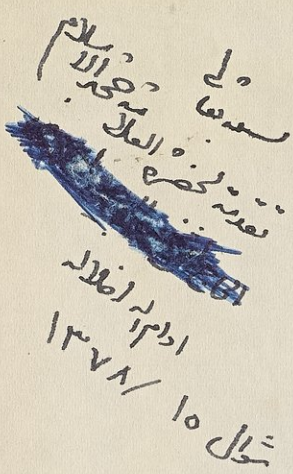
TOWN OF ALTAMONT

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

PC1=5 Tabrīzī al-Bāghmīshahʾī



مباني الأستنباط

من تقريرات بحث سيدنا الاستاذ

آية الله (الحاج السيد أبو القاسم الخوئي) دام ظله

Ibn ʿAlī Akbar, 1899-

تأليف

السيد أبو القاسم التبريزي الباغميشه

عنى بطبعه وتصحيحه فضيلة الاستاذ

(الشيخ كاظم الخوانساري) دام تأييده

الجزء الرابع

مطبعة النجف « في النجف »

في ٢٠ ـ محرم الحرام ـ ١٣٧٧ هـ

~~(Arab)~~
KBL
.T323
juz' 4
(RECAP)

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 016214213

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد
وعترته الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين وبعد
فهذه نبذة من المباحث الاصولية التي كتبها جناب العلامة صفوة
العلماء العاملين قرة عيني الاعز السيد ابو القاسم التبريزي الباغميشه
دامت تأييداته تقريراً لابحاثي التي القيتها في مجلس الدرس وقد
لاحظته فوجدته بالمراد وافياً وفي اداء المقصود كافياً مع التحفظ على
ترك الايجاز المخل والاطناب الممل لله تعالى دره وعليه سبحانه
اجره واسأل الله جل شأنه الذي من عليه فجعله ركناً من اركان
الفضل والفضيلة ان يوفقه لما يرضيه ويجعل مستقبل امره خيراً
من ماضيه ويكثر في العلماء امثاله وهو ولي الامر والتوفيق

في ٧ شهر محرم الحرام ١٣٧٦ ابو القاسم الموسوي الخوئي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى قيام يوم الدين .

وبعد ، فهذا هو الجزء الرابع من كتابنا الموسوم بـ « مباني الاستنباط » ويحتوي على مهمات مباحث الاستصحاب ، والتعادل والترجيح ، والاجتهاد والتقليد ، وهي نتيجة ما استفدته من بحث سيدنا الاستاذ الأكبر ، شمس الهداية وزعيم الدراسة ، علم العلم وبدر سمائه ، بحر الفضيلة وإمام الدقة ، قبلة المشتغلين آية الله في الأرضين سيدنا ومولانا (الحاج السيد أبو القاسم الخوئي) أدام الله أيام إفاضاته ، ونفع الامة الاسلامية بافاداته ، ونسأل الله الهداية ، وهو ولي التوفيق .

(المبحث الرابع في الاستصحاب)

وفيه فصول :

(الفصل الاول)

في تعريفه وامتيازه عما عداه وغير ذلك مما ينبغي التنبيه عليه . واستقصاء الكلام في المقام يستدعي رسم أمور :

(الأمر الأول) في تعريفه ، ذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره) انه عرّف بتعاريف أسدها وأخصرها أنه « إبقاء ما كان ، والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء » وذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى ، إلا أنها تشير الى مفهوم واحد ومعنى فارد وهو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم شك في بقائه انتهى.

و (التحقيق) أن يفصل في المقام على حسب اختلاف المباني في اعتبار الاستصحاب وحجيته ، إذ الانظار فى ذلك مختلفة : فمنهم من قال باعتباره لكونه امارة شرعية وكاشفاً ظنياً عن الواقع . وعليه فربما يقال بحجية مثبتاته أيضاً على حد بقية الامارات الشرعية على ماهو المعروف بينهم من حجية مثبتات الامارات دون الأصول وإن كان لنا فيه بحث سيجيء عند البحث عن الأصل المثبت إن شاء الله تعالى . واختار آخرون اعتباره لكونه أصلا عملياً . وعليه لا تكون مثبتاته حجة على المذهب المعروف المنصور .

ثم انه اختلف القائلون باعتباره لكونه امارة : فذهب بعضهم الى أن ملاك اعتباره إفادته الظن النوعي كما في بقية الامارات الشرعية التي لا يعتبر فيها افادتها الظن الشخصي.

وذهب آخرون الى أن اعتباره لافادته الظن الشخصي ، وعليه يكون حاله حال بعض الظنون المعتبرة في موارد خاصة : كالظن بالقبلة ، والظن في باب الركعات .

أما على القول باعتباره لكونه امارة من باب الظن النوعي أو الشخصي ، فلايمكن تعريفه بما عرفه به الشيخ وصاحب الكفاية (قدس سرهما) ، إذ المفروض أنه امارة على الحكم الواقعي وكاشف عنه وطريق اليه فلا يمكن تعريفه بنفس الحكم ، بل لا بد من تعريفه بما نقله الشيخ عن بعض من أنه كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق . غاية الأمر أنه على القول باعتباره من باب إفادة الظن الشخصي يعرف بانه الظن ببقاء حكم أو وصف كان يقيني الحصول . . . الخ .

وبعبارة أخرى إن هنا أموراً ثلاثة : (الأول) اليقين السابق ، و(الثاني) الشك اللاحق ، و (الثالث) الحكم بالبقاء ، والاستصحاب لايمكن أن يكون هو الحكم ، إذ المفروض أنه طريق اليه وكاشف عنه لا أنه نفسه ، فيبقى الأولان وهما اليقين السابق والشك اللاحق ، وهذان الأمران هما اللذان يترتب عليهما الظن بالبقاء نوعاً أوشخصاً ، فلابد من تعريف الاستصحاب على نحو ينطبق عليهما . هذا على القول باعتباره لكونه إمارة .

وأما على القول باعتباره لكونه أصلاً عملياً ، فكذلك لايستقيم التعريفان المتقدمان ، لأن الاستصحاب على هذا المسلك وإن كان عبارة عن نفس الحكم إلا أنه ليس هو الحكم ببقاء الحكم الواقعي أو موضوعه كما هو ظاهر تعريف الشيخ وصاحب الكفاية (قدس سرهما) . وإنما هو حكم ظاهري مجعول من قبل الشارع في ظرف الشك ـ هذا ـ مضافا الى أن المستفاد من روايات الباب هو تقوم الاستصحاب باليقين السابق والشك اللاحق ، وهذا المعنى لم يندرج فى التعريفين المزبورين .

فالأحسن على هذا المسلك أن يعرف بأنه الحكم ببقاء اليقين السابق

في ظرف الشك من حيث الجري العملي كما هو مفاد الروايات ، إذ لا معنى لقوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) إلا حفظ اليقين وعدم نقضه في مقام العمل ، وإلا فنفس اليقين الذي هو صفة من الصفات النفسانية قد انتقض بعروض الشك وجداناً كما هو ظاهر .

(الأمر الثاني) في أن البحث عن حجية الاستصحاب هل هو بحث عن مسألة أصولية ، أو انه بحث عن قاعدة فقهية ؟ وقد تقدم في مقدمة الجزء الأول أن ضابط كون المسألة أصولية هو أن تكون كبرى المسألة بعد ضم صغراها اليها كافية لاثبات الوظيفة الفعلية واستنباط الحكم الكلي الالهي ولو في مورد واحد بحيث لا يحتاج الى أية مسألة من مسائله الاخر ، وذلك كالحكم المستنبط من ضم صغرى إخبار العادل عن وجوب السورة الى كبرى حجية خبر العادل الثابتة في علم الأصول ، فان الحكم المستنبط من ضم إحداهما الى الاخرى — هو الوجوب الكلي للسورة ، وذكرنا هناك ان استنباط الحكم في تلك المسألة إنما هو وظيفة المجتهد ولا سبيل للعامي اليه أصلا .

وهذا بخلاف القاعدة الفقهية ، فان النتيجة المأخوذة فيها من ضم صغراها اليها لا تكون استنباط حكم كلي إلهي ، بل تكون تطبيقاً لها على صغراها . والمقلد أن يأخذ النتيجة من ضم صغرى القاعدة اليها ، وهي في الغالب تكون حكما جزئياً كما في قاعدة الفراغ مثلا ، فانه إذا شك في الأتيان بالركوع بعد الفراغ ، يحكم بعدم وجوب الاعتناء بهذا الشك بخصوصه .

وعليه فالبحث — عن جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية — بحث عن مسألة أصولية تقع نتيجتها في طريق الاستنباط لوجود الملاك المذكور فيه . وذلك كالاستصحاب الجاري في نجاسة الماء المتمم كراً . والعبرة حينئذ بيقين المجتهد وشكه ،

لا بيقين المقلد وشكه .

وأما البحث عن جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية ، فهو بحث عن قاعدة فقهية ، إذ نتيجة الاستصحاب الجاري فيها دائماً تكون أمراً جزئياً . فاذا شككنا فى عدالة زيد بقاءً - مثلا - واستصحبناها ، لزمنا الحكم ببقائها ، ومن المعلوم أن هذا أمر جزئي ، والمدار فى جريانه على يقين كل أحد وشكه بالاضافة الى نفسه ، فلوشك المقلد في بقاء وضوئه بعداليقين به ، بنى على بقائه وان كان مجتهده يعلم بعدم بقاءوضوئه.

وبما أن المختار عندنا هو اختصاص جريانه بالشبهات الموضوعية لما سيأتي من ابتلائه فى الأحكام دائماً بالمعارض ، فليست مسألة الاستصحاب من المسائل الأصولية ، بل هي قاعدة فقهية .

(الأمر الثالث) فى امتياز الاستصحاب عن قاعدة اليقين ، بان الشك في الاستصحاب انما هو فى البقاء ، بخلاف قاعدة اليقين ، فان الشك فيها فى الحدوث . وامتيازه عن قاعدة المقتضى والمانع ، باتحاد متعلق الشك واليقين فى الاستصحاب ، وتغايره فى قاعدة المقتضى والمانع (توضيح) ذلك : أن اليقين والشك بما أنهما متنافيان - حيث انه لايحتمل الخلاف فى مورد اليقين ، بخلاف مورد الشك فان احتمال الخلاف موجود فيه - لايمكن اجتماعهما فى متعلق واحد من جميع الجهات . فان كان متعلق أحدهما أجنبياً عن متعلق الآخر بالكلية ، فهو خارج عن محل البحث . وإن كان بينهما ارتباط فى الجملة ، فهو على أقسام : (الأول) أن يكون المتعلقان متحدين بحسب الذات ، ومتغايرين بحسب الزمان ، فتجتمع صفة اليقين وصفة الشك وجوداً ، كما إذا تعلق اليقين بعدالة زيد يوم الخميس ، وتعلق الشك بعدالته يوم الجمعة ، فالمتعلقان هنا متحدان بحسب الذات ، ومتغايران بحسب الزمان . لكن اليقين والشك كلاهما موجودان بالفعل .

ثم إنه قد يكون متعلق اليقين سابقاً زماناً على متعلق الشك — كما في المثال

المذكور — وحينئذ يكون المورد من صغريات الاستصحاب المصطلح ، وقد ينعكس الامر فيكون متعلق الشك سابقاً زماناً على متعلق اليقين . وعليه يكون المورد من صغريات الاستصحاب القهقري ، وهو ليس بحجة إلا فى باب ظواهر الالفاظ . لكن لا بملاك حجية الاستصحاب ، لعدم شمول أدلة حجية الاستصحاب له ، فان أدلته قد أخذ فيها عنوان نقض اليقين بالشك ، ولا يصدق مفهوم النقض إلا على عدم الجري العملي على طبق المتيقن السابق . وهذا انما يتحقق فيما كان المشكوك فيه متأخراً عن المتيقن ولاحقاً له . وهذا المعنى مفقود فى الاستصحاب القهقري ، إذ المفروض فيه تقدم المشكوك فيه على المتيقن ، بل بملاك كونه أصلا عقلائياً حيث انه قد انعقدت على العمل به سيرة العقلاء فى خصوص باب الظواهر .

وبهذا الأصل يتم الاستدلال بالفاظ الكتاب والسنة ، إذ ما من لفظ من ألفاظ الكتاب والسنة إلا ويحتمل ظهوره فى زمان الشارع فى غير المعنى الذي هو ظاهر فيه فعلا ، لكن هذا الاحتمال يدفع بالاصل المذكور ، فاذا علمنا أن اللفظ الفلاني ظاهر فعلا عند العرف في معنى خاص ، وشككنا فى أنه هل كان فى زمان الشارع ظاهراً فيه أيضاً ، أو كان ظاهراً في غيره ثم نقل منه الى هذا المعنى ؟ حملناه على معناه الظاهر فيه فعلا باصالة عدم النقل .

(القسم الثاني) ان يكون المتعلقان متحدين ذاتاً وزماناً ، ولكن لاتجتمع نفس صفتي اليقين والشك فى الوجود ، بان لا يكون اليقين موجوداً بالفعل فى ظرف الشك ، كما إذا تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة . ثم شك يوم السبت فى عدالته التي تيقن بها يوم الجمعة لاحتمال كون يقينه في يوم الجمعة مخالفاً للواقع وان يكون جهلا مركباً وحينئذ يكون المورد من صغريات قاعدة اليقين . والشك في تلك القاعدة يسمى بالشك الساري ، لسريانه الى زمان اليقين السابق .

(القسم الثالث) أن يكون المتعلقان متغايرين ذاتاً وتكون جهة الارتباط بينهما هو كونهما جزئي العلة لمعلول واحد ، مع كون نفس صفتي اليقين والشك فعليين ، كما إذا شك بعد صبّ الماء على البشرة في حصول الطهارة من جهة احتمال وجود المانع عن وصول الماء الى البشرة ، فصب الماء هنا مغاير لعدم المانع ذاتاً ، إلا أنهما معاً دخيلان في حصول طهارة المحل وصفتا اليقين والشك موجودان بالفعل . وحينئذ يكون المورد من صغريات قاعدة المقتضي والمانع .

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين كل من هذه القواعد المذكورة : أما الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين ، فبفعلية اليقين والشك في الاستصحاب بخلافها . وأما الفرق بين قاعدة المقتضي والمانع والاستصحاب ـ فباتحاد متعلق اليقين والشك فيه بخلافها . وأما افتراق قاعدة اليقين عن قاعدة المقتضي والمانع ، فباتحاد متعلق اليقين والشك في قاعدة اليقين ، بخلاف قاعدة المقتضى والمانع .

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه أن أركان الاستصحاب المصطلح ثلاثة ـ : (الأول) سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه (الثاني) فعليه اليقين والشك (الثالث) اتحاد متعلق اليقين والشك بحسب الذات . فبفقد أحد هذه الأركان يخرج المورد عن كونه مورداً للاستصحاب المصطلح ، ويكون إما مورداً للاستصحاب القهقري ، وذلك في فقد الركن الأول . وإما مورداً لقاعدة اليقين ، وذلك في فقد الركن الثاني . وإما مورداً لقاعدة المقتضي والمانع ، وذلك في فقد الركن الثالث .

(الأمر الرابع) ان الاستصحاب ينقسم ـ باعتبار المستصحب ومنشأ الشك والدليل الدال على ثبوت المستصحب ـ الى أقسام شتى : أما انقسامه باعتبار المستصحب ، فلأن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً وقد يكون أمراً عدمياً ، وعلى التقديرين تارة يكون موضوعاً خارجياً ، واخرى حكماً شرعياً ، وعلى الثاني قد يكون حكماً

جزئياً وقد يكون حكماً كلياً ، وعلى التقديرين تارة يكون من الأحكام الوضعية ، واخرى من الأحكام التكليفية . وأما انقسامه باعتبار منشأ الشك ، فلأن الشك في بقاء المستصحب ، تارة يكون من جهة الشك في المقتضي ، واخرى من جهة الشك في الغاية ، وثالثة من جهة الشك في الرافع ، ورابعة من جهة الشك في رافعية الموجود . وأما انقسامه باعتبار الدليل الدال على ثبوت المستصحب ، فلأن الدليل تارة يكون لفظياً : كالكتاب والسنة ، واخرى لبياً من إجماع أو عقل ، فهذه انقسامات لاحقة للاستصحاب . وقد وقع الخلاف في حجيته بالنسبة الى كل واحد من الأقسام كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

والأولى ملاحظة مقدار دلالة الدليل الذي اقيم على حجيته ، فان دل على اعتباره في جميع الأقسام ، فهو وإلا فيتبع بمقدار دلالته ، فعلى هذا نقدم ذكر الأدلة.

(الفصل الثاني)

في الأدلة التي استدلوا بها على حجية الاستصحاب ، وهي أمور : (الاول) السيرة العقلائية ، بدعوى أنه قد انعقدت سيرة العقلاء فيما يرجع الى أمور معاشهم ومعادهم على الأخذ بالحالة السابقة والعمل على طبقها عند الشك في ارتفاعها ، وعلى عدم الاعتناء بالشك في انتقاضها . والكلام في ذلك يقع في جهتين : (الاولى) في صغرى هذه الدعوى وأنها ثابتة أم لا ؟ (الثانية) في كبراها وأنها على فرض ثبوتها تكون حجة أم لا ؟

أما الجهة الأولى ، فالظاهر عدم ثبوت سيرة من العقلاء في المقام . ومايرى - من جري عملهم على طبق اليقين السابق - ليس لاجل الاستصحاب المصطلح ، بل لامور اخر مختلفة : (منها) الاطمئنان بالبقاء كما يرى ذلك في التجار ، فانهم يبعثون أموالهم الى وكلائهم في البلدان إذا كانوا مطمئنين ببقائهم ، ولو فرض موت جماعة

فى بلد الوكيل - لزلزال ونحوه - واحتمل أن يكون الوكيل منهم ، لم يبعث التاجر ماله اليه اعتماداً على الاستصحاب . و (منها) رجاء البقاء ، كما لو فرض بقاء ولد شخص فى واد من الاودية ، فانه يبعث اليه الغذاء والماء رجاءً لبقائه كي لايموت جوعاً أو عطشاً على تقدير حياته ، ولو فرض الظن بعدم بقائه لبعثه اليه احتياطاً . و (منها) الغفلة وعدم الالتفات إلى عدم البقاء ، كرجوع الانسان الى داره ومسكنه ، فانه كثيراً مايكون غافلاً عن خرابه ، ولايبعد أن يكون رجوع الحيوانات من الطيور وغيرها الى محالها من هذا القبيل ، لامن جهة الاستصحاب كما قيل .

وأما ماذكره المحقق النائيني - من أن هذه الدعوى مما لا إشكال فيها ، ولا سبيل إلى إنكارها ، لأن فطرة البشر جرت على ذلك ، فصار البناء على بقاء المتيقن السابق من المرتكزات فى أذهان العقلاء ، ولولا ذلك ، لاختل النظام ولم يقم لهم سوق - فلا يمكن المساعدة عليه ، بداهة أن ترك العمل - على طبق الحالة السابقة والعمل بالاحتياط - لا يوجب اختلال النظام . ولذا لايختل نظام من لايقول بحجية الاستصحاب رأساً ، ويعمل بالاحتياط . وبالجملة ، إن دعوى - قيام السيرة على العمل بمقتضى الاستصحاب - دعوىً بغير بينة .

وأما الكلام من جهة الكبرى ، فالظاهر فيها أنه لامانع من حجية السيرة على تقدير ثبوت صغراها ، وذلك من جهة عدم ردع الشارع عن العمل بها . وهذا يكشف عن امضائه لها ، وإلا لردع عنها كما ردع عن بعض السير العقلائية .

وأما ماذكر صاحب الكفاية (قدس سره) فى المقام من أنه يكفي فى الردع مادل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم ، كقوله تعالى : (لاتقف ماليس لك به علم) . وقوله تعالى : (إن الظن لايغني من الحق شيئاً) وغير ذلك من الآيات والروايات ، فيرده (أولا) أنه (قدس سره) أورد هذا الاشكال بعينه

على السيرة المستدل بها على حجية الخبر الواحد . حيث قال : « إن قلت يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم » . ثم أجاب عنه بقوله : «قلت لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك » فانه مضافا الى أنها وردت ارشاداً - الى عدم كفاية الظن في اصول الدين - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر : وذلك : لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة ، وهو يتوقف على الردع عنها بها ، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها ، كما لا يخفى - انتهى .

وجوابه هذا - في تلك المسألة كما ترى - جار فيما نحن فيه طابق النعل بالنعل ، إذ لا فرق بين المسألتين من هذه الجهة . والعجب منه (قدس سره) أنه كيف غفل عما ذكره سابقاً واستشكل به في المقام ؟ نعم بين المسألتين فرق من جهة اخرى ، وهي أن السيرة لما كانت من قبيل الخاص المتقدم ، والآيات الناهية من قبيل العام المتأخر حيث ان المفروض ثبوت السيرة قبل نزول الآيات . فعلى تقدير القول بتساقطهما ، يمكن إثبات حجية خبر العادل في تلك المسألة باستصحاب الحجية الثابتة بالسيرة قبل نزول الآيات الناهية . بخلاف ما نحن فيه ، فانه على تقدير تساقط - السيرة والآيات بالمعارضة - لا يمكن الرجوع الى الاستصحاب ، إذ البحث إنما هو في حجيته ، فلا يمكن إثباتها به ، كما لا يخفى .

و (ثانياً) انا قد أسلفنا أن أمثال هذه الآيات وردت ارشاداً الى ما استقل به العقل : من عدم جواز الاقدام على ما يحتمل ضرره ، حيث انه يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل ، فالمقدم - على عمل ما - لا بد وأن يعتمد إما على العلم الوجداني أو التعبدي ليأمن من الضرر . وبما - أن العقلاء لا يرون سلوك الطرق العقلائية مما لم يردع عنها الشارع عملا بغير علم وإقداما على محتمل الضرر ، ولذا لم يتوقف أحد عن العمل بالظواهر بعد نزول

هذه الآيات ـ كانت السيرة حاكمة على الآيات ، حيث ان العمل بها ليس من العمل بغير علم في شيء . وبالجملة ، إن حجية السيرة على تقدير ثبوتها مما لا ينبغي الريب فيها .

(الامر الثاني) ـ مما استدل به على حجية الاستصحاب ـ دعوى أن الثبوت في السابق موجب للظن بالبقاء ، فيكون حجة من جهة إفادته الظن . ولا يخفى ما في هذا الوجه من جهتي الصغرى والكبرى . أما من جهة الصغرى ، فلانه لا ملازمة بين الثبوت السابق والظن بالبقاء لا شخصاً ولا نوعاً ، وذلك لاختلاف الموجودات بحسب البقاء وعدمه ، وفي مقدار البقاء من حيث القلة والكثرة ، فلا يمكن دعوى الظن في جميع موارد الشك في البقاء . وأما من جهة الكبرى ، فلانه لا دليل على اعتبار الظن في المقام ، وقد مر أنه لا حجية في الظن في نفسه .

(الأمر الثالث) ـ مما استدل به على حجية الاستصحاب ـ دعوى الاجماع على اعتباره . وفيه (أولاً) أنه لا اتفاق في المسألة ، لذهاب جماعة الى عدم اعتباره ، وعلى تقدير ثبوت الاتفاق ، فهو لا يكشف عن رأي المعصوم (ع) ، لاحتمال استناد القائلين بحجيته الى الروايات الواردة في الباب أو الى غيرها من الوجوه المتقدمة ، بل إن ذلك معلوم ، كما يظهر من مراجعة كلماتهم . وبذلك يظهر حال الاجماع المنقول .

(الأمر الرابع) ـ من الأمور التي استدل بها على حجية الاستصحاب ـ الروايات الواردة في المقام وهي العمدة :

(منها) مضمرة زرارة قال قلت له(ع) : «الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة (١) والخفقتان عليه الوضوء ؟ فقال (ع) : يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء ، قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال (ع) : لا ، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين ،

(١) يقال خفق برأسه خفقة اذا أخذته السنة فمال برأسه .

وإلا فانه على يقين من وضوئه ، ولاينقض اليقين أبداً بالشك . وإنما ينقضه بيقين آخر » .

والكلام هنا يقع في جهات ثلاث : (الجهة الأولى) في سند الرواية ، فنقول إنه لاينبغي الاشكال فيه بالاضمار لأنه قد نقلها غير واحد من الأعلام (١) مسندة الى الباقر عليه السلام . نعم رويت في الوسائل مضمرة . هذا ـ مضافاً إلى أن مثل زرارة أجل شأناً من أن يأخذ أحكام الدين من غير المعصوم ثم ينقلها الى غيره ولاينصب قرينة عليه . فالرواية من جهة السند صحيحة .

(الجهة الثانية) في فقه الرواية ، وقد سأل زرارة أولاً عن حكم السنة ، وسؤاله هذا يحتمل أن يكون من جهة الشك في مفهوم النوم سعة وضيقاً ، واحتماله صدق النوم على السنة . ويحتمل أن يكون من جهة الشك فى حكم السنة نفسها مع علمه بعدم صدق النوم عليها ، وعلى التقديرين الشبهة حكمية ، فاجاب الامام (ع) بعدم بطلان الوضوء بها وبأن المبطل إنما هو نوم العين والأذن والقلب . ثم سأل ثانياً عن حكم الشك في تحقق النوم المبطل للوضوء والمسؤول عنه هو الحكم في مورد الشبهة الموضوعية فأجاب (ع) بعدم وجوب الوضوء عليه حتى يستيقن أنه قد نام .

(الجهة الثالثة) فى بيان موضع الاستشهاد من الرواية على حجية الاستصحاب وهو الفقرة الأخيرة منها أعني قوله (ع) : « وإلا فانه على يقين من وضوئه ولاينقض اليقين أبداً بالشك . وإنما ينقضه بيقين آخر » فهذه الفقرة من الرواية الشريفة تدل على ان لزوم البناء ـ على بقاء الوضوء والجري على طبق اليقين به ـ إنما هو من جهة كونه متيقناً به سابقاً وشاكاً فيه لاحقاً ، ومورد الرواية وان كان اليقين بالوضوء والشك فيه ، إلا أنها تدل على لزوم الجري على طبق اليقين السابق مطلقاً . والوجه فيه أن ظاهر

(١) منهم السيد بحر العلوم فى فوائده ص ١١٠ ، والمحدث الاسترابادى فى فوائده المدنية ص ١٤٤ ، والمحدث البحراني قدس الله اسرارهم فى كتاب الطهارة من الحدائق ص ٣٢ .

قوله (ع) ـ : «فانه على يقين من وضوئه» ـ كونه علة للجزاء المقدر ، والشرط هو الجملة المقدرة المكتفى بها بكلمة (لا) فى قوله (ع) : والا فانه ـ الخ ـ فيكون المعنى وإن لم يستيقن بالنوم ولم يجيء من ذلك أمر بين ، فلا يجب عليه الوضوء ، فانه على يقين من وضوئه فحذف الجزاء واقيمت العلة مقامه على حد قوله سبحانه : (ومن كفر فان الله غني عن العالمين) . وعليه ، تدل الرواية على لزوم الجري على طبق اليقين السابق في جميع الموارد بمقتضى عموم التعليل ، كما فى قول القائل : لا تأكل الرمان فانه حامض .

وبعبارة اخرى ، إن المحتملات فى المقام ثلاثة : (الأول) أن يكون المراد ـ من اليقين والشك ـ اليقين بالوضوء والشك في النوم بخصوصه . (الثاني) أن يكون المراد من اليقين اليقين بالوضوء ومن الشك الشك في مطلق الناقض سواء كان نوماً أم غيره . (الثالث) أن يكون المراد طبيعي اليقين والشك بلا اختصاص لهما بمورد خاص .

أما الاحتمال الأول ، فلا يمكن الالتزام به ، لاستلزامه التكرار المستهجن ، إذ عليه يكون لزوم الجري على طبق اليقين السابق مبيناً بجملتين : (إحداها) قوله (ع) (لا ، حتى يستيقن أنه قد نام) فانها تكلفت ببيان عدم جواز الاعتناء باحتمال النوم في مقابل اليقين بالوضوء فى مقام الجري العملي . و (ثانيتهما) مورد الاستشهاد وهو قوله (ع) وإلا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ، فان اليقين والشك إن أريد بهما اليقين بالوضوء والشك في النوم خاصة ، لكان اعادة لما تقدم بلا موجب ، فيبقى الاحتمالان الآخران والأخير منهما هو الظاهر ، وذلك لظهور قوله (ع) ـ ولا ينقض اليقين أبداً بالشك عند العرف ـ في العموم من جهة ظهور الألف واللام في الجنس ، مضافا الى أن ظاهر الجملة كونها مسوقة لتعليل الجزاء المحذوف بأمر ارتكازي وهو أن الأمر المبرم لا يرفع اليد عنه بغير المبرم ، ولازم ذلك عدم اختصاص الحكم بمقام دون مقام . وتوهم ـ أن تقييد اليقين بالوضوء يمنع عن استفادة العموم ـ

مدفوع بان اليقين من الصفات التعلقية المتقومة بالمتعلق ، فذكر المتعلق جارٍ على مقتضى طبعه ، والتخصيص بالوضوء لكونه مورد السؤال ، فليس فيه دلالة على التقييد . فعلى هذا تكون الرواية ورادة في مقام اعطاء قاعدة كلية وهي لزوم الجري على طبق اليقين السابق وعدم جواز رفع اليد عنه بالشك اللاحق .

ثم إن في قوله (ع) : — فانه على يقين من وضوئه — احتمالين آخرين : (الأول) أن يكون توطئة للجزاء ، ويكون قوله (ع) : — ولا ينقض اليقين أبداً بالشك — جزاء . (الثاني) ان يكون هو بنفسه جزاءً . ويرد على الأول أن شأن الجزاء أن يقترن بالفاء واقترانه بالواو أمر غير معهود . وعلى الثاني أن الجملة إن كانت خبرية فهي غير مترتبة على الشرط ، فلا يعقل أن تكون جزاءً وان كانت إنشائية بان يكون معنى قوله (ع) : — فانه على يقين من وضوئه — أنه يجب المضي والجري على طبق اليقين السابق كما ادعاه المحقق النائني (قدس سره) فالترتب وان كان صحيحاً إلا أن استعمال الجملة الخبرية الاسمية في مقام الطلب غير معهود . بيان ذلك : ان الجملة الخبرية الفعلية — في الفعل المضارع وكذا في الفعل الماضي إذا كان جزاء — يصح استعمالها في مقام الطلب ، وأما الجملة الاسمية فهي أيضاً يصح استعمالها في مقام الانشاء في غير مقام الطلب ، كقولنا أنت حرٌ وهي طالق ونحوها . وأما استعمالها في مقام طلب المحمول فهو غير معهود في اللغة العربية وغيرها . فلا يصح أن يقال زيد معيد صلاته في مقام طلب الاعادة ، على أنه لو صح ذلك ، لم يصح في المقام ، فانه حينئذ لا بد من تقدير كلمة (ماضٍ) ونحوها ، وإلا فلا يمكن تعلق الطلب بنفس الكون على اليقين . فالصحيح حينئذ هو ما ذكرناه من كون هذه الجملة علة للجزاء المحذوف .

وبالجملة ، إن استفادة وجوب الجري على طبق اليقين السابق من الرواية الشريفة مما لا إشكال فيه ، خصوصاً مع ملاحظة إطلاق قوله (ع) في ذيلها : ولا ينقض

اليقين أبداً بالشك وإنما ينقضه بيقين آخر .

و (منها) مضمرة اخرى لزرارة ﴿ قال قلت له (ع) : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني ، فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً ، وصليت ، ثم إني ذكرت بعد ذلك ؟ قال (ع) : تعيد الصلاة وتغسله ، قلت : فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته ؟ قال (ع) : تغسله وتعيد ، قلت : وإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أرَ شيئاً فصليت فيه فرأيت فيه ؟ قال (ع) : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لِمَ ذلك ؟ قال (ع) : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً ، قلت : فاني 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 علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال (ع) : لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك ، قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال (ع) : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً ، قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ﴾ . والكلام هنا أيضاً يقع في جهات ثلاث :

(الجهة الأولى) في سند الرواية ، فانه لا ينبغي الاشكال فيه بالاضمار ، لأنه قد نقلها بعض الأعلام (١) مسنداً الى أبي جعفر (ع) مضافاً إلى ما مر من أن زرارة أجل شأناً من أن يأخذ أحكام الدين من غير المعصوم ، ثم ينقلها إلى غيره

(١) منهم الصدوق رضوان الله عليه في علل الشرايع ص ١٢٧

من دون نصب قرينة عليه ، فالرواية كاختها صحيحة السند .

(الجهة الثانية) في فقه الرواية ، فانه قد سأل فيها (أولا) عن حكم نسيان نجاسة الثوب عند الصلاة بعدالعلم بها ، فاجاب (ع) بوجوب اعادة الصلاة بعدالغسل ، كما دلت عليه روايات أخر أيضاً. و (ثانياً) عن حكم العلم الاجمالي باصابة النجاسة لأحد أطراف الثوب ، فاجاب (ع) بوجوب الاعادة بعد الغسل بمقتضى تنجيز العلم .

و ﴿ ثالثاً ﴾ — عن حكم رؤية النجاسة بعد الصلاة ، مع الظن بالاصابة وعدم وجدانها بالفحص — بقوله : « وان ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك ، فنظرت فلم أرَ شيئاً فصليت فيه فرأيت فيه » ويحتمل فى هذه الصورة وجهان : ﴿ الأول ﴾ أن يزول الظن بعد الفحص ويتبدل بالقطع بالعدم ﴿ الثاني ﴾ أن يبقى على حاله أو يتبدل بالشك ، وقد حكم الامام ﴿ ع ﴾ بوجوب الغسل وعدم لزوم الاعادة على كلا التقديرين ، لعدم الاستفصال بقوله ﴿ ع ﴾ : « تغسله ولا تعيد الصلاة » . وبما أن صحة الصلاة — مع احراز وقوع الصلاة مع النجاسة — كان أمراً غريباً في نظر زرارة ، احتاج الى السؤال عن علة عدم الاعادة ، فاجاب ﴿ ع ﴾ بقوله : « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » فعلم منه أن إحراز الطهارة حال الصلاة كاف في الصحة وان كانت النجاسة موجودة واقعاً .

و ﴿ رابعاً ﴾ عن كيفية الغسل فى ما علم إصابة النجاسة لأحد أطراف الثوب إجمالا ، فاجاب ﴿ ع ﴾ بوجوب غسل جميع أطراف العلم الاجمالي بمقتضى تنجيزه بقوله ﴿ ع ﴾ : « تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها ، حتى تكون على يقين من طهارتك » .

و ﴿ خامساً ﴾ عن حكم الفحص عند احتمال الاصابة ، فحكم ﴿ ع ﴾ بعدم

وجوبه بقوله : « لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب . . . الخ . »

و ﴿ سادساً ﴾ عن حكم رؤية النجاسة في أثناء الصلاة ، فاجاب ﴿ ع ﴾ بالتفصيل بين صورتي سبق العلم بالاصابة والشك في موضعها ، وبين عدم سبقه ، فحكم ﴿ ع ﴾ بوجوب الاعادة في الاولى ، وبوجوب الغسل في الاثناء في الصورة الثانية بقوله : « وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ، لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » .

ثم إن المستفاد من تعليل عدم وجوب الاعادة — فيما اذا رأى النجاسة في أثناء الصلاة باحتمال وقوعها متأخرة ، وجريان استصحاب الطهارة بالاضافة الى حال الشروع — أنه لو علم بسبق النجاسة على الشروع ، وجبت الاعادة ، ولكن حكم جمع في هذه الصورة أيضاً بالصحة ﴿ منهم شيخنا الأنصاري قدس سره ﴾ بتقريب أنه ان قلنا بعدم وجوب الاعادة فيما اذا رأى النجاسة بعد الفراغ مع العلم بسبقها على الشروع على ما نطقت به الرواية ، ففيما اذا رآها في الأثناء يحكم بالصحة بطريق أولى ، حيث إن بعض أجزائها حينئذ يقع مع الطهارة — هذا — لكن لا يمكن المساعدة عليه ، وذلك لعدم امكان ادراك الملاكات الواقعية والاحاطة بها ، إذ من المحتمل أن يكون لاتمام الصلاة والفراغ منها دخل في عدم وجوب الاعادة ، فكيف يمكن الأخذ بالاولوية الظنية في دفع دلالة الصحيحة بمفهومها على البطلان .

﴿ الجهة الثالثة ﴾ في بيان موضع الاستشهاد من الرواية ، وهو فقرتان : ﴿ إحداهما ﴾ قوله ﴿ ع ﴾ : « لعله شيء اوقع عليك ، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك » فانها تدل على أن الوجه في عدم لزوم الاعادة انما هو كونه متيقناً بطهارته سابقاً وشاكاً فيها لاحقاً الى حين الرؤية ، وهذا ظاهر . و ﴿ ثانيتهما ﴾ قوله ﴿ ع ﴾ : « تغسله ولا تعيد الصلاة ، لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ،

فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً » .

وقد ظهر مما ذكرنا في وجه دلالة الفقرة الاولى وجه دلالة هذه أيضاً . واحتمال — كون مفاد الفقرة الثانية قاعدة اليقين ، كما في الكفاية بأن يكون المراد من اليقين بالطهارة اليقين الحاصل بالنظر والفحص عن النجاسة بعد ظن الاصابة الزائل بالرؤية بعد الصلاة — بعيد جداً ، وذلك لأن الظاهر — من قوله: فرأيت فيه — هو رؤيته نفس النجاسة المحتملة قبل الشروع لا النجاسة المحتمل حدوثها ، فعليه تكون الرواية أجنبية عن مورد قاعدة اليقين المتقومة بالشك الساري ، مع أنه إن اريد باليقين بالطهارة اليقين بها قبل الرعاف فهو لم يزل بعد ، حيث إنه بالفعل متيقن أيضاً بطهارة ثوبه قبل الرعاف ، وإن اريد به اليقين بها بعد الفحص فهو وإن كان زائلا بعد الصلاة ، إلا أنه لم يظهر من الرواية حدوثه وتبدل الظن بالنجاسة باليقين بعدمها ، إذ المذكور في الرواية هو عدم الرؤية بعد النظر والفحص ، وهو أعم من حصول اليقين بالعدم . وبالجملة ، توهم — تكفل الرواية لبيان قاعدة اليقين — بعيد غايته .

وقد استشكل على هذه الفقرة أيضاً بما حاصله : أن نقض اليقين في مفروض السؤال ليس نقضاً بالشك ، بل هو نقض بيقين مثله ، إذ المفروض هو العلم بنجاسة الثوب حين الصلاة ، فكيف يصح أن يعلل عدم وجوب الاعادة بقوله ﴿ ع ﴾ : « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت » . نعم يصح تعليل جواز الدخول في الصلاة بذلك ، إذ المفروض عدم العلم بالنجاسة حين الشروع فيها ، فعلى هذا يشكل انطباق التعليل على المورد إذا اريد به الاستصحاب .

وفيه — مضافاً الى أن هذا الاشكال على تقدير تسليمه لا يضر بصحة الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب ، ولا يوجب سقوطها رأساً ، وإن لم نفهم كيفية الانطباق — أنه غير وارد من أصله ، وبيانه يتوقف على تقديم مقدمة ،

وهي أنه هل طهارة البدن واللباس شرط فى الصلاة ، أو أن نجاستهما مانعة عنها ، أو أن الطهارة شرط والنجاسة مانعة ؟ وجوه :

اما الوجه الثالث فلا سبيل اليه ، لعدم إمكان أخذ وجود أحد الضدين وعدم الضد الآخر قيداً فى المأمور به على ما تقدم فى مبحث الضد من لزوم اللغوية ، حيث إن أخذ وجود ضد قيداً في المأمور به يغني عن أخذ عدم ضده الآخر ، خصوصاً فيما اذا كان الضدان لا ثالث لهما كما في المقام ، إذ لا واسطة بين الطهارة والنجاسة .

وأما الوجهان الأولان ، وان كان كل منهما أمراً ممكناً فى نفسه ، إلا أنه لا ثمرة فقهيـــة فيهما ، وذلك ، لأن الطهارة على القول بشرطيتها لا تكون شرطاً بوجودها الواقعي فقط ، وإلا لم تصح الصلاة فيما اذا وقعت مع احراز الطهارة وعدم مطابقتها للواقع ، كما أنها لا تكون شرطاً بوجودها الاحرازي فحسب ، وإلا لم تصح الصلاة فيما اذا قامت الامارة على نجاسة ثوبه ثم نسي فصلى فيه فانكشف طهارة الثوب واقعـاً ، بل الطهارة على تقدير شرطيتها تكون شرطاً بوجودها الأعم من الواقعي والظاهري . وعليه فلا وجه لما التزم به صاحب الكفاية ﴿ قدس سره ﴾ من كونها شرطاً بوجودها الاحرازي ، كما أن النجاسة — على القول بمانعيتها — لا تكون مانعة بوجودها الواقعي ، بل بوجودها المنجز ، للروايات المستفيضة ، ومنها الصحيحة المبحوث عنها الدالة على كفاية الطهارة الظاهرية وعدم وجوب الاعادة فيما لم يعلم بالنجاسة قبل الصلاة ، فعليه لو علم اجمالاً بنجاسة أحد الثوبين واحتمل طهارة الآخر ، ثم صلى غفلة في كل واحد منهما صلاة ، يحكم بصحة إحدى الصلاتين لا بعينها سواء قلنا بشرطية الطهارة أم بمانعية النجاسة ، وذلك ، لأن استصحاب الطهارة — فى محتمل النجاسة في البين — جارٍ ، ولا معارض له ، وانما المعارضة بين الأصلين الجاريين في كل واحد من الطرفين بخصوصه . فعلى هذا يحكم ببركة الاستصحاب باقتران

إحدى الصلاتين بالطهارة على القول بشرطيتها ، وخلوّ إحداهما من النجاسة على القول بمانعيتها . هذا بالاضافة الى المكلف الملتفت ، وأما غير الملتفت ، فلا يعتبر فى حقه شيء مما ذكر ، فلو صلى غفلة فى ثوب نجس واقعاً صحت الصلاة ولا تجب الاعادة بمقتضى روايات خاصة (١) مع أنه ليس محكوماً بالطهارة ولو ظاهراً ، إذ المفروض انه لم يكن ملتفتاً حتى يحكم بالطهارة الظاهرية ببركة أصل أو أمارة .

وبالجملة ، لا فرق بين القولين في موارد الصحة وموارد الفساد وان كان الظاهر من الروايات هو شرطية الطهارة كما لا يخفى .

اذا عرفت ذلك فنقول : إن الحكم بعدم وجوب الاعادة — فيما لم يعلم بنجاسة الثوب إلا بعد الفراغ من الصلاة — كان معلوماً عند زرارة ، وإنما سأل عن حكم احتمال الاصابة قبل الصلاة والرؤية بعدها ، ومن المعلوم أنه حال الصلاة كان شاكاً فى طهارة الثوب واقعاً ، ومحرزاً لها ببركة الاستصحاب ظاهراً ، إذ المفروض أنه كان ملتفتاً ، والتعليل إنما هو بالاضافة الى تلك الحالة ، حيث إنه (ع) بين أن وجه عدم وجوب الاعادة هو جريان الاستصحاب فى المورد ، لأنه من موارد الشك فى المتيقن السابق ، ولا يضره العلم بالخلاف بعد الفراغ ، لما ذكرنا آنفاً من كفاية الطهارة الظاهرية ، فعليه يكون التعليل تطبيقاً للكبرى على الصغرى ، إذ الاعادة فى المورد من صغريات نقض اليقين بالشك .

ولعله ظهر مما ذكرنا أن وجه صحة التعليل المزبور هو بيان الفرق بين السؤالين الأولين والسؤال الثالث ، حيث إن العلم بالنجاسة فى الأولين كان قبل الصلاة ،

(١) منها صحيحة عبد الرحمن قال : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلي وفى ثوبه عذرة من انسان أو سنور أو كلب ، أيعيد صلاته ؟ قال (ع) : إن كان لم يعلم ، فلا يعيد » ويضمونها روايات اخر تدل باطلاقها على عدم وجوب الاعادة فيما لم يعلم بالنجاسة قبل الصلاة ، سواء كان غافلا عنها رأساً أم كان ملتفتاً اليها ، وحكم بالطهارة الظاهرية باصل أو امارة .

بخلاف الثالث فان النجاسة فيه كانت مشكوكا فيها قبل الصلاة ، وإنما علم بها بعد الفراغ منها . ثم إن هنا كلاماً لا بأس بالتعرض له ، وهو أن بعضهم وجه صحة التعليل المزبور باقتضاء امتثال الأمر الظاهري الإجزاء ، فتكون الرواية من جهة التعليل دليلا على تلك القاعدة .

وأورد عليه الشيخ ﴿ قدس سره ﴾ بأن الظاهر من قوله ﴿ ع ﴾ : فليس ينبغي لك ﴿ الخ ﴾ أنه لا تنبغي الاعادة لكونها نقضاً لليقين بالشك ، لا انه لا تنبغي الاعادة لاقتضاء امتثال الأمر الظاهري الإجزاء . وتبعه على ذلك صاحب الكفاية ﴿ قدس سره ﴾ في رد هذا القول بقوله : « ثم إنه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء امتثال الأمر الظاهري الاجزاء كما قيل ، ضرورة ان العلة عليه انما هو اقتضاء ذلك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء وعدم الاعادة لا لزوم النقض من الاعادة » .

وأما المحقق النائني ﴿ قدس سره ﴾ فهو لم يردّ هذا القول ، بل جعله أحد وجهي صحة التعليل ، حيث قال : إن التعليل يصح بلحاظ كل من الأمرين : كفاية الطهارة الظاهرية في الصلاة واقتضاء امتثال الأمر الظاهري الاجزاء . والذي يتحصل من هذه الكلمات ان كفاية الطهارة الظاهرية واقتضاء امتثال الأمر الظاهري الاجزاء أمران متغايران . غاية الأمر أن المحقق النائني التزم بصحة التعليل بلحاظ كل من الأمرين ، وصاحب الكفاية — تبعاً للشيخ الأنصاري ﴿ قدس سره ﴾ — لم يلتزم بصحته بلحاظ الأمر الثاني .

وأنت خبير بأن مرجع الامرين الى أمر واحد ، وذلك لأن امتثال الأمر الظاهري وان كان مجزيا عن الواقع مالم ينكشف الخلاف لا محالة إلا أنه لا يعقل اجزاؤه عن الواقع عند انكشاف الخلاف إلا بتوسعة الواقع وجعل الشرط أعم من الواقع والظاهر ، فلو فرض قيام البينة على كون القبلة في جهة معينة ، وصلى الى تلك الجهة ،

وانكشف الخلاف وقلنا بعدم وجوب الاعادة ، فلا مناص من الالتزام بان القبلة المعتبرة في الصلاة أعم من القبلة الواقعية وما قامت البينة على كونه قبلة ، إذ لا يمكن الجمع بين القول باعتبار القبلة الواقعية والقول بعدم وجوب الاعادة ، فعليه يكون معنى إجزاء امتثال الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي . هو أن الشرط أعم من الواقعي والظاهري ، فلا وجه للتفرقة بين المسألتين .

وبالجملة ، لا ينبغي الاشكال في تكفل الرواية لاعطاء قاعدة كلية من عدم جواز نقض اليقين بالشك ، بل هذه أقوى دلالة من اختها ، حيث إنه يمكن المناقشة فيها بكون العلة جزاءً أو توطئة للجزاء ، على ما تقدم تفصيله بخلاف هذه .

و﴿منها﴾ صحيحة ثالثة لزرارة عن أحدهما (ع) « قال قلت له (ع) : من لم يدر في أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز الثنتين ؟ قال (ع) : يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ، ويتشهد ولا شيء عليه ، وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو في 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 فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » .

وموضع الاستشهاد منها هو قوله (ع) : ولا ينقض اليقين بالشك، فانه يستفاد منه أن الوجه فى حكمه (ع) بوجوب البناء على عدم الاتيان بالركعة الرابعة هو كونه متيقناً بعدم الاتيان بها سابقاً وشاكاً فيه لاحقاً كما هو ظاهر .

وقد استشكل على الاستدلال بها بوجوه :

﴿ الوجه الأول ﴾ ما عن الشيخ الأنصاري (قدس سره) وحاصل ما أفاده أن الوجوه المحتملة فى الرواية ثلاثة : ﴿ الأول ﴾ أن يكون المراد من قوله (ع) : قام فأضاف اليها اخرى الاتيان بالركعة الرابعة متصلة بالركعات السابقة من دون تسليم

في البين ، كي يكون حاصل الجواب الحكم بوجوب البناء على الأقل . ﴿ الثاني ﴾ الصورة على حالها لكن لا بداعي الجد بل بداعي التقية . ﴿ الثالث ﴾ أن يكون المراد منه الاتيان بها منفصلة بأن يكون المراد من اليقين اليقين بالفراغ ووجوب الاحتياط بالبناء على الاكثر والاتيان بالركعة المشكوك فيها منفصلة . ﴿ أما الوجه الأول ﴾ فهو وإن كان على تقدير تماميته يتم الاستدلال بها على حجية الاستصحاب ، إذ المورد حينئذ يكون من صغرياته ، إلا أنه لا يمكن الالتزام به ، لأنه مخالف لمذهب الامامية من وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم منفصلة بتكبير وسلام . و ﴿ أما الوجه الثاني ﴾ فهو أيضاً مما لا يمكن الالتزام به ، لأنه خلاف الظاهر ولا شاهد عليه في الرواية ، فيتعين حملها على الوجه الثالث من تكفلها ببيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالفراغ بالبناء على الاكثر ، فتكون الرواية أجنبية عن الاستصحاب بالمرة ، ثم أيد ما أفاده ﴿ قدس سره ﴾ بان إرادة اليقين بالفراغ ووجوب الاحتياط من البناء على اليقين أمر كثير الدوران في اصطلاح الأئمة عليهم السلام كما في قوله (ع) : اذا شككت فابن على اليقين ، فان المراد من البناء على اليقين هو اليقين بالفراغ بالبناء على الاكثر والاتيان بالركعة المشكوك فيها منفصلة انتهى .

وأجاب عنه في الكفاية بأنه لا ملزم لحمل الرواية على ارادة اليقين بالفراغ ، إذ لا مانع من كون المراد — من اليقين في قوله ﴿ ع ﴾ : لا ينقض اليقين بالشك — اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة والبناء على الأقل ، لأنه هو المتيقن فينطبق على الاستصحاب ، ومقتضاه وإن كان هو الاتيان بالرابعة متصلة ، إلا أنه قد دلت الروايات الاخر على وجوب الاتيان بها منفصلة . فهذه الروايات تكون مقيدة لاطلاق مقتضى الاستصحاب ، وبه يمكن الجمع بين التحفظ على ظاهر الرواية والتحفظ على مقتضى المذهب انتهى .

وفيه أن التقييد إنما يصح فيما اذا كان الاستصحاب مقتضياً لوجوب الاتيان بالركعة المشكوك فيها على وجه الاطلاق أعم من المتصلة والمنفصلة . وأما إذا كان مقتضاه وجوب الاتيان بها متصلة وعدم جواز الفصل بينها وبين ما تقدمها بتسليمة وتكبيرة ، فكيف يمكن تقييده بالاتيان بها منفصلة . وبعبارة اخرى مقتضى الاستصحاب في نفسه وجوب الاتيان بالركعة المشكوك فيها على نحو الاتيان بها مع اليقين بعدمها ، ومقتضى الروايات الخاصة الاتيان بهامنفصلة ، فهما متباينان وليسا من الاطلاق والتقييد في شيء . هذا مع قطع النظر عما سيجيء في تحقيق مقتضى الاستصحاب .

فتحقيق الجواب عن الاشكال هو أن الاستصحاب لا يخالف مذهب الامامية أصلا ، بل هو محقق لموضوعه . بيان ذلك : أنه قد استفيد من روايات الشكوك الصحيحة أن وظيفة الشاك هو الاتيان بالركعة المشكوك فيها منفصلة وأنه لا تضر الزيادة والنقيصة إذا عمل بهذه الوظيفة كما تدل عليه موثقة عمار الساباطي « قال سألت أبا عبد الله ﴿ ع ﴾ عن شيء من السهو في الصلاة ، فقال ﴿ ع ﴾ : ألا اعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء ؟ قلت : بلى ، قال ﴿ ع ﴾ : إذا سهوت فابن على الاكثر ، فاذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت انك نقصت ، فان كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء ، وإن ذكرت انك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت » وبضمونها غيرها من روايات الباب ، فان المستفاد منها هو كفاية الاتيان بالرابعة منفصلة ، وعدم وجوب الاعادة في الوقت فضلا عن القضاء في خارجه فيما اذا انكشف النقصان في الصلاة بعد الاتيان بصلاة الاحتياط . وعليه فوجوب الاتيان بالرابعة متصلة يختص بالعالمين ، ولا يعم الشاكين ، إذ لا يمكن الجمع بين القول بوجوب الاتيان بها متصلة على كل حال ، والقول بعدم وجوب الاعادة فيما اذا انكشف نقصان الصلاة بعد الاتيان بصلاة الاحتياط ، فلازم

القول بعدم وجوب الاعادة كما هو مفاد الروايات هو القول بعدم وجوب الاتيان بالرابعة متصلة للشاكين ، على ما تقدم من أن معنى إجزاء امتثال الأمر الظاهري هو التوسعة في دائرة المأمور به .

ومن هنا يظهر أن موضوع وجوب صلاة الاحتياط مركب من أمرين : الشك الوجداني ، وعدم الاتيان بالركعة المشكوك فيها واقعاً ، بداهة أنه اذا تذكر قبل الاتيان بصلاة الاحتياط أن صلاته كانت تامة ، لم يجب الاتيان بها بعد ذلك . وعلى هذا اذا شك بين الثلاث والأربع مثلا يكون أحد جزئي موضوع صلاة الاحتياط أعني الشك ثابتاً بالوجدان ، والجزء الآخر أعني عدم الاتيان بالركعة الرابعة ثابتاً ببركة الاستصحاب ، فيجب حينئذ الاتيان بالركعة الرابعة منفصلة بمقتضى روايات باب الشكوك ﴿ ومنها الصحيحة المبحوث عنها ﴾ فان الظاهر — من قوله ﴿ ع ﴾ في صدر الصحيحة : « يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه » — هو الاتيان بركعتين منفصلتين ، لأن تعيين فاتحة الكتاب فيها — مع أن وظيفة الركعتين الأخيرتين التخيير بينها وبين التسبيحات بضميمة ﴿ لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ﴾ — يدل على إرادة وجوب الاتيان بهما منفصلتين بالتعبير باللازم ، وحيث إن العامة كانوا ملتزمين بوجوب الايصال فيهما لم يصرح ﴿ ع ﴾ بذلك ، وانما فهمه بنحو الكناية بمقتضى التحفظ على التقية . ومما يؤيد ما ذكرناه قوله ﴿ ع ﴾ : « ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر » فان الظاهر منه هو عدم إدخال الركعة المشكوك فيها في الركعات المتيقنة بالايصال بها ، والاتيان بها منفصلة .

فتحصل أن الاستصحاب محقق لموضوع ما استقر عليه مذهب الامامية من وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط منفصلة ، وليس منافياً له ، حيث إن موضوع وجوب صلاة الاحتياط إنما يتم ببركة الاستصحاب ، فعليه يكون قوله ﴿ ع ﴾ : — ولا ينقض

اليقين بالشك — تطبيقاً للكبرى على الصغرى ، إذ المورد من صغرياتها ، فلا وجه لما ارتكبه الشيخ « قدس سره » من تأويل الرواية وحملها على إرادة وجوب تحصيل اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر ، لما ذكرنا من أن حملها على ما يطابق الاستصحاب بمكان من الامكان ، بل لا ظهور لها إلا في الاستصحاب على ما تقدم بيانه .

ومن هنا تظهر صحة دعوى امكان حمل قوله ﴿ ع ﴾ في موثقة عمار : « اذا شككت فابن على اليقين » على الاستصحاب بان يكون المراد البناء على ما تيقن بالاتيان به من الركعات ، ولازمه وإن كان هو الاتيان بالمشكوك فيها متصلة ، إلا أنه يجب الاتيان بها منفصلة بمقتضى الروايات الخاصة على ما عرفت ، فعليه تكون الموثقة أيضاً من أدلة حجية الاستصحاب ، فلا موجب لحملها على ارادة اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر كما فعله الشيخ ﴿ قدس سره ﴾ ، لأنها في الاستصحاب أظهر منها فى اليقين بالفراغ ، بل لا ظهور لها إلا فى الاستصحاب .

وقد ظهر مما ذكرناه أن مفاد الاستصحاب ليس إلا عدم الاتيان بالركعة ، الرابعة حيث إنها كانت مسبوقة بالعدم . واما وجوب الاتيان بها متصلة او منفصلة ، فخارج عن مدلول الاستصحاب في نفسه . نعم مقتضى الأدلة الأولية وجوب الاتيان بها متصلة ، لكنك قد عرفت ان مقتضى الروايات الخاصة المتقدمة وجوب الاتيان بها منفصلة فى فرض الشك ، فالروايات الخاصة مقيدة للادلة الأولية ومخصصة لها بالعالمين ، وليست مقيدة لمقتضى اطلاق الاستصحاب كما زعمه صاحب الكفاية ﴿ قدس سره ﴾ ، اذ ليس مقتضى الاستصحاب الا عدم الاتيان بالركعة الرابعة وهو باقٍ على حاله واطلاقه ، والاختلاف فى الحكم انما نشأ من اختلاف حالات المكلف ، حيث إنه تارة يكون عالماً بعدد الركعات واخرى يكون شاكاً فيه ، وهذا كما ترى اجنبي عن حدود الاستصحاب .

(الوجه الثاني) ما حكاه في الكفاية من ان الصحيحة على تقدير دلالتها على الاستصحاب انما تكون حجة فى خصوص الشك فى الركعات ، لأن مرجع الضمير فى قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك فى اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر . . . الخ » هو المصلي الشاك ، فلا يمكن التعدي منه الى سائر الابواب .

وفيه ان ظاهر الصحيحة بملاحظة قوله (ع) في ذيلها : « ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات » هو أن طبيعي الشك مما لا ينبغي أن يعتد به في حال من الحالات ، حيث إنه لا يرفع اليد عن الأمر المبرم بغير المبرم ، فلا يختص بمورد دون مورد .

وأما ما ذكره صاحب الكفاية جوابا عن هذا الاشكال من أن تطبيق جملة لا ينقض اليقين بالشك فى سائر الروايات على غير المورد يكشف عن عدم اختصاصه بالمورد ، فلا يمكن المساعدة عليه ، لأنه إن تمت دلالة سائر الروايات على حجية الاستصحاب على اطلاقه ، فلا حاجة حينئذ الى هذه الصحيحة ، وإلا فلا يمكن اثباتها بهذه الصحيحة بمعونة تطبيق هذه الجملة على غير المورد في سائر الروايات بعد فرض عدم تمامية دلالتها فى انفسها .

فالتحقيق في الجواب هو ما ذكرناه من أن الصحيحة بنفسها بملاحظة ذيلها تدل على حجية الاستصحاب .

﴿ الوجه الثالث ﴾ ما عن بعض الأعاظم من أنه مضافا الى أن حمل الصحيحة على الاستصحاب ينافي مذهب الامامية من وجوب الاتيان بصلاة الاحتياط منفصلة ، أن الاستصحاب لا يجري فى موردها فى نفسه أيضا ، إذ لا إشكال فى وجوب وقوع السلام فى الصلوات الرباعية في آخر الركعة الرابعة . ومفاد الاستصحاب على تقدير جريانه ليس إلا عدم الاتيان بالركعة الرابعة ، وهذا لا يثبت ان ما يؤتى به بعد ذلك هي الرابعة ، إلا على القول بالأصل المثبت ، وعليه فلا يمكن إحراز وقوع السلام

في الركعة الرابعة ، فحينئذ لا يحصل المطلوب من جريانه ، ولعل هذا هو السر في عدم التزام الفقهاء بجريان الاستصحاب فى باب الشك في الركعات انتهى .

وفيه أنه لا دليل على وجوب ايقاع التسليم فى آخر الركعة الرابعة بعنوانه ، وإنما الدليل دل على وجوب الترتيب بين الأجزاء بأن تقع القراءة بعد التكبير والركوع بعد القراءة والسجود بعد الركوع والتسليم بعد الركعة الرابعة في الرباعية ، وفيما نحن فيه اذا سلم بعد الاتيان بالركعة المشكوك فيها يحصل الترتيب قطعاً ، لأن التسليم حينئذ يقع بعد الركعة الرابعة . غاية الأمر أنه لا يعلم أن الرابعة هي هذه أوسابقتها . وعلى تقدير تسليم قيام دليل على وجوب ايقاع التسليم في الركعة الرابعة لامانع من جريان الاستصحاب ، لأنه اذا دخل فى الركعة المشكوك فيها بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بها ، يحكم بانها هي الرابعة ، لأن دخوله في الرابعة متيقن وخروجه عنها مشكوك فيه ، فيستصحب بقاؤه فيها ، فحينئذ يحكم بان ما بيده هي الرابعة ، فيحرز وقوع التسليم فى آخر الركعة الرابعة ببركة الاستصحاب .

وبالجملة ، لا قصور فى الاستصحاب فى حد نفسه . نعم هنا روايات تدل على بطلان الصلاة بمجرد الشك فيها :

﴿ منها ﴾ صحيحة صفوان عن ابي الحسن (ع) « قال (ع) : إن كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد الصلاة » .

و ﴿ منها ﴾ صحيحة النعمان الرازي عن ابي عبد الله (ع) فى حديث « قال (ع) : إنما يعيد من لم يدر ما صلى » فهذه الروايات هي التي توجب عدم جريان الاستصحاب في الشك في الركعات ، إذ لا معنى لجريانه بعد فرض بطلان الصلاة بالشك فيها ، لكن موارد الشكوك الصحيحة قد خرجت عن اطلاق الصحيحتين ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها على ما عرفت .

وبالجملة ، لا قصور فى دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب وكونها واردة في مقام اعطاء قاعدة كلية من وجوب المضي على طبق اليقين وعدم نقضه بالشك .

و ﴿ منها ﴾ رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) ﴿ قال (ع) قال أمير المؤمنين (ع) : من كان على يقين فشك فليمض على يقينه ، إن الشك لا ينقض اليقين ﴾ .

وقد اورد على الاستدلال بها بانها ظاهرة فى قاعدة اليقين بدعوى أن الظاهر من قوله (ع) : من كان على يقين فشك هو سبق زمان اليقين على الشك وانقضاؤه حاله وهذا إنما ينطبق على قاعدة اليقين فانها هي التي يعتبر فيها سبق اليقين على الشك زمانا ، فعليه تكون الرواية أجنبية عن الاستصحاب ، لأن اختلاف اليقين والشك زماناً فضلا عن سبق اليقين على الشك غير معتبر فى الاستصحاب ، إذ يمكن تأخر اليقين عن الشك أو حدوثهما معاً في زمان واحد فى الاستصحاب ، وإنما المعتبر فيه سبق متعلق اليقين على متعلق الشك ، كما عرفت فيما تقدم .

وفيه مضافا الى أن التعبير عن الاستصحاب بمثل هذه العبارة بملاحظة غلبة سبق زمان اليقين على زمان الشك في موارد الاستصحاب أمر متداول ، أنه لا مناص فى المقام من حمل الرواية على الاستصحاب ، لأن المستفاد من قوله ﴿ ع ﴾ : فليمض على يقينه هو المضي على اليقين مع فرض وجوده وفعليته ، إذ يعتبر في صحة اطلاق المبدأ فعلية التلبس به حتى على القول بكون المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس والمنقضي ، لأن ذلك إنما هو فى المشتق ، وأما المبدأ فتعتبر فيه الفعلية قطعاً ، فلا يصح إطلاق اليقين إلا على ما كان يقيناً بالفعل .

فعليه لا يمكن حمل الرواية على قاعدة اليقين ، لأن اليقين فيها غير موجود بالفعل ، وإنما الموجود بالفعل فيها هو الشك ، ولذا سمي الشك فيها بالشك الساري

لسريانه إلى زمان اليقين السابق ، وهذا بخلاف الاستصحاب فان اليقين فيه كالشك موجود بالفعل . ومن هنا قلنا إن مرجع الشك فيه الى الشك في البقاء ، بخلاف قاعدة اليقين فان مرجع الشك فيها الى الشك في الحدوث على ما تقدم تفصيله ، فالرواية غير قاصرة الدلالة على الاستصحاب فى نفسها ، إلا أنه لا يمكن الاعتماد عليها من جهة ضعف سندها ، لاشتماله على القاسم بن يحيى وقد ضعفه العلامة والغضائري .

و (منها) رواية الصفار عن علي بن محمد القاساني قال : « كتبت اليه وانا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا ؟ فكتب ﴿ ع ﴾ اليقين لا يدخل فيه الشك ، صم للرؤية وافطر للرؤية » .

وتقريب الاستدلال بها ان الامام ﴿ ع ﴾ بين فيها أولاً حكم الكبرى وهي عدم جواز إدخال الشك في اليقين بالنقض به ثم فرّع عليها قوله ﴿ ع ﴾ : « صم للرؤية وافطر للرؤية » .

وقد أورد عليه المحقق النائيني ﴿ قدس سره ﴾ بأن الظاهر من قوله ﴿ ع ﴾ : « اليقين لا يدخل فيه الشك » هو عدم دخول متعلق الشك فى متعلق اليقين ، لأن ارادة النقض من الدخول يحتاج الى عناية ، فالمراد حينئذ هو عدم جواز ادخال اليوم المشكوك فى كونه من رمضان فيه بالصوم فيه ، وعليه يكون مفادها مفاد روايات باب صوم يوم الشك الدالة على اعتبار اليقين بدخول شهر رمضان فى نية صومه ، فتكون أجنبية عن باب الاستصحاب انتهى .

وفيه أن هذا المعنى ينافي تفريع قوله ﴿ ع ﴾ : وافطر للرؤية ، عليه ، وذلك ، لأن مقتضى كون المراد عدم جواز إدخال اليوم المشكوك في كونه من رمضان فيه هو جواز الافطار فى يوم الشك من آخر شهر رمضان أيضاً ، لأن كونه من رمضان مشكوك فيه ، وعليه فكيف يصح تفريع قوله ﴿ ع ﴾ : وافطر للرؤية الظاهر

في وجوب الصوم في يوم الشك من آخره عليه . واما التعبير بلا يدخل بدل لا ينقض فهو أمر شايع ، كما فى عبارات الفقهاء أيضاً ، حيث يقولون إن الدليل الفلاني مدخول أي منقوض ، ولعل الوجه فيه هو أن دخول الشيء فى الشيء يوجب انتقاض وحدته وتفرق اجزائه . وبالجملة ، إنه لا وجه لعدّ الرواية من روايات باب صوم يوم الشك بعد كونها ظاهرة فى الاستصحاب ، وموافقة بعض مفادها لمفاد روايات صوم يوم الشك لايوجب صرفها عن ظاهرها . ومما ذكرنا يظهر فساد ما احتمله صاحب الكفاية ﴿ ره ﴾ من أنه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنه لا بد في وجوب الصوم من اليقين بدخول شهر رمضان انتهى . فعلى المنصف أن لايستشكل فى دلالة الرواية على الاستصحاب ، بل هي أظهر روايات الباب ، كما نبه عليه الشيخ الأنصاري ﴿ قدس سره ﴾ .

و ﴿ منها ﴾ رواية عبد الله بن سنان « قال : سأل ابي ابا عبد الله ﴿ ع ﴾ وأنا حاضر إني اعير الذمي ثوبي وأنا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، فيرده عليّ فأغسله قبل أن اصلي فيه ؟ فقال أبو عبد الله ﴿ ع ﴾ : صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك ، فانك اعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجّسه ، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن انه نجّسه » وموضع الاستشهاد منها هو قوله ﴿ ع ﴾ : فانك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجّسه ، فانه يدل على ان الوجه في طهارة الثوب وعدم وجوب غسله هو إعطاؤه إياه طاهراً وعدم علمه بتنجسه ، فالعلم بالطهارة والشك فى ارتفاعها هو الوجه فى كون الثوب محكوماً بالطهارة كما هو ظاهر .

ولكن للمناقشة فيها مجال واسع ، حيث إنها وردت في خصوص باب الطهارة ، ولا يمكن التعدي منها إلى غيرها ، إذ لاشاهد عليه فى الرواية .

وماذكره الشيخ ﴿ قدس سره ﴾ — من انه يتعدى منها الى غيرها بعدم القول

بالفصل — لا يمكن المساعدة عليه ، إذ من المحتمل ان تكون لباب الطهارة خصوصية لا تكون في غيرها كما هو غير بعيد . وكيف كان ، فهذه جملة الروايات التي استدل بها على الاستصحاب وعمدتها هي صحاح زرارة وفيها كفاية .

ثم إنه قد يستدل على حجية الاستصحاب بقوله ﴿ ع ﴾ : « كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ، فاذا علمت فقد قذر ، ومالم تعلم فليس عليك . . . » وقوله ﴿ ع ﴾ : « الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر . . . » وقوله ﴿ ع ﴾ : « كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام . . . » والوجوه المحتملة في هذه الروايات سبعة :

﴿ الأول ﴾ ان تكون متكفلة لبيان استمرار الحكم الواقعي المعلوم من الطهارة او الحلية في ظرف الشك ، بأن يكون المراد وجوب المضي على طبق الحالة السابقة فيكون مفادها حينئذ قاعدة الاستصحاب .

﴿ الثاني ﴾ أن يكون الصدر متكفلا لبيان الحكم بطهارة الأشياء أو حليتها بعناوينها الأولية كالتراب والماء وغيرهما إلا ما أخرجه الدليل ، وتكون الغاية متكفلة لبيان استمراره في ظرف الشك الى زمان العلم بالخلاف ، فيكون مفاد الصدر بيان الحكم الواقعي ، ومفاد الغاية بيان قاعدة الاستصحاب .

﴿ الثالث ﴾ أن يكون الصدر متكفلا لبيان الحكم بطهارة الأشياء اوحليتها بعنوان أنها يشك في حكمها ، وتكون الغاية متكفلة لبيان استمرار ذلك الحكم الى زمان العلم بالخلاف . وعليه فمفاد الصدر بيان قاعدة الطهارة أو الحلية ، ومفاد الغاية بيان قاعدة الاستصحاب .

﴿ الرابع ﴾ أن يكون الصدر متكفلا لبيان الحكم بطهارة الأشياء اوحليتها بعناوينها الأولية وبعنوان انها يشك في طهارتها أو حليتها ، وتكون الغاية متكفلة

لبيان استمرار الحكم السابق الى زمان العلم بالنجاسة أو الحرمة ، فيكون مفاد الصدر بيان كل من الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة أو الحلية ، ومفاد الغاية بيان قاعدة الاستصحاب .

﴿ الخامس ﴾ الصورة على حالها من دون تكفل الغاية لبيان قاعدة الاستصحاب، بدعوى ان الغاية غير متكفلة لبيان استمرار الحكم ، بل العلم بالنجاسة أو الحرمة رافع لموضوع الطهارة الظاهرية وطريق الى ثبوت النجاسة الواقعية ، فيكون مفادها بيان الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة أو الحلية .

﴿ السادس ﴾ أن تكون الروايات صدراً وذيلاً متكفلة لبيان الحكم بطهارة الأشياء أو حليتها بعناوينها الاولية إلا ما أخرجه الدليل ، فيكون مفادها بيان الحكم الواقعي فقط ، وهذا مبني على أخذ العلم بالنجاسة أو الحرمة المجعول غاية طريقاً محضاً الى ثبوت النجاسة ، كما في قوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر . . . » بناء على ان المراد من التبين هو الانكشاف والعلم ، حيث إن تبين الفجر طريق الى ثبوته الذي هو الموضوع لحرمة الأكل لا انه بنفسه موضوع لها .

﴿ السابع ﴾ أن تكون متكفلة لبيان الحكم بطهارة الأشياء أو حليتها بعنوان انها يشك في طهارتها أو حليتها ، فيكون مفادها بيان قاعدة الطهارة أو الحلية فقط ، وهذا مبني على جعل العلم بالنجاسة أو الحرمة قيداً للموضوع ومأخوذاً على نحو الموضوعية .

ثم إن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب انما يتم بالاضافة الى أربعة من الوجوه المذكورة وهي الأربعة الاول دون الثلاثة الباقية ، وهذا ظاهر . إذا عرفت

ذلك ، فنقول : إنه قد اختار كل واحد من هذه الوجوه الأربعة بعض الأعلام .

أما الوجه الأول ، فقد اختاره الشيخ الأنصاري (قدس سره) في خصوص قوله ﴿ ع ﴾ : « الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر . . . » بدعوى أن الماء معلوم الطهارة بحسب اصل خلقته ، فالرواية إنما سيقت لبيان استمرارها في ظرف الشك حتى يعلم بعروض النجاسة له ، وعليه يكون مفادها قاعدة الاستصحاب انتهى .

وفيه أن غاية ما يستفاد من الرواية هو أن الماء في ظرف الشك محكوم بالطهارة كما كان محكوماً بها في ظرف العلم ، وهذا المقدار لا يجدي في اثبات قاعدة الاستصحاب ، إذ يعتبر فيه كون الحكم بطهارته في ظرف الشك مستنداً الى اليقين بطهارته سابقاً ، ولا شاهد في الرواية على الاستناد المزبور ، وعليه لا يتم الاستدلال بها على الاستصحاب كما لا يخفى .

وأما الوجه الثاني ، فهو مختار صاحب الكفاية ﴿ قدس سره ﴾ بدعوى ان قوله ﴿ ع ﴾ : « كل شيء نظيف » أو حلال مع قطع النظر عن الغاية يدل على طهارة الأشياء أو حليتها بعناوينها الأولية ، والغاية انما سيقت لبيان استمرار ذلك في ظرف الشك لا لتحديد الموضوع وتقييده ، كي يكون مفادها قاعدة الطهارة أو الحلية . وعليه يكون مفاد الصدر بيان الحكم الواقعي ومفاد الغاية بيان استمراره ظاهراً في ظرف الشك ، فيكون من موارد الاستصحاب وجزئياته .

وفيه أنه مبني على تقدير كلمة مستمر ونحوها في الروايات وجعل العلم بالنجاسة أو الحرمة غاية للمقدر ، كي يكون مفادها أن كل شيء من الأفعال والموضوعات الخارجية طاهر او حلال ، وتلك الطهارة او الحلية مستمرة الى زمان العلم بالخلاف ، ولكن التقدير خلاف الأصل فلا يصار اليه إلا بدليل ، وهو غير موجود في الروايات

كما لا يخفى . فحينئذ لا يمكن حملها على قاعدة الاستصحاب ، وعليه فالقيد المزبور إما ان يكون قيداً للموضوع كما هو الحال فى قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » فان اليد بما انها تطلق تارة على المنكب وما دونه ، واخرى على المرفق وما دونه ، وثالثة على الزند وما دونه ، حددت بالمرفق لتعيين موضوع وجوب الغسل، وإما ان يكون قيداً للمحمول كما فى قوله ﴿ ع ﴾ : « اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً ، إلا ان هذه قبل هذه ، ثم أنت فى وقت منهما جميعاً ، حتى تغيب الشمس » فان حتى غاية للكون في الوقت ، فعلى الأول يكون المعنى أن كل شيء الى ان تعلم نجاسته أو حرمته طاهر أو حلال ، فحينئذ يكون مفادها قاعدة الطهارة أو الحلية كما هو ظاهر . وعلى الثاني يكون المعنى أن كل شيء طاهر أو حلال إلى ان تعلم نجاسته أو حرمته ، فيكون مفادها بيان الحكم الواقعي . وأخذ العلم بالنجاسة أوالحرمة حينئذ غاية إنما هو لكونه طريقاً محضاً ، وإلا فالعلم بالنجاسة لا يكون رافعاً للطهارة الواقعية ، بل الرافع لها احد العناوين الواقعية الموجبة للحكم بالنجاسة .

وأما الوجه الثالث فهو خيرة صاحب الفصول ﴿ قدس سره ﴾ في خصوص قوله ﴿ ع ﴾ : « الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر . . . » وقوله ﴿ ع ﴾ : « كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر . . . » بدعوى ان الروايتين تدلان على اصلين : (الأول) أن الحكم في المياه خصوصاً وفي الأشياء كلها عموماً هي الطهارة بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة ، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب . (الثاني) أن هذا الحكم مستمر في ظرف الشك الى زمان العلم بالنجاسة ، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته انتهى .

وفيه مضافاً الى ما مر آنفاً — من أن تعلق الغاية بالاستمرار يستلزم ارتكاب التقدير فى الكلام — ان استفادة الطهارة منها في ظرف الشك ليس لأجل الاستصحاب،

بل من جهة ان موضوع الحكم الظاهري وهو عدم العلم بالنجاسة موجود بعد ، فثبوت الحكم في ظرف الشك إنما هو بمقتضى قاعدة الطهارة لا قاعدة الاستصحاب .

واما الوجه الرابع ، فقد اختاره صاحب الكفاية ﴿ قدس سره ﴾ في حاشيته على الفرائد بدعوى ان مفهوم الشيء يصدق على مطلق الشيء بحسب اختلاف حالاته ، ومنها حالة كونه مشكوك الطهارة والنجاسة ، فقوله (ع) : « كل شيء نظيف » مع قطع النظر عن الغاية يدل بعمومه على طهارة الأشياء بعناوينها الأولية ، وبما أنها يشك في طهارتها ونجاستها ، فالصدر مع قطع النظر عن الغاية يكون متكفلا لبيان الحكم بطهارة الأشياء بعناوينها الاولية ولبيان قاعدة الطهارة بما انها يشك في طهارتها ونجاستها ، ولا يضر اختلاف الافراد في الحكم وكونه ظاهرياً بالاضافة الى بعضها وواقعياً بالاضافة الى بعضها الآخر ، لأن ذلك الاختلاف انما نشأ من اختلاف حالات افراد الموضوع لا من نفس الحكم ، إذ الحكم بمعناه الوحداني يحمل على مفهوم واحد يعم تلك الافراد على اختلافها . واما الغاية من قوله (ع) : « حتى تعلم انه قذر » فهي تدل على استمرار تلك الطهارة ، غاية الامر انه ان كان المغيى الطهارة الواقعية فهي تدل على استمرار الطهارة الواقعية ، وان كان الطهارة الظاهرية فهي تدل على استمرارها ظاهراً ، وعليه فالروايات صدراً وذيلا متكفلة لبيان كل من الحكم الواقعي الاولي وقاعدتي الطهارة والاستصحاب انتهى ملخصاً .

وأورد عليه المحقق النائيني ﴿ قدس سره ﴾ (اولاً) بأنه إن كان المراد من لفظ الشيء في قوله (ع) : كل شيء نظيف او حلال هو ذات الشيء بعنوانه الاولي فحمل قوله (ع) : نظيف او حلال عليه إنما هو لبيان حكمه الواقعي . فيكون مفاده حينئذ ان كل شيء من الافعال والموضوعات الخارجية محكوم بالطهارة او الحلية واقعاً . وعليه يكون من العمومات المخصصة بما دل على حرمة بعض الافعال او نجاسة

بعض الاشياء . وان كان المراد منه الشيء بوصف كونه مشكوك الطهارة او الحلية ، فحمل قوله (ع) : نظيف او حلال عليه يكون لبيان حكمه الظاهري ، ولا يمكن حينئذ ان يكون المراد من المحمول الطهارة او الحلية الواقعية فان موضوعات الاحكام الواقعية إنما هي ذوات الاشياء المرسلة ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوك الحكم فالشيء المقيد بكونه مشكوك الطهارة او الحلية لا يمكن ان يحمل عليه إلا الطهارة او الحلية الظاهرية ، كما ان الشيء المرسل غير المقيد بذلك لا يمكن ان يحمل عليه إلا الطهارة او الحلية الواقعية ، فالموضوع في قوله (ع) : كل شيء نظيف او حلال ، إما ان يكون هو الشيء المرسل ويلزمه ان يكون المحمول حكما واقعياً ، وإما ان يكون هو الشيء المشكوك طهارته او حليته ، ويلزمه ان يكون المحمول حكماً ظاهريا ولا يمكن ان يكون المراد من الشيء الاعم من المرسل والمشكوك ، كما لا يمكن ان يكون المراد من المحمول الاعم من الواقعي والظاهري ، فان الشيء المشكوك متأخر رتبة عن الشيء المرسل ، كما ان الحكم الظاهري متأخر في الرتبة عن الحكم الواقعي ، فانه موقوف على نفس الشيء وحكمه المشكوك فيه ، فكل من موضوع الحكم الظاهري وحكمه في طول موضوع الحكم الواقعي وحكمه ، ولا يمكن جمعهما في لحاظ واحد كما لا يخفى انتهى.

وهذا الايراد لا مدفع له بناء على مسلكهما « ره » من كون معاني الانشاءات معاني ايجادية ، إذ عليه يلزم ايجاد الحكمين الطوليين في انشاء واحد وهو غير ممكن . نعم بناء على مسلكنا من عدم كونها معاني ايجادية يمكن دفع ذلك ، وبيانه انه قد تقدم في مباحث الالفاظ انه لا معنى للقول بكون الالفاظ موجدة لمعانيها ، فانه إن كان المراد من وجود المعنى وجوده الخارجي فهو معلول لعلله التكوينية ، واللفظ ليس منها قطعاً ، وإن كان المراد منه وجوده في عالم الاعتبار ، فهو لا يحتاج الى وجود اللفظ اصلا ، فدعوى كون الانشاءات موجدة لمعانيها دعوى باطلة ، وإنما الانشاءات مبرزة لمعانيها

القائمة بنفس المتكلم بها من الاعتبارات النفسانية وحاكية عنها ، حيث انه ربما يعتبر ملكية الدار لزيد أو كون الصلاة مثلا على ذمة عمرو ويبرزه بلفظ ملّكت الدار أو صلّ ، إلى غير ذلك من الأمثلة ، فهذه الألفاظ كاشفة عن ان المتكلم اعتبر فى نفسه ملكية الدار لزيد أو كون الصلاة على ذمة عمرو . وعليه تكون معاني الانشاءات اموراً نفسانية تبرز بالفاظها ، كما أن معاني الجملات الخبرية من قصد الحكاية عما فى الخارج ونفس الأمر امور نفسانية تبرز بالفاظها ، فان (زيد قائم) مثلاً إنما هو مبرز قصد المتكلم الحكاية عن قيام زيد فى الخارج ، وليس معناه واقع قيام زيد ، بداهة ان شأن الخبر أن يحتمل الصدق والكذب فلا كشف فيه عن الواقع ولو ظناً ، وهذا المعنى مضافا الى استلزامه ان لا يكون للجملة الخبرية معنى اصلا فيما اذا كان الخبر كاذبا ، ولم يكن له مطابق فى الخارج ينافي باب استعمال الالفاظ وحكمة الوضع ، فان شأن اللفظ بمقتضى قانون الوضع كونه كاشفاً عن معناه دائماً فوجود المعنى وكشف اللفظ عنه مما لا بد منه فى باب الاستعمال فيما اذا لم تكن قرينة على أن المتكلم ليس في مقام الاستعمال ، فعلى هذا لا مناص من الالتزام بأن معنى الجملة الخبرية أمر قائم بنفس المتكلم والمخبر ، إذ عليه يستقيم وجود المعنى وكشف اللفظ عنه دائماً ، فمن هذه الجهة لا فرق بين الانشاء والاخبار وانما الفرق بينهما من جهة اخرى ، وهي ان معنى الجملة الخبرية أمر متعلق بما فى الخارج ، إذ المفروض أنه قصد للحكاية عن الواقع ونفس الأمر ، ومن هنا يتصف بالصدق تارة فيما اذا طابق الواقع ، وبالكذب اخرى فيما اذا خالفه ، فالصدق والكذب إنما يعرضان أولاً وبالذات لمعاني الجملات الخبرية وينسبان بالعرض الى الفاظها ، حيث إنها مبرزات لها . وهذا بخلاف معاني الانشاءات فانها لا تعلق لها بما في الخارج ، وليست حاكية عن الواقع ونفس الأمر ، بل واقعها هو نفس الاعتبارات القائمة بالنفس ، وليس وراء الاعتبارات شيء آخر ، ولذا لا يتطرق

الصدق والكذب اليها أبداً . وعليه لا محذور في تكفل الروايات لبيان كل من الحكمين الواقعي والظاهري وإن كان أحدهما في طول الآخر ، إذ يمكن تصور الماء وطهارته أولاً ثم تصور عروض الشك وطهارته فى هذه الحالة ثانياً ، وابرازهما بمبرز واحد بقولنا : الماء كله طاهر . وعليه يندفع الايراد رأساً كما لا يخفى .

ثم انه (قدس سره) أورد ثانياً بأنه لا معنى لجعل العلم بالنجاسة أو الحرمة غاية للحكم الواقعي والظاهري معاً ، لأن العلم بالاضافة الى الحكم الواقعي طريق محض ، كما في قوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » على ما تقدم بيانه ، وليس غاية له ، إذ الغاية للحكم الواقعي إما أن تكون بانتهاء زمانه بحسب الجعل الشرعي كما فى قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » حيث إن غاية وجوب الامساك هو الليل فبمجيئه ينتهي زمانه واما ان تكون بتبدل موضوعه كصيرورة العصير خمراً أو انقلاب الخمر خلاً . وإما أن تكون بطرو أحد العناوين الواقعية كعروض النجاسة مثلا . نعم العلم بالاضافة الى الحكم الظاهري بنفسه غاية له . وعليه يلزم الجمع بين لحاظي الطريقية والموضوعية في العلم المأخوذ غاية للحكم الواقعي والظاهري معاً ، بناء على تكفل الصدر لبيان كل من الحكم الواقعي والظاهري على ما أفاده (قدس سره) وهو مما لا يمكن الالتزام به إنتهى .

لكن هذا الايراد غير متوجه عليه لما علم من بيان مراده أن العلم لم يؤخذ غاية للحكم الواقعي والظاهري معاً . كي يستلزم الجمع بين لحاظي الطريقية والموضوعية ، بل العلم قد اخذ غاية للاستمرار . والحكم الواقعي والظاهري انما يستفادان من إطلاق الشيء على الأشياء بعناوينها الأولية وبعنوان كونها مشكوكا فى حكمها غاية الأمر أنه إن اريد من الحكم — الواقعي منه — تكون الغاية غاية لاستمرار الحكم الواقعي ،

وإن اريد منه الحكم الظاهري تكون غاية لاستمراره كذلك ، كما تقدم . وعليه لا يلزم محذور الجمع بين لحاظي الطريقية والموضوعية كما هو ظاهر .

وأورد عليه ثالثاً بان غاية ما يقتضيه شمول اطلاق الشيء على الشيء المشكوك في حكمه هو ثبوت الحكم له بما انه شيء لا بما انه يشك فى حكمه ، (توضيح ذلك) : ان الأحكام الواقعية انما تتعلق بموضوعاتها بما هي من دون ان يكون لخصوصيات الافراد دخل في الموضوع أصلا ، فان الموضوع فى قضية (الخمر حرام) مثلا هو ذات الخمر بما هي ، واما خصوصيات الافراد من كون بعضها قليلا وبعضها كثيراً وبعضها معلوماً وبعضها مشكوكا فيه ، فهي خارجة عن حدود الموضوع بالمرة . وهذا بخلاف الأحكام الظاهرية ، فانها تتعلق بموضوعاتها بوصف كونها يشك في حكمها . وعليه لا يمكن الجمع بين موضوعي الحكمين في اطلاق واحد ، إذ النسبة بينهما نسبة اللا بشرط وبشرط شيء كما هو واضح .

وبعبارة اخرى ان مفاد الاطلاق انما هو رفض القيود والغاء الخصوصيات لا الجمع بينها ، فاطلاق لفظ الشيء وان كان يقتضي ثبوت الطهارة أو الحلية المجعولة في الروايات لكل مايصدق عليه مفهوم الشيء حتى مشكوك النجاسة أو الحرمة ، لكن لابوصف كونه مشكوك النجاسة أو الحرمة ، بل بما أنه شيء ومصداق لمفهومه ، فحينئذ لا تكون الطهارة أو الحلية الثابتة له بالاطلاق طهارة أو حلية ظاهرية ، لتقوم الحكم بالطهارة أو الحلية الظاهرية بأخذ الشك فى موضوعها ، على ما هو الشأن في موضوع كل حكم ظاهري . وهذا الاشكال متين جداً ، وعليه لا يمكن الالتزام بتكفل الصدر لبيان كل من الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة أو الحلية .

واما دعوى تكفل الغاية لبيان استمرار الحكم الواقعي والظاهري ، فقد تقدم انها مبنية على تقدير كلمة مستمر ونحوها فى الروايات ، وهو خلاف الاصل ، فلا يصار

اليه إلا بدليل ولا دليل عليه فى الروايات ، وعليه تكون الروايات أجنبية عن الاستصحاب بالكلية .

بقي الكلام فى بقية الوجوه المحتملة في الروايات من كونها متكفلة لبيان كل من الحكم الواقعي وقاعدة الطهارة أو الحلية ، أو لبيان الحكم الواقعي فقط أو لبيان القاعدة كذلك . أما الاول فقد علم مما ذكرنا أنه لا يمكن الالتزام به ، لأنه مضافاً الى استلزامه الجمع بين لحاظي الطريقية والموضوعية فى العلم المأخوذ غاية لا يمكن استفادة الطهارة أو الحلية الظاهرية من اطلاق الشيء على الشيء المشكوك فى حكمه ، لتقوم الحكم الظاهري باخذ الشك في موضوعه كما تقدم تفصيله . وأما الثاني فهو وان كان أمراً ممكناً فى نفسه ، إلا أنه خلاف ظاهر الروايات ، وذلك لأن الظاهر من قوله (ع) : « حتى تعلم أنه قذر » أو « حتى تعلم أنه حرام » هو كون العلم بنفسه غاية للحكم بالطهارة أو الحلية ، والحكم الواقعي غير مغيى بالعلم بالخلاف على ما عرفت . فحينئذ يتعين حملها على الثالث من كونها متكفلة لبيان الطهارة أو الحلية الظاهرية ، فانها هي التي تكون مغياة بالعلم بالخلاف كما تقدم . وعليه تكون الروايات واردة فى مقام اعطاء قاعدتي الطهارة والحلية .

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه ان الدليل على حجية الاستصحاب هي الروايات السابقة وعمدتها هي صحاح زرارة على ما مرّ .

(الفصل الثالث)

في البحث عن دلالة الادلة من حيث عمومها لجميع الاقسام اللاحقة للاستصحاب وعدم عمومها ، وذلك ، فان موارد الاستصحاب مختلفة باختلاف الدليل الدال على ثبوت المستصحب ، فانه تارة يكون لفظياً كالكتاب والسنة ، واخرى لبياً

كالاجماع والعقل ، وباختلاف منشأ الشك في بقاء المستصحب ، فانه تارة يكون من جهة الشك فى المقتضي ، واخرى من جهة الشك في الغاية ، وثالثة من جهة الشك فى الرافع ، ورابعة من جهة الشك فى رافعية الموجود . وباختلاف المستصحب فانه تارة يكون امراً وجوديا ، واخرى امراً عدمياً ، وعلى التقديرين قد يكون موضوعاً خارجياً ، وقد يكون حكما شرعياً ، وعلى الثاني تارة يكون حكما جزئياً ، واخرى حكما كلياً ، وعلى التقديرين قد يكون من الأحكام الوضعية ، وقد يكون من الأحكام التكليفية على ما تقدم . ومن أجل ذلك كثرت الأقوال والتفاصيل فى المقام ، فاختار جمع حجية الاستصحاب في جميع الأقسام ، وفصّل آخرون . ولكن جملة من التفاصيل لا تستحق البحث عنها وان أطال الشيخ (قدس سره) الكلام فيها نقضاً وابراماً . نعم لا بأس بالتعرض لبعضها لما فيه من الفائدة :

(التفصيل الأول) ماعن الشيخ الأنصاري (قدس سره) فانه أنكر جريان الاستصحاب فيما كان المستصحب ثابتاً بدليل عقلي ، بتقريب أن الشك فى بقاء الحكم وارتفاعه لا بد وأن يستند الى انتفاء خصوصية من خصوصيات الموضوع التي كان واجداً لها ، إذ لا معنى للشك في بقاء الحكم مع بقاء الموضوع على حاله بما له من الخصوصيات ، فالشك فى بقاء الحكم لابد وان يكون مع تغير مافي الموضوع ، وعليه فان كان الدليل لفظياً أمكن ان تكون الخصوصية الزائلة من الحالات الطارئة للموضوع بنظر العرف لا من مقوماته ، وأما إذا كان عقلياً فالفروض المتصورة بالاضافة الى تلك الخصوصية ثلاثة :

(الأول) أن يعلم انه لا دخل لها في الموضوع أصلا . (الثاني) ان يعلم ان لها دخلا فيه وفى الملاك . (الثالث) أن لا يعلم لا هذا ولا ذاك .

اما الأخير فلا سبيل اليه ، بداهة ان العقل لا يستقل بحسن شيء أو قبحه

إلا بعد العلم والاحاطة بجميع ماله دخل في ملاك الحسن والقبح من القيود والخصوصيات ، ولا يعقل ان يكون الحاكم بشيء متحيراً فى ملاك حكمه ، ولا يدري ان الملاك هل هو قائم بواجد الخصوصية أو بفاقدها أو بالاعم من الواجد والفاقد ؟ خصوصاً إذا كان الحاكم هو العقل الذي لا يحكم بحسن شيء أو قبحه إلا بعد الاحاطة بجميع ماله دخل فى ملاك الحسن أو القبح ، فكل خصوصية اعتبرها العقل في موضوع حكمه لا بد وان يكون لها دخل فى الملاك .

وأما الاول فلا شك فى بقاء الحكم فيه مع زوال الخصوصية أيضاً ، إذ المفروض أنه لا دخل لها فى الملاك أصلا ، فلا حاجة حينئذ الى الاستصحاب .

واما الثاني فلا ينبغي الريب في عدم بقاء الحكم فيه ، إذ المفروض ان الخصوصية الزائلة لها دخل فى ملاك الحكم ، فيرتفع بزوالها ، وعليه لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب ، لاعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب ، إذ بدونه يكون الحكم الثاني اسراءً للحكم من موضوع الى موضوع آخر ، وهو أشبه بالقياس من الاستصحاب كما هو ظاهر . فالحكم العقلي ابداً اما مقطوع البقاء واما مقطوع الارتفاع ، هذا بالاضافة الى نفس الحكم العقلي . واما الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة كالوجوب فيما حكم بحسنه والحرمة فيما حكم بقبحه فهو تابع للحكم العقلي حدوثا وبقاءً ، بداهة ان الموضوع للحكم العقلي وملاكه بعينه هو الموضوع للحكم الشرعي المستكشف وملاكه ، فالعلم بارتفاع الحكم العقلي لاجل ارتفاع موضوعه يلازم العلم بارتفاع الحكم الشرعي المستكشف ، وعليه يكون حال الحكم الشرعي المستكشف حال الحكم العقلي من انه دائماً اما مقطوع البقاء واما مقطوع الارتفاع ، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه أيضاً لنفس الحكم العقلي انتهى .

وقد أورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بأن الحكم الشرعي المستكشف

انما يلازم حكم العقل في مقام الاثبات والاستكشاف دون مقام الثبوت ونفس الامر ، لاحتمال ان لا يكون للخصوصية الزائلة دخل في الملاك واقعاً وان لم يستقل العقل بحكمه مع عدمها ، لعدم استكشافه الملاك مع زوالها ، فارتفاع حكم العقل لا يلازم ارتفاع حكم الشرع ، لأن وجود الملاك في حالتي وجود الخصوصية وعدمها بمكان من الامكان ، وان لم يدركه العقل إلا في إحدى الحالتين ، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع انما هي فى مقام الاثبات دون الثبوت انتهى .

وتبعه في ذلك المحقق النائيني (قدس سره) فاورد على الشيخ (قدس سره) بوجهين :

(الوجه الاول) أنه لا يلزم ان يكون لكل خصوصية اعتبرها العقل في موضوع حكمه دخل في ملاك حكمه ، إذ من الممكن ان لا يكون للخصوصية دخل في الملاك ، وانما أخذها العقل فى موضوع حكمه من جهة كون الواجد لها هو المتيقن فى اشتماله على الملاك مع احتمال عدم دخالتها فى الملاك واقعاً ، فيكون حكم العقل بحسن الواجد أو قبحه من باب الاخذ بالقدر المتيقن . ودعوى كون الموضوع فى الاحكام العقلية معلوماً بجميع خصوصياته مما لا دليل عليها ، إذ من المحتمل ان يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار مثلا من جهة ان الكذب الواجد لهذه الخصوصية هوالمتيقن قبحه وقيام المفسدة به ، مع انه يحتمل ان لا يكون لخصوصية الضرر دخل فيما هو ملاك القبح وعليه يمكن جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعي المستكشف لاحتمال بقائه بعد زوال الخصوصية ، فان الحكم الشرعي يدور مدار ما يقوم به الملاك واقعاً .

(الوجه الثاني) انه وان سلمنا ان كل خصوصية اعتبرها العقل في موضوع حكمه لها دخل في ملاك حكمه ، إلا ان زوال الخصوصية انما يمنع عن جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي من الحسن والقبح . وأما منعه عن جريان الاستصحاب في الحكم

الشرعي المستكشف به فلا ، لأن دخلها في ملاك الحكم الشرعي المستكشف مشكوك فيه ، وإلا لم يكن الشك شكا في بقائه ، وعليه لا مانع من الرجوع الى الاستصحاب بعد انحفاظ الموضوع في نظر العرف وكون العبرة بانحفاظه عرفا لا عقلا انتهى .

والتحقيق ان يفصل في المقام وهو يتوقف على تقديم مقدمة ، وهي ان الأحكام العقلية على قسمين :

(القسم الأول) ما يكون العقل مستقلا فيها مع قطع النظر عن الشرع والشريعة ، بل يكون مستقلا فيها حتى بالاضافة الى ما فوق الشريعة ، كاستقلاله في الحكم بحسن العدل وقبح الظلم حتى على الله سبحانه وتعالى . وهذا القسم هو الذي صار محل الكلام بين العدلية والمعتزلة والأشاعرة . حيث انهم اختلفوا في امكان استقلال العقل في ادراك حسن شيء أو قبحه ، فذهب العدلية والمعتزلة الى امكانه وخالفهم الاشاعرة فانكروا ذلك عليهم .

(القسم الثاني) ما لا يكون مستقلا فيها كذلك ، بل يكون كاشفا للحكم الشرعي بادراك ملاكه ، كما اذا أدرك في البنج مثلا ملاك حرمة شرب الخمر من كونه موجبا لزوال العقل والوقوع في المفاسد ، فيستكشف من ذلك حكم الشرع بحرمته . والفرق بين هذا القسم والقسم الأول هو أن الحكم الشرعي — المستكشف في القسم الأول بقانون الملازمة ، كالوجوب فيما حكم بحسنه والحرمة فيما حكم بقبحه — تابع للحكم العقلي ومتأخر عنه ، بخلاف القسم الثاني ، فان الحكم الشرعي فيه ليس تابعا له ، بل متقدم عليه ، حيث إنه استكشفه بكشف ملاكه .

اذا عرفت ذلك فنقول : إن كان المراد من الأحكام العقلية ما يكون من قبيل القسم الأول بأن يراد منها ما يكون العقل مستقلا فيها مع قطع النظر عن الشرع ، فما اختاره الشيخ (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب حتى بالاضافة

الى الحكم الشرعي المستكشف في موردها هو المتين ، بداهة أن الموضوع للحكم العقلي في هذا القسم بعينه هو الموضوع للحكم الشرعي المستكشف بقانون الملازمة ، إذالمفروض ان الشارع بمقتضى قانون الملازمة انما يحكم بحرمة ما حكم العقل بقبحه ، فاذا حكم العقل بقبح الظلم مثلا ، فالشارع يحكم بحرمة ذلك العنوان بعينه . وعليه لو فرض تبدل عنوان الظلم بزوال خصوصية من الخصوصيات لا يبقى مجال لبقاء الحرمة المستكشفة ، كما لا يبقى مجال لبقاء نفس الحكم العقلي ، إذ الموضوع للقبح والحرمة انما هو عنوان الظلم ، والمفروض ارتفاعه بزوال الخصوصية . وعليه لا مجال لاستصحاب الحرام كما لامجال لاستصحاب القبح . نعم يمكن ان يكون الموضوع مع زوال الخصوصية أيضاً محكوماً بالحرمة شرعاً بجعل آخر ، إلا أنه يكون حكما آخر مجعولا فى موضوع كذلك ، فيكون أجنبياً عن الحكم المستكشف بالحكم العقلي كما هو ظاهر .

وبالجملة ، إن الحكم الشرعي المستكشف بقانون الملازمة فى هذا القسم يدور مدار الحكم العقلي وجوداً وعدماً ، فاذا فرض عدم امكان جريان الاستصحاب فى نفس الحكم العقلي لأجل تبدل عنوان الموضوع بزوال الخصوصية ، لا يكون جارياً فى الحكم الشرعي المستكشف به أيضاً .

وان كان المراد من الأحكام العقلية ما يكون من قبيل القسم الثاني بان يراد منها ما يكون العقل كاشفاً للحكم الشرعي بادراك ملاكه ، فماسلكه صاحب الكفاية والمحقق النائيني (قدس سرهما) من امكان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف به هو المتجه ، إذ بقاء الموضوع للحكم الشرعي الذي استكشفه العقل بادراك ملاكه بعد زوال الخصوصية بمكان من الامكان ، وإن لم يدرك العقل الملاك إلا مع وجود هذه الخصوصية ، لاحتمال أن يكون الملاك واقعاً أوسع مما أدركه العقل ، أو يكون هناك ملاكان مستقلان وقد أدرك العقل أحدهما . وعليه فبقاء الحكم الشرعي

المستكشف به أمر محتمل ، إذ الحكم الشرعي يدور مدار ملاكه الواقعي لا الملاك المستكشف بالعقل، فلا مانع حينئذ من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف به، لتمامية اركانه من كون المستصحب متيقن الحدوث ومشكوكاً في بقائه .

وبعبارة اخرى ان حال الموضوع في هذا القسم حال الموضوع في نفس الحكم الشرعي ، فكما أن زوال الخصوصية عن موضوع الحكم الشرعي لا يوجب عدم جريان الاستصحاب فيما اذا لم تكن الخصوصية من مقومات الموضوع في نظر العرف : كالماء المتغير بالنجس ، فان زوال تغيره لا يوجب عدم جريان استصحاب النجاسة بعد كون موضوعها في نظر العرف هو نفس الماء وعدم دخالة التغير فيه أصلا ، كذلك زوال الخصوصية عن موضوع الحكم العقلي المستكشف بادراك ملاكه لا يوجب عدم جريانه فيما اذا لم تعد الخصوصية من المقومات في نظر العرف . وعليه لو شك في بقاء حرمة البنج في المثال بعد زوال خصوصية من خصوصياته ، لا مانع من استصحاب الحرمة اذا لم تكن الخصوصية من المقومات عند العرف . نعم اذا كانت الخصوصية من مقومات الموضوع في نظرهم كما في الاجتهاد والعدالة بالاضافة الى وجوب التقليد وقبول الشهادة حيث ان الموضوع فيهما ليس هو ذات المجتهد والعادل، بل الموضوع إنما هو صفتا الاجتهاد والعدالة لا يمكن جريان الاستصحاب حينئذ لعدم بقاء الموضوع . وعليه فلو أصبح المجتهد جاهلا أو أمسى العادل فاسقاً، لم يجز تقليده وقبول شهادته ، تمسكا بالاستصحاب، لأن اسراء الحكم من المجتهد والعادل الى الجاهل والفاسق لا يعد استصحابا ، كما لا يخفى .

وبالجملة ، إنه لا مانع من جريان الاستصحاب في موارد القسم الثاني من الاحكام العقلية فيما اذا لم تكن الخصوصية الزائلة من المقومات عند العرف .

التفصيل الثاني — ما عن الشيخ الانصاري (قدس سره) أيضاً من اختصاص جريان الاستصحاب بموارد الشك في الرافع ، فلا يجري في موارد الشك

في المقتضي . وبما انه اشتبه مراده (قدس سره) من المقتضي والرافع ، فلابد أولا من بيان مراده ، ثم بيان ما هو المختار فى المسألة :

فنقول : ان المقتضي (تارة) يطلق ويراد منه ما يترشح منه الاثر في باب العلل والمعلولات في الامور التكوينية . ويقابله الشرط وعدم المانع ، حيث ان العلة التامة تتركب من ثلاثة اجزاء : المقتضي ، والشرط ، وعدم المانع ، فان احتراق الخشب مثلا في الخارج يتوقف على وجود النار واتصالها به ، وعدم ما يمنع من تأثيرها فيه .

والفرق بين المقتضي والشرط هو ان المعلول انما هو اثر للمقتضي ، وان الشرط انما يوجب فعلية الأثر في الخارج كما يتضح من المثال . واما المانع فهو ما يزاحم المقتضي فى تأثيره ، ولذا اعتبر عدمه في تمامية العلة . وعليه يكون الشك في المقتضي عبارة عن الشك فى وجود ما يترشح منه الاثر ، والشك في الرافع عبارة عن الشك في عروض ما يزاحم المقتضي في تأثيره بعد العلم بوجوده .

و (اخرى) يطلق المقتضي ويراد منه موضوع الحكم ، ويعبر عن قيوده في الاحكام التكليفية بالشرائط ، وفي الأحكام الوضعية بالاسباب ، كما يقال : إن الاستطاعة شرط لوجوب الحج ، وان الوضوء سبب للطهارة ، وإن كان وجه تسمية القيد بالشرط في الأحكام التكليفية وبالسبب في الأحكام الوضعية غير ظاهر ، إلا انه اصطلاح ولا مناقشة فيه .

ويقابل المقتضي بهذا المعنى الرافع وهو ما يترتب عليه ارتفاع الحكم في الخارج ، كما يقال : إن نشوز الزوجة رافع لوجوب الانفاق عليها ، وإن النوم رافع للطهارة . وعليه فالشك فى المقتضي عبارة عن الشك فى وجود الموضوع ، كما أن الشك في الرافع عبارة عن الشك فى عروض ما يترتب عليه ارتفاع الحكم فى الخارج .

و (ثالثة) يطلق المقتضي ويراد منه ملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد

المقتضية لجعلها ، ويقابله الرافع وهو ما يمنع عن تأثير الملاك في جعل الحكم على طبقه . وعليه يكون الشك في المقتضي عبارة عن الشك فى ثبوت الملاك ، والشك فى الرافع عبارة عن الشك في عروض ما يزاحم تأثيره في جعل الحكم على طبقه .

هذا — ولكن الظاهر ان هذه المعاني كلها أجنبية عن مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضي والرافع فى المقام ، فان المقتضي بالمعنى الأول انما يتصور فى الامور التكوينية . واما الأحكام الشرعية ، فهي امور اعتبارية ، وزمامها بيد معتبرها وجاعلها ، يجعلها حيثما شاء ، فلا مؤثر فيها إلا ارادة الشارع واختياره ، كما هو ظاهر . وعليه فلا معنى لاعتبار احرازه في جريان الاستصحاب . على أن الشيخ (قدس سره) يرى حجية الاستصحاب في العدميات أيضاً ، مع أنه لا معنى لفرض المقتضي بهذا المعنى فيها كما لا يخفى .

واما المقتضي بالمعنى الثاني ، فلأن إحراز وجوده وان كان معتبراً في جريان الاستصحاب ، إلا انه لا يكون تفصيلا فى المسألة ، فان اعتبار بقاء الموضوع فى استصحاب الحكم مما لا كلام فيه ، على ما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى .

واما المقتضي بالمعنى الثالث ، فلأن اعتبار احرازه فى جريان الاستصحاب يستلزم انكار الاستصحاب رأساً . وذلك ، لأنه مامن مورد إلا ويشك فى وجود الملاك فيه ، ضرورة أنه لا طريق الى العلم به لغير أئمة الدين المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين .

وعلى تقدير الاغماض عما ذكرناه ، فهذا التفصيل انما يتم بالاضافة الى جريان الاستصحاب فى الاحكام ، فانها هي التي تتبع الملاكات في متعلقاتها ، كما في الأحكام التكليفية أو فى انفسها ، كما في الأحكام الوضعية . واما الموضوعات الخارجية فلا معنى لاعتبار احراز المقتضي بهذا المعنى في جريان الاستصحاب فيها ، مع ان الشيخ (قده)

قد صرح بعدم جريانه فيها أيضاً اذا كان الشك فيها شكاً في المقتضي .

وبالجملة ، لا يمكن الالتزام بكون مراده (قدس سره) من المقتضي والرافع هو أحد هذه المعاني المذكورة ، بل الظاهر أن مراده (قدس سره) من المقتضي هو مقدار قابلية المستصحب للبقاء واستعداده على ما يظهر من بعض عباراته وأمثلته ، كما نبه عليه المحقق النائيني .

(بيان ذلك) : ان كل موجود في العالم له مقدار قابلية بحسب طبعه للبقاء في عمود الدهر ، بحيث لو خلي وطبعه ولم يلحقه عارض زماني ، لعاش في عمود الدهر بذلك المقدار على حسب ما فرض عليه قلم المشية في التقسيم الأزلي من الاستعداد والقابلية. ولا ريب أن الموجودات مختلفة في تلك القابلية على ما نشاهده وجداناً ، فان من ذوي الأرواح ما يعيش مائة سنة كبعض الحيّات والاشجار على ما نقل . ومنها مالا يعيش إلا أياماً معدودات ، بل ساعة أو ساعات . وكذا غير ذوي الأرواح من الجمادات ، فان من الأبنية والآثار ما يبقى الف سنة ، ومنها مالا يبقى إلا سنة أو سنتين . هذا بالاضافة الى الموضوعات الخارجية .

وأما الأحكام الإلهية ، فكذلك ، فان منها مالو خلي وطبعه ولم يلحقه عارض زماني ، لبقي عمود الدهر كالطهارة والنجاسة والملكية ، وغير ذلك من الأحكام التي لم تجعل لها غاية . ومنها مالا بقاء له إلا زماناً ما ، كالزوجية المنقطعة وما في حكمها من الأحكام المغياة بغاية خاصة . وعلى هذا فمعنى الشك في المقتضي هو الشك في بقاء المستصحب من جهة الشك في مقدار قابليته للبقاء ، كما ان معنى الشك في الرافع هو الشك في بقائه من جهة الشك في عروض ما يوجب ارتفاعه بقاء بعد العلم بقابليته للبقاء ولو مدة من الزمان .

﴿ توضيح ذلك ﴾ : انه ان كان المستصحب من الموضوعات الخارجية :

فاما ان يعلم مقدار قابليته للبقاء ويشك فى طرو ما يوجب انعدامه فى الاثناء من موت وغيره ، كما اذا علم ان الفيل مثلا يعيش مئة سنة ويشك في عروض الموت له فى أثناء المدة . وإما لا يعلم مقدار القابلية رأساً ، كما اذا شك فى ان البق مثلا هل من طبعه ان يعيش شهراً ، أو لا يعيش إلا ثلاثة أيام أو أقل ؟ فان كان من قبيل الأول بأن علم مقدار القابلية وشك فى عروض ما يوجب انعدامه فى الأثناء ، كان مرجع الشك الى الشك فى الرافع ، إذ المفروض أن الشك فى بقائه إنما هو من جهة الشك في عروض ما يوجب الانعدام لا فى اصل القابلية . وإن كان من قبيل الثاني — بان كانت القابلية مشكوكا فيها رأساً — يرجع الشك الى الشك فى المقتضي ، إذ المفروض ان منشأ الشك انما هو أصل قابلية المستصحب للبقاء بحسب طبعه . هذا اذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجية .

وأما إن كان من الأحكام الإلهية (فتارة) يعلم بان الحكم لم تجعل له غاية ، وله استعداد للبقاء فى عمود الدهر بحسب طبعه ، بأن كان الحكم مرسلا يعم جميع الأزمنة كالطهارة وما فى حكمها . و (اخرى) يعلم بجعل الغاية له ، بأن كان له أمد خاص ، بحيث اذا انتهى ذلك الأمد ارتفع الحكم من قبل نفسه ولولم يعرض له ما يوجب ارتفاعه ، كالزوجية المنقطعة وما في حكمها . و (ثالثة) لا يعلم لا هذا ولا ذاك ، كجملة من الخيارات التي لا يعلم ان حق الخيار فيها فوري أو استمراري . فهنا أقسام :

اما القسم الأول — أي ما يعلم ان الحكم فيه مرسل وغير مغيىً بغاية خاصة ، فمرجع الشك في بقاء الحكم فيه دائماً الى الشك فى الرافع ، إذ المفروض ان الحكم بحسب طبعه قابل للبقاء فى عمود الدهر ، حيث إن المفروض أنه مرسل يعم جميع الأزمنة ، فلا مجال للشك فى بقائه إلا من جهة احتمال عروض ما يوجب ارتفاعه

في أثناء المدة ، كما هو ظاهر .

ومن هنا يظهر أن استصحاب الملكية — بعد الفسخ فى موارد العقد المعاطاتي واثبات اللزوم به جارٍ حتى على مسلك الشيخ (قدس سره) لرجوع الشك حينئذ الى الشك فى الرافع ، إذ الملكية ليست لها غاية في الشرع ، ولها استعداد للبقاء فى سلسلة الزمان بحسب طبعها ، لولا عروض ما يوجب ارتفاعها فى الخارج ، فالشك في بقائها يرجع الى احتمال كون الفسخ رافعاً لها ، فيحكم ببقائها بمقتضى الاستصحاب . وعليه فما ذكره السيد (قدس سره) — في حاشيته على المكاسب من الاشكال على اجراء الاستصحاب المزبور على مسلك الشيخ (قدس سره) بان الشك فى مورده من الشك فى المقتضي — لا وجه له ، كما لا يخفى .

ومما يتفرع على هذا المبنى صحة جريان استصحاب الطهارة الترابية فيما اذا تيمم فاقد الماء وشرع في الصلاة ، ثم وجد الماء فى اثنائها ، فان الشك فى مورده شك فى الرافع على ما ذكرناه ، إذ الطهارة كما تقدم مما لم تجعل لها غاية ، ولها قابلية البقاء في سلسلة الزمان بحسب طبعها لولا عروض ما يوجب ارتفاعها فى الخارج ، فالشك في بقائها يرجع الى احتمال كون وجدان الماء رافعاً لها ، فلا مانع في اثبات بقائها من التمسك بالاستصحاب ، كما لا يخفى . هذا تمام الكلام بالاضافة الى القسم الأول .

ويقابله القسم الثالث أي ما تكون قابلية البقاء غير معلومة رأساً ، بأن لا يعلم ان الحكم هل جعلت له غاية خاصة ، أو هو مرسل ويعم جميع الأزمنة ؟ فان مرجع الشك فى هذا القسم دائماً الى الشك في المقتضي ، إذ المفروض ان أصل قابلية المستصحب للبقاء الى زمان الشك غير معلوم من الأول ، كما فى جملة من الخيارات مثل خيار الغبن وخيار العيب وخيار الرؤية ، وغير ذلك مما يحتمل كون الخيار فيه فورياً ، وجعل له أمد خاص ، وهو أول زمان يتمكن فيه من الفسخ . وعليه فلو شك في بقائه

بعد مضي ذلك الزمان ، لا يمكن التمسك بالاستصحاب بناءً على عدم جريانه فى موارد الشك فى المقتضي .

بقي الكلام فى القسم الثاني أي ما يعلم ان الحكم جعلت له غاية خاصة وليست له قابلية البقاء بطبعه ، إلا الى تلك الغاية المجعولة .

﴿ توضيحه ﴾ : انه قد يكون الشك فى بقاء المستصحب فى هذا القسم من جهة احتمال عروض ما يوجب ارتفاعه فى اثناء مدته مع العلم بعدم تحقق الغاية المجعولة له ، كما اذا شك فى بقاء الزوجية المنقطعة من جهة احتمال بذل المدة مع العلم بان المدة المجعولة لم تنته بعد ، فالشك يرجع فى هذا الفرض الى الشك فى الرافع ، لأن منشأ الشك فى بقاء الزوجية حينئذ انما هو احتمال عروض ما يوجب ارتفاعها من بذل المدة أو غيره . واما أصل قابليتها للبقاء الى آخر المدة المجعولة ، فليس مشكوكا فيه . وعليه فلا مانع من التمسك بالاستصحاب على هذا المبنى .

وقد يكون الشك فى بقائه من جهة احتمال تحقق نفس الغاية المجعولة ، وهذا على وجهين :

﴿ الوجه الأول ﴾ — أن يكون الشك فيه من جهة الشبهة الحكمية إما لاجمال النص ، كما اذا شك بعد استتار القرص في حصول المغرب الذي جعل غاية لأداء صلاة الظهرين ، حيث لا يعلم ان المراد به هل هو استتار القرص حتى ينقضي وقتها بتحققه ، أو ذهاب الحمرة المشرقية كي يكون وقت الاداء باقياً بعد ؟ أو لعدم النص ، أو معارضته ، كما اذا شك بعد انتصاف الليل في تحقق غاية اداء صلاتي المغرب والعشاء الآخرة ، حيث لا يعلم ان وقتهما ممتد الى طلوع الفجر أو ينقضي بانتصاف الليل .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — أن يكون الشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية كما اذا شك في طلوع الشمس الذي اخذ غاية لأداء صلاة الصبح .

(اما الوجه الأول) فالشك فيه مطلقاً يرجع الى الشك فى المقتضي ، وذلك ، لأن أصل قابلية بقاء الحكم المشكوك فيه غير محرز من الأول . وعليه فلا يمكن اثبات بقائه بالاستصحاب بناء على عدم جريانه في موارد الشك في المقتضي .

و (اما الوجه الثاني) فمرجع الشك فيه الى الشك فى الرافع ، وذلك ، لأن أصل قابلية بقاء الوجوب الى طلوع الشمس فى المثال مثلا ليس بمشكوك فيه ، وانما الشك فى بقائه من جهة احتمال عروض ما يوجب ارتفاعه من حصول الغاية فى الخارج .

وبعبارة اخرى ان نفس الغاية بما انها كانت مسبوقة بالعدم ، يمكن التمسك بالاستصحاب فى اثبات عدم حصولها فى الخارج . وعليه يحكم ببقاء الحكم ، ومثل هذا الاستصحاب لا يجري فى الوجه الأول ، لامكان كون الشبهة حكمية ، وعدم وجود متيقن سابق فى مورده ، كما لا يخفى .

فتلخص ان هذا القسم قد يلحق بالشك فى المقتضي ، وهذا فيما اذا كان الشك في حصول الغاية من جهة الشبهة الحكمية ، وقد يلحق بالشك في الرافع ، وهذا فيما اذا كان الشك فى حصولها من جهة الشبهة الموضوعية .

ثم إنه ربما يتوهم أن الداعي — إلى إنكار الشيخ (قدس سره) صحة جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي — إنما هو تخيله كون المراد باليقين فى قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك » هو المتيقن ، لا نفس صفة اليقين . بتقريب ان اليقين في باب الاستصحاب باق إلى الأبد ولا يرتفع بالشك في بقاء متعلقه . وعليه يتعذر إسناد النقض الى نفس صفة اليقين ، فلابد وان يستند الى المتيقن . وبما أن النقض لا يصح إسناده إلا الى الامر المبرم وما له دوام واستمرار ، فلابد وان يضاف الى المتيقن الذي فيه اقتضاء الدوام والاستمرار ، كي يكون الشك في بقائه من جهة احتمال الرافع نقضاً له . وهذا وان كان على غير وجه الحقيقة ، إلا أنه أقرب المجازات . انتهى .

ولذا استشكل صاحب الكفاية ﴿ قدس سره ﴾ بأن حسن اسناد النقض الى اليقين إنما هو بملاحظة نفسه لا بملاحظة متعلقه ، إذ اليقين إنما هو بمنزلة البيعة والعهد ، فكما أن حسن إسناد النقض فيهما إنما هو بملاحظة نفسهما لا بملاحظة متعلقهما ، كذلك حسن إسناد النقض الى اليقين إنما هو بملاحظة نفسه ، وان كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار ، بداهة صحة قولنا انتقض اليقين باشتعال السراج فيما اذا شك فى بقائه ، مع أن اشتعال السراج ليس له استعداد الدوام والاستمرار بحسب طبعه . وعليه فلا وجه لدعوى عدم شمول الادلة لموارد الشك في المقتضي انتهى .

هذا ، ولكن من المحتمل ان تفصيل الشيخ ﴿ قدس سره ﴾ فى المقام غير مبتن على ارادة المتيقن باليقين بل إنه ﴿ قدس سره ﴾ مع تسليم أن لفظ اليقين اريد به نفس صفة اليقين ذهب الى التفصيل المزبور .

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان أمرين :

﴿ الأمر الأول ﴾ — أن ألفاظ اليقين والقطع والعلم ليست من المترادفات ، وانما يطلق كل منها على الصفة النفسانية بخصوصية تخصها . أما لفظ اليقين ، فانما يطلق على تلك الصفة باعتبار ثبوت رأي النفس واستحكامه في مقابل ضعفه وعدم ثباته . وأما لفظ القطع فانما يطلق عليها باعتبار جزم النفس في قبال ترددها وتحيرها . واما لفظ العلم فانما يطلق عليها باعتبار انكشاف الواقع لدى النفس وعدم الحيلولة بينها وبينه ، ويقابله الجهل . ومن هنا يظهر وجه عدم صحة اطلاق الموقن والقاطع على الله سبحانه وتعالى ، لأنه لا يتوهم فيه الضعف والحيرة ، كي يطلق عليه الموقن والقاطع باعتبار زوالهما . وهذا بخلاف العالم ، فانه يصح اطلاقه عليه سبحانه ، لأنه لم يزل وكانت الأشياء منكشفة لديه .

﴿ الأمر الثاني ﴾ — أن اليقين تارة يكون قابلا للبقاء والدوام بحسب طبعه لولا عروض مايوجب انحلاله ، كاليقين بأن النار حارة ، واخرى لا يكون قابلا للبقاء بحسب طبعه ، بل ينحل بنفسه بعد مضي قطعة من الزمان ولو مع قطع النظر عن عروض ما يوجب انحلاله ، كاليقين باشتعال السراج ، فانه ينحل من قبل نفسه بعد مضي ساعة أو ساعتين ، وإن لم يعرض له مايوجب انحلاله كما لا يخفى .

اذا عرفت ذلك ، فنقول : إن اليقين بما أنه عبارة عن استحكام النفس في رأيها كما تقدم ، يصح اسناد النقض اليه بملاحظة الاعتناء بالشك في الجري العملي ، إذ النقض عبارة عن حل الأمر المستحكم ، كما في قوله تعالى : (الذين ينقضون عهدالله من بعد ميثاقه) وقوله تعالى (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثاً) فرفع اليد عن اليقين بالشك في مقام العمل نقض له به ، إلا أن هذا الاسناد إنما يصح فيما اذا كان لنفس اليقين بحسب طبعه دوام واستمرار لولا جهة عروض مايوجب انحلاله ، كما في اليقين بكون النار حارة . وأما إذا لم يكن لنفس اليقين دوام بحسب طبعه ، كما في اليقين باشتعال السراج ، فلا يصح إسناد النقض الى اليقين بعد مضي ساعة أو ساعتين ، إذ المفروض أنه ليس لليقين استحكام أزيد من هذا المقدار ، كي يكون رفع اليد عنه نقضاً للامر المستحكم بغيره . هذا في الامور الخارجية .

وكذلك الحال في الاحكام الإلهية ، فان اليقين بطهارة الماء مثلا دواماً لولا عروض الجهات الخارجية ، فرفع اليد عنه في الجري العملي باحتمال عروض النجاسة له نقض له بالشك . وهذا بخلاف اليقين بثبوت خيار الفسخ في موارد الخيار التي لم يرد فيها حد من الشارع ، فان اليقين في تلك الموارد يرتفع بنفسه بعد مضي زمان يتمكن ذو الخيار فيه من الفسخ ولم يفسخ ، لاحتمال كون الخيار فيها فوريا وغير مجعول في الزمان الثاني . فرفع اليد عنه في مقام الجري العملي بعد مضي ذلك الزمان باحتمال سقوطه لا يكون

نقضاً لليقين بالشك ، كما لا يخفى . وعليه لا تشمل روايات حجية الاستصحاب موارد الشك فى المقتضي ، لعدم صدق نقض اليقين بالشك فيها .

ومن هنا يظهر أن ما استشكل به صاحب الكفاية (قدس سره) على الشيخ لا يمكن المساعدة عليه . نعم لو كان تفصيل الشيخ (قدس سره) مبتنياً على كون المراد من اليقين فى الروايات المتيقن ، كما فهمه صاحب الكفاية (قدس سره) لكان ما استشكل به عليه في محله .

وربما استشكل على الشيخ أيضاً بان الدليل على حجية الاستصحاب غير منحصر بالروايات التي اعتبر فيها نقض اليقين بالشك كي يقال بعدم دلالتها على حجيته في موارد الشك فى المقتضي ، بل في الباب روايات اخر تدل على حجيته مطلقاً ، مثل روايتي محمد بن مسلم وعبد الله بن سنان ، فان الامام عليه السلام حكم فى الاولى بعدم وجوب غسل الثوب الذي استعاره الذمي معللا بقوله (ع) : « فانك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنه نجسه » وحكم في الثانية بوجوب المضي على اليقين السابق معللا بقوله (ع) : « فان اليقين لا يدفع بالشك » .

والمستفاد من هاتين الروايتين هو أن المدار فى حجية الاستصحاب على اليقين السابق والشك اللاحق ، لا نقض اليقين بالشك . وعليه لا وجه للتفرقة بين موارد الشك فى المقتضي وموارد الشك في الرافع ، لتمامية الملاك فيهما بلا تفاوت انتهى .

وفيه ان مفاد رواية محمد بن مسلم بعينه مفاد الروايات التي اعتبر فيها صدق نقض اليقين بالشك ، إذ المضي على اليقين فى مقام العمل عبارة اخرى عن عدم نقضه ، والجري على طبقه ، كما يشهد عليه قوله (ع) : « فان اليقين لا يدفع بالشك » حيث ان دفع اليقين بالشك هو نقضه به ، كما لا يخفى .

واما رواية عبد الله بن سنان فبما أن موردها من موارد الشك فى الرافع ، فان

الطهارة في نفسها قابلة للبقاء بحسب طبعها لولا عروض ما يوجب ارتفاعها ، فلا يمكن التعدي منها الى موارد الشك فى المقتضي ، لعدم الدليل على التعدي ، إذ غاية ما يقال هو أن خصوصية المورد — من كون الموضوع ثوبا ومن كون المتيقن هي الطهارة ومن كون احتمال الارتفاع ناشئاً من احتمال ملاقاة الذمي — ملغاة في نظر العرف . وأما الغاء خصوصية كون المورد من موارد الشك في الرافع ، فلا يمكن الالتزام به . وكيف كان فهذا تمام الكلام بالاضافة الى بيان مراد الشيخ (قدس سره) ووجه تفصيله بين موارد الشك في المقتضي وموارد الشك فى الرافع ، وما استشكل عليه ، وما يمكن ان يجاب عنه .

ولكن للمناقشة فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع ، وذلك ، لأنه يرد عليه (أولا) — أن القول بعدم جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى المقتضي يستلزم القول بعدم جريانه في موارد الشك في النسخ وفى موارد الشك فى بقاء الموضوعات الخارجية .

أما استلزامه لعدم جريانه في موارد الشك فى النسخ ، فلأن منشأ الشك فيها هو الشك فى كيفية جعل الحكم ، حيث لا يعلم ان الجعل هل هو موسع ويعم جميع الازمنة ، أو أنه مضيق ومختص بزمان خاص ، كما اذا شك فى ان وجوب صلاة الجمعة مختص بزمان الحضور ، أو انه يعم غيره ؟ وعليه فيكون مرجع الشك فى النسخ الى الشك فى أصل قابلية الحكم للبقاء ، فانه على تقدير الاختصاص يرتفع بنفسه في عمود الزمان ، فلابد حينئذ من القول بعدم جريان الاستصحاب في موارده ، مع أن الشيخ (قدس سره) لا يلتزم بذلك ، بل ولا غيره من الاصحاب ، فان بعضهم كالمحدث الاسترابادي ادعى الاجماع على حجيته فى تلك الموارد . نعم ان لنا كلاماً في جريانه فيها ، إلا أنه لا يبتني على اعتبار احراز المقتضي فى جريان الاستصحاب . وسيأتي بيانه انشاء الله تعالى .

وأما استلزامه لعدم جريانه فى الموضوعات الخارجية ، فلأنه بعد العلم بعدم

قابليتها للبقاء الى الأبد ، لا يمكن احراز مقدار استعدادها للبقاء ، لأنها غير منضبطة ، بداهة اختلاف أنواع الحيوانات فى القابلية له ؛ فان منها ما يعيش مئة سنة كبعض الحيات على ما نقل ، ومنها مالا يعيش إلا أياماً معدودات كالبق مثلا ، وكذا اختلاف أفراد نوع واحد ، فان بعض أفراد الانسان مثلا يعيش مئة سنة بل اكثر ، وبعضها لا يعيش إلا ستين سنة . وعليه فلا يمكن ان يكون ضابط الاستعداد الجنس ولا النوع ولا الصنف ، فلا ضابط تعرف به قابلية الموضوعات الخارجية للبقاء . وعليه فلا يجري الاستصحاب فيها رأساً . وهذا مما لا يلتزم به الشيخ (قدس سره) ومن تبعه .

و (ثانياً) — ان لازم اعتبار إحراز المقتضي فى جريان الاستصحاب القول بعدم جريانه في موارد الشك في حصول الغاية حتى من جهة الشبهة الموضوعية ، لرجوع الشك فيها الى الشك فى المقتضي ، فلا وجه لما اختاره (قدس سره) من صحة جريانه فيما اذا شك في حصول الغاية من جهة الشبهة الموضوعية .

﴿ بيان ذلك ﴾ : ان منشأ الشك في البقاء في تلك الموارد إنما هو الشك فى مقدار القابلية له من جهة عدم احراز حد المقتضي ، لأن الشك فى بقاء وقت أداء صلاة الصبح مثلا فيما اذا شك في طلوع الشمس انما يرجع الى الشك فى مقدار قابليته ، حيث لا يعلم ان وقت الاداء ساعة ونصف مثلا أو اكثر ، وكذلك الحال فيما اذا شك فى يوم أنه من شهر رمضان أو أنه أول شهر شوال ، فان الشك حينئذ انما هو من جهة الشك فى مقدار القابلية ، حيث لا يعلم ان شهر رمضان ثلاثون يوماً أو أقل ، فينقضي بنفسه بآخر اليوم التاسع والعشرين منه .

وعليه فلابد من الالتزام بعدم جريان الاستصحاب فى هذه الموارد ، مع ان الشيخ (قدس سره) لا يلتزم بذلك . مضافا الى ان قوله (ع) في مكاتبة القاساني : « اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية » وارد في مورد الشك في حصول

الغاية من جهة الشبهة الموضوعية .

وبالجملة القول بعدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي يستلزم القول بما لا يمكن الالتزام به ، كما لا يلتزم به هو (قدس سره) أيضاً . هذا من جهة النقض .

واما حل المسألة فنقول : إن كان الملاك في صدق نقض اليقين بالشك صدقه بالنظر الدقي الفلسفي ، فلازمه تعطيل الاستصحاب رأساً بلا فرق بين موارد الشك فى المقتضي وموارد الشك فى الرافع ، بداهة ان اليقين غير موجود حال الشك في موارد الاستصحاب ، بل اليقين من الأول لم يكن موجوداً إلا بالاضافة الى ما قبل زمان الشك ، إذ اليقين بثبوت الملكية فى العقد المعاطاتي مثلا إنما كان بالاضافة الى زمان قبل الفسخ . وأما بالاضافة الى ما بعده ، فلا يقين من الأول ، فعدم الجري في مقام العمل على طبق اليقين بعده لا يكون نقضاً له بالشك ، كما لا يخفى . وعليه فلا تكون موارد الاستصحاب من صغريات كبرى نقض اليقين بالشك رأساً من دون فرق بين موارد الشك في المقتضي وموارد الشك فى الرافع .

وإن كان الملاك في صدق النقض صدقه بالنظر العرفي المسامحي ، فلا تختص صحة جريانه حينئذ بموارد الشك فى الرافع ، بل يعم موارد الشك في المقتضي ، إذ النقض العرفي المسامحي يصدق فيها أيضاً ، كما هو ظاهر .

وبما أن الروايات طبقت كبرى عدم جواز نقض اليقين بالشك على موارد الاستصحاب على ما تقدم ، مع ان اليقين فى تلك الموارد غير موجود بلحاظ حال الشك بالنظر الدقي الفلسفي ، كشف ذلك عن ان الملاك فى صحة جريانه هو صدق النقض على رفع اليد عن اليقين السابق بالنظر العرفي المسامحي .

وبالجملة التفصيل بين موارد الشك في المقتضي وموارد الشك في الرافع

مما لا وجه له ، كما لا يخفى .

(التفصيل الثالث)

ما — عن المحقق السبزواري (قدس سره) من اختصاص حجية الاستصحاب بموارد الشك في وجود الرافع ، فلا يجري فيما اذا شك في رافعية الموجود . بدعوى ان رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم الجري على طبقها فى موارد الشك فى رافعية الموجود ليس من صغريات نقض اليقين بالشك ، فلا تشملها أدلة حجية الاستصحاب ، لأنه لو تحقق الرعاف مثلا وشك فى رافعيته للطهارة من جهة الشبهة الحكمية ، أو خرج منه بلل وشك في رافعيته لها من جهة الشبهة الموضوعية ، فرفع اليد حينئذ عن الطهارة السابقة انما هو مستند الى اليقين بوجود الرعاف أو البلل في مفروض المثال ، لا الى الشك فى رافعيتهما لها ، لأن هذا الشك كان حاصلا قبل اليقين بوجودهما ، ومع ذلك لم يكن موضوع نقض في الخارج . وانما تحقق عنوان النقض حين اليقين بوجودهما ، فالنقض حينئذ يكون مستنداً اليه ، إذ المعلول انما يستند الى العلة التامة أو الجزء الأخير منها . وعليه فعدم الجري على طبق الطهارة السابقة بعد اليقين بوجودهما لا يكون من نقض اليقين بالشك ، فلا يجري معه الاستصحاب . وهذا بخلاف موارد الشك فى وجود الرافع ، فان رفع اليد عن الطهارة المعلومة مثلا — فى تلك الموارد باحتمال عروض ما يوجب ارتفاعها من نوم وغيره — نقض لليقين بالشك ، فيجري فيها الاستصحاب .

هذا ، ولكن الانصاف أنه لا يمكن المساعدة على ما افاده (قدس سره) وذلك ، لأن وجود ما يحتمل رافعيته وان كان متيقناً ، إلا ان اليقين في مورده لم يتعلق بارتفاع ما تعلق به اليقين الأول ، إذ المفروض انه تعلق بوجود الرعاف أو البلل مثلا ، لا بارتفاع الطهارة وشتان ما بين اليقينين .

نعم اليقين بوجود الرعاف أو البلل في مفروض المثال ينشأ منه الشك في ارتفاع الطهارة المتيقنة لا انه يوجب اليقين بارتفاع اليقين بالطهارة الذي هو الملاك فى عدم جريان الاستصحاب على ما تقدم . وعليه فرفع اليد عن الطهارة — باحتمال كون الرعاف او البلل رافعاً لها — نقض لليقين بالشك، فتشمله ادلة حجية الاستصحاب، ولزوم الجري على اليقين السابق ما لم يتبدل بيقين آخر .

ومن هنا يظهر أن ماذكره أخيراً — من أن الشك في رافعية الرعاف أو البلل كان حاصلا قبل اليقين بوجودهما مع أنه لا يتصور معه نقض — لا وجه له . وذلك لأن رافعيته وان كانت مشكوكا فيها قبل اليقين بوجوده ، إلا أنه لم يتعلق ببقاء الطهارة الشخصية لاجتماعه مع اليقين ببقائها وجداناً ، وانما تعلق بكبرى كلية، ولا يكون الشك فى الكبرى شكا في القضية الشخصية إلا بعد إحراز موضوعها في الخارج ، فالشك في رافعية الرعاف للطهارة المتيقنة الخارجية انما يحدث بعد حدوث الرعاف فى الخارج ، وإلا فاليقين بالطهارة باقٍ على حاله وجداناً . نعم الشك فى بقاء الطهارة بعد وجود الرعاف مسبب عن الشك فى جعله رافعاً لها ، كما عرفت وهذا أجنبي عن كون اليقين به نقضاً لليقين بالطهارة .

وبالجملة لا فرق بين موارد الشك فى رافعية الموجود وموارد الشك في وجود الرافع في كونها داخلة تحت كبرى عدم جواز نقض اليقين بالشك ، فلا وجه للتفصيل بينهما .

(التفصيل الرابع)

ما عن الفاضل النراقي (قدس سره) ونسب الى بعض الأخباريين أيضاً عن اختصاص جريان الاستصحاب بموارد الشك فى الشبهات الموضوعية ، فلا يجري

فى موارد الشبهات الحكمية ، لتعارض الاستصحاب الوجودي فى مواردها باستصحاب العدم الأزلي .

بتقريب أنه لو علم بوجوب الجلوس مثلا في يوم الجمعة الى الزوال وشك في وجوبه بعد الزوال ، فاستصحاب بقاء وجوب الجلوس حينئذ وان كان يجري فى نفسه ، إلا انه معارض باستصحاب بقاء العدم الأزلي ، إذ المفروض انه كان زمان ولم يكن الجلوس واجباً فيه لا قبل يوم الجمعة ولا فيه ولا بعده . والمقدار المعلوم من انتقاض ذلك العدم الازلي انما هو وجوب الجلوس في يوم الجمعة الى الزوال . وأما ما بعده فمشكوك فيه . وعليه فكما يصح استصحاب بقاء الوجوب الثابت الى الزوال ، كذلك يصح استصحاب العدم الأزلي ، وليس أحد الاستصحابين أولى بالجريان من الآخر .

ثم أورد على نفسه بان الشك فى استصحاب العدم الازلي قد انفصل باليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال عن اليقين بعدم وجوب الجلوس مطلقاً ، بخلاف الشك فى استصحاب بقاء وجوب الجلوس ، فانه متصل باليقين بوجوبه قبل الزوال . وعليه يكون المورد مجرىً لاستصحاب وجوب الجلوس فقط ، لتمامية ملاكه دون استصحاب بقاء العدم الأزلي .

وأجاب عنه بانه يمكن فرض حصول الشك في بقاء وجوب الجلوس الى ما بعد الزوال قبل مجيء يوم الجمعة : بان يشك يوم الخميس مثلا في أن وجوب الجلوس غداً هل هو مختص بالزوال أو يبقى فيما بعده أيضاً ؟ فيتصل زمان اليقين بزمان الشك . ثم ذكر أمثلة اخرى وحكم بتعارض الاستصحابين فيها أيضاً . ثم قال : هذا فى الاحكام الشرعية . وأما الموضوعات الخارجية من عدالة زيد وحياة عمرو وغير ذلك مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها ، فاستصحاب الوجود فيها غير معارض باستصحاب العدم الازلي ، لعدم تحقق ملاك استصحاب العدم الازلي . وهذا واضح . انتهى محصلاً .

والتحقيق ان التفصيل المذكور متين جداً ، وهو الذي نختاره في المقام ، لكن باخراج الاحكام الترخيصية عن الشبهات الحكمية والحاقها بالموضوعات الخارجية بأن يفصل بين الأحكام الترخيصية والموضوعات الخارجية ، وبين الاحكام البعثية والزجرية من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة ، فيحكم بصحة جريان الاستصحاب فى الموضوعات الخارجية والأحكام الترخيصية دون الاحكام البعثية والزجرية فان استصحاب بقاء التكليف فيها مبتلىً بالمعارض دائماً .

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان مقدمتين :

﴿ المقدمة الاولى ﴾ — ان الشك فى بقاء الحكم باعتبار منشأه له أقسام ثلاثة :

﴿ القسم الأول ﴾ — ما يكون الشك في بقاء الحكم ناشئاً من الشك فى أصل الجعل من حيث السعة والضيق ، كما اذا شك في ان الجعل في الحكم الفلاني هل هو موسع ويعم جميع الأزمنة بان يكون الحكم ثابتاً لموضوعه المقدر على حد القضايا الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوع في ترتب المحمولات عليها ، أو مضيق ومختص بقطعة من الزمان فيرتفع بنفسه بعد انقضاء ذلك الأمد ؟ والشك فى الجعل يرجع الى الشك فى النسخ ، إذ النسخ بهذا المعنى هو الذي يمكن ان يقع فى الشريعة المقدسة ، كما وقع بالاضافة الى القبلة ، فان الواجب في الشريعة إنما كان استقبال البيت المقدس ثم حُوّل الى الكعبة وأما النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت أولاً على نحو العموم والسعة ، فلا يمكن الالتزام به في احكام الشريعة المقدسة ، لاستلزامه البداء المستحيل في حقه سبحانه تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

﴿ القسم الثاني ﴾ — ما يكون الشك في بقاء الحكم ناشئاً من الشك في المجعول بعدما علم أن أصل الجعل غير محدود بزمان ويعم جميع الأزمنة بان يكون الحكم المجعول من حيث السعة والضيق مشكوكا فيه ، والشك فى المجعول يرجع الى الشك فى كيفية

جعل الحكم من حيث اطلاق المجعول به واختصاصه بزمان خاص ، أو بموضوع كذلك ، كما اذا شك فى ان حرمة وطء المرأة الحائض هل هي مختصة بزمان سيلان الدم أو ممتد الى زمان الاغتسال ؟ أو شك في ان نجاسة الماء المتغير مختصة بحال تغيره أو انها تعم حال زوال تغيره بنفسه أيضاً ؟ مع القطع بان حرمة وطء الحائض أو نجاسة الماء المتغير غير مختصة بزمان ، بل هما باقيان ولم يطرأ عليهما النسخ . ثم ان الفرد المشكوك فيه قد يكون مغايراً مع الفرد المتيقن في نظر العرف ، كما في مثل حرمة وطء الحائض ونحوها مما يكون الحكم فيه منحلا الى أحكام عديدة بعدد أفراد الموضوع في الخارج ، بحيث يثاب أو يعاقب المكلف بكل فرد أتى به في الخارج ، فان لكل فرد من أفراد وطء الحائض عقابا يخصه كما لا يخفى . وقد يكون الفرد المشكوك فيه متحداً مع الفرد المتيقن فى نظرهم — وان تبدل بعض خصوصياته التي ليست دخيلة فى الموضوع — كما فى الماء المتمم كراً ، فان موضوع النجاسة فيه هو ذات الماء ، وأما خصوصية القلة والكثرة فهي خارجة عن حدود الموضوع ، وإنما هي من الحالات .

﴿ القسم الثالث ﴾ — ما يكون الشك فى بقاء الحكم ناشئاً من اشتباه الامور الخارجية ، كما إذا شك فى بقاء وجوب الامساك فى شهر رمضان من جهة الشك فى بقاء النهار ، لأجل الظلمة أو شك فى وجوب قبول شهادة شخص من جهة الشك في عدالته وغير ذلك من موارد الشبهات الموضوعية ، فان الحكم الشرعي فى هذه الموارد وإن كان مشكوك البقاء إلا أن منشأ الشك في البقاء ليس هو احتمال النسخ ولا عدم إحراز الموضوع فى مرحلة الجعل ، بل منشأه اشتباه الامور الخارجية التكوينية . هذه هي المقدمة الاولى .

﴿ المقدمة الثانية ﴾ — ان كلاً من كبريات الاحكام الإلهية وصغرياتها ليست قديمة ، أما الصغريات فحدوثها وسبقها بالعدم أمر ظاهر ، وأما الكبريات فلأنها امور

حادثة مسبوقة بالعدم ، بداهة أنه عاشت السماوات والأرضون مدة من الزمان ولم يكن حكم الصلاة والصوم والزنا والخمر وغير ذلك من الافعال والموضوعات الخارجيـة مجعولا من قبل الشارع ، بل جملة من هذه المعاني لم تكن معهودة أصلا ، وانما جعلت الأحكام من الحلال والحرام وشرعت الشرايع بعد ارسال الرسل وانزال الكتب .

إذا عرفت ذلك ، فنقول: إن الاستصحاب في الأحكام البعثية والزجرية من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة بما أنه معارض باستصحاب العدم الازلي لا يمكن الالتزام به . أما في القسم الأول — أي ما يكون الشك في بقـاء الحـكم ناشئاً من الشك في أصل الجعل من حيث السعة والضيق — فلأنه اذا شك في ان وجوب صلاة الجمعة مثلا هل كان موسعاً ومستمراً الى الأبد ، أو كان مختصاً بقطعة من الزمان ، ثم نسخ وارتفع بعد انقضاء ذلك الزمان ؟ فاستصحاب بقـاء وجوبها وعدم نسخه يعارضه استصحاب العدم الأزلي ، إذ الجعل كما ذكرنا في المقدمة الثانيـة أمر حادث مسبوق بالعدم ، والمقدار المعلوم من انتقاض ذلك العدم انما هو ثبوت الوجوب بالاضافة الى زمان الحضور . واما بالاضافة الى ما بعد زمان الحضور فثبوته لم يكن معلوماً من الأول ، فيقتصر في الخروج عنه على المقدار المتيقن . وعليه فكما يصح استصحاب بقاء الوجوب الى ما بعد زمان الحضور ، كذلك يصح استصحاب بقاء عدم الجعل الأزلي بالاضافة الى ذلك الزمان . وليس أحد الاستصحابين أولى بالجريان من الآخر فيتعارضان .

وأما في القسم الثاني — أي ما يكون الشك في بقـاء الحـكم ناشئاً من الشك في المجعول ، فلأن الاستصحاب لا يجري فيـه في نفسه مع قطع النظر عن المعارض فيما اذا كان الفرد المشكوك فيه مغايراً مع الفرد المتيقن في نظر العرف ، لعدم بقاء الموضوع ، كما في استصحاب حرمة وطء الحائض قبل الاغتسال ، إذ المفروض أن الفرد المشكوك فيه غير الفرد المتيقن ، فعدم جريان الاستصحاب في هذا الفرض انما هو من جهة عدم

تمامية أركانه ، مع قطع النظر عن المعارضة كما لا يخفى .

نعم فيما اذا كان الفرد المشكوك فيه متحداً مع الفرد المتيقن لا قصور فى ملاك جريانه ، إلا أنه يسقط بمعارضته مع استصحاب العدم الأزلي ، كما اذا علمنا بنجاسة ماء مثلا ثم تمم كراً ، فالنجاسة قبل التتميم وان كانت متيقنة وشك فى بقائها ، إلا أن الحكم بالنجاسة من قبل الشارع أمر حادث مسبوق بالعدم ، فالمقدار المعلوم من انتقاض عدمه انما هو بالاضافة الى حال القلة . واما جعل النجاسة بالاضافة الى حال الكثرة بتتميمها كراً ، فهو أمر غير معلوم من الأول ، فيقتصر في الخروج عن العدم المتيقن على المقدار المتيقن ، فيجري استصحاب العدم الأزلي في المقدار المشكوك فيه ، فيعارض استصحاب النجاسة قبل تتميمه كراً .

ومما ذكرنا يظهر الحال في القسم الثالث — أي ما يكون الشك فى بقاء الحكم ناشئاً من اشتباه الامور الخارجية ، فان جريان استصحاب بقاء وجوب الامساك مثلا — فيما اذا شك في بقاء النهار لأجل الظلمة — معارض باستصحاب العدم الأزلي . وذلك ، لما تقدم في المقدمة الثانية من أن تحقق صغريات الأحكام كوجوب الامساك في شهر رمضان لزيد مثلا أمر حادث مسبوق بالعدم ، إذ كان زمان ولم يكن الامساك واجباً على زيد في شهر رمضان ، والمقدار المعلوم خروجه عن العدم المتيقن انما هو زمان يعلم فيه بوجوب الامساك ، وهو زمان العلم ببقاء النهار . واما الزمان المشكوك كونه من النهار ، فوجوب الامساك فيه غير معلوم ، فيتمسك فيه باستصحاب العدم ، فيعارض استصحاب وجوب الامساك الثابت في زمان العلم بوجود النهار . هذا مع ان استصحاب الوجوب مثلا في موارد الشبهة الموضوعية لا يخلو عن اشكال ، فان القضية المتيقنة والمشكوكة غير متحدين فيها ، ومن شرائط جريان الاستصحاب اتحاد القضيتين . والوجه في ذلك أن وجوب الامساك انما ثبت فى النهار ، فلا يمكن اثبات بقائه الى زمان

يشك معه في بقاء موضوعه وهو النهار .

نعم لا بأس بجريان استصحاب بقاء النهار في مفروض المثال ، والحكم ببقاء وجوب الامساك لاحراز موضوعه بالتعبد ، إلا انه تمسك بالاستصحاب الموضوعي ، ولا كلام لنا في صحة جريانه ، كما سيأتي انشاء الله تعالى .

وبالجملة ان صحة جريان الاستصحاب في الاحكام البعثية والزجرية مما لا يمكن الالتزام به . هذا .

وقد استشكل على تحقق المعارضة بين استصحاب العدم الأزلي وبين استصحاب الوجودي بوجوه :

﴿ الوجه الأول ﴾ — ما عن الشيخ الأنصاري (قدس سره) بتقريب ان الزمان ان كان مأخوذاً على نحو يكون قيداً للوجوب اما لنفس الحكم أو لموضوعه وكان مفرّداً له فيما اذا علم مثلا بوجوب الجلوس يوم الجمعة قبل الزوال وشك في بقائه بعد الزوال، فلامجال حينئذ لجريان استصحاب وجوب الجلوس بعد الزوال ، للقطع بارتفاعه على كل حال . ولذا لا يجري فيما اذا أُمر بصوم يوم الخميس وشك فى وجوبه يوم الجمعة ، بداهة ان اجراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر لا يكون استصحابا . وعلى هذا يكون المورد مجرىً لاستصحاب العدم الازلي فقط ، إذ المقدار المعلوم من انتقاض العدم الأزلي انما هو وجوب الجلوس المقيد بالزوال ، فيصح جريانه فى المقدار المشكوك فيه واثبات عدم وجوبه فيه . وان كان الزمان مأخوذاً على نحو يكون ظرفاً للواجب فحينئذ يكون المورد مجرىً لاستصحاب وجوب الجلوس ، لبقاء موضوعه ، ولا يبقى مجال لجريان استصحاب العدم الأزلي ، لانتقاضه بالوجود المطلق غير المقيد بزمان خاص ، كما هو المفروض — انتهى .

وفيه أن لحاظ الزمان ظرفاً للموضوع — كما هو المتفاهم عند العرف — وصحة

جريان استصحاب بقاء وجوب الجلوس في نفسه — لا يمنع جريان استصحاب العدم الأزلي ، لما ذكرنا من ان وجوب الجلوس أمر حادث مسبوق بالعدم المطلق ، والمقدار المعلوم من انتقاضه انما هو ثبوت الوجوب بالاضافة الى الزوال . واما بالاضافة الى ما بعده ، فجعله من الأول مشكوك فيه . وعليه فكما يصح جريان استصحاب بقاء وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال ، كذلك يصح استصحاب العدم الأزلي واثبات عدم وجوبه بعد الزوال . وليس أحد الاستصحابين أولى بالجريان من الآخر ، فيتعارضان .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — ما عن صاحب الكفاية (قدس سره) وحاصل ماذكره في وجه الاشكال بحسب مقام الثبوت هو ماذكره الشيخ (قدس سره) بعينه ، إلا أنه حكم بحسب مقام الاثبات بكون الزمان ظرفا لاقيداً ، بتقريب ان الزمان عند العرف يؤخذ ظرفا للحكم ، فانهم يرون الموضوع بعد تصرم الزمان باقياً . وبما ان العبرة في بقاء الموضوع واتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف لا العقل ، يحكم بجريان الاستصحاب الوجودي ، لبقاء موضوعه عندهم ، فلا يبقى حينئذ مجال لجريان استصحاب العدم الأزلي كي يكون معارضاً بالاستصحاب الوجودي ، بداهة عدم امكان الجمع بين القيدية والظرفية في مورد واحد ، لكمال المنافاة بينهما انتهى .

وفيه ان ماذكره من ابتناء المعارضة على لحاظ الاتحاد بين القضية المتيقنة والمشكوكة بالنظر الدقي (تارة) وبالنظر المسامحي العرفي (اخرى) غير صحيح ، بل المعارضة من جهة ان المشكوك فيه مسبوق بيقينين باعتبار أحدهما يجري الاستصحاب الوجودي ، وباعتبار الآخر يجري الاستصحاب العدمي . واتحاد القضيتين في كل منهما مأخوذ من العرف وملحوظ بالنظر المسامحي لا بالنظر الدقي على مامر تفصيله .

﴿ الوجه الثالث ﴾ — ما عن المحقق النائيني (قدس سره) وحاصله انه يعتبر في صحة جريان الاستصحاب كون زمان المشكوك فيه متصلا بزمان المتيقن .

وأما اتصال نفس صفة اليقين بصفة الشك ، فغير معتبر قطعاً . ولذا لو تيقن أحد بعدالة شخص فنام ثم شك بعد الانتباه في بقاء عدالته ، يصح جريان الاستصحاب فيها بلا اشكال ، مع أن صفة اليقين قد انفصلت عن صفة الشك بالنوم . وعليه فلا يمكن جريان استصحاب عدم التكليف في مفروض المثال ، لانفصال زمان المتيقن عن زمان المشكوك فيه باليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال ، كما لا يخفى .

وفيه أن كبرى كون العبرة في صحة جريان الاستصحاب باتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن وان كانت صحيحة كما ذكر ، إلا أن المقام أيضاً من صغريات تلك الكبرى ، وليس خارجاً عنها . وذلك ، لما علم مما بيناه من ان المراد من العدم المستصحب ليس هو العدم السابق على فعلية التكليف ، بل المراد منه هو العدم الأزلي السابق على جعل الاحكام وتشريعها ، حيث انا نشك في أن وجوب الجلوس في مفروض المثال هل جعل — حينما جعل — وسيعاً بحيث يشمل ما بعد الزوال ، أو كان مضيقاً ومختصاً بما قبل الزوال ؟ وعليه فيتصل زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن . كما لا يخفى .

﴿ الوجه الرابع ﴾ — ما عن المحقق النائيني (قدس سره) أيضاً . وحاصل ما ذكره أن الجعل وإن كان أمراً حادثاً مسبوقاً بالعدم ، إلا أنه لا أثر لاستصحاب عدمه ، إذ الآثار الشرعية بل العقلية من الانبعاث والانزجار واستحقاق الثواب والعقاب انما تترتب على المجعول لا على نفس الجعل ، بحيث لو فرض انفكاك الجعل عن المجعول ، لم يترتب عليه أثر شرعي أو عقلي ، كما أنه لو فرض محالاً وجود المجعول بلا سبق تعلق جعل به ، لترتب عليه جميع الآثار : الشرعية والعقلية . ومن هنا لا تترتب على كثير من كبريات الأحكام كوجوب الحج والزكاة وغيرها مما يعلم بتعلق الجعل بها آثارها ما لم تتحقق موضوعاتها في الخارج ولم يكن المجعول فعلياً . وعليه فاستصحاب عدم تعلق الجعل بوجوب الجلوس بعد الزوال في مفروض المثال لا أثر له ،

فيكون استصحاب بقاء وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال جاريا بلا معارض ، لأن التعبد بما لا أثر له لغو محض ، كما لا يخفى انتهى .

وفيه أن التعبد باستصحاب عدم الجعل ليس أمراً لغواً ، بل له آثار تترتب عليه في موارد جريانه . وتوضيح ذلك يتوقف على بيان أمرين :

﴿ الأمر الأول ﴾ — أن الحكم على ما بيناه في باب الأوامر ليس من الامور الحقيقية ، وإنما هو أمر اعتباري قائم بالنفس ، وزمامه بيد معتبره وجاعله يجعله حيثما شاء ، فالوجوب عبارة عن اعتبار فعل على ذمة المكلف ، كما أن الحرمة عبارة عن اعتبار حرمانه عنه ، غاية الأمر أن هذا الامر النفساني ما لم يبرز بمبرز من القول أو الكتابة أو غيرهما لا يسمى حكما ، وعليه فحال الأحكام حال بقية الامور الاعتبارية من العقود والايقاعات . والفرق بين الاعتبار والمعتبر أشبه شيء بالفرق بين التصور والمتصور .

﴿ الامر الثاني ﴾ — أنه تارة يكون كل واحد من الاعتبار والمعتبر فعلياً ، كما اذا اعتبر الفعل على ذمة العبد من دون أن يتوقف على مجيء زمان أو زماني ، فيكون مطلقاً غير مشروط بشرط . واخرى يكون الاعتبار فعلياً والمعتبر متوقفاً على مجيء زمان أو زماني ، كما في بابي الحج والوصية ، فان المعتبر في الاول هو وجوب الحج وهو متوقف على حصول الاستطاعة ، كما ان المعتبر في الثاني هي الملكية وهي متوقفة على موت الموصي ، فيكون الوجوب أو الملكية حينئذ مشروطاً لا مطلقاً . فالفرق بين المطلق والمشروط ، هو ان المعتبر في الاول فعلي ، بخلاف الثاني فانه متوقف على مجيء زمان أو زماني وان اشتركا في كون الاعتبار في كليهما فعلياً . ثم إن المبرز لاطلاق مقام الثبوت أو تقييده هو اطلاق مقام الاثبات أو تقييده .

اذا عرفت ذلك ، فنقول : إن الاحكام كلها من الواجبات والمحرمات في القضايا

الحقيقية مشروطة بوجود موضوعاتها ، فمعنى اجتنب عن الخمر مثلا أنه اذا كان في الخارج خمر وجب الاجتناب عنه ، إذ لا معنى للاجتناب عما ليس بموجود فى الخارج ، فان ترك المعدوم حاصل بنفس عدم وجوده ، فلا فرق حينئذ بين وجوب الحج وحرمة الخمر في أن المعتبر فى كل منهما متوقف على مجيء زماني . وهكذا بقية الاحكام ، ففعلية الاحكام كلها متوقفة على وجود أمرين : (أحدهما) — نفس اعتبار الحكم . (ثانيهما) — تحقق الموضوع في الخارج . وعليه فكما أنه يترتب الاثر من وجوب الاتيان في الواجبات ووجوب الاجتناب في المحرمات فيما اذا علم وجدانا بتحقق كل من الاعتبار والموضوع ومن عدم وجوبهما فيما اذا علم بعدم تحقق أحدهما أو كليهما ، كذلك يترتب الاثر فيما اذا علم بتحققهما أو بعدم تحقق أحدهما أو كليهما بالتعبد الاستصحابي .

وبالجملة فكما يصح الحكم بعدم وجوب الجلوس بعد الزوال فى مفروض المثال فيما اذا علم وجدانا بعدم اعتبار الوجوب بالاضافة الى ما بعد الزوال ، كذلك يصح الحكم بعدم وجوبه فيما اذا علم عدم اعتباره بالتعبد الاستصحابي . وعليه ، فلا يكون التعبد باستصحاب العدم الازلي لغواً ، فلولا معارضة استصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال له لقلنا بجريانه .

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الاستصحاب — في الاحكام البعثية والزجرية بما انه معارض باستصحاب العدم الازلي — غير جارٍ .

واما الاحكام الترخيصية كالاباحة مثلا ، فلامانع من جريان الاستصحاب فيها . وذلك ، لعدم جريان استصحاب العدم الازلي فيها كي يكون معارضاً ، لأن الاشياء قبل الشريعة كانت مطلقة وغير ممنوعة ، والناس كانوا يعاملون معها معاملة المباح حتى يرد فيها نهي من الشارع . وكانت هذه الطريقة ممضاة من قبل الشارع بقوله تعالى :

« وما نهاكم عنه فانتهوا... » وبقوله (ع) : « ماحجب الله علمه عن العباد فهوموضوع عنهم » وبقوله (ع) : « اسكتوا عما سكت الله » وغير ذلك . وبعبارة اخرى إن الاباحه وما في حكمها غير محتاجة الى البيان ، وإنما المحتاج اليه هو بيان المحرمات . وعليه فالاباحة لم تكن مسبوقة بالعدم حتى يستصحب بقاؤه ، فيعارض الاستصحاب الوجودي . والمفروض أن الشارع امضى طريقة الناس على ما كانوا عليه . هذا بالاضافة الى الاحكام التكليفية .

وأما الاحكام الوضعية ، فهي بانفسها لا توجب كلفة على المكلف ، ولا توسعة له ، وانما الكلفة والتوسعة باعتبار الاحكام التكليفية المترتبة عليها . فان اعتبار النجاسة لشيء مثلا إنما يوجب الكلفة باعتبار حرمة أكله أو شربه أو عدم جواز الصلاة فيه أو السجود عليه ونحو ذلك ، كما ان اعتبار طهارته يوجب جواز جميع ذلك . وعليه فكل حكم وضعي يوجب الكلفة كان الاستصحاب الوجودي فيه معارضاً بالاستصحاب العدمي ، وكل ما كان يوجب السعة لم يكن الاستصحاب الوجودي فيه معارضاً بشيء ، هذا تمام الكلام بالاضافة الى مرحلتي الجعل والمجعول .

بقي الكلام في المقام الثالث (أي ما يكون الشك فيه فى الوجود الخارجي من عدالة زيد وحياة عمرو ورطوبة ثوب) وقد تقدم أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيها أبداً . وذلك ، لأن الملاك الذي تدور عليه رحى الاستصحاب — من كون الشيء متيقن الحدوث ومشكوك البقاء — موجود فيها ، ولا يعارضه شيء كما هو واضح .

(ازاحة شبهة)

ربما يتوهم أن الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الاحكام إنما هو قصور المقتضي فى مقام الاثبات ، بدعوى ان أدلة حجيته من الروايات لا تشمل موارد الشك

فى الاحكام ، لأن الروايات انما وردت فى موارد الشك فى الموضوعات الخارجية ، فلا يمكن التعدي عنها الى موارد الشك فى الاحكام الكلية .

وفيه ان اطلاق الروايات خصوصاً اطلاق مثل قوله (ع) : « ولا ينقض اليقين بالشك أبداً » ، يدل على حجيته مطلقاً بلا فرق بين الموضوعات والاحكام ، فلولا المعارضة لقلنا بجريانه مطلقاً ، لكن منعنا عن القول به فى الاحكام من جهة المعارضة على ماتقدم بيانه .

ثم إنه ربما يتوهم عدم صحة جريان الاستصحاب فى الاحكام الوضعية ، كما عن الفاضل التوني ﴿ قدس سره ﴾ ولا بد لنا أولاً من تحقيق حال الاحكام الوضعية . وبيان أنها قابلة للجعل الاستقلالي مطلقاً أو التبعي كذلك أو فيها تفصيل ؟ ثم التكلم في صحة جريان الاستصحاب وعدمها فيها . فنقول : مستعينين بالله سبحانه : إن استقصاء الكلام فى المقام يستدعي التكلم في جهات :

﴿ الجهة الاولى ﴾ — ان تقسيم الاحكام الى التكليفية والوضعية مبني على ما هو الصحيح من أن للشارع جعلاً نشأ عن إرادته واختياره مقتضياً للبعث أو الزجر أوالتخيير تارة ، وغير مقتضٍ لها اخرى . واما بناء على كون الحكم الشرعي عبارة عن الارادة أو الكراهة أو الرضا بالفعل أو الترك ، فلا وجه لهذا التقسيم ، ولكن المبني بمراحل عن الواقع ، فان الامور المذكورة من مبادىء جعل الحكم لا أنها نفسه ، كما لا يخفى .

﴿ الجهة الثانية ﴾ — ان الموجود إما متأصل أوغير متأصل ، والمتأصل إما ثابت في عالم العين وإما ثابت فى عالم الاعتبار ، فتكون الاقسام ثلاثة :

﴿ القسم الأول ﴾ — الموجود المتأصل فى عالم العين أعم من الخارج والذهن ، وهو الذي يكون تقرره ووجوده فى وعاء العين ونفس الأمر ، كالجواهر والأعراض

من الأرض والسماء والسواد والبياض ، وغير ذلك مما يكون بازائه شيء في الخارج ، ويطلق عليه المقولة .

﴿ القسم الثاني ﴾ — الموجود المتأصل في عالم الاعتبار ، وهو الذي يكون تقرره ووجوده بنفس الاعتبار . كالوجوب والحرمة والملكية والزوجية . فانها وإن لم تكن موجودة في العين ولا تدخل تحت المقولات العشر ، إلا أنها موجودة في عالم الاعتبار ومتأصلة فيه . غاية الأمر أن تأصل الأول غير منوط باعتبار شخص ، وتأصل الثاني منوط به .

﴿ القسم الثالث ﴾ — الموجود غير المتأصل وهو الذي لا يكون بازائه شيء ، وليس له تقرر ووجود لا في عالم العين ولا في عالم الاعتبار ، بل هو أمر انتزاعي صرف ، وإنما المتأصل هو منشأ انتزاعه ، ثم إنه قد يكون منشأ انتزاعه الموجود المتأصل في عالم العين ، وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والامتناع المنتزعة من مقام ذات العلة والمعلول والواجب والممكن والممتنع ، وكالفوقية والتحتية والقبلية والبعدية المنتزعة من قيام العرض بموضوعه المتحقق في عالم العين ونفس الأمر . وقد يكون منشأه الموجود المتأصل في عالم الاعتبار ، كسببية العقد المنتزعة من ترتب الملكية على البيع مثلاً ، فان سببيته أمر انتزاعي لا تأصل لها لا في عالم العين ونفس الأمر ، وهو واضح ، ولا في عالم الاعتبار ، فان الموجود فيه إنما هو الملكية على تقدير تحقق البيع مثلا . وأما السببية ، فلا وجود لها إلا بوجود منشأ انتزاعها ، وهو الملكية على تقدير تحقق البيع .

والفرق بين الموجود الاعتباري والموجود الانتزاعي هو : أن الأول موجود بنفسه وبازائه شيء ، غاية الأمر أن تقرره ووجوده في عالم الاعتبار ، بخلاف الثاني ، فانه ليس له وجود إلا بوجود منشأ انتزاعه ، سواء كان منشأ الانتزاع الموجود المتأصل

في عالم العين أو المتأصل فى عالم الاعتبار ، فكم فرق بين الموجود الاعتباري والموجود الانتزاعي ، فان قوام الأول إنما هو بالاعتبار ، فيرتفع اذا انقطع عنه الاعتبار . بخلاف الثاني ، فانه لا يرتفع إلا بارتفاع منشأ انتزاعه فى الخارج أو الاعتبار .

﴿ الجهة الثالثة ﴾ — ان الأحكام الشرعية تنقسم الى التكليفية والوضعية : أما التكليفية ، فهي التي تتعلق بافعال المكلفين على نحو الاقتضاء والتخيير . وأما الوضعية ، فهي إما لا تتعلق بافعال المكلفين أصلا ، أو تتعلق ، لكن لا بنحو الاقتضاء والتخيير.

﴿ توضيح ذلك ﴾ : — ان الحكم على ما تقدم مراراً عبارة عن الاعتبار النفساني المبرز بمبرز . وهذا الاعتبار النفساني (تارة) يتعلق بفعل المكلف على نحو يقتضي بعثه نحو الفعل ، كما اذا اعتبر الفعل فى عهدة المكلف وجعله كالدين على ذمته ، فعند ذلك يتصف الاعتبار المبرز بكونه ايجابا ، ويتصف الفعل بكونه واجباً . أو على نحو يقتضي زجره عن الفعل ، كما اذا اعتبر حرمان المكلف عن الفعل وسد طريقه اليه تشريعاً ، كما ربما ينسدُّ الطريق اليه تكويناً ، فحينئذ يتصف الاعتبار المبرز بكونه تحريماً ، ويتصف الفعل المحروم عنه بكونه حراماً ، أو على نحو يقتضي تخييره فيه ، كما اذا اعتبر اطلاق المكلف وعدم تقييده بوجه ، فلا يعتبر الفعل فى ذمته ، ولا يعتبر حرمانه عنه ، بل يفوض الأمر اليه ، فله ان يفعل ، وله ان لا يفعل ، فعند ذلك يكون الفعل مباحا ومرخصاً فيه . وفي جميع ذلك يكون الحكم تكليفياً . (واخرى) لا يتعلق الاعتبار بفعل المكلف على نحو يقتضي بعثه أو زجره أو تخييره فيه ، بل إما لا يتعلق بفعله أصلا ، كما فى اعتبار الملكية والزوجية وغير ذلك مما لا يتعلق به ، أو يتعلق به لكن لا على نحو الاقتضاء أو التخيير ، كما فى اعتبار عدم الاكل أو الشرب فى الصلاة ، فيكون الحكم حينئذ وضعياً . وعليه فالاحكام التكليفية عبارة عن الاحكام التي فيها اقتضاء البعث أو الزجر أو التخيير ، وهي منحصرة في الأحكام الخمسة : الوجوب ،

الحرمة ، الاستحباب ، الكراهة ، الاباحة ، والأولان منها يقتضيان البعث والزجر ، والثلاثة الأخيرة تقتضي الاباحة بالمعنى الأعم وما سوى ذلك كله وضعي كائناً ما كان . فلا وجه للنزاع فى ان الاحكام الوضعية هل هي منحصرة فى الثلاثة وهي السببية والشرطية والمانعية ، أو الأزيد ؟ .

﴿ الجهة الرابعة ﴾ — انه ربما يقال بان الماهيات المركبة مثل الصلاة والصوم والحج امور مجعولة ، كالأحكام الوضعية ، حيث إن الشارع قد جعلها ماهية واحدة بعد أن كانت ماهيات عديدة ومن المقولات المختلفة . والظاهر ان أول من قال به هو الشهيد (قدس سره) وتبعه غيره حتى انتهى الأمر الى المحقق النائيني (قدس سره) فتقبله بعد توجيه .

لكن الظاهر ان الماهيات المركبة خارجة عن حدود الجعل التشريعي بالمرة ، بداهة ان مجرد اعتبار امور عديدة أمراً واحداً ، والأمر به لا يقتضي تعلق الجعل بها تشريعاً ، فان المجعول التشريعي من الوجوب والحرمة والملكية والزوجية كما عرفت عبارة عن الاعتبار النفساني ، وبابرازه فى الخارج يكون مصداقا للحكم التكليفي أو الوضعي. واما الماهيات فهي متعلقات الاعتبار والحكم لا نفسه ، ولحاظ امور متعددة بلحاظ واحد وجعلها واحداً في عالم الذهن وان كان امراً ممكناً ، إلا انه جعل تكويني لا تشريعي ، فالمجعول التشريعي منحصر بالاحكام التكليفية والوضعية كما لا يخفى .

﴿ الجهة الخامسة ﴾ — انه قد يكون الحكم في الاحكام التكليفية مجعولا على الموضوع المقدر وجوده ، على حد القضايا الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوعات عند الحكم عليها بشيء ، كوجوب الحج ، فانه مجعول على الموضوع المقدر وجوده ، وهو المستطيع ، وقد يكون مجعولاً على الموضوع الشخصي الخارجي ، على حد القضايا الشخصية ، كوجوب الجهاد مثلا على شخص معين أو أشخاص معينين فيما اذا أمرهم

النبي (ص) أو الامام (ع) بالجهاد . وكذلك الاحكام الوضعية ، فان الحكم فيها أيضاً قد يكون مجعولا على الموضوع المقدر وجوده ، كالولاية ، فان موضوعها هو الناظر في حلالهم وحرامهم والعارف باحكامهم (ع) مع بقية الشرائط ، وقد يكون مجعولا على الموضوع الشخصي الخارجي ، كحكومة شخص معين مثل مالك الاشتر على أهل مصر ، حين ولاه أمير المؤمنين عليه السلام عليهم . ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) — من أن المجعولات الشرعية لا تكون من القضايا الشخصية الخارجية ، بل هي من القضايا الكلية الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوع — لا وجه له .

﴿ الجهة السادسة ﴾ — ان مرجع القضية الحملية الى القضية الشرطية ، لما ذكرنا سابقاً من ان فعلية كل حكم متوقفة على وجود موضوعه فى الخارج ، فان معنى قولنا : النار حارة أنه اذا كانت في الخارج نار ، فهي حارة ، كما ان مرجع القضية الشرطية الى القضية الحملية ، فان معنى قولنا : اذا استطاع الرجل وجب عليه الحج أنه يجب الحج على المستطيع ، فمآل كل من القضيتين الى الاخرى نعم بينهما فرق من جهة اخرى ذكرناه في مبحث مفهوم الشرط .

﴿ الجهة السابعة ﴾ — ان الشرائط على ثلاثة أقسام :

﴿ القسم الأول ﴾ — شرائط الجعل والتكليف ، وهي عبارة عن ارادة الآمر بمباديها من تصور الشيء والتصديق بفائدته ، وغير ذلك من مبادىء الارادة ، فالحكم — بوجوب الصلاة دون الجلوس ، وبحرمة الخمر دون الماء ، وبملكية الورثة دون الجيران — معلول لارادة الحاكم واختياره . وأما الموجود الخارجي ، فهو ليس علة للجعل ولا جزء العلة له . نعم ربما يكون الموجود الخارجي من المصلحة والملاك داعياً الى جعل الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك .

﴿ القسم الثاني ﴾ — شرائط المجعول ، وهي عبارة عن الامور التي اعتبرت

شرطاً في فعلية الحكم والمجعول : كالعقل والقدرة والبلوغ بالاضافة الى عامة التكاليف، والاستطاعة بالاضافة الى وجوب الحج ، ودخول الوقت بالاضافة الى وجوب الصلاة ، وموت الموصي بالاضافة الى ملكية الموصى له . وغير ذلك من الموارد التي تكون فعلية الحكم فيها مشروطة بحصول الشرط فى الخارج . ومرجع شرائط المجعول الى كون موضوع الحكم الحصة الخاصة ، إذ لا معنى لكون الاستطاعة أو دخول الوقت أو موت الموصي مؤثراً فى الحكم وجزء العلة له . وإنما المؤثر فيه والعلة له هو ارادة المولى ومن بيده أمره . وعليه فمعنى كون هذه الامور شرطاً — لفعلية الحكم فى تلك الموارد — أن موضوع الحكم فى هذه الموارد هو الحصة الخاصة دون الطبيعة المطلقة ، فان الشارع انما اعتبر وجوب الحج على خصوص المستطيع دون غيره ، كما اعتبر وجوب الصلاة على من دخل عليه الوقت ، والملكية لمن مات مورثه ، وهكذا .

وبالجملة شرائط فعلية التكليف — قيود وجودية كانت أو عدمية تؤخذ في موضوع الحكم التكليفي أو الوضعي .

ثم إنه لا فرق في قيود الموضوع بين الاحكام التكليفية والأحكام الوضعية فى كونها دخيلة فى ترتب الأحكام عليها . وان جرى الاصطلاح على التعبير عن قيود موضوعات الاحكام التكليفية بالشرائط ، وعن قيود موضوعات الأحكام الوضعية بالأسباب ، فيقال : ان الوقت شرط لوجوب الصلاة ، وان البيع أو عقد النكاح سبب لحصول الملكية أو الزوجية . وهذا مجرد اصطلاح ، وإلا فلا فرق بينهما أصلا .

﴿ القسم الثالث ﴾ — شرائط متعلق التكليف ، وهي عبارة عن الامور التي اعتبرت قيوداً في متعلقات الأحكام : كالطهارة المعتبرة فى الصلاة ، ونحوها من القيود المعتبرة فى متعلقات الاحكام التكليفية . ومرجع تقييد المتعلق أيضاً الى كون متعلق

الحكم الحصة الخاصة دون الطبيعة المطلقة ، فان معنى تقييد الصلاة بالطهارة فى مفروض المثال عبارة عن جعل الوجوب واعتباره لخصوص الصلاة الواقعة عن طهارة دون غيرها ، فانه كما يصح للشارع أن يجعل متعلق طلبه وحكمه الطبيعي على سعته واطلاقه ، كذلك يصح له أن يجعله الحصة الخاصة المقيدة بقيد وجودي أو عدمي . ومن هنا يظهر وجه صحة التكليف بالمقيد — وان كان نفس القيد خارجا عن تحت قدرة المكلف واختياره — كما فى القبلة ، فانها وان كانت خارجة عن تحت قدرته واختياره ، إلا أن متعلق الطلب وهو الصلاة الواقعة الى القبلة مقدور له وتحت اختياره . وهذا المقدار يكفي في صحة التكليف به كما لا يخفى .

ومما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أن تطرق يد الجعل التشريعي — الى جعل السببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه أو مانعه ورافعه — أمر غير معقول ، بتقريب أن سببية شيء لشيء إنما هي لأجل خصوصية تكوينية مستدعية لترتب المسبب على السبب بحيث لولاها لم يترتب المسبب عليه ، بمقتضى قانون لزوم الربط بين المعلول وعلته ، فكما أن الخصوصية الموجودة فى النار أوجبت ترتب الحرارة عليها ، كذلك الخصوصية الموجودة فى الدلوك أوجبت ترتب وجوب الصلاة عليه . وهذه الخصوصية أجنبية عن مرحلة التشريع ، ومرهونة بالجعل التكويني ، كما لا يخفى . ومنه يظهر حال الشرطية والمانعية والرافعية . انتهى . ووجه ظهور فساده أن الحكم كما ذكرنا عبارة عن الاعتبار النفساني المبرز ، فهو فعل اختياري للمولى له أن يجعل موضوعه الطبيعي على سعته واطلاقه ، وله ان يجعله الحصة الخاصة على حسب ما يراه من المصلحة ، فاذا قيده بقيد وجودي كالدلوك مثلا وجعله الحصة الخاصة بمقتضى ما ذكرنا من رجوع شرائط المجعول الى كون الموضوع الحصة الخاصة ، فلا محالة تنتزع منه سببية الدلوك لوجوب الصلاة ، كما انه اذا قيده بقيد عدمي تنتزع

منه المانعية . وعليه فالسببية وأخواتها مجعولة للشارع . غاية الأمر بتبع جعل منشأ انتزاعها . فكانه (قدس سره) خلط شرائط المجعول بشرائط الجعل ، وتخيل ان شرائط المجعول كشرائط الجعل نفسه غير قابلة للجعل ، غفلة عن حقيقة الحال . وقد تقدم شطر من الكلام في مبحث الشرط المتأخر .

﴿ الجهة الثامنة ﴾ — ان الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام :

﴿ القسم الأول ﴾ — ما يكون من الامور الاعتبارية العقلائية . وذلك : كالملكية والزوجية والولاية والحرية والرقية وغير ذلك .

﴿ القسم الثاني ﴾ — ما يكون منتزعاً مما اعتبر في متعلق الحكم ، وذلك : كالجزئية والشرطية والمانعية للمكلف به المنتزعة من تعلق الأمر بالمركب أو المقيد ، فانه اذا تعلق أمر الشارع بالصلاة المقيدة بالطهارة وبعدم التكلم فيها تنتزع من كل واحد من التكبيرة والركوع والسجود الجزئية للمأمور به ، كما ينتزع من الطهارة انها شرط للصلاة ، ومن التكلم أنه مانع عنها . ومنشأ جميع ذلك ، هو تعلق الأمر بالمركب والمقيد .

﴿ القسم الثالث ﴾ — ما يكون منتزعاً مما اعتبر في موضوع الحكم والمجعول ، وذلك : كالشرطية والسببية والمانعية للتكليف المنتزعة من تقييد موضوع الحكم بقيد وجودي أو عدمي ، كشرطية الاستطاعة لوجوب الحج ، وسببية البيع للملكية ، ومانعية الحيض عن وجوب الصلاة ، فان جميع ذلك ينتزع من القيود الوجودية أو العدمية التي اعتبرت فى موضوع الحكم . وقد مر أن تسمية بعض القيود بالشرط وبعضها بالسبب مجرد اصطلاح ، ولا فرق بينهما أصلا .

إذا عرفت هذه الجهات الثمانية فنقول :

﴿ أما القسم الأول ﴾ من الأحكام الوضعية ، فهي امور قد تعلق بها الجعل استقلالاً ، لما تقدم

من ان هذه الامور متأصلة وبازائها شيء وان كان تأصلها فى عالم الاعتبار في مقابل الامور الانتزاعية التي لاتأصل إلا لمنشأ انتزاعها . و (أما) ماذكره الشيخ (قدس سره) من أنها مجعولة بتبع جعل الأحكام التكليفية ، بدعوى ان الملكية مثلا منتزعة من حكم الشارع بجواز التصرف في الملك ، والزوجية منتزعة من حكمه بجواز وطء الزوجة — فهو وإن كان أمراً ممكناً بحسب مقام الثبوت ، إلا أنه لا يمكن الالتزام به بحسب مقام الاثبات . وذلك ، لأنه — مضافاً الى عدم الملازمة بين الملكية وجواز التصرف كما فى الطفل والسفيه ، وكذا بين الزوجية وجواز الوطء كما فى الزوجة الصغيرة ، فان تصرفات الطفل والسفيه وكذا وطء الزوجة قبل اكمال تسع سنين غير جايزة ، فكيف يمكن انتزاع الملكية والزوجية مع أن الأمر الانتزاعي يتبع منشأ انتزاعه وجوداً وعدماً — يستفاد من الأدلة ترتب جواز التصرفات ، وجواز الوطء على الملكية والزوجية ، فالملكية أو الزوجية قد اخذت مفروضة الوجود فى الرتبة السابقة على جواز التصرف وجواز الوطء ، فمجعولية تلك الامور بتبع جعل الحكم التكليفي أمر غير معقول. هذا مع أنه يستلزم عدم صحة التمسك باستصحاب جواز الوطء فيما اذا بلغت الزوجة الصغيرة واحتمل طلاقها من قبل وكيل الزوج ، لعدم سبق جواز الوطء حينئذ حتى يستصحب بقاؤه . اللهم إلا أن يتمسك بالاستصحاب التعليقي .

وبالجملة لا وجه للالتزام بكون هذا القسم من الاحكام الوضعية مجعولاً بتبع الاحكام التكليفية ، بعد امكان تعلق الجعل بها استقلالا .

ومما ذكرنا يظهر ما في خلط صاحب الكفاية (قدس سره) ، فانه جعل الملكية والزوجية وأخواتهما من الامور الانتزاعية ، مع اعترافه بانها مجعولة استقلالا .

و ﴿ أما القسم الثاني ﴾ — منها أي ما يكون منتزعاً مما اعتبر فى متعلق الحكم

من الجزئية والشرطية والمانعية للمكلف به ، فهي مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها . وذلك ، لما أشرنا اليه من أن جزئية شيء لواجب أو شرطيته له عبارة عن جعل متعلق الطلب والحكم الحصة الخاصة دون الطبيعي على سعته ، بداهة أنه اذا تعلق الحكم بالحصة الخاصة المقيدة بقيد وجودي مثلا ، فلا محالة تنتزع من ذلك جزئية القيد المزبور فيما اذا كان كل من التقيد والقيد داخلا ، أو شرطيته فيما اذا كان التقيد داخلا والقيد خارجا . وعليه فجزئية السورة مثلا للصلاة أو شرطية الطهارة لها إنما جعلت تبعاً لجعل وجوب الصلاة مقيدة بالسورة والطهارة . ومنه يعلم حال المانعية والقاطعية ، فان مانعية مصاحبة غير المأكول أو قاطعية الاستدبار إنما جعلت تبعاً لجعل الوجوب للصلاة المقيدة بعدم مصاحبة غير المأكول ، أو عدم وقوع الاستدبار في اثنائها .

ومنه يظهر الحال في القسم الثالث من الأحكام الوضعيه — أي ما يكون منتزعاً من تقييد موضوع الحكم بقيد وجودي أو عدمي ، فان شرطية الدلوك لوجوب الصلاة مثلا ، أو مانعية الحيض من وجوبها إنما جعلت تبعاً لجعل وجوب الصلاة على خصوص من دخل عليه الوقت ، وعلى خصوص من لم تكن حائضاً . ومنه يعلم كيفية مجعولية سببية البيع للملكية .

و (بالجملة) إن الشرطية واخواتها لكل من متعلق الحكم وموضوعه امور تتطرق اليها يد الجعل تشريعاً ، غاية الأمر انه بتبع جعل منشأ انتزاعها كما عرفت .

(تتمة)

بقي الكلام في أن الطهارة والنجاسة والصحة والفساد والرخصة والعزيمة هل هي من الأحكام الوضعية أولا ؟ فنقول : أما الطهارة والنجاسة ، فقد عدها الشيخ (قده) من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع ، بتقريب أن حكم الشارع بطهارة

بعض الأشياء ونجاسة بعضها الآخر إنما هو من جهة اشتمالها على النظافة أو القذارة الواقعية ، فكما أن الطبيب يكشف عن واقع الأدوية وحقيقتها فيخبر عن آثارها ، كذلك الشارع العالم بالواقع يكشف عن طهارة الأشياء أو قذارتها الواقعية فيما اذا حكم بطهارتها أو بنجاستها ، لا أنه يجعل الطهارة أو النجاسة فيها ، فالنظافة أو القذارة الواقعية الموجودة في الأشياء أوجبت حكم الشارع بطهارتها أو بنجاستها . وعليه فليس من تشريع الطهارة أو النجاسة وجعلها عين ولا أثر انتهى .

وفيه مضافا — الى عدم اختصاص ذلك ببابي الطهارة والنجاسة وعمومه لجميع الأبواب ، فان وجوب الصلاة وحرمة الخمر انما نشأ عن خصوصية واقعية فيهما لامحالة ، فكذلك الحكم بالطهارة أو النجاسة لابد من أن ينشأ عن خصوصية واقعية . ولاملزم للالتزام بكونها النظافة أو القذارة الواقعية ، كما هو الحال فى الحكم بطهارة ولد الكافر فيما اذا أسلم أبواه ، أو صار الولد أسيراً للمسلمين مع اجتماع شرائطه ، وفى الحكم بنجاسة ولد الكافر وإن كان بدنه نظيفاً جداً ، فان ابويه وإن قيل بقذارتهما الواقعية من جهة التزامهما بالعقائد الفاسدة ، إلا أنه لا موجب للقول بها في الأولاد غير المميزين . ولا يبعد أن يكون وجه الحكم بنجاستهم هو تباعد المسلمين عن الكفار غاية التباعد ، بل ولا يبعد ذلك فى الحكم بنجاسة البالغين ، بل فى الحكم بنجاسة الخمر أيضاً ، وإن كان الوجه فى حرمتها هي الخصوصية الواقعية الموجودة فيها — أنه لو تم فانما يتم فى الطهارة والنجاسة الواقعيتين . واما الحكم بالطهارة أو النجاسة للمشكوك فيه ، فهو لا يمكن ان يكون ناشئاً من النظافة أو القذارة الواقعية فيما اذا فرض مخالفة الحكم الظاهري للواقع .

وتوهم — أن الحكم بالطهارة أو النجاسة في المشكوك فيه ليس حكما بهما حقيقة ، وإنما هو تنزيل للمشكوك فيه منزلة الواقع — باطل جداً ، بداهة أنه لامعنى للتنزيل

إلا الحكم بترتب آثار الواقع على المشكوك فيه ، بأن يحكم بطهارة الثوب مثلاً أو صحة الوضوء فيما اذا غسل أو توضأ بماء حكم بطهارته ظاهراً ، وإن انكشفت نجاسته بعد ذلك . وهذا مما لا يمكن الالتزام به كما لا يخفى .

وبالجملة لافرق بين الطهارة والنجاسة وبين بقية الاحكام الشرعية في كونها مجعولة للشارع . نعم لا بد من أن يكون حكمه بالطهارة أو النجاسة ناشئاً من ملاك كي لا يكون حكماً جزافياً ، كما هو الحال فى بقية الأحكام من التكليفية والوضعية . وكيف كان ؟ فلا ينبغي الاشكال في أن الطهارة والنجاسة حكمان وضعيان مجعولان للشارع بالاستقلال .

وأما الصحة والفساد فقد يفصل فيهما بين العبادات والمعاملات ، بتقريب أن الصحة والفساد فى العبادات إنما ينتزعان من مطابقة المأتي به للمأمور به فى الخارج وعدمها . ومن المعلوم ان المطابقة وعدمها من الامور الواقعية التي لا تنالها يد التشريع اثباتاً ونفياً . وعليه فلا تكون الصحة والفساد في العبادات مجعولتين للشارع لا استقلالا ولا تبعاً . وهذا بخلاف المعاملات ، فان الصحة والفساد فيها ينتزعان من ترتب الأثر على موضوعه من حصول الملكية والزوجية ، وعدم ترتبه . ومن المعلوم أن هذا قابل لتعلق الجعل به ، فان للشارع ان يعتبر ترتب الاثر على العقد الواقع من المالك مثلا ولا يعتبره على العقد الواقع من الأجنبي . هذا .

ولكن يرد عليه أن المتصف بالصحة أو الفساد في المعاملات أيضاً لا يكون إلا الموجود الخارجي كما هو الحال فى العبادات فان كان ماجعله الشارع مملكا مثلا منطبقاً عليه حكم بصحته وإلا فلا . فالصحة والفساد في المعاملات أيضاً منتزعان من مطابقة العقد الواقع فى الخارج لما اعتبره الشارع موضوعاً لحكمه ، فكما ان الصحة والفساد فى العبادات منتزعان من المطابقة الخارجية وعدم المطابقة ، كذلك الصحة والفساد فى المعاملات ، فكلاهما من واد واحد كما لا يخفى .

نعم الصحيح هو التفصيل بين الصحـــة والفساد في الأحكام الظاهرية وبينهما في الاحكام الواقعية فانهما قابلان للجعل في الاول دون الثاني . وذلك ، لأن الصحة والفساد فى الاحكام الواقعية كما ذكرنا انما ينتزعان من المطابقة وعدم المطابقة . وقد عرفت انهما من الامور الواقعية التي لا تنالها يد الجعل .

وهذا بخلاف الاحكام الظاهرية التي يشك في مواردها فى حصول المطابقة وعدمها ، كما فى موارد جريان قاعدتي التجاوز والفراغ ، فان الشارع قد حكم في تلك الموارد بالبناء على الصحة وحصول المطابقة ، لأنه يصح تصرفه فى مقام الامتثال والمطابقة الظاهرية ، كما يصح تصرفه في أصل الجعل والتشريع .

واما الرخصة والعزيمة ، فعدهما من الأحكام الوضعية مما لا وجه له أصلا . وذلك ، لأن الرخصة عبارة عن سقوط الامر على وجه التسهيل ، كسقوط الاذان والاقامة فيما اذا اقيمت الجماعة واجتمعت الشرائط على القول بكونه رخصة . ويقابلها العزيمة ، فانها عبارة عن السقوط لزوماً كسقوط الركعتين الاخيرتين فى السفر . وعليه فمرجع الرخصة والعزيمـــة الى الجواز وعدم الجواز ، فهما من جملة الأحكام التكليفية كما لا يخفى .

فالمتحصل من جميع ماذكرناه ان الاحكام الوضعية (منها) — ما يكون مجعولا بتبع جعل منشأ انتزاعه . وذلك ، كالجزئية والشرطية والسببية والرافعية والمانعيـة المنتزعة مما اعتبر فى موضوع الحكم أو متعلقـه . و (منها) — ما يكون مجعولا مستقلا . وذلك ، كالملكية والزوجية والحرية والرقية والولاية وغير ذلك . وقـد عرفت أن الطهارة والنجاسة وكذلك الصحة والفساد فى الاحكام الظاهرية من هذا القبيل .

اذا عرفت ذلك كله ، فنقول : إنه لا ينبغي الاشكال فى صحة جريان الاستصحاب فى موارد الاحكام الترخيصية من دون فرق بين التكليفية منها والوضعية ،

بعدما فرض أن أمر الاحكام الوضعية كالتكليفية وضعاً ورفعاً بيد الشارع . نعم في موارد الاحكام البعثية والزجرية وما يلحق بها من الاحكام الوضعية لا يجري الاستصحاب ، لابتلائه بالمعارض على ماعرفت . ثم إن ههنا تنبيهات ينبغي التكلم فيها .

(التنبيه الاول)

لا فرق في صحة جريان الاستصحاب بين الموارد التي يكون متعلق الشك فيها أمراً حالياً ، والموارد التي يكون متعلقه فيها أمراً استقبالياً . وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن قوام الاستصحاب انما هو بفعلية اليقين والشك ، وكون المتيقن سابقاً في الزمان على المشكوك فيه . وأما كون متعلق الشك أمراً حالياً أو استقبالياً ، فلا يفرق الحال به بعد كون صدق نقض اليقين بالشك على عدم المضي على طبق اليقين فيهما على حد سواء ، فان ذلك ملاك الاعتبار بمقتضى أدلة حجيته ، كما لا يخفى . وعليه فكما يصح جريان الاستصحاب فيما اذا كان متعلق الشك أمراً حالياً ، كذلك يصح جريانه فيما اذا كان متعلقه أمراً استقبالياً . وعليه يتفرع جواز بدار ذوي الأعذار فيما اذا شك في استيعاب العذر لجميع الوقت ، فبمقتضى استصحاب بقاء العذر الى آخر الوقت يحكم بجواز اتيان ما تيسر من بقية اجزاء الصلاة وشرائطها من أول الوقت ، لكونها — بمقتضى أدلة ان الصلاة لا تترك بحال — مأموراً بها حينئذ ، ثم على تقدير بقاء العذر الى آخر الوقت وعدم انكشاف الخلاف ، يكون ما أتى به مجزيا عن الواقع على ما تقدم تفصيله في مبحث الاجزاء .

هذا بالاضافة الى غير الطهارة الحدثية من الاجزاء والشرائط . وأما بالاضافة اليها ، فلا يجوز البدار الى الصلاة لفاقد الماء بالطهارة الترابية من أول الوقت . وذلك ، لا لقصور في الاستصحاب ، بل لما دلت الروايات عليه من عدم جواز البدار الى التيمم

فيما اذا احتمل التمكن من الماء ، فانه اذا فاته الماء لم تفته الأرض . ومنه يظهر ما في ﴿ العروة الوثقى ﴾ من الحكم بجواز البدار الى التيمم فى سعة الوقت ، وان احتمل ارتفاع العذر فى آخره وعدم جوازه فى بقية الاعذار .

(التنبيه الثاني)

يعتبر فى الاستصحاب فعلية الشك واليقين ، فلا يكفي الشك واليقين التقديري ، لأن قضية عدم جواز نقض اليقين بالشك ، بما أنها قضية حقيقية قد أُخذ الشك واليقين فيها مفروض الوجود في ترتب عدم جواز نقض احدهما بالآخر على ماهو الشأن في كل قضية حقيقية ، مثل : الخمر حرام . فكما أنه لا يكفي في ترتب الحرمة والنجاسة على شيء كونه بحيث لو غلا لصار خمراً ، كذلك لا يكفي فى ترتب عدم جواز نقض اليقين بالشك كون المكلف بحيث لو التفت لكان شاكا أو متيقناً .

وبالجملة ان اعتبار فعلية الشك واليقين في صحة جريان الاستصحاب مما لا ينبغي الاشكال فيه . وقد بنى على ذلك شيخنا الانصاري وصاحب الكفاية (قدس سرهما) الحكم بصحة الصلاة فيما اذا أحدث المكلف ثم غفل عنه وصلى ، وبعد الفراغ شك فى أنه هل تطهر قبل الصلاة أولا ؟ دون ما اذا التفت قبل الصلاة وشك في بقاء حدثه ، فاستصحبه ثم غفل وصلى .

أما الحكم بالصحة فى الصورة الاولى ، فلان المورد حينئذ يكون من موارد الاستصحاب التقديري ، فعلى تقدير عدم جريانه ، يكون المورد مجرى لقاعدة الفراغ . ولا اثر حينئذ لاستصحاب الحدث الجاري بعد الصلاة ، لحكومة القاعدة عليه . نعم له أثر بالاضافة الى الصلوات المستقبلة هذا .

لكن الظاهر أن المسألة غير مبتنية على جريان الاستصحاب التقديري وعدمه ،

وانما هي مبتنية على جريان قاعدة الفراغ في موارد الغفلة ، وعدم جريانها فيها ، لأنه إن قلنا بعدم جريان قاعدة الفراغ فى موارد الغفلة واختصاصه بموارد ذكر المكلف والتفاته كما هو مقتضى التعليل المستفاد من قوله (ع) : «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» على ما سيجيء تحقيق ذلك عند التعرض لهذه القاعدة انشاء الله تعالى ، فالحكم بفساد الصلاة ووجوب الاعادة لا يتوقف على جريان الاستصحاب التقديري ، بل يكفي فيه الاستصحاب الجاري بعد الصلاة عند الالتفات الى حاله ، فان متعلقه هو الحدث السابق على الصلاة . وهذا المقدار يكفي فى الحكم ببطلان الصلاة على تقدير عدم جريان قاعدة الفراغ ، كما هو المفروض .

وإن قلنا بجريان القاعدة حتى في موارد الغفلة وعدم الالتفات ، كما هو مقتضى إطلاق قوله (ع) : « كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا اعادة عليك فيه » وقوله (ع) : « إنما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » يحكم بصحة الصلاة وعدم وجوب الاعادة — وإن قلنا بجريان الاستصحاب التقديري — لأن قاعدة الفراغ على تقدير جريانها حاكمة عليه . وعليه فالمسألة إنما هي من فروع القول بجريان قاعدة الفراغ فى موارد الغفلة . والقول بعدم جريانها ، لامن فروع جريان الاستصحاب التقديري وعدم جريانه ، كما لا يخفى .

وأما الحكم بالفساد فى الصورة الثانية وهي ما اذا التفت قبل الصلاة وشك ، فاستصحب حدثه ثم غفل وصلى ، فلان المورد حينئذ يكون من موارد الاستصحاب الفعلي دون التقديري ، إذ المفروض ان المكلف التفت قبل الصلاة واستصحب حدثه . والمفروض انه لم يتوضأ بعد استصحابه ، فشرع في الصلاة وهو محكوم بالحدث الاستصحابي . نعم لو احتمل انه توضأ بعد شكه الفعلي ، يحكم بصحة صلاته ، فان الحدث الاستصحابي لا يزيد فى الحكم على الحدث الوجداني ، فتجري في مورده قاعدة الفراغ أيضاً .

والتحقيق أن الحكم بفساد الصلاة — في فرض العلم بعدم الوضوء بعد الاستصحاب — غير مبتنٍ على ما ذكر ، فان جريان الاستصحاب كما يتوقف على فعلية الشك حدوثاً كذلك يتوقف على فعليته بقاءً ، ومتى ارتفع الشك يرتفع الاستصحاب ، فلا معنى للحكم بفساد الصلاة مع فرض الغفلة من جهة الاستصحاب السابق ، بل الوجه في الفساد حينئذ إنما هو ظهور أدلة قاعدة الفراغ فى لزوم كون الشك حادثاً بعد العمل . والشك الفعلي فى المقام وان كان غير الشك السابق بالدقة لتخلل الغفلة بينهما ، إلا أنه هو هو بعينه عرفا ، وعليه فلا يكون مورداً للقاعدة .

ومما يؤكد ذلك أنه لو لم يكن الاستصحاب جاريا في مفروض المثال من جهة ابتلائه بالمعارض ، لحكمنا ببطلان الصلاة أيضاً ، فالحكم بالبطلان ليس من جهة جريان الاستصحاب قبل الصلاة ، بل من جهة عدم جريان القاعدة في نفسها . نعم فيما اذا احتمل الوضوء بعد شكه ، حكم بصحة الصلاة ، لأنه حينئذ يكون شكاً آخر غير الشك السابق . ولا مانع من شمول القاعدة له بناء على جريانها في موارد الغفلة .

(التنبيه الثالث)

لا فرق فى صحة جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً وثابتاً بالوجدان ، أو محرزاً بالطرق والامارات . ﴿ توضيح ذلك ﴾ : ان المجعول — في باب الطرق والامارات على ماتقدم بيانه — إنما هو صفة الطريقية والاحراز لا التنجيز والتعذير ، كما ذهب اليه صاحب الكفاية ﴿ قدس سره ﴾ فالشارع جعل الامارة محرزة للواقع تعبداً ، فصار للعلم فردان : وجداني وتعبدي . ولذا تترتب على الشيء آثاره الواقعية عند قيام الامارة عليه ، كما تترتب عليه عند العلم الوجداني . وكما أن العلم الوجداني ينجز الواقع عند الموافقة ويعذر فيه عند المخالفة ، كذلك قيام الامارة عليه

عند الموافقة والمخالفة ، فالتنجيز والتعذير فى باب الطرق والامارات من آثار المجعول لا نفسه . وعلى هذا يكون المكلف بعد قيام الامارة محرزاً للواقع وعالماً به ، غاية الأمر أنه كذلك تعبداً . وبما أن اليقين — في قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » — لم يلاحظ من حيث كونه صفة قائمة فى النفس ، وإنما لوحظ من حيث إنه طريق الى الواقع و كاشف عنه ، فان المضي على طبق اليقين إنما يكون من جهة كشفه ، لا من جهة انه صفة خاصة . وعليه صح قيام الامارة مقام اليقين فى باب الاستصحاب ، كما يصح قيامها مقامه فى كل مورد أُخذ في موضوع حكم بما انه كاشف عن الواقع .

ومما يؤيد ذلك أنه يجوز رفع اليد عن اليقين السابق بقيام الامارة على خلافه . بلااشكال فيما اذا تيقن بطهارة ماء مثلا، ثم شك فى طهارته من جهة احتمال عروض مايوجب نجاسته ، فقامت امارة على تنجسه ، ضرورة أنه لايجوز المضي حينئذ على طبق اليقين بالطهارة السابقة ، مع أن المذكور فى الادلة هوعدم جواز نقض اليقين إلا بيقين آخر ، وليس هذا إلا من جهة ان اليقين الذي يجوز معه رفع اليد عن اليقين السابق قدلوحظ من حيث إنه طريق الى الواقع ، فاذا جاز قيام الامارة مقام اليقين الثاني في جواز رفع اليد عن اليقين السابق جاز قيامها مقام اليقين الاول أيضاً فى وجوب المضي على طبقه ، إذ لا فرق بين اليقينين كما لايخفى.

هذا اذا كان المستصحب ثابتاً بالامارات المعتبرة . وقد عرفت أنه لا ينبغي الاشكال فى صحة جريان الاستصحاب بناء على كون المجعول فى باب الطرق والامارات هو صفة الاحراز والطريقية . وأما اذا كان المستصحب ثابتاً بالاصول العملية ، ففي صحة جريانه تفصيل : لأن موضوع حكم الأصل (تارة) يكون باقياً في فرض الشك فى بقاء الحكم و (اخرى) لا يكون باقياً ، بأن لا يكون الأصل متكفلا لبيان استمرار الحكم في فرض عروض الشك له .

﴿ أما القسم الأول ﴾ فكاصالة الطهارة أو الحلية ، فانه اذا حكم بطهارة شيء أو حليته ظاهراً باصالة الطهارة أو الحلية ، ثم شك في بقاء تلك الطهارة أو الحلية من جهة احتمال عروض ما يوجب نجاسته أو حرمته ، فموضوع اصالة الطهارة أو الحلية (وهو كون الشيء مشكوكا في طهارته أو حليته) باقٍ بعد ، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب : أما بالاضافة الى الطهارة أو الحلية الواقعية ، فلعدم اليقين بهما على الفرض . وأما بالاضافة الى الطهارة أو الحلية الظاهرية ، فلبقاء موضوع الأصل وجدانا .

و (بعبارة اخرى) إذا شك في طهارة شيء أو حليته ، فهو محكوم بالطهارة أو الحلية ما لم يقطع بالخلاف ، فمع عدم القطع بالخلاف كان الحكم الاول باقياً وجداناً ببقاء موضوعه ، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه حينئذ .

ومن هنا يظهر الحال فيما اذا ثبت حكم بالاستصحاب ، فانه مع عدم اليقين بالخلاف يحكم ببقائه بلا حاجة الى استصحاب آخر . فاذا شك في بقاء طهارة ثوب مثلاً من جهة احتمال اصابته الدم ، فحكم بطهارته بمقتضى الاستصحاب ، ثم شك بعد ذلك في اصابته البول مثلا ، لم يحتج الى جريان استصحاب آخر ، لأن موضوع الاستصحاب الأول باقٍ وجدانا . غاية الأمر أن الشك في بقاء الطهارة كان ناشئاً من احتمال اصابته الدم أولاً ، ومن احتمال اصابته البول ثانياً . وهذا لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده من عدم جريان الاستصحاب فيما ثبت الحكم فيه بالاستصحاب .

اللهم إلا أن يفرض جريان الاستصحاب في نفس منشأ الشك ، فحينئذ يكون موضوع أحد الاستصحابين مغايراً مع الآخر ، لأن موضوع الأول في مفروض المثال هو عدم ملاقاة الدم ، وموضوع الثاني عدم ملاقاة البول ، وهما متغايران ، لكنه يخرج حينئذ عن كونه استصحابا في الحكم الظاهري كما لا يخفى .

و ﴿ أما القسم الثاني ﴾ فكالموارد التي يترتب — على جريان الأصل فيها —

حكم في موضوع آخر ، كما اذا غسل ثوب بالماء المحكوم بطهارته بمقتضى الاستصحاب ، أو قاعدة الطهارة ، فانه حينئذ يحكم بطهارة الثوب أيضاً ، لكنه اذا شك فى بقائها بعد ذلك من جهة احتمال اصابته البول مثلا ، لا يمكن اثبات بقاء طهارته بعين ما دل على طهارة الماء المغسول به ، لأن المترتب على طهارة الماء انما هوحدوث الطهارة فى الثوب المغسول به ، وأما بقاؤها فهو ليس من آثار طهارة الماء . وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى طهارة الثوب ، لأنه قد حكم بطهارته ظاهراً ويشك فى بقائها .

هذا بناء على ما هو الحق من كون المجعول — في باب الطرق والامارات — هو صفة الاحراز والطريقية . وأما بناء على كون المجعول فيها التنجيز عند المصادفة والتعذير عند المخالفة — كما ذهب اليه صاحب الكفاية (قدس سره) فيشكل جريان الاستصحاب فيما اذا كان المستصحب ثابتاً بالامارات أو الاصول ، لأن قيام الامارة أو الأصل على ثبوت شيء لا يوجب اليقين به لا وجدانا ولا تعبداً (أما الأول) فظاهر . و (أما الثاني) فلأن المفروض كون المجعول هو نفس التنجيز والتعذير . وعليه يترتب انه لا يكون رفع اليد عن مؤدى الامارة في مقام العمل عند عروض الشك نقضاً لليقين بالشك ، بل لا يتحقق شك فى مورده ، بداهة ان الشك في البقاء فرع اليقين بالحدوث . والمفروض أنه لا يقين بالحدوث بكلا قسميه . واعتبار اليقين بثبوت المستصحب والشك في بقائه مما لا اشكال فيه فى صحة جريان الاستصحاب .

ومن هنا أجاب في الكفاية تحفظاً على مذهبه بانه يكفي — في صحة جريان الاستصحاب — الشك في بقاء المستصحب على تقدير ثبوته ، فان حقيقة الاستصحاب هو جعل الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه ، وهي غير متوقفة على ثبوت المتلازمين فى الخارج ، فقيام الامارة على ثبوت شيء وان كان لا يلازم ثبوته لاحتمال كون الامارة مخالفة للواقع ، إلا أن بقاءه على تقدير ثبوته قابل للتعبد ، فيتعبد به وتترتب عليه آثاره فعلا .

هذا ولكن لا يمكن الالتزام بما أفاده (قدس سره) وذلك ، لأنه إن أُريد من الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه الملازمة الواقعية ، بان يكون ثبوت الشيء ملازماً لبقائه واقعاً ، ففيه — مضافا الى كونه مما يكذّبه الوجدان — أن بقاء المشكوك فيه حينئذ يكون مستنداً الى نفس الامارة أو الاصل ، لا الى الاستصحاب ، إذ المفروض ان مفاد الاستصحاب هو ثبوت الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه . وعليه فيكون حال الاستصحاب حال الدليل الذي يدل على ثبوت الملازمة بين القصر والافطار في السفر كقوله (ع) : « اذا قصرت أفطرت وإذا أفطرت قصرت » فكما ان هذا الدليل لا يتكفل ببيان وجوب الافطار ، وإنما المتكفل به هو الدليل الذي يدل على وجوب القصر لمن قصد ثمانية فراسخ ، كذلك الاستصحاب لا يكون متكفلا باثبات المشكوك فيه بقاءً ، وإنما المتكفل باثبات بقائه هو الذي أثبت حدوثه من الامارة والأصل ، غاية الأمر انه بالدلالة الالتزامية . فيخرج الاستصحاب حينئذ عن كونه مثبتاً لحكم ظاهري .

وإن أُريد من الملازمة الملازمة الظاهرية ، بأن يكون مفاد الاستصحاب هو ثبوت الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه ظاهراً ، فلازمه الالتزام بعدم جريان البراءة بالاضافة الى المشكوك البدوي في موارد انحلال العلم الاجمالي ، كما يقول به الاخباري ، فاذا علم اجمالا بوجود محرمات ، يثبت وجوب الاجتناب عن كل ما احتمل كونه منها ، ولا يجدي انحلال العلم بقيام دليل على تعيين مقدار ما علم منها ، بعدما أثبت الاستصحاب الملازمة بين ثبوت وجوب الاجتناب وبقائه ، مع أن صاحب الكفاية لا يلتزم بذلك ، بل ولا غيره من الاصوليين ، فانهم بعد انحلال العلم يحكمون بعدم وجوب الاجتناب عما بقي مشكوكا فيه بدواً بمقتضى جريان البراءة .

وبالجملة لازم القول بكون المجعول في باب الطرق والامارات نفس التنجيز والتعذير ،

هوعدم جريان الاستصحاب فيما اذا ثبت المشكوك فيه بغير العلم الوجداني كما لا يخفى .

(التنبيه الرابع)

المستصحب تارة يكون فرداً خارجياً ، واخرى كلياً طبيعياً ، إذ الكلي الطبيعي على ماهو الحق موجود فى الخارج ومتحقق في ضمن الافراد ، ومع التنزل والقول بعدم وجوده حقيقة ، فهو موجود في الخارج بالنظر المسامحي العرفي لا محالة . وهذا المقدار يكفي فى صحة جريان الاستصحاب فيه ، بداهة أن العبرة فى وجود المستصحب بالنظر المسامحي لا الدقي الفلسفي . ولا فرق في جريان الاستصحاب فى الكلي بين أن يكون الكلي من قبيل الموجود المتأصل فى عالم العين ونفس الأمر كالجواهر والاعراض ، أو من قبيل الموجود المتأصل فى عالم الاعتبار ، كالوجوب والحرمة والملكية والزوجية ، أو يكون من قبيل الموجود الانتزاعي ، كعنوان العالم والقائم والضارب المنتزع من تلبس الذات بمبادىء هذه الامور . بنحو من التلبس .

وكيف كان فالعلم بوجود الفرد فى الخارج يساوق العلم بوجود الكلي المتحقق فى ضمنه ولو بالنظر المسامحي العرفي ، كما أن الشك فى بقاء الفرد يساوق الشك في بقاء الكلي المتحقق في ضمنه . وعليه فكما يصح استصحاب بقاء الفرد فيما اذا شك في بقائه ليترتب عليه اثره لو كان الاثر مترتباً على خصوص الفرد ، كذلك يصح استصحاب بقاء الكلي ليترتب عليه أثره فيما اذا كان الأثر مترتباً على نفس الكلي ، بحيث لا يكون للخصوصيات الفردية دخل فى ترتب الأثر أصلا . فصحة جريان استصحاب الكلي فى الجملة مما لا ينبغي الاشكال فيه .

وأما تفصيله ، فنقول : إن استصحاب الكلي على أقسام أربعة :

(القسم الاول)

هو ما يكون الشك فى بقاء الكلي ناشئاً من الشك فى بقاء الفرد المعين في الخارج ، كما اذا كان المكلف محدثاً بالحدث الاكبر مثلا ثم شك فى بقائه ، فالشك في بقائه يساوق الشك فى بقاء كلي الحدث . وعليه فكما يصح استصحاب خصوص الحدث الاكبر ليترتب عليه عدم جواز المكث في المساجد ، كذلك يصح استصحاب كلي الحدث ليترتب عليه عدم جواز مس كتابة القرآن . وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه .

(القسم الثاني)

هو ما يكون الشك فى بقاء الكلي من جهة تردد الفرد الذي علم بتحقق الكلي في ضمنه بين ماهو باق يقيناً ، وماهو مرتفع كذلك ، كما اذا علم بخروج بلل مردد بين البول والمني ، وتوضأ المكلف بعده ، فان ارتفاع كلي الحدث فى مفروض المثال مشكوك فيه ، وان كان ارتفاع خصوص الحدث البولي على تقدير كونه هو الحادث متيقناً . ولا ينبغي الاشكال فى صحة جريان استصحاب الكلي في هذا القسم أيضاً ، لأن كلاً من ركني الاستصحاب — من كون الشيء متيقن الحدوث سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً — موجود فيه ، ضرورة ان العلم بحدوث أحد الحدثين لا على التعيين في مفروض المثال يساوق العلم بحدوث الجامع والقدر المشترك من الحدث ، كما أن الشك فى بقاء ذلك الفرد المردد بعد ارتفاع أحد الفردين يساوق الشك في بقائه ، لاحتمال ارتفاعه بارتفاع الفرد المتيقن ارتفاعه . نعم استصحاب أحد الحدثين بخصوصه لا يجري ، لعدم اليقين بحدوثه رأساً كما هو ظاهر .

ثم إنه ربما اشكل على صحة جريان الاستصحاب في هذا القسم بأن الشك فى بقاء

الكلي إنما هو مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الآخر ، كالحدث الاكبر فى مفروض المثال ، إذ لولا احتمال حدوثه لم يشك فى عدم بقاء الكلي ، لأنه على تقدير حدوثه فى ضمن الحدث الأصغر في المثال ، فهو قد ارتفع يقيناً ، فاستصحاب عدم حدوث الحدث الاكبر يكون حاكما على استصحاب الكلي ورافعاً للشك في بقائه ، إذ الأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل الجاري فى المسبب ورافع لموضوعه ، فلا يبقى مجال لجريان استصحاب الكلي رأساً انتهى .

وقد اجيب عن هذا بوجوه :

﴿ الوجه الأول ﴾ — ما عن المحقق النائيني (قدس سره) من أن حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي فرع جريانه ، وهو فى المقام لايجري من جهة ابتلائه بالمعارض ، لأن اصالة عدم حدوث الحدث الأكبر تعارضها اصالة عدم حدوث الحدث الاصغر ، فيبقى الأصل المسببي حينئذ بلا معارض . هذا .

ولكن للمناقشة فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع ، فان الموارد التي لا يكون لكل من فردي الترديد أثر خاص ، بل كان الأثر الخاص مختصاً باحدهما ، كما اذا ترددت نجاسة الثوب بين أن تكون بالبول ليحتاج زوالها الى تعدد الغسل ، وان تكون بغيره مما لايحتاج زواله الى التعدد ، فاصالة عدم حدوث الفرد الآخر لا تعارضها اصالة عدم حدوث الفرد المعلوم ارتفاعه على تقدير كونه هو الحادث ، كي يتساقطان فتصل النوبة الى الأصل المسببي . واما فى الموارد التي يكون لكل من الأصلين أثر خاص ، كما اذا تردد الحدث بين الأكبر والأصغر ، فان عدم جواز المكث فى المساجد وعدم جواز الصلاة بدون الغسل ونحوهما مترتب على خصوص الحدث الاكبر ، كما أن عدم جواز الدخول في الصلاة بغير الوضوء مختص بالحدث الاصغر ، ضرورة أن الجنب مثلا لايجوز له الدخول فى الصلاة بغير الغسل ، كما أن المحدث بالحدث الاصغر

لا يجوز له الدخول فيها بغير الوضوء ، فالاصلان وان كانا متعارضين لا محالة ، إلا أنه لا تصل النوبة مع ذلك الى الأصل المسببي ، لوجوب ترتيب كل من الأثرين بمقتضى نفس تنجيز العلم الاجمالي كما لا يخفى .

وبالجملة اذا تردد الحادث بين ما يكون باقياً قطعاً وما يكون زائلا كذلك ، فلا معنى لدعوى الرجوع الى الاصل المسببي لا في مورد المعارضة ولا في غير مورد المعارضة .

﴿ الوجه الثاني ﴾ — ما عن صاحب الكفاية (قدس سره) من أن الشك في بقاء الكلي والقدر المشترك ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الآخر ، بل هو مسبب عن أن المتيقن حدوثه هل تحقق في ضمن الفرد المتيقن بقاؤه أو تحقق في ضمن الفرد الآخر المتيقن ارتفاعه واصالة عدم تحققه في ضمن الفرد المحتمل بقاؤه لا مجرى لها ، إذ لم يكن زمان كان فيه القدر المشترك موجوداً ولم يكن في ضمنه حتى يستصحب عدم تحققه في ضمنه ، بل القدر المشترك من الأول اما تحقق في ضمن هذا الفرد أو في ضمن ذاك الفرد المرتفع على تقدير حدوثه . انتهى .

وفيه بناء على ماهو الحق من صحة جريان استصحاب العدم الأزلي — كما اختاره هو (قدس سره) أيضاً — أنه لا مانع من جريان استصحاب عدم تحققه في الفرد المحتمل بقاؤه ، وهذا المقدار يكفي في المقام ، لأن المفروض انه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد الآخر قد ارتفع وجداناً .

ومن هنا يظهر وجه عدم صحة جريان استصحاب بقاء كلي النجاسة بعد الغسل مرة فيما اذا تردد أمر النجاسة بين البول المعتبر في تطهيره التعدد ، والدم الذي يكفي فيه الغسل مرة واحدة ، لأن احتمال بقائها بعد الغسل مرة هو احتمال كون النجاسة بولا ، وهو منفي باصالة العدم الأزلي ، والمفروض انه على تقدير كونها دماً قد ارتفعت بالغسل

مرة وجداناً . وكذلك فيما اذا علم بنجاسة اناء وتردد أمره بين الولوغ والدم مثلا ، فان الاستصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل وقبل التعفير محكوم باصالة عدم كونها ولوغاً . والمفروض أن نجاسة الدم لا تبقى بعد الغسل وجداناً .

﴿ بيان ذلك ﴾ : ان كل نجس يكفي في زواله الغسل على اطلاقه ، وقد خرج منه في مفروض المثال الاول البول ، فاذا شك في نجس انه بول أو غيره ، يحكم بعدم كونه بولاً ، فيترتب عليه أثره من كفاية غسله مرة واحدة . وكذلك ان الاناء يجب غسله من كل نجاسة ثلاث مرات ، وقد خرج منه فى مفروض المثال الثاني تنجسه بالولوغ ، فانه يحتاج معه الى التعفير أيضاً ، فاذا شك فى أن تنجسه كان بالولوغ أم بغيره ، نحكم بعدم وجوب التعفير ، لاستصحاب عدم كون سبب النجاسة ولوغاً .

﴿ الوجه الثالث ﴾ ما عن صاحب الكفاية (قدس سره) أيضاً من أن بقاء القدر المشترك ليس مسبباً عن حدوث الفرد الباقي بل هو عين بقائه .

وفيه ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ، بل هو مؤكد له ، لأن استصحاب عدم حدوث الفرد المحتمل بقاؤه لو كان حاكماً على استصحاب الكلي على تقدير كون بقائه مسبباً عن حدوثه — كما هو دعوى المستشكل — فهو أولى بالحكومة على تقدير كون بقائه عين بقاء الفرد ، فهذه الاجوبة كلها غير مجدية فى دفع الاشكال .

والصحيح فى الجواب هو ما افاده صاحب الكفاية (قدس سره) أخيراً وجعله جوابا ثالثاً . وحاصله : أن الشك فى بقاء الكلي وان كان مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد المحتمل بقاؤه إلا ان كل أصل سببي لا يكون حاكما على الاصل المسببي ، بل يعتبر في حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي ان يكون الاصل الجاري فى السبب رافعاً لموضوع الاصل الجاري في المسبب ، بأن يكون موضوع الاصل المسببي أثراً شرعياً لموضوع الاصل السببي ، كما اذا غسل الثوب النجس بالماء المحكوم بطهارته

بالاستصحاب مثلا ، فان الاستصحاب الجاري فى طهارة الماء رافع لموضوع الاستصحاب الجاري في نجاسة الثوب ، لأن طهارة الثوب من الآثار الشرعية لاستصحاب طهارة الماء المغسول به . ومعه لا يبقى مجال لجريان استصحاب نجاسة الثوب . وهذا المعنى مفقود فيما نحن فيه ، لأن بقاء القدر المشترك وارتفاعه ليس أثراً شرعياً لحدوث الفرد الباقي ، وإنما هومن آثاره العقلية ولوازمها . وعليه فاستصحاب عدم حدوث الفرد الباقي لا يكون حاكما على استصحاب القدر المشترك ورافعاً لموضوعه ، فلا محذور في جريان استصحاب القدر المشترك حينئذ ، فاذا علمنا أن زيداً ملك داره من عمرو ، ثم رجع عنه وشككنا فى أنه هل كان هبة ليصح الرجوع ويرجع المال الى مالكه الأول ، أو انه كان صلحاً لئلا يصح الرجوع ؟ حكمنا ببقاء الملك بعد الرجوع بالاستصحاب .

(مشكلة وحلها)

ثم ان هنا شبهة تسمى بالشبهة العبائية ، وحاصلها انه لو علم اجمالا بنجاسة أحد أطراف العباء ، ثم غسل طرفها الاسفل مثلا ، فان الطرف الاسفل وان كان طاهراً حينئذ قطعاً ، إلا انه لا يمنع عن جريان استصحاب كلي النجاسة المعلوم حدوثها ، لاحتمال بقائها فى ضمن الطرف الأعلى . ثم انه لو فرض ملاقاة شيء لجميع اطراف العباء ، فمقتضى جريان الاستصحاب فى الكلي هو الحكم بنجاسة الملاقي أيضاً ، مع أنه باطل بالضرورة ، لوضوح ان ملاقاة الطرف الأسفل لا أثر له ، للقطع بطهارته على الفرض . والطرف الاعلى وان كان محتمل النجاسة ، إلا أنه لا يؤثر في نجاسة الملاقي . وذلك ، لما تسالموا عليه من ان ملاقاة بعض أطراف الشبهة المحصورة لا توجب نجاسة الملاقي . وعليه فلابد اما من القول بعدم صحة جريان استصحاب الكلي ، واما من الالتزام بنجاسة ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة هذا . وقد أجاب عنها المحقق النائيني (قده)

فى الدورة الاولى بأن استصحاب الكلي انما يجري فيما اذا كان المتيقن السابق بنفسه وحقيقته متردداً بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع ، كتردد الحدث بين الحدث الاكبر المقطوع بقاؤه والحدث الاصغر المقطوع ارتفاعه على ما عرفت ، بخلاف ما اذا تردد محل المتيقن ومكانه لا حقيقته ونفسه ، كما اذا علم بوجود زيد في الدار ، وتردد بين ان يكون في الجانب الشرقي أو فى الجانب الغربي ، ثم انهدم الجانب الغربي مثلاً ، واحتمل موت زيد من جهة احتمال كونه في ذلك الجانب المنهدم ، أو علم بكون درهم خاص لزيد بين عشرة دراهم لعمرو ، ثم ضاع أحد الدراهم واحتمل أن يكون هو درهم زيد ، فان استصحاب الكلي لا يجري فى امثال ذلك ، إذ الترديد ليس في نفس الكلي ، وانما هو في محل الفرد المتيقن . ومورد الشبهة من هذا القبيل ، لأن الترديد فيه ليس في نفس النجاسة وحقيقتها ، بل في محلها وموضوعها . وعليه فلا يجري استصحاب الكلي فيه ، كي يكون منافياً لما تسالموا عليه من عدم تنجس ملاقي الشبهة المحصورة انتهى .

وفيه ان استصحاب الكلي وان كان لا يجري فى موارد الامثلة ، إلا انه لا مانع من جريان استصحاب بقاء نفس الفرد المتيقن ، لأن حياة زيد فى مفروض المثال بما انها كانت متيقنة سابقاً ، وشك فى بقائها وارتفاعها من جهة احتمال موته بانهدام الجانب الغربي صح استصحابها وترتيب آثارها من عدم جواز تقسيم امواله ونكاح زوجته وغير ذلك عليها ، كما لا يخفى . نعم فى مثل الدرهم الضائع لا يجري الاستصحاب ، لكن لا لقصور في نفسه ، بل لأن استصحاب عدم كون الدرهم الضائع لزيد يعارضه استصحاب عدم كونه لعمرو ، فلو لم يعارضه شيء فى مورد لجرى وترتب عليه أثره ، كما اذا علم بكون خشبة خاصة لزيد بين عشرة خشبات مباحة ، ثم ضاعت إحدى الخشبات ، فانه لا مانع من استصحاب بقاء خشبة زيد حينئذ وهذا ظاهر .

هذا بالاضافة الى ماذكره فى الدورة الاولى ، ثم أجاب في الدورة الثانية بجواب آخر . وخاصله أنه لا أثر لاستصحاب الكلي في مورد الشبهة أصلا . أما بالاضافة الى ما يعتبر احراز الطهارة فيه كالصلاة ، فلأن عدم جواز الدخول فيها انما هو مترتب على نفس الشك فى الطهارة وعدم احرازها ، لا على استصحاب بقاء النجاسة . وأما بالاضافة الى نجاسة الملاقي ، فلأن نجاسته مترتبة على أمرين : ﴿ أحدهما ﴾ — نفس الملاقاة و ﴿ ثانيهما ﴾ — احراز نجاسة الملاقى بالفتح ، واستصحاب كلي النجاسة فى العباء غير متكفل باثبات كلا الجزءين ، وانما هو متكفل باثبات نجاسة الملاقى فقط . وهذا المقدار لا يكفي في اثبات نجاسة الملاقي بعد ما لم تكن الملاقاة محرزة . انتهى .

وفيه ان موضوع نجاسة الملاقي وهو تحقق الملاقاة ونجاسة الملاقى فى مورد الشبهة محرز ، غاية الامر أن أحد جزءيه محرز بالوجدان ، وجزؤه الآخر بالاصل . وذلك ، لأن جزءً من العباء كان نجساً على الفرض ، وقد لاقاه الملاقي وجدانا ، لفرض انه لاقى جميع أجزائه ، فاذا حكم بنجاسته بالاستصحاب ، ترتب عليه نجاسة الملاقي لامحالة . نعم لو كان المستصحب وجود النجاسة فى العباء ، لم يمكن اثبات الملاقاة بالاستصحاب ، إلا أن المفروض جريان الاستصحاب في نجاسة الجزء الملاقى على واقعه من غير تمييز . وعليه فلا وجه لانكار ترتب نجاسة الملاقي على جريان استصحاب الكلي ، كما لا يخفى .

وكيف كان فلا مناص من قبول صحة جريان استصحاب الكلي فى مورد الشبهة والالتزام بنجاسة الملاقي .

فالتحقيق فى حل الشبهة هو ان الالتزام بنجاسة الملاقي في مورد الشبهة لا ينافي ما تسالموا عليه من عدم نجاسة ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة أصلا . والوجه فيه هو أن الحكم بعدم نجاسة ملاقي الشبهة المحصورة مبني على صحة جريان الاصل فى طرف الملاقي ، لما ذكرناه في محله من أن المعارضة انما هي بالاضافة الى الاصول الجارية فى نفس

الملاقى بالفتح . واما الاصل الجاري في طرف الملاقي بالكسر فلا معارض له . وعليه فلو فرض فى مورد عدم جريان الاصل في طرف الملاقي بالكسر إما من جهة المعارضة كما اذا فرض ملاقاة شيء لأحد طرفي الشبهة وملاقاة شيء آخر لطرفها الآخر ، فان الاصل الجاري فى ملاقي أحد الطرفين يعارض الاصل الجاري فى ملاقي الطرف الآخر ، فلا يحكم بطهارة الملاقي كما لا يحكم بطهارة نفس الملاقى بالفتح . وإما من جهة حكومة أصل آخر عليه ، كما فى مورد الشبهة ، فان استصحاب الكلي فيه حاكم على الاصل الجاري في الملاقي بالكسر ورافع لموضوعه ، لأن نجاسة الملاقي بالكسر أثر شرعي لنجاسة الملاقى بالفتح . والمفروض ان الشارع حكم بنجاسته بمقتضى استصحاب الكلي . وملاقاة الطرف الأسفل وان كان لا يؤثر فى نجاسته ، للقطع بطهارته على الفرض ، إلا أنه يوجب العلم بملاقاته لما كان نجساً ، فيتحقق بذلك موضوع الاستصحاب . والاعتبار انما هو به لا بسببه ، فلو فرضنا ان امرأً أجنبياً أوجب العلم بنجاسته كما اذا فرض ان مجيء زيد صار سبباً لتحقق موضوع لاستصحاب ، لجرى الاستصحاب وان لم يكن له دخل في ثبوت المتيقن أصلا .

وبما ذكرناه يحصل التوفيق بين القول بصحة جريان استصحاب الكلي والقول بعدم نجاسة ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة ، إذ عدم نجاسة الملاقي كما ذكرنا موقوف على جريان الأصل فيه . والمفروض انه لا يجري في محل الكلام ، من جهة حكومة الاستصحاب عليه .

﴿ وينبغي التنبيه على أمرين ﴾ :

(الأول) — أن جريان استصحاب الكلي انما يصح فيما اذا لم يكن فى مورده أصل حاكم عليه . وأما اذا فرض وجود هذا الاصل ، فلا تصل النوبة الى جريان استصحاب الكلي ، كما اذا كان المكلف محدثاً بالحدث الاصغر سابقاً ثم خرج منه بلل

مشتبه بين البول والمني ، فان الحدث الاصغر بما انه معلوم الحدوث بالتفصيل حينئذ ، صح جريان اصالة عدم حدوث الحدث الاكبر ، لأنه مشكوك بدوي ، فيكون حاكماً على استصحاب الكلي ، بلا فرق بين القول بأن الحدث الاكبر مضاد للحدث الاصغر أو مؤكد له أو مخالف معه ، فانه يستصحب عدم تبدل الحدث الاصغر بالحدث الاكبر على الأول ، وعدم تأكده على الثاني ، وعدم حدوث فرد ثانٍ معه على الثالث ، فيحكم بجواز الدخول في الصلاة بلا غسل ، ولا يبعد استفادة ذلك من قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين ، وان كنتم جنباً فاطهروا » فان الظاهر منه هو وجوب الوضوء من الاحداث عند القيام الى الصلاة ، إلا فيما اذا كان المكلف جنباً ، فيجب عليه الغسل حينئذ ، فما لم يعلم حدوث الجنابة لا يجب عليه إلا الوضوء ، والمفروض ان المكلف في مفروض المثال لا يعلم بحدوث الجنابة بعد الحدث الاصغر .

(الأمر الثاني) — أن المترتب على استصحاب الكلي انما هو آثار نفس القدر المشترك بين فردي الترديد . وأما آثار خصوص الفرد الباقي ، فلا تترتب على استصحاب الكلي ، لأنه غير متكفل باثبات بقاء خصوص الفرد الباقي . وعليه فما يترتب على جريان استصحاب الحدث الكلي في دوران الامر بين الحدث الاصغر والحدث الاكبر إنما هو آثار طبيعي الحدث من عدم جواز مس كتابة المصحف وغيره . واما عدم جواز المكث في المساجد الذي هو من آثار خصوص الحدث الاكبر ، فلا يترتب عليه إلا على القول بالاصل المثبت .

فرعان :

(الأول) — أنه لو علم بنجاسة شيء وترددت النجاسة بين الذاتية والعرضية ،

كالصوف المردد بين صوف الخنزير والصوف الآخر المتنجس ، ثم غسل وشك في ارتفاع النجاسة ، فعلى القول بجريان استصحاب العدم الازلي — كما هو المختار — يحكم بطهارته بعد الغسل ، لأنه حاكم على استصحاب بقاء النجاسة . نعم على القول بعدم صحة جريانه لا بد من الالتزام ببقاء النجاسة بمقتضى الاستصحاب .

(الثاني) — اذا شك في طهارة صابون ونجاسته من جهة احتمال ان يكون مصنوعاً من زيت غير المذكى ، فحكم بطهارته بمقتضى قاعدة الطهارة ، ثم تنجس بنجاسة عرضية ، فهل يصح استصحاب بقاء النجاسة بعد غسله نظراً الى الشك في ارتفاع النجاسة المتيقنة ، أو أنه محكوم بالطهارة بعد الغسل ؟ الظاهر هو الثاني وان لم نقل بصحة جريان استصحاب العـــدم الازلي ، فان قاعدة الطهارة الجارية قبل عروض النجاسة حاكمة على الاستصحاب ورافعة لموضوعه ، والمفروض ان النجاسة العرضية قـد ارتفعت بالغسل يقيناً .

(القسم الثالث من استصحاب الكلي)

هو ما يكون الشك في بقاء الكلي ناشئاً من احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الذي علم بتحقق الكلي في ضمنه . وصوره ثلاث :

﴿ الصورة الاولى ﴾ — ما اذا كان الشك في بقاء الكلي ناشئاً من احتمال وجود فرد مقارنا لوجود الفرد المعلوم ، بحيث يحتمل اجتماعهما في الوجود ، كما اذا علم بوجود زيد في الدار واحتمل وجود عمرو معه فيها ، ثم علم بخروج زيد من الدار .

﴿ الصورة الثانية ﴾ — ما اذا كان الشك في بقائه ناشئاً من احتمال حدوث فرد آخر عند ارتفاع الفرد المتيقن حدوثه ، بحيث لا يحتمل اجتماعهما معاً في الوجود ،

كما اذا علم بوجود زيد في الدار ثم علم بخروجه منها واحتمل قيام عمرو مقامه عند خروجه منها .

﴿ الصورة الثالثة ﴾ — ما اذا كان الشك في بقاء الكلي ناشئاً من احتمال حدوث مرتبة اخرى من مراتب الفرد المعلوم عند ارتفاعها ، كما اذا علم بوجود مرتبة شديدة من السواد ، ثم علم بارتفاع تلك المرتبة واحتمل قيام مرتبة ضعيفة مقامها عند ارتفاعها . هذه صور القسم الثالث . وهل يجري استصحاب الكلي في هذه الصور مطلقاً ، أو لا يجري كذلك ، أو يفصل بين الاوليين والثالثة ، فيحكم بصحة جريانه في الثالثة دون الاوليين ؟ وجوه : ثالثها أقواها أما عدم صحة جريانه في الصورة الاولى ، فلعدم انحفاظ الاتحاد بين القضية المشكوك فيها والقضية المتيقنة ، لأن ثبوت الفرد في الخارج وان كان يلازم ثبوت الكلي وتحققه فيه ، إلا أن الملازمة انما هي بين الفرد والحصة الخاصة من الكلي ، لا الكلي بما هو ، ضرورة أن وجود الكلي في الخارج ليس على نحو الاستقلال ، وإنما يوجد في ضمن الافراد . ومن المعلوم ان الافراد كلها متباينة ، ولذا لا يحمل بعضها على بعضها الآخر ، إذ لا يقال زيد عمرو وعمرو بكر ، فلا تكون الحصة الموجودة في ضمن فرد عين الحصة الموجودة في ضمن فرد آخر .

وبعبارة اخرى ان العلم بوجود الكلي في الخارج بما انه معلول للعلم بوجود الفرد فيه ، لا يكون العلم به إلا بذلك المقدار ، بداهة ان وجود المعلول سعة وضيقاً يتبع وجود علته . وعليه فاذا علمنا بوجود زيد في الخارج مثلا ، فقد علمنا بوجود حصة من الانسان المتخصصة بخصوصية زيد . واما الحصة المتخصصة بخصوصية عمرو فلم تكن معلومة لنا ، وانما هي حصة يشك في حدوثها رأساً . وعليه فلا تكون الحصة المتيقن حدوثها متحدة مع الحصة المشكوك فيها . ومعه كيف يصح استصحاب كلي الانسان بعد ارتفاع زيد؟ وهل هذا إلا اسراء الحكم من فرد الى فرد آخر؟ فالفرق — بين القسم الثاني

من استصحاب الكلي وهذا القسم — هو ان الشك في القسم الثاني إنما تعلق بنفس الحصة المعلوم حدوثها فى ضمن الفرد المردد من جهة احتمال حدوثها في ضمن ما يحتمل أو يتيقن بقاؤه . وهذا بخلاف القسم الثالث، فان الشك فيه انما هو في حدوث حصة اخرى غير ما علم حدوثه وارتفاعه .

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الانصاري (قدس سره) — من أن العلم انما تعلق بارتفاع خصوص الفرد وهذا انما يمنع عن استصحاب خصوص الفرد لا الكلي لاحتمال بقائه فى ضمن الفرد المحتمل حدوثه مقارنا للفرد المرتفع — لا وجه له ، لأن المعلوم وجوده ليس هو الكلي بما هو ، بل هو حصة خاصة منه . والمفروض ان تلك الحصة قد ارتفعت قطعاً ، والحصة الاخرى يشك في حدوثها رأساً ، فليس فى البين متيقن حتى يستصحب بقاؤه .

ثم انه ربما يتوهم ان لازم القول — بجريان استصحاب الكلي فى مفروض الصورة كما اختاره الشيخ (قدس سره) هو القول بعدم جواز الدخول فى الصلاة بالوضوء قبل الاغتسال لمن انتبه من نومه واحتمل جنابته . وذلك ، لأن المعلوم ارتفاعه حينئذ هو خصوص حدث النوم . وأما كلي الحدث فيحتمل بقاؤه لاحتمال بقائه في ضمن الحدث الاكبر المحتمل حدوثه مقارنا لحدث النوم . ولكن هذا التوهم واضح الفساد ، لما أشرنا اليه من ان الظاهر من قوله سبحانه وتعالى : (وإذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) الى قوله تعالى : (وإن كنتم جنباً فاطهروا) هو وجوب الوضوء على المكلف اذا قام من نومه الى الصلاة ، إلا اذا كان جنباً ، فانه يجب عليه حينئذ الغسل . فوجوب الوضوء مترتب على أمرين: ﴿ أحدهما ﴾ — وجود الحدث الاصغر و ﴿ ثانيهما ﴾ — عدم الحدث الاكبر ، فلا يجتمع وجوب الوضوء مع وجوب الغسل، لأن التفصيل بين وجوب الوضوء فيما اذا قام المكلف من نومه ووجوب الغسل فيما اذا كان جنباً كما هو ظاهر

الآية المباركة — قاطع للشركة — ، وبما ان المكلف فى مفروض المسألة محرز لموضوع وجوب الوضوء ، غاية الامر أن أحد جزءيه وهو القيام من النوم محرز بالوجدان ، وجزؤه الآخر وهو عدم كونه جنباً محرز بالأصل ، فلا يجب عليه إلا الوضوء ، بلا فرق بين القول بصحة جريان استصحاب الكلي والقول بعدمها . فالمسألة غير مبتنية على جريان استصحاب الكلي وعدمه . ومما ذكرنا يظهر وجه عدم صحة جريان استصحاب الكلي فى الصورة الثانية أيضاً ، فلا نعيده .

واما صحة جريان استصحاب الكلي في الصورة الثالثة ، وهي ما اذا كان الفرد المشكوك في حدوثه من مراتب الفرد المتيقن ، فلانحفاظ الوحدة المعتبرة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ، لأن وجود الكلي فى المرتبة الشديدة لا يغاير وجوده فى المرتبة الضعيفة ، بل هو هو بعينه ، فانه بناءً على اصالة الوجود لا يكون مابه الامتياز فى المقول بالتشكيك إلا عين مابه الاشتراك . وعليه فلو علم بوجود مرتبة قوية من الشك الكثير ، ثم علم بارتفاع تلك المرتبة واحتمل قيام مرتبة ضعيفة مقامها عند ارتفاعها ، لصح استصحاب بقاء كلي كثرة الشك ، فتترتب عليه عند الشك آثاره من عدم بطلان الصلاة في الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية . والوجه فيه ما ذكرناه من ان تبدل شيء من مرتبة الى مرتبة لا يوجب ارتفاعه وزواله وانما المرتفع حدما مع بقاء أصله . وعليه فهذه الصورة فى الحقيقة من صغريات القسم الاول من أقسام استصحاب الكلي ، لا من صغريات القسم الثالث كما لايخفى .

ثم ان للفاضل التوني (قدس سره) كلاماً فى مسألة الشك في التذكية لا بأس بالتعرض له تبعاً لشيخنا الانصاري (قدس سره) . وحاصله ان فتوى المشهور — بحرمة لحم الحيوان ونجاسته فيما اذا شك في تذكيته تمسكا باستصحاب عدم التذكية — مما لا وجه له . وذلك ، لأن موضوع الحرمة والنجاسة في الحيوان ليس مطلق غير

المذكى ، بل الحصة الخاصة منه أعني بها غير المذكى حال زهوق روح الحيوان ، فان عدم التذكية لازم أعم يتصف به الحيوان فى الحالتين : حالة الحياة وحالة زهوق روحه . وموضوع الحرمة والنجاسة إنما هو خصوص غير المذكى حال زهوق روحه . ومن المعلوم أن هذا ليس له حالة سابقة حتى تستصحب . نعم غير المذكى الأعم من حالة الحياة وحالة زهوق الروح له حالة سابقة ، إلا أن استصحاب الأعم لا يثبت الأخص . وهل هذا إلا كاثبات عمرو فى الدار باستصحاب الضاحك المتحقق في ضمن زيد فى الدار ، مع القطع بخروج زيد منها ؟ انتهى .

وردّه الشيخ ﴿ قدس سره ﴾ بأن اثبات الاخص باستصحاب الاعم كما فى المثال وان كان أمراً غير صحيح كما ذكر ، إلا أن قياس المقام عليه قياس مع الفارق ، لأن موضوع الحرمة والنجاسة فى الحيوان بمقتضى قوله تعالى : « إلا ما ذكيتم » وقوله ﴿ ع ﴾ في موثقة ابن بكير : « اذا كان ذكياً ذكاه الذابح » انما هو الحيوان الميت الذي لم تقع التذكية عليه ، كما أن موضوع حليته وطهارته هو الذي وقعت التذكية عليه . وعليه فاذا مات الحيوان وشك فى وقوع التذكية عليه ، يستصحب عدمه ، وتترتب عليه آثاره : من حرمة أكل لحمه ، ونجاسته ، وعدم جواز الصلاة في جلده ، بداهة أن التذكية أمر وجودي مسبوق بالعدم ، كما لا يخفى . هذا .

والانصاف ان ما أفاده (قدس سره) — بالاضافة الى نجاسة الحيوان المشكوك في وقوع التذكية عليه — مما لا يمكن الالتزام به . وذلك ، لأن موضوع النجاسة فى لسان الأدلة هو عنوان الميتة . واثباتها باستصحاب عدم التذكية موقوف على حجية الاصول المثبتة . نعم ما أفاده — بالاضافة الى حرمة أكل لحمه وعدم جواز الصلاة فى جلده — متين جداً ، لأن المستثنى من حرمة أكل اللحم هو عنوان المذكى ،

فاذا شك فى تحققه ، يحكم بحرمته بمقتضى استصحاب عدم وقوع التذكية ، كما أن موضوع عدم جواز الصلاة هو مالم يذكّ ، فعند الشك فى التذكية يحكم بعدم جواز الصلاة ، لأن الموضوع يكون محرزاً بالأصل حينئذ . وعلى هذا يفرق بين الحرمة والنجاسة ، فيلتزم بالحرمة دون النجاسة . ولا ضير فى التفكيك بين المتلازمين في موارد الاصول العملية ، كما لا يخفى .

(القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلي)

هو ما اذا كان الشك فى بقاء الكلي ناشئاً من احتمال كون الفرد المرتفع مجمعاً للعنوانين المعلومين ، كما اذا علم بوجود عالم ووجود قرشي في الدار ، ثم علم بخروج العالم من الدار واحتمل خروج القرشي أيضاً من جهة احتمال كون العالم مجمعاً للعنوانين : العالم والقرشي . وهذا القسم يفترق عن القسم الثاني بأن العنوان المعلوم فى القسم الثاني كان واحداً مردداً بين فردين ، بخلاف هذا القسم فان العنوان المعلوم فيه متعدد . وعن القسم الثالث بأن العنوان الآخر فى القسم الثالث محتمل الحدوث رأساً ، بخلاف هذا القسم ، فان حدوثه فيه معلوم وانما يشك في بقائه . وكيف كان فالظاهر أنه لامانع من صحة جريان استصحاب بقاء العنوان المشكوك فيه ، لأن الملاك — وهو كون الشيء متيقن الحدوث سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً — موجود فيه . وعليه فلو كان المكلف متوضئاً ثم صدر منه وضوء وحدث واشتبه عليه المتقدم منهما واحتمل كون وضوئه الثاني وضوءً تجديدياً ، فانه يصح له استصحاب كلي الطهارة المتيقن ثبوتها حال الوضوء الثاني ، فانها يحتمل أن تكون طهارة اخرى غير الاولى ، فهي باقية ، ويحتمل ان تكون بعينها الطهارة الاولى ، فهي مرتفعة لا محالة . وكذلك لو علم بجنابته يوم الجمعة واغتسل منها ،

ثم رأى يوم السبت منياً فى ثوبه وشك في كونه هو الذي اغتسل منه أو غيره ، صح له استصحاب الجنابة المعلومة حال خروج المني الذي يشاهده ، لاحتمال بقائها وجدانا . وأما معارضة استصحاب الحدث مع استصحاب الطهارة فى الفرض الأول ، وكذا معارضة استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث في الفرض الثاني ، فهي لا تضر بما نحن بصدده من بيان صحة جريان استصحاب الكلي فى القسم الرابع .

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده المحقق الحاج أغا رضا الهمداني (قدس سره) — من الحكم بصحة جريان الاستصحاب فى الفرض الأول دون الفرض الثاني ، بتقريب أن السبب الثاني بما أنه محرز للمكلف فى الفرض الاول ، إذ المفروض أن صدور الوضوء الثاني معلوم له بالوجدان ، وانما الشك فى تقدمه على الحدث وتأخره عنه ، فيصح استصحاب الطهارة المعلومة حينئذ ، وهذا بخلاف الفرض الثاني فان السبب الثاني فيه غير محرز للمكلف ، إذ من المحتمل ان يكون المني المشاهد هو بعينه المني الذي اغتسل منه . والاصل عدم حدوث سبب آخر غيره . وعليه فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب — مما لا يمكن المساعدة عليه ، ضرورة ان المدار في صحة جريان الاستصحاب ليس على وحدة السبب وتعدده ، وانما المدار على العلم بحدوث شيء والشك فى بقائه . وهذا موجود فى الفرض الثاني أيضاً ، لأن الحدث المعلوم تحققه حين خروج المني المشاهد المردد بين الحادث والباقي يشك فى ارتفاعه ، فيستصحب وجوده . ودعوى ان استصحاب عدم خروج مني آخر غير ما اغتسل منه حاكم على استصحاب كلي الجنابة يظهر الجواب عنها بما ذكرناه فى ترتيب جريان الاستصحاب في القسم الثاني ، من أنه يعتبر فى حكومة أصل على أصل آخر أن يكون موضوع الاصل المحكوم عليه أثراً شرعياً لموضوع الاصل الحاكم . وهذا الشرط مفقود فيما نحن فيه ، لأن ارتفاع الحدث الكلي ليس أثراً شرعياً لعدم حدوث جنابة جديدة ، وانما هو أثر عقلي له كما لا يخفى .

﴿ إن قلت ﴾ : إن التمسك باطلاق أدلة الاستصحاب في المقام تمسك بالاطلاق في الشبهة المصداقية ، لأن المني المشاهد على تقدير كونه المني الاول لا يكون رفع اليد عن اليقين به في مقام العمل نقضاً لليقين بالشك ، بل يكون نقضاً له بيقين مثله ، إذ المفروض ان الجنابة الحاصلة يوم الجمعة قد ارتفعت قطعاً ، فلا يعلم أن رفع اليد عن اليقين بالمني المشاهد نقض لليقين بالشك أو نقض له بيقين مثله . وحينئذ لا يمكن التمسك باطلاق ادلة الاستصحاب كما هو الشأن في كل شبهة مصداقية ، فيسقط الاستصحاب عن كونه حجة .

﴿ قلت ﴾ : اليقين والشك بما أنهما من الصفات النفسانية لا معنى لوقوع الشبهة فيهما ، ضرورة أن الشخص عند التفاته الى شيء اما أن يكون عالماً به أولا . ولا معنى للشك في أنه عالم أو شاك . و (بالجملة) ان الحدث بما أنه متيقن الحدوث سابقاً ومشكوك البقاء لاحقاً في مفروض المثال ، لا ينبغي الاشكال في صحة جريان استصحاب الكلي فيه ، كما لا يخفى .

(التنبيه الخامس)

لا إشكال في صحة جريان الاستصحاب في الامور القارّة ، وإنما الكلام في صحة جريانه في الامور التدريجية من نفس الزمان والزمانيات ، كاليوم والليل والحركة والتكلم وغير ذلك مما ينصرم الجزء الأول منه عند وجود الجزء الثاني ، ولا تجتمع أجزاؤه في زمان واحد . واستقصاء الكلام فيه يستدعي التكلم في مقامين :

﴿ المقام الأول ﴾ — في صحة جريان الاستصحاب في نفس الزمان ، كاليوم والليل والشهر . والشك فيه (تارة) يكون في مفاد كان وليس التامتين ، كما

اذا شك فى أن الليل مثلا هل وجد وتحقق فى الخارج أو لا ؟ أو شك فى أن اليوم هل ارتفع وانعدم أولا ؟ و (اخرى) يكون في مفاد كان وليس الناقصتين ، كما اذا شك في أن الزمان الحاضر هل هو من الليل أو من النهار ؟

﴿ أما القسم الأخير ﴾ فلا ينبغي الاشكال فى عدم صحة جريان الاستصحاب فيه ، لعدم وجود متيقن سابق فى البين ، ضرورة أن الزمان الحاضر — حين حدوثه — إما من الليل أومن النهار ، فليس كونه من الليل أو من النهار متيقناً سابقاً حتى يستصحب بقاؤه . والتمسك — فى إثباته باستصحاب بقاء نفس الليل أو النهار — موقوف على حجية الاصول المثبتة .

و ﴿ أما القسم الأول ﴾ أي ما يكون الشك فيه في مفاد كان وليس التامتين ، فقد يقال بعدم صحة جريان الاستصحاب فيه أيضاً ، لعدم وجود متيقن سابق في البين كسابقه ، إذ المقدار المتيقن قد انقضى وانصرم قطعاً ، والمقدار المشكوك فيه يشك فى أصل حدوثه . وعليه فلا تكون أركان الاستصحاب فيه تامة ، لكنه ظاهر الفساد . وذلك ، أما على القول بكون الزمان كاليوم والليل أمراً واحداً حقيقة حيث أنه متصل واحد ولم يتخلل العدم بين آناته ، غايته أن نحو وجوده يمضي وينصرم ، فواضح ، ضرورة أن القضية المتيقنة تتحد مع القضية المشكوك فيها حينئذ فيصح استصحاب بقائه . وأما على القول بأن الزمان أمر مركب من الآنات ، فتركبه على هذا القول إنما هو بالنظر الفلسفي الدقي ، وإلا فهو أمر واحد بالنظر المسامحي العرفي لا محالة ، بداهة أن اليوم مثلاً من أوله الى آخره موجود واحد يوجد بوجود أول جزء منه ، ثم يبقى مستمراً الى آخر جزء منه . ومن المعلوم أن العبرة — في اتحاد القضية المشكوك فيها مع القضية المتيقنة — إنما هي بالنظر المسامحي العرفي لا الدقي الفلسفي ، كما تقدم مراراً .

و (كيف كان) فلا ينبغي الاشكال فى صحة جريان الاستصحاب فى نفس الزمان إذا كان الشك فى مفاد كان أو ليس التامتين . هـذا اذا كان الزمان شرطاً لنفس الوجوب والحـكم من دون أن يؤخذ قيداً للمتعلق . وأما إذا كان قيداً لمتعلق الحـكم ولو كان شرطـاً للحكم أيضاً ، كما في الصلوات اليومية وغيرها ممـا اعتبر تقيدها بزمان خاص ، فيشكل جريان الاستصحاب فيها . وذلك ، لأن استصحاب بقـاء اليوم مثلا لا يثبت وقوع الظهرين فى وقتهما ، إلا على القول بالاصل المثبت ، إذ غاية ما هنـا هو احراز بقاء ذات اليوم بالاستصحاب ، واحراز ذات الصلاة بالوجدان. وأما وقوعها في اليوم ، فهو لازم عقلي لبقـاء اليوم . وعليه فلا فائدة فى جريان الاستصحاب فى الموقتات . ولذا عدل الشيخ (قدس سره) عن استصحاب الزمان الى استصحاب نفس الحـكم الشرعي ، فتمسك باستصحاب بقـاء وجوب الظهرين فيما اذا شك في بقاء اليوم ، ولـكنك خبير بأن هذا المسلك لا يوصلنا الى المقصود ، ضرورة أنه إن كان الغرض من استصحاب الحـكم اثبات بقاء نفس الوجوب ، فمع وجود الاستصحاب الموضوعي ﴿ أي استصحاب بقاء الوقت ﴾ لا تصل النوبة الى الاستصحاب الحـكمي ، لأن استصحاب بقاء الوقت يجري ويترتب عليه بقاء الوجوب ، إذ بقـاء الوجوب أثر شرعي لبقاء الوقت ، كما هو ظاهر .

وان كان الغرض من استصحاب الحـكم اثبات وقوع الصلاة فى النهار ، فقـد ذكرنا آنفاً ان استصحاب بقاء الوقت لا يثبت ذلك ، فكيف باستصحاب الوجوب . ولعل هذا أوجب اختيار صاحب الـكفاية مسلـكاً آخر ، وهو التمسك باستصحاب بقاء نفس المقيد ، بتقريب أن المـكلف إذا شك فى بقـاء نهار رمضان مثلا ، يصح استصحاب بقاء الامساك النهاري ، لأن الامساك قبل هذا الآن كان امساكاً نهارياً ، فيستصحب بقاؤه كذلك . وما سلـكه (قدس سره) وان كان لا بأس به فى الجملة ،

إلا أنه يختص بما اذا كان المكلف قبل زمان شكه متلبساً بالعمل . وأما اذا لم يكن متلبساً به أصلا ، كما اذا شك فى بقاء اليوم للاتيان بالظهرين فيه ، فلا يصح حينئذ جريان استصحاب المقيد ، ضرورة ان المقيد لم يحدث بعد حتى يستصحب بقاؤه .

﴿ إن قلت ﴾ : بناءً على صحة جريان الاستصحاب التعليقي يمكن اثبات المقيد ، فانه لو كان متلبساً بالصلاة لكان تلبسه بها فى الوقت ، فيحكم ببقائه ﴿ قلت ﴾ : مضافا الى عدم استقامة أصل المبنى — كما سيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى — انه على تقدير تسليمه إنما يجري في الأحكام . وأما الموضوعات — كما في مفروض المقام — فلا يصح جريانه فيها كما لا يخفى .

وهنا طريق آخر ولعله هو سبيل الرشد . وتوضيحه : أن الموضوع إما بسيط وإما مركب ، وعلى الثاني اما مركب من العرض ومحله ، بأن يكون الموضوع عنوانا منتزعاً من قيام العرض بمحله ، كما فى اكرم عالماً ، فان الموضوع فيه مركب من ذات العالم وصفة العلم التى هي عرض وقائمة بذات العالم . وإما مركب من الامور المتقارنة بحيث لا يكون بينها ربط مع قطع النظر عن الوحدة الاعتبارية ، كالصلاة بالاضافة الى الطهارة ، فان الموضوع وان كان مركباً من ذات الصلاة والطهارة ، إلا أن الطهارة ليست عرضاً للصلاة وقائمة بها . وانما هي عرض للمصلي وقائمة به .

﴿ أما القسم الأول ﴾ — فلا كلام لنا فيه .

و ﴿ أما القسم الثاني ﴾ — فاحراز الموضوع فى الخارج بالاستصحاب في أحد جزءيه متوقف على حجية الأصل المثبت ، بداهة أن استصحاب أحد الجزءين من العرض ومحله لا يثبت العنوان النعتي في الخارج . والمفروض أن الموضوع هو ذلك العنوان .

و ﴿ أما القسم الثالث ﴾ — فاحراز الموضوع في الخارج بالاستصحاب فيه أمر ممكن ، غايته بضم الوجدان الى الاصل ، فانا اذا أحرزنا الطهارة بالاستصحاب

وأحرزنا ذات الصلاة بالوجدان ، فقد تم الموضوع بضم الوجدان الى الأصل .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن ما نحن فيه مما يكون الزمان الخاص معتبراً فى الواجب ومتعلق الحكم من قبيل القسم الثالث ، ضرورة ان الوقت ليس عرضاً للصلوات اليومية وقائماً بها ، وانما المعتبر هو وقوع الصلاة فيه بحيث تكون الصلاة مقارنة له وتوجد عند وجوده فى الخارج . وهذا هو المستفاد من مثل قوله (ع) : « اذا زالت الشمس دخل الوقتان : الظهر والعصر ، فاذا غابت الشمس دخل الوقتان : المغرب والعشاء الآخرة » وعليه فلو استصحبنا بقاء الوقت وأتينا بالصلاة خارجاً ، تم الموضوع بضم الوجدان الى الأصل . وترتب عليه أثره من حصول الامتثال وغيره . هذا تمام الكلام في المقام الاول . فتحصل ان جريان الاستصحاب فى نفس الزمان — فيما اذا كان الشك فى مفاد كان وليس التامتين — مما لا ينبغي الاشكال فيه ، بلا فرق بين أن يكون الزمان شرطاً لأصل الحكم أو شرطاً لمتعلقه .

﴿ المقام الثاني ﴾ — فى جريان الاستصحاب في الزمانيات ، وهي على قسمين :

﴿ القسم الأول ﴾ — ما يكون الزمان مقوماً له بحيث يمضي وينصرم بمضي الزمان وانصرامه ، كالحركة والتكلم وجريان الماء وسيلان الدم ، وغير ذلك .

﴿ القسم الثاني ﴾ — ما لا يكون الزمان مقوماً له ولا يمضي بمضي الزمان ، بل له قرار وبقاء ، لكن ارتباطه بالزمان من جهة تعلق الحكم الشرعي به مقيداً بزمان خاص ، كالجلوس الواجب المقيد بزمان خاص .

(أما القسم الأول) فصوره ثلاث :

﴿ الصورة الاولى ﴾ — ما يكون الشك فى بقاء الزمان ناشئاً من الشك فى وجود ما يوجب ارتفاعه وانعدامه بقاء ، مع العلم بمقدار المقتضي للبقاء والاستمرار ، كما اذا شك فى بقاء الحركة أو التكلم من جهة احتمال عروض ما يوجب توقف المتحرك

أو سكوت المتكلم من تعب وغيره ، بعد العلم بأن الداعي الى الحركة أو التكلم كان الى ساعة ، أو شك فى بقاء جريان الماء أو سيلان الدم من جهة احتمال ما يوجب المنع عن الجريان أو السيلان ، بعد العلم بمقدار اقتضاء عروق الأرض أو باطن الرحم لجريان الماء وسيلان الدم .

﴿ الصورة الثانية ﴾ — ما يكون الشك فى بقائه ناشئاً من الشك فى مقدار اقتضائه للبقاء والاستمرار ، كما اذا شك في مقدار انقداح الداعي فى النفس الى الحركة أو التكلم ، أو شك في مقدار اقتضاء عروق الارض وباطن الرحم لنبع الماء وسيلان الدم ، مع العلم بعدم عروض المانع .

﴿ الصورة الثالثة ﴾ — ما يكون الشك في بقائه ناشئاً من احتمال قيام مقتضٍ آخر مقام المقتضي الأول عند ارتفاعه ، كما اذا شك في بقاء الحركة أو التكلم من جهة احتمال حدوث داعٍ آخر الى الحركة أو التكلم أزيد مما قصده أولاً ، مع العلم بارتفاع الداعي الاول. هذه صور القسم الأول .

اذا عرفت ذلك ، فنقول : ﴿ أما الصورة الاولى ﴾ ، فلا ينبغي الاشكال في صحة جريان الاستصحاب فيها . أما فى مثل الحركة والجريان والسيلان ، فلأنه بناءً على كون الاتصال مساوقا للوحدة — كما هو الصحيح — تكون حركة المتحرك أو جريان الجاري أو سيلان السائل من أولها الى آخرها شيئاً واحداً حقيقة .

وعليه فتتحد القضية المشكوك فيها مع القضية المتيقنة . وعلى تقدير تسليم عدم كون الاتصال مساوقا للوحدة حقيقة ، وكون هذه الامور اموراً متكثرة ومتركبة من أجزاء صغار ، فهذه الكثرة والتركب انما هي بالنظر الدقي الفلسفي . وأما بالنظر المسامحي العرفي فالحركة وامثالها شيء واحد لا محالة يوجد بوجود جزئه الأول ، ثم يبقى مستمراً الى جزئه الآخر . وقد تقدم أن صدق اتحاد القضية المشكوك فيها مع القضية

المتيقنة عرفا يكفي في صحة جريان الاستصحاب .

وأما في مثل التكلم والقراءة والكتابة والصلاة ، فلأن الوحدة الحقيقية وان لم تكن متحققة حتى على القول بكون الاتصال مساوقاً للوحدة ، لتخلل العدم بين الحروف والكلمات والافعال في هذه الموارد ، إلا أن الاعتبار قد جعلها شيئاً واحداً بعدما كانت اموراً متعددة ، فهي شيء واحد بالاعتبار ، فتكون الوحدة المعتبرة بين القضيتين محفوظة لا محالة .

و (كيف كان) فلا ينبغي الاشكال في صحة جريان الاستصحاب فى هذه الموارد بعد انحفاظ الاتحاد بين القضيتين ولو اعتباراً . وعليه فلو شك فى بقاء الصلاة أو سيلان الدم من جهة احتمال ما يوجب ارتفاع الصلاة وانقطاع الدم ، صح جريان الاستصحاب والحكم ببقائهما .

و ﴿ أما الصورة الثانية ﴾ وهي ما يكون الشك فى البقاء ناشئاً من الشك في مقدار المقتضي ، فبناءً على صحة جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي — كما هو المختار على ماتقدم تفصيله — يصح جريان الاستصحاب في جميع الموارد المذكورة ، فلو شك فى بقاء جريان الماء من جهة الشك فى مقدار اقتضاء عروق الأرض للنبع يحكم ببقائه وتترتب عليه آثاره .

و ﴿ أما الصورة الثالثة ﴾ وهي ما يكون الشك فى البقاء ناشئاً من احتمال قيام مقتض آخر مقام المقتضي الاول عند ارتفاعه ، فالظاهر صحة جريان الاستصحاب فيها أيضاً . وذلك ، لوجود المقتضي وفقد المانع . أما وجود المقتضي ، فلتمامية اركان الاستصحاب من كون الشيء متيقن الحدوث سابقاً ومشكوكا فى بقائه لاحقاً ، ومن اتحاد القضية المشكوك فيها مع القضية المتيقنة في جميع هذه الموارد على ماعرفت . وأما فقد المانع ، فلأن المانع المتصور فى المقام أحد أمرين :

﴿ الأمر الأول ﴾ — ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) وحاصله أن الاستصحاب في مفروض المقام لا يجري ـ وان قلنا بصحة جريانه في موارد الشك في المقتضي ـ وذلك ، لأن وحدة التكلم أو الحركة مثلا انما هي بوحدة الداعي ، فيتعدد بتعدده وعليه فالشك في حدوث الداعي الآخر عند ارتفاع الداعي الاول يرجع الى الشك في حدوث فرد آخر عند ارتفاع الفرد الاول ، فيكون المورد من صغريات القسم الثالث من استصحاب الكلي ، فلا يصح جريان الاستصحاب حينئذ ، لعدم انحفاظ الوحدة بين القضيتين ، ضرورة ان الفرد المعلوم حدوثه قد ارتفع بارتفاع داعيه قطعاً ، والفرد المشكوك فيه يشك في حدوثه رأساً للشك في حدوث داعيه على الفرض .

﴿ الأمر الثاني ﴾ — ما عن بعض ، وهو أن الشك في بقاء التكلم والحركة مثلا بما أنه مسبب عن الشك في حدوث الداعي الآخر يكون استصحاب عدم حدوث الداعي الآخر في مفروض المثال حاكما على استصحاب بقاء التكلم أو الحركة ورافعاً لموضوعه ، كما هو شأن الاصل السببي بالاضافة الى الأصل المسببي . هذا .

وأنت خبير بأن شيئاً من هذين الامرين لا يصلح للمانعية أبداً .

﴿ أما الأمر الأول ﴾ فلأن وحدة الشيء لا تدور مدار الداعي كي يقال : إنه يتعدد بتعدد الداعي ، بل مدار الوحدة على الاتصال أو الاعتبار على ما عرفت ، فالحركة المتصلة من المبدأ الى المنتهى حركة واحدة وإن تجدد الداعي في الاثناء . وكذلك الخطبة الواحدة ، كما أنه لو انقطعت الحركة أو الخطبة في الأثناء وشرع الخطيب في كلام آخر أو المتحرك في حركة اخرى ، فلا محالة تصير متعددة وإن كان الداعي اليها واحداً ، كما لا يخفى .

و ﴿ أما الأمر الثاني ﴾ فلأن الشك في بقاء الحركة أو التكلم في مفروض المثال وان كان مسبباً عن الشك في حدوث الداعي والمقتضي ، إلا أن الأصل الجاري

في السبب لا يكون حاكما على الأصل الجاري فى المسبب باطلاقه ، بل يعتبر فى حكومته عليه ان يكون موضوع الأصل المسببي أثراً شرعياً لموضوع الاصل السببي ، كما تقدم . ومن المعلوم ان عدم الحركة أو التكلم ليس أثراً شرعياً لعدم الداعي ، وانما هو من لوازمه العقليـة ، فاثبات عدم الحركة باستصحاب عدم الداعي متوقف على الأصل المثبت . وهذا ظاهر . وبالجملة لا ينبغي الاشكال في صحة جريان الاستصحاب فى هذه الموارد بلا فرق بينها .

(وهم ودفع)

لصاحب الكفاية (قدس سره) كلام فى المقام لايخلو من مناقشة ، فانه (قده) قدحكم ببقاء الوحدة فى الامثلة المذكورة وإن تخلل العدم القليل بين الأجزاء ، لـكنك خبير بأنه لايتم في مثل الحركة والسيلان والجريان . وذلك ، لأن السكون نقيض الحركة وما ماثلها بالضرورة ، فكما ان اجتماع النقيضين غير جائز عند العقل ، كذلك غير جائز عند العرف ، فلو تحرك الشيء أولاً ثم سكن ثم تحرك ثانياً ، لايقال إنه تحرك بقول مطلق ، بل يقال : إنه تحرك ثم سكن ثم تحرك . نعم في مثل السفر سكون ساعة أو ليلة لا يضر بصدق السفر والضرب فى الأرض ، لـكن لا بملاك أنه حركة واحدة ، بل بملاك أنه سفر واحد . وأين مفهوم السفر من مفهوم الحركة ؟ كما لايخفى . وعليه فالسكون فى مثل الحركة وجريان الماء وسيلان الدم وغير ذلك مخل بصدق الوحدة وناقض لاتحاد القضية المشكوك فيها مع القضية المتيقنـة . نعم فى مثل الصلاة والتكلم والقراءة والـكتابة لا يوجب عدم انحفاظ الوحدة ، لأن قوام الوحدة فيها ليس بالاتصال ، بل بالاعتبار على ماتقدم .

و ﴿ أما القسم الثاني ﴾ أي الزماني الذي ليس قوامه بالزمان ولاينصرم بانصرامه

بل له قرار بنفسه ، وذلك : كالحياة والعدالة والرطوبة والقيام والجلوس ، وغير ذلك من الامور القارة ، فهو إن لم يعتبر الزمان فيه أصلا ، فلا اشكال في صحة جريان الاستصحاب فيه ، وإن اعتبر الزمان فيه إما بنحو القيدية أو بنحو الظرفية ، ففي صحة جريان الاستصحاب فيه خلاف . وتفصيل المقام : هو أن الشك فى بقاء الزماني بالمعنى المذكور (تارة) يفرض فى موارد الشبهات الموضوعية ، كما اذا علم بوجوب الجلوس في يوم الجمعة من الطلوع الى الزوال ، ثم شك في بقائه من جهة الشك فى تحقق الزوال فى الخارج وعدم تحققه . و (اخرى) يفرض في موارد الشبهات الحكمية ، كما اذا شك فى بقاء وجوب الجلوس في مفروض المثال من جهة الشك فى ان الوجوب هل هو مختص بما قبل الزوال أو هو موسع ويعم غيره مع العلم بتحقق الزوال في الخارج ؟

أما موارد الشبهات الموضوعية ، فبالاضافة الى استصحابها الموضوعي قد تقدم الكلام فى المقام الأول من أنه يصح جريان استصحاب بقاء زمان الواجب وترتيب الآثار عليه . وقد أجبنا عن إشكال المثبتية هناك . وأما بالاضافة الى استصحابها الحكمي ، فلا ينبغي الاشكال فى عدم صحة جريانه . وذلك ، مضافا الى عدم وصول النوبة اليه — مع وجود الاصل الموضوعي على ما تقدم — أن الاستصحاب فى الأحكام من جهة ابتلائه بالمعارض دائماً لا يصح جريانه ، وقد تقدم الكلام فيه فى التفصيل الرابع من تفاصيل الاستصحاب بما لا مزيد عليه .

وأما موارد الشبهات الحكمية ، فبالاضافة الى استصحابها الموضوعي لا ينبغي الاشكال في عدم صحة جريان الاستصحاب ، لعدم وجود شك فى الموضوع رأساً ، إذ المفروض أن تحقق الزوال في الخارج فى مفروض المثال معلوم بالوجدان . ومعه لامعنى للاستصحاب الموضوعي كما لا يخفى . واستصحاب الموضوع بوصف الموضوعية

(أي الوقت الواجب فيه الجلوس فى مفروض المثال) يرجع الى استصحاب بقاء الحكم ، وسنتعرض له الآن انشاء الله تعالى .

وأما بالاضافة الى استصحابها الحكمي ، فقد فصل الشيخ (قدس سره) بين ما كان الزمان مأخوذاً فيه بنحو القيدية وما كان الزمان مأخوذاً فيه بنحو الظرفية ، فحكم بصحة جريان لاستصحاب في الثاني دون الاول . وتبعه في ذلك صاحب الكفاية (قده) وحاصل ما أفاده في وجه ذلك : هو أن الزمان اذا اخذ قيداً للموضوع ومفرّداً له ، فلا محالة يكون جلوس ما بعد الزوال في مفروض المثال مغايراً لجلوس ما قبل الزوال ، فتنتقض الوحدة المعتبرة بين القضية المشكوك فيها والقضية المتيقنة ، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب ، ضرورة أن إجراء الحكم الثابت لجلوس ما قبل الزول على جلوس ما بعد الزوال اسراء للحكم من موضوع الى موضوع آخر . وعليه فيكون المورد مجرىً لاستصحاب العدم ، لأن المقدار المعلوم من انتقاض العدم انما هو وجوب الجلوس المقيد بما قبل الزوال . وأما ما بعده فخروجه مشكوك فيه ، فيستصحب عدمه . وهذا بخلاف ما اذا كان الزمان مأخوذاً بنحو الظرفية ، فانه يصح جريان استصحاب بقاء وجوب الجلوس حينئذ . وذلك ، لانحفاظ الوحدة بين القضية المشكوك فيها والقضية المتيقنة بالنظر المسامحي العرفي ، إذ المفروض أن الزمان ظرف لوجوب الجلوس لا قيد ومفرّد له . وعليه فلا يبقى مجال لجريان استصحاب العدم ، للعلم بانتقاض العدم بالوجود المطلق غير المقيد بزمان خاص — انتهى .

وقد أورد عليه المحقق النائيني (قدس سره) بما حاصله أن ما أفاده الشيخ (قدس سره) مما لا يمكن المساعدة عليه لا بالاضافة الى جريان استصحاب العدم فيما اذا اخذ الزمان بنحو القيدية ، ولا بالاضافة الى جريان استصحاب بقاء الوجوب فيما اذا اخذ الزمان بنحو الظرفية . والوجه فيه : أما بالاضافة الى جريان استصحاب

العدم ، فهو أن العدم الازلي المطلق قد انتقض بوجوب الجلوس قبل الزوال قطعاً . واما عدم وجوب الجلوس فيما بعد الزوال ، فليس بعدم مطلق ، بل هو عدم خاص ، ضرورة أنه مقيد بما بعد الزوال وهذا العدم المقيد ليس له حالة سابقة حتى يستصحب ، إذ تقدم العدم المقيد بما بعد الزوال على الزوال أمر غير معقول . وإن شئت قلت : إن وجود الجلوس فيما بعد الزوال نقيضه العدم فيما بعد الزوال ، فان نقيض كل وجود هو العدم البديل له ، لا كل عدم . وعليه فيكون عدم وجوب الجلوس فيما بعد الزوال قبل تحقق الزوال سالبة بانتفاء الموضوع . وأما بالاضافة الى جريان استصحاب بقاء الوجوب فيما اذا كان الزمان مأخوذاً بنحو الظرفية ، فهو أن الشك — فى بقاء وجوب الجلوس الى ما بعد الزوال فى مفروض المقام — لا محالة — يرجع الى الشك فى أن الوجوب هل هو مغيىً بالزوال أو هو مرسل وغير مغيىً به ؟ وعليه فيكون المورد من موارد الشك فى المقتضي . ومعه كيف يمكن التمسك بالاستصحاب ؟ وعلى هذا فلابد في مفروض المقام من الرجوع الى الاصول الاخر من البراءة أو الاشتغال . انتهى .

ولا يخفى أن هذين الايرادين وان كانا وجيهين على مسلكه (قدس سره) من عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازلية ، ومن عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك فى المقتضي ، إلا أنهما غير صحيحين ، إذ لا مانع من جريان استصحاب العدم فى الشق الأول على مسلكنا من صحة جريان الاستصحاب فى الاعدام الازلية ، ضرورة ان وجوب الجلوس فى مفروض المثال أمر حادث مسبوق بالعدم ، حيث كان زمان ولم يكن وجوب الجلوس مجعولاً لا قبل الزوال ولا بعده . والمقدار المعلوم من انتقاض ذلك العدم إنما هو وجوب الجلوس فيما قبل الزوال . وأما بعده ، فهو مشكوك فيه ، فيستصحب عدمه ، كما انه لا مانع من جريان الاستصحاب الوجودي في الشق الثاني من جهة رجوع الشك فيه الى الشك فى المقتضي ، لما عرفت من صحة

جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى المقتضي ، لشمول أدلة حجيته لها ، كما لا يخفى .

والتحقيق عدم صحة جريان الاستصحاب الحكمي مطلقاً بلا فرق بين أن يكون الزمان مأخوذاً بنحو القيدية وأن يكون مأخوذاً بنحو الظرفية ، لأنه مضافاً الى ماعرفت — من عدم صحة جريان الاستصحاب فى الأحكام — ان القضية المشكوك فيها تغاير القضية المتيقنة . وذلك : أما فيما اذا أخذ الزمان بنحو القيدية ، فلما علم من بيان كلام الشيخ . وأما فيما اذا اخذ بنحو الظرفية ، فلأن اعتبار الزمان في واجب فى لسان الشرع ولو بنحو الظرفية لا محالة يكشف عن دخله في المتعلق ، وإلا كان مطلقاً وغير مقيد به ، وهو خلف . وعليه فلا مناص من الالتزام باختصاص الحكم بذلك الزمان دون غيره ، فعلى هذا يكون اجراء الحكم الثابت للجلوس قبل الزوال على الجلوس بعده اسراءً للحكم من موضوع الى موضوع آخر ، كما لا يخفى .

وإن شئت قلت : إن أخذ الزمان قيداً أو ظرفا لا يختلف إلا في التعبير وهما شيء واحد حقيقة ، لما عرفت من أن موضوع أي حكم أو متعلقه بالاضافة الى أية خصوصية فرضت لامناص من أخذه بالاضافة اليها — إما مطلقاً أو مقيداً — وحيث لا سبيل الى الأول لفرض أخذ الزمان فى متعلق الحكم ، فلا محالة يتعين الثاني .

(توضيح الحال) : أن الزمان بحسب مقام الثبوت إما ان لا يكون له دخل في متعلق الحكم أصلا ، ولازمه جواز الاتيان به فى غير ذلك الزمان أيضاً فى الأحكام الوجوبية . وإما أن يكون له دخل فيه ، فلا يجوز الاتيان به فى غيره . وهذا معنى التقييد . وعليه فلا نعقل معنىً ثالثاً يعبر عنه بأخذ الزمان ظرفاً ليكون واسطة بين الاطلاق والتقييد حتى يمكن التفصيل فى جريان الاستصحاب بين أخذه قيداً واخذه ظرفاً . واما بحسب مقام الاثبات : فان كان الدليل ظاهراً فى الاطلاق أو التقييد ، فهو ، وان شك في ذلك ولم يحرز الاطلاق أو التقييد ، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب

لا في نفس الزمان ، لعدم الشك ، ولا في الحكم لأن خصوصية الزمان بالاضافة الى متعلق الحكم مقومة له بنظر العرف ، فان الفعل المقيد بزمان مباين مع الفاقد للتقيد لا محالة ، فاذا احتمل تقيد المتعلق بزمان وشك في بقاء الحكم بعد زواله لاحتمال اطلاقه ، لم يمكن التمسك بالاستصحاب لعدم احراز القضية المتيقنة والمشكوك فيها ، ومعه كانت الشبهة مصداقية . وبذلك يظهر الفرق بين المقام وبقية الخصوصيات التي تعتبر في موضوعات الأحكام ، فان تلك الخصوصيات ربما لا تكون مقوّمة للموضوع بنظر العرف ، بل تكون من قبيل الواسطة لثبوت الحكم على موضوعه ، كالتغير المعتبر في ثبوت النجاسة للماء ، فاذا شك في بقاء الحكم مع زوال تلك الخصوصية ، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب فى نفسه .

ولو تنزلنا عن ذلك والتزمنا بصحة جريان الاستصحاب مع احتمال تقيد المتعلق بالزمان ، كان الاستصحاب الوجودي في مورده معارضاً بالاستصحاب العدمي ، كما هو الحال فى بقية موارد الشبهات الحكمية على ما مرّ بيانه .

هذا اذا كان الشك في بقاء الحكم ناشئاً من احتمال كون الوجوب في مفروض المثال وسيعاً بحيث يعم ما بعد الزوال أيضاً ، وأما اذا كان الشك فى بقائه ناشئاً من احتمال قيام وجوب آخر مقامه عند ارتفاعه مع العلم بارتفاع الاول وجداناً ، فعدم جريان الاستصحاب فيه أوضح ، لأنه يكون حينئذ من صغريات القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي الذي تقدم عدم صحة جريان الاستصحاب فيه . وعليه فيختص المورد بكونه مجرى لاستصحاب العدم الأزلي جعلا ومجعولاً .

وما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) — من أن الآثار الشرعية بل العقلية انما تترتب وجوداً وعدماً على المجعول لا على نفس الجعل ، فاستصحاب عدم الجعل الأزلي لا أثر له إلا باعتبار ما يلزمه من عدم المجعول . ومن المعلوم ان اثبات عدم

اثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل يكون من الأصل المثبت ، ضرورة أن ترتب عدم المجعول على عدم الجعل ليس شرعياً ، وإنما هو من اللوازم العقلية — لا وجه له وذلك مضافا — الى أن المجعول ليس من لوازم الجعل ، بل هو هو بعينه . وإنما الفرق بينهما بالاعتبار . فاثبات أحدهما بالاستصحاب أو نفيه به عين اثبات الآخر أو نفيه به — انه قد تقدم في التفصيل الرابع بما لا مزيد عليه : ان لنفس الجعل ايضاً آثاراً تترتب عليه عند وجوده وعدمه لما ذكرناه من ان فعلية كل حكم في الخارج متوقفة على أمرين : ﴿ أحدهما ﴾ — وجود نفس الجعل . ﴿ وثانيهما ﴾ — وجود الموضوع في الخارج ، فكما أن استصحاب الموضوع وجوداً وعدماً يوجب ترتب فعلية الحكم على المكلف في الخارج أو عدم فعليته عليه ، كذلك استصحاب نفس الجعل وجوداً وعدماً يوجب ترتب فعلية الحكم أو عدم فعليته .

﴿ وكيف كان ﴾ فلا اشكال فى صحة التمسك باستصحاب العدم الأزلي جعلا ومجعولاً فى اثبات عدم وجوب الجلوس بعد الزوال في مفروض المقام . هذا تمام الكلام فيما اذا كان الشك فى بقاء الحكم ناشئاً من احتمال بقاء الحكم الأول من جهة احتمال سعة موضوعه أو احتمال حدوث حكم جديد مماثل للحكم الأول . وأما اذا كان الشك فى بقائه ناشئاً من احتمال كون العمل بذاته مطلوبا مطلقا ووقوعه فى الوقت مطلوباً آخر ، كما اذا احتمل كون ذات الصلاة مطلوبة مطلقا ووقوعها في اوقت مطلوباً آخر ، كان المورد من صغريات القسم الثاني من استصحاب الكلي ، ضرورة انه يدور أمر متعلق الوجوب بين الفرد القصير المختص بالوقت ، والفرد الطويل المطلق ، فبناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية — كما عليه الاكثر — يحكم ببقاء الوجوب ، تمسكاً باستصحاب الكلي ، لاحتمال تعلق الوجوب بالفرد الطويل المقطوع بقاؤه . وعليه يتفرع القول بتبعية القضاء للاداء ، لأن الأمر الأول باقٍ بعد ولم يسقط

على الفرض . وأما بناء على المختار من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية لكونه مبتلىً بالمعارض دائماً ، فلا يمكن التمسك باستصحاب بقاء الوجوب . وعليه يتفرع القول بكون القضاء بأمر جديد ، كما نقول به .

(التنبيه السادس)

قد اصطلحوا على تسمية بعض أقسام الاستصحاب بالاستصحاب التعليقي ، وهذا مبني على صحة تقسيم الحكم الى التنجيزي والتعليقي ، وامكان رجوع الشرط الى مفاد الهيئة — كما هو الحق وعليه المشهور — فانه على هذا يصح تقسيم الاستصحاب ايضاً الى التنجيزي فيما اذا كان المستصحب حكماً تنجيزياً ، والتعليقي فيما اذا كان المستصحب حكما تعليقياً . وأما بناءً على عدم صحة تقسيم أصل الحكم وعدم امكان رجوع الشرط الى مفاد الهيئة ، كما ذهب اليه الشيخ (قدس سره) على ما تقدم تفصيله فى تقسيمات الواجب بما لا مزيد عليه ، فلا وجه لهذا التقسيم كما لا يخفى .

ثم ان البحث عن جريان الاستصحاب التعليقي مبتنٍ على جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية ، كما عليه المشهور فيقال بجريانه مطلقاً ، أو يفصّل بين الاستصحاب التنجيزي والتعليقي ، فيحكم بالصحة في الأول دون الثاني . وأما بناء على عدم جريانه فى الأحكام الكلية رأساً — كما هو المختار على ما تقدم — فلا وجه للنزاع أصلا .

وكيف كان فقد مثلوا للاستصحاب التعليقي باستصحاب حرمة ماء العنب فيما اذا غلى بعد ما جف وصار زبيباً ، حيث أنه يشك حال الجفاف والزبيبية في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان ، فتستصحب ويحكم بحرمة ماء الزبيب على تقدير غليانه . اذا عرفت ذلك فنقول : إن استقصاء الكلام في المقام يستدعي رسم مقدمتين :

﴿ المقدمة الاولى ﴾ — أن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على أقسام ثلاثة :

(القسم الأول) — أن يعلم أن الحكم يدور وجوداً وعدماً مدار عنوان الشيء لا ذاته ، بحيث يتبدل الحكم بتبدل العنوان ، سواء استفيد ذلك من نفس الدليل ولو بمناسبة الحكم والموضوع أم استفيد من الخارج لامن نفس الدليل ، بحيث يكون الحكم المترتب على الموضوع بعد زوال العنوان مغايراً للحكم المترتب عليه قبل زواله بنظر العرف ، ولو كان من جنس الحكم الأول . وهذا كموارد الاستحالة ، فان استحالة الكلب - مثلا وصيرورته ملحاً أو تراباً — توجب ارتفاع حكم النجاسة لا محالة ، ضرورة ان الموضوع قد تبدل بموضوع آخر ، بحيث لو فرض حكم الشارع بنجاسته في هذا الحال ايضاً ، لكانت هذه النجاسة غير النجاسة الاولى بنظر العرف — كما لا يخفى — ومن هذا القبيل وجوب القصر على المسافر ، وجواز تقليد المجتهد وقبول شهادة العادل ونحوها . وكيف كان ان زوال الحكم بزوال العنوان أمر معلوم في هذا القسم .

(القسم الثاني) — أن يعلم من نفس الدليل أو من الخارج ان الحكم يدور مدار ذات المعنون وحقيقته أينما سرت . والعنوان انما اخذ لأجل الاشارة الى ذات المعنون ، ولادخل له في ترتب الحكم على موضوعه أصلا ، بحيث لوفرض تبدل العنوان عشر مرات لايتبدل الحكم بل يبقى ما دامت ذات المعنون باقية ، كما في الحنطة مثلا ، فان حكم الحلية فيها لا يدور مدار عنوان الحنطة ، بل الموضوع فيها هو ذات الحنطة وحقيقتها ، فلو تبدل عنوان الحنطة بالدقيق أو العجين أو الخبز لا يتبدل الحكم أبداً ، بل هو باق ما دامت الذات باقية في نظر العرف . وبهذا ترتفع المنافاة بين ما يقال من ان الاحكام تدور مدار الاسماء ، وما يقال من انها لا تدور مدارها ، فان المراد

من دوران الاحكام مدار الاسماء هو كون العنوان والاسم تمام الموضوع فى ترتب الحكم كما فى القسم الأول ، ومن عدم دورانها مدارها هو أن تمام الموضوع ذات المعنون وحقيقته دون عنوانه واسمه ، كما فى القسم الثاني .

(القسم الثالث) — أن لا يعلم دخل العنوان وعدم دخله لا من نفس الدليل ولا من الخارج ، ويشك فى أن مدار الحكم هل هو العنوان وصدق الاسم بحيث يزول الحكم بزوال العنوان ، أو أنه ذات المعنون ؟ ولا دخل للعنوان فى ترتب الحكم كما فى الماء المتغير بالنجس مثلا ، حيث لا يعلم ان موضوع النجاسة فيه هل هو الماء المتغير بحيث لو زال وصف التغير ولو من قبل نفسه لزال حكم النجاسة ، أو انه ذات الماء ولا دخل لوصف التغير فيه أصلا ؟

(أما القسم الأول) — فلا مجال لتوهم جريان الاستصحاب فيه بعد زوال العنوان ، إذ المفروض أن ارتفاع الحكم وزواله — بتبدل الموضوع بموضوع آخر بعد زوال العنوان — معلوم من نفس الدليل أو من الخارج ، ولا شك في عدم بقاء الحكم . ومعه لا وجه لجريان الاستصحاب كما هو ظاهر .

ومن هنا يعلم أنه لا يجري استصحاب حرمة ماء العنب فيما اذا غلى بعد جفافه وصيرورته زبيباً ، حتى على القول بجريان الاستصحاب التعليقي . وذلك ، لأن موضوع الحرمة فيه — على ما يستفاد من الأدلة — هو العصير العنبي ، إذا غلى . ومن المعلوم أن العصير العنبي إنما هو الماء المتكون في العنب اذا اخرج منه بالعصر . وأما الماء المختلط باجزائه بعد أن جف وصار زبيباً ، فلا يصدق عليه أنه العصير العنبي ، بل هو ماء خارجي اختلط باجزاء الزبيب ، فزوال وصف العنبية موجب لتبدل الموضوع بنظر العرف فى مفروض المثال . ومعه كيف يجري الاستصحاب ، وهل هذا إلا اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر ؟ وعليه فعدّ استصحاب حرمة العصير

العنبي — على تقدير غليانه بعد جفافه وصيرورته زبيباً من صغريات الاستصحاب التعليقي — مما لا وجه له .

ومما ذكرنا يظهر الحال في القسم الثاني ، إذ المفروض فيه أن عدم دوران الحكم مدار العنوان وبقاءه في جميع حالات الموضوع معلوم من نفس الدليل أو من الخارج ، فلا مجرى للاستصحاب فيه ايضاً — كما هو واضح .

(وأما القسم الثالث) — أي ما يشك فيه في دخل العنوان في ترتب الحكم على الموضوع وعدم دخله ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه . وذلك لاتحاد القضية المشكوك فيها والقضية المتيقنة ، إذ المفروض أن زوال العنوان والوصف فيه لا يوجب تبدل الموضوع بموضوع آخر ، كما في الماء المتغير بالنجس على ما مثلنا ، ضرورة أن الموضوع أعني به الماء موجود فيه في كلتا الحالتين : حالة وجود التغير ، وحالة زواله بنظر العرف ، وإنما نشأ الشك في بقاء الحكم من احتمال كون التغير دخيلا في الحكم بقاءً ، كما كان دخيلا فيه حدوثاً . وبما أن ثبوت الحكم متيقن في السابق يستصحب في اللاحق ويحكم بنجاسة الماء حتى يلاقي مطهراً غيره .

فتحصل أن مورد جريان الاستصحاب منحصر في القسم الثالث . وأما القسمان الأولان فلا مجرى له فيهما أصلا على ما عرفت .

﴿ المقدمة الثانية ﴾ — ان الشك في بقاء الحكم مطلقاً سواء كان من قبيل الأحكام التنجيزية أم من قبيل الأحكام التعليقية على وجوه ثلاثة :

(الوجه الأول) — أن يكون الشك في بقائه ناشئاً من الشك في النسخ ، وقد ذكرنا أن مرجع الشك في النسخ الى الشك في سعة اصل الجعل وضيقه ، كأن نشك في أن الحكم الخاص هل جعل وسيعاً بحيث يعم جميع الأزمنة ويستمر الى الأبد أو هو مختص بقطعة من الزمان فينتهي بمضيها ويرتفع من قبل نفسه ؟ فبناء على جريان

الاستصحاب فى الأحكام الكلية يجري الاستصحاب بالاضافة الى كل من الأحكام التنجيزية والتعليقية ، فلو شك فى أن حرمة الخمر أو حليتها على تقدير انقلابها خلاً هل نسخت او هي بعد باقية ؟ جرى الاستصحاب التنجيزي وحكم ببقاء الحرمة ، كما انه يجري الاستصحاب التعليقي ويحكم ببقاء الحلية على تقدير انقلاب الخمر خلا . وهذا ظاهر .

(الوجه الثاني) — أن يكون الشك فى بقاء الحكم ناشئاً من احتمال زوال الموضوع ، مع العلم بسعة اصل الجعل واستمرار الحكم الى الأبد وعدم نسخه ايضاً ، ويجري استصحاب بقاء الموضوع ، فيحكم بترتب كل من الآثار التنجيزية والتعليقية ، فلو شك فى بقاء حرمة شرب المائع الخاص الذي كان خمراً ، أو فى بقاء وجوب اقامة الحد على شاربه — على تقدير شربه — من جهة احتمال زوال خمريته وانقلابه خلاً ، تستصحب خمريته ويحكم بحرمة شربه ، كما يحكم بوجوب اقامة الحد على شاربه على تقدير شربه .

(الوجه الثالث) — ان يكون الشك فى بقاء الحكم ناشئاً من الشك فى سعة المجعول وضيقه — مع العلم بسعة اصل الجعل وعدم نسخه — بأن يشك فى أن الحكم ثابت لخصوص واجد الصفة ، او يعم الواجد والفاقد كليهما ، كما اذا شك فى بقاء نجاسة الماء المتغير بالنجس بعد زوال صفة التغير من قبل نفسه من جهة الشك فى ان النجاسة هل هي مختصة بخصوص حال التغير او تعم حال زوال التغير ايضاً قبل ملاقاته لمطهر غيره ؟ وهذا على قسمين : لأنه ﴿ تارة ﴾ يتحقق تمام اجزاء الموضوع فى زمان قبل زوال الوصف ، بحيث يتنجز الحكم ولو آناما ، كما فى مفروض المثال ، فان موضوع النجاسة — وهو تغير الماء بالنجس — قد تحقق فى الخارج بتمام اجزائه ، فبناءً على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية يجري الاستصحاب بالاضافة

الى كل من الآثار التنجيزية والتعليقية ايضاً فيما اذا لم تكن الخصوصية الزائلة من مقومات الموضوع واركانه عند العرف . و ﴿ اخرى ﴾ لا يتحقق تمام اجزاء الموضوع قبل زوال الوصف ولو آناما ، بل بعضها يتحقق قبل زوال الوصف وبعضها بعد زواله ، كما اذا شك في بقاء حرمة العصير العنبي فيما اذا غلى بعد جفاف مائه وصيرورته زبيباً ، من جهة الشك فى أن الحرمة هل هي مختصة بخصوص ما اذا غلى — وهو عنب — او تعم ما اذا غلى بعد جفافه وصيرورته زبيباً ، فالموضوع في مفروض المثال لم يتحقق بتمام اجزائه ، ولم يتنجز الحكم — ولو آناما — إذ المفروض أن أحد جزءي الموضوع (أعني به الغليان) قد تحقق في الخارج بعد زوال وصف العنبية وصيرورته زبيباً . وهل يجري استصحاب حرمة ماء العنب المعلقة على الغليان ويحكم بحرمة ماء الزبيب على تقدير غليانه أو لا ؟ فيه خلاف . وهذا القسم هو المورد للنزاع والخلاف فى جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه .

اذا عرفت ذلك نقول : إن جريان الاستصحاب التعليقي في مورد الخلاف مما لا أساس له . ﴿ توضيح ذلك ﴾ : أنه إن اريد من الحرمة المستصحبة الحرمة التقديرية (أي المعلقة على الغليان في مرحلة الجعل) بأن يقال : إن العصير العنبي سابقاً كان بحيث لو انضم اليه الغليان فى الخارج لصار حراماً ، وبعد ما جف وصار زبيباً يشك في بقائه على ما كان عليه ، فيحكم ببقائه على ما كان عليه بمقتضى الاستصحاب ، ففساده ظاهر . وذلك مضافا الى أن ترتب الحرمة — على العصير العنبي على تقدير غليانه — لازم عقلي لجعل الحكم على الموضوع المركب منه ومن الغليان انه ليس لنا شك فى بقاء الحرمة التقديرية حتى يحتاج في اثباته الى الاستصحاب ، إذ المفروض أن حرمة العصير العنبي على تقدير غليانه وانضمام أحد جزءي الموضوع الى الآخر باقية ، ومستمرة الى الأبد ، ولم تنسخ بعد . وهذا ظاهر . وان اريد من الحرمة المستصحبة الحرمة

التنجيزية في مرحلة المجعول ، ففيه ان الحرمة لم تكن متنجزة سابقاً حتى آناً ما ، إذ المفروض أن أحد جزءي الموضوع (اعني به الغليان) لم يكن منضماً الى جزئه الآخر ، ومن المعلوم أنه لا يكاد يكون الحكم فعلياً ومتنجزاً ما لم يتحقق تمام اجزاء موضوعه في الخارج ، فان محل الموضوع من الحكم محل العلة من المعلول ، فكما تستحيل فعلية المعلول قبل تحقق تمام اجزاء علته في الخارج ، كذلك الحكم ، فانه يستحيل تنجزه وفعليته قبل تحقق موضوعه بتمام اجزائه . وعليه فليست الحرمة الفعليـــة متيقنة سابقاً كي تستصحب لاحقاً ، وإنما يشك فى حدوث الحرمة عند غليان الزبيب . ومعه كيف يجري الاستصحاب ؟ هذا مضافا الى أن الموضوع غير باق فى مفروض المقام ، لما ذكرنا من أن موضوع الحرمة هو العصير العنبي ، وهو الماء المتخذ من العنب ، فوصف العنبية مقوّم للموضوع وركن له ، فزوالها يوجب تبدل الموضوع فى نظر العرف بموضوع آخر ، وحينئذ تنتقض الوحدة المعتبرة بين القضية المشكوك فيها والقضية المتيقنة ، فيكون اجراء الحكم الثابت للعصير العنبي — على تقدير غليانه على عصير الزبيب — إسراءً للحكم من موضوع الى موضوع آخر كما لا يخفى .

وأما ما أفاده الشيخ (قدس سره) فى تصحيح جريان الاستصحاب التعليقي من أن الغليان مثلا قد جعل شرعا سبباً لترتب الحرمة على العصير العنبي ، ومن المعلوم ان هذه السببية متحققة فى نفس الأمر ، فاذا شك في بقائها بعد زوال وصف العنبية ، تستصحب وتترتب عليه حرمة العصير على تقدير تحقق السبب وحصول الغليان ، فلا تمكن المساعدة عليه . وذلك أما بناء على ما ذهب اليه هو (قدس سره) من أن السببية وغيرها من الأحكام الوضعية ليست مجعولة للشارع لا استقلالا ولا تبعاً ، وإنما تنتزع من الأحكام التكليفية ، فواضح ، إذ ليس هنا مجعول شرعي على الفرض حتى يستصحب . وأما بناء على ما سلكناه من تعلق الجعل بالسببية وغيرها من الأحكام

الوضعية إما بنحو الاستقلال كما في بعضها ، وإما بنحو التبعيـــة كما في بعضها الآخر على ما تقدم تفصيله سابقاً ، فلان السببية لا تزيد على نفس الحكم . وقد ذكرنا أن جريان الاستصحاب التعليقي المصطلح عليه مما لا أساس له . نعم استصحاب أصل جعل السببية وان كان يجري على تقدير الشك في بقاء سببية الغليان ونسخها ، إلا أنها معلومة البقاء على الفرض . وإنما الكلام في استصحاب السببية المتنجزة . وقد عرفت أنها لم تكن متنجزة سابقاً حتى تستصحب لاحقاً . وبالجملة إن الاستصحاب التعليقي المصطلح عليه مما لا يرجع الى محصل كما ذكرنا .

(تذييل)

بقي هنا امور ينبغي التكلم فيها :

﴿ الأول ﴾ ـ أن الشيخ (قده) مع ذهابه الى جريان الاستصحاب التعليقي في مسألة العصير العنبي ـ كما عرفت ـ فصّل بين العقود المنجزة مثل البيع والاجارة والعقود المعلقة مثل الوصية والجعالة والسبق والرماية ، فحكم (قده) بجريان استصحاب الملكية في المنجزات فيما اذا فسخ أحد المتعاقدين وشك في تأثير الفسخ دون المعلقات ، بدعوى ان الملكية المنشأة ـ في مثل البيع والاجارة وغير ذلك من العقود المنجزة ـ قد تحققت في الخارج ، إذ المفروض أنها منجزة وغير معلقة على حصول شيء . وهذا بخلاف الملكية المنشأة في مثل الوصية وأمثالها من العقود المعلقة ، فانها لم تتحقق في الخارج ، لأنها في الوصية معلقة على موت الموصي ، وفي الجعالة على رد الضالة مثلا . وفي السبق على تحقق السبق ، وفي الرماية على اصابة السهم ومع عدم تحقق المستصحب سابقاً ، كيف يصح استصحابه ؟

هذا لكن الظاهر أنه لا فرق في جريان الاستصحاب في العقود بين المنجزة

منها والمعلقة . وذلك ، لأن المعلق على موت الموصي أورد الضالة مثلا أو غير ذلك إنما هو تنجز الملكية . وأما أثر العقد وهو الاستحقاق على تقدير حصول المعلق عليه الذي هو المجعول من المتعاقدين وممضى من قبل الشارع ، فهو غير معلق على شيء ، بل هو يتحقق من حين وقوع العقد . غاية الأمر أن تحققه فى عالم الاعتبار ، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من الشك في بقاء شيء كان متحققاً وثابتاً في زمان سابق ، واختلاف انحاء التحقق والثبوت غير ضائر بجريانه — كما لا يخفى — فالاستصحاب الجاري في العقود المعلقة أشبه شيء بالاستصحاب الجاري في أصل الجعل ، بل هما من وادٍ واحد ، فكما يجري استصحاب الجعل فيما اذا شك فى بقائه من جهة احتمال النسخ ، ولو لم يتنجز الحكم على المكلف فى الخارج لعدم تحقق موضوعه ، كذلك يجري استصحاب أثر العقد التعليقي فيما اذا شك في بقائه من جهة احتمال تأثير الفسخ الواقع بعده ، ولو لم يتنجز أثر العقد من جهة عدم تحقق شرطه من موت الموصي ورد الضالة مثلا ، وغير ذلك . وعلى هذا فلو عكس (قده) الأمر وحكم بجريان الاستصحاب فى العقود المعلقة وبعدم جريانه في مسألة العصير العنبي ، لكان أولى على ما عرفت .

﴿ الأمر الثاني ﴾ - انه ربما يقال بأن الاستصحاب التعليقي على تقدير جريانه معارض فى مورده بالاستصحاب التنجيزي ، فلا يثبت به شيء . وذلك ، لأنه كما يجري استصحاب حرمة العصير العنبي المعلقة على غليانه فى مفروض المثال ، كذلك يجري استصحاب حليته المنجزة التي كانت ثابتة قبل تحقق الغليان . ولا أولوية لأحد الاستصحابين على الآخر ، إذ ليس أحدهما مسبباً عن الآخر ، بل الشك فى بقاء الحلية المنجزة بعد الغليان ملازم للشك في بقاء الحرمة المعلقة ، فهما في رتبة واحدة . وعليه فالاستصحابان يتساقطان بالمعارضة ، ويرجع الى اصالة الحلية .

هذا . وفيه أن الاستصحاب التعليقي على تقدير جريانه لا يعارضه الاستصحاب التنجيزي . وذلك ، لأن الشك في بقاء الحلية بعد الغليان إنما هو من جهة الشك في إطلاقها ، واحتمال عدم كونها مغياة بالغليان حال الزبيبية ، فاذا أحرزنا - بمقتضى الاستصحاب التعليقي - انها مغياة به لكونها كذلك حال العنبية ، لم يبق لنا شك في ارتفاعها كي يصح استصحابها .

(توضيح ذلك) : أن العصير العنبي كان مورداً لحكمين : (أحدهما) - الحرمة المعلقة على الغليان . (ثانيهما) - الحلية المنجزة المغياة بالغليان . وليس بين الحكمين منافاة أصلا ، إذ المفروض أن الشرط - المعلق عليه وجود أحدهما بعينه - هو الغاية الموجبة لارتفاع الآخر ، فهما غير متنافيين في الوجود ، فاذا شك - بعد جفافه وصيرورته زبيباً - في بقائه على ما كان عليه من الحكمين من جهة احتمال دخل وصف العنبية في ترتب الحرمة المعلقة وارتفاع الحلية المنجزة بعد الغليان ، استصحب بقاؤه على ما كان عليه ، وحكم بأن العصير الزبيبي أيضاً له حكمان : (أحدهما) - الحرمة المعلقة على الغليان . (ثانيهما) - الحلية المنجزة المغياة بالغليان . وعليه فالاستصحاب كما يقتضي ترتب الحرمة بعد الغليان ، كذلك يقتضي ارتفاع الحلية بعده . ولا منافاة بين الحكمين بقاءً ، كما لم تكن حدوثا على ما عرفت .

هذا . وأما ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) في وجه عدم تحقق المعارضة بين الاستصحابين من أن الشك في بقاء الحلية المنجزة وارتفاعها بما أنه مسبب عن الشك في سعة المجعول وضيقه ، حيث لا يعلم أن الحرمة في العصير العنبي هل هي مختصة بخصوص ماء العنب على تقدير غليانه بحيث يكون وصف العنبية دخيلا في ترتب حكم الحرمة عليه ، أو أنها تعم ماء الزبيب أيضاً ؟ وليس لوصف العنبية دخل في ترتب الحرمة عليه ، فيكون الاستصحاب التعليقي حاكما على الاستصحاب التنجيزي ، لأنه

إذا حكم الشارع — بمقتضى التعبد بالاستصحاب التعليقي — بأن الحكم يعم كلتا الحالتين ، وليس لوصف العنبية دخل في ترتب الحكم ، لا يبقى لنا شك في ارتفاع الحلية المنجزة .

فهذا لا يمكن الالتزام به . وذلك ، أما أولاً فلأنه ليس أحد الشكين مسبباً عن الآخر كي يكون أحد الاستصحابين حاكما على الآخر ، بل كلاهما في رتبة واحدة مسبب عن العلم الاجمالي بان الحكم المنجز في هذه الحالة على المكلف إما الحلية أو الحرمة ، للعلم الاجمالي بثبوت أحدهما لا محالة . ومن المعلوم ان نسبة العلم الاجمالي الى ثبوت الحرمة المستلزمة لارتفاع الحلية بمقتضى ثبوت التضاد بينهما كنسبته الى ثبوت الحلية المستلزمة لارتفاع الحرمة بلا تفاوت . وعليه فالشك في بقاء الحلية من جهة احتمال ثبوت الحرمة في مرتبة الشك في ثبوت الحرمة من جهة احتمال بقاء الحلية ، فلا تقدم لأحد الشكين على الآخر ، كما لا يخفى .

و ﴿ ثانياً ﴾ — ان كون الشك ـ في بقاء الحلية المنجزة وارتفاعها مسبباً عن الشك في سعة المجعول وضيقه ـ لا يستدعي حكومة الاستصحاب الجاري في الشك الثاني على الاستصحاب الجاري في الشك الأول ، لما تقدم من أنه يعتبر في حكومة الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري في المسبب أن يكون موضوع الأصل المسببي أثراً شرعياً لموضوع الأصل السببي ، كما في الثوب النجس المغسول بماء شك في طهارته ونجاسته ، فان الشك — في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها في الفرض — مسبب عن الشك في طهارة الماء المغسول به الثوب . وبما أن من آثار حكم الشارع بطهارة الماء بمقتضى التعبد الاستصحابي مثلاً الحكم بطهارة الثوب المغسول به وارتفاع نجاسته ، إذ معنى حكمه بطهارة الماء حكمه بطهارة الثوب المغسول به ايضاً ، فيكون الأصل الجاري في طهارة الماء حاكماً على الأصل الجاري في نجاسة الثوب ورافعاً لموضوعه .

وهذا بخلاف ما نحن فيه ، فان ارتفاع حلية ماء الزبيب ليس من الآثار الشرعية المترتبة على ثبوت حرمته ، وإنما هو من اللوازم العقلية ، ضرورة أن العقل — بمقتضى استحالة اجتماع الضدين — يحكم بارتفاع الحلية بعد حكم الشارع بحرمته في ظرف الغليان . وعليه فتكون نسبة دليل الاستصحاب الى كل من الشكين : — الشك في بقاء الحرمة التعليقية ، والشك في بقاء الحلية بعد الغليان — على حد سواء ، ومعه لا موجب لتقديم أحد الاستصحابين على الآخر ، كما لا يخفى . فالصحيح حينئذ — في وجه عدم تحقق المعارضة بين الاستصحابين — هو ما ذكرناه .

﴿ الأمر الثالث ﴾ — ربما يتوهم أنه بناءً على جريان الاستصحاب التعليقي في الاحكام يجري في موضوعات الاحكام ومتعلقاتها ايضاً ، لوجود الملاك المذكور بلا تفاوت ، فلو كان الحوض قبل ساعة بحيث لو وقع فيه الثوب النجس لتحقق غسله وطهر لوجود الماء فيه ، ثم شك في بقائه على ما كان عليه لجرى الاستصحاب التعليقي ، وحكم بحصول الغسل والطهارة على تقدير وقوع الثوب النجس فيه في الخارج . وكذلك لو كانت الصلاة قبل ساعة بحيث لو أتى بها المكلف لما وقعت في غير ما لا يؤكل لحمه ، فبعد لبس المكلف الثوب الكذائي لو شك في بقاء الصلاة على ما كانت عليه ، لجرى الاستصحاب ، وحكم بصحتها على تقدير الاتيان بها في الخارج .

هذا . وقد أورد عليه المحقق النائيني (قدس سره) بما حاصله أن وجود المتيقن في السابق مما لابد منه في جريان الاستصحاب ، وهو فيما نحن فيه غير موجود ، لأن الصلاة في مفروض المثال لم تكن متحققة في الخارج بهذه الحيثية ، حتى يستصحب بقاؤها على ما كانت عليها من الحيثية المذكورة ، ويحكم بصحتها على تقدير الاتيان بها خارجاً . وإنما تتحقق حينما تتحقق ، وهي مشكوك في كونها واجدة لهذه الخصوصية . انتهى . وكلامه (قدس سره) وإن كان في مسألة الصلاة في اللباس

المشكوك فيه ، إلا أنه يمكن تسريته الى غيرها ايضاً ، فيقال : إن موضوع التطهير في مثال الحوض هو الغسل . ومن الظاهر أنه لم يكن موجوداً سابقاً ليجري في مورده الاستصحاب .

هذا . وأنت خبير بما فيه . وذلك ، لأن المستصحب في مفروض المثال ليس هو وجود الصلاة في الخارج ، كي يقال : إن وجودها لم يكن متحققاً سابقاً ، بل المستصحب فيه هو ماهيتها ، فان ماهية الصلاة — قبل لبس الثوب المشكوك فيه — كانت بحيث لو وجدت في الخارج لوجدت غير مقرونة بغير المأكول ، فيستصحب بقاؤها على ما كانت عليها من الخصوصية . ومن الظاهر أن استصحاب بقاء الماهية — على ما كانت عليها من الخصوصية — مما لا اشكال فيه ، والوجود غير معتبر في جريانه ، ولذا لم يستشكل أحد في جريان استصحاب عدم الشيء فيما إذا كان وجوده مشكوكاً فيه ، فان المستصحب في مثل هذا إنما هو الماهية حيث كانت مسبوقة بالعدم ، فيستصحب بقاؤها على ما كانت عليها من الخصوصية .

﴿ وكيف كان ﴾ فما أفاده لا يمكن المساعدة عليه . والصحيح أن يقال : إن الوجه في عدم جريان الاستصحاب التعليقي في موضوعات الاحكام ومتعلقاتها — وإن قلنا بجريانه في نفس الأحكام — هو كونه عقيما عن الانتاج . وذلك ، لوجهين :

(الأول) — أن الاستصحاب التعليقي فيها معارض بالاستصحاب التنجيزي ، ضرورة أنه كما يجري الاستصحاب التعليقي ويحكم ببقاء المتيقن ، وهو تحقق الغسل على تقدير وقوع الثوب في الحوض ، وعدم اقتران الصلاة بغير المأكول على تقدير الاتيان بها خارجاً ، كذلك يجري الاستصحاب التنجيزي ، ويحكم بعدم حصول الغسل ، وعدم وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل لحمه . وبما أن أحد الاستصحابين ليس بأولى

بالجريان من الآخر ، فيسقطان بالمعارضة . وما أجبنا به — عن اشكال معارضة الاستصحاب التنجيزي بالاستصحاب التعليقي فى مسألة العصير العنبي لا يجري في المقام ، إذ المستصحب بالاستصحاب التنجيزي في المقام ليس حكما مغيىً ، كي يقال بارتفاعه بحصول غايته بمقتضى الاستصحاب التعليقي ، بل هو موضوع خارجي مرهون بكيفية تكوّنه فى الخارج .

(الثاني) — أن كلاً من حصول الغسل ووقوع الصلاة فى غير ما لا يؤكل لحمه لازم عقلي لبقاء المتيقن فى المثالين ، فاثباته بالاستصحاب التعليقي متوقف على حجية الاصول المثبتة ، ضرورة أن القضية المتيقنة — وهو تحقق الغسل على تقدير وقوع الثوب فى الحوض وكون الصلاة بحيث لو وجدت فى الخارج ، لكانت غير مقرونة بما لا يؤكل لحمه — قضية شرطية . ومن الظاهر أن إثبات فعلية الجزاء لازم عقلي لبقاء القضية الشرطية على ما كانت عليه .

هذا بناءً على اعتبار عدم لبس غير المأكول في نفس الصلاة . وأما بناءً على اعتباره فى المصلي ، فلا إشكال في جريان استصحاب عدم لبس المكلف غير المأكول . والحكم بعدم مصاحبته له . وأما بناءً على كونه معتبراً فى نفس اللباس ، فعلى القول بصحة جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلية — كما هو المختار — ايضاً لا مانع من جريان الاستصحاب ، والحكم بعدم كونه من غير ما لا يؤكل . وأما على القول بعدم جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلية ، فيشكل الأمر ، لأن الثوب حين حدوثه إما حدث وهو من المأكول أو من غيره ، وليس له حالة سابقة حتى تستصحب . نعم إذا أحرزنا كونه من المأكول ثم وقعت عليه شعرة يشك فى كونها من أجزاء غير المأكول ، يستصحب بقاء الثوب على ما كان عليه من عدم كونه مصاحباً لاجزاء غير المأكول .

(التنبيه السابع)

قد علم مما ذكرناه فى التفصيل الرابع أن الاستصحاب من جهة ابتلائه بالمعارض لا يجري في موارد الشك في النسخ ، سواء كان احتمال النسخ فى أحكام الشريعة المقدسة الاسلامية ، أم كان فى أحكام الشرايع السابقة الإلهية لما ذكرنا من أن مرجع الشك في النسخ الى الشك في سعة الجعل وضيقه بأن لا يعلم أن الحكم الخاص مثلاً هل جعل موسعاً بحيث يعم جميع الأزمنة ويستمر الى الأبد ، أو جعل مضيقاً ومختصاً بقطعة خاصة من الزمان ؟ ثم يرتفع بنفسه بعد انقضاء تلك القطعة الخاصة . ومن المعلوم أن الجعل أمر حادث مسبوق بالعدم ، حيث كان زمان ولم تكن الاحكام مجعولة من قبل الشارع . وعلى هذا فكما يجري استصحاب بقاء الحكم المعلوم حدوثه سابقاً في ظرف الشك ، كذلك يجري استصحاب عدم الجعل الأزلي بالاضافة الى ظرف الشك وما بعده فيتعارضان ، ضرورة أن المقدار المعلوم — من انتقاض العدم الأزلي — إنما هو ثبوت الحكم بالاضافة الى ما قبل زمان الشك . وأما بالاضافة الى ما بعده ، فثبوته مشكوك فيه ، فيقتصر فى الخروج عن العدم الأزلي على المقدار المعلوم ، وهو ثبوته الى زمان الشك . هـذا بناءً على المختار من عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام الإلهية . وأما بناء على جريانه فيها — كما عليه المشهور — فقد أشكل ايضاً على جريان استصحاب عدم النسخ بوجوه :

(الوجه الأول) — ما عن بعض . وحاصله أن الوحدة المعتبرة — بين القضية المشكوك فيها والقضية المتيقنة — قد انتقضت فى موارد استصحاب عدم النسخ . وذلك ، لأن الموضوع — للحكم المتيقن حدوثه فى الشرايع السابقة أو في الشريعة الاسلامية كوجوب صلاة الجمعة مثلاً — الموجودون قبل حدوث الشريعة الاسلامية ،

أو قبل زمان الغيبة . وقد أصبحت ديارهم خالية وأجسادهم بالية وأما الموجودون فى زمان الشك في النسخ ، فثبوت الحكم فى حقهم مشكوك فيه رأساً . ومعه كيف يجري استصحاب عدم النسخ ويحكم بثبوت الحكم على الموجودين في زمان الشك ؟ وهل هذا إلا اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر ؟ وهذا الوجه كما ترى يعم جميع موارد استصحاب عدم النسخ ، سواء كانت فى الشرايع السابقة أم كانت في الشريعة المقدسة الاسلامية .

وقد أجاب عنه شيخنا الأنصاري (قدس سره) أولاً — بانا نفرض كون المكلف مدركا لكلا الزمانين: زمان الشريعة الاسلامية وزمان الشريعة السابقة عليها : من شريعة عيسى (ع) أو زمان حضور المعصوم (ع) وزمان غيبته ، فان الموجودين ـ في أول طلوع الشريعة الاسلامية ـ قد أدركوا شريعة عيسى (ع) أيضاً . وكذلك الموجودون في أول زمان الغيبة . فاذا صح جريان استصحاب عدم نسخ حكم خاص فى حقهم ، صح جريانه فى حق غيرهم من المكلفين أيضاً بمقتضى قانون الاشتراك في التكليف .

و (ثانياً) — ان المجعولات ليست من قبيل القضايا الشخصية التي يكون الموضوع فيها أمراً شخصياً خارجياً ، حتى يكون استصحاب الحكم بعد ارتفاع الموضوع وانقراضه اسراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر ، بل هي من قبيل القضايا الحقيقية التي يكون الموضوع فيها أمراً كلياً مرآة الى وجودات أفراده فى الخارج ، كما في وجوب الحج ـ مثلا ـ فانه مجعول على العنوان الكلي المقدر وجوده ، وهو البالغ العاقل المستطيع . وعلى هذا فارتفاع بعض أفراد الموضوع وانقراضه لا يوجب الانتقاض في القضية المتيقنة التي لم تلاحظ فيها خصوصية الأفراد . غاية الأمر فعلية الحكم تتوقف على فعلية المصداق فى الخارج وتحققه ، فحينئذ لو شك فى بقاء الحكم المجعول على العنوان

الكلي المقدر وجوده ونسخه ، يجري استصحاب بقائه وتترتب — عند تحقق المصداق في الخارج — عليه آثاره . انتهى .

وأنت خبير بما في كلا الجوابين : ﴿ أما الأول ﴾ فلأن قانون الاشتراك في التكليف وان كان يقتضي اشتراك الغائبين مع الحاضرين ، إلا أن المشترك فيه إنما هو الأحكام الواقعية التي لوحظ المكلف فيها من حيث هو . وأما الأحكام الظاهرية الثابتة بالاصول العملية التي لوحظ المكلف فيها من حيث كونه شاكاً في وظيفته الفعلية ، فلا يشترك فيها جميع الحاضرين فضلا عن الغائبين ، ضرورة ان الاصول العملية إنما تجري بعد وجود موضوعاتها وتحقق شرائطها ، فاذا تحققت الشرائط في حق واحد ، جرت بالاضافة اليه فقط دون من لم تتحقق الشرائط بالاضافة اليه ، فان استصحاب الطهارة ـ مثلاً ـ إنما يجري في حق من كان متيقناً بطهارة ثوبه ثم شك في عروض النجاسة عليه . ومن لم يكن متيقناً بطهارة ثوبه رأساً ، فلا معنى لجريان استصحاب الطهارة بالاضافة اليه ـ كما هو ظاهر ـ نعم نفس كبريات الاصول حجة على الجميع ويشترك فيها الكل ، إلا أن فعلية جريانها في حق شخص متوقفة على تحقق شرائطها في الخارج . وعليه فجريان استصحاب عدم النسخ ـ بالاضافة الى المكلفين المدركين لكلا الزمانين في مفروض المثال لتمامية شرائطه : من كون المستصحب متيقن الحدوث سابقاً ومشكوكاً في بقائه لاحقاً ـ لا يستدعي جريانه بالاضافة الى الغائبين أيضاً اذا لم تتحقق شرائطه في حقهم ـ كما فيما نحن فيه ـ إذ المفروض أن ثبوت الحكم بالاضافة الى الغائبين مشكوك فيه رأساً .

و ﴿ أما الثاني ﴾ فلأن المجعولات الشرعية وإن كان أغلبها من قبيل القضايا الحقيقية ، إلا أن جعل الحكم للعنوان الكلي المقدر وجوده لا يصحح جريان الاستصحاب بعدما كان أصل المجعول من حيث السعة والضيق مشكوكاً فيه ـ كما

في مفروض المقام ـ حيث لا يعلم أن الحكم المجعول على العنوان الكلي هل هو موسع ومستمر الى الأبد بحيث يتنجز عند انطباقه على أي فرد ـ من أفراده الطولية أو العرضية ـ وجد في الخارج ، أو أنه مضيق ومختص بما اذا انطبق عليه في خصوص القطعة الخاصة الكذائية من الزمان ؟ ومعه لا يمكن جريانه من جهة معارضته باستصحاب عدم المجعول بالاضافة الى الزمان المشكوك فيه على ما تقدم بيانه . ومن المعلوم أن قضية كون الجعل على نحو القضايا الحقيقية لا توجب سعة المجعول من هذه الجهة كما لا يخفى .

وبالجملة إن الاهمال في الواقع بما أنه أمر غير معقول ، لابد وأن يكون المجعول اما موسعاً وشاملا لجميع الأزمنة ، أو مضيقاً ومختصاً بقطعة خاصة من الزمان . وحيث أن سعة المجعول وشموله لزمان الشك وما بعده ـ في مفروض المقام ـ مشكوك فيه ، لا يمكن إثبات بقائه بالاستصحاب .

﴿ الوجه الثاني ﴾ ـ ما عن بعض آخر . وحاصله : أنا نعلم اجمالا بطرو النسخ لجملة من أحكام الشرايع السابقة ، ضرورة أن الشريعة الاسلامية لو لم تكن ناسخة لجميع أحكام الشرايع السابقة ، فلا أقل من كونها ناسخة لبعضها . ومعه كيف يجري استصحاب عدم النسخ ، إذ الاصول تتعارض في موارد العلم الاجمالي كما هو ظاهر .

و ﴿ فيه ﴾ أن العلم الاجمالي بنسخ جملة من أحكام الشرايع السابقة إنما هو موجود قبل الظفر بالمقدار المعلوم نسخه . وأما بعد الظفر بذلك المقدار ، فلا يبقى لنا علم اجمالي ، بل ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوي . ومعه لا يكون استصحاب عدم النسخ في الحكم المشكوك في كونه منسوخاً معارضاً بمثله ، كما لا يخفى .

﴿ الوجه الثالث ﴾ ـ ما عن المحقق النائيني (قدس سره) . وحاصله أنا اذا قلنا بان نسخ الشريعة السابقة نسخ لجميع أحكامها بحيث تنسخ شريعة وتشرع

شريعة اخرى ـ وان كان بعض أحكام اللاحقة مماثلا مع السابقة ـ فعدم جريان استصحاب عدم النسخ في غاية الوضوح ، إذ المفروض أن الحكم المتيقن حدوثه من قبل الشارع فى الشريعة السابقة قد نسخ وارتفع قطعاً . وإنما يشك في حدوث حكم مماثل له في الشريعة اللاحقة . ومع القطع بارتفاع المتيقن السابق لا معنى لاستصحابه . وان قلنا بان نسخ الشريعة السابقة انما يكون بنسخ أحكامها ، ولا ينافي نسخها إمضاء بعض أحكامها . فحينئذٍ وان كان الاستصحاب يجري في نفسه ، إلا أنه عقيم . وذلك ، لأن الآثار إنما تترتب على الحكم على تقدير كونه ممضىً من قبل الشارع في الشريعة اللاحقة . وإثبات تعلق الامضاء باستصحاب بقائه وعدم نسخه يكون من الأصل المثبت ـ انتهى .

والمناقشة ـ فيما أفاده (قدس سره) ـ مجال واسع . وذلك ، لمنع المبنى في الشق الأول ، ضرورة أن نسخ الحكم ـ الثابت فى الشريعة السابقة ، وجعله ثانياً فى الشريعة اللاحقة ـ لغو محض . ولا يليق بالشارع الحكيم . وهذا ظاهر . ولمنع كون الاستصحاب مثبتاً في الشق الثاني ، إذ الاستصحاب على تقدير جريانه بعينه إمضاء للحكم من قبل الشارع . وليس لازمه ، فان التعبد بالاستصحاب والحكم ببقاء الحكم وعدم منسوخيته امضاء للحكم بقاءً ، كما لا يخفى .

و ﴿ كيف كان ﴾ فالصحيح فى الاشكال هو ما ذكرناه من أن الحكم بما انه مشكوك في سعته وضيقه لا يجري الاستصحاب فيه ، لابتلائه بالمعارض على ما عرفت .

(التذنيبه الثامن)

لا إشكال فى حجية الاستصحاب بالاضافة الى نفس المستصحب ، وما يترتب عليه من الآثار . وإنما الكلام في حجيته بالاضافة الى الآثار المترتبة عليه بواسطة اللوازم العقلية أو العادية ، كما فى استصحاب حياة زيد ـ مثلا ـ فان حجيته ـ بالاضافة الى الآثار المترتبة عليها بواسطة نبات اللحية الذي هو من اللوازم العادية لبقاء زيد الى زمان الشك ـ أمر مشكل . وذلك ، لأن مقتضى أدلة حجية الاستصحاب إنما هو لزوم التعبد بنفس المتيقن السابق بلحاظ ما يترتب عليه من الآثار . وأما لزوم التعبد بالآثار المترتبة عليه بواسطة اللوازم العادية أو العقلية ، فلا دلالة فيها عليه كما لا يخفى .

ودعوى ـ أن الحكم أثر شرعي لنبات اللحية ، ونبات اللحية اثر للحياة فيكون الحكم الشرعي أثراً للحياة أيضاً ، فان أثر الأثر أثر لذلك الشيء ـ كما هو مقتضى قياس المساواة ـ فاسدة جداً . وذلك ، لأن قياس المساواة إنما يجري فيما إذا كانت الوسائط كلها من سنخ واحد بان تكون كلها وسائط عقلية ، كما فى وساطة حرارة النار لكون القدر حاراً ، ووساطته لكون مافيه من الماء حاراً ، وهكذا . أو تكون كلها وسائط شرعية ، كوساطة النجس لتنجس الملاقي الأول ، ووساطة الملاقي الأول لتنجس الملاقي الثاني ، وهكذا . وأما اذا لم تكن الوسائط من سنخ واحد بأن تخللت ـ بين سلسلة الوسائط الشرعية ـ واسطة عقلية أو عادية ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا يجري قياس المساواة ، ضرورة أن الآثار الشرعية تابعة فى الترتب لمقدار دلالة أدلتها . وقد ذكرنا أن المستفاد من أدلة الاستصحاب إنما هو التعبد بمفاده فى خصوص

نفس المستصحب . وما يترتب عليه من الآثار بلا واسطة . وأما التعبد به فى الآثار المترتبة عليه بواسطة اللوازم العقلية أو العادية ، فلا يستفاد منها فيما اذا لم تكن اللوازم بانفسها متعلقة لليقين والشك .

نعم إذا كانت اللوازم بانفسها متعلقة لليقين والشك ، لا مانع من جريان الاستصحاب فيها بلحاظ مالها من الآثار ، لانها تكون من صغريات كبرى الاستصحاب حينئذ كما هو ظاهر .

وعليه ، فما يترتب على استصحاب حياة زيد — فى مفروض المثال — إنما هو آثار نفس حياته من عدم جواز نكاح زوجته وتقسيم أمواله . وأما الآثار المترتبة عليها بواسطة نبات لحيته ، فلا تترتب على الاستصحاب المزبور . وما ذكرناه لا يختص بباب الاستصحاب ، بل يجري في غيره من الاصول والامارات بعين ما ذكرناه من أن أدلة التعبد إنما تدل على لزوم التعبد بنفس المؤديات . وأما لزوم التعبد بالآثار المترتبة عليها بواسطة اللوازم العقلية أو العادية ، فلا يستفاد منها أبداً . فالتفصيل بين الامارات والاصول مما لا وجه له على ما سنبينه عند التعرض لأدلة المفصلين انشاء الله تعالى .

نعم الامارات التي ترجع الى مقولة القول والحكاية — كخبر الواحد والبينة والاقرار — حجة حتى بالاضافة الى الآثار المترتبة عليها بواسطة اللوازم العقلية أو العادية ، لكن ذلك ليس بملاك الامارية ، بل بملاك أن ظواهر الألفاظ ومداليلها حجة ببناء العقلاء ، حتى فى المداليل الالتزامية ، فانهم يلتزمون ويحتجون بالمداليل التضمنية والالتزامية كالتزامهم واحتجاجهم بالمداليل المطابقية ، ضرورة أنه لو أقر أحد بأنه أشرب غلام شخص سماً ، كان عند العقلاء قاتلا له بمقتضى إقراره ، مع أن كونه قاتلا له ليس بمدلول مطابقي لاقراره ، وإنما هو مدلول التزامي له . وعليه فلو قامت البينة على أن المال الفلاني لزيد ، ترتب عليه جميع الآثار من جواز تصرفات زيد فيه .

وحرمة تصرفات غيره بدون إذنه ، وإن كانت حرمة تصرفات الغير من الآثار المترتبة عليه بواسطة عدم كون الغير مالكا اللازم لكون المال لزيد .

و ﴿ كيف كان ﴾ فلا فرق بين الاصول والامارات فى أن المثبتات منها ليست بحجة . نعم مثبتات الامارات الراجعة الى القول والحكاية حجة ، لكنها لا بملاك الامارية ، بل ببناء العقلاء على ما عرفت .

هذا . لكن المشهور بينهم أن الامارات، مطلقاً حجة حتى بالاضافة الى الآثار المترتبة على مؤدياتها بواسطة اللوازم العقلية ، أوالعادية ، ففرقوا بين مثبتات الامارات ومثبتات الاصول وحكموا بحجية الاولى دون الثانية .

وقد أفاد صاحب الكفاية (قده) في وجه ذلك ما حاصله : أن الطرق والامارات مثل الخبر والبينة ، وغير ذلك ، كما أنها تحكي وتخبر عن نفس المؤديات ، كذلك تحكي وتخبر عن لوازمها وملزوماتها ، فان المخبر بطلوع الشمس مثلا ، كما أنه يخبر ويحكي عن طلوعها ، كذلك يخبر ويحكي عن وجود النهار . وعليه فأدلة الحجية كما تدل على لزوم تصديقها بالاضافة الى نفس مؤدياتها ، كذلك تدل على لزوم تصديقها بالاضافة الى لوازم المؤديات وملزوماتها . وهذا بخلاف الاصول ، فان أدلة حجيتها إنما تدل على لزوم التعبد بنفس مؤدياتها من دون أن تكون ناظرة الى لزوم التعبد بلوازم المؤديات وملزوماتها ، ضرورة أن أدلة حجية الاستصحاب مثلا إنما تدل على لزوم التعبد بنفس المتيقن السابق بلحاظ ما يترتب عليه من الآثار . وأما لزوم التعبد به حتى بلحاظ الآثار المترتبة عليه بواسطة اللوازم العقلية أو العادية ، فلا دلالة فيها عليه أصلاً .

ودعوى ـ أن آثار اللوازم بمقتضى قياس المساواة أثر المؤدى ، إذ اللوازم من آثاره ، فتكون آثاره آثاراً له ـ فاسدة ، لأن قياس المساواة إنما يجري فيما اذا كانت

الوسائط كلها من سنخ واحد ، حسبما عرفت -- انتهى محصلا .

وفيه أن ما أفاده (قدس سره) — فى وجه عدم دلالة أدلة الاصول — لا يدل إلا على لزوم التعبد بنفس المؤديات دون ما يترتب عليها بواسطة اللوازم العقلية أو العادية — وإن كان صحيحاً كما ذكرناه — إلا أن ما أفاده — من أن قضية أدلة الامارات لزوم تصديقها حتى بالاضافة الى لوازم المخبر به . والمحكي عنه — غير مسلم . وذلك ، لأن قصد المخبر به والمحكي عنه معتبر فى صدق الخبر والحكاية ، ضرورة أن الإخبار والحكاية من العناوين التي لا تتحقق إلا بالقصد ، فالاخبار والحكاية عن شيء لا يكون إخباراً وحكاية عن لوازمه ، إلا فيما اذا كان المخبر قاصداً للاخبار عن اللوازم ، كقصده الاخبار عن الملزوم ، واما اذا لم يكن قاصداً للاخبار عن اللوازم ، فلا يكون مخبراً بالاضافة اليهـــا ، كما لا يخفى . ولذا قلنا : إن الإخبار بما يستلزم تكذيب النبي (ص) او الامام (ع) لا يوجب كفر المخبر إلا فيما اذا التفت المخبر الى الملازمة . وعليه فلا دلالة في ادلة حجية الخبر او البينة على لزوم التصديق حتى بالاضافة الى لوازم المخبر به والمحكي عنه فيما اذا لم تكن اللوازم بانفسها مقصودة بالاخبار والحكاية .

نعم الخبر والبينة وغير ذلك — من الامارات التي ترجع الى مقولة اللفظ — حجة حتى بالاضافة الى اللوازم فيما اذا ثبت المدلول المطابقي ، ولو كان المخبر غير ملتفت الى الملازمة ، بل ولو كان منكراً لها ، كما اذا اخبر ذو اليد بملاقاة الماء القليل يد شخص او قامت البينـــة على ذلك ، فانه يحكم بنجاسته على تقدير العلم بكفر ذلك الشخص وان كان المخبر منكراً لكفره او غير ملتفت اليه ، لكن ذلك ليس من جهة ادلة حجية قول ذي اليد اوالبينة ، لعدم شمولها — على ماعرفت — بل من جهة ان مداليل الالفاظ حجة ببناء العقلاء حتى بالاضافة الى المدلول الالتزامي ، فالحجية هنا إنما هي بملاك

حجية الظواهر ، لا بملاك حجية الخبر أو البينة . و ﴿ كيف كان ﴾ فما أفاده قدس سره — في وجه حجية مثبتات الامارات — لا دليل عليه .

وذكر المحقق النائيني (قده) وجهاً آخر . وحاصل ما ذكره : أن الامارات تمتاز عن الاصول من جهة الموضوع والحكم : أما امتيازها من جهة الموضوع ، فبأن الامارات بما أنها كاشفة عن الأحكام الواقعية النفس الامرية وطريق اليها ، يكون الموضوع فيها هو المكلف من حيث هو من دون تقييده بالجهل على منهاج نفس الأحكام الواقعية . وهـــذا بخلاف الاصول ، فان الموضوع فيها إنما هو المكلف من حيث كونه شاكاً ومتحيراً في حكمه الواقعي ، ضرورة أن الاصول العملية إنما هي لتعيين وظيفة الشاك والمتحير . وأما العالم بالحكم ـ ولو بطريق شرعي ـ فلا حاجة له الى الاصل أصلا .

وأما امتيازها من جهة الحكم ، فبأن المجعول في الامارات إنما هو الطريقية والوسطية فى الاثبات ، فان كاشفية الامارات عن مؤدياتها كاشفيـة ناقصة ، لوجود احتمال الخلاف فى مواردها وجدانا. وقد تمم الشارع بمقتضى أدلة حجيتها جهة كاشفيتها، حيث حكم في موارد ها بالغاء احتمال الخلاف ،وفرض المؤدى ثابتاً عند قيامها واقعاً، فصارت الامارات ببركة أدلة حجيتها عديلة للعلم الوجداني في كونه كاشفاً عن الواقع . غاية الأمر أن كشف العلم الوجداني ذاتي له ، وكشف الامارات تعبدي مجعول من قبل الشارع . وهذا بخلاف الاصول ، فان المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل والجري على طبقه من دون لحاظ جهة الكاشفية فيها عن المؤدى، فانها شرعت لمجرد تعيين وظيفة المتحير والشاك . وعلى هذا فخصوصية المجعول هي التي تقتضي حجية مثبتات الامارات دون الاصول ، إذ المفروض أن الشارع جعل الامارات كالعلم الوجداني فى كونها محرزة للمؤديات ، فكما أن العلم الوجداني بثبوت شيء واقعاً يستتبع العلم بثبوت لوازمه العقلية

والعادية ، كذلك ما هو بمنزلته من الامارات ، فان إحراز شيء عند قيامها عليه يستتبع إحراز لوازمه العقلية والعادية . وعليه فاحراز حياة زيد - بقيام الامارة عليها في مفروض المثال - يستتبع إحراز نبات لحيته أيضاً ، فيصح ترتيب آثار نبات اللحية كما يصح ترتيب آثار نفس الحياة . وأما الاصول ، فلما لم يكن المجعول فيها إلا مجرد تطبيق العمل على المؤدى والجري على طبقه من دون لحاظ الإحراز والكاشفية ، فلا مقتضي فيها إلا لاثبات نفس المؤدى بلحاظ آثاره الشرعية والجري على طبقها . وأما الآثار المترتبة عليه بواسطة لوازمه العقلية أو العادية ، فلاتثبت بالأصل ، إلا إذا كانت اللوازم بأنفسها مورداً للتعبد ، فانه لا مانع من ترتيب آثارها ولزوم الجري على طبقها حينئذٍ ، لصيرورتها من صغريات كبرى أدلة الحجية — كما هو ظاهر — وما ذكر — من امتياز الامارات عن الاصول موضوعاً وحكماً — هو الوجه لما اشتهر بين الاصحاب من أن مثبتات الامارات حجة دون مثبتات الاصول . انتهى حاصل كلامه ، رفع مقامه .

وللنظر فيما أفاده (قده) مجال واسع . وذلك ، أما ما أفاده في وجه امتياز الامارات عن الاصول من جهة الموضوع بأن الموضوع في الامارات هو المكلف من حيث هو ، وفي الاصول من حيث كونه شاكاً ومتحيراً في حكمه ، ففيه أنه لا فرق بين الامارات والاصول في الموضوع ، فانه في كل منهما هو المكلف من حيث كونه شاكاً ومتحيراً في حكمه .

(بيان ذلك) : أنه قد تقدم مراراً ان الاهمال في الواقع أمر غير معقول . وعليه فلا يخلو من أن يكون الموضوع في الامارات مطلق المكلف الاعم من العالم والجاهل ، أو المقيد بكونه عالماً بالواقع ، أو المقيد بكونه جاهلا وشاكاً فيه . أما الأول ، فلا سبيل اليه ، ضرورة أنه اذا علم المكلف بالواقع وانكشف لديه

الأمر ، فلا معنى حينئذ للحكم بوجوب الأخذ بالامارة ، إذ المفروض أنها ليست إلا طريقاً محضاً ، فان الحكم — بوجوب سلوك طريق يعلم بمخالفته للواقع — أمر غير معقول ، لما عرفت من استحالة النهي عن الجري على طبق اليقين الوجداني كما ان اعتبار الحجية ـ لطريق يعلم بموافقته الواقع ـ لغو لا يصدر من الحكيم . فالقول — بان الموضوع في الامارات مطلق المكلف الأعم من العالم والجاهل — مما لا يمكن الالتزام به . ومنه يظهر عدم إمكان تقييد الموضوع بخصوص العالم بالواقع . وعليه فلا مناص من الالتزام بأن الموضوع ـ في الامارات أيضاً كالاصول ـ هو المكلف من حيث كونه شاكاً ومتحيراً في حكمه . غاية الأمر أن تقييده بالجهل في الاصول قد استفيد من الدليل اللفظي ، وفي الامارات من الدليل العقلي ، وهذا لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده ، بل يمكن دعوى استفادة تقييده في الامارات أيضاً من بعض الأدلة اللفظية ، فان مثل قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » مع كونه من أدلة الامارات حيث انه من الآيات المستدل بها لحجية خبر الواحد (تارة) ولحجية فتوى المجتهد (اخرى) قد اعتبر الجهل وعدم العلم في موضوع وجوب السؤال ، كما لا يخفى . فدعوى الميز ـ بين الامارات والاصول في الموضوع ـ دعوىً بلا أساس .

وأما ما أفاده في وجه امتيازهما من جهة الحكم بان المجعول في الامارات هو الكاشفية والطريقية ، وفي الاصول هو مجرد تطبيق العمل على المؤدى .

ففيه — مضافا إلى أن المستفاد من أدلة حجية الاستصحاب أيضاً هو جعل الطريقية ، فان الظاهر — من قوله (ع) : « ولا ينقض اليقين أبداً بالشك » وقوله (ع) : « ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » — هو الغاء احتمال الخلاف ، وفرض المؤدى ثابتاً واقعاً ، كما كان ، بل التحقيق أن الاستصحاب من جملة الامارات ولا ينافي هذا تقدم الامارات عليه ، فان الامارات يتقدم بعضها

على بعض ، ضرورة ان البينة تتقدم على اليد ، والاقرار يتقدم على البينة على ما يأتي بيانه انشاء الله ـ أن العلم التعبدي بثبوت شيء واقعاً لا يستلزم العلم بثبوت لوازمه ، وقياسه بالعلم الوجداني قياس مع الفارق ، إذ العلم الوجداني بثبوت الملزوم يستتبع تولد علم وجداني آخر بثبوت اللازم بعد العلم بثبوت الملازمة بينهما ، ضرورة أن العلم بثبوت الصغرى في القياس يستتبع العلم بثبوت الأكبر للاصغر بعد العلم بثبوت الملازمة بينهما فى الكبرى .

وهذا بخلاف العلم التعبدي ، فان العلم بثبوت الملزوم فيه لا يستتبع العلم بثبوت اللازم لا وجدانا ولا تعبداً . ﴿ أما الأول ﴾ فواضح ، لأن مجرد العلم بثبوت الملازمة بين الشيئين لا يوجب العلم الوجداني بثبوت اللازم بعد ما لم يكن الملزوم ثابتاً بالوجدان ، لأن النتيجة تتبع اخس المقدمتين . و ﴿ أما الثاني ﴾ فلأنه لا يستفاد من أدلة حجية الامارات أزيد من فرض نفس المؤدى ثابتاً واقعاً . واما ثبوت لوازمه ، فلا يستفاد من الأدلة كما ذكرنا .

وبعبارة اخرى: إن تتميم الشارع ـ جهة الكشف في الامارات وجعل المكلف عالماً بثبوت المؤدى تعبداً ـ إنما هو بالاضافة الى نفس المؤدى لا لوازمه .

ومما يؤيد ذلك أنه لو ظن المكلف كون طرف خاص قبلة ولزم منه الظن بدخول الوقت ، لم يجز له الدخول في الصلاة بعد كونه شاكا فى دخول الوقت وجدانا ، مع أن الظن فى باب القبلة امارة معتبرة فيما اذا لم يكن المكلف متمكناً من تحصيل العلم .

وبالجملة : لا فرق بين الامارات والاصول في أن المثبت من كل منهما ليس بحجة .

نعم الامارات الراجعة الى القول والحكاية تكون المثبتات فيها حجة ، لكنها

لا بملاك الامارية ، بل بملاك أن ظواهر الالفاظ ومداليلها حجة بيناء العقلاء ، حتى بالاضافة الى المداليل الالتزامية حسبما عرفت .

(تتميم)

لا فرق - فيما حققناه من عدم حجية الاصول والامارات بالاضافة الى الآثار المترتبة عليها بواسطة اللوازم العقلية أو العادية - بين أن تكون الواسطة خفية بحيث يعد أثرها بنظر العرف أثراً لذي الواسطة ، أو تكون جلية بحيث لا يعد أثرها أثراً لذي الواسطة ، بل يعد عندهم أثراً لنفسها .

إلا أن الشيخ (قدس سره) استثنى موارد خفاء الواسطة من الأصل المثبت ، وحكم بحجية الاصل فيها حتى بالاضافة الى الآثار المترتبة على المؤدى بواسطة اللوازم العقلية أو العادية . وهذا الكلام وإن صدر من مثل الشيخ (قدس سره) لكنه مما لا يمكن المساعدة عليه . وذلك ، لأنه ان كان الأثر أثراً لذي الواسطة حقيقة ولو بلحاظ مناسبة الحكم والموضوع بحيث كانت الواسطة على تقدير دخلها في ترتب الأثر واسطة فى الثبوت كوساطة التغير في ثبوت النجاسة للماء ، فان موضوع النجاسة هو نفس الماء لا التغير . وإنما هو واسطة فى ثبوتها له ، فترتب الأثر حينئذ على مؤدى الأصل لا يكون من الاصل المثبت في شيء ، إذ المفروض أن الأثر مترتب على نفس المؤدى لا الواسطة ، فجعله من مستثنيات الأصل المثبت مما لا وجه له . وإن كان الاثر أثراً للواسطة حقيقة ، لكن العرف يسندون الاثر الى ذي الواسطة والمؤدى مسامحة ، فلا وقع لتسامحهم هذا ، ضرورة أن الرجوع الى العرف واتباع نظرهم إنما يكون فى تعيين المفاهيم عند الشك فيها أو في سعتها وضيقها ، مع العلم باصلها فى الجملة .

وذلك ، انما هو من جهة أن الظواهر حجة فيما يفهم العرف من اللفظ ، ولو بواسطة القرائن . ومنها مناسبة الحكم والموضوع .

وأما جواز الرجوع اليهم واتباع مسامحاتهم بعد تعيين المفهوم وتشخيص المعنى ، فلا دليل عليه ، فلو علم المفهوم فى مورد سعةً وضيقاً ، لكن العرف تسامحوا وطبقوه على غير مصداقه ومعناه ، كتسامحهم في تطبيق المقادير مثل الكر والوزنة والمن على ما ينقص عنها بمقدار ، لم يتبع هذا التسامح ، بل يضرب به عرض الجدار .

و ﴿ كيف كان ﴾ فلا عبرة بالمسامحات العرفية في تطبيق المفاهيم على مصاديقها ، وعليه ، فان كان الأثر الشرعي اثراً للواسطة حقيقة ، فجريان الأصل فى ذي الواسطة لا يوجب ترتب الأثر عليه ، وان تسامح العرف وأسندوا الأثر الى ذي الواسطة ومؤدى الأصل ، وإن كان الأثر الشرعي اثراً لذي الواسطة حقيقة وكانت الواسطة واسطة في الثبوت ، فلا مانع من ترتيب الأثر عليه ، لعدم كونه من الاصول المثبتة حينئذ ، كما لا يخفى .

وبالجملة إن ماذكره من حجية الاصول المثبتة في موارد خفاء الواسطة لا وجه له .

ومما ذكرناه يظهر مافى كلام صاحب الكفاية (قدس سره) من الحاق الواسطة الجلية بالواسطة الخفية . والحكم بحجية الاصول المثبتة في موارد جلاء الواسطة أيضاً . بتقريب أنه إذا كانت الواسطة بحيث لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي الواسطة في التعبد عرفا لوضوح الملازمة بينهما كما في موارد العلل والمعلولات والامور المتضايفة ، فان التفكيك بين التعبد بوجود النار ووجود الحرارة ، وكذا التفكيك ـ بين التعبد بابوة زيد لعمرو وبنوة عمرو لزيد ـ أمر غير ممكن عرفا ، ضرورة ان تعبد الشارع بوجود النار مثلا في مورد تعبد منه بوجود الحرارة ، كما أن تعبده بابوة زيد لعمرو تعبد منه

بنوة عمرو لزيد ، لعدم امكان التفكيك بين التعبدين عرفا . وإن أمكن ذلك عقلا ، فالتعبد بوجود أحدهما بلحاظ ترتب الآثار تعبد بوجود الآخر بذلك اللحاظ .

وعليه فكما تترتب آثار النار وآثار ابوة زيد لعمرو على استصحابهما ، كذلك تترتب آثار الحرارة وآثار بنوة عمرو لزيد على الاستصحاب المزبور .

وبعبارة اخرى اذا كانت الواسطة بحيث كان انتساب الأثر الى ذي الواسطة في الصحة كانتسابه الى نفس الواسطة - كما في مفروض المثالين - ترتبت آثار الواسطة على الأصل كما تترتب آثار نفس المؤدى عليه انتهى .

وفيه أن كبرى ما أفاده من ترتيب آثار الواسطة أيضاً فيما اذا كان التعبد بوجود المؤدى تعبداً بوجود الواسطة وان كان صحيحاً إلا أن الكلام في صغرى هذه الكبرى وما ذكره من الأمثلة خارج عن محل الكلام. وذلك اما في مثال العلة والمعلول، فانه ان كان مراده من العلة العلة التامة ، فاليقين فيه بوجود العلة مستلزم لليقين بوجود المعلول بمقتضى استحالة انفكاك المعلول عن علته التامة ، فيكون المعلول حينئذ بنفسه كالعلة مورداً لجريان الأصل، لما اشرنا اليه في أول التنبيه من أنه لا اشكال في ترتيب آثار الواسطة فيما اذا كانت الواسطة بنفسها متعلقاً لليقين والشك لصيرورتها حينئذ من صغريات كبرى عدم جواز نقض اليقين بالشك .

وإن كان مراده من العلة العلة الناقصة ، بأن يكون الاستصحاب جاريا في بعض أجزاء العلة مع كون بعضها الآخر ثابتاً بالوجدان ليكون من موارد التيام الموضوع بضم الوجدان الى الأصل لتثبت العلة بضم الوجدان الى الأصل ، ويثبت المعلول بتبعها بمقتضى قانون استحالة الانفكاك بينهما ، ولتترتب آثار المعلول أيضاً ، كترتب آثار نفس العلة ، كما في استصحاب عدم المانع ، فانه بضم صب الماء — وجداناً الى استصحاب عدم المانع — تثبت العلة ويثبت بتبعها المعلول ﴿ اعني به تحقق الغسل

فى الخارج ﴾ ويترتب عليه رفع الحدث . ففيه أن التفكيك — بين التعبد بالعلة الناقصة والتعبد بالمعلول عرفا — بمكان من الامكان ، ولا ملازمة بين التعبدين أصلا .

وبالجملة إن التعبد فى العلة التامة وإن كان تعبداً بالمعلول ، إلا انه خارج من مسألة الأصل المثبت . والتعبد بالعلة الناقصة لا يستلزم التعبد بالمعلول ، إذاً فلامجال للاستثناء المزبور .

وأما مثال الامور المتضايفة ، فانه إن كان مراده — من استلزام التعبد بابوة زيد لعمرو مثلا التعبد ببنوة عمرو لزيد — أن التعبد بعنوان الابوة مستلزم للتعبد بعنوان البنوة ، فالكلام فيه هو الكلام في العلة والمعلول ، فان اليقين بابوة زيد لعمرو مستلزم لليقين ببنوة عمرو لزيد ، ضرورة ان اليقين بابوة زيد لعمرو مساوق لليقين ببنوة عمرو لزيد ، على ماهو الشأن في الامور الاضافية من ان أحدهما لا ينفك عن الآخر فى الفعلية والشأنية . وعليه فتكون البنوة كالابوة متعلقة لليقين والشك بنفسها ، فيجري الاستصحاب في البنوة كجريانه فى الابوة ، ويخرج بذلك عن كونه من الاصول المثبتة . وان كان مراده ان التعبد بالمعنون ﴿ أي ذات الأب مستلزم للتعبد بذات الابن ﴾ بأن يراد ان التعبد ببقاء ذات الأب تعبد بثبوت الابن له ، ففيه ان ذلك من اوضح مصاديق الأصل المثبت . ودعوى ـ الملازمة العرفية بين التعبد ببقاء ذات الأب والتعبد بتولد ابن له ـ واضحة الفساد ، إذ لا ملازمة بين الوجودين خارجاً ، فضلا عن الملازمة بينهما تعبداً .

وبالجملة لافرق فى القول بعدم حجية المثبتات بين موارد خفاء الواسطة وجلائها ، لعدم دلالة الأدلة على ازيد من التعبد بنفس المؤديات حسبما عرفت .

ثم إنه بناء على حجية الاصول المثبتة والقول بجواز ترتيب آثار اللوازم العقلية أو العادية على المؤدى ، فهل تعارضها الاصول العدمية الجارية فى نفس اللوازم ؟

قولان : ذهب بعضهم ـ تبعاً لكاشف الغطاء قدس سره ـ الى الاول ، بدعوى أن استصحاب الملزوم كحياة زيد في مفروض المثال ـ وان كان يقتضي ترتب آثار نبات اللحية أيضاً على القول بحجية الاصل المثبت ـ إلا أن نفس نبات اللحية بما أنه مسوق بالعدم يكون استصحاب عدمه معارضاً لاستصحاب الحياة من جهة إثباته . وأورد عليه الشيخ قدس سره بأنه بناء على تسليم حجية مثبتات الاصول ـ والقول بجواز ترتيب آثار اللوازم العقلية أو العادية ـ لاوجه لدعوى المعارضة بين الاستصحابين. وذلك ، لأن الاستصحاب الجاري في الملزوم يكون حاكماً على استصحاب عدم اللازم ورافعاً لموضوعه ، ضرورة أنه بعد جريان استصحاب الحياة والحكم بثبوت نبات اللحية ـ في مفروض المثال ـ لا يبقى لنا شك بحكم الشارع فى نبات اللحية ، حتى يجري استصحاب عدمه ويعارض به استصحاب الحياة . انتهى .

والتحقيق أن يفصل في المقام . و ﴿ توضيح ذلك ﴾ : أن حجية الاصول المثبتة تتصور على أنحاء :

فانه إما أن نقول : إن ملاك حجيتها هو إفادتها الظن النوعي أو الشخصي . واما أن نقول : إن ملاك الحجية فيها هي الأخبار الواردة في الباب . وعلى الثاني اما أن نقول : إن المستفاد من الأخبار هو لزوم التعبد بالمستصحب بلحاظ جميع آثاره شرعية كانت أو عقلية أو عادية ، بمعنى ان اللوازم العقلية أو العادية بما أنها أيضاً آثار للمستصحب مثل آثاره الشرعية مورد للتعبد الشرعي بالذات . واما آثار اللوازم فترتبها عليه إنما هو بتبع التعبد باللوازم فى الرتبة الأولى لا أنها مشمولة لأدلة التعبد بانفسها . وإما أن نقول: إن المستفاد من الأخبار هو التعبد بالمستصحب بلحاظ جميع آثاره الشرعية ، سواء ترتبت عليه بلا واسطة أصلا ، أو ترتبت بواسطة اللوازم العقلية أو العادية . وأما نفس اللوازم فليست مورداً للتعبد أصلا .

اذا عرفت ذلك نقول : إن ما أفاده الشيخ (قدس سره) — من حكومة الاستصحاب الجاري في الملزوم على الاستصحاب الجاري فى اللازم — إنما يتم لو قلنا : إن ملاك حجية الاستصحاب هو إفادته الظن ، فان الظن بوجود الملزوم يلازم الظن بوجود اللازم . ومعه لا يتحقق ملاك الحجية فى استصحاب عدم اللازم ، حتى يعارض الاستصحاب الجاري في طرف الملزوم ، ضرورة استحالة اجتماع الظن بالوجود مع الظن بالعدم . وكذا لو قلنا : إن ملاك الحجية هي الاخبار ، وان المستفاد منها هو التعبد بالمستصحب بلحاظ جميع آثاره شرعية كانت أو عقلية أو عادية ، فانه بعد جريان استصحاب الملزوم والحكم بثبوت جميع الآثار ، لا يبقى لنا شك بحكم الشارع فى ثبوت اللازم على هذا المبنى ، حتى يجري استصحاب عدم اللازم ، ويعارض استصحاب الملزوم ، فاذا شك فى وصول الماء الى البشرة من جهة احتمال وجود مانع عن وصوله ، فانه بعد جريان استصحاب عدم المانع والتعبد بلازمه (أعني به وصول الماء الى البشرة) لا يبقى لنا شك في وصول المـــاء الى البشرة حتى يجري استصحاب عدمه ويعارض استصحاب عدم المانع الذي هو الملزوم . فعلى هذين المبنيين يتم ما أفاده (قدس سره) وأما لو قلنا : إن المستفاد من الأخبار هو التعبد بالمستصحب بلحاظ آثاره الشرعية وإن ترتبت عليه بواسطة لازم عقلي أو عادي . وأما نفس اللوازم العقلية أو العادية ، فليست مورداً للتعبد . فالمعارضة بين الاستصحابين تتحقق لا محالة . وذلك ، لأن مقتضى استصحاب الملزوم هو لزوم التعبد بجميع آثاره الشرعية . و (منها) ـ الآثار المترتبة عليه بواسطة اللازم العقلي أو العادي . كما أن مقتضى استصحاب عدم اللازم هو التعبد بعدم ترتب آثاره ، فان مقتضى استصحاب عدم المانع ـ في مفروض المثال ـ هو لزوم التعبد به بجميع آثاره الشرعية . و (منها) ـ حصول الطهارة المترتبة عليه بواسطة وصول الماء ، كما أن مقتضى استصحاب عدم اللازم ـ اعني به وصول الماء ـ

هو التعبد بعدم حصول الطهارة . وبما أنه لا أولوية لأحد الاستصحابين على الآخر يتساقطان بالمعارضة .

فالانصاف أنه بناء على حجية الاصول المثبتة يكون استصحاب عدم اللازم معارضاً لاستصحاب الملزوم من جهة اثباته آثار اللوازم على المبنى الآخر ، إلا أن الاشكال في أصل حجية الاصول المثبتة ـ كما عرفت ـ فمنشأ عدم جريانها هو القصور فى أصل المقتضي لا من جهة وجود المانع .

(تذييل)

قد ذكر جماعة من الاصحاب (رضوان الله عليهم) فروعاً ربما يتوهم ابتناؤها على حجية الأصل المثبت : إما لأجل التزامهم بحجية الاستصحاب من باب إفادته الظن ، فان الواسطة على هذا المبنى من جهة كونها مظنونة تكون واجدة لملاك الحجية ، لأن الظن بالملزوم مستلزم للظن باللازم ، كما أشرنا اليه سابقاً . وإما لأجل بنائهم على حجية الأصل المثبت . وإما لأجل عدم التفاتهم الى أن أدلة الحجية لا تشمل الآثار المترتبة بواسطة اللوازم العقلية والعادية ، فان مسألة حجية الأصل المثبت من المسائل المستحدثة ولم تكن معنونة في كلمات القدماء . و ﴿ كيف كان ﴾ فلا بأس بالتعرض لحال بعض تلك الفروع :

﴿ منها ﴾ — حكمهم بنجاسة ملاقي النجس فيما اذا شك فى بقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين تمسكاً باستصحاب بقائها الى زمان الملاقاة ، فنقول : أما على القول بأن موضوع نجاسة ملاقي النجس مركب من المماسة ورطوبة أحد المتلاقيين ، فالحكم بالنجاسة لا يكون مبتنياً على حجية الاصل المثبت . وإنما يكون من موارد إحراز بعض

اجزاء الموضوع بالوجدان ، وبعضها الآخر بالأصل ، فانه بعد إحراز المماسة - بالوجدان وإحراز بقاء الرطوبة فى أحد المتلاقيين بالأصل - يلتئم الموضوع بضم الوجدان الى الاصل . وهذا ظاهر .

وأما على القول بأن موضوع نجاسة الملاقي أمر بسيط وهو السراية ، فالحكم بنجاسة الملاقي حينئذ لا محالة يكون مبتنياً على القول بحجية الأصل المثبت . وذلك ، لأن الأثر الشرعي على هذا المبنى مترتب على السراية . ومن الظاهر انها من اللوازم العقلية لبقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين ، فاثبات نجاسة الملاقي على هذا المبنى من أوضح انحاء الأصل المثبت ، كما لا يخفى .

ودعوى ان الواسطة خفية فى مفروض المثال لأن النجاسة تعد عند العرف من آثار الرطوبة — كما عن الشيخ — فقد عرفت ما فيها من الوهن . وأي فرق بين الحكم بنجاسة الملاقي فيما نحن فيه باستصحاب بقاء الرطوبة والحكم بطهارة الثوب الواقع فى الحوض باستصحاب بقاء مائه ؟ مع أن من المتفق عليه كونه من الأصل المثبت .

والحاصل أنه على القول بكون موضوع النجاسة مركباً من المماسة والرطوبة ، يصح الحكم بنجاسة الملاقي تمسكا باستصحاب الرطوبة ، لتحقق الموضوع حينئذ بضم الوجدان الى الأصل . وأما على القول بكون الموضوع أمراً بسيطاً اعني به السراية ، فلا يمكن الالتزام بنجاسة الملاقي تمسكا بالاستصحاب المزبور ، لكونه مثبتاً حسبما عرفت . وبما أن الصحيح من الوجهين هو الوجه الثاني ، إذ لم يرد من الشارع ما يستفاد منه ان موضوع النجس أي شيء هو ، فيكون الموضوع للنجاسة عند الشرع هو الموضوع للقذارة العرفية عند العرف . ومن المعلوم أن موضوع القذارات العرفية هو السراية ، إذ بدون السراية لا يستقذر العرف الملاقي ، فالحكم - بنجاسة الملاقي

فى مفروض المسألة ـ مما لا وجه له . هذا اذا كانت الملاقاة والمماسة لغير الحيوان . وأما اذا كانت بالحيوان كما اذا وقع الذباب على شيء نجس فطار ووقع على ثوب الانسان أو بدنه ، وشك في بقاء رطوبة رجله حين الوقوع على الثوب أو البدن ، فان قلنا بان الحيوان لا يتنجس رأساً ـ كما هو أحد القولين في المسألة ـ لا يمكن الحكم بنجاسة الثوب أو البدن حتى على القول بكون موضوع التنجس مركباً من المماسة ورطوبة أحد المتلاقيين . وذلك ، لانه بناء على عدم تنجس الحيوان كان النجس هو الرطوبة الموجودة في رجل الذباب على تقدير وجودها لا رجل الذباب . وعليه فمماسة رجل الذباب مع الثوب أو البدن وان كانت محرزة بالوجدان ، إلا أن مجرد المماسة ليس أحد جزءي الموضوع — حتى يكون استصحاب بقاء الرطوبة موجباً لاتيام الموضوع بضم الوجدان الى الأصل — بل المماسة مع النجس أحد جزءي الموضوع . والمفروض أن المماسة مع النجس لم تحرز بالوجدان ، لاحتمال جفاف الرطوبة حين المماسة . واثبات ذلك باستصحاب بقاء الرطوبة من أوضح انحاء الأصل المثبت ، ضرورة أن المماسة للنجس لازم عقلي لبقاء الرطوبة في رجل الذباب . وعلى هذا يخرج المورد عن كونه من موارد اتيام الموضوع بضم الوجدان الى الأصل ، إذ أحد الجزءين لم يحرز على الفرض ، كي يكون احراز الجزء الآخر بالأصل موجباً لاحراز تمام الموضوع . وانما المحرز شيء أجنبي عنه أعني به المماسة مع رجل الذباب . هذا على القول بعدم تنجس جسم الحيوان رأساً . وان قلنا بانه يتنجس ، لكنه لا حاجة فى تطهيره الى الغسل ، بل يكون طهره بزوال عين النجاسة وجفاف الرطوبة . وذلك ، لقيام السيرة القطعية المستمرة على عدم غسل الحيوانات مع العلم بنجاسة أغلبها ، لمماستها لدم النفاس حين الولادة ، ولجملة

من الروايات (١) الدالة على طهارة الحيوان بزوال عين النجاسة عن جسده

(١) ١ — صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال (ع) : « لا بأس بأن يتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه » .

٢ — موثقة عمار عن ابي عبدالله (ع) أنه سئل عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ قال (ع) : « إن كان فى منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم يشرب ، وإن لم تعلم أن فى منقارها قذراً توضأ منه واشرب » .

٣ — صحيحة ابي العباس قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن فضل الهرة والشاة والبقر والابل والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع ، فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه فقال (ع) : « لا بأس ، حتى انتهيت الى الكلب ، فقال (ع) : رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء » .

٤ — رواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله (ع) قال: سئل عما تشرب منه الحمامة ، فقال (ع) : « كل ما أكل لحمه ، فتوضأ من سؤره واشرب وعن ماء شرب منه باز وصقر وعقاب ، فقال (ع) : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى فى منقاره دماً ، فان رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب » .

٥ — صحيحة سعد الأعرج قال سألت الصادق (ع) عن الفارة تقع في السمن والزيت ثم تخرج منه حياً ؟ فقال (ع) : « لا بأس بأكله » الى غير ذلك .

فان هذه الروايات وان كانت ناظرة الى اثبات الطهارة لهذه الحيوانات ولسؤرها في قبال نجاسة مثل الكلب ، إلا انه ـ بعد ملاحظة العلم بنجاستها ولو وقتاً ما من جهة ملاقاتها لدم الولادة والجروح والبول والغايط والمني وشرب المياه النجسة واكل القذارات ـ يستفاد منها ان زوال عين النجاسة ـ وعدم وجودها في بدنها أو منقارها ـ يوجب طهارتها، خصوصاً بملاحظة ذكر السباع والفارة في بعضها ، فان حكمهم (ع) ـ بطهارة ماشربت =

أو منقاره ، فيأتي ما ذكرناه فى غير الحيوان من صحة الحكم بنجاسة الملاقي على القول بكون الموضوع مركباً من المماسة ورطوبة أحد المتلاقيين ، لجريان الاستصحاب والتيام الموضوع بضم الوجدان الى الأصل ، وعدم صحة الحكم بنجاسته على القول بكون الموضوع أمراً بسيطاً ، لكون الأصل حينئذ من الاصول المثبتة على ما عرفت . ففرق بين القول بعدم تنجس الحيوان رأساً والقول بقبوله النجاسة وان كان لا حاجة فى تطهيره الى الغسل ، بل يكفي فى طهارته زوال العين وجفاف الرطوبة ، فانه على الأول لا يصح الحكم بالنجاسة . سواء قلنا بكون الموضوع مركباً أم بسيطاً ، بخلاف الثاني ، فانه يصح الحكم بالنجاسة بناء على كون الموضوع مركباً من المماسة ورطوبة أحد المتلاقيين .

هذا اذا كان ملاقي النجس أو المتنجس يابساً . وأما اذا كان رطباً ، كما لو فرض وقوع الذباب فى مفروض المثال في ظرف الماء أو على ثوب رطب . فعلى القول بتنجس الحيوان يحكم بنجاسة الماء أو الثوب بمقتضى استصحاب بقاء رطوبة رجل الذباب حتى على القول بكون موضوع التنجس هو السراية . وذلك . لأن السراية محرزة حينئذ بالوجدان ، إذ المفروض وقوع الذباب فى الماء أو على الثوب الرطب .

و ﴿ منها ﴾ — حكمهم بكون اليوم آخر شهر رمضان وكون غده يوم العيد ، باستصحاب بقاء شهر رمضان وعدم دخول شوال فيما اذا شك في كون يوم آخر شهر رمضان أو أول شهر شوال .

فنقول : لا اشكال في وجوب امساك يوم الشك من آخر رمضان بمقتضى

= منه السباع وما وقعت فيه الفارة مع العلم بتنجس أطراف فم السباع من جهة ابتلائها بأكل الجيفة والدم ومخرج بول الفارة وغايطها - يدل على طهارتها بعد زوال عين النجاسة عنها .

استصحاب بقاء رمضان وعدم دخول شوال . وانما الاشكال في انه هل يمكن اثبات ان الغد أول شهر شوال بالاستصحاب المزبور ، كي يترتب عليه حرمة صومه مثلا أولا ؟ الظاهر ان الكلام في هذا الفرع هو الكلام بعينه في الفرع الأول ، فانه إن قلنا بأن عنوان الاولية مركب من أمر وجودي وهو كون هـذا اليوم من شوال - وأمر عدمي - وهو عدم مضي يوم آخر قبله - يجري الاستصحاب ، ويلتئم الموضوع بضم الوجدان الى الأصل ، إذ المفروض أن كون اليوم من شوال محرز بالوجدان ، فاذا أحرزنا عدم مضي يوم آخر قبله باستصحاب عدم مضيه ، يتم الموضوع فيحكم بحرمة صومه . وان قلنا : إن عنوان الأولية امر بسيط وحداني منتزع من وجود يوم غير مسبوق بيوم آخر ، كعنوان الحدوث المنتزع من الوجود المسبوق بالعدم ، فحينئذ لا يمكن اثباته باستصحاب عدم سبق اليوم الأول من الشهر ، ضرورة ان المستصحب حينئذ هو منشأ انتزاع العنوان المذكور ، لا نفس العنوان . وبما ان الظاهر بساطة معنى الاولية بنظر العرف ، لا يمكن إثباتها بالاستصحاب المزبور ، لكونه مثبتاً .

هذا ، لكن الانصاف أنه يمكن إثبات الأولية بالاستصحاب ، بحيث لا يرجع الى الأصل المثبت . بتقريب أنه - بعد مضي دقيقة من اليوم المشكوك فى كونه أول الشهر - نقطع بدخول أوله ، لكن لا ندري انه هل هو هذا اليوم ليكون باقياً ، أو اليوم السابق ليكون ماضياً ؟ فيجري استصحاب بقائه ويترتب عليه جميع آثاره . وما ذكرناه من التقريب لا يختص باليوم الأول من شهر شوال ، بل يجري فى بقية أيامه وأيام بقية الشهور ، كما لا يخفى . فلو كان اليوم الاول أو الثاني من شهر موضوعاً لحكم شرعي ، يجري الاستصحاب فيه بالتقريب المذكور ، وتترتب عليه آثاره ، فاذا شك في يوم أنه اليوم التاسع من شهر ذي الحجة أو العاشر منه ، نحكم بكونه اليوم التاسع ،

لأنه بمجرد مضي دقيقة منـــه نقطع بدخوله . ونشك في مضيه وبقائه ، فيستصحب بقاؤه . وتترتب عليه آثاره من أحكام يوم عرفة .

﴿ لا يقال ﴾ : إن اللازم هو وقوع العمل فى اليوم التاسع من شهر ذي الحجة ، وبدونه لا يحصل الامتثال . ومن الظاهر ان استصحاب بقاء اليوم التاسع لا يثبت وقوع العمل فيه ، لأن ذلك لازم عقلي لكون اليوم المشكوك فيه اليوم التاسع . وعليه فلا فائدة في جريان الاستصحاب المزبور .

﴿ فانه يقال ﴾ : إن إحراز وقوع العمل ـ في اليوم التاسع على نحو العنوان النعتي ـ غير معتبر . وانما اللازم هو وقوع العمل بحيث يكون مقارناً في الوجود لليوم التاسع . بأن يوجد عند وجوده .

وبعبارة اخرى إن متعلق الحكم وان كان مركباً ، إلا انه مركب من ذات العمل وايقاعه في الخارج مع بقاء الزمان الخاص وعدم انصرامه . واما ظرفية أحدهما للآخر بأن يلحظ وقوع الفعل في زمان خاص ، فهو غير معتبر . وعليه فلو احرز بالتعبد الاستصحابي وجود الزمان الخاص ـ وهو اليوم التاسع من شهر ذي الحجة ـ واتى بالعمل خارجاً وجداناً ، يلتئم متعلق التكليف بضم الوجدان الى الأصل ، ويحصل الامتثال على ما أوضحناه فى جريان الاستصحاب فى نفس الزمان .

هذا . وقد ذكر المحقق النائيني ـ قدس سره ـ وجهاً آخر فى صحة الحكم بكون اليوم المشكوك فيه أول الشهر ، وما بعده ثانيه . وهكذا . وحاصل ما ذكره أن النصوص ـ الدالة على انه لابد فى ثبوت أول الشهر ، إما من رؤية هلال ذلك الشهر ، أو مضي ثلاثين يوماً من رؤية هلال الشهر السابق ـ كافية فى اثبات أول الشهر ، اذا مضى من الشهر السابق ثلاثون يوماً إن لم ير هلال ذلك الشهر ، فان مقتضاها الحكم بكون اليوم الواحد والثلاثين أول الشهر المقبل ، وما بعده ثانيه ،

وهكذا . وعليه فلا حاجة الى جريان الاستصحاب كي يستشكل فيه بالمثبتية وتعطيل الأحكام . انتهى .

وفيه ان ماذكره (قدس سره) ـ من دلالة النصوص على اعتبار أحد الأمرين : إما رؤية الهلال ، وإما مضي ثلاثين يوماً في ثبوت أول الشهر ـ وان كان صحيحاً ، إلا ان النصوص واردة فى خصوص آخر شهر رمضان ويوم عيد الفطر ، ولا شاهد فيها للتعدي الى غيرذلك من الشهور . وعليه فالصحيح — في وجه الحكم بكون يوم أول الشهر أو ثانيه أو ثالثه — هو ماذكرناه من جريان الاستصحاب فيه بالتقريب المتقدم .

و ﴿ منها ﴾ — الحكم بحصول الغسل أو الطهارة باستصحاب عدم المانع فيما اذا شك المكلف فى وصول الماء الى البشرة لاجل احتمال وجود الحاجب ، كما اذا احتمل وجود مايمنع عن وصول الماء الى البشرة عند الاغتسال . أو احتمل خروج المذي بعد البول ، ومنعه عن وصول الماء الى المخرج . لكنه لايخلو من نظر ، ضرورة أن الأثر الشرعي (أي ارتفاع الحدث) أوالخبث انما هومترتب على وصول الماء الى البشرة ، وتحقق الغسل في الخارج . ومن الظاهر أن إثباته باستصحاب عدم المانع يكون من الأصل المثبت . ودعوى — ان الحكم بحصول الغسل في امثال الموارد إنما هو من جهة قيام السيرة على عدم الفحص عن المانع الكاشفة عن عدم وجوب الاعتناء بالشك في حصول الطهارة لا من جهة استصحاب عدم المانع — واضحة الفساد . وذلك ، لأن عدم فحصهم لعله مستند الى عدم التفاتهم الى وجود المانع ، أولاطمينانهم بعدمه ، فلا يعلم تحقق سيرة المتدينين على عدم الفحص حتى مع الالتفات واحتمال وجود المانع ، ومع التسليم لا يعلم اتصالها بزمان المعصوم (ع) حتى تكون كاشفة عن رضاه ، لاحتمال حصولها من جهة فتوى جمع من الفقهاء بعدم وجوبه

تمسكاً باستصحاب عدم المانع .

و ﴿ منها ﴾ — حكم بعضهم بالضمان فيما اذا وقع الخلاف بين ولي المجني عليه والجاني فى سراية الجناية . فادعى الولي ان المجني عليه مات بسراية الجناية عليه ، وادعى الجاني موته بسبب آخر من شرب سم ونحوه ، أو ادعى الولي ان المجني عليه كان حياً عند ورود الجناية عليه ، وادعى الجاني موته حينه بحتف أنفه أو بسبب آخر ، وقد تردد الشيخ الطوسي قدس سره فى المسألة . ولعله من جهة معارضة اصالة عدم موته بالجناية باصالة عدم موته بسبب آخر أو بحتف الأنف . وحكم العلامة قدس سره بثبوت الضمان ، وتقدم قول ولي المجني عليه . نعم اختار المحقق قدس سره عدم الضمان .

و ﴿ كيف كان ﴾ فمقتضى التحقيق هو أن يقال : إن قلنا ان موضوع الضمان معنى بسيط (أعني به تحقق القتل) كما هو الظاهر من أدلة ثبوت القصاص والدية ، يصح الحكم بعدم الضمان على الجاني تمسكا باصالة عدم تحقق القتل ، وإثباته ـ باصالة عدم موته بسبب آخر أو باستصحاب حياته الى حين ورود الجناية ـ من أوضح انحاء الاصل المثبت . وان قلنا : ان موضوعه معنى مركب من ورود الجناية وعدم سبب آخر لموته ، أو من ورود الجناية ومن الحياة ، فلابد حينئذ من الالتزام بثبوت الضمان ، نظراً الى احراز احد جزءي الموضوع ـ وهو ورود الجناية ـ بالوجدان ، وجزئه الآخر ـ وهو عدم سبب آخر ، أو كونه حياً عند ورود الجناية ـ بالأصل ، فيلتئم الموضوع بضم الوجدان الى الأصل . لكن المعنى الثاني خلاف ما يستفاد من الأدلة ، إذ المستفاد منها ـ كما ذكرناه ـ ان الموضوع عبارة عن القتل . وعليه فما اختاره المحقق (قده) هو المتجه . وما افتى به العلامة ـ قدس سره من ثبوت الضمان ـ مبني على حجية الأصل المثبت . ولعله قائل بها ، فحينئذ لا مجال لتردد الشيخ أصلا .

واحتمال كون تردده ناشئاً من تردده فى حجية الاصل المثبت خلاف التعليل المذكور فى كلامه ، حيث أنه علل التردد بتساوي الاحتمالين . وظاهره تساوي احتمال كون القتل بسراية الجناية واحتمال كونه بسبب آخر .

و ﴿ كيف كان ﴾ فالصحيح هو ما ذكرناه وفاقاً للمحقق — قدس سره — من عدم ثبوت الضمان ، لجريان استصحاب عدم تحقق القتل . ولا يعارضه استصحاب عدم سبب آخر ، إذ لا يترتب عليه اثر شرعي ، كما هو ظاهر .

و ﴿ منها ﴾ — حكمهم بثبوت الضمان فيما اذا تلف مال شخص تحت يد شخص آخر ، فادعى المالك الضمان ، وادعى من تلف المال تحت يده عدمه .

فنقول : إن الضمان المختلف فيه (تارة) يكون ضمان اليد ، كما اذا ادعى المالك أن تصرف من تلف المال تحت يده لم يكن باذن منه ، فيكون تلفه موجباً للضمان بالبدل الواقعي من المثل أو القيمة . وادعى هو ان تصرفه كان باذن المالك فلا ضمان عليه . و (اخرى) يكون الضمان المختلف فيه ضمانا معاوضياً ، كما اذا ادعى المالك بيعه المال ممن تلف المال تحت يده ، فيكون ضامناً له بالبدل الجعلي المجعول فى مقام المعاوضة . وادعى هو انه وهبه إياه ، فلا ضمان عليه .

المعروف بينهم هو ثبوت الضمان فى مفروض المقام . وقد ذكر فى وجه حكمهم بالضمان أنه مبني إما على القول بحجية الأصل المثبت لو كان مستندهم اصالة عدم الاذن من المالك ، فان لازم ذلك كون اليد يد عدوان ، فيكون الضمان من الآثار المترتبة على مؤدى الأصل بواسطة اللازم العقلي . وإما على جواز التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية ، بتقريب أن قوله (ص) : « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » يقتضي كون المال فى عهدة من وضع يده على مال الغير . والخارج منه ما يكون وضع اليد فيه باذن المالك ، فانه لا عهدة ولا ضمان حينئذ ، فاذا شك في تحقق إذن المالك ، يتمسك

بعموم على اليد حتى يثبت المخرج ، فيكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية . وإما على قاعدة المقتضي والمانع ، فان وضع اليد على مال الغير - بمقتضى دليل على اليد - يقتضي ثبوت الضمان كما ذكرناه ، وانما الاذن يمنع عن ثبوته ، فاذا شك في صدور الاذن يحكم بعدمه ، فيثبت الضمان .

هذا . وذكر المحقق النائيني (قدس سره) أن حكمهم بالضمان لا يبتني على شيء من الوجوه المذكورة . وإنما ذلك من جهة تحقق موضوع الضمان بضم الوجدان الى الأصل ، بتقريب أن موضوع الضمان مركب من وضع اليد على مال الغير ، وعدم إذن المالك بأن يكون وضع اليد في الخارج مقارناً في الزمان لعدم الاذن من دون لحاظ تقيد احدهما بالآخر . وعليه فاذا أحرز وضع اليد بالوجدان وعدم اذن المالك بالاصل ، يلتئم الموضوع بضم الوجدان الى الاصل . فالحكم بثبوت الضمان انما هو من جهة تحقق موضوعه . انتهى .

وفيه أن ما أفاده (قدس سره) وان كان متيناً ، إلا انه لا يتم في ثاني الفرضين ، وهو ما يكون الضمان المختلف فيه هو الضمان المعاوضي ، فان صدور الاذن من المالك فيه مقطوع به ، غايته انه لا يعلم ان صدوره في ضمن عقد البيع أو في ضمن عقد الهبة . ومعه كيف يمكن الرجوع الى اصالة عدم الاذن ؟ بل لابد من الرجوع الى اصالة عدم الضمان ، كما لا يخفى .

أما الوجوه المذكورة من جريان الاصل المثبت ، أو التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية ، أو جريان قاعدة المقتضي والمانع ، فلا يمكن الرجوع الى شيء منها للحكم بثبوت الضمان في مفروض المقام . أما الأصل المثبت ، فلأنه — مضافا الى عدم حجيته رأساً على ما عرفت — غير جارٍ في خصوص المقام من جهة ابتلائه بالمعارض . وذلك ، لأن اصالة عدم وقوع الهبة وان كان مقتضاها ثبوت الضمان

المعاوضي على تقدير حجية مثبتات الاصول ، فان لازم عدم تحقق الهبة تحقق البيع بعد العلم الاجمالي بصدور واحد منهما ، إلا ان اصالة عدم تحقق البيع تعارضها ، ضرورة أن كلاً من الهبة والبيع مسبوق بالعدم ، فاصالة العدم جارية فى كل منهما بلا تفاوت .

وأما التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية ، ففساده أوضح من أن يخفى . وكذلك التمسك بقاعدة المقتضي والمانع على ما سيجيء تفصيله انشاء الله تعالى . وعليه ، فلا يمكن الرجوع الى هذه الوجوه والحكم بثبوت الضمان ، بل لا بد من الرجوع الى اصالة عدم الضمان كما ذكرناه .

هذا اذا لم يكن نص بالخصوص في مورد ، وإلا فلابد من الرجوع اليه والعمل بمقتضاه ، كما في مسألة اختلاف المتبايعين فى مقدار الثمن ، فانه يرجع فيها الى النص (١) الدال على تقديم قول البائع مع يمينه فيما اذا كانت العين باقية ، وتقديم قول المشتري على تقدير تلفها .

---

(١) مثل ما رواه المشايخ الثلاثة مسنداً فى روايتي الكليني والشيخ عن أحمد بن محمد بن ابي نصر عن رجل عن ابي عبد الله (ع) ومرسلا فى الفقيه عن ابي عبد الله (ع) في الرجل يبيع الشي فيقول المشتري : هو بكذا وكذا باقل مما قاله البائع ، قال (ع) : القول قول البائع مع يمينه اذا كان الشيء قائماً بعينه . فانها بمنطوقها تدل على تقديم قول البائع مع قيام العين، وبمفهومها على تقديم قول المشتري مع تلف العين .

(تتميم)

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) صوراً ، وبنى على أن التمسك فيها بالأصل ليس تمسكا بالاصل المثبت من جهة اتحاد الواسطة مع مؤدى الأصل فى الخارج :

﴿ الصورة الاولى ﴾ — أن يكون الأثر مترتباً على المستصحب بواسطة العنوان الذاتي المنطبق عليه ، كما اذا علمنا بوجود خمر في الخارج ، ثم شككنا فى بقائه من جهة احتمال صيرورته خلاً ، فان الأثر من الحرمة والنجاسة وان كان مترتباً عليه بواسطة انطباق عنوان الخمر عليه ، حيث أن الآثار آثار لطبيعي الخمر ، إلا أن الطبيعي بما أنه عين الفرد وجوداً ومتحد معه خارجاً ، كانت آثاره آثاراً له حقيقة ، لا لما يغايره عيناً ، فترتب آثاره ـ على استصحاب الفرد ـ ترتب آثار ما هو متحد مع المستصحب وجوداً ، ومعه لا يكون الاستصحاب مثبتاً .

وفيه أن الاستصحاب وان كان يصحح ترتب الآثار على الفرد ، كما أفاده (قدس سره) إلا أن ذلك ليس من جهة اتحاد الواسطة مع المستصحب ، بل من جهة أن الآثار آثار لنفس المستصحب . وذلك ، لأن أخذ الطبيعي موضوعاً في القضية الحقيقية إنما هو باعتبار وجوده لا باعتبار نفس الطبيعي من حيث هو ، إذ الطبيعي من حيث هو ليس إلا هو ، ولا يكون محكوماً بشيء من الاحكام الشرعية ، فموضوع الأحكام إنما هو الافراد الملغاة عنها الخصوصيات الفردية ، فان الفرد عين وجود الطبيعي اذا الغيت عنه الخصوصيات الفردية ، فالحرمة والنجاسة في مفروض المثال من آثار نفس الخمر المستصحب . غاية الأمر أن الخصوصيات الفردية ـ من القلة والكثرة والبياض والحمرة ـ غير دخيلة فى الموضوع .

﴿ الصورة الثانية ﴾ — من الصور التي حكم صاحب الكفاية (ره) بجريان الأصل المثبت فيها — هي ما يكون الأثر مترتباً على المستصحب بواسطة العنوان الانتزاعي العرضي المنطبق على المستصحب ، كالغصبية مثلاً ، فان عنوان الغصبية بما انه متحد مع منشأ انتزاعه من ذات الشيء المغصوب . وليس بازائه شيء في الخارج سوى منشأ انتزاعه ، فترتب آثاره — على استصحاب منشأ انتزاعه — لا يكون من الاصل المثبت فيما اذا كان العنوان من الخارج المحمول ، لأن الاصل المثبت إنما يكون فيما اذا كانت الواسطة مغايرة مع المستصحب وجوداً ، لا فيما كانت متحدة مع المستصحب ، كما في مفروض المقام .

نعم اذا كان العنوان الانتزاعي من المحمول بالضميمة ، كعنوان الأبيض والأسود وغير ذلك مما يكون منتزعاً من الشيء بعد انضمام شيء آخر اليه ، لا تترتب آثاره على استصحاب ذات المعنون ، فان ترتب آثار عنوان الأبيض أو الأسود على استصحاب ذات الجسم من أوضح مصاديق الاصل المثبت .

وفيه انه إن اريد أن استصحاب فرد خاص من أفراد العنوان يوجب ترتب آثار طبيعي العنوان عليه ، كما اذا اريد من استصحاب الغصبية الخاصة ترتيب آثار طبيعي الغصبية عليه ، فالكلام فيه هو الكلام في سابقه ، فان ترتب آثار طبيعي الغصبية على استصحاب غصبية خاصة ، وان كان صحيحاً . لكنه لا يملاك اتحاد الواسطة مع المستصحب وجوداً ، بل يملاك ان الاثر أثر لنفس المستصحب (اعني به الغصبية الخاصة) غاية الامر أنه بالغاء الخصوصيات الفردية . ولا فرق في ذلك حينئذ بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة ، فان ترتب آثار طبيعي الابيض — على استصحاب الابيض الخاص أيضاً — صحيح ، وليس من الاصل المثبت ، لأن آثار وجود طبيعي الابيض آثار لنفس الابيض الخاص . اذا الغيت عنه

الخصوصيات الفردية ، فترتب آثار طبيعي العنوان الانتزاعي على استصحاب فرد منه . لا يختص بالخارج المحمول ، بل يعم المحمول بالضميمة أيضاً ، كما لا يخفى .

وإن أُريد أن استصحاب منشأ الانتزاع يوجب ترتيب آثار العنوان الانتزاعي عليه لاتحاده معه وجوداً كما اذا أُريد من استصحاب ذات الشيء المغصوب ترتيب آثار عنوان الغصبية عليه ، ففيه أن اتحاد العنوان الانتزاعي مع منشأ انتزاعه وجوداً ، لا يوجب خروج الاصل عن كونه أصلا مثبتاً ، بعد فرض أن الأثر ليس من آثار نفس المستصحب . وانما هو من آثار لوازمه ، لما تقدم من أن المستفاد من أخبار الباب هو لزوم التعبد بنفس المتيقن السابق بلحاظ آثاره . واما لزوم التعبد بآثار غيره ولو كان مما يتحد معه وجوداً ، فلا يستفاد من الأدلة . والحاصل أن ترتب آثار الواسطة على استصحاب ذي الواسطة من مصاديق الأصل المثبت ، وإن اتحدت الواسطة مع ذي الواسطة وجوداً .

نعم لو كانت الواسطة بحيث تكون بنفسها من الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب ، كالملكية والزوجية والولاية ، حيث أنها من الأحكام الوضعية المجعولة للشارع ، فترتيب آثارها — على استصحاب بقاء المكلف والزوج والولي — لا يكون من الأصل المثبت ، فان استصحاب بقاء الملك - كما انه - يوجب ترتب الملكية عليه - كذلك - يوجب ترتب آثار الملكية من جواز تصرف مالكه فيه ، وعدم جواز تصرف الغير إلا باذنه . وذلك ، لما تقدم من أن الآثار الشرعية كلها تترتب على المستصحب ، وان كانت طولية مالم تتوسط بينها آثار عقلية أو عادية ، كما في مفروض المقام ، فان الملكية أثر شرعي لبقاء الملك ، وجواز تصرف المالك وحرمة تصرف غيره أثر شرعي للملكية بلا توسط لازم عقلي أو عادي بينهما ، وكذلك الكلام في الزوجية والولاية ، وما تترتب عليها من الآثار .

ومما ذكرناه يظهر أن ماذكره صاحب الكفاية (قدس سره) - من مثال

الملكية لاتحاد العنوان الانتزاعي مع منشأ انتزاعه ـ ليس في محله ، فان الملكية ليست من العناوين الانتزاعية ، حتى يقال : إن ترتب آثارها على استصحاب منشأ انتزاعها من جهة اتحادها معه في الوجود ، وإنما هي أمر اعتباري وحكم وضعي مجعول من قبل الشارع ، وترتب آثارها على استصحاب بقاء الملك إنما هو من جهة أن الآثار الشرعية كلها تترتب على المستصحب ، وان كانت طولية مالم يتوسط بينها لوازم عقلية أو عادية ، كما ذكرناه .

﴿ الصورة الثالثة ﴾ — من الصور التي حكم صاحب الكفاية بصحة جريان الأصل المثبت فيها ـ هي ما يكون الاثر المترتب على المستصحب مما هو مجعول للشارع بتبع جعل منشأ انتزاعه كالجزئية والشرطية والمانعية ، فلو كان المكلف متطهراً ثم شك في بقائها ، فجريان استصحاب الطهارة يوجب ترتب الشرطية ، إذ الشرطية أيضاً من الآثار الشرعية التي تنالها يد الجعل غاية الأمر ان ذلك بجعل منشأ انتزاعها ، حسبما عرفت سابقاً . ولا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون من الآثار المجعولة بالاستقلال ، وان يكون مجعولا بالتبع ، كما لا يخفى .

وعليه فلا وجه لدعوى ان الأصل الجاري في مفروض المقام من الاصول المثبتة ، بتخيل ان الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية ، بل هي من الامور الانتزاعية العقلية .

هذا ، والظاهر ان مقصوده من هذا البيان دفع ما ربما يورد على جريان الاستصحاب فى الجزء أو الشرط أو المانع .

وتوضيح الاشكال هو : أن الجزء والشرط والمانع — كالسورة والطهارة ولبس شيء من غير المأكول — ليست بانفسها من المجعولات الشرعية ، بل ليست قابلة للجعل أصلا ، ضرورة أنها امور خارجية تكوينية ، كالأكل والشرب توجد عند

وجود أسبابها ، والجزئية والشرطية والمانعية ليست من آثارها الشرعية ، وإنما هي امور انتزاعية عقلية . وعلى هـــذا فلا معنى لجريان الاستصحاب فيها بعد ما لم تكن بانفسها آثار شرعية . ولا ذات اثر شرعي ، إذ لا بد في جريان الاستصحاب من كون المستصحب إما بنفسه أثراً شرعياً ، أو ذا أثر شرعي . وأما جواز الدخول في الصلاة أو وجوب المضي فيها ، فليس من الآثار الشرعية ، وإنما هو من الآثار العقلية ، ضرورة ان الشارع بعدما أوجب على المكلف الحصة الخاصة من طبيعي الصلاة — وهي المقيدة بالسورة والطهارة وعدم مصاحبة غير المأكول — بحكم العقل — تحصيلا للامتثال عند وجدان المكلف الطهارة وعدم لبسه مالا يؤكل — بجواز الدخول في الصلاة ووجوب المضي بعد الدخول فيها ، كما انه يحكم بوجوب تحصيل نفس الشرائط والأجزاء تحصيلا للغرض. وأما الشرع ، فلا يحكم إلا بوجوب الاتيان بالصلاة المقيدة بهذه الشروط والأجزاء ، فوجوب تحصيل الشرائط وجواز الدخول ووجوب المضي كلها من الأحكام التي يحكم بها العقل من جهة تحصيل الامتثال . هذا توضيح الاشكال ، فهو (قدس سره) أراد بالبيان المتقدم دفع هذا الاشكال ، وأن الجزء والشرط والمانع وإن لم تكن بانفسها من الآثار الشرعية ، إلا أنها ذات آثار شرعية ، فان الجزئية والشرطية والمانعية أيضاً من الآثار الشرعية المجعولة للشارع . غاية الأمر ان جعلها بتبع جعل مناشىء انتزاعها ، فيصح ترتبها عليها عند جريان الاستصحاب فيها ، إذ لا تفاوت — في الأثر المترتب على المستصحب — بين أن يكون مجعولا للشارع مستقلا ، وان يكون مجعولا له بتبع جعل منشأ انتزاعه .

هذا . وفيه أن كبرى ما أفاده (قدس سره) — من كون الشرطية والجزئية والمانعية من المجعولات الشرعية بالتبع ، وكفاية الأثر التبعي في جريان الاستصحاب — وان كان متيناً جداً ، إلا أن تطبيقها — على صغرى مانحن فيه — محل نظر ،

بل منع . وذلك ، لأن الشرطية والجزئية والمانعية لا تنتزع من وجود الشرط والجزء والمانع ، وليست من آثار وجودها خارجاً حتى تترتب على وجودها الاستصحابي ، وإنما هي من آثار تعلق الجعل بالحصة الخاصة من الصلاة المقيدة بها ، فان جزئية السورة ، وشرطية الطهارة ، ومانعية مصاحبة غير المأكول — منتزعة من تعلق الأمر بالصلاة المركبة من اجزاء ؛ منها السورة المقيدة بوجود الطهارة وعدم مصاحبة غير المأكول، فمعنى - كونها مجعولة للشارع بتبع جعل منشأ انتزاعها - هو كونها مجعولة بتبع جعل الوجوب على الصلاة المقيدة والحصة الخاصة منها ، على ما تقدم تفصيله سابقاً . وأما كونها منتزعة من وجود الشرط والجزء والمانع ، فلا معنى له ، ضرورة أن جزئية السورة - أو شرطية الطهارة أو مانعية غير المأكول - معتبرة في الصلاة ، سواء وجدت الصلاة في الخارج أم لم توجد ، فكما أن وجوب نفس الصلاة غير مرهون بوجود الصلاة فى الخارج ، بل هو مرهون بتعلق أمر الشارع بها ، سواء اتى بها المكلف أم لا ، كذلك جزئية السورة وشرطية الطهارة ومانعية مصاحبة غير المأكول ، فانها أيضاً غير مرهونة بتحقق الشرط والجزء والمانع فى الخارج . وعليه فلا يترتب على استصحاب بقاء الشرط تحقق الشرطية فى الخارج ، كما لا يخفى .

نعم لو كانت الآثار مترتبة على وجود الشيء كالحرمة والملكية وغير ذلك من الأحكام التكليفية والوضعية المترتبة على الوجودات الخارجية ، فاستصحابه يوجب ترتب آثاره عليه ، فان استصحاب بقاء الخمر أو الملك موجب لترتب الحرمة والملكية عليه . وهذا بخلاف مسألة الجزئية والشرطية والمانعية ، فانها ليست مترتبة على وجود الشرط والجزء والمانع ، وانما هي من آثار تعلق الجعل بالصلاة المقيدة ، فاستصحاب بقائها لا يوجب ترتب تلك الآثار عليها ، كما عرفت .

والحاصل أن ترتب الشرطية — أو الجزئية أو المانعية على استصحاب الشرط

أو الجزء أو المانع — مما لا وجه له . نعم بناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية — كما عليه المشهور — يصح ترتب الشرطية والجزئية والمانعية على استصحاب بقاء الوجوب والأمر ، لما ذكرناه من انها من الآثار المنتزعة من تعلق الامر بالصلاة المقيدة ، فكما تترتب على وجوده الواقعي ، كذلك تترتب على وجوده التعبدي . ومعه لا تصل النوبة الى جريان الاستصحاب في نفس الشرطية أو الجزئية أو المانعية ، لما ذكرناه سابقاً من أن جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع يغني عن جريانه فيما ينتزع عنه ، اذا كان ما ينتزع عنه من الآثار الشرعية ، كما فيما نحن فيه ، فان الشرطية والجزئية — كما ذكرناه — من الآثار الشرعية المجعولة بتبع جعل الوجوب على الصلاة المقيدة ، فيكون التعبد — بوجود الوجوب والأمر — تعبداً بوجود الشرطية والجزئية والمانعية .

و ﴿ كيف كان ﴾ فما أفاده صاحب الكفاية — في دفع الاشكال الوارد على جريان استصحاب الجزئية أو الشرطية أو المانعية — لا يرجع الى محصل .

فالصحيح ان يقال : إن ما اشتهر بينهم - من أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب إما بنفسه أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي - مما لم يقم عليه دليل شرعي أو عقلي ، وانما المعتبر فيه هو كونه قابلا للتعبد الشرعي كي لا تلزم اللغوية في التعبد به . ومن الظاهر أن وجود الشرط أو الجزء قابل للتعبد الشرعي . وذلك ، لأن معنى تقيد الصلاة بالطهارة مثلا هو وجوب الاتيان بها فى ظرف وجود الطهارة ، بأن يكون وجود أحدهما مقارناً في الزمان للآخر ، إذ لا معنى لتقيد شيء بشيء ، إلا هذا بعد ما لم يكن أحدهما عرضاً قائماً بالآخر - كما فى مفروض المقام - فان الطهارة ليست عرضاً قائماً بالصلاة ، بل كلاهما قائمان بنفس المكلف ، وإن كان قيام أحدهما به قياماً صدورياً ، والآخر قياماً حلولياً . وعليه فلو أحرزنا الطهارة بالتعبد الشرعي ،

وأتينا بالصلاة فى الخارج وجداناً ، تحقق متعلق الطلب ، وحصل الامتثال بضم الوجدان الى الأصل .

وبعبارة اخرى كما ان للشارع حق التصرف في مقام الجعل بأن يجعل متعلق طلبه حصة دون حصة ، كذلك له حق التصرف فى مقام الامتثال ، فان العقل وان كان حاكما بلزوم إحراز حصول الامتثال والاتيان بمتعلق الطلب ، إلا أنه معلق على عدم حكم الشارع بحصوله ، كما فى موارد جريان قاعدتي الفراغ والتجاوز ، فانه لولا تصرف الشارع وحكمه بحصول الامتثال وجواز الاكتفاء بما أتي به فى الخارج فيما اذا شك في شيء من اجزائه بعد الفراغ او التجاوز ، لحكم العقل بمقتضى لزوم دفع الضرر المحتمل بوجوب الاعادة ، إذ في ترك الاعادة احتمال الوقوع فى الضرر من جهة احتمال عدم الاتيان بالمأمور به خارجاً . لكنه بعد حكم الشارع — بمقتضى قاعدة الفراغ أو التجاوز — بحصول الامتثال وجواز الاكتفاء بما أتي به في الخارج ، وعدم العقاب على تقدير عدم الاتيان بالجزء واقعاً ، لا يبقى موضوع لحكم العقل بوجوب الاعادة بداعي دفع الضرر المحتمل ، لانتفاء الضرر على الفرض .

وعليه فمجال جريان الاستصحاب عند الشك فى وجود الشرط مثلاً حال جريان قاعدة الفراغ أو التجاوز فيه ، فكما ان أثر التعبد بالقاعدة هو حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة ، كذلك أثر التعبد بالاستصحاب هو حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة ، فان مقتضى تعبد الشارع بوجود الشرط هو عدم العقاب على ترك المأمور به ، لو كان تركه مستنداً الى ترك الشرط .

فتحصل مما حققناه أن جريان الاستصحاب — فى موارد الشك فى وجود الشرط أو الجزء أو المانع — ليس أمراً لغواً ، بل له فائدة ، وهي عدم وجوب الاعادة والحكم بحصول الامتثال في موارد الشك فيها ، حسبما عرفت .

(خاتمة)

ومما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في المقام : أنه لا تفاوت — فى المستصحب أو الأثر المترتب عليه — بين ان يكون امراً وجوديا وان يكون أمراً عدمياً ، لأن الملاك فى جريان الاستصحاب هو كون أمر المستصحب أو الأثر المترتب عليه بيد الشارع . ومن المعلوم ان أمر نفي التكليف بيد الشارع ، وإلا لم يكن أمر اثباته بيده ، ضرورة تساوي نسبة القدرة الى الوجود والعدم ، ثم فرع على ذلك رد اشكال الشيخ الانصاري (قدس سره) على جريان استصحاب البراءة وعدم المنع بقوله : فلا وجه للاشكال فى الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل .

وفيه أن ما أفاده (قدس سره) من عدم التفاوت فى جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب أو الأثر المرتب عليه أمراً وجوديا أو امراً عدمياً ، وإن كان صحيحاً ، لما ذكرناه من أن المعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي ، سواء أكان امراً وجوديا أم امراً عدمياً ، فان نفي التكليف ـ كاثباته ـ قابل للتعبد الشرعي ، إلا ان تفريع رد اشكال الشيخ على ذلك في غير محله . وذلك ، لأن إشكال الشيخ ـ على جريان استصحاب البراءة وعدم التكليف ـ غير مبتنٍ على عدم جريان الاستصحاب فى الامور العدمية ، كيف ؟ وهو (قدس سره) ذهب الى بطلان التفصيل بين كون المستصحب امراً وجوديا وكونه امراً عدمياً ، وحكم بعدم الفرق بينهما من جهة شمول ادلة الحجية لكلا المقامين بلا تفاوت .

بل إشكاله هنا مبني على جريان لغوية استصحاب عدم التكليف ، بتقريب أن المطلوب - في الحكم بجواز ارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب - هو القطع بعدم استحقاق العقاب على الفعل في الأول والترك في الثاني . واستصحاب البراءة وعدم المنع إن لم يستوجب القطع المزبور ، فلابد من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلابيان ، حتى يأمن المرتكب من العقاب . ومعه لاحاجة الى الاستصحاب ، لصحة الرجوع الى القاعدة قبل الرجوع الى الاستصحاب ، فجريان الاستصحاب وعدم جريانه سيان ، ولا يمكن دعوى ترتب القطع المزبور على الاستصحاب ، لأن عدم استحقاق العقاب ليس من الآثار الشرعية لعدم التكليف ، وإنما هو من اللوازم العقلية . وعلى هذا ، فلا فائدة في الاستصحاب اصلا . انتهى . فهذا كما ترى لا ربط له بجريان الاستصحاب فى الامور العدمية وعدمه .

فالصحيح — في وجه الرد — هو ما ذكره اخيراً من ان حكم العقل بعدم استحقاق العقاب وان كان مترتباً على عدم التكليف ، إلا أنه مترتب على عدم التكليف الأعم من عدمه الواقعي والظاهري .

وعليه فاستصحاب عدم التكليف - والحكم بانتفائه ظاهراً - يوجب تحقق موضوع حكم العقل . ولا يعتبر أن لا يترتب على المستصحب اثر عقلي أصلا ، بعدما كان المستصحب بنفسه اثراً شرعياً او موضوعاً لأثر شرعي . وسيأتي له مزيد توضيح فى التنبيه الآتي انشاء الله تعالى .

(التنبيه التاسع)

إن ما ذكر - من عدم حجية الاصل بالاضافة الى الآثار المترتبة على مؤداه بالواسطة - إنما هو فيما اذا لم تكن الواسطة بنفسها أثراً شرعياً مترتباً على مؤدى الأصل . وأما اذا كانت الواسطة بنفسها من الآثار الشرعية المترتبة على مؤدى الأصل ، فلامانع حينئذ من حجيته بالاضافة الى الآثار المترتبة عليه بالواسطة ، سواء كان الأثر أثراً شرعياً كجواز الشرب أوالتطهير المترتب على استصحاب الماء بواسطة الطهارة ، أم كان اثراً عقلياً كقبح المخالفة المترتب على استصحاب الخمر بواسطة حرمته ونجاسته ، وكلزوم الموافقة المترتب على استصحاب بقاء الوقت بواسطة وجوب الصلاة المترتب عليه .

أما ترتب الآثار الشرعية ، فلشمول دليل التعبد لجميع الآثار الشرعية ، وإن كانت طولية فيما اذا لم يتوسط بينها اثر عقلي على ماتقدم بيانه . وأما ترتب الآثار العقلية ، فلتحقق موضوعاتها فى الخارج ، فان الموضوع - لحكم العقل بلزوم إطاعة الأوامر والنواهي - أعم من الأوامر والنواهي الواقعية ، فاذا أحرزنا بالتعبد الاستصحابي وجوب شيء أو حرمته ، فقد تحقق موضوع حكم العقل بلزوم الموافقة وحرمة المخالفة وجداناً . ومن هذا القبيل حكم العقل بعدم استحقاق العقاب ، فان موضوعه أعم من عدم التكليف وعدم المنع الواقعي والظاهري ، فاذا احرزنا بالتعبد الاستصحابي عدم التكليف ظاهراً ، فلا محالة يترتب عليه حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على ارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب ، كما يترتب فيما اذا أحرز عدمه وجدانا على ما أشرنا اليه .

(التنبيه العاشر)

لا يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب اثراً شرعياً أو ذا اثر شرعي حدوثاً ، بل يكفي في جريانه كونه كذلك ولو بقاءً ، إذ المعتبر فى جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي وراجعاً الى وظيفة الشارع . واما كون المستصحب اثراً شرعياً او ذا اثر كذلك حدوثاً ، فلا يعتبر فيه ، فان ادلة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك ناظرة الى البقاء لا الحدوث .

وعليه ، فلو كان المستصحب اثراً شرعياً بقاءً كعدم التكليف ، صح جريان الاستصحاب فيه ، ضرورة ان أمر نفي التكليف بقاءً كوضعه بيد الشارع ، ويرجع الى وظيفته ، كما انه لو كان المستصحب ذا اثر شرعي بقاءً ، صح جريان الاستصحاب فيه ، فباستصحاب حياة الولد عند موت ابيه يحكم بانتقال التركة اليه ، وإن لم يكن هذا الأثر مترتباً عليه حدوثاً . وذلك كله واضح .

(التنبيه الحادي عشر)

لا إشكال في جريان استصحاب العدم عند الشك فى حدوث الشيء فيما اذا كان مسبوقاً بالعدم ، كما لا اشكال فى جريان استصحاب البقاء عند الشك فى ارتفاعه . وانما الكلام في جريانه عند الشك في تقدم حدوثه وتأخره ، أو تقدم ارتفاعه وتأخره مع العلم باصل الحدوث أو الارتفاع فى الجملة .

فنقول : إن تقدم الحادث أو المرتفع وتأخرهما (تارة) يلاحظ بالاضافة الى أجزاء الزمان . و (اخرى) يلاحظ بالاضافة الى زماني مثله ، فهنا مقامان :

﴿ أما المقام الأول ﴾ فلا ينبغي الاشكال فيه في جريان استصحاب عدم الحدوث أو استصحاب البقاء في الزمان المشكوك حدوثه أو ارتفاعه فيه الى زمان العلم بتحقق الحدوث أو الارتفاع .

فلو علم بتحقق موت زيد يوم الجمعة ، وشك في انه هل حدث يوم الخميس او حدث يوم الجمعة ؟ يستصحب عدم حدوث الموت الى زمان العلم بتحققه ، وهو يوم الجمعة ، ويحكم بثبوت كل اثر شرعي على عدم موته يوم الخميس ، لكن الاستصحاب المزبور لا يثبت حدوث موته يوم الجمعة ، كما لا يثبت تأخره عن يوم الخميس . وذلك ، لأن حدوث الموت في يوم الجمعة أو تأخره عن يوم الخميس من اللوازم العقلية لعدم حدوث الموت يوم الخميس فاثبات الآثار المترتبة عليهما - بالاستصحاب المزبور - متوقف على حجية الاصل المثبت .

نعم بناءً على كون عنوان الحدوث مركباً من العدم السابق والوجود اللاحق ، وكون عنوان التأخر مركباً من الوجود في الزمان اللاحق وعدم الوجود في الزمن السابق يمكن الحكم بترتب آثارهما بذلك الاستصحاب ، لاندراج المورد حينئذ تحت كبرى التيام الموضوع بضم الوجدان الى الاصل ، فانه بعد إحراز تحقق الموت - في الخارج يوم الجمعة بالوجدان ، وإحراز عدم تحققه يوم الخميس بالأصل - يحرز عنوانا تحقق حدوث الموت يوم الجمعة ، وتأخر حدوثه عن يوم الخميس . لكن المبنى بمراحل عن الواقع ، فان الحدوث والتأخر من العناوين البسيطة غير المركبة . وعليه ، فلا يترتب على استصحاب عدم حدوث الموت أو استصحاب الحياة إلا الآثار المترتبة على نفس عدم حدوث الموت ، أو الآثار المترتبة على نفس الحياة . واما آثار حدوث الموت في يوم الجمعة أو آثار تأخره عن يوم الخميس ، فلا تترتب على الاستصحاب المزبور .

هذا تمام الكلام فى المقام الأول .

و ﴿ اما المقام الثاني ﴾ وهو مايكون الشك فى تقدم الحادث أو المرتفع وتأخرهما بالاضافة الى حدوث زماني آخر أو ارتفاعه ، كما اذا علم بحدوث كل من اسلام الوارث وتقسيم التركة في الخارج ، واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر ، فلم يعلم ان الاسلام متقدم على تحقق القسمة حتى يحكم بثبوت الارث له ، أوان القسمة كانت متقدمة كي يكون محروماً عن الارث ، ففي جريان الاستصحاب مطلقاً — سواء جهل تاريخ كل منهما ، أم جهل تاريخ أحدهما دون الآخر ، أو عدم جريانه كذلك ، أو التفصيل بين العلم بالتأريخ والجهل به — وجوه : وقبل الخوض فى تحقيق المقام ينبغي رسم مقدمة ، وهي : أن موضوع الحكم أو متعلقه قد يكون أمراً واحداً ، وقد يكون أمراً مركباً من جزءين أو اجزاء . وعلى الثاني (تارة) يكون تمام الموضوع أوالمتعلق ذات الجزءين أو الأجزاء ، بحيث لا يعتبر فى الموضوع أو المتعلق إلا تحقق ذات الجزءين أو الأجزاء فى الخارج ، كما اذا كان نفس وجود زيد ووجود عمرو — فى الخارج مثلا — موضوعاً لحكم شرعي . و (اخرى) يكون الموضوع أوالمتعلق عنوانا منتزعاً من الجزءين أو الأجزاء ، سواء كان منتزعاً من الجزءين الذين بينهما ارتباط ذاتي ، نظراً الى تحققهما الخارجي ، كعنوان الأبيض والاسود والعالم والعادل ، وغير ذلك من العناوين المنتزعة من قيام العرض بمحله ، واتصاف أحدهما بالآخر ، فان العرض وان كان له وجود نفسي لأنه من الماهيات الامكانية المتقررة فى الخارج ، إلا أن وجوده النفسي فى الخارج قائم بالمحل ، فهو من جهة قيامه بمحله من أوصاف محله وحالاته ، فيكون اتصاف أحدهما بالآخر معتبراً في تحقق العنوان المأخوذ موضوعاً أو متعلقاً فى حكم شرعي ، أم كان منتزعاً من الجزءين الذين لا ارتباط بينهما إلا من جهة اجتماعهما فى الزمان . وذلك كعنوان التقدم والتأخر والتقارن ، وغير ذلك

من العناوين المنتزعة من مجرد اجتماع الشيئين أو الأشياء فى الزمان من دون أن يكون في البين ارتباط ذاتي أصلا ، فصور الموضوع أو المتعلق من الجهة المذكورة ثلاث :

﴿ الصورة الاولى ﴾ — أن يكون الموضوع أو المتعلق أمراً وحدانياً .

﴿ الصورة الثانية ﴾ — أن يكون مركباً من ذات الجزءين أو الأجزاء .

﴿ الصورة الثالثة ﴾ — أن يكون عنوانا منتزعاً من اتصاف احدالجزءين بالآخر ، أو من اجتماعهما في الزمان .

﴿ اما الصورة الاولى ﴾ فاحراز الموضوع أو المتعلق فيها — بالاستصحاب وترتب الأثر الشرعي عليه — مما لا اشكال فيه ، وهذا ظاهر .

وكذلك الصورة الثانية ، فان جريان الاستصحاب فيها يوجب احراز الموضوع أو المتعلق بضم الوجدان الى الأصل فيما اذا كان باقي الاجزاء محرزاً بالوجدان ، بلافرق بين ان يكون الجزء آن او الاجزاء من مقولة الجوهر ، كوجود زيد ووجود عمرو ، أو من مقولة العرض ، كوجود العلم ووجود العدالة ، او كان احدهما من مقولة الجوهر ، والآخر من مقولة العرض القائم بغير ذلك الجوهر الذي هو أحد الجزءين أو الأجزاء ، كوجود زيد وعدالة عمرو ، فان الاستصحاب في جميع ذلك يوجب إحراز الموضوع أو المتعلق في الخارج فيما اذا كان باقي الأجزاء أيضاً محرزاً إما بالوجدان واما باصل آخر ، ويندرج تحت كبرى التيام الموضوع بضم الوجدان الى الأصل ، أو بضم أصل الى أصل آخر . والسر في ذلك : أن اعتبار شيئين أو أشياء — في موضوع حكم شرعي أو متعلقه — لايستدعي إلا إحراز ذات الشيئين أو الاشياء ، من دون حاجة الى إحراز اتصاف أحدهما بالآخر . فاذا احرزت لا تبقى حينئذ حالة منتظرة لترتب الحكم الشرعي ، كما لا يخفى .

و ﴿ اما الصورة الثالثة ﴾ فجريان الاستصحاب — فيها في أحد الجزءين أو الأجزاء — لا يوجب إحراز الموضوع أو المتعلق في الخارج ، وإن احرز باقي

الأجزاء بالوجدان أو الأصل . وذلك ، لأن احراز جهة الاتصاف ـ وما هو مفاد كان الناقصة باستصحاب ذات الجزء بمفاد كان التامة ، كما فى إحراز عنوان العادل باستصحاب العدالة ، بمفاد كان التامة ـ من أوضح مصاديق الأصل المثبت .

وبعبارة اخرى : ان العنوان الانتزاعي لازم عقلي لوجود منشأ انتزاعه فى الخارج ، فالحكم — بترتب آثاره الشرعية بجريان الاصل فى منشأ انتزاعه — متوقف على حجية الأصل المثبت .

ومما ذكرناه يظهر أن الضابطة — في الموارد التي يمكن إحراز الموضوع أوالمتعلق فيها بضم الوجدان الى الاصل — هي أن يكون الموضوع مركباً من ذات الأجزاء ، من دون اعتبار اتصاف بعضها ببعض . وأما اذا كان الموضوع أو المتعلق عنوانا منتزعاً من قيام بعض الأجزاء ببعض ، فلا يمكن إحراز الموضوع أو المتعلق بضم الوجدان الى الأصل ، ضرورة ان إحراز احد الجزءين او الاجزاء — بمفاد كان التامة — لا يوجب إحراز جهة الاتصاف ، وما هو مفاد كان الناقصة . وعلى ما ذكرناه لو احرز اجتهاد شخص فى مورد بالوجدان ، وعدالته بالأصل ، حكم بترتب الآثار الشرعية من جواز تقليده وتنفيذ احكامه عليه ، إذ الموضوع لجواز التقليد ونفوذ الحكم ليس إلا اجتماع ذات الاجتهاد والعدالة في شخص ، من دون ان يكون احد الأمرين وصفاً قائماً بالآخر ، لأنه لا معنى لكون العدالة وصفاً قائماً بالاجتهاد . وإنما هما وصفان قائمان بذات المجتهد والعادل . فاذا أُحرز وجود احدهما في شخص بالوجدان ، ووجود الآخر بالاصل ، يحكم بترتب الآثار الشرعية عليه . ومن هذا القبيل احراز موت الوالد بالوجدان ، وإحراز حياة ولده بالاصل ، فانه يحكم بارث الولد ، وعدم وصول النوبة الى الطبقة الثانية ، إذ موضوع الارث مركب من مجرد اجتماع موت الوالد وحياة ولده في الزمان ، من دون لحاظ اتصاف احدهما بالآخر . ومن هنا يظهر حال التيمم

متعلق الحكم بضم الوجدان الى الاصل ، فانه إذا احرزت الطهارة بالاصل ، واحرز باقي اجزاء الصلاة وشرائطها بالوجدان ، يلتئم المتعلق بضم الوجدان الى الأصل ، إذ المعتبر في الصلاة هو اجتماع ذوات الاجزاء والشرائط في الخارج ، بحيث يكون بعضها مقارنا في الوجود لبعض . وأما كون بعضها وصفاً قائماً ببعضها الآخر ، فغير معتبر في تحقق الصلاة ، إذ لا معنى للحاظ الوصفية بين الطهارة والستر مثلا ، لعدم العلاقة بينهما . ومجرد اجتماعهما في الزمان لا يستدعي كون أحدهما وصفاً للآخر ، مع عدم قيام أحدهما بالآخر . وعليه فبجريان استصحاب الطهارة يلتئم المتعلق بضم الوجدان الى الاصل ، فيما اذا احرزت بقية الاجزاء والشرائط بالوجدان . ويترتب عليه الحكم بحصول الامتثال بما اتي به في الخارج . وبما ذكرناه يندفع ما ربما يقال من ان استصحاب الجزء أو الشرط معارض باستصحاب عدم تحقق المركب في الخارج ، لكونه مسبوقا بالعدم . فاذا شك في حصوله في الخارج يستصحب عدمه ، فيعارض استصحاب الجزء أو الشرط .

ووجه الاندفاع أنه بعد جريان استصحاب الجزء أو الشرط يحرز حصول المركب في الخارج . غاية الأمر انه بضم الوجدان الى الاصل ، إذ المفروض ان تمام الموضوع أو المتعلق إنما هو ذات الأجزاء والشرائط من دون لحاظ اتصاف بعضها ببعض .

هذا ، وأما ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) ـ جوابا عن الاشكال المزبور من أن استصحاب الجزء أو الشرط حاكم على استصحاب عدم تحقق المركب ورافع لموضوعه ، لأن الشك في تحقق المركب مسبب عن الشك في تحقق الجزء أو الشرط ، فاذا حكم بتحققه بالتعبد الاستصحابي لا يبقى شك في حصول المركب في الخارج بحكم الشارع ـ فلا يخلو من المناقشة ، لأن الشك في تحقق المركب في الخارج وان كان مسبباً عن الشك في تحقق الجزء أو الشرط في الخارج ، إلا أنه ليس كل أصل سببي

حا كما على الأصل المسببي ، بل يعتبر في حكومته عليه أن تكون السببية شرعية ، كما في سببية طهارة الماء المغسول به الثوب النجس ، فانه اذا شك فى طهارة الثوب من جهة الشك فى طهارة الماء المغسول به الثوب ، فجريان الأصل فى طهارة الماء يكون رافعاً للشك فى طهارة الثوب بحكم الشارع ، لأن معنى حكم الشارع بطهارة الماء حكمه بطهارة الثوب المغسول به أيضاً . وهذا بخلاف ما اذا كانت السببية عقلية — كما فيما نحن فيه — فان تحقق الاجزاء والشرائط سبب عقلي لتحقق المركب في الخارج ، لأن الحاكم — بترتب وجود المركب على وجود ما يعتبر فيه من الاجزاء والشرائط — هو العقل . وعليه فجريان الاصل في السبب لا يرفع الشك عن المسبب ، لامكان الانفكاك بينهما في الحكم شرعاً ، كما لا يخفى . فالصحيح حينئذ فى الجواب هو ما ذكرناه .

نعم لو كان الموضوع أو المتعلق عنوانا منتزعاً من اتصاف احد الجزءين بالآخر فى مورد ، فحينئذ لا فائدة في جريان الاصل . وذلك ، لا لأجل المعارضة ، بل من جهة اندراجه تحت الاصول المثبتة .

اذا عرفت ذلك ، فنقول : إن الشك — في تقدم حادث على حادث آخر وتأخره عنه — يتصور على انحاء : لأنه قد يكون كلا الحادثين مجهولي التاريخ ، وقد يكون تاريخ أحدهما معلوماً وتاريخ الآخر مجهولا . وعلى كلا التقديرين (تارة) يكون الأثر مترتباً على وجود شيء عند وجود شيء آخر بمفاد كان التامة ، و (اخرى) يكون مترتباً على وجوده بمفاد كان الناقصة ، و (ثالثة) يكون مترتباً على عدم شيء عند وجود شيء آخر بمفاد ليس التامة ، و (رابعة) يكون مترتباً على عدمه بمفاد ليس الناقصة ، فالصور ثمانية .

ويقع الكلام (أولا) - في مجهولي التاريخ وصورها اربع :

﴿ الصورة الاولى ﴾ — ان يكون الأثر مترتباً على وجود الشيء عند وجود الآخر بمفاد كان التامة ، ولا مانع فيها من جريان استصحاب عدم وجود كل من الحادثين عند حدوث الآخر ، والحكم بانتفاء الأثر الشرعي ، إذ لا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الاثر امراً ثبوتياً ، بل يجري ولو بلحاظ نفي الاثر ، لما ذكرناه من أن نفي الاثر أيضاً يرجع الى وظيفة الشارع ، كما اذا علم بموت كل من الوالد وولده ، وشك فى سبق موت الوالد على موت الولد ، وبالعكس . وفرضنا أن الارث مترتب على سبق موت المورث على موت الوارث ، فيستصحب عدم تحقق السبق فى الخارج بالاضافة الى كل من الوالد وولده ، ويحكم بعدم ثبوت التوارث بينهما . ولا معارضة بين الاستصحابين ، لامكان اتفاق موتهما فى آن واحد ، بحيث لا يكون أحدهما سابقاً والآخر مسبوقا .

نعم لو علم إجمالا بسبق موت أحدهما على موت الآخر ، تقع المعارضة بين الاستصحابين لامحالة . هذا اذا كان الاثر مترتباً على كل من الاصلين ـ كما فى مفروض المثال ـ فانه كما يترتب ـ على استصحاب عدم سبق موت الوالد على موت ولده ـ انتفاء إرث الولد من والده ، كذلك يترتب ـ على استصحاب عدم سبق موت الولد على موت والده ـ انتفاء إرث الوالد من ولده .

وأما إذا كان الأثر مترتباً على أحد الاصلين دون الآخر ، كما اذا علم بموت أخوين لأحدهما ولد دون الآخر ، واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر ، فلا معارضة بين الاستصحابين ولو مع العلم بسبق احدهما على الآخر ، وبيان ذلك فى مفروض المثال : ان استصحاب عدم سبق موت من لا ولد له يترتب عليه عدم ارث من له ولد منه ، بخلاف استصحاب عدم سبق موت من له ولد ، فانه لا اثر له ، إذ مع وجود الولد لا يرث الأخ .

هـذا اذا كان الاثر مترتباً على سبق أحدهما على الآخر ، أو سبق

كل منهما على الآخر . وكذلك الكلام اذا كان اثر مترتباً على سبق أحدهما على الآخر وأثر آخر على تأخره عنه ، فانه يصح التمسك حينئذ باستصحاب عدم السبق ، واستصحاب عدم التأخر والحكم بانتفاء كلا الاثرين . ولا تقع المعارضة بين الاستصحابين ، لامكان اتفاقهما فى آن واحد ، بحيث لا يكون أحدهما سابقاً على الآخر ولامتأخراً عنه ، نعم اذا علم اجمالا بسبق أحدهما وتأخر الآخر ، تقع المعارضة بين الاستصحابين ، كما ذكرناه .

﴿ الصورة الثانية ﴾ — أن يكون الأثر مترتباً على وجود شيء عند وجود شيء آخر بمفاد كان الناقصة ، كما اذا فرضنا أن الارث مترتب — في مفروض المثال — على الموت المتصف بالسبق لا على سبقه ، ففي هذه الصورة أيضاً لا مانع من جريان استصحاب عدم الموت المتقدم والحكم بانتفاء الأثر — على ما هو الحق من جريان الاستصحاب فى الأعدام الازلية — لأن موت الوالد ـ مثلا حين ما لم يكن ـ لم يكن متقدماً على موت الولد أيضاً ، فاذا شك فى بقائه على ما كان عليه بعد الحدوث ، يجري استصحاب بقائه على ما كان ، فان القضية السالبة — كقولنا : زيد ليس بقائم بما أن مفادها سلب الربط — لا يتوقف صدقها على فرض وجود الموضوع ، بل هي صادقة وان لم يكن الموضوع موجوداً . غاية الامر ان القضية حينئذ قضية سالبة بانتفاء الموضوع ، ضرورة أن المستدعي لوجود المحل بمقتضى قانون احتياج العرض الى المحل ، إنما هو ثبوت الصفة . وأما عدمها ، فلا يستدعي وجود المحل . كيف ؟ وقد امتلأ العالم من القضايا السالبة بانتفاء موضوعاتها .

وعليه فما أورده صاحب الكفاية (قدس سره) — على جريان الاستصحاب المزبور من أن مفاد كان الناقصة لا حالة سابقة له — في غير محله ، لأن الاتصاف بالوصف المأخوذ في الموضوع وان لم تكن له حالة سابقة ، إلا أن عدم الاتصاف به

له حالة سابقة ، فيستصحب ، ويحكم بنفي الآثار المترتبة على الوجود .

هذا مع أنه (قدس سره) سلم جريان استصحاب عدم القرشية فى مبحث العام والخاص ، نظراً الى أن المرأة حينما لم تكن موجودة لم تكن متصفة بالقرشية أيضاً ، فيستصحب بقاؤها على ما كانت عليه من عدم اتصافها بالقرشية ، فكلامه في المقام ينافي ما ذكره هناك .

﴿ الصورة الثالثة ﴾ — ان يكون الاثر مترتباً على عدم شيء عند وجود شيء آخر بمفاد ليس التامة ، بأن يكون موضوع الاثر العدم المحمولي ، كما اذا كان الارث مترتباً على عدم موت الوارث عند موت مورثه . والصحيح أنه لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى نفسه فى هذه الصورة أيضاً فيما اذا كان الاثر مترتباً على أحد الاصلين دون الآخر ، كما تقدم من مثال الاخوين الذين كان لأحدهما ولد دون الآخر ، فانه يصح جريان استصحاب عدم موت من له ولد عند موت من لا ولد له ، والحكم بارثه منه . ولا يعارضه استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت من له ولد ، فان وجود الولد يمنع عن ارث الاخ كما ذكرنا .

هذا ، وقد استشكل صاحب الكفاية (قدس سره) في جريان الاستصحاب فى هذه الصورة أيضاً . وتوضيح ما افاده فى وجه ذلك : هو أنه يعتبر فى جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، لأن ذلك هو المستفاد من الادلة الدالة على وجوب المضي على طبق اليقين السابق ، فان الظاهر من (الفاء) في مثل قوله (ع) : « لأنك كنت على يقين من طهارتك ، فشككت . . . » هو اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في عدم جواز رفع اليد عن اليقين السابق . وعليه فلا يمكن التمسك بها في الموارد التي لم يحرز فيها اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، سواء أحرز عدم اتصال أحد الزمانين بالآخر ، أم شك فيه . أما فى صورة إحراز عدم الاتصال ، فواضح .

واما فى صورة الشك، فلأن المورد حينئذ يدخل فى موارد التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية فيما اذا لم ينعقد ظهور للكلام إلا في الخاص من الاول إذ الادلة — كما ذكرنا — لم تشمل إلا ما فرض فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين . ومن الظاهر أن هذا لا يجوز حتى عند القائل بجواز التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية ، لأنه إنما يقول به فيما اذا انعقد للكلام ظهور في العموم ، ثم عرضه ما يوجب الشك فى شموله لبعض أفراده ، كما إذا قال المولى : اكرم العلماء ، وانعقد له ظهور بالاضافة الى جميع افراده ، ثم ورد من قبله مخصص منفصل بقوله : لا تكرم الفساق منهم ، وشك فى عدالة زيد ، فالقائل بالجواز يدعي جواز التمسك به ، لأنه قد علم شموله له أولا ، ثم شك فى خروجه عنه بالمخصص . وهذا بخلاف ما إذا لم ينعقد للكلام ظهور فى العموم من الاول ، كما اذا قال : اكرم العالم العادل وشك فى عدالة زيد ، فانه لم ينعقد للعام ظهور بالاضافة الى زيد من الاول . ففي هذا الفرض لا يدعي احد جواز التمسك بالعموم ، حتى القائل بالجواز . وما نحن فيه من هذا القبيل . وذلك ، لأنه اذا علمنا بحياة كل من الاخوين في يوم الخميس مثلا - فى مفروض المثال - ثم علمنا بموت أحدهما لا بعينه يوم الجمعة ، وعلمنا بموت الآخر كذلك يوم السبت ، فموضوع الاثر في المقام هو عدم موت من له ولد من الاخوين عند زمان موت الآخر . وأما عدم موت من لا ولد له ، فليس له أثر شرعي كما ذكرنا . وعليه ، فعلى تقدير حدوث موت من لا ولد له في يوم الجمعة واقعاً ، يصح جريان استصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت من لا ولد له لاتصال زمان الشك - وهو يوم الجمعة - بزمان اليقين - وهو يوم الخميس - إذ المفروض أن أحدهما مات فى يوم الجمعة ، والآخر مات في يوم السبت ، ففرض اتفاق موت من لا ولد له في يوم الجمعة مساوق لاتفاق موت من له ولد في يوم السبت ، فيحكم بعدم موت من له ولد في يوم الجمعة . واما على تقدير اتفاق

موته في يوم السبت ، فلا يمكن جريان استصحاب عدم موت من له ولد الى زمان اتفاق موت من لا ولد له ، إذ على هـذا التقدير قد اتفق موته في يوم الجمعة يقيناً ، فينقطع زمان الشك عن زمان اليقين . وبما أن اتفاق موت من لا ولد له فى يوم السبت أحـد طرفي الاحتمال ، فيكون انفصال زمان الشك عن زمان اليقين مشكوكاً فيـه . ومعه لا يجري الاستصحاب ، للشك فى أن رفع اليد عن اليقين بعدم موت من له ولد هل هو نقض لليقين بالشك أو أنـه نقض له بيقين مثله ؟ انتهى توضيح كلامه رفع مقامه .

وللنظر فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع . وذلك ، لما تقدم من أنه لا يعتبر فى جريان الاستصحاب سبق زمان صفة اليقين على زمان صفة الشك ، فضلاً عن اعتبار اتصال أحد الزمانين بالآخر ، بل الاستصحاب يجري ولو حدث كل من صفتي اليقين والشك فى زمان واحـد أو حدثت صفة اليقين متأخرة عن حدوث صفـة الشك . وانما المعتبر ـ فى جريانه ـ هو فعلية اليقين والشك ، وسبق نفس المتيقن في الزمان على المشكوك فيـه ، بحيث يكون متعلق اليقين حدوث المستصحب سابقاً ، ومتعلق الشك بقاؤه لاحقاً على ما تقدم بيانه فى أوائل الكتاب . نعم يعتبر فى جريانه عدم القطع بارتفاع المتيقن السابق ، إذ مع القطع بارتفاعه لا يكون رفع اليد عن المتيقن نقضاً لليقين بالشك ، بل يكون نقضاً له بيقين مثله . وأما مافي الادلة من اخذ الشك متأخراً عن اليقين زمانا ، كقوله (ع) : « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت . . . » فانما هو من جهة كثرة وقوع هـذا القسم من صغريات الاستصحاب فى الخارج ، لا أنه يعتبر فى جريانه تأخر الشك فى الزمان عن اليقين .

وعليه فلا مانع من جريان استصحاب عدم موت من له ولد من الأخوين

الى زمان موت من لا ولد له ، لتحقق الملاك من فعلية اليقين والشك وسبق المتيقن في الزمان على المشكوك فيه . والمفروض ان ارتفاع الحالة السابقة - وهو عدم موت من له ولد - مما لم يقطع به . وانما هو أمر يحتمله المكلف من جهة احتمال اتفاق موت من لا ولد له في يوم السبت المساوق لاحتمال اتفاق موت من له ولد في يوم الجمعة ، لكن هذا الاحتمال لا يمنع عن جريان الاستصحاب ، وإلا لم يبق للاستصحاب مجرى أصلا ، ضرورة أنه ما من مورد من موارد الاستصحاب إلا ويحتمل فيه ارتفاع المتيقن ، كما هو واضح .

هذا ، مضافا الى أن اليقين والشك من الصفات النفسانية التي لا طريق للاشتباه اليها ، بداهة أنه لا يمكن أن لا يعلم الانسان أنه متيقن أولا ، أو أنه شاك أولا . فتصوير الشبهة المصداقية لادلة الاستصحاب - الناشئة من ناحية اشتباه اليقين والشك - أمر غير معقول .

نعم يمكن تصويرها فيما اذا كان الاشتباه ناشئاً من ناحية الموضوع ، كما اذا شك في بقاء المستصحب واتحاد القضية المتيقنة والمشكوك فيها بنظر العرف ، أو شك في أن الأثر هل هو مترتب على لازم المستصحب كي لا يجري الاستصحاب من جهة كونه مثبتاً ، أو أنه مترتب على نفس المستصحب ؟ واللازم إنما هو واسطة في الثبوت ، وغير ذلك من الموارد التي لا يكون موضوع الاستصحاب فيها محرزاً .

و ﴿ كيف كان ﴾ فلا مانع من جريان استصحاب عدم موت من له ولد الى يوم السبت - في مفروض المثال - والحكم بارثه من أخيه ، لتمامية اركان الاستصحاب واحتمال اتفاق موته - في يوم الجمعة من جهة احتمال اتفاق موت من لا ولد له في يوم السبت - لا يضر بجريان الاستصحاب ، كما ذكرنا .

نعم لو كان الأثر مترتباً على كل من الأصلين ، كما اذا علم بحدوث كل

من اسلام الوارث وتقسيم التركة في الخارج ، واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر ، فلم يعلم أن الاسلام متقدم على تحقق القسمة حتى يحكم بثبوت الارث له ، أو ان القسمة كانت متقدمة كي يكون محروماً عن الارث ؟ فكما ان استصحاب عدم الاسلام ـ الى زمان حصول القسمة له أثر شرعي ، وهو حرمان الوارث عن الارث ـ كذلك استصحاب عدم حصول القسمة الى زمان حدوث الاسلام له أثر شرعي وهو إرثه من الميت ، فحينئذ لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب . وذلك ، لا لقصور في نفس الاستصحاب — كما زعمه هو (قدس سره) — بل لابتلائه بالمعارض . فعدم الجريان يكون مستنداً الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي .

هذا . وربما يقال بأن اشكال صاحب الكفاية (قدس سره) ـ على جريان الاستصحاب في المقام ـ ليس من جهة احتمال انفصال الشك عن اليقين ، بل هو من جهة القطع بالانفصال وارتفاع الحالة السابقة .

بتقريب ان الكلام ـ في جريان استصحاب عدم الحادث في المقام ـ ليس في جريانه بالاضافة الى عمود الزمان ، إذ لا اشكال في جريانه بالاضافة اليه . وانما الكلام في جريانه بالاضافة الى زمان حدوث الحادث الآخر ، فان المقصود ـ من اجراء استصحاب عدم موت من له ولد من الأخوين في مفروض المثال ـ إنما هو إحراز الموضوع أعني به عدم موت الوارث عند موت المورث بضم الوجدان الى الأصل ، كي يترتب عليه الحكم بارثه منه بعد إحراز موت من لا ولد له من الأخوين في الخارج وجدانا . وبما ان زمان إحراز الجزء الآخر في الخارج وجدانا هو يوم السبت في مفروض المثال ، إذ المفروض أن حصول العلم ـ بتحقق موت من لا ولد له من الأخوين ـ هو يوم السبت ، وإن لم يعلم أنه هل تحقق في ذلك اليوم بعينه ، أو تحقق في يوم الجمعة ، فلا بد في جريان الاستصحاب من تحقق يوم السبت . والمفروض أن تحقق موت من له ولد

من الاخوين - فى يوم السبت أيضاً - أمر مقطوع به ، وإن كان لا يعلم انه هل تحقق فيه أو فى يوم الجمعة ؟ ففي ظرف إحراز تحقق موت من لا ولد له - من الاخوين فى الخارج - يقطع بتحقق موت من له ولد منهما أيضاً . وعليه ، فانفصال زمان الشك عن زمان اليقين وتبدل الحالة السابقة أمر مقطوع به . ومعه لا يكون رفع اليد - عن اليقين بعدم موت من له ولد من الاخوين - نقضاً لليقين بالشك ، بل يكون نقضاً له بيقين مثله .

نعم فى ظرف عدم إحراز تحقق موت من لا ولد له منهما في الخارج - وهو يوم الجمعة - لا يقطع بتحقق موت من له ولد منهما ، إلا أن جريان الاستصحاب في ذلك الظرف لا ينفع ، لعدم احراز تحقق الجزء الآخر من الموضوع . وعلى هذا يكون اشكال صاحب الكفاية - على جريان الاستصحاب - فى محله .

وفيه - مضافا الى أن هذا المعنى غير مراد لصاحب الكفاية (قدس سره) قطعاً ، كما هو مقتضى قوله : (لعدم احراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه) إذلو كان مراده هذا المعنى لكان اللازم عليه ان يقول للقطع بانفصال زمان شكه عن زمان يقينه - انه غير صحيح فى نفسه . وذلك ، لأن موضوع الارث ليس عدم موت من له ولد فى يوم السبت فى مفروض المثال ، كي يقال : إن تحقق موته مقطوع به فى ذلك الوقت ، بل الموضوع انما هو عدم موته عند موت من لا ولد له واقعاً . ومن الظاهر ان موته - فى ذلك الزمان - مشكوك فيه . وعليه ، فليس هنا يقين بتبدل الحالة السابقة ، فان عدم موت من له ولد من الاخوين كان متيقناً . وحدوثه عند حدوث موت من لا ولد له واقعاً مشكوك فيه ، فيجري الاستصحاب ، لاتصال المتيقن بالمشكوك فيه بلا تخلل يقين بالتبدل بينهما . واليقين - بحدوث موت من له ولد يوم السبت -

لا يضر بجريان الاستصحاب ، لأن متعلقه موته في يوم السبت . ومتعلق الشك موته عند موت من لا ولد له واقعاً .

و ﴿ كيف كان ﴾ فما ذكره صاحب الكفاية (ره) ـ من اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في جريان الاستصحاب ، وكون المورد شبهة مصداقية لأدلة الاستصحاب فيما اذا احتمل الانفصال بين الزمانين ـ مما لا وجه له ، لما أشرنا اليه من أن المعتبر فيه انما هو فعلية الشك واليقين وسبق المتيقن في الزمان على المشكوك فيه ، بحيث يكون متعلق اليقين حدوث المستصحب سابقاً ، ومتعلق الشك بقاءه لاحقاً . واما اعتبار سبق صفة اليقين في الزمان على صفة الشك ، واتصال احد الزمانين بالآخر ، فغير معتبر في جريان الاستصحاب . وعليه فلا يضر احتمال انفصال زمان اليقين عن زمان الشك ، بل ولا القطع بانفصال أحد الزمانين عن الآخر فيما اذا احتمل مخالفة اليقين للواقع ، كما اذا علم بعدالة زيد يوم الخميس ، ثم يوم الجمعة حصل اليقين بفسقه ، ثم يوم السبت تبدل اليقين بالشك الساري ، بحيث احتمل أن يكون يقينه يوم الجمعة بالفسق مخالفاً للواقع ، فانه لا مانع من جريان استصحاب العدالة حينئذ ، لتحقق شرائطه من فعلية اليقين والشك ، وكون المستصحب متيقن الحدوث سابقاً ومشكوكاً في بقائه لاحقاً ، لأن كلاً من اليقين بحدوث العدالة يوم الخميس والشك في بقائها فعلي في يوم السبت ، إذ المفروض أن ما كان موجوداً — من اليقين في يوم الجمعة — قد ارتفع بطروّ الشك عليه واحتمال مخالفته للواقع .

نعم اليقين بالخلاف مانع عن جريان الاستصحاب ما دام موجوداً بالفعل ، فاذا زال بالشك الساري واحتمال المخالفة للواقع ، فلا مانع حينئذ من جريانه ، لتحقق شرائطه على ماعرفت . وعلى هذا ، فما ذكره بعض الأكابر ـ من أنه اذا علم يوم الجمعة بعدالة زيد مثلا ، وشك يوم السبت في بقائها ، لكن احتمل — مع ذلك —

وجود اليقين بفسقه ليلة الجمعة ، لا يجري استصحاب العدالة ، لاحتمال الانفصال بين اليقين بحدوث العدالة يوم الجمعة ، والشك في بقائها يوم السبت باليقين بالفسق ليلة الجمعة ، وكون المورد شبهة مصداقية لادلة الاستصحاب — مما لا وجه له ، لأن شرائط الاستصحاب — من فعلية اليقين بوجود شيء سابقاً والشك في بقائه لاحقاً — متحققة في مفروض المثال . واحتمال ـ انفصال الشك عن اليقين ـ غير ضائر حسبما عرفت .

أضف الى ذلك كله أن دعوى ـ مانعية احتمال انتقاض الحالة السابقة عن جريان الاستصحاب ـ تستلزم القول بعدم جريانه في الموارد التي يكون احتمال ارتفاع المتيقن مساوقاً لاحتمال اليقين بارتفاعه ، كما اذا شك في ارتفاع الحدث من جهة احتمال تعقبه بالوضوء أو الغسل ، فان احتمال ارتفاع الحدث حينئذ مساوق لاحتمال اليقين بارتفاعه وانتقاض الحالة السابقة ، لأن الوضوء أو الغسل من الامور العبادية التي لا بد فيها من التوجه والالتفات ، فاحتمال حصول الوضوء ـ أو الغسل عقيب الحدث ـ مساوق لاحتمال التوجه والالتفات الى ارتفاع الحدث حين حصوله ، فعلى القول ـ باعتبار إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وعدم احتمال انفصال أحد الزمانين عن الآخر ـ لابد من القول بعدم جريان استصحاب الحدث في مفروض المثال ، مع أنه لا يلتزم به أحد .

ومما ذكرناه يظهر أن الفروع المتفرعة — على عدم جريان الاستصحاب في موارد احتمال اليقين بانتقاض الحالة السابقة وانفصال أحد الزمانين عن الآخر — ليست صحيحة . ولا بأس بذكر جملة منها :

(منها) — ما اذا علم بنجاسة إناءين ثم طهر أحدهما ، ثم اشتبه الطاهر منهما بالنجس ، فان بعضهم — كالمحقق النائيني (قدس سره) — استشكل في جريان الاستصحاب في مفروض المسألة . وتوضيح الكلام في المقام ، هو أنه (تارة) يكون

متعلق العلم من الأول مجملاً ومردداً بين الاناءين ، كما اذا كان هنا اناءان نجسان ، فاصاب المطر أحدهما غير المعين بحيث لم يعلم من الأول ان أيهما طهر باصابة المطر . و (اخرى) يكون متعلق العلم معلوماً بالتفصيل (أولا) ثم يعرض الترديد ، كما إذا فرضنا أن المطر أصاب أحدهما المعين وعرفناه بعينه ، لكنه اشتبه بعد ذلك بغيره . و (ثالثة) يكون متعلق العلم عنوانا معيناً يشك في انطباقه ، كما اذا فرضنا أن المطر أصاب اناء زيد وشك في انطباقه على كل من الاناءين . ولا ريب في أنه في جميع الفروض الثلاثة يشك في بقاء نجاسة كل واحد من الاناءين .

﴿ أما الفرض الأول ﴾ فجريان استصحاب النجاسة فيه — في كل واحد من الاناءين وعدمه — مبني على كون العلم الاجمالي بنفسه مانعاً عن جريان الاصول في اطرافه ، وإن لم يستلزم المخالفة القطعية العملية ، كما هو خيرة الشيخ الانصاري والمحقق النائيني قدس الله أسرارهما ، وخارج عن مسألة اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين وعدمه ، فان الشك ـ في بقاء نجاسة كل واحد من الاناءين في مفروض المقام ـ متصل باليقين بنجاستهما ، إذ لم يمض على الاناءين زمان يعلم بطهارتهما فيه ، ضرورة أنه قبل اصابة المطر كان كل واحد منهما معلوم النجاسة على الفرض ، وبعد اصابته صارت النجاسة فى كل منهما مشكوكا في بقائها ، وان كان منشأ الشك هو العلم الاجمالي بطهارة أحدهما . وعليه ، فلم يتخلل بين الشك واليقين يقين آخر حتى احتمالا .

و ﴿ أما الفرض الثاني والثالث ﴾ فجريان استصحاب النجاسة فيهما ـ في كل من الاناءين وعدمه ـ مبني على اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين وعدم اعتباره ، فان فى كل من الفرضين يحتمل انفصال أحد الزمانين عن الآخر . أما فى الفرض الثاني ، فلأن المفروض فيه أنه قد علم أولا بطهارة أحد الاناءين معيناً ، ثم اشتبه بالآخر . وعليه فقد مضى على ذلك الاناء المعين زمان كانت طهارته مقطوعاً بها ،

بحيث لم يكن ذلك الزمان زمان العلم بالنجاسة ولا زمان الشك فيها ، ثم اشتباهه بغيره صار منشأً لأن يحتمل فى كل منهما أنه هو الذي علم بطهارته . وهـذا الاحتمال مساوق لاحتمال انفصال زمان الشك فيهما عن زمان اليقين ، كما هو ظاهر .

ومنه يظهر الحال في الفرض الثالث ، لأن المفروض فيـه أنه علم أولاً بطهارة اناء زيد بعنوانه ، فقد مضى على اناء زيد زمان علم بطهارته وتبدل الحالة السابقة فيه . وبما أن كلاً من الاناءين يحتمل ان يكون هو إناء زيد ، فـكل منهما يحتمل ان يكون هو الذي علم بطهارته وارتفاع نجاسته . ولا يقاس هـذا بالفرض الأول . وذلك ، لأن الشك فى الفرض الأول كان معلولا للعلم الاجمالي بطهارة أحدهما غير المعين ومقارناً له في الزمان ، فلم يمض على أحد الاناءين زمان يعلم فيه بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين . وهذا بخلاف الفرض الثالث ، فان الشك فيه مسبب عن اشتباه أحد الاناءين بالآخر ، فالشك فيـــه متأخر عن العلم فى الزمان . وما بين حصول العلم بالطهارة وحصول الاشتباه من الزمان ، هو زمان القطع بالطهارة وانفصال زمان الشك عن زمان اليقين .

و ﴿ كيف كان ﴾ فاحتمال انفصال أحد الزمانين — عن الآخر فى الفرض الثاني والثالث — مما لا اشكال فيه .

(اذا عرفت ذلك) فنقول : إن صاحب العروة (قدس سره) قد اجرى الاستصحاب في كل من الفروض الثلاثة ، وحكم بنجاسة كل من الاناءين فيهـا ، لـكن المحقق النائيني (قدس سره) منع عن جريانه فيهـا ، ولم يحكم بالنجاسة — وان لم يكن منعه فى جميع الفروض الثلاثة بملاك واحد ، بل فى الفرض الأول بملاك عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ، لـكونه بنفسه مانعاً عن جريان الاصول ، وان لم يستلزم المخالفـة العملية . وفي الفرضين الآخرين بملاك

عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

لكن الانصاف أن ما أفتى به صاحب العروة - بمقتضى جريان الاستصحاب فيها - هو الوجيه . وذلك (أما فى الفرض الأول) فلأن الحق أنه لامانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي فيما اذا لم يستلزم المخالفة العملية ، لأن الاستصحاب الجاري — فى كل من الطرفين — ناظر الى نجاسة خصوص الطرف الذي يجري فيه . واما طهارة الطرف الآخر ، فهي خارجة عن عهدة الاستصحاب . وانما ذلك لازم عقلي لنجاسة الطرف الجاري فيه الاستصحاب . وقد تقدم ان اللوازم العقلية لا تترتب على مؤدى الاصول ، فمفاد الاستصحاب الجاري في طرف ليس إلا نجاسة خصوص ذلك الطرف ، كما أن مفاد الاستصحاب الجاري في الطرف الآخر ليس إلا نجاسة خصوص ذلك الطرف ، فمقتضى الاستصحاب الجاري في طرف لا ينافي مقتضى الاستصحاب الجاري فى الطرف المقابل .

وهذا بخلاف ما لو فرضنا قيام بينة على نجاسة كل واحد منهما ، فان مقتضى البينة — القائمة على نجاسة طرف — هي نجاسة ذلك الطرف بالدلالة المطابقية ، وطهارة الطرف المقابل بالدلالة الالتزامية ، كما أن مقتضى البينة — القائمة على نجاسة الطرف الآخر — نجاسته بالدلالة المطابقية ، وطهارة الطرف المقابل بالدلالة الالتزامية . فالدلالة الالتزامية من كل من البينتين تنافي الدلالة المطابقية من البينة الاخرى . وقد تقدم بما لا مزيد عليه : أن المداليل كلها حجة فيما اذا رجعت الى القول والحكاية ، ففرق بين الاستصحاب والبينة ، فان الاستصحاب الجاري في طرف لا ينافي الاستصحاب الجاري فى الطرف الآخر ، بخلاف البينة ، فان قيامها في طرف ينافي البينة الاخرى القائمة فى الطرف المقابل . والعلم — بكذب أحد الاستصحابين بمقتضى العلم الاجمالي بطهارة أحد الاناءين — انما يحصل في المجموع

لا في كل واحد من الطرفين . وهو لا يمنع عن جريان الاستصحاب فيما اذا لم يستلزم المخالفة العملية . وسيأتي تفصيل ذلك في أواخر مبحث الاستصحاب انشاء الله تعالى .

و ﴿ أما في الفرض الثاني ، والثالث ﴾ فلما ذكرناه من أن المعتبر في جريان الاستصحاب انما هو فعلية الشك واليقين وسبق المتيقن في الزمان على المشكوك فيه . واما سبق صفة اليقين في الزمان على صفة الشك أو عدم تخلل اليقين الاحتمالي بينهما ، فغير معتبر فيه ، لما ذكرناه من ان تخلل اليقين القطعي غير مضر فيما اذا تعقبه الشك الساري ، فكيف باليقين الاحتمالي ؟

نعم الشك في وجود بالفعل اليقين يمنع عن الجريان ، إلا أن الكلام في تحقق صغرى ذلك ، فان اليقين والشك — كما ذكرنا — من الامور النفسانية التي لا يتطرق اليها الاشتباه ، إذ لا معنى لأن لا يدري الشخص أنه هل له يقين بالخلاف أولا ؟ .

وبالجملة لا مانع من جريان استصحاب نجاسة كل من الانائين في جميع الفروض ، لعدم مانعية العلم الاجمالي فيما اذا لم يستلزم المخالفة العملية ، كما في الفرض الأول ، ولفعلية الشك واليقين كما في الفرضين الآخرين ، وإن كان منشأ الشك هو العلم الاجمالي بطهارة أحدهما المعين ، أو بطهارة عنوان يصح انطباقه على كل منهما . ومما يؤيد ذلك انه لو رأى شخص جنازة مجتهد تحمل ، واحتمل أن يكون هو الذي يقلده ، لم يمنع هذا الاحتمال عن جريان استصحاب حياة مقلده ، كما هو واضح .

فالصحيح هو ما ذهب اليه صاحب العروة (قده) من جريان استصحاب نجاسة الانائين في كل من الفروض الثلاثة :

و ﴿ منها ﴾ — ما لو رأينا دماً في ثوب وتردد أمره بين كونه من المسفوح وكونه من المتخلف بناءً على نجاسة الدم مطلقاً حتى في الباطن ، كما هو المعروف بينهم ، حيث عدوا خروج الدم المتعارف من الذبيحة مطهراً للدم المتخلف ، فانه يحتمل

انفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بالخلاف فى مفروض المقام . وذلك ، لأنه حين خروج الدم - من الباطن بالذبح - قد علم بطهارة الدم المتخلف فى الباطن ، فقد مضى على الدم المتخلف بعنوانه زمان كان فى ذلك الزمان معلوم الطهارة ، ثم عرض الشك بعد اشتباه أحد الدمين بالآخر . وعليه فلا يتصل زمان الشك بزمان اليقين ، لاحتمال أن يكون الدم المتخلف - الذي علمنا بطهارته حين خروج الدم المتعارف بالذبح - منطبقاً على الدم الموجود فى الثوب ، فعلى القول باعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وعدم تخلل اليقين بارتفاع الحالة السابقة حتى احتمالا ، لايجري استصحاب النجاسة فى الدم الموجود في الثوب .

وأما على مسلكنا ، فلا مانع من جريان الاستصحاب والحكم بنجاسة الدم الموجود فى الثوب ، لوجود الملاك من فعلية اليقين بنجاسة الدم قبل خروجه من الباطن ، والشك فى طهارته ، وان كان منشأ الشك هو احتمال انطباق عنوان الدم المتخلف عليه .

هذا ، لكن الانصاف أنه لايمكن الحكم بنجاسة الدم المفروض ، وذلك لامن جهة عدم جريان الاستصحاب فيه في نفسه ، بل من جهة وجود أصل موضوعي في المقام (أعني به اصالة عدم خروج الدم المزبور من الباطن بالذبح) فان المحكوم بالنجاسة فعلا إنما هو الدم الخارج بالذبح على الفرض . واما غيره فيطهر بخروج المقدار المتعارف ، فباستصحاب عدم خروجه بالذبح يحكم بطهارته . ومع وجود الأصل الموضوعي لا تصل النوبة الى الاصل الحكمي وان كان مقتضاه على تقدير جريانه نجاسة الدم ، كما ذكرنا .

﴿ بقي الكلام فى الصورة الرابعة ﴾ وهي ما يكون الأثر مترتباً على ثبوت شيء متصف بالعدم عند وجود الآخر بمفاد ليس الناقصة ، بان يكون موضوع الأثر العدم

النعتي . وقد استشكل صاحب الكفاية (قدس سره) في جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً .

بتقريب أن الحدوث - المتصف بالعدم عند حدوث الآخر - غير مسبوق باليقين ، ضرورة أنه لم يمض عليه زمان كان حادثاً فيه ومتصفاً بالعدم .

ودعوى - تحقق اتصافه بالعدم كذلك في ظرف عدم نفسه على حد القضية السالبة بانتفاء الموضوع - غير مجدية ، لأن القضية المعدولة ليست على حد القضية السالبة ، فان مفاد القضية السالبة انما هو سلب الربط ، فصدقها غير متوقف على وجود الموضوع . وهذا بخلاف القضية المعدولة ، كما في المقام ، فان مفادها إنما هو الربط السلبي ، فوجود الموضوع فيها مما لا بد منه على ما حقق في محله .

هذا ، لكن الظاهر أنه لامانع من جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً . وذلك ، فانه وان لم يمكن الحكم بترتب آثار الاتصاف بالعدم بالاستصحاب ، لعدم كون الاتصاف بالعدم مسبوقا باليقين كما ذكره ، إلا أن الحكم - بنفي الآثار باستصحاب عدم الاتصاف - مما لا محذور فيه ، لأن الاتصاف بالعدم وان لم تكن له حالة سابقة ، إلا أن عدم الاتصاف به مسبوق بالحالة السابقة ، فيستصحب ويحكم بنفي الآثار المترتبة على ثبوته . وبهذا اللحاظ لا تكون القضية قضية معدولة ، بل تكون قضية سالبة ، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام بالاضافة الى مجهولي التاريخ . وقد عرفت أن الاستصحاب يجري في جميع صوره .

بقي الكلام فيما اذا كان تاريخ أحد الحادثين معلوماً دون تاريخ الآخر . وصوره أيضاً أربع كما عرفت :

﴿ الصورة الاولى ﴾ — ما يكون موضوع الاثر فيه وجود الشيء

عنـــد وجود الآخر بمفاد كان التامة ، كما اذا فرضنا أن إرث الولد من والده مترتب على سبق موت الوالد على موته ، وان ارث الوالد من ولده مترتب على سبق موت ولده على موته . والظاهر أنه لا مانع من جريان استصحاب عدم كل من معلوم التاريخ ومجهوله في نفسه ، والحكم بانتفاء الأثر . فلو علم يوم السبت بموت كل من الوالد وولده ، وعلم أيضاً ان موت الولد كان متحققاً فى يوم الجمعة ، لكن شك فى تقدم موت الوالد على موته كي يحكم بارثه من والده . وتأخره عنه كي يحكم بارث والده منـــه ، فحينئذ كما يجري استصحاب عدم سبق موت الوالد على موت ولده ، ويحكم بعدم إرث الولد منه ، كذلك يجري استصحاب عدم سبق موت الولد على موت والده ، ويحكم بعدم إرثه من ولده . والوجه ـ في جريان استصحاب عدم سبق موت الوالد على موت الولد ـ ظاهر . واما جريان استصحاب عدم سبق موت الولد على موت والده ، فان تاريخ موته وان كان معلوماً ، إلا أنه لا يمنع عن جريان استصحاب عدم حدوثه عند حدوث موت والده ، بعد كون حدوثه عنـد حدوث موت والده مشكوكا فيه وجداناً . ولا منافاة بين كونه معلوماً بلحاظ الزمان ومشكوكا فيه بلحاظ حدوثه عند حدوث موت الوالد . وبما ان موضوع الأثر هو موته عند موت الوالد لا موته فى يوم الجمعة ، يجري استصحاب عدم حدوث موته عند موت الوالد ، ويحكم بانتفاء الأثر ، فتكون النتيجة هي عدم إرث كل منهما من الآخر . ولا معارضة بين الاستصحابين المزبورين ، لامكان اتفاق موتهما في آن واحد ، بحيث لا يكون أحدهما سابقاً على الآخر .

نعم لو علم اجمالا بسبق موت أحـــدهما على موت الآخر ، تقع المعارضة بين الأصلين حينئذ لا محالة فيما اذا كان كل من الأصلين ذا أثر شرعي ، كما فى مفروض المثال . واما اذا كان الأثر مترتباً على أحد الأصلين دون الآخر ،

كما إذا فرضنا أن الولد كافر فى مفروض المثال ، فان عدم الارث حينئذ لا يكون من آثار استصحاب عدم سبق موته على موت والده ، بل عدم ارثه يكون مستنداً الى كفره ، حيث انه يمنع عن الارث ، فلا تقع المعارضة بين الاصلين حتى على تقدير وجود العلم الاجمالي بسبق أحد الموتين على الآخر .

و ﴿ كيف كان ﴾ فلا مانع من جريان استصحاب العدم فى كل من معلوم التاريخ ومجهوله فى نفسه .

هذا . لكن المحقق النائيني (ره) منع عن جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ مطلقاً تبعاً للشيخ الانصاري (قدس سره) . وحاصل ما أفاده في وجه المنع هو ان حقيقة الاستصحاب عبارة عن جر المتيقن ـ فى الزمان الذي يشك فى بقائه فيه ، والحكم بعدم ارتفاعه بقاءً ـ الى زمان العلم بالارتفاع ، ففي كل آن شك في تبدل الحالة السابقة ـ من ارتفاع ما كان موجوداً أو حدوث ما كان معدوماً ـ تجر الحالة السابقة ، ويحكم بعدم تبدلها عما كانت عليه من الوجود أو العدم بمقتضى الاستصحاب . وعليه فلو علم بتبدل الحالة السابقة فى زمان ، لم يبق مجال لاستصحاب بقائها والحكم بعدم تبدلها ، فاذا علم بحدوث موت الولد في يوم الجمعة فى مفروض المثال ، فلا وجه لجريان استصحاب عدم الحدوث ، أما بالاضافة الى ماقبل يوم الجمعة فللعلم بعدم حدوثه ، وأما فى يوم الجمعة وما بعده ، فللعلم بحدوثه . وعلى هذا ، فليس هنا زمان شك حتى يحتاج الى الاستصحاب فيه . نعم موت الوالد ـ بما أنه مجهول التاريخ على الفرض ـ يصح استصحاب عدم حدوثه الى زمان العلم بحدوثه . انتهى حاصل كلامه ، رفع مقامه .

وفيه أن معلومية التاريخ من جهة لا تمنع عن جريان الاستصحاب فى جهة اخرى يشك فيها . وقد ذكرنا أن المعلومية إنما هي بالاضافة الى حدوث نفسه . وأما بالاضافة الى حدوثه في زمان حدوث الآخر ـ كما في مفروض المقام ـ فامر غير معلوم ،

ضرورة أن حدوث موت الولد - فى زمان حدوث موت والده - أمر يشك فيه وجدانا . ولا منافاة بين كونه معلوماً بالنظر الى نفسه ، ومشكوكا فيه بالنظر الى حدوثه عند حدوث موت والده ، إذ كون الشيء معلوماً - بعنوان ما ومشكوكا فيه بعنوان آخر - بمكان من الامكان . وبما ان موضوع الأثر هو عدم موته عند موت والده لا موته فى يوم الجمعة ، يجري استصحاب عدم حدوث موته في زمان موت والده ، ويحكم بعدم ارثه منه حسبما عرفت .

ومما ذكرناه يظهر حال الصورة الثانية ، وهي ما يكون موضوع الأثر وجود الشيء عند وجود الآخر بمفاد كان الناقصة ، كما اذا فرضنا أن الارث مترتب على الموت المتصف بالسبق في مفروض المثال ، فانه لا مانع من جريان استصحاب العدم في كل من مجهول التاريخ ومعلومه فى نفسه ، والحكم بانتفاء الأثر لما ذكرناه فى مجهولي التاريخ من أن مفاد كان الناقصة أيضاً له حالة سابقة عدمية ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه .

﴿ الصورة الثالثة ﴾ — ما كان موضوع الأثر عدم الشيء عند وجود الآخر بمفاد ليس التامة ، بأن يكون موضوع الحكم العدم المحمولي ، كما اذا فرضنا أن الارث مترتب على عدم موت الوارث فى زمان موت المورث. وقد فصل صاحب الكفاية (قدس سره) فى هذه الصورة بين مجهول التاريخ ومعلومه ، فحكم بعدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ لا بالاضافة الى اجزاء الزمان ، لعدم الشك فيه في زمان ، فان أمره دائر بين اليقين بوجوده واليقين بعدمه ، ولا بالاضافة الى الحادث الآخر ، لعدم احراز اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين ، لاحتمال تقدم الحادث الآخر عليه فى الحدوث . وعليه فلو علم يوم السبت بموت كل من الوالد وولده ، وعلم أيضاً بوقوع موت الوالد في يوم الجمعة ، يختص الجريان في المورد باستصحاب عدم موت الولد

الى زمان موت الوالد ، لعدم جريان استصحاب عدم موت الوالد الى زمان حدوثه حينئذ من جهة معلومية تاريخه على ماعرفت .

وجوابه ظهر مما تقدم من أن العبرة إنما هي بفعلية الشك واليقين . ومن المعلوم أن هذا المعنى موجود في موت الوالد بالاضافة الى زمان موت الولد ، لأن العلم بموت الوالد يوم الجمعة لا ينافي الشك في موته الخاص ، وهو موته فى زمان موت الولد ، لعدم المنافاة بين كونه معلوماً بالنظر الى نفسه ومشكوكاً فيه بالنظر الى حدوثه فى زمان حدوث موت الولد كما ذكرنا . وبما أن موضوع الأثر هو عدم موته فى زمان موت الولد لا موته في نفسه ، لامانع من جريان الاستصحاب فيما اذا لم يبتل بالمعارض فى هذه الصورة أيضاً ، كما لو فرضنا كفر الولد فى مفروض المثال ، فانه يجري استصحاب عدم موت الوالد فى زمان موت الولد . ويترتب عليه الحكم بارثه منه . نعم لو كان الأثر الشرعي مترتباً على كل من الاصلين ، سقطا حينئذ بالمعارضه لامحالة .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه حال الصورة الرابعة ، وهي ما يكون موضوع الأثر عدم الشيء في زمان وجود الآخر بمفاد ليس الناقصة ، بأن يكون الموضوع العدم النعتي ، فانه لامانع من جريان الاستصحاب فى كل من معلوم التاريخ ومجهوله في هذه الصورة أيضاً . واما ما استشكله صاحب الكفاية قدس سره ـ من أن وجود هذا الحادث — متصفاً بالعدم في زمان حدوث الآخر — لم يكن مسبوقا بالعدم ، فلا يجري الاستصحاب فيه ـ فقد أجبنا عنه بأن الاتصاف بالعدم ، وان لم يكن مسبوقا بالعدم ، إلا أن عدم الاتصاف به مسبوق بالعدم ، فيجري الاستصحاب فيه بهذا الاعتبار .

وقد تحصل من جميع ما حققناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه في كل من الطرفين فى جميع الصور الثمان . وأما عدم جريانه من جهة المعارضة — كما

في بعض الفروض السابقة ، أو من جهة عدم الأثر لخصوص أحدهما — كما في بعضها الآخر — فهو لأجل وجود المانع ، لا لقصور في المقتضي ، كما زعم هؤلاء الأعاظم في جملة من الصور المذكورة على ما عرفت تفصيله .

(تذييل)

لا بأس بصرف عنان الكلام الى ذكر فروع تناسب المقام :

﴿ منها ﴾ — ما لو كان هناك ماء قليل طاهر ، ثم علم بعروض كل من الكرية والنجاسة عليه ، وشك في تقدم عروض الكرية على عروض النجاسة ، حتى يحكم بطهارته ، أو تقدم عروض النجاسة على عروض الكرية ، حتى يحكم بنجاسته ، بناءً على أن تتميم الماء النجس كراً لا يوجب طهارته ، كما هو المعروف بينهم ، (فتارة) يكون تاريخ عروض الكرية والنجاسة كليهما مجهولاً . و (اخرى) يكون تاريخ عروض الكرية معلوماً دون عروض النجاسة . و (ثالثة) يكون تاريخ عروض النجاسة معلوماً دون عروض الكرية . فصور المسألة ثلاث . وهل يحكم بطهارة الماء مطلقاً ، أو بنجاسته كذلك ، أو يفصل بين الاوليين والثالثة ، فيحكم بطهارته في الأوليين دون الثالثة ؟ أقوال : ﴿ أولها ﴾ — أقواها . وذلك ، لما حققناه من جريان الاستصحاب فيما اذا شك في تقدم أحد الحادثين على الآخر ، سواء كان كلاهما مجهولي التاريخ ، أم كان تاريخ أحدهما معلوماً دون الآخر ، لأن المعلومية من جهة لا تنافي الشك من جهة اخرى حسبما عرفت .

وعليه ، فكما يجري استصحاب عدم سبق عروض الكرية على عروض النجاسة في جميع الصور الثلاث، كذلك يجري استصحاب عدم سبق عروض النجاسة على عروض الكرية، فيتعارض الاستصحابان فيما اذا علم اجمالا بتقدم أحد الحادثين على الآخر، ويرجع حينئذ الى قاعدة الطهارة ، ويحكم بطهارة الماء في جميع الصور .

ومن هنا يظهر ضعف القول بالتفصيل ، فانه مبتنٍ على عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ . بتقريب أن مقتضى عدم جريان استصحاب عدم سبق عروض النجاسة على عروض الكرية في الصورة الثالثة هو اختصاص الجريان في المورد باستصحاب عدم سبق عروض الكرية على عروض النجاسة ، والحكم بنجاسة الماء . وهذا بخلاف الصورتين الاوليين ، فان مقتضى قاعدة الطهارة ـ بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضة في الصورة الاولى ، وكذا مقتضى جريان استصحاب عدم سبق عروض الكرية على عروض النجاسة ، بعد عدم جريان استصحاب عدم سبق عروض النجاسة على عروض الكرية لمعلومية تاريخه في الصورة الثانية ـ هو الحكم بطهارة الماء فيهما .

هذا ،ووجه ظهور الضعف ، هو أن دعوى عدم جريان استصحاب معلوم التاريخ ـ كما عرفت ـ لا ترجع الى محصل . وعلى هذا ، فلا وجه للحكم بنجاسة الماء في الصورة الثالثة ، بل الماء محكوم بالطهارة في جميع الصور ، كما ذكرناه .

واما القول الثالث أعني به الحكم بنجاسة الماء في جميع الصور ، فهو خيرة المحقق النائيني قدس سره ، لكن لا بملاك واحد ، بل لكل من الصور الثلاث ملاك يخصها ، فلابد لنا (أولا) من توضيح مراده ، ثم بيان ما هو مقتضى التحقيق .

فنقول : أما الحكم بالنجاسة في صورة الجهل بالتاريخين ، فلعدم جريان استصحاب عدم الملاقاة حين عروض الكرية . وذلك ، لأن المستفاد ـ من قوله (ع) : « إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » ـ أنه يعتبر في عدم انفعال الماء بملاقاة النجاسة سبق

الكرية ولو آناً ما ، ليكون عروض النجاسة متأخراً عن تحقق الكرية في الخارج ، فان الضمير المنصوب يرجع الى الماء المفروض كريته . وعلى هذا يبتني القول بنجاسة الماء المتمم كراً ، فان الكرية ليست سابقة على الملاقاة فيه ، بل كلاهما يتحققان في آن واحد . وبما أن سبق الكرية على الملاقاة من اللوازم العقلية لعدم الملاقاة الى حين الكرية ، فاثباته باستصحاب عدم الملاقاة الى حين تحقق الكرية غير ممكن ، لكونه من الاصول المثبتة . وعليه فيجري استصحاب عدم سبق الكرية ، ويحكم بنجاسة الماء بعد إحراز تحقق الملاقاة في الخارج وجداناً ، لالتيام الموضوع بضم الوجدان الى الأصل حينئذ .

ومنه يظهر حال صورة العلم بتاريخ الملاقاة دون الكرية ، فانه — مضافا الى عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ رأساً — لا يكون استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية مثبتاً ، لسبق الكرية على الملاقاة ، فيكون المورد مجرى لاستصحاب عدم سبق الكرية ، ويترتب عليه الحكم بالنجاسة لاحراز الموضوع بضم الوجدان الى الاصل كما في الصورة السابقة .

وأما صورة العلم بتاريخ الكرية دون الملاقاة ، فالاستصحابان كلاهما غير جاريين فيها . أما استصحاب عدم سبق الكرية ، فلمعلومية التاريخ . واما استصحاب عدم الملاقاة فلكونه مثبتاً ، كما عرفت . لكن مع ذلك لا يمكن الرجوع الى قاعدة الطهارة . والوجه فيه هو أنه اذا استثني من الحكم الالزامي عنوان وجودي ، فلابد من إحراز تحقق ذلك العنوان في الخارج في ترتب الأثر عليه ، فاذا قال المولى لعبده : لا تأذن بالدخول علي إلا للعالم ، يفهم منه العرف أنه لابد في جواز الاذن بالدخول من احراز كون الوارد عالماً ، فلو شك في كون الداخل عالماً ولم يحرزه ، يرجع الى حكم العام من عدم جواز الاذن بالدخول لا الى البراءة . ومقتضى هذه القاعدة

هو لزوم إحراز الكرية فى الخارج في مقام الحكم بطهارة الماء ، لأن الخارج من نجاسة ملاقي النجس انما هو عنوان الكرية ، فما لم يحرز تحقق ذلك العنوان الوجودي فى الخارج ، لا يمكن الحكم بطهارة الماء ، بل يرجع الى عموم الدليل الدال على نجاسة ملاقي النجس .

وتتفرع - على هذه القاعدة - فروع :

﴿ منها ﴾ — ما اذا علم بملاقاة النجس للماء وشك في انفعاله من جهة الشك فى كريته وعدم إمكان إحرازها فى الخارج ، إما لأجل عدم مسبوقيته بالحالة السابقة ، أو لأجل عدم العلم بها ، أو لأجل اشتباه المتقدم منهما بالمتأخر ، بحيث لا يجري الاصلان من جهة المعارضة ، فان فى جميع ذلك لا يمكن الحكم بطهارة الماء تمسكا بقاعدة الطهارة ، لما ذكرناه من أن المستثنى - من عموم وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس - هو عنوان الكر ، ومالم يحرز تحققه فى الخارج يرجع الى حكم العام بمقتضى القاعدة المذكورة .

و ﴿ منها ﴾ — ما اذا شك فى جواز النظر الى امرأة من جهة الشك في كونها من المحارم ، فانه لا يمكن الحكم بجواز النظر اليها ، تمسكا بالبراءة ، لأن الخارج - من عموم حرمة النظر الى النساء - هو عنوان المحارم ، فاحرازه فى الخارج مما لابد منه بنظر العرف في ترتب الحكم عليه .

و ﴿ منها ﴾ — ما اذا شك فى العفو عن دم من جهة الشك فى كونه بمقدار درهم أو أقل ، فانه لا يمكن الحكم بجواز الصلاة فيه ، تمسكا بالبراءة ، إذ المستثنى - من عموم مانعية الدم - هو عنوان الأقل من الدرهم ، فما لم يحرز تحقق ذلك العنوان لا يمكن الحكم بالعفو بفهم العرف . هذا ملخص كلامه رفع مقامه . لكنك خبير بأن الوجوه المذكورة لا تتم في شيء من الصور الثلاث ، وذلك ، أما ما ذكره في صورة

الجهل بالتاريخين من أنه يعتبر في عدم انفعال الماء سبق الكرية على الملاقاة ولو آناً ما .

وبما أن سبق الكرية لازم عقلي لاصالة عدم الملاقاة الى حين الكرية ، فاثباته — بالاصل المزبور — لا يمكن حتى يحكم بطهارته ، ففيه أنه لا يعتبر في عدم انفعال الماء إلا كونه كراً حين الملاقاة بحيث لا يكون الماء عند ملاقاته للنجاسة قليلا . وأما سبق الكرية عليها فغير معتبر فيه ، فلو حصلت الكرية والملاقاة في آن واحد كفى في عدم انفعاله . ودعوى استفادة اعتبار سبق الكرية — من مثل قوله (ع) : « إذا كان الماء قدر كر . . . الخ » — دعوىً بلا برهان ، فان الضمير المنصوب فيه يرجع الى نفس الماء لا الماء الملحوظة كريته . وأما نجاسة الماء المتمم كراً ، فليست من جهة عدم سبق الكرية على الملاقاة كما زعمه ، بل من جهة أن الماء المتمم بالكسر بما أنه لم يكن كراً حين الملاقاة ينجس بملاقاته للنجس على ما هو مقتضى مفهوم قوله (ع) : « إذا كان الماء قدر كر . . . » . وعلى هذا فلا تكون اصالة عدم الملاقاة الى حين الكرية من الاصول المثبتة . ولولا معارضة اصالة عدم الكرية لها ، لتمسكنا بها في الحكم بطهارة الماء ، لكن المعارضة منعتنا عن ذلك والجأتنا الى التمسك بقاعدة الطهارة ، كما عرفت .

وعلى تقدير تسليم اعتبار سبق الكرية في عدم الانفعال لا يكون الأصل المزبور من الاصول المثبتة أيضاً . وذلك ، لأن عدم الانفعال وان كان يتوقف على سبق الكرية على الفرض ، فانه لا يتحقق إلا بتحقق الملاقاة وسبق الكرية ، إذ قبل الملاقاة لا مقتضي للانفعال حتى تكون الكرية مانعة عنه ، إلا أن الطهارة غير متوقفة على سبق الكرية في الخارج ، ضرورة أن طهارة الماء غير متوقفة على سبق الكرية ، بل الماء محكوم بالطهارة قبل الملاقاة ولو كان قليلا . غاية الأمر أن ملاقاة النجاسة توجب انفعاله لو كان قليلا . فسبق الكرية على تقدير اعتباره إنما يعتبر في عدم الانفعال بملاقاة

النجاسة لا في طهارته . وعليه فاثبات عدم الانفعال وان كان غير ممكن بالاستصحاب المزبور لكونه من الأصل المثبت على الفرض ، إلا أنه لا يهمنا إحراز عدم الانفعال . وانما المقصود هو إحراز طهارة الماء ، لأن الآثار المرغوبة ـ من جواز الشرب والوضوء والغسل ، وغير ذلك ـ مترتبة على طهارة الماء . ومن الظاهر أن إثبات الطهارة باصالة عدم الملاقاة أجنبي عن الأصل المثبت ، فلولا معارضة اصالة عدم الكرية لها ، لكنا في غنىً عن قاعدة الطهارة كما ذكرناه .

ومما ذكرنا يظهر وجه فساد ما أفاده في صورة العلم بتاريخ الملاقاة من أنه ـ مضافا الى عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ ـ لا يمكن اثبات سبق الكرية باصالة عدم الملاقاة لأجل شبهة المثبتية . فان كلاً من إشكال المثبتية ومعلومية التاريخ لا يمنع عن جريان الأصل والحكم بالطهارة لولا جهة المعارضة حسبما عرفت .

واما ما ذكره في صورة العلم بتاريخ حدوث الكرية من أن المستثنى اذا كان عنوانا وجوديا لابد من إحراز تحققه في الخارج في ترتب الأثر عليه ، ففيه أنه إن اريد به أن إحراز عنوان المستثنى في الخارج له دخل في موضوع الحكم الواقعي ، بحيث لو لم يحرز عنوان الكرية مثلا ، لم يكن الماء محكوماً بالطهارة واقعاً . ولو انكشف بعد ذلك تحقق الكرية ، فهو كما ترى مما لا يمكن الالتزام به . كيف ؟ وان لازمه الحكم ببطلان الوضوء أو الغسل فيما إذا غسل المكلف يده النجسة بماء لم تحرز كريته ، ثم توضأ أو اغتسل منه غفلة ، ولو كان الماء كراً واقعاً . مع أنه لا يلتزم به أحد من الفقهاء .

وإن اريد به أن إحراز تحقق الكرية في الخارج له دخل في موضوع الحكم الظاهري ، بأن يكون المستفاد — من قوله (ع) : « إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء » — أمرين : (أحدهما) — أن الكرية موضوع لعدم انفعال الماء واقعاً .

(ثانيهما) — أن إحرازها فى الخارج له دخل فى طهارته الظاهرية ، فما لم يحرز تحققها فى الخارج لا يحكم بطهارته ظاهراً ، وان كان محكوماً بها واقعاً .

ففيه أن المستفاد من الرواية عند الرجوع الى العرف ليس إلا دخل الكرية فى عدم انفعال الماء واقعاً . وأما دخل إحرازها فى الحكم بعدم انفعاله ظاهراً ، فلا يفهمه العرف ، كما لا يخفى . وعليه ، فلا مانع من الرجوع الى القاعدة والحكم بطهارة الماء بعد عدم جريان كل من الأصلين : إما لأجل المعارضة — كما ذكرنا — أو لأجل معلومية التاريخ في أحدهما ، واشكال المثبتية فى الآخر ، كما اختاره هو (قدس سره) . ولعله لما ذكرنا ذهب المشهور الى الحكم بطهارة الماء في الصور المفروضة .

و (كيف كان) فما أفاده — من لزوم إحراز عنوان المستثنى في الخارج فيما إذا كان المستثنى أمراً وجوديا — مما لا أساس له . نعم ما فرعه — على ما أسسه من القاعدة ، وهو عدم جواز الرجوع الى البراءة وقاعدة الطهارة — متين ، لكنه لا لما أسسه ، بل لجريان الاصل الموضوعي فى مواردها . أما فى مثل قول المولى لعبده : لا تأذن في الدخول عليّ إلا للعالم ، وشك فى كون الوارد عالماً ، فلان الوارد بما أنه لم يكن عالماً فى زمان يحكم بعدم كونه عالماً حين الورود بالاستصحاب . وكذلك الحال فى مسألة الشك فى جواز النظر الى امرأة من جهة الشك فى كونها من المحارم ، فان المرأة حين ما لم تكن موجودة لم تكن محرماً ، فاذا شك في تحقق المحرمية ، جرى استصحاب عدمها الازلي ، وحكم بعدم كونها من المحارم .

ومنه يظهر الحال في مسألة الشك في كون الدم معفواً عنه من جهة الشك في كونه بمقدار الدرهم ، فان الدم حين ما لم يكن موجوداً في الخارج لم يكن أقل من الدرهم ، ففي ظرف الشك يجري استصحاب العدم الازلي ، ويحكم بعدم كونه أقل من الدرهم .

وأما في مسألة الشك فى انفعال الماء من جهة الشك فى كريته ، ففيما لم يكن مسبوقا بالحالة السابقة كمخلوق الساعة ، أو كان مسبوقا لكن لا يعلم بها أيضاً ، يجري استصحاب العدم الأزلي ويحكم بعدم كريته . وأما اذا علم بتوارد كل من القلة والكثرة ، لكن اشتبه المتقدم منهما بالمتأخر ، فحينئذ يرجع الى قاعدة الطهارة بعد عدم جريان استصحابي القلة والكثرة من جهة المعارضة ، وعدم جريان استصحاب العدم الازلي من جهة العلم بالانتقاض .

(تبصرة)

إن ما ذكرناه ـ فى توجيه الحكم بطهارة الماء في الفروض الثلاثة لأجل جريان قاعدة الطهارة بعد تساقط الأصلين — هو ما القاه سيدنا الاستاذ دام ظله في مباحثه الاصولية .

لكنه دام ظله عدل عنه في مباحث الخيارات عند البحث عن اختلاف المتعاقدين في الفسخ ، ووجّه الحكم بنجاسة الماء في جميع الفروض .

وحاصل ما أفاده — دام ظله فى تلك المباحث — هو أن موضوع الحكم أومتعلقه إذا كان مركباً من جزءين أو أكثر (فتارة) يكون ما هو الدخيل في موضوع الحكم أو متعلقه هو ذات الجزءين بحيث لا يعتبر فيه ، سوى تحقق أحدهما عند تحقق الآخر من دون اعتبار امر زائد عليه ، و (اخرى) يكون تقيد أحدهما بالآخر دخيلا في موضوع الحكم أو متعلقه .

وعلى الأول قد يكون كل من الجزءين زمانياً ، وقد يكون أحدهما زماناً

والآخر زمانياً ، بحيث يكون وقوع الحادث فى زمان خاص معتبراً فى موضوع الحكم أو متعلقه . ﴿ اما الصورة الاولى ﴾ فلا اشكال فى لزوم ترتب الأثر فيها على جريان الأصل فى أحد الجزءين فيما اذا أُحرز الجزء الآخر بالوجدان ، لاندراج المورد حينئذ تحت كبرى التيام الموضوع أو المتعلق بضم الوجدان الى الأصل ، إذ المفروض ان تمام الدخيل فى موضوع الحكم أو متعلقه إنما هو وجود أحد الجزءين فى زمان وجود الآخر . وعليه ، فلو احرزت ملاقاة الماء للنجس في الخارج وجدانا ، وشك فى تقدمه على حدوث الكرية وتأخره عنه ، يجري استصحاب بقاء القلة ويحكم بنجاسته لاحراز كلا جزءي موضوع النجاسة من القلة والملاقاة بضم الوجدان الى الأصل ، ولا تعارضه اصالة عدم الملاقاة في زمان القلة ، إذ المفروض ان الملاقاة قد تحققت خارجاً فى زمان حكم الشارع فيه بقلة الماء بمقتضى التعبد الاستصحابي . ومعه لا يبقى لنا شك بحكم الشارع فى تحقق موضوع الحكم ، إذ المفروض أنه لم يؤخذ في الموضوع إلا تحقق الملاقاة عند تحقق القلة . وقد حصل بضم الوجدان الى الأصل على الفرض . وعليه فلا يبقى مجال لجريان اصالة عدم الملاقاة فى زمان القلة .

ومما يؤيد ذلك أنه لا إشكال في صحة استصحاب بقاء القلة والحكم بنجاسة الماء على تقدير احراز الملاقاة فيما اذا شك في حدوث الكرية ، مع أنه بناء على جريان اصالة عدم تحقق الملاقاة في زمان القلة لابد من القول بجريانه في هذا الفرض أيضاً ومعارضته باستصحاب القلة . ومن الظاهر أنه مما لا يمكن الالتزام به . و (كيف كان) فلا وجه لتوهم المعارضة بين الاستصحابين .

ومما ذكرنا يظهر الحال فى الصورة الثانية ، وهي ما كان الموضوع أو المتعلق فيها مركباً من الزمان والزماني ، فانه لا مانع من جريان الاستصحاب في أحد الجزءين بعد إحراز الجزء الآخر بالوجدان فى هذه الصورة أيضاً بعين ماذكرناه من التيام الموضوع

أو المتعلق بضم الوجدان الى الأصل ، كما اذا فسخ مشتري الحيوان ، وشك فى أنه هل وقع قبل انقضاء ثلاثة أيام ، أو أنه وقع بعده ، فان مقتضى استصحاب بقاء ثلاثة أيام ، وعدم انقضائها هو الحكم بانفساخ العقد ورجوع كل من العوضين الى مالكه الاول ، لأن الظاهر — من قوله (ع) : « صاحب الحيوان : المشتري بالخيار ثلاثة أيام » — هو ان موضوع انفساخ العقد مركب من فسخ المشتري ، وعدم انصرام ثلاثة أيام بأن يتحقق الفسخ في الخارج مع عدم انصرام ثلاثة أيام . وأما اعتبار ظرفية أحدهما للآخر زائداً على تحقق نفس الجزءين فهو غير معتبر فى موضوع الحكم . وعليه فاذا تحقق الفسخ في الخارج بالوجدان ، وأحرزنا بقاء ثلاثة أيام من حين وقوع العقد بالتعبد الاستصحابي ، حكم بانفساخ العقد ورجوع كل من العوضين الى ما لكه الأول . واما استصحاب عدم وقوع الفسخ في ضمن ثلاثة أيام ، فهو لا يجري حتى يعارض الاستصحاب المزبور ، لعدم الشك في تحقق الموضوع بحكم الشارع على ما عرفت . وكذلك الكلام فيما اذا أتى المكلف بالصلاة مع الشك فى بقاء الوقت ، فانه يحكم بتحقق المتعلق وحصول الامتثال ببركة الاستصحاب ، إذ المعتبر فيه — بمقتضى قوله (ع) : « اذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين . . . ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس » — هو مقارنة الصلاتين فى الوجود مع الزمان الخاص ﴿ أعني به ما بين الزوال والمغرب ﴾ من دون لحاظ ظرفية الزمان فيهما .

والحاصل أن حال الاستصحاب في هذه الصورة حاله فى الصورة الاولى ، نعم في الصورة الثالثة — وهي ما اذا كان تقيد أحد الجزءين بالآخر ملحوظاً في موضوع الحكم أو متعلقه — لا يمكن إحراز الموضوع أو المتعلق بجريان الاستصحاب في أحد الجزءين إلا على القول بالاصل المثبت ، ضرورة أن استصحاب ذات الجزء بمفاد كان التامة لا يثبت التقيد به ، وما هو بمفاد كان الناقصة . وهذا ظاهر .

فتحصل من جميع ما ذكرناه أن مقتضى جريان استصحاب بقاء القلة هو الحكم بنجاسة الماء في جميع الفروض المتقدمة بعد إحراز الملاقاة في الخارج وجدانا . ولا تعارضه أصالة عدم الملاقاة في زمان القلة حسبما عرفت .

هذا تمام الكلام بالاضافة الى الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر في الموضوعات المركبة . وقد ظهر أن العلم بتاريخ أحد الحادثين لا يمنع عن جريان الاستصحاب فيه ، وان حاله حال الجهل بتاريخ كليهما بلا تفاوت .

بقي الكلام بالاضافة الى الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر في الموضوعات البسيطة ، كما اذا علم بتحقق كل من الحدث والطهارة واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر ، فلم يعلم أن المتقدم هي الطهارة كي تكون مرتفعة بعروض الحدث ، أو أنه هو الحدث حتى تكون باقية . الظاهر أنه لا مانع فيه من جريان الاستصحاب في كل من الحادثين في نفسه ، سواء كان كلاهما مجهولي التاريخ أم علم تاريخ أحدهما دون الآخر . وذلك ، لتحقق ملاك جريانه من فعلية الشك واليقين ، كما ذكرناه في الموضوعات المركبة . غاية الأمر أنه يستصحب في الموضوعات المركبة عدم كل من الحادثين الى زمان حدوث الآخر . وفي المقام يستصحب وجود كل منهما ، لكنه قد استشكل صاحب الكفاية (قدس سره) في جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ مطلقا ، سواء علم بتاريخ الآخر أم لم يعلم . وخصص جريان الاصل بمعلوم التاريخ فقط . وذلك ، لما بنى عليه من لزوم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك في جريان الأصل ، فانه اذا شك عند الزوال مثلا في بقاء الطهارة من جهة الشك في أن الواقع — في الساعة الاولى من النهار — هل هو الحدث كي تكون الطهارة واقعة في الساعة الثانية منه ، فتكون باقية ، أو أن الواقع فيها هي الطهارة حتى تكون مرتفعة بوقوع الحدث بعدها؟ فعلى تقدير وقوع الطهارة في الساعة الثانية ، يتصل زمان الشك بزمان اليقين . وأما على تقدير وقوعها في الساعة

الاولى ، فلا اتصال ، للقطع بارتفاع الطهارة بالحدث الواقع بعدها . وبما أن وقوعها في الساعة الثانية غير محرز لاحتمال وقوعها في الساعة الاولى ، فلا يكون اتصال أحد الزمانين بالآخر محرزاً . وكذلك الكلام فى الحدث على تقدير كونه مجهول التاريخ .

والحاصل ان حال مجهول التاريخ في الموضوعات البسيطة حال معلوم التاريخ فى الموضوعات المركبة . غاية الامر أن المستصحب فى القسم الأول بما أنه كان أمراً عدمياً فاحتمال الانفصال كان ناشئاً من اشتباه رافع المتيقن حيث لا يعلم أن زمان أيّ الرافعين أسبق . وهذا بخلاف القسم الثاني ، فان المستصحب فيه بما انه أمر وجودي ، فاحتمال الانفصال فيه ناشىء من اشتباه نفس المتيقن ، حيث لا يعلم ان أي المتيقنين أسبق في الزمان ، فليس لنا زمان نتيقن فيه بوجود مجهول التاريخ ، وأيّ زمان فرض هو زمان الشك لا محالة ؟

وفيه أنه قد عرفت مما حققناه من أن جريان الاستصحاب متقوم بفعلية الشك واليقين ، وسبق المتيقن في الزمان على المشكوك فيه . واما إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين أو إحراز زمان المتيقن بالتفصيل ، فغير معتبر فى جريانه . ألا ترى أنه لو شك فى بقاء الطهارة المتيقنة يجري الاستصحاب ، وإن لم يحرز زمان تحقق الطهارة تفصيلا .

و ﴿ كيف كان ﴾ فالاشكال — فى جريان الاستصحاب من جهة عدم إحراز زمان تحقق المتيقن تفصيلا — لا وجه له .

نعم التعبد — بكل من الطهارة والحدث فى زمان واحد — غير ممكن ، لأنه تعبد بالمتضادين ، فالاصلان يتساقطان بالمعارضة ، ويرجع الى الاصول أو القواعد الاخر ، فعدم الجريان حينئذ مستند الى وجود المانع ، لا الى عدم المقتضي كما زعمه

صاحب الكفاية (قدس سره) .

ثم إن مقتضى الاصول أو القواعد يختلف باختلاف الموارد ، فبالاضافة الى الصلاة لابد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال والحكم بوجوب الوضوء ، لقاعدة الاشتغال ولزوم إحراز الشرط ، إذ مرجع الشك حينئذ الى الشك في تحقق الامتثال بعد العلم بثبوت التكليف بالصلاة عن طهارة . واما بالاضافة الى مس كتابة المصحف ونحوه ، فيرجع فيه الى اصالة البراءة ويحكم بعدم حرمته ، لكونها مشكوكا فيها رأساً . وهكذا الحال فيما اذا علم بتحقق كل من الجنابة والغسل واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر .

هذا بالاضافة الى الطهارة الحدثية وما يقابلها . واما الطهارة الخبثية ومقابلها ، كما اذا علم بتوارد كل من الطهارة والنجاسة على الاناء مثلا ، واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر ، فالمرجع بعد تساقط الاصلين بالمعارضة هي قاعدة الطهارة والحكم بطهارة الاناء على ماهو مقتضى قوله (ع) : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر » .

ثم إن فى موارد العلم بتاريخ أحد الحادثين قد يكون معلوم التاريخ موافقاً للحالة السابقة على الحالتين ، كما اذا علم من كان محدثاً بالحدث الاصغر مثلا بأنه توضأ وبال بعد ذلك الحدث واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر ، مع العلم بان بوله كان فى الساعة الثانية من النهار ، لكنه لا يعلم ان الوضوء هل صدر منه فى الساعة الاولى أو الثالثة . وقد يكون مخالفاً للحالة السابقة ، كما اذا فرض كون المكلف متوضئاً قبل توارد الحالتين في مفروض المثال ، فان كان من قبيل الاول كان المورد بالاضافة الى استصحاب مجهول التاريخ من صغريات القسم الثاني من استصحاب الكلي ، لرجوع الشك فى بقاء الطهارة فى المثال الى تردد الوضوء بين ما هو باق يقيناً . وما هو مرتفع كذلك . وبما أن ارتفاع الطهارة مشكوك فيه ، لاحتمال وقوع الوضوء في الساعة الثالثة يجري الاستصحاب ، ويحكم ببقائها . وإن كان من قبيل الثاني اندرج المورد بالاضافة الى الاستصحاب المزبور

تحت كبرى القسم الرابع من استصحاب الكلي . والوجه فيه أن لنا يقيناً بفرد من الطهارة . وقد ارتفعت قطعاً ، وهي الطهارة السابقة على توارد الحالتين . ويقيناً ثانياً بالطهارة ، بعنوان آخر ، وهي الطهارة المتحققة عند الوضوء الثاني المحتمل انطباقها على الفرد المرتفع ، وعلى فرد آخر غيره ، لأنها على تقدير كونها تجديدية لم تحدث طهارة اخرى غير الطهارة الحاصلة بالوضوء الواقع قبل توارد الحالتين . وهي قد ارتفعت يقيناً . وعلى تقدير كونها ابتدائية فهي طهارة جديدة وباقية قطعاً . وحيث انا على يقين من وجود الطهارة حال الوضوء الثاني ، وعلى شك في ارتفاعها ، يجري الاستصحاب ويحكم بالبقاء . هـذا كله بالاضافة الى الاستصحاب الجاري في مجهول التاريخ . وأما الجاري فى معلوم التاريخ ، فهو من الاستصحاب الشخصي على كل حال ، كما هو ظاهر .

(تذنيب)

إذا كان عند المكلف ماءان (أحدهما) طاهر والآخر نجس ، فاشتبه أحدهما بالآخر ، فمقتضى النص الخاص (١) الوارد فى المقام هو وجوب التيمم وترك استعمال كل منهما . فهل ذلك بمقتضى القاعدة ، أو أن مقتضاها وجوب الاحتياط بتكرار

(١) موثقة سماعة عن ابي عبدالله (ع) في رجل معه إناءان : وقع في أحدهما قذر ، ولا يدري أيهما هو ، وليس يقدر على ماء غيرهما ؟ قال (ع) : يهريقهما ويتيمم . وقد عمل الأصحاب بمقتضاها قديماً وحديثاً ، بل ادعي الاجماع على العمل بها .

العمل ، بأن يتوضأ بأحد الماءين ﴿ أولاً ﴾ ثم يغسل مواضع الوضوء بالماء الثاني ويتوضأ به ﴿ ثانياً ﴾ فانه يعلم حينئذ بتحقق الوضوء بالماء الطاهر . وإن كان لايدري أنه الأول . أو الثاني ؟ وجهان : ذهب صاحب الكفاية قدس سره - فى مسألة اجتماع الأمر والنهي - الى الأول ، وحكم بأن النص وارد على طبق القاعدة . وليس حكماً تعبديا فى مورده .

بتقريب أنه اذا توضأ بأحدهما ، ثم غسل مواضع الوضوء بالآخر . وتوضأ به ، فبمجرد وصول الماء الثاني الى البشرة يعلم تفصيلا بنجاسة بدنه إما بالماء الأول وإما بالماء الثاني . وبعد انفصال الغسالة يشك فى ارتفاعها لاحتمال أن يكون النجس هو الماء الثاني ، فيجري الاستصحاب ، ويحكم ببقاء النجاسة . ويترتب عليه عدم جواز الدخول في الصلاة ، فلأجل عدم إمكان الاحتياط في مفروض المقام حكم ﴿ ع ﴾ بوجوب التيمم وإراقة الماء ، إنتهى حاصل كلامه .

﴿ أقول ﴾ : ما أفاده قدس سره - من الحكم ببقاء النجاسة بمقتضى الاستصحاب وعدم إمكان الاحتياط - مبني على ما سلكه : من اختصاص جريان الاستصحاب بما علم تاريخه فيما اذا كان أحد الحادثين معلوم معلوم التاريخ دون الآخر ، حيث أن تاريخ النجاسة - وهو زمان وصول الماء الثاني الى البشرة - معلوم على الفرض . وهذا بخلاف تاريخ الطهارة ، فانه مردد بين زماني التوضي بالماء الأول ، والتوضي بالماء الثاني . وأما بناءً على جريانه في كل من معلوم التاريخ ومجهوله - كما هو المختار على ماعرفت - فلا يتم ما ذكره ، ضرورة أنه كما يعلم بنجاسة بدنه حين وصول الماء الثاني الى البشرة ، كذلك يعلم بطهارة بدنه حين التوضي بالماء الطاهر فى البين . ولا يعلم بارتفاعها ، لاحتمال أن يكون الماء الثاني طاهراً . والمفروض أنه طهر مواضع الوضوء قبل التوضي . غاية الأمر أن زمان حصول الطهارة مردد بين زماني التوضي

بالماء الأول والتوضي بالماء الثاني . وقد عرفت أن تردد زمان المتيقن وعدم كونه معلوماً بالتفصيل لا يمنع عن جريان الاستصحاب ، فحينئذ تقع المعارضة بين استصحاب نجاسة الأعضاء واستصحاب طهارتها ، فيرجع الى قاعدة الطهارة ، ويحكم بجواز الدخول في الصلاة ، إذ لا مانع حينئذ من دخولها لا من جهة نجاسة الاعضاء ، لكونها طاهرة بمقتضى القاعدة ، ولا من جهة الحدث للعلم بصدور وضوء صحيح منه على الفرض . وعليه فالاحتياط فى نفسه ممكن ، إلا أن النص منع عن القول بوجوبه .

﴿ فان قلت ﴾ : إن العلم الاجمالي بنجاسة بعض الاعضاء يمنع عن الرجوع الى قاعدة الطهارة حتى يصح الاحتياط . وذلك ، لأنه بمجرد وصول أول قطرة من الماء الثاني الى يده أو وجهه مثلا ، يعلم اجمالا اما بنجاسة رجليه على تقدير نجاسة الماء الأول لاصابة بلله اياهما ، واما بنجاسة يده أو وجهه على تقدير نجاسة الماء الثاني ، إذ لا يمكن وصول الماء الى جميع الأعضاء دفعة واحدة ولو كان الماء كثيراً . ومع وجود هذا العلم الاجمالي وعدم دافع له كيف يمكن الرجوع الى قاعدة الطهارة والحكم بطهارة الأعضاء ؟ أم كيف يمكن الاحتياط ؟

﴿ قلت ﴾ : إن الاحتياط ممكن حتى مع وجود العلم الاجمالي المزبور . غاية الأمر بتكرار الصلاة أيضاً ، بأن يتوضأ بأحد الماءين (أولا) ثم يصلي ثم يغسل أعضاء الوضوء بالماء الثاني ويتوضأ به ثم يصلي (ثانياً) فانه يعلم حينئذ بتحقق صلاة صحيحة منه ومعه لا أثر للعلم الاجمالي بنجاسة بعض أعضائه .

﴿ ان قلت ﴾ : إن الاحتياط — من جهة استلزامه الحرج والمشقة — لا يمكن الالتزام به ، إذ يلزم على المكلف حينئذ تطهير اعضائه وثوبه وغير ذلك مما أصابه الماء ، فان جميع ذلك يكون طرفا للعلم الاجمالي . ومن الظاهر أن ذلك حرج على المكلف .

﴿ قلت ﴾ : إن لزوم الحرج لا يرفع وجوب الاحتياط إلا عمن يلزم الحرج بالاضافة اليه دون غيره ، لأن المستفاد من أدلة نفي الحرج هو نفي الحرج الشخصي لا النوعي ، فلو كان المكلف ممن لا يكون تطهير بدنه وثيابه بالاضافة اليه حرجياً ، لا يكون الاحتياط المزبور بالنسبة اليه مرتفعاً . نعم لو كان المكلف ممن لا يتمكن من تطهير أعضائه وثوبه وغير ذلك مما أصابه الماء إلا بحرج ومشقة ، يسقط عنه الاحتياط ، إلا أن ذلك لا يختص بالمقام ، بل يجري في غير المقام أيضاً .

و ﴿ كيف كان ﴾ فلولا النص الوارد في المقام ، لكان مقتضى القاعدة وجوب الاحتياط وتكرار الوضوء والصلاة معاً على الكيفية المذكورة ، إلا أن النص أوجب الخروج عن مقتضى القاعدة والحكم بوجوب التيمم وترك استعمال كل من الماءين .

(التنبيه الثاني عشر)

قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه لا بد فى جريان الاستصحاب من وجود أثر شرعي ليصح التعبد به بلحاظه ، اذ بدونه يكون التعبد به لغواً . فاعلم ان الأثر الشرعي قد يتعلق بافعال الجوارح : كالأكل والشرب واللبس والقيام والقعود والنظر والتكلم وغير ذلك ، وقد يتعلق بافعال القلب . وعلى الثاني (تارة) يكون المطلوب المهم تعلق فعل القلب بنفس الواقع على ما هو عليه من دون أن يكون العلم مأخوذاً في موضوعه . وذلك : كالتصديق بما جاء به النبي (ص) والاعتقاد باحوال ما بعد الموت من سؤال القبر وحشر الأجساد وتطاير الكتب والصراط والميزان ، وغير ذلك من تفاصيل

القيامة . و (اخرى) يكون المطلوب تعلقه بالواقع المعلوم بحيث يكون العلم ملحوظاً في موضوعه ، وذلك : كالاعتقاد بالله سبحانه وبوحدانيته ، وكالاعتقاد بنبوة نبي أو إمامة امام ، الى غير ذلك مما يعتبر فيه العلم واليقين . فالاقسام ثلاثة :

﴿ أما القسم الأول ﴾ فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه وترتب الأثر عليه ، فلو شك في عروض ما يوجب نجاسة طعام أو ماء ، جرى استصحاب الطهارة وترتب عليه الأثر : من جواز أكله أو شربه . وكذا الحال في بقية الأمثلة . كما أنه لا إشكال في جريانه في القسم الثاني ، فلو شك في ارتفاع سؤال القبر مثلاً جرى الاستصحاب ، وترتب عليه وجوب الاعتقاد به . وما اشتهر — من أن الاستصحاب أصل عملي — لا يراد به أنه لا يجري الاستصحاب إلا اذا كان الأثر المترتب عليه راجعاً الى عمل المكلف ، بل المراد به أنه اصل يعين وظيفة الشاك والمتحير في مقام العمل ظاهراً في قبال الامارات الناظرة الى الواقع والمحرزة له ، مع أن التصديق والاعتقاد وغير ذلك من الافعال القلبية الاختيارية أيضاً أعمال ، ضرورة ان عمل كل عضو بحسبه ، فكما أن النظر عمل يصدر من العين ، والتكلم عمل يصدر من اللسان ، كذلك الاعتقاد والتصديق والبناء — وغير ذلك — اعمال تصدر من القلب . وعليه فلو ثبت استحباب التفكر في دين الله واحكامه ، وشك في أن المسألة الفلانية هل خرجت عن كونها من أحكام الله تعالى ، أو هي باقية على حالها ، جرى الاستصحاب وترتب عليه استحباب التفكر فيها ، وان كان التفكر من افعال القلب .

و ﴿ أما القسم الثالث ﴾ فبما انه يعتبر في ترتب الأثر عليه أن يكون معلوماً بالوجدان ، حيث أن العلم واليقين مأخوذان في موضوعه على الفرض ، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه ، ضرورة أن الشك فيه يوجب القطع بارتفاع الموضوع ، فلو شك في وجود نبي مثلا أو في نبوته ، لا يمكن الحكم بوجوب الاعتقاد به تمسكا باستصحاب

وجوده أو نبوته ، لأن العلم — بوجود النبي أو نبوته — مأخوذ في موضوع وجوب الاعتقاد والانقياد . ومع الشك فيه لا يبقى موضوع لوجوب الاعتقاد والانقياد . ومن المعلوم أن الاستصحاب لا يفيد العلم واليقين . وعليه فلا وجه للتمسك بالاستصحاب ، بل اللازم حينئذ الفحص عن وجوده أو عن معجزاته وآيات نبوته . نعم اذا علم بوجود النبي أو تحقق نبوته وشك في بقاء وجوب الاعتقاد والتدين بعد اليقين بثبوته ، فبناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام — كما عليه المشهور — يجري استصحاب وجوب الاعتقاد والانقياد .

وكذلك الكلام في نفس الشريعة ، فلو شك فى مورد فى بقائها لا يمكن الحكم بوجوب التسليم والانقياد تمسكاً باستصحاب بقائها ، إذ العلم ببقاء الشريعة والدين مأخوذ في موضوع التسليم والانقياد ، بل اللازم حينئذ هو الفحص عن بقائها وارتفاعها .

هذا بالاضافة الى المسلمين والشريعة الاسلامية . واما بالاضافة الى غيرهم من أهل الكتاب كأهل التوراة والانجيل (فتارة) يراد من التمسك بالاستصحاب اقناع الكتابي نفسه ببقاء نبوة موسى (ع) أو عيسى (ع) وشريعته . و (اخرى) يراد به إلزامه المسلم بالاعتقاد والتدين بنبوة موسى ﴿ ع ﴾ أو عيسى ﴿ ع ﴾ وشريعته ، فهنا مقامان :

﴿ أما المقام الأول ﴾ فالتمسك — بالاستصحاب في مقام إقناع النفس ببقاء نبوة موسى ﴿ ع ﴾ أو عيسى ﴿ ع ﴾ وشريعته — مما لا وجه له . وذلك ، أما في صورة اليقين ببقاء نبوته وشريعته ، فواضح لعدم الشك في البقاء . وأما فى صورة الشك في ذلك ، فلأن اللازم حينئذ إنما هو الفحص والمراجعة الى أدلة الأديان ، لعدم صحة الرجوع الى الاصول قبل الفحص والمراجعة الى الادلة . فاذا فحص

ينكشف له صدق دعوى نبي الاسلام ﴿ ص ﴾ وحقية دينه وشريعته ، لوضوح آيات صدقه وبراهين حقه . ويعلم أن الشريعة الاسلامية قد نسخت الشرايع كلها . ولو فرض محالا عدم حصول اليقين بمراجعة أدلة الأديان بصدق دعوى نبي الاسلام أيضا لم تكن فائدة في إجراء الاستصحاب . وذلك ﴿ أولا ﴾ - لما ذكرناه من أن العلم ببقاء الشريعة أو النبوة مأخوذ في موضوع وجوب الانقياد والتدين ومع الشك في بقائها يعلم بارتفاع الموضوع . و ﴿ ثانيا ﴾ - أن اثبات الشريعة بالاستصحاب لا يخلو من أحد محذورين على سبيل منع الخلو ، فان الدليل على حجية الاستصحاب ان كان من الشريعة السابقة لزم الدور ، لأن حجيته متوقفة على حجية الدليل المزبور . وحجيته متوقفة على بقاء الشريعة السابقة . وبقاؤها متوقف على الاستصحاب . وان كان من الشريعة الاسلامية لزم الخلف ، لأنه اعتراف بحقية الشريعة الاسلامية ونسخ الشريعة السابقة .

نعم لو علم بأن الله سبحانه وتعالى جعل الاستصحاب حجة ، وبينه بلسان أحد أنبيائه وإن لم يعرف بشخصه ، فحينئذ وان كان يرتفع المحذوران ، إلا أنه لا يوجب تحقق موضوع وجوب التدين والانقياد ، لما ذكرناه من أن العلم الوجداني ببقائها مأخوذ في موضوع وجوب التدين والانقياد .

ودعوى كفاية الظن بالبقاء — في وجوب الانقياد ، وعدم لزوم العلم بالبقاء ، مع كونها فاسدة من أصلها — غير مجدية وذلك ، لأنه — مضافا الى أن الاستصحاب لا يفيد الظن غالبا — لا بد من إقامة دليل عقلي أو نقلي على اعتبار ذلك الظن .

ومما ذكرناه يظهر الحال في المقام الثاني ﴿ أعني به ارادة الكتابي الزام المسلم بالانقياد والتدين بشريعته ، تمسكا بالاستصحاب ﴾ فان جريانه في هذا المقام

أيضاً لا يفيد معنى محصلا . وذلك ، أما مع يقينه بنسخ الشريعة السابقة وحقية الشريعة الاسلامية — كما هو كذلك — وإلا لم يكن مسلماً ، فظاهر . واما مع شكه في ذلك ، فلأن اللازم عليه (أولا) الفحص عن أدلة الأديان ، إذ قبله لا يمكن الرجوع الى الاستصحاب . واذا رجع الى الأدلة ، حصل له اليقين بأن الشريعة الاسلامية قد نسخت الشرايع السابقة . ومع فرض عدم تيقنه بذلك محالا ، لا يمكن الالزام بالأخذ بالشريعة السابقة والتدين بها ، تمسكا بالاستصحاب أيضاً . والوجه فيه أن اليقين بحدوث الشريعة السابقة مما لا بد منه في جريان الاستصحاب . ومن المعلوم أن اليقين بحدوث الشريعة السابقة ونبوة نبيها لم يحصل إلا من جهة أن نبي الاسلام صدّقها وصدق نبوة نبيها ، إذ لولا تصديق القرآن ونبي الاسلام لم يثبت لا دين اليهود ونبوة الكليم ﴿ ع ﴾ ولا دين النصارى ونبوة المسيح ﴿ ع ﴾ فان الموجب لليقين إنما هو المعجزة من العصا واليد البيضاء وابراء الأكمه والابرص واحياء الموتى وقد ذهبت بذهاب الكليم والمسيح ﴿ ع ﴾ . والموجود — في ايدي اليهود والنصارى من التوراة والانجيل — لا يوجب اليقين بل ولا الظن بصدق دعوى موسى وعيسى عليهما السلام ولا حقانية شريعتيهما ، لما في التوراة والانجيل من نسبة مالا يقبله العقل ، الى أنبياء الله العظام بل ولا يصدر من شخص عادي ، فكيف بخلفاء الله وسفرائه وهداة خلقه اليه ؟ واليقين — الحاصل بحدوث الشريعة السابقة من طريق الاسلام ونبيه — لا يجدي ، إذ اليقين بحدوثها حينئذ مساوق لليقين بارتفاعها ونسخها ، فان دين الاسلام كما أثبت حدوثها ، كذلك أثبت نسخها وارتفاعها . وعلى هذا المعنى يحمل قوله ﴿ ع ﴾ : (١) « أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت به

(١) هذه الرواية رواها الطبرسي في الاحتجاج عن الحسن بن محمد النوفلي وقد تضمنت محاجة ابي الحسن الرضا (ع) مع الجاثليق النصارى ورؤساء الملل في مجلس المأمون .

الحواريون ، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ﴿ ص ﴾ وكتابه . ولم يبشر به امته . فلا وجه لما أورده الشيخ ﴿ قدس سره ﴾ من أن موسى بن عمران أوعيسى ابن مريم شخص واحـــد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته ، وليس بكلي حتى يقال : نؤمن بفرد منه وننكر فرداً آخر .

و ﴿ كيف كان ﴾ فالاستصحاب لا يجدي للكتابي لا إقناعاً لنفسه ولا إلزاماً لغيره من المسلمين .

هذا كله بالاضافة الى جريان الاستصحاب فى أصل الدين والشريعة . وأما جريانه فى بعض فروعه على تقدير الشك في بقائه وارتفاعه ، فعلى القول بجريان الاستصحاب في الأحكام — كما عليه المشهور — يجري الاستصحاب ويحكم ببقائه . وأما بناء على عدم جريانه فيها — كما هو المختار — فلا على ماتقدم تفصيله فى التنبيه السابع عند البحث عن الشك فى النسخ .

(التنبيه الثالث عشر)

إذا ورد التخصيص على عموم دليل ، وعلم بخروج بعض أفراده عن الحكم في قطعة من الزمان ، لكن شك في أن خروجه مختص بتلك القطعة ، أو أنه مستمر ويعم جميع الأزمنة ، كما في عموم آية ﴿ اوفوا بالعقود ﴾ فانه قد خصص بادلة خيار الغبن ، وقد علم بان العقد في المعاملة الغبنية لا يجب الوفاء به عند ظهور الغبن ، لكن لا يعلم ان ذلك مختص بزمان ظهور الغبن ، حتى يكون خيار الغبن فوريا ، أو أنه يستمر ويعم بقية الأزمنة ، كي يكون الخيار استمراريا ، فهل القاعدة في مثل ذلك

تقتضي الرجوع الى عموم الدليل فيما بعد الزمان المعلوم خروجه ، أو أن مقتضاها هو الرجوع الى استصحاب حكم المخصص . واستقصاء الكلام فى ذلك يستدعي رسم امور :

﴿ الأمر الأول ﴾ — انه ليس البحث في المقام راجعاً الى تقديم أي من العموم أو الاستصحاب فى مقام التعارض بعد انعقاد الظهور للعموم ، ضرورة أن العموم دليل لفظي ، والاستصحاب أصل عملي . ومن المعلوم أنه مع الدليل اللفظي لا تصل النوبة الى الأصل العملي ، حتى يعارضه ، فان الدليل حاكم على الأصل ورافع لموضوعه (أعني به الشك في الحكم الواقعي) وإنما المقصود هو تشخيص أن المورد — في مفروض المقام — هل هو من موارد الرجوع الى عموم الدليل أو أنه من موارد الرجوع الى استصحاب حكم المخصص .

﴿ الأمر الثاني ﴾ — أن شأن الزمان بطبعه هو أن يكون ظرفا للزماني ، سواء أ كان الزماني من الأعيان الخارجية ، أم كان من الأفعال وما يكون متعلقاً للتكليف ، أم كان من الأحكام والامور الاعتبارية . إلا أن يدل دليل على كونه قيداً للتكليف أو المتعلق ، فان نسبة الزمان الى الزماني ليس إلا كنسبة المكان الى المكين ، فكما أن المكان ليس إلا ظرفاً ومقراً للمكين ، كذلك الزمان ، فانه ليس بطبعه إلا ظرفا للزماني . وعلى هذا الأساس يبتني جريان الاستصحاب ، إذ لو كان الزمان قيداً ومكثراً للحكم أو موضوعه أو متعلقه ، لا يمكن جريان الاستصحاب ، لعدم انحفاظ الوحدة المعتبرة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ، ضرورة أن الوجود المقيد بزمان يباين الوجود المقيد بزمان آخر . وهذا واضح .

﴿ الأمر الثالث ﴾ — أن أخذ الزمان قيداً (تارة) يكون على نحو العام المجموعي ، بأن يكون مجموع الزمان من المبدأ الى المنتهى محكوماً بحكم وحداني منبسط

على جميع آناته ، بحيث لا يكون آن من آناته خالياً عن ذلك الحكم الوحداني ، فيكون مجموع الزمان ظرفا لاستمرار الحكم ودوامه ، كما في الصوم ، فان جميع آنات النهار من أوله الى آخره محكوم بحكم واحد منبسط عليها (أعني به وجوب الامساك) ولا يتكرر بتكرر الآنات . و (اخرى) يكون على نحو العام الاستغراقي بأن يكون الحكم منحلا الى أحكام عديدة حسب تعدد الآنات وتكررها ، بحيث يكون لكل آن من الآنات حكم مستقل في مقابل حكم الآن الآخر ، فيكون الزمان مكثراً للحكم لا ظرفا لاستمراره ودوامه ، كما لو قال : اكرم العلماء مستمراً ، واستفيد منه أن لكل آن من الآنات حكم مستقل في مقابل حكم الآن الآخر . والفرق — بين هذا القسم والقسم الأول بعد اشتراكهما في أن الجعل في كليهما واحد — هو أن الحكم في القسم الأول على وحدانيته انبسط على جميع الآنات ، بحيث صار الامتثال للحكم في مجموع الآنات امتثالا واحداً ، كما أن عصيانه كذلك . ولا يتكرران بتكرر الآنات ، فلو خلا آن من الامتثال ، سقط الحكم بالمرة . ولا يمكن امتثاله في بقية الآنات ، كما في مثال الصوم ، فانه لو ترك الامساك في آن لا يمكن امتثال أمر الصوم بعد ذلك في بقية الآنات .

وهذا بخلاف القسم الثاني ، فان الحكم فيه — مع كونه واحداً بحسب الجعل — قد انحل الى احكام عديدة حسب تعدد الآنات ، فصار لكل حكم في كل آن إطاعة وعصيان غير مربوطين باطاعة حكم الآن الآخر وعصيانه ، بحيث لو عصى خطاب آن من الآنات لا تسقط أحكام بقية الآنات . ويمكن امتثالها في مواطنها ، فيكون عاصياً بالاضافة الى حكم آن ومطيعاً بالاضافة الى حكم آن آخر .

﴿ الأمر الرابع ﴾ — ان العموم الزماني — واستمرار الحكم سواء أكان استمراره أبديا أو الى زمان معين — (تارة) يكون في مرحلة الجعل : كوجوب الصلاة

والصوم وحرمة الخمر والزنا ، وكوجوب صلاة الجمعة وغير ذلك من أحكام الدين وقوانينه التكليفية والوضعية ، فان استمرار الأحكام فى هـذه المرحلة لا ينافي عدم الاستمرار فى مرحلة المجعول والفعليـة ، فوجوب الصلاة فى مرحلة الفعلية وان كان يرتفع بخروج وقتها ، إلا أن وجوبها - فى مرحلة جعل الأحكام على موضوعاتها المقدر وجودها - مستمر ، ولا يرتفع بخروج الوقت وغيره . وانما يرتفع بالنسخ ورفع الحكم في مرحلة جعله : و (اخرى) يكون في مرحلة المجعول. وذلك كالطهارة والنجاسة والجنابة والملكية والزوجية ونحوها ، فانه لو لم يعرض ما يوجب ارتفاع الطهارة أو النجاسة أو الجنابة أو الملكية أو الزوجية ، لبقيت الى يوم القيامة على تقدير بقاء الجسم الطاهر والنجس ، أو بقاء الجنب أو المالك أو الزوجين حتى مع فرض النسخ فى مرحلة الجعل ، فلو فرضنا أن الشارع جعل البيع سبباً للملكية الأبدية ، وأن زيداً باع داره من عمرو ، فيحكم بان الدار ملك لزيد الى الأبد ، وان نسخ الحكم الاول بجعل البيع بعد ذلك سبباً للملكية الى عشر سنوات مثلا .

والحاصل أن العموم الزماني والاستمرار كما يلاحظ فى مرحلة الجعل ، كذلك يلاحظ في مرحلة المجعول . فمن هذه الجهة لا فرق بين المرحلتين . نعم بينهما فرق من جهة اخرى ، وهي ان المتكفل لبيان الاستمرار - الدائمي أو الموقت في مرحلة الجعل - لا يمكن ان يكون نفس دليل الجعل ، بل لابد له من دليل آخر يتكفل بيان أبدية الجعل من مثل قوله (ع) : « حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة ، وحرامه حرام الى يوم القيامة » أو يتكفل بيان توقيته . وذلك ، لأن استمرار الجعل أو توقيته فرع ثبوته ووجوده ، فمرتبة الاستمرار أو التوقيت متأخرة عن مرتبة نفس الجعل ، فلا يمكن ان يتكفل دليل الجعل لبيانهما .

وهذا بخلاف مرحلة المجعول ، فانه يمكن أن يكون المتكفل لبيان استمرار

المجعول الى الابد أو الى زمان معين نفس دليل الحكم والجعل بأن يعتبر الحكم فى مقام الجعل مستمراً الى الابد ، أو الى زمان معين لولا عروض مايوجب ارتفاعه في الاثناء ، كما وقع فى مثل الطهارة والنجاسة والجنابة والملكية والزوجية والاجارة ، وغير ذلك مما دل الدليل على استمرار الحكم الى الابد ، أو الى زمان معين .

والحاصل أن الجعل يمكن أن يتكفل لبيان أبدية المجعول أو توقيته ، لكن لا يمكن أن يتكفل بيان أبدية نفسه أو توقيته ، لما ذكرنا أن الجعل متقدم رتبة عن أبديته ، أو توقيته .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إذا خصص العام المفيد للعموم الافرادي والزماني معاً ، وعلم بخروج بعض افراده عن الحكم فى بعض الازمنة ، وتردد امره بين الاقل والاكثر ، كما اذا خصص دليل وجوب الوفاء بالعقود بادلة خيار الغبن ، وعلم بخروج المعاملة الغبنية عن عموم وجوب الوفاء فى زمان ظهور الغبن ، وشك فى أن خروجها هل هو مختص بذلك الزمان حتى يكون خيار الغبن فوريا ، او انه يستمر حتى يكون استمراريا ؟ فهل يكون المورد فى مثل ذلك مورداً للتمسك بعموم العام مطلقاً ، أو يكون من موارد التمسك باستصحاب حكم المخصص كذلك ، أو يفصل بين العام المجموعي والعام الاستغراقي ؟ وجوه : ذهب العلامة الانصاري الى الاخير ، وحكم بان العام - المفيد لاستمرار الحكم الى الأبد أو الى زمان معين - إن كان مجموعياً ، فحينئذ يكون المورد من موارد التمسك باستصحاب حكم المخصص ، وان كان استغراقياً ، يكون المورد من موارد التمسك بعموم العام .

وحاصل ما أفاده في وجه ذلك : أنه إذا كان العموم مجموعياً ، لا يكون المجعول إلا حكما واحداً منبسطاً على مجموع الأزمنة من المبدأ الى المنتهى . وقد فرض ارتفاعه بالمخصص . وعليه ، فلا وجه للتمسك به ، بل لابد من التمسك باستصحاب حكم

المخصص ، فلولم يمكن الرجوع اليه لمانع ، لم يصح التمسك بالعموم أيضاً ، بل لابد من الرجوع الى القواعد الاخر . وهذا بخلاف ما لو كان العموم استغراقياً ، فان الحكم المجعول فيه ينحل الى احكام عديدة حسب تعدد الآنات ، ويكون لكل آن حكم بخصوصه ، فارتفاع حكم آن بالتخصيص ، لا يوجب ارتفاع حكم آن آخر . فلو قال : أكرم العلماء كل يوم ، ثم قال : لا تكرم زيداً يوم الجمعة ، لم يكن موجب لرفع اليد عن وجوب إكرامه يوم السبت ، مع كون إكرام يوم السبت إكراماً مستقلا في قبال إكرام يوم الجمعة ، فرفع اليد عنه يحتاج الى تخصيص آخر زائداً على التخصيص الوارد الى إكرام يوم الجمعة . وحيث أنه ليس فى المقام إلا تخصيص واحد ، يتمسك بعموم العام في المقدار الزائد ، ولا مجال معه للتمسك باستصحاب حكم المخصص ، حتى مع عدم إمكان التمسك بعموم العام لمانع ، إذ المفروض أن يوم السبت موضوع مستقل لوجوب الاكرام فى مقابل يوم الجمعة ، فاجراء حكم يوم الجمعة الى يوم السبت اسراء للحكم من موضوع الى موضوع آخر . وهذا لا يكون استصحابا ، بل يكون قياساً باطلا ، كما هو ظاهر .

فتحصل أن موارد التمسك بالعموم يمتاز عن موارد التمسك باستصحاب حكم المخصص ، بان كل مورد كان العموم فيه استغراقياً ، فهو مورد للتمسك بالعموم . وكل مورد كان العموم فيه مجموعياً ، فهو مورد للتمسك باستصحاب حكم المخصص . وعليه ، فعلى القول بان العموم المستفاد من آية « اوفوا بالعقود » عموم مجموعي كما هو كذلك ـ لا يمكن التمسك بالعموم بعد مضي زمان ظهور الغبن ، بل لابد من الرجوع الى استصحاب حكم المخصص ، والقول ببقاء الخيار ، وكونه استمراريا . انتهى حاصل كلامه رفع مقامه .

وقد أورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بان هذا الكلام لا يتم

على إطلاقه ، بل لا بد من ملاحظة حال المخصص أيضاً ، فان أخذ الزمان فيه مكثراً لموضوعه ، فرقا فاحشاً فيما هو المهم .

وتوضيح ما أفاده فى المقام : هو أنه كما يمكن ان يكون الزمان ظرف استمرار حكم العام ودوامه ، بان يكون مجموع الزمان من المبدأ الى المنتهى محكوماً بحكم واحد منبسط على جميع آناته . ويمكن أن يكون مكثراً له ، بحيث يكون لكل آن حكم مستقل فى مقابل حكم الآن الآخر ، كذلك يمكن أن يكون الزمان ظرف استمرار حكم المخصص . ويمكن أن يكون مكثراً له . وبعبارة اخرى ان الزمان كما يمكن أن يلاحظ في طرف العام على نحو العام المجموعي أو الاستغراقي كذلك في طرف المخصص ، فان الزمان فى طرفه أيضاً قد يؤخذ ظرفا وقد يؤخذ قيداً .

وعليه فلابد من ملاحظة الزمان في كل من الحكمين الثابتين في دليل العموم وفي الدليل الخاص ، فان كان مأخوذاً فيهما على نحو يكون ظرفا لاستمرار الحكم فيهما لم يمكن التمسك بعموم العام للعلم بارتفاعه بالمخصص ، ولا دليل على عوده ، بل لا بد من الرجوع الى استصحاب حكم المخصص ، لتماميـة أركانه ، وعدم تبدل الموضوع بالموضوع الآخر ، لأن مجموع الزمان من المبدأ الى المنتهى موضوع واحد على الفرض . وان كان الزمان مأخوذاً فيهما على نحو يكون مكثراً للحكم وموجباً لتعدده بحسب تعدد آناته ، فحينئذ لا مناص عن التمسك بعموم العام ، لأن ارتفاع حكم آنٍ بالتخصيص لا يوجب رفع اليد عن حكم الآن الآخر ، مع كونه حكما مستقلا فى مقابل حكم المرتفع . ولا مجال المرجوع الى استصحاب حكم المخصص حتى مع عدم امكان التمسك بالعموم ، لمانع . وذلك ، لأن كل آن موضوع مستقل فى مقابل الآن الآخر على الفرض ، فاجراء حكم آن الى آن آخر يكون إسراء للحكم من موضوع الى موضوع آخر .

وان فرضنا أن الزمان المأخوذ فى حكم العام مكثر للموضوع وموجب لتعدده ،

لكن المأخوذ في حكم المخصص ظرف لاستمراره ودوامه ، وليس مكثراً له . وجريان استصحاب حكم المخصص وان كان ممكناً في نفسه لعدم تبدل الموضوع على الفرض ، إلا أن العموم بما انه قابل للتمسك به ، فان لكل آن من الآنات حكما مستقلا على الفرض . وارتفاع الحكم عن آن ما لا يوجب رفع اليد عن حكم آن آخر ، كما ذكرناه . فلا تصل النوبة الى الاستصحاب ، لما تقدم من أن العموم دليل لفظي ، والاستصحاب أصل عملي . ومع وجود الدليل اللفظي لا تصل النوبة الى الاصل العملي ، على ماعرفت : وإن انعكس الأمر وأُخذ الزمان ظرفا لاستمرار حكم العام ومكثراً لموضوع حكم المخصص ، فحينئذ لا يمكن الرجوع لا الى عموم العام ، ولا الى استصحاب حكم المخصص . أما العموم . فلأن المفروض أن الحكم المجعول في طرف العام واحد منبسط على مجموع أجزاء الزمان . وقد ارتفع بالمخصص . وأما الاستصحاب ، فلتبدل الموضوع بتبدل الزمان ، بل لا بد من التماس دليل آخر من البراءة أو الاشتغال . وعليه ، فما ذكره الشيخ (قدس سره) — من جواز التمسك باستصحاب حكم المخصص فيما اذا كان عموم العام مجموعياً — لا يتم على إطلاقه ، وإنما يتم فيما اذا كان الزمان مأخوذاً في حكم المخصص على نحو يكون ظرفا لاستمرار الحكم ودوامه . وأما اذا كان مأخوذاً على نحو يكون مكثراً للموضوع ، فلا ، لعدم جريان الاستصحاب حينئذ من جهة تبدل الموضوع ، على ما عرفت ، كما أن حكمه — بعدم جريان الاستصحاب فيما اذا كان عموم العام استغراقياً — غير صحيح على اطلاقه . وانما يصح فيما اذا كان الزمان مأخوذاً في حكم المخصص على نحو يكون مكثراً للموضوع . وأما اذا كان مأخوذاً على نحو يكون ظرفا لاستمرار حكمه ، فلا ، لما ذكرناه من أن الاستصحاب قابل للجريان حينئذ في نفسه . وإنما المانع منه هو وجود الدليل اللفظي ، فعدم جريانه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي .

هذا كله فيما اذا كان التخصيص وارداً في الوسط ، كما فى المعاملة الغبنية مثلا ، فان خروجها عن عموم دليل وجوب الوفاء بالعقد بأدلة خيار الغبن انما هو بعد ظهور الغبن ، لامن أول انعقاد العقد . واما اذا كان التخصيص وارداً من الأول ، كما في عقد البيع قبل تفرق المتبايعين ، فان خروجه — عن عموم دليل وجوب الوفاء بالعقد بادلة خيار المجلس — إنما هو من أول زمان انعقاد العقد ، فحينئذ يصح التمسك بعموم العام فى الزائد على المقدار المعلوم خروجه بالمخصص ، وإن كان عموم العام مجموعياً . وذلك ، لعدم ارتفاع الحكم حينئذ بالمرة ، وإنما المرتفع استمراره ، فان المرتفع - في زمان خيار المجلس - إنما هو استمرار وجوب الوفاء لا أصل وجوبه فيتمسك بعموم وجوب الوفاء بعد انقضاء المجلس ، ويكون هو أول زمان استمرار الحكم ، إذ لازم كون أدلة خيار المجلس رافعة لكل من أصل وجوب الوفاء واستمراره هو التخصيص الافرادي لا الأزماني فقط ، لأنه يلزم حينئذ أن يخرج عقد البيع عن عموم دليل وجوب الوفاء بالمرة لا في بعض الأزمنة فقط . انتهى كلام صاحب الكفاية مع توضيح منا .

والتحقيق أنه لا فرق فى جواز التمسك بالعموم بين أن يكون عموم العام مجموعياً أو يكون استغراقياً ، وبين أن يكون التخصيص وارداً من الأول أو وارداً من الوسط ، فان المورد - فى جميع ذلك - مورد للتمسك بعموم العام ، وليس مورداً للتمسك باستصحاب حكم المخصص فى شيء أصلا ، لاشتراك الجميع فيما يفهمه العرف ، إذ كما أنه لو قال : أكرم العلماء مستمراً إلا زيداً يوم الجمعة - على نحو العام الاستغراقي يفهم منه أن ما عدا زيد - فى يوم الجمعة من الأفراد العرضية والطولية - موضوع لوجوب الاكرام حتى زيد في غير يوم الجمعة . كذلك لو قال : اكرم هؤلاء شهراً إلا زيداً يوم الجمعة - على نحو العام المجموعي - يفهم منه العرف أن ما عدا زيد - فى يوم الجمعة من الافراد

العرضية والطولية ـ موضوع لوجوب الاكرام حتى زيد فى غير يوم الجمعة ، فكما أنه لوشك فى خروج غير يوم الجمعة عن تحت العموم في العام الاستغراقي ، يتمسك بالعموم ويحكم بثبوت الحكم فيه ، كذلك فى العام المجموعي ، لأن الدليل قد عم جميع الأزمنة ، والخارج منه إنما هو خصوص يوم الجمعة ، فلابد من الاقتصار عليه ، إذ لاعذر للمكلف في ترك غيره بعد تمامية الحجة من قبل المولى .

والحاصل أن حال الأفراد الطولية حال الأفراد العرضية ، فكما أنه لو قال : أكرم هؤلاء العشرة ثم قال : لا تكرم زيداً ، وشك في خروج عمرو ، يتمسك بالعموم بالاضافة الى عمرو ، ويقتصر فى الخروج على زيد فقط ، كذلك لو قال : اكرم هؤلاء شهراً إلا يوم الجمعة ، وشك فى خروج يوم السبت ايضاً ، فانه يتمسك بالعموم بالاضافة الى يوم السبت ، ويقتصر في الخروج عن العموم على المقدار المعلوم ، وهو يوم الجمعة . ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون المخصص متصلا أو منفصلا . غاية الأمر أنه في فرض اتصال المخصص لا ينعقد للعام ظهور بالاضافة الى الفرد الخارج رأساً . وفى فرض انفصاله ينعقد له الظهور البدوي ، ثم يستكشف أن ذلك الظهور لم يكن مطابقاً للارادة الجدية . وهذا لا يوجب فرقا فيما هو المهم . وعلى ماذكرناه . فما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) ـ من الفرق بين ورود التخصيص من الأول ، ووروده من الوسط ، وحكمه بعدم جواز التمسك بالعموم فيما اذا كان وارداً من الوسط ـ في غير محله ، ضرورة أن تعيين الموضوع كماً وكيفاً بيد جاعل الحكم ومعتبره ، فكما يجوز له ان يجعل موضوع حكمه مجموع اليوم من اوله الى آخره بقوله : صم يوماً مثلا ، فيكون الحكم الواحد على وحدانيته منبسطاً على مجموع اليوم من المبدأ الى المنتهى ، كذلك يجوز له ان يجعل موضوع حكمه مجموع المركب من أول اليوم وآخره ويقول : قم أول اليوم وآخره ، فيكون الحكم الواحد منبسطاً

على المجموع المركب من الأول والآخر بحيث يكون المكلف عاصياً فيما اذا ترك القيام في اول اليوم وفي آخره دون مالو تركه في وسطه .

هذا مضافا الى ان ما ذكره ـ في وجه جواز التمسك بالعموم فيما اذا ورد التخصيص من الأول ، كما في خيار المجلس من ان المرتفع إنما هو استمرار وجوب الوفاء لا اصل وجوبه ، إذ لازم ارتفاع كليهما هو التخصيص الأفرادي لا الأزماني فقط ـ انما يتم فيما اذا كان هناك دليلان احدهما يتكفل لبيان اصل وجوب الوفاء في الجملة ، والآخر يتكفل لبيان استمراره ، ليدور الأمر بين ان يكون دليل التخصيص وارداً على كل من دليلي اصل وجوب الوفاء واستمراره ، أويكون وارداً على دليل الاستمرار فقط ، فيبقى دليل اصل وجوب الوفاء على حاله ، فيتمسك به في ظرف الشك في وجوب الوفاء . واما اذا كان المتكفل لبيان كل من اصل وجوب الوفاء واستمراره دليلا واحداً ـ كما في مفروض المقام ـ فان آية ﴿ اوفوا بالعقود ﴾ بوحدتها تتكفل لبيان كل من وجوب الوفاء واستمراره ، إذ معنى الوفاء بالعقد هو إنهاؤه والقيام عنده المعبر عنه بالفارسية بـ ﴿ بآخر رسانيدن ﴾ فلا يتم ماذكره ، لأن أدلة خيار المجلس حينئذ تكون رافعة لحكم العموم بالمرة لا استمراره فقط ، إذ المفروض ان الدليل واحد ، فاذا خصص يخرج الفرد بالمرة . فعلى مبناه من عدم جواز التمسك بالعموم فيما اذا كان مجموعياً كان التخصيص الفردي مما لا بد منه .

و ﴿ كيف كان ﴾ فبعد انعقاد الظهور للعموم الازماني ودخول جميع الآنات تحته لا يمكن رفع اليد عنه إلا في المقدار المعلوم خروجه بالدليل ، لحجية الظواهر فيما لم يقم على خلافه دليل . ومعه لا يبقى مجال للتمسك باستصحاب حكم المخصص اصلا . ولا فرق في ذلك بين ان يكون العموم مجموعياً أو يكون استغراقياً ، ولا بين ان يكون التخصيص وارداً من الأول او من الوسط او من الآخر ، لما ذكرنا ان حال العموم

الأزماني حال العموم الافرادي ، فكما يجوز التمسك بالعموم الافرادي فيما اذا شك في أصل التخصيص أو في مقداره ، كذلك يجوز التمسك بالعموم الازماني فيما اذا شك فى أصل التخصيص أو في مقداره .

وعلى هذا ، فلا وجه للتفصيل بين العام المجموعي والعام الاستغراقي ، كما فعله الشيخ الانصاري (قدس سره) ولا بين ورود التخصيص من الأول أومن الوسط ، كما فعله صاحب الكفاية (قدس سره) .

بقي الكلام فيما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) . وعليه حمل كلام الشيخ الأنصاري . وحاصل ما أفاده هو أن العموم الزماني على نحو الاستمرار أو الى زمان معين (تارة) يلاحظ فى ناحية متعلق الحكم بان يكون الاستمرار قيداً للمتعلق ، كما فى شرب الخمر والصوم مثلا ، فان الاستمرار الى الأبد كما فى الأول ، والاستمرار الى زمان معين ، كما فى الثاني ملحوظ في شرب الخمر والامساك ، فيكون الحكم حينئذ عارضاً على الاستمرار وارداً عليه ، فان الحكم كما يعرض على نفس المتعلق ، كذلك يعرض على قيوده . و (اخرى) يلاحظ في ناحيته نفس الحكم ، كما في لزوم العقد ، فان الاستمرار فيه لوحظ في نفس الحكم الوضعي ، فيكون الحكم حينئذ معروضاً للاستمرار ومركباً له ، فان كان الاستمرار مأخوذاً في ناحية متعلق الحكم ، يترتب عليه أمران : (أحدهما) — أنه يمكن ان يتكفل لبيانه نفس دليل الحكم ، كأن يقول : لا تشرب الخمر الى الأبد ، وصم الى الليل . (ثانيهما) — أنه يجوز التمسك بعمومه فيما اذا شك فى أصل التخصيص أوفى مقداره ، فلو قال : لا تشرب الخمر أبداً ، ثم خرج منه حال المرض والضرورة ، فبعد زوال المرض والضرورة لو شك في جواز شربه ، يتمسك بعموم لا تشرب ، ويحكم بالحرمة ، ولا تصل النوبة الى استصحاب حكم المخصص ، إذ المفروض أن الاستمرار معروض

للحكم وواقع تحتـــه ، فيكون حاله حال الافراد العرضية ، فكما أن خروج فرد من الأفراد العرضية لا يمنع عن التمسك بالعموم . فيما اذا شك فى خروج فرد آخر . كذلك خروج آن ما عن تحت العموم لا يمنع عن التمسك به فيما اذا شك في خروج آن آخر . ولا فرق في ذلك بين العام المجموعي والعام الاستغراقي . وهـــذا بخلاف ما لو كان الاستمرار مأخوذاً في ناحيـة نفس الحـكم ، فانه لا يمكن حينئذ ان يتكفل لبيان الاستمرار نفس دليل الحـكم . وذلك ، لأن الحـكم حينئذ يكون معروضاً للاستمرار ومركباً له . ومن المعلوم ان عروض شيء لشيء فرع ثبوت المعروض فى الخارج وعليـــه فالدليل المثبت للـحكم لا يمكن أن يثبت استمراره ، بل لا بد من دليل آخر من مثل قوله (ع) : « حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة ، وحرامه حرام الى يوم القيامة » وغيره . وعليه يتفرع عدم جواز التمسك بالعموم فيما اذا شك في أصل التخصيص ، أو فى مقداره ، بل لا بد من الرجوع الى استصحاب حكم المخصص ، اذا كان الشك فى مقدار التخصيص . وذلك ، لأن أصل الحـكم بعـد ورود التخصيص مشكوك الوجود على الفرض ، فلا يمكن اثبات استمراره ، ضرورة ان استمراره فرع ثبوت نفسه . وإثباته باثبات استمراره من قبيل اثبات الموضوع باثبات الحـكم . وفساده واضح .

وعلى هـــذا ، فموارد التمسك بالعموم تغاير موارد التمسك باستصحاب حكم المخصص . وضابط ذلك أن كل مورد يكون الزمان قيداً مأخوذاً فى ناحية متعلق الحـكم ، فهو مورد للتمسك بالعموم . ولا تصل النوبة معـــه الى استصحاب حكم المخصص . وكل مورد يكون الزمان مأخوذاً في ناحية نفس الحـكم ، فهو مورد للرجوع الى استصحاب حكم المخصص . ولا يمكن التمسك فيه بالعموم . وعلى هذا يحمل كلام العلامة الأنصاري ﴿ قدس سره ﴾ وان كانت عبارات الفرائد غير ظاهرة فى هذا المعنى ،

إلا أن عبارات المكاسب في مبحث خيار الغبن تؤدي ما ذكرناه . ثم بعد ذكر ذلك بين ضابطة تشخيص موارد ورود الحكم على الاستمرار عن موارد ورود الاستمرار على الحكم . ولا يهمنا ذكرها .

وأنت خبير بعدم تماميـة ما أفاده ﴿ قدس سره ﴾ وذلك ، لأن عدم إمكان تكفل دليل الحكم لبيان الاستمرار فيما اذا كان الاستمرار وارداً على الحكم وان كان متيناً كما ذكره ـ إلا أن ذلك انما يجري في مرحلة الجعل دون مرحلة المجعول ، إذ تكفل دليل الحكم لبيان استمراره فى تلك المرحلة بمكان من الامكان ، بان يجعل الحكم مستمراً الى الابد أو الى زمان معين ، على ما عرفت فى الامر الرابع مفصلا . ومن المعلوم ان البحث فى المقام راجع الى مرحلة المجعول لا مرحلة الجعل ؛ ضرورة أن رافع الحكم عن مرحلة الجعل هو النسخ لا التخصيص . والتخصيص انما يرفع الحكم عن مرحلة المجعول ، فكأنه ﴿ قدس سره ﴾ اشتبه عليـــه إحدى المرحلتين بالاخرى .

ومنه يظهر أن ما فرعه — على ماذكره من عدم جواز التمسك بالعموم في مفروض الكلام — ليس فى محله ، لأن تفريعه ذلك إنما كان مبتنياً على عدم امكان تكفل دليل الحكم لبيان الاستمرار . وقد عرفت أن ذلك بمكان من الامكان . وعليه ، فلا يمكن جعل ما أفاده ﴿ قدس سره ﴾ توجيهاً لكلام الشيخ ﴿ قدس سره ﴾ بعد كونه فاسداً فى نفسه ، مع أن عبارة الشيخ غير ظاهرة فيما ذكره في الفرائد ، وفي المكاسب .

فالمتحصل من جميع ذلك أنه اذا ورد التخصيص على عموم دليل ، ودار أمره بين الاقل والاكثر يتمسك بعموم الدليل في المقدار الزائد ، سواء كان العموم وارداً على الحكم أم كان الحكم وارداً على العموم ، وسواء كان العموم مجموعياً أم كان

استغراقياً ، وسواء كان التخصيص وارداً من الاول أم وارداً في الوسط . فان المورد في جميع ذلك من موارد التمسك بالعموم . ولا مورد لاستصحاب حكم المخصص أصلا ، لما ذكرنا أن حال الافراد الطولية حال الافراد العرضية ، فكما أن خروج فرد من الافراد العرضية عن عموم الدليل — لا يمنع عن التمسك بعمومه في بقية الافراد العرضية اذا شك في خروجها ، كذلك خروج فرد من الافراد الطولية . وعلى هذا ، فلو شك في أن اللزوم المرتفع عن المعاملة الغبنية هل يختص بزمان ظهور الغبن حتى يكون الخيار فوريا ، أو أنه مستمر بعد ذلك كي يكون على التراخي يتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء ، ويحكم بلزوم البيع بعد مضي زمان يتمكن معه البائع من الفسخ . وذلك ، لأن الدليل قد دل بعمومه على وجوب الوفاء وانهاء العقد في جميع الآنات ، سواء كان عمومه مجموعياً أو استغراقياً . والمقدار الثابت خروجه بأدلة خيار الغبن إنما هو زمان ظهور الغبن ، فيتمسك في بقيـــة الازمنة بعمومه ، ويحكم بكون خيار الغبن فوريا .

ثم إن ما ذكرناه في العموم يجري في الاطلاق أيضاً لعدم الفرق بينهما ، إلا أن شمول أحدهما لجميع الازمنة بالوضع ، وشمول الآخر بمقدمات الحكمة . وهذا لا يوجب فرقا فيما هو المهم . وعليه فلو ورد التقييد على اطلاق دليل ، ودار امره بين الاقل والاكثر يتمسك بالاطلاق بالاضافة الى المقدار الزائد ، بلا فرق بين الموارد المذكورة .

ثم إن الظاهر أن عموم آية ﴿ اوفوا بالعقود ﴾ عموم مجموعي ، وان مجموع الازمنة — من مبدأ وقوع العقد الى المنتهى — محكوم بوجوب واحد ، لا انه استغراقي ومنحل الى وجوبات عديدة ، بحيث يكون لكل آن من الآنات وجوب مستقل . وذلك ، لما ذكرناه من ان معنى الوفاء بالعقد هو إنهاؤه وإتمامه والقيام عنده .

وعليه فلو لم يف في آن وفسخ العقد لم يتحقق الوفاء رأساً ، لأنه ما لم يف الى الآخر ، لم ينهه الى آخره ولم يتمه بعد . ولا يصدق على وفاء آن إنهاء العقد وإتمامه .

كما أن الظاهر أن وجوب الوفاء وجوب وضعي ، وحكم بمضي العقد . وعدم تأثير الفسخ بعده شرعاً ، فيكون اللزوم وعدم التزلزل معنىً مطابقياً له لا التزامياً . وليس وجوبه وجوبا تكليفياً ، بل لعله ليس حكما مولويا أصلا لا تكليفياً ولا وضعياً ، وإنما هو إرشاد الى صحة العقد وعدم فساده بالفسخ بعده .

(التنبيه الرابع عشر)

لا إشكال في أن الظن الذي قام الدليل على اعتباره ، كالظن الحاصل من الخبر الواحد أو البينة يقوم مقام اليقين ، ويمنع عن جريان الاستصحاب ، فلو شك في بقاء طهارة ماء مثلا ، وقامت البينة على نجاسته لا يجري استصحاب الطهارة . وذلك ، لما ذكرناه سابقاً من أن اليقين — المأخوذ في روايات الاستصحاب — أعم من اليقين الوجداني واليقين التعبدي ، فكما أن قيام البينة على حدوث شيء يصحح جريان الاستصحاب والجري على طبقه في ظرف الشك في بقائه ، كذلك قيامها على عدم بقائه عند الشك فيه يمنع عن جريان الاستصحاب ، فان رفع اليد عن اليقين بالطهارة مثلاً بعد قيام البينة على النجاسة لا يكون نقضاً لليقين بالشك ، بل يكون نقضاً له بيقين آخر بحكم الشارع . وإنما الكلام في الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ، سواء قام دليل خاص على عدم اعتباره أيضاً كالظن القياسي أم لم يقم ، كالظن الحاصل من الشهرة ، فهل مثل هذا ملحق بالظن المعتبر ليكون مانعاً عن جريان الاستصحاب

عند قيامه على ارتفاع الحالة السابقة ، أو أنه ملحق بالشك ، فلا يمنع عن جريانه ؟

و ﴿ بعبارة اخرى ﴾ هل المراد بالشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو خصوص ما تساوى طرفاه — كما هو معناه الاصطلاحي — أوأنه أعم منه ومن الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ؟ الظاهر هو الثاني لوجوه :

﴿ الأول ﴾ — أن الشك فى لسان الشرع استعمل في معناه اللغوي ، وهو مقابل اليقين ، فالمراد من الشك في قوله (ع) : « لا تنقض اليقين بالشك » أعم من الاحتمال المتساوي والاحتمال الراجح . واما التفصيل بين الوهم والشك والظن وتخصيص الوهم بالاحتمال المرجوح والشك بالاحتمال المتساوي ، والظن بالاحتمال الراجح ، فهو اصطلاح حدث بين العلماء وليست الاستعمالات الشرعية جارية على طبقه ، كما يدل عليه إطلاق الوهم على الظن في روايات باب الشكوك . مثل قوله (ع) فى صحيحة الحلبي : « إذا كنت لا تدري ثلاثا صليت أم أربعا ، ولم يذهب وهمك الى شيء ، فسلم ، ثم صل ركعتين وأنت جالس ، تقرأ فيهما بأم الكتاب ، وإن ذهب وهمك الى الثلاث ، فقم فصل الركعة الرابعة . . . » .

﴿ الثاني ﴾ ـ أن قوله (ع) : ـ « لا حتى يستيقن أنه قد نام » فى جواب زرارة في صحيحته الاولى حينما سأله عما اذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم من دون أن يستفصل أن احتمال النوم كان متساوي الطرفين أو كان راجحا — يدل على أن رجحان الاحتمال لا يمنع عن إجراء الاستصحاب ما لم يبلغ مرتبة اليقين . ومن الظاهر أن رجحان احتمال النوم في مفروض السؤال ان لم يكن هو الغالب ، فلا ريب فى أنه ليس من الافراد النادرة ، ليقال : إن عدم الاستفصال عن أمر نادر لا يكون دليلا على الاطلاق .

﴿ الثالث ﴾ — أن المستفاد — من قوله (ع) فى الصحيحة الاولى :

« لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين ، وإلا فانه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، ولكن ينقضه بيقين آخر » — هو انحصار جواز نقض اليقين فى اليقين ، وعدم جواز رفع اليد عن اليقين بغير اليقين من مراتب الاحتمال .

فالمتحصل من جميع ذلك هو أن الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ملحق بالشك ولا يعتد به في حال من الحالات .

هذا ، وقد استدل الشيخ الأنصاري ﴿ قدس سره ﴾ على ذلك بوجهين آخرين :

﴿ الأول ﴾ — قيام الاجماع القطعي على عدم كون الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره مانعاً من جريان الاستصحاب على تقدير اعتباره وحجيته تعبداً من جهة الأخبار الخاصة .

﴿ الثاني ﴾ — أن الظن المزبور إن كان مما قام الدليل الخاص على عدم اعتباره شرعاً ، كالظن القياسي ، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع ، وأن كل ما يترتب شرعاً على عدمه ، فهو يترتب على وجوده ، وان كان الظن مما يشك في اعتباره ، ولم يقم دليل خاص لا على اعتباره ولا على عدم اعتباره ، فحاله حال الشك فى أن رفع اليد عن اليقين السابق بسببه نقض لليقين بالشك ، ورفع لليد عن الدليل بما ليس بدليل .

والمناقشة فى كلا الوجهين مجال واسع ﴿ اما الأول ﴾ فلأن الاجماع على تقدير تسليمه لا يمكن الاعتماد عليه في امثال المقام ، لاحتمال ان يكون مستند المجمعين الاخبار الواردة فى الباب ، بل هذا هو الظاهر . وعليه فلا يكون الاجماع دليلا مستقلا . و ﴿ اما الثاني ﴾ فلأن غاية ما يترتب على قيام الدليل على عدم اعتبار الظن أو عدم قيام دليل على اعتباره

إنما هو عدم جواز العمل بالظن المزبور . واما ترتيب آثار الشك عليه ، فهو يحتاج الى دليل آخر . وكون رفع اليد عن الاستصحاب بسبب الظن المزبور — رفعاً لليد عن الدليل بما ليس بدليل - أول الكلام ، لاحتمال ان يكون عدم الظن بالخلاف معتبراً في موضوع الاستصحاب . ومع هذا الاحتمال لا تثبت دليليته حتى يكون رفع اليد عنه رفعاً لليد عن الدليل بما ليس بدليل . والحاصل أن الظن المزبور وإن كان مما لا يمكن العمل به والجري على طبقه ، إلا أن الاستصحاب أيضاً لا يمكن العمل بمقتضاه ، للشك في اعتباره على الفرض ، بل لا بد حينئذ فى تعيين الوظيفة من الرجوع الى أصل آخر .

و ﴿ كيف كان ﴾ فما ذكره ﴿ قدس سره ﴾ — من الوجهين في وجه صحة الرجوع الى الاستصحاب فى موارد قيام الظن غير المعتبر على خلاف مقتضى الاستصحاب — لا يمكن المساعدة عليه ، بل الوجه فيه هو ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة على ما عرفت .

(خاتمة)

لا بد فى المقام من ذكر امور : ﴿ الأول ﴾ — أنه يعتبر فى جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ، بان يكون ما تعلق به اليقين هو الذي تعلق به الشك بعينه . والوجه فيه أن مفاد أخبار الباب - كما ذكرناه سابقاً - إنما هو وجوب الجري على طبق اليقين السابق ، وعدم جواز نقضه بالشك . ومن المعلوم أن عدم الجري على طبق اليقين السابق في فرض عدم اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ، لا يكون نقضاً لليقين بالشك ، سواء أكان عدم اتحاد القضيتين ناشئاً

من تغاير الموضوع كما إذا كان المتيقن عدالة زيد ، والمشكوك فيه عدالة عمرو ، أم كان ناشئاً من تغاير المحمول ، كما اذا كان المتيقن عدالة زيد والمشكوك فيه اجتهاده ، أم كان ناشئاً من تغاير الموضوع والمحمول معاً ، كما اذا كان المتيقن عدالة زيد والمشكوك فيه اجتهاد عمرو ، فان الاعتناء بالشك في جميع ذلك لا يكون نقضاً لليقين بالشك ، ضرورة ان عدم ترتيب آثار عدالة عمرو مع الشك فيها وكذا عدم ترتيب آثار اجتهاده مع الشك فيه لا يكون نقضاً لليقين بعدالة زيد ، وكذلك عدم ترتيب آثار اجتهاد زيد مع الشك فيه لا يكون نقضاً لليقين بعدالته .

والحاصل أن اعتبار اتحاد القضيتين في كل من الموضوع والمحمول مما تدل عليه نفس أخبار حجية الاستصحاب ، فلا حاجة الى ما استدل به الشيخ ﴿ قدس سره ﴾ من أن جر المستصحب — كالعدالة مثلا مع تغاير الموضوع — يستلزم بقاء العرض بلا محل ان لم يرد اثباته لموضوع آخر ، وانتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر ان اريد إثباته له . وكلاهما مستحيل ، وان كان مرجع استحالة الثاني الى الأول . مع انه قابل للمناقشة في نفسه . وذلك : أما ﴿ أولاً ﴾ فلعدم تمامية ماذكره فى الجواهر كوجود زيد مثلا ، فانه لا يترتب ـ على استصحاب وجود زيد عند الشك فى وجود عمرو ـ محذور بقاء العرض بلامحل ، أوانتقاله من موضوع الى موضوع آخر ، بل ولا يتم ماذكره حتى فى الاعراض اذا كان المستصحب عدمها . وذلك ، لأن احتياج العرض الى المحل انما هو فى وجوده لا في عدمه .

و(بعبارة اخرى) ان احتياج المحمول الى وجود الموضوع إنما هو في القضية الموجبة دون القضية السالبة ، لصحة قولنا زيد ليس بقائم حتى مع فرض عدم زيد ، غاية الأمر تسمى القضية حينئذ قضية سالبة بانتفاء الموضوع . وعلى هذا فلا تترتب ـ على استصحاب عدم عدالة زيد عند الشك في حدوث اجتهاده ـ استحالة بقاء العرض بلا محل ،

فما أقامه من الدليل أخص مما ادعاه ﴿ قدس سره ﴾ .

و ﴿ أما ثانياً ﴾ فلأن استحالة بقاء العرض بلا محل أو انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر إنما هي فى الامور التكوينية والوجودات الحقيقية وأما فى الامور التعبدية والوجودات الاعتبارية ، فبقاء العرض بلا محل أو انتقاله من موضوع الى موضوع آخر ليس بمستحيل ، ضرورة أن التعبد بعدالة زيد - عند الشك في عدالة عمرو - بمكان من الامكان .

و ﴿ كيف كان ﴾ فالصحيح - فى وجه اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها في جريان الاستصحاب - هو ماذكرناه : من أن ذلك أمر يستفاد من نفس أخبار الباب على ماعرفت ، ثم ان متعلق اليقين والشك (تارة) يكون من الموضوعات الخارجية . و (اخرى) يكون من الأحكام الشرعية . وعلى الأول قد يكون من المحمولات الأولية ، وما هو مفاد كان وليس التامتين من الوجود والعدم ، فان أول مايحمل على الماهية بحيث لا يتوسط بينه وبين الماهية شيء آخر إنما هو الوجود أو العدم . واما بقية المحمولات فهي تحمل عليها بتوسط الوجود . وقد يكون من المحمولات الثانوية . وما هو مفاد كان وليس الناقصتين . وذلك : كالقيام والقعود والادراك والتعجب والحركة والسرعة وغير ذلك من المحمولات المترتبة التي لا تحمل على الماهية ، ولا تعرضها إلا بعد فرضها موجودة ، سواء أكان عروضها عليها بواسطة واحدة : كالمدركية العارضة للماهية الانسانية بواسطة الوجود ، أم كان بواسطتين أو أكثر ، كالتعجب العارض لها بواسطة الوجود ، ثم الادراك ، وكالسرعة العارضة لها بواسطة الوجود ثم الكتابة ثم حركة الأصابع ، فان التعجب لا يعرض لها إلا بعد عروض الوجود والادراك ، كما ان السرعة لا تعرض إلا بعد عروض الوجود والكتابة وحركة الأصابع .

و ﴿ بعبارة اخرى ﴾ ان المراد بالمحمولات الثانوية ما يقابل المحمولات الأولية ، فتعم الواقعة فى المرتبة الثالثة أو الرابعة وهكذا .

والفرق - بين المحمولات الأولية والمحمولات الثانوية - هو أن متعلق اليقين والشك اذا كان من المحمولات الأولية ، فموضوع القضية لا محالة تكون نفس الماهية المعراة عن الوجود والعدم ، ضرورة أن الماهية المقيدة بالوجود لا يشك فى وجودها ، كما ان الماهية المقيدة بالعدم لا يشك في عدمها ، فالشك فى وجود الماهية أو عدمها لا يفرض إلا بالاضافة الى نفس الماهية المعراة عن الوجود والعدم . وهذا بخلاف ما اذا كان متعلق اليقين والشك المحمولات الثانوية ، فان موضوع القضية حينئذ تكون هي الماهية الموجودة ، لما ذكرناه من ان المحمولات الثانوية لا تحمل على الماهية إلا بواسطة الوجود ، وفرض الماهية موجودة ، فيكون المحمول الاولي جزء الموضوع ، فيلزم احرازه في جريان الاستصحاب فى المحمول الثانوي ، بناء على اعتبار إحراز الموضوع زائداً على اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها فى جريان الاستصحاب في المحمول الثانوي على ما سنشير اليه ان شاء الله تعالى . وما ذكرناه - من كون المحمول الأولي جزء الموضوع - يجري فى المحمول الثانوي أيضاً فيما اذا توسط بين الماهية وبين محمول ثانوي آخر ، لما ذكرنا من أن من المحمولات الثانوية ما لا يعرض على الماهية إلا بعد عروض محمول آخر ، على ما عرفت من مثال التعجب والسرعة ، فعلى القول بلزوم احراز المحمول الأولي في جريان الاستصحاب في المحمول الثانوي يلزم احراز هذا القسم من المحمول الثانوي أيضاً في جريان الاستصحاب في محمول آخر مترتب عليه لكونه حينئذ جزءً لموضوعه كما لا يخفى .

﴿ إذا عرفت ذلك ﴾ فنقول : إذا كان متعلق الشك هو المحمول الأولي من الوجود والعدم ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيما اذا كان الأثر

مترتباً عليه ، لتحقق الوحدة المعتبرة بين القضيتين حينئذ ، ضرورة أن الماهية المشكوك في وجودها عين الماهية المتيقن وجودها ، فلو كان وجود شيء أو عدمه مسبوقا باليقين ، يجري الاستصحاب فيه . وتترتب عليـــه آثار الوجود أو العدم . وهذا ظاهر . وإن كان متعلق الشك هو المحمول الثانوي كالعدالة والاجتهاد (فتارة) يكون الشك متمحضاً في نفس المحمول الثانوي ، كما اذا شك في بقاء عدالة شخص بعـد العلم باصل وجوده . و (اخرى) يكون الشك في المحمول الثانوي ناشئاً من الشك في المحمول الأولي وما هو موضوع القضية ، كما اذا كان الشك في العدالة في مفروض المثال ناشئاً من الشك في وجود العادل ، بحيث لو علم بوجوده لم يكن شك في عدالته . و (ثالثة) يكون كل من المحمول الأولي والمحمول الثانوي متعلقاً للشك مستقلا ، بحيث لا يكون ارتفاع الشك عن أحدهما موجباً لارتفاع الشك عن الآخر ، كما اذا كان الشك في وجود العادل في مفروض المثال ناشئاً من جهةٍ والشك في عدالته ناشئاً من جهة اخرى .

فان كان الشك متمحضاً في نفس المحمول الثانوي ، فلا اشكال حينئذ في جريان الاستصحاب اذا كان الأثر مترتباً عليـه ، لتحقق الوحدة المعتبرة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ، إذ المتيقن عدالته بعينه هو الذي شك في عدالته مع إحراز أصل وجود العادل ، وما هو موضوع القضية بالوجدان على الفرض . وإن كان الشك في المحمول الثانوي ناشئاً من الشك في المحمول الأولي وما هو موضوع القضية أو كان كل من المحمول الأولي والمحمول الثانوي متعلقاً للشك مستقلا ، فربما يقال بعدم جريان الاستصحاب لا في المحمول الثانوي ولا في المحمول الأولي . أما المحمول الثانوي ، فلعدم إمكان تقرره بدون المحمول الاولي ، لما ذكرناه من أن عروض المحمول الثانوي وحمله على الشيء يتوقف على ثبوت المحمول الأولي ووجوده . والمفروض انه لم يحرز ،

فلا يجري معه الاستصحاب في المحمول الثانوي . وأما في المحمول الأولي ، فلأنه إن اريد باستصحابه إثبات نفسه ، فلا أثر له . وإن اريد به إثبات المحمول الثانوي (اعني به العدالة فى مفروض المثال) بدعوى أن إحراز المحمول الاولي يستلزم إحراز المحمول الثانوي فيما اذا كان الشك فيه ناشئاً من الشك في المحمول الأولي ، فلكونه من الاصول المثبتة .

والحاصل أن استصحاب المحمول الثانوي لا يمكن من جهة عدم امكان تقرره بدون الموضوع . واستصحاب المحمول الأولي لا يمكن ، من جهة أن جريانه ـ بلحاظ نفسه ـ لا أثر له ، وبلحاظ المحمول الثانوي يكون من الاصول المثبتة . ومن هنا يظهر أن مجرد اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها لا يصحح جريان الاستصحاب فى المحمول الثانوي ، بل يعتبر فيه إحراز الموضوع زائداً على إحراز اتحاد القضيتين .

هـــذا ، ولكن الظاهر أنه لا مانع من جريان الاستصحاب مع عدم احراز المحمول الاولي أيضاً . وذلك ، لأن الاستصحاب وان كان لا يجري فى نفس المحمول الثانوي ، كما ذكر ، إلا أنه لا مانع من جريانه في الموضوع نفسه (اعني به المتصف بالعدالة فى مفروض المثال) فان الوجود المتصف بها كان مسبوقا باليقين . وهذا الاستصحاب يترتب عليه الأثر وليس بمثبت ، ضرورة أن جواز التقليد مثلا مترتب على وجود من هو متصف بالعدالة ، لا على ما هو لازم عقلي له . وأما عدم ترتب جواز الاقتداء على الاستصحاب المزبور ، فليس هو لأجل قصور فى الاستصحاب ، بل لأن جواز الاقتداء ليس من آثار وجود المتصف بالعدالة . وانما هو من الآثار المترتبة على العادل المصلي ، إذ لابد من إحراز وجود راكع وساجد مثلا حتى يقتدي بركوعه أو سجوده ، فعدم ترتب جواز الاقتداء إنما هو من جهة عدم إحراز تحقق موضوعه لا من جهة قصور في الاستصحاب فى المحمولات الثانوية .

والحاصل أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الموضوع ، وترتب الأثر عليه في مفروض المقام ، بل لا مانع من جريانه في نفس المحمول الثانوي . والوجه فيه أن موضوع الأثر في الموارد التي يكون الأثر فيها مترتباً على المحمول الثانوي إنما يكون مركباً من جزءين : (أحدهما) — نفس الموضوع . (ثانيهما) — المحمول الثانوي ، فان معنى ترتب الاثر على العدالة في مفروض المثال هو كون الموضوع مركباً من وجود شخص وثبوت العدالة له ، لما ذكرناه من أن تحقق المحمول الثانوي يتوقف على تحقق الموضوع ووجوده ، فان أحرز أحدهما بالوجدان ، وشك في الآخر كما في الفرض الاول من الفروض الثلاثة ، يجري الاستصحاب في المشكوك فيه ، ويندرج تحت التيام الموضوع بضم الوجدان الى الأصل ، وإن لم يحرزا أصلا ، سواء أكان عدم احراز أحدهما ناشئاً من عدم احراز الآخر — كما في الفرض الثاني — أم كان عدم احراز كل منهما ناشئاً من منشأ يخصه — كما في الفرض الثالث — يجري الاستصحاب في كليهما ، ويندرج تحت كبرى التيام الموضوع بضم أصل الى أصل آخر . وعليه فاشتراط احراز الموضوع والمحمول الاولي — بالوجدان زائداً على اشتراط اتحاد القضيتين — مما لا وجه له .

هذا كله فيما اذا كان متعلق الشك من الموضوعات الخارجية . واما اذا كان متعلقه من الاحكام الشرعية ، ففيه تفصيل . و ﴿ توضيحه ﴾ : أن الشك في بقاء الحكم ﴿ تارة ﴾ يكون راجعاً الى مرحلة أصل الجعل ، بان يشك في أن الحكم الفلاني كوجوب صلاة الجمعة ، هل جعل بحيث يبقى الى الأبد ، أو أنه جعل بحيث لا يبقى إلا الى زمان معين ؟ و (اخرى) يكون راجعاً الى مرحلة المجعول ، بأن يشك في أن الحكم موسع ، ويعم جميع حالات الموضوع ، أو أنه مضيق ومختص بحال دون حال بعد العلم بانه مستمر الى الأبد بلحاظ أصل الجعل ، كما اذا شك في أن

نجاسة الماء المتغير هل هي موسعة وتعم حال زوال التغير من قبل نفسه أيضاً ، أو انها مضيقة ومختصة بخصوص حال التغير ، فلا تعم حال زواله ، و ﴿ ثالثة ﴾ يكون راجعاً الى الحكم الجزئي من جهة اشتباه الامور الخارجية ، كما اذا شك فى بقاء طهارة ماء لاحتمال ملاقاته النجاسة ، مع العلم بان الحكم بطهارة الماء لم ينسخ ، وأن الطهارة تبقى مالم يلاقه نجس .

فان كان الشك في بقاء الحكم راجعاً الى مرحلة أصل الجعل ، بان يشك في أن حكم وجوب صلاة الجمعة مثلا هل جعل على نحو يستمر الى الأبد ، أو أنه جعل بحيث لا يستمر إلا الى زمان معين ، ويرتفع بنفسه بعد انقضاء ذلك الزمان ؟ فمنشأ الشك حينئذ يرجع الى احتمال النسخ لا محالة ، ضرورة أن النسخ بهذا المعنى هو الذي يمكن ان يقع فى الشريعة المقدسة . وأما النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت أولاً ، بان يجعل الحكم مستمراً ، ثم يرى الحاكم أنه لامصلحة فيه فيرفعه ، فهو مما لا يمكن الالتزام به ، لاستلزامه الجهل . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . نعم يمكن ذلك في حق الموالي العرفية الذين لا يعلمون عواقب الامور . وعليه ، فلا يمكن القول بجريان الاستصحاب فيه حتى بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية ، كما عليه المشهور ، لرجوع الشك حينئذ الى الشك فى الحدوث . والوجه فيه ان حقيقة النسخ بالمعنى الذي ذكرناه عبارة عن التخصيص في الازمان وفي الافراد الطولية ، فيكون دليل النسخ كاشفاً عن أن ظهور دليل الجعل في العموم أو الاطلاق لجميع الأزمنة والأفراد الطولية لم يكن مطابقاً للارادة الجدية ، كما ان التخصيص يكشف عن أن ظهور دليل الجعل فى العموم أو الاطلاق لم يكن مراداً بالارادة الجدية . وعلى هذا فاحتمال النسخ مساوق لاحتمال كون الجعل موقتاً وغير سارٍ الى جميع الازمنة ، فيكون جعل الحكم حينئذ بالاضافة الى زمان الشك مشكوك الحدوث رأساً . ومن الظاهر أن

الاستصحاب لا يجري مع الشك فى أصل الحدوث ، لانحصار جريانه بموارد الشك فى البقاء ، على ما عرفت تفصيله فى أوائل الكتاب . ومنه يظهر أن ما ذكره المحقق الاسترابادي — من نفي الاشكال عن جريان الاستصحاب في موارد الشك في النسخ — مما لا اساس له . وحينئذ إن أمكن إثبات استمرار الحكم وأبديته بعموم نفس دليل الحكم ، أو اطلاقه أو بمثل قوله (ع) : « حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة » وإلا فيرجع الى اصل آخر ، وهو اصالة البراءة فيما اذا كان الحكم المحتمل نسخه من الاحكام الالزامية .

هذا اذا كان الشك راجعاً الى مرحلة الجعل . واما اذا كان الشك فى بقاء الحكم راجعاً الى مرحلة المجعول ، بان يشك فى ان الحكم موسع ويعم جميع حالات الموضوع ، أو انه مضيق ومختص ببعض حالاته دون بعضها ، بعد العلم بان اصل الجعل مستمر الى الأبد ، فمنشأ الشك حينئذ لا محالة يكون زوال خصوصية من خصوصيات الموضوع ، ضرورة أنه لا وجه للشك فى بقاء الحكم مع بقاء الموضوع على حاله بما له من الخصوصيات بعد العلم بابديته بلحاظ أصل الجعل ، كما اذا شك فى بقاء نجاسة الماء المتغير بالنجس بعد زوال خصوصية التغير عنه من قبل نفسه ، لأجل الشك في ان الحكم بنجاسة الماء المتغير هل هو موسع ويعم حالة زوال التغير من قبل نفسه ، أو انه مضيق ومختص بحال فعلية التغير . فلا يعم حالة زواله ؟

وتلك الخصوصية الزائلة ﴿ تارة ﴾ تعد من مقومات الموضوع بان يكون فاقد الخصوصية مغايراً لواجدها بحسب ما يستفاد من نفس الدليل ولو بقرينة مناسبة الحكم والموضوع ، أو من الخارج بحيث يدور الحكم مدار الخصوصية وجوداً وعدماً ، كما فى موارد الاستحالات ، فان موضوع النجاسة بحسب ما يستفاد من الأدلة هي الصور النوعية ، وعناوين النجاسات من الكلب والخنزير والدم وغير ذلك لا ذواتها وموادها

الهيولائية . وعليه فاستحالة الكلب وصيرورته ملحاً أو ترابا توجب تبدل الموضوع بموضوع آخر، بحيث لو فرض حكم الشارع بنجاسة الكلب بعد استحالته وصيرورته ملحاً ، لكانت هذه النجاسة غير النجاسة الاولى بنظر العرف .

و ﴿ اخرى ﴾ تعد من حالات الموضوع ، بان يكون الموضوع — بحسب ما يستفاد من نفس الدليل ولو بقرينة مناسبة الحكم والموضوع أو من الخارج — هو الجامع بين واجد الخصوصية وفاقدها . وذلك : كالماء بالاضافة الى خصوصية الحرارة والبرودة ، فان موضوع جواز الشرب والطهارة فيه هو الجامع بين واجد خصوصية الحرارة أو البرودة وفاقدها ، فزوال خصوصية الحرارة أو البرودة عنه لا يوجب تبدل الموضوع بموضوع آخر .

و ﴿ ثالثة ﴾ يشك في ذلك ، فلا يعلم أن الخصوصية الزائلة من مقومات الموضوع حتى يتبدل الموضوع بزوالها ، فيرتفع الحكم ، أو انها من حالاته حتى يكون باقياً بعد زوالها أيضاً ، كما اذا شك في أن موضوع التنجس في المتنجسات، هل هي ذوات الأشياء وموادها المحفوظة في جميع الحالات — كما عليه المحقق الثاني ﴿ قدس سره ﴾ حيث فصل بين النجاسات والمتنجسات ، فحكم بان الاستحالة وزوال الصور النوعية إنما توجب الطهارة فى نفس النجس كالكلب اذا صار ملحاً . واما المتنجس كالخشب المتنجس مثلا اذا صار رماداً ، فلا توجب طهارته ، لأن موضوع التنجس هو ذات الخشب المحفوظة في جميع الحالات والتبدلات — أو أنه الصور النوعية ، فيرتفع الحكم بزوال الصورة ، فان كانت الخصوصية الزائلة من قبيل القسم الأول بان استفيد من الدليل أو من الخارج ان الخصوصية من مقومات الموضوع ، كان الحكم دائراً مدارها وجوداً وعدماً ، فلا يجري الاستصحاب مع زوالها ، لعدم بقاء الموضوع بعد زوال الخصوصية على الفرض .

كما لا اشكال في جريانه ، بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية على ما عليه المشهور ، فيما اذا كانت الخصوصية من قبيل القسم الثاني ، بان استفيد من الدليل أو من الخارج ان الخصوصية من حالات الموضوع دون مقوماته ، فان الحكم حينئذ لا يدور مدارها وجوداً وعدماً ، بل يدور مدار ذات الموضوع ، فاذا شك في بقاء حكم بعد زوال خصوصية من خصوصياته لم يكن مانع من جريان الاستصحاب ، لانحفاظ الموضوع بعد زوال الخصوصية على الفرض . وهذا واضح .

وأما اذا كانت الخصوصية من قبيل القسم الثالث بان لا يعلم من الدليل أو من الخارج انها من المقومات أو من الحالات ، فالظاهر انه لا يمكن القول حينئذ بجريان الاستصحاب ، لعدم احراز اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها ، إذ يحتمل أن تكون الخصوصية الزائلة من مقومات الموضوع فيرتفع بزوالها ، ويكون الفاقد لها موضوعاً آخر ، وبعبارة اخرى إن الشك في كون الخصوصية الزائلة من المقومات أو من الحالات يوجب كون الشبهة مصداقية بالاضافة الى أدلة الاستصحاب ، ومعه كيف يمكن جريان الاستصحاب والالتزام ببقاء الحكم ؟ وهل هذا إلا اثبات الحكم قبل احراز موضوعه ؟

وعليه فلو استحال الخشب المتنجس فصار رماداً لا يمكن الحكم ببقاء النجاسة تمسكاً بالاستصحاب ، للشك في بقاء الموضوع ، إذ يحتمل أن يكون عنوان الخشبية مقوماً لموضوع النجاسة ، بحيث تكون النجاسة وجوداً وعدماً دائرة مداره . ودعوى — أن الاستصحاب الحكمي وان كان لا يجري إلا ان جريان الاستصحاب الموضوعي لا مانع منه — لا يمكن المساعدة عليها ، وذلك لأنه إن اريد من الاستصحاب الموضوعي استصحاب ذات الموضوع . ففيه انه لا شك لنا في بقاء ذات الموضوع ، للعلم بزوال عنوان الخشبية في مفروض المثال وتبدله بعنوان الرماد . وإن اريد به استصحاب الموضوع بوصف كونه موضوعاً للنجاسة ، ففيه ان ذلك يرجع الى الاستصحاب الحكمي ،

وقد عرفت عدم جريانه . هذا كله فيما اذا كان الشك في بقاء الحكم راجعاً الى الشك في مرحلة الجعل أو المجعول .

وأما اذا كان الشك راجعاً الى مرحلة التحقق والفعلية بان كان الشك في بقاء حكم جزئي بعد العلم به ، كما اذا شك في بقاء نجاسة الخمر وحرمة شربه من جهة احتمال انقلابه خلاً ، فلا يمكن الرجوع فيه الى الاستصحاب الحكمي . للشك في بقاء موضوعه ، فانه لا يعلم ان ما نشك في حكمه هو الذي كنا على يقين منه ، فالشبهة مصداقية . نعم لا مانع من جريان الاستصحاب في الموضوع وترتيب آثاره ، إلا انه خارج عما نحن بصدد التكلم فيه من جريان الاستصحاب في الحكم .

والحاصل ان عدم جريان الاستصحاب الحكمي ـ فيما اذا كان الشك في بقائه راجعاً الى الشك في مرحلة الفعلية ـ مما لا ينبغي الاشكال فيه .

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه ان جريان الاستصحاب الموضوعي في موارد الشك في المحمول الثانوي مما لا ينبغي الاشكال فيه ، سواء أكان الشك متمحضاً في نفس المحمول الثانوي أم كان الشك فيه ناشئاً من الشك في المحمول الاولي ، أم كان كل منهما متعلقاً للشك مستقلا . واما جريان الاستصحاب الحكمي فان كان الشك في بقاء الحكم راجعاً الى الشك في مرحلة أصل الجعل أو مرحلة الفعلية والحكم الجزئي ، فهو مما لا يمكن الالتزام به . وإن كان الشك في بقائه راجعاً الى الشك في مرحلة المجعول ، فان علم بكون الخصوصية الزائلة من مقومات الموضوع أو شك في ذلك ، فلا يمكن الالتزام به أيضاً ، وإن علم بكون الخصوصية الزائلة من حالات الموضوع دون مقوماته ، فعلى القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية كما عليه المشهور لا مانع من جريانه على ما عرفت تفصيله .

و ﴿ كيف كان ﴾ فلا اشكال في اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها

فى جريان الاستصحاب ، وانما الاشكال في أن ملاك الاتحاد المزبور هل هو نظر العقل ، فلا يجري فيما اذا تغير بعض الخصوصيات أو ان العبرة بنظر العرف فيكفي الاتحاد العرفي فى جريانه وان لم يكن متحداً فى نظر العقل الفلسفي ، أو لا بد من أن يكون الاتحاد بحسب الدليل المثبت للحكم ؟ وجوه .

ذكر الشيخ الأنصاري (قدس سره) أنه بناءً على كون العبرة في الاتحاد المزبور بنظر العقل ينحصر جريان الاستصحاب في الاحكام بما اذا كان الشك فى بقاء الحكم ناشئاً من احتمال وجود الرافع ، أو الغاية بعد بقاء الموضوع على ماهو عليه من القيود والخصوصيات ، وهذا بخلاف ما لو كانت العبرة بنظر العرف ، أو الدليل المثبت للحكم ، فانه لا ينحصر جريانه حينئذ بما ذكر .

مثلا لو شك فى بقاء نجاسة الماء المتغير بالنجس بعد زوال تغيره من قبل نفسه ، فان قلنا ان العبرة في الوحدة المعتبرة بنظر العقل لا يمكن جريان الاستصحاب ، لعدم اتحاد متعلق الشك واليقين ، ضرورة ان الماء المتغير بالفعل بالدقة العقلية غير الماء الذي زال عنه التغير ، وان قلنا ان العبرة بنظر العرف ، فحينئذ لا مانع من جريان الاستصحاب والحكم بنجاسة الماء ، إذ الماء بعد زوال تغيره فى نظر العرف بعينه هو الماء قبل زوال تغيره كما هو ظاهر . وان قلنا ان الميزان هو الدليل المثبت للحكم فلابد من ملاحظة ذلك الدليل ، فان استفيد منه ان موضوع النجاسة حدوثاً هو نفس الماء والتغير انما هو واسطة لثبوت النجاسة له ، كما اذا كان الوارد فى الدليل: الماء ينجس اذا تغير على نحو القضية الشرطيـــة ، جرى الاستصحاب لو شك فى مدخلية التغير في النجاسة بقاء ، وان استفيد منه ان موضوعها هو الماء المتلبس بالتغير بان يكون التغير علة للبقاء كما كان علة للحدوث ، كأن يكون الوارد في الدليل : الماء المتغير ينجس على نحو القضية الحملية ، فحينئذ لا يمكن جريان الاستصحاب بعد زوال التغير ،

لعدم بقاء الموضوع على الفرض .

وقد أورد عليه بانه — بناءً على عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي وانحصار جريانه بموارد الشك في الرافع والغاية — لا وجه لهذا التفصيل ، لأن الشك في بقاء الحكم ان رجع الى الشك فى المقتضي ، فلا مورد لجريان الاستصحاب سواء أكانت العبرة في الاتحاد بنظر العقل ، أم كانت العبرة بنظر العرف ، أم بلسان الدليل المثبت للحكم . وإن رجع الشك الى الشك في الرافع والغاية . فالاستصحاب يجري حتى على القول بكون العبرة فى الاتحاد بنظر العقل كما هو المدعى . وعليه فلا ثمرة لهذا التفصيل .

وقد أجاب عنه المحقق النائيني (ره) بان مراد الشيخ (قدس سره) من الرافع في المقام ليس ما يقابل المقتضي ، بل المراد به ما يقابل المانع . وحاصل ما أفاده فى توضيح ذلك هو أن الرافع له معنيان ﴿ احدهما ﴾ — الأمر الوجودي الذي يوجب ارتفاع الشيء بعد حدوثه وتحققه ، ويقابله المانع ، وهو الذي يمنع عن تأثير المقتضي أثره رأساً . ﴿ ثانيهما ﴾ — ما يقابل المقتضي ، وهو كل أمر وجودي أو عدمي يرتفع معه الحادث بعد ما كان قابلا للبقاء في عمود الزمان ، فالرافع المقابل للمقتضي أعم من الرافع المقابل للمانع ، لأنه يعم الأمر الوجودي والعدمي ، بخلاف الرافع المقابل للمانع ، فانه مختص بالأمر الوجودي . ومراد الشيخ ﴿ ره ﴾ - من الرافع فى المقام وحكمه بانحصار جريان الاستصحاب بكون الشك شكاً فيه ، بناء على كون العبرة في الاتحاد بنظر العقل — هو ما يقابل المانع لا ما يقابل المقتضي . وعليه فجريان الاستصحاب — في موارد الشك في الرافع بالمعنى الأول على هذا المبنى — لا يلازم جريانه في موارد الشك فى الرافع بالمعنى الثاني ، حتى يقال بانه لا ثمرة في التفصيل المزبور . مثلاً ، اذا شككنا فى بقاء نجاسة الماء المتغير بعد

زوال تغيره ، فهذا الشك وان كان شكا في الرافع بالمعنى الثاني ، فان النجاسة من الامور الباقيـة في نفسها ، ولا ترتفع فى الخارج إلا بحدوث ما لم يكن أو انعدام ما كان ، إلا أنه ليس من الشك في الرافع بالمعنى الأول ، فان زوال التغير ليس أمراً وجوديا كما هو ظاهر ، فان كانت العبرة في الاتحاد بالدقة العقلية ، لم يجر الاستصحاب فيه . وهـــذا بخلاف ما اذا كانت العبرة بنظر العرف ، فانه لا مانع من جريان الاستصحاب والحـكم بنجاسة الماء ، لانحفاظ الوحدة المعتبرة ، وكون المـاء بعد زوال تغيره بعينه هو المـاء قبل زوال تغيره فى نظر العرف ، كما أنه لا مانع من جريانه بناءً على كون الميزان فى الاتحاد هو الدليل المثبت للحكم إن استفيد منه أن الموضوع هو نفس الماء ، والتغير انما هو واسطة لثبوت النجاسة له . وعلى هـذا فلا بأس بالتفصيل بين كون ملاك الاتحاد هو نظر العقل ، وبين كونه نظر العرف أو الدليل . انتهى حاصل كلامه رفع مقامه .

والذي ينبغي ان يقال : انه بناءً على كون العبرة فى الاتحاد المزبور بنظر العقل لا يمكن جريان الاستصحاب في الأحكام مطلقاً ، سواء أكان الشك في بقاء الحـكم راجعاً الى الشك في الرافع المقابل للمانع ، أم كان راجعاً الى الشك في الرافع المقابل للمقتضي ، أم كان راجعاً الى الشك فى أصل المقتضي بعدما كان مقتضى التحقيق عندنا ـ كما تقدم ـ عدم جريان الاستصحاب فى الشك في أصل الجعل من جهة احتمال النسخ ، وفى الشك فى بقاء الحـكم الجزئي من جهة اشتباه الموضوع الخارجي اصلا ، واختصاصه ـ على تقدير جريانه ـ بالشك فى بقاء الحـكم فى مرحلة المجعول . وذلك لأن الشك فى هذه المرحلة لا ينشأ إلا من زوال خصوصية من خصوصيات الموضوع ، ضرورة أنه لا وجـه للشك في بقاء الحـكم مع بقـاء موضوعه على حاله بمـا له من الخصوصيات الوجودية أو العدمية .

و (بعبارة اخرى) ان زوال الخصوصية وإن كان لا يوجب ارتفاع الحكم عن موضوعه تكويناً ، ضرورة أن زمام الحكم وضعاً ورفعاً بيد جاعله ومعتبره ، إلا ان الخصوصية بما انها يحتمل أن تكون ملحوظة قيداً للموضوع ، فزوالها مساوق لاحتمال زوال الشرط إن كانت الخصوصية الزائلة أمراً وجوديا ، أو وجود المانع إن كانت امراً عدمياً ، لما ذكرناه سابقاً من أن الشرطية والمانعية وغيرهما من السببية والرافعية امور منتزعة من اعتبار قيد وجودي أوعدمي في موضوع الحكم أومتعلقه . وعلى هذا فلو شك في بقاء الحكم بعد زوال إحدى الخصوصيات الوجودية أوالعدمية ، لا يمكن جريان الاستصحاب بناءً على كون العبرة في اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها بنظر العقل ، ضرورة أن ما كان واجداً للخصوصية الوجودية أو العدمية يباين ما كان فاقداً لها فى نظر العقل . وعليه فلو شك في بقاء نجاسة الماء المتغير بالنجس بعد زوال تغيره من قبل نفسه ، لا يمكن الحكم بنجاسة الماء تمسكاً بالاستصحاب على هذا المبنى ، لأن الماء المتغير بالفعل في نظر العقل غير الماء الذي زال عنه تغيره . وهذا بخلاف ما لو كانت العبرة في الوحدة بنظر العرف ، فانه لامانع من جريان الاستصحاب بعد زوال خصوصية التغير فى مفروض المثال ، لأن الماء بعد زوال تغيره بعينه هو الماء قبل تغيره في نظر العرف . ولا منافاة بين الشك فى بقاء الموضوع رافعاً من جهة احتمال تقيد الموضوع بالخصوصية الزائلة ، والعلم باتحاد واجد الخصوصية مع فاقدها عرفا اذا كانت الخصوصية تعد من الحالات فى نظر العرف بحسب ما ارتكز في اذهانهم ، كما أنه لا مانع من جريانه لو كان ملاك الاتحاد دليل الحكم إن استفيد منه أن موضوع النجاسة حدوثاً هو نفس الماء ، والتغير انما هو واسطة لثبوت النجاسة له ، كما اذا قال : الماء ينجس اذا تغير بنحو القضية الشرطية ،

فانه يصح جريان الاستصحاب حينئذ على تقدير الشك فى مدخلية التغير في النجاسة بقاءً .

نعم لو استفيد منه أن الموضوع هو الماء المتغير بحيث يكون التغير علة للحدوث والبقاء معاً ، كما اذا قال : الماء المتغير نجس بنحو القضية الحملية ، فحينئذ لا يمكن جريان الاستصحاب بعد زوال التغير . والحاصل أن حال الاستصحاب يختلف بحسب اختلاف مناط الوحدة المعتبرة بين القضيتين ، فانه إن كان مناط الوحدة نظر العقل ، فلا يجري الاستصحاب في الأحكام مطلقاً ، بلا فرق بين أن يرجع الشك الى الشك فى الرافع ، وبين أن يرجع الى الشك في المقتضي ، وإن كان مناطها نظر العرف أو لسان الدليل ، فيمكن جريانه فيما اذا كانت الخصوصية الزائلة تعد من الحالات عند العرف بحسب ما ارتكز فى أذهانهم ، أو بحسب ما يفهم من الدليل .

هذا كله بالاضافة الى الأحكام الشرعية . وأما الموضوعات الخارجية ، فلا يختلف الحال فيها ، ضرورة أن عدالة زيد المتيقنة عين عدالته المشكوك فيها بحسب العقل والعرف والدليل كما هو ظاهر .

﴿ اذا عرفت ذلك ﴾ فنقول : ربما يقال بان المرجع — فى تشخيص اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها — لابد ان يكون دليل الحكم لا العقل ولا العرف . أما العقل فلأن شأنه تعيين موضوعات أحكامه التي هو مستقل فيها ، كتعيينه موضوع الحسن وأنه العدل ، وتعيينه موضوع القبح وأنه الظلم . وأما تعيين موضوعات الأحكام الشرعية ، فهو خارج عن عهدته ، لعدم احاطته بمناطات الأحكام . وانما ذلك راجع الى الشارع ، فان أمر تعيين موضوع الوجوب أو الحرمة أوغيرهما من الأحكام بيده ، وهو المستقل بالتصرف فيه . واما العرف فان أُريد من الرجوع اليه وأخذ الموضوع منه أخذ ما يفهمه العرف من الفاظ الدليل ، بان يكون المقصود من الرجوع الى العرف تشخيص مفهوم الدليل ، فهو وان كان صحيحاً ، إلا أنه عين أخذ

الموضوع من الدليل ، وليس من اخذ الموضوع من العرف في شيء . إذ المراد باخذ الموضوع من الدليل أخذه منه بحسب ما يفهمه العرف من ظاهره ، كما هو الشأن في تشخيص جميع المفاهيم . وان اريد به اتباع العرف في مسامحاتهم بجعل ماليس من مصاديق الموضوع مصداقا له ، مع العلم بانه ليس منها حقيقة ، فهو مما لا يمكن الالتزام به ، لعدم العبرة بالمسامحات العرفية .

و (فيه) أن لزوم أخذ الموضوع من الدليل وعدم جواز الرجوع فيه الى العقل أو العرف وان كان صحيحاً ، إلا أن ذلك إنما هو في أخذ أصل الموضوع ابتداءً ولا نزاع فيه . وانما النزاع في انه بعدما أُخذ أصل الموضوع من ظاهر الدليل ابتداءً ، فهل المرجع في تعيينه بقاءً فيما اذا شك فيه من جهة زوال بعض الخصوصيات أيضاً ذلك الدليل الأولي ، أو أنه يرجع الى العقل أو العرف ؟

و ﴿ بعبارة اخرى ﴾ إن النزاع في المقام إنما هو فى تعيين موضوع الاستصحاب ، وأن الملاك فى صدق نقض اليقين بالشك هل هو نظر العقل أو العرف أو ما يستفاد من الدليل الأول ؟ واما تعيين موضوع الدليل الأول ولزوم أخذه من نفس الدليل بحسب ما يفهمه العرف فهو مما لا نزاع فيه .

فحينئذ نقول : إن الكلام يقع في جهتين : ﴿ الجهة الاولى ﴾ — فى تعيين الكبرى ، وأن المرجع فى تعيين الموضوع هل هو العقل أو العرف أو الدليل ؟ ﴿ الجهة الثانية ﴾ — فى تعيين الصغرى وان الموضوع أي شيء هو ؟

﴿ اما الجهة الاولى ﴾ فالصحيح ان يرجع الى العرف فى تعيين الموضوع وتشخيص مفهوم « لا تنقض اليقين بالشك » كما هو الشأن فى تعيين مطلق المفاهيم . والوجه فيه ان « لا تنقض » دليل فى مقابل الدليل الاول ، فكما ان تعيين موضوع الدليل الأول ابتداءً بيد العرف بحسب ما يفهمه من ظاهر الدليل ، كذلك تعيين موضوع « لا تنقض »

فان المرجع فيه أيضاً نظر العرف بحسب مايفهمه من ظاهر الدليل الدال على حرمة نقض اليقين بالشك، فكل مورد صدق على رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم الجري على طبقها عنوان نقض اليقين بالشك عند العرف، يحكم ببقاء الموضوع واتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها، وكل مورد لم يصدق فيه هذا العنوان على رفع اليد عن الحالة السابقة بنظر العرف، يحكم فيه بتبدل الموضوع وعدم اتحاد القضيتين .

والحاصل ان حال وجوب الجري على طبق اليقين السابق حال بقية الأحكام . فكما ان الموضوع فيها هو مايصدق عليه عنوان موضوعاتها عند العرف من الماء والتراب كذلك وجوب الجري على طبق الحالة السابقة ، فان موضوعه هو ما يصدق فيه على رفع اليد عنها عنوان نقض اليقين بالشك عند العرف ولعله ظهر مما ذكرناه ان توهم الرجوع الى العقل أو الدليل الأول فى تعيين الموضوع لاوجه له ، اما الرجوع الى العقل فلأن تعيين موضوعات الأحكام الشرعية خارج عن حدود وظيفته ، فان ذلك حق للشارع ، وليس لأحد ان يشاركه فى تعيين موضوعات احكامه ، وانما وظيفة العقل تعيين موضوعات احكام نفسه التي هو مستقل فيها من الحسن اوالقبح ، واما الرجوع الى الدليل الاول فلأنه اجنبي عن موضوع دليل الاستصحاب لما ذكرناه من ان دليل حرمة نقض اليقين بالشك ناظر الى مرحلة البقاء ، والدليل الاول ناظر الى الحدوث ، فما هو الموضوع لأحدهما مغاير لما هو الموضوع للآخر كما هو ظاهر .

هذا بالاضافة الى الجهة الاولى . واما الجهة الثانية اعني بها تعيين ان الموضوع أي شيء عند العرف بعد ان كان هو المرجع في تعيينه فتوضيح الحال فيها ان كل مورد كانت الخصوصية الزائلة فيه من اركان الموضوع ومقوماته عند العرف بحسب ما ارتكز فى اذهانهم كما في موارد الاستحالة ، فرفع اليد عن الحالة السابقة وعدم الجري على طبقها في ظرف الشك فى بقائها لا يكون نقضاً لليقين بالشك ، فانه لا يصدق

على رفع اليد عن نجاسة الكلب بعد استحالته وصيرورته ملحاً انه نقض لليقين بالشك ، وكل مورد كانت الخصوصية فيه من حالات الموضوع عند العرف بحسب ما ارتكز فى اذهانهم ، صدق على رفع اليد عن الحالة السابقة حينئذ انه نقض لليقين بالشك .

ومن هنا يظهر أن ضابط بقاء الموضوع واتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها هو كون الخصوصية الزائلة من حالات الموضوع بحسب ما ارتكز فى أذهانهم ، ولا فرق فيما ذكرناه من الضابطة بين ان يكون الدليل الأول على نحو القضية الشرطية كأن يكون الوارد في الدليل « الماء ينجس اذا تغير » أو يكون على نحو القضية الحملية كأن يكون الوارد في الدليل « الماء المتغير نجس » فان القضية الشرطية وان كانت تفارق القضية الحملية في ان القضية الشرطية لها مفهوم بخلاف القضية الحملية فانه لا مفهوم لها ، خصوصاً فيما اذا لم يعتمد الوصف فيها على موصوفه ، إلا ان ذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده . وذلك لأن كون الدليل الأول على نحو القضية الشرطية أو على نحو القضية الحملية وان كان يوجب اختلاف الموضوع ، فانه على الاول يكون الموضوع هو نفس الماء في مفروض المثال ، والتغير يكون واسطة لثبوت النجاسة له ، وعلى الثاني يكون الموضوع الماء المتغير فيكون التغير علة لبقاء النجاسة كما هو علة لحدوثها ، إلا ان هذا الاختلاف لا يرجع إلا الى موضوع نفس الدليل الأول لا الى موضوع دليل الاستصحاب ، لما عرفت من ان موضوع أحد الدليلين يغاير موضوع الآخر . وعليه ففيما كانت الخصوصية الزائلة من اركان الموضوع ومقوماته عند العرف بحسب ما ارتكز في أذهانهم كما في موارد الاستحالة ، لا تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها ، كما انه فيما كانت الخصوصية الزائلة من حالات الموضوع عند العرف بحسب ما ارتكز فى اذهانهم ، تكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوك فيها .

وبالجملة ان الميزان في اتحاد القضيتين وعدم اتحادهما هو كون الخصوصية الزائلة

من الحالات، عند العرف بحسب ارتكازهم أو من المقومات ، بلا فرق بين أن تكون الخصوصية مأخوذة على نحو الشرط في الدليل الأول أوقيداً لموضوعه ، ونظير ما ذكرناه فى المقام يجري في باب العقود فى موارد تخلف الوصف ، فان الوصف في عقد البيع مثلاً ان كان من اركان المبيع ومقوماته عند العرف كأن باع فرساً فبان أنه شاة ، فتخلفه يوجب بطلان البيع ، ضرورة ان قوام الاشياء في ماليتها بصورها النوعيـة ، فانتفاء الصورة النوعية الفرسية يوجب انتفاء المبيع رأساً ، فتبطل المعاملة فيما اذا كانت واقعـة على العين الخارجية الشخصية ، سواء أ كانت الخصوصية مأخوذة في صيغـة العقد على نحو الشرط كأن يقول البائع : بعت هذا اذا كان فرساً ، أم كانت قيداً للمبيع كأن يقول : بعت هذا الفرس . واما اذا كان الوصف من حالات المبيع وأوصافه التي لا ترجع الى مقوماته كان باع العبد بما أنه كاتب فبان انه غير كاتب ، فحينئذ لا تبطل المعاملة ، لانحفاظ المبيع وعدم انتفائه ، وانما يثبت خيار تخلف الوصف ان لم يكن انتفاء الوصف عيباً للمبيع ، أوخيار العيب ان كان انتفاؤه عيباً بلافرق أيضاً بين ان تكون الخصوصية مأخوذة شرطاً أو قيداً .

والحاصل ان الوصف اذا كان راجعاً الى مقومات المبيع بحيث يكون انتفاؤه موجباً لانتفاء المبيع وتبدله بشيء آخر ، فتخلف الوصف فيـه يوجب بطلان المعاملة رأساً ، وان كان راجعاً الى حالاته وأوصافه فتخلفه لا يوجب بطلان المعاملة ، وانما يوجب ثبوت الخيار للمشتري .

(الامر الثانى)

قد ظهر مما ذكرناه ـ من اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها فى جريان الاستصحاب ـ انه لا يجري فى موارد قاعدة المقتضي والمانع . والوجه فيه : أن متعلق اليقين فى تلك القاعدة يغاير متعلق الشك ، فان اليقين فيها إنما يتعلق بوجود المقتضي والشك يتعلق بوجود المانع ، ولا يمكن أن يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين ، كما تقدم فى تعريفها في اوائل الكتاب . وعليه فلو شك في حصول الطهارة بعد صب الماء على البشرة من جهة احتمال وجود ما يمنع عن وصول الماء اليها لا يمكن التمسك بدليل حرمة نقض اليقين بالشك والحكم بحصول الطهارة ، إذ لا يصدق على رفع اليد عن الطهارة مع الشك فى تحققها أنه نقض لليقين بالشك . ودعوى إمكان إثباتها باستصحاب عدم وجود المانع ظاهرة الفساد ، لأن الطهارة ليست من آثار نفس عدم المانع ، وإنما هي من آثار وصول الماء الى البشرة ، فاثباتها باستصحاب عدم المانع متوقف على حجية الاصل المثبت .

وقد يتمسك في المقام بالسيرة بدعوى أن السيرة قد استقرت على الحكم بتحقق المعلول بعد العلم بتحقق المقتضي وإن احتمل المانع . وفيه أن استقرار السيرة في المقام مشكوك فيه ، بل في بعض الموارد مقطوع العدم ، فان مجرد رمي السهم نحو شخص مع احتمال وجود المانع عن وصوله من جدار وغيره لا يصحح أخذ الرامي بالقصاص عند العقـــلاء .

والحاصل أن الاخبار ـ بما أنها اعتبرت اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها فى جريان الاستصحاب ـ لا تكون شاملة لموارد قاعدة المقتضي والمانع ، لعدم وجود الملاك المزبور فيها على ما عرفت .

(الامر الثالث)

أن المستفاد من أدلة حجية الاستصحاب ـ كما ذكرناه سابقاً ـ هو اختصاص مورد جريانه بما اذا كان حدوث الشيء متيقناً حتى يجب الجري على طبقه في ظرف الشك في بقائه . وأما اذا كان اصل حدوثه مشكوكاً فيه ، فلا مورد لجريانه حينئذ. وعلى هذا يتفرع عدم جريان الاستصحاب في موارد قاعدة اليقين . توضيح ذلك : انه يعتبر في موارد قاعدة اليقين أن لا يكون اليقين في ظرف الشك فعلياً بان يكون أصل حدوث المتيقن مشكوكاً فيه في ظرف اليقين ، كما إذا علم بعدالة زيد يوم الجمعة ، ثم شك يوم السبت في عدالته التي تيقن بها يوم الجمعة ، لاحتمال أن لا يكون يقينه يوم الجمعة موافقاً للواقع ويكون جهلا مركباً ، فان اليقين بالعدالة في الفرض ليس فعلياً في ظرف الشك ، وإنما الموجود بالفعل هو الشك المتعلق بالعدالة المتيقنة يوم الجمعة . ولذا يسمى الشك في تلك القاعدة بالشك الساري ، لسريانه الى اليقين السابق وصيرورة المتيقن مشكوكاً في حدوثه رأساً .

وهذا بخلاف الاستصحاب ، فانه يعتبر فيه ان يكون اليقين والشك كلاهما موجودين بالفعل بحيث يكون متعلق اليقين حدوث المتيقن ومتعلق الشك بقاؤه ، كما اذا علم بعدالة زيد يوم الجمعة ثم شك يوم السبت في بقاء عدالته لاحتمال ارتفاعها بما يوجب الفسق ، مع وجود اليقين بالفعل بعدالته يوم الجمعة . وعلى هذا فلا يجتمع مورد قاعدة اليقين ومورد الاستصحاب .

إذا عرفت ذلك فيقع البحث في ان الاخبار هل هي مختصة بخصوص مورد الاستصحاب او انها تشمل كلا من مورد الاستصحاب ومورد قاعدة اليقين . اما احتمال اختصاصها بخصوص مورد قاعدة اليقين فظاهر الفساد ، فان مورد غير واحد من الروايات هو الاستصحاب على ما تقدم بيانه عند البحث عن دلالة الأخبار ، فيدور

الامر بين حملها على خصوص الاستصحاب وبين حملها على الاستصحاب وقاعدة اليقين معاً.

فنقول ربما يتوهم شمول الأخبار لكلا الموردين بتقريب أن المستفاد من قوله ﴿ع﴾ : لا تنقض اليقين بالشك هو عدم جواز نقض طبيعي اليقين بطبيعي الشك. ومن الظاهر أن اليقين فى مورد قاعدة اليقين من مصاديق ذلك الطبيعي ، فيشمله قوله ﴿ع﴾ : لا تنقض اليقين بالشك . غاية الأمر أن مقتضاه فى مورد الاستصحاب ترتيب آثار بقاء المتيقن ، وفى مورد القاعدة ترتيب آثار اصل حدوثه . واختلاف الأثر لا يمنع عن شموله لكلا الموردين ، لأن هذا الاختلاف ناش من الخصوصيات الفردية . ومن المعلوم أن الاختلاف ـ الناشىء من الخصوصيات الفردية ـ لا يمنع عن الشمول ، ضرورة أن الاختلاف بين الأثر المترتب على عدالة زيد والأثر المترتب على اجتهاد عمرو لا يمنع عن شمول دليل حرمة نقض اليقين بالشك لكلا الموردين . وعلى هـــذا فلا مانع من شمول ادلة حرمة نقض اليقين بالشك لكل من موارد الاستصحاب والقاعدة .

وقد أورد عليه المحقق النائيني (ره) بوجوه :

(الوجه الأول) - أن اليقين ـ بما أنه من العناوين التي تنتزع من مقام الذات ـ لا يصح إطلاقه على المنقضي وما ليس بيقين بالفعل ، حتى على القول بكون المشتق حقيقة فى الأعم من المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه المبدأ . وذلك ، لأن القائل بالاعم إنما يقول به فى المشتق الذي ينتزع من قيام العرض بموضوعه كالضارب والقائم والعالم وغير ذلك مما ينتزع من قيام العرض بموضوعه . وأما ما ينتزع من مقام ذات الشيء وحقيقته كالانسان والشجر وغير ذلك ، فلا يدعي أحد كونه حقيقة فى الأعم من المتلبس بالمبدأ ، والمنقضي عنه ، بل ولا يصح الاطلاق حينئذ على المنقضي عنه حتى مجازاً ، ضرورة أن إطلاق الانســـان او الشجر على من صار تراباً او رماداً يعد من الاغلاط عند العرف . واليقين من هذا القبيل ، فانه منتزع من مقام الذات كما

هو واضح ، ففعلية اليقين معتبرة في صحة إطلاق اليقين ، ولا يصح إطلاقه على ما ليس بيقين بالفعل . وعليه فان كان إطلاق اليقين بلحاظ حال الشك فحينئذ يختص الدليل بموارد الاستصحاب ، لان اليقين — الموجود بالفعل حال الشك — مختص بتلك الموارد . وأما موارد القاعدة فليس اليقين موجوداً بالفعل فيها حال الشك حتى يمكن شمول الدليل لها ، لما عرفت من أن إطلاق اليقين على ما ليس بيقين بالفعل غير صحيح. وإن كان إطلاق اليقين بلحاظ حال التلبس باليقين أعني به يوم الجمعة في مفروض المثال المتقدم ، فحينئذ وإن كان إطلاق اليقين صحيحاً لكونه موجوداً بالفعل بهذا اللحاظ ، إلا أن وجوده في زمان لا يصحح وجوب الجري على طبقه بعد ذلك الزمان . والوجه فيه : أن اليقين الوارد في لسان الدليل انما لوحظ من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقن لا من حيث كونه صفة خاصة قائمة بنفس المكلف ، ضرورة أن التعبد إنما هو بلحاظ آثار المتيقن لا آثار اليقين نفسه . وعليه فوجوب الجري وجوداً وعدماً يدور مدار وجود اليقين وعدمه ، اذ لا طريق في ظرف عدمه حتى يجب الجري على طبقه ، فان طريقيته ذاتية له ، فترتفع بارتفاعه . وعلى هذا ايضاً لا يمكن شمول الدليل لموارد القاعدة .

(الوجه الثاني) — ان المتيقن في مورد الاستصحاب مفروض الوجود ، وانما الشك في بقائه . وهذا بخلاف مورد القاعدة ، فان المتيقن فيه ليس بمفروض الوجود ، إذ المفروض ان اصل حدوثه فيه مشكوك فيه . وعليه فلا يمكن التعبد بالمتيقن في مورد كل من الاستصحاب والقاعدة في دليل واحد ، ضرورة عدم إمكان الجمع بين فرض الشيء مفروض الوجود وبين فرضه مشكوكاً فيه في لحاظ واحد ، لرجوعه الى الجمع بين المتناقضين .

(الوجه الثالث) — ان الزمان في القاعدة لا بد أن يؤخذ قيداً للمتيقن ، لان مفادها ترتيب آثار المتيقن في زمان تعلق اليقين به ، فان معنى عدم نقض اليقين بالشك

— فيما اذا تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة ثم شك يوم السبت فى عدالته التي تيقن بها يوم الجمعة — هو ترتيب آثار العدالة ووجوب الجري على طبقها في يوم الجمعة . وهذا بخلاف الاستصحاب ، فان الزمان لا بد أن يؤخذ فيه ظرفاً للمتيقن حتى يصدق على عدم الجري على طبقه بقاءً أنه نقض لليقين بالشك . ومعه كيف يمكن الجمع بينهما فى دليل واحد. والحاصل ان شمول أخبار حرمة نقض اليقين بالشك لكل من الاستصحاب والقاعدة أمر غير ممكن ثبوتاً ، فلابد من ان تكون متكفلة إما لبيان حجية الاستصحاب فقط ، وإما لبيان القاعدة كذلك. وبما أن اكثرها وارد في مورد الاستصحاب لا بد من حملها عليه.

هذا . لكن الانصاف أن الوجوه المذكورة كلها قابلة للمناقشة ، فانه يرد على الوجه الأول انه لا مانع ثبوتاً من الحكم بوجوب الجري على طبق اليقين بمجرد حدوثه فى آنما ، وحرمة رفع اليد عن المتيقن بالشك الحادث وان كان الشك متعلقاً باصل حدوثه . ودعوى ارتفاع طريقية اليقين بارتفاعه وان كانت صحيحة ، إلا ان المرتفع انما هي الطريقية الذاتية . وهذا لا يمنع عن كونه طريقاً تعبدياً بان يكون حدوثه فى آنما طريقاً حتى فى ظرف الشك في حدوثه .

وبعبارة اخرى : انه لا مانع من التعبد بوجود المتيقن والحكم بوجوب الجري على طبقه بمجرد احرازه في آن وان زال بعده . ولولا ذلك لسقط الاستصحاب ايضاً عن الحجية ، لأن المحرز في موارده إنما هو حدوث المتيقن لا بقاؤه ، ضرورة ان اليقين الفعلي فيها تعلق بحدوث المتيقن لا ببقائه ، فكما انه لا مانع من التعبد بوجود المتيقن والحكم بلزوم ترتيب آثاره في ظرف الشك فيه بمجرد احرازه فى آن فى مورد الاستصحاب، كذلك لا مانع منه فى مورد القاعدة. وكون متعلق الشك في أحدهما حدوث المتيقن وفي الآخر بقاءه لا يوجب استحالة التعبد ، كما هو واضح . وعليه فلا مانع ثبوتاً من شمول الاخبار لكل من موارد الاستصحاب وموارد القاعدة ، إذ لا مانع من التصريح بأنه إذا أحرز الشيء في آن ما يجب الالتزام به والجري على طبقه فى ظرف الشك ، سواء

أتعلق الشك بعد ذلك ببقائه ام تعلق بحدوثه .

ويرد على الوجه الثاني أن كون المتيقن مفروض الوجود فى الاستصحاب وغير مفروض الوجود فى القاعدة إنما هو من الخصوصيات الفردية ، فان ذلك ناش من كون متعلق الشك فى الاستصحاب بقاء المتيقن وفي القاعدة حدوثه . وهذا لا يمنع عن التعبد فى كلا الموردين بدليل واحد . والتصريح بانه يحرم نقض اليقين بالشك سواء أتعلق الشك ببقاء المتيقن ام تعلق بحدوثه ، ضرورة أن كون متعلق اليقين والشك ـ عدالة زيد تارة واجتهاد عمرو اخرى ـ لا يمنع عن شمول دليل حرمة نقض اليقين بالشك لكلا الموردين . ومنه يظهر الحال فى الوجه الثالث ، فان أخذ الزمان ـ ظرفاً للمتيقن في الاستصحاب وقيداً له فى القاعدة ـ لا يمنع عن التعبد والحكم بوجوب الجري على طبق طبيعي اليقين فى ظرف الشك .

والحاصل أن العبرة فى حرمة نقض اليقين بالشك إنما هي باليقين والشك . وأما كون متعلق الشك حدوث الشيء تارة وبقاءه اخرى ، أو كون الزمان ـ ظرفاً للمتيقن تارة وقيداً له اخرى ، فكلها راجعة الى الخصوصيات الفردية ولا تكون مانعة عن شمول دليل حرمة نقض اليقين بالشك لجميعها ، لامكان التصريح من المولى بأنه يحرم نقض اليقين بالشك ، سواء أتعلق الشك بحدوث الشيء ام تعلق ببقائه ، وسواء أكان الزمان ظرفاً في المتيقن ام كان قيداً له .

وكيف كان فالاشكال ـ من جهة الثبوت فى شمول الاخبار لكل من الاستصحاب والقاعدة ـ مما لا يمكن المساعدة عليه حسبما عرفت .

والصحيح ان يقال : إن اشكال عدم شمول الاخبار لكلا الموردين إنما هو من جهة الاثبات . وذلك ، لعدم المقتضي أولاً ولوجود المانع ثانياً .

وتوضيح ذلك أن فعلية الاحكام مطلقاً ـ سواء أكانت من الاحكام الواقعية

ام كانت من الاحكام الظاهرية - متوقفة على فعلية موضوعاتها في الخارج بجميع أجزائها وشرائطها ، فان فعلية حرمة الخمر واقعاً متوقفة على فعلية الخمر في الخارج ، كما ان فعلية طهارة شيء ظاهراً متوقفة على فعلية الشك في طهارته ، فان نسبة الموضوع الى الحكم كنسبة العلة الى المعلول ، فكما ان فعلية المعلول في الخارج متوقفة على فعلية العلة بجميع اجزائها وشرائطها ، كذلك فعلية الحكم ، فانها ايضاً متوقفة على فعلية الموضوع بجميع اجزائه وقيوده المعتبرة فيه ، وبما أن الموضوع لحرمة نقض اليقين بالشك ووجوب الجري على طبق الحالة السابقة هو اليقين والشك ، فلا محالة تكون فعلية كل منهما معتبرة في فعلية حرمة النقض ووجوب الجري على طبق الحالة السابقة .

وبعبارة اخرى إن المستفاد من الاخبار اعتبار امرين :(احدهما) - اليقين والشك. (وثانيهما) - كون متعلق أحدهما عين متعلق الآخر في نظر العرف بحسب ما ارتكز في أذهانهم ، فتكون فعلية اليقين والشك وكون متعلق احدهما عين متعلق الآخر بنظر العرف مما لا بد منه في فعلية حرمة نقض اليقين بالشك . وعلى هذا فموارد القاعدة لا تكون مشمولة للاخبار ، لعدم فعلية اليقين فيها ، إذ الموجود بالفعل فيها هو الشك الساري على الفرض . وعليه فلو تيقن المكلف بكون مائع ماءً فتوضأ منه ، ثم تردد بعد ذلك في كونه ماء لا يمكن الحكم بصحة وضوئه وجواز دخوله في الصلاة ، لعدم اليقين الفعلي بكون ما توضأ منه ماء ، إذ المفروض أنه متردد في كونه ماء . ودعوى امكان تصحيح الوضوء بقاعدة الفراغ واضحة الفساد ، لأن مورد قاعدة الفراغ هو أن يكون الشك في صحة العمل ناشئاً من انطباق المأمور به على المأتي به بحيث لا تكون صورة العمل محفوظة في ظرف الشك ، كما إذا صلى وشك بعد الفراغ في أنه أتى بالركوع أو لا . واما اذا كانت صورة العمل محفوظة وكان منشأ الشك غير جهة الانطباق كما في المقام حيث يعلم أنه توضأ من هذا المائع فلا تجري قاعدة الفراغ على ما

سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى .

وكيف كان فبما أن موضوع حرمة نقض اليقين بالشك متقوم بفعلية اليقين والشك ، لا مقتضي لكون قاعدة اليقين مشمولة للأخبار . هذا ما يرجع الى جهة عـــدم المقتضي .

واما مايرجع الى جهة وجود المانع فان التعبد بالقاعدة يستلزم اللغوية ، وتوضيح ذلك أن للمكلف فى مورد القاعدة يقينين وشكين يكون المورد باعتبار احد اليقينين والشكين مجرى للاستصحاب وباعتبار ثانيهما مجرى للقاعدة ، فانه لو تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة مثلا ثم شك يوم السبت في عدالته التي تيقن بها يوم الجمعة ، لاحتمال كون يقينه مخالفاً للواقع ، فله يقين فعلي متعلقه عدم عدالته قبل يوم الجمعة وشك كذلك متعلقه حدوث العدالة فى يوم الجمعة ، فمن هذه الجهة يكون المورد مجرى للاستصحاب. وله يقين آخر غير فعلي متعلقه عدالته يوم الجمعة وشك آخر نشٍ من احتمال كون اليقين مخالفاً للواقع متعلقه حدوث العدالة فى يوم الجمعة . ومن هذه الجهة يكون مجرى لقاعدة اليقين ، فمقتضى الاستصحاب هو عدم عدالته يوم الجمعة . ومقتضى القاعدة عدالته . ومن الظاهر أن التعبد بمفاد كل منهما – من جهة كونه تعبداً بالمتناقضين – أمر مستحيل فيتساقطان بالمعارضة . ويلزم حينئذ من اعتبار القاعدة عدم اعتبارها . وكذلك الكلام لو فرض كون زيد – فى مفروض المثال – مسبوقاً بكل من العدالة والفسق قبل يوم الجمعة ، واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر ، فان استصحاب عدم عدالة زيد يوم الجمعة يجري ويعارض كلا من استصحاب عدم الفسق والقاعدة فيتساقط الجميع ، لأنها فى رتبة واحدة . هذا إذا فرض كون زيد قبل يوم الجمعة مسبوقاً بالفسق، او مسبوقاً بكل من العدالة والفسق مع اشتباه المتقدم منهما بالمتأخر . وأما إذا فرض كونه مسبوقاً بالعدالة ، فحينئذ ولن كان الاستصحاب لا يعارض القاعدة لموافقة مفاده

مفادها ، إلا انه لا حاجة الى جريانها ، ضرورة ان جريان الاستصحاب يغني عن جريانها.

والحاصل أن القائل بحجية قاعدة اليقين ان ادعى اختصاص بعض الروايات بها واختصاص بعضها الآخر بالاستصحاب ، فلا مناص حينئذ من الالتزام بتخصيص دليل الاستصحاب بدليل القاعدة ، فان النسبة بين الدليلين حينئذ وان كانت هي العموم من وجه ، إلا أن تقديم دليل الاستصحاب على دليل القاعدة يستلزم اختصاص دليل القاعدة بالمورد النادر ، فلا بد من تقديم دليل القاعدة على دليل الاستصحاب .

وان ادعى أن دليل الاستصحاب يدل على حجية القاعدة ايضاً بجامع واحد ، بان يكون المجعول فى الروايات كبرى واحدة تعم موارد الاستصحاب وموارد القاعدة معاً ، فذلك يستلزم لغوية القاعدة ، لأن القاعدة فى مورد جريانها ان كان مقتضاها موافقاً لمقتضى الاستصحاب فلا حاجة اليها ، لأن جريان الاستصحاب يغني عن جريانها ، وان كان مقتضاها مخالفاً لمقتضى الاستصحاب او كان مخالفاً لمقتضى أحد الاستصحابين وموافقاً للآخر ، كما اذا كان زيد - في مفروض المثال - مسبوقاً بكل من العدالة والفسق قبل يوم الجمعة مع اشتباه المتقدم بالمتأخر ، كان الاستصحاب المخالف معارضاً مع القاعدة والاستصحاب الموافق على تقدير وجوده . فعلى جميع التقادير تبقى القاعدة بلا أثر .

نعم لو ادعى ان دليل القاعدة هو دليل الاستصحاب - لكنه بجامعين وبلحاظين ، بان تكون الروايات متكفلة لبيان أمرين : (احدهما) - وجوب المضي على طبق الحالة السابقة عند الشك في بقائها مع فعلية اليقين بحدوثها ، كما في مورد الاستصحاب .

و(ثانيهما) - وجوب المضي على طبق الحالة السابقة مع عدم اليقين الفعلي بحدوثها كما فى مورد القاعدة - أمكن جريان القاعدة والرجوع اليها فيما اذا كان زيد فى مفروض المثال مسبوقاً بكل من العدالة والفسق قبل يوم الجمعة ، لسقوط استصحابي عدم العدالة وعدم

الفسق بالمعارضة . والوجه فيه ان شمول دليل الحجية لكل منهما غير ممكن، لاستلزامه التناقض ، فانا نعلم اجمالا ان احد الاستصحابين غير مشمول لدليل الحجية ، وحيث انه مردد بينهما فيتساقطان معاً لعدم ترجيح احدهما على الآخر . فتبقى القاعدة بلا مزاحم . ولا يقاس هذا على الفرض السابق ، لأن المفروض هو ان دليل الاستصحاب دليل القاعدة بجامع واحد ، فتكون القاعدة ايضاً طرفاً للعلم الاجمالي ، حيث نعلم اجمالا اما ان استصحاب عدم العدالة غير مشمول لدليل الحجية واما ان استصحاب عدم الفسق والقاعدة غير مشمولين له ، فيتساقط الجميع . وهذا بخلاف المقام ، فان المفروض ان المجعول في الروايات امران بلحاظين ، فعدم شمولها للاستصحابين بلحاظ لا يمنع عن شمولها للقاعدة بلحاظ آخر ، وكيف كان فبعد سقوط الاستصحابين في هذا الفرض وان امكن جريان القاعدة والرجوع اليها ، إلا ان تخصيص كبرى القاعدة ـ بمثل المورد بما انه تخصيص لها بالفرد النادر ـ لا تمكن المساعدة عليه .

(الامر الرابع)

أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب محرزاً بالعلم الوجداني ، بل يجري وان كان محرزاً بالعلم التعبدي، فلو احرزت عدالة شخص بقيام بينة عليها ثم شك بعد ذلك في بقاء عدالته يجري الاستصحاب ويحكم ببقائها ، كما لا يعتبر في جواز رفع اليد عن اليقين السابق حصول خصوص اليقين الوجداني على خلافه ، بل يجوز رفع اليد عنه وان كان اليقين حاصلاً بالتعبد الشرعي ، فلو علمنا بعدالة شخص ثم قامت البينة على فسقه بقاءً قدمت البينة على الاستصحاب . والوجه فيه ان النسبة بين ادلة الاستصحاب وادلة الامارات مطلقاً وان كانت عموماً من وجه ، حيث ان مقتضى ادلة الاستصحاب هو وجوب الجري على طبق اليقين السابق مالم يحصل يقين على خلافه ، سواء أقامت امارة على خلاف اليقين ام لم تقم ، كما ان مقتضى ادلة الامارات وجوب العمل على طبقها وفرض

مؤدياتها ثابتة واقعاً ، سواء أكان يقين سابق على خلاف مقتضاها ام لم يكن ، إلا أنه لابد في مادة الاجتماع من تقديم ادلة الامارات على ادلة الاصول مطلقاً . ومنها ادلة الاستصحاب ، لان تقديم ادلة الاصول يوجب طرح ادلة الامارات رأساً . وهذا بخلاف تقديم ادلة الامارات ، فانه لا يوجب إلا رفع اليد عن أدلة الاصول في خصوص مادة الاجتماع . والوجه فيه أنه قلما يكون مورد من موارد الامارات خالياً من أصل من الاصول ولا أقل من اصالة البراءة خصوصاً على ماسلكناه من صحة جريان استصحاب عدم الجعل فيما يرجع الشك في الحكم الى الشك في اصل الجعل، فيدور الامر بين رفع اليد عن ادلة الامارات وطرحها رأساً ، وبين رفع اليد عن ادلة الاصول فى خصوص مادة الاجتماع . ومن الظاهر أن الثاني أولى ووجود مورد لا يكون فيه اصل من الاصول نادر جداً لا يمكن حمل أدلة الامارات — على كثرتها — عليه.

وإنما الاشكال في ان تقديم أدلة الامارات على ادلة الاصول هل هو من باب الورود، أو من باب الحكومة ، او من باب التخصص ؟ وجوه : وقبل تحقيق الحال وبيان ما هو المختار لابد من تقديم مقدمة ، وهي : أن كون أحد الدليلين ناظراً الى الدليل الآخر (تارة) يكون بلحاظ عقد الحمل بان يكون احد الدليلين رافعاً للحكم الثابت على موضوعه بالدليل الآخر مع التحفظ على الموضوع وعدم التصرف فيه ، كما لو قال المولى : لاتكرم زيداً عقيب قوله : اكرم العلماء ، فان قوله : لاتكرم زيداً رافع لوجوب الاكرام عن زيد مع التحفظ على موضوعيته وكونه من افراد العلماء . و (اخرى) يكون بلحاظ عقد الوضع ، بأن يكون احد الدليلين رافعاً لموضوع الدليل الآخر لالحكمه فقط . وهذا على قسمين : فان ارتفاع موضوع دليل بدليل آخر قد يكون بالوجدان وفي عالم التكوين ، كما إذا قال المولى لعبده : شاور ابني في امورك مالم يصلك كتابي ، فان عدم وصول كتاب المولى في الفرض مأخوذ في موضوع وجوب المشاورة ، فاذا وصل الكتاب ارتفع الموضوع بالوجدان . وقد يكون بالتعبد وفى عالم الاعتبار ، كما إذا قال له : اذا شككت

في كون أمر صلاحا فلا تباشره ، ثم قال : عامل مع قول ابني معاملة العالم ، واجعل ما يقوله ثابتاً واقعاً ، فان إخبار الابن - حينئذ بكون امر صلاحاً في الفرض — لا يوجب ارتفاع الشك المأخوذ في موضوع حرمة المباشرة وجداناً وفي عالم التكوين ، وانما يوجب ارتفاعه في عالم التعبد والاعتبار ، حيث انه جعل ما يخبر به ابنه ثابتاً واقعاً وحكم بوجوب معاملة العلم مع ما يخبر به . فان كان نظره الى عقد الحمل وكان رافعاً للحكم الثابت على موضوعه بالدليل الآخر مع التحفظ على الموضوع ، فحينئذ يكون المورد من موارد التخصيص فان التخصيص عبارة عن رفع الحكم الثابت بعموم دليل او اطلاقه عن بعض افراد الموضوع مع التحفظ على موضوعيته كالدليل الدال على حرمة المعاملة الغررية بالاضافة الى آية حل البيع ، فانه رافع لجواز البيع الغرري الثابت بعموم الآية مع التحفظ على كونه من مصاديق البيع وأفراده ، وكما لو قيل لا يحرم الربا بين الوالد وولده بالاضافة الى عموم دليل تحريم الربا ، فانه رافع لحرمة الربا اذا وقعت المعاملة الربوية بين الوالد وولده مع التحفظ على كونها من مصاديق المعاملة الربوية ، الى غير ذلك من الموارد التي يكون أحد الدليلين ناظراً الى عقد الحمل من الدليل الآخر فخروج الفرد عن عموم الدليل - او اطلاقه في موارد التخصيص - يكون مستنداً الى الدليل المخصص لا الى قصور فى ناحية الفرد ، ويقابله التخصص ، فان خروج فرد عن عموم الدليل او اطلاقه في موارده يكون مستنداً الى قصور فى ناحية الفرد ، كما اذا قال المولى : أكرم العلماء العدول ، فان خروج زيد الفاسق انما هو من جهة عدم وجدانه القيد المعتبر فى الموضوع اعني به العدالة .

وان كان نظره الى عقد الوضع وكان رافعاً للموضوع بالوجدان وفي عالم التكوين ، فحينئذ يكون المورد من موارد الورود ، فان الورود عبارة عن رفع احد الدليلين موضوع الدليل الآخر بالوجدان وفي عالم التكوين . وهذا كالطرق والامارات بالاضافة الى الاصول

العقلية من البراءة والاحتياط والتخيير ، فان موضوع البراءة عبارة عن عدم البيان ، فاذا قام الخبر الواحد على الوجوب ارتفع موضوعها بالوجدان ، ضرورة أن قيام الخبر الواحد على الوجوب مثلا يكون بياناً من قبل الشارع ، ومعه لا يبقى موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وكذلك بالاضافة الى اصالة الاحتياط، فان موضوعها متقوم باحتمال العقاب فى ترك محتمل الوجوب وارتكاب محتمل الحرمة ، فاذا قام الخبر الواحد على عدم وجوب محتمل الوجوب أو على عدم حرمة محتمل الحرمة استراح المكلف وحصل له الأمن ، بداهة ان تركه او اتيانه حينئذ يكون مستنداً الى ترخيص الشارع ، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالاحتياط. ومنه يظهر الحال في اصالة التخيير ، فان المأخوذ فى موضوعها هو عدم المرجح ، وقيام الخبر الواحد على احد طرفى الاحتمال يكون مرجحاً لذلك الطرف ، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالتخيير ، فالامارة رافعة لموضوع هذه الاصول حقيقة .

وبعبارة اخرى اذا تعبدنا الشارع بالخبر الواحد مثلا ، فالمتعبد به وهو مضمون الخبر ومفاده وان كان يثبت لنا بالتعبد ، إلا أن نفس التعبد بالخبر بمقتضى دليل حجيته يثبت بالوجدان ، نظير التنزيل ، فانه اذا نزل شيء منزلة شيء آخر ، فالمنزل وان كان وجوداً تنزيلياً للمنزل عليه ببركة التنزيل ، إلا ان نفس التنزيل لا يكون وجوداً تنزيلياً لشيء آخر ، بل هو وجود حقيقي ثابت فى ظرفه . وكذلك التعبد بالبينة ، فان نفس التعبد بها - بمقتضى دليل حجيتها - يثبت لنا بالوجدان . نعم المتعبد به - وهو فرض المؤدى ثابتاً واقعاً - يثبت بالتعبد . وعلى هذا فقيام الخبر الواحد او البينة او غير ذلك من الطرق والامارات في موارد الاصول العقلية وان كان لا يوجب ثبوت مفادها بالوجدان ، إلا أن نفس التعبد بها بمقتضى ادلة حجيتها يثبت بالوجدان . وبذلك يرتفع موضوع هذه الاصول تكويناً .

والحاصل ان نسبة الطرق والامارات الى الاصول العقلية هي الورود على ماعرفت.

وان كان نظر أحد الدليلين الى عقد الوضع من الدليل الآخر لكن رفعه للموضوع كان فى عالم التشريع والاعتبار دون عالم التكوين والوجدان ، فحينئذ يكون المورد من موارد الحكومة ، فان حكومة احد الدليلين على الآخر عبارة عن رفع الدليل الحاكم موضوع الدليل المحكوم عليه فى عالم التعبد والاعتبار . وهذا كالامارات ايضاً بالاضافة الى الاصول الشرعية المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية ، فان الشك في الحكم الواقعي بما أنه مأخوذ فى موضوعها فقيام الامارة عليه يوجب ارتفاع الشك ، لكن فى عالم التشريع لا تكويناً ، ضرورة انه اذا شك المكلف فى بقاء طهارة ثوبه مثلا ، وقامت البينة على نجاسته ، فمقتضى دليل التعبد بها وان كان هو الحكم بثبوت المؤدى وفرضه ثابتاً واقعاً ، إلا أن ذلك انما هو فى عالم التشريع والتعبد لا التكوين والوجدان ، بداهة ان المكلف بعد قيام البينة على النجاسة ايضاً شاك فى ارتفاع طهارة ثوبه بالوجدان .

هذا بالاضافة الى الحكومة الواقعة بين الامارات والاصول الشرعية او الواقعة بين بعض الاصول الشرعية وبين بعضها الآخر على ما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ، فان الحكومة الواقعة بين الامارات والاصول الشرعية ـ او الواقعة بين بعض الاصول الشرعية وبين بعضها ـ غالباً تكون برفع الحاكم موضوع المحكوم عليه فى عالم التشريع . واما الحكومة الواقعة بين ادلة الاحكام الواقعية فهي فى الغالب عبارة عن كون الدليل الحاكم ـ لولا الدليل المحكوم عليه ـ لغواً كما فى حكومة قوله «ع» : ليس بين الرجل وولده ربا ، وليس بين السيد وعبده ربا ، فانه لولا ادلة حرمة الربا لكان قوله «ع» : ليس بين الرجل وولده ربا . . الخ لغواً . وسيجيء تفصيل ذلك فى مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : أما احتمال كون ادلة الامارات مخصصة لادلة الاستصحاب فهو ساقط من اصله ، فان ظاهر روايات الاستصحاب آب عن التخصيص، لما ذكرناه سابقاً من ان مثل قوله « ع » : ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ، ورد لتقرير ما هو المرتكز في أذهان العقلاء والمستقر عليه طريقتهم من عدم رفع اليد عن الامر المبرم المستحكم بالأمر غير المبرم . ومن الظاهر ان هذا المعنى لا يقبل التخصيص، بداهة انه لا معنى للحكم بجواز رفع اليد عن الامر المبرم المستحكم بغير المبرم في مورد ما ، مع أن المبرم هو الذي يجب ان يتبع بحكم العقلاء . هذا مضافاً الى ان المصير الى التخصيص انما يكون بعد عدم امكان الورود او الحكومة ، واما مع امكان احدهما ـ كما سنبينه ان شاء الله تعالى ـ فلا وجه له ، ضرورة انه بعد ارتفاع الموضوع بالوجدان ، كما في الورود او التعبد كما في الحكومة يرتفع الحكم بتبعه ، فلا يبقى مجال لارتفاعه ثانياً بالتخصيص . فحينئذ يدور الأمر بين كون أدلة الامارات واردة على أدلة الاستصحاب او حاكمة عليها . أما دعوى كونها واردة عليها فقريبها من وجوه .

﴿الوجه الاول﴾ ـ ما عن صاحب الكفاية قدس سره ، وحاصله أن المنهي عنه في دليل الاستصحاب انما هو نقض اليقين بالشك . ومن الظاهر ان نقضه بالامارة ليس نقضاً له بالشك ، بل نقض له بالامارة وما هو حجة شرعية فبعد قيام الامارة لا يبقى موضوع الحرمة ، لاستناد النقض حينئذ اليها لا الى الشك .

﴿الوجه الثاني﴾ ـ ما عن بعض ، وحاصله أن اعتبار اليقين في دليل الاستصحاب ليس من جهة كونه صفة خاصة قائمة بنفس المكلف ، وانما هو من جهة كونه طريقاً وحجة شرعية . واختصاصه بالذكر من بين الطرق انما هو لاجل كونه اقوى الطرق والحجج من جهة كون حجيته ذاتية ، فيكون معنى قوله «ع» : فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ليس ينبغي لك ان تنقض الحجة بغير الحجة . ومن المعلوم ان نقض اليقين

بالامارة ليس نقضاً له بغير الحجة ، بل نقض له بالحجة . وعلى هـــذا فقيام الامارة يوجب ارتفاع موضو حرمة النقض و تبدل غير الحجة بالحجة .

﴿الوجه الثالث﴾ ـ ما عن بعض آخر ، وحاصله أن نقض اليقين بالامارة ليس نقضاً له بالشك ، بل نقض له بيقين مثله . وذلك ، لان حجية الامارة انما تثبت بدليل قطعي وإلا لم تكن حجة ، ضرورة ان حجية كل ظن لا بد ان تثبت بدليل قطعي ، والا لا يكون حجة ، لانه لا يغني عن الحق شيئاً ، وعليه فمرجع نقض اليقين بالامارة الى نقضه بيقين مثله ، فبقيام الامارة حينئذ يخرج المورد عن كونه نقضاً لليقين بالشك ، ويدخل تحت كبرى نقض اليقين باليقين .

هذا وللنظر في هذه الوجوه مجال واسع :

أما الوجه الأول ، فلأن المنهي عنه ليس هو النقض بداعي وجود الشك حتى يقال : إن النقض بالامارة ليس نقضاً بالشك ، إذ لو كان المنهي عنه خصوص النقض بداعي وجود الشك لارتفعت حرمة النقض فيما اذا كان النقض باستدعاء مؤمن ، لعدم صدق نقض اليقين بداعي الشك حينئذ ، بل المنهي عنه هو نقض اليقين بغير اليقين ، لما ذكرناه من أن المستفاد من قوله « ع » : ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر هو انحصار ناقض اليقين في اليقين . ومن الظاهر أن نقضه بالامارة ليس نقضاً له باليقين ، لوجود الشك مع الامارة وجداناً . وعليه فلا تكون الامارة رافعة لموضوع الاستصحاب بالوجدان حتى تكون واردة عليه .

واما الوجه الثاني فلأن اليقين المعتبر في ادلة الاستصحاب وان كان بلحاظ كونه طريقاً لا صفة خاصة ، إلا ان مقتضى قوله « ع » : ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر هو انحصار جواز النقض في خصوص ذلك الطريق الذي هو اقوى الطرق لا كل طريق . وعليه فجواز نقضه بغير ذلك الطريق محتاج الى دليل آخر .

واما الوجه الثالث فلأن حجية الامارة وان كانت ثابتة بدليل قطعي لا محالة، إلا أن ذلك لا يوجب خروج المورد عن كونه نقضاً لليقين بغير اليقين . وذلك ، لان المراد بنقض اليقين باليقين هو ان يكون ما تعلق به اليقين الثاني عين ما تعلق به اليقين الأول ، غاية الامر ان ما تعلق به الثاني يكون نقيض ما تعلق به الأول ، بحيث ان كان متعلق الأول وجود الشيء كان متعلق الثاني عدمه ، وان كان متعلق الأول عدم الشيء كان متعلق الثاني وجوده . واما إذا تعلق اليقين الاول بشيء وتعلق اليقين الثاني بشيء آخر ، بان تعلق الأول بطهارة ثوب مثلا وتعلق الثاني بحجية البينة ـ كما في المقام ـ فلا يشمله دليل جواز نقض اليقين باليقين ، لعدم اتحاد المتعلق كما هو واضح. هذا مضافاً الى ان حجية الاستصحاب ايضاً ثبتت بدليل قطعي كحجية الامارة ، فلا وجه لتقديم أحد القطعين على الآخر .

وكيف كان فدعوى كون ادلة الامارات واردة على ادلة الاستصحاب ورافعة لموضوعها بالوجدان لا ترجع الى محصل .

فالصحيح أن نسبة ادلة الامارات الى ادلة الاستصحاب نسبة الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم عليه . وذلك ، لان الشك في بقاء الحالة السابقة قد اعتبر في موضوع دليل الاستصحاب ، وبقيام الامارة المعتبرة على عدم بقائها يرتفع الشك . غاية الامر ان الارتفاع في عالم التشريع . والوجه فيه ما تقدم سابقاً من ان الشارع بمقتضى ادلة حجية الامارات قد تمم جهة كاشفيتها ، حيث حكم بالغاء احتمال الخلاف ، وفرض المؤدى عند قيامها ثابتاً واقعاً ، فصارت الامارات ـ ببركة ادلة حجيتها ـ عديلة للعلم الوجداني في كونه كاشفاً عن الواقع ، غاية الامر ان كشف العلم ذاتي له . وكشف الامارات تعبدي مجعول من قبل الشارع . وعلى هذا تكون الامارات حاكمة على الاستصحاب ورافعة لموضوعه ـ اعني به الشك في بقاء الحالة السابقة ، ضرورة أنه

إذا شك في عدالة زيد مثلا بقاءً وقامت البينة على عدم عدالته ، لم يبق شك في عدم عدالته بحكم الشارع حتى يجري الاستصحاب .

(إن قلت) : إنه بناء على كون الاستصحاب ايضاً من الامارات - كما تقدمت الاشارة اليه - لا وجه لتقدم الامارات عليه ، إذ كما أن الامارات توجب ارتفاع موضوع الاستصحاب وهو الشك في الوظيفة الواقعية كذلك الاستصحاب ، فانه ايضاً يوجب ارتفاع موضوع الامارات ، ضرورة أنه بعد جريانه يكون المكلف عالماً بالوظيفة الواقعية بحكم الشارع ، فما الوجه حينئذ في تقدم الامارات عليه ؟

(قلت) : الوجه في ذلك ان دليل الامارة لم يؤخذ في موضوعه الشك في مقام الاثبات ، وانما التزمنا باخذه من جهة استحالة الاهمال في الواقع واستحالة جعل الحجة للعالم . وعليه فغاية مايثبت بالدليل العقلي تقيد الموضوع بالشك الوجداني . واما الاستصحاب فقد اخذ في موضوعه الشك في لسان دليله . وعليه فاذا حكم الشارع بعدم الشك وكون المكلف على يقين لم يبق مجال لجريان الاستصحاب ولا لغيره من الاصول العملية .

(إن قلت) : ان حكومة الامارات على الاستصحاب - بالبيان المتقدم — انما يتم بناء على مسلك المشهور من التفرقة بين الاصول والامارات ، والقول بان الموضوع في الاصول هو المكلف من حيث كونه شاكاً ومتحيراً في وظيفته ، وفي الامارات هو المكلف من حيث هو ، فان قيام الامارة على هذا المبنى يكون حاكماً على الاستصحاب ورافعاً لموضوعه ، لاستلزامه خروج المكلف عن كونه شاكاً ومتحيراً في وظيفته . وأما بناء على ما سلكتم - من عدم الفرق بين الاصول والامارات في الموضوع ، وأنه في كليهما هو المكلف من حيث كونه شاكاً ومتحيراً في وظيفته ، غاية الأمر ان تقيده بالشك في الاصول استفيد من الدليل اللفظي . وفي الامارات استفيد من الدليل

العقلي على ما تقدم بيانه في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب - فلا يتم حديث حكومة الامارات على الاستصحاب ، بل يكون كل منهما حينئذ حاكماً على الآخر ورافعاً لموضوعه ، خصوصاً على القول المختار من أن المجعول في الاستصحاب ايضاً هو الطريقية وتتميم جهة الكاشفية كالامارات . وعليه فكما ان قيام الامارة رافع لموضوع الاستصحاب وموجب لكون المكلف عالماً بالوظيفة في اعتبار الشارع ، كذلك الاستصحاب ، فانه ايضاً رافع لموضوع الامارة اعني به الشك في الوظيفة وموجب لكون المكلف عالماً بالوظيفة بحكم الشارع . ولا وجه لتقدم أحدهما على الآخر .

(قلت) : نعم وان كان لا فرق بين الاصول والامارات في الموضوع ، وانه في كليهما هو المكلف من حيث كونه شاكاً في وظيفته ، إلا أن واجد ملاك الحكومة إنما هي الامارات دون الاصول (توضيح ذلك) أن التعبد بسلوك الامارة انما يصح فيما اذا كان المكلف شاكاً في حكمه ، وأما إذا علم بالحكم وانكشف لديه الواقع فلا يصح التعبد حينئذ بسلوك الامارة ، ضرورة ان التعبد بسلوك طريق يعلم بمخالفته للواقع قبيح في نظر العقل . وعليه فتقيد موضوع الامارات بالشك وعدم العلم انما استفيد من الدليل العقلي . ومن الظاهر ان حكم العقل بقبح التعبد في فرض العلم بالخلاف - انما هو في العلم الحقيقي الوجداني دون الاعتباري التعبدي ، فلو أحرزت مخالفة الامارة للواقع بعلم تعبدي وكان المكلف شاكاً في حكمه وجداناً ، لا يرى العقل بأساً في جواز التعبد بسلوك الامارة ، لتحقق الموضوع اعني به شك المكلف في حكمه . وعلى هذا فجريان الاستصحاب لا يوجب ارتفاع موضوع الامارة ، ضرورة ان العلم الحاصل من الاستصحاب علم اعتباري تعبدي وان المكلف شاك في حكمه بعد جريانه بالوجدان . وهذا بخلاف الاصول ، فان تقيد موضوعها بالشك وعدم العلم إنما استفيد من الدليل الشرعي ، فاذا تحقق العلم في مورد - ولو بحكم الشارع واعتباره - يرتفع

الموضوع . وعليه فالامارات توجب ارتفاع موضوع الاصول بحكم الشارع ، بخلاف الاصول ، فانها لا توجب ارتفاع موضوع الامارات ، لان المعتبر في موضوعها هو الشك الوجداني وهو موجود حتى على تقدير جريان الاستصحاب . وسيجيء له مزيد بيان في مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى .

وكيف كان فالحق أن نسبة الامارات بالاضافة الى الاستصحاب وغيره من الاصول الشرعية هي الحكومة لا الورود ولا التخصيص ، لعدم وجود ملاكهما ، كما ان نسبتها الى الاصول العقلية هي الورود ، حسبما عرفت .

ثم إنه لا فرق فيما حققناه من حكومة الامارات على الاستصحاب بين ان يكون مفاد الامارات مخالفاً لمفاد الاستصحاب او يكون موافقاً له ، ضرورة أن الامارات بمقتضى البيان المتقدم توجب ارتفاع موضوع الاستصحاب حتى في صورة الموافقة . فما ذكره صاحب الكفاية ـ من ان حديث الحكومة على تقدير تسليمه انما يصح في صورة مخالفة مفاد الامارة لمفاد الاستصحاب دون صورة الموافقة ـ لا وجه له ، كما انه لا وجه لعد التوفيق العرفي مقابلا للتخصيص والورود والحكومة ، فان التوفيق العرفي عبارة عن التوفيق بالجمع بين الدليلين اما بنحو جعل أحدهما مخصصاً للآخر او وارداً او حاكماً عليه ، وليس وراء هذه الامور شيء آخر يسمى بالتوفيق العرفي ، كما لا يخفى . هذا تمام الكلام في بيان النسبة بين الاستصحاب وبين الامارات .

بقي الكلام في بيان النسبة بينه وبين الاصول العملية ، فنقول : أما الاصول العقلية فالاستصحاب وارد عليها ورافع لموضوعها حقيقة ، ضرورة أنه من جهة كونه بياناً من قبل الشارع رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، ومن جهة كونه مؤمناً من العقاب المحتمل رافع لموضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط ، ومن جهة كونه مرجحاً لأحد طرفي الاحتمال رافع لموضوع حكم العقل بالتخيير . وأما الاصول الشرعية

فهو حاكم عليها ورافع لموضوعها تعبداً . والوجه فيه أن الاستصحاب كاشف عن الواقع ومثبت له في ظرف الشك فيه ، لما تقدم من ان المجعول فيه هو الطريقية وتتميم جهة الكاشفية ، فان الظاهر من مثل قوله « ع » : « ولا ينقض اليقين ابداً بالشك » وقوله « ع » : « ولا يعتد بالشك في حال من الحالات » هو الغاء احتمال الخلاف وفرض المؤدى ثابتاً واقعاً ، كما هو كذلك في الامارات ، بل التحقيق ـ كما ذكرناه ـ ان الاستصحاب من جملة الامارات ، غاية الأمر أنه امارة حيث لا امارة على خلافه ، فموضوعه هو الشك فى الحكم الواقعي . وهذا بخلاف الاصول ، فانها ليست كاشفة عن الواقع اصلا ، إذ المجعول فيها اما تنزيل احد طرفى الشك منزلة الواقع والبناء العملي على ثبوته ، كما فى الاصول المحرزة ، وإما مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل والجري على طبقه ظاهراً عند الشك في الوظيفة الظاهرية من دون لحاظ الكاشفية عن الواقع كما في غير المحرزة منها ، فتشريعها لمجرد تعيين الوظيفة الظاهرية . وعلى هذا فجريان الاستصحاب يوجب ارتفاع موضوع الاصول الشرعية ارتفاعاً تعبدياً ، لعدم بقاء الشك بعد جريانه فى الوظيفة الظاهرية بحكم الشارع . واما الاصول فهي لا توجب ارتفاع موضوع الاستصحاب ، لما عرفت من أن موضوعه هو الشك في الحكم الواقعي ، والاصول لا نظر لها الى الواقع حتي توجب ارتفاع الشك ولو تعبداً .

ومن هنا تعلم النسبة بين الاصول المحرزة و بين الاصول غير المحرزة ، فان المحرزة منها تكون حاكمة على غير المحرزة ورافعة لموضوعها . وذلك ، لأن المجعول في الاصول المحرزة ـ كما عرفت ـ هو تنزيل احد طرفي الشك منزلة الواقع والبناء العملى على انه هو الواقع عند الشك فيه ، فبجريانها يرتفع الشك فى الوظيفة الظاهرية ، فلا يبقى مجال لجريان الاصول غير المحرزة . وهذا بخلاف غير المحرزة ، فان المجعول فيها عبارة عن مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل ، فجريانها لا يوجب ارتفاع الشك

في الحكم الواقعي حتى تكون حاكمة على المحرزة ، هذا تمام الكلام في بيان النسبة بين الاستصحاب وبين الامارات والاصول العملية العقلية منها والشرعية .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان تقدم الامارات على الاستصحاب وعلى الاصول الشرعية انما هو بالحكومة ، وعلى الاصول العقلية بالورود ، وكذلك الاستصحاب ، فان تقدمه على الاصول الشرعية انما هو بالحكومة وعلى الاصول العقلية بالورود ، وان تقدم الاصول المحرزة على الاصول غير المحرزة انما هو بالحكومة .

(الامر الخامس)

في تعارض الاستصحابين وتمييز موارد تقديم أحدهما على الآخر عن غيرها . وتوضيح الكلام في ذلك يستدعي رسم مقدمة ، وهي أن التنافي والتصادم الواقع بين الدليلين تارة يكون بلحاظ مقام الجعل والانشاء مع قطع النظر عن مقام الفعلية والامتثال ، بأن يكون الدليلان بحيث يلزم من صدق احدهما كذب الآخر ومن موافقة ظهور احدهما للارادة الجدية عدم موافقة ظهور الآخر لها ، سواء أكان ذلك التنافي متحققاً بالنظر الى ذات الدليلين ، كما إذا دل أحدهما على وجوب شيء ودل الآخر على حرمة ذلك الشيء بعينه ، فان حب شيء وطلبه لا يجتمع مع بغض ذلك الشيء بعينه والزجر عنه في نفس المولى ، مع قطع النظر عن عدم قدرة المكلف على ايجاد شيء وتركه في الخارج ، ففرض صدق الدليل الكاشف عن حب المولى وطلبه له يلازم كذب الدليل الكاشف عن بغضه وزجره عنه ، أم كان بلحاظ أمر خارج عن ذاتهما ، كما إذا دل دليل على وجوب شيء ودل دليل على وجوب شيء آخر ، وعلمنا من الخارج ان كليهما ليسا بواجبين على المكلف ، كما إذا دل احد الدليلين على وجوب التمام على المسافر ، ودل الآخر على وجوب القصر عليه ، فانه وان كان لا تنافي بين الدليلين بالنظر الى ذاتهما لامكان اجتماع حبهما في نفس المولى ، إلا ان العلم الخارجي بعدم وجوب الصلاتين

على المكلف في يوم واحد أوجب ثبوت التنافي المذكور بين الدليلين . واخرى يكون التنافي بين الدليلين بلحاظ مقام الفعلية والامتثال مع إمكان اجتماعهما بحسب مقام الجعل والانشاء ، كما اذا دل دليل على وجوب صلاة الآيات عند خسوف القمر ودل دليل آخر على وجوب ازالة النجاسة عن المسجد ، فانه لا تنافي بين هذين الدليلين بلحاظ مقام الجعل والانشاء لابحسب ذاتهما ولابحسب امر خارج ، ضرورة أنه لا تنافي بين الطلبين المتعلق أحدهما بصلاة الآيات والآخر بازالة النجاسة عن المسجد بحسب مقام الجعل أصلا ، فلو كان بينهما تنافٍ اتفاقاً لعدم قدرة المكلف على الجمع بين امتثاليهما فهو تنافٍ راجع الى مقام الفعلية ، بداهة أن القدرة على متعلق التكليف شرط في فعليته عقلاً . وبما أنه ليست للمكلف الا قدرة واحدة ، فاعمالها في الاتيان بمتعلق هذا يوجب عجزه عن الاتيان بمتعلق ذاك ، كما أن إعمالها في الاتيان بمتعلق ذاك يوجب عجزه عن الاتيان بمتعلق هذا ، ففرض فعلية كل منهما ينافي فرض فعلية الآخر ، فلو فرض تمكن المكلف من الاتيان بكل منهما ، لوجب كل منهما من دون أن يلزم محذور اصلاً .

فان كان التنافي بين الدليلين راجعاً الى مقام الجعل والانشاء كان المورد داخلا تحت كبرى باب التعارض ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى قواعد ذلك الباب والعمل بمقتضاها من الحكم بتساقط كل منهما أو الاخذ باحدهما تخييراً او تعييناً بالرجوع الى المرجحات السندية على ما سيجيء تفصيله في مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى .

وان كان التنافي بينهما راجعاً الى مقام الفعلية والامتثال دخل المورد تحت كبرى باب التزاحم ، اذ المفروض ان صدور كل من التكليفين بحسب مقام الجعل امر ممكن في نفسه ، فيرجع الى مرجحات باب التزاحم من وجوب الاخذ بالاهم او بما لا بدل له اوبما اعتبرت فيه القدرة عقلا . والحاصل ان التنافي الراجع الى باب التعارض انما ينشأ من عدم امكان صدور كل من التكليفين بحسب مقام الجعل والانشاء ، بخلاف التنافي

الراجع الى باب التزاحم ، فانه ينشأ من مقام فعلية التكليفين وعدم قدرة المكلف ، مع امكان صدور كل منهما بحسب مقام الجعل .

اذا عرفت ذلك فنقول : إن تنافي احد الاستصحابين مع الآخر (تارة) يكون راجعاً الى باب التعارض ، بان يكون صدق التعبد باحدهما مستلزماً لكذب التعبد بالآخر بحسب مقام الجعل . و (اخرى) يكون راجعاً الى باب التزاحم بان تكون فعلية التعبد باحدهما مستلزمة لعدم فعلية التعبد بالآخر بحسب مقام الامتثال . وعلى الأول قد يكون الشك في مصب احدهما مسبباً عن الشك في مصب الآخر ، وقد يكون الشك في مصب كل منهما مسبباً عن أمر ثالث . وعلى الثاني (تارة) يلزم من العمل بمفاد كل منهما مخالفة قطعية عملية للتكليف المنجز . و (اخرى) لا يلزم الا المخالفة الالتزامية ، فصور المسألة أربع ، في ثلاث منها يكون التنافي راجعاً الى باب التعارض ، وفي واحدة منها يكون راجعاً الى باب التزاحم . فلنبدأ بالثلاث الاول :

(اما الصورة الاولى) ـ وهي التي يكون الشك في مصب احد الاستصحابين فيها مسبباً عن الشك في مصب الآخر بحيث لو فرض ارتفاع الشك عن مصب أحدهما لارتفع الشك عن مصب الآخر ، كما اذا غسل الثوب النجس بماء يشك في طهارته . فان الشك في بقاء نجاسة الثوب حينئذ يكون مسبباً عن الشك في طهارة الماء المغسول به الثوب ، بحيث لو علم بطهارة الماء لم يبق مجال للشك في ارتفاع نجاسة الثوب ـ فلا اشكال في ان الاستصحاب الجاري في السبب فيها يكون حاكماً على الاستصحاب الجاري في المسبب ورافعاً لموضوعه تعبداً ، سواء أكان الاصل الجاري في السبب من الاصول المحرزة ، وهي التي يكون المجعول فيها تنزيل احد طرفي الشك منزلة الواقع بحسب البناء العملي ، كقاعدتي الفراغ والتجاوز . فان المجعول فيهما هو تنزيل المشكوك فيه منزلة الواقع والبناء على إتيانه واقعاً ، كما هو مقتضى قوله (ع) : « قد ركعت امضه » في صحيحة حماد

ابن عثمان . وقوله (ع) : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو » في موثقة محمد بن مسلم ، وكالاستصحاب ، فان المجعول فيه ايضاً على مسلك المشهور هو تنزيل المشكوك فيه منزلة الواقع والبناء العملي على ثبوته واقعاً ، وإن كان المختار عندنا ان المجعول فيه هو تتميم جهة الكاشفية وجعله كاشفاً تعبدياً عن نفس الواقع على حد بقية الامارات ، كما أشرنا اليه سابقاً ، ام كان من الاصول غير المحرزة وهي التي يكون المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل ظاهراً من دون نظر الى جهة التنزيل اصلا . وذلك كاصالة الطهارة والحل والبراءة والاحتياط ، حيث ان المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على المؤدى والجري على طبقه ظاهراً ، فان الاصل الجاري في السبب في جميع هذه الموارد يكون حاكماً على الاصل الجاري في المسبب . والوجه في ذلك ان الاصل الجاري في السبب يوجب ارتفاع موضوع الاصل الجاري في المسبب في عالم التشريع ، ضرورة انه بعد حكم الشارع بطهارة الماء ـ في مفروض المثال بمقتضى الاستصحاب او اصالة الطهارة ـ لا يبقى شك في طهارة الثوب المغسول به بحكم الشارع ، اذ معنى حكمه بطهارة الماء هو ترتيب جميع آثار الطهارة ، والا كان حكمه بالطهارة لغواً ، ومن جملة آثارها طهارة الثوب المغسول به . نعم لا بد من ان يكون مصب الاصل المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على مصب الاصل السببي كما في مفروض المثال ، فان ارتفاع نجاسة الثوب من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء المغسول به الثوب . واما إذا كان مصب الاصل المسببي من اللوازم العقلية او العادية لمصب الاصل السببي . فجريان الاصل السببي حينئذ لا يوجب ارتفاع موضوع الاصل المسببي على ما تقدم تفصيله في الاصل المثبت .

لا يقال : إن حديث حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي انما يتم فيما اذا كان الاصل السببي والاصل المسببي كلاهما من سنخ واحد ، او كان الاصل السببي من الاصول المحرزة ، والاصل المسببي من الاصول غير المحرزة . واما اذا كان الاصل

السببي من الاصول غير المحرزة ، وكان الاصل المسببي من الاصول المحرزة ، فحينئذ يشكل حديث الحكومة . وذلك ، لان موضوع الاصل المسببي حينئذ هو الشك في الحكم الواقعي. ومن الظاهر ان الاصل السببي اذا كان من الاصول غير المحرزة لايوجب ارتفاع هذا الشك ، إذ مفاده ليس الا مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل من دون نظر الى الواقع أصلا .

فانه يقال : الاصل غير المحرز كاصالة الطهارة وان لم يكن له نظر الى الواقع . الا ان دليله بنظر العرف ناظر الى الادلة المثبتة لأحكام الطهارة الواقعية ، وان تلك الاحكام تترتب على المشكوك فيه فى مرحلة الظاهر .ومعنى هذا ان الماء المشكوك في طهارته يجوز غسل الثوب المتنجس به ، وانه يحكم بطهارته بعد غسله . فهذا الدليل بمدلوله اللفظي ناظر الى الغاء الاستصحاب ونحوه من الاصول المسببية . وان شئت قلت : إن دليل اصالة الطهارة ـ بعد العلم بعدم اختصاص مدلوله بالاحكام المتعلقة بالجسم الطاهر كجواز شرب الماء الطاهر ـ كان مفاده ترتب جميع ما يترتب على الطهارة من الاحكام . ومعنى هذا أنه يحكم بطهارة الثوب المغسول بماء يشك في طهارته . وهذا هو بعينه الغاء دليل الاستصحاب في مورده اذا كان الشك فيه مسببياً .

ثم انه ربما يتوهم ان اصالة الحل الجارية فى الحيوان الذي شك في حليته من الاصول الحاكمة على اصالة عدم جواز الصلاة في الثوب المتخذ من صوفه مثلا ، حيث ان الشك فى جواز الصلاة فيه مسبب عن الشك في حلية الحيوان ، فاذا حكم بحليته بمقتضى اصالة الحل ارتفع الشك فى جواز الصلاة فيه .

لكنه بمعزل عن التحقيق ، لان اصالة الحل لا تفيد الا الحلية الفعلية للحيوان بمعنى عدم العقاب على اكل لحمه على تقدير حرمته واقعاً ، وهذه الحلية لا تصحح جواز الصلاة في الثوب المتخذ من صوف ذلك الحيوان . والوجه فيه ان الحلية المعتبرة

في الحيوان المتخذ منه ثوب المصلي ليست هي الحلية المحكوم بها بالفعل ، والا لجازت الصلاة في الثوب المتخذ من حيوان حرام حل اكل لحمه لاجل الاضطرار ، ولم تجز في الثوب المتخذ من حيوان حلال حرم اكل لحمه لاجل الضرر او غيره ، بل المعتبر هي الحلية الطبعية بان يكون الحيوان حلالاً بطبعه مع قطع النظر عن الشك في حليته و كونه مضطراً اليه ، وغير ذلك . ومن الظاهر أن اصالة الحل لا تفيد الحلية الطبعية ، وانما تفيد الحليـة الظاهرية الفعلية .

نعم لو شك في عروض الجلل او وطء الانسان على حيوان حلال ، وقلنا : إن جلل الحيوان ووطءه ايضاً مما يوجب عدم جواز الصلاة في الثوب المتخذ منه ، فجريان اصالة عـدم الجلـل او الوطء حينئذ يوجب ارتفاع الشك في جـواز الصلاة في الثوب المتخذ منه .

والحاصل انه يعتبر فى حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي ان يكون رافعاً للشك بحسب التعبد الشرعي ، والا فلا وجه لتقدمه عليه كما لا يخفى .

واما الصورة الثانية وهي التي يلزم من العمل بمفاد كل من الاستصحابين مخـالفة عملية للتكليف المنجز ، كما اذا كان هناك اناء ان طاهران ، ثم عـلم بعروض النجاسة لاحدهما غير المعين ، فانه يلزم من العمل بمفاد الاستصحابين في الفرض العلم بشرب النجس الواقعي مثلا ، فلا ينبغي الاشكال في عـــدم جريان الاستصحابين . اما كلاهما فلاستلزامه الترخيص في مخالفة التكليف الواقعي ، مـع انه واصل الى المكلف على ما هو مقتضى تنجيز العلم الاجمالي . واما احدهما المعين فلكونه ترجيحاً بلا مرجح . واما احدهما غير المعين فهو وان كان ممكنا فى نفسه ثبوتاً بان يجعل الشارع احـدهما بدلاً عن الحرام الواقعي ، الا انه لادليل عليه فى مقـــام الاثبات ودليل الاستصحاب لا يمكن ان يتكفل ببيان جعل البدلية كما هو ظاهر .

واما الصورة الثالثة وهي التي لا يلزم من العمل بمفاد كل من الاستصحابين الا مخالفة التزامية ، كما اذا كان هناك اناء ان نجسان ثم علم بعروض الطهارة لاحدهما غير المعين ، فانه لا يلزم من جريان استصحاب نجاسة كل من الاناءين الا الالتزام بنجاسة شيئين يعلم بطهارة احدهما واقعاً ، فقد اختلفت كلماتهم فيها ، فذهب صاحب الكفاية (ره) الى جريان الاستصحابين ، واختار الشيخ (قدس سره)منعه . وتبعه المحقق النائيني . والاقوى الجريان . وذلك ،لوجود المقتضي وعدم المانع . أماوجود المقتضى فلشمول ادلة حرمة نقض اليقين بالشك لاطراف العلم الاجمالي . و المستثنى - بمقتضى قوله (ع) : ولكن ينقضه بيقين آخر في ذيل صحيحة زرارة الاولى - لا يعم العلم الاجمالي . وذلك ، لان المستفاد من قوله (ع) : ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر أنه يعتبر في جواز نقض اليقين باليقين ان يكون متعلق اليقين الثاني عين متعلق اليقين الاول .غاية الامر ان متعلق احدهما يكون نقيض متعلق الآخر ، فان كان متعلق احدهما وجود الشيء كان متعلق الآخر عدمه ، وبالعكس . ومن الظاهر ان متعلق اليقين الثاني في اطراف العلم الاجمالي لا يكون عين متعلق اليقين الاول ، ضرورة ان اليقين الاول في مفروض المثال قد تعلق بنجاسة كل من الاناءين بخصوصه . والعلم الاجمالي انما تعلق بارتفاعها عن احدهما لا بعينه ، فلا يكون متعلق احدهما عين متعلق الآخر .

وبعبارة اخرى إن الاستصحاب الجاري في طرف انما يثبت نجاسة ذلك الطرف بخصوصه . ولا نظر له الى نجاسة الطرف المقابل ، كما ان الاستصحاب الجاري في الطرف الآخر يثبت نجاسة ذاك الطرف بخصوصه ، ولا نظر له الى نجاسة الطرف المقابل . ومن المعلوم ان اليقين المتعلق بنجاسة الطرف الذي يجري فيه الاستصحاب لم ينتقض بيقين متعلق بارتفاع النجاسة عن ذلك الطرف بخصوصه . والوجه فيه ان المعلوم

بالعلم الاجمالي لا تعين له واقعاً ، اذ لا واقع له غير نفس العالم به بمعنى ان متعلق العلم هو وجود الاناء الطاهر بين الاناءين في مفروض المثال بلا تعين له في الواقع ، فلو كان الاناء ان كلاهما طاهرين فى الواقع او كان احدهما طاهراً كان العلم الاجمالي على حد سواء . نعم نفس الاناء الطاهر - على تقدير كونه واحداً - معلوم لله سبحانه بالتفصيل ، لكن اين هذا من الاناء الطاهر بوصف كونه معلوم الطهارة بالعلم الاجمالي ؟ . وعلى هذا فرفع اليد عن اليقين التفصيلي - المتعلق بنجاسة اناء بخصوصه بالعلم الاجمالي المتعلق بطهارة احد الاناءين لا بعينه - نقض لليقين بغير اليقين ، بداهة ان ارتفاع نجاسة هذا الاناء بخصوصه مشكوك فيه وكذلك الكلام فى الاناء الآخر . والحاصل انه لا يعتبر فى جريان الاستصحاب الا ان يكون متعلق اليقين سابقاً مشكوكا فيه في ظرف جريان الاستصحاب . ومن الظاهر ان متعلق اليقين في مفروض المثال اعني به نجاسة كل واحد من الاناءين بخصوصه يشك فى ارتفاعه حين جريان الاستصحاب فى كل اناء بخصوصه . نعم بعد جريان الاستصحابين يعلم بمخالفة احدهما لا بعينه للواقع . وهذا لا يضر اذا لم يستلزم المخالفة العملية كما هو المفروض .

وكيف كان فلا ينبغي الاشكال فى شمول ادلة الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي . نعم لزوم المخالفة العملية للتكليف المنجز يمنع عن جريانه كما عرفت . هذا كله من جهة وجود المقتضي . واما عدم المانع فان المانع المتصور فى المقام امران :

(احدهما) - ما ذكره الشيخ (قدس سره) من قصور الادلة فى مقام الاثبات عن الشمول لاطراف العلم الاجمالي . وحاصل ما افاده فى وجه ذلك هو ان اليقين في قوله (ع) : ولكن ينقضه بيقين آخر فى ذيل صحيحة زرارة الاولى باطلاقه يشمل العلم الاجمالي ايضاً ، فيكون مفاد الذيل وجوب نقض اليقين حتى بالعلم الاجمالي ، فيقع التنافي بين صدر الصحيحة وذيلها ، لان المكلف بما انه شاك في ارتفاع نجاسة كل

من الاناءين بخصوصه في مفروض المثال ، فمقتضى الصدر وهو قوله (ع) : ولا ينقض اليقين ابداً بالشك هو حرمة رفع اليد عن نجاسة كل من الاناءين بخصوصه . وبما أنه عالم بارتفاع النجاسة عن احدهما غير المعين فمقتضى الذيل - وهو قوله (ع) : ولكن ينقضه بيقين آخر - هو وجوب رفع اليد عن نجاسة احدهما ، فان اخذ بالصدر وحكم بحرمة رفع اليد عن النجاسة السابقة في كل من الاناءين فقد تركت الصحيحة في ذيلها ، وإن اخذ بالذيل وحكم بوجوب رفع اليد عن احدى النجاستين فقد تركناها فى الصدر ، لثبوت المناقضة بين السلب الكلي والايجاب الجزئي وعلى هذا فتخرج اطراف العلم الاجمالي عن الدليل بالمرة ، لعدم امكان شموله لها .

هذا وفيه - مضافاً الى عدم انحصار الدليل بهذه الصحيحة ، فانه يصح التمسك باطلاق بقية الروايات التي ليست مذيلة بهذا الذيل ، والحكم بحرمة مطلق نقض اليقين بالشك ، حتى فى اطراف العلم الاجمالي - ان المستفاد من الصحيحة هو اختصاص جواز نقض اليقين باليقين بخصوص اليقين التفصيلي ، لما ذكرناه من ان الظاهر من قوله (ع) : ولا ينقض اليقين ابداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر انه يعتبر فى جواز نقض اليقين باليقين ان يكون متعلق اليقين الثاني عين متعلق اليقين الاول ، غاية الامر انه يكون متعلق احدهما نقيض متعلق الآخر . وقد عرفت ان متعلق العلم الاجمالي ليس عين متعلق اليقين الاول . وعليه فلا تعم الصحيحة العلم الاجمالي حتى يكون الحكم بحرمة رفع اليد عن نجاسة كل من الاناءين تركاً للصحيحة فى ذيلها .

والحاصل ان المستفاد من الصحيحة هو ان المدار في جواز نقض اليقين باليقين على اليقين التفصيلي ، وان اليقين الاجمالي وجوده كعدمه . فلا يعتد به فى حال من الاحوال .

و (ثانيهما) - ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من قصور الادلة في مقام

الثبوت عن الشمول لاطراف العلم الاجمالي . وحاصل ما افاده في وجه ذلك : أن المجعول في الاصول المحرزة ـ ومنها الاستصحاب ـ بما انه عبارة عن تنزيل أحد طرفي الشك منزلة الواقع والبناء العملي على ثبوته واقعاً ، فالتعبد ببقاء الواقع في كل من الطرفين ينافي العلم الوجداني بارتفاع احد الطرفين ، فان البناء العملي على بقاء النجاسة في كل واحد من الاناءين في مفروض المثال ينافي العلم الوجداني بارتفاعها عن احدهما . ومجرد عدم لزوم المخالفة العملية لا يصحح التعبد بماهو مناف للعلم الوجداني . نعم بما ان المجعول في الاصول غير المحرزة ليس الا مجرد تطبيق العمل على مؤدى الاصل يصح التعبد بالبقاء في كل منهما ، لعدم المنافاة بين الحكم بوجوب معاملة النجاسة مع كل واحد من الاناءين ظاهراً وبين العلم بطهارة احدهما واقعاً .

هذا ، ويرد عليه أما نقضاً فبموارد قاعدة الفراغ ، فانه اذا شك المكلف بعد الصلاة فى ارتفاع جنابته المتيقنة يحكم بصحة الصلاة ووجوب الغسل للصلوات الآتية ، مع ان التعبد بالبناء العملي على صحة الصلاة وبقاء الجنابة ينافي العلم الوجداني إما بارتفاع الجنابة وإما ببطلان الصلاة مع ان قاعدة الفراغ من الاصول المحرزة لو لم تكن من الامارات . وأما حلاً ، فبانه ان كان مفاد الاستصحاب نجاسة مجموع الاناءين في مفروض المثال ، فما ذكره ـ من لزوم التنافي بين مفاد الاستصحاب وبين العلم الوجداني ـ متين جداً ، ضرورة ان التعبد بنجاسة مجموع الاناءين من حيث المجموع مناف للعلم الوجداني بطهارة احدهما ، ولا يختص ذلك بموارد الاصول المحرزة ، بل يجري في غير المحرزة منها ايضاً ، بداهة ان التعبد بطهارة مجموع الاناءين من حيث المجموع ـ بمقتضى اصالة الطهارة مع العلم بنجاسة احدهما ـ مناف للعلم الوجداني المزبور ، حتى مع قطع النظر عن المخالفة العملية . واما اذا كان مفاد الاصل هو نجاسة خصوص الطرف الذي يجري فيه ـ كما هو المفروض ـ فلا يتم ما ذكره ، إذ لا منافاة بين التعبد

ببقاء النجاسة في خصوص الطرف الذي يجري فيه الاستصحاب وبين العلم الوجداني بطهارة احد الاناءين . نعم لزوم المنافاة بعد جريان كل من الاستصحابين مما لا ينكر ، الا انه لا يمنع عن جريانهما في كل طرف بخصوصه اذا لم تلزم المخالفة العملية كما عرفت .

والحاصل انه لا مانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي فيما اذا لم تلزم من العمل بمفادها مخالفة عملية للتكليف المنجز . وان ماذكر ـ من المانع في مقام الثبوت اوالاثبات ـ لايمكن المساعدة عليه .. والعجب من الشيخ والمحقق النائيني (قدس الله اسرارهما الزكية) كيف منعا جريان الاستصحاب في المقام ، مع انهما قد حكما بجريان الاستصحاب في المتلازمين وان لزم العلم بمخالفة احد الاستصحابين للواقع ، كما إذا توضأ شخص بمائع مردد بين البول والماء ، فانهما قد حكما بجريان كل من استصحاب طهارة البدن واستصحاب بقاء الحدث ، مع انه منافٍ للعلم الوجداني بمخالفة أحد التعبدين للواقع . ومجرد عدم قيام دليل على عدم جواز التفكيك بين المتلازمين ـ كما ادعياه ـ لا يوجب المنافاة المزبورة ، كما لا يخفى . وهذا اقوى شاهد على أن منافاة مفاد احد الاصلين للعلم الوجداني لا يمنع عن جريانهما في اطراف العلم الاجمالي اذا لم يستلزم المخالفة العملية ، وانه يصح التفكيك بين آثار المتلازمين ، الا اذا قام دليل خارجي على عدم جواز التفكيك ـ كما فى الماء المتمم كراً ـ فانه لايصح جريان استصحاب نجاسة المتمم بالفتح وطهارة المتمم بالكسر . وذلك ، لا لمنافاتهما للعلم الاجمالي ، بل لقيام الاجماع على عدم جواز التفكيك بين اجزاء ماء واحد في الحكم ، فيسقط الاستصحابان عن الحجية ويرجع الى اصل آخر .

وكيف كان فمجرد العلم الاجمالي بمنافاة مقتضى احد الاصلين للواقع لا يمنع عن جريانهما اذا لم يستلزم المخالفة العملية ولم يقم دليل خارجي على عدم جواز التفكيك بين المتلازمين في الآثار . نعم فى الامارات التي ترجع الى مقولة القول كالبينة والخبر

يمنع العلم الاجمالي بلزوم المنافاة عن جريانها ، كما إذا قامت بينة على نجاسة الاناء الشرقي بخصوصه ، وقامت بينة اخرى على نجاسة الاناء الغربي بخصوصه ، وعلمنا من الخارج بطهارة احد الاناءين لا بعينه ، فحينئذ لا يمكن الاخذ بهما . والوجه فيه ما ذكرناه مراراً من أن الامارات التي ترجع الى مقولة القول حجة ببناء العقلاء حتى بالاضافة الى اللوازم ، حيث ان المداليل الالتزامية حجة عندهم كالمداليل المطابقية ، فان البينة التي قامت على نجاسة الاناء الشرقي تدل على طهارة الاناء الغربي بالالتزام ، للعلم بطهارة احدهما على الفرض ـ كما ان البينة التي قامت على نجاسة الاناء الغربي تدل على طهارة الاناء الشرقي بالالتزام ، فيقع التعارض بين البينتين ، حيث ان المدلول المطابقي في احداهما ينافي المدلول الالتزامي في الاخرى ، فيعامل معهما معاملة المتعارضين . وهذا بخلاف الاصلين ، فان الاصل الجاري في طرف لا نظر له الى الاصل الجاري في الطرف الآخر اصلا حسبما عرفت ، فلا تنافي بين مفادي نفس الاصلين .

هذا كله بالاضافة الى الصور الثلاث التي يرجع التنافي بين الاستصحابين فيها الى باب التعارض . وقد تحصل انه اذا كان الشك في مصب احدهما مسبباً عن الشك في مصب الآخر يتقدم الاصل السببي على الاصل المسببي ، لحكومته عليه . واذا كان كل منهما مسبباً عن امر ثالث : فان لزم من العمل بمفاد كل منهما مخالفة عملية سقط كل منهما بالمعارضة ، وان لم تلزم المخالفة العملية جرى كل منهما بلا تعارض حسبما عرفت .

بقي الكلام في الصورة الرابعة وهي التي يرجع التنافي بين الاستصحابين فيها الى باب التزاحم بان كان التنافي بينهما راجعاً الى مقام الفعلية والامتثال دون مقام الجعل والانشاء ، كما في استصحابي الوقت وبقاء النجاسة في المسجد ، فان التنافي بين الاستصحابين في الفرض انما هو في مقام الفعلية ـ حيث ان المكلف ـ من جهة ضيق الوقت ـ لا يقدر الا على امتثال احد التكليفين ـ لا في مقام الجعل ، ضرورة ان طلب

كل من الصلاة والازالة امر ممكن فى نفسه ، بحيث لو فرض محالاً قدرة المكلف عليهما لصار وجوب كل منهما فعلياً ، لفعلية الملاك الملزم فيهما . وفي هذه الصورة لا بد من الرجوع الى قواعد باب التزاحم ، وتقديم الأهم منهما بحسب الملاك والمحبوبية ان كان احدهما أهم من الآخر ، والأخذ باحدهما تخييراً ان كانا متساويين . ومما ذكرناه يظهر أن احتمال سقوط الاستصحابين في هذه الصورة واضح الفساد . وذلك ، لان المانع من فعلية التعبد بكل منهما انما هو حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور . ومن الظاهر ان القبح يرتفع بسقوط فعلية التعبد في احدهما ، فلا موجب لسقوطها في الآخر (فان الضرورات تقدر بقدرها) بل العقل بنفسه يحكم بوجوب العمل بمفاد احدهما دركاً للملاك . وقد تقدم في مبحث الترتب ما ينفع المقام .

(الامر السادس)

قد عرفت كبروياً ان الطرق والامارات ـ من جهة حكومتها على الاستصحاب والاصول العملية ـ تتقدم عليها . لكنه ربما يقع الاشكال من جهة الصغرى ، حيث أُشكل في امارية بعض الامور مع تسالم الاصحاب على تقدمها على الاستصحاب والاصول العملية . ولا بأس بذكر جملة مما وقع الخلاف فيها ، وبيان وجه تقدمها عليها . ولنقدم اولاً بيان ماتمتاز به الطرق والامارات عن الاصول العملية :

فاعلم ان دليل اعتبار الحجج الشرعية (تارة) يكون متكفلا بتتميم جهة كاشفيتها عن الواقع ، بان تجعل كاشفيتها الناقصة تامة في اعتبار الشارع بحيث يكون نفس الواقع منكشفاً عند قيام الحجة عليه . و(اخرى) يكون متكفلا بتنزيل مؤدى الحجة منزلة الواقع بحسب البناء العملي ، بحيث تكون كاشفيتها الناقصة ملغاة في نظر الشارع على تقدير وجودها . و(ثالثة) يكون متكفلا ببيان وجوب مجرد تطبيق العمل على مؤدى الحجة ظاهراً ، فعلى الاول تسمى الحجة طريقاً وامارة . وعلى الثانى تسمى اصلا محرزاً .

وعلى الثالث تسمى اصلا غير محرز . فالامارات تمتاز عن الاصول بان المجعول فيها انما هو تتميم جهة الكاشفية الناقصة ، بخلاف الاصول ، فانه إما لا كشف لها حتى يتمم كما في الاصول غير المحرزة ، واما انه الغي في نظر الشارع كما في المحرزة منها .

اذا عرفت ذلك فنقول بعد الاستعانة بالله سبحانه : انه ربما وقع البحث في كون بعض الحجج الشرعية امارة او أصلاً مع تسالمهم على تقدمها على الاستصحاب والاصول العملية : (الاول والثاني) ـ قاعدتا التجاوز والفراغ ، فانه اختلف في كونهما امارة أو اصلاً عمليا . والصحيح انهما من جملة الامارات . وذلك ، لان العقلاء يرون المشكوك فيه فى موارد جريان القاعدتين واقعاً فى ظرفه ولا يلتفتون الى احتمال البقاء . والوجه في ذلك ان ترك جزء من اجزاء العمل المركب اوشرط من شروطه لابد من ان يكون اما عن التفات وعمد ، واما عن غفلة او نسيان . أما الترك عن عمد والتفات فلا يتصور في حق من هو في مقام الامتثال والاتيان بالعمل على وجه يحصل به الغرض منه ، ضرورة ان تركه عن عمد مناف لكونه فى مقام الامتثال وتحصيل الغرض ، فاحتمال الترك العمدي ساقط من اصله . واما احتمال الترك عن غفلة اونسيان فهو مما لا يعتد به . والسر فيه ان القاصد للاتيان بعمل مركب يقصد اجمالاً الاتيان بجميع اجزائه وشرائطه في محالها ومواطنها . وهذا القصد المرتكز المكنون فى نفسه يسوقه الى الاتيان بكل جزء وشرط عند الوصول الى محله ، بحيث لو لم يكن للآتي بالعمل قصد تفصيلي للاتيان بالجزء او الشرط اكفى هذا القصد الارتكازي للاتيان بهما فى مواطنهما .

والحاصل ان تركه العمدي مناف لكونه في مقام الامتثال وتحصيل الغرض ، وتركه السهوي مناف لقصده الارتكازي للاتيان بكل جزء اوشرط في موطنه . وهذا هو السر فى استقرار طريقة العقلاء على عدم الالتفات الى احتمال بقاء الجزء او الشرط عن غفلة او نسيان بعد الفراغ والتجاوز عن المشكوك فيه . والشارع قد اقر هذه الطريقة

مقرها ، حيث انه امضاها كما تدل عليه روايات (١) باب الفراغ والتجاوز ، فانها ظاهرة في ان المجعول فى القاعدتين هو تتميم جهة الكاشفية وجعلهما كاشفين عن وقوع المشكوك فيه واقعاً فى محله ، لا انه حكم بمجرد البناء العملي على ثبوته . وعلى هذا فيكون تقدم القاعدتين على الاستصحاب من جهة حكومتهما عليه على حد بقية الامارات ، ضرورة انه بعد حكم الشارع بوقوع الجزء او الشرط في ظرفه لا يبقى شك في عدم بقاء الحالة السابقة ، فعلى القول بكون القاعدتين من الامارات لا اشكال في تقدمها على الاستصحاب والاصول العملية . وإنما الكلام في وجه تقدمها عليها بناء على كونها من الاصول العملية . وقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أن الوجه في تقدمها على الاستصحاب ـ بناء على كونها من الاصول العملية ـ هو حكومتها عليه ، بتقريب انه كما قد يكون بعض الامارات متقدماً وحاكماً على بعضها الآخر مع اتحاد رتبتهما كتقدم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينه كتقدم ظهور لفظ يرمي في رمي النبال على ظهور لفظ الاسد في الحيوان المفترس في مثل قولنا : رأيت اسداً يرمي ، فان لفظة يرمي بما انها بمدلولها اللفظي ناظرة الى بيان ان المراد من الاسد هو الرجل الشجاع يتقدم ظهورها على ظهور الاسد في الحيوان المفترس ويكون حاكماً عليه . وهذا بخلاف لفظ الاسد ، فانه ليس بمدلوله اللفظي ناظراً الى بيان المراد من لفظ يرمي . ولذا لا يتقدم ظهوره

---

(١) (منها) ـ صحيحة حماد بن عثمان ، قال : « قلت لابي عبد الله عليه السلام : أشك وانا ساجد ، فلا ادري ركعت ام لا ؟ فقال (ع) : قد ركعت أمضه » .

و (منها) ـ صحيحه الفضيل بن يسار ، قال : « قلت لابي عبد الله عليه السلام : استتم قائماً ، فلا ادري ركعت ام لا ؟ قال (ع) : بلى قد ركعت فامض فى صلاتك ، فانما ذلك من الشيطان »

و (منها) ـ حسنة بكير بن اعين ، قال : « قلت له : الرجل يشك بعد ما يتوضأ ؟ قال (ع) : هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » الى غير ذلك من الروايات

على ظهوره ، حيث انه لا يوجب حمله على ارادة رمي التراب منه . فكذلك المقام ، لان دليل القاعدتين - بما انه ناظر الى اثبات الحكم المخالف للحالة السابقة - بنفسه ناظر الى سقوط الاستصحاب وعدم بقاء الحالة السابقة . وهذا بخلاف الأستصحاب ، فان دليله بنفسه ليس ناظراً الى سقوط القاعدتين ، وانما ذلك لازم عقلي لبقاء الحالة السابقة ، فلا يكون متقدماً عليهما .

هذا ، ويرد عليه أنه إن اريد بالحكومة كون الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً الى الدليل المحكوم عليه وشارحاً للمراد به بحيث لولا الدليل المحكوم عليه كان الدليل الحاكم لغواً ، كما هو الغالب في حكومة ادلة الاحكام الواقعية بعضها على بعض ، كحكومة قوله (ع) : « هو خمر » بعد السؤال عن الفقاع على الادلة المثبتة لحرمة الخمر ونجاسته ، فانه لولا تلك الادلة لكان قوله (ع) : « هو خمر » لغواً ، فالحكومة بهذا المعنى غير متحققة في المقام ، ضرورة ان ادلة القاعدتين لا تكون لغواً مع قطع النظر عن دليل الاستصحاب ، إذ لولا هاتان القاعدتان لوجبت اعادة العمل عند احتمال بقاء جزئه او شرطه بمقتضى قاعدة الاشتغال ، وجريانهما يوجب عدم وجوب الاعادة ، فلا يلزم من الحكم بالبناء على العمل - عند الشك في الاتيان بالجزء او الشرط بعد الفراغ او التجاوز - محذور اللغوية ، وإن لم يكن الاستصحاب مجعولا اصلا كما هو ظاهر .

وان اريد بالحكومة كون الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم عليه على ما هو الغالب في حكومة الاصول بعضها على بعض - كما في حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي على ما عرفت - فالحكومة بهذا المعنى وان كانت متحققة في نفسها ، فان جريان القاعدتين يوجب ارتفاع احتمال بقاء الحالة السابقه في عالم التشريع ، إلا أنه معارض بالمثل . وذلك ، لان الاستصحاب ايضاً يوجب ارتفاع الشك في الاتيان بالجزء او الشرط في عالم التشريع . وعليه فكما ان القاعدتين على تقدير جريانهما

توجبان ارتفاع موضوع الاستصحاب ، كذلك الاستصحاب ، فانه على تقدير جريانه يوجب ارتفاع موضوع القاعدتين ، ولا اولوية للقاعدتين حتى تتقدما على الاستصحاب . ودعوى ـ ان سقوط القاعدتين لازم عقلي لبقاء الحالة السابقة بخلاف الاستصحاب ، فان سقوطه مقتضى نفس مفاد القاعدتين ـ لامحصل لها ، لان ارتفاع موضوع القاعدتين ـ اعني به الشك في بقاء الجزء او الشرط ـ انما هـو مقتضى التعبد بنفس مفاد الاستصحاب لا لازمه ، ضرورة ان المكلف بعد جريان الاستصحاب يكون عالماً بعدم الاتيان بالجزء او الشرط . وهذا مما لا سترة عليه .

والحاصل ان حديث حكومة القاعدتين على الاستصحاب لا وجه له ، خصوصاً على ما سلكناه من كون الاستصحاب من الامارات لا الاصول .

والتحقيق ان تقدم القاعدتين على الاستصحاب ـ بناءً على كونهما من الاصول العملية ـ انما هو من جهة ورود ادلة القاعدتين في مورد الاستصحاب ، فانه ما من مورد من موارد القاعدتين الا وفيه استصحاب يخالف مفاده مفاد القاعدتين ، فان مقتضى الاستصحاب ـ في مورد الشك في الاتيان بالجزء اوالشرط مع قطع النظر عن القاعدتين ـ هو عدم الاتيان به ، وان وجد مورد لايكون الاستصحاب فيه جارياً ـ من جهة معارضته باستصحاب آخر ، كما اذا صدر من المكلف قبل الصلاة حدث ووضوء ، ثم بعد الصلاة شك في المتقدم منهما والمتأخر ، فان استصحاب كل من الحدث والطهارة يتعارضان ، فتبقى قاعدة الفراغ بلا معارض ، أو من جهة كون مفاده موافقاً لمفاد القاعـدتين ، كما اذا شك بعد الفراغ في عروض قاطع من قواطع الصلاة ـ فهو نادر جداً . وعليه فلو قدم الاستصحاب على القاعدتين لزم انحصار ادلة القاعدتين في الموارد النادرة . وهذا بخلاف تقدم القاعدتين عليه ، فانه لا يوجب انحصار الاستصحاب في الموارد النادرة ، ضرورة ان الموارد ـ التي ليس الاستصحاب فيها معارضاً بالقاعدتين ـ كثيرة جداً ، ولأجل ذلك

يحكم بتقدم القاعدتين على الاستصحاب ، لكن لا بحيث يرجع الى التخصيص ، لما ذكرناه من أن ادلة الاستصحاب آبية عن التخصيص . وكيف كان فلا اشكال فى تقدم القاعدتين على الاستصحاب ، سواء أكانا من الامارات ام كانا من الاصول العملية . ومنه يظهر انه لا طائل في البحث عن كونهما من الامارات او من الاصول .

واما ما قد يقال ـ من ان الثمرة تظهر فيما اذا توضأ المكلف فصلى ثم شك فى صحة وضوئه ، فانه على القول بكون القاعدتين من الامارات لا يجب عليه الوضوء للصلوات الاخرى ، لان لازم صحة وضوئه عقلاً كونه متطهراً فعلا . وهذا بخلاف ما لو قلنا بكونهما من الاصول العملية ، فانه لا بد ان يتوضأ لها ، فان الاصول لا تثبت اللوازم العقلية — فقد ظهر ضعفه مما تقدم في الاصل المثبت : من انه لافرق بين الامارات والاصول العملية ، لان الادلة انما تدل على لزوم التعبد بنفس المؤديات . واما لزوم التعبد بالآثار المترتبة عليها بواسطة اللوازم العقلية او العادية فلا يستفاد من الادلة الا فى الامارات التي ترجع الى مقولة القول والحكاية : كالخبر والبينة والاقرار ، فانها حجة حتى بالاضافة الى الآثار المترتبة عليها بواسطة اللوازم العقلية أوالعادية ، لكن ذلك ليس بملاك الامارية ، بل بملاك ان ظواهر الالفاظ ومداليلها حجة ببناء العقلاء حتى في المداليل الالتزامية ، على ما تقدم تفصيله في التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب .

والحاصل أن البحث عن كون القاعدتين امارة او اصلاً ليس بمهم بعد مسلمية تقدمهما على الاستصحاب على كل حال . وانما المهم البحث عن ضابطة كبرى القاعدتين وشرائط حجيتهما ، فنقول : إن استقصاء الكلام فى المقام يستدعي التكلم في جهات :

(الجهة الاولى) ـ ان البحث عن حجية قاعدتي الفراغ والتجاوز ليس بحثاً اصولياً ، وانما هو بحث عن القاعدة الفقهية ، لعدم وجود ملاك المسألة الاصولية فيه ، اذ الملاك في كون المسألة اصولية هو ان تكون كبرى المسألة واقعة في طريق استنباط

الحكم الكلي الشرعي ، بان تكون النتيجة المستفادة من ضم صغرى المسألة الى كبراها حكما كلياً مستنبطاً : كالنتيجة المستفادة من ضم قيام خبر العادل على وجوب السورة في الصلوات الواجبة الى حجية خبر العادل ، فانه بعد قيام خبر العادل على وجوب السورة فى الصلوات الواجبة ، وضمه الى حجية خبر العادل المبرهن عليها فى المسألة الاصولية يستنبط الوجوب الكلي للسورة . واستنباط الحكم من ضم الصغرى الى الكبرى فى هذه المسألة انما هو وظيفة المجتهد . ولا سبيل للعامي اليه اصلا . وهذا بخلاف القاعدة الفقهية ، فان النتيجة المستفادة من ضم صغرى القاعدة اليها لا تكون حكماً مستنبطاً . وانما هو حكم مستنتج من تطبيق الكبرى على جزئي من جزئياتها ، كالنتيجة المستفادة من ضم صغرى قاعدة الطهارة اليها . واستنتاج الحكم من تطبيق القاعدة الفقهية على صغراها - في الغالب - وظيفة نفس المقلد ، واللازم على المجتهد انما هو القاء الكبريات نعم فيما اذا عجز المقلد عن التطبيق - لعدم قدرته على تمييز أن الصغرى من صغريات أية قاعدة من القواعد الفقهية كاغلب فروع العلم الاجمالي - فحينئذ لا بد للمجتهد من تطبيق الكبرى على صغراها ، ثم القاء الفرع الى المقلد .

والحاصل ان القاعدة الاصولية تفترق عن القاعدة الفقهية من وجوه ثلاثة :

(الاول) - أن النتيجة المستفادة من ضم صغرى القاعدة الاصولية اليها تكون استنباطاً ، بخلاف القاعدة الفقهية ، فانها انما تطبق على صغراها فقط . ولا يكون هناك استنباط حكم شرعي .

(الثاني) - أن النتيجة المستفادة من تطبيق القاعدة الاصولية على صغراها دائماً تكون حكماً كلياً ، بخلاف النتيجة المستفادة من تطبيق القاعدة الفقهية على صغراها ، فانها حكم جزئي غالباً .

(الثالث) - أن استنباط الحكم من ضم صغرى القاعدة الاصولية اليها

من وظائف المجتهد ، بخلاف تطبيق القاعدة الفقهية على صغراهـا ، فانه وظيفة نفس المقلد غالباً . وعلى هذا فلا تكون المسألة الباحثة عن قاعدتي الفراغ والتجاوز مسألة اصولية ، لعدم وجود الملاك المذكور فيها ، كما هو ظاهر . وانما المسألة الاصولية هي التي بمعونتها استنبطت هاتان القاعدتان .

ومما ذكرناه يظهر أنه لو شك المقلد بعد الفراغ أو التجاوز في الاتيان بالركوع مثلاً لاتجب عليه الاعادة حتى مع علم مجتهده ببقاء ركوعه ، لعدم العبرة بعلم المجتهد بعد كون المقلد شاكا في بقائه ، لما ذكرناه من ان تطبيق القاعدة الفقهية على صغراهـا ليس من وظائف المجتهد ، وانما وظيفته القاء الكبرى ، والحكم بان الشك بعد الفراغ او التجاوز لايوجب الاعادة . نعم يؤخذ قول المجتهد من باب الشهادة بناء على كفاية الشاهد الواحد في امثال المقام .

(الجهة الثانية) ـ أنه هل الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز هي الكبرى المجعولة في قاعدة الفراغ بعينها ، فتكونان قاعدة واحدة . وكون متعلق الشك أجزاء العمل في الاثناء (تارة) وصحة مجموعه بعد الفراغ منه (اخرى) انما هو من الخصوصيات الفردية ، أو انهما قاعدتان مستقلتان مورد احداهما الشك في الاجزاء في اثناء العمل ، ومورد الاخرى الشك في صحة مجموعه بعد الفراغ منه ؟ وجهان ، بل قولان افواهما الثاني . وذلك لا لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من عـدم امكان جعل كبرى واحدة تجمع كلا الموردين ، لان ذلك امر ممكن بحسب مقام الثبوت . بل لعدم ظهور الادلة في وحدة الكبرى المجعولة .

وتوضيح ذلك يستدعي التكلم في مقامين : (المقام الاول) ـ في إمكان جعل كبرى واحدة تجمع كلا الموردين بحسب مقام الثبوت وعدم امكانه . (المقام الثاني) ـ في دلالة الادلة على وحدة الكبرى المجعولة وعدمها .

(اما المقام الاول) فقد استدل المحقق النائيني (قدس سره) على عدم امكان جعل كبرى واحدة تجمع كلا الموردين بحسب مقام الثبوت بوجوه :

(الوجه الاول) ـ أن متعلق الشك في مورد قاعدة التجاوز هو وجود الشيء بمفاد كان التامة ، وفى مورد قاعدة الفراغ هو صحته بمفاد كان الناقصة . وبعبارة اخرى ان المجعول فى قاعدة الفراغ هو البناء العملي على صحة المأتي به بعد فرض وجوده . والمجعول في قاعدة التجاوز هو البناء العملي على وجود المشكوك فى تحققه . ومن الظاهر انه لا يمكن جعلهما بانشاء واحد ، ضرورة انه لا جامع بين الوجود والعدم .

وفيه (اولاً) ـ أن كون متعلق الشك وجود الشيء تارة وصحته اخرى انما هو من الخصوصيات الفردية التي لا تمنع عن التعبد بالجامع المطلق ، بداهة ان معنى الاطلاق ـ كما ذكرناه مراراً ـ هو رفض القيود وإلغاء الخصوصيات لا الجمع بينها ، فان اختلاف افراد الخمر فى كون بعضه احمر و بعضه ابيض و بعضه كثيراً و بعضه قليلا ـ الى غير ذلك من الاختلافات الفردية ـ لا يمنع عن جعل الحرمة على طبيعي الخمر بحيث يعم جميع الافراد بعد كون الخصوصيات الفردية ملغاة . وعليه فلا مانع من ان تكون الكبرى المجعولة هي عدم وجوب الاعتناء بالشك فى الشيء مطلقاً ، سواء أكان متعلق الشك اصل وجوده ام كان متعلق الشك صحته ، بل يمكن ان يقال ان مرجع الشك في الصحة ايضاً الى الشك فى الوجود ، لان الصحة عنوان منتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به في الخارج . وليس في الخارج بازائها شيء ، فلا محذور فى تكفل كبرى واحدة بكل من القاعدتين .

و(ثانياً) ـ ان متعلق الشك فى قاعدة الفراغ ـ كما ذكره الشيخ الانصاري (قدس سره) ـ ليس صحة العمل بمفاد كان الناقصة حتى يتم ما ذكره ، وانما هو وجود العمل الصحيح بمفاد كان التامة . وذلك ، لان مهم العقل انما هو إحراز وجود

متعلق التكليف فى الخارج صحيحاً ، بحيث لو فرض محالاً تحقق وجود العمل الصحيح من المكلف فى الخارج مع كون المأتي به فاسداً ، لكان ذلك موجباً لسقوط التكليف . وأما إحراز صحة المأتي به فهو غير مهم عند العقل ، فلو احرز تحقق صلاة صحيحة فى الخارج من المكلف لكفى ذلك فى سقوط التكليف والخروج عن العهدة ، وان لم تحرز صحة المأتي به . وعلى هذا فلا مانع من اندراجهما في كبرى واحدة مجعولة بجعل واحد .

ودعوى ان ذلك لو تم فانما يتم فى التكليفيات ـ وقاعدة الفراغ لا تختص بها ، بل تعم الوضعيات ايضاً ، ومن المعلوم ان المطلوب فيها إحراز صحة الموجود بمفاد كان الناقصة ، إذ الاثر انما يترتب على صحة العقد الصادر من المتعاقدين . ومجرد إحراز عقد صحيح في الخارج بمفاد كان التامة لا يوجب ترتب الاثر على العقد الصادر من المتعاقدين ما لم تحرز صحة الصادر منهما ـ لا تمكن المساعدة عليها . وذلك ، لان المتعبد به في الوضعيات انما هو العقد الصادر من المتعاقدين ، لكونه مشكوكا فيه لامطلق العقد . ومن الظاهر ان احراز وجود عقد صحيح واقع بين المتعاقدين على ملك معين يوجب ترتب الأثر عليه ، فكما ان احراز تحقق صلاة صحيحة من المكلف في الخارج يوجب ترتب الاثر ، كذلك احراز تحقق العقد الواقع بين المتعاقدين على ملك معين يوجب ترتب الاثر . فموضوع الاثر في التكليفيات والوضعيات هو الوجود الصحيح بمفاد كان التامة ، إذ لافرق بين الموردين من هذه الجهة .

وكيف كان فاندراج كل من موردي قاعدتي التجاوز والفراغ فى كبرىً واحدة مجعولة بجعل واحد بمكان من الامكان . نعم ظاهر قوله (ع) فى موثقة محمد بن مسلم : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو » هو ان يمضي شيء ويشك فى صحته ، فلا ينطبق الاعلى مورد قاعدة الفراغ ، لان اصل مضي الشيء فى مورد قاعدة التجاوز مشكوك فيه ، لكن ذلك راجع الى مقام الاثبات دون مقام الثبوت . وسيجيء الكلام

فيه ان شاء الله تعالى .

(الوجه الثاني) — أن التعبد بنفس الاجزاء - كما في مورد قاعدة التجاوز - مستلزم للحاظ الاجزاء مستقلا . والتعبد بالمركب منها - كما في مورد قاعدة الفراغ - مستلزم للحاظها تبعاً ومندكة في المركب . ومن الظاهر ان الجمع بين التعبدين فى جعل واحد امر غير ممكن ، ضرورة استحالة الجمع بين التبعية والاستقلال في لحاظ واحد . وعليه فلا يمكن شمول لفظ الشيء في قوله (ع) في موثقة ابن ابي يعفور : « انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » لكل من الأجزاء والمركب .

وبعبارة اخرى ان الأجزاء بما انها متقدمة رتبة على المركب فالتعبد بالمركب - في عرض التعبد بالاجزاء - امر غير ممكن .

وفيه (اولاً) — ان هذا الاشكال على تقدير صحته يوجب عدم إمكان التعبد بقاعدة الفراغ رأساً ، بناء على جريانها في الاجزاء اذا شك في صحتها كما هو المعروف بينهم ، لان التعبد بصحة الجزء اذا شك في صحته مستلزم للحاظه مستقلاً . والتعبد بصحة المركب إذا شك في صحته مستلزم للحاظ الجزء تبعاً ومندكاً في المركب . فعلى تقدير توجه الاشكال لابد من سقوط قاعدة الفراغ عن الحجية رأساً .

و (ثانياً) — ان الاستقلال والتبعية او التقدم والتأخر كلها من الخصوصيات الفردية . ومورد التعبد انما هو الجامع ، وهو كون الشيء مشكوكا فيه . واما كونه ملحوظاً بالاستقلال او ملحوظاً بالتبع او متقدماً او متأخراً او كون المشكوك فيه وجود الشيء او صحته ، فكلها ترجع الى الخصوصيات الفردية التي لا تمنع عن ورود التعبد على الجامع في جعل واحد ، ضرورة ان الخصوصيات الفردية وكون بعض الافراد علة وبعضها معلولا وبعضها جوهراً وبعضها عرضاً لا يمنع عن الحكم بامكان ما سوى الله .

والسر في ذلك ان معنى الاطلاق - كما ذكرناه - عبارة عن رفض القيود وإلغاء

الخصوصيات لا الجمع بينهما ، كما هو ظاهر .

و (ثالثاً) — أن لحاظ الجزء في مورد قاعدة الفراغ ايضاً استقلالي . وذلك ، لان الشك في صحة المركب يرجع الى الشك في الاخلال بما يعتبر فيه جزء او شرطاً ، فان الشك في صحة الصلاة مثلاً يرجع الى الشك في الاخلال ببعض الاجزاء اوالشرائط المعتبرة فيها ، فلحاظ الجزء دائماً يكون استقلالياً .

(الوجه الثالث) ـ أنه بناء على وحدة الكبرى المجعولة يقع التدافع بين منطوق قوله (ع) : « إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » وبين مفهومه فيما إذا شك في الجزء بعد تجاوز محله في اثناء العمل ، كما اذا شك في الركوع بعد الدخول في السجود ، فان المكلف ـ بما انه شاك في الركوع في مفروض المثال بعد تجاوز محله ـ يجب عليه المضي بمقتضى المنطوق . وبما انه شاك في صحة صلاته من جهة احتمال بقاء الركوع يجب عليه التدارك ، لانه لم يتجاوز العمل بعد . وهذا بخلاف ما لو كانت الكبرى المجعولة في احد الموردين غير الكبرى المجعولة في المورد الآخر ، فانه لا يقع التدافع ، بل تكون احدى القاعدتين حاكمة على الاخرى . وذلك ، لان الشك في صحة الصلاة في مفروض المثال مسبب عن الشك في بقاء الركوع ، فاذا حكم الشارع بتحققه في ظرفه بمقتضى التعبد بقاعدة التجاوز يرتفع موضوع قاعدة الفراغ .

وفيه انه لا تدافع في المقام اصلا . وذلك ، لأن الشك في صحة الصلاة في مفروض المثال ـ كما ذكره (قدس سره) ـ مسبب عن الشك في بقاء الركوع ، فاذا تعبد الشارع بتحقق الركوع يرتفع الشك في صحة الصلاة ، فلا يبقى للمفهوم مورد حتى يعارض المنطوق ، فالمقام مشمول لمنطوق الدليل فقط . وكذلك الكلام اذا شك في صحة الجزء من جهة الشك في تحقق جزء آخر قبله ، كما في مفروض المثال ايضاً ،

فانه وان كان يشك في صحة السجود من جهة الشك في تحقق الركوع ، حيث ان تحقق الركوع قبله معتبر في صحته ، إلا أن جريان قاعدة التجاوز في الركوع يوجب ارتفاع الشك في الصحة ، فلا يبقى مورد للمفهوم حتى يعارض المنطوق ، اذ لا شك في صحة السجود بعد تعبد الشارع بصحة الركوع ، وهذا ظاهر .

(الوجه الرابع) — ان متعلق الشك في مورد قاعدة التجاوز - بما أنه وجود الشيء فاستعمال المضي والتجاوز يحتاج الى عناية ، ضرورة ان المضي والتجاوز في مثل ذلك إنما هو عن محل الشيء لا نفسه ، فاستناد المضي او التجاوز اليه لا بد من ان يكون اما بتقدير المضاف ، وإما بنحو المجاز في الاسناد ، او بنحو المجاز فى الكلمة . وهذا بخلاف مورد قاعدة الفراغ ، فان متعلق الشك فيه انما هو صحة العمل بعد الفراغ منه ، فاستعمال المضي او التجاوز فيه لايحتاج الى عناية ، لان الشيء فى موردها قد مضى وتجاوز حقيقة . وعليه فكيف يمكن تكفل دليل واحد ببيان التعبد بكل منهما ، بداهة استحالة الجمع بين إعمال العناية وعدم إعمالها فى استعمال واحد .

وفيه أن متعلق الشك في مورد قاعدة الفراغ ايضاً وجود الشيء . والوجه فيه ان الشك في صحة العمل - بعد الفراغ منه - لا بد من ان يرجع الى الشك في بقاء ما يعتبر فيه جزءً او شرطاً ، اذ لا معنى للشك فى صحة العمل مع العلم بتحقق جميع ما يعتبر فيه شطراً اوشرطاً ، فالتعبد بوقوع ذلك الجزء او الشرط باعتبار مضيه وتجاوزه . ومن الظاهر ان نفس الجزء او الشرط لم يمض ، وانما الماضي هومحل الجزء او الشرط . وعليه فاسناد المضي او التجاوز الى نفس الشيء فى مورد قاعدة الفراغ ايضاً يحتاج الى إعمال العناية ، فلا محذور فى تكفل دليل واحد ببيان التعبد في كل من الموردين بان تكون الكبرى المجعولة هي عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد التجاوز عن المحل ، ويكون مآل قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز .

(إن قلت) : إن ذلك إنما يتم فيما اذا كان منشأ الشك في صحة العمل احتمال بقاء الجزء ، حيث أنه يكون مرجع الشك حينئذ الى الشك في الوجود ، كما هو كذلك في مورد قاعدة التجاوز ، فيصح التعبد بوقوعه في ظرفه في كلا الموردين ، بمثل قوله ـ ع ـ : « اذا شككت في شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » واما اذا كان منشأ الشك في صحة العمل احتمال بقاء الشرط كالطهارة مثلاً ، فلا يمكن الالتزام بما ذكر . والوجه فيه : أن لازم التعبد بوقوع الطهارة في ظرفها كون المكلف متطهراً فعلا ، فيجوز له الدخول في الصلوات الآتية ، مع انه غير جائز عندهم ، حيث حكموا بوجوب الوضوء للصلوات الآتية . نعم لا تجب عليه اعادة الصلاة المأتي بها بمقتضى قاعدة الفراغ . وهذا شاهد على ان التعبد في مورد قاعدة الفراغ ليس بتحقق الجزء او الشرط في ظرفه . وانما التعبد بصحة المأتي به ، فيكون المجعول في إحدى القاعدتين غير المجعول في الاخرى .

(قلت) : ليس الامر كما ذكر . وذلك ، لانه فرق بين الاجزاء و الشرائط ، فان الاجزاء بانفسها واقعة تحت الامر ، حيث أنه يشملها في ضمن المركب ، فكل جزء من الاجزاء مأمور به بامر ضمني شرعاً . وهذا بخلاف الشرائط ، فانها بانفسها ليست مأموراً بها . وانما المأمور به هو المشروط بها اعني به الحصة الخاصة المقارنة لها في الوجود الخارجي ، ولذا يصح الامر بالمشروط وان كان نفس الشرط غير مقدور للمكلف ـ كالامر بالصلاة بعد دخول الوقت ـ فان دخول الوقت خارج عن تحت قدرة المكلف ، فالشرائط بانفسها غير مأمور بها شرعاً . نعم هي مأمور بها عقلا ، حيث ان تحقق الحصة المأمور بها متوقف على وجودها وتحققها في الخارج ، فالعقل يحكم بتحصيلها مقدمة لتحصيل المشروط بها اذا كانت داخلة تحت قدرة المكلف واختياره . وعليه فلا تكون نفس الشرائط مورداً للتعبد الشرعي ، لعدم كونها

مأموراً بها شرعاً ، وانما المورد له هو المشروط ، فان الشارع يتعبد بوجود المشروط في الخارج ، وهو وان كان مستلزماً لوجود الشرط في الخارج ايضاً ، لعدم امكان تحققه بدون تحقق شرطه ، إلا انه قد تقدم في الاصل المثبت بما لا مزيد عليه : أن ادلة الامارات والاصول غير ناظرة الى التعبد باللوازم العقلية ، فلا يكون التعبد بصحة الصلاة ـ في مفروض المثال ـ تعبداً بوجود الطهارة . وهذا هو السر في حكمهم بوجوب الوضوء على المكلف بالاضافة الى الصلوات الآتية .

وكيف كان فاندراج مورد كل من القاعدتين تحت كبرىً واحدة ـ بحيث يكون مآل القاعدتين الى قاعدة التجاوز ـ مما لا ينبغي الاشكال في إمكانه ثبوتاً ، بان يكون المجعول شرعاً هو عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد التجاوز عن الشيء . وكون متعلق الشك وجود الشيء في الاثناء ـ (تارة) وصحته بعد الفراغ منه (اخرى) ـ إنما هو من الخصوصيات الفردية التي لاتمنع عن التعبد بالجامع في انشاء واحد ، ضرورة أنه لا مانع من صحة التصريح بانه لايجب الاعتناء بالشك بعد التجاوز عن الشيء ، سواء أكان متعلق الشك وجود الشيء في اثناء العمل ام كان صحته بعد الفراغ منه .

والحاصل أنه لافرق بين الكبرى المجعولة في هاتين القاعدتين والكبرى المجعولة في البينة ، فكما أنه يصح اندراج جميع مواردها تحت كبراها مع اختلاف مواردها من كون ما قامت عليه وجود الشيء تارة وصحته اخرى ـ الى غير ذلك من الاختلافات ـ كذلك يصح فيما نحن فيه . وما اقامه المحقق النائيني قدس سره ـ من الوجوه على عدم امكان الجمع بين موارد القاعدتين ـ قدعرفت ما فيه . ولذا أضرب (قدس سره) عما ذكره ، وحكم بامكان وحدة المجعول في القاعدتين ، لكن بارجاع قاعدة التجاوز الى قاعدة الفراغ عكس ما ذكرناه من رجوع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز . وحاصل ما ذكره في وجه ذلك : هو ان التأمل في مثل قوله (ع) : « انما الشك اذا كنت

في شيء لم تجزه » فى موثقة ابن ابي يعفور ربما يوجب القطع بانها فى مقام اعطاء قاعدة كلية . وهي عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد مضي الشيء وتجاوزه . ومقتضى هذا وان كان اختصاص القاعدة بما اذا كان الشك بعد مضي تمام العمل والفراغ منه ، لعدم صدق مضي الشيء بما هو شيء فى مورد الشك في الاثناء ، إلا أن مثل قوله (ع) : ـ « ان شك فى الركوع بعد ماسجد فليمض ، وان شك فى السجود بعد ماقام فليمض » فى صحيحة اسماعيل بن جابر ، وما بمضمونها فى صحيحة زرارة ـ دل على عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد التجاوز فى خصوص باب الصلاة ، وإن كان متعلق الشك الاتيان بالجزء في اثناء العمل ، فهذه الروايات قد جعلت التجاوز عن الجزء في باب الصلاة كالتجاوز عن المركب والفراغ منه فى عدم وجوب الاعتناء بالشك ، ولو لا هذه الروايات لقلنا بوجوب الاعتناء بالشك مطلقا اذا حصل فى اثناء العمل ، لعدم صدق التجاوز قبل مضي الشيء بتمامه . إلا أن هذه الروايات جعلت التجاوز عن الجزء فى الاثناء فى خصوص باب الصلاة من مصاديق التجاوز عن تمام المركب بالحكومة . فتكون موارد قاعدة التجاوز من مصاديق قاعدة الفراغ بالتنزيل الشرعي . انتهى ملخصاً .

وفيه (اولا) ـ أن هذا مبني على ان يكون الفرق بين القاعدتين هو اختصاص قاعدة التجاوز بموارد الشك في الجزء فى الاثناء . واختصاص قاعدة الفراغ بموارد الشك في صحة الكل بعد الفراغ منه ، كي يقال : إن المستفاد من الروايات العامة هو عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد مضي تمام العمل وتجاوزه ، وعدم وجوب الاعتناء به ـ فى موارد الشك فى الاجزاء في خصوص باب الصلاة ـ انما هو لاجل حكومة صحيحة اسماعيل بن جابر وغيرها على الروايات العامة . وهذا لا وجه له ، فان ادلة قاعدة الفراغ كموثقة ابن بكير لا مانع من شمولها لما اذا شك فى صحة الجزء بعد الفراغ منه ، فان كان ولا بد من تغاير القاعدتين ، فالفرق انما هو في ان متعلق الشك فى إحداهما هو الوجود ، وفى الاخرى هو وصف الصحة لا في أن الشك في احداهما في اثناء

العمل وفي الاخرى بعد الفراغ منه .

(وثانياً) ـ ان اختصاص القاعدة بموارد الشك فى تمام العمل بعد الفراغ منه مبنيٌ على رجوع ضمير غيره فى قوله (ع) : « اذا شككت فى شيء من الوضوء وقد دخلت فى غيره ، فشكك ليس بشيء » الى الوضوء . واما إذا كان راجعاً الى الشيء المذكور فيه ـ كما لا يبعد ـ بان يكون المراد منه اذا شككت في شيء من اجزاء الوضوء بعد الدخول فى جزء آخر من اجزائه فشكك ليس بشيء ـ فلا يكون مقتضاها اختصاص القاعدة بموارد الشك في تمام العمل بعد الفراغ منه ، بل تجري في موارد الشك في الاثناء ايضا . غاية الامر انها تكون متروكة ، حيث انه لا تجري القاعدة في موارد الشك في الاثناء فى باب الوضوء ، لما ثبت من لزوم الاعتناء بالشك فيما اذا كان فى اثناء الوضوء .

﴿ وثالثا ﴾ ـ ان روايات باب الصلاة ـ مثل صحيحة زرارة وصحيحة اسماعيل ابن جابر ـ باطلاقها تدل على عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد المضي ، سواء أكان متعلق الشك تمام العمل بعد الفراغ منه ام كان جزءه فى اثناء العمل ، فتقع المعارضة بينها وبين ما يدل على وجوب المضي فيما اذا كان متعلق الشك جزء العمل في الاثناء . ولا وجه لتقديمها عليه بالحكومة .

وكيف كان فعلى تقدير وحدة الكبرى المجعولة لا وجه لارجاع قاعدة التجاوز الى قاعدة الفراغ ، وجعل مواردها من مصاديق الفراغ بالتعبد والحكومة ، بل الصحيح هو إرجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز ، لان موارد الفراغ من مصاديق التجاوز حقيقة ، حيث ان مرجع الشك فيها ايضا الى الشك في وجود الجزء أو الشرط ، لما تقدم من ان معنى الشك في صحة العمل هو ذلك ، فتكون الكبرى المجعولة عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد التجاوز عن الشيء ، سواء أكان الشك حاصلا فى اثناء العمل ، ام كان حاصلا بعد العمل . هذا كله بالاضافة الى مقام الثبوت . وقد تحصل انه لا مانع

من ان يكون المجعول فى القاعدتين كبرى واحدة . وتسمية القاعدة الجارية في الاثناء بقاعدة التجاوز ، والقاعدة الجارية في صحة العمل بقاعدة الفراغ مجرد اصطلاح .

واما المقام الثاني ـ وهو مقام الاثبات ـ فالذي يظهر من الروايات (١) بعد التأمل هو ان الكبرى المجعولة في إحدى القاعدتين تغاير الكبرى المجعولة في القاعدة الاخرى . والوجه فيه : أن موثقة محمد بن مسلم ـ وغيرها مما اعتبرت المضي والتجاوز في موضوع عدم وجوب الاعتناء بالشك ـ لا تطبق الا على موارد قاعدة الفراغ ، ضرورة ان الشيء لم يمض بعد فى موارد قاعدة التجاوز ، وانما هو محتمل المضي واسناد

---

(١) لا بأس بذكر جملة من الروايات التي استدل بها على اعتبار القاعدتين :

١ ـ موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) « قال (ع) : كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » .

٢ ـ موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) « قال (ع) : اذا شككت فى شيء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشيء ، انما الشك اذا كنت فى شيء لم تجزه » .

٣ ـ صحيحة زرارة « قال : قلت لابي عبد الله (ع) : رجل شك في الاذان وقد دخل فى الاقامة ؟ قال (ع) : يمضي ، قلت : رجل شك فى الاذان والاقامة وقد كبر ؟ قال (ع) : يمضي ، قلت : رجل شك في التكبير وقد قرأ ؟ قال (ع) : يمضي ، قلت : رجل شك في القراءة وقد ركع ؟ قال (ع) : يمضي ، قلت : شك في الركوع وقد سجد ؟ قال (ع) : يمضي في صلاته ، ثم قال (ع) : يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت فى غيره فشككت ، فليس بشيء » .

٤ ـ صحيحة اسماعيل بن جابر قال : « قال ابو جعفر عليه السلام : إن شك في الركوع بعد ماسجد ، فليمض ، وان شك في السجود بعد ما قام ، فليمض ، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره ، فليمض عليه . الى غير ذلك من الروايات الواردة فى الابواب المختلفة .

المضي والتجاوز اليه - باعتبار مضي محله - خلاف الظاهر لايصار اليه الا بدليل ، فلادليل على كون المجعول فى تلك الروايات شاملا لموارد كلتا القاعدتين ، فلو كان الدليل منحصراً بمثل موثقة محمد بن مسلم لقلنا بوجوب الاعتناء بالشك فى موارد الشك في مضي الشيء ، لكن صحيحة زرارة وغيرها من الروايات دلتنا على عدم وجوب الاعتناء في موارد الشك فى مضي الشيء ايضا . وعليه فتكون الكبرى المجعولة فى احدى الطائفتين من الروايات غير الكبرى المجعولة في الطائفة الاخرى منها . ولفظ التجاوز وان كان مأخوذاً في صحيحتي زرارة واسماعيل بن جابر وغيرهما من روايات قاعدة التجاوز ، الا ان القرينة القطعية قائمة على ارادة خلاف الظاهر منها ، فان سؤال زرارة - عن الشك في الركوع بعد الدخول فى السجود - قرينة على ان المراد بقوله (ع) : « اذا خرجت من شيء » هو الخروج عن محل الشيء . وكذلك صحيحة اسماعيل ابن جابر . وقيام القرينة على ارادة خلاف الظهور فى هذه الطائفة لايوجب رفع اليد عن ظهور الطائفة الاولى ، فان الضرورات تتقدر بقدرها . وعليه فتفترق القاعدتان ، وتختص قاعدة التجاوز بما اذا كان متعلق الشك وجود الشيء وقاعدة الفراغ بما اذا كان متعلقه صحته .

ومما ذكرناه يظهر أن موارد الشك في صحة الاجزاء فى الاثناء داخلة تحت قاعدة الفراغ ، لمضي الشيء فيها بنفسه . فحينئذ يكون مآل قاعدة الفراغ الى قاعدة الصحة . غاية الامر أن مورد الاولى الشك فى صحة عمل نفس المكلف ، ومورد الثانية الشك فى صحة عمل الغير على ما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى .

﴿ الجهة الثالثة ﴾ - أنه لا تختص القاعدتان بباب دون باب ، بل تجريان فى جميع ابواب العبادات والمعاملات على ما هو مقتضى عموم قوله (ع) في موثقة محمد ابن مسلم : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » خصوصا مع ملاحظة التعليلات الواردة فى بعض الروايات كقوله (ع) فى حسنة بكير بن اعين : « هو حين

يتوضأ اذكر منه حين يشك » وقوله (ع) في رواية محمد بن مسلم : « وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك » .

نعم قاعدة التجاوز لا تجري في خصوص باب الوضوء . وذلك . لا لقصور في العمومات والاطلاقات ، بل لاجل الروايات (١) الخاصة الدالة على عدم جريانها في باب الوضوء .

وقد يقال : إن قاعدة التجاوز مختصة بخصوص باب الصلاة ، ولا تعم غيره ، بدعوى ان عمدة دليل تلك القاعدة صحيحتا زرارة واسماعيل بن جابر ، وهما لا تدلان على جريان القاعدة في جميع الابواب . اما صحيحة زرارة فلانه لا اطلاق لها رأساً ، لعدم تمامية مقدمات الحكمة ، فان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب - اعني به الامور المسؤول عنها فيها - يمنع عن انعقاد الاطلاق للشيء في قوله (ع) : « اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره » نعم يصح التعدي من الامور المذكورة الى غيرها من اجزاء الصلاة ، للقطع بعدم خصوصية للشك في القراءة او الركوع او غير ذلك ، فيحكم بأن الشك في السجود - بعد القيام ايضا - لا يجب الاعتناء به . واما التعدي من باب الصلاة الى بقية الابواب فلا يمكن ، لعدم الاطلاق للشيء . واما صحيحة اسماعيل بن جابر ، فهي وان كانت مشتملة على اداة العموم من قوله (ع) : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه . الخ » إذ ان اداة العموم تتبع في السعة والضيق سعة المدخول وضيقه ، حيث أن مفادها سريان الحكم وثبوته لجميع افراد المدخول . وبما أن المدخول لا إطلاق له ،

(١) منها - صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع) « قال (ع) : اذا كنت قاعداً على وضوئك ولم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما ، وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء ، فاذا قمت وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في صلاة او في غيرها وشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوء فلا شيء عليك . . الخ » .

لان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب - كما ذكرناه - مانع عن جريان مقدمات الحكمة ، فلا يمكن استفادة العموم منه لجميع الابواب . وفيه ان مجرد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع عن الاطلاق وجريان مقدمات الحكمة ما لم يصر قرينة على ارادة الفرد الخاص منه . ولذا كثيراً ما يؤخذ باطلاق الرواية مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ، بل قلما يوجد مورد لا يكون فيه القدر المتيقن في مقام التخاطب . وعلى تقدير تسليمه ، فهو انما يتم بالاضافة الى صحيحة زرارة . واما بالاضافة الى صحيحة اسماعيل بن جابر ، فلا . والوجه فيه ان اداة العموم - كما ذكرنا - في مبحث العام والخاص بنفسها - متكفلة ببيان سعة الحكم والغاء الخصوصيات الفردية ، وليست تابعة لسعة المدخول ، ولذا يتقدم العام على المطلق في مقام التعارض . وعليه فلا تختص بباب الصلاة ، بل تشمل جميع الابواب .

وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في جريان القاعدتين في جميع الابواب سوى باب الوضوء . فان قاعدة التجاوز غير جارية فيه حسبما عرفت تفصيله .

﴿ الجهة الرابعة ﴾ - انه قد عرفت أن قاعدة التجاوز لا تجري في الوضوء ، فهل يلحق به الغسل والتيمم اولا ؟ قولان اقواهما الثاني . وذلك ، لان صحيحتي زرارة واسماعيل بن جابر وموثقة محمد بن مسلم قد دلت على عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد التجاوز مطلقا وفي جميع الموارد . والخارج عن عمومها - بمقتضى قوله (ع) في صحيحة زرارة : « اذا كنت قاعداً على وضوئك ولم تدر أغسلت ذراعيك ام لا ، فاعد عليهما . . . الخ » - انما هو خصوص الوضوء ، فالحاق الغسل والتيمم به يحتاج الى دليل آخر .

نعم بناء على ما سلكه المحقق النائيني (ره) - من ان الكبرى المجعولة في الروايات واحدة ، وهي عدم وجوب الاعتناء بالشك فيما اذا كان الشك بعد مضي العمل بتمامه . وعدم وجوب الاعتناء - بالشك في الاثناء في باب الصلاة - إنما هو

من جهة كون مضي بعض العمل من مصاديق مضي تمام العمل بالحكومة على ما عرفت - يكون إلحاق الغسل والتيمم بالوضوء على طبق القاعدة ، لعدم مضي تمام العمل في مورد الشك فيهما على الفرض ، كما انه بناء على ماذهب اليـه الشيخ الانصاري (ره) - من أن الواجب شرعاً انما هي الطهارة المسببة من الغسلتين والمسحتين . واما نفس الغسلتين والمسحتين فهما مقدمة لما هو الواجب شرعاً . وحيث أن الطهارة امر بسيط لا جزء له لا مجال لجريان قاعدة التجاوز فيها ، بل لا بد من الاحتياط ، لرجوع الشك حينئذ الى الشك في المحصل ايضا - يكون إلحاقهما بالوضوء على طبق القاعدة ، لجريان ما ذكر فيهما بلا تفاوت .

لكن الكلام في صحة ماذكر من المبنيين ، فان للنظر فيهما مجالا واسعا . وذلك اما مبنى المحقق النائيني (ره) فلما عرفت من ان الكبرى المجعولة في موارد قاعدة التجاوز غير الكبرى المجعولة في موارد قاعدة الفراغ ، وان مقتضى ادلة اعتبارها جريانها في جميع الابواب . وعدم جريانها في الوضوء انما هو لاجل صحيحة زرارة وغيرها مما دل على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء .

واما مبنى الشيخ (ره) فـلان المستفاد - من مثل قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايـديكم الى المرافق . . . » هو ان الواجب الشرعي نفس السبب - اعني به الغسلتين والمسحتين - لا المسبب منهما . وعلى تقـدير تسليم كونهما مقدمة لما هو الواجب شرعاً فهما مقدمة شرعية قدامر بها الشارع ، وليسا على حد بقية المقدمات العقلية . وما ذكر - من عدم جريان القاعدة في المقدمات اذا كان الواجب امراً بسيطا - إنما هو في المقدمات العقلية . كما اذا وجب قتل أحـد وشك في تحقق بعض مقدماته ، فان القاعدة لا تجري حينئذ ، بل لابد من الاحتياط ، حيث ان الشك يرجع الى الشك في المحصل . وهذا بخلاف المقدمات الشرعية ، فان جريانها فيها مما لا اشكال فيه . وعلى هذا فمقتضى القاعدة هو جريانها في الوضوء ايضاً . لكن منعنا

عن ذلك من جهة مادل على عدم جريانها فيه كصحيحة زرارة وغيرها على ما عرفت .

وكيف كان فالحاق الغسل والتيمم بالوضوء في عدم جريان قاعدة التجاوز لا يمكن المساعدة عليه . ومما يؤيد ما ذكرناه أن كلمات القدماء خالية من الحاقهما به ، وانما ذلك امر حدث بين المتأخرين . وعليه فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيهما على ما هو مقتضى عموم ادلتها . نعم بناء على عدم وجوب الترتيب في الغسل بين الجانب الايمن والجانب الايسر لا تجري القاعدة فيما اذا شك في غسل الجانب الايمن عند الاشتغال بغسل الجانب الايسر ، فانه يكون حينئذ بمنزلة الشك في غسل اليد عند الاشتغال بغسل الرجل مثلا من جانب واحد ، فيجب غسله إما قبله وإما بعده .

ثم ان الممنوع من جريانه في الوضوء إنما هي قاعدة التجاوز . واما قاعدة الفراغ فلا مانع من جريانها حتى فيما اذا كان متعلق الشك صحة الجزء في الاثناء ، لان الخارج بمقتضى الدليل انما هو الشك في وجود الجزء ، فتبقى صورة الشك في صحته تحت العمومات وذلك ، لان عمدة مادل على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء هو قوله (ع) في صحيحة زرارة : « اذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما ، وعلى جميع ماشككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله » والمستفاد منها ليس الا وجوب الاتيان بالمشكوك فيه فيما اذا كان الشك في اصل الغسل او المسح واما اذا كان المشكوك فيه صحة الغسل او المسح فلا دلالة فيها على وجوب الاعادة وعليه فلو شك في صحة غسل الوجه من جهة احتمال عدم كونه من الاعلى لا مانع من جريان قاعدة الفراغ ، والحكم بعدم وجوب الاعادة . ولا فرق في جريان قاعدة الفراغ في اجزاء الوضوء اذا كان الشك في صحتها بين الجزء الاخير وغيره ، لما ذكرناه من ان مورد قاعدة الفراغ هو الشك في صحة الشيء ، سواء أحدث الشك في الاثناء ام حدث بعد ختام العمل على ما عرفت .

نعم اذا كان الشك في تحقق ما سماه الله وامر به لا في صحته ، لا مجال

لجريان القاعـدة ، كما اذا شك فى صحة غسل الوجه من جهة احتمال كون الماء مضافاً ، فان الشك حينئذ يرجع الى الشك فى تحقق ما سماه الله . وذلك ، لان المستفاد ـ من قوله تعالى : (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم . . .) بضميمة قوله تعالى : (فـلم تجدوا ماءً فتيمموا . . .) ـ أن ما أمر به الله سبحانه هـو ان يكون الغسل بالماء المطلق ، فاذا شك في تحققه من جهة احتمال كون المـاء مضافاً لايمكن جريان القاعدة ، ضرورة ان الشك حينئذ يرجع الى الشك فى وجود المأمور به لا في صحته . ومعه لا يبقى مجـال لجريان القاعـدة . وكذلك اذا شك في صحة غسل اليد اليمنى مثلا من جهة احتمال عدم كون الغسل من الاعلى ، فانه بناء على كون الغاية ـ في قوله تعالى : (وايديكم الى المرافق) غاية للغسل لا للمغسول ـ يكون مرجع الشك المزبور الى الشك في تحقق ما سماه الله سبحانه ، فلا تجري قاعدة الفراغ .

نعم بناء على كون الغاية غاية للمغسول لامانع من جريان القاعدة ، اذ الآية حينئذ لا تكون متكفلة الا ببيان حدّ المغسول من كونه من المرافق الى اطراف الاصابع ، لا ببيان كون الغسل من الاعلى الى الاسفل ، والمفروض ان تحقق غسل ذلك المقدار محرز بالوجـدان ، فيرجع الشك الى الشك في الصحة لافى تحقق ما سماه الله . وحيث ان الظاهر من الآية المباركة ـ خصوصاً بملاحظة وحدة السياق من قوله عز من قائل : (وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين) ـ هو كون الغاية غاية للمغسول وبياناً لحده لا للغسل ، إذ لاخلاف ظاهراً فى أن قوله تعالى : (الى الكعبين) غاية للممسوح لا للمسح . ولذا أفتوا بجواز الابتداء من الكعبين والختم باطراف الاصابع . ووجوب الغسل من الاعلى الى الاسفل انما استفيد من الروايات الخاصة الواردة فى الباب ، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ فيما اذا شك في صحة غسل اليد اليمنى او اليسرى ، لاحتمال عدم كون الغسل من الاعلى ، لان الشك حينئذ في الصحة لافي تحقق ما سماه الله .

وقد يستدل على عدم جريان قاعدة الفراغ فى موارد الشك فى اجزاء الوضوء بقوله (ع) في موثقة ابن ابي يعفور : « اذا شككت فى شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء . . . الخ » بدعوى أن الشك فى الشيء بما انه باطلاقه يشمل الشك في الوجود والشك فى الصحة . فهي بمنطوقها تدل على عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد الدخول فى الغير مطلقا ، سواء أكان الشك في اجزاء الوضوء راجعاً الى الشك في الوجود ام كان راجعاً الى الشك في الصحة ، فيكون مفاد مفهومها وجوب الاعتناء به قبل الدخول فى الغير مطلقاً .

وفيه (اولاً) ـ ان دلالة الموثقة على المدعى مبتنية على رجوع الضمير الى الوضوء. واما إذا كان راجعاً الى الشيء المذكور فيها ـ كما هو احد الاحتمالين على ماعرفت ـ فلا تكون دليلاً عليه .

و(ثانياً) ـ ان الموثقة ليست فى مقام بيان حد المشكوك فيه حتى يؤخذ باطلاقه ويحكم بالغاء خصوصية كونه اصل الوجود او وصف الصحة ، وإنما هي في مقام بيان ان الشك ان كان فى اثناء العمل يجب الاعتناء به ، وان كان بعد العمل والدخول فى الغير لا يجب الاعتناء به . وعليه فلا يمكن التمسك باطلاقها والحكم بوجوب الاعتناء بالشك مطلقا إذا كان فى الاثناء ، وعدم وجوب الاعتناء به مطلقاً اذا كان بعد الدخول فى الغير . وذلك ، لعدم كونها فى مقام بيان حد المشكوك فيه .

و (ثالثاً) ـ أنه على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاعتناء بالشك في الاجزاء ـ حتى اذا كان الشك راجعاً الى الشك في الصحة ـ يقع التعارض بينها وبين مادل بعمومه على عدم وجوب الاعتناء بالشك في الصحة بعد الفراغ ، مثل قوله (ع) في موثقة محمد بن مسلم : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو » والنسبة بينهما عموم من وجه ، فان مفاد موثقة ابن ابي يعفور هو وجوب الاعتناء بالشك في اجزاء الوضوء

قبل الدخول في الغير ، سواء أكان الشك في الوجود ام كان في الصحة . ومفاد موثقة محمد بن مسلم هو عدم وجوب الاعتناء بالشك في الصحة بعد المضي ، سواء أكان الشك في صحة اجزاء الوضوء ام كان في غيرها ، ففي مادة الاجتماع وهي الشك في صحة اجزاء الوضوء بعد مضيها وقبل الفراغ منه ، لابد من تقديم موثقة محمد بن مسلم ، لأن شمولها لها بالعموم وشمول موثقة ابن ابي يعفور بالاطلاق . ومن الظاهر ان العموم من جهة صلاحيته لكونه قرينة على عدم ارادة الاطلاق يتقدم على الاطلاق على ما قرر في محله .

وكيف كان فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الوضوء وان كان الشك حادثاً في الاثناء ، اذ المعلوم خروجه بمقتضى صحيحة زرارة انما هو موارد الشك في الوجود ، فتبقى موارد الشك في الصحة تحت عمومات الادلة .

(الجهة الخامسة) ـ انه لا ينبغي الاشكال في ان الدخول في الغير معتبر في قاعدة التجاوز . وذلك (اما اولاً) ـ فلصحيحتي زرارة واسماعيل بن جابر ، فان قوله (ع) : « اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره » وقوله (ع) : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره » صريح في اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز .

و (اما ثانياً) ـ فلما ذكرناه من ان اطلاق المضي والتجاوز في مواردها انما هو باعتبار التجاوز عن محل الشيء ، والا فنفسه لم يتجاوز عنه ، وانما يحتمل تجاوزه . ومن الظاهر أنه مالم يدخل في الجزء اللاحق لا يصدق التجاوز عن محل الجزء السابق . ومنه يظهر ان اعتبار الدخول في الغير في لسان الادلة لبيان ما هو محقق للموضوع ، وليس قيداً احترازياً كما لا يخفى . هذا بالاضافة الى قاعدة التجاوز .

واما قاعدة الفراغ فالظاهر عدم اعتبار الدخول في الغير فيها . وذلك ، لان المأخوذ ـ فيها بمقتضى قوله (ع) في موثقة محمد بن مسلم : « كل ماشككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » ـ هو عنوان المضي ، وصدقه غير متوقف على الدخول في الغير . والوجه

فيه ان متعلق الشك في موردها انما هو صحة الشيء بعد مضي نفسه على خلاف قاعدة التجاوز ، حيث ان متعلق الشك فى موردها انما هو وجود الشيء ، ولذا اعتبر الدخول في الغير فى صدق المضي فيها بالبيان المتقدم .

والحاصل أن مقتضى اطلاق الموثقة هو كفاية مجرد مضي العمل فى جريان قاعدة الفراغ وان لم يكن المكلف داخلا فى الغير بعد .

هذا وقد يناقش فى دلالة الموثقة على ذلك بوجوه :

(الوجه الاول) ـ دعوى انصراف اطلاق الموثقة الى صورة الدخول في الغير ، لانه الغالب ، إذ الغالب في موردها حصول الشك بعد الدخول فى الغير ، ولما حصوله قبل الدخول في الغير ، فهو نادر لا يحمل المطلق عليه .

وفيه ان الندرة لا تمنع عن شمول الحكم للافراد النادرة في ضمن الافراد الغالبة ، والا يلزم القول بخروج الافراد النادرة عن العمومات والاطلاقات فى اغلب الموارد ، بل في جميعها ، إذ ما من مفهوم الا وله أفراد نادرة جداً ، وهو كما ترى . نعم ندرة الافراد تمنع من اختصاص الحكم بها . واين هذا من شموله لها فى ضمن الافراد الغالبة كما فى المقام ؟

(الوجه الثاني) — دعوى ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ـ وهو صورة الدخول فى الغير ـ يمنع من جريان مقدمات الحكمة ، فلا يتم حديث الاطلاق حتى يعم جميع الافراد .

وفيه أن مجرد وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لا يمنع من جريان مقدمات الحكمة وانعقاد الاطلاق مالم يصل الى حد يكون قرينة على عدم ارادة الاطلاق .

(الوجه الثالث) ـ ما عن المحقق النائيني (ره) وحاصل ما افاده هو أن التمسك بالاطلاق انما يكون فيما اذا كان جميع افراد الطبيعة متساوية الاقدام في كونها مصداقاً

للطبيعة ، كالماء مثلاً ، فان جميع افراده من ماء البحر والنهر والمطر وغير ذلك متساوية الاقدام في كونها مصداقاً لطبيعة الماء بحسب ما يفهمه العرف من تلك الطبيعة ، بخلاف ما اذا اختلفت الافراد في الرتبة ، فصار بعض الافراد بحيث لا يتبادر الى الذهن من اللفظ عند اطلاقه ، وان كان هو من افراد الطبيعة حقيقة ، كالحيوان مثلا ، فان بعض افراده كالانسان بلغ في الرتبة الى حد لا يتبادر الى الذهن عند اطلاق الحيوان . ولذا لم يتوهم احد أن لستصحاب اجزاء الانسان كشعر رأسه او لحيته يوجب بطلان الصلاة ، لكونه استصحاب اجزاء الحيوان غير مأكول اللحم ، مع أنه من افراد الحيوان حقيقة ، فانه لا يمكن التمسك بالاطلاق حينئذ ، لعدم تبادر الفرد من اللفظ على الفرض . والمقام من هذا القبيل ، فان الموارد التي لم يدخل المكلف فى الغير فيها من افراد المضي بلغت في الرتبة الى حد لا تتبادر الى الذهن عند اطلاق المضي . وهذا هو السر في عدم شمول اطلاق المضي للموارد التي لم يدخل المكلف في الغير فيها .

وفيه ان ما افاده (ره) وان كان متيناً جداً بحسب الكبرى ، الا ان المقام ليس من صغرياته . وذلك ، لان الافراد التي لم يدخل المكلف في الغير فيها لم تبلغ في الرتبة الى حد يكون شمول المفهوم لها خفياً بحيث لا تتبادر عند اطلاقه . غاية الامر ان اللفظ في الافراد التي دخل المكلف فى الغير فيها اظهر من الافراد التي لم يدخل في الغير فيها . ومجرد اظهرية اللفظ في بعض الافراد لا يوجب حمل اللفظ عليه . والا يجب حمل الرواية على قاعدة الحيلولة ، فان صدق المضي على المضي مع خروج الوقت اظهر من صدقه قبل خروجه ، كما لا يخفى .

(الوجه الرابع) — دعوى تقييد اطلاق الموثقة بصحيحتي زرارة واسماعيل ابن جابر ، فان الدخول في الغير قد اعتبر فى عدم وجوب الاعتناء بالشك فيهما .

وفيه أن الدخول في الغير وان كان مأخوذاً في الصحيحتين ، الا انهما لا تقيدان

الموثقة . وذلك ، لأن موردهما قاعدة التجاوز . وقد عرفت ان الكبرى المجعولة فيها غير الكبرى المجعولة في قاعدة الفراغ ، فلا وجه لتقيد دليل قاعدة بدليل قاعدة اخرى .

وبعبارة اخرى : إن الدخول فى الغير في قاعدة التجاوز محقق لموضوع القاعدة ، لعدم صدق التجاوز قبل الدخول فى الغير في موردها ، فان المراد بالتجاوز فيها هو التجاوز عن محل الشيء ، وهو لا يتحقق الا بالدخول فى الغير على ما عرفت . ولذا اعتبر الدخول فى الغير في الصحيحتين . وهذا بخلاف قاعدة الفراغ ، فان صدق المضي في موردها لا يتوقف على الدخول في الغير ، إذ المراد بالمضي فيها هو مضي نفس الشيء ، وهو يتحقق بمجرد الفراغ منه ، فلا يوجب اعتباره هناك اعتباره هنا .

(الوجه الخامس) — دعوى أن موثقة محمد بن مسلم وان كانت مطلقة ، الاان قوله ـ ع ـ «اذا شككت فى شيء من الوضوء ودخلت فى غيره..» فى موثقة ابن ابي يعفور الواردة في قاعدة الفراغ ـ بما انها اعتبرت الدخول في الغير في موضوع عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد مضي العمل يوجب رفع اليد عن إطلاقها ، وحملها على صورة الدخول في الغير حملا للمطلق على المقيد .

وفيه (اولاً) ـ أن دلالة موثقة ابن ابي يعفور ـ على اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ ـ مبتنية على رجوع الضمير الى الوضوء ، ليكون المراد بالغير غير الوضوء . وقد عرفت أنه يحتمل رجوعه الى الجزء المشكوك فيه من اجزاء الوضوء ، فتكون الرواية حينئذ ناظرة الى قاعدة التجاوز . غاية الأمر أنها لم يعمل بها في موردها ، لما ثبت من وجوب الاعتناء بالشك إذا كان في اثناء الوضوء .

و (ثانياً) ـ أن ظاهر ذيلها وهو قوله (ع) : « إنما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه » هو انحصار وجوب الاعتناء بالشك فيما اذا كان الشك قبل المضي . والقول ـ بوجوب الاعتناء به بعد المضي وقبل الدخول في الغير ـ مناف للحصر المستفاد من كلمة انما .

و (ثالثاً) — أن الغير باطلاقه يشمل الحالة المتوسطة بين حالة اشتغال المكلف بالمأمور به ، وبين حالة اشتغاله بفعل آخر . وعليه فيكون اعتبار الدخول في الغير بياناً لما هو محقق للموضوع ، ضرورة ان المكلف قبل دخوله في تلك الحالة الوسطى لا يكون فارغاً من العمل ، ولا يصدق على العمل أنه قد مضى .

و (رابعاً) ـ أن الموثقة ـ على تقدير تسليم دلالتها على اعتبار الدخول فى الغير ـ واردة في باب الوضوء . واعتبار الدخول في الغير فيه انما هو من جهة إخراج المورد عن كونه مورداً لوجوب الاعتناء بالشك ، فانه قبل الدخول في الغير يكون المحل باقياً ، فيجب تدارك المشكوك فيه ، لعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء على ما عرفت . وحيث أنه حكم فيها بوجوب المضي اعتبر الدخول في الغير لئلا يكون منافياً لما دل على عدم جواز المضي في الوضوء مادام المحل باقياً . وعليه فلا يمكن استظهار اعتبار الدخول في الغير في جميع موارد قاعدة الفراغ .

ومما ذكرناه يظهر حال صحيحة (١) زرارة الواردة في باب الوضوء ، فانه وان كان ربما يظهر من قوله (ع) : « فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في صلاة او في غيرها » اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة الفراغ ، إلا أنه بعد التأمل يعلم أن اعتباره إنما هو لاجل إخراج المورد عن كونه مورداً ، لوجوب الاعتناء بالشك ، كما يدل عليه صدرها ، فان قوله (ع) ـ في صدرها : « إذا كنت قاعداً على وضوئك ولم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه » ـ ظاهر في ان العبرة في وجوب الاعتناء بالشك انما هو بالاشتغال بالفعل والقعود عليه ، وان الانتقال الى حال اخرى محقق لمضي الوضوء والفراغ منه .

هذا مضافاً الى ان القيد محمول على الغالب ، حيث أن الشك ـ في مورد

(١) تقدم ذكرها في ذيل الصحيفة ٣٢٥

قاعدة الفراغ غالباً - يكون بعد الدخول في الغير ، فلا يكون قيداً احترازياً على حد قوله تعالى : (وربائبكم اللاتي في حجوركم) كيف ؟ والا لزم التنافي بين صدر الرواية وذيلها فيما إذا شك في صحة الوضوء بعد الفراغ منه ، وقبل الدخول في الغير ، فان مقتضى مفهوم الصدر وهو قوله (ع : « إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء » هو عدم وجوب الاعتناء بالشك المزبور . ومقتضى الذيل - وهو قوله (ع) : « فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في صلاة او غيرها » - هو وجوب الاعتناء به ، فهذا دليل على أن المقصود بالذيل ذكر مفهوم الصدر . وبيان ما هو الغالب من افراد الشك في مورد قاعدة الفراغ .

وكيف كان فهذه الوجوه لا توجب رفع اليد عن إطلاق موثقة محمد بن مسلم الظاهرة في كفاية مجرد مضي العمل في جريان قاعدة الفراغ وعدم وجوب الاعتناء بالشك .

(الجهة السادسة) — أنه قد ظهر مما ذكرناه أن مورد قاعدة التجاوز ما يكون متعلق الشك فيه وجود الشيء ، ومورد قاعدة الفراغ ما يكون متعلقه صحته ، وان المضي في قاعدة التجاوز إنما يتحقق بالدخول في الغير ، وفي قاعدة الفراغ يتحقق بمضي نفس العمل بلا حاجة الى الدخول في الغير . وهذا فيما يكون متعلق الشك فيه غير الجزء الاخير من المركب مما لا كلام فيه . وأما فيما يكون متعلقه الجزء الاخير من المركب كالتسليم بالاضافة الى الصلاة والمسح بالاضافة الى الوضوء وغسل الجانب الايسر بالاضافة الى الغسل ، فهل تجري القاعدتان بعد الدخول في الغير او لا تجريان ؟ فيه بحث .

و (توضيح ذلك) هو ان الغير المدخول فيه (تارة) يكون مما يترتب على العمل شرعاً ، كالصلاة بالاضافة الى الوضوء والغسل ، والتعقيب بالاضافة الى الصلاة . و(اخرى) يكون مما لا يترتب على العمل شرعاً كالسكوت والاكل والنوم ، وغير ذلك من الامور

المباحة او الواجبة او المحرمة او المستحبة او المكروهة ، وعلى كلا التقديرين قد يكون الشك قبل الاتيان بما ينافي العمل ، وقد يكون بعد الاتيان بما ينافيه عمداً وسهواً ، او ينافيه عمداً لا سهواً .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : أما قاعدة التجاوز فهي لا تجري مطلقاً ، سواء أكان الغير المدخول فيه مما يترتب على العمل شرعاً ، ام كان مما لا يترتب عليه شرعاً ، وسواء أكان الشك قبل الاتيان بما ينافي العمل ام كان بعده . والوجه فيه أن الماضي في قاعدة التجاوز - كما ذكرنا - إنما هو محل الشيء المشكوك فيه لا نفسه . ومضي محل الشيء بالدخول في شيء آخر إنما يكون فيما اذا اعتبر ترتب احد الشيئين على الآخر بان يكون سبق الاول على الثاني معتبراً في صحة الثاني ، وترتب الثاني على الاول معتبراً في صحة الاول ، بحيث لو لم يترتب الثاني لكان الاول باطلاً ، ولو لم يسبق الاول لكان الثاني باطلاً . وذلك كاجزاء الصلاة بعضها بالاضافة الى بعض ، فان ترتب القراءة مثلاً على التكبيرة معتبر في صحة التكبيرة ، كما أن سبق التكبيرة على القراءة معتبر في صحتها ، وهكذا بقية الاجزاء . وإلا فلا معنى لمضي محل شيء بالدخول في شيء آخر لا ربط بينهما . وعلى هذا فلا وجه لمضي محل الجزء الاخير من الصلاة او الوضوء او الغسل بالدخول في الغير . أما إذا لم يكن الغير مما يترتب عليه شرعاً فظاهر ، ضرورة انه لا محل للتسليم بالاضافة الى السكوت مثلاً . وكذا لا محل للمسح اوغسل الجانب الايسر بالاضافة الى الاكل او الشرب . وهذا واضح . وأما اذا كان الغير مما يترتب عليه كالتعقيب بالاضافة الى الصلاة ، وهي بالاضافة الى الوضوء والغسل ، فلأن ظرفه وإن كان متأخراً عن الجزء الاخير ، إلا أن ترتبه عليه غير معتبر في صحته ، ضرورة أن التسليم أو المسح او غسل الجانب الايسر صحيح ، وإن لم يترتب عليه تعقيب او صلاة اصلا . وعليه فلا معنى لمضي محل التسليم بالدخول في التعقيب ، ولا لمضي محل

المسح او غسل الجانب الايسر بالدخول فى الصلاة .

واما ماذكره المحقق النائيني (قدس سره) ـ من أن التعقيب من توابع الصلاة وملحقاتها كالاذان والاقامة ، فتجري قاعدة التجاوز في التسليم بعد الدخول في التعقيب ، كما تجري فى الاذان والاقامة بعد الدخول في الصلاة على ماهو مقتضى صحيحة زرارة ـ فهو قياس مع الفارق ، لأن ترتب الصلاة على الاذان والاقامة معتبر في صحتهما ، ولو باعتبار الوظيفة الاستحبابية ، فلهما محل شرعي يمضي بالدخول فى الصلاة . وهذا بخلاف التعقيب ، فان ترتبه على التسليم غير معتبر في صحته ، كما هو ظاهر .

ومما ذكرناه يعلم أن الدخول فى صلاة العصر مثلاً لا يوجب مضي محل تسليم صلاة الظهر ، ضرورة أن ترتب صلاة العصر غير معتبر فى صحة تسليم صلاة الظهر ، وإن كان تقدم صلاة الظهر معتبراً في صحة صلاة العصر ، على ما هو مقتضى قوله (ع) : « إلا أن هذه قبل هذه » .

ومن هنا يظهر أنه بناءً على جريان قاعدة التجاوز في الغسل ـ كما قويناه ـ إنما تجري اذا كان متعلق الشك غير الجزء الاخير . واما إذا كان متعلقه الجزء الاخير من الغسل كالجانب الايسر ، فلا تجري حتى بعد الدخول فى الصلاة ، بداهة أن ترتب الصلاة غير معتبر فى صحته ، كما هو واضح . هذا كله بالاضافة الى قاعدة التجاوز .

واما الكلام في جريان قاعدة الفراغ وعدمه ، فنقول : إن كان الشك في الجزء الاخير بعد الاتيان بالمنافي العمدي والسهوي ، بحيث لا يمكن تدارك الجزء الا باعادة تمام العمل ـ كما اذا شك فى التسليم بعد النوم أو السكوت الطويل ، او شك فى مسح الرجلين بعد جفاف اعضاء الوضوء ـ فلا ينبغي الاشكال فى جريان قاعدة الفراغ ، لمضي العمل حينئذ ، إذ لا نعني بالمضي الا صيرورة الشيء بحيث لا يمكن تداركه . وإن كان الشك قبل الاتيان بالمنافي العمدي والسهوي ، بحيث يمكن تدارك الجزء بلا حاجة

الى اعادة تمام العمل ، فحينئذ يشكل جريانها ، للشك في تحقق الفراغ والمضي ، اذ المضي والفراغ لا يتحقق الا بالاتيان بالجزء الاخير . والمفروض أنه مشكوك فيه .

واما مايقال ـ من أن المضي الواقعي غير معتبر في جريان القاعدة كي يقال أنه مشكوك فيه ، بل يكفي المضي ولو بحسب اعتقاد المكلف ، كيف ؟ والا لم يبق مورد لجريان القاعدة ، ضرورة انه مع الشك في الصحة ـ على ما هو مورد القاعدة ـ لا يمكن إحراز المضي الواقعي ، والمضي الاعتقادي موجود في المقام ، ولذا رفع المكلف يده عن العمل ولم يبق مشتغلا به ـ ففيه أن الالفاظ ظاهرة في معانيها الواقعية لا الاعتقادية ، بداهة ان الظاهر من لفظة ماء مثلا عند الاطلاق هو الماء الواقعي لا الاعتقادي منه . وعليه فلا يمكن الحكم بكفاية المضي بحسب اعتقاد المكلف ، بل لا بد من المضي الواقعي . نعم لا يعتبر مضي العمل الصحيح ، بل يكفي مضي الفاسد ايضاً . وذلك ، لفرض الشك في صحة العمل في موارد الروايات .

واما ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) من ان مضي معظم الاجزاء يكفي في جريان القاعدة ، ولا يلزم مضي جميعها . ففيه ان العبرة انما هو بصدق المضي . ومن الظاهر ان مضي معظم الاجزاء لا يوجب صدق مضي الشيء بما هو شيء مع عدم مضي بعضه .

وكيف كان فجريان قاعدة الفراغ في مثل المقام مشكل جداً ، لامكان تدارك المشكوك فيه بلا حاجة الى اعادة تمام العمل ، كما هو المفروض .

ومما ذكرناه يظهر ان جريان قاعدة الفراغ في الوضوء اذا كان الشك في مسح الرجلين بعد القيام عنه وقبل جفاف الاعضاء على خلاف القاعدة ، لامكان التدارك بلا حاجة الى الاعادة ، فلولا صحيحة زرارة الدالة على عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد القيام لقلنا بعدم جريانها فيه فيما اذا كان الشك قبل جفاف الاعضاء ، ومنه يعلم انه لا

مجرى لقاعدة الفراغ في الغسل الترتيبي اذا كان متعلق الشك الجزء الاخير منه . لامكان تدارك الجزء بلا حاجة الى اعادة تمامه ، لعدم اعتبار الموالاة فيه كما هو واضح .

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه أن الموارد التي يكون متعلق الشك فيها الجزء الاخير من العمل لا تجري قاعدة التجاوز مطلقاً ، سواء أكان الشك بعد الاتيان بالمنافي أم كان قبله ، لعدم مضي محل الجزء ، وأن قاعدة الفراغ انما تجري فيما اذا كان الشك بعد الاتيان بالمنافي ، بحيث لا يمكن تدارك الجزء الا باعادة تمام العمل . واما إذا كان الشك قبل الاتيان به ، فهي ايضاً لاتجري كقاعدة التجاوز على ما عرفت .

(الجهة السابعة) ـ هل المراد بالغير ـ الذي يعتبر الدخول فيه في جريان قاعدة التجاوز ـ هو خصوص الاجزاء المستقلة الواجبة منها والمستحبة بالترتيب الذي ذكر في كتاب الصلاة من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود ، وغير ذلك ، او المراد به مطلق الغير سواء أكان من الاجزاء المستقلة ام كان من اجزاء الاجزاء كالآية الاخيرة من السورة اذا شك في الآية الاولى منها ، ام كان من مقدماتها كالهوي الى السجود . او المراد به الاجزاء الواجبة سواء اكانت من الاجزاء المستقلة ام كانت من اجزاء الاجزاء ؟ فيه خلاف والاقوى هو الأخير .

وتوضيح ذلك يستدعي التكلم في مقامين :

(المقام الاول) ـ أن عموم قوله (ع) : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » كما في صحيحة اسماعيل بن جابر . و اطلاق قوله (ع) : « اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء » كما في صحيحة زرارة يشمل موارد الدخول في الاجزاء المستقلة ، وموارد الدخول في اجزاء الاجزاء ، ضرورة انه يصدق على الخروج من آية والدخول في آية اخرى انه خرج من شيء ودخل في غيره ، خصوصاً اذا كان مضمون احدى الآيتين مغايراً لمضمون

الاخرى : كأن يكون مضمون احداهما تمجيداً وتوصيفاً للخالق سبحانه مثل آية (الرحمن الرحيم) و (مالك يوم الدين) ومضمون الاخرى اظهاراً للتذلل والعبودية مثل آية (اياك نعبد) و (اياك نستعين) ووقوع السؤال عن الشك فى الاجزاء المستقلة - كما في صحيحتي زرارة واسماعيل بن جابر - لا يوجب اختصاص عموم الجواب بموارد السؤال كما هو ظاهر .

نعم الخروج من الحرف الاول من الكلمة والدخول فى الحرف الثاني - منها كالخروج من الراء والدخول فى الباء في كلمة ربّ ، بل الخروج من الكلمة الاولى من الجملة والدخول فى الكلمة الاخرى منها ، كالخروج من كلمة اياك والدخول فى كلمة نعبد - لا يعد عرفاً خروجاً من شيء ودخولاً في غيره ، وان كان من مصاديق الخروج بالدقة العقلية ، الا ان المتبع هو نظر العرف لا العقل . واين هذا من الخروج من آية والدخول في آية اخرى ؟ خصوصاً اذا كان مضمون احدى الآيتين مغايراً لمضمون الاخرى .

نعم بناءً على ماسلكه المحقق النائيني (قدس سره) - من إرجاع قاعدة التجاوز الى قاعدة الفراغ والقول بأنها لا تجري الا اذا كان الشك بعد مضي تمام الشيء بما هو شيء ، وان جريانها في اجزاء الصلاة انما هو من جهة كون مضي الجزء في باب الصلاة من مصاديق مضي تمام الشيء بالحكومة والتنزيل على ماعرفت بيانه - يختص جريان القاعدة بموارد الدخول فى الاجزاء المستقلة ، لان دليل التنزيل انما قام في خصوص الاجزاء المستقلة ، لكن المبنى ممنوع ، لما ذكرناه من ان الكبرى المجعولة في احدى القاعدتين تغاير الكبرى المجعولة في الاخرى . وجريانها في باب الصلاة انما هو لاجل كون مضي الجزء فيه من مصاديق المضي حقيقة ، حسبما عرفت بيانه .

وكيف كان فلا وجه لاختصاص القاعدة بموارد الدخول في الاجزاء المستقلة

بعد شمول عموم قوله (ع) : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » وكذا اطلاق قوله (ع) : « يازرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء » للاجزاء المستقلة وغير المستقلة . وفرض الشك بعد الدخول في الاجزاء المستقلة في كلام السائل لايوجب تخصيص عموم الجواب بها ، كما ذكرناه .

ومما ذكرناه يظهر ان عدم فرض الشك في الحمد بعد الدخول في السورة ـ كما في صحيحة زرارة ، وعدم فرضه في السجود بعد الدخول في التشهد كما في صحيحة اسماعيل بن جابر ـ لايوجب اختصاص جريان القاعدة بما اذا كان الشك في الحمد بعد الدخول في الركوع ، والشك في السجود بعد الدخول في القيام ، بل تجري ولو كان الشك في الحمد بعد الدخول في السورة ، وفي السجود بعد الدخول في التشهد ، لدخول الموردين تحت كبرى قوله (ع) : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » .

(المقام الثاني) ـ أن ظاهرهم كفاية الدخول في الجزء المستحب في جريان قاعدة التجاوز ، كما يظهر من كتاب العروة وحواشيه ، لكن الصحيح عدم كفايته . والوجه فيه أن معنى كون الشيء جزءً مستحباً لواجب عبارة عن كون الاتيان به في ضمنه موجباً لزيادة فضيلته من دون ان يكون دخيلا في ماهية الواجب ، اذ لا يجتمع فرض الشيء دخيلا في ماهية الواجب ، بحيث لولاه لم تتحقق ماهية الواجب مع فرضه جزء مستحباً . (توضيح ذلك) أن الواجب من الاجزاء والشرائط هي التي تكون دخيلة في تحقق الماهية المأمور بها ، بحيث لولاها لما تحققت الماهية في الخارج . واما ماعدا ذلك من الخصوصيات الفردية التي ليست دخيلة في تحققها ، فالطبيعة المأمور بها تكون لا بشرط بالاضافة اليها ، ثم إنه قد يكون الاتيان بالطبيعة في ضمن بعض هذه الخصوصيات الفردية راجحاً في نظر الشارع ، كوقوع الصلاة في المسجد فيأمر به ثانياً بأمر غير إلزامي ،

فيكون الاتيان بها فى ضمنه موجباً لزيادة فضيلتها . وقد يكون الاتيان بها فى ضمنه مرجوحاً في نظره كوقوعها في داخل الحمام ، فينهى عنه بنهي غير الزامي ، فيكون الاتيان بها في ضمنه موجباً لنقص فضيلتها . وقد يكون مساوياً فلا يأمر به ولا ينهى عنه ، فيكون مباحاً . ثم إن تلك الخصوصية (تارة) تكون غير منتظمة في سلك الاجزاء من جهة عدم استقلالها في نفسها ، كخصوصية المسجدية . و (اخرى) تكون منتظمة في سلكها كالقنوت ، فانه منتظم في سلك بقية الاجزاء . فان كان من القسم الاول يستند الاستحباب الى الطبيعة ، فيقال : إن وقوع الصلاة فى المسجد مستحب . وان كان من القسم الثاني يستند الى نفس الجزء ، فيقال : إن القنوت مستحب فى الصلاة ، فالجزء المستحب هو الذي يكون الاتيان به ـ في ضمن الطبيعة المأمور بها ـ موجباً لزيادة فضيلتها من دون ان يكون دخيلاً فى تحقق الطبيعة وعدمه .

ومن هنا يظهر الفرق بين الجزء المستحب وبين غيره مما ندب الى الاتيان به في ضمن العمل ، كأدعية أيام شهر رمضان ولياليه ، فانها لاتوجب زيادة فضيلة الصوم ، بل هي امور مستحبة بانفسها . وانما ظرف الاتيان بها ايام شهر رمضان او لياليه .

اذاعرفت ذلك يظهر لك ان الدخول فى الجزء المستحب لا يوجب جريان القاعدة ، لان الدخول فيه لا يوجب مضي محل الجزء فان مضي محله ـ على ماعرفت ـ انما يتحقق اذا كان ترتب المدخول فيه معتبراً فى صحة الجزء . ومن الظاهر أن ترتب الجزء المستحب غير معتبر فى صحة الاجزاء السابقة عليه ، ضرورة ان القراءة تصح وان لم يتعقبها قنوت اصلا ، لما ذكرناه من ان الطبيعة المأمور بها مطلقة بالاضافة الى الخصوصيات الفردية ـ ومنها الجزء المستحب ـ وعليه فلو شك فى التكبيرة بعد الدخول فى الاستعاذة ، او شك فى القراءة بعد الدخول فى القنوت لم يمكن الحكم بوجوب المضي وعدم لزوم الرجوع .

ومنه يظهر حال الدخول في غير الاجزاء المستحبة ـ مما ندب الى الاتيان به

فى اثناء الصلاة ـ كقراءة القرآن او الدعاء او غير ذلك من الاذكار والاوراد ، فان الدخول فيها لايوجب مضي محل الجزء بطريق اولى ، كما لايخفى .

ومما ذكرناه علم وجه عدم جريان القاعدة بالدخول في مقدمات الاجزاء كالهوي الى الركوع او السجود ، فان الهوي بنفسه ليس مأموراً به شرعاً ومترتباً على القراءة او الركوع ، بل المترتب على القراءة هو نفس الركوع ، كما أن المترتب على الركوع هو نفس السجود ، وانما الهوي مقدمة لهما . ولامجال للأمر به بعد الامر بنفس الركوع او السجود ، ضرورة أن الآتي بالركوع او السجود آتٍ بالهوي لامحالة . وعلى هذا فلا يكون الدخول فيه موجباً لمضي محل القراءة او الركوع حتي يصح المضي .

هذا مضافاً الى استفادة ذلك من صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد ؟ قال (ع) : يسجد ، قلت : فرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوي قائماً فلم يدر اسجد ام لم يسجد ؟ قال (ع) : يسجد » فانها ـ كما ترى ـ ظاهرة في أن الدخول فى المقدمات لايوجب جواز المضي ، بل يجب الرجوع وتدارك الجزء المشكوك فيه .

(إن قلت) : إن صحيحة عبد الرحمن وان كانت تدل على وجوب تدارك السجود فيما إذا كان الشك فيه قبل اتمام الجلوس او القيام ، إلا أن صحيحته الاخرى تدل على جواز المضي وعدم وجوب التدارك ، فانه قال : « قلت لابي عبد الله عليه السلام : رجل اهوى الى السجود فلا يدري اركع ام لم يركع ؟ قال (ع) : قد ركع » فانها ـ كما ترى ـ ظاهرة فى عدم وجوب تدارك الركوع فيما اذا كان الشك فيه بعد الدخول فى الهوي الى السجود . ولذا فصل في المدارك بين الاخذ فى النهوض الى القيام والأخذ بالهوي الى السجود ، فحكم بوجوب التدارك فى الاول دون الثاني اخذاً بظاهر كل

من الصحيحتين .

(قلت) : لادلالة في الصحيحة على جواز المضي بعد الأخذ في الهوي الى السجود . وذلك ، لا لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من تقييد اطلاق الهوي ـ في صحيحة عبد الرحمن بحمله على آخر مرتبة منه وهي التي يتحقق بها السجود ـ بصحيحة اسماعيل ابن جابر الدالة على إسقاط كفاية الدخول في الهوي ، فانه إن أراد بتقييدها بصحيحة اسماعيل بن جابر تقييدها بمنطوق قوله (ع) : « فان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض » ففيه أنه لا منافاة بين الصحيحتين حتى يحتاج الى التقييد ، لأن إحداهما تثبت جواز المضي بالدخول في الهوي الى السجود ، والاخرى تثبت جوازه بالدخول في السجود ، ومن الظاهر أنه لا تنافي بين الحكمين . وإن أراد به تقييدها بمفهومه ، ففيه ان مفهوم قوله (ع) : « فان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض » انما هو (فان لم يشك في الركوع فلا يمض) فيكون ارتفاع الحكم لاجل ارتفاع الموضوع كما في آية النبأ . وعليه فلا مفهوم له حتى يوجب تقييد إطلاق الهوي . بل لأن المذكور في صحيحة عبد الرحمن انما هو قوله : « رجل اهوى الى السجود » بلفظ الماضي . وظاهره تحقق الهوي ومضيه في ظرف الشك في الركوع ، لان الظاهر من الفعل الماضي هو تحقق الحدث ومضيه . ومن المعلوم أن تحقق الهوي ومضيه انما يكون بعد الدخول في حدّ السجود .

نعم لو كان التعبير ـ رجل يهوي الى السجود بلفظ المضارع ـ لكان للاحتمال المذكور مجال ، لظهور الرواية حينئذ في الاشتغال بالهوي وعدم الفراغ منه ، بداهة ثبوت الفرق بين قولنا : رجل صلى ، وقولنا : رجل يصلي ، فان الاول ظاهر في تحقق الصلاة في الخارج ، بخلاف الثاني . وان أبيت عن ذلك ، فلا اقل من اجمال الرواية . ومعه لا يمكن رفع اليد عما ذكرناه من الضابطة .

وقد تحصل من جميع ما ذكرناه أن المصحح لجريان قاعدة التجاوز إنما هو الدخول في الاجزاء الواجبة ، سواء أكانت من الاجزاء المستقلة ام كانت من اجزاء الاجزاء . وأما الدخول فى الاجزاء المستحبة او مقدمات الاجزاء ، فلا يصحح جريان القاعدة حسبما عرفت .

فرع :

لو انحنى الى الركوع ثم قام ، فشك فى انه هل وصل الى حد الركوع الشرعي اولا ؟ استقرب فى الحدائق وجوب العود وعدم جواز المضي ، واستدل عليه بصحيحة عمران الحلبي ، قال : « قلت : الرجل يشك وهو قائم ، فلا يدري أركع ام لا ؟ قال ـ ع ـ : فليركع » لكن الاقوى عدم وجوب الرجوع . وذلك ، لأن القيام من الركوع معتبر فى صحة الركوع ومترتب عليه شرعاً ، فالدخول فيه يوجب مضي محل الركوع ، فيشمله عموم قوله ـ ع ـ : كل شيء شك فيه مما قد جاوزه فليمض عليه . هذا مضافاً الى دلالة صحيحة (١) الفضيل بن يسار على ذلك . وأما صحيحة عمران الحلبي فهي اجنبية عن المقام ، لأن ظاهرها هو كون الشك فى الركوع قبل احراز الانحناء رأساً . واين هذا مما نحن فيه ؟ فان اصل الانحناء محرز في المقام ، وانما الشك في الوصول الى حد الركوع .

(الجهة الثامنة) ـ أنه لا اشكال في جريان قاعدتي الفراغ والتجاوز في الشروط فى الجملة . وإنما الكلام في تشخيص موارد جريانهما عن غيرها (توضيح ذلك) : أن أقسام الشروط اربعة :

---

(١) قال : « قلت لابي عبدالله (ع) : استتم قائماً فلا ادري ركعت ام لا؟ قال ـ ع ـ : قد ركعت ، فامض في صلاتك ، فانما ذلك من الشيطان » وقد حملها بعضهم على مورد كثير الشك بمكان قوله (ع) : « فانما ذلك من الشيطان » .

(القسم الاول) — ما يكون معتبراً في تحقق عنوان جزء المركب عقلا ، بحيث لولاه لم يتحقق عنوان الجزء في الخارج . وذلك كقصد عنوان الجزء من الركوع او السجود اوغير ذلك ، فانه لولم يتحقق قصد عنوان الركوع او السجود لا يتحقق الركوع او السجود في الخارج ، ضرورة ان مجرد الانحناء الى حد الركوع ـ ولو بقصد اخذ شيء من الارض او مجرد وضع الجبهة على الارض ولو بقصد الاستراحة ـ لا يكون ركوعاً او سجوداً ، بل لا بد في تحققهما من تمشي قصدهما من المكلف ، وعلى هذا فالشك في تحقق قصد الركوع او السجود يرجع الى الشك في اصل تحقق الركوع او السجود ، كما هو ظاهر ، ومن هذا القبيل الموالاة المعتبرة بين حروف الكلمة ، فانه لولم تتحقق الموالاة بين حروف الكلمة لا تتحقق الكلمة في الخارج ، ضرورة انه لو قال (ما) ثم بعد مدة قال (ل) ثم بعد مدة قال (ك) لا يكون هذا كلمة (مالك) حتى فاسدها ، بل يكون شيئاً آخر غيرها ، فالشك في تحقق الموالاة المعتبرة بين حروف كلمات القراءة ايضاً يرجع الى الشك . في اصل تحقق القراءة في الخارج . وهذا بخلاف الموالاة المعتبرة بين الاجزاء المستقلة من نفس القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من اجزاء الصلاة ، فانها معتبرة في صحتها شرعاً لا في اصل تحققها عقلاً ، بحيث لولا قيام الادلة الشرعية الدالة على اعتبار الموالاة فيها ، لقلنا بصحتها ـ ولو لم تتحقق الموالاة في الخارج ـ كما قلنا بها في الغسل الترتيبي .

(القسم الثاني) ـ ما يكون معتبراً في صحة الجزء شرعاً دون تحققه عقلاً ، بحيث يكون معتبراً في صحة نفس الاجزاء دون مجموع المركب من مبدأه الى منتهاه حتى الاكوان المتخللة بين الاجزاء . وذلك كالنية والاستمرار عليها ، وكالاستقرار والجهر والاخفات والموالاة المعتبرة بين الاجزاء المستقلة ، وغير ذلك ، فان هذه الامور معتبرة في صحة اجزاء الصلاة شرعاً دون تحققها عقلاً ، ضرورة أن القراءة أو الركوع او السجود تتحقق في الخارج وان لم تتحقق النية مثلاً أو لم يستمر عليها . ومع ذلك هي معتبرة

فى صحة نفس الاجزاء دون مجموع الصلاة من مبدأها الى منتهاها حتى الاكوان المتخللة بين الاجزاء ، فلو بدا للمكلف فى اثناء الصلاة وعزم على عدم اتمامها ، ثم رجع الى النية وبنى على اتمامها قبل فوات الموالاة لم يكن وجه للحكم ببطلان الصلاة ظاهراً . وذلك ، لعدم الدليل على اعتبار النية في غير حال الاشتغال بالاجزاء . وكذلك الكلام في الاستقرار ، فانه لو تحرك فى غير حال الاشتغال لا يحكم ببطلان الصلاة .

ومنه يعلم أنه لو بدا للمكلف في اثناء الوضوء وعزم على عدم اتمامه ، ثم رجع الى نيته وبنى على اتمامه قبل فوات الموالاة وجفاف الاعضاء يحكم بصحة الوضوء وعدم وجوب الاستئناف .

نعم ما ذكرناه لا يجري في الصوم ، فانه لابد فيه من الاستمرار على النية ولو ارتكازاً . والسرُّ فيه أنه ليس للصوم كون يتخلل ، فلو عزم على الافطار فى اثناء النهار فسد صومه ، وإن رجع الى نيته قبل الاتيان بالمفطر ، فحال النية بالاضافة الى الصوم حال الطهارة او القبلة بالاضافة الى الصلاة ، فكما ان الطهارة اوالقبلة معتبرة فى الصلاة من اولها الى آخرها ـ على ماسيجيء ان شاء الله تعالى ـ كذلك النية في الصوم ، فانها ايضاً معتبرة فيه من اوله الى آخره .

(القسم الثالث) ـ ما يكون معتبراً في تحقق عنوان المركب بحيث لولاه لما تحقق عنوانه عقلا فى الخارج . وذلك كقصد عنوان المركب من كونه صلاة الصبح او الوضوء او الغسل او غيرذلك ، فانه لو لم يقصد المكلف العنوان لم يكن الواقع في الخارج صلاة الصبح ، كما هو الحال في جميع العناوين القصدية ، ضرورة أن مجرد الاتيان بركعتين ـ ولو بداعي قضاء الحاجة ـ لايكون صلاة الصبح ، كما أن مجرد غسل البدن اوالوجه واليدين ـ ولو بداعي التبريد ـ لا يكون غسلا أو وضوءً .

(القسم الرابع) ـ مايكون معتبراً في صحة مجموع المركب شرعاً دون تحققه عقلا ،

بحيث يكون معتبراً في صحة المركب من مبدأه الى منتهاه حتى الاكوان المتخللة بين اجزائه . وذلك ، كالاستقبال والستر والطهارة وغير ذلك ، فان هـذه الامور معتبرة في صحة مجمـوع الصلاة شرعاً لا في تحققها عقلاً ، ضرورة ان الصلاة تتحقق وان لم يستقبل المكلف اولم يتستر . غاية الأمر أنها تقع فاسدة ، ومع ذلك هي معتبرة في صحة مجموع الصلاة من مبدأها الى منتهاها حتى الاكوان المتخللة بين اجزائها ، بحيث لو خرج المكلف عن القبلة مثلاً ـ ولو في غير حال الاشتغال بالافعال او الاذكار ـ لبطلت صلاته .

اذا عرفت ذلك فنقول : (أما القسم الاول) من الشروط ـ اعني به ما كان معتبراً في تحقق الجزء ـ فان كان الشك فيه بعد الفراغ من المركب ، لا ينبغي الاشكال في جريان قاعدة الفراغ والحكم بعدم وجوب الاعادة . وهذا ظاهر . وان كان الشك فيه في اثناء العمل ، فحينئذ يشكل جريان كل من قاعدتي الفراغ والتجاوز حتى مع دخول المكلف في الجزء اللاحق . وذلك أما قاعـدة الفراغ فلرجوع الشك حينئذ الى الشك في وجود الجزء وتحققه ، كما عرفت لا في صحته . وأما قاعدة التجاوز ، فلعدم المحل له شرعاً ، إذ المفروض أنه معتبر في تحقق الجزء عقلاً . نعم تجري بالاضافة الى المشروط فيما اذا كان الشك فيه بعد الدخول في الغير لرجوع الشك الى الشك في وجود المشروط على ما عرفت ، فلو شك في تحقق الموالاة المعتبرة بين حروف كلمات القراءة تجري قاعدة التجاوز في القراءة اذا كان الشك فيها بعد الدخول في الركوع مثلاً ، كما هو ظاهر .

و (اما القسم الثاني) من الشروط ـ اعني به ما كان معتبراً في صحة الجزء شرعاً دون تحققه عقلا ـ فلا اشكال في جريان قاعدة التجاوز . في نفس الشرط في هذا القسم فيما اذا كان الشك فيه بعد تجاوز محل المشروط . والوجه فيه أن محل شرط الجزء بعينه هو محل الجزء ، فاذا جاوز محل الجزء فقد جاوز محل شرطه ايضاً . فلو شك في تحقق الاستقرار في القراءة أو قصد أمرها بعد الدخول في الركوع تجري قاعـدة التجاوز

ويحكم بعدم وجوب الاعتناء بالشك . وأما إذا كان الشك فيه قبل تجاوز المحل ، فحينئذ يشكل جريان قاعدة التجاوز ، لعدم تجاوز المحل على الفرض . وعليه فلو شك في تحقق الموالاة المعتبرة في صحة الاجزاء قبل الدخول في الجزء اللاحق لا يمكن جريان قاعدة التجاوز والحكم بعدم وجوب الاعتناء بالشك ، بل لا بد من الاستئناف . اللهم إلا أن يتمسك باستصحاب عدم الفصل الطويل بين الاجزاء السابقة والاجزاء اللاحقة ، فيرجع الشك الى الشك في وجود المانع ـ اعني به الفصل الطويل ـ فيدفع بالاصل ويحكم بصحة الصلاة وعدم وجوب الاستئناف ، لكن ببركة الاستصحاب دون قاعدة التجاوز . هذا بالاضافة الى قاعدة التجاوز .

واما الكلام في قاعدة الفراغ ، فلا اشكال في جريانها في المشروط فيما اذا كان الشك بعد الفراغ من تمام العمل ، كما لا اشكال في جريانها فيما اذا كان الشك في الاثناء ، لرجوع الشك حينئذ الى الشك في صحة المشروط . وقد تقدم أن قاعدة الفراغ تجري في موارد الشك في الصحة وان كان الشك في اثناء العمل ، بل تجري وان لم يكن المكلف داخلاً في الغير ، لما استظهرناه من الروايات من أن الدخول في الغير غير معتبر في قاعدة الفراغ على ما عرفت تفصيله ، بل تجري قاعدة الفراغ في مفروض المقام وان لم يكن المكلف محرزاً لوجود الشرط حين الشك ، إذ المفروض أنه معتبر في نفس الاجزاء حال الاشتغال دون الأكوان المتخللة . فلو شك في صحة القراءة من جهة الشك في تحقق الاستقرار حالها تجري قاعدة الفراغ وان لم يكن مستقراً حال الشك .

و(اما القسم) الثالث من الشروط ـ اعني به ما كان معتبراً في تحقق عنوان المركب ـ فان كان الشك فيه بعد الفراغ من العمل ، كما إذا شك المكلف بعد الصلاة في أنه أتى بها بعنوان صلاة الصبح ، أو أتى بها بعنوان نافلة الصبح ، أو شك بعد غسل بدنه في أنه غسله بعنوان الغسل ، أو غسله لاجل التبريد والتنظيف ، فحينئذ لا مجال لجريان قاعدة

التجاوز لا في نفس الشرط ولا في المشروط . أما الشرط فلعدم المحل له شرعاً ، اذ المفروض أنه معتبر في تحقق العمل عقلاً دون صحته شرعاً . واما المشروط فلعدم إحراز تحققه رأساً ، كما هو ظاهر .

وإن كان الشك فيه في أثناء العمل ، فان لم يكن المكلف محرزاً لعنوان العمل حين الشك ، كما اذا شك بعد الدخول في القراءة في أنه أتى بالتكبيرة بعنوان تكبيرة الصبح ، أو أتى بها بعنوان تكبيرة نافلة الصبح ، مع علمه بانه لم يأت بما قرأ من القراءة بعنوان قراءة الصبح فكذلك ، لا مجال لجريانها لا في نفس الشرط ولا في المشروط بعين ما ذكرناه . وإن كان محرزاً لعنوان العمل حين الشك ، كما اذا شك بعد الدخول في الركوع في أنه أتى بالقراءة بعنوان قراءة صلاة الصبح أو أتى بها بعنوان قراءة نافلة الصبح مع إحرازه أنه قد أتى بالركوع بعنوان ركوع صلاة الصبح ، فحينئذ وان كانت قاعدة التجاوز لا تجري في نفس الشرط ـ لعدم المحل له شرعاً كما ذكرناه ـ الا انه لا مانع من جريانها في المشروط . لرجوع الشك فيه الى الشك في تحقق القراءة في مفروض المثال ، فيشمله قوله (ع) : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه فليمض عليه » .

ومن هنا يعلم حكم الفرع الاول من فروع العلم الاجمالي التي ذكرت في كتاب العروة وغيره ، وهو الشك في اثناء الصلاة في أنه أتى بها بعنوان الظهر أو أتى بها بعنوان العصر ، فانه إن علم أنه قد أتى بالظهر قبل ذلك ، توجه التفصيل المزبور من أنه ان كان المكلف حين الشك محرزاً لعنوان العصر جرت قاعدة التجاوز في الاجزاء السابقة ، وان لم يكن محرزاً لعنوانها حين الشك ، فلا تجري بل بد من استئناف العمل . هذا اذا علم بانه قد أتى بالظهر قبل ذلك ، وان علم بأنه لم يأت بها ، أو شك في ذلك ، فحينئذ يعدل الى الظهر ويتم صلاته ظهراً ثم يصلي العصر ، لانه ان كان قد نوى الظهر واقعاً فهو ، وان كان قد نوى العصر فوظيفته العدول الى الظهر وقد فعل .

و (اما القسم الرابع) من الشروط - اعني به ما كان معتبراً في صحة المركب شرعاً دون تحققه عقلاً - ففيه تفصيل . توضيحه أن الشرط المعتبر في صحة المركب على نحوين . لانه (تارة) يكون له محل معين بحسب الجعل الشرعي بأن يكون المعتبر الاتيان به قبل العمل مثلا على نحو الشرط المتقدم . وذلك كالاقامة على القول بكونها واجبة قبل الصلاة ومعتبرة في صحتها . و (اخرى) لا يكون له محل معين بحسب الجعل الشرعي . بل يكون معتبراً فيه من مبدأه الى منتهاه بنحو الشرط المقارن ، بحيث لو أخل به في آن - ولو في غير حال الاشتغال بالافعال او الاذكار - لبطل العمل . وذلك كالاستقبال والستر والطهارة على ماسيجيء الكلام فيها ، فانها معتبرة في الصلاة من اولها الى آخرها ، بحيث لو أخل بها في آن لبطلت الصلاة ، كما هو ظاهر .

فان كان من قبيل الأول فلا ينبغي الاشكال في جريان قاعدة التجاوز فيه حتى في نفس الشرط ، إذ المفروض أن محله بحسب الجعل الشرعي قبل العمل ، فبالدخول فيه يمضي محله ، فيشمله قوله (ع) : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه فليمض عليه » فلو شك في الاقامة بعد الدخول في الصلاة ، جرت قاعدة التجاوز وحكم بتحققها في ظرفها . ومن هذا القبيل الشك في بقاء الجزء ، فان الجزء وان كان جزءً بالنظر الى نفسه ، إلا أنه شرط بالقياس الى الاجزاء الاخر ، فان كل جزء شرط لصحة الاجزاء الاخر على ما هو معنى الواجب الارتباطي ، فلو شك في تحقق جزء وسبقه بعد الدخول في الجزء المترتب عليه ، تجري قاعدة التجاوز ويحكم بتحققه وسبقه . وهذا ظاهر .

ثم إنه ربما يتوهم أن صلاة الظهر بالاضافة الى صلاة العصر من هذا القبيل ، بدعوى ان تقدم صلاة الظهر وسبقها معتبر في صحة صلاة العصر ، فمحلها بحسب الجعل الشرعي قبلها ، فتجري قاعدة التجاوز اذا شك فيها بعد الدخول في صلاة العصر ، لكون الشك حينئذ شكاً بعد تجاوز المحل .

وفيه ﴿ اولا ﴾ ـ أن تقدم الظهر على العصر شرط ذكري لا واقعي ، ففي ظرف السهو ـ كما هو المفروض ـ ليس تقدمها شرطاً في صحتها حتى يكون لهـا محل شرعي ليحكم بتجاوزه .

و ﴿ ثانياً ﴾ ـ أنه على تقدير كونه شرطاً واقعياً ، كما ربما يستظهر من قوله (ع) في صحيحة زرارة : « إنما هي أربع مكان اربع » ففي الظهر جهتـان للوجوب : (احداهما) ـ الوجوب الغيري ، لكونها مقدمة للعصر ، فيجب الاتيان بها قبل العصر مقدمة . و (ثانيتهما) ـ الوجوب النفسي حيث أنها واجبة بنفسها في مقابل العصر ، فمن جهة وجوبها المقدمي وان كان لها محل يتحقق التجاوز عنه بالدخول في العصر ، إلا أنه من جهة وجوبها النفسي لامحل لها ، ضرورة انها تصح وان لم تتعقبها العصر اصلا . وجريانها من الجهة الاولى لا يوجب جريانها من الجهة الثانية . وبما ان الاتيان بها مشكوك فيه فيجب تداركها بمقتضى الاشتغال والاستصحاب . فلو التفت الى ذلك في أثناء صلاة العصر وجب العدول الى الظهر واتمامها ظهراً ، ثم الاتيان بصلاة العصر على ما هو مقتضى صحيحة (١) زرارة . هذا كله إذا كان للشرط محل معين بحسب الجعل الشرعي على نحو الشرط المتقدم .

وان كان من قبيل الثاني بان لم يكن للشرط محل معين بحسب الجعل الشرعي ، كما اذا كان الشرط معتبراً في العمل من المبدأ الى المنتهى على نحو الشرط المقارن حتى في الاكوان المتخللة . وذلك كالاستقبال والستر على ما مثلناه ، فنقول : أما بالاضافة الى نفس الشرط فلا ينبغي الاشكال في عدم جريان كل من القاعدتين : أما قاعدة الفراغ فظاهر ، لان الشك ليس في الصحة ، وانما هو في الوجود واما قاعدة التجاوز ، فلعدم

(١) صحيحة زرارة عن ابي جعفر ـ ع ـ في ضمن حديث قال (ع) : « إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلاة او بعد فراغك فانوها الاولى ، ثم صل العصر ، فانما هي أربع مكان أربع . . . الخ » .

المحل له بحسب الجعل الشرعي ، اذ المفروض أنه معتبر في العمل من المبدأ الى المنتهى . واما بالاضافة الى المشروط فلا ينبغي ا ر شكال فى جريان قاعدة الفراغ فيما إذا كان الشك بعد الفراغ من العمل ، لرجوع الشك الى الشك في الصحة ، وهذا واضح . كما لا ينبغي الاشكال في جريانها بالاضافة الى الاجزاء السابقة فيما اذا كان الشك في الاثناء مع كون المكلف محرزاً للشرط في ظرف الشك ، كما إذا شك فى تحقق الاستقبال في الركعة الاولى مع كونه مستقبلا بالفعل فى الركعة الثانية مثلا . وذلك ، لما ذكرناه من ان قاعدة الفراغ تجري في موارد الشك فى صحة العمل ، وان كان الشك فى اثنائه . واما إذا لم يكن المكلف محرزاً للشرط فى ظرف الشك ، فحينئذ لا فائدة في جريان القاعدة في الاجزاء السابقة . وذلك ، لأن عدم تحقق الشرط المذكور فى آن يكفي فى بطلان الصلاة ، لكونه شرطاً فى العمل من المبدأ الى المنتهى حتى فى الاكوان المتخللة على الفرض . والمفروض أنه غير محرز له في ظرف الشك ، فلا فائدة في جريان القاعدة بالاضافة الى الاجزاء السابقة والحكم بصحتها . وعليه فلو شك في اثناء الصلاة في تحقق الاستقبال او الستر في الاجزاء السابقة مع عدم كونه مستقبلا او مستتراً بالفعل يحكم ببطلان الصلاة ووجوب الاستيناف .

نعم لو كان الشرط معتبراً في نفس الاجزاء دون الاكوان المتخللة تجري قاعدة الفراغ بالاضافة الى الاجزاء السابقة ، ويأتي بالاجزاء اللاحقة مع الشرط ، فيحكم بصحة الكل . فلو شك في تحقق الاستقرار او قصدالقربة في الاجزاء السابقة تجري قاعدة الفراغ بالاضافة اليها ، ويأتي بالاجزاء اللاحقة مستقراً اومتقرباً بها الى الله سبحانه ، فيحكم بصحة الجميع وعدم وجوب الاعادة . لاحراز الشرط في جميع الاجزاء . غاية الامر في بعضها بالتعبد الشرعي ، وفي بعضها بالوجدان . وهذا هو الفارق بين كون الشرط معتبراً في نفس الجزء حالة الاشتغال ، وبين كونه معتبراً في مجموع العمل من المبدأ الى المنتهى حتى الاكوان المتخللة .

هذا كله بالاضافة الى غير الطهارة الحدثية من الشرائط المعتبرة في صحة الصلاة .

وأما الطهارة الحدثية ففيها خلاف ينشأ من ان شرطية الطهارة للصلاة هل هي من قبيل الشرط المتقدم بأن يكون الواجب شرعاً هو ايجاد نفس السبب اعني به الغسلتين والمسحتين قبل الصلاة ، كما هو ظاهر قوله تعالى : (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم . . . الخ) أو هي من قبيل الشرط المقارن ، بأن يكون الواجب شرعاً هو مقارنة الطهارة النفسانية المسببة من الغسلتين والمسحتين للصلاة من أولها الى آخرها ، أو يكون الواجب هو مقارنة نفس السبب . غاية الامر بوجوده البقائي في عالم الاعتبار دون وجوده الحدوثي ، فان السبب اعني به الغسلتين والمسحتين وان كان متصرم الوجود ، إلا أن له بقاء في اعتبار الشارع . ولذا عد النوم والحدث وغير ذلك ناقضاً له . فلو لا أن له بقاء لم يمكن اسناد النقض اليها ، ضرورة ان انتقاض المعدوم لامعنى له . ويدل عليه ايضاً مادل على استحباب النوم على وضوء ، فانه لو لم يكن له بقاء لم يمكن النوم عليه ، كما لا يخفى .

فان قلنا : ان الواجب شرعاً هو ايجاد نفس السبب قبل الصلاة كان حكمها حكم الاقامة ، فتجري قاعدة التجاوز إذا كان الشك فيها بعد الدخول في الصلاة ، لمضي محلها بالدخول فيها . ويترتب عليها جميع آثارها حتى جواز الدخول في غير ما بيده من الصلاة وغير ذلك مما يعتبر فيه الطهارة .

وإن قلنا : إن الواجب شرعاً هو مقارنة الطهارة النفسانية المسببة من الوضوء للصلاة من اولها الى آخرها ، أو قلنا : إن الواجب هو مقارنة السبب لوجوده البقائي كان حكمه حكم الاستقبال والستر ، فلا تجري قاعدة التجاوز لا في نفسها لعدم المحل لها بحسب الجعل الشرعي على الفرض ، ولا في المشروط بها اعني به الاجزاء السابقة ، لعدم الفائدة في جريانها فيها ، لان عدم وجودها في آن يكفي في بطلان الصلاة حتى الاجزاء السابقة .

ومن هنا يظهر فساد ما يتوهم من إمكان تصحيح الصلاة في مفروض المقام فيما اذا تمكن المكلف من التوضي في أثناء الصلاة ، بدعوى أنه اذا توضأ في الاثناء وأتى

بالاجزاء الباقية يحرز مقارنة جميع الاجزاء للطهارة . غاية الامر أن إحرازها في الاجزاء السابقة يكون بالتعبد بقاعدة التجاوز ، وفي الاجزاء اللاحقة بالوجدان . ووجه ظهور الفساد أنه عند الشك فى تحقق الطهارة تبطل الصلاة ، لما ذكرناه من أنها شرط حتى فى اكوان الصلاة فلا يمكن تصحيحها بالوضوء فى الاثناء ، كما هو ظاهر . نعم اذا كان الشك فيها بعد الفراغ من الصلاة يحكم بصحتها بمقتضى قاعدة الفراغ حسبما عرفت .

﴿ ان قلت ﴾ : ان سببية الوضوء للطهارة سببية شرعية ، حيث ان الشارع جعل سبب حصول الطهارة الوضوء دون شيء آخر ، فلا مانع من جريان القاعدة في نفس الوضوء ، لثبوت المحل له وهو قبل الصلاة ، وان لم تجر في الطهارة المسببة عنه لعدم المحل لها على الفرض . وعليه فيكون جريانها فى السبب رافعاً للشك في وجود الطهارة المسببة ، لان تحققها من الآثار الشرعية لتحقق الوضوء كما هو ظاهر .

(قلت) : ان سببية الوضوء للطهارة وان كانت شرعية ، الا ان الحاكم بوجوب تقدمه على الصلاة هو العقل لا الشرع ، اذ المعتبر شرعاً انما هو مقارنة الطهارة للصلاة من اولها الى آخرها . واما اعتبار تقدم الوضوء عليها ، فهو بحكم العقل حيث انه يحكم بوجوب ايجاده قبل الصلاة مقدمة لتحصيل ما هو معتبر فيها شرعاً . وعليه فمحل قبل الصلاة عقلي لا شرعي .

(ان قلت) : لا فرق بين المحل الشرعي والمحل العقلي في جريان قاعدة التجاوز ، فان عموم التعليل - بالاذكرية والاقربية الى الحق - يشمل كلا الموردين بلا تفاوت .

(قلت) : ليس ملاك جريان قاعدة التجاوز مطلق الاذكرية والاقربية ولو لم يكن المشكوك فيه مأموراً به شرعاً ، بل الملاك هو الاذكرية في مقام الامتثال والاتيان بالمأمور به الشرعي ، بحيث يكون المشكوك فيه جزء للمأمور به او شرطاً له وقد تحقق التجاوز عن محله الشرعي ، ولذا لا تجري القاعدة فى موارد التجاوز عن المحل العادي

كما اذا كانت عادة المكلف جارية على الاتيان بالظهرين مثلا في اول الوقت ، فشك في الاتيان بهما بعد مضي اول الوقت فانهم لم يلتزموا بجريان قاعدة التجاوز ، في مثله . مع كونه مشمولاً لعموم التعليل . وعلى هذا فلا وجه لجريان القاعدة في مفروض المقام ، لان الطهارة المقارنة للصلاة وان كانت معتبرة في الصلاة ، الا انه لا محل لها شرعاً حتى يتحقق التجاوز عنه ، اذ المفروض انها معتبرة من اول الصلاة الى آخرها . والوضوء وان كان له محل الا انه ليس بشرط شرعاً . وانما العقل حكم بوجوب الاتيان به تحصيلا لما هو واجب شرعاً ، فما هو شرط شرعي ليس له محل ، وما له محل ليس بشرط شرعي .

والحاصل أن جريان قاعدة التجاوز متوقف على أمرين: (احدهما) ـ أن يكون المكلف في مقام الامتثال . و(ثانيهما) ـ أن يكون المشكوك فيه جزء المأمور به او شرطاً له وقد حصل التجاوز عن محله . وفي الفرض وإن كان المكلف في مقام الامتثال ، الا أن المشكوك فيه وهو الوضوء ليس جزء للمأمور به او شرطاً له كما هو المفروض .

(الجهة التاسعة) ـ أن مورد جريان قاعدتي التجاوز والفراغ هو ما يكون مرجع الشك في العمل الى الشك في انطباق المأمور به على المأتي به ، لاحتمال عدم الاتيان ببعض ما يعتبر فيه من الجزء او الشرط سهواً . وتوضيح ذلك يستدعي تقديم أمرين :

(الامر الاول) ـ أنه لا ينبغي الاشكال في عدم جريان القاعدتين فيما اذا كان مرجع الشك في صحة العمل الى الشك في انطباق المأمور به على المأتي به ، لاحتمال ترك بعض ما يعتبر فيه عمداً . وذلك ، لما ذكرناه من أن أدلة القاعدتين ليست تعبدية صرفة بل هي واردة لتثبيت ما استمرت عليه سيرة العقلاء من عدم اعتنائهم باحتمال ترك شيء من العمل فيما اذا كان الشخص في مقام الامتثال حيث أن الترك عن عمد ينافي كون الشخص في مقام الامتثال والترك عن سهو ينافي قصده المرتكز في نفسه بالاتيان بكل جزء او شرط في محله ، فهو بمقتضى قصده الارتكازي اذكر حين العمل بما يعتبر فيه من الاجزاء

والشرائط ومن المعلوم ان سيرتهم هذه غير جارية فيما اذا كان المحتمل هو الترك عن عمد هذا .ضافاً الى ان تعليله (ع) فى موثقة ابن بكير « هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » انما يناسب احتمال الترك عن سهو ونسيان ، اذ الاذكرية تقابل النسيان لا العمد ، كما لا يخفى . وعليه فلو شك المكلف فى بقاء ركوعه لاحتمال الترك العمدي لا يمكن الرجوع الى قاعدة الفراغ او التجاوز ، بل لا بد من الرجوع الى الاصول الاخر ومقتضاها يختلف بحسب اختلاف الموارد ، فقد يكون وجوب التدارك والاعادة كما في مفروض المثال ، فانه يجب اعادة الصلاة بمقتضى الاشتغال وقد يكون عدم وجوب الاعادة كما اذا شك في صحة الصوم لاحتمال الاتيان بالمفطر عمداً ـ فان مقتضى استصحاب عدم الافطار هو عدم وجوب القضاء عليه ، الى غير ذلك من الموارد على اختلافها .

(الامر الثاني) ـ أنه يعتبر في جريان قاعدتي التجاوز والفراغ ان يكون المكلف حال الشروع ملتفتاً الى جميع ما يعتبر في العمل من الاجزاء والشرائط . واما اذا لم يكن حال الشروع ملتفتاً الى جميع ذلك وكان غافلا عنه بحيث لو فرضت مطابقة المأتي به للمأمور به ، فهو أمر اتفاقي حصل بغير اختيار المكلف وارادته ، كما لو صلى غفلة الى جهة ،و بعد الصلاة التفت الى حاله ، واحتمل ان تكون الجهة التي صلى نحوها قبلة ، وكما اذا توضأ بمائع غفلة ، ثم بعد الوضوء التفت الى حاله واحتمل ان يكون المائع الذي توضأ به ماءً مطلقاً ، فالصحيح ـ كما عليه جملة منهم ـ عدم جريان القاعدتين، سواء اكانت صورة العمل محفوظة فى ظرف الشك ، كما اذا علم أن الجهة التي صلى نحوها هي هذه الجهة ، او ان المائع الذي توضأ به هو هذا المائع ام لم تكن صورة العمل محفوظة في ظرف الشك ، كما اذا نسي ان الجهة التي صلى نحوها اية جهة او نسي ان المائع الذي توضأ به اي مائع . والوجه فيه هو ما ذكرناه آنفاً من أن أدلة القاعدتين انما وردت لتثبيت ما جرت عليه سيرة العقلاء من عدم الاعتناء باحتمال بقاء شيء من العمل فيما اذا كان الشخص فى مقام الامتثال .

وسيرتهم هذه غير جارية فيما اذا كان الشخص غافلا عما يعتبر في صحة العمل من الاجزاء والشرائط . لعدم تحقق القصد الى الاتيان بكل جزء او شرط في محله ، مع الغفلة ، . هذا مع ان تعليله (ع) بقوله : «هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» انما يناسب الملتفت دون الغافل . فان الغافل ليس حين العمل أذكر منه حين الشك ، ضرورة ان الغفلة لا تجامع الذكر ، كما هو واضح ،

ومن هنا يظهر أن ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) ـ من جريان قاعدة الفراغ فيما اذا كانت صورة العمل غير محفوظة في ظرف الشك ، بدعوى ان قوله (ع) « هو حين يتوضأ . . » انما سيق لبيان حكمة : تشريع الحكم دون بيان علته ـ في غير محله وذلك . لأنه وان افترق كون الشيء علة عن كونه حكمة لتشريعه ، حيث أن الحكم في الثاني لا يدور مداره وجوداً وعدماً . الا أن فهم ذلك من الدليل وتشخيصه موكول الى العرف فاذا فهم منه التعليل يؤخذ به ، ويحكم بدوران الحكم مداره وجوداً وعدماً . والمقام من هذا القبيل ، فان ظاهر قوله (ع) ـ : « هو حين يتوضأ اذكر منه . . » ـ ان الاذكرية انما هي علة لعدم وجوب الاعتناء بالشك بعد الفراغ .

نعم ما رواه صاحب الوسائل ـ في باب وجوب ايصال الماء الى ما تحت الخاتم في الوضوء عن الحسين بن ابي العلاء قال : « سألت ابا عبد الله (ع) عن الخاتم اذا اعتسلت قال (ع) : حوّله من مكانه ، وقال (ع) : في الوضوء تديره ، فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك ان تعيد الصلاة » ربما يظهر منه في بادىء النظر ان الشك في صحة الغسل او الوضوء لا يوجب اعادة الصلاة ، وان كان الشك ناشئاً من الغفلة عن تحريك الخاتم لكن التأمل في الرواية يوجب الاطمينان بانها غير ناظرة الى بيان عدم وجوب الاعتناء بالشك في وصول الماء الى البشرة . والوجه فيه أن أخذ خصوصية التحويل في الغسل والادارة في الوضوء يوهم أن تحويل الخاتم في الغسل وادارته في الوضوء من الواجبات

بحيث لو أخل به بطل الغسل او الوضوء ، فحكمه (ع) بعدم وجوب اعادة الصلاة انما هو لاجل دفع هذا التوهم وان تحويل الخاتم او ادارته ليس من الواجبات بحيث يوجب تركه بطلان الغسل او الوضوء ، وانما هو امر مستحب فالرواية ناظرة الى بيان استحباب تحويل الخاتم فى الغسل وادارته فى الوضوء تعبداً ، والالم يكن ـ لأخذ خصوص التحويل في الغسل والادارة فى الوضوء ـ وجه فأخذ الخصوصيتين قرينة على ان التحويل في الغسل والادارة في الوضوء مطلوب نفسي ، الا انه قام الدليل الخارجي على عدم وجوبهما ، بل نفس هذه الرواية ايضاً تدل على ذلك ، فان قوله (ع): « فان نسيت فلا آمرك ان تعيد الصلاة » في ذيلها ـ ظاهر فى انهما ليسا شرطاً فى صحة الغسل والوضوء ، وانما هما من الامور المستحبة ، ولولا ذلك لقلنا بوجوبهما فى الغسل والوضوء بمقتضى الاخذ بظاهر الرواية ، وعلى هذا فلو شك في مورد فى وصول الماء الى البشرة يجب تحصيل العلم بوصوله اليها . ولو بنزع الخاتم او تحويله كما هو ظاهر صحيحة (١) على بن جعفر (ع).

وكيف كان فادلة التعبد بقاعدة التجاوز او الفراغ انما تدل على اعتبار القاعدتين فيما اذا كان الشك في صحة العمل ناشئاً من احتمال الترك السهوي ، مع كون المكلف حال الشروع ملتفتاً الى جميع ما يعتبر فى العمل من الأجزاء والشرائط . واما إذا كان الشك في صحته ناشئاً من احتمال الترك العمدي ، او كان المكلف حال الشروع غافلاً عما يعتبر في العمل ، فلا تدل الادلة على حجية القاعدتين فيه حسبما عرفت .

اذا عرفت ذلك ، فنقول . إن الشك ـ في صحة العمل وكونه مصداقاً للمأمور

(١) علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال : سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال (ع): تحركه حتى يدخل الماء تحته او تنزعه ، وعن الخاتم الضيق لا يدري هل يجري الماء تحته اذا توضأ ام لا كيف يصنع ؟ قال (ع): إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه اذا توضأ »

به مع فرض المكلف حال الشروع ملتفتاً الى جميع ما يعتبر فيه جزءً او شرطاً ـ (تارة) يكون ناشئاً من الشك في تعلق التكليف به من قبل المولى ، كما إذا اعتقد وجوب صلاة الجمعة في يومها ، فصلى ثم شك في صحتها لاحتمال عدم كونها مأموراً بها من قبل الشارع ، أو اعتقد المكلف انه جنب فاغتسل ، ثم شك في صحته لاحتمال ان يكون الخارج منه بولاً لا منياً ، فلا يكون مأموراً بالغسل من قبل الشارع . و (اخرى) يكون الشك في صحته ناشئاً من الشك في انطباق المأمور به على المأتي به ، مع علمه باصل صدور التكليف من قبل الشارع . و (على الثاني) قد يكون منشأ الشك في الانطباق ما هو خارج عن قدرة المكلف واختياره ، مع كون صورة العمل محفوظة بجميع خصوصياتها حال الشك ، كما اذا اعتقد كون جهة معينة قبلة ، فصلى نحوها ، ثم شك في صحتها لاحتمال عدم موافقة اعتقاده للواقع وعدم كون الجهة المعينة قبلة ، فان مصادفة الواقع وعدمها خارجان عن قدرة المكلف واختياره ، كما هو واضح . وقد يكون منشأ الشك في انطباق ما هو في قدرة المكلف واختياره ، ومع ذلك لا تكون صورة العمل محفوظة بجميع خصوصياتها حال الشك . كما اذا صلى ثم شك في صحتها لاحتمال عدم كونه متستراً ومتطهراً حال الصلاة . فان التستر أو التطهر حالها امر داخل في قدرة المكلف واختياره ، فتكون الاقسام ثلاثة :

(اما القسم الاول) ـ وهو ما يكون الشك في الصحة ناشئاً من الشك في تعلق التكليف من قبل المولى ـ فلا ينبغي الاشكال في عدم جريان القاعدة فيه . سواء أكان الشك فيه راجعاً الى الشبهة الحكمية . كما في مثال صلاة الجمعة ، أم كان راجعاً الى الشبهة الموضوعية ، كما في مثال غسل الجنابة على ما مثلناه ، بل لا بد من العمل بما تقتضيه الاصول العملية على حسب اختلاف الموارد . والوجه فيه أن القاعدة انما جعلت لتصحيح العمل فيما اذا كان الشك في انطباق المأمور به على المأتي به بعد الفراغ من كونه

مأموراً به ، فلا تجري مع الشك في كونه مأموراً به رأساً . ويدل على ذلك التعليل الوارد في مثل قوله (ع) : « هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك » ضرورة ان المكلف إنما هو أذكر حين العمل بالاضافة الى عمل نفسه لا الى عمل المولى وصدور الامر منه ، كما هو واضح .

و (أما القسم الثاني) فالظاهر عدم جريانها فيه ايضاً . وذلك . لما ذكرناه مراراً من أن الملاك في عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد مضي العمل إنما هو كون المكلف حين العمل اذكر بمقتضى قصده الارتكازي لما يعتبر في العمل جزءً او شرطاً ، وهذا الملاك في المقام غير جار ، فان حال المكلف بالاضافة الى منشأ الشك واحدة ، إذ المفروض أنه خارج عن قدرته واختياره ، فوجود الأذكرية وعدمها سيان . وعلى هذا فلو صلى الى جهة معينة باعتقاد أنها القبلة ، ثم شك بعد الفراغ في كونها القبلة لا تجري قاعدة الفراغ ، لان صورة العمل الصادر منه محفوظة لا يشك فيها ، والشك في الصحة انما نشأ من أمر خارج عن قدرته واختياره ، وهو كون القبلة في الجهة التي صلى نحوها . ومن الظاهر أن أذكريته حين العمل لا تأثير لها فيه . وكذلك الكلام فيما إذا توضأ بمائع معين باعتقاد أنه ماء مطلق ، ثم شك بعد الفراغ في كونه ماءً او حليباً مثلاً ، فان كون المائع ماءً او حليباً خارج عن قدرته واختياره ، فلا أثر لاذكريته حين العمل .

نعم لو علم بالقبلة ثم شك بعد الفراغ في أنه صلى نحوها أو الى جهة اخرى تجري قاعدة الفراغ ، لرجوع الشك في الصحة حينئذ الى الشك في كيفية العمل الصادر منه لا الى أمر غير اختياري ، فان ايقاع الصلاة نحو القبلة مقدور له ، كما هو واضح . وكذلك الحال لو علم بان المائع المعين ماء مطلق ، ثم شك بعد الفراغ في انه توضأ به او توضأ بمائع آخر ليس بماء ، فانه تجري قاعدة الفراغ لرجوع الشك في الصحة ايضاً الى الشك في كيفية العمل الصادر منه .

والحاصل أن مورد القاعدة هو أن يكون الشك فى انطباق المأمور به على المأتي به ناشئاً من الشك فى كيفية العمل الصادر من المكلف باختياره . وأما إذا كان الشك في الانطباق ناشئاً من غير جهة العمل الصادر منه باختياره ، فلا مجال لجريانها ، لعدم شمول ادلة حجيتها له حينئذ .

و (اما القسم الثالث) فهو مما لا ينبغي الاشكال في كونه داخلا تحت الكبرى المجعولة فى القاعدة ، بل هو القدر المتيقن من موردها ، إذ المفروض أن الشك فيه يرجع الى الشك فى انطباق المأمور به على المأتي به بعد العلم بتعلق التكليف به من قبل الشارع وكون المكلف ملتفتاً حال الشروع الى جميع ما يعتبر فيه جزءً او شرطاً . ومما ذكرناه يظهر حال جملة من الفروع :

(منها) ـ ما لو علم المكلف بانه صلى جملة من الصلوات اليومية بغير سورة ، لكن لا يدري أن ذلك كان عن تقليد صحيح أو لا .

و (منها) ـ ما لو علم المسافر بأنه صلى صلاته فى بلد معين تماما ، لكن لا يدري أن ذلك كان عن قصد اقامة عشرة ايام في ذلك البلد أو لا ، فان منشأ الشك في الفرعين امر داخل فى قدرة المكلف واختياره ، إذ الاتيان بالصلاة عن تقليد صحيح او عن قصد اقامة عشرة ايام داخل في قدرة المكلف ، فيكون الفرعان داخلين في كبرى القسم الثالث ، لرجوع الشك فيهما الى الشك في كيفية العمل الصادر من المكلف باختياره ، فتجري قاعدة الفراغ ويحكم بعدم وجوب الاعادة أو القضاء . هذا تمام الكلام فيما يرجع الى جهات قاعدتي التجاوز والفراغ وحكم تعارض كل منهما مع الاستصحاب . وقد عرفت أن كلاً من القاعدتين تتقدم على الاستصحاب فى مورد التعارض ، لانها توجب ارتفاع موضوع الاستصحاب بالتعبد الشرعي حسبما عرفت تفصيله .

(الثالث) ـ مما وقع البحث في كونه امارة او اصلاً عملياً ـ اصالة الصحة ، فنقول :

لا اشكال فى اعتبارها وتقدمها على الاستصحاب وغيره من الاصول العملية فى الجملة ، وإنما الاشكال في مقدار اعتبارها ووجه تقدمها . وتوضيح الكلام فى المقام يستدعي رسم امور :

(الامر الاول) ـ ان مورد اصالة الصحة إنما هو ما اذا كان متعلق الشك صحة فعل الغير ، سواء أكان الشك حاصلاً بعد مضي الفعل والفراغ منه أم كان في اثنائه وقبل مضيه . واما إذا كان متعلق الشك صحة فعل نفس المكلف الشاك فالمورد حينئذ يكون من موارد قاعدة الفراغ . على ما عرفت تفصيله بما لامزيد عليه .

(الامر الثاني) ـ أن الصحيح قد يطلق ويراد به ما يقابل القبيح . والمراد باصالة الصحة بهذا المعنى هو مجرد حمل فعل الغير على ما هو حسن وجائز شرعاً في مقابل الحمل على القبيح المحرم بلا لزوم ترتيب أي أثر شرعي عليه . وهذا المعنى من اصالة الصحة هو الذي يستفاد من مثل قوله تعالى : (اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن اثم) وقوله تعالى: (وقولوا للناس حسناً) أي لا تقولوا الا خيراً كما فسر بذلك فى بعض الروايات ، وقول أمير المؤمنين عليه السلام : « ضع أمر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه ، ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوءً وانت تجد لها فى الخير سبيلا » وقول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضيل : « يامحمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك ، فان شهد عندك خمسون قسامة أنه قال ، وقال : لم اقل فصدقه وكذبهم » الى غير ذلك مما دل على عدم جواز اتهام المؤمن فى فعله أو قوله ، وأن من اتهم اخاه فهو ملعون ملعون ، وأنه اذا اتهم اخاه انماث الايمان في قبله كما ينماث الملح فى الماء ، وان من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما . الى غير ذلك مما ذكر فى ابواب حقوق المؤمنين بعضهم على بعض . فان الظاهر منها ـ كما ترى ـ هو مجرد وجوب حمل ما يصدر من المؤمن على ما هو حسن وجائز شرعاً ، وعدم جواز اتهامه في فعله او قوله بلا لزوم ترتيب الاثر عليه والجري

على طبقه فى مقام العمل ، وذلك بان يحمل كلامه مثلا على الصدق من حيث الاخبار ، كما لعله هو المراد برواية محمد بن الفضل لأنه يحمل على الصدق واقعاً وترتب آثار الواقع عليه ، فان ذلك لايمكن الالتزام به ، لان لازمه حمل كلام الخمسين ايضاً على الصدق واقعاً وترتيب الاثر عليه ، لانهم ايضاً مؤمنون . ومن الظاهر ان ترتيب آثار الواقع على كل من الكلامين غير ممكن ، وترتيب آثار الواقع على كلام الواحد دون الخمسين ترجيح للواحد على الخمسين .

والحاصل أنه لا دلالة فيها الا على مجرد حمل فعل المؤمن او قوله على الصحيح والصدق من حيث فعله واخباره وعدم اتهامه . واما لزوم ترتيب آثار الواقع والجري على طبقه في مقام العمل ، فلا يستفاد منها كما لا يخفى ، فاصالة الصحة بهذا المعنى خارج عن محل البحث في المقام . وانما ذلك من جملة حقوق الاخوة الثابتة بين المؤمنين ، ولذا تختص بهم ولا تجري في حق غيرهم من فرق المسلمين فضلا عن الكفار .

وقد يطلق الصحيح ويراد به ما يقابل الفاسد والباطل . والمراد باصالة الصحة بهذا المعنى هو وجوب ترتيب آثار الصحة على فعل الغير والجري على طبقه فى مقام العمل ، فالمقصود من وجوب حمل معاملة المسلم مثلا على الصحة هو وجوب ترتيب آثار الملكية على ما انتقل اليه بسبب هذه المعاملة ، ومن وجوب حمل نكاحه على الصحة ترتيب آثار الزوجية على من صارت زوجة له بسبب هذا العقد ، ومن وجوب حمل صلاته على الميت على الصحة وعدم وجوب الصلاة عليه ثانياً ، ومن وجوب حمل غسل ثوبه على الصحة معاملة الطهارة مع الثوب ، الى غير ذلك من موارد العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم . وهذا المعنى من اصالة الصحة هو المقصود بالبحث فى المقام ، ولا اختصاص لها بهذا المعنى بفعل المؤمنين ، بل تجري في حق غيرهم من فرق المسلمين بل الكفار ايضاً في الجملة .

(الامر الثالث) ـ أنه قد استدل على اعتبار اصالة الصحة بوجوه :

(الوجه الاول) ـ دعوى ان مثل قوله تعالى ـ : (اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض الظن اثم) وقوله تعالى : (اوفوا بالعقود) وقوله تعالى : (الا ان تكون تجارة عن تراض) بناءً على أن المخاطب بوجوب الوفاء وحل الاكل في التجارة عن تراض ليس هو خصوص المتعاقدين ، بل جميع المكلفين مخاطبون بوجوب الوفاء بالعقد الصادر من المتعاقدين بمعنى ترتيب آثار الصحة عليه وحل الأكل اذا كان عن تراض .

وقوله ـ ع ـ : « ضع امر اخيك على أحسنه » وقوله (ع) : « يا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك » وقوله (ع) : « من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما ، وغير ذلك من الروايات الدالة على عدم جواز اتهام المؤمن في فعله أو قوله ـ يدل على وجوب حمل فعل المسلم على الصحيح ، وترتيب الآثار عليه .

والكل منظور فيه : أما آية حرمة سوء الظن ، فلما عرفت من انها لا تدل الا على مجرد وجوب الحمل على الصحيح من حيث الفعل . وأما لزوم ترتيب آثار الواقع والجري على طبقه في مقام العمل فلا يستفاد منها . ومنه يظهر الجواب عن الروايات مع انها اخص من المدعى ، لان موردها انما هو المؤمن والاخ على ما عرفت ، فلا دلالة فيها على وجوب حمل افعال جميع المسلمين على الصحة مع اختلاف فرقهم ، فضلاً عن الكفار .

وأما آية وجوب الوفاء بالعقد وآية حل الأكل اذا كانت التجارة عن تراض فيرد على الاستدلال بهما :

(اولاً) ـ أن حكمها مختص بخصوص المتعاقدين ولا يعم جميع المكلفين . والوجه فيه أن المراد بالوفاء بالعقد هو إنهاؤه واتمامه وعدم حله المرادف لـ (آخر رسانيدن) في اللغة الفارسية ، ومن الظاهر أن هذا الخطاب اجنبي عن غير المتعاقدين .

و (ثانياً) ـ أن الخطاب فيهما على تقدير تسليم عمومه لجميع المكلفين ـ مختص بالعقود فلا يعم الايقاعات ، ولو سلم عمومه لها بناءً على أن المراد بالعقد هو العقد اللغوي لا العقد الاصطلاحي المقابل للايقاع لم يكن شاملاً للمعاملات بالمعنى الاعم مثل الطهارة

والنجاسة ، مع أن المدعى اعتبار اصالة الصحة في جميع هذه الموارد ، فالدليل اذاً اخص من المدعى .

و (ثالثاً) ـ أن اصالة الصحة من الاصول الجارية فى الشبهات الموضوعية فقط ، ولا تجري في الشبهات الحكمية . فمورد جريانها في العقود دائماً يكون شبهة مصداقية لدليل وجوب الوفاء ، فلا يمكن التمسك به ، لعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية على ما قرر في محله .

و (كيف كان) فاستفادة وجوب حمل افعال جميع المسلمين فى موارد الاشتباه على الصحيح ـ بحيث يجب ترتيب الاثر عليها على جميع المكلفين من هذه الآيات والروايات ـ مشكل جداً .

(الوجه الثاني) ـ من الوجوه التي استدل بها على اعتبار اصالة الصحة ، دعوى قيام الاجماع على وجوب حمل افعال المسلمين بل الكفار على الصحة . وفيه أن المنقول منه ليس بحجة ، والمحصل غير ممكن الحصول عادة ، ضرورة ان العثور ـ على فتاوي العلماء في جميع موارد جريان اصالة الصحة من العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم ـ غير ممكن عادة . وعلى تقدير حصوله لايحرز كونه اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رضاء المعصوم عليه السلام ، إذ من المحتمل ان يكون مدرك المجمعين ما تقدم من الآيات والروايات ، أو ما يأتي من الدليل العقلي والسيرة ، ومعه كيف يمكن الاعتماد عليه ؟

(الوجه الثالث) ـ العقل بدعوى أنه لو لم يبن على هذا الاصل لزم اختلال نظام المعاد والمعاش ، بل لزم الهرج والمرج ، فالعقل يحكم بوجوب العمل بهذا الاصل دفعاً لذلك . هذا مع أن عموم التعليل ـ فى رواية حفص بن غياث بعد الحكم بان اليد دليل الملك بانه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق ـ يدل على اعتبار اصالة الصحة ايضاً ، إذ لو لم يعمل بها لم يستقم أمر سوق المسلمين .

وفيه أن هذه الدعوى وان كانت صحيحة ، إلا أنها اخص من المدعى ، فان جريان اصالة الصحة لايختص بما يرجع الى سوق المسلمين أو بما يلزم من ترك العمل بها فيه اختلال النظام والهرج والمرج ، بل هي جارية حتى في غير ما يرجع الى سوق المسلمين . وما يلزم من ترك العمل بها اختلال النظام كاغلب موارد العبادات بل المعاملات بالمعنى الاعم ، فلا انصاف ان شيئاً من هذه الوجوه لايمكن الاعتماد عليه ، فالصحيح ان يقال ان الوجه في اعتبارها هو قيام السيرة القطعية من المؤمنين في جميع الاعصار والامصار على حمل الافعال على الصحة وترتيب آثارها عليها في جميع ما يرجع الى معادهم ومعاشهم حتى في ازمنة أئمة الدين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ، وعدم انكارهم عليهم السلام ذلك . وهذا يكشف عن ان الاصل المزبور معتبر في الشريعة الاسلامية .

(الامر الرابع) ـ ان المراد بالصحة التي يجب حمل فعل المسلم عليها انما هي الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل ، إذ الآثار انما تترتب على الصحة الواقعية ، فمعنى حمل عقد من يرى جوازه بالفارسية على الصحة هو حمله على الصحيح الواقعي ، إذ لاأثر للصحيح عند العاقد بالاضافة الى من يرى اعتبار العربية في العقد . فان اصالة الصحة لاتزيد على العلم ، والعلم بصحة الفعل عند الفاعل لايوجب ترتب الأثر عليه عند من يعلم بفساده كما هو ظاهر .

اذا عرفت ذلك فنقول : إن استقصاء الكلام في المقام يستدعي التكلم في جهات :

(الجهة الاولى) ـ ان الشك في صحة الفعل مطلقاً سواء اكان من العبادات ام كان من المعاملات بالمعنى الاعم (تارة) يكون ناشئاً من الشك في تحقق شرائط نفس الفعل الصادر من المكلف من العبادة او المعاملة بعد إحراز تحقق ما يعتبر في صحة الفعل ، كما إذا شك في صحة صلاة الميت مثلا من جهة الشك في وقوعها الى القبلة بعد إحراز شرائط المصلي واهليته لها من كونه مؤمناً او عاقلا اوبالغاً على القول باعتبار البلوغ فيه

ايضاً . وكما إذا شك في صحة صيغة العقد من جهة الشك في الماضوية أو العربية بعد إحراز شرائط المتعاملين من الملك والعقل والبلوغ ، وبعد احراز شرائط العوضين من كونهما مما يجوز ايقاع المعاملة عليه .

و (اخرى) يكون الشك ناشئاً من الشك في تحقق شرائط الفاعل ، كما اذا شك في صحة صلاة الميت من جهة الشك في اهلية المصلي للصلاة على الميت ، لاحتمال ان لا يكون المصلي عليه مؤمناً ، بل يكون من سائر فرق المسلمين ، وكما اذا شك في صحة العقد من جهة الشك في اهلية المتعاملين للمعاملة ، لاحتمال ان يكون العاقد مجنوناً او صبياً

و (ثالثة) ـ يكون الشك ناشئاً من الشك في تحقق شرائط العوضين ، كما اذا شك في صحة العقد من جهة الشك في اهلية العوضين للنقل والانتقال ، لاحتمال كونهما او أحدهما خمراً أو ميتة .

ثم إن الأهلية المعتبرة في المتعاملين او العوضين قد تكون معتبرة بنظر العرف ايضاً بمعنى انها كانت معتبرة عندهم والشارع امضاها . وذلك كالعقل والتمييز في المتعاملين ، والمالية العرفية في العوضين ، فان ذلك معتبر بنظر العرف ايضاً ، بداهة ان مثل المجنون او الصبي ليس اهلاً لان يكون طرفاً في المعاملة بنظر العرف ، كما أن مثل الخنفساء او الديدان ليس اهلاً للنقل والانتقال بنظرهم . هذا بناء على اعتبار المالية في العوضين في البيع ، على ما يظهر من تعريف المصباح البيع ، بأنه مبادلة مال بمال ، وإلا فلا وجه لعدّ المالية في العوضين من الشرائط العرفية ، كما هو الصحيح ، فانه يصح البيع اذا كان فيه غرض عقلائي ، وإن لم يكن العوضان او احدهما قابلا للتمول . وقد تكون معتبرة بنظر الشرع فقط بتأسيس منه ، كالبلوغ في المتعاملين والتذكية والطهارة مثلاً في العوضين ، فان ذلك مما اعتبره الشارع تأسيساً ، إذ لا فرق بنظر العرف بين العقد الصادر من البالغ ، والعقد الصادر من غيره إذا كان مميزاً ، خصوصاً اذا كان قريباً

من زمان البلوغ ، وكذا لا فرق بنظرهم بين بيع الخمر أو الميتة وبين غيره مما يجوز بيعه شرعاً ، كما هو واضح .

وكيف كان فهل تجري اصالة الصحة في جميع الصور المذكورة ، كما اختاره الشيخ الانصاري (قدس سره) او يستثنى ما يكون الشك في الصحة ناشئاً من الشك في اهلية الفاعل والعوضين بنظر العرف فقط ، كما ربما يستظهر من القواعد وجامع المقاصد ، أولا تجري الا في الصورة الاولى ، وهي مايكون الشك في الصحة ناشئاً من الشك في تحقق الشرائط المعتبرة في نفس الفعل الصادر من الفاعل دون ما يكون الشك فيها ناشئاً من الشك في اهلية الفاعل أو المورد والعوضين مطلقاً ، سواء أكانت الاهلية معتبرة بنظر العرف ام كانت معتبرة بنظر الشرع ، وجوه : أخيرها أقواها ولعل هذا هو مختار العلامة والمحقق الثاني (قدس سرهما) ايضاً . وان كان ظاهر عبارتهما في القواعد وجامع المقاصد يوهم خلاف ذلك ، إلا أن التأمل في المثال الذي ذكراه يوجب التصديق بما احتملناه ، فانهما مثلا للشك في اهلية الفاعل بالشك في البلوغ ، وحكما بعدم جريان اصالة الصحة فيه . وهذا شاهد على عدم جريان اصالة الصحة عندهما في موارد الشك في اهلية الفاعل والعوضين مطلقاً ، سواء اكانت الاهلية معتبرة بنظر العرف ، أم كانت معتبرة بنظر الشرع ، لما ذكرناه من ان البلوغ مما يعتبر في المتعاملين شرعاً لا عرفاً .

وكيف كان فالوجه فيما اخترناه : هو أن الدليل على اعتبار اصالة الصحة ـ كما ذكرناه ـ انما هو السيرة العقلائية ، وهي دليل لبي لا اطلاق لها حتى يتمسك باطلاقها في موارد الشك ، بل لا بد من الاقتصار على موارد العلم بثبوت السيرة فيها على العمل بالاصل المزبور ، دون ما شك في ثبوتها فيها . والمقدار المعلوم من ثبوتها انما هي الصورة الاولى ، وهي ما كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في تحقق الشرائط المعتبرة في نفس الفعل الصادر من المكلف بعد إحراز شرائط الفاعل والعوضين واهليتهما . وأما

إذا كان الشك فى الصحة ناشئاً من الشك في تحقق الشرائط المعتبرة في الفاعل او المورد والعوضين فثبوتها غير معلوم ، بل في بعض الموارد يعلم بعدم ثبوتها ، كما إذا باع شخص دار آخر أو طلق زوجته مدعياً الوكالة من قبله ، وشك فى كونه وكيلا له ، فان ثبوت السيرة على ترتيب اثر البيع او الطلاق في مثله مما يقطع بعدمه ، ولا اقل من الشك فيه ، وهو كافٍ فى عدم جريان اصالة الصحة ، لعدم اطلاق لدليلها كما ذكرنا . وعلى هذا فلو شك في صحة بيع العين الموقوفة للشك في كون المورد من الموارد التي يجوز بيع الوقف فيها ، لا يمكن التمسك باصالة الصحة والحكم بجواز البيع ، لعدم إحراز اهلية العوض للانتقال ، بعد ثبوت ان الوقف لا يباع الا في موارد خاصة .

والحاصل أن كل مورد يكون الشك في صحة الفعل فيه متمحضاً في الشك فى تحقق شرائط نفس الفعل الصادر من المكلف يصح التمسك فيه باصالة الصحة ، سواء أكان الفعل عبادة - كما إذا شك في صحة صلاة الميت من جهة الشك في وقوعها نحو القبلة - ام كان معاملة بالمعنى الاخص - كما اذا شك في صحة عقد النكاح من جهة الشك في كونه عربياً ، على القول باعتبار العربية فيه - ام كان معاملة بالمعنى الاعم - كما اذا شك في صحة غسل الثوب مثلا من جهة الشك في تحقق العصر بناء على اعتباره في الغسل ، وكل مورد لا يكون الشك في صحة الفعل فيه متمحضاً في شرائط نفس الفعل الصادر من المكلف ، بل كان الشك فيها ناشئاً من الشك في تحقق شرائط الفاعل او المورد والعوضين ، كما اذا شك في صحة المعاملة من جهة الشك في كون البائع مالكا ، او شك في صحتها من جهة احتمال كون احد العوضين خمراً ، لا يمكن التمسك بها ، لعدم العلم بثبوت السيرة فيه ، هذا اذا لم يمكن إحراز هذه الشرائط باصل من الاصول . وأما إذا أمكن إحرازها باصل من الاصول ، كما إذا احرزت مالكية البائع بقاعدة اليد او باستصحاب بقاء مالكيته ، أو احرز عدم كون العوض خمراً باستصحاب كونه خلا ، فحينئذ لا مانع من جريان اصالة

الصحة كما لا يخفى .

ومن هنا يظهر أن ما ذكره الشيخ الانصاري (قدس سره) - من قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الواقعة في سوق المسلمين مع عدم احراز اهلية الفاعل في موردها - لاينهض دليلا لما ذهب اليه ، لان قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات المذكورة وان كان مسلماً ، إلا أن ذلك ليس من جهة العمل باصالة الصحة مع عدم إحراز اهلية الفاعل ، بل من جهة العمل بها مع احراز اهلية الفاعل . غاية الأمر أن الاهلية فيها محرزة بقاعدة اليد ، فلو لم تحرز أهلية الفاعل في مورد - حتى باصل من الاصول - فثبوت السيرة فيه ممنوع ، كما ذكرناه من مثال صدور الطلاق من مدعي الوكالة ، ولذا لو انكر الزوج الوكالة قدم قوله وحكم بفساد الطلاق ، الا ان تثبت الوكالة . وليس ذلك الا من جهة ان اصالة الصحة غير معمول بها في موارد الشك في اهلية الفاعل ، ومع الشك ايضاً يحكم بعدم جواز العمل بها ، لما ذكرناه من ان الشك فى اعتبارها كاف فى عدم اعتبارها .

ثم ان المراد بالفاعل الذي اعتبرنا اهليته في العقود ليس هو مجري الصيغة ، بل المراد به المتعاقدان ، ففي مثل البيع هو البائع والمشتري ، وفي مثل النكاح هو الزوج والزوجة ، لان البائع والمشتري هما الذان تقع المعاملة بينهما ، كما أن الزوج والزوجة هما الذان تقع المناكحة بينهما . واما مجري الصيغة فهو مجري الصيغة . وعلى هذا فلو شك في صحة البيع من جهة الشك فى بلوغ المتعاملين او رشدهما لايمكن الحكم بترتب الاثر عليه تمسكا باصالة الصحة ، بخلاف مالو شك فى صحته من جهة الشك فى بلوغ مجري الصيغة ورشده ، فانه يحكم بترتب الاثر عليه ، لان الشك حينئذ يرجع الى الشك في شرائط نفس العقد بعد احراز اهلية المتعاملين والعوضين . وهذا ظاهر .

ثم إن الشيخ الانصاري (قدس سره) - بعد ما حكم بجريان اصالة الصحة في جميع

الصور حتى في موارد الشك في اهلية الفاعل او العوضين ـ ذكر ما حاصله انه على تقدير التنزل عن ذلك والقول باعتبار احراز الاهلية فى جريان اصالة الصحة يكفي في جريانها إحراز أهلية احد الطرفين من الموجب والقابل ، ولا يلزم إحراز اهلية كليهما ، فانه بعد إحراز اهلية الموجب مثلا تجري اصالة الصحة فى الايجاب ويحكم بصحة المعاملة ، ولو لم تحرز اهلية القابل واحتمل كونه غير بالغ مثلا ، لان معنى صحة ايجاب الموجب وانه لايتصرف فاسداً هو صحة المعاملة ، والا لم تكن لجريان اصالة الصحة فائدة .

هذا ، وللنظر فيما ذكره (قدس سره) مجال واسع . وذلك ، لأن جريان اصالة الصحة في الايجاب فى الفرض لا يستلزم صحة القبول ، فان صحة كل شيء بحسبه ، وصحة الايجاب عبارة عن كونه بحيث لو انضم اليه القبول لأثر أثره فى مقابل فاسده ، فانه لا يؤثر حتى بعد انضمام القبول كما هو معنى صحة الجزء وفساده فى كل مركب ، فجريان اصالة الصحة فى الايجاب لا يؤثر فى وجود القبول ولا في صحته .

والحاصل أن إحراز صحة الايجاب باصالة الصحة لا يزيد على احرازها بالعلم الوجداني . ومن الظاهر ان صحة الايجاب المحرزة بالعلم الوجداني لا توجب وجود القبول ولا صحته ، فيكف بالصحة المحرزة باصالة الصحة ؟ وقد اعترف هو (قدس سره) بما ذكرناه في الامر الثالث . وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى .

(الجهة الثانية) ـ أن الشك في صحة فعل الغير على اقسام :

(الاول) ـ أن يعلم أنه جاهل بالحكم اوالموضوع ، كما إذا علم ان المصلي على الميت مثلا جاهل بوجوب الاستقبال ، أو علم انه لا يعرف جهة القبلة وان كان عالماً بوجوب الاستقبال ، فيكون احتمال الصحة حينئذ لمجرد احتمال المصادفة الاتفاقية للواقع . (الثاني) ـ ان يشك فى ذلك ولا يعلم انه عالم او لا . (الثالث) ـ ان يعلم انه عالم بكل من الحكم والموضوع .

(اما القسم الاول)فلا ينبغي الاشكال في عدم جريان اصالة الصحة فيه ، لما ذكرناه من ان دليل حجية اصالة الصحة انما هو السيرة . ومن الظاهر ان السيرة غير ثابتة في مثله ، فان حمل فعل المسلم على الصحة إنما هـو من باب ظهور حال المسلم وانه لا يقدم على العمل الفاسد . ومن الظاهر انه لا ظهور في حاله مع الجهل بما يوجب الفساد . وعليه فلا يمكن التمسك باصالة الصحة في هذا القسم مطلقاً ، سواء أكان جاهلا بالحكم ام كان جاهلا بالموضوع ، وسواء أكان معذوراً في جهله ام لم يكن معذوراً فيه .

و (اما القسم الثاني) فلا ينبغي الاشكال في جريان اصالة الصحة فيه ، لثبوت السيرة على العمل بها في مثله ، ضرورة انه في اغلب موارد جريانها يشك في كون الغير عالماً بالحكم او الموضوع . ومع ذلك لا يفتش عن حاله .

و (اما القسم الثالث) ففيه تفصيل . توضيحه : انه (تارة) يعلم بموافقة الغير في الاجتهاد او التقليد لمن يريد حمل فعله على الصحة . و (اخرى) يشك في ذلك . و (ثالثة) يعلم بمخالفته له . أما الصورة الاولى والثانية فلا ينبغي الاشكال في جريان اصالة الصحة فيهما ايضاً ، للعلم بثبوت السيرة فيهما كما هو ظاهر . وأما الصورة الثالثة .

فان كانت المخالفة بينهما بالتباين بأن كان الصحيح عند احدهما فاسداً عند الآخر كما اذا اعتقد احدهما شرطية الاستعاذة مثلا في الصلاة واعتقد الاخر مانعيتها فلا ينبغي الاشكال في عدم جريان اصالة الصحة ، لان مفادها هو الحمل على الصحيح الواقعي لا الصحيح عند العامل كما تقدم تفصيله . والصحيح الواقعي باعتقاد الحامل على الصحة فاسد عند العـامل في الفرض ، وهو مناف لظاهر حال المسلم ، فانه لا يقدم على العمل الفاسد ولو باعتقاده .

وان لم تكن المخالفة بالتباين بان كان الصحيح عند احدهما فاسداً عند الآخر دون العكس كما اذا اعتقد احدهما وجوب السورة واعتقد الآخر عـدم وجوبها لا انه اعتقد مانعيتها فالظاهر حينئذ عدم جريانها وان كان ربما يظهر من الشيخ الانصاري (قدس سره)خلافه . وذلك للشك في ثبوت السيرة وقـد تقدم أن مجرد الشك في ثبوت السيرة

يكفي فى عدم جواز التمسك باصالة الصحة . وعليه فلو شك المأموم في ان الامام المعتقد بعدم وجوب السورة قرأها اولا ، لم يجز له الايتمام به اذا كان يعتقد بوجوبها . نعم بناءً على جواز الايتمام بمن كانت صلاته صحيحة عند نفسه جاز له الايتمام فيما اذا كان مورد الخلاف بينهما مما لا يوجب اعادة الصلاة عليه حتى بعد انكشاف الخلاف وتبدل الرأي بان كان مورد الخلاف مشمولا لحديث لا تعاد .

(الجهـــة الثالثة) ـ أن المترتب على اصالة الصحة إنما هي الصحة بالاضافة الى الشرائط المعتبرة في صحة نفس الشيء شرعاً ، بان يحكم ببركة الاصل المزبور بتحقق ما يعتبر فى صحته عند الشك في تحققه خارجاً . وهـذه الصحة تختلف حسب اختلاف الموارد ، فقد تكون صحة فعلية كالصحة المترتبة على صلاة الميت عند الشك في صحتها ، لاحتمال عـدم تحقق بعض ما يعتبر فيها ، وقد تكون صحة تأهلية كالصحة المترتبة على الايجاب عند الشك فى صحته ، لاحتمال عـدم تحقق بعض ما يعتبر فيه من العربية والماضوية ، فان معنى صحة الايجاب هو كونه بحيث إذا تعقبه القبول كان مؤثراً في ترتب الاثر المقصود منه . وعلى هذا فلا يترتب على اصالة الصحة الجارية في الايجاب تعقب القبول عليه ، اذا شك فى تعقبه . وذلك ، لأن تعقب القبول ليس من شرائط صحة الايجاب ، ضرورة ان الصحة التأهلية ثابتة للايجاب سواء أتعقبه القبول ام لم يتعقبه . وهذا هو الذي صرح به الشيخ الانصاري (قدس سره) فى الامر الثالث ، حيث قال (ره) ما هذا لفظه : « إن هذا الاصل انما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك فى بعض الامور المعتبرة شرعاً في صحته ، بمعنى ترتب الاثر المقصود منه عليه ، فصحة كل شيء بحسبه ، مثلا صحة الايجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل اثر العقد في مقـابل فاسده الذي لا يكون كذلك ، كالايجاب الفارسي بناءً على القول باعتبار العربية » انتهى موضع الحاجة . نعم ظاهر عبارته في الامر الثاني ينافي ماذكرناه ، حيث

قال (ره) ـ في ردّ ما ذكره المحقق الثاني من ان جريان اصالة الصحة انما يتم بعد استكمال شرائط المتعاقدين والعوضين ـ ما هذا لفظه : « ما ذكره من أن الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً ، فهو انما يتم اذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل . . . » فان ظاهرها ـ كما ترى ـ هو الحكم يترتب القبول على اصالة الصحة الجارية في الايجاب . ثم ان ما ذكره (قدس سره) ـ من انه انما يتم اذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ـ تنزل منه (قدس سره) عما اختاره من جريان اصالة الصحة حتى في موارد الشك في شرائط المتعاقدين او العوضين على ما عرفت سابقاً .

وكيف كان فلا يترتب على اصالة الصحة الجارية في الايجاب الا صحته التأهلية . واما تعقب القبول الصحيح عند الشك في تحقق اصل القبول او اهلية القابل للقبول ، فلا يترتب عليها ، فان تعقب القبول غير معتبر في صحة الايجاب ، وانما هو معتبر في حصول النقل والانتقال ، فالتعبد بصحة الايجاب بمقتضى اصالة الصحة الجارية فيه لا يكون تعبداً بتحقق القبول في الخارج كما هو ظاهر . وعلى هذا فاصالة الصحة الجارية في ايجاب عقد البيع او الهبة لا تصحح الحكم بحصول النقل والانتقال فيما اذا شك في تحقق قبول المشتري او الموهوب له ، لان النقل والانتقال ليسا من آثار صحة الايجاب فقط ، وانما هما من آثار صحة العقد المركب من الايجاب والقبول . والمفروض ان تحقق القبول غير محرز لا بالوجدان ولا بالاصل ، لما ذكرناه من ان التعبد بصحة الايجاب ليس تعبداً بتحقق القبول . وهكذا الكلام في بقية الموارد ، فان جريان اصالة الصحة في عقد الصرف والسلم لا يصحح الحكم بحصول النقل والانتقال فيما إذا شك في تحقق القبض والاقباض في الخارج ، لان النقل والانتقال في بيع الصرف والسلم ليسا من آثار مجرد العقد ، وإنما هما من آثار المجموع المركب من العقد والقبض والاقباض ، ولا يترتب

على اصالة الصحة الجارية في العقد تحقق القبض والاقباض ، لانهما غير معتبرين في صحة العقد في الصرف والسلم ، وانما هما معتبران في حصول النقل والانتقال ، فان معنى صحة العقد عبارة عن كونه بحيث لو انضم اليه القبض والاقباض لكان مؤثراً في حصول النقل والانتقال .

ومنه يظهر أنه لو أذن المرتهن فى بيع العين المرهونة ، ثم رجع عن اذنه فشك فى تقدم الرجوع على البيع - ليقع البيع فاسداً - وتأخره عنه ليكون غير مؤثراً لا يمكن الحكم بصحة البيع تمسكا باصالة الصحة فى الاذن كما عن بعض ، ولا بفساده تمسكا باصالة الصحة في الرجوع كما عن بعض آخر ، فان صحة الاذن عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه بيع العين المرهونة لكان مؤثراً فى حصول النقل والانتقال . واما وقوع البيع بعده فغير معتبر فى صحته ، فانه صحيح وان لم يتحقق البيع في الخارج اصلا ، كما ان صحة الرجوع عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده لكان مؤثراً فى فساده . واما وقوع البيع وعدمه فهو غير معتبر فى صحته . هذا على القول ببقاء حق الرهانة مع الاذن فى البيع . واما على القول بكون الاذن فى البيع اسقاطاً لحق الرهانة ، فلا مجال لجريان اصالة الصحة فى الرجوع رأساً ، للعلم بعدم تأثيره بعد سقوط حق الرهانة .

ومما ذكرناه يظهر عدم امكان الحكم بصحة البيع تمسكا باصالة الصحة فى نفس البيع . وذلك ، للشك فى اهلية العين للبيع ، اذ على تقدير وقوع الرجوع قبل البيع تكون العين مورداً لحق المرتهن ، فلا تكون لها اهلية العوضية في البيع . واحراز الاهلية آناما لا يكفي ، بل لابد من إحرازها حين العقد . هذا مع ان صحة الايجاب والقبول لا تقتضي تحقق رضى المرتهن ، كما هو ظاهر .

و(كيف كان) فلا يمكن في تعيين حكم المسألة الرجوع الى اصالة الصحة ، كما لا يمكن الرجوع الى استصحاب بقاء الاذن الى زمان وقوع البيع ، لكونه معارضاً باستصحاب

عدم وقوع البيع الى زمان الرجوع ، بل لابد من الرجوع الى اصالة الفساد ، والحكم ببقاء كل من العوضين فى ملك مالكه الاول .

نعم هنا كلام قد نبه عليه سيدنا الاستاذ فى مباحثه الفقهية ، وهو أنه لا مانع في مثل المقام من الرجوع الى استصحاب بقاء الاذن الى زمان وقوع البيع ، ولا يعارضه استصحاب عدم وقوعه الى زمان الرجوع . وذلك ، لأن البيع قد وقع في الخارج فى زمان حكم الشارع ببقاء الاذن فيه بمقتضى التعبد الاستصحابي ، فيكون المورد حينئذ من موارد التيام الموضوع بضم الوجدان الى الاصل ، فلا يبقى مجال لجريان استصحاب عدم وقوعه الى زمان الرجوع . وقد تقدم تفصيل هذا الكلام في التنبيه العاشر عند البحث عن حكم مجهولي التاريخ ، فليراجع .

(الجهة الرابعة) ـ أنه يعتبر فى جريان اصالة الصحة إحراز تحقق اصل العمل بعنوانه الجامع بين الصحيح والفاسد ، سواء أكان للقصد دخل فى تحققه ـ كصلاة الميت والغسل والوضوء والبيع وغير ذلك من العناوين القصدية ـ ام لم يكن للقصد دخل فيه ـ كغسل الثوب مثلا ـ فانه لايتوقف على قصد الغسل ، بل يتحقق الغسل وان حصل فى الخارج غفلة ، فان إحراز عنوان العمل الجامع بين الصحيح والفاسد في جميع ذلك مما لابد منه ، فلو لم يحرز صدور العمل بعنوانه الذي تعلق به الامر او اخذ موضوعاً في ترتب الاثر ، لايمكن جريان اصالة الصحة ، وان احرز صدور ذات العمل ، فلو شك في ان التكبيرات الخمس هل كانت بعنوان صلاة الميت او كانت بداعي التعظيم لله سبحانه ، او شك في أن قوله بعت هل كان بداعي البيع ، او كان بداعي التمثيل ، أو شك فى تحقق الغسل خارجاً من جهة بعض ما يعتبر في مفهومه ، كما إذا شككنا فى دلك الثوب او عصره بعد غمسه فى الماء بناءً على اعتبار أحدهما في مفهوم الغسل ، ففي جميع هذه الموارد لا يمكن الحكم بصحة الصلاة او الايجاب او الغسل . والوجه في ذلك

هو أن مجرد التكبيرات وقوله بعت وغمس الثوب لا يتصف بالصحة والفساد ، حتى يحكم بصحتها ببركة اصالة الصحة ، وانما المتصف بهما هي الصلاة والايجاب وغسل الثوب .

و (كيف كان) فما لم يحرز صدور العمل بعنوانه الذي تعلق به الامر او اخذ موضوعا فى ترتب الاثر ، لا يصح جريان اصالة الصحة فيه .

ومما ذكرناه يظهر أنه لو استؤجر أحد لان يصلي او يحج عن الميت ، فاتى الاجير بصلاة او حج لا يعلم انه قصد به النيابة عن الميت او اتى به عن نفسه ، لا يمكن الرجوع الى اصالة الصحة والحكم باستحقاقه الاجرة ، وفراغ ذمة الميت ، ضرورة ان مجرد اتيانه بالصلاة او الحج ـ ولو بداعي الاتيان عن نفسه ـ لا يقع نيابة عن الميت . نعم لو احرز اصل عنوان النيابة وشك في صحتها من جهة احتمال الاخلال بها جزءً او شرطاً يجري الاصل ، ويترتب عليه استحقاق الاجرة وفراغ ذمة الميت .

هذا ، ولشيخنا الانصاري (ره) في المقام كلام لا يخلو من مناقشة . وحاصله : أن لعمل النائب حيثيتين : (احداهما) ـ حيثية كونه من افعال النائب ، ولذا يعتبر فيه ما يعتبر فى اعمال نفسه ، كحرمة لبس الحرير للرجل ، ووجوب اجهاره بالقراءة ، وعدم وجوب ستر ما عدا قبليه ، وان كان المنوب عنه امرأة ، فمن هذه الحيثية يصح جريان اصالة الصحة عند الشك فى تحقق مايعتبر فى صحته جزءً او شرطاً ، ويترتب عليه جميع آثاره من استحقاق الاجرة وجواز استيجاره ثانياً بناءً على اعتبار فراغ ذمة الاجير فى صحة استيجاره ثانياً . (ثانيتهما) ـ حيثية كونه فعل المنوب عنه ومستنداً اليه ولو بالتسبيب ، ولذا يعتبر فيه ما يعتبر في المنوب عنه من وجوب الاتيان بالصلاة قصراً عند كون الفائتة قصراً ، وان كان النائب عند الاتيان بها حاضراً . ومن هذه الحيثية لا يصح جريان الاصل حتى يحكم بفراغ ذمة الميت ، لعدم احراز عنوان النيابة عنه . وصحة جريان الاصل من الحيثية الاولى لا تلازم صحة جريانه من الحيثية الثانية . انتهى محصلاً .

ووجه المناقشة أنه لا معنى للتفكيك بين استحقاق الاجرة وفراغ ذمة الميت والحكم بترتب الاول دون الثاني ، ضرورة ان استحقاق الاجرة ليس من آثار تحقق الصلاة الصحيحة مثلا ، وإنما هو من آثار الصلاة الصحيحة المأتي بها نيابة عن الميت ، فكما ان فراغ الذمة لا يترتب ما لم يحرز عنوان النيابة ، كذلك استحقاق الاجرة . ولعمري ان هذا لاسترة فيه ، ولا أدري كيف خفي الامر على مثل الشيخ (قدس سره) ؟

ثم إن قصد النيابة عن الميت مما لا سبيل الى احرازه عادة الا من قبل نفس الاجير ، فهل يكفي في ثبوت قوله مجرد وثاقته ، أو لا بد من عدالته ، او يقبل قوله مطلقاً ؟ وجوه : أولها اقواها . وذلك ، لاستقرار السيرة العقلائية على الاخذ بقول المخبر اذا كان ثقة . واما اعتبار العدالة فيه فلم يقم دليل عليه الا في موارد خاصة ، مثل البينة وغيرها . نعم لا سبيل الى قبول قوله مطلقاً وان لم يكن متحرزاً عن الكذب ، لعدم الدليل على اعتبار قول المخبر فيما لا يمكن الاطلاع عليه الا من قبله مطلقاً ، فلو قالوا باعتباره في بعض الموارد مثل إخبار المرأة عن حملها او حيضها او طهرها ، فهو لاجل قيام دليل خاص على اعتبار قولها في خصوص هذه الموارد ، ولا وجه للتعدي منها الى غيرها .

وعلى الجملة إن وثاقة الاجير تكفي في قبول قوله وترتيب الاثر عليه من استحقاقه الاجرة وفراغ الذمة .

(الجهة الخامسة) ـ أنه لا تترتب على اصالة الصحة إلا آثار نفس الشيء المترتبة عليه بلا واسطة . وأما الآثار المترتبة عليه بواسطة اللوازم العقلية او العادية ، فلا تترتب على اصالة الصحة بلا فرق بين القول بكونها امارة او اصلا . وذلك ، لما ذكرناه مراراً من أن الامارات كالاصول لا تثبت الا آثار نفس المؤدى الا فيما إذا دل دليل الحجية على اعتبارها حتى بالاضافة الى آثار اللوازم ، كما ثبت ذلك في الخبر والبينة والاقرار وغير ذلك مما يرجع الى مقولة القول والحكاية ، فان سيرة العقلاء استقرت على الاخذ

بالاقوال حتى بالاضافة الى آثار اللوازم على ما ذكرنا تفصيله في تنبيهات الاستصحاب ، فترتب آثار اللوازم متوقف على دلالة دليل الحجية على ذلك ، بلا فرق بين الاصول والامارات . وبما أن دليل اعتبار اصالة الصحة ـ اعني به السيرة العقلائية ـ لم يستقر على اعتبارها الا في خصوص الآثار المترتبة على نفس المؤدى بلا واسطة ، فلا تكون مثبتاتها حجة ، سواء أكانت من الامارات أم كانت من الاصول . وعليه فلا جدوى في البحث عن كونها امارة او اصلا . وان كان الظاهر انها من الاصول العملية . والوجه فيه انك قد عرفت ان الثابت باصالة الصحة هي الصحة الواقعية دون الصحة عندالفاعل . ومن الظاهر ان ظاهر حال المسلم لايكشف عن صحة ما اتى به واقعاً ، فاذا لم تكن فيه جهة كشف عن الواقع فلا وجه لكونه من الامارات .

و (كيف كان) فلا ينبغي الاشكال في ان اصالة الصحة لاتثبت الا الآثار المترتبة على نفس المؤدى دون الآثار المترتبة عليه بواسطة اللوازم العقلية او العادية . وهذا وان كان من جهة وضوحه لايحتاج الى الاستشهاد ، الا انه لا بأس بذكر ما استشهد به شيخنا الانصاري (قدس سره) ، لعدم خلوه من الفائدة ، فانه (ره) بعد ما حكم بان اصالة الصحة لاتثبت آثار اللوازم ـ استشهد له بذكر فروع حكم فيها بعدم ترتب آثار اللوازم على اصالة الصحة :

(الفرع الاول) ـ ما اذا شك في ان الشراء الصادر من المورث كان بما لا يملك ـ كالخمر والخنزير ـ أو كان بعين شخصية من اعيان ماله ، فجريان اصالة الصحة فى الشراء لايوجب الحكم بخروج تلك العين الشخصية من تركته ، لان صحة الشراء وان استلزمت انتقال العين المشخصة الى البائع ، إلا أن ذلك لازم عقلي لصحة البيع ، ولا يترتب على صحته إلا آثار نفسه لا آثار لوازمه .

اقول : ماذكره من عدم جواز الحكم بخروج العين الشخصية من تركة المورث وان كان صحيحاً ، إلا أن ذلك غير مبتن على عدم حجية اصالة الصحة بالاضافة الى آثار اللوازم وانما ذلك من جهة عدم جريان اصالة الصحة في مفروض المقام رأساً . وذلك ، لما عرفت من انها لاتجري فيما اذا كان الشك في الصحة راجعاً الى الشك في تحقق شرائط العوضين واهليتهما ، فالحكم بعدم خروج العين من التركة مستند الى عدم إحراز صحة البيع من جهة احتمال كون العوض خمراً أو خنزيراً لا الى عدم حجية اللوازم . نعم بناءً على ما اختاره (قدس سره) ـ من جريان اصالة الصحة مطلقاً وان كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في اهلية المتعاملين او العوضين ـ يتم ما ذكره .

(الفرع الثاني) ـ ما نقله عن العلامة (قدس سره) وهو ما لو قال (المالك) : آجرتك كل شهر بدرهم ، فقال (المستأجر) : بل سنة بدينار ، ففي تقديم قول المستأجر نظر ، فان قدمنا قول المالك ، فالاقوى صحة العقد فى الشهر الاول هنا . ومحل استشهاد الشيخ هو قوله : ففي تقديم قول المستأجر نظر . (توضيح ذلك) : أنه اختلف في صحة الاجارة وفسادها في مثل قول المالك : آجرتك الدار كل شهر بدرهم ، فالمشهور ذهبوا الى الفساد مطلقاً ، لعدم تعيين المدة ، مع انه شرط في صحة الاجارة . واختار بعضهم صحتها فى خصوص الشهر الاول . وهذا هو الاقوى . اما فساد الاجارة بالاضافة الى ما عدا الشهر الاول ، فلمجهولية مدة الاجارة ، بل ربما تستلزم الغرر ، كما اذا كانت الاجرة مختلفة فى الزيادة والنقيصة بحسب اختلاف الشهور ، كما فى المشاهد المشرفة ، فان اجرة منازلها فى ايام الزيارة ارقى بمراتب من الاجرة في غير ايام الزيارة . واما صحتها بالاضافة الى الشهر الاول ، فلكونها معلومة مضبوطة ، غاية الامر أنه قد انضم اليها فى عقد الاجارة مالا تصح الاجارة بالاضافة اليه . وهذا لايضر بصحتها بالاضافة الى الشهر الاول . والوجه فيه : أن العقد في المعاملات وان كان بحسب الجعل واحداً ، إلا

أنه ينحل الى عقود عديدة حسب تعدد متعلقه لبا ، فان قوله : بعت هذه العشرة بعشرة دراهم فى قوة قوله بعت كل واحد بدرهم . وعليه يكون معنى قوله : آجرتك كل شهر بدرهم اجارة الشهر الاول بدرهم وما بعده من الشهور كل شهر بحسابه ، فتصح الاجارة فى الشهر الاول وتبطل في غيره . وهذا لا محذور فيه ، لان ضم ما لا تصح الاجارة فيه الى ما تصح فيه لا يوجب بطلانها فيما تصح فيه ، كما هو كذلك في عقد البيع ، فان ضم ما يملك الى مالا يملك كبيع الشاة منضمة الى الخنزير ، او بيع ما لا يملك منضماً الى ما يملك كبيع مال نفسه منضماً الى مال شخص آخر لا يوجب بطلان البيع فيما يملك وفي ما لا يملك على تقدير عدم اجازة الآخر .

والحاصل انه لا موجب لبطلان الاجارة فى الشهر الاول بعد كونه معلوماً .

(اذا عرفت ذلك) فنقول - بناءً على مذهب المشهور من فساد الاجارة في مفروض المسألة - : إن المالك يدعي فساد الاجارة ، لانه يدعي جهالة المدة . وهذا يوجب البطلان على مذهب المشهور ، كما عرفت . والمستأجر يدعي صحتها ، لانه يدعي تعين المدة والاجرة ، وهي سنة بدينار ، فقول المستأجر وان كان موافقاً لاصالة الصحة حينئذ ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن تقديمه ، لان وقوع العقد على سنة بدينار لازم لصحة العقد . واصالة الصحة لا تثبت اللوازم ، فيتم استشهاد الشيخ بكلام العلامة (قدس سرهما) لعدم اثبات اصالة الصحة اللوازم . هذا بناءً على قول المشهور من فساد الاجارة فى مفروض المسألة . واما بناءً على صحتها بالاضافة الى الشهر الاول - كما قويناه - فتكون المسألة اجنبية عما نحن فيه ، وتدخل في باب التداعي ، إذ كل من المالك والمستأجر حينئذ يدعي فرداً صحيحاً غير ما يدعيه الآخر ، فان اقام احدهما بينة على ما يدعيه فهو ، والا فتصل النوبة الى التحالف ، فيتحالفان ، فينفسخ العقد .

ثم ان الشيخ (قدس سره) قد اسقط كلمة (هنا) من كلام العلامة (ره) عند

نقل عبارته « فالاقوى صحة العقد في الشهر الأول هنا » لكنها موجودة فى القواعد . ولم يظهر لنا وجه التقييد بها . وما ذكره في جامع المقاصد فى وجه التقييد لا يرجع الى محصل ، كما هو غير خفي على المتأمل .

(الفرع الثالث) ـ ما نقله ايضاً عن العلامة ، وهو ما لو ادعى (المستأجر) اجرة مدة معلومة او عوضاً معيناً ، وانكر المالك التعيين فيهما . والاقوى التقديم (تقديم قول المستأجر) فيما لم يتضمن دعوىً . ووجه الاستشهاد به على ما نحن فيه هو ما قاله في جامع المقاصد فى شرح هذه العبارة . وحاصل ماذكره أنه ان كانت الاجرة التي يدعيها المستأجر مساوية لاجرة المثل ، بحيث يكون الاختلاف بينهما فى خصوص صحة الاجارة وفسادها دون مقدار الاجرة . غاية الامر أن المالك يدعي أنها بعنوان اجرة المثل ، والمستأجر يدعي أنها بعنوان الاجرة المسماة ، فحينئذ يتقدم قول المستأجر ، لكونه موافقاً لنفس مفاد اصالة الصحة ، وان كانت الاجرة التي يدعيها المستأجر انقص من اجرة المثل ، فلا يتقدم قوله على قول المالك ، لان دعواه حينئذ ليست متمحضة في صحة الاجارة ، بل هي متضمنة لدعوى عدم استحقاق المالك اجرة المثل ، وهذا لا يثبت باصالة الصحة ، لانه من لوازم مفادها .

واستشكل عليه المحقق النائيني (ره) بانه لا وجه لتقدم قول المشتري في الصورة الاولى ايضاً . وذلك ، لعدم جريان اصالة الصحة من جهة لزوم اللغوية ، ضرورة ان المستأجر لا يطالب الا مقدار اجرة المثل ، سواء أكان ذلك بعنوان الاجرة المسماة على تقدير صحة الاجارة ، أم كان بعنوان اجرة المثل على تقدير بطلانها ، فلا يترتب على اصالة الصحة أثر عملي .

(اقول) : إن ما ذكره (قدس سره) انما يتم فيما اذا حدث الاختلاف بين المالك والمستأجر بعد انقضاء المدة . واما اذا حدث في اثنائها ، فحينئذ لا يكون جريان

اصالة الصحة لغواً ، فانه اذا آجر داره من شخص سنة واختلفافي اثناء السنة ، فادعى المستأجر تعين المدة والاجرة وأنكره المالك ، فعلى فرض جريان اصالة الصحة يحكم بجواز انتفاع المستأجر بقية السنة ، وعدم جواز منع المالك عن ذلك . وهذا بخلاف فرض عدم جريانها ، فانه لايجوز الانتفاع للمستأجر ، بل يجب ردها الى مالكها . وعلى هذا فلو كان مراد العلامة (ره) فرض حدوث الاختلاف فى اثناء المدة ـ كما لا يبعد ـ لكان ماذكره ـ من الحكم بتقدم قول المستأجر بمقتضى اصالة الصحة ـ حقاً فيما إذا كان الاختلاف متمحضاً فى صحة العقد وفساده على ما عرفت .

(الجهة السادسة) ـ في بيان حكم تعارض اصالة الصحة مع الاستصحاب ، وهذه هي الجهة المقصودة بالبحث فى المقام .

فنقول : ان الاستصحاب المعارض باصالة الصحة (تارة) يكون حكمياً ، وهذا كالاستصحاب الجاري فى مورد الشك في صحة العقد من جهة الشك في تحقق شرط من شروط نفس العقد من العربية والماضوية وغير ذلك بعد احراز شروط المتعاملين والعوضين واهليتهما .

و (اخرى) يكون موضوعياً . وعلى الثاني قد يكون مجراه الشروط المعتبرة فى اهلية المتعاملين او العوضين ، كالاستصحاب الجاري في مورد الشك فى صحة العقد من جهة الشك فى بلوغ المتعاملين ورشدهما او من جهة الشك في قابلية العوضين للنقل والانتقال ، وقد يكون مجراه الشروط المعتبرة فى صحة العقد بعد احراز اهلية المتعاملين والعوضين كالاستصحاب الجاري في مورد الشك فى صحة العقد من جهة الشك فى بلوغ مجري الصيغة او الشك فى وزن المبيع او كيله ، فالاقسام ثلاثة : اما فى القسم الاول فلا ينبغي الاشكال فى تقدم اصالة الصحة على الاستصحاب والحكم بصحة العقد وحصول النقل والانتقال . وذلك ، لما عرفت في الجهة الاولى من استقرار سيرة العقلاء على اجراء

اصالة الصحة والعمل بمقتضاها وتقديمها على الاصول الجارية على خلاف ما تقتضيه فيما اذا كان الشك في صحة شيء ناشئاً من الشك في تحقق شرط من الشروط المعتبرة في نفس ذلك الشيء ، فلو شك في صحة العقد من جهة احتمال عدم تحقق بعض شروطه من العربية والماضوية بعد احراز اهلية المتعاملين والعوضين ، تجري اصالة الصحة ويحكم بحصول النقل والانتقال ، ولا يبقى معه مجال لجريان استصحاب عدم النقل المعبر عنه باصالة الفساد .

ومنه يظهر الحال في بقية موارد الشك في صحة فعل الغير من جهة الشك في تحقق شروط نفس الفعل بعد إحراز شروط الفاعل واهليته ، كما إذا شك في صحة صلاة من يصلي على الميت من جهة احتمال عدم تحقق الاستقبال حالها ، او شك في صحة غسل الثوب النجس من جهة احتمال عدم تحقق العصر او التعدد على القول باعتبارهما في غسل الثوب ، فان اصالة الصحة في جميع ذلك تتقدم على الاستصحاب الحكمي ، ولا تصل النوبة معها الى استصحاب بقاء وجوب الصلاة على الميت كفاية ، واستصحاب بقاء نجاسة المغسول . ولا فائدة في البحث عن ان تقدمها عليه في هذه الموارد هل هو بالحكومة او بالتخصيص بعد قيام السيرة على الاخذ بمقتضاها ، وعدم الاعتناء بما يخالفها من الاصول كما عرفت .

و (اما القسم الثاني) فالصحيح أن الاستصحاب في هذا القسم يجري ويتقدم على اصالة الصحة ويحكم بفساد العقد وعدم حصول النقل والانتقال . وذلك لا لخصوصية في الاستصحاب الموضوعي ، بل لعدم جريان اصالة الصحة فيه في نفسها . وذلك ، لما عرفت من ان استقرار سيرة العقلاء ـ على اجراء اصالة الصحة والعمل بمقتضاها فيما اذا كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في تحقق الشروط المعتبرة في المتعاملين او العوضين ـ مشكوك فيه ، بل في بعض الموارد مقطوع العدم ، فعدم جريان اصالة الصحة مستند الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع ، فلو لم يجر الاستصحاب لعارض لا يمكن الرجوع الى اصالة الصحة والحكم بحصول النقل والانتقال ايضاً ، بل لابد من التماس دليل آخر .

وعليه فلو شك فى صحة البيع لاحتمال عدم بلوغ البائع اوالمشتري ، أولاحتمال كون احد العوضين خمراً وعدم انقلابه بعد خلا ، يجري استصحاب عدم البلوغ أو بقاء الخمرية ، ويحكم بالفساد وعدم حصول النقل والانتقال . وقس عليه بقية الموارد .

و (اما القسم الثالث) فالاستصحاب الجاري فيه وان كان موضوعياً ، إلا أن الشك فيه بما أنه مسبب عما يعتبر فى صحة نفس العقد بعد إحراز اهلية المتعاملين والعوضين ، فاصالة الصحة تجري وتتقدم على الاستصحاب ، لان عدم ثبوت استقرار سيرة العقلاء إنما هو فيما اذا كان الشك فى الصحة ناشئاً من الشك في تحقق شروط المتعاملين او العوضين . واما اذا كان الشك فيها ناشئاً من الشك فى تحقق شروط نفس العقد بعد إحراز اهلية المتعاملين او العوضين ، فقد عرفت استقرار السيرة على الاخذ باصالة الصحة والعمل بمقتضاها . وعلى هذا فلو شك في صحة البيع من جهة احتمال عدم بلوغ مجري الصيغة بعد إحراز اهلية نفس المتعاملين . تجري اصالة الصحة ويحكم بحصول النقل والانتقال ، ولاتصل النوبة الى استصحاب عدم البلوغ .

وبالجملة ففي كل مورد ثبت قيام السيرة على الاخذباصالة الصحة والعمل بمقتضاها تجري وتتقدم على الاستصحاب ، ويحكم بحصول النقل والانتقال . وفي كل مورد لم يثبت قيام السيرة يجري الاستصحاب ، ويحكم بفساد العقد ، لعدم المقتضي لجريان اصالة الصحة حينئذ . ومن هنا يظهر أنه لا فائدة في البحث عن ان اصالة الصحة هل هي من الامارات ـ حتى يكون تقدمها على الاستصحاب بالحكومة ـ او انها من الاصول ـ كي يكون تقدمها عليه بالتخصيص ـ بدعوى أنه لو لم تتقدم يلزم ان تكون ساقطة عن الاعتبار ، إذ قلما يتحقق مورد لاتكون اصالة الصحة فيه مبتلاة باستصحاب مخالف لمقتضاها ، فان كان المورد من الموارد التي ثبتت السيرة على الأخذ بها والعمل بمقتضاها تتقدم على الاستصحاب ، وان قلنا بكونها من الاصول المحرزة ، بل ومن غير المحرزة ، وكون

الاستصحاب من الامارات ، لان قيام السيرة على اعتبارها يكون دليلاً مخصصاً لادلة الاستصحاب بغير هذا المورد ، وان كان المورد من الموارد التي لم تثبت على الأخذ بها والعمل بمقتضاها يتقدم الاستصحاب عليها ، بل يتقدم عليها جميع الاصول المحرزة منها وغير المحرزة ، وان قلنا بكونها من الامارات ، لانها تكون - حينئذ من جهة عدم الدليل على اعتبارها في هذا المورد - من الامارات غير المعتبرة ، فما صدر من المحقق النائيني (قدس سره) - من تقسيم الاقسام واطالة الكلام - لاوجه له . هذا تمام الكلام في اصالة الصحة وما يتعلق بها من الاحكام .

(الرابع) - مما وقع البحث في كونه امارة او اصلاً عملياً قاعدة اليد ، فنقول : لا اشكال في اعتبارها وكونها دليلاً على الملكية وتقدمها على الاستصحاب في الجملة ، سواء اكانت من الامارات ام كانت من الاصول . وذلك ، لورودها مورد الاستصحاب في غالب الموارد ، اذ قلما يتحقق مورد لا يكون فيه استصحاب مخالف لمقتضاها ، ضرورة ان غالب مافي ايدي الناس مسبوق بكونه ملكا للغير الا في المباحات الاولية ، بل جريان استصحاب عدم الملكية فيها ايضاً لا يخلو من وجه . وعليه فلو قدم الاستصحاب على هذه القاعدة يلزم حمل ادلتها على الموارد النادرة ، بل يلزم اختلال السوق كما علل به في رواية حفص (١) . هذا مع أن الظاهر أنها من جملة الامارات ، لان اعتبارها عند العقلاء انما هو من جهة كشفها عن الواقع ، حيث انهم لا يلتفتون الى احتمال كون

(١) مارواه في الوسائل عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله (ع) قال : « قال له رجل : إذا رأيت شيئاً في يد رجل يجوز لي ان اشهد انه له ؟ قال (ع) : نعم ، قال الرجل : اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره ؟ فقال (ع) : افيحل الشراء منه ؟ قال : نعم ، فقال (ع) : فلعله لغيره ، فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ؟ ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ، ثم قال (ع) : لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق »

اليد غاصبة ، فاعتبارها من جهة كشفها عن كون ذي اليد مالكا له واقعاً ، والروايات الدالة على اعتبارها انما تدل على اعتبارها من الجهة التي هي معتبرة عند العقلاء ، كما يستفاد ذلك من رواية حفص بن غياث ، فانه (ع) قرر السائل على ما يفعله بارتكازه من الشراء بمجرد كون المال تحت يده بقوله (ع) : « أفيحل الشراء منه ؟ قال : نعم » فيكون تقدمها على الاستصحاب بالحكومة على حد تقدم بقية الامارات ، حتى على القول بكونه من الامارات ، كما قويناه ، لما تقدم من انه امارة حيث لا امارة على خلافه ، فاذا قامت امارة على خلافه ارتفع موضوعه . وعليه فلو كان مال تحت يد احد وادعاه آخر يحكم بكونه لمن هو تحت يده ، ولا يرجع الى استصحاب عدم الانتقال اليه .

وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في وجوب تقديم القاعدة على الاستصحاب والحكم بمقتضاها . وإنما الكلام فى مقدار اعتبارها من حيث السعة والضيق (توضيحه) ان قاعدة اليد لا تجري فى موردين :

(الاول) ـ ما لو أقر ذو اليد بأن ما بيده كان ملكا للمدعي ثم انتقل اليه بالشراء او الهبة ، فحينئذ لا يمكن الحكم بكونه ملكا لذي اليد ، بل لا بد من الرجوع الى استصحاب بقائه فى ملك المقرّ له ، فان إقراره بكون المال للمدعي سابقاً يوجب انقلاب الدعوى ، وصيرورة ذي اليد مدعياً والمدعي منكراً ، اذ المفروض أن ذا اليد يدعي انتقال المال اليه بالشراء او الهبة أو غير ذلك ، والمدعي ينكر ذلك ، وعليه فان اقام بينة على ما يدعيه فهو ، والا يحكم بكون المال للمالك الاول بمقتضى استصحاب بقائه في ملكه ، كما عليه المشهور . ولا مجال للرجوع الى قاعدة اليد ، وذلك لا لخصوصية للاستصحاب في هذا المورد ، بل لعدم جريان القاعدة في نفسها . وذلك ، لعدم قيام دليل على جريانها في هذا المورد ، إذ لا دليل عليها الا السيرة والروايات كما عرفت . اما السيرة فثبوتها في المقام مشكوك فيه ، بل لعله مقطوع العدم . واما الروايات فان مقتضى تعليله (ع)

في رواية حفص ـ بانه لولم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق ـ ان سرّ تشريعها هـو لزوم اختلال السوق من عـدم اعتبارها . ومن الظاهر أنه لايلزم من عـدم الاخذ بها في موارد اقترانها بالاقرار اختلال اصلاً .

(الثاني) ـ مالولم تكن اليد حدوثاً يداً مالكية ، كما اذا كان المال تحت يده امانة او عارية او اجارة ، ثم ادعى كونه ملكاله بقاء بشراء او هبة او غيرهما من المملكات ، وانكره المالك الاول ، فانه لايمكن الحكم بكون المال ملكا لذي اليد اخذاً بظاهر اليد ، بل لابد من الرجوع الى استصحاب بقاء حالها الاولى من كونها امانة او عارية او اجارة ، والحكم ببقاء المال في ملك مالكه الاول . وذلك ، لعدم الدليل على اعتبار اليد في هذا المورد ايضاً بعين ما ذكرناه آنفاً ، فعدم جريان قاعـدة اليد في هذين الموردين مستند الى عدم المقتضي لا الى تقدم الاستصحاب عليها ، فلو لم يمكن الرجوع الى الاستصحاب لمانع ، لاتجري القاعدة ايضاً ، بل لا بد من الرجوع الى دليل آخر .

ومما ذكرناه يظهر ان ما افاده المحقق النائيني (ره) ـ من ان تقدم الاستصحاب في هذا المورد لكونه حاكماً على قاعدة اليد ورافعاً لموضوعها ، بتقريب أن اليد انما تكون امارة على الملك ، إذا كانت مجهولة الحال ، فاذا جرى الاستصحاب واحرزت حالها من كونها امانة او عارية او اجارة ، لايبقى حينئذ موضوع لجريان اليد ـ لايسعنا المساعدة عليه . وذلك ، لما عرفت من ان تقدم الاستصحاب على قاعدة اليد في هذا المورد ليس من جهة الحكومة ، وانما هو من جهة عـدم شمول الادلة لها رأساً ، فلو كان تقدمه عليها فيهما من جهة الحكومة ، لوجب القول بصحة جريانها والحكم بمقتضاها لو فرض عدم جريان الاستصحاب في مورد من جهة المانع ، كما هو الحال في كل دليل محكوم اذا سقط الدليل الحـاكم عن الاعتبار ، مع ان المشهور لم يلتزموا بجريانها في هـذا المورد مطلقاً .

وكيف كان فالصحيح هو ما ذكرناه من ان عدم جريان قاعدة اليد في هذين

الموردين مستند الى عدم المقتضي لا الى وجود المانع ، حتى يقال بجريانها فيما اذا ارتفع المانع .

(الخامس) ـ مما وقع البحث في كونه امارة او اصلاً عملياً ـ قاعدة القرعة ، وتوضيح الكلام فيها وبيان حكم معارضة الاستصحاب معها يستدعي التكلم في امرين :

(الامر الاول) ـ أن المستفاد من روايات باب القرعة ـ مثل قوله ـ ع ـ « ما تنازع قوم ففوّضوا أمرهم الى الله عزوجل إلا خرج سهم المحق » وقوله ـ ع ـ مجيباً عن قول السائل : « ان القرعة تخطىء وتصيب ، كل ما حكم الله به فليس بمخطىء » إلى غير ذلك من الروايات ـ هو انه يعتبر في القرعة ان يكون للشيء المجهول واقع معين اشتبه على المكلف ظاهراً ، فيقرع لتعيين ذلك ظاهراً ايضاً ، كما أنه معين واقعا . واما اذا لم يكن للشيء واقع معين رأساً ، فلا مجال للرجوع الى القرعة ، فلو قال : احدى زوجاتي طالق من دون ان يقصد احداها المعينة لا يمكن الرجوع الى القرعة في تعيينها على القول بصحة مثل هـذا الطلاق في نفسه ، لعدم تعينها واقعا ، إلا إذا ورد في مورد دليل خاص على جواز الرجوع اليها حتى مع عدم تعين الشيء واقعا ، كما ورد في من قال ـ : اول مملوك املكه فهو حرّ ، فورث ثلاثة ـ أنه يقرع بينهم ، فمن اصابته القرعة اعتق .

(الامر الثاني) ـ أن مورد القرعة هو مايكون حكم الشيء غير معلوم لا واقعاً ولا ظاهراً ، بحيث لا يتمكن المكلف من تعيين وظيفته لا واقعاً ولا ظاهراً ، فيكون امره مشكلاً . وهذا هو المراد بما اشتهر في السنتهم «القرعة لكل امر مشكل» وعلى هذا فلو امكن تعيين الوظيفة بامارة او اصل محرز او غير محرز ، لا تصل النوبة الى القرعة ، ضرورة أن مجرد عدم العلم بالحكم الواقعي لا يسوغ الرجوع الى القرعة ، والا لزم جواز الرجوع اليها في جميع الموارد ، عدا موارد القطع بالحكم الواقعي ، فالمراد بالمجهول في قوله ـ ع ـ : « كل مجهول ففيه القرعة » هو المجهول من جهة الواقع والظاهر معاً ،

لا المجهول من جهة الواقع فقط .

اذا عرفت ذلك ، فنقول : إن نسبة الاستصحاب الى القرعة نسبة الدليل الوارد الى الدليل المورود . وذلك ، لان الاستصحاب بعد جريانه يوجب تعين وظيفة المكلف وارتفاع اشكاله ، فيكون ذا حجة من قبل الشارع بالوجدان .

ومنه تظهر نسبة بقية الاصول الى قاعدة القرعة ، فانها ايضاً توجب ارتفاع موضوع القرعة بالوجدان ، إذ بعد جريانها تتعين الوظيفة ، فالقرعة متأخرة عن جميع الاصول حتى غير المحرزة منها .

وبعبارة واضحة : إن كانت الشبهة راجعة الى الشبهة الحكمية ، فالمرجع حينئذ إما الى الاستصحاب ـ كما إذا كانت مسبوقة بالحالة السابقة ـ واما الى البراءة ـ كما إذا كان الشك فى اصل الحكم ـ واما الى الاحتياط ـ كما اذا كان الشك في المكلف به . وان كانت راجعة الى الشبهة الموضوعية ، فان كان فيها اصل يرجع اليه فهو ، والا وصلت النوبة الى القرعة ، فمورد القرعة منحصر فى الشبهة الموضوعية التي لا يكون فيها اصل يمكن الرجوع اليه فى مقام العمل ، كما اذا تداعى رجلان فى مال عند ثالث ، وهو يعترف بأنه ليس له ولم يكن للمال حالة سابقة ، فان المرجع في تعيين الحكم حينئذ ليس الا القرعة .

والحاصل أنه لاوجه للرجوع الى القرعة الا فيما اذا لم تكن للمكلف حجة من قبل الشارع تعين وظيفته . واما ماحكم به من جواز الرجوع الى القرعة مع كون المورد مورداً لاصالة الاحتياط ، كما إذا اشتبه الموطوء من الغنم في قطيع ، فانه حكم بجواز تعيين الموطوء بالقرعة مع ان الشبهة فى المورد من الشبهات المحصورة التي يجب فيها الاحتياط بمقتضى تنجيز العلم الاجمالي ، فهو من جهة ورود النص (١) الخاص ولولاه لكان الواجب الاحتياط بمقتضى القاعدة .

---

(١) ماورواه في الوسائل عن علي بن شعبة عن ابي الحسن الثالث (ع) في جواب مسائل يحيى بن اكثم قال (ع) : « واما الرجل الناظر الى الراعي وقد نزا =

ومما ذكرناه يظهر أن ما اشتهر بينهم - من ان كثرة التخصيص اوجبت وهن روايات القرعة ، فلا يمكن الرجوع اليها الا فيما انجبر ضعفها بعمل الاصحاب - كلام لا اساس له . وذلك ، لأن عدم جريان القرعة في الموارد التي لا تجري فيها إنما هو من جهة وجود اصل يوجب تعين الوظيفة على ما عرفت .

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب وما يلحق به من الاحكام والحمد لله اولاً وآخراً .

على شاة ، فان عرفها ذبحها واحرقها ، وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين ، وساهم بينهما ، فاذا وقع على احد النصفين فقد نجا النصف الآخر ، ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان ، فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ، ونجا سائر الغنم » .

مبحث
التعادل والترجيح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين .

مبحث التعادل والترجيح

وفيه مقاصد :

(المقصد الاول) ـ في التعارض ، وبيان الفرق بينه وبين التزاحم .

لايخفى أن مسألة التعادل والترجيح من اهم المسائل الاصولية ، اذ عليها تدور رحى الاستنباط فى اغلب المسائل ، وليست مسألة فقهية ، فلا وجه لجعلها خاتمة لعلم الاصول ، كما ربما يشعر به بعض العبارات .

فنقول وبالله الاستعانة : اعلم أن التعارض عبارة عن تنافي مدلولى دليلين إما بالتناقض ، كما إذا دل دليل على وجوب شيء ، ودل دليل آخر على عدم وجوب ذلك الشيء بعينه . وإما بالتضاد ، كما إذا دل دليل على وجوب شيء ، ودل دليل آخر على حرمة ذلك الشيء بعينه . ومرجع التعارض بالتضاد الى التعارض بالتناقض ايضاً . غاية الامر انه بلحاظ الدلالة الالتزامية ، فان مادل على وجوب الشيء في مفروض المثال ، يدل على عدم حرمته بالدلالة الالتزامية ، كما أن ما دل على حرمته يدل على عدم وجوبه بهذه الدلالة ، فتناقض الدلالة المطابقية فى أحد الدليلين الدلالة الالتزامية في الدليل الآخر .

وبعبارة اخرى إن التعارض هو تنافي مدلول أحد الدليلين مع مدلول الآخر

في مقام الجعل ، بحيث يلزم من فرض صدق أحدهما كذب الآخر . ولا يصح اجتماعهما في الواقع مع قطع النظر عن مقام الامتثال وقدرة المكلف ، كما في مفروض المثالين ، فان فرض صدق مادل على وجوب الشيء في مقام الجعل يستلزم كذب مادل على عدم وجوبه أو على حرمته . ثم إن التكاذب (تارة) يكون ناشئاً من ملاحظة نفس مدلولي الدليلين ، بان لايمكن اجتماعهما بالنظر الى ذاتيهما ، كما في مفروض المثالين ، فان التكاذب فيهما ناشيء من نفس المدلولين . و (اخرى) يكون ناشئاً من ملاحظة امر خارج عنهما ، كما إذا دل دليل على وجوب القصر على المسافر ، ودل دليل آخر على وجوب التمام عليه ، فانه لاتكاذب بين مدلولي الدليلين بالنظر الى ذاتيهما ، إذ لا مانع عقلاً من وجوب كل من القصر والتمام على المسافر ، إلا أن العلم الاجمالي بعدم وجوب الصلاتين عليه أوجب ثبوت التكاذب بين المدلولين ، فان ما دل على وجوب القصر بدلالته الالتزامية يكذب مادل على وجوب التمام ، ومادل على وجوب التمام بدلالته الالتزامية يكذب مادل على وجوب القصر . وهذا التكاذب انما نشأ من العلم الاجمالي المذكور .

ومما ذكرناه في التعارض يظهر انه لاتعارض بين المدلولين فى موارد الورود والحكومة والتخصيص فضلاعن موارد التخصص ، فان جميع ذلك خارج عن باب التعارض . توضيح ذلك أن التخصص عبارة عن خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر بالوجدان ، ومعه لايبقى مجال للتعارض ، ضرورة انه لامعارضة بين مادل على اباحة الماء ، ومادل على حرمة الخمر ، لخروج موضوع احدهما عن موضوع الآخر . وهذا واضح .

ومنه يظهر خروج مورد ورود احد الدليلين على الآخر عن باب التعارض ، إذ الورود عبارة عن كون أحد الدليلين بحيث يوجب خروج موضوع الدليل الآخر وارتفاعه بالوجدان وفى عالم التكوين . وذلك ، كالادلة الشرعية من الامارات

والاصول بالاضافة الى الادلة العقلية من البراءة والاحتياط والتخيير ، فان موضوع البراءة هو عدم البيان ، وموضوع الاحتياط هو احتمال العقاب فى ترك محتمل الوجوب ، وارتكاب محتمل الحرمة . وموضوع التخيير هو التحير فى مقام العمل وعدم وجود المرجح لاحد طرفي الاحتمال ، فاذا قام الخبر الواحد مثلا على وجوب المشكوك فيه ارتفع موضوع البراءة بالوجدان ، إذ المفروض أن موضوعها هو عدم البيان . ومن الظاهر ان قيام الخبر على وجوبه بيان من قبل الشارع . وكذلك الكلام بالاضافة الى الاحتياط والتخيير ، فان قيام الخبر الواحد على عدم الوجوب يكون مؤمناً من العقاب المحتمل ، حيث ان الترك حينئذ يكون مستنداً الى ترخيص الشارع ، كما انه يكون مرجحاً لاحد طرفي الاحتمال ، فيرتفع موضوع كل من الاحتياط والتخيير بالوجدان .

والحاصل أنه إذا تعبدنا الشارع بشيء ، فالمتعبد به وان كان يثبت لنا حينئذ بالتعبد ، إلا أن نفس التعبد يثبت بالوجدان ، فانه اذا تعبدنا الشارع بالخبر الواحد مثلا بأن تمم جهة كاشفيته الناقصة ، وجعله كالعلم كاشفاً تاماً عن الواقع ، فكون الخبر علماً و كاشفاً تاماً عن الواقع وان كان حصل لنا بالتعبد ، إلا ان نفس التعبد بالخبر وفرضه علماً قد حصل لنا بالوجدان ، حيث ان حجيته التعبدية قد ثبتت لنا بدليل علمي ، فان ادلة حجية الخبر مفيدة للعلم بكون الخبر حجة . ولولا افادتها العلم بذلك لم يكن الخبر حجة ، فان كاشفيته العرضية والتعبدية لابد ان تنتهي الى الكاشفية الذاتية والوجدانية ، كما هو شأن كل عرضي .

وبالجملة إن اعتبار كل دليل ظني لابد ان ينتهي الى العلم وما هو حجة بالذات والا يلزم التسلسل كما هو ظاهر . وعلى هذا يكون المكلف بعد قيام الخبر على عدم وجوب الشيء ذا بيان او مؤمن او مرجح ، فيرتفع موضوع البراءة والاحتياط والتخيير بالوجدان ، وفي عالم التكوين . وبذلك يفترق الورود عن الحكومة ، فان رفع الدليل

الحاكم موضوع الدليل المحكوم عليه انما هو بالتعبد وفي عالم التشريع ، لا بالوجدان وفي عالم التكوين . هذا بناءً على ان التخيير من الاصول العقلية فى مقابل البراءة والاحتياط ، بان يثبت حكم العقل عند دوران الامر بين المحذورين بالاخذ باحد التكليفين تخييراً . واما اذا لم يثبت ذلك وقلنا : إن العقل انما يحكم بقبح العقاب على مخالفة كل من التكليفين بخصوصه ، فحينئذ يكون مرجعه الى البراءة ولا يكون اصلا برأسه فى مقابل البراءة والاحتياط . وكيف كان فلا ينبغي الاشكال فى ان الورود كالتخصص خارج عن باب التعارض بالمرة . واما الحكومة فتوضيح خروجها عن باب التعارض يتوقف على بيان امور :

(الامر الاول) ـ أن حكومة دليل على دليل آخر على قسمين :

(القسم الاول) ـ أن يكون الدليل الحاكم موجباً لارتفاع موضوع الدليل المحكوم عليه ، لكن لا بالوجدان وفي عالم التكوين ، كما في الورود بل بالتعبد وفي عالم الاعتبار . وهذا القسم من الحكومة هي الحكومة الواقعة بين الادلة المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية ، كحكومة الامارات على الاصول العملية وحكومة بعض الاصول العملية على بعضها الآخر ، كحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي وحكومة الاصل المحرز على الاصل غير المحرز ، فان الدليل الحاكم فى جميع ذلك يوجب ارتفاع موضوع الدليل المحكوم عليه بالتعبد وفى عالم الاعتبار ، ضرورة ان قيام البينة على نجاسة الماء مثلا في مورد يوجب ارتفاع موضوع اصالة الطهارة ـ اعني به الشك فى طهارة الماء ونجاسته ـ فان المكلف بعد قيامها يكون عالماً بنجاسة الماء بالتعبد ، حيث ان ادلة حجية البينة جعلتها كالعلم كاشفة عن الواقع ، كما أن جريان استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب يوجب ارتفاع موضوع استصحاب نجاسة الثوب ، بداهة انه بعد حكم الشارع بطهارة الماء بمقتضى التعبد الاستصحابي لا يبقى لنا شك في طهارة الثوب في اعتبار الشارع ، حتى يكون مجرى لاستصحاب النجاسة . وقس عليه بقية

الموارد . وقد تقدم تفصيل ذلك عند البحث عن تعارض الاستصحابين .

(القسم الثاني) ـ ان يكون الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي شارحاً للدليل المحكوم عليه ومفسراً للمراد به ، سواء اكان صريحاً في الشرح والتفسير ـ كقوله (ع) (١) لعبيد بن زرارة بعد قول عبيد : اليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه : « انما ذلك في الثلاث والاربع » فان قوله (ع) ـ : إنما ذلك في الثلاث والاربع ـ صريح في ان المراد بما دل على ان الفقيه لا يعيد الصلاة انما هو اذا كان الشك بين الثلاث والاربع لا مطلقاً ـ ام كان مرجعه الى الشرح والتفسير ، كقوله (ع) : « ليس بين الرجل وولده ربا ، وليس بين السيد وعبده ربا » فانه وان كان غير صريح في الشرح والتفسير ، إلا ان مرجعه الى ان المراد بما دل على حرمة الربا إنما هو اذا كان الربا واقعاً بين غير الوالد وولده وغير السيد وعبده لا مطلقاً . وهذا القسم من الحكومة هي الحكومة الواقعة بين ادلة الاحكام الواقعية ، فان كون احد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر ـ في باب ادلة الاحكام الواقعية ـ عبارة عن كونه ناظراً اليه وشارحاً للمراد به . وضابط هذا القسم من الحكومة هو ان يكون الدليل الحاكم ـ لولا الدليل المحكوم عليه ـ لغواً كما في المثال ، فانه لولا مادل على ان الفقيه لا يعيد الصلاة لكان قوله (ع) : ـ إنما ذلك في الثلاث والاربع ـ لغواً . وكذلك لولا الدليل الدال على حرمة الربا لكان قوله (ع) : ـ ليس بين الرجل وولده ربا . . . ـ لغواً . وهذا بخلاف الحكومة الواقعة بين ادلة الاحكام الظاهرية ، فان الاصل الحاكم في مواردها لا يكون لغواً لولا الاصل المحكوم عليه ، ضرورة ان التعبد بنجاسة الماء بعد قيام البينة عليها في مفروض المثال

(١) صحيحة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله (ع) ، قال : « سألته عن رجل لم يدر اركعتين صلى ام ثلاثا ؟ قال ـ ع : ـ يعيد ، قلت اليس يقال لا يعيد الصلاة فقيه ؟ فقال (ع) : إنما ذلك في الثلاث والاربع » .

لايكون لغواً حتى مع قطع النظر عن اصالة الطهارة ، كما أن استصحاب طهارة الماء المشكوك في طهارته ونجاسته لايكون لغواً مع قطع النظر عن استصحاب نجاسة الثوب المغسول به . وهذا ظاهر .

(الامر الثاني) ـ ان الدليل الحاكم في حكومة ادلة الاحكام الواقعية (تارة) يكون ناظراً الى عقد وضع الدليل المحكوم عليه ، بان كان الدليل الحاكم بحيث يتصرف في موضوع الدليل المحكوم عليه اما بتضييق في دائرة الموضوع بان يخرج منه ما هو من افراده حقيقة ، كما في قوله (ع) : « ليس بين الرجل وولده رباً ، وليس بين السيد وعبده رباً » فانه موجب لتضييق دائرة موضوع مادل على حرمة الربا باخراج ما هو من افراد الربا حقيقة ، وكما في قوله (ع) : « لاسهو للامام اذا حفظ عليه من خلفه » فانه ايضاً موجب لتضييق دائرة موضوع ما دل على وجوب البناء على الاكثر في موارد الشكوك الصحيحة ، وما دل على بطلان الصلاة بالشك فيها ، فيكون حينئذ نافياً للحكم بلسان نفي موضوعه . وإما بتوسعة في دائرة الموضوع بان يدخل فيه ماليس منه حقيقة ، كما في قوله (ع) في جواب السؤال عن الفقاع : « هو خمر » فانه موجب لتوسعة موضوع مادل على حرمة الخمر بادخال ماليس من افراد الخمر حقيقة فيه ، فيكون مثبتاً للحكم بلسان إثبات موضوعه . و (اخرى) يكون ناظراً الى عقد الحمل . وذلك كادلة نفي الحرج والضرر كقوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله (ع) : « لاضرر ولاضرار » وغير ذلك مما يدل على ان الاحكام الحرجية والضررية غير مجعولة في الشريعة المقدسة ، فانها ناظرة الى الادلة الأولية المثبتة للتكاليف بعناوينها الاولية وشارحة للمراد بها ، وانها ثابتة في غير موارد الحرج والضرر ، فتكون حاكمة على الادلة الاولية ، لوجود ماذكرناه من ملاك الحكومة ، ضرورة انه لولا ادلة الاحكام الواقعية لكان مادل على نفي الحرج والضرر لغواً ، كما هو واضح .

(الامر الثالث) ـ أن الأدلة المتكفلة لاثبات احكام موضوعاتها انما تثبتها على تقدير تحقق موضوعاتها فى الخارج ، ضرورة ان فعلية كل حكم منوطة بتحقق موضوعه فى الخارج وفعليته ، ولذا قلنا ان مرجع القضايا الحملية الى القضايا الشرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم . واما تحقق الموضوع فى الخارج وعدمه فهو خارج عن عهدة الادلة المتكفلة لاثبات الاحكام ، فان مفاد قولنا : الخمر حرام انه اذا كان فى الخارج خمر فهو حرام . واما ان المائع الخارجي خمر او ليس بخمر فهو خارج عن مفاده .

(اذا عرفت ذلك) فنقول : لا تعارض بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم عليه في جميع اقسام الحكومة : اما فى موارد حكومة ادلة الاحكام الظاهرية فلانه اذا تعبدنا الشارع فى مورد بعدم تحقق موضوع اصل من الاصول ـ كما اذا قامت بينة على نجاسة الماء المشكوك في طهارته ونجاسته ـ لم تكن بين هذا الدليل و بين استصحاب الطهارة او قاعدتها معارضة اصلا ، لان موضوع الاستصحاب او القاعدة متقوم بالشك ، فدليل الاستصحاب أو القاعدة انما يثبت طهارة الماء فى مفروض المثال على تقدير كونه مشكوكا فى طهارته ونجاسته ، ولا نظر له الى ان الماء مشكوك فى طهارته ونجاسته اولا . ومن الظاهر انه بعد قيام الامارة على نجاسة الماء لا يبقى شك للمكلف ـ بحكم الشارع ـ في طهارة الماء ، فلا يبقى حينئذ مجال لجريان استصحاب الطهارة او القاعدة حتى تقع المعارضة بينه و بين البينة القائمة على نجاسته . وكذلك الكلام فى موارد حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي ، فانه بعد جريان استصحاب الطهارة فى الماء المغسول به الثوب النجس يرتفع موضوع استصحاب نجاسة الثوب ، إذ بعد حكم الشارع بطهارة الماء ـ بمقتضى التعبد الاستصحابي ـ لا يبقى للمكلف شك فى طهارة الثوب ، ومعه لا يبقى مجال لجريان استصحاب نجاسة الثوب كي تقع المعارضة بينه و بين استصحاب طهارة الماء . وقس عليه بقية موارد الحكومة الواقعة بين ادلة الاحكام الظاهرية .

ومن هنا يظهر الحال في موارد حكومة ادلة الاحكام الواقعية التي يكون الدليل الحاكم فيها ناظراً الى عقد الوضع من الدليل المحكوم عليه ، فانه اذا تعبدنا الشارع في مورد بعدم تحقق السهو كما في سهو الامام إذا حفظ عليه من خلفه لا يبقى لدليل وجوب البناء على الاكثر مورد حتى تقع المعارضة بينه وبين ما دل على عدم السهو للامام إذا حفظ عليه من خلفه ، لان موضوع وجوب البناء على الاكثر هو السهو ، وهو منتف بحكم الشارع على الفرض .

والحاصل انه بعد ارتفاع موضوع الدليل المحكوم عليه بالدليل الحاكم في هذه الموارد لا تقع المعارضة بينهما ، لما ذكرناه من ان الدليل المتكفل لاثبات الحكم إنما يثبته على تقدير تحقق الموضوع في الخارج ، ولا نظر له الى تحقق الموضوع وعدم تحققه ، فلا مجال لكونه معارضاً لما دل على عدم تحقق الموضوع ، لعدم اجتماعهما في مورد اصلاً .

ومنه يظهر أنه لا وجه لملاحظة المرجحات الدلالية بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم عليه ، وان الدليل الحاكم يتقدم على الدليل المحكوم عليه ، ولو كان الدليل المحكوم عليه اقوى من الدليل الحاكم بل ولو كان الدليل المحكوم عليه نصاً والدليل الحاكم ظاهراً ، لان جريان الدليل المحكوم عليه متوقف على تحقق الموضوع في الخارج ، وبعد حكم الشارع بعدم تحقق الموضوع بمقتضى التعبد بالدليل الحاكم لا مجال لجريانه كي تصل النوبة الى ملاحظة المرجحات الدلالية من كون ايهما اقوى دلالة وايهما اظهر ، فان ذلك فرع جريان الدليل ، كما هو واضح . هذا بالاضافة الى الحكومة الواقعة بين ادلة الاحكام الظاهرية والواقعة بين ادلة الاحكام الواقعية التي يكون الدليل الحاكم فيها ناظرا الى عقد الوضع من الدليل المحكوم عليه .

واما الحكومة الواقعة بين ادلة الاحكام الواقعية التي يكون الدليل الحاكم فيها ناظراً الى عقد الحمل من الدليل المحكوم عليه ـ كادلة لاضرر ولاحرج على ما عرفت ـ فان هذه الادلة وان كانت لا توجب ارتفاع موضوع الادلة الواقعية ، ضرورة ان لسان

دليل لاضرر ولاحرج ليس لسان رفع الموضوع ، لكن بما انها ناظرة الى نفس الادلة الاولية وشارحة للمراد بها ، وان الاحكام الضررية والحرجية غير مجعولة في الشريعة المقدسة ، فلا يقع التصادم بينهما اصلا .

فتحصل انه لايقع التعارض والتكاذب بين الدليلين فى جميع اقسام الحكومة ، وان الدليل الحاكم يتقدم على الدليل المحكوم عليه وان كان اضعف دلالة منه .

بقي الكلام فى بيان وجه خروج التخصيص عن باب التعارض . وتوضيح ذلك يستدعى تقديم مقدمة ، وهي : ان حجية الادلة اللفظية متوقفة على اثبات امور ثلاثة : (الاول) ـ اثبات الصدور وان اللفظ قد صدر من المعصوم (ع) . (الثاني) ـ اثبات الارادة الاستعمالية ، وانه ـ سلام الله عليه ـ كان قاصداً للمعنى ومايكون اللفظ ظاهراً فيه . (الثالث) ـ اثبات الارادة الجدية وأن قصده ـ سلام الله عليه ـ للمعنى كان بداعي الجد دون الامتحان او التقية او غير ذلك .

اما الجهة الاولى ، فالمتكفل باثباتها هو مبحث حجية الخبر ، وقد ثبت فيه انه كلما كان رواة الخبر عدولا او ثقات على اختلاف المباني يحكم بصدور الخبر من المعصوم (ع) .

واما الجهة الثانية والثالثة فالمتكفل باثباتهما هو مبحث حجية الظواهر ، وقد ثبت فيه ان الظواهر حجة ببناء العقلاء ، فان سيرتهم قد استقرت على حجية الظواهر ، وحمل الالفاظ على ظواهرها ، وعدم الاعتناء باحتمال عدم تحقق الارادة الاستعمالية او الارادة الجدية ، بل يدفعون الاول باصالة الحقيقة ، والثاني باصالة الجد . ولذا يؤخذ المتكلم بما قال ولايسمع منه الاعتذار بأنه لم يكن قاصداً للمعنى ومايكون اللفظ ظاهراً فيه ، او لم يكن قصده له بداعي الجد ، الا اذا نصب قرينة على ذلك .

(اذا عرفت ذلك) فنقول : إن حجية العموم وجواز الاخذ بظاهر العام ـ بمقتضى

اصالة الحقيقة واصالة الجد ـ انما هي فيما اذا لم تكن قرينة على عدم ارادة العموم منه ، او عدم كون ارادته بداعي الجد . وأما إذا قامت القرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي ، أو أن ارادته لم تكن بداعي الجد ، فلا يمكن الاخذ حينئذ بالعموم تمسكا باصالة الحقيقة او اصالة الجد . وهـذا ـ فيما اذا كانت القرينة قطعية ـ واضح ، لان القرينة حينئذ توجب ارتفاع موضوع اصالة الحقيقة او اصالة الجد ، ضرورة أن التمسك باصالة الحقيقة او اصالة الجد إنما يصح فيما اذا لم يعلم ان الظاهر غير مراد للمتكلم ، او لم يعلم ان الداعي غير داعي الجد . واما اذا عـلم ذلك بالقرينة القطعية ، فلا يبقى مجال للتمسك بها ، فان موضوعها هو الشك فى كون الظاهر مراداً للمتكلم بداعي الجد أولا . ومع العلم بعدم ارادته بذلك الداعي بمقتضى القرينةالقطعية يرتفع موضوع الاصل بالوجدان ، فتكون القرينة حينئذ واردة على الاصل المزبور ورافعة لموضوعه بالوجدان ، فلو قال : أكرم العلماء الا زيداً لايمكن التمسك بعموم العلماء والحكم بوجوب إكرام زيد ، اذ لا يشك في ان زيداً غير مراد للمتكلم ، بلا فرق في ذلك بين ان تكون القرينة القطعية متصلة ـ كما فى المثال ـ او منفصلة كما اذا قال : أكرم العلمـاء ، ثم بعد مدة قال : لاتكرم زيداً . غاية الامر فى فرض اتصال القرينة لاينعقد للعموم ظهور رأساً . وفي فرض انفصالها ينعقد الظهور اولاً ، ثم بعد ورود القرينة يستكشف انه لم يكن مراداً من أول الامر ، وانما لم يبين ذلك لمصلحة دعت اليه .

والحاصل ان نسبة القرينة القطعية الى اصالة الظهور نسبة الدليل الوارد الى الدليل المورود ، حيث انها توجب ارتفاع موضوع الاصل بالوجدان . وقد عرفت انه لاتعارض بين الدليل الوارد والدليل المورود . هذا اذا كانت القرينة قطعية .

وأما إذا كانت القرينة ظنية معتبرة ، كما اذا كانت خبراً واحداً كقوله (ع) : « صاحب الحيوان بالخيار الى ثلاثة ايام » بالاضافة الى أدلة لزوم البيع ، فهي من جهة

كونها دليلا ظنياً لا توجب ارتفاع موضوع اصالة الظهور الجارية في الادلة الدالة بعمومها على لزوم البيع من الاول او من بعد الافتراق . لانا نشك بالوجدان في ان المراد بقوله تعالى : (اوفوا بالعقود) هل هو مطلق البيع ، أو المراد به غير بيع الحيوان مثلا ، وان البيع فيه غير لازم الى ثلاثة ايام ، فموضوع اصالة الظهور - وهو الشك في ارادة المعنى الحقيقي وما يكون اللفظ ظاهراً فيه - وإن كان لا يرتفع بالوجدان ، إلا أن ادلة حجية الخبر بما انها جعلت الخبر عديلا للعلم و كاشفاً تعبدياً عن الواقع ، فقيام الخبر يوجب ارتفاع موضوع اصالة الظهور . غاية الامر انه بالتعبد الشرعي ، ضرورة انه بعد حكم الشارع بوجوب فرض مؤدى الخبر واقعاً لا يبقى لنا شك في ان بيع الحيوان غير مراد من عموم ادلة لزوم البيع من اول الامر او من بعد الافتراق ، فيكون الخبر حينئذ حاكماً على اصالة الظهور ورافعاً لموضوعها بالتعبد . ومنه يظهر أن الدليل الخاص وان كان مخصصاً بالاضافة الى نفس العام ورافعاً لحكمه عن بعض افراده ، إلا انه حاكم بالاضافة الى دليل حجيته اعني به اصالة الظهور ، لان موضوع اصالة الظهور - كما عرفت - هو الشك في المراد . والدليل الخاص يوجب ارتفاع الشك المزبور تعبداً . فالدليل المخصص حاكم بلسان التخصيص ، كما ان الدليل الحاكم مخصص بلسان الحكومة ، فانه يرفع الحكم عن بعض الافراد بلسان رفع الموضوع ، فان قوله (ع) : « لا سهو للامام اذا حفظ عليه من خلفه » مخصص لعموم مادل على وجوب البناء على الاكثر في الشكوك الصحيحة ، لكن بلسان الحكومة ورفع الموضوع ، فمرجع احد الامرين الى الآخر .

نعم تمتاز الحكومة المصطلحة عن التخصيص المصطلح ، بان الدليل الحاكم في الحكومة المصطلحة يكون حاكماً على نفس الدليل المحكوم عليه ، بخلاف التخصيص المصطلح ، فان الدليل المخصص ليس حاكماً على نفس العام ، وانما هو حاكم على دليل حجيته . وكيف كان فامر الخاص يدور بين كونه وارداً على العام ، كما اذا كان دليلا قطعياً ،

وبين كونه حاكماً عليه ، كما اذا كان دليلا ظنياً معتبراً . وعلى كلا التقديرين يخرج التخصيص عن باب التعارض ، اذ لاتعارض بين الدليل الوارد والدليل المورود ، كما أنه لاتعارض بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم عليه حسبما عرفت تفصيله .

ومن هنا يعلم انه لاتعارض بين القرينة وذي القرينة ، وأن القرينة تتقدم على ذيها - إما تقدم الدليل الوارد على الدليل المورود ، كما اذا كانت القرينة قرينة قطعية ، وإما تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم عليه كما اذا كانت قرينة ظنية معتبرة - من دون وقوع تعارض بينهما اصلا . ومنه يعلم وجه تقدم النص او الاظهر على الظاهر ، فان النص أو الأظهر قرينة على عدم إرادة الظاهر من اللفظ بحسب مايفهمه العرف .

ومما ذكرناه يظهر ان تقدم الخاص على العام غير متوقف على كون الخاص أظهر من العام ، بل يتقدم عليه وان كان العام نصاً أو أظهر ، وكان الخاص ظاهراً ، ضرورة أن النصوصية أو الأظهرية إنما تلاحظ بين الدليلين المتعارضين . وقد عرفت أن فى موارد الورود والحكومة لاتعارض بين الدليلين . فما ذكره الشيخ (قدس سره) - من أن الوجه فى تقدم الخاص على العام هو كون الخاص نصاً أو اظهر - مما لا نعرف له وجهاً ، كما أن ما ذكره صاحب الحدائق (قدس سره) - من أنه يعامل مع العام والخاص معاملة المتعارضين ، ويرجع الى المرجحات - لاوجه له ، وإن احتمله صاحب الكفاية (قدس سره) في آخر كلامه ، اذ مع وجود الخاص يسقط العموم عن الحجية بالاضافة الى الافراد الخارجة ، فلا يبقى مجال للمعارضة ، كما هو ظاهر .

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه لاتعارض بين الدليلين فى موارد الورود والحكومة والتخصيص فضلا عن موارد التخصص ، لعدم وقوع تصادم بين الدليلين في هذه الموارد ، لما ذكرناه من أنه بعد ورود الدليل الوارد او الحاكم أو المخصص يخرج المورد عن موضوع الدليل المورود والمحكوم عليه والعام على ما عرفت . ولعله ظهر

من مطاوي ماذكرناه أنه لاتنافي بين تعريف الشيخ (قدس سره) التعارض بانه تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما ، وتعريف صاحب الكفاية (قدس سره) بانه تنافي الدليلين او الادلة بحسب الدلالة فى مقام الاثبات على وجه التناقض اوالتضاد . هذاتمام الكلام في بيان معنى التعارض وحقيقته .

(المقصد الثاني)

(في بيان معنى التزاحم وامتيازه عن التعارض)

وتفصيل الكلام في المقام يستدعي تقديم مقدمة ، وهي أن التزاحم قد يطلق ويراد به التزاحم الواقع بين ملاكات الاحكام ، بأن يكون ملاك احد الحكمين فى مقام الثبوت مزاحماً لملاك الآخر ، مع قطع النظر عن مقام الامتثال ، كما إذا اجتمع في الفعل جهة مصلحة تقتضي ايجابه ، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه ، أو جهة مصلحة تقتضي اباحته ، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه ، فان الاباحة ايضاً ربما تكون ناشئة من المصلحة فى الشيء ، وإن كانت هي مجرد تسهيل الامر على المكلفين ، كما فى استعمال الحديد ، فان إباحته من جهة تسهيل الامر على المكلفين ، والا ففيه ملاك الحرمة ، كما تدل عليه روايات الباب . نعم في الغالب تكون الاباحة ناشئة من عدم المصلحة والمفسدة في الشيء .

وكيف كان فرفع هذا القسم من التزاحم راجع الى الآمر . ولاسبيل اليه للمأمور ، فللآمر أن يلاحظ الملاكات ويجعل الحكم على طبق مايكون ملاكه أقوى من الوجوب والتحريم . وليس للمأمور الا الانقياد والاطاعة ، فلو استكشف في مورد كون ملاك الوجوب مثلا اقوى من ملاك التحريم - مع ان الآمر قد نهى عن الفعل - لايجوز له الاتيان به اعتذاراً بأن ملاك الوجوب كان اقوى من ملاك التحريم . ولذا

لو تخلف أحد عن قانون الحكومة عد متمرداً على القانون والحكومة ، وإن استكشف أن ما حرمه القانون فيه مصلحة ملزمة ولم يسمع منه الاعتذار بذلك ، وحيث أن النظر في هذا القسم من التزاحم ورفعه راجع الى المولى وخارج عن وظيفة المكلف ، فلا جدوى في البحث عنه ، مع أنه إنما يتصور على مذهب العدلية والمعتزلة القائلين بلزوم وجود المصلحة او المفسدة . إما في متعلقات الاحكام ، كما عليه المشهور ، وإما في انفسها كما عليه جماعة منهم . وأما بناء على ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم لزوم وجود المصلحة أو المفسدة لافي متعلقات الاحكام ولافي انفسها ، فلا يتصور التزاحم بالمعنى المذكور .

وقد يطلق ويراد به التزاحم الواقع بين نفس الاحكام في مقام الامتثال ، بأن يكون أحد الحكمين مزاحماً للآخر في مقام الفعلية والامتثال ، كما إذا كان هناك غريقان ولم يتمكن المكلف الا من انقاذ واحد منهما ، فان التزاحم بين وجوبي إنقاذ كل منهما في الفرض إنما هو فى مقام الفعلية والامتثال ، ضرورة أن إعمال القدرة في إنقاذ أحدهما يوجب عجز المكلف عن إنقاذ الآخر ، فيكون امتثال أحدهما مزاحماً لامتثال الآخر . وهذا القسم من التزاحم هو الذي يقابل التعارض ويقع البحث عنه في المقام . ولايختص البحث عنه بمذهب العدلية والمعتزلة ، بل يجري حتى على مذهب الأشاعرة القائلين بعدم لزوم وجود الملاك لافي متعلقات الاحكام ، ولافى انفسها ، كما لايخفى .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن امتياز التزاحم عن التعارض هو ان التنافي الواقع بين مدلولي الدليلين فى باب التعارض راجع الى مرحلة الجعل والانشاء بأن يكون المدلولان بالنظر الى ذاتيهما بحيث يلزم من صدق أحدهما كذب الاخر مع قطع النظر عن مرحلة الفعلية والامتثال . سواء أكان تنافيهما فى تمام المدلول ، بحيث كانت النسبة بينهما التباين ، كما إذا دل دليل على وجوب شيء ، ودل دليل آخر على عدم وجوبه ،

أو دل دليل على وجوب شيء ، ودل دليل آخر على حرمته ، أم كان في بعض المدلول ، بحيث كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء ، ودل دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق ، او دل دليل على وجوب اكرام العلماء ودل دليل آخر على حرمة اكرام الفساق فان صدق أحد الدليلين في هذه الموارد يستلزم كذب الآخر بحسب مقام الجعل ، ضرورة أن طلب شيء وإرادته لايجتمعان مع عدم طلبه وإرادته ، فالدليل الكاشف عن طلب المولى لذلك الشيء يكذب الدليل الكاشف عن عدم طلبه له او انزجاره عنه إما في تمام المدلول ـ كما إذا كانت النسبة بين الدليلين التباين ـ واما فى بعض المدلول ـ كما اذا كانت العموم من وجه ـ فالتنافي الواقع بين مدلولي الدليلين فى باب التعارض يرجع الى مرحلة الجعل والانشاء . وهذا بخلاف باب التزاحم ، فان التنافي الواقع بين مدلولي الدليلين فيه انما يرجع الى مرحلة الفعلية والامتثال دون مرحلة الجعل ، كما اذا دل دليل على وجوب صلاة الكسوف ، ودل دليل آخر على وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ، أو دل دليل على وجوب إنقاذ الغريق ، ودل دليل آخر على حرمة التصرف في أرض الغير بدون إذنه ، فانه لاتنافي بين مدلولي الدليلين فى الفرضين بلحاظ مرحلة الجعل ، ضرورة ان الجمع بين طلب صلاة الكسوف وطلب ازالة النجاسة عن المسجد ، وكذا بين طلب إنقاذ الغريق والزجر عن التصرف فى ارض الغير بدون إذنه ـ بمكان من الامكان ، والتنافي بينهما إنما هو من جهة عدم قدرة المكلف على امتثال كل من التكليفين احياناً ، كما اذا ضاق الوقت ولم يتمكن من الجمع بين صلاة الكسوف وازالة النجاسة عن المسجد ، أو انحصر طريق انقاذ الغريق في مفروض المثال فى ارض الغير ، بحيث لم يتمكن المكلف من انقاذ الغريق الا بالتصرف فى ارض الغير بدون اذنه ، فان التنافي بينهما حينئذ إنما هو في مرحلة الفعلية والامتثال ، حيث أن إعمال القدرة في امتثال احد التكليفين

يوجب عجز المكلف عن امتثال الآخر ، فيرتفع موضوعه لاعتبار القدرة فى متعلق التكليف : إما من ناحية العقل ، واما من ناحية نفس الدليل المثبت للحكم على خلاف فى المسألة .

ومن هنا يظهر أن الأخذ بأحد الدليلين في باب التزاحم إنما يوجب ارتفاع موضوع الدليل الآخر دون نفسه . وذلك ، لما ذكرناه من ان الادلة المثبتة للتكاليف إنما تثبت الحكم على تقدير تحقق الموضوع في الخارج ، كما هو شأن كل قضية حقيقية . وليست ناظرة الى تحقق الموضوع في الخارج وعدمه . وبما أن الاشتغال بامتثال أحد التكليفين ـ كما عرفت ـ يوجب عجز المكلف عن امتثال الآخر ، فالأخذ بأحد الدليلين في هذا الباب يوجب ارتفاع موضوع الدليل الآخر (اعني به القدرة على الامتثال) وهذا بخلاف باب التعارض ، فان الأخذ بأحد الدليلين فيه ـ تعييناً أو تخييراً ـ يوجب ارتفاع نفس الدليل الآخر ، لانه يوجب العلم بكذبه وعدم صدوره رأساً . وهذا بخلاف باب التزاحم ، فان الأخذ بأحد الدليلين فيه لا يوجب الا سقوط الآخر عن الفعلية . ولذا يختلف بحسب اختلاف المكلفين ، فان الاشتغال بانقاذ أحد الغريقين ربما يوجب سقوط التكليف بانقاذ الآخر عن الفعلية بالاضافة الى من هو عاجز عن انقاذ كليهما . ولا يوجب سقوطه عن الفعلية بالاضافة الى من هو قادر على إنقاذ كليهما ، كما لا يخفى .

فتحصل أن أحد البابين أجنبي عن الآخر بالكلية ، بحيث لا يمكن تأسيس اصل يكون عليه المعول عند الشك فيهما ، فان منشأ التنافي في باب التعارض انما هو عدم امكان الجمع بين الحكمين بحسب مقام الجعل والتشريع مع قطع النظر عن قدرة المكلف على الامتثال وعدمها بخلاف باب التزاحم ، فان منشأه فيه هو عدم قدرة المكلف على الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال بعد امكان اجتماعهما بحسب مقام الجعل والتشريع حسبما عرفت .

ومما ذكرناه يظهر انما افاده المحقق النائيني (قدس سره) من امكان فرض تحقق التزاحم من غير جهة عدم قدرة المكلف ايضاً وجعله قسماً آخر من التزاحم مما لا تسعنا المساعدة عليه . وحاصل ماافاده (قدس سره) في المقام هوان التزاحم كما يمكن ان يكون ناشئاً من عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين في مقام الامتثال ، كذلك يمكن ان يكون ناشئاً من قيام دليل خارجي على عدم وجوب الجمع بينهما ، كما لو فرض ان المكلف ملك خمساً وعشرين ناقة في ستة اشهر ثم ملك بعدستة اشهر ناقة اخرى فصارت ستة وعشرين ، فان مقتضى ادلة الزكاة هو وجوب خمس شياة عند انقضاء حول الخمس والعشرين و بنت مخاض عند انقضاء حول الست والعشرين ، لكن الدليل الخارجي دل على ان المال لايزكى في العام الواحد مرتين ، فيقع التزاحم حينئذ بين الحكمين ، لانه لا بد من سقوط ستة اشهر اما من حول الخمس والعشرين واما من حول الست والعشرين ، إذ لولا السقوط و بقاء كل حول على حاله يلزم الحكم بوجوب تزكية المال في الاشهر الستة الثانية مرتين ، فالتزاحم في مثله لم ينشأ من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين ، لتمكنه من تأدية الزكاة في الحول الواحد مرتين ، وانما نشأ من ناحية قيام الدليل الخارجي على عدم وجوب تزكية المال في العام الواحد مرتين . هذا .

ولكنك خبير بان ماذكره (قدس سره) خارج عن باب التزاحم وانما هو من صغريات باب التعارض ، غاية الامر ان التنافي ـ بين ما دل على وجوب اداء خمس شياة عند انقضاء حول الخمس والعشرين ، ومادل على وجوب اداء بنت مخاض عند انقضاء حول الست والعشرين ـ ليس بملاحظة نفسهما ابتداءً ، بل بملاحظة مادل على عدم وجوب تزكية المال في العام الواحد مرتين ، وقد عرفت فيما تقدم ان التعارض بين الدليلين قد يكون ناشئاً من ملاحظة ذاتهما ، وقد يكون ناشئاً من ملاحظة امر خارج عنهما . فما ذكره (قدس سره) من المثال نظير ما إذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة في يومها ، ودل

دليل آخر على وجوب صلاة الظهر فيه ، فان مادل على وجوب صلاة الجمعة وان كان بملاحظة ذاته لاينافي مادل على وجوب صلاة الظهر فى الفرض ، لامكان الجمع بين طلب كل من الجمعة والظهر بحسب مقام الجعل ، الا ان قيام الاجماع بل الضرورة على عدم وجوب الصلاتين على المكلف اوجب ثبوت التنافي بينهما .

وكيف كان ففرض امكان تحقق التزاحم من غير ناحية عدم قدرة المكلف وجعله قسما آخر من التزاحم مما لاوجه له ، هذا تمام الكلام فى معنى التزاحم وامتيازه عن التعارض .

ثم إنه لابأس بصرف الكلام الى بيان مرجحات باب التزاحم فنقول : إنهم ذكروا لترجيح احد المتزاحمين على الآخر اموراً :

(الاول)ـ مااذا كان احد المتزاحمين اهم من الآخر فيتقدم على المهم . والسر فى ذلك واضح ، فان تقديم المهم يوجب تفويت المقدار الزائد من مصلحة الاهم بخلاف تقديم الاهم ، كما اذا دار الامر بين انقاذ نفس المولى وانقاذ ماله ، او دار الامر بين انقاذ ابن المولى وانقاذ عبده فان العقل مستقل بوجوب تقديم نفس المولى على ماله وتقديم ابنه على عبده ، ومعه لاحاجة الى مزيد استدلال .

(الثاني) مااذا كان ظرف امتثال احد المتزاحمين متقدماً على ظرف امتثال الآخر بعد كون التكليف فعلياً بالاضافة الى كل منهما ، كما اذا نذر شخص صوم اول الشهر وثانيه ، ثم طرء عليه العجز فلم يتمكن الامن صوم يوم واحد ، فدار الامر بين ترك صوم اول الشهر وترك صوم ثانيه .

فنقول : ان كان الملاك الموجود فى احدهما مساويا للملاك الموجود فى الآخر او كان ملاك المتقدم اقوى من ملاك المتأخر فلا ينبغي الاشكال في وجوب تقديم المتقدم . وذلك اما فى فرض اقوائية ملاك المتقدم فواضح ، واما فى فرض تساويهما فلان الاتيان بالمتقدم

يوجب عجز المكلف عن الاتيان بالمتأخر فيرتفع التكليف الثاني لامحالة ، ضرورة ان القدرة المعتبرة فى صحة التكليف عقلا انما هي القدرة في ظرف الواجب لا القدرة قبله ، والمفروض ان المكلف غير قادر عليه فى ظرفه فيكون معذوراً في تركه ، وهذا بخلاف الاتيان بالمتأخر فانه لايوجب سلب القدرة عن المكلف بالاضافة الى المتقدم ، فلا عذر له في تركه كما هو ظاهر . ومن هنا لم يلتزم احد بجواز ترك صوم النصف الاول من شهر رمضان والاتيان به في النصف الثاني لمن عجز عن صوم تمام الشهر ، فدار امره بين ترك النصف الاول وترك النصف الثاني وان كان ملاك المتأخر اقوى من ملاك المتقدم ، فحينئذ لابد من حفظ القدرة وعدم الاتيان بالمتقدم لانه يوجب سلب قدرته عن الاتيان بالمتأخر فيفوت المقدار الزائد من المصلحة ، كما اذا دار الامر بين حفظ مال المولى فى ساعة وحفظ نفسه فى ساعة اخرى بعدها بحيث لو أعمل العبد قدرته في حفظ ماله فى الساعة الاولى لعجز عن حفظ نفسه في الساعة الثانية ، فان العقل يحكم بوجوب حفظ القدرة لاهمية حفظ نفس المولى من حفظ ماله بمراتب . وهذا واضح . هذا كله اذا كان التزاحم واقعاً بين الواجبين المستقلين كما في مفروض المثالين .

واما اذا كان التزاحم واقعاً بين الواجبين الضمنيين كما اذا دار الامر بين الاتيان بالصلاة في مكان يتمكن فيه من القيام دون الركوع والسجود وبين الاتيان بها فى مكان يتمكن فيه من الركوع والسجود دون القيام ، فهل يجب تقديم القيام والاتيان بالصلاة في المكان الاول قائماً مؤمياً للركوع والسجود ، اويجب تقديم الركوع والسجود والاتيان بها في المكان الثانى جالساً ، او يتخير بين الامرين ؟ وجوه . وقد تعرض في كتاب العروة لحكم الفرع فى بحث مكان المصلى وفي بحث القيام وحكم بالتخيير في كلا الموضعين اذا لم يتمكن المكلف من الاحتياط بتكرار الصلاة فى كلا المكانين ، واختار المحقق النائيني (قدس سره) ـ فى حاشيته على العروة في احد الموضعين ـ الوجه الاول فحكم بوجوب تقديم

القيام والاتيان بالصلاة فى المكان الاول مؤمياً للركوع والسجود ، وفي الموضع الآخر اختار الوجه الثاني فحكم بوجوب تقديم الركوع والسجود والاتيان بالصلاة في المكان الثاني جالساً مع الركوع والسجود . ولعل نظره في وجوب تقديم القيام الى تقدم ظرف امتثاله وفي وجوب تقديم الركوع والسجود الى كونهما أهم . وكيف كان فبين كلاميه تنافٍ ظاهر .

لكن الذي يقتضيه التحقيق هو ان التنافي الواقع بين الواجبات الضمنية خارج عن باب التزاحم رأساً . توضيح ذلك انه اذا تعذر المركب بتعذر بعض اجزائه او شرائطه فلا محالة يسقط الامر بالمركب ، ولذا لم يلتزم احد بوجوب الامساك في بقية ساعات اليوم لمن لا يتمكن منه في ساعة او ساعتين ، وعليه فان لم يقم دليل خارجي على مطلوبية بقية الاجزاء والشرائط في هذا الحال ، فلامجال لتوهم التزاحم ، اذ لا واجب حتى يقع التزاحم بينهما وان قام الدليل الخارجي على مطلوبيتها كما في باب الصلاة حيث ان الدليل الخارجي من الاجماع والروايات قد دل على عدم سقوط الصلاة بحال وانه يجب الاتيان بالميسور منها إلا في خصوص فاقد الطهورين ، فان وجوبها عليه محل خلاف بين الاصحاب ، فحينئذ إن كان المتعذر خصوص بعض الاجزاء او الشرائط معيناً ـ كما اذا عجز المكلف عن خصوص القيام في مورد ـ فلا اشكال في وجوب الاتيان ببقية الاجزاء والشرائط وسقوط القيام عن الجزئية ، وان كان المتعذر دد أمر بين الجزئين او بين الشرطين او بين جزء وشرط كما اذا دار الامر بين ترك القيام وترك الركوع او دار بين ترك التستر وترك الاستقرار اودار بين ترك الاستقرار وترك القراءة فحينئذ وان كان يقع التنافي بين الواجبين لدوران الامر بين الاخذ بهذا أو بذاك ، إلا ان هذا التنافي راجع الى باب التعارض دون باب التزاحم . والوجه فيه ان المكلف لا يدري ان المجعول من الشارع اي الجزءين او الشرطين في هذا الحال ، فلابد من ملاحظة نفس الدليلين الدالين على وجوب الجزءين او الشرطين ليؤخذ بما هو واجد لشرائط الحجية

ويترك الآخر ، ولا يخلو الحال من أن يكون كلا الدليلين لبياً كالاجماع ، أو يكون احدهما لبياً والآخر لفظياً ، او يكون كلاهما لفظياً . وعلى الأخير إما يكون كلاهما عاماً او يكون كلاهما مطلقاً ، او يكون احدهما عاماً والآخر مطلقاً، فالصور خمس .

(اما في الصورة الاولى) فبما ان احد الجزءين او الشرطين يعلم بوجوبه فيها اجمالا ، فلابد من الحكم بالتخيير بعد اجراء اصالة البراءة عن اعتبار خصوص احدهما .

و(اما الصورة الثانية) وهي مايكون احد الدليلين لبيا والآخر لفظيا فلابد فيها من تقديم الدليل اللفظي ، لان الدليل اللبي -من جهة عدم الاطلاق له- يقتصر فيه على المورد المتيقن وهو ما لم يستلزم العمل بمقتضاه ترك واجب آخر ، بخلاف الدليل اللفظي فان مقتضى اطلاقه اوعمومه وجوب الاتيان بمتعلقه سواء ألزم منه ترك امر آخر ام لم يلزم ، كما اذا دار الامر بين ترك الاستقرار والاتيان بالصلاة قائماً وبين ترك القيام والاتيان بها جالساً مع الاستقرار ، فان دليل وجوب القيام- كقوله (ع): « من لم يقم صلبه فلا صلاة له» - لفظي فيقدم على دليل وجوب الاستقرار ، لكونه إجماعا .

و (اما الصورة الثالثة) وهي ما يكون كلا الدليلين عاماً فلابد فيها من الرجوع الى المرجحات السندية على مايأتي تفصيله ان شاء الله تعالى .

(واما الصورة الرابعة) وهي مايكون كلاهما مطلقاً فيسقطان بالمعارضة . وحيث ان وجوب احدهما معلوم بالاجمال يحكم بالتخيير بعد اجراء اصالة البراءة عن خصوص احدهما كما في الصورة الاولى . ومفروض الفرع من هذا القبيل فان كلاً من دليلي وجوب القيام ووجوب الركوع والسجود مطلق ، وعليه فيتخير المكلف بين الاتيان بالصلاة مع القيام مؤمياً للركوع والسجود أو مع الركوع والسجود جالساً . وعليه فما افتى به في العروة هو المتين .

و (اما الصورة الخامسة) وهي مايكون احد الدليلين مطلقاً والآخر عاماً فلابد فيها من تقديم العام على المطلق ، لان العام صالح لان يكون قرينة على عدم ارادة

الاطلاق من المطلق فلا تتم مقدمات الحكمة .

وكيف كان فالتنافي في جميع الصور راجع الى تنافي باب التعارض ولا ربط له بباب التزاحم اصلا . هذا كله اذا كان الدوران بين المختلفين في النوع ، كالقيام والركوع على مافي مفروض الفرع ، واما اذا كان الدوران بين المتفقين في النوع كما اذا دار الامر بين ترك القيام في الركعة الاولى وتركه في الركعة الثانية ، او دار الامر بين ترك الركوع في الركعة الاولى وتركه في الركعة الثانية ، فحينئذ ان كان مفاد دليله وجوب الاتيان به عند القدرة الفعلية بحيث استفيد منه ان مسقطه هو العجز الفعلي كما هو ظاهر قوله (ع) : المريض يصلي قائماً فان لم يقدر على ذلك صلى جالسا . . . فلابد حينئذ من الاتيان به في الركعة الاولى لتحقق القدرة الفعلية ويرتفع وجوبه عن الركعة الثانية بارتفاع موضوعه وهو القدرة الفعلية ، وان لم يستفد منه ذلك جاز الاتيان به في الركعة الاولى كما يجوز الاتيان به في الركعة الثانية لجريان البراءة عن اعتبار الخصوصية بعد العلم بوجوب الاتيان به اجمالا ، فتكون النتيجة نتيجة التخيير . ومنه يظهر حكم جملة من الفروع المذكورة في العروة .

(الثالث) ما اذا كان لاحد المتزاحمين بدل دون الآخر ، فيتقدم على ماليس له البدل وان كان ماله البدل في اعلى مرتبة من الاهمية سواء أكان البدل بدلا طوليا كما في الواجبات الموسعة ام كان بدلا عرضيا كما في الواجبات التخييرية مثل خصال الكفارات فاذا وقعت المزاحمة بين فرد من افراد الصلاة كفرد اول الوقت وبين واجب مضيق آخر كازالة النجاسة عن المسجد مثلا ، وجب تقديم ازالة النجاسة والاتيان بالصلاة في ضمن فرد آخر وان كانت الصلاة اقوى ملاكاً من الازالة ، وكذا اذا وقعت المزاحمة بين فرد من افراد خصال الكفارات وبين واجب تعييني آخر ، كما اذا كان على المكلف دين حال بحيث لو اختار اطعام ستين مسكيناً لم يتمكن من اداء دينه ، وجب تقديم اداء الدين واداء

الكفارة فى ضمن احد الفردين الاخرين . هذا ولعلك اذا احطت خبراً بما ذكرناه في ضابطة التزاحم من كونه عبارة عن التنافي بين التكليفين الناشيء من عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في مقام الامتثال ، علمت انه لا تزاحم بين الواجب الموسع والواجب المضيق اصلا ، والوجه فيه ان متعلق التكليف في الواجب الموسع ليس خصوص الافراد حتى يقع التزاحم بين بعض افراده وبين واجب مضيق آخر ، بل متعلقه انما هو الطبيعي الملغاة عنه جميع الخصوصيات الفردية ، ومن الظاهر انه لا تزاحم بين طبيعي الصلاة والازالة في سعة الوقت كما هو المفروض ، لتمكن المكلف من الجمع بين التكليفين ، وانما المزاحم هو الفرد وهو ليس متعلقاً للتكليف على الفرض . نعم لو اتى به وقع مصداقا للواجب لكن لا بوصف وجوبه بل لذات الواجب ، حيث انه وجود الطبيعي عيناً وما يتحد معه خارجا .

وكيف كان فلا مزاحمة بين الواجب الموسع والواجب المضيق فى سعة الوقت اصلا ، ووجوب تقديم المضيق على الموسع وان كان مما لا ينكر ، الا ان ذلك ليس من جهة ترجيح احد المتزاحمين على الآخر وانما ذلك من جهة حكم العقل بوجوب تقديم المضيق فان تقديم الموسع يوجب فوت ملاك المضيق . بخلاف تقديم المضيق فان فيه تحفظاً على كلا الملاكين كما هو ظاهر .

ومنه يظهر الحال فى الواجب التخييري ايضاً ، فانه لا مزاحمة بينه وبين الواجب التعييني ، فان متعلق التكليف في الواجب التخييري ايضاً ليس خصوص الافراد ، بل المتعلق هو الجامع ، غاية الامر ان الجامع في الواجب الموسع جامع حقيقي وفي الواجب التخييري جامع انتزاعي اعني به احد الامرين او الامور ، وعليه فلا تزاحم بين احد الخصال وبين اداء الدين فى مفروض المثال لتمكن المكلف من الجمع بين التكليفين . وبالجملة فعد الموردين من موارد صغريات باب التزاحم مما لا وجه له .

(الرابع) ـ ما اذا كان احد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة العقلية ، فيقدم على ما كان

مشروطاً بالقدرة الشرعية . والفرق بين القدرة العقلية والقدرة الشرعية هو انه اذا كانت القدرة معتبرة عقلا كان متعلق التكليف واجداً للملاك بالفعل حتى مع عدم قدرة المكلف وعجزه . غاية الامر انه يكون معذوراً في تركه عقلا ، كما اذا عطش المولى وامر عبده بسقيه ، فان ملاك السقي وهو رفع عطش المولى فعلي وتام سواء اتمكن المكلف من ذلك ام لا ، غاية الامر ان عدم تمكنه يوجب كونه معذوراً في ترك السقي ، وهذا بخلاف ما اذا كانت القدرة معتبرة شرعا ، فانه لاملاك فيه في فرض عجز المكلف ، بحيث لو امكن ايجاد المتعلق لم يقع على صفة المطلوبية ، كما في الوضوء مثلا ، فانه يعتبر في صحته قدرة المكلف وتمكنه من استعمال الماء ، فلو توضأ مع عدم تمكنه بان كان صرف الماء فيه موجباً لتلف نفسه اوغيره لم يقع على صفة المطلوبية ، وعليه فلو دار الامر بين صرف الماء في الوضوء وصرفه في حفظ النفس المحترمة لزم تقديم حفظ النفس والاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية ، فان صرفه في الوضوء يوجب تفويت مصلحة حفظ النفس ، لعدم توقف الملاك فيه على القدرة ، وهذا بخلاف ما اذا صرفه في حفظ النفس ، فانه لا يوجب تفويت مصلحة الوضوء ، لعدم فعلية المصلحة فيه على الفرض . هذا ولكن الانصاف ان هذا الكلام قابل للمناقشة ، توضيح ذلك انه ان اريد بمشروطية التكليف بالقدرة الشرعية ان يكون احد التكليفين مشروطاً بعدم وجود تكليف آخر مقارن معه في الوجود بحيث يكون وجود التكليف الآخر منافياً لفعلية الاول ، كما لو قال اكرم زيداً ان لم آمرك باتيان الماء مثلا ، فحينئذ وان كان يجب تقديم غير المشروط لامحالة ، اذ نفس وجود غير المشروط يوجب ارتفاع موضوع المشروط على الفرض ، الا ان هذا اجنبي عن باب التزاحم . لما عرفت من ان التزاحم انما يكون فيما اذا كان التنافي بين التكليفين ناشئاً من عجز المكلف وعدم تمكنه من الجمع بينهما في مقام الامتثال ، بحيث يكون امتثال احدهما موجباً لعجزه عن امتثال الآخر ، والمقام ليس كذلك ، لان رافع موضوع

التكليف المشروط انما هو نفس وجود التكليف الآخر لاعجز المكلف عن امتثاله ، ولذا لو اتى بالمشروط وترك غيره لم يقع على وجه المطلوبية ومصداقا للامتثال حتى على القول بامكان الترتب ، اذ المفروض ان نفس وجود التكليف المطلق معدم لموضوع المشروط ومعه لا يبقى مجال لامتثاله . وهذا ظاهر .

وان اريد به كون احد التكليفين مشروطاً بتمكن المكلف من الاتيان بمتعلقه خارجاً لا بعدم وجود تكليف آخر ، فحينئذ وان كان يدخل المورد في باب التزاحم لامحالة لرجوع منشأ التنافي الى عجز المكلف اذ لولا عجزه لصار التكليف فعليا ، الا انه لاوجه حينئذ للحكم بوجوب تقديم المطلق على المشروط ، بل لا بد من ملاحظة الاهم منهما ، لان تمكن المكلف من الاتيان بمتعلق كل من التكليفين على حد سواء ، اذ كما انه قادر على الاتيان بمتعلق التكليف المطلق كذلك قادر على الاتيان بمتعلق التكليف المشروط فيكون ملاك المشروط كملاك المطلق فعلياً ، اذ المفروض انه لا يعتبر في فعليته الا القدرة على الاتيان بالمتعلق خارجا ، فلا وجه للحكم بوجوب تقديم المطلق ، بل لا بد من ملاحظة الاهم منهما فيقدم على الآخر .

وكيف كان فما ذكروه من وجوب تقديم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية مما لا تسعنا المساعدة عليه .

ثم انهم رتبوا على الكبرى المزبورة فروعاً : (منها) ما اذا دار الامر بين صرف الماء الموجود عند المكلف فى الوضوء ، وبين صرفه فى تطهير ثوبه ، فحكموا بوجوب صرفه في تطهير الثوب دون الوضوء ، فان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية على ماهو مقتضى مقابلة الامر به بالامر بالتيمم المشروط بفقدان الماء في قوله تعالى : « فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً » فان المراد بعدم الوجدان هو عدم القدرة على الاستعمال ، ضرورة ان مجرد وجدان الماء لا يوجب ارتفاع التكليف بالتيمم ، بل لا بد

مع ذلك من القدرة على الاستعمال ، فاذا كان التيمم مشروطاً بعدم القدرة على استعمال الماء كان الوضوء مشروطاً بالقدرة على استعماله لامحالة ، فان التقسيم قاطع للشركة ، وهذا بخلاف وجوب تطهير الثوب ، فانه مشروط بها عقلا لاشرعاً ، وعليه فيجب صرف الماء فى تطهير الثوب والاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية .

اقول : مضافا الى عدم تمامية اصل الكبرى كما عرفت انها لاتنطبق على المورد ، وذلك لان الوضوء وتطهير الثوب ليساواجبين نفسيين ليقع التنافي بينهما ، وانما الواجب النفسي هي الصلاة المقيدة بهما ، والامر بهما لاجل الارشاد الى شرطيتها فى الصلاة ، ولذا لايعاقب المكلف العاصي على تركهما ، وانما يعاقب على ترك الصلاة المقيدة بهما ، فمعنى عدم تمكن المكلف من الاتيان بهما عدم تمكنه من الاتيان بالصلاة المقيدة بهما ، فعجز المكلف عن الوضوء او تطهير الثوب يرجع الى عجزه عن الاتيان بالصلاة المقيدة بهما ، كما ان تنزيل الطهارة الترابية منزلة الطهارة المائية يرجع الى تنزيل الصلاة المقيدة بالطهارة الترابية منزلة الصلاة المقيدة بالطهارة المائية ، فني الحقيقة الصلاة مع الطهارة الترابية بدل عن الصلاة مع الطهارة المائية ، والتيمم انما هو مقدمة لايجاد البدل كما ان الوضوء مقدمة لايجاد المبدل منه . وكذلك الكلام في طهارة الثوب ، فان الصلاة فى الثوب النجس او عريانا ـ على خلاف فى المسألة ـ بدل عن الصلاة فى الثوب الطاهر ، وعلى هذا فلا وجه لوقوع التزاحم بين وجوب تطهير الثوب ووجوب الوضوء . هذا بالاضافة الى تطهير الثوب والوضوء . واما الكلام فى المشروط بها اعني به الصلاة فمقتضى القاعدة هو القول بعدم وجوب شيء منها اصلا ، ضرورة ان عدم تمكن المكلف من ايجاد الشرط يوجب عجزه عن الاتيان بالمقيد به ومعه يسقط الامر لا محالة ، الا ان قيام الدليل على عدم سقوط الصلاة بحال اقتضى وجوب الاتيان بالمقدار الممكن منها ، والمقدار الممكن مردد بين ان يكون في الثوب الطاهر مع الطهارة الترابية ، وان يكون

فى الثوب النجس مع الطهارة المائية ، ولا يعلم ان المجعول من قبل الشارع أي منهما فى هذا الحال بعد العلم بوجوب احدهما اجمالا ، وبما ان مقتضى اطلاق دليل شرطية طهارة الثوب هو الاول ومقتضى اطلاق دليل شرطية الوضوء هو الثاني ، يسقط كلا الاطلاقين بالتكاذب لامحالة ويرجع الى الاصول العملية ، ومقتضاها في المقام هو التخيير بين صرف الماء في الوضوء والاتيان بالصلاة في الثوب النجس او عريانا مع الطهارة المائية ، وبين صرفه فى تطهير الثوب والاتيان بها في الثوب الطاهر مع الطهارة الترابية ، وان كان الثاني احوط لوجود القول بالتعيين فيه .

والحاصل انه ان لوحظ نفس الشرطين فلا تنافي بينهما رأسا ، لعدم كونهما واجبين نفسيين ، وان لوحظ المشروط بهما فالتنافي وان كان موجودا الا انه راجع الى باب التعارض ولا مساس له بباب التزاحم . هذا تمام الكلام فى معنى التزاحم وامتيازه عن التعارض ، وبيان مايمكن ان يعد من مرجحاته ، وقد عرفت انه امران : (احدهما) ـ كون احد المتزاحمين اهم من الآخر . و (ثانيهما) ـ كون احدهما سابقا بلحاظ ظرف امتثاله . واما بقية الامور التي عدّت من مرجحات باب التزاحم فقد عرفت المناقشة فيها .

(المقصد الثالث) ـ في حكم التعارض ، وهل مقتضى الاصل الاولى فى التعارض هو سقوط كل من الدليلين فيما اذا لم يقم دليل تعبدي على وجوب الاخذ باحدهما تعيينا او تخييرا كما في الخبرين المتعارضين ، او ان مقتضاه هو التخيير ؟ التحقيق ـ كما عليه اهله ـ هو الاول ،

والوجه فيه انه ان كانت حجية المتعارضين ثابتة بدليل لبي ، كالعقل والاجماع وبناء العقلاء ، فلا دليل على الحجية يشمل مورد التعارض رأسا ، كما اذا تعارض ظهور آية بظهور آية اخرى ، فان دليل حجية الظهور انما هو بناء العقلاء ، ومن الظاهر

انه لم يثبت منهم بناء على الأخذ بالظهور مع تعارضه بظهور آخر ، فسقوط المتعارضين حينئذ من جهة عدم الدليل على حجيتهما رأساً ، فيكون ظهور الآية المعارض بظهور الآية الاخرى مجملا بالعرض بعد ما كان مبيناً في نفسه .

وان كانت حجيتهما ثابتة بدليل لفظي ، كما في موارد تعارض الامارات والاصول ، فان ادلة حجية الامارات والاصول بعمومها او اطلاقها وان كانت تشمل موارد تعارضها لامحالة ، الا ان العلم الاجمالي بكذب احدهما في مورد التعارض يوجب سقوط ادلتها عن الحجية ، وذلك لانه لايخلو اما ان يشمل دليل التعبد كلا من المتعارضين او يشمل احدهما دون الآخر اولا يشمل شيئاً منهما ، اما الاول فلا سبيل اليه ، لان مرجعه الى التعبد بالمتناقضين ، لما ذكرنا من ان التعارض عبارة عن تنافي الدليلين بالتناقض ، فالتعبد بكل منهما تعبد بالمتناقضين ، وكذلك الثاني ، لانه ترجيح بلا مرجح ، فيبقى الآخر وهو المطلوب ، وهذا هو السر في عدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي ، والحاصل ان مقتضى الاصل الاولى في مورد التعارض هو التساقط والرجوع الى الدليل الآخر الا اذا قام دليل تعبدي على وجوب الاخذ باحدهما تعييناً او تخييراً ، كما في الخبرين المتعارضين على ما سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى .

هذا وربما يتوهم ان مقتضى الاصل الاولى في مورد التعارض هو التخيير ، بدعوى ان كل واحد من المتعارضين محتمل المصادفة للواقع ، والمانع من شمول اطلاقات ادلة الحجية لكل منهما هو محذور لزوم التعبد بالمتناقضين ، وهذا يندفع بتقييد اطلاق كل من دليلي الحجية بعدم الاخذ بالآخر ، فاذا اخذ باحدهما يرتفع موضوع دليل الحجية بالاضافة الى الآخر .

وفيه ـ مضافا الى عدم تمامية ذلك فيما اذا كان دليل الحجية دليلا لبياً ، لعدم تحقق الاطلاق فيه حتى يشمل مورد التعارض كما عرفت ـ ان لازم ذلك اتصاف

من المتعارضين بالحجية عند ترك الاخذ بكل منهما ، لتحقق شرط الحجية حينئذ ، فيعود المحذور .

فان قيل : يمكن تقييد اطلاق دليل الحجية بصورة الاخذ ، بان يكون الحجة هو الذي يؤخذ به ، فيكون المكلف مخيراً بين الاخذ بايهما شاء .

فانه يقال ان لازمه ان لايكون شيء من المتعارضين حجة عند عدم الاخذ بهما ، ولا اظن ان يلتزمه القائل بالتخيير ، ولايقاس المقام بالتخيير الثابت فى الخبرين المتعارضين ، فان اخبار التخيير ـ على تقدير تمامية دلالتها بنفسها ـ متكفلة ببيان وجوب الاخذ باحدهما تخييراً ، فيعاقب عند ترك كل منهما ، وهذا بخلاف المقام ، فان التخيير فيه انما استفيد من تقييد دليل الحجية على الفرض ، وليس مفاده الاحجية كل من المتعارضين على تقدير الاخذ به ، ولا تعرض فيه لوجوب الاخذ وعدمه كما لايخفى .

وكيف كان فدعوى ان مقتضى الاصل الاولى فى المتعارضين هو التخيير لايمكن المساعدة عليها ، وانما الصحيح ان مقتضاه التساقط الا اذا قام دليل خارجي على خلافه حسبما عرفت .

(المقصد الرابع) ـ انه بناء على كون مقتضى الاصل سقوط المتعارضين كما ذكرناه ، فهل يسقطان عن الحجية بالمرة حتى بالاضافة الى نفي الثالث ، فاذا كان مفاد احد الدليلين وجوب شيء ومفاد الآخر حرمته صح الحكم باباحته ، او انهما يسقطان عن الحجية فى اثبات خصوص الوجوب والحرمة ، واما بالنسبة الى نفي الثالث فحجيتهما باقية على حالها ؟ وجهان اظهرهما الاول ، وذلك لانه بعد عدم شمول دليل الحجية لكل منهما ـ لاستلزامه التعبد بالمتناقضين ولا لاحدهما لكونه ترجيحاً بلا مرجح ـ يكون كل من الدليلين كان لم يكن ، فكانه لم يقم دليل لاعلى الوجوب ولا على الحرمة ، وعليه فلا محذور فى الالتزام بالاباحة فى مفروض المثال ، الا اذا

علم اجمالا من الخارج صدق احد الدليلين وموافقته للواقع ، كما اذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة في يومها ، ودل دليل آخر على وجوب صلاة الظهر فيه ، فانه لايمكن الحكم بعدم وجوب كليهما ، لانه ينافي العلم الاجمالي بوجوب احدى الصلاتين على المكلف في يوم الجمعة ، لكن اين هذا مما احتمل كذب الآخر ايضاً ؟

هذا . ومن الاعلام من ذهب الى عدم سقوط المتعارضين عن الحجية بالاضافة الى نفي الثالث ، واستدل عليه بوجهين :

(الوجه الاول) ـ ماذكره في الكفاية من ان المترتب على التعارض انما هو العلم بكذب احد المتعارضين لا بعينه دون كليهما ، فاحدهما لا بعينه باق على حجيته وان كان لايمكن الاخذ بمدلوله من جهة عدم كونه معلوماً بعنوانه ، الا ان مجهولية العنوان انما تمنع عن كونه حجة بالاضافة الى نفس مدلوله لا بالاضافة الى نفي الثالث ، لان نفيه غير متوقف على العلم بحجية احدهما معيناً ، بل يكفي في نفيه العلم بوجود الحجة ولو إجمالا و بعنوان احدهما ، فان ايا منهما كان حجة واقعاً ينفي الثالث ، فيكون احدهما لا بعينه حجة في نفيه .

ويرد ان عنوان احدهما لا بعينه امر انتزاعي لا واقع له خارجاً ، وانما الواقع في الخارج هو خصوص مادل على الوجوب ومادل على الحرمة ، والمفروض ان دليل الحجية غير شامل لهما ، لان شموله لكل منهما تعبد بالمتناقضين ولاحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، وليس شيء آخر يوجب نفي الثالث .

(الوجه الثاني) ـ ماذكره المحقق النائيني (قدس سره) وحاصله ان سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية بالمعارضة لايستلزم سقوط الدلالة الالتزامية عنها ، لان الدلالة الالتزامية وان كانت تابعة للدلالة المطابقية ثبوتاً واثباتاً ، الا انها غير تابعة لها بحسب الحجية ، بل كلاهما مشمولان لادلة الحجية في عرض واحد ، وتوضيح ذلك ان الاخبار عن كل شيء بحسب الحقيقة اخباران : احدهما ـ الاخبار عن الملزوم ،

وثانيهما ـ الاخبار عن اللازم ، فان المخبر بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا كما يخبر بوجوب الدعاء عند الرؤية بالمطابقة ، كذلك يخبر بعدم اباحته عندها بالالتزام ، وادلة حجية الخبر كما تدل على وجوب تصديقه فى اخباره بالمطابقة ، كذلك تدل على وجوب تصديقه فى اخباره بالالتزام ، فاذا فرض اخبار آخر عن حرمة الدعاء عند الرؤية فحينئذ وإن كان تقع المعارضة بين مايخبر عنه احدهما بالمطابقة وما يخبر عنه الآخر كذلك ، الا انه لامعارضة فيما يخبران عنه بالالتزام ، بل كلاهما متوافقان فيه . حيث ان كليهما يخبران عن عدم اباحة الدعاء عند الرؤية ، وعلى هـذا فلا وجه لسقوط ما يخبران عنه بالالتزام عن الحجية . هذا حاصل كلامه (رفع مقامه) والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو ان نفي الثالث في هـذا مستند الى كلا الخبرين ، بخلاف الوجه الاول ، فان نفيه فيه مستند الى احدهما لا بعينه كما عرفت .

وكيف كان فللنظر فيما افاده (قدس سره) مجال واسع ، وذلك اما نقضاً فبموارد :

(منها) ـ مالو قامت البينة على ملاقاة ثوب للبول مثلا ، فهنا دلالة مطابقية وهي ملاقاة الثوب للبول ، ودلالة التزامية وهي نجاسة الثوب ، فاذا علمنا من الخـارج بكذب البينة لكن احتملنا نجاسة الثوب من جهة ملاقاته للدم مثلا ، فبناءً على جواز التفكيك بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية فى الحجية لابد من القول بنجاسة الثوب فى مفروض المثال ، لان العلم بكذب البينة انما هو فى خصوص الدلالة المطابقية دون الالتزامية ، لاحتمال نجـاسة الثوب بملاقاة الدم على الفرض ، فتبقى حجيتها بالاضافة الى الدلالة الالتزامية على حالها ويحكم بنجاسة الثوب ، مع ان احداً لايلتزم بذلك ،

(ومنها) ـ مالو كان مال تحت يد زيد مثـلا ثم قامت بينة على انه لعمرو وقامت بينة اخرى على انه لبكر ، فعلى القول بجـواز التفكيك بين الدلالتين لابد من القول بان المال في الفرض مع كونه تحت يد زيد ليس لهوانه مجهول المالك ، لان البينتين متوافقتان

فى الدلالة الالتزامية وان المال ليس لزيد ، وهذا ـ كما ترى ـ لايمكن الالتزام به .

و (منها) ـ مالو قامت البينة على ان المال فى مفروض المثال لعمرو واعترف عمرو بانه ليس له ، فعلى القول بجواز التفكيك لابد من الالتزام بان المال مع كونه تحت يد زيد ليس له ، لان اقرار عمرو بان المال ليس له ـ من جهة تقدمه على البينة ـ يوجب سقوطها عن الحجية في الدلالة المطابقية ، فيبقى المدلول الالتزامي ـ وهو عدم كون المال لزيد حجة .

و (منها) ـ مالو اخبر شاهد بان المال في مفروض المثال لعمرو واخبر شاهد آخر بانه لبكر ، فعلى القول بجواز التفكيك لابد من الالتزام بخروج المال عن تحت يد زيد وكونه مجهول المالك ، لان اخبار كل من الشاهدين وان لم يكن حجة فى المدلول المطابقي ، لعدم العبرة بالشاهد الواحد اذا تجرد عن اليمين ، الا انه باعتبار توافقهما فى المدلول الالتزامي يكون اخبارهما حجة ، فان كليهما يخبران بالالتزام بان المال ليس لزيد ، فمن هذه الجهة يكونان شاهدين ، فيقدم قولهما على اليد . الى غير ذلك مما يترتب على القول بجواز التفكيك بين الدلالتين مما لايمكن الالتزام به ، وان احتمل السيد (قدس سره) فى العروة جواز الحكم بنجاسة الثوب فيما اذا اخبر شاهد بملاقاته للبول واخبر شاهد ثان بملاقاته للدم ، فمن جهة كونهما متوافقين فى المدلول الالتزامي وهو نجاسة الثوب احتمل وجوب الاجتناب عن الثوب ، لكنه احتمال بعيد . هذا من جهة النقض .

واما حلاً فتوضيحه ان الاخبار عن الملزوم وان كان اخباراً عن اللازم كما ذكره (قدس سره) واشرنا اليه مراراً من ان ظواهر الالفاظ حجة ببناء العقلاء حتى بالاضافة الى المداليل الالتزامية ، الا انه تابع فى السعة والضيق لسعة الاخبار عن الملزوم وضيقه ، فان اخبار البينة عن وقوع قطرة بول على الماء القليل مثلا وان كان اخباراً عن نجاسة الماء لامحالة ، الا انه ليس اخباراً عن نجاسة الماء على الاطلاق بل اخبار عن نجاسته الناشئة من وقوع البول عليه . فاذا علم بكذب البينة فى اخبارها عن وقوع البول عليه يعلم كذبها

في اخبارها عن نجاسته ايضاً ، وكذلك ما نحن فيه ، فان الاخبار عن وجوب شيء وان كان اخباراً عن عدم اباحته بالالتزام ، الا انه ليس اخباراً عن عدم اباحته على الاطلاق ، بل اخبار عن عدم اباحته الناشئة من وجوبه ، وكذلك الاخبار عن حرمته ، فانه اخبار عن عدم اباحته الناشئة من حرمته ، فاذا سقط الخبران عن الحجية بالمعارضة في الاخبار عن الوجوب والحرمة ، سقطا عن الحجية فى الاخبار عن عدم الاباحة لامحالة .

وبالجملة فان الدلالة الالتزامية كما انها تابعة للدلالة المطابقية بحسب الثبوت ، كذلك تابعة لها بحسب الحجية تبعية الظل لذى الظل ، فاذا سقطت عن الحجية اما بالتعارض او بالعلم بالكذب لاوجه لبقاء الدلالة الالتزامية حجة . ومن هنا يظهر الحال فى الامثلة التي ذكرناها بعنوان النقض .

وكيف كان فالصحيح هو ما ذكرناه من ان التعارض يوجب كون الدليلين كان لم يكونا ، فلا مانع من ثبوت حكم ثالث مخالف لمفاد كل من الدليلين ، بلا فرق بين ان يكون الحكم الثالث مستفاداً من دليل اجتهادي وان يكون مستفاداً من اصل عملي . هذا كله بناءً على كون الطرق والامارات حجة من باب الطريقية والكاشفية كما هو الحق وعليه المشهور . واما بناءً على كونها حجة من باب السببية ، فهل يرجع التنافي الواقع بين مدلولي الدليلين حينئذ ايضاً الى التعارض ، او انه يرجع الى التزاحم ؟ ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) هو الثاني .

وتوضيح الكلام فى المقام يستدعى تقديم مقدمة وهي ان الوجوه المتصورة في كيفية سببية الطرق والامارات ثلاثة :

(الوجه الاول) ـ ما نسب الى بعض الامامية ، وحاصله ان فى الواقع حكما يشترك فيه العالم والجاهل ، وقيام الطريق والامارة على خلافه لا يوجب تغيره عما هو

عليه من المصلحة او المفسدة ، لكن فى سلوكها مصلحة يتدارك بها مايفوت من مصلحة الواقع عند مخالفتها له ، وهذه المصلحة تسمى عندهم بالمصلحة السلوكية ، وهي تختلف قلة وكثرة حسب اختلاف زمان السلوك طولا وقصراً ، فقد يكون زمان السلوك طول العمر ، كما اذا ادّى الطريق فى موارد دوران الامر بين القصر والتمام الى وجوب القصر ، وكان الواجب واقعاً هو التمام ولم ينكشف الخلاف ما دام العمر ، فالمصلحة المتداركة جميع مافات من مصلحة الواقع ، وقد يكون زمانه قصيراً كما اذا انكشف الخلاف في مفروض المثال بعد انقضاء وقت الاداء ، فان المصلحة المتداركة حينئذ انما هي مصلحة الوقت ، واما مصلحة اصل الصلاة فلا ، لتمكن المكلف من الاتيان بها بعد الوقت قضاءً ، فلا يكون الفوت مستنداً الى سلوك الطريق ، وثالثة يكون اقصر من ذلك ، كما اذا انكشف الخلاف فى الفرض بعد مضي وقت الفضيلة ، فلا يتدارك الا مصلحة وقت الفضيلة ، والحاصل ان المصلحة المتداركة تتبع ـ قلة وكثرة ـ مقدار فوتها المستند الى سلوك الطريق والامارة . وهذا القول من السببية لايرجع الى التصويب ولا ينافي التخطئة ، لان الواقع فيه محفوظ على حاله .

(الوجه الثاني) ـ ما نسب الى المعتزلة ، وحاصله انه وان كان في الواقع حكم يشترك فيه العالم والجاهل الا انه يتغير بقيام الطريق على خلافه ، وذلك من جهة ان قيامه على شيء يوجب حدوث مصلحة او مفسدة في متعلقه غالبة على مصلحة الواقع اومفسدته ، فينقلب الواجب حراماً والحرام واجباً لاجل غلبة المفسدة الحادثة بقيام الطريق على الحرمة ، وغلبة المصلحة الحادثة بقيامه على الوجوب .

(الوجه الثالث) ـ ما نسب الى الاشاعرة ، وحاصله انه ليس فى الواقع حكم مع قطع النظر عن مؤدى الطرق والامارات ، وانما الحكم الواقعي هو الذي تؤدى اليه الطرق والامارات . وهذا القول هو الذي اورد عليه العلامة (قدس سره) بانه مستلزم

الدور ، بتقريب ان قيام الطريق على حكم متوقف على ثبوت ذلك الحكم واقعاً ، وثبوته واقعاً متوقف على قيام الطريق عليه على الفرض .

وكيف كان فالقولان الاخيران يستلزمان التصويب ، فان الحكم في كليهما تابع للطريق والامارة ، غاية الامر ان التبعية في احدهما فى مرحلة البقاء وفى الآخر فى كلتا المرحلتين : حدوثاً وبقاءً ، فمرجع احدهما الى الآخر .

اذا عرفت ذلك فنقول : ان رجوع التعارض الى التزاحم على القول بالسببية ـ كما هو ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) ـ مما لا اساس له ، بلا فرق بين السببية التي يدعيها بعض الامامية القائلين بالتخطئة ، والسببية التي يدعيها المعتزلة او الاشاعرة ، وذلك اما في السببية بالمعنى الذي لايستلزم التصويب التي يدعيها بعض الامامية ، فلان المصلحة المتدارك بها مصلحة الواقع على هذا القول انما هي مترتبة على سلوك طريق تثبت حجيته ، فلابد اولا من اثبات حجيته حتى يكون سلوكه ذا مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع ، وقد عرفت بما لامزيد عليه ان التعارض يوجب سقوط كل من الدليلين عن الحجية ، فلا يبقى الدليلان حينئذ على صفة الحجية ليقع التزاحم بين مدلوليهما فى مقام الامتثال . واما فى السببية بالمعنى الذي يستلزم التصويب وتبعية الحكم الواقعي لقيام الطريق ، اما حدوثاً وبقاء على مايقول به الاشاعرة ، او بقاء فقط على ما يقول به المعتزلة ، فتوضيح عدم رجوع التعارض الى التزاحم هو ان القائل بالسببية بالمعنى المذكور اما يدعى ان قيام الطريق على شيء يوجب حدوث المصلحة في متعلق التكليف ، بان يكون قيام الطريق على وجوب شيء ـ مثلا ـ موجباً لحدوث المصلحة فى فعل المكلف ، واما يدعى ان قيامه على شيء يوجب حدوث المصلحة في التزام المكلف بمؤدى الطريق ، بان يكون قيامه على وجوب شيء موجباً لحدوث المصلحة في الالتزام بوجوبه ، واما يدعى ان قيامه على شيء يوجب حدوث المصلحة فى فعل المولى ، بان يكون قيام الطريق على وجوب

الشيء موجباً لحدوث المصلحة في ايجاب المولى ذلك الشيء ، وعلى جميع التقادير اما يكون التعارض بين الدليلين بالتناقض ، كما اذا كان مفاد احدهما وجوب شيء ومفاد الآخر عدم وجوبه ، واما يكون بالتضاد ، وعلى الاخير اما يكون التضاد في نفس التكليف ، كما اذا كان مفاد احد الدليلين وجوب شيء ومفاد الآخر حرمته ، واما يكون في متعلقه ، وعلى الاخير اما يكون المتعلقان المتضادان مما لا ثالث لهما ، كما اذا كان مفاد احد الدليلين وجوب الحركة ومفاد الآخر وجوب السكون ، واما يكونان مما لهما ثالث ، كما اذا كان مفاد احدهما وجوب القيام ومفاد الآخر وجوب القعود ، فان لهما ثالثاً هو الركوع او الاضطجاع ، فصور المسألة عديدة :

(اما الصورة الاولى) وهي ما كان التعارض بين الدليلين بالتناقض ، فعدم رجوع التعارض الى التزاحم فيها واضح ، لان التزاحم - كما ذكرنا مراراً - انما يكون فيما اذا كان التكليفان مع قطع النظر عن قدرة المكلف على امتثالهما قابلين للجعل ، والمورد ليس كذلك ، فان التكليفين فيه ليسا قابلين للجعل في نفسهما ، والوجه فيه ان مقتضى الطريق القائم على وجوب الشيء هو حدوث المصلحة فيه ، ومقتضى الطريق القائم على عدم وجوبه هو عدم المصلحة فيه او زوالها عنه ، ومن الظاهر ان فرض وجود المصلحة وعدمها في شيء مستحيل في نفسه مع قطع النظر عن قدرة المكلف .

والحاصل ان رجوع التعارض الى التزاحم في هذه الصورة لا وجه له . ومن هنا يظهر ان ما افاده في الكفاية - من ان ما دل على الوجوب بما انه دليل اقتضائي يقدم على ما دل على عدم الوجوب ، لان مالا اقتضاء له لا يزاحم ماله الاقتضاء - ليس في محله ، وذلك لما عرفت من عدم امكان اجتماع ماله الاقتضاء مع ماليس له الاقتضاء في مورد حتى يحكم بتقدم الاول على الثاني .

و (اما الصورة الثانية) وهي ما كان التعارض بين الدليلين بالتضاد في نفس

التكليف ، فان قلنا ان مفاد النهي هو المنع عن الفعل المعبر عنه في اللغة الفارسية بـ (بازداشتن) كما هو الصحيح ، حيث انه في مقابل الامر ومفاده هو البعث والتحريك نحو الفعل ، فيكون مفاد النهي هو المنع والزجر عنه . فعدم رجوع التعارض الى التزاحم اواضح ، اذ مقتضى الطريق القائم على الوجوب حدوث المصلحة الملزمة في الفعل ومقتضى الطريق القائم على الحرمة حدوث المفسدة الملزمة فيه ، وهذا المعنى في نفسه مستحيل مع قطع النظر عن قدرة المكلف على الامتثال ، ضرورة استحالة اجتماع المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة في فعل بلا كسر وانكسار ، وان قلنا ان مفاد النهي طلب الترك - كما هو المعروف بينهم - كان مقتضى قيام الطريق على وجوب شيء حدوث المصلحة في فعله ، وقيام الطريق على حرمته حدوث المصلحة في تركه ، وهذا وان كان ممكنا في نفسه ، لامكان ان يكون في الفعل مصلحة وفي الترك مصلحة اخرى ، الا ان التكليفين مما لا يمكن اجتماعهما في الواقع ، ضرورة ان طلب كل من الفعل والترك تكليف بما لا يطاق ، هذا مع ان مرجع التضاد ايضاً الى التناقض بحسب الدلالة الالتزامية كما اشرنا اليه مراراً فيجري ما ذكرناه في الصورة الاولى ، فرجوع التعارض الى التزاحم في هذا الفرض ايضاً لا وجه له .

و (اما الصورة الثالثة) وهي ما كان التعارض بين الدليلين بالتضاد في متعلقي التكليفين مع كونهما مما لا ثالث لهما ، كما اذا كان مفاد احد الدليلين وجوب الحركة ومفاد الآخر وجوب السكون ، فعدم رجوع التعارض فيها الى التزاحم واضح ، لان اجتماع نفس التكليفين في الفرض غير ممكن ، ضرورة ان التكليف بكل واحد من الحركة والسكون تعييناً تكليف بغير مقدور ، وتخييراً طلب للحاصل ، لعدم امكان خلو المكلف من الحركة والسكون ، ومعه يكون التكليف لغواً .

و (اما الصورة الرابعة) وهي الصورة الثالثة بعينها لكن مع فرض المورد مما لهما

ثالث ، كما اذا كان مفاد احد الدليلين وجوب القيام ومفاد الآخر وجوب الجلوس ، فربما يتوهم رجـــوع التعارض فيهما الى التزاحم ، بدعوى انه لاتنافي بين التكليفين في الفرض ، ضرورة ان الامر بكل واحد من القيام والجلوس امر ممكن في نفسه ، وانما التنافي بينهما نشأ من عدم تمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين واستيفاء كلتا المصلحتين ، فيصح الامر باحدهما تخييراً دفعاً لفوت كلتا المصلحتين ، ومحذور اللغوية ـ من جهة تمكن المكلف من ترك كلا الامرين والاشتغال بالثالث ـ غير جار فى المقام كما هو ظاهر . لكنه توهم فاسد ، والوجه فيه انه وان كان لاتنافي بين الدليلين بحسب الدلالة المطابقية ، الا انهما متنافيان بحسب الدلالة الالتزامية ، فان مادل على وجوب القيام بالمطابقه يدل على عـدم وجوب الجلوس بالالتزام ، ومادل على وجوب الجلوس بالمطابقة يدل على عدم وجـوب القيام بالالتزام ، وذلك لعدم صحة التكليف بالمتضادين فى آن واحـد ، ففرض صدق احدهما يستلزم كذب الآخر ، فيكون المقام من قبيل مالو دل دليل على وجوب القصر على المسافر ودل دليل آخر على وجوب التمام عليه ، فانه يقع التعارض بين الدليلين من جهة العلم بكذب احدهما ، للعلم بعدم وجوب صلاتين على المكلف فى يوم واحد .

وبعبارة اخرى ان الطريق القائم على وجوب القيام وان كان يقتضي حدوث المصلحة فى القيام ، الا ان الطريق القائم على وجوب الجلوس بدلالته الالتزامية يقتضي عدم المصلحة فيه ، وكذلك العكس ، فيكون حال هذه الصورة حال الصورة الاولى ، وقد عرفت انه لايمكن اجتماع التكليفين في نفسهما بحسب الجعل مع قطع النظر عن عدم تمكن المكلف على الامتثال ، ضرورة ان اجتماع المصلحة وعدمها ـ من جهة كونه اجتماع المتناقضين ـ مستحيل فى نفسه .

والحاصل ان التزاحم بين الدليلين ـ كما ذكرناه ـ انما يكون فيما اذا كان التنافي

بين التكليفين ناشئاً من عدم قدرة المكلف على امتثالهما معاً ، ومع فرض عدم امكان اجتماعهما في مقام الجعل من جهة لزوم التناقض او القبح او غير ذلك لا معنى لتحقق التزاحم ، بداهة ان الدليلين من جهة عدم شمول ادلة الحجية لهما لا يكونان حجة حتى يوجبان حدوث المصلحة فى المؤدى ، ثم يقع التزاحم بين المصلحتين من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ، ولعل توهم رجوع التعارض الى التزاحم على القول بالسببية نشأ من توهم ان القائل بالسببية يقول بها وان لم يكن الطريق حجة شرعاً ، والحال انه يقول بها فيما اذا كان الطريق حجة ، فيكون حدوث المصلحة فى رتبة متأخرة عن حجية الطريق ، ومع فرض التعارض يسقط الدليلان عن الحجية فلا يبقى مجال للتزاحم . هذا كله بناءً على كون قيام الطريق على شيء موجباً لحدوث المصلحة في متعلق التكليف .

واما بناءً على كون قيامه موجباً لحدوث المصلحة فى الالتزام بمؤداه ، بان يكون مراد القائل بالسببية التصويبية ان قيام الطريق على وجوب شيء مثلا يوجب حدوث المصلحة في التزام المكلف بوجوب ذلك الشيء . فوجه عدم رجوع التعارض الى التزاحم فى جميع الصور المذكورة هو ان توهم الرجوع مبني على ثبوت وجوب الالتزام بمؤديات الطرق والامارات ، ولم يثبت ذلك من الدليل ، ومعه لا تكون في الالتزام المزبور مصلحة حتى تقع المزاحمة بين مصلحتي الالتزامين في مقام الامتثال من جهة عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما .

اضف اليه انه بعد عدم امكان الجمع بين الدليلين المتعارضين فى مقام الجعل من جهة لزوم التناقض بلحاظ الدلالة الالتزامية وسقوطهما عن الحجية ، لا يبقى طريق معتبر على الوجوب حتى تحدث المصلحة في الالتزام به ثم يقع التزاحم بين المصلحتين في مقام الامتثال . وكيف كان فرجوع التعارض الى التزاحم على القول بالسببية لا وجه له اصلا .

بقي الكلام في الاحتمال الثالث وهو ان يكون مراد القائل بالسببية المذكورة ان قيام الطريق على وجوب شيء مثلا انما يوجب حدوث المصلحة في فعل المولى دون فعل المكلف او التزامه ، بان يكون قيام الطريق على وجوب شيء موجباً لحدوث المصلحة في ايجاب المولى ذلك الشيء ، فنقول : انه وان كان يصح تصوير التزاحم على هذا المبنى ، ضرورة انه اذا قام طريق على وجوب شيء وطريق آخر على حرمته فلا محالة يقع التزاحم بين مصلحتي الايجاب والتحريم ، الا ان هذا التزاحم خارج عن التزاحم المبحوث عنه وانما هو راجع الى التزاحم في الملاكات ، وقد عرفت سابقاً ان رفع هذا القسم من التزاحم راجع الى المولى ، فله ان يلاحظ المصلحتين ويجعل الحكم على طبق اقواهما ، وبما انه لاقوة لاحدى المصلحتين على الاخرى في المقام، لان الموجب لحدوث المصلحة قيام الطريق وهو قائم في كلا الطرفين بلا تفاوت ، يكون المولى مخيراً في جعل الحكم على طبق ايهما شاء ، وحيث ان المجعول من قبله في هذا الحال غير معلوم لنا ، اذ كما يحتمل ان يجعل الحكم على طبق ما قام على الوجوب كذلك يحتمل ان يجعله على طبق ما قام على الحرمة ، فاذاً تكون النتيجة نتيجة التعارض ، فيسقط كل منهما عن الاعتبار ويرجع الى الاصول العملية ، فان كان المورد من موارد دوران الامر بين المحذورين ، كما اذا كان مفاد احد الطريقين وجوب الشيء ومفاد الآخر حرمته ، كان المرجع التخيير ، وان كان من موارد دوران الامر بين الوجوب والاباحة او الحرمة والاباحة كان المرجع البراءة .

فتحصل من جميع ماذكرناه ان مقتضى القاعدة في التعارض هو التساقط بلا فرق بين القول بالطريقية والقول بالسببية ، الا ان يقوم دليل تعبدي على وجوب الاخذ باحدهما تعييناً او تخييراً ، كما في الخبرين المتعارضين على ما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى .

(المقصد الرابع) ـ لايخفى ان ما ذكرناه من مقتضى القاعدة انما هو بالاضافة

الى غير الخبرين من الدليلين المتعارضين ، واما الخبران فقدادعى الاجماع واستفاضت الاخبار على عدم سقوطهما بالتعارض بل يجب الاخذ باحدهما تعييناً او تخييراً ، وتوضيح الكلام في المقام يستدعى تقديم مقدمة ، وهي ان الدليلين المتعارضين تارة يكون كلاهما قطعي الصدور ، كما اذا وقع التعارض بين ظاهر آيتين او ظاهر آية وخبر متواتر أو محفوف بالقرينة القطعية ، واخرى يكون احدهما قطعياً والآخر ظنياً ، كما اذا وقع التعارض بين ظاهر آية اوخبر متواتر او محفوف بالقرينة القطعية و بين خبر واحد غير محفوف بها ، وثالثة يكون كلاهما ظنياً ، كما اذا وقع التعارض بين خبرين كل منهما لواحده .

(اما القسم الاول) ـ فلا ينبغي الريب في سقوط كل منهما والرجوع الى دليل آخر ، لعدم شمول ادلة الحجية للمتعارضين حسبما عرفت تفصيله ، وما يظهر من الشيخ الطوسي (قدس سره) تبعاً لبعضهم ـ من الحكم بوجوب تأويلهما والاخذ بالمعني المؤول به ـ ليس فى محله ، وذلك لعدم الدليل على جواز التأويل ، فيبقى العمل بالمعني المؤول به بلا دليل ، وهذا ظاهر .

و (اما القسم الثاني) فلابدفيه من الاخذ بمقطوع الصدور ورفع اليد عن المظنون ، فلو تعارض خبر واحد مع ظاهر الكتاب يؤخذ بظاهر الكتاب ويطرح الخبر ، وكذلك اذا تعارض مع الخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة القطعية ، وليس هذامن جهة ترجيح الكتاب او السنة على الخبر الواحد بل من جهة ان الخبر المخالف للكتاب او السنة ليس بحجة فى نفسه ، وذلك لما استفاضت به الاخبار من ان الخبر المخالف للكتاب او السنة زخرف باطل لم يصدر من المعصوم (عليه السلام) ولذا قلنا ان من شرائط حجية الخبر الواحد عدم كونه مخالفاً للكتاب او السنة بلا فرق فى ذلك بين ان يكون واصلا بواسطة عادل او فاسق . وكيف كان فهذان القسمان خارجان عن مبحث التعادل والترجيح .

و (اما القسم الثالث) ـ اعني به مايكون كلا المتعارضين ظني الصدور ، فمقتضى

القاعدة فيه وان كان تساقطهما كما في القسم الاول ، الا ان في الباب روايات مستفيضة دلت على وجوب الاخذ باحـــدهما تعييناً او تخييراً على ما سنتكلم فيه ، وهذا القسم من المتعارضين هو الذي عقد له مبحث التعادل والترجيح .

اذا عرفت ذلك فنقول : ان الروايات الواردة في الباب على طوائف : (منها) ـ ما ظاهره وجوب التوقف كمقبولة (١) عمر بن حنظلة ، وقد ورد فيها بعد فرض الراوي

(١) رواها المشايخ الثلاثة قدس الله ارواحهم الزكية باسنادهم عن عمر بن حنظلة ، قال : « سألت ابا عبد الله (ع) عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة فى دين او ميراث ، فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ، أيحل ذلك ؟ قال (ع) : من تحاكم اليهم فى حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت ، وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً وان كان حقه ثابتاً ، لانه اخذه بحكم الطاغوت ، وانما امر الله ان يكفر به ، قال الله تعالى : ويتحاكمون الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به . قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً ، فاني قد جعلته عليكم حاكماً ، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قد رد ، والراد علينا الراد على الله ، وهو على حد الشرك بالله . قلت : فان كان كل رجل يختار رجلاً من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم ؟ فقال (ع) : الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى مايحكم به الآخر . قال : فقلت : فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه ؟ قال : فقال (ع) : ينظر الى ما كان من روايتهما عنا فى ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك ، فان المجمع عليه لاريب فيه ، وانما الامور ثلاثة : امر بين رشده فيتبع ، وامر بين غيه فيجتنب ، وامر مشكل يرد حكمه الى الله ، قال رسول الله (ص) : حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ، ومن اخذ بالشبهات وقع فى المحرمات =

تساوي الحديثين من حيث موافقة العامة ومخالفتهم : « اذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى امامك » ورواية (١) سماعة بن مهران ، وقد ورد فيها بعد سؤال الراوي عن ورود الحديثين احدهما يأمر والاخر ينهى : « لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله » وغيرها من الروايات العامة الدالة على وجوب التوقف عند الشبهة . (ومنها) ـ ما ظاهره وجوب الاخذ بما يوافق الاحتياط كمرفوعة (٢) زرارة وقد ورد فيها بعد فرض الراوي تساوي الحديثين من حيث موافقة العامة ومخالفتهم : « اذاً فخذ بما فيه الحائطة لدينك

وهلك من حيث لايعلم . قال : قلت : فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟ قال (ع) : ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ، ويترك ماخالف الكتاب والسنة ووافق العامة . قلت : جعلت فداك أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم باي الخبرين يؤخذ ؟ قال (ع) : ما خالف العامة ففيه الرشاد . فقلت : جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعاً ؟ قال (ع) : ينظر الى ماهم اميل اليه حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر . قلت : فان وافق حكامهم الخبرين جميعاً ؟ قال (ع) : اذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى امامك ، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات » .

(١) رواها فى الوسائل في كتاب القضاء عن سماعة بن مهران عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال : « قلت : لابي عبد الله (ع) : يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به وآخر ينهانا عنه ؟ قال (ع) : لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله . قلت : لابد ان نعمل بواحد منهما ؟ قال (ع) : خذ بما خالف العامة » .

(٢) رواها ابن ابي جمهور الاحسائي فى كتاب ، غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعاً الى زرارة قال : « سألت ابا جعفر عليه السلام فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟ فقال (ع) : يازرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر . فقلت ياسيدي انهما معاً مشهوران مأثوران عنكم =

واترك الآخر »(ومنها) ـ ماظاهره التخيير كرواية ابن الجهم(١)وقد ورد فيها بعدفرض الراوي تساوي الحديثين في وثاقة الراوي : « اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت » ورواية الحرث بن المغيرة (٢) وقد ورد فيها بعد فرض وثاقة الرواة : « فموسع عليك حتى ترى القائم (ع)فتردالية» وغيرهما مماظاهره التخيير الابتدائي ، (ومنها) ـ ماظاهره وجوب الاخذ بما له مرجح كصحيحة (٣) الراوندي وغيرها مما دل على وجوب الاخذ

فقال (عليه السلام) : خذ بما يقول اعدلهما عندك ، وأوثقهما في نفسك ، فقلت : إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان ؟ فقال عليه السلام : انظر ما وافق منهما العامة فاتركه وخذ بما خالف ، فان الحق فيما خالفهم . قلت : ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع ؟ قال عليه السلام : اذاً فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر . قلت : فانهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع ؟ فقال عليه السلام : إذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر » .

(١) رواها في الوسائل في كتاب القضاء عن الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) قال : « قلت له : تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة ؟ فقال (ع) : ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجل واحاديثنا ، فان كان يشبهها فهو منا ، وان لم يكن يشبهها فليس منا . قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما حق ؟ قال (ع) : فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت » .

(٢) رواها ايضاً في الوسائل في كتاب القضاء عن الحرث بن المغيرة عن ابى عبد الله (عليه السلام) قال : « اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم (ع) فترد اليه » .

(٣) رواها في الوسائل عن رسالة القطب سعيد بن هبة الله الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام قال (ع) : « اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه ، فان لم =

بما وافق الكتاب او خالف العامة وهي كثيرة ، وسنتعرض لشرح بعضها ان شاء الله تعالى .

هذا . ولكن الانصاف ان استفادة وجوب التوقف من الطائفة الاولى مشكل جداً ، وذلك لان مقبولة عمر بن حنظلة واردة في القضاء وفصل الخصومة ، ومن الظاهر ان الخصومة لا ترتفع بالتخيير ، لان كلا من المتخاصمين يختار مافيه نفعه فيكون ارجاعاً للمتخاصمين الى الخصومة ، هذا مع ان المفروض فيها زمان الحضور وتمكن المكلف من لقاء الامام (ع) وسؤاله . واما رواية سماعة بن مهران فلانها ـ مضافا الى معارضتها بالمقبولة ، حيث ان ظاهر المقبولة وجوب التوقف بعد فقد المرجح لاحد الخبرين ، وظاهر هذه وجوب التوقف اولا ، والاخذ بما له مرجح عند عدم امكان التوقف ـ ضعيفة السند ، مع ان المفروض فيها ايضاً زمان الحضور وتمكن المكلف من لقاء الامام (ع) كما في المقبولة . واما الروايات العامة الدالة على وجوب التوقف عند الشبهة وان التوقف خير من الاقتحام في الهلكة ، فهي وان كانت كثيرة الا انها على تقدير تمامية دلالتها على المدعى محكومة بما دل على وجوب الاخذ باحد المتعارضين تعييناً او تخييراً ، لان المكلف بعد اخذه باحدهما تعييناً او تخييراً يكون ذا حجة شرعية ، فيخرج المورد عن كونه ارتكاباً للشبهة واقتحاماً في الهلكة كما هو ظاهر .

وكيف كان فهذه الروايات لا يمكن الاعتماد عليها في الحكم بوجوب التوقف عند التعارض .

وكذلك الكلام في الطائفة الثانية ، فان استفادة وجوب الاخذ بما فيه الاحتياط غير ممكن ، اذ لا دليل عليه سوى مرفوعة زرارة المروية في كتاب عوالي اللئالي لابن ابي

= تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة ، فما وافق اخبارهم فذروه فما خالف اخبارهم فخذوه » .

جمهور الاحسائي عن العلامة ، وهي من جهة كونها مرفوعة لايمكن الاعتماد عليها ، مع ان الرواية لم توجد في كتب العلامة ، ولم يثبت اعتبار الكتاب المزبور ولا وثاقة صاحبه ، بل ناقش فيه وفي كتابه من ليس دأبه المناقشة في سند الرواية كصاحب الحدائق (قدس سره) ودعوى انجبارها بعمل المشهور ممنوعة ، لعدم ثبوت الكبرى اولا على ما بيناه في محله ، وعلى تقدير تسليمها فالصغرى غير ثابتة ، لعدم ثبوت عمل المشهور بالرواية ، فانا لم نجد من عمل بما في ذيلها من الامر بوجوب الاخذ بالحائطة للدين ، على انه لو اخذ بهذه الرواية بقيت روايات التخيير على كثرتها بلا مورد ، وحملها على مورد دوران الامر بين المحذورين حمل لها على الفرد النادر ، لان مورد الدوران بين المحذورين بحيث لايمكن الاحتياط فيه في الروايات المتعارضة نادر جداً .

وكيف كان فاستفادة وجوب الاخذ بما يوافق الاحتياط من هذه الرواية اشكل من استفادة وجوب التوقف من الطائفة الاولى من الروايات ، فالعمدة في المقام القولان الآخران : احدهما ـ القول بالتخيير ابتداءً حتى مع وجود المرجح لاحد الخبرين ، ثانيهما ـ القول بوجوب الاخذ بما له مرجح على تقدير وجوده ، وقد اختار الاول صاحب الكفاية ونسبه الى الكليني (قدس الله روحه) وحمل الروايات الدالة على وجوب الاخذ بماله مرجح على تمييز الحجة عن اللاحجة او الاستحباب ، واستدل (قدس سره) على مختاره بوجوه :

(الوجه الاول) ـ ان اجمع خبر للمرجحات المنصوصة في الاخبار هي مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة ، والاحتجاج بهما على وجوب الاخذ بماله مرجح مطلقا حتى في مقام الفتيا لايخلو من اشكال ، وذلك لان موردهما القضاء وفصل الخصومة ، ولاوجه للتعدي الى غيره ، كما لاوجه لدعوى تنقيح المناط ، لان الخصومة في فرض اختلاف الحكمين وتعارض ما استندا اليه من الروايتين لاترتفع بالتخيير ، لاختيار كل

منهما ماينفعه ، ولذا قال (ع) : « فارجه حتى تلقى امامك » وهذا بخلاف الفتيا ، فان الحكم بالتخيير فيها امر ممكن ، ومجرد مناسبة الترجيح لمقام الفتيا ايضاً لايوجب ظهورها في وجوب الترجيح مطلقا ولو فى غير مورد القضاء ، هذا مع اختلافهما في نفسها ، لان الترجيح بالشهرة قدم فى المرفوعة على الترجيح بالاوثقية والاعدلية مع عدم تعرض لموافقة الكتاب رأساً ، بخلاف المقبولة ، فان الترجيح بالاوثقية والاعدلية قدم فيها على الترجيح بالشهرة مع جعل موافقة الكتاب من جملة المرجحات ، على ان سند المرفوعة ـ كما عرفت ـ ضعيف جداً .

(الوجه الثاني) ـ انه على تقدير تسليم ظهورها فى وجوب الترجيح في كلا المقامين ـ مقام القضاء ومقام الفتيا ـ لايمكن تقييد اطلاقات اخبار التخيير بهما وحملها على صورة التساوي وفقد المرجح ، وذلك لقصور المقتضى اولا ، فان المرفوعة قاصرة السند والمقبولة قاصرة الدلالة ، لاختصاصها بزمان الحضور وتمكن المكلف من لقاء الامام (عليه السلام) ، ولوجود المانع ثانياً ، فان تقييد اطلاقات اخبار التخيير وحملها على صورة تساوي الخبرين حمل للمطلق على فرد نادر ، فان مورد تساوى المتعارضين وعدم المزية لاحدهما على الآخر قليل جداً ، مع ان ترك الاستفصال فيها في مقام الجواب عن السؤال عن حكم المتعارضين قرينة على ارادة الاطلاق منها ، لان ارادة صورة التساوى وفقد المرجح تستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وعليه فلابد من رفع اليد عن ظهورها وحملها على ارادة الاستحباب .

(الوجه الثالث) ـ ان ورود الروايات الآمرة بعرض الاخبار على الكتاب والسنة في مقام بيان ترجيح موافق الكتاب على مخالفه منظور فيه ، لقوة احتمال ان تكون واردة في مقام بيان ان الخبر المخالف للكتاب ليس بحجة فى نفسه ، كما يشهد به ماورد عنهم (عليهم السلام) من ان « ما خالف الكتاب زخرف او باطل او ليس

بشيء او لم نقله » وغير ذلك مما يدل على عدم حجية مخالف الكتاب في نفسه ، وكذلك الاخبار الآمرة بطرح الخبر الموافق للعامة ، حيث انها توجب وهن جريان اصالة الجهة ، اعني بها اصالة عدم صدور الخبر الموافق لهم تقية ، ومع عدم جريان الاصل المزبور لا تتم حجية الخبر الموافق في نفسه ، لاطمئنان النفس بان الموافق لهم اما لم يصدر منهم عليهم السلام او صدر بداعي التقية دون الجد ، ولو سلم كونها ظاهرة في وجوب ترجيح موافق الكتاب على مخالفه ومخالف العامة على الموافق لهم ، لابد من رفع اليد عن هذا الظهور والحمل على ارادة تمييز الحجة عن اللاحجة ، والوجه فيه ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة متأخر في الرتبة عن الترجيح بالشهرة كما هو مفاد المقبولة ، وعلى هذا فلو كان احد الخبرين مشهوراً لابد من تقديمه ـ ولو كان مخالفاً للكتاب ـ على الآخر ولو كان موافقاً له ، ولازمه تقييد اطلاقات اخبار الترجيح بموافقة الكتاب بغير هذه الصورة ، مع انها آبية عن التقييد ، اذ كيف يمكن تقييد مثل قوله (ع) : « ما خالف قول ربنا لم اقله او باطل او زخرف » ولا يلزم ذلك على ما ذكرناه من حملها على تمييز الحجة عن اللاحجة ، اذ عليه لايكون الخبر المشهور من جهة مخالفته للكتاب حجة رأساً فيطرح . انتهى حاصل كلامه رفع مقامه .

والمناقشة فى جميع الوجوه مجال واسع :

(اما الوجه الاول) فلان ماذكره من الاشكال في سند المرفوعة وان كان متيناً ، لانها ـ مضافاً الى كونها مرفوعة ـ مروية فى كتاب لم تثبت وثاقة صاحبه على ما عرفت تفصيله ، الا انها غير قاصرة من جهة الدلالة ، لانها ليست واردة فى مقام القضاء وفصل الخصومة كما زعمه بل هي واردة فى مقام الفتيا كما لايخفى على من لاحظها ، وكذلك المقبولة ، فان سندها وان كان لايخلو من المناقشة ، اذ لم يذكر لعمر بن حنظلة توثيق من اهل الرجال ، ولايمكن اثبات وثاقته بما رواه فى الوسائل في باب الوقت عن يزيد بن

خليفة ، قال : « قلت لابي عبد الله (عليه السلام) : ان عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت . فقال (ع) : اذاً لايكذب علينا » لانه ايضاً ضعيف السند فى نفسه . نعم الاصحاب تلقوها بالقبول وعملوا بعمومها ولذا سميت مقبولة ، كما يشهد بذلك فتياهم بمضمون ما فيها من قوله (ع) : « وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً وان كان حقه ثابتاً » فان هذه الفقرة غير موجودة في سائر اخبار القضاء ، الا انه لاوجه للمناقشة فى دلالتها ، فانها لاتختص بباب القضاء والحكومة بل تعم موارد الفتيا ايضاً ، فان صدرها وهو الترجيح بالافقهية والاعدلية والاصدقية وان كان ظاهراً فى ترجيح احد الحكمين على الآخر ، الا ان ذيلها وهو الترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ظاهر في ترجيح نفس احدى الروايتين على الاخرى ، لان الترجيح بهذه الامور انما اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة ، فالرواية بلحاظ الذيل ناظرة الى بيان ترجيح احدى الروايتين على الاخرى مطلقاً ، ولاينافي ذلك كون صدرها ناظراً الى بيان ترجيح احد الحكمين على الآخر كما لايخفى . هذا مع ان روايات الترجيح غير منحصرة بهاتين الروايتين بل فى الباب روايات اخر وفيها صحاح ، كصحيحة الراوندي(١) وغيرها على ما سنشير الى جملة منها ان شاء الله تعالى .

و (اما الوجه الثانى) فان ماذكره ـ من ان تقييد اطلاقات روايات التخيير بروايات الترجيح وحملها على صورة تساوي الخبرين فى المزية يوجب حمل المطلق على الفرد النادر ـ انما يتم بناءً على جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة الى غيرها ، كما عليه الشيخ الانصاري (قدس سره) وجماعة ، فانه على هذا يتم ماذكره (قدس سره) لان مورد تساوي الخبرين فى المزية من جميع الجهات نادر لم يكن غير واقع ، واما بناء على وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعدم جواز التعدي منها الى غيرها كما هو الصحيح على ماسيجيء فغير تام ، لماسنذكره ـ ان شاء الله تعالى ـ من ان المرجحات

(١) قد تقدمت في ذيل صفحة ٤٣٩

المنصوصة منحصرة فى موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة ، ومن الظاهر ان موارد تساوي الخبرين من حيث موافقة الكتاب والسنة وعدمها كثيرة جداً ، اذ الاحكام الثابتة بالكتاب والسنة قليلة ، فرب خبرين متعارضين لايكون شيء منهما مخالفاً للكتاب والسنة لعدم وجود مضمونهما نفياً واثباتاً فيهما ، وكذلك من حيث مخالفة العامة ، اذ قد يكون كلا الخبرين موافقاً لهم بان يكون مضمون احدهما موافقاً لطائفة منهم ومضمون الآخر موافقاً لطائفة اخرى منهم ، لان اقوالهم كالخاصة مختلفة ، وقد يكون مورد تعارض الخبرين لايوجد حكمه في كتبهم ، وكيف كان فعلى القول بلزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعدم جواز التعدي منها الى غيرها لاوجه لدعوى ندرة مورد تساوي الخبرين فى المزية كما لا يخفى .

واما ماذكره ـ من ان ارادة صورة فقد المرجح من اخبار التخيير يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ـ ففيه انه لاقبح في ذلك اذا دعت المصلحة الى تأخيره ، فان تقييد الاطلاقات بالادلة المنفصلة في ابواب الفقه ليس بعزيز ، كما في قوله (ع) : « لايضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال : الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء » وقد خصص بما دل على وجوب الامساك عن غير هذه الثلاثة ، وقوله (ع) : « لاتعاد الصلاة الا من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود » وقدخصص بما دل على وجوب اعادة الصلاة بترك تكبيرة الاحرام ، وغير ذلك من المطلقات المقيدة بدليل منفصل .

و (اما الوجه الثالث) فان ماذكره ـ من ان الروايات الآمرة بعرض الاخبار على الكتاب والسنة واردة فى مقام تمييز الحجة عن اللاحجة ـ ليس كما ذكره ، توضيح ذلك ان الروايات الآمرة بعرض الاخبار على الكتاب والسنة على طائفتين : (الاولى) ـ مادل على ان الخبر المخالف للكتاب او السنة لايصدق وانه زخرف او باطل ، مثل

قوله (ع) : « لايصدق علينا الا مايوافق كتاب الله وسنة نبيه » وقوله (ع) : « كل حديث لايوافق كتاب الله فهو زخرف » وقوله (ع) : « ما اتاكم من حديث لايوافق كتاب الله فهو باطل » وقوله (ع) : « لاتقبلوا علينا خلاف القرآن ، فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة » وقوله (ص) : «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي » وقوله (ص) : « ما جاءكم عني مالا يوافق القرآن فلم اقله » الى غير ذلك من الروايات الدالة على ان ما خالف الكتاب او السنة باطل ، والمراد بالمخالفة في هذه الروايات هو ان لايكون بين الخبر والكتاب او السنة جمع عرفي كما اذا كانت بالتباين او بالعموم من وجه ، واما المخالفة بنحو يكون بينهما جمع عرفي كما في موارد المخالفة بالعموم والخصوص او بالاطلاق والتقييد ، فلا تكون مشمولة لتلك الروايات ، للقطع بصدور المخصص والمقيد لعمومات الكتاب والسنة واطلاقاتها عنهم (عليهم السلام) اذ الثابت بالكتاب او السنة انما هو رؤوس الاحكام ، واما تفصيل جزئياتها وتشخيص خصوصياتها وبيان اختلافها حسب اختلاف المكلفين وحالاتهم فهو مستفاد من الاخبار المروية عن الحجج المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين .

والحاصل ان المخصص او المقيد لعمومات الكتاب او السنة واطلاقاتها لايعد مخالفاً للكتاب او السنة ، والا لسقط كثير من الاخبار المقطوع بصدورها عنهم (عليهم السلام) عن الحجية ، فلا حاجة الى دعوى تخصيص اخبار العرض بمثل هذه المخالفة ، مع انها آبية عن التخصيص في نفسها كما عرفت ، وكيف كان فالمستفاد من هذه الطائفة هو ان الخبر المخالف للكتاب او السنة ليس بحجة رأساً بل هو باطل وزخرف .

(الطائفة الثانية) مايدل على ترجيح الخبر الموافق للكتاب او السنة او مخالف العامة على غيره في مقام التعارض ، مثل قوله (ع) : « اذا ورد عليكم حديثان مختلفان

فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه ، فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة ، فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه » ومثل قوله (ع) : « فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله ، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالا او حرماً فاتبعوا ما وافق الكتاب ، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله (ص) ، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام او مأموراً به عن رسول الله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي وامره . . . » وقوله (ع) : « اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم » ومن هذه الجملة مقبولة عمر بن حنظلة ، حيث قال (ع) بعد فرض الراوي تساوي الخبرين من جهة الشهرة وغيرها : « ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة . . . » الى غير ذلك مما يدل على ترجيح موافق الكتاب والسنة ومخالف العامة على غيره في مقام التعارض ، وهذه الطائفة ـ كما ترى ـ واردة في مقام بيان ترجيح موافق الكتاب والسنة على مخالفهما ، وليست واردة في مقام بيان ان المخالف للكتاب او السنة باطل رأساً كما في الطائفة الاولى .

اذا عرفت ذلك فنقول : ان ماذكره (قدس سره) من كون روايات الترجيح واردة في مقام بيان تمييز الحجة عن اللاحجة انما يتم بالاضافة الى الطائفة الاولى دون الطائفة الثانية ، فانها ـ كما عرفت ـ واردة في مقام بيان ترجيح احد المتعارضين على الآخر ، ومما يؤيد ذلك هو تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة في المقبولة ، اذلو كانت المقبولة واردة في مقام بيان تمييز الحجة عن اللاحجة ، لكان تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب بلا وجه ، ضرورة ان الخبر المشهور المخالف للكتاب او الموافق للعامة على هذا المبني لا يكون حجة في نفسه ، فكيف يصح

الحكم بتقدمه على الخبر الشاذ الموافق للكتاب ؟

والحاصل ان دعوى ورود هذه الروايات في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة مما لا تسعنا المساعدة عليها .

واما ما ذكره اخيراً - من انه مع وجود الخبر المخالف للعامة تطمئن النفس بان الموافق لهم اما لم يصدر منهم (عليهم السلام) واما صدر بداعي التقية دون الجد ، فلا تجري اصالة السند او الجهة ففيه ان مجرد وجود الخبر المخالف للعامة لا يوجب حصول الاطمئنان بعدم صدور الموافق او صدوره تقية ، لاحتمال ان يكون الخبر الموافق حاملا لحكم واقعي والمخالف لهم اما لم يصدر او صدر بغير داعي الجد ، ضرورة ان الاحكام المتفق عليها بين العامة والخاصة في غاية الكثرة .

فتحصل ان ماذكره (قدس سره) من الوجوه الثلاثة لا يوجب رفع اليد عن ظواهر الادلة الدالة على الترجيح ، على ان الاخبار المدعى دلالتها على التخيير الابتدائي قاصرة عن اثبات ذلك كما سنبين ان شاء الله تعالى .

واما ما نسبه الى الكليني (قدس سره) - من مصيره الى التخيير الابتدائي - ففيه ان عبارته غير ظاهرة فيما نسبه اليه ، بل ظاهرها لزوم رعاية المرجحات على تقدير العلم بها والتخيير على تقدير عدم العلم بها ، فانه (ره) قال في ديباجة الكافي : اعلم يا اخي انه لا يسع احداً تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء (عليهم السلام) برأيه الا على ما اطلقه العالم (ع) بقوله : « اعرضوهما على كتاب الله عز وجل ، فما وافق 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 جميع ذلك الا اقله ، ولا نجد شيئاً احوط واوسع من رد علم ذلك كله الى العالم (عليه السلام) وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله (ع) : « بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم » فهذه

فهذه العبارات - كما ترى - ظاهرة فى حكمه (ره) بلزوم رعاية المرجحات مع العرفان بها ، فان قوله (ره) - : اعلم ياأخي انه لايسع احداً تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه الا ما اطلقه العالم (ع) بقوله :فاعرضوهما . . الخ - ظاهر فى ان رعاية موافقة الكتاب ومخالفة العامة والشهرة لازم ،لكن بما انا لانعرف من هذه الموارد الا اقلها فلابد من الاقتصار على موارد العلم بوجودها وردّ ماعدا ذلك الى الامام(عليه السلام) والاخذ باحدهما من باب التسليم .

وكيف كان فما ذهب اليه صاحب الكفاية (قدس سره) من القول بالتخيير الابتدائي مما لادليل عليه بل الدليل قائم على خلافه ، فالصحيح حينئذ هو ما ذهب اليه المشهور من وجوب الترجيح بالمرجحات على تقدير وجودها . نعم اذا تكافأ الخبران ولم تكن لاحدهما مزية على الآخر ، فحينئذ يتخير المكلف بينهما على تقدير تمامية دلالة اخبار التخيير على ذلك .

بقي الكلام فى الاخبار التي ادعى دلالتها على التخيير وهي عدة روايات :

(منها) - موثقة سماعة عن ابي عبد الله (ع) قال : « سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه فى امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع ؟ قال (ع) : يرجه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه »وفيه ان دلالتها على التخيير ممنوعة ، فان موردها دوران الامر بين الوجوب والحرمة ، والعقل في مثله مستقل بالحكم بالتخيير ، فتكون الرواية واردة في مقام الارشاد الى مايحكم به العقل ، ومما يدل على ما ذكرنا من عدم دلالتها على التخيير قوله (ع) : «يرجه حتى يلقى من يخبره » .

و (منها) - صحيحة علي بن مهزيار قال : « قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن (ع) : اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله (ع) في ركعتي

الفجر فى السفر ، فروى بعضهم صلها فى المحمل ، وروى بعضهم لا تصلها الا على الارض ؟ فوقع (ع): موسع عليك بأية عملت » وفيه ان موردها السؤال عن نافلة الفجر ، فحكمه (ع) بالتخيير ناظر الى ان نافلة الفجر يجوز الاتيان بها فى المحمل كما يجوز الاتيان بها على الارض ، فهي واردة فى مقام بيان حكم نافلة الفجر ، وان المكلف مخير واقعاً بين الاتيان بها فى المحمل والاتيان بها على الارض ، وليست واردة فى مقام بيان حكم المتعارضين ، والا لكان الانسب بيان حكم الاتيان بالنافلة فى المحمل ، حيث كان مقصود السائل السؤال عن حكمه ، وعليه فلا يمكن الاستدلال بها على التخيير في المتعارضين .

و (منها) ـ مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف : « يسألني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة ، هل يجب عليه ان يكبر ؟ فان بعض اصحابنا قال : لايجب عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول : بحول الله وقوته اقوم واقعد . فكتب (ع) في الجواب : فيه حديثان ، اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير ، واما الآخر فانه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير ، وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى ، وبايهما اخذت من باب التسلم كان صوابا » وفيه ان موردها هو السؤال عن حكم التكبيرة حيث انها ذكر مستحب فى الصلاة ، فحكم (ع) بجواز الاخذ بكل واحد منهما ، فالرواية ليست ناظرة الى بيان حكم المتعارضين ، اذ ليس بين ما فرضه (ع) من الحديثين تعارض ، فان ثانيهما اخص مطلقا بالاضافة الى الاول ، وقد عرفت ان الخاص يتقدم على العام بلا لحاظ التعارض بينهما اصلا ، وهذا شاهد على ان حكمه (ع) بجواز الاخذ بايهما شاء انما هو بملاحظة كون التكبير ذكراً مستحباً في الصلاة ، والا فمقتضى القاعدة هو تخصيص الحديث الاول بالثاني والحكم بعدم ورود التكبير الا بعد رفع الرأس من السجدة الثانية ،

فالرواية كسابقتها غير ناظرة الى بيان حكم المتعارضين .

و (منها) ـ مرسلة الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله (ع) قال : « اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم (ع) فترد اليه » وفيه ـ مضافا الى ارسالها ـ انها غير ناظرة الى بيان حكم تعارض الخبرين ، وانما هي ناظرة الى بيان حجية خبر الثقة الى ان يقوم الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف .

و (منها) ـ ما عن فقه الرضا (ع) «والنفساء تدع الصلاة ، واكثره مثل ايام حيضها وهي عشرة ايام ، وتستظهر بثلاثة ايام ثم تغتسل ، فاذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة ، وقد روى ثمانية عشر يوماً ، وروي ثلاثة وعشرون يوماً ، وباي هذه الاحاديث اخذ من جهة التسليم جاز » وفيه ان دلالتها على التخيير وان كانت تامة لانها ناظرة الى بيان حكم المتعارضين ، الا ان الاعتماد عليها غير ممكن ، لعدم ثبوت اعتبار كتاب فقه الرضا ، حيث ان صاحبه غير معلوم ، مع ان فيه روايات يقطع بعدم صدورها عن المعصوم (ع) .

و (منها) ـ ماورواه في الاحتجاج مرسلا عن الحسن بن الجهم عن الرضا (ع) « يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما حق ؟ قال (ع) : فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت » وفيه ان دلالتها على التخيير وان كانت تامة كسابقتها الا انها من جهة ارسالها لايمكن الاعتماد عليها .

و (منها) ـ مافي ذيل مرفوعة زرارة من قوله (ع) بعد فرض الراوي كلاً من الخبرين موافقاً للاحتياط او مخالفاً له : « اذاً فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر » وفيه ان موردها كون الخبرين مقطوعي الصدور ، حيث ان الراوي فرضهما مشهورين ، وقد عرفت ان المراد بالشهرة فيها معناها اللغوي وكون الرواية بحيث رواها جميع الاصحاب فصارت ظاهرة بحيث لا يشك في صدورها عن المعصوم عليه السلام ، فلا يمكن التعدي

منها الى مظنوني الصدور كما هو محل البحث ، لااقول ان المورد مخصص ، فان ذلك معلوم البطلان ، بل اقول انها باعتبار السؤال والجواب ناظرة الى بيان حكم مقطوعي الصدور فلا اطلاق لها رأساً ، على انها ضعيفة السند من جهات كما عرفت .

و (منها) ـ مرسلة الكليني (ره) فانه قال : وفي رواية اخرى « بايهما اخذت من باب التسليم وسعك » . وفيه انها من جهة ارسالها لايمكن الاعتماد عليها ، مع انه من القريب جداً ان يكون نظره (ره) الى احدى الروايات السابقة ، وقد عرفت الجواب عنها .

وكيف كان فهذه الروايات لاتنهض دليلا للحكم بالتخيير والخروج عما هو مقتضى القاعدة الاولية من سقوط كل واحد من المتعارضين والرجوع الى اصل آخر على ماتقدم ، ولذا لم يجر عمل الفقهاء فى ابواب الفقه على طبقها ، فانهم لم يحكموا بالتخيير بل افتوا على طبق الاصل العملي ، وعليه فلابد للقائل بالتخيير من اقامة دليل آخر غير الروايات المذكورة .

ثم انه بناء على تسليم دلالة الاخبار على التخيير فهل يحكم بكونه بدوياً او انه استمراري ، فيجوز للمكلف ترك مااخذ من الخبرين والاخذ بالاخر منهما ؟ وجهان ، ذهب بعضهم كصاحب الكفاية (قدس سره) الى الثاني واستدل عليه بوجهين :

(الاول) ـ دعوى ان اطلاقات ادلة التخيير تشمل ما بعد الاخذ باحدهما ايضاً .

(الثاني) ـ دعوى ان مقتضى الاستصحاب هو بقاء التخيير الثابت قبل الاخذ باحدهما .

هذا . وفي كلا الوجهين نظر :

(اما الوجه الاول) فلان المخاطب بقوله (ع) : « بايهما اخذت من باب التسليم وسعك » انما هو المكلف الذي اتاه الحديثان المختلفان فتحير ولم يأخذ بعد بواحد منهما ، فلا يشمل من اخذ باحدهما وخرج عن التحير في مقام العمل ، ولا يقاس التخيير فى المقام

بالتخيير في المسألة الفرعية ككون المسافر مخيراً بين القصر والتمام في الاماكن الاربعة ، فان التخيير فيها قد تعلق بهما في الواقع ، وهذا بخلاف التخيير في مسألتنا هذه ، فان متعلقه فيها هو حجة الحكم ودليله ، حيث ان المجتهد مخير فى الاخذ باحد الدليلين اذا لم يكن عنده دليل على الحكم الواقعي ، فلا يشمل من كان عنده دليل على ذلك .

و (اما الوجه الثاني) ففيه ـ مضافاً الى عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية على ما عرفت تفصيله ـ ان التخيير في المقام عبارة عن تفويض الامر الى المكلف فى جعل احد المتعارضين حجة بينه وبين ربه حيث لا حجة له ، وهذا المعنى بعد الاخذ باحد الخبرين يرتفع قطعاً ضرورة ان المكلف بعد الاخذ باحدهما يكون ذا حجة بينه وبين ربه فيتبدل الموضوع لا محالة ، ولو فرض ثبوت التخيير فهو تخيير آخر معناه كون المكلف مختاراً في سلب حجية ما جعـــله حجة وهذا امر لم يفوض اليه ، بل المرجع في المورد هو استصحاب بقاء حجية ما اختاره حيث انه يشك فى سقوطه عن الحجية باختيار الآخر فيستصحب بقاءها ، واستصحاب التخيير على تقدير تسليم جريانه لا يعارض الاستصحاب المزبور الا على وجه الاثبات فان سقوط ما اختاره اولاً عن الحجية لازم عقلي لبقاء التخيير .

وكيف كان فالثابت باخبار التخيير على تقدير تمامية دلالتها انما هو التخيير الابتدائي دون الاستمراري .

(المقصد الرابع) ـ هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة على القول بوجوب الترجيح كما قويناه ، او يجوز التعدي عنها الى كل ما احتمل كونه مرجحاً واقعاً وان لم ينص عليه فى الروايات ؟ فنقول : مقتضى الاصل العملي فى مثل المقام وان كان وجوب التعدي والاخذ بما فيه احتمال الترجيح تعييناً ، للشك فى كون الآخر حينئذ حجة رأساً ، اذ على تقدير وجوب التعدي لا يكون فاقد المرجح حجة واقعاً ، بخلاف ماله مرجح ، فانه حجة قطعاً اما لكونه هو الحجة بخصوصه او لكونه احد فردى الحجة ،

فيدور الامر بين ماهو حجة قطعاً وبين غيره ، ومقتضى القاعدة عدم حجية ما شك في حجيته ، الا انه لابد من رفع اليدعن مقتضى هذا الاصل ، لوجود الدليل الاجتهادي ، فان مقتضى اطلاق روايات التخيير هو ثبوت التخيير مطلقا ، والمقدار المعلوم خروجه عن هذا الاطلاق هو ما اذا كان لاحد المتعارضين احد المرجحات المنصوصة ، فيتمسك فى مورد الشك فى كون شيء مرجحاً بالاطلاق ويحكم بثبوت التخيير وعدم وجوب الاخذ بما فيه احتمال الترجيح ، ومن هنا يترجح القول بعدم وجوب التعدي عن المرجحات المخصوصة المنصوصة . هذا على مسلك المشهور . واما على ما سلكناه من عدم تمامية ادلة التخيير فالامر كذلك ايضاً ، فان مقتضى القاعدة . حينئذ ـ كما عرفت ـ هو التساقط ، وقد خرجنا عن ذلك بما دل على وجوب الاخذ بما فيه ترجيح ، وعند فقد المرجحات المنصوصة يرجع الى ماتقتضيه القاعدة من التساقط ، والرجوع الى دليل آخر .

هذا . وقد ذهب الشيخ الانصاري (ره) الى وجوب التعدي لكل مايوجب اقربية احد المتعارضين الى الواقع من الآخر ، واستدل عليه بوجوه :

(الوجه الاول) ان الترجيح بمثل الاصدقية والاوثقية ليس لخصوصية فيهما بل لان الخبر من جهة كون راويه اصدق او اوثق يكون اقرب الى الواقع من الآخر ، وهذا دليل على ان مناط ترجيح احد المتعارضين على الآخر اقربيته الى الواقع ، فكلما تحقق ذلك يترتب عليه وجوب الترجيح .

(الوجه الثاني) ـ ان قوله (ع) : « فان المجمع عليه لاريب فيه » كما فى المقبولة يستفاد منه عموم التعليل ، بتقريب انه ليس المراد بالمجمع عليه هو المجمع عليه المصطلح ، بان تكون الرواية مما اجمع على روايتها ، والا كانت الرواية متواترة ومقابلها وهو الخبر الشاذ مقطوعاً بكذبه وداخلا في عنوان بين الغيّ ، مع انه (سلام الله عليه) جعله من المشتبه الذي فيه الريب ، بل المراد به هو المشهور ، بان يكون احد

الخبرين مشهوراً عنداهل الحديث بالاضافة الى الآخر فالمراد بكون المجمع عليه مما لاريب فيه كونه كذلك بالاضافة الى الخبر الشاذ لاواقعاً ، فيكون مفاد التعليل انه كلما كان احد الخبرين مما لاريب فيه بالاضافة الى الآخر يجب الاخذ به ، ولازم ذلك وجوب التعدي الى كل خبرين يكون احدهما مما لاريب فيه بالاضافة الى الآخر وان كان سبب عدم الريب غير اشتهاره بين المحدثين .

(الوجه الثالث) ـ ان تعليله (ع) وجوب الاخذ بما خالف العامة بقوله (ع) : « فان الرشد فى خلافهم » يدل على ان اقربية احد الخبرين الى الواقع توجب تقدمه على الآخر ، بتقريب انه ليس المراد به ان كل ما خالف العامة فهو حق موافق للواقع وكل ما وافقهم فهو باطل مخالف له ضرورة ان الاحكام المتفق عليها بين الفريق يقين كثيرة ولايمكن الالتزام بمخالفة جميعها للواقع ، بل المراد به ان ما خالفهم اقرب الى الواقع من الموافق لهم لجواز صدور الموافق بداعي التقية . انتهى حاصل كلامه رفع مقامه .

وللنظر فى جميع ما ذكره مجال واسع :

(اما الوجه الاول) فلان الاصدقية والاوثقية وغير ذلك من صفات الراوي لم تذكر الا في المرفوعة والمقبولة ، والمرفوعة قدعرفت حالها وانها ضعيفة السند من جهات واما المقبولة فالترجيح بالصفات لم يجعل فيها من مرجحات الرواية حتى يجوز التعدي بتنقيح المناط الى كل مايوجب اقربية احد المتعارضين الى الواقع وانما جعل من مرجحات الحكمين ، حيث قال (ع) : « الحكم ما حكم به اعدلها وافقهما واصدقهما »

و (اما الوجه الثاني) فلان دعوى كون المراد بما لاريب فيه كونه كذلك بالاضافة الى مقابله لايمكن المساعدة عليها ، لان لازمه القول بوجوب تقديم ما كانت الوسائط فيه اقل من وسائط الآخر ، لصيرورته حينئذ مما لاريب فيه بالاضافة اليه ، مع انه مما لايمكن الالتزام به ، بل المراد به كونه مما لاريب فيه حقيقة ، فيكون المراد

به ما يقطع بصدوره كما اشرنا اليه سابقاً ، وكونه كذلك لا يستلزم صيرورة الخبر الشاذ معلوم البطلان حتى يدخل في عنوان بين الغي كما توهم ، وذلك لاحتمال موافقته للواقع وان ما يقطع بصدوره صدر بداعي التقية ، مع انه يمكن ان يقال ان كون خبر مجمعاً عليه يوجب دخوله في السنة القطعية ، فيطرح الشاذ بمقتضى ما دل على ان المخالف للسنة باطل وليس بحجة ، فلا يكون تقديمه حينئذ عليه من باب تقديم احد المتعارضين على الآخر بل من باب تقديم الحجة على اللاحجة كما لا يخفى .

و (اما الوجه الثالث) فلان جملة (فان الرشد في خلافهم) بهذا النحو لم توجد في رواية ، وانما هي عبارة الكليني في ديباجة الكافي وقد مر نقلها ، والذي ورد في الرواية هكذا (فان الحق في خلافهم) كما في المرفوعة (وما خالف العامة ففيه الرشاد) كما في المقبولة واستفادة ما ذكره منهما مشكل جداً ، وذلك لان قوله (ع) : (فان الحق في خلافهم) وان كان وارداً في مقام التعليل في المرفوعة الا انك قد عرفت ضعف سندها من جهات ، واما قوله (ع) : (وما خالف العامة ففيه الرشاد) فلانه غير ظاهر في التعليل بل ظاهره الحكم بان ما خالف العامة فيه الرشاد ولو سلم ظهوره في التعليل ايضاً لا يتم ما ذكره ، بيانه ان الرشد في خلاف العامة غالبي لا دائمي ، وذلك من جهة انهم اعتمدوا في استنباط الاحكام الشرعية على الاقيسة والاستحسانات العقلية ولم يرجعوا الى حجج الله الذين نصبهم الله اعلاماً لدينه وحفظة لاحكامه ، فكثر خطأهم ووقوعهم في مخالفة الواقع ، وعلى هذا وان جاز دعوى دلالة التعليل المذكور على وجوب الاخذ بكل مزية توجب الرشاد غالباً ، لكن مجرد ذلك لا يكفي في ترتب النتيجة ما لم تتحقق الصغرى في الخارج كما في المقام ، حيث لا يعلم ان اية مزية في الخارج توجب الرشاد غالباً لتجعل من المرجحات بمقتضى التعليل .

والحاصل ان التعدي من المرجحات المخصوصة المنصوصة لا دليل عليه ، فلا بد

في الخروج عن مقتضى اطلاقات روايات التخيير من الاقتصار على المورد المعلوم خروجه . هذا بناءً على تمامية دلالة اخبار التخيير . واما بناء على عدم تماميتها ـ كما عرفت ـ فان كان لاحد الخبرين المتعارضين مرجح من المرجحات المنصوصة ، اخذ به بمقتضى ادلة الترجيح وطرح الآخر ، وان لم يكن لاحدهما مرجح من المرجحات المنصوصة سقطا وحينئذ لابد من الرجوع الى دليل آخر ، لما ذكرناه من ان مقتضى الاصل الاولي في مورد التعارض هو التساقط ما لم يدل دليل على خلافه حسبما عرفت تفصيله .

(المقصد الخامس) ـ قد عرفت سابقاً ان التعارض بين الدليلين انما يتحقق فيما اذا لم يكن احدهما قرينة على التصرف فى الآخر عرفاً ، واما اذا كان احدهما قرينة على التصرف في الآخر اما بنحو الحكومة او التخصيص او غير ذلك مما يكون احد الدليلين قرينة عرفية على الآخر ، فلا يتحقق التعارض بينهما ، ولذا قلنا بوجوب تقديم الحاكم والمخصص والقرينة على المحكوم عليه والعام وذي القرينة بلا لحاظ مزية بينهما اصلا ، فكل مورد كان احد الدليلين مبيناً للمراد من الدليل الآخر فهو يتقدم عليه لامحالة ، ولا ضابطة لذلك لاختلافه حسب اختلاف المقامات والخصوصيات المتخصص بها الكلام من القرائن الحالية والمقالية وخصوصيات المتكلم والمخاطب وغير ذلك مما يوجب كون احد الدليلين بياناً للمراد من الدليل الآخر بحسب فهم العرف ، ومع ذلك لا بأس بالتعرض لما جعلوه ضابطة لتمييز بعض موارد الاشتباه وهي امور :

(منها) ـ ما اذا كان احد الدليلين عاماً والآخر مطلقاً فيقدم العام على المطلق ، والوجه فيه ان دلالة العام على العموم انما هى بالوضع بخلاف دلالة المطلق على الاطلاق فانها بمقدمات الحكمة ، وبما ان العام صالح لان يكون قرينة وبياناً لعدم ارادة الاطلاق من المطلق ، لاتجري مقدمات الحكمة ليكون المطلق حجة في مادة الاجتماع فيعارض العموم ، بلا فرق في ذلك بين ان يكون العام متصلا في الكلام بالمطلق وان يكون منفصلا عنه ، غاية الامر

انه فى فرض الاتصال لاينعقد للمطلق ظهور فى الاطـلاق من اول الامر ، وفي فرض الانفصال ينعقد الظهور له اولاً ويتصف بالحجية ، ثم بعد ورود العام يستكشف ان اطلاقه لم يكن مطابقاً للارادة الجدية من الاول . فنسبة العام المنفصل الى المطلق نسبة الامارات الى الاصول العملية ، فكما ان الاصل حجةمالم تقم امارة على خلافه فاذا قامت الامارة سقط عن الحجية ، كذلك المطلق فانظهوره حجة مالم يرد عامعلى خلافه ، فاذا ورد العام سقط عن الحجية .

ومن هنا يظهر ضعف ما افاده فى الكفاية من ان كون العام قرينة على عدم ارادة الاطلاق من المطلق انما هو في فرض اتصال العام بالمطلق دون انفصاله عنه ، بدعوى ان جريان مقدمات الحكمة وان كان متوقفاً على عدم القرينة ، الا انه متوقف على عدم القرينة في مقام التخاطب لا الى الابد ، وعليه فاذا تم الكلام وسكت المتكلم ولم يأت بالقرينة انعقد الظهور للمطلق وعارض ظهور العام فى مادة الاجتماع ، ووجـه ظهور ضعفه هو ان حجية الظهور انما هي من جهة كشفه عن المراد الواقعي ، وبعد ورود العـام لايكون الاطلاق كاشفاً عن المراد الواقعي كي يكون حجة فيعارض ظهور العام .

والحاصل ان العام وان كان لايوجب انقلاب ظهور المطلق لاستحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه ، الا انه يوجب سقوطه عن الحجية بالاضافة الى مادة الاجتماع ، حيث يستكشف اناطلاقه غير مرادبالارادة الجديةومعهلا يبقى مجال للمعارضة كمالايخفى .

و (منها) ـ ماذا كان اطلاق احد الدليلين شموليا واطلاق الاخر بدلياً ، كما اذا قال (اكرم عالماً) و (لاتكرم الفساق) فان بعضهم كالمحقق النائيني (قدس سره) حكم بوجوب تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ، واستدل على ذلك بوجوه :

(الوجه الاول) ـ ان تقديم الاطلاقالبدلي على الاطلاق الشمولي يوجب رفـع الحكم عن بعض الافراد ، بخلاف تقديمالاطلاق الشمولي ، فانه لايوجب رفع الحكم وانما

يوجب تضييق دائرة افراد الموضوع ، وذلك لان الحكم في الاطلاق الشمولي يتعلق بالطبيعة السارية ومطلق الوجود ، فيتعدد حسب تعدد الموضوع لامحالة ، بخلاف الاطلاق البدلي ، فان الحكم فيه انما يتعلق بصرف الوجود ، وهو يتحقق بتحقق فرد من افرادها فلا يتعدد الحكم فيه بتعدد الافراد . نعم للمكلف تطبيق الطبيعة على اي فرد شاء وعلى هذا فتقديم اطلاق قوله (اكرم عالماً) على اطلاق قوله (لاتكرم الفاسق) ـ فى مادة الاجتماع باخراج العالم الفاسق عن الثاني وادخاله في الاول ـ يوجب رفع اليد عن الحكم في بعض افراد الموضوع ، اذ المفروض ان الحكم فيه ينحل الى احكام عديدة حسب تعدد ، الموضوع فيكون لكل فرد من الافراد حكم يخصه . وهذا بخلاف العكس ، فان تقديم اطلاق (لاتكرم الفاسق) على اطلاق (اكرم عالماً) فى مادة الاجتماع على النحو المزبور لايوجب الا تضييق دائرة الموضوع فى مقام التطبيق لعدم تعدد الحكم فيه على الفرض .

(الوجه الثاني) ـ انه يعتبر فى انعقاد الظهور للاطلاق البدلي زائداً على مقدمات الحكمة المعروفة ان تكون الافراد متساوية الاقدام فى الملاك ، ومع وجود الاطلاق الشمولي لايمكن احراز مساواة الافراد في الملاك ، فلا ينعقد الظهور للاطلاق البدلي . توضيح ذلك ان الحكم فى الاطلاق الشمولي بما انه ينحل الى احكام عديدة حسب تعدد الافراد كما ذكرناه فمساواة الافراد فى الملاك غير معتبر في تحقق الاطلاق فيه ، بل يتحقق الاطلاق وان كان الملاك في بعض الافراد اقوى منه فى البعض الآخر ، كما فى مثل (اكرم العلماء) و (لاتقتل احداً) فان ملاك وجوب الاكرام فى العالم الهاشمي اقوى من ملاك وجوب اكرام غيره ، كما ان ملاك حرمة قتل نبي او امام اقوى من ملاك حرمة قتل غيرهما من افراد الرعية ، فاختلاف الافراد فى الملاك قوة وضعفاً لايمنع عن تحقق الاطلاق الشمولي بعد انحلال الحكم وتعدده . وهذا بخلاف الاطلاق البدلي ، فانه يجب ان يكون جميع الافراد فيه متساوية الاقدام في الملاك ، اذ المفروض ان الحكم فيه واحد وقد تعلق

بصرف الوجود والمكلف ان يطبقه على اي فرد شاء ، فلو كانت الافراد مختلفة في الوفاء بالغرض لم يكن وجه لتعلق الحكم بصرف الوجود ، بل يجب ان يتعلق بخصوص الفرد الذي يكون وافياً بالغرض من اول الامر ، فتمامية الاطلاق البدلي تحتاج الى احراز تساوي الافراد في الملاك زائداً على سائر مقدمات الحكمة ، ومع وجود الاطلاق الشمولي لا يمكن احراز ذلك ، فان مقتضى اطلاقه هو حرمة اكرام العالم الفاسق في مفروض المثال وعدم وجود الملاك فيه ، ومعه لا يتم الاطلاق في الاطلاق البدلي بالاضافة الى مادة الاجتماع فيبقى الاطلاق الشمولي بلا معارض .

(الوجه الثالث) ـ ان جريان الاطلاق في الاطلاق البدلي والحكم بكون المكلف مخيراً في تطبيق الطبيعة على اي فرد شاء متوقف على عدم المانع من ذلك والاطلاق الشمولي مانع عنه ، ولا يمكن التمسك باطلاقه لدفع المانع الا على وجه دائر ، فان جريان اطلاقه متوقف على انتفاء المانع على الفرض ، فلو توقف انتفاء المانع على جريان الاطلاق لدار ، هـذا حاصل ما افاده (قدس سره) في وجه تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي في مورد التعارض ، لكن شيئاً من هذه الوجوه لا يمكن الاعتماد عليه :

(اما الوجه الاول) ففيه اولاً ـ ان ملاك تقدم احد الدليلين على الآخر ـ كما ذكرناه ـ انما هو كونه قرينة على التصرف فيه عرفاً كما في موارد الحكومة والتخصيص وغير ذلك مما يكون احد الدليلين مبيناً للمراد من الدليل الآخر ، واما عدم لزوم رفع اليد عن الحكم عن بعض افراد الموضوع على تقدير تقديم احدهما ولزومه على تقدير تقديم الآخر ، فهو مجرد استحسان لا يمكن جعله وجهاً لتقديم احد المتعارضين على الآخر بعد عدم كونه قرينة عرفية على التصرف فيه كما هو المفروض ، لتساوي الاطلاقين في الرتبة على الفرض .

(وثانياً) ـ ان الاطلاق البدلي ملازم للاطلاق الشمولي دائماً ، فان قوله (اكرم عالماً) يستلزم الحكم بترخيص المكلف في تطبيقه الطبيعة على اي فرد شاء ، ومن الظاهر ان

ترخيص المكلف فى التطبيق او منعه عن ذلك بالاضافة الى بعض الافراد تحريماً اوتنزيهاً من وظائف المولى ، فحكمه بالترخيص ـ على ماهو مقتضى الاطلاق البدلي ـ ينحل الى احكام عديدة حسب تعدد الموضوع فيكون المكلف مرخصاً فى تطبيق الطبيعة على اي فرد شاء فى مقام الامتثال . وعليه فلو قدم الاطلاق الشمولي فى مادة الاجتماع ومنع المكلف عن التطبيق بالاضافة الى بعض الافراد ، لزم ارتفاع الحكم الترخيصي عن ذلك البعض كما كان يلزم ذلك من تقديم الاطلاق البدلي . وعلى هذا فكما ان تقديم الاطلاق البدلي يوجب رفع اليد عن حكم الاطلاق الشمولي بالاضافة الى مادة الاجتماع ، كذلك تقديم الاطلاق الشمولي ، فانه ايضاً يوجب رفع اليد عن حكم الاطلاق البدلي اعني به الترخيص في التطبيق بالاضافة الى المادة المزبورة ، وكون الحكم في احدهما الزامياً وفي الآخر ترخيصياً لايوجب فرقاً فيما هو المهم كما لايخفى .

و (اما الوجه الثاني) فلان الاطلاق البدلي وان كان يحتاج الى احراز مساواة جميع الافراد فى الملاك ، الا ان ذلك لايحتاج الى شيء آخر زائداً على مقدمات الحكمة ، فانها بنفسها متكفلة ببيان المساواة ايضاً ، اذ لو كان بعض الافراد وافياً بالغرض دون بعض لوجب بيانه ، فمن عدم البيان يستكشف ان جميع الافراد متساوية الاقدام فى الوفاء بالغرض .

ومن هنا يظهر مافي الوجه الثالث فان جريان مقدمات الحكمة كاف في تحقق الاطلاق المطلق البدلي وانعقاد الظهور له من دون توقف على شيء آخر ، ووجود الاطلاق الشمولي وان كان يمنع عن الاخذ باطلاقه الا ان ذلك ليس من جهة اعتبار امر زائد في تحقق الاطلاق البدلي ، وانما هو من جهة المعارضة ولذا لايمكن الاخذ بالاطلاق الشمولي ايضاً ، اذ كما ان وجود الاطلاق الشمولي مانع عن الاخذ بالاطلاق البدلي ، كذلك وجود الاطلاق البدلي مانع عن الاخذ بالاطلاق الشمولي على ماهو شأن كل دليلين متعارضين .

وكيف كان فما افاده (قدس سره) ـ من الوجوه الثلاثة في تقريب تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي ـ مما لا يمكن الاعتماد عليه ، بل مقتضى القاعدة في مثله هو تساقط كلا الاطلاقين في مادة التعارض والرجوع الى دليل آخر لتكافؤ الاطلاقين كما عرفت .

و (منها) ـ ما اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ ، فان بعضهم وجه تقديم التخصيص على النسخ ، واستقصاء الكلام في المقام يستدعي تقديم مقدمة ، وهي ان الدوران بين التخصيص والنسخ تارة يلاحظ بالاضافة الى دليل واحد ، بان يدور امر دليل بين ان يكون مخصصاً وان يكون ناسخاً ، كما اذا ورد دليل خاص بعد دليل عام فدار امر الدليل الخاص بين كونه مخصصاً للعام وكونه ناسخاً له ، والفرق بينهما انه على الاول يستكشف ان العموم لم يكن مراداً بالارادة الجدية من اول الامر ، وعلى الثاني يرتفع الحكم عن بعض افراد العام من حين وروده لا من اول الامر ، فلو ورد في دليل عام ان الماء لا ينفعل بملاقاة النجس الا اذا تغير احد اوصافه الثلاثة ، ثم ورد في دليل خاص ان الماء القليل ينفعل بملاقاة النجس وان لم يتغير ، فعلى القول بكون الدليل الخاص مخصصاً يحكم بنجاسة الماء القليل في موارد ملاقاته النجس من اول الامر ، ويترتب عليه الحكم ببطلان الاغسال والوضوءات المستعمل فيها هذا الماء حتى الواقعة قبل ورود الدليل الخاص ، وهذا بخلاف القول بكونه ناسخاً ، فانه لا يحكم بنجاسة الماء الا بالاضافة الى ما بعد زمان ورود الدليل الخاص ، واما بالاضافة الى ما قبله فهو محكوم بالطهارة ، وعليه يترتب الحكم بصحة الاغسال والوضوءات الواقعة قبل ذلك الزمان ، وهذا القسم من الدوران خارج عن محل البحث ، لعدم ترتب اثر عملي عليه بالاضافة الى امثالنا ممن هو متأخر عن زمان صدور الروايات عن الائمة عليهم السلام ، فان الاخذ بالدليل الخاص والعمل بمقتضاه بالاضافة الينا مما لا ينبغي الريب فيه ، سواء أقلنا

بكونه مخصصاً ام ناسخاً ، فلا يجوز لنا الاغتسال والتوضؤ من الماء القليل في مفروض المثال اذا لاقاه نجس ، وترتب الاثر بالاضافة الى من كان موجوداً في زمان صدور الروايات لا يصحح وقوعه محلا للبحث كما لا يخفى ، واخرى يلاحظ بالاضافة الى دليلين بان يدور الامر بين ان يكون احد الدليلين مخصصاً للآخر وان يكون الآخر ناسخاً له ، كما اذا ورد دليل خاص ثم ورد بعد ذلك دليل عام ، فدار الامر بين ان يكون الدليل الخاص مخصصاً متقدماً للعام وان يكون العام ناسخاً له ، وهذا القسم من الدوران هو المقصود بالبحث في المقام ، فانه على القول بكون الخاص مخصصاً متقدماً للعام المتأخر لا يجوز الاخذ بعموم العام ، بل لا بد من الاقتصار على غير مورد الخاص ، وهذا بخلاف القول بكون العام ناسخاً للخاص ، فانه يؤخذ بعمومه ويترك الخاص . وتوهم ـ عدم امكان تحقق النسخ بالاضافة الى الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) من جهة انقطاع الوحي بعد النبي (ص) ـ مدفوع بان انقطاع الوحي لا يستدعي عدم امكان تحقق النسخ ، اذ النسخ عبارة عن كشف انتهاء امد الحكم ، وانه كان مضيقاً بحسب الجعل ومختصا بقطعة خاصة من الزمان ، واما النسخ الحقيقي الراجع الى البداء ، فهو مستحيل الوقوع في الاحكام الشرعية على ما تقدم تفصيله في بعض تنبيهات الاستصحاب ، وهذا المعنى ممكن التحقق حتى بعد انقطاع الوحي ، بان يبين النبي (ص) امد الحكم الى وصيه (ع) وهو يبينه الى وصيه بعده وهكذا حتى يأتي زمان كشفه وبيانه فيكشف عنه ، كما تدل عليه روايات باب تفويض امر الدين الى الأئمة عليهم السلام . وكيف كان فامكان تطرق النسخ بالاضافة الى الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام غير قابل للانكار كما لا يخفى .

اذا عرفت ذلك فنقول : اذا ورد خاص كقوله (لا تكرم العالم الفاسق) ثم ورد بعد ذلك عام كقوله (اكرم كل عالم) ودار الامر بين ان يكون الخاص مخصصاً للعام

المتأخر وان يكون العام ناسخاً للخاص المتقدم ، فالمشهور ذهبوا الى تقديم التخصيص على النسخ ، واستدلوا عليه بوجوه :

(منها) ـ ما ذكره بعضهم من ان التخصيص اكثر من النسخ بل بلغ التخصيص في الكثرة الى حد حتى قيل : (مامن عام الا وقد خص) فيقدم على النسخ الحاقاً للشيء بالاعم الاغلب ، وفيه ان ذلك مجرد استحسان لايصار اليه الا بدليل .

و (منها) ـ ماذكره صاحب الكفاية من ان غلبة التخصيص اوجبت اقوائية ظهور الخاص فى الاستمرار والدوام من ظهور العام في العموم ، والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو ان تقديم التخصيص فى الاول مستند الى مجرد كثرته وغلبته ، بخلاف هذا الوجه فانه مستند الى اقوائية ظهور الخاص فى الاستمرار من ظهور العام فى العموم بحسب فهم العرف ، وان كان منشأ الاقوائية هو غلبة التخصيص .

وكيف كان فهذا الوجه ايضاً غير تام ، لان دلالة الخاص على الاستمرار انما هي بالاطلاق ودلالة العام على العموم بالوضع ، وقد ذكرنا مراراً ان العام من جهة صلاحيته لان يكون قرينة على عدم ارادة الاطلاق من المطلق يتقدم على الاطلاق ، ومقتضى ذلك كون العام ناسخاً للخاص ورافعاً لحكمه عن الافراد الطولية بقاء هذا . واما ما اورده المحقق النائيني على صاحب الكفاية (ره) فلا تخلو من مناقشة فانه قال في مقام الرد عليه : ان الدليل الخاص بنفسه لايمكن ان يتكفل ببيان استمرار حكمه كي يقال ان ظهور الخاص في الاستمرار اقوى من ظهور العام فى العموم ، فان الحكم معروض للاستمرار ومركب له ، ومن الظاهر ان عروض شيء لشيء فرع ثبوت المعروض فى الخارج ، فالدليل المثبت للحكم لايمكن ان يثبت استمراره ، بل لابد له من دليل آخر ، وهو في المقام مفقود ، لانه ان اريد به قوله (ع) : حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة ، وحرامه حرام الى يوم القيامة ، فهو ناظر الى بيان استمرار نفس الشريعة الاسلامية في مقابل

نسخها ، ولا نظر له الى بيان عدم نسخ حكم من احكامها بنفس تلك الشريعة ، وان اريد به استصحاب بقاء الحكم وعدم نسخه ، فهو غير مجد ، لان الاستصحاب أصل عملي ، ومع وجود دليل لفظي اعني به العام لاتصل النوبة اليه ، ضرورة ان الاصول العملية متأخرة فى الرتبة عن الادلة الاجتهادية ، فلا يبقى حينئذ وجه لتقدم التخصيص على النسخ ، هذا حاصل كلامه قدس سره ، ووجه المناقشة ، انه لامانع من ان يكون الدليل المثبت للحكم متكفلا باثبات استمراره ايضاً ، اذ ليس الاستمرار الا كون الحكم بحيث يشمل الافراد الطولية كشموله للافراد العرضية ، ومن الظاهر ان الدليل المثبت للحكم على الطبيعة المطلقة مثبت له فى الافراد الطولية والعرضية ، فكما يجوز التمسك بالاطلاق عند الشك في شموله للافراد العرضية ، كذلك يجوز التمسك به عند الشك فى شموله للافراد الطولية ، فيعارض مفاده مفاد العام ، وقد تقدم الكلام في ذلك عند البحث عن استصحاب حكم المخصص ، فالصحيح فى الجواب عما افاده فى الكفاية ، هو ما ذكرنا من ان شمول الخاص للافراد الطولية انما هو بالاطلاق ، وشمول العام لها بالوضع ، فيقدم على الاطلاق لكونه صالحا لان يكون قرينة على عدم ارادة الاطلاق منه .

(الوجه الثالث) ـ ماذكره المحقق النائيني وحاصله ان دلالة اداة العموم على العموم تتبع في السعة والضيق سعة المدخول وضيقه ، فانها تدل على سريان الحكم لما اريد من المدخول فان اريد بالمدخول الطبيعة المطلقة دلت على سريان الحكم لجميع افرادها ، وان اريد به الحصة الخاصة دلت على سريانه في افراد تلك الحصة فقط ، مثلا ان دلالة كلمة (كل) على العموم في قولنا : (اكرم كل عالم) تابعة سعة وضيقا لسعة ما اريد من العالم وضيقه ، فان اريد به خصوص العالم العادل ، كان مدلولها سريان الحكم لافراد خصوص العالم العادل ، وان اريد به مطلق العالم ، كان مدلولها سريانه لافراد مطلق العالم العادل منه وغير العادل ، وعليه فدلالة اداة العموم على سريان الحكم لجميع الافراد

تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فى مدخولها ، ومن الظاهر ان الدليل الخاص مانع عن جريان مقدمات الحكمة فى المدخول ، لانه قرينة على ان المراد بالمدخول ليس الطبيعي على اطلاقه بل الحصة الخاصة منه ، وعلى هذا فلا يشمل العموم مورد الخاص كي يكون ناسخاله .

وفيه ان دلالة اداة العموم على سريان الحكم لجميع الافراد غير متوقفة على جريان مقدمات الحكمة في مدخولها ، بل هي بنفسها متكفلة ببيان استغراق جميع افراد مدخولها بما له من المعنى اللغوي بلا حاجة الى جريان مقدمات الحكمة ، فان كلمة (كل) في قولنا (اكرم كل رجل) او (اكرم كل عالم) او (الماء كله طاهر) تدل على استغراق جميع ماتصدق عليه طبيعة الرجل او العالم او الماء ، ولا يتوقف ذلك على جريان مقدمات الحكمة ، بل لامجال لجريانها رأساً ، ضرورة ان الحاجة اليها انما هي فيما اذا لم يكن في المورد بيان ، وكلمة (كل) بيان لارادة استغراق الافراد والغاء الخصوصيات الفردية ، فنسبة اداة العموم الى مقدمات الحكمة نسبة الامارات الى الاصول العملية ، فكما ان الامارة توجب ارتفاع موضوع الاصول في مورد جريانها ، كذلك اداة العموم ، فانها ايضاً توجب ارتفاع موضوع مقدمات الحكمة .

والحاصل ان افادة اداة العموم سريان الحكم لجميع افراد الطبيعة غير متوقفة على جريان مقدمات الحكمة في المدخول ، بل هي بنفسها تدل على الاستغراق والغاء الخصوصيات ، نعم تختلف الطبيعة المدخولة سعة وضيقا ، فانها قد تكون طبيعة نوعية وقد تكون جنسية على اختلاف مراتبها ، وتفصيل الكلام قد مرّ في مبحث العام والخاص . وكيف كان فهذه الوجوه لاتنهض دليلا على وجوب تقديم التخصيص على النسخ فى موارد دوران الامر بينهما ، فالاولى الاستدلال عليه بوجهين آخرين :

(الوجه الاول) ـ ان احتمال كون العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم انما يتصور فيما اذا انعقد للعام ظهور في استغراق جميع الافراد ، ومع وجود الخاص لاينعقد لهذا

الظهور ، لان الخاص المتقدم يكون قرينة عرفية على عدم ارادة الاستغراق من العام ، وقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ان سلم ، لا يستلزم قبح تقديمه على وقت الحاجة ، اذ من الجايز ان يقدم الخاص ثم يؤتى بالعام فيجعل الخاص المتقدم قرينة على عدم ارادة العموم منه . والحاصل ان وجود الخاص مانع عن انعقاد الظهور للعام ومعه لا يبقى وجه لاحتمال كونه ناسخاً له .

(الوجه الثاني) ـ ان كون العام ناسخاً للخاص مبني على القول بثبوت حكم العام من حين وروده وصدوره ، بان يكون الأئمة عليهم السلام مشرعين ما تتضمنه العمومات الواردة عنهم عليهم السلام من حين ورودها ، فانه على هذا يتوجه احتمال ان يكون العام الصادر عن احد الأئمة عليهم السلام ناسخاً للخاص الصادر عن النبي (ص) ، لكن المبنى خلاف التحقيق ، فان الادلة الصادرة عن الأئمة عليهم السلام وان كانت بحسب الدلالة والكشف متأخرة ، الا ان مضامينها كانت ثابتة من اول الاسلام وفى زمان النبي (ص) ، فانهم عليهم السلام كانوا حفظة الشرع ومبيني احكامه ، ولم يكونوا مشرعين كالنبي (ص) ، وعليه فلا مجال لاحتمال ان يكون العام الصادر من احد الأئمة عليهم السلام ناسخاً للخاص الصادر من النبى (ص) او يكون العام الصادر عن الصادق (ع) او عن احد الأئمة بعده ناسخاً للخاص الصادر عن الباقر (ع) او عن احد الأئمة قبله .

والحاصل ان الاحكام الصادرة عن الأئمة عليهم السلام وان كانت متأخرة بحسب الاثبات ، الا انها متقدمة بحسب الثبوت ، فان الروايات المروية عن الأئمة عليهم السلام كلها كاشفة عن ثبوت مضامينها من زمان النبى (ص) . نعم لو فرض ورود عام عن النبي (ص) بعد ورود الخاص عنه (ص) امكن احتمال ان يكون العام في مثله ناسخاً للخاص ، كما امكن ذلك لو فرض ورود العام عن احد الأئمة (عليهم السلام)

وقامت القرينة على ثبوت مضمونه من حين صدوره ، الا أن ذلك غير متحقق فيما بايدينا من الروايات ، ولعله لما ذكرناه لم يلتزم احد من الفقهاء بكون عمومات الاخبار ناسخة لخصوصاتها اذا وردت بعدها . ومما ذكرناه ظهر حال الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام فان الخاص في مثله لايكون ناسخاً لعموم العام كما توهم ، اذ وروده بعد حضور وقت العمل بالعام انما هو بحسب الدلالة والكشف واما بحسب الثبوت فهو ثابت من زمان النبي (ص) على ماعرفت . هـذا تمام الكلام في التعارض الواقع بين الدليلين .

(المقصد السادس) ـ قدعرفت أنه إذا كان أحدالدليلين قرينة عرفيةعلى الآخر ومبيناً للمراد منه يتقدم عليه من دون أن تلحظ المرجحات أصلاً ، ولذا حكمنا بتقدم الدليل الحاكم والمخصص والقرينة على الدليل المحكوم عليه والعام وذي القرينة ، لكن تعيين ذلك فيما إذا كان التعارض بين اكثر من دليلين لايخلو من صعوبة ، فلو ورد خاص وعامان بينهماعموم من وجه كما إذا قال : « اكرم العلماء . ولاتكرم الفساق ويستحب اكرام العالم الفاسق » فهل يلاحظ فى مثله احد العامين مع الخاص أولاً ثم يلاحظ مع العام الآخر فربما تنقلب النسبة من العموم من وجه الى العموم المطلق ، أو يلاحظ جميعها فى عرض واحد فتبقى النسبة على حالها ؟ قولان أقواهما الاول وفاقاً للمحقق النائيني وخلافاً للشيخ وصاحب الكفاية (قدس سرهما) وتفصيل الكلام فى المقام يستدعي تقديم مقدمتين :

(المقدمة الاولى) ـ ان اللفظ يدل على معناه بدلالات ثلاث :

(الاولى) ـ دلالته على ذات المعنى ، وقد يعبر عنها بالدلالة التصورية ، وهي عبارة عن كون اللفظ بحيث يوجب سماعه تصور المعنى وانتقال الذهن اليه للانس الحاصل من كثرة استعماله فيه ، ولذا قلنا ان الانسب تسمية هـذه الدلالة بالدلالة الانسية ،

وهذه الدلالة غير متوقفة على إرادة المتكلم بل اللفظ بنفسه يوجب تصور المعنى وانتقال الذهن اليه وإن كان المتكلم غير مريد له كما إذا كان غافلاً أو نائماً ، بل وإن أراد به معنى آخر كما إذا استعمله في المعنى المجازي ، فان الذهن ينتقل من سماع كلمة (أسد) الى الحيوان المفترس وإن أراد به المتكلم الرجل الشجاع بقرينة نصبها على ذلك ، وغفل عنها السامع بل هذه الدلالة ثابتة للفظ وان صدر من حيوان او جسم ، وهذه الدلالة هي التي سماها القوم بالدلالة الوضعية ، حيث زعموا ان الوضع عبارة عن جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى بحيث ينتقل الذهن اليه عند سماعه ، وقد ذكرنا فى مبحث الوضع ان الجعل المذكور لا يمكن ان يكون وضعاً ، لانه ان أريد بجعل الملازمة جعلها مطلقاً حتى بالاضافة الى الجاهلين بان يكون اللفظ موجباً لانتقال الذهن الى المعنى وان كان السامع جاهلا بالوضع فهو باطل بالضرورة ، بداهة عدم انتقال الذهن الى المعنى فيما إذا لم يكن السامع عالماً بالوضع ، وإن أريد به جعلها بالاضافة الى العالمين بالوضع فهو وان كان صحيحاً إلا أن الملازمة المذكورة انما تثبت بالعلم بالوضع ، والكلام انما هو فى حقيقته فتوهم ان الوضع عبارة عن جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى مما لا وجه له ، بل الوضع - كما حققناه - عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بانه متى تكلم بلفظ خاص فهو يريد المعنى الفلاني ومن الظاهر ان الدلالة المذكورة ليست مستندة الى تعهد الواضع وانما هي مستندة الى انس الذهن كما ذكرنا ، وكيف كان فهذه الدلالة لا تنفك عن اللفظ بلا حاجة الى ارادة المتكلم بل شعوره .

(الدلالة الثانية) - دلالته على أن المعنى مراد للمتكلم بالارادة الاستعمالية ، وثبوت هذه الدلالة متوقف على قصد المتكلم وارادته تفهيم المعنى ، فلو كان غافلا أو نائماً أو نصب قرينة متصلة على عدم ارادته لم تثبت للفظ هذه الدلالة ، وهذه هي التي تسمى بالدلالة التصديقية وان كان الانسب تسميتها بالدلالة الوضعية لكونها مستندة الى تعهد

الواضع والتزامه ، ففي هـذه المرتبة يدل اللفظ على أن المتكلم اراد تفهيم معنى خاص حسب تعهده ووضعه .

(الدلالة الثالثة) ـ دلالته على ان قصد المتكلم لتفهيم المعنى كان بداعي الجد دون الامتحان أو التقية او غير ذلك من الدواعي ، وثبوت هذه الدلالة كسابقتها متوقف على إرادة المتكلم وقصده بان تكون إرادته الاستعمالية وقصده تفهيم المعنى ناشئة من داعي الجد ، فلو قامت قرينة متصلة أو منفصلة على خلاف ذلك لم تثبت للفظ هذه الدلالة ، وهذه هي التي تسمى عندهم بالدلالة التصديقية ايضاً و نعمت التسمية ، فثبوت هذه الدلالة متوقف على انتفاء كل من القرينة المتصلة والمنفصلة ، وذلك لأن القرينة المنفصلة وإن لم تمنع عن تحقق الارادة الاستعمالية وانعقاد الظهور للفظ الا انها تكشف عن عدم نشؤها من داعي الجـد ، فلو قال : « اكرم العلماء » ثم بعد مدة قال : « لاتكرم العالم الفاسق » فهذا يكشف عن ان وجوب اكرام جميع العلماء لم يكن مراداً بالارادة الجدية من الأول ، وكيف كان فاللفظ مالم يجمع هذه الدلالات كلها لايتصف بالحجية ولايصح الاحتجاج به على المتكلم ولا على المخاطب ، هذا كله بحسب الثبوت . واما طريق اثبات هذه الدلالات وان اللفظ واجد لها ، فطريق اثبات الدلالة الاولى هو الوجدان ، فانها كما ذكرنا لاتحتاج الى ازيد من العلم بالوضع ، فاذا كان الشخص عالماً بالوضع انتقل ذهنه من سماع اللفظ الى المعنى لامحالة لعـدم انفكاك احد الأمرين عن الآخر كما عرفت ، واما الثانية والثالثة فهما ثابتتان ببناء العقلاء ، فان سيرتهم قد استقرت على الاخذ بظواهر الالفاظ وحملها على ماينتقل اليه الذهن والحكم بانهاصدرت بداعي الجد ولا يلتفتون الى احتمال عدم تحقق الارادة الاستعمالية أوالارادة الجدية بل يدفعون الاول باصالة الحقيقة واصالة عدم الغفلة والثاني باصالة الجهة ، ولذا يؤخذالمتكلم بظاهر كلامه ولايسمع منه اعتذار عدمقصده للمعنى او عدم قصدهله بداعي الجد ، هذا

اذا لم ينصب قرينة على عدم ارادة ماينتقل اليه الذهن او عدم إرادته بداعي الجد ، واما اذا نصب القرينة على ذلك فحينئذ لايكون كلامه حجة فيما هو ظاهر فيه لولا القرينة ، لعدم ثبوت السيرة على حمل الالفاظ على ماينتقل اليه الذهن اذا نصب المتكلم قرينة على خلافه وهذا ظاهر .

(المقدمة الثانية) ـ ان التعارض بين الدليلين او الادلة إنما يتحقق بعد كون كل واحد منهما حجة في نفسه لولا المعارض ، فلو لم يكن احد الدليلين حجة في نفسه مع قطع النظر عن المعارضة لم يتحقق التعارض بينهما إذ لامعنى لمعارضة اللاحجة مع الحجة ، اذا عرفت ذلك قلنا : ان النتيجة الحاصلة من ضم احدى هاتين المقدمتين الى الأخرى هي أن القول بانقلاب النسبة مما لامناص منه إذا كان التعارض بين اكثر من دليلين ، فلو قال : « يجب إكرام العلماء » ثم قال : « يحرم اكرام الفساق » ثم قال : « يستحب اكرام العالم الفاسق » فالنسبة بين قوله : « يجب اكرام العلماء » و « يحرم اكرام الفساق » وان كانت العموم من وجه فيتعارضان فى العالم الفاسق ، الا أنه بملاحظة قوله : « يستحب اكرام العالم الفاسق » يستكشف أن عمومها لم يكن مراداً بالارادة الجدية فتخرج مادة التعارض عن عموم كل واحد منهما وتنقلب النسبة لامحالة ، فالتصديق بانقلاب النسبة لايحتاج الى أزيد من تصور الاطراف ، فما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية (قدس سرهما) من وجوب ملاحظة جميع الادلة في عرض واحد لاوجه له .

ثم لابأس بصرف الكلام الى بيان صور انقلاب النسبة وتمييزها عما عداها ، فنقول ـ وبالله الاستعانة ـ ان التعارض الواقع بين اكثر من دليلين على أقسام :

(القسم الأول) ـ ماإذا ورد عام وخاصان منفصلان ، وصوره ثلاث ، فان نسبة احد الخاصين الى الآخر إما التباين كما إذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء

ودل دليل آخر على عدم وجوب اكرام زيد العالم ودل دليل ثالث على عدم وجوب اكرام عمرو العالم ، فان نسبة أحد الخاصين الى الآخر هي التباين ، وإما العموم من وجه كما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ودل دليل آخر على عدم وجوب اكرام العالم الفاسق ودل دليل ثالث على عدم وجوب اكرام النحويين ، فان نسبة مادل على عدم وجوب اكرام العالم الفاسق الى مادل على عدم وجوب اكرام النحويين هي العموم من وجه ، وإما العموم المطلق كما إذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ودل دليل آخر على عدم وجوب اكرام النحويين ودل دليل ثالث على عدم وجوب اكرام النحوي الفاسق ، فان النسبة بين مادل على عدم وجوب اكرام النحويين ومادل على عدم وجوب اكرام النحوي الفاسق هي العموم المطلق .

(اما الصورة الأولى) فلا ينبغي الاشكال في وجوب تخصيص العام فيها بكل واحد من الخاصين ، لان نسبة العام فيها الى كل واحد منهما هي العموم المطلق فيخصص بكل واحد منهما من دون لزوم انقلاب النسبة كما هو ظاهر ، هذا إذا لم يلزم من تخصيص العام بهما تخصيص مستهجن او بقاؤه بلا مورد ، واما اذا لزم منه ذلك كما اذا دل دليل على استحباب اكرام العلماء ودل دليل ثان على وجوب اكرام العالم العادل ودل دليل ثالث على حرمة اكرام العالم الفاسق ، فان تخصيص العام بكل واحد من الخاصين يوجب اما بقاءه بلا مورد ان قلنا بعدم وجود الواسطة بين العدالة والفسق بان تكون العدالة عبارة عن ترك المعاصي واما التخصيص المستهجن ان قلنا بوجود الواسطة بينهما بان تكون العدالة عبارة عن نفس الملكة ، فان من لم تحصل له الملكة ولم يرتكب المعاصي - كما ربما يتفق للمكلف في أوان بلوغه - لايكون عادلاً لعدم حصول الملكة ولا فاسقاً لعدم ارتكابه المعاصي ، فلا يصح حينئذ تخصيص العام بكل واحد من الخاصين بل يقع التعارض بين جميعها ، للعلم الاجمالي بان ظهور واحد منها غير مطابق للواقع ،

فكل واحد فرض منها يعلم اجمالا اما هو غير مطابق للواقع أو أحد الآخرين ، وهل يلاحظ العام حينئذ مع مجموع الخاصين فيؤخذ بالعام إن كان راجحاً عليهما ويؤخذ بالخاصين إن كان مرجوحا بالاضافة اليهما ، او يلاحظ كل واحد منها مستقلاً فيطرح أحد الخاصين إن كان مرجوحاً ويؤخذ بالخاص الآخر مع العام ؟ قولان أقواهما الثاني ، توضيح ذلك أن الوجوه المتصورة في المقام ستة : (الأول) ـ أن يكون العام راجحاً على كل واحد من الخاصين (الثاني) ـ أن يكون مساوياً لكل واحد منهما (الثالث) ـ أن يكون مرجوحاً بالاضافة الى كل واحد منهما (الرابع) ـ أن يكون راجحاً على أحدهما ومساوياً للآخر (الخامس) ـ أن يكون راجحاً على أحدهما ومرجوحاً بالاضافة الى الآخر (السادس) ـ أن يكون مرجوحا بالاضافة الى أحدهما ومساوياً للآخر .

أما الوجه الأول فقد ذهب بعضهم كصاحب الكفاية (قدس سره) الى وجوب الأخذ بالعام وطرح كل من الخاصين ، بدعوى أن العام معارض لمجموع الخاصين فيقدم عليهما لكونه أرجح منهما على الفرض . وفيه أن المعلوم عدم مطابقته للواقع ـ كما عرفت ـ انما هو واحد من الثلاثة دون اثنين منها ، فاذا اخذ بالعام بمقتضى التعبد بادلة الترجيح ينحصر أطراف الترديد في الخاصين فيختص التعارض بهما لامحالة ، فلابد حينئذ من ملاحظة نفس الخاصين ، فان كان أحدهما راجحاً على الآخر يؤخذ به ويخصص العام ويطرح المرجوح تعييناً ، وإن كانا متساويين يتخير المكلف بينهما فيأخذ باحدهما ويخصص العام به ويطرح الآخر ، لأن محذور الأخذ بغير الحجة يرتفع بطرح واحد منهما فلا وجه لطرح كليهما إذ الضرورات لابد من أن تقدر بقدرها .

ومما ذكرنا يظهر الحال في الوجه الثاني ، فانه يطرح واحد منها ويؤخذ بالآخرين إذ المعلوم عدم مطابقته للواقع ـ كما عرفت ـ هو واحد منها ، وحيث أنه لاترجيح في البين على الفرض يتخير المكلف فى طرح ايها شاء ، فاما يطرح العام ويأخذ بكل

من الخاصين ، أو يطرح أحد الخاصين ويأخذ بالآخر مع العام ، وبما ذكرنا يظهر حكم بقية الوجوه ، فان في الوجه الثالث يطرح العام لكونه مرجوحاً على الفرض ويؤخذ بالخاصين ، وفي الوجه الرابع يؤخذ بالعام مع الخاص المساوي له ويطرح خصوص الخاص المرجوح ، وكذلك في الوجه الخامس والسادس ، فانه يطرح فيهما أيضاً خصوص الخاص المرجوح ويؤخذ بالعام مع الخاص الراجح أو المساوي ، والوجه في ذلك كله هو ماذكرنا من أن المعلوم عدم مطابقته للواقع هو واحد من هذه الثلاثة ، فلا وجه لجعل المعارضة بين العام ومجموع الخاصين كما صنعه صاحب الكفاية .

ومما ذكرنا يظهر الحال فيما إذا كان التعارض واقعاً بين الأدلة بالعرض ، كما إذا دل دليل على وجوب شيء ودل دليل آخر على حرمة شيء آخر ودل دليل ثالث على استحباب شيء ثالث وعلمنا إجمالاً بكذب واحد من هذه الثلاثة ، فانه وإن لم يكن تعارض بين الأدلة بالنظر إلى ذواتها في الفرض إلا أن العلم الإجمالي بكذب واحد منها أوجب وقوع المعارضة بينها ، فما ذكر من الوجوه الستة يجري هنا مع أحكامها ، وهذا ظاهر .

ثم إن ماذكرناه من كون المكلف مخيراً في الأخذ باحد الدليلين في بعض الوجوه المذكورة يبتني على تمامية دلالة اخبار التخيير ، وأما بناءً على عدم تمامية دلالتها ـ كما أستظهرناه ـ فلا وجه للتخيير بل يسقط الجميع ويرجع الى دليل آخر كما ذكرناه .

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى من صور إجتماع العام مع الخاصين المنفصلين .

و (أما الصورة الثانية) وهي التي تكون النسبة بين الخاصين العموم من وجه فقد يتوهم أن الحكم بجواز تخصيص العام بكل واحد من الخاصين على إطلاقه غير صحيح ، لانقلاب النسبة فيما إذا كان احد الخاصين متقدماً في الزمان على الآخر ، كما إذا قال يوم الخميس : « أكرم العلماء » ثم يوم الجمعة قال : « لا تكرم العالم الفاسق » ثم يوم

السبت قال : « لاتكرم النحويين » فان العام يخصص بالخاص الوارد يوم الجمعة فيسقط عمومه عن الحجية بالاضافة الى العالم الفاسق فتكون نسبته الى الخاص الثاني الوارد يوم السبت عموماً من وجه فلا يبقى مجال لتخصيصه به ثانياً ، ففرق بين هذه الصورة والصورة الأولى ، فان نسبة العام الى الخاص الآخر بعد تخصيصه بأحد الخاصين في الصورة الأولى باقية على حالها من كونها عموماً مطلقاً ، وهذا بخلاف الصورة الثانية فانها بعد التخصيص باحد الخاصين تنقلب في بعض الموارد الى العموم من وجه ، وعليه فلوفرض صدور عام عن الباقر (ع) وصدور أحد الخاصين عن الصادق (ع) وصدور الخاص الآخر عن الكاظم (ع) لم يكن وجه لتخصيص العام بكل من الخاصين لانقلاب النسبة بالاضافة الى ماصدر عن الكاظم (ع) .

هذا . وفيه أن كبرى ماذكر وإن كان صحيحاً إلا أن تطبيقه على المورد غير صحيح ، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) وإن كانت بحسب الكشف والدلالة متأخرة إلا أن مضامينها ثابتة من زمان النبي (ص) ، فالرواية الصادرة عن الكاظم (ع) كالرواية الصادرة عن الباقر (ع) تكشف عن ثبوت الحكم من زمان النبي (ص) ، فهم بمنزلة متكلم واحد يكشفون عن ثبوت الأحكام من زمان النبي (ص) ، ولذا يصح تخصيص العام الصادر عن الباقر (ع) بالخاص الصادر عن الصادق (ع) ، فلولا أنهم (عليهم السلام) بمنزلة متكلم واحد لم يكن معنى لتخصيص العام الصادر عن أحدهم بالخاص الصادر عن الآخر ، ضرورة عدم صحة تخصيص العام الصادر عن أحد بالخاص الصادر عن الآخر ، وعليه فيكون الخاص الصادر عن الكاظم (ع) كالخاص الصادر عن الصادق (ع) مقارناً للعام الصادر عن الباقر (ع) ، فكل واحد منهما يكشف عن عدم كون ظهور العام مطابقاً للارادة الجدية ، وتشهد لما ذكرناه مراجعة العرف فانه لو فرض صدور عام وخاصين بينهما

عموم من وجه فى زمان واحد من المولى لكن اتفق وصول أحد الخاصين الى العبد قبل وصول الآخر اليه واطلع العبد على الحال لم يصح له تخصيص العام بما وصل اليه أولاً ثم ملاحظة النسبة بين العام والخاص الآخر ، بل يجب عليه تخصيصه بكل منهما لكونهما في رتبة واحدة يكشفان عن عدم كون عموم العام مطابقاً للارادة الجدية ، والروايات الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) من هذا القبيل ، فانها في رتبة واحدة تكشف عن ثبوت مضامينها من زمان النبي (ص) .

نعم لو فرض صدور عام وخاصين مختلفين زماناً عن النبي (ص) لكان لتوهم إنقلاب النسبة وجه لكنه غير واقع ظاهراً .

وكيف كان فاختلاف الخاصين في الزمان لا يوجب انقلاب النسبة بالاضافة الى الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين (ع) فالصحيح أن حكم هذه الصورة حكم الصورة الأولى فيخصص العام بكل واحد من الخاصين في رتبة واحدة ، لكن فيما إذا لم يلزم منه التخصيص المستهجن أو بقاء العام بلا مورد وإلا وقعت المعارضة بين جميعها للعلم الاجمالي بعدم مطابقة واحد منها للواقع كما ذكرناه في الصورة الأولى فتجري اوجوه المذكورة مع أحكامها .

و (أما الصورة الثالثة) وهي التي تكون النسبة بين الخاصين عموماً مطلقاً كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء ودل دليل آخر على حرمة إكرام العالم الفاسق ودل دليل ثالث على حرمة إكرام العالم المغتاب ، فان العالم المغتاب أخص مطلقاً من العالم الفاسق ، فهل تلاحظ النسبة في مثله بين جميعها فى عرض واحد ، أو يخصص العام باخص الخاصين أولاً ثم تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العام و بين الخاص الآخر فتنقلب النسبة إلى العموم من وجه ، فانه بعد تخصيص مادل على وجوب إكرام العلماء بما عدا المغتابين تصير النسبة بينه و بين مادل على حرمة اكرام العالم الفاسق العموم من وجه ؟ فيه تفصيل :

توضيحه ان الخاصين إن كانا منفصلين عن العام كما في مفروض المثال فلا وجه لتخصيص العام باخص الخاصين أولاً ثم ملاحظة النسبة بين الباقي و بين الخاص الآخر ، لأن كلاً منهما ورد بعد انعقاد الظهور للعام على الفرض ، فنسبة العام الى كل واحد منهما على السواء ، بل لا بد حينئذ من تخصيصه بكل واحد منهما في رتبة واحدة ، ولا منافاة بين الخاصين في نفسهما كي يقيد الأعم منهما بالأخص ، فان تنافيهما مبني على حجية مفهوم الوصف وقد ثبت أنه ليس بحجة .

(لا يقال) : ان تخصيص العام باخص الخاصين في عرض تخصيصه بالخاص الآخر يستلزم لغوية التخصيص الأول ، ضرورة أن تخصيص قوله : « أكرم العلماء » بقوله : « لا تكرم العالم الفاسق » يغني عن تخصيصه ثانياً بقوله : « لا تكرم العالم المغتاب » فان الفاسق شامل للمغتاب أيضاً .

(فانه يقال) : لزوم اللغوية إنما يسلم فيما إذا لم تكن في التخصيص بالأخص مصلحة ، وأما إذا كانت فيه مصلحة ككون الأخص أهم في نظر المولى أو وقوعه مورد السؤال أو كونه كثير الدوران إلى غير ذلك مما يكون داعياً الى ذكره بالخصوص فلا نسلم لزوم اللغوية ، كيف وقد وقع ذلك في الروايات المأثورة عن الائمة (عليهم السلام) كثيراً ، فانه ورد عنهم (عليهم السلام) عدم جواز الصلاة خلف الفاسق وورد أيضاً عدم جوازها خلف العاق وخلف شارب الخمر ، فان تخصيص عمومات الاقتداء بما دل على عدم جواز الاقتداء بالفاسق لا يوجب كون ما دل على عدم جوازه بالعاق وشارب الخمر لغواً ، لاحتمال أن يكون ذكرهما لأجل أهمية العقوق وشرب الخمر في نظر الشارع ، والحاصل أنه لا وجه للقول بتخصيص العام بالخاص الأخص أولاً ثم ملاحظة النسبة بين الباقي والخاص الآخر . هذا إذا كان كل واحد من الخاصين منفصلاً عن العام .

وإن كان الخاص الأخص متصلا به في الكلام كما إذا قال : « أكرم العلماء »

إلا المغتاب منهم ثم قال : «لاتكرم العالم الفاسق» فحينئذ تصح دعوى انقلاب النسبة ، وذلك لأن اتصال الأخص يمنع عن انعقاد الظهور للعام بالاضافة الى أفراده من الأول ، ضرورة أن الخصوصيات المكتنفة بالكلام لها دخل فى إنعقاد الظهور له ، ومن الظاهر أن النسبة إنما تلاحظ بين الكلامين بما لهما من الخصوصيات ، وعليه فالنسبة بين العام والخاص الآخر من الأول هي العموم من وجه ، ففرق بين أن يكون أحد الخاصين متصلا بالعام وبين ان يكون كلاهما منفصلا عنه ، فان الأول يمنع عن إنعقاد الظهور رأساً ، بخلاف الثانى فانه يكشف عن أن الظهور لم يكن مراداً بالارادة الجدية ، وبعبارة أخرى ان المخصص المتصل ينافي أصل الظهور بخلاف المنفصل فانه ينافي حجيته ، وكيف كان ففيما كان الخاص الاخص متصلا بالعام لابد من الالتزام بانقلاب النسبة ووقوع التعارض بينه وبين الخاص المنفصل حسبما عرفت .

ثم إنه لو فرض وجود عام أعم فى مفروض المقام كما إذ قال : « أكرم العلماء » وقال : « أكرم العلماء إلا المغتاب منهم » وقال : « لاتكرم العالم الفاسق » فهل يخصص العام الأعم في مثل ذلك بالخاص المتصل أيضاً كما خصص به العام الذي إتصل به ، فتنقلب النسبة بينه وبين الخاص المنفصل إلى العموم من وجه ، فيكون حاله حال العام الذي اتصل بالخاص الأخص في كونه طرفاً للمعارضة ، أولا ؟ وجهان ذهب المحقق النائيني الى الأول واستدل عليه بوجهين :

(الأول) ـ ان خروج الأخص عن موضوع الحكم مما اتفق عليه كل من العام المتصل بالأخص والخاص المنفصل ، فان كلاً من قوله : « اكرم العلماء إلا المغتاب منهم » وقوله : « لاتكرم العالم الفاسق » يدل على عدم وجوب إكرام العالم المغتاب ، فخروجه عن دائرة الموضوع معلوم ، ومعه لايبقى ظهور العام الأعم على صفة الحجية للعلم بعدم كون عمومه مطابقاً للارادة الجدية بالاضافة الى العالم المغتاب ، فتنقلب النسبه بينه وبين

الخاص المنفصل الى العموم من وجه ، فيقع طرفاً للمعارضة .

(الثاني) ـ ان الخاص المنفصل من جهة ابتلائه بمعارضة العام المتصل بالأخص لايمكن أن يكون مخصصاً للعام الأعم ، فالمقتضى قاصر من أصله . هذا . وفي كلا الوجهين نظر :

(أما الوجه الأول) فـلان الأخص وإن كان من المخصص المتصل بالاضافة الى العام الذى اتصل به الا أنه منفصل عن العام الأعم ، فحاله حال الخاص المنفصل ، وقد عرفت آنفاً أنه لاوجه لتخصيص العام باحد الخاصين أولاً ثم ملاحظة النسبة بينه و بين الخاص الآخر ، وتخصيصه العام المتصل به لايصحح تخصيصه العام الأعم .

و (أما الوجه الثاني) فلأن الخاص المنفصل وإن كان معارضاً بالعـام الذي اتصل به الخاص الأخص من جهة كون النسبة بينهما العموم من وجه ، إلا أن ذلك لايوجب كونه معارضاً بالعام الأعم أيضاً مع كون النسبة بينهما العموم المطلق ، بل لابد أولاً من علاج التعارض بينه و بين العـام المتصل بالأخص ثم ملاحظة النسبة بينه و بين العام الأعم ، فحينئذ إن كان للعام مزية على الخاص أو كانا متساويين وقلنا في مثله بالتساقط أو قلنا بوجوب الأخذ باحدهما تخييراً وفي مقام العمل أخذنا بالعام ، فلا مجال لتوهم تعارض الخاص مع العام الأعم ، لعدم اتصافه بالحجية رأساً كما هو ظاهر ، وإن كان للخاص مزية على العام أو كانا متساويين وقلنـا بوجوب الاخذ بأحدهما تخييراً وأخذنا بالخاص فحينئذ وإن كان الخاص يتصف بالحجية لامحالة ، إلا انه مع ذلك لايعارض العام الأعم بل يكون مخصصاً له لكونه اخص مطلقاً منه على الفرض . والحاصل أن توهم كون الخاص المنفصل معارضاً للعام الاعم مما لاأساس له .

(تذييل)

لابأس بالاشارة إلى بيان كيفية الجمع بين روايات ضمان العارية فنقول : ان

الأخبار الواردة في الباب على طوائف : (منها) ـ مايدل على انتفاء الضمان فى العارية مطلقاً (١) و (منها) ـ مايدل على ثبوت الضمان على تقدير اشتراطه وانتفائه على تقدير عدم اشتراطه (٢) و (منها) ـ مايدل على ثبوت الضمان فى عارية الدراهم وانتفائه في عارية غير الدراهم (٣) و (منها) ـ مايدل على ثبوت الضمان فى عارية الدنانير وعدم ثبوته في عارية غير الدنانير (٤) و (منها) ـ مايدل على ثبوت الضمان فى عارية الذهب والفضة وانتفائه فى عارية غير الذهب والفضة (٥) و نسبة مادل على انتفاء الضمان فى العارية مطلقاً الى الطوائف الاربع الاخر هي العموم المطلق وهذا واضح ، واما نسبة بعض الطوائف الى بعضها الآخر فنسبة مادل على انتفاء الضمان على تقدير عدم اشتراطه الى كل واحد من الطوائف الثلاث العموم من وجه ، فان عارية الدراهم أو الدنانير أو الذهب والفضة قد تكون مع اشتراط الضمان وقد تكون بلا اشتراط الضمان ، كما أن اشتراط الضمان قد يكون في عارية الدراهم او الدنانير او الذهب والفضة وقد يكون في عارية غيرها من لوازم البيت والعقار

(١) كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال (ع) : « ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن »

(٢) كخبر الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال (ع) : « إذا هلكت العارية عند المستعير لم يضمنه إلا أن يكون اشترط عليه »

(٣) كخبر عبدالملك بن عمرو عن أبي عبدالله عليه السلام قال (ع) : « ليس على صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها إلا الدراهم فانها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط »

(٤) كخبر عبد الله بن سنان قال قال أبو عبدالله عليه السلام : « لا تضمن العارية إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان الا الدنانير فانها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً »

(٥) كخبر زرارة قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام العارية مضمونة ؟ فقال (ع) جميع ما استعرته فتوى فلا يلزمك تواه إلا الذهب والفضة فانها يلزمان إلا أن تشترط عليه انه متى توى لم يلزمك تواه »

والحيوانات وغير ذلك مما تصح عاريته ، وعليه فهذه الطائفة تخصص العام الأعم أعني به مادل على عدم ثبوت الضمان فى العارية مطلقاً ويحكم بثبوته اذا اشترط فيها ضمان ، وذلك لان الخاص إذا كانت نسبته الى الخاص الآخر العموم من وجه كما في المقام يخصص به العام الأعم حسبما عرفت تفصيله فى الصورة الأولى . وأما مادل على ثبوت الضمان فى عارية الدراهم وانتفائه فى عارية غيرها ومادل على ثبوته فى عارية الدنانير وانتفائه في عارية غيرها فهما بمنزلة رواية واحدة ، فان الأول بصريح عقده الايجابي يدل على ثبوت الضمان في خصوص عارية الدراهم وباطلاق عقده السلبي يدل على إنتفائه فى عارية الدنانير وغيرها ، كما أن الثاني بصريح عقده الايجابي يدل على ثبوت الضمان في خصوص عارية الدنانير وباطلاق عقده السلبي يدل على إنتفائه في عارية الدراهم وغيرها ، وبما أن نسبة العقد السلبي فى كل واحد منهما إلى العقد الايجابي من الآخر العموم المطلق يجمع بينهما بتقييد إطلاق العقد السلبي من كل منهما بصريح العقد الايجابي من الآخر ، فتكون النتيجة هـو ثبوت الضمان في عارية الدراهم والدنانير وانتفاؤه فى عارية غيرهما ، فتقع المعارضة بينهما وبين مادل على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة بالعموم من وجه ، فان مقتضى العقد السلبي مما دل على انتفاء الضمان فى غير الدراهم والدنانير هو انتفاء الضمان فى عارية الذهب والفضة غير المسكوكين كالحلي وغيرها ، كما أن مقتضى العقد الايجابي مما دل على ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضة هو ثبوته فيهما ، ومقتضى القاعدة فى مثله وإن كان هو التساقط في مادة الاجتماع والرجوع الى العام الأعم الا إنه لابد فى المقام من تقديم مادل بعقده الايجابي على ثبوت الضمان فى مطلق الذهب والفضة على مادل باطلاق عقده السلبي على عدم ثبوته فى غير الدراهم والدنانير ، والوجه فيه أن تقييد إطلاق مادل بعقده الايجابي على ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضة وحمله على إرادة خصوص الدراهم والدنانير يوجب حمل المطلق على الفرد النادر ، فان إستعارة الدراهم والدنانير

نادرة جداً ، والسر فيه أنه يعتبر في العارية أن يكون الشيء بحيث يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه على حاله ، والانتفاع بالدراهم والدنانير لا يمكن غالباً إلا بالتصرف في عينها ، ولذا قيل بعدم صحة الوقف فيها لاعتبار إمكان الانتفاع مع بقاء العين فى الوقف أيضاً ، وإنما الغالب في عارية الذهب والفضة هي عارية الحلى فانها المتعارف بين الناس دون عارية الدراهم والدنانير ، وهذا بخلاف تقييد إطلاق مادل بعقده السلبي على عدم الضمان فى عارية غير الدراهم والدنانير وحمله على إرادة غير الذهب والفضة ، فانه لا يوجب حمل المطلق على الفرد النادر ، لأن عارية غير الذهب والفضة من الفرش والعقار والحيوان والكتب والالبسة والأواني وغير ذلك مما تعارفت عاريته كثيرة جداً ، فتقديم مادل بعقده السلبي على عدم ثبوت الضمان في غير الدراهم والدنانير على مادل بعقده الايجابي على ثبوته فى مطلق الذهب والفضة يستلزم التخصيص المستهجن ، واستلزام تقديم أحد المتعارضين التخصيص المستهجن من المزايا التي توجب تقديم مالا يستلزمه عليه كما سنتعرض له ان شاء الله تعالى ، وعليه فيتحفظ في المقام على اطلاق مادل على ثبوت الضمان فى مطلق الذهب والفضة ويخصص به العام الأعم أعني به مادل على عدم ثبوت الضمان فى مطلق العارية . هذا تمام الكلام في القسم الأول من أقسام تعارض الأدلة .

(القسم الثاني) ما إذا ورد خاص وعامان بينهما عموم من وجه ، وصور هذا القسم أيضاً ثلاث ، لأن الخاص تارة يرد على مادة الاجتماع كما اذا دل دليل عام على وجوب إكرام العلماء ودل دليل عام آخر على حرمة إكرام الفساق ودل دليل خاص على كراهة إكرام العالم الفاسق ، فان الدليل الخاص فى الفرض وارد على مادة اجتماع العامين ، وأخرى يرد على مادة افتراق أحدهما كما إذا دل دليل عام على استحباب إكرام العلماء ودل دليل عام آخر على حرمة إكرام الفساق ودل دليل خاص على وجوب إكرام العالم العادل ، فان الدليل الخاص فى الفرض وارد على مادة إفتراق العام الأول ،

وثالثة يرد على مادة افتراق كل واحد من العامين كما إذا دل دليل عام على استحباب إكرام العلماء ودل دليل عام آخر على كراهة إكرام الفساق ودل دليل خاص على وجوب إكرام العالم العادل ودل دليل خاص ثان على حرمة إكرام الجاهل الفاسق ، فان الخاصين فى الفرض واردان على مادة إفتراق كل واحد من العامين كما هو ظاهر .

(أما الصورة الاولى) فورود الخاص فيها يوجب انقلاب نسبة العموم من وجه بين العامين الى التباين ، وذلك لأن الخاص فيها وارد على مادة اجتماع العامين على الفرض وباخراج مادة الاجتماع عنهما بالتخصيص تنقلب النسبة الى التباين بحيث يكون موضوع أحدهما أجنبياً عن موضوع الآخر ، ضرورة أن خروج العالم الفاسق بما دل على كراهة اكرامه عن عموم مادل على وجوب إكرام العلماء وعموم مادل على حرمة إكرام الفساق يوجب تخصيص الاول بالعام العادل وتخصيص الثاني بالجاهل الفاسق فيرتفع التعارض لامحالة .

و (أما الصورة الثانية) فورود الخاص فيها يوجب انقلاب نسبة العموم من وجه بين العامين الى العموم والخصوص المطلق ، وذلك لان الخاص فيها وارد على مادة افتراق أحد العامين على الفرض وباخراج المادة المزبورة عنه بالتخصيص تنقلب النسبة بينه وبين العام الآخر الى العموم والخصوص المطلق ، فان خروج العالم العادل بما دل على وجوب اكرامه عن عموم مادل على استحباب إكرام العلماء يوجب تخصيصه بالعالم الفاسق فيكون أخص مطلقاً بالاضافة الى مادل على حرمة إكرام الفاسق فيخصصه بالجاهل الفاسق ، هذا إذا كان الخاص وارداً على جميع إفراد مادة الافتراق كما في المثال المتقدم ، وأما إذا كان وارداً على بعض أفرادها كما إذا دل الدليل الخاص فى مفروض المثال على وجوب إكرام العالم العادل الهاشمي فالتخصيص حينئذ لا يوجب انقلاب النسبة بين العامين بل تبقى النسبة بينهما على حالها ، بداهة أنه بعد إخراج العالم العادل الهاشمي عن عموم مادل على استحباب إكرام العالم تكون نسبته الى مادل على حرمة إكرام الفاسق أيضاً العموم من وجه ،

لافتراقهما في العالم العادل غير الهاشمي والجاهل الفاسق واجتماعهما في العالم الفاسق .

و (أما الصورة الثالثة) فورود الخاصين فيها يوجب إنقلاب نسبة العموم من وجه بين العامين الى التباين ، وذلك لان المفروض أن الخاصين فيها واردان على مادة افتراق العامين وباخراج كل من مادتي الافتراق عن عمومهما تنقلب النسبة بينهما الى التباين في الحكم بحيث يكون مايثبته أحدهما مبايناً لما يثبته الآخر مع اتحاد الموضوع ، فان خروج العالم العادل عن عموم مادل على استحباب إكرام العلماء بما دل على وجوب إكرام العالم العادل يوجب تخصيصه بالعالم الفاسق ، كما أن خروج الجاهل الفاسق عن عموم مادل على كراهة اكرام الفساق بما دل على حرمة إكرام الجاهل الفاسق يوجب تخصيصه بالعالم الفاسق ، فيقع التعارض بينهما لامحالة ، لأن الاول يقتضي استحباب إكرام العالم الفاسق والثاني يقتضي كراهته ، وهل يقع التعارض حينئذ بين خصوص العامين فيؤخذ باحدهما تعييناً على تقدير وجود المرجح له ، أو تخييراً على تقدير عدمه ، بناء على تمامية دلالة أخبار التخيير ، او أن الخاصين أيضاً يدخلان في أطراف التعارض فلابد من ملاحظة الجميع فى رتبة واحدة ؟ وجهان ذهب المحقق النائيني (ره) الى الاول ، بدعوى أن خروج كل من مادتي الافتراق عن عموم العامين على ماهو مقتضى الخاصين يوجب انحصار موردهما فى مادة الاجتماع فيقع التعارض بين خصوص العامين ، واما الخاصان فهما غير متعارضين لا بالاضافة الى أنفسهما لان مورد أحدهما أجنبي عن مورد الآخر ولا بالاضافة الى العامين لكونهما مخصصين لهما على الفرض .

هذا . ولكنك اذا احطت خبراً بما ذكرناه من أن التعارض فى هذه الموارد انما ينشأ من العلم الاجمالي بكون أحد الادلة غير مطابق للواقع تعلم أن ماذكره لاوجه له ، فان العلم الاجمالي في مفروض المقام لم يتعلق بعدم صدور خصوص أحد العامين وإنما تعلق بعدم صدور أحد هذه الاربعة ، فان التعارض كما يرتفع بفرض عدم صدور احد

العامين كذلك يرتفع بفرض عدم صدور احد الخاصين ، ضرورة انه على تقدير عدم صدور احد الخاصين يكون المورد من صغريات الصورة السابقة ، حيث انه يوجب خروج مادة افتراق احد العامين عن عمومه فيكون أخص مطلقاً بالاضافة الى العام الاخر فيخصصه فيرتفع التعارض ، وعلى ماذكرناه فلابد من ملاحظة الجميع في رتبة واحدة فيؤخذ بثلاثة منها اما تعييناً على تقدير وجود المرجح لها أو تخييراً على تقدير عدمه .

فتحصل ان النسبة تنقلب في جميع صور القسم الثاني من أقسام تعارض الادلة على ماعرفت.

(القسم الثالث) ـ ما اذا ورد خاص وعامان بينهما تباين ، وصور هذا القسم أيضاً ثلاث ، لان الخاص تارة يكون وارداً على أحد العامين كما إذا دل دليل عام على وجوب إكرام العلماء ودل دليل عام آخر على حرمة اكرامهم ثم ورد دليل خاص واخرج العلماء العدول عن عموم مادل على حرمة إكرام العلماء وخصه بغير العدول ، واخرى يكون وارداً على كل واحد من العامين بان كان الخاص أيضاً متعدداً ، وهذا على نحوين ، لان الخاصين تارة لايكونان متعارضين فى انفسهما كما اذا دل دليل عام على وجوب اكرام العلماء ودل دليل عام آخر على حرمة اكرامهم ثم ورد دليل خاص واخرج الكوفيين عن عموم مادل على وجوب اكرام العلماء وورد خاص ثان واخرج البصريين عن عموم مادل على حرمة اكرامهم ، فان الخاصين في الفرض غير متعارضين ، واخرى يكونان متعارضين فى أنفسهما كما اذا دل دليل عام على استحباب اكرام العلماء ودل دليل عام آخر على كراهة اكرامهم ودل دليل خاص على وجوب اكرام العالم العادل ودل دليل خاص ثان على حرمة اكرام العالم البصري ، فان الخاصين فى الفرض متعارضان بالعموم من وجه لافتراقهما فى العالم العادل غير البصري والعالم الفاسق البصري واجتماعهما في العالم العادل البصري :

(أما الصورة الأولى) فورود الخاص فيها يوجب انقلاب نسبة التباين بين

العامين الى العموم والخصوص المطلق . لان الخاص فيها وارد على احد العامين على الفرض ، وباخراج مورده عن عموم العام تنقلب النسبة بين العامين الى العموم والخصوص المطلق . فان اخراج العالم العادل عن عموم مادل على حرمة اكرام العلماء يوجب تخصيصه بالعالم الفاسق ، فيكون أخص مطلقاً بالاضافة الى مادل على وجوب اكرام العلماء فيخصصه بالعالم العادل فيرتفع التعارض لامحالة ، فتكون النتيجة الحكم بوجوب اكرام العلماء العدول وحرمة اكرام الفساق منهم ، ومن هذا القبيل الروايات الواردة في ارث الزوجة من العقار ، فان منها مايدل على أن الزوجة ترث من العقار مطلقاً ، ومنها مايدل على انها لاترث من العقار مطلقاً ، ومنها مايدل على انها ترث إذا كانت ذات ولد . فيخصص مادل على انها لاترث مطلقاً بما دل على انها ترث اذا كانت ذات ولد ثم يخصص به مادل على انها ترث مطلقاً ، فيحكم بانها لاترث من العقار الا اذا كانت ذات ولد .

و (اما الصورة الثانية) فورود الخاصين فيها يوجب انقلاب نسبة التباين بين العامين الى نسبة العموم من وجه ، وذلك لان المفروض ان كلا من العامين قد ورد عليه التخصيص فتنقلب النسبة بينهما لامحالة ، فان اخراج الكوفيين عن عموم مادل على وجوب اكرام العلماء واخراج البصريين عن عموم مادل على حرمة اكرامهم في مفروض المثال يوجب انقلاب النسبة بينهما الى العموم من وجه ، لافتراق كل منهما فيما خرج عن عموم الآخر واجتماعهما فيما عداه ، فان مادل على وجوب اكرام العلماء يشمل البصريين لخروجهم عن عموم مادل على حرمة اكرام العلماء على الفرض ، كما أن مادل على حرمة اكرام العلماء يشمل الكوفيين لخروجهم عن عموم مادل على وجوب اكرامهم ، وماعدا البصريين والكوفيين مشمول لكل واحد منهما ، فيتعارضان ، فيؤخذ باحدهما تعييناً على تقدير وجود المرجح له وتخييراً على تقدير عدمه بناءً على تمامية

اخبار التخيير ، او يحكم بسقوط كل منهما والرجوع الى دليل آخر بناءً على عدم تمامية اخبار التخيير كما استظهرناه حسبما عرفت .

و (اما الصورة الثالثة) فورود الخاصين فيها أيضاً يوجب انقلاب نسبة التباين بين العامين الى العموم من وجه ، لورود التخصيص على كل واحد من العامين على الفرض فتنقلب النسبة لامحالة ، فان إخراج العدول عن عموم مادل على استحباب اكرام العلماء واخراج البصريين عن عموم مادل على كراهة اكرامهم يوجب انقلاب النسبة بينهما الى العموم من وجه ، لافتراق كل منهما فيما خرج عن عموم الآخر واجتماعهما فيما عداه كما فى الصورة الثانية ، الا أن القول بانقلاب النسبة لاثمرة له في هذه الصورة ، لعدم الفرق بين القول بالانقلاب وعدمه فى النتيجة ، فانه على كلا القولين لابد في مادة التعارض من الرجوع الى الترجيح اوالتخيير اوالرجوع الى الاصول العملية ، أما على القول بالانقلاب فلتعارض نفس العامين فى مادة الاجتماع ، واما على القول بعدم الانقلاب فلتعارض الخاصين فيها كما هو المفروض فى هذه الصورة ، فتأمل جيداً .

وكيف كان فانقلاب النسبة فيما كان الدليل اكثر من اثنين مما لايمكن انكاره . هذا تمام الكلام فى بيان بعض صور انقلاب النسبة ، وقد تحصل من جميع ما ذكرنا انه ان كان لاحد الخبرين المتعارضين مرجح من المرجحات المنصوصة على الآخر أخذ به تعييناً على ماهو مقتضى ادلة الترجيح وان لم يكن لأحدهما مرجح على الآخر أخذ باحدهما تخييراً إن تمت دلالة أخبار التخيير ، وان لم تتم دلالتها ـ كما استظهرناه ـ سقطا بالمعارضة ، لعدم امكان شمول ادلة الحجية لموارد التعارض على مااشرنا اليه مراراً ، وحينئذ ان كان في المورد عام أوسع كان هوالمرجع والا فالمرجع الاصول العملية .

(المقصد السابع) ـ في تعيين المرجحات المنصوصة وتميزها عما عداها ، فنقول : انهم قسموا المرجحات المنصوصة الي ثلاثة أقسام :

(القسم الأول) ـ مايكون مرجحاً لسند الرواية ككونهامشهورة بين الاصحاب وكون راويها أعدل او اوثق او افقه .

(القسم الثاني) ـ مايكون مرجحاً لجهة صدورها ككونها مخالفة للعامة .

(القسم الثالث) ـ مايكون مرجحاًلمضمونها ككونها موافقة للكتاب اوالسنة .

هذا . ولكن الانصاف أن جعل ماعدّ مرجحاً لسند الرواية من المرجحات المنصوصة مشكل جداً ، اما الشهرة فلأن المتعرض لها من الاخبار العلاجية انما هو مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة ، اما المقبولة فالمذكور فيها ـ من قوله (ع) : « ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك » ـ لايدل على ان الشهرة من المرجحات ، والوجه فيه أن المراد بالمجمع عليه ليس هو المشهور المصطلح بل المراد به هو الخبر الذي رواه جميع الأصحاب حتى صار بحيث لايشك في صدوره عن المعصوم (عليه السلام) ، ولذا جعله (ع) مما لاريب فيه بقوله : « فان المجمع عليه لاريب فيه » وحكم بوجوب اتباعه ، حيث طبق الامر البين الرشد عليه بقوله : « إنما الأمور ثلاثة : أمر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله » فلو كان المراد به المشهور الاصطلاحي لم يكن وجه لتطبيق الامر البين رشده عليه ، فيكون الخبر المزبور حينئذ من السنة القطعية ، اذ ليس المراد بالسنة خصوص الخبر الذي يعلم بصدوره عن النبي (ص) بل المراد به مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم (عليه السلام) ، فيسقط الخبر الشاذ المعارض له عن الحجية رأساً لكونه مخالفاً للسنة القطعية ، وعلى هذا تكون الرواية ناظرة الى تمييز الحجة عن اللاحجة دون ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالشهرة ، ولاينافي ماذكرناه فرض الراوي الشهرة فى كل واحدة من الروايتين ، إذ المراد بها ـ كما ذكرنا ـ ليست الشهرة المصطلحة بل المراد بها الوضوح والظهور كما في اللغة ،

ومنه قولهم : « شهر فلان سيفه وسيف شاهر » اي واضح ظاهر ، فالمراد بكون كل واحدة من الروايتين مشهورة كونهما بحيث قد رواهما الجميع فصارتا واضحتين وظاهرتين بين الاصحاب بحيث لا يشك أحد في صدورهما عن المعصوم (عليه السلام) .

ومن هنا يظهر وجه عدم صحة الاستدلال على المطلب بالمرفوعة ، فان المراد بالمشهور في قوله (ع) : « خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر » كما ذكرنا هو الذى رواه جميع الأصحاب فصار واضحاً لا يشك في صدوره ، فهي ناظرة الى تمييز الحجة عن اللاحجة دون ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالشهرة ، على انها غير قابلة للاعتماد عليها من جهة ضعف سندها على ماعرفت .

وكيف كان فلا يمكن جعل الشهرة المصطلحة من المرجحات المنصوصة ، لعدم استفادة ذلك من هاتين الروايتين وعدم تعرض لها في بقية الأخبار العلاجية .

ولعله ظهر بما ذكرناه أن الاستدلال على كون موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات بهاتين الروايتين غير ممكن ، لأن الحكم بوجوب الترجيح فيهما بموافقة الكتاب و مخالفة العامة إنما هو بعد فرض كل واحد من الخبرين مقطوع الصدور حيث فرض الراوي الشهرة في كل واحد منهما ، فكيف يمكن التعدي منه والقول بان موافقة الكتاب ومخالفة العامة من المرجحات حتى إذا كان الخبران مظنوني الصدور ، وما يقال من أن المورد لا يوجب التخصيص إنما يسلم فيما إذا كان لكلام الامام (ع) عموم أو اطلاق فيؤخذ به ولا يعتنى بخصوصيات المورد دون ما إذا لم يكن لكلامه (ع) عموم او اطلاق رأساً كما في المقام ، فان حكمه (ع) بوجوب الأخذ بما وافق الكتاب و ماخالف العامة انما هو فى الخبرين للذين فرض الراوي كون كل منهما مشهوراً ومقطوع الصدور ، فلولا بقية روايات باب الترجيح لم يكن وجه لجعل موافقة الكتاب و مخالفة العامة من

المرجحات في مظنوني الصدور كما هو محل البحث . هذا تمام الكلام بالاضافة الى الشهرة . وقد تحصل أن جعلها من المرجحات لاوجه له .

وأما صفات الراوي كالأعدلية والافقهية والاصدقية وغير ذلك فالمتعرض لها من الاخبار العلاجية أيضاً هي المرفوعة والمقبولة السابقتان ، واستفادة كون هذه الامور من مرجحات الخبرين منهما مشكل جداً ، أما المرفوعة فقد عرفت أنها ضعيفة السند من جهات ، واما المقبولة فلأن الاعدلية والافقهية والاصدقية انما جعلت فيها من مرجحات الحكمين دون الخبرين المتعارضين كما هو صريح قوله (ع) : « الحكم ماحكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما . . . » فالاعدلية وغيرها من الصفات انما توجب ترجيح قول أحد الحكمين على الآخر في مقام التعارض ، ولذا لم يجعلها الكليني (رحمه الله) من مرجحات الخبرين مع عمله بالمقبولة ، وليس ذلك الا من جهة أن المقبولة لاتدل على كون الصفات المذكورة من مرجحات الخبرين ، والعجب من شيخنا الانصاري (قدس سره) حيث قال : « ان عدم ذكر الكليني هذه الصفات من جملة مرجحات الخبرين انما هو لوضوح كونها من المرجحات » فان كونها من المرجحات ليس باوضح من كون موافقة الكتاب ومخالفة العامة منها مع أنه (رحمه الله) قد ذكرها عند عد المرجحات ، على ان الوضوح لايوجب الغاءها في مقام العد ، واعجب منه ماحكي عن بعض الاخباريين من ان عدم ذكر الكليني (ره) هذه الصفات من المرجحات انما هو من جهة اعتقاده كون جميع روايات كتابه مقطوع الصدور ، فانه مضافاً الى فساده في نفسه لايوجب تساوي روايات الكافي من حيث صفات رواتها ، فان ذلك غير محتمل فضلا عن ان يكون مقطوعاً به ، والحاصل ان جعل الاعدلية والاصدقية والافقهية وغير ذلك من مرجحات السند مما لاشاهد له وان اصر عليه شيخنا الانصاري (قدس سره) بل لم يكن ذلك معهوداً عند المتقدمين وانما حدث من العلامة (ره) ومن بعده ، حيث انه (قدس سره) قسم الروايات

باعتبار صفات رواتها الى صحيح وموثق وحسن وضعيف .

وكيف كان فالرواية من هذه الجهة تدور بين كونها حجة ولاحجة ، فاذا تمت حجيتها ولو من جهة كون رواتها في جميع السلسلة ثقاتاً لاكتفى بها ولم ينظر الى كون كل من رواتها اعدل او أفقه او اصدق بل وجودها وعدمها سيان والا طرحت ومنه يظهر أن ماذكره المتأخرون من وجوب تقديم الصحيح على الموثق لاوجه له .

فالانصاف ان المرجحات المنصوصة منحصرة بموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة فيقدم واجدهما من الخبرين على فاقدهما لاستفاضة الاخبار بل تواترها على وجوب الاخذ بما يوافق الكتاب والسنة ومايخالف العامة من الخبرين المتعارضين وتقدمت الاشارة الى جملة منها ، واما غيرها مما جعلوه من مرجحات السند فلا دليل على كونه من المرجحات حسبما عرفت .

ثم ان الظاهر ان كل واحد من موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مرجح مستقل لا ان مجموعهما مرجح واحد ، وذلك فان الظاهر من قوله (ع) في ذيل المقبولة : « ماخالف العامة ففيه الرشاد » هو كون مخالفة العامة مرجحاً مستقلا بلا حاجة الى انضمام موافقة الكتاب اليها ، بل يدل عليه صريح صحيحة (١) الراوندي ، فان قوله (ع) : فيها « فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فماوافق اخبارهم فذروه وماخالف أخبارهم فخذوه » صريح في كون مخالفة العامة مرجحاً مستقلاً يتقدم واجدها على فاقدها بلا حاجة الى إنضمام شيء آخر اليها ، ولازم ذلك كون موافقة الكتاب والسنة أيضاً مرجحاً مستقلاً ، اذ لولا ذلك لكان ذكرها عند ذكر مخالفة العامة ـ كما في المقبولة ـ لغواً محضاً ، فالجمع بينهما في قوله (ع) : « ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ماخالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة » ليس من جهة كون مجموعهما مرجحاً واحداً وانما ذلك من جهة فرضه (ع) أحد الخبرين واجداً لجميع المرجحات وفرض الآخر فاقداً كذلك ، ولذا حكم (ع) بوجوب الأخذ بماخالف

(١) تقدمت في ذيل صفحة ٤٣٩

العامة بعد فرض الراوي تساوي الخبرين من جهة موافقة الكتاب والسنة .

والحاصل أن جعل مجموع موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة مرجحاً واحداً خلاف مايستفاد من الادلة ، وعلى هذا فلو فرض كون كل واحد من الخبرين موافقاً للكتاب والسنة لكن كان أحدهما مخالفاً للعامة دون الآخر يحكم بوجوب تقديم مخالف العامة كما يدل عليه قوله (ع) في المقبولة بعد فرض الراوي موافقة كلا الخبرين للكتاب والسنة : « ماخالف العامة ففيه الرشاد » وكذلك الكلام إذا لم يوجد مضمون الخبرين في الكتاب والسنة ، فانه أيضاً يحكم بوجوب تقديم مخالف العامة كما يدل عليه قوله (ع) في صحيحة الراوندي : « فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وماخالف اخبارهم فخذوه » ولو كان أحد الخبرين واجداً لمرجح والآخر واجداً لمرجح آخر كما إذا كان احدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً للعامة ، فهل يجب الاخذ في مثله بموافق الكتاب ، او يجب الأخذ بمخالف العامة ، او يحكم بتساقطهما والرجوع الى دليل آخر ؟ وجوه ، والذي يستفاد من قوله (ع) في صحيحة الراوندي : « إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وماخالف كتاب الله فردوه » هو الوجه الأول ، فان مقتضى اطلاقه هو وجوب الاخذ بموافق الكتاب سواء وافق العامة ام خالفهم وطرح مخالف الكتاب سواء خالف العامة ام وافقهم .

(تتميم)

ربما يتوهم أن تأخر صدور أحد الخبرين عن الآخر من جملة المرجحات ، فلو كان أحد المتعارضين صادراً عن النبي (ص) والآخر صادراً عن احد الأئمة (عليهم السلام) وجب اخذ ماصدر عن احد الأئمة (عليهم السلام) وكذا لو كان احدهما صادراً عن علي (عليه السلام) والآخر صادراً عن الباقر أو الصادق (عليهما السلام) وجب أخذ ماصدر

عن الباقر او الصادق (عليهما السلام)وطرح ماصدر عن على (عليه السلام) واستدل على ذلك بروايات :

(منها) ـ موثقة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) قال : « قلت له فما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (ص) ولا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه ؟ قال (ع) : ان الحديث ينسخ كما ينسخ القران »

و (منها) ـ صحيحة أبي عمرو الكناني قال : « قال أبو عبدالله (ع) ياأبا عمرو ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ ؟ قلت : باحدثهما وادع الآخر . فقال (ع) : قد اصبت ياابا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سراً ، اما والله لئن فعلتم ذلك انه لخير لي ولكم ، أبى الله (عزوجل) لنا في دينه الا التقية».

و (منها) ـ رواية الحسين بن المختار عن أبي عبدالله (ع) قال (ع) : «أرايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ ؟ قال : كنت آخذ بالاخير . فقال لي : رحمك الله تعالى »

و (منها) ـ رواية المعلى بن خنيس قال : « قلت لابي عبدالله (ع) : اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما نأخذ ؟ قال (ع) : خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله . قال ثم قال أبو عبدالله (ع) : اناوالله لاندخلكم إلا فيما يسعكم » هذا . لكن دلالة هذه الروايات على المدعى منظور فيها :

أما موثقه محمد بن مسلم فهي اجنبية عن المقام رأساً ، وذلك لأنه ان أريدبالنسخ فيها معناه الاصطلاحي بناءً على امكانه بعد انقطاع الوحي كما قويناه لجواز ان يبين النبي (ص) امد الحكم للامام الأول وهو يبينه للثاني وهكذا الى ان ينتهي وقت بيانه ، فحينئذ لابد من أن يراد بالخبر الناسخ الخبر المقطوع صدوره ، كيف وقد انعقد

الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة بالخبر الظني ، هذا مضافاً الى ان الخبر الظني اذا كان مخالفاً للسنة يجب طرحه بمقتضى مادل على وجوب طرح ماخالف الكتاب والسنة ، فارادة النسخ الاصطلاحي من الموثقة يستلزم كون مافرض ناسخاً لما صدر عن النبي (ص) قطعي الصدور ، ومعه تكون الموثقة اجنبية عن محل البحث ، اذالكلام فى باب التعارض وترجيح احد المتعارضين على الآخر كما ذكرناه انما هو في الخبرين الظني الصدور .

وان اريد بالنسخ فيها معناه اللغوي الشامل للتخصيص والتقييد أيضاً كما ربما يقال ان الآية الفلانية ناسخة لعموم الآية الأخرى فيكون المراد ان الخبر الصادر عن احد الأئمة (عليهم السلام) يخصص أو يقيد عموم ماصدر عن النبي (ص) او إطلاقه ، فهذا وان لم يستلزم كون مافرض صدوره عن أحد الأئمة (عليهم السلام) قطعي الصدور الا انه ايضاً خارج عن محل البحث ، لماذكرنا من أن التخصيص خارج عن باب التعارض وان الخاص والمقيد يتقدم على العام والمطلق بلا ملاحظة أي مرجح فرض ، وكيف كان فالموثقة لا ربط لها بالترجيح المبحوث عنه فى باب التعارض .

واما صحيحة الكناني فلان المفروض فيها كون المكلف معاصراً للامام (ع) وعالماً بصدور كلا الخبرين عنه (عليه السلام) فيكون وجوب الاخذ بالخبر المتأخر حينئذ على طبق القاعدة ، لانه ان كان صادراً بداعي التقية وكان المتقدم صادراً بداعي بيان الحكم الواقعي فلا ينبغي الاشكال فى وجوب العمل بالمتأخر ، لانه (عليه السلام)اعرف بوقت التقية وحكمها ، وان كان صادراً بداعي بيان الحكم الواقعي وكان المتقدم صادراً بداعي التقية فلا ينبغي الاشكال أيضاً فى وجوب العمل بالمتأخر لانه يكشف عن ارتفاع التقية ، وهذا المعنى غير جار في حقنا لعدم علمنا بصدور كلا الخبرين بل ولا بصدور احدهما ، اذ من المحتمل ان يكون كلاهما كاذباً ، وعلى تقدير صدورهما لاندري ان

ايهما صدر بداعي بيان الحكم الواقعي حتى نأخذ به ، ولايمكن الحكم بوجوب الاخذ بالمتأخر مطلقاً فى حقنا كما قلنا به في حق من كان معاصراً للامام (عليه السلام) وذلك لانه على تقدير صدوره بداعي التقية لايجب العمل به مطلقاً بل فى خصوص مورد التقية ، وعليه فالمتقدم والمتأخر بالنسبة الينا على حد سواء .

ومنه يظهر وجه النظر في رواية الحسين بن المختار ، فانها مضافاً الى ضعف سندها واردة فى المكلف الذي فرض كونه عالماً بصدور كلا الخبرين فلا تجري في حقنا .

وأما رواية المعلى بن خنيس فلان موردها وان كان غير مختص بكون المكلف معاصراً للامام (عليه السلام) وعالماً بصدور كلا الخبرين الا أنه لايمكن الاخذ بها أيضاً ، وذلك لأن الأخذ بها والقول بوجوب ترجيح المتأخر من الخبرين المتعارضين على المتقدم يستلزم بقاء أخبار الترجيح مع كثرتها بلا مورد ، اذ ما من مورد الا وصدور أحد المتعارضين فيه متأخر زماناً عن صدور الآخر لعدم امكان صدورهما معاً في آن واحد ، وفي فرض الجهل بالمتأخر منهما وإن لم يمكن الرجوع إلى هذه الرواية لعدم تعين المتأخر إلا أنه لايمكن الرجوع الى روايات الترجيح أيضاً ، وذلك للعلم بتأخر احدهما عن الآخر واقعاً ، فيكون المورد من باب اشتباه الحجة بغير الحجة فلا يمكن العمل بواحد منهما .

اللهم إلا أن يقال ان بقاء أخبار الترجيح مع كثرتها بلا مورد قرينة على اختصاص هذه الرواية بصورة تعين المتأخر عند المكلف فيرجع فى موارد الاشتباه الى أخبار الترجيح فيرتفع المحذور ، لكن الانصاف ان الرواية من جهة ضعف سندها لايمكن الاعتماد عليها .

وكيف كان فجعل تأخر صدور أحد المتعارضين عن الآخر من جملة المرجحات لايمكننا المساعدة عليه .

(المقصد الثامن) ـ هل المرجحات كلها في رتبة واحدة فلو كان أحد المتعارضين واجداً لمرجح وكان الآخر واجداً لمرجح آخر يقع التنافي بينهما ، او أن بعضها متقدم

فى الرتبة على بعضها الآخر فيتقدم الواجد للمرجح المتقدم فى الرتبة على الآخر ؟ فيه خلاف وتوضيح ذلك انهم قسموا المرجحات ـ كما اشرنا اليه سابقاً ـ الى أقسام ثلاثة :

(الأول) ـ مايكون مرجحاً لسند الرواية ككونها مشهورة بين الاصحاب وكون رواتها أعدل او أثق او اصدق .

(الثاني) ـ مايكون مرجحاً لجهة صدورها وانها صدرت بداعي بيان الحكم الواقعي ككونها مخالفة للعامة .

(الثالث) ـ مايكون مرجحاً لمدلولها وان مدلولها موافق للواقع ، ككونها موافقة للكتاب والسنة ، إذا عرفت ذلك قلنا : ان بعضهم كالمحقق النائيني (قدس سره) ذهب الى ثبوت الترتيب بين المرجحات وحكم بوجوب تقديم مرجح السند على مرجح الجهة ومرجح المدلول وتقديم مرجح الجهة على مرجح المدلول ، وحاصل ماذكره في وجه ذلك هو أن جهة الصدور وان الرواية هل صدرت بداعي بيان الحكم الواقعي وكذا موافقة المدلول للواقع متأخرة في الرتبة عن أصل صدور الرواية ، ضرورة انه قبل احراز صدورها لامعنى لملاحظة جهة صدورها وموافقة مدلولها للواقع ، وكذا موافقة المدلول للواقع متأخرة فى الرتبة عن جهة الصدور ، إذ قبل إحراز كون صدورها بداعي بيان الحكم الواقعي لامعنى لملاحظة موافقة مدلولها للواقع ، فاذا كان أصل الصدور متقدماً فى الرتبة على جهة الصدور وموافقة المدلول وجهة الصدور متقدمة على موافقة لمدلول ، فلا محالة يكون مرجح السند متقدمة فى الرتبة على مرجح جهة الصدور ومرجح المدلول ، ومرجح جهة الصدور متقدماً فى الرتبة على مرجح المدلول ، فالترتيب طبعي للمرجحات . وذهب بعض آخر كالوحيد البهبهاني (ره) ـ على مانسب اليه ـ الى وجوب تقديم مرجح جهة الصدور على مرجح السند ومرجح المدلول ، بدعوى انه مع كون أحد المتعارضين مخالفاً للعامة يقطع بان المعارض له اما لم يصدر رأساً وإما صدر بداعي التقية ،

فيقدم مرجح الجهة على مرجح السند ومرجح المدلول ، وذهب بعض آخر كصاحب الكفاية (ره) الى عدم ثبوت الترتيب بين المرجحات وأن جميعها في رتبة واحدة ، بدعوى ان أخبار الترجيح غير ناظرة الى بيان الترتيب بين المرجحات وانما هي واردة في مقام بيان ان هذا مرجح وذاك مرجح .

هذا . والذي يظهر من أدلة الترجيح هو ثبوت الترتيب بين المرجحات لكن لا بالنحو الذي ذكره المحقق النائيني والوحيد البهبهاني (قدس سرهما) بيان ذلك انك قد عرفت فى المقصد السابع ان المرجحات المنصوصة منحصرة فى أمرين : (أحدهما) مايرجع الى مرجح المدلول وهي موافقة الكتاب والسنة و (ثانيهما) ـ مايرجع الى مرجح جهة الصدور وهي مخالفة العامة ، وأما مايرجع الى المرجح السندي كالشهرة وأعدلية الراوي وغير ذلك فهو ليس من مرجحات الخبر ، لما عرفت من ان الشهرة توجب تميز الحجة عن اللاحجة لا أنها توجب تقدم احدى الحجتين على الأخرى وان الأعدلية والأفقهية وغير ذلك إنما هي من مرجحات الحكمين دون الخبرين ، والمستفاد من قوله (ع) ـ بعد فرض الراوي كلا الخبرين موافقاً للكتاب والسنة : « ماخالف العامة ففيه الرشاد » كما في مقبولة عمر بن حنظلة وقوله (ع) : « فان لم تجدوه فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وماخالف اخبارهم فخذوه » كما في صحيحة الراوندي ـ هو وجوب تقديم مرجح المدلول اعني به موافقة الكتاب والسنة على مرجح جهة الصدور اعني به مخالفة العامة ، لانه (ع) حكم بوجوب الأخذ بموافق الكتاب والسنة أولاً وبعد فرض كون كليهما موافقاً للكتاب والسنة او عدم وجود مضمونهما في الكتاب والسنة حكم بوجوب الأخذ بمخالف العامة ، فلاحظ المقبولة والصحيحة ، وعلى هذا لا يبقى وجه لما ذكره هؤلاء الاعاظم ، اما ماذكره المحقق النائيني (ره) فلانه مجرد استحسان لا يوجب رفع اليد عن ظواهر الادلة ، واما ماذكره الوحيد البهبهاني (قدس سره) فلان

مجرد كون احد الخبرين مخالفاً للعامة لا يوجب القطع بان الآخر اما لم يصدر رأساً واما صدر تقية ، وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن الأحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيرة ، فمن الجائز ان يكون الخبر الموافق من جملتها ويكون صادراً بداعي بيان الحكم الواقعي ويكون المخالف لهم غير صادر عنهم (عليهم السلام) ، وأما ماذكره المحقق صاحب الكفاية فلان الظاهر من المقبولة والصحيحة - كما عرفت - هو انهما ناظران الى الترتيب بين موافقة الكتاب والسنة وبين مخالفة العامة أيضاً وليسا ناظرين الى مجرد أن هذا مرجح وذاك مرجح .

والحاصل ان ظاهر الادلة هو ثبوت الترتيب بين المرجحات وان الترجيح بموافقة الكتاب والسنة يتقدم على الترجيح بمخالفة العامة ، فلو كان احد الخبرين موافقاً للكتاب وكان الآخر مخالفاً للعامة يقدم ماهو موافق للكتاب على ماهو مخالف للعامة .

(تذييل)

ينبغي التنبيه على أمور :

(الأمر الأول) - ان التعارض بين الخبرين تارة يكون بالتباين وقد عرفت انه مع وجود المرجح لاحدهما يؤخذ به تعييناً ويطرح الآخر ومع فقده يؤخذ باحدهما تخييراً ان تمت دلالة أخبار التخيير ويتساقطان ويرجع الى دليل آخر على تقدير عدم تمامية دلالتها على ماعرفت تفصيله ، واخرى يكون بالعموم من وجه كما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ودل دليل آخر على حرمة اكرام الفساق ، وهل يحكم بسقوطهما في مادة الاجتماع او يؤخذ بما له مرجح ؟ فيه كلام ، ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى ان اللازم في المقام هو الرجوع الى مرجحات جهة الصدور اومرجحات المدلول واما مرجحات السند فلا يصح الرجوع اليها ، وحاصل ما افاده (قدس سره) في وجه ذلك هو ان التعارض الواقع بين العامين من وجه انما هو في بعض المدلول دون جميعه كما هو

المفروض ، وعليه فان اريد بالرجوع الى المرجحات السندية طرح فاقد المرجح مطلقاً فهذا لاوجه له . لانه غير معارض فى مادة الافتراق ، والمفروض انه مع قطع النظر عن المعارضة حجة فى نفسه ، فطرحه فى غير مادة التعارض طرح للحجة بلا وجه ، وإن اريد بالرجوع اليها طرح فاقد المرجح في خصوص مادة التعارض فهو غير جائز ، لان الخبر الواحد لا يتبعض في مدلوله من حيث السند ، اذ لا يمكن أن يكون الخبر صادراً في بعض مدلوله وغير صادر فى بعض مدلوله الآخر ، فاحتمال جواز الرجوع الى المرجحات السندية لاوجه له ، نعم يصح الرجوع الى المرجحات الجهتية و الدلالية . هذا حاصل كلامه (قدس سره) . لكن مقتضى التحقيق بناءً على ان الاصدقية والاعدلية والافقهية وغير ذلك مما عدّ من المرجحات السندية من مرجحات الخبرين دون الحكمين انه لا بأس بالرجوع اليها والحكم بوجوب الاخذ بالرواية في بعض مدلولها ، وتوضيح ذلك يستدعي تقديم مقدمتين :

(المقدمة الأولى) ـ انه تارة يكون كلا الدليلين عاماً بان يكون سريان الحكم الى افراده مستفاداً من الوضع ، واخرى يكون كلاهما مطلقاً بان يكون سريانه مستفاداً من مقدمات الحكمة ، وثالثة يكون احدهما عاماً والآخر مطلقاً .

(المقدمة الثانية) ـ ان الحكم الشرعي المتعلق بالكلام قد يتعدد ويتكرر حسب تعدد المدلول وتكرره بحيث يكون تعدد المدلول دخيلا في تعدد الحكم وتكرره وان كان الكلام بحسب الكشف والدلالة امراً واحداً ، وذلك كالغيبة فان الحرمة فيها تتعدد بتعدد المدلول فلو قال شخص : « زيد شرب الخمر » فقد ارتكب محرماً واحداً لاغتيابه مؤمناً ولو قال : « زيد وعمرو شربا الخمر » فقد ارتكب محرمين لاغتيابه مؤمنين ، اذ الغيبة عبارة عن كشف ماستره الله من عيوب المؤمنين ، فالمغتاب فى الفرض كشف فردين مما ستره الله وإن كان الكلام في مقام الكشف والدلالة كلاماً واحداً ، وقد لا يتعدد

الحكم بتعدد المدلول بحيث لا يكون تعدد المدلول وتكرره دخيلاً في تعدده وتكرره اصلا بل يكون تعدده وتكرره دائراً مدار تعدد الدال وتكرره ، وذلك كالكذب فان حرمته لا تتعدد بتعدد المدلول ، فلو قال عندي عشرة دراهم ولم يكن عنده حتى درهم واحد لا يتحقق الا كذب واحد كما انه لو قال عندي درهم ولم يكن عنده درهم لا يتحقق الا كذب واحد ، فتعدد المدلول فيه لا يوجب تعدد الحكم ، والوجه فيه ان الكذب عبارة عن كلام لا تكون النسبة فيه مطابقة للواقع ونفس الامر ومن الظاهر انه لا يتعدد بتعدد المدلول ، والفرق بين القسمين انه يصح التفكيك في الحكم في القسم الاول باعتبار المدلول فلو قال : « ان زيداً وعمراً شربا الخمر » وفرضنا ان عمراً متجاهر في شربه لم يكن مانع من الحكم بتحقق الحرمة بالاضافة الى غيبة زيد وعدم تحققها بالاضافة الى غيبة عمرو لكونه متجاهراً ، وهذا بخلاف القسم الثاني فانه لا يصح التفكيك فيه باعتبار المدلول فلو قال : « عندي عشرة دراهم » وكان عنده خمسة لم يكن مجال للحكم بتحقق الحرمة بالاضافة الى بعض المدلول وعدم تحققها بالاضافة الى بعض ، لان إخباره هذا ليس صدقاً وكذبا حتى يصح التبعيض بل هو كذب فقط ، فان النسبة الخبرية لا تتعدد تعدد المدلول كما هو ظاهر .

اذا عرفت ذلك قلنا ان تعارض الخبرين من قبيل القسم الاول ، فان الحكم في قوله : « اكرم العلماء » وان كان بحسب الكشف والدلالة واحداً الا انه بحسب المدلول ينحل الى احكام عديدة حسب تعدد افراد العالم فيكون لكل فرد من افراد العلماء حكم يخصه ، فقوله : « اكرم العلماء » بدلالته التضمنية يدل على وجوب اكرام هذا العالم وذاك العالم وهكذا ، وكذلك قوله : « لا تكرم الفساق » فان الحكم فيه أيضاً منحل الى أحكام عديدة حسب تعدد أفراد الفاسق ، وعليه فلا مانع من التفكيك بين هذه الاحكام باعتبار المدلول والحكم بسقوط الدليل عن الحجية في بعض المدلول ، وليس هذا تفكيكا في المدلول بحسب الصدور كي يقال ان السند غير قابل للتفكيك ، وانما ذلك

تفكيك في المدلول بحسب الحجية ومرجعه الى التعبد باصل صدور الدليل دون عمومه ، وهذا أمر ممكن لجواز ان يكون الدليل صادراً لكن عمومه لا يكون مطابقاً للارادة الجدية فيتعبد باصل صدوره دون عمومه ، ونظير ذلك مالو قامت امارة على ان درهمين خاصين لزيد واقر زيد بان احد الدرهمين لعمرو ، فان البينة فى مثله تسقط عن الحجية في بعض المدلول دون جميعه حيث يحكم بان احد الدرهمين ليس لزيد بمقتضى اقراره فيتعبد باصل قول البينة دون عمومه .

وكيف كان فالتفكيك بين الدلالات التضمنية مما لا ينبغي الاشكال فيه . نعم التفكيك بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية امر غير ممكن ، لان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية تبعية الظل لذى الظل فلا يمكن بقاء الدلالة الالتزامية مع سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية فهما متلازمان ثبوتاً واثباتاً ، لكن اين هذا من الدلالة التضمنية ؟ فان دلالة قوله : « اكرم العلماء » فى مفروض المثال على وجوب اكرام زيد ليست تابعة لدلالته على وجوب اكرام عمرو ووجوب اكرام بكر بل الجميع مدلول له فى رتبة واحدة كما هو ظاهر ، وعلى هذا يجب التفكيك بين مادتي الافتراق والاجتماع فيؤخذ بكل من الدليلين في مادة الافتراق ثم ينظر اليهما فان كان لاحدهما مرجح على الآخر اخذ به تعييناً فى مادة الاجتماع ايضاً وترك الآخر في خصوص المادة المزبورة ، وان لم يكن لاحدهما مرجح على الآخر اخذ باحدهما تخييراً على تقدير تمامية دلالة أخبار التخيير وعلى تقدير عدم تماميتها يحكم بسقوطهما فى مادة الاجتماع ويرجع الى دليل آخر كما استظهرناه .

والحاصل ان حال المتعارضين بالعموم من وجه بالاضافة الى مادة الاجتماع حال المتعارضين بالتباين ، فما ذكرناه فى التعارض بالتباين يجري هنا أيضاً لكن فى خصوص مادة الاجتماع ، واما في مادتي الافتراق فكل من الدليلين حجة بلاوقوع تعارض بينهما

أصلا ، هذا كله اذا كان كلا الدليلين عاماً ، واما اذا كان كلاهما مطلقاً فالدليلان كلاهما يسقطان حينئذ عن الحجية فى مادة الاجتماع بلا لحاظ مرجح بينهما اصلا ، وذلك لان الاطلاق المقابل للتقييد المعبر عنه باللابشرط القسمي ليس داخلا في معنى اللفظ ، لان اللفظ فى المطلق موضوع للطبيعة المهملة التي يعبر عنها باللابشرط القسمي ، فان الموضوع له لفظ الماء والرجل انما هـــو طبيعة الماء او الرجل الملغاة عنها جميع الخصوصيات حتى خصوصية الاطلاق ، ولذا يحتاج اللفظ فى ثبوت الاطلاق له الى جريان مقدمات الحكمة ، فاللفظ في المطلق غير متكفل لالغاء الخصوصيات ، وعلى هذا فلو قال : « اكرم عالماً ولاتكرم فاسقاً » لايكون بين الكلامين بحسب المعنى تناف وانما يكون التنافى بينهما باعتبار جريان مقدمات الحكمة وحكم العقل بعدم الفرق بين الافراد ، وبما ان مقدمات الحكمة غير جارية فى كليهما لاستلزامه الجمع بين المتنافيين ولافي احدهما لكونه ترجيحاً بلا مرجح لايستكشف حال مادة الاجتماع من نفس الدليلين بل لا بد من الرجوع اما الى عام اوسع او الى اصل عملي .

ومن هنا يظهر الحال فيما إذا كان أحد الدليلين عاماً والآخر مطلقاً ، فان المطلق لايعارض العام بل يتقدم العام عليه بلا لحاظ مرجح بينهما أصلا ، لان الاطلاق والسريان ـ كما ذكرناه ـ لايستفاد من مجرد اللفظ بل يتوقف على جريان مقدمات الحكمة ، ومع وجود العام لاتجري مقدمات الحكمة لان العام صالح لان يكون قرينة على عـدم ارادة السريان من المطلق كما لايخفى .

(الامر الثاني) ـ مخالفة الخبر للكتاب او السنة على انحاء : فانها تارة تكون على نحو التباين الكلي واخرى تكون على نحو العموم المطلق وثالثة تكون على نحو العموم من وجه .

(أما القسم الاول) ـ فلا ينبغي الاشكال فى وجوب طرح الخبر حينئذ سواء

عارضه خبر آخر ام لم يعارضه ، لعدم كونه حجة ، بمقتضى قوله (ع) : « ماخالف قول ربنا فهو زخرف او باطل »

و (اما القسم الثاني) ـ فلاينبغي الاشكال ايضاً في وجوب الاخذ بالخبر وتخصيص عموم الكتاب او السنة به اذا لم يعارضه خبر آخر ، وذلك لما ذكرناه من ان مادل على وجوب طرح ماخالف الكتاب او السنة لايشمل مثل هذه المخالفة ، وان عارضه خبر آخر طرح وأخذ بالمعارض لكونه مخالفاً للكتاب او السنة حينئذ .

(واما القسم الثالث) ـ فان كان العموم في كل من الكتاب والخبر المخالف له مستفاداً من الوضع قدم عموم الكتاب في مادة الاجتماع على عموم الخبر لكون الخبر من جهة مخالفته للكتاب باطلا وحكم بسقوطه عن الحجيه في خصوص مادة التعارض ، وقدعرفت في الامر الاول ان التفكيك في المدلول مما لاإشكال فيه ، وان كان عمومهما مستفاداً من الاطلاق بمعونة جريان مقدمات الحكمة لم يكن بينهما تعارض أصلا ، لما ذكرنا آنفاً من ان الاطلاق خارج عن معنى اللفظ وانما هو مستفاد من مقدمات الحكمة وحكم العقل بعدم الفرق بين الافراد ، ومقدمات الحكمة لاتجري في مثل المقام لاستلزامه التناقض كما أشرنا اليه ، وان كان عموم احدهما مستفاداً من الوضع وعموم الآخر مستفاداً من الاطلاق قدم ماكان عمومه مستفاداً من الوضع على ماكان عمومه مستفاداً من الاطلاق لما ذكرنا من أن العام من جهة صلاحيته للقرينية مانع عن جريان مقدمات الحكمة فلا ينعقد الاطلاق حتى يكون معارضاً للعام وهذا ظاهر .

(الأمر الثالث) ـ ان اختلاف المحدثين في تفسير رواية لايوجب دخول الرواية في تعارض الخبرين ، فلو فسر الكليني (ره) رواية بنحو وفسرها المجلسي (رد) بنحو آخر لم يكن ذلك من تعارض الخبرين ، ضرورة أن تفسيرهما الرواية مستند الى فهمهما واجتهادهما ومن الظاهر أن فهمهما ليس حجة ليكون المورد داخلاً في تعارض الحجتين وهذا واضح .

واما اختلاف النسخ - كما إذا كانت نسخة الكافي على نحو و نسخة التهذيب على نحو آخر - فقد الحقه الفقيه الهمداني باختلاف المفسرين وحكم بان ذلك لايكون من تعارض الخبرين ، بل يكون من اشتباه الحجة بغير الحجة للعلم بعدم صدور كليهما عن المعصوم (عليه السلام) ، لكن الانصاف أن اختلاف النسخ لو كان فى كتابين لشخصين - كما إذا اختلفت نسخة الكافي مع نسخة التهذيب - كان ذلك من تعارض الخبرين ، حيث أن كلا من صاحبي الكتابين عدل ثقة تشمل خبره أدلة حجية الخبر فتكون الرواية كالتي يسمعها الشخصان من الامام (ع) فى مجلس واحد فيختلفان فى النقل ، والعلم الاجمالي بعدم صدور كليهما لايخرجهما عن تعارض الخبرين كما هو الحال فى بقية موارد التعارض . نعم الاختلاف فى نسخ كتاب واحد - كما إذا اختلفت نسخ الكافي - لايكون من تعارض الخبرين إذ لايعلم أن ما أخبر به الكليني اي منهما فيكون من اشتباه الحجة بغير الحجة ، إلا إذا فرض أن الناسخ عدل ثقة - فلا يبعد دخوله في تعارض الخبرين. هذا تمام الكلام فى التعادل والترجيح . والحمد لله أولاً وآخراً .

الاجتهاد والتقليد

خاتمة في الاجتهاد والتقليد وفيها فصول :

الفصل الاول فى تعريف الاجتهاد

الاجتهاد لغة تحمل المشقة ، وفي الاصطلاح - كما عن بعض العامة - استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي ، وهذا التعريف وان كان قد صدر عن بعض الخاصة أيضاً كالعلامة (قدس سره) إلا انه لايخلو من مناقشة ، وذلك لأن الظن الحاصل من استفراغ الوسع إن كان مما لم يقم دليل على اعتباره فوجوده كعدمه ، إذ لايجوز العمل بالظن مالم يقم دليل على اعتباره ، كيف وهو لايغنى من الحق شيئاً ، وإن كان مماقام الدليل على اعتباره فالعبرة اذاً بذلك الدليل سواء افاد الظن بالحكم الشرعي ام لم يفده ، فالتعريف المذكور باطل جداً ، ولعل التعريف المزبور صار سبباً لماذهب اليه الأخباريون من حكمهم ببطلان الاجتهاد وكونه من البدع والضلالات ، ولعمري إن ماذهبوا اليه حق لايعدل عنه ، إذ كيف يصح تقليد من كانت حجته ظنه بالحكم الشرعي.

والحاصل ان هـذا التعريف ينافى ماعليه الامامية من عدم كفاية الظن بالوظيفة الفعلية ولزوم تحصيل العلم بها اما وجداناً وإما تعبداً ، نعم التعريف المذكور يناسب أصول العامة ومبانيهم من جواز العمل بالظنون الحاصلة من الاقيسة والاستحسانات والاستقراء وغيرهـا ، فالصحيح حينئذ تعريفه بانه استفراغ الوسع فى تحصيل الحجة القطعية بالوظيفة الفعلية من الواقعية والظاهرية ولايصح للاخباريين إنكار الاجتهاد بهذا المعنى وجعله من البدع والضلالات بل الالتزام به مما لامناص عنه ، نعم لهم أن يناقشوا صغروياً في حجية بعض ماعده الاصوليون حجة ، وهذه المناقشة لاتضر بصحة الاجتهاد بالمعنى المذكور ، وبما ذكرناه يمكن دعوى رجوع النزاع بين الأصوليين والأخباريين الى النزاع اللفظي ، بان يكون ماينكره الاخباريون ويجعلونه من البدع والضلالات هو الاجتهاد بالمعنى الأول ومايثبته الأصوليون هو الاجتهاد بالمعنى الثاني أعني به استفراغ

الوسع لتحصيل الحجة القطعية بالوظيفة الفعلية .

ثم إن عنوان الاجتهاد لم يؤخذ موضوعاً لحكم من الأحكام في لسان الأدلة حتى يبحث عن سعة مفهومه وضيقه فيقال هل المراد به خصوص تحصيل الحجة بالفعل أو أنه أعم منه ومن الملكة التي يقتدر بها على تحصيل الحجة ، فلا يهمنا البحث عن سعة مفهوم الاجتهاد وضيقه وإنما المهم البحث عن أحكامه وعما هو موضوع الأحكام المأخوذ في لسان الأدلة .

الفصل الثاني في أحكام الاجتهاد

لا ينبغي الاشكال في جواز العمل بالاجتهاد فيما إذا كان المتصف به قد استنبط الأحكام التي تقع محلا لابتلاء نفسه بحيث كان عالماً بها بالفعل ، ضرورة أنه بعد فرض الشخص عالماً بالوظيفة الفعلية لاوجه لعدم جواز العمل بها ولزوم رجوعه الى الغير ، إذ الحكم بوجوب رجوعه الى الغير حكم بوجوب رجوع العالم الى مثله او الى الجاهل وهو كما ترى ، وأما إذا لم يكن الشخص مستنبطاً بالفعل بل كانت له ملكة الاستنباط فقد ادعى الشيخ الأنصاري (قدس سره) في رسالته في الاجتهاد والتقليد ثبوت الاجماع على عدم جواز رجوع مثل هذا الشخص الى الغير بل يجب عليه أن يباشر الاستنباط بنفسه ويعمل بما استنبطه ، وأن مادل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم من الآيات والروايات منصرف الى الجاهل العاجز عن الاستنباط بحيث لا يتمكن منه لو رجع الى الأدلة ، فان تم الاجماع وثبت الانصراف المدعى والافيجوز لمثله الرجوع الى الغير والعمل بفتياه هذا بالاضافة الى عمل نفسه . وأما الكلام في رجوع الغير اليه فنقول : ان ظواهر ادلة التقليد ـ من قوله تعالى : « فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » وقوله تعالى : «ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم . . . » وقوله (ع) : « فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر

مولاه فللعوام أن يقلدوه» وغير ذلك من أدلة التقليد ـ تقتضي أن يكون المرجع عالماً وفقيهاً بالفعل بحيث يصدق عليه عنوانا العالم والفقيه عرفاً ، فلا يكفي مجرد وجود الملكة لعدم صدق العنوانين المزبورين معها كما هو ظاهر . نعم لا يلزم كونه عالما بجميع الاحكام والوظائف بل يكفي العلم بالاحكام التي تقع محلا للابتلاء نوعا ، هذا بناءً على كون دليل جواز التقليد هي الآيات والروايات ، وكذلك بناء على كونه العقل وبناء العقلاء من لزوم رجوع الجاهل الى العالم ، فان مجرد وجود الملكة لا يكفي في صحة التقليد ، لعدم صدق عنوان العالم على من له ملكة العلم كما لا يخفى .

وعلى ماذكرنا يفترق الاجتهاد المعتبر في جواز عمل نفس المتصف به عن الاجتهاد المعتبر في جواز تقليد الغير له ، فانه على الأول يصح تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على تحصيل الحجة بالوظيفة الفعلية ، بخلاف الثاني ، إذ عليه لا بد من أن يعرف بانه عبارة عن تحصيل الحجة بالوظيفة الفعلية ، أو يعرف بما عرف به الفقه من كونه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية ، فيكون الاجتهاد مرادفاً للفقه والمجتهد مرادفاً للفقيه ، والوجه ظاهر ، هذا بناء على تمامية الاجماع المدعى على عدم جواز رجوع من له ملكة الاستنباط الى الغير ، وتمامية انصراف أدلة جواز التقليد الى العاجز عن الاستنباط كما عن شيخنا الانصاري (قدس سره) على ماعرفت ، وأما بناء على عدم تمامية الاجماع والانصراف المذكورين والقول بجواز رجوع من له ملكة الاستنباط الى الغير ، فالاجتهاد المعتبر في جواز عمل نفس المتصف يتحد مع الاجتهاد المعتبر في جواز تقليد الغير له فيعرف بالتعريف الثاني او بما عرف به الفقه ، هذا كله بالاضافة الى جواز عمل نفس المجتهد باجتهاده وجواز رجوع الغير اليه .

بقي الكلام في نفوذ حكمه وقضائه ، وهل يكفي في ذلك مجرد وجود الملكة أو لا بد من أن يكون عالماً بالأحكام بالفعل ؟ فنقول : مقتضى قوله (ع) في مقبولة

عمر بن حنظلة - : « ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكماً . . . الخ » وقوله (ع) في رواية أبي خديجة : « إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته عليكم قاضياً فتحاكموا اليه » وغير ذلك من روايات باب صفات القاضي - هو أن يكون المتصدي لمنصب القضاء والحكم عارفاً بالاحكام و ناظراً في الحلال والحرام بحيث يصدق عليه هذان العنوانان بالفعل ، فلا يكفي مجرد وجود الملكة أو عرفان بعض الأحكام كما ذكرناه ، اما المقبولة فدلالتها على ذلك ظاهرة ، وأما رواية أبي خديجة فلأن كلمة «شيء» من حيث كونها نكرة وإن كانت ظاهرة في القلة إلا أن قلته انما هي بالقياس الى قضاياهم وعلومهم (عليهم السلام) فيكون كثيراً في نفسه والا لم يكن شيئاً من قضاياهم وعلومهم (عليهم السلام)، إذ لا يقال للقطرة أنها شيء من ماء البحر بل لما يكون كثيراً في نفسه ، فانه لو قيل عند فلان شيء من المال كان المراد القليل بالقياس الى مجموع الأموال ، ولعل هذا التعبير إشارة الى أن علوم غيرهم قليلة في جنب علومهم (عليهم السلام) وإن كانت كثيرة في نفسها .

ثم إن المرجع في الفتيا و كذلك في الحكم والقضاء انما هو من استنبط الاحكام من الادلة المقررة شرعاً ، فلا يجوز الرجوع الى من حصل الاحكام بمثل الرمل والجفر وغيرهما ولو فرضنا انه كان في نفسه معذوراً في اتخاذ ذلك طريقاً للوصول الى الاحكام الشرعية لقصور يده عن الادلة المقررة ، وذلك فان المستفاد من الادلة هو لزوم الرجوع في أخذ الاحكام ورفع الخصومات الى أهل الذكر والناظر في الحلال والحرام ممن أخذها عن أئمة الدين (سلام الله عليهم أجمعين) بحيث يكون ناظراً فيها ، فلا يصح أخذها ممن حصلها من غير سبيلها ، بل لا يجوز أخذها من رواة الاحاديث إذا لم يكونوا

مستنبطين ، فان مجرد نقل الفاظ الاحاديث لايوجب صدق عنوان أهل الذكر ولاالناظر فى الحلال والحرام كما لايخفى .

ومن هنايظهر عدم جواز الرجوع الى من يرى حجية مطلق الظن ، أماعلى الحكومة فلان العمل بالظن احتياط في مقام العمل بحكم العقل غاية الأمر انه احتياط جزئي ، فان الاحتياط الكلي من جهة استلزامه الحرج واختلال النظام غير لازم ، وعليه لا يكون العامل به عارفاً بالاحكام وان كان معذوراً فى عمل نفسه ، وأما على الكشف فلأن العمل بالظن وإن لم يكن احتياطاً لكون العامل به عالماً بالأحكام الظاهرية حينئذ الا أنه مع ذلك لايجوز الرجوع اليه ، لان حجية الظن المطلق مختصة بمن تمت فى حقه مقدمات الانسداد ومنها عدم الطريق الى الواقع والعامي له طريق الى الواقع لتمكنه من تقليد مجتهد آخر .

(ان قلت) بناء على ذلك لابد من الالتزام بعدم جواز التقليد فى الموارد التي يتمسك المجتهد فيها بالأصول العقلية لفقد الطرق والاصول الشرعية بزعمه ، إذ المجتهد حينئذ لايكون عالماً لا بالحكم الواقعى ولا بالحكم الظاهري ، على أن العمل بمقتضى الاصول العقلية لايجوز للعامي إذا تمكن من تقليد من يرى قيام الطرق أو الاصول الشرعية فيها ، بداهة عدم تمامية موضوعها مع قيام الدليل الشرعي على تعيين الوظيفة ، بل لابد من الالتزام بعدم جوازه فى الموارد التى يتمسك فيها بالاصول الشرعية مع فرض تمكن العامي من الرجوع الى من يرى قيام الطرق والامارات فيها ، وذلك لان العامي باخذ فتوى من يرى قيام الطريق والامارة على الحكم الشرعي يكون عالماً بالحكم الواقعى فلا يتم في حقه موضوع الاصول ، مثلا - إن موضوع اصالة البراءة في الشبهات الحكمية عدم العلم والبيان وفتوى المجتهد المزبور علم وبيان في حق العامي بعد الاخذ بها ومعه لايجوز له العمل بمقتضى أصالة البراءة لعدم تمامية موضوعها كما هو ظاهر .

(قلت) رجوع العامي الى المجتهد في موارد حكمه بمقتضى الاصول العقلية ليس

من باب التقليد وأخذ الفتوى ، وإنما هو من باب الرجوع الى أهل الخبرة ، فان العامي بما أنه غير متمكن من تشخيص موارد فقد الدليل الشرعي على التكاليف المحتملة يرجع الى المجتهد في تشخيص ذلك حيث أنه من أهل خبرة ذلك الفن ، وبعد إخباره بفقد الدليل وعدم ثبوت حكم شرعي لا واقعي ولا ظاهري يستقل عقله بما استقل به عقل المجتهد ، ولو فرض عدم تمكنه حتى من إدراك الاحكام العقلية المستقلة يرجع الى المجتهد في ذلك أيضاً من باب رجوعه الى أهل الخبرة فتأمل جيداً .

وأما دعوى عدم تمامية موضوع الاصول العقلية بل الشرعية فى حق العامي اذا تمكن من الرجوع الى من يرى قيام الطريق و الامارة على الحكم الشرعي فهي غير صحيحة على إطلاقها ، توضيح ذلك ان المجتهد الذي يرى عدم قيام الدليل على الحكم الشرعي إما أن يكون أعلم ممن يعتقد قيام الدليل عليه وإما أن لا يكون أعلم منه ، فان كان أعلم منه فلا مانع من الاخذ بفتواه ، لان قول من يرى قيام الدليل على الحكم الشرعى لا يكون حجة في حق العامي حينئذ ، اذ دليل حجية الفتوى إن كانت السيرة العقلائية فهي قائمة على وجوب الرجوع الى الاعلم والاخذ بفتواه ، وفتوى غير الاعلم لا تمنع من الاخذ بفتوى الاعلم وهذا واضح .

وان كان غير السيرة العقلائية فهو أيا ما فرض لا يشمل مورد التعارض ، فلو اعتقد أحد المجتهدين تمامية الدليل على وجوب شيء فافتى بوجوبه ورأى الآخر عدم تماميته فافتى بعدم وجوبه لم يكن شيء من الفتويين حجة في حق العامي ، لأن مقتضى القاعدة فى موارد التعارض هو التساقط وإنما خرج منها الخبران المتعارضان حسبما عرفت تفصيله ، وان كان المعتقد بعدم قيام الدليل على الحكم الشرعي غير أعلم ممن يعتقد قيامه عليه فحينئذ إما أن يكون العامي جاهلاً به وبفتواه بالوجوب وإما أن يكون عالماً بذلك ، فان كان جاهلا به لم يكن قوله حجة فى حقه لعدم وصوله اليه على الفرض ، ولا يجب الفحص عنه

عليه على ماسنبينه إن شاء الله تعالى ، فلا تكون فتواه بالوجوب مانعة من الاخذ بقول من يفتى بعدم الوجوب تمسكا بالاصل ، فان موضوع الاصل أعني به عدم قيام الدليل على الحكم الشرعي متحقق في حق العامي ، ولا يقاس المقام بما إذا احتمل المجتهد وجود دليل على الحكم حيث أنه لايجوز له الرجوع الى مقتضى الاصل قبل الفحص عن الدليل المحتمل ، وذلك لان موضوع الاصل وهو فقد الدليل على الحكم غير محرز قبل الفحص لاحتمال وجوده واقعاً ، وهذا بخلاف العامي فانه يجوز له الرجوع الى مقتضى الاصل لعدم حجية فتوى من يعتقد قيام الطريق على الوجوب قبل وصولها اليه على الفرض فموضوع الاصل تام فى حقه ، والحاصل أن فتوى من يعتقد قيام الطريق على الوجوب لاتمنع من الاخذ بفتوى من يعتقد عدم قيامه عليه ، هذا إذا كان العامي جاهلا بفتوى من يرى قيام الطريق على الوجوب ، وأما إذا كان عالماً بذلك فلا يجوز له الرجوع الى فتواه لمعارضتها بفتوى من يري قيام الطريق على الوجوب ، بل لا بد له من الاحتياط لكون المورد شبهة حكمية ، ولايمكن الرجوع فيها الى مقتضى الاصل قبل الفحص والمفروض أن العامي عاجز عن الفحص ، نعم لو تم ماادعاه الشيخ الانصاري (قدس سره) من ثبوت الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامى أمكن الحكم بجواز رجوعه الى فتواه ويكون الدليل حينئذ هو الاجماع ، وسيجيء بعض الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى .

الفصل الثالث في التجزى

وفيه مواضع من الكلام :

(الموضع الأول) ـ فى إمكانه وإمتناعه ، وقد ذهب بعضهم الى استحالته ، بدعوى أن الاجتهاد ـ سواء كان ملكة الاستنباط أم نفس الاستنباط ـ أمر بسيط وحداني غير قابل للتجزى فان وجد في مورد فهو اجتهاد مطلق وإلا فلا وجود له أصلا ، فامره يدور

بين الوجود والعدم كما هو شأن الامور البسيطة ، وذهب آخرون الى إمكانه بل بالغ بعضهم كصاحب الكفاية (قدس سره) وقال بوجوبه ، بدعوى أنه يستحيل حصول اجتهاد مطلق غير مسبوق بالتجزى ، فانه يحصل تدريجاً فالمرتبة الدنيا منه تحصل قبل المرتبة العليا لاستحالة الطفرة في الوجود .

والصحيح فى المقام امكانه كما ذهب اليه الاكثر لامتناعه ولاوجوبه ، فان المراد بالتجزى ليس التبعض فى اجزاء الكل حتى يستحيل فيه لكونه أمراً بسيطاً بل المراد به التبعض في أفراد الكلي ، اذ كما ان نفس الاحكام يغاير بعضها بعضا كذلك استنباطها ، فان استنباط مسألة منها يغاير استنباط مسألة أخرى وبساطة الملكة او الاستنباط لاتنافي حصولها في مسألة وعدم حصولها في مسألة أخرى كما هو واضح وعليه فلا مانع من أن تحصل للشخص ملكة في مسألة من مسائل الفقه لسهولة مقدماتها او مهارته فيها ولاتحصل له فى مسأله أخرى منها لصعوبة مقدماتها او لعدم مهارته فيها ، وماذكرناه جار فى بقية العلوم أيضاً ، فانه يجوز أن تحصل للشخص ملكة حفظ اللسان عن الخطأ فى أبواب المرفوعات من الفاعل والمبتدأ والخبر وغيرها ولا تحصل له في أبواب المنصوبات والمجرورات .

نعم لو كان المراد بالتجزي التبعض في أجزاء الكل صح ماذكروه من الاستحالة المزبورة ، ولعل ذلك صار سبباً لما ذهب اليه بعضهم من القول بالاستحالة حيث تخيل أن المراد بالتجزى هو التبعض في أجزاء الكل وغفل عن أن ذلك غير مراد به كما ذكرناه . وأما ماذكره فى الكفاية من استحالة حصول اجتهاد مطلق غير مسبوق بالتجزى ففيه أنه إن اريد بالاستحالة الاستحالة العقلية فما ذكره خلاف التحقيق ، ضرورة أن المسائل الفقهية ليس بعضها فى طول بعض ليستحيل حصول المتأخر منها رتبة قبل حصول المتقدم بل كلها في رتبة واحدة ، فلا مانع عقلا من حصولها دفعة في آن واحد ولو بمكرمة

من الله سبحانه ، والحاصل ان حصول الملكة فى جميع المسائل او اكثرها دفعة ليس من قبيل اجتماع الضدين أوالنقيضين بل هو أمر ممكن في نفسه عقلا وإن بعدتحققه خارجاً وان اريد بها الاستحالة العادية ـ كما هو ظاهر قوله : « بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة . . . الخ » وإن كان ينافيه الاستدلال عليه بلزوم الطفرة في ذيل عبارته ، حيث ان ظاهره الاستحالة العقلية ـ فما ذكره متين جداً .

(الموضع الثاني) ـ فى جواز عمله بما استنبطه من المسائل وعدمه فنقول : لاينبغي الريب في جواز عمله بذلك ، فانه عالم بالاضافة الى المسائل التي استنبطها من أدلتها بل ربمايكون أعلم من غيره لكثرة إطلاعه وتبحره فيها ، ولاتشمله ادلة جواز التقليد ، فان المستفاد من آية السؤال والنفر وكذلك السيرة العقلائية هو جواز رجوع الجاهل الى العالم دون رجوع العالم الى مثله أو من هـو دونه .

(الموضع الثالث) ـ فى جواز رجوع غيره اليه فى المسائل التي استنبطها فنقول : مقتضى السيرة العقلائية وإن كان جواز الرجوع اليه والاخذ بفتواه ، فانهم لايرون بأساً في الرجوع الى المتجزى كما نشاهد ذلك في رجوعهم الى الاطباء ، حيث أنهم يرجعون الى من هو حاذق فى أمراض القلب وإن لم يكن له خبرة فى أمراض الرئة او المعدة او غيرها بل ربما لايرجعون الا اليه لتبحره فى المرض الخاص ، الا أن السيرة مالم يمضها الشارع لايعتمد عليها ، وقد عرفت أن الأدلة دلت على لزوم الرجوع الى أهل الذكر ومن هو ناظر فى الحلال والحرام ، ومن الظاهر ان هذين العنوانين ـ كعنوان الفقيه ـ لايصدقان الا على من عرف جملة من المسائل التي تقع مورداً للابتلاء نوعا ، وأما قوله (ع) فى رواية أبي خديجة : « انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم . . . الخ » فقد ذكرنا أن قلة الشيء لوحظ فيها بالاضافة الى علومهم (عليهم السلام) .

ومما ذكرناه يظهر حكم قضائه وانه لايصح الرجوع اليه فى ذلك ، لان الموضوع فيه أهل الذكر والناظر فى الحلال والحرام حسبما عرفت تفصيله .

الفصل الرابع في مبادىء الاجتهاد

لايخفى أن الاجتهاد يتوقف على معرفة العلوم العربية من النحو والصرف واللغة فى الجملة ، ضرورة أن استنباط الأحكام من الكتاب والسنة لايمكن إلا بمعرفة العلوم المزبورة ، نعم معرفة دقائق هذه العلوم غير لازم وإنما هي فضيلة لعارفها .

وأما علم الرجال فان قلنا ان مناط اعتبار الرواية وملاك جواز العمل بها هو وثاقة رواتها وإن عمل المشهور لايوجب انجبارها إذا كان فى سلسلة رواتها ضعف كما ان إعراضهم عنها لايوجب وهنها إذا كان رواتها موثوقا بهم كما هو الصحيح عندنا ، كانت الحاجة ماسة الى علم الرجال ومعرفة أحوال الرواة من حيث الوثاقة وعدمها ، وإن قلنا ان مناط اعتبارها هو الاطمئنان بصدور الرواية عن المعصوم (عليه السلام) وانه يحصل بعمل المشهور وإن كانت ضعيفة كما ان إعراضهم عنها يوجب الاطمئنان بعدم صدورها وإن كانت صحيحة ، فالحاجة اليه نادرة اذ عمل المشهور بالرواية يعلم من مراجعة نفس الكتب الفقهية بلا حاجة الى مراجعة كتب الرجال إلا فى الموارد التي لايحرز عملهم بها او إعراضهم عنها كما في المسائل غير المعنونة في الكتب الفقهية فيرجع الى كتب الرجال ليستعلم حال رواتها من حيث الوثاقة وعدمها .

وأما علم الاصول فاحتياج الاجتهاد اليه اوضح من أن يخفى ، ضرورة أنه مامن مسألة الا وتحتاج في استنباط حكمها اما الى مباحث الالفاظ أو الى مباحث الحجج الشرعية او إلى مباحث الملازمات العقلية او الى الأصول العملية الشرعية والعقلية ، ثم إنه لابد من تحصيل ذلك كله بالنظر والاجتهاد ولايكفى فيه التقليد لعدم صدق عنوان أهل الذكر أو الناظر في الحلال والحرام بدونه كما لايخفى .

الفصل الخامس في التخطئة والتصويب

اتفقت كلمات القوم على التخطئة فى الاحكام العقلية وان العقل قد يصيب في ادراكه وحكمه وقد يخطىء ، بلا فرق بين الاحكام العقلية المحضة التي لاإرتباط لها بالاحكام الشرعية ، كالحكم فى إعادة المعدوم حيث ادعى بعضهم امكانها و بعضهم امتناعها ، والاحكام العقلية التي لها ارتباط بالاحكام الشرعية ، كالحكم في اجتماع الامر والنهي حيث ذهب بعضهم الى جوازه و بعضهم الى امتناعه ، فان التصويب في جميع ذلك بديهي البطلان ، ضرورة أنه لو كان كل واحد من القائلين بامكان اعادة المعدوم وامتناعه وكذلك كل واحد من القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه مصيباً للزم اجتماع الامكان والامتناع فى شيء واحد وأما الاحكام الشرعية فقد ذهب الامامية الى التخطئة فيها ايضاً وان لله سبحانه وتعالى في كل واقعة حكماً قد يؤدي اليه رأي المجتهد وقد لا يؤدي ، وذهب العامة فيها الى التصويب ، حيث قالوا إن لله سبحانه وتعالى في كل واقعة أحكاماً عديدة بعدد آراء المجتهدين ، فكل مايؤدي اليه رأي المجتهد هو حكم الله فى حقه ، ويدل على بطلان هذا القول الاجماع والروايات المتواترة الدالة على ان لله سبحانه وتعالى فى كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل ، على أن نفس إطلاق أدلة الاحكام ايضاً يدفع هذا القول ، فان اطلاقها يشمل موارد قيام الطرق والامارات على الخلاف ، فالاحكام الواقعية محفوظة بمقتضى اطلاق ادلتها فى تلك الموارد ، وليس هنا دليل صالح لتقييدها بصورة عدم قيام الطريق والامارة على الخلاف . واما ماذكره ابن قبة ـ من الدليل العقلى على لزوم تقييد الاطلاقات بصورة عدم قيام الطريق والامارة على الخلاف والالزم اجتماع الضدين او المثلين وتفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة ـ فقد اجبنا عنه عند البحث عن حجية الظن مفصلا .

والحاصل ان الالتزام بثبوت الخطأ فى الاحكام الشرعية الواقعية مما لامناص

عنه . نعم لا يتحقق الخطأ فى الاحكام الظاهرية ، فان كل مجتهد مصيب بالاضافة الى الاحكام الظاهرية ، حيث انه عالم بوظيفته الفعلية وجهله انما هو بالاضافة الى الحكم الواقعي ، ولعل هذا هو الوجه في أخذ العلم بالحكم فى تعريف الفقه ، حيث انهم عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية .

(ان قلت) : كيف يمكن الالتزام بالتصويب فى الاحكام الظاهرية مع ان المجتهدين ربما يختلفون فيها ، كما إذا اعتقد احد المجتهدين فى موارد دوران الامر بين المحذورين وجوب الاخذ بجانب الحرمة تعييناً لاعتقاده تقديم الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب فى تلك الموارد ، ورأى الآخر جواز الاخذ بكل من الطرفين تخييراً تمسكا بالبراءة لعدم تمامية دليل وجوب تقديم جانب الحرمة عنده ، وكما اذا اعتقد احدهما في موارد الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين وجوب الاحتياط ولزوم الاتيان بالاكثر ، ورأى الآخر جواز الاكتفاء بالاقل تمسكا بالبراءة لانحلال العلم الاجمالي من جهة وجود القدر المتيقن فى البين ، وكما إذا اعتقد احدهما جواز الرجوع الى البراءة فى موارد الشك فى المقتضى لعدم قوله بحجية الاستصحاب فى تلك الموارد ، ورأى الآخر عدم جواز الرجوع اليها لقوله بحجية الاستصحاب فيها ، فان الحكم الظاهري فى حق كليهما فى هذه الموارد اما ما تقتضيه البراءة او ما يقتضيه مقابلها من الاستصحاب والاحتياط وتقديم جانب الحرمة ، إذ موضوع الحكم الظاهري وهو الشك فى الوظيفة فعلى فى حق كليهما . نعم لو فرض كون الموضوع فى حق احدهما فعلياً دون الآخر تم ماذكر من عدم تحقق الخطأ في الاحكام الظاهرية ، إذ الوظيفة الفعلية المجعولة فى حق احدهما ليست عين الوظيفة المجعولة فى حق الآخر اذا كان موضوع الحكم فعلياً في حقه دون الآخر كما هو كذلك في الاحكام الواقعية ايضاً ، واما إذا كان الموضوع فعلياً فى حق كليهما ومع ذلك اختلفا فى الحكم فلا محالة يكون احدهما مخطئاً .

(قلت) : ليس المقصود من عدم ثبوت الخطأ فى الاحكام الظاهرية ان المجتهد لايخطىء فى الحكم المجعول فى حق الشاك ، فان ذلك واضح الفساد ، إذ الحكم الظاهري المجعول على المكلف الشاك كالحكم الواقعي المجعول على المكلف من حيث هو قد يؤدي اليه نظر المجتهد وقد لا يؤدي ، بل المقصود منه ان اختلاف المجتهدين فى الاحكام الظاهرية بما انه يرجع الى اختلافهما فى الموضوع لا يتصور الخطأ فيه من هذه الجهة ، فان من اعتقد لزوم تقديم جانب الحرمة فى موارد الدوران بين المحذورين زعماً منه تقديم الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب لاتجري فى حقه البراءة لعدم تمامية موضوعها وهو الشك في الوظيفة في حقه ، لانه حينئذ يكون عالماً بحرمة الشيء بمقتضى ماثبت عنده من تقديم الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب ، فلو ارتكب يعاقب على مخالفة الواقع ان صادف الواقع وعلى التجري إن لم يصادفه ، وأما من رأى عدم وجوب تقديم جانب الحرمة لعدم تمامية دليل وجوب التقديم عنده فيجوز له التمسك بالبراءة لتمامية موضوعها فى حقه فانه يكون شاكا فى الوظيفة كما هو ظاهر ، وكذلك الكلام فى المثالين الآخرين ، فان من بنى على لزوم الاحتياط فى موارد الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين او بنى على حجية الاستصحاب فى موارد الشك فى المقتضى لايمكن ان يتمسك بالبراءة ، لانه عالم بالوظيفة بمقتضى قاعدة الاشتغال او الاستصحاب ، وهذا بخلاف من بنى على عدم لزوم الاحتياط في موارد الشك بين الاقل والاكثر او بنى على عدم حجية الاستصحاب فى موارد الشك فى المقتضى ، فانه يجوز له التمسك بالبراءة والعمل بمقتضاها لعدم قيام حجة شرعية على تعيين وظيفته ، فيكون حينئذ كلاهما مصيباً لأن كلا منهما يعمل بما هو وظيفة له.

الفصل السادس في التقليد وفيه مباحث :

(المبحث الاول) ـ في تعريفه وبيان حقيقته ، فنقول : انه عرف بتعاريف (منها) ـ انه العمل بقول الغير . و (منها) ـ انه الاخذ بقول الغير ورأيه للعمل

به في الفرعيات . و (منها) ـ انه الالتزام بالعمل بقول الغير وان لم يعمل به بل وان لم يأخذه . وقد حكم في العروة بتحقق التقليد باخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها .

هذا . لكن الظاهر ان التقليد في اللغة والعرف بمعنى واحد وهو جعل الشخص ذا قلادة ، ومنه قولهم : « تقلد السيف » أي جعله قلادة لنفسه ، ومنه ايضاً التقليد في حج القران ، فان المحرم يجعل النعل فيه قلادة للبعير ، وفي حديث الخلافة «قلدها رسول الله (ص) علياً » اي جعلها قلادة له ، وانطباقه على أخذ قول الغير والعمل به باعتبار ان المقلد يعلق عمله على رقبة المجتهد ويجعله قلادة له حيث يسنده اليه فيكون المجتهد مسؤولا عنه ومأخوذاً بعمله لو قصر في الفتوى ، كما يشهد بذلك مارواه ابن ابي عمير عن عبد الرحمان بن الحجاج قال : « كان أبو عبدالله (ع) 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 فاجابه بمثل ذلك فقال له الاعرابي أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة ، فقال ابو عبدالله (ع) هو في عنقه قال أولم يقل وكل مفت ضامن » وقد استفاضت الروايات بان من افتى بغير علم فعليه وزر من عمل به ، وعليه فالانسب تعريفه بانه العمل استناداً الى قول الغير وفتواه . واما ماذكره في الكفاية ـ من انه لاوجه لتفسير التقليد بنفس العمل لاستلزامه ان لا يكون العمل الاول عن تقليد لانه غير مسبوق بعمل آخر ـ فغير وجيه ، فان سبق العمل غير معتبر في تحقق التقليد وانما المعتبر في تحققه إسناد العمل الى فتوى الغير فالعمل الاول ايضاً يقع عن تقليد اذا كان مستنداً الى فتوى الغير .

ثم انه ربما يتوهم انه لو فسر التقليد بالالتزام بالعمل يجوز البقاء على التقليد فيما اذا مات المجتهد بعد الالتزام بالعمل بقوله ، وكذا لايجوز العدول عنه بعد الالتزام بناءً على عدم جواز العدول فيما إذا كان الثاني مساوياً للاول او مفضولا بالنسبة اليه ، وهذا

بخلاف مالو فسرناه بنفس العمل بقول الغير ، فانه لايجوز البقاء على التقليد فى الفرض الاول ويجوز العدول فى الفرض الثاني لعدم تحقق التقليد فى الخارج على الفرض . لكنه توهم فاسد ، فان الحكم في المسألتين غير متفرع على معنى التقليد وانما هو تابع لما يستفاد من مدركهما سعة وضيقاً ، وسياتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى .

(المبحث الثاني) ـ لاينبغي الاشكال فى جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم لقيام السيرة العقلائية على ذلك ، فان من لايعلم شيئاً منهم من امور معاده او معاشه يرجع الى من يعلم ، بل ذلك أمر جبلي للانسان بشهادة الوجدان ، والشارع لم يردع عن ذلك بل امضاه ، ويدل على ذلك ـ مضافاً الى القطع به ، فان جميع المسلمين الموجودين فى زمن النبي (ص) و الائمة (عليهم السلام) لم يكونوا يعرفون طريق الاستنباط وانما كانوا يرجعون الى العالمين بالاحكام ـ الكتاب والسنة ، اما الكتاب فمنه قوله تعالى : «فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» ومنه قوله تعالى : «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم . . . الآية » وتوهم تقيد الآيتين بصورة حصول العلم فاسد ، فان اطلاقهما يعم موارد عدم حصول العلم كما هو ظاهر .

وأما ماورد فى بعض الروايات ـ من تفسير أهل الذكر بعلماء اليهود تارة وبالائمة (عليهم السلام) اخرى ـ فلا يمنع عن الاستدلال بالآية المقام ، فان ذلك من باب تطبيق الكلي على مصداقه ، حيث أن علماء اليهود ايضاً من مصاديق أهل الذكر كما ان الائمة (عليهم السلام) من مصاديقه وان كان بعد المصداقين كبعد المشرقين بل أبعد ، كيف لا وقد ورد عنهم (عليهم السلام) ان الآية اذا نزلت فى قوم فماتت بموتهم لمات القرآن وان القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، والحاصل ان نزول آية في مورد خاص لايوجب انحصار المراد بها بذلك المورد بل المراد بها اعم منه ومن غيره مما يكون مصداقا لمفهومها كما تدل عليه روايات كثيرة ، وقد جمعت في مقدمة تفسير البرهان فمن اراد مزيد الاطلاع فليرجع اليها .

وأما السنة فهى كثيرة :

(منها) ـ ماروا ه أحمد بن الوليد عن علي بن المسيب الهمداني قال : « قلت للرضا (ع) : شقتي بعيدة ولست أصل اليك فى كل وقت فممن آخذ معالم ديني ؟ قال (ع) : من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا »

و(منها) ـ ماروا ه محمد بن عيسى عن عبد العزيز بن المهتدي قال : «قلت للرضا (ع) ان شقتي بعيدة فلست اصل اليك فى كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟ قال (ع) : نعم »

و (منها) ـ ماروا ه معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبدالله (ع) قال (ع) : « بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس . قلت : نعم واردت أن اسألك عن ذلك قبل ان اخرج ، اني اقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون ، ويجيء الرجل اعرفه بمودتكم وحبكم فاخبره بما جاء عنكم ، ويجيء الرجل لاأعرفه ولا ادري من هو فاقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك ؟ فقال لي (ع) : اصنع كذا فاني كذا اصنع »

و (منها) ـ مافى التوقيع الشريف بخط مولانا صاحب الزمان ارواحنا له الفداء : « واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله »

و (منها) ـ ماروا ه احمد بن اسحاق عن ابي الحسن (ع) قال : « سألته وقلت من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل ؟ فقال (ع) : العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وماقال لك فعني يقول ، فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون »

و (منها) ـ ماقاله الصادق (عليه السلام) لابان بن تغلب : « اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فاني احب ان أرى في شيعتي مثلك » فان جواز الافتاء يلازم جواز العمل به بحسب فهم العرف ، الى غير ذلك من الروايات الدالة على جواز رجوع الجاهل

الى العالم ، بل يمكن استفادة ذلك من الروايات الناهية عن الافتاء بغير علم ، فان مفهومها ـ ولو بقرينة الحكمة ـ يدل على جواز الافتاء إذا كان عن علم ، وجوازه يلازم جواز العمل به عرفاً كما ذكرناه .

وكيف كان فدلالة الآيات والروايات على جواز التقليد وامضاء ما استقرت عليه سيرة العقلاء مما لا ينبغي الريب فيه . نعم هنا روايات دلت على عدم جواز الرجوع فى اخذ الفتوى ورفع الخصومة الى من يعتمد في استنباط الاحكام على الاقيسة والاستحسانات وغيرها من الظنون غير المعتبرة شرعاً ، لكن اين هذا ممن يعتمد فى استنباطها على الحجج الشرعية ؟

هذا . وقد استدل على عدم جواز التقليد بالآيات والروايات الناهية عن اتباع غير العلم عموماً وبما دل على ذم التقليد خصوصاً كقوله تعالى : « وإذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا . . . »

والجواب أما عن الآيات والروايات الناهية عن اتباع غير العلم فبأنها لا تشمل موارد اتباع الحجج الشرعية ، ضرورة ان اتباعها ليس اتباعا بغير علم بل هو اتباع بعلم ، فان ادلة اعتبارها قد جعلتها علماً تعبداً ، فالعامل بفتوى المجتهد انما يتبع العلم غاية الامر ان العلم تعبدي لا وجداني ، وقد مر تفصيل ذلك عند البحث عن حجية خبر الواحد ، واما عن قوله تعالى : « واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله . . . » فبانه خارج عن محل الكلام ، إذ الكلام فى المقام فى رجوع الجاهل الى العالم والآية الشريفة انما تدل على ذم رجوع الجاهل الى مثله ، ويشهد بذلك ذيل الآية من قوله عز من قائل : « أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون » على ان الآية واردة فى اصول الدين ومن الظاهر ان التقليد غير مجد فيها بل لا بد ان يكون كل مكلف مجتهداً فيها ، فان الوصول اليها سهل يتمكن منه كل احد بل هو فطري لا يحتاج الى ازيد من الرجوع

الى الوجدان ، وهذا بخلاف فروع الدين والاحكام الشرعية ، فان الوصول اليها يحتاج الى صرف زمان طويل فى تحصيلها ، فلو اشتغل جميع الناس بتحصيلها لتعطل السوق بل اختل النظام كما لايخفى .

ثم ان المراد بجواز التقليد الجواز بالمعنى الأعم فلا ينافي القول بوجوبه تعييناً فيما إذا لم يتمكن المكلف من الاجتهاد والاحتياط .

الفصل السابع في وجوب تقليد الاعلم

لايخفى ان وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد غيره مع وجوده مما لاينبغي الريب فيه ، وذلك للعلم بحجية فتوى الاعلم والشك فى حجية فتوى غيره ، ومجرد الشك فى حجية شيء كاف فى عدم حجيته ، فان مقتضى الاصل فى موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير فى الحجة هو وجوب الاخذ بما يعلم حجيته ، إذ العلم بالخروج عن عهدة التكاليف المعلومة لايحصل الا بالاخذ بما يعلم حجيته ، ومنه يظهر عدم جواز تقليد غير الاعلم بفتوى غير الاعلم للشك في حجية نفس هذه الفتوى . نعم لا بأس بتقليده بفتوى الاعلم ، فان فتواه بجواز تقليد غير الاعلم حجة فى حق العامي ، بل هذا فى الحقيقة تقليد للأعلم كما لايخفى ، فلا وجه للاشكال فيه فى كتاب العروة فان فتواه بجواز العمل بفتوى غير الاعلم ليست الا كفتواه بجواز العمل بقول البينة أو ذي اليد ، نعم لو استقل عقل العامي بعدم جواز تقليد غير الاعلم لايصح منه تقليده وإن افتى بجوازه الاعلم ، وذلك لعلمه بخطأ الاعلم فيما افتى به ، الا ان هذا خارج عن محل الكلام ، فان الكلام في المقام هوما إذا كان العامي شاكا فى المسألة ، وكيف كان فوجوب تقليد الاعلم مما لاينبغي الريب فيه .

ثم انه ليس المراد بالاعلم من كان اكثر اطلاعاً على الكبريات الاصولية والقواعد الفقهية ، بل المراد به من هو اعرف بتطبيق الكبريات على صغرياتها وادق في استنباط

الأحكام منها كما هو كذلك في بقية العلوم ، فان الطبيب الاعلم من هو اعرف بتطبيق كبريات علم الطب على صغرياتها وادق في تشخيص صغريات الامراض وانها داخلة تحت اية كبرى من كبرياته .

بقي الكلام فى جواز الافتاء بصحة تقليد غير الاعلم ، فنقول : ان فيه كلاماً توضيحه انه تارة يعلم اجمالا او تفصيلا بوجود الاختلاف بين الاعلم وغيره فى الفتوى واخرى لايعلم بذلك ، وعلى الاول قد تكون فتوى الاعلم موافقة للاحتياط كما اذاافتى الاعلم بوجوب السورة في الصلاة وافتى غير الاعلم باستحبابها ، وقد تكون فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط كما اذا انعكس الامر في مفروض المثال فالصور ثلاث :

(اما الصورة الاولى) وهي ماعلم الاختلاف بين الفتويين وكانت فتوى الاعلم موافقة للاحتياط فلايصح الحكم فيها بتقليد غير الاعلم بل لابد من تقليد الأعلم ، وذلك لان ادلة جواز التقليد من الآيات والروايات لاتشمل شيئاً من الفتويين ، لما تقدم من ان دليل الحجية لايشمل المتعارضين بل يسقطان معاً ويرجع الى دليل آخر ، ومقتضى الدليل الآخر فى المقام اعني به السيرة العقلائية هوالرجوع الى الأعلم فانها قائمة على وجوب الأخذ بفتوى الاعلم عند الاختلاف بينهما ، وان اغمض عنها فمقتضى الاصل ايضاً ذلك ، لماذكرناه آنفاً من ان مقتضى الاصل في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجة هو وجوب الاخذ بما يعلم حجيته .

و (اما الصورة الثانية) وهي ماعلم الاختلاف بين الفتويين وكانت فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط فالظاهر فيها جواز العمل على طبق فتوى كل واحد منهما ، اما جواز العمل على طبق فتوى الاعلم فلقيام السيرة على وجوب الاخذ بقول الاعلم عند الاختلاف كما مر آنفاً ، واما جواز العمل على طبق فتوى غير الأعلم فلكونها موافقة للاحتياط كما هو المفروض ، ومن الظاهر أن الاحتياط لاينافي حجية فتوى الاعلم كما

لاينافيها في موارد سائر الطرق والامارات ، نعم لايصح اسناد الحكم الى الله سبحانه لعدم حجية رأيه وانما ذلك مجرد احتياط فى مقام العمل .

و (اما الصورة الثالثة) وهي مالم يعلم الاختلاف بين الفتويين فقد يقال بوجوب الرجوع الى الأعلم فيها ايضاً ، ويستدل عليه بامور :

(منها) ـ مافي مقبولة عمر بن حنظلة من قوله (ع) : « الحكم ماحكم به اعدلها وافقهها واصدقهما في الحديث واورعهما ، ولايلتفت الى ماحكم به الآخر » فانه صريح في وجوب اتباع قول الافقه .

وفيه (أولاً) ـ مضافاً الى ضعف سند المقبولة ـ كما عرفت سابقا ـ ان المفروض فى موردها اختلاف الحكمين كما يدل عليه قول السائل : «فاختلفا فيما حكما به» فهي اجنبية عن محل الكلام ، اذ المفروض فى المقام عدم حصول العلم بتحقق الاختلاف بينهما .

و (ثانياً) ـ انها وردت في مورد القضاء وفصل الخصومة ولاشاهد فيها على جواز التعدي منه الى مورد الفتوى ، بل فيها شاهد على اختصاص الحكم بخصوص باب القضاء ، فان ظاهر قوله (ع) فيها : « الحكم ماحكم به اعدلها وافقهها واصدقهما ... الخ » هو اختصاص الحكم بباب القضاء ، ضرورة ان الافقهية بالاضافة الى الحاكم الآخر انما تكفي في باب القضاء دون باب الفتوى ، فانه لابد فيها من ان يكون المرجع افقه واعلم بالاضافة الى الجميع ، فلو كان في بلد فقيهان وكان احدهما افقه من الآخر لايمكن الرجوع اليه اذا فرض وجود من هو افقه منه في بلد آخر كما هو ظاهر ، على ان الترجيح بالاورعية والاصدقية في الحديث يختص بباب القضاء ولايجرى في باب الفتوى كمالايخفى ، ومن هنا يظهر الجواب عن الاستدلال بما كتبه امير المؤمنين (عليه السلام) الى مالك الاشتر : « اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك » فان مورده ايضاً القضاء وفصل

الخصومة ، إذ الافضلية المعتبرة في الفتوى هي الافضلية بالاضافة الى الجميع دون خصوص الرعية او اهل البلد .

و (منها) ـ ان فتوى الاعلم أقرب الى الواقع من فتوى غير الأعلم . وفيه منع الصغرى اولا ، لعدم كون فتوى الاعلم اقرب الى الواقع دائماً ، لجواز أن تكون فتوى غير الاعلم اقرب الى الواقع كما إذا كانت فتواه موافقة للمشهور او مطابقة لفتوى مجتهد ميت كان أفقه ممن فرض كونه اعلم . ومنع الكبرى ثانياً ، لان الاقربية لاتوجب ترجيح احدى الفتويين على الاخرى لعدم الدليل على ذلك ، ألا ترى انه لو تعارضت البينتان في مورد وكانت احداهما اقرب الى الواقع من الاخرى لايحكم بوجوب الاخذ بما هي اقرب الى الواقع بل كلاهما تسقطان فى رتبة واحدة .

و (منها) ـ ان حجية فتوى الاعلم معلومة بخلاف فتوى غير الاعلم فان حجيتها غير معلومة ، وقد ذكرنا مراراً أن مقتضى الاصل في موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجة هو وجوب الاخذ بما هو معلوم الحجية .

وفيه أن مقتضى الاصل وان كان ذلك كما ذكر الا ان العمل بمقتضى الاصل انما هو فيما إذا لم يكن فى المورد دليل على ثبوت التخيير ، وأما إذا كان دليل على ثبوت التخيير ـ كما فى المقام ـ فلا تصل النوبة اليه ، فان السيرة العقلائية قد استقرت على جواز الرجوع الى غير الاعلم عند عدم العلم بوجود الاختلاف بين فتوى الاعلم وفتوى غير الاعلم ، ضرورة انهم يرجعون الى الطبيب مع وجود طبيب اعلم منه فى البلد ولا يبقى غير الاعلم عاطلا . نعم فى فرض العلم بالاختلاف لا يرجعون الا الى الاعلم لكن هذا خارج عن محل الكلام .

وكيف كان فهذه الوجوه لاتنهض دليلا على وجوب الاخذ بقول الاعلم تعييناً فيما اذا لم يعلم الاختلاف بينهما ، بل مقتضى السيرة العقلائية ـ كما عرفت ـ هو جواز

الرجوع الى كل واحد منهما ، على انه يمكن الاستدلال على جواز الرجوع الى غير الاعلم باطلاق قوله تعالى : « فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » فان اطلاقه يعم الاعلم وغير الاعلم .

(لايقال) : لايمكن التمسك باطلاق الآية فى المقام لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، والوجه فيه أن موارد اختلاف المجتهدين في الفتوى خارج عن اطلاق الآية لعدم شمول الدليل للمتعارضين كما ذكرنا ، وفي المقام وان لم يعلم الاختلاف الا انه محتمل لامحالة .

(فانه يقال) : يمكن احراز عدم الاختلاف بالاستصحاب الازلي بل بالاستصحاب النعتي ، فانهما عاشا برهة من الزمان ولم يكونا مختلفين . هذا بحسب الكبرى لكن فرض مورد لايعلم بمخالفتهما لا اجمالا ولا تفصيلا نادر جداً كما لايخفى .

فروع :

(الأول) ـ لو علم اختلاف المجتهدين واعلمية احدهما غير المعين ، فان تمكن من تعيين الاعلم وجب الفحص عنه وتقليده ، اذ الحجية حينئذ منحصرة بفتواه فلابد من تشخيصها ، وإن لم يتمكن من تعيينه فحينئذ ان تم الاجماع المدعى على عدم وجوب الاحتياط على العامي كان مخيراً بين الاخذ بفتوى ايهما شاء وإلا احتاط فى العمل وإن ظن بان الاعلم هو هذا لعدم العبرة بهذا الظن .

(الثاني) ـ لو علم اختلاف المجتهدين واحتمل اعلمية أحدهما غير المعين فالقاعدة وإن كانت تقتضي في مثله سقوطهما والعمل بالاحتياط إلا أنه ادعي الاجماع على عدم وجوب الاحتياط وأن العامي مخير فى الاخذ بفتوى اي منهما شاء ، وكذلك الكلام لو ظن اعلمية أحدهما واحتمل اعلمية الآخر ، فان حكم الظن من جهة عدم اعتباره ـ كما ذكرنا ـ حكم الاحتمال .

(الثالث) ـ لو علم اختلاف المجتهدين واحتمل او ظن اعلمية احدهما المعين تعين تقليد من يحتمل او يظن اعلميته ، لكون المورد حينئذ من صغريات دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجة ، وقد عرفت أن مقتضى الاصل في مثله هو التعيين .

الفصل الثامن فى جواز تقليد الميت

اختلفوا في جواز تقليد الميت وعدمه ، والمعروف بين الاصحاب عدم جوازه مطلقاً ، وذهب الاخباريون الى جوازه كذلك ، واختاره المحقق القمي فى أجوبة مسائله ، وفصل بعضهم بين البدوي والاستمراري فحكم بعدم جوازه فى الأول دون الثاني ، واستدل المجوزون بوجوه عمدتها الاستصحاب بتقريب ان فتواه كانت حجة حال حياته فتستصحب حجيتها . واجيب عنه بوجهين :

(الوجه الأول) ـ ماعن بعض من انه لا يقين بحجية فتواه فى موارد التقليد الا بتدائي إلا بالاضافة الى الموجودين حال حياته وأما المعدومون فيها فلا يقين بحجية فتواه بالاضافة اليهم ، ومن الظاهر أن اليقين بالحدوث معتبر فى جريان الاستصحاب .

وفيه ان حجية الفتوى مجعولة في حق الجاهلين على نحو القضايا الحقيقية كما هو الحال في اغلب الحجج الشرعية ، بمعنى ان موضوعها المكلف الجاهل المفروض وجوده فكلما تحقق وجوده في الخارج فهي حجة فى حقه ولاتختص بجاهل دون جاهل ، فلو فرض وجود المعدومين حال حياته لكانت فتواه حجة في حقهم ، فحدوث حجية الفتوى بنحو القضية الحقيقية معلوم وانما يشك فى بقائها من جهة احتمال اعتبار الحياة في حجيتها بحيث تزول بزوالها ، وعلى هذا فلا محذور في جريان الاستصحاب . هذا مضافاالى انه أخص لعدم تماميته بالاضافة الى من كان موجوداً حال حياته ولم يقلد عصيانا او نسيانا او من جهة كونه عاملاً بالاحتياط ، فان فتواه فى الفرض حجة في حقه حال حياته فيستصحب بقاؤها بعد مماته .

(الوجه الثاني) ـ مافي الكفاية ، وحاصله انه لاشك فى ارتفاع حجية فتواه بعد موته ، لان موضوع الحجية هو الرأي ولارأي بعد الموت ، لانه متقوم بالحياة بنظر العرف ، فان الموت يوجب انعدام الميت ورأيه بنظرهم ، ولذا يرون المعاد من اعادة المعدوم وإن لم يكن كذلك حقيقة لبقاء النفس الناطقة حال الموت لتجردها ، الا أن الملاك فى بقاء الموضوع هو نظر العرف دون العقل ، وحيث ان الموضوع ارتفع فى المقام بنظر العرف ـ كما ذكرنا ـ فلا مجال لجريان الاستصحاب . ثم انه (قدس سره) اورد على نفسه بان الاعتقاد والرأي وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه الا أن حدوثه حال حياته كاف فى جواز تقليده بعد موته ، كما هو الحال فى الرواية ، فانه يصح العمل بالرواية بعد موت الراوي ، واجاب عنه بان مجرد الحدوث لايكفى فى جواز التقليد بقاءً بل لابد من بقاء الرأي حتى يؤخذ به . فجواز التقليد يدور وجوداً وعدماً مدار الرأي ، ولذا لو زال الرأي بعروض جنون أو هرم او تبدل رأي لايجوز التقليد قطعاً ، ولايقاس هذا بالرواية ، فان حدوث الرواية يكفي فى جواز العمل بها بقاء ، بخلاف الرأي فانه لابد من ان يكون باقياً حتى يؤخذ به . انتهى ملخصاً .

والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول هو أن جهة الاشكال فى الوجه الاول هو عدم اليقين بحدوث حجية الفتوى رأساً بالاضافة الى المعدومين حال حياته ، وفى الثاني هو اليقين بارتفاع الموضوع وعدم بقائه بعد تسليم اصل حدوثه .

وكيف كان فهذا الوجه ايضاً لايخلو من المناقشة ، ووجه المناقشة هو ان الرأي وان كان متقوماً بالحياة بنظر العرف كما ذكره فيرتفع بارتفاعها ، الا ان جواز التقليد لايتوقف على بقائه بل حدوثه فى آن يكفى فى جواز تقليده الى الابد ، والوجه فيه ان موضوعات الاحكام الشرعية تختلف ، فانه قد يكون حدوث الشيء فى آن كافياً في ترتب الحكم الشرعي عليه الى الابد كما في مسألة عدم جواز الائتمام بالمحدود ، فان

وقوع الحد فى آن يكفى فى عدم جواز الصلاة خلفه الى الابد ، وقد لا يكون حدوثه كافياً بل يكون بقاؤه معتبراً فى ترتب الحكم عليه كما فى مسألة عدم جواز الائتمام بالفاسق ، فان حدوث الفسق في آن لا يوجب عدم جواز الائتمام به الى الابد بل لابد فى ترتب الحكم من بقاء الفسق ، فلو زال فصار الفاسق عادلا بقاء جاز الائتمام به والصلاة خلفه ، ولا يبعد ان تكون حجية الرأي من قبيل الأول بأن يكون حدوثه في آن كافياً فى جواز تقليده الى الابد ولم يقم دليل على كونه من قبيل الثاني ، وماذكره (ره) من دعوى القطع بعدم جواز التقليد فيما إذا زال الرأي بعروض جنون أو هرم او تبدل رأي فهو وان كان كما ذكره ، الا أنه ليس من جهة اعتبار بقاء الرأي فى جواز التقليد وانما هو من جهات اخرى ، اما فى مورد التبدل فلأن الرأي فيه قد بطل بالتبدل وانكشف الخطأ فيه من أصل حدوثه ، فلم يبق رأي صحيح ليجوز تقليده ، ولافرق بينه وبين الرواية من هذه الجهة ، فان الرواية ايضاً لو بطلت لايجوز العمل بها ، كما إذا اعترف الراوي بخطأه فى الرواية ، فانها تسقط حينئذ عن الحجية كما هو ظاهر ، واما فى موارد عروض الجنون او الهرم او النسيان فلأنه ـ مضافاً الى ثبوت الاجماع على عدم جواز تقليد المجنون ومن عرض عليه الهرم او النسيان ـ لا يليق هؤلاء الاشخاص لمنصب الفتوى من جهة علو مكانته لكونه فرعا من فروع منصب الامامة ، إذ كيف يجوز أن يكون المجنون ومن فى حكمه مع نزول شأنه وسقوط منزلته زعيما للمسلمين ومرجعاً لهم ولو باعتبار فتواه السابقة ام كيف يرضى الشارع ان يجعل زعامة الامة ورياسة الملة بيد مثل هؤلاء الاشخاص ولو من جهة فتاويهم السابقة ؟

والحاصل ان حال هذه العوارض حال الفسق ، فكما ان عروض الفسق يوجب سقوط الفاسق عن الانظار وبذلك يخرج عن أن يكون قابلا لزعامة المسلمين ولو باعتبار فتواه السابقة كذلك الجنون والهرم والنسيان ، فان عروضها ايضاً يوجب سقوط الشخص

عن الانظار وخروجه عن قابلية زعامة المسلمين ولو باعتبار فتواه السابقة ، وهذا بخلاف الموت فان عروضه لايوجب تنزل رتبة الانسان وسقوطه عن الانظار ، بل هو موجب لارتفاعه من عالم ضيق ادنى الى عالم اوسع أعلى ، فهو كمال للنفس ولذا اتصف به الانبياء والاوصياء بل ربما تمناه الاصفياء ، وعليه فلا وجه لخروج الشخص به عن قابلية زعامة المسلمين ورياستهم .

وبما ذكرناه يظهر وجه عـــدم منع عروض الجنون والهرم والنسيان عن العمل بالرواية السابق نقلها عليها ، بل لايمنع عن العمل بها عروض الفسق ، ولذا يعمل بروايات بني فضال ، فان عروضها لاتأثير له في الرواية بخلاف الرأي والفتوى فان لهـا تأثيراً فيه كما ذكرناه . وكيف كان فماذكر من الوجهين لايكون مانعاً عن التمسك بالاستصحاب.

هذا . لكن الانصاف ان اثبات جواز تقليد الميت بالاستصحاب مشكل جداً ، لأن الشك في المقام يرجع الى الشك في سعة الجعل وضيقه حيث لايعلم ان الجعل في حجية فتوى المجتهد واسع بحيث يعم حال حياته وحال مماته او ضيق ومختص بخصوص حال حياته ، والمقدار المعلوم هـــو جعل حجيتها بالاضافة الى خصوص حال حياته ، واما حال مماته فجعل حجيتها بالاضافة اليها مشكوك فيه فيستصحب عدم الجعل ، فتكون النتيجة عدم حجية فتواه ، وبعبارة اخرى ان المقدار المعلوم انتقاضه من العدم الازلي هو حجية فتواه في خصوص حال حياته والزائد عليه يشك في حجيتها فيه فيجري استصحاب العدم ويعارض الاستصحاب الوجودي ، وقد اشبعنا الكلام في ذلك عند البحث عن الشك في النسخ واستصحاب الشرايع السابقة فراجع ، ولاتنافي بين هذا وبين ماذكرناه سابقاً من نفي اختصاص حجية الفتوى بالحاضرين في زمان حياة المجتهد ، فان ماانكرناه سابقاً كان راجعاً الى اختصاص حجية فتواه بجاهل دون جاهل ، ومانثبته الآن هو احتمال اختصاصها بحال حياته بحيث يكون جعل الحجية مختصاً بخصوص حال حياته . هـذا

مضافا الى قيام الدليل الاجتهادي على عدم جواز الرجوع الى الميت من وجهين :

(الاول) ـ دعوى الاجماع من الشهيد وغيره من اكابر الاصحاب (قدس الله ارواحهم) على عدم جواز تقليد الميت ، ومخالفة المحقق القمي (قدس سره) لا تضر بحال الاجماع ، لأن مخالفته مبنية على ماسلكه من عدم ثبوت دليل على حجية الفتوى الا دليل الانسداد الجاري فى حق العامي ولازمه جواز تقليد الميت ، وقد عرفت ان دليل جواز التقليد ليس هو دليل الانسداد بل الدليل عليه هي الآيات والروايات والسيرة العقلائية ، كما لا تضره مخالفة الاخباريين ، فانها ايضاً مبنية على مسلكهم من بطلان التقليد رأساً وان الرجوع الى الفقيه انما هو من باب الرجوع الى الراوي وحياته غير معتبرة فى جواز العمل بروايته ، وقد عرفت انه لامناص عن الالتزام بجواز التقليد وان التقليد الباطل هو ماكان مدرك الفتوى فيه هو الظن بالحكم الشرعي ، وكيف كان فمخالفة هؤلاء لا تضر بحال الاجماع المدعى على عدم جواز الرجوع الى الميت .

(الثاني) ـ ان المستفاد من ادلة جواز التقليد هو اعتبار الحياة في المجتهد ، فان ظاهر قوله تعالى : « فاسألوا اهـل الذكر ان كنتم لاتعلمون » هو كون المسؤول حياً عند السؤال ، ضرورة ان الميت لا يسأل ولا يصدق عليه عنوان اهل الذكر وكذلك آية النفر إذ لا معنى لانذار الميت ، واما الاخبار فدلالتها على اعتبار الحياة فيه أوضح ، فانها امرت بالرجوع الى العالم والناظر فى الحلال والحرام ، وظاهرها كون المرجع عالمـاً وناظراً في الحلال والحرام حال الرجوع كما لا يخفى ، ومن هنا يظهر فرق آخر بين الرواية والفتوى ، فان المرجع في الاول هو الرواية ولا عبرة بحياة الراوي وعدمها ، وهذا بخلاف الثاني ، فان المرجع فيه انما هو المجتهد والمفتي دون الفتوى ، فلابد أن يكون حياً حتى يرجع اليه ويسأل .

وبما ذكر يظهر الجواب عن دعوى قيام السيرة على جواز الرجوع الى الميت ،

فانها وان كانت قائمة على جواز الرجوع الى الميت كما ادعي ، حيث ان العقلاء لا يفرقون في الرجوع الى آراء الاطباء وكتبهم بين حيهم وبين ميتهم ، الا ان حجية السيرة متوقفة على امضاء الشارع وعدم ردعه ، وماذكر من الآيات والروايات كاف في الردع عنها .

ويمكن الاستدلال على المطلب بوجه آخر ، وهو انه لو جاز تقليد الميت لوجب حصر المجتهد في واحد ، والوجه فيه انا نعلم ولو اجمالا بوجود الاختلاف بين فقهاء الامامية في الفتوى ، وقد عرفت سابقاً ان اللازم في موارد الاختلاف هو الرجوع الى الاعلم والاخذ بفتواه ، وعليه يجب الفحص عن أعلم الفقهاء من زمان الكليني الى زماننا هذا لانحصار الحجية في فتواه ، ولازم ذلك حصر المجتهد في واحد وهو كما ترى فان ضرورة المذهب قاضية بفساده . هذا كله في التقليد الابتدائي .

واما التقليد الاستمراري فالظاهر انه لااشكال في جواز البقاء على تقليد الميت ، وذلك لقيام السيرة العقلائية ـ كما ذكرنا ـ على جواز الرجوع الى آراء العلماء وأقوال الاطباء بلا فرق بين حيهم وميتهم ، وما ذكرناه من الادلة الدالة على عدم جواز تقليد الميت يختص بالتقليد الابتدائي ولا يعم الاستمراري ، اما الاجماع فلذهاب جملة من الفقهاء الى جواز البقاء على تقليد الميت فلا إجماع في التقليد الاستمراري ، وأما الآيات والروايات فانها انما تدل على اعتبار الحياة وقت السؤال والانذار وأخذ الحلال والحرام لا مطلقاً ولو بعد الاخذ ، وأما ماذكرناه اخيراً من استلزام الحكم بجواز تقليد الميت حصر مرجع الفتوى في واحد فهو ايضاً مختص بالتقليد الابتدائي ، لوضوح ان الحكم بجواز البقاء على تقليد الميت لا يستلزم حصر المرجع في واحد .

وكيف كان فالوجوه المذكورة في منع جواز تقليد الميت لاتجري في التقليد الاستمراري ، فتبقى السيرة العقلائية حجة على جوازه ، على أن لنا ان نتمسك في اثبات ذلك باطلاق ادلة جواز الرجوع الى العالم والعمل بفتواه ، فانها باطلاقها تدل على جواز

العمل بما اخذ منه حتى بعد موته . هذا كله إذا لم يعلم اجمالا أو تفصيلا بوجود الاختلاف بين الحي والميت .

وأما إذا علم بوجود الاختلاف بينهما فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً سواء كان اعلم من الحي أم لا ، لدلالة الأدلة على عدم جوازه كما عرفت ، وأما البقاء على تقليده فان علم ان الاعلم هو الحي فلا يجوز بل يجب العدول الى الحي ، لعدم حجية فتوى غير الاعلم في حق العامي مع وجود الاعلم عند الاختلاف كما أشرنا اليه سابقاً ، كما أنه لو علم أن الأعلم هو الميت يجب البقاء على تقليده لعين ما ذكر ، وما ادعي - من ثبوت الاجماع على عدم وجوب البقاء على تقليد الميت - يرده أن المسألة ليست معنونة في كلام القدماء ومعه كيف يمكن ثبوت الاجماع ؟ نعم لو كانت فتوى غير الأعلم موافقة للاحتياط جاز العمل على طبقها ، لما ذكرنا من ان الاحتياط لاينافي حجية فتوى الاعلم ، إلا أنه لايصح إسناد العمل الى الله سبحانه ، لعدم حجية فتواه على الفرض وإنما ذلك مجرد احتياط في مقام العمل ، وإن لم يعلم أعلمية أحدهما تعيينا بل احتمل ذلك في حق كليهما فمقتضى القاعدة هو وجوب الاحتياط والعمل باحوط القولين فيما أمكن لكون المورد شبهة حكمية قبل الفحص ، نعم لو تم ما ادعاه الشيخ (قدس سره) من ثبوت الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في حق العامي لايجب البقاء فى هذا الفرض ، بل يتخير المكلف بين البقاء والرجوع الى الحي ، فان احتمال التعين موجود في كليهما لاحتمال الأعلمية فى كل منهما .

تذنيبان

(الأول) - اختلف القائلون بجواز البقاء على تقليد الميت ، فمنهم من عمم الحكم حيث أجاز البقاء فى جميع المسائل التي أخذها وتعلمها وإن لم يعمل ببعضها من جهة عدم وقوعه محلا لابتلائه أو عصيانا ، ومنهم من خصه بخصوص المسائل التي عمل بها

ولم يجوز البقاء فى المسائل التي لم يعمل بها وإن كان قد أخذها وتعلمها ، وهذا الخلاف مبني على الخلاف في معنى التقليد ، فمن فسره بالالتزام بالعمل أو باخذ الفتوى اجاز البقاء مطلقاً ، لتحقق التقليد بمجرد الالتزام أو الأخذ على الفرض ، ومن فسره بنفس العمل خص الحكم بخصوص المسائل التي عمل بها ، لعدم تحقق التقليد بالاضافة الى المسائل التي لم يعمل بها .

هذا . لكن الانصاف أنه لاوجه لبناء مسألة البقاء من حيث السعة والضيق على سعة مفهوم التقليد وضيقه ، وذلك لعدم ورود عنوان التقليد فى لسان دليل لفظي حتى يبحث عن سعة مفهومه وضيقه ويبنى عليه سعة جواز البقاء وضيقه ، بل لابد من بناء ذلك على مدرك جواز البقاء فيلاحظ مقدار دلالته على جواز البقاء من حيث السعة والضيق ، فنقول : إن كان مدرك جواز البقاء على تقليد الميت هو الاستصحاب - كما ادعاه بعضهم - فمن الظاهر أن مقتضاه - على تقدير جريانه - هو الحكم بجواز البقاء مطلقاً بلافرق بين المسائل التي عمل بها والمسائل التي لم يعمل بها ، فان البقاء لايزيد على التقليد الابتدائي ، وقد عرفت أن مقتضى الاستصحاب جوازه فيه ، وكذلك إذا كان مدركه السيرة العقلائية ، فانها - كما ذكرنا - قائمة على جواز الرجوع الى رأي العالم وقوله سواء عمل برأيه حال حياته أم لم يعمل ، وإن كان المدرك ماذكرناه أخيراً من إطلاق أدلة جواز التقليد من الآيات والروايات فهي وإن كانت تعتبر الحياة في المفتي كماذكرناه ، إلا أن اعتبارها إنما هو بالاضافة الى حال السؤال والأخذ لامطلقاً حتى وقت العمل ، فاذا أخذ الفتوى وهو حي جاز له العمل بها بمقتضى إطلاق نفس تلك الأدلة ، فان مقتضى إطلاقها جواز العمل بما أخذ سواء كان المفتي حياً حال العمل أم كان ميتاً .

والحاصل أن مقتضى أدلة جواز البقاء على اختلافها هو جواز البقاء على تقليد الميت بعد الأخذ بالفتوى وإن لم يعمل بها حال حياة المفتي ، بلا فرق بين القول بكون

التقليد عبارة عن الالتزام بالعمل او أخذ الفتوى او نفس العمل .

(الثاني) ـ ربما فصل بعضهم في مسألة جواز العدول من الحي الى الحي بين ماإذا عمل بفتوى الأول فلا يجوز و بين ماإذا لم يعمل بها فيجوز ، وهذا التفصيل ايضاً نشأ من الخلاف في معنى التقليد ، فانه على القول بكونه نفس العمل يجوز العدول عنه في المسائل التي لم يعمل بها وإن كان قد تعلمها لعدم تحقق التقليد بالاضافة اليها ، وهذا بخلاف المسائل التي عمل بها فانه لايجوز العدول عنه فيها لتحقق التقليد بالاضافة اليها ، لكنه قد ظهر لك بما ذكرناه آنفاً ان بناء هذا التفصيل على سعة مفهوم التقليد وضيقه لاوجه له ، لعدم وقوعه فى لسان دليل كما ذكرناه ، بل لابد من ملاحظة مدرك حجية الفتوى ، وتوضيح الكلام فى المقام هو أنه تارة يعلم بأعلمية احدهما تفصيلا واخرى يعلم بها إجمالا وثالثة لايعلم بها لا تفصيلا ولا إجمالا .

(أما الصورة الأولى) فمع العلم بوجود الاختلاف بينهما فى الفتوى يجب العمل بفتوى الاعلم ، فان كان هو الذي قلده أولا لم يجز العدول ، وإن كان هو الثاني وجب العدول اليه سواء عمل بفتوى الأول أم لم يعمل ، وذلك لعدم حجية فتوى غير الاعلم في حق العامي مع وجود الأعلم ، نعم لو كانت فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط جاز له العمل على طبقها من باب العمل بالاحتياط لا التقليد .

و (أما الصورة الثانية) فمقتضى القاعدة فيها مع العلم بوجود الاختلاف بينهما هو وجوب الاحتياط فيما أمكن لكون المورد شبهة حكمية ، نعم لو تم ما إدعاه الشيخ (قده) من الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي وجب البقاء على تقليد الاول ولم يجز العدول عنه ، لدخول المورد حينئذ فى كبرى دوران الامر بين التعيين والتخيير فى الحجة لاحتمال عدم جواز العدول ، وقد عرفت أن مقتضى القاعدة هو الاخذ بما يقطع بحجيته ، ولافرق فى ذلك بين فرض العمل بفتواه وفرض عدمه ، ومنه يظهر حكم الموارد التي

لا يمكن الاحتياط فيها ، فانه يجب البقاء فيها وإن لم يتم الاجماع المزبور لعين ماذكرناه .

و (أما الصورة الثالثة) فان كان قد نسى العامي ماأخذه ممن قلده اولابحيث لايكون متذكراً لفتواه فعلاً جاز له العدول كما جاز له البقاء سواء عمل بها قبل ذلك أم لا ، وذلك لشمول إطلاق أدلة جواز رجوع الجاهل الى العالم ، فان إطلاق قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » يشمل فتوى كل منهما ، وإن لم ينس وكان متذكراً لما أخذه منه لم يجز له العدول عنه ، لدوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجة لاحتمال عدم جواز العدول بلا فرق بين فرض العمل بفتواه وفرض عدمه .

والحاصل أنه لافرق في جواز العدول وعدمه بين العمل وعدمه في جميع صور المسألة كما عرفت .

هذا آخر ماأورده سيدنا الاستاذ الاكبر أدام الله أيام إفاضاته في مباحث الاستصحاب والتعادل والترجيح والاجتهاد والتقليد ، وقد وقع الفراغ من تسويده بيد مؤلفه العبد الحاج السيد أبو القاسم الحسيني التبريزي الباغميشي ابن السيد علي اصغر الباغميشي في ليلة الثلاثاء السابع والعشرين من جمادي الثانية سنة ١٣٧٥ من الهجرة النبوية وقد اضفنا اليه جملة من المطالب عند ملاحظة سيدنا الاستاذ دام ظله الكراسات ، حيث دفعنا توهم المناقشة عن بعض الموارد . والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

وفي الخاتمة أرفع آيات الشكر والثناء إلى فضيلة الاستاذ الشيخ عبد الهادي الاسدي المحترم صاحب مطبعة النجف حيث بذل الجهد التام والمساعدة الكاملة في إخراج الكتاب باسلوب رائق .

المؤلف

فهرست الموضوعات

ص	
٣	تقريظ سيدنا الاستاذ دام ظله
٤	الخطبة
٥	تعريف الاستصحاب
٧	تحقيق ان الاستصحاب مسألة اصولية أو قاعدة فقهية
٨	امتياز الاستصحاب عن قاعدتي اليقين والمقتضى والمانع
١٠	تقسيم الاستصحاب
١١	الاستدلال على حجية الاستصحاب بالسيرة
١٤	الاستدلال بافادته الظن
١٤	الاستدلال بالاجماع
١٤	الاستدلال بالصحيحة الاولى لزرارة
١٨	الاستدلال بالصحيحة الثانية لزرارة
١٩	فقه الرواية
٢٠	بيان موضوع الاستشهاد من الرواية
٢١	الاشكال على الاستدلال بالرواية ودفعه
٢٤	توجيه التعليل باقتضاء الأمر الظاهري الاجزاء
٢٥	الاستدلال بالصحيحة الثانية لزرارة

ص	
٢٥	اشكال الشيخ (ره) على الاستدلال بالرواية
٢٧	الجواب عن الاشكال
٣٠	اشكالان آخران على الاستدلال بالرواية وردهما
٣١	وجه عدم جريان الاستصحاب في الشك في الركعات
٣٢	الاستدلال برواية محمد بن مسلم
٣٣	الاستدلال برواية القاساني
٣٤	الاستدلال برواية عبدالله بن سنان
٣٥	الاستدلال بعمومات الطهارة والحل
٣٥	محتملات الروايات
٣٧	تقريب استدلال الشيخ وصاحب الكفاية
٣٨	تقريب استدلال صاحب الفصول
٣٩	تقريب استدلال صاحب الكفاية في تعليقه على الفرائد
٣٩	اشكال المحقق النائيني عليه
٤٠	تحقيق المعاني الانشائية
٤٢	اشكال ثان للمحقق النائيني على

ص

صاحب الكفاية وجوابه
٤٣ إشكال ثالث له عليه
٤٥ تفصيل الشيخ (ره) في الاستصحاب بين المستصحب الثابت بدليل عقلي والثابت بدليل شرعي
٤٦ ايراد المحققين صاحب الكفاية والنائيني عليه
٤٨ التحقيق في المقام
٥٠ تفصيل الشيخ (ره) بين موارد الشك في الرافع وموارد الشك في المقتضى
٥١ بيان مراد الشيخ (ره) من المقتضى والرافع
٥٧ ماتوهم في وجه تفصيل الشيخ (قده) ودفعه
٦٠ الاشكال على تفصيل الشيخ ودفعه
٦١ الاشكال على تفصيل الشيخ نقضاً
٦٣ دفع تفصيل الشيخ حلاً
٦٤ تفصيل المحقق السبزواري
٦٥ تفصيل الفاضل النراقي
٦٧ تأييد التفصيل المزبور
٧١ وجوه الاشكال على استصحاب العدم الازلي واجوبتها

ص

٧٥ جريان الاستصحاب في الاحكام الترخيصية
٧٦ ماتوهم في وجه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام
٧٧ بيان حال الاحكام الوضعية
٨١ الفرق بين شرائط الجعل وشرائط المجعول
٨٢ شرائط متعلق التكليف
٨٤ أقسام الأحكام الوضعية
٨٦ الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعية
٨٨ الصحة والفساد من الأمور الواقعية
٨٩ الرخصة والعزيمة من الأحكام التكليفية
٩٠ جريان الاستصحاب في الامور الاستقبالية
٩١ اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب
٩٣ عدم الفرق بين احراز المستصحب بالوجدان واحرازه بالامارة
٩٤ جريان الاستصحاب فيما إذا احرز المستصحب بالاصل
٩٦ توجيه جريان الاستصحاب في المقام

ص

على مبني صاحب الكفاية
٩٧ الاشكال على صاحب الكفاية
٩٨ استصحاب الكلي وأقسامه
٩٩ جريان الاستصحاب في القسم الاول والثاني من أقسام استصحاب الكلي
٩٩ الاشكال على الاستصحاب فى القسم الثاني ودفعه
١٠٣ الشبهة العبائية ودفعها
١٠٦ يعتبر فى الاستصحاب عدم وجود أصل حاكم عليه
١٠٨ القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي
١١١ استصحاب عدم التذكية
١١٣ القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلي
١١٥ جريان الاستصحاب فى الأمور التدريجية
١١٥ جريان الاستصحاب في نفس الزمان
١١٩ جريان الاستصحاب فى الزماني
١٢٨ اشكال المحقق النائيني على استصحاب عدم الجعل وجوابه
١٣٠ جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه
١٣٧ تفصيل الشيخ في الاستصحاب بين

ص

العقود المنجزة والعقود المعلقة
١٣٨ اشكال المعارضة بين الاستصحاب التعليقي والتنجزي ودفعه
١٤١ تقريب جريان الاستصحاب التعليقي فى الموضوعات ورده
١٤٤ استصحاب عدم النسخ
١٤٩ الأصل المثبت
١٥١ تقريب الفرق بين مثبتات الامارات وبين مثبتات الاصول ورده
١٥٧ استثناء الشيخ (ره) موارد خفاء الواسطة من الاصل المثبت ورده
١٥٨ الحاق صاحب الكفاية الواسطة الجلية بالواسطة الخفية ورده
١٦٠ تقريب ابتلاء الاصل المثبت بالمعارض و تفصيل الكلام فيه
١٦٣ فروع توهم ابتناؤها على الاصل المثبت
١٧٥ الصور المستثناة من عدم حجية الاصل المثبت
١٨١ تقريب جريان الاستصحاب في الجزئية والشرطية
١٨٣ جريان الاستصحاب في الامور العدمية

ص

١٨٥ تقريب حجية الاصل إذا كانت الواسطة بنفسها اثراً شرعياً للمستصحب

١٨٦ جريان الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب اثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي بقاء

١٨٦ جريان الاستصحاب عند الشك في التقدم التأخر في الموضوعات المركبة

١٩٠ ضابط إحراز الموضوع أو المتعلق بضم الوجدان الى الاصل

١٩٢ جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ

١٩٥ اشكال صاحب الكفاية في جريان الاستصحاب في بعض الصور من جهة اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين

١٩٧ دفع الاشكال المزبور

٢٠٢ الفروع المتفرعة على اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين

٢٠٨ جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ ومعلومه

٢١٣ فروع تبتني على جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ

ص

٢٢٣ الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر في الموضوعات البسيطة

٢٢٥ حكم موافقة معلوم التاريخ للحالة السابقة وعدمها

٢٢٦ حكم اشتباه الماء الطاهر بالنجس

٢٢٩ جريان الاستصحاب في الاعتقاديات

٢٣١ تمسك الكتابي بالاستصحاب في اثبات شريعته

٢٣٤ تمييز موارد استصحاب حكم المخصص عن موارد التمسك بعموم العام

٢٣٨ تقريب كلام الشيخ (ره) في المقام

٢٣٩ اشكال صاحب الكفاية على مطلب الشيخ (ره)

٢٤٢ تحقيق حال استصحاب حكم المخصص

٢٤٥ تقريب كلام المحقق النائيني في المقام

٢٤٩ الظن غير المعتبر غير مانع عن جريان الاستصحاب

٢٥٢ اعتبار اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها في جريان الاستصحاب

٢٥٦ جريان الاستصحاب في المجهولات الثانوية وعدمه

٢٦٣ مناط اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها

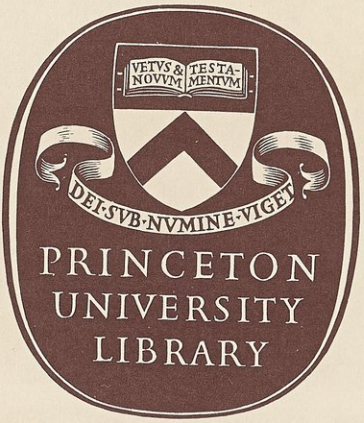
2230

ص	
٢٧٣	عدم جريان الاستصحاب في قاعدة المقتضى والمانع
٢٧٤	عدم شمول الروايات لقاعدة اليقين
٢٨٢	عدم الفرق في انتقاض اليقين السابق بين العلم الوجداني بالخلاف والعلم التعبدي
٢٨٣	وجه تقدم الامارات على الأصول
٢٨٣	الفرق بين التخصيص والورود والحكومة
٢٨٦	نسبة الامارات الى الاصول
٢٩٢	نسبة الاستصحاب الى الأصول
٢٩٣	نسبة الاصول المحرزة الى الاصول غير المحرزة
٢٩٤	تعارض الاستصحابين
٢٩٦	حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي
٢٩٩	تقريب جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي
٣٠٥	وقوع التزاحم بين مفادي الاستصحابين
٣٠٦	تحقيق ان قاعدتي التجاوز والفراغ من الامارات أو من الأصول
٣٠٨	وجه تقدم قاعدتي التجاوز والفراغ على الاستصحاب
٣١١	البحث عن قاعدتي التجاوز والفراغ بحث فقهي
٣١٣	وحدة الكبرى المجعولة في القاعدتين وتعددها
٣٢٤	عدم اختصاص القاعدتين بباب دون باب
٣٢٥	عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء
٣٢٦	جريان قاعدة التجاوز في الغسل والتيمم
٣٢٨	جريان قاعدة الفراغ في الوضوء
٣٣١	اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز وعدم اعتباره في قاعدة الفراغ
٣٣٦	جريان القاعدتين وعدمه في الجزء الأخير من العمل
٣٤٠	المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه
٣٤٢	عدم كفاية الدخول في الجزء المستحب
٣٤٤	عدم كفاية الدخول في مقدمات الأجزاء
٣٤٦	جريان قاعدتي التجاوز والفراغ في الشروط
٣٥٥	جريان القاعدة وعدمه عند الشك في الطهارة الحدثية في الأثناء

ص	
٣٥٧	عدم جريان قاعدتي التجاوز والفراغ إذا احتمل ترك الجزء أو الشرط عمداً
٣٥٨	عدم جريان القاعدتين في موارد الغفلة
٣٦٣	اصالة الصحة
٣٦٤	المراد باصالة الصحة
٣٦٥	ما استدل به على حجية اصالة الصحة
٣٦٨	موارد جريان اصالة الصحة
٣٧٥	اختلاف اصالة الصحة في الأثر باختلاف الموارد
٣٧٨	يعتبر في جريان اصالة الصحة احراز العمل بعنوانه الجامع بين الصحيح والفاسد
٣٨٠	اصالة الصحة لاتثبت آثار اللوازم العقلية والعادية
٣٨٥	تعارض اصالة الصحة مع الاستصحاب
٣٨٨	قاعدة اليد
٣٩١	قاعدة القرعة
٣٩٦	مبحث التعادل والترجيح
٣٩٦	تعريف التعارض
٣٩٧	خروج موارد الورود والحكومة عن باب التعارض
٣٩٩	انقسام الحكومة الى قسمين
٤٠٤	خروج موارد التخصيص عن باب التعارض
٤٠٨	التزاحم وامتيازه عن التعارض
٤١٣	مرجحات باب التزاحم
٤٢٢	الأصل في موارد التعارض هو التساقط
٤٢٤	امكان نفي الثالث بالمتعارضين وعدمه
٤٢٨	رجوع التعارض الى التزاحم على السببية وعدمه
٤٣٥	تعارض الخبرين
٤٤١	الاستدلال على ثبوت التخيير ابتداء
٤٤٣	رد الاستدلال المزبور
٤٤٩	الروايات التي أدعى دلالتها على التخيير
٤٥٢	هل التخيير ابتدائي أو استمراري
٤٥٣	جواز التعدي عن المرجحات المنصوصة وعدمه
٤٥٧	المزايا التي توجب تقدم أحد المتعارضين على الآخر
٤٦٨	التعارض بين أكثر من دليلين
٤٧١	إذا ورد عام وخاصان منفصلان
٤٧٩	الجمع بين روايات ضمان العارية
٤٨٢	إذا ورد خاص وعامان بينهما عموم من وجه
٤٨٥	اذا ورد خاص وعامان بينهما تباين

ص	
٤٨٧	المرجحات المنصوصة
٤٩٢	تقريب الاستدلال على كون تأخر الصدور زماناً من المرجحاب ورده
٤٥٩	ثبوت الترتيب بين المرجحات وعدمه
٤٩٨	حكم المتعارضين بالعموم من وجه
٥٠٢	أقسام مخالفة الكتاب والسنة
٥٠٣	اختلاف المحدثين فى تفسير رواية لايدخل في موضوع التعارض
٥٠٥	الاجتهاد والتقليد
٥٠٦	تعريف الاجتهاد
٥٠٨	احكام الاجتهاد
٥١٣	امكان التجزي وعدمه
٥١٥	جواز تقليد المتجزي وعدمه
٥١٦	مبادىء الاجتهاد
٥١٧	التخطئة والتصويب
٥١٩	التقليد
٥١٩	تعريف التقليد
٥٢١	جواز التقليد
٥٢٤	وجوب تقليد الاعلم
٥٢٩	جواز تقليد الميت وعدمه
٥٣٥	اعتبار العمل بالفتوى في جواز البقاء على تقليد الميت وعدمه
٥٣٧	العدول من الحي الى الحي

صفحة	سطر	غلط	صحيح
٤٦	٢٠	لنفس الحكم	كنفس الحكم
٥٧	٢١	المجازات انتهى ولذا	المجازات ولذا
٦٥	٢٠	عن اختصاص	من اختصاص
١١٩	١٩	في بقاء الزمان	في بقاء الزمان
١٢٥	٥	للاستصحاب	الاستصحاب
١٣٤	٧	نسخه ايضاً ويجري	نسخه ويجري
١٤٨	٥	بنسخ احكامها	بنسخ بعض أحكامها
١٥٢	٢	في وجه عدم دلالة ادلة الاصول لايدل	من ان ادلة الاصول لاتدل
١٦١	١٦	اللوزم	اللوازم
٢٠٦	٨	وجود بالفعل اليقين	وجود اليقين بالفعل
٢٤٠	٢	فرقاً	يوجب فرقاً
٢٦٢	١٣	الحـ قبل كم	الحكم قبل
٢٦٣	١٩	في بقاء	فى عدم بقاء
٢٦٧	١٥	قبل تغيره	قبل زوال تغيره
٢٨٩	١٩	كشفاً	كاشكا
٣٠١	٣	على حد سواء	على حاله
٣٠٤	١٢	لايوجب المنافاة	لايوجب ارتفاع المنافاة
٣٤٥	١٥	انما يون	انما يكون
٣٥١	١٨	بل بد	بل لابد
٣٦١	١١	فى انطباق	في الانطباق
٣٩٠	١٨	فيهما	فيه
٤١٥	١٥	ددا مر بين	مرددا بين
٤٢٤	١	من المتعارضين	كل من المتعارضين
٤٣٦	٧	لواحده	لواحد
٥٠٠	١٣	تعدد المدلول	بتعدد المدلول


VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

WERT
BOOKBINDING
Grantville Pa
NOV-DEC 1990
We're Quality Bound

Princeton University Library
32101 061871479