

مصباح الأصول

تقرير بحث الخوئي للبهسودي ج ٣

[١]

مصباح الاصول تقرير بحث سماحة سيدنا الاستاذ العلامة آية الله
حضرة السيد أبو القاسم الخوئي من الاستصحاب الى آخر الاجتهاد
والتقليد بقلم السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي
منشورات مكتبة الداوري قم - ايران تلفن ٣٣١٧٤

[٢]

هوية الكتاب: اسم الكتاب: مصباح الاصول / ج ٣ المؤلف: السيد
محمد سرور الواعظ الناشر: مكتبة الداوري - قم تليفون ٧٣٢١٧٨
المطبعة: العلمية - قم الطبعة: الخامسة - ١٤١٧ هـ. ق العدد: ١٠٠٠
نسخة السعر: ١٥٠٠ تومان

[٤]

بسم الله الرحمن الرحيم رب زدني علما وألحقني بالصالحين،
واجعلني مقرر صدق أكن من الشاكرين، فانك في الدارين رجائي
وجل قدسك عن حمدي وثنائي، وصل اللهم على أشرف أنبيائك
المرسلين وأفضل سفرائك المرضيين محمد وآله الاطهار المعصومين.
أما بعد فهذه ثمرات اقتطفتها من شجرة طيبة، ودرز كلمات تلقيتها
من أبحاث قيمة لحضرة سيدنا الاستاذ العلامة صراف نقود العلم
بافكاره الباكورة، غواص بحار الفضل بانظاره العالية، المحدث الخبير،
والفقيه البصير، والاصولي الشهير، حجة الاسلام والمسلمين آية الله
العظمى في العالمين سيدنا ومولانا حضرة (الحاج السيد أبو القاسم
الخوئي) أدام الله ظله العالي ومتع المسلمين بوجوده الشريف.

[٥]

الكلام في الاستصحاب وتحقيق القول فيه يقتضي التكلم في
جهات: (الجهة الاولى) في تعريفه، وقد ذكر شيخنا الانصاري (ره)
عدة من التعاريف التي عرفوه بها، وقال: " إن أسدها وأخصرها إبقاء
ما كان "، وليس المراد من الإبقاء هو الإبقاء التكويني الخارجي، بل
المراد هو حكم الشارع بالإبقاء، فالمراد من الإبقاء هو الإبقاء بحكم
الشارع. وقال صاحب الكفاية (ره): " إن عباراتهم في تعريفه وإن
كانت شتى، إلا انها تشير الى مفهوم واحد وهو الحكم بإبقاء حكم أو
موضوع ذي حكم شك في بقاءه ". أقول أما ما ذكره صاحب الكفاية
(ره) من التعريف، فهو شرح لما ذكره الشيخ (ره) لا غيره. وأما ما
ذكره من كون التعاريف مشيرة الى معنى واحد، فغير صحيح،
لاختلاف المباني في الاستصحاب، وكيف يصح تعريف الاستصحاب
بانه حكم الشارع بالإبقاء في ظرف الشك بناء على كون الاستصحاب
من الامارات ؟ فان الامارات ما ينكشف الحكم بها فلا يصح تعريفها
بالحكم. والذي ينبغي ان يقال: ان البحث في الاستصحاب راجع الى

أمرين لا إلى أمر واحد: (الأول) البحث عنه بناء على كونه من الإمارات. و (الثاني) البحث عنه بناء على كونه من الأصول، أما على القول بكونه من الإمارات المفيدة للظن النوعي، فالصحيح في تعريفه ما نقله الشيخ (ره) عن بعضهم من أن الاستصحاب كون الحكم متيقنا في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق. فإن كون الحكم متيقنا في الآن السابق إمامة على بقاءه ومفيدة للظن النوعي، فيكون الاستصحاب كسائر الإمارات المفيدة للظن النوعي، ويكون المثبت منه حجة أيضا على ما هو المعروف بينهم

[٦]

وإن كان لنا كلام في حجية الاستصحاب المثبت حتى على القول بكونه من الإمارات. وسيجئ الكلام فيه انشاء الله تعالى، كما أنه على القول باعتباره من باب إفادته الظن الشخصي، فالصحيح في تعريفه أن يقال: إن الاستصحاب هو الظن ببقاء حكم يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، فيكون الاستصحاب كبعض الظنون الشخصية المعتبرة شرعا في بعض المقامات، كالظن في تشخيص القبلة وكالظن بالركعات في الصلوات الرباعية. وهذا المعنى هو المأخوذ من الكبرى في كلام شارح المختصر على ما نقله الشيخ (ره) من قوله: " الحكم الفلاني قد كان متيقنا سابقا، وشك في بقاءه، وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء ". وأما على القول بكونه من الأصول، فلا بد من تعريفه بالحكم كما وقع في كلام الشيخ وصاحب الكفاية، لكن لا بما ذكرناه من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، فإن الاستصحاب على هذا التقدير مأخوذ من الأخبار وعمدتها صحاح زارة وليس فيها ما يدل على الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، بل المستفاد منها حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، والحكم ببقاء اليقين من حيث العمل في ظرف الشك، فالصحيح في تعريفه على هذا المسلك أن يقال إن الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي. (الجهة الثانية) في أن البحث عن الاستصحاب هل يكون بحثا عن مسألة اصولية أو فقهية؟ فنقول أما على القول باختصاص حجية الاستصحاب بالشبهات الموضوعية وعدم حجيتها في الأحكام الكلية الالهية كما هو المختار، فالبحث عنه يرجع إلى البحث عن قاعدة فقهية مستفادة من الأخبار، فيكون الاستصحاب من القواعد الفقهية كقاعدة الطهارة وقاعدة التجاوز، ويعتبر فيه حينئذ اليقين السابق والشك اللاحق من المقلد، ولا يكفي تحققهما من المجتهد بالنسبة إلى تكليف المقلد، فلو كان المقلد متيقنا بالطهارة من الحدث

[٧]

وشك في الحدث فرجع إلى المجتهد، فلا بد له من الافتاء ببقاء الطهارة عملا وإن كان المجتهد متيقنا بكونه محدثا. نعم اليقين والشك من المجتهد إنما يعتبران في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى تكليف نفسه لا بالنسبة إلى المقلد، وكذا جميع القواعد الفقهية كقاعدة الفراغ من الصلاة في ما إذا شك في نقصان ركن من أركان صلاته، فيفتي له المجتهد بالصحة لاجل الفراغ وإن كان هو عالما بنقصان ركن من أركان صلاته، ولا يقبل قوله بنقصان الركن إلا من باب الشهادة إذا اعتبرنا شهادة العدل الواحد في أمثال هذه المقامات. وأما على القول بحجيتها في الأحكام الكلية أيضا بان يقال الشك المأخوذ في الاستصحاب شامل لما كان منشأه عدم وصول البيان من قبل الشارع، أو الأمور الخارجية. ويشمل صورتين دليل واحد، كما مر نظيره في شمول حديث الرفع للشبهات الحكمية

والموضوعية، لكون المراد منه كل حكم مجهول سواء كان منشأ الجهل عدم تمامية البيان من قبل الشارع كاجمال النص، أو الامور الخارجية. ولا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين فيكون الاستصحاب حينئذ ذا جهتين: فمن جهة كونه حجة في الاحكام الكلية يكون البحث عنه بحثا عن مسألة اصولية، لما ذكرناه في اول هذه الدورة من أن الميزان - في المسألة الاصولية - امكان وقوع النتيجة في طريق استنباط الاحكام الشرعية بلا احتياج الى مسألة أخرى: أي أن المسألة الاصولية ما يمكن أن تقع نتيجتها في كبرى القياس الذي ينتج نفس الحكم الشرعي بلا احتياج الى شئ آخر، وحينئذ يعتبر فيه اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد كما في سائر القواعد الاصولية، فيعد تحقق اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد بالنسبة الى حكم شرعي كلي كنجاسة الماء المتمم كرا وحرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، يستصحب هذا الحكم الكلي ويفتي بنجاسة الماء وحرمة وطء الحائض، ويجب على المقلد اتباعه من باب رجوع الجاهل الى العالم. ومن جهة كونه حجة في الاحكام الجزئية والموضوعات الخارجية

[٨]

يكون البحث عنه بحثا عن مسألة فقهية، كما ذكرناه سابقا، ولا مانع من اجتماع الجهتين فيه، فانه يثبت كونه قاعدة اصولية وقاعدة فقهية بدليل واحد وهو قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) فان اطلاقه شامل لليقين والشك المتعلقين بالاحكام الكلية، واليقين والشك المتعلقين بالاحكام الجزئية أو الموضوعات الخارجية كما مر نظيره في بحث حجية الخبر الواحد، بناء على حجية الخبر في الموضوعات أيضا. فان اطلاق دليل الحجية يشمل ما لو تعلق الخبر بالاحكام وما لو تعلق بالموضوعات، فبدليل واحد يثبت كونها قاعدة اصولية وقاعدة فقهية، ولا مانع منه أصلا: (الجهة الثالثة) في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع، فنقول: اليقين والشك متضادان، بل باعتبار خصوصية فيهما متناقضان، لان اليقين يعتبر فيه عدم احتمال الخلاف، والشك يعتبر فيه احتمال الخلاف. وبين هاتين الخصوصيتين تناقض وإن كان بين اليقين والشك المتخصصين بهما هو التضاد. وكيف كان لا يمكن اجتماع اليقين والشك لشخص واحد بالنسبة الى شئ واحد، فإذا اجتمع اليقين والشك لشخص: فاما أن يكون متعلق اليقين والشك متباينين بلا ارتباط لاحدهما بالآخر، كما إذا تعلق اليقين بعدالة زيد والشك باجتهاده أو باجتهاد شخص آخر، وهذا لا يتعلق بالبحث عنه غرض في المقام. واما أن يكون بينهما نوع ارتباط بأن يكون متعلق اليقين جزء علة لمتعلق الشك فيكون متعلق اليقين هو المقتضي بالكسر ومتعلق الشك هو المقتضى بالفتح، فيعد اليقين بتحقق المقتضي بالكسر يشك في تحقق المقتضى بالفتح، لاحتمال وجود المانع. وهذا هو مورد قاعدة المقتضي والمانع، وسيأتي الكلام فيها بعد الفراغ عن الاستصحاب انشاء الله تعالى. واما أن يكون متعلق اليقين والشك متحدا ذاتا ومتغايرا زمانا فتارة يكون متعلق اليقين مقدما ومتعلق الشك مؤخرا، بأن يكون الشئ متيقنا

[٩]

في زمان سابق مشكوكا في زمان لاحق. وبعبارة اخرى يكون متيقن الحدوث ومشكوك البقاء، ويسمى الشك حينئذ بالشك الطارئ، وهذا هو مورد للاستصحاب، ولا فرق فيه بين أن يكون اليقين في حدوئه مقدما على الشك من حيث الزمان أو مؤخرا عنه أو يكونا متقارنين في الزمان. واخرى يكون متعلق الشك مقدما على متعلق

اليقين بان يكون الشئ مشكوكا في زمان سابق متيقنا في زمان لا حق، وهذا مورد الاستصحاب القهقري، ولا يشمل دليل حجية الاستصحاب، لان قوله (ع) :- " لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت " - صريح في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك، فلا يدل على حجية الاستصحاب فيما إذا تقدم المشكوك على المتيقن، فهذا الاستصحاب لا يكون حجة إلا في موضع واحد، وهو ما إذا كان معنى اللفظ متيقنا في العرف فعلا وشك في أنه هل كان في اللغة أو عرف الأئمة عليهم السلام كذلك أم لا ؟ فيحكم بكون اللفظ حقيقة في اللغة وعرف الأئمة عليهم السلام أيضا باصالة عدم النقل. وحجية هذا الاستصحاب في خصوص هذا المورد ثابتة ببناء العقلاء، ولو لا حجيته، لا نسد علينا باب الاستنباط، لا حتمال كون ألفاظ الاخبار - في عرفهم عليهم السلام - ظاهرة في غير ما هي ظاهرة فيه في عرفنا الحاضر. وكذا الفاظ التسجيلات المذكورة في كتب القدماء. وإما ان يكون متعلق اليقين والشك متحدا ذاتا ومقارنا زمانا، وهذا لا يتصور إلا مع اختلاف اليقين والشك من حيث الزمان، فتارة يكون الشك مقدما على اليقين كما إذا شككنا يوم الخميس في عدالة زيد يوم الاربعاء ثم علمنا يوم الجمعة عدالته يوم الاربعاء، وهذا مما لا اشكال فيه، فانه يجب عليه العمل بوظيفة الشاك ما دام شاكا، والعمل بوظيفة المتيقن بعد تبدل شكه باليقين، واخرى يكون اليقين مقدما على الشك، ويسمى بالشك الساري، لسريانه إلى نفس متعلق اليقين كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الاربعاء وشككنا يوم الجمعة في عدالته يوم الاربعاء لاحتمال أن يكون علمنا السابق جهلا مركبا وهذا مورد قاعدة اليقين، وسيجئ

[١٠]

الكلام - فيها من حيث شمول أدلة الاستصحاب لها وعدمه، ومن حيث دلالة دليل آخر عليها وعدمها - بعد الفراغ من بحث الاستصحاب انشاء الله تعالى. (الجهة الرابعة) في تقسيم الاستصحاب على انحاء؛ فتارة يقسم باعتبار المستصحب، فانه قد يكون حكما شرعيا، وقد يكون غيره، والحكم الشرعي قد يكون تكليفيا، وقد يكون وضعيا. وكذا قد يكون كليا، وقد يكون جزئيا. واخرى باعتبار منشأ اليقين، فانه قد يكون العقل وقد يكون غيره من الكتاب والسنة أو السماع والرؤية، كما إذا كان المستصحب من الامور الخارجية. وثالثة باعتبار منشأ الشك فانه قد يكون الشك ناشئا من احتمال انقضاء استعداده ذاتا، ويسمى بالشك في المقتضي، وقد يكون ناشئا من احتمال طرو المانع مع اليقين بوجود المقتضي، ويسمى بالشك في الرافع، وغير ذلك من التقسيمات التي تعرض لها الشيخ (ره)، وقد وقع الخلاف بينهم في حجية الاستصحاب مطلقا، وعدمها مطلقا، والتفصيل بين الحكم الشرعي وغيره تارة، وبين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي وغيره اخرى، وبين الشك في المقتضي والشك في الرافع ثالثة. واختار الشيخ (ره) التفصيل باعتبارين: (الاول) التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، و (الثاني) التفصيل بين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي وغيره، فانكر حجية الاستصحاب في الاول في التفصيلين وإن كان إرجاع التفصيل الثاني إلى الاول ممكنا. وحيث ان استقصاء هذه التفاصيل تطويل بلا طائل، فالعمدة هو النظر إلى الأدلة التي أقاموها على حجية الاستصحاب، فان تمت فننظر إلى مقدار دلالتها من حيث الشمول لجميع التقادير المتقدمة أو بعضها: فنقول: قد استدل على حجية الاستصحاب بامور: (الاول) دعوى السيرة القطعية من العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، بل عمل الانسان - على طبق الحالة السابقة - ليس من حيث كونه انسانا بل من حيث كونه حيوانا، لاستقرار سيرة

سائر الحيوانات على ذلك، فان الحيوان يمشي الى المرتع السابق ويرجع الى دار صاحبه عملا بالحالة السابقة. والكلام في هذا الدليل يقع في مقامين: (الاول) في ثبوت هذه السيرة، و (الثاني) في حجيتها، أما الاول، فالتحقيق عدم ثبوت هذه السيرة من العقلاء، فان عملهم على طبق الحالة السابقة على انحاء مختلفة: (فتارة) يكون عملهم لاطمينانهم بالبقاء كما يرسل تاجر أموالا الى تاجر آخر في بلدة اخرى لاطمينانه بحياته، لا للاعتماد على مجرد الحالة السابقة، ولذا لو زال اطمينانه بحياته كما لو سمع - أنه مات جماعة من التجار في تلك البلدة - لم يرسل إليه الاموال قطعا، و (اخرى) يكون عملهم رجاء واحتياطاً، كمن يرسل الدرهم والدينار الى ابنه الذي في بلد آخر ليصرفهما في حوائجه، ثم لو شك في حياته فيرسل إليه أيضا للرجاء والاحتياط حذرا من وقوعه في المضيقه على تقدير حياته، و (ثالثة) يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه فليس لهم التفات حتى يحصل لهم الشك، فيعملون اعتمادا على الحالة السابقة، كمن يجئ الى داره بلا التفات الى بقاء الدار وعدمه، ومن هذا الباب جري الحيوانات على الحالة السابقة، فانه بلا شعور والتفات الى البقاء وعدمه، فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتمادا على الحالة السابقة. ويدل على ما ذكرنا أن ارتكاز العقلاء ليس مبنيا على التعبد، بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحالة السابقة، بل هو مبني على منشأ عقلائي، كما أن جميع ارتكازيات العقلاء ناشئة من المبادي العقلانية، ولو كانت هنا جهة عقلائية تقتضي العمل على طبق الحالة السابقة، لفهمناها، فانا من جملتهم. وذكر المحقق النائني (ره) أن عملهم على طبق الحالة السابقة انما هو بالهام إلهي حفظا للنظام. وفيه أن المنكرين لحجية الاستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك، لاختل على المنكرين. (وأما الكلا) في المقام الثاني وهو حجية السيرة على تقدير ثبوتها، فالحق هو حجيتها، لان الشارع مع القدرة على الردع لم يردعهم عن ذلك. وعدم الردع - مع

القدرة عليه - يدل على الرضا. وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من أنه تكفي في الردع الايات الناهية عن العمل بغير علم، فهو ينافي ما تقدم منه في بحث حجية الخبر الواحد من أن الايات واردة في اصول الدين أولا، وأن الردع بها لا يكون الا على وجه دأثر ثانيا. فما ذكره - من الجوابين عن الايات الناهية عن العمل بغير علم في بحث حجية الخبر - هو الواجب في المقام أيضا، مضافا الى جواب ثالث ذكرناه في بحث حجية الخبر، وهو أن الايات الناهية ارشادية الى عدم العمل بالظن، لاحتمال مخالفة الواقع والابتلاء بالعقاب، كما في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا تشمل الظن الذي يكون حجة ببناء العقلاء، للقطع بالامن من العقاب حينئذ والعقل، لا يحكم بأزيد مما يحصل معه الامن من العقاب. وهذا الجواب أيضا جار في المقام، نعم ما ذكره - في هامش الكفاية من التمسك باستصحاب حجية الخبر لو قيل بسقوط كل من السيرة والايات عن الاعتبار - لا يجري في المقام، لان الكلام في حجية الاستصحاب ولا يمكن اثباتها بالاستصحاب، كما هو ظاهر. (الثاني) أن ثبوت شئ في السابق - مع الشك في بقاءه - موجب للظن ببقائه، وكلما كان كذلك يجب العمل به. وفيه منع الصغر والكبرى، أما الصغرى فلانه لو كان المراد هو الظن الشخصي، فهو واضح البطلان في جميع الموارد، ولو كان المراد هو الظن النوعي الناشئ من غلبة الافراد، فهو ايضا كذلك، إذ لا تتصور جهة جامعة بين جميع الاشياء من حيث البقاء النوعي فان

البقاء النوعي لافراد الانسان الى مدة كالستين سنة مثلا، ولا يكون البقاء النوعي لغيره من الحيوانات الى هذه المدة، بل في بعضها الاقل من ذلك وفي بعضها الاكثر منه، فليس لنا سبيل الى إحراز غلبة البقاء في جميع الاشياء الثابتة حتى يحصل لنا الظن النوعي بالبقاء في الفرد المشكوك بقاءه. وأما الكبرى فلحرمة العمل بالظن بالادلة الاربعة على ما تقدم بيانه في بحث الظن، إلا ما دل الدليل على اعتباره بالخصوص، وليس لنا دليل على حجية الظن في خصوص المقام.

[١٣]

(الثالث) دعوى الاجماع على حجية الاستصحاب. وفيه أن حجية الاستصحاب عند القائلين بها مستندة الى مبان مختلفة مذكورة في كلامهم، فليس هناك اجماع تعدي كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام، فلا بد من ملاحظة المدرك، مضافا الى أنه لا اتفاق في المسألة فانها محل للخلاف. ومما ذكرنا ظهر عدم حجية الاجماع المنقول في المقام وان قلنا بحجيته في غير هذا المقام. (الرابع) وهو العمدة هي الاخبار: (فمنها) صحيحة زرارة، قال قلت له: " الرجل ينام وهو على وضوء، أوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال (ع): يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن وإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء، قلت: فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم قال (ع): لا، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجئ من ذلك أمر بين، والا فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك أبدا، ولكنه ينقضه بيقين آخر. " ويقع الكلام في سند الرواية اولا، وفي دلالتها ثانيا. (أما الاول) فربما يستشكل فيه من جهة كونها مضمرة، فيحتمل كون المسؤول غير المعصوم، وهو مدفوع (أولا) بما ذكره جملة من الاعلام من عدم كونها مضمرة، وأن المسؤول هو الباقر عليه السلام، فالرواية: قلت للباقر عليه السلام، كما ذكره السيد الطباطبائي (ره) في الفوائد، والفاضل النراقي (ره) على ما ذكره الشيخ (ره) في تنبيهات الاستصحاب، وغيرهما من الافاضل. ومن البعيد أن مثل السيد (ره) نقلها مسندة ولم يعثر على أصل من الاصول، بل من المحتمل أنه عثر على أصل نفس زرارة، كما أنه قد يوجد بعض الاصول في زماننا هذا أيضا. و (ثانيا) بان الاضمار من مثل زرارة لا يوجب القدر في اعتبارها، فانه أجل شأننا من أن يسأل غير المعصوم ثم ينقل لغيره بلا نصب قرينة على تعيين المسؤول، فان هذا خيانة يجلب مثل زرارة عنها، فاضماره يدل على كون المسؤول هو المعصوم يقينا، غاية الامر أنه لا يعلم كونه

[١٤]

الباقر أم الصادق عليهما السلام. وهذا شئ لا يضر باعتبارها، ولا إشكال في سندها إلا من جهة الاضمار فان جميع الروايات اما ميون ثقات. و (أما الثاني) فنقول قد ذكر فيها فقرتان: (الفقرة الاولى) هي قول الراوي الرجل ينام (الخ...) وهذا سؤال عن شبهة حكمية، وهي أن الخفقة والخفقتان توجب الوضوء ام لا؟. ووجه الشبهة أمران: (الاول) هو الاشتباه المفهوم في النوم بان يكون الراوي لا يعلم أن النوم هل يشمل الخفقة والخفقتين ام لا؟ فيكون من قبيل دوران بين الاقل والاكثر (الثاني) احتمال كون الخفقة والخفقتين ناقضا للوضوء مستقلا كسائر النواقض من دون أن يكون داخلا في مفهوم النوم، وعلى كل حال أجابه الامام عليه السلام بعدم انتقاض الوضوء بالخفقة والخفقتين بقوله (ع) يا زرارة (الخ...) وإنما جمع بين نوم العين والاذن، وترك نوم القلب للتلازم بين نوم القلب ونوم الاذن على ما ذكره بعضهم، فذكر نوم الاذن يكفي عن ذكر نوم القلب، وهذه

الفقرة لا دخل لها بالمقام. (الفقرة الثانية) هي قول الراوي: فان حرك في جنبه شئ (الخ...) وهذا سؤال عن شبهة موضوعيه، مع العلم باصل الحكم باعتبار أنه قد تحصل للانسان حالة لا يرى فيها ولا يسمع. لاشتغال قلبه بشئ، ولا سيما قبل عروض النوم، فيشك في تحقق النوم، فأجاب الامام عليه السلام - بعدم وجوب الوضوء مع الشك في تحقق النوم - بقوله (ع): لا، حتي يستيقن أنه قد نام، اي لا يجب عليه الوضوء في صورة الشك إلى أن يتيقن. ولا إشكال في دلالة الرواية على حجية الاستصحاب في موردها، فان البناء على الوضوء مع الشك في الحدث مما لا اشكال فيه ولا خلاف، إنما الكلام في التعدي عن المورد والحكم بالتعميم، وهو مبني على أحد أمرين: (الاول) ما ذكره الشيخ (ره) ووافقه صاحب الكفاية (ره)، وهو أن الجواب - للشرطية المذكورة بقوله (ع) وإلا - محذوف، اي لا يجب عليه الوضوء وقام التعليل - وهو قوله (ع): فانه على يقين

[١٥]

من وضوئه - مقام الجواب، وهو كثير في الايات وغيرها، كقوله تعالى: " ومن كفر فان الله غني عن العالمين ". ومن المعلوم أنه ليس الجواب هو قوله تعالى فان الله غني عن العالمين لعدم ترتبه على الشرط المذكور، فان الله غني عن العالمين كفروا أم لم يكفروا، فالجواب محذوف وهو (لن يضر الله) وقوله تعالى - فان الله غني - تعليل، قام مقام الجواب، ونقل الغاء من الجواب وادخل على التعليل لقيامه مقام الجواب، وكذا في المقام حيث أن الجواب يعلم مما ذكر قبل الشرط، وهو قوله (ع) لا حتى يستيقن، فحذف واقيم التعليل مقامه، ولهذا التعليل - وهو قوله (ع): " فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك " في بدو النظر - احتمالات ثلاثة: (الاول) أن يكون المراد - من اليقين والشك في قوله (ع) ولا ينقض اليقين بالشك - هو اليقين والشك المذكورين، اي اليقين المتعلق بالوضوء والشك المتعلق بالنوم المفروضين في كلام زرارة، فيكون المراد لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم. وهذا الاحتمال بعيد جدا، لان مفاد التعليل حينئذ يكون عين الحكم المغلغل به، فيلزم التكرار المستهجن، إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المغلغل والتعليل أنه لا يجب الوضوء على من تيقن بالوضوء وشك في النوم، لانه على يقين من وضوئه ولا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم، ومعنى عدم نقض هذا اليقين بذلك الشك هو عدم وجوب الوضوء، وهذا هو التكرار. (الثاني) أن يكون المراد من اليقين هو اليقين السابق، أي اليقين المتعلق بالوضوء، ولكن المراد من الشك مطلق الشك في الناقض لا خصوص الشك في النوم بالغاء الخصوصية عن الشك، للقطع بعدم دخل خصوصية النوم في الحكم بعدم وجوب الوضوء، فيكون المراد أن المتيقن بالوضوء لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في الحدث، سواء كان الشك في النوم أم في غيره من النواقض، فيكون قوله (ع) لا ينقض اليقين

[١٦]

بالشك قاعدة كلية في باب الوضوء فقط. (الثالث) أن يكون المراد من اليقين هو مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصية عن اليقين ايضا، كالغاء الخصوصية عن الشك، فيكون المعنى أن المتيقن بشئ - سواء كان الوضوء أم غيره - لا ينقض يقينه بالشك فيه، فيكون قاعدة كلية في الوضوء وغيره، وهو المطلوب. والظاهر أن الاحتمال الثالث هو المتعين، لظهور التعليل في العموم لان قوله (ع) - " فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك " - جواب مفتح لزرارة، ومن المعلوم أن سؤاله لم يكن مبني على خصوصية

الوضوء، بل بناء سؤاله على أن المتطهر إذا شك في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهارة أم لا ؟ سواء كان متطهرا بالوضوء أم بالغسل، فكما تعدينا عن الشك في النوم إلى غيره من النواقض لعدم دخل لخصوصية النوم في الحكم، كذلك نتعدى عن خصوصية الوضوء أيضا إلى غيره، فيكون حاصل جواب الامام عليه السلام أن هذا المتيقن بالوضوء الشاك في النوم لا يجب عليه الوضوء، لانه كان متيقنا بالوضوء، وكل من تيقن بشئ لا ينقض يقينه بالشك فيه، فيكون التعليل راجعا الى قاعدة ارتكازية وهي عدم نقض الامر المبرم وهو اليقين بالامر غير المبرم وهو الشك، ويتم المطلوب من عدم جواب نقض اليقين بالشك بلا اختصاص بمورد الرواية. (الامر الثاني) أن لا يكون الجواب محذوفا، بل الجواب هو قوله (ع): ولا ينقض اليقين بالشك، ويكون قوله (ع) - فانه على يقين من وضوئه - توطئة للجواب، أو الجواب هو قوله (ع): فانه على يقين من وضوئه. ويقع الكلام في موضعين: (الاول) في صحة هذا التركيب، و (الثاني) في استفادة حجية الاستصحاب على تقدير صحته. أما الكلام في الموضوع الاول، فالظاهر عدم صحة كون الجواب أحد المذكورين، أما قوله (ع): ولا ينقض اليقين بالشك، فلكون الواو مانعا عن كونه

[١٧]

جوابا، وأما قوله (ع): فانه على يقين من وضوئه، فلانه إن بني على ظاهره من كونه جملة خبرية، فلا يصح كونه جوابا، لعدم ترتبه على الشرط المستفاد من قوله (ع): وإلا، لأن المراد - من اليقين في قوله (ع): فانه على يقين من وضوئه - هو يقينه بالوضوء السابق، وهذا اليقين حاصل له على الغرض سواء استيقن بالنوم بعده أم لا، فلا يكون مترتبا على الشرط المستفاد من قوله (ع) وإلا، أي وإن لم يستيقن أنه قدم نام، فلا يصح كونه جوابا عنه. وإن بني على كونه جوابا وكونه إنشاء في المعنى، أي يجب عليه المضى على يقينه من حيث العمل كما ذكره المحقق النائني (ره)، فالظاهر عدم صحته أيضا، لانا لم نعثر على استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب، بأن يقال زيد قائم مثلا ويراد به يجب عليه القيام. نعم الجمل الخبرية الفعلية استعملت في مقام الطلب كثيرا: أعاد، أو يعيد، أو من زاد في صلاته استقبل استقبالا. وأما الجملة الاسمية فلم يعهد استعمالها في مقام إنشاء الطلب، نعم الجملة الاسمية تستعمل لإنشاء المحمول، كما يقال أن طالق، أو أنت حر في مقام إنشاء الطلاق، وإنشاء الحرية، وكذا غيرهما من الانشاءات غير الطلبية، مضافا إلى أنا لو سلمنا كونها في مقام الطلب، لا يستفاد منها وجوب المضى والجرى العملي على طبق اليقين، بل تكون طلبا للمادة أي اليقين بالوضوء، كما أن الجملة الفعلية في مقام الطلب تكون طلبا للمادة، فان قوله - أعاد أو يعيد - طلب للاعادة، فيكون قوله (ع) فانه على يقين من وضوئه طلبا لليقين بالوضوء، ولا معنى له، لكونه متيقنا بالوضوء على الغرض. (وأما الكلام في الموضوع الثاني) فالظاهر استفادة حجية الاستصحاب من الصحة على تقدير كون الجواب هو قوله (ع): فانه على يقين من وضوئه، أو قوله (ع): ولا ينقض اليقين بالشك، وإن كانت دلالة الصحيحة - على حجية

[١٨]

الاستصحاب على تقدير كون الجواب محذوفا - أظهر إلا أنها دالة عليها على تقدير كون الجواب أحد الامرين المذكورين أيضا، للقربنة الخارجية والداخلية: أما القربنة الخارجية، فهي ذكر هذه الفقرة الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك في روايات متعددة واردة

في أبواب اخر، غير مسألة الشك في الحدث كما يأتي ذكرها إنشاء الله تعالى، فتدل على أن عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعدة كلية لا اختصاص لها بباب الوضوء. وأما القرينة الداخلية، فامور: (أحدها) أن اليقين والشك من الصفات ذات الاضافة، كالحب والبغض وغيرهما من ذوات الاضافة، وهي مشتركة مع باقي الاعراض الخارجية في الاحتياج الى الموضوع، وممتازة عنها بالاحتياج الى المتعلق مضافا الى الموضوع، فان اليقين كما يحتاج في وجوده الى الموضوع وهو المتيقن بالكسر، كذا يحتاج الى المتعلق وهو المتيقن بالفتح، فلا وجود لليقين إلا متعلقا بشئ، فكلما ذكر اليقين في كلام، لا بد من ذكر متعلقه، وإلا لم يتم الكلام في الافادة. فذكر الوضوء - في قوله (ع): فانه على يقين من وضوئه - لا يدل على اعتبار خصوصية الوضوء في عدم جواز نقض اليقين بالشك، بل ذكر المتعلق إنما هو لعدم تمامية الكلام بدونه، وذكر خصوص الوضوء إنما هو لكون مورد السؤال والجواب هو الوضوء، فبعد كون ذكر الوضوء لما ذكرنا لا لاعتبار الخصوصية، يكون اطلاق قوله (ع) - وينقض اليقين بالشك - هو المتبع، فلا اختصاص للاستصحاب بباب الوضوء. (ثانيها) نفس لفظ النقص في قوله (ع): ولا ينقض اليقين بالشك، فانه يدل على أن العبرة باليقين إنما هو باعتبار أن اليقين أمر مبرم مستحكم، والشك تحير وغير مبرم، ولا يجوز نقض المبرم بامر غير مبرم بلا اعتبار خصوصية الوضوء.

[١٩]

(ثالثها) قوله (ع): أبدأ، فانه إشارة إلى أن عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعدة كلية ارتكازية لا اختصاص لها بمورد دون مورد، وتكون هذه الكلمة في الصحيحة بمنزلة لا ينبغي في رواية اخرى، كما يأتي ذكرها انشاء الله تعالى. وربما يتوهم أن كوه هذه القاعدة ارتكازية ينافي ما ذكرنا سابقا من عدم تحقق السيرة العقلانية على العمل بالاستصحاب، وأن عملهم مبني على الاطمينان أو الاحتياط أو الغفلة. وهو مدفوع، بأن قاعدة - عدم جواز نقض اليقين بالشك - قاعدة ارتكازية مسلمة، فان اليقين والشك بمنزلة طريقين يكون أحدهما مأمونا من الضر والآخر محتمل الضر، فإذا دار الامر بينهما، لا إشكال في أن المرتكز هو اختيار الطريق المأمون. وما أنكرناه سابقا إنما هو تطبيق هذه الكبرى الكلية على الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك عرفا، لان اليقين متعلق بالحدوث فقط، والشك متعلق بالبقاء فلم يتعلق اليقين بما تعلق به الشك، حتى لا يجوز نقض اليقين بالشك فلا يصدق نقض اليقين بالشك عرفا. فتطبيق هذه الكبرى الارتكازية على الاستصحاب إنما هو بالتعبد الشرعي لاجل هذه الصحيحة وغيرها من الروايات الاتية. ولا مانع من كون الكبرى مسلمة ارتكازية، مع كون بعض الصغريات غير واضحة، فان اجتماع الضدين ما لا إشكال ولا خلاف في كونه محالا، مع أنه وقع الخلاف بينهم في جواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد من جهة أنه هل يكون اجتماعهما من قبيل اجتماع الضدين أم لا ؟ فتحصل مما ذكرنا أن الصحيحة تدل باطلاقها على حجية الاستصحاب مطلقا بلا فرق بين الاحكام الكلية والجزئية، والموضوعات الخارجية، فانها باطلاقها تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان متعلق اليقين هو الحكم الكلي أو الجزئي

[٢٠]

أو الموضوع الخارجي، ولا يلزم استعمال اللفظ في معنيين أصلا. وقد ذكرنا نظير ذلك في حديث الرفع من أنه باطلاقه شامل للشبهة الحكمية والموضوعية، ولا يلزم استعمال اللفظ في معنيين، على ما

نقله الشيخ (ره) عن بعضهم، فانه يدل على أن الحكم المجهول مرفوع، سواء كان سبب الجهل عدم تمامية البيان من قبل الشارع كما في الشبهات الحكمية، أو كان سبب الجهل هي الامور الخارجية. وما نختاره من عدم حجية الاستصحاب في الاحكام الكلية إنما هو للمانع الخارجي كما سنتعرض له انشاء الله، لا من جهة عدم شمول الصحيحة له. ثم إن الكلام في ذيل هذه الصحيحة يتم ببيان أمور: (الاول) قد أشرنا الى الاختلاف في حجية الاستصحاب: بين الاثبات مطلقا، والنفي مطلقا، والتفصيلات الكثيرة التي أطال الكلام في بيانها الشيخ (ره). واختاره التفصيل في مقامين: (الاول) التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع. و (الثاني) التفصيل بين لدليل العقلي والشرعي في ما إذا كان المستصحب حكما شرعيا، فانكر حجية الاستصحاب في الاول في المقامين ووافق المحقق النائني (ره) في التفصيل الاول دون الثاني. ونحوه نقتصر على التكلم في التفصيلين المذكورين، والتفصيل بين الحكم الكلي الالهي وغيره - كما هو المختار - وبعض التفصيلات المهمة، ونعرض عن كثير من التفصيلات، لوضوح فسادها. فنقول: أما التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، فيقع الكلام فيه مقامين: (الاول) في تعيين مراد الشيخ (ره) من المقتضي، و (الثاني) في صحة التفصيل المذكور وفساده من حيث الدليل. أما الكلام في تعيين مراد الشيخ (ره)، ففيه احتمالات: (الاول) أن يكون المراد من المقتضي هو المقتضي التكويني الذي يعبر عنه

[٢١]

بالسبب ويكون جزء للعلة التامة، فان العلة مركبة في اصطلاحهم من امور ثلاثة: السبب، والشرط، وعدم المانع. والسبب هو المؤثر، والشرط عبارة عما يكون له دخل في فعلية التأثير وان لم يكن هو منشأ للآثر، والمانع عبارة عما يزاحم المؤثر في التأثير ويمنعه عنه، فالنار سبب للاحراق، ومما سببها شرط، لكونها دخيلة في فعلية الاحراق، والرطوبة مانعة عنه. وهذا المعنى ليس مراد الشيخ (ره) قطعا، لانه قائل بجريان الاستصحاب في العدميات، والعدم لا مقتضي له. وأيضا هو قائل به في الاحكام الشرعية، ولا يكون لها مقتض تكويني، فان الاحكام عبارة عن اعتبارات وضعها ورفعها بيد الشارع. (الثاني) أن يكون مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو الموضوع، فانه ثبت اصطلاح من الفقهاء بالتعبير عن الموضوع بالمقتضي، وعن كل قيد اعتبر وجوده في الموضوع بالشرط في باب التكليف، وبالسبب في باب الوضع، وعن كل قيد اعتبر عدمه في الموضوع بالمانع. فيقولون إن المقتضي لوجوب الحج هو المكلف، والاستطاعة شرط لوجوبه، هذا في باب التكليف. وفي باب الوضع يقولون إن البيع وموت المورث سبب للملكية، وكذا يقولون إن الحيض مانع عن وجوب الصلاة، وتعبيرهم - عن القيد الوجودي بالشرط في باب التكليف وبالسبب في باب الوضع - مجرد اصطلاح لا نعرف له وجها ومأخذا، لعدم الفرق بينهما أصلا كما ترى، ولا نعرف مبدأ هذا الاصطلاح. وبالجملة، يحتمل أن يكون مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو الموضوع، ففي موارد الشك في وجود الموضوع لا يجري الاستصحاب، وفي موارد الشك - في رافع الحكم مع العلم بوجود الموضوع - لا مانع من جريانه، ولا يمكن أن يكون هذا المعنى أيضا مراد الشيخ (ره) لانه وإن كان صحيحا في نفسه إذ

[٢٢]

لايد في جريان الاستصحاب من إحراز الموضوع كما سنذكره انشاء الله تعالى، إلا أنه لا يكون تفصيلا في حجية الاستصحاب، فان إثبات

الحكم - لموضوع مع العلم بكونه غير الموضوع الذي كان الحكم ثابتاً له - قياس لا تقول به الامامية، ومع احتمال كونه غيره احتمال للقياس، فلا مجال للاخذ بالاستصحاب إلا مع إحراز الموضوع حتى يصدق في تركه نقض اليقين بالشك، فإنه إنما يصدق فيما كانت القضية المتيقنة والمشكوكة متحدة. والشيخ أيضاً يصرح في مواضع من كلامه بأن الاستصحاب لا يجري إلا مع إحراز الموضوع، ومع ذلك يقول بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، فلا يمكن أن يكون مراده من المقتضي هو الموضوع. (الثالث) أن يكون مراده من المقتضي هو ملاكات الاحكام من المصالح والمفاسد، ففي موارد الشك في بقاء الملاك لا يجري الاستصحاب، وفي موارد الشك - في وجود ما يزاحم الملاك في التأثير المسمى بالرفع - لامانع من جريان الاستصحاب، ولا يكون هذا المعنى أيضاً مراد الشيخ (ره) لأنه قائل بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية، ولا يتصور لها ملاك حتى يقال بالاستصحاب مع العلم ببقائه، بل هذا المعنى - من التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع - سد لباب الاستصحاب، لعدم العلم ببقاء الملاك لغير علام الغيوب إلا في بعض موارد نادرة لادلة خاصة. والشيخ يقول باستصحاب الملكية في المعاطاة بعد رجوع أحد المتعاملين، ويصرح بكون الشك فيه شكاً في الرفع، وينكر الاستصحاب في بقاء الخيار في خيار الغبن لكون الشك فيه شكاً في المقتضي، فمن أين علم الشيخ (ره) ببقاء الملاك في الاول دون الثاني؟ فهذا المعنى ليس مراده قطعاً ولعل السيد الطباطبائي (ره) حمل المقتضي على هذا المعنى، حيث رد استصحاب الملكية في المعاطاة بأنه من موارد الشك في المقتضي لعدم العلم ببقاء الملاك، مضافاً إلى أن التفصيل - بين الشك

في المقتضي بمعنى الملاك في الاحكام التكليفية - إنما يتصور على ما هو المشهور من مذهب الامامية من كونها تابعة للمصالح والمفاسد التي تكون في متعلقاتها، وأما على القول بكونها تابعة للمصالح التي تكون في نفس الاحكام التكليفية، كلاحكام الوضعية التي تكون تابعة للمصلحة في نفس الجعل والاعتبار، كالملكية والزوجية دون المتعلق، فلا معنى للتفصيل المذكور، لان الشك في الحكم يلازم الشك في الملاك بلا فرق بين الاحكام التكليفية والوضعية، فيكون الشك في الحكم الشرعي شكاً في المقتضي دائماً ولم يبق مورد للشك في الرفع، فيكون حاصل التفصيل المذكور المذكور إنكاراً للاستصحاب في الاحكام الشرعية بقول مطلق. فتحصل مما ذكرنا أنه ليس مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو السبب أو الموضوع أو الملاك على ما توهموه ونسبوه إليه، ومنشأ الوقوع - في هذه الامور - توهم أن مراد الشيخ (ره) من المقتضي هو المقتضي للمتيقن، فذكر بعضهم أن المراد منه السبب، وبعضهم أن المراد منه الموضوع، وبعضهم أن المراد منه الملاك. والظاهر أن مراد الشيخ (ره) ليس المقتضي للمتيقن، بل مراده من المقتضي هو المقتضي للجرى العملي على طبق المتيقن، فالمراد من المقتضي نفس المتيقن الذي يقتضي الجري العملي على طبقه فحق التعبير أن يقال: الشك من جهة المقتضي لا الشك في المقتضي. وملخص الكلام - في بيان الميزان الفارق بين موارد الشك في المقتضي والشك في الرفع - أن الاشياء (تارة) تكون لها قابلية البقاء في عمود الزمان إلى الابد لو لم يطرأ رافع لها كالملكية والزوجية الدائمة والطهارة والنجاسة، فانها باقية بقاء الدهر ما لم يطرأ رافع لها كالبيع والهبة وموت المالك في الملكية والطلاق في الزوجية، وكذا الطهارة والنجاسة. فلو كان المتيقن من هذا القبيل، فهو مقتض للجرى العملي على طبقه

ما لم يطرأ طارئ فإذا شك في بقاء هذا المتيقن، فلا مجاله يكون الشك مستندا الى احتمال وجود الرافع له، وإلا كان باقيا دائما فهذا من موارد الشك في الرافع، فيكون الاستصحاب فيه حجة. و (أخرى) لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها، كالزوجة المنقطعة مثلا، فانها منقضية بنفسها بلا استناد الى الرافع، فلو كان المتيقن من هذا القبيل وشك في بقاءه، فلا يستند الشك فيه الى احتمال وجود الرافع، بل الشك في استعداده للبقاء بنفسه، فيكون الشك في أن هذا المتيقن هل له استعداد البقاء بحيث يقتضي الجري العملي على طبقه أم لا ؟ فهذا من موارد الشك في المقتضي فلا يكون الاستصحاب حجة فيه. وهذا المعنى هو مراد الشيخ (ره) من الشك في المقتضي والشك في الرافع. ولذا جعل الشك في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبايعين في المعاطاة من قبيل الشك في الرافع، فتمسك بالاستصحاب وجعل الشك في بقاء الخيار في الآن الثاني من ظهور الغيب من قبيل الشك في المقتضي، لاحتمال كون الخيار مجعولا في الآن الاول فقط، فلا يكون له استعداد البقاء بنفسه، فلم يتمسك فيه بالاستصحاب. وظهر بما ذكرنا - من مراد الشيخ من الشك في المقتضي - أن إشكال السيد الطباطبائي - على الشيخ (ره) في التمسك بالاستصحاب في المعاطاة بان الشك فيها من قبيل الشك في المقتضي، فلا يكون الاستصحاب حجة فيه على مسلك الشيخ (ره) - في غير محله، لان الشك في بقاء الملكية في المعاطاة ليس من قبيل الشك في المقتضي بالمعنى الذي ذكرناه، وكذا غير المعاطاة من الموارد التي تمسك فيها الشيخ (ره) بالاستصحاب واستشكل عليه السيد (ره). ولنذكر لتوضيح المقام أمثلة فنقول: إن الاحكام على ثلاثة أقسام: (الاول) أن يكون الحكم معلوم الدوام في نفسه لو لم يطرأ رافع له، فلا إشكال في جريان

الاستصحاب مع الشك في بقاء هذا النوع من الحكم كالشك في بقاء الملكية لاحتمال زوالها بناقل. (الثاني) أن يكون الحكم معني بغاية. (الثالث) أن يكون الحكم مشكوكا من هذه الجهة، كما إذا تحققت زوجية بين رجل وامرأة ولم يعلم كونها دائمة أو منقطعة. أما القسم الثالث فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه على مسلك الشيخ (ره) لكون الشك فيه شكاً في المقتضي. وأما القسم الثاني فمع الشك في البقاء قبل تحقق الغاية لاحتمال وجود الرافع يجري الاستصحاب بلا إشكال، وبعد تحقق الغاية ينقضي بنفسه، وأما إذا شك في تحقق الغاية: (فتارة) يكون الشك من جهة الشبهة الحكمية، كما إذا شك في أن الغاية - لوجوب صلاة المغرب والعشاء مع الغفلة - هي نصف الليل أو طلو الفجر وإن كان عدم جواز التأخير عن نصف الليل مع العمد والالتفات مسلما، و (أخرى) يكون الشك من جهد الشبهة المفهومية، كما إذا شك في أن الغروب الذي جعل غاية لصلاة الظهرين هل هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقة ؟ و (ثالثة) يكون الشك من جهة الشبهة الموضوعية، كما إذا شك في طلوع الشمس الذي جعل غاية لوجوب صلاة الصبح. ففي الاولين يكون الشك من موارد الشك في المقتضي، فلا يجري الاستصحاب فيهما، والثالث وإن لم يكن من الشك في الرافع حقيقة لان الرافع لا يكون نفس الزمان بل لا بد من أن يكون زمانيا وليس فيه المقام إلا الزمان، لكنه في حكم الشك في الرافع عرفا، فيجري فيه الاستصحاب. فتصح مما ذكرنا أن مراد الشيخ (ره) من المقتضي كون الشئ ذا استعداد للبقاء ما لم يطرأ رافع له من الانقلابات الكونية من الوجود الى العدم أو العكس، فكلما شك في بقاء شئ لاحتمال طرو هذه الانقلابات، فهو شك في الرافع، وكلما شك فيه مع العلم بعدم طرو شئ من الأشياء، فهو شك في المقتضي.

فمسألة انتقاض التيمم بوجود الماء في أثناء الصلاة من موارد الشك في الرفع، فإن الطهارة من الحدث

[٢٦]

التي تحققت بالتيمم باقية ما لم يطرأ وجدان الماء. هذا تمام الكلام في المقام الاول، وهو تعيين مراد الشيخ (ره) من المقتضي. الكلام في المقام الثاني، وهو ذكر الدليل للتفصي بين الشك في المقتضي والشك في الرفع في حجية الاستصحاب. فنقول: الوجه - في هذا التفصيل على ما يستفاد من ظاهر كلام الشيخ (ره) كما فهمه صاحب الكفاية وغيره - أن المراد من اليقين في قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك هو المتيقن، ففي مورد يكون المتيقن مما له دوام في نفسه يكون أمرا مبرما مستحكما ويصح إسناد النقص إليه، وفي مورد لا يكون المتيقن كذلك لا يصح إسناد النقص إليه، لأن النقص حل شئ مبرم مستحكم، كما في قوله تعالى: (كالتبي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا) فلا يكون مشمولاً لقوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك، ويرد عليه ما في الكفاية من أنه لاوجه لارتكاب المجاز بارادة المتيقن من لفظ اليقين مع صحة ارادة نفس اليقين وصحة اسناد النقص إليه بماله من الابرام والاستحكام، ولكن يمكن أن يكون مراد الشيخ (ره) ما ذكره - وإن كان ظاهر عبارته قاصرا عنه - وهو أن المراد من لفظ اليقين هو نفس اليقين لا المتيقن، لما فيه من الابرام والاستحكام كما في الكفاية، فإن اليقين بمعنى الثابت من اليقين بمعنى الثبوت، فيصح إسناد النقص إليه دون العلم والقطع، وإن كان الجميع حاكيا عن شئ واحد وهو الصورة الحاصلة من الشئ في النفس، إلا أن العلم يطلق باعتبار انكشاف هذا الشئ في قبال الجهل، والقطع يطلق باعتبار الجزم القاطع للتردد والحيرة، واليقين يطلق باعتبار كون هذا الانكشاف له الثبات والدوام بعد ما لم يكن بهذه المرتبة. ولعله لما ذكرنا لا يطلق القاطع والمتيقن عليه تعالى لاستحالة الحيرة وعدم ثبات الانكشاف في حقه تعالى. ويطلق عليه العالم لكون الاشياء منكشفة لديه، فالمراد من اليقين هو

[٢٧]

نفسه لا المتيقن إلا أن اسناد النقص الى اليقين ليس باعتبار صفة اليقين ولا باعتبار الآثار المترتبة على نفس اليقين. (أما الاول) فلأن اليقين من الصفات الخارجية وقد انتقض بنفس الشك إن اخذ متعلقه مجردا عن الزمان، ولا يمكن نقضه إن اخذ مقيدا بالزمان، فإننا إذا لمنا بعدالة زيد يوم الجمعة مثلا ثم شككنا في بقائها يوم السبت، فإن اخذ اليقين بعدالة زيد مجردا عن التقييد بيوم الجمعة، فقد انتقض هذا اليقين بالشك، فلا معنى للنهي عنه، وإن اخذ مقيدا بيوم الجمعة فهو باق، فطلب عدم نقضه طلب للحاصل: (وأما الثاني) فلعدم ترتب حكم شرعي على وصفاليقين من حيث هو، ولو فرض فهو يقين موضوعي خارج من مورد أخبار الاستصحاب، إذ من المعلوم أن موردها القطع الطريقي، لعدم ترتب الحكم - المأخوذ في موضوعه صفة اليقين - على الشك قطعاً، فلا بد من أن يكون المراد من عدم نقض اليقين هو ترتيب آثار المتيقن والجري العملي بمقتضاه، على ما تقدم في أول بحث القطع من أنه بنفسه طريق الى المتيقن وموجب للجري العملي وترتيب آثار المتيقن، فيكون رفع اليد عن ترتيب الآثار على المتيقن نقضا لليقين، وقد نهى الشارع عنه. هذا فيما إذا كان المتيقن مما له الوام والثبات في نفسه لولا الرفع، وأما إذا لم يكن المتيقن بنفسه مفتضيا للجري العملي لاحتمال كونه محدودا بزمان معين، فلا يكون عدم ترتيب الآثار عليه نقضا لليقين،

فلا يشمل قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك. هذا هو الوجه في التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع. وقد يقال في المقام - ردا على الشيخ (ره) في التفصيل المذكور -: إن دليل الاستصحاب غير منحصر في الاخبار المشتملة على لفظ النقص حتى يختص بالشك

[٢٨]

في الرافع، بل هناك خير ان آخر ان لا يشتملان على لفظ النقص، فيعمان موارد الشك في المقتضي أيضا: (الاول) رواية عبد الله بن سنان الواردة في من يعير ثوبه المذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، قال: " فهل علي أن اغسله ؟ فقال (ع): لا، لأنك أعرتة إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه " (الثاني) خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك). والجواب عنهما واضح، (أما الاول) فمورده هو الشك في الرافع، لان الطهارة مما له دوام في نفسه لولا الرافع، فلاوجه للتعدي عنه الى الشك في المقتضي. وأما التعدي عن خصوصية الثوب الى غيره وعن خصوصية الذمي الى نجاسة اخرى وعن خصوصية الطهارة المتيقنة الى غيرها، فانما هو للقطع بعدم دخل هذه الخصوصيات في الحكم، ولكن التعدي - عن الشك في الرافع الى الشك في المقتضي يكون بلا دليل. و (اما الثاني) ففيه الامر بالامضاء وهو مساوق للنهي عن النقص، لان الامضاء هو الجري فيما له ثبات ودوام، ويشهد له ما في ذيل الخبر من أن اليقين لا يدفع بالشك، لان الدفع إنما يكون في شئ يكون له الاقتضاء. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب مراد الشيخ (ره)، وللنظر فيه مجال واسع، تارة بالنقض واخرى بالحل. أما النقص فبامور: (الاول) استصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي فان الشيخ قائل به، بل ادعي عليه الاجماع حتى من المنكرين لحجية الاستصحاب، بل هو من ضرورة الدين على ما ذكره المحدث الاسترآبادي، مع أن الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي، لانه لم يحرز فيه من الاول جعل الحكم مستمرا أو محدودا الى غاية، فان النسخ في الحقيقة انتهاء أمد الحكم، وإلا لزم البدء المستحيل في حقه تعالى.

[٢٩]

(الثاني) الاستصحاب في الموضوعات، فانه قائل به مفسلا بين الشك في المقتضي والشك في الرافع كما ذكره في أول تنبيهات الاستصحاب. ومثل للشك في الرافع بالشك في كون الحدث اكبر أو أصغر، فتوضاً فيكون الشك شكاً في الرافع، فيجري استصحاب الحدث. ومثل للشك في المقتضي بالشك في كون حيوان من جنس الحيوان الفلاني الذي يعيش مسين سنة أو من جنس الحيوان الفلاني الذي يموت بعد ثلاثة أيام مثلا، مع أنه يلزم من تفصيله عدم حجية الاستصحاب في الموضوعات كحياة زيد وعدالة عمرو مثلا، فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجية مما لاسبيل لنا إليه، وان اخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاؤه من استعداد الجنس البعيد أو القريب، فتكون أنواعه مختلفة الاستعداد، وكيف يمكن احراز مقدار استعداد الانسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلا ؟ وان اخذ من الصنف فافراده مختلف باعتماد الامزجة والامكنة وسائر جهات الاختلاف، فيلزم الهرج والمرج. وهذا هو الاشكال الذي أورده على المحقق القمي بعينه، وحاصله عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات لكون الشك فيها شكاً في المقتضي، لعدم احراز الاستعداد فيها. (الثالث) استصحاب عدم الغاية ولو من جهة الشبهة

الموضوعية، كما إذا شك في ظهور هلال شوال أو في طلوع الشمس، فإن الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي، لان الشك - في ظهور هلال شوال في الحقيقة - شك في أمر شهر رمضان كان تسعة وعشرين يوما أولا، فلم يحرز المقتضي من أول الامر، وكذا الشك في طلوع الشمس شك في أن ما بين الطلوعين ساعة ونصف حتى تنقضي بنفسها أو أكثر فلم يحرز المقتضي مع أن الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه، بل الاستصحاب مع الشك في هلال شوال منصوص بناء على دلالة قوله (ع): "صم للرؤية وأطر"

[٣٠]

للرؤية " على الاستصحاب. واما الحل، فبيانه أنه إن لو حظ متعلق اليقين والشك بالنظر الدقي، فلا يصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في الرفع، لان متعلق اليقين إنما هو حدوث الشئ والمشكوك هو بقاءه، لانه مع وحدة زمان المتيقن والمشكوك لا يمكن أن يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين، إلا بنحو الشك الساري الذي هو خارج عن محل الكلام، فبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الاثر على المشكوك نقضا لليقين بالشك، ففي مثل الملكية - وغيرها من أمثلة الشك في الرفع - متعلق اليقين هو حدوث الملكية، ولا يقين ببقائها بعد رجوع أحد المتبئعين في المعاطاة، فعدم ترتيب آثار الملكية - بعد رجوع أحدهما - لا يكون نقضا لليقين بالشك، وهكذا سائر أمثلة الشك في الرفع، وإن لو حظ متعلق اليقين والشك بالنظر المسامحي العرفي والغاء خصوصية الزمان بالتعبد الشرعي على ما أشرنا إليه سابقا من أن تطبيق نقض اليقين بالشك - على مورد الاستصحاب - إنما هو بالتعبد الشرعي، وإن كان أصل القاعدة من ارتكازيات العقلاء، فيصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في المقتضي، فإن خيار الغبن كان متيقنا حين ظهور الغبن وهو متعلق الشك بعد الغاء الخصوصية، فعدم ترتيب الاثر عليه في طرف الشك نقض لليقين بالشك. وحيث إن الصحيح هو الثاني لان متعلق اليقين والشك ملحوظ بنظر العرف، والخصوصية من حيث الزمان ملغاة بالتعبد الشرعي، فتستفاد من قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك حجية الاستصحاب مطلقا، بلا فرق بين موارد الشك في المقتضي وموارد الشك في الرفع. هذا ملخص الكلام في التفصيل الاول الذي اختاره الشيخ (ره) تبعا للمحقق الخوانساري (ره).

[٣١]

واما التفصيل الثاني الذي تفرد به الشيخ (ره)، فهو التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي كالكتاب والسنة والاجماع، والحكم الثابت بالدليل العقلي، فانكر حجية الاستصحاب في الثاني. والوجه - في هذا التفصيل على ما ذكره الشيخ (ره) بتوضيح منا - أنه لا بد في جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع في القضيتين، فانه لولا اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، لا يصدق نقض اليقين بالشك، وحيث إنه مع بقاء الموضوع بجميع خصوصياته وعدم عروض التغير فيه أصلا لا يمكن عروض الشك في الحكم، فلا بد من حدوث تغير ما بحيث يوجب الشك في الحكم، فانه مع بقاء التغير - في الماء المنتجس بالتغير وعدم حدوث شئ يحتمل كونه مطهرا له كتتميمه كرا - لا يمكن الشك في طهارته، وهذا التغير الذي أوجب الشك في الحكم " تارة " يوجب تعدد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة، فلا يجري الاستصحاب فيه، و (اخرى) لا يوجب، فلا مانع من جريانه، فان كان الحكم ثابتا بالدليل الشرعي، فالمرجع - في اتحاد الموضوع في القضيتين وصدق نقض اليقين بالشك - هو

العرف. ففي مورد حكم العرف بتعدد الموضوع لا يصدق نقض اليقين بالشك، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه وفي مورد حكم العرف بوحدة الموضوع في القضيتين وصدق النقض يجري فيه الاستصحاب، ونظر العرف في ذلك مختلف: فربما يحكم بكون وصف تمام الموضوع للحكم وإن لم يوجد في الخارج إلا في الموصوف، فيعد زواله لا يمكن جريان الاستصحاب، كما في العدالة التي هي الموضوع لقبول الشهادة، والاجتهاد الذي هو الموضوع لجواز التقليد، فلو كان زيد عادلا ثم صار فاسقا لا يمكن جريان الاستصحاب في قبول شهادته، لأن العرف يرى العدالة تمام الموضوع لقبول الشهادة، والفسق موضوع آخر في نظرهم، فعدم ترتيب هذا الأثر - أي قبول الشهادة - لا يكون نقضا لليقين بالشك، وكذا الاجتهاد بالنسبة

[٣٢]

الى جواز التقليد، فالوصف تمام الموضوع للحكم في نظر العرف وإن لم يوجد في الخارج إلا متعلقا بموصوف. و (إن شئت قلت) إن الوصف بالنسبة الى ثبوت الحكم للموصوف من قبيل الواسطة في العروض، ففي الحقيقة نفس الوصف موضوع للحكم، ولأجله يعرض الحكم للموصوف بالعرض. وقد يحكم العرف بأن الوصف دخيل في ثبوت الحكم للموصوف ويكون الموصوف هو الموضوع فالوصف من قبيل الواسطة في الثبوت كالتغير للماء، فانه واسطة لثبوت النجاسة للماء والموضوع هو الماء لا التغير، فانه يقال في العرف ان الماء تنجس لتغيره، ولا يقال ان المتغير تنجس. ففي مثل ذلك لا اشكال في جريان الاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء بعد زوال التغير. وقد يشك في كون الوصف من القسم الاول لئلا يجري الاستصحاب أو من القسم الثاني ليجري الاستصحاب، كما في المسافر الذي كان مسافرا في أول الوقت وبلغ الى وطنه أخره، فمع قطع النظر عن النصوص الواردة في المقام نشك في أن الواجب عليه التمام أو القصر، فيحتمل كون وصف السفر تمام الموضوع لوجوب القصر، فلا يجري الاستصحاب، وكونه من قبيل الواسطة في الثبوت لوجوب القصر فيستصحب وجوبه. ففي مثل ذلك لا يمكن جريان الاستصحاب أيضا، لعدم إحراز صدق النقض فيه، فيكون التمسك - بقوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك - تمسكا بالعام في الشبهة المصادقية. هذا كله فيما إذا ثبت الحكم بالدليل الشرعي. وأما إذا ثبت الحكم بالدليل العقلي والعقل لا يحكم بحكم للموضوع المهمل، لأن الاهمال في مقام الثبوت لا يتصور من الحاكم، فلا بد في حكم العقل من إدراك الموضوع بجميع قيوده، فلا يحكم العقل بحكم إلا للموضوع المقيد بقيود لها دخل في الحكم، فمع عدم انتفاء شئ من هذه القيود لا يمكن الشك في الحكم،

[٣٣]

ومع انتفاء أحدها ينتفي الحكم العقلي يقينا. والمفروض أن الحكم الشرعي في المقام مستفاد من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة، فبانتفاء الحكم العقلي ينتفي الحكم الشرعي لا محالة، فلا يبقى لنا شك في بقاء الحكم الشرعي حتى نرجع الى الاستصحاب، بل هو مقطوع بعدم. نعم يحتمل ثبوت الحكم الشرعي للموضوع المذكور بعد انتفاء أحد القيود بجعل جديد من الشارع، لكنه شك في حدوث الحكم لا في بقاءه، ومجرى الاستصحاب انما هو الشك في البقاء لا الشك في الحدوث، وجريان الاستصحاب - في الحكم الشرعي الاعم من الحادث والباقي - متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلبي الذي لانقول به. هذا توضيح مرام الشيخ في هذا التفصيل. فتحصل أن إنكاره جريان الاستصحاب في الحكم

الثابت بالدليل العقلي مبنين على مقدمتين: " الاولى " أن الالهامال في حكم العقل لا يتصور، و " الثانية " أن حكم الشارع تابع له وينتفي بانتهائه. وقد أورد المحقق النائيني (ره) عليه في المقدمة الاولى مرة، وفي المقدمة الثانية اخرى، واكتفى صاحب الكفاية (ره) بالابرداء على الثانية. أما إشكاله على المقدمة الاولى فهو أن حكم العقل على قسمين: (الاول) أن يحكم على نحو القضية الشرطية ذات مفهوم، بان يحكم بثبوت الحكم للموضوع مع وجود القيد، وبعدمه مع انتفاء القيد. و (الثاني) أن يحكم يحكم لموضوع من باب القدر المتيقن فليس له مفهوم حينئذ، فيحكم بثبوت حكم لموضوع مع اجتماع قيوده، ولا يحكم بعدم الحكم مع انتفاء أحدها، لاحتمال بقاء الملاك، فلا إهمال في حكم العقل بحسب مقام الاثبات لادراكه وجود الملاك، إنما الالهامال بحسب مقام الثبوت لعدم احاطته بجميع ماله دخل في الحكم، فحيث لا يحكم العقل بعم الحكم مع انتفاء أحد القيود، يحتمل بقاء الحكم الشرعي، فيكون موردا لجران

[٣٤]

الاستصحاب. هذا ملخص الاشكال على المقدمة الاولى. أقول: إن كان مراد الشيخ (ره) - من الحكم العقلي المستفاد منه الحكم الشرعي - حكم العقل بوجود الملاك، بأن كان مراده ان العقل إذا حكم بوجود الملاك في موضوع - أي المصلحة الملزمة غير المزاحمة بشئ من الموانع، أو المفسدة كذلك - فلا محالة يترتب عليه الحكم الشرعي على ما هو المشهور من مذهب العدلية: من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فبعد إدراك العقل وجود الملاك يترتب الحكم الشرعي، لكون الصغرى وجدانية والكبرى برهانية، فيقال هذا الشئ مما له المصلحة الملزمة، وكلما كان كذلك فهو واجب، فما أورده المحقق النائيني (ره) عليه حق لا مجال لانكاره، لامكان أن يحكم العقل بوجود الملاك من باب القدر المتيقن، فبعد انتفاء أحد القيود لا يحكم العقل بانتفاء الحكم، لاحتمال بقاء الملاك، فيكون موردا للاستصحاب، إلا أن هذا مجرد فرض، لانا لم نجد الى الان موردا حكم فيه العقل بوجود الملاك، وأنى للعقل هذا الإدراك. وقد ذكرنا في بحث القطع أن الاخبار - الدالة على أن دين الله لا يصاب بالعقول وأنه ليس شئ أبعد عن دين الله من عقول الرجال - ناظرة الى هذا المعنى، وهو استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل بوجود الملاك، وإن كان الحكم الشرعي مترتباً لا محالة لو فرض القطع بوجود الملاك بادراك العقل، لكنه مجرد فرض كما ذكرنا. وإن كان مراد الشيخ (ره) من الحكم العقلي المستكشاف به الحكم الشرعي حكمه بالحسن أو القبح على ما هو محل الخلاف، فذهب الأشاعرة الى أن الحسن والقبح بيد الشارع، فما حسنه فهو حسن، وما قبحه فهو قبيح، ولا سبيل للعقل الى ادراك الحسن والقبح أبداً، وذهب أهل الحق والمعتزلة الى أن العقل يدرك الحسن والقبح، فيرى الظلم قبيحاً ولو لم يكن شرع والعدل حسناً كذلك حتى بالنسبة الى افعال الله سبحانه،

[٣٥]

فيرى العقل أن الظلم قبيح لا يصدر منه تعالى وأن العدل حسن لا يتركه، فكما أن العقل يدرك الواقعيات ويسمى عند أهل المعقول بالعقل النظري، فكذلك يدرك ما يتعلق بالنظام من قبح الظلم وحسن العدل ويسمى بالعقل العملي. فلا يرد عليه اشكال المحقق النائيني، لان حكم العقل بالحسن أو القبح لا يمكن أن يكون مهملًا، فان العقل لا يحكم بحسن شئ إلا مع تشخيصه بجميع قيوده، وكذلك القبح. والظاهر أن مراد الشيخ " ره " هو الثاني على ما ذكره

في تنبيهات الاستصحاب، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني (ره). وأما الاشكال على المقدمة الثانية، فيبانه - على ما ذكره صاحب الكفاية والمحقق النائيني - أنه لو سلم إدراك العقل ملاك الحكم الشرعي بحيث يكون حكمه بوجود الملاك دائرا مدار جميع القيود وينتفي بانتفاء أحدها، لا يلزم من انتفاء الحكم العقلي انتفاء الحكم الشرعي، لامكان بقاء ملاك الحكم الشرعي في الواقع، فان انتفاء ما يراه العقل ملاكا للحكم الشرعي لا يوجب انتفاء الملاك الواقعي له. وبعبارة أخرى الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي إنما هي بحسب مقام الاثبات دون مقام الثبوت، لان العقل كاشف عن وجود الملاك للحكم الشرعي، وبعد انتفاء حكم العقل بانتفاء بعض القيود ترتفع كاشفية العقل، ويحتمل بقاء الملاك الواقعي للحكم الشرعي، لان الشرع قد حكم بامور كثيرة لا يدرك العقل ملاكها أصلا، كتقبيل حجر الاسود، وحرمة الارتماس في شهر رمضان، وغيرهما من التعدييات. مضافا إلى ما في الكفاية من أنه لو سلمنا - انتفاء الملاك الواقعي الذي أدركه العقل - يحتمل بقاء الحكم الشرعي، لاحتمال وجود ملاك آخر لنفس هذا الحكم، فنجري الاستصحاب في الحكم الشرعي الشخصي لا في الملاك حتى يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلبي. وهذا الاشكال لا دافع له.

[٣٦]

وعليه فالصحيح عدم الفرق في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي بين كونه مستفادا من الدليل الشرعي أو الدليل العقلي. ثم إنه ذكر الشيخ (ره) أنه إذا اشتبه موضوع حكم العقل وشك في بقائه: كما إذا شك في بقاء الاضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه يجري استصحاب الضرر، ويحصل منه الظن بالضرر، فيحكم بالحرمة الشرعية. وفيه أولا عدم إفادة الاستصحاب الظن بالضرر لاشخصيا - كما اعترف هو به - ولا نوعيا. وثانيا أن الحرمة الشرعية ليست منوطة بالظن بالضرر، بل بخوف الضرر، وهو ينطبق على مجرد الشك والاحتمال العقلاني. هذا في الضرر. وأما غيره فإذا شك في بقاء موضوع حكم العقل: كما إذا حكم العقل بحسن إكرام العالم العادل مثلا، وحكم الشرع بوجوب إكرامه بقاعدة الملازمة، وكان زيد عالما عادلا ثم شككنا في بقاء عدالته، فلا إشكال في جريان الاستصحاب والحكم بعدالته بالتعبد الشرعي فيحكم بوجوب إكرامه. التفصيل الثالث في حجية الاستصحاب هو التفصيل بين الاحكام الكلية الالهية وغيرها من الاحكام الجزئية والموضوعات الخارجية، وهو الذي اختاره الفاضل النراقي في المستند، فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة في الشبهات الموضوعية، نظير قاعدتي الفراغ والتجاوز وغيرهما من القواعد الفقهية. وهذا هو الصحيح، وليس الوجه فيه قصور دلالة الصحيحة وغيرها من الروايات، لان عموم التعليل في الصحيحة والاطلاق في غيرها شامل للشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالشبهات الموضوعية لا يوجب رفع اليد عن عموم التعليل، بل الوجه في هذا التفصيل أن الاستصحاب في الاحكام الكلية معارض بمثله دائما. بيانه: أن الشك في الحكم الشرعي تارة يكون راجعا الى مقام الجعل ولو لم

[٣٧]

يكن المجعول فعليا، لعدم تحقق موضوعه في الخارج، كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص في الشريعة المقدسة ولو لم يكن الحكم به فعليا لعدم تحقق القتل، ثم شككنا في بقاء هذا الجعل، فيجري استصحاب بقاء الجعل ويسمى باستصحاب عدم النسخ. وهذا

الاستصحاب خارج عن محل الكلام. وإطلاق قوله (ع): - " حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة " - يغنينا عن هذا الاستصحاب. و (أخرى) يكون الشك راجعا الى المجعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه في الخارج، كالشك في حرمة وطء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال. والشك في المجعول مرجعه الى أحد أمرين لا ثالث لهما، لان الشك في بقاء المجعول إما أن يكون لاجل الشك في دائرة المجعول سعة وضيقا من قبل الشارع، كما إذا شككنا في أن المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة وطء الحائض حين وجود الدم فقط، أو إلى حين الاغتسال؟ والشك في سعة المجعول وضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محالة، فإنا لا ندري أن الموضوع للحرمة هل هو وطء، وأجد الدم أو المحدث بحدث الحيض؟ ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الحكمية. وإما أن يكون الشك لاجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعة وضيقا من قبل الشارع، فيكون الشك في الانطباع، كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع ولو قبل الاغتسال. ويعبر عن هذا الشك بالشبهة الموضوعية. وجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية مما لا اشكال فيه ولا كلام، كما هو مورد الصحيحة وغيرها من النصوص. وإما الشبهات الحكمية: فان كان الزمان مفردا للموضوع وكان الحكم انحلاليا كحرمة وطء الحائض مثلا، فان للوطء افرادا كثيرة بحسب امتداد الزمان من أول الحيض الى آخره، وينحل التكليف وهو حرمة وطء الحائض الى حرمة امور

متعددة، وهي افراد الوطء الطولية بحسب امتداد الزمان. فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية، لان هذا الفرد من الوطء وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أول الامر حتى نستصح بقاءها. نعم الافراد الاخر كانت متيقنة الحرمة، وهي الافراد المفروضة من أول الحيض الى انقطاع الدم، وهذه الافراد قد مضى زمانها إما مع الامتثال أو مع العصيان، فعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم ظاهر، وإن لم يكن الزمان مفردا ولم يكن الحكم انحلاليا، كنجاسة الماء القليل المتمم كرا، فان الماء شئ واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف، ونجاسته حكم واحد مستمر من أول الحدوث الى آخر الزوال، ومن هذا القبيل الملكية والزوجية، فلا يجري الاستصحاب في هذا القسم أيضا، لابتلائه بالمعارض، لانه إذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتمم كرا فلنا يقين متعلق بالمجعول ويقين متعلق بالجعل، فبالنظر الى المجعول يجري استصحاب النجاسة، لكونها متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء، وبالنظر الى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة، لكونه أيضا متيقنا، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الاسلام لا مطلقا ولا مقيدا بعدم التتميم، والقدر المتيقن انما هو جعلها للقليل غير المتمم. أما جعلها مطلقا حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه، فنستصحب عدمه، ويكون المقام من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر، فنأخذ بالاقل لكونه متيقنا، ونجري الاصل في الاكثر لكونه مشكوكا فيه، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل، وكذا الملكية والزوجية، ونحوهما، فإذا شككنا في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبايعين في المعاطاة: فباعتبار المجعول وهي الملكية يجري استصحاب بقاء الملكية، وباعتبار الجعل يجري استصحاب عدم الملكية، لتامية الاركان فيهما على النحو الذي ذكرناه.

وظهر بما ذكرنا من تقريب المعارضة أنه لا يرد على الفاضل النراقي ما ذكر في الكفاية من أنه نظر تارة الى المسامحة العرفية فاجرى استصحاب الوجود، واخرى الى الدقة العقلية فاجرى استصحاب العدم، لكون الماء غير المتمم غير الماء المتمم بالدقة العقلية. فاعترض عليه بأن المرجح في وحدة الموضوع وتعدده هو العرف، والعرف يرى الموضوع واحداً، والكثرة والقلّة من الحالات، فلا مجال لانكار استصحاب النجاسة. هذا وأنت ترى أن المعارضة المذكورة لا تتوقف على لحاظ الموضوع بالنظر الدقي، بل بعد البناء على المسامحة والقول بوحدة الموضوع يجري استصحاب بقاء النجاسة واستصحاب عدم جعل النجاسة بالنسبة الى حال الكثرة، لكون المتيقن هو جعل النجاسة لما لم يتمم، فتقع المعارضة بين الاستصحابين مع أخذ الموضوع أمراً عرفياً. وظهر بما ذكرنا أيضاً عدم ورود اعتراض الشيخ (ره) على الفاضل النراقي بما حاصله: أن الزمان إن كان مفرداً فلا يجري استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع ويجري استصحاب العدم، وإن لم يكن الزمان مفرداً فيجري استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع ولا يجري استصحاب العدم، فلا معارضة بين الاستصحابين أصلاً. وذلك، لما قد أوضحناه من وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرداً ووحدة الموضوع. فيقال: إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا وشك في بقاءه فيجري استصحاب بقاءه، ويقال أيضاً: إن هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الاول لا مطلقاً ولا مقيداً بحال، والمتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبة الى غيرها تحت الاصل، فتقع المعارضة بين الاستصحابين مع حفظ وحدة الموضوع. وما ذكرناه عين ما ذكره الشيخ (ره) من الوجه لعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية إذا كان الشك من ناحية المفهوم، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء

وكان زيد عالماً فزالت عنه ملكة العلم، وشككنا في وجوب إكرامه من جهة الشك في شمول مفهوم العالم للمنقضي عنه المبدأ واختصاصه بالمتلبس، فليس في المقام شك في شئ من الامور الخارجية، بل الشك إنما هو في جعل الشارع سعة وضيقاً، فيجري التعارض بين الاستصحابين على النحو الذي ذكرناه حرفاً بحرف. فتلخص مما ذكرنا أنه لا مجال لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، بخلاف الشبهات الموضوعية، لعدم الشك فيها في الجعل. وإنما الشك في بقاء الموضوع الخارجي، فيجري الاستصحاب فيها بلا معارض، مثلاً إذا شككنا في تحقق النوم بعد اليقين بالوضوء، فلا شك لنا في الجعل ولا في مقدار سعة المجعول، لانا نعلم أن المجعول هو حصول الطهارة بالوضوء الى زمان طرو الحدث، وإنما الشك في حدوث النوم في الخارج، فيجري استصحاب عدمه بلا معارض. بقي الكلام في الاشكالات التي ذكرها في المقام: (الاول) ما أورده الفاضل النراقي على نفسه، وهو أنه يعتبر في الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لقوله (ع): " لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت " فان الفاء يدل على التعقيب واتصال الشك باليقين، ولازم ذلك عدم جريان استصحاب عدم الجعل، لان الشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم متصل باليقين بحرمة الوطء لا باليقين بعدم حرمة، لان اليقين بعدم الحرمة قد انتقض باليقين بالحرمة، فلا مجال لجريان استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة الى ما بعد الانقطاع. وأجاب عنه بأن اليقين بعدم الحرمة - بالنسبة الى ما بعد الانقطاع - لم ينتقض باليقين بالحرمة، نعم اليقين بعدم الحرمة - بالنسبة الى زمان وجود الدم - قد انتقض باليقين بالحرمة. وأما ليقين بعدم الحرمة بالنسبة الى ما بعد الانقطاع، فهو باق بحاله

حتى بعد اليقين بالحرمة حال رؤية الدم، فالشك في الحرمة متصل
باليقين بعدم

[٤١]

الحرمة، فلا مانع من جريان استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة
الى ما بعد الانقطاع. واعترض عليه المحقق النائيني (ره) بأنه لا
يعتبر اتصال زمان الشك باليقين وإنما المعتبر اتصال زمان المشكوك
فيه بالمتيقن، وفي استصحاب عدم الجعل ليس المشكوك فيه
متصلا بالمتيقن، لفصل المتيقن الآخر بينهما، فان المتيقن الاول هو
عدم الحرمة، والمتيقن الثاني هو الحرمة، والمشكوك فيه متصل
بالمتيقن الثاني دون الاول، فيجري الاستصحاب في الحرمة دون
عدمها، نظير ما إذا علمنا بعدم نجاسة شئ ثم علمنا بنجاسته ثم
شككنا في نجاسته، فلا مجال لجريان استصحاب عدم النجاسة،
لانفصال زمان المشكوك فيه عن المتيقن ويجري استصحاب
النجاسة بلا معارض. أقول: أما ما ذكره من جهة الكبرى وهو عدم
اعتبار اتصال زمان نفس الشك بزمان اليقين نفسه، فهو حق كما
ذكره، فانا لو علمنا بعدالة زيد مثلا ثم غفلنا عنها يوما أو أزيد، ثم
شككنا في بقائها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب مع عدم اتصال
زمان الشك بزمان اليقين، بل يمكن جريان الاستصحاب مع وحدة
زمان الشك واليقين على ما ذكرنا سابقا في بيان الفرق بين موارد
الاستصحاب وقاعدة اليقين، فالمعتبر هو اتصال زمان المشكوك فيه
بالمتيقن لا اتصال زمان الشك باليقين. وأما ما ذكره من حيث
الصغرى، فيرد عليه أن زمان المشكوك فيه متصل بزمان المتيقن في
المقام، لان لنا شكًا و يقينين، والمشكوك فيه متصل بكلا المتيقنين
لا بأحدهما فقط، لان اليقين بعدم جعل الحرمة واليقين بالحرمة
مجتمعان معا في زمان واحد، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد
الانقطاع في زمان، ويقين بالحرمة حال رؤية الدم، وشك في الحرمة
بعد الانقطاع، ومن المعلوم أن اليقين بالحرمة حال رؤية الدم لا يوجب
نقض اليقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع. وهذا هو مراد
الفاضل النراقي بقوله: إن اليقين بعدم الحرمة لم ينتقض باليقين
بالحرمة.

[٤٢]

(الثاني) أن استصحاب عدم الجعل معارض بمثله في رتبته، فان
استصحاب عدم جعل الحرمة في المثال المتقدم معارض باستصحاب
عدم جعل الحلية، لوجود العلم الاجمالي بجعل أحدهما في الشريعة
المقدسة فيبقى استصحاب بقاء المعجول وهي الحرمة بلا معارض.
ويمكن الجواب عنه بوجه: (الوجه الاول) أنه لا مجال لاستصحاب
عدم جعل الحلية، لان الحلية والرخصة كانت متيقنة متحققة في
صدر الاسلام، والاحكام الالزامية قد شرعت على التدرج، فجميع
الاشياء كان على الاباحة بمعنى الترخيص والامضاء كما يدل عليه
قوله (ع): " اسكتوا عما سكت الله " وقوله (ع): " كلما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم " نعم بعض الاحكام الذي شرع
لحفظ النظام كحرمة قتل النفس، وحرمة أكل أموال الناس، وحرمة
الزنا، وغيرها من الاحكام النظامية غير مختص بشريعة دون شريعة،
وقد ورد في بعض النصوص أن الخمر مما حرمت في جميع الشرائع.
والحاصل أن وطء الحائض مثلا كان قبل نزول الآية الشريفة " فاعتزلوا
النساء في المحيض " مرخصا فيه، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل
الحلية. (الوجه الثاني) أنه لا معارضة بين استصحاب عدم جعل
الحلية واستصحاب عدم جعل الحرمة لامكان التعبد بكليهما بالتزام
عدم الجعل أصلا لا جعل الحرمة ولا جعل الحلية، وذلك، لما مر غير

مرة ويأتي في أواخر الاستصحاب انشاء الله تعالى من أن قواضٍ التعارض بين الاصلين باحد أمرين على سبيل منع الخلو، وربما يجتمعان: (أحدهما) أن يكون التنافي بين مفاد الاصلين في نفسه مع قطع النظر عن لزوم المخالفة القطعية العملية، كما إذا كان مدلول أحد الاصلين الاباحة ومدلول الآخر الحرمة، أو كان مدلول أحدهما الاباحة ومدلول الآخر عدمها، فلا يصح التعبد

[٤٣]

بالمتنافيين فيقع التعارض بينهما ويتساقطان، لعدم امكان شمول دليل الحجية لكليهما، وشموله لاحدهما ترجيح بلا مرجح. و (ثانيهما) أن تلزم من العمل بهما المخالفة العملية القطعية ولو لم يكن التنافي بين المدلولين، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الاناءين، فجريان اصاله الطهارة في كل واحد منهما وأن لم يكن نفسه منافيا لجريانها في الآخر، إلا أنه تلزم من جريانه في كليهما المخالفة العملية القطعية، وكذا في سائر مقامات العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي، وكلا الامرين مفقود في المقام، لعدم المنافاة بين اصاله عدم جعل الحلية واصالة عدم جعل الحرمة، لان الحلية والحرمة متضادان، فلا يلزم من التعبد بكلا الاصلين إلا ارتفاع الضدين. ولا محذور فيه. فنتعبد بكليهما وملتزم بعدم جعل أصلا، ولا تلزم مخالفة عملية قطعية أيضا. غاية الامر لزوم المخالفة الالتزامية للعلم الاجمالي يجعل أحد الحكمين في الشريعة المقدسة، ولا محذور فيه، فملتزم بعدم جعل في مقام العمل، وفي مقام الافتاء نرجع الى غيرهما من الاصول كاصالة البراءة مثلا في المقام، فنفتي بعدم حرمة الوطاء لاصالة البراءة، ونظير ذلك ما تقدم في دوران الامر بين المحذورين، فان في الحكم بالتخيير هناك مخالفة التزامية لما هو معلوم بالوجدان من الحرمة أو الوجوب، ولا محذور فيه بعد كون الحكم بالتخيير بالتعبد الشرعي، ولا تلزم المخالفة العملية القطعية، لانه لا يخلو إما من الفعل المطابق لاحتمال الوجوب أو الترك المطابق لاحتمال الحرمة. ولو لا ذلك، لما جاز الافتاء من المجتهد بما في رسالته العملية المشتملة على المسائل الكثيرة، للعلم الاجمالي بمخالفة بعض ما في الرسالة للحكم الواقعي، فلا بد له من التوقف عن الافتاء. نعم من ليس له هذا العلم الاجمالي - ويحتمل مطابقة الواقع لجميع ما في رسالته على كثرة ما فيها من المسائل - جاز له الافتاء، ولكنه مجرد فرض، ولعله لم يوجد مجتهد كان شأنه ذلك. فالسر في جواز الافتاء هو ما ذكرنا من أنه لا مانع من الافتاء بعد كونه على الموازين الشرعية

[٤٤]

وبرخصة من الشارع، ولا محذور في المخالفة الالتزامية والمخالفة العملية القطعية غير ثابتة، لاحتمال كون ما صدر منه مخالفا للواقع هو الافتاء بحرمة المباح الواقعي، ولا تلزم منه مخالفة عملية، فان المخالفة العملية إنما تتحقق فيما علم الافتاء باباحة الحرام الواقعي، وليس له هذا العلم. غاية ما في الباب علمه بكون بعض ما في الرسالة مخالفا للواقع: اما الافتاء بحرمة المباح الواقعي أو باباحة الحرام الواقعي. (الوجه الثالث) أنه لو تنزلنا عن جميع ذلك، فنقول: إنه يقع التعارض بين هذه الاستصحابات الثلاث في مرتبة واحدة، لا أنه يقع التعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الحلية في مرتبة متقدمة على استصحاب بقاء المجعول. وبعد تساقط الاستصحابين في مقام الجعل تصل النوبة الى استصحاب بقاء المجعول، ويتم المطلوب، وذلك، لان جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية لا يكون متوقفا على تحقق الموضوع في الخارج،

بحيث يكون استصحاب بقاء الحرمة متوقفا على وجود زوجة انقطع دمها ولم تغتسل، بل يجري الاستصحاب على فرض وجود الموضوع، فان جميع فتاوى المجتهد مبني على فرض وجود الموضوع، فلا يتوقف الاستصحاب المذكور إلا على فعلية اليقين والشك على فرض وجود الموضوع، وكل مجتهد التفث الى الحكم المذكور - أي حرمة وطء الحائض بعد انقطاع دمها - يحصل له اليقين بحرمة الوطء حين رؤية الدم، واليقين بعدم جعل الحرمة قبل نزول الآية الشريفة (فاعتزلوا النساء)، واليقين بعدم جعل الاباحة في الصدر الاول من الاسلام، ويحصل له الشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال. وكان واحد من هذه الامور فعلي عند الافتاء على فرض وجود الموضوع، فيقع التعارض بين الاستصحابات الثلاثة في مرتبة واحدة ويسقط جميعها. وربما يقال في المقام: ان اصالة عدم جعل الحرمة حاكمة على استصحاب بقاء

[٤٥]

المجعول، لكون الاول أصلا سببيا بالنسبة الى الثاني، فان الشك في بقاء الحرمة مسبب عن الشك في سعة جعل الحرمة وضيقتها، فاصالة عدم جعل الحرمة موجبة لرفع الشك في بقاء المجعول، فلا يبقى للاستصحاب الثاني موضوع. وهذا الكلام وإن كان موافقا للمختار في النتيجة، إلا أنه غير صحيح في نفسه، لما مر غير مرة ويأتي انشاء الله تعالى من أن الملاك في الحكومة ليس مجرد كون أحد الاصلين سببيا والآخر مسببيا، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الاصلين أثرا مجعولا شرعيا للاصل الآخر، كما في المثال المعروف وهو ما إذا غسل ثوب نجس بماء مشكوك النجاسة، فالشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء، وجران اصالة الطهارة في الماء موجب لرفع الشك في طهارة الثوب، لان من الاثار المجعولة لطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به، فاصالة الطهارة في الماء تكون حاكمة على استصحاب النجاسة في الثوب، بخلاف المقام، فانه ليس عدم حرمة الوطء من الاثار الشرعية لاصالة عدم جعل الحرمة، بل من الاثار التكوينية له، لان عدم الحرمة خارجا ملازم تكويني مع عدم جعل الحرمة، بل هو عينه حقيقة، ولا مغايرة بينهما إلا نظير المغايرة بين المهية والوجود، فلا معنى لحكومة اصالة عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجعول. (الثالث) ما ذكره المحقق النائيني " ره " وهو أن استصحاب عدم الجعل غير جار في نفسه، لعدم ترتب الاثر العملي عليه، لان الجعل عبارة عن إنشاء الحكم في مقام التشريع، والاحكام الانشائية لا تترتب عليها الاثار الشرعية، بل ولا الاثار العقلية من وجوب اطاعة وحرمة المعصية مع العلم بها فضلا عن التعبد بها بالاستصحاب، فانه إذا علمنا بأن الشارع جعل وجوب الزكاة على مالك النصاب، لا يترتب على هذا الجعل أثر ما لم تتحقق ملكية في الخارج. وعليه فلا يترتب الاثر

[٤٦]

العملي على استصحاب عدم الجعل، فلا مجال لجرانه. و (الجواب) عنه يظهر بما ذكرناه في الواجب المشروط والتزم هو " ره " به أيضا من أن الاحكام الشرعية اعتبارية لا وجود لها إلا في عالم الاعتبار القائم بالمعتبر وهو المولى، وليست من سنخ الجواهر والاعراض الخارجية، بل وجودها بعين اعتبارها من المعتبر، والاعتبار إنما هو بمنزلة التصور، فكما أن التصور تارة يتعلق بمتصور حالي واخرى بمتصور استقبالي، فكذا الاعتبار تارة يتعلق بأمر حالي واخرى يتعلق بأمر استقبالي بحيث يكون الاعتبار والابراز في الحال والمعتبر في

الاستقبال كالأجبات المشروطة قبل تحقق الشرط، فإن الاعتبار فيها حالي والمعتبر وهو الوجوب استقبالي، لعدم تحققه إلا بعد تحقق الشرط، ونظيره في الوضع الوصية فإن اعتبار الملكية في موردها حالي، إلا أن المعتبر أمر استقبالي وهي الملكية بعد الوفاة. فتحصل مما ذكرنا أن الواجب المشروط مالا يكون فيه قبل تحقق الشرط إلا مجرد الاعتبار، وجميع الأحكام الشرعية بالنسبة الى موضوعاتها من قبيل الواجب المشروط، فقبل تحققها لا يكون بعث ولا زجر ولا طاعة ولا معصية، فتحقق الأحكام الشرعية الذي نعبر عنه بالفعلية يتوقف على أمرين: الجعل وتحقق الموضوع، فإذا انتفى أحدهما انتفى الحكم، مثلا وجوب الصلوة بعد زوال الشمس يتوقف على جعل الوجوب من المولى وتحقق الزوال في الخارج، فإذا زالت الشمس ولم يحكم المولى بشئ يكون الحكم منتفيا بانتفاء الجعل، فما لم يتحقق الموضوع وإن كان لا يترتب أثر على استصحاب عدم الجعل إلا أنه إذا تحقق الزوال يترتب الأثر على استصحاب عدمه لا محالة. وعليه فإذا وجد الموضوع في الخارج وشككنا في بقاء حكمه من جهة الشك في سعة المجعول وضيقة، أمكن جريان استصحاب عدم الجعل في غير المقدار المتيقن لولا معارضته باستصحاب بقاء المجعول. وإن شئت قلت كما أن استصحاب بقاء

[٤٧]

الجعل يجري لاثبات فعلية التكليف عند وجود موضوعه، كذلك استصحاب عدم الجعل يكفي في إثبات عدم فعليته. هذا تمام الكلام في دفع الأشكالات الواردة في المقام. ثم إنه لا يخفى أن ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية - مختص بالأحكام الالزامية من الوجوب والحرمة، وأما غير الالزامي فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الإباحة، لما ذكرنا سابقا من أن الإباحة لا تحتاج الى الجعل، فإن الأشياء كلها على الإباحة، ما لم يجعل الوجوب والحرمة، لقوله (ع): (اسكتوا عما سكت الله عنه) وقوله (ع): (كلما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وقوله (ع): (إنما هلك الناس لكثرة سؤالهم) فالمستفاد من هذه الروايات أن الأشياء على الإباحة ما لم يرد أمر أو نهى من قبل الشارع، فإن الشريعة شرعت للبعث إلى شئ والنهي عن الآخر لا لبيان المباحات، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الإباحة، لكون الإباحة متيقنة، فالشك في بقائها، فيجري استصحاب بقاء الإباحة بلا معارض، بل يكون استصحاب عدم جعل الحرمة موافقا له. وظهر بما ذكرنا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الوضعية كالطهارة من الخبث والحدث، كما إذا شككنا في انفعال الماء العالي بملاقاة النجاسة الساقطة، فنجري استصحاب الطهارة ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة، لأن الطهارة نظير الإباحة لا تحتاج الى الجعل، بل الأشياء كلها على الطهارة ما لم تعتبر النجاسة فيها من قبل الشارع، بل الطهارة بحقيقتها العرفية كون الشئ باقيا بطبيعته الاولى، والنجاسة والقدارة شئ زائد، بل استصحاب عدم جعل النجاسة معارض لاستصحاب بقاء الطهارة. وكذا لا مانع من جريان استصحاب الطهارة من الحدث،

[٤٨]

كما إذا شككنا في بقائها بعد خروج الذي ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة، لأن النقض هو المحتاج الى الجعل. وأما الطهارة المجعولة فهي الوضوء - أي الغسلتان والمسحتان - وقد أتينا بها، فهي باقية بحالها ما لم يصدر منا ما جعله الشارع ناقضا لها، بل

استصحاب عدم جعل الذي ناقضا موافق لاستصحاب بقاء الطهارة. وبعبارة اخرى إنما الشك في أن الصلاة مشروطة بخصوص الطهارة الثانية - أي الحاصلة بعد خروج الذي - أو مشروطة بالاعم منها ومن الطهارة الاولى - أي الحاصلة قبل خروج الذي - والاصل عدم اشتراطها بخصوص الطهارة الثانية. نعم إذا شككنا في بقاء النجاسة المتيقنة كمسألة تتميم الماء القليل النجس كرا، لا مجال لجريان استصحاب بقاء النجاسة، للمعارضة باستصحاب عدم جعل النجاسة بعد التتميم. فتحصل أن المختار - في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية - هو التفصيل على ما ذكرنا، لا الانكار المطلق كما عليه الاخباريون والفاضل النراقي، ولا الاثبات المطلق كما عليه جماعة من العلماء. ثم إنه بقي هنا شئ طفيف نتعرض له تعا للمحقق النائيني وهو أنه ذكر بعضهم إشكالا على الاستدلال بالصحيحة المذكورة وغيرها من الصحاح، وهو أن المراد من اليقين - في قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك - هو الجنس المراد منه العموم، وبعد دخول لا عليه يكون المراد سلب العموم لا عموم السلب، فيكون المعنى لا تنقض جميع أفراد اليقين بالشك، فتكون دالة على حجية الاستصحاب على نحو الايجاب الجزئي لا مطلقا. وهذا الاشكال بمكان من السقوط، فإنه يرد عليه (أولا) أن ما ذكر إنما يصح فيما إذا كان المدخول بنفسه مفيدا للعموم، فبعد دخول النفي عليه يكون سلبا للعموم، بخلاف المقام، فان اليقين نفسه لا يدل على العموم، لان المراد منه الجنس، والعموم

[٤٩]

يستفاد من النفي، فيكون بمنزلة قولنا لا رجل في الدار في إفادته عموم السلب لا سلب العموم. و (ثانيا) أنه لا نسلم سلب العموم حتى فيما إذا كان المدخول بنفسه مفيدا للعموم، لما ذكرنا في بحث العام والخاص من أن الظاهر من العمومات هو العموم الاستغراقي لا المجموعي، إلا إذا قامت قرينة على إرادته، فمثل قولنا لا تهن العلماء ظاهر في عموم السلب لا سلب العموم وإن كان المدخول بنفسه مفيدا للعموم. و (ثالثا) أنا لو سلمنا ظهوره في سلب العموم فإنما هو فيما لم تكن قرينة على الخلاف، والقرينة في المقام موجودة، وهي أن الامام عليه السلام بعد ما حكم بعدم وجوب الوضوء على من شك في النوم. علله بقوله (ع): " فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبدا " فلو كان المراد سلب العموم لم ينطبق على المورد وكان لزرارة أن يقول انه لا ينقض جميع أفراد يقينه بالشك بل بعضها، وليكن هذا اليقين من هذا البعض. ومن جملة ما استدلل به للاستصحاب صحيحة ثانية لزرارة " قال قلت له: أصاب ثوبي دم رعا ف أو غيره أو شئ من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك ؟ قال (ع): تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته ؟ قال (ع): تغسله وتعيد، قلت: فان ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه ؟ قال (ع): تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك ؟ قال (ع): لآنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنتقض اليقين بالشك أبدا، قلت: فاني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاعسله ؟ قال (ع): تغسل من ثوبك

[٥٠]

الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شئ أن أنظر فيه ؟ قال

(ع): لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال (ع): تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شئ أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك". ويقع الكلام أولاً في فقه الحديث ثم في وجه الاستدلال به للاستصحاب فنقول: أما فقه الحديث، فهو أن زرارة سأل الإمام عليه السلام أسئلة عديدة عن أحكام متعددة. (السؤال الأول) عن حكم الاتيان بالصلاة مع النجاسة نسياناً مع العلم بالنجاسة أولاً، فأجاب (ع) بوجوب إعادة الصلاة ووجوب الغسل. وهذا الحكم قد ورد في روايات أخر أيضاً، وعلل في بعضها بأن الناسي تهاون في التطهير دون الجاهل. وكيف كان لا إشكال في الحكم المذكور. (السؤال الثاني) عن العلم الاجمالي بنجاسة الثوب والصلاة معها، فأجاب عليه السلام بوجوب الاعادة وعدم الفرق بين العلم الاجمالي بالنجاسة والعلم التفصيلي بها. (السؤال الثالث) عن الظن بالنجاسة والصلاة معها، فأجاب (ع) بوجوب الغسل وعدم وجوب الاعادة، لكونه على يقين من الطهارة فشكك وليس ينبغي نقض اليقين بالشك، وهذا مبني على أن يكون المراد من الشك عدم اليقين الشامل للظن المفروض في السؤال، كما سنذكره في أواخر الاستصحاب انشاء الله تعالى، وإلا لم ينطبق على المورد.

[٥١]

(السؤال الرابع) عن كيفية التطهير مع العلم الاجمالي بالنجاسة، فأجاب عليه السلام بوجوب تطهير الناحية التي علم اجمالاً بنجاستها حتى يحصل له اليقين بالطهارة. (السؤال الخامس) عن وجوب الفحص وعدمه مع الشك في الاصابة، فأجاب (ع) بعدم وجوب بل بعدم وجوب النظر كما هو المذكور في السؤال فضلاً عن الفحص، فانه يحتاج الى مؤونة زائدة عن مجرد النظر، وملخص الجواب أنه ليس عليك تكليف بالفحص والنظر إلا أن تريد إذهب الشك ولو من جهة عدم الوقوع في الحرج والمشقة إذا ظهر كونه نجساً وملاقاته أشياء أخر فلك النظر ولكنه لا يجب عليك. (السؤال السادس) عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة، فأجاب (ع) بأن هذه الرؤية إن كانت بعد العلم الاجمالي بالنجاسة والشك في موضعها قبل الصلاة، وجبت الاعادة، وإن كانت الرؤية غير مسبوقه بالعلم فرأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدر أكانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في الاثناء، فلا تجب عليه الاعادة، بل يغسلها ويبنى على الصلاة إذا لم يلزم ما يوجب البطلان، كالاستدبار مثلاً. وعلل الحكم بعدم وجوب الاعادة باحتمال حدوث النجاسة في الاثناء، فلا ينبغي نقض اليقين بالشك، وهذا الحكم - أي حكم رؤية النجاسة في أثناء الصلاة - له صورتان: (الصورة الاولى) رؤية النجاسة في الاثناء مع العلم بكونها قبل الصلاة. و (الصورة الثانية) هي الصورة الاولى مع الشك في كونها قبل الصلاة واحتمال عروضاها في الاثناء. أما الصورة الثانية فهي التي ذكرت في الرواية وحكم الامام عليه السلام بعدم وجوب الاعادة فيها. وأما الصورة الاولى، فهي غير مذكورة في صريح الرواية، لان المذكور فيها حكم العلم بالنجاسة قبل الصلاة مع الشك في موضعها، وحكم رؤية النجاسة في الاثناء مع الشك في كونها قبل الصلاة. وأما رؤية النجاسة في الاثناء مع العلم بكونها قبل الصلاة،

[٥٢]

فغير مذكورة فيها من حيث المنطوق، ولذا اختلفت كلماتهم في حكمها، وذكر الشيخ (ره) أن الحكم بعدم وجوب الاعادة - فيما لو

علم بالنجاسة بعد إتمام الصلاة - يدل على عدم وجوب الاعادة فيما لو رآها في الاثناء بطريق أولى، لانه لو لم تجب الاعادة مع وقوع جميع أجزاء الصلاة مع النجاسة، فعدم وجوب الاعادة مع وقوع بعضها مع النجاسة أولى. والتحقيق عدم صحة الاعتماد على الاولوية المذكورة، لان وجوب الاعادة حكم تعيدي لا يعلم ملاكه حتى يتمسك بالاولوية، فلعله كانت خصوصية تقتضي عدم وجوب الاعادة فيما لو وقع جميع أجزاء الصلاة مع النجاسة وعلم بها بعد الصلاة، وكانت تلك الخصوصية مفقودة فيما لو رآها في الاثناء، بل التحقيق أن الصورة المذكورة وإن كانت غير مذكورة في صريح الرواية، إلا أنها تدل على حكمها وهو وجوب الاعادة دلالة قوية، لان الامام عليه السلام علل عدم وجوب الاعادة في الصورة الثانية وهي صورة رؤية النجاسة في الاثناء مع الشك في كونها قبل الصلاة، باحتمال عروض النجاسة في الاثناء، وقال (ع): " لعله شئ أوقع عليك " فيدل على وجوب الاعادة مع العلم بكونها قبل الصلاة، وكذا قوله (ع) بعد التعليل المذكور: " فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك " فان ظاهره أن عدم وجوب الاعادة إنما هو للشك في كونها قبل الصلاة، فيدل على وجوب الاعادة مع العلم بكونها قبل الصلاة. أما وجه الاستدلال، فهو أن قوله (ع): " فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك " يدل على حجية الاستصحاب، بل أوضح دلالة من الصحيحة الاولى لاشتماله على كلمة (لا ينبغي) والتصريح بالتعليل في قوله (ع): " لانك كنت على يقين من طهارتك " وهو صريح فيما ذكرناه من أن التعليل بأمر إرتكازي،

[٥٣]

وهذا بخلاف الصحيحة الاولى، فانه لم يصرح فيها بالتعليل غايته أن التعليل كان أظهر المحتملات. ثم إن قوله (ع): (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) مذكور في موردين من الصحيحة: (الاول) بعد الجواب عن السؤال الثالث، والثاني بعد الجواب عن السؤال الاخير. وأما المورد الثاني فلا إشكال في دلالة على حجية الاستصحاب. وأما المورد الاول فقد استشكل في دلالة على حجية الاستصحاب بأن الامام (ع) علل عدم وجوب الاعادة بعدم نقض اليقين بالشك مع أن الاعادة لو كانت واجبة لما كانت نقضا لليقين بالشك بل نقضا لليقين باليقين، للعلم بوقوع الصلاة مع النجاسة، فهذا التعليل لا ينطبق على المورد، ولذا حمل الرواية بعضهم على قاعدة اليقين، وذكر أن التمسك بها للاستصحاب غير ظاهر كما في الكفاية. وهذا الكلام بمكان من العجب من قائله، لان قاعدة اليقين قوامها بامرین: (الاول) اليقين السابق والثاني الشك الساري بمعنى سريان الشك الى طرف المتيقن، كما إذا علمنا يوم الجمعة بعدالة زيد يوم الخميس، ثم شكنا في عدالته يوم الخميس لاحتمال كون علمنا السابق جهلا مركبا، وكلا الامرین مفقود في المقام. أما الشك ففقده واضح، لان المفروض هو العلم بوقوع الصلاة مع النجاسة، فليس هنا شك. وأما اليقين فان كان المراد منه اليقين بطهارة الثوب قبل عروض الظن بالنجاسة، فهو باق بحاله ولم يتبدل بالشك، فان المكلف في فرض السؤال يعلم بطهارة ثوبه قبل عروض هذا الظن. وإن كان المراد هو اليقين بعد الظن المذكور بأن كان قد ظن بالنجاسة فنظر ولم يجدها فتيقن بالطهارة، فهذا اليقين غير مذكور في الحديث الشريف، ومجرد النظر وعدم الوجدان لا يدل على أنه تيقن بالطهارة، فالصحيحة اجنبية عن قاعدة اليقين وظاهرة في الاستصحاب. غاية الامر أنه إن أمكننا التطبيق على المورد فهو،

[٥٤]

وإلا فلا نفهم كيفية التطبيق على المورد، وهو غير قاذح في الاستدلال بها. وقيل في وجه التطبيق كما في الكفاية: أن شرط الصلاة هو إحراز الطهارة لا الطهارة الواقعية، ومقتضى إحراز الطهارة بالاستصحاب عدم وجوب الاعادة. ولو انكشف بعد الصلاة وقوعها مع النجاسة، وتحقق المقام يقتضي التكلم في ترتب الثمرة على النزاع المعروف بينهم من أن الطهارة شرط في الصلاة، أو أن النجاسة مانعة عنها. فقال بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني، وبعضهم جمع بينهما فقال بشرطية الطهارة ومانعية النجاسة. أما القول الاخير فلا يمكن الالتزام به، لما تقدم في بحث اجتماع الامر والنهي من أنه يستحيل جعل الشئ شرطا وضده مانعا ولاسيما في ضدین لا ثالث لهما، فلا يمكن جعل الطمأنينة شرطا والحركة مانعا، والقيام شرطا والقيود مانعا، وهكذا، فيدور الامر بين القولين الآخرين. فنقول: لا إشكال في أن الغافل خارج عن محل الكلام على كلا التقديرين، لعدم الاشكال في صحة صلاة الغافل عن نجاسة الثوب مثلا على كلا القولين، ولم نجد من استشكل في صحة صلاة الغافل من القائلين بشرطية الطهارة، ولا من القائلين بمانعية النجاسة. ولا اشكال أيضا في أن النجاسة الواقعية مع عدم إحرازها ليست مانعة عن الصلاة، فمن صلى مع القطع الوجداني بطهارة ثوبه أو مع الطهارة الظاهرية لاجل التبعيد الشرعي بالامارة كاخبار ذي اليد والبيئة أو الاصول العملية كاصالة الطهارة والاستصحاب فانكشف بعد الصلاة وقوعها مع النجاسة، لا إشكال في عدم وجوب الاعادة، للنصوص الواردة في المقام، ومن حملتها هذه الصحيحة، ولم أحد من التزم بالاعادة في هذه الصور لا من القائلين بالشرطية ولا من القائلين بالمانعية.

فتلخص مما ذكرنا أن المانع على القول بالمانعية هو النجاسة المحرزة لا النجاسة الواقعية، وإلا تلزم الاعادة في الصور المذكورة، ولم يلتزم بها القائلون بالمانعية. وعلى القول بالشرطية ليس الشرط هي الطهارة الواقعية - وإلا تلزم الاعادة في الصور المذكورة - ولا إحراز الطهارة، فإنه من تيقن بنجاسة ثوبه وصلى معه للاضطرار ليرد ونحوه، ثم انكشفت بعد الصلاة طهارة ثوبه فلا إشكال في عدم وجوب الاعادة عليه، ولو انكشف عدم تضره بالبر ولم يلبس الثوب المذكور، مع أنه لم يحرز الطهارة حين الاتيان بالصلاة، وكذا لو لم يكن عنده إلا ثوب واحد متنجس، فإنه محل الخلاف بينهم، فالمشهور أنه يجب عليه الاتيان بالصلاة عريانا. وقالت جماعة (منهم صاحب العروة) بوجوب الصلاة مع الثوب التنجس، فعلى قول الجماعة لو صلى مع الثوب ثم انكشفت طهارته، لا اشكال في صحة صلاته حتى مع انكشاف عدم انحصار الثوب فيه مع أنه لم يحرز الطهارة حين الاتيان بالصلاة، بل الشرط هو الجامع الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية المحرزة بالقطع الوجداني أو بالامارات والاصول، فعلى القول بالشرطية الشرط هي الطهارة بالمعنى الاعم، لا خصوص الطهارة الواقعية ولا خصوص الطهارة المحرزة، على ما ذكره صاحب الكفاية وأطال الكلام في الاستشكال عليه والجواب عنه، وعلى القول بالمانعية المانع هو خصوص النجاسة المحرزة، فإذا لاثمة بين القولين، لان الغافل تصح صلاته مع النجاسة على القولين، والملتفت إذا أحرز الطهارة بأحد الوجوه المتقدمة ثم انكشف وقوع الصلاة مع النجاسة، تصح صلاته أيضا على القولين، والملتفت غير المحرز للطهارة ولو بالاصل تبطل صلاته مع انكشاف وقوعها مع النجاسة على القولين. وربما يتخيل ظهور الثمرة فيما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الثوبين فصلى صلاتين في كل من الثوبين، ثم انكشفت نجاسة كلا الثوبين، فإنه علي القول بشرطية الطهارة

يلزم بطلان كلتا الصلاتين، لوقوعهما مع النجاسة الواقعية مع عدم إحراز الطهارة ولو بالأصل، لتساقط الأصل في الطرفين للمعارضة، للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما. وكذا على القول بأن المانع هو النجاسة الواقعية. وأما على القول بأن المانع هو إحراز النجاسة، فيحكم بصحة إحدى الصلاتين، لعدم إحراز نجاسة كلا الثوبين قبل الصلاة. والتحقق عدم تمامية الثمرة المذكورة، لما ذكرنا في بحث العلم الإجمالي من أن العلم الإجمالي مانع عن جريان الأصل في كل طرف بخصوصه لأجل المعارضة. ولا مانع من جريان الأصل في أحد الطرفين أو الاطراف لا بقيد الخصوصية إذا كان له أثر عملي، كما في المقام. فنقول بعد العلم بنجاسة أحد الثوبين مع احتمال نجاسة الآخر: إن أحد الثوبين نجس قطعاً، وأما الآخرة فالأصل طهارته، فيحم بصحة إحدى الصلاتين في المثال، وكذا لو علمنا بطلان إحدى الظهرين بعد الفراغ منهما مع احتمال بطلان الأخرى، فالعلم الإجمالي ببطلان إحداهما مانع من جريان قاعدة الفراغ في خصوص كل من الظهر والعصر، ولا مانع من جريانها في أحدهما لا بعينها. فنقول: إحداهما باطل قطعاً وأما الأخرى فقاعدة الفراغ قاضية بصحتها، فيحكم بصحة إحدى الصلاتين، فيأتي بصلاة واحدة بلا تعيين أنها الظهر أو العصر، وكذا في غيرها مما توافقت الصلاتان من حيث الركعة، كما إذا أتى بقضاء صلاتين من الصبح مثلاً، ثم علم إجمالاً ببطلان إحداهما مع احتمال بطلان الأخرى، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في إحداهما لا بعينها، فإذا لاثمة بين القول بشرطية الطهارة والقول بمانعية النجاسة، وإن كان الصحيح هو الأول، نظراً إلى الاعتبار الشرعي المستفاد من قوله (ع) في صحيحة زرارة: " لا صلاة إلا بطهور ويجزيك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأما البول فإنه لا بد من غسله "

فان المراد بالطهور ما يطهر به، كما أن الوقود ما يوقد به، فالمراد به الماء والتراب كما ورد أن الماء أحد الطهورين، فتدل الصحيحة على اشتراط الصلاة بالطهارة من الخبث أيضاً، لما في ذيلها من التفصيل بين موضع البول وموضع الغائط. إذا عرفت ذلك فنقول ذكر الشيخ (ره) في وجه تطبيق التعليل في الصحيحة على المورد، أنه مبني على دلالة الأمر الظاهري على الأجزاء، فعدم وجوب الاعادة للأجزاء المستفاد من الأمر الظاهري وهو حرمة نقض اليقين بالشك المعبر عنها بالاستصحاب. وأورد عليه في الكفاية بأن التعليل في الصحيحة إنما هو بوجود الأمر الظاهري لا بدلالته على الأجزاء. اللهم إلا أن يقال أن دلالته على الأجزاء كان مفروغاً عنه بين الأمام عليه السلام والراوي، فعلل (ع) عدم وجوب الاعادة بوجود الأمر الظاهري، بل التعليل مبني على أن الشرط هو إحراز الطهارة ولو بالأصل، لا خصوص الطهارة الواقعية. وقال المحقق النائيني (ره): يصح تطبيق التعليل على المورد بكل من الوجهين - أي الأجزاء وكون الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية. أقول كل ذلك لا يخلو من الأشكال، لأن معنى دلالة الأمر الظاهري على الأجزاء، هو كون الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية والاختلاف بينهما في مجرد التعبير، وذلك، لأن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري مقتضٍ للأجزاء عن الأمر مادام الشك موجوداً بلا اشكال. وأما بعد زوال الشك وكشف الخلاف، فلا معنى للأجزاء عن الأمر الظاهري، لأن الأمر الظاهري حينئذٍ منتفٍ بانتفاء موضوعه وهو الشك، فليس هنا أمر ظاهري حتى نقول بالأجزاء عنه أو بعدمه، فإن قلنا بالأجزاء عن الأمر الواقعي فمعناه كون الشرط أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، لأنه لو كان الشرط هو الواقعي فقط، لا يعقل الأجزاء عنه

بشيء آخر، فمن صلي إلي جهة لقيام البينة علي أنها هي القبلة،
ثم انكشف بعد الصلاة كون

[٥٨]

القبلة في جهة اخرى، فمعنى أجزاء هذه الصلاة - التي أتى بها الى غير جهة القبلة عن الصلاة الى جهة القبلة - كون الشرط هم الاعم من القبلة الواقعية والظاهرية الثابتة بالبينة، لانه لا معنى للقول بأن الشرط هو القبلة الواقعية وتجزى عنها جهة اخرى. فظهر أن اشكال صاحب الكفاية على الشيخ (ره) والعدول عن الجواب بالاجزاء الى الجواب بكون الشرط هو الاعم، ليس علي ما ينبغي. وكذا ظهر عدم صحة ما ذكره المحقق النائيني من أن التعليل يصح على كلا الوجهين، فانه ليس هنا إلا وجه واحد ذو تعبيرين. وملخص الجواب عن الاشكال المذكور أن التعليل المذكور ناظر الى وجود الامر الظاهري حال الصلاة لا ما بعد الصلاة، بعد كون الاجزاء مفروغا عنه عند الراوي، فالتعليل ناظر الى الصغرى بعد كون الكبرى مسلمة من الخارج. فحاصل التعليل - بعد سؤال الراوي عن علة عدم وجوب الاعادة في هذه الصورة مع وجوب الاعادة في صورتين السابقتين - أن المصلي في هذه الصورة محرز للطهارة الظاهرية حال الصلاة، لكونه متيقنا بها فشك ولايجوز نقض اليقين بالشك، بخلاف الصورتين السابقتين للعلم التفصيلي بالنجاسة في إحدهما والاجمالي في الاخرى، فتنجز عليه التكليف، ولم يستند الى أمر ظاهري، فتجب عليه الاعادة، ودلالة الامر الظاهري على الاجزاء في باب الطهارة مما لا إشكال فيه ولا خلاف، فمراد الشيخ (ره) من دلالة الامر الظاهري على الاجزاء هي الدلالة في باب الطهارة لا مطلقا ولا يرد عليه شيء. فتحصل من جميع ما ذكرنا في المقام صحة الاستدلال بهذه الصحيحة أيضا على حجية الاستصحاب، ويجري فيها جميع ما ذكرنا في الصحيحة الاولى من عدم الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، وبيان الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية

[٥٩]

وغيره مما تقدم الكلام فيه. ومن جملة ما استدل به على حجية الاستصحاب صحيحة ثالثة لزرارة " وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع، وقد أحرز الثلاث قام فاضاف إليها 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 ". والاستدلال بها مبني على كون المراد باليقين في قوله (ع) -: " ولا ينقض اليقين بالشك - هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، فيكون المراد أنه كان متيقنا بعدم الاتيان بها فشك، ولا ينقض اليقين بالشك، بل يبني على عدم الاتيان فيقوم ويضيف إليها ركعة اخرى. وقد استشكل في الاستدلال بهذه الصحيحة باشكالين: (أحدهما) أنها مختصة بالشك في عدد الركعات، بل بخصوص الشك بين الثلاث والاربع، لان الضمائر - في قوله (ع): قام فاضاف وقوله (ع): لا ينقض اليقين بالشك وغيرها مما هو مذكور الى آخر الصحيحة - راجعة الى المصلي الذي لا يدرى في ثلاث هو أو أربع. ولا وجه للتعدي عن المورد الى غيره، إذ ليس فيها اطلاق أو عموم تنمusk به كعموم التعليل في الصحيحتين السابقتين. وربما يجاب عنه بأن ذكر هذا اللفظ - (أي لا ينقض اليقين بالشك) في روايات اخر واردة في غير الشك بين الثلاث والاربع - يشهد بعدم اختصاص هذه الصحيحة بالشك بين الثلاث والاربع. وفيه أنه إن تمت دلالة الروايات الاخر على حجية الاستصحاب، فهي المعتمد عليها دون هذه الصحيحة، وإلا فكيف تكون قرينة على عدم

اختصاص هذه الصحيحة بالشك بين الثلاث والاربع مع ظهورها في الاختصاص.

[٦٠]

ويمكن القول بعدم اختصاص الصحيحة بالموارد، لما في ذيلها من قوله (ع): ولا يعتد بالشك في حال من الحالات، فانه قرينة على أن المراد أن الشك مما لا يجوز نقض اليقين به في حال من الحالات، بلا اختصاص بشئ دون شئ. (ثانيهما) ما ذكره الشيخ (ره) وهو أنه إن كان المراد من قوله (ع): قام فاضاف إليها اخرى هي الركعة المنفصلة كما عليه مذهب الامامية، فليس المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، بل المراد منه اليقين بالبراءة بالبناء على الاكثر، ثم الاتيان بركعة اخرى منفصلة، فانه حينئذ يتيقن ببراءة ذمته، إذ على تقدير الاتيان بالثلاث تكون هذه الركعة متممة لها، ولا تقدر زيادة التكبير والتشهد والتسليم، وعلى تقدير الاتيان بالاربع تكون هذه الركعة نافلة، بخلاف ما إذا بنى على الأقل وأضاف ركعة متصلة، فانه يحتمل حينئذ الاتيان بخمس ركعات، أو بنى على الاكثر ولم يأت بركعة منفصلة، لاحتمال النقصان فلا يقين له بالبراءة، فقد علمه الامام عليه السلام طريق الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة كما صرح بهذا المعنى في رواية اخرى بقوله (ع): " ألا اعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شئ؟ ... " وقد اطلق اليقين على هذا المعنى - أي الاحتياط واليقين بالبراءة - في روايات اخر كما في قوله (ع): " وإذا شككت فابن على اليقين " وتكون الصحيحة على هذا المعنى دالة على وجوب الاحتياط وأجنبية عن الاستصحاب، وان كان المراد هي الركعة المتصلة فلا بد من حمل الجملة على التقية، لكون مفادها مخالفا للمذهب وموافقا للعمامة، وعليه فالمراد باليقين وان كان هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، إلا أنه يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب لورودها مورد التقية، والالتزام بأن أصل القاعدة - وهي عدم جواز نقض اليقين بالشك، قاعدة واقعية، وإنما التقية في تطبيقها على المورد

[٦١]

- أي الشك بين الثلاث والاربع في عدد الركعات - مخالف للاصل من جهة اخرى، فان الاصل في التطبيق هو التطبيق الحقيقي، لا التطبيق تقية، فتلزم مخالفة الاصل من وجهين. هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) من الاشكال على الاستدلال بالصحيحة. وأجاب عنه صاحب الكفاية بأن الصحيحة ساكنة عن كون الركعة الاخرى متصلة أو منفصلة، بل تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك، والبناء على الأقل، والاتيان بركعة اخرى بلا قيد الاتصال أو الانفصال، وأخذنا قيد الانفصال من روايات اخر دالة على وجوب البناء على الاكثر والاتيان بالمشكوك فيها منفصلة، فمقتضى الجمع بين الصحيحة وهذه الروايات هو تقييد الصحيحة بها والحكم بوجوب الاتيان بركعة اخرى منفصلة. وذكر بعض الاعاظم أن الاستصحاب في الشك في عدد الركعات غير جار في نفسه، مع قطع النظر عن الاخبار الخاصة الدالة على وجوب الاحتياط، وذلك، لوجوب التشهد والتسليم في الركعة الرابعة وفي الشك بين الثلاث والاربع، غاية ما يثبت بالاستصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة، وبعد الاتيان بركعة اخرى لا يمكن اثبات كونها هي الركعة الرابعة ليقع التشهد والتسليم فيها، إلا على القول بالاصل المثبت، ولا نقول به. ولعل هذا هو السر في الغاء الفقهاء الاستصحاب في الشكوك الواقعة في عدد الركعات على ما هو المعروف بينهم، انتهى. هذه هي كلمات الاساطين في المقام. وكلها قابل للمناقشة: أما الاخير وهو أن الاستصحاب في الشك في

عدد الركعات قاصر في نفسه مع قطع النظر عن الاخبار الخاصة،
ففيه (أولاً) أنه ليس لنا دليل على وجوب وقوع التشهد والتسليم
في الركعة الرابعة حتى نحتاج الى إثبات كون هذه هي الركعة
الرابعة. غاية ما دل الدليل عليه هو الترتيب بين أفعال الصلاة

[٦٢]

بأن يقع الحمد به التكبير، والسورة بعد الحمد، والركوع بعد السورة،
والسجدة بعد الركوع، والتشهد بعد السجدة الثانية من الركعة
الرابعة مثلاً، والتسليم بعد التشهد. ومحصل هذا الترتيب وجوب
الاتيان بالتشهد والتسليم بعد الركعة الرابعة مثلاً. فإذا شك المكلف
بين الثلاث والأربع وبنى على الثلاث للاستصحاب وأتى بركعة أخرى،
فهو متيقن بالاتيان بالركعة الرابعة فيجوز له الاتيان بالتشهد
والتسليم. غاية الأمر أنه لا يدري أنه أتى بالأربع فقط أو مع الزيادة،
وهو غير قادح في وقوع التشهد والتسليم بعد الركعة الرابعة وحصول
الترتيب. و (ثانياً) - على فرض تسليم أنه يجب وقوع التشهد
والتسليم في الركعة الرابعة - أنه لا مانع من جريان الاستصحاب لولا
الاخبار الخاصة، فانه بعد الاتيان بركعة أخرى - بمقتضى استصحاب
عدم الاتيان بالرابعة - يتيقن بكونه في الركعة الرابعة، غاية الأمر أنه
لا يدري أن الكون في الركعة الرابعة هو الآن أو قبل ثلاث دقائق مثلاً،
وخرج عنه فعلاً فيجري استصحاب عدم الخروج عن الكون في الركعة
الرابعة، ويترتب عليه وجوب التشهد والتسليم، ولا يضر بالاستصحاب
المذكور عدم العلم بخصوصية الكون كما في القسم الثاني من
استصحاب الكلّي. فتحصل أن المانع عن جريان الاستصحاب في
الشك في عدد الركعات هي النصوص الخاصة الواردة في الشكوك
الصحيحة ولولاها لجرى الاستصحاب كما عليه العامة. وأما في غير
الشكوك الصحيحة كالشك بين الأربع والست مثلاً فالوجه في عدم
جواز الرجوع إلى الاستصحاب هو صحة صفوان الدالة على وجوب
الاعادة لمطلق الشك في عدد الركعات، وهي: قوله (ع): " إن كنت
لا تدري كم صليت، ولم يقع وهمك على شئ فأعد الصلاة "
ونقيدها بغير المشكوك الصحيحة لاجل النصوص الخاصة، وفي غيرها
نحكم بالبطلان لاجل هذه الصحيحة، ولولا الصحيحة والنصوص
الخاصة لم يكن

[٦٣]

مانع عن الرجوع الي الاستصحاب كما عليه العامة. وأما ما ذكره
صاحب الكفاية من أن الصحيحة ساكنة عن قيد الاتصال والانفصال
فنقيدها بإطلاقها بروايات اخر دالة على وجوب الاتيان بركعة منفصلة،
ففيه أن مقتضى أدلة الاستصحاب هو البناء على اليقين السابق
وعدم الاعتناء بالشك الطارئ، وفرض وجوده بمنزلة العدم، ولازم ذلك
وجوب الاتيان بركعة اخرى متصلة، فليس التنافي - بين الصحيحة
على تقدير دلالتها على الاستصحاب وبين الروايات الاخر - بالاطلاق
والتقييد، حتى يجمع بينهما بتقييد الصحيحة بها، بل بالتباين، لدلالة
الصحيحة على وجوب الاتيان بركعة اخرى متصلة، والروايات الاخر
على وجوب الاتيان بها منفصلة. فالأخذ بالصحيحة يستلزم رفع اليد
عن الروايات الاخر التي عليها اعتماد المذهب. وأما ما ذكره الشيخ
من الاشكال على الاستدلال بالصحيحة، ففيه أنه لا تلزم من
الاستدلال بها مخالفة المذهب، وذلك، لما مر آنفاً من أن معنى دالة
الامر الظاهري على الاجزاء هو توسعة الواقع، لعدم معقولية التحفظ
على الواقع مع اجزاء شئ آخر عنه، فمعنى اجزاء الصلاة الواقعة
فيها زيادة التشهد والتسليم عن الواقع هو توسعة الواقع بمعنى أن
الواجب على المتيقن هو الصلاة بلا زيادة التشهد والتسليم، وعلى

الشك بين الثلاث والاربع مثلا، هو الصلاة الواقعة فيها زيادة التشهد والتسليم، لكن مع التقييد بعدم الاتيان بالركعة الرابعة في الواقع، لان المستفاد من الروايات أن وجوب الاتيان - بالركعة المنفصلة على الشك بين الثلاث والاربع - مختص بما إذا لم يأت بالرابعة في الواقع، فمن شك - بين الثلاث والاربع، وبنى على الاربع وتشهد وسلم، ثم لم يأت بالركعة المنفصلة نسيانا أو عمدا، ثم انكشف أنه أتى بالركعة الرابعة - ليس عليه شيء، فيكون الموضوع لوجوب الركعة المنفصلة المكلف

[٦٤]

المقيد بامرین: الاول كونه شاكاً الثاني كونه غير آت بالرابعة، فإذا شك المكلف بين الثلاث والاربع، فقد حصل أحد القيدین بالوجدان وهو الشك، والقيد الآخر - وهو عدم الاتيان بالرابعة - يحرز بالاستصحاب، لكونه متيقنا بعدم الاتيان وشك فيه، فيحكم بوجوب الاتيان بالركعة المنفصلة. فتلخص مما ذكرنا أن مقتضى الاستصحاب بملاحظة الاخبار الخاصة هو الاتيان بالركعة المنفصلة لا الاتيان بالركعة المتصلة، حتى يكون العمل به مخالفا للمذهب، بل في نفس الصحيحة قرينة على أن المراد من قوله (ع): قام وأضاف إليها ركعة اخرى، هي الركعة المنفصلة، وهي قوله (ع) في صدر الصحيحة لبيان حكم الشك بين الاثني والاربع: يركع ركعتين بفاتحة الكتاب، فان تعيين الفاتحة يدل على كون المراد ركعتين منفصلتين، وإلا كان مخيرا بين الفاتحة والتسبيحات، بل لعل الافضل الاتيان بالتسبيحات، فيكون المراد من قوله (ع): قام وأضاف إليها ركعة اخرى، أيضا هي الركعة المنفصلة، لكون هذه الركعة في الشك بين الثلاث والاربع من سنخ الركعتين السابقتين في الشك بين الاثني والاربع. وفي الصحيحة قرينة اخرى على كون المراد هي الركعة المنفصلة، وهي قوله (ع): " ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر " فان ظاهر عدم خلط الشك باليقين وبالعكس هو الاتيان بالركعة المشكوكة منفصلة عن الركعات المتيقنة. فتلخص مما ذكرنا صحة الاستدلال بالصحيحة، غاية الامر أن مقتضى الاستصحاب بملاحظة الاخبار الخاصة هو الاتيان بالركعة المشكوك فيها منفصلة. وظهر بما ذكرنا صحة الاستدلال بموثقة عمار عن ابي الحسن عليه السلام " قال (ع): إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل ؟ قال (ع): نعم " فان المراد منها البناء على المتيقن والاتيان بالمشكوك فيها منفصلة، لاجل الاخبار

[٦٥]

الخاصة بالبيان المتقدم. ولا اختصاص لها بالشك في عدد الركعات، بل قاعدة كلية في باب الصلاة وغيرها مما شك فيه، فليس المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بالبناء على الاكثر، والاتيان بالمشكوك فيها منفصلة على ما ذكره الشيخ (ره) فان الداعي الى الحمل على هذا المعنى في الصحيحة كون الحمل على الاقل مخالفا للمذهب. وبعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الموثقة بالشك في عدد ركعات الصلاة لاجه للحمل على هذا المعنى، وفي نفس الموثقة ظهور في أن المراد من اليقين هو اليقين الموجود، لا تحصيل اليقين فيما بعد، فان قوله (ع): - فابن على اليقين - أمر بالبناء على اليقين الموجود لا امر بتحصيل اليقين، غاية الامر أنه في الشك في عدد الركعات بعد البناء على اليقين يجب الاتيان بالمشكوك فيها منفصلة، للاخبار الخاصة، ولاتنافي بينها وبين الاستصحاب على ما ذكرنا من التوجيه. ومن جملة ما استدل به على حجية الاستصحاب رواية الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام قال (ع): " من كان على يقين فشك،

فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين " وفى نسخة اخرى " من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك ". واستشكل في دلالتها على حجية الاستصحاب بأن صريحها سبق زمان اليقين على زمان الشك، فهي دليل على قاعدة اليقين لاعتبار تقدم اليقين على الشك فيها، بخلاف الاستصحاب، فإن المعتبر فيه كون المتيقن سابقا على المشكوك فيه، أما اليقين والشك فقد يكونان متقارنين في الحدث، بل قد يكون الشك سابقا على اليقين على ما تقدم في ضابطة الفرق بين القاعدة والاستصحاب. وأجاب عنه صاحب الكفاية بما حاصله: أن اليقين طريق الى المتيقن، والمتداول في التعبير عن سبق المتيقن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشك

[٦٦]

لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد، فالمراد هو سبق المتيقن على المشكوك فيه. وذكر في هامش الرسائل جوابا آخر وربما ينسب الى المرحوم الميرزا الشيرازي الكبير (ره) وهو أن الزمان قيد في قاعدة اليقين وظرف في الاستصحاب، وحيث أن الاصل في الزمان هو الظرفية فكونه قيما يحتاج الى الاثبات، ولم يدل دليل على كون الزمان قيما في المقام، فالمتعين كونه طرفا، فتكون الرواية دالة على حجية الاستصحاب دون قاعدة اليقين. وفيه ما تقدم في ضابطة الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين. وملخصه أن الزمان ليس قيما في شئ منهما، بل ظرف في كليهما. والفرق بينهما أن متعلق الشك في الاستصحاب هو البقاء وفي قاعدة اليقين هو الحدث. وتقدم تفصيل الكلام في الفرق بينهما في أوائل بحث الاستصحاب. ويمكن أن يجاب عن الاشكال المذكور بأن ظاهر قوله (ع): فليمض على يقينه هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين، لكونه أمرا بالبناء على اليقين الموجود نظير ما مر في قوله (ع): فابن على اليقين، وليس في مورد القاعدة يقين فعلي حتى يؤمر بالبناء عليه، بل كان يقين وقد زال بالشك الساري بل لم يعلم أنه كان يقينا لاحتمال كونه جهلا مركبا، ويعتبر في اليقين مطابقته للواقع، بخلاف القطع، غاية الامر أنه كان تخيل اليقين ولا يصح التعبير عن التردد النفساني الموجود فعلا باليقين، لعدم صحة اطلاق الجوامد إلا مع وجود المبدأ، واطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ حقيقة وإن كان محلا للكلام، إلا أنه ليس في الرواية لفظ المتيقن، حتى يقال أنه شامل لمن كان متيقنا باعتبار المنقضي عنه المبدأ على أحد القولين في المشتق، هذا. ولكن الذي يسهل الامر أن الرواية ضعيفة غير قابلة للاستدلال بها، لكون

[٦٧]

قاسم بن يحيى في سندها، وعدم توثيق أهل الرجال اياه بل ضعفه العلامة (ره) ورواية الثقات عنه لاتدل على التوثيق على ما هو مذكور في محله. ومن جملة ما استدلل به للمقام مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: " كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا ؟ فكتب (ع) اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية ". وتقريب الاستدلال بها أن الامام عليه السلام حكم بأن اليقين بشئ لا ينقض بالشك ولا يزاحم به، ثم فرع على هذه الكبرى قوله (ع): " صم للرؤية وافطر للرؤية ". وذكر الشيخ (ره) أن هذه الرواية أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب. واستشكل عليه في الكفاية بأن المراد من اليقين في هذه الرواية ليس هو اليقين السابق، بل المراد هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنه لا يجب الصوم إلا مع اليقين ولا يدخل المشكوك فيه في المتيقن، كما

ورد في عدة من الروايات أنه لا يصام يوم الشك بعنوان أنه من رمضان، وأن الصوم فريضة لا بد فيها من اليقين، ولا يدخلها الشك. وذكر المحقق النائيني (ره) تأييدا لصاحب الكفاية أن قوله (ع): - اليقين لا يدخله الشك - ظاهر في عدم دخول اليوم المشكوك كونه من رمضان فيه وحمله على الاستصحاب - بدعوى أن المراد منه أن اليقين لا ينقض بالشك - بعيد لغرابية هذا الاستعمال. والتحقيق هو ما ذكره الشيخ (ره) من ظهور الرواية في الاستصحاب، لانه لو كان المراد عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان، لما كان التفرع بالنسبة الى قوله (ع): وأفطر للرؤية صحيحا، فان صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان واجب، لقوله (ع): وأفطر للرؤية، مع أنه يوم مشكوك في كونه من رمضان، فكيف يصح تفرع قوله (ع): وأفطر للرؤية الدال على وجوب صوم يوم الشك

[٦٨]

في آخر شهر رمضان على قوله (ع): اليقين لا يدخله الشك، بناء على أن المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان. فالصحيح أن المراد من قوله (ع): اليقين لا يدخله الشك، أن اليقين لا ينقض بالشك فلا يجب الصوم في يوم الشك في آخر شعبان، ويجب الصوم في يوم الشك في آخر شهر رمضان، لليقين بعدم وجوب الصوم في الاول واليقين بوجوبه في الثاني، واليقين لا ينقض بالشك، فيصح التفرع بالنسبة الى قوله (ع): صم للرؤية، وبالنسبة الى قوله (ع): وأفطر للرؤية. وأما ما استشهد به صاحب الكفاية من الروايات الدالة على عدم صحة الصوم في يوم الشك بعنوان أنه من رمضان، فمدفوع بأن هذه الروايات وإن كانت صحيحة معمولا بها في موردها، إلا أنها لا تكون قرينة على كون هذه الرواية أيضا واردة لبيان هذا المعنى مع ظهورها في الاستصحاب. وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) من غرابية هذا الاستعمال، فيدفعه وقوع هذا الاستعمال بعينه في الصحيحة الثالثة المتقدمة في قوله (ع): " ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر " ووقع هذا الاستعمال في كلمات العلماء أيضا في قولهم دليله مدخول أي منقوض، واللغة أيضا تساعد، فان دخول شئ في شئ يوجب التفكيك بين أجزائه المتصلة، فيكون موجبا لنقضه وقطع هيئته الاتصالية. ومن جملة ما استدل به على حجية الاستصحاب روايات تدل على الحلية ما لم تعلم الحرمة وعلى الطهارة ما لم تعلم النجاسة، وهي طوائف ثلاث: (منها) ما يدل على حلية كل شئ ما لم تعلم الحرمة، كقوله (ع): " كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام ". و (منها) ما يدل على طهارة كل شئ ما لم تعلم النجاسة. كقوله عليه السلام: " كل شئ نظيف حتى تعلم أنه قدر ". و (منها) ما يدل على طهارة خصوص الماء ما لم تعلم نجاسته، كقوله (ع): " الماء كله طاهر حتى تعلم

[٦٩]

أنه نجس "، والاحتمالات المتصورة في مثل هذه الاخبار سبعة: (الاول) أن يكون المراد منها الحكم بالطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الاولى، بأن يكون العلم المأخوذ غاية طريقيا محضا، والغاية في الحقيقة هو عروس النجاسة، فيكون المراد أن كل شئ بعنوانه الاول طاهر حتى تعرضه النجاسة، وأخذ العلم غاية لكونه طريقا الى الواقع ليس بعزيز، كما في قوله تعالى: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) - سورة ٢ آية ١٨٧ - فان المراد منه بيان الحكم الواقعي وجواز الاكل والشرب الى طلوع الفجر، وذكر التبين بناء على كونه بمعنى الانكشاف إنما هو

لمجرد الطريقية، وإن أمكن حمل التبين على معنى آخر مذكور في محله. (الثاني) أن يكون المراد منها هو الحكم بالطهارة الظاهرية للشئ المشكوك كما عليه المشهور، بأن يكون العلم قيذا للموضوع دون المحمول، فيكون المعنى أن كل شئ لم تعلم نجاسته طاهر. (الثالث) أن يكون المراد بها قاعدة الاستصحاب، بأن يكون المعنى أن كل شئ طهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة - أي كل شئ ثبتت طهارته الواقعية أو الظاهرية فطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة. (الرابع) أن يكون المراد بها الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية بأن يكون المعنى أن كل شئ معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهارة الواقعية في الاول، وبالطهارة الظاهرية في الثاني الى زمان العلم بالنجاسة. (الخامس) أن يكون المراد منها الطهارة الظاهرية والاستصحاب، كما عليه صاحب الفصول، بأن يكون المعنى أن كل شئ مشكوك العنوان طاهر ظاهرا وطهارته مستمرة الى زمان العلم بالنجاسة، فيكون الغنى - وهو قوله (٦): طاهر -

[٧٠]

اشارة الى الطهارة الظاهرية، والغاية اشارة الى استصحاب تلك الطهارة الى زمان العلم بالنجاسة. (السادس) أن يكون المراد بها الطهارة الواقعية والاستصحاب كما في الكفاية، بأن يكون المعنى اشارة الى الطهارة الواقعية، وأن كل شئ بعنوانه الاول طاهر وقوله (ع): حتى تعلم اشارة إلى استمرار الحكم إلى زمان العلم بالنجاسة. (السابع) أن يكون المراد منها الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب، كما اختاره صاحب الكفاية في هامش الرسائل، ويجري جميع ما ذكرنا من الصور والاحتمالات في قوله (ع): " كل شئ حلال حتى تعرف أنه حرام " ويقع الكلام أولا في صحة هذا الوجه الاخير وعدمها. وملخص ما ذكر في وجهه أن كلمة كل شئ شاملة لما هو معلوم العنوان كالحجر والماء مثلا ولما هو مشكوك العنوان كالمابع المردد بين الماء والبول مثلا، فحكم الامام عليه السلام بالطهارة في الجميع، فلا محالة تكون الطهارة بالنسبة إلى الاول واقعية، وبالنسبة إلى الثاني ظاهرية، ويكون قوله (ع): حتى تعلم اشارة إلى استمرار الطهارة الى زمان العلم بالنجاسة. وأورد عليه المحقق النائيني باشكالات: (الاول) أن الحكم الواقعي والظاهري لا يمكن اجتماعهما في جعل واحد، لان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين، لان موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، والشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي، كما أن موضوع الحكم الظاهري متأخر عن موضوع الحكم الواقعي بمرتين فان موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، والشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي، وهو متأخر عن موضوعه الواقعي، وبعد كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي لا يمكن تحققهما بجعل واحد، وإلا يلزم كون المتأخر عن الشئ بمرتين معه في رتبته، وهو خلف.

[٧١]

وهذا الاشكال لا دافع له على مسلك صاحب الكفاية والمحقق النائيني (ره) ومن وافقهما في أن الانشاء ايجاد المعنى باللفظ، فانه لا يمكن ايجاد شئين يكون أحدهما في طول الآخر بجعل واحد وإنشاء فارد. وأما على ما سلكناه من أن الانشاء ليس بمعنى ايجاد المعنى باللفظ إذ ليس اللفظ، إلا وجودا لنفسه والمعنى اعتبار نفساني لا يكون اللفظ موجدا له بل هو مبرز له ولا فرق بين الخبر والانشاء من هذه الجهة، فكما أن الخبر مبرز لامر نفساني، فكذا الانشاء، إنما الفرق بينهما في المبرز بالفتح، فان المبرز في الانشاء

مجرد اعتبار نفساني، وليس وراءه شئ ليتصف بالصدق والكذب، وهذا بخلاف الجملة الخبرية، فإن المبرز بها هو قصد الحكاية عن شئ في الخارج، فهنا شئ وراء القصد وهو المحكي عنه، وباعتباره يكون الخبر محتملا للصدق والكذب. وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مقام الفرق بين الخبر والانشاء، فلا مانع من أن يبرز حكمين يكون أحدهما في طول الآخر بلفظ واحد، بأن يعتبر أولا الحكم الواقعي لموضوعه، ثم يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهري، وبعد هذين الاعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد، ولا يلزم منه محذور. (الاشكال الثاني) أنه لا يمكن إرادة الحكم الواقعي والظاهري معا، نظرا إلى الغاية وهي قوله (ع): حتى تعلم أنه قذر، لأنه إنه كان المراد هو الحكم الواقعي، يكون العلم المأخوذ في الغاية طريقا كما ذكرناه في أول الاحتمالات، فإن الحكم الواقعي لا يرفع بالعلم، ولا فرق فيه بين العالم والجاهل كما عليه أهل الحق خلافا لأهل التصويب، ولا يرتفع الحكم الواقعي في غير موارد النسخ إلا بتبدل موضوعه بأن يلاقي الجسم الطاهر نجسا، أو يرتد مسلم نعوذ بالله، أو يصير ماء العنب خمرا مثلا وإن كان المراد هو الحكم الظاهري يكون العلم المأخوذ في الغاية قيدا للموضوع وغاية له، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك وغايته العلم، إذا الشك

[٧٢]

يرتفع بالعلم، فيكون العلم ملحوظا بنحو الاستقلال والموضوعية، ولا يمكن اجتماع الطريقية والموضوعية في العلم، لأن معنى الموضوعية ارتفاع الحكم بالعلم، ومعنى الطريقية عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين. وهذا الاشكال مندفع بما ذكرناه في تقريب هذا الوجه من أن العلم ليس غاية للحكم الواقعي ولا للحكم الظاهري، بل غاية للحكم بالبقاء والاستمرار، فيكون دالا على استصحاب الحكم السابق سواء كان واقعا أو ظاهريا، فيقوله (ع): كل شئ نظيف، تمت إفادة الحكم الواقعي والظاهري لشمول الشئ الشئ المعلوم والشئ المجهول على ما ذكرنا، ويكون قوله (ع): حتى تعلم، إشارة إلى الحكم ببقاء الحكم الثابت سابقا واستمراره إلى زمان العلم بالنجاسة، فيكون العلم موضوعا وقيدا للاستصحاب، لأنه بالعلم يرتفع الشك، وبارتفاعه لم يبق موضوع للاستصحاب كما هو ظاهر. (الاشكال الثالث) أنه لا يمكن اجتماع الحكم الواقعي والظاهري في نفسه مع قطع النظر عن الغاية، وذلك، لأنه إذا استند الحكم إلى العام الشامل للخصوصيات الصنفية والخصوصيات الفردية، فلا محالة يكون الحكم مستندا إلى الجامع بين الخصوصيات لا إلى الأفراد بخصوصياتها، فانه إذا قيل أكرم كل إنسان، فهذا الحكم وإن كان شاملا لجميع أصناف الانسان وأفراده، إلا أنه مستند إلى الجامع لا إلى الخصوصيات الصنفية أو الفردية، فانه يقال هذا يجب إكرامه لأنه إنسان لا لأنه عربي أو لأنه زيد مثلا، فلا دخل للخصوصيات في الحكم، فقله (ع): كل شئ نظيف، وإن كان شاملا للشئ المشكوك، إلا أنه بعنوان أنه شئ لا بعنوان أنه مشكوك، إذ كونه مشكوكا من الخصوصيات الصنفية، وقد ذكرنا عدم دخلها في الحكم المستند إلى العام، فلا يكون هناك حكم ظاهري، لأن موضوعه الشئ

[٧٣]

بما هو مشكوك فيه، فلا يكون في المقام إلا الحكم الواقعي الوارد على جميع الاشياء المعلومة أو المشكوك فيها، بل يمكن أن يقال إن الحكم المذكور في قوله (ع): كل شئ نظيف لا يكون شاملا للشئ المشكوك فيه أصلا، لأن عموم قوله (ع): كل شئ قد خصص

بمخصصات كثيرة دالة على نجاسة بعض الاشياء كالكلب والكافر والبول وسائر النجاسات. والمائع المردد بين الماء والبول مثلا لا يمكن التمسك لطهارته بعموم قوله (ع): كل شئ نظيف، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فالشئ المشكوك فيه لا يكون داخلا في عموم قوله (ع): كل شئ نظيف لامن حيث الحكم الظاهري، لان الموضوع هو الشئ لا المشكوك فيه، ولا من حيث الحكم الواقعي، لكونه مشكوكا بالشبهة المصداقية. وهذا الاشكال متين جدا ولا دافع له، وظهر منه عدم صحة الاحتمال الرابع، وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الاولى، والطهارة الظاهرية للاشياء المشكوك فيها، لعدم امكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري على ما تقدم. وأما الاحتمال السادس الذي اختاره في الكفاية، وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعية والاستصحاب على ما تقدم بيانه وأيده بقوله (ع) في موثقة عمار: فإذا علمت فقد قدر، بدعوى ظهوره في انه متفرع على الغاية وحدها، فيكون بيانا لمفهومها وأن الحكم باستمرار الطهارة ينتفي بعد العلم بالنجاسة، ففيه أنه لا يمكن الجمع بين الطهارة الواقعية والاستصحاب في الاستفادة من الاخبار المذكورة، لان قوله (ع): حتى تعلم إما ان يكون قيذا للموضوع أو للمحمول، ولا تستفاد الطهارة الواقعية والاستصحاب على كلا الوجهين. أما إن كان قيذا للموضوع كما في قوله تعالى: " فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق... " فان الغاية قيد للموضوع وهو اليد وتديد للمغسول، لان اليد قد تطلق على جميع العضو إلى المنكب، وقد

[٧٤]

تطلق عليه إلى المرفق، وقد تطلق على الزند كما في آية التيمم، وقد تطلق على الاصابع كما في آية السرقة، فقيدتها في هذه الآية الشريفة لتعيين المراد من اليد، فالغاية تحديد للموضوع لاغاية للغسل. فيكون المراد من قوله (ع): " كل شئ نظيف حتى تعلم أنه نجس " أن كل شئ لم تعلم نجاسته فهو طاهر، فيكون المراد قاعدة الطهارة الظاهرية للاشياء المشكوك فيها، فان الشئ الذي لم تعلم نجاسته عبارته اخرى عن الشئ المشكوك فيه، وكذلك إن كان قيذا للمحمول، لان المراد حينئذ أن الاشياء طاهرة ما لم تعلم نجاستها - أي مادام مشكوكا فيها - فيكون مفاد الرواية هو الحكم بالطهارة الظاهرية للاشياء المشكوك فيها على التقديرين، ولا ربط لها بالطهارة الواقعية ولا الاستصحاب. نعم لو كان في الكلام تقدير وكان قوله (ع): - حتى تعلم - متعلقا به وقيدا له، وكان التقدير هكذا " كل شئ طاهر وطهارته مستمرة حتى تعلم أنه نجس " كان الكلام دالا على الطهارة الواقعية والاستصحاب، ولكن التقدير خلاف الاصل ولا موجب للالتزام به. وظهر بما ذكرناه من بطلان الجمع بين الطهارة الواقعية والاستصحاب بطلان الوجه الاول، وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعية فقط فلا حاجة الى التعرض له. وأما الاحتمال الخامس الذي ذكره صاحب الفصول من الجمع بين الطهارة الظاهرية والاستصحاب بالبيان المتقدم، ففيه أن الحكم بالطهارة الظاهرية للشئ المشكوك فيه باق بقاء موضوعه، وهو الشك بلا احتياج إلى الاستصحاب، فان الاستفادة من الاخبار هو جعل الحكم المستمر - أي الطهارة الظاهرية للشئ المشكوك فيه مادام مشكوكا فيه، لا استمرار الحكم المجعول، إذ ليس الحكم بالطهارة في الخبر بملاحظة الطهارة السابقة وبعناية الطهارة الثابتة حتى يكون استصحابا، فليس مفاد الخبر إلا الطهارة الظاهرية المجعولة بلحاظ الشك.

[٧٥]

وظهر بطلان الاحتمال الثالث أيضا، وهو أن يكون المراد الاستصحاب فقط. فتحصل أن الاخبار المذكورة متمحضة لقاعدة الطهارة الظاهرية للأشياء المشكوك فيها. بقي الكلام فيما ذكره الشيخ (ره) من أن خصوص الخبر الوارد في طهارة الماء يدل على الاستصحاب، وهو قوله (ع): " الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس... " لان طهارة الماء معلومة، ويكون المراد الحكم ببقائها الى زمان العلم بالنجاسة. وفيه أن طهارة الماء وان كانت معلومة، إلا أن الحكم بطهارته في الرواية ليس مستندا الى طهارته السابقة حتى يكون استصحابا، بل الحكم بطهارته إنما هو بملاحظة الشك، فلا يستفاد منه أيضا إلا الطهارة الظاهرية في خصوص الماء. نعم لامانع من استفادة الاستصحاب من رواية اخرى ذكرها الشيخ (ره) وهي ما ورد في إغارة الثوب للذمي، لان الحكم بالطهارة في الثوب مستند الى طهارته السابقة، لقوله (ع): " لانك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه... " لكنه مختص بباب الطهارة، ولا وجه للتعدي عن المورد إلا عدم القول بالفصل، وأنى لنا باثباته، فلم يبق لنا دليل صالح للاستصحاب إلا الاخبار التي ذكرناها، وعمدتها الصحاح الثلاث. والمتحصل مما ذكرناه حجية الاستصحاب بلا اختصاص لها بباب دون باب على ما تقدم، إلا أنه ينبغي لنا التعرض لتفصيلين آخرين ذكرنا في المقام: (الاول) التفصيل في الشك في الرفع بين الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الموجد بالالتزام بحجية الاستصحاب في الاول دون الثاني. (الثاني) التفصيل بين الاحكام التكليفية والوضعية. أما التفصيل الاول فقد التزم به المحقق السبزواري (ره) بتقريب أن الشك

إذا كان في وجود الرفع كان رفع اليد عن اليقين نقضا لليقين بالشك. فمن كان متيقنا بالطهارة من الحدث وشك في تحقق النوم مثلا، فرفع اليد عن الطهارة وعدم ترتيب آثارها إنما هو للشك في النوم ومستند إليه، فيصدق عليه نقض اليقين بالشك؛ فيكون مشمولا لقوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك... " وأما إذا كان الشك في رافعية الموجد فليس رفع اليد عن الطهارة مستندا الى الشك بل إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعا، لان المعلول يستند الى الجزء الاخير من العلة، فلا يكون من نقض اليقين بالشك. بل من نقض اليقين باليقين. سواء كان الشك في رافعية الموجد من جهة الشبهة الموضوعية، كما إذا شك بعد الطهارة في أن الرطوبة الخارجة بعدها بول أو مذي. أو من جهة الشبهة الحكمية. كما إذا شك في أن الرعاف ناقض للطهارة أم لا. فرفع اليد عن الطهارة في المثاليين مستند إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعا لا إلى الشك في رافعيته، لانا لو فرضنا عدم تحقق اليقين المذكور، لا يكون مجرد الشك في رافعية الرطوبة المرددة أو في رافعية الرعاف مثلا ناقضا لليقين بالطهارة ورفع اليد عنها. فالموجب لرفع اليد عن الطهارة إنما هو اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعا. والجواب عنه أن كل يقين لا يوجب رفع اليد عن اليقين بالطهارة لولا احتمال كون المتيقن رافعا لها، فان اليقين بشئ أجنبي لا يوجب نقض اليقين بالطهارة، حتى يكون من نقض اليقين باليقين، بل نقض اليقين باليقين إنما يصدق فيما إذا كان اليقين الثاني متعلقا بارتفاع متعلق اليقين الاول، كما إذا تيقن بالطهارة ثم تيقن بارتفاعها بالنوم مثلا، كما أن الشك الموجب لرفع اليد عن اليقين الذي يصدق عليه نقض اليقين بالشك، إنما هو فيما إذا تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، كي تتحد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة، فرفع اليد عن الطهارة المتيقنة في المثاليين مستند الى الشك

في رافعية الشئ الموجود، لا إلى اليقين بوجوده، إذ اليقين بوجوده شئ بمجردة لا يوجب رفع اليد عن الطهارة. وأما ما ذكره - من أنه لو فرض الشك في نقض الرعاف مثلا للطهارة مع عدم اليقين بوجوده في الخارج، لم يكن مجرد الشك موجبا لرفع اليد عن الطهارة، لعدم التنافي بين اليقين بالطهارة الفعلية والشك في كون الرعاف ناقضا لها، فالناقض إنما هو العلم بوجود الرعاف في الخارج، فرفع اليد عن اليقين السابق به نقض لليقين باليقين لا بالشك - فهو مغالطة ظاهرة، لأن الشك المفروض في كلامه إنما هو الشك في كبرى انتقاض الطهار بالرعاف، وهو لا يوجب رفع اليد عن الطهارة البتة، لاجتماعه مع اليقين بالطهارة الفعلية، وإنما الموجب لرفع اليد عن الطهارة المتيقنة هو الشك في انتقاض الطهارة بالرعاف الموجود خارجا بالفعل الذي لا يجتمع مع اليقين بالطهارة الفعلية، وبعد كون رفع اليد عن الطهارة المتيقنة مستندا الى الشك، كان مشمولا لدليل حرمة نقض اليقين بالشك، فلا يبقى فرق في حجية الاستصحاب بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود. وأما التفصيل الثاني، فقبل التعرض له لابد من بيان حقيقة الحكم والفرق بين الحكم التكليفي والوضعي، فنقول: الحكم الشرعي من سنخ الفعل الاختياري الصادر من الشارع، وليس هو عبارة عن الارادة والكرهية، أو الرضا والغضب، فانها من مبادي الاحكام، تعرض للنفس بغير اختيار، وليست من سنخ الافعال الاختيارية، فالحكم عبارة عن اعتبار نفساني من المولى، وبالنشأ يبرز هذا الاعتبار النفساني، لا أنه يوجد به كما مر، فهذا الاعتبار النفساني تارة يكون بنحو الثبوت وأن المولى يثبت شيئا في ذمة العبد، ويجعله دينا عليه، كما ورد في بعض الروايات أن دين الله أحق أن يقضى، فيعبر عنه بالوجوب، لكون الوجوب بمعنى الثبوت،

واخرى يكون بنحو الحرمان، وأن المولى يحرم العبد عن شئ ويسد عليه سبيله، كما يقال في بعض المقامات: إن الله تعالى لم يجعل لنا سبيلا إلى الشئ الفلاني، فيعبر عنه بالحرمة، فان الحرمة هو الحرمان عن الشئ، كما ورد أن الجنة محرمة على أكل الربا مثلا، فان المراد منه المحرومية عن الجنة، لا الحرمة التكليفية، وثالثة يكون بنحو الترخيص وهو الاباحة بالمعنى الاعم، فانه تارة يكون الفعل راجحا على الترك، واخرى بالعكس، وثالثة لارجحان لاحدهما على الآخر، وهذا الثالث هو الاباحة بالمعنى الاخص. فهذه هي الاحكام التكليفية، والعبارة الجامعة أن الاحكام التكليفية عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخير، كما هو مذكور في بعض الكلمات، وما سواها كله أحكام وضعية، سواء كان متعلقا بفعل المكلف، كالشرطية والمانعية والصحة والفساد أم لا كالملكية والزوجية وغيرهما، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسة المذكورة حكم وضعي. وبعد ما عرفت المراد من الحكم، والفرق بين التكليفي منه والوضعي. فهل الحكم الوضعي مجعول بالاستقلال أو منتزع من التكليف أو فيه تفصيل؟ وقد ذكر صاحب الكفاية (ره) تفصيلا في المقام. حاصله أن الاحكام الوضعية على أقسام ثلاثة: (الاول) ما لا يكون مجعولا بالجعل التشريعي أصلا. لا استقلالاً ولا تبعا للتكليف. وإن كان مجعولا بالجعل التكويني تبعا لجعل موضوعه. كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية للتكليف. (الثاني) ما يكون منتزعا من التكليف، كالشرطية والمانعية للمكلف به، فان المولى تارة يأمر بشئ بلا تقييده بشئ وجودي أو عدمي، واخرى يأمر بشئ

مع التقييد بشئ وجودا، كالطهارة مثلا فتنزع منه الشرطية، أو عدما كالنجاسة مثلا، فتنزع منه المانعية. (الثالث) ما يكون مجعولا بالجعل التشريعي مستقلا، كالملكية والزوجية، وذكر أن الوجه - في عدم كون القسم الاول مجعولا بالجعل التشريعي - أن اتصاف الاسباب والشروط بالسببية والشرطية ليس قابلا للجعل الشرعي، ولا منتزعا من التكليف، لكونه متأخرا عنه حدوثا وبقاء، بل الاتصاف إنما هو لخصوصية مؤثرة في التكليف، وإلا يلزم أن يكون كل شئ مؤثرا في كل شئ، وهذه الخصوصية والربط شئ خارجي لا يحصل بمجرد الجعل التشريعي والانشاء، ولا يكون منتزعا من التكليف، لكونه متأخرا عنه، كما ذكرنا، هذا ملخص كلامه (ره). وقبل التعرض لتحقيق الاقسام المذكورة، لابد من التنبيه على أمر، وهو أنه كما تنزع الامور الانتزاعية من الاشياء الخارجية، كذلك تنزع من الامور الاعتبارية، فانه إذا ترتب وجود شئ على شئ آخر في الخارج، تنزع منه السببية والمسببية لهما، فكذلك الحال في الامور الاعتبارية، فإذا جعل المولى حكمه مترتبا على شئ، كما إذا قال: " من حاز ملك "، أو " من مات فما تركه لوراثه "، فتنزع منه السببية ويقال: إن الحيازة سبب لملكية الحائز، وموت المورث سبب لملكية الوارث، وهكذا، فلا فرق من هذه الجهة بين الامور الخارجية والامور الاعتبارية، فانها أيضا من الامور الواقعية المحققة التي ترتب عليها الآثار، غاية الامر أن تحققها إنما هو في عالم الاعتبار، وأمرها بيد المولى. وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامور الاعتبارية والانتزاعية، فان الامور الانتزاعية ليس بازائها شئ سوى منشأ الانتزاع، بخلاف الامور الاعتبارية، فان

لها تحققا في عالم الاعتبار، وتترتب عليها الآثار، وليست من الامور الخيالية. فتحصل مما ذكرنا أن ههنا امورا أربعة: (الاول) الامور المتأصلة الخارجية، كالجواهر والاعراض، (الثاني) الامور الاعتبارية التي أمرها بيد المولى، (الثالث) الامور الانتزاعية، وهي على قسمين، لان منشأ الانتزاع لها إما أن يكون من الامور الخارجية. وإما أن يكون من الامور الاعتبارية. وقد ذكرنا مثال القسمين إذا عرفت ذلك فنقول: (أما القسم الاول) من الاحكام الوضعية الذي ذكره صاحب الكفاية (ره) فهو من قيود التكليف، فان المولى تارة يجعل التكليف بلا قيد فيكون مطلقا، واخرى يجعله مقيدا بوجود شئ في الموضوع فيكون شرطا، وثالثة بعدمه فيكون مانعا. فالسببية والشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف منتزعة من جعل التكليف مقيدا بوجود شئ في الموضوع، أو عدمه. والفرق بين السبب والشرط مجرد اصطلاح، فانهم يعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم التكليفي بالشرط، ويقولون: إن البلوغ شرط لوجوب الصلاة مثلا، والاستطاعة شرط لوجوب الحج، وهكذا، ويعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم الوضعي بالسبب، ويقولون: إن الملاقة سبب للنجاسة، والحيازة سبب للملكية، فكلمتا اعتبر وجوده في الحكم فهو شرط في باب التكليف وسبب في باب الوضع، سواء عبر عن اعتباره بلفظ القضية الشرطية أو العملية، فانه لا فرق بين قول المولى: من كان مستطيعا وجب عليه الحج، وقوله: المستطيع يجب عليه الحج فيما يفهم منهما، فان القضية الشرطية ترجع الى العملية، كما أن القضية العملية ترجع الى الشرطية التي مقدمها تحقق الموضوع، وتاليا ثبوت المحمول له. وبالجملة، كلما اعتبر وجوده في الموضوع فهو شرط للتكليف، كالأستطاعة

لوجوب الحج، وكلما اعتبر عدمه في الموضوع فهو مانع عن التكليف، كالحيض، فالشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف منتزعة من جعل المولى التكليف مقيدا بوجود شئ في الموضوع أو عدمه، فتكون الشرطية والسببية والمانعية مجعولة بتبع التكليف. فظهر أن ما ذكره صاحب الكفاية (ره) - من عدم كون الشرطية والمانعية والسببية بالنسبة إلى التكليف قابلة للجعل أصلا، لا بالاستقلال ولا بالتبع - خلط بين الجعل والمجعول، فإن ما ذكره صحيح بالنسبة إلى أسباب الجعل، وشروطها، من المصالح والمفاسد والآراة والكراهة والميل والشوق، فإنها أمور واقعية باعثة لجعل المولى التكليف ومبادئ له، وليس قابلة للجعل التشريعي، لكونها من الأمور الخارجية التي لا يعقل تعلق الجعل التشريعي بها، بل ربما تكون غير اختيارية، كالميل والشوق والمصلحة المفسدة مثلا، وهي خارجة عن محل الكلام، فإن الكلام في الشرطية والسببية والمانعية بالنسبة إلى المجعول، وهو التكليف، وقد ذكرنا أنها مجعولة بتبع التكليف، فكلمة اعتبر وجوده في الموضوع، فتنزع منه السببية والشرطية، وكلما اعتبر عدمه فيه فتنزع منه المانعية. وظهر بما ذكرناه حال القسم الثاني من الأحكام الوضعية، فإنه أيضا منتزع من التكليف، والفرق بينه وبين القسم الأول، أن الشرطية والمانعية بالنسبة إلى التكليف إنما تنتزعان من اعتبار شئ وجودا أو عدما في الموضوع وهو المكلف، بخلاف الشرطية والمانعية بالنسبة إلى المكلف به، فإنهما منتزعتان من اعتبار شئ في متعلق الأمر وهو المكلف به، فإن اعتبر فيه شئ وجودا، فتنزع منه الشرطية، ويقال: إن الاستقبال مثلا شرط للصلاة، أو التستر شرط لها، وإن اعتبر فيه شئ عدما، فتنزع منه المانعية، ويقال: إن اجزاء غير مأكول للحم مانعة عن الصلاة.

فتلخص مما ذكرناه أنه إذا أمر المولى بشئ ولم يفيد به شئ وجودا ولا عدما، فليس هنا شرط ولا مانع، لا للتكليف ولا للمكلف به، وإذا أمر بشئ مقيدا بوجود شئ في الموضوع كالاستطاعة، فهو شرط للتكليف، أو بعدمه فيه، فهو مانع عنه، كالحيض، وإذا أمر بشئ مقيدا بوجود شئ في المكلف به، فهو شرط للمكلف به، كالأستقبال، أو بعدمه فيه، فهو مانع عنه، كاجزاء غير المأكول، وإذا لم يفيد المولى المكلف به بشئ فهو مطلق. وظهر بما ذكرنا أن الجزئية أيضا أمر منتزع من أمر المولى بالمركب، فإذا أمر بعدة أمور من التكبير والقراءة والسورة والركوع والسجود وغيرها، تنتزع منه الجزئية ويقال: إن السورة مثلا جزء للصلاة. وأما القسم الثالث فالأمر فيه كما ذكره صاحب الكفاية (ره) من أن الملكية والزوجية وإمثالهما مجعولة بالاستقلال، لا أنها منتزعة من التكليف، كما اختاره الشيخ (ره) فإن انتزاعها من التكليف وإن كان ممكنا في مقام الثبوت، إلا أن مقام الأثبات لا يساعد عليه، لكونه خلاف ظاهر الأدلة، إذ المستفاد من قوله (ع): " الناس مسيطون على أموالهم " أن جواز التصرف مسبوق بالملكية ومن أحكامها، لا أن الملكية منتزعة من جواز التصرف، فإن الحكم بجواز التصرف يستفاد من قوله (ع): مسيطون، والملكية من الإضافة في قوله (ع): أموالهم، فظاهر الحديث أن الملكية متقدمة على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم، وكذا عدم جواز التصرف في ملك الغير الذي يستفاد من قوله (ع): " لا يحل مال امرء إلا بطيب نفسه " فظاهرة أن عدم جواز التصرف من آثار الملكية ومتأخر عنها رتبة تأخر الحكم عن موضوعه، لا أنها منتزعة من عدم جواز تصرف الغير، وكذا الزوجية والرقية وغيرهما من الأحكام الوضعية،

فان الرجوع الى الادلة يشهد بأن جواز الاستمتاع من آثار الزوجية ومتفرع عليها، لا أن الزوجية منتزعة من جواز الاستمتاع له، أو عدم جواز الاستمتاع للغير، مضافا إلى أنه لا تلازم بين الملكية وجواز التصرف، ولا بينها وعدم جواز تصرف الغير، فان النسبة بين الملكية وجواز التصرف هو العموم من وجه، إذ قد يكون الشخص مالكا ولا يجوز له التصرف كالسفيه والعبد، على القول بملكه، وكذا في العين المرهونة، وقد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كما في المباحات الاصلية، وكذا النسبة بين الملكية وعدم جواز تصرف الغير أيضا هو العموم من وجه، فقد يكون الشخص مالكا لشئ ويجوز لغيره التصرف فيه، كما في حق المارة والاكل عند المخمصة، وقد لا يجوز للغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكا كما في العين المرهونة، فانه لا يجوز التصرف فيها للراهن مع عدم كونها ملكا للمرتهن، فكيف يمكن القول بأن الملكية منتزعة من جواز التصرف أو من عدم جواز تصرف الغير. هذا كله - مضافا إلى أنه يلزم على ما ذكره الشيخ (ره) عدم جريان الاستصحاب فيما إذا زوج أحد صغيرة ثم بلغت وشك في أنه طلقها أم لا، فانه لا يجري الاستصحاب في الحكم الوضعي، وهو الزوجية، لكونه منتزعا من التكليف، فيكون تابعا لمنشا الانتزاع حدوثا وبقاء، ولا في الحكم التكليفي، وهو جواز الوطء لكونه مسبوqa بالمعدم، لعدم جواز وطء الزوجة الصغيرة، إلا أن يقال: إنه يجري الاستصحاب في الحكم التكليفي بنحو التعليق بناء على حجية الاستصحاب التعليقي فيقال: إن هذه المرأة لو بلغت سابقا، كان وطؤها جائزا والآن كما كان، وعلى ما ذكرنا من كون الزوجية مجعولة بالاستقلال، يجري الاستصحاب فيها بلا اشكال ويترتب عليه جواز الوطء. فالمتحصل مما ذكرناه في المقام أن الاحكام الوضعية على قسمين: قسم منها مجعول

بالاستقلال، كالملكية والزوجية، وقسم منها منتزع من التكليف إما باعتبار شئ في الموضوع أو في المتعلق. بقي الكلام في امور قد اختلف في أنها من الاحكام الوضعية أم لا: (منها) الطهارة والنجاسة، فذهب الشيخ (ره) إلى أنهما من الامور الواقعية، فالطهارة عبارة عن النظافة الواقعية، والنجاسة عبارة عن القذارة الواقعية، وكشف عنهما الشارع، كخواص بعض الادوية التي لا يعرفها إلا أهل الخبرة والتجربة، فالطهارة والنجاسة من هذا القبيل، وليستا من الامور المجعولة، كالاحكام التكليفية. وفيه أولا أنه خلاف ظواهر الادلة، إذ ظاهرها أن الشارع حكم بالنجاسة في شئ وبالطهارة في شئ آخر بما هو شارع، لا أنه أخبر عن حقيقة الاشياء بما هو من أهل الخبرة. وثانيا أنه خلاف الوجدان بالنسبة إلى بعض الموارد، فانه وإن كان يمكن القول به في مثل البول والغائط والكلب وغيرها بأن يقال: أن الحكم بنجاسة هذه الاشياء إخبار عن قذارتها الواقعية، إلا أنه لا يمكن القول به في مثل ولد الكافر المحكوم بالنجاسة للتبعية، فان القول - بأن الحكم بنجاسة الولد قبل اقرار الوالد بالشهادتين، اخبار عن قذارته الواقعية، والحكم بطهارته بعده إخبار عن نظافته الواقعية - خلاف الوجدان، وكيف تتبدل قذارته الواقعية الخارجية بمجرد تلفظ والده بالشهادتين، سيما إذا كان بعيدا عنه، وإن كان تبدل القذارة الواقعية بالنظافة الواقعية بالتلفظ بالشهادتين بالنسبة الى نفس الوالد ممكنا، وأما التبدل الخارجي بالنسبة إلى الولد فلعله خلاف المقطوع به، نعم لانكر كون الحكم بالطهارة والنجاسة من قبل الشارع لاجل خصوصية وملاك في الموضوع، كما في الاحكام التكليفية عند

العدلية، ولا يبعد أن يكون الملاك والمصلحة في الحكم بنجاسة الكفار، تنفر المسلمين عنهم لئلا يتخذوا أخلاقهم وعاداتهم، فإن الحكم بنجاستهم يوجب تنفر المسلمين عنهم لئلا يتنلى برطوباتهم في البدن واللباس، حتى يحتاجون إلى التطهير للصلاة وغيرها، فيأمنون من أخلاقهم الرذيلة وعاداتهم الرذيلة، ولم يراع المسلمون في يومنا هذا الحكم، حتى صاروا متخلفين بأخلاقهم، وصاروا بمنزلتهم في المأكل والمشرب، ويمكن أن يكون الحكم بنجاسة الخمر أيضا بهذا الملاك وهو التنفر، فيعد حكم الشارع بحرمته حكم بنجاسته أيضا ليجب التنفر عنه، وهذا المعنى مراد الشهيد (ره) من عبارته التي نقلها الشيخ (ره) في المكلب، من أن " النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية للاستقذار أو للتوصل بها إلى الفرار " فالظاهر أن مراده من التوصل بها إلى الفرار هو ما ذكرناه. وثالثا أنه لا يمكن القول بأن الحكم بالطهارة اخبار عن النجاسة الواقعية في الطهارة الظاهرية، إذ الحكم - بطهارة الشئ المشكوك فيه الذي يمكن أن يكون نجسا في الواقع - لا يمكن أن يكون اخبارا عن النجاسة الواقعية، ولا بد من القول بمجوعية الطهارة، في مثله. فتحصل أن الصحيح كون الطهارة مجعولة من قبل الشارع، غاية الأمر أن الطهارة الواقعية مجعولة للشئ بعنوانه الأولي، والطهارة الظاهرية مجعولة له بعنوان أنه مشكوك فيه. و (منها) الصحة والفساد، فهل هما مجعولتان مطلقا أو ليستا بمجعولتين كذلك، أو يفصل بين العبادات والمعاملات، بالالتزام بعدم الجعل في الأولى، والجعل في الثانية ؟ فيه خلاف، اختار صاحب الكفاية (ره) التفصيل، بدعوى أن الصحة والفساد في العبادات عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به وعدمها، والمطابقة

وعدمها امران تكوينيان لاربط لهما بالجعل الشرعي، بخلاف المعاملات فإن الصحة والفساد فيها عبارة عن ترتب الأثر وعدمه، والحكم بترتب الأثر - كما في البيع وعدمه كما في الربا - مجعول شرعي. هذا. والصحيح أن الصحة والفساد ليستا من المجعولات الشرعية مطلقا، فإن الطبيعة الكلية المجعولة لا تتصف بالصحة والفساد. وإنما المتصف بهما هو الفرد الخارجي المحقق أو المقدر. فيقال: إن البيع الفلاني صحيح لكونه واجدا للشرائط، أو فاسد، لعدم كونه واجدا لها، فالصحة والفساد من أوصاف الفرد الخارجي المحقق وجوده أو المقدر. فكل فرد يكون مطابقا للطبيعة المجعولة صحيح، وكل فرد لم يكن من مصاديقها فاسد بلا فرق بين العبادات والمعاملات. فالصحة والفساد في العبادات والمعاملات منتزعتان من انطباق الطبيعة المجعولة على الفرد الخارجي وعدمه، وليستا مجعولتين. هذا في الصحة والفساد الواقعتين، وأما الصحة والفساد الظاهريتين، فحيث أن موضوعهما الفرد المشكوك فيه، فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه، وأن يحكم بعدمه. فلا محالة تكونان مجعولتين من قبل الشارع، فقد حكم بالصحة الظاهرية في بعض الموارد كما في الشك بعد تجاوز المحل وبعد الفراغ، وحكم بالفساد في موارد أخرى كما في بعض الشكوك في ركعات الصلاة. فتحصل مما ذكرناه أن الصحيح هو التفصيل بين الصحة والفساد الواقعتين والظاهريتين. والالتزام بكون الأول غير مجعول والثاني مجعولا بلا فرق بين العبادات والمعاملات. و (منها) العزيمة والرخصة على ما ذكره بعضهم، ولا بد من شرح المراد منهما حتى يظهر كونهما من الأحكام الوضعية أو عدمه، فنقول: العزيمة عبارة عن سقوط الأمر بجميع مراتبه، والرخصة عبارة عن سقوطه ببعض مراتبه، فإذا أمر المولى

بشئ ثم أسقط الامر رأسا، كما في الركعتين الاخيرتين للمسافر،
فيكون

[٨٧]

الاتيان به استنادا الى المولى تشريعا محرما، وهذا هو العزيمة، وإذا أمر بشئ وجوبا ثم سقط وجوبه وبقي رجحانه فهذا هو الرخصة. وكذا ان كان مستحبا مؤكدا ثم سقط تأكده، كما في بعض موارد سقوط الاذان والاقامة. وظهر بما ذكرناه من معنى العزيمة والرخصة عدم كونهما من الاحكام الوضعية المجعولة، بل هما أمران راجعان إلى التكليف، فسقوط التكليف رأسا عزيمة، وسقوطه ببعض مراتبه رخصة، فلا وجه لذكرهما في جملة الاحكام الوضعية. ثم إنه ذكر جماعة أن المجعولات الشرعية ثلاثة: الاحكام التكليفية، والاحكام الوضعية، والماهيات المخترعة، كالصوم والصلاة. قال الشهيد (ره): " الماهيات الجعلية كالصوم والصلاة لا يطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضي فيه ". وهو أول من قال بالماهيات الجعلية، ووافقته جماعة منهم المحقق النائيني (ره). والانصاف أنه لا يتعقل معنى جعل الماهيات تشريعا، فانها غير قابلة للجعل التشريعي. وذلك لان معنى جعل الماهية على ما ذكره هو تصور امور متعددة مجتمعة ومنضما بعضها مع بعض، ثم الامر بها بعنوان أنها شئ واحد. ومرجع هذا المعنى إلى شيئين: (الاول) تصور الامور المتعددة كالتكبير والقيام والقراءة مثلا بتصور واحد. (الثاني) الامر بهذه الامور المتعددة، ولا يصلح شئ منهما لان يكون جعلها للماهية. (أما الاول) فهو عبارة عن ايجاد الماهيات المتعددة في الذهن، فان الوجود الذهني للأشياء هو عين تصورهما لاجعل الماهيات تشريعا، فيكون تصورهما جعلها تكوينيا لها في الذهن بتبع ايجادها فيه. كما أن الجعل التكويني الخارجي لماهية إنما يكون بتبع ايجادها في الخارج. والفرق بين الوجود الذهني والخارجي أن وجود الأشياء في الخارج متمايز ومنحاز بعضها عن بعض، بخلاف وجودها الذهني، فانه يمكن تصورهما في الذهن بتصور واحد بلا امتياز لبعضها عن بعض. و (أما الثاني) فهو عبارة عن التكليف

[٨٨]

فهو المجعول تشريعا دون الماهية. فتحصل أن المجعول الشرعي منحصر في الاحكام التكليفية والوضعية. ثم إن الحكم التكليفي قد يكون مجعولا بنحو القضية الحقيقية والكبرى الكلية. كقوله تعالى: " والله على الناس حج البيت... " وقد يكون مجعولا بنحو القضية الشخصية. كما في أمر الرسول صلى الله عليه وآله الشيخين بالخروج مع جيش اسامة. وكذا الحكم الوضعي تارة يكون مجعولا بنحو القضية الحقيقية كما في قوله تعالى: " احل الله البيع... " بناء على كون المراد بحليته الحلية الوضعية. وكما في القصة العامة المجعولة بنحو القضية الحقيقية المستفادة من قوله (ع): " انظروا الى رجل قد نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا... إلى قوله (ع): فاني قد جعلته حاكما " واخرى يكون مجعولا بنحو القضية الشخصية. كما في نصب الامام عليه السلام شخصا معينيا قاضيا في بلدة معينة. وبالجملة، في كل مورد حكم فيه الرسول بما هو رسول أو الامام بما هو امام. فهو حكم شرعي يجب امتثاله، وان كان الحق عندنا وجوب اطاعة الرسول أو الامام حتى فيما إذا حكم بما هو هو لا بما هو رسول أو بما هو امام. إذا عرفت ما ذكرناه من الفرق بين الاحكام التكليفية والوضعية واقسامهما، تعلم صحة جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية أيضا. أما الحكم الوضعي المجعول بالاستقلال كالملكية والزوجية، فأمره واضح، لكونه كالحكم التكليفي

من جميع الجهات، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية التكميلية، نقول به في الاحكام الوضعية أيضا، سواء كان الشك من جهة احتمال النسخ أو من جهة احتمال الرفع، وإن قلنا باختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية، نقول به في الاحكام الوضعية،

[٨٩]

وأما الحكم الوضعي المجموع بالتبع كالشرطية والسببية والمانعية، فجريان الاستصحاب فيه وإن كان لا مانع منه من حيث المقتضى وشمول الدليل من قوله (ع): " لا تنقض... " إلا أنه لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب فيه، بل يجري الاستصحاب في منشأ انتزاعه. فإذا شكنا في بقاء شرطية الاستقبال للصلاة مثلا، لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب في نفس الشرطية، بأن يقال: الشرطية كانت متيقنة والآن كما كانت، لجريان الاستصحاب في منشأ انتزاعها، وهو كون الأمر بالصلاة مقيدا بالاستقبال، فنقول: الأمر بالصلاة كان مقيدا بالاستقبال والآن كما كان، فيحكم بكون الاستقبال شرطا ظاهريا للصلاة للاستصحاب، فإن الشرطية الواقعية منتزعة من الأمر الواقعي بالمقيد، والشرطية الظاهرية منتزعة من الأمر الظاهري بالمقيد. فتحصل أن التفصيل بين الاحكام التكميلية والوضعية في جريان الاستصحاب مما لاوجه له. هذا تمام الكلام في حجية الاستصحاب وبعض التفصيلات المهمة، وأعرضنا عن ذكر أكثر التفصيلات لعدم أهميتها، ثم يقع الكلام في التنبيه على أمور: (التنبيه الاول) - أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقن سابقا والمشكوك فيه فعليا، كما إذا علمنا بعدالة زيد سابقا وشكنا في بقائها فعلا، أو يكون المتيقن فعليا والمشكوك فيه استقباليا، كما إذا علمنا بعدالة زيد الآن، وشكنا في بقائها اليوم الآتي مثلا، ويسمى بالاستصحاب الاستقبالي، ومورد بعض أدلة الاستصحاب وإن كان هو القسم الاول بالخصوص، كما في قوله (ع): "... لأنك كنت على يقين من طهارتك... " إلا أن عموم التعليل في بعضها يقتضي عدم الفرق بين القسمين، إذ قوله (ع): " إن اليقين لا ينقض بالشك " يدل على أن ملاك الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك، بلا فرق بين كون

[٩٠]

المتيقن سابقا والمشكوك فيه فعليا، وكون المتيقن فعليا والمشكوك فيه استقباليا. نعم لا بد في جريان الاستصحاب الاستقبالي من الثمرة الفعلية، ففي مثال العلم بعدالة زيد الآن مع الشك في بقائها إلى اليوم الآتي لا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم ترتب ثمرة فعلية على عدالته في اليوم الآتي مع عدالته الآن يقينا، فجريان الاستصحاب الاستقبالي مختص بموارد الثمرة الفعلية. ومن جملة هذه الموارد مسألة جواز البدار لذوي الاعذار، فمن كان عاجزا عن بعض الاجزاء أو الشرائط في أول الوقت مع العلم ببقاء عجزه إلى آخر الوقت، يجوز له البدار بلا إشكال، لانه مأمور بالعمل الفاقد، ومخير عقلا بين الافراد الطولية والعرضية لهذا العمل الفاقد، كما كان مخيرا بين الافراد الطولية والعرضية للعمل الواحد في صورة عدم العجز، ولو كان عالما بزوال عجزه إلى آخر الوقت، لا يجوز له البدار بل يجب عليه الانتظار، إذ ليس مأمورا باتيان العمل في خصوص أول الوقت حتى ينتقل إلى البديل فيه، بل هو مأمور بطبيعي العمل، فليس له الانتقال إلى البديل إلا بعد تعذر جميع أفراد المبدل منه، أما مع الشك في بقاء عجزه لا يجوز له البدار لعدم العلم بكون البديل مأمورا به في هذا الوقت، إلا أن استصحاب بقاء العذر يكون بمنزلة العلم ببقائه بالتعبد الشرعي، فيجوز له البدار، فان لم يظهر الخلاف إلى آخر الوقت،

فليس عليه شيء، وإن انكشف الخلاف وزال عذره قبل خروج الوقت، فالاجتزاء بالبدل وعدمه مبني على القول بالاجزاء في الامر الظاهري، فان قلنا به فلاتجب عليه الاعادة، وإن قلنا بعدمه كما هو التحقيق فتجب عليه الاعادة. هذا في غير التيمم من الابدال الاضطرارية. وأما التيمم، فقد ورد في بعض الروايات ما يدل بإطلاقه على جواز البدر، كما في صحيحة الحلبي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اجنب ولم يجد الماء قال (ع): " يتيمم بالصعيد، فإذا وجد الماء فليغتسل

[٩١]

ولا يعيد الصلاة " ونحوها صحيحة اخرى للحلبي، ولكن بعض الروايات نص في عدم جواز البدار كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول (ع): " إذا لم تجد ماء وأردت التيمم، فأخر التيمم إلى آخر الوقت، فان فاتك الماء لم تفتك الارض " وحيث أن مورد الثانية هو الشك في زوال العذر، إذ عدم جواز البدل إنما هو مع رجاء زوال العذر لامع العلم ببقائه. والرواية الدالة على جواز البدار مطلقة شاملة لصورتَي اليأس والرجاء، فيتعين حملها على صورة اليأس. والحكم بعدم جواز البدر مع رجاء زوال العذر، إذ مقتضى الجمع بين المطلق والمقيد حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة عدم جواز البدار الى التيمم مع الشك في زوال العذر إلى آخر الوقت. وأفتى السيد (ره) في العروة عكس ما ذكرناه من التفصيل بين التيمم وغيره، فقال بجواز البدل في التيمم دون غيره من الابدال الاضطرارية. ولم يظهر لنا وجهه. (التنبه الثاني) - لا ينبغي الاشكال في أن مقتضى أدلة الاستصحاب هو اعتبار اليقين والشك الفعلي، فان الأدلة المتكلفة لبيان الاحكام الواقعية أو الظاهرية واردة بنحو القضية الحقيقية التي يحكم فيها على تقدير وجود الموضوع، لو دل دليل على أن الخمر حرام مفاده أن الحرمة ثابتة للخمر الفعلي، ولا يدل على حرمة شيء لا يكون خمرا بالفعل وإن كان إذا غلا يكون خمرا. وكذا لو دل دليل على وجوب تقليد العالم مثلا، فمعناه وجوب تقليد العالم بالفعل لا تقليد من يكون له استعداد العلم بحيث لو تعلم يصير عالما، كما هو واضح، فلا بد في جريان الاستصحاب من اليقين والشك الفعلي، إذ لو اجري الاستصحاب مع الشك التقديري لكان جاريا مع عدم الشك، وهو خلف، لكون موضوعه اليقين والشك، وفرع الشيخ (ره) على اعتبار اليقين والشك الفعلي في جريان الاستصحاب فرعين، وتبعه

[٩٢]

صاحب الكفاية (ره): (الفرع الاول) - أنه لو كان أحد محدثا ففعل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة أم لا، فيجري استصحاب الحدث بالنسبة الى الاعمال الآتية، وأما بالنسبة الى الصلاة التي أتى بها فلا يجري استصحاب الحدث، لانه كان غافلا قبل الصلاة ولم يكن له الشك الفعلي حتى تكون صلاته واقعة مع الحدث الاستصحابي. وبعد الصلاة وإن كان الشك موجودا، إلا أن قاعدة الفراغ حاکمة على الاستصحاب أو مخصصة له، على ما يأتي في أواخر التنبيهات انشاء الله تعالى، فيحكم بعدم وجوب الاعادة عليه: (الفرع الثاني) - أنه لو التفت قبل الصلاة ثم غفل وصلى فتكون صلاته باطلة، لتحقق الشك الفعلي قبل الصلاة، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابي. وفي كلا الفرعين نظر: أما الفرع الاول، فلأن قاعدة الفراغ لا تخلو من أمرين: فاما أن تكون من الاصول التعبدية الشرعية، وإما أن تكون من الامارات العقلانية كما هو الظاهر، لان ترك الجزء أو الشرط عمدا لا يتصور بالنسبة الى من هو في مقام

الامتثال، فان تركا لا يستند تركهما إلى الغفلة والنسيان. وهو خلاف الاصل، فان مقتضى طبيعة الانسان هو الذكر في حال العمل، لا السهو والنسيان كما في الامور العادية، فالفراغ عن العمل امارة كاشفة نوعا عن عدم وقوع الغفلة والسهو. ويؤيد هذا المعنى قوله (ع): " هو حين يتوصاً أذكر منه حين يشك " وكذا قوله (ع): في صحيحة محمد بن مسلم الواردة في الشك في عدد ركعات الصلاة بعد الفراغ: " وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك ". فعلى القول بكون قاعدة الفراغ امارة نوعية على عدم وقوع الغفلة والسهو،

[٩٣]

لا مجال للاخذ بها مع العلم بالغفلة كما هو المفروض في المقام، فعدم جريان الاستصحاب في حال الغفلة مسلم، لعدم الشك الفعلي، إلا أنه لامانع من جريانه بعد الصلاة حتى بالنسبة إلى الصلاة التي أتى بها، لاختصاص قاعدة الفراغ بصورة عدم العلم بالغفلة، فلا تجري في المقام حتى تكون حاكمة على الاستصحاب أو مخصصة له. ولما ذكرنا من اختصاص قاعدة الفراغ بموارد عدم العلم بالغفلة، لا تجري فيما لو شك في صحة العمل بعد الفراغ عنه، مع العلم بكيفية وقوع العمل والشك في انطباقه على الواقع؛ كما إذا شك بعد الوضوء في أنه توصاً بالماء أو بمائع آخر مع علمه بأنه توصاً بهذا المائع الموجود، لكنه لا يدري أنه ماء أو مائع آخر، فلا مجال للحكم بصحة الوضوء، لقاعدة الفراغ، لعدم كون احتمال البطلان مستندا إلى الغفلة بل إلى عدم المصادفة الاتفاقية للماء. وأما على القول بكون قاعدة الفراغ من الاصول التعبدية الشرعية وعدم اختصاصها بموارد احتمال الغفلة لاطلاق بعض النصوص الدالة على أن ما مضى فأمضه كما هو، فتكون قاعدة الفراغ حاكمة على الاستصحاب، ولو قلنا بعدم اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب، إذ لا اختصاص لحكومة القاعدة على الاستصحاب الجاري بعد الصلاة، بل تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري قبلها أيضا. وأما الفرع الثاني، ففيه أن بطلان الصلاة في الفرض مسلم، إلا أنه ليس مستندا إلى جريان الاستصحاب قبل الصلاة، بل إلى عدم جريان قاعدة الفراغ في نفسها لاختصاصها بما إذا حدث الشك بعد الفراغ، وهذا الشك الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فان هذا الشك متحد عرفا مع الشك الذي كان قبل الصلاة، وإن كان غيره بالدقة العقلية، ومع قطع النظر عما ذكرناه فالاستصحاب الجاري قبل الصلاة لا يقتضي البطلان، لأنه بعد الالتفات وتحقق الالتفات وتحقق الشك عرضت له الغفلة ثانيا على الفرض،

[٩٤]

وبمجرد عروض الغفلة لا يجري الاستصحاب، لأنه كما يعتبر في الاستصحاب اليقين والشك حدوثا، كذا يعتبران بقاء، فما دام شاكاً يكون محدثا بالحدث الاستصحابي، وبمجرد طرو الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثا بالحدث الاستصحابي، والمفروض أنه بعد الشك غفل ودخل في الصلاة. فظهر بما ذكرناه ما في الكفاية من تعليل البطلان بأنه دخل في الصلاة محدثا بالحدث الاستصحابي، فانه لا استصحاب حين الدخول في الصلاة لغفلته، فينتفي عن الاستصحاب بانتفاء موضوعه وهو الشك الفعلي. نعم لو عرض له شك آخر بعد الصلاة يمكن القول بصحة صلاته لقاعدة الفراغ، كما لو شك في المثال المذكور بعد الصلاة في أنه هل تطهر بعد الشك في الطهارة قبل الصلاة أم لا؟ بأن كان محدثا والتفت فشك في الطهارة قبل الصلاة، ثم غفل وصى، وبعد الفراغ شك في أنه هل تطهر بعد

الشك في الطهارة قبل الصلاة أم لا ؟ فيحكم بصحة صلاته، لقاعدة الفراغ، لكون الشك الحادث بعد الصلاة غير الشك قبلها، فيكون هذا الشك الحادث بعد الفراغ موردا لقاعدة الفراغ، ولا يكون الحدث الاستصحابي قبل الصلاة أولى من الحدث اليقيني قبلها، فلو كان محدثا قبل الصلاة يقينا فغفل وصلى وشك بعد الصلاة في أنه توطأ بعد الحدث المتيقن أم لا، يحكم بصحة صلاته لقاعدة الفراغ، والحكم بصحة الصلاة في المقام أولى، لعدم كونه متيقنا بالحدث، بل محكوم به للاستصحاب قبل الصلاة. فتحصل مما ذكرناه أن اعتبار اليقين والشك الفعلي وإن كان مسلما، إلا أنه لا يتفرع عليه الفرعان المذكوران، بل الحكم بالصحة أو البطلان في المثالين تابع لجريان قاعدة الفراغ وعدمه، ففي الفرع الأول لو قلنا يكون القاعدة من الامارات وعدم جريانها في المقام لاختصاصها بموارد احتمال الغفلة، يحكم ببطلان الصلاة. ولو لم

[٩٥]

نقل بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاة لعدم الشك الفعلي، فإن استصحاب الحدث الجاري بعد الصلاة كاف في الحكم ببطلانها، ولو قلنا بجريان قاعدة الفراغ، يحكم بصحة الصلاة، ولو قلنا بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاة، لعدم اعتبار الشك الفعلي، لكونه محكوما بالقاعدة. وفي الفرع الثاني إن كانت قاعدة الفراغ جارية، كما إذا كان الشك الحادث بعد الفراغ غير الشك الذي كان قبل الصلاة، كانت الصلاة صحيحة حتى مع جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة. ولو لم تكن القاعدة جارية، كما إذا كان الشك الحادث بعد الصلاة هو الشك الذي كان قبلها، كانت الصلاة باطلة ولو لم يكن الاستصحاب قبل الصلاة جاريا، لاعتبار الشك حدوثا وبقاء، فالحكم بالصحة دائر مدار جريان قاعدة الفراغ في كلا الفرعين. (التنبيه الثالث) - إذا علمنا وجدانا بحدوث شئ ثم شكنا في بقاءه، فهذا هو القدر المتيقن من مورد الاستصحاب، وأما إذا شك في بقاء شئ على تقدير حدوثه ولم يحرز حدوثه بالوجدان، كما إذا قامت الامارة على حدوث شئ ثم شك في بقاءه على تقدير حدوثه، ففي جريان الاستصحاب اشكال، لعدم اليقين بالحدوث. وهو واضح، بل لعدم الشك في البقاء أيضا، لان الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء المتيقن، لا مطلق الشك، وليس في المقام شك في بقاء المتيقن، بل الشك في البقاء على تقدير الحدث، فلا يجري الاستصحاب، لانتفاء كل من اليقين واشك المأخوذ في موضوعه، ولا اختصاص لهذا الاشكال بطرفية الامارات، بل يجري على بعض صور الموضوعية أيضا. (توضيحه): أنه بناء على الطريقية لايقين بالحكم، لاحتمال عدم مصادفة الامارة للواقع، بل ولا شك في البقاء على ذكرناه، فلا مجال لجريان الاستصحاب. وأما بناء على الموضوعية على ما هو المشهور بينهم من أن ظنية الطريق

[٩٦]

لا تنافي قطعية الحكم، فموضوعية الامارات وسببيتها تتصور على وجهين: (الوجه الاول) - أن يكون قيام الامارة على وجوب شئ مثلا موجبا لحدوث مصلحة في ذات الفع، بأن يكون قيام الامارة من قبيل الواسطة في الثبوت لعروض المصلحة الملزمة في ذات الفعل، ولا اشكال في جريان الاستصحاب على هذا المبنى، إذ بعد قيام الامارة يكون الوجوب متيقنا، فإذا شك في بقاءه لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة الى هذا الوجوب الحادث لاجل قيام الامارة، وإن كان الوجوب الواقعي مشكوكا من أول الامر. (الوجه الثاني) - أن يكون قيام الامارة على وجوب شئ مثلا موجبا لعروض المصلحة

للفعل المقيد بكون وجوبه مؤدى الامارة، بأن يكون قيام الامارة من قبيل الواسطة في العروض للمصلحة، ولا يجري الاستصحاب على هذا المبنى، إذ الوجوب الواقعي لم يكن متيقنا حتى نجري الاستصحاب فيه، والوجوب الحادث لقيام الامارة معلوم العدم، لانه كان مقيدا بقيام الامارة، والمفروض عدم دلالة الامارة على الحكم في الزمان الثاني، وإلا لم يقع الشك فيه، فلا مجال لجريان الاستصحاب، بلا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية، والاولى - كما إذا أفتى مفت بوجوب شئ في زمان، مع ترده في الزمان الثاني، فلا يجري استصحاب الوجوب في الزمان الثاني، لكون الوجوب الواقعي مشكوكا من أول الامر، والوجوب الحادث لفتوى المفتي كان مقيدا بالفتوى، والمفروض كونه مترددا في الزمان الثاني فهو معلوم الانتفاء. والثانية كما إذا قامت البيئة على نجاسة ماء في الامس مثلا، ثم شككنا في بقاء نجاسته في اليوم، فلا مجال لجريان الاستصحاب، إذ النجاسة الواقعية مشكوكة من أول الامر، والنجاسة الحادثة لقيام الامارة مقيدة بحال قيام الامارة. والمفروض قيام البيئة على النجاسة في الامس دون اليوم، فالنجاسة الحادثة

[٩٧]

منتفية يقينا. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الاشكال. وقد أجاب عنه صاحب الكفاية (ره) بأن اعتبار اليقين إنما هو لاجل التعبد بالبقاء لا بالحادث، فمفاد أدلة الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحادث والبقاء، فيكفي في جريان الاستصحاب الشك في البقاء على تقدير الثبوت، ولا يلزم الشك الفعلي في البقاء، فان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها. ثم استشكل على نفسه بأنه اليقين جعل موضوع الاستصحاب في لسان الأدلة، فكيف يصح جريانه مع عدم اليقين ؟ فأجاب بأن اليقين المأخوذ في أدلة الاستصحاب ليس موضوعا لاستصحاب، بل طريق الى الثبوت، فيكون التعبد بالبقاء مبنيا على الثبوت لا على اليقين بالثبوت، وذكر اليقين في أدلة الاستصحاب لمجرد كونه طريقا الى الثبوت، ففيما إذا قامت الامارة على الثبوت يتعبد بالثبوت للامارة، وبالبقاء لادلة الاستصحاب الدالة على الملازمة بين الثبوت والبقاء. وفيه (أولا) - أن ظاهر أدلة الاستصحاب كون اليقين موضوعا له كالشك، ولاتنافي بين كونه موضعا للاستصحاب وطريقا الى متعلقه. ولا اشكال في أن اليقين في مورد الاستصحاب طريقي بالنسبة الى متعلقه، لكنه موضوعي بالنسبة الى الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك، لما ذكرنا سابقا من أن قوله (ع): " لا ينبغي نقض اليقين بالشك " راجع إلى القضية الارتكازية، وهي أن الامر المبرم لا يرفع اليد عنه لامر غير مبرم. والمراد من الامر المبرم في المقام هو اليقين، ومن غير المبرم هو الشك، فلا بد من وجود اليقين والشك. و (ثانيا) - أن الملازمة المدعاة بين الثبوت والبقاء في كلامه ان كان المراد منها الملازمة الواقعية بأن يكون مفاد أدلة الاستصحاب هو الاخبار عن الملازمة الواقعية بين الحادث والبقاء فهو - مع كونه مخالفا للواقع، لعدم الملازمة بين الحادث والبقاء

[٩٨]

في جميع الاشياء لكونها مختلفة في البقاء غاية الاختلاف فبعضها أني البقاء وبعضها يبقي الى ساعة وبعضها الى يوم وهكذا - مستلزم لكون أدلة الاستصحاب من الامارات الدالة على الملازمة الواقعية بين الحادث والبقاء، وبعد إثبات هذه الملازمة، تكون الامارة الدالة على الثبوت دالة على البقاء، إذ الدليل على الملزوم

دليل على اللازم، والاختبار عن الملزوم اخبار عن اللازم وان كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمة، كما سيحى في بحث الاصل المثبت انشاء الله تعالى، فيكون التعبد بالبقاء تعبداً به للامارة لا للاصل العملي المجعول في ظرف الشك، فينقلب الاستصحاب امارة بعد كونه من الاصول العملية، وتكون الملازمة في المقام نظير الملازمة الواقعية الثابتة بين قصر الصلاة وإفطار الصوم بمقتضى الروايات الدالة على أنه كلما أفطرت قصرت وكلما قصرت أفطرت، فبعد ثبوت هذه الملازمة يكون الدليل على وجوب القصر دالا على وجوب الافطار وبالعكس، فكذا في المقام بعد ثبوت الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء بمقتضى أدلة الاستصحاب يكون نفس الدليل على الحدوث دليلاً على البقاء، فيكون التعبد بالبقاء تعبداً به للامارة لا للاصل العملي. وان كان المراد من الملازمة هي الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، فلازمه الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يمكن الالتزام بها، إذ في موارد العلم الاجمالي بالحرمة مثلاً يكون التكليف منجزاً، ثم لو قامت بينة على حرمة بعض الاطراف بالخصوص ينحل العلم الاجمالي، وبانحلاله يرتفع التنجيز، فانه تابع للمنجز ومقدر بقدره، فلا ملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه ولا يلتزم بها صاحب الكفاية (ره) أيضاً، فانه وغيره أجابوا - عن استدلال الاخباريين لوجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي بواجبات ومحرمات كثيرة - بأن العلم الاجمالي قد انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من الواجبات والمحرمات، وبعد انحلاله تنقلب الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي الى الشبهة البدوية، فيرجع الى البراءة وهذا الجواب ينادي بعدم الملازمة

[٩٩]

بين حدوث التنجيز وبقائه كما ترى. فالانصاف أنه - على القول بأن معنى جعل حجية الامارات ليس إلا التنجيز في صورة الاصابة والتعذير مع المخالفة كما عليه صاحب الكفاية وجماعة من الاصحاب - لا دافع لهذا الاشكال. نعم يمكن الجواب بمسلك آخر، وهو أن معنى جعل حجية الامارات هو جعل الامارات من أفراد العلم في عالم الاعتبار، فيكون لليقين حينئذ فردان: اليقين الوجداني، واليقين الجعلي الاعتباري، فكما أن لليقين الوجداني اثرين: الاول - آثار الواقعية للمتيقن، والثاني - آثار نفس لليقين إذا كان له اثر، كما إذا كان موضوعاً لحكم من الاحكام، فكذا اليقين الجعلي يكون له هذان الاثران، فكما لو علمنا بحكم من الاحكام، ثم شككنا في بقاءه نرجع الى الاستصحاب، كذلك إذا قلتمت الامارة على حكم ثم شككنا في بقاءه لا مانع من جريان الاستصحاب. واليقين المذكور في أدلة الاستصحاب وإن كان موضوعاً للاستصحاب، إلا أنه مأخوذ في الموضوع بما هو كاشف لا بما هو صفة خاصة. وقد ذكرنا في مبحث للقطع أن الامارة تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بما هو كاشف، وذكرنا أن كل مورد أخذ فيه القطع موضوعاً ظاهره أنه موضوع بما هو كاشف، لا بما هو صفة خاصة، لمناسبة الحكم والموضوع بحكم العرف، فانه إذا قيل: إن تيقنت بنجاسة ثوبك بعد الصلاة تجب عليك الاعادة، فظاهره أن اليقين بما هو كاشف عن النجاسة قد اخذ في موضوع وجوب الاعادة، لا بما هو صفة خاصة، فإذا كان اليقين مأخوذاً في موضوع الاستصحاب بما هو كاشف، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كل مورد ثبت الحكم فيه بكاشف ثم شك في بقاءه، والذي يدلنا على هذا المعنى مع وضوحه قوله (ع): في بضع ادلة الاستصحاب: " بل تنقضه

[١٠٠]

بيقين آخر " فان المراد من هذا اليقين ليس صفة اليقين يقينا، إذا لا اشكال في نقض اليقين بالامارة، كما إذا كان متيقنا بطهارة شئ فقامت البيئة على نجاسته، فلا اشكال في وجوب الاجتناب عنه، وكذا إذا كان متيقنا بالنجاسة فقامت البيئة على الطهارة لا اشكال في عدم وجوب الاجتناب، فإذا صح الالتزام بقيام الامارة مقام اليقين الوجداني في قوله (ع): " بل تنقضه بيقين آخر " لصح الالتزام بقيامها مقامه في قوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك ". والسر في الموضوعين هو ما ذكرناه من كون الامارة يقينا بالجعل الشرعي. هذا كله في الامارات. وأما الاصول فتحقيق الحال في جريان الاستصحاب في مواردنا، أنها على قسمين: (القسم الاول) - ما يكون الاصل المتكفل لبيان الحكم في الزمان الاول متكفلا له في الان الثاني والثالث الى زمان العلم بالخلاف، ففي مثل ذلك لا معنى لجريان الاستصحاب، مثاله قاعدة الطهارة، فإذا شككنا في مائع أنه بول أو ماء، وحكمنا بطهارته لقاعدة الطهارة، ثم شككنا في بقاء طهارته لاحتمال ملاقاته النجاسة، فانه لا معنى لجريان الاستصحاب حينئذ، إذ قاعدة الطهارة كما تدل على طهارته في الزمان الاول، تدل على طهارته في الزمان الثاني والثالث الى زمان العلم بالنجاسة. وبعبارة اخرى إن أردنا جريان الاستصحاب في الطهارة الواقعية، فلم يكن لنا يقين بها، وإن أردنا جريانه في الطهارة الظاهرية، فلا يكون لنا شك في ارتفاعها حتى نحتاج الى الاستصحاب، بل هي باقية يقينا. ومن هذا القبيل قاعدة الحل بل الاستصحاب أيضا، فإذا كان ثوب معلوم الطهارة ثم شككنا في ملاقاته البول مثلا فاستصحبنا طهارته، ثم شككنا في ملاقاته الدم مثلا، فلا معنى لاستصحاب الطهارة بعد تحقق هذا الشك الثاني، إذ نفس الاستصحاب الاول متكفل لبيان طهارته الى زمان العلم بالنجاسة.

[١٠١]

هذا إذا قلنا في أمثال المقام بجريان الاستصحاب في الحكم وهو الطهارة. وأما إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الموضوع دون الحكم أي عدم ملاقاته النجاسة، لكون الشك في الطهارة مسببا عن الشك في الملاقاته، فلا اشكال في جريان الاستصحاب بعد الشك الثاني في المثال، فبالاستصحاب الاول نحكم بعدم ملاقاته البول وتترتب عليه الطهارة من هذه الجهة، وبعد الشك في ملاقاته الدم نجري استصحاب عدم ملاقاته الدم ونحكم بالطهارة من هذه الحيثية، وهذا الاستصحاب في الحقيقة خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في جريان الاستصحاب في موارد الاصول العملية، والاستصحاب المذكور بما أنه مسبق بالعلم الوجداني فهو استصحاب في مورد العلم الوجداني لا في مورد الاصل. (القسم الثاني) - أن لا يكون الاصل متكفلا لبيان الحكم في الزمان الثاني والثالث، كما إذا شككنا في طهارة ماء فحكمنا بطهارته للاستصحاب أو لقاعدة الطهارة ثم غسلنا به ثوبا متنجسا، فلو لا جريان الاستصحاب أو القاعدة في الماء، لكان مقتضى الاستصحاب في الثوب هو النجاسة، لكن الحكم بطهارة الثوب من آثار طهارة الماء الثابتة بالاستصحاب أو القاعدة، فيكون الاصل الجاري في الماء حاكما على استصحاب النجاسة في الثوب لكونه سببيا، ويكون الاصل الجاري في الماء متكفلا لحدوث الطهارة في الثوب فقط ولا يكون متكفلا لطهارته في الزمان الثاني والثالث، فبعد غسل الثوب بالماء المذكور لو شككنا في ملاقاته مع النجاسة لا مانع من جريان الاستصحاب في طهارة الثوب أو في عدم ملاقاته النجاسة. (التنبيه الرابع) - المستصحب قد يكون جزئيا وقد يكون كليا، وجريان الاستصحاب في الكلي لا يتوقف على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، فان البحث عن وجود الكلي الطبيعي وعدمه بحث فلسفي، والاحكام الشرعية مبتنية على المفاهيم العرفية. ولا اشكال في وجود الكلي في الخارج بنظر العرف.

ثم إنه لا فرق في جريان الاستصحاب في الكلي بين أن يكون الكلي من الكليات المتأصلة أو من الكليات الاعتبارية ومنها الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية على ما ذكرناه من أنها من الامور الاعتبارية، فلا مانع من استصحاب الكلي الجامع بين الوجوب والندب مثلا، أو من الكليات الانتزاعية كالعالم مثلا بناء على ما ذكرنا في بحث المشتق، من أن مفاهيم المشتقات من الامور الانتزاعية، فان الموجود في الخارج هو ذات زيد مثلا وعامه، وأما عنوان العالم فهو منتزع من اتصاف الذات بالمبدأ وانتسابه إليه، ولا وجود له غير الوجودين. ثم إن الاثر الشرعي قد يكون للكلي بلا دخل للخصوصية فيه كحرمة مس كتابة القرآن، وعدم جواز الدخول في الصلاة بالنسبة الى الحدث الاكبر أو الاصغر، وقد يكون الاثر للخصوصية لا للجامع، كجرمة المكث في المسجد والعبور عن المسجدين، فانهما من آثار خصوص الجنابة لا مطلق الحدث، ففيما كان الاثر للجامع لا معنى لاستصحاب الخصوصية، وفيما كان الاثر للخصوصية لا يصح استصحاب الكلي، بل جريان الاستصحاب تابع للاثر، فإذا كان الشخص جنبا ثم شك في ارتفاعها وهو يريد الدخول في الصلاة أو مس كتابة القرآن، لا يصح له استصحاب الجنابة، لعدم ترتب الاثر على خصوصيتها، بل يجري استصحاب الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر. وإن اراد الدخول في المسجد، فلا معنى لاستصحاب الحدث لعدم ترتب حرمة على الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر، بل لابد من استصحاب خصوص الجنابة، فبالنسبة الى الاثر الاول يجري الاستصحاب في الكلي، وبالنسبة الى الاثر الثاني يجري الاستصحاب في الجزئي، فنحصل مما ذكرنا أننا لسنا مخيرين في اجراء الاستصحاب في الكلي والجزئي على ما يظهر من عبارة الكفاية، بل جريان الاستصحاب تابع للاثر على ما ذكرنا.

ثم إن أقسام استصحاب الكلي أربعة: (القسم الاول) - ما إذا علمنا بتحقق الكلي في ضمن فرد معين، ثم شكنا في بقاء هذا الفرد وارتفاعه، فلا محالة نشك في بقاء الكلي وارتفاعه أيضا، فإذا كان الاثر للكلي، فيجري الاستصحاب فيه، مثاله المعروف ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فنعلم بوجود الانسان فيها ثم شكنا في خروج زيد عنها فنشك في بقاء الانسان فيها، فلا اشكال في جريان الاستصحاب في بقاءه إذا كان له أثر. (القسم الثاني) - ما إذا علمنا بوجود الكلي في ضمن فرد مردد بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشك في كونه زيدا أو عمرا، مع العلم بأنه لو كان زيدا لخرج يقينا ولو كان عمرا فقد بقي يقينا، ومثاله في الحكم الشرعي ما إذا رأينا رطوبة مشتبهة بين البول والمنى فتوضأنا، فنعلم أنه لو كان الحدث الموجود هو الاصغر فقد ارتفع، ولو كان هو الاكبر فقد بقي، وكذا لو اغتسلنا في المثال فنعلم أنه لو كان الحدث هو الاكبر فقد ارتفع، وإن كان هو الاصغر فقد بقي، لعدم ارتفاعه بالغسل، فنجري الاستصحاب في الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر ونحكم بترتب أثره، كحرمة مس كتابة القرآن وعدم جواز الدخول في الصلاة. وهذا هو القسم الثاني الذي ذكره الشيخ (ره) وتبعه جماعة ممن تأخر عنه، والظاهر أن تخصيص هذا القسم - بأن يكون الفرد مرددا بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء - إنما هو لمجرد التمثيل، وإلا فيكفي في جريان الاستصحاب مجرد احتمال البقاء، فلو كان الفرد مرددا بين متيقن الارتفاع ومحتمل البقاء لكان الاستصحاب جاريا في الكلي، ويكون أيضا من القسم الثاني. (القسم الثالث) - ما إذا علمنا بوجود الكلي في ضمن فرد معين

وعلمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد آخر مقارن مع وجود الفرد الاول أو مقارن

[١٠٤]

مع ارتفاعه، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بخروجه عنها، لكن احتملنا بقاء الانسان في الدار لاحتمال دخول عمرو فيها. ولو مقارنا مع خروجه عنها. (القسم الرابع) - ما إذا علمنا بوجود فرد معين وعلمنا بارتفاع هذا الفرد، ولكن علمنا بوجود فرد معين بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه، ويحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقا على الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلّي، وإن كان منطبقا على غيره فالكلّي باق. وامتياز هذا القسم عن القسم الاول ظاهر. وامتيازه عن القسم الثاني أنه في القسم الثاني يكون الفرد مرددا بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء أو محتمله على ما ذكرنا، بخلاف القسم الرابع، فإنه ليس فيه الفرد مرددا بين فردين، بل الفرد معين، غاية الامر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه. وامتيازه - عن القسم الثالث بعد اشتراكهما في احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذي علمنا ارتفاعه - أنه ليس في القسم الثالث علمان، بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين، غاية الامر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه، بخلاف القسم الرابع، فإن المفروض فيه علمان: علم بوجود فرد معين، وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره: مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار وعلمنا بوجود متكلم فيها، ثم علمنا بخروج زيد عنها، ولكن احتملنا بقاء الانسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقا على فرد آخر: مثاله في الاحكام الشرعية ما إذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس مثلا، واغتسلنا منها، ثم رأينا المنى في ثوبنا يوم الجمعة مثلا، فنعلم بكوننا جنبا حين خروج هذا المنى، ولكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابة التي اغتسلنا منها، وأن يكون من غيرها، هذه هي أقسام استصحاب الكلّي. (أما القسم الاول) فلا ينبغي الأشكال في جريان الاستصحاب فيه كما تقدم.

[١٠٥]

و (أما القسم الثاني) فيجري فيه الاستصحاب أيضا، ففي مثال الحدث المردد بين الأكبر والأصغر تجري الاستصحاب في الكلّي ونحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة. وحرمة مس كتابة القرآن. وأما عدم جواز المكث في المسجد، فليس أثرا لجامع الحدث، بل لخصوص الجنابة، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها لعدم اليقين بها. نعم لا يجوز له المكث في المسجد، لاجل العلم الاجمالي بحرمته أو بوجوب الوضوء للصلاة، وهو شئ آخر لا ربط له بمسألة الاستصحاب. واستشكل بعضهم في جريان الاستصحاب في القسم الثاني بأن الاستصحاب فيه وإن كان جاريا في نفسه لتمامية موضوعه من اليقين والشك، إلا أنه محكوم باصل سبني، فإن الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، والاصل عدمه، ففي المثال يكون الشك في بقاء الحدث مسببا عن الشك في حدوث الجنابة، فتجري اصالة عدم حدوث الجنابة. وبانضمام هذا الاصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإن الحدث الاصغر مرتفع بالوجدان، والحدث الأكبر منفي بالاصل. واجيب عنه بوجه: (الاول) - ما في الكفاية من أن الشك في بقاء الكلّي ليس مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل، بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلا أو قصيرا. وبعبارة أخرى الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في خصوصية الفرد الحادث، وليس له حالة سابقة حتى يكون

موردا للاصل، فتجري فيه اصاله عدم كونه طويلا، فما هو مسبوق بالعدم وهو حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء الكلي مسببا عنه، وما يكون الشك فيه مسببا عنه وهو كون الحادث طويلا ليس مسبوقا بالعدم، حتى يكون موردا للاصل. وهذا الجواب مبني على عدم جريان الاصل في العدم الازلي. وأما إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح على ما ذكرنا في محله، فلا مانع من جريان اصاله عدم

[١٠٦]

كون الحادث طويلا، ولذا بنينا في الفقه على عدم جريان استصحاب الكلي، للاصل السببي الحاكم عليه في موارد: (منها) - ما إذا شك في كون نجس بولا أو عرق كافر مثلا، فتنجس به شيء، فغسل مرة واحدة، فلا محالة نشك في بقاء النجاسة وارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد في الغسل في طهارة المتنجس بالبول، إلا أنه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب في كلي النجاسة ووجوب الغسل مرة ثانية، لانه تجري اصاله عدم كون الحادث بولا فنحكم بكفاية المرة، للعمومات الدالة على كفاية الغسل مرة واحدة وخرج عنها البول بادلة خاصة. (الثاني) - ما ذكره أيضا في الكفاية: وهو أن بقاء الكلي عين بقاء الفرد الطويل، فإن الكلي عين الفرد لا أنه من لوازمه، فلا تكون هناك سببية ومسببية. وفيه أن العينية لا تنفع، بل جريان الاستصحاب في الكلي على العينية أولى بالاشكال منه على السببية. (الثالث) - ما ذكره العلامة النائيني (ره) وهو أن الاصل السببي معارض بمثله، فإن اصاله عدم حدوث الفرد الطويل معارض باصاله عدم حدوث الفرد القصير، واصله عدم كون الحادث طويلا معارض باصاله عدم كون الحادث قصيرا، وبعد سقوط الاصل السببي للمعارضة تصل النوبة الى الاصل المسببي، وهو استصحاب بقاء الكلي. وفيه أن دوران الأمر بين الفرد الطويل والقصير يتصور على وجهين: (الوجه الاول) - أن يكون للفرد الطويل أثر مختص به وللغسل القصير أيضا أثر مختص به، ولهما أثر مشترك بينهما كما في الرطوبة المرددة بين البول والمنى، فإن الاثر المختص بالبول هو وجوب الوضوء وعدم كفاية الغسل للصلاة، والآخر المختص بالمنى هو وجوب الغسل وعدم كفاية الوضوء، وعدم جواز المكث في المسجد،

[١٠٧]

وعدم جواز العبور عن المسجدين، والآخر المشترك هو حرمة مس كتابة القرآن، ففي مثل ذلك وإن كان ما ذكره من تعارض الاصول صحيحا، إلا أنه لا فائدة في جريان الاستصحاب في الكلي في مورده، لوجود الجمع بين الوضوء والغسل في المثال بمقتضى العلم الاجمالي، فإن نفس العلم الاجمالي كاف في وجوب إحراز الواقع، ولذا قلنا في دوران الامر بين المتبائنين بوجوب الاجتناب عن الجميع للعلم الاجمالي، فهذا الاستصحاب مما لا يترتب عليه أثر. (الوجه الثاني) - أن يكون لهما أثر مشترك ويكون للفرد الطويل أثر مختص به، فيكون من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر، كما في المثال الذي ذكرناه من كون نجس مرددا بين البول وعرق الكافر، فإن وجوب الغسل في المرة الاولى أثر مشترك فيه، ووجوب الغسل مرة ثانية أثر لخصوص البول، ففي مثله لو جرى الاستصحاب في الكلي وجب الغسل مرة ثانية، ولو لم يجر كفى الغسل مرة، لكنه لا يجري لحكومة الاصل السببي عليه، وهو اصاله عدم حدوث البول أو اصاله عدم كون الحادث بولا، ولا تعارضها اصاله عدم كون الحادث عرق كافر أو اصاله عدم حدوثه، لعدم ترتب أثر عليها، إذا المفروض العلم بوجوب الغسل في المرة الاولى على كل تقدير، فإذا لا يجري الاصل في القصير حتى يعارض جريان الاصل في الطويل. وأما إثبات حدوث

الفرد الطويل باصالة عدم حدوث الفرد القصير، فهو متوقف على القول بالاصل المثبت ولا نقول به. وملخص الاشكال على هذا الجواب أنه في القسم الاول، وإن كانت الاصول السببية متعارضة متساقطة، إلا أنه لا أثر لجريان الاستصحاب في الكلّي، لتجز التكليف بالعلم الاجمالي. وفي القسم الثاني يكون الاصل السببي حاكما على استصحاب الكلّي ولا يكون له معارض، لعدم جريان الاصل في الفرد القصير لعدم

[١٠٨]

ترتب الاثر عليه. (الرابع) - ما ذكره أيضا في الكفاية وجعله ثالثا من الاجوبة، وهو أن الشك في بقاء الكلّي وإن سلم كونه مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل، إلا أن مجرد السببية لا تكفي في حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي، بل الميزان في الحكومة أن يكون ثبوت المشكوك الثاني أو انتفاؤه من الاثار الشرعية للاصل السببي، ليكون الاصل السببي رافعا للشك المسببي بالتعبد الشرعي، فلا يجري الاصل فيه، لانتفاء موضوعه وهو الشك بالتعبد الشرعي. و (الاول) وهو ما كان ثبوت المشكوك الثاني من اللوازم الشرعية للاصل السببي، كما في استصحاب الطهارة بالنسبة إلى قاعدة الطهارة، فان استصحاب الطهارة يرفع الشك في الطهارة ويثبتها شرعا، فلا مجال لجريان قاعدة الطهارة، لانتفاء موضوعها وهو الشك بالتعبد الشرعي. و (الثاني) وهو ما كان انتفاء المشكوك الثاني من الاثار الشرعية للاصل السببي كما في تطهير ثوب متنجس بماء مستصحب الطهارة، فان طهارة الثوب المغسول به من الاثار الشرعية لاستصحاب الطهارة فيه، فلا يبقى معه شك في نجاسة الثوب ليجري فيها الاستصحاب، فانها قد ارتفعت بالتعبد الشرعي. وهذا بخلاف المقام فان عدم بقاء الكلّي ليس من الاثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل، بل من لوازمه العقلية، فلا حكومة لاصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلّي. وهذا هو الجواب الصحيح، فلا ينبغي الاشكال في جريان القسم الثاني من استصحاب الكلّي. ثم لا يخفى أن ما ذكرنا من جريان الاستصحاب في الكلّي إنما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به الفرد، وإلا فلا مجال لجريان الاستصحاب في الكلّي، كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الاصغر، فخرجت منه رطوبة مرددة بين البول والمنى ثم توضع فشك

[١٠٩]

في بقاء الحدث، فمقتضى استصحاب الكلّي وإن كان بقاء الحدث، إلا أن الحدث الاصغر كان متيقنا، وبعد خروج الرطوبة المرددة يشك في تبدله بالاكبر، فمقتضى الاستصحاب بقاء الاصغر وعدم تبدله بالاكبر، فلا يجري الاستصحاب في الكلّي، لتعين الفرد بالتعبد الشرعي، فيكفي الوضوء. نعم من كان متطهرا ثم خرجت منه الرطوبة المرددة لا يجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط، بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل فما ذكره صاحب العروة من عدم كفاية الوضوء فقط محمول على هذه الصورة كما يظهر من مراجعة كلامه (ره). ولا يتوقف ما ذكرنا - من تعيين الاصغر بالاصل وعدم جريان الاستصحاب في الكلّي - على كون الحدث الاصغر والاكبر من قبيل المتضادين بحيث لا يمكن اجتماعهما، بل الفرد يعين بالاصل على جميع الاقوال فيهما، فان الاقوال فيهما ثلاثة: (الاول) - كونهما متضادين (الثاني) - كونهما شيئا واحدا وإنما الاختلاف بينهما في القوة والضعف، فالاصغر مرتبة ضعيفة من الحدث، والاكبر مرتبة قوية منه، كما قيل في الفرق بين الوجوب والاستحباب: ان الوجوب مرتبة قوية من الطلب والاستحباب

مرتبة ضعيفة منه (الثالث) - كونهما من قبيل المتخالفين بحيث يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة مثلا، فعلى الاول نقول حيث أن الاصغر كان متيقنا وشك في تبدله بالاكبر فالاصل عدم تبدله به. وعلى الثاني نقول الاصل عدم حدوث المرتبة القوية بعد كون المرتبة الضعيفة متيقنة. وعلى الثالث نقول الاصل عدم اجتماع الاكبر مع الاصغر، فعلى جميع الاقوال يعين الفرد فلا مجال لجريان الاستصحاب في الكلّي. بقي الكلام في إشكال آخر على استصحاب الكلّي منسوب الى السيد الصدر (ره) وهو المعروف بالشبهة العبائية، ومبني على القول بطهارة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة، وملخص هذا الاشكال: أنه لو علمنا إجمالا بنجاسة أحد طرفي العباء ثم غسلنا أحد الطرفين، فلا اشكال في أنه لا يحكم بنجاسة الملاقي لهذا الطرف المغسول،

[١١٠]

للعلم بطهارته بعد الغسل، إما بالطهارة السابقة أو بالطهارة الحاصلة بالغسل، وكذا لا يحكم بنجاسة الملاقي للطرف الاخر، لان المفروض عدم نجاسة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة، ثم لو لاقى شئ مع الطرفين، فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضا، لانه لاقى طاهرا يقينا واحد طرفي الشبهة، والمفروض أن ملاقاته شئ منهما لا توجب النجاسة، مع أن مقتضى استصحاب الكلّي هو الحكم بنجاسة الملاقي للطرفين، فلا بد من رفع اليد عن جريان الاستصحاب في الكلّي، أو القول بنجاسة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة، لعدم امكان الجمع بينهما في المقام. وقد أجب عنه المحقق النائيني (ره) بجوابين في الدوريتين: (الجواب الاول) - أن الاستصحاب الجاري في مثل العباء ليس من استصحاب الكلّي في شئ، لان استصحاب الكلّي إنما هو فيما إذا كان الكلّي المتيقن مرددا بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير، كالحيوان المردد بين البق والفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام، فان التردد فيه في خصوصية محل النجس مع العلم بخصوصية الفرد، والتردد في خصوصية المكان أو الزمان لا يوجب كلية المتيقن، فليس الشك حينئذ في بقاء الكلّي وارتفاعه حتى يجري الاستصحاب فيه، بل الشك في بقاء الفرد الحادث المردد من حيث المكان. وذكر لتوضيح مراده مثالين: (الاول) - ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، فانهدم الطرف الشرقي منها فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان في الطرف الغربي فهو حي، فحياة زيد وان كانت مشكوكا فيها إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب الكلّي. والمقام من هذا القبيل بعينه (الثاني) - ما إذا كان لزيد درهم واشتبه بين ثلاثة دراهم مثلا، ثم تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب الكلّي بالنسبة الى درهم زيد، فانه جزئي واشتبه بين التالف والباقي.

[١١١]

وهذا الجواب غير تام، فان الاشكال ليس في تسمية الاستصحاب الجاري في مسألة العباء باستصحاب الكلّي، بل الاشكال إنما هو في أن جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بطهارة الملاقي لاحد أطراف الشبهة، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّي أو الجزئي، فكما أنه لا مانع من استصحاب حياة زيد في المثال الاول، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في مسألة العباء. وأما المثال الثاني فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فان اصاله عدم تلف درهم زيد معارض باصاله عدم تلف درهم غيره، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لامانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبه خشبة زيد مثلا بين أخشاب لا مالك لها لكونها من

المباحات الاصلية فتلف أحدها، فتجري اصالة عدم تلف خشبة زيد بلا معارض. و (الجواب الثاني) - أن الاستصحاب المدعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصة، بأن يشار إلى طرف معين من العباء ويقال: إن هذا الطرف كان نجسا وشك في بقائها، فالاستصحاب يقتضي نجاسته. وذلك، لان أحد طرفي العباء مقطوع الطهارة والطرف الاخر مشكوك النجاسة من أول الامر، وليس لنا يقين بنجاسة طرف معين يشك في بقائها ليجري الاستصحاب فيها. نعم يمكن اجراؤه في مفاد كان التامة بأن يقال إن النجاسة في العباء كانت موجودة وشك في ارتفاعها فالان كما كانت، إلا أنه لا تترتب نجاسة الملاقي على هذا الاستصحاب إلا على القول بالاصل المثبت، لان الحكم بنجاسة الملاقي يتوقف على نجاسة ما لاقاه وتحقق الملاقة خارجا. ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسة في العباء لا يثبت ملاقة النجس إلا على القول بالاصل المثبت، ضرورة أن الملاقة ليست من الآثار الشرعية لبقاء النجاسة، بل من الآثار العقلية. وعليه فلا تثبت نجاسة الملاقي للعباء، ونظير ذلك ما ذكره شيخ (ره) في استصحاب الكرية فيما إذا غسلنا متنجسا بماء يشك في بقائه

[١١٢]

على الكرية، من أنه إن اجري الاستصحاب في مفاد كان الناقصة: بأن يقال إن هذا الماء كان كرا فالان كما كان، فيحكم بطهارة المتنجس المغسول به، لان طهارته تتوقف على أمرين: كرية الماء، والغسل فيه، وثبت الاول بالاستصحاب والثاني بالوجدان، فيحكم بطهارته، بخلاف ما إذا اجري الاستصحاب في مفاد كان التامة: بأن يقال كان الكر موجودا والان كما كان، فانه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهارة المتنجس إلا على القول بالاصل المثبت، لان المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء وكريته ليست من اللوازم الشرعية لوجود الكر، بل من اللوازم العقلية له. وفي هذا الجواب أيضا مناقشة ظاهرة، إذ يمكن جريان الاستصحاب في مفاد كان الناقصة مع عدم تعيين موضع النجاسة، بأن نشير إلى الموضع الواقعي، ونقول: خيط من هذا العباء كان نجسا والان كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباء كان نجسا والان كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسة للاستصحاب والملاقة ثابتة بالوجدان، إذ المفروض تحقق الملاقة مع طرفي العباء، فيحكم بنجاسة الملاقي لا محالة. وما ذكره (ره) - من أنه لا يمكن جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة لان أحد طرفي العباء مقطوع الطهارة والطرف الاخر مشكوك النجاسة من أول الامر - جار في جميع صور استصحاب الكلّي، لعدم العلم بالخصوصية في جميعها، ففي مسألة دوران الامر بين الحدث الاكبر والاصغر يكون الحدث الاصغر مقطوع الارتفاع بعد الوضوء، والحدث الاكبر مشكوك الحدوث من أول الامر، وهذا غير مانع عن جريان الاستصحاب في الكلّي، لتامة اركانه من اليقين والشك، فالانصاف في مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقي لا لرفع اليد عن الحكم

[١١٣]

بطهارة الملاقي لاحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيد الصدر (ره) من أنه على القول بجريان استصحاب الكلّي لا بد من رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقي لاحد أطراف الشبهة، بل لعدم جريان القاعدة التي نحكم لاجلها بطهارة الملاقي في المقام، لان الحكم بطهارة الملاقي إما أن يكون لاستصحاب الطهارة في الملاقي، وإما أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي وهو اصالة عدم ملاقاته

النجس. وكيف كان يكون الاصل الجاري في الملاقي في مثل مسألة العباء محكوما باستصحاب النجاسة في العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقي. ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقي في سائر المقامات والحكم بنجاسته في مثل المقام، للاصل الحاكم على الاصل الجاري في الملاقي، فان التفكيك في الاصول كثير جدا، فبعد ملاقة الماء مثلا لجميع أطراف العباء نقول: إن الماء قد لاقى شيئا كان نجسا، فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء، فتسمية هذه المسألة بالشبهة العيائية ليست على ما ينبغي. ثم إن هنا فرعين لا بأس بالإشارة إليهما: (الفرع الاول) - إذا علمنا بنجاسة شئ فعلا، وشككنا في أن نجاسته ذاتية غير قابلة للتطهير أو عرضية قابلة له، كما إذا علمنا بأن هذا الثوب من الصوف نجس فعلا، ولكن لا ندري أن نجاسته لكونه من صوف الخنزير، أو لملاقة البول مثلا. فعلى القول بجريان الاستصحاب في العدم الازلي كما هو المختار، نحكم بعدم كونه من صوف الخنزير وبطهارته بعد الغسل. وأما على القول بعدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي فيحكم بنجاسته بعد الغسل لاستصحاب كلي النجاسة، لدوران النجاسة حينئذ بين فرد مقطوع الارتفاع بعد الغسل وفرد متيقن البقاء. (الفرع الثاني) - إذا علمنا بطهارة شئ فعلا لقاعدة الطهارة ثم عرضت له النجاسة فطهرناه، فشككنا في ارتفاعها لاحتمال كون النجاسة ذاتية غير قابلة للتطهير،

[١١٤]

كما في الصابون الذي يؤتى به من الخارج ويحتمل كونه مصنوعا من شحم الخنزير والميتة، فانه محكوم بالطهارة فعلا لقاعدة الطهارة، فإذا عرضت له النجاسة فغسلناه، فلا محالة نشك في طهارته، لاحتمال كونه مصنوعا من نجس العين، ولكنه مع ذلك محكوم بالطهارة بعد الغسل، ولا مجال لجريان استصحاب الكلي حتى على القول بعدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي، لانه قبل طرو النجاسة العرضية عليه كان محكوما بالطهارة لقاعدة الطهارة، وبعد كونه طاهرا بالتعبد الشرعي يجري عليه أحكام الطاهر. ومن جملتها أنه يطهر من النجاسة العرضية بالتطهير، وبالجملة بعد الحكم بكونه طاهرا بالتعبد الشرعي يدخل تحت العمومات الدالة على أن المنتجسات تطهر بوصول المطر أو الماء الجاري إليها، فلا مجال لجريان استصحاب الكلي، لكونه محكوما بالاصل الموضوعي. هذا تمام الكلام في القسم الثاني من استصحاب الكلي. و (أما القسم الثالث)، فقد يتوهم جريان الاستصحاب فيه، بدعوى تمامية أركانه من اليقين والشك بالنسبة الى الكلي، واختار الشيخ (ره) التفصيل بين احتمال حدوث فرد آخر مقارن مع حدوث الفرد المعلوم، واحتمال حدوثه مقارنا مع ارتفاع الفرد الاول، فقال بجريان الاستصحاب في الاول دون الثاني، بدعوى أنه في الصورة الاولى يكون الكلي المعلوم سابقا مرددا بين أن يكون وجوده على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت في الان اللاحق عين الموجود سابقا، فيجري الاستصحاب فيه، بخلاف الصورة الثانية، فان الكلي المعلوم سابقا قد ارتفع يقينا، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الاول، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه. والصحيح عدم جريان الاستصحاب في صورتين، لان الكلي لا وجود له إلا في ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصص باحدى الخصوصيات الفردية، فالعلم

[١١٥]

بوجود فرد معين يوجب العلم بحدوث الكلبي بنحو الانحصار - أي يوجب العلم بوجود الكلبي المتخصص بخصوصية هذا الفرد. وأما وجود الكلبي المتخصص بخصوصية فرد آخر، فلم يكن معلوما لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقينا، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوما لنا، فلا يكون الشك متعلقا ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجري فيه الاستصحاب. وبما ذكرناه من البيان ظهر الفرق بين القسم الثاني والقسم الثالث، فان اليقين في القسم الثالث قد تعلق بوجود الكلبي المتخصص بخصوصية معينة، وقد ارتفع هذا الوجود يقينا. وما هو محتمل للبقاء فهو وجود الكلبي المتخصص بخصوصية اخرى الذي لم يكن لنا علم به، فيختلف متعلق اليقين والشك. وهذا بخلاف القسم الثاني، فان المعلوم فيه هو وجود الكلبي المردد بين الخصوصيتين، فيحتمل بقاء هذا الوجود بعينه، فيكون متعلق اليقين والشك واحدا، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. وبما ذكرناه عرفت ما في كلام الشيخ (ره) من التفصيل هذا. وربما يقال نقضا على الشيخ (ره): إنه إذا قام أحد من النوم واحتمل جنابته في حال النوم، لم يجز له الدخول في الصلاة مع الوضوء، بناء على جريان الاستصحاب في الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلبي. وذلك، لجريان استصحاب الحدث حينئذ بعد الوضوء، لاحتمال اقتران الحدث الاصغر مع الجنابة، وهي لا ترتفع بالوضوء. ولا يلتزم بهذا الحكم الشيخ (ره) ولا غيره، فان كفاية الوضوء حينئذ من الواضحات. وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقا. ولكن الانصاف عدم ورود هذا النقض على الشيخ (ره). وذلك، لان الواجب على المحدث هو الوضوء، لقوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاعسلوا...)

[١١٦]

والجنب خارج من هذا العموم ويجب عليه الغسل لقوله تعالى: (فان كنتم جنبا فاطهروا...) فيكون وجوب الوضوء مختصا بغير الجنب، فان التقسيم قاطع للشركة، فالمكلف بالوضوء هو كل محدث لا يكون جنبا، فهذا الذي قام من نومه ويحتمل كونه جنبا حين النوم تجري في حقه اصاله عدم تحقق الجنابة، فكونه محدثا محرز بالوجدان، وكونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعي، فيدخل تحت قوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم...) فيكون الوضوء في حقه رافعا للحدث. ولا مجال لجريان الاستصحاب في الكلبي، لكونه محكوما بالاصل الموضوعي. ثم إنه قد استثنى الشيخ (ره) صورة اخرى من القسم الثالث، والتزم بجريان الاستصحاب فيها وهي ما يتسامح فيه العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، كما إذا علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بسواد ضعيف أو بالبياض، فيستصحب مطلق السواد، وكذا لو كان الشخص في مرتبة عالية من العدالة، وشك في تبدلها بالفسق أو بمرتبة نازلة من العدالة، فيجري الاستصحاب في مطلب العدالة. وفيه أن جريان الاستصحاب في مثل الامثلة المذكورة وإن كان مما لا اشكال فيه، إلا أنه لا يصح عده من القسم الثالث من استصحاب الكلبي، فانه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف وكون الشدة والضعف من الحالات، يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجاري في الفرد، أو القسم الاول من استصحاب الكلبي إذا كان الاثر له لا لخصوصية الفرد. ثم إن الفاضل التونسي (ره) رد تمسك المشهور في الحكم بنجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية بما حاصله: أن عدم التذكية لازم لامرين: الحياة، والموت يحذف الانف، والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني

[١١٧]

أعني به الموت حتف الأنف، فعدم التذكية لازم أعلم لموجب النجاسة، فهو قد يتحقق في فرض الحياة، وقد يتحقق في فرض الموت بحتف الأنف. ومن المعلوم أن ما علم ثبوته في الزمان السابق هو الاول، والمفروض أنه غير باق في الزمان الثاني. نعم يحتمل عدم تذكية الحيوان الذي هو لازم لموته حتف أنفه. ومن الظاهر أنه غير متيقن الثبوت، فلا يجري الاستصحاب فيه. والمتمسك بهذا الاستصحاب ليس إلا كمن تمسك باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار لاثبات وجود عمرو فيها، مع القطع بخروج زيد عنها. وفساده غني عن البيان، انتهى. وأجاب عنه الشيخ (ره) بأن نظر المشهور الى أن الحرمة والنجاسة قد رتبنا في الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: (إلا ما ذكيتم...) الظاهر في أن المحرم هو لحم الحيوان الذي لم تقع عليه التذكية، وكذا قوله تعالى: (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه...) وفي ذيل موثقة ابن بكير: " إذا كان ذكيا ذكاه الذايح " وغيرها من الآيات والروايات الدالة على ترتب الحرمة والنجاسة على عدم التذكية. ولا ينافي ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع الميتة بمقتضى أدلة نجاسة الميتة، لان الميتة عبارة عن كل ما لم يذك، فان التذكية أمر شرعي توقيفي، فما عدا المذكي ميتة. هذا ملخص جواب الشيخ (ره). وفيه أن كلام الفاضل التوني ناظر الى خصوص النجاسة، والمترتب على عدم تذكية الحيوان في الآيات والروايات هو حرمة الاكل وعدم جواز الصلاة فيه، ولا ملازمة بينهما وبين النجاسة، فان جملة من أجزاء الحيوان المذكي يحرم أكلها مع أنها طاهرة، ولا تجوز الصلاة في شعر غير المأكول من الحيوان مع طهارته في الاكثر. وما النجاسة فهي ثابتة لعنوان الميتة، والموت في عرف المشرعة على ما صرح به في مصباح المنير زهاق النفس المستند الى سبب غير شرعي، كخروج الروح بحتف

[١١٨]

الأنف أو بالضرب أو بشق البطن ونحوها، وعليه يكون الموت أمرا وجوديا، فعند الشك فيه يجري استصحاب عدمه، ولا يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكية. نعم لو كانت الميتة عبارة عما مات ولم يستند موته إلى السبب الشرعي، لصح جريان استصحاب عدم التذكية لاثبات النجاسة، لكنه غير ثابت، بل الصحيح عدمه. فما ذكره الفاضل التوني (ره) - من عدم صحة إثبات نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية - متين جدا. وقد تقدم تفصيل ذلك في بحث البراءة فراجع، هذا تمام الكلام في القسم الثالث. و (أما القسم الرابع) وهو ما إذا علمنا بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد على ما مثلنا به، فالظاهر أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، لتمامية أركانه من اليقين والشك، فان أحد العنوانين وإن ارتفع يقينا، إلا أن لنا يقينا بوجود الكلي في ضمن عنوان آخر ونشك في ارتفاعه، لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقينا، فبعد اليقين بوجود الكلي المشار إليه والشك في ارتفاعه، لا مانع من جريان الاستصحاب فيه. نعم قد يبتلى هذا الاستصحاب بالمعارض، كما فيما ذكرنا من المثال، وهو أنه إذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس مثلا وقد اغتسلنا منها، ثم رأينا منيا في ثوبنا يوم الجمعة، فنعلم بكوننا جنبا حين خروج هذا المنى، ولكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابة التي قد اغتسلنا منها، وأن يكون من غيرها، فاستصحاب كلي الجنابة مع الغاء الخصوصية وإن كان جاريا في نفسه، إلا أنه معارض باستصحاب الطهارة الشخصية، فانا على يقين بالطهارة حين ما اغتسلنا من الجنابة ولا يقين بارتفاعها، لاحتمال كون المنى المرئي من تلك الجنابة، فيقع التعارض بينه وبين استصحاب الجنابة فيتساقطان، ولا بد من الرجوع الى أصل آخر. وأما في مالا معارض له كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار وبوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد

وعلى غيره، فلا مانع من جريان استصحاب وجود الانسان الكلي فيها، مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعي. وبالجمله كلامنا إنما هو في جريان الاستصحاب في نفسه مع قطع النظر عن المعارض، وقد عرفت أن جريانه هو الصحيح. وأما عدم الجريان من جهة الابتلاء بالمعارض، فهو مشترك فيه بين هذا القسم والأقسام الأخرى، فإن الاستصحاب فيها أيضا قد يبتلى بالمعارض، فلا يكون جاريا. وقد يفصل في جريان الاستصحاب في هذا القسم بين ما إذا علم بوجود فردين وشك في تعاقبهما وعدمه، وبين ما إذا لم يعلم به، بل علم بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فردين وعلى فرد واحد، فالتزم في الأول بجريان الاستصحاب دون الثاني، مثال الأول: ما إذا علم أحد بوضوءين وحدث، ولكن لا يدري أن الوضوء الثاني كان تجديداً ليكون الحدث بعدها وابقياً فعلاً، أو كان رافعاً للحدث ليكون متطهراً فعلاً، فالوضوء الأول في هذا الفرض قد انتقض بالحدث يقيناً، وإنما الشك في بقاء الطهارة حين الوضوء الثاني، لاحتمال كونه بعد الحدث، وحيث أن هذا الشخص متيقن بالطهارة حينه إما بسببية الوضوء الأول لو كان تجديداً، وإما بسببيته لو كان رافعاً للحدث، وشاك في ارتفاعها، فلا مانع من استصحابها. وكذا الحال فيما إذا علم بالجماع مثلاً مرتين ويغسل واحد، لكن لا يدري أن الجماع الثاني وقع بعد الاغتسال حتى يكون جنباً بالفعل، أو قبله ليكون متطهراً بالفعل. فهو يعلم بارتفاع الجنابة الحاصلة بالجماع الأول بالغسل، ويشك في بقاء الجنابة حال الجماع الثاني، لاحتمال حدوثه بعد الغسل، وحيث أنه يعلم بجنابته حين الجماع الثاني ويشك في ارتفاعها، فلا مانع من استصحابها. وهذا بخلاف الصورة الثانية، وهي ما إذا لم يعلم بوجود فردين، ولكنه يعلم بعنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد،

كمن رأى في توبه منيا واحتمل أنه من جنابة اخرى غير التي اغتسل منها، فانه لا يجري فيه الاستصحاب، لان الجنابة المتيقنة قد ارتفعت يقيناً، والجنابة الأخرى مشكوكة الحدوث من الأول. هذا. ولكن الانصاف جريان الاستصحاب في صورتين والفرق المذكور ليس بفارق فيما هو ملاك الاستصحاب من تعلق اليقين والشك بأمر واحد. وذلك، لان الكلي متيقن حين اليقين بوجود العنوان الثاني، وارتفاعه مشكوك فيه، لاحتمال انطباق العنوان الثاني على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً، وما ذكره - من أن أحد الفردين مرتفع يقيناً والفرد الآخر مشكوك الحدوث - إنما يقدر في جريان الاستصحاب في الفرد دون الكلي، لتمامية أركانه من اليقين في الحدوث والشك في البقاء بالنسبة الى الكلي. ولعل وجه الفرق بين صورتين ما يظهر من عبارته، بل هو مصرح به من أنه في فرض العلم بوجود فردين يكون وجود الكلي متيقناً حين وجود الفرد الثاني، إما بوجود الفرد الأول أو بوجود الفرد الثاني، وارتفاعه مشكوك فيه، لاحتمال كون وجوده بوجود الفرد الثاني، فيجري الاستصحاب في الكلي، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فانه لا علم فيها إلا بوجود فرد واحد وهو متيقن الارتفاع، والفرد الآخر مشكوك الحدوث والأصل عدمه، فالشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الآخر، وهو مدفوع بالأصل، فلا مجال لاستصحاب الكلي، لكونه مرتفعاً بالتعبد الشرعي. والجواب عن ذلك يظهر مما ذكرناه في دفع الاشكال عن القسم الثاني من استصحاب الكلي. وملخص ما ذكرناه هناك: أن منشأ الشك في بقاء الكلي ليس هو الشك في حدوث الفرد الطويل، بل

منشأه الشك في أن الحادث هل هو الفرد الطويل أو القصير ؟ ولا يجري فيه أصل يرفع به الشك في بقاء الكلبي، مضافا

[١٢١]

الى أن بقاء الكلبي ليس من الاثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل حتى ينفى بالاصل، ففي المقام نقول: إن منشأ الشك في بقاء الكلبي ليس هو الشك في حدوث الفرد الاخر، بل منشأه هو الشك في أن الحدوث بهذا العنوان هل هو الفرد المرتفع يقينا أو غيره ؟ فالشك في بقاء الجنابة في المثال نشأ من الشك في أن الجنابة الموجودة حال خروج المنى المرئي في الثوب هل هي الجنابة التي قد ارتفعت، أو أنها غيرها ؟ ولا يجري أصل يرتفع به الشك في بقاء الكلبي، مضافا الى أن بقاء الكلبي ليس من الاثار الشرعية لحدوث فرد آخر ليحكم بعدم بقائه باصالة عدم حدوث فرد آخر. وعليه فلا مانع من جريان استصحاب بقاء الكلبي. وربما يقال بعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من أقسام استصحاب الكلبي، نظرا الى أنه لا بد في جريان الاستصحاب من إحراز صدق عنوان نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق، وفي المقام لم يحرز هذا، لانه بعد اليقين بارتفاع الفرد المتيقن واحتمال انطباق العنوان الاخر عليه، يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين به من نقض اليقين باليقين، فلا يمسكن التمسك بحرمة نقض اليقين بالشك، فانه من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية. وجوابه: أن احتمال الانطباق إنما هو في نفس العنوان لا بوصف أنه متيقن، فانه بهذا الوصف يستحيل انطباقه على الفرد الاول بالضرورة، ففي المثال المتقدم إنما تحتمل انطباق نفس عنوان المتكلم على زيد، إلا أنه بوصف أنه متيقن لا يحتمل أن ينطبق عليه، فبعد اليقين بوجود المتكلم في الدار لا يرتفع هذا اليقين باليقين بخروج زيد عنها، بل الشك في بقائه فيها موجود بالوجدان، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. وبالجملة الشبهة المصادقية غير متصورة في الاصول العملية، لان موضوعها اليقين والشك، وهما من الامور الوجدانية: فاما أن يكونا موجودين أولا،

[١٢٢]

فلا معنى لاحتمال اليقين واحتمال أن يكون رفع اليد من اليقين السابق من نقض اليقين باليقين. ونظير المقام ما إذا علمنا بموت شخص معين، واحتمل أنه هو المجتهد الذي نقلده، فهل يصح أن يقال: إنه لا يمكن جريان استصحاب حياة المجتهد لاحتمال أن يكون هذا الشخص الذي تيقنا بموته منطبقا عليه، فنحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين، مع أن اليقين بحياة المجتهد والشك في بقائها موجودان بالوجدان، فكما لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لتمامية أركانها، فكذا في المقام بلا فرق بينهما. (التنبيه الخامس) - في جريان الاستصحاب في التدرجيات. ويقع الكلام فيه في مقامين: (المقام الاول) - في الزمان و (المقام الثاني) - في غيره من التدرجيات كالحركة. (أما المقام الاول) فتفصيل الكلام فيه أنا إذا قلنا بأن الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام، ولذا يعبر عنه بغير القار، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بالدقة العقلية فضلا عن نظر العرف، فإذا شككنا في بقاء النهار مثلا يجري استصحاب وجوده بلا إشكال، وإن قلنا بأن الزمان مركب من الانات الصغيرة المنصرمة: نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الاجسام من الاجرام الصغيرة غير القابلة للتجزئة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضا، لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف. والمدار في جريان

الاستصحاب على وحدة الموضوع بنظر العرف لا بالدقة العقلية. وهذا المسلك وإن كان باطلا في نفسه، لأن بعض الأدلة الدالة على ابطال الجزء الذي لا يتجزى يبطله أيضا، إلا أن الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب في الزمان. هذا كله بالنسبة الى الآثار المترتبة على نفس الزمان، وأما الآثار المترتبة على عدم ضده: كجواز الاكل والشرف في ليالي

[١٢٣]

شهر رمضان المترتب على عدم طلوع الفجر، لقوله تعالى: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود...) فلا اشكال في ترتبها باستصحاب عدم العند: فإذا شك في طلوع الفجر، فلا اشكال في جريان استصحاب عدمه حتى على القول بعدم جريانه في الزمان. ومن هذا القبيل ما ورد من الروايات الدالة على امتداد وقت صلاة الظهرين الى غروب الشمس، وامتداد وقت صلاة العشاءين الى انتصاف الليل: فإذا شك في الغروب أو انتصاف الليل يجري استصحاب عدمه بلا اشكال. وهذا الاستصحاب في الحقيقة خارج عن محل الكلام، لأن الكلام إنما هو في استصحاب نفس الزمان بالنسبة الى الآثار المترتبة عليه. وأما جريان استصحاب عدمه عند الشك في الحدوث، فلا يفرق الحال فيه بين الزمان وغيره. ثم إن ما ذكرناه - من عدم المانع في جريان الاستصحاب في الزمان - إنما هو فيما إذا كان الزمان متمحضا في الشرطية: بأن كان شرطا للحكم الشرعي من التكليف أو الوضع. وأما إذا كان قيذا لمتعلق التكليف كما إذا كان ظرفا للواجب مثلا: كما إذا أمر المولى بالامسك الواقع في النهار، فإذا شك في بقاء النهار، ففي جريان الاستصحاب فيه إشكال، لأنه باستصحاب النهار لا يثبت وقوع الامسك في النهار إلا على القول بالاصل المثبت، فان وقوع الامسك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار. ولذا عدل الشيخ وتبعه المحقق النائيني (ره) عن جريان الاستصحاب في الزمان في مثله الى جريانه في الحكم، بأن نقول بعد الشك في بقاء النهار: إن وجوب الامسك الواقع في النهار كان ثابتا قبل هذا، فالان كما كان. وهذا العدول مما لا يسمن ولا يفيد في دفع الاشكال، لان استصحاب الحكم إن كان يمكن به إثبات أن الامسك واقع في النهار، فيمكن إثباته باستصحاب الزمان، لأنه باستصحابه يترتب الحكم وهو الوجوب، وبإثباته يثبت أن الامسك واقع في النهار على الفرض، فلا نحتاج الى العدول

[١٢٤]

إلى جريان الاستصحاب في الحكم، بل لا يصح جريانه فيه، لان الشك فيه مسبب عن الشك في الزمان. وجريان الاستصحاب فيه يرفع الشك في الحكم، وإن كان استصحاب الحكم لا يمكن إثبات وقوع الامسك في النهار به، لكونه من الاصل المثبت، لان بقاء النهار لازم عقلي لبقاء وجوب الامسك الواقع في النهار بمعنى أن العقل يحكم - بعد أمر المولى بوجوب الامسك الواقع في النهار - بأن النهار باق لا محالة، فالعدول غير مفيد في دفع الاشكال. ومن هنا عدل صاحب الكفاية (ره) عن جريان الاستصحاب في الزمان وعن جريانه في الحكم الى جريانه في فعل المكلف المفيد بالزمان، بأن يقال بعد الشك في بقاء النهار: إن الامسك قبل هذا كان واقعا في النهار والان كما كان. وهذا الاستصحاب وإن كان جاريا في مثل الامسك، إلا أنه غير جار في جميع موارد الشك في الزمان، فانه من آخر صلاة الظهرين حتى شك في بقاء النهار، لا يمكنه إجراء الاستصحاب في الفعل، بأن يقال: الصلاة قبل هذا كانت واقعة في النهار والان كما كانت، إذ المفروض أن الصلاة لم تكن موجودة الى الان، اللهم إلا أن

يتشبه بذيل الاستصحاب التعلقي، فيقال لو أتى بالصلاة قبل هذا لكانت واقعة في النهار، فالان كما كانت، ولكن الاستصحاب التعلقي مع عدم صحته في نفسه مختص عند قائله بالاحكام، فلا يجري في الموضوعات كما يأتي التعرض له قريبا انشاء الله تعالى. فهذه الوجوه التي ذكرها هؤلاء الاعلام لا تفيد في دفع الاشكال، فلا بد من بيان وجه آخر وهو يحتاج الى ذكر مقدمة: وهي أن الموضوع المركب على قسمين: فتارة يكون الموضوع مركبا من المعروض وعرضه، كالماء السكر، فانه موضوع للاعتصام وعدم الانفعال، فلا بد في ترتيب الحكم على هذا الموضوع من إثبات العارض والمعروض بنحو مفاد كان الناقصة، إما بالوجدان أو بالتعبد، فإذا شككنا في بقاء كرية الماء

[١٢٥]

لا يجدي جريان الاستصحاب في مفاد كان التامة، بأن يقال: الكرية كانت موجودة والان كما كانت، فان موضوع عدم الانفعال ليس هو الماء ووجود الكرية ولو في غير الماء، بل الموضوع له كرية الماء وهي لا تثبت باستصحاب الكرية في مفاد كان التامة، إلا على القول بالاصل المثبت، فلا بد حينئذ من إجراء الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بأن يقال: هذا الماء كان كرا فالان كما كان. وأخرى يكون الموضوع مركبا بنحو الاجتماع في الوجود من دون أن يكون أحدهما وصفا للآخر، كما إذا أخذ الموضوع مركبا من جوهريين مثل زيد وعمرو، أو من عرضيين سواء كان أحدهما قائما بموضوع والآخر قائما بموضوع آخر، كما في صلاة الجماعة، فان الموضوع لصحة الجماعة اجتماع ركوعين في زمان واحد أحدهما قائم بالامام والآخر قائم بالمأموم، أو كانا قائمين بموضوع واحد كالاجتهاد والعدالة المأخوذين في موضوع جواز التقليد، أو مركبا من جوهر وعرض قائم بموضوع آخر، ففي جميع هذه الصور يكون الموضوع هو مجرد اجتماع الامرين في الوجود ولا يعقل اتصاف أحدهما بالآخر، فلا بد في ترتيب الحكم على مثل هذا الموضوع المركب من إحرار كلا الامرين، إما بالوجدان أو بالتعبد، فإذا شك في أحدهما يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة بلا احتياج إلى جريانه في مفاد كان الناقصة، بل لا يصح جريانه فيه، لما ذكرناه من عدم معقولية اتصاف أحدهما بالآخر. ومن هذا القبيل الصلاة والطهارة، فان كلا منهما فعل للمكلف وعرض من أعراضه، ولا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، والموضوع هو مجرد اجتماعهما في الوجود الخارجي، فإذا شك في بقاء الطهارة يكفي جريان الاستصحاب فيها بنحو مفاد كان التامة فيحز الموضع المركب من الصلاة والطهارة أحدهما بالوجدان وهو الصلاة، والآخر بالتعبد الشرعي وهو الطهارة. إذا عرفت ذلك، فنقول: إن اعتبار الزمان قيدا لشيء من هذا القبيل، فان

[١٢٦]

معنى الامسك النهاري هو اجتماع الامسك مع النهار في الوجود، إذ النهار موجود من الموجودات الخارجية، والامسك عرض قائم بالمكلف، فلا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، فإذا شك في بقاء النهار يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة، ولا يكون من الاصل المثبت في شيء. نعم لو أردنا إثبات اتصاف الامسك بكونه نهائيا باستصحاب النهار بنحو مفاد كان التامة، كان من الاصل المثبت، لكنه لا تحتاج إليه، بل لا معنى له على ما ذكرناه. نعم قد يؤخذ في لسان الدليل الشرهي عنوان انتزاعي موضوعا لحكم من الاحكام كالقدم والتأخر والتفان، فإذا شك في بقاء الزمان فباستصحابه لا يمكن إثبات هذا العنوان إلا على القول بالاصل المثبت، ولا اختصاص له باستصحاب الزمان، بل يجري في غيره أيضا،

فإذا كان الموضوع لارث الولد تأخر موته عن موت أبيه وعلمنا بموت والده في شهر رمضان مثلا، وشككنا في أن موت الولد كان متأخرا عنه أم لا، فباستصحاب حياة الولد لا يمكن إثبات عنوان التأخر، إلا على القول بالأصل المثبت. فالمتحصل مما ذكرناه في المقام صحة جريان الاستصحاب في الزمان مطلقا. (المقام الثاني) - في جريان الاستصحاب في غير الزمان من التدريجات، وهو على قسمين: لأن الأمر التدريجي إما أن يكون مثل الزمان بحيث يقوم بالانصرام والانقضاء، ولا يمكن اجتماع جزءين منه في زمان واحد، بل يوجد جزء منه وينعدم فيوجد جزء آخر، ويعبر عنه بغير القار كالحركة والجريان والتكلم ونحوها. وإما أن يكون بنفسه غير منصرم وله ثبات في نفسه، ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار، فكونه غير قار إنما هو باعتبار قيده وهو الزمان، كما إذا أمر المولى بالقيام إلى الظهر أو بالجلوس إلى المغرب مثلا. (أما القسم الأول) فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا في الزمان، لانه إن قلنا

[١٢٧]

بكون الحركة المتصلة موجودا واحدا، وأن الاتصال مساوق الوحدة، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيها، حتى بناء على اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية فضلا عن اعتبار الوحدة العرفية. وان قلنا بكون الحركة مركبة من الحركات اليسيرة الكثيرة بحيث يكون كل جزء من الحركة موجودا منحاذا عن الجزء الآخر، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب فيها أيضا، لكون الموضوع واحدا بنظر العرف وان كان متعددًا بالدقة العقلية. ثم انه بناء على ما ذكرناه من عدم اختصاص حجية الاستصحاب بموارد الشك في الرفع، يجري الاستصحاب في الحركة سواء كان الشك في بقائها مستندا إلى الشك في المقتضي، كما إذا علمنا بحركة زيد من النجف إلى الكوفة وشككنا في أنه قاصد للحركة إليها فقط أو إلى الحلة أيضا، فبعد الوصول إلى الكوفة نشك في بقاء الحركة من جهة الشك في المقتضي، أو كان الشك في بقاء الحركة مستندا إلى الشك في الرفع، كما إذا علمنا بكونه قاصدا للحلة ولكن لا ندري أنه هل عرض له مانع أم لا ؟ أو كان الشك في بقاء الحركة مستندا إلى احتمال حدوث المقتضي الجديد مع العلم بارتفاع المقتضي الأول، كما إذا علمنا بأنه كان قاصدا للكوفة فقط، لكن نحتمل حدوث البدء له في الحركة إلى الحلة، فاحتمال بقاء الحركة مستند إلى احتمال حدوث المقتضي الجديد، وتجرى هذه الصور الثلاث عند الشك في بقاء جريان والسيلان أيضا، فان الشك في بقاء جريان الماء مثلا أو سيلان الدم في باب الحيض تارة يكون مستندا إلى الشك في المقتضي، كما إذا شككنا في بقاء الجريان من جهة الشك في بقاء المادة للماء، وأخرى يكون مستندا إلى الشك في الرفع، كما إذا علمنا بقاء الماء وشككنا في بقاء الجريان لاحتمال حدوث مانع منه، وثالثة يكون مستندا إلى احتمال حدوث مادة أخرى مع العلم بانتفاء المادة الأولى، فيجري الاستصحاب في جميع هذه الصور.

[١٢٨]

ومنع العلامة النائيني (ره) عن جريان الاستصحاب في القسم الثالث، بدعوى أن الحافظ للوحدة في الامور التدريجية غير القارة كالحركة هو الداعي، فمع وحدة الداعي تكون الحركة واحدة، ومع تعدده تكون الحركة متعددة، وحيث أن الداعي الأول قد انتفى في القسم الثالث يقينا، فتكون الحركة الحادثة بداع آخر على تقدير وجودها غير الحركة الأولى، فلا يصح جريان الاستصحاب، لاختلاف القضية المتيقنة والمشكوكة. وقد ظهر جوابه مما ذكرنا، فان الحافظ

للوحدة ليس هو الداعي، بل هو الاتصال، فما لم يتخلل العدم بالحركة واحدة وإن كان حدوثها بداع وبقاؤها بداع آخر، وإذا تخلل العدم، كانت الحركة متعددة وإن كان الداعي واحدا. وقد نقضنا عليه (ره) في الدورة السابقة بالسجدة، فمن سجد في الصلاة بداعي الامتثال ثم بعد اتمام الذكر بقي في السجدة أنا ما للاستراحة مثلا، فهل يمكن القول ببطلان الصلاة لاجل زيادة السجدة ؟ وربما يتوهم في المقام أن الاستصحاب في هذا القسم وإن كان جاريا في نفسه إلا أنه محكوم باصل آخر، فإن الشك في بقاء الحركة مسبب عن الشك في حدوث داع آخر والاصل وعدمه. وفساد هذا التوهم أوضح من أن يخفى، فإن ارتفاع الحركة ليس من الآثار الشرعية لعدم حدوث الداعي الآخر، فلا يمكن اثبات ارتفاعها باصالة عدم حدوثه، إلا على القول بالاصل المثبت، فتحصل أن الصحيح جريان الاستصحاب في جميع الصور الثالث ما لم يتخلل العدم، ومع تخلله لا يبقى موضوع لجريانه. ثم إنه ذكر صاحب الكفاية (ره): أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة ولو بعد تخلل العدم إذا كان يسيرا، لان المناط في الاستصحاب هو

[١٢٩]

الوحدة العرفية ولا يضر السكون القليل بوحدة الحركة عرفا. وفيه أن بقاء الموضوع في الاستصحاب وإن لم يكن مبنيا على الدقة العقلية، بل على المسامحة العرفية. ونظر العرف أوسع من لحاظ العقل في أكثر الموارد، إلا أنه لا فرق بين العقل والعرف في المقام، فالمتحرك إذا سكن ولو قليلا لا يصدق عليه أنه متحرك عرفا، لصدق الساكن عليه حينئذ، ولا يمكن اجتماع عنواني الساكن والمتحرك في نظر العرف أيضا. وعليه فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفا أنه متحرك بحركة واحدة، بل يقال إنه متحرك بحركة أخرى غير الأولى، فلو شكنا في الحركة بعد السكون، لا يمكن جريان الاستصحاب، لان الحركة الأولى قد ارتفعت يقينا، والحركة الثانية مشكوكة الحدوث. نعم قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجملة، كعنوان المسافر، فإن القعود لرفع التعب مثلا بل النزول في المنازل غير قادح في صدق عنوان المسافر فضلا عن السكون ساعة أو ساعتين، فإذا شك في بقاء السفر لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه ولو بعد السكون، بخلاف ما إذا اخذ عنوان الحركة في موضوع الحكم، فانه لا يجري الاستصحاب بعد السكون، بل يجري فيه استصحاب السكون، ويجري جميع ما ذكرناه - من جريان الاستصحاب في الحركة ما لم يتخلل العدم وعدمه بعد السكون - في مثل الجريان والسيلان. فلا نحتاج الى الاعادة. بقي الكلام في جريان الاستصحاب في التكلم، ولا يخفى أنه يمتاز - عما قبله بعد الاشتراك معه في كونه موجودا غير فار - بأنه ليست له وحدة حقيقية من جهة تخلل السكوت ولو بقدر التنفس في أثناءه لا محالة بحسب العادة، نعم له الوحدة الاعتبارية، فتعد عدة من الجملات موجودا واحدا باعتبار أنها قصيدة واحدة أو سورة واحدة مثلا، وتكفي في جريان الاستصحاب الوحدة الاعتبارية، فإذا شرع أحد بقراءة قصيدة

[١٣٠]

مثلا، ثم شكنا في فراغه عنها، لم يكن مانع من جريان استصحابها سواء كان الشك مستندا الى الشك في المقتضي، كما إذا كانت القصيدة مرددة بين القصيرة والطويلة، فلم يعلم أنها كانت قصيرة فهي لم تبقى أم هي طويلة فباقية، أو كان الشك مستندا الى الشك في الرافع. كما إذا علمنا بعدم تمامية القصيدة ولكن شكنا في

حدوث مانع خارجي عن اتمامها، وذلك لما ذكرناه من عدم اختصاص حجة الاستصحاب بموارد الشك في الرفع. وكذا الكلام في الصلاة فانها وإن كانت مركبة من أشياء مختلفة، فبعضها من مقولة لكيف المسموع كالقراءة، وبعضها من مقولة الوضع كالركوع، وهكذا إلا أن لها وحدة اعتبارية، فان الشارع قد اعتبر عدة اشياء شينا واحدا وسماه بالصلاة، فإذا شرع أحد في الصلاة وشككنا في الفراغ عنها، لم يكن مانع من جريان استصحابها والحكم ببقائها سواء كان الشك في المقتضي، كما إذا كان الشك في بقاء الصلاة لكون الصلاة مرددة بين الثنائية والرباعية مثلا، أو كان الشك في الرفع، كما إذا شككنا في بقائها لاحتمال حدوث قاطع كالرعاف مثلا. و (أما القسم الثاني) من الزماني وهو ما يكون له الثبات في نفسه ولكنه قيد بالزمان في لسان الدليل، كالامسك المقيد بالنهار، فقد يكون الشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية، وقد يكون من جهة الشبهة الحكمية (أما القسم الاول) فتارة يكون الفعل فيه مقيدا بعدم مجئ زمان، كما إذا كان الامسك مقيدا بعدم غروب الشمس، أو كان جواز الاكل والشرب في شهر رمضان مقيدا بعدم طلوع الفجر. وعليه فلا اشكال في جريان الاستصحاب العدمي، فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجوب الامسك، كما أنه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الاكل والشرب، واخرى يكون الفعل مقيدا في لسان الدليل بوجود الزمان لا بعدم ضده، كما إذا كان الامسك مقيدا بالنهار وجواز الاكل والشرب مقيدا بالليل، فيجري الاستصحاب

[١٣١]

في نفس الزمان على ما تقدم. و (أما القسم الثاني) وهو ما كان الشك فيه في بقاء الحكم لشبهة حكمية، فقد يكون الشك فيه لشبهة مفهومية، كما إذا شككنا في أن الغروب الذي جعل غاية لوجوب الامسك هل هو عبارة عن استتار القرص، أو عن ذهاب الحمرة المشرقية ؟ وقد يكون الشك فيه لتعارض الأدلة، كما في آخر وقت العشاءين لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور أو طلوع الفجر كما ذهب إليه بعض، مع الالتزام بحرمة التأخير عمدا عن نصف الليل. وكيف كان، فذهب الشيخ - وتبعه جماعة ممن تأخر عنه منهم صاحب الكفاية (ره) - الى أن الزمان إذا اخذ قيدا للفعل فاجري الاستصحاب فيه، وإذا اخذ طرفا فلا مانع من جريانه، ولكن المحقق النائيني (ره) أنكر جريان الاستصحاب في كلا التقديرين، لما اختاره سابقا من عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي مع تفسيره بالشك في استعداد الشيء للبقاء في نفسه بلا حدوث شيء موجب لانعدامه، والشك في بقاء الليل والنهار من قبيل الشك في المقتضي بالمعنى المذكور، فان الزمان المحدود كالليل والنهار مما يرتفع بنفسه بلا احتياج الى وجود رافع. وهذا الكلام صحيح لو تم المبنى المذكور، لكنه غير تام، لما تقدم من أن أخبار الاستصحاب لا تختص بالشك في الرفع، فلا مانع من جريان الاستصحاب من هذه الجهة. نعم هنا جهة اخرى تقتضي عدم جريان الاستصحاب في امثال المئام؛ وهي أن الاهمال في مقام الثبوت غير معقول كما مر غير مرة، فالامر بشئ إما أن يكون مطلقا وإما أن يكون مقيدا بزمان خاص ولا تتصور الوساطة بينهما، ومعنى كونه مقيدا بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده، فاخذ الزمان طرفا للمأمور به - بحيث لا ينتفي المأمور به بانتفائه قبالا لاخذه قيدا للمأمور به - مما لا يرجع الى معنى معقول، فان الزمان بنفسه طرف لا يحتاج الى جعل التشريعي، فإذا أخذ زمان خاص

[١٣٢]

في الأمور به فلا محالة يكون قيده له، فلا معنى للفرق بين كون الزمان قيده أو ظرفاً، فإن أخذه ظرفاً ليس إلا عبارة أخرى عن كونه قيده، فإذا شككنا في بقاء هذا الزمان وارتفاعه من جهة الشبهة المفهومية أو لتعارض الأدلة، لا يمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمي ولا الموضوعي. أما الاستصحاب الحكمي فلكونه مشروطاً باحراز بقاء الموضوع وهو مشكوك فيه على الفرض، فإن الوجوب تعلق بالامسك الواقع في النهار، فمع الشك في بقاء النهار كيف يمكن استصحاب الوجوب، فإن موضوع القضية المتيقنة هو الامسك في النهار، وموضوع القضية المشكوكة هو الامسك في جزء من الزمان يشك في كونه من النهار، فيكون التمسك بقوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك " لاثبات وجوب الامسك فيه تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية. وأما الاستصحاب الموضوعي بمعنى الحكم ببقاء النهار، فلأنه ليس لنا يقين وشك تعلقاً بشئ واحد، حتى نجرى الاستصحاب فيه، بل لنا يقينان: يقين باستتار القرص ويقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقية، فأى موضوع يشك في بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يكون مجرى للاستصحاب، فإذا لا شك لنا إلا في مفهوم اللفظ. ومن الظاهر أنه لا معنى لجريان الاستصحاب فيه. ونظير المقام ما إذا شككنا في معنى العدالة وأنها عبارة عن ترك الكبائر فقط أو هو مع ترك الصغار، فإذا كان زيد عادلاً يقينا فارتكب صغيرة، نشك في بقاء عدالته للشبهة المفهومية، فلا معنى لجريان الاستصحاب الموضوعي، لعدم الشك في شئ من الموضوع حتى يجري فيه الاستصحاب، فإن ارتكابه الصغيرة معلوم، وارتكابه الكبيرة معلوم الانتفاء، فليس هنا شئ يشك في بقاءه ليجري فيه الاستصحاب. وقد صرح الشيخ (ره) في بعض تحقیقاته بعدم جريان الاستصحاب الموضوعي في موارد الشبهة المفهومية. وربما يتوهم في المقام جريان الاستصحاب في الغاية بوصف كونها غاية، فإن الغاية

[١٣٣]

المجعلة الشرعية مشكوكة الحدوث، والأصل عدم تحققها. وفيه أن استصحاب عدم تحقق الغاية بوصف كونها غاية ليس إلا عبارة أخرى عن استصحاب الحكم، فإن عدم الغاية بوصف كونها غاية عبارة عن بقاء الحكم، فاستصحابه هو استصحاب الحكم، فيجري فيه الأشكال المتقدم. هذا كله في الشبهة الحكمية، مع كون الشك في الحكم ناشئاً من الشك في المفهوم أو من تعارض الأدلة. وأما إذا كان الشك في الحكم ناشئاً من احتمال حدوث تكليف آخر مع اليقين بتحقق الغاية، كما إذا علمنا بوجوب الجلوس إلى الزوال، وعلمنا بتحقق الزوال، وشككنا في وجوب الجلوس بعد الزوال لاحتمال حدوث تكليف جديد، فقد يستفاد من طي كلام الشيخ (ره) عدم جريان استصحاب وجود التكليف فيه، بل يجري فيه استصحاب عدم التكليف، لأن الشك في حدوث تكليف جديد، والأصل عدمه. وأنكر المحقق النائيني (ره) كلا الاستصحابين، وقال: لا يجري استصحاب الوجود ولا استصحاب العدم، بل لا بد من الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال، أما عدم جريان استصحاب الوجود، فلارتفاع التكليف السابق يقينا، فلو ثبت وجوب بعد الغاية فهو تكليف آخر. وأما عدم جريان استصحاب العدم، فلأنه إن أريد به استصحاب عدم المجعول - أي الحكم - فهو وإن كان معدوماً سابقاً إلا أنه بعدم موضوعه، ولا يجري الاستصحاب في العدم الأزلي الثابت عند عدم موضوعه المعبر عنه بالعدم المحمولي. وإنما يجري في العدم المنتسب إلى المحمول بعد العلم بوجود موضوعه المعبر عنه بالعدم النعتي: وإن أريد به استصحاب عدم الجعل، حيث أن جعل وجوب الجلوس بعد الزوال مشكوك فيه - والأصل عدمه - فلا أثر لهذا الاستصحاب إلا الحكم بعدم المجعول. واثبات عدم المجعول

باستصحاب عدم الجعل يتوقف على القول بالاصل المثبت، فان عدم المجعول من لوازم عدم الجعل.

[١٣٤]

وفيه أنه يمكن اختيار كل من الشقين: أما الشق الاول، فلما عرفت في بحث العام والخاص من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية. وأما الشق الثاني فلانه لافرق بين الجعل والمجعول إلا بالاعتبار، نظير الفرق بين الماهية والوجود أو الایجاد والوجود، فلا يكون استصحاب عدم الجعل لاثبات عدم المجعول من الاصل المثبت في شئ. فالتحقيق ما ذكره الشيخ (ره) من جريان استصحاب عدم التكليف في المقام، فلا تصل النوبة الى البراءة أو الاشتغال. بقي هنا شئ وهو أنه لو كان الحكم مقيدا بالزمان، وشككنا في بقاء الحكم بعد الغاية لاحتمال كون التقيد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليبقى طلب الطبيعة بعد حصول الغاية، فهل يجري فيه الاستصحاب أم لا؟ الظاهر جريانه مع الغض عما ذكرنا سابقا من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية الالهية. والوجه في ذلك أن تعلق طبيعي الوجوب بالجامع بين المطلق والمقيد معلوم على الفرض. والتردد إنما هو في أن الطلب متعلق بالمطلق وإيقاعه في الزمان الخاص مطلوب آخر ليكون الطلب باقيا بعد مضيه، أو أنه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعا بمضيه؟ وعليه فيجري فيه الاستصحاب، ويكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي. ومن ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعية القضاء للاداء وعدم الاحتياج الى أمر جديد. وليكن هذا نقضا على المشهور، حيث إنهم قائلون بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية. ويجريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلي، ومع ذلك يقولون: إن القضاء ليس تابعا للاداء، بل هو بامر جديد. نعم على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية، لا يجري الاستصحاب هنا أيضا، فيحتاج القضاء الى أمر جديد. هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في التدريجات من الزمان والزمانيات، (التبني السادس) - في الاستصحاب التعليقي، اعلم أن الحكم (تارة)

[١٣٥]

يكون فعليا من جميع الجهات، و (اخرى) يكون فعليا من بعض الجهات دون بعض. ويعبر عن الثاني بالحكم التعليقي مرة وبالحكم التقديري اخرى، كما يعبر عن الاول بالحكم التنجيزي. والكلام في جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي إنما هو بعد الفراغ عن جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية التنجيزية، لانه مع الالتزام بعدم جريان الاستصحاب فيها - كما هو المختار - كان البحث عن جريان الاستصحاب في الاحكام التعليقية ساقطا. وقبل التكلم في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه لابد من بيان مقدمة، وهي أن العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام على أقسام: فتارة يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة إلى حقيقة المعنون بلا دخل للعنوان في ثبوت الحكم، بحيث يفهم العرف من نفس الدليل الدال على الحكم أن الحكم ثابت لهذا الموضوع، مع تبدل العنوان المأخوذ بعنوان آخر، كعنوان الحنطة والشعير مثلا، فانه إذا دل دليل على أن الحنطة حلال، يستفاد منه عرفا أن الحلية ثابتة لحقيقة الحنطة - ولو مع تبدل هذا العنوان - كما إذا صار دقيقا ثم عجينا ثم خبزا، فيستفاد من حليتها الحلية في جميع هذه التبدلات، ففي مثل ذلك لا نشك في بقاء الحكم في حال من الحالات، حتى نحتاج الى الاستصحاب، و (اخرى) يكون الامر بعكس ذلك - أي يفهم العرف من نفس الدليل أن الحكم دائر مدار العنوان فيرتفع بارتفاعه - كما في موارد الاستحالة

كاستحالة الكلب ملحا ونحوها من موارد الاستحالات. وقد يستفاد ذلك في غير موارد الاستحالة، كما في حرمة الخمر، فإنها تابعة لصدق عنوانه، فإذا تبدل عنوانه لم يحتمل بقاء حكمه، ففي أمثال ذلك نقطع بارتفاع الحكم بمجرد تبدل العنوان، فلا تصل النوبة الى الاستصحاب. و (ثالثة) لا يستفاد أحد الامرين من نفس الدليل، فنشك في بقاء الحكم بعد تبدل العنوان، لاحتمال مدخلية العنوان في ترتيب الحكم، وهذا كالتغير المأخوذ في نجاسة الماء،

[١٣٦]

فانه لا يعلم أن النجاسة دائرة مدار التغير حدوثا وبقاء، أو انها باقية بعد زوال التغير أيضا لكونه علة لحدوثها فقط. وهذا القسم هو محل الكلام في جريان الاستصحاب. وظهر بما ذكرنا من تحقيق موارد الاستصحاب التعليقي: أن تمثيلهم له بماء الزبيب غير صحيح، فإن الاستصحاب إنما هو فيما إذا تبدلت حالة من حالات الموضوع فشك في بقاء حكمه، والمقام ليس كذلك، إذ ليس المأخوذ في دليل الحرمة هو عنوان العنب ليجري استصحاب الحرمة بعد كونه زيبيا، بل المأخوذ فيه هو عصير العنب وهو الماء المخلوق في كامن ذاته بقدره الله تعالى، فإن العصير ما يعصر من الشئ من الماء، وبعد الجفاف وصيرورته زيبيا لا يبقى ماؤه الذي كان موضوعا للحرمة بعد الغليان. وأما عصير الزبيب، فليس هو إلا ماء آخر خارج عن حقيقته وصار حلوا بمجاورته، فموضوع الحرمة غير باق ليكون الشك شكاً في بقاء حكمه، فيجري فيه الاستصحاب. وبعد الغض عن المناقشة في المثال نقول: إن الشك في بقاء الحكم الشرعي يتصور على وجوه ثلاثة لا رابع لها: (الاول) - ما إذا كان الشك في بقاء الحكم الكلي في مرحلة الجعل لاحتمال النسخ. (الثاني) - ما إذا كان الشك في بقاء الحكم الجزئي لاحتمال عروض تغير في موضوعه الخارجي، ويعبر عنه بالشبهة الموضوعية، كما إذا علمنا بطهارة ثوب واحتملنا نجاسته لاحتمال ملاقاته البول مثلا. (الثالث) - ما إذا كان الشك في بقاء الحكم الكلي المجعول لاجل الشك في سعة موضوعه وضيقه في مقام الجعل، ويعبر عنه بالشبهة الحكمية، كما إذا شككنا في حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاعتسار لاحتمال أن يكون الموضوع لحرمة الوطء خصوص المرأة حال رؤيتها الدم، أو المحدث بحدث الحيض، ليعم

[١٣٧]

من لم يغتسل بعد وإن انقطع الدم عنها. (أما القسم الاول) فلا اشكال في جريان الاستصحاب التعليقي فيه إذا قلنا بجريان الاستصحاب التنجيزي فيه، فكما إذا شككنا في بقاء حرمة الخمر لاحتمال النسخ يجري استصحاب عدم النسخ، كذلك إذا شككنا في بقاء حكمه التعليقي، كوجوب الحد على من شربه يجري استصحاب عدم النسخ أيضا، ولكننا سنذكر عدم صحة جريان الاستصحاب في موارد الشك في النسخ مطلقا. وكذا القسم الثاني، فانه مع الشك في بقاء الموضوع الخارجي على ما كان عليه، يحكم ببقائه على ما كان بمقتضى الاستصحاب، ويترتب عليه جميع أحكامه المنجزة والمعلقة. إنما الكلام في القسم الثالث، والظاهر ابتناء هذا البحث على أن القيود المأخوذة في الحكم هل هي راجعة الى نفس الحكم ولا دخل لها بالموضوع، أو راجعة الى الموضوع ؟ فعلى تقدير القول برجوعها الى نفس الحكم، يكون الحكم الثابت للموضوع حصة خاصة من الحكم، فيثبت الحكم عند تحقق موضوعه، فإذا وجد العنب في الخارج في مفروض المثال، كان الحكم بحرمة الخاصة فعليا لا محالة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه عند الشك في بقاءه.

وأما على تقدير القول برجوعها الى الموضوع، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حينئذ مركبا من العصور وغلبانه. وفعلية الحكم - المترتب على الموضوع المركب - متوقفة على وجود موضوعه بتمام أجزائه، لان نسبة الحكم الى موضوعه نسبة المعلول الى علته، ولا يمكن تحقق المعلول إلا بعد تحقق العلة بما لها من الاجزاء، فوجود أحد جزئي الموضوع بمنزلة العدم، لعدم ترتب الحكم عليه، فلم يتحقق حكم حتى نشك في بقاءه ليكون موردا للاستصحاب. وحيث أن الصحيح في القيود هو كونها راجعة الى الموضوع على ما ذكرنا في مبحث الواجب المشروط، فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام.

[١٣٨]

ولا فرق فيما ذكرناه من كون القيود راجعة الى الموضوع بحسب اللب بين أن يكون القيد مذكورا في الكلام بعنوان الوصف، كما إذا قال المولى يجب الحج على المستطيع، أو بعنوان الشرط، كما إذا قال يجب الحج على المكلف إن استطاع. نعم بينهما فرق من جهة ثبوت المفهوم في الثاني دون الاول، لكنه لا دخل له فيما نحن فيه من كون القيد راجعا الى الموضوع دون الحكم. فتحصل مما ذكرناه عدم تمامية الاستصحاب التعليقي. نعم هنا شئ وهو أنه إذا كان الحكم مترتبا على الموضوع المركب، ووجد أحد اجزائه، فيحكم العقل بانه إن وجد جزؤه الاخر، لترتب عليه الاثر، وهذا - مع كونه حكما عقليا - معلوم البقاء في كل مركب وجد أحد اجزائه، فلا معنى لاستصحابه. وبالجملة جريان الاستصحاب التعليقي متوقف على القول بكون القيود راجعة الى الحكم، وهو في غاية السقوط على ما تقدم في مبحث الواجب المشروط، فلا يبقى مجال للاستصحاب التعليقي، ولعله لذلك عدل الشيخ (ره) عن الاستصحاب التعليقي في مسألة العصور الزبيني الى جريان الاستصحاب التنجيزي في السببية، بدعوى أن الغليان حال العنبية كان سببا للحرمة، فالاستصحاب يقتضي بقاء السببية حال الزبينية أيضا. وهذه السببية لم تكن معلقة على تحقق الغليان في الخارج، حتى يقال: إن استصحاب السببية أيضا من الاستصحاب التعليقي. وذلك لان السببية مستفادة من حكم الشارع بأن العصور يحرم إذا غلا. ومن المعلوم أن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على صدق الطرفين. وفيه أن السببية من الاحكام الوضعية، وقد التزم الشيخ (ره) بأن الاحكام الوضعية باجمعا منتزعة من الاحكام التكليفية، فلا معنى للالتزام بعدم جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو التكليف. وجريان الاستصحاب في الامر الانتزاعي وهو السببية، مع أن الامر الانتزاعي تابع لمنشأ الانتزاع. وكذا الحال على مسلكتنا.

[١٣٩]

فانا وإن قلنا بأن بعض الاحكام الوضعية مجعول بالاستقلال على ما تقدم تفصيله، إلا أنه قد ذكرنا أن السببية والشرطية والملازمة من الامور الانتزاعية قطعا، وتنتزع السببية والشرطية عن تقييد الحكم بشئ في مقام الجعل. وقد ذكرنا أن الفرق بين السبب والشرط مجرد اصطلاح، فانهم يعبرون عن القيد المأخوذ في التكليف بالشرط، فيقولون: إن الاستطاعة شرط لوجوب الحج، وعن القيد المأخوذ في الوضع بالسبب، فيقولون: العقد سبب للزوجة أو الملكية. وبالجملة بعد الالتزام بكون الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية، لا معنى لاستصحاب السببية. والمفروض في المقام عدم تحقق التكليف الفعلي حتى تنتزع منه السببية. هذا، مضافا الى أنه لا يمكن جريان الاستصحاب في السببية ولو قيل بأنها من المجعولات

المستقلة. وذلك، لان الشك في بقاء السببية إن كان في بقائها في مرحلة الجعل لاحتمال النسخ، فلا اشكال في جريان استصحاب عدم النسخ فيه، ولكنه خارج عن محل الكلام، وإن كان في بقائها بالنسبة الى مرتبة الفعلية، فلم تتحقق السببية الفعلية بعد حتى نشك في بقائها، لان السببية الفعلية إنما هي بعد تمامية الموضوع باجزائه، والمفروض في المقام عدم تحقق بعض اجزائه وهو الغليان، فالتحقيق أن الاستصحاب التعليقي مما لا اساس له. بقي في المقام امور: (الاول) - ذكر الشيخ (ره) أن العقود التي لها آثار فعلية إذا شك في لزومها وجوازها، يتمسك لاثبات اللزوم باستصحاب بقاء تلك الآثار الفعلية، وإذا تمسك باستصحاب بقاء الملكية في المعاطاة وفي غير موضع من أبواب الخيارات. وأما العقود التي ليس لها آثار فعلية، بل لها آثار تعليقية، كالوصية والتدبير والسبق والرماية، فإنه لا يترتب على هذه العقود والايقاعات أثر فعلا، بل الأثر متوقف

[١٤٠]

على شئ آخر من الموت، كما في الوصية والتدبير، أو حصول السبق أو إصابة الهدف في الخارج كما في عقد السبق والرماية، فإذا شك في لزوم هذه العقود وجوازها، لا يجري الاستصحاب لاثبات اللزوم، لعدم ترتب أثر فعلي على هذه العقود حتى نقول: الاصل بقاء هذا الأثر، فيكون الاستصحاب تعليقيا ولا مجال لجرانه. هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) في المقام، فالمتحصل من كلامه (ره) هو التفصيل في جريان الاستصحاب التعليقي بين مسألة الزيب وموارد العقود التعليقية، بالقول بجرانه في الاولى بنحو استصحاب السببية على ما تقدم، دون الثانية. والتحقيق يقتضي الالتزام بعكس ما ذكره الشيخ (ره)، فان ما ذكرناه - من المانع عن جريان الاستصحاب التعليقي في مسألة الزيب - لا يجري في موارد العقود التعليقية، لان ملخص ما ذكرناه من المانع في مسألة الزيب، هو أن موضوع الحرمة مركب. والمفروض أنه لم يتحقق بتمام اجزائه، فلم يتحقق حكمه لنستصحه وتحكم ببقائه. وهذا بخلاف موارد العقود التعليقية، فان الالتزام بمفاد العقد من المتعاقدين قد وقع في الخارج، وأمضاه الشارع، فقد تحقق هو في عالم الاعتبار: فإذا شك في بقائه وارتفاعه بفسخ أحد المتعاقدين، فالاصل يقتضي بقاءه وعدم ارتفاعه بالفسخ. وبالجملة الفسخ في العقود نظير النسخ في التكليف. وقد ذكرنا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي في النسخ، فكذا لا مانع من جريانه في الفسخ. نعم إذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في النسخ، كان موارد الشك في بقاء الحكم بعد الفسخ أيضا مثلها. (الثاني) - لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه، فهل يعارضه الاستصحاب التنجيزي فيسقطان بالمعارضة أم لا؟ ربما يقال بالمعارضة، فلا ثمرة للقول بجران الاستصحاب التعليقي. (بيان المعارضة): أن مقتضى الاستصحاب التعليقي

[١٤١]

في مسألة الزيب مثلا هو حرمة بعد الغليان، ولكن مقتضى الاستصحاب التنجيزي حليته، فإنه كان حللا قبل الغليان ونشك في بقاء حليته بعده، فمقتضى الاستصحاب بقاءها، فيقع التعارض بين الاستصحابين فيسقطان. وقد أجيب عن المعارضة بجوابين: (الجواب الاول) - ما ذكره المحقق النائيني (ره)، وهو أن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي، لان الشك في الحلية والحرمة بعد الغليان مسبب عن الشك في أن الحرمة المجعولة للجنب بعد الغليان هل هي مختصة بحال كونه عنيا فلا تشمل حال

صيرورته زيبيا، أو هي مطلقة ؟ فإذا حكم بكونها مطلقة للاستصحاب التعليقي، لم يبق شك في حرمة الفعلية، ليجري فيه الاستصحاب التنجيزي. وفيه (أولا) - أن الشكين في رتبة واحدة، وليس أحدهما مسببا عن الآخر، بل كلاهما مسبب عن العلم الاجمالي بأن المجموع في حق المكلف في هذه الحالة إما الحلية أو الحرمة، وحيث أن الشك في حرمة الزبيب بعد الغليان مسبوق بامرین مقطوعين: أحدهما حلية هذا الزبيب قبل الغليان. وثانيهما حرمة العنب على تقدير الغليان، فباعتبار حليته قبل الغليان يجري الاستصحاب التنجيزي، ويحكم بحليته. وباعتبار حرمة على تقدير الغليان يجري الاستصحاب التعليقي، ويحكم بالحرمة. وحيث لا يمكن اجتماعهما فيتساقطان بالمعارضة. وثانيا - أنه لو سلمنا السببية والمسببية، فليس كل أصل سببي حاكما على كل أصل مسببي، وإنما ذلك في مورد يكون الحكم في الشك المسببي من الآثار الشرعية للأصل السببي، كما إذا غسلنا ثوبا متنجسا بماء مشكوك الطهارة، فإن اصاله طهارة الماء أو استصحابها يكون حاكما على استصحاب نجاسة الثوب، لكون طهارة الثوب من الآثار الشرعية لطهارة الماء. بخلاف المقام فإن حرمة الزبيب بعد الغليان ليست

[١٤٢]

من الآثار الشرعية لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليان مطلقا وبلا اختصاص لها بحال كونه عنبيا، بل هي من اللوازم العقلية فلا مجال للحكومة فيبقى التعارض بحاله. (الجواب الثاني) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره). وبيانه بتوضيح منا: أن الحلية الثابتة للزبيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء، ولا يجري فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه. وذلك، لأن الحلية في العنب كانت مغيية بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلقة على الغليان، ويستحيل اجتماع الحلية المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، وأما الحلية في الزبيب، فهي وإن كانت متيقنة إلا أنها مرددة بين أنها هل هي الحلية التي كانت ثابتة للعنب بعينها - حتى تكون مغيية بالغليان - أو أنها حادثة للزبيب بعنوانه - فتكون باقية ولو بالاستصحاب ؟ والأصل عدم حدوث حلية جديدة وبقاء الحلية السابقة المغيية بالغليان، وهي ترتفع به، فلا تكون قابلة للاستصحاب، فالمعارضة المتوهمة غير تامة، ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلي: من أنه إذا كان المكلف محدثا بالحدث الأصغر، ورأى بللا مرددا بين البول والمنى فتوضأ، لم يمكن جريان استصحاب كلي الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، وهو اصاله عدم حدوث الجنابة وصاله عدم تبدل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر، والمقام من هذا القبيل بعينه. وهذا الجواب متين جدا. (الثالث) - لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي في الاحكام، فهل يجري في موضوعات الاحكام ومتعلقاتها ؟ فإذا وقع ثوب متنجس في حوض كان فيه الماء سابقا، وشكنا في وجوده فيه بالفعل، فهل لنا أن نقول بأنه لو وقع الثوب في هذا الحوض سابقا لغسل ؟ ومقتضى الاستصحاب التعليقي تحقق الغسل في زمان الشك أيضا. وكذلك إذا صلينا في اللباس المشكوك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فهل لنا أن نقول بأن الصلاة قبل لبس هذا اللباس لو وقعت في الخارج. لم تقع في أجزاء

[١٤٣]

ملا يؤكل لحمه والان كما كانت ؟ وهذا المثال مبني على أن يكون مركز الاشتراط هو نفس الصلاة كما هو ظاهر أدلة الاشتراط. وأما بناء على كون مركزه هو اللباس أو الشخص المصلي، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب التعليقي. (بيان ذلك): أنا إذا شكنا في كون اللباس

من أجزاء غير المأكول، فبناء على كون محل الاشتراط هو اللباس، لا يجري الاستصحاب أصلاً، لعدم الحالة السابقة له، فإنه مشكوك فيه حين وجد. نعم إذا كان اللباس من غير أجزاء مالا يؤكل يقينا فطراً عليه طارى. يحتمل كونه من أجزاء مالا يؤكل، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب فيه، بتقريب أن اللباس لم يكن فيه من أجزاء مالا يؤكل قبل طرو المشكوك فيه، والآن كما كان بمقتضى الاستصحاب. وبناء على كون محل الاشتراط هو المكلف، يجري الاستصحاب فيه، لكونه غير لا بس لما يكون من أجزاء غير المأكول يقينا، فيعد لبس المشكوك فيه نشك في أنه لبس لباساً من غير المأكول أم لا، فنستحب عدمه. ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان الشك في أصل اللباس أو فيما طراً عليه طارى، فالتمسك بالاستصحاب التعليقي إنما يتصور فيما إذا كان الاشتراط راجعاً الى نفس الصلاة. نعم إذا لبس اللباس المشكوك فيه في أثناء الصلاة، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب التنجيزي، فإن الصلاة لم تكن مع أجزاء غير المأكول قبل لبس هذا اللباس يقينا، ونشك في بقائها على ما كانت بعد اللبس، فالاصل بقاؤها عليه. وكيف كان، فقد أنكر المحقق النائيني (ره) جريان الاستصحاب التعليقي في المقام، لانه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكية بقاء الجزء المقوم للموضوع مع التغير في الحالات والاصاف غير المقومة عرفاً، والمقام ليس كذلك، لان الموضوع في مفروض المثال إنما هو الصلاة، وليس لنا يقين بتحققها مع عدم أجزاء غير المأكول وشك في بقائها على هذه الصفة حتى تكون مورداً للاستصحاب، لعدم تحقق الصلاة

[١٤٤]

على الفرض، ومحل كلامه (ره) - وإن كان اللباس المشكوك فيه - ولكن يمكن تسريته الى مسألة الثوب المتنجس الواقع في الحوض أيضاً، فإن الموضوع فيها هو الغسل، وهو لم يكن متيقناً سابقاً حتى يكون مجرى للاستصحاب. وللمناقشة فيما أفاده مجال واسع. وذلك، لما ذكرناه غير مرة وفاقاً لما ذهب (ره) إليه من أن متعلقات الاحكام ليست هي الافراد الخارجية، بل هي الطبائع الكلية مجردة عن الخصوصيات الفردية، والفرد الخارجي مسقط للوجوب، لكونه مصداقاً للواجب لا لكونه بخصوصيته هو الواجب، فليس الموضوع للاستصحاب في المقام هو الصلاة الواقعة في الخارج حتى يقال: إنها لم تكن موجودة حتى يشك في بقائها على صفة من صفاتها كي تكون مجرى للاستصحاب، بل الموضوع للاستصحاب هو الطبيعة، فنقول: إن هذه الطبيعة لو وقعت في الخارج قبل لبس هذا اللباس لكانت غير مصاحبة مع أجزاء غير المأكول والآن كما كانت بمقتضى الاستصحاب. وليس المراد من وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكية هو بقاء الموضوع في الخارج، وإلا لم يجر الاستصحاب فيما إذا كان الشك في بقاء نفس الوجود، كحياة زيد مثلاً أو كان الشك في بقاء العدم، مع أن جريان الاستصحاب فيهما مما لا اشكال فيه، بل المراد من وحدة القضيتين كون الموضوع فيهما واحداً، بحيث لو ثبت الحكم في الان الثاني لعدده العرف بقاء للحكم الاول لا حكماً جديداً. وفي المقام كذلك على ما ذكرناه، وكذا الكلام في مسألة غسل الثوب، فإنه لو تحقق وقوع هذا الثوب في الحوض سابقاً، لكان مغسولاً والآن كما كان بمقتضى الاستصحاب. فلا اشكال في جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات من هذه الجهة. نعم يمكن المنع عن جريانه فيها لوجهين آخرين: (الوجه الاول) - معارضته بالاستصحاب التنجيزي دائماً ولا يجري

[١٤٥]

هنا الجواب الذي ذكرناه عن المعارضة بين الاستصحابين في الاحكام من أن الحكم المنجز كان مغيى بحسب جعل المولى، فلا يجري فيه الاستصحاب التنجيزي في ظرف تحقق الغاية. وذلك، لان الموضوع ليس قابلا للجعل التشريعي، ولا معنى لكونه مغيى بغاية، بل هو تابع لتكونه الواقعي، فيجري فيه الاستصحاب التنجيزي ويكون معارضا للاستصحاب التعليقي، فانه في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك فيه وإن اقتضى تحقق صلاة متصفة بعدم كونها مصاحبة لاجزاء غير المأكول، إلا أن مقتضى الاستصحاب التنجيزي عدم تحقق صلاة متصفة بهذه الصفة، للعلم بعدم تحققها قبل الاتيان بالصلاة في اللباس المشكوك فيه وإلا كان، فتقع المعارضة بينهما لا محالة. (الوجه الثاني) - أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه حكما شرعيا ليقع التعبد ببقائه للاستصحاب، أو يكون ذا أثر شرعي ليقع التعبد بترتيب أثره الشرعي، والمستصحب في المقام ليس حكما شرعيا وهو واضح ولا ذا أثر شرعي، لان الأثر مترتب على الغسل المتحقق في الخارج، وعلى الصلاة المتحققة في الخارج المتصفة بما يعتبر فيها من الاجزاء والشرائط. والمستصحب في المقام أمر فرضي لا واقعي، ولا يمكن إثباتهما بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالاصل المثبت، فان تحققهما في الخارج من لوازم بقاء القضية الفرضية. ولا يجري هذا الاشكال على جريان الاستصحاب التعليقي في الاحكام، لان المستصحب فيها هو المعجول الشرعي وهو الحكم المعلق على وجود شئ، ويكون الحكم الفعلي بعد تحقق المعلق عليه ونفس هذا الحكم المعلق لا لازمه، حتى يكون الاستصحاب المذكور بالنسبة الى إثبات الحكم الفعلي من الاصل المثبت. فالذي تحصل مما ذكرناه عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات - ولو على فرض تسليم جريانه في الاحكام - مع أن التحقيق عدم جريانه في الاحكام أيضا على ما تقدم بيانه، ولو قيل بجريان الاستصحاب التنجيزي

[١٤٦]

في الاحكام الكلية الالهية. وقد عرفت أن التحقيق عدم جريانه فيها أيضا. (التنبية السابع) - في استصحاب عدم النسخ، والمعروف صحة جريان الاستصحاب عند الشك فيه، بل عده المحدث الاسترأبادي من الضروريات، ولكنه قد استشكل فيه باشكالين: (الاول) - مشترك بين الاستصحاب في أحكام هذه الشريعة المقدسة، وبين الاستصحاب في احكام الشرائع السابقة، فلو تم لكان مانعا عن جريان الاستصحاب في المقامين. و (الثاني) - مختص باستصحاب أحكام الشرائع السابقة. (أما الاشكال الاول)، فهو أنه يعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، كما مر مرارا. والمقام ليس كذلك، لتعدد الموضوع في القضيتين، فان من ثبت في حقه الحكم يقينا قد انعدم، والمكلف الموجود الشاك في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقه من الاول، لاحتمال نسخه، فالشك بالنسبة إليه شك في ثبوت التكليف لا في بقاءه بعد العلم بثبوته، ليكون موردا للاستصحاب، فيكون اثبات الحكم له اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر. وهذا الاشكال يجري في أحكام هذه الشريعة أيضا، فان من علم بوجود صلاة الجمعة عليه هو الذي كان موجودا في زمان الحضور. وأما المعدوم في زمان الحضور، فهو شاك في ثبوت وجوب صلاة الجمعة عليه من الاول. وقد أجاب الشيخ (ره) عن هذا الاشكال بجوابين: (الاول) - أنا نفرض الكلام في من أدرك الشريعتين أو أدرك الزمانين، فيثبت الحكم في حقه باصالة عدم النسخ، وفي حق غيره بقاعدة الاشتراك في التكليف. وفيه أن إثبات الحكم بقاعدة الاشتراك إنما هو مع عدم الاختلاف في الصفة

المعبر عنه بالوحدة الصنفية، فلا يجوز اثبات تكليف المسافر للحاضر وبالعكس بقاعدة الاشتراك. والحكم في المقام بما أنه ليس من الحكم الواقعي المستفاد من الامارة بلا لحاظ اليقين والشك، بل من الاحكام الظاهرية المستفادة من الاستصحاب على الفرض، فلا يمكن تسرية الحكم الثابت على من تيقن وشك الي غيره، فان قاعدة الاشتراك وان كانت جارية في الاحكام الظاهرية أيضا، إلا أنها إنما تجري مع حفظ الموضوع للحكم الظاهري؛ مثلا إذا ثبت الحكم بالبراءة لاحد عند الشك في التكليف، يحكم لغيره أيضا بالبراءة إذا شك في التكليف، لقاعدة الاشتراك. ولا يعقل إثبات الحكم بالبراءة لغير الشاك بقاعدة الاشتراك، ففي المقام مقتضى قاعدة الاشتراك ثبوت الحكم لكل من تيقن بالحكم ثم شك في بقاءه، لا ثبوته لجميع المكلفين حتى من لم يكن متيقنا بالحكم وشاكا في بقاءه. فالحكم الثابت في حق من أدرك الشريعتين أو الزمانين لاجل الاستصحاب لا يثبت في حق غيره لقاعدة الاشتراك، لعدم كونه من مصاديق الموضوع، فان مفاد القاعدة عدم اختصاص الحكم بشخص دون شخص، فيعم كل من تيقن بالحكم فشك في بقاءه، لا أن الحكم ثابت للجميع ولو لم يكن كذلك، بل كان شاكا في حدوثه كما في المقام. (الثاني) - ما ذكره الشيخ (ره) وارتضاه غير واحد من المتأخرين أيضا، وهو أن توهم دخل خصوصية هؤلاء الاشخاص مبني على أن تكون الاحكام مجعولة على نحو القضايا الخارجية، وليس الامر كذلك، فان التحقيق أنها مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، فلا دخل لخصوصية الافراد في ثبوت الحكم لها، بل الحكم ثابت للطبيعة أين ما سرت من الافراد الموجودة بالفعل وما يوجد بعد ذلك، فلو كان هذا الشخص موجودا في زمان الشريعة السابقة، لكان الحكم ثابتا في حقه بلا اشكال، فليس القصور في ثبوت الحكم من ناحية المقتضي، إنما الكلام في احتمال الراجع وهو

النسخ، فيرجع الى اصالة عدم النسخ، ولا مانع منه من جهة اعتبار وحدة الموضوع في القضيتين، إذ الوحدة حاصلة بعد كون الموضوع هي الطبيعة لا الافراد. هذا، وفيه أن النسخ في الاحكام الشرعية إنما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لان النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبدء المستحيل في حقه سبحانه وتعالى. وقد ذكرنا غير مرة أن الاهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فلما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره الى الابد، وأما أن يجعله ممتدا الى وقت معين، وعليه فالشك في النسخ شك في سعة المجعول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور. وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فان الشك في نسخها شك في ثبوت التكليف بالنسبة الى المعدومين لا شك في بقاءه بعدم العلم بثبوته، فان احتمال البدء مستحيل في حقه تعالى، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب. وتوهم أن جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية ينافي اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأن جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية معناه عدم دخل خصوصية الافراد في ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بخصه دون حصة، فإذا شكنا في أن المحرم هو الخمر مطلقا، أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكا في ثبوت التكليف. ولا مجال لجريان الاستصحاب معه. والمقام من هذا القبيل، فانا نشك في أن التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختص بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة الى غير المدركين شكا في ثبوت التكليف لا في بقاءه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ إلا على نحو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو كان هذا المكلف موجودا في ذلك الزمان لكان

هذا الحكم ثابتاً في حقه، وإلا كان كما كان. لكنك قد عرفت عدم حجية الاستصحاب التعليقي.

[١٤٩]

فالتحقيق: أن هذا الاشكال لا دافع له، وأن استصحاب عدم النسخ مما لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتبع، وإلا فإن دل دليل من الخارج على استمرار الحكم كقوله (ع): " حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة " فيؤخذ به، وإلا فلا يمكن اثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ. فما ذكره المحدث الاسترآبادي - من أن استصحاب عدم النسخ من الضروريات - إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تام، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلة الدالة على الاستمرار، فهو خارج عن محل الكلام، و (أما الاشكال الثاني) على استصحاب عدم النسخ المختص باستصحاب احكام الشرائع السابقة، فهو ما ذكره المحقق النائيني (ره)، وحاصله أن تبدل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة - بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة، لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة لا بقاء له - فيكون مثل إباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع مجعولاً في كل شريعة مستقلاً، غاية الأمر أنها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشك في النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب. نعم يحتمل أن يكون المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للمجعول في الشريعة السابقة، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له. وكيف كان لا يحتمل بقاء الحكم الاول، وإن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها، فبقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملاً، إلا أنه يحتاج الى الامضاء في الشريعة اللاحقة، ولا يمكن اثبات الامضاء باستصحاب عدم النسخ إلا على القول بالاصل المثبت.

[١٥٠]

وفيه أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة - وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ - إلا أن الالتزام به بلا موجب، فإنه لا داعي الى جعل إباحة شرب الماء مثلاً في الشريعة اللاحقة مماثلة للإباحة التي كانت في الشريعة السابقة. والنبوة ليست ملازمة للجعل، فإن النبي هو المبلغ للأحكام الالهية. وأما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج الى الامضاء في الشريعة اللاحقة، فهو صحيح، إلا أن نفس أدلة الاستصحاب كافية في اثبات الامضاء، وليس التمسك به من التمسك بالاصل المثبت، فإن الاصل المثبت إنما هو فيما إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب. وفي المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الامضاء، فكما لو ورد دليل خاص على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلا فيما علم النسخ فيه، يجب التعبد به، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاص دليلاً على الامضاء. فكذا في المقام، فإن أدلة الاستصحاب تدل على وجوب البناء على البقاء في كل متيقن شك في بقاءه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة أو من أحكام هذه الشريعة المقدسة. أو من الموضوعات الخارجية، فلا اشكال في استصحاب عدم النسخ من هذه الجهة. والعمدة في منعه هو ما ذكرناه. وأما ما قيل - في وجه المنع من أن العلم الاجمالي بنسخ كثير من الاحكام مانع عن

التمسك باستصحاب عدم النسخ - فهو مدفوع بأن محل الكلام إنما هو بعد انحلال العلم الاجمالي بالظفر بعدة من موارد النسخ. والاشكال من ناحية العلم الاجمالي غير مختص بالمقام، فقد استشكل به في موارد: (منها) - العمل بالعام مع العلم الاجمالي بالتخصيص و (منها) - العمل باصالة البراءة مع العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة. و (منها) - المقام. والجواب في الجميع هو ما ذكرناه من أن محل الكلام بعد الانحلال. (التنبيه الثامن) - في البحث عن الاصل المثبت، وأنه هل تترتب

[١٥١]

بالاستصحاب الاثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية أو العادية للمتيقن ؟ ولا يخفى أن مورد البحث ما إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولوازمه في البقاء فقط، لانه لو كانت الملازمة بينهما حدوثا وبقاء، كان اللازم بنفسه متعلق اليقين والشك، فيجري الاستصحاب في نفسه بلا احتياج الى الالتزام بالاصل المثبت. وأما إذا كانت الملازمة في البقاء فقط، فاللازم بنفسه لا يكون مجرى للاستصحاب، لعدم كونه ميقنا سابقا، فهذا هو محل الكلام في اعتبار الاصل المثبت وعدمه. وذلك: كما إذا شككنا في وجود الحاجب وعدمه عند الغسل، فبناء على الاصل المثبت يجري استصحاب عدم وجود الحاجب، ويترتب عليه وصول الماء الى البشرة، فيحكم بصحة الغسل - مع أن وصول الماء الى البشرة لم يكن ميقنا سابقا - وبناء على عدم القول به، لا بد من اثبات وصول الماء الى البشرة من طريق آخر غير الاستصحاب، وإلا لم يحكم بصحة الغسل. وحيث إن المشهور حجية مثبتات الامارات دون مثبتات الاصول، فلا بد من بيان الفرق بين الاصل والامارة، ثم بيان وجه حجية مثبتات الامارة دون الاصل، فنقول: المشهور بينهم أن الفرق بين الاصول والامارات، أن الجهل بالواقع والشك فيه مأخوذ في موضوع الاصول دون الامارات، بل الموضوع المأخوذ في لسان أدلة حجيتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل والشك، كما في قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...) فان الموضوع للحجية بمفاد المفهوم هو إتيان غير الفاسق بالنبأ من دون اعتبار الجهل فيه، وكذا قوله (ع): " لا عذر لاحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا " فان موضوع الحجية فيه هو رواية الثقة بلا تقييد بامر آخر. هذا هو المشهور بينهم. وللمناقشة فيه مجال واسع، لان الادلة الدالة على حجية الامارات وان كانت مطلقة بحسب اللفظ، إلا أنها مقيدة بالجهل بالواقع بحسب اللب. وذلك، لما ذكرناه

[١٥٢]

غير مرة من أن الاهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول، فلا محالة تكون حجية الامارات إما مطلقة بالنسبة الى العالم والجاهل، أو مقيدة بالعالم، أو مختصة بالجاهل. ولا مجال للالتزام بالاول والثاني، فانه لا يعقل كون العمل بالامارة واجبا على العالم بالواقع، وكيف يعقل أن يجب على العالم بوجوب شئ أن يعمل بالامارة الدالة على عدم الوجوب مثلا، فبقي الوجه الاخير، وهو كون العمل بالامارة مختصا بالجاهل، وهو المطلوب. فدليل الحجية في مقام الاثبات وإن لم يكن مقيدا بالجهل، إلا أن الحجية مقيدة به بحسب اللب ومقام الثبوت. مضافا الى أنه في مقام الاثبات أيضا مقيد به في لسان بعض الادلة، كقوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) فقد استدل به على حجية الخبر تارة، وعلى حجية فتوى المفتي اخرى. وكلاهما من الامارات وقيد بعدم العلم بالواقع. فلا فرق بين الامارات والاصول من هذه الجهة. فما ذكروه - من أن الجهل بالواقع

مورد للعمل بالامارة وموضوع للعمل بالاصل - مما لا أساس له. وذكر صاحب الكفاية (ره) وجها آخر: وهو أن الادلة الدالة على اعتبار الامارات تدل على حجيتها بالنسبة الى مدلولها المطابقي ومدلولها الالتزامي، فلا قصور من ناحية المقتضي في باب الامارات. بخلاف الاستصحاب. فان مورد التعبد فيه هو المتيقن الذي شك في بقاءه، وليس هذا إلا الملزوم دون لازمه، فلا يشمل دليل الاستصحاب، فإذا قد رجل تحت اللحاف نصفين ولم يعلم أنه كان حيا، فباستصحاب الحياة لا يمكن إثبات القتل، لان مورد التعبد الاستصحابي هو المتيقن الذي شك في بقاءه وهو الحياة دون القتل. وكذا غيره من الامثلة التي ذكرها الشيخ (ره). ولا يمكن الالتزام بترتب الاثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية أو العادية - لاجل القاعدة المعروفة، وهي أن أثر الاثر أثر على طريقة قياس المساواة، لان هذه الكلية

[١٥٣]

مسلمة فيما كانت الاثار الطولية من سنخ واحد، بأن كان كلها آثارا عقلية، أو آثارا شرعية، كما في الحكم بنجاسة الملاقي للنجس ونجاسة ملاقي الملاقي وهكذا، فحيث أن لازم نجاسة الشئ نجاسة ملاقيه ولازم نجاسة الملاقي نجاسة ملاقي الملاقي وهكذا، فكل هذه اللوازم الطولية شرعية، فتجري قاعدة أن أثر الاثر أثر، بخلاف المقام، فان الاثر الشرعي لشئ لا يكون أثر شرعا لما يستلزمه عقلا أو عادة، فلا يشمل دليل حجية الاستصحاب. وفيه أن عدم دلالة أدلة الاستصحاب على التعبد بالاثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية أو العادية - وإن كان مسلما - إلا أن دلالة أدلة حجية الخبر على حجيته حتى بالنسبة الى اللازم غير مسلم، لان الادلة تدل على حجية الخبر - والخبر والحكاية من العناوين القصدية - فلا يكون الاخبار عن الشئ إخبارا عن لازمه، إلا إذا كان اللازم لازما بالمعنى الاخص، وهو الذي لا ينفك تصوره عن تصور الملزوم، أو كان لازما بالمعنى الاعم مع كون المخبر ملتفتا الى الملازمة. فحينئذ يكون الاخبار عن الشئ إخبارا عن لازمه، بخلاف ما إذا كان اللازم لازما بالمعنى الاعم ولم يكن المخبر ملتفتا الى الملازمة، أو كان منكرا لها، فلا يكون الاخبار عن الشئ إخبارا عن لازمه، فلا يكون الخبر حجة في مثل هذا اللازم، لعدم كونه خبرا بالنسبة إليه، فإذا أخبر أحد عن ملاقة يد زيد للماء القليل مثلا، مع كون زيد كافرا في الواقع، ولكن المخبر عن الملاقة منكر لكفره، فهو مخبر عن الملزوم وهو الملاقة، ولا يكون مخبرا عن اللازم وهو نجاسة الماء، لما ذكرناه من أن الاخبار من العناوين القصدية، فلا يصدق إلا مع الالتفات والقصد، ولذا ذكرنا في محله وفاقا للفقهاء: أن الاخبار - عن شئ يستلزم تكذيب النبي أو الامام عليهم السلام - لا يكون كافرا، إلا مع التفات المخبر بالملازمة. وبالجملة إن ما أفاده (ره) - في وجه عدم حجية المثبت

[١٥٤]

في باب الاستصحاب - متين، إلا أن ما ذكره - في وجه حجيته في باب الامارات من أن الاخبار عن الملزوم اخبار عن لازمه فتشمله أدلة حجية الخبر - غير سديد، لما عرفت. وذكر المحقق النائيني (ره) وجها ثالثا وهو أن المجعول في باب الامارات هي الطريقة واعتبارها علما بالتعبد، كما يظهر ذلك من الاخبار المعبرة - عمن قامت عنده الامارة - بالعارف كقوله (ع): " من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا... " فيكون من قامت عنده الامارة عارفا تعديدا بالاحكام، فكما أن العلم الوجداني بالشئ يفتضي ترتيب آثاره وأثار لوازمه، فكذلك

العلم التعبدى الجعلي، بخلاف الاستصحاب، فإن المجعول فيه هو الجري العملي على طبق اليقين السابق، وحيث أن اللازم لم يكن متيقنا، فلا وجه للتعبد به، فالفرق بين الامارة والاصل من ناحية المجعول. وفيه (أولا) - عدم صحة المبنى، فإن المجعول في باب الاستصحاب أيضا هو الطريقية، واعتبار غير العالم عالما بالتعبد، فانه الظاهر من الامر بابقاء اليقين وعدم نقضه بالشك، فلا فرق بين الامارة والاستصحاب من هذه الجهة، بل التحقيق أن الاستصحاب أيضا من الامارات، ولا ينافي ذلك تقديم الامارات عليه، لان كونه من الامارات لا يقتضي كونه في عرض سائر الامارات، فان الامارات الاخر أيضا بعضها مقدم على بعض، فان البيئة مقدمة على اليد، وحكم الحاكم مقدم على البيئة، والاقرار مقدم على حكم الحاكم. وسيأتي وجه تقديم الامارات على الاستصحاب انشاء الله تعالى: و (ثانيا) - أنا نتقل الكلام الى الامارات، فانه لا دليل على حجية مثبتتها. وما ذكره - من أن العلم الوجداني بشئ يقتضي ترتب جميع الآثار

[١٥٥]

حتى ما كان منها بتوسط اللوازم العقلية أو العادية، فكذا العلم التعبدى - غير تام، لان العلم الوجداني إنما يقتضي ذلك، لانه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، فترتب آثار اللازم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولد من العلم بالملزوم. ولذا يقولون: إن العلم بالنتيجة يتولد من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى، فان العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، والعلم بالكبرى هو العلم بالملازمة، فيتولد من هذين العلمين العلم الوجداني باللازم وهو العلم بالنتيجة، بخلاف العلم التعبدى المجعول، فانه لا يتولد منه العلم الوجداني باللازم - وهو واضح - ولا العلم التعبدى به، لان العلم التعبدى تابع الدليل التعبد، وهو مختص بالملزوم دون لازمه، لما عرفت من أن المخبر إنما أخبر عنه لا عن لازمه. فالذي تحصل - مما ذكرناه في المقام - أن الصحيح عدم الفرق بين الامارات والاستصحاب، وعدم حجية المثبتات في المقامين، فان الظن في تشخيص القبلة وان كان من الامارات المعتمدة بمقتضى روايات خاصة واردة في الباب، لكنه إذا ظن المكلف بكون القبلة في جهة، وكان دخول الوقت لازما لكون القبلة في هذه الجهة لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة، فلا ينبغي الشك في عدم صحة ترتيب هذا اللازم وهو دخول الوقت، وعدم جواز الدخول في الصلاة. نعم تكون مثبتات الامارة حجة في باب الاخبار فقط، لاجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الاقرار والبيئة وخبر العادل يترتب جميع الآثار ولو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية، وهذا مختص باب الاخبار، وما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الامارات. بقي أمران لابد من التنبيه عليهما:

[١٥٦]

(الامر الاول) - أنه لو قلنا بحجية الاصل المثبت في نفسه بمعنى ترتب الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية أو العادية، فهل يكون معارضا باستصحاب عدم تلك اللوازم لكونها مسبوقة بالعدم فتكون الاصول المثبتة ساقطة عن الحجية لا ابتلائها بالمعارض دائما أم لا؟ ذكر الشيخ (ره) أنه على تقدير القول بحجية الاصل المثبت لا معنى لمعارضته باستصحاب عدم اللازم، لكون استصحاب بقاء الملزوم حاكما على استصحاب عدم اللازم، فان استصحاب بقاء الملزوم على تقدير حجية الاصل المثبت يرفع الشك في اللازم، فلا

يبقى مجال لجريان الاستصحاب فيه، فإن الآثار الشرعية الثابتة بتوسط اللوازم العقلية أو العادية، تكون حينئذ كالأثار الشرعية التي ليست لها واسطة في عدم معقولية المعارضة بين استصحاب بقاء الملزوم واستصحاب عدم اللازم، فلو تم التعارض هنا، لثم هناك أيضا، لكونها أيضا مسبوقا بالعدم، فكما أن استصحاب الطهارة في الماء يرفع الشك في نجاسة الثوب المغسول به - ولا مجال لجريان استصحاب النجاسة كي يقع التعارض بينه وبين استصحاب طهارة الماء - فكذا الحال في الآثار الشرعية مع الوسائط العقلية أو العادية على القول بحجية الاصل المثبت هذا. والصحيح في المقام هو التفصيل: فإن اعتبار الاصل المثبت يتصور على انحاء: (الاول) - أن نقول باعتباره من جهة القول بأن حجية الاستصحاب لاجل إفادته الظن بالبقاء، وأن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم لا محالة. وعليه فلا معنى للمعارضة بين الاستصحابين، لأنه بعد حصول الظن باللازم بجريان الاستصحاب في الملزوم لا يبقى مجال لاستصحاب عدم اللازم، ولا يمكن حصول الظن بعدمه من الاستصحاب المذكور، لعدم إمكان اجتماع الظن بوجود شئ مع الظن بعدمه. فما ذكره الشيخ (ره) صحيح على هذا المبنى. (الثاني) - أن نقول بحجية الاصل المثبت، لاجل أن التعبد بالملزوم

[١٥٧]

بترتيب آثاره الشرعية يقتضي التعبد باللازم بترتيب آثاره الشرعية أيضا، فتكون اللوازم كالملزومات موردا للتعبد الشرعي، ولا معنى للتعارض على هذا المبنى أيضا، فإنه بعد البناء على تحقق اللازم تعبدا لا يبقى شك فيه حتى يجري الاستصحاب في عدمه. فما ذكره الشيخ (ره) من الحكومة وإن كان صحيحا على هذا المبنى أيضا، إلا أن اثبات هذا المعنى على القول بحجية الاصل المثبت دونه خرقا للقتاد. (الثالث) - أن نقول به من جهة أن التعبد بالملزوم - المدلول عليه بادلة الاستصحاب - عبارة عن ترتب جميع آثاره الشرعية حتى الآثار مع الواسطة، فإن هذه الآثار أيضا آثار للملزوم، لأن أثر الاثر أثر. وعلى هذا المبنى يقع التعارض بين الاستصحابين، لأن اللازم على هذا المبنى ليس بنفسه موردا للتعبد بالاستصحاب الجاري في الملزوم، وحيث كان مسبوقا بالعدم، فيجري استصحاب عدمه فيه، ومقتضاه عدم ترتب آثاره الشرعية، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجاري في الملزوم في خصوص هذه الآثار. وبعبارة اخرى على هذا المبنى لنا يقينان: يقين بوجود الملزوم سابقا، ويقين بعدم اللازم سابقا، فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم يجري الاستصحاب فيه، ومقتضاه ترتب جميع آثاره الشرعية حتى آثاره التي تكون مع الواسطة، وبمقتضى اليقين بعدم اللازم يجري استصحاب عدمه فيه، ومقتضاه عدم ترتب آثاره الشرعية التي كانت آثارا للملزوم مع الواسطة، فيقع التعارض بين الاستصحابين في خصوص هذه الآثار. فتحصل مما ذكرناه أنه لا يمكن القول باعتبار الاصل المثبت من جهة عدم مقتضى، لعدم دلالة أدلة الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الواسطة العقلية أو العادية، ومن جهة وجود المانع والابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم بوجود مقتضى له. (الامر الثاني) - أنه استثنى الشيخ (ره) من عدم حجية الاصل المثبت

[١٥٨]

ما إذا كانت الواسطة خفية، بحيث يعد الاثر أثرا لذي الواسطة في نظر العرف - وإن كان في الواقع أثرا للواسطة - كما في استصحاب عدم الحاجب، فإن صحة الغسل ورفع الحدث وإن كان في الحقيقة

اثر لوصل الماء الى البشرة، إلا أنه بعد صب الماء على البدن يعد
اثر لعدم الحاجب عرفاً. وزاد صاحب الكفاية مورداً آخر لاعتبار الاصل
المثبت، وهو ما إذا كانت الواسطة بنحو لا يمكن التفكيك بينها وبين
ذي الواسطة في التعبد عرفاً، فتكون بينهما الملازمة في التعبد
عرفاً، كما أن بينهما الملازمة بحسب الوجود واقعاً، أو كانت الواسطة
بنحو يصح انتساب أثر الى ذي الواسطة، كما يصح انتسابه إلى
نفس الواسطة، لوضوح الملازمة بينهما. ومثل له في هامش
الرسائل بالعلة والمعلول (تارة) وبالمتضائفين (أخرى) بدعوى أن
التفكيك بين العلة والمعلول في التعبد مما لا يمكن عرفاً، وكذا
التفكيك بين المتضائفين، فإذا دل دليل على التعبد بابوة زيد لعمرو
مثلاً، فيدل على التعبد بينوة عمرو لزيد، فكما يترتب اثر ابوة زيد
لعمرو كوجوب الانفاق لعمرو مثلاً، كذا يترتب أثر بنوة عمرو لزيد
كوجوب إطاعة زيد مثلاً، لأنه كما يجب على الاب الانفاق للابن،
كذلك يجب على الابن إطاعة الاب. والاول أثر للابوة، والثاني أثر
للبنوة مثلاً، أو نقول إن أثر البنوة أثر للابوة أيضاً، لوضوح الملازمة
بينهما، فكما يصح انتساب وجوب الاطاعة الى البنوة، كذا يصح
انتسابه الى الابوة أيضاً. وكذا الكلام في الاخوة، فإذا دل دليل على
التعبد بكون زيد أخاً لهند مثلاً، فيدل على التعبد بكون هند اختاً لزيد،
لعدم امكان التفكيك بينهما في التعبد عرفاً، أو نقول يصح انتساب
الاثر الى كل منهما لشدة الملازمة بينهما، فكما يصح انتساب حرمة
التزويج الى كون زيد أخاً لهند، كذا يصح انتسابها الى كون هند اختاً
لزيد. وهكذا سائر المتضائفات.

[١٥٩]

أقول: أما ما ذكره الشيخ (ره) - من كون الاصل المثبت حجة مع خفاء
الواسطة لكون الاثر مستندا الى ذي الواسطة بالمسامحة العرفية -
ففيه أنه لامساع للاخذ بهذه المسامحة، فإن الرجوع إلى العرف إنما
هو لتعيين مفهوم اللفظ عند الشك فيه أو في ضيقه وسعته مع
العلم باصله في الجملة، لأن موضوع الحجية هو الظهور العرفي،
فالمرجع الوحيد في تعيين الظاهر هو العرف، سواء كان الظهور من
جهة الوضع أو من جهة القرينة المقالية والحالية، ولا يجوز الرجوع
الى العرف والاخذ بمسامحتهم بعد تعيين المفهوم وتشخيص
الظهور اللفظي، كما هو المسلم في مسألة الكر، فإنه بعد ما دل
الدليل على عدم انفعال الماء إذا كان بقدر الكر الذي هو الف وماأنا
رطل، ولكن العرف يطلقونه على أقل من ذلك بقليل من باب
المسامحة، فإنه لا يجوز الاخذ بها والحكم بعدم انفعال الاقل، بل
يحكم بنجاسته. وكذا في مسألة الزكاة بعد تعيين النصاب شرعاً
بمقتضى الفهم العرفي من الدليل لا يمكن الاخذ بالمسامحة
العرفية، ففي مثل استصحاب عدم الحاجب إن كان العرف يستظهر
من الادلة أن صحة الغسل من آثار عدم الحاجب مع صب الماء على
البدن، فلا يكون هذا استثناء من عدم حجية الاصل المثبت، لكون
الاثر حينئذ أثراً لنفس المستصحب لا للازمه، وإن كان العرف معترفاً
بأن المستظهر منها أن الاثر أثر للواسطة - كما هو الصحيح - فإن رفع
الحدث وصحة الغسل من آثار تحقق الغسل لامن آثار عدم الحاجب
عند صب الماء، فلا فائدة في خفاء الواسطة بعد عدم كون الاثر أثراً
للمستصحب، فهذا الاستثناء مما لا يرجع الى محصل. وأما ما ذكره
صاحب الكفاية (ره) - من حجية الاصل المثبت فيما إذا لم يمكن
التفكيك في التعبد بين المستصحب ولازمه عرفاً، أو كانت الواسطة
بنحو يعد أثرها أثراً للمستصحب لشدة الملازمة بينهما - فصحيح من
حيث الكبرى، فإنه لو ثبتت

[١٦٠]

الملازمة في التعبد في مورد، فلا اشكال في الاخذ بها، إلا أن الاشكال في الصغرى، لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد، وما ذكره في المتضائفات - من الملازمة في التعبد مسلم إلا أنه خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط موردا للتعبد ومتعلقا لليقين والشك، كما ذكرنا في أول هذا التنبيه. والمتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابي، فانه لا يمكن اليقين بابوة زيد لعمرو بلا يقين بينوة عمرو لزيد، وكذا سائر المتضائفات فيجري الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت. هذا إن كان مراده عنوان المتضائفين كما هو الظاهر، وإن كان مراده ذات المتضائفين، بأن كان ذات زيد وهو الاب مورد للتعبد الاستصحابي، كما إذا كان وجوده متيقنا فشك في بقاءه وأردنا أن نرتب على بقاءه وجود الابن مثلا. بدعوى الملازمة بين بقاءه الى الان وتولد الابن منه، فهذا من أوضح مصاديق الاصل المثبت، ولا تصح دعوى الملازمة العرفية بين التعبد ببقاء زيد والتعبد بوجود ولده، فان التعبد ببقاء زيد وترتيب آثاره الشرعية، كحرمة تزويج زوجته مثلا، وعدم التعبد بوجود الولد له بمكان من الامكان عرفا، فانه لا ملازمة بين بقاءه الواقعي ووجود الولد، فضلا عن البقاء التعديدي. وأما ما ذكره - من عدم امكان التفكيك في التعبد بين العلة والمعلول: فان كان مراده من العلة هي العلة التامة - ففيه ما ذكرنا في المتضائفين من الخروج عن محل الكلام، لعدم امكان اليقين بالعلة التامة بلا يقين بمعلولها، فتكون العلة والمعلول كلاهما متعلقا لليقين والشك وموردا للتعبد بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت. وإن كان مراده العلة الناقصة (اي جزء العلة) بأن يراد بالاستصحاب اثبات جزء العلة مع ثبوت الجزء الاخر بالوجدان، فيضم الوجدان الى الاصل يثبت وجود المعلول ويحكم بترتب الاثر، كما في استصحاب عدم الحاجب، فانه بضم صب الماء بالوجدان

[١٦١]

الى الاصل المذكور، يثبت وجود الغسل في الخارج ويحكم برفع الحدث، ففيه أنه لا ملازمة بين التعبد بالعلة الناقصة والتعبد بالمعلول عرفا، كيف ؟ ولو استثنى من الاصل المثبت هذا، لما بقي في المستثنى منه شئ، ويلزم الحكم بحجية جميع الاصول المثبتة، فان الملزوم ولازمه إما أن يكونا من العلة الناقصة ومعلولها، وإما ان يكونا معلولين لعلة ثالثة. وعلى كلا التقديرين يكون استصحاب الملزوم موجبا لاثبات اللازم بناء على الالتزام بهذه الملازمة، فلا يبقى مورد لعدم حجية الاصل المثبت. فالذي تحصل مما ذكرناه عدم حجية الاصل المثبت مطلقا، لعدم دلالة اخبار الباب على أزيد من التعبد بما كان متيقنا وشك في بقاءه، فلا دليل على التعبد بأثار ما هو من لوازم المتيقن. ثم إنه قد تمسك جماعة من القدماء في عدة من الفروع بالاصل المثبت، إما لاجل الالتزام بحجيته، وإما لاجل عدم الالتفات الى عدم شمول الادلة له، فان مسألة عدم حجية الاصل المثبت من المسائل المستحدثة، ولم تكن معنونة في كلمات القدماء. وكيف كان ينبغي لنا التكلم في جملة من هذه الفروع التي نسب إليهم التمسك فيها بالاصل المثبت: (الفرع الاول) - ما إذا لاقى شئ نجسا أو متنجسا، وكان الملاقى أو الملاقى رطبا قبل الملاقاة، فشكنا في أن الرطوبة كانت باقية حين الملاقاة أم لا ؟ فتمسكوا باستصحاب الرطوبة وحكموا بنجاسة الملاقى، فان قلنا بكون موضوع التنجس بالملاقاة مركبا من الملاقاة والرطوبة في أحد الطرفين، فلا اشكال في جريان استصحاب الرطوبة ولا يكون من الاصل المثبت، لان أحد جزئي الموضوع محرز الوجدان وهو الملاقاة، والجزء الاخر محرز بالاصل وهو الرطوبة، فيترتب الاثر حينئذ وهو الحكم بنجاسة الملاقى. وان قلنا بأن موضوعه هي السراية وأنه لا يحكم بنجاسة الملاقى - ولو مع العلم

بالرطوبة إذا كانت ضعيفة غير موجبة للسراية - فلا مجال لاستصحاب الرطوبة، لكونه من الاصل المثبت، فان الاثر الشرعي على هذا المبنى مترتب على السراية، وهو شئ بسيط ولم يكن متيقنا حتى يكون موردا للتعبد الاستصحابي، بل هو من اللوازم العادية لبقاء الرطوبة، فالحكم بالنجاسة لاستصحاب الرطوبة متوقف على القول بالاصل المثبت. والصحيح من الوجهين هو الثاني، لانه لم يرد بيان من الشارع يستفاد منه موضوع التنجس، فلا محالة يكون بيانه موكولا الى العرف. ومن الظاهر أن العرف لا يحكم بالقدارة العرفية إلا في مورد السراية. هذا كله في غير الحيوان. وأما في الحيوان كما إذا وقع ذباب على النجاسة الرطبة، فطار ووقع في الثوب أو في إناء ماء مثلا، وشككتنا في بقاء رطوبتها حين الملاقاة، ففيه تفصيل: فانه إن قلنا بأن الحيوان لا ينجس أصلا كما هو أحد القولين: فان كانت الرطوبة باقية حين الملاقاة، صار الثوب أو إناء الماء نجسا لملاقاته هذه الرطوبة لا لاجل ملاقاته للذباب، فإذا شك في وجودها فلا مجال للتمسك باستصحابها، لكونه من أوضح مصاديق الاصل المثبت، حتى على القول بكون الموضوع مركبا من الملاقاة والرطوبة، لعدم احراز ملاقاته النجاسة حينئذ، لاحتمال جفاف الرطوبة، فلا تكون هناك نجاسة حتى تتحقق ملاقاتها. واستصحاب الرطوبة لا يثبت ملاقاته النجاسة إلا على القول بالاصل المثبت. وبعبارة اخرى بناء على القول بعدم تنجس الحيوان، لا يمكن الحكم بنجاسة الملاقاة في مفروض المثال حتى على القول بكون موضوع التنجس هي الملاقاة. ورطوبة أحد المتلاقين، فان ملاقاته النجس غير محرزة بالوجدان لينضم إليها إحراز الرطوبة بالاصل، فلا بد من إثبات الملاقاة بجران الاستصحاب في الرطوبة. ولا ينبغي الشك في أنه من أوضح مصاديق الاصل المثبت. وأما إذا قلنا بأن الحيوان ينجس بملاقاة النجاسة ولكنه يطهر بزوال العين

وجفاف الرطوبة بلا احتياج الى الغسل، للسيرة القطعية بعدم غسل الحيوانات مع العلم بنجاستها بملاقاة دم النفاس حين الولادة. ولجملة من الروايات (١) الدالة على طهارة الطير بعد زوال عين النجاسة عن منقاره فان كان الملاقاة له في مفروض المثال يابسا كالثوب والبدن، فالكلام فيه هو الكلام في غيره من أن جريان الاستصحاب وعدمه منوط بالقول بكون الموضوع مركبا أم بسيطا، فلا حاجة الى الاعادة. وإن كان الملاقاة له رطبا، كما إذا وقع الذباب المذكور في ظرف الماء أو على الثوب الرطب مثلا، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب حتى على القول بكون موضوع التنجس هو السراية، لان الملاقاة مع رطوبة الملاقاة محرزة بالوجدان، والسراية أيضا كذلك على الفرض، وتحرز نجاسة الملاقاة بالاصل، فان المفروض أن الحيوان كان نجسا وشك في بقاء نجاسته،

(١) نقل في الوسائل ص ٨٨ عن الكليني (ره) عن أحمد بن ادريس ومحمد بن يحيى جميعا عن محمد بن أحمد بن الحسن بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق ابن صدقة عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن ما تشرب منه الحمامة ؟ فقال (ع): " كل ما اكل لحمه فتوضأ من سوئه واشرب، وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال (ع): كل شئ من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دما، فان رأيت في منقاره دما، فلا توضأ منه ولا تشرب ". ونقله عن الشيخ (ره) باسناده عن محمد بن يعقوب وزاد وسأل عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ قال (ع): (إن كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه ولم يشرب، وإن لم يعلم أن في منقارها قدرا، توضأ منه واشرب). وعن محمد بن الحسن باسناده عن محمد

بن أحمد بالاسناد، وذكر الزيادة وزاد: (وكل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه وليشربه. وسأل عما يشرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال " ع " : " كل شئ من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى في منقاره دما، فلا تتوضأ منه ولا تشرب ". (*))

[١٦٤]

لاحتمال طهارته بالجفاف، فيحكم ببقاء نجاسته للاستصحاب، ويترتب عليه الحكم بنجاسة الملاقي. وظهر بما ذكرناه أن ما ذكره المحقق النائيني (ره) - من عدم الفرق بين القول بعدم نجاسة الحيوان والقول بطهارته بزوال العين في جريان الاستصحاب وعدمه - ليس على ما ينبغي، بل التحقيق ما ذكرناه من عدم جريانه على القول الاول، وجريانه على القول الثاني إذا كان الملاقي رطبا. وأما إذا كان يابساً فجريانه مبني على القول بكون الموضوع مركبا على ما تقدم تفصيله في غير الحيوان. (الفرع الثاني) - ما إذا شك في يوم أنه آخر شهر رمضان، أو أنه أول شهر شوال، فلاريب في أنه يجب صومه بمقتضى استصحاب عدم خروج شهر رمضان، أو عدم دخول شهر شوال. وهل يمكن إثبات كون اليوم الذي بعده أول شهر شوال، ليترتب عليه أثره كحرمة الصوم مثلا بهذا الاستصحاب أم لا ؟ فيه تفصيل: فانا إذا بنينا على أن عنوان الاولية مركب من جزءين: (أحدهما) وجودي، وهو كون هذا اليوم من الشوال، و (ثانيهما) عدمي، وهو عدم مضي يوم آخر منه قبله، ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه أول شوال، لان الجزء الاول محرز بالوجدان، والجزء الثاني يحرز بالاصل، فيضميمة الوجدان الى الاصل يتم المطلوب. وأما إذا بنينا على أن عنوان الاولية أمر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر منه، كعنوان الحدوث المنتزع من الوجود المسبوق بالعدم، وغير مركب من الوجود والعدم السابق، لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور، إلا على القول بالاصل المثبت، فان الاولية بهذا المعنى لازم عقلي للمستصحب، وغير مسبوق باليقين، وحيث أن التحقيق بساطة معنى الاولية بشهادة العرف، لا يمكن

[١٦٥]

اثباتها بالاستصحاب المزبور. وقد ذكر المحقق النائيني (ره) أن إثبات كون المشكوك فيه أول شوال - وإن لم يمكن الاستصحاب لكونه مثبتا - إلا أنه يثبت لاجل النص الدال على ثبوت العيد برؤية الهلال، أو بمضي ثلاثين يوما من شهر رمضان، فكلما مضى ثلاثون يوما من شهر رمضان، فيحكم بكون اليوم الذي بعده يوم العيد. وهذا الجواب وإن كان صحيحا، إلا أنه مختص بيوم عيد الفطر، لاختصاص النص به، فلا يثبت به أول شهر ذي الحجة مثلا، بل لا يثبت غير اليوم الاول من سائر أيام شوال، فإذا كان أثر شرعي لليوم الخامس من شهر شوال مثلا، لم يمكن ترتيبه عليه، لعدم النص فيه، إلا أن يتمسك فيه بعدم القول بالفصل. ولكننا في غنى عن هذا الجواب، لامكان إثبات عنوان الاولية بالاستصحاب بنحو لا يكون من الاصل المثبت، بتقريب أنه بعد مضي دقيقة من اليوم الذي نشك في اوليته، نقطع بدخول أول الشهر، لكننا لا ندري أنه هو هذا اليوم ليكون باقيا، أو اليوم الذي قبله ليكون ماضيا ؟ فنحكم ببقائه بالاستصحاب، وتترتب عليه الاثار الشرعية، كحرمة الصوم مثلا. ولا اختصاص لهذا الاستصحاب باليوم الاول، بل يجري في الليلة الاولى وفي سائر الايام من شهر شوال ومن سائر الشهور، لو كان لما في البين أثر شرعي، فإذا شكنا في يوم أنه الثامن من شهر ذي الحجة أو التاسع منه، حكمنا بكونه اليوم الثامن، بالتقريب المزبور. وكذلك نحكم بكون اليوم الذي بعده هو التاسع منه، لانه بمجرد مضي قليل من هذا اليوم نعلم بدخول اليوم التاسع، ونشك في بقائه، فنستصحب بقاءه، وتترتب عليه آثاره.

وتوهم - ان الاستصحاب المزبور لا يترتب عليه الحكم بكون اليوم المشكوك فيه يوم عرفة أو يوم العيد في المثال الاول، فانه لازم عقلي للمستصحب وهو كون يوم عرفة أو يوم العيد باقيا، وليس هو مما تعلق به اليقين والشك كما هو ظاهر - مدفوع بما بيناه

[١٦٦]

في جريان الاستصحاب في نفس الزمان. وحاصله: أنا لاحتياج في ترتب الاثر الشرعي الى إثبات كون هذا اليوم هو يوم عرفة أو يوم العيد، بل يكفي فيه احراز بقائه بنحو مفاد كان التامة، فراجع. (الفرع الثالث) - ما إذا شك في وجوب الحاجب حين صب الماء لتحصيل الطهارة من الحدث أو الخبث، كما إذا احتتم وجود المانع عن وصول الماء الى البشرة حين الاغتسال، أو احتتم خروج المذي بعد البول ومنعه عن وصول الماء الى المخرج، فربما يقال فيه بعدم الاعتناء بهذا الشك، نظرا إلى جريان اصاله عدم الحاجب، ولكنه غير سديد، إذ من الواضح أن الاثر الشرعي وهو رفع الحدث أو الخبث مترتب على وصول الماء الى البشرة وتحقق الغسل خارجا، وهو لا يثبت بالاصل المزبور، إلا على القول بحجية الاصل المثبت. وقد ذكر بعضهم: أن عدم وجوب الفحص عن الحاجب غير مستند الى الاستصحاب، ليرد عليه ما ذكر، بل هو مستند الى السيرة القطعية الجارية من المتدينين على عدم الفحص. ويرد عليه (أولا) - أنه لم تتحقق هذه السيرة، فان عدم الفحص من المتدينين لعله لعدم التفاتهم الى وجود الحاجب، أو للاطمينان بعدمه، فلم يعلم تحقق السيرة على عدم الفحص مع احتمال وجود الحاجب. و (ثانيا) - أنه مع فرض تسليم تحقق السيرة لم يعلم اتصالها بزمان المعصوم (ع)، لتكون كاشفة عن رضاه، فلعلها حدثت في الادوار المتأخرة لاجل فتوى جمع من الاعلام به تمسكا باصاله عدم الحاجب، كما صرح به في بعض الرسائل العملية. فالتحقيق وجوب الفحص في موارد الشك في وجوب الحاجب، حتى يحصل العلم أو الاطمينان بعدمه. (الفرع الرابع) - ما إذا وقع الاختلاف بين الجاني وولي الميت، فادعى الولي موته بالسراية، وادعى الجاني موته بسبب آخر كشراب السم مثلا،

[١٦٧]

وكذا الحال في الملفوف باللحاف الذي قد نصفين، فادعى الولي أنه كان حيا قبل القدر، وادعى الجاني موته، فنسب الى الشيخ (ره) التردد، نظرا الى معارضة اصاله عدم سبب آخر في المثال الاول، واصالة بقاء الحياة في المثال الثاني باصاله عدم الضمان في كليهما. وعن العلامة (ره) القول بالضمان. وعن المحقق اختيار عدم الضمان. والتحقق أن يقال: إنه إن قلنا بأن موضوع الضمان هو تحقق القتل - كما هو الظاهر - لترتب القصاص والدية في الايات والروايات عليه، فلا بد من الالتزام بعدم الضمان في المقام، لاصالة عدمه، ولا يمكن اثباته باصاله عدم سبب آخر ولا باستصحاب الحياة. إلا على القول بالاصل المثبت، فان القتل لازم عادي لعدم تحقق سبب آخر ولبقاء حياته. وإن قلنا بأن الموضوع له أمر مركب من الجنابة وعدم سبب آخر في المثال الاول، ومن الجنابة والحياة في المثال الثاني، فلا اشكال في جريان الاستصحاب واثبات الضمان، فان أحد جزئي الموضوع محرز بالوجدان والاخر بالاصل، لكن هذا خلاف الواقع، لعدم كون الموضوع مركبا من الجنابة وعدم سبب آخر ولا من الجنابة والحياة، بل الموضوع شئ بسيط وهو القتل. فما ذكره المحقق (ره) من عدم الضمان هو الصحيح، وأما العلامة (ره) فلعله قائل بحجية الاصل المثبت، وأما التردد المنسوب الى الشيخ (ره)، فلا وجه له

أصلاً، فإنه على تقدير القول بالأصل المثبت لا اشكال في الحكم بالضمان، كما عليه العلامة (ره)، وعلى تقدير القول بعدم حجتيه لا اشكال في بعدمه، كما عليه المحقق (ره). فالتردد في غير محله على كل تقدير، إلا أن يكون تردده لاجل تردده في حجية الأصل المثبت، لكنه خلاف التعليل المذكور في كلامه (ره) فإنه علل التردد بتساوي الاحتمالين (أي احتمال كون القتل بالسراية، واحتمال كونه بسبب آخر) فلا يكون منشأ تردده في الحكم بالضمان

[١٦٨]

هو التردد في حجية الأصل المثبت. (الفرع الخامس) - ما إذا تلف مال أحد تحت يد شخص آخر، فادعى المالك الضمان، وادعى من تلف المال عنده عدم الضمان. ثم إن الضمان المختلف فيه تارة يكون ضمان اليد، وأخرى ضمان المعاوضة. وبعبارة أخرى (تارة) يدعي المالك الضمان بالبدل الواقعي من المثل أو القيمة، (وأخرى) يدعي الضمان بالبدل الجعلي المعجول في ضمن معاوضة. و (الأول) - كما إذا قال المالك: إن مالي كان في يدك بلا إذن مني، فتلفه يوجب الضمان ببذله الواقعي، وادعى الآخر كونه أمانة في يده فلا ضمان عليه. و (الثاني) - كما إذا قال المالك: بعثك مالي بكذا، وادعى الآخر أنه وهبه إياه، ولا ضمان له باتلافه أو تلفه عنده، فالمعروف بين الفقهاء هو الحكم بالضمان في المقام، ولكنه اختلف في وجهه: فقيل: إنه مبني على القول بحجية الأصل المثبت، فإن اصاله عدم إذن المالك لا يثبت كون اليد عادية كي يترتب عليه الضمان، إلا على القول بالأصل المثبت. وقيل: مبني على قاعدة المقتضي والمانع، حيث إن اليد مقتضية للضمان، وإذن المالك مانع عنه. والأصل عدمه فيحكم بالضمان. وقيل: إنه مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فإن عموم قوله (ص): " على اليد ما أخذت حتى تؤدي " يقتضي ضمان كل يد، والخارج منه بالدلة هو المأخوذ بإذن المالك، وحيث أن إذن المالك في المقام مشكوك فيه، كان الحكم بالضمان استناداً إلى عموم قوله (ص): " على اليد ما أخذت حتى تؤدي " تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية. قال المحقق النائيني (ره): ليس الحكم بالضمان مستنداً إلى شئ من هذه الوجوه، بل هو لاجل أن موضوع الضمان يحرز بضم الوجدان إلى الأصل، (بيان ذلك): أن موضوع الضمان مركب من تحقق اليد والاستيلاء على مال الغير، ومن عدم الرضا من المالك. وأحد الجزئين محرز بالوجدان وهو اليد، والآخر محرز

[١٦٩]

بالأصل وهو عدم الرضا به من المالك، فيحكم بالضمان لاجراز موضوعه تعبدًا. وهذا الذي ذكره (ره) متين في المثال الأول، فإن موضوع الضمان ليس هو اليد العادية، بل اليد مع عدم الرضا من المالك، واليد محرزة بالوجدان، وعدم الرضا محرز بالأصل، فيحكم بالضمان، لكنه لا يتم في المثال الثاني، فإن الرضا فيه محقق إجمالاً: إما في ضمن البيع أو الهبة، فلا يمكن الرجوع إلى اصاله عدمه، بل لابد من الرجوع إلى أصل آخر، ولا يمكن التمسك باصاله عدم الهبة لاثبات الضمان، ضرورة أنه غير مترتب على عدم الهبة، بل مترتب على وجود البيع وهي لا تثبت، ولو قلنا بحجية الأصل المثبت، لمعارضتها باصاله عدم البيع، فإن كلا من الهبة والبيع مسبوق بالعدم. وأما قاعدة المقتضي والمانع، فهي مما لا أساس له، كما أن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مما لا وجه له على ما حقق في محله. وعليه فلا بد من الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مورد بلحاظ نفسه، وهو في المقام اصاله عدم الضمان. هذا فيما إذا لم

يكن نص بالخصوص، وإلا فالمتعين الاخذ به كما في مسألة اختلاف المتبائعين في مقدار الثمن، كما إذا قال البائع: بعثك بعشر دنانير، وقال المشتري: اشتريت بخمسة دنانير، ففي المقدار المتنازع فيه يرجع الى النص (١) الصحيح الدال على تقديم قول البائع ان كانت العين موجودة، وتقديم قول المشتري إن كانت العين تالفة. ثم إن صاحب الكفاية (ره) ذكر موارد، وبنى على أن التمسك بالاصل

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

[١٧٠]

فيها لا يكون تمسكا بالاصل المثبت: (الاول) - جريان الاستصحاب في الفرد، لترتب الاحكام المترتبة على الكلّي، فان الاثر الشرعي وان كان مترتباً على الطبيعة الكلية، إلا أن الكلّي لا يعد لازماً عقلياً للفرد كي يكون الاستصحاب الجاري فيه - لاجل ترتب هذا الاثر - من الاصل المثبت، بل الكلّي عين الفرد وجوداً ومتمد معه خارجاً، فإذا كان في الخارج خمر وشككنا في صيرورته خلا، فباستصحاب الخمرية نحكم بحرمة ونجاسته مع كون الحرمة والنجاسة من أحكام طبيعة الخمر، لان الكلّي عين الفرد لا لازمه. (الثاني) - جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع، فتترتب عليه الاحكام المترتبة على الامور الانتزاعية، وهي الامور التي ليس بذاتها شيء في الخارج، ويعبر عنها بخارج المحمول، كالملكية والزوجية، فان الاثر الشرعي وان كان أثراً للامر الانتزاعي، إلا أنه حيث لا يكون بذاته شيء في الخارج، كان الاثر في الحقيقة أثراً لمنشأ الانتزاع. وهذا بخلاف الاعراض التي تكون بانفسها موجودة في الخارج، ويعبر عنها بالمحمول بالضميمة، فإذا كان الاثر أثراً لسواد شيء، لم يكن ترتيبه على استصحاب معروضه على تقدير كون السواد لازماً لبقائه دون حدوثه، فانه من أوضح مصاديق الاصل المثبت. (الثالث) - جريان الاستصحاب في الجزء والشرط، فتترتب عليه الجزئية والشرطية، فان الجزئية والشرطية وان لم تكونا مجعولتين بالاستقلال، لكنهما مجعولتان بالتبع، ولا فرق في ترتب الاثر المجعول على المستصحب بين أن يكون مجعولاً بالاستقلال أو بالتبع. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المستصحب وجودياً أو عدمياً، انتهى كلامه (ره) أقول: أما ما ذكره أولاً من جريان الاستصحاب في الفرد فهو مما لا اشكال

[١٧١]

فيه، كيف ؟ ولو منع منه لانسد باب الاستصحاب، إلا أن جريانه في الفرد ليس مبنياً على ما ذكره من اتحاد الكلّي والفرد خارجاً، بل الوجه فيه أن الاثر أثر لنفس الفرد لا للكلّي، لان الاحكام وان كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، إلا أن الحكم فيها ثابت للأفراد لا محالة. غاية الامر أن الخصوصيات الفردية لا دخل لها في ثبوت الحكم، وإلا فالكلّي بما هو لا حكم له، وإنما يؤخذ في موضوع الحكم ليشار - به الى أفراد، مثلاً إذا حكم بحرمة الخمر، فالحرام هو الخمر الخارجي لا الطبيعة الكلية بما هي. وأما ما ذكره في المورد الثاني، فان كان مراده منه أن الاستصحاب يصح جريانه في الفرد من الامر الانتزاعي لترتيب اثر الكلّي عليه، فيصح استصحاب ملكية زيد لمال لترتيب آثار الملكية الكلية من جواز التصرف له وعدم جواز تصرف الغير فيه بدون اذنه، فالكلام فيه هو الكلام في الامر الاول، مع أن هذا لا

يكون فارقا بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة، فإذا شك في بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة كعدالة زيد مثلا، فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار مطلق العدالة كجواز الاقتداء به ونحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة. وإن كان مراده أن الاستصحاب يجري في منشأ الانتزاع ويترتب عليه أثر الامر الانتزاعي الذي يكون لازما له على فرض بقاءه، فهذا من أوضح مصاديق الاصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم في مكان، ثم علمنا بوجود جسم آخر في أسفل من المكان الاول، مع الشك في بقاء الجسم الاول في مكانه، لم يمكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثاني باستصحاب وجوده في مكانه الاول، فانه من أوضح أنحاء الاصل المثبت. وكذلك لا يمكن اثبات زوجية امرأة خاصة لزيد مع الشك في حياتها، وإن علم أنها على تقدير حياتها تزوجت به يقينا. نعم لو كان الامر الانتزاعي أثرا شرعيا

[١٧٢]

لبقاء شئ، لترتب على استصحابه بلا اشكال. وهذا كما إذا علم بأن الفرس المعين كان ملكا لزيد وشك في حياته حين موت زيد، أو في بقاءه على ملكه حين موته، فباستصحاب الحياة أو الملكية نحكم بانتقاله الى الوارث ولا مجال حينئذ لتوهم كونه ميثا، لان انتقاله الى الوارث من الآثار الشرعية لبقاءه، غاية الامر أنه اثر وضعي لا تكليفي، وهو لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب وعدمه. وأما ما ذكره - في المورد الثالث من ترتب الامور المجعولة بالتبع على الاستصحاب كالامور المجعولة بالاستقلال فباستصحاب الشرط تترتب الشرطية وباستصحاب المانع تترتب المانعية - فالظاهر أنه أراد بذلك دفع الاشكال المعروف في جريان الاستصحاب في الشرط والمانع. (بيان الاشكال): أن الشرط بنفسه ليس مجعولا بالجعل التشريعي، بل لا يكون قابلا للجعل التشريعي، لكونه من الامور الخارجية التكوينية كالاستقبال والتستر للصلاة مثلا، ولا يكون له أثر شرعي أيضا، فان جواز الدخول في الصلاة مثلا ليس من الآثار الشرعية للاستقبال، بل الاحكام العقلية، فان المجعول الشرعي هو الامر المتعلق بالصلاة مقيدة بالاستقبال، بحيث يكون التقيد داخلا والقيود خارجا. وبعد تحقق هذا الجعل من الشارع، يحكم العقل بجواز الدخول في الصلاة مع الاستقبال، وعدم جواز الدخول فيها بدونها، لحصول الامتثال معه وعدمه بدونها. وحصول الامتثال وعدمه من الاحكام العقلية، فليس الشرط بنفسه مجعولا شرعيا، ولا مما له أثر شرعي، فلا بد من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه. وكذا الكلام بعينه في المانع، فاراد صاحب الكفاية (ره) دفع هذا الاشكال بأن الشرطية من المجعولات بالتبع، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الشرط، لترتب الشرطية عليه، لان المجعولات بالتبع كالمجعولات بالاستقلال في صحة ترتبها على الاستصحاب.

[١٧٣]

أقول: أما ما ذكره - من حيث الكبرى من صحة جريان الاستصحاب باعتبار الاثر المجعول بالتبع - فهو صحيح، لعدم الدليل على اعتبار كون الاثر مجعولا بالاستقلال. وأما من حيث الصغرى وتطبيق هذه الكلية على محل الكلام، فغير تام، لان الشرطية ليست من آثار وجود الشرط في الخارج كي تترتب على استصحاب الشرط، بل هي منتزعة في مرحلة الجعل من أمر المولى بشئ مقيدا بشئ آخر، بحيث يكون التقيد داخلا والقيود خارجا، فشرطية الاستقبال للصلاة تابعة لكون الامر بالصلاة مقيدا بالاستقبال، سواء وجد الاستقبال في الخارج أم لا، فكما أن أصل وجوب الصلاة ليس من آثار الصلاة

الموجودة في الخارج، فإن الصلاة واجبة أتي بها المكلف في الخارج أم لم يأت بها، فكذا اشتراط الصلاة بالاستقبال ليس من آثار وجود الاستقبال في الخارج، فإن الاستقبال شرط للصلاة وجد في الخارج أم لا. وعليه فلا تترتب الشرطية على جريان الاستصحاب في ذات الشرط. وهذا بخلاف الحرمة والملكية ونحوهما من الاحكام التكليفية أو الوضعية المترتبة على الوجودات الخارجية، فإذا كان في الخارج خمر وشككنا في انقلابه خلا، تجري الاستصحاب في خمرته فنحكم بحرمة ونجاسته بلا اشكال. وظهر بما ذكرناه أنه لا يجري الاستصحاب في نفس الشرطية أيضا، إذا شك في بقائها لاحتمال النسخ، أو لتبدل حالة من حالات المكلف، فإن الشرطية كما عرفت منتزعة من الامر بالمقيد، فيجري الاستصحاب في منشأ الانتزاع، وتنتزع منه الشرطية، فلا تصل النوية الى جريان الاستصحاب في نفس الشرطية. هذا إذا قلنا بجريان الاستصحاب عند الشك في النسخ وفي الاحكام الكلية، وإلا فلا مجال للاستصحاب عند الشك في بقاء الشرطية أصلا. فالمتحصل مما ذكرناه أنه لا يندفع الاشكال المعروف في جريان الاستصحاب

[١٧٤]

في الشرط بما ذكره صاحب الكفاية (ره). والذي ينبغي أن يقال في دفعه: أن الاشكال المذكور إنما نشأ مما هو المعروف بينهم من أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولا شرعيا أو موضوعا لمجعول شرعي، فيتوجه حينئذ الاشكال في جريان الاستصحاب في الشرط، لعدم كونه مجعولا بالجعل التشريعي، وليس له أثر جعلي. والتحقيق في الجواب: أنه لا ملزم لاعتبار ذلك، فانه لم يدل عليه دليل من آية أو رواية، وإنما المعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلا للتعبد. ومن الظاهر أن الحكم بوجود الشرط قابل للتعبد. ومعنى التعبد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدى وحصول الامتثال، فان لزوم احراز الامتثال وإن كان من الاحكام العقلية إلا أنه معلق على عدم تصرف الشارع بالحكم بحصوله، كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز، فانه لولا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشك بعد الفراغ. أو بعد التجاوز، لحكم العقل بوجود الاعادة، لاحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنه بعد تصرف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبنيا على دفع الضرر المحتمل، ولا يكون هناك احتمال ضرر، فكذا الحال في المقام، فان معنى جريان الاستصحاب في الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالي في مقام الامتثال بالتعبد الشرعي، فلا محذور فيه أصلا، وتكون حال الاستصحاب حال قاعدة الفراغ والتجاوز في كون كل منهما تصرفا من الشارع، غاية الامر أن الاستصحاب لا يختص بمقام الامتثال، فيجري في ثبوت التكليف تارة وفى نفيه اخرى وفى مقام الامتثال ثالثة، بخلاف قاعدة الفراغ والتجاوز، فانها مختصة بمقام الامتثال. ثم ذكر صاحب الكفاية (ره): أنه لافرق في المستصحب أو الاثر المترتب

[١٧٥]

عليه بين أن يكون ثبوت التكليف ووجوده أو نفيه وعدمه، فاجريان الاستصحاب ليس منوطا بكون المستصحب أو اثره وجوديا، بل منوط بكون المستصحب أو اثره قابلا للتعبد وإن يكون ثبوته ونفيه بيد الشارع. ومن المعلوم أن نفي التكليف قابل للتعبد كثبوته، إذ نفي التكليف وثبوته بيد الشارع، لاستواء القدرة بالنسبة الى طرفي الوجود والعدم. ثم فرع على ذلك الاشكال على شيخنا الانصاري

(ره) فيما ذكره في أواخر البراءة من منع الاستدلال على البراءة باستصحابها وباستصحاب عدم المنع. أقول: أما ما ذكره - من عدم الفرق بين كون الاثر وجوديا أو عدميا - فصحيح، وقد ذكرنا أن ما هو المعروف - من اعتبار كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا ذا أثر شرعي - مما لا أساس له، بل المعتبر في الاستصحاب كون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي، بلا فرق بين كونه وجوديا أو عدميا، فان نفي التكليف بيد الشارع وقابل للتعبد به كنيوته. وأما ما ذكره من الاشكال على الشيخ (ره) فغير وارد، لان منع الشيخ (ره) عن الاستدلال بالاستصحاب للبراءة ليس مبنيا على عدم جريان الاستصحاب في العدمي، كيف ؟ وقد ذكر في أوائل الاستصحاب في حملة الاقوال القول بالتفصيل بين الوجودي والعدمي، ورده بعدم الفرق بينهما من حيث شمول ادلة الاستصحاب لهما، بل منعه (ره) عن استصحاب البراءة مبني على ما ذكره هناك من أنه بعد جريان الاستصحاب إما أن يحتمل العقاب، وإما أن لا يحتمل، لكون الاستصحاب موجبا للقطع بعدم استحقاقه. وعلى الاول فلا بد في الحكم بالبراءة من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلتكن هي المرجع من أول الامر بلا حاجة الى جريان الاستصحاب، فان الرجوع إليه حينئذ لغو محض. والثاني غير صحيح، لان عدم استحقاق العقاب ليس من الاحكام المجعولة الشرعية حتى يصح ترتيبه على الاستصحاب، بل هو من الاحكام العقلية، فلا يترتب على الاستصحاب المزبور.

[١٧٦]

ثم أورد على نفسه بأن استصحاب عدم المنع تترتب عليه الرخصة والاذن، فأجاب بأن المنع عن الفعل والاذن فيه متضادان، فلا يمكن اثبات أحدهما بنفي الآخر، إلا على القول بالاصل المثبت. انتهى ملخصا. وحق الجواب عنه هو ما ذكره صاحب الكفاية (ره) في التنبيه التاسع من أن عدم ترتب الاثر غير الشرعي بالاستصحاب إنما هو بالنسبة الى الآثار الواقعية للمستصحب، وأما إذا كانت الآثار آثارا للاعم من الوجود الواقعي والظاهري، فلا مانع من ترتبها على الاستصحاب. واستحقاق العقاب وعدمه من هذا القبيل، فإنه وإن كان من الاحكام العقلية، إلا أنه اثر لمطلق عدم المنع أعم من الواقعي والظاهري، فان العقل كما يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بحرام واقعا، كذلك يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بحرام ظاهرا، فلا مانع من ترتب عدم استحقاق العقاب على استصحاب البراءة وعدم المنع، فإنه بعد ثبوت البراءة من التكليف وعدم المنع من قبل الشارع عن الفعل، يحرز موضوع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب بالوجدان. وملخص الكلام في المقام أن ما ذكره الشيخ (ره) - من أنه بعد جريان الاستصحاب إما أن يحتمل العقاب وإما أن يجزم بعدمه - مندفع باختبار الشق الثاني، فإنه بعد إحراز عدم التكليف ظاهرا بالاستصحاب، يكون عدم استحقاق العقاب محرز بالوجدان، لتحقق موضوعه، فلا اشكال في التمسك بالاستصحاب لاثبات البراءة. (التنبيه التاسع) - ذكر صاحب الكفاية (ره) أنه لا بد في جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم شرعي بقاء، ولا يقدر فيه عدم كونه حكما شرعيا أو ذا حكم شرعي حدوثا، لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه حينئذ، فالتعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت أثر لحدوثها،

[١٧٧]

بل يكفي فيه ثبوت أثر لبقائها، فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم التكليف، فانه وان كان غير مجعول في الازل وغير قابل للتعبد به، لكنه قابل للتعبد به بقاء، لان ثبوت التكليف في الحال قابل للجعل، فنفية أيضا كذلك، لاستواء نسبة القدرة الى الطرفين، وكذا لامانع من جريان الاستصحاب في موضوع لم يكن له أثر في مرحلة الحدوث، مع كونه ذا أثر في مرحلة البقاء، كما إذا علمنا بموت الوالد وشككنا في حياة الولد، فلا مانع من استصحاب حياته وان لم يكن لحياته أثر حال حياة الوالد، لكن الاثر مترتب على تقدير حياته بعد موت الوالد وهو انتقال أموال الوالد إليه بالآثار انتهى ملخصا. وهذا الذي ذكره (ره) متين لاشبهه فيه، فان أدلة الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ناظرة الى البقاء، فلو لم يكن المستصحب قابلا للتعبد بقاء، لا يجري فيه الاستصحاب، ولو كان قابلا له حدوثا، ولو كان قابلا للتعبد بقاء يجري الاستصحاب فيه، ولو لم يكن قابلا له حدوثا. (التنبية العاشر) - لا اشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع، وكذا فيما إذا كان الشك في ارتفاع حكم أو موضوع بعد العلم بتحقيقه. أما إذا شك في تقدمه وتأخره - بعد العلم بتحقيقه - أو شك في تقدم الارتفاع وتأخره بعد العلم باصله، فالكلام فيه يقع (تارة) فيما إذا لو حظ التأخر والتقدم بالنسبة الى اجزاء الزمان. و (اخرى) فيما إذا لو حظ بالنسبة الى حادث آخر. فهنا مقامان: (أما المقام الاول) فلا اشكال فيه في جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق، فتترتب آثار العدم حينئذ، كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة وشككنا في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فيجري الاستصحاب وتترتب آثار العدم الى يوم الجمعة، لكن لا يثبت

[١٧٨]

بهذا الاستصحاب تأخر وجوده عن يوم الخميس إن كان لعنوان التأخر أثر، فان التأخر عن يوم الخميس لازم عقلي لعدم الحدوث يوم الخميس، فاثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالاصل المثبت، وكذا لا يثبت به الحدوث يوم الجمعة، فان الحدوث عبارة عن الوجود الخاص، وهو أول الوجود. وبعبارة اخرى: الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم، فاثبات الحدوث يوم الجمعة باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالاصل المثبت. نعم لو كان الحدوث مركبا من أمرين (أي الوجود يوم الجمعة مثلا، وعدم الوجود يوم الخميس) لترتب آثار الحدوث بالاستصحاب المذكور، لكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان (وهو الوجود يوم الجمعة) والجزء الآخر بالاصل (وهو عدم الوجود يوم الخميس) لكنه خلاف الواقع، فان الحدوث أمر بسيط وهو الوجود المسبوق بالعدم. ويجري ما ذكرناه فيما إذا شك في تقدم الارتفاع وتأخره مع العلم باصل تحققه، فلا مانع من جريان اصالة عدم الارتفاع الى زمان العلم به، ولا يمكن إثبات تأخر الارتفاع ولا حدوثه بهذا الاستصحاب إلا على القول بالاصل المثبت. و (أما المقام الثاني) وهو ما إذا كان الشك في تقدم حادث وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر، كما إذا علمنا بموت الوالد وإسلام الولد، وشككنا في أن الاسلام متقدم على الموت ليرث الولد من والده أو أنه متأخر عنه لئلا يرث منه، فتحقيق الكلام فيه يقتضي ذكر مقدمة، وهي: ما أشرنا إليه آنفاً من أن الموضوع إذا كان بسيطا لا يمكن ترتيب أثره باستصحاب يجري في ملزومه، وإن كان الموضوع مركبا من أمرين، فلا مانع من جريان الاستصحاب وترتيب اثر هذا الموضوع المركب إذا كان أحد الجزئين محرزاً بالوجدان والآخر بالاصل، كما إذا شككنا في حياة الولد حين موت والده، فان الموضوع للآثار مركب من أمرين: موت الوالد، وحياة الولد حين موت الوالد.

وأحد الجزئين محرز بالوجدان (وهو موت الوالد) والجزء الآخر (وهو حياة الولد) يحرز بالاستصحاب، فيترتب عليه الحكم لا محالة. وكذا الحال في موضوع جواز التقليد، فإذا كان زيد عادلا ولم يكن عالما فصار عالما، وشككتنا في بقاء عدالته، فنحزر عدالته بالاستصحاب وعلمه بالوجدان، فيحكم بجواز تقليده، وكذا الكلام في متعلق الحكم، فانه إذا كان مركبا لمانع من جريان الاستصحاب في أحد جزئه مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان، كما هو الحال في الصلاة، فان الواجب علينا الاتيان بها مع الستر والطهارة من الحدث والخبث مثلا، فإحراز الطهارة مثلا بالاصل والباقي بالوجدان يترتب الاثر (وهو جواز الاكتفاء بما أتى به في مقام الامثال). وربما يقال بأن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم تحقق المجموع المركب، فإذا صلبنا مع الشك في الطهارة مثلا نستصحب عدم تحقق الصلاة مع الطهارة في الخارج. وأجاب عنه المحقق النائيني (ره) بأن الشك في تحقق المجموع مسبب عن الشك في تحقق الجزء المشكوك فيه، فإذا جرى الاستصحاب فيه، كان حاكما على استصحاب عدم تحقق المجموع. وفيه أن الاستصحاب السببي إنما يكون حاكما على الاستصحاب المسببي فيما إذا كانت السببية شرعية، كما إذا غسلنا ثوبا منتجسا بماء شك في بقاء طهارته، فان طهارة الماء سبب شرعي لطهارة الثوب المغسول به، فباستصحاب الطهارة في الماء يرتفع الشك في طهارة الثوب. وهذا بخلاف ما إذا كانت السببية عقلية - كما في المقام - فلا حكومة لاحد الاصلين على الآخر. والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه إذا كان عنوان المجموع المركب موضوعا لحكم، فهو لا محالة عنوان بسيط لا يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزئين، مع قطع النظر عن المعارضة كما تقدم، وهو خارج عن محل الكلام، وأما إذا كانت ذوات

الاجزاء دخيلة في الحكم ولم يكن لعنوان المجموع دخل فيه، فليس لنا شك في موضوع الحكم، إذا المفروض أن أحد الجزئين محرز بالوجدان، والآخر محرز بالاصل. إذا تمهدت هذه المقدمة، فنقول: إذا شك في تقدم حادث وتأخره بالنسبة الى حادث آخر، فالصور المتصورة فيه ثمان: فان الحادثين إما ان يكونا مجهولي التاريخ، أو يكون تاريخ أحدهما معلوما، وعلى كلا التقديرين: إما أن يكون الاثر مترتبا على الوجود الخاص من السبق واللحوق، أو على العدم. وعلى التقادير الاربعة: إما أن يكون الاثر مترتبا على الوجود والعدم بمفاد كان وليس التامتين، أو على الوجود والعدم بمفاد كان وليس الناقصتين. ويقع الكلام أولا في مجهولي التاريخ فنقول: إذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامة، كما إذا فرض ان الارث مترتب على تقدم موت المورث على موت الوارث، فلا مانع من التمسك باصالة عدم السبق، فيحكم بعدم الارث. وهذا واضح فيما كان الاثر لسبق أحد الحادثين على الآخر ولم يكن لسبق الحادث الآخر على هذا الحادث أثر. وأما إذا كان الاثر لسبق كل منهما على الآخر. فيتمسك أيضا باصالة عدم السبق في كل منهما ولا معارضة بين الاصلين، لاحتمال التقارن. نعم لو كان الاثر لسبق كل منهما على الآخر وكان لنا علم إجمالي بسبق أحدهما على الآخر، لا تجري اصالة عدم السبق في أحدهما، للمعارضة باصالة عدم السبق في الآخر، فجريان الاصل فيهما موجب للمخالفة القطعية، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح. وأما لو كان الاثر لسبق أحدهما على الآخر وكان لتأخير عن الآخر أيضا أثر، فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم السبق والتأخر، ولا معارضة بينهما، لاحتمال التقارن. نعم في مورد العلم الاجمالي بسبق أحدهما على الآخر لا مجال للرجوع الى اصالة عدم السبق، للمعارضة باصالة عدم التأخر.

وأما ان كان الاثر للوجود بمفاد كان الناقصة، كما إذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث، فاختار صاحب الكفاية (قده) عدم جريان الاستصحاب فيه، لعدم كون الوجود بمفاد كان الناقصة متعلقا لليقين والشك، فانه لم يكن لنا علم باتصاف أحدهما بالسبق على الآخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون موردا للاستصحاب. وهذا الكلام مخالف لما ذكره في بحث العام والخاص: من انه إذا ورد عموم بان النساء تحيض الى خمسين عاما إلا القرشية، وشككنا في كون امرأة قرشية، فلا يصح التمسك بالعموم المذكور، لكون الشبهة مصداقية، إلا أنه لمانع من ادخالها في العموم للاستصحاب، فنقول: الاصل عدم اتصافها بالقرشية، لأنها لم تتصف بهذه الصفة حين لم تكن موجودة، ونشك في اتصافها بها الآن. والاصل عدم اتصافها بها. هذا ملخص كلامه في مبحث العام والخاص وهو الصحيح على ما سيدناه في ذلك المبحث، خلافا للمحقق النائيني (ره) فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام. فنقول: الاصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر، لانه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجودا، فالآن كما كان، ولا يعتبر في استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجوده في زمان مع عدم الاتصاف به، بل يكفي عدم اتصافه به حين لم يكن موجودا، فان اتصافه به يحتاج الى وجوده. واما عدم اتصافه به، فلا يحتاج الى وجوده، بل يكفي عدم وجوده، فان ثبوت شئ لشيء وان كان فرع ثبوت المثبت له، إلا ان نفي شئ عن شئ لا يحتاج الى وجود المنفي عنه. وهذا معنى قولهم: ان القضية السالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع. فتحصل مما ذكرناه جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضا. ويجري فيه ما ذكرناه في القسم الاول: من عدم المعارضة إلا مع العلم الاجمالي، فلا حاجة الى الاعادة.

وان كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الآخر (فتارة) يكون الاثر للعدم بمفاد ليس التامة الذي يعبر عنه بالعدم المحمولي. و (اخرى) للعدم بمفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتي: فان كان الاثر للعدم النعتي، لا يجري الاستصحاب فيه على مسلك صاحب الكفاية (ره) لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بالعدم في زمان حدوث الآخر، ومن الظاهر أن القضية إذا كانت معدولة، فلا بد فيها من فرض وجود الموضوع، بخلاف القضية السالبة، كقولنا: زيد ليس بقائم، فان صدقها غير متوقف على وجود الموضوع، لان مفاد القضية السالبة سلب الربط، فلا يحتاج الى وجود الموضوع. وأما معدولة المحمول، فيما أن مفادها ربط السلب، لزم فيه وجود الموضوع لا محالة، هذا توضيح مراده (ره). والانصاف أنه لمانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضا، فانه وان لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف، لانه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتا، إلا أنه يمكن ترتيب عدم الاتصاف بذلك الوصف بإجراء الاستصحاب في عدم الاتصاف، فان الاتصاف مسبوق بالعدم - كما مر - فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب. وأما إن كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامة - المعبر عنه بالعدم المحمولي - فيجري فيه الاستصحاب في نفسه على مسلك شيخنا الانصاري (رحمه الله) وجماعة من المحققين ولكنه يسقط بالمعارضة فيما إذا كان عدم كل واحد منهما في زمان الآخر ذا أثر شرعي. وذهب صاحب الكفاية (ره) الى عدم جريان الاستصحاب في نفسه مع قطع النظر عن المعارضة، فإذا لاثمرة عملية فيما إذا كان عدم كل من الحادثين في زمان الآخر ذا أثر شرعي، كموت

المتوارثين، لعدم جريان الاستصحاب على كل حال: إما لاجل المعارضة - كما عليه الشيخ - (ره) واتباعه -

[١٨٣]

وإما لعدم شمول الأدلة له - كما عليه صاحب الكفاية (ره) - فهو بحث علمي بحت. نعم فيما إذا كان الأثر لاحدهما دون الآخر، كان البحث ذا أثر عملي، فانه يجري الاستصحاب في طرف ماله أثر على مسلك الشيخ (ره)، لعدم المعارض، ولا يجري على مسلك صاحب الكفاية (ره) وأمثله كثيرة: (منها) - ما لو علمنا بموت أخوين لاحدهما ولد دون الآخر، وشككنا في تقدم كل منهما على الآخر، فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الآخر يترتب عليه إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الآخر، فانه لا يترتب عليه أثر، لكون الوارث له ولد ولو كان موته قبل موت من لا ولد له. و (منها) - ماذا شككنا في تقدم موت الوالد على اسلام الولد، فان استصحاب عدم اسلام الولد الى زمان موت الوالد يترتب عليه عدم إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت الوالد الى زمان اسلام الولد، فانه لا يترتب عليه أثر، إذ قد يكون الوالد حيا بالوجدان وله وارث مسلم، ولا يترتب عليه أثر، لان الأثر مترتب على الموت عن وارث مسلم، فكيف بالحياة الاستصحابي مع وارث مسلم ؟ ففي مثل هذه الأمثلة يجري الاستصحاب على مسلك الشيخ (ره) في أحد الطرفين، لعدم المعارض لعدم الأثر للاستصحاب في الطرف الآخر. ولا يجري الاستصحاب على مذهب صاحب الكفاية (ره). وملخص ما ذكره في الكفاية في توجيه عدم جريان الاستصحاب: انه لا بد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمة (فاء) في قوله (ع): " لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت " فلا تشمل أدلة الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل ولا موارد احتمال الانفصال. أما موارد الانفصال اليقيني، فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح، فانه إذا تيقنا بالطهارة ثم بالحدث ثم شككنا في الطهارة، لا مجال لجريان استصحاب

[١٨٤]

الطهارة مع وجود اليقين والشك بالنسبة إليها، لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجري فيه استصحاب الحدث. وأما موارد احتمال الانفصال، فلان الشبهة حينئذ مصداقية، فلا يمكن الرجوع معه الى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها، فان القائل به انما يدعي ذلك فيما إذا انعقد للعام ظهور وكان المخصص منفصلا، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم، وشككنا في أن زيدا عادل أو فاسق. وأما إذا كان المخصص متصلا ومانعا عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر، كما إذا قال المولى: اكرم العالم العادل، وشككنا في عدالة زيد، فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه. والمقام من هذا القبيل، لما ذكرناه من أن أدلة حجية الاستصحاب قاصرة عن الشمول لموارد الانفصال فإذا لم يحرز الاتصال لم يمكن التمسك بها. وحيث أن الحادثين في محل الكلام مسبوقة بالعدم ويشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلا مجال لجريان الاستصحاب. وتوضيح ذلك يحتاج الى فرض أزمنة ثلاثة: زمان اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين، وزمان حدوث أحدهما بلا تعيين، وزمان حدوث الآخر كذلك. فنفرض أن زيدا كان حيا في يوم الخميس، وابنه كان كافرا فيه، فعدم موت المورث وعدم اسلام الوارث كلاهما متيقن يوم الخميس، وعلمنا بحدوث

أحدهما لا يعينه يوم الجمعة ويحدث الآخر يوم السبت، ولا ندرى أن الحادث يوم الجمعة هو اسلام الولد حتى يرث أباه، أو موت الوالد حتى لا يرثه، لكونه كافرا حين موت أبيه، فان لو حظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبة الى عمود الزمان، يكون زمان الشك متصلا بزمان اليقين، فان زمان اليقين بالعدم يوم الخميس وزمان الشك في حدوث كل واحد من الحادثين يوم الجمعة وهما متصلان، فلا مانع من جريان استصحاب عدم حدوث الاسلام

[١٨٥]

يوم الجمعة. إلا انه لا أثر لهذا الاستصحاب، فان عدم إرث الولد من والده ليس مترتبا على عدم اسلامه يوم الجمعة، بل على عدم اسلامه حين موت أبيه، فلا بد من جريان الاستصحاب في عدم الاسلام في زمان حدوث موت الوالد. وزمان حدوث موت الوالد مردد بين الجمعة والسبت، فان كان حدوثه يوم الجمعة، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، وان كان يوم السبت، فزمان الشك غير متصل بزمان اليقين، لان زمان اليقين يوم الخميس على الفرض وزمان الشك يوم السبت، فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين وزمان الشك، ومع احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا مجال للتمسك بدليل حجية الاستصحاب، لما عرفت من أن الشبهة مصداقية. هذا ملخص ما ذكره في الكفاية متنا وهامشا. والانصاف أنه لا يرجع الى محصل، لما عرفت سابقا من أنه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك، لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا، وإنما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه، بأن يكون المتيقن هو الحدث، والمشكوك فيه هو البقاء. وما يستفاد من ظاهر قوله (ع): " لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت " من حدوث الشك بعد اليقين، فهو ناظر الى غلبة الوقوع في الخارج، لا أنه معتبر في الاستصحاب. نعم فيما إذا كان الشك حادثا بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما، كما في المثال المتقدم، وإلا لم يصدق نقض اليقين بالشك، بل يصدق نقض اليقين باليقين. وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، فانه بعد اليقين بعدم اسلام الولد يوم الخميس نشك في بقاءه الى زمان موت والده، ولم يتخلل بين اليقين والشك يقين آخر حتى يكون فاصلا بين اليقين الاول والشك. ولا تتصور الشبهة المصداقية في الامور الوجدانية من اليقين والشك وغيرهما من الادراكات، فانه لا معنى للشك في ان له يقين أم لا، أوفى أن له شك أم لا.

[١٨٦]

نعم الشبهة المصداقية متصورة في الامور الخارجية، كعدالة زيد وفسق عمرو مثلا، فلا معنى للشك في أن زمان الشك هل هو يوم الجمعة حتى يكون متصلا بزمان اليقين، أو يوم السبت فيكون منفصلا عنه؟ بل الشك في حدوث الاسلام في زمان حدوث الموت موجود يوم السبت - مع اليقين بعدم الاسلام يوم الخميس - فليس لنا تردد في زمان الشك أصلا. نعم لنا شك في زمان الموت واقعا، لاحتمال كونه يوم الجمعة أو يوم السبت؛ فان كان الموت يوم الجمعة، فلا محالة يكون الاسلام يوم السبت، وان كان الموت يوم السبت، فيكون الاسلام يوم الجمعة، للعلم الاجمالي بكون احدهما يوم الجمعة والآخر يوم السبت، وهذا التردد لا يضر باستصحاب عدم الاسلام حين الموت، لتمامية اركانه من اليقين والشك بلا تخلل يقين آخر بينهما. كيف؟ ولو كان مثل هذا التردد مانعا عن جريان الاستصحاب، لكان مانعا عنه في سائر المقامات أيضا، كما إذا علمنا

بان زيدا إن شرب السم الفلاني فقد مات قطعاً، وإن لم يشرب فهو حي، فاحتمال شرب السم وعدمه صار منشأً للشك في بقاء حياته، ولا يضر باستصحاب حياته، فكذا التردد في كون الموت يوم الجمعة أو يوم السبت في المقام صار موجباً للشك في حدوث الاسلام حين الموت، ولا يضر بالاستصحاب، لتمامية أركانه من اليقين والشك. وربما يقال في توجيه كلام صاحب الكفاية (ره): إن الشك في المقام لا يعرض إلا بعد اليقين بالانتقاض، لأن الشك في حدوث الاسلام حين الموت لا يعرض إلا بعد العلم بالموت، ولا علم بالموت إلا في يوم السبت، ومعه نعلم بوجود الاسلام أيضاً، فيكون زمان الشك هو يوم السبت، وزمان اليقين بعدم الاسلام يوم الخميس. ويوم الجمعة فاصل بينهما، فيكون المقام مما انفصل زمان الشك عن زمان اليقين يقيناً، لا مما يحتمل الانفصال، حتى يقال: أن الشبهة المصادقية غير متصورة في الامور الوجدانية.

[١٨٧]

وهذا التوجيه - مع أنه ليس بمراد لصاحب الكفاية (ره) وإلا علل عدم جريان الاستصحاب باحراز الانفصال، لا بعدم احراز الاتصال - غير تام في نفسه، لما ذكرناه مراراً من أنه لا يعتبر في الاستصحاب كون اليقين سابقاً على الشك، بل يكفي حدوثهما في زمان واحد، بأن يكون اليقين متعلقاً بالحدوث والشك متعلقاً بالبقاء، والمقام كذلك، فإنه في يوم السبت بعد العلم بوجود الموت والاسلام فعلاً لنا يقين بعدم الاسلام وبعدم الموت يوم الخميس، وشك في حدوث الاسلام حين الموت، فعدم الاسلام حين الموت متعلق لليقين حدوثاً، ومتعلق للشك بقاءً، ومعنى اتصال الشك باليقين عدم تخلل يقين آخر بينهما. وليس في المقام يقين آخر فاصل بين اليقين الاول والشك، حتى يكون من نقض اليقين باليقين، لأن اليقين الآخر متعلق بوجود الاسلام فعلاً، وهو ليس بناقض لليقين الاول، لعدم كونه متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين الاول، لأن متعلق اليقين الاول حدوثاً ومتعلق الشك بقاءً هو عدم الاسلام حين الموت. ومتعلق هذا اليقين هو وجود الاسلام فعلاً، فلا يرتبط أحدهما بالآخر. فتحصل مما ذكرناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الاثر لاحدهما، ويسقط للمعارضة فيما إذا كان الاثر لكل واحد منهما، كما عليه الشيخ (ره) وجماعة من المحققين. ثم انه ربما يمنع من جريان الاستصحاب في موردين بتوهم أنهما من الشبهة المصادقية من حيث اعتبار عدم تخلل يقين آخر بين اليقين السابق والشك اللاحق، وتعرض لهما بالمناسبة وإن لم يكن لهما دخل بمسألة مجهولي التاريخ: (أحدهما) - ما ذكره بعض الاكابر، وهو ما إذا علمنا بعدالة زيد مثلاً في زمان، وشككنا في بقائها الآن، ولكن نحتمل كوننا متيقنين بفسقه بعد اليقين بعدالته، فلا يجري استصحاب العدالة، لاحتمال تخلل اليقين بالفسق بين اليقين

[١٨٨]

بالعدالة والشك في بقائها، فتكون الشبهة مصادقية. وفيه ما مر مراراً من انه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك، بل يكفي حدوثهما معاً، فمع فرض اليقين الفعلي بحدوث العدالة والشك في بقائها لا يمنع من جريان الاستصحاب احتمال وجود اليقين بفسقه سابقاً، بل لا يقدح في الاستصحاب اليقين بوجود اليقين بفسقه، مع احتمال كون اليقين بالفسق مخالفاً للواقع، فضلاً عن احتمال اليقين بفسقه. فإذا علمنا يوم الجمعة بعدالة زيد، ثم علمنا بفسقه يوم السبت، ثم تبدل اليقين بفسقه بالشك الساري فيه يوم الاحد، فيوم الاحد نعلم بحدوث عدالته يوم الجمعة ونشك في بقائها

الآن، لاحتمال كون اليقين بفسقه يوم السبت مخالفا للواقع، فباعتبار هذا اليقين الفعلي يوم الاحد بحدوث العدالة يوم الجمعة والشك في بقائها يجري الاستصحاب. ولا يقدر فيه اليقين بالفسق بعد تبدله بالشك الساري، فكيف باحتمال اليقين بالفسق. مضافا الى أنه لو كان احتمال اليقين مانعا عن جريان الاستصحاب، لمنع منه في كثير من الموارد التي لا يلتزم - بعدم جريان الاستصحاب فيها - أحد، وهي الموارد التي يكون ارتفاع المتيقن السابق فيها مستلزما للعلم بالارتفاع، فيكون احتمال الارتفاع ملازما لاحتمال العلم بالارتفاع، كما إذا كان زيد محدثا، وشك في الطهارة من الوضوء أو الغسل، فإن احتمال ارتفاع الحدث بالوضوء أو الغسل ملازم لاحتمال العلم، لأن الوضوء والغسل من الامور العبادية التي لا يمكن تحققها إلا مع العلم والالتفات، فلا بد من القول بعدم جريان الاستصحاب على المبنى المذكور، لاحتمال العلم بالانتقاض. ولا يلتزم به أحد. (ثانيهما) - ما ذكره المحقق النائيني ردا على السيد (ره) في العروة. وبيانه: ان السيد (ره) ذكر في العروة أنه إذا علمنا بنجاسة اناءين مثلا، ثم علمنا بطهارة أحدهما، فيتصور ذلك بصور ثلاث: (الاولى) - ان نعلم بطهارة احدهما

[١٨٩]

علما تفصيليا فاشتبه الطاهر المعلوم بالتفصيل بغيره (الثانية) - ان نعلم بطهارة أحدهما لا بعينه بحيث لا يكون للطاهر تعين وامتياز بوجه من الوجوه، بل يمكن أن لا يكون له في الواقع أيضا تعين، كما إذا كان كلاهما طاهرا في الواقع (الثالثة) - ان نعلم بطهارة أحدهما بعنوان معين، ونشك في انطباقه، كما إذا علمنا بطهارة اناء زيد، وشكنا في انطباق هذا العنوان على هذا الاناء أو ذاك. وحكم السيد (ره) بنجاسة الاناءين في جميع هذه الصور الثلاث عملا بالاستصحاب. ورد عليه المحقق النائيني (ره) واختار عدم جريان الاستصحاب في جميعها، لكن لا بمنأى واحد، بل حكم بعدم جريانه في الصورة الاولى والثالثة، لكون الشبهة مصداقية، فانا نعلم بانتقاض اليقين بالنجاسة باليقين بالطهارة بالنسبة الى أحد الاناءين إما باليقين التفصيلي - كما في الصورة الاولى - وإما باليقين المتعلق بعنوان معين شكنا في انطباقه - كما في الصورة الثالثة - فلا مجال لجريان الاستصحاب في شئ من الاناءين، لان كل واحد منهما يحتمل ان يكون هو الاناء الذي انتقض العلم بنجاسته بالعلم بطهارته. واما الصورة الثانية فحكمه بعدم جريان الاستصحاب فيها ليس مبنيا على احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين - بيقين آخر - كما في الصورة الاولى والثالثة - فان الشك في بقاء النجاسة في كل منهما متصل باليقين بالنجاسة، ولم يتخلل بين زمان اليقين وزمان الشك يقين آخر. والعلم الاجمالي بطهارة أحدهما لا بعينه يكون منشأ للشك في بقاء النجاسة في كل منهما، بخلاف الصورة الاولى والثالثة، فان منشأ الشك في بقاء النجاسة فيهما هو اجتماع الاناءين واشتباه الطاهر بالنجس لا العلم بطهارة أحدهما، فان متعلق العلم كان معلوما بالتفصيل أو بالعنوان، فحكمه بعدم جريان الاستصحاب في الصورة الثانية مبني على ان العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان

[١٩٠]

الاستصحاب، ولو لم تلزم منه مخالفة عملية قطعية، كما اختاره الشيخ خلافا لصاحب الكفاية (ره) هذا ملخص مرام المحقق النائيني (قدس سره) في المقام. أقول: أما ما ذكره في الصورة الثانية من أن العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب - ولو لم تلزم

منه مخالفة عملية - فهو وإن كان خارجا عن محل الكلام فعلا، لان الكلام في بيان الشبهة المصدقية المانعة عن جريان الاستصحاب، إلا ان الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لامانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ما لم تلزم منه مخالفة عملية، فان مؤدى الاستصحاب هو الحكم بنجاسة كل من الطرفين بخصوصه. وليس لنا علم بطهارة كل منهما بخصوصه. والمثبت منه لا يكون حجة حتى على القول بكونه من الامارات - كما هو المختار - فلا يكون مفاد استصحاب النجاسة في أحدهما بخصوصه هو الطهارة في الطرف الآخر، حتى يكون معارضا لاستصحاب النجاسة في الطرف الآخر. وسنتعرض لتفصيل ذلك في أواخر بحث الاستصحاب انشاء الله تعالى. وأما ما ذكره في الصورة الاولى والثالثة من عدم جريان الاستصحاب لكون الشبهة مصداقية، ففيه أن الشبهة المصدقية غير متصورة في الامور الوجدانية من اليقين والشك، فانه ان احتملت الطهارة في كل واحد من الاناءين في المثال المذكور، فهو شك بالوجدان، وإن لم تحتل الطهارة، فهو يقين كذلك. وقد مر غير مرة أنه لا يعتبر في الاستصحاب كون اليقين سابقا على الشك، بل المعتبر كون المتيقن سابقا على المشكوك فيه، فالميزان في جريان الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدوث والشك الفعلي في البقاء. وهما موجودان بالنسبة الى كل واحد من الاناءين بخصوصه. ولا يقدر في الاستصحاب احتمال كون هذا الاناء متعلقا لليقين بالطهارة سابقا، فان الاستصحاب جار باعتبار اليقين الفعلي بحدوث النجاسة مع الشك في بقائها لا باعتبار اليقين السابق. وقد ذكرنا

[١٩١]

ان اليقين - يكون هذا الاناء متعلقا لليقين بالطهارة سابقا - لا يقدر في الاستصحاب مع وجود اليقين الفعلي بالنجاسة والشك في بقائها، فضلا عن احتمال كون هذا الاناء متعلقا لليقين السابق بالطهارة. نعم اليقين السابق بالطهارة كان مانعا عن استصحاب النجاسة حين وجوده. وبالجملة بعد كون الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدوث والشك الفعلي في البقاء، لا يضره اليقين السابق علما أو احتمالا. نعم احتمال وجود اليقين الفعلي بالطهارة قادم في استصحاب النجاسة، ولكنه غير متصور، لكون اليقين من الامور الوجدانية، فلا يتصور فيه الاحتمال - كما تقدم - هذا كله فيما إذا كان أحد الاناءين متعلقا لليقين التفصيلي بالطهارة، ثم اشتباه مع المتنحس. ومنه يظهر الكلام فيما إذا كان اليقين متعلقا بعنوان شك في انطباقه، فان عدم قدح احتمال انطباق عنوان تعلق به اليقين في جريان استصحاب النجاسة أوضح من عدم قدح احتمال اليقين التفصيلي بطهارة أحدهما بعد كون الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي لا اليقين السابق. وقد ذكرنا سابقا نقضا في المقام، وهو: أنه إذا رأينا جنازة عالم نحتل انطباق هذا العنوان (أي العالم) على المقلد، فهل يكون هذا الاحتمال مانعا عن استصحاب حياة المقلد؟ ولا أظن ان يلتزم به أحد. ومن متفرعات هذا الكلام مسألة دوران الامر بين كون الدم من المسفوح أو من المتخلف، بناء على كون الدم مطلقا نجسا ولو في الباطن، كما هو المعروف. ولذا يعدون خروج الدم المتعارف من المطهرات، لكونه مطهرا للدم المتخلف، فإذا رأينا دما في ثوبنا مثلا، وشككنا في كونه من المسفوح أو من المتخلف: فربما يقال بجريان استصحاب النجاسة، لان الدم كله نجس ولنا يقين بطهارة الدم المتخلف، ونشك في انطباقه على هذا الدم، فيجري استصحاب النجاسة. ولا يقدر فيه احتمال انطباق

[١٩٢]

العنوان الذي كان متعلقا لليقين بالطهارة. وقد يقال بجريان الاستصحاب الموضوعي، وهو أصالة عدم خروج هذا الدم من الذبيحة، فيحكم بطهارته. وقد منع المحقق النائيني (ره) جريان كلا الاستصحابين، لاحتمال انطباق عنوان المسفوح، فيكون مانعا عن جريان الاستصحاب الموضوعي، ولاحتمال انطباق عنوان المتخلف، فيكون مانعا عن جريان الاستصحاب الحكمي (أي استصحاب النجاسة). وقد ظهر مما ذكرناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب من هذه الجهة، إلا أنه مع جريان الاستصحاب الموضوعي لا تصل النوبة إلى الاستصحاب الحكمي، فيكون الدم المذكور محكوما بالطهارة. هذا ملخص الكلام في مجهولي التاريخ. وإما إذا كان أحد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ فقد ذكرنا أنه يتصور بصور أربعة، لان الأثر (تارة) مترتب على الوجود الخاص من السبق أو اللحق. (وإخرى) على العدم. وعلى الأول فاما ان يكون الأثر مترتبا على الوجود المحمولي المعبر عنه بمفاد كان التامة، واما أن يكون مترتبا على الوجود النعتي بمعنى الانصاف بالسبق أو اللحق المعبر عنه بمفاد كان الناقصة. وعلى الثاني إما أن يكون الأثر مترتبا على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة. وإما ان يكون مترتبا على العدم النعتي المعبر عنه بمفاد ليس الناقصة. وتفسير العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة مجرد تعبير، فان معنى العدم النعتي هو الاتصاف بالعدم، فيكون مفاده القضية الموجبة معدولة المحمول لا القضية السالبة على نحو مفاد ليس الناقصة. أما إذا كان الأثر مترتبا على الوجود بمفاد كان التامة، فلا اشكال في جريان الاستصحاب في نفسه، إلا أنه يسقط بالمعارضة فيما إذا كان الأثر للطرفين مع العلم الاجمالي بسبق أحدهما على الآخر وعدم احتمال التقارن على ما تقدم بيانه في مجهولي التاريخ، فلا حاجة إلى الاعادة.

[١٩٣]

وأما إذا كان الأثر مترتبا على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق، أو كان مترتبا على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم، فقد استشكل صاحب الكفاية (ره) في جريان الاستصحاب فيهما، لما تقدم منه في مجهولي التاريخ: من أن الاتصاف بالوجود أو العدم ليست له حالة سابقة، حتى يجري الاستصحاب فيه. وقد تقدم جوابه من أن عدم الاتصاف له حالة سابقة، فستصحب عدم الاتصاف، ونحكم بعدم ترتب أثر الاتصاف - على ما تقدم بيانه في مجهولي التاريخ. وإما إن كان الأثر مترتبا على العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة: بأن كان مترتبا على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر، كمسألة موت المورث وأسلام الوارث، فان موضوع الأثر مركب من وجود الاسلام وعدم الحياة. ففصل الشيخ وصاحب الكفاية والمحقق النائيني (ره) بين معلوم التاريخ ومجهوله، فاختاروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، وعدمه في معلومه. أما جريانه في مجهول التاريخ، فواضح، لان عدمه متيقن، ونشك في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر. والأصل بقاؤه. وأما عدم جريانه في معلوم التاريخ، فقد ذكر صاحب الكفاية (ره) له وجهها، والمحقق النائيني (ره) وجهها آخر تبعا للشيخ (ره) أما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) فهو ما تقدم منه في مجهولي التاريخ من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فتكون الشبهة مصداقية، فانا إذا علمنا بعدم الموت وعدم الاسلام يوم الجمعة، وعلمنا بالموت يوم السبت، وشكنا يوم الأحد في أن الاسلام وقع ليلة السبت حتى يرث أو يوم الأحد حتى لا يرث. وحيث ان الأثر لعدم الموت في زمان وجود الاسلام لا للعدم مطلقا في عمود الزمان ويكون زمان وجود الاسلام مرددا بين ليلة السبت ويوم الأحد، لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لانه إن كان حدوث الاسلام ليلة السبت، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، وإن كان

حدوث الاسلام يوم الاحد، فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين. هذا وقد تقدم الجواب عنه في مجهولي التاريخ من أن الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي مع الشك في البقاء، لا اليقين السابق. والمراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين عدم تخلل يقين آخر بين المتيقن السابق والمشكوك اللاحق. وفي المقام كذلك، فإن يوم الاحد لنا يقينا بعدم الموت يوم الجمعة، ولنا شك في بقاءه الى زمان حدوث الاسلام، فهذا المتيقن مشكوك البقاء بلا تخلل يقين آخر بينهما. فلا مانع من جريان الاستصحاب، فإن حدوث الموت يوم السبت وإن كان متيقنا لنا، إلا أن وجوده حين وجود الاسلام مشكوك فيه، فالاصل عدم وجوده حين الاسلام، ومقتضاه عدم الارث. وأما ما ذكره العلامة النائيني (ره) فهو: أن مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا في عمود الزمان وجره الى زمان اليقين بالارتفاع، وليس لنا شك في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجره بالتعبد الاستصحابي، فإن عدم الموت متيقن يوم الجمعة وحدثه معلوم يوم السبت، وبقاؤه معلوم الى يوم الاحد، فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجري الاستصحاب. وفيه أن الموت وإن كان معلوم الحدوث يوم السبت، إلا أن الاثر لا يترتب عليه، فإن الاثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام، وحدثه - حين الاسلام - مشكوك فيه، ولا منافاة بين كونه معلوما باعتبار ذاته ومشكوكا فيه باعتبار وجوده حين الاسلام، فانه لا تنافي بين كون شئ معلوما بعنوان ومشكوكا فيه بعنوان آخر، كما ذكرنا مثاله سابقا من انا نعلم بموت عالم ونشك في انطباقه على المقلد، فموت العالم بعنوان انه عالم معلوم، وبمعنا ان المقلد مشكوك فيه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، بلا فرق بين معلوم التاريخ ومجهوله. غاية الامر سقوطه

بالمعارضة في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولي التاريخ. بقي الكلام في فرع ذكره في المقام، وهو انه إذا كان الماء قليلا طاهرا فعلما بتتميمه كرا وبملاقاته مع النجاسة، وشكنا في تقدم الكرية على الملاقة حتى يكون طاهرا، أو تقدم الملاقة على الكرية فيكون نجسا، بناء على ان تتميم الماء النجس كرا لا يوجب طهارته كما هو الظاهر (فتارة) تكون الملاقة والكرية مجهولتي التاريخ و (اخرى) تكون الكرية معلومة التاريخ، والملاقة مجهولة التاريخ. وثالثة) تكون الملاقة معلومة التاريخ والكرية مجهولة. والاقوال في المسألة ثلاثة: (القول الاول) - هو الحكم بطهارة الماء في جميع الصور الثلاث. أما في صورة الجهل بتاريخ الكرية والملاقة، فلعدم جريان الاستصحاب في نفسه - كما عليه صاحب الكفاية (ره) - أو لسقوطه بالمعارضة، لكون الاثر مترتبا على الطرفين - كما عليه الشيخ (ره) - فلا مجال للرجوع الى الاستصحاب على كل تقدير، فيرجع الى قاعدة الطهارة المستفادة من قوله (ع): " كل شئ طاهر حتى تعلم انه قدر ". وأما في صورة العلم بتاريخ إحداهما، فلما ذكرنا من عدم الفرق بين معلوم التاريخ ومجهوله في جريان الاستصحاب، فيسقط الاستصحاب، للمعارضة ويرجع الى قاعدة الطهارة. (القول الثاني) - هو الحكم بنجاسة الماء في جميع الصور، وهو الذي اختاره المحقق النائيني (ره) ببيان سنذكره إن شاء الله تعالى. (القول الثالث) - هو الحكم بطهارة الماء في صورتين، وهما صورة الجهل بتاريخ كل منهما، وصورة العلم بتاريخ الكرية. وأما في صورة العلم بتاريخ الملاقة، فحكم بالنجاسة.

أما في صورة الجهل بتاريخ كل منهما، فلتساقط الاستصحابين للمعارضة، فيكون المرجع قاعدة الطهارة على ما تقدم. وأما في صورة العلم بتاريخ الكرية، فلما بنى عليه سابقا من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، فلا يجري استصحاب عدم الكرية حين الملاقاة لمعلومية تاريخ الكرية، ويجري استصحاب عدم الملاقاة حين الكرية، فيحكم بالطهارة. وأما في صورة العلم بتاريخ الملاقاة، فلا يجري استصحاب عدم الملاقاة حين الكرية، لمعلومية تاريخ الملاقاة، ويجري استصحاب عدم الكرية حين الملاقاة، فيحكم بالنجاسة. وحيث ان مبنى هذا التفصيل هو الفرق بين معلوم التاريخ ومجهوله في جريان الاستصحاب، فقد تقدم ما فيه من عدم الفرق بينهما في جريان الاستصحاب على ما تقدم بيانه مفصلا. أما القول الثاني وهو الحكم بنجاسة الماء في جميع الصور، فاختره المحقق النائيني (ره) وذكر لكل واحدة من الصور وجهها (بيانه): انه في صورة الجهل بتاريخ كل منهما لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية، لعدم ترتب الاثر الشرعي - وهو الحكم بالطهارة عليه - لان الحكم بالطهارة مترتب على كون الكرية سابقة على الملاقاة، لقوله (ع): " إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شئ " فان الاستفادة منه انه يعتبر في عدم انفعال الماء بالملاقاة كونه كرا قبلها، ولا يمكن إثبات كون الكرية سابقة على الملاقاة باستصحاب عدمها الى حين الكرية، إلا على القول بالاصل المثبت، ويجري استصحاب عدم الكرية حين الملاقاة، فيحكم بالنجاسة لاحراز الملاقاة بالوجدان، وعدم الكرية بالاصل. وأما في صورة العلم بتاريخ الملاقاة والجهل بتاريخ الكرية فلا يجري استصحاب عدم الملاقاة، لمعلومية تاريخها، ويجري استصحاب عدم الكرية حين الملاقاة، فيحكم

بالنجاسة، بل الحكم في هذه الصورة أولى منه في الصورة السابقة، لان المانع من جريان استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية في هذه الصورة أمران: (الاول) - كونه مثبتا على ما تقدم. (والثاني) - معلومية تاريخ الملاقاة. وأما في صورة العلم بتاريخ الكرية والجهل بتاريخ الملاقاة، فلا يجري استصحاب عدم الكرية، لمعلومية تاريخها ولا استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية، لكونه مثبتا على ما تقدم بيانه من اعتبار الكرية قبل الملاقاة. ولذا اختار هو وغيره عدم كفاية التتميم في طهارة الماء القليل الملاقي للنجس، وبعد عدم جريان كلا الاستصحابين لا يمكن الرجوع الى قاعدة الطهارة. وذلك لما أسسه من الاصل، وهو انه إذا استثنى من حكم إلزامي عنوان وجودي، يفهم منه العرف أن احراز هذا العنوان جزء للموضوع، فلو لم يحرز العنوان المذكور يرجع الى حكم العام، فإذا قال المولى لعبده: لا تأذن في الدخول علي إلا للعالم مثلا، يفهم منه العرف ان الموضوع لجواز الاذن هو احراز عنوان العالم. والمقام من هذا القبيل، لانه حكم في الشريعة المقدسة بوجوب الاجتناب عن الماء الملاقي للنجاسة، واستثنى منه ماء الكر، فيفهم العرف منه ان الموضوع لعدم وجوب الاجتناب هو احراز الكرية. وفي صورة عدم احراز الكرية يرجع الى حكم العام، وهو وجوب الاجتناب. وفرع على هذا الاصل فروعا كثيرة: (منها) - ما لو علمنا بقلّة ماء وكريته، وشككنا في أن المتقدم هو الكرية حتى يحكم بنجاسته فعلا للملاقاة، أو القلة حتى يحكم بعدم نجاسته، فيتعارض استصحاب عدم الكرية حين الملاقاة باستصحاب عدم القلة، وبعد التساقط لا يمكن الرجوع الى قاعدة الطهارة، لما تقدم من الاصل، فيحكم بالنجاسة. وكذا الكلام في الماء الذي ليس له حالة سابقة، كالمخلوق دفعة فرضا، أو الماء الذي لا نعلم حالته

السابقة، (ومنها) - ما لو شككنا في كون دم أقل من الدرهم،
فيحكم بوجوب

[١٩٨]

الاجتناب عنه، لان المستثنى من وجوب الاجتناب عن الدم هو الاقل من الدرهم، ويفهم منه العرف أن المستثنى هو احراز كونه أقل من الدرهم، فمع عدم الاحراز يرجع الى حكم العام لا للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بل لان المستثنى هو احراز كونه أقل من الدرهم بحسب فهم العرف. (ومنها) - ما لو شككنا في كون امرأة من المحارم، فيحكم بحرمة النظر إليها، لان المستثنى من حرمة النظر هو احراز كونها من المحارم بحسب فهم العرف، فمع عدم الاحراز يرجع الى حكم العام - انتهى ملخص كلامه (قدس سره). وفيه مواقع للنظر: (الموقع الاول) - فيما أسسه من الاصل، فانه إن كان مراده ان الموضوع للحكم الواقعي هو الاحراز، فيلزم منه انتفاء الطهارة واقعا في صورة الشك في الكرية، لكون موضوع الطهارة الواقعية هو احراز الكرية على الفرض، فلو توضحا بماء مشكوك الطهارة مع الغفلة، يلزم الحكم ببطلان وضوئه، ولو إنكشف بعد الوضوء كونه كرا في الواقع. وهذا شئ لم يلتزم به أحد. وإن كان مراده ان الموضوع للحكم الظاهري هو احراز الكرية، وان الحكم الظاهري يجعل طريقا الى الحكم الواقعي نظير وجوب الاحتياط. وان قوله (ع): " إذا بلغ الماء قدر كر... الخ " منحل الى بيان حكمين: (أحدهما) - الحكم الواقعي وموضوعه الكر الواقعي. (ثانيهما) - الحكم الظاهري الطريقي، وموضوعه احراز الكرية، فكل ما لم تحرز كريته محكوم بالانفعال ظاهرا (ففيه) ان استفادة الحكمين من مثل قوله عليه السلام: " إذا بلغ الماء قدر كر... " دونه خرق القناد، فانا لانفهم منه بعد مراجعة العرف إلا حكما واحدا واقعيًا، وهو ان الكر لا ينجس بملافة شئ من النجاسات، وبعد عدم تمامية ما ذكره - من الاصل وعدم جريان اصالة

[١٩٩]

عدم الملافة لكونها من الاصول المثبتة على ما ذكره (قدس سره): وعدم جريان اصالة عدم الكرية لكونها معلومة التاريخ - لامانع من الرجوع الى قاعدة الطهارة، ولذا ذهب المشهور الى الحكم بطهارة الماء في هذه الصورة (أي صورة العلم بتاريخ الكرية، والجهل بتاريخ الملافة). وأما ما فرعه على الاصل المذكور من الموارد، فالحكم فيها وان كان كما ذكره، إلا انه ليس مبنيًا على ما ذكره من الاصل، بل مبني على جريان الاصل الموضوعي، ففي مثل المرأة المرددة بين الاجنبية والمحرم، يحكم بحرمة النظر إليها لاصالة عدم كونها من المحارم، فان النسب من الامور الحادثة. وكذا الكلام في الفروع الاخر. غاية الامر أن الاصل الموضوعي يختلف باختلاف الموارد، ففي بعض الموارد يكون من قبيل اصالة العدم الازلي - كما في المرأة المرددة - وفي بعض الموارد يكون من قبيل اصالة العدم النعتي - كما في المثال المذكور في كلامه - من الشك في كون أحد عالما مع قول المولى لا تأذن في الدخول علي إلا للعالم، فالاصل عدم كونه عالما، فانه حين تولده لم يكن عالما يقينا، والاصل بقاءه على ما كان. (الموقع الثاني) - ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، ففيه ما تقدم من عدم الفرق في جريانه بين معلوم التاريخ ومجهوله، لان الاثر ليس مترتبًا على عدم الحادث في عمود الزمان كي يمنع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، لعدم الشك فيه بلحاظ عمود الزمان، بل الاثر مترتب على عدم أحد الحادثين حين وجود الحادث الآخر، ووجود معلوم التاريخ في زمان

وجود الحادث الآخر مشكوك فيه، لان العلم بتاريخه في عمود الزمان لا ينافي الشك في وجوده حين وجود الحادث الآخر، فلا مانع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ أيضا. وقد تقدم تفصيل ذلك. (الموقع الثالث) - ما ذكره في مجهولي التاريخ من جريان اصالة عدم

[٢٠٠]

الكرية حين الملاقاة، فيحكم بالنجاسة وعدم جريان اصالة عدم الملاقاة الى حين الكرية، لكون الاثر مترتبا على كون الكرية سابقة على الملاقاة، ولا يمكن اثباته باستصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية، إلا على القول بالاصل المثبت. وفيه (أولا) - منع اعتبار كون الكرية سابقة على الملاقاة، ولا يستفاد ذلك من قوله (ع): " إذا بلغ الماء قدر كرم... " بل المستفاد منه اعتبار الكرية حين الملاقاة، فلا أثر لكريته السابقة على الملاقاة. والحكم بعدم كفاية التتميم كرا في طهارة الماء القليل المتنجس ليس لاعتبار كون الكرية سابقة على الملاقاة، بل لعدم كونه كرا حين الملاقاة، فلا فائدة في تميمه كرا بعد الملاقاة، بل المستفاد من قوله (ع): " إذا بلغ الماء قدر كرم... " هو الحكم بنجاسة هذا الماء المتمم (بالكسر) فان مفهوم قوله (ع): " إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شئ " انه إذا لم يبلغ الماء قدر كرا، وقد لاقاه الماء المتنجس،، فلا بد من الحكم بنجاسته بمقتضى المفهوم، فيصير المجموع نجسا. ومقتضى ما ذكرنا - من عدم اعتبار كون الكرية سابقة على الملاقاة وكفاية الكرية حين الملاقاة - هو الحكم بالطهارة فيما إذا اتحد زمان التتميم والملاقاة، بحيث كانت الملاقاة والتتميم في آن واحد، لكونه كرا حين الملاقاة. و (ثانيا) - على فرض تسليم ذلك أنه لا يكون الاصل المذكور مثبتا، لان عدم الانفعال وان كان متوقفا على كون الكرية سابقة على الملاقاة، إلا أن الطهارة أعم منه، فان موضوع عدم الانفعال أمران: الكرية والملاقاة، لانه في صورة عدم الملاقاة لا يكون هناك مقتضى للانفعال حتى تكون الكرية مانعة عنه، فلا يصدق عدم الانفعال إلا مع الملاقاة والكرية، بخلاف الطهارة، فانها غير متوقفة على الكرية ولا على الملاقاة، لامكان ان يكون ماء قليلا وطاهرا مع عدم الملاقاة، فإذا لامانع

[٢٠١]

من جريان استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية، فيحكم بالطهارة. فلا حاجة الى اثبات عنوان عدم الانفعال حتى يقل: انه متوقف على كون الكرية سابقة على الملاقاة. واثباته باستصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية متوقف على القول بالاصل المثبت. فالذي تحصل مما ذكرنا أن الاوفق بالقواعد هو الحكم بطهارة الماء في جميع الصور الثلاث، لتساقط الاستصحاب للمعارضة، فيكون المرجع اصالة الطهارة، وعلى فرض تسليم عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، يكون الصحيح هو القول بالتفصيل على ما تقدم بيانه. (تنبيه) إن ما ذكرناه هو الذي ذكره سيدنا الاستاذ دام ظله في محاضراته الاصولية. وعدل عنه دام ظله في حاشيته على العروة وحكم بنجاسة الماء في جميع الصور الثلاث. والوجه فيه ما ذكره في دراساته الفقهية في خيار العيب على ما في تقريرات بعض أفاضل مفرري بحثه. وحيث انه مشتمل على تحقيق أنيق منطبق على موارد كثيرة، أحببنا أن نذكره بنص عباراته واليك نص: ذكر المحقق الانصاري - في مبحث خيار العيب عند البحث في اختلاف المتبايعين في المسقط - أنه لو اختلفا في تأخر الفسخ عن أول الوقت بناء على فورية الخيار، ففي تقديم مدعي التأخير لاصالة بقاء العقد

وعدم حدوث الفسخ في أول الزمان أو مدعي عدمه لاصالة الصحة وجهان. ثم ذكر أن هذه المسألة نظير ما لو ادعى الزوج الرجوع في عدة المطلقة الرجعية، وادعت هي تأخره عنها. أقول: هذه المسألة سيالة في كل مورد كان موضوع الحكم أو متعلقه مركبا من جزئين، وقد علمنا بتحقق أحدهما ثم بتحقق الجزء الآخر وارتفاع الجزء الاول،

[٢٠٢]

ولكن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، كما إذا شك في أن الفسخ هل وقع قبل التفريق عن مجلس العقد أو بعده، أو شك في أن فسخ المشتري العقد في بيع الحيوان هل وقع قبل انتهاء ثلاثة أيام أو بعده، أو شك في أن القبض في بيع الصرف والسلم هل وقع قبل التفريق عن مجلس العقد أو بعده، أو شك في أن بيع الراهن العين المرهونة هل وقع قبل رجوع المرتهن عن إذنه أو بعده، أو شك في أن ملاقة النجاسة للماء المسبوق بالقلة هل وقع قبل عروض الكرية أو بعده، أو شك المتطهر إذا صلى وعلم بصور حدث منه في تقدم الصلاة على الحدث وتأخرها عنه، ولم يمكن إجراء قاعدة الفراغ ولو من جهة العلم بغفلة المصلي حين إتيانه بها - الى غير ذلك من الموارد ؟ فنظير ما ذكره المحقق الانصاري (ره) في خيار العيب من اصالة عدم حدوث الفسخ في أول الزمان جار في جميع تلك الموارد. وذهب بعض المحققين الى خلاف ما ذهب إليه العلامة الانصاري. ومحصل كلامه: أن الموضوع في الموارد المزبورة بما أنه مركب من جزئين لا يفرق الحال في ترتب الحكم بين إحراز كلا الجزئين بالوجدان، وإحراز احدهما بالواجدان، والآخر بالاصل، فإذا تحقق الفسخ في الخارج وشك في حدوثه في أول زمان الخيار - بناء على فوريته ليكون مؤثرا - أو بعده لكي لا يكون مؤثرا فيستصحب الخيار الى زمان وقوع الفسخ فيلتمم الموضوع المركب منهما، ويترتب عليه انفساخ العقد، وكذلك يستصحب بقاء الجزء المتيقن في جميع تلك الموارد الى زمان تحقق الجزء الآخر، ويترتب عليه حكمه، فيحكم بنجاسة الماء في الفرض المزبور وبصحة الصلاة لاستصحاب بقاء قلة الماء الى زمان ملاقة النجاسة، واستصحاب بقاء الطهارة الى زمان تحقق الصلاة. وهكذا. لا يقال: إن الاصل المذكور معارض باصل آخر، وهو عدم حدوث الجزء الثاني

[٢٠٣]

الى انقضاء زمان الجزء الاول وإن الاصل عدم تحقق الفسخ في الخارج الى انقضاء زمان الخيار، والاصل عدم وجود الصلاة الى زمان حدوث الحدث، والاصل عدم ملاقة النجاسة الى زمان الكرية، وهكذا بقية الموارد. فانه يقال: إن عدم تأثير الفسخ وبطلان الصلاة وعدم تنجس الماء بالملاقة مترتبة على وقوع الفسخ بعد انقضاء زمان الخيار، ووقوع الصلاة بعد زوال الطهارة، ووقوع الملاقة بعد حصول الكرية. ومن الظاهر أن اصالة عدم حصول الفسخ في زمان الخيار، واصالة عدم وقوع الصلاة في زمان الطهارة، واصالة عدم الملاقة في زمان الكرية لا يترتب عليها شئ مما ذكر، إلا على القول بالاصل المثبت. وبما أنا لا نقول به، فلا معارض لاستصحاب بقاء الجزء المتيقن الى زمان حدوث الجزء الثاني هذا. والتحقيق في المقام أن يقال: إن الحادثين - الذين يتركب منهما موضوع الحكم أو متعلقه - قد يكون كلاهما زمانيا من دون دخل شئ آخر في موضوع الحكم أو متعلقه سوى وجود أحدهما في زمان وجود الآخر، وقد يكون أحدهما زمانا والآخر زمانيا لم يعتبر فيه إلا وجوده في ذلك الزمان من دون اعتبار عنوان آخر فيه، وقد يكونان على نحو اخذ أحدهما مقيدا بعنوان خاص زائدا على وجود أحدهما مع فرض وجود الآخر. (أما الصورة

الاولى) فلا شبهة في لزوم ترتيب الاثر فيها إذا أحرزنا أحد الحادثين بالوجدان والآخر بالاصل، كما إذا تحقق الفسخ في الخارج، وشك في وقوعه في أول زمان خيار العيب أو بعده، فانا إذا أحرزنا بقاء الخيار الى زمان الفسخ، ترتب عليه نفوذ الفسخ من غير احتياج الى شئ آخر، بداهة أن المستفاد من الادلة هو نفوذ الفسخ بوقوعه في الخارج مع بقاء الخيار. والمفروض احرار ذلك بضم الوجدان الى الاصل، فان الفسخ وجداني، وبقاء الخيار محرز بالاستصحاب، ولم يعتبر

[٢٠٤]

في الموضوع غير ذلك، وتوهم - معارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ في زمان الخيار - باطل، لا لما ذكر من أنه مثبت، فانه مبني علي كون عدم نفوذ الفسخ مترتباً على وقوعه في غير زمان الخيار، مع أنه ليس كذلك، لانه مترتب على عدم وقوعه في زمان الخيار من غير حاجة الى اثبات وقوعه في غيره، بداهة أن أثر العقد باق على حاله ما لم يصدر الفسخ في زمان الخيار، بل لان الفسخ قد تحقق خارجاً في زمان حكم الشارع بكونه زمان الخيار، فلا شك لنا في تحققه في ذلك الزمان ليحكم بعدمه. وبعبارة اخرى بعد فرض أنه لم يؤخذ في موضوع الحكم غير تحقق الفسخ في الخارج وبقاء زمان الخيار، فإذا حكم الشارع ببقاء زمان الخيار، وعلم بتحقيق الفسخ، لم يبق شك في تحقق موضوع الحكم، فلا مجال لإجراء اصالة عدم الفسخ في زمان الخيار. ومما يدل على ذلك أنه لو كان الاصل المزبور جارياً، لجرى حتى مع عدم العلم بانقضاء زمان الخيار، فتعارض به اصالة بقاء الخيار الى زمان الفسخ، مع أنه لا يمكن الالتزام به، مثلاً إذا شككنا في بقاء الخيار وسقوطه، جرى استصحاب بقاءه وعدم انقضائه، فلو فسح المشتري - والحال هذه - لحكمنا بنفوذ الفسخ، مع أنه على التوهم المزبور امكن الالتزام بمعارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ في زمان الخيار، وهكذا الحال في بقيه الموارد المتقدمة، فان استصحاب بقاء الطهارة الى زمان الصلاة أو استصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة، لا يمكن معارضته باستصحاب عدم تحقق الصلاة في زمان الطهارة أو باستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة، وإلا كان الاستصحابان متعارضين ولو مع الشك في حدوث الكرية والحدث. ومن الظاهر أن القائل بالمعارضة في المقام لا يلتزم به. و (أما الصورة الثانية) أعني بها ما كان الموضوع مركباً من ذات الزمان والزمان، فلا شبهة فيها أيضاً في إثبات أحد الجزئين الذي هو الزمان بالاصل، والجزء

[٢٠٥]

الآخر الذي هو الزماني بالوجدان، فيلتنم الموضوع المركب منهما، ويترتب عليه الحكم. وذلك كما إذا شك في أن الفسخ في خيار الحيوان هل وقع قبل الثلاثة أو بعدها؟ فانه يحكم حينئذ ببقاء الثلاثة وعدم انقضائها فيترتب عليه انفساخ العقد، فان الطاهر - من قوله (ع): " صاحب الحيوان - المشتري - بالخيار ثلاثة أيام " - هو أن موضوع انحلال العقد مركب من فسح المشتري وعدم انقضاء ثلاثة أيام، بمعنى وقوع الفسخ في زمان لم تنقض فيه ثلاثة أيام من زمان العقد، فإذا أحرز هذا بالتعبد الشرعي، حكم بنفوذ الفسخ ولا يعارض استصحاب بقاء الثلاثة باستصحاب عدم وقوع الفسخ في ضمن الثلاثة، وإلا تحققت المعارضة فيما إذا لم يعلم انقضاء الثلاثة أيضاً، ولا يلتزم به. وبالجملة حال الاستصحاب في هذا القسم حاله في القسم الاول بعينه. وبذلك يظهر الحال في بقية الموارد. و (أما الصورة الثالثة) أعني بها ما إذا كان موضوع الحكم مركباً من حادثين مع تقيد أحدهما بعنوان خاص، فلا يمكن فيها إحرار أحد الجزئين

بالاصل، والآخر بالوجدان، كي يلتزم الموضوع المركب منهما، فيترتب عليه الاثر. والوجه في ذلك أن استصحاب الزمان مثلا لا يثبت ذلك العنوان ليطرئ عليه الاثر الشرعي، إلا على القول بحجية الاصول المثبتة. وعليه، فلا وجه هنا لمنع جريان الاصل بمعارضته باصالة عدم وقوع الزماني فيه، لما عرفت من عدم جريان استصحاب الزمان فيه في نفسه فلا تصل النوبة الى المعارضة. وبالجملة استصحاب الزمان أو الزماني لاحراز الموضوع المركب منه ومن جزء آخر، إما أن لا يكون جاريا في نفسه، وإما أن لا يكون معارضا باستصحاب عدم الجزء الآخر في زمانه. ثم إنه لا يفرق الحال في هذه الصور الثلاث بين ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوما، وما إذا كان تاريخ كليهما مجهولا - كما هو واضح - انتهى نص كلامه

[٢٠٦]

حفظه الله تعالى. أقول: لم يبين وجه عدم الفرق ايكالا الى وضوحه، وقد تقدم الوجه فيه في كلامنا من أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ ومجهوله. هذا تمام الكلام في اصالة تأخر الحادث فيما كان الموضوع مركبا من عدم أحد الحادثين ووجود الآخر. وإما إذا كان الموضوع بسيطا، كما إذا علمنا بوجود الحادث والظاهرة منه، وشككنا في المتقدم منهما، فاختار صاحب الكفاية (ره) عدم جريان الاستصحاب في مجبولى التاريخ. أما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله، فاختار أيضا عدم جريان الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ، لما ذكره سابقا من عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. غاية الامر أن عدم احراز الاتصال في المسألة السابقة إنما هو لعدم احراز زمان الشك. وفي المقام لعدم احراز زمان اليقين. وذلك لان الاستصحاب الجاري في المسألة السابقة كان عديميا، وزمان اليقين بعدم الحادثين كان معلوما، إنما الشك في بقاء هذا العدم في زمان وجود الحادث الآخر. وحيث أن زمان وجود الحادث الآخر غير معلوم لنا، فلا محالة زمان الشك غير معلوم لنا، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. بخلاف المقام، فان الاستصحاب الجاري فيه وجودي، وزمان الشك في البقاء معلوم، لكن زمان اليقين بالحادث غير معلوم، لكونه مجهول التاريخ على الفرض، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك. وفيه ما تقدم من أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك واليقين بالمعنى المذكور، بل الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحادث مع الشك في البقاء على ما تقدم بيانه، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب كون زمان الحادث معلوما بالتفصيل، فانا لو علمنا بحادث الطهارة ولم نعلم بكونها حادثة في الساعة الاولى من النهار أو الساعة الثانية أو الثالثة، وشككنا في بقائها أول الظهر مثلا، فهل يمكن المنع عن جريان الاستصحاب لعدم احراز زمان الحادث ؟ ولا يلتزم هو (ره) أيضا

[٢٠٧]

بعدم جريانه في المثال المذكور، فيعلم أن مناط الاستصحاب انما هو اليقين الفعلي بالحادث مع الشك في البقاء، لا اليقين السابق فلا دخل لمعلومية زمان اليقين السابق أو مجهوليته في الاستصحاب. فتحصل مما ذكرناه في المقام أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه في مجبولى التاريخ، ولا في معلومه، ولكنه يسقط بالمعارضة، لعدم امكان التعبد بالمتضادين معا، والالتزام بالطهارة والحادث في آن واحد. وبعد سقوط الاستصحاب للمعارضة، لا بد من الرجوع الى أصل آخر من الاشتغال أو البراءة. وذلك يختلف باختلاف الموارد، ففي مثل الصلاة لا بد من الوضوء تحصيلًا للفراغ اليقيني،

لكون الاشتغال يقينياً. وفي مثل مس المصحف تجري البراءة عن الحرمة. وكذا إذا علمنا بوجود الجنابة والغسل، وشككنا في المتقدم منهما، فبالنسبة إلى الصلاة يكون مورد قاعدة الاشتغال، وبالنسبة إلى المكث في المسجد يكون مورد البراءة. وبالجملة كل مورد علم توجه التكليف فيه وشك في مقام الامتثال، فهو من موارد قاعدة الاشتغال، وكل مورد شك في التكليف يكون من موارد البراءة. هذا كله في الطهارة من الحدث وما قبلها. وأما الطهارة من الخبث وما قبلها، فلا ينبغي الاشكال في أنه بعد تساقط الاستصحاب للمعارضة، يكون المرجع هو قاعدة الطهارة المستفادة من قوله (ع): " كل شئ طاهر حتى تعلم أنه قذر " فإذا علمنا بطهارة ماء ونجاسته، وشككنا في المتقدم منهما، يكون المرجع - بعد تساقط الاستصحابين - هو أصالة الطهارة، فيترب جميع آثار الطهارة بالتعبد الشرعي. ثم لا يخفى أن الاستصحاب الجاري في معلوم التاريخ يكون من الاستصحاب الشخصي، وهو واضح. وأما الاستصحاب الجاري في مجهول التاريخ (فتارة) يكون

[٢٠٨]

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

[٢٠٩]

ثم انه إذا اشتبه اناء من الماء الطاهر باناء من الماء النجس، فقد ورد في النص الامر باهراقهما والتيمم، فذكر صاحب الكفاية (ره) في مبحث اجتماع الامر والنهي: أن هذا الحكم المنصوص ليس حكماً تعديداً على خلاف القاعدة، بل لا يصح الوضوء بهما مع قطع النظر عن النص، فانه لو توضع باحدهما ثم غسل بالآخر مواضع الوضوء فتوضأ به، لا يجوز له الدخول في الصلاة، لانه يعلم تفصيلاً بنجاسة بدنه

حين وصول الماء الثاني: إما لنجاسة الماء الاول، وإما لنجاسة الماء الثاني. ويشك في حصول الطهارة بعد انفصال الغسالة. ومقتضى الاستصحاب هو الحكم ببقاء النجاسة، فلا يجوز له الدخول في الصلاة. انتهى ملخصاً. أقول: هذا الذي ذكره صحيح على مسلكه من عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ: وأما على المختار - من عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ ومجهوله - فيكون الحكم المذكور على خلاف القاعدة، فان استصحاب النجاسة معارض باستصحاب الطهارة، لانه كما يعلم بنجاسة بدنه بمجرد وصول الماء الثاني، كذلك يعلم بطهارة بدنه أيضاً حين التوضي بالماء الطاهر، وإن كان لا يدري أن الماء الطاهر هو الثاني أو الاول، إذ لو كان الماء الاول طاهراً فبدنه طاهر حين التوضي به - كما هو واضح - ولو كان الماء الثاني طاهراً فكذلك بدنه طاهر حين التوضي به، لانه طهر بدنه به قبل التوضي به على الفرض. غاية الامر أن تاريخ الطهارة مجهول، وبعد تساقط الاستصحابين - للمعارضة - يكون المرجع اصالة الطهارة، فمقتضى القاعدة صحة الوضوء على الكيفية المذكورة وجواز الدخول في الصلاة. نعم يمكن أن يقال: إن العلم الاجمالي مانع عن الدخول في الصلاة بالوضوء على الكيفية المذكورة، فان وصول الماء الى الاعضاء تدريجي، فبمجرد وصول الماء الى وجهه - مثلاً - يعلم اجمالاً بنجاسة وجهه أو رجله، إذ لو كان الماء الاول نجساً

[٢١٠]

كانت رجله نجسة في هذا الحال، ولو كان الماء الثاني نجساً كان وجهه نجساً، ولا دافع لهذا العلم الاجمالي بعد كون الاستصحاب مبتلى بالمعارض، فيكون الحكم المنصوص على وفق القاعدة من هذه الجهة، لا من جهة الاستصحاب على ما ذكره صاحب الكفاية (ره). ويمكن الجواب عنه، بأن العلم الاجمالي المذكور غير مانع عن الوضوء بهما مع تكرار الصلاة، بأن توضع باحدهما وصلى، ثم غسل المواضع بالآخر وتوضاً به وصلى، فانه حينئذ يعلم تفصيلاً باتيان صلاة صحيحة، ولا أثر للعلم الاجمالي المذكور بعد العلم بصحة الصلاة. إلا أن يقال: إن التوضي بهما على الكيفية المذكورة حرج على المكلف، إذ يجب عليه تطهير بدنه وثوبه وغيرهما مما وصل إليه ماء الوضوء للصلوات الآتية، إذ كل ما وصل إليه ماء الوضوء من البدن والثوب يكون طرفاً للعلم الاجمالي. ولكنه قد ذكرنا غير مرة أن الحرج شخصي، فيكون الحكم المنصوص مطابقاً للقاعدة بالنسبة الى من يوجب التوضي بهما - على الكيفية المذكورة - حرجاً عليه دون غيره، كمن يعلم بأنه يتمكن من تطهير بدنه وثوبه بماء جار بلا لزوم حرج عليه. فتحصل مما ذكرناه أن الحكم المنصوص تعديدي إلا في بعض الموارد من جهة الحرج. (التنبيه الحادي عشر) - في استصحاب الصحة عند الشك في المانع. إعلم أنه ذكر الشيخ (ره) ما ملخصه: أنه إذا شك في مانعية شئ للصلاة مثلاً، لا يجري استصحاب الصحة لرفع الشك في مانعية هذا الشئ، لان الصحة - بمعنى تمامية مجموع الاجزاء والشرائط - مشكوكة الحدوث، لاحتمال اعتبار هذا الجزء العدمي فيها، فلا علم لنا بحدوث الصحة حتى نحكم ببقائها للاستصحاب.

[٢١١]

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

لحصل الامتثال، فالان كما كان. هذا كله في الشك في المانع الذي هو عبارة عما اعتبر عدمه في الصلاة. واما إذا شك في القاطع الذي هو عبارة عما يوجب قطع الاتصال ونقض الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة، فان تعبير الشارع - عن بعض ما اعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع كالحدث والقهقهة يدل على أن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها حدوث بعض الاشياء خلال أجزائها، فكما أن للمركبات الخارجية هيئة اتصالية بحيث لو انقطع الاتصال لم يصدق اسم المركب عليها كالسرير، فانه على تقدير انفصال اجزائه لا يسمى سريرا، بل يسمى خشبا، كذلك للمركبات الاعتبارية - كالصلاة مثلا - هيئة اتصالية باعتبار من الشارع. فإذا شك في قاطعية شئ لها، فلا مانع من جريان الاستصحاب والحكم ببقائها. ويتفرع عليه عدم وجوب استيناف الاجزاء السابقة. انتهى ملخصا. أقول: أما ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المانعة، فمتين جدا. ولا يمكن جريان استصحاب الصحة إلا على نحو التعليق. وقد تقدم عدم حجية الاستصحاب التعليقي ولا سيما في الموضوعات، كما في المقام. واما ما ذكره من جريان الاستصحاب عند الشك في القاطع، فغير تام لوجوه: (الاول) - ان القاطع ليس إلا هو المانع بعينه، فان الامور المعتبرة في الصلاة إما وجودية كالقيام والركوع والسجود وغيرها. واما عدمية كعدم القهقهة. وما اعتبر عدمه يعبر عنه بالمانع. ولم يعتبر سوى هذه الامور - الوجودية والعدمية - شئ

[٢١٢]

في الصلاة يسمى بالقاطع. ولا نضائق عن الفرق بين المانع والقاطع اصطلاحا، فان الامور العدمية المعتبرة في الصلاة على قسمين: قسم منها ما اعتبر عدمه في حال الاشتغال بالاجزاء الوجودية فقط: كالحركة، فان عدمها - المعبر عنه بالطمأنينة - معتبر في حال الاشتغال بالقراءة والذكر مثلا، ولا بأس بها في الاكوان المتخللة بين الاجزاء الوجودية. وقسم منها ما اعتبر عدمه مطلقا كالحدث والقهقهة، فيعبرون عن الاول بالمانع، وعن الثاني بالقاطع. وهذا مجرد اصطلاح لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب. (الثاني) - أنه على فرض تسليم كون القاطع غير المانع، وأنه ناقض للهيئة الاتصالية المعتبرة في الواجب، نقول: إن ما سمي بالقاطع هل اعتبر عدمه في الصلاة أو لا ؟ لا يمكن الالتزام بالثاني بالضرورة، فانه بعد اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة وكون هذا الشئ قاطعا لها، لا يمكن الالتزام بأن عدمه غير معتبر في الصلاة، فانه مساوق للالتزام بعدم اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة، وهو خلف. فتعين الاول، فيكون القاطع ذا حيثيتين: فمن حيث أنه اعتبر عدمه في الصلاة يكون مانعا، ومن حيث أن وجوده ناقض للهيئة الاتصالية، يكون قاطعا. فلو سلمنا جريان الاستصحاب فيه من حيثية الثانية، لا يجري الاستصحاب فيه من حيثية الاولى، فلا يصح القول بجران الاستصحاب فيه بقول مطلق. (الثالث) - أنه على فرض تسليم كون القاطع غير المانع، وأنه ليس فيه إلا حيثية واحدة، يرد على جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية عين الاشكال الذي ذكره الشيخ (ره) في جريان الاستصحاب عند الشك في المانع، فنقول: إن كان المراد جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية لمجموع الاجزاء، فهي مشكوكة الحدوث، فلا معنى لجران الاستصحاب فيها. وان كان المراد جريان الاستصحاب

[٢١٣]

في الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة، فهي غير محتملة الارتفاع، لان الشئ لا ينقلب عما وقع عليه. هذا كله في الشبهات الحكمية. وأما

الشبهات الموضوعية، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها، سواء كان الشك في وجود المانع بعد الفراغ عن كونه مانعا، كما إذا شككنا في وجود البكاء مثلا، أو كان الشك في مانعية الوجود، كما إذا شككنا في أن الذي صدر من المصلي كان بكاء أم لا ؟ ففي كلتا صورتين تكون الاجزاء الوجودية محرزة بالوجدان، والجزء العدي محرز بالاصل، فيحكم بصحة الصلاة، كما ذكرنا نظير ذلك في استصحاب وجود الشرط، كالطهارة من الحدث فان المشروط - وهو الصلاة - محرز بالوجدان، والشرط محرز بالاصل، فيضميمة الوجدان الى الاصل يحكم بصحة الصلاة. (التنبيه الثاني عشر) - في جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية وعدمه. وقد ذكرنا أن جريان الاستصحاب منوط باليقين بالحدوث، والشك في البقاء وكون الاثر قابلا للتعبد، فيعد تمامية هذه الامور يجري الاستصحاب، سواء كان المستصحب من الامور الخارجية، أم من الامور النفسانية. وتوهم اختصاصه بالامور الخارجية - لكونه من الاصول العملية، فلا يجري إلا في افعال الجوارح المعبر عنها بالاعمال - مدفوع، بأن معنى كونه من الاصول العملية: أنه ليس من الادلة الاجتهادية التي هي كاشفة عن الواقع، فان الاصول العملية وظائف عملية للجاهل بالواقع، وليست كاشفة عنه، لا أنها مختصة بالامور الجوارحية، فلو كان الثباني القلبي على شئ واجبا، وشككنا في بقاءه من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية، لا مانع من جريان الاستصحاب. نعم لا مجال لجريان الاستصحاب في الامور التي يجب فيها الاعتقاد والمعرفة: كالنبوة مثلا، لعدم كون الاثر حينئذ قابلا للتعبد، فلا يترتب

[٢١٤]

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

[٢١٥]

الالتزام بحقيقته لم يبق مجال للاستصحاب، لليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقة حينئذ. وإن كان مراده الثاني (أي كان استدلاله لالزام المسلمين ودعوتهم الى اليهودية) فنقول له: حريان الاستصحاب متوقف على اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وليس لنا يقين بنبوة موسى إلا من طريق شريعتنا، فان التواتر لم يتحقق في جميع الطبقات من زمان موسى الى زماننا هذا. والتوراة الموجودة عند اليهود ليس هو الكتاب المنزل من الله سبحانه على موسى. ومن راجعه يجد فيه ما يوجب العلم له بعدم كونه من عند الله من نسبة الزنا والفواحش الى الانبياء وغيرها مما يجده من راجعها. نعم لنا علم بنبوة موسى لاختبار نبينا بنبوته، فتصديقه يوجب التصديق بنبوته. وهذا الاعتراف من المسلمين لا يضرهم، ولا يوجب حريان الاستصحاب في حقهم - كما هو ظاهر - وهذا المعنى هو المحتمل من الحديث المتضمن لجواب الرضا عليه السلام عن احتجاج الجاثليق بالاستصحاب، من أنا معترفون بنبوة كل موسى وعيسى أقر بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله، وننكر نبوة كل من لم يقر بنبوة نبينا، فلا يرد - على الجواب المذكور - ما ذكره الشيخ (ره) من أن موسى بن عمران أو عيسى ابن مريم ليس كلياً حتى يصح الجواب المذكور، بل جزئي حقيقي اعترف المسلمون بنبوته، فعليهم إثبات نسخها. والحاصل أنه ليس لنا علم بنبوة موسى إلا باختبار نبينا صلى الله عليه وآله، وهو كما يخبر بها يخبر بارتفاعها، فلا مجال للاستصحاب. ومع فرض حصول اليقين من غير هذا الطريق ليس لنا شك في بقائها، بل نعلم بارتفاعها، فان المسلم لا يكون مسلماً مع الشك في بقاء نبوة موسى أو عيسى، فلا يمكن الكتابي الزام المسلم باستصحاب النبوة، لعدم تمامية أركانه من اليقين والشك. هذا في استصحاب النبوة، وأما أحكام

[٢١٦]

الشريعة السابقة، فالمسلم مجال لاجراء الاستصحاب فيها على المسلك المعروف، بخلاف ما سلكناه: من عدم حريان الاستصحاب في الاحكام الكلية الالهية، ولا سيما في أحكام الشريعة السابقة. وقد تقدم وجهه في التنبيه السابع، فراجع. (النبية الثالث عشر) - في حريان استصحاب حكم المخصص مع العموم الازماني وعدم، فنقول: إذا ورد حكم عام ثم خرج عنه بعض الافراد في بعض الازمنة، فشك في حكم هذا الفرد بالنسبة الى ما بعد ذلك الزمان، فهل يرجع الى العموم أو الى استصحاب حكم المخصص؟ ذهب الى كل جماعة. ولا يخفى أن انعقاد هذا البحث ليس من جهة ملاحظة التعارض بين العموم والاستصحاب، فان الاستصحاب أصل عملي لا مجال المرجوع إليه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق. ولا مانع من الرجوع إليه ان لم يكن هناك دليل، بل انعقاد البحث انما هو لتعيين موارد الرجوع الى العموم وتمييزها عن موارد التمسك بالاستصحاب، فالاشكال والخلاف انما هو في الصغرى بعد الاتفاق في الكبرى. إذا عرفت تحرير محل النزاع، فاعلم أنه ذكر الشيخ (ره) ان العموم الازماني (تارة) يكون على نحو العموم الاستغراقي، ويكون الحكم متعدد بتعدد الافراد الطولية، وكل حكم غير مرتبط بالآخر امتثالا ومخالفة، كوجوب الصوم ثلاثين يوماً، كما ان الامر في الافراد العرضية كذلك، فانه إذا قال المولى: أكرم العلماء مثلاً، يكون الحكم متعدد بتعدد أفراد العلماء الموجودين في زمان واحد، ولكل حكم إطاعة ومعصية وامتثال ومخالفة. و (أخرى) يكون على نحو العموم المجموعي، ويكون هناك حكم واحد مستمر، كوجوب الامساك من طلوع الفجر الى المغرب، فانه لا يكون وجوب الامساك تكليفاً متعدد بتعدد أنات هذا اليوم. فان كان العموم من القسم الاول، فالمرجع بعد الشك هو العموم، لانه بعد خروج أحد الافراد

عن العموم، لا مانع من الرجوع إليه، لاثبات الحكم لباقي الافراد. وان كان من القسم الثاني. فالمرجع هو الاستصحاب، لان الحكم واحد على الفرض، وقد انقطع يقينا. واثباته بعد الانقطاع الى دليل. ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصص. هذا ملخص كلامه (ره) وذكر صاحب الكفاية (ره) أن مجرد كون العموم الازماني من قبيل العموم المجموعي لا يكفي في الرجوع الي الاستصحاب، بل لابد من ملاحظة الدليل المخصص أيضا، فان أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفية، كما أنه بطبعه ظرف لما يقع فيه كالمكان، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، وان كان الزمان مأخوذاً على نحو القيدية، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب، لانه مع فرض كون الزمان قيذا للموضوع يكون إثبات الحكم في زمان آخر من اسراء حكم ثابت لموضوع الى موضوع آخر، وهو قياس محرم، فلا بد من الرجوع الى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام. هذا كله على تقدير كون العموم على نحو العموم المجموعي. وأما إن كان العموم على نحو العموم الاستغراقي، فالمتعين الرجوع الى العام إن لم يكن له معارض، وإلا فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصص مأخوذاً بنحو الظرفية، وإن كان مأخوذاً بنحو القيدية، لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضا، فلا بد من الرجوع الى أصل آخر، فتكون الصور على ما ذكره أربع: (الاولى) - أن يكون العام من قبيل العموم الاستغراقي مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو الظرفية. (الثانية) - هي الاولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيدية. وحكمهما الرجوع الى العام مع عدم المعارض، وإلا فيرجع الى الاستصحاب في الصورة الاولى،

والى أصل آخر في الصورة الثانية. (الثالثة) - ان يكون العموم من قبيل العام المجموعي مع كون الزمان طرفا. (الرابعة) - هي الثالثة مع كون الزمان قيذا، وحكمهما الرجوع الى الاستصحاب في الثالثة والى أصل آخر في الرابعة. وتشتتت في عدم إمكان الرجوع الى العام فيهما إلا فيما إذا كان التخصيص من الاول، كخيار المجلس مع قطع النظر عن النص الدال بلزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله (ع): " فإذا افترقا وجب البيع " فيصح في مثله الرجوع الى العام، لعدم كون التخصيص في هذه الصورة قاطعا لاستمرار الحكم حتى يكون إثبات الحكم بعده محتاجا الى الدليل، فيرجع الى استصحاب حكم الخاص، بل التخصيص يوجب كون استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعين الرجوع الى العام بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص في الوسط، كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدأه زمان الالتفات الى الغبن، فان التخصيص قاطع للاستمرار. وإثبات الحكم بعده يحتاج الى دليل. هذا ملخص ما ذكره صاحب الكفاية (ره). أقول: أما ما ذكره من أن مجرد كون العموم مجموعيا لا يكفي في جريان الاستصحاب، بل يحتاج الى كون الزمان طرفا لاقيدا، فمتين. وأما ما ذكره من إمكان الرجوع الى العموم المجموعي مع كون التخصيص في الاول، فهو صحيح فيما إذا كان العموم والاستمرار مستفادا من الدليل الخارجي بأن يدل دليل على اثبات الحكم في الجملة، ودليل آخر على استمراره، فحينئذ يمكن الفرق بين كون التخصيص في الاول وكونه في الوسط، بإمكان الرجوع الى العام في الاول، لكون التخصيص دالا على أن الاستمرار ثابت للحكم المذكور بعد هذا الزمان، بخلاف ما إذا كان

التخصيص في الوسط، فإن الاستمرار قد انقطع. وإثبات الحكم بعده يحتاج الى دليل. أما إذا كان الاستمرار مستفادا من نفس الدليل الدال على ثبوت أصل الحكم كما في المقام، فإن اللزوم والاستمرار كليهما مستفاد من قوله تعالى: " أوفوا بالعقود " فلا فرق بين كون التخصيص في الاول أو في الوسط، لأن الدليل يدل على حكم مستمر، فإذا انقطع يحتاج إثباته - بعد التخصيص - الى دليل على مذاقه. ثم إنه لا يمكن المساعدة على ما تسالم عليه الشيخ وصاحب الكفاية (ره) من أنه إذا كان العموم من قبيل العموم المجموعي لا يمكن الرجوع إليه، ويتعين الرجوع الى الاستصحاب إما مطلقا - كما عليه الشيخ أو فيما إذا كان الزمان في الدليل المخصص ظرفا - كما عليه صاحب الكفاية (ره) وذلك، لما نقحناه في بحث العام والخاص من عدم الفرق في جواز الرجوع الى العام بين كونه استغراقيا، أو مجموعيا. فكما لا فرق بينهما في الافراد العرضية ويرجع الى العموم في غير ما علم خروجه بمخصص متصل أو منفصل، سواء كان بنحو العموم الاستغراقي، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء، وكان مراده إكرام كل واحد من العلماء على نحو الاستقلال، ثم خرج منه زيد يقينا، وشك في خروج فرد آخر فنرجع الى العموم، ونحكم بعدم خروجه، لأن التخصيص بالنسبة الى فرد لا يمنع شمول العام للأفراد الأخر، أو كان بنحو العموم المجموعي كما إذا قال المولى: أكرم هذه العشرة، وكان مراده إكرام مجموع العشرة من حيث المجموع، ثم علمنا بخروج زيد من هذه العشرة، وشككنا في خروج جزء آخر، فنرجع الى العموم ونحكم بعدم الخروج، إذا التخصيص باعتبار جزء لا يمنع شمول العام للأجزاء الأخر. فكذا لافرق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي بالنسبة الى الافراد الطولية في جواز الرجوع الى العام، مع الشك في التخصيص. غاية الامر أنه يثبت بالرجوع الى العموم الاستغراقي حكم استقلالي، وبالعموم المجموعي

[٢٢٠]

حكم ضمنى للجزء المشكوك فيه، فلا فرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي من هذه الجهة. (لا يقال): انه في العموم المجموعي يكون الحكم واحدا، وقد انقطع، وإثباته ثانيا يحتاج الى دليل (فانه يقال): إن الحكم الواحد قد انقطع بالنسبة الى جزء واحد، وخروج باقي الأجزاء يحتاج الى دليل، كما يقال في العموم الاستغراقي: إن خروج فرد واحد إنما هو للمخصص، وخروج باقي الافراد يحتاج الى دليل. وحيث أن ظاهر كلام الشيخ (ره) في المقام مخالف للقاعدة الثابتة في بحث العام والخاص من صحة التمسك بالعموم، بلا فرق بين العموم الاستغراقي، والعموم المجموعي. فتصدى المحقق النائيني (ره) لتوجيه كلامه، وقال: إن ظاهر كلامه في الرسائل وإن كان موهما للفرق بين العام الاستغراقي والعام المجموعي، إلا أن هذا الظاهر ليس مراده، بل مراده - على ما يظهر من كلامه في بحث خيار الغبن من المكاسب - الفرق بين ما إذا كان الاستمرار قيدا لمتعلق الحكم، وما إذا كان قيدا لنفس الحكم. (بيان ذلك): أن الحكم - كالوجوب - يحتاج الى متعلق كالصوم، والى موضوع كالمكلف أو الماء والحجر مثلا، وحيث أن الموضوع غالبا من الجواهر غير المتقدرة بالزمان، لا يعقل كون الزمان مفردا له، فإن الماء يوم الجمعة ويوم السبت شئ واحد لافردين من الماء. وكذا غيره من الموضوعات الخارجية. نعم كون الزمان مفردا يتصور في نفس الحكم وفي متعلقه، فإن الحكم من الامور الاعتبارية، وأمر وحدته وتعددته بيد الجاعل - وهو الشارع - فيمكن أن يعتبر الوجوب مقيدا بزمان خاص، فيكون الوجوب في غير هذا الزمان فردا آخر من الوجوب. ويمكن أن يعتبر الوجوب غير مقيد بزمان خاص، فيكون وجوبا واحدا في جميع الأزمنة.

وكذا في المتعلق له أن يعتبر الصوم مقيدا بزمان خاص متعلقا للوجوب، فيكون الصوم في غير هذا الزمان فردا آخر. ويمكن أن يعتبره غير مقيد بزمان خاص، فيكون الصوم المستمر متعلقا للوجوب. إذا عرفت ذلك، ففي العموم الأزمانى (ثارة) يكون الاستمرار مأخوذاً في متعلق الحكم، ويكون الحكم وارداً على الاستمرار، كما إذا قال المولى: الصوم الأبدى واجب. و (أخرى) يكون الاستمرار وارداً على الحكم وحكما من أحكامه، كما إذا قال المولى: يجب عليكم الصوم، ثم قال: إن هذا الحكم أبدي، فيكون الحكم موضوعاً للاستمرار. والفرق بين كون الاستمرار وارداً على الحكم وكونه مأخوذاً في متعلقه من وجهين: (الأول) - أن الاستمرار المأخوذ في متعلق الحكم يمكن إثباته بنفس الدليل المتكفل لاثبات الحكم. والاستمرار المأخوذ في الحكم لا يمكن إثباته بنفس الدليل المتكفل لبيان الحكم على ما تقدم. (الثاني) - أنه إذا ورد التخصيص فيما إذا كان الاستمرار مأخوذاً في متعلق الحكم، لمانع من الرجوع إلى الدليل الدال على الاستمرار عند الشك في خروج بعض الأفراد، فإن أصالة عدم التخصيص من الأصول المحكمة في مقام الشك، سواء كان العموم استغرافياً أو مجموعياً. وأما إذا ورد التخصيص فيما إذا كان الاستمرار مأخوذاً في نفس الحكم، لا يمكن الرجوع إلى دليل الاستمرار عند الشك في التخصيص، لما ذكرناه من أن الاستمرار قيد للحكم فلا مجال للرجوع إلى دليل الاستمرار بعد الشك في أصل الحكم، فإنه إذا ورد حكم من الأحكام كالأباحة مثلاً، ثم دل دليل على أن الاباحة المذكورة دائمية، فعند الشك في ثبوت الاباحة لبعض الأفراد لا مجال للرجوع إلى دليل الاستمرار، فإنه متكفل لبيان الاستمرار للاباحة

الثابتة، فلا يصح الرجوع إليه لاثبات الاباحة، كما أنه إذا شكنا في إباحة شرب التتن مثلاً، فهل يمكن إثبات إباحتها بمثل قوله (ع): " حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة... " ؟ والمقام من هذا القبيل بعينه. هذا ملخص ما ذكره توجيهها لكلام الشيخ (ره) ثم ذكر كلاماً طويلاً لبيان الضابطة لتمييز موارد كون الاستمرار قيداً للحكم عن موارد كونه قيداً للمتعلق، ليرجع إليها عند الشك في كون الاستمرار قيداً للحكم أو للمتعلق. أقول: لا حاجة لنا إلى ذكر الضابطة والتعرض لها، لما سنبينه من عدم الفرق في جواز الرجوع إلى العام بين كون الاستمرار قيداً للحكم أو للمتعلق، فلا أثر للشك في كونه قيداً للحكم أو للمتعلق حتى نحتاج إلى بيان الضابطة. فنقول: أما ما ذكره من الفرق الأول، فغير تام وخلق بين مرحلتي الجعل والمجعول، فلان ما ذكره - من عدم إمكان إثبات الاستمرار من نفس الدليل المتكفل لبيان الحكم - إنما يصح بالنسبة إلى الجعل، فإن استمراره عبارة أخرى عن عدم النسخ. ولا يمكن إثباته بنفس الدليل الدال على الحكم، بل لابد من التماس دليل آخر من استصحاب - على القول بجريانه عند الشك في النسخ - أو من نحو قوله (ع): " حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة... " وهذا لا دخل له بالمقام، فإن الكلام في تخصيص المجعول لا في تخصيص الجعل الراجع إلى النسخ، ولا مانع من إثبات استمرار المجعول من نفس دليله، إذ الاستمرار من قيوده، ولا منع من أخذه في الدليل الدال عليه كبقية القيود. والجعل والمجعول يختلفان من حيث الاستمرار وعدمه (فتارة) يكون الجعل مستمراً دون المجعول: كالزوجية الانقطاعية، فإن المجعول - وهو الزوجية غير مستمر. وأما

الجعل (أي جواز العقد الانقطاعي) فهو مستمر الى يوم القيامة. و
(اخرى) يكون بعكس ذلك كالزوجية الدائمة مع

[٢٢٢]

فرض نسخ جواز العقد الدائمي، فيكون المجعول - وهو الزوجية -
مستمرًا، والجعل - وهو جواز العقد الدائمي - غير مستمر. وملخص
الكلام في المقام: أنه لا يمكن إثبات استمرار الجعل بمعنى عدم
النسخ بنفس الدليل الدال على الحكم، بل لو صرح في الدليل بكون
الحكم دائميًا لا يمكن إثبات عدم النسخ بهذا الدليل، فان للمولى
نسخ هذا الحكم الدائمي. ولكنه خارج عن محل الكلام كما تقدم.
وأما استمرار المجعول فلا مانع من إثباته بنفس الدليل. وأما ما ذكره
- من الفرق الثاني بين كون الاستمرار راجعًا الى نفس الحكم وكونه
راجعًا إلى المتعلق - من أنه لا مانع من الرجوع الى العام عند الشك
في التخصيص في الثاني دون الأول، ففيه أنه لا مانع من الرجوع
الى العام في المقامين: أما في الثاني، فباعتراف منه (ره) وأما في
الأول، فلان العام ظاهر في الشمول لجميع الافراد العرضية والطولية
قبل ورود التخصيص. وهذا الظهور حجة في غير ما خرج بالدليل.
(توضيح ذلك): أن الاحكام (تارة) تتعلق بافعال المكلفين كما في
الاحكام التكليفية، فان حرمة الخمر مثلا متعلقة بالشرب، ففي مثل
ذلك يكون الاستمرار راجعًا الى متعلق الحكم، كما أن التقيد بزمان
خاص أيضا راجع الى المتعلق، إذ قد يكون الشرب المقيد بزمان خاص
متعلق للتكليف، وقد يكون الشرب غير المقيد متعلق للتكليف، وعلى
تقدير كون الشرب المستمر متعلقًا للحرمة يسري الاستمرار الى
الحرمة أيضا لا محالة، فيكون شرب الخمر حراما مستمرا، فإذا خرج
من هذا الاستمرار والعموم الزماني فرد كما إذا قال المولى: لا بأس
بشرب الخمر حال المرض مثلا، وشككنا في الحرمة بعد البرء، فلا
مانع من التمسك بالعموم والحكم بحرمة

[٢٢٤]

شرب الخمر في غير ما خرج يقينا. و (اخرى) تتعلق بغير الافعال
الخارجية، كبعض الاحكام الوضعية كاللزوم، فانه متعلق بالملكية
وهي من الامور الاعتبارية، ويكون الاستمرار في مثل ذلك راجعًا الى
نفس الحكم، فإذا دل دليل على استمرار هذا الحكم ثم خرج منه
فرد، لا مانع من الرجوع الى العام في غير هذا الفرد الخارج، سواء
كان العموم مستفادا من نفس الدليل الدال على الحكم أو من
الدليل الخارج بلا فرق بين العموم المجموعي والاستغراقي. وما
ذكره المحقق النائيني (ره) - من أن الدليل الدال على الاستمرار
ناظر الى بقاء الحكم فلا يصح الرجوع إليه عند الشك في ثبوت
الحكم كما في موارد الشك في التخصيص - مندفع بأن العام يدل
بظاهره على ثبوت الحكم لجميع الافراد الطولية والعرضية قبل ورود
التخصيص عليه. وهذا الظاهر هو المتبع ما لم يدل دليل على خلافه،
فلا مانع من الرجوع إليه في غير ما خرج بالتخصيص القطعي.
فتحصل مما ذكرناه جواز الرجوع الى العام بلا فرق بين كون
الاستمرار راجعًا الى الحكم أو راجعًا الى المتعلق، وأن ما ذكره
المحقق النائيني (ره) - من الفرق بينهما - غير تام في نفسه. ومن
الغريب جعله توجيهًا لكلام الشيخ (ره) فانه ليس مراد الشيخ (ره)
قطعا، ولا يوافق كلامه في الرسائل ولا في المكاسب، فان صريح
كلامه هو الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي. وقد عرفت ما
فيه أيضا. هذا كله من حيث الكبرى، وأما من حيث الصغرى وأن قوله
تعالى: " أوفوا بالعقود " هل هو من قبيل العموم الاستغراقي أو
العموم المجموعي ؟ فيقع الكلام فيها من جهتين: (الجهة الاولى) -

أنه لا ينبغي الشك في أن المستفاد من قوله تعالى: " أوفوا بالعقود " هو حكم واحد متعلق بالوفاء لا أحكام متعددة متعلقة بالوفاء

[٢٣٥]

في كل أن من الائنات إذ الوفاء لا يصدق على عدم الفسخ في كل أن من الائنات، فان الوفاء بشئ عبارة عن إتمامه وانهاؤه، فمعنى الوفاء بالندز هو إتمام ما التزم على نفسه لله سبحانه وتعالى، وكذا الوفاء بالعقد عبارة عن إنهاء ما التزم على نفسه بالعقد، فلا يصدق الوفاء إلا مع إتمام مضمون العقد الى الآخر، فلا تكون هناك تكليف متعددة، حتى يكون من قبيل العموم الاستغراقي، بل تكليف واحد على ما عرفت. (الجهة الثانية) - أنه لا ينبغي الشك في أن وجوب الوفاء - المستفاد من الآية المباركة - ليس حكما تكليفيا بحيث يكون الفسخ حراما تكليفيا، بل هو إرشاد الى اللزوم، وأن الفسخ لا يؤثر شيئا، فيكون بمنزلة قوله (ع): " دعي الصلاة أيام أقرائك " فانه أيضا إرشاد الى مانعية الحيض وعدم صحة الصلاة منها في أيام الحيض وبعد كونه دليلا على اللزوم في كل مورد ورد التخصيص، يؤخذ به. وفي غيره لا مانع من الرجوع الى عموم أوفوا بالعقود، والحكم باللزوم كما عليه المحقق الثاني (ره). (التنبيه الرابع عشر) - هل المراد من الشك المأخوذ في الاستصحاب خصوص تساوي الطرفين، أو عدم اليقين الشامل للظن غير المعتبر ؟ وحيث أن الاستصحاب متقوم باليقين والشك، فلا بد من التكلم فيهما. أما اليقين فقد تقدم الكلام فيه في التنبيه الثاني، وذكرنا أن اليقين التعبدى كاليقين الوجداني في صحة جريان الاستصحاب معه. ومنه يظهر أنه لا مجال لجريان الاستصحاب مع قيام الامارة المعتبرة على ارتفاع الحالة السابقة، فانه بمنزلة اليقين بالارتفاع بجعل الشارع، ويكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين، لامن نقض اليقين بالشك. وأما الشك فالظاهر أن المراد منه خلاف اليقين الشامل للظن، فانه هو المتعارف في لغة العرب، وجعل الظن - مقابلا للشك واليقين - اصطلاح مستحدث، فالشك بمفهومه

[٢٣٦]

العرفي شامل للظن، مضافا الى وجود القرينة على جريان الاستصحاب مع الظن بارتفاع الحالة السابقة في أدلة الاستصحاب، وهي امران: (الاول) - ترك الاستفصال في صحيحة زرارة في قوله (ع): " لا حتى يستيقن أنه قد نام " بعد سؤاله بقوله: " فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم " فان قوله (ع): - " لا " (أي لا يجب عليه الوضوء) بلا استفصال بين الشك والظن - يدل على عدم وجوب الوضوء مطلقا، مع أن الغالب - فيما إذا حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم - هو حصول الظن بالنوم، ولا أقل من الكثرة بمكان لا يصدق معها الندرة، فلا يقال: إن ترك الاستفصال إنما هو لندرة حصول الظن، فهو ناظر الى الغالب. (الثاني) - قوله (ع): " حتى يستيقن " إذ جعل اليقين بالنوم غاية لعدم وجوب الوضوء، فيدخل الظن في المعنى، فلا يجب الوضوء ما لم يحصل اليقين - وان حصل الظن - وهو المطلوب. هذا. وذكر الشيخ (ره) وجهين آخرين لجريان الاستصحاب في صورة الظن بارتفاع الحالة السابقة: (الوجه الاول) - دعوى الاجماع على ذلك من القائلين بحجية الاستصحاب تعيدا للاخبار. وفيه (أولا) - عدم تحقق هذا الاجماع، فان من جملة الاقوال هو القول بالتفصيل بين الشك بارتفاع الحالة السابقة والظن به على ما نقله هو (ره). ومن المحتمل كون هذا المفصل من القائلين بحجية الاستصحاب من باب التعبد للاخبار. و (ثانيا) - عدم حجية مثل هذا الاجماع المعلوم مدركه، بل الاجماع المحتمل مدركه لا يكون اجماعا تعديدا كاشفا

عن قول المعصوم عليه السلام، (الوجه الثاني) - أن الظن بارتفاع الحالة السابقة إن كن مما دل دليل

[٢٢٧]

على عدم اعتباره كالظن القياسي، فوجوده كالعدم بالتعبير الشرعي، فيترتب على وجوده كل ما كان مترتبا على عدمه من الآثار، ومنها الحكم ببقاء الحالة السابقة بمقتضى الاستصحاب. وإن كان الظن مما لم يدل دليل على اعتباره، كالظن الحاصل من الشهرة مثلا، فحيث أن اعتباره مشكوك فيه، يكون رفع اليد عن اليقين السابق به من نقض اليقين بالشك. وفيه أن الكلام في وجود المقتضي، ومقدار دلالة الأدلة الدالة على حجية الاستصحاب، وأنها هل تشمل صورة الظن بارتفاع الحالة السابقة أم لا؟ وما ذكره (ره) ليس إلا بيان عدم المانع، ولا فائدة في إحراز عدم المانع مع الشك في وجود المقتضي. ومع إحراز المقتضي وشمول الأدلة له - على ما ذكرناه - لا مجال لتوهم كون غير الحجة - وهو الظن غير المعتبر - مانعا عن الحجة وهي الاستصحاب. وبعبارة أخرى معنى عدم اعتبار الظن - من جهة الدليل على عدم الاعتبار أو عدم الدليل على الاعتبار الراجع إليه بضميمة أصالة عدم الحجية - هو عدم إثبات المظنون، وهو يوجب الرجوع إلى الأصول العملية. وحينئذ لا بد من ملاحظة أدلة الاستصحاب: فإن كانت شاملة لموارد الظن بارتفاع الحالة السابقة، فهو وإلا فيرجع إلى أصل آخر. فمجرد كون الظن غير معتبر لا يوجب شمول أدلة الاستصحاب لموارد الظن. وأما ما ذكره أخيرا من أن رفع اليد عن اليقين للظن المشكوك في اعتباره يكون من نقض اليقين بالشك، فيرد عليه أنه لا بد في صدق نقض اليقين بالشك كون متعلق الشك واليقين واحد. وفي المقام ليس كذلك، فإن اليقين متعلق بحدوث شيء، والظن متعلق بارتفاعه. أما الشك، فهو متعلق بحجية هذا الظن، فليس الشك متعلقا بما تعلق به اليقين. وهذا ظاهر. (التنبيه الخامس عشر) يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة

[٢٢٨]

والقضية المشكوك فيها موضوعا ومحمولا، إذ الاستفادة من أدلته هو وجوب المضي على اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشك، ولا يصدق المضي والنقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعا ومحمولا، فإذا تيقنا بعدالة زيد مثلا، ثم شككنا في عدالة عمرو، لا يكون الجري العملي - على طبق عدالة عمرو - مضيا على اليقين السابق، وهو اليقين بعدالة زيد، ولا عدم الجري عليه نقضا له. وكذا في صورة اختلاف القضيتين في المحمول كما إذا تيقنا بعدالة زيد ثم شككنا في علمه مثلا، فترتيب آثار العلم لا يكون جريا على اليقين السابق ولا عدمه نقضا له. وهذا ظاهر لا مجال لانكاره، فليس تعبير العلماء - عن هذا الشرط ببقاء الموضوع - مبني على كفاية اتحاد القضيتين في الموضوع، ولو كان المحمول فيهما مختلفا، فإن هذا ليس مرادهم قطعا. ولعل تعبيرهم ببقاء الموضوع مبني على أهمية الموضوع، أو على أن المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعية، وبقاؤه بوصف الموضوعية عبارة أخرى عن بقاء الموضوع والمحمول، إذ لا يتصور بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول، أو على أن المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدلة الاستصحاب من المضي والنقض. وبقاء هذا الموضوع أيضا عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين موضوعا ومحمولا، وإلا لا يصدق المضي والنقض كما ذكرناه في الأمثلة المتقدمة. و (كيف كان) اعتبار اتحاد القضيتين - في الموضوع والمحمول - يستفاد من نفس أدلة الاستصحاب على ما ذكرناه. ومن

الغريب ما صدر عن الشيخ (ره) من الاستدلال عليه بالدليل العقلي من أن قيام العرض - في الخارج بلا موضوع - محال، وهو يستلزم استحالة انتقال العرض من موضوع آخر، إذا بعد الانفصال - عن الموضوع الاول وقبل الاتصال بالموضوع الثاني - يلزم وجوده بلا موضوع، فيعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع، وإلا يلزم انتقال عرض من موضوع

[٢٢٩]

الى موضوع آخر، وهو محال. ويرد عليه (أولاً) - أن المستصحب لا يكون من الاعراض القائمة بالموضوعات الخارجية دائماً، بل قد يكون من الجواهر، وقد يكون من الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية، وقد يكون من الامور العدمية، فالدليل المذكور أخص من المدعى. و (ثانياً) - أن استحالة وجود العرض بلا موضوع إنما هو في الوجود التكويني لا الوجود التشريعي التعيدي، فان الوجود التعيدي ليس إلا التعبد بالوجود بترتيب آثاره بامر الشارع، فلا استحالة في التعبد بانتقال عرض من موضوع الى موضوع آخر، فإذا أمر المولى بأنه إن كنت على يقين من عدالة زيد، فتعبد بعدالة أبيه بترتيب آثارها، فلا استحالة فيه أصلاً. و (ثالثاً) - أن هذا الاستدلال على تقدير تماميته تعيد للمسافة، إذ نفس أدلة الاستصحاب وافية باعتبار اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً على ما تقدم. ثم إن المستصحب قد يكون من الموضوعات، وقد يكون من الاحكام. وعلى الاول، فقد يكون المحمول في القضية المتيقنة والمشكوك فيها ما هو من قبيل مفاد كان أو ليس التامة المعبر عنهما بالمحمولات الاولى باعتبار أن كل متصور لا بد وأن يحمل عليه الوجود أو العدم، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما (فتارة) يكون المحمول هو الوجود، كما إذا تيقنا بوجود زيد ثم شككنا في بقائه. و (اخرى) يكون هو العدم، كما إذا تيقنا بعدمه ثم شككنا في بقائه وانقلابه الى الوجود، ففي مثل ذلك يكون الموضوع هو المهية المجردة عن قيد الوجود والعدم ومحموله الوجود أو العدم، فيقال: إن هذه المهية كانت موجودة، فشك في بقائها والان كما كانت، أو يقال: إن هذه المهية كانت معدومة، فشك في بقائها. ومقتضى الاستصحاب

[٢٣٠]

بقاؤها. ولا يعقل في مثله اعتبار بقاء الموضوع في الخارج، إذ مع العلم ببقاء زيد في الخارج لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب، لعدم الشك حينئذ في البقاء. وقد يكون المحمول في القضيتين ما هو من قبيل مفاد كان أو ليس الناقصة - المعبر عنهما بالمحمولات الثانوية قبلاً للمحمولات الاولى - فتشمل المحمولات الثالثة أو الرابعة وهكذا. فمنها - قيام زيد مثلاً، فانه لا يحمل عليه إلا بعد حمل الوجود عليه. ومنها - سرعة حركة زيد، فانها متوقفة على حمل الحركة على زيد المتوقف على حمل الوجود عليه، وهكذا سائر المحمولات المترتب بعضها على بعض في سلسلة الوجود، فان جميعها من المحمولات الثانوية بهذا المعنى المقابل للمحمولات الاولى، فإذا كان المحمول في القضيتين من هذا القبيل، فهو على ثلاثة اقسام: (القسم الاول) - ما يكون الشك في بقائه ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع مع العلم ببقائه على تقدير بقاء الموضوع، كما إذا شككنا في بقاء عدالة زيد للشك في حياته مع العلم بعدالته على تقدير حياته. (القسم الثاني) - ما لا يكون الشك في بقائه ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع، بل يشك في بقائه ولو على تقدير وجود الموضوع. وهذا (تارة) يكون مع إحراز بقاء الموضوع، كما إذا شككنا في بقاء عدالة زيد مع العلم بحياته، و (اخرى) يكون مع الشك في

بقاء الموضوع أيضا، كما إذا شككنا في بقاء عدالة زيد مع الشك في حياته. (أما القسم الثاني) وهو ما إذا كان الشك في بقاء المحمول مع إحراز الموضوع، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه لتامة أركانه. (أما القسم الاول) فقد يشكل جريان الاستصحاب فيه، لأنه لا يجري الاستصحاب في المحمول كالعدالة - في مفروض المثال - لعدم إحراز الموضوع،

[٢٢١]

ولا معنى للتعبد بالعدالة بلا موضوع، ولا يجري الاستصحاب في الموضوع كحياة زيد في المثال، لعدم كون العدالة من الآثار الشرعية لحياة زيد، بل من اللوازم العقلية من باب الاتفاق للعلم بعدالته على تقدير حياته. ومما ذكرناه ظهر الاشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث أيضا، فإنه لا يجري الاستصحاب في العدالة، لعدم إحراز الموضوع ولا في الموضوع لترتيب العدالة، لعدم كونها من الآثار الشرعية، بل ولا من اللوازم العقلية في هذا القسم، لعدم العلم فيه بعدالته على تقدير حياته، فمن المحتمل عدم عدالته على تقدير حياته. ولا يجري الاستصحاب في الموضوع مقدمة لجريانه في العدالة بأن يحرز الموضوع أولا بالاستصحاب، ثم يجري الاستصحاب في العدالة، لعدم ترتب أثر شرعي على جريانه في الموضوع. ومن هنا قد يتوهم أنه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع في الخارج زائدا على اعتبار اتحاد القضيتين. هذا، والتحقيق جريان الاستصحاب في القسم الاول والثالث أيضا. (أما القسم الاول) فيجري الاستصحاب فيه في الانصاف وثبوت الوصف للموضوع، بأن يقال: ثبوت العدالة لزيد كان متيقنا فالان كما كان. وبعبارة اخرى: زيد المتصف بالعدالة كان موجودا يقينا، والان كما كان. ونظيره ما إذا شككنا في بقاء الزوجية بين امرأة وزوجها الغائب لاحتمال موته، فيجري استصحاب بقاء الزوجية وتترتب عليه آثارها. نعم لا يترتب على هذا الاستصحاب الاثر الشرعي المتوقف على تحقق الموضوع في الخارج، كجواز الاقتداء بزيد - في مفروض المثال - فإنه متوقف على وجود زيد العادل في الخارج ليركع بركوعه. وليس هذا من ناحية القصور في الاستصحاب، بل من ناحية القصور في الاثر، ولذا لا تكفي في ترتيبه الامارة كالبينة أيضا، لتوقفه على العلم الوجداني بوجود زيد العادل في الخارج.

[٢٢٢]

و (أما القسم الثالث) - فيجري الاستصحاب أيضا، لان الاثر الشرعي مترتب على الموضوع المركب من وجود زيد وعدالته. وقد ذكرنا في المباحث السابقة: أنه إذا كان الموضوع مركبا (فتازة) يحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالاصل، كما إذا شككنا في بقاء كرية ماء موجود في الخارج، فإن وجود الماء محرز بالوجدان، وكريته محرزة بالاستصحاب، فيترب عليه الحكم وهو عدم الانفعال، وكذا إذا شككنا في بقاء اطلاقه مع العلم بكونه كرا، فيحرز إطلاقه بالاصل، وكريته بالوجدان. و (اخرى) يحرز كلاهما بالاصل، كما إذا شككنا في بقاء كرية مع الشك في بقاء اطلاقه. والمقام من هذا القبيل، فبعد الشك في بقاء العدالة مع الشك في بقاء الحياة، يجري الاستصحاب في كليهما. ومجرد كون أحدهما في طول الآخر - بحسب الوجود الخارجي - لا يمنع من جريان الاستصحاب فيهما معا. ولا يخفى أنه يجري في القسم الاول كل ما ذكرناه في القسم الثالث وبالعكس، فيمكن جريان الاستصحاب فيهما بكيفيتين: ذكرنا إحداهما في القسم الاول، والاخرى في القسم الثالث من باب التفنن. هذا كله في جريان الاستصحاب في الموضوعات. أما جريانه في الاحكام فيبانه: أن

الحكم المشكوك فيه (تارة) يكون من الاحكام الجزئية كما في الشبهات الموضوعية. و (اخرى) يكون من الاحكام الكلية. وهذا على قسمين: لان الشك في بقاء الحكم الكلي إما أن يكون في ناحية الجعل لاحتمال النسخ، وإما أن يكون في ناحية المجعول فهذه هي أقسام ثلاثة: أما إذا كان الشك في الحكم الجزئي، فلا يجري فيه الاستصحاب، لكونه محكوما بالاصل السببي، إذا الشك في الحكم - في الشبهات الموضوعية - مسبب عن الشك في بقاء الموضوع، فبجريان الاصل الموضوعي يترتب الحكم ولا تصل النوبة الى جريان الاستصحاب في الحكم، بل لا يجري الاستصحاب في الحكم

[٢٢٢]

ولو لم يجر الاستصحاب في الموضوع لمانع كابتلائه بالمعارض. وذلك، لعدم احراز بقاء الموضوع، فلم يحرز اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها. وأما إذا كان الشك في الحكم الكلي لاحتمل النسخ، فلا يجري الاستصحاب فيه، لان النسخ بمعنى الرفع مستحيل في حقه تعالى. والنسخ بمعنى الدفع يرجع الشك في حدوث التكليف لافي بقائه، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، فان كان لدليل الحكم إطلاق يتمسك به ويحكم ببقاء الحكم المجعول فهو، وإلا فيرجع الى الأدلة الخارجية من قوله (ع): " حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الي يوم القامة... " وقد تقدم تفصيل ذلك في التنبيه السابع، فراجع. وأما إذا كان الشك في الحكم الكلي من غير ناحية النسخ، ففيه تفصيل، إذ الشك - في بقاء الحكم من غير ناحية النسخ - لا يعقل إلا مع حدوث تغير في الموضوع. وهذا التغير الذي أوجب الشك في الحكم على ثلاثة أقسام: (الاول) - أن يكون القيد الذي تغير بانقلاب الوجود الى العدم أو العكس مقوما للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع عروض التغير كان حكما جديدا لموضوع آخر لا بقاء الحكم للموضوع الاول - كما في جواز التقليد - فان موضوعه العالم، فلو زال عنه العلم وصار جاهلا يكون موضوعا آخر، إذا العلم مقوم لموضوع جواز التقليد في نظر العرف. والعالم والجاهل موضوعان لا موضوع واحد تغيرت حالة من حالاته، ففي مثل ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم صدق النقص على عدم ترتيب أثر اليقين السابق حين الشك، فلا يكون مشمولا لأدلة الاستصحاب. وظهر بما ذكرناه فساد الاستدلال على نجاسة أولاد الكفار بالاستصحاب، لكونهم نجسين حل كونهم منيا أو دما ولم يدل دليل على طهارتهم بعد ذلك، كما دل على طهارة ولد المسلم. وذلك، لتعدد الموضوع وعدم اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها فولد الكافر - على تقدير نجاسته -

[٢٢٤]

موضوع آخر للنجس غير المنى والدم، كما هو ظاهر. (الثاني) - أن يكون القيد من الحالات وغير دخيل في قوام الموضوع في نظر العرف، كما إذا قال المولى: أكرم هذا القائم، فشك في وجوب إكرامه بعد الجلوس، فان العرف يرى القيام والقعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاء للحكم الاول لا حدوث حكم جديد. ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم، كما هو ظاهر. هذا كله مع قطع النظر عما ذكرناه من معارضته باستصحاب عدم الجعل على ما تقدم بيانه. (الثالث) - أن يشك في أن القيد مقوم للموضوع أو من الحالات كالماء للنجس بالتغير، فيبعد زوال التغير يشك في بقاء النجاسة، لعدم العلم بأن التغير مقوم لموضوع الحكم بالنجاسة، أو من قبيل الحالات. وبعبارة اخرى الشك في أن التغير هل هو علة لثبوت النجاسة للماء، فلا يكون بقاؤها منوطا

ببقائه، أو قيد للموضوع لتكون النجاسة دائرة مداره وجودا وعدما ؟ وربما يكون الشك في بقاء الحكم في هذا القسم من جهة الشبهة المفهومية، فانها أيضا من الشبهات الحكمية، كما إذا شككنا في أن الغروب الذي هو الغاية لوقت صلاة الظهرين هل هو عبارة من استتار القرص، أو عن ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس ؟ ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم كما في القسم الاول، إذ مع الشك في كون القيد الزائل مقوما للموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بادلة الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصادقية، بلا فرق بين الشبهة المفهومية وغيرها من الشبهات الحكمية. وكما لا يجري الاستصحاب الحكمي في الشبهة المفهومية - لما ذكرناه من عدم إحراز اتحاد القضيتين - لا يجري الاستصحاب الموضوعي أيضا، لعدم الشك في شئ راجع الى الموضوع حتى يكون موردا

[٢٢٥]

للاستصحاب، فإن استتار القرص متحقق يقينا، وذهاب الحمرة لم يتحقق كذلك. وأما استصحاب الموضوع بوصف الموضوعية، فهو عبارة اخرى عن استصحاب الحكم، إذا بقاء الموضوع بوصف الموضوعية ليس إلا عبارة اخرى عن بقاء الحكم، ولا يخفى أن الشك في بقاء نجاسة المتنجسات بعد استحالتها داخل في هذا القسم فلو تنجست خشبة مثلا، ثم احترقت فصارت رمادا فشك في بقاء نجاستها لم يمكن التمسك باستصحابها، إذ المتصيد من أبواب الفقه: أن كل جسم لاقى نجسا، فهو نجس. ولا ندري أن الموضوع لهذا الحكم هل هو الجسم بما هو جسم - لتكون النجاسة باقية ببقاء الجسمية - أو الموضوع له هي الصورة النوعية الخشبية، وأن أخذ الجسم في قولهم: " كل جسم لاقى... " إنما هو للإشارة الى عموم الحكم وعدم اختصاصه بنوع دون نوع آخر ؟ وأما النجاسات العينية فهي من القسم الاول، فإن النجاسات العينية امور مخصوصة كالكلب مثلا، فإذا وقع في مملحة وصار ملحا، لا يصدق عليه الكلب، بل هو نوع من الملح، ولذا حكم المحقق الثاني (ره) - على ما حكاه الشيخ (ره) عنه - بارتفاع النجاسة بالاستحالة في باب النجاسات دون المتنجسات. وتحصل مما ذكرناه أنه يعتبر - في جريان الاستصحاب العلم بكون القيد غير مقوم للموضوع، كما في القسم الثاني ليحزر اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها. ومن هنا وقع الكلام بينهم في أن الموضوع المعتبر بقاؤه في جريان الاستصحاب هل هو مأخوذ من العقل، أو من الدليل الشرعي، أو من العرف ؟ وليعلم أن التردد بين الامور الثلاثة إنما هو في الشبهات الحكمية فقط، إذ الموضوع في الشبهات الموضوعية هي الامور الجزئية الخارجية. وليس الدليل الشرعي متكفلا ببيانها، فانه من المعلوم ان الدليل الدال على حرمة الخمر - مثلا - لا يدل على ان هذا المائع خمر أو ليس بخمر، فلا يمكن اخذ الموضوع في الشبهات الموضوعية من الدليل الشرعي. فالترديد

[٢٢٦]

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

يجري الاستصحاب. ويرد على ظاهر كلام الشيخ - مضافا الى ما ذكره صاحب الكفاية (ره) - ان الشيخ (ره) قائل باختصاص جريان الاستصحاب بموارد الشك في الرفع، مع قطع النظر عن اعتبار وحدة الموضوع بالدقة العقلية، فلا يلزم محذور من الالتزام بوحدة الموضوع بالدقة العقلية. مع انه ذكر هذا الكلام اي (لو اقتصر بالدقة العقلية لكان الاستصحاب مختصا بموارد الشك في الرفع) استبعادا للقول بلزوم بقاء الموضوع بالدقة العقلية. ولذا تصدى المحقق النائيني (ره) لتوجيه كلام الشيخ (ره) في المقام. وحاصل ما ذكره: أن الرفع (تارة) يطلق ويراد به ما يقابل المقتضي، فيراد به ما يمنع عن تأثير المقتضي لبقاء المقتضي بعد تأثيره في الحدوث، سواء كان وجوديا أو عدميا. وهذا المعنى مراد الشيخ (ره) في مقام التفصيل بين موارد الشك في المقتضي وموارد الشك في الرفع في حجية الاستصحاب، فإذا كان شئ باقيا بنفسه الى الابد - ما لم يقع شئ موجب لارتفاعه كالنجاسة والطهارة - وشككنا في بقاءه، فلا محالة يكون الشك شكًا في وجود الرفع، فيجري الاستصحاب. وإذا شككنا في بقاء شئ لاحتمال إنتهاء أمده لا لاحتمال وجود رافع له - كخيار الغبن بعد الاطلاع والتأخير في النسخ - فلا يجري الاستصحاب، لكونه من موارد الشك في المقتضي. و (اخرى) يطلق الرفع ويراد به ما يقابل المانع، فيراد به الامر الوجودي الذي

[٢٢٧]

يوجب رفع شئ عن صفحة الوجود وإعدامه بعد حدوثه، والمانع عبارة عما يمنع عن حدوث الشئ. وبعبارة اخرى المانع عبارة عن ما أخذ عدمه في حدوث شئ، والرفع عبارة عما أخذ عدمه في بقاء شئ بعد حدوثه، كالطلاق بالنسبة الى علاقة الزوجية. وهذا المعنى من الرفع مراد الشيخ (ره) ههنا، والنسبة بين الرفع بهذا المعنى المقابل للمانع والرفع المقابل للمقتضي هو العموم المطلق، لكون الرفع المقابل للمقتضي أعم من الوجودي والعدمي - كما تقدم - بخلاف الرفع المقابل للمانع، فانه مختص بالوجودي كالمانع. هذا ملخص ما ذكره في توجيه كلام الشيخ (ره). ولكن الصحيح ما ذكره صاحب الكفاية (هر) من أنه والتزمنا بالدقة العقلية، لما بقي مورد لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، إذا الرفع التكويني - في الاحكام الشرعية - غير معقول، فانها من الاعتبارات التي وضعها ورفعها بيد الشارع، فإذا شك في بقاء حكم شرعي بعد العلم بحدوثه لظرو تغير في موضوعه، كان الشك راجعا الى اعتبار قيد في بقاء الحكم بجعل الشارع. وبعد البناء على أخذ الموضوع بالدقة العقلية، لا يجري الاستصحاب لا محالة. وربما يقال في المقام: إنه لا بد من أخذ الموضوع من الدليل الشرعي، لان العقل مما لا مسرح له في الاحكام الشرعية، وليس له التصرف في موضوعها. وإنما يرجع إليه في الاحكام العقلية؛ من الاستحالة، والامكان وغيرهما. وأما العرف فان كان المراد - من أخذ الموضوع منه - أن موضوع الحكم الشرعي ما يفهمه العرف من الدليل الشرعي ولو بمعونة القرائن الداخلية أو الخارجية، فلا ينبغي ذكره مقابلا لاخذ الموضوع من لسان الدليل، إذ المراد من الموضوع المأخوذ من الدليل ليس إلا ما يكون الدليل ظاهرا فيه بحسب فهم العرف، ولو بمعونة القرائن. وإن كان

[٢٢٨]

المراد اتباع المسامحة العرفية في تطبيق الكلي على الفرد الخارجي، فان العرف - بعد تشخيص الموضوع الكلي من لسان الدليل - ربما يتسامح في تطبيقه على الخارج، فلا ينبغي الارتباب

في عدم جواز الاعتماد على هذه المسامحة العرفية، إذ العرف ليس مشرعا ولا يتبع نظره في قبال الدليل الشرعي، وإنما يتبع في تعيين مراد الشارع، لان خطابه وارد على طبق متفاهم العرف، فالمتعين أخذ الموضوع من لسان الدليل الشرعي. وهذا الذي ذكره - وإن كان صحيحا - إلا أنه خارج عن محل الكلام ولا ربط له بالمقام، إذ الكلام - في بقاء الحكم في ظرف الشك المستفاد من أدلة الاستصحاب الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك - من حيث أن جريان الاستصحاب والحكم بالبقاء متوقف على صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، وصدقه متوقف على بقاء الموضوع واتحاده في القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها، فهل المرجع في بقاء الموضوع هو الدليل الاول الدال على ثبوت الحكم - بأن كان جريان الاستصحاب تابعا لبقاء الموضوع المأخوذ في لسانه - أو الدليل الثاني الدال على الابقاء في ظرف الشك؟ فان الموضوع فيه النقض والمضي، فيكون جريان الاستصحاب تابعا لصدق النقض والمضي في نظر العرف بلا لحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل الاول. فالمراد من أخذ الموضوع من العرف: أن جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفا بلا نظر الى الدليل الاول. والمراد من أخذه - من الدليل الشرعي - هو الرجوع الى الدليل الاول. (توضيح المقام): أن لسان الدليل - الدال على ثبوت الحكم - مختلف، (فتارة) يقول المولى مثلا: إن المسافر يقصر. و (أخرى) يقول: إن المكلف إن سافر قصر، فمفاد هذين الكلامين وإن كان واحدا بحسب اللب،

[٢٣٩]

وهو وجوب القصر على المسافر. وقد ذكرنا غير مرة أن الوصف المأخوذ في الموضوع يرجع الى القضية الشرطية، وكذا القضية الشرطية ترجع الى اعتبار قيد في الموضوع، إلا أن لسانهما مختلف بحسب مقام الاثبات، فان الموضوع في الاول هو عنوان المسافر، وفي الثاني عنوان المكلف مع كون السفر شرطا لوجوب القصر عليه، فلو سافر أحد في أول الوقت ووصل الى وطنه آخره، وشك في أن الواجب عليه هل هو القصر لكونه مسافرا في أول الوقت، أو التمام لكونه حاضرا في آخره؟ فان كان بيان وجوب القصر على المسافر بمثل الكلام الاول، لا يمكن جريان الاستصحاب فيه، إذ الموضوع لوجوب القصر هو المسافر، وهو حاضر حين الشك، فلا يكون موضوع القضية المتيقنة والمشكوك فيها واحدا. وكذا لا يمكن الحكم بعدم وجوب القصر عليه تمسكا بمفهوم الوصف، إذ الوصف الذي ربما قيل بحجته هو الوصف المعتمد على الموصوف، كقولنا: المكلف المسافر يقصر، بخلاف الوصف غير المعتمد، كما في المقام، فانه ليس له مفهوم اتفقا. وإن كان بيان وجوب القصر بمثل الكلام الثاني، فلا مانع من جريان الاستصحاب، لكون الموضوع المأخوذ فيه هو المكلف، وهو باق في ظرف الشك، ولا يمكن التمسك بمفهوم الشرط وإن كان حجة، إذا مفاده عدم وجوب القصر على من لم يسافر، ولا يستفاد منه عدم وجوب القصر في مفروض المثال، لاحتمال أن يكون السفر دخيلا في حدوث وجوب القصر عليه فقط، فيكون القصر واجبا عليه بعد تحقق السفر - ولو بعد انعدامه - كما في المثال، وأن يكون دخيلا في وجوب القصر حدوثا وبقاء، فيكون وجوب القصر دائرا مدار وجود السفر، فلا يجب عليه القصر في مفروض المثال، فتصل النوبة الى استصحاب وجوب القصر. ولا مانع منه كما ذكرناه. هذا كله بناء على أخذ الموضوع من الدليل الاول الدال على ثبوت الحكم. فلا يمكن جريان الاستصحاب إن كان من قبيل الكلام

[٢٤٠]

الاول ولا مانع منه إن كان من قبيل الكلام الثاني. وأما إن قلنا بأن المرجع في بقاء الموضوع هو الدليل الثاني الدال على الابقاء في ظرف الشك، فجرى الاستصحاب تابع لصدق نقض اليقين بالشك، ففي مورد يصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق عرفاً يجري الاستصحاب، ويحكم بالبقاء. وإن كان الدليل الدال على ثبوت الحكم من قبيل الكلام الاول، وفي مورد لا يصدق النقض المذكور عرفاً، لا يجري الاستصحاب، وإن كان الدليل الدال على ثبوت الحكم من قبيل الكلام الثاني. وهذا هو الفارق بين كون الموضوع مأخوذاً من الدليل وبين كونه مأخوذاً من العرف. وظهر بما ذكرناه - من تحقيق الفرق - أن الحق في المقام كون الموضوع مأخوذاً من العرف، بمعنى أن جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بمقتضى دليله الدال على حرمة نقض اليقين بالشك. وقد ذكرنا أن الاوصاف مختلفة في نظر العرف (فمنها) - ما هو مقوم للموضوع، فبعد انتفائه لا يصدق النقض، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه. و (منها) - ما هو غير مقوم، فبانتفائه يصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. ولذا ذكرنا في مباحث الفقه: أنه لو قال البائع: بعثك هذا الفرس، فإن كونه شاة، يكون البيع باطلاً، لكون الصورة النوعية مقومة للمبيع، ولو قال: بعثك هذا العبد الكاتب أو بشرط أن يكون كاتباً فانكشف الخلاف فالبيع صحيح، لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، فللمشتري الخيار. هذا تمام الكلام في اعتبار الوحدة في القضية المتيقنة والمشكوك فيها. ولنختم الكلام في الاستصحاب بذكر امور: (الامر الاول) - قد ذكرنا مراراً: أن المستفاد من أدلة الاستصحاب

[٢٤١]

حرمة نقض اليقين بالشك، ولا يصدق النقض المذكور إلا فيما إذا كان الشك متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين. غاية الامر أن اليقين قد تعلق به حدوثاً، والشك قد تعلق به بقاءً. وبهذا يظهر أن أخبار الاستصحاب لا تشمل موارد قاعدة المقتضي والمانع، إذ اليقين فيها متعلق بوجود المقتضي، والشك فيها متعلق بوجود المانع، فإذا صبنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث مثلاً، وشكنا في تحقق الغسل لاحتمال وجود مانع من وصول الماء، فلنا يقين بوجود المقتضي - وهو انصباب الماء - وشك في وجود المانع، فعدم ترتيب آثار الطهارة لا يصدق عليه نقض اليقين بالشك، لعدم تعلق اليقين بالطهارة، بل بوجود المقتضي. وليست الطهارة من آثار وجوده فقط، بل تتوقف على عدم المانع أيضاً. والمفروض أنه لا يقين بوجود المقتضي وعدم المانع لتكون الطهارة متيقنة. وبالجملة بعد كون اليقين متعلقاً بشئ والشك متعلقاً بشئ آخر، لا يكون عدم ترتيب الاثر على الشك من نقض اليقين بالشك، فلا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب. وهو ظاهر. وقد يتمسك في موارد قاعدة المقتضي والمانع باصالة عدم المانع، فبعد إحراز صب الماء بالوجدان وعدم المانع بالاصل، يحكم بوجود الطهارة وفيه أن الاثر الشرعي ليس مترتباً على عدم الحاجب، بل على الغسل. ولا يمكن إثبات الغسل باصالة عدم الحاجب إلا على القول بالاصل المثبت. وقد يتمسك لاثبات هذه القاعدة بسيرة العقلاء يدعو استقرارها على الحكم بوجود المعلول بعد العلم بوجود المقتضي مع الشك في وجود المانع. وفيه أنه لم يثبت لنا استقرار هذه السيرة، بل ثبت خلافها، فإنه لو رمى حجراً الى أحد، وشك في وجود المانع عن وصوله إليه مع العلم بأنه لو وصل إليه لقتله، فهل يحكم العقلاء بتحقيق القتل وجواز القصاص؟

[٢٤٢]

فتحصل مما ذكرناه أن قاعدة المقتضي والمانع ليست مشمولة لادلة الاستصحاب. ولم يتضح لنا دليل آخر على حجيتها. والعمدة في المقام هو الكلام في أن أدلة الاستصحاب شاملة لقاعدة اليقين وموارد الشك الساري أم لا ؟ وليعلم أن احتمال اختصاص الاخبار بقاعدة اليقين ساقط، لكون مورد جملة منها هو الاستصحاب والشك الطارئ، كصحيحتي زارة (الاولى. والثانية) وعدة من الروايات الاخر. ولا يمكن الالتزام بخروج المورد، فيدور الامر بين اختصاص الاخبار بالاستصحاب وشمولها له ولقاعدة اليقين أيضا. وذكر المحقق النائيني (ره) - لاختصاصها بالاستصحاب وعدم شمولها للقاعدة - وجوها: (الوجه الاول) - أن التعبد الاستصحابي ناظر الى البقاء في ظرف الشك فيه بعد كون الحدوث محرزا، بخلاف القاعدة، فان التعبد فيها إنما هو بالحدوث بعد كونه غير محرز، وفرض الاحراز وفرض عدمه لا يمكن جمعهما في دليل واحد. (الوجه الثاني) - أن اليقين في القاعدة ليس مغائرا لليقين في الاستصحاب، إذ تغاير أفراد اليقين إنما هو بتغاير متعلقاته، كعدالة زيد وقيام عمرو. ومتعلق اليقين في القاعدة والاستصحاب شئ واحد كعدالة زيد يوم الجمعة مثلا، فإذا تيقنا بعدالة زيد يوم الجمعة وتعقبه الشك في البقاء المعبر عنه بالشك الطارئ، يكون موردا للاستصحاب. وإذا تعقبه الشك في مطابقته للواقع المعبر عنه بالشك الساري يكون موردا للقاعدة، فهذا اليقين الواحد محكوم بحرمة النقض حال وجوده في باب الاستصحاب، ومحكوم بحرمة النقض حال عدمه في القاعدة. ولا يمكن انشاء حكم واحد على وجود الشئ وعدمه في دليل واحد. وحيث أن قوله (ع): " لا تنقض

[٢٤٢]

اليقين بالشك " ناظر الى جهة طريقية اليقين، كما أنها ذاتية له، فلا يشمل موارد القاعدة، لأن طريقية اليقين فيها قد زالت بتبدله بالشك الساري. ودعوى - أن المشتق موضوع للاعم من المتلبس والمنقضي عنه المبدأ فيشمل موارد الاستصحاب باعتبار وجود اليقين الفعلي وموارد القاعدة باعتبار وجود اليقين السابق - مدفوعة، بأن الوضع للاعم على تقدير التسليم إنما هو في المشتقات الاصطلاحية كاسم الفاعل والمفعول وأمثالهما، لا في الجوامد وما هو شبيه بها. والمذكور في الاخبار لفظ اليقين وهو من الجوامد، أو شبيه بها في عدم كونه موضوعا للقدر المشترك بين وجود صفة اليقين وعدم وجودها. نعم لو كان المذكور في الاخبار لفظ المتيقن، لأمكن دعوى شموله للمتيقن باليقين السابق باعتبار كون المشتق موضوعا للاعم من المتلبس والمنقضي عنه المبدأ. (إن قلت): لا مانع من شمول الاخبار لموارد القاعدة باعتبار وجود اليقين سابقا، فيكون المعنى لا تنقض اليقين الذي كان موجودا بالشك. (قلت): هذا المعنى خلاف الظاهر، فان ظاهر قوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك " هو حرمة نقض اليقين الفعلي بالشك. (الوجه الثالث) - أن المتيقن غير مقيد بالزمان في باب الاستصحاب ومقيد به في القاعدة، فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد. (توضيح ذلك) أن اجتماع اليقين والشك في شئ واحد - على نحو يكون زمانهما واحدا مع وحدة زمان متعلقهما - مستحيل بالضرورة، فلا بد في اجتماعهما في شئ واحد من الاختلاف في الزمان: إما من حيث المتعلق كما في موارد الاستصحاب، فان متعلق اليقين هو عدالة زيد يوم الجمعة مثلا، ومتعلق الشك هو عدالته يوم السبت سواء كان حدوث اليقين والشك في زمان واحد، أو في زمانين. وإما من حيث نفس اليقين والشك كما في موارد القاعدة، فان متعلق اليقين والشك فيها هو عدلة زيد يوم الجمعة مثلا،

مع كون الشك متأخرا عن اليقين زمانا، فيكون بالزمان في موارد القاعدة قيذا للمتيقن، وفي موارد الاستصحاب طرفا لاقيدا، فكيف يمكن اعتبار كون الزمان قيذا وغير قيد في دليل واحد؟ هذه هي الوجوه التي ذكرها العلامة النائيني (ره) لاختصاص الاخبار بالاستصحاب وعدم شمولها للقاعدة. ولننظر في كل واحد منها مجال واسع. (أما الوجه الاول) ففيه أن الموضوع هو اليقين المتعقب بالشك. وحكمه حرمة نقضه به. وكون الحدث محرزا أو غير محرز مما لا دخل له في الحكم المذكور، بل هما من خصوصيات الموارد، إذ الشك المسبوق باليقين قد يكون متعلقا ببقاء ما تعلق به اليقين، فيكون حدوثه محرزا باليقين في ظرف الشك، وقد يكون متعلقا بعين ما تعلق به اليقين، فيكون حدوثه غير محرز، لكون الشك متعلقا بحدوثه. والاختلاف الناشئ من خصوصيات الموارد لا يمنع عن التمسك باطلاق القضية الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك، كما أن اختلاف خصوصيات موارد الاستصحاب لا يمنع عن شمول اطلاق أدلته لها، فيكون مفاد قوله (ع): " لا تنقض... " هو الغاء للشك تعبدا، فان كان متعلقا بالبقاء فمفاده التعبد بالبقاء، وان كان متعلقا بالحدوث فمفاده التعبد بالحدوث. و (أما الوجه الثاني) ففيه أن اليقين في موارد القاعدة أيضا كان موجودا، فلا مانع من شمول الاخبار لها حال وجود لليقين، فالمتيقن بوجود شئ مكلف بعدم نقض يقينه بالشك، سواء كان الشك متعلقا بالبقاء أو بالحدوث. وما ذكره - من أن طريقته اليقين قد زالت في موارد القاعدة بتبدله بالشك - مدفوع بأن الطريقية الوجدانية مفقودة في مورد الاستصحاب أيضا، لكون الشك متعلقا بالبقاء - ومجرد اليقين بالحدوث لا يكون طريقا وجدانيا الى البقاء، كما هو ظاهر. وأما الطريقية

التعبدية فيمكن جعلها من قبل الشارع في المقامين، فلا فرق بين القاعدة والاستصحاب من هذه الجهة أيضا. و (أما الوجه الثالث) فيرد عليه ما ذكرناه في الوجه الاول، فان كون الزمان قيذا أو طرفا إنما هو من خصوصيات المورد. (فتارة) يكون الشك متعلقا بالحدوث لاحتمال كون اليقين السابق مخالفا للواقع، فيكون متعلق الشك واليقين واحدا حتى من حيث الزمان، وهو معنى كون الزمان قيذا. و (اخرى) يكون متعلقا ببقاء ما تعلق به اليقين، وهو معنى كون الزمان طرفا، ولم يؤخذ في قوله (ع): " لا تنقض... " كون الزمان قيذا أو طرفا كي يقال: لا يمكن اعتبار الزمان قيذا وغير قيد في دليل واحد، بل الموضوع فيه هو اليقين المتعقب بالشك والحكم حرمة نقضه به. وإطلاقه يشمل ما كان الزمان فيه قيذا أو طرفا (أي ما كان الشك متعلقا بالحدوث أو بالبقاء). فتلخص مما ذكرناه في المقام: أنه لا مانع من شمول جعل واحد لقاعدة اليقين والاستصحاب في مقام الثبوت. نعم لا يمكن شمول أخبار الباب للقاعدة في مقام الاثبات، لامرين: (احدهما) - راجع الى عدم المقتضي. (ثانيهما) - راجع الى وجود المانع. (أما الاول) فلان ظاهر قوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك " عدم جواز نقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي، إذ ظاهر القضايا إثبات الاحكام للموضوعات الفعلية بلا فرق بين كونها متكفلة لبيان الاحكام الواقعية أو الظاهرية، فان ظاهر قولنا: الخمر حرام إثبات الحرمة للخمر الفعلي لا لما كان خمرا في وقت وان لم يكن خمرا بالفعل، وكذا ظاهر قوله (ع): " رفع عن امتي ما لا يعلمون " رفع ما هو مجهول بالفعل لا رفع ما كان مجهولا في وقت، فظاهر قوله (ع):

" لا تنقض اليقين بالشك " حرمة نقض اليقين الفعلي بالشك. ولفظ النقض المستفاد من قوله (ع): " لا تنقض " ظاهر في وحدة متعلق اليقين والشك من جميع الجهات حتى من حيث الزمان، وإلا لا يصدق النقض. والتحفظ على هذين الظهورين مستحيل، لعدم إمكان اجتماع اليقين والشك الفعليين في شئ واحد من جميع الجهات حتى من حيث الزمان. فلا بد من رفع اليد عن أحدهما. ومن المعلوم أن رفع اليد عن الظهور الأول يوجب اختصاص الاخبار بموارد القاعدة، لعدم اليقين فيها، كما أن رفع اليد عن الظهور الثاني يوجب اختصاصها بالاستصحاب، لاختلاف متعلق اليقين والشك من حيث الزمان في موارد الاستصحاب. وحيث أن الامام عليه السلام طبقها على موارد اختلاف متعلق اليقين والشك من حيث الزمان، فإنه (ع) حكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك في جواب سؤال الراوي بقوله: " فان حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم " ومن المعلوم أن متعلق اليقين هو الطهارة قبل حركة شئ في جنبه، ومتعلق الشك هو الطهارة بعدها. فعلم أن الظهور الثاني ليس بمراد قطعا، فبقي الظهور الأول بحاله، فلا يشمل موارد قاعدة اليقين، لعدم وجود اليقين الفعلي فيها. (وأما الثاني) - أي عدم شمول الاخبار للقاعدة لوجود المانع - فلان القاعدة معارضة بالاستصحاب دائما، إذ الشك في موارد القاعدة مسبوق بيقينين يكون باعتبار أحدهما موردا للاستصحاب، وباعتبار الآخر موردا للقاعدة، فيقع التعارض بينهما، فإذا تيقنا بعدالة زيد يوم الجمعة مثلا، وشككنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة لاحتمال كون اليقين السابق جهلا مركبا: فباعتبار هذا اليقين تجري القاعدة، ومقتضاها الحكم بعدالة زيد يوم الجمعة، وحيث أنه لنا يقين بعدم عدالته سابقا وشك فيها يوم الجمعة، يجري الاستصحاب. ومقتضاه الحكم بعدم عدالته يوم الجمعة. فلا محالة يقع التعارض بينهما، فلا يمكن اجتماعهما في دليل واحد، إذ جعل الحجية - للمتعارضين

[٢٤٧]

بجعل واحد - غير معقول. نعم لو دل دليل آخر - غير أدلة الاستصحاب - على حجية القاعدة، لم يكن مانع من الاخذ به، وتوهم - أن التعبد بالمتعارضين مما لا يمكن ولو بدليلين - مدفوع بأنه مع تعدد الدليل نخص دليل الاستصحاب بدليل القاعدة، بخلاف ما إذا كان الدليل واحدا، فان شموله للمتعارضين مما لا معنى له. نعم يمكن فرض جريان القاعدة في مورد لا يكون فيه معارضا بالاستصحاب، ولكنه نادر لا يمكن حمل الاخبار عليه. وظهر بما ذكرناه عدم إمكان شمول دليل واحد للاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع أيضا، مع قطع النظر عما ذكرناه سابقا، فان قاعدة المقتضي والمانع أيضا معارضة بالاستصحاب دائما، فلا يمكن شمول دليل واحد لكليهما. (الامر الثاني) - أنه لا إشكال ولا خلاف في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الامارة على ارتفاع المتيقن، بل يجب العمل بها. وإنما الكلام في وجه تقديم الامارة على الاستصحاب، وأنه من باب التخصيص أو الورود أو الحكومة؟ فذهب بعضهم الى أنه من باب التخصيص بدعوى أن النسبة بين أدلة الاستصحاب وأدلة الامارات وإن كانت هي العموم من وجه، إلا أنه لا بد من تخصيص ادلة الاستصحاب بادلة الامارات وتقديمها عليها، لان النسبة المتحققة بين الامارات والاستصحاب هي النسبة بينها وبين جميع الاصول العملية، فلو عمل بالاصول لم يبق مورد للعمل بالامارات، فيلزم الغاءها، إذ من الواضح أنه لا يوجد مورد من الموارد إلا وهو مجرى لاصل من الاصول العملية مع قطع النظر عن الامارة القائمة فيه. وفيه (أولا) - أن أدلة الاستصحاب في نفسها بعيدة عن التخصيص، فان ظاهر قوله (ع): " ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك " إرجاع الحكم الى قضية ارتكاريه، وهي عدم جواز رفع اليد عن الامر المبرم بامر غير مبرم.

وهذا المعنى آب عن التخصيص، إذ مرجعه الى أنه في مورد خاص يرفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير مبرم، وهو خلاف الارتكاز. ونظير المقام أدلة حرمة العمل بالظن، فان مثل قوله (تعالى): " إن الظن لا يغني عن الحق شيئا " غير قابل للتخصيص، إذ مرجعه الى أن الظن الفلاني يغني عن الحق. ولا يمكن الالتزام به، كما هو ظاهر. و (ثانيا) - مع الغض عن إبانها عن التخصيص أن التخصيص في رتبة متأخرة عن الورد والحكومة، لان التخصيص رفع الحكم عن الموضوع، ومع انتفاء الموضوع بالوجدان - كما في الورد - أو بالتعبد - كما في الحكومة - لا تصل النوبة الى التخصيص. وسنبين انه لا موضوع للاستصحاب مع الامارة على وفاقه أو على خلافه. وذهب صاحب الكفاية (ره) وبعض من المحققين إلى أن تقديم الامارات على الاصول من باب الورد لوجه: (الوجه الاول) - أن ذكر اليقين - في قوله (ع): " ولكن تنقضه بيقين آخر " - ليس من باب كونه صفة خاصة، بل من باب كونه من مصاديق الحجة، فهو بمنزلة أن يقال: انقضه بالحجة، وإنما ذكر خصوص اليقين، لكونه أعلى أفراد الحجة، لكون الحجة ذاتية له وغير مجعولة، فخصوصية اليقين مما لا دخل له في رفع اليد عن الحالة السابقة، بل ترفع اليد عنها مع قيام الحجة على الارتفاع بلا فرق بين اليقين وغيره من الامارات المعتبرة، فموضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء مع عدم قيام الحجة على الارتفاع أو البقاء، فمع قيام الامارة ينتفي موضوع الاستصحاب. والورد ليس إلا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه. وفيه أن تصور هذا المعنى وإن كان صحيحا في مقام الثبوت، إلا أن مقام الاثبات لا يساعد عليه. إذ ظاهر الدليل كون خصوص اليقين موجبا لرفع اليد عن الحالة السابقة.

وكون اليقين مأخوذاً من باب الطريفة مسلم، إلا أن ظاهر الدليل كون هذا الطريق الخاص ناقضا للحالة السابقة. (الوجه الثاني) - أن المحرم هو نقض اليقين استنادا الى الشك على ما هو ظاهر قوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك " ومع قيام الامارة لا يكون النقض مستندا الى الشك، بل الى الامارة، فيخرج عن حرمة النقض خروجاً موضوعياً، وهو معنى الورد. وفيه (أولاً) - أن دليل الاستصحاب لا يساعد على هذا المعنى، إذ ليس المراد من قوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك " حرمة نقض اليقين من جهة الشك واستنادا إليه، بحيث لو كان رفع اليد عن الحالة السابقة بداع آخر، كاجابة دعوة مؤمن مثلا لم يحرم النقض، بل المراد حرمة نقض اليقين عند الشك بأي داع كان. و (ثانيا) - أن المراد من الشك خلاف اليقين، كما ذكرناه سابقا. واختار صاحب الكفاية (ره) أيضا، فيكون مفاد الرواية عدم جواز النقض بغير اليقين ووجوب النقض باليقين. والنتيجة حصر الناقض في اليقين، فيكون مورد قيام الامارة مشمولا لحرمة النقض لعدم كونها مفيدة لليقين على الفرض. (الوجه الثالث) - أن رفع اليد - عن المتيقن السابق لقيام الامارة على ارتفاعه - ليس إلا لاجل اليقين بحجية الامارة، إذ الامور الظنية لا بد وان تنتهي الى العلم، وإلا يلزم التسلسل. وقد ذكرنا عند التعرض لحرمة العمل بالظن: أن المراد حرمة العمل بما لا يرجع بالآخرة الى العلم: إما لكونه بنفسه مفيدا للعلم وإما للعلم بحجته، فبعد العلم بحجية الامارات يكون رفع اليد - عن المتيقن السابق لاجل قيام الامارة - من نقض اليقين باليقين، فلا يبقى موضوع للاستصحاب.

وفيه أن ظاهر قوله (ع): " ولكن تنقضه بيقين آخر " كون اليقين الثاني متعلقا بارتفاع ما تعلق بحدوثه اليقين الاول، ليكون اليقين الثاني ناقضا لليقين الاول، بل بعض الاخبار صريح في هذا المعنى، وهو قوله (ع) في صحيحة زرارة: " لا حتى يستيقن أنه قد نام " فجعل فيه الناقض لليقين بالطهارة - اليقين برفعها وهو النوم. وليس اليقين الثاني في مورد قيام الامارة متعلقا بارتفاع ما تعلق به اليقين الاول، بل بشئ آخر - وهو حجية الامارات - فلا يكون مصداقا لنقض اليقين باليقين، بل من نقض اليقين بغير اليقين. فتحصل مما ذكرناه في المقام: أن تقديم الامارات على الاستصحاب لا بد من أن يكون من باب الحكومة، لما ظهر من بطلان التخصيص والورود. وتقريب كونه من باب الحكومة يحتاج الى بيان الفرق بين التخصيص والورود والحكومة. فنقول: التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا تصرف في الموضوع، كقوله (ع): " نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر " فانه تخصيص لقوله تعالى: " واحل الله البيع " لكونه رافعا للحلية بلا تصرف في الموضوع بأن يقال: البيع الغرري ليس بيعا مثلا، وكذا سائر أمثلة التخصيص. وبقائه التخصيص مقابلة تامة، إذ هو عبارة عن الخروج الموضوعي التكويني الوجداني بلا اعمال دليل شرعي، كما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء، فالجاهل خارج عنه خروجاً موضوعياً تكوينياً بالوجدان بلا احتياج الى دليل شرعي. وما بين التخصيص والتخصيص أمران متوسطان: وهما الوجود، والحكومة. أما الوجود فهو عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد به - وإن كان ثبوته لا ينفك عن التعبد - إلا أن ثبوته إنما هو بالتعبد. وأما نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا بالتعبد، وإلا يلزم التسلسل. وذلك كالامارات بالنسبة الى الاصول العقلية:

كالبراءة العقلية والاحتياط العقلي والتخيير العقلي، فان موضوع البراءة العقلية عدم البيان. وبالتعبد يثبت البيان وينتفي موضوع حكم العقل بالبراءة بالوجدان. وموضوع الاحتياط العقلي احتمال العقاب. وبالتعبد الشرعي وقيام الحجة الشرعية يرتفع احتمال العقاب، فلا يبقى موضوع للاحتياط العقلي. وموضوع التخيير العقلي عدم الرجحان مع كون المورد مما لا بد فيه من أحد الامرين: كما إذا علم بتحقق الحلف مع الشك في كونه متعلقا بفعل الوطاء أو تركه، فانه لا بد من الفعل أو الترك، لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما. ومع قيام الامارة على أحدهما يحصل الرجحان وينتفي موضوع حكم العقل بالتخيير وجدانا. وأما الحكومة فهي عبارة عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعي. وذلك كالامارات بالنسبة الى الاصول الشرعية التي منها الاستصحاب، فانه بعد ثبوت ارتفاع المتيقن السابق بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشك. وقد ارتفع تعبداً. وإن كان باقياً وجدانا لعدم كون الامارة مفيدة للعلم على الفرض. وكذا سائر الاصول الشرعية، فانه بعد كون الامارة علماً تعديداً لما في تعبير الائمة - عليهم السلام - عن قامت عنده الامارة بالعارف والفقير والعالم - لا يبقى موضوع لاصل من الاصول الشرعية تعبداً. فتحصل مما ذكرناه: أن تقديم الامارات على الاستصحاب ليس من باب الوجود، إذ بمجرد ثبوت التعبد بالامارة لا يرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب، لكونه الشك وهو باق بعيد قيام الامارة على الفرض، بل تقديمها عليه إنما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المناقاة حقيقة بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه. (توضيح ذلك) أن القضايا الحقيقية متكفلة لاثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع، وليست متعرضة لبيان وجود الموضوع نفيًا وإثباتًا - بلا فرق بين كونها من القضايا الشرعية أو العرفية: إخبارية كانت أو انشائية - فان مفاد قولنا:

- الخمر حرام - إثبات الحرمة على تقدير وجود الخمر. وأما كون هذا المانع خمرا أو ليس بخمر، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام. وحيث أن دليل الحاكم شأنه التصرف في الموضوع، فلا منافاة بينه وبين الدليل المحكوم الدال على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاة بين الدليل الدال على حرمة الخمر والدليل الدال على أن هذا المانع ليس بخمر. وكذا لا منافاة بين قوله تعالى: " وحرم الربا " وبين قوله (ع): " لا ربا بين الوالد والولد " إذ مفاد الاول ثبوت الحرمة على تقدير وجود الربا. ومفاد الثاني عدم وجوده. وبعد انتفاء الربا بينهما بالتعبد الشرعي تنتفي الحرمة لا محالة. وكذا لا منافاة بين أدلة الاستصحاب والامارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة، فان مفاد أدلة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشك فيه. ومفاد الامارة هو الارتفاع وعدم البقاء. وبعد ثبوت الارتفاع بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب. ولا فرق في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الامارة بين كونها قائمة على ارتفاع الحالة السابقة أو على بقائها، إذ بعد ارتفاع الشك بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب في صورتين، فكالمال مجال لجريان استصحاب النجاسة بعد قيام البينة على الطهارة، فكذا لا مجال لجريانه بعد قيام البينة على بقاء النجاسة. وظهر بما ذكرناه فساد ما في الكفاية من أن لازم القول - بكون تقديم الامارات على الاستصحاب من باب الحكومة - جريان الاستصحاب فيما إذا قامت الامارة على بقاء الحالة السابقة. وقد يتوهم أن كون الامارة حاکمة على الاستصحاب إنما يصح على المسلك المعروف في الفرق بين الامارات والاصول من أنه قد أخذ في موضوعها الشك، بخلاف الامارة، فان ادلتها مطلقة، فان الامارة مزيلة للشك بالتعبد الشرعي، فينتفي موضوع الاستصحاب. والاستصحاب لا يوجب ارتفاع موضوع الامارة،

إذ لم يؤخذ في موضوعها الشك، بخلاف ما سلكناه من المسلك من ان الجهل بالواقع مأخوذ في موضوع الامارات ايضا على ما بيناه سابقا. وهو مدفوع بما ذكرناه في المقام، لتقريب حكومة الامارة على الاستصحاب من ان مفاد الحكومة عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم، لان مفاد الحاكم انتفاء موضوع المحكوم بالتعبد الشرعي. ومفاد المحكوم ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاة بينهما. وعليه تكون الامارة حاکمة على الاستصحاب على المسلك المختار ايضا، فان الامارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة تثبت انتفاء المتيقن السابق تعبدا، فلا يبقى موضوع للاستصحاب. (الامر الثالث) - في تعارض الاستصحاب مع غيره. ويقع الكلام في مراحل: (المرحلة الاولى) - في تعارض الاستصحاب مع الامارات. وقد تقدم الكلام فيه، وان الامارة حاکمة على الاستصحاب، ولا يكون تقديمها عليه من باب التخصيص ولا من باب الورود - لما تقدم ولا من باب التوفيق العرفي لعدم ثبوت التوفيق سوى الا وجه الثلاثة: من التخصيص والورود والحكومة. (المرحلة الثانية) - في تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول العملية، ولا إشكال في تقدم الاستصحاب على جميع الاصول الشرعية والعقلية إنما الكلام في وجه تقدمه عليها. والظاهر ان تقدم الاستصحاب على الاصول العقلية من باب الورود، لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابي. فان موضوع البراءة العقلية عدم البيان، ومع حكم الشارع بالبناء على الحالة السابقة يثبت البيان، وينتفي موضوع حكم العقل بالبراءة. وكذا الكلام في سائر الاصول العقلية من

الاحتياط والتخيير. وأما الاصول الشرعية، فحال الاستصحاب معها
حال الامارات مع الاستصحاب

[٢٥٤]

في ان تقدمه عليها من باب الحكومة. ووجهه يظهر مما تقدم، ولا سيما مع كونه من الامارات في الحقيقة. (المرحلة الثالثة) - في تعارض الاستصحابين. وقبل التعرض لحكم تعارض الاستصحابين لابد من التنبيه على امر قد تقدم ذكره في بحث الترتب، وهو: ان تنافي الحكمين (تارة) يكون في مقام الجعل، وهو على قسمين (احدهما) - ان يكون التنافي بينهما ذاتيا بحيث يلزم من جعلهما اجتماع النقيضين أو الضدين، كما إذا دار الامر بين وجوب شئ وعدم وجوبه، أو بين وجوب شئ وحرمة. (ثانيهما) - ان يكون التنافي بينهما عرضيا، كما في دوران الامر بين وجوب الظهر والجمعة، إذ لا منافاة بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة ذاتا بحيث يلزم من اجتماعهما محذور اجتماع النقيضين أو الضدين، إلا أنه بعد العلم الاجمالي بعدم جعل أحدهما، يكون جعل أحدهما منافيا لجعل الآخر، ولذا يسمى بالتنافي العرضي. والحكم في كليهما الرجوع الى المرجحات السندية. وسيأتي الكلام فيها في مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى. و (اخرى) يكون التنافي بين الحكمين في مقام الامتثال لعدم قدرة المكلف على امتثالهما، والحكم فيه وجوب الاخذ بالاهم، أو بما لا يدل له، أو ما أخذت فيه القدرة العقلية، وترك ما أخذت فيه القدرة الشرعية على ما يأتي أيضا في مبحث التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى. إذا عرفت ذلك، فاعلم ان التنافي بين الاستصحابين أيضا قد يكون بحسب مقام الجعل وقد يكون بحسب مقام الامتثال، فان كان التنافي بينهما في مقام الامتثال لعجز المكلف عن العمل بكليهما، كما إذا شك في بقاء نجاسة المسجد وارتفاعها بالمطر مثلا - مع الشك في اتيان الصلاة وهو في الوقت - فالحكم فيه ما تقدم من الاخذ بالاهم وبغيره من الامور المذكورة. وقد يتوهم عدم جواز الاخذ بالاهم وبغيره من الامور المذكورة في المقام،

[٢٥٥]

إذ الاستصحاب شئ واحد. ونسبة قوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك " إلى جميع أفرادها على حد سواء، بلا فرق بين كون المورد أهم أو غيره وبين كونه مما لا يدل له أو مما له يدل، وبين كون المأخوذ فيه القدرة العقلية أو الشرعية. لكنه مدفوع بأن الاستصحاب وإن كان شيئا واحدا، إلا أن العبرة - في الرجوع الى الامور المذكورة - بما تعلق به اليقين والشك، لا بنفس الاستصحاب، فكما أنه إذا أحرز وجوب الصلاة ووجوب الازالة بالوجدان، يجب الاخذ بالاهم منهما، فكذا إذا أحرز بالاستصحاب. ولا يخفى أن هذا النوع من التنافي - بين الاستصحابين - خارج عن محل الكلام. وإنما ذكر لتمامية الأقسام، إذ الكلام في تعارض الاستصحابين. وهذا التنافي خارج عن باب التعارض وداخل في باب التزاحم. وملخص الفرق بينهما أن التعارض عبارة عن تنافي الحكمين في مقام الجعل بحسب مقام الثبوت، فيكون بين دليليهما التكاذب في مقام الاثبات، كما إذا دل دليل على وجوب شئ والاخر على عدم وجوبه أو على حرمة. أما التزاحم، فهو عبارة عن تنافي الحكمين بحسب مقام الفعلية دوم مقام الجعل، فلا يكون بين دليليهما التكاذب. ولكن فعلية أحدهما مانعة عن فعلية الآخر، لانتفاء موضوعه، فان وجوب الازالة عن المسجد يوجب عجز المكلف عن الاتيان بالصلاة، فينتفي وجوب الصلاة فعلا بانتفاء موضوعه - وهو القدرة - إذ القدرة مأخوذة في موضوع جميع التكاليف، وفعلية كل حكم بفعلية موضوعه. وإن كان

التنافي بين الاستصحابين بحسب مقام الجعل لا بحسب مقام الامتثال، فقد يكون الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر، وقد لا يكون كذلك، فإن كان الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر يجري الاستصحاب في السبب فقط دون المسبب. وليس المراد من السبب في المقام هو السبب التكويني،

[٢٥٦]

إذ مجرد كون الشئ مسببا عن الآخر لا يوجب عدم اجتماعه مع السبب في الحكم، فإنه لا منافاة بين كونه مسببا عنه تكوينا وبين كونه معه من حيث الحكم في عرض واحد، بل المراد هو السبب الشرعي المعبر عنه بالموضوع، فإن كان المستصحب في أحد الاستصحابين موضوعا للمستصحب في الاستصحاب الآخر، فجريان الاستصحاب في الموضوع يغني عن جريانه في الحكم، إذ بعد ثبوت الموضوع بالتعبد الشرعي يكون ثبوت الحكم من آثاره، فلا حاجة إلى جريان الاستصحاب فيه. والسر في ذلك أن الأحكام مجعولة بنحو القضايا الحقيقية، فإذا ثبت الموضوع بالوجدان أو بالامارة أو بالأصل. يترتب عليه الحكم لا محالة. فإذا ثبت كون شئ خمرا وهو الصغرى، فتنضم إليه الكبرى المجعولة بنحو القضايا الحقيقية، وهي قولنا الخمر حرام، فتترتب النتيجة لا محالة. غاية الأمر أن ثبوت الصغرى (تارة) يكون بالوجدان و (أخرى) بالتعبد، فإذا غسلنا ثوبا متنجسا بماء مستصحب الطهارة مثلا يحكم بطهارة الثوب، لأن الموضوع للحكم بطهارته غسله بماء طاهر. وقد ثبتت طهارة الماء بالتعبد، والغسل به بالوجدان، فيترتب عليه الحكم بطهارة الثوب في مرحلة الظاهر، وإن احتملت نجاسته في الواقع، وهذا الذي ذكرناه - من الحكم بالطهارة في الظاهر - هو مراد صاحب الكفاية من قوله: إن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به، إذ ليس مراده حصول الطهارة الواقعية للثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة كما هو ظاهر. وربما يتوهم أنه من هذا القبيل ما إذا شك في جواز الصلاة في جلد حيوان للشك في كونه مأكول اللحم، فإن الشك في جواز الصلاة في جلده مسبب عن الشك في حلية لحمه، وجوازها فيه أثر من آثار حلية لحمه، فإذا احرزت حليته باصالة الحل يترتب عليها الحكم بجواز الصلاة في جلده أو غير الجلد من اجزائه. لكنه فاسد،

[٢٥٧]

لأن اصالة الحل إنما تفيد الترخيص الفعلي بمعنى عدم العقاب على تقدير حرمة واقعا. وجواز الصلاة ليس مترتبا على الحلية الفعلية، بل على حلية لحم الحيوان بطبعه، فإنه إذا اضطر انسان إلى أكل لحم الأسد مثلا يحل له أكله. ومع ذلك لا تجوز الصلاة في جلده يقينا، وإذا كان لحم الغنم حراما على أحد فعلا لكونه مضرا له لا تكون هذه الحرمة موجبة لعدم جواز الصلاة في جلده. نعم لو كان حيوان مما حل لحمه بطبعه، وشك في بقاء حليته للشك في عروض ما يوجب حرمة كالجلل ووطء الانسان، فيجري فيه استصحاب عدم عروض ما يوجب حرمة ويحكم ببقاء حليته الاصلية، ويترتب عليه جواز الصلاة في جلده أيضا. وأما إن لم يكن الشك في مورد أحد الاستصحابين مسببا عن الشك في المورد الآخر، بل كان التنافي بينهما للعلم الاجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع، فكون أحدهما مطابقا للواقع يوجب مخالفة الآخر للواقع، فهو على قسمين: (أحدهما) - ما تلزم - من اجراء الاستصحاب في الطرفين - المخالفة العملية القطعية، كما إذا علمنا بطهارة إناءين ثم علمنا بطرو النجاسة على أحدهما إجمالا، فإن اجراء استصحاب الطهارة - في كلا الإناءين - موجب للمخالفة العملية القطعية، ففي مثل ذلك

يسقط كلا الاستصحابين عن الحجية ولا يمكن التمسك بواحد منهما، لعين ما ذكرناه من الوجه في عدم جريان البراءة في أطراف العلم الاجمالي، فإن إجراء الاستصحاب في كلا الطرفين موجب للمخالفة القطعية والترخيص في المعصية وهو قبيح. وجريانه - في أحدهما المعين - ترجيح بلا مرجح. وفي أحدهما المخير يحتاج الى دليل، وإن كان المحذور العقلي منتفياً. (ثانيهما) - ما لا تلزم فيه - من إجراء الاستصحاب في الطرفين - مخالفة عملية وتلزم المخالفة الالتزامية فقط، وهو العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، كما إذا

[٢٥٨]

علمنا بنجاسة اناءين تفصيلاً ثم علمنا بطهارة أحدهما اجمالاً، فإنه لا تلزم - من إجراء استصحاب النجاسة في كليهما والاحتجاب عنهما مخالفة عملية، ففي مثل ذلك ذهب الشيخ (ره) الى عدم جريان الاستصحاب فيهما، وتبعه المحقق النائيني (ره) واختار صاحب الكفاية (ره) جريان الاستصحاب فيهما، لوجود المقتضي وهو شمول أدلة الاستصحاب، وعدم المانع وهو لزوم المخالفة العملية. ولا تظهر ثمرة بين القولين في نفس الاناءين، لوجوب الاحتجاب عنهما على كلا القولين. أما على مختار الشيخ (ره) فللعلم الاجمالي بالنجاسة. وأما على مختار صاحب الكفاية (ره) فلاستصحابها. وإنما تظهر الثمرة بينهما في الملاقي لاحد الاناءين، إذ يحكم بنجاسته على مسلك صاحب الكفاية، فإنه بعد الحكم بنجاسته بالتعبد يحكم بنجاسة الملاقي أيضاً، بخلاف مسلك الشيخ (ره) فإن الملاقي لبعض أطراف العلم الاجمالي لا يكون محكوماً بالنجاسة على ما تقدم ذكره. ولأجل هذه الثمرة لأبد من تحقيق المقام والتكلم في جريان الاستصحاب وعدمه، فنقول: استدل الشيخ (ره) لعدم جريان الاستصحاب باجمال دليل الاستصحاب بالنسبة الى المقام، بتقريب أن مقتضى اطلاق الشك في قوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك " هو شموله للشك المقرون بالعلم الاجمالي وجريان الاستصحاب في الطرفين. ومقتضى إطلاق اليقين في قوله (ع): " ولكن تنقضه بيقين آخر " هو شموله للعلم الاجمالي وعدم جريان الاستصحاب في أحدهما. ولا يمكن الاخذ بكل الاطلاقين، لان مقتضى الاطلاق الاول هو الايجاب الكلي وجريان الاستصحاب في الطرفين، ومقتضى الاطلاق الثاني هو السلب الجزئي وعدم جريانه في أحدهما. ولا خفاء في مناقضة السلب الجزئي مع الايجاب الكلي، ولا قرينة على تعيين الاخذ بأحدهما، فالدليل يكون مجملاً من هذه الجهة، فلا يمكن التمسك به لجريان الاستصحاب في المقام. وفيه (أولاً) - أن الظاهر كون المراد من اليقين في قوله (ع):

[٢٥٩]

" ولكن تنقضه بيقين آخر " هو خصوص اليقين التفصيلي لا الاعم منه ومن الاجمالي، إذ المراد نقضه بيقين آخر متعلق بما تعلق به اليقين الاول، وإلا لا يكون ناقضاً له، فحاصل المراد هكذا: كنت على يقين من طهارة ثوبك. فلا تنقضه بالشك في نجاسة الثوب، بل انقضه باليقين بنجاسته، فلا يشمل اليقين الاجمالي لعدم تعلقه بما تعلق به اليقين الاول، بل تعلق بعنوان أحدهما، فلا مانع من التمسك باطلاق الشك في قوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك " وجريان الاستصحاب في الطرفين. و (ثانياً) - أنه ليس هذا الدليل - وهو قوله (ع): " ولكن تنقضه بيقين آخر " - موجوداً في جميع أدلة الاستصحاب. واجمال الدليل - الموجود فيه هذا الدليل - لا يمنع من التمسك بدليل آخر ليس فيه هذا الدليل الموجب للاجمال، فإن إجمال الدليل عبارة عن عدم الدلالة لا الدلالة على العدم. وهذا

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

[٣٦٠]

أحدهما للواقع - غير معقول، فان التعبد بالبناء العملي على نجاسة كلا الاناءين لا يجتمع مع العلم بطهارة أحدهما، فاطلاق دليل الاستصحاب وإن كان ظاهرا في الشمول للشك المقرون بالعلم الاجمالي، فلا قصور في مقام الاثبات، إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور لاجل المحذور الثبوتي. ويمكن الجواب عنه نقضا وحلا. أما النقض فهو أنه إذا كان أحد جنبا وأتى بالصلاة، فشك بعد الفراغ عنه في أنه اغتسل قبل الصلاة أم لا؟ فيحكم بصحة الصلاة المأتي بها بمقتضى قاعدة الفراغ، وبوجوب الغسل عليه للصلوات الآتية وسائر الواجبات المشروطة بالطهارة من الحدث الاكبر بمقتضى استصحاب بقاء الحدث مع العلم الاجمالي بمخالفة أحد الاصلين للواقع، مع أن قاعدة الفراغ أيضا من الاصول المحرزة لو لم تكن من الامارات. وأما الحل، فهو أنه إن أريد جريان الاستصحاب في الطرفين بنحو الكلّي المجموعي بان يتعبد بنجاسة مجموع الاناءين من حيث المجموع، فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب في الطرفين بهذا المعنى، إذ موضوع الاستصحاب هو الشك وليس لنا شك في نجاسة المجموع من حيث المجموع، بل لنا علم بعدم نجاسة المجموع من حيث المجموع، إذ المفروض العلم الاجمالي بطهارة أحدهما، فبعد العلم بعدم نجاسة المجموع من حيث المجموع كيف يمكن جريان استصحاب النجاسة في المجموع من حيث المجموع؟ بل لا مجال لجريان الاصول غير المحرزة أيضا في اطراف العلم الاجمالي بهذا المعنى المجموعي، لما ذكرناه من انتفاء الشك باعتبار لحاظ المجموع من حيث المجموع، ليكون موردا لاصل من الاصول المحرزة أو غير المحرزة، وإن أريد جريان الاستصحاب في الطرفين بنحو الكلّي الاستغراقي بأن يتعبد بالاستصحاب في كل واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الاخر، فلا محذور فيه أصلا، لوجود الشك في كل واحد

[٣٦١]

من الطرفين مع قطع النظر عن الاخر. والعلم الاجمالي بطهارة أحدهما لا يمنع عن جريان استصحاب النجاسة في خصوص كل منهما. غاية الامر أن العلم المذكور هو السبب لعروض الشك في كل واحد من الطرفين، ولو لا العلم الاجمالي لكانت نجاسة كل منهما محرزة بالعلم التفصيلي. فتحصل مما ذكرناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في المقام لا اثباتا - على ما ذكره الشيخ (ره) ولا ثبوتا - على ما ذكره المحقق النائيني (ره). ومن العجب أنهما (ره) قد التزما بجريان الاستصحاب في المتلازمين مع العلم الاجمالي بخالفة

أحد الاستصحابين للواقع، كما إذا توضحاً أحد - غفلة - بمائع مردد بين الماء والبول، فالتزما بكونه محدثاً وبطهارة بدنه، للاستصحاب فيهما مع العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، للملازمة الواقعية بين بقاء الحدث ونجاسة البدن، وبين طهارة البدن ورفع الحدث. ولم يظهر وجه للفرق بين المقام وبين المثال المذكور فيما ذكره (ره) من المانع الثبوتي أو الإثباتي. وإن شئت قلت: في المقام أيضاً تلازم بين نجاسة أحد الاناءين وطهارة الآخر. غاية الأمر أن التلازم في المقام عرضي للعلم الاجمالي بطهارة أحدهما. والتلازم في المثال ذاتي بين بقاء الحدث ونجاسة البدن. وهذا لا يوجب التفكيك بينهما في ما هو ملاك جريان الاستصحاب. نعم لا يمكن جريان الاستصحاب في المتلازمين فيما إذا دل دليل من الخارج على عدم جواز التفكيك بينهما في الحكم مطلقاً لا في الحكم الواقعي ولا في الحكم الظاهري، كما في الماء المتمم كرا، فإذا لم نستفد من الأدلة طهارته ولا نجاسته ووصلت النوبة الى الاصل، يكون مقتضى الاستصحاب في المتمم بالفتح هو النجاسة، وفي المتمم بالكسر هو الطهارة مع العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، ولا يمكن الاخذ بكل الاستصحابين لا للعلم الاجمالي المذكور، بلا للاجماع على عدم جواز التفكيك

[٣٦٢]

بين أجزاء ماء واحد في الحكم بنجاسة بعض وطهارة بعض، فيسقط الاستصحابان عن مقام الحجية، إذ الاخذ بهما مخالف للاجماع، وبأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وبأحدهما المخير يحتاج الى دليل، فلا بد من الرجوع الى أصل آخر كإصالة الطهارة. فالذي تحصل مما ذكرناه: أنه لآمانع من جريان الاستصحاب في أطراف القلم الاجمالي إلا المخالفة العملية القطعية، أو الدليل الخارجي الدال على عدم جواز التفكيك كما مثلناه. وأما الامارات فلا يمكن الاخذ بها في أطراف العلم الاجمالي ولو لم تلزم منه المخالفة العملية، كما إذا قامت بينة على نجاسة هذا الاناء بخصوصه، وقامت بينة اخرى على نجاسة ذاك الاناء مع العلم الاجمالي بطهارة أحدهما. وذلك، لحجية الامارات بالنسبة الى اللوازم، فتدل الامارة الدالة على نجاسة هذا الاناء على طهارة الاناء الآخر بالملازمة. وكذا الامارة الاخرى، فيقع التعارض بينهما باعتبار الدلالة المطابقة في أحدهما، والالتزامية في الآخر، فيعامل معهما معاملة المتعارضين. (المرحلة الرابعة) - في تعارض الاستصحاب مع بعض قواعد اخر مجعولة في الشبهات الموضوعية: كإصالة الضحة وقاعدتي الفراغ والتجاوز والقرعة وقاعدة اليد. (اعلم) أن التبانني على صحة العمل الصادر من الغير هو المسمى بإصالة الصحة، والتبانني على صحة العمل الصادر من نفس المكلف هو المسمى بقاعدة الفراغ أو التجاوز، فإذا وقع التعارض بين الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز، لا إشكال في تقدم قاعدة الفراغ والتجاوز عليه. وإنما الكلام في وجه التقدم. فنقول: الظاهر من الأدلة كون القاعدة من الامارات، فإن الشك في صحة العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناشئ من احتمال الغفلة والسهو، إذ ترك الجزء أو الشرط عمداً لا يجتمع مع

[٣٦٣]

كون المكلف في مقام الامتثال، وإصالة عدم الغفلة من الاصول العقلانية الناطرة الى الواقع، فإن سيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة. والاختبار الواردة في قاعدة الفراغ والتجاوز أيضاً دالة على كونها من الامارات لآمان الاصول المقررة للشك في مقام العمل، فان قوله (ع): - " بلى قد ركعت " في خبر (١) الفضيل

بن يسار الوارد في الشك في الركوع - إخبار عن الواقع، وكذا قوله (ع): (٢) هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك... " وكذا قوله (ع): (٣) " وكان حين

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن بإسناده عن فضالة عن إبان عن الفضيل ابن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: استتم قائما فلا أدري ركعت أم لا ؟ قال عليه السلام: " بلى قد ركعت فامض في صلاتك " وأيضاً في الوسائل عنه عن صفوان بن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: أشك وأنا ساجد فلا أدري. ركعت أم لا ؟ فقال (ع): " قد ركعت أمضه " وأيضاً في الوسائل عنه عن ابي جعفر عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن إبان بن عثمان عن عبد الرحمن ابن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع ؟ قال (ع): " قد ركع ". (٢) نقل في الوسائل عن المفيد بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن إبان بن عثمان عن بكر بن اعين قال قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ ؟ قال (ع): " هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك ". (٣) نقل في الوسائل عن محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام أنه قال: " إذا شك الرجل بعدما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم بعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك "

[٣٦٤]

انصرف اقرب الى الحق منه بعد ذلك... ". وبالجمله لا ينبغي الاشكال في كون القاعدة من الامارات، وحينئذ إن قلنا يكون الاستصحاب من الاصول، فقد ظهر وجه تقدمها عليه مما ذكرناه في تقدم سائر الامارات على الاصول من أن الاصول وظائف مقررة للشك في مقام العمل، فلا مجال للاخذ بها بعد إثبات الواقع - ولو بالتعبد الشرعي - لقيام الامارة، وإن قلنا بكون الاستصحاب أيضاً من الامارات - كما التزم به المحقق النائيني (ره) وتبعناه - فقد ذكر المحقق المزبور أن القاعدة حاكمة على الاستصحاب، لان أدلة القاعدة واردة في موارد جريان الاستصحاب، كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود، فادلة القاعدة ناظرة الى أدلة الاستصحاب وشارحة لها. وفيه أن الحكومة بالمعنى المصطلح هو كون الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً الى المحكوم وشارحاً له، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً، كقوله (ع): " لاشك لكثير الشك... " فانه حاكم على قوله (ع): " إذا شككت فابن على الاكثر... " لكونه شارحاً له بمدلوله اللفظي، إذ لو لم يكن للشك حكم من الاحكام، لكان قوله (ع): " لاشك لكثير الشك " لغواً. والمقام ليس كذلك، إذ قوله (ع): " بلى قد ركع " ليس شارحاً لقوله (ع): " إن كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشك " بحيث لو لم يكن قوله (ع): " لا تنقض اليقين بالشك " لزم كون قوله (ع): " بلى قد ركع " لغواً، فانه لامانع من جعل قاعدة كلية، وهي البناء على صحة العمل مع الشك في صحته بعد الفراغ عنه، ولو لم يكن الاستصحاب مجعولاً اصلاً. وما ذكره (ره) - من أن أدلة القاعدة واردة في موارد جريان الاستصحاب - صحيح، إلا أنه لا يقتضي الحكومة بالمعنى المصطلح، كما هو ظاهر.

[٣٦٥]

والتحقيق أن تقديم القاعدة على الاستصحاب إنما هو من باب التخصيص. وذلك، لان أغلب موارد العمل بالقاعدة يكون مورداً لجريان الاستصحاب، كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود، فانه مع الغض عن قاعدة التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع، فلا بد من تخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة القاعدة، وإلا يلزم حمل القاعدة على النادر. ولا يمكن الالتزام به. ولا

يمنع من التخصيص كونهما عامين من وجه، إذ وجه التخصيص في العموم المطلق أنه لو لم يخصص لزم لغوية الخاص رأسا. وفي المقام لو لم يخصص أحد العامين من وجه - وهو أدلة الاستصحاب - يلزم حمل العام الآخر - وهو أدلة القاعدة - على الفرد النادر. وهو يحكم اللغو، فليس الملاك في التخصيص كون النسبة هي العموم المطلق، بل الملاك لزوم لغوية أحد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الآخر على ما ذكرناه. ولم بوجود مورد من موارد العمل بالقاعدة لم يكن الاستصحاب فيه مخالفا لها، إلا موردين: (أحدهما) - ما إذا كان لشئ حالتان متضادتان، وشك في المتقدم والمتأخر منهما بعد الفراغ من العمل، كمن كان محدثا ومتوضئا قبل الصلاة، وبعد الفراغ منها شك في تقدم الحدث على الوضوء وتأخره عنه، ففي مثله يحكم بصحة الصلاة، لقاعدة الفراغ. ولا مجال لجريان الاستصحاب، للتعارض على مسلكنا، ولعدم المقتضي لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك صاحب الكفاية (ره) على ما تقدم (ثانيهما) - ما إذا كان الاستصحاب مطابقا للقاعدة، كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في طرو مانع من مواع الصلاة حين الاشتغال بها، فإن استصحاب عدم طرو المانع موافق لقاعدة الفراغ كما هو ظاهر. هذا تمام الكلام في تعارض الاستصحاب مع قاعدة الفراغ. وحيث أن قاعدة الفراغ من القواعد المهمة. وتكون نظرية من جهات شتى ينبغي صرف عنان الكلام

[٣٦٦]

إليها والتعرض لها من تلك الجهات استطرادا، وإن كان خارجا عن محل الكلام، فيقع الكلام فيها في جهات: (الجهة الأولى) - هل هي من المسائل الأصولية أو من القواعد الفقهية؟ وقد ذكرنا في محله أن الميزان في كون المسألة أصولية، أمران كل واحد منهما يرجع إلى الآخر: (الأول) - أن تكن كبرى المسألة بعد ضم الصغرى إليها منتجة للحكم الفرعي الكلي، كالبحث عن حجية الخبر مثلا، فإنه بعد ضم الصغرى - وهي قيام الخبر على وجوب شئ مثلا - إلى الكبرى - وهي حجية الخبر - تكون النتيجة وجوب هذا الشئ، فيقال: هذا ما دل الخبر على وجوبه، وكل ما دل الخبر على وجوبه واجب لكون الخبر حجة، فينتج أن هذا واجب. وهذا بخلاف المسائل الفقهية، فإن ضم الصغرى إليها لا ينتج إلا الحكم الجزئي كالحكم بطهارة الماء مثلا، فيقال: هذا ماء، وكل ماء طاهر، فينتج أن هذا طاهر. وليس هو إلا حكم جزئي. (الثاني) - أن تطبيق القواعد الأصولية على المصاديق إنما هو بيد المجتهد وليس للمقلد حظ فيه، فإن تطبيق حلية ما لانص فيه على شرب التتن مثلا بيد المجتهد، فإنه بعد الفحص وعدم وجدان نص فيه، يحكم بأنه مما لانص فيه، فهو حلال. وهذا بخلاف المسائل الفقهية، فإن تطبيقها بيد المقلد كحرمة الخمر مثلا، فإن المجتهد يفتي بها. وأما تطبيق الخمر على مائع في الخارج فهو بيد المقلد، وربما يقع الاختلاف بين المجتهد والمقلد في التطبيق، فيرى أحدهما أنه خمر والآخر أنه خل مثلا، ولكل منهما العمل بعلمه. وليس للمقلد الرجوع إلى المجتهد في التطبيق إلا من باب الرجوع إلى العادل، بناء على حجية خبر العادل في أمثال هذه الموضوعات.

[٣٦٧]

إذا عرفت ما ذكرناه من الضابطة للمسائل الأصولية، تعرف ان قاعدة الفراغ ليست من المسائل الأصولية، بل من المسائل الفقهية، فإن ضم الصغرى إليها لا ينتج إلا الحكم الجزئي، فيقال: هذا الشك شك بعد الفراغ، والشك بعد الفراغ مما لا أثر له ولا يعنى به. وأيضا

تطبيق قاعدة الفراغ على الجزئيات إنما هو بيد المقلد، فانه يرى أن هذا الشك المتعلق بعدد الركعات مثلا إنما حدث بعد الفراغ من الصلاة. فتحصل أن قاعدة الفراغ من القواعد الفقهية، وإن كانت هي بنفسها من نتائج المسائل الاصولية، لكونها مستفاد من الاخبار بمقتضى حجية الظواهر وحجية الاخبار من حيث السند. والبحث عن حجية الظواهر وحجية السند من المسائل الاصولية. (الجهة الثانية) - في أن قاعدة الفراغ من الاصول العملية المقررة للشاك في مقام العمل، أو من الامارات الناظرة الى الواقع الكاشفة عنه كشفا ناقصا وتممه الشارع؟ وقد ظهر - مما ذكرناه في وجه تقديمها على الاستصحاب - كونها من الامارات، ولكنه لا ترتب ثمرة على هذا النزاع، إذ لا اشكال في تقدمها على الاستصحاب وإن قلنا بكونها من الاصول، ولا في تأخرها عن الامارات وإن قلنا بكونها منها، فإذا شككنا - بعد الفراغ من صلاة المغرب مثلا - بين الثلاث والاربع، وقامت بينة على كونها اربع، فلا اشكال في تقديم البينة على قاعدة الفراغ والحكم بفسادها. فإذا لاثمة بين القول بكونها من الاصول، والقول بكونها من الامارات. وتوهم ظهور الثمرة - بينهما بالنسبة الى اللوازم لحجية مثبتات الامارات دون الاصول، فإذا شككنا بعد الفراغ من الصلاة في اتيان الوضوء قبلها يحكم بصحة الصلاة المأتي بها لقاعدة الفراغ، وبوجوب الوضوء للصلاة الباقية على القول بكونها من الاصول، بخلاف

[٣٦٨]

القول بكونها من الامارات، فانه لا يجب الوضوء حينئذ للصلاة الآتية أيضا، إذ لازم صحة الصلاة المأتي بها كونها متطهرا - مدفوع بما ذكرناه في بحث الاصل المثبت من أنه لا فرق بين الامارات والاصول من هذه الجهة أصلا، ولا حجية لمثبتات الامارات أيضا إلا في باب الالفاظ، لاستقرار سيرة العقلاء على الاخذ باللوازم في الاقرار ونحوه من الالفاظ، لا لما ذكره صاحب الكفاية (ره) من أن الاخبار عن الملزوم إخبار عن اللزوم، لما ذكرناه سابقا من أن الاخبار من العناوين القصدية، فلا يكون الاخبار عن الملزوم إخبارا عن اللزوم إلا مع العلم بالملزمة والالتفات إليها. فالمتحصل مما ذكرناه في المقام أنه لاثمة بين القول بكون القاعدة من الاصول، والقول بكونها من الامارات. (الجهة الثالثة) - في أن مورد بعض النصوص الواردة في قاعدة الفراغ - وإن كان هو الطهارات والصلاة - إلا انه نتعدى عنها، لامرين: (الاول) - العموم الوارد في موثقة ابن بكير من قوله (ع): " كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو ". (الثاني) - عموم التعليل في بعض الاخبار كقوله (ع): " هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك " وكقوله (ع): " وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك " فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الطواف وغيره، بل لامانع من جريانها في العقود والايقاعات، بل في المعاملات بالمعنى الاعم الشامل للعقود والايقاعات وغيرهما كالتطهير من الخبث. فتجري قاعدة الفراغ في الجميع بمقتضى عموم الدليل على ما ذكرناه. هذا كله في قاعدة الفراغ. وأما قاعدة التجاوز، فقد وقع الكلام بين الاعلام في أنها مختصة بباب الصلاة، أو أنها من القواعد العامة، ولا إختصاص لها بالصلاة؟ فذكر شيخنا الانصاري وجماعة من الفقهاء أنها من القواعد العامة، إلا أنه قد خرج

[٣٦٩]

عنها الوضوء للنصوص الخاصة الدالة على وجوب غسل العضو المشكوك فيه وما بعده، وقد الحق بالوضوء الغسل والتيمم لتنقيح المناط أو للاجماع على ما يأتي التعرض له قريبا انشاء الله تعالى.

واختار المحقق النائيني (ره) اختصاصها بالصلاة، وأن عدم جريانها في الطهارات الثلاث إنما هو بالتخصص بلا بالتخصيص. ونحن نذكر - مقدمة لهذا البحث - أمرا آخر، وهو أن قاعدتي الفراغ والتجاوز هل هما قاعدة واحدة يعبر عنها بقاعدة الفراغ (تارة) وبقاعدة التجاوز (أخرى)، أو قاعدتان مجعولتان بالاستقلال؟ إذ على تقدير كونهما قاعدة واحدة لاحتاج إلى البحث عن كون قاعدة التجاوز قاعدة عامة أو مختصة بالصلاة بعد الفراغ من كون قاعدة الفراغ من القواعد العامة على ما تقدم فنقول: استدلووا على كونهما قاعدتين مجعولتين بالاستقلال بوجه: (الوجه الاول) - أن المجعول في قاعدة الفراغ مخالف للمجعول في قاعدة التجاوز بحيث لا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد. وذلك، لأن المجعول في قاعدة الفراغ هو البناء على الصحة ولا تعبد بها بعد فرض الوجود. والمجعول في قاعدة التجاوز هو البناء على الوجود والتعبد به مع فرض الشك فيه. وبعبارة أخرى مورد التعبد في قاعدة الفراغ مفاد كان الناقصة، ومورد التعبد في قاعدة التجاوز مفاد كان التامة، فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد، إذ لا يمكن اجتماع فرض الوجود مع فرض الشك في الوجود في دليل واحد. وأجاب عنه الشيخ (ره) بأن المجعول - في قاعدة الفراغ أيضا - هو البناء على وجود الصحيح، فإن مفادها التعبد بوجود الصحيح، فيكون مورد التعبد فيها أيضا مفاد كان التامة، فلا فرق بين القاعدتين من هذه الجهة. وأورد عليه المحقق النائيني (ره) بوجهين: (الاول) - أن إرجاع

[٢٧٠]

قاعدة الفراغ إلى التعبد بوجود الصحيح خلاف ظاهر أدلتها، فإن ظاهر قوله (ع): " كل ما مضى صلاتك وطهورك فذكرته تذكره فأَمْضِه ولا إعادة عليك " - هو الحكم بصحة ما مضى من الصلاة والطهور، فيكون مفادها التعبد بصحة الموجود لا التعبد بوجود الصحيح. ووجود الصحيح وإن كان لازما لصحة الموجود، إلا أن مفا الأدلة هو التعبد بالثاني. (الثاني) - أن الأرجاع المذكور على تقدير التسليم إنما يصح في باب التكليف، فإن هم العقل فيه هو إفراغ الذمة منه. ووجود العبادة الصحيحة - ولو بالتعبد - كاف في الحكم بالفراغ. بخلاف المعاملات، فإن الآثار المجعولة على نحو القضايا الحقيقية إنما تترتب على صحة شخص المعاملة المشكوك فيها، فلا يكفي في ترتب الأثر التعبد بوجود معاملة صحيحة، بل لابد من إحراز صحة المعاملة الشخصية ولو بالتعبد. فلا يتم إرجاع قاعدة الفراغ إلى التعبد بوجود الصحيح في باب المعاملات على فرض تسليم تماميته في العبادات. أقول: أما اعتراضه الاول، فمتين، لأن ظاهر قوله (ع): " - كلما مضى من صلاتك إلى قوله (ع): فأَمْضِه " - هو الحكم بصحة ما مضى، فأرجاعه إلى الحكم بوجود الصحيح خلاف الظاهر. وأما اعتراضه الثاني، فلا يرجع إلى محصل، لأن مفاد قاعدة الفراغ - على تقدير الأرجاع المذكور - هو الحكم بوجود الصحيح مما تعلق به الشك، وهو كاف في ترتب الأثر، فإذا باع زيد داره من عمرو بثمن معين، وشك في صحة هذه المعاملة وفسادها، كان مقتضى قاعدة الفراغ - بعد الأرجاع المذكور - هو الحكم بوجود بيع صحيح يكون المبيع فيه الدار بالثمن المعين. والتعبد بوجود هذا البيع كاف في ترتب الأثر وإن لم تثبت صحة هذه المعاملة الشخصية الخارجية، كما هو الحال في العبادات، فإنه على تقدير الشك - في صحة صلاة الظهر بعد الفراغ منها - يحكم بوجود صلاة الظهر صحيحة بمقتضى قاعدة الفراغ

[٢٧١]

بعد الرجوع المذكور، وهو كاف في حكم العقل بالفراغ وان لم تثبت صحة الصلاة الشخصية. ولو لا أن مفاد قاعدة الفراغ هذا المعنى، لما كان للحكم بالفراغ مجال، إذ لو كان مفادها هو الحكم بوجود صلاة صحيحة مطلقة ولو غير صلاة الظهر، لم يكن مجال للحكم بالفراغ من صلاة الظهر في مفروض المثال، فلا فرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة. فالعمدة هو الاعتراض الأول. والتحقق أن الاستدلال المذكور ساقط من أصله، لما ذكرناه مرارا من أن معنى الاطلاق هو الغاء جميع الخصوصيات لا الاخذ بجمعها، فإذا جعل حكم لموضوع مطلق معناه ثبوت الحكم له بالغاء جميع الخصوصيات، كما إذا جعلت الحرمة للخمر المطلق مثلا، فإنه عبارة عن الحكم بحرمة الخمر بالغاء جميع الخصوصيات من كونه أحمر أو أصفر أو مأخوذاً من العنب أو من التمر وغيرها من الخصوصيات، لا الحكم بحرمة الخمر مع لحاظ الخصوصيات والاحتفاظ بها، بمعنى أن الخمر بما هو أحمر حرام، وبما هو أصفر حرام، وهكذا. وحينئذ لا مانع من جعل قاعدة كلية شاملة لموارد قاعدة الفراغ وموارد قاعدة التجاوز بلا لحاظ خصوصيات الموارد، بأن يكون موضوع القاعدة مطلق الشك في شئ بعد التجاوز عنه بلا لحاظ خصوصية كون الشك متعلقا بالصحة أو بالوجود، فيكون المجعول عدم الاعتناء بالشك في الشئ بعد التجاوز عنه بلا لحاظ كون الشك متعلقا بالوجود أو بالصحة وغيرهما من خصوصيات المورد، بل يمكن أن يقال: إن وصف الصحة من الاوصاف الانتزاعية التي ليس في الخارج بازائها شئ، إذ هو منتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به، فالشك في الصحة دائما يرجع الى الشك في وجود جزء أو شرط، فلا مانع من جعل قاعدة شاملة لموارد الشك في الوجود وموارد الشك في الصحة، لكون الشك في الصحة راجعا الى الشك في الوجود، فتكون قاعدة الفراغ راجعة الى قاعدة التجاوز.

[٢٧٢]

وقد يستشكل في ذلك بأن رجوع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز إنما يصح فيما إذا كان الشك في الصحة ناشئا من الشك في وجود الجزء، بخلاف ما إذا كان ناشئا من الشك في وجود الشرط كالطهارة من الحدث بالنسبة الى الصلاة، إذ لو شككنا في صحة صلاة الظهر مثلا بعد الفراغ منها للشك في تحقق الطهارة من الحدث، كان مقتضى قاعدة الفراغ - بعد الرجوع الى قاعدة التجاوز - هو التعمد بوجود الطهارة من الحدث، ولازمه جواز الدخول في صلاة العصر من غير حاجة الى تحصيل الطهارة. ولا يمكن الالتزام به. ولم يقل به أحد. ولا يلزم ذلك على تقدير كون قاعدة الفراغ غير قاعدة التجاوز، إذ مقتضاها حينئذ الحكم بصحة صلاة الظهر لا الحكم بوجود الطهارة من الحدث. والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى توضيح معنى الجزئية والشرطية، وهو أن الجزء عبارة عما تعلق به الامر منضمنا الى سائر الاجزاء، فان الامر باكل ينبسط الى أوامر متعددة متعلقة بكل واحد من الاجزاء، بخلاف الشرط، فإنه لا يكون متعلقا للامر كيف ؟ وقد يكون غير مقدور للمكلف كالوقت، فمعنى اشتراط المأمور به بشرط، هو تعلق الامر بالطبيعة المقيدة بوجوده على نحو يكون التقييد داخلا والقيود خارجا، فمعنى اشتراط الصلاة بالطهارة هو تعلق الامر بابيادها مقترنة مع الطهارة. إذا عرفت ذلك، يظهر لك الجواب عن الاشكال المذكور، فان مورد التعمد هو اقتران صلاة الظهر بالطهارة لا وجود الطهارة، وهو وان كان لازما لاقتران الصلاة بها، إلا أنه لا يثبت للوازم بهذه القاعدة كالاستصحاب، فلا يلزم - من رجوع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز - التعمد بوجود الطهارة وعدم الاحتياج إليها بالنسبة الى الصلاة الآتية. (الوجه الثاني) ما ذكره المحقق النائيني (ره)، وهو أن مورد قاعدة الفراغ

هو الشك في صحة الكل، كالشك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها. ومورد قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الجزء، فجعل قاعدة الفراغ يحتاج الى لحاظ الكل بالاستقلال، ولحاظ الجزء بالتبع، وبالتصور التبعية الاندكافي. وجعل قاعدة التجاوز يحتاج الى لحاظ الجزء باللحاظ الاستقلالي، فالجمع بين القاعدتين يستلزم تعلق اللحاظ الاستقلالي والتبعية بشئ واحد، وهو مما لا يمكن. ويمكن الجواب عنه بوجه: (الاول) - أنه لاختصاص لقاعدة الفراغ بالشك في صحة الكل، بل تجري عند الشك في صحة الجزء أيضا. ولعله المشهور، فعلى تقدير تعدد القاعدتين أيضا يلزم تعلق اللحاظ الاستقلالي والتبعية بالجزء في جعل نفس قاعدة الفراغ، فما به الجواب على تقدير التعدد يجاب به على تقدير الاتحاد أيضا. (الثاني) - أن الجمع بين القاعدتين ممكن بالغاء الخصوصيات على ما ذكرناه. فان لحاظ الكل والجزء بما هما كل وجزء يستلزم اجتماع اللحاظ الاستقلالي والتبعية في الجزء، بخلاف لحاظهما مع الغاء خصوصية الجزئية والكلية، بأن يلاحظ لفظ عام شامل لهما كلفظ الشئ، ويحكم بعدم الاعتناء بالشك فيه بعد الخروج عن محله، فانه لا محذور فيه أصلا. (الثالث) - ما ذكرناه أخيرا من أن الشك في صحة الصلاة مثلا بعد الفراغ منها يكون ناشئا من الشك في وجود الجزء أو الشرط، فيكون موردا لقاعدة التجاوز، ويحكم بوجود المشكوك فيه، فلا حاجة الى جعل قاعدة الفراغ مستقلا. (الوجه الثالث) - أن الجمع بين القاعدتين يستلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمعنى العنائي. وهو لا يجوز. وذلك، لان التجاوز عن الشئ في مورد قاعدة الفراغ هو التجاوز الحقيقي، إذ الشك متعلق بصحته مع العلم بوجوده، فيصدق التجاوز عنه حقيقة. بخلاف التجاوز في مورد قاعدة التجاوز، فانه لا يصدق التجاوز الحقيقي

عن الشئ مع الشك في وجوده، فلا بد من إعمال عناية، بأن يكون المراد من التجاوز عن الشئ هو التجاوز عن محله على طريقة المجاز في الكلمة، أو في الاسناد، أو في الحذف، بأن يراد من الشئ محله، أو يسند التجاوز إليه بالاسناد المجازي، أو يقدر المضاف وهو لفظ المحل، فالجمع - بين القاعدتين في جعل واحد - يستلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والعنائي، وهو لا يجوز. ويظهر الجواب عن هذا الاستدلال مما ذكرناه: من أن الشك في الصحة دائما ناشئ من الشك في وجود الجزء أو الشرط، فالتجاوز في مورد قاعدة الفراغ أيضا هو التجاوز عن محل الشئ المشكوك فيه، سواء كان جزء أو شرطا، فلا فرق بين قاعدة الفراغ والتجاوز من هذه الجهة، ولا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والعنائي. (الوجه الرابع) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) أيضا، وهو أن الجمع - بين القاعدتين في جعل واحد - يستلزم التدافع بينهما فيما إذا شك في جزء بعد الدخول في جزء آخر، ولا يلزم ذلك لو كانتا مجعولتين بالاستقلال. (بيان ذلك): أنه إذا شك في الركوع مثلا بعد الدخول في السجود، كان مقتضى مفهوم قاعدة الفراغ الاعتناء بالشك والياتيان بالمشكوك فيه، لكونه قبل الفراغ من الصلاة. وقد صرح بهذا المفهوم في قوله (ع): " إنما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه " ومقتضى منطوق قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بهذا الشك، لكونه شكا بعد الدخول في الغير، وبعد التجاوز عن محل المشكوك فيه على الفرض. وهذا هو التدافع. واما على تقدير كون القاعدتين مجعولتين بالاستقلال فلا محذور، إذ يقدم منطوق قاعدة التجاوز على مفهوم قاعدة الفراغ بالحكومة أو بالتخصيص، لان أدلة قاعدة التجاوز واردة في موارد مفهوم قاعدة الفراغ، فلو لم تقدم قاعدة التجاوز على مفهوم قاعدة

الفراغ، لم يبق لقاعدة التجاوز مورد، وبعد تقديم قاعدة التجاوز والحكم بتحقيق الركوع

[٢٧٥]

- في مفروض المثال - لا يلزم محذور أصلاً، والجواب عنه: أن الشك في صحة الصلاة - في مفروض المثال - مسبب عن الشك في وجود الركوع، لما ذكرناه من أن الشك في الصحة دائماً ناشئ من الشك في وجود الجزء أو الشرط، فبعد الحكم بوجود الركوع لقاعدة التجاوز، لا يبقى شك في صحة الصلاة حتى يكون مورداً لمفهوم قاعدة الفراغ. ويقع التدافع بينه وبين منطوق قاعدة التجاوز، وكذا الحال في الشك في صحة كل جزء لاجل الشك في وجود جزء آخر، فإن الشك في تحقق الركوع في المثال يوجب الشك في صحة السجود، إذ يشترط في السجود وقوعه بعد الركوع، فالشك في صحة السجود وإن كان مورداً لمفهوم قاعدة الفراغ ويجب الاعتناء به لكونه قبل الفراغ، إلا أنه حيث يكون مسبباً عن الشك في تحقق الركوع، ومقتضى قاعدة التجاوز التبعيد بوجوده، وبه يرتفع الشك في صحة السجود، فإن صحة السجود من الآثار الشرعية للتبعيد بوجود الركوع. والذي تحصل - مما ذكرناه في المقام - إمكان كون القاعدتين قاعدة واحدة بارجاع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز، لرجوع الشك في الصحة إلى الشك في الوجود على ما ذكرناه. والتزم المحقق النائيني (ره) بوحدة القاعدتين على عكس ما ذكرناه، وأرجع قاعدة التجاوز إلى قاعدة الفراغ. (بيانه) - أن قاعدة الفراغ قاعدة كلية، ومفادها عدم الاعتناء بالشك في صحة المركب بعد الفراغ منه، ولا اختصاص لها بباب دون باب. وقاعدة التجاوز قاعدة مجعولة في خصوص باب الصلاة، ومفادها عدم الاعتناء بالشك في جزء بعد التجاوز عنه والدخول في جزء آخر، فادلة قاعدة التجاوز قد الحقت الجزء بالكل في عدم الاعتناء بالشك فيه بعد الدخول في الجزء الآخر في خصوص باب الصلاة،

[٢٧٦]

فهي حاکمة على أدلة قاعدة الفراغ على نحو توسعة الموضوع وإلحاق الجزء بالكل، فيكون مورد قاعدة التجاوز من صغريات قاعدة الفراغ بالتنزيل والتبعيد الشرعي، مثلاً قد استفدنا من موثقة (١) ابن أبي يعفور أن الشك في الشئ إذا لم يكن بعد الفراغ منه يجب الاعتناء به، لكن صحيحة (٢) زرارة، وموثقة (٣) اسماعيل بن جابر - الدالتان على عدم الاعتناء بالشك في الجزء بعد الدخول في الجزء الآخر في خصوص

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن عبد الكريم بن عمرو عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال (ع): " إذا شككت في شئ من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشئ إنما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه ". (٢) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة قال: " قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان، وقد دخل في الإقامة ؟ قال (ع): يمضي. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر ؟ قال (ع): يمضي. قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ ؟ قال (ع): يمضي. قلت: شك في القراءة وقد ركع ؟ قال (ع): يمضي. قلت: شك في الركوع وقد سجد ؟ قال (ع): يمضي على صلاته، ثم قال (ع): يا زرارة " إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشئ ". (٣) وفي الوسائل أيضاً عن محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن أحمد بن محمد بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن اسماعيل

بن جابر قال قال أبو جعفر عليه السلام: " إن شك في الركوع بعدما سجد، فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام، فليمض. كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه."

[٢٧٧]

الصلاة - قد دلنا على أن حال اجزاء الصلاة حال المركبات المستقلة في عدم الاعتناء بالشك فيها فيما إذا كان الشك بعد الدخول في الجزء الآخر، وعليه يكون التجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه بمنزلة التجاوز عن المركب. هذا ملخص كلامه (ره). وفيه أنه لا وجه لتخصيص قاعدة الفراغ بالشك في صحة الكل، لشمول أدلتها للشك في صحة الجزء أيضا بعد الفراغ منه، كما إذا شك في صحة التكبير بعد الدخول في القراءة، فإن مثل قوله (ع) - في موثقة ابن بكير: " كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو " - يشمل الشك في صحة الجزء أيضا، لأن لفظ الشئ يعم الجزء والكل. ولو قلنا بكون قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدتين مستقلتين، لم يكن المميز بينهما باختصاص قاعدة الفراغ بالشك في الكل واختصاص قاعدة التجاوز بالشك في الجزء، بل الفرق بينهما إنما هو باختصاص قاعدة الفراغ بالشك في الصحة مع فرض الوجود، واختصاص قاعدة التجاوز بالشك في الوجود دون الصحة. وإن كان التحقيق رجوع الشك في الصحة أيضا الى الشك في الوجود، ولذا التزمنا بإمكان كونهما قاعدة واحدة. وأما موثقة ابن أبي يعفور، فلا يصح الاستدلال بها لقاعدة الفراغ، لأن الضمير في قوله (ع): " وقد دخلت في غيره " إن كان راجعا الى الشئ، كان مفادها قاعدة التجاوز في باب الوضوء. وهو خلاف الاجماع والنصوص الدالة على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء. وإن كان راجعا الى الوضوء، كان مفادها قاعدة الفراغ كما ذكره. والظاهر رجوعه الى الشئ كسائر الروايات المذكورة فيها التجاوز عن الشئ المشكوك فيه، ولا أقل من تساوي احتماله مع احتمال الرجوع الى الوضوء، فلا يكون ظاهرا في الرجوع الى الوضوء، فهي مجملة ساقطة عن مقام الاستدلال بها. ولو سلمنا كونه ظاهرا أو صريحا في الرجوع الى الوضوء، فكان مفادها قاعدة الفراغ أصلا وعكسا، بمعنى عدم وجوب الاعتناء

[٢٧٨]

بالشك بعد الفراغ من الوضوء ووجوب الاعتناء به قبل الفراغ منه، فيقع التعارض بينها عكسا وبين الروايات الدالة على قاعدة التجاوز، فإنها بعمومها تدل على عدم الاعتناء بالشك في جزء بعد الدخول في جزء آخر، فلا وجه لجعل أدلة قاعدة التجاوز حاکمة على أدلة قاعدة الفراغ. فتحصل مما ذكرناه في المقام إمكان أن يكون المجعول أمرا واحدا يسمى بقاعدة الفراغ (تارة) وبقاعدة التجاوز (أخرى) بارجاع قاعدة الفراغ الى قاعدة التجاوز، لا العكس على ما ذكره المحقق النائيني (ره). هذا كله في مقام الثبوت والامكان. وأما مقام الإثبات والوقوع، فهل المستفاد من الأدلة كون المجعول أمرا واحدا أو أمرين؟ فلا بد من النظر الى الأدلة والبحث عن مفادها. فنقول: أما الروايات الواردة في قاعدة الفراغ، فهي كثيرة يختص بعضها بالطهارات، وبعضها بالصلاة. وهناك روايتان: (أحدهما) - (١) خاصة بالطهارة والصلاة. (ثانيتها) - (٢) لا تختص بمورد، بل هي شاملة للطهور والصلاة وغيرهما. والظاهر من لفظ المضي في هذين الخبرين هو مضي الشئ المشكوك فيه حقيقة. وجملة

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبد الله عن موسى ابن جعفر عن ابي جعفر عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي عن الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: " كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرها فأمضه، ولا إعادة عليك فيه ". (٢) وفي الوسائل أيضا عن محمد بن الحسن بن سعيد عن صفوان بن بكير عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال (ع): " كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو " موثقة.

[٢٧٩]

- على مضي محل المشكوك فيه بتقدير لفظ المحل أو من باب الاسناد المجازي - يحتاج الى القرينة، فيكون مفادهما عدم الاعتناء بالشك في شئ بعد مضي هذا الشئ المشكوك فيه. ولا يصدق المضي إلا بعد الوجود، فانه من الواضحات المعروفة أن ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له، فيكون مفادهما قاعدة الفراغ فقط. دون قاعدة التجاوز. نعم لا نضائق عن دلالتهما على قاعدة الفراغ بالنسبة الى الجزء أيضا، كما إذا شك في صحة التكبير مع العلم بوجوده لشمول لفظ الشئ للكل والجزء كما تقدم. وبالجملة لو كنا وهذين الخبرين، لم نستند منهما قاعدة التجاوز أصلا، إلا أنه هناك روايتان تدلان على قاعدة التجاوز: (الاولى) - صحيحة زرارة (الثانية) - موثقة اسماعيل بن جابر. وقد تقدمت الاشارة (١) اليهما عند نقل كلام المحقق النائيني (ره). ومن المعلوم أن المراد من الخروج من الشئ المشكوك فيه المذكور في الصحيحة هو الخروج عن محله، إذ لا يصدق الخروج عن الركوع مثلا مع فرض الشك في وجوده، فالمراد هو الشك في وجوده مع الخروج عن محله. وكذا المراد من التجاوز عن الشئ المشكوك فيه المذكور في الموثقة هو التجاوز عن محله، فيكون مفادهما قاعدة التجاوز بمعنى عدم الاعتناء بالشك في شئ بعد التجاوز عن محله. فتحصل مما ذكرناه أن المستفاد من ظواهر الأدلة كون القاعدتين مجعولتين بالاستقلال، وأن ملاك احدهما غير ملاك الاخرى، فان ملاك قاعدة الفراغ وهو الشك في صحة الشئ مع إحراز وجوده، وملاك قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الشئ بعد التجاوز عن محله، وإذا لا بد من البحث عن كل واحدة منهما منفردة من حيث

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

[٢٨٠]

كونهما من القواعد العامة، أو مختصة بباب دون باب، ومن حيث الشرائط، إذ يمكن أن تكون إحداهما من القواعد العامة، والاخرى مختصة بباب دون باب، وكذا يمكن أن يعتبر في احدهما مالا يعتبر في الاخرى. فنقول: أما قاعده الفراغ فقد تقدم كونها من القواعد العامة فلا نعيد، وأما قاعدة التجاوز فاستظهر المحقق النائيني (ره) من الأدلة اختصاصها بالصلاة كما تقدم. وربما يقال في وجه الاختصاص إن دليل قاعدة التجاوز هي صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر، ولا يستفاد العموم منهما. أما الصحيحة، فلان المذكور فيها لفظ الشئ مع التنكير في قوله (ع): " إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره... " وهو مطلق لا يستفاد منه العموم إلا بجران مقدمات الحكمة. وأما الموثقة، فلان المذكور فيها وإن كان من الفاظ العموم وهو لفظ كل في قوله عليه السلام: " كل شئ شك فيه مما قد جاوزه... " إلا أن عمومها تابع لما يراد من مدخوله على ما ذكره صاحب الكفاية (ره) فان أريد منه خصوص شئ من أجزاء الصلاة، فالمراد من لفظ كل عموم الحكم لجميع أجزاء الصلاة. وإن

أريد منه الطبيعة المطلقة (أي مطلق ما يطلق عليه الشئ) فالمراد من لفظ كل عموم الحكم لجميع أفرادها، فاستفادة عموم الأفراد منه يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة في مدخوله، وهي غير جارية في المقام، إذ من جملة المقدمات عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، وهو موجود في الصحيحة والموثقة. وهو الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامة انى آخر ما ذكر في الصحيحة من الفروض. وكذلك الحال في الموثقة، فإن المذكور فيها الشك في الركوع بعد الدخول في السجدة. والشك في السجود بعد القيام. ومع هذا لا يمكن التمسك بالاطلاق. وفيه (أولاً) - أن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب غير مانع

[٢٨١]

من التمسك بالاطلاق، فإن المانع هو القرينة على التعيين. ومجرد وجود القدر المتيقن لا يوجب التعيين مع إطلاق الحكم عند التخاطب. ولذا تسالم الفقهاء على التمسك بالاطلاق مع وجود القدر المتيقن في موارد كثيرة؛ (منها) - الرواية (١) الدالة على عدم جواز الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه، مع كون مورد السؤال هو الثعالب والفنك والسنجاب، فهل يظن فقيه أو متفقه عدم جواز التمسك باطلاق قوله (ع): " وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شئ منه فاسد " لوجود القدر المتيقن، وهو الحيوانات المذكورة في السؤال ؟. وبالجملة وجود القدر المتيقن لا يمنع من التمسك بالاطلاق مع كون الكلام ظاهراً في أن الامام عليه السلام في صدد بيان ضابطة كلية. و (ثانياً) - أنه على فرض تسليم عدم جريان مقدمات الحكمة لآمانع من التمسك بموثقة اسماعيل بن جابر، إذ العموم فيه وضعي لا يحتاج إلى جريان مقدمات

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن ابي عمير عن ابن بكير " قال: سألت زارة ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبير، فأخرج (ع) كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله إن الصلاة في وبر كل شئ حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده ويوله وروثه وكل شئ منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله، ثم قال (ع): يا زارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك، يا زارة ! فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبرله وشعره وروثه والبانة وكل شئ منه جائز، إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه النابح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شئ منه فاسد أو ذكاه الذابح أو لم يذكه ". (*)

[٢٨٢]

الحكمة. وما ذكره صاحب الكفاية (ره) - من أن استفادة العموم من لفظ كل يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة في مدخوله - قد أبطلناه في مبحث العام والخاص بما ملخصه: أن لفظ كل موضوع للعموم، فيكون قرينة على أن المراد من مدخوله مطلق الشئ لا خصوص الصلاة، فاستفادة العموم من قوله (ع): " كل شئ شك فيه مما قد جاوز... " لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة. فتحصل أن قاعدة التجاوز ليست مختصة بباب الصلاة، بل تجري في كل مركب شك في أحد أجزائه بعد الدخول في الجزء الآخر إلا الوضوء للنص الخاص، وفي إلحاق الغسل والتيمم به - في عدم جريان قاعدة التجاوز - كلام نتعرض له قريباً انشاء الله تعالى. ثم إنه يعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير، لكونه مأخوذاً فيها في صحيحة زارة وموثقة اسماعيل بن جابر المتقدمتين، مضافاً إلى أنه لو لم يذكر الدخول في الغير فيهما، لتمكن استفادة اعتباره منهما. وذلك، لأن المذكور

فيهما هو الخروج عن الشئ والتجاوز عنه، ولا يتصور الخروج عن الشئ حقيقة، والتجاوز عنه كذلك، مع فرض الشك في وجوده، فلا محالة يكون المراد الخروج عن محله والتجاوز عنه من باب الاسناد المجازي، أو باعتبار تقدير المحل. ولا يتحقق الخروج أو التجاوز عن محل الشئ المشكوك فيه، إلا بعد الدخول في غيره، فيكون ذكر الدخول في الغير - بعد الخروج في الصحيحة وبعد التجاوز في الموثقة - قيذا توضيحيا من العطف التفسيري، فاعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز مما لا ينبغي الارتباب فيه. إنما الكلام في اعتباره في قاعدة الفراغ. والكلام فيه يقع في مقامين: (الاول) - في المقتضي، والبحث عن شمول اطلاق الدليل لموارد عدم الدخول في الغير. (الثاني) - في المانع. والبحث عما يصلح لتقييد الدليل وتخصيصه بموارد

[٢٨٢]

الدخول في الغير بعد الالتزام باطلاقه. (أما المقام الاول) فقد قيل بعدم اطلاق الأدلة، واستدل له بوجه: (الوجه الاول) - أن المطلق منصرف الى الافراد الغالبة، فلا يشمل الفرد النادر. والغالب في الشك في الصحة بعد الفراغ هو الشك بعد الدخول في الغير. وفيه أن الممنوع هو اختصاص الحكم بالفرد النادر لشموله له، إذ كون الفرد نادرا لا يوجب خروجه عن الطبيعة المطلقة. ولذا لا مجال لتوهم اختصاص الحكم بعدم جواز الصلاة في أجزاء غير المأكول باجزاء الحيوانات التي يتلى المكلف بها غالبا، فإن إطلاق قوله (ع): - " وإن كان مما قد نهيت عن اكله، فالصلاة في كل شئ منه فاسد " - يشمل الحيوانات النادرة أيضا كالكر كدن مثلا. (الوجه الثاني) - أن شمول الاطلاق - في مثل قوله (ع) في موثقة ابن بكير: " كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو " للشك قبل الدخول في الغير - يحتاج الى جريان مقدمات الحكمة على ما تقدم نقله عن صاحب الكفاية (ره). وقد تقدم الجواب عن هذا الوجه عند التكلم في كون قاعدة التجاوز من القواعد العامة، فلا حاجة الى الاعادة. (الوجه الثالث) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) واعتمد عليه، وهو أن شمول الحكم لجميع افراد الطبيعة إنما هو فيما إذا كانت الطبيعة غير مشككة في الصدق كالماء، فإن صدقه على ماء البحر والمطر والبر وغيرها من افراد الماء على حد سواء، فالحكم بأن الماء طاهر يشمل جميع الافراد، بخلاف ما إذا كانت الطبيعة مشككة في الصدق كالحيوان، فإن صدقه على الانسان لا يخلو من خفاء في نظر العرف، مع كونه عبارة عن جسم ذي حياة، والانسان كذلك، لكن صدقه عليه لا يخلو من خفاء

[٢٨٤]

عرفا. ولذا لو خوطب انسان بيا أيها الحيوان لتضجر، ولا تشمله الادلة الدالة على عدم جواز الصلاة في شعره قطعاً مع كونه حيواناً لا يؤكل لحمة، فالانسان تجوز الصلاة في شعره قطعاً مع كونه حيواناً لا يؤكل لحمة. والمقام من هذا القبيل، فإن صدق المضي على المضي مع عدم الدخول في الغير لا يكون في رتبة صدقه مع الدخول في الغير، فلا يكون المضي مع عدم الدخول في الغير مشمولاً لادلة قاعدة الفراغ. وفيه أن مجرد التشكيك ليس مانعاً من شمول الاطلاق لجميع الافراد. نعم التشكيك بالظهور والخفاء يوجب اختصاص الحكم بالظاهر دون الخفي - كالحيوان بالنسبة الى الانسان - بخلاف ما إذا كان التشكيك بالظاهرة والظاهرة - كما في المقام - فإنه لا يوجب اختصاص الحكم بالظاهر، وإلا لزم حمل الادلة الدالة على قاعدة الفراغ على قاعدة الحيلولة التي مفادها عدم الاعتناء بالشك بعد

خروج الوقت فان صدق المضي على المضي مع خروج الوقت أظهر من صدقه قبله ولو مع الدخول في الغير. ومن المعلوم أن صدق المضي مع عدم الدخول في الغير ظاهر وإن كان صدقه مع الدخول أظهر. فتحصل مما ذكرناه أن اطلاق الأدلة يشمل موارد عدم الدخول في الغير أيضا. هذا تمام الكلام في المقام الاول والبحث عن المقتضي. (أما المقام الثاني) والبحث عما يمكن ان يكون مانعا عن العمل بالاطلاق ومخصصا له بمراد الدخول في الغير، فربما يقال: إن المقيد لاطلاقات أدلة قاعدة الفراغ هو صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر، فانه قيد عدم الاعتناء بالشك فيهما بما إذا كان الشك بعد الدخول في الغير. وفيه (أولا) - أن مورد الرويتين إنما هو قاعدة التجاوز على ما تقدم الكلام

[٢٨٥]

فيهما. وحيث أنا استظهرنا من الأدلة - في مقام الاثبات - أن قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدتان مستقلتان. وأن ملاك إحداهما الشك في الصحة مع إحراز الوجود، وملاك الأخرى الشك في الوجود، فلا مجال لتوهم كون أدلة قاعدة التجاوز مقيدة للاطلاقات الواردة في قاعدة الفراغ. ومجرد إمكان كونهما مجعولتين يجعل واحد في مقام الثبوت لا يوجب ذلك. و (ثانيا) - ان الدخول في الغير مما لا بد في اعتباره في قاعدة التجاوز مع قطع النظر عن الصحة والموثقة. إذ المراد من التجاوز في قاعدة التجاوز هو التجاوز عن محل الشئ المشكوك فيه. وهو لا يتحقق إلا بالدخول في الغير. ولذا ذكرنا أن ذكر الدخول في الغير قيد توضيحي. وأنه يفهم اعتبار الدخول في الغير من اعتبار نفس التجاوز عن محل الشئ المشكوك فيه. بخلاف المضي المذكور في قاعدة الفراغ، فان المراد منه مضي نفس المشكوك فيه، وهو يتحقق بالفراغ منه ولو مع عدم الدخول في الغير، فاعتبار الدخول في الغير في موارد قاعدة التجاوز إنما هو لكونه مقوما لموضوع التجاوز لا لامر آخر اعتبر في جريان القاعدة بعد صدق التجاوز خارجا. فلو فرض تحقق عنوان التجاوز - بدون الدخول في الغير كما في موارد قاعدة الفراغ - لم يكن موجب لتقييده بالدخول في الغير. ومما يتوهم كونه مقيدا للاطلاق موثقة ابن ابي يعفور، وهي قوله (ع): " إذا شككت في شئ من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشئ، إنما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه " فان موردها قاعدة الفراغ، لعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء للنص الخاص. وبما انه قد ذكر فيها الدخول في الغير، فلا بد من اعتباره في جريانها. وفيه (أولا) - ما ذكرناه سابقا من إجمال هذه الموثقة وعدم صلاحيتها

[٢٨٦]

للاستدلال، لاحتمال رجوع الضمير في قوله (ع): " وقد دخلت في غيره... " الى الشئ لا الى الوضوء، ولو لم نقل بظهور رجوعه الى الشئ فلا أقل من الاحتمال. وكون الموثقة غير معمول بها - على تقدير رجوع الضمير الى الشئ لعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء للنص الخاص - لا يوجب ظهورها في رجوع الضمير الى الوضوء، فهي باقية على إجمالها غير صالحة للاستدلال بها. و (ثانيا) - لو سلمنا عود الضمير الى الوضوء، وأن الرواية واردة لبيان قاعدة الفراغ، فالنظر الى مجموع الرواية يوجب ظهورها في أن موضوع عدم الاعتناء بالشك هو التجاوز، لقوله (ع) في ذيلها: " إنما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه " فيكون ذكر الدخول في الغير من باب كونه أحد مصاديق التجاوز لا لكونه دخيلا في موضوع الحكم، وإلا لزم التدافع بين الصدر والذيل فيما إذا شك في شئ من الوضوء بعد الفراغ عنه

وقبل الدخول في الغير، إذ مقتضى الصدر - واعتبار الدخول في الغير - الاعتناء بهذا الشك، ومقتضى الحصر - المذكور في الذيل بقوله (ع): " إنما الشك إذا كنت في شئ لم تجزه " - هو عدم الاعتناء به. و (ثالثا) - ان من اعتبر - في جريان قاعدة الفراغ الدخول في الغير - ان أراد به اعتبار الدخول في خصوص الفعل المترتب كالدخول في الصلاة عند الشك في صحة الوضوء، فالموثقة لاتدل عليه. وإن اراد به اعتبار الدخول في مطلق الغير، فاعتباره لغو، إذ لا ينفك الدخول فيه عن الفراغ، فانه بمجرد الفراغ يتحقق الدخول في الغير لا محالة ولو كان الغير هو السكون أو الحركة، فان الانسان لا يخلو من الاكوان الاربعة: الحركة والسكون والافتراق والاجتماع. و (رابعا) - أنه على تقدير دلالة الموثقة - على اعتبار الدخول في الغير - نعمل بها في خصوص موردها وهو الوضوء، فلا مانع في غير الوضوء من العمل

[٢٨٧]

بالاطلاقات. ولعل الوجه - في اعتبار الدخول في الغير في خصوص الوضوء - أن الظاهر من قوله (ع): " إذا شككت في شئ من الوضوء... الخ " كون الشك في وجود شئ من أجزاء الوضوء أو شرائطه، والشك في الوجود مورد لقاعدة التجاوز. وحيث أن قاعدة التجاوز غير جارية في الوضوء للنصوص الخاصة، فما لم يتحقق الدخول في غير الوضوء يجب الاعتناء بالشك، فعدم الاعتناء بالشك في باب الوضوء متوقف على الدخول في الغير. ومما يتوهم كونه مقيدا للاطلاقات صحيحة (١) زرارة الواردة في الوضوء بدعوى أن مفاد قوله (ع): " - وقد صرت الى حال اخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت... " الى قوله (ع): " لا شئ عليك " - هو اعتبار الدخول في الغير. والجواب عنها (أولا) - عدم تمامية دلالتها في نفسها على اعتبار الدخول في الغير، لان ظاهر قوله (ع): " ما دمت في حال الوضوء " أن الميزان في عدم الاعتناء بالشك إنما هو الفراغ من الوضوء، فيكون ذكر الدخول في الغير - المستفاد من قوله (ع): " وقد صرت الى حال اخرى... " - من باب كونه من أوضح أفراد الفراغ أو الفرد الغالب منه لا من باب كونه موضوعا للحكم، وإلا لزم

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن بن المفيد عن أحمد بن محمد عن أبيه عن أحمد بن ادريس وسعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن حماد بن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال (ع): " إذا كنت قاعدا على وضوءك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو لم تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت الى حال اخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شئ عليك فيه... الخ "

[٢٨٨]

التدافع بين الصدر والذيل فيما إذا شك في صحة الوضوء بعد الفراغ منه وقيل الدخول في الغير، إذ مقتضى مفهوم (ع): " ما دمت في حال الوضوء... " عدم الاعتناء بهذا الشك. ومقتضى قوله (ع): " وقد صرت الى حال اخرى... " هو الاعتناء به، لعدم الدخول في الغير، فيستكشف من ذلك أن قوله (ع): " فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه " - بيان لمفهوم قوله (ع): " ما دمت في حال الوضوء " وذكر قوله (ع): " وقد صرت الى حال اخرى " إنما هو لتوضيح المفهوم بذكر أوضح الافراد أو الفرد الغالب. و (ثانيا) - على تقدير تسليم دلالتها على اعتبار الدخول في الغير، فهو مختص بالوضوء. والوجه - في اعتبار الدخول في الغير في خصوص الوضوء - هو ما ذكرناه في

الجواب عن موثقة ابن ابي يعفور، فان المذكور في هذه الصحيحة أيضا هو الشك في وجود الغسل أو المسح. ويجب الاعتناء بمثل هذا الشك ما لم يدخل في الغير بمقتضى الأدلة الدالة على عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء. فالمتحصل مما ذكرناه عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ، لعدم وجود ما يصلح لتقييد الاطلاقات الواردة فيها، فيكون المتبع هو الاطلاق. بقي الكلام في ذكر امور: (الامر الاول) - لا إشكال في عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء بالنص والاجماع. وهل يلحق به الغسل والتيمم في عدم جريان قاعدة التجاوز فيهما؟ التزم باللاحق جماعة من متأخري المتأخرين على ما نقله الشيخ (ره) في كتاب الطهارة - وليس له تعرض في كلمات القدماء على ما ذكره صاحب الجواهر قدس سره. و (كيف كان) فقد ذكر لللاحق وجهان: (الاول) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) من اختصاص أدلة قاعدة التجاوز بباب الصلاة، فعدم جريانها

[٢٨٩]

في الطهارات الثلاث إنما هو من باب التخصص لا التخصيص. ويظهر الجواب عنه مما ذكرناه في إثبات كون قاعدة التجاوز من القواعد العامة، فلا حاجة الى الاعادة. (الثاني) - ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) وهو أن التكليف إنما تعلق بالطهارة. وإنما الغسل والمسح مقدمة لحصولها، فالشك في تحقق شيء من الغسل أو المسح يرجع الى الشك في حصول الطهارة، وهي أمر بسيط، فلا تجري فيه قاعدة التجاوز، فلا بد من الاحتياط، لكون الشك شكاً في المحصل. وهذا الكلام جار في التيمم والغسل أيضاً، فان المكلف به في الجميع هو الطهارة. وفيه (أولاً) - أن ظاهر الآيات والروايات كون نفس الوضوء متعلقاً للتكليف كقوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق... الخ) وكقوله (ع): " افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم " والوضوء مركب، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيه. و (ثانياً) - علي تقدير تسليم كون الطهارة هي المأمور به وأن الوضوء مقدمة لها - أن عدم جريان قاعدة التجاوز في المقدمة مع كون ذبها بسيطاً إنما هو في المقدمات العقلية الخارجية، كما إذا أمر المولى بقتل أحد، وتوقف القتل على عدة من المقدمات، فالشك في بعض هذه المقدمات لا يكون مورداً لقاعدة التجاوز، لان المأمور به - وهو القتل - بسيط لا تجري فيه قاعدة التجاوز. والشك في المقدمات شك في المحصل، فلا بد من الاحتياط. هذا. بخلاف المقام، فان الوضوء من المقدمات الشرعية لحصول الطهارة، إذ الشارع جعله مقدمة لها وأمر به. وبعد تعلق الامر الشرعي به وكونه مركباً لمانع من جريان قاعدة التجاوز فيه. نعم لو شك في الجزء الأخير منه، لا مجال لجريان قاعدة التجاوز فيه إلا مع الدخول في الغير، أو فوات الموالة بجفاف الاعضاء، لعدم صدق التجاوز عند الشك في وجود الجزء الأخير

[٢٩٠]

إلا مع أحد الامرين. فتحصل مما ذكرناه عدم لحوق التيمم والغسل بالوضوء، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيهما بمقتضى عموم أدلتها. نعم لا تجري قاعدة التجاوز في الغسل فيما إذا شك في غسل الجانب الايمن حين الاشتغال بغسل الجانب الايسر بناء على القول بعدم الترتيب بين الجانبين، كما أنه ليس بعيداً، لعدم صدق التجاوز عن المحل على هذا القول. فيجب غسل الجانب الايمن بعد الجانب الايسر أو قبله، ويكون هذا الشك بمنزلة الشك في غسل اليد حين الاشتغال بغسل الرجل من جانب واحد، فانه لا إشكال في عدم جريان قاعدة التجاوز، لعدم الترتيب بين الاعضاء من جانب واحد،

فيجب غسل اليد بعد الفراغ من غسل الرجل أو قبله. (الامر الثاني) - بعدما عرفت من عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء بالنص والاجماع، فهل تلحق بها قاعدة الفراغ في عدم جريانها في أجزاء الوضوء أم لا؟ التحقيق هو الثاني، لعموم الأدلة وعدم المانع عن العمل بها. أما عموم الأدلة، فقد تقدم. وأما عدم المانع، فلان عمدة الأدلة المانعة عن جريان قاعدة التجاوز في الوضوء هي قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: " فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه... الخ " ومفادها وجوب الاعتناء بالشك والاتيان بالمشكوك فيه - فيما إذا كان الشك في أصل الغسل أو المسح - لا ما إذا كان الشك في صحة الغسل أو المسح. فالصحيحة تدل على عدم جريان قاعدة التجاوز فقط في الوضوء، لا على عدم جريان قاعدة الفراغ أيضا، فإذا شك في غسل الوجه - مع الاشتغال بغسل اليد اليسرى مثلا - يجب غسل الوجه مع ما بعد، لعدم جريان قاعدة التجاوز. وأما إذا شك في صحة غسل الوجه كما إذا شك في وقوعه من الأعلى مثلا، فلا مانع من الرجوع الى قاعدة الفراغ والحكم بالصحة. ولا فرق في جريان قاعدة الفراغ في أجزاء الوضوء بين

[٢٩١]

الجزء الاخير وغيره، لعموم الأدلة على ما ذكرناه. نعم لا تجري قاعدة الفراغ فيما إذا شك في صحة غسل الوجه مثلا، لاحتمال كون الماء المغسول به مضافا، لكون المأمور به وما سماه الله هو الغسل بالماء، لقوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم... الخ) بضميمة قوله تعالى: (وإن لم تجدوا ماء فتميموا... الخ) فيكون الشك المذكور شكا في وجود ما سماه الله وأمر به، لافي صحته، فلا تجري قاعدة الفراغ فيه، وكذا لا تجري قاعدة الفراغ فيما إذا شك في صحة غسل اليد اليمنى بعد الاشتغال بغسل اليد اليسرى، لاحتمال وقوع الغسل من الأعلى بناء على كون الغاية في قوله تعالى: (... وايدىكم إلى المرافق...) غاية للغسل. إذ المأمور به وما سماه الله حينئذ هو الغسل من الاسفل، فيكون الشك المذكور شكا في وجوده، فلا يكون موردا لقاعدة الفراغ، ولكنه مجرد فرض، إذ لا قرينة على كون الغاية غاية للغسل، بل القرينة - على كونها غاية للمغسول - موجودة وهي قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين) فانه لا خلاف ظاهرا في كون الغاية فيه غاية للممسوح لا للمسح ولذا التزموا بجواز المسح من الكعبين إلى الاصابع. ووحدة السياق تشهد بان الغاية في قوله تعالى: " وايدىكم الى المرافق " غاية للمغسول لا للغسل، وإنما أوجبت الغسل من الأعلى للروايات الواردة في المقام. وقد يستدل لعدم جريان قاعدة الفراغ في أجزاء الوضوء بموثقة ابن ابي يعفور من قوله (ع): " إذا شككت في شئ من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشئ... الخ " بتقريب أن الضمير في قوله (ع): " في غيره " راجع الى الوضوء وأن الشئ في قوله (ع): " إذا شككت في شئ " باطلاقه شامل للوجود والصحة، فيكون مفادها أن الشك في جزء من أجزاء الوضوء سواء كان متعلقا بوجوده أو بصحته إنما لا يعتنى به إذا كان الشك بعد الفراغ، ومفهومه

[٢٩٢]

الاعتناء به إذا كان قبل الفراغ من الوضوء. والجواب عنه (أولا) - ما تقدم من عدم صحة الاستدلال بهذه الموثقة، لاجمالها لاحتمال رجوع الضمير الى الشئ. و (ثانيا) - انه لا إطلاق لها من هذه الجهة، إذ لظاهر انها في مقام بيان أن الشك إذا كان حين العمل يعتنى به، وإذا كان بعد الفراغ منه لا يعتنى به. وليس إلا في مقام بيان هذا

المقدار من المعنى. وأما كون المشكوك فيه هو الوجود أو الصحة، فليست الموثقة في مقام بيانه، فليس لها إطلاق من هذه الجهة حتى يؤخذ به، ويحكم بأن الشك مطلقا سواء كان متعلقا بالوجود أو بالصحة يعنى به إذا كان حين العمل، ولا يعنى به إذا كان بعد الفراغ منه. و (ثالثا) - أنه على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاعتناء بالشك في الصحة أيضا إذا كان حين العمل يقع التعارض بينها وبين الروايات الدالة بعمومها على جريان قاعدة الفراغ في أجزاء الوضوء أيضا. والنسبة بينها وبين الموثقة هي العموم من وجه، فان مفاد الموثقة وجوب الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء حين الاشتغال به، سواء كان الشك متعلقا بالوجود أو بالصحة. ومفاد بقية الروايات عدم الاعتناء بالشك في الصحة إذا كان الشك بعد الفراغ من المشكوك فيه، سواء كان من أجزاء الوضوء أو من غيرها، فمورد الاجتماع هو الشك في صحة جزء من الوضوء بعد الفراغ منه، وقبل الفراغ من الوضوء. ولا ينبغي الشك في تقدم تلك الروايات على الموثقة، إذ دلالتها بالعموم، ودلالة الموثقة بالإطلاق. (الامر الثالث) - بعد ما ذكرناه من أن الدخول في الغير معتبر في قاعدة التجاوز لا بد من تحقيق معنى الغير، وأنه بماذا يتحقق؟ ويقع الكلام في مقامين: (المقام الاول) - في الشك في الجزء الاخير. (المقام الثاني) - في الشك

[٢٩٣]

في غيره من الاجزاء. (أما المقام الاول) - فتفصيل الكلام فيه: أن الشك في الجزء الاخير يتصور على وجوه: (الاول) - أن يشك فيه مع عدم الاشتغال بشئ وعدم تحقق السكوت الطويل الموجب لفوات محل التدارك. ولا مجال فيه لجريان قاعدة التجاوز، لعدم الدخول في الغير على الفرض، فلا يصدق التجاوز عن المحل. وكذا لا تجري قاعدة الفراغ أيضا، لاحتمال كونه في اثناء العمل، فلم يحرز الفراغ. وهذا واضح. (الثاني) - أن يشك في الجزء الاخير مع الاشتغال بامر غير مرتب على الجزء الاخير وغير مانع من تداركه. والحكم فيه هو الحكم في الوجه السابق، فلا تجري فيه قاعدة التجاوز، لعدم تجاوز المحل وإمكان التدارك، ولا قاعدة الفراغ للشك في تحقق الفراغ واحتمال كونه في اثناء العمل على ما تقدم. ومن هذا القبيل مما إذا أتى بشئ من المنافيات التي لا يكون الاتيان بها سهوا موجبا للبطلان كالتكلم. والتزم المحقق النائيني (ره) في هذه الصورة بجريان قاعدة الفراغ، بدعوى أن المعتبر في قاعدة الفراغ أمران: الدخول في الغير، وصدق المضي. وهما متحققان في المقام. أما الدخول في الغير فتحققه ظاهر. وأما تحقق المضي فلصدقه عند مضي معظم الاجزاء: وفيه أن المعتبر في قاعدة الفراغ هو صدق المضي حقيقة. ومعه كيف يصدق المضي مع الشك في تحقق الجزء الاخير؟ وأما الدخول في الغير فقد تقدم انه لا يعتبر في جريان قاعدة الفراغ. وقد يتوهم جريان قاعدة الفراغ بدعوى أن المراد بالمضي هو المضي بحسب الاعتقاد لا المضي بحسب الواقع، وإلا لم يبق مورد لجريان قاعدة الفراغ، إذ مع الشك

[٢٩٤]

في الصحة لا يحرز المضي الواقعي، والمضي الاعتقادي موجود في المقام، فانه حين اشتغاله بامر غير مرتب كان معتقدا بالمضي، وإلا لم يشتغل به، فجري قاعدة الفراغ. وهو مندفع بأن ظاهر قوله (ع): " كل ما مضى... " هو المضي الحقيقي الواقعي لا المضي الخيالي. غاية الامر كون الماضي أعم من الصحيح والفاقد بقربنة الشك المذكور في الرواية. إذ لا يتصور مضي الصحيح مع فرض الشك في

الصحة والفساد. (الثالث) - أن يشك في الجزء الاخير مع الاشتغال بامر مرتب على الجزء الاخير غير مانع من تداركه على تقدير عدم الاتيان به، كما إذا شك في التسليم مع الاشتغال بالتعقيب، أو شك في مسح الرجل للوضوء مع الاشتغال بالدعاء المأثور بعد الوضوء. واختار المحقق النائيني (ره) أنه لو شك في الجزء الاخير من الصلاة - وهو التسليم - مع الاشتغال بالتعقيب لا يعتنى به، لصدق الدخول في الغير، فيكون موردا لجريان قاعدة التجاوز. واستشهد على ذلك بصحيفة زرارة المتقدمة الدالة على عدم الاعتناء بالشك في الاذان مع الدخول في الإقامة، بدعوى أن الحكم - بعدم الاعتناء بالشك في الاذان مع الدخول في الإقامة - يشرف الفقيه على القطع بعدم الاعتناء بالشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب، لعدم الفرق بين الإقامة والتعقيب، لخروج كليهما عن حقيقة الصلاة. وللمناقشة فيه مجال، لعدم الملازمة بين المقامين في جريان قاعدة التجاوز، إذ هو منوط بمضي المحل، وهو لا يصدق إلا فيما إذا كان محل المشكوك فيه بحسب الجعل الشرعي سابقا على الغير الذي وقع الشك بعد الدخول فيه، وكان محل ذلك الغير مؤخرا عن المشكوك فيه ولو باعتبار كونه أفضل الافراد. وهذا المعنى موجود في الشك في الاذان بعد الدخول في الإقامة، فان الاذان مقدم بحسب الجعل الشرعي

[٢٩٥]

عن الإقامة، بحيث لو لم يأت بالإقامة بعد الاذان لم يأت بوظيفته الاستجابية المتعلقة بالاذان. وكذا محل الإقامة مؤخر عن الاذان بمعنى أن أفضل افراد الإقامة هي الإقامة الواقعة بعد الاذان، وإن كانت مستحبة في نفسها ولو بدون الاذان، فيكون الشك - في الاذان بعد الدخول في الإقامة - شكا فيه بعد مضي المحل والتجاوز عنه. وهذا بخلاف الشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب، فإن التعقيب وإن اعتبر بحسب الجعل الشرعي مؤخرا عن التسليم، إلا أنه لم يعتبر مقدما على التعقيب، إذ من المعلوم أنه لا يعتبر في التسليم وقوعه قبل تسبيح الزهراء سلام الله عليها مثلا. ومثل التسليم والتعقيب مثل صلاة الظهر والعصر. فان صلاة لعصر قد اعتبرت في الشريعة المقدسة مؤخرة عن صلاة الظهر، إلا أن صلاة الظهر لم يعتبر فيها التقدم على صلاة العصر كما هو مذكور في محله، فلا يكون الشك - في التسليم مع الاشتغال بالتعقيب - شكا بعد مضي المحل، لبقاء محل التدارك. ولذا من تذكر حال التعقيب أنه لم يأت بالتسليم يجب عليه التدارك ولم يلزم منه اخلال اصلا ولا شئ عليه حتى سجدة السهو. ويؤيد ما ذكرناه - من عدم جريان قاعدة التجاوز في المقام - أنه لو شك في الاتيان باصل الصلاة مع الاشتغال بالتعقيب، لا تجري قاعدة التجاوز قطعا ولا أظن أحدا من الفقهاء يلتزم بجريانه. فيجب عليه الاعتناء بالشك والاتيان بالصلاة، لكون الشك في الوقت. ولا فرق بين الشك في اصل الصلاة والشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب في جريان قاعدة التجاوز وعدمه: فتلخص مما ذكرناه عدم جريان قاعدة التجاوز في هذه الصورة أيضا كالصورتين السابقتين. وكذا لا تجري قاعدة الفراغ أيضا، إذ مع الشك في الجزء الاخير لم يحرز الفراغ من العمل حتى يكون موردا لقاعدة الفراغ، إلا في باب الوضوء، فانه تجري قاعدة الفراغ عند الشك في الجزء الاخير منه مع الاشتغال بشئ آخر ولو لم يتجاوز

[٢٩٦]

محل التدارك. كما إذا شك في مسح الرجل مع الاشتغال بالصلاة، أو بالدعاء المأثور بعد الوضوء. وذلك، لقوله (ع) في صحيفة زرارة: " فإذا

قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت الى حال اخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمي الله مما اوجب الله عليك وضوءه لا شئ عليك فيه... الخ " فان مفاده عدم الاعتناء بالشك في اجزاء الوضوء بعد الاشتغال بشئ آخر، بلا فرق بين الجزء الاخير وغيره. وحيث أن هذا الحكم على خلاف القاعدة، يجب الاقتصار في مورد النص وهو الوضوء. فلو شك في الجزء الاخير من الغسل من الاشتغال بشئ آخر كالصلاة، لا مجال لجريان قاعدة الفراغ، بل لا بد من الاعتناء بالشك. (الرابع) - أن يشك في الجزء الاخير بعد الاتيان بالمنافي العمدي والسهوي، كما إذا شك في التسليم بعد الحدث أو الاستدبار أو السكوت الطويل. ولا تجري فيه قاعدة التجاوز، لما ذكرناه في الصورة السابقة من أن المعتبر في قاعدة التجاوز أن يكون محل المشكوك فيه سابقا على الغير بحسب الجعل الشرعي. والمقام ليس كذلك، إذ لم يعتبر في التسليم كونه قبل المنافي العمدي والسهوي بحيث لو لم يقع المنافي بعده لم يصح، وإن اعتبر فيه عدم وقوع المنافي قبله. فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز. نعم تجري قاعدة الفراغ، فان الصلاة قد مضت حقيقة، وشك في صحتها وفسادها، فيحكم بصحتها لقاعدة الفراغ. هذا على القول بفساد الصلاة بوقوع مثل الحدث والاستدبار بعد التشهد قبل التسليم - كما اختاره المحقق النائيني (ره) - وأما على القول بصحة الصلاة - كما اختاره السيد (ره) في العروة وليس ببعيد - فلا ثمرة لجريان قاعدة الفراغ، لصحة الصلاة مع قطع النظر عنها على الفرض، فيكون الشك في التسليم مع وقوع الحدث أو الاستدبار خارجا عن محل الكلام على هذا القول.

[٢٩٧]

فليفرض الكلام فيما إذا شك في السجدين الاخيرتين وما بعدهما من التشهد والتسليم بعد وقوع الحدث أو الاستدبار. ثم إن ما ذكرناه - من جريان قاعدة الفراغ عنه الشك في الجزء الاخير بعد السكوت الطويل - إنما يتم في المركبات التي اعتبرت الموالة بين اجزائها كالصلاة والوضوء، دون المركب الذي لا تعتبر الموالة بين اجزائه كالغسل، فلو شك في الجزء الاخير منه كغسل الطرف الايسر، لا بد من الاعتناء بالشك والاتيان بالمشكوك فيه، ولو كان الشك بعد زمان طويل، إذ بعد عدم اعتبار الموالة يحتمل كونه الان في أثناء العمل، فلم يحرز الفراغ لتجري قاعدته. (المثام الثاني) - في تحقيق معنى الغير عند الشك في الاجزاء الاخر غير الجزء الاخير. فهل المراد بالغير - الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز - هو خصوص الاجزاء المستقلة التي اعتبرت اجزاء بحسب الادلة الشرعية، أو يشمل جزء الجزء أيضا ؟ وعلى تقدير الشمول هل يختص بمثل الحمد والسورة، أو يشمل كل آية بالنسبة الى آية اخرى ؟ وعلى تقدير الشمول هل يشمل كل كلمة بالنسبة الى كلمة اخرى بل كل حرف بالنسبة الى حرف آخر من كلمة واحدة ؟ وعلى كل تقدير هل هو مختص بالاجزاء أو يشمل المقدمات أيضا ؟ كما إذا شك في القراءة بعد الهوي الى الركوع، أو شك في الركوع بعد الهوي الى السجود، أو شك في السجود بعد النهوض الى القيام، بل يشمل الزيادات المأتي بها سهوا كما اختاره السيد (ره) في العروة، وحكم بأنه لو شك في السجدة مع عدم الاتيان بالتشهد سهوا - فقام - لا يعتنى به، لكونه بعد الدخول في الغير - وهو القيام - مع كونه مجرد زيادة سهوية. وعلى تقدير الاختصاص بالاجزاء، فهل هي مختصة بالاجزاء الواجبة أو تشمل المستحبات أيضا ؟ كما إذا شك في السورة بعد الدخول في القنوت.

[٢٩٨]

فنقول: القدر المتيقن هي الاجزاء المستقلة، كالامثلة المذكورة في صحيحة زرارة المتقدمة من الشك في الاذان بعد الدخول في الاقامة، والشك في الاقامة بعد الدخول في التكبير الى آخر ما ذكر فيها من الفروض. ولا يجب الاقتصار على الاجزاء المذكورة فيها، بل تجري قاعدة التجاوز عند الشك في غيرها من الاجزاء المستقلة، كما إذا شك في السجود بعد الدخول في التشهد. وذلك، لان الامثلة المذكورة في الصحيحة مذكورة في السؤال، والمتبع إنما هو اطلاق قوله (ع) في الجواب: " يا زرارة إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشئ " ولا يتوهم اختصاص جريان القاعدة عند الشك في السجود بما إذا شك فيه بعد الدخول في القيام، لانه هو المذكور في كلام الامام عليه السلام في موثقة اسماعيل بن جابر، فلا تجري عند الشك في السجود بعد الدخول في التشهد. وذلك، لعموم قوله (ع) في ذيل الموثقة: " كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره، فليمض عليه " ولعل الشك في السجود المفروض في الموثقة هو الشك فيه في الركعة الاولى، فيكون صدق الدخول في الغير منحصرًا بالدخول في القيام، لعدم التشهد في الركعة الاولى. وبالجملة لا مجال لتوهم اختصاص القاعدة بالامثلة المذكورة في الصحيحة والموثقة بعد عموم الجواب في كلام الامام عليه السلام، بل تجري في جميع الاجزاء المستقلة ومنها الحمد والسورة، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الحمد بعد الدخول في السورة، فان جزئية الحمد ثابتة باخرى دالة على وجوب إلا بفاتحة الكتاب " وجزئية السورة ثابتة باخرى دالة على وجوب قراءة سورة تامة بعد الحمد، فاعتبر الحمد بحسب الدليل الشرعي جزء والسورة جزء آخر وان كانت القراءة باجمعها قد تعد جزء واحد وهي شاملة لهما، فتجري القاعدة عند الشك في الحمد بعد الدخول في السورة. ولا ينافي ذلك أن المذكور في الصحيحة جريان القاعدة عند الشك في القراءة

[٢٩٩]

بعد الدخول في الركوع، لان المفروض فيها هو الشك في جميع القراءة من الحمد والسورة، فلا محالة جريان القاعدة فيه متوقف على الدخول في الركوع، فلا منافاة بينه وبين جريانها فيما إذا شك في الحمد وحده بعد الدخول في السورة باعتبار عموم الجواب كما ذكرناه. وهل تجري قاعدة التجاوز فيما إذا شك في آية بعد الدخول في آية اخرى أم لا ؟ الظاهر جريانها فيه، إذ يصدق عليه الشك في الشئ بعد التجاوز عنه والدخول في غيره. واختار المحقق النائيني (ره) عدم الجريان - بعدما بنى عليه من رجوع قاعدة التجاوز الى قاعدة الفراغ - بدعوى أن قاعدة الفراغ مختصة بالشك في الكل، وانما تجري في الاجزاء المستقلة في باب الصلاة لدليل خاص حاكم، بتنزيل الجزء منزلة الكل في جريان القاعدة، فلا بد من الاقتصار على مقدار يدل عليه دليل التنزيل، وهو الامثلة المذكورة في الرواية، فلا تجري في غيرها. وفيه (أولاً) - ما تقدم من عدم تمامية المبنى، وأن قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ بحسب مقام الاثبات. و (ثانياً) - على تقدير تسليم المبنى أن الدليل على التنزيل هي صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل بن جابر المتقدمتان (١) والمتبع هو اطلاق قوله (ع) في الصحيحة: " يا زرارة إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشئ " وعموم قوله (ع) في الموثقة: " كل شئ شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه " فلا وجه للاقتصار على الامثلة المذكورة فيهما. نعم لا نضائق عن الاعتناء بالشك وعدم جريان قاعدة التجاوز فيما إذا شك

(١) تقدمتا في ص ٢٧٦ فراجع. (*)

في كلمة بعد الدخول في كلمة اخرى من كلام واحد، فضلا عما إذا شك في حرف من كلمة بعد الدخول في حرف آخر منها، وذلك، لعدم صدق التجاوز والمضي عرفا، وإن كان التجاوز متحققا بحسب الدقة العقلية، إلا أن الميزان هو الصدق العرفي لا الدقة العقلية. وأما إذا شك في شئ من أجزاء المركب بعد الدخول في جزء مستحب منه، كما إذا شك في القراءة بعد الدخول في القنوت، فقد اختار السيد (ره) في العروة جريان قاعدة التجاوز، وقرره المحشون، ولم نجد التصريح بخلافه. ولكن للمناقشة فيه مجال واسع، لما ذكرناه سابقا من أن جريان القاعدة متوقف على صدق المضي والخروج عن محل المشكوك فيه والتجاوز عنه، ولا يصدق إلا فيما إذا اعتبر المشكوك فيه سابقا على الغير، كالقراءة بالنسبة الى الركوع. وهذا المعنى مفقود في المقام، إذ لم يعتبر في القراءة وقوعها سابقا على القنوت، وإن كان المعتمد في القنوت تأخر عنها. فمثل القنوت بالنسبة الى القراءة مثل التعقيب بالنسبة الى التسليم. (توضيح ذلك): أن الجزئية والاستحباب مما لا يجتمعان. ولا يعقل كون شئ جزء للواجب ومستحبا، إذ الإهمال في مقام الثبوت غير متصور، فاما أن تكون الطبيعة المأمور بها مطلقة بالنسبة الى الخصوصيات أو تكون مقيدة بوجود خصوصية على نحو يكون التقيد والقيود كلاهما داخلين في المأمور به، أو على نحو يكون التقيد داخلا، والقيود خارجا فيكون جزء على الاول وشرطا على الثاني، أو تكون مقيدة بعدم شئ، فيكون مانعا، ففيما إذا لم تكن الطبيعة المأمور بها مقيدة بوجود خصوصية ولا بعدمها، يكون المكلف مخيرا في تطبيقها في ضمن أي خصوصية من الخصوصيات. غاية الامر كون الخصوصية (تارة) راجحة و (اخرى) مرجوحة و (ثالثة) بلا رجحان ولا مرجوحة، كإيقاع الصلاة في المسجد أو في الحمام أو في الدار، وكالصلاة مع القنوت

أو بدونه، فجميع هذه الخصوصيات غير داخلة في المأمور به. ومعنى كون القنوت مثلا جزء مستحبا للصلاة أنه قد أمر به استقلالا. غاية الامر كون الصلاة طرفا لوقوعها، وأن وقوعها في الصلاة موجب لكثرة ثوابها. وبهذا يفترق عن الدعاء المأثور في شهر رمضان، فإن الصوم وإن كان طرفا لوقوعه أيضا، إلا أن الدعاء المذكور عبادة بنفسه، ويترتب الثواب عليه، كما يترتب على الصوم، لا أنه يوجب كثرة ثواب الصوم. فتلخص بما ذكرناه أن إطلاق الجزء على الامور المستحبة مسامحة في التعبير، وليست باجزاء حقيقة. ولا مجال لجريان قاعدة التجاوز عند الشك في جزء من المركب بعد الدخول في أمر مستحب، كالشك في القراءة مع الدخول في القنوت، وكذا الشك في التكبير بعد الدخول في الاستعاذة. ويعرف مما ذكرناه حكم جملة من الفروع التي ذكرها السيد (ره) في العروة في الختام المتعلق بالعلم الاجمالي، فراجع. أما المقدمات - كما إذا شك في الركوع حال الهوي الى السجود، أو شك في السجود حال النهوض الى القيام - فاختار بعضهم جريان قاعدة التجاوز في المقامين، لشمول الغير للمقدمات أيضا. وذهب جماعة - منهم المحقق النائيني (ره) - الى عدم جريانها في المقامين. وهذا هو الصحيح - أما مع قطع النظر عن النصوص الواردة في المقامين، فلان جريان القاعدة منوط بصدق التجاوز والخروج عن محل الشئ المشكوك فيه، كما تقدم. ولا يصدق هذا المعنى عند الدخول في المقدمات، لعدم كوها من الاجزاء، إذ لم يدل دليل على كون الهوي أو النهوض معتبرا في الصلاة، بل لا يعقل كونهما من الاجزاء وتعلق الامر الضمني بهما، إذ بعد الامر بالسجود يكون الهوي حاصل لا محالة، لامتناع الطفرة.

وعلى تقدير إمكانها في نفسها لا تكون مقدورة للمكلف، فيكون الأمر به لغوا. وكذا النهوض مما لا بد منه بعد الأمر

[٢٠٢]

بالقيام، لامتناع الطفرة أو عدم كونها مقدورة للمكلف، فلا حاجة إلى الأمر به بعد الأمر بالقيام. وأما مع ملاحظة النصوص، فلما سيحى قريبا انشاء الله تعالى. وفصل صاحب المدارك بين المقامين: فقال بجريان القاعدة في المقام الأول، وعدمه في الثاني. واعترض عليه صاحب الحدائق بما حصله أن التفصيل بين المقامين كالجمع بين المتناقضين، لأن لفظ الغير المذكور في الروايات الدالة على قاعدة التجاوز إن كان شاملا للمقدمات، فتجري القاعدة في المقامين، وإلا فلا تجري فيهما. والانصاف أن هذا الاعتراض مما لا ينبغي صدوره من مثله، إذ ليست قاعدة التجاوز من القواعد العقلية التي لا تكون قابلة للتخصيص، كاستحالة اجتماع الضدين مثلا، بل من القواعد الشرعية التي تعميمها وتخصيصها بيد الشارع، فله أن يخصصها بمورد دون مورد، كما حكم بجريانها في الصلاة، وعدمه في الوضوء، فلا بد من ملاحظة الدليل الذي أقامه صاحب المدارك، للتفصيل المذكور، وأنه واف بالتفصيل أم لا؟ فنقول: نظره في هذا التفصيل إلى روايتين: (الأولى) - رواية (١) عبد الرحمن بن أبي عبد الله الدالة على عدم جريان القاعدة ووجوب الاعتناء بالشك

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن عن سعد بن أحمد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن إبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله " قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل رفع رأسه من السجود، فشك قبل أن يستوي جالسا، فلم يدر أسجد أم لا يسجد؟ قال عليه السلام: يسجد، قلت فرجل انفض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائما فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال (ع): يسجد." (*)

[٢٠٢]

في المقام الثاني. (الثانية) - صحيحة (١) عبد الرحمن، فادعى دلالتها على جريانها في المقام الأول. أما الرواية الأولى، فدلالتها على عدم الجريان في المقام الثاني واضحة. مضافا إلى ما ذكرناه من أن عدم الجريان هو الصحيح، مع قطع النظر عن النص الخاص. وأما الثانية، فأجاب عنها المحقق النائيني (ره) بأنها مطلقة من حيث الوصول إلى السجود وعدمه. وتكون موثقة اسماعيل بن جابر المتقدمة مقيدة لأطلاقها، فإن المذكور في الموثقة هكذا: " إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض... الخ ". وفيه أن الموثقة غير صالحة لتقييد الصحيحة، أما من حيث المنطوق فواضح، إذ لا منافاة بين الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الركوع بعد الدخول في السجود، وبين الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الركوع بعد الهوي إلى السجود مطلقا سواء وصل إلى السجود أم لا. وأما من حيث المفهوم، فلأن مفهوم الشرط في قوله عليه السلام: " إن شك في الركوع بعدما سجد " إن لم يشك في الركوع بعدما سجد، فيكون الحكم في المفهوم منتفيا بانتفاء الموضوع وهو الشك. نعم لو كانت عبارة الموثقة هكذا: " إن كان الشك في الركوع بعدما سجد فليمض... " كان مفهوما: إن لم يكن الشك في الركوع بعدما سجد، بل كان الشك في الركوع قبل ما سجد فلا يمض. إذ الشك مفروض الوجود في المنطوق والمفهوم، فيكون مفهوما

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن بن أبي جعفر عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن إبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله " قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع أم لا يركع ؟ قال (ع): قد ركع ". (*)

[٢٠٤]

الموثقة مفيدا لاطلاق الصحيحة. وقد تقدم نظير هذا الكلام في البحث عن الاستدلال بمفهوم آية النبا لجحية خبر العادل من أن مفهوم قوله تعالى: " إن جاءكم فاسق بنبأ... " إن لم يجئ فاسق نبأ. فيكون خبر العادل خارجا عن المفهوم. نعم لو كان النبا مفروض الوجود في المنطوق والمفهوم. كما إذا كان المنطوق هكذا: إن النبا إن كان الجائي به فاسقا فتبينوا، كان مفهومه أن النبا إن لم يكن الجائي به فاسقا لا يجب التبين، فيدل المفهوم على جحية خبر العادل. والمقام من هذا القبيل بعينه. والصحيح في الجواب عن الصحيحة أن يقال: إن دلالتها غير تامة على المدعى في نفسها، وهو جريان قاعدة التجاوز في الشك في الركوع بعد الدخول في الهوي، مع عدم الوصول الى السجود. وذلك، لان التعبير في الصحيحة إنما هو (أهوى الى السجود) بلفظ الماضي، ومفاده تحقق الهوي الى السجود، فيكون موردها الشك في الركوع بعد الوصول الى السجود، فلا تدل على جريان القاعدة وعدم الاعتناء بالشك في الركوع حال الهوي ولو لم يصل الى السجود. نعم لو كان التعبير (يهوي الى السجود) بلفظ المضارع، كان مفاده المعنى المذكور. ومراجعة الاستعمالات العرفية تشهد بما ذكرناه من الفرق بين الماضي والمضارع، فان معنى قولنا: زيد يصلي أنه مشغول بالصلاة ولم يفرغ منها بعد، بخلاف قولنا: زيد صلى، فان مفاده تحقق الصلاة والفراغ منها. وعلى تقدير عدم ظهور الصحيحة في ما ذكرناه من المعنى، لا أقل من احتمالها الموجب لاجمالها، فلا تكون قابلة للاستدلال بها للمقام. فتحصل مما ذكرناه أن الصحيح عدم جريان قاعدة التجاوز في المقامين، ولو مع ملاحظة النصوص.

[٢٠٥]

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

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن بن الحسن بن سعيده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن حماد بن عمران الحلبي: " قال قلت: الرجل يشك وهو قائم فلا يدرى أركع أم لا ؟ قال (ع): فليركع ". ونقل أيضا عنه وعن فضالة عن حسين ومحمد بن سنان جميعا عن ابن مسكان عن أبي بصير " قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك وهو قائم، فلا يدرى أركع أم لا يركع ؟ قال (ع): يركع ويسجد ". (٢) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن بن فضالة عن إبان بن عثمان عن عبد الله بن يسار، قال قلت

لابي عبد الله عليه السلام: " أستتم قائما ولم أدر أركعت أم لا ؟ قال (ع): بلى قد ركعت... الخ ". (*)

[٢٠٦]

هو القيام بعد الركوع أو القيام قبله، فلم يحرز التجاوز عن المحل حتى تجري قاعدة التجاوز. وهذا بخلاف المقام، فإنه يدري أن القيام إنما هو بعد الانحناء، ولكن لا يدري أنه وصل الى حد الركوع فقام أم لا ؟ فيكون شكه بعد تجاوز المحل على ما ذكرناه، فلا مانع من جريان القاعدة. (الامر الرابع) - هل يشترط جريان قاعدة الفراغ والتجاوز بعدم العلم بالغفلة حين العمل - ليكون احتمال الفساد من جهة احتمال الغفلة، واحتمال الصحة لاحتمال عدم الغفلة - أم تجري حتى مع العلم بالغفلة حين العمل، فيكون احتمال الصحة من جهة احتمال مصادفة الواقع من باب الاتفاق ؟ ذهب جماعة منهم المحقق النائيني (ره) الى الثاني، لاطلاق النصوص، كقوله عليه السلام في موثقة ابن بكير: " كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو " والتحقيق هو الاول، لعدم اطلاق في النصوص من هذه الجهة، لما ذكرناه سابقا من أن قاعدة الفراغ والتجاوز ليستا من القواعد التعبدية، بل من الامور الارتكازية العقلانية، فان سيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء بالشك في العمل بعد وقوعه، باعتبار أن الغالب عدم وقوع الغفلة حين الاشتغال بالعمل، فيكون مرجع قاعدة الفراغ الى ازالة عدم الغفلة الكاشفة نوعا عن صحة العمل، فلا مجال لجريانها مع العلم بالغفلة. وقد ذكرنا سابقا أن الادلة الشرعية وافية بهذا المعنى. ولذا استظهرنا منها كون القاعدة من الامارات لامن الاصول التعبدية. وعلى تقدير تسليم الاطلاق - للنصوص - يكون التعليل الوارد في بعض الادلة مقيدا له. وهو قوله (ع): " هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك " وقوله (ع): " وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك ". فان مقتضى هذا التعليل هو الاقتصار على موارد يكون المكلف فيها أذكر واقرب الى الواقع حين العمل منه حين الشك، فلا مجال لجريانها

[٢٠٧]

مع العلم بالغفلة حين العمل، لعدم كونه اذكر حين العمل مع الغفلة، كما هو ظاهر. وأجاب المحقق النائيني (ره) عن هذا التعليل بأنه من قبيل الحكمة لا من قبيل العلة، فلا يكون الحكم دائرا مدار وجوده. وفيه أن الميزان في الحكمة والعلة هو فهم العرف، ففي كل مورد فهم العرف من الكلام دوران الحكم مدار التعليل فهو علة، وإلا فهو حكمة. ولا ينبغي الاشكال في أن المستفاد - من التعليل المذكور عرفا - كون عدم الاعتناء بالشك دائرا مدار كونه أذكر، لما ذكرناه من كونه ناظرا الى ازالة عدم الغفلة الكاشفة نوعا عن الواقع. ومما يتوهم دلالاته - على جريان قاعدة الفراغ حتى مع العلم بالغفلة والنسيان حال العلم - الخبر (١) المذكور في الوسائل، ومضمونه لزوم تحويل الخاتم في الغسل وإدارته في الوضوء. وفي ذيله: " فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة " فيدعى أن مفاده جريان قاعدة الفراغ، مع علم المكلف بكونه ناسيا حين العمل. ولكن الظاهر عدم دلالة الخبر على المدعى، إذ ليس فيه ما يدل على أن السؤال إنما كان من جهة الشك في وصول الماء، وأن الحكم بالتحويل والادارة إنما كان من هذه الجهة، بل ظاهره كون التحويل - في الغسل والادارة في الوضوء - مطلوبا في نفسه، لا لرفع الشك في وصول الماء، وإلا لم يكن لذكر خصوص التحويل

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

[٢٠٨]

- في الغسل والادارة في الوضوء - وجه، لكفاية العكس أيضا في ايصال الماء، بل يكفي كل واحد من التحويل والادارة فيهما، فاعتبار هذه الخصوصية يشهد بكونهما مطلوبين في نفسهما. غاية الامر أنه علم من الخارج عدم وجوبهما في الغسل والوضوء، بل نفس هذا الخبر يدل على عدم وجوبهما، فان مفاد قوله (ع): - " فان نسيت فلا أمرك أن تعيد الصلاة " - انهما ليسا شرطا لصحة الغسل والوضوء، بل من الامور الراجحة المستحبة، فليس الخبر المذكور راجعا الى الشك في وصول الماء، فإذا شك في وصول الماء يجب تحصيل العلم بوضوئه بنزع الخاتم أو تحريكه، على ما هو مذكور في خبر (١) علي بن جعفر. فتلخص مما ذكرناه اختصاص جريان قاعدة الفراغ بموارد احتمال الغفلة، إذ لم يدل دليل على جريانها مع العلم بالغفلة والنسيان حال العمل. (الامر الخامس) - أن الشك - في صحة العمل وفساده بعد الفراغ منه - يتصور على وجوه ثلاثة: (الوجه الاول) - أن يكون منشأ الشك احتمال عدم صدور الامر من المولى، فان صحة العبادة متوقفة على امرين: صدور الامر من المولى، وتطبيق المأمور به على المأتي به. ولا اشكال في عدم جريان قاعدة الفراغ في هذا القسم،

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن العمري عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام " قال سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت ؟ قال (ع): تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه. وعن الخاتم الضيق لا يدري هل يجري الماء تحته إذا توضأ أم لا كيف يصنع ؟ قال (ع): إن علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأ ". (*)

[٢٠٩]

فان قاعدة الفراغ - على ما ذكرناه - اشارة على وقوع الفعل من المكلف تاما من حيث الاجزاء والشرائط، فلا كاشفية لها بالنسبة الى فعل المولى وصدور الامر منه. ويدل على ما ذكرناه - مع وضوحه - التعليل الوارد في بعض الروايات المتقدمة من كونه أذكر حين العمل أو أقرب الى الحق، إذ من المعلوم أن كونه أذكر حين العمل إنما هو بالنسبة الى عمله الصادر منه لا بالنسبة الى فعل المولى وصدور الامر منه، كما هو ظاهر. ويتفرع على هذا أنه لو اغتسل أحد للجنباء، ثم شك في أنه كان جنباً ليصح غسله أم لا، لا مجال للحكم بصحته استناداً الى قاعدة الفراغ، فلا يجوز له الدخول في الصلاة إلا بالوضوء. وكذا لو شك في صحة الصلاة بعد الفراغ منها للشك في دخول الوقت وعدمه. (الوجه الثاني) - أن يكون منشأ الشك في صحة العمل هو الشك في تطبيق المأمور به على المأتي به بعد العلم بصدور الامر من المولى. وهذا على قسمين: إذ الشك في التطبيق (تارة) يكون راجعا الى أمر اختياري للمكلف من ترك جزء أو شرط أو إيجاد مانع. و (اخرى) يكون راجعا الى أمر اختياري له، ويعبر عنه بالشك في الصحة مع كون صورة العمل محفوظة. (أما القسم الاول) فهو القدر المتيقن من مجرى قاعدة الفراغ. و (أما القسم الثاني) فالظاهر عدم كونه مورداً لجريان قاعدة الفراغ، إذ كونه أذكر حين العمل إنما هو بالنسبة الى ما يصدر منه لا

بالنسبة الى شئ لم يصدر منه، فان نسبته إليه حين العمل وحين الشك على حد سواء، فلو صلى الى جهة باعتقاد انها القبلة، ثم بعد الفراغ شك في كونها القبلة، لا مجال لجريان قاعدة الفراغ، لان صورة العمل الصادر منه محفوظة، وهو غير شك فيه، إنما الشك في الصحة من جهة أمر غير اختياري له، وهو كون الكعبة المعظمة في هذه الجهة التي صلى إليها. وليس هو حين العمل اذكر منه حين ما يشك بالنسبة الى كون

[٣١٠]

الكعبة في هذه الجهة، فلا بد من اعادة الصلاة، عملاً بقاعدة الاشتغال بعد عدم حجية قاعدة اليقين على ما ذكرناه. وكذا لو شك في صحة الوضوء بعد الفراغ منه، لاحتمال كون المائع الذي توضع به مضافاً، نعم لو علم بكون جهة خاصة هي القبلة وشك في أنه صلى إليها أو الى جهة اخرى، تجري قاعدة الفراغ بلا إشكال، لكون الشك راجعاً الى كيفية صدور العمل منه لا الى أمر غير اختياري. وكذا لو علم بأن هذا الماء مطلق وذلك مضاف، وشك بعد الوضوء في أنه توضعاً بايهما، لا اشكال في جريان قاعدة الفراغ. ومن القسم الاول - الذي تجري فيه قاعدة الفراغ - ما لو صلى أحد بلا سورة مثلاً مدة من عمره، وشك في صحتها من جهة الشك في أنه هل صلى بلا سورة تقليداً لمن اُفتى بعدم وجوبها، أم صلى بلا تقليد؟ فان صورة العمل وإن كانت محفوظة ظاهراً، إلا أن الشك راجع الى أمر اختياري له، وهو الاستناد الى التقليد، ففي الحقيقة صورة العمل غير محفوظة. وكذا لو صلى المسافر تماماً ثم شك في أنه أتم الصلاة مع نية الإقامة أم بدونها؟ فان الشك فيه أيضاً راجع الى أمر اختياري له، وهو صدور نية الإقامة، فلا تكون صورة العمل محفوظة حقيقة، وإن كانت محفوظة ظاهراً. وبالجمله كل مورد يرجع الشك فيه الى ما يصدر منه اختياراً، فهو مورد لجريان قاعدة الفراغ. (الأمر السادس) - أنه لا فرق في جريان قاعدة الفراغ - فيما إذا شك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ منه - بين الشك في الجزء والشك في الشرط، لعموم قوله (ع): " كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو " أما الشك في الجزء فقد مضى الكلام فيه في الجزء الأخير وغيره من الاجزاء. وملخصه أن الشك المتعلق بالجزء إن كان في صحته بعد العلم بتحقيقه، تجري قاعدة الفراغ،

[٣١١]

وإن كان في وجوده، فان كان الشك بعد تجاوز المحل لا يعتنى به لقاعدة التجاوز. وإن كان الشك في المحل، لابد من الاعتناء به والاتيان بالمشكوك فيه. وقد اتضح كل ذلك مما تقدم. وأما الشك في الشرط، فملخص الكلام فيه أن الشرط على أقسام ثلاثة: لأنه إما أن يكون مما قد اعتبر تحققه قبل العمل، فيكون محله - حسب الجعل الشرعي - مقدماً على المشروط، كالإقامة بناء على كونها شرطاً للصلاة على ما التزم به بعض. وإما أن يكون مما اعتبر تفارته مع العمل، فيكون من قبيل الشرط المقارن. والثاني إما أن يكون شرطاً للاجزاء، بمعنى أنه اعتبر تحققه حال وجود الأجزاء فقط ولم يعتبر وجوده في الأكوام المتخللة. وإما أن يكون شرطاً للمجموع، بمعنى أنه اعتبر تحققه من أول العمل الى آخره حتى في الأكوام المتخللة. (مثال الاول) - الاستقرار في الصلاة، إذ المعتبر هو الاتيان بالأجزاء مع الاستقرار. ولم يدل دليل على اعتباره في الأكوام المتخللة. وكذا النية سواء كان المراد منها قصد التقرب أو قصد عنوان العمل من الصلاة والصوم مثلاً، فانها وإن كانت معتبرة في العبادات بكلا المعنيين، إلا أن المعتبر اقتران الأجزاء بها، فلا يضر فقدانها في

الأكوان المتخللة، لعدم الدليل على اعتبارها إلا في حال وجود الأجزاء، فمن اشتغل بالوضوء ثم بدا له في اثناؤه، وعزم على عدم اتمامه، ثم رجع إلى العزم على اتمامه قبل فوات الموالاة، صح وضوءه بلا اشكال. وكذا الكلام في الصلاة على الظاهر. نعم لا يتصور هذا المعنى في الصوم، إذ ليس له كون متخلل. فمن أمسك مقدارا من النهار بنية الصوم، ثم عزل على الإفطار، ثم رجع إلى نية الصوم قبل الاتيان بالمفطر، لا يصح صومه، لما ذكرناه من أنه ليس للصوم كون متخلل، فقد وقع جزء منه بدون نية، وهو الامسك الذي وقع في زمان العزم على الإفطار.

[٢١٢]

(مثال الثاني) - الاستقبال في الصلاة، فانه معتبر في مجموع الصلاة حتى في الأكوان المتخللة، لان الاستدبار - ولو في الأكوان المتخللة - مانع عن اتصال الأجزاء اللاحقة بالأجزاء السابقة، فتكون الصلاة مع باطله. وكذا الطهارة من الحدث، فان طرو الحدث - ولو في الأكوان المتخللة - موجب لبطلان الصلاة، بلا فرق بين القول بكون الطهارة عبارة عن الحالة النفسانية المسيبة عن الغسل والمسح على ما هو المعروف، أو القول بكونها عبارة عن نفس الغسل والمسح على ما هو المختار، فان الطهارة على هذا المعنى وان كانت متصرمة الوجود، إلا أنه لها بقاء في نظر الشارع، كما تدل عليه جملة من الأخبار: (منها) الأخبار الدالة على أن الشئ الفلاني ناقض للوضوء، فان النقض لا يصدق على شئ ينعدم بنفسه، بل لا بد في صدقه من أن يكون له بقاء في نفسه. و (منها) - ما يدل على استحباب النوم مع الوضوء، فان النوم مع الوضوء لا يتصور إلا أن يكون الوضوء بقاء في نظر الشارع. هذه هي أقسام الشرط. ثم إن الشك في الشرط إن كان بعد الفراغ من العمل، لا اشكال في جريان قاعدة الفراغ وعدم الاعتناء بالشك، بلا فرق بين الأقسام الثلاثة للشرط. وأما إن كان الشك في الشرط في اثناء العمل، فان كان الشرط المشكوك فيه من القسم الاول (أي مما اعتبر تحققه قبل العمل وكان محله بحسب الجعل الشرعي مقدا على العمل) لا إشكال في جريان قاعدة التجاوز، إذ مع كون الشك بعد تجاوز المحل يكون مشمولاً لقوله (ع): " إذا خرجت من شئ ودخلت في غيره فشكك ليس بشئ " فلا فرق بين الشرط والجزء في هذه الجهة، بل الجزء أيضا شرط، بمعنى أن كل جزء شرط لصحة الأجزاء الأخر كما هو معنى الواجب الارتباطي.

[٢١٢]

وأما إن كان الشرط مما اعتبر تقارنه للعمل، فالشك فيه يتصور على وجهين: (الاول) - أن يكون شاكا في وجود الشرط حين الاشتغال بالأجزاء السابقة مع احرازه فعلا، ويحكم فيه بصحة الصلاة. إذ شكه - في تحقق الشرط بالنسبة إلى الأجزاء السابقة - مورد لقاعدة الفراغ بلا اشكال. ووجود الشرط حين الاشتغال بالأجزاء اللاحقة محرز بالوجدان على الفرض. ولا فرق في هذه الصورة بين كون الشرط المشكوك فيه من قبيل شرائط الأجزاء، أو من قبيل شرائط المجموع، فإذا شك في وقوع الركعة الأولى مع الاستقبال مع إحرازه حين الاشتغال بالركعة الثانية مثلا. تجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الركعة الأولى، والاستقبال في الركعة الثانية محرز بالوجدان، فيحكم بصحة الصلاة. هذا في الشك في شرط المجموع. وكذا الحكم في الشك في شرط الأجزاء، كما إذا شك في تحقق النية في الركعة الأولى مع إحرازها حين الاشتغال بالركعة الثانية. فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الركعة الأولى. وأما الركعة الثانية فاقتراها بالنية

محرز بالوجدان، فيحكم بصحة الصلاة. (الثاني) - أن يكون شاكا في تحقق الشرط فعلا أيضا. ولا مجال لجريان قاعدة الفراغ فيه، إذ هو شك في صحة الجزء الذي هو مشغول به. ولم يفرغ منه، فلا بد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل، لقاعدة الاشتغال. ولا فرق أيضا بين كون الشرط المشكوك فيه من شرائط الاجزاء فقط، أو من شرائط المجموع. نعم لو كان شاكا في تحقق الشرط حين الاجزاء السابقة، ولم يدخل بعد في الجزء اللاحق، بل كان في الاكوان المتخللة، تجري قاعدة الفراغ وإن لم يكن محرزا للشرط فعلا فيما إذا كان الشرط شرطا للاجزاء فقط، كالنية فيحكم بصحة الصلاة، فإن شكه في تحقق النية مثلا - بالنسبة الى الاجزاء السابقة - مورد لقاعدة الفراغ، وفي الاجزاء اللاحقة تجدد النية. وفي الاكوان المتخللة - وإن كانت

[٢١٤]

النية غير محرزة - إلا أنها غير معتبرة فيها، بخلاف ما إذا كان الشرط المشكوك فيه شرطا للمجموع كالأستقبال، فلا تجري فيه قاعدة الفراغ، إذ هو شك في تحقق الاستقبال فعلا مع اعتباره حتى في الاكوان المتخللة. وهذا هو مورد الفرق بين شرط الاجزاء وشرط المجموع من حيث الحكم. والذي تحصل مما ذكرناه أن الشرط إن كان من شرائط المجموع، تجري قاعدة الفراغ مع احرازه فعلا، ولا تجري مع عدم احرازه كذلك، بلا فرق بين كونه حين الشك في الاكوان المتخللة أو مشغولا بالجزء اللاحق وإن كان الشرط من شرائط الاجزاء فقط، فإن كان حين الشك مشغولا بالجزء اللاحق، فالامر كما تقدم (أي تجري قاعدة الفراغ مع احراز الشرط فعلا. ولا تجري مع عدمه كذلك) وإن كان حين الشك في الاكوان المتخللة، فتجري قاعدة الفراغ حتى مع عدم احراز الشرط فعلا. وقد ظهر وجه كل ذلك مما ذكرناه. وتبين بما ذكرناه حكم الشك في الطهارة من الحدث في اثناء الصلاة، فإنه لا يتصور الشك في تحققها حين الاتيان بالاجزاء السابقة مع احرازها فعلا، فهو شك في تحقق الطهارة فعلا أيضا، فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ، لكونه شاكا في صحة الجزء الذي هو فيه، ولم يفرغ منه، فلا بد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل، وتوهم - جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الاجزاء السابقة، ووجوب الوضوء للاجزاء اللاحقة مع التمكن منه وعدم فوات الموالة - مدفوع بما ذكرناه من كون الطهارة من الشرائط المعتبرة في الاكوان المتخللة أيضا، فهو شك في تحقق الطهارة في الان الذي هو مشغول بتحصيل الطهارة الجديدة. ولا تجري فيه قاعدة الفراغ، لعدم تحقق الفراغ بالنسبة إليه، فلا بد من استئناف العمل، لقاعدة الاشتغال. وقد يتوهم ان الشك - في اقتران الاجزاء بالطهارة - مسيب عن الشك

[٢١٥]

في تحقق الغسل والمسح قبل الصلاة، وحيث أن محل الغسل والمسح مقدم على الصلاة بحسب الجعل الشرعي، يكون الشك - في تحقق الغسل والمسح قبل الصلاة - موردا لقاعدة التجاوز، لكون الشك فيهما شكا بعد تجاوز المحل. وبعد الحكم بوجود الغسل والمسح لقاعدة التجاوز، يرفع الشك في اقتران الاجزاء بالطهارة. فإن اقترانها بالطهارة من الاثار الشرعية لتحقق الغسل والمسح، فيحكم بصحة الصلاة. وهو مدفوع بعدم جريان قاعدة التجاوز في الغسل والمسح، إذ ليس محلها بحسب الجعل الشرعي قبل الصلاة، فإن المعتبر شرعا هو تقارنها مع الطهارة. وأما وجوب تحصيلها قبل الشروع في الصلاة، فهو عقلي بمعنى عدم تحقق اقتران جميع

اجزاء الصلاة بالطهارة، إلا مع تحصيلها قبل الشروع في الصلاة. (إن قلت): ما المانع عن جريان قاعدة التجاوز فيما إذا كان محل المشكوك فيه مقدما عقلا؟ فان عموم التعليل بالاذكورية والاقربية إلى الحق شامل له أيضا. (قلت): ليس الميزان في جريان قاعدة التجاوز مطلق كونه أذكر، ولو كان الشئ المشكوك فيه خارجا عن المأمور به، بل الميزان فيه كون المشكوك فيه جزء أو شرطا قد تجاوز محله. والمفروض في المقام أن الشرط هو اقتران الصلاة بالطهارة ولم يتجاوز محله. وأما الغسل والمسح، فهما خارجان عن المأمور به ولم يعتبر في جزء ولا شرطا، فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز عند الشك فيهما. ولذا التزم الفقهاء (قده) بعدم جريان قاعدة التجاوز فيما إذا كان الشك بعد التجاوز عن المحل العادي مع كونه مشمولاً لعموم التعليل. فمن كانت عادته أن يستنجي في بيت الخلاء مثلا، وشك فيه بعد تجاوز محله العادي لا تجري قاعدة التجاوز في حقه وكذا من كان من عادته الاتيان بالصلاة في اول الوقت وشك فيه بعد تجاوزه لم يكن مجال لجريان قاعدة التجاوز في حقه. وبالجملة جريان قاعدة التجاوز مشروط بامرین: ١ - كون المشكوك فيه جزء أو شرطا للمأمور به

[٢١٦]

٢ - كون المكلف في مقام الامتثال والامر الاول مفقود في المقام، فلا مجال لجريانه. (الامر السابع) - لو كان بين الواجبين ترتيب بحسب الجعل الشرعي - كما في الظهر والعصر - وشك في الاتيان بالواجب الاول بعد الدخول في الثاني، فقد يتوهم جريان قاعدة التجاوز فيه، بدعوى أن الظهر من قبيل الشرط المتقدم للعصر، فيكون الشك فيه بعد الدخول في العصر شكا بعد تجاوز المحل. وهذا التوهم فاسد. (أما أولا) فلما ذكره شيخنا الانصاري وغيره " ره " من أن الترتيب بين الظهر والعصر مختص بحال الذكر. والمفروض في المقام هو الشك في تقديم العصر على الظهر غفلة، فلا يكون العصر مشروطا بتقدم الظهر عليه في هذا الحال، فلا يكون الشك في الظهر حينئذ من الشك في الشرط المتقدم ليكون بعد تجاوز المحل، فلا بد من الاعتناء بالشك والاتيان بالظهر، لقاعدة الاشتغال، أو لاستصحاب عدم الاتيان به على ما ذكرناه سابقا. (وأما ثانيا) على فرض التسليم كون الترتيب بينهما هو الترتيب الواقعي كما اختاره السيد " ره " في العروة. فلان لصلاة الظهر حيثيتين: (الاولى) - حيثية وجوبها النفسي. ولا يعتبر تقدمها على العصر من هذه حيثية، إذ لا يشترط في الظهر تقدمه على العصر، بل العصر مشروط بتقدم الظهر عليه. فلو أتى بالظهر وترك العصر عمدا أو نسيانا، لم يفت منه من وظيفة الظهر شئ، وحصل الامتثال بالنسبة إليه، مع أنه لم يتقدم على العصر. (الثانية) - حيثية وجوبها الغيري لكونه مقدمة للعصر، فلو شك في الظهر بعد الدخول في العصر لا تجري قاعدة التجاوز من حيثية الاولى، لعدم تجاوز محله من هذه حيثية، فيجب الاتيان به، لقاعدة الاشتغال، أو للاستصحاب على ما ذكرناه. وبعد الحكم بوجوب الاتيان به من حيثية الاولى لا مجال لجريان قاعدة التجاوز

[٢١٧]

من حيثية الثانية، إذ مفاد قاعدة التجاوز من حيثية الثانية هو الحكم بصحة العصر، ولا يمكن الحكم بها مع التعبد بعدم الاتيان بالظهر للاشتغال أو الاستصحاب، للروايات (١) الدالة على ان هذه قبل هذه. والمراد كون العصر بعد الظهر كما لا يخفى. نعم بعد الالتزام بعدم جريان قاعدة التجاوز تصل النوبة الى قاعدة العدول،

فيعدل الى الظهر ويأتي بالعصر بعده لصحيحة (٢) زرارة الدالة على ذلك. (الامر الثامن) - في جريان قاعدة الفراغ عند الشك في الموالة وعدمه. وتفصيل الكلام فيه: أن الموالة المعتبرة في الصلاة على ثلاثة اقسام: لانها إما أن تكون

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي والعباس بن معروف جميعا عن القاسم بن عروة عن عبيد بن زرارة " قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر ؟ فقال (ع): إذا زالت الشمس، فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعا، إلا أن هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس " ونقل مثله عن الكليني أيضا. (٢) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد ابن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام " قال (ع): إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات، فأبدأ بأولهن، فأذن لها واقم، ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة لكل صلاة. وقال قال أبو جعفر عليه السلام: وإن كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة، فذكرتها، فصل الغداة أي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر. ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها. وقال (ع): إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وإن في الصلاة أو بعد فراغك، فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع مكان اربع... الخ " (*)

[٣١٨]

معتبرة بين الاجزاء المستقلة، كالموالة بين القراءة والركوع، وبينه والسجود. وإما أن تكون معتبرة بين الكلمات من كلام واحد. وإما أن تكون معتبرة بين الحروف من كلمة واحدة. أما الموالة بين الاجزاء المستقلة، فهي معتبرة شرعا، إذ لو لم يدل الدليل الشرعي على اعتبار الاتصال بين الاجزاء المستقلة، لتمكن الامتثال باتيان كل جزء مع الفصل الطويل عن الجزء الاخر، كما هو الواقع في الغسل. ولكن الدليل الشرعي دل على اعتبارها في الصلاة. وحينئذ، فإن شك فيها بعد الفراغ من الصلاة، فلا اشكال في جريان قاعدة الفراغ وعدم الاعتناء بالشك. وإن شك فيها في اثناء الصلاة، فإن كان شكه بعد الدخول في الجزء اللاحق، تجري قاعدة التجاوز، إذ محلها بحسب جعل الشرعي قبل الدخول في الجزء اللاحق، فيكون من قبيل الشرط المتقدم بالنسبة إليه. فيكون الشك فيها شكا بعد تجاوز المحل، وإن كان شكه قبل الدخول في الجزء اللاحق، فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز، لكون الشك فيها شكا في المحل، فلا بد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل لو لا استصحاب عدم تحقق الفصل الطويل. ويكون الشك المذكور - في الحقيقة - شكا في وجود المانع، وهو الفصل الطويل - والاصل عدمه - فيحكم بصحة الصلاة لاجل الاستصحاب لا لقاعدة التجاوز. وأما الموالة بين الكلمات من كلام واحد أو بين الحروف من كلمة واحدة، فهي من الامور المعتبرة عقلا لا من الشرائط الشرعية، لانها مما لا بد منه في صدق الكلام والكلمة عرفا، فانه لو تكلم بكلمة من كلام ثم تكلم بكلمة اخرى منه بعد مدة طويلة مانعة عن صدق الكلام عرفا، لا يكون كلاما مفهما للمعنى. وكذا الامر في الموالة بين الحروف من كلمة واحدة، فلو شك في تحققها بعد الفراغ من الصلاة، لا إشكال في جريان قاعدة الفراغ. وأما لو شك في الاثناء، فلا مجال لجريان قاعدة

[٣١٩]

الفراغ ولا قاعدة التجاوز، بلا فرق بين كون الشك بعد الدخول في كلمة لاحقة أو حرف لا حق أو قبله، لان الشك في الموالة ههنا يكون في الحقيقة شكا في وجود الكلام أو الكلمة مع عدم تجاوز المحل، فلا تجري قاعدة الفراغ لعدم كون الشك شكا في الصحة،

بل في الوجود. ولا قاعدة التجاوز لعدم تجاوز المحل، فلا بد من الاعتناء بالشك. وظهر بما ذكرناه حكم الشك في النية، فان النية بمعنى قصد القرية من الامور المعتبرة في العبادات شرعا لا من الشرائط العقلية على ما ذكرناه في محله، فلو شك في تحققها بعد الفراغ من العمل تجري قاعدة الفراغ بلا اشكال. وكذا لو شك في اثناء العمل في تحققها حين الاتيان بالاجزاء السابقة، تجري قاعدة الفراغ أيضا ويحكم بصحة الاجزاء السابقة. وأما النية بمعنى قصد العنوان، فهي من الامور المعتبرة عقلا، لتوقف صدق عنوان المأمور به على قصده، فلو شك - بعد الفراغ من ذات العمل - في أنه أتى به بقصد عنوان المأمور به أم لا ؟ كما إذا أتى بركعتين من الصلاة ثم شك بعد الفراغ في أنه أتى بهما بعنوان صلاة الصبح مثلا أو أتى بهما للتمرين مثلا، فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ، إذا الشك في قصد العنوان شك في وجود المأمور به، لعدم تحقق عنوان الصلاة إلا بالقصد فلا بد من الاعتناء بالشك والاتيان بالمأمور به، لقاعدة الاشتغال. وله فروع كثيرة في الفقه: (منها) - ما لو شك بعد الارتماس في الماء في أنه قصد به الغسل أو أتى به للتبريد مثلا، فلا تجري قاعدة الفراغ على ما ذكرناه. وكذا لو شك في اثناء الصلاة في قصد العنوان بالنسبة الى الاجزاء السابقة، كما إذا شك بعد الدخول في الركوع في أنه أتى بالقراءة بقصد عنوان الصلاة أم بعنوان آخر، لا تجري قاعدة الفراغ، لكون الشك شكاً في الوجود على ما ذكرناه.

[٣٢٠]

نعم لو كان محرزا لقصد العنوان في الجزء الذي هو مشغول به فعلا، وشك في قصد العنوان بالنسبة الى الاجزاء السابقة، كما إذا علم بأنه قصد عنوان الصلاة في الركوع مع الشك في قصد العنوان بالنسبة الى القراءة، لا مانع من جريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى الاجزاء السابقة، لكون الشك بالنسبة إليها شكاً في الوجود بعد الدخول في الغير، فيكون مورداً لقاعدة التجاوز. (فرع) ذكر في اول ختام العروة ما حاصله أنه إذا شك في اثناء الصلاة في أنه أتى بها بعنوان الظهر أو العصر، فان كان عالماً بعدم الاتيان بصلاة الظهر أو شاكاً فيه فيجعلها ظهراً بلا اشكال فيه، إذ على تقدير قصد عنوان الظهر في الواقع، فهو. وعلى تقدير قصد عنوان العصر، يعدل الى الظهر. لعدم الاتيان به علماً أو تعبدًا. وأما إن كان عالماً باتيان صلاة الظهر، فيحكم ببطلان صلاته، إذ على تقدير قصد عنوان الظهر في الواقع لا يصح العدول الى العصر، فيكون شكه في قصد عنوان العصر شكاً في الوجود، مع عدم تجاوز المحل فلا تجري قاعدة التجاوز، فلا بد من الاعتناء بالشك واستئناف العمل. انتهى ملخص ما في العروة. وظهر بما ذكرناه الحكم بصحة صلاته في بعض الصور، وهو ما إذا كان محرزا لقصد عنوان العصر في الجزء الذي هو مشغول به فعلا، مع الشك في قصد العنوان بالنسبة الى الاجزاء السابقة، لجريان قاعدة التجاوز بالنسبة الى الاجزاء السابقة على ما ذكرناه. (الامر التاسع) - أن جريان قاعدة التجاوز والفراغ مختص بما إذا كان

[٣٢١]

الشك ناشئاً من احتمال الغفلة والسهو، فلا مجال لجريانهما فيما إذا احتتمل ترك الجزء أو الشرط عمداً، لما ذكرناه من انهما ليستا من القواعد التعبدية، بل امضاء لقاعدة ارتكازية عقلانية، وهي اصاله عدم الغفلة، لظهور حالهم حين الامتثال في عدم الغفلة. ولا يستفاد من الادلة ازيد من هذا المعنى، مضافاً الى دلالة التعليل المذكور في بعض الروايات على الاختصاص، فان كونه أذكر إنما يناهز الترك

السهوي لا الترك العمدي، كما هو واضح. ففي موارد احتمال الترك العمدي لا تجري قاعدة الفراغ ولا قاعدة التجاوز، بل لا بد من الرجوع الى اصل آخر. والحكم بمفاده من الصحة أو الفساد. ويختلف باختلاف المقامات. وملخص الكلام فيها أنه إن كان الشك في الصحة لاحتمال ترك شئ اعتبر - وجوده في الأمور به جزء أو شرطاً يحكم بالبطلان لاصالة عدم تحقق هذا الشئ المشكوك فيه. وإن كان الشك في الصحة لاحتمال الاتيان بشئ اعتبر عدمه في الأمور به الذي يعبر عنه بالمانع يحكم بالصحة. لاصالة عدم تحقق المانع. هذا تمام الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز. (الكلام في اصالة الصحة ويقع البحث فيها في جهات): (الجهة الاولى) - في بيان امتيازها عن قاعدة الفراغ. والميز بينهما من وجهين: (الاول) - أن قاعدة الفراغ جارية بالنسبة الى العمل الصادر من نفس الشاك على ما هو المستفاد من ادلتها، ومورد اصالة الصحة هو عمل الغير. (الثاني) - أن قاعدة الفراغ مختصة بما إذا كان الشك بعد الفراغ من العمل. غاية الامر أنا عممناها للجزء أيضاً، فتجري عند الشك في صحة الجزء ايضاً بعد الفراغ منه على ما ذكرناه. وأما اصالة الصحة، فلا اختصاص لها بالشك بعد الفراغ، بل هي جارية عند الشك في صحة العمل في اثائه ايضاً، كما إذا كان احد مشغولاً بالصلاة على الميت، وشككنا في صحة هذه

[٢٢٢]

الصلاة، لاحتمال كون الميت مقلوباً مثلاً، فتجري اصالة الصحة بلا اشكال. (الجهة الثانية) - في مدرك اصالة الصحة، فنقول: قد يطلق الصحيح في مقابل القبيح. فمعنى اصالة الصحة هو الحمل على الحسن المباح في مقابل الحمل على القبيح المحرم. واصالة الصحة بهذا المعنى مستفادة من الايات والروايات أما الايات، فكقوله تعالى: " اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم " وقوله تعالى: " وقولوا للناس حسناً " بضميمة ما ورد في تفسيره في الكافي من قوله (ع): " لا تقولوا إلا خيراً " وأما الروايات. فكثيرة: (منها) - قوله (ع): " ضع امر اخيك على احسنه... الخ " و (منها) - قوله (ع): " إن المؤمن لا يتهم اخاه المؤمن... الخ " و (منها) - قوله (ع): " كذب سمعك وبصرك عن اخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال. وقال: لم اقله، فصدقه وكذبهم " والمراد من تصديقه هو الحمل على الصديق لا ترتيب آثار الواقع، إذ لا بد من حمل خبر الجماعة على الصحيح من الاشتباه والسهو، لكونهم ايضاً من الاخوة المؤمنين. والحمل على الصحيح - بمعنى ترتيب آثار الواقع - مما لا يمكن في الطرفين. وفي طرف واحد مستلزم لترجيح الواحد على الخمسين. واصالة الصحة بهذا المعنى مختصة بعمل المؤمن، فلا تجري في حق غير المؤمن من سائر فرق المسلمين، فضلاً عن الكافرين، إذ الحمل على الصحة بهذا المعنى إنما هو من حقوق الاخوة، ولا اخوة بين المؤمن وغيره من المسلمين فضلاً عن الكافرين. واصالة الصحة بهذا المعنى ليست محلاً للكلام، لعدم ترتب أثر عملي عليها. فانه لو دار الامر بين كون الكلام المسموع من مؤمن سلاماً أو شتماً لا يترتب على الحمل على الصحيح وجود رد السلام. وقد يطلق الصحيح في مقابل الفاسد، فمعنى اصالة الصحة هو ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير. وهذا هو محل الكلام، ولا اختصاص لاصالة الصحة

[٢٢٣]

بهذا المعنى بعمل المؤمن، بل جارية في حق جميع المسلمين بل الكافرين ايضاً في بعض الموارد كما في بعض المعاملات الصادرة

منهم. والكلام فعلا في مدرك اصالة الصحة بهذا المعنى. واستدل لها بوجه: (الاول) - دعوى الاجماع المحصل من تتبع فتاوى العلماء. وفيه (أولا) - أن تحقق الاجماع على اصالة الصحة وإن كان مسلما في الجملة، إلا أن تحصيل الاجماع - من تتبع الفتاوى في جميع موارد جريان اصالة الصحة حتى العقود والايقاعات بل المعاملات بالمعنى الاعمل الشامل للطهارة والنجاسة - دونه خرب القناد. و (ثانيا) - أنه على تقدير تسليم تحقق الاجماع في جميع الموارد لم يتضح كونه اجماعا تعديدا كاشفا عن رضا المعصوم عليه السلام، لاحتمال كون المدرك عند المجمعين هي الادلة الآتية. (الثاني) - قوله تعالى: " أوفوا بالعقود... " وقوله تعالى: " إلا أن تكون تجارة عن تراض... " بناء على أن الخطاب ليس مختصا بالمتعاقدين، بل جميع المكلفين مخاطبون به، ومأمورون بالوفاء بالعقد الصادر من المتعاقدين، بمعنى ترتيب آثار الصحة عليه. وفيه (أولا) - أن الخطاب مختص بالمتعاقدين على ما ذكرناه في بحث المكاسب. و (ثانيا) - على تقدير تسليم كون الخطاب عاما - أن الدليل المذكور مختص بالعقود، فلا يشمل الايقاعات. وعلى تقدير تسليم شموله لها - بناء على أن المراد هو العقود بالمعنى اللغوي لا العقود الاصطلاحية المقابل للايقاعات - لا يشمل المعاملات بالمعنى الاعم، كالطهارة والنجاسة. والمقصود اثبات اصالة الصحة في جميع هذه الموارد، فالدليل المذكور - على تقدير تمامية دلالاته - أخص من المدعى. و (ثالثا) - أن الشبهة - في موارد جريان اصالة الصحة - مصداقية، فإن

[٢٣٤]

اصالة الصحة من الاصول المجعولة في الشبهات الموضوعية فقط دون الشبهات الحكمية، كما هو واضح. وقد ذكرنا في محله عدم صحة التمسك بالعام في الشبهات المصدقية. (الثالث) - عموم التعليل الوارد في قاعدة اليد من أنه لو لم يعمل بها لم يستقم للمسلمين سوق، فإنه شامل لاصالة الصحة أيضا، إذ لو لم يعمل بها يلزم عدم استقامة سوق المسلمين أيضا. وهذا الدليل أيضا أخص من المدعى، لان استقامة سوق المسلمين متوقفة على العمل باصالة الصحة في العقود والايقاعات فقط، إذ لو لم يعمل بها في العبادات بل في المعاملات بالمعنى الاعم كالطهارة والنجاسة، لم يلزم اختلال في السوق اصلا. (الرابع) - دعوى السيرة القطعية من جميع المسلمين المتدينين على ترتيب آثار الصحة على أعمال الناس من العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات. ولذا لا يقدم أحد على تزويج امرأة، لاحتمال كون العقد الواقع بينها وبين زوجها باطلا. وهذه السيرة متصلة بزمان المعصوم عليه السلام، ولم يردع عنها. وهذا الدليل هو الدليل التام الوافي في إثبات المقام. (الجهة الثالثة) - أن المراد من الصحة في المقام هي الصحة الواقعية لا الصحة عند العامل على ما نسب الى المحقق القمي (ره). وذلك، لقيام السيرة على ترتيب آثار الواقع على العمل الصادر من الغير. والصحة عند العامل لا توجب ترتب الآثار عند الحامل على الصحة، فإن اصالة الصحة لا تكن أزيد من العلم بالصحة. والعلم بصحة العمل عند العامل لا يوجب ترتب الأثر عند غيره. فلو علم المأمون بطلان صلاة امامه باجتهد أو تقليد، أو من جهة اخلال الامام بها من جهة الشبهة الموضوعية، لم يجز الأهتمام به وإن كانت الصلاة صحيحة عند الامام. (الجهة الرابعة) - ان الحمل على الصحة - باعتبار العلم بحال العامل وعدمه من حيث

[٢٣٥]

علمه وجهله بالصحة - يتصور على صور: (الصورة الاولى): - أن يعلم أن العامل جاهل بصحة عمله وفساده، إما من جهة الجهل بالحكم، أو من جهة الجهل بالموضوع، فيكون احتمال الصحة لمجرد احتمال المصادفة الاتفاقية للواقع. (الصورة الثانية) - أن لا يعلم علمه بالصحة والفساد وجهله بهما. (الصورة الثالثة) - أن يعلم كون العامل عالما بالصحة والفساد. وهذه الصورة أيضا تتصور على أقسام: إذ مع العلم بكونه عالما إما أن يعلم موافقته مع الحامل، وإما أن يعلم مخالفة العامل والحامل، وإما أن لا يعلم الموافقة ولا المخالفة. (أما الصورة الاولى) فالظاهر عدم جريان اصالة الصحة فيها، إذ ليس لنا دليل لفظي نتمسك بعمومه أو اطلاقه، بل الدليل على اصالة الصحة انما هو السيرة على ما عرفت، وهي دليل لبي لايد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن. ولم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار على عمل كان عامله جاهلا بصحته وفساده، فان الحمل على الصحة انما هو من باب ظهور الحال (اي ظاهر حال المسلم) أنه لا يقدم على العمل الفاسد. وليس لحاله ظهور مع الجهل بالصحة والفساد، فلا مجال لجريان اصالة الصحة بلا فرق بين كونه جاهلا بالحكم أو جاهلا بالموضوع. وكونه معذورا أو غير معذور كما في موارد العلم الاجمالي. و (أما الصورة الثانية) فالظاهر جريان اصالة الصحة فيها، فان السيرة قائمة على ترتيب الآثار على اعمال الناس بلا تفحص عن حال العامل من حيث كونه عالما أو جاهلا. و (أما الصورة الثالثة) فمع العلم بالموافقة تجري اصالة الصحة بلا اشكال، وهو القدر المتيقن. وكذا مع الجهل بالموافقة والمخالفة، لقيام السيرة على ترتيب الآثار بلا

[٢٣٦]

تفحص عن الموافقة والمخالفة. وأما مع العلم بالمخالفة (فتارة) تكون المخالفة بينهما بالتباين، بأن يكون الصحيح عند أحدهما فاسدا عند الآخر. ولا مجال للحمل على الصحة في مثله، إذ مفاد اصالة الصحة هو الحمل على الصحة عند الحامل، لعدم ترتب الاثر على الصحة عند العامل على ما ذكرناه. والحمل على الصحة عند الحامل يكون حملا على الفساد عند العامل، فيكون مخالفا لظاهر حاله. و (اخرى) لا تكون المخالفة بينهما بالتباين، كما إذا رأى احدهما اشتراط العمل بشئ، والآخر عدم اشتراطه به لا كونه مانعا كما في تثليث التسيبجات الاربعة، فيرى احدهما اعتباره في الصلاة، والآخر عدمه لا أنه مبطل لها، فيكون الصحيح عند أحدهما باطلا عند الآخر دون العكس. وفي مثله يظهر من كلام شيخنا الانصاري جريان اصالة الصحة. (قده) وللمناقشة فيه مجال، لعدم احراز قيام السيرة فيه. وبمجرد الشك في قيام السيرة تسقط اصالة الصحة، لعدم الدليل عليها، فلو رأى أحد اعتبار تثليث التسيبجات في الصلاة، لا يجوز له الاقتداء بمن يرى عدم اعتباره فيها عملا باصالة الصحة. نعم لو رأى اعتباره في خصوص حال العلم، يجوز له الاقتداء بمن لا يرى اعتباره اصلا لا لاصالة الصحة، بل لكون صلاته صحيحة حينئذ عند المأموم أيضا، بلا احتياج الى اعمال اصالة الصحة. (الجهة الخامسة) - أن الشك في الصحة إما أن يكون من جهة الشك في قابلية الفاعل، وإما أن يكون من جهة الشك في قابلية المورد، وإما أن يكون من جهة احتمال عدم الشرط أو وجود المانع مع احراز قابلية الفاعل والمورد. والقدر المتيقن من موارد جريان اصالة الصحة هي الصورة الاخيرة. وأما صورتان الاوليان، فقد وقع الخلاف بينهما في جريان اصالة الصحة فيهما، فذهب العلامة والمحقق الثاني الى عدم جريانهما فيهما، بدعوى أن الحمل على الصحة إنما هو فيما إذا كان الشك في الصحة الفعلية

بعد احراز الصحة التأهلية، لا فيما إذا كان الشك في الصحة التأهلية. وتبعهما في ذلك جماعة. واختار شيخنا الانصاري وتبعه جماعة اخرى " ره " جريان اصالة الصحة فيهما بدعوى قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس، مع الشك في كون البائع مالكا أو غاصبا مثلا، فالسيرة قائمة على الحمل على الصحة مع عدم إحراز قابلية الفاعل. ثم ان قابلية الفاعل إما عرفية بمعنى اعتبارها في نظر العرف وأمضاه الشرع ككون البائع مميزا، لعدم صحة بيع الصبي غير المميز عند العرف ايضا. وإما شرعية بمعنى اعتبارها بتأسيس من الشارع فقط، ككون البائع بالغاً، فان اعتبار البلوغ إنما هو من جهة الشرع، لعدم الفرق في نظر العرف بين العقد الواقع من البالغ والعقد الصادر من غيره، ولا سيما إذا كان التفاوت بينهما بمقدار لا يعتد به. وكذا القابلية المعتبرة في المورد (تارة) عرفية ككون المبيع مالا بناء على اعتبار المالية في البيع العرفي كما يظهر من تعريف المصباح البيع بمبادلة مال بمال. و (اخرى) شرعية كعدم كون المبيع خمرا مثلا، فان الشارع الغى مالية الخمر دون العرف. ولا يصح حمل كلام العلامة والمحقق الثاني (ره) على اعتبار احراز القابلية العرفية فقط في الفاعل والمورد في جريان اصالة الصحة. وذلك، لانهما مثلا للشك في قابلية الفاعل بالشك في البلوغ، والتزما بعدم جريان اصالة الصحة فيما إذا شك في صحة عمل من جهة الشك في بلوغ العامل. ومن المعلوم أن اعتبار البلوغ شرعي على ما ذكرناه، فلا بد في جريان اصالة الصحة عندهما من احراز القابلية العرفية والشرعية في الفاعل والمورد. والصحيح ما ذهبنا إليه، لما ذكرناه سابقا من أنه ليس لاصالة الصحة دليل لفظي يتمسك بعمومه أو اطلاقه، ولم يحرز قيام السيرة على ترتيب الآثار مع الشك في القابلية، بل المحرز قيام السيرة على عدم ترتيب الآثار معه، فإذا باع زيد دار عمرو

مع الاعتراف بكونها دار عمرو، وشك في أنه وكيل عن عمرو أم لا، فهل يقدم العقل على الشراء واعطاء الثمن له والتصرف في الدار؟ كلا. وكذا إذا طلق زيد زوجة عمر ومثلا، فالسيرة جارية في امثال هذه الموارد - مما شك فيه في القابلية - على عدم ترتيب الآثار، ولا اقل من الشك، وهو كاف في الحكم بعد جريان اصالة الصحة، لعدم الدليل عليها. وأما ما ذكره الشيخ (ره) من قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس في الاسواق، مع عدم احراز قابلية الفاعل، فهو وإن كان مسلما، لا أنه من جهة قاعدة اليد، فانه لولاها لما استقام للمسلمين سوق، فلا ربط له باصالة الصحة، وإن شئت قلت: قابلية الفاعل في الموارد المذكورة محرزة بقاعدة اليد، لا أن اصالة الصحة جارية مع عدم احراز القابلية، فالامثلة المذكورة خارجة عن محل الكلام. والمثال المطابق لمحل الكلام هو الذي ذكرناه مما ليس موردا لقاعدة اليد. وقد ذكرنا أن السيرة قائمة في مثله على عدم ترتيب الآثار، ولا اقل من الشك وهو كاف في المدعى، ولذا لو انكر عمرو توكيل زيد في الطلاق في المثال الذي ذكرناه، فانجر الامر الى الترافع يحكم بفساد الطلاق، الا أن تثبت الوكالة. ولو كانت اصالة الصحة جارية في امثال المقام، لكان اثبات الفساد على عهدة الزوج، فيحكم بصحة الطلاق، إلا أن يثبت الزوج عدم التوكيل وهو كما ترى. ثم إن الشيخ " ره " بعد ما التزم - بجريان اصالة الصحة ولو مع الشك في القابلية - ذكر أنه لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بعدم جريانها مع الشك في القابلية، لامانع من جريان اصالة الصحة فيما إذا شك في صحة عقد من جهة الشك في قابلية احد من الموجب والقابل، مع احراز قابلية الآخر، إذ بعد إحراز قابلية الموجب مثلا لو شك في صحة العقد من جهة الشك في قابلية

القابل، لاحتمال كونه غير بالغ مثلا تجري اصاله الصحة في الايجاب،
لكون قابلية الموجب محرزة على الفرض، فيحكم

[٢٢٩]

يكون الايجاب ايجابا مؤثرا. وهو معنى صحة العقد. وبالجملة على فرض تسليم اعتبار إحراز القابلية يكفي إحراز قابلية احد الطرفين. هذا ملخص كلامه (ره). ولا يمكن المساعدة عليه بعد اعتبار احراز القابلية، كما هو المختار، فان صحة كل شئ بحسبه. وصحة الجزء عبارة عن كونه قابلا للجزئية، ولا يثبت بها وجود الجزء الآخر ولا صحته، فصحة الايجاب عبارة عن كونه بحيث لو انضم إليه القبول، لكان العقد المركب منهما مؤثرا قالا لفساده، فجريان اصاله الصحة في الايجاب لا يثبت وجود القبول ولاصحته. وبالجملة الحمل على الصحة ليس اولى من إحرازها بالوجدان. ولو احرزنا صحة الايجاب بالوجدان وشككنا في وجود القبول أو في صحته، لا يمكن اثبات القبول ولاصحته بصحة الايجاب المحرزة بالوجدان، فكيف بالصحة المحرزة بالاصل ؟ وهذا الذي ذكرناه مع وضوحه قد اعترف به الشيخ (ره) بعد كلامه السابق بسطور. وتعرض لتفصيله قريبا انشاء الله تعالى. ومما يتفرع - على اعتبار إحراز القابلية في جريان اصاله الصحة - أنه لو شك في صحة بيع عين موقوفة للشك في كون المورد من الموارد التي قد استثنيت من عدم جواز بيع الوقف، لا تجري اصاله لصحة، إذ قابلية المحل غير محرزة بعد كون الوقف غير قابل للبيع، إلا في موارد مخصوصة. (تنبيه) ليس المراد من الفاعل الذي اعتبرنا قابليته هو العاقد (أي الذي يصدر منه انشاء العقد) بل المراد منه في البيع مثلا هو مالك المبيع، فانه هو الذي ينتقل منه المبيع وينتقل إليه الثمن، فلا مانع من جريان اصاله الصحة فيما إذا شك في صحة البيع من جهة

[٢٣٠]

الشك في قابلية العاقد، لاحتمال كونه غير بالغ مثلا، مع إحراز قابلية المالك، ولا تجري اصاله الصحة في عكس هذه الصورة، وهو ما إذا شك في كون المالك قابلا مع إحراز قابلية العاقد. (الجهة السادسة) - صحة كل شئ بحسبه وباعتبار آثار نفسه، فلا تترتب - على جريان اصاله الصحة في جزء - الآثار المترتبة على المركب، إلا بعد إحراز بقية الاجزاء بالوجدان أو بالاصل. ولذا ذكرنا آنفا: أنه لا تترتب آثار العقد بجريان اصاله الصحة في الايجاب، إلا بعد إحراز صحة القبول أيضا. وعليه فإذا علمنا بوقوع انشاء البيع من غير المالك -، وشككنا في كونه مأذونا من قبل المالك، لا يثبت الاذن بجريان اصاله الصحة في الانشاء، لان صحة الانشاء عبارة عن كونه جامعا للشرائط المعتبرة في نفسه من العربية والماضوية مثلا. والاذن من المالك شرط لصحة البيع لا لانشاء العقد. فعدم ترتب الاثر - على البيع لعدم الاذن من المالك قبله ولا الاجازة بعده - لا يضر بصحة الانشاء. وكذا لو شك في صحة الهبة أو بيع الصرف والسلم من جهة الشك في تحقق القبض، فان جريان اصاله الصحة في انشاء الهبة أو البيع لا يثبت تحقق القبض، فلا يمكن ترتيب آثار الهبة والبيع، إذ لا تترتب على صحة الجزء آثار الكل. وظهر بما ذكرناه عدم تمامية ما ذكره - في النزاع المعروف عند الشك في صحة بيع الرهن من جهة الشك في تقدم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه وتأخره عنه - من التمسك لصحة البيع بجريان اصاله الصحة في الاذن (تارة) - كما عن جماعة - ولفساده بجريان اصاله الصحة في الرجوع (أخرى) - كما عن جماعة أخرى. وذلك، لان صحة الاذن لا تثبت وقوع البيع قبل الرجوع. كما أن

صحة الرجوع لا تثبت وقوع البيع بعده، فان صحة الاذن عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده جامعا لسائر

[٢٣١]

الشرائط، لترتب عليه الاثر، كما أن صحة الرجوع عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده، لكان فاسدا. هذا على القول ببقاء حق الرهانة مع الاذن في البيع. وأما على القول بعدمه لكون الاذن في البيع اسقاطا لحق الرهانة، فلا مجال لجريان اصاله الصحة في الرجوع اصلا، لعدم كونه قابلا للصحة بعد سقوط حق الرهانة. وظهر بما ذكرناه عدم جريان اصاله الصحة في اصل البيع ايضا، لعدم إحراز قابلية البائع حين البيع، لاحتمال كون الرجوع قبل البيع، فلا يكون مأذونا من قبل المالك، ولا يكفي إحراز القابلية أناما، بل لابد من إحرازها حين البيع، كما هو الحال في جميع الشرائط، فان الطهارة لابد من تحققها حين الصلاة، ولا يكفي تحققها في أن من الأناث، كما هو واضح. فتحصل ان التمسك بأصاله الصحة في هذه المسألة، إما غير صحيح، أو غير مفيد، كما أنه لا يصح التمسك باستصحاب بقاء الاذن إلى زمان وقوع البيع، لانه (١) معارض باستصحاب عدم وقوع البيع الى زمان الرجوع، فلا بد من الرجوع الى اصل آخر، وهو اصاله بقاء ملكية الراهن وعدم الانتقال الى المشتري، فيحكم بفساد البيع لاجل هذا الاصل. (الجهة السابعة) - لابد في جريان اصاله الصحة من إحراز أصل العمل الجامع بين الصحيح والفاقد، إذ السيرة قائمة على الحمل على الصحة فيما إذا احرز اصل العمل، وشك في صحته وفساده، لافئما إذا شك في تحقق العمل. ومن هنا ظهر أنه لو كان العمل من العناوين القصدية - كالصوم والصلاة والغسل - لا مجال لجريان اصاله الصحة فيما إذا لم يحرز القصد، لكون الشك حينئذ في تحقق العمل لا في صحته وفساده بعد احراز وجوده، كما تقدمت الاشارة إليه في قاعدة الفراغ، بل لا تجري

(١) بناء على ما تقدم منه، لا معارضة بين الاستصحابين، فراجع ص ٢٠١ (*)

[٢٣٢]

اصاله الصحة مع عدم إحراز قصد العنوان، ولو لم يكن العمل من العناوين القصدية كالطهارة من الخبث، فانها لا تحتاج الى قصد العنوان اصلا. ومع ذلك لو رأينا احدا يصب الماء على ثوب متنجس، ولم نعلم بأنه قصد تطهيره أو إزالة الوسخ مثلا، لا مجال لجريان اصاله الصحة. نعم - بعد إحراز كونه قاصدا للتطهير - لو شكنا في حصول الطهارة الشرعية لاحتمال الاخلال بشرط من شروطها، كالعصر والتعدد، يحكم بحصولها حملا لفعله على الصحة. وظهر بما ذكرناه أنه لو استأجر الوصي أو الولي احدا لآتيان الصوم أو الصلاة عن الميت فأتى الاجير بعمل لا يدري الوصي أنه قصد به النيابة عن الميت أم لا ؟ لا مجال لجريان اصاله الصحة والحكم بفراغ ذمة الميت، لان النيابة من العناوين القصدية لابد من احرازها في جريان اصاله الصحة على ما ذكرناه، فبعد إحراز قصد النيابة لو شك في صحة العمل المأني به عن الميت لاحتمال اختلال فيه جزء أو شرطا، يكون موردا لجريان اصاله الصحة والحكم بفراغ ذمة الميت. ثم إنه ذكر شيخنا الانصاري (ره) في المقام كلاما، حاصله: أن العمل الصادر عن النائب ذو حيثيتين: (الاولى) - حيثية المباشرة وصدور العمل منه. (الثانية) - حيثية النيابة وكون العمل عن الغير، ولكل من حيثيتين احكام. فمن احكام حيثية الاولى وجوب مراعاة تكليف نفسه من

حيث الجهر والاختفات ولو كان نائبا عن امرأة. وكذا بالنسبة الى
الستر، فيجوز له الاكتفاء بستر العورتين، ولايجوز لبس الحرير مع كون
المنوب عنه امرأة، لان هذه احكام جعلت للمباشر للصلاة، سواء
كانت لنفسه أو لغيره. ومن احكام الحيثية الثانية وجوب مراعاة
تكليف المنوب عنه من حيث القصر والاتمام، فإذا شك في صحة
العمل الصادر عن النائب مع عدم إحراز قصد النيابة، فالرجوع الى
اصالة الصحة لا يفيد بالنسبة الى الحكم بفرغ ذمة

[٢٢٢]

الميت، أذ مفادها صحة هذا العمل ولا يثبت بها قصد النيابة عن
الميت. نعم يحكم باستحقاق النائب للاجرة بمقتضى اصالة الصحة،
لان مورد الاجارة هو العمل الصحيح واصل العمل محرز بالوجدان.
وصحته باصالة الصحة. انتهى ملخصا. اقول: التفكيك - بين الحكم
بفرغ ذمة الميت واستحقاق الاجرة - غريب جدا، فان مورد الاجارة
ليس هو الاتيان بالعمل الصحيح مطلقا، بل الاتيان به نيابة عن الميت
ولا يثبت باصالة الصحة قصد النيابة باعتراف منه (ره) فكيف يحكم
باستحقاق الاجرة لجريان اصالة الصحة ؟ فالصحيح عدم الفرق بينهما
في عدم ترتبهما على اصالة الصحة إلا مع إحراز قصد النيابة. ثم إن
طريق إحراز هذا القصد إخبار العامل ليس إلا، فان العلم الوجداني به
وقيام البينة عليه متعذر، لكونه امرا قلبيا لا يعلمه إلا العامل، فهل
يكفي إخباره مطلقا لانحصار الطريق فيه، أو بشرط العدالة، أو بشرط
الوثاقة ؟ وجوه: أما اعتباره مطلقا - ولو كان فاسقا - غير متحرز عن
الكذب، فلم يدل عليه دليل. واعتبار الاخبار مطلقا - في موارد
مخصوصة لانحصار الطريق فيه - مختص بموارد النص، كما في إخبار
المرأة عن كونها طاهرا أو حائضا أو حاملا أو غير ذلك، فلا وجه
للتعدي عن مورد النص الى غيره. وأما اعتبار العدالة، فلم يدل عليه
دليل أيضا، فالمتعين هو الاكتفاء باخبار العامل إذا كان ثقة، لما ذكرناه
في بحث حجية الخبر من استقرار السيرة العقلانية على العمل بخبر
الثقة. ولم يردع عنه الشارع. (الجهة الثامنة) - قد ذكرنا في بعض
تنبهات الاستصحاب: أنه لا أصل لما هو المشهور بينهم من حجية
مثبتات الامارات دون الاصول، إذ لم يدل دليل على حجية المثبت من
الامارات أيضا إلا في باب الاخبار، لاستقرار سيرة العقلاء على الاخذ

[٢٢٤]

باللوازم في باب الاخبار على ما تقدم. فالبحث - عن كون اصالة
الصحة من الامارات أو من الاصول - مما لا تترتب عليه ثمرة، لعدم
قيام السيرة على الحمل على الصحة بالنسبة الى اللوازم، سواء
كانت من الامارات أو من الاصول. مضافا الى وضوح عدم كونها من
الامارات، إذ ليس لها جهة كاشفية عن الواقع اصلا. غاية الامر أن
ظاهر حال المسلم - في مقام الامتثال - كاشف عن أنه لا يقدم إلا
على الاتيان بما هو صحيح عنده، لا أنه كاشف عن الصحة الواقعية.
وقد ذكرنا أن مفاد اصالة الصحة هو ترتيب آثار الواقع، لا الحمل على
الصحة عند العامل. وبالجملة عدم جواز الاخذ باللوازم - في اصالة
الصحة - مما لا اشكال فيه. ولا يحتاج الى ذكر أمثلة، إلا أن الشيخ
(ره) ذكر في المقام امثلة ثلاث. ونحن نتبعه بذكرها. (المثال الاول) -
ما إذا شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك، كالخمر
والخنزير أو بعين معينة من اعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين
من تركته، لجريان اصالة الصحة في البيع، لكونه لازما لصحة البيع.
(اقول): ما ذكره من عدم الحكم بخروج العين عن ملكه مما لا اشكال
فيه، إلا أن ابتناء ذلك - على عدم حجية اصالة الصحة بالنسبة الى
اللوازم - ليس على ما ينبغي، إذ المثال المذكور ليس موردا لجريان

اصالة الصحة اصلا، لما ذكرناه سابقا من أن جريانها متوقف على احراز قابلية الفاعل والمورد، فمع احتمال وقوع البيع على الخمر والخنزير لا مجال لجريان اصالة الصحة. (المثال الثاني) - ما نقله عن العلامة (ره) وهو ما إذا اختلف المؤجر والمستأجر، فقال المؤجر: أجرتك الدار مثلا كل شهر بكذا، وقال المستأجر: أجرتي سنة بكذا، فالمؤجر يدعي فساد الاجارة، لعدم تعيين المدة. والمستأجر يدعي صحتها، ففي تقديم قول المستأجر نظر. ومحل استشهاد الشيخ (ره) هو قول العلامة، ففي تقديم

[٢٣٥]

قول المستأجر نظر، إذ الوجه في تقديمه اصالة الصحة، وكون منافع الدار في هذه السنة للمستأجر لازم عقلي لصحة الاجارة المذكورة، للعلم بأن الاجارة - المرددة بين ما يقوله المؤجر وما يقوله المستأجر - لو كانت صحيحة، لوقعت على ما يقوله المستأجر. وتحقق هذا البحث يقتضي التكلم في مقامين: (المقام الاول) - في صحة الاجارة وفسادها فيما إذا قال المؤجر أجرتك كل شهر بدرهم. (المقام الثاني) - في حكم الاختلاف المذكور على القول بالصحة وعلى القول بالفساد. (أما المقام الاول) فالمشهور فيه فساد الاجارة، لعدم تعيين المدة. وهو شرط في صحة الاجارة. وذهب بعضهم الى صحتها بالنسبة الى الشهر الاول، وفسادها بالنسبة الى غيره، وهو التحقيق، أما الفساد بالنسبة الى غير الشهر الاول، فلعدم معلومية المدة، بل ربما تكون غربية، كما إذا اختلفت الاجارة في الشهور كما في المشاهد المشرفة، فان اجارة الدار في أيام الزيارة ليست متساوية مع غيرها، وأما الصحة بالنسبة الى الشهر الاول، فلان عقد البيع والاجارة وامثالهما وان كان بحسب اللفظ واحدا، إلا أنه بحسب اللب ينحل الى عقود متعددة بتعدد المتعلق. فقوله: - أجرتك الدار كل شهر بدرهم - ينحل الى اجارات متعددة بتعدد الشهور، فلا مانع من صحة الاجارة بالنسبة الى الشهر الاول، لكون المدة معلومة، ولا يضر بها بطلان الاجارة بالنسبة الى غيره. ولذا ذكرنا أن بيع ما يملك وما لا يملك وبيع ما يملك وما لا يملك صحيح، بالنسبة الى ما يملك وما يملك. و (الاول) - كما إذا باع منا من الحنطة من ماله، ومنا من الحنطة من مال زيد بدرهمين، وقال: بعثك منين من الحنطة كل من بدرهم، فلم يمضه زيد. و (الثاني) - كما إذا باع شاة وخنزيرا، وقال: بعثك الشاة والخنزير كل واحدة منهما بدرهم، فالبيع - من هذه الجهة نظير العام الاستغراقي - ينحل الى بيوع متعددة بحسب تعدد افراد المبيع، بل ينحل بحسب اجزاء مبيع واحد

[٢٣٦]

على تقدير تساوي الاجزاء من حيث القيمة. و (أما المقام الثاني) فعلى القول بالفساد يكون المؤجر مدعيا للفساد والمستأجر مدعيا للصحة. ولا وجه لتقديم قول المستأجر، لعدم إحراز وقوع الاجارة على السنة ليحكم بصحتها بمقتضى اصالة الصحة. وجريانها - في الاجارة على اجمالها - لا يثبت وقوعها على السنة، وكون منفعة الدار المستأجر فيها، الا على القول بالاصل المثبت. ولا نقول به - كما تقدم - فيحكم بتقديم قول المؤجر وفساد الاجارة الا أن يثبت المستأجر صحتها. وأما على القول بصحة الاجارة بالنسبة الى الشهر الاول، فيكون المؤجر أيضا مدعيا للصحة، فيدخل في باب التداعي، إذ المؤجر يدعي فردا من الاجارة الصحيحة، والمستأجر يدعي فردا آخر منها، فلو لم تقم البينة من طرف اصلا، تصل النوبة الى التحالف، فيتحالفان، وتفسخ الاجارة بالتحالف، نظير ما إذا اختلف البائع والمشتري في المثلث مع الانفاق على صحة البيع، أو

اختلفا في ائمن، فبعد التحالف ينفسخ البيع، ويرد كل من الثمن والمثمن الى مالكة. وأما التقييد - بقوله هنا بعد قوله: فالاقوى صحة العقد في الشهر الاول على ما في جامع المقاصد - وإن لم يكن في عبارة الشيخ (ره)، فلم يتضح لنا الى الآن وجهه. (المثال الثالث) - ما نقله الشيخ ايضا عن العلامة (ره) وهو ما إذا اختلف المؤجر والمستأجر في تعيين المدة أو الاجرة، فادعى المستأجر التعيين، وانكره المؤجر، واستشكل في تقديم قول المستأجر لاصالة الصحة، ثم قال: والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى. وقال في جامع المقاصد في شرح هذه العبارة: إن المستأجر إن ادعى تعيين المدة أو الاجرة باجرة المثل أو أزيد منها، لم يتضمن قوله دعوى شئ سوى صحة الاجارة، فيقدم قوله بمقتضى اصالة الصحة. وإن ادعى التعيين بأقل من اجرة المثل يكون مدعيا لشئ زائد - على صحة الاجارة - يكون ضررا على المؤجر، فلا وجه

[٢٢٧]

لتقديم قوله، إذا الزائد المذكور من لوازم صحة الاجارة، وليست اصالة الصحة حجة بالنسبة الى اللوازم كما ذكرنا. ورده المحقق النائيني " ره " أنه لو ادعى المستأجر التعيين باجرة المثل أو ازيد، لا مجال لجريان اصالة الصحة، لعدم ترتب اثر عليها، فان اجرة المثل ثابتة في ذمة المستأجر، سواء كانت الاجارة صحيحة أم فاسدة. أما في صورة الصحة، فواضح. وأما مع الفساد، فلقاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده). (اقول): ما ذكره المحقق النائيني (ره) يتم فيما إذا كان اختلاف المؤجر والمستأجر بعد انقضاء المدة. وأما لو كان اختلافهما في أثناء المدة. فلا يكون جريان اصالة الصحة لغوا؛ فانه لو استأجر دارا في شهر مثلا، واختلفا في الاجرة في اثناء الشهر. فادعى المستأجر تعيين الاجرة، وانكره المؤجر، فاصالة الصحة وإن كانت - بالنسبة الى ثبوت اجرة المثل - غير مثمرة. إلا أنها تثمر بالنسبة الى تسليم العين، فعلى تقدير جريانها ليس للمؤجر مطالبة العين المستأجرة الى انقضاء المدة، وللمستأجر الانتفاع بها في بقية المدة. بخلاف ما إذا حكمنا بعدم جريانها، إذ عليه للمؤجر مطالبة العين. وعلى المستأجر تسليمها. والظاهر أن مورد كلام العلامة هو ما إذا كان الاختلاف قبل انقضاء المدة، فالوجه في شرح مراده هو ما ذكره في جامع المقاصد. (الجهة التاسعة) - في حكم معارضة اصالة الصحة مع الاستصحاب، وهي المقصود بالبحث هنا، فنقول: الاستصحاب المعارض باصالة الصحة إما حكمي، وإما موضوعي. أما الاستصحاب الحكمي، فلا ينبغي الاشكال في تقديم اصالة الصحة عليه، كما إذا شك في صحة بيع لاحتمال الاختلال في شرط من شروطه، مع احراز قابلية الفاعل والمورد، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب الحكمي (أي استصحاب عدم الانتقال المعبر عنه باصالة الفساد) بل المتعين هو الحكم بالصحة لاصالة الصحة. ولا تترتب

[٢٢٨]

- على البحث عن أن تقديمها على الاستصحاب الحكمي هل هو من باب الحكومة أو التخصيص ؟ - ثمرة عملية فلا نتعرض للتكلم في هذه الجهة إذ بعد استقرار السيرة على الحمل على الصحة - في مثل المثال المذكور - تكون اصالة الصحة مقدمة على الاستصحاب سواء كان من باب الحكومة أم التخصيص، فلا فائدة في البحث عن هذه الجهة. وأما الاستصحاب الموضوعي - كما إذا شك في صحة بيع لكون المبيع خمرا سابقا. وشك في انقلابه خلا حين البيع - فلا إشكال في جريان الاستصحاب الموضوعي، فيحكم ببقائه على

الخمرية بالتعبد، فلا يبقى شك في فساد الجميع، لكونه واقعا على ما هو خمر يحكم الشارع. وكذا لو شك في صحة بيع لاحتمال كون أحد المتبايعين غير بالغ، فإصالة عدم بلوغه يحرز كون البيع صادرا من غير البالغ، فيحكم بفساده. ولا مجال لجريان أصالة الصحة في مثله لا لتقديم الاستصحاب الموضوعي عليها، بل لعدم جريانها في نفسها مع قطع النظر عن الاستصحاب المذكور، لما ذكرناه من أنها متوقفة على احراز قابلية الفاعل والمورد، فمع الشك في قابلية المورد - كما في المثال الاول. أو في قابلية الفاعل كما في المثال الثاني - لا تجري أصالة الصحة، لعدم تحقق السيرة على الحمل على الصحة إلا بعد إحراز القابلية، فهي غير جارية ولو لم يجر الاستصحاب أيضا، فعدم جريان أصالة الصحة في هذه الامثلة إنما هو لعدم المقتضي، لا لوجود المانع. واعلم أن المحقق النائيني (ره) ذكر في المقام أنه - على القول بكون أصالة الصحة من الامارات، والاستصحاب من الاصول - لا إشكال في تقديمها عليه. وعلي القول بالعكس لا إشكال في العكس. وأطال الكلام في تقديم أحدهما على الآخر على القول بكون كليهما من الامارات أو من الاصول. وظهر بما ذكرناه أن هذه التفصيلات لا ترجع الى محصل، لانا ذكرنا أن الدليل على أصالة الصحة هي السيرة، ففي كل مورد جرت السيرة فيه على الحمل على الصحة،

[٢٣٩]

فلا محالة تكون أصالة الصحة جارية ومقدمة على الاستصحاب، ولو على القول بكونها من الاصول والاستصحاب من الامارات، إذ تحقق السيرة على الحمل على الصحة كالنص المخصص لدليل الاستصحاب وفي مورد لم يحرز قيام السيرة على الحمل على الصحة فيه - كما في موارد الشك في القابلية - يقدم الاستصحاب عليها حتى على القول بكونها من الامارات، والاستصحاب من الاصول، لعدم جريانها في نفسها لا لمعارضة الاستصحاب كما ذكرناه آنفا، فعلى القول بكونها من الامارات تكون حينئذ من الامارات غير المعتبرة. ولا إشكال في تقديم الاصل عليها. هذا تمام الكلام في أصالة الصحة ومعارضتها مع الاستصحاب. (الكلام في تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد) وملخص الكلام فيه: أنه إن قلنا بكون قاعدة اليد في عرض سائر الامارات وفي رتبها، فلا إشكال في تقديمها على الاستصحاب، لكونه متأخرا عن سائر الامارات، بناء على كونه منها، فضلا عن القول بكونه من الاصول. وإن قلنا بتأخر قاعدة اليد عن سائر الامارات، وأنها في رتبة الاستصحاب، فلا بد من تقديمها على الاستصحاب أيضا، لورود أدلتها في موارد الاستصحاب. فان الغالب العلم بكون ما في ايدي الناس مسبوقا بكونه ملكا للغير، إلا في المباحات الاصلية، بل يمكن جريان استصحاب عدم الملكية فيها أيضا على وجه، فلا بد من تخصيص الاستصحاب بها. ولا يلزم حمل ادلة قاعدة اليد على الوارد النادرة، بل يلزم المحذور المنصوص، وهو اختلال السوق. نعم لا مانع من الرجوع الاستصحاب في موردين، لا لتقدمه على قاعدة اليد، بل لعدم جريان القاعدة بنفسها لقصور المقتضي: (المورد الاول) - ما إذا تقارنت اليد بالقرار، كما إذا اعترف ذو اليد

[٢٤٠]

يكون المال ملكا للمدعي، وادعى انتقاله إليه بالشراء أو الهبة، فينقلب ذو اليد مدعيا والمدعي منكرا، فيحكم بكون المال للمدعي بمقتضى الاستصحاب، إلا أن يثبت ذو اليد انتقاله إليه. ولا مجال للاخذ بقاعدة اليد، لعدم الدليل عليها مع اقتران اليد بالاعتراف فان

الدليل عليه هي السيرة، ورواية (١) حفص بن غياث الدالة على الحكم - بالملكية على ما في أيدي المسلمين - المعلل بأنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق. أما السيرة، فلم يحرز قيامها في المقام (أي فيما إذا اقترنت اليد بالاعتراف) وأما الرواية، فلا إطلاق لها يشمل المقام، إذ لا يلزم تعطيل السوق لو لم يؤخذ بها في مثل المقام. (المورد الثاني) - ما إذا كانت اليد مسبقة بكونها غير يد ملك، كما إذا كانت أمانية أو عدوانية. بأن كان المال في يده بالأجارة أو العارية أو غصبا، فادعى الملكية، فلا يمكن الاخذ بقاعدة اليد. بل يحكم ببقاء ملكية المالك بمقتضى الاستصحاب لا لتقدمه على قاعدة اليد، بل لما ذكرناه من عدم المقتضى للقاعدة مع قطع النظر عن الاستصحاب، إذ لم يحرز قيام السيرة في المقام، ولا يكون مشمولاً للرواية المتقدمة على ما ذكرناه في المورد الأول، فلا حاجة إلى الاعادة.

(١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه، وعلي بن محمد القاساني جميعاً عن القاسم بن يحيى عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلام قال: " قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يد رجل يجوز لي أن اشهد أنه له ؟ قال (ع): نعم، قال الرجل: اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفيجل الشراء منه ؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن أين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكاً لك ؟ ثم تقول بعد الملك: هو لي. وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق". (*)

[٢٤١]

هذا، وذكر المحقق النائيني (ره) أن الوجه - في تقدم الاستصحاب على قاعدة اليد في هذا المورد - أن أدلة قاعدة اليد مختصة بموارد الجهل بحال اليد، بأن لا يعلم كونها مالكية أو غير مالكية. واليد في المقام غير مالكية سابقاً، وبعد الشك في صيرورتها مالكية يحكم ببقائها على ما كانت بمقتضى الاستصحاب، فيحزر كونها غير مالكية بالتعبد، فلا يبقى موضوع لقاعدة اليد، لكون موضوعها اليد مجهولة حالها على ما ذكرناه، فتقديم هذا الاستصحاب (أي اصالة عدم صيرورة اليد مالكية) على قاعدة اليد إنما هو لكونه اصلاً موضوعياً جارياً في موضوع قاعدة اليد. والاستصحاب الذي تكون قاعدة اليد مقدمة عليه. هو الاستصحاب الجاري في مدلول قاعدة اليد (أي الملكية) لا في نفسها. وفيه أن لسان أدلة قاعدة اليد مطلق لم يؤخذ فيه قيد كون اليد مجهولة الحال. نعم لا مجال للاخذ بقاعدة اليد مع العلم بكون اليد غير مالكية، كما أن الامر في جميع الامارات كذلك، فانه لا يمكن الاخذ بها مع العلم بمخالفتها للواقع. فالصحيح - في تقديم الاستصحاب على قاعدة اليد في هذا المورد - هو ما ذكرناه: من عدم تمامية المقتضى لها مع قطع النظر عن الاستصحاب، بحيث لا يمكن الاخذ بها، لو فرض عدم جريان الاستصحاب، بل لا بد من الرجوع الى اصل آخر. (الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعة) والذي يستفاد - من مجموع الروايات الواردة في القرعة ومواردها - أنها جعلت في كل مورد لا يعلم حكمه الواقعي ولا الظاهري. وهذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل في قولهم: " إن القرعة لكل امر مشكل " وإن لم نعتبر على رواية بهذا اللفظ، وهو المراد ايضاً من لفظ المشكل المذكور في متون الكتب الفقهية، فان المراد - من قولهم: هو مشكل أو فيه اشكال - عدم العلم بالحكم الواقعي، وعدم الاطمئنان بالحكم الظاهري

[٢٤٢]

لجهة من الجبات، لا عدم العلم والاطمئنان بالحكم الواقعي فقط، إذ الأشكال بهذا المعنى موجود في جميع الأحكام الفقهية، سوى القطعيات. وبالجمل، مورد القرعة نظرا الى مورد الروايات الواردة فيها هو اشتباه الحكم الواقعي والظاهري، فالمراد - من المجهول في قوله (ع) في رواية: " كل مجهول ففيه القرعة " - هو المجهول المطلق (أي المجهول من حيث الحكم الواقعي والظاهري). وظهر بما ذكرناه أنه يقدم الاستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورد، إذ بالاستصحاب يحرز الحكم الظاهري، فلا يبقى للقرعة موضوع بعد كون موضوع الجهل بالحكم الواقعي والظاهري على ما ذكرناه، بل يقدم على القرعة أدنى اصل من الاصول كإصالة الطهارة وإصالة الحل وغيرهما مما ليس له نظر الى الواقع، بل يعين الوظيفة الفعلية في ظرف الشك في الواقع، إذ بعد تعيين الوظيفة الظاهرية تنتفي القرعة بانتفاء موضوعه. وظهر بما ذكرناه أيضا أنه لا أساس لما هو المعروف في السنتهم: من أن أدلة القرعة قد تخصصت في موارد كثيرة. وكثرة التخصيص صارت موجبة لوحتها، فلا يمكن اخذ بها إلا في موارد انجبر ضعفها بعمل الاصحاب فيها. وذلك، لان الموارد التي لم يعمل فيها بالقرعة إنما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهري فيها لجريان قاعدة من القواعد الظاهرية، لا لاجل تخصيص أدلة القرعة، فلم تثبت كثرة التخصيص فيها الموجبة لوحتها. نعم قد يعمل بالقرعة في بعض الموارد مع جريان القاعدة الظاهرية، للنص الخاص الوارد فيه، كما إذا اشتبه غنم موطوء في قطع، فانه ورد نص دال على انه ينصف القطع ويقرع. ثم يجعل نصفين ويقرع، وهكذا الى أن يعين الموطوء، فيجتنب عنه دون الباقي. ولو لا النص الخاص، لكان مقتضى القاعدة هو الاحتياط والاجتناب عن الجميع.

[٢٤٢]

وتحصل مما ذكرناه عدم جواز الرجوع الى القرعة في الشبهات الحكمية اصلا. إذ المرجع في جميع الشبهات الحكمية هي الاصول العملية التي مفادها احكام ظاهرية، فان الشبهة الحكمية إن كانت لها حالة سابقة، فالمرجع فيها هو الاستصحاب. وإلا فان كان الشك في التكليف. فيرجع الى قاعدة البراءة. وإن كان الشك في المكلف به، فلا بد من الاحتياط. وأما التخيير في موارد دوران الامر بين المحذورين، فهو داخل في البراءة، إذ معنى التخيير البراءة عن الوجوب والحرمة على ما ذكرناه في محله. فالمورد الوحيد للقرعة هي الشبهات الموضوعية التي لا يعلم حكمها الواقعي. ولا تجري فيها قاعدة من القواعد الظاهرية، كما إذا تداعى رجلان في مال عند ثالث معترف بأنه ليس له، ولم يكن له حالة سابقة، فانه ليس موردا لقاعدة اليد ولا الاستصحاب ولا غيرهما من القواعد، فلا بد من الرجوع الى القرعة. بقي شئ، وهو أن الاستفادة من أدلة القرعة اختصاصها بموارد اشتباه الواقع، بأن يكون له تعيين. واشتبه على المكلف، كما في المثال الذي ذكرناه. ويدل عليه قوله (ع): " ليس من قوم فوضوا أمرهم الى الله، ثم اقترعوا إلا خرج سهم المحق " وقوله (ع) في ذيل رواية بعد قول الراوي: إن القرعة تخطئ وتصيب: " كلما حكم الله به فليس بمخطئ ". فلا يرجع الى القرعة في مورد لاتعين له في الواقع أيضا، كما إذا طلق احد إحدى زوجاته بلا قصد التعيين، بأن يقول احدى زوجاتي طالق، فعلى القول بصحة هذا الطلاق لا يمكن الرجوع الى القرعة، لتعيين المطلقة. هذا إذا لم يرد نص خاص، وإلا فلا مانع من الرجوع الى القرعة، وإن كان المورد مما ليس له تعيين واقعي كما ورد النص - في رجل قال: اول مملوك أملكه فهو حر، فورث ثلاثة - أنه يقرع بينهم، فمن أصابة القرعة اعتق.

[٢٤٤]

هذا تمام الكلام في بحث الاستصحاب وما يلحق به. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الاطهار المعصومين.

[٢٤٥]

مبحث التعادل والترجيح

[٢٤٦]

(الكلام في التعادل والترجيح) ولا يخفى ان هذا البحث من أهم المسائل الاصولية لثبوت التعارض بين جملة من الأدلة، فلا وجه لجعله خاتمة لعلم الاصول - كما عن بعض - المشعر بكونه خارجا عنه، كمبحث الاجتهاد والتقليد. ولا بد من التكلم في موضوع التعارض وتعريفه (اولا) وفي حكمه من التساقط أو الاخذ باحدهما تعيينا أو تخييرا (ثانيا). فنقول: التعارض: تنافي مدلول دليلين بالتناقض، كما إذا دل أحدهما على وجوب شئ، والاخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد، كما إذا دل احدهما على وجوب شئ والاخر على حرمة. ويرجع التضاد أيضا الى التناقض باعتبار الدلالة الالتزامية، فان الدليل على الوجوب ينفي الحرمة بالالتزام وبالعكس، فيكون أحدهما دالا على الوجوب بالمطابقة والاخر على عدمه بالالتزام. وكذا بالنسبة الى الحرمة. فإذا صح أن يقال: إن التعارض: تنافي مدلولي دليلين بالتناقض. غاية الامر أن التناقض بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابقي فيهما، وقد يكون باعتبار المدلول المطابقي في أحدهما والالتزامي في الاخر على ما ذكرناه. ثم إن التنافي بين مدلولي دليلين إما ذاتي، وإما عرضي. والمراد بالتنافي الذاتي ما كان التنافي بينهما باعتبار مفهومهما العرفي بالمطابقة أو بالالتزام على ما ذكرناه. والمراد بالتنافي العرضي ما كان التنافي بينهما من جهة أمر خارج عن مدلولهما العرفي: كالعلم الاجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع، كما إذا دل دليل على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة تعيينا، والاخر على وجوب صلاة الظهر فيه كذلك، فانه لا منافاة بينهما بحسب المفهوم العرفي، لامكان وجوب كليهما، إلا أنا نعلم - بالضرورة من الدين - عدم وجوب صلوات ست في يوم واحد، فلاجل هذا العلم يكون الدليل - الدال

[٢٤٧]

على وجوب صلاة الجمعة - نافيا لوجوب صلاة الظهر بالالتزام. والدليل على وجوب صلاة الظهر نافيا لوجوب صلاة الجمعة كذلك. وظهر بما ذكرناه من معنى التعارض: أن موارد التخصص - والورود والحكومة والتخصيص - خارجة عن التعارض، لعدم التنافي بين مدلول دليلين في هذه الموارد، أما مورد التخصص، فخروجه - عن التعارض - واضح، فان التخصص هو خروج موضوع احد الدليلين عن موضوع الاخر بالوجدان. فلا مجال لتوهم التنافي بين الدليلين اصلا، فإذا دل دليل على حرمة الخمر مثلا، لا مجال لتوهم التنافي بينه وبين ما يدل على حلية الماء، إذ الماء خارج عن موضوع الخمر بالوجدان. وكذا الورد، فانه أيضا عبارة عن الخروج الموضوعي بالوجدان. غاية الامر أن الخروج المذكور من جهة التعبد الشرعي. (توضح ذلك): أنه بالتعبد الشرعي يتحقق امران: (احدهما) - تعبدي. و (الاخر) وجداني. أما الامر التعبدي، فهو ثبوت المتعبد به، فانه ليس

بالوجدان، بل بالتعبد. وأما الامر الوجداني، فهو نفس التعبد، فانه ثابت بالوجدان لا بالتعبد، وإلا يلزم التسلسل. ولذا ذكرنا في محله أن حجة كل امانة ظنية لا بد من أن تنتهي الى العلم الوجداني، وإلا يلزم التسلسل. مثلا إذا تعبدنا الشارع بحجة خبر العادل، فحجة الخبر تعدي. وأما نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان، فالورود هو الخروج الموضوعي بنفس التعبد الثابت بالوجدان كما في موارد قيام الدليل الشرعي بالنسبة الى الاصول العقلية: كالبراءة والاشتغال والتخير، فان موضوع حكم العقل بالبراءة عدم البيان، إذ ملاك حكمه بها هو قبح العقاب لا بيان. وقيام الدليل الشرعي يكون بيانا، فينتفي موضوع حكم العقل بالوجدان ببركة التعبد بحجة هذا الدليل. وكذا الكلام بالنسبة الى الاشتغال والتخير، فان موضوع حكم العقل بالاشتغال احتمال الضرر. وموضوع حكمه بالتخير التحير

[٢٤٨]

في مقام العمل، كما في دوران الامر بين المحذورين. وبعد قيام الحجة الشرعية لا يبقى احتمال الضرر ولا التحير، ليكون موردا لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، أو حكمه بالتخير من جهة اللاحقية. وهذا مبني على كون التخير اصلا في مقابل البراءة والاحتياط. وأما بناء على كونه راجعا الى البراءة، وأن العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفة خصوصية كل من التكليفين مع عدم بيانها، فهو ليس اصلا برأسه. وقد مضى الكلام فيه. وأما إن كان الخروج الموضوعي بثبوت المتعبد به لا بنفس التعبد، فهو قسم من الحكومة على ما نتكلم فيه قريبا انشاء الله تعالى. وأما الحكومة فهي على قسمين: (القسم الاول) - ما يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحا للمراد من الدليل الاخر، سواء كان مصدرا بكلمة مفسرة من نحو أي وأعني، أم لم يكن مصدرا بها. ولكن كان لسانه شارحا، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجودا لكان الدليل الحاكم لغوا، كقوله (ع): " لاربا بين الوالد والولد " فانه شارح للدليل الدال على حرمة الربا، إذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا، لكان الحكم - بعدم الربا بين الوالد والولد - لغوا. ثم إن الدليل الحاكم - الشارح للمراد من الدليل المحكوم قد يكون ناظرا الى عقد الوضع - كما في المثال الذي ذكرناه - فان قوله (ع): " لا ربا بين الوالد والولد " - ناظر الى موضوع الحكم في الادلة الدالة على حرمة الربا، وأن المراد منه غير الربا بين الوالد والولد، فيكون نافيا للحكم بلسان نفي الموضوع، للعلم بتحقق الموضوع فيما إذا تعاملنا مع الزيادة. فالمقصود نفي حرمة الربا بينهما بلسان نفي الموضوع. وكذا قوله (ع): " لا سهو للامام إذا حفظ عليه من خلفه " بالنسبة الى قوله (ع): " إذا شككت فابن على الاكثر ". وكذا بالنسبة الى الادلة الدالة على بطلان بالصلاة

[٢٤٩]

بالشك. والمراد - بالسهو في هذه الرواية وامثالها - هو الشك. وقد يكون ناظرا الى عقد الحمل، كما في قوله (ع): " لا ضرر ولا ضرار... " وقوله تعالى: (ما جعل عليكم في الدين من حرج)، وغيرهما من أدلة نفي الاحكام الضرورية والحرجية. فانها حاكمة على الادلة المثبتة للتكاليف بعمومها، حتى في موارد الضرر والحرج، وشارحة لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف في غير موارد الضرر والحرج. (القسم الثاني) - من الحكومة أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الحكم في الدليل الاخر - وإن لم يكن بمدلوله اللفظي شارحا له - كما في القسم الاول. وهذا كحكومة الامارات على الاصول الشرعية: من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ وغيرها من الاصول الجارية في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، فان أدلة الامارات لا تكون ناظرة

الى أدلة الاصول وشارحة لها، بحيث لو لم تكن الاصول مجعولة لكان جعل الامارات لغوا، فان الخبر مثلا حجة، سواء كان الاستصحاب حجة أم لا. ولا يلزم كون حجية الخبر لغوا على تقدير عدم حجية الاستصحاب، إلا أن الامارات موجبة لارتفاع موضوع الاصول بالتعبد الشرعي. ولا تنافي بينهما ليدخل في التعارض. والوجه في ذلك أن كل دليل متكفل لبيان حكم لا يكون متكفلا لتحقيق موضوعه، بل مفاده ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع. وأما كون الموضوع محققا أو غير محقق، فهو خارج عن مدلول هذا الدليل. ولذا ذكرنا في محله أن مرجع القضايا الحقيقية الى القضايا الشرطية مقدمها تحقق الموضوع، وتاليها ثبوت الحكم. ومن المعلوم أن الموضوع المأخوذ في أدلة الاصول هو الشك. وأما كون المكلف شاكاً أو غير شاك، فهو خارج عن مفادها. والامارات ترفع الشك بالتعبد الشرعي، وتجعل

[٢٥٠]

المكلف عالما تعديدا وان كان شاكاً وجدانيا. فلا يبقى موضوع للاصول. ولا منافاة بين الامارة والاصل، فان مفاد الاصل هو البناء العملي على تقدير الشك في شئ. ومفاد الامارة ثبوت هذا الشئ وارتفاع الشك فيه. ولا منافاة بين تعليق شئ على شئ وبين الحكم بعدم تحقق المعلق عليه، كما هو ظاهر. مثلا مفاد البراءة الشرعية هو البناء العملي على عدم التكليف على تقدير الشك فيه، فإذا دل خبر معتبر على ثبوت التكليف، لم يبق شك فيه بالتعبد الشرعي باعتبار حجية الخبر، فهو عالم بالتكليف بحكم الشارع، فيتقن الاخذ بالخبر، بلا منافاة بينه وبين ادلة البراءة. وكذا الكلام في الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية؛ كقاعدة الفراغ مثلا، فان موضوعها الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ منه. ومع قيام البيئة على الفساد يكون المكلف عالما بالفساد بحكم الشارع، فلا يمكن الرجوع الى قاعدة الفراغ، لارتفاع موضوعه بالتعبد الشرعي. ولا منافاة بينها وبين البيئة اصلا، إذ مفاد القاعدة هو البناء العملي على الصحة على تقدير الشك في الصحة والفساد. ومفاد البيئة ثبوت الفساد، فلا منافاة بينهما. وظهر بما ذكرناه أن الدليل الحاكم يتقدم على المحكوم ولو كان بينهما عموم من وجه، لارتفاع موضوع المحكوم في مادة الاجتماع، بلا فرق بين أن يكون الحاكم اقوى دلالة من المحكوم، أو اضعف منه، بل لو كان المحكوم نسا والحاكم ظاهرا، يقدم الحاكم على المحكوم، لما ذكرناه من عدم التنافي بينهما، لارتفاع موضوع المحكوم. وأما التخصيص، فالوجه في خروجه عن التعارض: أن حجية العام - بل كل دليل - متوقفة على امور ثلاثة: (الاول) - صدوره من المعصوم عليه السلام. (الثاني) - إثبات أن ظاهره مراد للمتكلم، لاحتمال أن يكون مراده خلاف الظاهر.

[٢٥١]

(الثالث) - اثبات الارادة الجدية، وأنه في مقام بيان الحكم جدا، لاحتمال أن يكون ظاهره مرادا بالارادة الاستعمالية فقط دون الارادة الجدية، لكونه في مقام الامتحان أو التقية مثلا. والمتكفل للامر الاول هو البحث عن حجية الخبر. وقد ثبتت حجية خبر العادل أو الثقة - على اختلاف المباني - بالتعبد الشرعي على ما هو مذكور في ذلك البحث. والامران الاخران ثابتان ببناء العقلاء، فمن تكلم بكلام، ثم اعتذر بأن ظاهره لم يكن مرادي - مع عدم نصب قرينة على الخلاف، أو اعتذر بأن لم ارد ظاهره بالارادة الجدية. وإنما قلته امتحانا مثلا - لا يقبل منه هذا الاعتذار. وبالجملة لا ينبغي الاشكال في حجية الظهور من حيث الارادة الاستعمالية، ومن حيث الارادة الجدية ببناء

العقلاء. ويعبر عن الاول باصالة الحقيقة، وعن الثاني باصالة الجهة أو اصالة الجد. ومن المعلوم أن بناء العقلاء على العمل بالظواهر إنما هو في مقام الشك في المراد الاستعمالي أو المراد الجدي، إذ لم يتحقق بناء منهم على العمل بالظواهر، مع العلم بأن مراد المتكلم خلاف الظاهر، أو مع العلم بأنه في مقام الامتحان أو التيقية. وليست له إرادة جدية، فلا يمكن الاخذ بالظهور مع قيام القرينة القطعية على الخلاف من الجهة الاولى أو الجهة الثانية، بلا فرق بين كون القرينة متصلة في الكلام أو منفصلة عنه. غاية الامر أن القرينة المتصلة مانعة عن انعقاد الظهور من اول الامر. والقرينة المنفصلة كاشفة عن عدم كون الظاهر مرادا. هذا كله في القرينة القطعية. وكذا الكلام في القرينة الظنية المعتبرة، كالخبر، فانه ايضا قرينة قطعية. غاية الامر أنه ليس قرينة قطعية وجدانية، بل قرينة قطعية تعديده. وغاية الفرقى بين القرينة القطعية والقرينة الظنية: أن القرينة القطعية مقدمة على العام مثلا بالورود لارتفاع موضوع حجية العام وهو الشك بالوجدان، إذ لا يبقى

[٢٥٢]

شك مع القرينة القطعية. والقرينة الظنية مقدمة على العام بالحكومة، لارتفاع موضوع حجيته وهو الشك بالتعبد الشرعي، فالدليل الخاص وإن كان مخصصا بالنسبة الى الدليل العام، لكنه حاكم بالنسبة الى دليل حجية العام، إذ الموضوع المأخوذ في دليل الحجية هو الشك. والدليل الخاص يرفع الشك تعبدا، فمرجع التخصيص الى الحكومة بالنسبة الى دليل الحجية، فلا منافاة بينهما على ما تقدم، كما أن مرجع الحكومة التخصيص، فان مفاد قوله (ع): - " لا ربا بين الوالد والولد " - هو نفي حرمة الربا بينهما، وإن كان لسانه نفي الموضوع، فهو تخصيص بالنسبة الى الادلة الدالة على حرمة الربا عموما، لكنه تخصيص بلسان الحكومة. وكذا الامر في كل قرينة مع ذبها، فانه إن كانت القرينة قطعية، فهي واردة على ذي القرينة، لكونها موجبة لارتفاع موضوع حجيته بالوجدان، وإن كانت القرينة ظنية، فهي حاکمة على ذبها، لكونها موجبة لارتفاع موضوع حجيته بالتعبد الشرعي. وظهر بما ذكرناه أنه لا تنافى بين بين الاظهر والظاهر - فضلا عن النص والظاهر - فان الاظهر قرينة على ارادة الخلاف من الظاهر. فتحصل مما ذكرناه أنه لا تنافى بين العام والخاص، وأن الخاص يقدم على العام من باب الحكومة بالنسبة الى دليل حجية العام وإن كان تخصيصا بالنسبة الى نفس العام. وهذا هو الفارق بين التخصيص والحكومة المصطلحة، فان الدليل الحاكم حاكم على نفس الدليل المحكوم في الحكومة الاصطلاحية، بخلاف التخصيص، إذ الخاص ليس حاکما على نفس العام، بل حاكم على دليل حجية العام، على ما عرفت. ولا يتوقف تقديم الخاص على العام على كون الخاص أظهر والعام ظاهرا، على ما يظهر من كلام الشيخ (ره) فانه علل تقديم الخاص على العام بكون الخاص نصا أو أظهر، فيقدم على الظاهر وهو العام. وذلك لما ذكرناه من أن موضوع حجية العام هو الشك،

[٢٥٣]

وبورود الخاص يرتفع الشك، فيسقط العام عن الحجية. ولو كان في أعلى مرتبة من الظهور، فيقدم الخاص عليه وإن كان في أدنى مراتبه، وكذا الامر في كل قرينة من ذبها، فان القرينة مع إحراز قرينيتها مقدمة على ذي القرينة. ولو كان ظهوره أقوى من ظهور القرينة. وظهر بما ذكرناه أن ما ذكره صاحب الحدائق - واحتمله صاحب الكفاية (ره) أخيرا من أنه يعامل مع العام والخاص معاملة

المتعارضين من الرجوع الى المرجحات، والى التخيير مع فقدها - ليس في محله، إذ مع وجود الخاص يرتفع موضوع حجية العام، وبعد عدم كون العام حجة لا معنى للتعارض بينه وبين الخاص، لان التعارض هو تنافي الحجتين من حيث المدلول. (الكلام في الفرق بين التعارض والتزاحم) (اعلم) أن التزاحم قد يطلق على تزامم الملاكات، كما إذا كان في فعل جهة مصلحة تقتضي ايجابه، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه، أو كان فيه جهة مصلحة تقتضي ايجابه، وجهة مصلحة تقتضي إباحته، فان الاباحة لا تلزم أن تكون ناشئة من عدم المصلحة وعدم المفسدة دائما، بل قد تكون ناشئة من مصلحة في الترخيص، كما في قوله (ع): " لو لا أن أشق على امتي لامرتهم بالسواك " يعني الترخيص، في ترك السواك، وهو الاباحة بالمعنى الاعم، إنما هو لمصلحة التسهيل على الامة. والامر في هذا التزاحم بيد المولى، فهو الذي يلاحظ الجهات، ويجعل الحكم طبقا لما هو الاقوى من الملاكات. وليس للعبد إلا الامتثال بلا ملاحظة المصلحة أو المفسدة، بل لو فرض أن المولى قد اشتبه وجعل الوجوب بزعم كون المصلحة اقوى من المفسدة، وعلم العبد بتساويهما أو بكون المفسدة اقوى من المصلحة. يجب عليه الامتثال بحكم العقل، فانه لو تركه معتذرا بكون المأمور به خاليا عن المصلحة، لا يسمع منه الاعتذار ويكون معاقبا عند العقلاء، كما أن الامر في القوانين المجعولة من قبل

[٢٥٤]

الحكومات كذلك، فانه لو خالفها احد من الرعايا - اعتذارا بوجود المفسدة أو بعدم المصلحة - لا يسمع منه ويكون معاقبا عند الحكام. وحيث أنه ليس للمكلف دخل في هذا التزاحم، فلا ترتب - على البحث عنه - ثمرة، فهو خارج عن محل البحث. والتزاحم بهذا المعنى مختص بمذهب العدالة من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها - كما عليه المشهور منهم - أو في نفس الاحكام كما عليه جماعة منهم. وأما على مذهب الأشاعرة القائلين بعدم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد اصلا، فلا يتصور التزاحم بهذا المعنى. وقد يطلق التزاحم على تزامم الاحكام في مقام الامتثال، بأن توجه الى المكلف تكليفان: يكون امتثال أحدهما متوقفا على مخالفة الآخر لعجزه عن امتثال كليهما، كما إذا توقف إنقاذ الغريق على التصرف في الارض المغصوبة، أو كان هناك غريقان لا يقدر المكلف إلا على انقاذ أحدهما. وتحقق هذا التزاحم لا يتوقف على وجود الملاك في متعلقات الاحكام أو في نفسها، بل يمكن تحققه حتى على مذهب الأشاعرة القائلين بعدم تبعية الاحكام للملاكات اصلا، كما هو واضح. وهذا التزاحم هو المقصود بالبحث هنا. وملخص الفرق بينه وبين التعارض: أنه ليس في باب التزاحم تناف بين الدليلين من حيث المدلول اصلا، إذ من الواضح عدم التنافي بين الدليل الدال على وجوب الانقاذ، والدليل الدال على حرمة التصرف في الغصب. نعم القدرة مأخوذة في موضوع كلا الحكمين، إما من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز. وإما من جهة اقتضاء نفس التكليف ذلك، على خلاف بيننا وبين المحقق النائيني (ره). وحيث أن المكلف لا يقدر على امتثال كلا التكليفين - على الفرض - يكون اختيار أحدهما - تعيينا أو تخييرا - موجبا لعجزه عن امتثال الآخر، فيكون الحكم الآخر منتفيا بانتفاء موضوعه.

[٢٥٥]

ولا يلزم منه التصرف في دليله، إذ مفاد الادلة الشرعية مفاد القضايا الحقيقية الدالة على ثبوت الحكم عند تحقق الموضوع. والدليل الدال

على حكم لا يكون متكفلا لبيان موضوعه من حيث التحقق والعدم، فكون المكلف قادرا أو غير قادر خارج عن مفاد الدليل، بل مفاده ثبوت التكليف عند تحقق القدرة، فنفي الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون رفع اليد عن الدليل الدال عليه. وهذا بخلاف باب التعارض، إذ التنافي بين الدليلين من حيث المدلول ثابت فيه، سواء كان التنافي بينهما في تمام المدلول - كما في المتباينين - أو في بعض المدلول - كالعامين من وجه - فإن التنافي بينهما في مادة الاجتماع فقط، فالأخذ بأحدهما - للترجيح أو التخيير - موجب لرفع اليد عن الآخر والحكم بعدم ثبوت مدلوله، فيكون الحكم الآخر منتفيا مع بقاء موضوعه لا بانتفائه، فإن الأخذ - بالدليل الدال على طهارة شئ - موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على نجاسته، فيكون الحكم بالنجاسة منفيًا عن موضوعه لانتفيا بانتفاء موضوعه، لبقاء الموضوع بحاله. وبعبارة أخرى ثبوت مدلول أحد الدليلين في باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر في مقام الجعل، بخلاف باب التزام، فإن ثبوت أحدهما يوجب انتفاء موضوع الآخر، فيوجب انتفائه في مرتبة الفعلية لانتفاء موضوعه، لا انتفائه في مقام الجعل. ولذا يمكن التفكيك باعتبار الأشخاص في باب التزام، كما إذا كان أحد قادرا على إنقاذ كلا الغريقين، والآخر قادرا على إنقاذ أحدهما فقط فيتحقق التزام بالنسبة إلى الثاني دون الأول، بخلاف باب التعارض، إذ لا يمكن الحكم بالنجاسة في المثال الذي ذكرناه بالنسبة إلى شخص، وبالطهارة بالنسبة إلى آخر. بل تقديم أحد الدليلين - على الآخر للترجيح أو التخيير - يوجب الحكم بمدلوله من الطهارة أو النجاسة للجميع. وظهر بما ذكرناه - من أن التنافي بين الدليلين من حيث المدلول مأخوذ في التعارض، وأنه لا تنافي بينهما في التزام أصلا - كمال الفرق

[٢٥٦]

بينهما، فلا نحتاج إلى تأسيس أصل يكون مرجعا عند الشك في التعارض والتزام. وكيف يمكن تأسيس الأصل للشك بينهما، مع عدم الجامع بينهما أصلا، بأن يكونا داخلين في جامع فعلم بوجوده وشك في الخصوصية؟ وكان المحقق النائيني (ره) يقول: إن القول - بأن الأصل التعارض أو التزام - أشبه شئ بأن يقال: إن الأصل في الأشياء الطهارة أو صحة بيع الفضولي. ثم إن المحقق النائيني (ره) ذكر قسما آخر من التزام، وسماه التزام من غير ناحية القدرة، كما في القسم السابق. ومثله بما لو كان المكلف مالكا لخمس وعشرين من الأبل في ستة أشهر، ثم ملك بعيرا آخر، فمقتضى أدلة الزكاة هو وجوب خمس شياه عند انقضاء حول الخمس والعشرين، ووجوب بنت مخاض عند انقضاء حول الست والعشرين. ولكن قام الدليل على أن المال لا يزكى في عام واحد مرتين، فيقع التزام بين الحكمين من جهة هذا الدليل الخارجي، لا من جهة عدم قدرة المكلف على امتثالهما معا. فلا بد من سقوط ستة أشهر، إما من حول الخمس والعشرين، وإما من حول الست والعشرين، إذ لو لا السقوط يلزم تزكية المال في ظرف ستة أشهر مرتين، وهي الستة الوسطى من ثمانية عشر شهرا، لكونها منتهى لنصاب الخمس والعشرين، ومبدءا لنصاب الست والعشرين، فيلزم احتسابها مرتين ووجوب الزكاة فيها مرتين. وهذا هو التزام من جهة الدليل الخارجي لا من جهة عدم قدرة المكلف. ولا يكون من باب التعارض، لعدم التنافي من حيث المدلول بين ما يدل على وجوب خمس شياه في الخمس والعشرين، وما يدل على وجوب بنت مخاض في الست والعشرين. هذا محصل كلامه زيد في علو مقامه. ولم يتضح لنا وجه لكون هذا المثال من باب التزام، فانه من قبيل تعارض الدليلين في مسألة الظهر والجمعة بعينه، إذ لا تنافي بين ما يدل على وجوب الظهر وما يدل

على وجوب الجمعة، لامكان الجمع بينهما. ولكن التنافي بينهما إنما هو من جهة الدليل الخارجي، وهو الاجماع والضرورة الفاضية بعدم وجوب ست صلوات في يوم واحد، كما تقدم. فالصحيح إدخال المثال المذكور في التعارض دون التزاحم، وانحصار التزاحم بما إذا كان المكلف عاجزا عن امتثال الحكمين معا. ثم إنه ينبغي التعرض لبعض مرجحات باب التزاحم، فنقول: إنهم ذكروا الترخيح احد المتزاحمين على الاخر امورا: (الاول) - كون أحدهما مما لا بدل له، فيرجح على ما يكون له البدل، سواء كان البدل طوليا أو عرضيا. والاول كالواجب الموسع، فإذا وقعت المزاخمة بينه وبين الواجب المضيق، وجب ترجيح المضيق بلا لحاظ الاهمية بينه وبين الموسع، بل ولو كان الموسع بمراتب من الاهمية بالنسبة الى المضيق، كالصلاة بالنسبة الى جواب السلام مثلا، فإنه لا شبهة في كونها من أهم الفرائض وعمود الدين كما في الخبر. ومع ذلك يجب تقديم جواب السلام عليها، لما لها من البدل الطولي باعتبار الزمان. (الثاني) - أي ما كان له البدل العرضي، كالواجب التخييري، فإذا وقع التزاحم بينه وبين الواجب التعييني، وجب تقديم التعييني عليه، والاكتفاء بالبدل العرضي للواجب التخييري، كما إذا وجب على المكلف أحد الكفارات الثلاث تخييرا وكان عليه دين، ووقع التزاحم بين أدائه وبين الاطعام مثلا، فيجب تقديم الدين على الاطعام، لما له من البدل العرضي وهو الصيام. وهذا الذي ذكره من تقديم الواجب المضيق على الموسع، وتقديم الواجب التعييني على التخييري - وإن كان مما لا اشكال فيه - إلا أن ادراج المثاليين - في التزاحم والحكم بأن التقديم المذكور إنما هو لترجيح احد المتزاحمين على الاخر - ليس بصحيح، لما ذكرناه من أن ملاك التزاحم أن لا يكون المكلف متمكنا من امتثال

الحكمين معا، بحيث يكون امتثال أحدهما متوقفا على مخالفة الاخر كمسألة إنقاذ الفريقين. والمثاليان ليسا كذلك، بدهة أنه لا مزاخمة بين الواجب الموسع والواجب المضيق، لقدرة المكلف على امتثال كليهما، إذ التكليف في الواجب الموسع متعلق بالطبيعة ملغى عنها الخصوصيات الفردية. والمكلف قادر على امتثال التكليف بالطبيعة في ضمن الفرد غير المزاحم للواجب المضيق. نعم الفرد الخاص من الطبيعة مزاحم للواجب المضيق، وليس هو الواجب، بل الواجب هو الطبيعة، وهو فرد منه. وكذا الكلام في الواجب التخييري والتعييني، فإنه لا مزاخمة بينهما، لقدرة المكلف على امتثال كليهما، لأن التكليف في الواجب التخييري أيضا متعلق بالجامع، وإن كان امرا انتزاعيا. كعنوان أحد الامرين. ولا مزاخمة بين التكليف بالكلي والواجب التعييني. وإنما المزاخمة بين فرد خاص منه والواجب التعييني، وليس هو الواجب إلا على قول سخي في الواجب التخييري، وهو أن الواجب ما يختاره المكلف، وقد تبرأ من هذا القول كل من الاشاعرة والمعتزلة، ونسبه الى الاخر. فلا مزاخمة بين الواجبين في المثاليين. ووجوب التقديم فيهما إنما هو بحكم العقل، لكون المكلف قادرا على امتثال التكليفين، فيجب عليه امتثالهما عقلا بتقديم المضيق. والاثيان بالموسع بعده، وباتيان الواجب التعييني والعدل غير المزاحم له من أفراد الواجب التخييري. ولا يجوز تقديم الموسع والواجب التخييري. فإنه يوجب فوات الواجب المضيق والواجب التعييني من قبل نفسه. (المرجح الثاني) - كون أحد الواجبين غير مشروط بالقدرة شرعا، فيقدم على واجب مشروط بها شرعا. والمراد بالثاني ما يكون ملاك متوقفا على القدرة، ففي صورة العجز ليس له ملاك اصلا. بخلاف الاول، فإن المراد به ما يكون

ملاكه غير متوقف على القدرة، فهو تام لملاك ولو مع العجز، وإن كان المكلف معذورا في فواته عقلا، كما إذا دار الامر بين حفظ النفس المحترمة من الهلاك، وبين الوضوء

[٢٥٩]

فان ملك حفظ النفس ومصالحته غير متوقف على القدرة، وان كان العاجز معذورا عقلا، بخلاف الوضوء، فانه مشروط بالقدرة شرعا بقرينة مقابلة الامر به للامر بالتيمم المقيد بفقدان الماء. والمراد به عدم القدرة على الوضوء، إذ من المعلوم أن مجرد وجدان الماء لا يرفع التكليف بالتيمم، ولو مع عدم القدرة على الاستعمال. وبعد كون التكليف بالتيمم مشروطا بعدم القدرة على الوضوء يكون التكليف بالوضوء مشروطا بالقدرة لا محالة، لان التقسيم قاطع للشركة، كما ذكرناه سابقا، فيجب تقديم حفظ النفس وينتقل من الوضوء الى التيمم، لانه مع تقديمه لا تفوت عن المكلف مصلحة أصلا، فان مصلحة حفظ النفس محفوظة بالامتثال. ومع صرف القدرة فيه ينتفي التكليف بالوضوء بانتفاء موضوعه. وهو القدرة، فليس له ملك ليفوت، بخلاف تقديم الوضوء، فانه يوجب تفويت مصلحة حفظ النفس، لعدم كونها مشروطة بالقدرة على الفرض. أقول: لو اعتبر في موضوع أحد التكليفين القدرة الشرعية، بمعنى أن لا يكون المكلف بالفعل مشغول الذمة بواجب آخر، لا يجتمع معه في الوجود، فلا اشكال في تقديم ما هو غير مشروط بها على المشروط، فان المفروض أن نفس توجه التكليف - بما هو غير مشروط - يمنع عن تحقق موضوع المشروط. ولكن هذا الفرض خارج عن التزاحم، لما ذكرناه سابقا من أن الملاك في التزاحم أن يكون امتثال احد التكليفين موجبا لارتفاع موضوع الاخر. وليس المقام كذلك، فان نفس التكليف بغير المشروط رافع لموضوع المشروط وتعجز للمكلف عنه. ولذا ذكرنا في بحث الترتب أنه لو لم يصرف قدرته في غير المشروط، لا يصح المشروط ولو على القول بإمكان الترتب. وأما لو كانت القدرة - المعتبرة في موضوع أحد التكليفين - عبارة عن تمكن المكلف من الاتيان بمتعلقه خارجا، فلا اشكال حينئذ في فعلية المشروط ووجود

[٣٦٠]

المصلحة فيه، لتحقق موضوعه، كما أنه لا اشكال في فعلية غير المشروط بها، وبما أن المكلف غير متمكن من الجمع بينهما، فإمكانية تحقق التزاحم بينهما، إلا أنه لا دليل حينئذ على تقديم غير المشروط على المشروط، إذ المفروض تمامية الملاك في الطرفين وعدم تمكن المكلف من استيفائهما معا، فلا بد من ملاحظة الأهمية في مقام الترجيح. ثم انهم رتبوا على ما ذكر - من تقديم غير المشروط بالقدرة شرعا على المشروط بها - أنه لو كان عند المكلف مقدار من الماء، ودار الامر بين صرفه في الوضوء وصرفه في تطهير ثوبه أن بدنه، تعين صرفه في تطهير الثوب، وينتقل من الوضوء الى التيمم، لكونه مشروطا بالقدرة شرعا، بخلاف تطهير الثوب. ولكن الصحيح أن الكبرى المذكورة لا تنطبق على المثال المذكور، لوجهين: (الوجه الاول) - أن الوضوء ليس متعلقا للتكليف النفسي، وكذا تطهير الثوب كي يتوهم التزاحم بينهما ويقدم أحدهما على الآخر للمرجح المذكور، بل الامر المتعلق بهما ارشاد الى شرطية كل منهما للصلاة. ولذا لا يعاقب المكلف على تركهما، بل العقاب انما هو على ترك الصلاة المقيدة بهما، فالأمر به هي الصلاة مع الطهارة المائية مشروطة بالقدرة، ومع العجز يكون البدل هي الصلاة مع الطهارة الترابية. فقولنا: - التيمم بدل عن الوضوء - مسامحة في التعبير. وكذا الامر بالنسبة الى التطهير، فان الأمر به هي الصلاة في ثوب

طاهر مع القدرة، وفي صورة العجز يكون البدل هي الصلاة في ثوب نجس - كما هو الصحيح - أو الصلاة عريانا - كما عليه المشهور - فلا فرق بينهما من هذه الجهة، لاشتراط كل منهما بالقدرة، وثبوت البدل لكل منهما مع العجز. (الوجه الثاني) - أن المثال المذكور خارج عن باب التزاحم رأسا، فإن التزاحم إنما هو فيما إذا كان هناك واجبان لا يتمكن المكلف من امتثالهما معا. وليس

[٣٦١]

المقام كذلك، فإن الواجب في المقام واحد، وهو الصلاة المفيدة بقيود: (منها) - الطهارة من الحدث والخبث، ومع العجز عن الاتيان بها جامعة للشرائط - كما في المثال - يسقط الأمر رأسا، فإن الأمر بالمجموع تكليف بما لا يطاق. ووجوب الباقي يحتاج الى دليل. خرجنا عن ذلك في باب الصلاة بما دل على عدم سقوط الأمر بها بحال. وعليه فيقع التعارض بين اطلاق دليل شرطية الوضوء واطلاق دليل شرطية طهارة الثوب، إذ لنا علم اجمالا بوجوب الصلاة في هذا الحال إما مع الطهارة المائية في ثوب نجس، وإما مع الطهارة الترابية في ثوب طاهر. ولا ندري أن المجعول في الشريعة ايهما ؟ وحيث أن مقتضى اطلاق دليل الوضوء هو الاول، ومقتضى اطلاق دليل طهارة الثوب هو الثاني، يقع التكاذب بينهما لا محالة. فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض ومع فقدها يرجع الى الاصل العملي. وحيث انا نعلم بتقييد الصلاة بأحد الامرين، واعتبار خصوصية كل منهما مجهول يرفع باصالة البراءة، فالمكلف مخير بين صرف الماء في التطهير من الخبث. والاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية، وصرفه في الوضوء والاتيان بالصلاة في الثوب النجس أو عريانا، وإن كان الاول احوط، لوجود القول بالتعيين. (المرجح الثالث) - كون أحد المتزاحمين أهم من الآخر، فيجب تقديم الأهم على المهم بحكم العقل. وهذا المرجح من القضايا التي فياساتها معها، فإن تقديم المهم يوجب تفويت المقدار الزائد من المصلحة، بخلاف تقديم الأهم. ومن الامثلة الواضحة دوران الأمر بين إنقاذ ابن المولى وماله، فإن العقل مستقل بتقديم الاول. وأوضح منه دوران الأمر بين إنقاذ نفس المولى وماله. و (بالجملة) لا يحتاج الترجيح بهذا المرجح الى مؤنة الاستدلال والبيان. (المرجح الرابع) - كون أحد الواجبين سابقا على الآخر من حيث الزمان، بأن يكون ظرف امتثال أحدهما مقدما على الآخر زمانا. مع كون الوجوب فعليا في كل

[٣٦٢]

منهما بنحو التعليق. كما إذا نذر احد صوم يوم الخميس ويوم الجمعة، ثم علم بعدم قدرته على الصوم فيهما، فيختار صوم يوم الخميس، لكونه مقدما زمانا على صوم يوم الجمعة. وكذا إذا دار الأمر بين ترك القيام في صلاة الظهر وتركه في صلاة العصر لعجزه عن القيام فيهما. فيقدم ما هو المقدم زمانا - وهو صلاة الظهر - ويأتي بصلاة العصر جالسا. والوجه - في هذا الترجيح - ظاهر أيضا، فإن الاتيان بالمقدم زمانا يوجب عجزه عن المتأخر. فيكون التكليف به منتفيا بانتفاء موضعه، وهو القدرة، إذ المعتبر - من القدرة في صحة التكليف عقلا - هي القدرة في ظرف الواجب، وهي مفقودة بالنسبة الى المتأخر بعد الاتيان بالمتقدم، بخلاف الاتيان بالمتأخر زمانا، فإنه لا يوجب عجزه عن المتقدم في ظرفه، فليس معذورا في تركه. فمن صام يوم الخميس - في مفروض المثال - يكون معذورا في ترك الصيام يوم الجمعة لعجزه عنه فيه. وأما من صام يوم الجمعة لا يكون معذورا في تركه يوم الخميس، لعدم عجزه عنه فيه، كما هو واضح. ومن هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الصوم في اول شهر رمضان والاتيان

به في آخره لمن لا يقدر على الصيام الا في بعض ايامه. نعم إذا كان الواجب المتأخر زمانا أهم من الواجب المتقدم، يجب عليه التحفظ بقدرته على الأهم، فلا يجوز له الاتيان بالمهم، لانه يوجب عجزه عن الاتيان بالاهم في ظرفه، كما إذا دار الامر بين حفظ مال المولى الان، وحفظ نفسه غدا، فان العقل في مثله مستقل بوجوب احتفاظ القدرة على حفظ نفس المولى بترك حفظ المال. (فرع) ذكر السيد (ره) في العروة في مبحث مكان المصلي أنه إذا دار الامر بين الاتيان بالصلاة في مكان يتمكن فيه من القيام، دون الركوع والسجود لضيقه،

[٣٦٢]

والاتيان بها في مكان يتمكن فيه منهما دون القيام لكون سقفه نازلا، فالمكلف مخير بين المكانين إذا لم يتمكن من الاحتياط باتيان الصلاة فيهما. وكرر هذا الفرع في مبحث القيام، واختار فيه أيضا ما ذكره في مبحث مكان المصلي من التخيير، وذكر المحقق النائيني (ره) في حاشيته، على أحد الموضوعين: أنه يجب تقديم القيام، وعلى الموضوع الآخر أنه يجب تقديم الركوع والسجود. ونظره في الاول الى كون القيام مقدما زمانا على الركوع والسجود، وفي الثاني الى كون الركوع والسجود أهم من القيام. وعلى كل حال بين كلاميه تدافع ظاهر. والتحقيق أن أمثال هذه المقامات - مما يكون الواجب فيها من الواجبات الضمنية، لكونه جزء من مركب أو شرطا - خارجة عن التزام موضوعا، فلو دار الامر بين جزءين من واجب واحد، أو بين شرطييه، أو بين جزء وشرط منه، لا يصح الرجوع الى مرجحات باب التزام. والوجه في ذلك أن الواجب هو المركب من جميع الاجزاء والشرائط، وبعد تعذر جزء أو شرط يسقط الوجوب رأسا. ولا تصل النوبة الى التزام، إذ الوجوب الاول كان متعلقا بالمجموع. وقد سقط بالتعذر، ووجوب الباقي يحتاج الى دليل. ولذا لو اضطر الصائم الى الافطار في بعض أيام اليوم، لم يلتزم احد من الفقهاء بوجوب الامساك في الباقي من أيام هذا اليوم. نعم في خصوص باب الصلاة يجب الاتيان بالباقي لما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال، بل الضرورة قاضية بعدم جواز ترك الصلاة في حال إلا لفاقد الطهورين، فانه محل الخلاف بينهم، فإذا تعذر بعض اجزاء الصلاة أو بعض شروطها وكان المتعذر متعينا، كما إذا لم يتمكن المصلي من القيام مثلا يجب عليه الاتيان بالباقي بلا اشكال. وأما إذا كان المتعذر مرددا بين جزءين، كما في الفرع الذي نقلناه من العروة أو بين شرطين أو بين جزء وشرط منها، فيكون داخلا في باب التعارض، إذ وجوب كلا

[٣٦٤]

الجزئين معلوم الانتفاء، لعدم القدرة إلا على أحدهما. ولا ندري أن الواجب المجعول في هذا الحال ايهما ؟ فإذا لا بد من الرجوع الى الادلة الدالة على الاجزاء والشرائط، فان كان دليل أحد طرفي التردد لفظيا ودليل الطرف الآخر ليا، يجب الاخذ بالدليل اللفظي، إذ الدليل اللبي يقتصر فيه بالقدر المتيقن، وهو غير مورد المعارضة مع الدليل اللفظي: كما إذا دار الامر بين الاتيان بالصلاة قائما بدون الاستقرار، والاتيان بها جالسا معه، فان الدليل على وجوب القيام لفظي، كقوله (ع): " من لم يقم صليبه فلا صلاة له "، وعلى وجوب الاستقرار لبي وهو الاجماع، فيؤخذ بالدليل اللفظي، ويحكم بوجوب الاتيان بالصلاة قائما ولو بدون الاستقرار. وكذا الكلام فيما إذا كان كلا الدليلين لفظيا. ولكن كان احدهما عاما والآخر مطلقا، فيجب الاخذ بالعام، لكونه صالحا لان يكون بيانا للمطلق، فلا تجري مقدمات الحكمة ليؤخذ بالمطلق وأما إذا كان الدليل في كليهما ليا أو في كليهما لفظيا، وكان كلاهما مطلقا. فيتساقطان ولا بد من الرجوع الى الاصل

العملي. وحيث أنا نعلم بوجود احدهما في الجملة من الخارج فيكون المرجح اصالة عدم اعتبار خصوصية هذا وذلك، فتكون النتيجة التخيير كما في العروة. وأما إن كان الدليل في كليهما لفظيا وكان كلاهما عاما، فلا بد من الرجوع الى المرجحات السنديّة، كما يأتي ان شاء الله تعالى. هذا كله فيما إذا دار الامر بين المختلفين في النوع: كالقيام والركوع. وأما إذا كان الامر دائرا بين فردين من نوع واحد، كما إذا دار الامر بين القيام في الركعة الاولى والركعة الثانية، أو دار الامر بين الركوع في الركعة الاولى والركعة الثانية: فلا يتصور فيه تعدد الدليل لتجري احكام التعارض، إذ الدليل على وجوب القيام في كل ركعة واحد. وكذا الدليل على وجوب الركوع في كل ركعة واحد. أما القيام، فالذي يظهر من دليله اختياره في الركعة الاولى، فان الظهر - من قوله (ع):

[٣٦٥]

" المريض يصلي قائما فان لم يقدر علي ذلك صلى جالسا... الخ " - وجوب القيام مع القدرة الفعلية عليه، وأن المسقط له ليس إلا العجز الفعلي، فيجب عليه القيام في الركعة الاولى لقدرته عليه بالفعل. وبعد تحقق القيام في الركعة الاولى يصير عاجزا عنه في الركعة الثانية، فيكون معذورا لعجزه عنه فعلا. وأما غير القيام من الركوع والسجود وغيرهما، فحيث أن الدليل لا يشمل كليهما لعدم القدرة عليهما على الفرض. ووجوب احدهما في الجملة معلوم من الخارج، فالمرجع اصالة عدم اعتبار الخصوصية، وتكون النتيجة التخيير. وبما ذكرناه - في المقام من الضابطة - يعرف حكم كثير من الفروع المذكورة في العروة. هذا تمام الكلام في بيان موضوع التعارض وامتيازه عن التزام، فلا بد من التكلم في حكمه. ويقع الكلام (اولا) في تأسيس الاصل مع قطع النظر عن الاخبار العلاجية. ولا يخفى أنه لاثمرة لتأسيس الاصل بالنسبة الى الاخبار، إذ الاخبار العلاجية متكفلة لبيان حكم تعارض الاخبار. ولا ثمرة للاصل مع وجود الدليل. نعم الاصل يثمر في تعارض غير الاخبار، كما إذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلالة، أو بين الخبرين المتواترين كذلك، بل يثمر في تعارض الامارات في الشبهات الموضوعية، كما إذا وقع التعارض بين بينتين أو بين فردين من قاعدة اليد، كما في مال كان تحت استيلاء كلا المدعين. إذا عرفت ذلك فنقول: الاصل في المتعارضين التساقط وعدم الحجية. أما إذا كان التعارض بين دليلين ثبتت حجيتهما ببناء العقلاء، كما في التعارض ظاهر الآيتين أو ظاهر الخبرين المتواترين، فواضح، إذ لم يتحقق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر، فتكون الآية التي يعارض ظاهر بظاهر آية اخرى

[٣٦٦]

من المجمل بالعرض، وإن كان مبينا بالذات. وكذا الخبر ان المتواتران. وأما إن كان دليل حجية المتعارضين دليلا لفظيا - كما في البينة - فالوجه في التساقط هو ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي: من أن الاحتمالات - المتصورة بالتصور الاولي - ثلاثة: فاما أن يشمل دليل الحجية لكلا المتعارضين. ولا يشمل شيئا منهما، أو يشمل أحدهما بعينه دون الاخر. لا يمكن المصير الى الاحتمال الاول، لعدم امكان التعبد بالمتعارضين، فان التعبد بهما يرجع التعبد بالمتناقضين، وهو غير معقول. وكذا الاحتمال الاخير، لبطلان الترجيح بلا مرجح، فالمتعين هو الاحتمال الثاني. ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي من عدم جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي. فان شمول الدليل للطرفين موجب للمخالفة القطعية، والترخيص في المعصية، وشموله لاحدهما ترجيح بلا مرجح، فلم يبق إلا عدم

الشمول لكليهما. وتوهم - أن مقتضى الاصل عند التعارض هو التخيير، لان كلا من المتعارضين محتمل الاصابة للواقع، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكل منهما الا لزوم التعبد بالمتناقضين. وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبة الى كل منهما بتقييده بترك الاخذ بالآخر - مدفوع بأن لازمه اتصاف كل منهما بصفة الحجية عند ترك الاخذ بهما، فيعود محذور التعبد المتناقضين. مضافا الى أنه على تقدير تماميته يختص بما إذا كان دليل الاعتبار لفظيا ليتمكن التمسك باطلاقه، بخلاف ما إذا كان ليا كالاتحاد، إذا المتيقن منه غير صورة التعارض. (لا يقال): يمكن تقييد الحجية في كل منهما بالاخذ به. ونتيجة ذلك هو التخيير. وجواز الاخذ باي منهما شاء المكلف. (فانه يقال): كلا، فان لازمه أن لا يكون شئ من المتعارضين حجة في فرض عدم الاخذ بهما اصلا، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبة الى الواقع،

[٣٦٧]

فيتمسك بالبراءة لو لم يكن في البين دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل مثبت للتكليف. ولا يلتزم القائل بالتخيير بذلك. ولا يقاس المقام على التخيير الثابت بالدليل فانه لو تمت الاخبار الدالة على التخيير في تعارض الخبرين، فهي بنفسها تدل على لزوم الاخذ بأحدهما. وعند تركه يؤخذ بمخالفة الواقع، نظير الشبهات قبل الفحص التي لا تجري البراءة فيها. وهذا بخلاف ما إذا استفيد التخيير من تقييد دليل الاعتبار، فان مفاده بناء على التقييد ليس إلا حجة كل من المتعارضين في صورة الاخذ بواحد منهما، ولا تعرض له لوجوب الاخذ وعدمه. بقي الكلام في نفي الثالث بالمتعارضين بعد سقوطهما عن الحجية بالنسبة الى المؤدى المطابقي للمعارضة، فإذا دل دليل على وجوب شئ، والآخر على حرمة، فهل يصح الالتزام بحكم ثالث بعد تساقط الدليلين ولو للاصل، فيحكم بالاباحة لاصالة عدم الوجوب والحرمة، أولا؟ وليعلم أن محل الكلام إنما هو فيما إذا لم يعلم بكون أحد المتعارضين مطابقا للواقع، وإلا فنفس هذا العلم كاف في نفي الثالث. ففي فرض احتمال مخالفة كلاهما للواقع ذهب صاحب الكفاية والمحقق النائيني (ره) الى عدم امکان الالتزام بالثالث لوجهين: (الوجه الاول) - ما ذكره صاحب الكفاية (ره) وهو أن التعارض موجب للعلم بكذب أحدهما لا بعينه، فيكون أحدهما لا بعينه، فيكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب، والآخر كذلك محتمل الصدق والكذب، فيكون حجة، إذ موضوع الحجية الخبر المحتمل للصدق والكذب. والعلم بكذب أحدهما لا يكون مانعا عن حجة الآخر، فأحدهما لا بعينه حجة، وهو كاف في نفي الثالث. غاية الأمر أنه لا يمكن الاخذ بمدلوله المطابقي لعدم تعيينه. وفيه ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي من أن أحدهما لا بعينه عنوان انتزاعي

[٣٦٨]

ليس له مصداق في الخارج، فلا معنى لكونه حجة، فانه بعد عدم حجية خصوص الخبر الدال على الوجوب وعدم حجة خصوص الخبر الدال على الحرمة، لم يبق شئ يكون موضوعا لدليل الحجية ونافيا للثالث. وقد مر تفصيل ذلك في بحث العلم الاجمالي. (الوجه الثاني) - ما ذكره المحقق النائيني (ره) ومحصله أن اللازم وإن كان تابعا للملزوم بحسب مقام الثبوت والاثبات، فان وجود الملزوم يستتبع وجود اللازم. وكل دليل يدل على ثبوت الملزوم يدل على ثبوت اللازم أيضا، إلا أنه ليس تابعا للملزوم في الحجية، بحيث يكون سقوط شئ عن الحجية في الملزوم موجبا لسقوطه عن الحجية في اللازم أيضا. والوجه في ذلك أن الاخبار عن الملزوم بحسب التحليل إخباران:

(احدهما) - إخبار عن الملزوم. و (ثانيهما) - إخبار عن اللازم. ودليل الحجية شامل لكليهما. وبعد سقوط الاخبار عن الملزوم عن الحجية للمعارضة، لا وجه لرفع اليد عن الاخبار عن اللازم، لعدم المعارض له، لموافقة المتعارضين بالنسبة الى اللازم، فنفي الثالث مستند الى الخبرين. وهذا هو الفارق بين هذا الوجه والوجه الاول الذي ذكره صاحب الكفاية (ره) فان نفي الثالث على مسلكه مستند الى أحدهما لا يعينه. هذا ملخص كلامه (ره). وفيه ما ذكرناه غير مرة من أن اللازم تابع للملزوم في الحجية أيضا. كما أنه تابع له بحسب مقام الثبوت والاثبات. وأما ما ذكره من الوجه لعدم سقوط حجة اللازم فنجيب عنه (اولا) بالنقض. و (ثانيا) بالحل. (أما النقض) فيمورد: (منها) - ما لو قامت بينة على وقوع قطرة من البول على ثوب مثلا، وعلمنا يكذب البينة وعدم وقوع البول على الثوب، ولكن احتملنا نجاسة الثوب بشئ آخر،

[٣٦٩]

كوقوع الدم عليه مثلا، فهل يمكن الحكم بنجاسة الثوب لاجل البينة المذكورة ؟ باعتبار أن الاخبار عن وقوع البول على الثوب إخبار عن نجاسته، لكونها لازمة لوقوع البول عليه. وبعد سقوط البينة عن الحجية في الملزوم للعلم بالخلاف، لا مانع من الرجوع إليها بالنسبة الى اللازم. ولا نظن أن يلتزم به فقيه. و (منها) - ما لو كانت دار تحت يد زيد وأدعاها عمرو وبكر، فقامت بينة على كونها لعمرو، وبينة اخرى على كونها لبكر، فبعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي للمعارضة، هل يمكن الاخذ بهما في مدلولهما الالتزامي، والحكم بعدم كون الدار لزيد، وأنها مجهول المالك ؟ و (منها) - ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار في المثال المذكور لعمرو، وأخبر شاهد آخر بكونها لبكر، فلا حجة لاحد منهما في مدلوله المطابقي - مع قطع النظر عن المعارضة - لتوقف حجة الشاهد الواحد على انضمام اليمين. فهل يمكن الاخذ بمدلولهما الالتزامي. والحكم بعدم كون الدار لزيد، لكونهما موافقين فيه، فلا حاجة الى انضمام اليمين ؟ و (منها) - ما لو أخبرت بينة على كون الدار لعمرو، واعترف عمرو بعدم كونها له، فتسقط البينة عن الحجية، لكون الاقرار مقدما عليها، كما أنها مقدمة على اليد، فبعد سقوط البينة عن الحجية في المدلول المطابقي. للاعتراف، هل يمكن الاخذ بمدلولها الالتزامي، وهو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده ؟ الى غير ذلك من الموارد التي لا يلتزم بأخذ اللازم فيها فقيه أو متفقه. و (أما الحل) فهو أن الاخبار عن الملزوم وإن كان إخبارا عن اللازم، إلا أنه ليس إخبارا عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصة خاصة هي لازم له، فان الاخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخبارا عن نجاسة الثوب بأي سبب كان

[٣٧٠]

بل إخبار عن نجاسته المسببة عن وقوع البول عليه، فبعد العلم يكذب البينة في إخبارها عن وقوع البول على الثوب، يعلم كذبها في الاخبار عن نجاسة الثوب لا محالة. وأما النجاسة بسبب آخر، فهي وإن كانت محتملة، إلا أنها خارجة عن مفاد البينة رأسا وكذا في المقام الخبر الدال على الوجوب يدل على عدم الاباحة التي هي لازمة للوجوب لا على عدم الاباحة بقول مطلق. والخبر الدال على الحرمة يدل على عدم الاباحة اللازم للحرمة لا مطلق عدم الاباحة، فمع سقوطهما عن الحجية في مدلولهما المطابقي للمعارضة، يسقطان عن الحجية في المدلول الالتزامي أيضا، وكذا الحال في سائر الامثلة التي ذكرناها، فان إخبار البينة عن كون الدار

لعمرو إخبار عن حصة من عدم كونها لزيد اللازمة لكونها لعمرو. وكذا الاخبار بكونها ليكر، فبعد تساقطهما في المدلول المطابقي تسقطان في المدلول الالتزامي أيضا. فتحصل مما حققناه في المقام أنه بعد تساقط المتعارضين لا مانع من الالتزام بحكم ثالث، سواء كان مدرکه الاصل أو عموم الدليل. هذا كله على القول بالطريقة في حجة الامارات - كما هو الصحيح والمشهور - وأما على القول بالسببية والموضوعية فذكر شيخنا الانصاري (ره) وتبعه بعض المتأخرين أنه عليه يدخل التعارض في باب التزاحم. فلا بد من الاخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا. (أقول): قد يقال بحجة الامارات من باب السببية (بمعنى المصلحة السلوكية) على ما التزم به بعض الامامية في مقام العجز عن جواب استدلال ابن قبة لحرمة العمل بالظن يلزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال. وملخصه - على ما ذكره الشيخ (ره) في بحث حجة الظن - أن تطبيق العمل على الامارة ذو مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها للواقع. وحيث أن المصلحة السلوكية تابعة للسلوك على طبق الامارة، فهي تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلة وكثرة، فإذا فرض قيامها على وجوب

[٢٧١]

صلاة الجمعة وعمل بها المكلف، فانكشف خلافها قبل خروج الوقت، وأن الواجب في يوم الجمعة هي صلاة الظهر، فلا بد حينئذ من إتيان صلاة الظهر ولا يتدارك بالامارة القائمة على وجوب صلاة الجمعة الا المصلحة الفائتة بالعمل بها. وهي مصلحة الصلاة في أول وقتها. وأما مصلحة أصل صلاة الظهر أو مصلحة إتيانها في الوقت، فلا يتدارك بها، لعدم فوتها بسبب السلوك على طبق الامارة، لتمكن المكلف من إتيانها في وقتها بعد انكشاف خلاف الامارة. ولو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، فيتدارك بها مصلحة الصلاة في الوقت دون مصلحة اصل الصلاة، لتمكن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بقضائها. نعم لو لم ينكشف الخلاف اصلا لا في الوقت ولا في خارجه يتدارك بها مصلحة اصل الصلاة أيضا الفائتة بسبب العمل بالامارة. وهكذا. والقول بالسببية بهذا المعنى لا يوجب دخول التعارض في التزاحم، بل لا فرق بينه وبين القول بالطريقة من هذه الجهة، لأن المصلحة السلوكية تابعة لتطبيق العمل بمقتضى الحجة، فلا بد من إثبات الحجة اولا ليكون السلوك بطبقها ذا مصلحة. وقد ذكرنا أن دليل الحجة لا يشمل المتعارضين على ما تقدم. وقد يقال بالسببية بمعنى التصويب المنسوب الى الاشاعرة (تارة) والى المعتزلة (اخرى) على اختلاف بينهم في المعنى، فان المنسوب الى الاشاعرة إنكار الحكم الواقعي رأسا. وأن ما تؤدي إليه الامارة هو الواقع. وهو الذي اعترض عليه العلامة (ره) بأنه مستلزم للدور، إذ الواقع متوقف على قيام الامارة على الفرض. وهو متوقف على الواقع بالضرورة، فانه لو لم يكن في الواقع شئ فعما تكشف الامارة وتحكي. وأما القول المنسوب الى المعتزلة، فهو أن الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل وإن كان موجودا، إلا أنه يتبدل بقيام الامارة على الخلاف، فرب واجب يتبدل الى الحرمة، لقيام الامارة على حرمة، ورب حرام يتبدل الى الوجوب،

[٢٧٢]

لقيام الامارة على وجوبه. وهكذا بالنسبة الى سائر الاحكام. وتفصيل الكلام في المقام أن القائل - بالسببية بمعنى التصويب بمعنى كون الحكم تابعا لقيام الامارة حدوثا على ما يقوله الاشاعرة، أو بقاء على ما يقوله المعتزلة إما أن يقول بأن قيام الامارة على شئ يوجب حدوث المصلحة في متعلق التكليف - وهو عمل المكلف

- وإما أن يقول يحدث المصلحة في الالتزام بمؤدى الامارة وهو عمل القلب، وإما أن يقول يحدثه في فعل المولى (أي قيام الامارة على وجوب شئ مثلا يوجب حدوث المصلحة في ايجاب المولى ذلك الشئ) وعلى الاول إما أن يكون التعارض بين الدليلين بالتناقض، كما إذا دل أحدهما على وجوب شئ والاخر على عدم وجوبه أو بالتضاد. والتعارض بالتضاد إما أن يكون بدلالة أحدهما على وجوب شئ، والاخر على حرمة أو يكون بدلالة أحدهما على وجوب شئ، والاخر على وجوب شئ آخر، ولا يكون لهما ثالث، كما إذا دل أحدهما على وجوب الحركة، والاخر على وجوب السكون، أو يكون بدلالة أحدهما على وجوب شئ، والاخر على وجوب شئ آخر ويكون لهما ثالث، كما إذا دل أحدهما على وجوب القيام والاخر على وجوب الجلوس، فان لهما ثالثا كالاضطجاع مثلا. أما إن كان التعارض بالتناقض، فدخله في التزاحم مستحيل، إذ التزاحم عبارة عن كون المكلف عاجزا في مقام الامتثال مع صحة كل واحد من التكليفين في مقام الجعل. واجتماع التكليفين في المقام محال في نفسه، مع قطع النظر عن عجز المكلف. وذلك، لان المفروض كون قيام الامارة على الوجوب موجبا لحدوث المصلحة الملزمة في الفعل، وقيام الامارة على عدم الوجوب موجبا لعدم المصلحة الملزمة في الفعل، أو موجبا لزوال المصلحة الملزمة عن فعل المكلف. واجتماع المصلحة وعدمها في شئ واحد اجتماع نقبضين، ومحال في نفسه، مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الامتثال.

[٢٧٢]

وظهر بما ذكرناه عدم صحة ما في الكفاية من أن الدليل الدال على عدم الوجوب لا يزاحم الدليل الدال على الوجوب، لان اللا اقتضاء لا يزاحم الاقتضاء. وذلك، لان اجتماع الاقتضاء واللا اقتضاء في نفسه محال، فلا تصل النوبة الى المزاحمة، ليقال: إن اللا إقتضاء لا يزاحم الاقتضاء، فما ذكره من أنه لو وقع التزاحم بين الاقتضاء واللا اقتضاء يقدم الاقتضاء، لعدم صلاحية اللا إقتضاء لمزاحمة الاقتضاء وإن كان صحيحا بحسب الكبرى، إلا أن الصغرى غير محققة، لعدم إمكان اجتماع الاقتضاء واللا إقتضاء ليقدّم أحدهما على الآخر. وأما إن كان التعارض بدلالة أحد الدليلين على وجوب شئ، والاخر على حرمة، فان قلنا بأن النهي عبارة عن الزجر عن الشئ المعبر عنه في اللغة الفارسية بـ (جلوگیری كردن) كما هو الصحيح على ما حققناه في محله من أن النهي عن الشئ هو الزجر عنه، كما أن الامر بالشئ هو البعث والتحرك نحوه، فلا يمكن دخوله في التزاحم كالصورة السابقة، لان قيام الامارة على وجوب شئ يوجب حدوث المصلحة الملزمة فيه. وقيام الامارة على حرمة يوجب حدوث المفسدة الملزمة فيه. ولا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة في شئ واحد بلا كسر وانكسار، فانه من اجتماع الضدين. ولا شبهة في استحالته، فلا يكون التعارض المذكور من باب التزاحم، لعدم صحة اجتماع التكليفين في نفسه قبل أن تصل النوبة الى عجز المكلف عن الامتثال. وإن قلنا بأن النهي عبارة عن طلب الترك - على ما هو المعروف بينهم - فيكون قيام الامارة على وجوبه موجبا لحدوث المصلحة في فعله، وقيام الامارة على حرمة موجبا لحدوث المصلحة في تركه، واجتماع المصلحة في الفعل من المصلحة في الترك وإن كان ممكنا، إلا أن التكليف بالفعل والترك معا لا يجتمعان، إذ التكليف بهما تعيينا تكليف بغير مقدور، وتخييرا طلب للحاصل، لعدم خلو المكلف عنهما،

[٢٧٤]

فتكليفه بأحدهما تخييرا لغو، فلا يكون من التزام في شئ. وكذا الحال إن كان التعارض بدلالة أحدهما على وجوب شئ والاخر على وجوب شئ آخر، مع عدم ثالث لهما؛ كما إذا دل أحدهما على وجوب الحركة، والاخر على وجوب السكون فان التكليف - بكل واحد من الحركة والسكون تعيينا - تكليف بغير مقدور، وتخييرا طلب للحاصل، فلا يصح اجتماعهما في مقام الجعل، فلا يكون من باب التزام. وأما إن كان التعارض بدلالة أحدهما على وجوب شئ والاخر على وجوب شئ آخر وكان لهما ثالث: كما إذا دل أحدهما على وجوب القيام والاخر على وجوب الجلوس، فقد يتوهم كونه من التزام، بدعوى أن قيام الامارة على وجوب القيام موجب لحدوث المصلحة في القيام. وقيام الامارة على وجوب الجلوس موجب لحدوث المصلحة في الجلوس. والمكلف عاجز عن امتثال كليهما. وحيث أنه قادر على ترك كليهما، فلا محذور في أن يكلفه الشارع بهما تخييرا حذرا من فوت كلتا المصلحتين. ولكن التحقيق أنه لا يمكن الالتزام بالتزام في هذه الصورة أيضا، لان الامارة الدالة على وجوب القيام تدل على عدم وجوب الجلوس بالالتزام وكذا الامارة الدالة على وجوب الجلوس تدل على عدم وجوب القيام بالالتزام، لعدم صحة التكليف بالمضادين في آن واحد، فثبوت أحدهما ينفي الآخر بالالتزام، لما بينهما من المصاداة فيكون المقام بعينه من قبيل تعارض دليلين: يدل أحدهما على وجوب صلاة الظهر، والاخر على وجوب صلاة الجمعة، مع العلم الاجمالي بعدم أحد التكليفين، فيرجع الى التعارض بالتناقض. وقد تقدم استحالة دخول التعارض بالتناقض في التزام، فانه بعد دلالة أحد الدليلين على وجوب القيام بالمطابقة ودلالة الآخر على عدم وجوبه بالالتزام، يلزم من قيام الامارة الاولى حدوث المصلحة الملزمة في القيام، ومن قيام الامارة الثانية زوالها عنه، فيلزم اجتماع وجود المصلحة وعدمها في القيام، وهو اجتماع

[٢٧٥]

نقيضين، وهو محال في نفسه مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الامتثال. وكذا الحال في طرف الجلوس. ولا حاجة الى التكرار. هذا كله على القول بأن قيام الامارة يوجب حدوث المصلحة في فعل المكلف. وأما على القول بأن قيامها يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بمؤدي الامارة وهو عمل القلب، فيمكن أن يتوهم دخول التعارض في التزام في جميع الصور المتقدمة، بدعوى أن قيام الامارة على وجوب القيام مثلا يوجب حدوث المصلحة في نفس الالتزام بوجوب القيام. وكذا قيام الامارة على وجوب الجلوس يوجب حدوث المصلحة في الالتزام بوجوبه، وبعد الالتزام بوجوب القيام وبوجوب الجلوس بمقتضى الامارتين، يقع التزام في مقام الامتثال، لعدم قدرة المكلف عليهما في آن واحد. وحيث أن هذا التوهم مبني على وجوب الموافقة الالتزامية، فهو التزام باطل في باطل، فان القول بالسببية باطل في نفسه، ومع الالتزام به لم يدل دليل على وجوب الالتزام لتكون له مصلحة. مضافا الى ما ذكرناه أنفا من التكاذب بين الدليلين بحسب الدلالة الالتزامية، وأن الامارة - الدالة على وجوب القيام - تدل على عدم وجوب الجلوس بالالتزام. والامارة - الدالة على وجوب الجلوس - تدل على عدم وجوب القيام وكيف يمكن الالتزام بوجوب القيام وعدم وجوبه؟ وكذا في طرف الجلوس. وأما على القول بأن قيام الامارة يوجب حدوث المصلحة في فعل المولى من الايجاب والتحریم، فيمكن تصوير التزام، فانه إذا قامت امانة على وجوب شئ وامارة اخرى على حرمة، فالامارة الاولى توجب حدوث المصلحة في الايجاب، والامارة الثانية توجب حدوث المصلحة في التحريم، فتقع المزامنة بين المصلحة في جعل الوجوب والمصلحة في جعل الحرمة، إلا أن هذا التزام من التزام في الملاك الذي ذكرنا أنه خارج عن محل الكلام. وليس المكلف دخل فيه، بل أمره بيد المولى. وحيث أنه

لا اهمية لاحدى المصلحتين على الاخرى على الفرض، إذ الموجب لحدوث المصلحة قيام الامارة، وهي قائمة في الطرفين بلا تفاوت في البين، فللمولى أن يجعل الوجوب وأن يجعل الحرمة. وأما بالنسبة الى المكلف، فنتيجة هذا التزاحم هي نتيجة التعارض من رفع اليد عن المتعارضين والرجوع الى الاصول العملية، إذ بعد تنافي الامارتين لا علم لنا بان المولى جعل الوجوب أو التحريم، فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي، ففيما إذا قامت امانة على الوجوب، واخرى على الحرمة، يدور الامر بين محذورين ويحكم العقل في مثله بالتخير. وأما إذا قامت امانة على الوجوب واخرى على عدمه، فيكون موردا لاصالة البراءة. ولب المقال في المقام: أن رجوع التعارض الى التزاحم - على القول بالسببية - مما لا أساس له على جميع التقادير المتقدمة، إذ منشأه توهم أن الفائل بالسببية قائل بأن قيام الامارة موجب لحدوث المصلحة، ولو كانت الامارة غير معتبرة وليس الامر كذلك، إذ من المعلوم أن الفائل بالسببية قائل بأن قيام الحجة موجب لحدوث المصلحة. وحينئذ يكون حدوث المصلحة في الفعل أو الالتزام أو فعل المولى في رتبة متأخرة عن حجية الامارة. وقد ذكرنا أن دليل الحجة غير شامل للمتنافيين على ما تقدم، فلم يبق مجال لتوهم رجوع التعارض الى التزاحم على القول بالسببية. فنحصل من جميع ما ذكرناه في المقام أن الاصل في التعارض هو التساقط، بلا فرق بين القول بالطريقة والقول بالسببية. ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه أن التعارض هو تنافي مدلولي دليلين بحيث لا يكون أحدهما قرينة عرفية على الاخر بنحو الحكومة أو الورد أن التخصيص أو غيرها من انحاء القرينية العرفية. ففي كل مورد يكون أحدهما قرينة على الاخر بحسب متفاهم العرف، فهو خارج عن التعارض. ولا ضابة لذلك، بل يختلف باختلاف المقامات والخصوصيات

المحتفة بالكلام: من القرائن الحالية والمقالية، إلا انهم ذكروا من ذلك امورا نتعرض لها تحقيقا للحال وتوضيحا للمقام. (منها) - ما ذكره الشيخ (ره) من أنه إذا كان احد الدليلين عاما والآخر مطلقا، يقدم العام على المطلق لكون ظهور العام تنجيزيا لان شموله لمورد الاجتماع بالوضع وظهور المطلق تعليقا، فان ظهوره في الاطلاق معلق على مقدمات الحكمة. و (منها) - عدم البيان. والعام صالح لان يكون بيانا، فيسقط المطلق عن الحجية بالنسبة الى مورد يكون مشمولا للعام. وأورد عليه صاحب الكفاية (ره) بأن ظهور المطلق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب لا على عدم البيان الى الابد، فمع انقطاع الكلام وعدم تحقق البيان متصلا به ينعقد الظهور للمطلق، فيقع التعارض بينه وبين ظهور العام، فلا وجه لتقديم العام على المطلق بقول مطلق. هذا، والصحيح ما ذكره الشيخ (ره) إذ بعد كون العام صالحا للقرينية على التقييد، كما اعترف به صاحب الكفاية في بحث الواجب المشروط لا فرق بين كونه متصلا بالكلام أو منفصلا عنه. غاية الامر أنه مع ورود العام منفصلا يكون الاطلاق حجة ما لم يرد العام لتحقق المعلق عليه. وهو عدم البيان الى زمان ورود العام. وبعده ينقلب الحكم من حين ورود العام لا من اول الامر، لا نقول: إن حين وصول العام يحكم بأن الاطلاق غير مراد من هذا الجنب، نظير الاصول العملية بالنسبة إلى الامارات، فان الاصل متبع ما لم تقم امانة على خلافه. وبعد قيامها يرفع اليد عن الاصل من حين قيام الامارة - وان كان مفادها ثبوت الحكم من الاول - والمقام كذلك، غاية الامر أن العام المتصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق. والعام

المنفصل كاشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية بالاطلاق من لفظ المطلق. وهذا المقدار لا يوجب الفرق في الحكم من وجوب تقديم العام على المطلق. و (منها) - كون أحد الاطلاقين شموليا والاخر بدليا، فذكروا أنه يقدم الاطلاق الشمولي ويفيد به الاطلاق البدلي. واختاره المحقق النائيني (رحمه الله) وذكر له وجوها: (الاول) - أن الحكم في الاطلاق الشمولي يتعدد بتعدد الافراد، لثبوت الحكم لجميع الافراد على الفرض المعبر عنه بتعلق الحكم بالطبيعة السارية، فينحل الحكم إلى الاحكام المتعددة على حسب تعدد الافراد، بخلاف الاطلاق البدلي، فان الحكم فيه واحد متعلق بالطبيعة المعبر عنه بتعلق الحكم بصرف الوجود. غاية الامر أنه يصح للمكلف في مقام الامتثال تطبيق الطبيعة في ضمن أي فرد شاء وهو معنى الاطلاق البدلي، فتقديم الاطلاق البدلي يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولي بالنسبة الى بعد الافراد. بخلاف تقديم الاطلاق الشمولي. فانه لا يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق البدلي، إذ لا تعدد فيه بل يوجب تضيق دائرته. مثلا، إذا قال المولى: أكرم عالما ولا تكرم الفاسق، يكون الحكم في الاطلاق البدلي واحدا، وهو وجوب إكرام فرد من العالم. وفي الاطلاق الشمولي متعددا، وهو حرمة إكرام كل فرد من أفراد الفاسق على فرض تمامية مقدمات الحكمة، فلو قدمنا الاطلاق البدلي في مادة الاجتماع - وهو العالم الفاسق - لرفعنا اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولي بالنسبة الى هذا الفرد، وهو العالم الفاسق، بخلاف ما إذا قدمنا الاطلاق الشمولي، فانه لا يوجب رفع اليد عن الحكم المذكور في الاطلاق البدلي بالنسبة الى بعد الافراد، لانه ليس فيه إلا حكم واحد. غاية الامر أنه يوجب تضيق دائرته، فيجب

على المكلف في مقام الامتثال تطبيق الطبيعة بالعالم غير الفاسق هذا. وفيه (أولا) - أنه مجرد استحسان. وقد ذكرنا أن الميزان في التقديم كون أحد الدليلين قرينة على التصرف في الاخر بحسب فهم العرف، كالدليل الحاكم بالنسبة إلى الدليل المحكوم، والمقام ليس كذلك، إذ الاطلاقان في مرتبة واحدة من الظهور، لتوقف كليهما على حريان مقدمات الحكمة، فمجرد كون تقديم أحدهما موجبا لرفع اليد عن الحكم دون الاخر، لا يوجب كون الاخر قرينة على التصرف فيه. و (ثانيا) - أن الاطلاق البدلي لا ينفك عن الاطلاق الشمولي أبدا، فان قوله - أكرم عالما - حكم بوجوب اكرام فرد من العالم على البدل. وهو يستلزم ترخيص العبد بتطبيق هذه الطبيعة في ضمن أي فرد شاء. ولا خفاء في أن الحكم الترخيصي أيضا من وظائف المولى، فان له أن يمنع عن التطبيق في ضمن فرد خاص تحريما أو تنزيها، أو يجعل التطبيق في ضمن فرد مستحبا أو يرخص المكلف في التطبيق في ضمن أي فرد شاء، كما هو ظاهر الاطلاق، فالحكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل يدل على الترخيص بتطبيق طبيعة العالم في ضمن أي فرد شاء. وهذا الحكم الترخيصي متعلق بالمطلق على نحو الشمول، كما هو ظاهر، فكما أن تقديم الاطلاق البدلي يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولي بالنسبة إلى بعض الافراد، كذلك تقديم الاطلاق الشمولي أيضا يوجب رفع اليد عن الحكم بالنسبة الى بعض الافراد غاية الامر أنه يوجب رفع اليد عن الحكم الترخيصي لا الحكم الالزامي. (الثاني) - أن الاطلاق البدلي يحتاج الى مقدمة زائدة عما تجري في الاطلاق الشمولي من مقدمات الحكمة. وهي إحراز كون الافراد متساوية الاقدام في

تحصيل غرض المولى. والوجه في ذلك أن الافراد في الاطلاق الشمولي لا يلزم أن تكون

[٢٨٠]

متساوية الاقدام في الغرض، بل قد تكون مختلفة: كما إذا قال: لا تقتل أحدا، فإن ترك قتل النبي (صلى الله عليه وآله) ليس مساويا لترك قتل غيره في غرض المولى. وكذا إذا قال: لا تزن فإن الزنا مع المحارم ليس مساويا للزنا بغيرها، والزنا مع ذات البعل ليس مساويا للزنا بغير ذات البعل. وهكذا في سائر الاطلاقات الشمولية، بخلاف الاطلاق البدلي فإن الافراد فيه لا بد من أن تكون متساوية الاقدام في غرض المولى، وإلا يقبح توجيه الحكم نحو الطبيعة على البدل، بل لا بد من الحكم بالفرد الاقوى في الوفاء بالغرض، فالاطلاق البدلي يحتاج إلى إحراز التسوية بين الافراد، وهي مقدمة زائدة على مقدمات الحكمة الجارية في الاطلاق الشمولي. والاطلاق الشمولي يوجب انتفاء هذه المقدمة، فإنه يثبت عدم التسوية بين العالم الفاسق والعالم غير الفاسق، فيسقط الاطلاق البدلي عن الحجية في مورد التعارض مع الاطلاق الشمولي. وفيه أن الاطلاق البدلي لا يحتاج في إحراز المساواة إلى مقدمة خارجية، إذ نفس الاطلاق كاف لاثبات المساواة وأن جميع الافراد واف بغرض المولى، لأنه لو كان بعض الافراد وافيا بغرضه دون بعض آخر، كان عليه البيان، فإن الاطلاق نقض لغرضه، فكما أن نفس الاطلاق في المطلق الشمولي يدل على شمول الحكم لجميع الافراد مع تمامية مقدمات الحكمة، فكذا نفس الاطلاق - في المطلق البدلي مع تمامية المقدمات المذكورة - يدل على كون كل واحد من الافراد وافيا بغرض المولى. (الوجه الثالث) - ما يرجع الى الوجه الثاني باختلاف بينهما في مجرد العبارة، وهو أن تمامية الاطلاق في المطلق البدلي متوقفة على عدم المانع، إذ مع ثبوت المانع عن تطبيق الطبيعة في ضمن فرد من الافراد، لا يصح التمسك بالاطلاق في الاكتفاء بتطبيق الطبيعة في ضمن هذا الفرد. والاطلاق الشمولي صالح للمانعية عن الاطلاق البدلي. والتمسك في دفع ما نعيته بالاطلاق البدلي مستلزم للدور، فإن تمامية الاطلاق

[٢٨١]

متوقفة على عدم المانع، فلو توقف عدم مانعية الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، لزم الدور. ويظهر الجواب عنه مما ذكرنا في الجواب عن سابقه، فإن تمامية الاطلاق وانعقاد الظهور للمطلق البدلي مع تمامية مقدمات الحكمة غير متوقفة على عدم المانع. غاية الامر أن الاطلاق الشمولي مانع من العمل بالاطلاق البدلي، كما أن الاطلاق البدلي مانع عن العمل بالاطلاق الشمولي، لعدم إمكان العمل بكليهما، فيكون بينهما التمانع. وهذا شأن كل دليلين متعارضين. و (بالجملة) توقف جواز العمل بالاطلاق البدلي على عدم المانع صحيح، إلا أنه غير مختص به، فإن العمل بالاطلاق الشمولي أيضا متوقف على عدم المانع، إذ العمل بكل دليل موقوف على عدم المانع. وكما أن الاطلاق الشمولي مانع من العمل بالاطلاق البدلي، كذلك الاطلاق البدلي مانع عن العمل بالاطلاق الشمولي. وهو معنى التعارض. و (منها) - دوران الامر بين النسخ والتخصيص، فقالوا بتقديم التخصيص على النسخ. ثم إن دوران الامر بين النسخ والتخصيص (تارة) يكون بالنسبة الى دليل واحد، فيدور الامر بين كونه ناسخا أو مخصصا، كما إذا ورد الخاص بعد العام فيدور الامر بين كون الخاص ناسخا للعام بأن يكون حكم العام شاملا لجميع الافراد من أول الامر، لكنه نسخ بالنسبة الى بعض الافراد بعد ورد الخاص، وبين

كونه مخصصا له، بأن يكون حكم العام مختصا بغير أفراد الخاص من اول الامر. و (اخرى) يكون بالنسبة إلى دليلين (أي يدور الامر بين كون دليل مخصصا لدليل آخر وبين كون الدليل الاخر ناسخا له) كما إذا ورد العام بعد الخاص، فيدور

[٢٨٢]

الامر بين كون الخاص مخصصا للعام، كون العام ناسخا للخاص. (اما الصورة الاولى) فليس البحث عنها مثمرا بالنسبة اليها، فان العمل بالخاص متعين، سواء كان مخصصا أو ناسخا، فإذا ورد عن الباقر (عليه السلام) أن الله سبحانه خلق الماء طاهرا لم ينجسه شئ ما لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة، ثم ورد عن الصادق (عليه السلام) أن الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شئ، المستفاد منه انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة، لا يجوز لنا الوضوء بالماء القليل الملاقي للنجاسة، وإن لم نعلم كونه ناسخا أو مخصصا لما صدر عن الباقر (عليه السلام) نعم من عمل بالعام وتوضأ بالماء القليل الملاقي للنجاسة، وبقي الى زمان ورود الخاص، يثمر هذا البحث بالنسبة إليه. فانه على القول بكون الخاص ناسخا تصح اعماله السابقة، وعلى القول بكونه مخصصا ينكشف بطلانها، لوقوع وضوئه بالماء النجس. و (بالجملة) لا تترتب ثمرة عملية على هذا البحث بالنسبة اليها، فينبغي الاضراب عنه. و (أما الصورة الثانية) فتترتب عليها الثمرة بالنسبة اليها، إذ لو ورد العام المذكور في المثال بعد الخاص، لا يجوز لنا التوضي بالماء القليل الملاقي للنجاسة على القول بكون الخاص مخصصا للعام، ويجوز التوضي به على القول بكون العام ناسخا للخاص. وكذا ترتيب سائر آثار الطهارة، وتوهم عدم امكان النسخ - بعد النبي (صلي الله عليه وآله) لانقطاع الوحي - مدفوع بما ذكرناه في محله: من أن النسخ في الحكم الشرعي هو بيان أمد الحكم، وهو ممكن بعد انقطاع الوحي، بأن كان النبي (ص) اخبر الامام (ع) بأن أمد الحكم الفلاني الى زمان كذا، فيبينه الامام (عليه السلام). ولا نعني بالنسخ في الاحكام الشرعية إلا هذا المعنى، ففي مثل ذلك يدور الامر بين الاخذ بظاهر الخاص وهو استمرار الحكم الثابت به، فتكون النتيجة التخصيص، وبين الاخذ بظاهر العام، وهو شمول الحكم لجميع

[٢٨٣]

الأفراد، فتكون النتيجة النسخ. فذكروا في ذلك التخصيص مقدم على النسخ، لكثرة حتى قيل: " ما من عام إلا وقد خص ". وأورد عليه بأن كثرة التخصيص لا توجب إلا لظن به. ومجرد الظن لا يكفي ما لم تكن قرينة على التخصيص بحسب متفاهم العرف. ولذا غير صاحب الكفاية اسلوب الكلام، وقال: إن كثرة التخصيص توجب اقوائية ظهور الخاص من ظهور العام، فتقديم التخصيص على النسخ إنما هو لأجل الاخذ باقوى الظهورين، لا لمجرد الكثرة. وأورد عليه المحقق النائيني (ره) بأن الخاص في نفسه لا يدل على الاستمرار، إذ الدليل على ثبوت الحكم لا يكون متكفلا لبيان استمراره، لان الدليل على ثبوت حكم لا يدل على عدم نسخه واستمراره، ضرورة أن جعل الحكم - بأي كيفية كان - قابل للنسخ فيما بعد، فلا يمكن إثبات استمراره بالدليل الاول عند الشك في نسخه، بل لابد من التمسك باستصحاب عدم النسخ، فيدور الامر بين العمل بالاستصحاب والعمل بعموم العام. والمتعين حينئذ هو العمل بالعام، لكونه دليلا اجتهاديا، والاستصحاب اصلا عمليا، فتكون النتيجة تقديم النسخ على التخصيص. والانصاف عدم ورود هذا الاشكال على صاحب الكفاية (ره)، لما ذكرناه في البحث عن استصحاب بقاء أحكام الشرايع

السابقة من أن النسخ الحقيقي في الاحكام الشرعية غير متصور، لاستلزامه البدء المستحيل في حقه تعالى، فالشك في النسخ راجع الى الشك في تخصيص الحكم المجعول من جهة الزمان فلا مانع من التمسك باطلاق دليله، بلا احتياج الى الاستصحاب، إذ الدليل يثبت الحكم للطبيعة، فيشمل أفرادها العرضية والطولية. وليس استمرار الحكم إلا عبارة عن ثبوته للأفراد

[٢٨٤]

الطولية للطبيعة. نعم يرد عليه إشكال آخر، وهو أن شمول الحكم للأفراد الطولية إنما هو بالاطلاق المتوقف على جريان مقدمات الحكمة، وشمول العام لجميع الافراد إنما هو بالوضع. وقد تقدم أنه إذا دار الامر بين العموم والاطلاق يقدم العموم على الاطلاق. ولازمه في المقام تقديم النسخ على التخصيص. وذكر المحقق النائيني (ره) وجها آخر لتقديم التخصيص على النسخ، وهو أن دلالة الفاظ العموم - على شمول الحكم لجميع الافراد - متوقفة على جريان مقدمات الحكمة في مدخولها، والخاص مانع عنها، لكونه بيانا. وهذا الكلام مأخوذ مما ذكره صاحب الكفاية في بحث العام والخاص: من أن لفظ كل - في قولنا: أكرم كل عالم مثلا - لا يدل على شمول الكم لجميع افراد العالم الا بجريان مقدمات الحكمة في مدخوله، فان كلمة كل إنما تفيد شمول الحكم لجميع أفراد ما اريد من المدخول، فان كان المراد منه في المثال خصوص العالم العادل، فلا يدل لفظ الكل إلا على شمول الحكم لجميع أفراد العالم العادل، وان كان المراد منه هو العالم باطلاقه، فيدل لفظ كل على ثبوت الحكم لجميع أفراد العالم مطلقا. ويرد على ما ذكرناه في ذلك البحث من أن الفاظ العموم بنفسها متكفلة لبيان شمول الحكم لجميع الافراد بلا احتياج الى جريان مقدمات الحكمة. فان كلمة (كل) بوضعها تدل على سريان الحكم لجميع افراد مدخولها، فمفاد قولنا: أكرم كل عالم هو وجوب اكرام جميع افراد العالم من العادل وغيره، بلا احتياج الى مقدمات الحكمة. والمتحصل مما ذكرناه أن جميع الوجوه - التي ذكروها لتقديم التخصيص على النسخ - غير تام. والصحيح في وجهه أمران: (الاول) - أن الخاص - المقدم على العام على ما هو محل الكلام - مانع عن انعقاد

[٢٨٥]

الظهور للعام من اول الامر، فيكون الخاص بيانا للمراد من العام بحسب فهم العرف، فانه إذا قال المولى: لا تكرم زيدا، ثم قال: أكرم العلماء يكون قوله: لا تكرم زيدا قرينة على المراد من قوله: أكرم العلماء، ومانعا من انعقاد ظهوره بالنسبة الى زيد من اول الامر. وليس فيه إلا تقديم البيان على وقت الحاجة. ولا قبح فيه اصلا، بخلاف تأخيره عنه، فانه محل خلاف بينهم. ولذا اختلفوا فيما إذا ورد الخاص بعد العام، فذهب بعضهم الى كونه مخصصا مطلقا. واختار آخرون كونه مخصصا إن كان وروده قبل وقت العمل، وناسخا إن كان بعده، لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة (الثاني) - وهو الاوضح من سابقه - أن كون العام ناسخا متوقف على دلالته على ثبوت حكمه من حين وروده. إذ لو دل على ثبوته في اول الاسلام لا يكون ناسخا البيته، فلا يحتمل النسخ في الاخبار التي بأيدينا الواردة عن الائمة المعصومين (عليهم السلام) لان ظاهرها بيان الاحكام التي كانت مجعولة في زمان النبي (صلى الله عليه وآله)، إذ الائمة (عليهم السلام) مبينون لتلك الاحكام لا مشرعون، إلا أن تنصب قرينة على أن هذا الحكم مجعول من الان، فإذا ورد عن الباقر (عليه السلام): أن الطحال مثلا حرام، وورد عن الصادق (عليه السلام): أن جميع أجزاء

الذبيحة حلال لا يحتمل كونه ناسخا للخاص المتقدم، لان ظاهره أن أجزاء الذبيحة حلال في دين الاسلام من زمن النبي (صلى الله عليه وآله) لا أنها حلال من الان ليكون ناسخا لما ورد عن الباقر (عليه السلام). ولا فرق في ذلك بين الخاص والعام، فلا يحتمل النسخ في الخاص الوارد بعد العام، لعين ما ذكرناه في العام الوارد بعد الخاص. و (بالجملة): الحكم المذكور في الاخبار المروية عن الائمة (عليهم السلام) مقدم بحسب مقام الثبوت وإن كان مؤخرا بحسب مقام الاثبات، فتكون الاحكام الصادرة عن الائمة سابقهم ولا حقهم (عليهم السلام) بمنزلة الاحكام الصادرة عن شخص واحد،

[٢٨٦]

فلا يكون الحكم الصادر عن اللاحق ناسخا لما صدر عن السابق، لكون الجميع حاكيا عن ثبوت الحكم في زمان النبي (صلى الله عليه وآله). نعم لو ورد خاص عن النبي (صلى الله عليه وآله)، ثم ورد عام منه (ص) يحتمل كونه ناسخا للخاص، لكنه لم يتحقق. ولعله لما ذكرناه - من عدم احتمال النسخ في الاخبار المروية عن الائمة (عليهم السلام) - لم يلتزم احد من الفقهاء فيما نعلم بكون العام فيها ناسخا للخاص أو الخاص فيها ناسخا للعام. هذا تمام الكلام في التعارض بين الدليلين. أما إذا وقع التعارض بين أكثر من دليلين، فهل تلاحظ الظهورات الأولية، أو لا بد من ملاحظة الاثنين منها، وعلاج التعارض بينهما، ثم تلاحظ النسبة بين أحدهما والثالث المعارض له، فقد تنقلب النسبة من العموم من وجه الى العموم المطلق، أو بالعكس على ما سيذكر ان شاء الله تعالى؟ اختار الشيخ وصاحب الكفاية (ره) عدم انقلاب النسبة، وأنه يلاحظ التعارض باعتبار الظهورات الأولية، بدعوى أنه لا وجه لسبق ملاحظة احد الدليلين مع الآخر على الثالث. ولكن الصحيح هو انقلاب النسبة. وتحقق هذا البحث يقتضي ذكر مقدمتين: (المقدمة الاولى) - أن لكل لفظ دلالات ثلاث: (الدلالة الاولى) - كون اللفظ موجبا لانتقال الذهن الى المعنى وهذه الدلالة لا تتوقف على إرادة اللفظ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال الذهن الى المعنى، ولو مع العلم بعدم إرادة المتكلم، كما إذا كان نائما أو سكرانا، أو نصب قرينة على إرادة غير هذا المعنى، كما في قولنا: رأيت اسدا يرمي، فإن ذهن المخاطب ينتقل الى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمة (الاسد)، وإن كان يعلم أن مراد المتكلم هو الرجل الشجاع، بل هذه الدلالة لا تحتاج الى متكلم ذي إدراك وشعور، فإن اللفظ الصادر من غير لافظ شاعر أيضا، يوجب انتقال الذهن الى المعنى.

[٢٨٧]

و (بالجملة) هذه الدلالة - بعد العلم بالوضع - غير منفكة عن اللفظ أبدا، ولا تحتاج الى شئ من الاشياء. وهي التي تسمى عند القوم بالدلالة الوضعية، باعتبار أن الوضع عبارة عن جعل العلفة بين اللفظ والمعنى، بان ينتقل الذهن الى المعنى عند سماع اللفظ. وإن كان المختار كون الدلالة الوضعية غيرها، فإن هذه الدلالة لا تكون غرضا من الوضع، لتكون وضعية. والا نسب تسميتها بالدلالة الانسية، فإن منشأها انس الذهن بالمعنى، لكثرة استعمال اللفظ فيه لا الوضع، لما ذكرناه في محله: من أن الوضع عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بأنه متى تكلم باللفظ الخاص، فهو يريد المعنى الفلاني. وعليه فلا يكون خطوره - الى الذهن عند سماعه من غير شاعر - مستندا الى تعهده بل الى انس الذهن به. وقد تقدم الكلام في تحقيقها في بحث الوضع. (الدلالة الثانية) - دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا للمتكلم بالارادة الاستعملية (أي دلالة اللفظ على أن المتكلم أراد

تفهم هذا المعنى واستعمله فيه) وهذه الدلالة تسمى عند القوم بالدلالة التصديقية، وعندنا بالدلالة الوضعية، كما عرفت. و (كيف كان) فهذه الدلالة تحتاج الى احراز كون المتكلم بصدد التفهيم ومريدا له، فمع الشك فيه ليست اللفظ هذه الدلالة، فضلا عما إذا علم بعدم الارادة له، كما إذا علم كونه نائما، بل هذه الدلالة متوقفة على عدم نصب قرينة على الخلاف متصلة بالكلام، إذ مع ذكر كلمة يرمي في قوله: رأيت اسدا يرمى مثلا، لا تكون كلمة أسد دالة على أن المتكلم أراد تفهيم الحيوان المفترس، كما هو ظاهر. (الدلالة الثالثة) - دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا للمتكلم بالارادة الجدية وهي التي تسمى عندنا بالدلالة التصديقية، وقسم آخر من الدلالة التصديقية عند القوم. وهي موضوع الحجية ببناء العقلاء المعبر عنها باصالة الجد (تارة) واصالة الجهة (اخرى) وهذه الدلالة متوقفة - مضافا الى عدم نصب قرينة متصلة - على عدم قيام قرينة

[٢٨٨]

منفصلة على الخلاف أيضا، فان القرينة المنفصلة وإن لم تكن مانعة عن تعلق الارادة الاستعملية، كالقرينة المتصلة، إلا أنها كاشفة عن عدم تعلق الارادة الجدية، فكما أن الاستثناء - في قوله: أكرم العلماء إلا الفاسق - قرينة على عدم كون المولى بصدد تفهيم جميع الافراد في هذا الاستعمال، فكذا قوله: - لا تكرم العالم الفاسق - كاشف عن عدم تعلق الارادة الجدية من المولى باكرام جميع افراد العلماء في قوله: أكرم العلماء. و (بالجملة) هذه الدلالة متوقفة على عدم نصب القرينة المتصلة والمنفصلة. (المقدمة الثانية) - أن التعارض بين دليلين لا يتحقق الا باعتبار كون كل منهما حجة ودليلا في نفسه لولا المعارضة، إذ لا معنى لوقوع التعارض بين ما هو حجة وما ليس بحجة. ويضم هذه المقدمة الى المقدمة الاولى يستنتج صحة القول بانقلاب النسبة، فانه إذا قام دليل عام ثم ورد دليل مخصص لذلك العام، وقام دليل آخر معارض للعام، فلا بد من ملاحظة النسبة بين العام ومعارضه، بعد اخراج ما يشمله المخصص، لان العام لا يكون حجة بالنسبة الى ما خرج منه بالمخصص، فالتصديق بانقلاب بالنسبة لا يحتاج الى مزيد من تصويره. وحيث أن بحث انقلاب النسبة كثير الابتلاء في الفقه، لان التعارض في كثير من ابواب الفقه بين اكثر من دليلين، فلا بد لنا من التعرض لصور انقلاب النسبة، وتمييزها عن الصور التي لا تنقلب النسبة فيها. فنقول: التعارض بين اكثر من دليلين على انواع: (النوع الاول) - ما إذا قام دليل عام، ومخصصان منفصلان وهذا النوع يتصور بصور ثلاث: لان النسبة بين المخصصين إما أن تكون هي التباين، أو العموم من وجه، أو العموم المطلق. مثال الصورة الاولى: قوله تعالى: (... وجرم الربا...) بملاحظة ما يدل على أنه لا ربا بين الوالد والولد، وما يدل على أنه لا ربا بين الزوج وزوجته،

[٢٨٩]

وكذا بين السيد ومملوكه. ومثال الصورة الثانية: ما إذا قال المولى: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، وقال أيضا: لا تكرم العالم الشاعر. ومثال الصورة الثالثة: ما إذا قال المولى: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه، وقال أيضا: لا تكرم العالم المرتكب للكبائر. (أما الصورة الاولى) فلا اشكال في وجوب تخصيص العام بكلا المخصصين فيها، بلا فرق بين القول بانقلاب النسبة والقول بعدمه، إذ لا يفترق الحال بين لحاظ العام مع كلا المخصصين في عرض واحد، وبين لحاظه مع أحدهما بعد لحاظه مع الآخر، لان نسبة العام الى كل من المخصصين هي العموم المطلق على كل تقدير، فيجب تخصيص العام بكلا المخصصين، والحكم بعدم حرمة

الربا بين الوالد وولده، وبين الزوج وزوجته، وبين السيد ومملوكه. هذا فيما إذا لم يستلزم تخصيص العام بكليهما التخصيص المستهجن، أو بقاء العام بلا مورد. وأما إذا استلزم ذلك: كما إذا قام دليل على استحباب إكرام العلماء، وقام دليل على وجوب إكرام العالم العادل، وقام دليل آخر على حرمة إكرام العالم الفاسق، فإنه إن خصصنا دليل الاستحباب بكل من دليلي الوجوب والحرمة، يبقى دليل الاستحباب بلا مورد - على القول بعدم الوساطة بين العدالة والفسق - بأن تكون العدالة عبارة عن ترك الكبائر. ويلزم حملته على الفرد النادر على القول بثبوت الوساطة بينهما، بأن تكون العدالة عبارة عن الملكة. فمن لم يرتكب الكبائر، ولم تحصل له الملكة - كما قد يتفق للإنسان في أول بلوغه - فهو لا يكون عادلاً ولا فاسقاً، فلا يمكن الالتزام بتخصيص العام بكل من المخصصين في مثل ذلك، بل يقع التعارض بين العام والمخصصين، للعلم بكذب أحد هذه الأدلة الثلاثة، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات السنية. ولا يخلو الأمر من صور ست:

[٢٩٠]

١ - أن يكون العام راجحاً على كلا الخاصين. ٢ - أن يكون مرجوحاً بالنسبة إلى كليهما. ٣ - أن يكون مساوياً لكليهما. ٤ - أن يكون راجحاً على أحدهما ومساوياً للآخر. ٥ - أن يكون مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما ومساوياً للآخر. ٦ - أن يكون راجحاً على أحدهما ومرجوحاً بالنسبة إلى الآخر. أما إن كان العام مرجوحاً بالنسبة إلى كلا الخاصين، فلا إشكال في طرحه والعمل بهما. وأما إن كان راجحاً على كليهما فالمعروف بينهم طرحهما لوقوع التعارض بين العام ومجموع الخاصين. وحيث أن العام أرجح من كليهما فيجب طرحهما والاخذ بالعام. ولكنه غير صحيح، لعدم وقوع التعارض بين العام ومجموع الخاصين فقط، بل التعارض إنما هو بين أحد هذه الثلاثة وبين الآخرين، لأن المعلوم إنما هو كذب أحدها لا غير. فبعد الاخذ بالعام لرجحانه على كلا الخاصين، لا وجه لطرحهما معاً، لأنحصار العلم بكذب أحدهما، فيقع التعارض العرضي بينهما، فإن كان أحد الخاصين راجحاً على الآخر، يجب الاخذ بالراجح وطرح المرجوح، وإن كانا متساويين، يجب الاخذ بأحدهما تخييراً، وطرح الآخر، فتكون النتيجة هو الاخذ بالعام وبأحد الخاصين تعييناً أو تخييراً، وطرح الخاص الآخر لا طرح كلا الخاصين. ولا يخفى أن ما ذكرناه - من التخيير في هذا الفرض وما سنذكره في الفروض الآتية - مبني على تمامية الأخبار الدالة على التخيير. وأما بناء على عدم تماميتها كما سنذكره إن شاء الله تعالى، فالمتعين طرح كلا المتعارضين والرجوع إلى الأصول العملية.

[٢٩١]

وأما إن كان العام راجحاً على أحد الخاصين ومساوياً للآخر، وجب الاخذ بالعام والخاص المساوي، وطرح الخاص المرجوح. وظهر وجهه مما ذكرناه. وظهر الحكم أيضاً فيما إذا كان العام مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما ومساوياً للآخر، فإنه يجب الاخذ بالخاص الراجح، وتخيير بين الاخذ بالعام والخاص المساوي له. وأما إن كان العام راجحاً على أحدهما ومرجوحاً بالنسبة إلى الآخر، فالمكلف مخير بين الاخذ بالعام وطرح كلا الخاصين، وبين الاخذ بكلا الخاصين وطرح العام على ما ذكره صاحب الكفاية (ره) لأن التعارض إنما هو بين العام ومجموع الخاصين. وبعد كون أحد الخاصين راجحاً على العام، والآخر مرجوحاً تكون النتيجة - بعد الكسر والانكسار - تساوي العام مع مجموع الخاصين، فيكون المكلف مخيراً بين الاخذ بالعام وطرح كلا الخاصين،

وبين الاخذ بكلتا الخاصين وطرح العام. انتهى ملخصا. وظهر فسادة مما ذكرناه أنفا من عدم المعارضة بين العام ومجموع الخاصين لعدم العلم الإجمالي بكذب العام أو مجموع الخاصين، بل العلم إنما هو بكذب أحد هذه الثلاثة، فلا بد من الاخذ بالعام والخاص الراجح وطرح الخاص المرجوح. وظهر بما ذكرناه أيضا حكم ما إذا كان العام مساويا لكلا الخاصين، فانه بعد العلم بكذب أحد الثلاثة وعدم الترجيح بينهما، يتخير بين طرح العام والاخذ بكلتا الخاصين، والاخذ بالعام مع أحد الخاصين، وطرح الخاص الاخر. وظهر مما ذكرناه حكم التعارض بالعرض إذا كان بين أكثر من دليلين، كما إذا دل دليل على وجوب شئ، ودل دليل على حرمة شئ آخر، ودل دليل ثالث على استحباب شئ ثالث، وعلمنا من الخارج بكذب أحد هذه الأدلة الثلاثة، فتجري الصور السابقة بعينها ويعلم حكمها مما تقدم، فلا حاجة إلى الاعادة. ومجمل القول أنه يطرح أحد هذه الأدلة الثلاثة على التعيين أو التخيير، ويؤخذ بالآخرين. هذا كله حكم الصورة الاولى.

[٢٩٢]

و (أما الصورة الثانية) وهي ما إذا كانت النسبة - بين الخاصين - العموم من وجه: كما إذا قال المولى: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، وقال أيضا: لا تكرم العالم الشاعر، فالحكم في هذه الصورة هو ما ذكرناه في الصورة السابقة: من تخصيص العام بكلتا المخصصين إذا لم يستلزم التخصيص المستهجن، وبقاء العام بلا مورد، كما في المثال المذكور، فانه بعد إخراج العالم الفاسق والعالم الشاعر من عموم دليل وجوب إكرام العلماء، تبقى تحت العام أفراد كثيرة، وأما إذا استلزم أحد المحذورين المذكورين، فيقع التعارض لا محالة، فتتصور بالصور السابقة، ويعرف حكمها مما تقدم بلا حاجة إلى الاعادة. وربما يتوهم في المقام انقلاب النسبة، وعدم جواز تخصيص العام بكلتا المخصصين - ولو لم يكن فيه محذور - فيما إذا تقدم أحد الخاصين زمانا على الآخر، كما إذا صدر العام من امير المؤمنين (عليه السلام) وأحد الخاصين من الباقر (عليه السلام) والخاص الآخر من الصادق (عليه السلام) فانه يخصص العام بالخاص الصادر من الباقر (عليه السلام) (اولا) إذا به يكشف عدم تعلق الارادة الجديدة من لفظ العام بالمقدار المشمول له، فلا يكون العام حجة بالنسبة إليه، ثم تلاحظ النسبة بين العام والخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) وهي العموم من وجه حيثئذ، ففي المثال المذكور - بعد خروج العالم الفاسق من قوله: أكرم العلماء - يكون المراد منه العلماء العدول، والنسبة - بينهم وبين العالم الشاعر - هي العموم من وجه، لاجتماعهما في العالم العادل الشاعر، وافتراقهما في العالم العادل غير الشاعر، والعالم الشاعر غير العادل. وهذا هو الفارق بين هذه الصورة والصورة الاولى، فان النسبة - بين العام وأحد الخاصين بعد تخصيص العام بالخاص الاخر - هي النسبة بينهما قبله في الصورة الاولى، فلا تنقلب النسبة أصلا، بخلاف الصورة الثانية كما عرفت.

[٢٩٣]

وهذا التوهم مدفوع بما ذكرناه سابقا: من أن الائمة (عليهم السلام) كلهم بمنزلة متكلم واحد، فانهم يخبرون من الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) ولهذا يخصص العام الصادر من أحدهم بالخاص الصادر من الآخر منهم (عليهم السلام) فانه لولا أن كلهم بمنزلة متكلم واحد لا وجه لتخصيص العام في كلام احد بالخاص الصادر من شخص آخر، فإذا

يكون الخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) مقارنا مع العام الصادر من أمير المؤمنين (عليه السلام) بحسب مقام الثبوت، وإن كان متأخرا عنه بحسب مقام الاثبات. وكذا الخاص الصادر من الباقر (عليه السلام) فكما أن الخاص المقدم زمانا يكشف عن عدم تعلق الارادة الجديدة من لفظ العام بالمقدار المشمول له، كذلك الخاص المتأخر أيضا يكشف عن عدم تعلق الارادة الجديدة من لفظ العام بالمقدار الذي يكون مشموولا له. وكلاهما في مرتبة واحدة. ويتضح ما ذكرناه بالمراجعة الى الاوامر العرفية، فانه لو صدر من المولى عام وخاصان في زمان واحد مع كون النسبة بين الخاصين عموما من وجه، فأرسل الخاصين الى العبد في زمان واحد بتوسط شخصين، فوصل أحدهما الى العبد قبل وصول الاخر، لا يكون وصول أحدهما قبل الاخر موجبا لانقلاب النسبة بين العام والخاص المتأخر، مع صدورهما من المولى في رتبة واحدة، بل لا بد من تخصيص العام بكليهما، كما هو واضح. و (أما الصورة الثالثة) وهي إذا ما كانت النسبة بين الخاصين العموم المطلق، فهل يجب تخصيص العام بالخاص (أولا) ثم ملاحظة النسبة بين العام والخاص، فتقلب النسبة من العموم المطلق الى العموم من وجه، أو يخصص العام بكلا الخاصين؟ الظاهر هو الثاني، إذ بعد فرض كون نسبة الخاصين الى العام على حد سواء، لاوجه

[٢٩٤]

لتخصيص العام بأحدهما (أولا) ثم ملاحظة النسبة بين العام والخاص الاخر. ولا منافاة بين الخاص والخاص، حتى يتقيد الاول بالثاني، فإذا ورد في رواية أنه يجب إكرام العلماء، وفي رواية أخرى أنه لا يجوز إكرام العالم العاصي، وفي رواية الثالثة أنه لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر يخصص العام بكلا المخصصين، ويحكم بحرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر، وحرمة إكرام العالم المعاصي بقول مطلق. ولا منافاة بين حرمة إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر، وحرمة إكرام مطلق العالم العاصي حتى يقيد العالم العاصي بالمرتكب للكبائر، فإن توهم المنافاة بينهما مبني على المفهوم، وقد ذكرنا في محله عدم حجية مفهوم الوصف واللقب. وتوهم لغوية تخصيص العام بالخاص في عرض تخصيص العام بالخاص - فإن تخصيص قوله يجب إكرام العلماء بقوله: لا يجوز إكرام العالم العاصي يغني عن تخصيصه بقوله: لا يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر - مدفوع بأنه يمكن أن يكون تخصيص العام بالخاص، مع تخصيصه بالخاص لغرض من الأغراض كما إذا كان السؤال عن الخاص أو كان محل الحاجة أو لاجل الأهمية أو لكونه الغالب، أو غير ذلك من الأغراض الموجبة لذكر الخاص فقط. وقد ورد في الروايات ما يدل على عدم جواز الصلاة خلف شارب الخمر، وورد أيضا ما يدل على عدم جواز الصلاة خلف الفاسق، فقوله (ع): " لا تصل خلف الفاسق " لا يوجب لغوية قوله (ع): " لا تصل خلف شارب الخمر " ولا منافاة بينهما. غاية الامر أنه يكون تخصيص شارب الخمر بالذكر في قوله: " لا تصل خلف شارب الخمر " لغرض من الأغراض. فكذا في المقام. هذا كله فيما إذا كان كلا الخاصين منفصلا عن العام. وأما إذا كان الخاص منهما متصلا بالعام: كما إذا ورد في رواية أنه يجب

[٢٩٥]

إكرام العلماء إلا العالم المرتكب للكبائر، وفي رواية أخرى أنه يحرم إكرام العالم العاصي، فتكون النسبة - بين العام المخصص بالمتصل والخاص المنفصل - العموم من وجه فإن اتصال الخاص بالعام كاشف عن عدم تعلق الارادة الاستعمالية بالنسبة الى ما يشمله الخاص،

فلا ينعقد للعام ظهور بالنسبة إليه من أول الامر، فتكون النسبة - بين العام والخاص المنفصل - العموم من وجه، لاجتماعهما في العالم العاصي غير المرتكب للكبائر، وافتراقهما في العالم العادل والعالم المرتكب للكبائر، فتقع المعارضة بينهما في مادة الاجتماع، ويعامل معهما معاملة المتعارضين. وهذا هو الفارق بين المخصص المتصل والمخصص المنفصل. بقي شئ، وهو أنه - بعد ما عرفت أن الحكم - فيما إذا كان كلا الخاصين منفصلا عن العام - عدم انقلاب النسبة وتخصيص العام بكليهما، وفيما إذا كان أخص الخاصين متصلا بالعام هو انقلاب النسبة - لو فرض وجود عام لم يتصل به مخصص اصلا وعام آخر اتصل به أخص الخاصين: كما إذا ورد في رواية انه يجب اكرام العلماء، وفي رواية اخرى أنه يجب اكرام العلماء إلا العالم المرتكب للكبائر، وفي ثالثة أنه يحرم اكرام العالم العاصي، فهل يعامل معاملة المخصص المنفصل وتخصيص العام بكلا المخصصين باعتبار انفصالهما عن العام الاول، أو يعامل معاملة المخصص المتصل باعتبار اتصال أخص الخاصين بالعام الثاني، فيخصص العام الاول بالمخصص المتصل بالعام الثاني، ثم تلاحظ النسبة بينه وبين المخصص المنفصل، وهي العموم من وجه، فتقع المعارضة بينهما في مادة الاجتماع، فيعامل معهما معاملة المتعارضين ؟ اختار المحقق النائيني (ره) الثاني، لوجهين: (الوجه الاول) - أن العام الاول قد تخصص بالمخصص المتصل بالعام الثاني

[٢٩٦]

يقينا، لعدم المعارضة بين الخاصين بالنسبة إلى المقدار المشمول للأخص منهما، فيكون مفاد العام الاول عين مفاد العام الثاني المتصل به أخص الخاصين. ومن الظاهر أن النسبة - بينه وبين الخاص الآخر المنفصل - العموم من وجه. (الوجه الثاني) - أن الخاص المنفصل بنفسه مبتلى بالمعارض وهو العام الثاني المتصل به أخص الخاصين، فلا يكون صالحا لتخصيص العام الاول. انتهى ملخص كلامه (ره). (أقول): أما الوجه الاول، فقد ظهر ما فيه مما تقدم من أنه لا وجه لتخصيص العام بأحد المخصصين (أولا) ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الآخر على ما تقدم. و (أما الوجه الثاني) فهو وإن كان صحيحا، إلا أنه لا ينتج التعارض بين العام الاول والخاص المنفصل، فإنه بعد ابتلاء الخاص المنفصل بالمعارض، لا بد من معالجة التعارض بينهما، ثم ملاحظة العام الاول فإن قلنا بالتساقط، فلا مانع من الرجوع الى العام، وإن قلنا بالرجوع الى المرجحات والى التخيير مع فقدها، فإن أخذنا بالعام المتصل به اخص الخاصين للترجيح أو التخيير، يطرح الخاص المنفصل، فيبقى العام الاول بلا معارض أيضا. وإن أخذنا بالخاص المنفصل للترجيح أو التخيير، يخصص به العام الاول، لكون أخص مطلقا بالنسبة إليه، فلا يكون بين العام الاول والمخصص المنفصل تعارض على كل حال. ثم أنه لا بأس بالإشارة الى الجمع بين الأدلة الواردة في ضمان العارية. فنقول: الاخبار الواردة في ذلك الباب على طوائف: (منها) - ما يدل على نفي الضمان في العارية بقول مطلق. و (منها) - ما يدل على نفي الضمان مع عدم الاشتراط، وإثباته معه.

[٢٩٧]

و (منها) - ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الدراهم، وإثباته فيها. و (منها) - ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الدنانير وإثباته فيها. و (منها) - ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة وإثباته في عاريتهما. أما ما يدل على ثبوت الضمان مع الاشتراط، فنسبته - مع سائر المخصصات - العموم من وجه، إذ

ربما يكون الاشتراط في غير عارية الدرهم والدينار. وربما يكون الاشتراط في عاريتهما. وربما تكون عارية الدرهم أو الدينار بلا اشتراط. وكذا الحال بالنسبة إلى ما يدل على الضمان في عارية الذهب والفضة، فإن النسبة - بينه وبين ما يدل على الضمان مع الاشتراط أيضا - العموم من وجه، فمقتضى القاعدة هو تخصيص العام بجميع هذه المخصصات، لما ذكرناه سابقا: من أنه إذا كانت النسبة - بين المخصصات - العموم من وجه، يخص العام بجميعها. وأما ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الدرهم، وإثباته فيها وما يدل على نفي الضمان في غير عارية الدينار، وإثباته فيها، فهما بمنزلة رواية واحدة دالة على نفي الضمان في غير عارية الدرهم والدينار، وإثباته في عاريتهما، إذ الأول منهما يدل على نفي الضمان في عارية الدينار بالاطلاق، وعلى إثباته في عارية الدرهم بالتصريح، والثاني منهما يدل على نفي الضمان في عارية الدرهم بالاطلاق، وعلى إثباته في عارية الدينار بالتصريح، وبين إطلاق السلب في كل منهما بالإيجاب في الآخر جمع عرفي بتقبيد إطلاق السلب في كل منهما بالإيجاب في الآخر، فيجمع بينهما على النحو المزبور. وبصير حاصل مضمونهما نفي الضمان في غير عارية الدرهم والدينار، وإثباته في عاريتهما وتقع المعارضة بينهما، وبين ما يدل على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة، وإثباته في عاريتهما (أي العقد السلبي من الروايتين) معارض بالإيجاب في ما يدل

[٢٩٨]

على نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة، وإثباته في عاريتهما. والنسبة بينهما هي العموم من وجه، لاختصاص العقد السلبي منهما بنفي الضمان في مثل عارية الكتب، واختصاص الإيجاب في هذه الرواية بإثبات الضمان في عارية الدرهم والدينار. ويجتمعان في عارية الذهب والفضة غير المسكوكين كالحلي. ومقتضى القاعدة تساقطهما فيه والرجوع إلى العام الفوق الذي يدل على نفي الضمان بقول مطلق، إلا أن في المقام خصوصية تقتضي تقديم الإيجاب في هذه الرواية على السلب فيهما. (بيان ذلك): أنه سيجئ - عند التكلم عن المرجحات - أنه إذا كان تقييد أحد المتعارضين بالعموم من وجه في مادة الاجتماع مستلزما لاستهجانته دون العكس، تقدم الآخر حذرا من الاستهجان. والمقام كذلك، فإن حمل ما يدل على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة على خصوص الدرهم والدينار حمل للمطلق على الفرد النادر. فإن استعارة الدرهم والدينار نادر جدا لو لم يكن منتفيا رأسا، لان استيفاء المنفعة المقصودة منهما غالبا لا يمكن إلا بالتصرف في عينهما. والمعتبر في العارية إمكان الانتفاع مع بقاء العين كما هو الحال في الوقف. ومن ثم ذهب بعض إلى عدم صحة وقفهما. وهذا بخلاف مثل الحلي، فإن عاريتهم أمر متعارف، فإذا يؤخذ بإيجاب ما يدل على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة، ويخصص به العام الفوق، وهو ما يدل على عدم الضمان بقول مطلق، ويحكم بالضمان في مطلق الذهب والفضة. (النوع الثاني) من التعارض بين أكثر من دليلين - ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه مع ورود مخصص ما. وهذا النوع أيضا يتصور على صور ثلاث: (الصورة الأولى) - ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه وورد مخصص على مورد الاجتماع. ولا مجاله يكون المخصص المذكور اخص مطلقا بالنسبة إلى كلا المتعارضين، فيقدم عليهما، وبه يرتفع التعارض، مثلا إذا دل دليل على وجوب

[٢٩٩]

اكرام العلماء، ودل دليل آخر على حرمة اكرام الفاسق، ودل دليل ثالث على كراهة اكرام العالم الفاسق، فيقع التعارض بين الاولين في مادة الاجتماع، وهو العالم الفاسق، والثالث أخص منهما، فيقدم عليهما. ويتقدمه يرتفع التعارض، وتصير النتيجة وجوب اكرام العالم العادل، وكراهة اكرام العالم الفاسق، وحرمة اكرام الفاسق الجاهل. (الصورة الثانية) - ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه، وورد مخصص على أحدهما (اي على مورد الافتراق من أحدهما) فيقدم الخاص على العام، فتقلب النسبة بين العامين من وجه الى العموم المطلق لا محالة. وهذا أحد موارد انقلاب النسبة، فيقدم العام - الذي خرج منه مادة الافتراق - على العام الاخر، إذ بعد خروج مادة الافتراق من العام الاول يكون أخص مطلقا من العام الثاني، مثلا إذا دل دليل على استحباب اكرام العلماء، ودل دليل آخر على حرمة اكرام الفاسق، ودل دليل ثالث على وجوب اكرام العالم العادل، يقع التعارض بين الاول والثاني في مورد الاجتماع، وهو العالم الفاسق، وبعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب واخراج العالم العادل عنه، ينحصر مورده بالعالم الفاسق، فيكون اخص مطلقا من دليل الحرمة، فيقدم عليه لا محالة، فتكون النتيجة وجوب اكرام العالم العادل، واستحباب اكرام العالم الفاسق، وحرمة اكرام الفاسق الجاهل. هذا ان كان التخصيص واردا على مادة الافتراق بتمامها كما مثلناه. وأما ان كان التخصيص واردا على بعضها: كما إذا دل الدليل الثالث في المثال السابق على وجوب اكرام العالم العادل الهاشمي. فيبقى التعارض بحاله ولا بد من علاجه لان النسبة التي كانت بين المتعارضين - وهي العموم من وجه - لم تنقلب عما كانت عليه. بل هي باقية بحالها بعد تخصيص أحدهما أيضا.

[٤٠٠]

(الصورة الثالثة) - ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه، وورد المخصص على مادة الافتراق في كل منهما، كما إذا دل دليل على استحباب اكرام العلماء، ودل دليل آخر على كراهة اكرام الفاسق. ودل دليل ثالث على وجوب اكرام العالم العادل ودل دليل رابع على حرمة اكرام الفاسق الجاهل. فيقع التعارض بين دليل الاستحباب ودليل الكراهة في مادة الاجتماع - وهي العالم الفاسق - وبعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب لكونه اخص منه يكون مورد دليل الاستحباب منحصرا في العالم الفاسق. وكذا الحال في دليل الكراهة، إذ بعد تخصيصه بدليل الحرمة ينحصر مورده ايضا في العالم الفاسق، فتكون النسبة بينهما بعد تخصيصهما هو التباين، لدلالة أحدهما على استحباب اكرام خصوص العالم الفاسق، والآخر على كراهته، فلا بد من الرجوع الى المرجحات أو الحكم بالتخيير على ما سيحى ان شاء الله تعالى. وهل يلاحظ الترجيح أو التخيير بين العامين فقط، أو بين الأدلة الأربعة؟ ذهب المحقق النائيني (ره) الى الاول، لانه بعد تخصيص كل من العامين بالنسبة الى مادة الافتراق ينحصر مفادهما في مادة الاجتماع، فيقع التعارض بينهما فيها بالتباين، فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر، أو الحكم بالتخيير بينهما. والتحقيق هو الثاني، لما ذكرناه سابقا من أن منشأ التعارض - في أمثال هذه المقامات - انما هو العلم الاجمالي بعدم صدور احد المتعارضين. وفي المقام ليس لنا علم اجمالي بعدم صدور خصوص أحد العامين من وجه، بل لنا علم بعدم صدور أحد هذه الأدلة الأربعة، إذ لو لم يصدر أحد العامين أو أحد الخاصين لم يكن تناف بين الثلاثة الباقية. اما لو لم يصدر أحد العامين، فواضح. واما لو لم يصدر احد الخاصين فلانه بعد تخصيص أحد العامين يصير اخص من العام الآخر، فيخصص به، فإذا لا بد من ملاحظة الترجيح بين الأدلة الأربعة، وطرح أحدها والاخذ بالثلاثة الباقية

ومع فقد المرجح والحكم بالتخيير، يتخير بين الأدلة الأربعة بطرح أحدها والآخر بالباقي. (النوع الثالث) - من التعارض بين أكثر من دليلين - ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين، وورد مخصص ما. وهذا أيضا يتصور على صور ثلاث: (الصورة الأولى) - ما إذا ورد المخصص على أحدهما فيخصص به، وتنقلب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، فيقدم الخاص على العام ويرتفع التعارض. مثلا إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء، ودل دليل آخر على عدم وجوب إكرام العلماء، ودل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، تكون النسبة بين الأولين التباين، وبعد تخصيص الثاني بالتالي باخراج العالم العادل منه تنقلب النسبة بين الأول والثاني من التباين إلى العموم المطلق، ويكون الثاني اخص مطلقا بالنسبة إلى الأول. ومن هذا القبيل الأدلة الواردة في إرث الزوجة من العقار، (فمنها) - ما يدل على أنها لا ترث من العقار بقول مطلق. و (منها) - ما يدل على أنها ترثها كذلك. (ومنها) - ما يدل على أنها ترثها إذا كانت أم ولد. (الصورة الثانية) - ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين، وورد المخصص على كل واحد منهما مع عدم التنافي بين المخصصين في أنفسهما أصلا، فتنقلب النسبة من التباين إلى العموم من وجه، ويتعارضان في مادة الاجتماع، ويرجع إلى الترجيح أو التخيير. مثلا إذا دل دليل على كفاية الغسل مرة واحدة في ارتفاع النجاسة، وعدم اعتبار التعدد في حصول الطهارة، ودل دليل آخر على عدم كفايتها واعتبار التعدد، ودل دليل ثالث على اعتبار التعدد في الغسل بالماء القليل، وهو المخصص لما يدل على عدم اعتبار التعدد مطلقا، ودل دليل رابع على عدم اعتبار التعدد في الغسل بالماء الجاري، وهو المخصص لما يدل على اعتبار التعدد مطلقا، فيقع التعارض بين الأولين بالتباين. وبعد تخصيص كل واحد منهما تنقلب النسبة إلى العموم من وجه،

ويتعارضان في مادة الاجتماع - وهو الغسل بالكر - فإن مقتضى ما يدل على اعتبار التعدد إلا في الغسل بالماء الجاري هو اعتباره في الغسل بالكر. ومقتضى ما يدل على عدم اعتبار التعدد إلا في الغسل بالقليل هو عدم اعتباره في الغسل بالكر، فيعامل معهما معاملة المتعارضين من الترجيح أو التخيير. (الصورة الثالثة) - ما إذا وقع التعارض بين دليلين بالتباين. وورد المخصص على كل منهما مع التنافي بين المخصصين أيضا بالعموم من وجه، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء، ودل دليل آخر على عدم وجوب إكرامهم، ودل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، ودل دليل رابع على عدم وجوب إكرام العالم النحوي. ولا أثر للقول بانقلاب النسبة والقول بعدمه في هذه الصورة، إذ على القول بانقلاب النسبة، كانت النسبة - بين دليل وجوب إكرام العلماء ودليل عدم وجوب إكرامهم بعد خروج العالم النحوي من الأول وخروج العالم العادل من الثاني - العموم من وجه، حيث يجتمعان في العالم العادل النحوي. ويفترقان في العالم العادل غير النحوي وفي العالم الفاسق النحوي، فيحكم بوجوب إكرام العالم العادل غير النحوي، وبعدم وجوب إكرام العالم الفاسق النحوي، ويرجع إلى الأصول العملية أو الترجيح أو التخيير في إكرام العالم العادل النحوي. وأما على القول بانكار الانقلاب يسقط الامان عن الاعتبار رأسا، ويؤخذ بالخاصين،، وحيث أن بينهما العموم من وجه يعمل بهما في مورد افتراقهما، ويرجع إلى الأصول العملية أو الترجيح أو التخيير في مورد الاجتماع - وهو العالم العادل النحوي - فتكون النتيجة عين نتيجة القول بانقلاب النسبة. هذا تمام الكلام في بيان صور التعارض بين أكثر من دليلين. ولو فرض التعارض بين أكثر من دليلين - سوى ما ذكرناه من الصور - يعلم حكمه مما ذكرناه.

[٤٠٣]

الكلام في علاج التعارض. (اعلم): أن الدليلين المتعارضين إما أن يكون كلاهما قطعي الصدور، أو يكون كلاهما ظني الصدور، أو يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً. أما إن كان كلاهما قطعياً الصدور: كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيتين، أو بين ظاهر آية وظاهر خبر متواتر أو محفوف بالقرينة القطعية، فلا بد من رفع اليد عن الظهورين وفرض الدليلين كالعدم في الرجوع الى دليل آخر أو اصل عملي، لما ذكرناه من عدم شمول دليل الحجية للمتعارضين على ما تقدم. وما ذكره الشيخ (ره) - من أنه يجب تأويلهما والعمل على المعنى المؤول إليه - غريب منه، فإنه لا دليل على وجوب التأويل والعمل على المعنى المؤول إليه، مع احتمال أن يكون المراد منهما غير ما أولناهما إليه. أما إن كان أحدهما قطعياً الصدور والآخر ظنياً: كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آية والخبر الواحد المظنون صدوره، أو وقع التعارض بين خبر متواتر والخبر المظنون صدوره، فلا بد من الاخذ بظاهر الآيه أو ظاهر الخبر المقطوع صدوره، وطرح خبر الواحد بمقتضى الاخبار الكثير الدالة على طرح الخبر المخالف للكتاب أو السنة. وليس ذلك من جهة ترجيح ظاهر الكتاب أو السنة على الخبر الواحد المخالف لهما، بل من جهة أن الخبر الواحد - المخالف لهما بنحو لا يمكن الجمع بينه وبينهما - لا يكون حجة بمقتضى قوله (ع): " إنه زخرف وباطل، أو لم نقله، أو فاضر بوه على الجدار " الى غير ذلك من العبارات الدالة على عدم حجية الخبر المذكور، سواء جاء به عادل أم فاسق. ولذا ذكرنا في بحث حجية الاخبار: أن من شرائط حجية الخبر الواحد عدم مخالفته للكتاب والسنة. وأما إن كان كلاهما ظني الصدور، فهذا هو الذي انعقد له بحث التعادل

[٤٠٤]

والترجيح. ومقتضى القاعدة في مثل ذلك وان كان هو التساقت على ما ذكرناه، إلا أنه وردت نصوص كثيرة دالة على الاخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً على ما سنتكلم فيه إن شاء الله تعالى. ثم إن المعارضة بين الدليلين قد تكون على نحو التباين، وقد تكون على نحو العموم من وجه، فيقع الكلام في مقامين: (المقام الاول) - في المتباينين: كما إذا دل احدهما على وجوب شئ، والآخر على عدم وجوبه، وذكر صاحب الكفاية أن الاخبار الواردة في تعارض الخبرين على طوائف: (منها) - ما يدل على التوقف، و (منها) - ما يدل على الاخذ بما يوافق الاحتياط و (منها) - ما يدل على التخيير على الاطلاق، و (منها) - ما يدل على الترجيح بالمرجحات المذكورة في الروايات. أقول: أما التوقف، فليس في المقام ما يدل عليه، سوى روايتين: (احدهما) - مقبولة عمر بن حنظلة. و (الآخرى) خبر سماعة بن مهران. أما المقبولة، فقد ورد فيها بعد فرض الراوي تساوي الحديثين من حيث موافقة القوم ومخالفتهم " فارجه حتى تلقى إمامك... " وأما خبر سماعة فقد ورد فيه بعد ما قال الراوي يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالاخذ به والآخر ينهانا عنه أنه قال " ع " : " لاتعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك، فتسأله " قال الراوي: قلت: لابد أن نعمل بواحد منهما، قال (ع): " خذ بما فيه خلاف العامة ". والتحقق أنه لا يصح الاستدلال بهما على الحكم بالتوقف، أما المقبولة، فلانها - مع الغض عن سندها - وردت في مورد التخاصم. ومن الظاهر أن فصل التخاصم لا يمكن بالحكم بتخيير المتخاصمين، إذ كل منهما يختار ما فيه نفعه فتبقى المخاصمة بحالها مضافاً الى إن موردها صورة التمكن من لقاء الامام عليه السلام.

وأما خبر سماعة فلأنه ضعيف السند، فلا يصح الاعتماد عليه، مضافاً إلى كونه معارضاً بالمقبولة، حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لأحدى الروایتين. وهذا الخبر يدل على وجوب التوقف من أول الأمر والأخذ بما فيه الترجيح عند عدم إمكان التوقف، على أن مورده أيضاً صورة التمكّن من لقاء الإمام (عليه السلام) كما في المقبولة. وأما الروايات العامة الدالة على التوقف عند الشبهة، فهي وإن كانت كثيرة، إلا أنه على تقدير تمامية دلالتها مخصصة بما دل على الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخييراً، بل مع تمامية دلالة الدليل على التخيير أو الترجيح، لا يكون الأخذ بأحد المتعارضين ارتكاباً للشبهة، فيكون خارجاً من تلك الروايات موضوعاً. وأما الاحتياط، فلم يدل عليه دليل، سوى مرفوعة زرارة التي رواها ابن أبي جمهور الأحسائي في كتاب غوالي اللثالي عن العلامة (ره) مرفوعاً إلى زرارة، والمستفاد منها لزوم الأخذ بما يوافق الاحتياط عند تساوي الخبرين المتعارضين، حيث يقول (ع) بعد فرض الراوي تساوي الحديثين: " إذا فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر " ولكن لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية، فإنه - مضافاً إلى أنها لم توجد في كتب العلامة (ره) ولم تثبت وثيقة راويها، بل طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه الخدشة في سند الرواية، كالمحدث الحبراني (ره) - أنها مرفوعة ساقطة عن مقام الحجية. فتبقى في المقام طائفتان من الأخبار: (إحداهما) - ما يدل على التخيير، و (الأخرى) ما يدل على الترجيح. وذهب صاحب الكفاية (ره) إلى التخيير، وأنكر لزوم الترجيح حيث حمل الأخبار الدالة على الترجيح على الاستحباب، وأصر

عليه، ونسبه إلى الكليني (ره) في الكافي، وذكر في وجه ما ذهب إليه وجوهاً: (الأول) - أن الأخبار - الدالة على الأخذ بما يوافق الكتاب وطرح ما يخالفه، أو الأخذ بما يخالف القوم وطرح ما يوافقهم - ليست واردة في مقام الترجيح، بل في مقام تمييز الحجّة عن اللاجحة بشهادة ما ورد من قوله (ع): " أنه زخرف وباطل أو لم نقله أو اضربوه على الجدار " إلى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم حجية الخبر المذكور. وكذا الأمر في الأخبار الدالة على الأخذ بما يخالف القوم وطرح ما يوافقهم، فإن الوثوق بصدر الخبر الخالف للقوم يوجب اطمينان النفس بأن الخبر الموافق لهم إما غير صادر من المعصوم (عليه السلام) أو صدر تقيّة، فيكون الخبر المخالف للكتاب أو الموافق للقوم غير مشمول لدلالة الحجية. ثم ذكر أنه لو سلم أن الأخبار - الأمرة بالأخذ بموافق الكتاب أو بخالف القوم - ظاهرة في بيان المرجح لأحد المتعارضين، فلا مناص من حملها على خلاف ظاهرها، وأنها صدرت في مقام تمييز الحجّة عن اللاجحة، أو على الاستحباب، لأن حملها على الترجيح يوجب تقييدها، وهي آية عنه. وكيف يمكن تقييد مثل قوله (ع): " ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف أو باطل " ؟ (بيان ذلك): أن موافقة الكتاب ومخالفته - على تقدير كونهما من المرجحات - متأخرتان عن الترجيح بالشهرة، كما هو مفاد المقبولة. وعليه فيقدم الخبر المشهور - ولو كان مخالفاً للكتاب - على الشاذ النادر، ولو كان موافقاً له، ويخرج مثل هذه الصورة عن قوله (ع): " لم نقله أو زخرف أو باطل " مع كونه آياً عن التخصيص، كما عرفت. وهذا بخلاف حملها على التمييز، فإنه بناء عليه لا بد من طرح الخبر المشهور في الفرض المذكور، لأنه غير حجة في نفسه كما لا يخفى.

وفيه أن الاخبار الآمرة بعرض الاخبار على الكتاب والسنة على طائفتين: (الطائفة الاولى) - ما ذكره (ره) من الاخبار الدالة على أن مخالف الكتاب زخرف أو باطل أو اضربوه على الجدار، إلى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم الحجية، وأن حجية الاخبار مشروطة بعدم كونها مخالفة للكتاب والسنة، والمراد من المخالفة هي المخالفة بنحو لا يكون بينها وبين الكتاب والسنة جمع عرفي، كما إذا كان خبر مخالفاً للكتاب أو السنة على نحو التباين أو العموم من وجه. وأما الاخبار المخالفة للكتاب أو السنة بالتخصيص أو التقييد، فليست مشمولة لهذه الاخبار، للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب والسنة، والمقيد لاطلاقاتهما عنهم (عليهم السلام) فإنه لم يذكر في الكتاب إلا أساس الاحكام، كقوله تعالى: (اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وأما تفصيل الاحكام وموضوعاتها وتخصيص عموماتها وتقييد مطلقاتها، فهو مذكور في الاخبار المروية عنهم (ع) وإن شئت قلت: ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتخصيص والتقييد، وإلا لزم تخصيصها بموارد العلم بتخصيص الكتاب فيها، مع أنها آية عن التخصيص، كما تقدم. و (بالجملة): الاخبار - المخصصة لعمومات الكتاب أو المقيدة لاطلاقاته - لا تكون مخالفة له في نظر العرف، بل قرينة على المراد منه. (الطائفة الثانية) - الاخبار الواردة في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، كقوله (ع): " إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله، فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه... الخ " وحيث أن هذه الطائفة من الاخبار واردة في بيان المرجح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر، قدم الامام (عليه السلام) في المقبولة الترجيح بالشهرة على الترجيح بموافقة الكتاب،

[٤٠٨]

وإلا لم يكن وجه للتقديم، إذ لو كان المراد بيان المميز للحجة عن اللاهجة، لكان الخبر المشهور المخالف لعموم الكتاب غير حجة في نفسه، فكيف قدمه (ع) على الشاذ الموافق لعموم الكتاب، كما هو مقتضى إطلاق المقبولة. والمراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بنحو التخصيص والتقييد، فمفادها أنه إذا ورد خبران متعارضان، وكان أحدهما موافقا لعمومات الكتاب أو اطلاقاته، وكان الآخر مخالفا لها يجب ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف. وأما ما ذكره - من أن الخبر الموافق للقوم لا يكون حجة مع وجود الخبر المخالف لهم، إذ معه يطمئن النفس بأن الخبر الموافق لهم إما غير صادر أو صدر عن تقية، فيخرج عن دائرة اعتبار السند أو الظهور - ففيه أن مجرد وجود الخبر المخالف للقوم لا يوجب حصول الاطمينان المذكور، لأن الاحكام - المتفق فيها الفريقان في نفسها - كثيرة جدا، فيحتمل أن يكون مضمون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي، والخبر المخالف لم يصدر أو صدر بغير داعي الجد. فظهر أن ذكر موافقة القوم ومخالفتهم إنما هو لترجيح أحد المتعارضين على الآخر لا لتمييز الحجة عن اللاهجة، ويشهد لما ذكرناه أنه ذكر مخالفة العامة في المقبولة متأخرة عن الشهرة. ولازم ذلك وجوب الاخذ بالمشهور ولو كان موافقا لهم. ولو كان المراد تمييز الحجة عن اللاهجة لم يكن وجه لذلك، إذ الخبر الموافق لهم لا يكون حجة حينئذ، فكيف أمر (ع) بالاخذ بالمشهور ولو كان موافقا للعامة كما هو مقتضى الاطلاق؟ (الثاني) - أن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة والمرفوعة. ولا يمكن الاستدلال بهما على لزوم الترجيح بين المتعارضين، لأن موردهما في الحكومة

[٤٠٩]

وفصل الخصومة. ولاوجه للتعدي منه الى غيره. ومجرد مناسبة الترجيح لمقام الفتوى لا يوجب ظهورهما في وجوب الترجيح ولو في غير مورد الحكومة. هذا مضافا إلى اختلافهما في انفسهما، حيث قدم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالاثنية والاعدلية في المرفوعة، ولم يذكر فيها الترجيح بموافقة الكتاب، بخلاف المقبولة، فانه قدم فيها الترجيح بالاثنية والاعدلية على الترجيح بالشهرة. وجعل موافقة الكتاب مرجحة قبل الترجيح بمخالفة العامة. وإلى ضعف سند المرفوعة جدا. انتهى ملخصا. وفيه أن الاخبار الدالة على الترجيح ليست منحصرة في المقبولة والمرفوعة، بل هناك روايات اخر. وجملة منها صحاح لا إشكال في سندها ولا في دلالتها. وقد تقدمت الاشارة الى بعضها. وسيجئ ذكره قريبا ان شاء الله تعالى. اما المرفوعة فقد عرفت حالها من حيث السند عند التكلم في أدلة الاحتياط. ودعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور ممنوعة بما ذكرناه في محله: من عدم صحة ذلك على أنه لم يثبت عمل المشهور بها، فانا لم نجد من عمل بما في آخرها من الامر بالاخذ بما فيه الحائطة. ومع الغض عن ضعف سندها ليس موردنا الحكومة على ما ذكره صاحب الكفاية (ره) فراجع. وأما المقبولة فسندنا وإن كان محل خدشة، إذ لم يذكر - في كتب الرجال لعمر بن حنظلة - توثيق. ولا يمكن إثبات وثاقته مما رواه (١) في الوسائل في باب الوقت عن الكليني (ره) في الكافي الدال على توثيق الامام (عليه السلام) له، لكونه ضعيف السند بنفسه، فلا يمكن اثبات وثاقه عمر بن حنظلة به. ولكنه

(١) نقل في الوسائل عن الكليني في الكافي عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة، قال: " قلت لابي عبد الله (عليه السلام): إن عمر ابن حنظلة أانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا لا يكذب علينا "

(*)

[٤١٠]

يقال: إن الاصحاب تلقوها بالقبول، وعملوا بها قديما وحديثا. ويعلم استنادهم إليها من الافتاء بمضمون ما ورد فيها من قوله (ع): " وما يحكم له فانما يأخذه سحتنا وإن كان حقه ثابتا " حيث أن هذه الجملة لم ترد في سائر اخبار باب القضاء، فراجع. وأما دلالتها، فلا ينبغي الاشكال في تماميتها، فان صدرها من الترجيح بالافقية والاعدلية والاصدقية وإن كان ناظرا الى ترجيح احد الحكمين على الآخر عند الاختلاف، إلا أن ظاهر ذيلها هو ترجيح احدى الروايتين على الاخرى، إذ الترجيح - بكون الرواية مجمعا عليها بين الاصحاب وموافقة الكتاب والسنة وبمخالفة العامة - قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضة. فمفادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع الى الروايتين ويؤخذ بالراجح منهما. (الثالث) - أنه لو تمت دلالة الاخبار على لزوم الترجيح بين المتعارضين حتى في مقام الافتاء، لايد من رفع اليد عن ظاهرها وحملها على الاستحياب، لوجهين: (أحدهما) - أن الاخذ بظاهرها يوجب حمل اطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر، إذ مورد تساوي الخبرين المتعارضين قليل جدا، وشمول المطلق لفرد النادر وإن كان بلا محذور، إلا أن في اختصاصه به محذورا على ما ذكر في محله. (ثانيهما) - أن ترك الاستفصال - عن التعادل والتفاضل في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين في أخبار التخيير - قريبة على الاستحياب، إذ على تقدير وجوب الترجيح يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فان الحكم - باختصاص التخيير بصورة فقد المرجح - مستفاد من دليل منفصل، وهو اخبار الترجيح. وفيه أن ما ذكره - من أن الاخذ بظواهر أخبار الترجيح يوجب حمل اطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر - إنما يتم على القوم بالتعدي عن المرجمات المنصوصة

الى غيرها كما ذهب إليه الشيخ (ره) وتبعه بعضهم، فان تساوي الخبرين - المتعارضين من جميع الجهات لو لم يكن مجرد فرض - غير متحقق ولاخفاء في ندرته. وأما على القول بالاقطار على المرجحات المنصوصة - كما هو الصحيح - فلا يلزم المحذور المذكور، إذ المرجح المنصوص منحصر في موافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة على ما سنتكلم فيه ان شاء الله تعالى. وموارد تساوي الخبرين - المتعارضين من حيث موافقة الكتاب وعدمها - كثيرة جدا، فانه لم يذكر في الكتاب الكريم من الاحكام إلا عدة قليلة، فيمكن أن لا يكون الحكم - الذي تعارض فيه الخبران - مذكورا في الكتاب اصلا، وكذا موارد تساوي الخبرين المتعارضين من حيث مخالفا العامة أيضا في غاية الكثرة، إذ يمكن أن يكون أحدهما موافقا لطائفة، والآخر موافقا لطائفة اخرى منهم، وكذا يمكن أن يكون الحكم الذي تعارض فيه الخبران غير مذكور في كتبهم، فان فقه العامة ليس على بساطة فقه الخاصة. وكذا أخبارهم. وأما ما ذكره - من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة - ففيه أنه لامانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة، لجواز أن يكون فيه مصلحة على ما ذكر في محله. ولذا يكون تقييد الاطلاقات بالادلة المنفصلة في ابواب الفقه في غاية الكثرة. هذا وستسمع ان شاء الله تعالى أن الاخبار الواردة لا تنهض لاثبات التخيير اصلا، فانتظر قليلا. ثم لا يخفى أن هذا الوجه لو تم لزم الالتزام باستحباب الترجيح بالمرجحات، بخلاف الوجهين المتقدمين، فان نتيجهما تعين التخيير وعدم رعاية الترجيح لا لزوما ولا استحبابا. بقي الكلام فيما نسبه الى الكليني من القول بالتخيير مطلقا، وعدم لزوم الترجيح.

ومراجعة الكافي تشهد بعدم صحة هذه النسبة، فانه (ره) قال في ديباجة الكافي: " إعلم يا أخي أنه لا يسع لاحد تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء (عليهم السلام) برأيه، إلا ما أطلقه العالم (ع) بقوله: فاعرضوهما على كتاب الله عزوجل، فما وافق الكتاب فخذوه، وما خالف الكتاب فردوه وقوله (ع): " دعوا ما وافق القوم، فان الرشيد في خلافهم " وقوله (ع): " خذوا بالمجمع عليه، فان المجمع عليه لا ريب فيه " ونحن لا نعرف من ذلك إلا اقله، ولانجد شيئا أحوط وأوسع من رد علم ذلك كله الي العالم (عليه السلام) وقبول ما وسع الامر فيه لقوله (ع): " وايهما أخذتم من باب التسليم وسعكم " وانت ترى أن ظاهر هذا الكلام لزوم رعاية المرجحات والتخيير مع فقدها، فان ظاهر قوله (ره): نحن لا نعرف... أنه سلم الترجيح بالاجماع وموافقه الكتاب ومخالفة القوم، ولكن ذكر قلة الموارد التي نعرف فيها وجود تلك المرجحات، فلا بد من رد علم كلها الى العالم (عليه السلام) وقبول التخيير. فتحصل مما ذكرناه في المقام لزوم الترجيح بالمرجحات والتخيير مع فقدها. بقي الكلام في تعيين المرجحات المنصوصة وترتيبها فنقول: أما الشهرة فالظاهر عدم كونها من المرجحات، فان المذكور في المقبولة هو الاخذ بالمجمع عليه. والمراد به الخبر الذي أجمع الاصحاب على صدوره من المعصومين (ع) فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم (ع) بقريئة قوله (ع) بعد الامر بالاخذ بالمجمع عليه: " فان المجمع عليه لا ريب فيه " وقوله (ع) بعد ذلك: " إنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع. وأمر بين غيه فيجتنب. وأمر مشكل يرد حكمه الى الله... الخ " فان الامام (عليه السلام) طبق الامر البين رشده على الخبر المجمع عليه، فيكون الخبر المعارض له ساقطا

عن الحجية، لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة، فإن المراد بالسنة هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم (ع) لا خصوص النبوي، كما هو ظاهر، ولا ينافي ما ذكرناه فرض الراوي الشهرة في كلتا الروايتين بعد أمره (ع) بالاخذ بالمجمع عليه، فإن الشهرة بمعنى الوضوح. ومنه قولهم: شهر فلان سيفه، وسيف شاهر، فمعنى كون الروايتين مشهورتين أنهما بحيث قد رواهما جميع الاصحاب، وعلم صدورهما عن المعصوم (ع). وظهر بما ذكرناه عدم صحة الاستدلال بما في المرفوعة من قوله (ع): " خذ بما اشتهر بين اصحابك " على الترجيح بالشهرة الاصطلاحية، إذ فرض الشهرة في إحدى الروايتين بالمعنى الذي ذكرناه يوجب دخولها تحت عنوان السنة القطعية، فتكون الرواية الاخرى خارجة عن دائرة دليل الحجية طبعاً، بمقتضى ما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب والسنة على ما تقدم. مضافاً إلى ما عرفت من عدم حجية المرفوعة لضعف سندها. وليس في غير المقبولة والمرفوعة من الاخبار العلاجية ذكر من الترجيح بالشهرة اصلاً، فلم يثبت كون الشهرة الاصطلاحية من المرجحات. وظهر بما ذكرناه: أنه لا يمكن الاستدلال بالمقبولة ولا بالمرفوعة على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، لكون موردهما الخبرين المشهورين (أي المقطوع صدورهما) فلا تدلان على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فيما إذا كان الخبران مظنونني الصدور، كما هو محل الكلام. وما اشتهر - من أن المورد لا يكون مخصصاً - مسلم فيما إذا كان في كلام المعصوم إطلاق أو عموم، فيؤخذ بالاطلاق أو العموم ولو كان المورد خاصاً. وليس في المقبولة والمرفوعة عموم أو إطلاق بالنسبة الى الخبر الظني، فإن الامام (عليه السلام) أمر بالاخذ بما وافق الكتاب وخالف العامة من الخبرين الذين فرض في كلام الراوي كون كليهما مشهورين.

وأما الترجيح بصفات الراوي كالأعدلية والافقهية والاصدقية، فلم يدل عليه دليل ايضاً، إذ لم يذكر الترجيح بها في المقبولة والمرفوعة من الاخبار العلاجية: أما المرفوعة، فقد عرفت حالها من عدم الحجية. وأما المقبولة، فالترجح بالصفات وإن كان قد ذكر فيها، إلا أنها قد جعلت من مرجحات الحكمين لا من مرجحات الروايتين، حيث قال (ع): " الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما وصدقهما... الخ " ولذا لم يذكرها الكليني (ره) في جملة المرجحات، فراجع كلامه الذي نقلناه وما ذكره الشيخ (ره) - من أن عدم ذكره الصفات المذكورة من المرجحات إنما هو لوضوح كونها منها - غريب منه، فإن الترجيح بها ليس بأوضح من الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة، مع أن الوضوح لا يوجب الغاء الشئ في مقام العداد. وما حكى عن بعض الاخباريين - من أن الوجه في عدم ذكره الاوصاف انه يرى جميع روايات كتابه مقطوعة من حيث السند - أغرب من سابقه، فإنه مع وضوح فساده لا يستلزم تساوي رواة جميع روايات الكافي من حيث الصفات، فإن تساوي رواة جميع روايات الكافي - من حيث الأعدلية والافقهية والاصدقية - غير محتمل، فضلاً عن ان يقطع به. وظهر بما ذكرناه - من عدم كون الصفات من المرجحات - أن ما وقع - في كلام المتأخرين من ترجيح الصحيحة على الموثقة - ليس له وجه. وأما موافقة الكتاب ومخالفة العامة، فلا ينبغي الاشكال في أن كلا منهما مرجح مستقل. وتوهم - كون مجموعهما مرجحاً واحداً حيث جمع الامام (عليه السلام) بينهما في المقبولة بقوله (ع): " ينظر ما وافق

حكمه حكم الكتاب والسنة، وخالف العامة. فيؤخذ به، ويترك ما خالف
الكتاب والسنة ووافق العامة " فأمر بالاخذ

[٤١٥]

بالخير الجامع لكليهما - مدفوع بأن المذكور في ذيل المقبولة الترجيح
بمخالفة العامة بنفسها، حيث قال (ع) بعد فرض الراوي تساوي
الخبرين من حيث موافقة الكتاب والسنة: " ما خالف العامة ففيه
الرشاد " فإذا كانت مخالفة العامة بنفسها من المرجحات بلا احتياج
إلى انضمام موافقة الكتاب إليه، كانت موافقة الكتاب أيضا مرجحة
مستقلة، فانه لو لم تكن موافقة الكتاب مرجحة مستقلة، لكان
انضمامها الي مخالفة العامة من باب ضم الحجر الى جنب الانسان.
غاية الامر أن الامام (عليه السلام) فرض أحد الخبرين جامعا لكلا
المرجحين، والآخر فاقد لهما. وأمر بالاخذ بالجامع وطرح الفاقد. وبعد
سؤال الراوي عن الواجد لاحد المرجحين أمر بالاخذ به ايضا. ثم إنه
لم يذكر في المقبولة حكم الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما
موافقا للكتاب، والآخر مخالفا للعامة، إذ المذكور فيها حكم الواجد
والفاقد لكلا المرجحين والواجد والفاقد لاحد المرجحين. وأما إن كان
أحدهما واجدا لمرجح والآخر واجدا للمرجح الآخر، كما إذا كان أحد
الخبرين موافقا للكتاب والعامة، والآخر مخالفا للكتاب والعامة، فلم
يذكر حكمه في المقبولة، إلا ان حكمه يعلم من خبر صحيح رواه
الراوندي بسنده عن الصادق (عليه السلام) انه (ع) قال: " إذا ورد
عليكم حديثان مختلفان، فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب
الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فان لم تجدوه في كتاب الله
فأعرضوهما على اخبار العامة، فما وافق اخبارهم، فردوه وما خالف
اخبارهم فخذوه " فبمقتضى هذه الصحيحة يحكم بتقديم الخبر
الموافق للكتاب، وإن كان موافقا للعامة، وطرح الخبر المخالف للكتاب
وإن كان مخالفا للعامة. فالذي تحصل مما ذكرناه.

[٤١٦]

في موافقة الكتاب ومخالفة العامة، وانه لا بد في مقام الترجيح من
ملاحظة موافقة الكتاب (اولا) ومع عدمها يعتبر الترجيح بمخالفة
العامة، ولو لم يكن في احد المتعارضين شئ من المرجحين يؤخذ
بأحدهما تخييرا لو تمت دلالة اخبار التخيير على ما سنتكلم فيها ان
شاء الله تعالى، وإلا فيحكم بتساقطهما ويرجع الى دليل آخر أو اصل
عملي. و (ينبغي التنبيه على امور): (الامر الاول) - انه قد ورد في
بعض الروايات ما ربما يستظهر منه أنه لو تعارض الخبر المروي عن
النبي (صلى الله عليه وآله) والخبر المروي عن الامام (عليه السلام)
فالترجيح للثاني: وهو موثقة محمد بن مسلم نقله في الكافي عن
العدة عن أحمد بن محمد بن عثمان بن عيسى عن ابي ايوب
الخرزاز عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: "
قلت له: فما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى
الله عليه وآله) ولا يتهمون بالكذب، فيجئ منكم خلافه؟ قال (ع): إن
الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن " وكذلك ورد في بعض روايات اخر ما
يستظهر منه انه لو وقع التعارض بين الخبر المتقدم زمانا والخبر
المتأخر بحسب الزمان فالترجيح للثاني، كصحيحة ابي عمرو الكناني
رواها الكليني (ره) عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى بن الحسين بن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي عمرو
الكناني قال: " قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): يا أبا عمرو!
أرأيتك لو حدثتك بحديث - العام - ثم جئتني بعد ذلك فتسألني عنه،
فأخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك، أو أفيتك بخلاف ذلك، بايها كنت
تأخذ؟ قلت بأحدثهما وأدع الآخر، فقال (ع): قد اصبت يا أبا عمرو!

أبى الله إلا ان يعبد سرا، اما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم،
أبى الله عزوجل لنا في دينه إلا التقية "

[٤١٧]

أقول: أما الرواية الاولى، فلا يصح التمسك بها للترجيح، إذ لو كان المراد من النسخ في هذه الرواية هو النسخ الاصطلاحي، بناء على إمكانه بعد انقطاع الوحي أيضا، لكونه بمعنى بيان أمد الحكم لا ارتفاع الحكم المستمر، ولا بد من أن يكون المراد من الحديث الناسخ للحديث النبوي مقطوع الصدور، فان ضرورة المذهب قاضية بعدم نسخ الكتاب والسنة بالخبر الظني، بل هذا مما اتفق عليه الفريقان فإذا لو كان المراد من النسخ هو النسخ الاصطلاحي. فلا بد من أن يكون المراد من الناسخ المقطوع الصدور، وهو خارج عن محل الكلام. وإن كان المراد من النسخ معناه اللغوي ليشمل التخصيص والتقييد - كما قد اطلق عليهما في بعض الاخبار - فكان المراد تخصيص العموم المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) بالمخصص المروي عن الامام (عليه السلام) أو تقييده به. ولا مانع منه. ولكنه أيضا خارج عن محل الكلام، لان الكلام في المتعارضين الذين لا يكون بينهما جمع عرفي، كما تقدم. و (أما الرواية الثانية) الدالة على وجوب الاخذ بالمتأخر من المتعارضين، فموردها المكلف العالم بصدور كلا الحكمين عن الامام (عليه السلام) المعاصر له. ولا بد له من العمل بالمتأخر، لان المتقدم لو صدر عن تقية، لكان المتأخر صادرا لبيان الحكم الواقعي، ولو كان المتأخر صادرا عن تقية يجب الاخذ به أيضا، لوجوب رعايتها فان الامام (عليه السلام) أعرف بمصالح الوقت. وهذا غير جار في حقنا، فان المتقدم والمتأخر بالنسبة الينا على حد سواء، إذ لا علم لنا بصدورهما، ونحتمل أن لا يكون شئ منهما صادرا. وعلى تقدير صدورهما واقعا، لا نعم أن أيا منهما صدر لبيان الحكم الواقعي ليكون عملنا عليه مع عدم المقتضي للتقية في حقنا، فلا بد حينئذ من الرجوع الى مرجح آخر، مضافا الى أنه لو كان المراد في هذه الرواية كون التأخر مرجحا لاحد المتعارضين، لكانت منافية لجميع أخبار الترجيح، ضرورة تأخر

[٤١٨]

صدور أحد المتعارضين عن الآخر، فلا بد من طرح هذه الرواية، إذ لو عمل بها لم يبق مورد للعمل بأخبار الترجيح. نعم مجهولي التاريخ خارج عن مفاد هذه الرواية. ولكن لا يعمل بسائر الترجيحات فيهما، لانا نعلم بتأخر أحدهما عن الآخر. وقد اشتبه علينا المتأخر، فيكون من باب اشتباه الحجة بغير الحجة، فلا يمكن الاخذ بواحد منهما. (اللهم إلا أن يقال): إن بقاء جميع الاخبار العلاجية بلا مورد مورد على تقدير العمل بهذه الرواية قرينة على اختصاص هذه الرواية بصورة العلم بتاريخ المتعارضين. وأما مع الجبل بالتاريخ كان المرجح بقية الروايات، فلا يلزم حينئذ طرح هذه الرواية لمنافاتها معها. (الامر الثاني) - أنه لو شك في اعتبار مرجح وعدمه، فعلى تقدير تمامية دلالة أخبار التخيير يجب الاخذ بما فيه احتمال الترجيح، لدوران الامر فيه بين التعيين والتخيير. وقد ذكرنا في محله أن مقتضى الاصل - عند دوران الامر بين التعيين والتخيير - هو الثاني، إلا في موردين: (أحدهما) - باب التزاحم عند احتمال أهمية احد المتزاحمين. (ثانيهما) - دوران الحجة بين التعيين والتخيير، كما في المقام هذا إذا لم يكن في أخبار التخيير إطلاق، وإلا فيتمسك به في رفع الشك في اعتبار المرجح. وأما على تقدير عدم تمامية أخبار التخيير وسقوط المتعارضين عن الاعتبار رأسا مع عدم وجود المرجح لاحدهما - على ما سنذكره إن شاء الله تعالى - فلا يمكن الاخذ

بواحد منهما. أما الفاقد لما يحتمل كونه مرجحاً، فللعلم بعدم كونه حجة، كما هو ظاهر، وأما الواجد له، فللشك في حجته، والاصل عدمها. (الامر الثالث) - أنه بعد البناء على لزوم الترجيح، وقع الكلام بين الاعلام

[٤١٩]

في اعتبار الترتيب بين المرجحات وعدمه. وقسمها الشيخ (ره) على ثلاثة اقسام: (منها) - ما يكون مرجحاً، لصدور أحد المتعارضين ككون الرواية مشهورة. و (منها) - ما يكون مرجحاً لجهة صدوره، ككون إحدى الروايتين مخالفة للعامة. و (منها) - ما يكون مرجحاً لمضمونه بمعنى مطابقة المضمون للواقع، ككون إحداهما موافقة للكتاب. ونسب الى الوحيد البهبهاني (ره) أنه ذهب الى تقديم الترجيح بجهة الصدور، وهو مخالفة للعامة، إذ مع كون أحد المتعارضين مخالفاً للعامة تقطع بأن الآخر الموافق لهم إما غير صادر عن المعصوم أو صدر عن تقية. وذكر صاحب الكفاية (ره) أن إطلاقات أخبار الترجيح غير ناظرة الى بيان الترتيب بين المرجحات، بل هي واردة لبيان أصل الترجيح وأن هذا مرجح وذلك مرجح، فلاوجه للالتزام برعاية الترتيب وذكر جماعة: منهم المحقق النائيني (ره) أن ما كان مرجحاً للصدور كالشهرة يقدم على مرجح جهة الصدور والمضمون. وما كان مرجحاً لجهة الصدور يقدم على مرجح المضمون، فمثل مخالفة العامة يقدم على الترجيح بموافقة الكتاب. وذكر في وجه ذلك أن اعتبار مرجح جهة الصدور فرع اعتبار صدور المتعارضين، إذ مع عدم إحراز الصدور لا تصل النوبة الى ملاحظة جهة الصدور، كما ان اعتبار مرجح المضمون فرع اعتبار صدورهما لبيان الحكم الواقعي. فما ذكرناه هو مقتضى الترتيب الطبيعي بين المرجحات. هذه هي الاقوال التي ذكرها الاعلام في المقام. ولننظر في جميعها مجال واسع. أما ما ذكره الوحيد البهبهاني (ره) ففيه أن مجرد كون إحدى الروايتين مخالفة للعامة لا يوجب القطع بأن الخبر الموافق لهم لم يصدر أو صدر عن تقية، لان الاحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيرة في نفسها، فيحتمل كون الخبر الموافق لهم صادراً عن المعصوم لبيان الحكم الواقعي وكون الخبر المخالف لهم غير صادر أو صدر عن غير جد. وأما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) ففيه أن مقتضى ظاهر صحيحة الراوندي تقديم الترجيح بموافقة الكتاب

[٤٢٠]

على الترجيح بمخالفة العامة، فلا عبرة مع موافقة الكتاب بمخالفة العامة وعدمها. وأما ما ذكره المحقق النائيني (ره) ففيه أنه مجرد استحسان، لا يصلح لرفع اليد عن ظهور الرواية في تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة. (الامر الرابع) - أنه هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، أو يتعدى الى غيرهما مما يكون أحد المتعارضين معه اقرب الى الواقع؟ ذهب الشيخ (ره) الى التعدي، وذكر في وجه ما ذهب إليه وجوها: (منها) - أن في جعل الامام (عليه السلام) - مثل الاصدقية والاونقية مرجحاً لاحدى الروايتين - دلالة على أن المناط في الترجيح بهما كونهما موجبة لاقربية إحدى الروايتين للواقع، فيتعدى الى كل ما فيه هذا المناط. و (منها) - أن الامام (عليه السلام) علل وجوب الاخذ بالرواية المجمع عليها بكونها مما لا ريب فيه. ومن الظاهر أن عدم الريب فيها ليس إلا إضافياً بمعنى أن المشهور بالنسبة الى الشاذ النادر لا ريب فيه لا أنه في نفسه مما لا ريب فيه، وإلا لكان الخبر الشاذ مما لا ريب في كذبه، فيكون داخل في بين الغي. وهو خلاف ظاهر الاستشهاد، فان الامام (عليه السلام) أدرجه في المشتبه، فعلى هذا تدل

المقبولة بعموم التعليل على أن كل خبرين ليس في أحدهما ريب بالنسبة الى الآخر يلزم الاخذ به، فالمنقول باللفظ مثلا مما لا ريب فيه بالنسبة الى المنقول بالمعنى، فيجب الاخذ به. و (منها) - أن تعليل الامام (عليه السلام) - الاخذ بمخالفة العامة بأن الرشد في خلافهم - يدل على أن كل خبرين يكون في أحدهما الرشد غالبا يجب الاخذ به، فانه ليس الاخذ بمخالف العامة بحيث يكون فيه الرشد دائما لكثرة الاحكام

[٤٢١]

المتفق عليها الفريقان في نفسها. ولنظر في جميع ما ذكره وجها للتعدي مجال واسع. أما ما ذكره من أن في جعل الأوصاف مرجحة للرواية دلالة على التعدي، ففيه ما عرفت من عدم دلالة المقبولة على كون الأوصاف من مرجحات الخبرين المتعارضين، فضلا عن دلالتها على أن ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقرية احد المتعارضين الى الصدق. وأما ما ذكره من أن تعليل الاخذ بالمجمع عليه بكونه مما لا ريب فيه يدل على أنه كلما لم يكن في احد الخبرين ريب بالاضافة الى الآخر يجب الاخذ به، ففيه - مضافا الى ما تقدم من ضعف سند المقبولة - أنه لا يمكن حمل قوله (ع): " مما لا ريب فيه " على نفي الريب بالاضافة فانه يوجب تقديم إحدى الروايتين على الأخرى إذا كانت الوسائط فيها أقل من وسائط الأخرى ولو بواحد. ولا أظن أن يلتزم به أحد، فلا بد من أن يكون المراد من قوله عليه السلام: " مما لا ريب فيه " ما كان يكون فيه ريب حقيقة، فيكون المراد كونه مقطوع الصدور كما ذكرناه سابقا. ولا ينافيه فرض الريب في الخبر الشاذ المعارض له وعدم إدخاله في بين الغي، لاحتمال أن يكون هو الصادق. وإنما كان الخبر المجمع عليه صادرا عليه تقية. وإن شئت قلت: الاجماع في الرواية يوجب دخولها في سنة القطعية، فلا بد من طرح كل خبر يدل على خلافه، لما عرفت من ان مخالف الكتاب والسنة لا يكون حجة. وهذا غير ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى في مقام المعارضة لوجود المرجح فيها، كما لا يخفى. وأما ما ذكره من أن تعليل الاخذ بمخالف العامة - بأن الرشد في خلافهم - يدل على لزوم ترجيح كل ما فيه مزية على الآخر، ففيه أن التعليل المذكور لم يوجب في رواية. وإنما هو في عبارة الكافي التي نقلناها سابقا. نعم وقع في المرفوعة ما يرادفه، وهو قوله (ع): " فإن الحق فيما خالفهم " ولكن قد عرفت

[٤٢٢]

ضعف سندها وعدم صحة الاعتماد عليها. وذكر أيضا في المقبولة لفظ ففيه الرشاد، ولكنه ليس بعنوان التعليل، بل بعنوان الحكم حيث قال (ع): " ما خالف العامة ففيه الرشاد " أي يجب الاخذ به، فلا تعليل فيه حتى يؤخذ بعمومه. ولو سلم ظهوره في التعليل. فلا اشكال في أن الرشد في مخالفة العامة غالبي، حيث إنهم اعتمدوا كثيرا في استنباط الاحكام الشرعية على الاستحسانات والاقيسة، واستغنوا بذلك عن المراجعة الى الأئمة (عليهم السلام) ووقعوا في مخالفة الاحكام الشرعية كثيرا. فحينئذ لا مانع من التعدي الى كل مزية تكون موجبة للرشد غالبا. ولكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققة، إذ ليس في المرجحات ما يكون موجبا لغلبة مطابقة الواقع. (الامر الخامس) أنه لو وقع الاختلاف في تفسير رواية لا ينبغي الريب في أنه غير داخل في التعارض، فان تعدد التفسير لا يوجب تعدد الحديث حتى يكون مشمول لقوله (ع): " إذا جاءكم حديثان مختلفان... الخ " أما لو اختلفت النسخ كما إذا روى الكليني (ره) الخبر بنحو، ورواه الشيخ (ره) بنحو آخر مع وحدة السند، أو كان الخبر

في بعض نسخ التهذيب مثلا بلفظ، وفي بعضها الآخر بلفظ آخر. فيظهر من المحقق الهمداني في كتاب صلواته: أن ذلك لا يكون من باب تعارض الخبرين، بل من باب اشتباه الحجة بغيرها، للعلم بعدم صدور كليهما عن الامام (عليه السلام) ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام والالتزام بأن اختلاف رواية الكافي والتهذيب مثلا داخل في تعارض الخبرين، فانهما خبران والعلم بعدم صدور كليهما لا يضر بتعدد الخبر، كما في سائر موارد التعارض، فيكون المقام نظير ما إذا حكم الامام (ع) بحكم في مجلس، وخرج عنه راويان، ثم اختلفا فروى احدهما حكمه بنحو، والآخر بنحو آخر. وأما إن كان الاختلاف في نسخ كتاب واحد، فالامر كما ذكره، فانا لا ندري في هذه الصورة أن ما أخبرنا به الشيخ (ره) مثلا أيهما ؟ نعم لو أحرزت

[٤٢٣]

الوثيقة في كل من ناسخي الكتاب لا يبعد دخوله في المتعارضين، كالقسم الأول. بقي الكلام في الاخبار التي استدل بها على التخيير بين المتعارضين، ولم نجد منها إلا ثمان روايات: (منها) - ما عن فقه الرضا (عليه السلام): " والنفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضة وهي عشرة أيام، وتستظهر بثلاثة أيام ثم نغتسل، فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة، وقد روي ثمانية عشرة يوما، وروي ثلاث وعشرين يوما وبأي هذه الاحاديث أخذ من جهة التسليم جاز " ودلالة هذه الرواية وإن كانت تامة إلا أنه قد ذكرنا في بحث الفقه أنه لم تثبت حجية الكتاب المذكور، فلا يمكن الاعتماد على الروايات المذكورة فيه. و (منها) - ما في ذيل المرفوعة من قوله (ع) بعد فرض الراوي كلا الخبرين موافقا للاحتياط أو مخالفا له: " إذا فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر " وفيه ما تقدم من عدم صحة الاعتماد على هذه الرواية لضعفها من جهات، مضافا الى أن حكم الامام (عليه السلام) فيها بالتخيير إنما هو بعد فرض الراوي الشهرة في كل من المتعارضين، فيكون موردها الخبرين المقطوع صدورهما على ما ذكرناه من أن المراد بالشهرة هو معناها اللغوي، وحكم الامام (عليه السلام) - بالتخيير فيما إذا كان كل من المتعارضين قطعي الصدور - لا يدل على التخيير فيما إذا كان كل منهما ظنيا من حيث الصدور، كما هو محل الكلام. وتوهم أن المورد لا يكون مخصصا قد تقدم دفعه، فلا نعيد. و (منها) - ما رواه أحمد بن علي بن ابي طالب الطبرسي عن الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) " قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق ؟ قال (ع): فإذا لم تعلم فموسع عليك بإيهما أخذت " وهذه الرواية

[٤٢٤]

من جهة الدلالة لا بأس بها، إلا أنها مرسلة لا يعمل بها. و (منها) - ما رواه أيضا مرسلا عن الحرث بن مغيرة عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: " إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم، فترد عليه ". وهذه الرواية - مضافا الى ضعف سندها بالارسال - لا دلالة لها على حكم المتعارضين، كما ترى. ومفادها حجية أخبار الثقة إلى ظهور الحجة. و (منها) - ما رواه الكليني (ره) عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن عثمان ابن عيسى عن حسن بن محبوب جميعا عن سماعة عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: " سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بالاخذ والآخر ينهاه. كيف يصنع ؟ قال (ع): " يرجئه حتى يلقى من يخبره. فهو في سعة حتى يلقاه " ومورد هذه الرواية دوران الامر بين المحذورين حيث أن أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى. والعقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل والترك. وقول

الامام (عليه السلام): " فهو في سعة... الخ " لا يدل على ازيد منه. و (منها) ما رواه الشيخ (ره) باسناده عن أحمد بن محمد بن العباس ابن معروف عن علي بن مهزيار قال: " قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن (عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلحهما في المحمل، وروى بعضهم لا تصلحهما إلا على الارض فوقع (ع): موسع عليك باية عملت " ومورد هذه الرواية هو التخيير - في نافلة الفجر - بين الاتيان بها في المحمل. والاتيان بها على الارض. وقد حكم الامام (عليه السلام) في الحقيقة بجواز الاتيان بها في المحمل، فان ظاهر حكمه (ع)

[٤٢٥]

بالتخيير أن التخيير واقعي، إذ لو كان الحكم الواقعي غيره، لكان الانسب بيانه، لا الحكم بالتخيير بين الحديثين: ولا اطلاق لكلام الامام (عليه السلام) ولا عموم حتى يتمسك بهما ويتعدى عن مورد الرواية الى غيره. و (منها) - مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان ارواحنا فداه على ما في احتجاج الطبرسي، وقد سئل في هذه المكاتبة عن استحباب التكبير بعد التشهد الاول وعدمه - إلى أن قال (ع) في الجواب عن ذلك: " حديثان أما أحدهما، فإذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التكبير، وأما الاخر فانه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى، بإيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا " ومورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام، فان النسبة بين الخبرين الذين دلت هذه الرواية على التخيير بينهما هي العموم المطلق. ومقتضى الجمع العرفي هو التخصيص، والحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال، فحكم الامام (عليه السلام) بالتخيير إنما هو لكون المورد من الامور المستحبة، فلا بأس بالاخذ بكل من الخبرين، إذ مقتضى التخصيص وان كان عدم استحباب التكبير، إلا أن الاخذ بالخبر والاتيان بالتكبير أيضا لا بأس به، لان التكبير ذكر في نفسه. و (بالجملة) لا بد من الاقتصار على مورد الرواية، إذ ليس في كلام الامام (عليه السلام) إطلاق أو عموم يوجب التعدي عن موردها الى غيره. و (منها) - مرسله الكافي حيث قال: وفي رواية اخرى " بإيهما أخذت من باب التسليم وسعك " وهذه المرسله إن كانت إحدى الروايات السابقة، فلا حاجة الى الجواب المستقل عنها، وإن كانت غيرها، فهي مرسله لا يمكن الاعتماد عليها.

[٤٢٦]

فتحصل من جميع ما ذكرناه في المقام أن التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح لاحدهما مما لا دليل عليه. بل عمل الاصحاب في الفقه على خلافه، فانا لم نجد موردا افتى فيه بالتخيير واحد منهم. فراجع. ولا يخفى أن البحث - عن كون التخيير بين المتعارضين بدويا أو استمراريا - ساقط بناء على ما ذكرناه من سقوط كلا المتعارضين عن الحجية مع فقد المرجح لاحدهما كما هو ظاهر. وعلى تقدير تسليم تمامية ادلة التخيير، فهل التخيير ابتدائي، أو استمرارى ؟ اختار صاحب الكفاية (ره) الثاني، لوجهين: (أحدهما) - التمسك باستصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الاخذ باحدهما. (ثانيهما) التمسك باطلاقات أدلة التخيير، فان مقتضاها ثبوته ولو بعد الاخذ بأحدهما. وفي كلا الوجهين ما لا يخفى (أما الاول) ففيه (أولا) - عدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية على ما تقدم

الكلام فيه في بحث الاستصحاب. و (ثانيا) - أن استصحاب بقاء التخيير في نفسه لا يجري، لأن التخيير الثابت قبل الاخذ باحدهما عبارة عن تفويض الشارع امر الحجية الى المكلف بأن يجعل ما ليس حجة في حقه حجة، إذ لا يكون أحد من الخبرين المتعارضين حجة قبل الاخذ. وهذا المعنى من التخيير غير قابل للبقاء بعد الاخذ باحدهما، فانه بعد الاخذ باحدهما تتعين عليه الحجة، فليس له التخيير في سلب الحجية عن الحجة، فيجري استصحاب بقاء حجة المأخوذ به بلا معارض. و (أما الثاني) ففيه ان خطابات التخيير متوجهة الى المكلف الذي جاءه الحديثان المختلفان ولم يأخذ بشئ منهما، فان المخاطب بقوله (ع): " بايهما اخذت

[٤٦٧]

فموسع عليك " هو الذي لم يأخذ بواحد من الخبرين، فلا تشمل من أخذ بأحدهما. و (بعبارة اخرى) هذا التخيير تخيير في تعيين الحجة لمن لا تكون عنده حجة معينة، فلا يثبت لمن تعينت له الحجة. (المقام الثاني) - فيما إذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه. ولم يتعرض له الاصحاب إلا بعض المتأخرين. فقد يقال بأنه يؤخذ بالدليلين في مادتي الافتراق، ويتساقطان في مادة الاجتماع، وقد يقال بأنه يرجع في مادة الاجتماع الى مرجحات جهة صدور والمضمون دون مرجحات صدور، فان الرجوع إليها يوجب طرح أحدهما رأسا حتى في مادة الافتراق، أو التبعض في السند والالتزام بصدوره في مادة الافتراق. دون مادة الاجتماع. وكلا الأمرين مما لا يمكن الذهاب إليه (أما الاول) فلان طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجة بلا معارض. و (أما الثاني) فلانه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبة الى بعض مدلوله دون البعض الآخر. وأما التفكيك في جهة صدور أو المضمون، لا مانع منه، بأن يقال: صدور هذا الخبر بالنسبة الى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعي، وبالنسبة الى البعض الآخر للتقية، وكذا التفكيك في المضمون، بأن يقال: بعض مدلول هذا الخبر متعلق للارادة الجدية دول البعض الآخر للتخصيص أو التقييد. (اقول): إذا كانت النسبة بين المتعارضين هي العموم من وجه، فاما أن يكون العموم في كل منهما مستفادا من الوضع، أو من الاطلاق، أو في أحدهما من الوضع، وفي الآخر من الاطلاق. أما القسم الاخير فقد سبق الكلام فيه عند البحث عن دوران الامر بين التخصيص والتقييد. وأما القسمان الاولان فتحقيق الحال فيهما يحتاج الى بيان مقدمة. وهي: أن الحكم الشرعي المتعلق بالكلام قد

[٤٦٨]

يتعدد بتعدد الدال دون المدلول، بأن تكون وحدة الحكم وتعدد دائرا مدار وحدة الدال وتعدد من دون أن يكون لوحد المدلول وتعدد دخل فيهما، كما في حرمة الكذب، فان الكذب لا يتعدد بتعدد المدلول، فإذا أخبر زيد بأن عندي درهم، وأخبر عمرو بأن عندي عشرة دراهم، ولم يكن عندهما شئ من الدرهم، فقد صدر من كل منهما كذب واحد، وارتكب كل منهما حراما واحدا، وان كان مدلول كلام عمرو متعددا. والسر فيه ان الكذب عبارة من كلام خبري لا يكون مطابقا للواقع. ومن الظاهر ان وحدة الكلام لا تنتم بتعدد المدلول. وقد يتعدد الحكم بتعدد المدلول من دون تعدد الدال. كما في الغيبة، فإذا قال زيد: إن عمرو فاسق، فقد اغتاب غيبة واحدة. ولو قال: إن عمرو وخالدا فاسقان، فقد اغتاب غيبتين وارتكب حرامين، فان الغيبة عبارة عن كشف ما ستره الله من عيوب المؤمن، وهو كشف عيب مؤمنين ولو بكلام واحد. والفرق بين القسمين: أنه لا يمكن التبعض باعتبار المدلول في الاول، فإذا قال زيد عندي

درهمان، وكان عنده درهم واحد، لا يصح القول بأن إخباره صدق وكذب، بل كذب ليس إلا، بخلاف القسم الثاني، فإنه لا مانع من التفكيك فيه باعتبار المدلول، فإذا قال زيد: إن عمروا وخالدا فاسقان، يمكن أن يقال: إن هذا الكلام غيبة ومحرمة بالنسبة الى عمرو لا بالنسبة الى خالد، لكونه متجاهرا. (إذا عرفت ذلك) فهل حجية الكلام من قبيل الاول حتى لا يمكن التفكيك باعتبار المدلول، أو من قبيل الثاني ليتمكن التفكيك؟ الظاهر هو الثاني. لا ترى أنه لو قامت بينة على أن ما في يد زيد - وهي عشرة دراهم - لعمرو، ثم قامت بينة أخرى على أن خمسة منها ليكر؟ لا إشكال في أنه يؤخذ بالبينة الاولى، ويحكم بأن خمسة

[٤٢٩]

دراهم مما في يد زيد لعمرو، وتتعارض مع البينة الثانية في الخمسة الباقية. وكذلك لو قامت بينة على أن هذين المالين لزيد وأقر زيد بأن أحدهما ليس له، يؤخذ بالبينة في غير ما أقر به من المالكين. و (بالجملة) لا وجه بعد سقوط بعض المدلول عن الاعتبار لسقوط بعضه الآخر وليس هذا تفكيكا في المدلول من حيث الصدور، بل تفكيك في المدلول من حيث الحجية. ولا يقاس المقام (أي الدلالة التضمنية) على الدلالة الالتزامية التي ذكرنا سابقا أنها تسقط عن الحجية عند سقوط الدلالة المطابقة. وذلك، لأن الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقة وتابعة لها ثبوتا وإثباتا تبعية المعلول لعلته، بخلاف المقام، فإن دلالة اللفظ على بعض مدلوله ليست تابعة لدلالته على بعضه الآخر لا ثبوتا ولا إثباتا. فلو قامت بينة على كون قباء وعباء لزيد، واعتترف زيد بعدم كون القباء له، لا يلزم منه عدم كون العباء أيضا له، لعدم كون ملكية العباء تابعة لملكية القباء لا ثبوتا ولا إثباتا، وعيهذا ففيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه يؤخذ بكل منهما في مادة الافتراق، ويرجع الى المرجحات المنصوصة في مادة الاجتماع ويؤخذ بما فيه الترجيح على الآخر. والقول - بعدم إمكان الرجوع الى مرجحات الصدور لأن السند لا يتبعض - فاسد، لما عرفت من أنه ليس تفكيكا في الصدور بل تفكيك في الحجية باعتبار المدلول. و (بعبارة أخرى) نتعبد بصدوره دون عمومه، لا مكان أن يكون الكلام صادرا عن الامام (عليه السلام) على غير وجه العموم بقرينة لم تصل اليها. هذا فيما إذا كان العموم في كل منهما بالوضع. وأما إذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الاطلاق، فتسقط الروايتان

[٤٣٠]

في مادة الاجتماع من الاول، بلا حاجة الى الرجوع الى المرجحات. وذلك، لأن الاطلاق بمعنى اللا بشرط القسمي المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للمهية المهملة التي يعبر عنها باللا بشرط المقسمي، فلا يروي الراوي عن الامام (عليه السلام) الا بثبوت الحكم للطبيعة المهملة. وأما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ، ويثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة. وعلى هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نفس مدلوليهما، فإنه لا تنافي بين الحكم بوجوب إكرام العالم على نحو الاهمال، وحرمة إكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما. ولا سبيل للعقل الى الحكم بأن المراد منهما وجوب إكرام العالم ولو كان فاسقا، وحرمة إكرام الفاسق ولو كان عالما فإنه حكم بالجمع بين الضدين. والحكم - بالاطلاق في أحدهما دون الآخر - ترجيح بلا مرجح، فيسقط الدليلان معا في مادة الاجتماع، ويرجع الى دليل آخر من عموم أو اطلاق. ومع فقدته يكون المرجح هو الاصل العملي.

(تنبيه) قد عرفت من مباحثنا السابقة أن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنة القطعية، وكانت النسبة بينهما التباين، يطرح الخبر ولو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الاخبار الكثيرة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة وأنه زخرف وباطل. وأما إن كانت النسبة بينهما العموم المطلق، فلا ينبغي الاشكال في تخصيص الكتاب والسنة به ما لم يكن خبر آخر معارضا له، وإلا فيطرح ويؤخذ بالخبر الموافق للكتاب والسنة بمقتضى أخبار الترجيح. وأما إن كانت النسبة بينهما العموم من وجه فإن كان العموم في كل منهما بالوضع، يؤخذ بظاهر الكتاب والسنة، ويطرح الخبر

[٤٢١]

بالنسبة الى مورد الاجتماع، لانه زخرف وباطل بالنسبة الى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه: من التفكيك في الحجية باعتبار مدلول الكلام، وان كان العموم في كل منهما بالاطلاق، يسقط الاطلاقان في مورد الاجتماع، لما ذكرناه من أن الاطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركة مقدمات الحكمة التي لا يمكن جريانها في هذه الصورة. وذكرنا أن الاستفادة من الكتاب ذات المطلق لا اطلاقه، كي يقال: إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف وباطل. ومن هنا يظهر أنه لو كان العموم في الخبر وضعيا، وفي الكتاب أو السنة اطلاقيا يقدم عموم الخبر في مورد الاجتماع، بعد ما ذكرناه سابقا من عدم تمامية الاطلاق مع وجود العموم الوضعي في قبالة. والحمد لله أولا وأخرا، فانه المبدأ واليه المعاد.

[٤٢٢]

الاجتهاد والتقليد

[٤٢٤]

(خاتمة في الاجتهاد والتقليد) ونقتصر على بعض مباحثهما المهمة. فنقول: قد عرف الاجتهاد في كلام جماعة من العامة والخاصة باستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي. وهذا التعريف غلط، لعدم جواز العمل بالظن ما لم يقد دليل على اعتباره. وأما ما قام الدليل على اعتباره، فيجب اتباعه سواء كان مفيدا للظن بالحكم الواقعي أم لا، إذا لا عبرة في الحجية بوجود الظن شخصا. بل ولا نوعا كما في موارد الاصول العملية. نعم يصح التعريف المذكور على اصول العامة من وجوب العمل بالظنون الحاصلة من الاستحسانات والاستقراء والقياس ونحوها. ولعل التعريف المذكور أوجب استباحاش الاخباري عن جواز الاجتهاد وعده من البدع والمحرّمات وحينئذ استنكارهم في محله لحرمة العمل بالاجتهاد المذكور (أي الظن بالحكم الشرعي). والصحيح أن يعرف الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الاحكام الشرعية أو تعيين الوظيفة عند عدم الوصول إليها. والاجتهاد بهذا المعنى مما لا مناص عن الالتزام به للاخباري والاصولي، فلا وجه لاستباحاش الاخباري عنه. غاية الامر أنه ينازع في حجية ما يراه الاصولي حجة. وهو لا يضر في الاتفاق على صحته بالمعنى الذي ذكرناه. ولعل النزاع - بين الاخباري والاصولي في صحة الاجتهاد وعدمها - لفظي، لما ذكرناه من أن استنكار الاخباري راجع الى الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعي، واثبات الاصولي راجع الى الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة

القطعية على الاحكام الشرعية. ثم إنه لا يهمننا تحقيق مفهومه من حيث السعة والضيق بأن يقال: المراد منه تحصيل الحجة فعلا، أو ملكة تحصيل الحجة ولو لم تحصل بعد. فانه بعنوانه لم يقع موضوعا

[٤٣٥]

لشئ من الاحكام الآتية في لسان الأدلة، كما ستسمع ان شاء الله تعالى، بل المهم هو البحث عن تلك الاحكام المترتبة على الاجتهاد، فان سعتها وضيقها تابع للموضوع الذي رتب عليه الحكم في الدليل، فنقول: الاحكام - التي يقع البحث عنها في المقام - ثلاثة: (احدها) - جواز العمل بالاجتهاد وعدم جواز رجوع المتصف به الى غيره. (ثانيها) - جواز رجوع الغير الى المجتهد وتقليده. (ثالثها) - نفوذ قضاء المجتهد وحكمه. أما جواز عمل المجتهد باجتهاده، فلا اشكال فيه، فان المفروض أنه عالم بالحكم الواقعي وجدانا، كما إذا ظفر في مقام الاستنباط بما يفيد العلم به، أو عالم بقيام حجة شرعية عليه كما في موارد الطرق أو الاصول المثبتة للحكم، أو عالم بأن الشارع جعل له حكما ترخيصيا في مقام الظاهر، كما في موارد الاصول الشرعية النافية للتكليف، أو عالم بمعذوريته في مخالفة الحكم على تقدير وجوده واقعا، كما في موارد الطرق أو الاصول العقلية النافية. ومع علمه بما ذكر كيف يمكن القول بعدم جواز العمل بعلمه ؟ مع أن حجية العلم ذاتية. وهل يكون رجوعه الى غيره إلا من قبيل رجوع العالم الى الجاهل، أو الى مثله ؟ وهذا كله واضح بالنسبة الى العالم بالفعل. وأما الجاهل بالفعل المتمكن من استنباط الاحكام الشرعية، فادعى شيخنا الانصاري (ره) - في رسالته الخاصة بمباحث الاجتهاد والتقليد - قيام الاجماع على عدم جواز رجوعه الى الغير، وأن ما دل على جواز التقليد من الآيات والرواية منصرف الى الجاهل غير المتمكن من الاستنباط. (اقول): إن تم ما ذكره (ره) من الاجماع، أو قلنا بانصراف ادلة جواز التقليد والرجوع الى العالم عن المتمكن من الاستنباط. فالموضوع لعدم جواز

[٤٣٦]

الرجوع الى الغير وان كان هو المتمكن من استنباط الاحكام، فيناسبه تعريف الاجتهاد بأنه ملكة يقتدر بها على تحصيل الحجة على الوظيفة الفعلية من الاحكام الواقعية أو الظاهرية، إلا ان هذا التعريف لا يناسب الحكمين الآخرين، لما ستعرف من انهما مختصان بالعالم بالفعل. فالصحيح تعريف الاجتهاد بأنه العلم بالاحكام الشرعية - الواقعية أو الظاهرية أو بالوظيفة الفعلية عند عدم إحراز الحكم الشرعي - من الأدلة التفصيلية. وبهذا يتحد تعريف الاجتهاد مع تعريف الفقه. غاية الامر أنه لا يلتزم بعدم جواز التقليد لبعض أفراد غير المجتهد أيضا. وهو المتمكن من الاستنباط إن تم الاجماع أو الانصراف المذكورين، وإلا كان موضوع عدم جواز التقليد أيضا هو العالم بالفعل. وأما جواز رجوع الغير إليه فان تمت دلالة مثل قوله تعالى :- (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) وقوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة طائفة... الخ) ومثل قوله (ع) " فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه. فللعوام أن يقلدوه... الخ " - على جواز التقليد، فلا محالة يكون موضوعه هو العالم بعدة من الاحكام، بحيث يصدق عليه عنوان أهل الذكر والفقهاء عرفا. ولا يضر في صدق العنوانين المذكورين عرفا عدم استنباط الاحكام النادرة، بل يكفي استنباط الاحكام التي تكون محلا للابتلاء. ولا يصدقان على المتمكن بلا استنباط فعلي. فانه لا يكون فقيها ولا من أهل الذكر عرفا. وأما لو لم تتم دلالتها وكان المدرك لجواز التقليد هو حكم العقل أو بناء العقلاء، فسيأتي أن

الموضوع فيه هو العالم بالحكم، سواء صدق عليه عنوان الفقيه أم لم يصدق. والعالم لا يشمل المتمكن من العلم. فانه جاهل متمكن من تحصيل العلم لا عالم.

[٤٣٧]

وأما نفوذ حكمه وقضائه، فموضوعه العالم بجملة من الاحكام الشرعية المعتد بها عرفا، بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالاحكام والناظر في الحلال والحرام. وأما ما رواه الصدوق باسناده عن احمد بن عائد عن ابي خديجة سالم بن مكزم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام): " إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فاني قد جعلته قاضيا، فتحاكموا إليه " فهو دال على ما ذكرناه، فان كلمة شئ مع التنكير، وان كانت ظاهرة في القلة في غير المقام، الا أنها كناية عن الكثرة في المقام، باعتبار أنه لو حظت قلته بالنسبة الى علوم الائمة (عليهم السلام) فلا بد من أن يكون كثيرا في نفسه، وإلا لا يعد شيئا من علومهم (ع) فان علمهم (ع) بمنزلة بحر محيط. وشئ منه لا يكون إلا كثيرا في نفسه، كما هو المتعارف، فانه إذا قيل: عند فلان شئ من الثروة والمال، يراد منه ما يكون كثيرا في نفسه، فانه قليل بالنسبة الى مجموع الاموال والثروة الموجودة في الدنيا. ولعل السر في هذا التعبير هو الاشارة إلى كثرة علمهم (ع)، بحيث يكون علم غيرهم بالنسبة الى علمهم (ع) كالقطرة من البحر. ثم إنه ظهر مما ذكرناه عدم جواز تقليد من عرف الاحكام من غير الأدلة المقررة كالرمل والجفر ونحوهما، وأنه لا اعتبار بقضائه، ولو فرض كونه معذورا في تحصيلها منها لقصوره. والوجه في ذلك: أن الائمة (عليهم السلام) أمروا بالرجوع إلى رواية أحاديثهم، ونهوا عن الاعتماد على غيرهم، وقيدوه بكون الراوي ناظرا في الحلال والحرام الظاهر في اعتبار كونه من أهل النظر والاستنباط في صحة الرجوع إليه، كما في مقبولة عمر بن حنظلة، مضافا إلى أن راوي الأحاديث باعتبار نقله

[٤٣٨]

الفاظها لا يسمى من أهل الذكر، بل صدق هذا العنوان كعنوان الفقيه يتوقف على استنباط الاحكام منها. ومن هنا يظهر عدم جواز تقليد من يرى حجية الظن من جهة انسداد باب العلم والعلمي. أما على الحكومة، فظاهر، لانه لا يكون عالما بالاحكام الشرعية، غاية الامر كونه معذورا في عمل نفسه، مع عدم التقصير في المقدمات، مضافا الى ان حجية الظن مختصة بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد. و (منها) - عدم جواز التقليد. وهذه المقدمة لا تتم في حق العامي المتمكن من الرجوع الى المجتهد الانفتاحي. وأما على الكشف، فلانه وإن كان عالما بجملة من الاحكام الشرعية الظاهرية، إلا ان حجية الظن مختصة بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد. وقد عرفت عدم تماميتها في حق العامي المتمكن من الرجوع الى المجتهد الانفتاحي. (إن قلت): إن المجتهد الانفتاحي يتمسك - عند فقدان الطرق والاصول الشرعية - بالاصول العقلية. ومن الظاهر انه في موارد التمسك بها لا علم له بالحكم الواقعي، ولا بالحكم الظاهري، فيلزم مما ذكر أن يكون الرجوع إليه فيها من قبيل رجوع الجاهل الى مثله. مضافا الى أن موضوع تلك الاصول لا تتم في حق العامي المتمكن من الرجوع فيها الى من يرى قيام الطرق أو الاصول الشرعية فيها، بل لا يجوز رجوعه إليه في الموارد التي يتمسك فيها بالاصول الشرعية، مع وجود من يرى قيام الطرق فيها، فان موضوع البراءة الشرعية مثلا في الشبهات الحكمية إنما هو عدم التمكن من

العلم بالحكم الواقعي. ومن الظاهر أن فتوى من يدعي قيام الطرق في الموارد المذكورة علم به في حق العامي بعد الاخذ به، فهو متمكن من العلم، فلا يتم موضوع البراءة في حقه.

[٤٣٩]

(قلت): الرجوع الى المجتهد في موارد الاصول العقلية ليس من جهة التقليد في الحكم الشرعي، بل من جهة الرجوع إليه في تشخيص موضوع حكم العقل، حيث أنه من أهل خبرة ذلك، فيرجع العامي إليه في تشخيص أن المورد الفلاني لم تقم فيه حجة على التكليف المحتمل، ولم يثبت فيه حكم شرعي واقعي أو ظاهري، فيستقل عقله بما استقل به عقل المجتهد بعينه. ولو فرض أنه لم يكن أهلاً لادراك الاحكام العقلية المستقلة، لم يكن مانع من الرجوع في ذلك الى اهل الخبرة ايضاً. وإما الاشكال على جواز الرجوع إليه في هذه الموارد، بل في موارد الاصول الشرعية ايضاً من جهة تمكن العامي من الرجوع الى من يرى قيام الدليل على الحكم الشرعي في هذه الموارد، فهو غير صحيح على اطلاقه، وان كان صحيحاً في الجملة. وتفصيل الكلام فيه ان من يفتي بعدم وجوب شئ لعدم تمامية الحجة على الوجوب عنده، إما أن يكون أعلم من غيره (المفتي بالوجوب بزعم قيام الدليل عليه) وإما أن لا يكون أعلم منه. وعلى الاول لا يكون قول غيره حجة في حق العامي ليكون مانعاً من الرجوع إلى الحكم المستفاد من الاصل العملي. والوجه في ذلك: ما سنبينه ان شاء الله تعالى من أن دليل حجية الفتوى - أياً ما فرض غير السيرة العقلانية - لا يشمل المتعارضين، فإذا ادعى احد المجتهدين قيام الطريق على الوجوب. وادعى الآخر عدم الدليل عليه، فافتى بعدم الوجوب كانت الادلة الدالة على حجية الفتوى غير شاملة لشئ من الفتويين على ما تقدم سابقاً: من أن مقتضى القاعدة هو سقوط المتعارضين. وإما السيرة فهي قائمة على لزوم الرجوع الى الاعلم على ما بينه قريبا ان شاء الله تعالى. و (كيف كان) فلا تكون فتوى غير الاعلم مانعة من الرجوع الى ما ثبت

[٤٤٠]

من الاصول العملية ما لم تثبت حجيتها كما هو المفروض. وعلى الثاني فاما أن يكون العامي عالماً بفتوى القائل بالوجوب مثلاً أو يكون جاهلاً بها. وعلى الثاني فالامر كما ذكرناه، ضرورة أن الفتوى بالوجوب حينئذ لا تكون حجة في حقه مع عدم وجوب الفحص عنها في حقه، على ما سنبينه ان شاء الله تعالى، فلا مانع من الاخذ بفتوى من يقول بعدم الوجوب اعتماداً على الاصل العملي، فان موضوع الاصل وهو عدم قيام الحجة على الحكم موجود في حق العامي ايضاً وجدانا. ولا يقاس ذلك بموارد تمكن المجتهد من الوصول الى الحجة في الشبهات الحكمية، حيث لا يجوز له الرجوع الى الاصل العملي فيها، فان موضوع الاصل عدم قيام الحجة على التكليف، وهو غير محرز قبل الفحص، فان الحجة حجة بوجودها الواقعي لا بوصولها الى المكلف وأين هذا من محل الكلام الذي فرض فيه عدم حجية فتوى القائل بالوجوب مثلاً قبل وصولها الى العامي؟ وأما على الاول وهو ما إذا وصل الى العامي فتوى القائل بالوجوب مثلاً، فالصحيح في مورد عدم جواز الرجوع الى من يرى عدم الوجوب، لمعارضتها بفتوى من يقول بالوجوب، فلا بد من الاحتياط، لكون الشبهة حكمية. ولا مجرى للاصل في موردها قبل الفحص. والمفروض أن العامي عاجز عنه. نعم لو تم ما ذكره شيخنا الانصاري (ره) من الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي، صح الرجوع الى فتوى من يقول بعدم الوجوب، ويكون الاجماع حينئذ هو

الدليل في المسألة وإن كان على خلاف القاعدة. وانتظر تمام الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

[٤٤١]

(الكلام في التجزي) ويقع البث فيه في مقامين: (الأول) - في إمكانه (الثاني) - في حكمه. (أما المقام الأول) فقد ذهب جماعة إلى استحالته. بدعوى أن ملكة الاستنباط أمر بسيط وحداني. والبسيط لا يتجزى. فإن وجدت فهو الاجتهاد المطلق، وإلا فلا اجتهاد أصلاً. وكذا الأمر لو كان الاجتهاد عبارة عن نفس الاستنباط لملكته، فإنه أيضاً بسيط غير قابل للتبعض. وذهب الأكثر إلى إمكانه. بل ذهب بعضهم إلى وجوب كصاحب الكفاية (ره) بدعوى أن الوصول إلى المرتبة العالية - وهو الاجتهاد المطلق - يتوقف على طي المراتب النازلة على التدرج، لبطلان الطفرة. والتحقق ما عليه الأكثر من إمكانه لا الامتناع ولا الوجوب، فإن المراد من التجزي هو التبعض في أفراد الكلي لا التبعض في أجزاء الكل، إذ كما أن كل حكم من الأحكام الشرعية في مورد مغاير للأحكام الأخرى في موارد أخرى، فكذلك استنباطه مغاير لاستنباطها، فملكة استنباط هذه المسألة فرد من الملكة، وملكة استنباط تلك المسألة فرد آخر منها. وهكذا. وبساطة الملكة أو الاستنباط لا تنافي التجزي بهذا المعنى، كما هو ظاهر. وحيث أن مدارك الأحكام مختلفة جداً، فرب حكم يبتني استنباطه على مقدمات كثيرة، فيصعب استنباطه. ورب حكم لا يبتني استنباطه إلا على مقدمة واحدة، فيسهل استنباطه. ومع ذلك كيف يمكن أن يقال: إن القدرة على استنباط حكم واحد لا تكون إلا مع القدرة على استنباط جميع الأحكام؟ و (بالجملة) حصول فرد من الملكة دون فرد آخر منها بمكان واضح من الامكان ولا يحتاج تصديقه إلى أكثر من صورته. ولعل الفائل بالاستحالة لم يتصور المراد

[٤٤٢]

من التجزي في المقام، واشتبهه تبعض أفراد الكلي بتبعض أجزاء الكل، فإن الثاني هو الذي تنافيه البساطة. ولادخل له بالمقام. وظهر بما ذكرناه فساد ما في الكفاية من وجوب التجزي، لعدم إمكان حصول الاجتهاد المطلق دفعة لبطلان الطفرة. وذلك لأن الأفراد كلها في عرض واحد، ولا يكون بعضها مقدمة لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبة العالية على طي المراتب النازلة، فلا مانع عقلاً من حصوله دفعة وبلا تدرج، - ولو بنحو الإعجاز من نبي أو إمام (ع) إلا أن يكون مراده الاستحالة العادية لا العقلية، فإنه لا يمكن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعة، بل هو متوقف على التدرج شيئاً فشيئاً لا أن حصول الجميع دفعة من المحالات العقلية كاجتماع الضدين مثلاً، فإن كان مراده هذه فهو صحيح، لكنه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال بلزوم الطفرة، فإن ظاهره الاستحالة العقلية. و (أما المقام الثاني) وهو البحث عن حكمه، فيقع الكلام (تارة) في جواز عمله بفتواه في الموارد التي استنبط الحكم فيها و (أخرى) في جواز رجوع الغير إليه في الموارد المذكورة. و (ثالثة) في نفوذ فضائه وحكمه في المرافعات. فنقول: أما جواز عمله بفتواه، فهو مما لا ينبغي الاشكال فيه، فإنه بالإضافة إلى ما استنبطه من الحكم عالم، فلا تشمله أدلة جواز التقليد، فإن قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والسيرة العقلانية وغيرهما إنما يدلان على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع العالم إلى مثله. وأما رجوع الغير إليه، فالظاهر عدم جوازه. والوجه فيه أن السيرة العقلانية وإن كانت تقتضي جواز الرجوع إليه، فإن العقلاء لا يفرقون في الرجوع إلى أهل الخبرة بين من يكون له خبرة في غير الأمر المرجوع فيه، ومن لا

يكون له خبرة فيه. فالطبيب الحاذق في مرض العين يرجع إليه في معالجة مرض العين، وإن لم يكن له خبرة في أمراض القلب والمعدة وأمثالهما. ولكن مجرد قيام السيرة

[٤٤٣]

لا يفيد ما لم تقع مورد إمضاء من الشارع. وقد ذكرنا أن الموضوع في أدلة الامضاء إنما هو العارف بالأحكام والفقيه وأهل الذكر. ومن الظاهر عدم صدق هذه العناوين إلا على العالم بجملة من الأحكام الشرعية المعتد بها، فلا تشمل المتجزئ. وتوهم - أن قوله (ع): " من عرف شيئاً من قضاياها... الخ " شامل للمتجزئ - مندفع بما ذكرناه سابقاً، فلا نعيد. ومن هنا يظهر الوجه في عدم نفوذ قضائه أيضاً. (الكلام في ما يتوقف عليه الاجتهاد) وهو معرفة العلوم العربية: من النحو والصرف واللغة في الجملة (أي بمقدار يتوقف عليه فهم المعنى من الكتاب والسنة) ومعرفة الزائد على ذلك - كـ بعض المباحث الدقيقة الصرفية أو النحوية وكيفية الاعلال - مجرد فضل، ولا يعتبر في تحقق الاجتهاد وأما علم الرجال، فإن قلنا بأن الملاك في جواز العمل بالرواية هو الاطمئنان بصدورها عن المعصوم (ع) وأنه يحصل بعمل المشهور بها وإن كانت روايتها غير موثوق بهم، وأن أعراضهم عنها يوجب الاطمئنان بعدم صدورها وإن كانت روايتها موثوقاً بهم، فتقل الحاجة إلى علم الرجال، إذ بناء عليه يكون الملاك في جواز العمل بالرواية وعدمه هو عمل المشهور بها وعدمه، فإن عمل الأصحاب بالرواية وعدمه يظهر من نفس كتب الفقه، بلا حاجة إلى علم الرجال. نعم في الموارد التي لم يحرز عمل المشهور بالرواية ولا أعراضهم عنها، كما إذا كانت المسألة غير معنونة في كلامهم، لا بد في العمل بها من معرفة رواية الحديث ليحصل الاطمئنان بوثاقته. وأما إن قلنا بأن الملاك في جواز العمل بالرواية إنما هو ثبوت وثاقة روايتها، وأنه لا عبرة بعمل المشهور بها أو أعراضهم عنها، فحينئذ تكثر الحاجة إلى علم الرجال واستعلام حال الرواة من حيث

[٤٤٤]

الوثاقة وعدمها. وقد بينا صحة القول الثاني عند التكلم في حجية أخبار الآحاد. وأما علم الأصول فتوقف الاستنباط عليه أوضح من أن يخفى، ضرورة أنه لا بد في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة من معرفة المباحث الأصولية: من بحث الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين، ومباحث الحجج والأصول العقلية والشرعية. والتعادل والترجيح. وقد أوضحنا ذلك كله عند التعرض لتعريف علم الأصول. ولا بد من تنقيح كل ذلك بالنظر والاجتهاد لا بالتقليد، وإلا لا يصدق عليه عنوان العارف والفقيه. (الكلام في التخطئة والتصويب) لا خلاف في وقوع الخطأ في الأحكام العقلية، وأن من حكم بما يدعي استقلال عقله به قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه، سواء كان من المسائل العقلية المحضة التي لا مساس لها بالأحكام الشرعية: كمسألة إعادة المعدوم التي ذهب جماعة إلى إمكانها، وأخرى إلى امتناعها، أو كان من المسائل العقلية التي لها دخل في الأحكام الشرعية: كمسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، فإن التصويب - في الأحكام العقلية مطلقاً - مستحيل، بدهة أن القائل بإمكان إعادة المعدوم والقائل بامتناعه، وكذا القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي والقائل بامتناعه، لو كانا مصيبين للواقع، للزم كون شئ واحد ممكناً وممتنعاً. وأما الأحكام الشرعية فقد نسب القول بالتصويب فيها إلى العامة، بمعنى أن الله سبحانه أحكاماً عديدة في موضوع واحد بحسب اختلاف آراء

المجتهدين، فكل حكم ادى إليه نظر المجتهد ورأيه، فهو الحكم الواقعي في حقه، ويكفي في بطلان هذا

[٤٤٥]

القول - مضافا الى الاجماع والاخبار الكثيرة الدالة على أن لله حكما في كل واقعة يشترك فيه العالم والجاهل - نفس إطلاق ادلة الاحكام، فان مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب شئ أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الامارة على الخلاف أيضا. وتوهم - أنه بعد العلم بحجية ما دل على خلاف الحكم الواقعي من الطرق والامارات لا بد من رفع اليد عن تلك الاطلاقات، وإلا لزم اجتماع الضدين أو المثلين، وتفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة - مدفوع بما ذكرناه في بحث حجية الظن: من أن المحاذير - التي ذكرت لاثبات التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري - لا يتم شئ منه، فراجع. نعم لا يتصور الخطأ في الاحكام الظاهرية، فلا بد من الالتزام بالتصويب فيها، إذ كل مجتهد عالم بوظيفته الفعلية. وجهله إنما هو بالاضافة الى الحكم الواقعي. ولذا اخذوا العلم في تعريف الفقه، فعرفوه بأنه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية. (إن قلت): ليس الامر في الاحكام الظاهرية إلا كما في الاحكام الواقعية، ولا تكون آراء المجتهدين كلها في الحكم الظاهري مصيبة. ألا ترى أنه لو بنى أحد المجتهدين في دوران الامر بين المحذورين على أن الحكم الظاهري هو الاخذ بجانب الحرمة اعتمادا على ما يظهر من بعض الموارد من تقديم الشاعر جانب الحرمة على جانب الوجوب، وبنى الآخر على جريان البراءة الشرعية في كلا طرفي الوجوب والحرمة، والتزم فيه بالتخير، فانه لا يكون المصيب إلا أحدهما. وكذا لو بنى أحدهما على حجية الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي وتمسك الآخر في تلك الموارد بغير الاستصحاب كالبراءة الشرعية، فان الحكم الظاهري في الموارد المذكورة في حق كليهما إما مفاد الاستصحاب وإما مفاد البراءة. نعم لو كان موضوع الحكم الظاهري - في حق أحد المجتهدين - فعليا دون الآخر، فالامر كما ذكر، فان الوظيفة الفعلية المقررة في الشرع

[٤٤٦]

في حق كل منهما غير ما في حق الآخر. وأما فيما إذا كان موضوعه فعليا في حق كل منهما، ولكن لم ير أحدهما ثبوت الحكم له، كما ذكرناه في المثاليين، فلا محالة يكون أحدهما مخطئا. (قلت): ليس المراد بالتصويب في الاحكام الظاهرية أنه لا يمكن الخطأ من المجتهد بالاضافة الى الحكم المجعول في حق الشاك، فانه كالحكم المجعول على ذوات الافعال قد يصل إليه المجتهد وقد لا يصل، بل المراد به أن اختلاف المجتهدين في الاحكام الظاهرية إنما هو من جهد الاختلاف في موضوعاتها، فكل يعمل بما هو وظيفته بالفعل، ولا يتصور فيه الخطأ من هذه الجهة، فمن اعتقد أن أدلة البراءة الشرعية لا تشمل موارد دوران الامر بين المحذورين لاعتقاده تقديم الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب، لا تكون أدلة البراءة شاملة له، لعدم موضوعها وهو الشك في الحكم، فلو ارتكب الفعل - والحال هذه - يعاقب على مخالفته على تقدير ثبوت الحرمة في الواقع، ويكون متجريا على تقدير عدمها. وأما من لا يعتقد به ولم يقر عنده دليل على تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب. فلا محالة يكون شاكا في الحكم الواقعي. ومعه يرجع الى البراءة بلا مانع. وبذلك يظهر الحال في المثال الثاني وبقيّة الموارد، فان من بنى على حجية الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي لم تكن أدلة البراءة معذرة له في العمل على خلاف يقينه السابق، لعدم تحقق

موضوعها في حقه. وأما من ذهب إلى عدم حجيتها في تلك الموارد، فلا مانع له من الرجوع إلى البراءة، لأنه شك في الحكم ولم تقم عنده حجة عليه على الفرض. (الكلام في التقليد) ويقع الكلام (أولاً) في معناه و (ثانياً) في أحكامه. أما الكلام

[٤٤٧]

في تعريفه فهو أنه عرف بتعاريف: (منها) - أنه العمل بقول الغير. و (منها) - انه الاخذ بفتوى الغير للعمل به. و (منها) - أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير، وإن لم يعمل، بل وإن لم يأخذ. وقد ذكر السيد (ره) في العروة أنه يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها. و (لكن التحقيق) أن التقليد في العرف باق على معناه اللغوي، وهو جعل الغير ذا قلادة. ومنه التقليد في حج القرآن، فإن المحرم يجعل البعير ذا قلادة ينعل قد صلى فيه. وفي حديث: " الخلافة قلدها رسول الله (صلى الله عليه وآله) علياً (عليه السلام) " أي جعل الخلافة قلادة له (ع) فكان العامي يجعل عمله قلادة المجتهد كناية عن كونه هو المسؤول عنه، وهو المؤاخذ بعمله لو قصر في فتواه، كما يفصح عن ذلك قولهم (ع) في عدة روايات: " من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به " وقوله (ع) (١) في قضية ربيعة بعد افتائه وقول السائل: أهو في عنقك ؟ " هو في عنقه قال أو لم يقل... الخ ". وبالجملة لما كان وزر عمل العامي على المفتي، صح إطلاق التقليد على العمل بفتواه باعتبار أنه قلادة له، فالصحيح في تعريفه أن يقال: هو العمل استناداً إلى فتوى الغير. (١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقة ربيعة الرأي، فجاء أعرابي فسأل ربيعة الرأي عن مسألة، فاجابه، فلما سكت، قال له الأعرابي: أهو في عنقك ؟ فسكت عنه ربيعة ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسألة عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك ؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): " هو في عنقه، قال أو لم يقل وكل مفت ضامن ".

[٤٤٨]

وما في الكفاية - من انه لو كان عبارة عن نفس العمل بفتوى الغير، لزم أن يكون العمل الاول بلا تقليد. فانه غير مسبوق بالعمل - لوجه له، فانه لا دليل على سبق التقليد على العمل، بل المعتبر أن لا يكون العمل بلا تقليد. وهذا المعنى موجود في العمل الاول أيضاً، فانه عمل مستند إلى فتوى المجتهد. وأما مسألة جواز البقاء على تقليد الميت وحرمة العدول عن تقليد الحي إلى الآخر فليست متفرعة على أن معنى التقليد هو الالتزام بالعمل، بان يقال كما قيل: لو التزم بالعمل ولم يعمل، فمات المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده. وكذا لو التزم ولم يعمل، يجوز العدول عنه إلى الآخر. وأما لو عمل بجواز البقاء في الاول ولايجوز العدول في الثاني. هذا إذا كان التقليد عبارة عن العمل. وأما لو كان عبارة عن الالتزام، فيجوز البقاء في الاول، ولايجوز العدول في الثاني بعد الالتزام ولو لم يعمل. وذلك، لان الحكم - في كل واحدة من المسألتين من حيث السعة والضيق - تابع للمدرك فيهما، بلا فرق بين أن يكون التقليد عبارة عن الالتزام أو العمل. وسنتعرض للمسألتين عن قريب ان شاء الله تعالى. (الكلام في أحكام التقليد) ويقع البحث عنها في مسائل: (المسألة الاولى) - أنه لا ينبغي الرب في جواز التقليد للعامي في الاحكام الشرعية العملية. وتدلل عليه السيرة العقلية، فانها قد جرت على رجوع الجاهل إلى العالم في امورهم الراجعة إلى معادهم ومعاشهم، بل

هو أمر فطري يجده كل من راجع نفسه وارتكازه. وهذا كاف في اثبات الحكم بعد ما سنذكره من عدم

[٤٤٩]

ثبوت الردع عنه من قبل الشارع، بل المعلوم امضاؤه للقطع بانه لم تكن عادة السلف حتى في عصر المعصومين (عليهم السلام) إلا على رجوع من لم يكن عارفا بالاحكام الشرعية الى العالم بها. وقد قررهم الائمة (عليهم السلام) على ذلك. وتدل على الامضاء - مضافا الى القطع به - الآيات والروايات. أما الآيات (فمنها) - قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) و (منها) - قوله تعالى: (فلولا نفر من كل فرقة طائفة... الخ) وتقييد جواز العمل - بقول أهل الذكر المستفاد من آية السؤال بصورة حصول العلم بالواقع - يدفعه الاطلاق. وكذا الحال في آية النفر. وما ورد في بعض الروايات - من تفسير أهل الذكر بالائمة (عليهم السلام) أو بعلماء اليهود كما في بعضها الآخر - لا يضر بالاستدلال بالآية الشريفة للمقام، لما ذكرناه في بحث حجية خبر الواحد وفي مقدمات التفسير: من أن نزول الآية في مورد خاص لا يوجب اختصاصها به، بمعنى أنه لا يوجب انحصار المراد به، فإن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر، ولا يختص بمورد دون مورد، كما دلت عليه الروايات الكثيرة. وفي بعضها " إن القرآن لو نزل في قوم فماتوا لمات القرآن " وهذه الروايات مذكورة في كتاب مرآة الانوار المعروف بمقدمة تفسير البرهان، فراجع. و (أما الروايات) فكثيرة: (منها) - قول الصادق (عليه السلام) لابان بن تغلب: " اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فاني أحب أن أرى في شيعتي مثلك " ومن الظاهر أن جواز الافتاء يلزم جواز العمل به عرفا. و (منها) - الروايات الناهية عن الافتاء بغير علم، وهي كثيرة، فإن المفهوم

[٤٥٠]

منها ولو بقرينة الحكمة جواز الافتاء عن علم. وقد ذكرنا الآن أن جواز الافتاء يلزم جواز العمل به عرفا، ولا يقاس ذلك بالامر باظهار الحق والنهي عن كتمانها كما لا يخفى. و (منها) - قول الرضا (عليه السلام) بعد ما سأله المسيب الهمداني وقال: " شفتني بعيدة ولسنت أصل اليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ " من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا " . و (منها) - قوله (ع) أيضا: " نعم " في جواب عبد العزيز المهدي حيث سأله (ع) وقال: إن شفتني بعيدة، فليست أصل اليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين؟ ونحوها غيرها مما يدل على جواز رجوع الجاهل الى العالم. نعم منع الائمة (عليهم السلام) عن الرجوع الى من كان دأبه - في استنباط الاحكام الشرعية - استعمال الاستحسانات والاقيسة، وغيرهما من الطنون غير المعتبرة، كما ذكرناه سابقا. وقد استدل على عدم جواز التقليد بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، وبما دل على التوبيخ على التقليد، كقوله تعالى: (وإذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا... الخ) ولكن قد ذكرناه في البحث عن حجية خبر الواحد: أن ما دل على النهي - عن اتباع غير العلم من الآيات والروايات - لا يشمل العمل بما ثبت كونه حجة وعلما في نظر الشارع. وأما مثل قوله تعالى: (وإذا قيل لهم... الآية) فهو اجنبي عن المقام، فإن الكلام في رجوع الجاهل الى العالم لا إلى مثله، كما هو المفروض في الآية بقرينة ذيلها وهو قوله تعالى: (أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون) مضافا الى أن بعض تلك الآيات

واردة في الاصول الاعتقادية التي لا بد فيها من تحصيل العلم واليقين. ولا يقاس عليها الاحكام الشرعية العملية، لقلة الاصول الاعتقادية وسهولة الوصول إليها بالعلم واليقين لظهور برهانها، بخلاف الاحكام الفرعية فانها مع كثرتها يصعب الوصول إليها من مداركها المقررة في الشرع. ولذا يصرف قوم اعمارهم لتحصيل ملكة الاستنباط، ولا تيسر إلا للاوحد مني منهم حسب ما اقتضته المصالح الالهية. ثم إن المراد من جواز التقليد هو الجواز بالمعنى الاعم، ضرورة أنه إذا انحصر الطريق بالتقليد، كما إذا عجز العامي عن الاحتياط وجب التقليد في حقه تعييناً. وأما مع تمكنه من الاحتياط نخير بينهما، كما لا يخفى. (المسألة الثانية) - في وجوب تقليد الاعلم وعدمه. ويقع الكلام فيها في مقامين: (المقام الاول) - في بيان تكليف العامي في نفسه من حيث أنه يتعين عليه تقليد الاعلم، أو أنه يتخير بينه وبين تقليد غيره؟ (المقام الثاني) - في بيان تكليف المجتهد من حيث أنه يجوز له الافتاء بجواز تقليد غير الاعلم أو لا؟ (أما المقام الاول) فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز تقليد غير الاعلم للعامي، لكونه عالماً بحجية فتوى الاعلم وشاكا في حجية فتوى غيره. والشك في الحجية كاف في الحكم بعدمها. وقد ذكرنا مراراً: أنه في مقام دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية، يكون مقتضى الاصل هو الحكم بالتعيين. وكذا لو أفتى غير الاعلم بجواز تقليد غير الاعلم، لا يجوز تقليد غير الاعلم استناداً الى فتواه، لعدم ثبوت حجية نفس هذه الفتوى (أي الفتوى بجواز تقليد غير الاعلم) نعم لو أفتى الاعلم بجواز تقليد غير الاعلم، جاز للعامي تقليد غير الاعلم استناداً الى فتوى الاعلم،

إذ المفروض أن فتوى الاعلم حجة في حقه. وقد قامت الحجة على اعتبار فتوى غير الاعلم. وما عن السيد (ره) في العروة من الاستشكال في ذلك لا نعرف له وجهاً، ضرورة أن فتواه بجواز تقليد غير الاعلم كفتواه بجواز الرجوع الى البينة في اثبات الطهارة أو النجاسة مثلاً. نعم لو حصل للعامي يقين بعدم جواز تقليد غير الاعلم، كما إذا استقل عقله بأن نسبة المفضل الى الفاضل هي نسبة الجاهل الى العالم، لا يجوز له تقليد غير الاعلم ولو مع فتوى الاعلم بجواز تقليد غير الاعلم، لكونه عالماً بخطأ الاعلم في هذه المسألة، فلا يجوز اتباعه فيها. ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإن الكلام فيما إذا كان العامي شاكا في جواز تقليد غير الاعلم. و (أما المقام الثاني) وهو جواز الافتاء بجواز تقليد غير الاعلم فيقع الكلام فيه في موردين: (المورد الاول) - فيما إذا علم الاختلاف بين الاعلم وغيره في الفتوى تفصيلاً، أو إجمالاً، وكان فتوى الاعلم موافقاً للاحتياط. (المورد الثاني) - فيما إذا لم يعلم اختلافهما أصلاً، أو علم الاختلاف ولكن كان فتوى غير الاعلم موافقاً للاحتياط، كما إذ رأى الاعلم استحباب السورة في الصلاة، وغيره يرى وجوبها فيها. (أما المورد الاول) فالظاهر فيه عدم جواز تقليد غير الاعلم. والوجه فيه أن أدلة حجية الفتوى - من الآيات والروايات - لا تشمل الفتويين المتخالفين، لما تقدم في بحث التعادل والترجيح من سقوط المتعارضين عن الاعتبار، وأن دليل الاعتبار لا يشمل شيئاً منهما، فلا بد في اثبات اعتبار أحدهما من التماس دليل آخر. ولا دليل في المقام إلا السيرة العقلية. ولا ينبغي الريب في قيام السيرة على الرجوع الى الاعلم في مورد الاختلاف بينه وبين غيره. ومع الغض عن ذلك تصل النوبة الى الاصل.

ومقتضاه أيضا وجوب تقليد الاعلم، لكون المورد من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير في الحجية. وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه هو الحكم بالتعيين. و (أما المورد الثاني) فالتحقيق فيه أنه إذا علم الاختلاف بينهما، وكان فتوى المفضل مطابقا للاحتياط، جاز للعامي الرجوع الى الاعلم، لما تقدم من قيام السيرة على اتباع الاعلم عند الاختلاف بينه وبين غيره، كما جاز له العمل بفتوى المفضل، فانه لا يقصر عن الاحتياط في بقية موارد الطرق والامارات. وقد قرر في محله أن حجية الطريق لا تنافي حسن الاحتياط وجوازه. وأما إذ لم يعلم الاختلاف بينهما اصلا، فقد يقال فيه بوجوب تقليد الاعلم، ويستدل عليه بامور: (منها) - أن فتوى الاعلم متيقن الاعتبار، وفتوى غيره مشكوك الاعتبار. وذكرنا مرارا أن مقتضى حكم العقل - عند دوران الحجة بين التعيين والتخيير - هو التعيين. وهذا الوجه إنما ينفع فيما لم يثبت التخيير بدليل، وإلا فلا تصل النوبة الى العمل بالاصل مع وجود الدليل. و (منها) - قوله (ع) في مقبولة عمر بن حنظلة: " الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر " حيث جعل (ع) الاعتبار بقول الافقه دون غيره. وفيه (اولا) - ضعف المقبولة من حيث السند كما تقدم. و (ثانيا) - انها واردة في مورد الاختلاف، كما يفصح عنه قول السائل: " فاختلغا فيما حكما " فموردها خارج عن محل الكلام، وهو صورة عدم العلم بالاختلاف و (ثالثا) - أن موردها الحكومة وفصل الخصومة. ولاوجه للتعدي منه الى الافتاء، بل قوله (ع): " الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما... الخ. " يدل على الاختصاص من وجهين:

(الاول) - أن الامام (عليه السلام) أمر بالاخذ بما يقوله أفقه الحكمين. وهذا مختص بباب القضاء. وأما في مقام الافتاء، فلا بد من الرجوع الى أفقه جميع المجتهدين لا إلى أفقه الشخصين. (الثاني) - أن المقبولة دلت على وجوب الاخذ بما يقوله أورع الحكمين وأصدقهما في الحديث. ومن الظاهر أن الترجيح بهما يختص بباب القضاء. ومما ذكرناه يظهر الحال في الاستدلال بما روي عن مولانا امير المؤمنين (عليه أفضل الصلاة والسلام) في عهده الطويل الى مالك الاشتهر من قوله (ع): " اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك " ونهيه (ع) عن ايكال القضاء الى أحد مع وجود الافضل منه في البلد، فان مورده الحكم لا الافتاء، كما هو ظاهر. ولا سيما مع ملاحظة ان الافتاء موكول الى أفضل الجميع، كما تقدم، لا إلى افضل الرعية وأهل البلد. وكذا الحال في الاستدلال بالروايات الدالة على ذم من يحكم مع العلم بوجود من هو أعلم منه، فانها ايضا واردة في الحكومة دون الفتوى. و (منها) - ان فتوى الاعلم أقرب الى الواقع من فتوى غيره، فيجب الاخذ به. وفيه منع الصغرى والكبرى. (أما الصغرى) فلمنع كون فتوى الاعلم اقرب الى الواقع من فتوى غيره دائما، بل ربما تكون فتوى غيره اقرب الى الواقع من فتوى الاعلم، كما إذا كان فتوى غير الاعلم مطابقا للمشهور، أو مطابقا لفتوى ميت كان اعلم من الافضل الحي. و (أما الكبرى) فلانه لم يدل دليل على تعيين الاخذ بما هو أقرب، إذ ليس مناط الحجية هو الاقربية. ولذا لو وقع التعارض بين البيتين، وكانت إحداهما اقرب الى الواقع من الاخرى، لا يمكن القول بوجوب الاخذ بالاقرب وطرح الاخرى.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنه لادليل على وجوب الاخذ بفتوى
الاعلم في مفروض الكلام. نعم لو لم يثبت التخيير كان هو المتعين
بمقتضى الاصل على ما تقدم، إلا أن السيرة قائمة على الرجوع الى
كل من الافضل والمفضل عند عدم العلم باختلافهما فهي الدليل
على التخيير. ألا ترى أن الطبيب المفضل لا يبقى عاطلا في بلد مع
وجود الافضل منه فيه، فان العقلاء يراجعون المفضل كما يراجعون
الافضل. نعم لو أحرز الاختلاف بينهما، لا يراجعون المفضل كما
ذكرناه سابقا. هذا، ويمكن الاستدلال على جواز الرجوع الى غير
الاعلم باطلاق مثل قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا
تعلمون) وتوهم - أنه لا يمكن التمسك باطلاق آية السؤال ونحوها
في المقام، لان صورة مخالفة فتوى الاعلم مع فتوى غيره خارجة
عن الاطلاقات، لما تقدم من أن ادلة الحجية من الآيات والروايات لا
تشمل شيئا من المتعارضين، وحيث أنا نحتمل في الفرض مخالفة
فتوى الاعلم لفتوى غيره، كان التمسك بالاطلاقات من قبيل
التمسك بالعام في الشبهة المصادقية - مدفوع بأنه يحرز عدم
الاختلاف بين الفتويين باستصحاب عدمه الازلي، أن النعتي على ما
ذكرناه غير مرة. (فروع): (الاول) - إذا علم اختلاف المجتهدين
وأعلمية أحدهما احتمالا، وجب الفحص عن الاعلم وتقليده، لما تقدم
من اختصاص الحجية بفتواه عند مخالفته لفتوى غير الاعلم، فان لم
يتمكن من تعيينه، وجب الاحتياط بين القولين فيما إذا امكن، وإلا كان
مخيرا بينهما. وإن تمكن من تعيين الاعلم بالظن، فانه لا دليل على
اعتباره، كما لا يخفي. (الثاني) - إذا علم الاختلاف بين المجتهدين،
ولم تعلم اعلمية أحدهما، ولكنه

[٤٥٦]

احتمل الاعلمية في كل منهما وتساويهما، فالمشهور على تخيير
العامي في تقليدهما، بل ادعي الاتفاق عليه، فان تم الاجماع. فهو،
وإلا فالقاعدة تقتضي سقوطهما، فلا بد من الاحتياط إن امكن. وإلا
فالتخيير. وأما ما عن السيد (ره) - في العروة من أنه إذا حصل الظن
باعلمية أحدهما تعين تقليده - لا يمكن المساعدة عليه، لما ذكرناه
من عدم الدليل على اعتباره. (الثالث) - إذا علم اختلاف المجتهدين،
واحتمل الاعلمية في أحدهما المعين دون الآخر. يتعين تقليد من
يحتمل كونه أعلم، فان الامر حينئذ دائر بين التعيين والتخيير. وقد
ذكرنا مرارا أن مقتضى حكم العقل - عند دوران الحجة بينهما - هو
التعيين. هذا بناء على التخيير عند اختلاف المجتهدين في الفتوى
وتساويهما في العلم. وأما بناء على المسلك الآخر. لزم الاحتياط إن
أمكن، وإلا فالحكم كما ذكر. (تذييك) (في بيان المراد من الاعلم في
المقام) فنقول: ليس المراد من الاعلم من هو أكثر اطلاعا على
الفروع الفقهية وحفظا لمداركها من الآيات والروايات وغيرهما، بل
المراد به من يكون استنباطه ارقى من الآخر بأن يكون أجود فهما
للاخبار والآيات، وادق نظرا في تنقيح المباني الفقهية من القواعد
الاصولية، وفي تطبيقها على المصاديق. (المسألة الثالثة) - في
اشتراط الحياة في المفتي، واختلفت كلماتهم في ذلك: المنسوب
الى المشهور اشتراطها فيه مطلقا، والى المحدثين والمحقق
القمي في أجوبة مسائله عدمه مطلقا. وفصل جمع من محققي
المتأخرين بين التقليد الابتدائي والاستمراري: بانها شرط في الاول،
دون الثاني.

[٤٥٧]

وتحقيق الحال يقتضي التكلم في مقامين: (المقام الاول) - فيما إذا
لم تعلم مخالفة الحي مع الميت في الفتوى (المقام الثاني) - فيما

إذا علمت المخالفة بينهما تفصيلا أو اجمالا. (أما المقام الاول) فقد يتمسك فيه لجواز تقليد الميت باستصحاب بقاء حجة فتواه. وحيث أن جريان الاستصحاب يتوقف على أمرين: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، فقد اجيب عن الاستصحاب المذكور (تارة) بعدم اليقين في الحدوث، (وإخرى) بعدم الشك في البقاء. (أما الاول) فهو أنه في موارد التقليد الابتدائي لم تعلم حجة فتوى المجتهد، إلا في حق الموجودين في زمانه. وأما المعدومين، فلا علم لنا بحجة فتواه في حقهم، لاحتمال اختصاصها بالموجودين. وفيه أن مقتضى أدلة حجة الفتوى هو حجيتها في حق الجاهلين على نحو القضية الحقيقية، بمعنى أن كل من فرض وجوده في الخارج، واتصف بكونه مكلفا، فهو في ظرف اتصال به تكون فتوى المجتهد حجة في حقه، فلا اختصاص لحجة فتواه بجاهل دون جاهل، فلو فرض كون المعدومين في زمان المفتي موجودين فيه، لكانت فتواه حجة في حقهم قطعا. غاية الامر أنه يحتمل ارتفاع الحجية المعلومة بارتفاع حياة المجتهد لاحتمال كونها مقيدة بحياة المفتي، فلا مانع من جريان الاستصحاب. و (بعبارة أخرى) من كان معدوما في زمان حياته إذا وجد وعلم بتوجه التكليف إليه، فهو لا محالة يعلم بأن فتوى المجتهد المفروض مماته كانت حجة في زمان حياته على نحو القضية الحقيقية، وبشك في بقاء حجيتها كذلك بعد مماته، فيجري الاستصحاب في حقه، لتمامية كلا ركنيه. مضافا الى أن الجوار المذكور على تقدير تماميته يختص ببعض الموارد، ولا يجري بالاضافة الى من كان موجودا في زمان حياة المجتهد، ولم يقلده عصيانا أو غفلة، أو لكنه عاملا بالاحتياط، فاراد تقليده بعد

[٤٥٨]

مماته، فان فتوى المجتهد كانت حجة في حقه على الفرض، فلا مانع من استصحاب حجيتها بعد مماته. و (أما الثاني) فقد ذكر في الكفاية ما حاصله: أنه لا مجال لاستصحاب بقاء حجة فتواه بعد موته، إذ بموته يرتفع رأيه الذي هو موضوع الحجية، فانه متقوم بالحياة في نظر العرف، فالموضوع ليس باقيا في نظر العرف، وإن كان باقيا في الحقيقة ولذا يرى المعاد من إعادة المعدوم، ثم إنه (ره) أورد على نفسه بأن الرأي والاعتقاد وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه وهو الانسان، إلا أن حدوث الرأي في حال حياته كاف في جواز تقليده بعد موته أيضا، كما هو الحال في الرواية. وأجاب عنه بالفرق بين الرواية والفتوى. وحاصله أن الرواية إنما تكون حجة بحدوثها، فلا يضر موت الراوي بحجيتها، بخلاف الفتوى، فان حجيتها تدور مدار بقاء الرأي، للقطع بعدم جواز تقليد من زال رأيه بعروض الجنون أو الهرم، أو التبدل برأي آخر، انتهى. والتحقيق عدم تمامية هذا الجواب أيضا، لما ذكرناه في بحث الاستصحاب من أن المراد ببقاء الموضوع هو اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها. ولا إشكال في اتحادهما في المقام. وأما ما ذكره من عدم بقاء الرأي بعد موت الانسان بنظر العرف فهو وإن كان كما ذكره، إلا أن حدوثه كاف في حجيته حدوثا وبقاء، بمعنى ان حجة رأي المجتهد لا تدور مدار بقاءه، فان الفتوى مثل الرواية والشهادة من هذه الجهة. (توضيح ذلك): أن الشئ قد يكون بحدوثه موضوعا لحكم من الاحكام، بأن يكون حدوثه في زمان كافيا في ثبوت الحكم وبقائه كما في حكم الشارع - مثلا - بعدم جواز الصلاة خلف المحدود، فان وقوع الحد على أحد في زمان كاف في عدم جواز الائتمام به الى الابد. وقد لا يكون حدوثه كافيا في بقاء الحكم، بل يحتاج بقاءه

[٤٥٩]

الى بقاء ذلك الشيء، فيدور الحكم مداره حدوثا وبقاء، كعدم جواز الصلاة خلف الفاسق، فانه يدور مدار فسقه. ولامانع من أن تكون فتوى المجتهد من قبيل الاول كالرواية والشهادة. وعليه فيمكن التمسك باستصحاب حجية رأيه بعد موته. وما ذكره - من القطع بعدم جواز تقليد من زال عنه الرأي بالتبدل أو بعروض الجنون أو الهرم وهو دليل على أن الحجية دائرة مدار بقاء الرأي - غير تام، لاختصاص حجية الرأي بما إذا لم يظهر بطلانه، وبعد تبدل الرأي يظهر خطأه، فكيف يكون حجة؟ والامر في باب الرواية أيضا كذلك، فان الراوي لو اعترف بخطأه في الرواية تسقط الرواية عن الحجية بلا اشكال. وأما ارتفاع حجية الفتوى بزوال الرأي لهرم أو جنون فهو لامرين: (الاول) - القطع من الخارج بعدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارئ، فان المجنون لا يليق بمنصب الفتوى الذي هو فرع من فروع منصب الامامة. وكذا من التحق بالصبيان للهرم أو النسيان، فان الشارع لا يرضى بزعامة المجنون وكونه مرجعا للمسلمين، ولو من جهة فتواه السابقة. وكما أن الجنون مانع عن الرجوع الى المتصف به في فتواه السابقة على عروضة، كذلك الفسق. وهذا بخلاف الموت فانه ارتقاء للانسان وارتحال من عالم الى عالم أرقى وأشرف. ولذا اتصب به الانبياء والاصياء (ع)، فالفتوى تفترق عن الرواية من هذه الجهة، فان عروض الجنون أو الفسق للراوي لا يمنع عن حجية روايته التي رواها قبل عروضهما له، كما هو المروي بالاضافة الى كتب بني فضال. (الثاني) - الاجماع المحقق على عدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارئ، من الجنون والفسق. هذا، ولكن التحقيق أنه لا يمكن إثبات جواز تقليد الميت بالاستصحاب:

[٤٦٠]

(اما اولاً) فلما ذكرناه في بحث الاستصحاب من عدم جريانه في الشبهات الحكمية. و (أما ثانياً) فلان مقتضى الاستصحاب عدم جواز تقليد الميت لا جوازه. وذلك، لما ذكرناه عند البحث عن جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة؛ من أن مرجع الشك في نسخها الى احتمال ضيق دائرة الجعل وعدم سعتها بالاضافة إلى من يوجد في زمان تشريع الشريعة اللاحقة، فيكون المراد من النسخ بيان أمد الحكم بحسب الجعل الاول لارفعه، لكونه مستلزماً للبداء المستحيل في حقه تعالى. وعليه، فلا علم بجعل الحكم في حقه، ولو بنحو القضية الحقيقية ليجري الاستصحاب ويثبت به بقاء الحكم له، بل يجري في حقه استصحاب عدم الجعل بلا معارض. والمقام من هذا القبيل بعينه، حيث نحتمل أن تكون حجية فتوى المجتهد مختصة (١) بمن عاصره، وكان من وظيفته الرجوع إليه. وأما المكلف الموجود بعد موته، فلا علم بحجية فتواه في حقه من الاول، فيجري استصحاب عدم جعل الحجية في حقه بلا معارض.

(١) أي يكو الشك - في حجية فتوى المجتهد في حق من يوجد بعد مماته - شكا في الحدوث لا في البقاء، فلا مجال لجريان استصحاب بقاء الحجية في حقه. ولاتنافي بين ما أفاده سيدنا الاستاذ دام ظله هنا، وما ذكره سابقاً من عدم كون المقام من قبيل الشك في الحدوث، فان ما ذكره - دام ظله سابقاً - راجع الى أنه ليس من قبيل الشك في الحدوث من جهة احتمال اختصاص حجية فتواه بجاهل دون جاهل (أي بجاهل موجود في حياته دون جاهل موجود بعد مماته)، وما أفاده هنا راجع الى أن الشك في الحدوث من جهة احتمال أن تكون حجية فتواه مختصة بحال حياته، فلا حظ.

[٤٦١]

و (أما ثالثاً) فلان الاستصحاب إنما يجري عند عدم الدليل. وقد دل الدليل على اشتراط الحياة في المفتي، وهو أمران: (الاول) - الإجماع المدعى في كلمات جماعة من الاكابر: كالشهيد (ره) وأمثاله. ولا يخفى أنه لا تضر - بدعوى الإجماع في المقام - مخالفة المحقق القمي (ره) والخباريين، لان مخالفته (ره) مبنية على ما ذكره: من أنه لا دليل على حجية فتوى المفتي إلا دليل الانسداد الجاري في حق العامي. ومقتضاه جواز تقليد الميت كالحى، وقد ذكرنا أن دليل جواز التقليد غير دليل الانسداد. وأما الاخباريون فمخالفتهم إنما هو لاجل أن الرجوع الى المفتي عندهم من قبيل الرجوع الى الراوي، لزعمهم أن التقليد بدعة. ولا مجال لاعمال الرأي والاجتهاد في الاحكام الشرعية. وقد مر في تعريف الاجتهاد أن ما ذكره إنما يتم على ما يراه العامة في معنى الاجتهاد وأما على ما عرفناه، فلا محذور فيه أصلاً. (الثاني) - أن الآيات والروايات - الدالة على حجية فتوى المجتهد - ظاهرة في اعتبار الحياة في المفتي، فان ظاهر قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) هو اتصاف المسؤول بكونه أهل الذكر عند السؤال. ومن الظاهر عدم صدق هذا العنوان على الميت. ومن هنا يظهر وجه الدلالة في مثل قوله (ع): " من كان من الفقهاء... الخ " وقوله (ع): " انظروا الى رجل قد روى حديثنا... الخ " فالظاهر من هذه الأدلة اعتبار الحياة في المفتي. وهذا بخلاف الرواية فإنه لم يعتبر في حجيتها حياة الراوي. والوجه في هذا الظهور: أنا المرجع في باب التقليد هو المفتي، فلا بد من أن يكون حياً حين الرجوع إليه لا الفتوى، بخلاف باب الرواية، فان المرجع فيه هي الرواية لا الراوي. ويظهر هذا الفرق من مراجعة أدلة المقامين، فان المستفاد - من الآيات والروايات الدالة على حجية الفتوى - أن

[٤٦٢]

المرجع: الفقهاء ورواة الاحاديث والعارف بالاحكام، بخلاف أدلة حجية الرواية، فان المستفاد منها وجوب الرجوع الى الرواية لا الراوي. ألا ترى أن المستفاد - من قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ... الخ) - ان الموضوع هو النبأ لا المبنى وكذا قوله (ع): " لا عذر لاحد في التشكيك فيما برويه ثقاتنا " فان موضوع عدم جواز التشكيك ما يرويه الثقات لا الثقات، فلاحظ. وبالجمله لا وجه للتمسك بالاستصحاب في اثبات حجية فتوى المجتهد بعد موته. وما قيل - من أن مقتضى السيرة العقلانية هو جواز الرجوع الى فتوى المجتهد بعد موته لانهم لا يفرقون في الرجوع الى أهل الخبرة ونظرهم بين حيه وميته، ومن ثم ترى أنهم يراجعون كتب الطب ويعملون بما فيها، ولو بعد موت مؤلفيها - مندفع بما ذكرناه سابقاً: من أن بناء العقلاء لا اعتبار له ما لم يقع مورداً لامضاء الشارع. وقد عرفت أن مقتضى ظاهر أدلة الامضاء من الآيات والروايات هو اعتبار الحياة في حجية فتوى المجتهد. ويمكن الاستدلال على عدم جواز تقليد الميت بوجه آخر. وهو أنه لو جاز تقليد الاموات وجب تقليد اعلمهم. والتالي باطل، فالمقدم مثله (بيان الملازمة): أنا نعلم - ولو إجمالاً - بمخالفة الاموات والاحياء في الفتوى. وقد ذكرنا سابقاً أنه مع العلم بالاختلاف يجب تقليد الاعلم، فإذا يجب الفحص عن أعلم جميع العلماء: الاموات والاحياء وتقليده، وينحصر جواز التقليد بشخص واحد من عصر المعصوم (ع) إلى زماننا هذا. أما بطلان التالي، فيضرورة المذهب القاضية بفساد مسلك العامة الحاصرين لمنصب الفتوى في العلماء الاربعة. هذا كله في التقليد الابتدائي وأما البقاء على تقليد الميت، فالظاهر جوازه، لما تقدم من أن السيرة العقلانية جارية على الرجوع الى نظر أهل الخبرة حياً كان أو ميتاً. وما ذكرناه

- من الأدلة الدالة على اعتبار الحياة في المفتي - لا يشمل البقاء، أما الاجماع فظاهر، فان مورده التقليد الابتدائي. وذهب جمع من المحققين الى جواز البقاء على تقليد الميت، فلا يمكن دعوى الاجماع على عدم جوازه. وأما الآيات والروايات، فانها تدل على اشتراط الحياة في المفتي عند التعلم منه والسؤال. وأما اعتبار أن يكون العمل أيضا في حال حياته، فلا. وأما ما ذكرناه أخيرا من الوجه لعدم جواز تقليد الميت، فهو أيضا لا يجري في البقاء، فان القول - بجواز البقاء على تقليد الميت - لا يستلزم الانحصار المزبور، كما هو واضح، فلم يثبت ردع من الشارع عن السيرة القائمة على الرجوع الى رأي العالم، ولو بعد موته، بل لو أغمضنا النظر عن السيرة، تكفي في إثبات بقاء حجة رأي المفتي - بعد مماته في حق من تعلم منه الاحكام في زمان حياته - الاطلاقات الدالة على حجة الفتوى، فان مقتضاها جواز العمل برأي من تعلم منه الاحكام في حياته مطلقا ولو بعد مماته. هذا تمام الكلام في المقام الاول. و (أما المقام الثاني) وهو ما إذا علم الاختلاف بين الميت والحي تفصيلا أو اجمالا ففي مورد التقليد الابتدائي لا يجوز الرجوع الى فتوى الميت، سواء كان أعلم من الحي أم كان الحي أعلم منه، لما تقدم من اعتبار الحياة في المفتي بالنسبة الى التقليد الابتدائي وأما في مورد البقاء، فحيث أنه لا دليل على اعتبار الحياة في المفتي حال العمل برأيه، فان كان الحي أعلم من الميت يجب الرجوع إليه، لعدم اعتبار فتوى غير الاعلم في صورة العلم بمخالفته لفتوى الاعلم، كما تقدم. وبذلك يظهر حكم ما لو كان الميت أعلم من الحي، فانه يجب البقاء حينئذ. ودعوى الاجماع - على عدم وجوب البقاء، وأن الامر دائر بين جواز البقاء ووجوب العدول - غير مسموعة، لعدم ثبوت هذا الاجماع، لعدم كون هذه المسألة معنونة في كلمات كثير من القدماء. نم لو كانت فتوى غير الاعلم موافقة للاحتياط، جاز العمل على طبقها من باب الاحتياط لا لجواز

تقليده، كما تقدم سابقا. وأما إن كانا متساويين، فمع امكان الاحتياط، يجب. ومع عدم، أو مع عدم وجوبه، للاجماع المدعى في كلام الشيخ (ره) يجب البقاء، لدوران الامر بين التعيين والتخير في الحجة، وبحكم العقل بالتعيين. وبالجملة يعامل مع الميت والحي في هذه المسألة معاملة المجتهدين الحيين المتساويين، مع العلم بالمخالفة. بقي في المقام امران لابد من التعرض لهما: (الاول) - أنه ذكر بعضهم أنه يعتبر في جواز البقاء على تقليد الميت العمل بفتواه حال حياته، فلو لم يعمل به في حياته، لم يجز البقاء على تقليده بعد موته. ومنشأ هذا الاعتبار هو تعريف التقليد بالعمل، باعتبار أنه لا يصدق البقاء على تقليده مع عدم العمل، لعدم تحقق التقليد بدونه، فيكون العمل على فتواه بعد موته تقليدا ابتدائيا. ولا يخفى ما فيه. إذ لم يرد عنوان البقاء على تقليد الميت في لسان دليل لفظي حتى نتكلم في مفهومه، وإن البقاء هل يصدق مع عدم العمل في حال حياة المفتي، أم لا يصدق، بل حكم جواز البقاء من حيث اعتبار العمل وعدمه تابع للمدرك؟ فنقول: إن كان مدركه الاستصحاب، فهو على تقدير جريانه يقتضي حجة فتوى الميت مطلقا: عمل المكلف بها حال حياته، أم لم يعمل، لان حجة فتواه - على العامي حال حياته - لا تتوقف على العمل بها، فتستصح. وأما إن كان المدرك هي السيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهل الى العالم، فعدم اشتراط العمل في جواز البقاء أظهر، فان السيرة جرت على رجوع العالم الى الجاهل، حيا كان العالم أو ميتا، عمل الجاهل بفتواه في حال حياته أم لم يعمل. ولم يردع عنها الشارع إلا في خصوص التقليد الابتدائي عن الميت حيث منع عنه، بمقتضى الأدلة السابقة

الدالة على اعتبار الحياة في المفتي، على ما تقدم. وكذا الحال فيما إذا اعتمدنا في جواز البقاء على الاطلاقات الدالة على حجية فتوى العالم، فانها تدل على اعتبار

[٤٦٥]

كونه حيا حال السؤال والرجوع إليه، لا حال العمل. وإطلاقها ينبغي اعتبار العمل بفتواه قبل موته في جواز العمل بها بعد موته، مع كون التعلم والاختصاص في حياته. فتحصل أن جواز البقاء على تقليد الميت غير متوقف على العمل، وإن قلنا بكون التقليد عبارة عن العمل. (الثاني) - انه ذكر بعضهم أيضا أنه لا يجوز العدول عن الحي إلى مثله فيما إذا عمل بفتوى المجتهد الأول، بخلاف ما إذا لم يعمل بها. ومنشأ هذا التفصيل أيضا هو كون التقليد عبارة عن العمل، فمع عدم العمل بفتوى المجتهد الأول لا يصدق العدول ليكون حراما. وفيه أنه لم يرد عدم جواز العدول في لسان دليل حتى نبحت عن صدق العدول مع عدم العمل وعدمه، فلا بد من ملاحظة المدرك للحجية فتوى العالم. والذي ينبغي أن يقال: انه إن كان المجتهد الثاني أعلم ممن قلده أولا، فمع العلم بالمخالفة ولو إجمالا يجب العدول، سواء عمل بفتوى المجتهد الأول أم لم يعمل بها، إلا إذا كانت فتوى الأول موافقة للاحتياط، وإن كان المجتهد الذي قلده هو الأعلم، لا يجوز العدول ولو قبل العمل، إلا إذا كانت فتوى الثاني موافقة للاحتياط. وإن كانا متساويين، فمع العلم بالمخالفة لابد من الاحتياط على ما ذكرناه سابقا، ومع عدم إمكانه أو عدم وجوبه للاجماع، لا يجوز العدول، لكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير. وقد سمعت مرارا أن مقتضى حكم العقل هو التعيين في دوران الأمر بين التعيين والتخير في باب الحجّة. ولا فرق في ذلك أيضا بين العمل بفتوى المجتهد الأول وعدمه. وأما إذا لم يعلم الاختلاف بينهما، فإن لم يكن العامي حين العدول ذاكرة التعيين والتخير في باب الحجّة. ولا فرق في ذلك أيضا بين العمل بفتوى المجتهد الأول وعدمه. وأما إذا لم يعلم الاختلاف بينهما، فإن لم يكن العامي حين العدول ذاكرة لفتوى المجتهد الأول، جاز له العدول، سواء عمل بفتوى المعدول عنه أم لا، لشمول إطلاق مثل قوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) لفتوى كل

[٤٦٦]

منهما. وأما إذا كان ذاكرة لها، لا يجوز العدول، لدوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجّة، ويحكم العقل في مثله بالتعيين على ما مر، سواء عمل بفتوى المجتهد الأول أم لا. فتحصل مما ذكرناه أنه لا فرق في جواز العدول وعدمه بين العمل بفتوى المجتهد الأول وعدمه في جميع الفروض المذكورة. هذا آخر ما أفاده سيدنا الأستاذ - دام ظله الوارف - في هذه الدورة. وقد تم بيد مؤلفه الحقيق محمد سرور بن الحسن رضا الحسيني البهسودي الأفغاني ليلة الثلاثاء السابع عشر من جمادى الثانية في سنة خمس وسبعين وثلاثمائة بعد الألف من الهجرة النبوية. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وآله الأطهار المعصومين. شكر وتقدير لما كان الاعتراف بالجميل من أقدس الواجبات وأوجب الفرائض فاني أرفع آيات الشكر والثناء والتقدير إلى الأستاذ الشيخ عبد الهادي الأسدي أيده الله تعالى - صاحب مطبعة النجف، ومديرها - لما قام به من شدة الاعتناء بهذا الكتاب وسائر الكتب الإسلامية من خدمة وعناية وبذل دقة في جودة الطبع وصدق المعاملة وجلب أحدث الوسائل. وهذه الكلمة وإن لم أت فيها بما تستحقه همته السامية، إلا انها رمز لاعترافي بحسن صنيعه. المؤلف

