

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهرس

٥	الفهرس
٨	مصباح الاصول: تقريراً لباحث سماحه آيه الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى الاصول العمليه المجلد ٢
٨	اشاره
٩	مباحث الاستصحاب
٩	اشاره
١١	الكلام فى الاستصحاب
١١٤	التنبيه الأول
١١٧	التنبيه الثانى
١٢١	التنبيه الثالث
١٢٩	التنبيه الرابع
١٥٣	التنبيه الخامس
١٦٩	التنبيه السادس
١٨٣	التنبيه السابع
١٨٩	التنبيه الثامن
٢١٩	التنبيه التاسع
٢٢٠	التنبيه العاشر
٢٢٠	اشاره
٢٤٧	تنبيه
٢٥٨	التنبيه الحادى عشر
٢٦١	التنبيه الثانى عشر
٢٦٥	التنبيه الثالث عشر
٢٧٦	التنبيه الرابع عشر
٢٧٩	التنبيه الخامس عشر
٣٢٣	قاعده الفراغ و التجاوز

٣٢٢	اشاره
٣٢٣	الكلام فى قاعده الفراغ و التجاوز
٣٢٣	اشاره
٣٧٣	فرع
٣٩٠	فرع
٣٩٥	أصاله الصحه
٣٩٥	الكلام فى أصاله الصحه
٣٩٥	اشاره
٤٠٥	تنبيه
٤١٧	الكلام فى تعارض الاستصحاب مع قاعده اليد
٤٢٠	الكلام فى تعارض الاستصحاب مع القرعه
٤٢٥	التعادل و الترجيح
٤٢٥	الكلام فى التعادل و الترجيح
٤٣٤	الكلام فى الفرق بين التعارض و التزاحم
٤٣٤	اشاره
٤٤٤	فرع
٤٧٢	انقلاب النسبه
٥٢٤	تنبيه:
٥٢٩	الاجتهاد و التقليد
٥٢٩	خاتمه فى الاجتهاد و التقليد
٥٣٧	الكلام فى التجزى
٥٣٩	الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد
٥٤١	الكلام فى التخطئه و التصويب
٥٤٤	الكلام فى التقليد
٥٤٤	الكلام فى أحكام التقليد
٥٤٤	اشاره

۵۵۴ -----: فروع

۵۵۵ -----: تذييل

۵۶۸ -----: شكر و تقدير

۵۶۹ -----: تعريف مركز

سرشناسه: واعظ الحسيني، محمد سرور

عنوان و نام پديد آور: مصباح الاصول: تقرير الابحاث سماحه آيه الله العظمى السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي الاصول العمليه /
تاليف محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي.

مشخصات نشر: قم: موسسه احيا آثار الامام الخويي، ١٤ ق. = ٢ م. = ١٣

مشخصات ظاهري: ج.

فروست: موسوعه الامام الخويي.

شابك: ج. ٤٧، چاپ سوم ٧٣٣٦-١٦-٠: ج. ٤٨، چاپ سوم ٧٣٣٦-٩٦٤-٢٠-٩:

يادداشت: فهرستتويسي براساس جلد دوم، ١٤٢٢ ق. = ٢٠٠١ م. = ١٣٨٠.

يادداشت: عربي

يادداشت: ج. ٣ (چاپ اول: ١٤٢٢ ق. = ٢٠٠١ م. = ١٣٨٠)

يادداشت: ج. ٤٧ و ٤٨ (چاپ سوم: ١٤٢٨ ق. = ٢٠٠٧ م. = ١٣٨٦).

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: خوئي، سيد ابوالقاسم، ١٢٧٨ - ١٣٧١.

شناسه افزوده: قيومي اصفهاني، جواد، ١٣٤٢ -

شناسه افزوده: موسسه احيا آثار الامام الخوئي (ره)

رده بندي كنگره: BP١٥٩/٨ و ١٥ م ٦٣ ١٣٠٠ ي

رده بندي ديويي: ٢٩٧

شماره كتابشناسي ملي: ١١٤١٥٥٠

ص: ١

مباحث الاستصحاب

اشاره

ربّ زدنى علماً و ألحقنى بالصالحين، و اجعلنى مقرّر صدقٍ أكن من الشاكرين، فانّك فى الدّارين رجائى و جلّ قدسك عن حمدى و ثنائى، و صلّ اللهم على أشرف أنبيائك المرسلين و أفضل سفرائك المرضيين محمّد و آله الأطهار المعصومين.

أمّا بعد، فهذه ثمرات اقتطفتها من شجره طيّبه، و دُرر كلمات تلقّيتها من أبحاث قيمه لحضره سيّدنا الأستاذ العلّامه صرّاف نقود العلم بأفكاره الباكره، غوّاص بحار الفضل بأنظاره العالیه، المحدّث الخبير، و الفقيه البصير، و الأصولى الشهير، حجّه الاسلام و المسلمين آيه الله العظمى فى العالمين سيّدنا و مولانا حضره الحاج السيّد أبو القاسم الخوئى (أدام الله ظلّه العالى و متّع المسلمين بوجوده الشريف) .

و تحقيق القول فىه يقتضى التكلم فى جهات:

الجهه الأولى: فى تعريفه، و قد ذكر شيخنا الأنصارى (قدس سره) عده من التعاريف التى عرّفوه بها، و قال: إن أسدّها و أخصرها إبقاء ما كان، و ليس المراد من الإبقاء هو الإبقاء التكوينى الخارجى، بل المراد هو حكم الشارع بالإبقاء، فالمراد من الإبقاء هو الإبقاء بحكم الشارع (١).

و قال صاحب الكفايه (قدس سره): إن عباراتهم فى تعريفه و إن كانت شتى، إلّا أنّها تشير إلى مفهوم واحد، و هو الحكم بإبقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقائه (٢).

أقول: أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من التعريف، فهو شرح لما ذكره الشيخ (قدس سره) لا غيره. و أمّا ما ذكره من كون التعاريف مشيره إلى معنى واحد، فغير صحيح، لاختلاف المبانى فى الاستصحاب، و كيف يصح

ص: ٣

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٥٤١

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٨٤

تعريف الاستصحاب بأنه حكم الشارع بالبقاء في ظرف الشك بناءً على كون الاستصحاب من الأمارات، فإن الأمارات ما ينكشف الحكم بها فلا يصح تعريفها بالحكم.

و الذي ينبغي أن يقال: إن البحث في الاستصحاب راجع إلى أمرين لا إلى أمرٍ واحد:

الأول: البحث عنه بناءً على كونه من الأمارات.

و الثاني: البحث عنه بناءً على كونه من الأصول.

أمّا على القول بكونه من الأمارات المفيدة للظن النوعي، فالصحيح في تعريفه ما نقله الشيخ (قدس سره) عن بعضهم من أنّ الاستصحاب كون الحكم متيقناً في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق. فان كون الحكم متيقناً في الآن السابق أماره على بقاءه و مفيدة للظن النوعي، فيكون الاستصحاب كسائر الأمارات المفيدة للظن النوعي، و يكون المثبت منه حجه أيضاً على ما هو المعروف بينهم، و إن كان لنا كلام في حجه الاستصحاب المثبت حتى على القول بكونه من الأمارات، و سيجيء الكلام فيه (١) إن شاء الله تعالى.

كما أنه على القول باعتباره من باب إفادته الظن الشخصي، فالصحيح في تعريفه أن يقال:

إنّ الاستصحاب هو الظن ببقاء حكم يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، فيكون الاستصحاب كـبعض الظنون الشخصية المعتره شرعاً في بعض المقامات، كالظن في تشخيص القبلة و كالظن بالركعات في الصلوات الرباعية.

ص: ٤

و هذا المعنى هو المأخوذ من الكبرى فى كلام شارح المختصر على ما نقله الشيخ (1) (قدس سره) من قوله: الحكم الفلانى قد كان متيقناً سابقاً و شك فى بقاءه، و كلما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

و أما على القول بكونه من الأصول، فلا بد من تعريفه بالحكم كما وقع فى كلام الشيخ و صاحب الكفايه، لكن لا بما ذكره من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، فإن الاستصحاب على هذا التقدير مأخوذ من الأخبار و عمدتها صحاح زراره، و ليس فيها ما يدل على الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، بل المستفاد منها حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، و الحكم ببقاء اليقين من حيث العمل فى ظرف الشك.

فالصحيح فى تعريفه على هذا المسلك أن يقال: إن الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين فى ظرف الشك من حيث الجرى العملى.

الوجه الثانى: فى أن البحث عن الاستصحاب هل يكون بحثاً عن مسأله أصوليه أو فقهيه؟

فقول: أمّا على القول باختصاص حجه الاستصحاب بالشبهات الموضوعيه و عدم حجيتها فى الأحكام الكليه الإلهيه كما هو المختار، فالبحث عنه يرجع إلى البحث عن قاعده فقهيه مستفاده من الأخبار، فىكون الاستصحاب من القواعد الفقهيه كقاعده الطهاره و قاعده التجاوز، و يعتبر فيه حينئذ اليقين السابق و الشك اللاحق من المقلد، و لا يكفى تحققهما من المجتهد بالنسبه إلى تكليف المقلد، فلو كان المقلد متيقناً بالطهاره من الحدث و شك فى الحدث فرجع إلى المجتهد، فلا بد له من الافتاء ببقاء الطهاره عملاً و إن كان

ص: ٥

المجتهد متيقناً بكونه محدثاً. نعم، اليقين و الشك من المجتهد إنما يعتبران في جريان الاستصحاب بالنسبه إلى تكليف نفسه لا بالنسبه إلى المقلمد، و كذا جميع القواعد الفقهيه كقاعده الفراغ من الصلاه فيما إذا شك في نقصان ركن من أركان صلاته، فيفتى له المجتهد بالصحه لأجل الفراغ و إن كان هو عالماً بنقصان ركن من أركان صلاته، و لا يقبل قوله بنقصان الركن إلّا من باب الشهاده إذا اعتبرنا شهاده العدل الواحد في أمثال هذه المقامات.

و أمّا على القول بحجتيه في الأحكام الكليه أيضاً بأن يقال: الشك المأخوذ في الاستصحاب شامل لما كان منشؤه عدم وصول البيان من قبل الشارع، أو الأمور الخارجيه، و يشمل صورتين دليل واحد، كما مرّ (1) نظيره في شمول حديث الرفع للشبهات الحكميه و الموضوعيه، لكون المراد منه كل حكم مجهول، سواء كان منشأ الجهل عدم تماميه البيان من قبل الشارع كاجمال النص، أو الأمور الخارجيه، و لا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين.

فيكون الاستصحاب حينئذ ذا جهتين، فمن جهه كونه حجّه في الأحكام الكليه يكون البحث عنه بحثاً عن مسأله أصوليه، لما ذكرناه في أوّل هذه الدور (2) من أنّ الميزان في المسأله الأصوليه إمكان وقوع النتيجة في طريق استنباط الأحكام الشرعيه بلا احتياج إلى مسأله أخرى، أى أنّ المسأله الأصوليه ما يمكن أن تقع نتيجهها في كبرى القياس الذي ينتج نفس الحكم الشرعي بلا احتياج إلى شيء آخر، و حينئذٍ يعتبر فيه اليقين السابق و الشك اللاحق من المجتهد كما في سائر القواعد الأصوليه، فبعد تحقق اليقين السابق

ص: ٦

١- ١) في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٣٠١، ٣٠٤

٢- ٢) دراسات في علم الأصول ١: ٢٤ و ٢٥، محاضرات في أصول الفقه ١: ٤

و الشك اللاحق من المجتهد بالنسبه إلى حكم شرعى كلى كنجاسه الماء المتمم كراً و حرمة و طء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، يستصحب هذا الحكم الكلى و يفتى بنجاسه الماء و حرمة و طء الحائض، و يجب على المقلد اتباعه من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

و من جهه كونه حجه في الأحكام الجزئيه و الموضوعات الخارجيه يكون البحث عنه بحثاً عن مسأله فقهيه كما ذكرناه سابقاً، و لا مانع من اجتماع الجهتين فيه، فإنه يثبت كونه قاعدهً أصوليهً و قاعدهً فقهيهً بدليل واحد و هو قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك»^(١) فإن إطلاقه شامل لليقين و الشك المتعلقين بالأحكام الكليه، و اليقين و الشك المتعلقين بالأحكام الجزئيه أو الموضوعات الخارجيه كما مرّ نظيره في بحث حجيه خبر الواحد^(٢)، بناءً على حجيه الخبر في الموضوعات أيضاً، فإن إطلاق دليل الحجيه يشمل ما لو تعلق الخبر بالأحكام و ما لو تعلق بالموضوعات، فبدليل واحد يثبت كونها قاعدهً أصوليه و قاعدهً فقهيه، و لا مانع منه أصلاً.

الجهه الثالثه: في الفرق بين الاستصحاب و قاعده اليقين و قاعده المقتضى و المانع، فنقول:

اليقين و الشك متضادان، بل باعتبار خصوصيه فيهما متناقضان، لأنّ اليقين يعتبر فيه عدم احتمال الخلاف، و الشك يعتبر فيه احتمال الخلاف، و بين هاتين الخصوصيتين تناقض، و إن كان بين اليقين و الشك المتخصصين بهما هو التضاد. و كيف كان لا يمكن اجتماع اليقين و الشك لشخص واحد بالنسبه إلى شىء

ص:٧

١-١) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١

٢-٢) [أشار إلى ذلك في المجلد الثاني من هذا الكتاب ص ٢٠٠]

واحد، فإذا اجتمع اليقين و الشك لشخص،

فأمّا أن يكون متعلق اليقين و الشك متباينين بلا ارتباط لأحدهما بالآخر، كما إذا تعلق اليقين بعداله زيد و الشك باجتهاده أو باجتهاد شخص آخر، و هذا لا يتعلق بالبحث عنه غرض في المقام.

و إمّا أن يكون بينهما نوع ارتباط بأن يكون متعلق اليقين جزء عله لمتعلق الشك فيكون متعلق اليقين هو المقتضى - بالكسر - و متعلق الشك هو المقتضى - بالفتح - فبعد اليقين بتحقق المقتضى - بالكسر - يشك في تحقق المقتضى - بالفتح - لاحتمال وجود المانع. و هذا هو مورد قاعده المقتضى و المانع، و سيأتي الكلام فيها (١) بعد الفراغ عن الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

و إمّا أن يكون متعلق اليقين و الشك متحداً ذاتاً و متغايراً زماناً، فتاره يكون متعلق اليقين مقدماً و متعلق الشك مؤخراً، بأن يكون الشيء متيقناً في زمان سابق مشكوكاً في زمان لاحق. و بعبارة أخرى يكون متيقن الحدوث و مشكوك البقاء، و يسمّى الشك حينئذ بالشك الطارئ، و هذا هو مورد للاستصحاب، و لا فرق فيه بين أن يكون اليقين في حدوثه مقدماً على الشك من حيث الزمان أو مؤخراً عنه أو يكونا متقارنين في الزمان. و أخرى يكون متعلق الشك مقدماً على متعلق اليقين بأن يكون الشيء مشكوكاً في زمان سابق متيقناً في زمان لاحق، و هذا مورد الاستصحاب القهقري، و لا يشمله دليل حجيه الاستصحاب، لأن قوله (عليه السلام): «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» (٢) صريح في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك، فلا يدل على حجيه الاستصحاب

ص: ٨

١-١) في ص ٢٨٦

٢-٢) الوسائل ٣: ٤٧٧ / أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١

فيما إذا تقدم المشكوك على المتيقن، فهذا الاستصحاب لا يكون حجةً إلّا في موضع واحد، وهو ما إذا كان معنى اللفظ متيقناً في العرف فعلاً. و شك في أنه هل كان في اللغة أو عرف الأئمة (عليهم السلام) كذلك أم لا، فيحكم بكون اللفظ حقيقه في اللغة و عرف الأئمة (عليهم السلام) أيضاً بأصالة عدم النقل. و حجيه هذا الاستصحاب في خصوص هذا المورد ثابتة ببناء العقلاء، و لو لا حجيته لانسد علينا باب الاستنباط، لاحتمال كون ألفاظ الأخبار في عرفهم (عليهم السلام) ظاهرة في غير ما هي ظاهره فيه في عرفنا الحاضر، و كذا ألفاظ التسجيلات المذكوره في كتب القدماء.

و إما أن يكون متعلق اليقين و الشك متحداً ذاتاً و مقارناً زماناً، و هذا لا يتصور إلّا مع اختلاف اليقين و الشك من حيث الزمان، فتارة يكون الشك مقدماً على اليقين كما إذا شككنا يوم الخميس في عداله زيد يوم الأربعاء ثم علمنا يوم الجمعة عدالته يوم الأربعاء، و هذا مما لا إشكال فيه، فإنه يجب عليه العمل بوظيفه الشاك ما دام شاكاً، و العمل بوظيفه المتيقن بعد تبدل شكه باليقين، و أخرى يكون اليقين مقدماً على الشك، و يسمّى بالشك السارى، لسريانه إلى نفس متعلق اليقين كما إذا علمنا يوم الخميس بعداله زيد يوم الأربعاء و شككنا يوم الجمعة في عدالته يوم الأربعاء لاحتمال أن يكون علمنا السابق جهلاً مركباً، و هذا مورد قاعده اليقين، و سيجىء الكلام فيها (1) من حيث شمول أدله الاستصحاب لها و عدمه، و من حيث دلالة دليل آخر عليها و عدمها، بعد الفراغ من بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

الجهه الرابعه: في تقسيم الاستصحاب على أنحاء:

ص: ٩

فتارةً يقسّم باعتبار المستصحب، فإنه قد يكون حكماً شرعياً، وقد يكون غيره، والحكم الشرعى قد يكون تكليفاً وقد يكون وضعياً، وكذا قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً.

وأخرى باعتبار منشأ اليقين، فإنه قد يكون العقل وقد يكون غيره من الكتاب والسنة أو السماع والرؤية كما إذا كان المستصحب من الأمور الخارجيه.

و ثالثهً باعتبار منشأ الشك فإنه قد يكون الشك ناشئاً من احتمال انقضاء استعداده ذاتاً، ويسمى بالشك فى المقتضى، وقد يكون ناشئاً من احتمال طروء المانع مع اليقين بوجود المقتضى، ويسمى بالشك فى الرفع، وغير ذلك من التقسيمات التى تعرّض لها الشيخ (قدس سره) (١).

وقد وقع الخلاف بينهم فى حجية الاستصحاب مطلقاً، وعدمها مطلقاً، والتفصيل بين الحكم الشرعى وغيره تارةً، وبين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعى الدليل العقلى وغيره أخرى، وبين الشك فى المقتضى والشك فى الرفع ثالثه.

و اختار الشيخ (قدس سره) (٢) التفصيل باعتبارين: الأوّل التفصيل بين الشك فى المقتضى والشك فى الرفع. والثانى: التفصيل بين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعى الدليل العقلى وغيره، فأنكر حجية الاستصحاب فى الأوّل فى التفصيلين، وإن كان إرجاع التفصيل الثانى إلى الأوّل ممكناً، و حيث إنّ استقصاء هذه التفاصيل تطويل بلا طائل، فالعمده هو النظر إلى الأدله التى أقاموها على

ص: ١٠

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٤٩

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥٥٤ و ٥٦١

حجيه الاستصحاب، فإن تَمَّت فننظر إلى مقدار دلالتها من حيث الشمول لجميع التقادير المتقدمه أو بعضها.

فنقول: قد استدلّ على حجيه الاستصحاب بأُمر:

الأوّل: دعوى السيره القطعيه من العقلاء على العمل على طبق الحاله السابقه، بل عمل الانسان على طبق الحاله السابقه ليس من حيث كونه إنساناً بل من حيث كونه حيواناً، لاستقرار سيره سائر الحيوانات على ذلك، فإنّ الحيوان يمشى إلى المرتع السابق و يرجع إلى دار صاحبه عملاً بالحاله السابقه.

و الكلام فى هذا الدليل يقع فى مقامين: الأوّل: فى ثبوت هذه السيره. و الثانى: فى حجيتها.

أمّا الأوّل: فالتحقيق عدم ثبوت هذه السيره من العقلاء، فإنّ عملهم على طبق الحاله السابقه على أنحاء مختلفه:

فتارةً يكون عملهم لاطمئنانهم بالبقاء كما يرسل تاجر أموالاً إلى تاجر آخر فى بلده أخرى لاطمئنانه بحياته، لا للاعتماد على مجرد الحاله السابقه، و لذا لو زال اطمئنانه بحياته كما لو سمع أنّه مات جماعةً من التجار فى تلك البلد لم يرسل إليه الأموال قطعاً.

و أخرى يكون عملهم رجاءً و احتياطاً، كمن يرسل الدرهم و الدينار إلى ابنه الذى فى بلد آخر ليصرفهما فى حوائجه، ثمّ لو شك فى حياته فيرسل إليه أيضاً للرجاء و الاحتياط حذراً من وقوعه فى المضيقه على تقدير حياته.

و ثالثه يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه، فليس لهم التفات حتى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحاله السابقه، كمن يجيء إلى داره بلا التفات إلى بقاء الدار و عدمه، و من هذا الباب جرى الحيوانات على الحاله

السابقه، فإنه بلا شعور و التفات إلى البقاء و عدمه، فلم يثبت استقرار سيره العقلاء على العمل اعتماداً على الحاله السابقه.

و يدل على ما ذكرنا: أنّ ارتكاز العقلاء ليس مبنياً على التعبد، بأن كان رئيسهم قد أمرهم بالعمل على طبق الحاله السابقه، بل هو مبنى على منشأ عقلائي، كما أنّ جميع ارتكازيات العقلاء ناشئه من المبادئ العقلائيه، و لو كانت هنا جهه عقلائيه تقتضى العمل على طبق الحاله السابقه لفهمناها، فإنّا من جملتهم.

و ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أنّ عملهم على طبق الحاله السابقه إنّما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام (١).

و فيه: أنّ المنكرين لحجيه الاستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد، و لو كان حفظ النظام يقتضى ذلك لاختل على المنكرين.

و أمّا الكلام في المقام الثاني: و هو حجيه السيره على تقدير ثبوتها، فالحق هو حجيتها، لأنّ الشارع مع القدره على الردع لم يردعهم عن ذلك. و عدم الردع مع القدره عليه يدل على الرضا.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّه تكفى في الردع الآيات الناهيه عن العمل بغير علم (٢)، فهو ينافي ما تقدّم منه في بحث حجيه الخبر الواحد من أنّ الآيات وارده في أصول الدين أوّلاً و أنّ الردع بها لا يكون إلّا على وجه دائر ثانياً (٣) فما ذكره من الجوابين عن الآيات الناهيه عن العمل بغير

ص: ١٢

١-١) أجود التقريرات ٤: ٣٠، فوائد الأصول ٤: ٣٣٢

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٨٧

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٠٣

علم فى بحث حجيه الخبر هو الجواب فى المقام أيضاً. مضافاً إلى جواب ثالث ذكرناه فى بحث حجيه الخبر (١)و هو أنّ الآيات الناهيه إرشاديه إلى عدم العمل بالظن، لاحتمال مخالفه الواقع و الابتلاء بالعقاب، كما فى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فلا تشمل الظن الذى يكون حجّه ببناء العقلاء، للقطع بالأمن من العقاب حينئذ، و العقل لا يحكم بأزيد مما يحصل معه الأمن من العقاب. و هذا الجواب أيضاً جارٍ فى المقام، نعم ما ذكره فى هامش الكفايه من التمسك باستصحاب حجيه الخبر لو قيل بسقوط كل من سيره و الآيات عن الاعتبار (٢)لا يجرى فى المقام، لأنّ الكلام فى حجيه الاستصحاب و لا يمكن إثباتها بالاستصحاب، كما هو ظاهر.

الثانى: أنّ ثبوت شىء فى السابق مع الشك فى بقائه موجبٌ للظن ببقائه، و كلّ ما كان كذلك يجب العمل به.

وفيه: منع الصغرى و الكبرى، أمّا الصغرى فلأنّه لو كان المراد هو الظن الشخصى، فهو واضح البطلان فى جميع الموارد، و لو كان المراد هو الظن النوعى الناشئ من غلبه الأفراد، فهو أيضاً كذلك، إذ لا تتصور جهه جامعه بين جميع الأشياء من حيث البقاء النوعى، فإنّ البقاء النوعى لأفراد الانسان إلى مدّه كالستين سنه مثلاً، و لا يكون البقاء النوعى لغيره من الحيوانات إلى هذه المدّه، بل فى بعضها الأقل من ذلك و فى بعضها الأكثر منه، فليس لنا سبيل إلى إحراز غلبه البقاء فى جميع الأشياء الثابته حتى يحصل لنا الظن النوعى بالبقاء فى الفرد المشكوك بقاءه. و أمّا الكبرى فلحرمه العمل بالظن بالأدله الأربعة على

ص: ١٣

١- ١) فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٢٣٢

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٠٤

ما تقدّم بيانه في بحث الظن (١)، إلّا ما دلّ الدليل على اعتباره بالخصوص، و ليس لنا دليل على حجيه الظن في خصوص المقام.

الثالث: دعوى الاجماع على حجيه الاستصحاب.

و فيه: أنّ حجيه الاستصحاب عند القائلين بها مستنده إلى مبانٍ مختلفه مذكوره في كلامهم، فليس هناك إجماع تعبدى كاشف عن رضا المعصوم (عليه السلام)، فلا بدّ من ملاحظه المدرك. مضافاً إلى أنّه لا اتفاق في المسأله فإنّها محل للخلاف. و مما ذكرنا ظهر عدم حجيه الاجماع المنقول في المقام، و إن قلنا بحجيته في غير هذا المقام.

الرابع و هو العمده: هي الأخبار فمنها: صحيحه زراره قال «قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال (عليه السلام): يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن و إذا نامت العين و الأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟ قال (عليه السلام): لا، حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر يبيّن، و إلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك أبداً، و لكنّه ينقضه بيقين آخر» (٢).

و يقع الكلام في سند الروايه أولاً، و في دلالتها ثانياً.

أمّا الأوّل: فربّما يستشكل فيه من جهه كونها مضمرة، فيحتمل كون المسؤل غير المعصوم.

ص: ١٤

١-١) في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ١٢٨

٢-٢) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ (باختلاف يسير)

و هو مدفوع أولاً: بما ذكره جملته من الأعلام من عدم كونها مضمرة، و أنّ المسئول هو الباقر (عليه السلام) فالرواية قلت للباقر (عليه السلام) كما ذكره السيد الطباطبائي (قدس سره) في الفوائد (١)، و الفاضل النراقي (قدس سره) على ما ذكره الشيخ (قدس سره) في تنبيهات الاستصحاب (٢)، و غيرهما من الأفاضل. و من البعيد أنّ مثل السيد (قدس سره) نقلها مسندةً و لم يعثر على أصل من الأصول، بل من المحتمل أنّه عثر على أصل نفس زراره، كما أنّه قد يوجد بعض الأصول في زماننا هذا أيضاً.

و ثانياً: بأنّ الاضمار من مثل زراره لا- يوجب القدح في اعتبارها، فأنّه أجل شأناً من أن يسأل غير المعصوم ثم ينقل لغيره بلا نصب قرينه على تعيين المسئول، فإنّ هذا خيانه يجعل مثل زراره عنها، فاضماره يدل على كون المسئول هو المعصوم يقيناً، غايه الأمر أنّه لا يعلم كونه الباقر أم الصادق (عليهما السلام) و هذا شيء لا يضرّ باعتبارها، و لا إشكال في سندها إلّا من جهة الاضمار فإنّ جميع الرواه إماميون ثقات.

و أمّا الثاني: فنقول قد ذكر فيها فقرتان:

الفقره الأولى: هي قول الراوى: الرجل ينام إلخ. . . و هذا سؤال عن شبهه حكميه، و هي أنّ الخفقه و الخفقتان توجب الوضوء أم لا، و وجه الشبهه أمران: الأوّل: هو الاشتباه المفهومى فى النوم، بأن يكون الراوى لا يعلم أنّ النوم هل يشمل الخفقه و الخفقتين أم لا، فيكون من قبيل الدوران بين الأقل و الأكثر. الثانى: احتمال كون الخفقه و الخفقتين ناقضاً للوضوء مستقلاً كسائر النواقض من

ص: ١٥

١-١) الفوائد الأصولية: ١١٠ / الفائده ٣٣

٢-٢) [لم نعثر عليه]

دون أن يكون داخلاً في مفهوم النوم، و على كل حال أجابه الإمام (عليه السلام) بعدم انتقاض الوضوء بالخفقه و الخفقتين بقوله (عليه السلام): يا زرارہ إلخ... و إنما جمع بين نوم العين و الأذن و ترك نوم القلب، للتلازم بين نوم القلب و نوم الأذن على ما ذكره بعضهم، فذكر نوم الأذن يكفي عن ذكر نوم القلب، و هذه الفقرة لا دخل لها بالمقام.

الفرقة الثانية: هي قول الراوى: فان حرّك في جنبه شيء إلخ... و هذا سؤال عن شبهه موضوعيه مع العلم بأصل الحكم، باعتبار أنه قد تحصل للانسان حاله لا يرى فيها و لا يسمع لاشتغال قلبه بشيء، و لا سيما قبل عروض النوم، فيشك في تحقق النوم، فأجاب الإمام (عليه السلام) بعدم وجوب الوضوء مع الشك في تحقق النوم بقوله (عليه السلام): «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» أى لا يجب عليه الوضوء في صورته الشك إلى أن يتيقن.

و لا إشكال في دلالة الروايه على حجيه الاستصحاب في موردها، فإنّ البناء على الوضوء مع الشك في الحدث مما لا إشكال فيه و لا خلاف، إنّما الكلام في التعدى عن المورد و الحكم بالتعميم، و هو مبنى على أحد أمرين: الأوّل ما ذكره الشيخ (قدس سره) (١) و وافقه صاحب الكفايه (قدس سره) (٢)، و هو أنّ الجواب - للشرطيه المذكوره بقوله (عليه السلام) و إلّا - محذوف، أى لا يجب عليه الوضوء، و قام التعليل و هو قوله (عليه السلام): «فإنّ على يقين من وضوئه» مقام الجواب، و هو كثير في الآيات و غيرها، كقوله تعالى: «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» ٣. و من المعلوم أنه ليس الجواب هو قوله تعالى: «فَإِنَّ اللَّهَ

ص: ١٦

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٦٣

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٨٩

غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» ، لعدم ترتبه على الشرط المذكور، فَإِنَّ اللَّهَ غَنَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ كَفَرُوا أَمْ لَمْ يَكْفُرُوا، فالجواب محذوف و هو: لن يضر الله، و قوله تعالى: «فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ» تعليل قام مقام الجواب، و نقل الفاء من الجواب و أدخل على التعليل لقيامه مقام الجواب، و كذا في المقام حيث إنَّ الجواب يعلم مما ذكر قبل الشرط، و هو قوله (عليه السلام) «لا، حتى يستيقن» فحذف و أُقيم التعليل مقامه.

و لهذا التعليل - و هو قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك» في بدو النظر - احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون المراد من اليقين و الشك في قوله (عليه السلام) «و لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين و الشك المذكورين، أى اليقين المتعلق بالوضوء و الشك المتعلق بالنوم المفروضين في كلام زراره، فيكون المراد لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم.

و هذا الاحتمال بعيد جداً، لأنَّ مفاد التعليل حينئذ يكون عين الحكم المعلل به، فيلزم التكرار المستهجن، إذ يصير مفاد مجموع الكلام من الحكم المعلل و التعليل أنه لا يجب الوضوء على من تيقن بالوضوء و شك في النوم، لأنه على يقين من وضوئه و لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك في النوم، و معنى عدم نقض هذا اليقين بذاك الشك هو عدم وجوب الوضوء، و هذا هو التكرار.

الثاني: أن يكون المراد من اليقين هو اليقين السابق، أى اليقين المتعلق بالوضوء، و لكنَّ المراد من الشك مطلق الشك في الناقض لا- خصوص الشك في النوم بالغاء الخصوصيه عن الشك، للقطع بعدم دخل خصوصيه النوم في الحكم بعدم وجوب الوضوء، فيكون المراد أنَّ المتيقن بالوضوء لا- ينقض يقينه بالوضوء بالشك في الحدث، سواء كان الشك في النوم أم في غيره من النواقض، فيكون

قوله (عليه السلام) «لا ينقض اليقين بالشك» قاعدةً كليّةً في باب الوضوء فقط.

الثالث: أن يكون المراد من اليقين هو مطلق اليقين لا- خصوص اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصية عن اليقين أيضاً، كالغاء الخصوصية عن الشك، فيكون المعنى أنّ المتيقن بشيء - سواء كان الوضوء أم غيره - لا ينقض يقينه بالشك فيه، فيكون قاعدةً كليّةً في الوضوء وغيره، وهو المطلوب.

و الظاهر أنّ الاحتمال الثالث هو المتعين، لظهور التعليل في العموم، لأنّ قوله (عليه السلام) «فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك» جواب مقنع لزراره، و من المعلوم أنّ سؤاله لم يكن مبنياً على خصوصية الوضوء، بل بناء سؤاله على أنّ المتطهر إذا شك في الحدث هل يجب عليه تحصيل الطهاره أم لا، سواء كان متطهراً بالوضوء أم بال غسل، فكما تعدّينا عن الشك في النوم إلى غيره من النواقض لعدم دخلٍ لخصوصية النوم في الحكم، كذلك نتعدى عن خصوصية الوضوء أيضاً إلى غيره، فيكون حاصل جواب الإمام (عليه السلام) أنّ هذا المتيقن بالوضوء الشاك في النوم لا يجب عليه الوضوء، لأنّه كان متيقناً بالوضوء، و كل من يقن بشيء لا- ينقض يقينه بالشك فيه، فيكون التعليل راجعاً إلى قاعده ارتكازيه و هي عدم نقض الأمر المبرم و هو اليقين بالأمر غير المبرم و هو الشك، و يتم المطلوب من عدم جواز نقض اليقين بالشك بلا اختصاص بمورد الروايه.

الأمر الثاني: أن لا- يكون الجواب محذوفاً، بل الجواب هو قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» و يكون قوله (عليه السلام) «فإنه على يقين من وضوئه» توطئه للجواب، أو الجواب هو قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين من وضوئه» .

و يقع الكلام في موضعين: الأوّل في صحه هذا التركيب. و الثاني: في استفاده حجية الاستصحاب على تقدير صحته.

أمّا الكلام فى الموضوع الأوّل: فالظاهر عدم صحه كون الجواب أحد المذكورين، أمّا قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» فلكون الواو مانعاً عن كونه جواباً. و أمّا قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين من وضوئه» فلاّنه إن بنى على ظاهره من كونه جملةً خبريةً، فلا يصح كونه جواباً، لعدم ترتبه على الشرط المستفاد من قوله (عليه السلام): «و إلّا» لأنّ المراد من اليقين فى قوله (عليه السلام): «فإنه على يقين من وضوئه» هو يقينه بالوضوء السابق، و هذا اليقين حاصل له على الفرض سواء استيقن بالنوم بعده أم لا، فلا يكون مترتباً على الشرط المستفاد من قوله (عليه السلام) «و إلّا» أى و إن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يصح كونه جواباً عنه. و إن بنى على كونه جواباً و كونه إنشاءً فى المعنى، أى يجب عليه المضى على يقينه من حيث العمل كما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (١)، فالظاهر عدم صحته أيضاً، لأننا لم نعثر على استعمال الجملة الاسمية فى مقام الطلب، بأن يقال زيد قائم مثلاً و يراد به يجب عليه القيام. نعم، الجمل الخبرية الفعلية استعملت فى مقام الطلب كثيراً: أعاد أو يعيد، أو «من زاد فى صلواته استقبل استقبالاً» (٢) و أمّا الجملة الاسمية فلم يعهد استعمالها فى مقام إنشاء الطلب. نعم، الجملة الاسمية تستعمل لإنشاء المحمول، كما يقال: أنت طالق، أو أنت حرّ فى مقام إنشاء الطلاق و إنشاء الحريه، و كذا غيرهما من الانشاءات غير الطلبية، مضافاً إلى أنّا لو سلّمنا كونها فى مقام الطلب، لا يستفاد منها وجوب المضى و الجرى العملى على طبق اليقين، بل تكون طلباً للماده أى اليقين بالوضوء، كما أنّ الجملة الفعلية فى مقام الطلب تكون طلباً للماده، فان قوله: أعاد أو يعيد طلب للاعادة، فيكون قوله (عليه السلام) «فإنه

ص: ١٩

١-١) فوائد الأصول ٤: ٣٣٦

٢-٢) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل ب ١٩ ح ١ (باختلاف يسير)

على يقين من وضوئه» طلباً لليقين بالوضوء، و لا معنى له، لكونه متيقناً بالوضوء على الفرض.

و أمّا الكلام في الموضوع الثاني: فالظاهر استفاده حجيه الاستصحاب من الصحيحه على تقدير كون الجواب هو قوله (عليه السلام): «فأنه على يقين من وضوئه» أو قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» و إن كانت دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب على تقدير كون الجواب محذوفاً أظهر، إلّا أنّها داله عليها على تقدير كون الجواب أحد الأمرين المذكورين أيضاً، للقرينه الخارجيه و الداخليه:

أمّا القرينه الخارجيه: فهي ذكر هذه الفقره الداله على عدم جواز نقض اليقين بالشك في روايات متعدده وارده في أبواب آخر، غير مسأله الشك في الحدث كما يأتي ذكرها (1) إن شاء الله تعالى، فتدلّ على أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعده كليّه لا اختصاص لها بباب الوضوء.

و أمّا القرينه الداخليه فأمور:

أحدها: أنّ اليقين و الشك من الصفات ذات الاضافه، كالحب و البغض و غيرهما من ذوات الاضافه، و هي مشتركه مع باقي الأعراض الخارجيه في الاحتياج إلى الموضوع، و ممتازه عنها بالاحتياج إلى المتعلق مضافاً إلى الموضوع، فإنّ اليقين كما يحتاج في وجوده إلى الموضوع و هو المتيقن - بالكسر - كذا يحتاج إلى المتعلق و هو المتيقن - بالفتح - فلا وجود لليقين إلّا متعلقاً بشيء، فكلّما ذكر اليقين في كلام، لا بدّ من ذكر متعلقه، و إلّا لم يتم الكلام في الافاده. فذكر الوضوء - في قوله (عليه السلام): «فأنه على يقين من وضوئه» - لا يدلّ

ص: ٢٠

(١ - ١) في ص ٥٧، ٦٩ و غيرهما

على اعتبار خصوصيه الوضوء فى عدم جواز نقض اليقين بالشك، بل ذكر المتعلق إنّما هو لعدم تماميه الكلام بدونه، و ذكر خصوص الوضوء إنّما هو لكون مورد السؤال و الجواب هو الوضوء، فبعد كون ذكر الوضوء لما ذكرنا لا لاعتبار خصوصيه، يكون إطلاق قوله (عليه السلام) «و لا ينقض اليقين بالشك» هو المتبع، فلا اختصاص للاستصحاب بباب الوضوء.

ثانيها: نفس لفظ النقض فى قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» فأنه يدل على أنّ العبره باليقين إنّما هو باعتبار أنّ اليقين أمر مبرم مستحكم، و الشك تحير و غير مبرم، و لا يجوز نقض المبرم بأمر غير مبرم بلا اعتبار خصوصيه الوضوء.

ثالثها: قوله (عليه السلام): «أبدأ» فأنه إشاره إلى أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعده كليّه ارتكازيه لا اختصاص لها بمورد دون مورد، و تكون هذه الكلمه فى الصحيحه بمنزله لا ينبغى فى روايه أخرى (1)، كما يأتى ذكرها إن شاء الله تعالى.

و ربّما يتوهم أنّ كون هذه القاعده ارتكازيه ينافى ما ذكرنا سابقاً من عدم تحقق السيره العقلانيه على العمل بالاستصحاب، و أنّ عملهم مبنى على الاطمئنان أو الاحتياط أو الغفله.

و هو مدفوع: بأنّ قاعده عدم جواز نقض اليقين بالشك قاعده ارتكازيه مسلّمه، فإنّ اليقين و الشك بمنزله طريقتين يكون أحدهما مأموناً من الضرر و الآخر محتمل الضرر، فاذا دار الأمر بينهما، لا إشكال فى أنّ المرتكز هو اختيار الطريق المأمون. و ما أنكرناه سابقاً إنّما هو تطبيق هذه الكبرى الكليه

ص: ٢١

على الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، لأنّ اليقين متعلق بالحدوث فقط، و الشك متعلق بالبقاء، فلم يتعلق اليقين بما تعلق به الشك حتى لا يجوز نقض اليقين بالشك فلا يصدق نقض اليقين بالشك عرفاً.

فطبيق هذه الكبرى الارتكازية على الاستصحاب إنّما هو بالتعبد الشرعي لأجل هذه الصحيحه و غيرها من الروايات الآتية. و لا مانع من كون الكبرى مسلّمه ارتكازيه مع كون بعض الصغريات غير واضحه، فان اجتماع الضدين مما لا إشكال و لا خلاف في كونه محالاً، مع أنّه وقع الخلاف بينهم في جواز اجتماع الأمر و النهى في شيء واحد من جهة أنّه هل يكون اجتماعهما من قبيل اجتماع الضدين أم لا.

فتحصّل مما ذكرنا: أنّ الصحيحه تدل باطلاقها على حجيه الاستصحاب مطلقاً، بلا- فرق بين الأحكام الكليه و الجزئيه، و الموضوعات الخارجيه، فإنّها باطلاقها تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك سواء كان متعلق اليقين هو الحكم الكلي أو الجزئي، أو الموضوع الخارجى، و لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين أصلاً. و قد ذكرنا (١) نظير ذلك في حديث الرفع من أنّه باطلاقه شامل للشبهه الحكميه و الموضوعيه، و لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين على ما نقله الشيخ (قدس سره) (٢) عن بعضهم، فإنّه يدل على أنّ الحكم المجهول مرفوع، سواء كان سبب الجهل عدم تماميه البيان من قبل الشارع كما في الشبهات الحكميه، أو كان سبب الجهل هي الأمور الخارجيه. و ما نختاره من عدم حجيه الاستصحاب في الأحكام الكليه إنّما هو للمانع الخارجى كما سنتعرّض له (٣) إن

ص: ٢٢

١- (١) في الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٣٠٤

٢- (٢) نقله الشيخ فى ذيل الاستدلال بروايه الجّل، فرائد الأصول ١: ٣٧٢

٣- (٣) فى ص ٤٢

شاء الله، لا من جهة عدم شمول الصحيحه له.

ثم إنَّ الكلام في ذيل هذه الصحيحه يتم بيان أمور:

الأوّل (١) قد أشرنا (٢) إلى الاختلاف في حجيه الاستصحاب بين الاثبات مطلقاً، و النفي مطلقاً، و التفصيلات الكثيره التي أطال الكلام في بيانها الشيخ (قدس سره) و اختار التفصيل في مقامين الأوّل: التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع. و الثانى: التفصيل بين الدليل العقلى و الشرعى فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، فأنكر حجيه الاستصحاب في الأوّل في المقامين و وافقه المحقق النائينى (قدس سره) (٣) في التفصيل الأوّل دون الثانى.

و نحن نقتصر على التكلم في التفصيلين المذكورين، و التفصيل بين الحكم الكلى الإلهى و غيره - كما هو المختار - و بعض التفصيلات المهمه، و نعرض عن كثير من التفصيلات، لوضوح فسادها، فنقول:

أمّا التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع، فيقع الكلام فيه [فى] مقامين الأوّل: فى تعيين مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى. و الثانى: فى صحه التفصيل المذكور و فساده من حيث الدليل.

أمّا الكلام فى تعيين مراد الشيخ (قدس سره) ، ففيه احتمالات:

الأوّل: أن يكون المراد من المقتضى هو المقتضى التكوينى الذى يعبر عنه بالسبب و يكون جزءاً للعله التامه، فإنّ العله مركبه فى اصطلاحهم من أمور ثلاثه: السبب و الشرط و عدم المانع. و السبب هو المؤثر، و الشرط عباره عما

ص: ٢٣

١- ١] لم يتعرض للأمر الأخرى تحت عنوان الثانى و الثالث و هكذا [

٢- ٢) فى ص ١٠

٣- ٣) أجود التقريرات ٤: ٢٩ و ٤٧، فوائد الأصول ٤: ٣٢٠ و ٣٧٢

يكون له دخل في فعلية التأثير و إن لم يكن هو منشأ للأثر، و المانع عبارته عما يزاحم المؤثر في التأثير و يمنعه عنه، فالنار سبب للاحراق، و مماسستها شرط لكونها دخيلةً في فعلية الاحراق، و الرطوبة مانعه عنه.

و هذا المعنى ليس مراد الشيخ (قدس سره) قطعاً، لأنه قائل بجريان الاستصحاب في العدميات (1) و العدم لا مقتضى له. و أيضاً هو قائل به في الأحكام الشرعية (2)، و لا يكون لها مقتضى تكويني، فإن الأحكام عبارته عن اعتبارات وضعها و رفعها بيد الشارع.

الثاني: أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو الموضوع، فإنه ثبت اصطلاح من الفقهاء بالتعبير عن الموضوع بالمقتضى، و عن كل قيد اعتبر وجوده في الموضوع بالشرط في باب التكليف، و بالسبب في باب الوضع، و عن كل قيد اعتبر عدمه في الموضوع بالمانع، فيقولون إنَّ المقتضى لوجوب الحج هو المكلف و الاستطاعة شرط لوجوبه، هذا في باب التكليف. و في باب الوضع يقولون إنَّ البيع و موت المورث سبب للملكية، و كذا يقولون إنَّ الحيض مانع عن وجوب الصلاة، و تعبيرهم عن القيد الوجودي بالشرط في باب التكليف و بالسبب في باب الوضع مجرد اصطلاح لا نعرف له وجهاً و مأخذاً، لعدم الفرق بينهما أصلاً كما ترى، و لا نعرف مبدأ هذا الاصطلاح. و بالجملة: يحتمل أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو الموضوع، ففي موارد الشك في وجود الموضوع لا يجرى الاستصحاب، و في موارد الشك في رافع الحكم مع العلم بوجود الموضوع لا مانع من جريانه.

ص: ٢٤

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٨٨

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥٩٥ و ما بعدها

و لا يمكن أن يكون هذا المعنى أيضاً مراد الشيخ (قدس سره) لأنه و إن كان صحيحاً في نفسه، إذ لا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز الموضوع كما سنذكره (١) إن شاء الله تعالى، إلّا أنّه لا- يكون تفصيلاً في حجيه الاستصحاب، فان إثبات الحكم لموضوع مع العلم بكونه غير الموضوع الذي كان الحكم ثابتاً له قياس لا- تقول به الإماميه، و مع احتمال كونه غير احتمال للقياس، فلا مجال للأخذ بالاستصحاب إلّا مع إحراز الموضوع حتى يصدق في تركه نقض اليقين بالشك، فأنه إنّما يصدق فيما كانت القضية المتيقنه و المشكوكه متحده. و الشيخ أيضاً يصرّح في مواضع من كلامه بأنّ الاستصحاب لا يجري إلّا مع إحراز الموضوع (٢) و مع ذلك يقول بالتفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع، فلا يمكن أن يكون مراده من المقتضى هو الموضوع.

الثالث: أن يكون مراده من المقتضى هو ملاكات الأحكام من المصالح و المفاسد، ففي موارد الشك في بقاء الملاك لا يجري الاستصحاب، و في موارد الشك في وجود ما يزاحم الملاك في التأثير المسمى بالرفع لا مانع من جريان الاستصحاب.

و لا- يكون هذا المعنى أيضاً مراد الشيخ (قدس سره) لأنه قائل بالاستصحاب في الموضوعات الخارجيه (٣)، و لا- يتصور لها ملاك حتى يقال بالاستصحاب مع العلم ببقائه، بل هذا المعنى من التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع سدّ لباب الاستصحاب، لعدم العلم ببقاء الملاك لغير علّام الغيوب إلّا في بعض

ص: ٢٥

١- ١) في التنبيه الخامس عشر من تنبيهات الاستصحاب ص ٢٧١ و ما بعدها

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٦٩١

٣- ٣) فرائد الأصول ٢: ٥٩٢ - ٥٩٤

موارد نادره لأدله خاصه. و الشيخ يقول باستصحاب الملكيه فى المعاطاه بعد رجوع أحد المتعاملين، و يصرح بكون الشك فيه شكاً فى الرفع (١)، و ينكر الاستصحاب فى بقاء الخيار فى خيار الغبن لكون الشك فيه شكاً فى المقتضى (٢)، فمن أين علم الشيخ (قدس سره) ببقاء الملاك فى الأول دون الثانى، فهذا المعنى ليس مراده قطعاً.

و لعل السيد الطباطبائى (قدس سره) حمل المقتضى على هذا المعنى، حيث ردّ استصحاب الملكيه فى المعاطاه بأنه من موارد الشك فى المقتضى لعدم العلم بقاء الملاك (٣)، مضافاً إلى أنّ التفصيل بين الشك فى المقتضى بمعنى الملاك فى الأحكام التكليفية إنما يتصور على ما هو المشهور من مذهب الاماميه من كونها تابعه للمصالح و المفسدات التى تكون فى متعلقاتها، و أمّا على القول بكونها تابعه للمصالح التى تكون فى نفس الأحكام الوضعية التى تكون تابعه للمصلحة فى نفس الجعل و الاعتبار، كالملكيه و الزوجيه دون المتعلق، فلا معنى للتفصيل المذكور، لأنّ الشك فى الحكم يلازم الشك فى الملاك بلا فرق بين الأحكام التكليفية و الوضعية، فيكون الشك فى الحكم الشرعى شكاً فى المقتضى دائماً و لم يبق مورد للشك فى الرفع، فيكون حاصل التفصيل المذكور إنكاراً للاستصحاب فى الأحكام الشرعية بقول مطلق.

فتحصّل مما ذكرنا: أنه ليس مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو السبب أو الموضوع أو الملاك على ما توهموه و نسبوه إليه، و منشأ الوقوع فى

ص: ٢٤

١-١) المكاسب ٣: ٥١

٢-٢) المكاسب ٥: ٢١٠

٣-٣) لاحظ حاشيه المكاسب: ٧٣

هذه الأمور توهم أنّ مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو المقتضى للمتيقن، فذكر بعضهم أنّ المراد منه السبب، و بعضهم أنّ المراد منه الموضوع، و بعضهم أنّ المراد منه الملاك.

و الظاهر أنّ مراد الشيخ (قدس سره) ليس المقتضى للمتيقن، بل مراده من المقتضى هو المقتضى للجري العملي على طبق المتيقن، فالمراد من المقتضى نفس المتيقن الذى يقتضى الجرى العملى على طبقه، فحق التعبير أن يقال: الشك من جهه المقتضى لا الشك فى المقتضى.

و ملخص الكلام فى بيان الميزان الفارق بين موارد الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع: أنّ الأشياء تارة تكون لها قابليه البقاء فى عمود الزمان إلى الأبد لو لم يطرأ رافع لها كالملكيه و الزوجيه الدائمه و الطهاره و النجاسه، فإنها باقيه بقاء الدهر ما لم يطرأ رافع لها كالمبيع و الهبه و موت المالك فى الملكيه و الطلاق فى الزوجيه، و كذا الطهاره و النجاسه. فلو كان المتيقن من هذا القبيل، فهو مقتضى للجري العملى على طبقه ما لم يطرأ طارئ، فاذا شك فى بقاء هذا المتيقن، فلا محاله يكون الشك مستنداً إلى احتمال وجود الرفع له، و إلا كان باقياً دائماً فهذا من موارد الشك فى الرفع، فيكون الاستصحاب فيه حجه.

و أخرى لا تكون لها قابليه البقاء بنفسها، كالزوجيه المنقطعه مثلاً، فإنها منقضيه بنفسها بلا استناد إلى الرفع، فلو كان المتيقن من هذا القبيل و شك فى بقاءه، فلا يستند الشك فيه إلى احتمال وجود الرفع، بل الشك فى استعداده للبقاء بنفسه، فيكون الشك فى أنّ هذا المتيقن هل له استعداد البقاء بحيث يقتضى الجرى العملى على طبقه أم لا؟ فهذا من موارد الشك فى المقتضى فلا يكون الاستصحاب حجه فيه. و هذا المعنى هو مراد الشيخ (قدس سره) من الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع، و لذا جعل الشك فى بقاء الملكيه بعد رجوع

أحد المتبايعين في المعاطاه من قبيل الشك في الرفع، فتمسك بالاستصحاب و جعل الشك في بقاء الخيار في الآن الثاني من ظهور الغبن من قبيل الشك في المقتضى لاحتمال كون الخيار مجعولاً في الآن الأول فقط، فلا يكون له استعداد البقاء بنفسه، فلم يتمسك فيه بالاستصحاب.

و ظهر بما ذكرنا من مراد الشيخ من الشك في المقتضى أنّ إشكال السيد الطباطبائي على الشيخ (قدس سره) في التمسك بالاستصحاب في المعاطاه بأنّ الشك فيها من قبيل الشك في المقتضى، فلا يكون الاستصحاب حجّة فيه على مسلك الشيخ (قدس سره) في غير محلّه، لأنّ الشك في بقاء الملكيه في المعاطاه ليس من قبيل الشك في المقتضى بالمعنى الذى ذكرناه، و كذا غير المعاطاه من الموارد التى تمسك فيها الشيخ (قدس سره) بالاستصحاب و استشكل عليه السيد (قدس سره) .

و لنذكر لتوضيح المقام أمثله فنقول: إنّ الأحكام على ثلاثه أقسام:

الأول: 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 الملكيه لاحتمال زوالها بناقل.

الثاني: أن يكون الحكم مغنياً بغايه.

الثالث: أن يكون الحكم مشكوكاً من هذه الجبهه، كما إذا تحققت زوجه بين رجل و امرأه و لم يعلم كونها دائمه أو منقطعه.

أمّا القسم الثالث فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه على مسلك الشيخ (قدس سره) لكون الشك فيه شكاً في المقتضى، و أمّا القسم الثانى فمع الشك في البقاء قبل تحقق الغايه لاحتمال وجود الرفع يجرى الاستصحاب بلا إشكال،

و بعد تحقق الغايه ينقضى بنفسه.

و أما إذا شك فى تحقق الغايه فتارةً يكون الشك من جهه الشبهه الحكميه، كما إذا شك فى أنّ الغايه لوجوب صلاه المغرب و العشاء مع الغفله هى نصف الليل أو طلوع الفجر و إن كان عدم جواز التأخير عن نصف الليل مع العمد و الالتفات مسلماً. و أخرى يكون الشك من جهه الشبهه المفهوميه، كما إذا شك فى أنّ الغروب الذى جعل غايهً لصلاه الظهرين هل هو استتار القرص أو ذهاب الحمره المشرقيه.

و ثالثهً يكون الشك من جهه الشبهه الموضوعيه، كما إذا شك فى طلوع الشمس الذى جعل غايه لوجوب صلاه الصبح.

ففى الأولين يكون الشك من موارد الشك فى المقتضى فلا يجرى الاستصحاب فيهما، و الثالث و إن لم يكن من الشك فى الرفع حقيقهً لأنّ الرفع لا يكون نفس الزمان بل لا بدّ من أن يكون زمانياً و ليس فى المقام إلّا الزمان، لكنّه فى حكم الشك فى الرفع عرفاً، فيجرى فيه الاستصحاب.

فتحصّل مما ذكرنا: أنّ مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى كون الشىء ذا استعداد للبقاء ما لم يطرأ رافع له من الانقلابات الكونيه من الوجود إلى العدم أو العكس، فكلمًا شك فى بقاء شىء لاحتمال طروء هذه الانقلابات، فهو شك فى الرفع، و كلمًا شك فيه مع العلم بعدم طروء شىء من الأشياء، فهو شك فى المقتضى، فمسأله انتقاض التيمم بوجدان الماء فى أثناء الصلاه من موارد الشك فى الرفع، فإنّ الطهاره من الحدث التى تحققت بالتيمم باقيه ما لم يطرأ وجدان الماء. هذا تمام الكلام فى المقام الأول، و هو تعيين مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى.

الكلام فى المقام الثانى، و هو ذكر الدليل للتفصيل بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع فى حجيه الاستصحاب، فنقول: الوجه فى هذا التفصيل - على ما استفاد من ظاهر كلام الشيخ (١) (قدس سره) كما فهمه صاحب الكفايه (٢) وغيره - أن المراد من اليقين فى قوله (عليه السلام): «لا- تنقض اليقين بالشك» هو المتيقن، ففى مورد يكون المتيقن مما له دوام فى نفسه يكون أمراً مبرماً مستحكماً و يصح إسناد النقض إليه، و فى مورد لا يكون المتيقن كذلك لا يصح إسناد النقض إليه، لأن النقض حلّ شىء مبرم مستحكم، كما فى قوله تعالى: «كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا» ٣ فلا يكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» .

و يرد عليه: ما فى الكفايه من أنه لا- وجه لارتكاب المجاز باراده المتيقن من لفظ اليقين مع صحه إرادته نفس اليقين و صحه إسناد النقض إليه بما له من الابرام و الاستحكام، و لكن يمكن أن يكون مراد الشيخ (قدس سره) ما نذكره - و إن كان ظاهر عبارته قاصراً عنه - و هو أن المراد من لفظ اليقين هو نفس اليقين لا المتيقن، لما فيه من الابرام و الاستحكام كما فى الكفايه، فإنّ اليقين بمعنى الثابت من اليقين بمعنى الثبوت، فيصح إسناد النقض إليه دون العلم و القطع، و إن كان الجميع حاكياً عن شىء واحد و هو الصوره الحاصله من الشىء فى النفس، إلّا أنّ العلم يطلق باعتبار انكشاف هذا الشىء فى قبال الجهل، و القطع يطلق باعتبار الجزم القاطع للتردد و الحيره، و اليقين يطلق باعتبار كون هذا

ص: ٣٠

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٥٧٤ و ٥٧٥

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٩٠

الانكشاف له الثبات و الدوام بعد ما لم يكن بهذه المرتبه. و لعلّه لما ذكرنا لا يطلق القاطع و المتيقن عليه تعالى لاستحاله الحيره و عدم ثبات الانكشاف فى حقه تعالى. و يطلق عليه العالم لكون الأشياء منكشفه لديه، فالمراد من اليقين هو نفسه لا المتيقن، إلّا أنّ إسناد النقص إلى اليقين ليس باعتبار صفه اليقين و لا باعتبار الآثار المترتبه على نفس اليقين.

أمّا الأوّل: فلأنّ اليقين من الصفات الخارجيه و قد انتقض بنفس الشك إن أخذ متعلقه مجرداً عن الزمان، و لا يمكن نقضه إن أخذ مقيداً بالزمان، فإنّنا إذا علمنا بعداله زيد يوم الجمعه مثلاً ثم شككنا فى بقائها يوم السبت، فإن أخذ اليقين بعداله زيد مجرداً عن التقييد بيوم الجمعه، فقد انتقض هذا اليقين بالشك، فلا معنى للنهي عنه، و إن أخذ مقيداً بيوم الجمعه فهو باقٍ، فطلب عدم نقضه طلب للحاصل.

و أمّا الثانى: فلعدم ترتب حكم شرعى على وصف اليقين من حيث هو، و لو فرض فهو يقين موضوعى خارج من مورد أخبار الاستصحاب، إذ من المعلوم أنّ موردها القطع الطريقي، لعدم ترتب الحكم المأخوذ فى موضوعه صفه اليقين على الشك قطعاً، فلا بدّ من أن يكون المراد من عدم نقض اليقين هو ترتيب آثار المتيقن و الجرى العملى بمقتضاه، على ما تقدّم (1) فى أوّل بحث القطع من أنّه بنفسه طريق إلى المتيقن و موجب للجرى العملى و ترتيب آثار المتيقن، فيكون رفع اليد عن ترتيب الآثار على المتيقن نقضاً لليقين و قد نهى الشارع عنه.

هذا فيما إذا كان المتيقن مما له الدوام و الثبات فى نفسه لو لا الرفع، و أمّا إذا لم

ص: ٣١

يكن المتيقن بنفسه مقتضياً للجري العملي لاحتمال كونه محدوداً بزمان معين، فلا يكون عدم ترتيب الآثار عليه نقضاً لليقين، فلا يشمل قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» هذا هو الوجه في التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع.

وقد يقال في المقام رداً على الشيخ (قدس سره) في التفصيل المذكور: إن دليل الاستصحاب غير منحصر في الأخبار المشتملة على لفظ النقض حتى يختص بالشك في الرفع، بل هناك خبران آخران لا يشتملان على لفظ النقض، فيعمان موارد الشك في المقتضى أيضاً، الأول: رواه عبد الله بن سنان الواردة في من يعير ثوبه للذمي و هو يعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، قال: فهل عليّ أن أغسله؟ فقال (عليه السلام): لا، لأنك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه (١). الثاني: خبر محمد بن مسلم عن الصادق (عليه السلام) «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإنّ اليقين لا يدفع بالشك» (٢).

و الجواب عنهما واضح، أمّا الأول: فمورده هو الشك في الرفع، لأنّ الطهاره مما له دوام في نفسه لو لا الرفع، فلا وجه للتعدى عنه إلى الشك في المقتضى. و أمّا التعدى عن خصوصيه الثوب إلى غيره و عن خصوصيه الذمي إلى نجاسه أخرى و عن خصوصيه الطهاره المتيقنه إلى غيرها، فإنّما هو للقطع بعدم دخل هذه الخصوصيات في الحكم، و لكنّ التعدى عن الشك في الرفع إلى الشك في المقتضى يكون بلا دليل.

ص: ٣٢

١- ١) الوسائل ٣: ٥٢١ / أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١

٢- ٢) الوسائل ١: ٢٤٦ و ٢٤٧ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٦ و فيه: «فإنّ الشك لا ينقض اليقين» و مستدرک الوسائل ١:

٢٢٨ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٤

و أمّا الثانی: ففيه الأمر بالامضاء و هو مساوق للنهي عن النقص، لأنّ الامضاء هو الجرى فيما له ثبات و دوام، و يشهد له ما في ذيل الخبر من أنّ اليقين لا يدفع بالشك، لأنّ الدفع إنّما يكون في شيء يكون له الاقتضاء. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب مراد الشيخ (قدس سره).

و للنظر فيه مجال واسع، تارة بالنقض و أخرى بالحل.

أمّا النقص فبأمور:

الأول: استصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي فإنّ الشيخ قائل به (١)، بل ادعى عليه الاجماع حتى من المنكرين لحجيه الاستصحاب، بل هو من ضروره الدين على ما ذكره المحدث الاسترآبادى (٢)، مع أنّ الشك فيه من قبيل الشك في المقتضى، لأنّه لم يحرز فيه من الأول جعل الحكم مستمراً أو محدوداً إلى غايه، فإنّ النسخ في الحقيقه انتهاء أمد الحكم، و إلّا لزم البداء المستحيل في حقّه تعالى.

الثانى: الاستصحاب في الموضوعات، فإنّه قائل به مفضلاً بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع كما ذكره في أوّل تنبيهات الاستصحاب (٣) و مثل للشك في الرفع بالشك في كون الحدث أكبر أو أصغر، فتوضاً فيكون الشك شكاً في الرفع، فيجرى استصحاب الحدث. و مثل للشك في المقتضى بالشك في كون حيوان من جنس الحيوان الفلانى الذى يعيش خمسين سنه أو من جنس الحيوان الفلانى الذى يموت بعد ثلاثه أيام مثلاً، مع أنّه يلزم من تفصيله عدم

ص: ٣٣

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٥٥

٢-٢) الفوائد المدنيه: ١٤٣

٣-٣) لاحظ فرائد الأصول ٢: ٦٣٨

حجيه الاستصحاب فى الموضوعات كحياه زيد و عداله عمرو مثلاً، فان إحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجيه مما لا سبيل لنا إليه، و إن أخذ مقدار استعداد الموضوع المشكوك بقاؤه من استعداد الجنس البعيد أو القريب، فتكون أنواعه مختلفه الاستعداد، و كيف يمكن إحراز مقدار استعداد الانسان من استعداد الجسم المطلق أو الحيوان مثلاً، و إن أخذ من الصنف فأفراده مختلفه باعتبار الأمزجه و الأمكنه و سائر جهات الاختلاف، فيلزم الهرج و المرج. و هذا هو الاشكال الذى أورده (١) على المحقق القمى بعينه، و حاصله عدم جريان الاستصحاب فى الموضوعات لكون الشك فيها شكاً فى المقتضى، لعدم إحراز الاستعداد فيها.

الثالث: استصحاب عدم الغايه و لو من جهه الشبهه الموضوعيه، كما إذا شك فى ظهور هلال شوال أو فى طلوع الشمس، فإن الشك فيه من قبيل الشك فى المقتضى، لأن الشك - فى ظهور هلال شوال - فى الحقيقه شك فى أنّ شهر رمضان كان تسعه و عشرين يوماً أو لا، فلم يحرز المقتضى من أول الأمر، و كذا الشك فى طلوع الشمس شك فى أنّ ما بين الطلوعين ساعه و نصف حتى تنقضى بنفسها أو أكثر فلم يحرز المقتضى، مع أنّ الشيخ قائل بجريان الاستصحاب فيه (٢)، بل الاستصحاب مع الشك فى هلال شوال منصوص بناءً على دلالة قوله (عليه السلام): «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» (٣) على الاستصحاب.

و أمّا الحل: فيبانه أنّه إن لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر الدقى، فلا

ص: ٣٤

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٤٠

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٦٤٥

٣-٣) الوسائل ١٠: ٢٥٥ و ٢٥٦ / أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ١٣

يصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في الرفع، لأن متعلق اليقين إنما هو حدوث الشيء و المشكوك هو بقاؤه، لأنه مع وحده زمان المتيقن و المشكوك لا يمكن أن يكون متعلق الشك هو متعلق اليقين، إلا بنحو الشك السارى الذى هو خارج عن محل الكلام، فبعد كون متعلق الشك غير متعلق اليقين لا يكون عدم ترتيب الأثر على المشكوك نقضاً لليقين بالشك، ففي مثل الملكيه و غيرها من أمثله الشك في الرفع متعلق اليقين هو حدوث الملكيه، و لا يقين ببقائها بعد رجوع أحد المتبايعين فى المعاطاه، فعدم ترتيب آثار الملكيه بعد رجوع أحدهما لا يكون نقضاً لليقين بالشك، و هكذا سائر أمثله الشك فى الرفع.

و إن لوحظ متعلق اليقين و الشك بالنظر المسامحى العرفى و إلغاء خصوصيه الزمان بالتعبد الشرعى على ما أشرنا إليه سابقاً (١) من أن تطبيق نقض اليقين بالشك على مورد الاستصحاب إنما هو بالتعبد الشرعى، و إن كان أصل القاعده من ارتكازيات العقلاء، فيصدق نقض اليقين بالشك حتى فى موارد الشك فى المقتضى، فإن خيار الغبن كان متيقناً حين ظهور الغبن و هو متعلق الشك بعد إلغاء الخصوصيه، فعدم ترتيب الأثر عليه فى ظرف الشك نقض لليقين بالشك، و حيث إن الصحيح هو الثانى لأن متعلق اليقين و الشك ملحوظ بنظر العرف، و الخصوصيه من حيث الزمان ملغاه بالتعبد الشرعى، فتستفاد من قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» حجه الاستصحاب مطلقاً، بلا فرق بين موارد الشك فى المقتضى و موارد الشك فى الرفع. هذا ملخص الكلام فى التفصيل الأول الذى اختاره الشيخ (قدس سره) تبعاً للمحقق الخوانسارى

ص: ٣٥

و أما التفصيل الثاني: الذى تفرّد به الشيخ (٢) (قدس سره) فهو التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعى كالكتاب و السنّه و الاجماع، و الحكم الثابت بالدليل العقلى، فأنكر حجيه الاستصحاب فى الثانى. و الوجه فى هذا التفصيل - على ما ذكره الشيخ (قدس سره) بتوضيح مّا - أنّه لا بدّ فى جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع فى القضيتين، فأنّه لو لا اتحاد القضيّه المتيقنه و المشكوكه، لا يصدق نقض اليقين بالشك، و حيث إنّ مع بقاء الموضوع بجميع خصوصياته و عدم عروض التغير فيه أصلاً لا يمكن عروض الشك فى الحكم، فلا بدّ من حدوث تغير ما بحيث يوجب الشك فى الحكم، فأنّه مع بقاء التغير فى الماء المتنجس بالتغير و عدم حدوث شىء يحتمل كونه مطهراً له كتتميمه كراً لا يمكن الشك فى طهارته، و هذا التغير الذى أوجب الشك فى الحكم تارةً يوجب تعدد الموضوع فى القضيّه المتيقنه و المشكوكه، فلا يجرى الاستصحاب فيه، و أخرى لا يوجبه، فلا مانع من جريانه.

فإن كان الحكم ثابتاً بالدليل الشرعى، فالمرجع فى اتحاد الموضوع فى القضيتين و صدق نقض اليقين بالشك هو العرف. ففى مورد حكم العرف بتعدد الموضوع لا يصدق نقض اليقين بالشك، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، و فى مورد حكم العرف بوحده الموضوع فى القضيتين و صدق النقض يجرى فيه الاستصحاب، و نظر العرف فى ذلك مختلف، فربّما يحكم بكون وصف تمام

الموضوع للحكم و إن لم يوجد في الخارج إلّا في الموصوف، فبعد زواله لا يمكن جريان الاستصحاب، كما في العدالة التي هي الموضوع لقبول الشهادة، والاجتهاد الذي هو الموضوع لجواز التقليد، فلو كان زيد عادلاً ثم صار فاسقاً لا يمكن جريان الاستصحاب في قبول شهادته، لأنّ العرف يرى العدالة تمام الموضوع لقبول الشهادة، و الفسق موضوع آخر في نظرهم، فعدم ترتيب هذا الأثر - أي قبول الشهادة - لا يكون نقضاً لليقين بالشك، و كذا الاجتهاد بالنسبة إلى جواز التقليد، فالوصف تمام الموضوع للحكم في نظر العرف و إن لم يوجد في الخارج إلّا متعلقاً بموصوف.

و إن شئت قلت: إنّ الوصف بالنسبة إلى ثبوت الحكم للموصوف من قبيل الواسطة في العروض، ففي الحقيقة نفس الوصف موضوع للحكم، و لأجله يعرض الحكم للموصوف بالعرض. و قد يحكم العرف بأنّ الوصف دخيل في ثبوت الحكم للموصوف و يكون الموصوف هو الموضوع فالوصف من قبيل الواسطة في الثبوت كالتغير للماء، فإنّه واسطه لثبوت النجاسة للماء و الموضوع هو الماء لا- التغير، فإنّه يقال في العرف إنّ الماء تنجس لتغيره، و لا يقال إنّ المتغير تنجس. ففي مثل ذلك لا إشكال في جريان الاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء بعد زوال التغير.

و قد يشك في كون الوصف من القسم الأوّل لثبوت الحكم للموصوف أو من القسم الثاني ليجري الاستصحاب، كما في المسافر الذي كان مسافراً في أوّل الوقت و بلغ إلى وطنه آخره، فمع قطع النظر عن النصوص الواردة في المقام نشك في أنّ الواجب عليه التمام أو القصر، فيحتمل كون وصف السفر تمام الموضوع لوجوب القصر، فلا- يجرى الاستصحاب، و كونه من قبيل الواسطة في الثبوت لوجوب القصر فيستصحب وجوبه. ففي مثل ذلك لا يمكن جريان

الاستصحاب أيضاً، لعدم إحراز صدق النقض فيه، فيكون التمسك بقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» تمسكاً بالعام في الشبهه المصدقيه. هذا كله فيما إذا ثبت الحكم بالدليل الشرعي.

و أمّا إذا ثبت الحكم بالدليل العقلي و العقل لا- يحكم بحكم للموضوع المهمل، لأنّ الاهمال في مقام الثبوت لا يتصور من الحاكم، فلا بدّ في حكم العقل من إدراك الموضوع بجميع قيوده، فلا يحكم العقل بحكم إلّا للموضوع المقيّد بقيود لها دخل في الحكم، فمع عدم انتفاء شيء من هذه القيود لا- يمكن الشك في الحكم، و مع انتفاء أحدها ينتفي الحكم العقلي يقيناً. و المفروض أنّ الحكم الشرعي في المقام مستفاد من الحكم العقلي بقاعده الملازمه، فبانتفاء الحكم العقلي ينتفي الحكم الشرعي لا- محاله، فلا- يبقى لنا شك في بقاء الحكم الشرعي حتى نرجع إلى الاستصحاب، بل هو مقطوع بعدم. نعم، يحتمل ثبوت الحكم الشرعي للموضوع المذكور بعد انتفاء أحد القيود بجعل جديد من الشارع، لكنّه شك في حدوث الحكم لا في بقاءه، و مجرى الاستصحاب إنّما هو الشك في البقاء لا- الشك في الحدوث، و جريان الاستصحاب - في الحكم الشرعي الأعم من الحادث و الباقي - متوقف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي الذي لا نقول به. هذا توضيح مرام الشيخ في هذا التفصيل.

فتحصّل: أن إنكاره جريان الاستصحاب في الحكم الثابت بالدليل العقلي مبني على مقدمتين: الأولى: أنّ الاهمال في حكم العقل لا- يتصور. و الثانية: أنّ حكم الشارع تابع له و ينتفي بانتفائه. و قد أورد المحقق النائيني (١) (قدس سره) عليه في مقدمه الأولى مرّة، و في مقدمه الثانية أخرى، و اكتفى صاحب

ص: ٣٨

أما إشكاله على المقدمه الأولى: فهو أن حكم العقل على قسمين: الأول: أن يحكم على نحو القضييه الشرطيه ذات المفهوم، بأن يحكم بثبوت الحكم للموضوع مع وجود القيد، و بعدمه مع انتفاء القيد. و الثاني: أن يحكم بحكم لموضوع من باب القدر المتيقن فليس له مفهوم حينئذ، فيحكم بثبوت حكم لموضوع مع اجتماع قيوده، و لا- يحكم بعدم الحكم مع انتفاء أحدها، لاحتمال بقاء الملاك، فلا إهمال في حكم العقل بحسب مقام الاثبات لادراكه وجود الملاك، إنما الاهمال بحسب مقام الثبوت لعدم إحاطته بجميع ما له دخل في الحكم، فحيث لا- يحكم العقل بعدم الحكم مع انتفاء أحد القيود، يحتمل بقاء الحكم الشرعي، فيكون مورداً لجريان الاستصحاب. هذا ملخص الاشكال على المقدمه الأولى.

أقول: إن كان مراد الشيخ (قدس سره) من الحكم العقلي المستفاد منه الحكم الشرعي حكم العقل بوجود الملاك، بأن كان مراده أنّ العقل إذا حكم بوجود الملاك في موضوع - أي المصلحه الملزمه غير المزاحمه بشيء من الموانع، أو المفسده كذلك - فلا محاله يترتب عليه الحكم الشرعي على ما هو المشهور من مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد في متعلقاتها، فبعد إدراك العقل وجود الملاك يترتب الحكم الشرعي، لكون الصغرى وجدانيه و الكبرى برهانيه، فيقال هذا الشيء مما له المصلحه الملزمه، و كلما كان كذلك فهو واجب.

ص: ٣٩

فما أورده المحقق النائيني (قدس سره) 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 مورداً للاستصحاب، إلا أن هذا مجرد فرض، لأننا لم نجد إلى الآن مورداً حكم فيه العقل بوجود الملاك، و أنى للعقل هذا الإدراك، وقد ذكرنا في بحث القطع (1) أن الأخبار الدالة على أن دين الله لا يصاب بالعقول وأنه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال، ناظره إلى هذا المعنى، وهو استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل بوجود الملاك، وإن كان الحكم الشرعي مترتباً لا محاله لو فرض القطع بوجود الملاك بإدراك العقل، لكنه مجرد فرض كما ذكرنا.

و إن كان مراد الشيخ (قدس سره) من الحكم العقلي المستكشف به الحكم الشرعي حكمه بالحسن أو القبح على ما هو محل الخلاف، فذهب الأشاعره إلى أن الحسن و القبح بيد الشارع، فما حسنه فهو حسن، و ما قبحه فهو قبيح، و لا سبيل للعقل إلى إدراك الحسن و القبح أبداً، و ذهب أهل الحق و المعتزله إلى أن العقل يدرك الحسن و القبح، فيرى الظلم قبيحاً و لو لم يكن شرع، و العدل حسناً كذلك حتى بالنسبه إلى أفعال الله سبحانه، فيرى العقل أن الظلم قبيح لا يصدر منه تعالى و أن العدل حسن لا يتركه، فكما أن العقل يدرك الواقعات و يسمى عند أهل المعقول بالعقل النظري، فكذلك يدرك ما يتعلق بالنظام من قبح الظلم و حسن العدل و يسمى بالعقل العملي، فلا يرد عليه إشكال المحقق النائيني، لأن حكم العقل بالحسن أو القبح لا يمكن أن يكون مهملاً، فإن العقل لا يحكم بحسن شيء إلا مع تشخيصه بجميع قيوده، و كذلك القبح. و الظاهر أن مراد

ص: ٤٠

الشيخ (قدس سره) هو الثاني على ما ذكره في تنبيهات الاستصحاب، فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره).

و أمّا الاشكال على المقدمه الثانيه: فبيانه - على ما ذكره صاحب الكفايه و المحقق النائيني - أنه لو سلم إدراك العقل ملاك الحكم الشرعي بحيث يكون حكمه بوجود الملاك دائراً مدار جميع القيود و ينتفى بانتفاء أحدها، لا يلزم من انتفاء الحكم العقلي انتفاء الحكم الشرعي، لا يمكن بقاء ملاك الحكم الشرعي في الواقع، فإن انتفاء ما يراه العقل ملاكاً للحكم الشرعي لا يوجب انتفاء الملاك الواقعي له.

و بعبارة أخرى: الملازمه بين الحكم الشرعي و الحكم العقلي إنما هي بحسب مقام الاثبات دون مقام الثبوت، لأنّ العقل كاشف عن وجود الملاك للحكم الشرعي، و بعد انتفاء حكم العقل بانتفاء بعض القيود ترتفع كاشفيه العقل، و يحتمل بقاء الملاك الواقعي للحكم الشرعي، لأنّ الشرع قد حكم بأمر كثيره لا يدرك العقل ملاكها أصلاً، كتقويل الحجر الأسود، و حرمة الارتماس في شهر رمضان، و غيرهما من التعبديات. مضافاً إلى ما في الكفايه من أنه لو سلمنا انتفاء الملاك الواقعي الذي أدركه العقل، يحتمل بقاء الحكم الشرعي لاحتمال وجود ملاك آخر لنفس هذا الحكم، فنجرى الاستصحاب في الحكم الشرعي الشخصي لا في الملاك حتى يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي. و هذا الاشكال لا دافع له. وعليه فالصحيح عدم الفرق في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي بين كونه مستفاداً من الدليل الشرعي أو الدليل العقلي.

ثم إنه ذكر الشيخ (1) (قدس سره) أنه إذا اشتبه موضوع حكم العقل و شك

ص: ٤١

فى بقائه كما إذا شك فى بقاء الاضرار فى السم الذى حكم العقل بقبح شربه، ىجرى استصحاب الضرر، و ىحصل منه الظن بالضرر، فىحكم بالحرمة الشرعیه.

و فىه أوّلاً: عدم إفاده الاستصحاب الظن بالضرر لا شخصياً - كما اعترف هو به (١) - و لا نوعياً.

و ثانياً: أنّ الحرمة الشرعیه لیست منوطه بالظن بالضرر، بل بخوف الضرر، و هو ینطبق على مجرد الشك و الاحتمال العقلانى، هذا فى الضرر. و أمّا غیره فاذا شك فى بقاء موضوع حكم العقل كما إذا حكم العقل بحسن إكرام العالم العادل مثلاً، و حكم الشرع بوجوب إكرامه بقاعده الملازمه، و كان زید عالماً عادلاً، ثم شككنا فى بقاء عدالته، فلا إشكال فى جریان الاستصحاب و الحكم بعدالته بالتعبد الشرعى فىحكم بوجوب إكرامه.

التفصیل الثالث فى حجیه الاستصحاب: هو التفصیل بین الأحكام الكلیه الإلهیه و غیرها من الأحكام الجزئیه و الموضوعات الخارجیه، و هو الذى اختاره الفاضل النراقى فى المستند (٢)، فىكون الاستصحاب قاعده فقهیه مجعوله فى الشبهات الموضوعیه، نظیر قاعدتى الفراغ و التجاوز و غیرهما من القواعد الفقهیه، و هذا هو الصحیح. و لیس الوجه فى قصور دلاله الصحیحه و غیرها من الروایات، لأن عموم التعلیل فى الصحیحه و الاطلاق فى غیرها شامل للشبهات الحكمیه و الموضوعیه، و اختصاص المورد بالشبهات الموضوعیه لا- یوجب رفع الید عن عموم التعلیل، بل الوجه فى هذا التفصیل أنّ الاستصحاب فى الأحكام الكلیه معارض بمثله دائماً، بیانه:

ص: ٤٢

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٥٧٨

٢- ٢) مستند الشیعه ٢: ٤٩٥، و لمزید الاطلاع راجع مناهج الأحكام: ٢٤٢

أنّ الشك في الحكم الشرعي تارة يكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم يكن المجعول فعلياً، لعدم تحقق موضوعه في الخارج، كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص في الشريعة المقدّسه و لو لم يكن الحكم به فعلياً لعدم تحقق القتل، ثم شككنا في بقاء هذا الجعل، فيجرب استصحاب بقاء الجعل و يُسمّى باستصحاب عدم النسخ. و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام. و إطلاق قوله (عليه السلام): «حلال محمّد (صلى الله عليه و آله) حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة» (1) يغنينا عن هذا الاستصحاب. و أخرى يكون الشك راجعاً إلى المجعول بعد فعليته بتحقيق موضوعه في الخارج، كالشك في حرمة وطء المرأه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

و الشك في المجعول مرجعه إلى أحد أمرين لا- ثالث لهما، لأنّ الشك في بقاء المجعول إمّا أن يكون لأجل الشك في دائره المجعول سعه و ضيقاً من قبل الشارع، كما إذا شككنا في أنّ المجعول من قبل الشارع هل هو حرمة و طء الحائض حين وجود الدم فقط، أو إلى حين الاغتسال، و الشك في سعه المجعول و ضيقه يستلزم الشك في الموضوع لا محاله، فإنّا لا ندرى أنّ الموضوع للحرمة هل هو وطء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض، و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الحكميه. و إمّا أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجيه بعد العلم بحدود المجعول سعه و ضيقاً من قبل الشارع، فيكون الشك في الانطباق، كما إذا شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع و لو قبل الاغتسال، و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الموضوعيه. و جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه مما لا إشكال فيه و لا كلام، كما هو مورد الصحيحه و غيرها من النصوص.

ص: ٤٣

و أمّا الشبهات الحكمية، فإن كان الزمان مفرداً للموضوع و كان الحكم انحلالياً كحرمة وطء الحائض مثلاً، فإنّ للوطء أفراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أوّل الحيض إلى آخره، و ينحل التكليف و هو حرمة وطء الحائض إلى حرمة أمور متعدده، و هى أفراد الوطء الطويله بحسب امتداد الزمان، فلا- يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية، لأنّ هذا الفرد من الوطء و هو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أوّل الأمر حتى نستصحب بقاءها. نعم، الأفراد الأخر كانت متيقنه الحرمة، و هى الأفراد المفروضه من أوّل الحيض إلى انقطاع الدم، و هذه الأفراد قد مضى زمانها إمّا مع الامتثال أو مع العصيان، فعدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم ظاهر.

و إن لم يكن الزمان مفرداً و لم يكن الحكم انحلالياً، كنجاسه الماء القليل المتمم كراً، فإنّ الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف، و نجاسته حكم واحد مستمر من أوّل الحدوث إلى آخر الزوال، و من هذا القبيل الملكيه و الزوجيه، فلا- يجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً، لابتلائه بالمعارض، لأنّه إذا شككنا فى بقاء نجاسه الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلق بالمجعول و يقين متعلق بالجعل، فبالنظر إلى المجعول يجرى استصحاب النجاسه، لكونها متيقنه الحدوث مشكوكه البقاء، و بالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسه، لكونه أيضاً متيقناً، و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل فى صدر الاسلام لا مطلقاً و لا مقيداً بعدم التميم، و القدر المتيقن إنّما هو جعلها للقليل غير المتمم، أمّا جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه، فنستصحب عدمه، و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فنأخذ بالأقل لكونه متيقناً، و نجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكاً فيه، فتقع المعارضه بين

استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم الجعل، و كذا الملكيه و الزوجيه و نحوهما، فاذا شككنا فى بقاء الملكيه بعد رجوع أحد المتبايعين فى المعاطاه، فباعتبار المجعول و هى الملكيه يجرى استصحاب بقاء الملكيه، و باعتبار الجعل يجرى استصحاب عدم الملكيه، لتماميه الأركان فيهما على النحو الذى ذكرناه.

و ظهر بما ذكرنا من تقريب المعارضه أنه لا- يرد على الفاضل النراقى ما ذكر فى الكفايه (١) من أنه نظر تارة إلى المسامحه العرفيه فأجرى استصحاب الوجود، و أخرى إلى الدقه العقليه فأجرى استصحاب العدم، لكون الماء غير المتمم غير الماء المتمم بالدقه العقليه، فاعترض عليه بأن المرجع فى وحده الموضوع و تعدده هو العرف، و العرف يرى الموضوع واحداً، و الكثره و القله من الحالات، فلا مجال لانكار استصحاب النجاسه.

هذا و أنت ترى أن المعارضه المذكوره لا- تتوقف على لحاظ الموضوع بالنظر الدقى، بل بعد البناء على المسامحه و القول بوحده الموضوع يجرى استصحاب بقاء النجاسه و استصحاب عدم جعل النجاسه بالنسبه إلى حال الكثره، لكون المتيقن هو جعل النجاسه لما لم يتمم، فتقع المعارضه بين الاستصحابين مع أخذ الموضوع أمراً عرفياً.

و ظهر بما ذكرنا أيضاً عدم ورود اعتراض الشيخ (قدس سره) على الفاضل النراقى بما حاصله: أن الزمان إن كان مفزداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم، و إن لم يكن الزمان مفزداً فيجرى استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع و لا يجرى استصحاب العدم، فلا معارضه

ص: ٤٥

بين الاستصحابين أصلاً (١) وذلك لما قد أوضحناه من وقوع المعارضه مع عدم كون الزمان مفرداً و وحده الموضوع فيقال: إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا و شك في بقاءه فيجری استصحاب بقاءه، و يقال أيضاً: إن هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأوّل لا- مطلقاً و لا مقيداً بحال، و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيداً فيبقى جعل الحكم له بالنسبه إلى غيرها تحت الأصل، فتقع المعارضه بين الاستصحابين مع حفظ وحده الموضوع.

و ما ذكرناه عين ما ذكره الشيخ (٢) (قدس سره) من الوجه لعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه إذا كان الشك من ناحيه المفهوم، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء و كان زيد عالماً فزالت عنه ملكه العلم، و شككنا في وجوب إكرامه من جهه الشك في شمول مفهوم العالم للمنقضى عنه المبدأ و اختصاصه بالمتلبس، فليس في المقام شك في شيء من الأمور الخارجيه، بل الشك إنما هو في جعل الشارع سعه و ضيقاً، فيجری التعارض بين الاستصحابين على النحو الذي ذكرناه حرفاً بحرف.

فتلخص مما ذكرنا: أنه لا مجال لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه، بخلاف الشبهات الموضوعيه، لعدم الشك فيها في الجعل، و إنما الشك في بقاء الموضوع الخارجى، فيجری الاستصحاب فيها بلا معارض. مثلاً إذا شككنا في تحقق النوم بعد اليقين بالوضوء، فلا- شك لنا في الجعل و لا في مقدار سعه المجعول، لأننا نعلم أن المجعول هو حصول الطهاره بالوضوء إلى زمان طروء الحدث، و إنما الشك في حدوث النوم في الخارج، فيجری استصحاب عدمه بلا معارض.

ص: ٤٦

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٦٤٨، في ذيل التنبيه الثانى

٢- (٢) لاحظ فرائد الأصول ٢: ٦٩٢

بقى الكلام فى الاشكالات التى ذكروها فى المقام:

الأول: ما أورده الفاضل النراقى (١) على نفسه، و هو أنه يعتبر فى الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لقوله (عليه السلام): «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» فإنّ الفاء يدل على التعقيب و اتصال الشك باليقين، و لازم ذلك عدم جريان استصحاب عدم الجعل، لأنّ الشك فى حرمة الوطء بعد انقطاع الدم متصل باليقين بحرمة الوطء لا باليقين بعدم حرمة، لأنّ اليقين بعدم الحرمة قد انتقض باليقين بالحرمة، فلا مجال لجريان استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع.

و أجاب عنه بأنّ اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع لم ينتقض باليقين بالحرمة، نعم اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى زمان وجود الدم قد انتقض باليقين بالحرمة، و أمّا اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع فهو باقٍ بحاله حتى بعد اليقين بالحرمة حال رؤيه الدم، فالشك فى الحرمة متصل باليقين بعدم الحرمة، فلا مانع من جريان استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع.

و اعترض عليه المحقق النائنى (٢) (قدس سره) بأنّه لا يعتبر اتصال زمان الشك باليقين و إنّما المعتبر اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن، و فى استصحاب عدم الجعل ليس المشكوك فيه متصلاً بالمتيقن، لفصل المتيقن الآخر بينهما، فإنّ المتيقن الأول هو عدم الحرمة، و المتيقن الثانى هو الحرمة، و المشكوك فيه متصل

ص: ٤٧

١-١) مناهج الأحكام: ٢٤٢

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١١١

بالمتيقن الثاني دون الأول، فيجري الاستصحاب في الحرمة دون عدمها، نظير ما إذا علمنا بعدم نجاسه شيء ثم علمنا بنجاسته ثم شكنا في نجاسته، فلا مجال لجريان استصحاب عدم النجاسة، لانفصال زمان المشكوك فيه عن المتيقن و يجرى استصحاب النجاسة بلا معارض.

أقول: أمّا ما ذكره من جهه الكبرى و هو عدم اعتبار اتصال زمان نفس الشك بزمان اليقين نفسه، فهو حق كما ذكره، فأنا لو علمنا بعداله زيد مثلاً ثم غفلنا عنها يوماً أو أزيد، ثم شكنا في بقائها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب مع عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بل يمكن جريان الاستصحاب مع وحده زمان الشك و اليقين على ما ذكرنا سابقاً (1) في بيان الفرق بين موارد الاستصحاب و قاعده اليقين، فالمعتبر هو اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن لا اتصال زمان الشك باليقين.

و أمّا ما ذكره من حيث الصغرى فيرد عليه: أنّ زمان المشكوك فيه متصل بزمان المتيقن في المقام، لأنّ لنا شكاً و يقينين، و المشكوك فيه متصل بكلا المتيقنين لا بأحدهما فقط، لأنّ اليقين بعدم جعل الحرمة و اليقين بالحرمة مجتمعان معاً في زمان واحد، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع في زمان، و يقين بالحرمة حال رؤيه الدم، و شك في الحرمة بعد الانقطاع، و من المعلوم أنّ اليقين بالحرمة حال رؤيه الدم لا يوجب نقض اليقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع، و هذا هو مراد الفاضل النراقي بقوله: إنّ اليقين بعدم الحرمة لم ينتقض باليقين بالحرمة.

الثاني: أنّ استصحاب عدم الجعل معارض بمثله في رتبته، فان استصحاب

ص: ٤٨

عدم جعل الحرمة في المثال المتقدم معارض باستصحاب عدم جعل الحلية، لوجود العلم الاجمالي يجعل أحدهما في الشريعة المقدسه فيبقى استصحاب بقاء المجعول و هي الحرمة بلا معارض.

و يمكن الجواب عنه بوجوه:

الوجه الأول: أنه لا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية، لأن الحلية و الرخصة كانت متيقنه متحققه في صدر الاسلام، و الأحكام الالزاميه قد شرعت على التدريج، فجميع الأشياء كان على الاباحه بمعنى الترخيص و الامضاء كما يدل عليه قوله (عليه السلام): «اسكتوا عما سكت الله» (١) و قوله (عليه السلام): «كل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٢) نعم، بعض الأحكام الذي شرع لحفظ النظام كحرمة قتل النفس، و حرمة أكل أموال الناس، و حرمة الزنا، و غيرها من الأحكام النظاميه غير مختص بشريعه دون شريعه، و قد ورد في بعض النصوص (٣) أن الخمر مما حرمت في جميع الشرائع. و الحاصل أن و طء الحائض مثلاً كان قبل نزول الآيه الشريفه «فَاغْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» ٤ مرخصاً فيه، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الحلية.

الوجه الثاني: أنه لا معارضه بين استصحاب عدم جعل الحلية و استصحاب عدم جعل الحرمة، لامكان التعبد بكليهما بالتزام عدم الجعل أصلاً لا جعل

ص: ٤٩

١-١) بحار الأنوار ٢: ٢٦٠ / كتاب العلم ب ٣١ ح ١٤ (باختلاف يسير)

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٣

٣-٣) الوسائل ٢٥: ٢٩٦ / أبواب الأشربة المحرمة ب ٩ ح ١

الحرمة ولا- جعل الحليه، و ذلك لما مرّ غير مرّه و يأتي في أواخر الاستصحاب (١) إن شاء الله تعالى من أنّ قوام التعارض بين الأصليين بأحد أمرين على سبيل منع الخلو، و ربّما يجتمعان:

أحدهما: أن يكون التنافي بين مفاد الأصليين في نفسه مع قطع النظر عن لزوم المخالفه القطعيه العمليه، كما إذا كان مدلول أحد الأصليين الاباحه و مدلول الآخر الحرمة، أو كان مدلول أحدهما الاباحه و مدلول الآخر عدمها، فلا يصح التعبد بالمتنافيين فيقع التعارض بينهما و يتساقطان، لعدم إمكان شمول دليل الحجيه لكليهما، و شموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح.

و ثانيهما: أن تلزم من العمل بهما المخالفه العمليه القطعيه و لو لم يكن التنافي بين المدلولين، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الاناءين، فجريان أصاله الطهاره في كل واحد منهما و إن لم يكن بنفسه منافياً لجريانه في الآخر، إلّا أنّه تلزم من جريانه في كليهما المخالفه العمليه القطعيه، و كذا في سائر مقامات العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي.

و كلا- الأمرين مفقود في المقام، لعدم المنافاه بين أصاله عدم جعل الحليه و أصاله عدم جعل الحرمة، لأنّ الحليه و الحرمة متضادان، فلا يلزم من التعبد بكلا الأصليين إلّا ارتفاع الضدّين، و لا محذور فيه. فتتعبد بكليهما و نلتزم بعدم جعل أصلاً، و لا تلزم مخالفه عمليه قطعيه أيضاً، غايه الأمر لزوم المخالفه الالزاميه للعلم الاجمالي بجعل أحد الحكمين في الشريعه المقدّسه، و لا محذور فيه، فنلتزم بعدم جعل في مقام العمل، و في مقام الافتاء نرجع إلى غيرهما

ص: ٥٠

من الأصول كأصالة البراءة مثلاً في المقام، فنفتى بعدم حرمة الوطاء لأصالة البراءة.

و نظير ذلك ما تقدّم (1) في دوران الأمر بين المحذورين، فإن في الحكم بالتخيير هناك مخالفه التزاميه لما هو معلوم بالوجدان من الحرمة أو الوجوب، و لا محذور فيه بعد كون الحكم بالتخيير بالتعبد الشرعي، و لا تلزم المخالفه العمليه القطعيه، لأنه لا يخلو إمّا من الفعل المطابق لاحتمال الوجوب أو الترك المطابق لاحتمال الحرمة، و لو لا ذلك لما جاز الافتاء من المجتهد بما في رسالته العمليه المشتمله على المسائل الكثيره، للعلم الاجمالي بمخالفه بعض ما في رساله للحكم الواقعي، فلا بدّ له من التوقف عن الافتاء. نعم، من ليس له هذا العلم الاجمالي - و يحتمل مطابقه الواقع لجميع ما في رسالته على كثره ما فيها من المسائل - جاز له الافتاء، و لكنّه مجرد فرض، و لعلّه لم يوجد مجتهد كان شأنه ذلك.

فالسّر في جواز الافتاء هو ما ذكرنا من أنّه لا مانع من الافتاء بعد كونه على الموازين الشرعيه و برخصه من الشارع، و لا محذور في المخالفه الالتزاميه، و المخالفه العمليه القطعيه غير ثابتة، لاحتمال كون ما صدر منه مخالفاً للواقع هو الافتاء بحرمة المباح الواقعي، و لا تلزم منه مخالفه عمليه، فإنّ المخالفه العمليه إنّما تتحقق فيما علم الافتاء باباحه الحرام الواقعي، و ليس له هذا العلم، غاية ما في الباب علمه بكون بعض ما في رساله مخالفاً للواقع إمّا الافتاء بحرمة المباح الواقعي أو باباحه الحرام الواقعي.

الوجه الثالث: أنّه لو تنزلنا عن جميع ذلك فنقول: إنّ يقع التعارض بين

ص: ٥١

هذه الاستصحابات الثلاثة فى مرتبه واحده، لا أنه يقع التعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة و استصحاب عدم جعل الحليه فى مرتبه متقدمه على استصحاب بقاء المجمعول، و بعد تساقط الاستصحابين فى مقام الجعل تصل النوبه إلى استصحاب بقاء المجمعول و يتم المطلوب، و ذلك لأن جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه لا- يكون متوقفاً على تحقق الموضوع فى الخارج، بحيث يكون استصحاب بقاء الحرمة متوقفاً على وجود زوجه انقطع دمها و لم تغتسل، بل يجرى الاستصحاب على فرض وجود الموضوع، فإن جميع فتاوى المجتهد مبنيه على فرض وجود الموضوع، فلا يتوقف الاستصحاب المذكور إلا على فعليه اليقين و الشك على فرض وجود الموضوع، و كل مجتهد التفت إلى الحكم المذكور - أى حرمة وطء الحائض بعد انقطاع دمها - يحصل له اليقين بحرمة الوطء حين رؤيه الدم، و اليقين بعدم جعل الحرمة قبل نزول الآيه الشريفه «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ» ١ و اليقين بعدم جعل الاباحه فى الصدر الأوّل من الاسلام، و يحصل له الشك فى حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، و كل واحد من هذه الأمور فعلياً عند الافتاء على فرض وجود الموضوع، فيقع التعارض بين الاستصحابات الثلاثة فى مرتبه واحده و تسقط جميعها.

و ربّما يقال فى المقام: إنّ أصله عدم جعل الحرمة حاكمه على استصحاب بقاء المجمعول، لكون الأوّل أصلاً سببياً بالنسبه إلى الثانى، فإنّ الشك فى بقاء الحرمة مسبب عن الشك فى سعه جعل الحرمة و ضيقها، فأصله عدم جعل الحرمة موجب لرفع الشك فى بقاء المجمعول، فلا يبقى للاستصحاب الثانى موضوع.

و هذا الكلام و إن كان موافقاً للمختار فى النتيجة، إلا أنه غير صحيح فى

نفسه، لما مرّ غير مرّه و يأتي (١) إن شاء الله تعالى من أنّ الملائك في الحكومه ليس مجرد كون أحد الأصلين سبباً و الآخر مسبباً، بل الملائك كون المشكوك فيه في أحد الأصلين أثراً مجعولاً شرعياً للأصل الآخر، كما في المثال المعروف و هو ما إذا غُسل ثوب نجس بماء مشكوك النجاسه، فالشك في نجاسه الثوب مسبب عن الشك في طهاره الماء، و جريان أصاله الطهاره في الماء موجب لرفع الشك في طهاره الثوب، لأن من الآثار المجعوله لطهاره الماء هو طهاره الثوب المغسول به، فاصاله الطهاره في الماء تكون حاكمه على استصحاب النجاسه في الثوب، بخلاف المقام، فأنه ليس عدم حرمة الوطء من الآثار الشرعيه لأصاله عدم جعل الحرمة، بل من الآثار التكوينيّه له، لأن عدم الحرمة خارجاً ملازم تكويناً مع عدم جعل الحرمة، بل هو عينه حقيقه، و لا مغايره بينهما إلّا نظير المغايره بين ماهيه و الوجود، فلا معنى لحكومته أصاله عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجعول.

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (٢) (قدس سره) : و هو أنّ استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه، لعدم ترتب الأثر العملي عليه، لأنّ الجعل عباره عن إنشاء الحكم في مقام التشريع، و الأحكام الانشائيّه لا ترتب عليها الآثار الشرعيه، بل و لا الآثار العقليه من وجوب الاطاعه و حرمة المعصيه مع العلم بها فضلاً عن التعبد بها بالاستصحاب، فأنه إذا علمنا بأنّ الشارع جعل وجوب الزكاه على مالك النصاب، لا يترتب على هذا الجعل أثر ما لم تتحقق ملكيه في الخارج. و عليه فلا يترتب الأثر العملي على استصحاب عدم الجعل،

ص: ٥٣

١- ١) يأتي في ص ١٢٩، ١٦٩، ٣٠٣

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ١١٣، فوائد الأصول ٤: ٤٤٧

و الجواب عنه: يظهر بما ذكرناه فى الواجب المشروط (١) و التزم هو (٢) (قدس سره) به أيضاً من أنّ الأحكام الشرعيه اعتباريه لا وجود لها إلّا فى عالم الاعتبار القائم بالمعتبر و هو المولى، و ليست من سنخ الجواهر و الأعراض الخارجيه، بل وجودها بعين اعتبارها من المعتبر، و الاعتبار إنّما هو بمنزله التصور، فكما أنّ التصور تارةً يتعلق بمتصور حالى و أخرى بمتصور استقبالى، فكذا الاعتبار تارةً يتعلق بأمر حالى و أخرى يتعلق بأمر استقبالى بحيث يكون الاعتبار و الابرار فى الحال و المعتبر فى الاستقبال كالواجبات المشروطه قبل تحقق الشرط، فإنّ الاعتبار فيها حالى و المعتبر و هو الوجوب استقبالى، لعدم تحققه إلّا بعد تحقق الشرط، و نظيره فى الوضع الوصيه فان اعتبار الملكيه فى موردها حالى، إلّا أنّ المعتبر أمر استقبالى و هى الملكيه بعد الوفاء.

فتحصّل مما ذكرنا: أنّ الواجب المشروط ما لا يكون فيه قبل تحقق الشرط إلّا مجرد الاعتبار، و جميع الأحكام الشرعيه بالنسبه إلى موضوعاتها من قبيل الواجب المشروط، فقبل تحققها لا يكون بعث و لا زجر و لا طاعه و لا معصيه، فتحقق الأحكام الشرعيه الذى نعتبر عنه بالفعل عليه يتوقف على أمرين: الجعل و تحقق الموضوع، فاذا انتفى أحدهما انتفى الحكم، مثلاً وجوب الصلاه بعد زوال الشمس يتوقف على جعل الوجوب من المولى و تحقق الزوال فى الخارج، فاذا زالت الشمس و لم يحكم المولى بشىء يكون الحكم منتفياً بانتفاء الجعل، فما لم يتحقق الموضوع و إن كان لا يترتب أثر على استصحاب عدم الجعل إلّا أنّه

إذا تحقق الزوال يترتب الأثر على استصحاب عدمه لا محاله. وعليه فإذا وجد الموضوع في الخارج و شككنا في بقاء حكمه من جهة الشك في سعه المجعول و ضيقه، أمكن جريان استصحاب عدم الجعل في غير المقدار المتيقن لو لا معارضته باستصحاب بقاء المجعول. و إن شئت قلت: كما أنّ استصحاب بقاء الجعل يجرى لإثبات فعلية التكليف عند وجود موضوعه، كذلك استصحاب عدم الجعل يكفى في إثبات عدم فعليته. هذا تمام الكلام في دفع الاشكالات الواردة في المقام.

ثمّ إنّه لا- يخفى أنّ ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه مختص بالأحكام الإلزاميه من الوجوب و الحرمة، و أمّا غير الإلزامي فلا- مانع من جريان الاستصحاب فيه، و لا يعارضه استصحاب عدم جعل الإباحه، لما ذكرنا سابقاً (١) من أنّ الإباحه لا- تحتاج إلى الجعل، فإنّ الأشياء كلّها على الإباحه ما لم يجعل الوجوب و الحرمة، لقوله (عليه السلام): «اشْكُتُوا عَمَّا سَكَتَ اللَّهُ عَنْهُ» (٢) و قوله (عليه السلام): «كُلُّ مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضِعٌ عَنْهُمْ» (٣) و قوله (عليه السلام): «إنّما هلك الناس لكثرة سؤالهم» (٤) فالمستفاد من هذه الروايات أنّ الأشياء على الإباحه ما لم يرد أمر أو نهى من قبل الشارع، فإنّ الشريعة شرعت للبعث إلى شيء و النهى عن الآخر لا لبيان المباحات، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الإباحه، لكون الإباحه متيقنه فالشك في بقائها، فيجرى استصحاب بقاء الإباحه بلا معارض، بل يكون

ص: ٥٥

١- ١) في ص ٤٩

٢- ٢)، (٣) ذكرنا مصدر الروايتين في ص ٤٩

٣- ٣)

٤- ٤) بحار الأنوار ٢٢: ٣١

استصحاب عدم جعل الحرمة موافقاً له.

و ظهر بما ذكرنا أنه لا- مانع من جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه الوضعيه كالطهاره من الخبث و الحدث، كما إذا شككنا فى انفعال الماء العالى بملاقاه النجاسه السافله، فنجرى استصحاب الطهاره و لا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهاره، لأنّ الطهاره نظير الاباحه لا تحتاج إلى الجعل، بل الأشياء كلّها على الطهاره ما لم تعتبر النجاسه فيها من قبل الشارع، بل الطهاره بحقيقتها العرفيه كون الشئ باقياً بطبيعته الأوليه، و النجاسه و القذاره شئ زائد، بل استصحاب عدم جعل النجاسه معاضد لاستصحاب بقاء الطهاره. و كذا لا مانع من جريان استصحاب الطهاره من الحدث، كما إذا شككنا فى بقائها بعد خروج المذى، و لا- يعارضه استصحاب عدم جعل الطهاره، لأنّ النقض هو المحتاج إلى الجعل. و أما الطهاره المجهوله فهى الوضوء - أى الغسلتان و المسحتان - و قد أتينا بها، فهى باقيه بحالها ما لم يصدر ممّا جعله الشارع ناقضاً لها، بل استصحاب عدم جعل المذى ناقضاً موافق لاستصحاب بقاء الطهاره.

و بعباره أخرى: إنّما الشك فى أنّ الصلاه مشروطه بخصوص الطهاره الثانيه - أى الحاصله بعد خروج المذى - أو مشروطه بالأعم منها و من الطهاره الأولى - أى الحاصله قبل خروج المذى - و الأصل عدم اشتراطها بخصوص الطهاره الثانيه. نعم، إذا شككنا فى بقاء النجاسه المتيقنه كمسأله تتميم الماء القليل النجس كراً، لا مجال لجريان استصحاب بقاء النجاسه للمعارضه باستصحاب عدم جعل النجاسه بعد التتميم.

فتحصّل: أنّ المختار فى جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه هو التفصيل على ما ذكرنا، لا- الانكار المطلق كما عليه الأخباريون و الفاضل النراقى، و لا الاثبات المطلق كما عليه جماعه من العلماء.

ثم إنه بقي هنا شيء طفيف نتعرض له تبعاً للمحقق النائيني (١) وهو أنه ذكر بعضهم إشكالاً على الاستدلال بالصحيحه المذكوره و غيرها من الصحاح، و هو أن المراد من اليقين في قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» هو الجنس المراد منه العموم، و بعد دخول «لا» عليه يكون المراد سلب العموم لا عموم السلب، فيكون المعنى لا تنقض جميع أفراد اليقين بالشك، فتكون دالّه على حجيه الاستصحاب على نحو الايجاب الجزئي لا مطلقاً.

و هذا الاشكال بمكان من السقوط، فإنه يرد عليه أولاً: أن ما ذكر إنما يصح فيما إذا كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم، فبعد دخول النفي عليه يكون سلباً للعموم، بخلاف المقام، فإنّ اليقين بنفسه لا يدل على العموم، لأنّ المراد منه الجنس، و العموم يستفاد من النفي، فيكون بمنزله قولنا: لا رجل في الدار في إفادته عموم السلب لا سلب العموم.

و ثانياً: أنه لا نسلم سلب العموم حتى فيما إذا كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم، لما ذكرنا في بحث العام و الخاص (٢) من أنّ الظاهر من العمومات هو العموم الاستغراقي لا المجموعي، إلّا إذا قامت قرينه على إرادته، فمثل قولنا: لا تهن العلماء ظاهر في عموم السلب لا سلب العموم و إن كان المدخول بنفسه مفيداً للعموم.

و ثالثاً: أننا لو سلّمنا ظهوره في سلب العموم فإنّما هو فيما لم تكن قرينه على الخلاف، و القرينه في المقام موجوده، و هي أنّ الإمام (عليه السلام) بعد ما حكم بعدم وجوب الوضوء على من شك في النوم، علله بقوله (عليه السلام): «فأنه

ص: ٥٧

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٣٥، فوائد الأصول ٤: ٣٣٨

٢- ٢) الهدايه في الأصول ٢: ٣٠٠، لكن ذكر ما ينافيه في الدراسات ٢: ٢٣٤ و ٢٣٥

على يقين من وضوئه و لا- ينقض اليقين بالشك أبداً» فلو كان المراد سلب العموم لم ينطبق على المورد و كان لزراره أن يقول إنه لا ينقض جميع أفراد يقينه بالشك بل بعضها، و ليكن هذا اليقين من هذا البعض.

و من جمله ما استدلل به للاستصحاب صحيحه ثانيه لزراره «قال قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئاً و صليت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال (عليه السلام): تعيد الصلاة و تغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه قد أصابه فطلبتة و لم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال (عليه السلام): تغسله و تعيد، قلت: فان ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه؟ قال (عليه السلام): تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال (عليه السلام): لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت: فأنى قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟ قال (عليه السلام): تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال (عليه السلام): لا، و لكثك إنما تريد أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك، قلت: إن رأيتة فى ثوبى و أنا فى الصلاة؟ قال (عليه السلام): تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيتة، و إن لم تشك ثم رأيتة رطباً قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» (1).

ص: ٥٨

و يقع الكلام أوّلاً- في فقه الحديث ثمّ في وجه الاستدلال به للاستصحاب فنقول: أمّا فقه الحديث، فهو أنّ زواره سأل الإمام (عليه السلام) أسئلة عديدة عن أحكام متعدده.

السؤال الأوّل: عن حكم الاتيان بالصلاه مع النجاسه نسياناً مع العلم بالنجاسه أوّلاً، فأجاب (عليه السلام) بوجوب إعادته الصلاه و وجوب الغسل. و هذا الحكم قد ورد في روايات أخر (1) أيضاً، و علل في بعضها بأنّ الناسى تهاون في التطهير دون الجاهل. و كيف كان لا إشكال في الحكم المذكور.

السؤال الثاني: عن العلم الاجمالي بنجاسه الثوب و الصلاه معها، فأجاب (عليه السلام) بوجوب الاعاده و عدم الفرق بين العلم الاجمالي بالنجاسه و العلم التفصيلي بها.

السؤال الثالث: عن الظن بالنجاسه و الصلاه معها، فأجاب (عليه السلام) بوجوب الغسل و عدم وجوب الاعاده، لكونه على يقين من الطهاره فشك و ليس ينبغي نقض اليقين بالشك، و هذا مبني على أن يكون المراد من الشك عدم اليقين الشامل للظن المفروض في السؤال، كما سنذكره في أواخر الاستصحاب (2) إن شاء الله تعالى، و إلّا لم ينطبق على المورد.

السؤال الرابع: عن كيفية التطهير مع العلم الاجمالي بالنجاسه، فأجاب (عليه السلام) بوجوب تطهير الناحيه التي علم إجمالاً بنجاستها حتى يحصل له اليقين بالطهاره.

السؤال الخامس: عن وجوب الفحص و عدمه مع الشك في الاصابه،

ص: ٥٩

١-١) كما في الوسائل ٣: ٤٨٠ / أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٥

٢-٢) في التنبيه الرابع عشر، ص ٢٦٨

فأجاب (عليه السلام) بعدم وجوبه بل بعدم وجوب النظر كما هو المذكور في السؤال فضلاً عن الفحص، فإنه يحتاج إلى مئونه زائده عن مجرد النظر، و ملخص الجواب أنه ليس عليك تكليف بالفحص و النظر إلا أن تريد إذهاب الشك و لو من جهة عدم الوقوع في الحرج و المشقه إذا ظهر كونه نجساً و ملاقاته أشياء أخر، فلك النظر و لكنّه لا يجب عليك.

السؤال السادس: عن رؤيه النجاسه و هو فى الصلاه، فأجاب (عليه السلام) بأنّ هذه الرؤيه إن كانت بعد العلم الاجمالى بالنجاسه و الشك فى موضعها قبل الصلاه، و جبت الاعاده، و إن كانت الرؤيه غير مسبوقة بالعلم فرأى النجاسه و هو فى الصلاه و لم يدر أ كانت النجاسه قبل الصلاه أم حدثت فى الأثناء، فلا تجب عليه الاعاده، بل يغسلها و يبنى على الصلاه إذا لم يلزم ما يوجب البطالين، كالاستدبار مثلاً. و علل الحكم بعدم وجوب الاعاده باحتمال حدوث النجاسه فى الأثناء، فلا- ينبغى نقض اليقين بالشك، و هذا الحكم - أى حكم رؤيه النجاسه فى أثناء الصلاه - له صورتان:

الصوره الأولى: رؤيه النجاسه فى الأثناء مع العلم بكونها قبل الصلاه.

و الصوره الثانيه: هى الصوره الأولى مع الشك فى كونها قبل الصلاه و احتمال عروضها فى الأثناء.

أمّا الصوره الثانيه فهى التى ذكرت فى الروايه و حكم الإمام (عليه السلام) بعدم وجوب الاعاده فيها.

و أمّا الصوره الأولى، فهى غير مذكوره فى صريح الروايه، لأنّ المذكور فيها حكم العلم بالنجاسه قبل الصلاه مع الشك فى موضعها، و حكم رؤيه النجاسه فى الأثناء مع الشك فى كونها قبل الصلاه. و أمّا رؤيه النجاسه فى الأثناء مع العلم بكونها قبل الصلاه، فغير مذكوره فيها من حيث المنطوق، و لذا اختلفت

كلماتهم فى حكمها، و ذكر الشيخ (١) (قدس سره) أنّ الحكم بعدم وجوب الاعاده - فيما لو علم بالنجاسه بعد إتمام الصلاه - يدل على عدم وجوب الاعاده فيما لو رآها فى الأثناء بطريق أولى، لأنه لو لم تجب الاعاده مع وقوع جميع أجزاء الصلاه مع النجاسه، فعدم وجوب الاعاده مع وقوع بعضها مع النجاسه أولى.

و التحقيق عدم صحه الاعتماد على الأولويه المذكوره، لأنّ وجوب الاعاده حكم تعبدى لا يعلم ملاكه حتى يتمسك بالأولويه، فلعله كانت خصوصيه تقتضى عدم وجوب الاعاده فيما لو وقع جميع أجزاء الصلاه مع النجاسه و علم بها بعد الصلاه، و كانت تلك الخصوصيه مفقوده فيما لو رآها فى الأثناء، بل التحقيق أنّ الصوره المذكوره و إن كانت غير مذكوره فى صريح الروايه، إلّا أنّها تدل على حكمها و هو وجوب الاعاده دلالة قويّة، لأنّ الإمام (عليه السلام) علل عدم وجوب الاعاده فى الصوره الثانيه و هى صوره رؤيه النجاسه فى الأثناء مع الشك فى كونها قبل الصلاه، باحتمال عروض النجاسه فى الأثناء، و قال (عليه السلام): «لعله شىء أوقع عليك» ف يدل على وجوب الاعاده مع العلم بكونها قبل الصلاه، و كذا قوله (عليه السلام) بعد التعليل المذكور: «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» فإنّ ظاهره أنّ عدم وجوب الاعاده إنّما هو للشك فى كونها قبل الصلاه، ف يدل على وجوب الاعاده مع العلم بكونها قبل الصلاه.

أمّا وجه الاستدلال، فهو أنّ قوله (عليه السلام): «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» يدل على حجيه الاستصحاب، بل أوضح دلالة من

ص: ٦١

الصحيحه الأولى لاشتماله على كلمه لا ينبغي، و التصريح بالتعليل فى قوله (عليه السلام): «لأنك كنت على يقين من طهارتك» و هو صريح فيما ذكرناه (١) من أن التعليل بأمر ارتكازى، و هذا بخلاف الصحيحه الأولى، فإنه لم يصرح فيها بالتعليل، غاية أن التعليل كان أظهر المحتملات.

ثم إن قوله (عليه السلام): «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» مذكور فى موردين من الصحيحه: الأول بعد الجواب عن السؤال الثالث، و الثانى بعد الجواب عن السؤال الأخير.

أما المورد الثانى فلا إشكال فى دلالة على حجيه الاستصحاب.

و أما المورد الأول فقد استشكل فى دلالة على حجيه الاستصحاب بأن الإمام (عليه السلام) علل عدم وجوب الاعاده بعدم نقض اليقين بالشك، مع أن الاعاده لو كانت واجبه لما كانت نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً لليقين باليقين، للعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه، فهذا التعليل لا ينطبق على المورد، و لذا حمل الروايه بعضهم على قاعده اليقين، و ذكر أن التمسك بها للاستصحاب غير ظاهر كما فى الكفايه (٢).

و هذا الكلام بمكان من العجب من قائله، لأن قاعده اليقين قوامها بأمرين: الأول اليقين السابق و الثانى الشك السارى بمعنى سريان الشك إلى ظرف المتيقن، كما إذا علمنا يوم الجمعة بعداله زيد يوم الخميس، ثم شككنا فى عدالته يوم الخميس لاحتمال كون علمنا السابق جهلاً مركباً، و كلا الأمرين مفقود فى المقام.

ص: ٦٢

١- ١) فى ص ٢١

٢- ٢) كفايه الأصول: ٣٩٣

أما الشك ففقده انه واضح، لأن المفروض هو العلم بوقوع الصلاه مع النجاسه، فليس هنا شك.

و أما اليقين فإن كان المراد منه اليقين بطهاره الثوب قبل عروض الظن بالنجاسه، فهو باق بحاله و لم يتبدل بالشك، فإن المكلف فى فرض السؤال يعلم بطهاره ثوبه قبل عروض هذا الظن. و إن كان المراد هو اليقين بعد الظن المذكور، بأن كان قد ظن بالنجاسه فنظر و لم يجدها فتيقن بالطهاره، فهذا اليقين غير مذكور فى الحديث الشريف، و مجرد النظر و عدم الوجدان لا يدل على أنه تيقن بالطهاره، فالصحيحه أجنبه عن قاعده اليقين و ظاهره فى الاستصحاب، غايه الأمر أنه إن أمكننا التطبيق على المورد فهو، و إلا فلا نفهم كيفيه التطبيق على المورد، و هو غير قادح فى الاستدلال بها.

و قيل فى وجه التطبيق كما فى الكفايه: أن شرط الصلاه هو إحراز الطهاره لا- الطهاره الواقعيه، و مقتضى إحراز الطهاره بالاستصحاب عدم وجوب الاعاده و لو انكشف بعد الصلاه وقوعها مع النجاسه (1).

و تحقيق المقام يقتضى التكلم فى ترتب الثمره على النزاع المعروف بينهم من أن الطهاره شرط فى الصلاه، أو أن النجاسه مانعه عنها، فقال بعضهم بالأول و بعضهم بالثانى، و بعضهم جمع بينهما فقال بشرطيه الطهاره و مانعيه النجاسه. أما القول الأخير فلا يمكن الالتزام به، لما تقدم فى بحث اجتماع الأمر و النهى (2) من أنه يستحيل جعل الشىء شرطاً و ضده مانعاً و لا سيما فى ضدّين لا ثالث لهما، فلا يمكن جعل الطمأنينه شرطاً و الحرکه مانعاً، و القيام شرطاً و القعود

ص: ٦٣

١- ١) كفايه الأصول: ٣٩٣ و ٣٩٤

٢- ٢) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٩ - ١٣

مانعاً و هكذا، فيدور الأمر بين القولين الآخرين.

فنعول: لا إشكال في أنّ الغافل خارج عن محل الكلام على كلا التقديرين، لعدم الاشكال في صحة صلاه الغافل عن نجاسه الثوب مثلاً على كلا القولين، و لم نجد من استشكل في صحة صلاه الغافل من القائلين بشرطيه الطهاره، و لا من القائلين بمانعيه النجاسه. و لا- إشكال أيضاً في أنّ النجاسه الواقعيه مع عدم إحرازها ليست مانعه عن الصلاه، فمن صلّى مع القطع الوجداني بطهاره ثوبه أو مع الطهاره الظاهريه لأجل التبعيد الشرعي بالأماره كاخبار ذى اليد و البينه أو الأصول العمليه كأصالة الطهاره و الاستصحاب فانكشف بعد الصلاه وقوعها مع النجاسه، لا إشكال في عدم وجوب الاعاده، للنصوص الوارده في المقام، و من جملتها هذه الصحيحه، و لم أجد من التزم بالاعاده في هذه الصور لا من القائلين بالشرطيه و لا من القائلين بالمانعيه.

فتلخص مما ذكرنا: أنّ المانع على القول بالمانعيه هو النجاسه المحرزه لا- النجاسه الواقعيه، و إلّا تلزم الاعاده في الصور المذكوره، و لم يلتزم بها القائلون بالمانعيه. و على القول بالشرطيه ليس الشرط هي الطهاره الواقعيه - و إلّا تلزم الاعاده في الصور المذكوره - و لا إحراز الطهاره، فأنّه من يقن بنجاسه ثوبه و صلّى معه للاضطرار لبرد و نحوه ثمّ انكشفت بعد الصلاه طهاره ثوبه فلا- إشكال في عدم وجوب الاعاده عليه و لو انكشف عدم تضرره بالبرد لو لم يلبس الثوب المذكور، مع أنّه لم يحرز الطهاره حين الاتيان بالصلاه، و كذا لو لم يكن عنده إلّا ثوب واحد متنجس فأنّه محل الخلاف بينهم، فالمشهور أنّه يجب عليه الاتيان بالصلاه عرياناً. و قالت جماعه منهم صاحب العروه (1) بوجوب

ص: ٦٤

الصلاه مع الثوب المتنجس، فعلى قول الجماعه لو صلّى مع الثوب ثم انكشفت طهارته، لا إشكال فى صحه صلاته حتى مع انكشاف عدم انحصار الثوب فيه، مع أنّه لم يحرز الطهاره حين الاتيان بالصلاه، بل الشرط هو الجامع الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه المحرزه بالقطع الوجدانى أو بالأمارات و الأصول، فعلى القول بالشرطيه الشرط هي الطهاره بالمعنى الأعم، لا خصوص الطهاره الواقعيه و لا خصوص الطهاره المحرزه على ما ذكره صاحب الكفايه و أطال الكلام فى الاستشكال عليه و الجواب عنه، و على القول بالمانعيه المانع هو خصوص النجاسه المحرزه، فاذن لا ثمره بين القولين، لأنّ الغافل تصح صلاته مع النجاسه على القولين، و الملتفت إذا أحرز الطهاره بأحد الوجوه المتقدمه ثم انكشف وقوع الصلاه مع النجاسه، تصح صلاته أيضاً على القولين، و الملتفت غير المحرز للطهاره و لو بالأصل تبطل صلاته مع انكشاف وقوعها مع النجاسه على القولين.

و ربّما يتخيل ظهور الثمره فيما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الثوبين فصلّى صلاتين فى كل من الثوبين ثم انكشفت نجاسه كلا الثوبين، فأنّه على القول بشرطيه الطهاره يلزم بطلان كلتا الصلاتين، لوقوعهما مع النجاسه الواقعيه مع عدم إحراز الطهاره و لو بالأصل، لتساقط الأصل فى الطرفين للمعارضه، للعلم الاجمالى بنجاسه أحدهما. و كذا على القول بأنّ المانع هو النجاسه الواقعيه. و أمّا على القول بأنّ المانع هو إحراز النجاسه، فيحكم بصحه إحدى الصلاتين، لعدم إحراز نجاسه كلا الثوبين قبل الصلاه.

و التحقيق عدم تماميه الثمره المذكوره، لما ذكرنا فى بحث العلم الاجمالى (1) من

ص: ٦٥

أنّ العلم الاجمالي مانع عن جريان الأصل في كل طرف بخصوصه لأجل المعارضه، ولا مانع من جريان الأصل في أحد الطرفين أو الأطراف لا بقيد الخصوصية إذا كان له أثر عملي كما في المقام.

فنقول: بعد العلم بنجاسه أحد الثوبين مع احتمال نجاسه الآخر إنّ أحد الثوبين نجس قطعاً، و أما الآخر فالأصل طهارته، فيحكم بصحة إحدى الصلاتين في المثال.

و كذا لو علمنا ببطلان إحدى الظهرين بعد الفراغ منهما مع احتمال بطلان الأخرى، فالعلم الاجمالي ببطلان إحداهما مانع من جريان قاعده الفراغ في خصوص كل من الظهر و العصر، و لا مانع من جريانها في إحداهما لا بعينها، فنقول: إحداهما باطله قطعاً و أما الأخرى فقاعده الفراغ قاضيه بصحتها، فيحكم بصحة إحدى الصلاتين، فيأتي بصلاهٍ واحدهٍ بلا تعيين أنّها الظهر أو العصر، و كذا في غيرهما ممّا توافقت الصلاتان من حيث الركعه، كما إذا أتى بقضاء صلاتين من الصبح مثلاً ثم علم إجمالاً ببطلان إحداهما مع احتمال بطلان الأخرى، فلا مانع من جريان قاعده الفراغ في إحداهما لا بعينها.

فاذن لا ثمره بين القول بشرطيه الطهاره و القول بمانعيه النجاسه، و إن كان الصحيح هو الأوّل، نظراً إلى الاعتبار الشرعي المستفاد من قوله (عليه السلام) في صحيحه زاراه: «لا- صلاه إلّا بطهور و يجزيك عن الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلك جرت السنّه من رسول الله (صلّى الله عليه و آله) و أما البول فأنّه لا بدّ من غسله» (1) فإنّ المراد بالطهور ما يطهر به، كما أنّ الوقود ما يوقد به، فالمراد به

ص: ٦٦

الماء و التراب، كما ورد أنّ الماء أحد الطهورين (١)، فتدل الصحيحه على اشتراط الصلاه بالطهاره من الخبث أيضاً، لما فى ذيلها من التفصيل بين موضع البول و موضع الغائط.

إذا عرفت ذلك فنقول: ذكر الشيخ (٢) (قدس سره) فى وجه تطبيق التعليل فى الصحيحه على المورد، أنّه مبنى على دلالة الأمر الظاهرى على الإجزاء، فعدم وجوب الاعاده للإجزاء المستفاد من الأمر الظاهرى و هو حرمه نقض اليقين بالشك المعبر عنها بالاستصحاب.

و أورد عليه فى الكفايه (٣) بأنّ التعليل فى الصحيحه إنّما هو بوجود الأمر الظاهرى لا بدلالته على الإجزاء، اللهمّ إلّا أن يقال إنّ دلالاته على الإجزاء كان مفروغاً عنه بين الإمام (عليه السلام) و الراوى، فعلى (عليه السلام) عدم وجوب الاعاده بوجود الأمر الظاهرى، بل التعليل مبنى على أنّ الشرط هو إحراز الطهاره و لو بالأصل، لا خصوص الطهاره الواقعيه.

و قال المحقق النائينى (٤) (قدس سره): يصح تطبيق التعليل على المورد بكل من الوجهين، أى الاجزاء، و كون الشرط هو الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه.

أقول: كل ذلك لا يخلو من الاشكال، لأنّ معنى دلالة الأمر الظاهرى على الإجزاء، هو كون الشرط أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و الاختلاف

ص: ٦٧

١-١) الوسائل ٣: ٣٨٨ / أبواب التيمم ب ٢٥ ح ٣ (باختلاف يسير)

٢-٢) [ذكر (قدس سره) ذلك بعنوان التخيّل و ردّه، فرائد الأصول ٢: ٥٦٦]

٣-٣) كفايه الأصول: ٣٩٥

٤-٤) أجود التقريرات ٤: ٤٠ - ٤٥، فرائد الأصول ٤: ٣٤١ - ٣٥١

بينهما في مجرد التعبير، و ذلك لأنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري مقتضى للإجزاء عن الأمر ما دام الشك موجوداً بلا إشكال، و أمّا بعد زوال الشك و كشف الخلاف فلا معنى للإجزاء عن الأمر الظاهري، لأنّ الأمر الظاهري حينئذٍ منتفٍ بانتفاء موضوعه و هو الشك، فليس هنا أمر ظاهري حتى نقول بالإجزاء عنه أو بعدمه، فان قلنا بالإجزاء عن الأمر الواقعي فمعناه كون الشرط أعم من الطهارة الواقعيه و الظاهريه، لأنّه لو كان الشرط هو الواقعي فقط، لا يعقل الإجزاء عنه بشيء آخر، فمن صلّى إلى جهه لقيام اليّنه على أنّها هي القبلة، ثمّ انكشف بعد الصلاة كون القبلة في جهه أُخرى، فمعنى إجزاء هذه الصلاة - التي أتى بها إلى غير جهه القبلة عن الصلاة إلى جهه القبلة - كون الشرط هو الأعم من القبلة الواقعيه و الظاهريه الثابته باليّنه، لأنّه لا معنى للقول بأنّ الشرط هو القبلة الواقعيه و تجزى عنها جهه أُخرى.

فظهر أنّ إشكال صاحب الكفايه على الشيخ (قدس سره) و العدول عن الجواب بالإجزاء إلى الجواب بكون الشرط هو الأعم، ليس على ما ينبغي، و كذا ظهر عدم صحه ما ذكره المحقق النائيني من أنّ التعليل يصح على كلا الوجهين، فإنّه ليس هنا إلّا وجه واحد ذو تعبيرين.

و ملخص الجواب عن الاشكال المذكور: أنّ التعليل المذكور ناظر إلى وجود الأمر الظاهري حال الصلاة لا ما بعد الصلاة، بعد كون الإجزاء مفروغاً عنه عند الراوى، فالتعليل ناظر إلى الصغرى بعد كون الكبرى مسلّمه من الخارج.

فحاصل التعليل - بعد سؤال الراوى عن علّه عدم وجوب الاعاده في هذه الصوره مع وجوب الاعاده في الصورتين السابقتين - أنّ المصلّى في هذه الصوره محرز للطهارة الظاهريه حال الصلاة، لكونه متيقناً بها فشك، و لا يجوز

نقض اليقين بالشك، بخلاف الصورتين السابقتين للعلم التفصيلي بالنجاسه في إحداهما و الاجمالي في الأخرى، فتنجز عليه التكليف، و لم يستند إلى أمر ظاهري، فتجب عليه الاعاده، و دلالة الأمر الظاهري على الأجزاء في باب الطهاره مما لا إشكال فيه و لا- خلاف، فمراد الشيخ (قدس سره) من دلالة الأمر الظاهري على الأجزاء هي الدلاله في باب الطهاره لا مطلقاً و لا يرد عليه شيء.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا في المقام: صحه الاستدلال بهذه الصحيحه أيضاً على حجيه الاستصحاب، و يجرى فيها جميع ما ذكرنا في الصحيحه الأولى من عدم الفرق بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع، و بيان الفرق بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه و غيره مما تقدّم الكلام فيه.

و من جمله ما استدللّ به على حجيه الاستصحاب: صحيحه ثالثه لزراره «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع، و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى، و لا شيء عليه و لا ينقض اليقين بالشك، و لا يدخل الشك في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشك باليقين، و يتم على اليقين، فيبنى عليه، و لا يعتد بالشك في حال من الحالات» (1).

و الاستدلال بها مبنى على كون المراد باليقين في قوله (عليه السلام): «و لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، فيكون المراد أنّه كان متيقناً بعدم الاتيان بها فشك، و لا ينقض اليقين بالشك، بل يبنى على عدم الاتيان فيقوم و يضيف إليها ركعه أخرى.

ص: ٦٩

و قد استشكل فى الاستدلال بهذه الصحيحه باشكالين:

أحدهما: أنها مختصه بالشك فى عدد الركعات، بل بخصوص الشك بين الثلاث و الأربع، لأنّ الضمائر فى قوله (عليه السلام): «قام فأضاف» و قوله (عليه السلام): «لا ينقض اليقين بالشك» و غيرها مما هو مذكور إلى آخر الصحيحه، راجعه إلى المصلى الذى لا يدرى فى ثلاث هو أو أربع، و لا وجه للتعدى عن المورد إلى غيره، إذ ليس فيها إطلاق أو عموم يتمسك به كعموم التعليل فى الصحيحتين السابقتين.

و ربّما يجاب عنه: بأن ذكر هذا اللفظ - أى لا ينقض اليقين بالشك - فى روايات أخر وارده فى غير الشك بين الثلاث و الأربع يشهد بعدم اختصاص هذه الصحيحه بالشك بين الثلاث و الأربع.

وفيه: أنه إن تمت دلالة الروايات الأخر على حجيه الاستصحاب، فهى المعتمد عليها دون هذه الصحيحه، و إلّا فكيف تكون قرينه على عدم اختصاص هذه الصحيحه بالشك بين الثلاث و الأربع مع ظهورها فى الاختصاص.

و يمكن القول بعدم اختصاص الصحيحه بالمورد، لما فى ذيلها من قوله (عليه السلام): «و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات» فأنه قرينه على أنّ المراد أنّ الشك مما لا يجوز نقض اليقين به فى حال من الحالات، بلا اختصاص بشيء دون شيء.

ثانيهما: ما ذكره الشيخ [\(١\)](#) (قدس سره) و هو أنه إن كان المراد من قوله (عليه السلام): «قام فأضاف إليها أخرى» هى الركعه المنفصله كما عليه مذهب

ص: ٧٠

الإماميه، فليس المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، بل المراد منه اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر، ثم الاتيان بركعه أخرى منفصله، فإنه حينئذ يتيقن ببراءه ذمته، إذ على تقدير الاتيان بالثلاث تكون هذه الركعه متممه لها، و لا تقدح زياده التكبير و التشهد و التسليم، و على تقدير الاتيان بالأربع تكون هذه الركعه نافله، بخلاف ما إذا بنى على الأقل و أضاف ركعه متصله، فإنه يحتمل حينئذ الاتيان بخمس ركعات، أو بنى على الأكثر و لم يأت بركعه منفصله، لاحتمال النقصان فلا يقين له بالبراءه، فقد علمه الإمام (عليه السلام) طريق الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه كما صرح بهذا المعنى فى روايه أخرى بقوله (عليه السلام): «أ لا أعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء (١) . . .» و قد أطلق اليقين على هذا المعنى - أى الاحتياط و اليقين بالبراءه - فى روايات أخر كما فى قوله (عليه السلام): «إذا شككت فابن على اليقين» (٢) و تكون الصحيحه على هذا المعنى دالّة على وجوب الاحتياط و أجنيبه عن الاستصحاب.

و إن كان المراد هى الركعه المتصله فلا- بدّ من حمل الجمله على التقيه، لكون مفادها مخالفاً للمذهب و موافقاً للعامه، و عليه فالمراد باليقين و إن كان هو اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه، إلّا أنه لا يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب لورودها مورد التقيه.

و الالتزام بأن أصل القاعده - و هى عدم جواز نقض اليقين بالشك - قاعده واقعيه، و إنّما التقيه فى تطبيقها على المورد - أى الشك بين الثلاث و الأربع فى

ص: ٧١

١- (١) الوسائل ٨: ٢١٣ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٣

٢- (٢) الوسائل ٨: ٢١٢ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٢

عدد الركعات - مخالف للأصل من جهة أخرى، فإن الأصل في التطبيق هو التطبيق الحقيقي، لا التطبيق تقيّه، فتلزم مخالفه الأصل من وجهين. هذا ملخص ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الأشكال على الاستدلال بالصحيحه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (١): بأنّ الصحيحه ساكنه عن كون الركعه الأخرى متصله أو منفصله، بل تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك، و البناء على الأقل، و الاتيان بركعه أخرى بلا قيد الاتصال أو الانفصال، و أخذنا قيد الانفصال من روايات أخر دالّه على وجوب البناء على الأ-كثر و الاتيان بالمشكوك فيها منفصله، فمقتضى الجمع بين الصحيحه و هذه الروايات هو تقييد الصحيحه بها و الحكم بوجوب الاتيان بركعه أخرى منفصله.

و ذكر بعض الأعظم (٢) أنّ الاستصحاب في الشك في عدد الركعات غير جارٍ في نفسه، مع قطع النظر عن الأخبار الخاصه الداله على وجوب الاحتياط، و ذلك لوجوب التشهد و التسليم في الركعه الرابعه، و في الشك بين الثلاث و الأربع غايه ما يثبت بالاستصحاب عدم الاتيان بالركعه الرابعه، و بعد الاتيان بركعه أخرى لا يمكن اثبات كونها هي الركعه الرابعه ليقع التشهد و التسليم فيها، إلّا على القول بالأصل المثبت و لا نقول به. و لعل هذا هو السر في إلغاء الفقهاء الاستصحاب في الشكوك الواقعه في عدد الركعات على ما هو المعروف بينهم، انتهى.

هذه هي كلمات الأساطين في المقام، و كلّها قابل للمناقشه.

أمّا الأخير و هو أنّ الاستصحاب في الشك في عدد الركعات قاصر في نفسه

ص: ٧٢

١-١) كفايه الأصول: ٣٩٦

٢-٢) نهاية الأفكار ٤: ٦٠

مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة، ففيه:

أولاً: أنه ليس لنا دليل على وجوب وقوع التشهد و التسليم في الركعة الرابعة حتى نحتاج إلى إثبات كون هذه هي الركعة الرابعة، غاية ما دلّ الدليل عليه هو الترتيب بين أفعال الصلاة بأن يقع الحمد بعد التكبير، و السوره بعد الحمد، و الركوع بعد السوره، و السجده بعد الركوع، و التشهد بعد السجده الثانيه من الركعة الرابعه مثلاً، و التسليم بعد التشهد، و محصل هذا الترتيب وجوب الاتيان بالتشهد و التسليم بعد الركعة الرابعه مثلاً، فاذا شك المكلف بين الثلاث و الأربع و بنى على الثلاث للاستصحاب و أتى بركعه أخرى، فهو متيقن بالاتيان بالركعة الرابعه فيجوز له الاتيان بالتشهد و التسليم، غاية الأمر أنه لا يدري أنه أتى بالأربع فقط أو مع الزيادة، و هو غير قادح في وقوع التشهد و التسليم بعد الركعة الرابعه و حصول الترتيب.

و ثانياً: - على فرض تسليم أنه يجب وقوع التشهد و التسليم في الركعة الرابعه - أنه لا مانع من جريان الاستصحاب لو لا الأخبار الخاصه، فإنه بعد الاتيان بركعه أخرى - بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بالرابعه - يتيقن بكونه في الركعة الرابعه، غاية الأمر أنه لا يدري أن الكون في الركعة الرابعه هو الآن أو قبل ثلاث دقائق مثلاً و خرج عنه فعلاً، فيجري استصحاب عدم الخروج عن الكون في الركعة الرابعه، و يترتب عليه وجوب التشهد و التسليم، و لا يضر بالاستصحاب المذكور عدم العلم بخصوصيه الكون كما في القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

فتحصّل: أن المانع عن جريان الاستصحاب في الشك في عدد الركعات هي النصوص الخاصه الوارده في الشكوك الصحيحه، و لولاها لجرى الاستصحاب كما عليه العامه. و أمّا في غير الشكوك الصحيحه كالشك بين الأربع و الست

مثلاً- فالوجه في عدم جواز الرجوع إلى الاستصحاب هو صحيحه صفوان الداله على وجوب الاعاده لمطلق الشك في عدد الركعات، و هي قوله (عليه السلام): «إن كنت لا تدري كم صلّيت، و لم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاه» (1) و نقيدها بغير الشكوك الصحيحه لأجل النصوص الخاصه، و في غيرها نحكم بالبطلان لأجل هذه الصحيحه، و لو لا الصحيحه و النصوص الخاصه لم يكن مانع عن الرجوع إلى الاستصحاب كما عليه العامه.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه من أنّ الصحيحه ساكنه عن قيد الاتصال و الانفصال فيقيد إطلاقها بروايات أخر داله على وجوب الاتيان بركعه منفصله، ففيه: أنّ مقتضى أدله الاستصحاب هو البناء على اليقين السابق و عدم الاعتناء بالشك الطارئ، و فرض وجوده بمنزله العدم، و لانزم ذلك وجوب الاتيان بركعه أخرى متصله، فليس التنافي - بين الصحيحه على تقدير دلالتها على الاستصحاب و بين الروايات الأخر - بالاطلاق و التقييد حتى يجمع بينهما بتقييد الصحيحه بها، بل بالتباين، لدلاله الصحيحه على وجوب الاتيان بركعه أخرى متصله، و الروايات الأخر على وجوب الاتيان بها منفصله، فالأخذ بالصحيحه يستلزم رفع اليد عن الروايات الأخر التي عليها اعتماد المذهب.

و أمّا ما ذكره الشيخ من الاشكال على الاستدلال بالصحيحه، ففيه: أنّه لا تلزم من الاستدلال بها مخالفه المذهب، و ذلك لما مرّ آنفاً من أنّ معنى دلاله الأمر الظاهري على الإجزاء هو توسعه الواقع، لعدم معقوليه التحفظ على الواقع مع إجزاء شيء آخر عنه، فمعنى إجزاء الصلاه الواقعه فيها زياده التشهد

ص: ٧٤

والتسليم عن الواقع هو توسعه الواقع، بمعنى أنّ الواجب على المتيقن هو الصلاة بلا زيادة التشهد والتسليم، وعلى الشاك بين الثلاث والأربع مثلاً، هو الصلاة الواقعه فيها زيادة التشهد والتسليم، لكن مع التقيد بعدم الاتيان بالركعه الرابعه فى الواقع، لأنّ المستفاد من الروايات أنّ وجوب الاتيان بالركعه المنفصله على الشاك بين الثلاث والأربع مختص بما إذا لم يأت بالرابعه فى الواقع، فمن شك بين الثلاث والأربع وبنى على الأربع وتشهد و سلم، ثم لم يأت بالركعه المنفصله نسياناً أو عمداً، ثم انكشف أنّه أتى بالركعه الرابعه، ليس عليه شيء، فيكون الموضوع لوجوب الركعه المنفصله المكلف المقيّد بأمرين: الأول: كونه شاكاً. الثاني: كونه غير آتٍ بالرابعه، فاذا شك المكلف بين الثلاث والأربع، فقد حصل أحد القيدين بالوجدان وهو الشك، والقيد الآخر - وهو عدم الاتيان بالرابعه - يحرز بالاستصحاب، لكونه متيقناً بعدم الاتيان و شك فيه، فيحكم بوجوب الاتيان بالركعه المنفصله.

فتلخص مما ذكرنا: أنّ مقتضى الاستصحاب بملاحظه الأخبار الخاصه هو الاتيان بالركعه المنفصله لا الاتيان بالركعه المتصله حتى يكون العمل به مخالفاً للمذهب، بل فى نفس الصحيحه قرينه على أنّ المراد من قوله (عليه السلام): «قام و أضاف إليها ركعه أخرى» هى الركعه المنفصله، وهى قوله (عليه السلام) فى صدر الصحيحه لبيان حكم الشك بين الاثنتين والأربع: «يركع ركعتين بفاتحه الكتاب» (1)، فان تعيين الفاتحه يدل على كون المراد ركعتين منفصلتين، وإلما كان مخيراً بين الفاتحه والتسبيحات، بل لعل الأفضل الاتيان بالتسبيحات، فيكون المراد من قوله (عليه السلام): «قام و أضاف إليها ركعه أخرى» أيضاً

ص: ٧٥

هي الركعة المنفصلة، لكون هذه الركعة في الشك بين الثلاث و الأربع من سنخ الركعتين السابقتين في الشك بين الاثنين و الأربع.

و في الصحيحه قرينه أخرى على كون المراد هي الركعة المنفصلة، و هي قوله (عليه السلام): «و لا يدخل الشك في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر» فان ظاهر عدم خلط الشك باليقين و بالعكس هو الاتيان بالركعة المشكوكه منفصله عن الركعات المتيقنه.

فتلخص مما ذكرنا: صحه الاستدلال بالصحيحه، غايه الأمر أن مقتضى الاستصحاب بملاحظه الأخبار الخاصه هو الاتيان بالركعة المشكوك فيها منفصله.

و ظهر بما ذكرنا صحه الاستدلال بموثقه [إسحاق بن] عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) «قال (عليه السلام): إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال (عليه السلام): نعم» (١)فان المراد منها البناء على المتيقن و الاتيان بالمشكوك فيها منفصله لأجل الأخبار الخاصه بالبيان المتقدم، و لا اختصاص لها بالشك في عدد الركعات، بل قاعده كلييه في باب الصلاه و غيرها مما شك فيه، فليس المراد من اليقين هو اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر، و الاتيان بالمشكوك فيها منفصله على ما ذكره الشيخ (٢) (قدس سره) فانّ الداعى إلى الحمل على هذا المعنى في الصحيحه كون الحمل على الأقل مخالفاً للمذهب. و بعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الموثقه بالشك في عدد ركعات الصلاه لا وجه للحمل على هذا المعنى، و في نفس الموثقه ظهور في أنّ المراد من اليقين

ص: ٧٦

١- (١) الوسائل ٨: ٢١٢ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٨ ح ٢

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٥٦٨

هو اليقين الموجود، لا بتحصيل اليقين فيما بعد، فإن قوله (عليه السلام): «فابن علي اليقين» أمر بالبناء على اليقين الموجود، لا أمر بتحصيل اليقين، غايه الأمر أنه في الشك في عدد الركعات بعد البناء على اليقين يجب الاتيان بالمشكوك فيها منفصله للأخبار الخاصه، و لا تنافى بينها و بين الاستصحاب على ما ذكرنا من التوجيه.

و من جمله ما استدل به على حجيه الاستصحاب: روايه الخصال عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال (عليه السلام): «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين» (١) و فى نسخه أخرى «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك» (٢).

و استشكل فى دلالتها على حجيه الاستصحاب: بأن صريحها سبق زمان اليقين على زمان الشك، فهى دليل على قاعده اليقين لاعتبار تقدم اليقين على الشك فيها، بخلاف الاستصحاب فإنّ المعبر فيه كون المتيقن سابقاً على المشكوك فيه، أما اليقين و الشك فقد يكونان متقارنين فى الحدوث، بل قد يكون الشك سابقاً على اليقين على ما تقدّم (٣) فى ضابطه الفرق بين القاعده و الاستصحاب.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (٤) بما حاصله: أنّ اليقين طريق إلى المتيقن، و المتداول فى التعبير عن سبق المتيقن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين

ص: ٧٧

١- ١) الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦ - ٢٤٧ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٦

٢- ٢) هذا النص مروى فى الإرشاد ١: ٣٠٢، المستدرک ١: ٢٢٨ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٤

٣- ٣) فى ص ٨ - ٩

٤- ٤) كفايه الأصول: ٣٩٧

على الشك، لما بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتحاد، فالمراد هو سبق المتيقن على المشكوك فيه.

و ذكر في هامش الرسائل جواب آخر و ربّما ينسب إلى المرحوم الميرزا الشيرازى الكبير (1) (قدس سره) و هو أنّ الزمان قيد فى قاعده اليقين و ظرف فى الاستصحاب، و حيث إنّ الأصل فى الزمان هو الظرفيه فكونه قيماً يحتاج إلى الاثبات، و لم يدل دليل على كون الزمان قيماً فى المقام، فالمتعين كونه ظرفاً، فتكون الروايه داله على حجيه الاستصحاب دون قاعده اليقين.

و فيه: ما تقدّم (2) فى ضابطه الفرق بين الاستصحاب و قاعده اليقين، و ملخصه: أنّ الزمان ليس قيماً فى شىء منهما، بل ظرف فى كليهما، و الفرق بينهما أنّ متعلق الشك فى الاستصحاب هو البقاء و فى قاعده اليقين هو الحدوث، و تقدّم تفصيل الكلام فى الفرق بينهما فى أوائل بحث الاستصحاب.

و يمكن أن يجاب عن الاشكال المذكور: بأن ظاهر قوله (عليه السلام): «فليمض على يقينه» هو الاستصحاب لا قاعده اليقين، لكونه أمراً بالبناء على اليقين الموجود نظير ما مرّ فى قوله (عليه السلام): «فابن على اليقين» و ليس فى مورد القاعده يقين فعلى حتى يؤمر بالبناء عليه، بل كان يقين و قد زال بالشك السارى، بل لم يعلم أنّه كان يقيناً لاحتتمال كونه جهلاً مركباً، و يعتبر فى اليقين مطابقته للواقع بخلاف القطع، غايه الأمر أنّه كان تخيل اليقين و لا يصحّ التعبير

ص: ٧٨

١ - ١] هذا الجواب ذكر فى بعض طبعات الرسائل فى الحاشيه و احتتمل المحقق النائينى (قدس سره) على ما فى أجود التقريرات أنّها من العلّامه الشيرازى (قدس سره)، و فى الطبعات الأخرى أدرج فى المتن كما فى الطبعه المعتمده، فرائد الأصول

٢: ٥٧٠]

٢-٢) فى ص ٨ - ٩

عن التردد النفساني الموجود فعلاً باليقين، لعدم صحه إطلاق الجوامد إلّا مع وجود المبدأ، وإطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ حقيقه وإن كان محلاً للكلام، إلّا أنه ليس في الروايه لفظ المتيقن حتى يقال إنه شامل لمن كان متيقناً باعتبار المنقضى عنه المبدأ على أحد القولين في المشتق، هذا.

و لكنّ الذي يسهّل الأمر أنّ الروايه ضعيفه غير قابله للاستدلال بها، لكون قاسم بن يحيى في سندها، و عدم توثيق أهل الرجال إياه، بل ضعفه العلامه (قدس سره) و روايه الثقات عنه لا تدل على التوثيق على ما هو مذكور في محله (١).

و من جمله ما استدل به للمقام: مكاتبه على بن محمّد القاساني قال: «كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب (عليه السلام) اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» (٢). و تقريب الاستدلال بها أنّ الإمام (عليه السلام) حكم بأنّ اليقين بشيء لا ينقض بالشك و لا يزاحم به، ثمّ فرّع على هذه الكبرى قوله (عليه السلام): «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» .

و ذكر الشيخ (٣) (قدس سره) أنّ هذه الروايه أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب.

و استشكل عليه في الكفايه (٤) بأنّ المراد من اليقين في هذه الروايه ليس هو

ص: ٧٩

١- ١) معجم رجال الحديث ١٥: ٦٧ / ٩٥٨٩، و قد استنتج هناك وثاقته

٢- ٢) الوسائل ١٠: ٢٥٥ و ٢٥٦ / أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ١٣

٣- ٣) فرائد الأصول ٢: ٥٧٠

٤- ٤) كفايه الأصول: ٣٩٧

اليقين السابق، بل المراد هو اليقين بدخول شهر رمضان و أنه لا- يجب الصوم إلّا مع اليقين، و لا- يدخل المشكوك فيه في المتيقن، كما ورد في عدّه من الروايات أنه لا يصام يوم الشك بعنوان أنه من رمضان، و أنّ الصوم فريضه لا بدّ فيها من اليقين، و لا يدخلها الشك.

و ذكر المحقق النائيني (1) (قدس سره) تأييداً لصاحب الكفايه أنّ قوله (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشك» ظاهر في عدم دخول اليوم المشكوك كونه من رمضان فيه، و حمله على الاستصحاب، بدعوى أنّ المراد منه أنّ اليقين لا ينقض بالشك، بعيد لغرابه هذا الاستعمال.

و التحقيق هو ما ذكره الشيخ (قدس سره) من ظهور الروايه في الاستصحاب، لأنّه لو كان المراد عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان، لما كان التفريع بالنسبه إلى قوله (عليه السلام): «و أفطر للرؤيه» صحيحاً، فإنّ صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان واجب، لقوله (عليه السلام): «و أفطر للرؤيه» مع أنّه يوم مشكوك في كونه من رمضان، فكيف يصح تفريع قوله (عليه السلام): «و أفطر للرؤيه» الدال على وجوب صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان على قوله (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشك» بناءً على أنّ المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان.

فالصحيح أنّ المراد من قوله (عليه السلام): «اليقين لا يدخله الشك» أنّ اليقين لا ينقض بالشك فلا يجب الصوم في يوم الشك في آخر شعبان، و يجب الصوم في يوم الشك في آخر شهر رمضان، لليقين بعدم وجوب الصوم في الأوّل

ص: ٨٠

و اليقين بوجوبه في الثاني، و اليقين لا ينقض بالشك، فيصح التفريع بالنسبه إلى قوله (عليه السلام): «صم للرؤيه» و بالنسبه إلى قوله (عليه السلام): «و أفطر للرؤيه» .

و أمّا ما استشهد به صاحب الكفايه من الروايات الداله على عدم صحه الصوم في يوم الشك بعنوان أنّه من رمضان، فمدفوع بأنّ هذه الروايات و إن كانت صحيحه معمولاً بها في موردها (1)، إلّا أنّها لا تكون قرينهً على كون هذه الروايه أيضاً وارده لبيان هذا المعنى مع ظهورها في الاستصحاب.

و أمّا ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من غرابه هذا الاستعمال، فيدفعه وقوع هذا الاستعمال بعينه في الصحيحه الثالثه المتقدمه (2) في قوله (عليه السلام): «و لا يدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر» و وقع هذا الاستعمال في كلمات العلماء أيضاً في قولهم: دليله مدخول أي منقوض، و اللغه أيضاً تساعده، فان دخول شيء في شيء يوجب التفكيك بين أجزاءه المتصله، فيكون موجباً لنقضه و قطع هيئته الاتصاليه.

و من جمله ما استدل به على حجيه الاستصحاب: روايات تدل على الحليه ما لم تعلم الحرمة و على الطهاره ما لم تعلم النجاسه، و هي طوائف ثلاث:

منها: ما يدل على حليه كل شيء ما لم تعلم الحرمة، كقوله (عليه السلام): «كل شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام» (3).

ص: ٨١

١-١) و لمزيد الاطلاع راجع شرح العروه ٢١ كتاب الصوم: ٦٥ / المسأله ١٦

٢-٢) في ص ٦٩

٣-٣) الوسائل ١٧: ٨٧ و ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١ و ٤ (باختلاف يسير)

و منها: ما يدل على طهاره كل شيء ما لم تعلم النجاسه، كقوله (عليه السلام): «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» (١).

و منها: ما يدل على طهاره خصوص الماء ما لم تعلم نجاسته، كقوله (عليه السلام): «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» (٢)، و الاحتمالات المتصوره فى مثل هذه الأخبار سبعة:

الأول: أن يكون المراد منها الحكم بالطهاره الواقعيه للأشياء بعناوينها الأولى، بأن يكون العلم المأخوذ غايه طريقياً محضاً، و الغايه فى الحقيقه هو عروض النجاسه، فيكون المراد أن كل شيء بعنوانه الأولى طاهر حتى تعرضه النجاسه، و أخذ العلم غايه لكونه طريقياً إلى الواقع ليس بعزيز، كما فى قوله تعالى: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» ٣ فإن المراد منه بيان الحكم الواقعي و جواز الأكل و الشرب إلى طلوع الفجر، و ذكر التبين بناءً على كونه بمعنى الانكشاف إنما هو لمجرد الطريقيه، و إن أمكن حمل التبين على معنى آخر مذكور فى محله.

الثانى: أن يكون المراد منها هو الحكم بالطهاره الظاهريه للشيء المشكوك كما عليه المشهور، بأن يكون العلم قيماً للموضوع دون المحمول، فيكون المعنى أن كل شيء لم تعلم نجاسته طاهر.

ص: ٨٢

١- (١) الوسائل ٣: ٤٦٧ / أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤

٢- (٢) الوسائل ١: ١٣٤ / أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٥ و فيه «حتى يعلم أنه قذر»

الثالث: أن يكون المراد بها قاعده الاستصحاب، بأن يكون المعنى أنّ كل شيء طهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه، أى كل شيء ثبتت طهارته الواقعيه أو الظاهريه فطهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه.

الرابع: أن يكون المراد بها الأعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، بأن يكون المعنى أنّ كل شيء معلوم العنوان أو مشكوكه طاهر بالطهاره الواقعيه فى الأول، و بالطهاره الظاهريه فى الثانى إلى زمان العلم بالنجاسه.

الخامس: أن يكون المراد منها الطهاره الظاهريه و الاستصحاب، كما عليه صاحب الفصول (١)، بأن يكون المعنى أن كل شيء مشكوك العنوان طاهر ظاهراً و طهارته مستمره إلى زمان العلم بالنجاسه، فيكون المغيبي و هو قوله (عليه السلام): «ظاهر» إشاره إلى الطهاره الظاهريه، و الغايه إشاره إلى استصحاب تلك الطهاره إلى زمان العلم بالنجاسه.

السادس: أن يكون المراد بها الطهاره الواقعيه و الاستصحاب كما فى الكفايه (٢)، بأن يكون المغيبي إشاره إلى الطهاره الواقعيه، و أنّ كل شيء بعنوانه الأولى طاهر و قوله (عليه السلام): «حتى تعلم» إشاره إلى استمرار الحكم إلى زمان العلم بالنجاسه.

السابع: أن يكون المراد منها الطهاره الواقعيه و الظاهريه و الاستصحاب، كما اختاره صاحب الكفايه فى هامش الرسائل (٣)، و يجرى جميع ما ذكرنا من

ص: ٨٣

١-١) الفصول الغرويه: ٣٧٣

٢-٢) كفايه الأصول: ٣٩٨

٣-٣) دُرر الفوائد فى الحاشيه على الفرائد: ٣١٢

الصور والاحتمالات في قوله (عليه السلام): «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام» ويقع الكلام أولاً في صحه هذا الوجه الأخير و عدمها.

و ملخص ما ذكر في وجهه: أن كلمه «كل شيء» شامله لما هو معلوم العنوان كالحجر و الماء مثلاً و لما هو مشكوك العنوان كالمائع المردد بين الماء و البول مثلاً فحكم الإمام (عليه السلام) بالطهاره في الجميع، فلا- محاله تكون الطهاره بالنسبه إلى الأوّل واقعيه، و بالنسبه إلى الثاني ظاهريه، و يكون قوله (عليه السلام): «حتى تعلم» إشاره إلى استمرار الطهاره إلى زمان العلم بالنجاسه.

و أورد عليه المحقق النائيني (1) باشكالات:

الأوّل: أن الحكم الواقعي و الظاهري لا- يمكن اجتماعهما في جعل واحد، لأنّ الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتين، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، و الشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي، كما أن موضوع الحكم الظاهري متأخر عن موضوع الحكم الواقعي بمرتين، فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، و الشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي، و هو متأخر عن موضوعه الواقعي، و بعد كون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي لا يمكن تحققهما بجعل واحد، و إلّا يلزم كون المتأخر عن الشيء بمرتين معه في رتبته، و هو خلف.

و هذا الاشكال لا- دافع له على مسلك صاحب الكفايه و المحقق النائيني (قدس سرهما) و من وافقهما في أنّ الانشاء إيجاد المعنى باللفظ، فإنّه لا يمكن

ص: ٨٤

إيجاد شيئين يكون أحدهما في طول الآخر بجعل واحد و إنشاء فارد. و أمّا على ما سلكناه من أنّ الانشاء ليس بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، إذ ليس اللفظ إلّا وجوداً لنفسه و المعنى اعتبار نفساني لا يكون اللفظ موجداً له بل هو مبرز له و لا فرق بين الخبر و الانشاء من هذه الجهه، فكما أنّ الخبر مبرز لأمر نفساني فكذا الانشاء، إنّما الفرق بينهما في المبرز - بالفتح - فإنّ المبرز في الانشاء مجرد اعتبار نفساني، و ليس وراءه شيء ليتصف بالصدق و الكذب، و هذا بخلاف الجملة الخبرية، فإنّ المبرز بها هو قصد الحكايه عن شيء في الخارج، فهنا شيء وراء القصد و هو المحكى عنه، و باعتباره يكون الخبر محتملاً للصدق و الكذب. و قد ذكرنا تفصيل ذلك في مقام الفرق بين الخبر و الانشاء (1)، فلا مانع من أن يبرز حكيمين يكون أحدهما في طول الآخر بلفظ واحد، بأن يعتبر أوّلاً الحكم الواقعي لموضوعه، ثم يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهري، و بعد هذين الاعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد، و لا يلزم منه محذور.

الاشكال الثاني: أنّه لا يمكن إرادته الحكم الواقعي و الظاهري معاً، نظراً إلى الغايه و هي قوله (عليه السلام): «حتى تعلم أنّه قدر» لأنّه إن كان المراد هو الحكم الواقعي، يكون العلم المأخوذ في الغايه طريقيّاً كما ذكرناه في أوّل الاحتمالات، فإنّ الحكم الواقعي لا يرفع بالعلم، و لا فرق فيه بين العالم و الجاهل كما عليه أهل الحق خلافاً لأهل التصويب، و لا يرتفع الحكم الواقعي في غير موارد النسخ إلّا بتبدل موضوعه بأن يلاقى الجسم الطاهر نجساً، أو يرتدّ مسلم نعوذ باللّه، أو يصير ماء العنب خمراً مثلاً، و إن كان المراد هو الحكم الظاهري يكون العلم المأخوذ في الغايه قيداً للموضوع و غايه له، لأنّ موضوع الحكم

ص: ٨٥

الظاهري هو الشك و غايته العلم، إذ الشك يرتفع بالعلم، فيكون العلم ملحوظاً بنحو الاستقلال و الموضوعيه، و لا يمكن اجتماع الطريقيه و الموضوعيه في العلم، لأن معنى الموضوعيه ارتفاع الحكم بالعلم، و معنى الطريقيه عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين.

و هذا الاشكال مندفع بما ذكرناه في تقريب هذا الوجه من أنّ العلم ليس غايهً للحكم الواقعي و لا للحكم الظاهري، بل غايه للحكم بالبقاء و الاستمرار، فيكون دالاً على استصحاب الحكم السابق سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، فبقوله (عليه السلام): «كل شيء نظيف» تمت إفاده الحكم الواقعي و الظاهري لشمول الشيء للمعلوم و الشيء المجهول على ما ذكرنا، و يكون قوله (عليه السلام): «حتى تعلم» إشاره إلى الحكم ببقاء الحكم الثابت سابقاً و استمراره إلى زمان العلم بالنجاسه، فيكون العلم موضوعياً و قيداً للاستصحاب، لأنه بالعلم يرتفع الشك، و بارتفاعه لم يبق موضوع للاستصحاب كما هو ظاهر.

الاشكال الثالث: أنه لا يمكن اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري في نفسه مع قطع النظر عن الغايه، و ذلك لأنه إذا استند الحكم إلى العام الشامل للخصوصيات الصنفيه و الخصوصيات الفرديه، فلا محاله يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيات لا إلى الأفراد بخصوصياتها، فإنه إذا قيل أكرم كل إنسان، فهذا الحكم و إن كان شاملاً لجميع أصناف الانسان و أفراده، إلا أنه مستند إلى الجامع لا إلى الخصوصيات الصنفيه أو الفرديه، فإنه يقال: هذا يجب إكرامه لأنه إنسان لا لأنه عربي أو لأنه زيد مثلاً، فلا دخل للخصوصيات في الحكم، فبقوله (عليه السلام): «كل شيء نظيف» و إن كان شاملاً للشيء المشكوك، إلا أنه بعنوان أنه شيء لا بعنوان أنه مشكوك، إذ كونه مشكوكاً

من الخصوصيات الصنفيه، و قد ذكرنا عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العام، فلا يكون هناك حكم ظاهرى، لأن موضوعه الشىء بما هو مشكوك فيه، فلا يكون فى المقام إلّا الحكم الواقعى الوارد على جميع الأشياء المعلومه أو المشكوك فيها.

بل يمكن أن يقال: إنّ الحكم المذكور فى قوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف» لا يكون شاملاً للشىء المشكوك فيه أصلاً، لأن عموم قوله (عليه السلام): «كل شىء» قد خصص بمخصصات كثيره داله على نجاسه بعض الأشياء كالكلب و الكافر و البول و سائر النجاسات، و المانع المردد بين الماء و البول مثلاً- لا- يمكن التمسك لطهارته بعموم قوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف» لكونه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، فالشىء المشكوك فيه لا يكون داخلاً فى عموم قوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف» لا من حيث الحكم الظاهرى، لأنّ الموضوع هو الشىء لا المشكوك فيه، و لا من حيث الحكم الواقعى، لكونه مشكوكاً بالشبهه المصداقيه.

و هذا الاشكال متين جداً و لا- دافع له، و ظهر منه عدم صحه الاحتمال الرابع، و هو أن يكون المراد الطهاره الواقعيه للأشياء بعناوينها الأوليه، و الطهاره الظاهريه للأشياء المشكوك فيها، لعدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى على ما تقدّم.

و أمّا الاحتمال السادس الذى اختاره فى الكفايه، و هو أن يكون المراد الطهاره الواقعيه و الاستصحاب على ما تقدّم بيانه و أيده بقوله (عليه السلام) فى موثقه عمار: «فاذا علمت فقد قدر» بدعوى ظهوره فى أنّه متفرّع على الغايه وحدها، فيكون بياناً لمفهومها و أنّ الحكم باستمرار الطهاره ينتفى بعد العلم

بالنجاسه (١)، ففيه: أنه لا- يمكن الجمع بين الطهاره الواقعيه و الاستصحاب فى الاستفاده من الأخبار المذكوره، لأن قوله (عليه السلام): «حتى تعلم» إما أن يكون قيداً للموضوع أو للمحمول، و لا تستفاد الطهاره الواقعيه و الاستصحاب على كلا الوجهين.

أمّا إن كان قيداً للموضوع كما فى قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...» ٢ فإنّ الغايه قيد للموضوع و هو اليد و تحديد للمغسول، لأنّ اليد قد تطلق على جميع العضو إلى المنكب، و قد تطلق عليه إلى المرفق، و قد تطلق على الزند كما فى آيه التيمم (٢)، و قد تطلق على الأصابع كما فى آيه السرقة (٣)، فقيدها فى هذه الآيه الشريفه لتعيين المراد من اليد، فالغايه تحديد للموضوع لا غايه للغسل. فيكون المراد من قوله (عليه السلام): «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه نجس» أنّ كل شىء لم تعلم نجاسته فهو طاهر، فيكون المراد قاعده الطهاره الظاهريه للأشياء المشكوك فيها، فإنّ الشىء الذى لم تعلم نجاسته عباره أخرى عن الشىء المشكوك فيه.

و كذلك إن كان قيداً للمحمول، لأنّ المراد حينئذ أنّ الأشياء طاهره ما لم تعلم نجاستها - أى ما دام مشكوكاً فيها - فيكون مفاد الروايه هو الحكم بالطهاره الظاهريه للأشياء المشكوك فيها على التقديرين، و لا ربط لها بالطهاره الواقعيه و لا الاستصحاب. نعم، لو كان فى الكلام تقدير و كان قوله (عليه السلام):

ص: ٨٨

١-١) كفايه الأصول: ٣٩٩

٢-٣) النساء ٤: ٤٣، المائده ٥: ٦

٣-٤) المائده ٥: ٣٨

«حتى تعلم» متعلقاً به و قيدياً له، و كان التقدير هكذا: كل شيء طاهر و طهارته مستمره حتى تعلم أنه نجس، كان الكلام دالاً على الطهاره الواقعيه و الاستصحاب، و لكنّ التقدير خلاف الأصل و لا موجب للالتزام به.

و ظهر بما ذكرناه من بطلان الجمع بين الطهاره الواقعيه و الاستصحاب بطلان الاحتمال الأوّل، و هو أن يكون المراد الطهاره الواقعيه فقط فلا حازه إلى التعرض له.

و أمّا الاحتمال الخامس الذي ذكره صاحب الفصول من الجمع بين الطهاره الظاهريه و الاستصحاب بالبيان المتقدم، ففيه: أنّ الحكم بالطهاره الظاهريه للشئ المشكوك فيه باقٍ بقاء موضوعه و هو الشك، بلا احتياج إلى الاستصحاب، فإنّ الاستفادة من الأخبار هو جعل الحكم المستمر - أي الطهاره الظاهريه للشئ المشكوك فيه ما دام مشكوكاً فيه - لا استمرار الحكم المجعول، إذ ليس الحكم بالطهاره في الخبر بملاحظه الطهاره السابقه و بعنايه الطهاره الثابته حتى يكون استصحاباً، فليس مفاد الخبر إلّا الطهاره الظاهريه المجعوله بلحاظ الشك.

و ظهر بطلان الاحتمال الثالث أيضاً، و هو أن يكون المراد الاستصحاب فقط. فتحصل أنّ الأخبار المذكوره متمحصه لقاعده الطهاره الظاهريه للأشياء المشكوك فيها.

بقي الكلام فيما ذكره الشيخ (قدس سره) (1) من أن خصوص الخبر الوارد في طهاره الماء يدل على الاستصحاب، و هو قوله (عليه السلام): «الماء كلّ طاهر حتى تعلم أنه نجس...» (2) لأن طهاره الماء معلومه، و يكون المراد الحكم ببقائها

ص: ٨٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٧٣ و ٥٧٤

٢-٢) تقدّم مصدره في ص ٨٢

إلى زمان العلم بالنجاسه.

وفيه: أنّ طهاره الماء وإن كانت معلومه، إلّا أنّ الحكم بطهارته فى الروايه ليس مستنداً إلى طهارته السابقه حتى يكون استصحاباً، بل الحكم بطهارته إنّما هو بملاحظه الشك، فلا يستفاد منه أيضاً إلّا الطهاره الظاهريه فى خصوص الماء. نعم، لا مانع من استفاده الاستصحاب من روايه أخرى ذكرها الشيخ (1) (قدس سره) وهى ما ورد فى إعاره الثوب للذمى، لأنّ الحكم بالطهاره فى الثوب مستند إلى طهارته السابقه، لقوله (عليه السلام): «لأنّك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه. . .» (2) لكّنه مختص بباب الطهاره، ولا وجه للتعدى عن المورد إلّا عدم القول بالفصل، و أنى لنا باثباته، فلم يبق لنا دليل صالح للاستصحاب إلّا الأخبار التى ذكرناها، وعمدتها الصحاح الثلاث.

و المتحصّل مما ذكرناه: حجيه الاستصحاب بلا اختصاص لها بباب دون باب على ما تقدّم.

إلّا أنه ينبغى لنا التعرض لتفصيلين آخرين ذكرنا فى المقام:

الأوّل: التفصيل فى الشك فى الرفع بين الشك فى وجود الرفع و الشك فى رافعيه الموجود، بالالتزام بحجيه الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى.

الثانى: التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه.

أمّا التفصيل الأوّل فقد التزم به المحقق السبزواري (3) (قدس سره) بتقريب

ص: ٩٠

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٧١

٢-٢) الوسائل ٣: ٥٢١ / أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١

٣-٣) ذخيره المعاد: ١١٥

أنَّ الشكَّ إذا كان في وجود الرفع كان رفع اليد عن اليقين نقضاً لليقين بالشك، فمن كان متيقناً بالطهاره من الحدث و شك في تحقق النوم مثلاً، فرفع اليد عن الطهاره و عدم ترتيب آثارها إنما هو للشك في النوم و مستند إليه، فيصدق عليه نقض اليقين بالشك، فيكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك. . .» و أمّا إذا كان الشك في رافعيه الموجود فليس رفع اليد عن الطهاره مستنداً إلى الشك بل إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً، لأنَّ المعلول يستند إلى الجزء الأخير من العله، فلا يكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين، سواء كان الشك في رافعيه الموجود من جهه الشبهه الموضوعيه كما إذا شك بعد الطهاره في أنَّ الرطوبه الخارجه بعدها بول أو مذي، أو من جهه الشبهه الحكميه كما إذا شك في أنَّ الرعاف ناقض للطهاره أم لا، فرفع اليد عن الطهاره في المثالين مستند إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً لا إلى الشك في رافعيته، لأننا لو فرضنا عدم تحقق اليقين المذكور، لا- يكون مجرد الشك في رافعيه الرطوبه المردده أو في رافعيه الرعاف مثلاً ناقضاً لليقين بالطهاره و رفع اليد عنها، فالموجب لرفع اليد عن الطهاره إنما هو اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً.

و الجواب عنه: أنَّ كل يقين لا يوجب رفع اليد عن اليقين بالطهاره لو لا احتمال كون المتيقن رافعاً لها، فإنَّ اليقين بشيء أجنبي لا- يوجب نقض اليقين بالطهاره، حتى يكون من نقض اليقين باليقين، بل نقض اليقين باليقين إنما يصدق فيما إذا كان اليقين الثانى متعلقاً بارتفاع متعلق اليقين الأول، كما إذا تيقن بالطهاره ثم تيقن بارتفاعها بالنوم مثلاً، كما أنَّ الشك الموجب لرفع اليد عن اليقين الذى يصدق عليه نقض اليقين بالشك إنما هو فيما إذا تعلق الشك بعين

ما تعلق به اليقين، كى تتحد القضية المتيقنه و القضية المشكوكه، فرفع اليد عن الطهاره المتيقنه فى المثالين مستند إلى الشك فى رافعيه الشىء الموجود، لا إلى اليقين بوجوده، إذ اليقين بوجود شىء بمجردة لا يوجب رفع اليد عن الطهاره.

و أمّا ما ذكره من أنه لو فرض الشك فى نقض الرعاف مثلاً للطهاره مع عدم اليقين بوجوده فى الخارج، لم يكن مجرد الشك موجباً لرفع اليد عن الطهاره، لعدم التنافى بين اليقين بالطهاره الفعلية و الشك فى كون الرعاف ناقضاً لها، فالناقض إنّما هو العلم بوجود الرعاف فى الخارج، فرفع اليد عن اليقين السابق به نقض لليقين باليقين لا- بالشك، فهو مغالطه ظاهره، لأنّ الشك المفروض فى كلامه إنّما هو الشك فى كبرى انتقاض الطهاره بالرعاف، و هو لا يوجب رفع اليد عن الطهاره البتّه، لاجتماعه مع اليقين بالطهاره الفعلية، و إنّما الموجب لرفع اليد عن الطهاره المتيقنه هو الشك فى انتقاض الطهاره بالرعاف الموجود خارجاً بالفعل الذى لا- يجتمع مع اليقين بالطهاره الفعلية، و بعد كون رفع اليد عن الطهاره المتيقنه مستنداً إلى الشك، كان مشمولاً لدليل حرمه نقض اليقين بالشك، فلا يبقى فرق فى حجيّه الاستصحاب بين الشك فى وجود الرافع و الشك فى رافعيه الموجود.

و أمّا التفصيل الثانى، فقبل التعرض له لا بدّ من بيان حقيقه الحكم و الفرق بين الحكم التكليفى و الوضعى، فنقول:

الحكم الشرعى من سنخ الفعل الاختيارى الصادر من الشارع، و ليس هو عباره عن الاراده و الكراهه أو الرضا و الغضب، فإنّها من مبادئ الأحكام تعرض للنفس بغير اختيار، و ليست من سنخ الأفعال الاختيارية، فالحكم عباره عن اعتبار نفسانى من المولى، و بالانشاء يبرز هذا الاعتبار النفسانى،

لا أنه يوجد به كما مرّ (١)، فهذا الاعتبار النفساني تارة يكون بنحو الثبوت و أنّ المولى يثبت شيئاً في ذمه العبد و يجعله ديناً عليه، كما ورد في بعض الروايات أنّ دين الله أحق أن يقضى (٢)، فيعتبر عنه بالوجوب، لكون الوجوب بمعنى الثبوت (٣)، و أخرى يكون بنحو الحرمان، و أنّ المولى يحرم العبد عن شيء و يسد عليه سبيله، كما يقال في بعض المقامات: إنّ الله تعالى لم يجعل لنا سبيلاً إلى الشيء الفلاني، فيعتبر عنه بالحرمة، فإنّ الحرمة هو الحرمان عن الشيء (٤)، كما ورد أنّ الجنه محرّمه على آكل الربا (٥) مثلاً فإنّ المراد منه المحروميه عن الجنّه، لا- الحرمة التكليفية، و ثالثه يكون بنحو الترخيص و هو الاباحه بالمعنى الأعم، فإنّه تارة يكون الفعل راجحاً على الترك، و أخرى بالعكس، و ثالثه لا رجحان لأحدهما على الآخر، و هذا الثالث هو الاباحه بالمعنى الأخص.

فهذه هي الأحكام التكليفية، و عبارته الجامعه أنّ الأحكام التكليفية عبارته عن الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء و التخير، كما هو مذکور في بعض الكلمات، و ما سواها كلّ أحكام وضعيه، سواء كان متعلقاً بفعل المكلف، كالشرطيه و المانعيه و الصحه و الفساد أم لا كالملكيه و الزوجيه و غيرهما، فكل اعتبار من الشارع سوى الخمسه المذكوره حكم وضعي. و بعد ما عرفت المراد

ص: ٩٣

١-١) مرّ في ص ٨٥، و لمزيد الاطلاع راجع محاضرات في أصول الفقه ١: ٩٢

٢-٢) سنن النسائي ٥: ١١٨

٣-٣) كما في المنجد: ٨٨٧ و المصباح المنير: ٦٤٨

٤-٤) المنجد: ١٢٨، المصباح المنير: ١٣١

٥-٥) ورد مضمونه في الوسائل ١٨: ١١٧ / أبواب الربا ب ١

من الحكم، و الفرق بين التكليفى منه و الوضعى، فهل الحكم الوضعى مجعول بالاستقلال أو منتزع من التكليف أو فيه تفصيل؟

ذكر صاحب الكفايه (1) (قدس سره) تفصيلاً فى المقام حاصله: أنّ الأحكام الوضعيه على أقسام ثلاثه:

الأول: ما لا يكون مجعولاً بالجعل التشريعى أصلاً، لا استقلالاً و لا تبعاً للتكليف، و إن كان مجعولاً بالجعل التكوينى تبعاً لجعل موضوعه كالسببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه للتكليف.

الثانى: ما يكون منتزِعاً من التكليف كالشرطيه و المانعيه للمكلف به، فإنّ المولى تارة يأمر بشىء بلا تقييده بشىء وجودى أو عدمى، و أخرى يأمر بشىء مع التقييد بشىء وجوداً كالطهاره مثلاً فتنزع منه الشرطيه، أو عدماً كالنجاسه مثلاً فتنزع منه المانعيه.

الثالث: ما يكون مجعولاً- بالجعل التشريعى مستقلاً كالملكيه و الزوجيه. و ذكر أنّ الوجه فى عدم كون القسم الأول مجعولاً بالجعل التشريعى أنّ اتصاف الأسباب و الشروط بالسببيه و الشرطيه ليس قابلاً للجعل الشرعى، و لا منتزِعاً من التكليف لكونه متأخراً عنه حدوثاً و بقاءً، بل الاتصاف إنّما هو لخصوصيه مؤثره فى التكليف، و إلّا يلزم أن يكون كل شىء مؤثراً فى كل شىء، و هذه الخصوصيه و الربط شىء خارجى لا- يحصل بمجرد الجعل التشريعى و الانشاء، و لا يكون منتزِعاً من التكليف لكونه متأخراً عنه كما ذكرنا، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و قبل التعرض لتحقيق الأقسام المذكوره، لا بدّ من التنبيه على أمر، و هو

ص: ٩٤

١-١) كفايه الأصول: ٤٠٠

أنه كما تنتزع الأمور الانتزاعية من الأشياء الخارجيه، كذلك تنتزع من الأمور الاعتباريه، فإنه إذا ترتب وجود شيء على شيء آخر في الخارج، تنتزع منه السببيه و المسببيه لهما، فكذلك الحال في الأمور الاعتباريه، فإذا جعل المولى حكمه مترتباً على شيء كما إذا قال: من حاز ملك، أو من مات فما تركه لوراثه، فنتزع منه السببيه و يقال: إن الحيازه سبب لملكه الحائز، و موت المورث سبب لملكه الوارث و هكذا، فلا فرق من هذه الجبهه بين الأمور الخارجيه و الأمور الاعتباريه فإنها أيضاً من الأمور الواقعيه المحققه التي ترتب عليها الآثار، غايه الأمر أن تحققها إنما هو في عالم الاعتبار و أمرها بيد المولى.

و بما ذكرنا ظهر الفرق بين الأمور الاعتباريه و الانتزاعيه، فإن الأمور الانتزاعيه ليس بازائها شيء سوى منشأ الانتزاع، بخلاف الأمور الاعتباريه فإن لها تحققاً في عالم الاعتبار، و ترتب عليها الآثار، و ليست من الأمور الخياليه.

فتحصّل مما ذكرنا أن هاهنا أموراً أربعه، الأول: الأمور المتأصله الخارجيه كالجواهر و الأعراض. الثاني: الأمور الاعتباريه التي أمرها بيد المولى. الثالث: الأمور الانتزاعيه، و هي على قسمين، لأن منشأ الانتزاع لها إما أن يكون من الأمور الخارجيه، و إما أن يكون من الأمور الاعتباريه، و قد ذكرنا مثال القسمين. إذا عرفت ذلك فنقول:

أمّا القسم الأول من الأحكام الوضعيه الذي ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فهو من قيود التكليف، فإن المولى تارة يجعل التكليف بلا قيد فيكون مطلقاً، و أخرى يجعله مقيداً بوجود شيء في الموضوع فيكون شرطاً، و ثالثه بعدمه فيكون مانعاً، فالسببيه و الشرطيه و المانعيه بالنسبه إلى التكليف

منتزعه من جعل التكليف مقيداً بوجود شيء في الموضوع أو عدمه.

و الفرق بين السبب و الشرط مجرد اصطلاح، فإنهم يعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم التكليفي بالشرط، و يقولون: إن البلوغ شرط لوجوب الصلاه مثلاً، و الاستطاعه شرط لوجوب الحج و هكذا، و يعبرون عما اعتبر وجوده في الحكم الوضعي بالسبب، و يقولون: إن الملاقاه سبب للنجاسه، و الحيازه سبب للملكيه، فكل ما اعتبر وجوده في الحكم فهو شرط في باب التكليف و سبب في باب الوضع، سواء عبر عن اعتباره بلفظ القضييه الشرطيه أو الحمليه، فإنه لا فرق بين قول المولى: من كان مستطيعاً وجب عليه الحج، و قوله: المستطيع يجب عليه الحج فيما يفهم منهما، فإن القضييه الشرطيه ترجع إلى الحمليه، كما أن القضييه الحمليه ترجع إلى الشرطيه التي مقدمها تحقق الموضوع، و تاليها ثبوت المحمول له.

و بالجملة: كل ما اعتبر وجوده في الموضوع فهو شرط للتكليف، كالأستطاعه لوجوب الحج، و كل ما اعتبر عدمه في الموضوع فهو مانع عن التكليف كالحيض، فالشرطيه و المانعيه بالنسبه إلى التكليف منتزعه من جعل المولى التكليف مقيداً بوجود شيء في الموضوع أو عدمه، فتكون الشرطيه و السببيه و المانعيه مجعوله بتبع التكليف.

فظهر أن ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) - من عدم كون الشرطيه و المانعيه و السببيه بالنسبه إلى التكليف قابله للجعل أصلاً، لا بالاستقلال و لا بالتبع - خلط بين الجعل و المجعول، فإن ما ذكره صحيح بالنسبه إلى أسباب الجعل و شروطها من المصالح و المفاسد و الاراده و الكراهه و الميل و الشوق، فإنها أمور واقعيه باعته لجعل المولى التكليف و مبادئ له، و ليست قابله للجعل التشريعي، لكونها من الأمور الخارجيه التي لا يعقل تعلق الجعل التشريعي

بها، بل ربما تكون غير اختياريه كالميل و الشوق و المصلحه و المفسده مثلاً، و هي خارجه عن محل الكلام، فإنّ الكلام فى الشرطيه و السببيه و المانعيه بالنسبه إلى المجعول و هو التكليف، و قد ذكرنا أنّها مجعوله بتبع التكليف، فكلّ ما اعتبر وجوده فى الموضوع، فتنزع منه السببيه و الشرطيه، و كلّ ما اعتبر عدمه فيه فتنزع منه المانعيه. و ظهر بما ذكرناه حال:

القسم الثانى من الأحكام الوضعيه، فأنّه أيضاً منتزع من التكليف، و الفرق بينه و بين القسم الأوّل، أنّ الشرطيه و المانعيه بالنسبه إلى التكليف إنّما تنترعان من اعتبار شىء وجوداً أو عدماً فى الموضوع و هو المكلف، بخلاف الشرطيه و المانعيه بالنسبه إلى المكلف به، فأنّهما منتزعتان من اعتبار شىء فى متعلق الأمر و هو المكلف به، فان اعتبر فيه شىء وجوداً، فتنزع منه الشرطيه و يقال: إنّ الاستقبال مثلاً شرط للصلاه، أو التستر شرط لها، و إن اعتبر فيه شىء عدماً، فتنزع منه المانعيه، و يقال: إنّ أجزاء غير مأكول اللحم مانعه عن الصلاه.

فتلخص مما ذكرناه: أنّه إذا أمر المولى بشىء و لم يقيده بشىء وجوداً و لا عدماً، فليس هنا شرط و لا مانع، لا للتكليف و لا للمكلف به، و إذا أمر بشىء مقيداً بوجود شىء فى الموضوع كالأستطاعه، فهو شرط للتكليف، أو بعدمه فيه فهو مانع عنه كالحيض، و إذا أمر بشىء مقيداً بوجود شىء فى المكلف به فهو شرط للمكلف به كالأستقبال، أو بعدمه فيه فهو مانع عنه كأجزاء غير المأكول، و إذا لم يقيد المولى المكلف به بشىء فهو مطلق.

و ظهر بما ذكرنا أنّ الجزئيه أيضاً أمر منتزع من أمر المولى بالمركب، فاذا أمر بعده أمور من التكبير و القراءه و السوره و الركوع و السجود و غيرها، تنزع منه الجزئيه و يقال: إنّ السوره مثلاً جزء للصلاه.

و أما القسم الثالث فالأمر فيه كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أنّ الملكيه و الزوجيه و أمثالهما مجعوله بالاستقلال، لا أنّها منتزعه من التكليف كما اختاره الشيخ (١) (قدس سره) فإنّ انتزاعها من التكليف و إن كان ممكناً في مقام الثبوت، إلّا أنّ مقام الاثبات لا يساعد عليه لكونه خلاف ظاهر الأدله، إذ المستفاد من قوله (عليه السلام): «الناس مسلّطون على أموالهم» (٢) أنّ جواز التصرف مسبق بالملكيه و من أحكامها، لا أنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف، فإنّ الحكم بجواز التصرف يستفاد من قوله (عليه السلام): «مسلطون» و الملكيه من الاضافه في قوله (عليه السلام): «أموالهم» .

فظاهر الحديث أنّ الملكيه متقدمه على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم، و كذا عدم جواز التصرف في ملك الغير الذي يستفاد من قوله (عليه السلام): «لا يحل مال امرئ إلّا بطيب نفسه» (٣) فظاهره أنّ عدم جواز التصرف من آثار الملكيه و متأخر عنها رتبته تأخر الحكم عن موضوعه، لا أنّها منتزعه من عدم جواز تصرف الغير.

و كذا الزوجيه و الرقيه و غيرهما من الأحكام الوضعيه، فإنّ الرجوع إلى الأدله يشهد بأنّ جواز الاستمتاع من آثار الزوجيه و متفرع عليها، لا أنّ الزوجيه منتزعه من جواز الاستمتاع له، أو عدم جواز الاستمتاع للغير.

مضافاً إلى أنّه لا- تلازم بين الملكيه و جواز التصرف، و لا- بينها و عدم جواز تصرف الغير، فإنّ النسبه بين الملكيه و جواز التصرف هو العموم من وجه، إذ

ص: ٩٨

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٦٠٣

٢- ٢) عوالي اللآلي ٣: ٢٠٨ ح ٤٩، بحار الأنوار ٢: ٢٧٢

٣- ٣) الوسائل ٥: ١٢٠ / أبواب مكان المصلى ب ٣ ح ١ (باختلاف يسير)

قد يكون الشخص مالكاً ولا يجوز له التصرف كالسفيه والعبد على القول بملكه، وكذا في العين المرهونه، وقد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكاً كما في المباحات الأصلية. وكذا النسبه بين المملكه و عدم جواز تصرف الغير أيضاً هو العموم من وجه، فقد يكون الشخص مالكاً لشيء و يجوز لغيره التصرف فيه، كما في حق الماره و الأكل عند المخمسه، و قد لا يجوز للغير التصرف مع عدم كون هذا الشخص مالكاً كما في العين المرهونه، فإنه لا يجوز التصرف فيها للراهن مع عدم كونها ملكاً للمرتهن، فكيف يمكن القول بأن المملكه منتزعه من جواز التصرف أو من عدم جواز تصرف الغير.

هذا كله مضافاً إلى أنه يلزم على ما ذكره الشيخ (قدس سره) عدم جريان الاستصحاب فيما إذا زوج أحد صغيره ثم بلغت و شك في أنه طلقها أم لا، فإنه لا يجرى الاستصحاب في الحكم الوضعي و هو الزوجيه، لكونه منتزعاً من التكليف، فيكون تابعاً لمنشأ الانتزاع حدوثاً و بقاءً، و لا في الحكم التكليفي و هو جواز الوطء لكونه مسبوقاً بالعدم، لعدم جواز وطء الزوجه الصغيره، إلا أن يقال: إنه يجرى الاستصحاب في الحكم التكليفي بنحو التعليق بناءً على حجيه الاستصحاب التعليقي فيقال: إن هذه المرأه لو بلغت سابقاً كان وطؤها جائزاً و الآن كما كان، و على ما ذكرنا من كون الزوجيه مجعوله بالاستقلال، يجرى الاستصحاب فيها بلا إشكال و يترتب عليه جواز الوطء.

فالمتحصل مما ذكرناه في المقام: أن الأحكام الوضعيه على قسمين: قسم منها مجعول بالاستقلال كالملكيه و الزوجيه، و قسم منها منتزع من التكليف إما باعتبار شيء في الموضوع أو في المتعلق.

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

منها: الطهاره و النجاسه، فذهب الشيخ (1) (قدس سره) إلى أنّهما من الأمور الواقعيه، فالطهاره عباره عن النظافه الواقعيه، و النجاسه عباره عن القذاره الواقعيه، و كشف عنهما الشارع، كخواص بعض الأدويه التي لا يعرفها إلمأ أهل الخبره و التجربه، فالطهاره و النجاسه من هذا القبيل، و ليستا من الأمور المجعوله كالأحكام التكليفيه.

و فيه أولاً: أنّه خلاف ظواهر الأدله، إذ ظاهرها أنّ الشارع حكم بالنجاسه في شيء و بالطهاره في شيء آخر بما هو شارع، لا أنّه أخبر عن حقيقه الأشياء بما هو من أهل الخبره.

و ثانياً: أنّه خلاف الوجدان بالنسبه إلى بعض الموارد، فأنّه و إن كان يمكن القول به في مثل البول و الغائط و الكلب و غيرها بأن يقال: إنّ الحكم بنجاسه هذه الأشياء إخبار عن قذارتها الواقعيه، إلّا أنّه لا يمكن القول به في مثل ولد الكافر المحكوم بالنجاسه للتبعيه، فإنّ القول بأنّ الحكم بنجاسه الولد قبل إقرار الوالد بالشهادتين إخبار عن قذارته الواقعيه، و الحكم بطهارته بعده إخبار عن نظافته الواقعيه خلاف الوجدان، و كيف تتبدل قذارته الواقعيه الخارجيه بمجرد تلفظ والده بالشهادتين سيّما إذا كان بعيداً عنه، و إن كان تبدل القذاره الواقعيه بالنظافه الواقعيه بالتلفظ بالشهادتين بالنسبه إلى نفس الوالد ممكناً. و أمّا التبدل الخارجى بالنسبه إلى الولد فلعله خلاف المقطوع به.

نعم، لا ننكر كون الحكم بالطهاره و النجاسه من قبل الشارع لأجل خصوصيه و ملاك في الموضوع، كما في الأحكام التكليفيه عند العدليه. و لا يبعد أن يكون الملاك و المصلحه في الحكم بنجاسه الكفار تنفّر المسلمين عنهم لئلا يتخذوا

ص: ١٠٠

أخلاقهم و عاداتهم، فإنّ الحكم بنجاستهم يوجب تنفر المسلمين عنهم لثلاثي برطوباتهم في البدن و اللباس حتى يحتاجون إلى التطهير للصلاه و غيرها، فيأمنون من أخلاقهم الرديه و عاداتهم الرذيله، و لم يراع المسلمون في يومنا هذا الحكم، حتى صاروا متخلّقين بأخلاقهم، و صاروا بمنزلتهم في المآكل و المشارب.

و يمكن أن يكون الحكم بنجاسه الخمر أيضاً بهذا الملاك و هو التنفر، فبعد حكم الشارع بحرمة حكم بنجاسته أيضاً ليوجب التنفر عنه، و هذا المعنى مراد الشهيد (قدس سره) من عبارته التي نقلها الشيخ (قدس سره) في المكاسب (1) من أنّ النجاسه ما حرم استعماله في الصلاه و الأغذيه للاستقذار أو للتوصل بها إلى الفرار، فالظاهر أنّ مراده من التوصل بها إلى الفرار هو ما ذكرناه.

و ثالثاً: أنّه لا- يمكن القول بأنّ الحكم بالطهاره إخبار عن النظافه الواقعيه في الطهاره الظاهريه، إذ الحكم بطهاره الشىء المشكوك فيه الذى يمكن أن يكون نجساً في الواقع لا يمكن أن يكون إخباراً عن النظافه الواقعيه، و لا بدّ من القول بمجموليّه الطهاره في مثله.

فتحصّل: أنّ الصحيح كون الطهاره مجعوله من قبل الشارع، غايه الأمر أنّ الطهاره الواقعيه مجعوله للشىء بعنوانه الأوّلى، و الطهاره الظاهريه مجعوله له بعنوان أنّه مشكوك فيه.

و منها: الصّحه و الفساد، فهل هما مجعولتان مطلقاً أو ليستا بمجعولتين كذلك، أو يفصل بين العبادات و المعاملات بالالتزام بعدم الجعل في الأوّلى، و الجعل في الثانيه؟ فيه خلاف.

ص: ١٠١

اختار صاحب الكفايه (قدس سره) (1) التفصيل، بدعوى أنّ الصّحه و الفساد فى العبادات عباره عن مطابقه المأتى به للمأمور به و عدمها، و المطابقه و عدمها أمران تكوينيان لا ربط لهما بالجعل الشرعى، بخلاف المعاملات فإنّ الصّحه و الفساد فيها عباره عن ترتب الأثر و عدمه، و الحكم بترتب الأثر - كما فى البيع و بعدمه كما فى الربا - مجعول شرعى، هذا.

و الصحيح: أنّ الصّحه و الفساد ليستا من المجعولات الشرعيه مطلقاً، فإنّ الطبيعه الكليه المجعوله لا تتصف بالصّحه و الفساد، و إنّما المتصف بهما هو الفرد الخارجى المحقق أو المقدر، فيقال: إنّ البيع الفلانى صحيح لكونه واجداً للشرائط، أو فاسد لعدم كونه واجداً لها، فالصّحه و الفساد من أوصاف الفرد الخارجى المحقق وجوده أو المقدر، فكل فرد يكون مطابقاً للطبيعه المجعوله صحيح، و كل فرد لم يكن من مصاديقها فاسد، بلا فرق بين العبادات و المعاملات. فالصّحه و الفساد فى العبادات و المعاملات منتزعتان من انطباق الطبيعه المجعوله على الفرد الخارجى و عدمه، و ليستا مجعولتين.

هذا فى الصّحه و الفساد الواقعتين، و أمّا الصّحه و الفساد الظاهريتين، فحيث إنّ موضوعهما الفرد المشكوك فيه، فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه، و أن يحكم بعدمه، فلا محاله تكونان مجعولتين من قبل الشارع، فقد حكم بالصّحه الظاهريه فى بعض الموارد كما فى الشك بعد تجاوز المحل و بعد الفراغ، و حكم بالفساد فى موارد أخرى كما فى بعض الشكوك فى ركعات الصلاه.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ الصحيح هو التفصيل بين الصّحه و الفساد الواقعتين و الظاهريتين، و الالتزام بكون الأوّل غير مجعول و الثانى مجعولاً، بلا فرق بين

ص: ١٠٢

و منها: العزيمة و الرخصة على ما ذكره بعضهم، و لا بدّ من شرح المراد منهما حتى يظهر كونهما من الأحكام الوضعيه أو عدمه، فنقول: العزيمة عباره عن سقوط الأمر بجميع مراتبه، و الرخصة عباره عن سقوطه ببعض مراتبه، فإذا أمر المولى بشيء ثم أسقط الأمر رأساً كما فى الركعتين الأخيرتين للمسافر، فيكون الاتيان به استناداً إلى المولى تشريعاً محرّماً، و هذا هو العزيمة، و إذا أمر بشيء و جوباً ثم سقط و جوبه و بقى رجحانه فهذا هو الرخصة. و كذا إن كان مستحباً مؤكداً ثم سقط تأكده كما فى بعض موارد سقوط الأذان و الإقامه.

و ظهر بما ذكرناه من معنى العزيمة و الرخصة عدم كونهما من الأحكام الوضعيه المجعوله، بل هما أمران راجعان إلى التكليف، فسقوط التكليف رأساً عزيمة، و سقوطه ببعض مراتبه رخصة، فلا وجه لذكرهما فى جملة الأحكام الوضعيه.

ثم إنّه ذكر جماعه أنّ المجعولات الشرعيه ثلاثه: الأحكام التكليفيه، و الأحكام الوضعيه، و الماهيات المخترعه كالصوم و الصلاه، قال الشهيد (قدس سره): الماهيات الجعليه كالصوم و الصلاه لا يطلق على الفاسد إلّا الحجج لوجوب المضى فيه (١). و هو أول من قال بالماهيات الجعليه، و وافقه جماعه منهم المحقق النائيني (٢) (قدس سره).

و الانصاف أنّه لا يتعقل معنى لجعل الماهيات تشريعاً، فإنّها غير قابله للجعل التشريعي، و ذلك لأن معنى جعل الماهيه على ما ذكره هو تصور أمور متعدده مجتمعه و منضمّاً بعضها مع بعض، ثم الأمر بها بعنوان أنّها شيء واحد،

ص: ١٠٣

١-١) القواعد و الفوائد ١: ١٥٨ / الفائده ٢

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ٧٤، فوائد الأصول ٤: ٣٨٦

و مرجع هذا المعنى إلى شيئين: الأوّل: تصور الأمور المتعدده كالتكبير و القيام و القراءة مثلاً بتصور واحد. الثاني: الأمر بهذه الأمور المتعدده، و لا يصلح شيء منهما لأن يكون جعلاً للماهيه.

أمّا الأوّل: فهو عباره عن إيجاد الماهيات المتعدده فى الذهن، فإنّ الوجود الذهني للأشياء هو عين تصوّرها لا جعل الماهيات تشريعاً، فيكون تصوّرها جعلاً تكوينياً لها فى الذهن بتبع إيجادها فيه، كما أنّ الجعل التكويني الخارجى لماهيه إنّما يكون بتبع إيجادها فى الخارج. و الفرق بين الوجود الذهني و الخارجى أنّ وجود الأشياء فى الخارج متمايز و منحاز بعضها عن بعض، بخلاف وجودها الذهني، فأنه يمكن تصوورها فى الذهن بتصور واحد بلا امتياز لبعضها عن بعض.

و أمّا الثاني: فهو عباره عن التكليف فهو المجعول تشريعاً دون الماهيه.

فتحصّل: أنّ المجعول الشرعى منحصر فى الأحكام التكليفيه و الوضعيه.

ثمّ إنّ الحكم التكليفى قد يكون مجعولاً بنحو القضيّه الحقيقيه و الكبرى الكليه كقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ . . . ١» و قد يكون مجعولاً بنحو القضيّه الشخصيه كما فى أمر الرسول (صلى الله عليه و آله) الشيخين بالخروج مع جيش أسامه.

و كذا الحكم الوضعى تارة يكون مجعولاً بنحو القضيّه الحقيقيه كما فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ . . . ٢» بناءً على كون المراد بحليته الحليه الوضعيه. و كما

فى القضاوه العامه المجمعوله بنحو القضيه الحقيقه المستفاده من قوله (عليه السلام): «انظروا إلى رجل قد نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا - إلى قوله (عليه السلام) - فأنى قد جعلته حاكماً» (١).

و أخرى يكون مفعولاً بنحو القضيه الشخصيه كما فى نصب الإمام (عليه السلام) شخصاً معيناً قاضياً فى بلده معينه. و بالجمله: فى كل مورد حكم فيه الرسول بما هو رسول أو الإمام بما هو إمام فهو حكم شرعى يجب امتثاله، و إن كان الحق عندنا و جوب إطاعه الرسول أو الإمام حتى فيما إذا حكم بما هو لا بما هو رسول أو بما هو إمام.

إذا عرفت ما ذكرناه من الفرق بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه و أقسامهما، تعلم صحه جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه أيضاً.

أمّا الحكم الوضعى المجمعول بالاستقلال كالملكيه و الزوجيه فأمره واضح، لكونه كالحكم التكليفى من جميع الجهات، فان قلنا بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه التكليفيه، نقول به فى الأحكام الوضعيه أيضاً، سواء كان الشك من جهه احتمال النسخ أو من جهه احتمال الراجع، و إن قلنا باختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعيه، نقول به فى الأحكام الوضعيه.

و أمّا الحكم الوضعى المجمعول بالتبع كالشرطيه و السببيه و المانعيه، فجريان الاستصحاب فيه و إن كان لا مانع منه من حيث المقتضى و شمول الدليل من قوله (عليه السلام): «لا تنقض...» إلّا أنه لا تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فيه، بل يجرى الاستصحاب فى منشأ انتزاعه، فاذا شككنا فى بقاء شرطيه

ص: ١٠٥

الاستقبال للصلاه مثلاً لا- تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فى نفس الشرطيه بأن يقال: الشرطيه كانت متيقنه و الآن كما كانت، لجريان الاستصحاب فى منشأ انتزاعها، و هو كون الأمر بالصلاه مقيداً بالاستقبال، فنقول: الأمر بالصلاه كان مقيداً بالاستقبال و الآن كما كان، فيحكم بكون الاستقبال شرطاً ظاهرياً للصلاه للاستصحاب، فإن الشرطيه الواقعيه منتزعه من الأمر الواقعي بالمقيد، و الشرطيه الظاهريه منتزعه من الأمر الظاهري بالمقيد.

فتحصّل: أنّ التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه فى جريان الاستصحاب مما لا- وجه له. هذا تمام الكلام فى حجيّه الاستصحاب و بعض التفصيلات المهمّه، و أعرضنا عن ذكر أكثر التفصيلات لعدم أهميتها، ثم يقع الكلام فى التنبيه على أمور:

التنبيه الأول

أنّه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقن سابقاً و المشكوك فيه فعلياً، كما إذا علمنا بعداله زيد سابقاً و شككنا فى بقائها فعلاً، أو يكون المتيقن فعلياً و المشكوك فيه استقبالياً، كما إذا علمنا بعداله زيد الآن و شككنا فى بقائها إلى اليوم الآتى مثلاً، و يسمى بالاستصحاب الاستقبالى.

و مورد بعض أدله الاستصحاب و إن كان هو القسم الأول بالخصوص كما فى قوله (عليه السلام): «... لأنك كنت على يقين من طهارتك...» (1) إلا أنّ عموم التعليل فى بعضها يقتضى عدم الفرق بين القسمين، إذ قوله (عليه السلام): «إنّ

ص: ١٠٦

اليقين لا ينقض بالشك» يدل على أن ملاك الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك، بلا فرق بين كون المتيقن سابقاً و المشكوك فيه فعلياً، و كون المتيقن فعلياً و المشكوك فيه استقبالياً.

نعم، لا بدّ في جريان الاستصحاب الاستقبالي من الثمره الفعليه، ففي مثال العلم بعداله زيد الآن مع الشك في بقائها إلى اليوم الآتي، لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم ترتب ثمره فعليه على عدالته في اليوم الآتي مع عدالته الآن يقيناً، فجريان الاستصحاب الاستقبالي مختص بموارد الثمره الفعليه.

و من جمله هذه الموارد مسأله جواز البدار لذوى الأعذار، فمن كان عاجزاً عن بعض الأجزاء أو الشرائط في أول الوقت مع العلم ببقاء عجزه إلى آخر الوقت، يجوز له البدار بلا إشكال، لأنه مأمور بالعمل الفاقده، و مخير عقلاً بين الأفراد الطوليه و العرضيه لهذا العمل الفاقده، كما كان مخيراً بين الأفراد الطوليه و العرضيه للعمل الواجد في صورته عدم العجز.

و لو كان عالماً بزوال عذره إلى آخر الوقت، لا يجوز له البدار بل يجب عليه الانتظار، إذ ليس مأموراً باتيان العمل في خصوص أول الوقت حتى ينتقل إلى البديل فيه، بل هو مأمور بطبيعي العمل، فليس له الانتقال إلى البديل إلّا بعد تعذر جميع أفراد المبدل منه، أمّا مع الشك في بقاء عذره لا يجوز له البدار لعدم العلم بكون البديل مأموراً به في هذا الوقت، إلّا أنّ استصحاب بقاء العذر يكون بمنزله العلم ببقائه بالتعبد الشرعي فيجوز له البدار، فان لم يظهر الخلاف إلى آخر الوقت، فليس عليه شيء، و إن انكشف الخلاف و زال عذره قبل خروج الوقت، فالاجتزاء بالبديل و عدمه مبني على القول بالاجزاء في الأمر الظاهري، فان قلنا به فلا تجب عليه الاعاده، و إن قلنا بعدمه كما هو التحقيق فتجب عليه الاعاده.

هذا فى غير التيمم من الأبدال الاضطراريه. و أمّا التيمم فقد ورد فى بعض الروايات ما يدل باطلاقه على جواز البدار، كما فى صحيحه الحلبي « أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل إذا أجنب و لم يجد الماء، قال (عليه السلام): يتيمم بالصعيد، فإذا وجد الماء فليغتسل و لا يعيد الصلاه» (١) و نحوها صحيحه أخرى للحلبي (٢).

و لكن بعض الروايات نص فى عدم جواز البدار كما فى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سمعتة يقول (عليه السلام): إذا لم تجد ماءً و أردت التيمم، فأخر التيمم إلى آخر الوقت، فان فاتك الماء لم تفتك الأرض» (٣) و حيث إنّ مورد الثانيه هو الشك فى زوال العذر، إذ عدم جواز البدار إنّما هو مع رجاء زوال العذر لا مع العلم ببقائه، و الروايه الداله على جواز البدار مطلقه شامله لصورتى اليأس و الرجاء، فيتعين حملها على صوره اليأس و الحكم بعدم جواز البدار مع رجاء زوال العذر، إذ مقتضى الجمع بين المطلق و المقيد حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة عدم جواز البدار إلى التيمم مع الشك فى زوال العذر إلى آخر الوقت.

و أفتى السيد (قدس سره) فى العروه (٤) عكس ما ذكرناه من التفصيل بين التيمم و غيره، فقال بجواز البدار فى التيمم دون غيره من الأبدال الاضطراريه و لم يظهر لنا وجهه.

ص: ١٠٨

١-١) الوسائل ٣: ٣٦٦ و ٣٦٧ / أبواب التيمم ب ١٤ ح ١ و ٤

٢-٢) الوسائل ٣: ٣٦٦ و ٣٦٧ / أبواب التيمم ب ١٤ ح ١ و ٤

٣-٣) الوسائل ٣: ٣٨٤ / أبواب التيمم ب ٢٢ ح ١

٤-٤) العروه الوثقى ١: ٣٥٥ و ٣٧٩ و ٣٨٠ / المسأله [١١٤١، ١٢٠٣، ١٢٠٥]

لا ینبغی الاشکال فی أن مقتضى أدله الاستصحاب هو اعتبار یقین و الشک الفعلى، فانّ الأدله المتکفله لبيان الأحكام الواقعيه أو الظاهريه وارده بنحو القضيه الحقیقيه التى یحکم فیها على تقدير وجود الموضوع، فلو دل دليل على أنّ الخمر حرام، مفاده أنّ الحرمة ثابتة للخمر الفعلى، و لا یدل على حرمة شیء لا یكون خمرًا بالفعل و إن كان إذا غلا یكون خمرًا.

و کذا لو دل دليل على وجوب تقلید العالم مثلاً، فمعناه وجوب تقلید العالم بالفعل لا تقلید من یكون له استعداد العلم بحيث لو تعلم یصیر عالمًا كما هو واضح، فلا بدّ فی جریان الاستصحاب من یقین و الشک الفعلى، إذ لو أجرى الاستصحاب مع الشک التقديرى لكان جارياً مع عدم الشک، و هو خلف، لكون موضوعه یقین و الشک.

و فرع الشیخ (١) (قدس سره) على اعتبار یقین و الشک الفعلى فی جریان الاستصحاب فرعين، و تبعه صاحب الكفایه (قدس سره) (٢).

الفرع الأول: أنه لو كان أحد محدثاً فغفل و صلّى ثم شك فى أنه تطهر قبل الصلاة أم لا، فيجرى استصحاب الحدث بالنسبه إلى الأعمال الآتیه، و أمّا بالنسبه إلى الصلاة التى أتى بها فلا یجرى استصحاب الحدث، لأنه كان غافلاً قبل الصلاة و لم یکن له الشک الفعلى حتى تكون صلاته واقعه مع الحدث

ص: ١٠٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٥٤٧ و ٥٤٨

٢-٢) كفایه الأصول: ٤٠٤

الاستصحابي، و بعد الصلاة و إن كان الشك موجوداً، إلّا أنّ قاعده الفراغ حاكمه على الاستصحاب أو مخصصه له، على ما يأتي في أواخر التنبهات (١) إن شاء الله تعالى، فيحكم بعدم وجوب الاعاده عليه.

الفرع الثاني: أنه لو التفت قبل الصلاة ثم غفل و صلى، فتكون صلاته باطله، لتحقق الشك الفعلي قبل الصلاة، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابي.

و في كلا الفرعين نظر:

أمّا الفرع الأول: فلأنّ قاعده الفراغ لا تخلو من أمرين: فإما أن تكون من الأصول التعبيديه الشرعيه، و إما أن تكون من الأمارات العقلانيه كما هو الظاهر، لأن ترك الجزء أو الشرط عمداً لا- يتصور بالنسبه إلى من هو في مقام الامتثال، فان تركاً لا يستند تركهما إلّا إلى الغفله و النسيان، و هو خلاف الأصل، فان مقتضى طبيعه الانسان هو الذكر في حال العمل، لا السهو و النسيان كما في الأمور العاديه، فالفراغ عن العمل أماره كاشفه نوعاً عن عدم وقوع الغفله و السهو.

و يؤيد هذا المعنى: قوله (عليه السلام): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٢) و كذا قوله (عليه السلام): في صحيحه محمّد بن مسلم الوارده في الشك في عدد ركعات الصلاة بعد الفراغ: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (٣).

فعلى القول بكون قاعده الفراغ أماره نوعيه على عدم وقوع الغفله و السهو،

ص: ١١٠

١-١) في ص ٣١٥ - ٣١٨

٢-٢) الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧

٣-٣) الوسائل ٨: ٢٤٦ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣

لا مجال للأخذ بها مع العلم بالغفلة كما هو المفروض في المقام، فعدم جريان الاستصحاب في حال الغفلة مسلّم، لعدم الشك الفعلي، إلّا أنّه لا مانع من جريانه بعد الصلاة حتى بالنسبة إلى الصلاة التي أتى بها، لاختصاص قاعده الفراغ بصوره عدم العلم بالغفلة، فلا تجرى في المقام حتى تكون حاكمه على الاستصحاب أو مخصصه له.

ولما ذكرنا من اختصاص قاعده الفراغ بموارد عدم العلم بالغفلة، لا تجرى فيما لو شك في صحه العمل بعد الفراغ عنه مع العلم بكيفية وقوع العمل و الشك في انطباقه على الواقع، كما إذا شك بعد الوضوء في أنّه توضأ بالماء أو بمائع آخر مع علمه بأنّه توضأ بهذا المائع الموجود، لكنّه لا يدرى أنّه ماء أو مائع آخر، فلا مجال للحكم بصحة الوضوء لقاعده الفراغ، لعدم كون احتمال البطلان مستنداً إلى الغفلة بل إلى عدم المصادفه الاتفاقيه للواقع.

و أقياً على القول بكون قاعده الفراغ من الأصول التعبدية الشرعية و عدم اختصاصها بموارد احتمال الغفلة لاطلاق بعض النصوص الداله على أنّ «ما مضى فأمضه كما هو» (1) فتكون قاعده الفراغ حاكمه على الاستصحاب و لو قلنا بعدم اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب، إذ لا اختصاص لحكومته القاعده على الاستصحاب الجارى بعد الصلاة، بل تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبلها أيضاً.

و أما الفرع الثانى: ففيه أنّ بطلان الصلاة فى الفرض مسلّم، إلّا أنّه ليس مستنداً إلى جريان الاستصحاب قبل الصلاة، بل إلى عدم جريان قاعده الفراغ فى نفسها، لاختصاصها بما إذا حدث الشك بعد الفراغ، و هذا الشك

ص: ١١١

الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فإنّ هذا الشك متحداً عرفاً مع الشك الذي كان قبل الصلاة، وإن كان غيره بالدقه العقلي، ومع قطع النظر عما ذكرناه فالاستصحاب الجارى قبل الصلاة لا يقتضى البطلان، لأنّه بعد الالتفات و تحقق الشك عرضت له الغفلة ثانياً على الفرض، و بمجرد عروض الغفلة لا يجرى الاستصحاب، لأنّه كما يعتبر فى الاستصحاب اليقين و الشك حدوثاً، كذا يعتبران بقاءً، فما دام شاكاً يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، و بمجرد طروء الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، و المفروض أنّه بعد الشك غفل و دخل فى الصلاة.

فظهر بما ذكرناه ما فى الكفايه من تعليل البطلان بأنّه دخل فى الصلاة محدثاً بالحدث الاستصحابى، فإنّه لا استصحاب حين الدخول فى الصلاة لغفلته، فينتفى الاستصحاب بانتفاء موضوعه و هو الشك الفعلى.

نعم، لو عرض له شك آخر بعد الصلاة يمكن القول بصحة صلاته لقاعده الفراغ، كما لو شك فى المثال المذكور بعد الصلاة فى أنّه هل تطهر بعد الشك فى الطهاره قبل الصلاة أم لا، بأن كان محدثاً و التفت فشك فى الطهاره قبل الصلاة، ثمّ غفل و صلى، و بعد الفراغ شك فى أنّه هل تطهر بعد الشك فى الطهاره قبل الصلاة أم لا، فيحكم بصحة صلاته لقاعده الفراغ، لكون الشك الحادث بعد الصلاة غير الشك قبلها، فيكون هذا الشك الحادث بعد الفراغ مورداً لقاعده الفراغ، و لا يكون الحادث الاستصحابى قبل الصلاة أولى من الحادث اليقيني قبلها، فلو كان محدثاً قبل الصلاة يقيناً فغفل و صلى و شك بعد الصلاة فى أنّه توضأ بعد الحدث المتيقن أم لا، يحكم بصحة صلاته لقاعده الفراغ، و الحكم بصحة الصلاة فى المقام أولى، لعدم كونه متيقناً بالحدث، بل محكوم به للاستصحاب قبل الصلاة.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ اعتبار اليقين و الشكّ الفعلى و إن كان مسلماً، إلّا أنّه لا يتفرّع عليه الفرعان المذكوران، بل الحكم بالصحة أو البطلان فى المثالين تابع لجريان قاعده الفراغ و عدمه.

ففى الفرع الأوّل لو قلنا بكون القاعده من الأمارات و عدم جريانها فى المقام لاختصاصها بموارد احتمال الغفله يحكم ببطلان الصلاه و لو لم نقل بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاه لعدم الشكّ الفعلى، فإنّ استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاه كافٍ فى الحكم ببطلانها. و لو قلنا بجريان قاعده الفراغ يحكم بصحة الصلاه و لو قلنا بجريان استصحاب الحدث قبل الصلاه، لعدم اعتبار الشكّ الفعلى، لكونه محكوماً بالقاعده.

و فى الفرع الثانى إن كانت قاعده الفراغ جاريه، كما إذا كان الشكّ الحادث بعد الفراغ غير الشكّ الذى كان قبل الصلاه، كانت الصلاه صحيحه حتى مع جريان استصحاب الحدث قبل الصلاه. و لو لم تكن القاعده جاريه، كما إذا كان الشكّ الحادث بعد الصلاه هو الشكّ الذى كان قبلها، كانت الصلاه باطله و لو لم يكن الاستصحاب قبل الصلاه جاريّاً لاعتبار الشكّ حدوثاً و بقاءً، فالحكم بالصحة دائر مدار جريان قاعده الفراغ فى كلا الفرعين.

التنبیه الثالث

إذا علمنا وجداناً بحدوث شيء ثم شككنا فى بقاءه، فهذا هو القدر المتيقن من مورد الاستصحاب.

و أمّا إذا شكّ فى بقاء شيء على تقدير حدوثه و لم يحرز حدوثه بالوجدان،

كما إذا قامت الأماره على حدوث شىء ثم شك في بقاءه على تقدير حدوثه، ففي جريان الاستصحاب إشكال لعدم اليقين بالحدوث، و هو واضح، بل لعدم الشك في البقاء أيضاً، لأنّ الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء المتيقن، لا- مطلق الشك، و ليس في المقام شك في بقاء المتيقن، بل الشك في البقاء على تقدير الحدوث، فلا- يجرى الاستصحاب، لانتفاء كل من اليقين و الشك المأخوذ في موضوعه.

و لا اختصاص لهذا الاشكال بطريقه الأمارات، بل يجرى على بعض صور الموضوعيه أيضاً، توضيحه: أنّه بناءً على الطريقه لا يقين بالحكم، لاحتمال عدم مصادفه الأماره للواقع، بل و لا شك في البقاء على ما ذكرناه، فلا مجال لجريان الاستصحاب. و أمّا بناءً على الموضوعيه على ما هو المشهور بينهم من أنّ ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم، فموضوعيه الأمارات و سببيتها تتصور على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون قيام الأماره على وجوب شىء مثلاً موجباً لحدوث مصلحه في ذات الفعل، بأن يكون قيام الأماره من قبيل الواسطه في الثبوت لعروض المصلحه الملزمه في ذات الفعل. و لا إشكال في جريان الاستصحاب على هذا المبني، إذ بعد قيام الأماره يكون الوجوب متيقناً، فاذا شك في بقاءه لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبه إلى هذا الوجوب الحادث لأجل قيام الأماره، و إن كان الوجوب الواقعي مشكوكاً من أوّل الأمر.

الوجه الثانى: أن يكون قيام الأماره على وجوب شىء مثلاً موجباً لعروض المصلحه للفعل المقيد بكون وجوبه مؤدى الأماره، بأن يكون قيام الأماره من قبيل الواسطه في العروض للمصلحه، و لا يجرى الاستصحاب على هذا المبني، إذ الوجوب الواقعي لم يكن متيقناً حتى نجرى الاستصحاب فيه، و الوجوب

الحادث لقيام الأماره معلوم العدم، لأنه كان مقيداً بقيام الأماره، و المفروض عدم دلالة الأماره على الحكم فى الزمان الثانى، و إلا لم يقع الشك فيه، فلا مجال لجريان الاستصحاب، بلا فرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه.

و الأولى كما إذا أفتى مفتٍ بوجوب شىء فى زمان مع ترده فى الزمان الثانى، فلا يجرى استصحاب الوجوب فى الزمان الثانى، لكون الوجوب الواقعى مشكوكاً من أوّل الأمر، و الوجوب الحادث لفتوى المفتى كان مقيداً بالفتوى، و المفروض كونه متردداً فى الزمان الثانى فهو معلوم الانتفاء.

و الثانى كما إذا قامت البينه على نجاسه ماءً فى الأمس مثلاً، ثم شككنا فى بقاء نجاسته فى اليوم، فلا مجال لجريان الاستصحاب، إذ النجاسه الواقعيه مشكوكه من أوّل الأمر، و النجاسه الحادثه لقيام الأماره مقيده بحال قيام الأماره، و المفروض قيام البينه على النجاسه فى الأمس دون اليوم، فالنجاسه الحادثه منتفيه يقيناً. هذا غايه ما يمكن أن يقال فى توضيح الاشكال.

و قد أجاب عنه صاحب الكفايه (قدس سره) [\(١\)](#) بأن اعتبار اليقين إنما هو لأجل التعبّد بالبقاء لا بالحدوث، فمفاد أدله الاستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث و البقاء، فيكفى فى جريان الاستصحاب الشك فى البقاء على تقدير الثبوت، و لا يلزم الشك الفعلى فى البقاء، فإن صدق الشرطيه لا يتوقف على صدق طرفيها.

ثم استشكل على نفسه بأن اليقين جعل موضوع الاستصحاب فى لسان الأدله، فكيف يصح جريانه مع عدم اليقين.

ص: ١١٥

١-١) كفايه الأصول: ٤٠٤ و ٤٠٥

فأجاب بأنّ اليقين المأخوذ في أدله الاستصحاب ليس موضوعاً للاستصحاب، بل طريق إلى الثبوت، فيكون التعبد بالبقاء مبنياً على الثبوت لا- على اليقين بالثبوت، و ذكر اليقين في أدله الاستصحاب لمجرد كونه طريقاً إلى الثبوت، ففيما إذا قامت الأماره على الثبوت يتعبد بالثبوت للأماره، و بالبقاء لأدله الاستصحاب الداله على الملازمه بين الثبوت و البقاء.

و فيه أولاً: أنّ ظاهر أدله الاستصحاب كون اليقين موضوعاً له كالشك، و لا تنافى بين كونه موضوعاً للاستصحاب و طريقاً إلى متعلقه. و لا إشكال في أنّ اليقين في مورد الاستصحاب طريقى بالنسبه إلى متعلقه، لكنّه موضوعى بالنسبه إلى الاستصحاب و عدم جواز نقض اليقين بالشك، لما ذكرنا سابقاً (1) من أن قوله (عليه السلام): «لا ينبغي نقض اليقين بالشك» راجع إلى القضيّه الارتكازيه، و هي أنّ الأمر المبرم لا يرفع اليد عنه لأمر غير مبرم، و المراد من الأمر المبرم في المقام هو اليقين، و من غير المبرم هو الشك، فلا بدّ من وجود اليقين و الشك.

و ثانياً: أنّ الملازمه المدعاه بين الثبوت و البقاء في كلامه إن كان المراد منها الملازمه الواقعيه، بأن يكون مفاد أدله الاستصحاب هو الاخبار عن الملازمه الواقعيه بين الحدوث و البقاء فهو مع كونه مخالفاً للواقع، لعدم الملازمه بين الحدوث و البقاء في جميع الأشياء، لكونها مختلفه في البقاء غايه الاختلاف، فبعضها آنى البقاء و بعضها يبقى إلى ساعه و بعضها إلى يوم و هكذا، مستلزم لكون أدله الاستصحاب من الأمارات الداله على الملازمه الواقعيه بين الحدوث

ص: ١١٤

١-١) في ص ٢١

والبقاء، و بعد إثبات هذه الملازمه، تكون الأماره الداله على الثبوت داله على البقاء، إذ الدليل على الملزوم دليل على اللازم، و الإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم و إن كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمه، كما سيجيء في بحث الأصل المثبت (١) إن شاء الله تعالى، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للأماره لا- للأصل العملي المجعول في ظرف الشك، فينقلب الاستصحاب أماره بعد كونه من الأصول العمليه، و تكون الملازمه في المقام نظير الملازمه الواقعيه الثابته بين قصر الصلاه و إفتار الصوم بمقتضى الروايات (٢) الداله على أنه كلما أفطرت قَصَّرت و كلما قَصَّرت أفطرت، فبعد ثبوت هذه الملازمه يكون الدليل على وجوب القصر دالًا على وجوب الإفطار و بالعكس، فكذا في المقام بعد ثبوت الملازمه الواقعيه بين الحدوث و البقاء بمقتضى أدله الاستصحاب يكون نفس الدليل على الحدوث دليلًا على البقاء، فيكون التعبد بالبقاء تعبدًا به للأماره لا للأصل العملي.

و إن كان المراد من الملازمه هي الملازمه الظاهريه بين الحدوث و البقاء، فلازمه الملازمه الظاهريه بين حدوث التنجيز و بقاءه، و لا- يمكن الالتزام بها، إذ في موارد العلم الاجمالي بالحرمة مثلاً- يكون التكليف منجزًا، ثم لو قامت بينه على حرمة بعض الأطراف بالخصوص ينحل العلم الاجمالي، و بانحلاله يرتفع التنجيز، فأنه تابع للمنجز و مقدر بقدره، فلا ملازمه بين حدوث التنجيز و بقاءه و لا- يلتزم بها صاحب الكفايه (قدس سره) أيضاً، فأنه و غيره أجابوا عن استدلال الأخباريين لوجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي بواجبات و محرمات

ص: ١١٧

١-١) لاحظ ص ١٨٤

٢-٢) راجع على سبيل المثال الوسائل ٨: ٥٠٣ / أبواب صلاه المسافر ب ١٥ ح ١٧

كثيره بأنّ العلم الاجمالي قد انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال من الواجبات و المحرمات، و بعد انحلاله تنقلب الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي إلى الشبهه البدويه، فيرجع إلى البراءه (١) و هذا الجواب ينادى بعدم الملازمه بين حدوث التنجز و بقاءه كما ترى.

فالانصاف أنّه على القول بأنّ معنى جعل حجيه الأمارات ليس إلما التنجيز في صوره الاصابه و التعذير مع المخالفه كما عليه صاحب الكفايه (٢) و جماعه من الأصحاب، لا دافع لهذا الاشكال.

نعم، يمكن الجواب بمسلك آخر، و هو أنّ معنى جعل حجيه الأمارات هو جعل الأمارات من أفراد العلم في عالم الاعتبار، فيكون لليقين حينئذ فردان: اليقين الوجداني، و اليقين الجعلى الاعتبارى، فكما أنّ لليقين الوجداني أثرين: الأوّل: الآثار الواقعيه للمتيقن. و الثانى: آثار نفس اليقين إذا كان له أثر، كما إذا كان موضوعاً لحكم من الأحكام، فكذا اليقين الجعلى يكون له هذان الأثران، فكما لو علمنا بحكم من الأحكام ثم شككنا في بقاءه نرجع إلى الاستصحاب، كذلك إذا قامت الأماره على حكم ثم شككنا في بقاءه لا مانع من جريان الاستصحاب.

و اليقين المذكور فى أدله الاستصحاب و إن كان موضوعاً للاستصحاب، إلّا أنّه مأخوذ فى الموضوع بما هو كاشف لا بما هو صفه خاصه، و قد ذكرنا فى مبحث القطع (٣) أنّ الأماره تقوم مقام القطع الطريقي و القطع المأخوذ فى

ص: ١١٨

١-١) كفايه الأصول: ٣٤٦

٢-٢) كفايه الأصول: ٢٧٧ و ٣٤٧

٣-٣) فى الجزء الثانى من هذا الكتاب، ٣٧

الموضوع بما هو كاشف، و ذكرنا أنّ كل مورد أخذ فيه القطع موضوعاً ظاهراً أنّه موضوع بما هو كاشف، لا بما هو صفه خاصه، لمناسبه الحكم و الموضوع بحكم العرف، فأنّه إذا قيل: إن تيقنت بنجاسه ثوبك بعد الصلاه تجب عليك الاعاده، فظاهره أنّ اليقين بما هو كاشف عن النجاسه قد أخذ في موضوع وجوب الاعاده، لا بما هو صفه خاصه، 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 بقائه.

و الذى يدلنا على هذا المعنى مع وضوحه: قوله (عليه السلام) في بعض أدله الاستصحاب: «بل تنقضه بيقين آخر» فإنّ المراد من هذا اليقين ليس صفه اليقين يقيناً، إذ لا- إشكال في نقض اليقين بالأماره، كما إذا كان متيقناً بطهاره شيء فقامت البيئه على نجاسته، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عنه، و كذا إذا كان متيقناً بالنجاسه فقامت البيئه على الطهاره لا إشكال في عدم وجوب الاجتناب، فإذا صح الالتزام بقيام الأماره مقام اليقين الوجدانى في قوله (عليه السلام): «بل تنقضه بيقين آخر» لصح الالتزام بقيامها مقامه في قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» و السر في الموضوعين هو ما ذكرناه من كون الأماره يقيناً بالجعل الشرعى، هذا كلّه في الأمارات.

و أمّا الأصول فتحقيق الحال في جريان الاستصحاب في مواردّها، أنّها على قسمين:

القسم الأوّل: ما يكون الأصل المتكفل لبيان الحكم في الزمان الأوّل متكفلاً له في الآن الثانى و الثالث إلى زمان العلم بالخلاف، ففي مثل ذلك لا معنى لجريان الاستصحاب.

مثاله قاعده الطهاره، فاذا شككنا فى مائع أنه بول أو ماء، و حكمنا بطهارته لقاعده الطهاره، ثم شككنا فى بقاء طهارته لاحتمال ملاقاته النجاسه، فإنه لا معنى لجريان الاستصحاب حينئذ، إذ قاعده الطهاره كما تدل على طهارته فى الزمان الأوّل، تدل على طهارته فى الزمان الثانى و الثالث إلى زمان العلم بالنجاسه. و بعبارة أخرى: ان أردنا جريان الاستصحاب فى الطهاره الواقعيه، فلم يكن لنا يقين بها، و إن أردنا جريانه فى الطهاره الظاهريه، فلا يكون لنا شك فى ارتفاعها حتى نحتاج إلى الاستصحاب، بل هى باقيه يقيناً.

و من هذا القبيل قاعده الحل بل الاستصحاب أيضاً، فاذا كان ثوب معلوم الطهاره ثم شككنا فى ملاقاته البول مثلاً فاستصحبنا طهارته، ثم شككنا فى ملاقاته الدم مثلاً، فلا معنى لاستصحاب الطهاره بعد تحقق هذا الشك الثانى، إذ نفس الاستصحاب الأوّل متكفل لبيان طهارته إلى زمان العلم بالنجاسه.

هذا إذا قلنا فى أمثال المقام بجريان الاستصحاب فى الحكم و هو الطهاره. و أمّا إذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الموضوع دون الحكم، أى عدم ملاقاته النجاسه، لكون الشك فى الطهاره مسبباً عن الشك فى الملاقاته، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب بعد الشك الثانى فى المثال، فبالاستصحاب الأوّل نحكم بعدم ملاقاته البول و تترتب عليه الطهاره من هذه الجهه، و بعد الشك فى ملاقاته الدم نجري استصحاب عدم ملاقاته الدم و نحكم بالطهاره من هذه الحثيه، و هذا الاستصحاب فى الحقيقه خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فى جريان الاستصحاب فى موارد الأصول العمليه، و الاستصحاب المذكور بما أنه مسبوق بالعلم الوجدانى فهو استصحاب فى مورد العلم الوجدانى لا فى مورد الأصل.

القسم الثانى: أن لا يكون الأصل متكفلاً لبيان الحكم فى الزمان الثانى و الثالث، كما إذا شككنا فى طهاره ماء فحكمنا بطهارته للاستصحاب أو لقاعده الطهاره ثم غسلنا به ثوباً متنجساً، فلولا جريان الاستصحاب أو القاعده فى

الماء، لكان مقتضى الاستصحاب في الثوب هو النجاسه، لكنّ الحكم بطهاره الثوب من آثار طهاره الماء الثابته بالاستصحاب أو القاعده، فيكون الأصل الجارى في الماء حاكماً على استصحاب النجاسه في الثوب لكونه سبباً، و يكون الأصل الجارى في الماء متكفلاً لحدوث الطهاره في الثوب فقط و لا يكون متكفلاً لطهارته في الزمان الثانى و الثالث، فبعد غسل الثوب بالماء المذكور لو شكنا في ملاقاته مع النجاسه لا مانع من جريان الاستصحاب في طهاره الثوب أو في عدم ملاقاته النجاسه.

التنبه الرابع

المستصحب قد يكون جزئياً و قد يكون كلياً، و جريان الاستصحاب في الكلى لا يتوقف على القول بوجود الكلى الطبيعى في الخارج، فإنّ البحث عن وجود الكلى الطبيعى و عدمه بحث فلسفى، و الأحكام الشرعيه مبتنيه على المفاهيم العرفيه، و لا إشكال في وجود الكلى في الخارج بنظر العرف.

ثمّ إنّه لا فرق في جريان الاستصحاب في الكلى بين أن يكون الكلى من الكليات المتأصله أو من الكليات الاعتباريه، و منها الأحكام الشرعيه التكليفيه و الوضعيه على ما ذكرناه (١) من أنّها من الأمور الاعتباريه، فلا مانع من استصحاب الكلى الجامع بين الوجوب و الندب مثلاً، أو من الكليات الانتزاعيه كالعالم مثلاً بناءً على ما ذكرنا في بحث المشتق (٢) من أن مفاهيم

ص: ١٢١

١- ١) في ص ٩٢ و ما بعدها

٢- ٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٣٠٢

المشتقات من الأمور الانتزاعية، فإنّ الموجود في الخارج هو ذات زيد مثلاً- و علمه، و أمّا عنوان العالم فهو منتزع من اتصاف الذات بالمبدأ و انتسابه إليه، و لا وجود له غير الوجودين.

ثمّ إنّ الأثر الشرعى قد يكون للكلّى بلا دخل للخصوصيه فيه كحرمه مس كتابه القرآن، و عدم جواز الدخول فى الصلاه بالنسبه إلى الحدث الأ-كبر أو الأصغر، و قد يكون الأثر للخصوصيه لا للجامع، كحرمه المكث فى المسجد و العبور عن المسجدين، فإنهما من آثار خصوص الجنابه لا- مطلق الحدث، ففيمّا كان الأثر للجامع لا معنى لاستصحاب الخصوصيه، و ففيمّا كان الأثر للخصوصيه لا- يصح استصحاب الكلّى، بل جريان الاستصحاب تابع للأثر، فاذا كان الشخص جنباً ثم شك فى ارتفاعها و هو يريد الدخول فى الصلاه أو مس كتابه القرآن، لا يصح له استصحاب الجنابه، لعدم ترتب الأثر على خصوصيتها، بل يجرى استصحاب الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر. و إن أراد الدخول فى المسجد، فلا معنى لاستصحاب الحدث لعدم ترتب حرمة على الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر، بل لا بدّ من استصحاب خصوص الجنابه، فبالنسبه إلى الأثر الأول يجرى الاستصحاب فى الكلّى، و بالنسبه إلى الأثر الثانى يجرى الاستصحاب فى الجزئى.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنا لسنا مخيّرين فى إجراء الاستصحاب فى الكلّى و الجزئى على ما يظهر من عبارته الكفايه (1)، بل جريان الاستصحاب تابع للأثر على ما ذكرناه.

ص: ١٢٢

ثم إن أقسام استصحاب الكلّي أربعه:

القسم الأوّل: ما إذا علمنا بتحقيق الكلّي في ضمن فرد معيّن، ثم شككنا في بقاء هذا الفرد وارتفاعه، فلا محاله نشك في بقاء الكلّي وارتفاعه أيضاً، فاذا كان الأثر للكلّي، فيجری الاستصحاب فيه، مثاله المعروف ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فنعلم بوجود الانسان فيها ثم شككنا في خروج زيد عنها فنشك في بقاء الانسان فيها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في بقائه إذا كان له أثر.

القسم الثاني: ما إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد مردد بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشك في كونه زيداً أو عمراً، مع العلم بأنّه لو كان زيداً لخرج يقيناً و لو كان عمراً فقد بقي يقيناً، و مثاله في الحكم الشرعي ما إذا رأينا رطوبه مشتبهه بين البول و المنى فتوضأنا، فنعلم أنّه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، و لو كان هو الأكبر فقد بقي. و كذا لو اغتسلنا في المثال فنعلم أنّه لو كان الحدث هو الأكبر فقد ارتفع، و إن كان هو الأصغر فقد بقي، لعدم ارتفاعه بالغسل، فنجرى الاستصحاب في الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر و نحكم بترتب أثره، كحرمة مس كتابه القرآن و عدم جواز الدخول في الصلاة. و هذا هو القسم الثاني الذي ذكره الشيخ (1) (قدس سره) و تبعه جماعه ممن تأخر عنه.

و الظاهر أنّ تخصيص هذا القسم - بأن يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء - إنّما هو لمجرد التمثيل، و إلّا فيكفي في جريان الاستصحاب مجرد احتمال البقاء، فلو كان الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و محتمل البقاء لكان الاستصحاب جارياً في الكلّي، و يكون أيضاً من القسم الثاني.

ص: ١٢٣

القسم الثالث: ما إذا علمنا بوجود الكلى في ضمن فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد لكن احتملنا وجود فرد آخر مقارن مع وجود الفرد الأول أو مقارن مع ارتفاعه، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و علمنا بخروجه عنها، لكن احتملنا بقاء الانسان في الدار لاحتمال دخول عمرو فيها و لو مقارناً مع خروجه عنها.

القسم الرابع: ما إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد، و لكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه، و يحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلى، و إن كان منطبقاً على غيره فالكلى باق.

و امتياز هذا القسم عن القسم الأول ظاهر. و امتيازه عن القسم الثانى أنه فى القسم الثانى يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله على ما ذكرنا، بخلاف القسم الرابع فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين، بل الفرد معين، غاية الأمر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه. و امتيازه عن القسم الثالث بعد اشتراكهما فى احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعين الذى علمنا ارتفاعه أنه ليس فى القسم الثالث علمان، بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوده أو مع ارتفاعه، بخلاف القسم الرابع، فإن المفروض فيه علمان: علم بوجود فرد معين، و علم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد و على غيره.

مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار و علمنا بتكلم فيها، ثم علمنا بخروج زيد عنها، و لكن احتملنا بقاء الانسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر، مثاله فى الأحكام الشرعيه ما إذا علمنا بالجنايه ليله الخميس مثلاً- و اغتسلنا منها، ثم رأينا المنى فى ثوبنا يوم الجمعة مثلاً،

فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى، و لكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابه التي اغتسلنا منها و أن يكون من غيرها، هذه هي أقسام استصحاب الكلّي.

أمّا القسم الأوّل: فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب فيه كما تقدّم.

و أمّا القسم الثاني: فيجرى فيه الاستصحاب أيضاً، ففي مثال الحدث المردد بين الأكبر و الأصغر نجرى الاستصحاب في الكلّي و نحكم بعدم جواز الدخول في الصلاة و حرمة مس كتابه القرآن. و أمّا عدم جواز المكث في المسجد، فليس أثراً لجامع الحدث، بل لخصوص الجنابه، و لا مجال لجريان الاستصحاب فيها لعدم اليقين بها. نعم، لا يجوز له المكث في المسجد لأجل العلم الاجمالي بحرمة أو بوجوب الوضوء للصلاه، و هو شيء آخر لا ربط له بمسأله الاستصحاب.

و استشكل بعضهم في جريان الاستصحاب في القسم الثاني بأنّ الاستصحاب فيه و إن كان جارياً في نفسه لتمايمه موضوعه من اليقين و الشك، إلّا أنّه محكوم بأصل سببي، فإنّ الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه، ففي المثال يكون الشك في بقاء الحدث مسبباً عن الشك في حدوث الجنابه، فتجرى أصاله عدم حدوث الجنابه، و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان، و الحدث الأكبر منفي بالأصل.

و أُجيب عنه بوجوه:

الأوّل: ما في الكفايه (1) من أنّ الشك في بقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشك

ص: ١٢٥

(١ - ١) كفايه الأصول: ٤٠٦

فى حدوث الفرد الطويل، بل مسبب عن الشك فى كون الحادث طويلاً أو قصيراً. و بعبارة أخرى: الشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى خصوصية الفرد الحادث، و ليس له حالة سابقه حتى يكون مورداً للأصل، فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً، فما هو مسبوق بالعدم و هو حدوث الفرد الطويل ليس الشك فى بقاء الكلى مسبباً عنه، و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

و هذا الجواب مبنى على عدم جريان الأصل فى العدم الأزلى، و أمّا إذا قلنا بجريانه كما هو الصحيح على ما ذكرنا فى محلّه (١)، فلا مانع من جريان أصاله عدم كون الحادث طويلاً، و لذا بنينا فى الفقه على عدم جريان استصحاب الكلى، للأصل السببى الحاكم عليه فى موارد منها (٢): ما إذا شك فى كون نجسٍ بولاً أو عرق كافر مثلاً، فتنجس به شىء فغسل مره واحده، فلا محاله نشك فى بقاء النجاسه و ارتفاعها على تقدير اعتبار التعدد فى الغسل فى طهاره المتنجس بالبول، إلّا أنّه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب فى كلى النجاسه و وجوب الغسل مرهً ثانيه، لأنّه تجرى أصاله عدم كون الحادث بولاً فنحكم بكفايه المره، للعمومات الداله على كفايه الغسل مرهً واحدهً و خرج عنها البول بأدله خاصه.

الثانى: ما ذكره أيضاً فى الكفايه (٣): و هو أنّ بقاء الكلى عين بقاء الفرد الطويل، فإنّ الكلى عين الفرد لا- أنّه من لوازمه، فلا تكون هناك سببيه و مسببيه.

ص: ١٢٤

١- ١) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٦٠ و ما بعدها

٢- ٢) راجع شرح العروه ٣: ٢٠٣ - ٢٠٤

٣- ٣) كفايه الأصول: ٤٠٦

وفيه: أنّ العينيه لا تنفع، بل جريان الاستصحاب في الكلى على العينيه أولى بالاشكال منه على السببيه.

الثالث: ما ذكره العلامة النائيني (١) (قدس سره) و هو أنّ الأصل السببي معارض بمثله، فإنّ أصاله عدم حدوث الفرد الطويل معارض بأصاله عدم حدوث الفرد القصير، و أصاله عدم كون الحادث طويلاً معارض بأصاله عدم كون الحادث قصيراً، و بعد سقوط الأصل السببي للمعارضه تصل النوبه إلى الأصل المسببي، و هو استصحاب بقاء الكلى.

وفيه: أنّ دوران الأمر بين الفرد الطويل و القصير يتصور على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون للفرد الطويل أثر مختص به و للفرد القصير أيضاً أثر مختص به، و لهما أثر مشترك بينهما كما في الرطوبه المردده بين البول و المنى، فإنّ الأثر المختص بالبول هو وجوب الوضوء و عدم كفايه الغسل للصلاه، و الأثر المختص بالمنى هو وجوب الغسل و عدم كفايه الوضوء، و عدم جواز المكث في المسجد و عدم جواز العبور عن المسجدين، و الأثر المشترك هو حرمة مس كتابه القرآن، ففي مثل ذلك و إن كان ما ذكره من تعارض الأصول صحيحاً، إلّا أنّه لا فائده في جريان الاستصحاب في الكلى في مورده، لوجوب الجمع بين الوضوء و الغسل في المثال بمقتضى العلم الاجمالي، فان نفس العلم الاجمالي كافٍ في وجوب إحراز الواقع، و لذا قلنا في دوران الأمر بين المتباينين (٢) بوجوب الاجتناب عن الجميع للعلم الاجمالي، فهذا الاستصحاب مما لا يترتب عليه أثر.

ص: ١٢٧

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٩٢، فوائد الأصول ٤: ٤١٨

٢- ٢) في الجزء الثاني من هذا الكتاب، ص ٤٠٣ و ما بعدها

الوجه الثاني: أن يكون لهما أثر مشترك و يكون للفرد الطويل أثر مختص به، فيكون من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، كما في المثال الذى ذكرناه من كون نجس مردداً بين البول و عرق الكافر، فإنّ وجوب الغسل فى المره الأولى أثر مشترك فيه، و وجوب الغسل مره ثانيةً أثر لخصوص البول، ففى مثله لو جرى الاستصحاب فى الكلى و جب الغسل مره ثانية، و لو لم يجر كفى الغسل مره.

لكنه لا- يجرى لحكومته الأصل السببى عليه، و هو أصاله عدم حدوث البول أو أصاله عدم كون الحادث بولاً، و لا تعارضها أصاله عدم كون الحادث عرق كافر أو أصاله عدم حدوثه، لعدم ترتب أثر عليها، إذ المفروض العلم بوجوب الغسل فى المره الأولى على كل تقدير، فاذن لا- يجرى الأصل فى القصير حتى يعارض جريان الأصل فى الطويل. و أمّا إثبات حدوث الفرد الطويل بأصاله عدم حدوث الفرد القصير، فهو متوقف على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

و ملخص الاشكال على هذا الجواب: أنه فى القسم الأوّل و إن كانت الأصول السببیه متعارضه متساقطه، إلّا أنه لا أثر لجريان الاستصحاب فى الكلى، لتنجز التكليف بالعلم الاجمالى. و فى القسم الثانى يكون الأصل السببى حاكماً على استصحاب الكلى و لا يكون له معارض، لعدم جريان الأصل فى الفرد القصير لعدم ترتب الأثر عليه.

الرابع: ما ذكره أيضاً فى الكفايه (1) و جعله ثالثاً من الأجوبه، و هو أنّ الشك فى بقاء الكلى و إن سلّم كونه مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل،

ص: ١٢٨

إلّا أنّ مجرد السببيه لا- تكفى فى حكومه الأصل السببى على الأصل المسببى، بل الميزان فى الحكومه أن يكون ثبوت المشكوك الثانى أو انتفاؤه من الآثار الشرعيه للأصل السببى، ليكون الأصل السببى رافعاً للشك المسببى بالتعبد الشرعى، فلا يجرى الأصل فيه، لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعى.

و الأول و هو ما كان ثبوت المشكوك الثانى من اللوازم الشرعيه للأصل السببى، كما فى استصحاب الطهاره بالنسبه إلى قاعده الطهاره، فإنّ استصحاب الطهاره يرفع الشك فى الطهاره و يثبتها شرعاً، فلا مجال لجريان قاعده الطهاره، لانتفاء موضوعها و هو الشك بالتعبد الشرعى.

و الثانى و هو ما كان انتفاء المشكوك الثانى من الآثار الشرعيه للأصل السببى كما فى تطهير ثوب متنجس بماء مستصحب الطهاره، فإنّ طهاره الثوب المغسول به من الآثار الشرعيه لاستصحاب الطهاره فيه، فلا يبقى معه شك فى نجاسه الثوب ليجرى فيها الاستصحاب، فإنّها قد ارتفعت بالتعبد الشرعى، و هذا بخلاف المقام فإنّ عدم بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعيه لعدم حدوث الفرد الطويل، بل من لوازمه العقليه، فلا حكومه لأصالة عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى.

و هذا هو الجواب الصحيح، فلا ينبغى الاشكال فى جريان القسم الثانى من استصحاب الكلى.

ثمّ لا- يخفى أن ما ذكرنا من جريان الاستصحاب فى الكلى إنّما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به الفرد، و إلّا فلا مجال لجريان الاستصحاب فى الكلى، كما إذا كان أحد محدثاً بالحدث الأصغر، فخرجت منه رطوبه مردده بين البول و المنى ثمّ توضع فشك فى بقاء الحدث، فمقتضى استصحاب الكلى و إن كان بقاء الحدث، إلّا أنّ الحدث الأصغر كان متيقناً، و بعد خروج الرطوبه المردده يشك

فى تبدله بالأكبر، فمقتضى الاستصحاب بقاء الأصغر و عدم تبدله بالأكبر، فلا يجرى الاستصحاب فى الكلى، لتعين الفرد بالتعبء الشرعى، فىكفى الوضوء. نعم، من كان متطهراً ثم خرجت منه الرطوبه المردده لا يجوز له الاكْتفاء بالوضوء فقط، بل يجب عليه الجمع بين الوضوء و الغسل، فما ذكره صاحب العروه من عدم كفايه الوضوء فقط محمول على هذه الصوره كما يظهر من مراجعه كلامه (١) (قدس سره).

و لا يتوقف ما ذكرنا - من تعيين الأصغر بالأصل و عدم جريان الاستصحاب فى الكلى - على كون الحدث الأصغر و الأكبر من قبيل المتضادين بحيث لا يمكن اجتماعهما، بل الفرد يعين بالأصل على جميع الأقوال فىهما، فإنّ الأقوال فىهما ثلاثه:
الأول: كونهما متضادين.

الثانى: كونهما شيئاً واحداً و إنّما الاختلاف بينهما فى القوه و الضعف، فالأصغر مرتبه ضعيفه من الحدث، و الأكبر مرتبه قويه منه، كما قيل فى الفرق بين الوجوب و الاستحباب: إنّ الوجوب مرتبه قويه من الطلب و الاستحباب مرتبه ضعيفه منه.

الثالث: كونهما من قبيل المتخالفين بحيث يمكن اجتماعهما كالسواد و الحلاوه مثلاً.

فعلى الأول نقول حيث إنّ الأصغر كان متيقناً و شك فى تبدله بالأكبر فالأصل عدم تبدله به. و على الثانى نقول الأصل عدم حدوث المرتبه القويه بعد كون المرتبه الضعيفه متيقنه. و على الثالث نقول الأصل عدم اجتماع الأكبر

ص: ١٣٠

مع الأصغر، فعلى جميع الأقوال يعين الفرد فلا مجال لجريان الاستصحاب فى الكلى.

بقى الكلام فى إشكال آخر على استصحاب الكلى منسوب إلى السيد الصدر (قدس سره) و هو المعروف بالشبهه العبائيه، و مبنى على القول بطهاره الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره، و ملخص هذا الاشكال: أنه لو علمنا إجمالاً بنجاسه أحد طرفى العباء ثم غسلنا أحد الطرفين، فلا إشكال فى أنه لا يحكم بنجاسه الملاقي لهذا الطرف المغسول، للعلم بطهارته بعد الغسل، إمّا بالطهاره السابقه أو بالطهاره الحاصله بالغسل، و كذا لا يحكم بنجاسه الملاقي للطرف الآخر، لأنّ المفروض عدم نجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره، ثمّ لو لاقى شىء مع الطرفين فلا بدّ من الحكم بعدم نجاسته أيضاً، لأنّه لاقى طاهراً يقينياً و أحد طرفى الشبهه، و المفروض أنّ ملاقيه شىء منهما لا توجب النجاسه، مع أنّ مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسه الملاقي للطرفين، فلا بدّ من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلى، أو القول بنجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره، لعدم إمكان الجمع بينهما فى المقام.

و قد أجاب عنه المحقق النائيني (1) (قدس سره) بجوابين فى الدورتين:

الجواب الأوّل: أنّ الاستصحاب الجارى فى مثل العباء ليس من استصحاب الكلى فى شىء، لأن استصحاب الكلى إنّما هو فيما إذا كان الكلى المتيقن مردداً بين فردٍ من الصنف الطويل و فردٍ من الصنف القصير، كالحیوان المردد بين البق و الفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام فإنّ التردد فيه فى خصوصيه محل النجس مع العلم بخصوصيه الفرد، و التردد فى خصوصيه المكان أو الزمان

ص: ۱۳۱

لا- يوجب كليه المتيقن، فليس الشك حينئذ في بقاء الكلي وارتفاعه حتى يجرى الاستصحاب فيه، بل الشك في بقاء الفرد الحادث المررد من حيث المكان و ذكر لتوضيح مراده مثالين:

الأول: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار فانهدم الطرف الشرقي منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، و لو كان في الطرف الغربي فهو حي، فحياه زيد و إن كانت مشكوكاً فيها إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب الكلي، و المقام من هذا القبيل بعينه.

الثاني: ما إذا كان لزيد درهم و اشتبه بين ثلاثه دراهم مثلاً، ثم تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب الكلي بالنسبه إلى درهم زيد، فإنه جزئي و اشتبه بين التالف و الباقي.

و هذا الجواب غير تام، فإن الاشكال ليس في تسميه الاستصحاب الجاري في مسأله العباء باستصحاب الكلي، بل الاشكال إنما هو في أن جريان استصحاب النجاسه لا يجتمع مع القول بطهاره الملاقي لأحد أطراف الشبهه، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلي أو الجزئي، فكما أنه لا مانع من استصحاب حياه زيد في المثال الأول، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في مسأله العباء. و أمّا المثال الثاني فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإن أصاله عدم تلف درهم زيد معارض بأصاله عدم تلف درهم غيره، و لو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبه خشبه زيد مثلاً بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصلية فتلف أحدها، فتجرى أصاله عدم تلف خشبه زيد بلا معارض.

الجواب الثاني: أن الاستصحاب المدعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصه، بأن يشار إلى طرف معين من العباء و يقال: إن هذا الطرف كان

نجساً و شك في بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته، و ذلك لأن أحد طرفي العباء مقطوع الطهاره و الطرف الآخر مشكوك النجاسه من أول الأمر، و ليس لنا يقين بنجاسه طرف معين يشك في بقائها ليجرى الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجراؤه في مفاد كان التامه بأن يقال: إن النجاسه في العباء كانت موجوده و شك في ارتفاعها فالآن كما كانت، إلّا أنه لا- تترتب نجاسه الملاقي على هذا الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسه الملاقي يتوقف على نجاسه ما لاقاه و تحقق الملاقاه خارجاً، و من الظاهر أنّ استصحاب وجود النجاسه في العباء لا يثبت ملاقاه النجس إلّا على القول بالأصل المثبت، ضروره أنّ الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليه، و عليه فلا تثبت نجاسه الملاقي للعباء.

و نظير ذلك ما ذكره الشيخ (1) (قدس سره) في استصحاب الكريه فيما إذا غسلنا متنجساً بماء يشك في بقائه على الكريه، من أنه إن أجرى الاستصحاب في مفاد كان الناقصه بأن يقال: إن هذا الماء كان كراً فالآن كما كان، فيحكم بطهاره المتنجس المغسول به، لأن طهارته تتوقف على أمرين: كريه الماء، و الغسل فيه، و ثبت الأول بالاستصحاب و الثاني بالوجدان، فيحكم بطهارته، بخلاف ما إذا أجرى الاستصحاب في مفاد كان التامه بأن يقال: كان الكر موجوداً و الآن كما كان، فإنه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهاره المتنجس إلّا على القول بالأصل المثبت، لأنّ المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء، و كريتته ليست من اللوازم الشرعيه لوجود الكر، بل من اللوازم العقليه له.

و في هذا الجواب أيضاً مناقشه ظاهره، إذ يمكن جريان الاستصحاب في

ص: ١٣٣

مفاد كان الناقصه مع عدم تعيين موضع النجاسه، بأن نشير إلى الموضع الواقعي و نقول: خيط من هذا العباء كان نجساً و الآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباء كان نجساً و الآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسه للاستصحاب، و الملاقاه ثابتة بالوجدان، إذ المفروض تحقق الملاقاه مع طرفي العباء، فيحكم بنجاسه الملاقى لا محاله.

و ما ذكره (قدس سره) - من أنه لا يمكن جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصه، لأن أحد طرفي العباء مقطوع الطهاره و الطرف الآخر مشكوك النجاسه من أول الأمر - جارٍ في جميع صور استصحاب الكلى، لعدم العلم بالخصوصيه في جميعها، ففي مسأله دوران الأمر بين الحدث الأكبر و الأصغر يكون الحدث الأصغر مقطوع الارتفاع بعد الوضوء، و الحدث الأكبر مشكوك الحدوث من أول الأمر، و هذا غير مانع عن جريان الاستصحاب في الكلى، لتمايمه أركانه من اليقين و الشك.

فالانصاف في مثل مسأله العباء هو الحكم بنجاسه الملاقى لا - لرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره على ما ذكره السيد الصدر (قدس سره) من أنه على القول بجريان استصحاب الكلى لا بدّ من رفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه، بل لعدم جريان القاعده التي نحكم لأجلها بطهاره الملاقى في المقام، لأنّ الحكم بطهاره الملاقى إمّا أن يكون لاستصحاب الطهاره في الملاقى، و إمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعى و هو أصاله عدم ملاقاته النجس. و كيف كان يكون الأصل الجارى في الملاقى في مثل مسأله العباء محكوماً باستصحاب النجاسه في العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسه الملاقى.

و لا منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى في سائر المقامات و الحكم بنجاسته في

مثل المقام، للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى، فإن التفكيك فى الأصول كثير جداً، فبعد ملاقاته الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول: إن الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحاب فيحكم بنجاسة الماء، فتسميه هذه المسأله بالشبهه العبايه ليست على ما ينبغى.

ثم إن هنا فرعين لا بأس بالإشاره إليهما:

الفرع الأول: إذا علمنا بنجاسه شىء فعلاً، و شككنا فى أن نجاسته ذاتيه غير قابله للتطهير أو عرضيه قابله له، كما إذا علمنا بأن هذا الثوب من الصوف نجس فعلاً، و لكن لا ندرى أن نجاسته لكونه من صوف الخنزير أو لملاقاه البول مثلاً، فعلى القول بجريان الاستصحاب فى العدم الأزلى كما هو المختار، نحكم بعدم كونه من صوف الخنزير و بطهارته بعد الغسل. و أما على القول بعدم جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى فيحكم بنجاسته بعد الغسل لاستصحاب كلى النجاسه، لدوران النجاسه حينئذ بين فرد مقطوع الارتفاع بعد الغسل و فرد متيقن البقاء.

الفرع الثانى: إذا علمنا بطهاره شىء فعلاً لقاعده الطهاره ثم عرضت له النجاسه فطهرناه، فشككنا فى ارتفاعها لاحتمال كون النجاسه ذاتيه غير قابله للتطهير، كما فى الصابون الذى يوتى به من الخارج و يحتمل كونه مصنوعاً من شحم الخنزير و الميته، فإنه محكوم بالطهاره فعلاً لقاعده الطهاره، فاذا عرضت له النجاسه فغسلناه، فلا محاله نشك فى طهارته، لاحتمال كونه مصنوعاً من نجس العين، و لكنّه مع ذلك محكوم بالطهاره بعد الغسل، و لا مجال لجريان استصحاب الكلى حتى على القول بعدم جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى، لأنه قبل طرؤ النجاسه العرضيه عليه كان محكوماً بالطهاره لقاعده الطهاره، و بعد كونه طاهراً بالتعبد الشرعى يجرى عليه أحكام الطاهر، و من جملتها أنه

يظهر من النجاسة العرضية بالتطهير الشرعي، و بالجمله بعد الحكم بكونه طاهراً بالتعبد الشرعي يدخل تحت العمومات الداله على أنّ المتنجسات تطهر بوصول المطر أو الماء الجارى إليها، فلا مجال لجريان استصحاب الكلى، لكونه محكوماً بالأصل الموضوعى. هذا تمام الكلام فى القسم الثانى من استصحاب الكلى.

و أمّا القسم الثالث: فقد يتوهم جريان الاستصحاب فيه، بدعوى تماميه أركانه من اليقين و الشك بالنسبه إلى الكلى. و اختار الشيخ (قدس سره) (1) التفصيل بين احتمال حدوث فرد آخر مقارن مع حدوث الفرد المعلوم، و احتمال حدوثه مقارناً مع ارتفاع الفرد الأول، فقال بجريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى، بدعوى أنّه فى الصوره الأولى يكون الكلى المعلوم سابقاً مردداً بين أن يكون وجوده على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، و أن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت فى الآن اللاحق عين الموجود سابقاً، فيجرى الاستصحاب فيه، بخلاف الصوره الثانیه، فإنّ الكلى المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً، و وجوده فى ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأول، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه.

و الصحيح عدم جريان الاستصحاب فى الصورتين، لأنّ الكلى لا وجود له إلّا فى ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصص بإحدى الخصوصيات الفردية، فالعلم بوجود فردٍ معيّن يوجب العلم بحدوث الكلى بنحو الانحصار، أى يوجب العلم بوجود الكلى المتخصص بخصوصيه هذا الفرد، و أمّا وجود الكلى المتخصص بخصوصيه فردٍ آخر، فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً،

ص: ١٣٦

و ما هو محتمل البقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشك متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

و بما ذكرناه من البيان ظهر الفرق بين القسم الثانى و القسم الثالث، فإنّ اليقين فى القسم الثالث قد تعلق بوجود الكلى المتخصص بخصوصيه معينه، و قد ارتفع هذا الوجود يقيناً. و ما هو محتمل للبقاء فهو وجود الكلى المتخصص بخصوصيه أخرى الذى لم يكن لنا علم به، فيختلف متعلق اليقين و الشك، و هذا بخلاف القسم الثانى، فإنّ المعلوم فيه هو وجود الكلى المردد بين الخاصيتين، فيحتمل بقاء هذا الوجود بعينه، فيكون متعلق اليقين و الشك واحداً، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. و بما ذكرناه عرفت ما فى كلام الشيخ (قدس سره) من التفصيل، هذا.

و ربّما يقال نقضاً على الشيخ (قدس سره): إنّه إذا قام أحد من النوم و احتمل جنابته فى حال النوم، لم يجز له الدخول فى الصلاه مع الوضوء بناءً على جريان الاستصحاب فى الصورة الأولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى، و ذلك لجريان استصحاب الحدث حينئذ بعد الوضوء، لاحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابه، و هى لا ترتفع بالوضوء، و لا يلتزم بهذا الحكم الشيخ (قدس سره) و لا غيره، فإنّ كفايه الوضوء حينئذ من الواضحات، و هذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث مطلقاً.

و لكن الانصاف عدم ورود هذا النقض على الشيخ (قدس سره) و ذلك لأنّ الواجب على المحدث هو الوضوء، لقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» ١ و الجنب خارج من هذا العموم و يجب عليه الغسل لقوله تعالى:

«وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا. . .» ١ فيكون وجوب الوضوء مختصاً بغير الجنب، فإن التقسيم قاطع للشركة، فالمكلف بالوضوء هو كل محدث لا- يكون جنباً، فهذا الذى قام من نومه و يحتمل كونه جنباً حين النوم تجرى فى حقه أصاله عدم تحقق الجنابه، فكونه محدثاً محرزٌ بالوجدان، و كونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى، فيدخل تحت قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ. . .» فيكون الوضوء فى حقه رافعاً للمحدث، و لا مجال لجريان الاستصحاب فى الكلى، لكونه محكوماً بالأصل الموضوعى.

ثم إنه قد استثنى الشيخ (قدس سره) (١) صورته أخرى من القسم الثالث و التزم بجريان الاستصحاب فيها، و هى ما يتسامح فيه العرف، فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، كما إذا علم السواد الشديد فى محل و شك فى تبدله بسواد ضعيف أو بالبياض، فيستصحب مطلق السواد، و كذا لو كان الشخص فى مرتبه عاليه من العداله، و شك فى تبدلها بالفسق أو بمرتبته نازله من العداله، فيجرى الاستصحاب فى مطلق العداله.

و فيه: أن جريان الاستصحاب فى مثل الأمثله المذكوره و إن كان مما لا إشكال فيه، إلا أنه لا يصح عدّه من القسم الثالث من استصحاب الكلى، فإنه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق بنظر العرف و كون الشده و الضعف من الحالات، يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجارى فى الفرد، أو القسم الأول من استصحاب الكلى إذا كان الأثر له لا لخصوصيه الفرد.

ص: ١٣٨

ثم إنَّ الفاضل التونى (قدس سره) (١)رد تمسك المشهور فى الحكم بنجاسه الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكيه بما حاصله: أنَّ عدم التذكيه لازم لأمرين: الحياه، و الموت بحتف الأنف، و الموجب للنجاسه ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثانى أعنى به الموت حتف الأنف، فعدم التذكيه لازم أعم لموجب النجاسه، فهو قد يتحقق فى فرض الحياه، و قد يتحقق فى فرض الموت بحتف الأنف، و من المعلوم أنَّ ما علم ثبوته فى الزمان السابق هو الأوّل، و المفروض أنَّه غير باقٍ فى الزمان الثانى. نعم، يحتمل عدم تذكيه الحيوان الذى هو لازم لموته حتف أنفه، و من الظاهر أنَّه غير متيقن الثبوت، فلا يجرى الاستصحاب فيه. و المتمسك بهذا الاستصحاب ليس إلَّا كمن تمسك باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد فى الدار لاثبات وجود عمرو فيها، مع القطع بخروج زيد عنها، و فساد غنى عن البيان، انتهى.

و أجاب عنه الشيخ (قدس سره) (٢)بأنَّ نظر المشهور إلى أنَّ الحرمة و النجاسه قد رتبتا فى الشرع على مجرد عدم التذكيه، كما يرشد إليه قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» ٣ الظاهر فى أنَّ المحرّم هو لحم الحيوان الذى لم تقع عليه التذكيه، و كذا قوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ...» ٤ و فى ذيل موثقه ابن بكير: «إذا كان ذكياً ذكاه الذبح» (٣)و غيرها من الآيات و الروايات الداله على

ص: ١٣٩

١- (١) الوافيه: ٢١٠

٢- (٢) فرائد الأصول ٢: ٦٤١ و ٦٤٢

٣- (٥) الوسائل ٤: ٣٤٥ / أبواب لباس المصلى ب ٢ ح ١

ترتب الحرمة و النجاسه على عدم التذكيه. و لا- ينافى ذلك ما دل على كون حكم النجاسه مرتباً على موضوع الميتة بمقتضى أدله نجاسه الميتة، لأن الميتة عبارته عن كل ما لم يذكّر، فإنّ التذكيه أمر شرعى توقيفى، فما عدا المذكى ميتة، هذا ملخص جواب الشيخ (قدس سره).

وفيه: أنّ كلام الفاضل التونى ناظر إلى خصوص النجاسه، و المترتب على عدم تذكيه الحيوان فى الآيات و الروايات هو حرمة الأكل و عدم جواز الصلاه فيه، و لا- ملازمه بينهما و بين النجاسه، فإنّ جملةً من أجزاء الحيوان المذكى يحرم أكلها مع أنّها طاهره، و لا تجوز الصلاه فى شعر غير المأكول من الحيوان مع طهارته فى الأكثر. و أمّا النجاسه فهى ثابتة لعنوان الميتة، و الموت فى عرف المشرعه على ما صرح به فى المصباح المنير (١) زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى، كخروج الروح بحتف الأنف أو بالضرب أو بشق البطن و نحوها، و عليه يكون الموت أمراً وجودياً، فعند الشك فيه يجرى استصحاب عدمه، و لا يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكيه. نعم، لو كانت الميتة عبارته عما مات و لم يستند موته إلى السبب الشرعى، لصح جريان استصحاب عدم التذكيه لاثبات النجاسه، لكنّه غير ثابت، بل الصحيح عدمه.

فما ذكره الفاضل التونى (قدس سره) من عدم صحه إثبات نجاسه الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكيه متين جداً، و قد تقدّم تفصيل ذلك فى بحث البراءه فراجع (٢)، هذا تمام الكلام فى القسم الثالث.

ص: ١٤٠

١-١) المصباح المنير: ٥٨٤

٢-٢) الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٣٦١ - ٣٦٢

و أمّا القسم الرابع: و هو ما إذا علمنا بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد على ما مثلنا به، فالظاهر أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، لتماميه أركانه من اليقين و الشك، فإنّ أحد العنوانين و إن ارتفع يقيناً، إلّا أنّ لنا يقيناً بوجود الكلى فى ضمن عنوان آخر و نشك فى ارتفاعه، لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً، فبعد اليقين بوجود الكلى المشار إليه و الشك فى ارتفاعه، لا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

نعم، قد يتلى هذا الاستصحاب بالمعارض كما فيما ذكرنا من المثال، و هو أنه إذا علمنا بالجنابه ليله الخميس مثلاً و قد اغتسلنا منها، ثم رأينا منياً فى ثوبنا يوم الجمعة، فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المنى، و لكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابه التى قد اغتسلنا منها، و أن يكون من غيرها، فاستصحاب كلى الجنابه مع إلغاء الخصوصية و إن كان جارياً فى نفسه، إلّا أنه معارض باستصحاب الطهاره الشخصيه، فأنا على يقين بالطهاره حين ما اغتسلنا من الجنابه و لا يقين بارتفاعها، لاحتمال كون المنى المرئى من تلك الجنابه، فيقع التعارض بينه و بين استصحاب الجنابه فيتساقطان، و لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر. و أمّا فيما لا- معارض له كما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار و بوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد و على غيره، فلا مانع من جريان استصحاب وجود الانسان الكلى فيها، مع القطع بخروج زيد عنها إذا كان له أثر شرعى.

و بالجمله: كلامنا إنّما هو فى جريان الاستصحاب فى نفسه مع قطع النظر عن المعارض، و قد عرفت أنّ جريانه هو الصحيح. و أمّا عدم الجريان من

جهه الابتلاء بالمعارض فهو مشترك فيه بين هذا القسم و الأقسام الأخر، فإن الاستصحاب فيها أيضاً قد يتلى بالمعارض فلا يكون جارياً.

و قد يفصيل في جريان الاستصحاب في هذا القسم بين ما إذا علم بوجود فردين و شك في تعاقبهما و عدمه، و بين ما إذا لم يعلم به، بل علم بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فردين و على فرد واحد، فالتزم في الأول بجريان الاستصحاب دون الثاني.

مثال الأول: ما إذا علم أحد بوضوءين و بحدث، و لكن لا يدري أنّ الوضوء الثاني كان تجديدياً ليكون الحدث بعدهما و باقياً فعلاً، أو كان رافعاً للحدث ليكون متطهراً فعلاً، فالوضوء الأول في هذا الفرض قد انتقض بالحدث يقيناً، و إنّما الشك في بقاء الطهاره حين الوضوء الثاني لاحتمال كونه بعد الحدث، و حيث إنّ هذا الشخص متيقن بالطهاره حينه إمّا بسببيه الوضوء الأول لو كان تجديدياً، و إمّا بسببته لو كان رافعاً للحدث، و شاك في ارتفاعها، فلا مانع من استصحابها.

و كذا الحال فيما إذا علم بالجماع مثلاً مرتين و بغسل واحد، لكن لا يدري أنّ الجماع الثاني وقع بعد الاغتسال حتى يكون جنباً بالفعل، أو قبله ليكون متطهراً بالفعل، فهو يعلم بارتفاع الجنابه الحاصله بالجماع الأول بالغسل، و يشك في بقاء الجنابه حال الجماع الثاني، لاحتمال حدوثه بعد الغسل، و حيث إنّّه يعلم بجنابته حين الجماع الثاني و يشك في ارتفاعها، فلا مانع من استصحابها.

و هذا بخلاف الصوره الثانيه، و هي ما إذا لم يعلم بوجود فردين، و لكنّه يعلم بعنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد، كمن رأى في ثوبه منياً و احتمل أنّه من جنبه أخرى غير التي اغتسل منها، فأنّه لا يجرى فيه الاستصحاب، لأنّ

الجنابه المتيقنه قد ارتفعت يقيناً، و الجنابه الأخرى مشكوكه الحدوث من الأول، هذا.

و لكنّ الانصاف جريان الاستصحاب فى الصورتين، و الفرق المذكور ليس بفارق فيما هو ملاك الاستصحاب من تعلق اليقين و الشك بأمر واحد، و ذلك لأنّ الكلى متيقن حين اليقين بوجود العنوان الثانى، و ارتفاعه مشكوك فيه لاحتمال انطباق العنوان الثانى على فردٍ آخر غير الفرد المرتفع يقيناً، و ما ذكره من أنّ أحد الفردين مرتفع يقيناً و الفرد الآخر مشكوك الحدوث إنّما يقدح فى جريان الاستصحاب فى الفرد دون الكلى، لتماميه أركانه من اليقين فى الحدوث و الشك فى البقاء بالنسبه إلى الكلى.

و لعل وجه الفرق بين الصورتين ما يظهر من عبارته بل هو مصرّح به من أنّه فى فرض العلم بوجود فردين يكون وجود الكلى متيقناً حين وجود الفرد الثانى إمّا بوجود الفرد الأول أو بوجود الفرد الثانى، و ارتفاعه مشكوك فيه لاحتمال كون وجوده بوجود الفرد الثانى، فيجرى الاستصحاب فى الكلى، و هذا بخلاف الصوره الثانيه فأنّه لا-علم فيها إمّا بوجود فردٍ واحدٍ و هو متيقن الارتفاع، و الفرد الآخر مشكوك الحدوث و الأصل عدمه، فالشك فى بقاء الكلى مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الآخر و هو مدفوع بالأصل، فلا مجال لاستصحاب الكلى لكونه مرتفعاً بالتعبد الشرعى.

و الجواب عن ذلك يظهر مما ذكرناه (1) فى دفع الاشكال عن القسم الثانى من استصحاب الكلى، و ملخص ما ذكرنا هناك: أنّ منشأ الشك فى بقاء الكلى ليس هو الشك فى حدوث الفرد الطويل، بل منشؤه الشك فى أنّ الحادث هل هو

ص: ١٤٣

الفرد الطويل أو القصير، و لا- يجرى فيه أصل يرفع به الشك في بقاء الكلى (1). مضافاً إلى أنّ بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعية لحدوث الفرد الطويل حتى ينفى بالأصل.

ففي المقام نقول: إنّ منشأ الشك في بقاء الكلى ليس هو الشك في حدوث الفرد الآخر، بل منشؤه هو الشك في أنّ الحادث بهذا العنوان هل هو الفرد المرتفع يقيناً أو غيره، فالشك في بقاء الجنابه في المثال نشأ من الشك في أنّ الجنابه الموجوده حال خروج المنى المرئى في الثوب هل هي الجنابه التي قد ارتفعت، أو أنّها غيرها، و لا يجرى أصل يرتفع به الشك في بقاء الكلى. مضافاً إلى أنّ بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعية لحدوث فردٍ آخر ليحكم بعدم بقائه بأصالة عدم حدوث فردٍ آخر، وعليه فلا مانع من جريان استصحاب بقاء الكلى.

و ربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من أقسام استصحاب الكلى، نظراً إلى أنّه لا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز صدق عنوان نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق، و في المقام لم يحرز هذا، لأنّه بعد اليقين بارتفاع الفرد المتيقن و احتمال انطباق العنوان الآخر عليه، يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين به من نقض اليقين باليقين، فلا يمكن التمسك بحرمه نقض اليقين بالشك، فإنّه من التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه.

و جوابه: أنّ احتمال الانطباق إنّما هو في نفس العنوان لا بوصف أنّه متيقن، فإنّه بهذا الوصف يستحيل انطباقه على الفرد الأوّل بالضروره، ففي المثال

ص: ١٤٤

(١-١) [ذكر (قدس سره) هناك أنّ هذا الجواب لا يتم على المختار من جريان استصحاب العدم الأزلى فلاحظ]

المتقدم إنما نحتمل 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 بقاءه فيها موجود بالوجدان، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

و بالجمله: الشبهه المصداقيه غير متصوره فى الأصول العمليه، لأنّ موضوعها اليقين و الشك، و هما من الأمور الوجدانيه، فإما أن يكونا موجودين أو لا، فلا معنى لاحتمال اليقين و احتمال أن يكون رفع اليد من اليقين السابق من نقض اليقين باليقين.

و نظير المقام ما إذا علمنا بموت شخص معين و احتمال أنه هو المجتهد الذى نقلده، فهل يصح أن يقال: إنه لا يمكن جريان استصحاب حياه المجتهد لاحتمال أن يكون هذا الشخص الذى تيقنا بموته منطبقاً عليه، فنحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بحياته من نقض اليقين باليقين، مع أنّ اليقين بحياه المجتهد و الشك في بقاءه موجودان بالوجدان، فكما لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لتماميه أركانه، فكذا فى المقام بلا فرق بينهما.

التنبيه الخامس

فى جريان الاستصحاب فى التدريجيات. و يقع الكلام فيه فى مقامين، المقام الأوّل: فى الزمان. و المقام الثانى: فى غيره من التدريجيات كالحركه.

أمّا المقام الأوّل: فتفصيل الكلام فيه أنّا إذا قلنا بأنّ الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام، و لذا يعبر عنه بغير القار، فلا مانع من جريان

الاستصحاب فيه، لوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه بالدقه العقليه فضلاً عن نظر العرف، فاذا شككنا فى بقاء النهار مثلاً يجرى استصحاب وجوده بلا إشكال.

و إن قلنا بأنّ الزمان مركب من الآنات الصغيره المنصرمه، نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الأجسام من الأجرام الصغيره غير القابله للتجزئه، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً، لوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه بنظر العرف. و المدار فى جريان الاستصحاب على وحده الموضوع بنظر العرف لا بالدقه العقليه.

و هذا المسلك و إن كان باطلاً فى نفسه، لأن بعض الأدله الداله على إبطال الجزء الذى لا يتجزأ يبطله أيضاً، إلّا أنّ الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان.

هذا كله بالنسبه إلى الآثار المترتبه على نفس الزمان، و أمّا الآثار المترتبه على عدم ضده كجواز الأكل و الشرب فى ليالى شهر رمضان المترتب على عدم طلوع الفجر، لقوله تعالى: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ . . .» ١ فلا اشكال فى ترتبها باستصحاب عدم الضد، فاذا شك فى طلوع الفجر فلا إشكال فى جريان استصحاب عدمه حتى على القول بعدم جريانه فى الزمان.

و من هذا القبيل ما ورد من الروايات الداله على امتداد وقت صلاه الظهرين إلى غروب الشمس، و امتداد وقت صلاه العشاءين إلى انتصاف الليل، فاذا

شك في الغروب أو انتصاف الليل يجرى استصحاب العدم بلا إشكال. وهذا الاستصحاب في الحقيقة خارج عن محل الكلام، لأنّ الكلام إنّما هو في استصحاب نفس الزمان بالنسبة إلى الآثار المترتبة عليه، و أمّا جريان استصحاب العدم عند الشك في الحدوث فلا يفرق الحال فيه بين الزمان و غيره.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من عدم المانع في جريان الاستصحاب في الزمان إنّما هو فيما إذا كان الزمان متمحضاً في الشرطيه، بأن كان شرطاً للحكم الشرعي من التكليف أو الوضع. و أمّا إذا كان قيداً لمتعلق التكليف كما إذا كان ظرفاً للواجب مثلاً، كما إذا أمر المولى بالامساك الواقع في النهار، فاذا شك في بقاء النهار، ففي جريان الاستصحاب فيه إشكال، لأنّه باستصحاب النهار لا يثبت وقوع الامساك في النهار إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ وقوع الامساك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار.

و لذا عدل الشيخ (١) و تبعه المحقق النائيني (٢) (قدس سره) عن جريان الاستصحاب في الزمان في مثله إلى جريانه في الحكم، بأن نقول بعد الشك في بقاء النهار: إنّ وجوب الامساك الواقع في النهار كان ثابتاً قبل هذا، فالآن كما كان.

و هذا العدول مما لا يسمن و لا يفيد في دفع الاشكال، لأن استصحاب الحكم إن كان يمكن به إثبات أنّ الامساك واقع في النهار، فيمكن إثباته باستصحاب الزمان، لأنّه باستصحابه يترتب الحكم و هو الوجوب، و باثباته

ص: ١٤٧

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٤٥

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١٠٣ و ما بعدها

يثبت أنّ الامساك واقع في النهار على الفرض، فلا نحتاج إلى العدول إلى جريان الاستصحاب في الحكم، بل لا يصح جريانه فيه، لأنّ الشك فيه مسبب عن الشك في الزمان، و جريان الاستصحاب فيه يرفع الشك في الحكم، و إن كان استصحاب الحكم لا- يمكن إثبات وقوع الامساك في النهار به، لكونه من الأصل المثبت، لأنّ بقاء النهار لازم عقلي لبقاء وجوب الامساك الواقع في النهار، بمعنى أنّ العقل يحكم بعد أمر المولى بوجوب الامساك الواقع في النهار بأنّ النهار باقٍ لا محاله، فالعدول غير مفيد في دفع الاشكال.

و من هنا عدل صاحب الكفايه (قدس سره) عن جريان الاستصحاب في الزمان و عن جريانه في الحكم إلى جريانه في فعل المكلف المقيد بالزمان، بأن يقال بعد الشك في بقاء النهار: إنّ الامساك قبل هذا كان واقعاً في النهار و الآن كما كان (1).

و هذا الاستصحاب و إن كان جارياً في مثل الامساك، إلّا أنّه غير جارٍ في جميع موارد الشك في الزمان، فأنّه من آخر صلاه الظهرين حتى شك في بقاء النهار، لا يمكنه إجراء الاستصحاب في الفعل بأن يقال: الصلاه قبل هذا كانت واقعته في النهار و الآن كما كانت، إذ المفروض أنّ الصلاه لم تكن موجوده إلى الآن، اللهم إلّا أن يتشبهت بذيل الاستصحاب التعليقي، فيقال: لو أتى بالصلاه قبل هذا لكانت واقعته في النهار، فالآن كما كانت. و لكنّ الاستصحاب التعليقي مع عدم صحته في نفسه مختص عند قائله بالأحكام، فلا يجري في الموضوعات كما يأتي التعرض له قريباً (2) إن شاء الله تعالى.

ص: ١٤٨

١-١) كفايه الأصول: ٤٠٩

٢-٢) في ص ١٦١ و ما بعدها

فهذه الوجوه التي ذكرها هؤلاء الأعلام لا تفيد في دفع الاشكال، فلا بدّ من بيان وجه آخر و هو يحتاج إلى ذكر مقدمه: و هي أنّ الموضوع المركب على قسمين:

فتاره يكون الموضوع مركباً من المعروض و عرضه كالماء الكر، فأنه موضوع للاعتصام و عدم الانفعال، فلا بدّ في ترتب الحكم على هذا الموضوع من إثبات العارض و المعروض بنحو مفاد كان الناقصه، إمّا بالوجدان أو بالتعبد، فاذا شككنا في بقاء كرية الماء لا- يجدى جريان الاستصحاب في مفاد كان التامه، بأن يقال: الكرية كانت موجوده و الآن كما كانت، فان موضوع عدم الانفعال ليس هو الماء و وجود الكرية و لو في غير الماء، بل الموضوع له كرية الماء و هي لا تثبت باستصحاب الكرية في مفاد كان التامه، إلّا على القول بالأصل المثبت، فلا بدّ حينئذ من إجراء الاستصحاب في مفاد كان الناقصه بأن يقال: هذا الماء كان كراً فالآن كما كان.

و أخرى يكون الموضوع مركباً بنحو الاجتماع في الوجود من دون أن يكون أحدهما وصفاً للآخر، كما إذا أخذ الموضوع مركباً من جوهرين مثل زيد و عمرو، أو من عرضين - سواء كان أحدهما قائماً بموضوع و الآخر قائماً بموضوع آخر كما في صلاح الجماعة فإنّ الموضوع لصلحه الجماعه اجتماع ركوعين في زمان واحد أحدهما قائم بالإمام و الآخر قائم بالمأموم، أو كانا قائمين بموضوع واحد كالاجتهاد و العداله المأخوذين في موضوع جواز التقليد - أو مركباً من جوهر و عرض قائم بموضوع آخر، ففي جميع هذه الصور يكون الموضوع هو مجرد اجتماع الأمرين في الوجود و لا- يعقل اتصاف أحدهما بالآخر، فلا بدّ في ترتب الحكم على مثل هذا الموضوع المركب من إحراز كلا الأمرين، إمّا بالوجدان أو

بالتعبد، فإذا شك في أحدهما يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامه بلا احتياج إلى جريانه في مفاد كان الناقصه، بل لا يصح جريانه فيه، لما ذكرناه من عدم معقوليه اتصاف أحدهما بالآخر.

و من هذا القبيل الصلاه و الطهاره، فإنّ كلاً منهما فعل للمكلف و عرض من أعراضه، و لا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، و الموضوع هو مجرد اجتماعهما في الوجود الخارجى، فإذا شك في بقاء الطهاره يكفي جريان الاستصحاب فيها بنحو مفاد كان التامه فيحترز الموضوع المركب من الصلاه و الطهاره، أحدهما بالوجدان و هو الصلاه و الآخر بالتعبد الشرعى و هو الطهاره.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ اعتبار الزمان قيماً لشيء من هذا القبيل، فان معنى الامساک النهارى هو اجتماع الامساک مع النهار فى الوجود، إذ النهار موجود من الموجودات الخارجيه، و الامساک عرض قائم بالمكلف، فلا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، فإذا شك فى بقاء النهار يكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامه، و لا يكون من الأصل المثبت فى شيء. نعم، لو أردنا إثبات اتصاف الامساک بكونه نهائياً باستصحاب النهار بنحو مفاد كان التامه، كان من الأصل المثبت، لكنّه لا نحتاج إليه، بل لا معنى له على ما ذكرناه.

نعم، قد يؤخذ فى لسان الدليل الشرعى عنوان انتزاعى موضوعاً لحكم من الأحكام كالتقدم و التأخر و التقارن، فإذا شك فى بقاء الزمان فباستصحابه لا يمكن إثبات هذا العنوان إلّا على القول بالأصل المثبت، و لا اختصاص له باستصحاب الزمان، بل يجرى فى غيره أيضاً، فإذا كان الموضوع لارث الولد تأخر موته عن موت أبيه و علمنا بموت والده فى شهر رمضان مثلاً، و شككنا فى أنّ موت الولد كان متأخراً عنه أم لا، فباستصحاب حياه الولد لا يمكن إثبات عنوان التأخر إلّا على القول بالأصل المثبت.

فالمتحصل مما ذكرناه في المقام: صحه جريان الاستصحاب في الزمان مطلقاً.

المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في غير الزمان من التدريجيات، و هو على قسمين: لأنّ الأمر التدريجي إمّا أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقدّمه بالانصرام و الانقضاء، و لا- يمكن اجتماع جزءين منه في زمان واحد، بل يوجد جزء منه و ينعدم فيوجد جزء آخر، و يعبر عنه بغير القار كالحركه و الجريان و التكلم و نحوها. و إمّا أن يكون بنفسه غير منصرم و له ثبات في نفسه، و لكنّه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قارّ، فكونه غير قارّ إنّما هو باعتبار قيده و هو الزمان، كما إذا أمر المولى بالقيام إلى الظهر أو بالجلوس إلى المغرب مثلاً.

أمّا القسم الأوّل: فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا في الزمان، لأنّه إن قلنا بكون الحركه المتصله موجوداً واحداً، و أنّ الاتصال مساوق للوحده، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيها، حتى بناءً على اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقلية فضلاً عن اعتبار الوحده العرفيه. و إن قلنا بكون الحركه مركبه من الحركات اليسيره الكثيره بحيث يكون كل جزء من الحركه موجوداً منحازاً عن الجزء الآخر، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب فيها أيضاً، لكون الموضوع واحداً بنظر العرف و إن كان متعدداً بالدقه العقلية.

ثمّ إنّ بناءً على ما ذكرناه (1) من عدم اختصاص حجيه الاستصحاب بموارد الشك في الراجع يجرى الاستصحاب في الحركه، سواء كان الشك في بقائها مستنداً إلى الشك في المقتضى كما إذا علمنا بحركه زيد من النجف إلى الكوفه و شككنا في أنّه قاصد للحركه إليها فقط أو إلى الحلّه أيضاً، فبعد الوصول إلى الكوفه

ص: ١٥١

نشك في بقاء الحركة من جهة الشك في المقتضى، أو كان الشك في بقاء الحركة مستنداً إلى الشك في الرفع كما إذا علمنا بكونه قاصداً للحله و لكن لا ندرى أنه هل عرض له مانع أم لا.

أو كان الشك في بقاء الحركة مستنداً إلى احتمال حدوث المقتضى الجديد مع العلم بارتفاع المقتضى الأول كما إذا علمنا بأنه كان قاصداً للكوفه فقط لكن نحتمل حدوث البداء له في الحركة إلى الحله، فاحتمال بقاء الحركة مستند إلى احتمال حدوث المقتضى الجديد.

و تجرى هذه الصور الثلاث عند الشك في بقاء الجريان و السيلان أيضاً، فإن الشك في بقاء جريان الماء مثلاً أو سيلان الدم في باب الحيض تارة يكون مستنداً إلى الشك في المقتضى كما إذا شككنا في بقاء الجريان من جهة الشك في بقاء الماده للماء، و أخرى يكون مستنداً إلى الشك في الرفع كما إذا علمنا بقاء الماء و شككنا في بقاء الجريان لاحتمال حدوث مانع منه، و ثالثه يكون مستنداً إلى احتمال حدوث ماده أخرى مع العلم بانتفاء الماده الأولى، فيجرى الاستصحاب في جميع هذه الصور.

و منع العلامه النائيني (1) (قدس سره) عن جريان الاستصحاب في القسم الثالث، بدعوى أن الحافظ للوحده في الأمور التدريجيه غير القارّه كالحركه هو الداعى، فمع وحده الداعى تكون الحركة واحده، و مع تعدده تكون الحركة متعدده، و حيث إن الداعى الأول قد انتفى في القسم الثالث يقيناً، فتكون الحركة الحادته بداعٍ آخر على تقدير وجودها غير الحركة الأولى، فلا يصح جريان الاستصحاب لاختلاف القضية المتيقنه و المشكوكه.

ص: ١٥٢

وقد ظهر جوابه مما ذكرنا، فإنَّ الحافظ للوحده ليس هو الداعى بل هو الاتصال، فما لم يتخلل العدم بالحركه واحده و إن كان حدوثها بداعٍ و بقاؤها بداعٍ آخر، و إذا تخلل العدم كانت الحركه متعددهً و إن كان الداعى واحداً. و قد نقضنا عليه (قدس سره) فى الدوره السابقه بالسجده، فمن سجد فى الصلاه بداعى الامتثال ثم بعد إتمام الذكر بقى فى السجده آنأ ما للاستراحه مثلاً، فهل يمكن القول ببطلان الصلاه لأجل زياده السجده.

و ربّما يتوهم فى المقام أنّ الاستصحاب فى هذا القسم و إن كان جارياً فى نفسه إلّا أنّه محكوم بأصل آخر، فإنّ الشك فى بقاء الحركه مسبب عن الشك فى حدوث داعٍ آخر و الأصل عدمه.

و فساد هذا التوهم أوضح من أن يخفى، فإنّ ارتفاع الحركه ليس من الآثار الشرعيه لعدم حدوث الداعى الآخر، فلا يمكن إثبات ارتفاعها بأصالة عدم حدوثه إلّا على القول بالأصل المثبت.

فتحصّل: أنّ الصحيح جريان الاستصحاب فى جميع الصور الثلاث ما لم يتخلل العدم، و مع تخلله لا يبقى موضوع لجريانه.

ثمّ إنّه ذكر صاحب الكفايه (١) (قدس سره) أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب فى مثل الحركه و لو بعد تخلل العدم إذا كان يسيراً، لأنّ المناط فى الاستصحاب هو الوحده العرفيه و لا يضر السكون القليل بوحده الحركه عرفاً.

وفيه: أنّ بقاء الموضوع فى الاستصحاب و إن لم يكن مبنياً على الدقه العقليه بل على المسامحه العرفيه، و نظر العرف أوسع من لحاظ العقل فى أكثر

ص: ١٥٣

الموارد، إلما أنه لا فرق بين العقل و العرف في المقام، فالمتحرك إذا سكن و لو قليلاً لا يصدق عليه أنه متحرك عرفاً، لصدق الساكن عليه حينئذ، و لا يمكن اجتماع عنواني الساكن و المتحرك في نظر العرف أيضاً، وعليه فلو تحرك بعد السكون لا يقال عرفاً إنه متحرك بحركه واحده، بل يقال إنه متحرك بحركه أخرى غير الأولى، فلو شككنا في الحركه بعد السكون لا يمكن جريان الاستصحاب، لأن الحركه الأولى قد ارتفعت يقيناً، و الحركه الثانيه مشكوكه الحدوث.

نعم، قد يؤخذ في موضوع الحكم عنوان لا يضر في صدقه السكون في الجمله كعنوان المسافر، فإن القعود لرفع التعب مثلاً بل النزول في المنازل غير قادح في صدق عنوان المسافر فضلاً عن السكون ساعه أو ساعتين، فاذا شك في بقاء السفر لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه و لو بعد السكون، بخلاف ما إذا أخذ عنوان الحركه في موضوع الحكم فإنه لا يجرى الاستصحاب بعد السكون، بل يجرى فيه استصحاب السكون، و يجرى جميع ما ذكرناه من جريان الاستصحاب في الحركه ما لم يتخلل العدم و عدمه بعد السكون في مثل الجريان و السيلان، فلا نحتاج إلى الاعاده.

بقي الكلام في جريان الاستصحاب في التكلم، و لا يخفى أنه يمتاز عما قبله بعد الاشتراك معه في كونه موجوداً غير قارّ بأنه ليست له وحده حقيقه من جهه تخلل السكوت و لو بقدر التنفس في أثنائه لا محاله بحسب العاده، نعم له الوحده الاعتباريه، فتعدّ عدّه من الجملات موجوداً واحداً باعتبار أنها قصيده واحده أو سورته واحده مثلاً، و تكفي في جريان الاستصحاب الوحده الاعتباريه، فاذا شرع أحد بقراءه قصيده مثلاً، ثم شككنا في فراغه عنها لم يكن مانع من جريان استصحابها، سواء كان الشك مستنداً إلى الشك في المقتضى كما إذا

كانت القصيده مرددهً بين القصيره و الطويله فلم يعلم أنّها كانت قصيره فهي لم تبق أم هي طويله فباقيه، أو كان الشك مستنداً إلى الشك في الرفع كما إذا علمنا بعدم تماميه القصيده و لكن شككنا في حدوث مانع خارجي عن إتمامها، و ذلك لما ذكرناه (1) من عدم اختصاص حجيه الاستصحاب بموارد الشك في الرفع.

و كذا الكلام في الصلاه فإنها و إن كانت مركباً من أشياء مختلفه، فبعضها من مقوله كيف المسموع كالقراءه، و بعضها من مقوله الوضع كالركوع و هكذا، إلا أنّ لها وحدهً اعتباريه، فإنّ الشارع قد اعتبر عدّه أشياء شيئاً واحداً و سمّاه بالصلاه، فاذا شرع أحد في الصلاه و شككنا في الفراغ عنها، لم يكن مانع من جريان استصحابها و الحكم ببقائها، سواء كان الشك في المقتضى كما إذا كان الشك في بقاء الصلاه لكون الصلاه مرددهً بين الثنائيه و الرباعيه مثلاً، أو كان الشك في الرفع كما إذا شككنا في بقائها لاحتمال حدوث قاطع كالرعاف مثلاً.

و أمّا القسم الثاني من الزماني: و هو ما يكون له الثبات في نفسه و لكنّه قيّد بالزمان في لسان الدليل كالامساك المقيّد بالنهار، فقد يكون الشك فيه من جهه الشبهه الموضوعيه، و قد يكون من جهه الشبهه الحكميه.

أمّا القسم الأوّل: فتاره يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيء زمان كما إذا كان الامساك مقيداً بعدم غروب الشمس، أو كان جواز الأكل و الشرب في شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر، وعليه فلا إشكال في جريان الاستصحاب العدمي، فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجود الامساك، كما أنّه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب. و أخرى يكون

ص: ١٥٥

الفعل مقيداً في لسان الدليل بوجود الزمان لا بعدم ضده كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيداً بالليل، فيجري الاستصحاب في نفس الزمان على ما تقدم (١).

و أما القسم الثاني: و هو ما كان الشك فيه في بقاء الحكم لشبهه حكميه، فقد يكون الشك فيه لشبهه مفهوميه كما إذا شكنا في أنّ الغروب الذي جعل غايةً لوجوب الامساك هل هو عبارته عن استتار القرص، أو عن ذهاب الحمرة المشرقيه، و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدله كما في آخر وقت العشاءين لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور أو طلوع الفجر كما ذهب إليه بعض، مع الالتزام بحرمة التأخير عمداً عن نصف الليل.

و كيف كان، فذهب الشيخ (٢) و تبعه جماعه ممن تأخر عنه منهم صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) إلى أنّ الزمان إذا أخذ قيداً للفعل فلا يجري الاستصحاب فيه، و إذا أخذ ظرفاً فلا مانع من جريانه. و لكنّ المحقق النائيني (٤) (قدس سره) أنكر جريان الاستصحاب في كلا التقديرين، لما اختاره سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى مع تفسيره بالشك في استعداد الشيء للبقاء في نفسه بلا حدوث شيء موجب لانعدامه. و الشك في بقاء الليل و النهار من قبيل الشك في المقتضى بالمعنى المذكور، فإنّ الزمان المحدود كالليل و النهار مما يرتفع بنفسه بلا احتياج إلى وجود رافع.

ص: ١٥٦

١-١) في ص ١٤٥ و ما بعدها

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٦٤٨ و ٦٤٩

٣-٣) كفايه الأصول: ٤٠٩

٤-٤) أجود التقريرات ٤: ١٠٩ و ١١٠

و هذا الكلام صحيح لو تمّ المبنى المذكور، لكنّه غير تام لما تقدّم (1) من أنّ أخبار الاستصحاب لا تختص بالشك في الرفع، فلا مانع من جريان الاستصحاب من هذه الجبهه.

نعم، هنا جهه أخرى تقتضى عدم جريان الاستصحاب في أمثال المقام و هي أنّ الاهمال في مقام الثبوت غير معقول كما مرّ غير مرّه، فالأمر بشيء إمّا أن يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيداً بزمان خاص و لا تتصور الواسطه بينهما، و معنى كونه مقيداً بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده، فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به - بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه قبلاً لأخذه قيداً للمأمور به - مما لا يرجع إلى معنى معقول، فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعي، فاذا أخذ زمان خاص في المأمور به فلا محاله يكون قيداً له، فلا معنى للفرق بين كون الزمان قيداً أو ظرفاً، فإنّ أخذه ظرفاً ليس إلّا عبارته أخرى عن كونه قيداً، فاذا شككنا في بقاء هذا الزمان و ارتفاعه من جهه الشبهه المفهوميه أو لتعارض الأدله، لا يمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمي و لا الموضوعي.

أمّا الاستصحاب الحكمي، فلكونه مشروطاً باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض، فإنّ الوجوب تعلق بالامساک الواقع في النهار، فمع الشك في بقاء النهار كيف يمكن استصحاب الوجوب، فإنّ موضوع القضيّه المتيقنه هو الامساک في النهار، و موضوع القضيّه المشكوكه هو الامساک في جزء من الزمان يشك في كونه من النهار، فيكون التمسك بقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» لاثبات وجوب الامساک فيه تمسكاً بالعام في الشبهه المصدقيه.

ص: ١٥٧

و أما الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار، فلأنه ليس لنا يقين و شك تعلقا بشيء واحد حتى نجرى الاستصحاب فيه، بل لنا يقينان: يقين باستتار القرص و يقين بعدم ذهاب الحمره المشرقيه، فأى موضوع يشك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يكون مجرى للاستصحاب. فاذن لا شك لنا إلا فى مفهوم اللفظ، و من الظاهر أنه لا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

و نظير المقام ما إذا شككنا فى معنى العدالة و أنها عباره عن ترك الكبائر فقط أو هو مع ترك الصغائر، فاذا كان زيد عادلاً يقيناً فارتكب صغيره، نشك فى بقاء عدالته للشبهه المفهوميه، فلا معنى لجريان الاستصحاب الموضوعى، لعدم الشك فى شيء من الموضوع حتى يجرى فيه الاستصحاب، فإن ارتكابه الصغيره معلوم، و ارتكابه الكبيره معلوم الانتفاء، فليس هنا شيء يشك فى بقاءه ليجرى فيه الاستصحاب. و قد صرح الشيخ (1) (قدس سره) فى بعض تحقیقاته بعدم جريان الاستصحاب الموضوعى فى موارد الشبهه المفهوميه.

و ربما يتوهم فى المقام جريان الاستصحاب فى الغايه بوصف كونها غايه، فإن الغايه المجمعوله الشرعيه مشكوكه الحدوث و الأصل عدم تحققها.

و فيه: أن استصحاب عدم تحقق الغايه بوصف كونها غايه ليس إلا عباره أخرى عن استصحاب الحكم، فان عدم الغايه بوصف كونها غايه عباره عن بقاء الحكم، فاستصحابه هو استصحاب الحكم، فيجرى فيه الاشكال المتقدم، هذا كله فى الشبهه الحكميه مع كون الشك فى الحكم ناشئاً من الشك فى المفهوم أو من تعارض الأدله.

ص: ١٥٨

و أمّا إذا كان الشك في الحكم ناشئاً من احتمال حدوث تكليف آخر مع اليقين بتحقيق الغايه، كما إذا علمنا بوجوب الجلوس إلى الزوال و علمنا بتحقيق الزوال، و شككنا في وجوب الجلوس بعد الزوال لاحتمال حدوث تكليف جديد، فقد يستفاد من طي كلام الشيخ (١) (قدس سره) عدم جريان استصحاب وجود التكليف فيه، بل يجرى فيه استصحاب عدم التكليف، لأنّ الشك في حدوث تكليف جديد، و الأصل عدمه.

و أنكر المحقق النائيني (٢) (قدس سره) كلا الاستصحابين و قال: لا يجرى استصحاب الوجود و لا استصحاب العدم، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال. أمّا عدم جريان استصحاب الوجود، فلارتفاع التكليف السابق يقيناً، فلو ثبت وجوبٌ بعد الغايه فهو تكليف آخر. و أمّا عدم جريان استصحاب العدم، فلاّنه إن أُريد به استصحاب عدم المجعول - أي الحكم - فهو و إن كان معدوماً سابقاً إلّا أنّه بعدم موضوعه، و لا يجرى الاستصحاب في العدم الأزليّ الثابت عند عدم موضوعه المعبّر عنه بالعدم المحمولى، و إنّما يجرى في العدم المنتسب إلى المحمول بعد العلم بوجود موضوعه المعبّر عنه بالعدم النعتي. و إن أُريد به استصحاب عدم الجعل، حيث إنّ جعل وجوب الجلوس بعد الزوال مشكوك فيه و الأصل عدمه، فلاّ أثر لهذا الاستصحاب إلّا الحكم بعدم المجعول، و إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل يتوقف على القول بالأصل المثبت، فإنّ عدم المجعول من لوازم عدم الجعل.

و فيه: أنّه يمكن اختيار كل من الشقين: أمّا الشق الأوّل، فلما عرفت في

ص: ١٥٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٤٨ و ٦٤٩

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١١٢ و ١١٣، فوائد الأصول ٤: ٤٤٥ - ٤٤٨

بحث العام و الخاص (١) من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه. و أمّا الشق الثانى، فلاّنه لا فرق بين الجعل و المجمعول إلّما بالاعتبار، نظير الفرق بين الماهيه و الوجود أو الایجاد و الوجود، فلا- يكون استصحاب عدم الجعل لاثبات عدم المجمعول من الأصل المثبت فى شىء.

فالتحقيق ما ذكره الشيخ (قدس سره) من جريان استصحاب عدم التكليف فى المقام، فلا تصل النوبه إلى البراءه أو الاشتغال.

بقى هنا شىء و هو أنه لو كان الحكم مقيداً بالزمان، و شككنا فى بقاء الحكم بعد الغايه لاحتمال كون التقيد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليبقى طلب الطبيعه بعد حصول الغايه، فهل يجرى فيه الاستصحاب أم لا؟

الظاهر جريانه مع الغض عما ذكرنا سابقاً (٢) من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الإلهيه، و الوجه فى ذلك: أنّ تعلق طبيعى الوجوب بالجامع بين المطلق و المقيد معلوم على الفرض، و التردد إنّما هو فى أنّ الطلب متعلق بالمطلق و إيقاعه فى الزمان الخاص مطلوب آخر ليكون الطلب باقياً بعد مضيه، أو أنّه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعاً بمضيه، و عليه فيجرى فيه الاستصحاب، و يكون من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى.

و من ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعيه القضاء للأداء و عدم الاحتياج إلى أمر جديد، و ليكن هذا نقضاً على المشهور حيث إنهم قائلون بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه، و بجريان الاستصحاب فى القسم الثانى من

ص: ١٦٠

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٦٠ و ما بعدها

٢-٢) فى ص ٤٢ و ما بعدها

الكلى و مع ذلك يقولون إنَّ القضاء ليس تابعاً للأداء بل هو بأمر جديد. نعم، على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه لا- يجرى الاستصحاب هنا أيضاً، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد. هذا تمام الكلام فى جريان الاستصحاب فى التدريجيات من الزمان و الزمانيات.

التنبه السادس

فى الاستصحاب التعليقى، اعلم أنّ الحكم تارة يكون فعلياً من جميع الجهات، و أخرى يكون فعلياً من بعض الجهات دون بعض، و يعبر عن الثانى بالحكم التعليقى مرةً و بالحكم التقديرى أخرى، كما يعبر عن الأوّل بالحكم التنجيزى.

و الكلام فى جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى إنّما هو بعد الفراغ عن جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه التنجيزيه، لأنّه مع الالتزام بعدم جريان الاستصحاب فيها - كما هو المختار - كان البحث عن جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه ساقطاً.

و قبل التكلم فى جريان الاستصحاب التعليقى و عدمه لا بدّ من بيان مقدمه، و هى أنّ العناوين المأخوذه فى موضوعات الأحكام على أقسام:

فتارةً يكون أخذ العنوان لمجرد الاشاره إلى حقيقه المعنون بلا- دخل للعنوان فى ثبوت الحكم، بحيث يفهم العرف من نفس الدليل الدال على الحكم أنّ الحكم ثابت لهذا الموضوع مع تبدل العنوان المأخوذ بعنوان آخر، كعنوان الحنطه و الشعير مثلاً فأنّه إذا دلّ دليل على أنّ الحنطه حلال، يستفاد منه عرفاً

أن الحليه ثابتة لحقيقه الحنطه و لو مع تبدل هذا العنوان كما إذا صار دقيقاً ثم عجياً ثم خبزاً، فيستفاد من حليتها الحليه فى جميع هذه التبدلات، ففى مثل ذلك لا نشك فى بقاء الحكم فى حال من الحالات حتى نحتاج إلى الاستصحاب.

و أخرى يكون الأمر بعكس ذلك - أى يفهم العرف من نفس الدليل أن الحكم دائر مدار العنوان فيرتفع بارتفاعه - كما فى موارد الاستحاله كاستحاله الكلب ملحاً و نحوها من موارد الاستحالات. و قد يستفاد ذلك فى غير موارد الاستحاله كما فى حرمه الخمر فإنها تابعه لصدق عنوانه، فاذا تبدل عنوانه لم يحتمل بقاء حكمه، ففى أمثال ذلك نقطع بارتفاع الحكم بمجرد تبدل العنوان، فلا تصل النوبه إلى الاستصحاب.

و ثالثه لا- يستفاد أحد الأمرين من نفس الدليل، فنشك فى بقاء الحكم بعد تبدل العنوان لاحتمال مدخلية العنوان فى ترتب الحكم، و هذا كالتغير المأخوذ فى نجاسه الماء، فإنه لا يعلم أن النجاسه دائره مدار التغير حدوثاً و بقاءً، أو أنها باقيه بعد زوال التغير أيضاً لكونه علّة لحدوثها فقط. و هذا القسم هو محل الكلام فى جريان الاستصحاب.

و ظهر بما ذكرنا من تحقيق موارد الاستصحاب التعليق أن تمثيلهم له بماء الزبيب غير صحيح، فإن الاستصحاب إنما هو فيما إذا تبدلت حاله من حالات الموضوع فشك فى بقاء حكمه، و المقام ليس كذلك، إذ ليس المأخوذ فى دليل الحرمه هو عنوان العنب ليجرى استصحاب الحرمه بعد كونه زيبياً، بل المأخوذ فيه هو عصير العنب و هو الماء المخلوق فى كامن ذاته بقدره الله تعالى، فإن العصير ما يعصر من الشىء من الماء، و بعد الجفاف و صيرورته زيبياً لا يبقى ماؤه الذى كان موضوعاً للحرمه بعد الغليان. و أما عصير الزبيب فليس هو إلا ماء آخر خارج عن حقيقته و صار حلواً بمجاورته، فموضوع

الحرمة غير باقية ليكون الشك شكاً في بقاء حكمه فيجربى فيه الاستصحاب.

و بعد الغض عن المناقشه فى المثال نقول: إنَّ الشك فى بقاء الحكم الشرعى يتصور على وجوه ثلاثة لا رابع لها:

الأول: ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم الكلى فى مرحله الجعل لاحتمال النسخ.

الثانى: ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم الجزئى لاحتمال عروض تغير فى موضوعه الخارجى و يعبر عنه بالشبهه الموضوعيه، كما إذا علمنا بطهاره ثوب و احتملنا نجاسته لاحتمال ملاقاته البول مثلاً.

الثالث: ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم الكلى المجمعول لأجل الشك فى سعه موضوعه و ضيقه فى مقام الجعل، و يعبر عنه بالشبهه الحكميه، كما إذا شككنا فى حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال لاحتمال أن يكون الموضوع لحرمة الوطء خصوص المرأة حال رؤيتها الدم، أو المحدث بحدث الحيض، ليعم من لم تغتسل بعد و إن انقطع الدم عنها.

أمَّا القسم الأول، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب التعليقى فيه إذا قلنا بجريان الاستصحاب التنجيزى فيه، فكما إذا شككنا فى بقاء حرمة الخمر لاحتمال النسخ يجرى استصحاب عدم النسخ، كذلك إذا شككنا فى بقاء حكمه التعليقى كوجوب الحد على من شربه يجرى استصحاب عدم النسخ أيضاً، و لكننا سنذكر (1) عدم صحه جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى النسخ مطلقاً.

ص: ١٦٣

و كذا القسم الثانى، فإنه مع الشك فى بقاء الموضوع الخارجى على ما كان عليه، يحكم ببقائه على ما كان بمقتضى الاستصحاب، و يترتب عليه جميع أحكامه المنجزه و المعلقه.

إنما الكلام فى القسم الثالث، و الظاهر ابتداء هذا البحث على أنّ القيود المأخوذه فى الحكم هل هى راجعه إلى نفس الحكم و لا دخل لها بالموضوع، أو راجعه إلى الموضوع، فعلى تقدير القول برجوعها إلى نفس الحكم، يكون الحكم الثابت للموضوع حصه خاصه من الحكم، فيثبت الحكم عند تحقق موضوعه، فاذا وجد العنب فى الخارج فى مفروض المثال، كان الحكم بحرمة الخاصه فعلياً لا محاله، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه عند الشك فى بقاءه.

و أمّا على تقدير القول برجوعها إلى الموضوع، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لكون الموضوع حينئذ مركباً من العصير و غليانه. و فعليه الحكم المترتب على الموضوع المركب متوقفه على وجود موضوعه بتمام أجزائه، لأن نسبه الحكم إلى موضوعه نسبه المعلول إلى علته، و لا- يمكن تحقق المعلول إلا بعد تحقق العله بما لها من الأجزاء، فوجود أحد جزأى الموضوع بمنزله العدم، لعدم ترتب الحكم عليه، فلم يتحقق حكم حتى نشك فى بقاءه ليكون مورداً للاستصحاب.

و حيث إنّ الصحيح فى القيود هو كونها راجعه إلى الموضوع على ما ذكرنا فى مبحث الواجب المشروط (1)، فلا مجال لجريان الاستصحاب فى المقام.

و لا فرق فيما ذكرناه من كون القيود راجعه إلى الموضوع بحسب اللب بين أن

ص: ١٦٤

يكون القيد مذكوراً 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 الأول، لكنه لا دخل له فيما نحن فيه من كون القيد راجعاً إلى الموضوع دون الحكم.

فتحصّل مما ذكرناه: عدم تمامية الاستصحاب التعليقي.

نعم، هنا شيء وهو أنه إذا كان الحكم مترتباً على الموضوع المركب ووجد أحد أجزائه، فيحكم العقل بأنه إن وجد جزؤه الآخر، لترتب عليه الأثر، وهذا - مع كونه حكماً عقلياً - معلوم البقاء في كل مركب وجد أحد أجزائه، فلا معنى لاستصحابه.

و بالجمله: جريان الاستصحاب التعليقي متوقف على القول بكون القيود راجعاً إلى الحكم، وهو في غاية السقوط على ما تقدّم في مبحث الواجب المشروط، فلا يبقى مجال للاستصحاب التعليقي.

ولعله لذلك عدل الشيخ (1) (قدس سره) عن الاستصحاب التعليقي في مسأله العصير الزبيبي إلى جريان الاستصحاب التنجيزي في السببيه، بدعوى أنّ الغليان حال العنبيه كان سبباً للحرمه، فالاستصحاب يقتضى بقاء السببيه حال الزبيبيه أيضاً. وهذه السببيه لم تكن معلقه على تحقق الغليان في الخارج حتى يقال: إنّ استصحاب السببيه أيضاً من الاستصحاب التعليقي، وذلك لأنّ السببيه مستفاده من حكم الشارع بأنّ العصير يحرم إذا غلا و من المعلوم أنّ صدق الفضيّه الشرطيه لا- يتوقف على صدق الطرفين.

ص: ١٦٥

و فيه: أنّ السببيه من الأحكام الوضعيه، و قد التزم الشيخ (١) (قدس سره) بأنّ الأحكام الوضعيه بأجمعها منتزعه من الأحكام التكليفيه، فلا معنى للالتزام بعدم جريان الاستصحاب فى منشأ الانتزاع و هو التكليف، و جريان الاستصحاب فى الأمر الانتزاعى و هو السببيه مع أنّ الأمر الانتزاعى تابع لمنشأ الانتزاع. و كذا الحال على مسلكتنا، فإنّا و إن قلنا بأنّ بعض الأحكام الوضعيه مجعول بالاستقلال على ما تقدّم تفصيله (٢)، إلّا أنّه قد ذكرنا أنّ السببيه و الشرطيه و الملازمه من الأمور الانتزاعيه قطعاً، و تنتزع السببيه و الشرطيه عن تقييد الحكم بشيء فى مقام الجعل، و قد ذكرنا أنّ الفرق بين السبب و الشرط مجرد اصطلاح، فإنّهم يعبرون عن القيد المأخوذ فى التكليف بالشرط، فيقولون: إنّ الاستطاعه شرط لوجوب الحج، و عن القيد المأخوذ فى الوضع بالسبب، فيقولون: العقد سبب للزوجيه أو الملكيه.

و بالجملة: بعد الالتزام بكون الأحكام الوضعيه منتزعه من الأحكام التكليفيه، لا معنى لاستصحاب السببيه، و المفروض فى المقام عدم تحقق التكليف الفعلى حتى تنتزع منه السببيه، هذا مضافاً إلى أنّه لا يمكن جريان الاستصحاب فى السببيه و لو قيل بأنّها من المجموعات المستقله، و ذلك لأنّ الشك فى بقاء السببيه إن كان فى بقائها فى مرحله الجعل لاحتمال النسخ، فلا إشكال فى جريان استصحاب عدم النسخ فيه، و لكنّه خارج عن محل الكلام، و إن كان فى بقائها بالنسبه إلى مرتبه الفعليه، فلم تتحقق السببيه الفعليه بعد حتى نشك فى بقائها، لأنّ السببيه الفعليه إنّما هى بعد تماميه الموضوع بأجزائه،

ص: ١٦٦

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٠١ - ٦٠٣

٢-٢) فى ص ٩٣ و ما بعدها

و المفروض فى المقام عدم تحقق بعض أجزائه و هو الغليان، فالتحقق أن الاستصحاب التعليقى مما لا أساس له.

بقى فى المقام أمور:

الأول: ذكر الشيخ (١) (قدس سره) أن العقود التى لها آثار فعليته إذا شك فى لزومها و جوازها، يتمسك لاثبات اللزوم باستصحاب بقاء تلك الآثار الفعليه، و لذا تمسك باستصحاب بقاء الملكيه فى المعاطاه و فى غير موضع من أبواب الخيارات (٢). و أما العقود التى ليس لها آثار فعليته، بل لها آثار تعليقيه كالوصيه و التدبير و السبق و الرمايه، فإنه لا يترتب على هذه العقود و الايقاعات أثر فعلاً، بل الأثر متوقف على شىء آخر من الموت كما فى الوصيه و التدبير، أو حصول السبق أو إصابه الهدف فى الخارج كما فى عقد السبق و الرمايه، فاذا شك فى لزوم هذه العقود و جوازها، لا يجرى الاستصحاب لاثبات اللزوم، لعدم ترتب أثر فعلى على هذه العقود حتى نقول الأصل بقاء هذا الأثر، فىكون الاستصحاب تعليقياً و لا مجال لجريانه.

هذا ملخص ما ذكره الشيخ (قدس سره) فى المقام، فالمتحصل من كلامه (قدس سره) هو التفصيل فى جريان الاستصحاب التعليقى بين مسأله الزيب و موارد العقود التعليقيه، بالقول بجريانه فى الأولى بنحو استصحاب السببيه على ما تقدم (٣)، دون الثانيه.

ص: ١٦٧

١-١) المكاسب ٥: ١٤ و ٢٣

٢-٢) راجع على سبيل المثال المكاسب ٣: ٥١

٣-٣) فى ص ١٦٥

و التحقيق يقتضى الالتزام بعكس ما ذكره الشيخ (قدس سره) ، فإن ما ذكرناه (١) من المانع عن جريان الاستصحاب التعليق فى مسأله الزيب لا- يجرى فى موارد العقود التعليقيه، لأن ملخص ما ذكرناه من المانع فى مسأله الزيب، هو أن موضوع الحرمة مركب، و المفروض أنه لم يتحقق بتمام أجزائه، فلم يتحقق حكمه لنستصحه و نحكم ببقائه، و هذا بخلاف موارد العقود التعليقيه فإن الالتزام بمفاد العقد من المتعاقدين قد وقع فى الخارج و أمضاه الشارع، فقد تحقق هو فى عالم الاعتبار، فاذا شك فى بقاءه و ارتفاعه بفسخ أحد المتعاقدين، فالأصل يقتضى بقاءه و عدم ارتفاعه بالفسخ.

و بالجمله: الفسخ فى العقود نظير النسخ فى التكاليف، و قد ذكرنا (٢) أنه لا مانع من جريان الاستصحاب التعليق فى النسخ، فكذا لا مانع من جريانه فى الفسخ. نعم، إذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب فى موارد الشك فى النسخ، كان موارد الشك فى بقاء الحكم بعد الفسخ أيضاً مثلها.

الثانى: لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليق فى نفسه، فهل يعارضه الاستصحاب التنجيزى فيسقطان بالمعارضه أم لا؟ ربما يقال بالمعارضه، فلا ثمره للقول بجريان الاستصحاب التعليق، بيان المعارضه: أن مقتضى الاستصحاب التعليق فى مسأله الزيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان، و لكن مقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته، فإنه كان حلالاً قبل الغليان و نشك فى بقاء حليته بعده، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها، فيقع التعارض بين الاستصحابين فيسقطان.

ص: ١٦٨

١-١، (٢) فى ص ١٦٤

٢-٢

و قد أُجيب عن المعارضه بجوابين:

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) (1) و هو أنّ الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي، لأنّ الشك في الحليه و الحرمة بعد الغليان مسبب عن الشك في أنّ الحرمة المجموعه للعنب بعد الغليان هل هي مختصه بحال كونه عنباً فلا تشمل حال صيرورته زيبياً، أو هي مطلقه، فاذا حكم بكونها مطلقه للاستصحاب التعليقي لم يبق شك في حرمة الفعلية ليجرى فيه الاستصحاب التنجيزي.

و فيه أوّلاً: أنّ الشكين في رتبه واحده، و ليس أحدهما مسبباً عن الآخر، بل كلاهما مسبب عن العلم الاجمالي بأنّ المجعول في حق المكلف في هذه الحاله إمّا الحليه أو الحرمة، و حيث إنّ الشك في حرمة الزيب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين: أحدهما حليه هذا الزيب قبل الغليان. و ثانيهما حرمة العنب على تقدير الغليان، فباعتبار حليته قبل الغليان يجرى الاستصحاب التنجيزي ويحكم بحليته، و باعتبار حرمة على تقدير الغليان يجرى الاستصحاب التعليقي ويحكم بالحرمة، و حيث لا يمكن اجتماعهما فيتساقطان بالمعارضه.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا السببيه و المسببيه، فليس كل أصل سببي حاكماً على كل أصل مسببي، و إنّما ذلك في مورد يكون الحكم في الشك المسببي من الآثار الشرعيه للأصل السببي، كما إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء مشكوك الطهاره، فإنّ أصله طهاره الماء أو استصحابها يكون حاكماً على استصحاب نجاسه الثوب، لكون طهاره الثوب من الآثار الشرعيه لطهاره الماء، بخلاف المقام فإنّ حرمة الزيب بعد الغليان ليست من الآثار الشرعيه لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليان مطلقاً و بلا اختصاص لها بحال كونه عنباً، بل هي من اللوازم العقليه

ص: ١٦٩

فلا مجال للحكومه فيبقى التعارض بحاله.

الجواب الثانى: ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) (١) وبيانه بتوضيح منا: أنّ الحليه الثابته للزيب قبل الغليان غير قابله للبقاء، و لا- يجرى فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، و ذلك لأنّ الحليه فى العنب كانت مغياها بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلّقه على الغليان، و يستحيل اجتماع الحليه المطلقه مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح. و أمّا الحليه فى الزيب فهى و إن كانت متيقنه إلّا أنّها مردده بين أنّها هل هى الحليه التى كانت ثابتة للعنب بعينها - حتى تكون مغياها بالغليان - أو أنّها حادثه للزيب بعنوانه، فتكون باقية و لو بالاستصحاب، و الأصل عدم حدوث حليه جديده و بقاء الحليه السابقه المغياها بالغليان، و هى ترتفع به، فلا تكون قابله للاستصحاب، فالمعارضه المتوهمه غير تامه.

و نظير ذلك ما ذكرناه (٢) فى بحث استصحاب الكلّى من أنّه إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر، و رأى بللاً مردداً بين البول و المنى فتوضأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّى الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، و هو أصاله عدم حدوث الجنابه و أصاله عدم تبدل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر، و المقام من هذا القبيل بعينه.

و هذا الجواب متينٌ جداً.

الثالث: لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام، فهل يجرى فى موضوعات الأحكام و متعلقاتها؟ فإذا وقع ثوب متنجس فى حوض كان

ص: ١٧٠

١-١) كفايه الأصول: ٤١١ و ٤١٢

٢-٢) فى ص ١٢٩ - ١٣٠

فيه الماء سابقاً، و شككنا فى وجوده فيه بالفعل، فهل لنا أن نقول بأنه لو وقع الثوب فى هذا الحوض سابقاً لغسل، و مقتضى الاستصحاب التعليقى تحقق الغسل فى زمان الشك أيضاً؟ و كذلك إذا صلينا فى اللباس المشكوك فى كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فهل لنا أن نقول بأن الصلاة قبل لبس هذا اللباس لو وقعت فى الخارج لم تقع فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه و الآن كما كانت؟ و هذا المثال مبنى على أن يكون مركز الاشتراط هو نفس الصلاة كما هو ظاهر أدله الاشتراط، و أما بناءً على كون مركزه هو اللباس أو الشخص المصلى، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب التعليقى، بيان ذلك:

أنا إذا شككنا فى كون اللباس من أجزاء غير المأكول، فبناءً على كون محل الاشتراط هو اللباس، لا يجرى الاستصحاب أصلاً، لعدم الحالة السابقة له، فإنه مشكوك فيه حين وجد. نعم، إذا كان اللباس من غير أجزاء ما لا يؤكل يقيناً فطراً عليه طارئ يحتمل كونه من أجزاء ما لا- يؤكل، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب فيه، بتقريب أن اللباس لم يكن فيه من أجزاء ما لا يؤكل قبل طروء المشكوك فيه، و الآن كما كان بمقتضى الاستصحاب.

و بناءً على كون محل الاشتراط هو المكلف، يجرى الاستصحاب فيه، لكونه غير لابس لما يكون من أجزاء غير المأكول يقيناً، فبعد لبس المشكوك فيه نشك فى أنه لبس لباساً من غير المأكول أم لا، فنستصحب عدمه. و لا فرق فى ذلك بين ما إذا كان الشك فى أصل اللباس أو فيما طرأ عليه طارئ، فالتمسك بالاستصحاب التعليقى إنما يتصور فيما إذا كان الاشتراط راجعاً إلى نفس الصلاة. نعم، إذا لبس اللباس المشكوك فيه فى أثناء الصلاة، لم يكن مانع من جريان الاستصحاب التنجيزى، فإن الصلاة لم تكن مع أجزاء غير المأكول قبل لبس هذا اللباس يقيناً، و نشك فى بقائها على ما كانت بعد اللبس، فالأصل

و كيف كان، فقد أنكر المحقق النائيني (1) (قدس سره) جريان الاستصحاب التعليقي في المقام، لأنه يعتبر في الاستصحاب وحده القضية المتيقنه و القضية المشكوكة ببقاء الجزء المقوم للموضوع مع التغير في الحالات و الأوصاف غير المقومه عرفاً، و المقام ليس كذلك، لأن الموضوع في مفروض المثال إنما هو الصلاة، و ليس لنا يقين بتحققها مع عدم أجزاء غير المأكول و شك في بقائها على هذه الصفة حتى تكون مورداً للاستصحاب، لعدم تحقق الصلاة على الفرض، و محل كلامه (قدس سره) و إن كان اللباس المشكوك فيه و لكن يمكن تسريته إلى مسأله الثوب المتنجس الواقع في الحوض أيضاً، فإن الموضوع فيها هو الغسل، و هو لم يكن متيقناً سابقاً حتى يكون مجرئاً للاستصحاب.

و للمناقشه فيما أفاده مجال واسع، و ذلك لما ذكرناه غير مره (2) وفاقاً لما ذهب (قدس سره) (3) إليه من أن متعلقات الأحكام ليست هي الأفراد الخارجيه، بل هي الطبائع الكليه مجردة عن الخصوصيات الفرديه، و الفرد الخارجى مسقط للوجوب لكونه مصداقاً للواجب لا لكونه بخصوصيته هو الواجب، فليس الموضوع للاستصحاب في المقام هو الصلاة الواقعه في الخارج حتى يقال إنها لم تكن موجوده حتى يشك في بقائها على صفة من صفاتها كى تكون مجرئاً للاستصحاب، بل الموضوع للاستصحاب هو الطبيعه فنقول: إن هذه الطبيعه لو وقعت في الخارج قبل لبس هذا اللباس لكانت غير مصاحبه مع

ص: ١٧٢

١-١) أجود التقريرات ٤: ١٢٥ و ١٢٦

٢-٢) راجع محاضرات في أصول الفقه ٣: ١٩٢ و ما بعدها

٣-٣) أجود التقريرات ١: ٣٠٧

أجزاء غير المأكول و الآن كما كانت بمقتضى الاستصحاب.

و ليس المراد من وحده القضييه المتيقنه و القضييه المشكوكه هو بقاء الموضوع فى الخارج، و إلا لم يجر الاستصحاب فيما إذا كان الشك فى بقاء نفس الوجود كحياه زيد مثلاً، أو كان الشك فى بقاء العدم، مع أن جريان الاستصحاب فيهما مما لا إشكال فيه، بل المراد من وحده القضيتين كون الموضوع فيهما واحداً، بحيث لو ثبت الحكم فى الآن الثانى لعدّه العرف بقاءً للحكم الأوّل لا حكماً جديداً، و فى المقام كذلك على ما ذكرناه. و كذا الكلام فى مسأله غسل الثوب، فأنه لو تحقق وقوع هذا الثوب فى الحوض سابقاً، لكان مغسولاً. و الآن كما كان بمقتضى الاستصحاب، فلا- إشكال فى جريان الاستصحاب التعليقى فى الموضوعات من هذه الجهه.

نعم يمكن المنع عن جريانه فيها لوجهين آخرين:

الوجه الأوّل: معارضته بالاستصحاب التنجيزى دائماً، و لا يجرى هنا الجواب الذى ذكرناه (1) عن المعارضه بين الاستصحابين فى الأحكام من أن الحكم المنجز كان مغتياً بحسب جعل المولى، فلا- يجرى فيه الاستصحاب التنجيزى فى ظرف تحقق الغايه، و ذلك لأن الموضوع ليس قابلاً للجعل التشريعى، و لا معنى لكونه مغتياً بغايه، بل هو تابع لتكونه الواقعى، فيجرى فيه الاستصحاب التنجيزى و يكون معارضاً للاستصحاب التعليقى، فأنه فى مسأله الصلاه فى اللباس المشكوك فيه و إن اقتضى تحقق صلاه متصفه بعدم كونها مصاحبه لأجزاء غير المأكول، إلا أن مقتضى الاستصحاب التنجيزى عدم تحقق صلاه متصفه بهذه الصفه، للعلم بعدم تحققها قبل الاتيان بالصلاه فى اللباس المشكوك فيه

ص: ١٧٣

(١-١) فى ص ١٧٠

و الآن كما كان، فتقع المعارضه بينهما لا محاله.

الوجه الثانى: أنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً ليقع التعبد ببقائه للاستصحاب، أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب أثره الشرعى، و المستصحب فى المقام ليس حكماً شرعياً و هو واضح، و لا ذا أثر شرعى لأن الأثر مترتب على الغسل المتحقق فى الخارج، و على الصلاه المتحققه فى الخارج المتصفه بما يعتبر فيها من الأجزاء و الشرائط. و المستصحب فى المقام أمر فرضى لا- واقعى، و لا- يمكن إثباتهما بالاستصحاب المذكور إلا على القول بالأصل المثبت، فإن تحققهما فى الخارج من لوازم بقاء القضية الفرضيه.

و لا يجرى هذا الاشكال على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام، لأنّ المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق على وجود شىء، و يكون الحكم الفعلى بعد تحقق المعلق عليه نفس هذا الحكم المعلق، لا- لازمه حتى يكون الاستصحاب المذكور بالنسبه إلى إثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت.

فالذى تحصل مما ذكرنا: عدم جريان الاستصحاب التعليقى فى الموضوعات - و لو على فرض تسليم جريانه فى الأحكام - مع أنّ التحقيق عدم جريانه فى الأحكام أيضاً على ما تقدّم بيانه (١)، و لو قيل بجريان الاستصحاب التنجيزى فى الأحكام الكليه الإلهيه، و قد عرفت (٢) أنّ التحقيق عدم جريانه فيها أيضاً.

ص: ١٧٤

١- ١) فى ص ١٦٤

٢- ٢) فى ص ١٦٣ و ما بعدها

فی استصحاب عدم النسخ، و المعروف صحه جریان الاستصحاب عند الشک فیہ، بل عدّه المحدث الاسترآبادی (١) من الضروریات.

و لکنه قد استشكل فیہ باشکالین: الأول مشترك بین الاستصحاب فی أحكام هذه الشریعه المقدسه، و بین الاستصحاب فی أحكام الشرائع السابقه، فلو تم لكان مانعاً عن جریان الاستصحاب فی المقامین. و الثانی: مختص باستصحاب أحكام الشرائع السابقه.

أما الاشکال الأول: فهو أنه يعتبر فی الاستصحاب وحده القضیه المتیقنه و المشکوکه كما مر مراراً، و المقام لیس كذلك، لتعدد الموضوع فی القضیتین، فإن من ثبت فی حقه الحكم یقیناً قد انعدم، و المكلف الموجود الشاک فی النسخ لم یعلم ثبوت الحكم فی حقه من الأول لاحتمال نسخه، فالشک بالنسبه إلیه شک فی ثبوت التکلیف لا فی بقائه بعد العلم بثبوته لیکون مورداً للاستصحاب، فیکون إثبات الحكم له إسرائ حکم من موضوع إلی موضوع آخر. و هذا الاشکال یجری فی أحكام هذه الشریعه أيضاً، فإن من علم بوجوب صلاه الجمعه علیه هو الذی كان موجوداً فی زمان الحضور، و أما المعدوم فی زمان الحضور، فهو شاک فی ثبوت وجوب صلاه الجمعه علیه من الأول.

و قد أجاب الشیخ (٢) (قدس سره) عن هذا الاشکال بجوابین:

الأول: أنا نفرض الکلام فی من أدرك الشریعتین أو أدرك الزمانین، فیثبت

ص: ١٧٥

١-١) الفوائد المدنیه: ١٤٣

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٦٥٥ و ٦٥٦ / التنبیه الخامس من تنبیها الاستصحاب

الحكم فى حقه بأصله عدم النسخ، و فى حق غيره بقاعده الاشتراك فى التكليف.

و فيه: أنّ إثبات الحكم بقاعده الاشتراك إنّما هو مع عدم الاختلاف فى الصفه المعبر عنه بالوحده الصنفية، فلا يجوز إثبات تكليف المسافر للحاضر و بالعكس بقاعده الاشتراك. و الحكم فى المقام بما أنّه ليس من الحكم الواقعى المستفاد من الأماره بلا لحاظ اليقين و الشك، بل من الأحكام الظاهرية المستفاده من الاستصحاب على الفرض، فلا يمكن تسريه الحكم الثابت على من تيقن و شك إلى غيره، فإنّ قاعده الاشتراك و إن كانت جاريه فى الأحكام الظاهرية أيضاً، إلّا أنّها إنّما تجرى مع حفظ الموضوع للحكم الظاهرى، مثلاً- إذا ثبت الحكم بالبراءه لأحد عند الشك فى التكليف، يحكم لغيره أيضاً بالبراءه إذا شك فى التكليف، لقاعده الاشتراك، و لا يعقل إثبات الحكم بالبراءه لغير الشاك بقاعده الاشتراك.

ففى المقام مقتضى قاعده الاشتراك ثبوت الحكم لكل من تيقن بالحكم ثم شك فى بقاءه، لا ثبوته لجميع المكلفين حتى من لم يكن متيقناً بالحكم و شاكاً فى بقاءه. فالحكم الثابت فى حق من أدرك الشريعتين أو الزمانين لأجل الاستصحاب لا يثبت فى حق غيره لقاعده الاشتراك، لعدم كونه من مصاديق الموضوع، فإنّ مفاد القاعده عدم اختصاص الحكم بشخص دون شخص، فيعم كل من تيقن بالحكم فشك فى بقاءه، لا أنّ الحكم ثابت للجميع و لو لم يكن كذلك، بل كان شاكاً فى حدوده كما فى المقام.

الثانى: ما ذكره الشيخ (قدس سره) (1) و ارتضاه غير واحد من المتأخرين

ص: ١٧٦

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٥٥ و ٦٥٦ التنبيه الخامس من تنبيهات الاستصحاب

أيضاً، و هو أنّ توهم دخل خصوصيه هؤلاء الأشخاص مبني على أن تكون الأحكام مجعولةً على نحو القضايا الخارجيه، و ليس الأمر كذلك، فإنّ التحقيق أنّها مجعولة على نحو القضايا الحقيقيه، فلا دخل لخصوصيه الأفراد في ثبوت الحكم لها، بل الحكم ثابت للطبيعه أينما سرت من الأفراد الموجوده بالفعل و ما يوجد بعد ذلك، فلو كان هذا الشخص موجوداً في زمان الشريعه السابقه، لكان الحكم ثابتاً في حقه بلا إشكال، فليس القصور في ثبوت الحكم من ناحيه المقتضى، إنّما الكلام في احتمال الرفع و هو النسخ، فيرجع إلى أصله عدم النسخ، و لا مانع منه من جهه اعتبار وحده الموضوع في القضيتين، إذ الوحده حاصله بعد كون الموضوع هي الطبيعه لا الأفراد، هذا.

و فيه: أنّ النسخ في الأحكام الشرعيه إنّما هو بمعنى الدفع و بيان أمد الحكم، لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقه (سبحانه و تعالى) و قد ذكرنا غير مره (1) أنّ الاهمال بحسب الواقع و مقام الثبوت غير معقول، فأمّا أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان و يعتبره إلى الأبد، و إمّا أن يجعله ممتداً إلى وقت معيّن، و عليه فالشك في النسخ شك في سعه المجعول و ضيقه من جهه احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور. و كذا الكلام في أحكام الشرائع السابقه، فإنّ الشك في نسخها شك في ثبوت التكليف بالنسبه إلى المعدومين لا شك في بقائه بعد العلم بثبوتّه، فان احتمال البداء مستحيل في حقه تعالى، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب.

و توهم أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيه ينافي اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيه معناه عدم

ص: ١٧٧

دخل خصوصيه الأفراد في ثبوت الحكم، لا- عدم اختصاص الحكم بحصه دون حصه، فاذا شككنا في أنّ المحرّم هو الخمر مطلقاً، أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه.

والمقام من هذا القبيل، فأننا نشك في أنّ التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختص بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبه إلى غير المدركين شكاً في ثبوت التكليف لا في بقاءه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذ إلا على نحو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو كان هذا المكلف موجوداً في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً في حقه، و الآن كما كان. لكنك قد عرفت (1) عدم حجيّه الاستصحاب التعليقي.

فالتحقيق: أنّ هذا الاشكال لا- دافع له، و أنّ استصحاب عدم النسخ مما لا أساس له، فان كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتبع، و إلا فان دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم كقوله (عليه السلام): «حلال محمّد (صلّى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة» (2) فيؤخذ به، و إلا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ. فما ذكره المحدث الاسترآبادي (3) من أنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريات، إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تام، و إن كان مراده نتيجة الاستصحاب و لو من جهه الأدله الداله على

ص: ١٧٨

١-١) في التنبيه السادس

٢-٢) الكافي ١: ٥٨ / باب البدع و الرأي و المقاييس ح ١٩

٣-٣) الفوائد المدنيّه: ١٤٣

الاستمرار، فهو خارج عن محل الكلام.

و أمّا الاشكال الثانى على استصحاب عدم النسخ المختص باستصحاب أحكام الشرائع السابقة: فهو ما ذكره المحقق النائينى (١) (قدس سره) و حاصله: أنّ تبدل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقه إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة - بحيث لو كان حكم فى الشريعة اللاحقه موافقاً لما فى الشريعة السابقة لكان الحكم المجمعول فى الشريعة اللاحقه مماثلاً للحكم المجمعول فى الشريعة السابقة لا بقاءً له - فيكون مثل إباحه شرب الماء الذى هو ثابت فى جميع الشرائع مجمعولاً فى كل شريعة مستقلاً، غايه الأمر أنّها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشك فى النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب. نعم، يحتمل أن يكون المجمعول فى الشريعة اللاحقه مماثلاً للمجمعول فى الشريعة السابقة، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له، و كيف كان لا يحتمل بقاء الحكم الأوّل.

و إن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها، فبقاء الحكم الذى كان فى الشريعة السابقة و إن كان محتملاً، إلّا أنّه يحتاج إلى الامضاء فى الشريعة اللاحقه، و لا يمكن إثبات الامضاء باستصحاب عدم النسخ إلّا على القول بالأصل المثبت.

و فيه: أنّ نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة و إن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ إلّا أنّ الالتزام به بلا موجب، فأنّه لا- داعى إلى جعل إباحه شرب الماء مثلاً- فى الشريعة اللاحقه مماثله للإباحه التى كانت فى الشريعة السابقة. و النبوه ليست ملازمه للجعل، فإنّ النبى هو المبلّغ للأحكام

ص: ١٧٩

و أمّا ما ذكره من أنّ بقاء حكم الشريعة السابقه يحتاج إلى الامضاء فى الشريعة اللاحقه، فهو صحيح، إلّا أنّ نفس أدله الاستصحاب كافيّه فى إثبات الامضاء، و ليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت إنّما هو فيما إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب.

و فى المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الامضاء، فكما لو ورد دليل خاص على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقه إلّا فيما علم النسخ فيه، يجب التعبد به فيحكم بالبقاء فى غير ما علم نسخه، و يكون هذا الدليل الخاص دليلاً على الامضاء، فكذا فى المقام فإن أدله الاستصحاب تدل على وجوب البناء على البقاء فى كل متيقن شك فى بقاءه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقه أو من أحكام هذه الشريعة المقدسه، أو من الموضوعات الخارجيه، فلا إشكال فى استصحاب عدم النسخ من هذه الجهه، و العمده فى منعه هو ما ذكرناه.

و أمّا ما قيل فى وجه المنع من أنّ العلم الاجمالى بنسخ كثير من الأحكام مانع عن التمسك باستصحاب عدم النسخ فهو مدفوع بأن محل الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الاجمالى بالظفر بعدّه من موارد النسخ. و الاشكال من ناحيه العلم الاجمالى غير مختص بالمقام، فقد استشكل به فى موارد منها: العمل بالعام مع العلم الاجمالى بالتخصيص، و منها: العمل بأصالة البراءه مع العلم الاجمالى بتكاليف كثيره، و منها: المقام. و الجواب فى الجميع هو ما ذكرناه من أنّ محل الكلام بعد الانحلال.

فی البحث عن الأصل المثبت، و أنه هل تترتب بالاستصحاب الآثار الشرعیة المترتبة علی اللوازم العقلیه أو العادیه للمتیقن؟ و لا یخفی أن مورد البحث ما إذا كانت الملازمه بین المستصحب و لوازمه فی البقاء فقط، لأنه لو كانت الملازمه بینهما حدوداً و بقاءً، كان اللازم بنفسه متعلق یقین و الشک، فیجری الاستصحاب فی نفسه بلا احتیاج إلى الالتزام بالأصل المثبت.

و أمّا إذا كانت الملازمه فی البقاء فقط، فاللازم بنفسه لا یكون مجرّی للاستصحاب، لعدم كونه متیقناً سابقاً، فهذا هو محل الكلام فی اعتبار الأصل المثبت و عدمه، و ذلك كما إذا شككنا فی وجود الحاجب و عدمه عند الغسل، فبناءً علی الأصل المثبت یجری استصحاب عدم وجود الحاجب، و یترتب علیه وصول الماء إلى البشره، فیحكم بصحه الغسل مع أن وصول الماء إلى البشره لم یكن متیقناً سابقاً، و بناءً علی عدم القول به، لا بدّ من إثبات وصول الماء إلى البشره من طریق آخر غیر الاستصحاب، و إنما لم یحكم بصحه الغسل. و حیث إن المشهور حجیه مثبتات الأمارات دون مثبتات الأصول، فلا بدّ من بیان الفرق بین الأصل و الاماره، ثم بیان وجه حجیه مثبتات الأماره دون الأصل، فنقول:

المشهور بینهم أن الفرق بین الأصول و الأمارات أن الجهل بالواقع و الشک فیه مأخوذ فی موضوع الأصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ فی لسان أدله حجیتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل و الشک، كما فی قوله تعالى: «إِنَّ

جاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ فَتَبَيَّنُوا. . .» ١ فإنَّ الموضوعَ للحجيه بمفاد المفهوم هو إتيان غير الفاسق بالنبي من دون اعتبار الجهل فيه، و كذا قوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» (١) فإن موضوع الحجيه فيه هو روايه الثقة بلا تقييد بأمر آخر، هذا هو المشهور بينهم.

و للمناقشه فيه مجال واسع، لأنَّ الأدله الداله على حجيه الأمارات و إن كانت مطلقه بحسب اللفظ، إلَّا أنَّها مقيده بالجهل بالواقع بحسب اللب، و ذلك لما ذكرناه غير مره (٢) من أنَّ الاهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول، فلا محاله تكون حجيه الأمارات إمَّا مطلقه بالنسبه إلى العالم و الجاهل، أو مقيده بالعالم، أو مختصه بالجاهل. و لا مجال للالتزام بالأوَّل و الثاني، فأنه لا يعقل كون العمل بالأماره واجباً على العالم بالواقع، و كيف يعقل أن يجب على العالم بوجوب شيء أن يعمل بالأماره الداله على عدم الوجوب مثلاً، فبقى الوجه الأخير، و هو كون العمل بالأماره مختصاً بالجاهل، و هو المطلوب.

فدليل الحجيه في مقام الاثبات و إن لم يكن مقيداً بالجهل، إلَّا أنَّ الحجيه مقيده به بحسب اللب و مقام الثبوت، مضافاً إلى أنَّه في مقام الاثبات أيضاً مقيد به في لسان بعض الأدله كقوله تعالى: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٤ فقد استدل به على حجيه الخبر تارة، و على حجيه فتوى المفتى أخرى، و كلاهما من الأمارات و قيد بعدم العلم بالواقع. فلا فرق بين الأمارات

ص: ١٨٢

-
- ١- (٢) الوسائل ٢٧: ١٤٩ و ١٥٠ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٠ (باختلاف يسير)
٢- (٣) راجع على سبيل المثال محاضرات في أصول الفقه ١: ٥٣٤

و الأصول من هذه الجهه. فما ذكروه - من أن الجهل بالواقع مورد للعمل بالأماره و موضوع للعمل بالأصل - مما لا أساس له.

و ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (1) وجهاً آخر: و هو أن الأدله الداله على اعتبار الإمارات تدل على حجيتها بالنسبه إلى مدلولها المطابقى و مدلولها الالتزامى، فلا قصور من ناحيه المقتضى فى باب الإمارات، بخلاف الاستصحاب فإن مورد التعبد فيه هو المتيقن الذى شك فى بقاءه، و ليس هذا إلا المزوم دون لازمه، فلا يشمله دليل الاستصحاب، فاذا قُدَّ رجل تحت اللحاف نصفين و لم يعلم أنه كان حياً، فاستصحاب الحياه لا يمكن إثبات القتل، لأن مورد التعبد الاستصحابى هو المتيقن الذى شك فى بقاءه و هو الحياه دون القتل. و كذا غيره من الأمثله التى ذكرها الشيخ (2) (قدس سره).

و لا- يمكن الالتزام بترتب الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليه أو العاديه، لأجل القاعده المعروفه، و هى أن أثر الأثر أثر على طريقه قياس المساواه، لأن هذه الكليه مسلّمه فيما كانت الآثار الطويله من سنخ واحد، بأن كان كلّها آثاراً عقليه، أو آثاراً شرعيه، كما فى الحكم بنجاسه الملاقى للنجس و نجاسه ملاقى الملاقى و هكذا، فحيث إنّ لازم نجاسه الشىء نجاسه ملاقيه و لازم نجاسه الملاقى نجاسه ملاقى الملاقى و هكذا، فكل هذه اللوازم الطويله شرعيه، فتجرى قاعده أن أثر الأثر أثر، بخلاف المقام فإنّ الأثر الشرعى لشيء لا يكون أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عادةً، فلا يشمله دليل حجيه الاستصحاب.

ص: ١٨٣

١-١) كفايه الأصول: ٤١٤ - ٤١٦ / التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب
٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٦٦٠ و ٦٦٤

و فيه: أنّ عدم دلاله أدله الاستصحاب على التعبد بالآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليه أو العاديه و إن كان مسلماً، إلا أنّ دلاله أدله حجيه الخبر على حجيته حتى بالنسبه إلى اللازم غير مسلّم، لأنّ الأدله تدل على حجيه الخبر - و الخبر و الحكايه من العناوين القصديه - فلا يكون الاخبار عن الشىء إخباراً عن لزامه، إلّا إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأخص، و هو الذى لا ينفك تصوّره عن تصور الملزوم، أو كان لازماً بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتاً إلى الملازمه، فحينئذ يكون الاخبار عن الشىء إخباراً عن لزامه.

بخلاف ما إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأعم و لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمه، أو كان منكراً لها، فلا يكون الاخبار عن الشىء إخباراً عن لزامه، فلا يكون الخبر حجّه فى مثل هذا اللازم، لعدم كونه خبراً بالنسبه إليه، فاذا أخبر أحد عن ملاقاه يد زيد للماء القليل مثلاً، مع كون زيد كافراً فى الواقع، و لكنّ المخبر عن الملاقاه منكر لكفره، فهو مخبر عن الملزوم و هو الملاقاه، و لا يكون مخبراً عن اللازم و هو نجاسه الماء، لما ذكرناه من أنّ الاخبار من العناوين القصديه، فلا يصدق إلّا مع الالتفات و القصد، و لذا ذكرنا فى محلّه (1) وفاقاً للفقهاء أنّ الاخبار عن شىء يستلزم تكذيب النبى أو الإمام (عليهم السلام) لا يكون كفراً إلّا مع التفات المخبر بالملازمه.

و بالجمله: إنّ ما أفاده (قدس سره) فى وجه عدم حجيه المثبت فى باب الاستصحاب متين، إلّا أنّ ما ذكره فى وجه حجيته فى باب الأمارات من أنّ الاخبار عن الملزوم إخبار عن لزامه فتشمله أدله حجيه الخبر غير سديد، لما عرفت.

ص: ١٨٤

و ذكر المحقق النائيني (١) (قدس سره) وجهاً ثالثاً: و هو أنّ المجعول في باب الأمارات هي الطريقيه و اعتبارها علماً بالتعبد، كما يظهر ذلك من الأخبار المعبره عمّن قامت عنده الأماره بالعارف كقوله (عليه السلام): «من نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا. . .» (٢) فيكون مَن قامت عنده الأماره عارفاً تعبدياً بالأحكام، فكما أنّ العلم الوجداني بالشئ يقتضى ترتب آثاره و آثار لوازمه، فكذلك العلم التعبدى الجعلى، بخلاف الاستصحاب، فإنّ المجعول فيه هو الجرى العملى على طبق اليقين السابق، و حيث إنّ اللازم لم يكن متيقناً، فلا وجه للتعبد به، فالفرق بين الأماره و الأصل من ناحيه المجعول.

و فيه أولاً: عدم صحه المبنى، فإنّ المجعول في باب الاستصحاب أيضاً هو الطريقيه و اعتبار غير العالم عالماً بالتعبد، فإنّ الظاهر من الأمر بابقاء اليقين و عدم نقضه بالشك، فلا فرق بين الأماره و الاستصحاب من هذه الجهه، بل التحقيق أنّ الاستصحاب أيضاً من الأمارات، و لا ينافى ذلك تقديم الأمارات عليه، لأنّ كونه من الأمارات لا يقتضى كونه فى عرض سائر الأمارات، فإنّ الأمارات الأخر أيضاً بعضها مقدّم على بعض، فإنّ البينه مقدّمه على اليد، و حكم الحاكم مقدّم على البينه، و الاقرار مقدّم على حكم الحاكم. و سيأتى (٣) وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: أنّنا ننقل الكلام إلى الأمارات، فإنّ لا دليل على حجيه مثبتاتها. و ما ذكره من أنّ العلم الوجداني بشئ يقتضى ترتب جميع الآثار حتى ما كان

ص: ١٨٥

١- (١) أجود التقريرات ٤: ١٣٠، فوائد الأصول ٤: ٤٨٧ - ٤٨٩

٢- (٢) الوسائل ٢٧: ١٣٦ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١

٣- (٣) فى ص ٢٩٣

منها بتوسط اللوازم العقلية أو العاديه، فكذا العلم التعبدى، غير تام لأن العلم الوجدانى إنما يقتضى ذلك، لأنه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمه، فترتب آثار اللازم ليس من جهه العلم بالملزوم، بل من جهه العلم بنفس اللازم المتولد من العلم بالملزوم، و لذا يقولون: إن العلم بالنتيجه يتولد من العلم بالصغرى و العلم بالكبرى، فإن العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، و العلم بالكبرى هو العلم بالملازمه، فيتولد من هذين العلمين الوجدانى باللازم و هو العلم بالنتيجه، بخلاف العلم التعبدى المجعول، فإنه لا يتولد منه العلم الوجدانى باللازم و هو واضح، و لا العلم التعبدى به لأن العلم التعبدى تابع لدليل التعبد، و هو مختص بالملزوم دون لازمه لما عرفت من أن المخبر إنما أخبر عنه لا عن لازمه.

فالذى تحصل مما ذكرناه فى المقام: أن الصحيح عدم الفرق بين الأمارات و الاستصحاب، و عدم حجه المثبتات فى المقامين، فإن الظن فى تشخيص القبله و إن كان من الأمارات المعتره بمقتضى روايات خاصه (1) واردة فى الباب، لكنّه إذا ظن المكلف بكون القبله فى جهه، و كان دخول الوقت لازماً لكون القبله فى هذه الجهه لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبله فى هذه الجهه، فلا ينبغى الشك فى عدم صحه ترتيب هذا اللازم و هو دخول الوقت، و عدم جواز الدخول فى الصلاه. نعم، تكون مثبتات الأماره حجه فى باب الاخبار فقط، لأجل قيام السيره القطعيه من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم و لو مع الوسائط الكثيره، ففى مثل الاقرار و البيئه و خبر العادل يترتب جميع الآثار و لو كانت بوساطه اللوازم العقلية أو العاديه، و هذا

ص: ١٨٦

مختص باب الاخبار و ما يصدق عليه عنوان الحكايه، دون غيره من الأمارات.

بقى أمران لا بدّ من التنبيه عليهما:

الأمر الأوّل: أنّه لو قلنا بحجيه الأصل المثبت في نفسه بمعنى ترتب الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليه أو العاديه، فهل يكون معارضاً باستصحاب عدم تلك اللوازم لكونها مسبوقه بالعدم فتكون الأصول المثبتة ساقطه عن الحجيه لابتلائها بالمعارض دائماً أم لا؟

ذكر الشيخ (1) (قدس سره) أنّه على تقدير القول بحجيه الأصل المثبت لا- معنى لمعارضته باستصحاب عدم اللازم، لكون استصحاب بقاء الملزوم حاكماً على استصحاب عدم اللازم، فإنّ استصحاب بقاء الملزوم على تقدير حجيه الأصل المثبت يرفع الشك في اللازم، فلا- يبقى مجال لجريان الاستصحاب فيه، فإنّ الآثار الشرعيه الثابته بتوسط اللوازم العقليه أو العاديه، تكون حينئذ كالأثار الشرعيه التي ليست لها واسطه في عدم معقوليه المعارضه بين استصحاب بقاء الملزوم و استصحاب عدم اللازم، فلو تمّ التعارض هنا، لثم هناك أيضاً، لكونها أيضاً مسبوقه بالعدم، فكما أنّ استصحاب الطهاره في الماء يرفع الشك في نجاسه الثوب المغسول به، و لا مجال لجريان استصحاب النجاسه كي يقع التعارض بينه و بين استصحاب طهاره الماء، فكذا الحال في الآثار الشرعيه مع الوسائط العقليه أو العاديه على القول بحجيه الأصل المثبت، هذا.

و الصحيح في المقام: هو التفصيل فان اعتبار الأصل المثبت يتصور على أنحاء:

ص: ١٨٧

الأول: أن نقول باعتباره من جهة القول بأن حججه الاستصحاب لأجل إفادته الظن بالبقاء، وأن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم لا- محاله، وعليه فلا معنى للمعارضه بين الاستصحابين، لأنه بعد حصول الظن باللازم بجريان الاستصحاب في الملزوم لا يبقى مجال لاستصحاب عدم اللازم، ولا يمكن حصول الظن بعدمه من الاستصحاب المذكور، لعدم إمكان اجتماع الظن بوجود شيء مع الظن بعدمه، فما ذكره الشيخ (قدس سره) صحيح على هذا المبنى.

الثاني: أن نقول بحججه الأصل المثبت لأجل أن التعبد بالملزوم بترتيب آثاره الشرعيه يقتضى التعبد باللازم بترتيب آثاره الشرعيه أيضاً، فتكون اللوازم كالملزومات مورداً للتعبد الشرعي، ولا معنى للتعارض على هذا المبنى أيضاً، فإنه بعد البناء على تحقق اللازم تعبداً لا يبقى شك فيه حتى يجرى الاستصحاب في عدمه. فما ذكره الشيخ (قدس سره) من الحكومه وإن كان صحيحاً على هذا المبنى أيضاً، إلا أن إثبات هذا المعنى على القول بحججه الأصل المثبت دونه خرط القتاد.

الثالث: أن نقول به من جهة أن التعبد بالملزوم المدلول عليه بأدله الاستصحاب عبارته عن ترتب جميع آثاره الشرعيه حتى الآثار مع الواسطه، فإن هذه الآثار أيضاً آثار للملزوم، لأن أثر الأثر أثر. وعلى هذا المبنى يقع التعارض بين الاستصحابين، لأن اللازم على هذا المبنى ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجارى فى الملزوم، وحيث كان مسبوقاً بعدمه فيجرى استصحاب عدمه، ومقتضاه عدم ترتب آثاره الشرعيه، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجارى فى الملزوم فى خصوص هذه الآثار.

و بعبارته أخرى: على هذا المبنى لنا يقينان: يقين بوجود الملزوم سابقاً، و يقين بعدم اللازم سابقاً، فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم يجرى الاستصحاب

فيه، و مقتضاه ترتيب جميع آثاره الشرعيه حتى آثاره التي تكون مع الواسطه، و بمقتضى اليقين بعدم اللازم يجرى استصحاب العدم فيه، و مقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعيه التي كانت آثاراً للملزوم مع الواسطه، فيقع التعارض بين الاستصحابين في خصوص هذه الآثار.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّه لا يمكن القول باعتبار الأصل المثبت، من جهة عدم المقتضى لعدم دلالة أدله الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الواسطه العقليه أو العاديه، و من جهة وجود المانع و الابتلاء بالمعارض على تقدير تسليم وجود المقتضى له.

الأمر الثاني: أنّه استثنى الشيخ (قدس سره) (١) من عدم حجيه الأصل المثبت ما إذا كانت الواسطه خفيه بحيث يعدّ الأثر أثراً لذى الواسطه في نظر العرف - و إن كان في الواقع أثراً للواسطه - كما في استصحاب عدم الحاجب، فان صحه الغسل و رفع الحدث و إن كان في الحقيقه أثراً لوصول الماء إلى البشره، إلّا أنّه بعد صب الماء على البدن يعدّ أثراً لعدم الحاجب عرفاً.

و زاد صاحب الكفايه (٢) مورداً آخر لا اعتبار الأصل المثبت، و هو ما إذا كانت الواسطه بنحو لا يمكن التفكيك بينها و بين ذى الواسطه في التعبد عرفاً، فتكون بينهما الملازمه في التعبد عرفاً، كما أنّ بينهما الملازمه بحسب الوجود واقعاً، أو كانت الواسطه بنحو يصح انتساب أثرها إلى ذى الواسطه، كما يصح انتسابه إلى نفس الواسطه، لوضوح الملازمه بينهما.

و مثّل له في هامش الرسائل (٣) بالعله و المعلول تارةً و بالمتضايقين أخرى،

ص: ١٨٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٦٤ و ٦٦٥

٢-٢) كفايه الأصول: ٤١٥ و ٤١٦

٣-٣) درر الفوائد في الحاشيه على الفرائد: ٣٥٥ و ٣٦٠

بدعوى أنّ التفكيك بين العله و المعلول فى التعبد مما لا يمكن عرفاً، و كذا التفكيك بين المتضايين، فاذا دلّ دليل على التعبد بأبوه زيد وعمرو مثلاً، فيدل على التعبد بينوه عمرو وزيد، فكما يترتب أثر أبوه زيد وعمرو كوجوب الانفاق لعمرو مثلاً، كذا يترتب أثر بنوه عمرو وزيد كوجوب إطاعه زيد مثلاً، لأنه كما يجب على الأب الانفاق للابن، كذلك يجب على الابن إطاعه الأب، و الأول أثر للأبوه، و الثانى أثر للبنوه مثلاً أو نقول: إنّ أثر البنوه أثر للأبوه أيضاً، لوضوح الملازمه بينهما، فكما يصح انتساب وجوب الاطاعه إلى البنوه، كذا يصح انتسابه إلى الأبوه أيضاً. و كذا الكلام فى الأخوه، فاذا دلّ دليل على التعبد بكون زيد أخاً لهند مثلاً، فيدل على التعبد بكون هند أخاً لزيد، لعدم إمكان التفكيك بينهما فى التعبد عرفاً، أو نقول يصح انتساب الأثر إلى كل منهما لشده الملازمه بينهما، فكما يصح انتساب حرمة التزويج إلى كون زيد أخاً لهند، كذا يصح انتسابها إلى كون هند أخاً لزيد، و هكذا سائر المتضايقات.

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ (قدس سره) من كون الأصل المثبت حجّة مع خفاء الواسطه لكون الأثر مستنداً إلى ذى الواسطه بالمسامحه العرفيه، ففيه: أنّه لا مساغ للأخذ بهذه المسامحه، فإنّ الرجوع إلى العرف إنّما هو لتعيين مفهوم اللفظ عند الشك فيه أو فى ضيقه وسعته مع العلم بأصله فى الجملة، لأنّ موضوع الحجيه هو الظهور العرفى، فالمرجع الوحيد فى تعيين الظاهر هو العرف، سواء كان الظهور من جهه الوضع أو من جهه القرينه المقاليه و الحالیه، و لا يجوز الرجوع إلى العرف و الأخذ بمسامحاتهم بعد تعيين المفهوم و تشخيص الظهور اللفظى، كما هو المسلّم فى مسأله الكر فأنّه بعد ما دلّ الدليل على عدم انفعال الماء إذا كان بقدر الكر الذى هو ألف و مائتا رطل، و لكنّ العرف يطلقونه

على أقل من ذلك بقليل من باب المسامحة، فإنه لا يجوز الأخذ بها و الحكم بعدم انفعال الأقل، بل يحكم بنجاسته.

و كذا في مسأله الزكاه بعد تعيين النصاب شرعاً بمقتضى الفهم العرفى من الدليل لا يمكن الأخذ بالمسامحه العرفيه، ففى مثل استصحاب عدم الحاجب إن كان العرف يستظهر من الأدله أنّ صحه الغسل من آثار عدم الحاجب مع صب الماء على البدن، فلا يكون هذا استثناءً من عدم حجيه الأصل المثبت، لكون الأثر حينئذ أثراً لنفس المستصحب لا للازمه، و إن كان العرف معترفاً بأنّ المستظهر منها أنّ الأثر أثر للواسطه - كما هو الصحيح - فان رفع الحدث و صحه الغسل من آثار تحقق الغسل لا من آثار عدم الحاجب عند صب الماء، فلا فائده فى خفاء الواسطه بعد عدم كون الأثر أثراً للمستصحب، فهذا الاستثناء مما لا يرجع إلى محصل.

و أقياً ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من حجيه الأصل المثبت فيما إذا لم يمكن التفكيك فى التعبد بين المستصحب و لازمه عرفاً، أو كانت الواسطه بنحو يعدّ أثرها أثراً للمستصحب لشده الملازمه بينهما، فصحيح من حيث الكبرى، فإنه لو ثبتت الملازمه فى التعبد فى موردٍ، فلا إشكال فى الأخذ بها، إلّا أنّ الاشكال فى الصغرى، لعدم ثبوت هذه الملازمه فى موردٍ من الموارد، و ما ذكره فى المتضايقات من الملازمه فى التعبد مسلّم إلّا أنّه خارج عن محل الكلام، إذ الكلام فيما إذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك، كما ذكرنا فى أوّل هذا التنبيه (1)، و المتضايقان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابى، فإنه لا يمكن اليقين بأبوه زيد لعمرو بلا يقين ببنوه عمرو لزيد، و كذا سائر المتضايقات، فيجرى الاستصحاب فى نفس اللازم بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت. هذا إن كان مراده عنوان المتضايقين كما هو الظاهر.

ص: ١٩١

و إن كان مراده ذات المتضايفين، بأن كان ذات زيد و هو الأب مورداً للتعبد الاستصحابي، كما إذا كان وجوده متيقناً فشك في بقاءه و أردنا أن نرتب على بقاءه وجود الابن مثلاً، بدعوى الملازمه بين بقاءه إلى الآن و تولد الابن منه، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، و لا تصح دعوى الملازمه العرفيه بين التعبد ببقاء زيد و التعبد بوجود ولده، فإن التعبد ببقاء زيد و ترتيب آثاره الشرعيه كحرمه تزويج زوجته مثلاً- و عدم التعبد بوجود الولد له بمكان من الامكان عرفاً، فإنه لا ملازمه بين بقاءه الواقعي و وجود الولد، فضلاً عن البقاء التعبدى.

و أما ما ذكره من عدم إمكان التفكيك في التعبد بين العله و المعلول، فإن كان مراده من العله هى العله التامه ففيه: ما ذكرنا فى المتضايفين من الخروج عن محل الكلام، لعدم إمكان اليقين بالعله التامه بلا- يقين بمعلولها، فتكون العله و المعلول كلاهما متعلقاً لليقين و الشك و مورداً للتعبد بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت.

و إن كان مراده العله الناقصه - أى جزء العله - بأن يراد بالاستصحاب إثبات جزء العله مع ثبوت الجزء الآخر بالوجدان، فبضم الوجدان إلى الأصل يثبت وجود المعلول ويحكم بترتب الأثر، كما فى استصحاب عدم الحاجب فإنه بضم صب الماء بالوجدان إلى الأصل المذكور، يثبت وجود الغسل فى الخارج ويحكم برفع الحدث، ففيه: أنه لا ملازمه بين التعبد بالعله الناقصه و التعبد بالمعلول عرفاً، كيف و لو استثنى من الأصل المثبت هذا لما بقى فى المستثنى منه شىء، و يلزم الحكم بحجيه جميع الأصول المثبتة، فإن الملزوم و لازمه إقياً أن يكونا من العله الناقصه و معلولها، و إما أن يكونا معلولين لعله ثالثه، و على كلا التقديرين يكون استصحاب الملزوم موجباً لاثبات اللازم بناءً على الالتزام

بهذه الملازمه، فلا يبقى مورد لعدم حجيه الأصل المثبت.

فالذى تحصّل مما ذكرناه: عدم حجيه الأصل المثبت مطلقاً، لعدم دلالة أخبار الباب على أزيد من التعبد بما كان متيقناً و شك في بقاءه، فلا دليل على التعبد بآثار ما هو من لوازم المتيقن.

ثم إنّه قد تمسك جماعه من القدماء في عدّه من الفروع بالأصل المثبت، إمّا لأجل الالتزام بحجيته، و إمّا لأجل عدم الالتفات إلى عدم شمول الأدله له، فإنّ مسأله عدم حجيه الأصل المثبت من المسائل المستحدثه، و لم تكن معنونه في كلمات القدماء.

و كيف كان ينبغي لنا التكلم في جملة من هذه الفروع التي نسب إليهم التمسك فيها بالأصل المثبت.

الفرع الأول: ما إذا لاقى شيء نجساً أو متنجساً، و كان الملقى أو الملقى رطباً قبل الملاقاه، فشككنا في أنّ الرطوبه كانت باقيه حين الملاقاه أم لا، فتمسكوا باستصحاب الرطوبه و حكموا بنجاسه الملقى، فان قلنا بكون موضوع التنجس بالملاقاه مركباً من الملاقاه و الرطوبه في أحد الطرفين، فلا إشكال في جريان استصحاب الرطوبه و لا يكون من الأصل المثبت، لأنّ أحد جزأى الموضوع محرز بالوجدان و هو الملاقاه، و الجزء الآخر محرز بالأصل و هو الرطوبه، فيترتب الأثر حينئذ و هو الحكم بنجاسه الملقى، و إن قلنا بأن موضوعه هي السرايه و أنّه لا يحكم بنجاسه الملقى و لو مع العلم بالرطوبه إذا كانت ضعيفه غير موجه للسرايه، فلا مجال لاستصحاب الرطوبه، لكونه من الأصل المثبت، فإنّ الأثر الشرعى على هذا المبنى مترتب على السرايه، و هو شيء بسيط و لم يكن متيقناً حتى يكون مورداً للتعبد الاستصحابي، بل هو من

اللوازم العاديه لبقاء الرطوبه، فالحكم بالنجاسه لاستصحاب الرطوبه متوقف على القول بالأصل المثبت.

و الصحيح من الوجهين هو الثانى، لأنّه لم يرد بيان من الشارع يستفاد منه موضوع التنجس، فلا محاله يكون بيانه موكولاً إلى العرف، و من الظاهر أنّ العرف لا يحكم بالقذاره العرفيه إلّا فى مورد السرايه، هذا كلّه فى غير الحيوان.

و أمّا فى الحيوان كما إذا وقع ذباب على النجاسه الرطبه فطار و وقع فى الثوب أو فى إناء ماء مثلاً، و شككنا فى بقاء رطوبتها حين الملاقاه ففيه تفصيل، فأنّه إن قلنا بأنّ الحيوان لا ينجس أصلاً كما هو أحد القولين، فان كانت الرطوبه باقيه حين الملاقاه، صار الثوب أو إناء الماء نجساً لملاقاته هذه الرطوبه لا- لأجل ملاقاته للذباب، فاذا شك فى وجودها فلا مجال للتمسك باستصحابها، لكونه من أوضح مصاديق الأصل المثبت، حتى على القول بكون الموضوع مركباً من الملاقاه و الرطوبه، لعدم إحراز ملاقاه النجاسه حينئذ، لاحتمال جفاف الرطوبه، فلا- تكون هناك نجاسه حتى تتحقق ملاقاتها. و استصحاب الرطوبه لا يثبت ملاقاه النجاسه إلّا على القول بالأصل المثبت.

و بعبارة أخرى: بناءً على القول بعدم تنجس الحيوان، لا يمكن الحكم بنجاسه الملاقى فى مفروض المثال حتى على القول بكون موضوع التنجس هى الملاقاه و رطوبه أحد المتلاقيين، فانّ ملاقاه النجس غير محرز بالوجدان لينضم إليها إحراز الرطوبه بالأصل، فلا بدّ من إثبات الملاقاه بجريان الاستصحاب فى الرطوبه، و لا ينبغى الشك فى أنّه من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

و أمّا إذا قلنا بأنّ الحيوان ينجس بملاقاه النجاسه و لكنّه يطهر بزوال العين و جفاف الرطوبه بلا احتياج إلى الغسل، للسيره القطعيه بعدم غسل الحيوانات

مع العلم بنجاستها بملاقاه دم النفاس حين الولاده، و لجمله من الروايات (١)الداله على طهاره الطير بعد زوال عين النجاسه عن منقاره، فان كان الملاقي له في مفروض المثال يابساً كالثوب و البدن، فالكلام فيه هو الكلام في غيره من أن جريان الاستصحاب و عدمه منوط بالقول بكون الموضوع مركباً أم بسيطاً، فلا حاجه إلى الاعاده. و إن كان الملاقي له رطباً، كما إذا وقع الذباب المذكور في ظرف الماء أو على الثوب الرطب مثلاً، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب حتى على القول بكون موضوع التنجس هو السرايه، لأنّ الملاقاه مع رطوبه

ص: ١٩٥

١-١) نقل في الوسائل عن الكليني (قدس سره) عن أحمد بن إدريس و محمد بن يحيى جميعاً عن محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسن بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقه عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «سئل عمّا تشرب منه الحمامه؟ فقال (عليه السلام): كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره و اشرب، و عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال (عليه السلام): كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلّا أن ترى في منقاره دمًا، فان رأيت في منقاره دمًا، فلا توضأ منه و لا تشرب». و نقله عن الشيخ (قدس سره) باسناده عن محمد بن يعقوب و زاد «و سئل عن ماء شربت منه الدجاجه؟ قال (عليه السلام): إن كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه و لم يشرب، و إن لم يعلم أنّ في منقارها قدرًا، توضأ منه و اشرب». و عن محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بالاسناد، و ذكر الزيادة و زاد: «و كل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه و ليشربه». «و سئل عمّا يشرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال (عليه السلام): كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلّا أن ترى في منقاره دمًا، فلا تتوضأ منه و لا تشرب» [الوسائل ١: ٢٣٠ - ٢٣١ / أبواب الأستار ب ٤ ح ٢ و ٣ و ٤]

الملاقى محرز بالوجدان، و السرايه أيضاً كذلك على الفرض، و تحرز نجاسه الملاقى بالأصل، فإن المفروض أنّ الحيوان كان نجساً و شك في بقاء نجاسته، لاحتمال طهارته بالجفاف، فيحكم ببقاء نجاسته للاستصحاب، و يترتب عليه الحكم بنجاسه الملاقى.

و ظهر بما ذكرناه أنّ ما ذكره المحقق النائنى (1) (قدس سره) - من عدم الفرق بين القول بعدم نجاسه الحيوان و القول بطهارته بزوال العين في جريان الاستصحاب و عدمه - ليس على ما ينبغي، بل التحقيق ما ذكرناه من عدم جريانه على القول الأوّل، و جريانه على القول الثانى إذا كان الملاقى رطباً. و أمّا إذا كان يابساً فجريانه مبنى على القول بكون الموضوع مركباً على ما تقدّم تفصيله في غير الحيوان.

الفرع الثانى: ما إذا شك في يوم أنّه آخر شهر رمضان، أو أنّه أوّل شهر شوال، فلا ريب في أنّه يجب صومه بمقتضى استصحاب عدم خروج شهر رمضان، أو عدم دخول شهر شوال، و هل يمكن إثبات كون اليوم الذى بعده أوّل شهر شوال، ليرتب عليه أثره كحرمة الصوم مثلاً بهذا الاستصحاب أم لا؟ فيه تفصيل.

فإنّنا إذا بنينا على أنّ عنوان الأوّليه مركب من جزئين: أحدهما وجودى، و هو كون هذا اليوم من شوال. و ثانيهما عدمى، و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله، ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه أوّل شوال، لأنّ الجزء الأوّل محرز بالوجدان، و الجزء الثانى يحرز بالأصل، فبضميمة الوجدان إلى الأصل يتم المطلوب.

ص: ١٩٦

و أما إذا بنينا على أن عنوان الأوليه أمر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر منه، كعنوان الحدوث المنتزع من الوجود المسبوق بالعدم، و غير مركب من الوجود و العدم السابق، لم يمكن إثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور، إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ الأوليه بهذا المعنى لازم عقلي للمستصحب، و غير مسبوق باليقين، و حيث إنّ التحقيق بساطه معنى الأوليه بشهادته العرف، لا يمكن إثباتها بالاستصحاب المزبور.

و قد ذكر المحقق النائيني (١) (قدس سره) أنّ إثبات كون المشكوك فيه أوّل شوال، و إن لم يمكن الاستصحاب لكونه مثبتاً، إلّا أنّه يثبت لأجل النص (٢) الدال على ثبوت العيد برؤيه الهلال، أو بمضى ثلاثين يوماً من شهر رمضان، فكلما مضى ثلاثون يوماً من شهر رمضان، فيحكم بكون اليوم الذي بعده يوم العيد.

و هذا الجواب و إن كان صحيحاً، إلّا أنّه مختص بيوم عيد الفطر، لاختصاص النص به، فلا يثبت به أوّل شهر ذى الحجه مثلاً، بل لا يثبت غير اليوم الأوّل من سائر أيام شوال، فاذا كان أثر شرعي لليوم الخامس من شهر شوال مثلاً، لم يمكن ترتيبه عليه، لعدم النص فيه، إلّا أن يتمسك فيه بعدم القول بالفصل.

و لكنّنا في غنى عن هذا الجواب، لا يمكن إثبات عنوان الأوليه بالاستصحاب بنحو لا يكون من الأصل المثبت، بتقريب أنّه بعد مضى دقيقه من اليوم الذي

ص: ١٩٧

١- ١) أجود التقريرات ٤: ١٣٩، فوائد الأصول ٤: ٤٩٩ و ٥٠٠

٢- ٢) كما في الوسائل ١٠: ٢٦٤ / أبواب أحكام شهر رمضان ب ٥ ح ١١

نشك في أوليته، نقطع بدخول أول الشهر، لكننا لا ندرى أنه هو هذا اليوم ليكون باقياً، أو اليوم الذي قبله ليكون ماضياً، فنحكم ببقائه بالاستصحاب، و تترتب عليه الآثار الشرعية كحرمه الصوم مثلاً.

و لا اختصاص لهذا الاستصحاب باليوم الأول، بل يجرى في الليلة الأولى و في سائر الأيام من شهر شوال و من سائر الشهور لو كان لما في البين أثر شرعى، فاذا شككنا في يوم أنه الثامن من شهر ذى الحجة أو التاسع منه، حكمنا بكونه اليوم الثامن، بالتقريب المزبور. و كذلك نحكم بكون اليوم الذى بعده هو التاسع منه، لأنه بمجرد مضى قليل من هذا اليوم نعلم بدخول اليوم التاسع و نشك في بقاءه، فنستصحب بقاءه، و تترتب عليه آثاره.

و توهم أن الاستصحاب المزبور لا- يترتب عليه الحكم بكون اليوم المشكوك فيه يوم عرفه أو يوم العيد في المثال الأول، فإنه لازم عقلى للمستصحب و هو كون يوم عرفه أو يوم العيد باقياً، و ليس هو مما تعلق به اليقين و الشك كما هو ظاهر مدفوع بما بيناه في جريان الاستصحاب في نفس الزمان، و حاصله: أننا لا نحتاج في ترتب الأثر الشرعى إلى إثبات كون هذا اليوم هو يوم عرفه أو يوم العيد، بل يكفى فيه إحراز بقاءه بنحو مفاد كان التامه، فراجع (1).

الفرع الثالث: ما إذا شك في وجود الحاجب حين صب الماء لتحصيل الطهاره من الحدث أو الخبث، كما إذا احتمل وجود المانع عن وصول الماء إلى البشره حين الاغتسال، أو احتمل خروج المذى بعد البول و منعه عن وصول الماء إلى المخرج، فربما يقال فيه بعدم الاعتناء بهذا الشك، نظراً إلى جريان أصله عدم الحاجب، و لكنّه غير سديد، إذ من الواضح أن الأثر الشرعى و هو

ص: ١٩٨

رفع الحدث أو الخبث مترتب على وصول الماء إلى البشرة و تحقق الغسل خارجاً، و هو لا يثبت بالأصل المزبور إلّا على القول بحجيه الأصل المثبت.

و قد ذكر بعضهم: أنّ عدم وجوب الفحص عن الحاجب غير مستند إلى الاستصحاب ليرد عليه ما ذكر، بل هو مستند إلى السيره القطعيه الجاريه من المتدينين على عدم الفحص.

و يرد عليه أولاً: أنّه لم تتحقق هذه السيره، فان عدم الفحص من المتدينين لعلّه لعدم التفاتهم إلى وجود الحاجب، أو للاطمئنان بعدمه، فلم يعلم تحقق السيره على عدم الفحص مع احتمال وجود الحاجب.

و ثانياً: أنّه مع فرض تسليم تحقق السيره لم يعلم اتصالها بزمان المعصوم (عليه السلام) لتكون كاشفه عن رضاه، فلعلها حدثت في الأدوار المتأخره لأجل فتوى جمع من الأعلام به تمسكاً بأصالة عدم الحاجب كما صرح به في بعض الرسائل العمليه.

فالتحقيق وجوب الفحص في موارد الشك في وجود الحاجب حتى يحصل العلم أو الاطمئنان بعدمه.

الفرع الرابع: ما إذا وقع الاختلاف بين الجاني و ولي الميت، فادعى الولي موته بالسرايه، و ادعى الجاني موته بسبب آخر كشرب السم مثلاً، و كذا الحال في الملفوف باللحاف الذي قدّ نصفين، فادعى الولي أنّه كان حياً قبل القدر، و ادعى الجاني موته، فنسب إلى الشيخ (1) (قدس سره) التردد، نظراً إلى معارضه أصاله عدم سبب آخر في المثال الأوّل، و أصاله بقاء الحياه في المثال الثاني

ص: ١٩٩

بأصالة عدم الضمان في كليهما. و عن العلامة (قدس سره) (١) القول بالضمان. و عن المحقق (٢) اختيار عدم الضمان.

و التحقيق أن يقال: إنه إن قلنا بأن موضوع الضمان هو تحقق القتل - كما هو الظاهر - لترتب القصاص و الديه في الآيات و الروايات (٣) عليه، فلا- بدّ من الالتزام بعدم الضمان في المقام، لأصالة عدمه، و لا يمكن إثباته بأصالة عدم سبب آخر و لا باستصحاب الحياه، إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ القتل لازم عادى لعدم تحقق سبب آخر و لبقاء حياته.

و إن قلنا بأن الموضوع له أمر مركب من الجنايه و عدم سبب آخر في المثال الأوّل، و من الجنايه و الحياه في المثال الثاني، فلا إشكال في جريان الاستصحاب و إثبات الضمان، فإنّ أحد جزأى الموضوع محرز بالوجدان و الآخر بالأصل، لكن هذا خلاف الواقع، لعدم كون الموضوع مركباً من الجنايه و عدم سبب آخر و لا من الجنايه و الحياه، بل الموضوع شىء بسيط و هو القتل. فما ذكره المحقق (قدس سره) من عدم الضمان هو الصحيح، و أمّا العلامة (قدس سره) فلعله قائل بحجيه الأصل المثبت.

و أمّا التردد المنسوب إلى الشيخ (قدس سره) فلا- وجه له أصلاً، فإنّه على تقدير القول بالأصل المثبت لا إشكال في الحكم بالضمان كما عليه العلامة (قدس سره)، و على تقدير القول بعدم حجيته لا إشكال في الحكم بعدمه كما عليه

ص: ٢٠٠

١-١) تحرير الأحكام ٢: ٢٦١

٢-٢) شرائع الاسلام ٤: ١٠١

٣-٣) البقره ٢: ١٧٨ و الإسراء ١٧: ٣٣ و الوسائل ٢٩: ٥٢ / أبواب القصاص ب ١٩ و غيره

المحقق (قدس سره) فالتردد فى غير محلّه على كل تقدير، إلّا أن يكون تردده لأجل تردده فى حجيه الأصل المثبت، لكنّه خلاف التعليل المذكور فى كلامه (قدس سره) فإنّه علل التردد بتساوى الاحتمالين - أى احتمال كون القتل بالسرايه، واحتمال كونه بسبب آخر - فلا يكون منشأ تردده فى الحكم بالضمان هو التردد فى حجيه الأصل المثبت.

الفرع الخامس: ما إذا تلف مال أحد تحت يد شخص آخر، فادعى المالك الضمان و ادعى من تلف المال عنده عدم الضمان.

ثمّ إنّ الضمان المختلف فيه تارةً يكون ضمان اليد، وأخرى ضمان المعاوضه، و بعبارة أخرى: تارةً يدعى المالك الضمان بالبدل الواقعى من المثل أو القيمه، و أخرى يدعى الضمان بالبدل الجعلى المجعول فى ضمن معاوضه.

و الأول كما إذا قال المالك: إنّ مالى كان فى يدك بلا إذن منى، فتلفه يوجب الضمان ببدله الواقعى، و ادعى الآخر كونه أمانه فى يده فلا ضمان عليه.

و الثانى كما إذا قال المالك: بعثت مالى بكذا، و ادعى الآخر أنّه وهبه إياه، و لا ضمان له باتلافه أو تلفه عنده، فالمعروف بين الفقهاء هو الحكم بالضمان فى المقام، و لكنّه اختلف فى وجهه.

ف قيل: إنّ مبنى على القول بحجيه الأصل المثبت، فإنّ أصاله عدم إذن المالك لا يثبت كون اليد عاديه كى يترتب عليه الضمان، إلّا على القول بالأصل المثبت.

و قيل: إنّ مبنى على قاعده المقتضى و المانع، حيث إنّ اليد مقتضيه للضمان، و إذن المالك مانع عنه، و الأصل عدمه فيحكم بالضمان.

و قيل: إنّ مبنى على التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، فإنّ عموم قوله

(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» (١) يقتضى ضمان كل يد، و الخارج منه بالأدله هو المأخوذ بإذن المالك، و حيث إنّ إذن المالك فى المقام مشكوك فيه، كان الحكم بالضمان استناداً إلى عموم قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» تمسكاً بالعام فى الشبهه المصداقيه.

قال المحقق النائيني (قدس سره) (٢): ليس الحكم بالضمان مستنداً إلى شىء من هذه الوجوه، بل هو لأجل أنّ موضوع الضمان يحرز بضم الوجدان إلى الأصل، بيان ذلك: أنّ موضوع الضمان مركب من تحقق اليد و الاستيلاء على مال الغير، و من عدم الرضا من المالك. و أحد الجزئين محرز بالوجدان و هو اليد، و الآخر محرز بالأصل و هو عدم الرضا به من المالك، فيحكم بالضمان لاحراز موضوعه تعبداً.

و هذا الذى ذكره (قدس سره) متين فى المثال الأوّل، فان موضوع الضمان ليس هو اليد العاديه، بل اليد مع عدم الرضا من المالك، و اليد محرزه بالوجدان، و عدم الرضا محرزاً بالأصل، فيحكم بالضمان.

لكنه لا يتم فى المثال الثانى، فإن الرضا فيه محقق إجمالاً: إمّا فى ضمن البيع أو الهبه، فلا يمكن الرجوع إلى أصاله عدمه، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، و لا يمكن التمسك بأصاله عدم الهبه لاثبات الضمان، ضروره أنه غير مترتب على عدم الهبه، بل مترتب على وجود البيع و هى لا- تثبتة و لو قلنا بحجيه الأصل المثبت، لمعارضتها بأصاله عدم البيع، فإنّ كلاً- من الهبه و البيع مسبوق بالعدم.

ص: ٢٠٢

١- ١) المستدرک ١٤: ٧- ٨ / كتاب الوديعه ب ١ ح ١٢
٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ١٤٢، فوائد الأصول ٤: ٥٠٢ و ٥٠٣

و أمّا قاعده المقتضى و المانع فهى مما لا أساس له، كما أنّ التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه مما لا وجه له على ما حقق فى محلّه (١) وعليه فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل موردٍ بلحاظ نفسه، و هو فى المقام أصاله عدم الضمان.

هذا فيما إذا لم يكن نص بالخصوص، و إلّا فالمتعين الأخذ به كما فى مسأله اختلاف المتبايعين فى مقدار الثمن، كما إذا قال البائع: بعتك بعشره دنانير، و قال المشتري: اشتريت بخمسه دنانير، ففى المقدار المتنازع فيه يرجع إلى النص (٢) الصحيح الدال على تقديم قول البائع إن كانت العين موجوده، و تقديم قول المشتري إن كانت العين تالفه.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه (قدس سره) (٣) ذكر موارد و بنى على أنّ التمسك بالأصل فيها لا يكون تمسكاً بالأصل المثبت:

الأول: جريان الاستصحاب فى الفرد، لترتب الأحكام المترتبه على الكلى، فإنّ الأثر الشرعى و إن كان مترتباً على الطبيعه الكليه، إلّا أنّ الكلى لا يعدّ لازماً عقلياً للفرد كى يكون الاستصحاب الجارى فيه لأجل ترتب هذا الأثر

ص: ٢٠٣

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٣٤ و ما بعدها

٢-٢) و هو ما نقله فى الوسائل عن الكلينى عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن أبى نصر عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله (عليه السلام) «فى الرجل يبيع الشىء فيقول المشتري هو بكذا و كذا بأقل مما قال البائع؟ فقال (عليه السلام): القول قول البائع مع يمينه إذا كان الشىء قائماً بعينه» [الوسائل ١٨: ٥٩ / أبواب أحكام العقود ب ١١ ح ١]

٣-٣) كفايه الأصول: ٤١٦ و ٤١٧ / التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب

من الأصل المثبت، بل الكلى عين الفرد وجوداً و متحد معه خارجاً، فاذا كان فى الخارج خمّر و شككنا فى صيرورته خلاً، فباستصحاب الخمرية نحكم بحرمة و نجاسته مع كون الحرمة و النجاسة من أحكام طبيعه الخمر، لأن الكلى عين الفرد لا لازمه.

الثانى: جريان الاستصحاب فى منشأ الانتزاع، فتترتب عليه الأحكام المترتبة على الأمور الانتزاعية، و هى الأمور التى ليس بحذائها شىء فى الخارج، و يعبر عنها بخارج المحمول، كالملكية و الزوجية، فإنّ الأثر الشرعى و إن كان أثراً للأمر الانتزاعى، إلّا أنّه حيث لا يكون بحذائه شىء فى الخارج، كان الأثر فى الحقيقه أثراً لمنشأ الانتزاع. و هذا بخلاف الأعراض التى تكون بأنفسها موجودة فى الخارج، و يعبر عنها بالمحمول بالضميمه، فاذا كان الأثر أثراً لسواد شىء، لم يمكن ترتيبه على استصحاب معروضه على تقدير كون السواد لازماً لبقائه دون حدوثه، فإنّه من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

الثالث: جريان الاستصحاب فى الجزء و الشرط، فتترتب عليه الجزئيه و الشرطيه، فإنّ الجزئيه و الشرطيه و إن لم تكونا مجعولتين بالاستقلال، لكنهما مجعولتان بالتبع، و لا فرق فى ترتب الأثر المجعول على المستصحب بين أن يكون مجعولاً بالاستقلال أو بالتبع، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون المستصحب وجودياً أو عدمياً. انتهى كلامه (قدس سره).

أقول: أمّا ما ذكره أوّلاً من جريان الاستصحاب فى الفرد فهو مما لا إشكال فيه، كيف و لو منع منه لانسدّ باب الاستصحاب، إلّا أنّ جريانه فى الفرد ليس مبنياً على ما ذكره من اتحاد الكلى و الفرد خارجاً، بل الوجه فيه أنّ الأثر أثر لنفس الفرد لا للكلى، لأنّ الأحكام و إن كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقيه، إلّا أنّ الحكم فيها ثابت للأفراد لا محاله، غايه الأمر أنّ

الخصوصيات الفردية لا- دخل لها في ثبوت الحكم، وإلا فالكلية بما هو لا حكم له، وإنما يؤخذ في موضوع الحكم ليشار به إلى أفرادها، مثلاً إذا حكم بحرمة الخمر فالحرام هو الخمر الخارجي لا طبيعته الكلية بما هي.

و أما ما ذكره في المورد الثاني، فإن كان مراده منه أنّ الاستصحاب يصح جريانه في الفرد من الأمر الانتزاعي لترتيب أثر الكلية عليه، فيصح استصحاب ملكية زيد لمالٍ لترتيب آثار الملكية الكلية من جواز التصرف له و عدم جواز تصرف الغير فيه بدون إذنه، فالكلام فيه هو الكلام في الأمر الأوّل، مع أنّ هذا لا يكون فارقاً بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه، فاذا شك في بقاء فردٍ من أفراد المحمول بالضميمه كعداله زيد مثلاً، فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار مطلق العداله كجواز الاقتداء به و نحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه.

و إن كان مراده أنّ الاستصحاب يجري في منشأ الانتزاع و يترتب عليه أثر الأمر الانتزاعي الذي يكون لازماً له على فرض بقائه، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فاذا علمنا بوجود جسم في مكان، ثم علمنا بوجود جسم آخر في أسفل من المكان الأوّل، مع الشك في بقاء الجسم الأوّل في مكانه، لم يمكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثاني باستصحاب وجوده في مكانه الأوّل، فإنّه من أوضح أنحاء الأصل المثبت. و كذلك لا يمكن إثبات زوجه امرأه خاصه لزيد مع الشك في حياتها و إن علم أنّها على تقدير حياتها تزوجت به يقيناً.

نعم، لو كان الأمر الانتزاعي أثراً شرعياً لبقاء شيء، لترتب على استصحابه بلا إشكال، و هذا كما إذا علم بأنّ الفرس المعين كان ملكاً لزيد و شك في حياته حين موت زيد، أو في بقائه على ملكه حين موته، فباستصحاب الحياه أو

الملكيه نحكم بانتقاله إلى الوارث و لا مجال حينئذ لتوهم كونه مثبتاً، لأن انتقاله إلى الوارث من الآثار الشرعيه لبقائه، غايه الأمر أنه أثر وضعي لا تكليفي، و هو لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب و عدمه.

و أما ما ذكره في المورد الثالث - من ترتب الأمور المجعوله بالتبع على الاستصحاب كالأُمور المجعوله بالاستقلال، فباستصحاب الشرط تترتب الشرطيه و باستصحاب المانع تترتب المانعيه - فالظاهر أنه أراد بذلك دفع الاشكال المعروف في جريان الاستصحاب في الشرط و المانع.

بيان الاشكال: أن الشرط بنفسه ليس مجعولاً بالجعل التشريعي، بل لا يكون قابلاً للجعل التشريعي، لكونه من الأمور الخارجيه التكوينيّه كالاستقبال و التستر للصلاه مثلاً و لا- يكون له أثر شرعي أيضاً، فإن جواز الدخول في الصلاه مثلاً ليس من الآثار الشرعيه للاستقبال، بل [من] الأحكام العقليه، فإن المجعول الشرعي هو الأمر المتعلق بالصلاه مقيداً بالاستقبال، بحيث يكون التقييد داخلاً و القيد خارجاً. و بعد تحقق هذا الجعل من الشارع، يحكم العقل بجواز الدخول في الصلاه مع الاستقبال، و عدم جواز الدخول فيها بدونها، لحصول الامتثال معه و عدمه بدونها. و حصول الامتثال و عدمه من الأحكام العقليه، فليس الشرط بنفسه مجعولاً- شرعياً، و لا- مما له أثر شرعي، فلا بدّ من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه. و كذا الكلام بعينه في المانع، فأراد صاحب الكفايه (قدس سره) دفع هذا الاشكال بأن الشرطيه من المجعولات بالتبع، فلا مانع من جريان الاستصحاب في الشرط لترتب الشرطيه عليه، لأنّ المجعولات بالتبع كالمجعولات بالاستقلال في صحه ترتبها على الاستصحاب.

أقول: أما ما ذكره من حيث الكبرى، من صحه جريان الاستصحاب باعتبار الأثر المجعول بالتبع فهو صحيح، لعدم الدليل على اعتبار كون الأثر

و أمياً من حيث الصغرى و تطبيق هذه الكليه على محل الكلام فغير تام، لأن الشرطيه ليست من آثار وجود الشرط فى الخارج كى تترتب على استصحاب الشرط، بل هى منتزعه فى مرحله الجعل من أمر المولى بشىء مقيداً بشىء آخر، بحيث يكون التقيد داخلاً و القيد خارجاً، فشرطيه الاستقبال للصلاه تابعه لكون الأمر بالصلاه مقيداً بالاستقبال، سواء وجد الاستقبال فى الخارج أم لا، فكما أن أصل وجوب الصلاه ليس من آثار الصلاه الموجوده فى الخارج، فإنّ الصلاه واجبه أتى بها المكلف فى الخارج أم لم يأت بها، فكذا اشتراط الصلاه بالاستقبال ليس من آثار وجود الاستقبال فى الخارج، فإنّ الاستقبال شرط للصلاه وجد فى الخارج أم لا، وعليه فلا تترتب الشرطيه على جريان الاستصحاب فى ذات الشرط. و هذا بخلاف الحرمة و الملكيه و نحوهما من الأحكام التكليفيه أو الوضعيه المترتبه على الوجودات الخارجيه، فاذا كان فى الخارج خمر و شككنا فى انقلابه خلاً، نجري الاستصحاب فى خمريته فنحكم بحرمته و نجاسته بلا إشكال.

و ظهر بما ذكرناه أنه لا يجرى الاستصحاب فى نفس الشرطيه أيضاً إذا شك فى بقائها لاحتمال النسخ، أو لتبدل حاله من حالات المكلف، فإنّ الشرطيه كما عرفت منتزعه من الأمر بالمقيد، فيجرى الاستصحاب فى منشأ الانتزاع، و تنتزع منه الشرطيه، فلا تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فى نفس الشرطيه. هذا إذا قلنا بجريان الاستصحاب عند الشك فى النسخ و فى الأحكام الكليه، و إلّا فلا مجال للاستصحاب عند الشك فى بقاء الشرطيه أصلاً.

فالمتحصل مما ذكرناه: أنه لا يندفع الاشكال المعروف فى جريان الاستصحاب فى الشرط بما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره)

و الذى ينبغى أن يقال فى دفعه: إن الاشكال المذكور إنما نشأ مما هو المعروف بينهم من أنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لمجعول شرعى، فيتوجه حينئذ الاشكال فى جريان الاستصحاب فى الشرط، لعدم كونه مجعولاً بالجعل التشريعى، و ليس له أثر جعلى.

و التحقيق فى الجواب: أنه لا- ملزم لاعتبار ذلك، فإنه لم يدل عليه دليل من آيه أو روايه، و إنما المعتبر فى جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعبد، و من الظاهر أن الحكم بوجود الشرط قابل للتعبد، و معنى التعبد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدى و حصول الامتثال، فإن لزوم إحراز الامتثال و إن كان من الأحكام العقلية إلا أنه معلق على عدم تصرف الشارع بالحكم بحصوله، كما فى قاعدتى الفراغ و التجاوز، فإنه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشك بعد الفراغ، أو بعد التجاوز، لحكم العقل بوجود الاعاده، لاحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنه بعد تصرف الشارع و حكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبنياً على دفع الضرر المحتمل، و لا يكون هناك احتمال ضرر.

فكذا الحال فى المقام، فان معنى جريان الاستصحاب فى الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالى فى مقام الامتثال بالتعبد الشرعى، فلا محذور فيه أصلاً، و تكون حال الاستصحاب حال قاعده الفراغ و التجاوز فى كون كل منهما تصرفاً من الشارع، غاية الأمر أن الاستصحاب لا- يختص بمقام الامتثال، فيجرى فى ثبوت التكليف تارةً و فى نفيه أخرى و فى مقام الامتثال ثالثه، بخلاف قاعده الفراغ و التجاوز فإنها مختصه بمقام الامتثال.

ثم ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (١): أنه لا فرق فى المستصحب أو

ص: ٢٠٨

الأثر المترتب عليه بين أن يكون ثبوت التكليف و وجوده أو نفيه و عدمه، فجريان الاستصحاب ليس منوطاً بكون المستصحب أو أثره وجودياً، بل منوط بكون المستصحب أو أثره قابلاً للتعبد و أن يكون ثبوته و نفيه بيد الشارع، و من المعلوم أن نفي التكليف قابل للتعبد كثبوته، إذ نفي التكليف و ثبوته بيد الشارع، لاستواء القدره بالنسبه إلى طرفي الوجود و العدم. ثم فرّع على ذلك الاشكال على شيخنا الأنصاري (قدس سره) فيما ذكره في أواخر البراءه (١) من منع الاستدلال على البراءه باستصحابها و باستصحاب عدم المنع.

أقول: أمّا ما ذكره من عدم الفرق بين كون الأثر وجودياً أو عدمياً فصحيح، و قد ذكرنا أنّ ما هو المعروف من اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي مما لا أساس له، بل المعتبر في الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي، بلا فرق بين كونه وجودياً أو عدمياً، فإنّ نفي التكليف بيد الشارع و قابل للتعبد به كثبوته.

و أمّا ما ذكره من الاشكال على الشيخ (قدس سره) فغير وارد، لأنّ منع الشيخ (قدس سره) عن الاستدلال بالاستصحاب للبراءه ليس مبنياً على عدم جريان الاستصحاب في العدمي، كيف و قد ذكر في أوائل الاستصحاب في جملة الأقوال القول بالتفصيل بين الوجودي و العدمي، و ردّه بعدم الفرق بينهما من حيث شمول أدله الاستصحاب لهما (٢).

بل منعه (قدس سره) عن استصحاب البراءه مبني على ما ذكره هناك من أنّه بعد جريان الاستصحاب إمّا أن يحتمل العقاب، و إمّا أن لا يحتمل لكون

ص: ٢٠٩

١-١) فرائد الأصول ١: ٣٧٨

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥٦٠ و ٥٨٨

الاستصحاب موجباً للقطع بعدم استحقاقه، و على الأول فلا بدّ في الحكم بالبراءة من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، فلتكن هي المرجع من أوّل الأمر بلا حاجة إلى جريان الاستصحاب، فإنّ الرجوع إليه حينئذ لغو محض. و الثاني غير صحيح، لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من الأحكام المجعولة الشرعيه حتى يصح ترتيبه على الاستصحاب، بل هو من الأحكام العقليه، فلا يترتب على الاستصحاب المزبور. ثمّ أورد على نفسه بأن استصحاب عدم المنع تترتب عليه الرخصه و الاذن، فأجاب بأن المنع عن الفعل و الاذن فيه متضادان، فلا يمكن إثبات أحدهما بنفي الآخر إلّا على القول بالأصل المثبت، انتهى ملخصاً.

و حق الجواب عنه هو ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) في التنبيه التاسع (1) من أن عدم ترتب الأثر غير الشرعي بالاستصحاب إنّما هو بالنسبه إلى الآثار الواقعيه للمستصحب، و أمّا إذا كانت الآثار آثاراً للأعم من الوجود الواقعي و الظاهري، فلا مانع من ترتبها على الاستصحاب. و استحقاق العقاب و عدمه من هذا القبيل، فإنّه و إن كان من الأحكام العقليه، إلّا أنّه أثر لمطلق عدم المنع أعم من الواقعي و الظاهري، فإنّ العقل كما يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بحرام واقعاً، كذلك يحكم بعدم استحقاق العقاب بفعل ما ليس بحرام ظاهراً، فلا مانع من ترتب عدم استحقاق العقاب على استصحاب البراءة و عدم المنع، فإنّه بعد ثبوت البراءة من التكليف و عدم المنع من قبل الشارع عن الفعل، يحرز موضوع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب بالوجدان.

و ملخص الكلام في المقام: أنّ ما ذكره الشيخ (قدس سره) - من أنّه بعد جريان الاستصحاب إنّما أن يحتمل العقاب و إنّما أن يجزم بعدمه - مندفع باختيار الشق الثاني، فإنّه بعد إحراز عدم التكليف ظاهراً بالاستصحاب،

ص: ٢١٠

يكون عدم استحقاق العقاب محرزاً بالوجدان لتحقيق موضوعه، فلا إشكال في التمسك بالاستصحاب لاثبات البراءة.

التنبه التاسع

ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (١) أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي بقاءً، ولا يقدح فيه عدم كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي حدوثاً، لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه حينئذ، فالتعبد ببقاء الحاله السابقه لا يتوقف على ثبوت أثر لحدوثها، بل يكفي فيه ثبوت أثر لبقائها، فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم التكليف، فأنه وإن كان غير مجعول في الأزل و غير قابل للتعبد به، لكنّه قابل للتعبد به بقاءً، لأن ثبوت التكليف في الحال قابل للجعل، فنفيه أيضاً كذلك، لاستواء نسبه القدره إلى الطرفين، و كذا لا مانع من جريان الاستصحاب في موضوع لم يكن له أثر في مرحله الحدوث مع كونه ذا أثر في مرحله البقاء، كما إذا علمنا بموت الوالد و شككنا في حياه الولد، فلا مانع من استصحاب حياته و إن لم يكن لحياته أثر حال حياه الوالد، لكنّ الأثر مترتب على تقدير حياته بعد موت الوالد و هو انتقال أموال الوالد إليه بالارث. انتهى ملخصاً.

و هذا الذي ذكره (قدس سره) متين لا شبهه فيه، فإن أدله الاستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك ناظره إلى البقاء، فلو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً لا يجرى فيه الاستصحاب و لو كان قابلاً له حدوثاً، و لو كان قابلاً للتعبد بقاءً يجرى الاستصحاب فيه و لو لم يكن قابلاً له حدوثاً.

ص: ٢١١

لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع، و كذا فيما إذا كان الشك في ارتفاع حكم أو موضوع بعد العلم بتحقيقه. أما إذا شك في تقدمه و تأخره - بعد العلم بتحقيقه - أو شك في تقدم الارتفاع و تأخره بعد العلم بأصله، فالكلام فيه يقع تارة فيما إذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبه إلى أجزاء الزمان. و أخرى فيما إذا لوحظ بالنسبه إلى حادث آخر، فهنا مقامان:

أما المقام الأول: فلا إشكال فيه في جريان استصحاب العدم إلى زمان العلم بالتحقق، فتترتب آثار العدم حينئذ، كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فيجري الاستصحاب و تترتب آثار العدم إلى يوم الجمعة، لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب تأخر وجوده عن يوم الخميس إن كان لعنوان التأخر أثر، فإن التأخر عن يوم الخميس لازم عقلي لعدم الحدوث يوم الخميس، فإثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالأصل المثبت، و كذا لا يثبت به الحدوث يوم الجمعة، فإن الحدوث عباره عن الوجود الخاص، و هو أول الوجود.

و بعباره أخرى: الحدوث عباره عن الوجود المسبوق بالعدم، فإثبات الحدوث يوم الجمعة باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقف على القول بالأصل المثبت. نعم، لو كان الحدوث مركباً من أمرين - أي الوجود يوم الجمعة مثلاً و عدم الوجود يوم الخميس - لترتب آثار الحدوث بالاستصحاب المذكور، لكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان و هو الوجود يوم الجمعة، و الجزء الآخر بالأصل و هو عدم الوجود يوم الخميس، لكنّه خلاف الواقع، فإنّ

الحدوث أمر بسيط و هو الوجود المسبوق بالعدم. و يجرى ما ذكرناه فيما إذا شك في تقدم الارتفاع و تأخره مع العلم بأصل تحققه، فلا مانع من جريان أصاله عدم الارتفاع إلى زمان العلم به، و لا يمكن إثبات تأخر الارتفاع و لا حدوثه بهذا الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت.

و أما المقام الثانى: و هو ما إذا كان الشك في تقدم حادث و تأخره بالنسبه إلى حادث آخر، كما إذا علمنا بموت الوالد و إسلام الولد و شككنا في أنّ الإسلام متقدم على الموت ليرث الولد من والده أو أنّه متأخر عنه لثلا يرث منه، فتحقيق الكلام فيه يقتضى ذكر مقدمه و هى: ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ الموضوع إذا كان بسيطاً لا يمكن ترتيب أثره باستصحاب يجرى في ملزومه، و إن كان الموضوع مركباً من أمرين، فلا- مانع من جريان الاستصحاب و ترتيب أثر هذا الموضوع المركب إذا كان أحد الجزئين محرزاً بالوجدان و الآخر بالأصل، كما إذا شككنا في حياه الولد حين موت والده، فإنّ الموضوع للارث مركب من أمرين: موت الوالد، و حياه الولد حين موت الوالد، و أحد الجزئين محرز بالوجدان و هو موت الوالد، و الجزء الآخر و هو حياه الولد يحرز بالاستصحاب، فيترتب عليه الحكم لا محاله.

و كذا الحال في موضوع جواز التقليد، فإذا كان زيد عادلاً و لم يكن عالماً فصار عالماً، و شككنا في بقاء عدالته، فنحرز عدالته بالاستصحاب و علمه بالوجدان، فيحكم بجواز تقليده.

و كذا الكلام في متعلق الحكم، فإنّه إذا كان مركباً لا- مانع من جريان الاستصحاب في أحد جزأيه مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان، كما هو الحال في الصلاة فإنّ الواجب علينا الاتيان بها مع الستر و الطهاره من الحدث و الخبث مثلاً، فباحراز الطهاره مثلاً بالأصل و الباقي بالوجدان يترتب الأثر و هو جواز

الاكتفاء بما أتى به في مقام الامتثال.

و ربّما يقال: بأنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم تحقق المجموع المركب، فاذا صلينا مع الشك في الطهارة مثلاً نستصحب عدم تحقق الصلاة مع الطهارة في الخارج.

و أجاب عنه المحقق النائيني (قدس سره) (1) بأنّ الشك في تحقق المجموع مسبب عن الشك في تحقق الجزء المشكوك فيه، فاذا جرى الاستصحاب فيه كان حاكماً على استصحاب عدم تحقق المجموع.

و فيه: أنّ الاستصحاب السببي إنّما يكون حاكماً على الاستصحاب المسببي فيما إذا كانت السببيه شرعية، كما إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء شك في بقاء طهارته، فإنّ طهاره الماء سبب شرعي لطهاره الثوب المغسول به، فباستصحاب الطهارة في الماء يرتفع الشك في طهاره الثوب، و هذا بخلاف ما إذا كانت السببيه عقلية - كما في المقام - فلا حكمه لأحد الأصليين على الآخر.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّ إذا كان عنوان المجموع المركب موضوعاً لحكم، فهو لا محاله عنوان بسيط لا يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزئين، مع قطع النظر عن المعارضه كما تقدم، و هو خارج عن محل الكلام. و أمّا إذا كانت ذوات الأجزاء دخيله في الحكم و لم يكن لعنوان المجموع دخل فيه، فليس لنا شك في موضوع الحكم، إذ المفروض أنّ أحد الجزئين محرز بالوجدان، و الآخر محرز بالأصل.

إذا تمّهدت هذه المقدمه فنقول: إذا شك في تقدم حادث و تأخره بالنسبه إلى حادث آخر، فالصور المتصوره فيه ثمان: فإنّ الحادثين إمّا أن يكونا مجهولي

ص: ٢١٤

١-١) أجود التقريرات ٤: ١٤٧

التاريخ، أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً، و على كلا- التقديرين إمّا أن يكون الأثر مترتباً على الوجود الخاص من السبق و اللحق، أو على العدم، و على التقادير الأربعة: إمّا أن يكون الأثر مترتباً على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس التامتين، أو على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس الناقصتين.

و يقع الكلام أولاً فى مجهولى التاريخ فنقول: إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامه، كما إذا فرض أنّ الارث مترتب على تقدم موت المورث على موت الوارث، فلا- مانع من التمسك بأصالة عدم السبق، فيحكم بعدم الارث. و هذا واضح فيما كان الأثر لسبق أحد الحادثين على الآخر و لم يكن لسبق الحادث الآخر على هذا الحادث أثر. و أمّا إذا كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر فيتمسك أيضاً بأصالة عدم السبق فى كل منهما، و لا معارضه بين الأصلين لاحتمال التقارن. نعم، لو كان الأثر لسبق كل منهما على الآخر و كان لنا علم إجمالى بسبق أحدهما على الآخر، لا تجرى أصالة عدم السبق فى أحدهما، للمعارضه بأصالة عدم السبق فى الآخر، فجريان الأصل فيهما موجب للمخالفه القطعيه، و فى أحدهما ترجيح بلا مرجح.

و أمّا لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر و كان لتأخره عن الآخر أيضاً أثر، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى عدم السبق و التأخر، و لا معارضه بينهما لاحتمال التقارن. نعم، فى مورد العلم الاجمالى بسبق أحدهما على الآخر لا مجال للرجوع إلى أصالة عدم السبق، للمعارضه بأصالة عدم التأخر.

و أمّا إن كان الأثر للوجود بمفاد كان الناقصه، كما إذا فرض أنّ الارث مترتب على كون موت المورث متصفاً بالتقدم على موت الوارث، فاختر صاحب الكفايه (قدس سره) [\(1\)](#) عدم جريان الاستصحاب فيه، لعدم كون

ص: ٢١٥

الوجود بمفاد كان الناقصه متعلقاً لليقين و الشك، فإنه لم يكن لنا علم باتصاف أحدهما بالسبق على الآخر و لا بعدم اتصافه به حتى يكون مورداً للاستصحاب. و هذا الكلام مخالف لما ذكره فى بحث العام و الخاص (١) من أنه إذا ورد عموم بأنّ النساء تحيض إلى خمسين عاماً إلّا القرشيه، و شككنا فى كون امرأه قرشيه، فلا يصح التمسك بالعموم المذكور، لكون الشبهه مصداقيه، إلّا أنه لا مانع من إدخالها فى العموم للاستصحاب، فنقول: الأصل عدم اتصافها بالقرشيه، لأنها لم تتصف بهذه الصفه حين لم تكن موجوده، و نشك فى اتصافها بها الآن و الأصل عدم اتصافها بها. هذا ملخص كلامه فى مبحث العام و الخاص، و هو الصحيح على ما شيدناه فى ذلك المبحث (٢)، خلافاً للمحقق النائيني (٣) (قدس سره) فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام.

فنقول: الأصل عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر، لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان، و لا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف به، بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً، فإنّ اتصافه به يحتاج إلى وجوده، و أمّا عدم اتصافه به فلا يحتاج إلى وجوده، بل يكفيه عدم وجوده، فإنّ ثبوت شىء لشىء و إن كان فرع ثبوت المثبت له، إلّا أنّ نفي شىء عن شىء لا يحتاج إلى وجود المنفى عنه، و هذا معنى قولهم: إنّ القضية السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع.

ص: ٢١٦

١-١) كفايه الأصول: ٢٢٣

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٦٠ و ما بعدها

٣-٣) أجود التقريرات ٢: ٣٢٨ و ما بعدها، فوائد الأصول ٢: ٥٣٠ و ما بعدها

فتحصّل مما ذكرناه: جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً، و يجرى فيه ما ذكرناه في القسم الأوّل من عدم المعارضه إلّا مع العلم الاجمالي، فلا حاجة إلى الاعاده.

و إن كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، فتارةً يكون الأثر لعدم بمفاد ليس التامه الذي يعبر عنه بالعدم المحمولي. و أخرى للعدم بمفاد ليس الناقصه المعبر عنه بالعدم النعتي، فان كان الأثر للعدم النعتي، لا يجرى الاستصحاب فيه على مسلك صاحب الكفايه (١) (قدس سره) لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفاً بالعدم في زمان حدوث الآخر، و من الظاهر أنّ القضية إذا كانت معدوله، فلا بدّ فيها من فرض وجود الموضوع، بخلاف القضية السالبة كقولنا: زيد ليس بقائم، فإن صدقها غير متوقف على وجود الموضوع، لأنّ مفاد القضية السالبة سلب الربط، فلا يحتاج إلى وجود الموضوع. و أمّا معدوله المحمول فبما أنّ مفادها ربط السلب، لزم فيه وجود الموضوع لا محاله، هذا توضيح مراده (قدس سره).

و الانصاف أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً، فأنّه و إن لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف، لأنّه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً، إلّا أنّه يمكن ترتيب عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الاتصاف، فإنّ الاتصاف مسبوق بالعدم كما مرّ، فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب.

و أمّا إن كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولي، فيجرى فيه الاستصحاب في نفسه على مسلك شيخنا

ص: ٢١٧

الأنصارى (١) (رحمه الله) وجماعه من المحققين، و لكنّه يسقط بالمعارضه فيما إذا كان عدم كل واحد منهما في زمان الآخر ذا أثر شرعى. و ذهب صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) إلى عدم جريان الاستصحاب في نفسه مع قطع النظر عن المعارضه، فاذن لا ثمره عمليه فيما إذا كان عدم كل من الحادتين في زمان الآخر ذا أثر شرعى كموت المتوارثين، لعدم جريان الاستصحاب على كل حال إمّا لأجل المعارضه - كما عليه الشيخ (قدس سره) و أتباعه - و إمّا لعدم شمول الأدله له - كما عليه صاحب الكفايه (قدس سره) - فهو بحث علمى بحت.

نعم، فيما إذا كان الأثر لأحدهما دون الآخر، كان البحث ذا أثر عملى، فأنه يجرى الاستصحاب في طرف ما له أثر على مسلك الشيخ (قدس سره) لعدم المعارض، و لا يجرى على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) و أمثله كثيره:

منها: ما لو علمنا بموت أخوين لأحدهما ولد دون الآخر، و شككنا في تقدم كل منهما على الآخر، فاستصحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت الآخر يترتب عليه إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له إلى زمان موت الآخر، فأنه لا يترتب عليه أثر، لكون الوارث له ولد و لو كان موته قبل موت من لا ولد له.

و منها: ما إذا شككنا في تقدم موت الوالد على إسلام الولد، فأنّ استصحاب عدم إسلام الولد إلى زمان موت الوالد يترتب عليه عدم إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت الوالد إلى زمان إسلام الولد، فأنه لا يترتب عليه أثر، إذ قد يكون الوالد حياً بالوجدان و له وارث مسلم، و لا يترتب عليه أثر، لأنّ

ص: ٢١٨

١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٦٧

٢-٢) كفايه الأصول: ٤٢٠ و ٤٢١

الأثر مترتب على الموت عن وارث مسلم، فكيف بالحياه الاستصحابي مع وارث مسلم، ففي مثل هذه الأمثله يجرى الاستصحاب على مسلك الشيخ (قدس سره) في أحد الطرفين لعدم المعارض لعدم الأثر للاستصحاب في الطرف الآخر، و لا- يجرى الاستصحاب على مذهب صاحب الكفايه (قدس سره) .

و ملخص ما ذكره في الكفايه في توجيه عدم جريان الاستصحاب: أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فأنه هو المستفاد من كلمه «فاء» في قوله (عليه السلام): «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت» (1) فلا تشمل أدله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل و لا- موارد احتمال الانفصال. أمّا موارد الانفصال اليقيني، فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح، فأنه إذا تيقنا بالطهاره ثم بالحدث ثم شككنا في الطهاره، لا مجال لجريان استصحاب الطهاره مع وجود اليقين و الشك بالنسبه إليها، لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث.

و أمّا موارد احتمال الانفصال، فلأنّ الشبهه حينئذ مصداقيه، فلا يمكن الرجوع معه إلى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها، فإنّ القائل به إنّما يدعى ذلك فيما إذا نعقد للعام ظهور و كان المخصص منفصلاً، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم، و شككنا في أنّ زيدا عادل أو فاسق، و أمّا إذا كان المخصص متصلاً و مانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر، كما إذا قال المولى: أكرم العالم العادل و شككنا في عداله زيد، فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه.

و المقام من هذا القبيل، لما ذكرناه من أنّ أدله حجيه الاستصحاب قاصره

ص: ٢١٩

عن الشمول لموارد الانفصال، فاذا لم يحرز الاتصال لم يمكن التمسك بها، و حيث إنّ الحادثين في محل الكلام مسبقان بالعدم و يشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

و توضيح ذلك يحتاج إلى فرض أزمنة ثلاثة: زمان اليقين بعدم حدوث كل من الحادثين، و زمان حدوث أحدهما بلا تعيين، و زمان حدوث الآخر كذلك. فنفرض أنّ زيدا كان حياً في يوم الخميس، و ابنه كان كافراً فيه، فعدم موت المورث و عدم إسلام الوارث كلاهما متيقن يوم الخميس، و علمنا بحدوث أحدهما لا بعينه يوم الجمعة و بحدوث الآخر يوم السبت، و لا ندرى أنّ الحادث يوم الجمعة هو إسلام الولد حتى يرث أباه، أو موت الوالد حتى لا يرثه لكونه كافراً حين موت أبيه، فان لوحظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبة إلى عمود الزمان، يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين، فإنّ زمان اليقين بالعدم يوم الخميس و زمان الشك في حدوث كل واحد من الحادثين يوم الجمعة و هما متصلان، فلا مانع من جريان استصحاب عدم حدوث الاسلام يوم الجمعة.

إلّا أنّه لا أثر لهذا الاستصحاب، فان عدم إرث الولد من والده ليس مترتباً على عدم إسلامه يوم الجمعة، بل على عدم إسلامه حين موت أبيه، فلا بدّ من جريان الاستصحاب في عدم الاسلام في زمان حدوث موت الوالد. و زمان حدوث موت الوالد مردد بين الجمعة و السبت، فان كان حدوثه يوم الجمعة، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، و إن كان يوم السبت، فزمان الشك غير متصل بزمان اليقين، لأنّ زمان اليقين يوم الخميس على الفرض و زمان الشك يوم السبت، فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين و زمان الشك، و مع احتمال

انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا- مجال للتمسك بدليل حجيه الاستصحاب، لما عرفت من أن الشبهه مصداقيه، هذا ملخص ما ذكره في الكفايه متناً و هامشاً.

و الانصاف أنه لا يرجع إلى محصل، لما عرفت سابقاً (1) من أنه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك، لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معاً، وإنما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه، بأن يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك فيه هو البقاء. و ما يستفاد من ظاهر قوله (عليه السلام): «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» من حدوث الشك بعد اليقين، فهو ناظر إلى غلبه الوقوع في الخارج، لا أنه معتبر في الاستصحاب. نعم، فيما إذا كان الشك حادثاً بعد اليقين يعتبر في جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما كما في المثال المتقدم، و إنما لم يصدق نقض اليقين بالشك، بل يصدق نقض اليقين باليقين، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، فإنه بعد اليقين بعدم إسلام الولد يوم الخميس نشك في بقائه إلى زمان موت والده، و لم يتخلل بين اليقين و الشك يقين آخر حتى يكون فاصلاً بين اليقين الأول و الشك.

و لا- تصور الشبهه المصداقيه في الأمور الوجدانية من اليقين و الشك و غيرهما من الادراكات، فإنه لا معنى للشك في أن له يقين أم لا، أو في أن له شك أم لا- نعم، الشبهه المصداقيه متصوره في الأمور الخارجيه، كعداله زيد و فسق عمرو مثلاً، فلا معنى للشك في أن زمان الشك هل هو يوم الجمعة حتى يكون متصلاً بزمان اليقين، أو يوم السبت فيكون منفصلاً عنه، بل الشك في حدوث الاسلام

ص: ٢٢١

فى زمان حدوث الموت موجود يوم السبت - مع اليقين بعدم الاسلام يوم الخميس - فليس لنا تردد فى زمان الشك أصلاً. نعم، لنا شك فى زمان الموت واقعاً لاحتمال كونه يوم الجمعة أو يوم السبت، فان كان الموت يوم الجمعة، فلا محاله يكون الاسلام يوم السبت، و إن كان الموت يوم السبت، فيكون الاسلام يوم الجمعة، للعلم الاجمالي بكون أحدهما يوم الجمعة و الآخر يوم السبت، و هذا التردد لا يضر باستصحاب عدم الاسلام حين الموت، لتماميه أركانه من اليقين و الشك بلا تخلل يقين آخر بينهما، كيف و لو كان مثل هذا التردد مانعاً عن جريان الاستصحاب، لكان مانعاً عنه فى سائر المقامات أيضاً، كما إذا علمنا بأن زيداً إن شرب السم الفلانى فقد مات قطعاً، و إن لم يشرب فهو حى، فاحتمال شرب السم و عدمه صار منشأ للشك فى بقاء حياته، و لا يضر باستصحاب حياته، فكذا التردد فى كون الموت يوم الجمعة أو يوم السبت فى المقام صار موجباً للشك فى حدوث الاسلام حين الموت، و لا يضر بالاستصحاب، لتماميه أركانه من اليقين و الشك.

و ربّما يقال فى توجيه كلام صاحب الكفايه (قدس سره) : إنّ الشك فى المقام لا يعرض إلّا بعد اليقين بالانتقاض، لأنّ الشك فى حدوث الاسلام حين الموت لا يعرض إلّا بعد العلم بالموت، و لا علم بالموت إلّا فى يوم السبت، و معه نعلم بوجود الاسلام أيضاً، فيكون زمان الشك هو يوم السبت، و زمان اليقين بعدم الاسلام يوم الخميس، و يوم الجمعة فاصل بينهما، فيكون المقام مما انفصل زمان الشك عن زمان اليقين يقيناً، لا مما يحتمل الانفصال حتى يقال إنّ الشبهه المصدقيه غير متصور فى الأمور الوجدانيه.

و هذا التوجيه - مع أنّه ليس بمراد لصاحب الكفايه (قدس سره) و إلّا علل عدم جريان الاستصحاب باحراز الانفصال لا بعدم إحراز الاتصال - غير تام

فى نفسه، لما ذكرناه مراراً من أنه لا يعتبر فى الاستصحاب كون اليقين سابقاً على الشك، بل يكفى حدوثهما فى زمان واحد، بأن يكون اليقين متعلقاً بالحدوث و الشك متعلقاً بالبقاء، و المقام كذلك، فإنه فى يوم السبت بعد العلم بوجود الموت و الاسلام فعلاً لنا يقين بعدم الاسلام و بعدم الموت يوم الخميس، و شك فى حدوث الاسلام حين الموت، فعدم الاسلام حين الموت متعلق لليقين حدوثاً، و متعلق للشك بقاءً، و معنى اتصال الشك باليقين عدم تخلل يقين آخر بينهما. و ليس فى المقام يقين آخر فاصل بين اليقين الأول و الشك حتى يكون من نقض اليقين باليقين، لأنّ اليقين الآخر متعلق بوجود الاسلام فعلاً، و هو ليس بناقض لليقين الأول، لعدم كونه متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين الأول، لأن متعلق اليقين الأول حدوثاً و متعلق الشك بقاءً هو عدم الاسلام حين الموت، و متعلق هذا اليقين هو وجود الاسلام فعلاً، فلا يرتبط أحدهما بالآخر.

فتحصّل مما ذكرناه: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأثر لأحدهما، و يسقط للمعارضه فيما إذا كان الأثر لكل واحد منهما كما عليه الشيخ (قدس سره) و جماعه من المحققين.

ثمّ إنّه ربّما يمنع من جريان الاستصحاب فى موردين بتوهم أنّهما من الشبهه المصداقيه من حيث اعتبار عدم تخلل يقين آخر بين اليقين السابق و الشك اللاحق، و نتعرض لهما بالمناسبه و إن لم يكن لهما دخل بمسأله مجهولى التاريخ:

أحدهما: ما ذكره بعض الأكابر، و هو ما إذا علمنا بعداله زيد مثلاً- فى زمان، و شككنا فى بقائها الآن، و لكن نحتمل كوننا متيقنين بفسقه بعد اليقين بعدالته، فلا يجرى استصحاب العداله، لاحتمال تخلل اليقين بالفسق بين اليقين بالعداله و الشك فى بقائها، فتكون الشبهه مصداقيه.

و فيه: ما مرّ مراراً من أنه لا يعتبر فى الاستصحاب سبق اليقين على الشك،

بل يكفي حدوثهما معاً، فمع فرض اليقين الفعلي بحدوث العدالة و الشك 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 بعداله زيد، ثم علمنا بفسقه يوم السبت، ثم تبدل اليقين بفسقه بالشك السارى فيه يوم الأحد، فيوم الأحد نعلم بحدوث عدالته يوم الجمعة و نشك في بقائها الآن، لاحتمال كون اليقين بفسقه يوم السبت مخالفاً للواقع، فباعتبار هذا اليقين الفعلي يوم الأحد بحدوث العدالة يوم الجمعة و الشك في بقائها يجرى الاستصحاب. و لا يقدح فيه اليقين بالفسق بعد تبدله بالشك السارى، فكيف باحتمال اليقين بالفسق.

مضافاً إلى أنه لو كان احتمال اليقين مانعاً عن جريان الاستصحاب، لمنع منه في كثير من الموارد التي لا يلتزم بعدم جريان الاستصحاب فيها أحد، و هي الموارد التي يكون ارتفاع المتيقن السابق فيها مستلزماً للعلم بالارتفاع، فيكون احتمال الارتفاع ملازماً لاحتمال العلم بالارتفاع، كما إذا كان زيد محدثاً و شك في الطهاره من الوضوء أو الغسل، فإن احتمال ارتفاع الحدث بالوضوء أو الغسل ملازم لاحتمال العلم، لأن الوضوء و الغسل من الأمور العباديه التي لا يمكن تحققها إلا مع العلم و الالتفات، فلا بد من القول بعدم جريان الاستصحاب على المبنى المذكور، لاحتمال العلم بالانتقاض، و لا يلتزم به أحد.

ثانيهما: ما ذكره المحقق النائيني رداً على السيد (قدس سره) في العروه و بيانه: أن السيد (قدس سره) ذكر في العروه (١) أنه إذا علمنا بنجاسه إنايين

ص: ٢٢٤

مثلاً، ثم علمنا بطهاره أحدهما، فيتصور ذلك بصور ثلاث: الأولى: أن نعلم بطهاره أحدهما علماً تفصيلاً، فاشتبه الطاهر المعلوم بالتفصيل بغيره. الثانية: أن نعلم بطهاره أحدهما لا بعينه بحيث لا يكون للطاهر تعين و امتياز بوجه من الوجوه، بل يمكن أن لا يكون له في الواقع أيضاً تعين، كما إذا كان كلاهما طاهراً في الواقع. الثالثة: أن نعلم بطهاره أحدهما بعنوان معين و شك في انطباقه، كما إذا علمنا بطهاره إناء زيد و شككنا في انطباق هذا العنوان على هذا الاناء أو ذاك.

و حكم السيد (قدس سره) بنجاسه الاناءين في جميع هذه الصور الثلاث عملاً بالاستصحاب.

و ردّ عليه المحقق النائيني (1) (قدس سره) و اختار عدم جريان الاستصحاب في جميعها، لكن لا بمناط واحد، بل حكم بعدم جريانه في الصورة الأولى و الثالثه، لكون الشبهه مصداقيه، فأننا نعلم بانتقاض اليقين بالنجاسه باليقين بالطهاره بالنسبه إلى أحد الاناءين، إمّا باليقين التفصيلي - كما في الصورة الأولى - و إمّا باليقين المتعلق بعنوان معين شككنا في انطباقه - كما في الصورة الثالثه - فلا مجال لجريان الاستصحاب في شيء من الاناءين، لأن كل واحد منهما يحتمل أن يكون هو الاناء الذي انتقض العلم بنجاسته بالعلم بطهارته.

و أمّا الصورة الثانيه: فحكمه بعدم جريان الاستصحاب فيها ليس مبنياً على احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بيقين آخر - كما في الصورة الأولى و الثالثه - فإنّ الشك في بقاء النجاسه في كل منهما متصل باليقين بالنجاسه، و لم

ص: ٢٢٥

يتخلل بين زمان اليقين و زمان الشك يقين آخر، و العلم الاجمالي بطهاره أحدهما لا بعينه يكون منشأ للشك في بقاء النجاسه في كل منهما، بخلاف الصوره الأولى و الثالثه، فان منشأ الشك في بقاء النجاسه فيهما هو اجتماع الاناءين و اشتباه الطاهر بالنجس لا العلم بطهاره أحدهما، فان متعلق العلم كان معلوماً بالتفصيل أو بالعنوان.

فحكمه بعدم جريان الاستصحاب في الصوره الثانيه مبني على أنّ العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب و لو لم تلزم منه مخالفه عمليه قطعيه، كما اختاره الشيخ خلافاً لصاحب الكفايه (قدس سره). هذا ملخص مرام المحقق النائيني (قدس سره) في المقام.

أقول: أمّا ما ذكره في الصوره الثانيه من أنّ العلم الاجمالي بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب - و لو لم تلزم منه مخالفه عمليه - فهو و إن كان خارجاً عن محل الكلام فعلاً، لأنّ الكلام في بيان الشبهه المصدقيه المانعه عن جريان الاستصحاب، إلّا أنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفايه من أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي ما لم تلزم منه مخالفه عمليه، فان مؤدى الاستصحاب هو الحكم بنجاسه كل من الطرفين بخصوصه، و ليس لنا علم بطهاره كل منهما بخصوصه. و المثبت منه لا- يكون حجه حتى على القول بكونه من الأمارات - كما هو المختار - فلا- يكون مفاد استصحاب النجاسه في أحدهما بخصوصه هو الطهاره في الطرف الآخر حتى يكون معارضاً لاستصحاب النجاسه في الطرف الآخر، و ستعرض لتفصيل ذلك في أواخر بحث الاستصحاب (1) إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٢٤

و أما ما ذكره في الصورة الأولى و الثالثه من عدم جريان الاستصحاب لكون الشبهه مصداقيه، ففيه: أنّ الشبهه المصداقيه غير متصوره في الأمور الوجدانيه من اليقين و الشك، فأنّه إن احتملت الطهاره في كل واحد من الاناءين في المثال المذكور، فهو شك بالوجدان، و إن لم تحتمل الطهاره فهو يقين كذلك، و قد مرّ غير مره (١) أنّه لا يعتبر في الاستصحاب كون اليقين سابقاً على الشك، بل المعتبر كون المتيقن سابقاً على المشكوك فيه، فالميزان في جريان الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدوث و الشك الفعلي في البقاء، و هما موجودان بالنسبه إلى كل واحد من الاناءين بخصوصه.

و لا- يقدر في الاستصحاب احتمال كون هذا الاناء متعلقاً لليقين بالطهاره سابقاً، فإنّ الاستصحاب جارٍ باعتبار اليقين الفعلي بحدوث النجاسه مع الشك في بقائها لا باعتبار اليقين السابق، و قد ذكرنا (٢) أنّ اليقين بكون هذا الاناء متعلقاً لليقين بالطهاره سابقاً لا- يقدر في الاستصحاب مع وجود اليقين الفعلي بالنجاسه و الشك في بقائها، فضلاً عن احتمال كون هذا الاناء متعلقاً لليقين السابق بالطهاره. نعم، اليقين السابق بالطهاره كان مانعاً عن استصحاب النجاسه حين وجوده.

و بالجملة: بعد كون الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدوث و الشك الفعلي في البقاء، لا يضره اليقين السابق علماً أو احتمالاً. نعم، احتمال وجود اليقين الفعلي بالطهاره قاذح في استصحاب النجاسه، و لكنّه غير متصور، لكون اليقين من الأمور الوجدانيه، فلا يتصور فيه الاحتمال كما تقدم.

ص: ٢٢٧

١-١) كما في ص ٨

٢-٢) في ص ٢٢٤

هذا كله فيما إذا كان أحد الاناءين متعلقاً لليقين التفصيلي بالطهاره ثم اشتبه مع المتنجس.

و منه يظهر الكلام فيما إذا كان اليقين متعلقاً بعنوان شك في انطباقه، فإن عدم قدح احتمال انطباق عنوان تعلق به اليقين في جريان استصحاب النجاسه أوضح من عدم قدح احتمال اليقين التفصيلي بطهاره أحدهما بعد كون الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلي لا اليقين السابق، و قد ذكرنا سابقاً (1) نقضاً في المقام و هو أنه إذا رأينا جنازه عالم نحتمل انطباق هذا العنوان - أى العالم - على المقلد، فهل يكون هذا الاحتمال مانعاً عن استصحاب حياه المقلد، و لا أظن أن يلتزم به أحد.

و من متفرعات هذا الكلام: مسأله دوران الأمر بين كون الدم من المسفوح أو من المتخلف، بناءً على كون الدم مطلقاً نجساً و لو في الباطن كما هو المعروف، و لذا يعدّون خروج الدم المتعارف من المطهّرات لكونه مطهّراً للدم المتخلف، فاذا رأينا دمًا في ثوبنا مثلاً، و شككنا في كونه من المسفوح أو من المتخلف، فربما يقال بجريان استصحاب النجاسه، لأنّ الدم كله نجس و لنا يقين بطهاره الدم المتخلف، و نشك في انطباقه على هذا الدم، فيجرى استصحاب النجاسه. و لا يقدر فيه احتمال انطباق العنوان الذي كان متعلقاً لليقين بالطهاره.

و قد يقال بجريان الاستصحاب الموضوعي، و هو أصاله عدم خروج هذا الدم من الذبيحه، فيحكم بطهارته.

و قد منع المحقق النائيني (2) (قدس سره) جريان كلا الاستصحابين، لاحتمال

ص: ٢٢٨

١-١) في ص ١٤٥

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١٥٥ و ١٥٦، فوائد الأصول ٤: ٥١٦ و ٥١٧

انطباق عنوان المسفوح فيكون مانعاً عن جريان الاستصحاب الموضوعي، و لا احتمال انطباق عنوان المتخلف فيكون مانعاً عن جريان الاستصحاب الحكمي، أي استصحاب النجاسه.

و قد ظهر مما ذكرناه أنه لا مانع من جريان الاستصحاب من هذه الجهة، إلا أنه مع جريان الاستصحاب الموضوعي لا تصل النوبه إلى الاستصحاب الحكمي، فيكون الدم المذكور محكوماً بالطهاره، هذا ملخص الكلام في مجهولي التاريخ.

و أما إذا كان أحد الحادتين معلوم التاريخ و الآخر مجهول التاريخ، فقد ذكرنا أنه يتصور بصور أربعه، لأن الأثر تارةً مترتب على الوجود الخاص من السبق أو اللحق، و أخرى على العدم. و على الأول فإما أن يكون الأثر مترتباً على الوجود المحمولى المعتبر عنه بمفاد كان التامه، و إما أن يكون مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق المعتبر عنه بمفاد كان الناقصه. و على الثاني إما أن يكون الأثر مترتباً على العدم المحمولى المعتبر عنه بمفاد ليس التامه و إما أن يكون مترتباً على العدم النعتي المعتبر عنه بمفاد ليس الناقصه. و تفسير العدم النعتي بمفاد ليس الناقصه مجرد تعبير، فان معنى العدم النعتي هو الاتصاف بالعدم، فيكون مفاده القضييه الموجهه معدوله المحمول لا القضييه السالبه على نحو مفاد ليس الناقصه.

أما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامه، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في نفسه، إلا أنه يسقط بالمعارضه فيما إذا كان الأثر للطرفين مع العلم الاجمالي بسبق أحدهما على الآخر و عدم احتمال التقارن على ما تقدم بيانه في مجهولي التاريخ (1)، فلا حاجه إلى الاعاده.

ص: ٢٢٩

و أمّا إذا كان الأثر مترتباً على الوجود النعتي بمعنى الاتصاف بالسبق أو اللحق، أو كان مترتباً على العدم النعتي بمعنى الاتصاف بالعدم، فقد استشكل صاحب الكفاية (١) (قدس سره) في جريان الاستصحاب فيهما، لما تقدم منه في مجهولي التاريخ، من أنّ الاتصاف بالوجود أو العدم ليست له حاله سابقه، حتى يجرى الاستصحاب فيه. وقد تقدم (٢) جوابه من أنّ عدم الاتصاف له حاله سابقه، فنستصحب عدم الاتصاف، و نحكم بعدم ترتب أثر الاتصاف على ما تقدم بيانه في مجهولي التاريخ.

و أمّا إن كان الأثر مترتباً على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه، بأن كان مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر، كمسأله موت المورث و إسلام الوارث، فان موضوع الارث مركب من وجود الاسلام و عدم الحياه، ففصل الشيخ (٣) و صاحب الكفاية (٤) و المحقق النائيني (٥) (قدس سرهم) بين معلوم التاريخ و مجهوله، فاختروا جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، و عدمه في معلومه.

أمّا جريانه في مجهول التاريخ فواضح، لأن عدمه متيقن، و نشك في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر و الأصل بقاؤه.

و أمّا عدم جريانه في معلوم التاريخ، فقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره)

ص: ٢٣٠

١-١) كفاية الأصول: ٤٢١

٢-٢) في ص ٢١٦

٣-٣) فرائد الأصول ٢: ٦٦٧

٤-٤) كفاية الأصول: ٤٢١

٥-٥) فوائد الأصول ٤: ٥٠٨، راجع أيضاً أجود التقريرات ٤: ١٤٦ - ١٤٨

له وجهاً، و المحقق النائيني (قدس سره) وجهاً آخر تبعاً للشيخ (قدس سره).

أمّا ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فهو ما تقدم منه في مجهولى التاريخ من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فتكون الشبهه مصداقيه، فأنّا إذا علمنا بعدم الموت و عدم الاسلام يوم الجمعة، و علمنا بالموت يوم السبت، و شككنا يوم الأحد في أنّ الاسلام وقع ليله السبت حتى يرث أو يوم الأحد حتى لا يرث، و حيث إنّ الأثر لعدم الموت في زمان وجود الاسلام لا لعدم مطلقاً في عمود الزمان و يكون زمان وجود الاسلام مردداً بين ليله السبت و يوم الأحد، لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأنّه إن كان حدوث الاسلام ليله السبت، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، و إن كان حدوث الاسلام يوم الأحد، فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين، هذا.

و قد تقدم الجواب عنه في مجهولى التاريخ (1) من أنّ الميزان في الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك في البقاء، لا اليقين السابق، و المراد من اتصال زمان الشك بزمان اليقين عدم تخلل يقين آخر بين المتيقن السابق و المشكوك اللاحق، و في المقام كذلك، فإنّ يوم الأحد لنا يقيناً بعدم الموت يوم الجمعة، و لنا شك في بقائه إلى زمان حدوث الاسلام، فهذا المتيقن مشكوك البقاء بلا تخلل يقين آخر بينهما، فلا مانع من جريان الاستصحاب، فان حدوث الموت يوم السبت و إن كان متيقناً لنا، إلّا أنّ وجوده حين وجود الاسلام مشكوك فيه، فالأصل عدم وجوده حين الاسلام، و مقتضاه عدم الارث.

و أمّا ما ذكره العلامة النائيني (قدس سره) فهو أنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقناً في عمود الزمان و جرّه إلى زمان اليقين بالارتفاع،

ص: ٢٣١

و ليس لنا شك في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجّره بالتعبد الاستصحابي، فان عدم الموت متيقن يوم الجمعة و حدوثه معلوم يوم السبت، و بقاؤه معلوم إلى يوم الأحد، فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجري الاستصحاب.

و فيه: أنّ الموت و إن كان معلوم الحدوث يوم السبت، إلّا أنّ الأثر لا يترتب عليه، فإنّ الأثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام، و حدوثه حين الاسلام مشكوك فيه، و لا منافاه بين كونه معلوماً باعتبار ذاته و مشكوكاً فيه باعتبار وجوده حين الاسلام، فإنّه لا تنافي بين كون شيء معلوماً بعنوانٍ و مشكوكاً فيه بعنوانٍ آخر، كما ذكرنا مثاله سابقاً (1) من أنّنا نعلم بموت عالم و نشك في انطباقه على المقلد، فموت العالم بعنوان أنّه عالم معلوم، و بعنوان أنّه مقلد مشكوك فيه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام، بلا فرق بين معلوم التاريخ و مجهوله، غايه الأمر سقوطه بالمعارضه في بعض الصور على ما تقدم تفصيله في مجهولي التاريخ.

بقي الكلام في فرع ذكره في المقام: و هو أنّه إذا كان الماء قليلاً طاهراً فعلمنا بتتميمه كراً و بملاقاته مع النجاسه، و شككنا في تقدم الكريه على الملاقاه حتى يكون طاهراً، أو تقدم الملاقاه على الكريه فيكون نجساً، بناءً على أنّ تميم الماء النجس كراً لا يوجب طهارته كما هو الظاهر، فتارة: تكون الملاقاه و الكريه مجهولتي التاريخ. و أخرى: تكون الكريه معلومه التاريخ، و الملاقاه مجهوله التاريخ. و ثالثه: تكون الملاقاه معلومه التاريخ و الكريه مجهوله، و الأقوال في المسأله ثلاثه:

ص: ٢٣٢

١- ١) في ص ٢٢٨

القول الأول: هو الحكم بطهاره الماء فى جميع الصور الثلاث.

أما فى صوره الجهل بتاريخ الكريه و الملاقاه، فلعدم جريان الاستصحاب فى نفسه - كما عليه صاحب الكفايه (قدس سره) - أو لسقوطه بالمعارضه، لكون الأثر مترتباً على الطرفين - كما عليه الشيخ (قدس سره) - فلا مجال للرجوع إلى الاستصحاب على كل تقدير، فيرجع إلى قاعده الطهاره المستفاده من قوله (عليه السلام): «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر» (١).

و أما فى صوره العلم بتاريخ إحداهما، فلما ذكرنا من عدم الفرق بين معلوم التاريخ و مجهوله فى جريان الاستصحاب، فيسقط الاستصحاب للمعارضه و يرجع إلى قاعده الطهاره.

القول الثانى: هو الحكم بنجاسه الماء فى جميع الصور، و هو الذى اختاره المحقق النائنى (قدس سره) ببيان سنذكره (٢) إن شاء الله تعالى.

القول الثالث: هو الحكم بطهاره الماء فى صورتين، و هما صوره الجهل بتاريخ كل منهما، و صوره العلم بتاريخ الكريه، و أما فى صوره العلم بتاريخ الملاقاه فحكم بالنجاسه.

أمّا فى صوره الجهل بتاريخ كل منهما فلتساقط الاستصحابين للمعارضه، فيكون المرجع قاعده الطهاره على ما تقدم. و أما فى صوره العلم بتاريخ الكريه، فلما بنى عليه سابقاً من عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ، فلا يجرى استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه لمعلوميه تاريخ الكريه، و يجرى استصحاب عدم الملاقاه حين الكريه فيحكم بالطهاره.

ص: ٢٣٣

١- ١) المستدرک ٢: ٥٨٣ / أبواب النجاسات ب ٣٠ ح ٤

٢- ٢) فى الصفحه الآتیه

و أمّا في صورہ العلم بتاريخ الملاقاه، فلا- يجرى استصحاب عدم الملاقاه حين الكريه، لمعلوميه تاريخ الملاقاه، و يجرى استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه، فيحكم بالنجاسه، و حيث إنّ مبنى هذا التفصيل هو الفرق بين معلوم التاريخ و مجهوله في جريان الاستصحاب، فقد تقدم ما فيه من عدم الفرق بينهما في جريان الاستصحاب على ما تقدم بيانه (1) مفصلاً.

أمّا القول الثاني و هو الحكم بنجاسه الماء في جميع الصور، فاختره المحقق النائيني (2) (قدس سره) و ذكر لكل واحده من الصور وجهاً بيانه: أنّه في صورہ الجهل بتاريخ كل منهما لا يجرى استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه، لعدم ترتب الأثر الشرعي - و هو الحكم بالطهاره عليه - لأنّ الحكم بالطهاره مترتب على كون الكريه سابقه على الملاقاه، لقوله (عليه السلام): «إذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء» (3) فإنّ المستفاد منه أنّه يعتبر في عدم انفعال الماء بالملاقاه كونه كراً قبلها، و لا يمكن إثبات كون الكريه سابقه على الملاقاه باستصحاب عدمها إلى حين الكريه، إلّا على القول بالأصل المثبت، و يجرى استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه، فيحكم بالنجاسه لاحراز الملاقاه بالوجدان، و عدم الكريه بالأصل.

و أمّا في صورہ العلم بتاريخ الملاقاه و الجهل بتاريخ الكريه فلا يجرى استصحاب عدم الملاقاه، لمعلوميه تاريخها، و يجرى استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه فيحكم بالنجاسه، بل الحكم في هذه الصوره أولى منه في الصوره

ص: ٢٣٤

١- ١) في ص ٢٢٩ - ٢٣٢

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ١٦١ - ١٦٤، فوائد الأصول ٤: ٥٢٨ - ٥٣٠

٣- ٣) الوسائل ١: ١٥٨ و ١٥٩ / أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ و ٢ و ٦

السابقه، لأنّ المانع من جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه في هذه الصوره أمران: الأوّل: كونه مثبتاً على ما تقدم. و الثاني: معلوميه تاريخ الملاقاه.

و أمّا في صوره العلم بتاريخ الكريه و الجهل بتاريخ الملاقاه، فلا- يجرى استصحاب عدم الكريه، لمعلوميه تاريخها، و لا استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه لكونه مثبتاً على ما تقدم بيانه من اعتبار الكريه قبل الملاقاه، و لذا اختار هو و غيره عدم كفايه التميم في طهاره الماء القليل الملاقى للنجس، و بعد عدم جريان كلا الاستصحابين لا يمكن الرجوع إلى قاعده الطهاره، و ذلك لما أسسه من الأصل، و هو أنّه إذا استثنى من حكم إلزامى عنواناً و جودى، يفهم منه العرف أنّ إحراز هذا العنوان جزء للموضوع، فلو لم يحرز العنوان المذكور يرجع إلى حكم العام، فاذا قال المولى لعبده: لا تأذن في الدخول علىّ إلّا للعالم مثلاً، يفهم منه العرف أنّ الموضوع لجواز الاذن هو إحراز عنوان العالم.

و المقام من هذا القبيل، لأنّه حكم في الشريعه المقدسه بوجوب الاجتناب عن الماء الملاقى للنجاسه، و استثنى منه ماء الكره، يفهم العرف منه أنّ الموضوع لعدم وجوب الاجتناب هو إحراز الكريه، و في صوره عدم إحراز الكريه يرجع إلى حكم العام، و هو وجوب الاجتناب، و فرّع على هذا الأصل فروعاً كثيره:

منها: ما لو علمنا بقله ماء و كريته، و شككنا في أنّ المتقدم هو الكريه حتى يحكم بنجاسته فعلاً للملاقاه، أو القله حتى يحكم بعدم نجاسته، فيتعارض استصحاب عدم الكريه حين الملاقاه باستصحاب عدم القله، و بعد التسايط لا يمكن الرجوع إلى قاعده الطهاره، لما تقدم من الأصل، فيحكم بالنجاسه. و كذا الكلام في الماء الذى ليس له حاله سابقه كالمخلوق دفعهً فرضاً، أو الماء الذى لا نعلم حالته السابقه.

و منها: ما لو شككنا فى كون دم أقل من الدرهم، فيحكم بوجوب الاجتناب عنه، لأنّ المستثنى من وجوب الاجتناب عن الدم هو الأقل من الدرهم، و يفهم منه العرف أنّ المستثنى هو إحراز كونه أقل من الدرهم، فمع عدم الاحراز يرجع إلى حكم العام، لا للتمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، بل لأنّ المستثنى هو إحراز كونه أقل من الدرهم بحسب فهم العرف.

و منها: ما لو شككنا فى كون امرأه من المحارم، فيحكم بحرمة النظر إليها، لأنّ المستثنى من حرمة النظر هو إحراز كونها من المحارم بحسب فهم العرف، فمع عدم الاحراز يرجع إلى حكم العام، انتهى ملخص كلامه (قدس سره) .

و فيه مواقع للنظر:

الموقع الأوّل: فيما أسسه من الأصل، فأنّه إن كان مراده أنّ الموضوع للحكم الواقعى هو الاحراز، فيلزم منه انتفاء الطهاره واقعاً فى صورته الشك فى الكريه، لكون موضوع الطهاره الواقعيه هو إحراز الكريه على الفرض، فلو توضعاً بماء مشكوك الطهاره مع الغفله، يلزم الحكم ببطلان وضوئه، و لو انكشف بعد الوضوء كونه كراً فى الواقع، و هذا شىء لم يلتزم به أحد.

و إن كان مراده أنّ الموضوع للحكم الظاهرى هو إحراز الكريه، و أنّ الحكم الظاهرى مجعول طريقاً إلى الحكم الواقعى نظير وجوب الاحتياط، و أنّ قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كره...» إلخ منحل إلى بيان حكمين: أحدهما الحكم الواقعى و موضوعه الكر الواقعى. ثانيهما: الحكم الظاهرى الطريقي، و موضوعه إحراز الكريه، فكل ما لم تحرز كريتته محكوم بالانفعال ظاهراً.

ففيه: أنّ استفاده الحكمين من مثل قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كره...» دونه خرط القتاد، فأنّا لا نفهم منه بعد مراجعه العرف إلّا حكماً واحداً

واقعيًا، و هو أنّ الكر لا- ينجس بملاقاه شيء من النجاسات، و بعد عدم تماميه ما ذكره من الأصل و عدم جريان أصاله عدم الملاقاه لكونها من الأصول المثبتة على ما ذكره (قدس سره) و عدم جريان أصاله عدم الكريه لكونها معلومه التاريخ، لا مانع من الرجوع إلى قاعده الطهاره، و لذا ذهب المشهور إلى الحكم بطهاره الماء في هذه الصوره، أى صوره العلم بتاريخ الكريه و الجهل بتاريخ الملاقاه.

و أمّا ما فرّعه على الأصل المذكور من الموارد، فالحكم فيها و إن كان كما ذكره، إلّا أنّه ليس مبنياً على ما ذكره من الأصل، بل مبنى على جريان الأصل الموضوعى، ففى مثل المرأه المردده بين الأجنبيه و المحرم، يحكم بحرمة النظر إليها لأصاله عدم كونها من المحارم، فإنّ النسب من الأمور الحادثه، و كذا الكلام فى الفروع الأخر، غايه الأمر أنّ الأصل الموضوعى يختلف باختلاف الموارد، ففى بعض الموارد يكون من قبيل أصاله العدم الأنزلى - كما فى المرأه المردده - و فى بعض الموارد يكون من قبيل أصاله العدم النعتى كما فى المثال المذكور فى كلامه من الشك فى كون أحدٍ عالماً مع قول المولى لا تأذن فى الدخول علىّ إلّا للعالم، فالأصل عدم كونه عالماً، فإنّه حين تولده لم يكن عالماً يقيناً، و الأصل بقاؤه على ما كان.

الموقع الثانى: ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ، ففيه ما تقدم (1) من عدم الفرق فى جريانه بين معلوم التاريخ و مجهوله، لأنّ الأثر ليس مترتباً على عدم الحادث فى عمود الزمان كى يمنع من جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ، لعدم الشك فيه بلحاظ عمود الزمان، بل الأثر مترتب على

ص: ٢٣٧

(١-١) فى ص ٢٣٢

عدم أحد الحادثين حين وجود الحادث الآخر، ووجود معلوم التاريخ في زمان وجود الحادث الآخر مشكوك فيه، لأن العلم بتاريخه في عمود الزمان لا- ينافي الشك في وجوده حين وجود الحادث الآخر، فلا- مانع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ أيضاً، وقد تقدم تفصيل ذلك.

الموقع الثالث: ما ذكره في مجهولى التاريخ من جريان أصاله عدم الكريه حين الملاقاه، فيحكم بالنجاسه و عدم جريان أصاله عدم الملاقاه إلى حين الكريه، لكون الأثر مترتباً على كون الكريه سابقه على الملاقاه، و لا- يمكن إثباته باستصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه، إلّا على القول بالأصل المثبت.

و فيه أولاً: منع اعتبار كون الكريه سابقه على الملاقاه، و لا يستفاد ذلك من قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كـ. . .» بل المستفاد منه اعتبار الكريه حين الملاقاه، فلا- أثر لكريته السابقه على الملاقاه. و الحكم بعدم كفايه التتميم كراً في طهاره الماء القليل المتنجس ليس لاعتبار كون الكريه سابقه على الملاقاه، بل لعدم كونه كراً حين الملاقاه، فلا فائده في تميمه كراً بعد الملاقاه، بل المستفاد من قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كـ. . .» هو الحكم بنجاسه هذا الماء المتمم - بالكسر - فان مفهوم قوله (عليه السلام): «إذا بلغ الماء قدر كـ لا ينجسه شيء» أنه إذا لم يبلغ الماء قدر كـ ينجسه شيء من النجاسات و هذا الماء المتمم - بالكسر - لم يكن كراً و قد لاقاه الماء المتنجس، فلا بدّ من الحكم بنجاسته بمقتضى المفهوم، فيصير المجموع نجساً. و مقتضى ما ذكرنا - من عدم اعتبار كون الكريه سابقه على الملاقاه و كفايه الكريه حين الملاقاه - هو الحكم بالطهاره فيما إذا اتحد زمان التتميم و الملاقاه بحيث كانت الملاقاه و التتميم في آن واحد، لكونه كراً حين الملاقاه.

و ثانياً: على فرض تسليم ذلك أنه لا يكون الأصل المذكور مثبتاً، لأن عدم

الانفعال و إن كان متوقفاً على كون الكريه سابقه على الملاقاه، إلّا أنّ الطهاره أعم منه، فان موضوع عدم الانفعال أمران: الكريه و الملاقاه، لأنّه في صوره عدم الملاقاه لا يكون هناك مقتضى للانفعال حتى تكون الكريه مانعه عنه، فلا يصدق عدم الانفعال إلّا مع الملاقاه و الكريه، بخلاف الطهاره فإنّها غير متوقفه على الكريه و لا على الملاقاه، لامكان أن يكون ماءً قليلاً و طاهراً مع عدم الملاقاه. فاذن لا- مانع من جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه فيحكم بالطهاره، فلا حاجه إلى إثبات عنوان عدم الانفعال حتى يقال إنّه متوقف على كون الكريه سابقه على الملاقاه، و إثباته باستصحاب عدم الملاقاه إلى حين الكريه متوقف على القول بالأصل المثبت.

فالذى تحصل مما ذكرنا: أنّ الأوفق بالقواعد هو الحكم بطهاره الماء في جميع الصور الثلاث، لتساقت الاستصحاب للمعارضه، فيكون المرجع أصاله الطهاره. و على فرض تسليم عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، يكون الصحيح هو القول بالتفصيل (1) على ما تقدم بيانه.

تنبیه

إنّ ما ذكرناه هو الذى ذكره سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) في محاضرتّه الأصوليه، و عدل عنه (دام ظلّه) في حاشيته على العروه (2) و حكم بنجاسه الماء في جميع الصور الثلاث، و الوجه فيه ما ذكره في دراساته الفقيهيه في خيار العيب على ما في تقريرات بعض أفاضل مقررى بحثه (3) و حيث إنّه مشتمل على

ص: ٢٣٩

١- (١) و هو القول الثالث في هذه المسأله و قد تقدم بيانه في ص ٢٣٣ - ٢٣٤

٢- (٢) العروه الوثقى ١: ٤١ / فصل في الماء الراكد، المسأله ٨ [١٠٦]

٣- (٣) لاحظ مصباح الفقاهه ٧: ٢٢٧ - ٢٣٦

تحقيق أنيق منطبق على موارد كثيره، أحببنا أن نذكره بنص عباراته وإليك نصه:

ذكر المحقق الأنصارى - في مبحث خيار العيب عند البحث في اختلاف المتبايعين في المسقط - أنه لو اختلفا في تأخر الفسخ عن أول الوقت بناءً على فوريه الخيار ففي تقديم مدعى التأخير لأصالة بقاء العقد و عدم حدوث الفسخ في أول الزمان، أو مدعى عدمه لأصالة صحه وجهان، ثم ذكر أنّ هذه المسأله نظير ما لو ادعى الزوج الرجوع في عدّه المطلقه الرجعيه، و ادعت هي تأخره عنها.

أقول: هذه المسأله سيّاله في كل مورد كان موضوع الحكم أو متعلقه مركباً من جزءين و قد علمنا بتحقيق أحدهما ثمّ بتحقيق الجزء الآخر و ارتفاع الجزء الأول، و لكن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، كما إذا شك في أنّ الفسخ هل وقع قبل التفرق عن مجلس العقد أو بعده، أو شك في أنّ فسخ المشتري العقد في بيع الحيوان هل وقع قبل انتهاء ثلاثه أيام أو بعده، أو شك في أنّ قبض في بيع الصرف و السلم هل وقع قبل التفرق عن مجلس العقد أو بعده، أو شك في أنّ بيع الراهن العين المرهونه هل وقع قبل رجوع المرتهن عن إذنه أو بعده، أو شك في أنّ ملاقاه النجاسه للماء المسبوق بالقله هل وقع قبل عروض الكريه أو بعده، أو شك المتطهر إذا صلى و علم بصدور حدث منه في تقدم الصلاه على الحدث و تأخرها عنه، و لم يمكن إجراء قاعده الفراغ و لو من جهه العلم بغفله المصلى حين إتيانه بها، إلى غير ذلك من الموارد، فنظير ما ذكره المحقق الأنصارى (قدس سره) في خيار العيب من أصاله عدم حدوث الفسخ في أول الزمان جارٍ في جميع تلك الموارد.

و ذهب بعض المحققين إلى خلاف ما ذهب إليه العلامة الأنصارى و محصل كلامه: أنّ الموضوع فى الموارد المزبوره بما أنّه مركب من جزءين لا- يفرق الحال فى ترتب الحكم بين إحراز كلا- الجزءين بالوجدان، و إحراز أحدهما بالوجدان، و الآخر بالأصل، فاذا تحقق الفسخ فى الخارج و شك فى حدوثه فى أول زمان الخيار - بناءً على فوريته ليكون مؤثراً - أو بعده لكى لا يكون مؤثراً، فيستصحب الخيار إلى زمان وقوع الفسخ فيلتزم الموضوع المركب منهما، و يترتب عليه انفساخ العقد، و كذلك يستصحب بقاء الجزء المتيقن فى جميع تلك الموارد إلى زمان تحقق الجزء الآخر، و يترتب عليه حكمه، فيحكم بنجاسه الماء فى الفرض المزبور و بصره الصلاه لاستصحاب بقاء قله الماء إلى زمان ملاقاته النجاسه، و استصحاب بقاء الطهاره إلى زمان تحقق الصلاه، و هكذا.

لا- يقال: إنّ الأصل المذكور معارض بأصل آخر، و هو عدم حدوث الجزء الثانى إلى انقضاء زمان الجزء الأول، و أنّ الأصل عدم تحقق الفسخ فى الخارج إلى انقضاء زمان الخيار، و الأصل عدم وجود الصلاه إلى زمان حدوث الحدث، و الأصل عدم ملاقاته النجاسه إلى زمان الكريه، و هكذا بقيه الموارد.

فإنّه يقال: إنّ عدم تأثير الفسخ و بطلان الصلاه و عدم تنجس الماء بالملاقاه مترتبه على وقوع الفسخ بعد انقضاء زمان الخيار، و وقوع الصلاه بعد زوال الطهاره، و وقوع الملاقاه بعد حصول الكريه، و من الظاهر أنّ أصاله عدم حصول الفسخ فى زمان الخيار، و أصاله عدم وقوع الصلاه فى زمان الطهاره، و أصاله عدم الملاقاه إلى زمان الكريه لا يترتب عليها شىء مما ذكر، إلّا على القول بالأصل المثبت، و بما أنّنا لا نقول به، فلا معارض لاستصحاب بقاء الجزء المتيقن إلى زمان حدوث الجزء الثانى، هذا.

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ الحادثين اللذين يتركب منهما موضوع الحكم أو متعلقه قد يكون كلاهما زمانياً من دون دخل شىء آخر فى موضوع

الحكم أو متعلقه سوى وجود أحدهما في زمان وجود الآخر، وقد يكون أحدهما زماناً و الآخر زمانياً لم يعتبر فيه إلّا وجوده في ذلك الزمان من دون اعتبار عنوان آخر فيه، وقد يكونان على نحو أخذ أحدهما مقيداً بعنوان خاص زائداً على وجود أحدهما مع فرض وجود الآخر.

أمّا الصورة الأولى: فلا شبهه في لزوم ترتيب الأثر فيما إذا أحرزنا أحد الحادثين بالوجدان و الآخر بالأصل، كما إذا تحقق الفسخ في الخارج و شك في وقوعه في أول زمان خيار العيب أو بعده، فإنّا إذا أحرزنا بقاء الخيار إلى زمان الفسخ، ترتب عليه نفوذ الفسخ من غير احتياج إلى شيء آخر، بداهه أنّ المستفاد من الأدله هو نفوذ الفسخ بوقوعه في الخارج مع بقاء الخيار، و المفروض إحراز ذلك بضم الوجدان إلى الأصل، فإنّ الفسخ وجداني، و بقاء الخيار محرز بالاستصحاب، و لم يعتبر في الموضوع غير ذلك.

و توهم معارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ في زمان الخيار باطل، لا لما ذكر من أنّه مثبت، فإنّه مبني على كون عدم نفوذ الفسخ مترتباً على وقوعه في غير زمان الخيار، مع أنّه ليس كذلك، لأنّه مترتب على عدم وقوعه في زمان الخيار من غير حاجه إلى إثبات وقوعه في غيره، بداهه أنّ أثر العقد باقٍ على حاله ما لم يصدر الفسخ في زمان الخيار.

بل لأنّ الفسخ قد تحقق خارجاً في زمان حكم الشارع بكونه زمان الخيار، فلا شك لنا في تحققه في ذلك الزمان ليحكم بعدمه.

و بعبارة أخرى: بعد فرض أنّه لم يؤخذ في موضوع الحكم غير تحقق الفسخ في الخارج و بقاء زمان الخيار، فاذا حكم الشارع ببقاء زمان الخيار، و علم بتحقق الفسخ، لم يبق شك في تحقق موضوع الحكم، فلا مجال لاجراء أصاله عدم الفسخ في زمان الخيار.

و مما يدل على ذلك: أنه لو كان الأصل المزبور جارياً لجرى حتى مع عدم العلم بانقضاء زمان الخيار، فتعارض به أصالة بقاء الخيار إلى زمان الفسخ، مع أنه لا يمكن الالتزام به، مثلاً إذا شككنا في بقاء الخيار و سقوطه، جرى استصحاب بقائه و عدم انقضائه، فلو فسخ المشتري - و الحال هذه - لحكمنا بنفوذ الفسخ، مع أنه على التوهم المزبور أمكن الالتزام بمعارضته باستصحاب عدم تحقق الفسخ في زمان الخيار.

و هكذا الحال في بقيه الموارد المتقدمه، فإن استصحاب بقاء الطهاره إلى زمان الصلاه أو استصحاب بقاء القله إلى زمان الملاقاه، لا يمكن معارضته باستصحاب عدم تحقق الصلاه في زمان الطهاره أو باستصحاب عدم الملاقاه في زمان القله، و إلا كان الاستصحابان متعارضين و لو مع الشك في حدوث الكريه و الحدث، و من الظاهر أنّ القائل بالمعارضه في المقام لا يلتزم به.

و أقياً الصورة الثانيه: أعنى بها ما كان الموضوع مركباً من ذات الزمان و الزمانى، فلا شبهه فيها أيضاً في إثبات أحد الجزئين الذى هو الزمان بالأصل، و الجزء الآخر الذى هو الزمانى بالوجدان، فيلتزم الموضوع المركب منهما، و يترتب عليه الحكم، و ذلك كما إذا شك في أنّ الفسخ في خيار الحيوان هل وقع قبل الثلاثه أو بعدها، فإنه يحكم حينئذ ببقاء الثلاثه و عدم انقضائها فيترتب عليه انفساخ العقد، فإنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «صاحب الحيوان - المشتري - بالخيار ثلاثه أيام» (١) هو أنّ موضوع انحلال العقد مركب من فسخ المشتري و عدم انقضاء ثلاثه أيام، بمعنى وقوع الفسخ في زمان لم تنقض فيه ثلاثه أيام من زمان العقد، فاذا أحرز هذا بالتعبد الشرعى، حكم بنفوذ

ص: ٢٤٣

الفسخ، ولا يعارض استصحاب بقاء الثلاثه باستصحاب عدم وقوع الفسخ في ضمن الثلاثه، وإلا تحققت المعارضة فيما إذا لم يعلم انقضاء الثلاثه أيضاً، ولا يلتزم به. وبالجملة حال الاستصحاب في هذا القسم حاله في القسم الأول بعينه، وبذلك يظهر الحال في بقيه الموارد.

و أما الصورة الثالثه: أعنى بها ما إذا كان موضوع الحكم مركباً من حادثين مع تقييد أحدهما بعنوان خاص، فلا يمكن فيها إحراز أحد الجزئين بالأصل و الآخر بالوجدان، كى يلتئم الموضوع المركب منهما، فيترتب عليه الأثر، و الوجه في ذلك: أن استصحاب الزمان مثلاً لا يثبت ذلك العنوان ليرتب عليه الأثر الشرعى، إلا على القول بحجيه الأصول المثبتة. وعليه فلا وجه هنا لمنع جريان الأصل بمعارضته بأصالة عدم وقوع الزمانى فيه، لما عرفت من عدم جريان استصحاب الزمان فيه فى نفسه، فلا تصل النوبه إلى المعارضة.

و بالجملة: استصحاب الزمان أو الزمانى لاحراز الموضوع المركب منه و من جزء آخر، إمّا أن لا يكون جارياً فى نفسه، و إمّا أن لا يكون معارضاً باستصحاب عدم الجزء الآخر فى زمانه.

ثم إنه لا يفرق الحال فى هذه الصور الثلاث بين ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً، و ما إذا كان تاريخ كليهما مجهولاً كما هو واضح. انتهى نص كلامه (حفظه الله تعالى).

أقول: لم يبين وجه عدم الفرق إيكالاً إلى وضوحه، و قد تقدم الوجه فيه فى كلامنا (1) من أنه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ و مجهوله.

ص: ٢٤٤

هذا تمام الكلام فى أصاله تأخر الحادث فيما كان الموضوع مركباً من عدم أحد الحادثين و وجود الآخر.

و أما إذا كان الموضوع بسيطاً، كما إذا علمنا بوجود الحدث و الطهاره منه و شككنا فى المتقدم منهما، فاختار صاحب الكفايه (١) (قدس سره) عدم جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ.

أمّا إذا كان أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله، فاختار أيضاً عدم جريان الاستصحاب فى خصوص مجهول التاريخ، لما ذكره سابقاً من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، غايه الأمر أن عدم إحراز الاتصال فى المسأله السابقه إنّما هو لعدم إحراز زمان الشك، و فى المقام لعدم إحراز زمان اليقين.

و ذلك لأنّ الاستصحاب الجارى فى المسأله السابقه كان عديمياً، و زمان اليقين بعدم الحادثين كان معلوماً، إنّما الشك فى بقاء هذا العدم فى زمان وجود الحادث الآخر، و حيث إنّ زمان وجود الحادث الآخر غير معلوم لنا، فلا محاله زمان الشك غير معلوم لنا، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بخلاف المقام فإنّ الاستصحاب الجارى فيه وجودى، و زمان الشك فى البقاء معلوم، لكن زمان اليقين بالحدوث غير معلوم لكونه مجهول التاريخ على الفرض، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

و فيه: ما تقدم (٢) من أنّه لا- يعتبر فى جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك و اليقين بالمعنى المذكور، بل الميزان فى الاستصحاب هو اليقين الفعلى بالحدوث مع الشك فى البقاء على ما تقدم بيانه، و لا يعتبر فى جريان

ص: ٢٤٥

١- ١) كفايه الأصول: ٤٢١ - ٤٢٢

٢- ٢) فى ص ٢٢١

الاستصحاب كون زمان الحدوث معلوماً بالتفصيل، فأنّا لو علمنا بحدوث الطهاره و لم نعلم بكونها حادثه في الساعه الأولى من النهار أو الساعه الثانيه أو الثالثه، و شككنا في بقائها أوّل الظهر مثلاً، فهل يمكن المنع عن جريان الاستصحاب لعدم إحراز زمان الحدوث، و لا يلتزم هو (قدس سره) أيضاً بعدم جريانه في المثال المذكور، فيعلم أنّ مناط الاستصحاب إنّما هو اليقين الفعلي بالحدوث مع الشك في البقاء لا اليقين السابق، فلا دخل لمعلوميه زمان اليقين السابق أو مجهوليته في الاستصحاب.

فتحصل مما ذكرناه في المقام: أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه في مجهولى التاريخ، و لا في معلومه، و لكنّه يسقط بالمعارضه، لعدم إمكان التعبد بالمتضادين معاً، و الالتزام بالطهاره و الحدث في آن واحد، و بعد سقوط الاستصحاب للمعارضه لا- بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من الاشتغال أو البراءه، و ذلك يختلف باختلاف الموارد، ففي مثل الصلاه لا بدّ من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني، لكون الاشتغال يقينياً. و في مثل مس المصحف تجرى البراءه عن الحرمة. و كذا إذا علمنا بوجود الجنابه و الغسل و شككنا في المتقدم منهما، فبالنسبه إلى الصلاه يكون مورد قاعده الاشتغال، و بالنسبه إلى المكث في المسجد يكون مورد البراءه. و بالجملة: كل مورد علم توجه التكليف فيه و شك في مقام الامتثال، فهو من موارد قاعده الاشتغال، و كل مورد شك في التكليف يكون من موارد البراءه، هذا كله في الطهاره من الحدث و ما قبلها.

و أمّا الطهاره من الخبث و ما قبلها، فلا- ينبغى الاشكال في أنّه بعد تساقط الاستصحاب للمعارضه، يكون المرجع هو قاعده الطهاره المستفاده من قوله

(عليه السلام): «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» (١) فاذا علمنا بطهاره ماء و نجاسته، و شككنا فى المتقدم منهما، يكون المرجح بعد تساقت الاستصحابين هو أصاله الطهاره، فيترب جميع آثار الطهاره بالتعبء الشرعى.

ثم لا يخفى أن الاستصحاب الجارى فى معلوم التاريخ يكون من الاستصحاب الشخصى، و هو واضح. و أمّا الاستصحاب الجارى فى مجهول التاريخ فتارة يكون من القسم الثانى من استصحاب الكلى و أخرى من القسم الرابع منه، بيان ذلك: أنه إن كان معلوم التاريخ موافقاً للحاله السابقه على الحالتين، كما إذا قام أحد من النوم فى الساعه الأولى من النهار، ثم صدر منه وضوء و بول مثلاً و شك فى المتقدم منهما مع العلم بأن البول صدر منه فى الساعه الثالثه من النهار، و لكّنه لا يدرى أنّ الوضوء هل صدر فى الساعه الثانيه أو الرابعه، فيكون استصحاب الحدث من الاستصحاب الشخصى، و استصحاب الطهاره من القسم الثانى من استصحاب الكلى، لأنّ الطهاره إن كانت صادرة فى الساعه الثانيه فقد ارتفعت يقيناً، و إن كانت فى الساعه الرابعه فهى باقيه يقيناً، فتكون الطهاره مردده بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث، و هو المورد للقسم الثانى من استصحاب الكلى.

و أمّا إن كان معلوم التاريخ مخالفاً للحاله السابقه، كما إذا علم بتحقق الوضوء فى الساعه الثالثه فى المثل السابق، و لم يعلم بأنّ البول صدر فى الساعه الثانيه أو الرابعه، فيكون الاستصحاب الجارى فى الطهاره من الاستصحاب الشخصى، و استصحاب الحدث من القسم الرابع من استصحاب الكلى، لأنّ الحدث المتيقن أولاً - و هو حدث النوم - قد ارتفع بالوضوء يقيناً، و هو يعلم بتحقق حدث

ص: ٢٤٧

عند البول، و لكنّه لا يدري أنّه حدث النوم أو حدث آخر حادث بالبول، لأنّه لو كان صدور البول في الساعه الثانيه فالحادث المتحقق عند البول هو حدث النوم المرتفع بالوضوء، لأنّ البول بعد النوم مما لا أثر له، و لا يوجب حدثاً آخر، و لو كان صدور البول في الساعه الرابعه، فالحادث المتحقق عند البول حدث جديد، فلنا يقين بفردٍ من الحادث - و قد ارتفع يقيناً - و يقينٌ بحادثٍ بعنوان آخر - و هو المتحقق عند البول - و يحتمل انطباق هذا العنوان على الفرد المرتفع و على غيره، فيكون باقياً، و هذا هو المورد للقسم الرابع من استصحاب الكلّي على ما ذكرناه عند التعرض لأقسام استصحاب الكلّي فراجع (١).

ثمّ إنّّه إذا اشتبه إناء من الماء الطاهر باناء من الماء النجس، فقد ورد في النص (٢) الأمر باهراقهما و التيمم، فذكر صاحب الكفايه (٣) (قدس سره) في مبحث اجتماع الأمر و النهي: أنّ هذا الحكم المنصوص ليس حكماً تعبدياً على خلاف القاعدة، بل لا يصحّ الوضوء بهما مع قطع النظر عن النص، فإنّه لو توضأ بأحدهما ثمّ غسل بالآخر مواضع الوضوء فتوضأ به، لا يجوز له الدخول في الصلاه، لأنّه يعلم تفصيلاً بنجاسه بدنّه حين وصول الماء الثاني إمّا لنجاسه الماء الأوّل، و إمّا لنجاسه الماء الثاني، و يشكّ في حصول الطهاره بعد انفصال الغساله، و مقتضى الاستصحاب هو الحكم ببقاء النجاسه، فلا يجوز له الدخول في الصلاه، انتهى ملخصاً.

أقول: هذا الذي ذكره صحيح على مسلكه من عدم جريان الاستصحاب

ص: ٢٤٨

١-١ (١) ص ١٢٤، ١٤١

٢-٢ (٢) الوسائل ١: ١٥١ / أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ٢

٣-٣ (٣) كفايه الأصول: ١٧٩

فى مجهول التاريخ؁ و أمآ على المختار - من عدم الفرق فى جريان الاستصحاب بين معلوم التاريخ و مجهوله - فىكون الحكم المذكور على خلاف القاعده؁ فان استصحاب النجاسه معارض باستصحاب الطهاره؁ لأنه كما يعلم بنجاسه بدنه بمجرد وصول الماء الثانى؁ كذلك يعلم بطهاره بدنه أيضاً حين التوضى بالماء الطاهر؁ و إن كان لا يدرى أن الماء الطاهر هو الثانى أو الأؤل؁ إذ لو كان الماء الأؤل طاهراً فبدنه طاهر حين التوضى به - كما هو واضح - و لو كان الماء الثانى طاهراً فكذلك بدنه طاهر حين التوضى به؁ لأنه طهر بدنه به قبل التوضى به على الفرض؁ غايه الأمر أن تاريخ الطهاره مجهول؁ و بعد تساقط الاستصحابين - للمعارضه - يكون المرجع أصاله الطهاره؁ فمقتضى القاعده صحه الوضوء على الكيفيه المذكوره و جواز الدخول فى الصلاه.

نعم؁ يمكن أن يقال: إن العلم الاجمالى مانع عن الدخول فى الصلاه بالوضوء على الكيفيه المذكوره؁ فان وصول الماء إلى الأعضاء تدريجى؁ فبمجرد وصول الماء إلى وجهه مثلاً يعلم إجمالاً بنجاسه وجهه أو رجله؁ إذ لو كان الماء الأؤل نجساً كانت رجله نجسه فى هذا الحال؁ و لو كان الماء الثانى نجساً كان وجهه نجساً؁ و لا دافع لهذا العلم الاجمالى بعد كون الاستصحاب مبتلى بالمعارض؁ فىكون الحكم المنصوص على وفق القاعده من هذه الجهه؁ لا- من جهه الاستصحاب على ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) .

و يمكن الجواب عنه: بأن العلم الاجمالى المذكور غير مانع عن الوضوء بهما مع تكرار الصلاه؁ بأن توضأ بأحدهما و صلى؁ ثم غسل المواضع بالآخر و توضأ به و صلى؁ فإنه حينئذ يعلم تفصيلاً باتيان صلاه صحيحه؁ و لا أثر للعلم الاجمالى المذكور بعد العلم بصحه الصلاه.

إلا أن يقال: إن التوضى بهما على الكيفيه المذكوره حرج على المكلف؁ إذ

يجب عليه تطهير بدنه و ثوبه و غيرهما مما وصل إليه ماء الوضوء للصلوات الآتية، إذ كل ما وصل إليه ماء الوضوء من البدن و الثوب يكون طرفاً للعلم الاجمالي، و لكنّه قد ذكرنا غير مرّه (١) أنّ الحرج شخصي، فيكون الحكم المنصوص مطابقاً للقاعده بالنسبه إلى من يوجب التوضي بهما - على الكيفيه المذكوره - حرجاً عليه دون غيره، كمن يعلم بأنّه يتمكن من تطهير بدنه و ثوبه بماء جارٍ بلا لزوم حرج عليه.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ الحكم المنصوص تعبدى إلّا في بعض الموارد من جهه الحرج.

التنبيه الحادي عشر

في استصحاب الصحه عند الشك في المانع.

اعلم أنّه ذكر الشيخ (٢) (قدس سره) ما ملخصه: أنّه إذا شك في مانعيه شيء للصلاه مثلاً، لا يجرى استصحاب الصحه لرفع الشك في مانعيه هذا الشيء، لأنّ الصحه - بمعنى تماميه مجموع الأجزاء و الشرائط - مشكوكه الحدوث، لاحتمال اعتبار هذا الجزء العدمي فيها، فلا علم لنا بحدوث الصحه حتى نحكم ببقائها للاستصحاب.

و أمّا صحه الأجزاء السابقه التي هي عبارته عن الصحه التأهليه، بمعنى كونها قابله لانضمام باقي الأجزاء إليها، فهي لا تكون محتمله الارتفاع، بل هي

ص: ٢٥٠

١-١) راجع على سبيل المثال شرح العروه ٦: ١٢٣

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٦٧٠ - ٦٧١ / التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب

باقية يقيناً، فإنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فلا مجال لجريان الاستصحاب إلّا على نحو التعليق، بأن يقال: إنّ الأجزاء السابقة لو كان قد انضم إليها سائر الأجزاء قبل حدوث هذا الشيء لحصل الامتثال، فالآن كما كان. هذا كله في الشك في المانع الذي هو عبارته عما اعتبر عدمه في الصلاة.

و أمّا إذا شك في القاطع الذي هو عبارته عما يوجب قطع الاتصال و نقض الهيئته الاتصاليه المعتبره في الصلاة، فإنّ تعبير الشارع عن بعض ما اعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع كالحدث و القهقهه يدل على أنّ للصلاه هيئته اتصاليه ينافيها حدوث بعض الأشياء خلال أجزائها، فكما أنّ للمركبات الخارجيه هيئته اتصاليه بحيث لو انقطع الاتصال لم يصدق اسم المركب عليها كالسرير، فإنّه على تقدير انفصال أجزائه لا يسمى سريراً، بل يسمى خشباً، كذلك للمركبات الاعتباريه كالصلاه مثلاً هيئته اتصاليه باعتبار من الشارع، فاذا شك في قاطعيه شيء لها، فلا مانع من جريان الاستصحاب و الحكم ببقائها، و يتفرع عليه عدم وجوب استئناف الأجزاء السابقه، انتهى ملخصاً.

أقول: أمّا ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المانعيه، فمتين جداً، و لا يمكن جريان استصحاب الصحه إلّا على نحو التعليق، و قد تقدم (1) عدم حجيه الاستصحاب التعليقي و لا سيما في الموضوعات كما في المقام.

و أمّا ما ذكره من جريان الاستصحاب عند الشك في القاطع، فغير تام لوجوه:

الأول: أنّ القاطع ليس إلّا هو المانع بعينه، فإنّ الأمور المعتبره في الصلاة إمّا وجوديه كالقيام و الركوع و السجود و غيرها، و إمّا عدميه كعدم القهقهه، و ما

ص: ٢٥١

اعتبر عدمه يعبر عنه بالمانع، و لم يعتبر سوى هذه الأمور - الوجوديه و العدميه - شىء فى الصلاه يسمى بالقاطع، و لا نضايق عن الفرق بين المانع و القاطع اصطلاحاً، فإنّ الأمور العدميه المعتبره فى الصلاه على قسمين: قسم منها ما اعتبر عدمه فى حال الاشتغال بالأجزاء الوجوديه فقط كالحركه فإنّ عدمها - المعتبر عنه بالطمأنينه - معتبر فى حال الاشتغال بالقراءه و الذكر مثلاً، و لا- بأس بها فى الأكوان المتخلله بين الأجزاء الوجوديه، و قسم منها ما اعتبر عدمه مطلقاً كالحدث و القهقهه، فيعتبرون عن الأوّل بالمانع، و عن الثانى بالقاطع، و هذا مجرد اصطلاح لا يوجب الفرق فى جريان الاستصحاب.

الثانى: أنّه على فرض تسليم كون القاطع غير المانع، و أنّه ناقض للهيئه الاتصاليه المعتبره فى الواجب، نقول: إنّ ما سمي بالقاطع هل اعتبر عدمه فى الصلاه أو لا؟ لا يمكن الالتزام بالثانى بالضروره، فإنّه بعد اعتبار الهيئه الاتصاليه فى الصلاه و كون هذا الشىء قاطعاً لها، لا- يمكن الالتزام بأن عدمه غير معتبر فى الصلاه، فإنّه مساوق للالتزام بعدم اعتبار الهيئه الاتصاليه فى الصلاه و هو خلف، فتعيّن الأوّل، فيكون القاطع ذا حيثيتين: فمن حيث إنّهُ اعتبر عدمه فى الصلاه يكون مانعاً، و من حيث إنّ وجوده ناقض للهيئه الاتصاليه يكون قاطعاً، فلو سلّمنا جريان الاستصحاب فيه من الهيئه الثانيه، لا يجرى الاستصحاب فيه من الهيئه الأولى، فلا يصح القول بجريان الاستصحاب فيه بقول مطلق.

الثالث: أنّه على فرض تسليم كون القاطع غير المانع، و أنّه ليس فيه إلما حيثيه واحده، يرد على جريان الاستصحاب فى الهيئه الاتصاليه عين الاشكال الذى ذكره الشيخ (قدس سره) فى جريان الاستصحاب عند الشك فى المانع، فنقول: إن كان المراد جريان الاستصحاب فى الهيئه الاتصاليه لمجموع الأجزاء،

فهي مشكوكه الحدوث، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيها، وإن كان المراد جريان الاستصحاب في الهيئه الاتصاليه للأجزاء السابقه، فهي غير محتمله الارتفاع، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، هذا كله في الشبهات الحكميه.

و أما الشبهات الموضوعيه، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها، سواء كان الشك في وجود المانع بعد الفراغ عن كونه مانعاً، كما إذا شككنا في وجود البكاء مثلاً، أو كان الشك في مانعيه الموجود، كما إذا شككنا في أنّ الذى صدر من المصلّى كان بكاءً أم لا، ففي كلتا صورتين تكون الأجزاء الوجوديه محرزه بالوجدان، و الجزء العدمى محرز بالأصل، فيحكم بصحه الصلاه، كما ذكرنا (1) نظير ذلك في استصحاب وجود الشرط، كالطهاره من الحدث فإنّ المشروط - و هو الصلاه - محرز بالوجدان، و الشرط محرز بالأصل، فبضميمه الوجدان إلى الأصل يحكم بصحه الصلاه.

التنبه الثانى عشر

في جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقاديه و عدمه، و قد ذكرنا أنّ جريان الاستصحاب منوط باليقين بالحدوث و الشك في البقاء، و كون الأثر قابلاً للتعبد، فبعد تماميه هذه الأمور يجرى الاستصحاب، سواء كان المستصحب من الأمور الخارجيه، أم من الأمور النفسانيه.

و توهم اختصاصه بالأمور الخارجيه لكونه من الأصول العمليه، فلا يجرى إلّا في أفعال الجوارح المعبر عنها بالأعمال، مدفوع بأنّ معنى كونه من الأصول

ص: ٢٥٣

العملية أنه ليس من الأدلة الاجتهادية التي هي كاشفه عن الواقع، فإنّ الأصول العملية وظائف عملية للجاهل بالواقع، و ليست كاشفه عنه، لا- أنها مختصة بالأمر الجوارحيه، فلو كان التبانى القلبي على شىء واجباً، و شككنا فى بقائه من جهة الشبهه الحكيمه أو الموضوعيه، لا مانع من جريان الاستصحاب.

نعم، لا مجال لجريان الاستصحاب فى الأمور التي يجب فيها الاعتقاد و المعرفه كالنبوه مثلاً، لعدم كون الأثر حينئذ قابلاً للتعبد، فلا يترتب على الاستصحاب.

و مما ذكرنا ظهر الجواب عن استدلال الكتايب لاثبات دينه بالاستصحاب، و تفصيل الكلام فى المقام: أنّ استدلال الكتايب لا يخلو من وجهين: فأمّا أن يكون استدلاله لمعذوريته فى البقاء على اليهوديه، و إمّا أن يكون لالزام المسلمين و دعوتهم إلى اليهوديه.

فإن كان مراده الأوّل، فنقول له: أنت شاك فى بقاء نبوّ نبيك أم لا؟

فان اختار الثانى، فلا معنى للاستصحاب و هو ظاهر، و إن اختار الأوّل، فنقول له: لا بدّ لك من الفحص، فإنّ النبوه ليست بأقل من الفروع التي يتوقف جريان الاستصحاب فيها على الفحص، و بعد الفحص يصل إلى الحق و يزول الشك عنه، فان «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» ١، و قال سبحانه: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» ٢ و مع فرض بقاء شكه لا فائده فى الاستصحاب، لكون النبوه من الأمور التي تجب المعرفه بها، فليست قابله للتعبد الاستصحابى، و مع

فرض كفايه الظن فيها، نقول: الاستصحاب لا- يفيد الظن أولاً، و لا- دليل على حجيه الظن الحاصل منه ثانياً، هذا كله في استصحاب النبوه.

و أمّا استصحاب بقاء أحكام الشريعة السابقه، فغير جارٍ أيضاً إذ نقول له: إن كنت متيقناً على بقاء أحكام الشريعة السابقه، فلا معنى للاستصحاب وهو واضح، و إن كنت شاكاً فيه، فلا- بدّ من الفحص كما تقدم، و على فرض الفحص و بقاء الشك، لا يجرى الاستصحاب إلّا فيما إذا ثبت حجيه الاستصحاب في الشريعتين، لأنّه إن كان الاستصحاب حجّة في الشريعة السابقه فقط، لا يمكن التمسك بالاستصحاب لبقاء أحكام الشريعة السابقه، إذ حجيه الاستصحاب من جمله تلك الأحكام، فيلزم التمسك به لاثبات بقاء نفسه، و هو دور ظاهر. و إن كان الاستصحاب حجّة في الشريعة اللاحقه فقط، فصحه التمسك بالاستصحاب لاثبات بقاء أحكام الشريعة السابقه فرع حقيه الشريعة اللاحقه، و بعد الالتزام بحقيته لم يبق مجال للاستصحاب، لليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقه حينئذ.

و إن كان مراده الثاني - أى كان استدلاله لالزام المسلمين و دعوتهم إلى اليهوديه - فنقول له: جريان الاستصحاب متوقف على اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، و ليس لنا يقين بنبوّه موسى إلّا من طريق شريعتنا، فإنّ التواتر لم يتحقق في جميع الطبقات من زمان موسى إلى زماننا هذا. و التوراه الموجوده عند اليهود ليس هو الكتاب المنزل من الله سبحانه على موسى، و من راجعه يجد فيه ما يوجب العلم له بعدم كونه من عند الله من نسبه الزنا و الفواحش إلى الأنبياء و غيرها مما يجده من راجعها.

نعم، لنا علم بنبوّه موسى لاخبار نبينا بنبوته، فتصديقه يوجب التصديق

بنبوتة، و هذا الاعتراف من المسلمين لا- يضرّهم، ولا يوجب جريان الاستصحاب في حقهم كما هو ظاهر، و هذا المعنى هو المحتمل من الحديث (١) المتضمن لجواب الرضا (عليه السلام) عن احتجاج الجاثليق بالاستصحاب، من أنا معترفون بنبوه كل موسى و عيسى أقر بنبوه نبينا (صلى الله عليه و آله) و ننكر نبوه كل من لم يقر بنبوه نبينا، فلا يرد على الجواب المذكور ما ذكره الشيخ (٢) (قدس سره) من أنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ليس كلياً حتى يصح الجواب المذكور، بل جزئى حقيقى اعترف المسلمون بنبوتة، فعليهم إثبات نسخها.

و الحاصل: أنّه ليس لنا علم بنبوه موسى إلما باخبار نبينا (صلى الله عليه و آله) و هو كما يخبر بها يخبر بارتفاعها، فلا مجال للاستصحاب. و مع فرض حصول اليقين من غير هذا الطريق ليس لنا شك في بقائها، بل نعلم بارتفاعها، فإنّ المسلم لا يكون مسلماً مع الشك في بقاء نبوه موسى أو عيسى، فلا يمكن الكتابى إلزام المسلم باستصحاب النبوه، لعدم تماميه أركانه من اليقين و الشك، هذا في استصحاب النبوه. و أمّا أحكام الشريعة السابقه، فللمسلم مجال لا-جاء الاستصحاب فيها على المسلك المعروف، بخلاف ما سلكتاه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه الإلهيه، و لا سيما في أحكام الشريعة السابقه، و قد تقدم وجهه في التنبيه السابع (٣)، فراجع.

ص: ٢٥٦

١- ١) الاحتجاج ٢: ٤٠٤، بحار الأنوار ١٠: ٣٠١ - ٣٠٢

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٦٧٣

٣- ٣) في ص ١٧٥ و ما بعدها

فی جریان استصحاب حکم المخصص مع العموم الأزمانی و عدمه، فنقول:

إذا ورد حکم عام ثم خرج عنه بعض الأفراد فی بعض الأزمنه، فشک فی حکم هذا الفرد بالنسبه إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل يرجع إلى العموم أو إلى استصحاب حکم المخصص؟ ذهب إلى کلّ جماعه.

ولا يخفى أنّ انعقاد هذا البحث ليس من جهه ملاحظه التعارض بين العموم و الاستصحاب، فإنّ الاستصحاب أصل عملي لا مجال للرجوع إليه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق، و لا مانع من الرجوع إليه إن لم يكن هناك دليل، بل انعقاد البحث إنّما هو لتعيين موارد الرجوع إلى العموم و تمييزها عن موارد التمسك بالاستصحاب، فالاشكال و الخلاف إنّما هو فی الصغرى بعد الاتفاق فی الكبرى.

إذا عرفت تحرير محل النزاع، فاعلم أنّه ذكر الشيخ (١) قدس سره أنّ العموم الأزمانی تارة يكون على نحو العموم الاستغراقي، و يكون الحكم متعدداً بتعدد الأفراد الطوليّه، و كل حکم غير مرتبط بالآخر امتثالاً و مخالفهً، كوجوب الصوم ثلاثين يوماً، كما أنّ الأمر فی الأفراد العرضيه كذلك، فأنّه إذا قال المولى: أكرم العلماء مثلاً، يكون الحكم متعدداً بتعدد أفراد العلماء الموجودين فی زمان واحد، و لكل حکم إطاعه و معصيه و امتثال و مخالفه.

و أخرى يكون على نحو العموم المجموعی، و يكون هناك حکم واحد مستمر،

ص: ٢٥٧

كوجوب الامساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنه لا يكون وجوب الامساك تكليفاً متعددًا بتعدد آئات هذا اليوم. فإن كان العموم من القسم الأول، فالمرجع بعد الشك هو العموم، لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم، لا مانع من الرجوع إليه لاثبات الحكم لباقي الأفراد، وإن كان من القسم الثاني، فالمرجع هو الاستصحاب، لأن الحكم واحد على الفرض، وقد انقطع يقيناً، وإثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل، ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصص. هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و ذكر صاحب الكفايه (1) (قدس سره) أنّ مجرد كون العموم الأزمانى من قبيل العموم المجموعى لا- يكفى فى الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا بدّ من ملاحظه الدليل المخصص أيضاً، فإن أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفيه، كما أنّه بطبعه ظرف لما يقع فيه كالمكان، فلا- مانع من التمسك بالاستصحاب، وإن كان الزمان مأخوذاً على نحو القيديه، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب، لأنه مع فرض كون الزمان قيماً للموضوع يكون إثبات الحكم فى زمان آخر من إسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، و هو قياس محرّم، فلا- بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من البراءه أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام، هذا كله على تقدير كون العموم على نحو العموم المجموعى.

و أمّا إن كان العموم على نحو العموم الاستغراقى، فالمتعين الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، و إلّا فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان فى الدليل المخصص مأخوذاً بنحو الظرفيه، و إن كان مأخوذاً بنحو القيديه، لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، فتكون الصور على

ص: ٢٥٨

ما ذكره أربع:

الأولى: أن يكون العام من قبيل العموم الاستغراقى مع كون الزمان مأخوذاً فى دليل التخصيص بنحو الظرفيه.

الثانيه: هى الأولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيديه.

و حكمهما الرجوع إلى العام مع عدم المعارض، و إلا فيرجع إلى الاستصحاب فى الصوره الأولى، و إلى أصل آخر فى الصوره الثانيه.

الثالثه: أن يكون العموم من قبيل العام المجموعى مع كون الزمان ظرفاً.

الرابعه: هى الثالثه مع كون الزمان قيداً.

و حكمهما الرجوع إلى الاستصحاب فى الثالثه و إلى أصل آخر فى الرابعه. و تشتركان فى عدم إمكان الرجوع إلى العام فيهما إلماً فيما إذا كان التخصيص من الأوّل، كخيار المجلس مع قطع النظر عن النص الدال على لزوم البيع بعد الافتراق، و هو قوله (عليه السلام): «فاذا افترقا وجب البيع» (1) فيصح فى مثله الرجوع إلى العام، لعدم كون التخصيص فى هذه الصوره قاطعاً لاستمرار الحكم حتى يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى الدليل، فيرجع إلى استصحاب حكم الخاص، بل التخصيص يوجب كون استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعين الرجوع إلى العام بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص فى الوسط، كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدئه زمان الالتفات إلى الغبن، فإنّ التخصيص قاطع للاستمرار، و إثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل، هذا ملخص ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره).

ص: ٢٥٩

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ مجرد كون العموم مجموعياً لا يكفي في جريان الاستصحاب، بل يحتاج إلى كون الزمان ظرفاً لا قيداً، فمتين.

و أمّا ما ذكره من إمكان الرجوع إلى العموم المجموعى مع كون التخصيص فى الأوّل، فهو صحيح فيما إذا كان العموم و الاستمرار مستفاداً من الدليل الخارجى، بأن يدل دليل على إثبات الحكم فى الجملة، و دليل آخر على استمراره، فحينئذ يمكن الفرق بين كون التخصيص فى الأوّل و كونه فى الوسط، بإمكان الرجوع إلى العام فى الأوّل، لكون التخصيص دالاً على أنّ الاستمرار ثابت للحكم المذكور بعد هذا الزمان، بخلاف ما إذا كان التخصيص فى الوسط، فإنّ الاستمرار قد انقطع، و إثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل.

أمّا إذا كان الاستمرار مستفاداً من نفس الدليل الدال على ثبوت أصل الحكم كما فى المقام، فإنّ لزوم و الاستمرار كليهما مستفاد من قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ١ فلا فرق بين كون التخصيص فى الأوّل أو فى الوسط، لأنّ الدليل يدل على حكم مستمر، فإذا انقطع يحتاج إثباته بعد التخصيص إلى دليل على مذاقه.

ثمّ إنّه لا يمكن مساعدته على ما تسالم عليه الشيخ و صاحب الكفايه (قدس سرهما) من أنّه إذا كان العموم من قبيل العموم المجموعى لا يمكن الرجوع إليه، و يتعين الرجوع إلى الاستصحاب - إمّا مطلقاً كما عليه الشيخ، أو فيما إذا كان الزمان فى الدليل المخصص ظرفاً كما عليه صاحب الكفايه (قدس سره) - و ذلك لما نقحناه فى بحث العام و الخاص (١) من عدم الفرق فى جواز الرجوع إلى العام

ص: ٢٦٠

بين كونه استغراقياً أو مجموعياً، فكما لا- فرق بينهما في الأفراد العرضيه و يرجع إلى العموم في غير ما علم خروجه بمخصص متصل أو منفصل، سواء كان بنحو العموم الاستغراقى، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء، و كان مراده إكرام كل واحد من العلماء على نحو الاستقلال، ثم خرج منه زيد يقيناً، و شك في خروج فرد آخر فنرجع إلى العموم، و نحكم بعدم خروجه، لأنّ التخصيص بالنسبه إلى فردٍ لا- يمنع شمول العام للأفراد الأخر، أو كان بنحو العموم المجموعى كما إذا قال المولى: أكرم هذه العشره، و كان مراده إكرام مجموع العشره من حيث المجموع، ثم علمنا بخروج زيد من هذه العشره، و شككنا في خروج جزء آخر، فنرجع إلى العموم و نحكم بعدم الخروج، إذ التخصيص باعتبار جزءٍ لا يمنع شمول العام للأجزاء الأخر.

فكذا لا- فرق بين العموم الاستغراقى و العموم المجموعى بالنسبه إلى الأفراد الطويله في جواز الرجوع إلى العام مع الشك في التخصيص، غايه الأمر أنه يثبت بالرجوع إلى العموم الاستغراقى حكم استقلالى، و بالعموم المجموعى حكم ضمنى للجزء المشكوك فيه، فلا فرق بين العموم الاستغراقى و المجموعى من هذه الجهه.

لا يقال: إنّه فى العموم المجموعى يكون الحكم واحداً و قد انقطع، و إثباته ثانياً يحتاج إلى دليل.

فإنّه يقال: إنّ الحكم الواحد قد انقطع بالنسبه إلى جزء واحد، و خروج باقى الأجزاء يحتاج إلى دليل، كما يقال فى العموم الاستغراقى: إنّ خروج فرد واحد إنّما هو للمخصص، و خروج باقى الأفراد يحتاج إلى دليل.

و حيث إنّ ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) فى المقام مخالف للقاعده الثابته فى

بحث العام و الخاص من صحه التمسك بالعموم، بلا فرق بين العموم الاستغراقى و العموم المجموعى، فتصدى المحقق النائينى (١) (قدس سره) لتوجيه كلامه، و قال: إنَّ ظاهر كلامه فى الرسائل و إن كان موهماً للفرق بين العام الاستغراقى و العام المجموعى، إلما أنَّ هذا الظاهر ليس مراده، بل مراده على ما يظهر من كلامه فى بحث خيار الغبن من المكاسب (٢) الفرق بين ما إذا كان الاستمرار قيلاً لمتعلق الحكم، و ما إذا كان قيلاً لنفس الحكم.

بيان ذلك: أنَّ الحكم كالوجوب يحتاج إلى متعلق كالصوم، و إلى موضوع كالمكلف أو الماء و الحجر مثلاً، و حيث إنَّ الموضوع غالباً من الجواهر غير المتقدره بالزمان، لا يعقل كون الزمان مفرداً له، فإنَّ الماء يوم الجمعة و يوم السبت شىء واحد لا فردين من الماء، و كذا غيره من الموضوعات الخارجيه. نعم، كون الزمان مفرداً يتصور فى نفس الحكم و فى متعلقه، فإنَّ الحكم من الأمور الاعتباريه، و أمر وحدته و تعدده بيد الجاعل - و هو الشارع - فيمكن أن يعتبر الوجوب مقيداً بزمان خاص، فيكون الوجوب فى غير هذا الزمان فرداً آخر من الوجوب، و يمكن أن يعتبر الوجوب غير مقيد بزمان خاص، فيكون وجوباً واحداً فى جميع الأزمنه. و كذا فى المتعلق له أن يعتبر الصوم مقيداً بزمان خاص متعلقاً للوجوب، فيكون الصوم فى غير هذا الزمان فرداً آخر، و يمكن أن يعتبره غير مقيد بزمان خاص، فيكون الصوم المستمر متعلقاً للوجوب.

إذا عرفت ذلك، ففي العموم الازمانى تارة: يكون الاستمرار مأخوذاً فى

ص: ٢٤٢

١- ١) أجود التقريرات ٤: ١٦٨ - ١٧١، فوائد الأصول ٤: ٥٣٢ - ٥٤٥

٢- ٢) المكاسب ٥: ٢٠٨

متعلق الحكم، و يكون الحكم وارداً على الاستمرار، كما إذا قال المولى: الصوم الأبدى واجب. و أخرى: يكون الاستمرار وارداً على الحكم و حكماً من أحكامه، كما إذا قال المولى: يجب عليكم الصوم، ثم قال: إن هذا الحكم أبدي، فيكون الحكم موضوعاً للاستمرار.

و الفرق بين كون الاستمرار وارداً على الحكم و كونه مأخوذاً في متعلقه من وجهين:

الأول: أن الاستمرار المأخوذ في متعلق الحكم يمكن إثباته بنفس الدليل المتكفل لاثبات الحكم، و الاستمرار المأخوذ في الحكم لا يمكن إثباته بنفس الدليل المتكفل لبيان الحكم على ما تقدّم.

الثاني: أنه إذا ورد التخصيص فيما إذا كان الاستمرار مأخوذاً في متعلق الحكم، لا- مانع من الرجوع إلى الدليل الدال على الاستمرار عند الشك في خروج بعض الأفراد، فإن أصله عدم التخصيص من الأصول المحكّمة في مقام الشك، سواء كان العموم استغراقياً أو مجموعياً.

و أمّا 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، فأنه إذا ورد حكم من الأحكام كالإباحة مثلاً، ثم دل دليل على أن الإباحة المذكورة دائمة، فعند الشك في ثبوت الإباحة لبعض الأفراد لا- مجال للرجوع إلى دليل الاستمرار، فأنه متكفل لبيان الاستمرار للإباحة الثابتة، فلا يصح الرجوع إليه لاثبات الإباحة، كما أنه إذا شكنا في إباحة شرب التتن مثلاً، فهل يمكن إثبات إباحته بمثل قوله (عليه السلام): «حلال

محمّد (صلى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة. . .» (١) والمقام من هذا القبيل بعينه.

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

أقول: لا حاجة لنا إلى ذكر الضابطه و التعرض لها، لما سنبيّنه من عدم الفرق في جواز الرجوع إلى العام بين كون الاستمرار قيماً للحكم أو للمتعلق، فلا- أثر للشك في كونه قيماً للحكم أو للمتعلق حتى نحتاج إلى بيان الضابطه، فنقول: أمّا ما ذكره من الفرق الأوّل، فغير تام و خلط بين مرحلتى الجعل و المَجْعول، فإنّ ما ذكره من عدم إمكان إثبات الاستمرار من نفس الدليل المتكفل لبيان الحكم إنّما يصح بالنسبه إلى الجعل، فان استمراره عبارته أخرى عن عدم النسخ. و لا يمكن إثباته بنفس الدليل الدال على الحكم، بل لا- بدّ من التماس دليل آخر من استصحاب - على القول بجريانه عند الشك في النسخ - أو من نحو قوله (عليه السلام): «حلال محمّد (صلى الله عليه وآله) حلال إلى يوم القيامة. . .» و هذا لا دخل له بالمقام، فإنّ الكلام في تخصيص المَجْعول لا في تخصيص الجعل الراجع إلى النسخ، و لا مانع من إثبات استمرار المَجْعول من نفس دليله، إذ الاستمرار من قيوده، و لا مانع من أخذه في الدليل الدال عليه كبقية القيود.

و الجعل و المَجْعول يختلفان من حيث الاستمرار و عدمه، فتارةً يكون الجعل

ص: ٢٦٤

مستمراً دون المجعول كالزوجه الانقطاعيه، فإنّ المجعول و هو الزوجيه غير مستمرّ، و أمّا الجعل - أى جواز العقد الانقطاعى - فهو مستمر إلى يوم القيامه، و أخرى يكون بعكس ذلك كالزوجيه الدائميّه مع فرض نسخ جواز العقد الدائمي، فيكون المجعول - و هو الزوجيه - مستمراً، و الجعل - و هو جواز العقد الدائمي - غير مستمر.

و ملخّص الكلام فى المقام: أنّه لا يمكن إثبات استمرار الجعل بمعنى عدم النسخ بنفس الدليل الدال على الحكم، بل لو صرح فى الدليل بكون الحكم دائماً لا يمكن إثبات عدم النسخ بهذا الدليل، فان للمولى نسخ هذا الحكم الدائمي، و لكنّه خارج عن محل الكلام كما تقدّم. و أمّا استمرار المجعول فلا مانع من إثباته بنفس الدليل.

و أمّا ما ذكره - من الفرق الثانى بين كون الاستمرار راجعاً إلى نفس الحكم و كونه راجعاً إلى المتعلق - من أنّه لا مانع من الرجوع إلى العام عند الشك فى التخصيص فى الثانى دون الأوّل، ففيه: أنّه لا مانع من الرجوع إلى العام فى المقامين، أمّا فى الثانى، فباعتراف منه (قدس سره) و أمّا فى الأوّل، فلأنّ العام ظاهر فى الشمول لجميع الأفراد العرضيه و الطويله قبل ورود التخصيص، و هذا الظهور حجه فى غير ما خرج بالدليل.

توضيح ذلك: أنّ الأحكام تارة تتعلق بأفعال المكلفين كما فى الأحكام التكليفيه، فان حرمة الخمر مثلاً متعلقه بالشرب، ففى مثل ذلك يكون الاستمرار راجعاً إلى متعلق الحكم، كما أنّ التقييد بزمان خاص أيضاً راجع إلى المتعلق، إذ قد يكون الشرب المقيد بزمان خاص متعلقاً للتكليف، و قد يكون الشرب غير المقيد متعلقاً للتكليف. و على تقدير كون الشرب المستمر متعلقاً للحرمة

يسرى الاستمرار إلى الحرمة أيضاً لا محاله، فيكون شرب الخمر حراماً مستمراً، فإذا خرج من هذا الاستمرار و العموم الأزمانى فرد كما إذا قال المولى: لا بأس بشرب الخمر حال المرض مثلاً، و شككنا فى الحرمة بعد البرء، فلا مانع من التمسك بالعموم و الحكم بحرمة شرب الخمر فى غير ما خرج يقيناً.

و أخرى تتعلق بغير الأفعال الخارجيه، كبعض الأحكام الوضعيه كاللزوم، فإنه متعلق بالملكيه و هى من الأمور الاعتباريه، و يكون الاستمرار فى مثل ذلك راجعاً إلى نفس الحكم، فإذا دل دليل على استمرار هذا الحكم ثم خرج منه فرد، لا مانع من الرجوع إلى العام فى غير هذا الفرد الخارج، سواء كان العموم مستفاداً من نفس الدليل الدال على الحكم أو من الدليل الخارج، بلا فرق بين العموم المجموعى و الاستغراقى. و ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) - من أنّ الدليل الدال على الاستمرار ناظر إلى بقاء الحكم فلا يصح الرجوع إليه عند الشك فى ثبوت الحكم كما فى موارد الشك فى التخصيص - مندفع بأنّ العام يدل بظاهره على ثبوت الحكم لجميع الأفراد الطوليه و العرضيه قبل ورود التخصيص عليه، و هذا الظاهر هو المتبع ما لم يدل دليل على خلافه، فلا مانع من الرجوع إليه فى غير ما خرج بالتخصيص القطعى.

فتحصّل مما ذكرناه: جواز الرجوع إلى العام بلا فرق بين كون الاستمرار راجعاً إلى الحكم أو راجعاً إلى المتعلق، و أنّ ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) من الفرق بينهما غير تام فى نفسه. و من الغريب جعله توجيهاً لكلام الشيخ (قدس سره) فإنه ليس مراد الشيخ (قدس سره) قطعاً، و لا- يوافقّه كلامه فى الرسائل و لا- فى المكاسب، فان صريح كلامه هو الفرق بين العموم الاستغراقى و المجموعى، و قد عرفت ما فيه أيضاً، هذا كلّ من حيث الكبرى.

وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ الصَّغْرَى وَ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ١ هَلْ هُوَ مِنْ قَبِيلِ الْعَمُومِ الْاسْتِغْرَاقِيِّ أَوْ الْعَمُومِ الْمَجْمُوعِيِّ، فَيَقَعُ الْكَلَامُ فِيهَا مِنْ جِهَتَيْنِ:

الْجِهَةُ الْأُولَى: أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي الشُّكُّ فِي أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» هُوَ حُكْمٌ وَاحِدٌ مُتَعَلِّقٌ بِالْوَفَاءِ لَا أَحْكَامٌ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْوَفَاءِ فِي كُلِّ آتٍ مِنَ الْآتَاتِ، إِذِ الْوَفَاءُ لَا يَصْدُقُ عَلَى عَدَمِ الْفَسْخِ فِي كُلِّ آتٍ مِنَ الْآتَاتِ، فَإِنَّ الْوَفَاءَ بِشَيْءٍ عِبَارَةٌ عَنِ إِتْمَامِهِ وَ إِنْهَائِهِ، فَمَعْنَى الْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ هُوَ إِتْمَامُ مَا التَّزَمَ عَلَى نَفْسِهِ لِلَّهِ (سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى)، وَ كَذَا الْوَفَاءُ بِالْعَقْدِ عِبَارَةٌ عَنِ إِنْهَاءِ مَا التَّزَمَ عَلَى نَفْسِهِ بِالْعَقْدِ، فَلَا يَصْدُقُ الْوَفَاءُ إِلَّا مَعَ إِتْمَامِ مَضْمُونِ الْعَقْدِ إِلَى الْآخِرِ، فَلَا تَكُونُ هُنَاكَ تَكَالِيفٌ مُتَعَدِّدَةٌ، حَتَّى يَكُونَ مِنْ قَبِيلِ الْعَمُومِ الْاسْتِغْرَاقِيِّ، بَلْ تَكْلِيفٌ وَاحِدٌ عَلَى مَا عَرَفْتِ.

الْجِهَةُ الثَّانِيَّةُ: أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي الشُّكُّ فِي أَنَّ وَجُوبَ الْوَفَاءِ الْمُسْتَفَادَ مِنَ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ لَيْسَ حُكْمًا تَكْلِيفِيًّا بِحَيْثُ يَكُونُ الْفَسْخُ حَرَامًا تَكْلِيفِيًّا، بَلْ هُوَ إِرْشَادٌ إِلَى اللَّزُومِ، وَ أَنَّ الْفَسْخَ لَا يُوَثِّرُ شَيْئًا، فَيَكُونُ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «دَعَى الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ» (١) فَإِنَّهُ أَيْضًا إِرْشَادٌ إِلَى مَانِعِيهِ الْحَيْضِ وَ عَدَمِ صِحِّهِ الصَّلَاةِ مِنْهَا فِي أَيَّامِ الْحَيْضِ، وَ بَعْدَ كَوْنِهِ دَلِيلًا عَلَى اللَّزُومِ، فِي كُلِّ مَوْجِدٍ وَرَدَ التَّخْصِيسُ يَأْخُذُ بِهِ، وَ فِي غَيْرِهِ لَا مَانِعَ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى عَمُومِ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، وَ الْحُكْمُ بِاللَّزُومِ كَمَا عَلَيْهِ الْمُحَقِّقُ الثَّانِي (٢) (قُدْسِ سِرِّهِ).

ص: ٢٤٧

١-٢) الوسائل ٢: ٢٨٧ / أبواب الحيض ب ٧ ح ٢

٢-٣) جامع المقاصد ٤: ٣٨

هل المراد من الشك المأخوذ في الاستصحاب خصوص تساوى الطرفين، أو عدم اليقين الشامل للظن غير المعتبر؟ وحيث إن الاستصحاب متقوم باليقين والشك، فلا بد من التكلم فيهما.

أما اليقين فقد تقدّم الكلام فيه في التنبيه الثاني (1)، و ذكرنا أنّ اليقين التبعدي كاليقين الوجداني في صحه جريان الاستصحاب معه. و منه يظهر أنّه لا مجال لجريان الاستصحاب مع قيام الأماره المعتبره على ارتفاع الحاله السابقه، فأنه بمنزله اليقين بالارتفاع بجعل الشارع، و يكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين، لا من نقض اليقين بالشك.

و أمّا الشك فالظاهر أنّ المراد منه خلاف اليقين الشامل للظن، فأنه هو المتعارف في لغة العرب، و جعل الظن مقابلاً للشك و اليقين اصطلاح مستحدث، فالشك بمفهومه العرفي شامل للظن. مضافاً إلى وجود القرينه على جريان الاستصحاب مع الظن بارتفاع الحاله السابقه في أدله الاستصحاب، و هي أمران:

الأول: ترك الاستفصال في صحيحه زراه (2) في قوله (عليه السلام): «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» بعد سؤاله بقوله: «فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم» فان قوله (عليه السلام): «لا» أي لا يجب عليه الوضوء، بلا استفصال بين الشك و الظن يدل على عدم وجوب الوضوء مطلقاً، مع أنّ الغالب - فيما إذا

ص: ٢٤٨

١-١) في ص ١٠٩

٢-٢) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١

حرّك في جنبه شيء و هو لا- يعلم - هو حصول الظن بالنوم، و لا- أقل من الكثرة بمكان لا يصدق معها الندره، فلا يقال إنّ ترك الاستفصال إنّما هو لندرته حصول الظن، فهو ناظر إلى الغالب.

الثانى: قوله (عليه السلام): «حتى يستيقن» إذ جعل اليقين بالنوم غاية لعدم وجوب الوضوء، فيدخل الظن في المعنى، فلا يجب الوضوء ما لم يحصل اليقين - و إن حصل الظن - و هو المطلوب، هذا.

و ذكر الشيخ (قدس سره) (1) وجهين آخرين لجريان الاستصحاب في صورته الظن بارتفاع حاله السابقه:

الوجه الأول: دعوى الاجماع على ذلك من القائلين بحجيه الاستصحاب تعبداً للأخبار.

و فيه أولاً: عدم تحقق هذا الاجماع، فإن من جمله الأقوال هو القول بالتفصيل بين الشك بارتفاع حاله السابقه و الظن به على ما نقله هو (قدس سره) (2). و من المحتمل كون هذا المفضّل من القائلين بحجيه الاستصحاب من باب التعبد للأخبار.

و ثانياً: عدم حجيه مثل هذا الاجماع المعلوم مدركه، بل الاجماع المحتمل مدركه لا يكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام).

الوجه الثانى: أنّ الظن بارتفاع حاله السابقه إن كان مما دل دليل على عدم اعتباره كالظن القياسى، فوجوده كالعدم بالتعبد الشرعى، فيترتب على وجوده

ص: ٢٤٩

١-١) فرائد الأصول ٢: ٤٨٧ - ٤٨٨

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٥٥٨، و المفضّل هو العضدى فى شرح المختصر و قد ذكر الشيخ (قدس سره) أنّ كلامه صريح فى اعتبار الاستصحاب من باب إفادته الظن فلاحظ

كل ما كان مترتباً على عدمه من الآثار، ومنها الحكم ببقاء حاله السابقه بمقتضى الاستصحاب. وإن كان الظن مما لم يدل دليل على اعتباره، كالظن الحاصل من الشهره مثلاً، فحيث إنَّ اعتباره مشكوك فيه، يكون رفع اليد عن اليقين السابق به من نقض اليقين بالشك.

وفيه: أنَّ الكلام فى وجود المقتضى، و مقدار دلالة الأدله الداله على حجيه الاستصحاب، و أنَّها هل تشمل صوره الظن بارتفاع حاله السابقه أم لا، و ما ذكره (قدس سره) ليس إلَّا بيان عدم المانع، و لا فائده فى إحراز عدم المانع مع الشك فى وجود المقتضى. و مع إحراز المقتضى و شمول الأدله له - على ما ذكرناه - لا مجال لتوهم كون غير الحجه - و هو الظن غير المعبر - مانعاً عن الحجه و هى الاستصحاب.

و بعبارة أخرى: معنى عدم اعتبار الظن - من جهه الدليل على عدم الاعتبار أو عدم الدليل على الاعتبار الراجع إليه بضميمه أصاله عدم الحجيه - هو عدم إثبات المظنون، و هو يوجب الرجوع إلى الأصول العمليه، و حينئذٍ لا بدّ من ملاحظه أدله الاستصحاب، فان كانت شامله لموارد الظن بارتفاع حاله السابقه فهو و إلَّا فيرجع إلى أصل آخر، فمجرد كون الظن غير معتبر لا يوجب شمول أدله الاستصحاب لموارد الظن.

و أمّا ما ذكره أخيراً من أنَّ رفع اليد عن اليقين للظن المشكوك فى اعتباره يكون من نقض اليقين بالشك.

فيرد عليه: أنه لا بدّ فى صدق نقض اليقين بالشك كون متعلق الشك و اليقين واحداً، و فى المقام ليس كذلك فإنَّ اليقين متعلق بحدوث شىء و الظن متعلق بارتفاعه، أمّا الشك فهو متعلق بحجيه هذا الظن، فليس الشك متعلقاً بما تعلق به اليقين، و هذا ظاهر.

يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و القضية المشكوكه فيها موضوعاً و محمولاً إذ الاستفادة من أدلته هو وجوب المضى على اليقين السابق و عدم جواز نقضه بالشك، و لا يصدق المضى و النقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً فاذا تيقنا بعداله زيد مثلاً، ثم شككنا في عداله عمرو، لا يكون الجرى العملى - على طبق عداله عمرو - مضياً على اليقين السابق، و هو اليقين بعداله زيد، و لا عدم الجرى عليه نقضاً له. و كذا في صورته اختلاف القضيتين في المحمول كما إذا تيقنا بعداله زيد ثم شككنا في علمه مثلاً، فترتيب آثار العلم لا يكون جرياً على اليقين السابق و لا عدمه نقضاً له، و هذا ظاهر لا مجال لانكاره، فليس تعبير العلماء عن هذا الشرط ببقاء الموضوع مبنياً على كفايه اتحاد القضيتين في الموضوع، و لو كان المحمول فيهما مختلفاً، فإن هذا ليس مرادهم قطعاً.

و لعل تعبيرهم ببقاء الموضوع مبنى على أهميه الموضوع، أو على أنّ المراد بقاء الموضوع بوصف الموضوعيه، و بقاءه بوصف الموضوعيه عباره أخرى عن بقاء الموضوع و المحمول، إذ لا يتصور بقاء الموضوع مع الوصف بدون المحمول.

أو على أنّ المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ في أدله الاستصحاب من المضى و النقض، و بقاء هذا الموضوع أيضاً عباره أخرى عن اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً، و إلا لا يصدق المضى و النقض كما ذكرناه في الأمثله المتقدمه.

و كيف كان، اعتبار اتحاد القضيتين في الموضوع و المحمول يستفاد من نفس

أدله الاستصحاب على ما ذكرناه.

و من الغريب ما صدر عن الشيخ (١) (قدس سره) من الاستدلال عليه بالدليل العقلي: من أنّ قيام العرض فى الخارج بلا موضوع محال، و هو يستلزم استحاله انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، إذ بعد الانفصال عن الموضوع الأوّل و قبل الاتصال بالموضوع الثانى يلزم وجوده بلا موضوع، فيعتبر فى الاستصحاب بقاء الموضوع، و إلّا يلزم انتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر، و هو محال.

و يرد عليه أولاً: أنّ المستصحب لا يكون من الأعراض القائمة بالموضوعات الخارجيه دائماً، بل قد يكون من الجواهر، و قد يكون من الأمور الاعتباريه كالملكيه و الزوجيه، و قد يكون من الأمور العدميه، فالدليل المذكور أخص من المدعى.

و ثانياً: أنّ استحاله وجود العرض بلا موضوع إنما هو فى الوجود التكويني لا الوجود التشريعى التعبدى، فإنّ الوجود التعبدى ليس إلّا التعبّد بالوجود بترتيب آثاره بأمر الشارع، فلا استحاله فى التعبّد بانتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر، فاذا أمر المولى بأنّه إن كنت على يقين من عداله زيد فتعبّد بعداله أبيه بترتيب آثارها، فلا استحاله فيه أصلاً.

و ثالثاً: أنّ هذا الاستدلال على تقدير تماميته تبعيد للمسافه، إذ نفس أدله الاستصحاب وافيّه باعتبار اتحاد القضيتين موضوعاً و محمولاً على ما تقدّم.

ثمّ إنّ المستصحب قد يكون من الموضوعات، و قد يكون من الأحكام.

ص: ٢٧٢

(١-١) فرائد الأصول ٢: ٦٩١

و على الأوّل، فقد يكون المحمول فى القضيّه المتيقنه و المشكوك فيها ما هو من قبيل مفاد كان أو ليس التامه المعبر عنهما بالمحمولات الأوليه، باعتبار أنّ كل متصور لا بدّ و أن يحمل عليه الوجود أو العدم، لاستحاله ارتفاع النقيضين كاجتماعهما. فتارةً يكون المحمول هو الوجود، كما إذا تيقنا بوجود زيد ثم شككنا فى بقاءه، و أخرى يكون هو العدم كما إذا تيقنا بعدمه ثم شككنا فى بقاءه و انقلابه إلى الوجود، ففى مثل ذلك يكون الموضوع هو الماهيه المجرده عن قيد الوجود و العدم و محموله الوجود أو العدم، فيقال: إنّ هذه الماهيه كانت موجوده، فشك فى بقاءها و الآن كما كانت، أو يقال: إنّ هذه الماهيه كانت معدومه فشك فى بقاءها، و مقتضى الاستصحاب بقاؤها. و لا يعقل فى مثله اعتبار بقاء الموضوع فى الخارج، إذ مع العلم ببقاء زيد فى الخارج لا يبقى مجال لجريان الاستصحاب، لعدم الشك حينئذ فى البقاء.

و قد يكون المحمول فى القضيتين ما هو من قبيل مفاد كان أو ليس الناقصه المعبر عنهما بالمحمولات الثانويه قبلاً للمحمولات الأوليه، فتشمل المحمولات الثالثيه أو الرابعيه و هكذا، فمنها قيام زيد مثلاً، فأنه لا يحمل عليه إلّا بعد حمل الوجود عليه، و منها سرعه حركه زيد، فأنها متوقفه على حمل الحركه على زيد المتوقف على حمل الوجود عليه، و هكذا سائر المحمولات المترتب بعضها على بعض فى سلسله الوجود، فان جميعها من المحمولات الثانويه بهذا المعنى المقابل للمحمولات الأوليه، فاذا كان المحمول فى القضيتين من هذا القبيل، فهو على ثلاثه أقسام:

القسم الأوّل: ما يكون الشك فى بقاءه ناشئاً من الشك فى بقاء الموضوع مع العلم ببقاءه على تقدير بقاء الموضوع، كما إذا شككنا فى بقاء عداله زيد للشك فى حياته مع العلم بعدالته على تقدير حياته. القسم الثانى: ما لا يكون الشك فى

بقائه ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع، بل يشك في بقاءه و لو على تقدير وجود الموضوع. و هذا تارة يكون مع إحراز بقاء الموضوع، كما إذا شكنا في بقاء عداله زيد مع العلم بحياته، و أخرى يكون مع الشك في بقاء الموضوع أيضاً، كما إذا شكنا في بقاء عداله زيد مع الشك في حياته.

أمّا القسم الثاني: و هو ما إذا كان الشك في بقاء المحمول مع إحراز الموضوع، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه لتاميه أركانه.

و أمّا القسم الأول: فقد يشكل جريان الاستصحاب فيه، لأنه لا يجرى الاستصحاب في المحمول كالعده - في مفروض المثال - لعدم إحراز الموضوع، و لا معنى للتعبد بالعده بلا موضوع، و لا يجرى الاستصحاب في الموضوع كحياه زيد في المثال، لعدم كون العده من الآثار الشرعيه لحياه زيد، بل من اللوازم العقليه من باب الاتفاق للعلم بعده على تقدير حياته.

و مما ذكرناه ظهر الاشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث أيضاً، فإنه لا يجرى الاستصحاب في العده، لعدم إحراز الموضوع، و لا في الموضوع لترتيب العده، لعدم كونها من الآثار الشرعيه، بل و لا من اللوازم العقليه في هذا القسم، لعدم العلم فيه بعده على تقدير حياته، فمن المحتمل عدم عده على تقدير حياته. و لا يجرى الاستصحاب في الموضوع مقدمه لجريانه في العده بأن يحرز الموضوع أولاً بالاستصحاب، ثم يجرى الاستصحاب في العده، لعدم ترتب أثر شرعي على جريانه في الموضوع، و من هنا قد يتوهم أنه يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع في الخارج زائداً على اعتبار اتحاد القضيتين، هذا.

و التحقيق جريان الاستصحاب في القسم الأول و الثالث أيضاً.

أما القسم الأوّل: فيجری الاستصحاب فيه في الاتصاف و ثبوت الوصف للموضوع، بأن يقال: ثبوت العدالة لزيد كان متيقناً فالآن كما كان. و بعبارة أخرى: زيد المتصف بالعدالة كان موجوداً يقيناً، و الآن كما كان. و نظيره ما إذا شككنا في بقاء الزوجيه بين امرأه و زوجها الغائب لاحتمال موته، فيجری استصحاب بقاء الزوجيه و تترتب عليه آثارها. نعم، لا يترتب على هذا الاستصحاب الأثر الشرعي المتوقف على تحقق الموضوع في الخارج، كجواز الاقتداء بزيد في مفروض المثال فإنه متوقف على وجود زيد العادل في الخارج ليركع بركوعه. و ليس هذا من ناحيه القصور في الاستصحاب، بل من ناحيه القصور في الأثر، و لذا لا تكفي في ترتيبه الأماره كالبينه أيضاً، لتوقفه على العلم الوجداني بوجود زيد العادل في الخارج.

و أما القسم الثالث: فيجری فيه الاستصحاب أيضاً، لأنّ الأثر الشرعي مترتب على الموضوع المركب من وجود زيد و عدالته، و قد ذكرنا في المباحث السابقه (1): أنّه إذا كان الموضوع مركباً فتارةً يحرز أحدهما بالوجدان و الآخر بالأصل، كما إذا شككنا في بقاء كريبه ماء موجود في الخارج، فان وجود الماء محرز بالوجدان، و كريبته محرز بالاستصحاب، فيترتب عليه الحكم و هو عدم الانفعال، و كذا إذا شككنا في بقاء إطلاقه مع العلم بكونه كراً، فيحرز إطلاقه بالأصل، و كريبته بالوجدان.

و أخرى يحرز كلاهما بالأصل، كما إذا شككنا في بقاء كريبته مع الشك في بقاء إطلاقه، و المقام من هذا القبيل، فبعد الشك في بقاء العدالة مع الشك في بقاء الحياه، يجری الاستصحاب في كليهما. و مجرد كون أحدهما في طول الآخر

ص: ٢٧٥

- بحسب الوجود الخارجى - لا يمنع من جريان الاستصحاب فيهما معاً.

ولا يخفى أنه يجرى فى القسم الأوّل كل ما ذكرناه فى القسم الثالث و بالعكس، فيمكن جريان الاستصحاب فيهما بكيفيتين: ذكرنا إحداهما فى القسم الأوّل، و الأخرى فى القسم الثالث من باب التفنن. هذا كله فى جريان الاستصحاب فى الموضوعات.

أمّا جريانه فى الأحكام، فبيانه: أنّ الحكم المشكوك فيه تارة يكون من الأحكام الجزئية كما فى الشبهات الموضوعية. و أخرى يكون من الأحكام الكلية، و هذا على قسمين: لأنّ الشك فى بقاء الحكم الكلى إمّا أن يكون فى ناحيه الجعل لاحتمال النسخ، و إمّا أن يكون فى ناحيه المجمعول فهذه هى أقسام ثلاثه:

أمّا إذا كان الشك فى الحكم الجزئى، فلا يجرى فيه الاستصحاب، لكونه محكوماً بالأصل السببى، إذ الشك فى الحكم فى الشبهات الموضوعية مسبب عن الشك فى بقاء الموضوع، فبجرىان الأصل الموضوعى يترتب الحكم و لا تصل النوبه إلى جريان الاستصحاب فى الحكم، بل لا يجرى الاستصحاب فى الحكم و لو لم يجر الاستصحاب فى الموضوع لمانع كابتلائه بالمعارض، و ذلك لعدم إحراز بقاء الموضوع، فلم يحرز اتحاد القضيّه المتيقنه و القضيّه المشكوك فيها.

و أمّا إذا كان الشك فى الحكم الكلى لاحتمال النسخ، فلا يجرى الاستصحاب فيه، لأنّ النسخ بمعنى الرفع مستحيل فى حقه تعالى، و النسخ بمعنى الدفع يرجع إلى الشك فى حدوث التكليف لا- فى بقاءه، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، فان كان لدليل الحكم إطلاق يتمسك به ويحكم ببقاء الحكم المجمعول فهو،

فيرجع إلى الأدله الخارجيه من قوله (عليه السلام) : «حلال محمّد (صلى الله عليه و آله) حلال إلى يوم القيامة. . .» (١) و قد تقدّم تفصيل ذلك فى التنبيه السابع، فراجع (٢).

و أما إذا كان الشك فى الحكم الكلى من غير ناحيه النسخ، ففيه تفصيل، إذ الشك فى بقاء الحكم من غير ناحيه النسخ لا يعقل إلّا مع حدوث تغير فى الموضوع، و هذا التغير الذى أوجب الشك فى الحكم على ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون القيد الذى تغير بانقلاب الوجود إلى العدم أو العكس مقوّماً للموضوع بنظر العرف، بحيث لو ثبت الحكم مع عروض التغير كان حكماً جديداً لموضوع آخر لا بقاء الحكم للموضوع الأول، كما فى جواز التقليد فان موضوعه العالم، فلو زال عنه العلم و صار جاهلاً- يكون موضوعاً آخر، إذ العلم مقوم للموضوع جواز التقليد فى نظر العرف، و العالم و الجاهل موضوعان لا موضوع واحد تغيرت حاله من حالاته، ففى مثل ذلك لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم صدق النقض على عدم ترتيب أثر اليقين السابق حين الشك، فلا يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب.

و ظهر بما ذكرناه فساد الاستدلال على نجاسه أولاد الكفار بالاستصحاب، لكونهم نجسين حال كونهم منياً أو دمماً، و لم يدل دليل على طهارتهم بعد ذلك كما دل على طهاره ولد المسلم، و ذلك لتعدد الموضوع و عدم اتحاد القضية المتيقنه و القضية المشكوك فيها فولد الكافر - على تقدير نجاسته - موضوع آخر للنجس غير المنى و الدم، كما هو ظاهر.

ص: ٢٧٧

١-١) الكافى ١: ٥٨ / باب البدع و الرأى و المقاييس ح ١٩

٢-٢) ص ١٧٥ و ما بعدها

الثانى: أن يكون القيد من الحالات و غير دخيل فى قوام الموضوع فى نظر العرف، كما إذا قال المولى: أكرم هذا القائم، فشك فى وجوب إكرامه بعد الجلوس، فإنّ العرف يرى القيام و القعود من الحالات، بحيث لو ثبت وجوب الاكرام حال جلوسه كان بقاءً للحكم الأول لا حدوث حكم جديد. و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم، كما هو ظاهر. هذا كله مع قطع النظر عما ذكرناه من معارضته باستصحاب عدم الجعل على ما تقدم بيانه (١).

الثالث: أن يشك فى أنّ القيد مقوم للموضوع أو من الحالات كالماء المتنجس بالتغير، فبعد زوال التغير يشك فى بقاء النجاسه، لعدم العلم بأنّ التغير مقوم لموضوع الحكم بالنجاسه، أو من قبيل الحالات. و بعبارة أخرى الشك فى أنّ التغير هل هو عله لثبوت النجاسه للماء، فلا يكون بقاءها منوطاً ببقائه، أو قيد للموضوع لتكون النجاسه دائره مداره وجوداً و عدماً.

و ربما يكون الشك فى بقاء الحكم فى هذا القسم من جهه الشبهه المفهوميه، فإنّها أيضاً من الشبهات الحكميه، كما إذا شكنا فى أنّ الغروب الذى هو الغايه لوقت صلاه الظهرين هل هو عباره عن استتار القرص، أو عن ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس.

و لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم كما فى القسم الأول، إذ مع الشك فى كون القيد الزائل مقوماً للموضوع لم يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بأدله الاستصحاب من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، بلا فرق بين الشبهه المفهوميه و غيرها من الشبهات الحكميه. و كما لا يجرى الاستصحاب الحكمى فى

ص: ٢٧٨

الشبهه المفهوميه - لما ذكرناه من عدم إحراز اتحاد القضيتين - لا يجرى الاستصحاب الموضوعي أيضاً، لعدم الشك في شيء راجع إلى الموضوع حتى يكون مورداً للاستصحاب، فان استتار القرص متحقق يقيناً، و ذهاب الحمرة لم يتحقق كذلك. و أما استصحاب الموضوع بوصف الموضوعيه، فهو عباره أخرى عن استصحاب الحكم، إذ بقاء الموضوع بوصف الموضوعيه ليس إلّا عباره أخرى عن بقاء الحكم.

و لا يخفى أنّ الشك في بقاء نجاسه المتنجسات بعد استحالتها داخل في هذا القسم، فلو تنجست خشبه مثلاً ثم احترقت فصارت رماداً فشك في بقاء نجاستها لم يمكن التمسك باستصحابها، إذ المتصيد من أبواب الفقه أن كل جسم لاقى نجساً فهو نجس، و لا ندرى أنّ الموضوع لهذا الحكم هل هو الجسم بما هو جسم - لتكون النجاسه باقية ببقاء الجسميه - أو الموضوع له هي الصوره النوعيه الخشبيه، و أنّ أخذ الجسم في قولهم: كل جسم لاقى... إنّما هو للاشاره إلى عموم الحكم و عدم اختصاصه بنوع دون نوع آخر.

و أقياً النجاسات العينيه فهي من القسم الأول، فإنّ النجاسات العينيه أمور مخصوصه كالكلب مثلاً فاذا وقع في مملحه و صار ملحاً، لا يصدق عليه الكلب، بل هو نوع من الملح، و لذا حكم المحقق الثاني (قدس سره) - على ما حكاه الشيخ (1) (قدس سره) عنه - بارتفاع النجاسه بالاستحاله في باب النجاسات دون المتنجسات.

و تحصل مما ذكرناه: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب العلم بكون القيد غير مقوم للموضوع كما في القسم الثاني، ليحرز اتحاد القضية المتيقنه و القضية

ص: ٢٧٩

و من هنا وقع الكلام بينهم فى أنّ الموضوع المعبر بقاؤه فى جريان الاستصحاب هل هو مأخوذ من العقل، أو من الدليل الشرعى، أو من العرف. و ليعلم أنّ الترديد بين الأمور الثلاثة إنما هو فى الشبهات الحكميه فقط، إذ الموضوع فى الشبهات الموضوعيه هى الأمور الجزئيه الخارجيه، و ليس الدليل الشرعى متكفلاً ببيانها، فأنه من المعلوم أنّ الدليل الدال على حرمه الخمر مثلاً لا يدل على أنّ هذا المائع خمر أو ليس بخمر، فلا يمكن أخذ الموضوع فى الشبهات الموضوعيه من الدليل الشرعى، فالترديد فيها بين العقل و العرف.

و ذكر الشيخ (١) (قدس سره) : أنه لو اقتصر بالدقه العقلية، لكان جريان الاستصحاب مختصاً بموارد الشك فى الرفع.

و ذكر صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) : أنه لو اقتصر بالدقه العقلية لما بقى لجريان الاستصحاب مورد أصلاً، إذ لو لم يقع التغير فى الموضوع بوجه من الوجوه، لم يقع الشك فى الحكم، و مع التغير بانقلاب وجود إلى العدم أو العكس، لا يكون الموضوع باقياً بالدقه العقلية، فلا يجرى الاستصحاب.

و يرد على ظاهر كلام الشيخ - مضافاً إلى ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) - أنّ الشيخ (قدس سره) قائل باختصاص جريان الاستصحاب بموارد الشك فى الرفع، مع قطع النظر عن اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقلية، فلا يلزم محذور من الالتزام بوحده الموضوع بالدقه العقلية، مع أنه ذكر هذا الكلام - أى لو اقتصر بالدقه العقلية لكان الاستصحاب مختصاً بموارد الشك فى الرفع -

استبعاداً (١) للقول بلزوم بقاء الموضوع بالدقه العقليه.

و لذا تصدى المحقق النائيني (٢) (قدس سره) لتوجيه كلام الشيخ (قدس سره) في المقام، و حاصل ما ذكره: أنّ الرفع تارةً يطلق و يراد به ما يقابل المقتضى، فيراد به ما يمنع عن تأثير المقتضى لبقاء المقتضى بعد تأثيره في الحدوث، سواء كان وجودياً أو عدمياً، و هذا المعنى مراد الشيخ (قدس سره) في مقام التفصيل بين موارد الشك في المقتضى و موارد الشك في الرفع في حجه الاستصحاب، فاذا كان شيء باقياً بنفسه إلى الأبد - ما لم يقع شيء موجب لارتفاعه كالنجاسه و الطهاره - و شككنا في بقاءه، فلا محاله يكون الشك شكاً في وجود الرفع، فيجری الاستصحاب. و إذا شككنا في بقاء شيء لاحتمال انتهاء أمده - لا لاحتمال وجود رافع له - كخيار الغبن بعد الاطلاع و التأخير في الفسخ، فلا يجرى الاستصحاب، لكونه من موارد الشك في المقتضى. و أخرى يطلق الرفع و يراد به ما يقابل المانع، فيراد به الأمر الوجودى الذى يوجب رفع شيء عن صفحه الوجود و إعدامه بعد حدوثه، و المانع عباره عما يمنع عن حدوث الشيء.

و بعباره أخرى: المانع عباره عما أخذ عدمه في حدوث شيء، و الرفع عباره عما أخذ عدمه في بقاء شيء بعد حدوثه، كالطلاق بالنسبه إلى علاقته الزوجيه. و هذا المعنى من الرفع مراد الشيخ (قدس سره) هاهنا، و النسبه بين الرفع بهذا المعنى المقابل للمانع و الرفع المقابل للمقتضى هو العموم المطلق، لكون الرفع المقابل للمقتضى أعم من الوجودى و العدمى كما تقدّم، بخلاف الرفع المقابل

ص: ٢٨١

١- ١] لا يظهر من عبارته الشيخ (قدس سره) أنه في صدد الاستبعاد فلاحظ [

٢- ٢] أجود التقريرات ٤: ١٨٤ - ١٨٥، فوائد الأصول ٤: ٥٧٧ - ٥٧٩

للمانع، فإنه مختص بالوجودى كالمانع. هذا ملخص ما ذكره فى توجيه كلام الشيخ (قدس سره).

و لكنّ الصحيح ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أنه لو التزمنا بالدقه العقليه لما بقى مورد لجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه، إذ الرفع التكويني فى الأحكام الشرعيه غير معقول، فأنها من الاعتبارات التى وضعها و رفعها بيد الشارع، فاذا شك فى بقاء حكم شرعى بعد العلم بحدوثه لطوء تغير فى موضوعه، كان الشك راجعاً إلى اعتبار قيد فى بقاء الحكم بجعل الشارع، و بعد البناء على أخذ الموضوع بالدقه العقليه، لا يجرى الاستصحاب لا محاله.

و ربّما يقال فى المقام: إنه لا بدّ من أخذ الموضوع من الدليل الشرعى، لأنّ العقل مما لا مسرح له فى الأحكام الشرعيه، و ليس له التصرف فى موضوعها، و إنّما يرجع إليه فى الأحكام العقليه: من الاستحاله، و الامكان و غيرهما.

و أما العرف فإن كان المراد من أخذ الموضوع منه أنّ موضوع الحكم الشرعى ما يفهمه العرف من الدليل الشرعى و لو بمعونه القرائن الداخليه أو الخارجيه، فلا ينبغى ذكره مقابلاً لأخذ الموضوع من لسان الدليل، إذ المراد من الموضوع المأخوذ من الدليل ليس إلّا ما يكون الدليل ظاهراً فيه بحسب فهم العرف و لو بمعونه القرائن. و إن كان المراد منه اتباع المسامحه العرفيه فى تطبيق الكلى على الفرد الخارجى، فإنّ العرف - بعد تشخيص الموضوع الكلى من لسان الدليل - ربما يتسامح فى تطبيقه على الخارج، فلا- ينبغى الارتياح فى عدم جواز الاعتماد على هذه المسامحه العرفيه، إذ العرف ليس مشرّعاً و لا يتبع نظره فى قبال الدليل الشرعى، و إنّما يتبع فى تعيين مراد الشارع، لأنّ خطابه وارد

على طبق متفاهم العرف، فالمتعين أخذ الموضوع من لسان الدليل الشرعى.

و هذا الذى ذكره و إن كان صحيحاً، إلما أنه خارج عن محل الكلام و لا ربط له بالمقام، إذ الكلام فى بقاء الحكم فى ظرف الشك المستفاد من أدله الاستصحاب الداله على حرمه نقض اليقين بالشك، من حيث إنَّ جريان الاستصحاب و الحكم بالبقاء متوقف على صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، و صدقه متوقف على بقاء الموضوع و اتحاده فى القضية المتيقنه و القضية المشكوك فيها، فهل المرجع فى بقاء الموضوع هو الدليل الأوّل الدال على ثبوت الحكم - بأن كان جريان الاستصحاب تابعاً لبقاء الموضوع المأخوذ فى لسانه - أو الدليل الثانى الدال على الابقاء فى ظرف الشك، فإنّ الموضوع فيه النقض و المضى، فيكون جريان الاستصحاب تابعاً لصدق النقض و المضى فى نظر العرف بلا لحاظ الموضوع المأخوذ فى لسان الدليل الأوّل.

فالمراد من أخذ الموضوع من العرف أنّ جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بلا نظر إلى الدليل الأوّل، و المراد من أخذه من الدليل الشرعى هو الرجوع إلى الدليل الأوّل.

توضيح المقام: أنّ لسان الدليل الدال على ثبوت الحكم مختلف، فتارةً يقول المولى مثلاً: إنّ المسافر يقصّر. و أخرى يقول: إنّ المكلف إن سافر قصر، فمفاد هذين الكلامين و إن كان واحداً بحسب اللب، و هو وجوب القصر على المسافر، و قد ذكرنا غير مره (١) أنّ الوصف المأخوذ فى الموضوع يرجع إلى القضية الشرطيه، و كذا القضية الشرطيه ترجع إلى اعتبار قيد فى الموضوع، إلّا أنّ لسانهما مختلف بحسب مقام الاثبات، فإنّ الموضوع فى الأوّل هو عنوان

ص: ٢٨٣

المسافر، وفي الثاني عنوان المكلف مع كون السفر شرطاً لوجوب القصر عليه، فلو سافر أحد في أول الوقت و وصل إلى وطنه آخره، وشك في أن الواجب عليه هل هو القصر لكونه مسافراً في أول الوقت، أو التمام لكونه حاضراً في آخره.

فإن كان بيان وجوب القصر على المسافر بمثل الكلام الأول، لا يمكن جريان الاستصحاب فيه، إذ الموضوع لوجوب القصر هو المسافر، وهو حاضر حين الشك، فلا يكون موضوع القضية المتيقنه والمشكوك فيها واحداً. وكذا لا يمكن الحكم بعدم وجوب القصر عليه تمسكاً بمفهوم الوصف، إذ الوصف الذي ربما قيل بحجته هو الوصف المعتمد على الموصوف، كقولنا: المكلف المسافر يقصر، بخلاف الوصف غير المعتمد كما في المقام، فإنه ليس له مفهوم اتفاقاً.

و إن كان بيان وجوب القصر بمثل الكلام الثاني، فلا مانع من جريان الاستصحاب، لكون الموضوع المأخوذ فيه هو المكلف، وهو باقٍ في ظرف الشك، ولا يمكن التمسك بمفهوم الشرط وإن كان حججاً، إذ مفاده عدم وجوب القصر على من لم يسافر، ولا يستفاد منه عدم وجوب القصر في مفروض المثال، لاحتمال أن يكون السفر دخلياً في حدوث وجوب القصر عليه فقط، فيكون القصر واجباً عليه بعد تحقق السفر ولو بعد انعدامه كما في المثال، وأن يكون دخلياً في وجوب القصر حدوثاً وبقاءً، فيكون وجوب القصر دائراً مدار وجود السفر، فلا يجب عليه القصر في مفروض المثال، فتصل النوبه إلى استصحاب وجوب القصر، ولا مانع منه كما ذكرناه. هذا كله بناءً على أخذ الموضوع من الدليل الأول الدال على ثبوت الحكم، فلا يمكن جريان الاستصحاب إن كان من قبيل الكلام الأول، ولا مانع منه إن كان من قبيل الكلام الثاني.

و أما إن قلنا بأن المرجع في بقاء الموضوع هو الدليل الثاني الدال على الإبقاء في ظرف الشك، فجريان الاستصحاب تابع لصدق نقض اليقين بالشك، ففي موردٍ يصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق عرفاً يجرى الاستصحاب ويحكم بالبقاء و إن كان الدليل الدال على ثبوت الحكم من قبيل الكلام الأول، و في موردٍ لا يصدق النقض المذكور عرفاً، لا يجرى الاستصحاب و إن كان الدليل الدال على ثبوت الحكم من قبيل الكلام الثاني، و هذا هو الفارق بين كون الموضوع مأخوذاً من الدليل و بين كونه مأخوذاً من العرف.

و ظهر بما ذكرناه - من تحقيق الفرق - أنّ الحق في المقام كون الموضوع مأخوذاً من العرف، بمعنى أنّ جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بمقتضى دليله الدال على حرمة نقض اليقين بالشك، و قد ذكرنا أنّ الأوصاف مختلفه 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. و لذا ذكرنا في مباحث الفقه (١): أنه لو قال البائع: بعتك هذا الفرس فبان كونه شاء، يكون البيع باطلاً، لكون الصورة النوعية مقومه للمبيع. و لو قال: بعتك هذا العبد الكاتب أو بشرط أن يكون كاتباً، فانكشف الخلاف فالباع صحيح، لعدم كون الوصف مقوماً للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، فللمشتري الخيار. هذا تمام الكلام في اعتبار الوحده في القضيّه المتيقنه و المشكوك فيها.

و لنختم الكلام في الاستصحاب بذكر أمور:

ص: ٢٨٥

الأمر الأول: قد ذكرنا مراراً أنّ المستفاد من أدله الاستصحاب حرمة نقض اليقين بالشك، ولا يصدق النقض المذكور إلّا فيما إذا كان الشك متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين، غايه الأمر أنّ اليقين قد تعلق به حدوداً، والشك قد تعلق به بقاءً.

وبهذا يظهر أنّ أخبار الاستصحاب لا تشمل موارد قاعده المقتضى و المانع، إذ اليقين فيها متعلق بوجود المقتضى، والشك فيها متعلق بوجود المانع، فإذا صببنا الماء لتحصيل الطهاره من الخبث مثلاً، وشككنا فى تحقق الغسل لاحتمال وجود مانع من وصول الماء، فلنا يقين بوجود المقتضى - وهو انصباب الماء - و شك فى وجود المانع، فعدم ترتيب آثار الطهاره لا يصدق عليه نقض اليقين بالشك، لعدم تعلق اليقين بالطهاره، بل بوجود المقتضى. و ليست الطهاره من آثار وجوده فقط، بل تتوقف على عدم المانع أيضاً، و المفروض أنّه لا يقين بوجود المقتضى و عدم المانع لتكون الطهاره متيقنه. و بالجمله بعد كون اليقين متعلقاً بشيء و الشك متعلقاً بشيء آخر، لا يكون عدم ترتيب الأثر على الشك من نقض اليقين بالشك، فلا يكون مشمولاً لأدله الاستصحاب، و هو ظاهر.

و قد يتمسك فى موارد قاعده المقتضى و المانع بأصالة عدم المانع، فبعد إحراز صب الماء بالوجدان و عدم المانع بالأصل، يحكم بوجود الطهاره.

و فيه: أنّ الأثر الشرعى ليس مترتباً على عدم الحاجب، بل على الغسل، و لا يمكن إثبات الغسل بأصالة عدم الحاجب إلّا على القول بالأصل المثبت.

و قد يتمسك لاثبات هذه القاعده بسيره العقلاء، بدعوى استقرارها على الحكم بوجود المعلول بعد العلم بوجود المقتضى مع الشك فى وجود المانع.

و فيه: أنّه لم يثبت لنا استقرار هذه السيره، بل ثبت خلافها، فأنه لو رمى

حجراً إلى أحد و شك في وجود المانع عن وصوله إليه مع العلم بأنه لو وصل إليه لقتله، فهل يحكم العقلاء بتحقيق القتل و جواز القصاص؟

فتحصل مما ذكرناه: أن قاعده المقتضى و المانع ليست مشموله لأدله الاستصحاب، و لم يتضح لنا دليل آخر على حجيتها.

و العمده في المقام هو الكلام في أن أدله الاستصحاب شامله لقاعده اليقين و موارد الشك السارى أم لا؟ و ليعلم أن احتمال اختصاص الأخبار بقاعده اليقين ساقط، لكون مورد جمله منها هو الاستصحاب و الشك الطارئ كصحيحتى زواره الأولى و الثانيه (١) و عدّه من الروايات الأخرى. و لا- يمكن الالتزام بخروج المورد، فيدور الأمر بين اختصاص الأخبار بالاستصحاب و شمولها له و لقاعده اليقين أيضاً.

و ذكر المحقق النائنى (٢) (قدس سره) - لاختصاصها بالاستصحاب و عدم شمولها للقاعده - وجوهاً:

الوجه الأول: أن التعبد الاستصحابى ناظر إلى البقاء في ظرف الشك فيه بعد كون الحدوث محرزاً، بخلاف القاعده فإنّ التعبد فيها إنّما هو بالحدوث بعد كونه غير محرز، و فرض الاحراز و فرض عدمه لا يمكن جمعهما في دليل واحد.

الوجه الثانى: أن اليقين في القاعده ليس مغايراً لليقين في الاستصحاب، إذ تغاير أفراد اليقين إنّما هو بتغاير متعلقاته كعداله زيد و قيام عمرو، و متعلق اليقين في القاعده و الاستصحاب شىء واحد كعداله زيد يوم الجمعة مثلاً، فاذا

ص: ٢٨٧

١-١) تقدّمنا في ص ١٤، ٥٨

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ١٨٩ - ١٩١، فوائد الأصول ٤: ٥٨٨ - ٥٩٠

تبقنا بعداله زىء يوم الجمعة و عقبه الشك فى البقاء المعبر عنه بالشك الطارئ؁ يكون مورداً للاستصحاب؁ و إذا عقبه الشك فى مطابقته للواقع المعبر عنه بالشك السارى يكون مورداً للقاعءه؁ فهذا الیقین الواحد محكوم بحرمة النقض حال وجوده فى باب الاستصحاب؁ و محكوم بحرمة النقض حال عدمه فى القاعءه. و لا یمكن إنشاء حکم واحد على وجود الشىء و عدمه فى دليل واحد؁ و حیث إن قوله (عليه السلام) : «لا تنقض الیقین بالشك» ناظر إلى جهة طریقیه الیقین كما أنها ذاتیه له؁ فلا یشمل موارد القاعءه؁ لأن طریقیه الیقین فیها قد زالت بتبدله بالشك السارى.

و دعوى أن المشتق موضوع للأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ فیشمل موارد الاستصحاب باعتبار وجود الیقین الفعلى؁ و موارد القاعءه باعتبار وجود الیقین السابق.

مدفوعه بأن الوضع للأعم على تقدير التسليم إنما هو فى المشتقات الاصطلاحیه كاسم الفاعل و المفعول و أمثالهما؁ لا فى الجوامد و ما هو شبيه بها. و المذكور فى الأخبار لفظ الیقین و هو من الجوامد؁ أو شبيه بها فى عدم كونه موضوعاً للقدر المشترك بین وجود صفه الیقین و عدم وجودها. نعم؁ لو كان المذكور فى الأخبار لفظ المتیقن؁ لأمكن دعوى شموله للمتیقن بالیقین السابق باعتبار كون المشتق موضوعاً للأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ.

إن قلت: لا مانع من شمول الأخبار لموارد القاعءه باعتبار وجود الیقین سابقاً؁ فىكون المعنى لا تنقض الیقین الذى كان موجوداً بالشك.

قلت: هذا المعنى خلاف الظاهر؁ فان ظاهر قوله (عليه السلام) : «لا تنقض الیقین بالشك» هو حرمة نقض الیقین الفعلى بالشك.

الوجه الثالث: أنّ المتيقن غير مقيد بالزمان في باب الاستصحاب و مقيد به في القاعده، فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد.

توضيح ذلك: أنّ اجتماع اليقين و الشك في شيء واحد - على نحو يكون زمانهما واحداً مع وحده زمان متعلقهما - مستحيل بالضرورة، فلا بدّ في اجتماعهما في شيء واحد من الاختلاف في الزمان، إمّا من حيث المتعلق كما في موارد الاستصحاب، فان متعلق اليقين هو عداله زيد يوم الجمعه مثلاً، و متعلق الشك هو عدالته يوم السبت، سواء كان حدوث اليقين و الشك في زمان واحد أو في زمانين. و إمّا من حيث نفس اليقين و الشك كما في موارد القاعده، فان متعلق اليقين و الشك فيها هو عداله زيد يوم الجمعه مثلاً، مع كون الشك متأخراً عن اليقين زماناً، فيكون الزمان في موارد القاعده قيداً للمتيقن، و في موارد الاستصحاب ظرفاً لا قيداً، فكيف يمكن اعتبار كون الزمان قيداً و غير قيد في دليل واحد.

هذه هي الوجوه التي ذكرها العلّامة النائيني (قدس سره) لاختصاص الأخبار بالاستصحاب و عدم شمولها للقاعده.

و للنظر في كل واحد منها مجال واسع، أمّا الوجه الأوّل ، ففيه: أنّ الموضوع هو اليقين المتعقب بالشك، و حكمه حرمة نقضه به، و كون الحدوث محرزاً أو غير محرز مما لا يدخل له في الحكم المذكور، بل هما من خصوصيات الموارد، إذ الشك المسبوق باليقين قد يكون متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين، فيكون حدوثه محرزاً باليقين في ظرف الشك، و قد يكون متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين، فيكون حدوثه غير محرز، لكون الشك متعلقاً بحدوثه. و الاختلاف الناشئ من خصوصيات الموارد لا يمنع عن التمسك باطلاق القضييه الداله على حرمة نقض اليقين بالشك، كما أنّ اختلاف خصوصيات موارد الاستصحاب لا يمنع عن

شمول إطلاق أدلته لها، فيكون مفاد قوله (عليه السلام): «لا- تنقض. . .» هو إلغاء الشك تعبدًا، فإن كان متعلقًا بالبقاء فمفاده التعبد بالبقاء، وإن كان متعلقًا بالحدوث فمفاده التعبد بالحدوث.

و أمّا الوجه الثانى، ففيه: أنّ اليقين فى موارد القاعده أيضاً كان موجوداً، فلا- مانع من شمول الأخبار لها حال وجود اليقين، فالمتيقن بوجود شىء مكلف بعدم نقض يقينه بالشك، سواء كان الشك متعلقاً بالبقاء أو بالحدوث. و ما ذكره من أن طريقه اليقين قد زالت فى موارد القاعده بتبدله بالشك، مدفوع بأنّ الطريقه الوجدانيه مفقوده فى مورد الاستصحاب أيضاً، لكون الشك متعلقاً بالبقاء، و مجرد اليقين بالحدوث لا يكون طريقاً وجدانياً إلى البقاء كما هو ظاهر. و أما الطريقه التعبديه فيمكن جعلها من قبل الشارع فى المقامين، فلا فرق بين القاعده و الاستصحاب من هذه الجهه أيضاً.

و أمّا الوجه الثالث: فيرد عليه ما ذكرناه فى الوجه الأوّل، فان كون الزمان قيدياً أو ظرفياً إنّما هو من خصوصيات المورد، فتارةً يكون الشك متعلقاً بالحدوث لاحتمال كون اليقين السابق مخالفاً للواقع، فيكون متعلق الشك و اليقين واحداً حتى من حيث الزمان، و هو معنى كون الزمان قيدياً. و أخرى يكون متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين، و هو معنى كون الزمان ظرفياً، و لم يؤخذ فى قوله (عليه السلام): «لا تنقض. . .» كون الزمان قيدياً أو ظرفياً كى يقال: لا يمكن اعتبار الزمان قيدياً و غير قيد فى دليل واحد، بل الموضوع فيه هو اليقين المتعقب بالشك و الحكم حرمة نقضه به، و إطلاقه يشمل ما كان الزمان فيه قيدياً أو ظرفياً، أى ما كان الشك متعلقاً بالحدوث أو بالبقاء.

فتلخص مما ذكرناه فى المقام: أنّه لا مانع من شمول جعل واحد لقاعده اليقين و الاستصحاب فى مقام الثبوت. نعم، لا يمكن شمول أخبار الباب للقاعده

فى مقام الاثبات، لأمرين: أحدهما: راجع إلى عدم المقتضى. ثانيهما: راجع إلى وجود المانع.

أمّا الأول: فلأن ظاهر قوله (عليه السلام): «لا- تنقض اليقين بالشك» عدم جواز نقض اليقين الفعلى بالشك الفعلى، إذ ظاهر القضايا إثبات الأحكام للموضوعات الفعليه، بلا فرق بين كونها متكفله لبيان الأحكام الواقعيه أو الظاهريه، فإنّ ظاهر قولنا: الخمر حرام، إثبات الحرمة للخمر الفعلى لا- لما كان خمراً فى وقت و إن لم يكن خمراً بالفعل، و كذا ظاهر قوله (عليه السلام): «رفع عن أمتى ما لا يعلمون»⁽¹⁾ رفع ما هو مجهول بالفعل لا رفع ما كان مجهولاً فى وقت، فظاهر قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» حرمة نقض اليقين الفعلى بالشك. و لفظ النقض المستفاد من قوله (عليه السلام): «لا تنقض» ظاهر فى وحده متعلق اليقين و الشك من جميع الجهات حتى من حيث الزمان، و إلّا لا يصدق النقض.

و التحفظ على هذين الظهورين مستحيل، لعدم إمكان اجتماع اليقين و الشك الفعليين فى شىء واحد من جميع الجهات حتى من حيث الزمان، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، و من المعلوم أنّ رفع اليد عن الظهور الأول يوجب اختصاص الأخبار بموارد القاعده، لعدم اليقين فيها، كما أنّ رفع اليد عن الظهور الثانى يوجب اختصاصها بالاستصحاب، لاختلاف متعلق اليقين و الشك من حيث الزمان فى موارد الاستصحاب، و حيث إنّ الإمام (عليه السلام) طبّقها على موارد اختلاف متعلق اليقين و الشك من حيث الزمان، فإنّه (عليه السلام) حكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك فى جواب سؤال الراوى بقوله: «فان حرّك فى

ص: ٢٩١

جنبه شيء و هو لا- يعلم» (1) و من المعلوم أنّ متعلق اليقين هو الطهاره قبل حركه شيء في جنبه، و متعلق الشك هو الطهاره بعدها، فعلم أنّ الظهور الثانى ليس بمراد قطعاً، فبقى الظهور الأوّل بحاله، فلا- يشمل موارد قاعده اليقين، لعدم وجود اليقين الفعلى فيها.

و أمّا الثانى: أى عدم شمول الأخبار للقاعده لوجود المانع، فلائذ القاعده معارضه بالاستصحاب دائماً، إذ الشك فى موارد القاعده مسبوق بيقينين يكون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب، و باعتبار الآخر مورداً للقاعده، فيقع التعارض بينهما، فاذا تيقنا بعداله زيد يوم الجمعه مثلاً، و شككنا يوم السبت فى عدالته يوم الجمعه لاحتمال كون اليقين السابق جهلاً مركباً، فباعتبار هذا اليقين تجرى القاعده، و مقتضاها الحكم بعداله زيد يوم الجمعه، و حيث إنّه لنا يقين بعدم عدالته سابقاً و شك فى يوم الجمعه، يجرى الاستصحاب، و مقتضاها الحكم بعدم عدالته يوم الجمعه، فلا- محاله يقع التعارض بينهما، فلا يمكن اجتماعهما فى دليل واحد، إذ جعل الحجيه للمتعارضين بجعل واحد غير معقول. نعم، لو دل دليل آخر - غير أدله الاستصحاب - على حجيه القاعده، لم يكن مانع من الأخذ به.

و توهم أنّ التعبد بالمتعارضين مما لا يمكن و لو بدليلين، مدفوع بأنّه مع تعدد الدليل نخصص دليل الاستصحاب بدليل القاعده، بخلاف ما إذا كان الدليل واحداً، فإنّ شموله للمتعارضين مما لا معنى له. نعم، يمكن فرض جريان القاعده فى مورد لا يكون فيه معارضاً بالاستصحاب، و لكنّه نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه.

ص: ٢٩٢

و ظهر بما ذكرناه عدم إمكان شمول دليل واحد للاستصحاب وقاعده المقتضى و المانع أيضاً، مع قطع النظر عما ذكرناه سابقاً (١)، فان قاعده المقتضى و المانع أيضاً معارضة بالاستصحاب دائماً، فلا يمكن شمول دليل واحد لكليهما.

الأمر الثانى: أنه لا إشكال و لا خلاف فى عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأماره على ارتفاع المتيقن، بل يجب العمل بها، و إنما الكلام فى وجه تقديم الأماره على الاستصحاب، و أنه من باب التخصيص أو الورود أو الحكومه، فذهب بعضهم إلى أنه من باب التخصيص، بدعوى أن النسبه بين أدله الاستصحاب و أدله الامارات و إن كانت هى العموم من وجه، إلا أنه لا بد من تخصيص أدله الاستصحاب بأدله الامارات و تقديمها عليها، لأن النسبه المتحققه بين الامارات و الاستصحاب هى النسبه بينها و بين جميع الأصول العمليه، فلو عمل بالأصول لم يبق مورد للعمل بالامارات، فيلزم إلغاؤها، إذ من الواضح أنه لا يوجد مورد من الموارد إلا و هو مجرى لأصل من الأصول العمليه مع قطع النظر عن الأماره القائمه فيه.

و فيه أولاً: أن أدله الاستصحاب فى نفسها بعيدة عن التخصيص، فان ظاهر قوله (عليه السلام): «ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» (٢) إرجاع الحكم إلى قضيه ارتكازيه، و هى عدم جواز رفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير مبرم، و هذا المعنى آب عن التخصيص، إذ مرجعه إلى أنه فى مورد خاص يرفع اليد عن الأمر المبرم بأمر غير مبرم، و هو خلاف الارتكاز. و نظير المقام أدله حرمه العمل بالظن، فانّ مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ

ص: ٢٩٣

١-١) فى ص ٢٨٦

٢-٢) تقدّمت الروايه فى ص ٥٨

شَيْئاً» ١ غير قابل للتخصيص، إذ مرجعه إلى أنّ الظن الفلاني يغني عن الحق، ولا يمكن الالتزام به كما هو ظاهر.

و ثانياً: مع الغض عن إبائها عن التخصيص، أنّ التخصيص في رتبة متأخره عن الورد و الحكمه، لأنّ التخصيص رفع الحكم عن الموضوع، و مع انتفاء الموضوع بالوجدان كما في الورد أو بالتعبد كما في الحكمه لا تصل النوبه إلى التخصيص، و سبب أنّه لا موضوع للاستصحاب مع الأماره على وفاقه أو على خلافه.

و ذهب صاحب الكفايه (١) (قدس سره) و بعض من المحققين إلى أنّ تقديم الأمارات على الأصول من باب الورد لوجه:

الوجه الأول: أنّ ذكر اليقين في قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» (٢) ليس من باب كونه صفه خاصه، بل من باب كونه من مصاديق الحجّه، فهو بمنزله أن يقال: انقضه بالحجّه، و إنّما ذكر خصوص اليقين لكونه أعلى أفراد الحجّه، لكون الحجّه ذاتيه له و غير مجعوله، فخصوصيه اليقين مما لا دخل له في رفع اليد عن الحاله السابقه بل ترفع اليد عنها مع قيام الحجّه على الارتفاع، بلا- فرق بين اليقين و غيره من الأمارات المعتره، فموضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء مع عدم قيام الحجّه على الارتفاع أو البقاء، فمع قيام الأماره ينتفى موضوع الاستصحاب، و الورد ليس إلّا انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و فيه: أنّ تصور هذا المعنى و إن كان صحيحاً في مقام الثبوت، إلّا أنّ مقام

ص: ٢٩٤

١- ٢) كفايه الأصول: ٤٢٩

٢- ٣) ورد مضمونه في صحيحه زواره الأولى و قد تقدّمت في ص ١٤

الاثبات لا يساعد عليه، إذ ظاهر الدليل كون خصوص اليقين موجباً لرفع اليد عن حاله السابقه، و كون اليقين مأخوذاً من باب الطريقيه مسلّم، إلّا أنّ ظاهر الدليل كون هذا الطريق الخاص ناقضاً للحاله السابقه.

الوجه الثانى: أنّ المحرّم هو نقض اليقين استناداً إلى الشك على ما هو ظاهر قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» و مع قيام الأماره لا يكون النقض مستنداً إلى الشك، بل إلى الأماره، فيخرج عن حرمة النقض خروجاً موضوعياً، و هو معنى الورود.

و فيه أولاً: أنّ دليل الاستصحاب لا يساعد على هذا المعنى، إذ ليس المراد من قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» حرمة نقض اليقين من جهه الشك و استناداً إليه، بحيث لو كان رفع اليد عن حاله السابقه بداعٍ آخر، كاجابه دعوه مؤمن مثلاً لم يحرم النقض، بل المراد حرمة نقض اليقين عند الشك بأيّ داعٍ كان.

و ثانياً: أنّ المراد من الشك خلاف اليقين، كما ذكرناه سابقاً (١) و اختاره صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) أيضاً، فيكون مفاد الروايه عدم جواز النقض بغير اليقين و وجوب النقض باليقين، و النتيجة حصر الناقض فى اليقين، فيكون مورد قيام الأماره مشمولاً لحرمة النقض لعدم كونها مفيدةً لليقين على الفرض.

الوجه الثالث: أنّ رفع اليد عن المتيقن السابق لقيام الأماره على ارتفاعه ليس إلّا لأجل اليقين بحجيه الأماره، إذ الأمور الظنيه لا بدّ و أن تنتهى إلى

ص: ٢٩٥

١- ١) فى التنبيه الرابع عشر فى ص ٢٦٨

٢- ٢) كفايه الأصول: ٤٢٥ / التنبيه الرابع عشر

العلم، و إلاً يلزم التسلسل، و قد ذكرنا (١) عند التعرض لحرمة العمل بالظن أنّ المراد حرمة العمل بما لا يرجع بالأخـره إلى العلم، إمّا لكونه بنفسه مفيداً للعلم و إمّا للعلم بحجـيته، فبعد العلم بحجـيته الأمارات يكون رفع اليد عن المتيقن السابق لأجل قيام الأماره من نقض اليقين باليقين، فلا يبقى موضوع للاستصحاب.

و فيه: أنّ ظاهر قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» كون اليقين الثانى متعلقاً بارتفاع ما تعلق بحدوثة اليقين الأوّل، ليكون اليقين الثانى ناقضاً لليقين الأوّل، بل بعض الأخبار صريح فى هذا المعنى، و هو قوله (عليه السلام) فى صحيحه زراره: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام» (٢) فجعل فيه الناقض لليقين بالطهاره اليقين برفعها و هو النوم. و ليس اليقين الثانى فى مورد قيام الأماره متعلقاً بارتفاع ما تعلق به اليقين الأوّل، بل بشىء آخر و هو حجـيه الأمارات، فلا يكون مصداقاً لنقض اليقين باليقين، بل من نقض اليقين بغير اليقين.

فتحصّل مما ذكرناه فى المقام: أنّ تقديم الأمارات على الاستصحاب لا بدّ من أن يكون من باب الحكومه، لما ظهر من بطلان التخصيص و الورود، و تقريب كونه من باب الحكومه يحتاج إلى بيان الفرق بين التخصيص و الورود و الحكومه.

فنقول: التخصيص هو رفع الحكم عن الموضوع بلا- تصرف فى الموضوع كقوله (عليه السلام): «نهى النبى (صلّى الله عليه و آله) عن بيع الغرر» (٣) فأنّه

ص: ٢٩٦

١- ١) فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ١٣٣

٢- ٢) تقدّمت الصحيحه فى ص ١٤

٣- ٣) الوسائل ١٧: ٤٤٨ / أبواب آداب التجاره ب ٤٠ ح ٣

تخصيص لقوله تعالى: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ١ لكونه رافعاً للحليه بلا تصرف في الموضوع بأن يقال: البيع الغررى ليس بيعاً مثلاً، و كذا سائر أمثله التخصيص.

و يقابله التخصيص مقابله تامه، إذ هو عباره عن الخروج الموضوعى التكوينى الوجدانى بلا إعمال دليل شرعى، كما إذا أمر المولى بوجوب إكرام العلماء، فالجاهل خارج عنه خروجاً موضوعياً تكوينياً بالوجدان بلا احتياج إلى دليل شرعى. و ما بين التخصيص و التخصيص أمران متوسطان: و هما الورد و الحكومه.

أمّا الورد فهو عباره عن انتفاء الموضوع بالوجدان لنفس التعبد لا لثبوت المتعبد به، و إن كان ثبوته لا ينفك عن التعبد إلا أن ثبوته إنما هو بالتعبد، و أمّا نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان لا- بالتعبد، و إنما يلزم التسلسل، و ذلك كالأمارات بالنسبه إلى الأصول العقلية: كالبراءه العقلية و الاحتياط العقلى و التخيير العقلى، فإن موضوع البراءه العقلية عدم البيان، و بالتعبد يثبت البيان و ينتفى موضوع حكم العقل بالبراءه بالوجدان. و موضوع الاحتياط العقلى احتمال العقاب، و بالتعبد الشرعى و قيام الحجه الشرعيه يرتفع احتمال العقاب، فلا يبقى موضوع للاحتياط العقلى. و موضوع التخيير العقلى عدم الرجحان مع كون المورد مما لا بدّ فيه من أحد الأمرين، كما إذا علم بتحقق الحلف مع الشك فى كونه متعلقاً بفعل الوطاء أو تركه، فإنه لا بدّ من الفعل أو الترك، لاستحاله ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، و مع قيام الأماره على أحدهما يحصل الرجحان و ينتفى موضوع حكم العقل بالتخيير وجداناً.

و أما الحكمه فهى عبارته عن انتفاء الموضوع لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعى، و ذلك كالأمارات بالنسبه إلى الأصول الشرعيه التى منها الاستصحاب، فإنه بعد ثبوت ارتفاع المتيقن السابق بالتعبد الشرعى لا يبقى موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشك و قد ارتفع تعبدًا، و إن كان باقياً وجداناً لعدم كون الأماره مفيداً للعلم على الفرض. و كذا سائر الأصول الشرعيه فإنه بعد كون الأماره علماً تعبدياً لما فى تعبير الأئمه (عليهم السلام) عمّن قامت عنده الأماره بالعارف و الفقيه و العالم (1) لا يبقى موضوع لأصل من الأصول الشرعيه تعبدًا.

فتحصل مما ذكرناه: أنّ تقديم الأمارات على الاستصحاب ليس من باب الورد، إذ بمجرد ثبوت التعبد بالأماره لا يرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب، لكونه الشك و هو باقٍ بعد قيام الأماره على الفرض، بل تقديمها عليه إنّما هو من باب الحكمه التى مفادها عدم المنافاه حقيقه بين الدليل الحاكم و المحكوم عليه.

توضيح ذلك: أنّ القضايا الحقيقيه متكفله لإثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع، و ليست متعرضه لبيان وجود الموضوع نفيًا و إثباتًا - بلا- فرق بين كونها من القضايا الشرعيه أو العرفيه: إخباريه كانت أو إنشائيه - فإنّ مفاد قولنا: الخمر حرام، إثبات الحرمة على تقدير وجود الخمر، و أمّا كون هذا المائع خمراً أو ليس بخمر، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام، و حيث إنّ دليل الحاكم شأنه التصرف فى الموضوع، فلا منافاه بينه و بين الدليل المحكوم الدال على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاه بين الدليل الدال على حرمة الخمر و الدليل الدال على أنّ هذا المائع ليس بخمر. و كذا لا منافاه بين

ص: ٢٩٨

قوله تعالى: «وَ حَرَّمَ الرِّبَا» ١ و بين قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» (١) إذ مفاد الأوّل ثبوت الحرمة على تقدير وجود الربا، و مفاد الثانى عدم وجوده، و بعد انتفاء الربا بينهما بالتعبد الشرعى تنتفى الحرمة لا محاله.

و كذا لا- منافاه بين أدله الاستصحاب و الأماره القائمه على ارتفاع الحاله السابقه، فان مفاد أدله الاستصحاب هو الحكم بالبقاء على تقدير وجود الشك فيه، و مفاد الأماره هو الارتفاع و عدم البقاء، و بعد ثبوت الارتفاع بالتعبد الشرعى لا يبقى موضوع للاستصحاب. و لا فرق فى عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأماره بين كونها قائمه على ارتفاع الحاله السابقه أو على بقائها، إذ بعد ارتفاع الشك بالتعبد الشرعى لا يبقى موضوع للاستصحاب فى الصورتين، فكما لا مجال لجريان استصحاب النجاسه بعد قيام البينه على الطهاره، فكذا لا مجال لجريانه بعد قيام البينه على بقاء النجاسه.

و ظهر بما ذكرناه فساد ما فى الكفايه (٢) من أنّ لازم القول بكون تقديم الأمارات على الاستصحاب من باب الحكومه جريان الاستصحاب فيما إذا قامت الأماره على بقاء الحاله السابقه.

و قد يتوهم أنّ كون الأماره حاكمه على الاستصحاب إنّما يصح على المسلك المعروف فى الفرق بين الأمارات و الأصول، من أنّه قد أخذ فى موضوعها الشك، بخلاف الأماره فإنّ أدلتها مطلقه، فإنّ الأماره مزيله للشك بالتعبد الشرعى،

ص: ٢٩٩

١- ٢) ورد مضمونه فى الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الربا ب ٧ ح ١ و غيره

٢- ٣) كفايه الأصول: ٤٢٩

فينتفى موضوع الاستصحاب. و الاستصحاب لا- يوجب ارتفاع موضوع الأماره، إذ لم يؤخذ في موضوعها الشك، بخلاف ما سلكناه من المسلك من أنّ الجهل بالواقع مأخوذ في موضوع الأمارات أيضاً على ما بيناه سابقاً (1).

و هو مدفوع بما ذكرناه في المقام لتقريب حكمه الأماره على الاستصحاب من أنّ مفاد الحكومه عدم المنافاه حقيقه بين الدليل الحاكم و الدليل المحكوم، لأن مفاد الحاكم انتفاء موضوع المحكوم بالتعبد الشرعى، و مفاد المحكوم ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاه بينهما، وعليه تكون الأماره حاكمه على الاستصحاب على المسلك المختار أيضاً، فإنّ الأماره القائمه على ارتفاع الحاله السابقه تثبت انتفاء المتيقن السابق تعبداً، فلا يبقى موضوع للاستصحاب.

الأمر الثالث: في تعارض الاستصحاب مع غيره، و يقع الكلام في مراحل:

المرحله الأولى: في تعارض الاستصحاب مع الأمارات، و قد تقدم الكلام فيه و أنّ الأماره حاكمه على الاستصحاب، و لا يكون تقديمها عليه من باب التخصيص و لا- من باب الورود لما تقدم، و لا من باب التوفيق العرفى لعدم ثبوت التوفيق سوى الأوجه الثلاثه: من التخصيص و الورود و الحكومه.

المرحله الثانيه: في تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول العمليه، و لا إشكال في تقدم الاستصحاب على جميع الأصول الشرعيه و العقليه، إنّما الكلام في وجه تقدمه عليها، و الظاهر أنّ تقدم الاستصحاب على الأصول العقليه من باب الورود، لارتفاع موضوعها بالتعبد الاستصحابى، فإنّ موضوع البراءه

ص: ٣٠٠

العقلية عدم البيان، و مع حكم الشارع بالبناء على حاله السابقه يثبت البيان، و ينتفى موضوع حكم العقل بالبراءه. و كذا الكلام فى سائر الأصول العقلية من الاحتياط و التخير.

و أمّا الأصول الشرعيه، فحال الاستصحاب معها حال الأمارات مع الاستصحاب فى أنّ تقدمه عليها من باب الحكومه، و وجهه يظهر مما تقدم، و لا سيما مع كونه من الأمارات فى الحقيقه.

المرحله الثالثه: فى تعارض الاستصحابين، و قبل التعرض لحكم تعارض الاستصحابين لا بدّ من التنبيه على أمر قد تقدم ذكره فى بحث الترتب (١) و هو: أنّ تنافى الحكمين تارة يكون فى مقام الجعل، و هو على قسمين: أحدهما أن يكون التنافى بينهما ذاتياً بحيث يلزم من جعلهما اجتماع النقيضين أو الضدين، كما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و عدم وجوبه، أو بين وجوب شىء و حرمة. ثانيهما: أن يكون التنافى بينهما عرضياً، كما فى دوران الأمر بين وجوب الظهر و الجمعه، إذ لا منافاه بين وجوب الظهر و وجوب الجمعه ذاتاً بحيث يلزم من اجتماعهما محذور اجتماع النقيضين أو الضدين، إلّا أنّه بعد العلم الاجمالي بعدم جعل أحدهما، يكون جعل أحدهما منافياً لجعل الآخر، و لذا يسمى بالتنافى العرضى. و الحكم فى كليهما الرجوع إلى المرجحات السنديه، و سيأتى الكلام فيها فى مبحث التعادل و الترجيح (٢) إن شاء الله تعالى.

و أخرى يكون التنافى بين الحكمين فى مقام الامتثال لعدم قدره المكلف على امتثالهما، و الحكم فيه وجوب الأخذ بالأهم، أو بما لا بدل له، أو ما أخذت فيه

ص: ٣٠١

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٣: ١ و ما بعدها

٢-٢) فى ص ٤٩٥ و ما بعدها

القدره العقليه، و ترك ما أخذت فيه القدره الشرعيه على ما يأتي أيضاً في مبحث التعادل و الترجيح (١) إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ التنافي بين الاستصحابين أيضاً قد يكون بحسب مقام الجعل و قد يكون بحسب مقام الامتثال، فإن كان التنافي بينهما في مقام الامتثال لعجز المكلف عن العمل بكليهما، كما إذا شك في بقاء نجاسه المسجد و ارتفاعها بالمطر مثلاً مع الشك في إتيان الصلاه و هو في الوقت، فالحكم فيه ما تقدم من الأخذ بالأهم و بغيره من الأمور المذكوره.

و قد يتوهم عدم جواز الأخذ بالأهم و بغيره من الأمور المذكوره في المقام، إذ الاستصحاب شيء واحد، و نسبه قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» إلى جميع أفراده على حد سواء، بلا فرق بين كون المورد أهم أو غيره، و بين كونه مما لا يدل له أو مما له بدل، و بين كون المأخوذ فيه القدره العقليه أو الشرعيه.

لكنّه مدفوع بأنّ الاستصحاب و إن كان شيئاً واحداً، إلّا أنّ العبره في الرجوع إلى الأمور المذكوره بما تعلق به اليقين و الشك، لا بنفس الاستصحاب، فكما أنّه إذا أحرز وجوب الصلاه و وجوب الازاله بالوجدان يجب الأخذ بالأهم منهما، فكذا إذا أحرز بالاستصحاب.

و لا يخفى أنّ هذا النوع من التنافي بين الاستصحابين خارج عن محل الكلام، و إنّما ذكر لتماميه الأقسام، إذ الكلام في تعارض الاستصحابين، و هذا التنافي خارج عن باب التعارض و داخل في باب التزاحم، و ملخص الفرق بينهما: أنّ التعارض عبارته عن تنافي الحكمين في مقام الجعل بحسب مقام الثبوت، فيكون

ص: ٣٠٢

بين دليهما التكاذب في مقام الاثبات، كما إذا دل دليل على وجوب شيء و الآخر على عدم وجوبه أو على حرمة، أما التزاحم فهو عبارة عن تنافي الحكمين بحسب مقام الفعلية دون مقام الجعل، فلا يكون بين دليهما التكاذب، و لكن فعلية أحدهما مانعه عن فعلية الآخر، لانتفاء موضوعه، فان وجوب الازالة عن المسجد يوجب عجز المكلف عن الاتيان بالصلاة، فينتفى وجوب الصلاة فعلاً بانتفاء موضوعه - و هو القدره - إذ القدره مأخوذه في موضوع جميع التكاليف، و فعلية كل حكم بفعلية موضوعه.

و إن كان التنافي بين الاستصحابين بحسب مقام الجعل لا بحسب مقام الامتثال، فقد يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، و قد لا يكون كذلك، فإن كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر يجرى الاستصحاب في السبب فقط دون المسبب. و ليس المراد من السبب في المقام هو السبب التكويني، إذ مجرد كون الشيء مسبباً عن الآخر لا يوجب عدم اجتماعه مع السبب في الحكم، فأنه لا منافاه بين كونه مسبباً عنه تكويناً و بين كونه معه من حيث الحكم في عرض واحد، بل المراد هو السبب الشرعي المعبر عنه بالموضوع، فإن كان المستصحب في أحد الاستصحابين موضوعاً 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.

و السر في ذلك: أن الأحكام مجعولة بنحو القضايا الحقيقية، فاذا ثبت الموضوع بالوجدان أو بالأماره أو بالأصل يترتب عليه الحكم لا- محاله. فاذا ثبت كون شيء خمراً و هو الصغرى، فتنضم إليه الكبرى المجعولة بنحو القضايا الحقيقية، و هي قولنا: الخمر حرام، فترتب النتيجة لا محاله، غاية الأمر أن

ثبوت الصغرى تارة يكون بالوجدان و أخرى بالتعبد، فاذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء مستصحب الطهاره مثلاً، يحكم بطهاره الثوب لأن الموضوع للحكم بطهارته غسله بماء طاهر، و قد ثبتت طهاره الماء بالتعبد، و الغسل به بالوجدان، فيترتب عليه الحكم بطهاره الثوب فى مرحله الظاهر، و إن احتملت نجاسته فى الواقع، و هذا الذى ذكرناه - من الحكم بالطهاره فى الظاهر - هو مراد صاحب الكفايه من قوله: إن من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به (١) إذ ليس مراده حصول الطهاره الواقعيه للثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهاره كما هو ظاهر.

و ربّما يتوهم أنه من هذا القبيل ما إذا شك فى جواز الصلاه فى جلد حيوان للشك فى كونه مأكول اللحم، فإنّ الشك فى جواز الصلاه فى جلده مسبب عن الشك فى حليه لحمه، و جوازها فيه أثر من آثار حليه لحمه، فاذا أحرزت حليته بأصالة الحل يترتب عليها الحكم بجواز الصلاه فى جلده أو غير الجلد من أجزائه.

لكنّه فاسد، لأنّ أصالة الحل إنّما تفيد الترخيص الفعلى بمعنى عدم العقاب عليه على تقدير حرمة واقعاً، و جواز الصلاه ليس مترتباً على الحليه الفعلية، بل على حليه لحم الحيوان بطبعه، فإنّه إذا اضطر إنسان إلى أكل لحم الأسد مثلاً يحل له أكله، و مع ذلك لا تجوز الصلاه فى جلده يقيناً. و إذا كان لحم الغنم حراماً على أحد فعلاً لكونه مضرراً له، لا تكون هذه الحرمة موجبة لعدم جواز الصلاه فى جلده. نعم، لو كان حيوان مما حلّ لحمه بطبعه، و شك فى بقاء حليته للشك فى عروض ما يوجب حرمة كالجلل و وطء الانسان، فيجرى فيه

ص: ٣٠٤

استصحاب عدم عروض ما يوجب حرمة ويحكم ببقاء حليته الأصليه، و يترتب عليه جواز الصلاه في جلده أيضاً.

و أمّا إن لم يكن الشك في مورد أحد الاستصحابين مسبباً عن الشك في مورد الآخر، بل كان التنافي بينهما للعلم الاجمالي بعدم مطابقه أحدهما للواقع، فكون أحدهما مطابقاً للواقع يوجب مخالفه الآخر للواقع، فهو على قسمين:

أحدهما: ما تلزم من إجراء الاستصحاب في الطرفين المخالفه العمليه القطعيه، كما إذا علمنا بطهاره إناءين ثم علمنا بطروء النجاسه على أحدهما إجمالاً، فان إجراء استصحاب الطهاره في كلا الاناءين موجب للمخالفه العمليه القطعيه، ففي مثل ذلك يسقط كلا- الاستصحابين عن الحجيه و لا- يمكن التمسك بواحد منهما، لعين ما ذكرناه من الوجه في عدم جريان البراهه في أطراف العلم الاجمالي (1)، فان إجراء الاستصحاب في كلا- الطرفين موجب للمخالفه القطعيه و الترخيص في المعصيه و هو قبيح. و جريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، و في أحدهما المخير يحتاج إلى دليل، و إن كان المحذور العقلي منتفياً.

ثانيهما: ما لا تلزم فيه من إجراء الاستصحاب في الطرفين مخالفه عمليه و تلزم المخالفه الالتزاميه فقط، و هو العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، كما إذا علمنا بنجاسه إناءين تفصيلاً ثم علمنا بطهاره أحدهما إجمالاً، فأنه لا تلزم من إجراء استصحاب النجاسه في كليهما و الاجتناب عنهما مخالفه عمليه، ففي مثل ذلك ذهب الشيخ (2) (قدس سره) إلى عدم جريان الاستصحاب فيهما،

ص: ٣٠٥

١- ١) راجع الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٤٠٣ و ما بعدها

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٧٤٤ - ٧٤٥

و تبعه المحقق النائيني (١) (قدس سره) و اختار صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) جريان الاستصحاب فيهما، لوجود مقتضى و هو شمول أدله الاستصحاب، و عدم المانع و هو لزوم المخالفه العمليه.

و لا- تظهر ثمره بين القولين في نفس الاناءين، لوجوب الاجتناب عنهما على كلا القولين. أمّا على مختار الشيخ (قدس سره) فللعلم الاجمالي بالنجاسه. و أمّا على مختار صاحب الكفايه (قدس سره) فلاستصحابها. و إنّما تظهر الثمره بينهما في الملاقى لأحد الاناءين، إذ يحكم بنجاسته على مسلك صاحب الكفايه، فأنه بعد الحكم بنجاسته بالتعبد يحكم بنجاسه الملاقى أيضاً، بخلاف مسلك الشيخ (قدس سره) فإنّ الملاقى لبعض أطراف العلم الاجمالي لا يكون محكوماً بالنجاسه على ما تقدم ذكره (٣). و لأجل هذه الثمره لا بدّ من تحقيق المقام و التكلم في جريان الاستصحاب و عدمه، فنقول:

استدل الشيخ (قدس سره) لعدم جريان الاستصحاب باجمال دليل الاستصحاب بالنسبه إلى المقام، بتقريب أنّ مقتضى إطلاق الشك في قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» هو شموله للشك المقرون بالعلم الاجمالي و جريان الاستصحاب في الطرفين، و مقتضى إطلاق اليقين في قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» هو شموله للعلم الاجمالي و عدم جريان الاستصحاب في أحدهما، و لا- يمكن الأخذ بكلا- الاطلاقين، لأن مقتضى الاطلاق الأوّل هو الايجاب الكلى و جريان الاستصحاب في الطرفين، و مقتضى

ص: ٣٠٦

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٢٦٩ - ٢٧٠، فوائد الأصول ٤: ٤٩٣

٢- ٢) كفايه الأصول: ٤٣٢

٣- ٣) في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٤٧١ و ما بعدها

الاطلاق الثاني هو السلب الجزئي و عدم جريانه فى أحدهما، و لا خفاء فى مناقضه السلب الجزئى مع الايجاب الكلى، و لا قرينه على تعيين الأخذ بأحدهما، فالدليل يكون مجملاً من هذه الجهه، فلا يمكن التمسك به لجريان الاستصحاب فى المقام.

و فيه أولاً: أنّ الظاهر كون المراد من اليقين فى قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» هو خصوص اليقين التفصيلى لا الأعم منه و من الاجمالى، إذ المراد نقضه بيقين آخر متعلق بما تعلق به اليقين الأول، و إنما لا- يكون ناقضاً له، فحاصل المراد هكذا: كنت على يقين من طهاره ثوبك، فلا- تنقضه بالشك فى نجاسه الثوب، بل انقضه باليقين بنجاسته، فلا يشمل اليقين الاجمالى لعدم تعلقه بما تعلق به اليقين الأول، بل تعلق بعنوان أحدهما، فلا- مانع من التمسك باطلاق الشك فى قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» و جريان الاستصحاب فى الطرفين.

و ثانياً: أنّه ليس هذا الذيل و هو قوله (عليه السلام): «و لكن تنقضه بيقين آخر» موجوداً فى جميع أدله الاستصحاب، و اجمال الدليل الموجود فيه هذا الذيل لا يمنع من التمسك بدليل آخر ليس فيه هذا الذيل الموجب للاجمال، فإنّ إجمال الدليل عباره عن عدم الدلاله لا الدلاله على العدم.

و هذا الذى ذكره الشيخ (قدس سره) راجع إلى المانع الاثباتى من جريان الاستصحاب فى المقام، و قد عرفت جوابه.

و ذكر المحقق النائنى (1) (قدس سره) مانعاً ثبوتياً عن جريانه بمعنى عدم

ص: ٣٠٧

إمكان التبعيد بالاستصحاب فى الطرفين مع العلم الوجدانى بمخالفه أحدهما للواقع، بيانه: أنّ الأصل لو كان من الأصول غير المحرزه - أى الأصول التى ليست ناظره إلى الواقع، بل مفادها تعيين الوظيفة الفعلية فى ظرف الشك كأصالة الاحتياط - فلا مانع من جريانه فى أطراف العلم الاجمالى، فإن العلم الاجمالى بحليه النظر إلى إحدى امرأتين لكونها من المحارم لا يمنع من جريان أصاله الاحتياط فى الطرفين، إذ معنى الاحتياط هو ترك الحلال مقدمه لترك الحرام، فلا تنافى بين العلم الاجمالى و أصاله الاحتياط، بخلاف ما إذا كان الأصل من الأصول المحرزه الناظره إلى الواقع كالاستصحاب، فان جريانه فى الطرفين مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع غير معقول، فإن التبعيد بالبناء العملى على نجاسه كلا الاناءين لا يجتمع مع العلم بطهاره أحدهما، فاطلاق دليل الاستصحاب و إن كان ظاهراً فى الشمول للشك المقرون بالعلم الاجمالى، فلا قصور فى مقام الاثبات، إلا أنه لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور لأجل المحذور الثبوتى.

و يمكن الجواب عنه نقضاً و حلاً. أمّا النقض فهو أنه إذا كان أحد جنباً و أتى بالصلاه، فشك بعد الفراغ عنها فى أنه اغتسل قبل الصلاه أم لا، فيحكم بصحة الصلاه المأتى بها بمقتضى قاعده الفراغ، و بوجوب الغسل عليه للصلوات الآتية و سائر الواجبات المشروطه بالطهاره من الحدث الأكبر بمقتضى استصحاب بقاء الحدث مع العلم الاجمالى بمخالفه أحد الأصلين للواقع، مع أنّ قاعده الفراغ أيضاً من الأصول المحرزه لو لم تكن من الأمارات.

و أمّا الحل، فهو أنه إن أُريد جريان الاستصحاب فى الطرفين بنحو الكلى المجموعى بأن يتبعده بنجاسه مجموع الاناءين من حيث المجموع، فلا إشكال فى

عدم جريان الاستصحاب فى الطرفين بهذا المعنى، إذ موضوع الاستصحاب هو الشك و ليس لنا شك فى نجاسه المجموع من حيث المجموع، بل لنا علم بعدم نجاسه المجموع من حيث المجموع، إذ المفروض العلم الاجمالى بطهاره أحدهما، فبعد العلم بعدم نجاسه المجموع من حيث المجموع كيف يمكن جريان استصحاب النجاسه فى المجموع من حيث المجموع، بل لا مجال لجريان الأصول غير المحرزه أيضاً فى أطراف العلم الاجمالى بهذا المعنى المجموعى، لما ذكرناه من انتفاء الشك باعتبار لحاظ المجموع من حيث المجموع، ليكون مورداً لأصل من الأصول المحرزه أو غير المحرزه.

و إن أريد جريان الاستصحاب فى الطرفين بنحو الكلى الاستغراقى، بأن يتعبد بالاستصحاب فى كل واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر، فلا محذور فيه أصلاً، لوجود الشك فى كل واحد من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر. و العلم الاجمالى بطهاره أحدهما لا يمنع عن جريان استصحاب النجاسه فى خصوص كل منهما، غايه الأمر أن العلم المذكور هو السبب لعروض الشك فى كل واحد من الطرفين، و لو لا العلم الاجمالى لكانت نجاسه كل منهما محرزه بالعلم التفصيلى.

فتحصّل مما ذكرناه: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام لا إثباتاً - على ما ذكره الشيخ (قدس سره) - و لا ثبوتاً - على ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) - و من العجب أنّهما (قدس سرهما) قد التزما (1) بجريان الاستصحاب فى المتلازمين مع العلم الاجمالى بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، كما إذا توضحاً أحد غفلة بمائع مردد بين الماء و البول، فالتزما بكونه محدثاً و بطهاره بدنه، للاستصحاب فيهما مع العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، للملازمه

ص: ٣٠٩

الواقعيه بين بقاء الحدث و نجاسه البدن، و بين طهاره البدن و رفع الحدث. و لم يظهر وجه للفرق بين المقام و بين المثال المذكور فيما ذكره (قدس سرهما) من المانع الثبوتى أو الاثباتى.

و إن شئت قلت: فى المقام أيضاً تلازم بين نجاسه أحد الاناءين و طهاره الآخر، غايه الأمر أنّ التلازم فى المقام عرضى للعلم الاجمالى بطهاره أحدهما، و التلازم فى المثال ذاتى بين بقاء الحدث و نجاسه البدن، و هذا لا يوجب التفكيك بينهما فيما هو ملاك جريان الاستصحاب.

نعم، لا يمكن جريان الاستصحاب فى المتلازمين فيما إذا دل دليل من الخارج على عدم جواز التفكيك بينهما فى الحكم مطلقاً لا فى الحكم الواقعى و لا فى الحكم الظاهرى، كما فى الماء المتمم كراً، فإذا لم نستفد من الأدله طهارته و لا نجاسته و وصلت النوبه إلى الأصل، يكون مقتضى الاستصحاب فى المتمم - بالفتح - هو النجاسه، و فى المتمم - بالكسر - هو الطهاره، مع العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، و لا يمكن الأخذ بكلا الاستصحابين لا للعلم الاجمالى المذكور، بل للاجماع على عدم جواز التفكيك بين أجزاء ماء واحد فى الحكم بنجاسه بعض و طهاره بعض، فيسقط الاستصحابان عن مقام الحجيه، إذ الأخذ بهما مخالف للاجماع، و بأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، و بأحدهما المخير يحتاج إلى دليل، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر كأصالة الطهاره.

فالذى تحصل مما ذكرناه: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالى إلا المخالفه العمليه القطعيه، أو الدليل الخارجى الدال على عدم جواز التفكيك كما مثلناه.

و أما الأمارات فلا يمكن الأخذ بها فى أطراف العلم الاجمالى و لو لم تلزم منه

المخالفة العمليه، كما إذا قامت بينه على نجاسه هذا الاناء بخصوصه، و قامت بينه أخرى على نجاسه ذاك الاناء مع العلم الاجمالي بطهاره أحدهما، و ذلك لحجيه الأمارات بالنسبه إلى اللوازم، فتدل الأماره الداله على نجاسه هذا الاناء على طهاره الاناء الآخر بالملازمه، و كذا الأماره الأخرى، فيقع التعارض بينهما باعتبار الدلاله المطابقه في أحدهما، و الالتزاميه في الآخر، فيعامل معهما معامله المتعارضين.

المرحله الرابعه: في تعارض الاستصحاب مع بعض قواعد أخر مجعوله في الشبهات الموضوعيه كأصالة الصحه و قاعدتي الفراغ و التجاوز و القرعه و قاعده اليد.

ص: ٣١١

]

الكلام في قاعده الفراغ و التجاوز

[

اعلم أنّ التبانى على صحه العمل الصادر من الغير هو المسمّى بأصالة الصحه، و التبانى على صحه العمل الصادر من نفس المكلف هو المسمّى بقاعده الفراغ أو التجاوز، فاذا وقع التعارض بين الاستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز، لا إشكال فى تقدم قاعده الفراغ و التجاوز عليه، و إنّما الكلام فى وجه التقدم فنقول:

الظاهر من الأدله كون القاعده من الأمارات، فإنّ الشك فى صحه العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناشئ من احتمال الغفله و السهو، إذ ترك الجزء أو الشرط عمداً لا- يجتمع مع كون المكلف فى مقام الامتثال، و أصاله عدم الغفله من الأصول العقلايه الناظره إلى الواقع، فإنّ سيره العقلاء جاريه على عدم الاعتناء باحتمال الغفله، و الأخبار الوارده فى قاعده الفراغ و التجاوز أيضاً داله على كونها من الأمارات لا من الأصول المقرره للشاك فى مقام العمل، فان قوله (عليه السلام): «بلى قد ركعت» فى خبر [\(١\)الفضيل بن يسار الوارد فى الشك فى](#)

ص: ٣١٥

(١ - ١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن فضاله عن أبان عن الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال (عليه السلام): بلى قد ركعت فامض فى صلاتك» و أيضاً فى الوسائل عنه عن صفوان عن حماد بن عثمان قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أشك و أنا ساجد فلا- أدري ركعت أم لا؟ فقال (عليه السلام): قد ركعت امضه» و أيضاً فى الوسائل عنه عن أبى جعفر عن أحمد بن محمّد بن أبى نصر عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمان بن أبى عبد الله قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال (عليه السلام): قد ركع» [الوسائل ٦: ٣١٧ - ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٣ و ٢ و ٦]

الركوع، إخبار عن الواقع، و كذا قوله (عليه السلام): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك. . .» (١) و كذا قوله (عليه السلام): «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك. . .» (٢).

و بالجمله: لا- ينبغي الاشكال في كون القاعده من الأمارات، و حينئذٍ إن قلنا بكون الاستصحاب من الأصول، فقد ظهر وجه تقدمها عليه مما ذكرناه في تقدم سائر الأمارات على الأصول من أنّ الأصول وظائف مقرره للشاك في مقام العمل، فلا مجال للأخذ بها بعد إثبات الواقع - و لو بالتعبد الشرعي - لقيام

ص: ٣١٦

١- ١) نقل في الوسائل عن المفيد باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضاله عن أبان بن عثمان عن بكير بن أعين قال: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال (عليه السلام): هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» [الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧، الحديث ينقله الشيخ الطوسي (قدس سره) باسناده عن الحسين بن سعيد]

٢- ٢) نقل في الوسائل عن محمّد بن علي بن الحسين باسناده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: «إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً و كان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتم لم يعد الصلاة و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» [الوسائل ٨: ٢٤٦ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣]

الأماره، و إن قلنا بكون الاستصحاب أيضاً من الأمارات - كما التزم به المحقق النائيني (١) (قدس سره) و تبعناه (٢) - فقد ذكر المحقق المزبور أنّ القاعده حاكمه على الاستصحاب، لأن أدله القاعده وارده في موارد جريان الاستصحاب (٣)، كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود، فأدله القاعده ناظره إلى أدله الاستصحاب و شارحه لها.

و فيه: أنّ الحكومه بالمعنى المصطلح هو كون الحاكم بمدلوله اللفظي ناظراً إلى المحكوم و شارحاً له، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً، كقوله (عليه السلام): «لا شك لكثير الشك...» (٤) فإنه حاكم على قوله (عليه السلام): «إذا شككت فابن على الأكثر...» (٥) لكونه شارحاً له بمدلوله اللفظي، إذ لو لم يكن للشك حكم من الأحكام، لكان قوله (عليه السلام): «لا شك لكثير الشك» لغواً.

و المقام ليس كذلك، إذ قوله (عليه السلام): «بلى قد ركع» ليس شارحاً لقوله (عليه السلام): «إن كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشك» بحيث لو لم يكن قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» لزم كون قوله

ص: ٣١٧

١-١) ذكر (قدس سره) في أوّل بحث الاستصحاب أنّ الصحيح كونه من الأصول العمليه فلاحظ أجود التقريرات ٤: ٦

٢-٢) راجع ص ١٨٥

٣-٣) لاحظ أجود التقريرات ٤: ٢٠٩، فوائد الأصول ٤: ٦١٩

٤-٤) لم نعثر عليه بلفظه و إنّما ورد ما يدل على الحكم في الوسائل ٨: ٢٢٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٦

٥-٥) الوسائل ٨: ٢١٢ و ٢١٣ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٨ ح ١ و ٣ (باختلاف يسير)

(عليه السلام): «بلى قد ركع» لغواً، فإنه لا- مانع من جعل قاعده كليته، و هي البناء على صحه العمل مع الشك في صحته بعد الفراغ عنه، و لو لم يكن الاستصحاب مجعولاً- أصلاً. و ما ذكره (قدس سره) - من أن أدله القاعده وارده في موارد جريان الاستصحاب - صحيح، إلا أنه لا يقتضى الحكومه بالمعنى المصطلح، كما هو ظاهر.

و التحقيق أن تقديم القاعده على الاستصحاب إنما هو من باب التخصيص، و ذلك لأن أغلب موارد العمل بالقاعده يكون مورداً لجريان الاستصحاب، كما في الشك في الركوع بعد الدخول في السجود، فإنه مع الغض عن قاعده التجاوز كان مقتضى الاستصحاب الحكم بعدم الاتيان بالركوع، فلا بدّ من تخصيص أدله الاستصحاب بأدله القاعده، و إلا يلزم حمل القاعده على النادر، و لا- يمكن الالتزام به. و لا يمنع من التخصيص كونهما عامين من وجه، إذ وجه التخصيص في العموم المطلق أنه لو لم يخصص لزم لغويه الخاص رأساً، و في المقام لو لم يخصص أحد العامين من وجه - و هو أدله الاستصحاب - يلزم حمل العام الآخر - و هو أدله القاعده - على الفرد النادر، و هو بحكم اللغو، فليس الملا-ك في التخصيص كون النسبه هي العموم المطلق، بل الملاك لزوم لغويه أحد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الآخر على ما ذكرناه.

و لم يوجد مورد من موارد العمل بالقاعده لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً لها، إلا موردين:

أحدهما: ما إذا كان لشيء حالتان متضادتان، و شك في المتقدم و المتأخر منهما بعد الفراغ من العمل، كمن كان محدثاً و متوضئاً قبل الصلاه، و بعد الفراغ منها شك في تقدم الحدث على الوضوء و تأخره عنه، ففي مثله يحكم بصحه الصلاه لقاعده الفراغ، و لا مجال لجريان الاستصحاب، للتعارض على مسلكتنا،

و لعدم المقتضى لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين على مسلك صاحب الكفايه (قدس سره) على ما تقدم (١).

ثانيهما: ما إذا كان الاستصحاب مطابقاً للقاعده، كما إذا شك بعد الفراغ من الصلاه في طروء مانع من موانع الصلاه حين الاشتغال بها، فإن استصحاب عدم طروء المانع موافق لقاعده الفراغ كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام في تعارض الاستصحاب مع قاعده الفراغ، و حيث إن قاعده الفراغ من القواعد المهمه، و تكون نظريه من جهات شتى، ينبغي صرف عنان الكلام إليها و التعرض لها من تلك الجهات استطراداً، و إن كان خارجاً عن محل الكلام، فيقع الكلام فيها في جهات:

الجهه الأولى: هل هي من المسائل الأصوليه أو من القواعد الفقهيّه؟ و قد ذكرنا في محله (٢) أن الميزان في كون المسأله أصوليه أمراً كل واحد منهما يرجع إلى الآخر:

الأول: أن تكون كبرى المسأله بعد ضم الصغرى إليها منتجه للحكم الفرعى الكلى، كالبحث عن حجه الخبر مثلاً، فإنه بعد ضم الصغرى - و هي قيام الخبر على وجوب شىء مثلاً - إلى الكبرى و هي حجه الخبر، تكون النتيجة وجوب هذا الشىء، فيقال: هذا ما دلّ الخبر على وجوبه، و كل ما دلّ الخبر على وجوبه واجب لكون الخبر حجه، فينتج أن هذا واجب، و هذا بخلاف المسائل الفقهيّه، فإن ضم الصغرى إليها لا ينتج إلّا الحكم الجزئى كالحكم بطهاره الماء مثلاً، فيقال: هذا ماء، و كل ماء طاهر، فينتج أن هذا طاهر،

ص: ٣١٩

١-١) في التنبيه العاشر، راجع ص ٢٤٥

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ١: ٤

و ليس هو إلّا حكم جزئى.

الثانى: أنّ تطبيق القواعد الأصوليه على المصاديق إنّما هو بيد المجتهد و ليس للمقلد حظ فيه، فان تطبيق حليه ما لا نص فيه على شرب التتن مثلاً بيد المجتهد، فأنه بعد الفحص و عدم وجدان نص فيه، يحكم بأنّه مما لا نص فيه، فهو حلال. و هذا بخلاف المسائل الفقهيّه، فان تطبيقها بيد المقلد، كحرمه الخمر مثلاً فانّ المجتهد يفتى بها، و أمّا تطبيق الخمر على مائع فى الخارج فهو بيد المقلد، و ربما يقع الاختلاف بين المجتهد و المقلد فى التطبيق، فيرى أحدهما أنّه خمر و الآخر أنّه خلّ مثلاً، و لكلّ منهما العمل بعلمه، و ليس للمقلد الرجوع إلى المجتهد فى التطبيق إلّا من باب الرجوع إلى العادل، بناءً على حجيه خبر العادل فى أمثال هذه الموضوعات.

إذا عرفت ما ذكرناه من الضابطه للمسائل الأصوليه، تعرف أنّ قاعده الفراغ ليست من المسائل الأصوليه، بل من المسائل الفقهيّه، فان ضم الصغرى إليها لا- ينتج إلّا الحكم الجزئى، فيقال: هذا الشك شك بعد الفراغ، و الشك بعد الفراغ مما لا أثر له و لا يعنى به. و أيضاً تطبيق قاعده الفراغ على الجزئيات إنّما هو بيد المقلد، فأنه يرى أنّ هذا الشك المتعلق بعدد الركعات مثلاً إنّما حدث بعد الفراغ من الصلاه.

فتحصّل: أنّ قاعده الفراغ من القواعد الفقهيّه، و إن كانت هى بنفسها من نتائج المسائل الأصوليه، لكونها مستفاده من الأخبار بمقتضى حجيه الظواهر و حجيه الأخبار من حيث السند، و البحث عن حجيه الظواهر و حجيه السند من المسائل الأصوليه.

الجهه الثانيه: فى أنّ قاعده الفراغ من الأصول العمليه المقرره للشاك فى مقام العمل، أو من الأمارات الناظره إلى الواقع الكاشفه عنه كشفاً ناقصاً

و تتمه الشارع؟ و قد ظهر - مما ذكرناه (1) في وجه تقديمها على الاستصحاب - كونها من الأمارات.

و لكنّه لا تترتب ثمره على هذا النزاع، إذ لا إشكال في تقدمها على الاستصحاب و إن قلنا بكونها من الأصول، و لا في تأخرها عن الأمارات و إن قلنا بكونها منها، فإذا شككنا - بعد الفراغ من صلاه المغرب مثلاً - بين الثلاث و الأربع، و قامت بينه على كونها أربع، فلا إشكال في تقديم البينه على قاعده الفراغ و الحكم بفسادها. فاذن لا ثمره بين القول بكونها من الأصول، و القول بكونها من الأمارات.

و توهم ظهور الثمره بينهما بالنسبه إلى اللوازم، لحجيه مثبتات الأمارات دون الأصول، فإذا شككنا بعد الفراغ من الصلاه في إتيان الوضوء قبلها، يحكم بصحة الصلاه المأتي بها لقاعده الفراغ، و بوجود الوضوء للصلاه الباقيه على القول بكونها من الأصول، بخلاف القول بكونها من الأمارات، فأنه لا- يجب الوضوء حينئذ للصلاه الآتية أيضاً، إذ لازم صحة الصلاه المأتي بها كونه متطهراً.

مدفوع بما ذكرناه في بحث الأصل المثبت (2) من أنه لا فرق بين الأمارات و الأصول من هذه الجبهه أصلاً، و لا حجيه لمثبتات الأمارات أيضاً إلّا في باب الألفاظ، لاستقرار سيره العقلاء على الأخذ باللوازم في الاقرار و نحوه من الألفاظ، لا لما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) من أن الإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم، لما ذكرناه سابقاً من أن الإخبار من العناوين القصديه،

ص: ٣٢١

١-١) في ص ٣١٥ - ٣١٦

٢-٢) في ص ١٨٢ و ما بعدها

فلا يكون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن اللازم إلّا مع العلم بالملازمه و الالتفات إليها.

فالمتحصل مما ذكرناه في المقام: أنّه لا ثمره بين القول بكون القاعده من الأصول، و القول بكونها من الأمارات.

الوجه الثالثه: في أنّ مورد بعض النصوص الوارده في قاعده الفراغ و إن كان هو الطهارات و الصلاه، إلّا أنّه نتعدى عنها لأمرين: الأول: العموم الوارد في موثقه ابن بكير من قوله (عليه السلام): «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» (١). الثاني: عموم التعليل في بعض الأخبار كقوله (عليه السلام): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٢) و كقوله (عليه السلام): «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (٣) فلا مانع من جريان قاعده الفراغ في الطواف و غيره، بل لا مانع من جريانها في العقود و الايقاعات، بل في المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للعقود و الايقاعات و غيرهما كالتطهير من الخبث، فتجربى قاعده الفراغ في الجميع بمقتضى عموم الدليل على ما ذكرناه، هذا كله في قاعده الفراغ.

و أمّا قاعده التجاوز، فقد وقع الكلام بين الأعلام في أنّها مختصه بباب الصلاه، أو أنّها من القواعد العامه، و لا اختصاص لها بالصلاه؟ فذكر شيخنا الأنصاري (٤) و جماعه من الفقهاء أنّها من القواعد العامه، إلّا أنّه قد خرج عنها الوضوء للنصوص الخاصه الداله على وجوب غسل العضو المشكوك فيه و ما

ص: ٣٢٢

١- ١) الوسائل ٨: ٢٣٧ - ٢٣٨ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٣

٢- ٢) ، (٣) تقدّمت مصادرهما في ص ٣١٦

٣- ٣)

٤- ٤) فرائد الأصول ٢: ٧٠٩ و ٧١٢

بعده، و قد ألحق بالوضوء الغسل و التيمم لتتقيح المناط أو للاجماع على ما يأتي التعرض له قريباً (١) إن شاء الله تعالى. و اختار المحقق النائيني (٢) (قدس سره) اختصاصها بالصلاه، و أنّ عدم جريانها في الطهارات الثلاث إنّما هو بالتخصيص لا بالتخصيص.

و نحن نذكر مقدمه لهذا البحث أمراً آخر، و هو أنّ قاعدتي الفراغ و التجاوز هل هما قاعده واحده يعبر عنها بقاعده الفراغ تارةً و بقاعده التجاوز أخرى، أو قاعدتان مجعولتان بالاستقلال؟ إذ على تقدير كونهما قاعده واحده لا نحتاج إلى البحث عن كون قاعده التجاوز قاعده عامه أو مختصه بالصلاه بعد الفراغ من كون قاعده الفراغ من القواعد العامه على ما تقدم.

فقول: استدلوا على كونهما قاعدتين مجعولتين بالاستقلال بوجوه:

الوجه الأول: أنّ المجعول في قاعده الفراغ مخالف للمجعول في قاعده التجاوز بحيث لا يمكن الجمع بينهما في جعل واحد، و ذلك لأنّ المجعول في قاعده الفراغ هو البناء على الصحه و التعبد بها بعد فرض الوجود، و المجعول في قاعده التجاوز هو البناء على الوجود و التعبد به مع فرض الشك فيه. و بعبارة أخرى: مورد التعبد في قاعده الفراغ مفاد كان الناقصه، و مورد التعبد في قاعده التجاوز مفاد كان التامه، فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد، إذ لا يمكن اجتماع فرض الوجود مع فرض الشك في الوجود في دليل واحد.

و أجاب عنه الشيخ (٣) (قدس سره) بأنّ المجعول في قاعده الفراغ أيضاً هو

ص: ٣٢٣

١- ١) في ص ٣٤٥

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ٢١٧، فوائد الأصول ٤: ٦٢٦

٣- ٣) فوائد الأصول ٢: ٧١٥

البناء على وجود الصحيح، فإن مفادها التعبد بوجود الصحيح، فيكون مورد التعبد فيها أيضاً مفاد كان التامه، فلا فرق بين القاعدتين من هذه الجبهه.

و أورد عليه المحقق النائيني (١) (قدس سره) بوجهين: الأول: أنّ إرجاع قاعده الفراغ إلى التعبد بوجود الصحيح خلاف ظاهر أدلتها، فإن ظاهر قوله (عليه السلام): «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فأمضه و لا إعادته عليك» (٢) هو الحكم بصحة ما مضى من الصلاه و الطهور، فيكون مفادها التعبد بصحة الموجود لا التعبد بوجود الصحيح. و وجود الصحيح و إن كان لازماً لصحة الموجود، إلّا أنّ مفاد الأدله هو التعبد بالثاني.

الثاني: أنّ الارجاع المذكور على تقدير التسليم إنّما يصح في باب التكليف، فإنّ همّ العقل فيه هو إفراغ الذمه منه. و وجود العباده الصحيحه - و لو بالتعبد - كافٍ في الحكم بالفراغ، بخلاف المعاملات فإنّ الآثار المجعوله على نحو القضايا الحقيقيه إنّما تترتب على صحه شخص المعامله المشكوك فيها، فلا يكفي في ترتب الأثر التعبد بوجود معاملة صحيحه، بل لا بدّ من إحراز صحه المعامله الشخصيّه و لو بالتعبد. فلا يتم إرجاع قاعده الفراغ إلى التعبد بوجود الصحيح في باب المعاملات على فرض تسليم تماميته في العبادات.

أقول: أمّا اعتراضه الأوّل فمتين، لأن ظاهر قوله (عليه السلام): «كلّ ما مضى من صلاتك - إلى قوله (عليه السلام) - فأمضه» هو الحكم بصحة ما مضى، فارجاعه إلى الحكم بوجود الصحيح خلاف الظاهر.

و أمّا اعتراضه الثاني فلا يرجع إلى محضّل، لأنّ مفاد قاعده الفراغ - على

ص: ٣٢٤

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٢١٢ و راجع أيضاً فوائده الأصول ٤: ٦٢٠ - ٦٢١

٢- ٢) الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦

تقدير الارجاع المذكور - هو الحكم بوجود الصحيح مما تعلق به الشك، و هو كافٍ في ترتب الأثر، فاذا باع زيد داره من عمرو بثمن معين، و شك في صحه هذه المعامله و فسادها، كان مقتضى قاعده الفراغ - بعد الارجاع المذكور - هو الحكم بوجود بيع صحيح يكون المبيع فيه الدار بالثمن المعين. و التعبد بوجود هذا البيع كافٍ في ترتب الأثر و إن لم تثبت صحه هذه المعامله الشخصيه الخارجيه، كما هو الحال في العبادات، فإنه على تقدير الشك في صحه صلاه الظهر بعد الفراغ منها يحكم بوجود صلاه الظهر صحيحه بمقتضى قاعده الفراغ بعد الارجاع المذكور، و هو كافٍ في حكم العقل بالفراغ و إن لم تثبت صحه الصلاه الشخصيه. و لو لا أنّ مفاد قاعده الفراغ هذا المعنى، لما كان للحكم بالفراغ مجال، إذ لو كان مفادها هو الحكم بوجود صلاه صحيحه مطلقه و لو غير صلاه الظهر، لم يكن مجال للحكم بالفراغ من صلاه الظهر في مفروض المثال، فلا- فرق بين العبادات و المعاملات من هذه الجهه، فالعمده هو الاعتراض الأوّل.

و التحقيق: أنّ الاستدلال المذكور ساقط من أصله، لما ذكرناه مراراً (1) من أنّ معنى الاطلاق هو إلغاء جميع الخصوصيات لا الأخذ بجميعها، فاذا جعل حكم لموضوع مطلق معناه ثبوت الحكم له بالغاء جميع الخصوصيات، كما إذا جعلت الحرمة للخمر المطلق مثلاً- فإنه عباره عن الحكم بحرمة الخمر بالغاء جميع الخصوصيات من كونه أحمر أو أصفر أو مأخوذاً من العنب أو من التمر و غيرها من الخصوصيات، لا- الحكم بحرمة الخمر مع لحاظ الخصوصيات و الاحتفاظ بها، بمعنى أنّ الخمر بما هو أحمر حرام، و بما هو أصفر حرام، و هكذا.

ص: ٣٢٥

و حينئذٍ لا مانع من جعل قاعده كليته شامله لموارد قاعده الفراغ و موارد قاعده التجاوز بلا لحاظ خصوصيات الموارد، بأن يكون موضوع القاعده مطلق الشك في شىء بعد التجاوز عنه بلا- لحاظ خصوصيه كون الشك متعلقاً بالصحة أو بالوجود، فيكون المجعول عدم الاعتناء بالشك في الشىء بعد التجاوز عنه بلا- لحاظ كون الشك متعلقاً بالوجود أو بالصحة و غيرهما من خصوصيات المورد.

بل يمكن أن يقال: إنَّ وصف الصحة من الأوصاف الانتزاعيه التي ليس في الخارج بازائها شىء، إذ هو متترع من مطابقه المأتى به للمأمور به، فالشك في الصحة دائماً يرجع إلى الشك في وجود جزء أو شرط، فلا مانع من جعل قاعده شامله لموارد الشك في الوجود و موارد الشك في الصحة، لكون الشك في الصحة راجعاً إلى الشك في الوجود، فتكون قاعده الفراغ راجعه إلى قاعده التجاوز.

و قد يستشكل في ذلك: بأن إرجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز إنّما يصح فيما إذا كان الشك في الصحة ناشئاً من الشك في وجود الجزء، بخلاف ما إذا كان ناشئاً من الشك في وجود الشرط، كالطهاره من الحدث بالنسبه إلى الصلاه، إذ لو شكنا في صحة صلاه الظهر مثلاً بعد الفراغ منها للشك في تحقق الطهاره من الحدث، كان مقتضى قاعده الفراغ - بعد إرجاعها إلى قاعده التجاوز - هو التعبد بوجود الطهاره من الحدث، و لانه جواز الدخول في صلاه العصر من غير حاجه إلى تحصيل الطهاره، و لا يمكن الالتزام به و لم يقل به أحد، و لا يلزم ذلك على تقدير كون قاعده الفراغ غير قاعده التجاوز، إذ مقتضاها حينئذٍ الحكم بصحة صلاه الظهر لا الحكم بوجود الطهاره من الحدث.

و الجواب عن هذا الاشكال يحتاج إلى توضيح معنى الجزئيه و الشرطيه،

و هو أنّ الجزء عبارته عما تعلق به الأمر منضمّاً إلى سائر الأجزاء، فإنّ الأمر بالكل ينسبط إلى أوامر متعدده متعلقه بكل واحد من الأجزاء، بخلاف الشرط فإنّه لا يكون متعلقاً للأمر، كيف وقد يكون غير مقدور للمكلف كالوقت، فمعنى اشتراط المأمور به بشرط، هو تعلق الأمر بالطبيعه المقيده بوجوده على نحو يكون التقيده داخلياً و القيد خارجياً، فمعنى اشتراط الصلاه بالطهاره هو تعلق الأمر بايجادها مقترنةً مع الطهاره.

إذا عرفت ذلك يظهر لك الجواب عن الاشكال المذكور، فان مورد التعبد هو اقتران صلاه الظهر بالطهاره لا وجود الطهاره، و هو و إن كان لازماً لاقتران الصلاه بها، إلّا أنّه لا يثبت اللوازم بهذه القاعده كالأستصحاب، فلا يلزم من إرجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز التعبد بوجود الطهاره و عدم الاحتياج إليها بالنسبه إلى الصلاه الآتيه.

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق النائينى (١) (قدس سره)، و هو أنّ مورد قاعده الفراغ هو الشك فى صحه الكل، كالشك فى صحه الصلاه بعد الفراغ منها، و مورد قاعده التجاوز هو الشك فى وجود الجزء، فجعل قاعده الفراغ يحتاج إلى لحاظ الكل بالاستقلال، و لحاظ الجزء بالتبع و بالتصور التبعى الاندكاكى، و جعل قاعده التجاوز يحتاج إلى لحاظ الجزء باللحاظ الاستقلالى، فالجمع بين القاعدتين يستلزم تعلق اللحاظ الاستقلالى و التبعى بشيء واحد، و هو مما لا يمكن.

و يمكن الجواب عنه بوجه:

الأول: أنّه لا اختصاص لقاعده الفراغ بالشك فى صحه الكل، بل تجرى

ص: ٣٢٧

عند الشك في صحه الجزء أيضاً، ولعله المشهور، فعلى تقدير تعدد القاعدتين أيضاً يلزم تعلق اللحاظ الاستقلالى و التبعى بالجزء فى جعل نفس قاعده الفراغ، فما به الجواب على تقدير التعدد يجاب به على تقدير الاتحاد أيضاً.

الثانى: أنّ الجمع بين القاعدتين ممكن بالغاء الخصوصيات على ما ذكرناه، فإنّ لحاظ الكل و الجزء بما هما كل و جزء يستلزم اجتماع اللحاظ الاستقلالى و التبعى فى الجزء، بخلاف لحاظهما مع إلغاء خصوصيه الجزئيه و الكليه، بأن يلاحظ لفظ عام شامل لهما كلفظ الشئ، ويحكم بعدم الاعتناء بالشك فيه بعد الخروج عن محله، فأنه لا محذور فيه أصلاً.

الثالث: ما ذكرناه أخيراً من أنّ الشك فى صحه الصلاه مثلاً بعد الفراغ منها يكون ناشئاً من الشك فى وجود الجزء أو الشرط، فيكون مورداً لقاعده التجاوز، ويحكم بوجود المشكوك فيه، فلا حاجه إلى جعل قاعده الفراغ مستقلاً.

الوجه الثالث: أنّ الجمع بين القاعدتين يستلزم استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المعنى العنائى و هو لا يجوز، و ذلك لأنّ التجاوز عن الشئ فى مورد قاعده الفراغ هو التجاوز الحقيقى، إذ الشك متعلق بصحته مع العلم بوجوده، فيصدق التجاوز عنه حقيقه. بخلاف التجاوز فى مورد قاعده التجاوز، فأنه لا يصدق التجاوز الحقيقى عن الشئ مع الشك فى وجوده، فلا بدّ من إعمال عنايه بأن يكون المراد من التجاوز عن الشئ هو التجاوز عن محله على طريقه المجاز فى الكلمه أو فى الاسناد أو فى الحذف، بأن يراد من الشئ محله، أو يسند التجاوز إليه بالاسناد المجازى، أو يقدر المضاف و هو لفظ المحل، فالجمع بين القاعدتين فى جعل واحد يستلزم الجمع بين المعنى الحقيقى و العنائى، و هو لا يجوز.

و يظهر الجواب عن هذا الاستدلال مما ذكرناه من أنّ الشك فى الصحه دائماً

ناشئ من الشك في وجود الجزء أو الشرط، فالتجاوز في مورد قاعده الفراغ أيضاً هو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه، سواء كان جزءاً أو شرطاً، فلا فرق بين قاعده الفراغ و التجاوز من هذه الجبهه، ولا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي و العنائي.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني (١) (قدس سره) أيضاً، و هو أنّ الجمع بين القاعدتين في جعل واحد يستلزم التدافع بينهما فيما إذا شك في جزء بعد الدخول في جزء آخر، و لا يلزم ذلك لو كانتا مجعولتين بالاستقلال، بيان ذلك:

أنّه إذا شك في الركوع مثلاً بعد الدخول في السجود، كان مقتضى مفهوم قاعده الفراغ الاعتناء بالشك و الاتيان بالمشكوك فيه، لكونه قبل الفراغ من الصلاه. و قد صرح بهذا المفهوم في قوله (عليه السلام): «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢) و مقتضى منطوق قاعده التجاوز عدم الاعتناء بهذا الشك، لكونه شكاً بعد الدخول في الغير، و بعد التجاوز عن محل المشكوك فيه على الفرض، و هذا هو التدافع. و أمّا على تقدير كون القاعدتين مجعولتين بالاستقلال فلا محذور، إذ يقدّم منطوق قاعده التجاوز على مفهوم قاعده الفراغ بالحكومه أو بالتخصيص، لأن أدله قاعده التجاوز واردة في موارد مفهوم قاعده الفراغ، فلو لم تقدّم قاعده التجاوز على مفهوم قاعده الفراغ، لم يبق لقاعده التجاوز مورد، و بعد تقديم قاعده التجاوز و الحكم بتحقيق الركوع في مفروض المثال لا يلزم محذور أصلاً.

و الجواب عنه: أنّ الشك في صحه الصلاه في مفروض المثال مسبب عن

ص: ٣٢٩

١- ١) أجود التقريرات ٤: ٢١٣، فوائد الأصول ٤: ٦٢٢

٢- ٢) الوسائل ١: ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢

الشك في وجود الركوع، لما ذكرناه من أن الشك في الصحة دائماً ناشئ من الشك في وجود الجزء أو الشرط، فبعد الحكم بوجود الركوع لقاعده التجاوز، لا يبقى شك في صحة الصلاة حتى يكون مورداً لمفهوم قاعده الفراغ، ويقع التدافع بينه وبين منطوق قاعده التجاوز. وكذا الحال في الشك في صحة كل جزء لأجل الشك في وجود جزء آخر، فإن الشك في تحقق الركوع في المثال يوجب الشك في صحة السجود، إذ يشترط في السجود وقوعه بعد الركوع، فالشك في صحة السجود وإن كان مورداً لمفهوم قاعده الفراغ و يجب الاعتناء به لكونه قبل الفراغ، إلا أنه حيث يكون مسبباً عن الشك في تحقق الركوع، ومقتضى قاعده التجاوز التعبد بوجوده، و به يرتفع الشك في صحة السجود، فان صحة السجود من الآثار الشرعيه للتعبد بوجود الركوع.

و الذى تحصيل مما ذكرناه فى المقام إمكان كون القاعدتين قاعدةً واحدةً بارجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز، لرجوع الشك فى الصحة إلى الشك فى الوجود على ما ذكرناه.

و التزم المحقق النائنى (١) (قدس سره) بوحده القاعدتين على عكس ما ذكرناه، و أرجع قاعده التجاوز إلى قاعده الفراغ، بيانه: أن قاعده الفراغ قاعده كليه، و مفادها عدم الاعتناء بالشك فى صحة المركب بعد الفراغ منه، و لا اختصاص لها بباب دون باب. و قاعده التجاوز قاعده مجعوله فى خصوص باب الصلاة، و مفادها عدم الاعتناء بالشك فى جزء بعد التجاوز عنه و الدخول فى جزء آخر، فأدله قاعده التجاوز قد ألحقت الجزء بالكل فى عدم الاعتناء بالشك فيه بعد الدخول فى الجزء الآخر فى خصوص باب الصلاة، فهى حاكمه

ص: ٣٣٠

على أدله قاعده الفراغ على نحو توسعه الموضوع و إلحاق الجزء بالكل، فيكون مورد قاعده التجاوز من صغريات قاعده الفراغ بالتنزيل و التعبد الشرعى.

مثلاً قد استفدنا من موثقه ابن أبى يعفور (١) أنّ الشك فى الشىء إذا لم يكن بعد الفراغ منه يجب الاعتناء به، لكن صحيحه زراره (٢) و موثقه إسماعيل بن جابر (٣) الدالتان على عدم الاعتناء بالشك فى الجزء بعد الدخول فى الجزء الآخر

ص: ٣٣١

١- ١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمّد عن أبيه عن سعد ابن عبد الله عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أحمد بن محمّد بن أبى نصر عن عبد الكريم بن عمرو عن عبد الله بن أبى يعفور عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال (عليه السلام): «إذا شككت فى شىء من الوضوء و قد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء إنّما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه» [الوسائل ١: ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢]

٢- ٢) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمّد بن أحمد بن محمّد ابن أبى نصر عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل شك فى الأذان و قد دخل فى الاقامة؟ قال (عليه السلام): قلت: رجل شك فى الأذان و الاقامة و قد كبر؟ قال (عليه السلام): يمضى. قلت: رجل شك فى التكبير و قد قرأ؟ قال (عليه السلام): يمضى. قلت: شك فى القراءة و قد ركع؟ قال (عليه السلام): يمضى. قلت: شك فى الركوع و قد سجد؟ قال (عليه السلام): يمضى على صلاته، ثم قال (عليه السلام): يا زراره إذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشككت فليس بشىء» [الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٣ ح ١]

٣- ٣) و فى الوسائل أيضاً عن محمّد بن الحسن باسناده عن سعد عن أحمد بن محمّد بن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن إسماعيل بن جابر قال «قال أبو جعفر (عليه السلام): إن شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك فى السجود بعد ما قام فليمض. كل شىء شك فيه مما قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه» [الوسائل ٦: ٣١٧ - ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤]

فى خصوص الصلاه قد دلنا على أنّ حال أجزاء الصلاه حال المركبات المستقله فى عدم الاعتناء بالشك فيها فيما إذا كان الشك بعد الدخول فى الجزء الآخر، وعليه يكون التجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه بمنزله التجاوز عن المركب، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

و فيه: أنه لا وجه لتخصيص قاعده الفراغ بالشك فى صحه الكل، لشمول أدلتها للشك فى صحه الجزء أيضاً بعد الفراغ منه، كما إذا شك فى صحه التكبير بعد الدخول فى القراءه، فإنّ مثل قوله (عليه السلام) فى موثقه ابن بكير: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» (1) يشمل الشك فى صحه الجزء أيضاً، لأن لفظ الشئ يعم الجزء و الكل. و لو قلنا بكون قاعده الفراغ و قاعده التجاوز قاعدتين مستقلتين، لم يكن الميز بينهما باختصاص قاعده الفراغ بالشك فى الكل و اختصاص قاعده التجاوز بالشك فى الجزء، بل الفرق بينهما إنّما هو باختصاص قاعده الفراغ بالشك فى الصحه مع فرض الوجود، و اختصاص قاعده التجاوز بالشك فى الوجود دون الصحه. و إن كان التحقيق رجوع الشك فى الصحه أيضاً إلى الشك فى الوجود، و لذا التزمنا بإمكان كونهما قاعده واحده.

و أمّا موثقه ابن أبى يعفور، فلا يصح الاستدلال بها لقاعده الفراغ، لأنّ الضمير فى قوله (عليه السلام): «و قد دخلت فى غيره» إن كان راجعاً إلى الشئ،

ص: ٣٣٢

كان مفادها قاعده التجاوز في باب الوضوء، و هو خلاف الاجماع و النصوص (١) الداله على عدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء. و إن كان راجعاً إلى الوضوء كان مفادها قاعده الفراغ كما ذكره.

و الظاهر رجوعه إلى الشيء كسائر الروايات المذكوره فيها التجاوز عن الشيء المشكوك فيه، و لا أقل من تساوى احتماله مع احتمال الرجوع إلى الوضوء، فلا يكون ظاهراً في الرجوع إلى الوضوء، فهي مجمله ساقطه عن مقام الاستدلال بها.

و لو سلّمنا كونه ظاهراً أو صريحاً في الرجوع إلى الوضوء، فكان مفادها قاعده الفراغ أصلاً و عكساً، بمعنى عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد الفراغ من الوضوء و وجوب الاعتناء به قبل الفراغ منه، فيقع التعارض بينها عكساً و بين الروايات الداله على قاعده التجاوز، فإنّها بعمومها تدل على عدم الاعتناء بالشك في جزء بعد الدخول في جزء آخر، فلا وجه لجعل أدله قاعده التجاوز حاكمه على أدله قاعده الفراغ.

فتحصّل مما ذكرناه في المقام: إمكان أن يكون المجعول أمراً واحداً يسمى بقاعده الفراغ تارةً و بقاعده التجاوز أخرى، بارجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز، لا العكس على ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره). هذا كله في مقام الثبوت و الامكان.

و أمّا مقام الاثبات و الوقوع، فهل المستفاد من الأدله كون المجعول أمراً واحداً أو أمرين؟ فلا بدّ من النظر إلى الأدله و البحث عن مفادها.

ص: ٣٣٣

فنقول: أمّا الروايات الواردة في قاعده الفراغ فهي كثيره يختص بعضها بالطهارات و بعضها بالصلاه. و هناك روايتان: إحداهما (١) خاصه بالطهاره و الصلاه. ثانيتهما (٢): لا تختص بمورد، بل هي شامله للطهور و الصلاه و غيرهما. و الظاهر من لفظ المضى في هذين الخبرين هو مضى الشىء المشكوك فيه حقيقه، و حمله على مضى محل المشكوك فيه بتقدير لفظ المحل أو من باب الاسناد المجازى يحتاج إلى القرينه، فيكون مفادهما عدم الاعتناء بالشك في شىء بعد مضى هذا الشىء المشكوك فيه، و لا يصدق المضى إلّا بعد الوجود، فإنّه من الواضحات المعروفه أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، فيكون مفادهما قاعده الفراغ فقط دون قاعده التجاوز. نعم، لا نضايق عن دلالتهما على قاعده الفراغ بالنسبه إلى الجزء أيضاً، كما إذا شك في صحه التكبير مع العلم بوجوده لشمول لفظ الشىء للكل و الجزء كما تقدم.

و بالجملة: لو كنا و هذين الخبرين لم نستفد منهما قاعده التجاوز أصلاً، إلّا أنّه هناك روايتان تدلان على قاعده التجاوز: الأولى صحيحه زراره. الثانيه:

ص: ٣٣٤

١ - ١) نقل في الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبد الله عن موسى بن جعفر عن أبي جعفر عن الحسن ابن الحسين اللؤلؤى عن الحسن بن على بن فضال عن عبد الله بن بكير عن محمّد بن مسلم قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فأمضه، و لا اعاده عليك فيه» [الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦]

٢ - ٢) و في الوسائل أيضاً عن محمّد بن الحسن عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن ابن بكير عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال (عليه السلام): «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» [الوسائل ٨: ٢٣٧ - ٢٣٨ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٣] و هي موثقه

موثقه إسماعيل بن جابر، وقد تقدمت الاشارة إليهما (١) عند نقل كلام المحقق النائيني (قدس سره). و من المعلوم أنّ المراد من الخروج من الشيء المشكوك فيه المذكور في الصحيحه هو الخروج عن محله، إذ لا يصدق الخروج عن الركوع مثلاً مع فرض الشك في وجوده، فالمراد هو الشك في وجوده مع الخروج عن محله. وكذا المراد من التجاوز عن الشيء المشكوك فيه المذكور في الموثقه هو التجاوز عن محله، فيكون مفادهما قاعدة التجاوز بمعنى عدم الاعتناء بالشك في شيء بعد التجاوز عن محله.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ الاستفادة من ظواهر الأدله كون القاعدتين مجعولتين بالاستقلال، و أنّ ملاك إحداهما غير ملاك الأخرى، فإنّ ملاك قاعده الفراغ هو الشك في صحه الشيء مع إحراز وجوده، و ملاك قاعده التجاوز هو الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله، و إذن لا بدّ من البحث عن كل واحده منهما منفرده من حيث كونهما من القواعد العامه، أو مختصه بباب دون باب، و من حيث الشرائط، إذ يمكن أن تكون إحداهما من القواعد العامه، و الأخرى مختصه بباب دون باب. و كذا يمكن أن يعتبر في إحداهما ما لا يعتبر في الأخرى.

فقول: أمّا قاعده الفراغ فقد تقدم (٢) كونها من القواعد العامه فلا نعيد. و أمّا قاعده التجاوز فاستظهر المحقق النائيني (قدس سره) من الأدله اختصاصها بالصلاه كما تقدم (٣).

و ربّما يقال في وجه الاختصاص: إنّ دليل قاعده التجاوز هي صحيحه

ص: ٣٣٥

١- ١) في ذيل الصفحه ٣٣١ - ٣٣٢ فراجع

٢- ٢) في ص ٣٢٢

٣- ٣) في ص ٣٢٣، ٣٣٠

زراره و موثقه إسماعيل بن جابر (١)، و لا يستفاد العموم منهما.

أما الصحيحه، فلأنّ المذكور فيها لفظ الشئ مع التنكير في قوله (عليه السلام): «إذا خرجت من شئ ثم دخلت في غيره...» و هو مطلق لا يستفاد منه العموم إلّا بجريان مقدمات الحكمه.

و أما الموثقه، فلأنّ المذكور فيها و إن كان من ألفاظ العموم و هو لفظ «كل» في قوله (عليه السلام): «كل شئ شك فيه مما قد جاوزه...» إلّا أن عمومه تابع لما يرد من مدخوله على ما ذكره صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) فان أريد منه خصوص شئ من أجزاء الصلاه، فالمراد من لفظ «كل» عموم الحكم لجميع أجزاء الصلاه. و إن أريد منه الطبعه المطلقه - أي مطلق ما يطلق عليه الشئ - فالمراد من لفظ «كل» عموم الحكم لجميع أفرادها، فاستفاده عموم الأفراد منه يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه في مدخوله، و هي غير جاريه في المقام، إذ من جمله المقدمات عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، و هو موجود في الصحيحه و الموثقه، و هو الشك في الأذان بعد الدخول في الإقامه، إلى آخر ما ذكره في الصحيحه من الفروض. و كذلك الحال في الموثقه، فانّ المذكور فيها الشك في الركوع بعد الدخول في السجده، و الشك في السجود بعد القيام، و مع هذا لا يمكن التمسك بالاطلاق.

و فيه أوّلاً: أنّ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب غير مانع من التمسك بالاطلاق، فانّ المانع هو القرينه على التعيين، و مجرد وجود القدر المتيقن لا يوجب التعيين مع إطلاق الحكم عند التخاطب، و لذا تسالم الفقهاء على

ص: ٣٣٦

١-١ (١) تقدّمنا في ص ٣٣١ - ٣٣٢

٢-٢ (٢) كفايه الأصول: ٢١٧

التمسك بالاطلاق مع وجود القدر المتيقن في موارد كثيرة منها: الرواية (١) الداله على عدم جواز الصلاه في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، مع كون مورد السؤال هو الثعالب و الفنك و السنجاب، فهل يظن فقيه أو متفقه عدم جواز التمسك باطلاق قوله (عليه السلام): «و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاه في كل شيء منه فاسد» لوجود القدر المتيقن، و هو الحيوانات المذكوره في السؤال.

و بالجملة: وجود القدر المتيقن لا يمنع من التمسك بالاطلاق مع كون الكلام ظاهراً في أنّ الإمام (عليه السلام) في صدد بيان ضابطه كلياً.

و ثانياً: أنّه على فرض تسليم عدم جريان مقدمات الحكمه لا مانع من التمسك بموثقه إسماعيل بن جابر، إذ العموم فيه وضعي لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه. و ما ذكره صاحب الكفایه (قدس سره) - من أنّ استفاده

ص: ٣٣٧

١-١) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن بكير قال: «سأل زرارة أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاه في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوب، فأخرج (عليه السلام) كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله (صلى الله عليه و آله) إنّ الصلاه في وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاه في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله، ثم قال (عليه السلام): يا زرارة هذا عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) فاحفظ ذلك يا زرارة. فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاه في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائز، إذا علمت أنّه ذكي و قد ذكاه الذبح، و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاه في كل شيء منه فاسده ذكاه الذبح أو لم يذكّه» [الوسائل ٤: ٣٤٥ / أبواب لباس المصلى ب ٢ ح ١]

العموم من لفظ «كل» يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه في مدخوله - قد أبطلناه في مبحث العام و الخاص (1) بما ملخصه: أن لفظ «كل» موضوع للعموم، فيكون قرينه على أن المراد من مدخوله مطلق الشيء لا خصوص الصلاة، فاستفاده العموم من قوله (عليه السلام): «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه...» لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه.

فتحصّل: أن قاعده التجاوز ليست مختصه بباب الصلاة، بل تجرى في كل مركب شك في أحد أجزائه بعد الدخول في الجزء الآخر إلّا الوضوء للنص الخاص (2)، و في إلحاق الغسل و التيمم به - في عدم جريان قاعده التجاوز - كلام تتعرض له قريباً (3) إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه يعتبر في قاعده التجاوز الدخول في الغير، لكونه مأخوذاً فيها في صحيحه زراره و موثقه إسماعيل بن جابر المتقدمين (4)، مضافاً إلى أنّه لو لم يذكر الدخول في الغير فيهما لأمكن استفاده اعتباره منهما، و ذلك لأنّ المذكور فيهما هو الخروج عن الشيء و التجاوز عنه، و لا يتصور الخروج عن الشيء حقيقه و التجاوز عنه كذلك مع فرض الشك في وجوده، فلا محاله يكون المراد الخروج عن محله و التجاوز عنه من باب الاسناد المجازي، أو باعتبار تقدير المحل. و لا يتحقق الخروج أو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه إلّا بعد الدخول في غيره، فيكون ذكر الدخول في الغير - بعد الخروج في الصحيحه

ص: ٣٣٨

١-١) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٠٥ و ما بعدها

٢-٢) يأتي ذكره في ص ٣٤٤

٣-٣) في ص ٣٤٥

٤-٤) في ص ٣٣١ - ٣٣٢

و بعد التجاوز فى الموثقه - قيذاً توضيحياً من العطف التفسيرى، فاعتبار الدخول فى الغير فى قاعده التجاوز مما لا- ينبغى الارتياب فيه.

إنما الكلام فى اعتباره فى قاعده الفراغ، و الكلام فيه يقع فى مقامين: الأول: فى المقتضى، و البحث عن شمول إطلاق الدليل لموارد عدم الدخول فى الغير. الثانى: فى المانع، و البحث عما يصلح لتقييد الدليل و تخصيصه بموارد الدخول فى الغير بعد الالتزام باطلاقه.

أما المقام الأول: فقد قيل بعدم إطلاق الأدله، و استدلل له بوجه:

الوجه الأول: أن المطلق منصرف إلى الأفراد الغالبه، فلا يشمل الفرد النادر، و الغالب فى الشك فى الصحه بعد الفراغ هو الشك بعد الدخول فى الغير.

و فيه: أن الممنوع هو اختصاص الحكم بالفرد النادر لا شموله له، إذ كون الفرد نادراً لا يوجب خروجه عن الطبيعه المطلقه، و لذا لا- مجال لتوهم اختصاص الحكم بعدم جواز الصلاه فى أجزاء غير المأكول بأجزاء الحيوانات التى يتلى المكلف بها غالباً، فإن إطلاق قوله (عليه السلام): «و إن كان مما قد نهيت عن أكله، فالصلاه فى كل شىء منه فاسد» (1) يشمل الحيوانات النادره أيضاً كالكركدن مثلاً.

الوجه الثانى: أن شمول الاطلاق فى مثل قوله (عليه السلام) فى موثقه ابن بكير: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (2) للشك قبل الدخول فى الغير يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه على ما تقدم نقله عن صاحب

ص: ٣٣٩

١-١) تقدمت الروايه فى ص ٣٣٧

٢-٢) تقدمت الروايه فى ص ٣٣٤

و قد تقدّم الجواب عن هذا الوجه عند التكلم فى كون قاعده التجاوز من القواعد العامه (١)، فلا حاجه إلى الاعاده.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائينى (٢)(قدس سره) و اعتمد عليه، و هو أنّ شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعه إنّما هو فيما إذا كانت الطبيعه غير مشككه فى الصدق كالماء، فإنّ صدقه على ماء البحر و المطر و البثر و غيرها من أفراد الماء على حد سواء، فالحكم بأنّ الماء ظاهر يشمل جميع الأفراد، بخلاف ما إذا كانت الطبيعه مشككه فى الصدق كالحيوان، فان صدقه على الانسان لا يخلو من خفاء فى نظر العرف، مع كونه عباره عن جسم ذى حياه، و الانسان كذلك، لكن صدقه عليه لا يخلو من خفاء عرفاً، و لذا لو خوطب إنسان ب: يا أيها الحيوان لتضجر، و لا تشمله الأدله الداله على عدم جواز الصلاه فى شعر ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات، فالانسان تجوز الصلاه فى شعره قطعاً مع كونه حيواناً لا يؤكل لحمه.

و المقام من هذا القبيل، فان صدق المضى على المضى مع عدم الدخول فى الغير لا يكون فى رتبه صدقه مع الدخول فى الغير، فلا يكون المضى مع عدم الدخول فى الغير مشمولاً لأدله قاعده الفراغ.

و فيه: أنّ مجرد التشكيك ليس مانعاً من شمول الاطلاق لجميع الأفراد. نعم، التشكيك بالظهور و الخفاء يوجب اختصاص الحكم بالظاهر دون الخفى

ص: ٣٤٠

١-١) راجع ص ٣٣٥ - ٣٣٨

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ٢٢١ - ٢٢٢

- كالحیوان بالنسبه إلى الانسان - بخلاف ما إذا كان التشكيك بالأظهریه و الظاهریه كما فی المقام فإنه لا یوجب اختصاص الحكم بالأظهر، و إلاّ لزم حمل الأدله الداله على قاعده الفراغ على قاعده الحیلوله التي مفادها عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، فإن صدق المضى على المضى مع خروج الوقت أظهر من صدقه قبله و لو مع الدخول فی الغير، و من المعلوم أنّ صدق المضى مع عدم الدخول فی الغير ظاهر و إن كان صدقه مع الدخول أظهر.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ إطلاق الأدله يشمل موارد عدم الدخول فی الغير أيضاً. هذا تمام الكلام فی المقام الأوّل و البحث عن المقتضى.

أمّا المقام الثانى: و البحث عما يمكن أن يكون مانعاً عن العمل بالاطلاق و مخصصاً له بموارد الدخول فی الغير، فربّما يقال: إنّ المقيد لاطلاقات أدله قاعده الفراغ هو صحیحه زراه و موثقه إسماعيل بن جابر، فإنه قيد عدم الاعتناء بالشك فيهما بما إذا كان الشك بعد الدخول فی الغير.

و فيه أولاً: أنّ مورد الرويتين إنّما هو قاعده التجاوز على ما تقدم الكلام فيهما (1)، و حيث إنّنا استظهرنا من الأدله فى مقام الاثبات أنّ قاعده الفراغ و قاعده التجاوز قاعدتان مستقلتان، و أنّ ملاك إحداهما الشك فى الصحه مع إحراز الوجود، و ملاك الأخرى الشك فى الوجود، فلا مجال لتوهم كون أدله قاعده التجاوز مقيدهً للاطلاقات الوارده فى قاعده الفراغ. و مجرد إمكان كونهما مجعولتين بجعل واحد فى مقام الثبوت لا يوجب ذلك.

و ثانياً: أنّ الدخول فى الغير مما لا بدّ فى اعتباره فى قاعده التجاوز مع قطع

ص: ٣٤١

النظر عن الصحيحه و الموثقه، إذ المراد من التجاوز في قاعده التجاوز هو التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه، و هو لا يتحقق إلا بالدخول في الغير، و لذا ذكرنا (١) أن ذكر الدخول في الغير قيد توضيحي، و أنه يفهم اعتبار الدخول في الغير من اعتبار نفس التجاوز عن محل الشيء المشكوك فيه، بخلاف المضى المذكور في قاعده الفراغ، فإن المراد منه مضى نفس المشكوك فيه، و هو يتحقق بالفراغ منه و لو مع عدم الدخول في الغير، فاعتبار الدخول في الغير في موارد قاعده التجاوز إنما هو لكونه مقوماً لموضوع التجاوز لا لأمر آخر اعتبر في جريان القاعده بعد صدق التجاوز خارجاً، فلو فرض تحقق عنوان التجاوز - بدون الدخول في الغير كما في موارد قاعده الفراغ - لم يكن موجب لتقييده بالدخول في الغير.

و مما يتوهم كونه مقيداً للاطلاق موثقه ابن أبي يعفور، و هي قوله (عليه السلام): «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢) فإنّ موردها قاعده الفراغ، لعدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء للنص الخاص (٣) و بما أنه قد ذكر فيها الدخول في الغير، فلا بدّ من اعتبارها في جريانها.

و فيه أولاً: ما ذكرناه سابقاً (٤) من إجمال هذه الموثقه و عدم صلاحيتها للاستدلال، لاحتمال رجوع الضمير في قوله (عليه السلام): «و قد دخلت في

ص: ٣٤٢

١- ١) في ص ٣٣٨ - ٣٣٩

٢- ٢) الوسائل ١: ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢

٣- ٣) و هو صحيح زراره الآتي في ص ٣٤٤

٤- ٤) في ص ٣٣٢

غيره. . .» إلى الشيء لا إلى الوضوء، و لو لم نقل بظهور رجوعه إلى الشيء فلا أقل من الاحتمال. و كون الموثقه غير معمول بها - على تقدير رجوع الضمير إلى الشيء لعدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء للنص الخاص - لا يوجب ظهورها في رجوع الضمير إلى الوضوء، فهي باقيه على إجمالها غير صالحه للاستدلال بها.

و ثانياً: لو سلمنا عود الضمير إلى الوضوء، و أنّ الروايه وارده لبيان قاعده الفراغ، فالنظر إلى مجموع الروايه يوجب ظهورها في أنّ موضوع عدم الاعتناء بالشك هو التجاوز، لقوله (عليه السلام) في ذيلها: «إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» فيكون ذكر الدخول في الغير من باب كونه أحد مصاديق التجاوز لا لكونه دخيلاً في موضوع الحكم، و إنّما لزم التدافع بين الصدر و الذيل فيما إذا شك في شيء من الوضوء بعد الفراغ عنه و قبل الدخول في الغير، إذ مقتضى الصدر و اعتبار الدخول في الغير الاعتناء بهذا الشك، و مقتضى الحصر المذكور في الذيل بقوله (عليه السلام): «إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» هو عدم الاعتناء به.

و ثالثاً: أنّ من اعتبر في جريان قاعده الفراغ الدخول في الغير، إن أراد به اعتبار الدخول في خصوص الفعل المترتب كالدخول في الصلاه عند الشك في صحه الوضوء فالموثقه لا تدل عليه، و إن أراد به اعتبار الدخول في مطلق الغير، فاعتباره لغو، إذ لا ينفك الدخول فيه عن الفراغ، فأنّه بمجرد الفراغ يتحقق الدخول في الغير لا محاله و لو كان الغير هو السكون أو الحركه، فإنّ الانسان لا يخلو من الأكوان الأربعه: الحركه و السكون و الافتراق و الاجتماع.

و رابعاً: أنّه على تقدير دلالة الموثقه على اعتبار الدخول في الغير، نعمل بها في خصوص موردها و هو الوضوء، فلا مانع في غير الوضوء من العمل

بالاطلاقات، و لعل الوجه في اعتبار الدخول في الغير في خصوص الوضوء أنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «إذا شككت في شيء من الوضوء...» إلخ كون الشك في وجود شيء من أجزاء الوضوء أو شرائطه، و الشك في الوجود مورد لقاعده التجاوز، و حيث إنّ قاعده التجاوز غير جاريه في الوضوء للنصوص الخاصه، فما لم يتحقق الدخول في غير الوضوء يجب الاعتناء بالشك، فعدم الاعتناء بالشك في باب الوضوء متوقف على الدخول في الغير.

و مما يتوهم كونه مقيداً للاطلاقات صحيحه زراه (1)الوارده في الوضوء، بدعوى أنّ مفاد قوله (عليه السلام): «و قد صرت إلى حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت...» إلى قوله (عليه السلام): «لا شيء عليك» هو اعتبار الدخول في الغير.

و الجواب عنها أولاً: عدم تماميه دلالتها في نفسها على اعتبار الدخول في الغير، لأنّ ظاهر قوله (عليه السلام): «ما دمت في حال الوضوء» أنّ الميزان في عدم الاعتناء بالشك إنّما هو الفراغ من الوضوء، فيكون ذكر الدخول في الغير - المستفاد من قوله (عليه السلام): «و قد صرت إلى حالٍ أخرى...» - من باب

ص: ٣٤٤

١-١) نقل في الوسائل عن محمّد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمد عن أبيه عن أحمد بن إدريس و سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال (عليه السلام): إذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو لم تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت إلى حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه...» إلخ [الوسائل ١: ٤٦٩ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ١]

كونه من أوضح أفراد الفراغ أو الفرد الغالب منه، لا من باب كونه موضوعاً للحكم، وإلا لزم التدافع بين الصدر والذيل فيما إذا شك في صحه الوضوء بعد الفراغ منه وقبل الدخول في الغير، إذ مقتضى مفهوم قوله (عليه السلام): «ما دمت في حال الوضوء. . .» عدم الاعتناء بهذا الشك، ومقتضى قوله (عليه السلام): «وقد صرت إلى حالٍ أُخرى. . .» هو الاعتناء به، لعدم الدخول في الغير، فيستكشف من ذلك أنّ قوله (عليه السلام): «فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه» بيان لمفهوم قوله (عليه السلام): «ما دمت في حال الوضوء» و ذكر قوله (عليه السلام): «وقد صرت إلى حالٍ أُخرى» إنّما هو لتوضيح المفهوم بذكر أوضح الأفراد أو الفرد الغالب.

و ثانياً: على تقدير تسليم دلالتها على اعتبار الدخول في الغير، فهو مختص بالوضوء، والوجه في اعتبار الدخول في الغير في خصوص الوضوء هو ما ذكرناه في الجواب عن موثقه ابن أبي يعفور، فإنّ المذكور في هذه الصحيحه أيضاً هو الشك في وجود الغسل أو المسح، ويجب الاعتناء بمثل هذا الشك ما لم يدخل في الغير بمقتضى الأدله الداله على عدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء.

فالمحصّل مما ذكرناه: عدم اعتبار الدخول في الغير في قاعده الفراغ، لعدم وجود ما يصلح لتقييد الاطلاقات الوارده فيها، فيكون المتبع هو الاطلاق.

بقي الكلام في ذكر أمور:

الأمر الأوّل: لا إشكال في عدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء بالنص (1) والاجماع، و هل يلحق به الغسل و التيمم في عدم جريان قاعده

ص: ٣٤٥

التجاوز فيهما؟ التزم باللاحق جماعه من متأخري المتأخرين على ما نقله الشيخ (١) (قدس سره) في كتاب الطهاره و ليس له تعرض في كلمات القدماء على ما ذكره صاحب الجواهر (٢) (قدس سره) .

و كيف كان، فقد ذكر لللاحق وجهان:

الأول: ما ذكره المحقق النائيني (٣) (قدس سره) من اختصاص أدله قاعده التجاوز بباب الصلاه، فعدم جريانها في الطهارات الثلاث إنّما هو من باب التخصص لا التخصيص.

و يظهر الجواب عنه مما ذكرناه (٤) في إثبات كون قاعده التجاوز من القواعد العامه، فلا حاجه إلى الاعاده.

الثاني: ما ذكره شيخنا الأنصاري (٥) (قدس سره) و هو أنّ التكليف إنّما تعلق بالطهاره، و إنّما الغسل و المسح مقدمه لحصولها، فالشك في تحقق شيء من الغسل أو المسح يرجع إلى الشك في حصول الطهاره، و هي أمر بسيط، فلا- تجرى فيه قاعده التجاوز، فلا بدّ من الاحتياط، لكون الشك شكاً في المحصّل، و هذا الكلام جارٍ في التيمم و الغسل أيضاً، فإنّ المكلف به في الجميع هو الطهاره.

و فيه أولاً: أنّ ظاهر الآيات و الروايات كون نفس الوضوء متعلقاً للتكليف

ص: ٣٤٦

١-١ (١) كتاب الطهاره ٢: ٤٩٠

٢-٢ (٢) الجواهر ٢: ٣٥٥

٣-٣ (٣) أجود التقريرات ٤: ٢١٧، فوائد الأصول ٤: ٦٢٦

٤-٤ (٤) في ص ٣٣٥ - ٣٣٨

٥-٥ (٥) فوائد الأصول ٢: ٧١٣

كقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. . .» ١ إلخ و كقوله (عليه السلام): «افتتاح الصلاة الوضوء و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم» (١) و الوضوء مركب، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز فيه.

و ثانياً: على تقدير تسليم كون الطهاره هي المأمور به و أنّ الوضوء مقدمه لها، أنّ عدم جريان قاعده التجاوز في المقدمه مع كون ذيه بسيطاً إنّما هو في المقدمات العقلية الخارجيه، كما إذا أمر المولى بقتل أحد، و توقف القتل على عده من المقدمات، فالشك في بعض هذه المقدمات لا- يكون مورداً لقاعده التجاوز، لأنّ المأمور به - و هو القتل - بسيط لا تجرى فيه قاعده التجاوز. و الشك في المقدمات شك في المحصل، فلا بدّ من الاحتياط، هذا بخلاف المقام فإنّ الوضوء من المقدمات الشرعيه لحصول الطهاره، إذ الشارع جعله مقدمه لها و أمر به، و بعد تعلق الأمر الشرعي به و كونه مركباً لا مانع من جريان قاعده التجاوز فيه، نعم لو شك في الجزء الأخير منه، لا- مجال لجريان قاعده التجاوز فيه إلّا مع الدخول في الغير، أو فوات الموالاه بجفاف الأعضاء، لعدم صدق التجاوز عند الشك في وجود الجزء الأخير إلّا مع أحد الأمرين.

فتحصّل مما ذكرناه: عدم لحوق التيمم و الغسل بالوضوء، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز فيهما بمقتضى عموم أدلتها.

نعم، لا تجرى قاعده التجاوز في الغسل فيما إذا شك في غسل الجانب الأيمن حين الاشتغال بغسل الجانب الأيسر بناءً على القول بعدم الترتيب بين الجانبين، كما أنّه ليس ببعيد، لعدم صدق التجاوز عن المحل على هذا القول،

ص: ٣٤٧

فيجب غسل الجانب الأيمن بعد الجانب الأيسر أو قبله، و يكون هذا الشك بمنزله الشك في غسل اليد حين الاشتغال بغسل الرجل من جانب واحد، فأنه لا إشكال في عدم جريان قاعده التجاوز، لعدم الترتيب بين الأعضاء من جانب واحد، فيجب غسل اليد بعد الفراغ من غسل الرجل أو قبله.

الأمر الثاني: بعد ما عرفت من عدم جريان قاعده التجاوز في أجزاء الوضوء بالنص و الاجماع، فهل تلحق بها قاعده الفراغ في عدم جريانها في أجزاء الوضوء أم لا.

التحقيق هو الثاني، لعموم الأدله و عدم المانع عن العمل بها. أما عموم الأدله، فقد تقدّم (١). و أما عدم المانع، فلأن عمده الأدله المانعه عن جريان قاعده التجاوز في الوضوء هي قوله (عليه السلام) في صحيحه زراره المتقدمه (٢): «فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه. . .» إلخ، و مفادها وجوب الاعتناء بالشك و الاتيان بالمشكوك فيه فيما إذا كان الشك في أصل الغسل أو المسح، لا ما إذا كان الشك في صحه الغسل أو المسح. فالصحيحه تدل على عدم جريان قاعده التجاوز فقط في الوضوء، لا على عدم جريان قاعده الفراغ أيضاً، فاذا شك في غسل الوجه - مع الاشتغال بغسل اليد اليسرى مثلاً - يجب غسل الوجه مع ما بعده لعدم جريان قاعده التجاوز. و أمّا إذا شك في صحه غسل الوجه كما إذا شك في وقوعه من الأعلى مثلاً، فلا مانع من الرجوع إلى قاعده الفراغ و الحكم بالصحه.

و لا فرق في جريان قاعده الفراغ في أجزاء الوضوء بين الجزء الأخير

ص: ٣٤٨

١- ١) في ص ٣٢٢، ٣٣٢

٢- ٢) في ص ٣٤٤

و غيره، لعموم الأدله على ما ذكرناه.

نعم، لا تجرى قاعده الفراغ فيما إذا شك في صحه غسل الوجه مثلاً، لاحتمال كون الماء المغسول به مضافاً، لكون الأمور به و ما سَمَّاه الله هو الغسل بالماء، لقوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ . . .» الخ (1) بضميمه قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا . . .» الخ، فيكون الشك المذكور شكاً في وجود ما سَمَّاه الله و أمر به لا في صحته، فلا تجرى قاعده الفراغ فيه.

و كذا لا تجرى قاعده الفراغ فيما إذا شك في صحه غسل اليد اليمنى بعد الاشتغال بغسل اليد اليسرى، لاحتمال وقوع الغسل من الأعلى بناءً على كون الغايه في قوله تعالى: «. . . وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ . . .» غايه للغسل، إذ الأمور به و ما سَمَّاه الله حينئذ هو الغسل من الأسفل، فيكون الشك المذكور شكاً في وجوده، فلا يكون مورداً لقاعده الفراغ، و لكنّه مجرد فرض، إذ لا قرينه على كون الغايه غايه للغسل، بل القرينه على كونها غايه للمغسول موجوده و هي قوله تعالى: «وَ اَسْبِغُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فأنه لا خلاف ظاهراً في كون الغايه فيه غايه للممسوح لا للمسح، و لذا التزموا بجواز المسح من الكعبين إلى الأصابع. و وحده السياق تشهد بأن الغايه في قوله تعالى: «وَ أَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» غايه للمغسول لا للغسل، و إنما أوجبنا الغسل من الأعلى للروايات الواردة في المقام.

و قد يستدل لعدم جريان قاعده الفراغ في أجزاء الوضوء بموثقه ابن أبي يعفور من قوله (عليه السلام): «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت

ص: ٣٤٩

فى غيرہ، فليس شكك بشىء. . .» إلخ (١) بتقريب أن الضمير فى قوله (عليه السلام): «فى غيرہ» راجع إلى الوضوء، و أن الشىء فى قوله (عليه السلام): «إذا شككت فى شىء» باطلاقه شامل للوجود و الصحه، فيكون مفادها أن الشك فى جزء من أجزاء الوضوء - سواء كان متعلقاً بوجوده أو بصحته - إنما لا يعنى به إذا كان الشك بعد الفراغ، و مفهومه الاعتناء به إذا كان قبل الفراغ من الوضوء.

و الجواب عنه أولاً: ما تقدم (٢) من عدم صحه الاستدلال بهذه الموثقه، لاجمالها لاحتمال رجوع الضمير إلى الشىء.

و ثانياً: أنه لا- إطلاق لها من هذه الجهه، إذ الظاهر أنها فى مقام بيان أن الشك إذا كان حين العمل يعنى به، و إذا كان بعد الفراغ منه لا يعنى به، و ليس إلّا فى مقام بيان هذا المقدار من المعنى. و أما كون المشكوك فيه هو الوجود أو الصحه، فليست الموثقه فى مقام بيانه، فليس لها إطلاق من هذه الجهه حتى يؤخذ به، و يحكم بأن الشك مطلقاً - سواء كان متعلقاً بالوجود أو بالصحه - يعنى به إذا كان حين العمل، و لا يعنى به إذا كان بعد الفراغ منه.

و ثالثاً: أنه على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاعتناء بالشك فى الصحه أيضاً إذا كان حين العمل يقع التعارض بينها و بين الروايات الداله بعمومها على جريان قاعده الفراغ فى أجزاء الوضوء أيضاً، و النسبه بينها و بين الموثقه هى العموم من وجه، فإن مفاد الموثقه وجوب الاعتناء بالشك فى أجزاء الوضوء حين الاشتغال به، سواء كان الشك متعلقاً بالوجود أو بالصحه، و مفاد بقيه

ص: ٣٥٠

١-١) الوسائل ١: ٤٦٩ - ٤٧٠ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢

٢-٢) فى ص ٣٣٢

الروايات عدم الاعتناء بالشك في صحه إذا كان الشك بعد الفراغ من المشكوك فيه، سواء كان من أجزاء الموضوع أو من غيرها، فمورد الاجتماع هو الشك في صحه جزء من الموضوع بعد الفراغ منه، وقبل الفراغ من الموضوع. ولا- ينبغي الشك في تقدم تلك الروايات على الموثقه، إذ دلالتها بالعموم، و دلالة الموثقه بالاطلاق.

الأمر الثالث: بعد ما ذكرناه من أنّ الدخول في الغير معتبر في قاعده التجاوز لا بدّ من تحقيق معنى الغير، و أنّه بما ذا يتحقق، و يقع الكلام في مقامين: المقام الأوّل: في الشك في الجزء الأخير. المقام الثاني: في الشك في غيره من الأجزاء.

أمّا المقام الأوّل فتفصيل الكلام فيه: أنّ الشك في الجزء الأخير يتصور على وجوه:

الأوّل: أن يشك فيه مع عدم الاشتغال بشيء و عدم تحقق السكوت الطويل الموجب لفوات محل التدارك. و لا مجال فيه لجريان قاعده التجاوز، لعدم الدخول في الغير على الفرض، فلا يصدق التجاوز عن المحل. و كذا لا تجرى قاعده الفراغ أيضاً، لاحتمال كونه في أثناء العمل، فلم يحرز الفراغ، و هذا واضح.

الثاني: أن يشك في الجزء الأخير مع الاشتغال بأمر غير مرتب على الجزء الأخير و غير مانع من تداركه. و الحكم فيه هو الحكم في الوجه السابق، فلا تجرى فيه قاعده التجاوز، لعدم تجاوز المحل و إمكان التدارك. و لا قاعده الفراغ للشك في تحقق الفراغ و احتمال كونه في أثناء العمل على ما تقدّم. و من هذا القبيل ما إذا أتى بشيء من المنافيات التي لا يكون الاتيان بها سهواً
موجباً

للبلالين كالتكلم. و التزم المحقق النائيني (١) (قدس سره) في هذه الصورة بجريان قاعده الفراغ، بدعوى أن المعتبر في قاعده الفراغ أمران: الدخول في الغير، و صدق المضى، و هما متحققان في المقام. أمّا الدخول في الغير فتحققه ظاهر، و أمّا تحقق المضى فلصدقه عند مضى معظم الأجزاء.

و فيه: أن المعتبر في قاعده الفراغ هو صدق المضى حقيقه، و معه كيف يصدق المضى مع الشك في تحقق الجزء الأخير، و أمّا الدخول في الغير فقد تقدم (٢) أنه لا يعتبر في جريان قاعده الفراغ.

و قد يتوهم جريان قاعده الفراغ، بدعوى أن المراد بالمضى هو المضى بحسب الاعتقاد لا المضى بحسب الواقع، و إلا لم يبق مورد لجريان قاعده الفراغ، إذ مع الشك في الصحه لا يحرز المضى الواقعي، و المضى الاعتقادي موجود في المقام، فإنه حين اشتغاله بأمر غير مرتب كان معتقداً بالمضى، و إلا لم يشتغل به، فتجرى قاعده الفراغ.

و هو مندفع بأن ظاهر قوله (عليه السلام): «كل ما مضى...» هو المضى الحقيقي الواقعي لا المضى الخيالي، غايه الأمر كون الماضي أعم من الصحيح و الفاسد بقريته الشك المذكور في الروايه، إذ لا يتصور مضي الصحيح مع فرض الشك في الصحه و الفساد.

الثالث: أن يشك في الجزء الأخير مع الاشتغال بأمر مرتب على الجزء الأخير 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

ص: ٣٥٢

١-١) أجود التقريرات ٤: ٢٢٤، راجع أيضاً فوائد الأصول ٤: ٦٣٠

٢-٢) في ص ٣٣٩ و ما بعدها

و اختار المحقق النائيني (1) (قدس سره) أنه لو شك في الجزء الأخير من الصلاة - وهو التسليم - مع الاشتغال بالتعقيب لا يعتنى به، لصدق الدخول في الغير، فيكون مورداً لجريان قاعده التجاوز. و استشهد على ذلك بصحيحه زراره المتقدمه (2) الداله على عدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الاقامه، بدعوى أنّ الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الأذان مع الدخول في الاقامه يشرف الفقيه على القطع بعدم الاعتناء بالشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب، لعدم الفرق بين الاقامه و التعقيب، لخروج كليهما عن حقيقه الصلاة.

و للمناقشه فيه مجال، لعدم الملازمه بين المقامين في جريان قاعده التجاوز، إذ هو منوط بمضى المحل، و هو لا يصدق إلّا فيما إذا كان محل المشكوك فيه بحسب الجعل الشرعى سابقاً على الغير الذي وقع الشك بعد الدخول فيه، و كان محل ذلك الغير مؤخراً عن المشكوك فيه و لو باعتبار كونه أفضل الأفراد. و هذا المعنى موجود في الشك في الأذان بعد الدخول في الاقامه، فإنّ الأذان مقدّم بحسب الجعل الشرعى على الاقامه، بحيث لو لم يأت بالاقامه بعد الأذان لم يأت بوظيفته الاستجابيه المتعلقة بالأذان. و كذا محل الاقامه مؤخر عن الأذان بمعنى أنّ أفضل أفراد الاقامه هي الاقامه الواقعه بعد الأذان، و إن كانت مستحبه في نفسها و لو بدون الأذان، فيكون الشك في الأذان بعد الدخول في الاقامه شكاً فيه بعد مضي المحل و التجاوز عنه.

و هذا بخلاف الشك في التسليم مع الاشتغال في التعقيب، فإنّ التعقيب و إن

ص: ٣٥٣

١- (١) أجود التقريرات ٤: ٢٢٣، فوائد الأصول ٤: ٦٢٨

٢- (٢) في ص ٣٣١

اعتبر بحسب الجعل الشرعى مؤخراً عن التسليم، إلّا أنّه لم يعتبر مقدّماً على التعقيب، إذ من المعلوم أنّه لا يعتبر فى التسليم وقوعه قبل تسييح الزهراء (سلام الله عليها) مثلاً. ومثّل التسليم و التعقيب مثّل صلاة الظهر و العصر، فان صلاة العصر قد اعتبرت فى الشريعة المقدّسه مؤخره عن صلاة الظهر، إلّا أنّ صلاة الظهر لم يعتبر فيها التقدم على صلاة العصر كما هو مذکور فى محلّه، فلا يكون الشك فى التسليم مع الاشتغال بالتعقيب شكّاً بعد مضى المحل، لبقاء محل التدارك، و لذا من تذكر حال التعقيب أنّه لم يأت بالتسليم يجب عليه التدارك و لم يلزم منه إخلال أصلاً، و لا شىء عليه حتى سجده السهو.

و يؤيد ما ذكرناه - من عدم جريان قاعده التجاوز فى المقام - أنّه لو شك فى الاتيان بأصل الصلاه مع الاشتغال بالتعقيب، لا تجرى قاعده التجاوز قطعاً و لا أظن أحداً من الفقهاء يلتزم بجريانها، فيجب عليه الاعتناء بالشك و الاتيان بالصلاه، لكون الشك فى الوقت. و لا فرق بين الشك فى أصل الصلاه و الشك فى التسليم مع الاشتغال فى التعقيب فى جريان قاعده التجاوز و عدمه. فتلخّص مما ذكرناه: عدم جريان قاعده التجاوز فى هذه الصوره أيضاً كالصورتين السابقتين.

و كذا لا تجرى قاعده الفراغ أيضاً، إذ مع الشك فى الجزء الأخير لم يحرز الفراغ من العمل حتى يكون مورداً لقاعده الفراغ، إلّا فى باب الوضوء فإنّه تجرى قاعده الفراغ عند الشك فى الجزء الأخير منه مع الاشتغال بشىء آخر و لو لم يتجاوز محل التدارك، كما إذا شك فى مسح الرجل مع الاشتغال بالصلاه، أو بالدعاء المأثور بعد الوضوء، و ذلك لقوله (عليه السلام) فى صحيحه زراره: «فاذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت إلى حالٍ أخرى فى الصلاه أو فى غيرها، فشككت فى بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك وضوءه لا شىء

عليك فيه. . .» إلخ (١) فان مفاده عدم الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء بعد الاشتغال بشيء آخر، بلا فرق بين الجزء الأخير و غيره، و حيث إنّ هذا الحكم على خلاف القاعده، يجب الاقتصار على مورد النص و هو الوضوء، فلو شك في الجزء الأخير من الغسل مع الاشتغال بشيء آخر كالصلاه، لا مجال لجريان قاعده الفراغ، بل لا بدّ من الاعتناء بالشك.

الرابع: أن يشك في الجزء الأخير بعد الاتيان بالمنافى العمدي و السهوى، كما إذا شك في التسليم بعد الحدث أو الاستدبار أو السكوت الطويل. و لا تجرى فيه قاعده التجاوز، لما ذكرناه في الصوره السابقه من أنّ المعترف في قاعده التجاوز أن يكون محل المشكوك فيه سابقاً على الغير بحسب الجعل الشرعى. و المقام ليس كذلك، إذ لم يعتبر في التسليم كونه قبل المنافى العمدي و السهوى بحيث لو لم يقع المنافى بعده لم يصح، و إن اعتبر فيه عدم وقوع المنافى قبله، فلا مجال لجريان قاعده التجاوز.

نعم، تجرى قاعده الفراغ، فإنّ الصلاه قد مضت حقيقه، و شك في صحتها و فسادها، فيحكم بصحتها لقاعده الفراغ. هذا على القول بفساد الصلاه بوقوع مثل الحدث و الاستدبار بعد التشهد قبل التسليم - كما اختاره المحقق النائيني (قدس سره) (٢) - و أمّا على القول بصحة الصلاه - كما اختاره السيد (قدس سره) في العروه (٣) و ليس ببعيد - فلا ثمره لجريان قاعده الفراغ، لصحة الصلاه مع قطع النظر عنها على الفرض، فيكون الشك في التسليم مع وقوع الحدث أو

ص: ٣٥٥

١-١) الوسائل ١: ٤٦٩ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ١

٢-٢) العروه الوثقى (المحشاه) ٢: ٥٩٣، ٥٩٦، ٥٩٧ فصل في التسليم

٣-٣) العروه الوثقى ١: ٥١٤ / فصل في التسليم، المسأله ١ [١٦٦١]

الاستدبار خارجاً عن محل الكلام على هذا القول. فليفرض الكلام فيما إذا شك في السجدين الأخيرتين و ما بعدهما من التشهد و التسليم بعد وقوع الحدث أو الاستدبار.

ثم إن ما ذكرناه - من جريان قاعده الفراغ عند الشك في الجزء الأخير بعد السكوت الطويل - إنما يتم في المركبات التي اعتبرت الموالاه بين أجزائها كالصلاه و الوضوء، دون المركب الذى لا- تعتبر الموالاه بين أجزائه كالغسل، فلو شك في الجزء الأخير منه كغسل الطرف الأيسر، لا بدّ من الاعتناء بالشك و الاتيان بالمشكوك فيه، و لو كان الشك بعد زمان طويل، إذ بعد عدم اعتبار الموالاه يحتمل كونه الآن في أثناء العمل، فلم يحرز الفراغ لتجرى قاعدته.

المقام الثانى: فى تحقيق معنى الغير عند الشك فى الأجزاء الأخر غير الجزء الأخير، فهل المراد بالغير - الذى يعتبر الدخول فيه فى قاعده التجاوز - هو خصوص الأجزاء المستقله التى اعتبرت أجزاءً بحسب الأدله الشرعيه، أو يشمل جزء الجزء أيضاً؟ و على تقدير الشمول هل يختص بمثل الحمد و السوره، أو يشمل كل آيه بالنسبه إلى آيه أخرى؟

و على تقدير الشمول هل يشمل كل كلمه بالنسبه إلى كلمه أخرى بل كل حرف بالنسبه إلى حرف آخر من كلمه واحده؟ و على كل تقدير هل هو مختص بالأجزاء أو يشمل المقدمات أيضاً كما إذا شك فى القراءه بعد الهوى إلى الركوع، أو شك فى الركوع بعد الهوى إلى السجود، أو شك فى السجود بعد النهوض إلى القيام، بل يشمل الزيادات المأتى بها سهواً كما اختاره السيد (قدس سره) فى العروه (1)، و حكم بأنه لو شك فى السجده مع عدم الاتيان

ص: ٣٥٦

بالتشهد سهواً فقام لا يعتنى به، لكونه بعد الدخول في الغير - و هو القيام - مع كونه مجرد زيادة سهويه؟

و على تقدير الاختصاص بالأجزاء، فهل هي مختصه بالأجزاء الواجبه أو تشمل المستحبات أيضاً كما إذا شك في السوره بعد الدخول في القنوت؟

فقول: القدر المتيقن هي الأجزاء المستقله، كالأمثله المذكوره في صحيحه زواره المتقدمه (١) من الشك في الأذان بعد الدخول في الاقامه، و الشك في الاقامه بعد الدخول في التكبير إلى آخر ما ذكر فيها من الفروض. و لا- يجب الاقتصار على الأجزاء المذكوره فيها، بل تجرى قاعده التجاوز عند الشك في غيرها من الأجزاء المستقله، كما إذا شك في السجود بعد الدخول في التشهد، و ذلك لأن الأمثله المذكوره في الصحيحه المذكوره في السؤال، و المتبع إنّما هو إطلاق قوله (عليه السلام) في الجواب: «يا زواره إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» .

و لا يتوهم اختصاص جريان القاعده عند الشك في السجود بما إذا شك فيه بعد الدخول في القيام، لأنه هو المذكور في كلام الإمام (عليه السلام) في موثقه إسماعيل بن جابر (٢)، فلا تجرى عند الشك في السجود بعد الدخول في التشهد، و ذلك لعموم قوله (عليه السلام) في ذيل الموثقه: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره، فليمض عليه» و لعل الشك في السجود المفروض في الموثقه هو الشك فيه في الركعه الأولى، فيكون صدق الدخول في الغير منحصراً بالدخول في القيام، لعدم التشهد في الركعه الأولى.

ص: ٣٥٧

١-١) في ص ٣٣٢

٢-٢) الوسائل ٦: ٣١٧ - ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤

و بالجمله: لا مجال لتوهم اختصاص القاعدة بالأمثله المذكوره فى الصحيحه و الموثقه بعد عموم الجواب فى كلام الإمام (عليه السلام)، بل تجرى فى جميع الأجزاء المستقله و منها الحمد و السوره، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز عند الشك فى الحمد بعد الدخول فى السوره، فإنّ جزئيه الحمد ثابتة بقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» (1) و جزئيه السوره ثابتة بأدله أخرى داله على وجوب قراءه سوره تامه بعد الحمد، فاعتبر الحمد بحسب الدليل الشرعى جزءاً، و السوره جزءاً آخر و إن كانت القراءه بأجمعها قد تعد جزءاً واحداً و هى شامله لهما، فتجرى القاعدة عند الشك فى الحمد بعد الدخول فى السوره. و لا ينافى ذلك أنّ المذكور فى الصحيحه جريان القاعدة عند الشك فى القراءه بعد الدخول فى الركوع، لأنّ المفروض فيها هو الشك فى جميع القراءه من الحمد و السوره، فلا محاله جريان القاعدة فيه متوقف على الدخول فى الركوع، فلا منافاه بينه و بين جريانها فيما إذا شك فى الحمد وحده بعد الدخول فى السوره باعتبار عموم الجواب كما ذكرناه.

و هل تجرى قاعده التجاوز فيما إذا شك فى آيه بعد الدخول فى آيه أخرى أم لا. الظاهر جريانها فيه، إذ يصدق عليه الشك فى الشئ بعد التجاوز عنه و الدخول فى غيره.

و اختار المحقق النائينى (2) (قدس سره) عدم الجريان - بعد ما بنى عليه من رجوع قاعده التجاوز إلى قاعده الفراغ - بدعوى أنّ قاعده الفراغ مختصه بالشك فى الكل، و إنّما تجرى فى الأجزاء المستقله فى باب الصلاه لدليل خاص

ص: ٣٥٨

١- ١) المستدرک ٤: ١٥٨ / أبواب القراءه فى الصلاه ب ١ ح ٥ و ٨

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٢٨ - ٢٢٩، فوائد الأصول ٤: ٦٣٤ - ٦٣٥

حاكم بتنزيل الجزء منزله الكل في جريان القاعده، فلا بدّ من الاقتصار على مقدار يدل عليه دليل التنزيل، و هو الأمثله المذكوره في الروايه، فلا تجرى في غيرها.

و فيه أوّلاً: ما تقدم من عدم تماميه المبنى، و أنّ قاعده التجاوز غير قاعده الفراغ بحسب مقام الاثبات (١).

و ثانياً: على تقدير تسليم المبنى، أنّ الدليل على التنزيل هي صحيحه زواره و موثقه إسماعيل بن جابر المتقدمتان (٢) و المتبع هو إطلاق قوله (عليه السلام) في الصحيحه: «يا زواره إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» و عموم قوله (عليه السلام) في الموثقه: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» فلا وجه للاقتصار على الأمثله المذكوره فيهما.

نعم، لا نضايق عن الاعتناء بالشك و عدم جريان قاعده التجاوز فيما إذا شك في كلمه بعد الدخول في كلمه أخرى من كلام واحد، فضلاً عما إذا شك في حرف من كلمه بعد الدخول في حرف آخر منها، و ذلك لعدم صدق التجاوز و المضى عرفاً، و إن كان التجاوز متحققاً بحسب الدقه العقليه، إلّا أنّ الميزان هو الصدق العرفي لا الدقه العقليه.

و أمّا إذا شك في شيء من أجزاء المركب بعد الدخول في جزء مستحب منه، كما إذا شك في القراءه بعد الدخول في القنوت، فقد اختار السيد (قدس سره) في

ص: ٣٥٩

١-١) راجع ص ٣٣٣

٢-٢) تقدّمنا في ص ٣٣١ - ٣٣٢ فراجع

العروه (١) جريان قاعده التجاوز، و قرره المحشون، و لم نجد التصريح بخلافه. و لكن للمناقشه فيه مجال واسع، لما ذكرناه سابقاً (٢) من أن جريان القاعده متوقف على صدق المضى و الخروج عن محل المشكوك فيه و التجاوز عنه، و لا يصدق إلّا فيما إذا اعتبر المشكوك فيه سابقاً على الغير، كالقراءه بالنسبه إلى الركوع. و هذا المعنى مفقود فى المقام، إذ لم يعتبر فى القراءه وقوعها سابقاً على القنوت، و إن كان المعبر فى القنوت تأخره عنها. فمثل القنوت بالنسبه إلى القراءه مثل التعقيب بالنسبه إلى التسليم.

توضيح ذلك: أن الجزئيه و الاستحباب مما لا- يجتمعان، و لا يعقل كون شىء جزءاً للواجب و مستحباً، إذ الاهمال فى مقام الثبوت غير متصور، فإما أن تكون الطبيعه المأمور بها مطلقه بالنسبه إلى الخصوصيات، أو تكون مقيده بوجود خصوصيه على نحو يكون التقيد و القيد كلاهما داخلين فى المأمور به، أو على نحو يكون التقيد داخلياً و القيد خارجاً، فيكون جزءاً على الأول و شرطاً على الثانى، أو تكون مقيده بعدم شىء فيكون مانعاً، ففيما إذا لم تكن الطبيعه المأمور بها مقيده بوجود خصوصيه و لا بعدمها، يكون المكلف مخيراً فى تطبيقها فى ضمن أى خصوصيه من الخصوصيات، غايه الأمر كون الخصوصيه تارة راجحه و أخرى مرجوحه و ثالثه بلا رجحان و لا مرجوحيه، كايقاع الصلاه فى المسجد أو فى الحمام أو فى الدار، و كالصلاه مع القنوت أو بدونه، فجميع هذه الخصوصيات غير داخله فى المأمور به. و معنى كون القنوت مثلاً- جزءاً مستحباً للصلاه أنه قد أمر به استقلالاً، غايه الأمر كون الصلاه ظرفاً

ص: ٣٦٠

١- ١) العروه الوثقى ١: ٦١٣ / فصل فى الشك، المسأله ١٠ [٢٠٣٠]

٢- ٢) فى ص ٣٥٣

لوقوعها، و أنّ وقوعها فى الصلاة موجب لكثيره ثوابها. و بهذا يفترق عن الدعاء المأثور فى شهر رمضان، فإنّ الصوم و إن كان ظرفاً لوقوعه أيضاً، إلّا أنّ الدعاء المذكور عباده بنفسه، و يترتب الثواب عليه، كما يترتب على الصوم، لا أنّه يوجب كثيره ثواب الصوم.

فتلخص بما ذكرناه: أنّ إطلاق الجزء على الأمور المستحبه مسامحه فى التعبير، و ليست بأجزاء حقيقه. و لا مجال لجريان قاعده التجاوز عند الشك فى جزء من المركب بعد الدخول فى أمر مستحب، كالشك فى القراءه مع الدخول فى القنوت، و كذا الشك فى التكبير بعد الدخول فى الاستعاذه. و يعرف مما ذكرناه حكم جمله من الفروع التى ذكرها السيد (قدس سره) فى العروه فى الختام المتعلق بالعلم الاجمالى، فراجع (١).

أمّا المقدمات - كما إذا شك فى الركوع حال الهوى إلى السجود، أو شك فى السجود حال النهوض إلى القيام - فاختار بعضهم جريان قاعده التجاوز فى المقامين، لشمول الغير للمقدمات أيضاً. و ذهب جماعه منهم المحقق النائنى (٢) (قدس سره) إلى عدم جريانها فى المقامين، و هذا هو الصحيح.

أمّا مع قطع النظر عن النصوص الوارده فى المقامين، فلأنّ جريان القاعده منوط بصدق التجاوز و الخروج عن محل الشىء المشكوك فيه، كما تقدم. و لا يصدق هذا المعنى عند الدخول فى المقدمات، لعدم كونها من الأجزاء، إذ لم يدل دليل على كون الهوى أو النهوض معتبراً فى الصلاة، بل لا يعقل كونهما من الأجزاء و تعلق الأمر الضمنى بهما، إذ بعد الأمر بالسجود يكون الهوى حاصلًا

ص: ٣٤١

١- (١) العروه الوثقى ١: ٦٤٩ و ٦٤١ / المسأله ١٦ و ٤٩

٢- (٢) أجود التقريرات ٤: ٢٢٦، فوائد الأصول ٤: ٦٣٣ - ٦٣٤

لا محاله، لامتناع الطرفه. و على تقدير إمكانها فى نفسها لا تكون مقدوره للمكلف، فىكون الأمر به لغواً. و كذا النهوض مما لا بد منه بعد الأمر بالقيام، لامتناع الطرفه أو عدم كونها مقدوره للمكلف، فلا حاجه إلى الأمر به بعد الأمر بالقيام.

و أما مع ملاحظه النصوص، فلما سيجىء قريباً إن شاء الله تعالى.

و فصل صاحب المدارك (١) بين المقامين: فقال بجريان القاعده فى المقام الأول، و عدمه فى الثانى. و اعترض عليه صاحب الحدائق (٢) بما حاصله: أن التفصيل بين المقامين كالجمع بين المتناقضين، لأن لفظ الغير المذكور فى الروايات الداله على قاعده التجاوز إن كان شاملاً للمقدمات، فتجرى القاعده فى المقامين، و إلا فلا تجرى فيهما.

و الانصاف أن هذا الاعتراض مما لا ينبغى صدوره من مثله، إذ ليست قاعده التجاوز من القواعد العقليه التى لا تكون قابله للتخصيص كاستحاله اجتماع الضدين مثلاً، بل من القواعد الشرعيه التى تعميمها و تخصيصها بيد الشارع، فله أن يخصها بمورد دون مورد، كما حكم بجريانها فى الصلاه و بعدمه فى الوضوء، فلا بد من ملاحظه الدليل الذى أقامه صاحب المدارك للتفصيل المذكور، و أنه وافٍ بالتفصيل أم لا.

فنقول: نظره فى هذا التفصيل إلى روايتين: الأولى: روايه (٣) عبد الرحمان بن

ص: ٣٦٢

١-١) مدارك الأحكام ٤: ٢٤٩ - ٢٥٠

٢-٢) الحدائق الناضره ٩: ١٧٧

٣-٣) نقل فى الوسائل عن محمد بن الحسن عن سعد عن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمان بن أبي عبد الله «قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوى جالساً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال (عليه السلام): يسجد، قلت: فرجل أنهض من سجوده فشك قبل أن يستوى قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال (عليه السلام): يسجد» [الوسائل ٦: ٣٦٩ / أبواب السجود ب ١٥ ح ٦]

أبى عبد الله الداله على عدم جريان القاعده و وجوب الاعتناء بالشك فى المقام الثانى. الثانى: صحيحه عبد الرحمان (1)، فادعى دلالتها على جريانها فى المقام الأول.

أما الروايه الأولى: فدلالته على عدم الجريان فى المقام الثانى واضحه. مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ عدم الجريان هو الصحيح، مع قطع النظر عن النص الخاص.

و أمّا الثانى: فأجاب عنها المحقق النائنى (قدس سره) (2) بأنّها مطلقه من حيث الوصول إلى السجود و عدمه، و تكون موثقه إسماعيل بن جابر المتقدمه (3) مقيده لاطلاقها، فإنّ المذكور فى الموثقه هكذا: «إن شك فى الركوع بعد ما سجد فليمض. . .» إلخ.

ص: ٣٤٣

١ - ١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن عن أبى جعفر عن أحمد بن محمّد ابن أبى نصر عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمان بن أبى عبد الله «قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال (عليه السلام): قد ركع» [الوسائل ٦: ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦]

٢ - ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٢٧، فوائد الأصول ٤: ٦٣٦

٣ - ٣) فى ص ٣٣٢

و فيه: أنّ الموثقه غير صالحه لتقييد الصحيحه، أمّا من حيث المنطوق فواضح، إذ لا منافاه بين الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الركوع بعد الدخول في السجود، و بين الحكم بعدم الاعتناء بالشك في الركوع بعد الهوى إلى السجود مطلقاً سواء وصل إلى السجود أم لا.

و أمّا من حيث المفهوم، فلأن مفهوم الشرط في قوله (عليه السلام): «إن شك في الركوع بعد ما سجد» إن لم يشك في الركوع بعد ما سجد، فيكون الحكم في المفهوم منتفياً بانتفاء الموضوع و هو الشك. نعم، لو كانت عبارته الموثقه هكذا: إن كان الشك في الركوع بعد ما سجد فليمض...، كان مفهومها: إن لم يكن الشك في الركوع بعد ما سجد، بل كان الشك في الركوع قبل ما سجد فلا-يمض، إذ الشك مفروض الوجود في المنطوق و المفهوم، فيكون مفهوم الموثقه مقيداً لإطلاق الصحيحه، و قد تقدّم (1) نظير هذا الكلام في البحث عن الاستدلال بمفهوم آيه النبأ لحجيه خبر العادل من أنّ مفهوم قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...» ٢ إن لم يجرى فاسق بنبأ، فيكون خبر العادل خارجاً عن المفهوم. نعم، لو كان النبأ مفروض الوجود في المنطوق و المفهوم، كما إذا كان المنطوق هكذا: إنّ النبأ إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا، كان مفهومه أنّ النبأ إن لم يكن الجائي به فاسقاً لا يجب التبين، فيدل المفهوم على حجيه خبر العادل، و المقام من هذا القبيل بعينه.

و الصحيح في الجواب عن الصحيحه أن يقال: إنّ دلالتها غير تامه على المدعى في نفسها، و هو جريان قاعده التجاوز في الشك في الركوع بعد الدخول

ص: ٣٦٤

فى الهوى مع عدم الوصول إلى السجود، و ذلك لأنّ التعبير فى الصحيحه إنّما هو «أهوى إلى السجود» بلفظ الماضى، و مفاده تحقق الهوى إلى السجود، فىكون موردها الشك فى الركوع بعد الوصول إلى السجود، فلا تدل على جريان قاعده و عدم الاعتناء بالشك فى الركوع حال الهوى و لو لم يصل إلى السجود. نعم، لو كان التعبير يهوى إلى السجود بلفظ المضارع، كان مفاده المعنى المذكور.

و مراجعه الاستعمالات العرفيه تشهد بما ذكرناه من الفرق بين الماضى و المضارع، فان معنى قولنا: زيد يصلى، أنّه مشغول بالصلاه و لم يفرغ منها بعد، بخلاف قولنا: زيد صلى، فان مفاده تحقق الصلاه و الفراغ منها. و على تقدير عدم ظهور الصحيحه فيما ذكرناه من المعنى، لا أقل من احتمالها الموجب لاجمالها، فلا تكون قابله للاستدلال بها للمقام.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّ الصحيح عدم جريان قاعده التجاوز فى المقامين، و لو مع ملاحظه النصوص.

فرع

لو قام عن الانحناء و شك فى أنّه وصل إلى حدّ الركوع الشرعى فقام أم لا؟

ذهب صاحب الحدائق (1) إلى عدم جريان قاعده التجاوز للنصوص (2)

ص: ٣٦٥

١-١) الحدائق الناضره ٩: ١٩١ - ١٩٢

٢-٢) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد عن فضاله عن حماد عن عمران الحلبي قال «قلت: الرجل يشك و هو قائم فلا يدري أركع أم لا؟ قال (عليه السلام): فليركع». و نقل أيضاً عنه و عن فضاله عن حسين و محمّد بن سنان جميعاً عن ابن مسكان عن أبى بصير قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل شك و هو قائم، فلا يدري أركع أم لم يركع؟ قال (عليه السلام): يركع و يسجد» [الوسائل ٦: ٣١٥ - ٣١٦ / أبواب الركوع ب ١٢ ح ١ و ٢]

الداله على وجوب الاتيان بالركوع عند الشك فيه حال القيام.

و لكنّ التحقيق جريانها، إذ القيام الذي بعد الركوع جزء للصلاه بلا إشكال، و يكون محل الركوع قبله بحسب الجعل الشرعى، و محله بعد الركوع كذلك، فيكون الشك المذكور شكاً في الركوع بعد التجاوز عن محله و الدخول في الغير، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز. مضافاً إلى ورود نص خاص في المقام، و هو صحيحه فضيل بن يسار (١).

و أتمّ روايه عمران الحلبي و نحوها مما تدل على وجوب الاتيان بالركوع عند الشك فيه حال القيام، فهي أجنبيه عن المقام، إذ موردها الشك في الركوع حال القيام مع عدم العلم بأنّ القيام هو القيام بعد الركوع أو القيام قبله، فلم يحرز التجاوز عن المحل حتى تجرى قاعده التجاوز، و هذا بخلاف المقام فأنّه يدري أنّ القيام إنّما هو بعد الانحناء، و لكن لا يدري أنّه وصل إلى حد الركوع فقام أم لا، فيكون شكّه بعد تجاوز المحل على ما ذكرناه، فلا مانع من جريان القاعده.

ص: ٣٦٦

١-١) نقل في الوسائل عن محمّد بن الحسن عن فضاله عن أبان عن الفضيل بن يسار، قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أستتم قائماً و لم أدر أ ركعت أم لا؟ قال (عليه السلام): بلى قد ركعت...» إلخ [الوسائل ٦: ٣١٧ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٣]

الأمر الرابع: هل يشترط جريان قاعده الفراغ و التجاوز بعدم العلم بالغفله حين العمل ليكون احتمال الفساد من جهه احتمال الغفله، و احتمال الصحه لاحتمال عدم الغفله، أم تجرى حتى مع العلم بالغفله حين العمل، فيكون احتمال الصحه من جهه احتمال مصادفه الواقع من باب الاتفاق؟

ذهب جماعه منهم المحقق النائيني (قدس سره) [\(١\)](#) إلى الثاني، لاطلاق النصوص، كقوله (عليه السلام) في موثقه ابن بكير: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» [\(٢\)](#).

و التحقيق هو الأوّل، لعدم إطلاق في النصوص من هذه الجهه، لما ذكرناه سابقاً [\(٣\)](#) من أنّ قاعده الفراغ و التجاوز ليستا من القواعد التعبدية، بل من الأمور الارتكازية العقلية، فان سيره العقلاء جاريه على عدم الاعتناء بالشك في العمل بعد وقوعه، باعتبار أنّ الغالب عدم وقوع الغفله حين الاشتغال بالعمل، فيكون مرجع قاعده الفراغ إلى أصاله عدم الغفله الكاشفه نوعاً عن صحه العمل، فلا مجال لجريانها مع العلم بالغفله. و قد ذكرنا سابقاً أنّ الأدله الشرعيه وافيه بهذا المعنى، و لذا استظهرنا منها كون القاعده من الأمارات لا من الأصول التعبدية.

و على تقدير تسليم الاطلاق للنصوص يكون التعليل الوارد في بعض الأدله مقيداً له، و هو قوله (عليه السلام): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» [\(٤\)](#).

ص: ٣٦٧

١-١) أجود التقريرات ٤: ٢٣٨ - ٢٣٩، فوائد الأصول ٤: ٦٥٠

٢-٢) الوسائل ٨: ٢٣٧ - ٢٣٨ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٣

٣-٣) في أول البحث ص ٣١٥

٤-٤) الوسائل ١: ٤٧١ / أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧

وقوله (عليه السلام): «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (١) فان مقتضى هذا التعليل هو الاقتصار على موارد يكون المكلف فيها أذكر و أقرب إلى الواقع حين العمل منه حين الشك، فلا مجال لجريانها مع العلم بالغفلة حين العمل، لعدم كونه أذكر حين العمل مع الغفلة، كما هو ظاهر.

و أجاب المحقق النائيني (قدس سره) عن هذا التعليل بأنه من قبيل الحكمة لا من قبيل العله، فلا يكون الحكم دائراً مدار وجوده.

و فيه: أنّ الميزان في الحكمه و العله هو فهم العرف، ففي كل مورد فهم العرف من الكلام دوران الحكم مدار التعليل فهو عله، و إلّا فهو حكمه، و لا ينبغي الاشكال في أنّ المستفاد من التعليل المذكور عرفاً كون عدم الاعتناء بالشك دائراً مدار كونه أذكر، لما ذكرناه من كونه ناظراً إلى أصاله عدم الغفلة الكاشفه نوعاً عن الواقع.

و مما يتوهم دلالته على جريان قاعده الفراغ حتى مع العلم بالغفلة و النسيان حال العمل: الخبر المذكور في الوسائل (٢)، و مضمونه لزوم تحويل الخاتم في الغسل و إدارته في الوضوء، و في ذيله: «فإن نسيته حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة» فيدعى أنّ مفاده جريان قاعده الفراغ، مع علم المكلف

ص: ٣٤٨

١- ١) الوسائل ٨: ٢٤٦ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣

٢- ٢) نقل في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن علي بن الحسين بن أبي العلاء، قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الخاتم إذا اغتسلت، قال (عليه السلام): حوّله من مكانه. و قال (عليه السلام): في الوضوء تديره، فان نسيته حتى تقوم في الصلاة، فلا أمرك أن تعيد الصلاة» [الوسائل ١: ٤٦٨ / أبواب الوضوء ب ٤١ ح ٢]

بكونه ناسياً حين العمل.

و لكنّ الظاهر عدم دلالة الخبر على المدعى، إذ ليس فيه ما يدل على أنّ السؤال إنّما كان من جهة الشك في وصول الماء، وأنّ الحكم بالتحويل و الاداره إنّما كان من هذه الجهة، بل ظاهره كون التحويل في الغسل و الاداره في الوضوء مطلوباً في نفسه، لا لرفع الشك في وصول الماء، و إلا لم يكن لذكر خصوص التحويل في الغسل و الاداره في الوضوء وجه، لكفايه العكس أيضاً في إيصال الماء، بل يكفي كل واحد من التحويل و الاداره فيهما، فاعتبار هذه الخصوصية يشهد بكونهما مطلوبين في نفسيهما، غايه الأمر أنّه علم من الخارج عدم وجوبهما في الغسل و الوضوء، بل نفس هذا الخبر يدل على عدم وجوبهما، فان مفاد قوله (عليه السلام): «فان نسيت فلا- أمرك أن تعيد الصلاة» أنّهما ليسا شرطاً لصحة الغسل و الوضوء، بل من الأمور الراجحة المستحبه، فليس الخبر المذكور راجعاً إلى الشك في وصول الماء، فاذا شك في وصول الماء يجب تحصيل العلم بوصوله بنزع الخاتم أو تحريكه، على ما هو مذكور في خبر على بن جعفر (1).

ص: ٣٦٩

١-١) نقل في الوسائل عن محمّد بن يعقوب بن محمّد بن يحيى عن العمركى عن على بن جعفر (عليه السلام) عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال «سألته عن المرأة عليها السوار و الدمج في بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحته أم لا كيف تصنع إذا توضأت أو اغتسلت؟ قال (عليه السلام): تحرّكه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه. و عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضأ أم لا- كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأ» [الوسائل ١: ٤٦٧ - ٤٦٨ / أبواب الوضوء ب ٤١ ح ١]

فتلخص مما ذكرناه: اختصاص جريان قاعده الفراغ بموارد احتمال الغفله، إذ لم يدل دليل على جريانها مع العلم بالغفله و النسيان حال العمل.

الأمر الخامس: أنّ الشك في صحه العمل و فساده بعد الفراغ منه يتصور على وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: أن يكون منشأ الشك احتمال عدم صدور الأمر من المولى، فإنّ صحه العباده متوقفه على أمرين: صدور الأمر من المولى، و تطبيق المأمور به على المأتى به. و لا إشكال في عدم جريان قاعده الفراغ في هذا القسم، فان قاعده الفراغ على ما ذكرناه (١) أماره على وقوع الفعل من المكلف تاماً من حيث الأجزاء و الشرائط، فلا كاشفيه لها بالنسبه إلى فعل المولى و صدور الأمر منه.

و يدل على ما ذكرناه مع وضوحه: التعليل الوارد في بعض الروايات المتقدمه من كونه أذكر حين العمل أو أقرب إلى الحق، إذ من المعلوم أنّ كونه أذكر حين العمل إنّما هو بالنسبه إلى عمله الصادر منه لا بالنسبه إلى فعل المولى و صدور الأمر منه، كما هو ظاهر. و يتفرع على هذا أنّه لو اغتسل أحد للجنابه، ثم شك في أنّه كان جنباً ليصح غسله أم لا، لا مجال للحكم بصحته استناداً إلى قاعده الفراغ، فلا يجوز له الدخول في الصلاه إلّا بالوضوء. و كذا لو شك في صحه الصلاه بعد الفراغ منها للشك في دخول الوقت و عدمه.

الوجه الثاني (٢): أن يكون منشأ الشك في صحه العمل هو الشك في تطبيق

ص: ٣٧٠

١-١) في أول هذا البحث ص ٣١٥

٢-٢) [و يتضمن الوجه الثالث أيضاً]

المأمور به على المأتي به بعد العلم بصدور الأمر من المولى، و هذا على قسمين: إذ الشك في التطبيق تارة يكون راجعاً إلى أمر اختياري للمكلف من ترك جزء أو شرط أو إيجاد مانع. و أخرى يكون راجعاً إلى أمر غير اختياري له، و يعبر عنه بالشك في الصحة مع كون صورة العمل محفوظه.

أما القسم الأول: فهو القدر المتيقن من مجرى قاعده الفراغ.

و أما القسم الثاني: فالظاهر عدم كونه مورداً لجريان قاعده الفراغ، إذ كونه أذكر حين العمل إنما هو بالنسبه إلى ما يصدر منه لا بالنسبه إلى شيء لم يصدر منه، فان نسبته إليه حين العمل و حين الشك على حد سواء، فلو صلى إلى جهه باعتقاد أنها القبلة، ثم بعد الفراغ شك في كونها القبلة، لا مجال لجريان قاعده الفراغ، لأن صورته العمل الصادر منه محفوظه، و هو غير شاك فيه، إنما الشك في الصحة من جهه أمر غير اختياري له، و هو كون الكعبه المعظمه في هذه الجهه التي صلى إليها، و ليس هو حين العمل أذكر منه حين ما يشك بالنسبه إلى كون الكعبه في هذه الجهه، فلا بد من إعادته الصلاه عملاً بقاعده الاشتغال بعد عدم حجيه قاعده اليقين على ما ذكرناه (1). و كذا لو شك في صحة الموضوع بعد الفراغ منه، لاحتمال كون المانع الذي توضعاً به مضافاً.

نعم، لو علم بكون جهه خاصه هي القبلة و شك في أنه صلى إليها أو إلى جهه أخرى، تجرى قاعده الفراغ بلا إشكال، لكون الشك راجعاً إلى كيفية صدور العمل منه لا إلى أمر غير اختياري. و كذا لو علم بأن هذا الماء مطلق و ذاك مضاف، و شك بعد الموضوع في أنه توضعاً بأيهما، لا إشكال في جريان

ص: ٣٧١

و من القسم الأوّل - الذى تجرى فيه قاعده الفراغ - ما لو صلى أحد بلا سوره مثلاً مدّة من عمره، و شك فى صحتها من جهه الشك فى أنّه هل صلى بلا- سوره تقليدياً لمن أفتى بعدم وجوبها، أم صلى بلا تقليد، فإنّ صورته العمل و إن كانت محفوظة ظاهراً، إلّا أنّ الشك راجع إلى أمر اختيارى له، و هو الاستناد إلى التقليد، ففى الحقيقه صورته العمل غير محفوظة. و كذا لو صلى المسافر تماماً ثمّ شك فى أنّه أتمّ الصلاه مع نيه الاقامه أم بدونها، فإنّ الشك فيه أيضاً راجع إلى أمر اختيارى له، و هو صدور نيه الاقامه، فلا- تكون صورته العمل محفوظة حقيقه و إن كانت محفوظة ظاهراً. و بالجمله كل مورد يرجع الشك فيه إلى ما يصدر منه اختياراً، فهو مورد لجريان قاعده الفراغ.

الأمر السادس: أنّه لا فرق فى جريان قاعده الفراغ - فيما إذا شك فى صحه العمل و فساده بعد الفراغ منه - بين الشك فى الجزء و الشك فى الشرط، لعموم قوله (عليه السلام): «كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو» (1).

أمّا الشك فى الجزء فقد مضى الكلام فيه فى الجزء الأخير و غيره من الأجزاء و ملخصه: أنّ الشك المتعلق بالجزء إن كان فى صحته بعد العلم بتحقيقه، تجرى قاعده الفراغ، و إن كان فى وجوده، فإن كان الشك بعد تجاوز المحل لا يعتنى به لقاعده التجاوز، و إن كان الشك فى المحل، لا بدّ من الاعتناء به و الاتيان بالمشكوك فيه، و قد اتضح كل ذلك مما تقدّم.

و أمّا الشك فى الشرط، فملخص الكلام فيه أنّ الشرط على أقسام ثلاثه: لأنّه إمّا أن يكون ممّا قد اعتبر تحقيقه قبل العمل، فيكون محله حسب الجعل الشرعى مقدّماً على المشروط، كالاقامه بناءً على كونها شرطاً للصلاه على

ما التزم به بعض. و إمّا أن يكون مما اعتبر تقارنه مع العمل، فيكون من قبيل الشرط المقارن. و الثاني إمّا أن يكون شرطاً للأجزاء، بمعنى أنه اعتبر تحقّقه حال وجود الأجزاء فقط و لم يعتبر وجوده في الأكوان المتخلله. و إمّا أن يكون شرطاً للمجموع، بمعنى أنه اعتبر تحقّقه من أوّل العمل إلى آخره حتى في الأكوان المتخلله.

مثال الأوّل: الاستقرار في الصلاة، إذ المعتبر هو الاتيان بالأجزاء مع الاستقرار، و لم يدل دليل على اعتباره في الأكوان المتخلله. و كذا النيه سواء كان المراد منها قصد التقرب أو قصد عنوان العمل من الصلاة و الصوم مثلاً، فإنّها و إن كانت معتبره في العبادات بكلا- المعنيين، إلّا أنّ المعتبر اقتران الأ-جزاء بها، فلا يضر فقدانها في الأكوان المتخلله، لعدم الدليل على اعتبارها إلّا في حال وجود الأ-جزاء، فمن اشتغل بالوضوء ثمّ بدا له في أثنائه و عزم على عدم إتمامه، ثمّ رجع إلى العزم على إتمامه قبل فوات الموالاه، صح وضوءه بلا إشكال. و كذا الكلام في الصلاة على الظاهر. نعم، لا يتصور هذا المعنى في الصوم، إذ ليس له كون متخلل، فمن أمسك مقداراً من النهار بنيه الصوم ثمّ عزم على الافطار، ثمّ رجع إلى نيه الصوم قبل الاتيان بالمفطر، لا يصح صومه، لما ذكرناه من أنه ليس للصوم كون متخلل، فقد وقع جزء منه بدون نيه، و هو الامساك الذي وقع في زمان العزم على الافطار.

مثال الثاني: الاستقبال في الصلاة، فإنّه معتبر في مجموع الصلاة حتى في الأكوان المتخلله، لأنّ الاستدبار - و لو في الأكوان المتخلله - مانع عن اتصال الأجزاء اللاحقه بالأجزاء السابقه، فتكون الصلاة معه باطله.

و كذا الطهاره من الحدث، فان طرء الحدث - و لو في الأكوان المتخلله - موجب لبطلان الصلاة، بلا فرق بين القول بكون الطهاره عباره عن الحاله

النفسانيه المسببه عن الغسل و المسح على ما هو المعروف، أو القول بكونها عباره عن نفس الغسل و المسح على ما هو المختار، فإنّ الطهاره على هذا المعنى و إن كانت متصرمه الوجود، إلّا أنّه لها بقاء في نظر الشارع، كما تدل عليه جمله من الأخبار، منها: الأخبار الداله على أنّ الشيء الفلاني ناقض للوضوء (1) فإنّ النقص لا يصدق على شيء ينعدم بنفسه، بل لا بدّ في صدقه من أن يكون له بقاء في نفسه. و منها: ما يدل على استحباب النوم مع الوضوء (2)، فإنّ النوم مع الوضوء لا يتصور إلّا أن يكون للوضوء بقاء في نظر الشارع. هذه هي أقسام الشرط.

ثمّ إنّ الشك في الشرط إن كان بعد الفراغ من العمل، لا إشكال في جريان قاعده الفراغ و عدم الاعتناء بالشك، بلا فرق بين الأقسام الثلاثه للشرط. و أمّا إن كان الشك في الشرط في أثناء العمل، فإن كان الشرط المشكوك فيه من القسم الأوّل - أي مما اعتبر تحققه قبل العمل و كان محله بحسب الجعل الشرعي مقدّمًا على العمل - لا إشكال في جريان قاعده التجاوز، إذ مع كون الشك بعد تجاوز المحل يكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (3) فلا فرق بين الشرط و الجزء في هذه الجبهه، بل الجزء أيضاً شرط، بمعنى أن كل جزء شرط لصحة الأجزاء الآخر كما هو معنى الواجب الارتباطي. و أمّا إن كان الشرط مما اعتبر تقارنه للعمل، فالشك فيه يتصور على وجهين:

الأوّل: أن يكون شاكاً في وجود الشرط حين الاشتغال بالأجزاء السابقه

ص: ٣٧٤

١- (١) الوسائل ١: ٢٤٨ / أبواب نواقض الوضوء ب ٢ و غيره

٢- (٢) الوسائل ١: ٣٧٨ / أبواب الوضوء ب ٩

٣- (٣) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ١

مع إحرازه فعلاً، ويحكم فيه بصحة الصلاة، إذ شكه في تحقق الشرط بالنسبة إلى الأجزاء السابقة مورد لقاعده الفراغ بلا إشكال، ووجود الشرط حين الاشتغال بالأجزاء اللاحقه محرز بالوجدان على الفرض. و لا- فرق في هذه الصورة بين كون الشرط المشكوك فيه من قبيل شرائط الأجزاء، أو من قبيل شرائط المجموع، فاذا شك في وقوع الركعة الأولى مع الاستقبال مع إحرازه حين الاشتغال بالركعة الثانية مثلاً، تجرى قاعده الفراغ بالنسبة إلى الركعة الأولى، و الاستقبال في الركعة الثانية محرز بالوجدان، فيحكم بصحة الصلاة، هذا في الشك في شرط المجموع. و كذا الحكم في الشك في شرط الأجزاء، كما إذا شك في تحقق النية في الركعة الأولى مع إحرازها حين الاشتغال بالركعة الثانية، فتجرب قاعده الفراغ بالنسبة إلى الركعة الأولى، و أمّا الركعة الثانية فافترانها بالنية محرز بالوجدان، فيحكم بصحة الصلاة.

الثانى: أن يكون شاكاً في تحقق الشرط فعلاً أيضاً. و لا مجال لجريان قاعده الفراغ فيه، إذ هو شاكٌ في صحة الجزء الذى هو مشغول به و لم يفرغ منه، فلا- بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل، لقاعده الاشتغال. و لا- فرق أيضاً بين كون الشرط المشكوك فيه من شرائط الأجزاء فقط أو من شرائط المجموع.

نعم، لو كان شاكاً في تحقق الشرط حين الأجزاء السابقة و لم يدخل بعدُ في الجزء اللاحق، بل كان في الأكوان المتخلله، تجرى قاعده الفراغ و إن لم يكن محرزاً للشرط فعلاً فيما إذا كان الشرط شرطاً للأجزاء فقط كالنية، فيحكم بصحة الصلاة، فان شكه في تحقق النية مثلاً - بالنسبة إلى الأجزاء السابقة - مورد لقاعده الفراغ، و في الأجزاء اللاحقه تجدد النية، و في الأكوان المتخلله و إن كانت النية غير محرزة إلّا أنّها غير معتبره فيها، بخلاف ما إذا كان الشرط المشكوك فيه شرطاً للمجموع كالاستقبال، فلا تجرى فيه قاعده الفراغ، إذ هو

شاك فى تحقق الاستقبال فعلاً مع اعتباره حتى فى الأكوان المتخلله. و هذا هو مورد الفرق بين شرط الأجزاء و شرط المجموع من حيث الحكم.

و الذى تحصل مما ذكرناه: أنّ الشرط إن كان من شرائط المجموع، تجرى قاعده الفراغ مع إحرازه فعلاً، و لا تجرى مع عدم إحرازه كذلك، بلا- فرق بين كونه حين الشك فى الأ-كوان المتخلله أو مشغولاً بالجزء اللاحق، و إن كان الشرط من شرائط الأجزاء فقط، فإن كان حين الشك مشغولاً بالجزء اللاحق فالأمر كما تقدم - أى تجرى قاعده الفراغ مع إحراز الشرط فعلاً، و لا تجرى مع عدمه كذلك - و إن كان حين الشك فى الأكوان المتخلله، فتجربى قاعده الفراغ حتى مع عدم إحراز الشرط فعلاً، و قد ظهر وجه كل ذلك مما ذكرناه.

و تبين بما ذكرناه حكم الشك فى الطهاره من الحدث فى أثناء الصلاه، فأنه لا يتصور الشك فى تحققها حين الايمان بالأجزاء السابقيه مع إحرازها فعلاً، فهو شاك فى تحقق الطهاره فعلاً أيضاً، فلا مجال لجريان قاعده الفراغ، لكونه شاكاً فى صحه الجزء الذى هو فيه، و لم يفرغ منه، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل.

و توهم جريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى الأجزاء السابقيه، و وجوب الوضوء للأجزاء اللاحقه مع التمكن منه و عدم فوات الموالاته. مدفوع بما ذكرناه من كون الطهاره من الشرائط المعبره فى الأكوان المتخلله أيضاً، فهو شاك فى تحقق الطهاره فى الآن الذى هو مشغول بتحصيل الطهاره الجديده، و لا تجرى فيه قاعده الفراغ، لعدم تحقق الفراغ بالنسبه إليه، فلا بدّ من استئناف العمل لقاعده الاشتغال.

و قد يتوهم أنّ الشك فى اقتران الأجزاء بالطهاره مسبب عن الشك فى تحقق

الغسل و المسح قبل الصلاة، و حيث إنّ محل الغسل و المسح مقدّم على الصلاة بحسب الجعل الشرعى، يكون الشك فى تحقق الغسل و المسح قبل الصلاة مورداً لقاعده التجاوز، لكون الشك فيهما شكاً بعد تجاوز المحل، و بعد الحكم بوجود الغسل و المسح لقاعده التجاوز، يرفع الشك فى اقتران الأجزاء بالطهاره، فإن اقترانها بالطهاره من الآثار الشرعيه لتحقيق الغسل و المسح، فيحكم بصحة الصلاة.

و هو مدفوع بعدم جريان قاعده التجاوز فى الغسل و المسح، إذ ليس محلها بحسب الجعل الشرعى قبل الصلاة، فإنّ المعتبر شرعاً هو تقارنها مع الطهاره. و أمّا وجوب تحصيلها قبل الشروع فى الصلاة، فهو عقلى بمعنى عدم تحقق اقتران جميع أجزاء الصلاة بالطهاره، إلّا مع تحصيلها قبل الشروع فى الصلاة.

إن قلت: ما المانع عن جريان قاعده التجاوز فيما إذا كان محل المشكوك فيه مقدّمًا عقلاً، فان عموم التعليل بالأذكريه و الأقربيه إلى الحق شامل له أيضاً.

قلت: ليس الميزان فى جريان قاعده التجاوز مطلق كونه أذكر و لو كان الشئ المشكوك فيه خارجاً عن المأمور به، بل الميزان فيه كون المشكوك فيه جزءاً أو شرطاً قد تجاوز محله، و المفروض فى المقام أنّ الشرط هو اقتران الصلاة بالطهاره و لم يتجاوز محله. و أمّا الغسل و المسح، فهما خارجان عن المأمور به و لم يعتبرا فيه جزءاً و لا شرطاً، فلا مجال لجريان قاعده التجاوز عند الشك فيهما، و لذا التزم الفقهاء (قدس سرهم) بعدم جريان قاعده التجاوز فيما إذا كان الشك بعد التجاوز عن المحل العادى مع كونه مشمولاً لعموم التعليل، فمن كانت عادته أن يستنجى فى بيت الخلاء مثلاً، و شك فيه بعد تجاوز محله العادى لا تجرى قاعده التجاوز فى حقه، و كذا من كان من عادته الاتيان بالصلاه فى أول الوقت و شك فيه بعد تجاوزه لم يكن مجال لجريان قاعده

التجاوز في حقه.

و بالجملة: جريان قاعده التجاوز مشروط بأمرين:

١ - كون المشكوك فيه جزءاً أو شرطاً للمأمور به.

٢ - كون المكلف في مقام الامتثال. و الأمر الأوّل مفقود في المقام، فلا مجال لجريانها.

الأمر السابع: لو كان بين الواجبين ترتيب بحسب الجعل الشرعي - كما في الظهر و العصر - و شك في الاتيان بالواجب الأوّل بعد الدخول في الثاني، فقد يتوهم جريان قاعده التجاوز فيه، بدعوى أنّ الظهر من قبيل الشرط المتقدم للعصر، فيكون الشك فيه بعد الدخول في العصر شكاً بعد تجاوز المحل.

و هذا التوهم فاسد أمّا أولاً: فلما ذكره شيخنا الأنصاري (١) وغيره (قدس سرهم) من أنّ الترتيب بين الظهر و العصر مختص بحال الذكر، و المفروض في المقام هو الشك في تقديم العصر على الظهر غفله، فلا يكون العصر مشروطاً بتقدم الظهر عليه في هذا الحال، فلا يكون الشك في الظهر حينئذ من الشك في الشرط المتقدم ليكون بعد تجاوز المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و الاتيان بالظهر، لقاعده الاشتغال، أو لاستصحاب عدم الاتيان به على ما ذكرناه سابقاً.

و أمّا ثانياً: على فرض تسليم كون الترتيب بينهما هو الترتيب الواقعي كما اختاره السيد (قدس سره) في العروه (٢) فلائّن لصلاه الظهر حيثيتين:

ص: ٣٧٨

١-١) كتاب الصلاه ١: ٤٠

٢-٢) لاحظ العروه الوثقى ١: ٣٧٤ - ٣٧٥ / فصل في أوقات اليوميه و نوافلها، المسأله ٣ [١١٨٢]، و راجع أيضاً المسأله ٨ [١٢١٦] من أحكام الأوقات

الأولى: حيثيه وجوبها النفسى. ولا يعتبر تقدّمها على العصر من هذه الحيثيه، إذ لا يشترط فى الظهر تقدمه على العصر، بل العصر مشروط بتقدم الظهر عليه، فلو أتى بالظهر و ترك العصر عمداً أو نسياناً، لم يفت منه من وظيفه الظهر شىء، و حصل الامتثال بالنسبه إليه مع أنه لم يتقدم على العصر.

الثانيه: حيثيه وجوبها الغيرى لكونه مقدمه للعصر، فلو شك فى الظهر بعد الدخول فى العصر لا تجرى قاعده التجاوز من الحيثيه الأولى، لعدم تجاوز محله من هذه الحيثيه، فيجب الاتيان به، لقاعده الاشتغال، أو للاستصحاب على ما ذكرناه. و بعد الحكم بوجوب الاتيان به من الحيثيه الأولى لا مجال لجريان قاعده التجاوز من الحيثيه الثانيه، إذ مفاد قاعده التجاوز من الحيثيه الثانيه هو الحكم بصحة العصر، و لا يمكن الحكم بها مع التعب بعد الاتيان بالظهر للاشتغال أو الاستصحاب، للروايات (١)الداله على أنّ هذه قبل هذه، و المراد كون العصر بعد الظهر كما لا يخفى.

نعم، بعد الالتزام بعدم جريان قاعده التجاوز تصل النوبه إلى قاعده العدول، فيعدل إلى الظهر و يأتى بالعصر بعده لصحيحه زراره (٢)الداله على ذلك.

ص: ٣٧٩

١-١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن الحسن باسناده عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمّد بن الحسين بن سعيد و محمّد بن خالد البرقى و العباس بن معروف جميعاً عن القاسم ابن عروه عن عبيد بن زراره قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن وقت الظهر و العصر؟ فقال (عليه السلام): إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعاً، إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثم أنت فى وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس» و نقل مثله عن الكليني أيضاً [الوسائل ٤: ١٢٦ و ١٣٠/ أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥ و ٢٠ و ٢١ و ٢٢]

٢-٢) نقل فى الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه و عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) «قال (عليه السلام): إذا نسيت صلاه أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهنّ، فأذن لها و أقم، ثم صلّها ثم صلّ ما بعدها باقامه لكل صلاه. و قال قال أبو جعفر (عليه السلام): و إن كنت قد صليت الظهر و قد فاتتك الغداه فذكرتها، فصلّ الغداه أى ساعه ذكرتها و لو بعد العصر. و متى ما ذكرت صلاه فاتتك صليتها. و قال (عليه السلام): إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاه أو بعد فراغك، فانوها الأولى ثم صلّ العصر فانّما هى أربع مكان أربع. . .» [الوسائل ٤: ٢٩٠ - ٢٩١ / أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١]

الأمر الثامن: فى جريان قاعده الفراغ عند الشك فى الموالاه و عدمه. و تفصيل الكلام فيه: أنّ الموالاه المعبره فى الصلاه على ثلاثه أقسام: لأنها إمّا أن تكون معبره بين الأجزاء المستقله، كالموالاه بين القراءه و الركوع، و بينه و السجود، و إمّا أن تكون معبره بين الكلمات من كلام واحد، و إمّا أن تكون معبره بين الحروف من كلمه واحده.

أمّا الموالاه بين الأجزاء المستقله، فهى معبره شرعاً، إذ لو لم يدل الدليل الشرعى على اعتبار الاتصال بين الأجزاء المستقله، لأمكن الامتثال باتيان كل جزء مع الفصل الطويل عن الجزء الآخر كما هو الواقع فى الغسل، و لكنّ الدليل الشرعى دل على اعتبارها فى الصلاه، و حينئذٍ فان شك فيها بعد الفراغ من الصلاه، فلا إشكال فى جريان قاعده الفراغ و عدم الاعتناء بالشك، و إن شك فيها فى أثناء الصلاه، فإن كان شكه بعد الدخول فى الجزء اللاحق، تجرى قاعده التجاوز، إذ محلها بحسب الجعل الشرعى قبل الدخول فى الجزء اللاحق، فيكون من قبيل الشرط المتقدم بالنسبه إليه، فيكون الشك فيها شكاً بعد تجاوز المحل، و إن كان شكه فيها قبل الدخول فى الجزء اللاحق، فلا مجال

لجريان قاعده التجاوز، لكون الشك فيها شكاً في المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل لو لا استصحاب عدم تحقق الفصل الطويل. و يكون الشك المذكور في الحقيقه شكاً في وجود المانع، و هو الفصل الطويل و الأصل عدمه، فيحكم بصحة الصلاه لأجل الاستصحاب لا لقاعده التجاوز.

و أمّا الموالاه بين الكلمات من كلام واحد أو بين الحروف من كلمه واحده، فهى من الأمور المعتره عقلاً- لا- من الشرائط الشرعيه، لأنّها مما لا بدّ منه في صدق الكلام و الكلمه عرفاً، فأنّه لو تكلم بكلمه من كلام ثمّ تكلم بكلمه أخرى منه بعد مدّه طويله مانعه عن صدق الكلام عرفاً، لا يكون كلاماً مفهوماً للمعنى. و كذا الأمر في الموالاه بين الحروف من كلمه واحده، فلو شك في تحققها بعد الفراغ من الصلاه، لا إشكال في جريان قاعده الفراغ. و أمّا لو شك في الأثناء، فلا مجال لجريان قاعده الفراغ و لا قاعده التجاوز، بلا فرق بين كون الشك بعد الدخول في كلمه لاحقه أو حرف لاحق أو قبله، لأنّ الشك في الموالاه هاهنا يكون في الحقيقه شكاً في وجود الكلام أو الكلمه مع عدم تجاوز المحل، فلا تجرى قاعده الفراغ لعدم كون الشك شكاً في الصحه، بل في الوجود، و لا قاعده التجاوز لعدم تجاوز المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك.

و ظهر بما ذكرناه حكم الشك في النيه، فإنّ النيه بمعنى قصد القربه من الأمور المعتره في العبادات شرعاً لا من الشرائط العقليه على ما ذكرناه في محلّه (١)، فلو شك في تحققها بعد الفراغ من العمل تجرى قاعده الفراغ بلا إشكال. و كذا لو شك في أثناء العمل في تحققها حين الاتيان بالأجزاء السابقه، تجرى قاعده الفراغ أيضاً ويحكم بصحة الأجزاء السابقه.

ص: ٣٨١

و أمّا النية بمعنى قصد العنوان، فهي من الأمور المعتبره عقلاً، لتوقف صدق عنوان المأمور به على قصده، فلو شك بعد الفراغ من ذات العمل في أنه أتى به بقصد عنوان المأمور به أم لا، كما إذا أتى بركتين من الصلاة ثم شك بعد الفراغ في أنه أتى بهما بعنوان صلاة الصبح مثلاً- أو أتى بهما للتمرين مثلاً، فلا مجال لجريان قاعده الفراغ، إذ الشك في قصد العنوان شك في وجود المأمور به، لعدم تحقق عنوان الصلاة إلا بالقصد، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و الاتيان بالمأمور به لقاعده الاشتغال، و له فروع كثيره في الفقه:

منها: ما لو شك بعد الارتماس في الماء في أنه قصد به الغسل أو أتى به للتبريد مثلاً، فلا تجرى قاعده الفراغ على ما ذكرناه. و كذا لو شك في أثناء الصلاة في قصد العنوان بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، كما إذا شك بعد الدخول في الركوع في أنه أتى بالقراءه بقصد عنوان الصلاة أم بعنوان آخر، لا تجرى قاعده الفراغ، لكون الشك شكاً في الوجود على ما ذكرناه.

نعم، لو كان محرزاً لقصد العنوان في الجزء الذي هو مشغول به فعلاً، و شك في قصد العنوان بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، كما إذا علم بأنه قصد عنوان الصلاة في الركوع مع الشك في قصد العنوان بالنسبه إلى القراءه، لا- مانع من جريان قاعده التجاوز بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، لكون الشك بالنسبه إليها شكاً في الوجود بعد الدخول في الغير، فيكون مورداً لقاعده التجاوز.

فرع

ذكر في أول ختام العروه (1) ما حاصله: أنه إذا شك في أثناء الصلاة في أنه

ص: ٣٨٢

أتى بها بعنوان الظهر أو العصر، فإن كان عالماً بعدم الاتيان بصلاه الظهر أو شاكاً فيه، فيجعلها ظهراً بلا إشكال فيه، إذ على تقدير قصد عنوان الظهر في الواقع فهو، و على تقدير قصد عنوان العصر يعدل إلى الظهر، لعدم الاتيان به علماً أو تعبداً. و أما إن كان عالماً باتيان صلاه الظهر، فيحكم ببطلان صلاته، إذ على تقدير قصد عنوان الظهر في الواقع لا يصح العدول إلى العصر، فيكون شكه في قصد عنوان العصر شكاً في الوجود مع عدم تجاوز المحل، فلا- تجرى قاعده التجاوز، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و استئناف العمل، انتهى ملخص ما في العروه.

و ظهر بما ذكرناه الحكم بصحة صلاته في بعض الصور، و هو ما إذا كان محرزاً لقصد عنوان العصر في الجزء الذي هو مشغول به فعلاً، مع الشك في قصد العنوان بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، لجريان قاعده التجاوز بالنسبه إلى الأجزاء السابقه على ما ذكرناه.

الأمر التاسع: أنّ جريان قاعده التجاوز و الفراغ مختص بما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال الغفله و السهو، فلا مجال لجريانها فيما إذا احتتمل ترك الجزء أو الشرط عمداً، لما ذكرناه (1) من أنّهما ليستا من القواعد التعبيديه، بل إمضاء لقاعده ارتكازيه عقلائيه و هي أصاله عدم الغفله، لظهور حالهم حين الامتثال في عدم الغفله، و لا يستفاد من الأدله أزيد من هذا المعنى. مضافاً إلى دلالة التعليل المذكور في بعض الروايات على الاختصاص، فإنّ كونه أذكر إنّما ينافى الترك السهوى لا الترك العمدى كما هو واضح، ففي موارد احتمال الترك العمدى

ص: ٣٨٣

(١- ١) في أول هذا البحث ص ٣١٥

لا تجرى قاعده الفراغ و لا قاعده التجاوز، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر. و الحكم بمفاده من الصّحه أو الفساد، و يختلف باختلاف المقامات.

و ملخص الكلام فيها: أنه إن كان الشك في الصّحه لاحتمال ترك شيء اعتبر وجوده في الأمور به جزءاً أو شرطاً، يحكم بالطلاق لأصالة عدم تحقق هذا الشيء المشكوك فيه. و إن كان الشك في الصّحه لاحتمال الاثبات بشيء اعتبر عدمه في الأمور به الذي يعتبر عنه بالمانع يحكم بالصّحه، لأصالة عدم تحقق المانع، هذا تمام الكلام في قاعده الفراغ و التجاوز.

ص: ٣٨٤

و يقع البحث فيها فى جهات:

الجهه الأولى: فى بيان امتيازها عن قاعده الفراغ. و الميز بينهما من وجهين:

الأول: أنَّ قاعده الفراغ جاريه بالنسبه إلى العمل الصادر من نفس الشاك على ما هو المستفاد من أدلتها، و مورد أصالة الصَّحَّة هو عمل الغير.

الثانى: أنَّ قاعده الفراغ مختصه بما إذا كان الشك بعد الفراغ من العمل، غايه الأمر أننا عممناها للجزء أيضاً، فتجرى عند الشك فى صحه الجزء أيضاً بعد الفراغ منه على ما ذكرناه (١). و أما أصالة الصَّحَّة، فلا اختصاص لها بالشك بعد الفراغ، بل هى جاريه عند الشك فى صحه العمل فى أثنائه أيضاً، كما إذا كان أحد مشغولاً بالصلاه على الميت، و شككنا فى صحه هذه الصلاه، لاحتمال كون الميت مقلوباً مثلاً، فتجرى أصالة الصَّحَّة بلا إشكال.

الجهه الثانیه: فى مدرك أصالة الصَّحَّة فنقول:

قد يطلق الصحيح فى مقابل القبيح، فمعنى أصالة الصَّحَّة هو الحمل على الحسن المباح فى مقابل الحمل على القبيح المحرّم. و أصالة الصَّحَّة بهذا المعنى

ص: ٣٨٧

أمّا الآيات، فكقوله تعالى: «اجْتَبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» ١ و قوله تعالى: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» ٢ بضميمه ما ورد في تفسيره في الكافي من قوله (عليه السلام): «لا تقولوا إلّا خيراً» (١).

و أمّا الروايات فكثيره: منها: قوله (عليه السلام): «ضع أمر أخيك على أحسنه. . .» إلخ (٢) و منها: قوله (عليه السلام): «إنّ المؤمن لا يتهم أخاه المؤمن. . .» إلخ (٣) و منها: قوله (عليه السلام): «كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامه أنّه قال و قال: لم أقله، فصدّقه و كذبهم» (٤) و المراد من تصديقه هو الحمل على الصدق لا ترتيب آثار الواقع، إذ لا بدّ من حمل خبر الجماعة على الصحيح من الاشتباه و السهو، لكونهم أيضاً من الإخوة المؤمنين. و الحمل على الصحيح - بمعنى ترتيب آثار الواقع - مما لا يمكن في الطرفين، و في طرف واحد مستلزم لترجيح الواحد على الخمسين.

و أصاله الصحه بهذا المعنى مختصه بعمل المؤمن، فلا تجرى في حق غير المؤمن من سائر فرق المسلمين فضلاً عن الكافرين، إذ الحمل على الصحه بهذا المعنى إنّما هو من حقوق الأخوة، و لا أخوة بين المؤمن و غيره من المسلمين فضلاً عن

ص: ٣٨٨

١-٣) الكافي ٢: ١٦٤ / كتاب الإيمان و الكفر، باب الاهتمام بأموال المسلمين. . . ح ٩

٢-٤) الوسائل ١٢: ٣٠٢ / أبواب أحكام العشره ب ١٦١ ح ٣

٣-٥) بحار الأنوار ١٠: ١٠٠ (نقل بالمضمون)

٤-٦) الوسائل ١٢: ٢٩٥ / أبواب أحكام العشره ب ١٥٧ ح ٤

و أصاله الصحه بهذا المعنى ليست محلاً للكلام، لعدم ترتب أثر عملي عليها، فإنه لو دار الأمر بين كون الكلام المسموع من مؤمن سلاماً أو شتماً لا يترتب على الحمل على الصحيح وجوب رد السلام.

و قد يطلق الصحيح فى مقابل الفاسد، فمعنى أصاله الصحه هو ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير، و هذا هو محل الكلام، و لا اختصاص لأصاله الصحه بهذا المعنى بعمل المؤمن، بل جاريه فى حق جميع المسلمين بل الكافرين أيضاً فى بعض الموارد كما فى بعض المعاملات الصادره منهم. و الكلام فعلاً فى مدرك أصاله الصحه بهذا المعنى، و استدلل لها بوجوه:

الأول: دعوى الاجماع المحض من تتبع فتاوى العلماء.

و فيه أولاً: أنّ تحقق الاجماع على أصاله الصحه و إن كان مسلماً فى الجملة، إنما أن تحصيل الاجماع - من تتبع الفتاوى فى جميع موارد جريان أصاله الصحه حتى العقود و الايقاعات بل المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للطهاره و النجاسه - دونه خرط القتاد.

و ثانياً: أنه على تقدير تسليم تحقق الاجماع فى جميع الموارد لم يتضح كونه إجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رضا المعصوم (عليه السلام) لاحتمال كون المدرك عند المجمعين هى الأدله الآتية.

الثانى: قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ١ و قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً

عَرِنُ تَرَاضٍ. . . ١ بناءً على أنّ الخطاب ليس مختصاً بالمتعاقدين، بل جميع المكلفين مخاطبون به، و مأمورون بالوفاء بالعقد الصادر من المتعاقدين، بمعنى ترتيب آثار الصحة عليه.

و فيه أولاً: أنّ الخطاب مختص بالمتعاقدين على ما ذكرناه في بحث المكاسب (١).

و ثانياً: على تقدير تسليم كون الخطاب عاماً، أنّ الدليل المذكور مختص بالعقود، فلا يشمل الايقاعات. و على تقدير تسليم شموله لها - بناءً على أنّ المراد هو العقود بالمعنى اللغوي لا-العقود الاصطلاحى المقابل للايقاعات - لا- يشمل المعاملات بالمعنى الأعم، كالطهاره و النجاسه، و المقصود إثبات أصاله الصحة فى جميع هذه الموارد، فالدليل المذكور - على تقدير تماميه دلالتة - أخص من المدعى.

و ثالثاً: أنّ الشبهه فى موارد جريان أصاله الصحة مصداقيه، فان أصاله الصحة من الأصول المجعوله فى الشبهات الموضوعيه فقط دون الشبهات الحكميه كما هو واضح، و قد ذكرنا فى محلّه (٢) عدم صحه التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه.

الثالث: عموم التعليل الوارد فى قاعده اليد من أنّه لو لم يعمل بها لم يستقم للمسلمين سوق، فأنه شامل لأصاله الصحة أيضاً، إذ لو لم يعمل بها يلزم عدم استقامه سوق المسلمين أيضاً.

ص: ٣٩٠

١-٢) مصباح الفقاهه ٤: ١٦٠

٢-٣) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٣٣٤ و ما بعدها

و هذا الدليل أيضاً أخص من المدعى، لأن استقامه سوق المسلمين متوقفه على العمل بأصالة الصحة فى العقود و الايقاعات فقط، إذ لو لم يعمل بها فى العبادات بل فى المعاملات بالمعنى الأعم كالطهاره و النجاسه، لم يلزم اختلال فى السوق أصلاً.

الرابع: دعوى السيره القطعيه من جميع المسلمين المتدينين على ترتيب آثار الصحة على أعمال الناس من العبادات و المعاملات و العقود و الايقاعات، و لذا لا يقدم أحد على تزويج امرأه لاحتمال كون العقد الواقع بينها و بين زوجها باطلاً. و هذه السيره متصله بزمان المعصوم (عليه السلام) و لم يردع عنها.

و هذا الدليل هو الدليل التام الوافى فى إثبات المقام.

الجهه الثالثه: أنّ المراد من الصحة فى المقام هى الصحة الواقعيه لا الصحة عند العامل على ما نسب إلى المحقق القمى (قدس سره) (1) و ذلك لقيام السيره على ترتيب آثار الواقع على العمل الصادر من الغير، و الصحة عند العامل لا توجب ترتب الآثار عند الحامل على الصحة، فان أصاله الصحة لا تكون أزيد من العلم بالصحه. و العلم بصحه العمل عند العامل لا يوجب ترتب الأثر عند غيره، فلو علم المأموم ببطلان صلاه إمامه باجتهاد أو تقليد، أو من جهه إخلال الإمام بها من جهه الشبهه الموضوعيه، لم يجز الائتمام به و إن كانت الصلاه صحيحه عند الإمام.

الجهه الرابعه: أنّ الحمل على الصحة - باعتبار العلم بحال العامل و عدمه من حيث علمه و جهله بالصحه - يتصور على صور:

ص: ٣٩١

الصورة الأولى: أن يعلم أنّ العامل جاهل بصحة عمله وفساده، إمّا من جهه الجهل بالحكم، أو من جهه الجهل بالموضوع، فيكون احتمال الصحة لمجرد احتمال المصادفه الاتفاقيه للواقع.

الصورة الثانيه: أن لا يعلم علمه بالصحة و الفساد و جهله بهما.

الصورة الثالثه: أن يعلم كون العامل عالماً بالصحة و الفساد. و هذه الصورة أيضاً تتصور على أقسام، إذ مع العلم بكونه عالماً إمّا أن يعلم موافقته مع الحامل، و إمّا أن يعلم مخالفه العامل و الحامل، و إمّا أن لا يعلم الموافقه و لا المخالفه.

أمّا الصورة الأولى: فالظاهر عدم جريان أصاله الصحة فيها، إذ ليس لنا دليل لفظي نتمسك بعمومه أو إطلاقه، بل الدليل على أصاله الصحة إنّما هو السيره على ما عرفت، و هى دليل لبي لا بدّ فيه من الاقتصار على القدر المتيقن. و لم يحرز قيام السيره على ترتيب الآثار على عمل كان عامله جاهلاً بصحته وفساده، فإنّ الحمل على الصحة إنّما هو من باب ظهور الحال، أى ظاهر حال المسلم أنّه لا يقدم على العمل الفاسد. و ليس لحاله ظهور مع الجهل بالصحة و الفساد، فلا مجال لجريان أصاله الصحة، بلا فرق بين كونه جاهلاً بالحكم أو جاهلاً بالموضوع، و كونه معذوراً أو غير معذور كما فى موارد العلم الاجمالي.

و أمّا الصورة الثانيه: فالظاهر جريان أصاله الصحة فيها، فإنّ السيره قائمه على ترتيب الآثار على أعمال الناس بلا تفحص عن حال العامل من حيث كونه عالماً أو جاهلاً.

و أمّا الصورة الثالثه: فمع العلم بالموافقه تجرى أصاله الصحة بلا- إشكال، و هو القدر المتيقن. و كذا مع الجهل بالموافقه و المخالفه، لقيام السيره على ترتيب

الآثار بلا تفحص عن الموافقه و المخالفه. و أما مع العلم بالمخالفه فتارة تكون المخالفه بينهما بالتباين، بأن يكون الصحيح عند أحدهما فاسداً عند الآخر، و لا مجال للحمل على الصحه فى مثله، إذ مفاد أصاله الصحه هو الحمل على الصحه عند الحامل، لعدم ترتب الأثر على الصحه عند العامل على ما ذكرناه (١). و الحمل على الصحه عند الحامل يكون حملاً على الفساد عند العامل، فىكون مخالفاً لظاهر حاله. و أخرى لا تكون المخالفه بينهما بالتباين، كما إذا رأى أحدهما اشتراط العمل بشىء، و الآخر عدم اشتراطه به، لا كونه مانعاً كما فى تثليث التسيحات الأربعه، فىرى أحدهما اعتباره فى الصلاه، و الآخر عدمه، لا أنه مبطل لها، فىكون الصحيح عند أحدهما باطلاً عند الآخر دون العكس.

و فى مثله يظهر من كلام شيخنا الأنصارى (٢)(قدس سره) جريان أصاله الصحه.

و للمناقشه فىه مجال، لعدم إحراز قيام السيره فىه، و بمجرد الشك فى قيام السيره تسقط أصاله الصحه، لعدم الدليل عليها، فلو رأى أحد اعتبار تثليث التسيحات فى الصلاه، لا يجوز له الاقتداء بمن يرى عدم اعتباره فيها عملاً بأصاله الصحه. نعم، لو رأى اعتباره فى خصوص حال العلم، يجوز له الاقتداء بمن لا يرى اعتباره أصلاً، لا لأصاله الصحه، بل لكون صلاته صحيحه حينئذ عند المأموم أيضاً، بلا احتياج إلى إعمال أصاله الصحه.

الجهه الخامسه: أن الشك فى الصحه إمّا أن يكون من جهه الشك فى قابليه الفاعل، و إمّا أن يكون من جهه الشك فى قابليه المورد، و إمّا أن يكون من جهه

ص: ٣٩٣

١- ١) فى الجهه الثالثه ص ٣٩١

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٧٢١

احتمال عدم الشرط أو وجود المانع مع إحراز قابلية الفاعل و المورد.

و القدر المتيقن من موارد جريان أصاله الصحه هي الصوره الأخيره. و أما الصورتان الأوليان، فقد وقع الخلاف بينهما في جريان أصاله الصحه فيهما.

فذهب العلامة (١) و المحقق الثاني (٢) إلى عدم جريانها فيهما، بدعوى أنّ الحمل على الصحه إنّما هو فيما إذا كان الشك في الصحه الفعلية بعد إحراز الصحه التأهليه، لا فيما إذا كان الشك في الصحه التأهليه، و تبعهما في ذلك جماعه.

و اختار شيخنا الأنصاري (٣) و تبعه جماعه أخرى (قدس سرهم) جريان أصاله الصحه فيهما بدعوى قيام السيره على ترتيب الآثار على المعاملات الصادره من الناس، مع الشك في كون البائع مالكاً أو غاصباً مثلاً، فالسيه قائمه على الحمل على الصحه مع عدم إحراز قابلية الفاعل.

ثم إنّ قابلية الفاعل إنّما عرفيه بمعنى اعتبارها في نظر العرف و أمضاه الشرع ككون البائع مميزاً، لعدم صحه بيع الصبي غير المميز عند العرف أيضاً. و إمّا شرعيه بمعنى اعتبارها بتأسيس من الشارع فقط، ككون البائع بالغاً، فإنّ اعتبار البلوغ إنّما هو من جهه الشرع، لعدم الفرق في نظر العرف بين العقد الواقع من البالغ و العقد الصادر من غيره، و لا سيما إذا كان التفاوت بينهما بمقدار لا يعتد به.

و كذا القابليه المعتمده في المورد تارة عرفيه ككون المبيع مالاً بناءً على

ص: ٣٩٤

١-١) قواعد الأحكام ٢: ١٥٦، التذكرة ٢: ٨٧ السطر ٧

٢-٢) جامع المقاصد ٧: ٣٠٧

٣-٣) فرائد الأصول ٢: ٧٢٤

اعتبار المالىه فى البيع العرفى كما يظهر من تعريف المصباح البيع بمبادله مال بمال (1). و أخرى شرعيه كعدم كون المبيع خمراً مثلاً فإنّ الشارع ألغى مالىه الخمر دون العرف.

و لا- يصح حمل كلام العلامه و المحقق الثانى (قدس سرهما) على اعتبار إحراز القابليه العرفيه فقط فى الفاعل و المورد فى جريان أصاله الصحه، و ذلك لأنهما مثلاً للشك فى قابليه الفاعل بالشك فى البلوغ، و التزما بعدم جريان أصاله الصحه فيما إذا شك فى صحه عمل من جهه الشك فى بلوغ العامل، و من المعلوم أنّ اعتبار البلوغ شرعى على ما ذكرناه، فلا بدّ فى جريان أصاله الصحه عندهما من إحراز القابليه العرفيه و الشرعيه فى الفاعل و المورد.

و الصحيح ما ذهبنا إليه، لما ذكرناه سابقاً من أنّه ليس لأصاله الصحه دليل لفظى يتمسك بعمومه أو إطلاقه، و لم يحرز قيام السيره على ترتيب الآثار مع الشك فى القابليه، بل المحرز قيام السيره على عدم ترتيب الآثار معه، فاذا باع زيد دار عمرو مع الاعتراف بكونها دار عمرو، و شك فى أنّه و كيل عن عمرو أم لا، فهل يقدم العقلاء على الشراء و إعطاء الثمن له و التصرف فى الدار، كلّاً. و كذا إذا طلق زيد زوجه عمرو مثلاً، فالسيره جاريه فى أمثال هذه الموارد - مما شك فيه فى القابليه - على عدم ترتيب الآثار، و لا أقل من الشك، و هو كافٍ فى الحكم بعدم جريان أصاله الصحه، لعدم الدليل عليها.

و أمّا ما ذكره الشيخ (قدس سره) من قيام السيره على ترتيب الآثار على المعاملات الصادره من الناس فى الأسواق مع عدم إحراز قابليه الفاعل، فهو و إن كان مسلماً، إلّا أنّه من جهه قاعده اليد، فإنّه لولاها لما استقام للمسلمين

ص: ٣٩٥

سوق، فلا ربط له بأصالة الصحه.

و إن شئت قلت: قابليه الفاعل فى الموارد المذكوره محرزہ بقاعده اليد، لا- أنّ أصاله الصحه جاریه مع عدم إحراز القابليه، فالأمثله المذكوره خارجه عن محل الكلام، و المثل المطابق لمحل الكلام هو الذى ذكرناه مما ليس مورداً لقاعده اليد، و قد ذكرنا أنّ السيره قائمه فى مثله على عدم ترتيب الآثار، و لا أقل من الشك و هو كافٍ فى المدعى، و لذا لو أنكر عمرو توكيل زيد فى الطلاق فى المثل الذى ذكرناه، فانجرّ الأمر إلى الترافع يحكم بفساد الطلاق، إلّا أن تثبت الوكالة. و لو كانت أصاله الصحه جاریه فى أمثال المقام، لكان إثبات الفساد على عهده الزوج، فيحكم بصحه الطلاق، إلّا أن يثبت الزوج عدم التوكيل و هو كما ترى.

ثمّ إنّ الشيخ (قدس سره) (١) بعد ما التزم بجريان أصاله الصحه و لو مع الشك فى القابليه ذكر أنّه لو تنزّلنا عن ذلك و قلنا بعدم جريانها مع الشك فى القابليه، لا مانع من جريان أصاله الصحه فيما إذا شك فى صحه عقد من جهه الشك فى قابليه أحد من الموجب و القابل مع إحراز قابليه الآخر، إذ بعد إحراز قابليه الموجب مثلاً لو شك فى صحه العقد من جهه الشك فى قابليه القابل لاحتمال كونه غير بالغ مثلاً تجرى أصاله الصحه فى الايجاب، لكون قابليه الموجب محرزہ على الفرض، فيحكم بكون الايجاب إيجاباً مؤثراً، و هو معنى صحه العقد.

و بالجملة: على فرض تسليم اعتبار إحراز القابليه يكفى إحراز قابليه أحد الطرفين، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

ص: ٣٩٦

و لا يمكن المساعده عليه بعد اعتبار إحراز القابليه كما هو المختار، فان صحه كل شىء بحسبه، و صحه الجزء عباره عن كونه قابلاً للجزئيه، و لا- يثبت بها وجود الجزء الآخر و لا- صحته، فصحه الايجاب عباره عن كونه بحيث لو انضم إليه القبول لكان العقد المركب منهما مؤثراً قابلاً لفساده، فجريان أصاله الصحه فى الايجاب لا يثبت وجود القبول و لا صحته.

و بالجمله: الحمل على الصحه ليس أولى من إحرازها بالوجدان. و لو أحرزنا صحه الايجاب بالوجدان و شككنا فى وجود القبول أو فى صحته، لا يمكن إثبات القبول و لا صحته بصحه الايجاب المحرز بالوجدان، فكيف بالصحه المحرز بالأصل، و هذا الذى ذكرناه مع وضوحه قد اعترف به الشيخ (قدس سره) بعد كلامه السابق بسطور، و نتعرض لتفصيله قريباً (1) إن شاء الله تعالى.

و مما يتفرع على اعتبار إحراز القابليه فى جريان أصاله الصحه أنه لو شك فى صحه بيع عين موقوفه للشك فى كون المورد من الموارد التى قد استثنيت من عدم جواز بيع الوقف، لا تجرى أصاله الصحه، إذ قابليه المحل غير محرز بعد كون الوقف غير قابل للبيع، إلّا فى موارد مخصوصه.

تنبيه

ليس المراد من الفاعل الذى اعتبرنا قابليته هو العاقد، أى الذى يصدر منه انشاء العقد، بل المراد منه فى البيع مثلاً هو مالك المبيع، فإنه هو الذى ينتقل منه المبيع و ينتقل إليه الثمن، فلا مانع من جريان أصاله الصحه فيما إذا شك فى

ص: ٣٩٧

صححة البيع من جهة الشك في قابليه العاقد، لاحتمال كونه غير بالغ مثلاً مع إحراز قابليه المالك، و لا تجرى أصاله الصححة فى عكس هذه الصورة، و هو ما إذا شك فى كون المالك قابلاً مع إحراز قابليه العاقد.

الجهه السادسة: صححه كل شىء بحسبه و باعتبار آثار نفسه، فلا تترتب على جريان أصاله الصححه فى جزء الآثار المترتبه على المركب، إلما بعد إحراز بقيه الأجزاء بالوجدان أو بالأصل، و لذا ذكرنا آنفاً أنه لا تترتب آثار العقد بجريان أصاله الصححه فى الايجاب، إلما بعد إحراز صححه القبول أيضاً، وعليه فاذا علمنا بوقوع إنشاء البيع من غير المالك، و شككنا فى كونه مأذوناً من قبل المالك، لا يثبت الإذن بجريان أصاله الصححه فى الانشاء، لأن صححه الانشاء عباره عن كونه جامعاً للشرائط المعتره فى نفسه من العربيه و الماضويه مثلاً و الاذن من المالك شرط لصححه البيع لا لانشاء العقد، فعدم ترتب الأثر على البيع لعدم الاذن من المالك قبله و لا الاجازه بعده لا يضر بصححه الانشاء. و كذا لو شك فى صححه الهبه أو بيع الصرف و السلم من جهة الشك فى تحقق القبض، فان جريان أصاله الصححه فى إنشاء الهبه أو البيع لا يثبت تحقق القبض، فلا يمكن ترتيب آثار الهبه و البيع، إذ لا تترتب على صححه الجزء آثار الكل.

و ظهر بما ذكرناه عدم تماميه ما ذكره - فى النزاع المعروف عند الشك فى صححه بيع الرهن من جهة الشك فى تقدم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه و تأخره عنه - من التمسك لصححه البيع بجريان أصاله الصححه فى الاذن تارةً كما عن جماعه، و لفساده بجريان أصاله الصححه فى الرجوع أخرى كما عن جماعه أخرى، و ذلك لأن صححه الاذن لا تثبت وقوع البيع قبل الرجوع، كما أن صححه الرجوع لا تثبت وقوع البيع بعده، فان صححه الاذن عباره عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده جامعاً لسائر الشرائط لترتب عليه الأثر، كما أن صححه الرجوع

عبارة عن كونه بحيث لو وقع البيع بعده لكان فاسداً، هذا على القول ببقاء حق الرهانه مع الاذن في البيع. و أما على القول بعدمه لكون الاذن في البيع إسقاطاً لحق الرهانه، فلا مجال لجريان أصاله الصحه في الرجوع أصلاً، لعدم كونه قابلاً للصحه بعد سقوط حق الرهانه.

و ظهر بما ذكرناه عدم جريان أصاله الصحه في أصل البيع أيضاً، لعدم إحراز قابليه البائع حين البيع، لاحتمال كون الرجوع قبل البيع، فلا يكون مأذوناً من قبل المالك. و لا يكفي إحراز القابليه آنأ ما، بل لا بدّ من إحرازها حين البيع، كما هو الحال في جميع الشرائط، فإنّ الطهاره لا بدّ من تحققها حين الصلاه، و لا يكفي تحققها في آن من الآنات كما هو واضح.

فتحصّل: أنّ التمسك بأصاله الصحه في هذه المسأله إمّا غير صحيح، أو غير مفيد، كما أنّه لا يصح التمسك باستصحاب بقاء الاذن إلى زمان وقوع البيع، لأنّه معارض باستصحاب عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع (1)، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، و هو أصاله بقاء ملكيه الراهن و عدم الانتقال إلى المشتري، فيحكم بفساد البيع لأجل هذا الأصل.

الجهه السابعه: لا بدّ في جريان أصاله الصحه من إحراز أصل العمل الجامع بين الصحيح و الفاسد، إذ السيره قائمه على الحمل على الصحه فيما إذا أحرز أصل العمل و شك في صحته و فساده، لا فيما إذا شك في تحقق العمل. و من هنا ظهر أنّه لو كان العمل من العناوين القصديه - كالصوم و الصلاه و الغسل - لا مجال لجريان أصاله الصحه فيما إذا لم يحرز القصد، لكون الشك حينئذ في تحقق العمل لا في صحته و فساده بعد إحراز وجوده، كما تقدمت الاشاره إليه في قاعده

ص: ٣٩٩

١-١) بناءً على ما تقدم منه لا معارضه بين الاستصحابين، فراجع ص ٢٣٩

الفراغ (١)، بل لا- تجرى أصاله الصحه مع عدم إحراز قصد العنوان و لو لم يكن العمل من العناوين القصدية كالطهاره من الخبث، فإنها لا- تحتاج إلى قصد العنوان أصلاً، و مع ذلك لو رأينا أحداً يصب الماء على ثوب متنجس و لم نعلم بأنه قصد تطهيره أو إزاله الوسخ مثلاً، لا مجال لجريان أصاله الصحه. نعم، بعد إحراز كونه قاصداً التطهير لو شككنا فى حصول الطهاره الشرعيه لاحتمال الاخلال بشرط من شروطها كالعصر و التعدد، يحكم بحصولها حملاً لفعله على الصحه.

و ظهر بما ذكرناه أنه لو استأجر الوصى أو الولي أحداً لاتيان الصوم أو الصلاه عن الميت فأتى الأجير بعمل لا يدرى الوصى أنه قصد به النيابة عن الميت أم لا، لا مجال لجريان أصاله الصحه و الحكم بفراغ ذمه الميت، لأنّ النيابة من العناوين القصدية لا بدّ من إحرازها فى جريان أصاله الصحه على ما ذكرناه، فبعد إحراز قصد النيابة لو شك فى صحه العمل المأتى به عن الميت لاحتمال اختلال فيه جزءاً أو شرطاً، يكون مورداً لجريان أصاله الصحه و الحكم بفراغ ذمه الميت.

ثمّ إنّه ذكر شيخنا الأنصارى (٢) (قدس سره) فى المقام كلاماً حاصله: أنّ العمل الصادر عن النائب ذو حيثيتين: الأولى: حيثيه المباشره و صدور العمل منه. الثانيه: حيثيه النيابة و كون العمل عن الغير، و لكل من حيثيتين أحكام.

فمن أحكام حيثيه الأولى وجوب مراعاة تكليف نفسه من حيث الجهر و الاخفات و لو كان نائباً عن امرأه. و كذا بالنسبه إلى الستر، فيجوز له الاكتفاء

ص: ٤٠٠

١-١) راجع ص ٣٨١

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٧٢٧

بستر العورتين، و لا يجوز لبس الحرير مع كون المنوب عنه امرأه، لأن هذه أحكام جعلت للمباشر للصلاه، سواء كانت لنفسه أو لغيره.

و من أحكام الحيثيه الثانيه وجوب مراعاة تكليف المنوب عنه من حيث القصر و الاتمام، فاذا شك في صحه العمل الصادر عن النائب مع عدم إحراز قصد النيابة، فالرجوع إلى أصاله الصحه لا يفيد بالنسبه إلى الحكم بفراغ ذمه الميت، إذ مفادها صحه هذا العمل و لا يثبت بها قصد النيابة عن الميت. نعم، يحكم باستحقاق النائب للأجره بمقتضى أصاله الصحه، لأن مورد الاجاره هو العمل الصحيح، و أصل العمل محرز بالوجدان و صحته بأصاله الصحه، انتهى ملخصاً.

أقول: التفكيك بين الحكم بفراغ ذمه الميت و استحقاق الأجره غريب جداً، فإنّ مورد الاجاره ليس هو الاتيان بالعمل الصحيح مطلقاً، بل الاتيان به نيابةً عن الميت، و لا يثبت بأصاله الصحه قصد النيابة باعتراف منه (قدس سره) فكيف يحكم باستحقاق الأجره لجريان أصاله الصحه. فالصحيح عدم الفرق بينهما في عدم ترتبهما على أصاله الصحه إلّا مع إحراز قصد النيابة.

ثمّ إنّ طريق إحراز هذا القصد إخبار العامل ليس إلّا، فإنّ العلم الوجداني به و قيام البينه عليه متعذر، لكونه أمراً قلبياً لا يعلمه إلّا العامل، فهل يكفي إخباره مطلقاً لانحصار الطريق فيه، أو بشرط العدالة، أو بشرط الوثاقه؟ وجوه.

أمّا اعتباره مطلقاً و لو كان فاسقاً غير متحرز عن الكذب، فلم يدل عليه دليل. و اعتبار الاخبار مطلقاً في موارد مخصوصه لانحصار الطريق فيه مختص بموارد النص، كما في إخبار المرأه عن كونها طاهراً أو حائضاً أو حاملاً. أو غير ذلك، فلا وجه للتعدى عن مورد النص إلى غيره.

و أمّا اعتبار العدالة، فلم يدل عليه دليل أيضاً، فالمتعين هو الاكتفاء باخبار العامل إذا كان ثقه، لما ذكرناه فى بحث حجيه الخبر (١) من استقرار سيره العقلائيّه على العمل بخبر الثقه و لم يردع عنه الشارع.

الجهه الثامنه: قد ذكرنا فى بعض تنبيهات الاستصحاب (٢) أنّه لا- أصل لما هو المشهور بينهم من حجيه مثبتات الأمارات دون الأصول، إذ لم يدل دليل على حجيه المثبت من الأمارات أيضاً إلّا فى باب الاخبار، لاستقرار سيره العقلاء على الأخذ باللوازم فى باب الاخبار على ما تقدم، فالبحت عن كون أصاله الصحه من الأمارات أو من الأصول مما لا تترتب عليه ثمره، لعدم قيام سيره على الحمل على الصحه بالنسبه إلى اللوازم، سواء كانت من الأمارات أو من الأصول.

مضافاً إلى وضوح عدم كونها من الأمارات، إذ ليس لها جهه كاشفيه عن الواقع أصلاً، غايه الأمر أنّ ظاهر حال المسلم فى مقام الامتثال كاشف عن أنّه لا يقدم إلّا على الاتيان بما هو صحيح عنده، لا أنّه كاشف عن الصحه الواقعيه، و قد ذكرنا (٣) أنّ مفاد أصاله الصحه هو ترتيب آثار الواقع، لا الحمل على الصحه عند العامل.

و بالجملة: عدم جواز الأخذ باللوازم فى أصاله الصحه مما لا إشكال فيه، و لا يحتاج إلى ذكر أمثله، إلّا أنّ الشيخ (قدس سره) (٤) ذكر فى المقام أمثله

ص: ٤٠٢

١-١) راجع الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٢٢٨

٢-٢) و هو التنبيه الثامن، راجع ص ١٨٦

٣-٣) فى الجهه الثالثه ص ٣٩١

٤-٤) فرائد الأصول ٢: ٧٢٨

ثلاثة و نحن نتبعه بذكرها.

المثال الأول: ما إذا شك في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر و الخنزير، أو بعين معيّنه من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، لجريان أصاله الصحه في البيع، لكونه لازماً لصحه البيع.

أقول: ما ذكره من عدم الحكم بخروج العين عن ملكه مما لا- إشكال فيه، إلما أن ابتناء ذلك على عدم حجيه أصاله الصحه بالنسبه إلى اللوازم ليس على ما ينبغي، إذ المثال المذكور ليس مورداً لجريان أصاله الصحه أصلاً، لما ذكرناه سابقاً (١) من أن جريانها متوقف على إحراز قابليه الفاعل و المورد، فمع احتمال وقوع البيع على الخمر و الخنزير لا مجال لجريان أصاله الصحه.

المثال الثاني: ما نقله عن العلامة (٢) (قدس سره) و هو ما إذا اختلف المؤجر و المستأجر، فقال المؤجر: آجرتك الدار مثلاً كل شهر بكذا، و قال المستأجر: آجرتي سنه بكذا، فالمؤجر يدعى فساد الاجاره، لعدم تعيين المده، و المستأجر يدعى صحتها، ففي تقديم قول المستأجر نظر.

و محل استشهاد الشيخ (قدس سره) هو قول العلامة: ففي تقديم قول المستأجر نظر، إذ الوجه في تقديمه أصاله الصحه، و كون منافع الدار في هذه السنه للمستأجر لازم عقلي لصحه الاجاره المذكوره، للعلم بأن الاجاره المردده بين ما يقوله المؤجر و ما يقوله المستأجر لو كانت صحيحه، لوقعت على ما يقوله المستأجر.

ص: ٤٠٣

١- ١) في الجهه الخامسه ص ٣٩٨

٢- ٢) راجع قواعد الأحكام ٢: ٣١٠

و تحقيق هذا البحث يقتضى التكلم فى مقامين: المقام الأوّل: فى صحه الاجاره و فسادها فيما إذا قال المؤجر آجرتك كل شهر بدرهم. المقام الثانى: فى حكم الاختلاف المذكور على القول بالصحه و على القول بالفساد.

أمّا المقام الأوّل: فالمشهور فيه فساد الاجاره، لعدم تعيين المده و هو شرط فى صحه الاجاره. و ذهب بعضهم إلى صحتها بالنسبه إلى الشهر الأوّل، و فسادها بالنسبه إلى غيره، و هو التحقيق. أمّا الفساد بالنسبه إلى غير الشهر الأوّل، فلعدم معلومه المده، بل ربما تكون غريبه، كما إذا اختلفت الأجره فى الشهر كما فى المشاهد المشرفه، فان إجاره الدار فى أيام الزياره ليست متساويه مع غيرها. و أمّا الصحه بالنسبه إلى الشهر الأوّل، فلأن عقد البيع و الاجاره و أمثالهما و إن كان بحسب اللفظ واحداً، إلّا أنّه بحسب اللب ينحل إلى عقود متعدده بتعدد المتعلق، فقوله: آجرتك الدار كل شهر بدرهم، ينحل إلى إجازات متعدده بتعدد الشهر، فلا مانع من صحه الاجاره بالنسبه إلى الشهر الأوّل، لكون المده معلومه، و لا يضرب بها بطلان الاجاره بالنسبه إلى غيره.

و لذا ذكرنا (1) أن بيع ما يملك و ما لا يملك و بيع ما يملك و ما لا يملك صحيح بالنسبه إلى ما يملك و ما يملك. و الأوّل كما إذا باع منّا من الحنطه من ماله، و منّا من الحنطه من مال زيد بدرهمين، و قال: بعتك منّين من الحنطه كل منّ بدرهم، فلم يمضه زيد. و الثانى كما إذا باع شاه و خنزيراً، و قال: بعتك الشاه و الخنزير كل واحده منهما بدرهم، فالبيع من هذه الجهه نظير العام الاستغراقى ينحل إلى بيوع متعدده بحسب تعدد أفراد المبيع، بل ينحل بحسب أجزاء مبيع واحد على تقدير تساوى الأجزاء من حيث قيمه.

ص: ٤٠٤

و أما المقام الثاني: فعلى القول بالفساد يكون المؤجر مدعياً للفساد و المستأجر مدعياً للصحة، و لا وجه لتقديم قول المستأجر، لعدم إحراز وقوع الاجاره على السنه ليحكم بصحتها بمقتضى أصاله الصحة. و جريانها فى الاجاره على إجمالها لا يثبت وقوعها على السنه و كون منفعه الدار للمستأجر فيها، إلّا على القول بالأصل المثبت و لا نقول به - كما تقدّم (١)- فيحكم بتقديم قول المؤجر و فساد الاجاره إلّا أن يثبت المستأجر صحتها.

و أما على القول بصحة الاجاره بالنسبه إلى الشهر الأوّل، فيكون المؤجر أيضاً مدعياً للصحة، فيدخل فى باب التداعى، إذ المؤجر يدعى فرداً من الاجاره الصحيحه، و المستأجر يدعى فرداً آخر منها، فلو لم تقم البيئه من طرف أصلاً، تصل النوبه إلى التحالف، فيتحالفان و تنفسخ الاجاره بالتحالف، نظير ما إذا اختلف البائع و المشتري فى المثلث مع الاتفاق على صحه البيع، أو اختلفا فى الثمن، فبعد التحالف ينفسخ البيع، و يردّ كل من الثمن و المثلث إلى مالكه. و أما التقييد بقوله هنا - بعد قوله: فالأقوى صحه العقد فى الشهر الأوّل - على ما فى جامع المقاصد (٢)و إن لم يكن فى عباره الشيخ (قدس سره)، فلم يتضح لنا إلى الآن وجهه.

المثال الثالث: ما نقله الشيخ أيضاً عن العلامة (قدس سره) و هو ما إذا اختلف المؤجر و المستأجر فى تعيين المده أو الأجره، فادعى المستأجر التعيين و أنكره المؤجر، و استشكل فى تقديم قول المستأجر لأصاله الصحة، ثم قال:

ص: ٤٠٥

١-١) فى التنبه الثامن من تنبيهات الاستصحاب ص ١٨١

٢-٢) جامع المقاصد ٧: ٣٠٨

و الأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى. و قال فى جامع المقاصد (١) فى شرح هذه العبارة: إنَّ المستأجر إن ادعى تعيين المده أو الأجره بأجره المثل أو أزيد منها: لم يتضمن قوله دعوى شىء سوى صحه الاجاره، فيقدّم قوله بمقتضى أصله الصحه، و إن ادعى التعيين بأقل من أجره المثل يكون مدعياً لشىء زائد على صحه الاجاره يكون ضرراً على المؤجر، فلا وجه لتقديم قوله، إذ الزائد المذكور من لوازم صحه الاجاره، و ليست أصله الصحه حجّة بالنسبه إلى اللوازم كما ذكرنا.

و ردّه المحقق النائنى (٢) (قدس سره) أنه لو ادعى المستأجر التعيين بأجره المثل أو أزيد، لا مجال لجريان أصله الصحه، لعدم ترتب أثر عليها، فإن أجره المثل ثابتة فى ذمه المستأجر، سواء كانت الاجاره صحيحه أم فاسده. أمّا فى صورته الصحه فواضح. و أمّا مع الفساد، فلقاعدته ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.

أقول: ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) يتم فيما إذا كان اختلاف المؤجر و المستأجر بعد انقضاء المده. و أمّا لو كان اختلافهما فى أثناء المده فلا يكون جريان أصله الصحه لغواً، فإنه لو استأجر داراً فى شهر مثلاً، و اختلفا فى الأجره فى أثناء الشهر، فادعى المستأجر تعيين الأجره و أنكره المؤجر، فأصله الصحه و إن كانت بالنسبه إلى ثبوت أجره المثل غير مثمره، إلّا أنّها تثمر بالنسبه إلى تسليم العين، فعلى تقدير جريانها ليس للمؤجر مطالبه العين المستأجره إلى انقضاء المده، و للمستأجر الانتفاع بها فى بقيه المده، بخلاف ما إذا

ص: ٤٠٦

١-١) جامع المقاصد ٧: ٣١٠

٢-٢) أجود التقريرات ٤: ٢٥٣، فوائد الأصول ٤: ٦٦٩

حكمتنا بعدم جريانتها، إذ عليه للمؤجر مطالبه العين و على المستأجر تسليمها، و الظاهر أنّ مورد كلام العلامة هو ما إذا كان الاختلاف قبل انقضاء المده، فالوجه فى شرح مراده هو ما ذكره فى جامع المقاصد.

الجهه التاسعه: فى حكم معارضه أصاله الصحه مع الاستصحاب، و هى المقصود بالبحث هنا، فنقول: الاستصحاب المعارض بأصاله الصحه إمّا حكمى، و إمّا موضوعى. أمّا الاستصحاب الحكمى، فلا ينبغى الاشكال فى تقديم أصاله الصحه عليه، كما إذا شك فى صحه بيع لاحتمال الاختلال فى شرط من شروطه مع إحراز قابليه الفاعل و المورد، فلا مجال للتمسك بالاستصحاب الحكمى - أى استصحاب عدم الانتقال المعبر عنه بأصاله الفساد - بل المتعين هو الحكم بالصحه لأصاله الصحه.

و لا- تترتب على البحث عن أنّ تقديمها على الاستصحاب الحكمى هل هو من باب الحكومه أو التخصيص ثمره عمليه، فلا نتعرض للتكلم فى هذه الجهه، إذ بعد استقرار السيره على الحمل على الصحه فى مثل المثال المذكور تكون أصاله الصحه مقدّمه على الاستصحاب، سواء كان من باب الحكومه أم التخصيص، فلا فائده فى البحث عن هذه الجهه.

و أمّا الاستصحاب الموضوعى - كما إذا شك فى صحه بيع لكون المبيع خمراً سابقاً، و شك فى انقلابه خلاً حين البيع - فلا إشكال فى جريان الاستصحاب الموضوعى، فيحكم ببقائه على الخمرىه بالتعبّد، فلا يبقى شك فى فساد البيع، لكونه واقعاً على ما هو خمّر بحكم الشارع. و كذا لو شك فى صحه بيع لاحتمال كون أحد المتبايعين غير بالغ، فبأصاله عدم بلوغه يحرز كون البيع صادراً من غير البالغ، فيحكم بفساده، و لا مجال لجريان أصاله الصحه فى مثله، لا لتقديم

الاستصحاب الموضوعى عليها، بل لعدم جريانها فى نفسها مع قطع النظر عن الاستصحاب المذكور، لما ذكرناه (١) من أنها متوقفه على إحراز قابليه الفاعل و المورد، فمع الشك فى قابليه المورد - كما فى المثال الأوّل - أو فى قابليه الفاعل - كما فى المثال الثانى - لا تجرى أصاله الصحه، لعدم تحقق السيره على الحمل على الصحه إلّا بعد إحراز القابليه، فهى غير جاريه و لو لم يجر الاستصحاب أيضاً، فعدم جريان أصاله الصحه فى هذه الأمثله إنّما هو لعدم المقتضى، لا لوجود المانع.

و اعلم أنّ المحقق النائينى (٢) (قدس سره) ذكر فى المقام أنّه على القول بكون أصاله الصحه من الأمارات، و الاستصحاب من الأصول لا إشكال فى تقديمها عليه. و على القول بالعكس لا إشكال فى العكس، و أطال الكلام فى تقديم أحدهما على الآخر على القول بكون كليهما من الأمارات أو من الأصول.

و ظهر بما ذكرناه أنّ هذه التفصيلات لا ترجع إلى محصل، لأننا ذكرنا أنّ الدليل على أصاله الصحه هى السيره، ففى كل مورد جرت السيره فيه على الحمل على الصحه، فلا محاله تكون أصاله الصحه جاريه و مقدمه على الاستصحاب و لو على القول بكونها من الأصول و الاستصحاب من الأمارات، إذ تحقق السيره على الحمل على الصحه كالتصريح المخصص للدليل الاستصحاب، و فى مورد لم يحرز قيام السيره على الحمل على الصحه فيه - كما فى موارد الشك فى القابليه - يقدّم الاستصحاب عليها حتى على القول بكونها من الأمارات و الاستصحاب من الأصول، لعدم جريانها فى نفسها، لا لمعارضه الاستصحاب

ص: ٤٠٨

١- ١) فى الجبهه الخامسه ص ٣٩٣

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٥٤ و ما بعدها، راجع أيضاً فوائد الأصول ٤: ٦٦٩ و ما بعدها

كما ذكرناه آنفاً، فعلى القول بكونها من الأمارات تكون حينئذ من الأمارات غير المعتبره، و لا إشكال فى تقديم الأصل عليها، هذا تمام الكلام فى أصله الصحه و معارضتها مع الاستصحاب.

الكلام فى تعارض الاستصحاب مع قاعده اليد

و ملخص الكلام فيه: أنه إن قلنا بكون قاعده اليد فى عرض سائر الأمارات و فى رتبها، فلا- إشكال فى تقديمها على الاستصحاب، لكونه متأخراً عن سائر الأمارات، بناءً على كونه منها، فضلاً عن القول بكونه من الأصول. و إن قلنا بتأخر قاعده اليد عن سائر الأمارات، و أنها فى رتبه الاستصحاب، فلا- بدّ من تقديمها على الاستصحاب أيضاً، لورود أدلتها فى موارد الاستصحاب، فإنّ الغالب العلم بكون ما فى أيدي الناس مسبقاً بكونه ملكاً للغير، إلّا فى المباحات الأصليه، بل يمكن جريان استصحاب عدم الملكيه فيها أيضاً على وجه، فلا بدّ من تخصيص الاستصحاب بها، و إلّا يلزم حمل أدله قاعده اليد على الموارد النادره، بل يلزم المحذور المنصوص، و هو اختلال السوق.

نعم، لا- مانع من الرجوع إلى الاستصحاب فى موردين، لا- لتقدمه على قاعده اليد، بل لعدم جريان القاعده بنفسها لقصور المقتضى.

المورد الأوّل: ما إذا تقارنت اليد بالاقرار، كما إذا اعترف ذو اليد بكون المال ملكاً للمدعى، و ادعى انتقاله إليه بالشراء أو الهبه، فينقلب ذو اليد مدعياً و المدعى منكرًا، فيحكم بكون المال للمدعى بمقتضى الاستصحاب، إلّا أن يثبت ذو اليد انتقاله إليه. و لا مجال للأخذ بقاعده اليد، لعدم الدليل عليها مع

اقتران اليد بالاعتراف، فإنّ الدليل عليها هي السيره، و روايه حفص بن غياث (١) الداله على الحكم بالملكه على ما فى أيدى المسلمين، المعلل بأنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق. أمّا السيره فلم يحرز قيامها فى المقام، أى فيما إذا اقترنت اليد بالاعتراف. و أمّا الروايه فلا إطلاق لها يشمل المقام، إذ لا يلزم تعطيل السوق لو لم يؤخذ بها فى مثل المقام.

المورد الثانى: ما إذا كانت اليد مسبوقة بكونها غير يد ملك، كما إذا كانت أمانيه أو عدوانيه، بأن كان المال فى يده بالاجاره أو العاربه أو غصباً فادعى الملكيه، فلا يمكن الأخذ بقاعده اليد، بل يحكم ببقاء ملكيه المالك بمقتضى الاستصحاب، لا لتقدمه على قاعده اليد، بل لما ذكرناه من عدم المقتضى للقاعده مع قطع النظر عن الاستصحاب، إذ لم يحرز قيام السيره فى المقام، و لا يكون مشمولاً للروايه المتقدمه على ما ذكرناه فى المورد الأوّل، فلا حاجه إلى الاعاده.

ص: ٤١٠

١ - ١) نقل فى الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه، و على بن محمّد القاسانى جميعاً عن القاسم بن يحيى عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال له رجل: إذا رأيت شيئاً فى يد رجل يجوز لى أن أشهد أنّه له؟ قال (عليه السلام): نعم، قال الرجل: أشهد أنّه فى يده و لا أشهد أنّه له فلعله لغيره؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): أ فيحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك: هو لى و تحلف عليه، و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك، ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق» [الوسائل ٢٧: ٢٩٢ - ٢٩٣ / أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ب ٢٥

ح ٢]

هذا، و ذكر المحقق النائيني (١) (قدس سره) أنّ الوجه في تقديم الاستصحاب على قاعده اليد في هذا المورد أنّ أدله قاعده اليد مختصه بموارد الجهل بحال اليد، بأن لا يعلم كونها مالكيه أو غير مالكيه، و اليد في المقام غير مالكيه سابقاً، و بعد الشك في صيرورتها مالكيه يحكم ببقائها على ما كانت بمقتضى الاستصحاب، فيحرز كونها غير مالكيه بالتعبد، فلا يبقى موضوع لقاعده اليد، لكون موضوعها اليد المجهوله حالها على ما ذكرناه، فتقديم هذا الاستصحاب - أى أصاله عدم صيروره اليد مالكيه - على قاعده اليد إنّما هو لكونه أصلاً موضوعياً جارياً في موضوع قاعده اليد. و الاستصحاب الذي تكون قاعده اليد مقدّمه عليه هو الاستصحاب الجارى في مدلول قاعده اليد - أى الملكيه - لا في نفسها.

و فيه: أنّ لسان أدله قاعده اليد مطلق لم يؤخذ فيه قيد كون اليد مجهوله الحال. نعم، لا مجال للأخذ بقاعده اليد مع العلم بكون اليد غير مالكيه، كما أنّ الأمر في جميع الأمارات كذلك، فأنه لا يمكن الأخذ بها مع العلم بمخالفتها للواقع.

فالصحيح في تقديم الاستصحاب على قاعده اليد في هذا المورد هو ما ذكرناه من عدم تماميه المقتضى لها مع قطع النظر عن الاستصحاب، بحيث لا يمكن الأخذ بها و لو فرض عدم جريان الاستصحاب، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر.

ص: ٤١١

و الذى يستفاد من مجموع الروايات الوارده فى القرعه و مواردھا أنّھا جعلت فى كل مورد لا يعلم حكمه الواقعى و لا الظاهرى، و هذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل فى قولهم: «إنّ القرعه لكل أمر مشكل» و إن لم نعثر على روايه بهذا اللفظ، و هو المراد أيضاً من لفظ المشكل المذكور فى متون الكتب الفقهيّه، فإنّ المراد من قولهم: هو مشكل أو فيه إشكال، عدم العلم بالحكم الواقعى، و عدم الاطمئنان بالحكم الظاهرى لجهه من الجهات، لا- عدم العلم و الاطمئنان بالحكم الواقعى فقط، إذ الاشكال بهذا المعنى موجود فى جميع الأحكام الفقهيّه سوى القطعيّات.

و بالجمله: مورد القرعه نظراً إلى مورد الروايات الوارده فيها هو اشتباه الحكم الواقعى و الظاهرى، فالمراد من المجهول فى قوله (عليه السلام) فى روايه: «كل مجهول ففيه القرعه» (1) هو المجهول المطلق، أى المجهول من حيث الحكم الواقعى و الظاهرى.

و ظهر بما ذكرناه أنّه يقدم الاستصحاب على القرعه تقدم الوارد على المورد، إذ بالاستصحاب يحرز الحكم الظاهرى، فلا يبقى للقرعه موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعى و الظاهرى على ما ذكرناه، بل يقدم على القرعه أدنى أصل من الأصول كأصالة الطهاره و أصاله الحل و غيرهما مما ليس له نظر إلى الواقع، بل يعين الوظيفه الفعلية فى ظرف الشك فى الواقع، إذ بعد تعيين الوظيفه الظاهريه تنتفى القرعه بانتفاء موضوعه.

ص: ٤١٢

و ظهر بما ذكرناه أيضاً أنه لا- أساس لما هو المعروف في ألسنتهم: من أن أدله القرعه قد تخصصت في موارد كثيره، و كثره التخصيص صارت موجه لوهنها، فلا يمكن الأخذ بها إلّا في موارد انجبر ضعفها بعمل الأصحاب فيها.

و ذلك لأنّ الموارد التي لم يعمل فيها بالقرعه إنّما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهري فيها، لجريان قاعده من القواعد الظاهريه، لا لأجل تخصيص أدله القرعه، فلم تثبت كثره التخصيص فيها الموجه لوهنها.

نعم، قد يعمل بالقرعه في بعض الموارد مع جريان القاعده الظاهريه، للنص الخاص الوارد فيه، كما إذا اشتبه غنم موطوء في قطع، فإنّه ورد نص (1) دال على أنه ينصف القطيع و يقرع ثم يجعل نصفين و يقرع و هكذا إلى أن يعين الموطوء، فيجتنب عنه دون الباقي، و لو لا النص الخاص لكان مقتضى القاعده هو الاحتياط و الاجتناب عن الجميع.

و تحصل مما ذكرناه: عدم جواز الرجوع إلى القرعه في الشبهات الحكميه أصلاً، إذ المرجع في جميع الشبهات الحكميه هي الأصول العمليه التي مفادها أحكام ظاهريه، فإنّ الشبهه الحكميه إن كانت لها حاله سابقه، فالمرجع فيها هو الاستصحاب، و إلّا فإن كان الشك في التكليف فيرجع إلى قاعده البراءه، و إن كان الشك في المكلف به، فلا بدّ من الاحتياط. و أمّا التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين فهو داخل في البراءه، إذ معنى التخيير البراءه عن الوجوب و الحرمة على ما ذكرناه في محلّه (2).

فالمورد الوحيد للقرعه هي الشبهات الموضوعيه التي لا يعلم حكمها الواقعي،

ص: ٤١٣

١- (١) الوسائل ٢٤: ١٦٩ و ١٧٠ / أبواب الأطمعه المحرمه ب ٣٠ ح ١ و ٤

٢- (٢) في الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٣٨١ و ما بعدها

ولا- تجرى فيها قاعده من القواعد الظاهريه، كما إذا تداعى رجلان فى مال عند ثالث معترف بأنه ليس له و لم يكن له حاله سابقه، فإنه ليس مورداً لقاعده اليد و لا الاستصحاب و لا غيرهما من القواعد، فلا بدّ من الرجوع إلى القرعه.

بقى شىء: و هو أنّ المستفاد من أدله القرعه اختصاصها بموارد اشتباه الواقع، بأن يكون له تعيّن و اشتبه على المكلف، كما فى المثال الذى ذكرناه، و يدل عليه قوله (عليه السلام): «ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثمّ اقترعوا إلّا خرج سهم المحق» (١) و قوله (عليه السلام) فى ذيل روايه بعد قول الراوى: إنّ القرعه تخطئ و تصيب: «كل ما حكم الله به فليس بمخطئ» (٢).

فلا- يرجع إلى القرعه فى مورد لا تعيّن له فى الواقع أيضاً، كما إذا طلق أحد إحدى زوجاته بلا قصد التعيّن، بأن يقول إحدى زوجاتى طالق، فعلى القول بصحة هذا الطلاق لا يمكن الرجوع إلى القرعه لتعيّن المطلقه. هذا إذا لم يرد نص خاص، و إلّا فلا مانع من الرجوع إلى القرعه و إن كان المورد مما ليس له تعيّن واقعى كما ورد النص - فى رجل قال: أوّل مملوك أملكه فهو حر، فورث ثلاثه - أنه يقرع بينهم، فمن أصابه القرعه اعتق (٣).

هذا تمام الكلام فى بحث الاستصحاب و ما يلحق به، و الحمد لله ربّ العالمين، و صلّى الله على محمّد و آله الأطهار المعصومين.

ص: ٤١٤

١-١) الوسائل ٢٧: ٢٥٧ - ٢٥٨ / أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ب ١٣ ح ٤

٢-٢) الوسائل ٢٧: ٢٥٩ - ٢٦٠ / أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ب ١٣ ح ١١

٣-٣) الوسائل ٢٧: ٢٥٧ / أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ب ١٣ ح ٢

و لا- يخفى أنّ هذا البحث من أهم المسائل الأصوليه لثبوت التعارض بين جملة من الأدله، فلا وجه لجعله خاتمة لعلم الأصول - كما عن بعض - المشعر بكونه خارجاً عنه كمبحث الاجتهاد و التقليد. و لا بدّ من التكلّم فى موضوع التعارض و تعريفه أولاً، و فى حكمه من التساقت أو الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً ثانياً.

فنقول: التعارض تنافى مدلول دليلين بالتناقض، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء، و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة. و يرجع التضاد أيضاً إلى التناقض باعتبار الدلالة الالتزاميه، فإنّ الدليل على الوجوب ينفى الحرمة بالالتزام و بالعكس، فيكون أحدهما دالاً على الوجوب بالمطابقه و الآخر على عدمه بالالتزام، و كذا بالنسبه إلى الحرمة.

فاذن صحّ أن يقال: إنّ التعارض تنافى مدلولى دليلين بالتناقض، غايه الأمر أنّ التناقض بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابقى فيهما، و قد يكون باعتبار المدلول المطابقى فى أحدهما و الالتزامى فى الآخر على ما ذكرناه.

ثمّ إنّ التنافى بين مدلولى دليلين إمّا ذاتى و إمّا عرضى. و المراد بالتنافى الذاتى

ما كان التنافى بينهما باعتبار مفهومهما العرفى بالمطابقه أو بالالتزام على ما ذكرناه. و المراد بالتنافى العرضى ما كان التنافى بينهما من جهة أمر خارج عن مدلولهما العرفى، كالعلم الاجمالي بعدم مطابقه أحدهما للواقع، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الجمعه يوم الجمعه تعييناً، و الآخر على وجوب صلاه الظهر فيه كذلك، فإنه لا منافاه بينهما بحسب المفهوم العرفى، لامكان وجوب كليهما، إلا أنا نعلم بالضروره من الدين عدم وجوب صلوات ست فى يوم واحد، فلأجل هذا العلم يكون الدليل الدال على وجوب صلاه الجمعه نافياً لوجوب صلاه الظهر بالالتزام، و الدليل على وجوب صلاه الظهر نافياً لوجوب صلاه الجمعه كذلك.

و ظهر بما ذكرناه من معنى التعارض: أنّ موارد التخصص و الورود و الحكومه و التخصيص خارجه عن التعارض، لعدم التنافى بين مدلول دليلين فى هذه الموارد.

أمّا مورد التخصص، فخروجه عن التعارض واضح، فإنّ التخصص هو خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الآخر بالوجدان، فلا مجال لتوهم التنافى بين الدليلين أصلاً، فإذا دل دليل على حرمة الخمر مثلاً، لا مجال لتوهم التنافى بينه و بين ما يدل على حليه الماء، إذ الماء خارج عن موضوع الخمر بالوجدان.

و كذا الورود، فإنه أيضاً عبارته عن الخروج الموضوعى بالوجدان، غايه الأمر أنّ الخروج المذكور من جهة التعبد الشرعى، توضيح ذلك: أنه بالتعبد الشرعى يتحقق أمران: أحدهما تعبدى و الآخر وجدانى. أمّا الأمر التعبدى فهو ثبوت المتعبد به، فإنه ليس بالوجدان بل بالتعبد. و أمّا الأمر الوجدانى فهو نفس التعبد، فإنه ثابت بالوجدان لا بالتعبد و إلا يلزم التسلسل، و لذا ذكرنا فى

محلّه (١) أنّ حججه كل أماره ظنيه لا بدّ من أن تنتهي إلى العلم الوجداني، وإلّا يلزم التسلسل.

مثلاً- إذا تعبدنا الشارع بحججه خبر العادل فحججه الخبر تعبدى، و أمّا نفس التعبد فهو ثابت بالوجدان، فالورود هو الخروج الموضوعى بنفس التعبد الثابت بالوجدان، كما فى موارد قيام الدليل الشرعى بالنسبه إلى الأصول العقليه، كالبراءه و الاشتغال و التخيير، فإنّ موضوع حكم العقل بالبراءه عدم البيان، إذ ملاك حكمه بها هو قبح العقاب بلا بيان، و قيام الدليل الشرعى يكون بياناً، فينتفى موضوع حكم العقل بالوجدان، ببركه التعبد بحججه هذا الدليل.

و كذا الكلام بالنسبه إلى الاشتغال و التخيير، فان موضوع حكم العقل بالاشتغال احتمال الضرر، و موضوع حكمه بالتخيير التحير فى مقام العمل، كما فى دوران الأمر بين المحذورين، و بعد قيام الحجه الشرعيه لا يبقى احتمال الضرر و لا التحير ليكون مورداً لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، أو حكمه بالتخيير من جهه اللاحرجيه. و هذا مبنى على كون التخيير أصلاً فى مقابل البراءه و الاحتياط، و أمّا بناءً على كونه راجعاً إلى البراءه، و أنّ العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفه خصوصيه كل من التكليفين مع عدم بيانها، فهو ليس أصلاً برأسه، و قد مضى الكلام فيه (٢). و أمّا إن كان الخروج الموضوعى بثبوت المتعبد به لا- بنفس التعبد، فهو قسم من الحكومه على ما نتكلم فيه قريباً إن شاء الله تعالى.

و أمّا الحكومه فهى على قسمين:

ص: ٤١٩

-
- ١-١) راجع الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ١١
٢-٢) فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٣٨١ - ٣٨٦

القسم الأول: ما يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً للمراد من الدليل الآخر، سواء كان مصدراً بكلمه مفسّره من نحو أى و أعنى، أم لم يكن مصدراً بها و لكن كان لسانه شارحاً بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً، كقوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد»^(١) فإنه شارح للدليل الدال على حرمة الربا، إذ لو لم يرد دليل على حرمة الربا، لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد و الولد لغواً.

ثم إنّ الدليل الحاكم الشارح للمراد من الدليل المحكوم قد يكون ناظراً إلى عقد الوضع كما فى المثال الذى ذكرناه، فإنّ قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد» ناظر إلى موضوع الحكم فى الأدله الداله على حرمة الربا، و أنّ المراد منه غير الربا بين الوالد و الولد، فىكون نافياً للحكم بلسان نفى الموضوع، للعلم بتحقيق الموضوع فيما إذا تعاملنا مع الزيادة، فالمقصود نفى حرمة الربا بينهما بلسان نفى الموضوع. و كذا قوله (عليه السلام): «لا سهو للإمام إذا حفظ عليه من خلفه»^(٢) بالنسبه إلى قوله (عليه السلام): «إذا شككت فابن على الأكثر»^(٣) و كذا بالنسبه إلى الأدله الداله على بطلان الصلاه بالشك. و المراد بالسهو فى هذه الروايه و أمثالها هو الشك.

و قد يكون ناظراً إلى عقد الحمل، كما فى قوله (عليه السلام): «لا ضرر و لا

ص: ٤٢٠

-
- ١-١) الوسائل ١٨: ١٣٥ / أبواب الربا ب ٧ ح ١ و ٣ (فيهما: ليس بين الرجل و ولده ربا)
 - ٢-٢) الوسائل ٨: ٢٤١ - ٢٤٢ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٢٤ ح ٨ (باختلاف يسير)
 - ٣-٣) ورد مضمونه فى الوسائل ٨: ٢١٢ - ٢١٣ / أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ١ و ٣

ضرار. . .» (١) وقوله تعالى: « وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » ٢ ، و غيرهما من أدله نفى الأحكام الضرريه و الحرجيه، فإنها حاكمه على الأدله المثبتة للتكاليف بعمومها حتى في موارد الضرر و الحرج، و شارحه لها بأن المراد ثبوت هذه التكاليف في غير موارد الضرر و الحرج.

القسم الثاني من الحكومه: أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر و إن لم يكن بمدلوله اللفظي شارحاً له كما في القسم الأول، و هذا كحكومه الأمارات على الأصول الشرعيه من البراءه و الاستصحاب و قاعده الفراغ و غيرها من الأصول الجاربه في الشبهات الحكميه أو الموضوعيه، فإن أدله الأمارات لا تكون ناظره إلى أدله الأصول و شارحه لها، بحيث لو لم تكن الأصول مجعوله لكان جعل الأمارات لغواً، فإن الخبر مثلاً حجه، سواء كان الاستصحاب حجه أم لا. و لا يلزم كون حجه الخبر لغواً على تقدير عدم حجه الاستصحاب، إلا أن الأمارات موجهه لارتفاع موضوع الأصول بالتعبد الشرعي، و لا تنافي بينهما ليدخل في التعارض.

و الوجه في ذلك: أن كل دليل متكفل لبيان حكم لا يكون متكفلاً لتحقيق موضوعه، بل مفاده ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، و أمياً كون الموضوع محققاً أو غير محقق، فهو خارج عن مدلول هذا الدليل، و لذا ذكرنا في محله (٢) أن مرجع القضايا الحقيقيه إلى القضايا الشرطيه مقدّمها تحقق الموضوع و تاليها ثبوت الحكم، و من المعلوم أن الموضوع المأخوذ في أدله

ص: ٤٢١

١- (١) الوسائل ١٨: ٣٢ / أبواب الخيار ب ١٧ ح ٣ و ٤ و ٥

٢- (٣) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٣٤ - ١٣٥

الأصول هو الشك، و أما كون المكلف شاكاً أو غير شاك، فهو خارج عن مفادها. و الأمارات ترفع الشك بالتعبد الشرعي، و تجعل المكلف عالماً تعدياً و إن كان شاكاً وجدانياً، فلا يبقى موضوع للأصول.

و لا منافاه بين الأماره و الأصل، فإنّ مفاد الأصل هو البناء العملي على تقدير الشك في شيء، و مفاد الأماره ثبوت هذا الشيء و ارتفاع الشك فيه، و لا منافاه بين تعليق شيء على شيء و بين الحكم بعدم تحقق المعلق عليه، كما هو ظاهر. مثلاً مفاد البراءه الشرعيه هو البناء العملي على عدم التكليف على تقدير الشك فيه، فاذا دل خبر معتبر على ثبوت التكليف، لم يبق شك فيه بالتعبد الشرعي باعتبار حجيه الخبر، فهو عالم بالتكليف بحكم الشارع، فيتعين الأخذ بالخبر، بلا منافاه بينه و بين أدله البراءه، و كذا الكلام في الأصول الجاريه في الشبهات الموضوعيه كقاعده الفراغ مثلاً، فإنّ موضوعها الشك في صحه العمل و فساده بعد الفراغ منه، و مع قيام البيئه على الفساد يكون المكلف عالماً بالفساد بحكم الشارع، فلا يمكن الرجوع إلى قاعده الفراغ، لارتفاع موضوعه بالتعبد الشرعي. و لا منافاه بينها و بين البيئه أصلاً، إذ مفاد القاعده هو البناء العملي على الصحه على تقدير الشك في الصحه و الفساد، و مفاد البيئه ثبوت الفساد، فلا منافاه بينهما.

و ظهر بما ذكرناه أنّ الدليل الحاكم يتقدم على المحكوم و لو كان بينهما عموم من وجه، لارتفاع موضوع المحكوم في ماده الاجتماع، بلا فرق بين أن يكون الحاكم أقوى دلاله من المحكوم أو أضعف منه، بل لو كان المحكوم نصاً و الحاكم ظاهراً، يقدّم الحاكم على المحكوم، لما ذكرناه من عدم التنافي بينهما، لارتفاع موضوع المحكوم.

و أما التخصيص، فالوجه في خروجه عن التعارض: أنّ حجيه العام بل كل

دليل متوقفه على أمور ثلاثه:

الأول: صدوره من المعصوم (عليه السلام) .

الثاني: إثبات أن ظاهره مراد للمتكلم، لاحتمال أن يكون مراده خلاف الظاهر.

الثالث: إثبات الاراده الجديه، و أنه فى مقام بيان الحكم جدّاً، لاحتمال أن يكون ظاهره مراداً بالاراده الاستعماليه فقط دون الاراده الجديه، لكونه فى مقام الامتحان أو التقيه مثلاً.

و المتكفل للأمر الأوّل هو البحث عن حجيه الخبر، و قد ثبتت حجيه خبر العادل أو الثقه على اختلاف المباني بالتعبد الشرعى على ما هو مذكور فى ذلك البحث. و الأمران الآخران ثابتان ببناء العقلاء، فمن تكلم بكلام ثم اعتذر بأن ظاهره لم يكن مرادى - مع عدم نصب قرينه على الخلاف - أو اعتذر بأنى لم أرد ظاهره بالاراده الجديه، و إنّما قلته امتحاناً مثلاً، لا يقبل منه هذا الاعتذار.

و بالجملة: لا ينبغى الاشكال فى حجيه الظهور من حيث الاراده الاستعماليه، و من حيث الاراده الجديه ببناء العقلاء، و يعبر عن الأوّل بأصالة الحقيقه، و عن الثانى بأصالة الجبهه أو أصاله الجدد، و من المعلوم أنّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر إنّما هو فى مقام الشك فى المراد الاستعمالى أو المراد الجدى، إذ لم يتحقق بناء منهم على العمل بالظواهر مع العلم بأنّ مراد المتكلم خلاف الظاهر، أو مع العلم بأنّه فى مقام الامتحان أو التقيه، و ليست له إرادته جديه، فلا يمكن الأخذ بالظهور مع قيام القرينه القطعيه على الخلاف من الجبهه الأولى أو الجبهه الثانيه، بلا فرق بين كون القرينه متصله فى الكلام أو منفصله عنه، غايه الأمر أنّ القرينه المتصله مانعه عن انعقاد الظهور من أوّل الأمر، و القرينه المنفصله كاشفه

عن عدم كون الظاهر مراداً. هذا كله في القرينه القطعيه.

و كذا الكلام في القرينه الظنيه المعبره كالخبر، فأنه أيضاً قرينه قطعيه غايه الأمر أنه ليس قرينه قطعيه وجدانيه، بل قرينه قطعيه تعبديه، و غايه الفرق بين القرينه القطعيه و القرينه الظنيه: أنّ القرينه القطعيه مقدّمه على العام مثلاً بالورود، لارتفاع موضوع حجيه العام و هو الشك بالوجدان، إذ لا يبقى شك مع القرينه القطعيه. و القرينه الظنيه مقدّمه على العام بالحكمه، لارتفاع موضوع حجيته و هو الشك بالتعبد الشرعي، فالدليل الخاص و إن كان مخصصاً بالنسبه إلى الدليل العام، لكنّه حاكم بالنسبه إلى دليل حجيه العام، إذ الموضوع المأخوذ في دليل الحجيه هو الشك، و الدليل الخاص يرفع الشك تعبداً، فمرجع التخصيص إلى الحكمه بالنسبه إلى دليل الحجيه، فلا منافاه بينهما على ما تقدم.

كما أنّ مرجع الحكمه إلى التخصيص، فان مفاد قوله (عليه السلام): «لا ربا بين الوالد و الولد»^(١) هو نفى حرمه الربا بينهما، و إن كان لسانه نفى الموضوع، فهو تخصيص بالنسبه إلى الأدله الداله على حرمه الربا عموماً، لكنّه تخصيص بلسان الحكمه. و كذا الأمر في كل قرينه مع ذيهما، فأنه إن كانت القرينه قطعيه، فهي وارده على ذى القرينه، لكونها موجه لارتفاع موضوع حجيته بالوجدان، و إن كانت القرينه ظنيه، فهي حاكمه على ذيهما، لكونها موجه لارتفاع موضوع حجيته بالتعبد الشرعي. و ظهر بما ذكرناه أنه لا تنافى بين الأظهر و الظاهر فضلاً عن النص و الظاهر فإنّ الأظهر قرينه على إرادته الخلاف من الظاهر.

فتحصّل مما ذكرناه: أنه لا- تنافى بين العام و الخاص، و أنّ الخاص يقدّم على العام من باب الحكمه بالنسبه إلى دليل حجيه العام و إن كان تخصيصاً بالنسبه

ص: ٤٢٤

إلى نفس العام. و هذا هو الفارق بين التخصيص و الحكومه المصطلحه، فإنّ الدليل الحاكم حاكم على نفس الدليل المحكوم فى الحكومه الاصطلاحيه، بخلاف التخصيص، إذ الخاص ليس حاكماً على نفس العام، بل حاكم على دليل حجيه العام، على ما عرفت.

و لا يتوقف تقديم الخاص على العام على كون الخاص أظهر و العام ظاهراً، على ما يظهر من كلام الشيخ (قدس سره) (1) فإنّه علل تقديم الخاص على العام بكون الخاص نصّاً أو أظهر، فيقدّم على الظاهر و هو العام، و ذلك لما ذكرناه من أنّ موضوع حجيه العام هو الشك، و بورود الخاص يرتفع الشك، فيسقط العام عن الحجيه و لو كان فى أعلى مرتبه من الظهور، فيقدّم الخاص عليه و إن كان فى أدنى مراتبه. و كذا الأمر فى كل قرينه مع غيرها، فإنّ القرينه مع إحراز قرينتها مقدّمه على ذى القرينه و لو كان ظهوره أقوى من ظهور القرينه.

و ظهر بما ذكرناه أنّ ما ذكره صاحب الحدائق و احتمله صاحب الكفايه (قدس سره) (2) أخيراً من أنّه يعامل مع العام و الخاص معامله المتعارضين من الرجوع إلى المرجحات و إلى التخيير مع فقدّها ليس فى محله، إذ مع وجود الخاص يرتفع موضوع حجيه العام، و بعد عدم كون العام حجه لا معنى للتعارض بينه و بين الخاص، لأنّ التعارض هو تنافى الحجيتين من حيث المدلول.

ص: ٤٢٥

١-١) فرائد الأصول ٢: ٧٥١، ٧٨٤

٢-٢) [لعلّه يشير إلى ما فى الكفايه: ٤٤٩]

اعلم أنّ التزاحم قد يطلق على تزاحم الملاكات، كما إذا كان فى فعل جهه مصلحه تقتضى إيجابه، و جهه مفسده تقتضى تحريمه، أو كان فيه جهه مصلحه تقتضى إيجابه، و جهه مصلحه تقتضى إباحته، فإنّ الاباحه لا تلزم أن تكون ناشئه من عدم المصلحه و عدم المفسده دائماً، بل قد تكون ناشئه من مصلحه فى الترخيص، كما فى قوله (عليه السلام) : «لو لا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك» (١) يعنى الترخيص فى ترك السواك، و هو الاباحه بالمعنى الأعم، إنّما هو لمصلحه التسهيل على الأئمه.

و الأمر فى هذا التزاحم بيد المولى، فهو الذى يلاحظ الجهات، و يجعل الحكم طبقاً لما هو الأقوى من الملاكات. و ليس للعبد إلّا الامتثال بلا ملاحظه المصلحه أو المفسده، بل لو فرض أنّ المولى قد اشتبه و جعل الوجوب بزعم كون المصلحه أقوى من المفسده، و علم العبد بتساويهما أو بكون المفسده أقوى من المصلحه، يجب عليه الامتثال بحكم العقل، فأنه لو تركه معتذراً بكون المأمور به خالياً عن المصلحه، لا يسمع منه الاعتذار و يكون معاقباً عند العقلاء. كما أنّ الأمر فى القوانين المجعوله من قبل الحكومات كذلك، فأنه لو خالفها أحد من الرعايا - اعتذاراً بوجود المفسده أو بعدم المصلحه - لا يسمع منه و يكون معاقباً عند الحكام، و حيث إنّه ليس للمكلف دخل فى هذا التزاحم، فلا تترتب على البحث عنه ثمره، فهو خارج عن محل البحث. و التزاحم بهذا

ص: ٤٢٦

المعنى مختص بمذهب العدلية من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد في متعلقاتها - كما عليه المشهور منهم - أو في نفس الأحكام كما عليه جماعه منهم. و أما على مذهب الأشاعره القائلين بعدم تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد أصلاً، فلا يتصور التزاحم بهذا المعنى.

و قد يطلق التزاحم على تزاحم الأحكام في مقام الامتثال، بأن توجه إلى المكلف تكليفان يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفه الآخر لعجزه عن امتثال كليهما، كما إذا توقف إنقاذ الغريق على التصرف في الأرض المغصوبه، أو كان هناك غريقان لا يقدر المكلف إلّا على إنقاذ أحدهما. و تحقق هذا التزاحم لا يتوقف على وجود الملاك في متعلقات الأحكام أو في نفسها، بل يمكن تحققه حتى على مذهب الأشاعره القائلين بعدم تبعيه الأحكام للملاكات أصلاً كما هو واضح، و هذا التزاحم هو المقصود بالبحث هنا.

و ملخص الفرق بينه و بين التعارض: أنه ليس في باب التزاحم تنافٍ بين الدليلين من حيث المدلول أصلاً، إذ من الواضح عدم التنافي بين الدليل الدال على وجوب الانقاذ، و الدليل الدال على حرمه التصرف في الغصب. نعم، القدره مأخوذه في موضوع كلا الحكمين، إمّا من جهه حكم العقل بقبح تكليف العاجز، و إمّا من جهه اقتضاء نفس التكليف ذلك، على خلاف بيننا و بين المحقق النائيني (١) (قدس سره) و حيث إنّ المكلف لا يقدر على امتثال كلا التكليفين - على الفرض - يكون اختيار أحدهما تعييناً أو تخييراً موجباً لعجزه عن امتثال الآخر، فيكون الحكم الآخر منتفياً بانتفاء موضوعه. و لا يلزم منه التصرف في دليله، إذ مفاد الأدله الشرعيه مفاد القضايا الحقيقيه الداله على

ص: ٤٢٧

ثبوت الحكم عند تحقق الموضوع، و الدليل الدال على حكم لا يكون متكفلاً لبيان موضوعه من حيث التحقق و العدم، فكون المكلف قادراً أو غير قادر خارج عن مفاد الدليل، بل مفاده ثبوت التكليف عند تحقق القدره، فنفي الحكم بانتفاء موضوعه لا يكون رفع اليد عن الدليل الدال عليه.

و هذا 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، فإنّ التنافي بينهما في ماده الاجتماع فقط، فالأخذ بأحدهما - للترجيح أو التخيير - موجب لرفع اليد عن الآخر و الحكم بعدم ثبوت مدلوله، فيكون الحكم الآخر منتفياً مع بقاء موضوعه لا بانتفائه، فإنّ الأخذ بالدليل الدال على طهاره شيء موجب لرفع اليد عن الدليل الدال على نجاسته، فيكون الحكم بالنجاسه منفيّاً عن موضوعه لا منتفياً بانتفاء موضوعه، لبقاء الموضوع بحاله.

و بعبارة أخرى: ثبوت مدلول أحد الدليلين في باب التعارض يوجب انتفاء مدلول الآخر في مقام الجعل، بخلاف باب التزام، فان ثبوت أحدهما يوجب انتفاء موضوع الآخر، فيوجب انتفاءه في مرتبه الفعلية لانتفاء موضوعه، لا انتفاءه في مقام الجعل، و لذا يمكن التفكيك باعتبار الأشخاص في باب التزام، كما إذا كان أحدٌ قادراً على إنقاذ كلا الغريقين، و الآخر قادراً على إنقاذ أحدهما فقط، فيتحقق التزام بالنسبه إلى الثاني دون الأول، بخلاف باب التعارض، إذ لا يمكن الحكم بالنجاسه في المثال الذي ذكرناه بالنسبه إلى شخص، و بالطهاره بالنسبه إلى آخر، بل تقديم أحد الدليلين على الآخر للترجيح أو التخيير يوجب الحكم بمدلوله من الطهاره أو النجاسه للجميع.

و ظهر بما ذكرناه - من أنّ التنافي بين الدليلين من حيث المدلول مأخوذ في

التعارض، و أنه لا تنافى بينهما فى التزام أصلاً - كمال الفرق بينهما، فلا نحتاج إلى تأسيس أصل يكون مرجعاً عند الشك فى التعارض و التزام. و كيف يمكن تأسيس الأصل للشك بينهما، مع عدم الجامع بينهما أصلاً، بأن يكونا داخليين فى جامع فعلم بوجوده و شك فى الخصوصيه. و كان المحقق النائى (قدس سره) يقول: إن القول بأن الأصل التعارض أو التزام أشبه شىء بأن يقال: إن الأصل فى الأشياء الطهاره أو صحه بيع الفضولى (١).

ثم إن المحقق النائى (٢) (قدس سره) ذكر قسماً آخر من التزام و سماء التزام من غير ناحيه قدره كما فى القسم السابق، و مثل له بما لو كان المكلف مالكاً لخمس و عشرين من الإبل فى سته أشهر، ثم ملك بعيراً آخر، فمقتضى أدله الزكاه هو وجوب خمس شياه عند انقضاء حول الخمس و العشرين، و وجوب بنت مخاض عند انقضاء حول الست و العشرين، و لكن قام الدليل على أن المال لا يزكى فى عام واحد مرتين، فيقع التزام بين الحكمين من جهه هذا الدليل الخارجى، لا من جهه عدم قدره المكلف على امتثالهما معاً، فلا بدّ من سقوط سته أشهر، إمّا من حول الخمس و العشرين، و إمّا من حول الست و العشرين، إذ لو لا السقوط يلزم تزكيه المال فى ظرف سته أشهر مرتين، و هى السته الوسطى من ثمانية عشر شهراً، لكونها منتهى لنصاب الخمس و العشرين، و مبدأً لنصاب الست و العشرين، فيلزم احتسابها مرتين و وجوب الزكاه فيها مرتين. و هذا هو التزام من جهه الدليل الخارجى لا من جهه عدم قدره المكلف. و لا يكون من باب التعارض، لعدم التنافى من حيث المدلول بين

ص: ٤٢٩

١- ١) أجود التقريرات ٢: ٣٢

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٧٨، فوائد الأصول ٤: ٧٠٧

ما يدل على وجوب خمس شياه في الخمس والعشرين، و ما يدل على وجوب بنت مخاض في الست والعشرين، هذا محصل كلامه زيد في علو مقامه.

و لم يتضح لنا وجهٌ لكون هذا المثال من باب التراحم، فإنه من قبيل تعارض الدليلين في مسأله الظهر و الجمعه بعينه، إذ لا تنافى بين ما يدل على وجوب الظهر و ما يدل على وجوب الجمعه، لامكان الجمع بينهما، و لكنّ التنافى بينهما إنّما هو من جهه الدليل الخارجى، و هو الاجماع و الضروره القاضيه بعدم وجوب ست صلوات فى يوم واحد كما تقدم. فالصحيح إدخال المثال المذكور فى التعارض دون التراحم، و انحصار التراحم بما إذا كان المكلف عاجزاً عن امتثال الحكّمين معاً.

ثمّ إنّّه ينبغي التعرض لبعض مرجحات باب التراحم، فنقول: إنّهم ذكروا لترجيح أحد المتزاحمين على الآخر أموراً:

الأول: كون أحدهما مما لا بدل له، فيرجح على ما يكون له البدل، سواء كان البدل طويلاً أو عرضياً.

و الأول كالواجب الموسع، فاذا وقعت المزاحمه بينه و بين الواجب المضيق، و جب ترجيح المضيق بلا لحاظ الأهميه بينه و بين الموسع، بل و لو كان الموسع بمراتب من الأهميه بالنسبه إلى المضيق، كالصلاه بالنسبه إلى جواب السلام مثلاً، فإنّه لا شبهه فى كونها من أهم الفرائض و عمود الدين كما فى الخبر (١)، و مع ذلك يجب تقديم جواب السلام عليها، لما لها من البدل الطولى باعتبار الزمان.

ص: ٤٣٠

الثانى: أى ما كان له البدل العرضى، كالواجب التخييرى، فاذا وقع التزاحم بينه وبين الواجب التعيينى، وجب تقديم التعيينى عليه، والاكتفاء بالبدل العرضى للواجب التخييرى، كما إذا وجب على المكلف إحدى الكفارات الثلاث تخييراً وكان عليه دين، و وقع التزاحم بين أدائه وبين الاطعام مثلاً، فيجب تقديم الدين على الاطعام، لما له من البدل العرضى وهو الصيام.

و هذا الذى ذكره من تقديم الواجب المضيق على الموسع، و تقديم الواجب التعيينى على التخييرى و إن كان مما لا إشكال فيه، إلا أن إدراج المثالين فى التزاحم و الحكم بأن التقديم المذكور إنما هو لترجيح أحد المتزاحمين على الآخر، ليس بصحيح، لما ذكرناه من أن ملاك التزاحم أن لا يكون المكلف متمكناً من امتثال الحكمين معاً، بحيث يكون امتثال أحدهما متوقفاً على مخالفه الآخر كمسأله إنقاذ الغريقين. و المثالان ليسا كذلك، بدهاه أنه لا مزاحمه بين الواجب الموسع و الواجب المضيق، لقدرة المكلف على امتثال كليهما، إذ التكليف فى الواجب الموسع متعلق بالطبيعة ملغى عنها الخصوصية الفردية، و المكلف قادر على امتثال التكليف بالطبيعة فى ضمن الفرد غير المزاحم للواجب المضيق. نعم، الفرد الخاص من الطبيعة مزاحم للواجب المضيق، و ليس هو الواجب، بل الواجب هو الطبيعة، و هو فرد منه.

و كذا الكلام فى الواجب التخييرى و التعيينى، فإنه لا- مزاحمه بينهما، لقدرة المكلف على امتثال كليهما، لأن التكليف فى الواجب التخييرى أيضاً متعلق بالجامع، و إن كان أمراً انتزاعياً، كعنوان أحد الأمرين. و لا مزاحمه بين التكليف بالكلى و الواجب التعيينى، و إنما المزاحمه بين فرد خاص منه و الواجب التعيينى، و ليس هو الواجب إلا على قول سخييف فى الواجب التخييرى، و هو أن الواجب ما يختاره المكلف، و قد تبرأ من هذا القول كل من الأشاعره و المعتزله، و نسبه

إلى الآخر، فلا مزاحمه بين الواجبين في المثالين. ووجوب التقديم فيهما إنما هو بحكم العقل، لكون المكلف قادراً على امتثال التكليفين، فيجب عليه امتثالهما عقلاً بتقديم المضيق و الاتيان بالموسع بعده، و باتيان الواجب التعيينى و العدل غير المزاحم له من أفراد الواجب التخيري. و لا يجوز تقديم الموسع و الواجب التخيري، فإنه يوجب فوات الواجب المضيق و الواجب التعيينى من قبل نفسه.

المرجح الثانى: كون أحد الواجبين غير مشروط بالقدره شرعاً، فيقدم على واجب مشروط بها شرعاً.

و المراد بالثانى ما يكون ملاكه متوقفاً على القدره، ففى صوره العجز ليس له ملاك أصلاً، بخلاف الأوّل فإنّ المراد به ما يكون ملاكه غير متوقف على القدره، فهو تام الملاك و لو مع العجز، و إن كان المكلف معذوراً فى فواته عقلاً، كما إذا دار الأمر بين حفظ النفس المحترمه من الهلاك، و بين الوضوء فإنّ ملاك حفظ النفس و مصلحته غير متوقف على القدره، و إن كان العاجز معذوراً عقلاً، بخلاف الوضوء فإنه مشروط بالقدره شرعاً بقريته مقابله الأمر به للأمر بالتييم المقيد بفقدان الماء. و المراد به عدم القدره على الوضوء، إذ من المعلوم أنّ مجرد وجدان الماء لا يرفع التكليف بالتييم، و لو مع عدم القدره على الاستعمال. و بعد كون التكليف بالتييم مشروطاً بعدم القدره على الوضوء يكون التكليف بالوضوء مشروطاً بالقدره لا محاله، لأنّ التقسيم قاطع للشركه كما ذكرناه سابقاً، فيجب تقديم حفظ النفس و ينتقل من الوضوء إلى التيمم، لأنّه مع تقديمه لا تفوت عن المكلف مصلحه أصلاً، فان مصلحه حفظ النفس محفوظه بالامثال، و مع صرف القدره فيه ينتفى التكليف بالوضوء بانتفاء

موضوعه و هو القدره، فليس له ملاك ليفوت، بخلاف تقديم الوضوء، فإنه يوجب تفويت مصلحه حفظ النفس، لعدم كونها مشروطه بالقدره على الفرض.

أقول: لو اعتبر في موضوع أحد التكليفين القدره الشرعيه، بمعنى أن لا يكون المكلف بالفعل مشغول الذمه بواجب آخر لا يجتمع معه في الوجود، فلا إشكال في تقديم ما هو غير مشروط بها على المشروط، فإن المفروض أن نفس توجه التكليف بما هو غير مشروط يمنع عن تحقق موضوع المشروط، ولكن هذا الفرض خارج عن التزاحم، لما ذكرناه سابقاً (1) من أن الملاك في التزاحم أن يكون امتثال أحد التكليفين موجباً لارتفاع موضوع الآخر، وليس المقام كذلك فان نفس التكليف بغير المشروط رافع لموضوع المشروط و تعجيز للمكلف عنه، ولذا ذكرنا في بحث الترتب أنه لو لم يصرف قدرته في غير المشروط، لا يصح المشروط و لو على القول بإمكان الترتب.

و أما لو كانت القدره المعتره في موضوع أحد التكليفين عباره عن تمكن المكلف من الاتيان بمتعلقه خارجاً، فلا إشكال حينئذ في فعلية المشروط و وجود المصلحه فيه لتحقق موضوعه، كما أنه لا إشكال في فعلية غير المشروط بها، و بما أن المكلف غير متمكن من الجمع بينهما، فلا محاله يتحقق التزاحم بينهما، إلا أنه لا دليل حينئذ على تقديم غير المشروط على المشروط، إذ المفروض تماميه الملاك في الطرفين و عدم تمكن المكلف من استيفائهما معاً، فلا بد من ملاحظه الأهميه في مقام الترجيح.

ص: ٤٣٣

ثم إنهم رتبوا على ما ذكر - من تقديم غير المشروط بالقدره شرعاً على المشروط بها - أنه لو كان عند المكلف مقدار من الماء، و دار الأمر بين صرفه في الوضوء و صرفه في تطهير ثوبه أو بدنه، تعين صرفه في تطهير الثوب، و ينتقل من الوضوء إلى التيمم، لكونه مشروطاً بالقدره شرعاً، بخلاف تطهير الثوب.

و لكنّ الصحيح أنّ الكبرى المذكوره لا تنطبق على المثال المذكور لوجهين:

الوجه الأول: أنّ الوضوء ليس متعلقاً للتكليف النفسى و كذا تطهير الثوب كى يتوهم التراحم بينهما و يقدّم أحدهما على الآخر للمرجح المذكور، بل الأمر المتعلق بهما إرشاد إلى شرطيه كل منهما للصلاه، و لذا لا يعاقب المكلف على تركهما، بل العقاب إنّما هو على ترك الصلاه المقيده بهما، فالمأمور به هى الصلاه مع الطهاره المائيه مشروطه بالقدره، و مع العجز يكون البدل هى الصلاه مع الطهاره التراييه، فقولنا: التيمم بدل عن الوضوء مسامحه فى التعبير. و كذا الأمر بالنسبه إلى التطهير، فإنّ المأمور به هى الصلاه فى ثوب ظاهر مع القدره، و فى صورته العجز يكون البدل هى الصلاه فى ثوب نجس - كما هو الصحيح - أو الصلاه عرياناً - كما عليه المشهور - فلا فرق بينهما من هذه الجهه، لاشتراط كل منهما بالقدره، و ثبوت البدل لكل منهما مع العجز.

الوجه الثانى: أنّ المثال المذكور خارج عن باب التراحم رأساً، فإنّ التراحم إنّما هو فيما إذا كان هناك واجبان لا يتمكن المكلف من امتثالهما معاً، و ليس المقام كذلك، فإنّ الواجب فى المقام واحد، و هو الصلاه المقيده بقيود: منها الطهاره من الحدث و الخبث، و مع العجز عن الاتيان بها جامعه للشرائط كما فى المثال يسقط الأمر رأساً، فإنّ الأمر بالمجموع تكليف بما لا يطاق، و وجوب الباقي يحتاج إلى دليل، خرجنا عن ذلك فى باب الصلاه بما دل على عدم سقوط

الأمر بها بحال، وعليه فيقع التعارض بين إطلاق دليل شرطيه الوضوء وإطلاق دليل شرطيه طهاره الثوب، إذ لنا علم إجمالاً بوجود الصلاه في هذا الحال، إمّا مع الطهاره المائيه في ثوب نجس، وإمّا مع الطهاره التراييه في ثوب طاهر، ولا ندرى أنّ المجعول في الشريعه أيّهما، وحيث إنّ مقتضى إطلاق دليل الوضوء هو الأول، ومقتضى إطلاق دليل طهاره الثوب هو الثاني، يقع التكاذب بينهما لا محاله، فلا بدّ من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض، ومع فقدها يرجع إلى الأصل العملي، وحيث إنّنا نعلم بتقييد الصلاه بأحد الأمرين، واعتبار خصوصيه كل منهما مجهول يرفع بأصالة البراءه، فالمكلف مخير بين صرف الماء في التطهير من الخبث، والياتان بالصلاه مع الطهاره التراييه، و صرفه في الوضوء والياتان بالصلاه في الثوب النجس أو عرياناً، وإن كان الأول أحوط، لوجود القول بالتعيين.

المرجح الثالث: كون أحد المتزاحمين أهم من الآخر، فيجب تقديم الأهم على المهم بحكم العقل. وهذا المرجح من القضايا التي قياساتها معها، فإنّ تقديم المهم يوجب تفويت المقدار الزائد من المصلحه، بخلاف تقديم الأهم. ومن الأمثله الواضحه دوران الأمر بين إنقاذ ابن المولى و ما له، فإنّ العقل مستقل بتقديم الأول. و أوضح منه دوران الأمر بين إنقاذ نفس المولى و ما له. و بالجملة: لا يحتاج الترجيح بهذا المرجح إلى مئونه الاستدلال و البيان.

المرجح الرابع: كون أحد الواجبين سابقاً على الآخر من حيث الزمان، بأن يكون ظرف امتثال أحدهما مقدماً على الآخر زماناً، مع كون الوجوب فعلياً في كل منهما بنحو التعليق، كما إذا نذر أحد صوم يوم الخميس و يوم الجمعه، ثم علم بعدم قدرته على الصوم فيهما، فيختار صوم يوم الخميس، لكونه مقدماً زماناً على صوم يوم الجمعه. و كذا إذا دار الأمر بين ترك القيام في صلاه الظهر

و تركه فى صلاه العصر لعجزه عن القيام فىهما، فىقَدَم ما هو المقَدَم زماناً - و هو صلاه الظهر - و يأتى بصلاه العصر جالساً.

و الوجه فى هذا الترجيح ظاهر أيضاً، فإنّ الاتيان بالمقَدَم زماناً يوجب عجزه عن المتأخر، فىكون التكليف به متتفياً بانتفاء موضوعه و هو القدره، إذ المعتبر من القدره فى صحه التكليف عقلاً هى القدره فى ظرف الواجب، و هى مفقوده بالنسبه إلى المتأخر بعد الاتيان بالمتقدم، بخلاف الاتيان بالمتأخر زماناً، فإنّه لا يوجب عجزه عن المتقدم فى ظرفه، فىليس معذوراً فى تركه. فمن صام يوم الخميس - فى مفروض المثال - فىكون معذوراً فى ترك الصيام يوم الجمعة لعجزه عنه فيه، و أمّا من صام يوم الجمعة لا فىكون معذوراً فى تركه يوم الخميس، لعدم عجزه عنه فيه، كما هو واضح. و من هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الصوم فى أوّل شهر رمضان و الاتيان به فى آخره لمن لا يقدر على الصيام إلّا فى بعض أيامه.

نعم، إذا كان الواجب المتأخر زماناً أهم من الواجب المتقدم، فىجب عليه التحفظ بقدرته على الأهم، فلا فىجوز له الاتيان بالمهم، لأنّه يوجب عجزه عن الاتيان بالأهم فى ظرفه، كما إذا دار الأمر بين حفظ مال المولى الآن، و حفظ نفسه غداً، فإنّ العقل فى مثله مستقل بوجوب احتفاظ القدره على حفظ نفس المولى بترك حفظ المال.

فرع

ذكر السيد (قدس سره) فى العروه فى مبحث مكان المصلّى (1)أنّه إذا دار

ص: ٤٣٦

١- (١) العروه الوثقى ١: ٤٢٣ السادس من شروط مكان المصلّى

الأمر بين الاتيان بالصلاه فى مكان يتمكّن فيه من القيام دون الركوع و السجود لضيقه، و الاتيان بها فى مكان يتمكّن فيه منهما دون القيام لكون سقفه نازلاً، فالمكلف مخير بين المكانين إذا لم يتمكن من الاحتياط باتيان الصلاه فيهما. و كتر هذا الفرع فى مبحث القيام (١). و اختار فيه أيضاً ما ذكره فى مبحث مكان المصلى من التخيير.

و ذكر المحقق النائنى (قدس سره) فى حاشيته (٢)، على أحد الموضوعين: أنه يجب تقديم القيام، و على الموضوع الآخر أنه يجب تقديم الركوع و السجود. و نظره فى الأول إلى كون القيام مقدماً زماناً على الركوع و السجود، و فى الثانى إلى كون الركوع و السجود أهم من القيام، و على كل حال بين كلاميه تدافع ظاهر.

و التحقيق أنّ أمثال هذه المقامات - مما يكون الواجب فيها من الواجبات الضمنيه، لكونه جزءاً من مركب أو شرطاً - خارجه عن التزام موضوعاً، فلو دار الأمر بين جزءين من واجب واحد، أو بين شرطيه، أو بين جزء و شرط منه، لا يصح الرجوع إلى مرجحات باب التزام، و الوجه فى ذلك: أنّ الواجب هو المركب من جميع الأجزاء و الشروط، و بعد تعذر جزء أو شرط يسقط الوجوب رأساً، و لا تصل النوبه إلى التزام، إذ الوجوب الأوّل كان متعلقاً بالمجموع و قد سقط بالتعذر، و وجوب الباقي يحتاج إلى دليل، و لذا لو اضطر الصائم إلى الافطار فى بعض آتات اليوم، لم يلتزم أحد من الفقهاء

ص: ٤٣٧

١- (١) العروه الوثقى ١: ٤٦٦ المسأله ١٧ [١٤٧٧]

٢- (٢) العروه الوثقى (المحشاه) ٢: ٤٨٥، ٣٨٤

بوجوب الامساك فى الباقي من آتات هذا اليوم.

نعم، فى خصوص باب الصلاه يجب الاتيان بالباقي لما دلّ على أنّ الصلاه لا تسقط بحال، بل الضروره قاضيه بعدم جواز ترك الصلاه فى حالٍ إلّا لفائد الطهورين، فآته محل الخلاف بينهم.

فاذا تعذر بعض أجزاء الصلاه أو بعض شروطها و كان المتعذر متعيناً، كما إذا لم يتمكن المصلى من القيام مثلاً يجب عليه الاتيان بالباقي بلا إشكال. و أما إذا كان المتعذر مردداً بين جزءين، كما فى الفرع الذى نقلناه من العروه، أو بين شرطين أو بين جزء و شرط منها، فىكون داخلاً فى باب التعارض، إذ وجوب كلا الجزءين معلوم الانتفاء، لعدم قدره إلّا على أحدهما، و لا ندرى أنّ الواجب المجعول فى هذا الحال أيهما، فاذن لا بدّ من الرجوع إلى الأدله الداله على الأجزاء و الشروط.

فإن كان دليل أحد طرفى الترديد لفظياً و دليل الطرف الآخر لبياً، يجب الأخذ بالدليل اللفظى، إذ الدليل اللبى يقتصر فيه بالقدر المتيقن، و هو غير مورد المعارضه مع الدليل اللفظى، كما إذا دار الأمر بين الاتيان بالصلاه قائماً بدون الاستقرار، و الاتيان بها جالساً معه، فإنّ الدليل على وجوب القيام لفظى، كقوله (عليه السلام): «من لم يقم صلبه فلا- صلاه له» (1) و على وجوب الاستقرار لبي و هو الاجماع، فىؤخذ بالدليل اللفظى، و يحكم بوجوب الاتيان بالصلاه قائماً و لو بدون الاستقرار. و كذا الكلام فيما إذا كان كلا- الدليلين لفظياً، و لكن كان أحدهما عاماً و الآخر مطلقاً، فىجب الأخذ بالعام، لكونه صالحاً لأن يكون بياناً للمطلق، فلا تجرى مقدمات الحكمه ليؤخذ بالمطلق.

و أما إذا كان الدليل فى كليهما لبياً أو فى كليهما لفظياً و كان كلاهما مطلقاً،

ص: ٤٣٨

١-١) الوسائل ٥: ٤٨٨ / أبواب القيام ب ٢ ح ١

فيتساقطان ولا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى، و حيث إنّنا نعلم بوجود أحدهما فى الجملة من الخارج، فىكون المرجع أصله عدم اعتبار خصوصيه هذا و ذاك، فتكون النتيجة التخيير كما فى العروه.

و أمّا إن كان الدليل فى كليهما لفظياً و كان كلاهما عاماً، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات السنديه، كما يأتى (١) إن شاء الله تعالى. هذا كله فيما إذا دار الأمر بين المختلفين فى النوع كالقيام و الركوع.

و أمّا إذا كان الأمر دائراً بين فردين من نوع واحد، كما إذا دار الأمر بين القيام فى الركعه الأولى و الركعه الثانيه، أو دار الأمر بين الركوع فى الركعه الأولى و الركعه الثانيه، فلا يتصور فيه تعدد الدليل لتجرى أحكام التعارض، إذ الدليل على وجوب القيام فى كل ركعه واحد، و كذا الدليل على وجوب الركوع فى كل ركعه واحد.

أمّا القيام، فالذى يظهر من دليله اختياره فى الركعه الأولى، فإنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «المريض يصلى قائماً فإن لم يقدر على ذلك صلى جالساً... إلخ» (٢) وجوب القيام مع القدره الفعلية عليه، و أنّ المسقط له ليس إلّما العجز الفعلى، فىجب عليه القيام فى الركعه الأولى لقدرته عليه بالفعل، و بعد تحقق القيام فى الركعه الأولى يصير عاجزاً عنه فى الركعه الثانيه، فىكون معذوراً لعجزه عنه فعلاً.

و أمّا غير القيام من الركوع و السجود و غيرهما، فحيث إنّ الدليل لا يشمل كليهما لعدم القدره عليهما على الفرض، و وجوب أحدهما فى الجملة معلوم من

ص: ٤٣٩

١-١) فى ص ٥١٤ و ما بعدها

٢-٢) الوسائل ٥: ٤٨٤ و ٤٨٥ / أبواب القيام ب ١ ح ١٣ و ١٥

الخارج، فالمرجع أصله عدم اعتبار الخصوصيه، و تكون النتيجة التخير.

و بما ذكرناه فى المقام من الضابطه يعرف حكم كثير من الفروع المذكوره فى العروه. هذا تمام الكلام فى بيان موضوع التعارض و امتيازه عن التزاحم.

فلا بد من التكلم فى حكمه، و يقع الكلام أولاً فى تأسيس الأصل مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيه. و لا يخفى أنه لا ثمره لتأسيس الأصل بالنسبه إلى الأخبار، إذ الأخبار العلاجيه متكفله لبيان حكم تعارض الأخبار، و لا ثمره للأصل مع وجود الدليل. نعم، الأصل يثمر فى تعارض غير الأخبار، كما إذا وقع التعارض بين آيتين من حيث الدلاله، أو بين الخبرين المتواترين كذلك، بل يثمر فى تعارض الأمارات فى الشبهات الموضوعيه، كما إذا وقع التعارض بين بيتين أو بين فردين من قاعده اليد، كما فى مالٍ كان تحت استيلاء كلا المدعين.

إذا عرفت ذلك فنقول: الأصل فى المتعارضين التسايط و عدم الحجيه. أمّا إذا كان التعارض بين دليلين ثبتت حجيتهما ببناء العقلاء، كما فى تعارض ظاهر الآيتين أو ظاهر الخبرين المتواترين فواضح، إذ لم يتحقق بناء من العقلاء على العمل بظاهر كلام يعارضه ظاهر كلام آخر، فتكون الآيه التى يعارض ظاهرها بظاهر آيه أخرى من المجمل بالعرض، و إن كان مبيّناً بالذات. و كذا الخبران المتواتران.

و أمّا إن كان دليل حجيه المتعارضين دليلاً لفظياً كما فى البيئه، فالوجه فى التسايط هو ما ذكرناه فى بحث العلم الاجمالي (1): من أنّ الاحتمالات المتصوره بالتصور الأولى ثلاثه: فاما أن يشمل دليل الحجيه لكلا المتعارضين، أو

ص: ٤٤٠

(١-١) راجع الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٤٠٥ - ٤٠٦

لا يشمل شيئاً منهما، أو يشمل أحدهما بعينه دون الآخر. لا يمكن المصير إلى الاحتمال الأول، لعدم إمكان التعبد بالمتعارضين، فإنّ التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين، وهو غير معقول. وكذا الاحتمال الأخير، لبطلان الترجيح بلا مرجح، فالمتعین هو الاحتمال الثانى. ونظير ذلك ما ذكرناه فى بحث العلم الاجمالي (١) من عدم جريان الأصل فى أطراف العلم الاجمالي، فإنّ شمول الدليل للطرفين موجب للمخالفة القطعية و الترخيص فى المعصية، و شموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح، فلم يبق إلّا عدم الشمول لكليهما.

و توهم أنّ مقتضى الأصل عند التعارض هو التخيير، لأنّ كلاً من المتعارضين محتمل الاصابه للواقع، و ليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكل منهما إلّا لزوم التعبد بالمتناقضين، وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق دليل الاعتبار بالنسبه إلى كلّ منهما بتقييده بترك الأخذ بالآخر.

مدفوع بأنّ لازمه اتصاف كل منهما بصفه الحجيه عند ترك الأخذ بهما، فيعود محذور التعبد بالمتناقضين. مضافاً إلى أنّه على تقدير تماميته يختص بما إذا كان دليل الاعتبار لفظياً ليتمكن التمسك باطلاقه، بخلاف ما إذا كان لبياً كالاجماع، إذ المتيقن منه غير صورته التعارض.

لا يقال: يمكن تقييد الحجيه فى كل منهما بالأخذ به، و نتيجه ذلك هو التخيير و جواز الأخذ بأى منهما شاء المكلف.

فإنّه يقال: كلا، فإنّ لازمه أن لا يكون شىء من المتعارضين حجه فى فرض عدم الأخذ بهما أصلاً، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبه إلى الواقع، فيتمسك بالبراءه لو لم يكن فى البين دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل

ص: ٤٤١

مثبت للتكليف، و لا يلتزم القائل بالتخيير بذلك.

و لا يقاس المقام على التخيير الثابت بالدليل، فإنه لو تمت الأخبار الداله على التخيير فى تعارض الخبرين، فهى بنفسها تدل على لزوم الأخذ بأحدهما، و عند تركه يؤخذ بمخالفه الواقع، نظير الشبهات قبل الفحص التى لا تجرى البراءه فيها. و هذا بخلاف ما إذا استفيد التخيير من تقييد دليل الاعتبار، فان مفاده بناءً على التقييد ليس إلّا حجيه كل من المتعارضين فى صوره الأخذ بواحد منهما، و لا تعرض له لوجوب الأخذ و عدمه.

بقى الكلام فى نفي الثالث بالمتعارضين بعد سقوطهما عن الحجيه بالنسبه إلى المؤدى المطابقى للمعارضه، فاذا دل دليل على وجوب شىء و الآخر على حرمة، فهل يصح الالتزام بحكم ثالث بعد تساقط الدليلين و لو للأصل، فيحكم بالاباحه لأصالة عدم الوجوب و الحرمة أو لا، و ليعلم أنّ محل الكلام إنّما هو فيما إذا لم يعلم بكون أحد المتعارضين مطابقاً للواقع، و إلّا فنفس هذا العلم كافٍ فى نفي الثالث، ففى فرض احتمال مخالفه كليهما للواقع ذهب صاحب الكفايه و المحقق النائينى (قدس سرهما) إلى عدم إمكان الالتزام بالثالث لوجهين:

الوجه الأوّل: ما ذكره صاحب الكفايه (1) (قدس سره) و هو أنّ التعارض موجب للعلم بكذب أحدهما لا بعينه، فيكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب، و الآخر كذلك محتمل الصدق و الكذب، فيكون حجه، إذ موضوع الحجيه الخبر المحتمل للصدق و الكذب، و العلم بكذب أحدهما لا يكون مانعاً عن حجيه الآخر، فأحدهما لا بعينه حجه، و هو كافٍ فى نفي الثالث، غايه الأمر أنّه لا يمكن الأخذ بمدلوله المطابقى لعدم تعيينه.

ص: ٤٤٢

وفيه: ما ذكرناه في بحث العلم الاجمالي (١) من أنّ أحدهما لا بعينه عنوان انتزاعي ليس له مصداق في الخارج، فلا معنى لكونه حججه، فإنّه بعد عدم حججه خصوص الخبر الدال على الوجوب و عدم حججه خصوص الخبر الدال على الحرمة، لم يبق شيء يكون موضوعاً لدليل الحججه و نافياً للثالث، و قد مر تفصيل ذلك في بحث العلم الاجمالي.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (٢) (قدس سره) و محصّيه: أنّ اللازم و إن كان تابعاً للملزوم بحسب مقام الثبوت و الاثبات، فإنّ وجود الملزوم يستتبع وجود اللازم، و كل دليل يدل على ثبوت الملزوم يدل على ثبوت اللازم أيضاً، إلّا أنّه ليس تابعاً للملزوم في الحججه، بحيث يكون سقوط شيء عن الحججه في الملزوم موجباً لسقوطه عن الحججه في اللازم أيضاً.

و الوجه في ذلك: أنّ الإخبار عن الملزوم بحسب التحليل إخباران: أحدهما إخبار عن الملزوم. و ثانيهما إخبار عن اللازم، و دليل الحججه شامل لكليهما، و بعد سقوط الإخبار عن الملزوم عن الحججه للمعارضه، لا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللازم، لعدم المعارض له، لموافقته المتعارضين بالنسبه إلى اللازم، فنفي الثالث مستند إلى الخبرين.

و هذا هو الفارق بين هذا الوجه و الوجه الأوّل الذي ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فإنّ نفي الثالث على مسلكه مستند إلى أحدهما لا بعينه، هذا ملخص كلامه (قدس سره).

وفيه: ما ذكرناه غير مره من أنّ اللازم تابع للملزوم في الحججه أيضاً، كما

ص: ٤٤٣

١-١ [لم نجده في مظانه]

٢-٢ فوائد الأصول ٤: ٧٥٥ - ٧٥٧

أنه تابع له بحسب مقام الثبوت و الاثبات.

و أما ما ذكره من الوجه لعدم سقوط حجيه اللزوم فنجيب عنه أولاً بالنقض. و ثانياً بالحل.

أما النقض فبموارد:

منها: ما لو قامت بينه على وقوع قطره من البول على ثوب مثلاً و علمنا بكذب البينه و عدم وقوع البول على الثوب، و لكن احتملنا نجاسه الثوب بشيء آخر، كوقوع الدم عليه مثلاً فهل يمكن الحكم بنجاسه الثوب لأجل البينه المذكوره باعتبار أن الإخبار عن وقوع البول على الثوب إخبار عن نجاسته، لكونها لازمة لوقوع البول عليه، و بعد سقوط البينه عن الحجيه فى الملزوم للعلم بالخلاف، لا مانع من الرجوع إليها بالنسبه إلى اللزوم، و لا نظن أن يلتزم به فقيه.

و منها: ما لو كانت دار تحت يد زيد و ادعاها عمرو و بكر، فقامت بينه على كونها لعمرو، و بينه أخرى على كونها لبكر، فبعد تساقطهما فى مدلولهما المطابقي للمعارضه، هل يمكن الأخذ بهما فى مدلولهما الالتزامى، و الحكم بعدم كون الدار لزيد، و أنها مجهول المالك؟

و منها: ما لو أخبر شاهد واحد بكون الدار فى المثال المذكور لعمرو، و أخبر شاهد آخر بكونها لبكر، فلا حجيه لأحد منهما فى مدلوله المطابقي مع قطع النظر عن المعارضه، لتوقف حجيه الشاهد الواحد على انضمام اليمين، فهل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامى، و الحكم بعدم كون الدار لزيد، لكونهما موافقين فيه، فلا حاجه إلى انضمام اليمين؟

و منها: ما لو أخبرت بينه على كون الدار لعمرو، و اعترف عمرو بعدم

كونها له، فتسقط البيه عن الحجيه، لكون الاقرار مقدماً عليها، كما أنّها مقدّمه على اليد، فبعد سقوط البيه عن الحجيه في المدلول المطابق للاعتراف، هل يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامي، و هو عدم كون الدار لزيد مع كونها تحت يده؟ إلى غير ذلك من الموارد التي لا يلتزم بأخذ اللازم فيها فقيه أو متفقه.

و أما الحل: فهو أنّ الإخبار عن الملزوم و إن كان إخباراً عن اللازم، إلّا أنّه ليس إخباراً عن اللازم بوجوده السعي، بل إخبار عن حصه خاصه هي لانزم له، فإنّ الاخبار عن وقوع البول على الثوب ليس إخباراً عن نجاسه الثوب بأيّ سبب كان، بل إخبار عن نجاسته المسببه عن وقوع البول عليه، فبعد العلم بكذب البيه في إخبارها عن وقوع البول على الثوب، يعلم كذبها في الاخبار عن نجاسه الثوب لا محاله. و أمّا النجاسه بسبب آخر، فهي و إن كانت محتمله، إلّا أنّها خارجة عن مفاد البيه رأساً. و كذا في المقام الخبر الدال على الوجوب يدل على عدم الاباحه التي هي لانزمه للوجوب لا- على عدم الاباحه بقول مطلق، و الخبر الدال على الحرمة يدل على عدم الاباحه اللازم للحرمة لا مطلق عدم الاباحه، فمع سقوطهما عن الحجيه في مدلولهما المطابق للمعارضه، يسقطان عن الحجيه في المدلول الالتزامي أيضاً، و كذا الحال في سائر الأمثله التي ذكرناها، فإنّ إخبار البيه عن كون الدار لعمرو إخبار عن حصه من عدم كونها لزيد اللازمه لكونها لعمرو. و كذا الاخبار بكونها لبكر، فبعد تساقطهما في المدلول المطابق تسقطان في المدلول الالتزامي أيضاً.

فتحصّل مما حققناه في المقام: أنّه بعد تساقط المتعارضين لا مانع من الالتزام بحكم ثالث، سواء كان مدركه الأصل أو عموم الدليل. هذا كله على القول بالطريقه في حجيه الأمارات كما هو الصحيح و المشهور.

و أما على القول بالسببيه و الموضوعيه فذكر شيخنا الأنصارى (١) (قدس سره) و تبعه بعض المتأخرين أنه عليه يدخل التعارض فى باب التراحم، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً.

أقول: قد يقال بحجيه الأمارات من باب السببيه بمعنى المصلحه السلوكيه على ما التزم به بعض الإماميه فى مقام العجز عن جواب استدلال ابن قبه لحرمة العمل بالظن بلزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال، و ملخصه على ما ذكره الشيخ (قدس سره) فى بحث حجيه الظن (٢): أنّ تطبيق العمل على الأماره ذو مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع على تقدير مخالفتها للواقع، و حيث إنّ المصلحه السلوكيه تابعه للسلوك على طبق الأماره، فهى تتفاوت بتفاوت مقدار السلوك قلّه و كثره، فاذا فرض قيامها على وجوب صلاه الجمعه و عمل بها المكلف، فانكشف خلافها قبل خروج الوقت، و أنّ الواجب فى يوم الجمعه هى صلاه الظهر، فلا بدّ حينئذ من إتيان صلاه الظهر، و لا يتدارك بالأماره القائمه على وجوب صلاه الجمعه إلّا المصلحه الفائتة بالعمل بها، و هى مصلحه الصلاه فى أوّل وقتها. و أمّا مصلحه أصل صلاه الظهر أو مصلحه إتيانها فى الوقت، فلا يتدارك بها، لعدم فوتها بسبب السلوك على طبق الأماره، لتمكن المكلف من إتيانها فى وقتها بعد انكشاف خلاف الأماره. و لو فرض انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت، فيتدارك بها مصلحه الصلاه فى الوقت دون مصلحه أصل الصلاه، لتمكن المكلف من تداركها بعد خروج الوقت بقضائها. نعم، لو لم ينكشف الخلاف أصلاً لا فى الوقت و لا فى خارجه، يتدارك بها مصلحه أصل

ص: ٤٤٤

١- ١) فرائد الأصول ٢: ٧٦١ - ٧٦٢

٢- ٢) فرائد الأصول ١: ٩١

الصلاه أيضاً الفائته بسبب العمل بالأماره، و هكذا.

و القول بالسببيه بهذا المعنى لا- يوجب دخول التعارض فى التراحم، بل لا فرق بينه و بين القول بالطريقه من هذه الجهه، لأن المصلحه السلوكيه تابعه لتطبيق العمل بمقتضى الحجه، فلا بدّ من إثبات الحجيه أولاً، ليكون السلوك بطبقها ذا مصلحه، و قد ذكرنا أنّ دليل الحجيه لا يشمل المتعارضين على ما تقدّم (1).

و قد يقال بالسببيه بمعنى التصويب المنسوب إلى الأشاعره تارةً و إلى المعتزله أخرى على اختلافٍ بينهم فى المعنى، فإنّ المنسوب إلى الأشاعره إنكار الحكم الواقعى رأساً، و أنّ ما تؤدى إليه الأماره هو الواقع، و هو الذى اعترض عليه العلامه (قدس سره) (2) بأنّه مستلزم للدور، إذ الواقع متوقف على قيام الأماره على الفرض، و هو متوقف على الواقع بالضروره، فإنّه لو لم يكن فى الواقع شىء فعماً تكشف الأماره و تحكى. و أمّا القول المنسوب إلى المعتزله فهو أنّ الحكم الواقعى المشترك بين العالم و الجاهل و إن كان موجوداً، إلّا أنّه يتبدل بقيام الأماره على الخلاف، فرب واجب يتبدل إلى الحرمة، لقيام الأماره على حرمة، و رب حرام يتبدل إلى الوجوب، لقيام الأماره على وجوبه، و هكذا بالنسبه إلى سائر الأحكام.

و تفصيل الكلام فى المقام: أنّ القائل بالسببيه بمعنى التصويب - بمعنى كون الحكم تابعاً لقيام الأماره حدوثاً على ما يقوله الأشاعره، أو بقاءً على ما يقوله

ص: ٤٤٧

١- (١) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

٢- (٢) نهايه الوصول: ٦٢٢ مبحث الاجتهاد

المعتزله - إمّا أن يقول بأن قيام الأماره على شىء يوجب حدوث المصلحه فى متعلق التكليف و هو عمل المكلف، و إمّا أن يقول بحدوث المصلحه فى الالتزام بمؤدى الأماره و هو عمل القلب، و إمّا أن يقول بحدوثه فى فعل المولى، أى قيام الأماره على وجوب شىء مثلاً يوجب حدوث المصلحه فى إيجاب المولى ذلك الشىء.

و على الأوّل إمّا أن يكون التعارض بين الدليلين بالتناقض، كما إذا دل أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه أو بالتضاد. و التعارض بالتضاد إمّا أن يكون بدلاله أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة أو يكون بدلاله أحدهما على وجوب شىء، و الآخر على وجوب شىء آخر، و لا يكون لهما ثالث، كما إذا دل أحدهما على وجوب الحركة، و الآخر على وجوب السكون، أو يكون بدلاله أحدهما على وجوب شىء، و الآخر على وجوب شىء آخر و يكون لهما ثالث، كما إذا دل أحدهما على وجوب القيام و الآخر على وجوب الجلوس، فإنّ لهما ثالثاً كالاضطجاع مثلاً.

أمّا إن كان التعارض بالتناقض، فدخوله فى التزاحم مستحيل، إذ التزاحم عباره عن كون المكلف عاجزاً فى مقام الامتثال مع صحه كل واحد من التكليفين فى مقام الجعل، و اجتماع التكليفين فى المقام محال فى نفسه مع قطع النظر عن عجز المكلف، و ذلك لأنّ المفروض كون قيام الأماره على الوجوب موجباً لحدوث المصلحه الملزمه فى الفعل، و قيام الأماره على عدم الوجوب موجباً لعدم المصلحه الملزمه فى الفعل، أو موجباً لزوال المصلحه الملزمه عن فعل المكلف، و اجتماع المصلحه و عدمها فى شىء واحد اجتماع نقيضين و محال فى نفسه، مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الامتثال.

و ظهر بما ذكرناه عدم صحه ما فى الكفايه (١) من أنّ الدليل الدال على عدم الوجوب لا يزاحم الدليل الدال على الوجوب، لأنّ اللاقتضاء لا يزاحم الاقتضاء، و ذلك لأن اجتماع الاقتضاء و اللاقتضاء فى نفسه محال، فلا تصل النوبه إلى المزاحمه ليقال: إنّ اللاقتضاء لا يزاحم الاقتضاء، فما ذكره من أنّه لو وقع التزاحم بين الاقتضاء و اللاقتضاء يقدم الاقتضاء، لعدم صلاحيه اللاقتضاء لمزاحمه الاقتضاء و إن كان صحيحاً بحسب الكبرى، إلّا أنّ الصغرى غير محققه، لعدم إمكان اجتماع الاقتضاء و اللاقتضاء ليقدم أحدهما على الآخر.

و أمّا إن كان التعارض بدلاله أحد الدليلين على وجوب شيء، و الآخر على حرمة، فإن قلنا بأنّ النهى عباره عن الزجر عن الشيء المعبر عنه فى اللغه الفارسيه ب (جلوگیری كردن) كما هو الصحيح على ما حققناه فى محله (٢) من أنّ النهى عن الشيء هو الزجر عنه، كما أنّ الأمر بالشيء هو البعث و التحريك نحوه، فلا يمكن دخوله فى التزاحم كالصوره السابقه، لأن قيام الأماره على وجوب شيء يوجب حدوث المصلحه الملزمه فيه، و قيام الأماره على حرمة يوجب حدوث المفسده الملزمه فيه، و لا يمكن اجتماع المصلحه و المفسده فى شيء واحد بلا كسر و انكسار، فأنه من اجتماع الضدين، و لا شبهه فى استحالته، فلا يكون التعارض المذكور من باب التزاحم، لعدم صحه اجتماع التكليفين فى نفسه قبل أن تصل النوبه إلى عجز المكلف عن الامتثال.

و إن قلنا بأنّ النهى عباره عن طلب الترك - على ما هو المعروف بينهم - فيكون قيام الأماره على وجوبه موجباً لحدوث المصلحه فى فعله، و قيام

ص: ٤٤٩

١-١) كفايه الأصول: ٤٤٠

٢-٢) لاحظ محاضرات فى أصول الفقه ٣: ٢٧٢ و ما بعدها

الأماره على حرمة موجباً لحدوث المصلحه فى تركه، و اجتماع المصلحه فى الفعل مع المصلحه فى الترك و إن كان ممكناً، إلا أن التكليف بالفعل و الترك معاً مما لا يجتمعان، إذ التكليف بهما تعييناً تكليف بغير مقدور، و تخيراً طلب للحصول، لعدم خلوق المكلف عنهما، فتكليفه بأحدهما تخيراً لغو، فلا يكون من التزاحم فى شىء.

و كذا الحال إن كان التعارض بدلاله أحدهما على وجوب شىء و الآخر على وجوب شىء آخر، مع عدم ثالث لهما، كما إذا دل أحدهما على وجوب الحركة، و الآخر على وجوب السكون، فإنّ التكليف بكل واحد من الحركة و السكون تعييناً تكليف بغير مقدور، و تخيراً طلب للحصول، فلا يصح اجتماعهما فى مقام الجعل، فلا يكون من باب التزاحم.

و أمّا إن كان التعارض بدلاله أحدهما على وجوب شىء و الآخر على وجوب شىء آخر و كان لهما ثالث، كما إذا دل أحدهما على وجوب القيام و الآخر على وجوب الجلوس، فقد يتوهم كونه من التزاحم، بدعوى أنّ قيام الأماره على وجوب القيام موجب لحدوث المصلحه فى القيام، و قيام الأماره على وجوب الجلوس موجب لحدوث المصلحه فى الجلوس، و المكلف عاجز عن امتثال كليهما، و حيث إنّه قادر على ترك كليهما، فلا محذور فى أن يكلفه الشارع بهما تخيراً حذراً من فوت كلتا المصلحتين.

و لكنّ التحقيق أنّه لا يمكن الالتزام بالتزاحم فى هذه الصورة أيضاً، لأنّ الأماره الداله على وجوب القيام تدل على عدم وجوب الجلوس بالالتزام، و كذا الأماره الداله على وجوب الجلوس تدل على عدم وجوب القيام بالالتزام، لعدم صحه التكليف بالمتضادين فى آن واحد، فثبت أحدهما ينفى الآخر بالالتزام، لما بينهما من المضاده، فيكون المقام بعينه من قبيل تعارض دليلين

يدل أحدهما على وجوب صلاة الظهر، و الآخر على وجوب صلاة الجمعة، مع العلم الاجمالي بعدم أحد التكليفين، فيرجع إلى التعارض بالتناقض، وقد تقدم استحاله دخول التعارض بالتناقض في التزاحم، فإنه بعد دلاله أحد الدليلين على وجوب القيام بالمطابقه و دلاله الآخر على عدم وجوبه بالالتزام، يلزم من قيام الأماره الأولى حدوث المصلحه الملزمه في القيام، و من قيام الأماره الثانيه زوالها عنه، فيلزم اجتماع وجود المصلحه و عدمها في القيام، و هو اجتماع نقيضين، و هو محال في نفسه مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الامتثال. و كذا الحال في طرف الجلوس، و لا- حاجه إلى التكرار. هذا كله على القول بأن قيام الأماره يوجب حدوث المصلحه في فعل المكلف.

و أمّا على القول بأن قيامها يوجب حدوث المصلحه في الالتزام بمؤدى الأماره و هو عمل القلب، فيمكن أن يتوهم دخول التعارض في التزاحم في جميع الصور المتقدمه، بدعوى أنّ قيام الأماره على وجوب القيام مثلاً يوجب حدوث المصلحه في نفس الالتزام بوجوب القيام، و كذا قيام الأماره على وجوب الجلوس يوجب حدوث المصلحه في الالتزام بوجوبه، و بعد الالتزام بوجوب القيام و بوجوب الجلوس بمقتضى الأمارتين، يقع التزاحم في مقام الامتثال، لعدم قدره المكلف عليهما في آن واحد.

و حيث إنّ هذا التوهم مبنى على وجوب الموافقه للالتزاميه، فهو التزام بباطل في باطل، فإنّ القول بالسببيه باطل في نفسه، و مع الالتزام به لم يدل دليل على وجوب الالتزام لتكون له مصلحه. مضافاً إلى ما ذكرناه آنفاً من التكاذب بين الدليلين بحسب الدلاله الالتزاميه، و أنّ الأماره الداله على وجوب القيام تدل على عدم وجوب الجلوس بالالتزام، و الأماره الداله على وجوب الجلوس تدل على عدم وجوب القيام، و كيف يمكن الالتزام بوجوب القيام

و عدم وجوبه، و كذا فى طرف الجلوس.

و أمّا على القول بأن قيام الأماره يوجب حدوث المصلحه فى فعل المولى من الايجاب و التحريم، فيمكن تصوير التراحم، فأنّه إذا قامت أماره على وجوب شىء و أماره أخرى على حرمة، فالأماره الأولى توجب حدوث المصلحه فى الايجاب، و الأماره الثانيه توجب حدوث المصلحه فى التحريم، فتقع المزامحه بين المصلحه فى جعل الوجوب و المصلحه فى جعل الحرمة، إلّا أنّ هذا التراحم من التراحم فى الملاك الذى ذكرنا (1) أنّه خارج عن محل الكلام، و ليس للمكلف دخل فيه بل أمره بيد المولى. و حيث إنّ لا أهميه لإحدى المصلحتين على الأخرى على الفرض، إذ الموجب لحدوث المصلحه قيام الأماره، و هى قائمه فى الطرفين بلا تفاوت فى البين، فللمولى أن يجعل الوجوب و أن يجعل الحرمة. و أمّا بالنسبه إلى المكلف، فنتيجه هذا التراحم هى نتيجه التعارض من رفع اليد عن المتعارضين و الرجوع إلى الأصول العمليه، إذ بعد تنافى الأمارتين لا علم لنا بأنّ المولى جعل الوجوب أو التحريم، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى، ففيما إذا قامت أماره على الوجوب و أخرى على الحرمة، يدور الأمر بين محذورين و يحكم العقل فى مثله بالتخير. و أمّا إذا قامت أماره على الوجوب و أخرى على عدمه، فيكون مورداً لأصالة البراءه.

و لب المقال فى المقام: أنّ رجوع التعارض إلى التراحم - على القول بالسببيه - مما لا أساس له على جميع التقادير المتقدمه، إذ منشؤه توهم أنّ القائل بالسببيه قائل بأن قيام الأماره موجب لحدوث المصلحه و لو كانت الأماره غير معتبره، و ليس الأمر كذلك، إذ من المعلوم أنّ القائل بالسببيه قائل بأن قيام الحجه

ص: ٤٥٢

موجب لحدوث المصلحه، و حينئذ يكون حدوث المصلحه فى الفعل أو الالتزام أو فعل المولى فى رتبه متأخره عن حجيه الأماره، و قد ذكرنا أنّ دليل الحجيه غير شامل للمتنافيين على ما تقدّم (1)، فلم يبق مجال لتوهم رجوع التعارض إلى التراحم على القول بالسببيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه فى المقام: أنّ الأصل فى التعارض هو التساقط، بلا فرق بين القول بالطريقيه و القول بالسببيه.

ثمّ إنّه قد ظهر مما ذكرناه أنّ التعارض هو تنافى مدلولى دليلين بحيث لا يكون أحدهما قرينه عرفيه على الآخر بنحو الحكومه أو الورود أو التخصيص أو غيرها من أنحاء القرينه العرفيه، ففى كل مورد يكون أحدهما قرينه على الآخر بحسب متفاهم العرف فهو خارج عن التعارض. و لا ضابطه لذلك بل يختلف باختلاف المقامات و الخصوصيات المحتفه بالكلام: من القرائن الحاليه و المقاليه، إلّا أنّهم ذكروا من ذلك أموراً نتعرض لها تحقيقاً للحال و توضيحاً للمقام.

منها: ما ذكره الشيخ (2) (قدس سره) من أنّه إذا كان أحد الدليلين عاماً و الآخر مطلقاً، يقدّم العام على المطلق، لكون ظهور العام تنجيزياً، لأن شموله لمورد الاجتماع بالوضع و ظهور المطلق تعليقياً، فإنّ ظهوره فى الاطلاق معلق على مقدمات الحكمه و منها عدم البيان، و العام صالح لأن يكون بياناً، فيسقط المطلق عن الحجيه بالنسبه إلى مورد يكون مشمولاً للعام.

ص: ٤٥٣

١- ١) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

٢- ٢) فرائد الأصول ٢: ٧٩٢

و أورد عليه صاحب الكفايه (١) (قدس سره) بأن ظهور المطلق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب لا على عدم البيان إلى الأبد، فمع انقطاع الكلام و عدم تحقق البيان متصلًا به ينعقد الظهور للمطلق، فيقع التعارض بينه و بين ظهور العام، فلا وجه لتقديم العام على المطلق بقول مطلق، هذا.

و الصحيح ما ذكره الشيخ (قدس سره) إذ بعد كون العام صالحاً للقرينيه على التقييد، كما اعترف به صاحب الكفايه في بحث الواجب المشروط (٢) لا فرق بين كونه متصلًا بالكلام أو منفصلًا عنه، غايه الأمر أنه مع ورود العام منفصلًا يكون الاطلاق حجه ما لم يرد العام لتحقيق المعلق عليه، و هو عدم البيان إلى زمان ورود العام، و بعده ينقلب الحكم من حين ورود العام لا من أول الأمر، لا نقول: إنَّ حين وصول العام يحكم بأنَّ الاطلاق غير مراد من هذا الحين، بل يحكم بأنَّ الظهور لم يكن مراداً من الأول، لكنّه كان حجه إلى حين وصول العام، نظير الأصول العمليه بالنسبه إلى الأمارات، فإنَّ الأصل متَّبِع ما لم تقم أماره على خلافه، و بعد قيامها يرفع اليد عن الأصل من حين قيام الأماره - و إن كان مفادها ثبوت الحكم من الأول - و المقام كذلك، غايه الأمر أنَّ العام المتصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق، و العام المنفصل كاشف عن عدم تعلق الاراده الجديهِ بالاطلاق من لفظ المطلق، و هذا المقدار لا يوجب الفرق في الحكم من وجوب تقديم العام على المطلق.

و منها: كون أحد الاطلاقين شمولياً و الآخر بديلياً، فذكروا أنه يقَدَّم الاطلاق

ص: ٤٥٤

١-١) كفايه الأصول: ٤٥٠

٢-٢) كفايه الأصول: ١٠٦

الشمولى و يقيد به الاطلاق البدلى، و اختاره المحقق النائنى (١) (رحمه الله) و ذكر له وجوهاً:

الأول: أنّ الحكم فى الاطلاق الشمولى يتعدد بتعدد الأفراد، لثبوت الحكم لجميع الأفراد على الفرض المعبر عنه بتعلق الحكم بالطبيعه الساريه، فينحل الحكم إلى الأحكام المتعدده على حسب تعدد الأفراد، بخلاف الاطلاق البدلى، فإنّ الحكم فيه واحد متعلق بالطبيعه المعبر عنه بتعلق الحكم بصرف الوجود، غاية الأمر أنّه يصح للمكلف فى مقام الامتثال تطبيق الطبيعه فى ضمن أى فرد شاء و هو معنى الاطلاق البدلى، فتقديم الاطلاق البدلى يوجب رفع اليد عن الحكم فى الاطلاق الشمولى بالنسبه إلى بعض الأفراد، بخلاف تقديم الاطلاق الشمولى، فإنّه لا يوجب رفع اليد عن الحكم فى الاطلاق البدلى، إذ لا تعدد فيه، بل يوجب تضييق دائرته.

مثلاً إذا قال المولى: أكرم عالماً و لا تكرم الفاسق، يكون الحكم فى الاطلاق البدلى واحداً، و هو وجوب إكرام فرد من العالم، و فى الاطلاق الشمولى متعدداً و هو حرمة إكرام كل فرد من أفراد الفاسق على فرض تماميه مقدمات الحكمه، فلو قدّمنا الاطلاق البدلى فى ماده الاجتماع - و هو العالم الفاسق - لرفعنا اليد عن الحكم فى الاطلاق الشمولى بالنسبه إلى هذا الفرد و هو العالم الفاسق، بخلاف ما إذا قدّمنا الاطلاق الشمولى، فإنّه لا يوجب رفع اليد عن الحكم المذكور فى الاطلاق البدلى بالنسبه إلى بعض الأفراد، لأنّه ليس فيه إلماً حكم واحد، غاية الأمر أنّه يوجب تضييق دائرته، فيجب على المكلف فى مقام الامتثال تطبيق الطبيعه بالعالم غير الفاسق، هذا.

ص: ٤٥٥

و فيه أولاً: أنه مجرد استحسان، وقد ذكرنا أن الميزان في التقديم كون أحد الدليلين قرينه على التصرف في الآخر بحسب فهم العرف، كالدليل الحاكم بالنسبة إلى الدليل المحكوم، والمقام ليس كذلك، إذ الاطلاقان في مرتبه واحده من الظهور، لتوقف كليهما على جريان مقدمات الحكمه، فمجرد كون تقديم أحدهما موجباً لرفع اليد عن الحكم دون الآخر لا يوجب كون الآخر قرينه على التصرف فيه.

و ثانياً: أن الاطلاق البدلي لا ينفك عن الاطلاق الشمولى أبداً، فان قوله: أكرم عالماً، حكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل، و هو يستلزم ترخيص العبد بتطبيق هذه الطبيعه في ضمن أي فرد شاء، و لا- خفاء في أن الحكم الترخيصى أيضاً من وظائف المولى، فإن له أن يمنع عن التطبيق في ضمن فرد خاص تحريماً أو تنزيهاً، أو يجعل التطبيق في ضمن فرد مستحباً، أو يرخص المكلف في التطبيق في ضمن أي فرد شاء، كما هو ظاهر الاطلاق، فالحكم بوجوب إكرام فرد من العالم على البدل يدل على الترخيص بتطبيق طبيعه العالم في ضمن أي فرد شاء، و هذا الحكم الترخيصى متعلق بالمطلق على نحو الشمول كما هو ظاهر، فكما أن تقديم الاطلاق البدلي يوجب رفع اليد عن الحكم في الاطلاق الشمولى بالنسبه إلى بعض الأفراد، كذلك تقديم الاطلاق الشمولى أيضاً يوجب رفع اليد عن الحكم بالنسبه إلى بعض الأفراد، غايه الأمر أنه يوجب رفع اليد عن الحكم الترخيصى لا الحكم الالزامى.

الثانى: أن الاطلاق البدلي يحتاج إلى مقدمه زائده عما تجرى في الاطلاق الشمولى من مقدمات الحكمه، و هى إحراز كون الأفراد متساويه الأقدام فى تحصيل غرض المولى، و الوجه فى ذلك: أن الأفراد فى الاطلاق الشمولى لا يلزم أن تكون متساويه الأقدام فى الغرض، بل قد تكون مختلفه كما إذا قال: لا تقتل

أحداً، فإن ترك قتل النبي (صلى الله عليه وآله) ليس مساوياً لترك قتل غيره في غرض المولى. وكذا إذا قال: لا تزن، فإن الزنا مع المحارم ليس مساوياً للزنا بغيرها، والزنا مع ذات البعل ليس مساوياً للزنا بغير ذات البعل، وهكذا في سائر الاطلاقات الشمولية، بخلاف الاطلاق البدلي فإن الأفراد فيه لا بد من أن تكون متساوية الأقدام في غرض المولى، وإلا يقبح توجيه الحكم نحو طبيعه على البديل، بل لا بد من الحكم بالفرد الأقوى في الوفاء بالغرض، فالاطلاق البدلي يحتاج إلى إحراز التسوية بين الأفراد، وهي مقدمه زائده على مقدمات الحكمه الجاريه في الاطلاق الشمولى. و الاطلاق الشمولى يوجب انتفاء هذه المقدمه، فإنه يثبت عدم التسويه بين العالم الفاسق و العالم غير الفاسق، فيسقط الاطلاق البدلى عن الحجيه فى مورد التعارض مع الاطلاق الشمولى.

وفيه: أن الاطلاق البدلي لا يحتاج في إحراز المساواه إلى مقدمه خارجيه، إذ نفس الاطلاق كافٍ لاثبات المساواه و أن جميع الأفراد وافٍ بغرض المولى، لأنه لو كان بعض الأفراد وافياً بغرضه دون بعض آخر كان عليه البيان، فإن الاطلاق نقض لغرضه، فكما أن نفس الاطلاق في المطلق الشمولى يدل على شمول الحكم لجميع الأفراد مع تماميه مقدمات الحكمه، فكذا نفس الاطلاق في المطلق البدلي مع تماميه المقدمات المذكوره يدل على كون كل واحد من الأفراد وافياً بغرض المولى.

الوجه الثالث: ما يرجع إلى الوجه الثانى باختلاف بينهما فى مجرد العبارة، و هو أن تماميه الاطلاق فى المطلق البدلى متوقفه على عدم المانع، إذ مع ثبوت المانع عن تطبيق الطبيعه فى ضمن فرد من الأفراد، لا يصح التمسك بالاطلاق فى الاكتفاء بتطبيق الطبيعه فى ضمن هذا الفرد، و الاطلاق الشمولى صالح للمانع عن الاطلاق البدلى، و التمسك فى دفع مانعيته بالاطلاق البدلى مستلزم للدور،

فان تماميه الاطلاق متوقفه على عدم المانع، فلو توقف عدم مانعيه الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى، لزم الدور.

و يظهر الجواب عنه مما ذكرنا فى الجواب عن سابقه، فان تماميه الاطلاق و انعقاد الظهور للمطلق البدلى مع تماميه مقدمات الحكمه غير متوقفه على عدم المانع، غايه الأمر أنّ الاطلاق الشمولى مانع عن العمل بالاطلاق البدلى، كما أنّ الاطلاق البدلى مانع عن العمل بالاطلاق الشمولى، لعدم إمكان العمل بكليهما، فيكون بينهما التمانع، و هذا شأن كل دليلين متعارضين.

و بالجمله: توقف جواز العمل بالاطلاق البدلى على عدم المانع صحيح، إلّا أنّه غير مختص به، فإنّ العمل بالاطلاق الشمولى أيضاً متوقف على عدم المانع، إذ العمل بكل دليل موقوف على عدم المانع، و كما أنّ الاطلاق الشمولى مانع عن العمل بالاطلاق البدلى، كذلك الاطلاق البدلى مانع عن العمل بالاطلاق الشمولى، و هو معنى التعارض.

و منها: دوران الأمر بين النسخ و التخصيص، فقالوا بتقديم التخصيص على النسخ. ثمّ إن دوران الأمر بين النسخ و التخصيص تارةً يكون بالنسبه إلى دليل واحد، فيدور الأمر بين كونه ناسخاً أو مخصصاً، كما إذا ورد الخاص بعد العام فيدور الأمر بين كون الخاص ناسخاً للعام بأن يكون حكم العام شاملاً لجميع الأفراد من أوّل الأمر، لكنّه نسخ بالنسبه إلى بعض الأفراد بعد ورود الخاص، و بين كونه مخصصاً له بأن يكون حكم العام مختصاً بغير أفراد الخاص من أوّل الأمر. و أخرى يكون بالنسبه إلى دليلين، أى يدور الأمر بين كون دليل مخصصاً لدليل آخر و بين كون الدليل الآخر ناسخاً له، كما إذا ورد العام بعد الخاص فيدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً للعام و كون العام ناسخاً للخاص.

أما الصورة الأولى: فليس البحث عنها مثمراً بالنسبة إلينا، فإنّ العمل بالخاص متعيّن، سواء كان مخصصاً أو ناسخاً، فإذا ورد عن الباقر (عليه السلام) أنّ الله سبحانه خلق الماء طاهراً لم ينجسه شيء ما لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة (١)، ثمّ ورد عن الصادق (عليه السلام) أنّ الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء (٢)، المستفاد منه انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه، لا يجوز لنا الوضوء بالماء القليل الملاقي للنجاسه، وإن لم نعلم كونه ناسخاً أو مخصصاً لما صدر عن الباقر (عليه السلام) نعم من عمل بالعام و توضعاً بالماء القليل الملاقي للنجاسه، و بقي إلى زمان ورود الخاص، يثمر هذا البحث بالنسبه إليه، فأنه على القول بكون الخاص ناسخاً تصح أعماله السابقه، و على القول بكونه مخصصاً ينكشف بطلانها، لوقوع وضوئه بالماء النجس.

و بالجمله: لا تترتب ثمره عمليه على هذا البحث بالنسبه إلينا فينبغى الاضراب عنه.

و أما الصورة الثانيه: فتترتب عليها الثمره بالنسبه إلينا، إذ لو ورد العام المذكور في المثال بعد الخاص، لا يجوز لنا التوضي بالماء القليل الملاقي للنجاسه على القول بكون الخاص مخصصاً للعام، و يجوز التوضي به على القول بكون العام ناسخاً للخاص، و كذا ترتيب سائر آثار الطهاره. و توهم عدم إمكان النسخ بعد النبي (صلّى الله عليه و آله) لانقطاع الوحي، مدفوع بما ذكرناه في محله: من أنّ النسخ في الحكم الشرعي هو بيان أمد الحكم (٣)، و هو ممكن بعد

ص: ٤٥٩

١-١) الوسائل ١: ١٣٥ / أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٩

٢-٢) الوسائل ١: ١٥٨ / أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ و غيره

٣-٣) راجع ص ١٧٧ من هذا الكتاب و راجع محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٩١

انقطاع الوحي، بأن كان النبي (صلى الله عليه وآله) أخير الإمام (عليه السلام) بأن أمد الحكم الفلاني إلى زمان كذا، فيبينه الإمام (عليه السلام) ولا نعى بالنسخ في الأحكام الشرعية إلّا هذا المعنى، ففي مثل ذلك يدور الأمر بين الأخذ بظاهر الخاص و هو استمرار الحكم الثابت به، فتكون النتيجة التخصيص، و بين الأخذ بظاهر العام و هو شمول الحكم لجميع الأفراد، فتكون النتيجة النسخ. فذكروا في ذلك أنّ التخصيص مقدّم على النسخ لكثرتة حتى قيل: ما من عام إلّا و قد خص.

و أورد عليه بأن كثرة التخصيص لا- توجب إلّا الظن به، و مجرد الظن لا يكفي ما لم تكن قرينه على التخصيص بحسب متفاهم العرف.

و لذا غير صاحب الكفاية (١) أسلوب الكلام، و قال: إنّ كثرة التخصيص توجب أقوائه ظهور الخاص من ظهور العام، فتقديم التخصيص على النسخ إنّما هو لأجل الأخذ بأقوى الظهورين، لا لمجرد الكثرة.

و أورد عليه المحقق النائيني (٢) (قدس سره) بأنّ الخاص في نفسه لا يدل على الاستمرار، إذ الدليل على ثبوت الحكم لا يكون متكفلاً لبيان استمراره، لأنّ الدليل على ثبوت حكم لا يدل على عدم نسخه و استمراره، ضروره أن جعل الحكم - بأيّ كيفية كان - قابل للنسخ فيما بعد، فلا يمكن إثبات استمراره بالدليل الأوّل عند الشك في نسخه، بل لا بدّ من التمسك باستصحاب عدم النسخ، فيدور الأمر بين العمل بالاستصحاب و العمل بعموم العام، و المتعين

ص: ٤٦٠

١- ١) كفاية الأصول: ٤٥١

٢- ٢) أجود التقريرات ٤: ٢٩٥ - ٢٩٦، راجع أيضاً فوائد الأصول ٤: ٧٣٩ - ٧٤٠

حينئذ هو العمل بالعام، لكونه دليلاً اجتهادياً، والاستصحاب أصلاً عملياً، فتكون النتيجة تقديم النسخ على التخصيص.

و الانصاف عدم ورود هذا الاشكال على صاحب الكفايه (قدس سره) لما ذكرناه في البحث عن استصحاب بقاء أحكام الشرائع السابقة (1) من أن النسخ الحقيقي في الأحكام الشرعيه غير متصور، لاستلزامه البداء المستحيل في حقه تعالى، فالشك في النسخ راجع إلى الشك في تخصيص الحكم المجعول من جهه الزمان، فلا- مانع من التمسك باطلاق دليله، بلا- احتياج إلى الاستصحاب، إذ الدليل يثبت الحكم للطبيعه، فيشمل أفرادها العرضيه و الطويله، و ليس استمرار الحكم إلما عباره عن ثبوته للأفراد الطويله للطبيعه.

نعم، يرد عليه إشكال آخر، و هو أن شمول الحكم للأفراد الطويله إنمّا هو بالاطلاق المتوقف على جريان مقدمات الحكمه، و شمول العام لجميع الأفراد إنمّا هو بالوضع، و قد تقدّم (2) أنه إذا دار الأمر بين العموم و الاطلاق يقدم العموم على الاطلاق، و لازمه في المقام تقديم النسخ على التخصيص.

و ذكر المحقق النائيني (3) (قدس سره) وجهاً آخر لتقديم التخصيص على النسخ، و هو أن دلالة ألفاظ العموم على شمول الحكم لجميع الأفراد متوقفه على جريان مقدمات الحكمه في مدخولها، و الخاص مانع عنها لكونه بياناً. و هذا الكلام مأخوذ مما ذكره صاحب الكفايه في بحث العام و الخاص (4) من أن

ص: ٤٦١

١-١) راجع ص ١٧٥

٢-٢) في ص ٤٥٣

٣-٣) أجود التقريرات ٤: ٢٩٤، راجع أيضاً فوائد الأصول ٤: ٧٣٨ و ٧٤٠

٤-٤) كفايه الأصول: ٢١٧

لفظ كل في قولنا: أكرم كل عالم مثلاً، لا يدل على شمول الحكم لجميع أفراد العالم إلاً بجريان مقدمات الحكمه في مدخوله، فإن كلمه «كل» إنما تفيد شمول الحكم لجميع أفراد ما أريد من المدخول، فإن كان المراد منه في المثال خصوص العالم العادل، فلا يدل لفظ الكل إلاً على شمول الحكم لجميع أفراد العالم العادل، و إن كان المراد منه هو العالم باطلاقه، فيدل لفظ «كل» على ثبوت الحكم لجميع أفراد العالم مطلقاً.

و يرد عليه ما ذكرناه في ذلك البحث (1) من أن ألفاظ العموم بنفسها متكفله لبيان شمول الحكم لجميع الأفراد بلا احتياج إلى جريان مقدمات الحكمه، فان كلمه «كل» بوضعها تدل على سريان الحكم لجميع أفراد مدخولها، فمفاد قولنا: أكرم كل عالم، هو وجوب إكرام جميع أفراد العالم من العادل وغيره، بلا احتياج إلى مقدمات الحكمه.

و المتحصّل مما ذكرناه: أن جميع الوجوه التي ذكروها لتقديم التخصيص على النسخ غير تام.

و الصحيح في وجهه أمران:

الأوّل: أن الخاص المقدم على العام على ما هو محل الكلام مانع عن انعقاد الظهور للعام من أوّل الأمر، فيكون الخاص بياناً للمراد من العام بحسب فهم العرف، فأنه إذا قال المولى: لا تكرم زيدا ثم قال: أكرم العلماء، يكون قوله: لا تكرم زيدا قرينه على المراد من قوله: أكرم العلماء، و مانعاً من انعقاد ظهوره بالنسبه إلى زيد من أوّل الأمر، و ليس فيه إلما تقديم البيان على وقت الحاجه

ص: ٤٦٢

و لا قبح فيه أصلاً، بخلاف تأخيره عنه، فإنه محل خلاف بينهم، و لذا اختلفوا فيما إذا ورد الخاص بعد العام فذهب بعضهم إلى كونه مخصصاً مطلقاً، و اختار آخرون كونه مخصصاً إن كان وروده قبل وقت العمل، و ناسخاً إن كان بعده لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

الثانى: و هو الأوضح من سابقه، أنّ كون العام ناسخاً متوقف على دلالة على ثبوت حكمه من حين وروده، إذ لو دل على ثبوته فى أول الاسلام لا يكون ناسخاً البته، فلا يحتمل النسخ فى الأخبار التى بأيدىنا الواردة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) لأن ظاهرها بيان الأحكام التى كانت مجعولة فى زمان النبى (صلى الله عليه و آله)، إذ الأئمة (عليهم السلام) مبيّنون لتلك الأحكام لا مشرّعون، إلّا أن تنصب قرينه على أنّ هذا الحكم مجعول من الآن، فاذا ورد عن الباقر (عليه السلام): أنّ الطحال مثلاً حرام، و ورد عن الصادق (عليه السلام): أنّ جميع أجزاء الذبيحة حلال، لا يحتمل كونه ناسخاً للخاص المتقدم، لأن ظاهره أن أجزاء الذبيحة حلال فى دين الاسلام من زمن النبى (صلى الله عليه و آله) لا أنّها حلال من الآن ليكون ناسخاً لما ورد عن الباقر (عليه السلام). و لا فرق فى ذلك بين الخاص و العام، فلا يحتمل النسخ فى الخاص الوارد بعد العام، لعين ما ذكرناه فى العام الوارد بعد الخاص.

و بالجمله: الحكم المذكور فى الأخبار المرويه عن الأئمة (عليهم السلام) مقدّم بحسب مقام الثبوت و إن كان مؤخرأ بحسب مقام الاثبات، فتكون الأحكام الصادره عن الأئمة سابقهم و لاحقهم (عليهم السلام) بمنزله الأحكام الصادره عن شخص واحد، فلا يكون الحكم الصادر عن اللاحق ناسخاً لما صدر عن السابق، لكون الجميع حاكياً عن ثبوت الحكم فى زمان النبى (صلى

اللّٰه عليه وآله). نعم، لو ورد خاص عن النبي (صلى الله عليه وآله) ثمّ ورد عام منه (صلى الله عليه وآله) يحتمل كونه ناسخاً للخاص، لكنّه لم يتحقق. ولعله لما ذكرناه من عدم احتمال النسخ في الأخبار المرويه عن الأئمه (عليهم السلام) لم يلتزم أحد من الفقهاء فيما نعلم بكون العام فيها ناسخاً للخاص أو الخاص فيها ناسخاً للعام، هذا تمام الكلام في التعارض بين الدليلين.

]

انقلاب النسبه

[

أمّا إذا وقع التعارض بين أكثر من دليلين، فهل تلاحظ الظهورات الأوليه، أو لا بدّ من ملاحظه الاثنين منها، و علاج التعارض بينهما، ثمّ تلاحظ النسبه بين أحدهما و الثالث المعارض له، فقد تنقلب النسبه من العموم من وجه إلى العموم المطلق، أو بالعكس على ما سيذكر إن شاء الله تعالى؟ اختار الشيخ (١) و صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) عدم انقلاب النسبه، و أنّه يلاحظ التعارض باعتبار الظهورات الأوليه، بدعوى أنّه لا وجه لسبق ملاحظه أحد الدليلين مع الآخر على الثالث.

و لكنّ الصحيح هو انقلاب النسبه، و تحقيق هذا البحث يقتضى ذكر مقدمتين:

المقدمه الأولى: أنّ لكل لفظ دلالات ثلاث:

الدلاله الأولى: كون اللفظ موجباً لانتقال الذهن إلى المعنى، و هذه الدلاله لا تتوقف على إرادته اللفظ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال الذهن إلى المعنى

ص: ٤٦٤

١- ١) لاحظ فرائد الاصول ٢

٢- ٢) كفايه الاصول ٤٥٢

و لو مع العلم بعدم إرادته المتكلم، كما إذا كان نائماً أو سكراناً، أو نصب قرينه على إرادته غير هذا المعنى، كما فى قولنا: رأيت أسداً يرمى، فإنّ ذهن المخاطب ينتقل إلى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمه الأسد، و إن كان يعلم أنّ مراد المتكلم هو الرجل الشجاع، بل هذه الدلالة لا تحتاج إلى متكلم ذى إدراك و شعور، فإنّ اللفظ الصادر من غير لافظ شاعر أيضاً يوجب انتقال ذهن إلى المعنى.

و بالجمله: هذه الدلالة بعد العلم بالوضع غير منفك عن اللفظ أبداً، و لا تحتاج إلى شىء من الأشياء، و هى التى تسمى عند القوم بالدلالة الوضعيه، باعتبار أنّ الوضع عبارته عن جعل العلقه بين اللفظ و المعنى، بأن ينتقل ذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ، و إن كان المختار كون الدلالة الوضعيه غيرها، فإنّ هذه الدلالة لا تكون غرضاً من الوضع لتكون وضعيه.

و الأنسب تسميتها بالدلالة الأنسيه، فإنّ منشأها أنس ذهن بالمعنى لكثرة استعمال اللفظ فيه لا الوضع، لما ذكرناه فى محلّه (1): من أنّ الوضع عبارته عن تعهد الواضع و التزامه بأنّه متى تكلم باللفظ الخاص فهو يريد المعنى الفلانى، و عليه فلا يكون خطوره إلى ذهن عند سماعه من غير شاعر مستنداً إلى تعهده بل إلى أنس ذهن به، و قد تقدم الكلام فى تحقيقها فى بحث الوضع.

الدلالة الثانيه: دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالاراده الاستعماليه، أى دلالة اللفظ على أنّ المتكلم أراد تفهيم هذا المعنى و استعماله فيه، و هذه الدلالة تسمى عند القوم بالدلالة التصديقيه، و عندنا بالدلالة الوضعيه كما عرفت.

ص: ٤٤٥

و كيف كان، فهذه الدلالة تحتاج إلى إحراز كون المتكلم بصدد التفهيم و مريداً له، فمع الشك فيه ليست للفظ هذه الدلالة، فضلاً عما إذا علم بعدم الارادة له، كما إذا علم كونه نائماً، بل هذه الدلالة متوقفه على عدم نصب قرينه على الخلاف متصله بالكلام، إذ مع ذكر كلمه «يرمى» في قوله: رأيت أسداً يرمى مثلاً، لا تكون كلمه أسد دالّة على أنّ المتكلم أراد تفهيم الحيوان المفترس كما هو ظاهر.

الدلالة الثالثة: دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً للمتكلم بالاراده الجديه، و هي التي تسمى عندنا بالدلالة التصديقيه، و قسم آخر من الدلالة التصديقيه عند القوم. و هي موضوع الحجية ببناء العقلاء المعبر عنها بأصالة الجد تارةً و أصالة الجبهه أخرى. و هذه الدلالة متوقفه - مضافاً إلى عدم نصب قرينه متصله - على عدم قيام قرينه منفصله على الخلاف أيضاً، فإنّ القرينه المنفصله و إن لم تكن مانعه عن تعلق الاراده الاستعماليه كالقرينه المتصله، إلّا أنّها كاشفه عن عدم تعلق الاراده الجديه، فكما أنّ الاستثناء في قوله: أكرم العلماء إلّا الفساق قرينه على عدم كون المولى بصدد تفهيم جميع الأفراد في هذا الاستعمال، فكذا قوله: لا تكرم العالم الفاسق كاشف عن عدم تعلق الاراده الجديه من المولى باكرام جميع أفراد العلماء في قوله: أكرم العلماء. و بالجملة: هذه الدلالة متوقفه على عدم نصب القرينه المتصله و المنفصله.

المقدمه الثانيه: أنّ التعارض بين دليلين لا- يتحقق إلّا باعتبار كون كل منهما حجه و دليلاً في نفسه لو لا المعارضه، إذ لا معنى لوقوع التعارض بين ما هو حجه و ما ليس بحجه.

و بضم هذه المقدمه إلى المقدمه الأولى يستنتج صحه القول بانقلاب النسبه، فأنّه إذا قام دليل عام ثمّ ورد دليل مخصص لذلك العام، و قام دليل آخر

معارض للعام، فلا بدّ من ملاحظه النسبه بين العام و معارضه بعد إخراج ما يشمله المخصص، لأنّ العام لا يكون حجّه بالنسبه إلى ما خرج منه بالمخصص، فالنصديق بانقلاب النسبه لا يحتاج إلى أزيد من تصوره، و حيث إنّ بحث انقلاب النسبه كثير الابتلاء في الفقه، لأنّ التعارض في كثير من أبواب الفقه بين أكثر من دليلين، فلا- بدّ لنا من التعرض لصور انقلاب النسبه، و تمييزها عن الصور التي لا تنقلب النسبه فيها، فنقول:

التعارض بين أكثر من دليلين على أنواع:

النوع الأوّل: ما إذا قام دليل عام و مخصصان منفصلان. و هذا النوع يتصور بصور ثلاث: لأنّ النسبه بين المخصصين إمّا أن تكون هي التباين، أو العموم من وجه، أو العموم المطلق. مثال الصوره الأولى: قوله تعالى: «... وَ حَرَّمَ الرِّبَا. . .» ١ بملاحظه ما يدل على أنّه لا- ربا بين الوالد و الولد، و ما يدل على أنّه لا ربا بين الزوج و زوجته، و كذا بين السيد و مملوكه (١). و مثال الصوره الثانيه: ما إذا قال المولى: أكرم العلماء ثمّ قال: لا تكرم العالم الفاسق، و قال أيضاً: لا تكرم العالم الشاعر. و مثال الصوره الثالثه: ما إذا قال المولى: أكرم العلماء ثمّ قال: لا تكرم العالم العاصي لله سبحانه، و قال أيضاً: لا تكرم العالم المرتكب للكبائر.

أمّا الصوره الأولى: فلا- إشكال في وجوب تخصيص العام بكلا المخصصين فيها، بلا فرق بين القول بانقلاب النسبه و القول بعدمه، إذ لا يفترق الحال بين لحاظ العام مع كلا المخصصين في عرض واحد، و بين لحاظه مع أحدهما بعد

ص: ٤٦٧

لحاظه مع الآخر، لأن نسبة العام إلى 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. و أما 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 حمله على الفرد النادر على القول بثبوت الوساطة بينهما، بأن تكون العدالة عبارة عن الملكة، فمن لم يرتكب الكبائر ولم تحصل له الملكة - كما قد يتفق للانسان في 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 السندية، ولا يخلو الأمر من صور ست:

- 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 و مساوياً للآخر.
- ٥ - أن يكون مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما و مساوياً للآخر.
- ٦ - أن يكون راجحاً على أحدهما و مرجوحاً بالنسبة إلى الآخر.

أما إن كان العام مرجوحاً بالنسبة إلى كلا الخاصين، فلا إشكال في طرحه و العمل بهما.

و أما إن كان راجحاً على كليهما فالمعروف بينهم طرحهما لوقوع التعارض بين العام و مجموع الخاصين، و حيث إنَّ العام أرجح من كليهما فيجب طرحهما و الأخذ بالعام، و لكنّه غير صحيح، لعدم وقوع التعارض بين العام و مجموع الخاصين فقط، بل التعارض إنّما هو بين أحد هذه الثلاثة و بين الآخرين، لأنَّ المعلوم إنّما هو كذب أحدها لا غير، فبعد الأخذ بالعام لرجحانه على كلا الخاصين، لا وجه لطرحهما معاً، لانحصار العلم بكذب أحدهما، فيقع التعارض العرضي بينهما.

فان كان أحد الخاصين راجحاً على الآخر، يجب الأخذ بالراجح و طرح المرجوح.

و إن كانا متساويين، يجب الأخذ بأحدهما تخييراً و طرح الآخر، فتكون النتيجة هو الأخذ بالعام و بأحد الخاصين تعييناً أو تخييراً، و طرح الخاص الآخر لا طرح كلا الخاصين.

و لا يخفى أنّ ما ذكرناه - من التخيير في هذا الفرض و ما سنذكره في الفروض الآتية - مبني على تمامية الأخبار الدالة على التخيير، و أمّا بناءً على عدم تماميتها كما سنذكره (1) إن شاء الله تعالى، فالمتعين طرح كلا المتعارضين و الرجوع إلى الأصول العمليه.

و أما إن كان العام راجحاً على أحد الخاصين و مساوياً للآخر، و جب الأخذ

ص: ٤٦٩

(١-١) في ص ٥٠٨ - ٥١٢

بالعام والخاص المساوى، و طرح الخاص المرجوح، و ظهر وجهه ما ذكرناه. و ظهر الحكم أيضاً فيما إذا كان العام مرجوحاً بالنسبة إلى أحدهما و مساوياً للآخر، فإنه يجب الأخذ بالخاص الراجح، و يتخير بين الأخذ بالعام و الأخذ بالخاص المساوى له.

و أما إن كان العام راجحاً على أحدهما و مرجوحاً بالنسبة إلى الآخر، فالمكلف مخير بين الأخذ بالعام و طرح كلا الخاصين، و بين الأخذ بكلا الخاصين و طرح العام على ما ذكره صاحب الكفايه (1) (قدس سره) لأنّ التعارض إنّما هو بين العام و مجموع الخاصين، و بعد كون أحد الخاصين راجحاً على العام و الآخر مرجوحاً، تكون النتيجة بعد الكسر و الانكسار تساوى العام مع مجموع الخاصين، فيكون المكلف مخيراً بين الأخذ بالعام و طرح كلا الخاصين، و بين الأخذ بكلا الخاصين و طرح العام، انتهى ملخصاً.

و ظهر فساده مما ذكرناه آنفاً من عدم المعارضه بين العام و مجموع الخاصين، لعدم العلم الاجمالي بكذب العام أو مجموع الخاصين، بل العلم إنّما هو بكذب أحد هذه الثلاثة، فلا بدّ من الأخذ بالعام و الخاص الراجح و طرح الخاص المرجوح.

و ظهر بما ذكرناه أيضاً حكم ما إذا كان العام مساوياً لكلا الخاصين، فإنه بعد العلم بكذب أحد الثلاثة و عدم الترجيح بينها، يتخير بين طرح العام و الأخذ بكلا الخاصين، و الأخذ بالعام مع أحد الخاصين و طرح الخاص الآخر.

و ظهر مما ذكرناه حكم التعارض بالعرض إذا كان بين أكثر من دليلين، كما

ص: ٤٧٠

إذا دل دليل على وجوب شيء، و دل دليل على حرمة شيء آخر، و دل دليل ثالث على استحباب شيء ثالث، و علمنا من الخارج بكذب أحد هذه الأدلة الثلاثة، فتجربى الصور السابقه بعينها و يعلم حكمها مما تقدم، فلا حاجه إلى الاعاده، و مجمل القول أنه يطرح أحد هذه الأدلة الثلاثة على التعيين أو التخيير، و يؤخذ بالآخرين، هذا كله حكم الصورة الأولى.

و أمّا الصورة الثانيه: و هى ما إذا كانت النسبه بين الخاصين العموم من وجه، كما إذا قال المولى: أكرم العلماء ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، و قال أيضاً: لا تكرم العالم الشاعر، فالحكم فى هذه الصورة هو ما ذكرناه فى الصورة السابقه، من تخصيص العام بكلا-المخصصين إذا لم يستلزم التخصيص المستهجن و بقاء العام بلا مورد، كما فى المثال المذكور فإنه بعد إخراج العالم الفاسق و العالم الشاعر من عموم دليل وجوب إكرام العلماء، تبقى تحت العام أفراد كثيره.

و أمّا إذا استلزم أحد المحذورين المذكورين، فيقع التعارض لا محاله، فتتصور بالصور السابقه، و يعرف حكمها مما تقدم بلا حاجه إلى الاعاده.

و ربّما يتوهم فى المقام انقلاب النسبه، و عدم جواز تخصيص العام بكلا المخصصين - و لو لم يكن فيه محذور - فيما إذا تقدم أحد الخاصين زماناً على الآخر، كما إذا صدر العام من أمير المؤمنين (عليه السلام) و أحد الخاصين من الباقر (عليه السلام) و الخاص الآخر من الصادق (عليه السلام) فإنه يخصص العام بالخاص الصادر من الباقر (عليه السلام) أولاً إذ به يكشف عدم تعلق الاراده الجديده من لفظ العام بالمقدار المشمول له، فلا- يكون العام حجّة بالنسبه إليه، ثم تلاحظ النسبه بين العام و الخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) و هى العموم من وجه حينئذ، ففى المثال المذكور - بعد خروج العالم الفاسق من قوله: أكرم العلماء - يكون المراد منه العلماء العدول، و النسبه بينهم و بين العالم

الشاعر هي العموم من وجه، لاجتماعهما في العالم العادل الشاعر، و افتراقهما في العالم العادل غير الشاعر، و العالم الشاعر غير العادل. و هذا هو الفارق بين هذه الصورة و الصورة الأولى، فإن النسبة بين العام و أحد الخاصين بعد تخصيص العام بالخاص الآخر هي النسبة بينهما قبله في الصورة الأولى، فلا تنقلب النسبة أصلاً، بخلاف الصورة الثانية كما عرفت.

و هذا التوهم مدفوع بما ذكرناه سابقاً (1) من أن الأئمة (عليهم السلام) كلهم بمنزلة متكلم واحد، فإنهم يخبرون عن الأحكام المجعولة في الشريعة المقدسه في عصر النبي (صلى الله عليه و آله) و لهذا يخصص العام الصادر من أحدهم بالخاص الصادر من الآخر منهم (عليهم السلام) فإنه لو لا أن كلهم بمنزلة متكلم واحد لا وجه لتخصيص العام في كلام أحد بالخاص الصادر من شخص آخر، فاذا كان يكون الخاص الصادر من الصادق (عليه السلام) مقارناً مع العام الصادر من أمير المؤمنين (عليه السلام) بحسب مقام الثبوت، و إن كان متأخراً عنه بحسب مقام الاثبات. و كذا الخاص الصادر من الباقر (عليه السلام) فكما أن الخاص المقدم زماناً يكشف عن عدم تعلق الاراده الجديه من لفظ العام بالمقدار المشمول له، كذلك الخاص المتأخر أيضاً يكشف عن عدم تعلق الاراده الجديه من لفظ العام بالمقدار الذي يكون مشمولاً له، و كلاهما في مرتبه واحده.

و يتضح ما ذكرناه بالمراجعه إلى الأوامر العرفيه، فإنه لو صدر من المولى عام و خاصان في زمان واحد مع كون النسبه بين الخاصين عموماً من وجه، فأرسل الخاصين إلى العبد في زمان واحد بتوسط شخصين، فوصل أحدهما إلى العبد قبل وصول الآخر، لا يكون وصول أحدهما قبل الآخر موجباً

ص: ٤٧٢

لانقلاب النسبه بين العام و الخاص المتأخر، مع صدورهما من المولى فى رتبه واحده، بل لا بدّ من تخصيص العام بكليهما، كما هو واضح.

و أما الصوره الثالثه: و هى ما إذا كانت النسبه بين الخاصين العموم المطلق، فهل يجب تخصيص العام بالأخص أوّلاً ثمّ ملاحظه النسبه بين العام و الخاص، فتقلب النسبه من العموم المطلق إلى العموم من وجه، أو يخصص العام بكلا الخاصين؟

الظاهر هو الثانى، إذ بعد فرض كون نسبه الخاصين إلى العام على حد سواء، لا وجه لتخصيص العام بأحدهما أوّلاً ثمّ ملاحظه النسبه بين العام و الخاص الآخر. و لا منافاه بين الخاص و الأخص حتى يتقيد الأوّل بالثانى.

فاذا ورد فى روايه أنه يجب إكرام العلماء، و فى روايه أخرى أنه لا- يجوز إكرام العالم العاصى، و فى روايه ثالثه أنه لا- يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر، يخصص العام بكلا المخصصين، ويحكم بحرمه إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر، و حرمه إكرام العالم العاصى بقولٍ مطلق. و لا- منافاه بين حرمه إكرام خصوص العالم المرتكب للكبائر و حرمه إكرام مطلق العالم العاصى حتى يقيّد العالم العاصى بالمرتكب للكبائر، فان توهم المنافاه بينهما مبنى على المفهوم، و قد ذكرنا فى محلّه (1) عدم حجيه مفهوم الوصف و اللقب.

و توهم لغويه تخصيص العام بالأخص فى عرض تخصيص العام بالخاص - فانّ تخصيص قوله يجب إكرام العلماء بقوله: لا يجوز إكرام العالم العاصى يغنى عن تخصيصه بقوله: لا- يجوز إكرام العالم المرتكب للكبائر - مدفوع بأنّه يمكن أن يكون تخصيص العام بالأخص مع تخصيصه بالخاص لغرض من الأغراض،

ص: ٤٧٣

كما إذا كان السؤال عن الأخص، أو كان محل الحاجة، أو لأجل الأهميه، أو لكونه الغالب، أو غير ذلك من الأغراض الموجهه لذكر الأخص فقط، وقد ورد في الروايات ما يدل على عدم جواز الصلاة خلف شارب الخمر (١)، وورد أيضاً ما يدل على عدم جواز الصلاة خلف الفاسق (٢)، فقله (عليه السلام): «لا تصل خلف شارب الخمر» و لا منافاه بينهما، غايه الأمر أنه يكون تخصيص شارب الخمر بالذكر في قوله: «لا تصل خلف شارب الخمر» لغرض من الأغراض، فكذا في المقام. هذا كله فيما إذا كان كلا الخاصين منفصلاً عن العام.

و أما إذا كان الأخص منهما متصلًا بالعام، كما إذا ورد في روايه أنه يجب إكرام العلماء إلّا العالم المرتكب للكبائر، و في روايه أخرى أنه يحرم إكرام العالم العاصي، فتكون النسبه بين العام المخصص بالمتصل و الخاص المنفصل العموم من وجه، فان اتصال الأخص بالعام كاشف عن عدم تعلق الاراده الاستعماليه بالنسبه إلى ما يشمله الأخص، فلا ينعقد للعام ظهور بالنسبه إليه من أول الأمر، فتكون النسبه بين العام و الخاص المنفصل العموم من وجه، لاجتماعهما في العالم العاصي غير المرتكب للكبائر، و افتراقهما في العالم العادل و العالم المرتكب للكبائر، فتقع المعارضه بينهما في ماده الاجتماع، و يعامل معهما معامله المتعارضين، و هذا هو الفارق بين المخصص المتصل و المخصص المنفصل.

بقي شيء: و هو أنه بعد ما عرفت أنّ الحكم فيما إذا كان كلا الخاصين منفصلاً عن العام عدم انقلاب النسبه و تخصيص العام بكليهما، و فيما إذا كان أخص الخاصين متصلًا بالعام هو انقلاب النسبه، لو فرض وجود عام لم يتصل به

ص: ٤٧٤

١- ١)، (٢) راجع الوسائل ٨: ٣١٣ / أبواب صلاه الجماعه ب ١١

٢- ٢)

مخصص أصلاً و عام آخر اتصل به أخص الخاصين، كما إذا ورد في روايه أنه يجب إكرام العلماء، و في روايه أخرى أنه يجب إكرام العلماء إلّما العالم المرتكب للكبائر، و في ثالثه أنه يحرم إكرام العالم العاصي، فهل يعامل معاملة المخصص المنفصل و تخصيص العام بكلا- المخصصين باعتبار انفصالهما عن العام الأول، أو يعامل معاملة المخصص المتصل باعتبار اتصال أخص الخاصين بالعام الثاني، فيخصص العام الأول بالمخصص المتصل بالعام الثاني، ثمّ تلاحظ النسبه بينه و بين المخصص المنفصل، و هي العموم من وجه، فتقع المعارضه بينهما في ماده الاجتماع، فيعامل معهما معاملة المتعارضين؟

اختار المحقق النائيني (قدس سره) (1) الثاني، لوجهين:

الوجه الأول: أنّ العام الأول قد تخصص بالمخصص المتصل بالعام الثاني يقيناً، لعدم المعارضه بين الخاصين بالنسبه إلى المقدار المشمول للأخص منهما، فيكون مفاد العام الأول عين مفاد العام الثاني المتصل به أخص الخاصين، و من الظاهر أنّ النسبه بينه و بين الخاص الآخر المنفصل العموم من وجه.

الوجه الثاني: أنّ الخاص المنفصل بنفسه مبتلى بالمعارض و هو العام الثاني المتصل به أصل الخاصين، فلا- يكون صالحاً لتخصيص العام الأول، انتهى ملخص كلامه (قدس سره).

أقول: أمّا الوجه الأول، فقد ظهر ما فيه مما تقدم من أنه لا وجه لتخصيص العام بأحد المخصصين أوّلاً ثمّ ملاحظه النسبه بينه و بين الخاص الآخر على ما تقدم. و أمّا الوجه الثاني فهو و إن كان صحيحاً، إلّا أنه لا ينتج التعارض بين العام الأول و الخاص المنفصل، فأنه بعد ابتلاء الخاص المنفصل

ص: ٤٧٥

بالمعارض، لا- بدّ من معالجه التعارض بينهما ثمّ ملاحظه العام الأوّل، فان قلنا بالتساقط، فلا مانع من الرجوع إلى العام، و إن قلنا بالرجوع إلى المرجحات و إلى التخيير مع فقدها، فان أخذنا بالعام المتصل به أخص الخاصين للترجيح أو التخيير، يطرح الخاص المنفصل، فيبقى العام الأوّل بلا معارض أيضاً. و إن أخذنا بالخاص المنفصل للترجيح أو التخيير، يخصص به العام الأوّل، لكونه أخص مطلقاً بالنسبه إليه، فلا يكون بين العام الأوّل و المخصص المنفصل تعارض على كل حال.

ثمّ إنّ لا بأس بالاشارة إلى الجمع بين الأدله الواردة في ضمان العاربه، فنقول: الأخبار الواردة في ذلك الباب على طوائف:

منها: ما يدل على نفى الضمان في العاربه بقول مطلق (١).

و منها: ما يدل على نفى الضمان مع عدم الاشتراط، و إثباته معه (٢).

و منها: ما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الدراهم، و إثباته فيها (٣).

و منها: ما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الدنانير و إثباته فيها (٤).

و منها: ما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الذهب و الفضة و إثباته في عاريتهما (٥).

أمّا ما يدل على ثبوت الضمان مع الاشتراط، فنسبته مع سائر المخصصات العموم من وجه، إذ ربّما يكون الاشتراط في غير عاربه الدرهم و الدينار، و ربّما

ص: ٤٧٦

١- (١) الوسائل ١٩: ٩٢ / كتاب العاربه ب ١ ح ٣ و غيره

٢- (٢) الوسائل ١٩: ٩١ / كتاب العاربه ب ١ ح ١

٣- (٣) ، (٤) ، (٥) الوسائل ١٩: ٩٦ و ٩٧ / كتاب العاربه ب ٣ [و الأحاديث الواردة في الباب مصرّحه بضمن المذكورات اشترط أو لم يشترط]

يكون الاشتراط في عاريتهما، وربما تكون عاربه الدرهم أو الدينار بلا اشتراط. وكذا الحال بالنسبه إلى ما يدل على الضمان في عاربه الذهب و الفضة، فإن النسبه بينه وبين ما يدل على الضمان مع الاشتراط أيضاً العموم من وجه، فمقتضى القاعده هو تخصيص العام بجميع هذه المخصصات، لما ذكرناه سابقاً (1): من أنه إذا كانت النسبه بين المخصصات العموم من وجه، يخصص العام بجميعها.

و أما ما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الدرهم و إثباته فيها، و ما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الدينار و إثباته فيها، فهما بمنزله روايه واحده داله على نفى الضمان في غير عاربه الدرهم و الدينار و إثباته في عاريتهما، إذ الأول منهما يدل على نفى الضمان في عاربه الدينار بالاطلاق، و على إثباته في عاربه الدرهم بالتصريح، و الثاني منهما يدل على نفى الضمان في عاربه الدرهم بالاطلاق، و على إثباته في عاربه الدينار بالتصريح، و بين إطلاق السلب في كل منهما و الايجاب في الآخر جمع عرفي بتقييد إطلاق السلب في كل منهما بالايجاب في الآخر، فيجمع بينهما على النحو المزبور. و يصير حاصل مضمونهما نفى الضمان في غير عاربه الدرهم و الدينار و إثباته في عاريتهما، و تقع المعارضه بينهما و بين ما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الذهب و الفضة و إثباته في عاريتهما، أي العقد السلبي من الروايتين معارض بالايجاب فيما يدل على نفى الضمان في غير عاربه الذهب و الفضة و إثباته في عاريتهما، و النسبه بينهما هي العموم من وجه، لاختصاص العقد السلبي منهما بنفى الضمان في مثل عاربه الكتب، و اختصاص الايجاب في هذه الروايه باثبات الضمان في عاربه الدرهم و الدينار، و يجتمعان في

ص: ٤٧٧

عاريه الذهب و الفضة غير المسكوكين كالحلى، و مقتضى القاعده تساقطهما فيه و الرجوع إلى العام الفوق الذى يدل على نفي الضمان بقول مطلق، إلا أنّ فى المقام خصوصيه تقتضى تقديم الايجاب فى هذه الروايه على السلب فيهما.

بيان ذلك: أنّه سيجىء - عند التكلم عن المرجحات (1) - أنّه إذا كان تقييد أحد المتعارضين بالعموم من وجه فى ماده الاجتماع مستلزماً لاستهجانته دون العكس، تقدم الآخر حذراً من الاستهجان، و المقام كذلك فإنّ حمل ما يدل على ثبوت الضمان فى عاريه الذهب و الفضة على خصوص الدرهم و الدينار حمل للمطلق على الفرد النادر، فإنّ استعاره الدرهم و الدينار نادر جداً لو لم يكن متنفياً رأساً، لأن استيفاء المنفعه المقصوده منهما غالباً لا يمكن إلاّ بالتصرف فى عينهما، و المعتبر فى العاريه إمكان الانتفاع مع بقاء العين كما هو الحال فى الوقف، و من ثمّ ذهب بعض إلى عدم صحه وقفهما، و هذا بخلاف مثل الحلى فإنّ عاريته أمر متعارف، فاذا يؤخذ بايجاب ما يدل على ثبوت الضمان فى عاريه الذهب و الفضة، و يخصص به العام الفوق و هو ما يدل على عدم الضمان بقول مطلق، و يحكم بالضمان فى مطلق الذهب و الفضة.

النوع الثانى من التعارض بين أكثر من دليلين: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه مع ورود مخصص ما. و هذا النوع أيضاً يتصور على صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه و ورد مخصص على مورد الاجتماع. و لا محاله يكون المخصص المذكور أخص مطلقاً بالنسبه إلى كلا المتعارضين فيقدم عليهما، و به يرتفع التعارض، مثلاً إذا دلّ دليل على

ص: ٤٧٨

وجوب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على حرمه إكرام الفاسق، و دل دليل ثالث على كراهه إكرام العالم الفاسق، فيقع التعارض بين الأولين في مادة الاجتماع، و هو العالم الفاسق، و الثالث أخص منهما فيقدم عليهما، و بتقدمه يرتفع التعارض، و تصير النتيجة وجوب إكرام العالم العادل، و كراهه إكرام العالم الفاسق، و حرمه إكرام الفاسق الجاهل.

الصورة الثانية: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه، و ورد مخصص على أحدهما - أي على مورد الافتراق من أحدهما - فيقدم الخاص على العام، فتقلب النسبة بين العامين من وجه إلى العموم المطلق لا محاله. و هذا أحد موارد انقلاب النسبة، فيقدم العام - الذى خرج منه مادة الافتراق - على العام الآخر، إذ بعد خروج مادة الافتراق من العام الأول يكون أخص مطلقاً من العام الثانى، مثلاً- إذا دل دليل على استحباب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على حرمه إكرام الفاسق، و دل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، يقع التعارض بين الأول و الثانى فى مورد الاجتماع و هو العالم الفاسق، و بعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب و إخراج العالم العادل عنه، ينحصر مورد به العالم الفاسق، فيكون أخص مطلقاً من دليل الحرمة فيقدم عليه لا محاله، فتكون النتيجة وجوب إكرام العالم العادل، و استحباب إكرام العالم الفاسق، و حرمه إكرام الفاسق الجاهل.

هذا إن كان التخصيص وارداً على مادة الافتراق بتمامها كما مثلناه. و أمّا إن كان التخصيص وارداً على بعضها، كما إذا دلّ الدليل الثالث فى المثال السابق على وجوب إكرام العالم العادل الهاشمى، فيبقى التعارض بحاله و لا بدّ من علاجه، لأنّ النسبة التى كانت بين المتعارضين - و هى العموم من وجه - لم تنقلب عما كانت عليه، بل هى باقية بحالها بعد تخصيص أحدهما أيضاً.

الصورة الثالثة: ما إذا وقع التعارض بين عامين من وجه، و ورد المخصص على مادة الافتراق في كل منهما، كما إذا دل دليل على استحباب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على كراهه إكرام الفساق، و دل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل و دل دليل رابع على حرمة إكرام الفاسق الجاهل، فيقع التعارض بين دليل الاستحباب و دليل الكراهه في مادة الاجتماع - و هي العالم الفاسق - و بعد تخصيص دليل الاستحباب بدليل الوجوب لكونه أخص منه، يكون مورد دليل الاستحباب منحصراً في العالم الفاسق. و كذا الحال في دليل الكراهه، إذ بعد تخصيصه بدليل الحرمة ينحصر مورده أيضاً في العالم الفاسق، فتكون النسبة بينهما بعد تخصيصهما هو التباين، لدلاله أحدهما على استحباب إكرام خصوص العالم الفاسق، و الآخر على كراهته، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات أو الحكم بالتخير على ما سيجيء إن شاء الله تعالى.

و هل يلاحظ الترجيح أو التخير بين العامين فقط، أو بين الأدلة الأربعة؟ ذهب المحقق النائيني (1) (قدس سره) إلى الأول، لأنه بعد تخصيص كل من العامين بالنسبة إلى مادة الافتراق ينحصر مفادهما في مادة الاجتماع، فيقع التعارض بينهما فيها بالتباين، فلا بدّ من ترجيح أحدهما على الآخر، أو الحكم بالتخير بينهما.

و التحقيق هو الثاني، لما ذكرناه سابقاً (2) من أنّ منشأ التعارض في أمثال هذه المقامات إنّما هو العلم الاجمالي بعدم صدور أحد المتعارضين، و في المقام ليس لنا علم إجمالي بعدم صدور خصوص أحد العامين من وجه، بل لنا علم

ص: ٤٨٠

١-١) أجود التقريرات ٤: ٣٠٤

٢-٢) في ص ٤٦٩

بعدم صدور أحد هذه الأدلة الأربعة، إذ لو لم يصدر أحد العامين أو أحد الخاصين لم يكن تنافٍ بين الثلاثة الباقية. أمّا لو لم يصدر أحد العامين فواضح، و أمّا لو لم يصدر أحد الخاصين فلأنه بعد تخصيص أحد العامين يصير أخص من العام الآخر فيخصص به. فاذا نـ لاـ بدّ من ملاحظه الترجيح بين الأدلة الأربعة، و طرح أحدها و الأخذ بالثلاثة الباقية و مع فقد المرجح و الحكم بالتخير، يتخير بين الأدلة الأربعة بطرح أحدها و الأخذ بالباقي.

النوع الثالث من التعارض بين أكثر من دليلين: ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين و ورد مخصص ما، و هذا أيضاً يتصور على صور ثلاث:

الصورة الأولى: ما إذا ورد المخصص على أحدهما فيخصص به، و تنقلب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، فيقدّم الخاص على العام و يرتفع التعارض، مثلاً إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على عدم وجوب إكرام العلماء، و دل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، تكون النسبة بين الأولين التباين، و بعد تخصيص الثاني بالثالث باخراج العالم العادل منه تنقلب النسبة بين الأوّل و الثاني من التباين إلى العموم المطلق، و يكون الثاني أخص مطلقاً بالنسبة إلى الأوّل.

و من هذا القبيل الأدلة الواردة في إرث الزوجه من العقار، فمنها ما يدل على أنّها لا ترث من العقار بقول مطلق (١). و منها ما يدل على أنّها ترثها كذلك (٢). و منها ما يدل على أنّها ترثها إذا كانت أم ولد (٣).

الصورة الثانية: ما إذا وقع التعارض بين الدليلين بالتباين، و ورد المخصص

ص: ٤٨١

١-١) الوسائل ٢٦: ٢٠٥ / أبواب ميراث الأزواج ب ٦

٢-٢) ، (٣) الوسائل ٢٦: ٢١٢ / أبواب ميراث الأزواج ب ٧ ح ١ و ٢

على كل واحد منهما مع عدم التنافى بين المخصصين فى أنفسهما أصلاً، فتقلب النسبه من التباين إلى العموم من وجه، و يتعارضان فى ماده الاجتماع، و يرجع إلى الترجيح أو التخير، مثلاً إذا دل دليل على كفايه الغسل مره واحده فى ارتفاع النجاسه و عدم اعتبار التعدد فى حصول الطهاره، و دل دليل آخر على عدم كفايتها و اعتبار التعدد، و دل دليل ثالث على اعتبار التعدد فى الغسل بالماء القليل، و هو المخصص لما يدل على عدم اعتبار التعدد مطلقاً، و دل دليل رابع على عدم اعتبار التعدد فى الغسل بالماء الجارى، و هو المخصص لما يدل على اعتبار التعدد مطلقاً، فيقع التعارض بين الأولين بالتباين، و بعد تخصيص كل واحد منهما تنقلب النسبه إلى العموم من وجه، و يتعارضان فى ماده الاجتماع - و هو الغسل بالكر - فان مقتضى ما يدل على اعتبار التعدد إلّا فى الغسل بالماء الجارى هو اعتباره فى الغسل بالكر، و مقتضى ما يدل على عدم اعتبار التعدد إلّا فى الغسل بالقليل هو عدم اعتباره فى الغسل بالكر، فيعامل معهما معاملة المتعارضين من الترجيح أو التخير.

الصوره الثالثه: ما إذا وقع التعارض بين دليلين بالتباين، و ورد المخصص على كل منهما مع التنافى بين المخصصين أيضاً بالعموم من وجه، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء، و دل دليل آخر على عدم وجوب إكرامهم، و دل دليل ثالث على وجوب إكرام العالم العادل، و دل دليل رابع على عدم وجوب إكرام العالم النحوى. و لا أثر للقول بانقلاب النسبه و القول بعدمه فى هذه الصوره.

إذ على القول بانقلاب النسبه، كانت النسبه - بين دليل وجوب إكرام العلماء و دليل عدم وجوب إكرامهم بعد خروج العالم النحوى من الأول و خروج العالم العادل من الثانى - العموم من وجه، حيث يجتمعان فى العالم العادل النحوى،

و يفترقان فى العالم العادل غير النحوى و فى العالم الفاسق النحوى، فىحكم بوجوب إكرام العالم العادل غير النحوى، و بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق النحوى، و يرجع إلى الأصول العمليه أو الترجيح أو التخيير فى إكرام العالم العادل النحوى.

و أما على القول بانكار الانقلاب يسقط العامان عن الاعتبار رأساً، و يؤخذ بالخاصين، و حيث إنّ بينهما العموم من وجه، يعمل بهما فى مورد افتراقهما، و يرجع إلى الأصول العمليه أو الترجيح أو التخيير فى مورد الاجتماع - و هو العالم العادل النحوى - فتكون النتيجة عين نتيجة القول بانقلاب النسبه.

هذا تمام الكلام فى بيان صور التعارض بين أكثر من دليلين. و لو فرض التعارض بين أكثر من دليلين - سوى ما ذكرناه من الصور - يعلم حكمه مما ذكرناه.

الكلام فى علاج التعارض: اعلم أنّ الدليلين المتعارضين إما أن يكون كلاهما قطعى الصدور، أو يكون كلاهما ظنى الصدور، أو يكون أحدهما قطعياً و الآخر ظنياً.

أمّا إن كان كلاهما قطعى الصدور، كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيتين، أو بين ظاهر آيه و ظاهر خبر متواتر أو محفوظ بالقرينه القطعيه، فلا بدّ من رفع اليد عن الظهورين و فرض الدليلين كالعدم فى الرجوع إلى دليل آخر أو أصل عملى، لما ذكرناه من عدم شمول دليل الحجيه للمتعارضين على ما تقدّم (1). و ما ذكره الشيخ (قدس سره) (2) من أنّه يجب تأويلهما و العمل على

ص: ٤٨٣

١-١) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

٢-٢) فرائد الأصول ٢: ٧٥٤ - ٧٥٥

المعنى المؤول إليه غريب منه، فإنه لا- دليل على وجوب التأويل و العمل على المعنى المؤول إليه، مع احتمال أن يكون المراد منهما غير ما أولناهما إليه.

و أما إن كان أحدهما قطعى الصدور و الآخر ظنياً، كما إذا وقع التعارض بين ظاهر آيه و الخبر الواحد المظنون صدوره، أو وقع التعارض بين خبر متواتر و الخبر المظنون صدوره، فلا- بدّ من الأخذ بظاهر الآيه أو ظاهر الخبر المقطوع صدوره، و طرح خبر الواحد بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على طرح الخبر المخالف للكتاب أو السنّه، و ليس ذلك من جهة ترجيح ظاهر الكتاب أو السنّه على الخبر الواحد المخالف لهما، بل من جهة أنّ الخبر الواحد - المخالف لهما بنحو لا يمكن الجمع بينه و بينهما - لا يكون حجه بمقتضى قوله (عليه السلام): «إنّه زخرف و باطل، أو لم نقله، أو فاضربوه على الجدار» (1) إلى غير ذلك من العبارات الداله على عدم حجه الخبر المذكور، سواء جاء به عادل أم فاسق، و لذا ذكرنا (2) فى بحث حجه الأخبار: أنّ من شرائط حجه الخبر الواحد عدم مخالفته للكتاب و السنّه.

و أما إن كان كلاهما ظنى الصدور، فهذا هو الذى انعقد له بحث التعادل و الترجيح، و مقتضى القاعده فى مثل ذلك و إن كان هو التساقط على ما ذكرناه (3)، إلّا أنّه وردت نصوص كثيره داله على الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً على ما سنتكلم فيه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ المعارضه بين الدليلين قد تكون على نحو التباين، و قد تكون على نحو

ص: ٤٨٤

١- ١) الوسائل ٢٧: ١١٠ - ١١١ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١٢، ١٤، ١٥، ٤٨

٢- ٢) [لم نعثر عليه]

٣- ٣) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

العموم من وجه. فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في المتباينين كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شيء، و الآخر على عدم وجوبه.

و ذكر صاحب الكفايه (١) أنّ الأخبار الواردة في تعارض الخبرين على طوائف: منها ما يدل على التوقف. و منها ما يدل على الأخذ بما يوافق الاحتياط. و منها ما يدل على التخيير على الإطلاق. و منها ما يدل على الترجيح بالمرجح المذكوره في الروايات.

أقول: أمّا التوقف، فليس في المقام ما يدل عليه، سوى روايتين: إحداهما: مقبوله عمر بن حنظله (٢). و الأخرى: خبر سماعة بن مهران (٣). أمّا المقبوله، فقد ورد فيها بعد فرض الراوى تساوى الحديثين من حيث موافقه القوم و مخالفتهم «فارجئه حتى تلقى إمامك...» و أمّا خبر سماعة فقد ورد فيه بعد ما قال الراوى يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه أنّه قال (عليه السلام): «لا- تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قال الراوى: قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما، قال (عليه السلام): خذ بما فيه خلاف العامه».

و التحقيق أنّه لا- يصح الاستدلال بهما على الحكم بالتوقف. أمّا المقبوله، فلأنّها - مع الغض عن سندها - وردت في مورد التخاصم، و من الظاهر أنّ فصل التخاصم لا يمكن بالحكم بتخيير المتخاصمين، إذ كل منهما يختار ما فيه

ص: ٤٨٥

١-١) كفايه الأصول: ٤٤٢ - ٤٤٣

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٠٦ و ١٠٧ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١

٣-٣) الوسائل ٢٧: ١٢٢ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٤٢

نفعه فتبقى المخاصمه بحالها. مضافاً إلى أنّ موردها صورته التمكن من لقاء الإمام (عليه السلام).

و أما خبر سماعه فلائنه ضعيف السند، فلا يصح الاعتماد عليه. مضافاً إلى كونه معارضاً بالمقبوله، حيث حكم فيها بالتوقف بعد فقد المرجح لإحدى الروايتين. و هذا الخبر يدل على وجوب التوقف من أول الأمر و الأخذ بما فيه الترجيح عند عدم إمكان التوقف. على أنّ مورده أيضاً صورته التمكن من لقاء الإمام (عليه السلام) كما في المقبوله.

و أما الروايات العامه الداله على التوقف عند الشبهه (١)، فهي و إن كانت كثيره، إلا أنه على تقدير تماميه دلالتها مخصصه بما دل على الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخييراً، بل مع تماميه دلاله الدليل على التخيير أو الترجيح لا يكون الأخذ بأحد المتعارضين ارتكاباً للشبهه، فيكون خارجاً من تلك الروايات موضوعاً.

و أما الاحتياط، فلم يدل عليه دليل سوى مرفوعه زراره التي رواها ابن أبي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللآلي عن العلامه (قدس سره) مرفوعاً إلى زراره (٢)، و المستفاد منها لزوم الأخذ بما يوافق الاحتياط عند تساوي الخبرين المتعارضين، حيث يقول (عليه السلام) بعد فرض الراوي الحدِيثين: «إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك الآخر» و لكن لا يمكن الاعتماد على هذه الروايه، فإنه - مضافاً إلى أنها لم توجد في كتب العلامه (قدس سره) و لم تثبت وثاقه راويها، بل طعن فيه و في كتابه من ليس دأبه الخدشه في سند

ص: ٤٨٦

١-١) الوسائل ٢٧: ١٥٤ / أبواب صفات القاضي ب ١٢

٢-٢) المستدرک ١٧: ٣٠٣ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢

الروايه كالمحدث البحراني (قدس سره) (١) - أنها مرفوعه ساقطه عن مقام الحجيه.

فتبقى فى المقام طائفتان من الأخبار: إحداهما: ما يدل على التخيير. و الأخرى: ما يدل على الترجيح. و ذهب صاحب الكفايه (٢) (قدس سره) إلى التخيير، و أنكر لزوم الترجيح، حيث حمل الأخبار الداله على الترجيح على الاستحباب، و أصرّ عليه، و نسبه إلى الكليني (قدس سره) فى الكافى (٣)، و ذكر فى وجه ما ذهب إليه وجوهاً:

الأول: أنّ الأخبار الداله على الأخذ بما يوافق الكتاب و طرح ما يخالفه، أو الأخذ بما يخالف القوم و طرح ما يوافقهم ليست وارده فى مقام الترجيح، بل فى مقام تمييز الحججه عن اللاحجه بشهاده ما ورد من قوله (عليه السلام): «أنّه زخرف و باطل أو لم نقله أو اضربوه على الجدار» (٤) إلى غير ذلك من التعبيرات الداله على عدم حجيه الخبر المذكور. و كذا الأمر فى الأخبار الداله على الأخذ بما يخالف القوم و طرح ما يوافقهم، فإنّ الوثوق بصدور الخبر المخالف للقوم يوجب اطمئنان النفس بأنّ الخبر الموافق لهم إمّا غير صادر من المعصوم (عليه السلام) أو صدر تقيه، فيكون الخبر المخالف للكتاب أو الموافق للقوم غير مشمول لأدله الحجيه.

ثمّ ذكر أنّه لو سلّم أنّ الأخبار الآمره بالأخذ بموافق الكتاب أو بمخالف

ص: ٤٨٧

١- (١) الحدائق ١: ٩٩

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٤٣ - ٤٤٥

٣- (٣) [سيأتى التعرض له فى ص ٤٩٤]

٤- (٤) تقدّمت مصادرها فى ص ٤٨٤

القوم ظاهره فى بيان المرجح لأحد المتعارضين، فلا مناص من حملها على خلاف ظاهرها، و أنها صدرت فى مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، أو على الاستحباب، لأن حملها على الترجيح يوجب تقيدها، و هى آية عنه، و كيف يمكن تقييد مثل قوله (عليه السلام): «ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف أو باطل» .

بيان ذلك: أن موافقه الكتاب و مخالفته - على تقدير كونهما من المرجحات - متأخرتان عن الترجيح بالشهره، كما هو مفاد المقبوله، و عليه فيقدم الخبر المشهور - و لو كان مخالفاً للكتاب - على الشاذ النادر و لو كان موافقاً له، و يخرج مثل هذه الصورة عن قوله (عليه السلام): «لم نقله أو زخرف أو باطل» مع كونه آياً عن التخصيص كما عرفت، و هذا بخلاف حملها على التمييز، فإنه بناءً عليه لا بد من طرح الخبر المشهور فى الفرض المذكور، لأنه غير حجه فى نفسه كما لا يخفى.

و فيه: أن الأخبار الآمره بعرض الأخبار على الكتاب و السنه على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما ذكره (قدس سره) من الأخبار الداله على أن مخالف الكتاب زخرف أو باطل أو اضربوه على الجدار، إلى غير ذلك من التعبيرات الداله على عدم الحجية، و أن حجيه الأخبار مشروطه بعدم كونها مخالفه للكتاب و السنه، و المراد من المخالفه هى المخالفه بنحو لا يكون بينها و بين الكتاب و السنه جمع عرفى، كما إذا كان خبر مخالفاً للكتاب أو السنه على نحو التباين أو العموم من وجه. و أمّا الأخبار المخالفه للكتاب أو السنه بالتخصيص أو التقييد، فليست مشموله لهذه الأخبار، للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب و السنه و المقيد لاطلاقاتهما عنهم (عليهم السلام) فإنه لم يذكر فى الكتاب

إلّا أساس الأحكام، كقوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» ١ و أمّا تفصيل الأحكام و موضوعاتها و تخصيص عموماتها و تقييد مطلقاتها، فهو مذكور في الأخبار المروية عنهم (عليهم السلام) .

و إن شئت قلت: ليس المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بالتخصيص و التقييد، و إلّا لزم تخصيصها بموارد العلم بتخصيص الكتاب فيها، مع أنها آبية عن التخصيص كما تقدّم. و بالجمله: الأخبار المخصصة لعمومات الكتاب أو المقيده لاطلاقاته لا تكون مخالفة له في نظر العرف، بل قرينه على المراد منه.

الطائفة الثانية: الأخبار الواردة في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، كقوله (عليه السلام): «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه. . .» إلخ (١) و حيث إنّ هذه الطائفة من الأخبار واردة في بيان المرجح لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر، قدّم الإمام (عليه السلام) في المقبوله الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب، و إلّا لم يكن وجه للتقديم، إذ لو كان المراد بيان المميّز للحجه عن اللاحجه، لكان الخبر المشهور المخالف لعموم الكتاب غير حجه في نفسه، فكيف قدّمه (عليه السلام) على الشاذ الموافق لعموم الكتاب، كما هو مقتضى إطلاق المقبوله.

و المراد من المخالفة في هذه الطائفة هي المخالفة بنحو التخصيص و التقييد، فمفادها أنه إذا ورد خبران متعارضان و كان أحدهما موافقاً لعمومات الكتاب

ص: ٤٨٩

أو إطلاقاته و كان الآخر مخالفاً لها، يجب ترجيح الخبر الموافق على الخبر المخالف.

و أمّا ما ذكره - من أنّ الخبر الموافق للقوم لا يكون حجه مع وجود الخبر المخالف لهم، إذ معه يطمئن النفس بأنّ الخبر الموافق لهم إمّا غير صادر أو صدر عن تقيه، فيخرج عن دائره اعتبار السند أو الظهور - ففيه: أنّ مجرد وجود الخبر المخالف للقوم لا يوجب حصول الاطمئنان المذكور، لأنّ الأحكام المتفق فيها الفريقان في نفسها كثيره جداً، فيحتمل أن يكون مضمون الخبر الموافق لهم هو الحكم الواقعي، و الخبر المخالف لم يصدر أو صدر بغير داعي الجدل.

فظهر أنّ ذكر موافقه القوم و مخالفتهم إنّما هو لترجيح أحد المتعارضين على الآخر لا لتمييز الحجه عن اللاحجه. و يشهد لما ذكرناه أنّه ذكر مخالفة العامه في المقبوله متأخره عن الشهره، و لازم ذلك وجوب الأخذ بالمشهور و لو كان موافقاً لهم، و لو كان المراد تمييز الحجه عن اللاحجه لم يكن وجه لذلك، إذ الخبر الموافق لهم لا يكون حجه حينئذ، فكيف أمر (عليه السلام) بالأخذ بالمشهور و لو كان موافقاً للعامه كما هو مقتضى الاطلاق.

الثاني: أنّ أجمع خبر للمزايا المنصوصه في الأخبار هو المقبوله و المرفوعه، و لا يمكن الاستدلال بهما على لزوم الترجيح بين المتعارضين، لأنّ موردهما هي الحكومه و فصل الخصومه، و لا وجه للتعدى منه إلى غيره. و مجرد مناسبه الترجيح لمقام الفتوى لا يوجب ظهورهما في وجوب الترجيح و لو في غير مورد الحكومه، هذا. مضافاً إلى اختلافهما في أنفسهما، حيث قدّم الترجيح بالشهره على الترجيح بالأوثقيه و الأعدليه في المرفوعه، و لم يذكر فيها الترجيح بموافقه الكتاب، بخلاف المقبوله فإنّه قدّم فيها الترجيح بالأوثقيه و الأعدليه على الترجيح بالشهره، و جعل موافقه الكتاب مرجحاً قبل الترجيح بمخالفة العامه.

و إلى ضعف سند المرفوعه جداً، انتهى ملخصاً.

و فيه: أنّ الأخبار الداله على الترجيح ليست منحصره فى المقبوله و المرفوعه، بل هناك روايات أخر و جمله منها صحاح لا إشكال فى سندها و لا فى دلالتها، و قد تقدمت الاشاره إلى بعضها (١)، و سيجىء ذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

أمّا المرفوعه فقد عرفت حالها من حيث السند عند التكلم فى أدله الاحتياط (٢). و دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور ممنوعه بما ذكرناه فى محلّه (٣): من عدم صحه ذلك، على أنه لم يثبت عمل المشهور بها، فإنّا لم نجد من عمل بما فى آخرها من الأمر بالأخذ بما فيه الحائظه. و مع الغرض عن ضعف سندها ليس موردنا الحكومه على ما ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) فراجع.

و أمّا المقبوله فسندها و إن كان محل خدشه، إذ لم يذكر فى كتب الرجال لعمر ابن حنظله توثيق، و لا يمكن إثبات وثاقته مما رواه (٤) فى الوسائل فى باب الوقت عن الكلينى (قدس سره) فى الكافى الدال على توثيق الإمام (عليه السلام) له، لكونه ضعيف السند بنفسه، فلا يمكن إثبات وثاقه عمر بن حنظله به، و لكنّه يقال: إنّ الأصحاب تلقّوها بالقبول، و عملوا بها قديماً و حديثاً، و يعلم استنادهم إليها من الافتاء بمضمون ما ورد فيها من قوله (عليه السلام): «و ما يحكم له

ص: ٤٩١

١- ١) تقدّم فى ص ٤٨٩ و سيجىء فى ص ٤٩٨

٢- ٢) فى ص ٤٨٦

٣- ٣) راجع الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٢٣٥، ٢٧٩

٤- ٤) نقل فى الوسائل عن الكلينى فى الكافى عن على بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفه، قال:

«قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذن لا يكذب علينا» [

الوسائل ٢٧: ٨٥ / أبواب صفات القاضى ب ٨ ح ٣٠]

فإنما يأخذه سحتاً و إن كان حقه ثابتاً» حيث إن هذه الجملة لم ترد في سائر أخبار باب القضاء، فراجع.

و أمّا دلالتها، فلا- ينبغي الاشكال في تماميتها، فان صدرها من الترجيح بالأفقيه و الأعدليه و الأصدقيه و إن كان ناظراً إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند الاختلاف، إلا أنّ ظاهر ذيلها هو ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، إذ الترجيح بكون الروايه مجمعاً عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنّه و بمخالفه العامه، قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضه، فمفادها أنّه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروايتين و يؤخذ بالراجح منهما.

الثالث: أنّه لو تمت دلالة الأخبار على لزوم الترجيح بين المتعارضين حتى في مقام الافتاء، لا بدّ من رفع اليد عن ظاهرها و حملها على الاستحباب لوجهين:

أحدهما: أنّ الأخذ بظاهرها يوجب حمل إطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر، إذ مورد تساوى الخبرين المتعارضين قليل جداً، و شمول المطلق لفرده النادر و إن كان بلا محذور، إلا أنّ في اختصاصه به محذوراً على ما ذكر في محلّه.

ثانيهما: أنّ ترك الاستفصال عن التعادل و التفاضل في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين في أخبار التخيير قرينه على الاستحباب، إذ على تقدير وجوب الترجيح يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنّ الحكم باختصاص التخيير بصوره فقد المرجح مستفاد من دليل منفصل، و هو أخبار الترجيح.

و فيه: أنّ ما ذكره - من أنّ الأخذ بظواهر أخبار الترجيح يوجب حمل إطلاقات أخبار التخيير على الفرد النادر - إنّما يتم على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها كما ذهب إليه الشيخ (١) (قدس سره) و تبعه بعضهم، فان تساوى الخبرين المتعارضين من جميع الجهات لو لم يكن مجرد فرض غير متحقق فلا - خفاء في ندرته. و أمّا على القول بالاعتصار على المرجحات المنصوصه كما هو الصحيح فلا يلزم المحذور المذكور، إذ المرجح المنصوص منحصر في موافقه الكتاب و السنّه و مخالفه العامه على ما ستتكلّم فيه (٢) إنّ شاء الله تعالى، و موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث موافقه الكتاب و عدمها كثيره جداً، فأنّه لم يذكر في الكتاب الكريم من الأحكام إلّا عدّه قليله، فيمكن أن لا يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران المذكوراً في الكتاب أصلاً، و كذا موارد تساوى الخبرين المتعارضين من حيث مخالفه العامه أيضاً في غايه الكثره، إذ يمكن أن يكون أحدهما موافقاً لطائفه، و الآخر موافقاً لطائفه أخرى منهم، و كذا يمكن أن يكون الحكم الذى تعارض فيه الخبران غير المذكور في كتبهم، فإنّ فقه العامه ليس على بساطه فقه الخاصه، و كذا أخبارهم.

و أمّا ما ذكره من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجه ففيه: أنّه لا - مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجه، لجواز أن يكون فيه مصلحه على ما ذكر في محلّه (٣)، و لذا يكون تقييد الاطلاقات بالأدله المنفصله فى أبواب الفقه فى غايه

ص: ٤٩٣

١-١) فرائد الأصول ٢: ٧٨٠ - ٧٨١

٢-٢) فى ص ٤٩٥ - ٤٩٩

٣-٣) محاضرات فى أصول الفقه ٤: ٤٨١ - ٤٨٢

الكثرة. هذا و ستسمع (١) إن شاء الله تعالى أن الأخبار الواردة لا تنهض لاثبات التخيير أصلاً فانتظر قليلاً.

ثم لا يخفى أن هذا الوجه لو تم لزم الالتزام باستحباب الترجيح بالمرجحات، بخلاف الوجهين المتقدمين، فان نتيجتهما تعين التخيير و عدم رعايه الترجيح لا لزوماً و لا استحباباً.

بقى الكلام فيما نسبه إلى الكليني من القول بالتخيير مطلقاً، و عدم لزوم الترجيح، و مراجعه الكافي تشهد بعدم صحه هذه النسبه، فإنه (قدس سره) قال في ديباجه الكافي: اعلم يا أخى أنه لا يسع لأحد تمييز شيء مما اختلفت الروايه فيه عن العلماء (عليهم السلام) برأيه، إلّا ما اطلقه العالم (عليه السلام) بقوله: «فاعرضوهما على كتاب الله (عزّ و جلّ) فما وافق الكتاب فخذوه، و ما خالف الكتاب فردّوه» و قوله (عليه السلام): «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فى خلافهم» و قوله (عليه السلام): «خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» و نحن لا نعرف من ذلك إلّا أقله، و لا نجد شيئاً أحوط و أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم (عليه السلام) و قبول ما وسع الأمر فيه لقوله (عليه السلام): «و أيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» (٢) و أنت ترى أن ظاهر هذا الكلام لزوم رعايه المرجحات و التخيير مع فقدها، فان ظاهر قوله (قدس سره): نحن لا نعرف... أنه سلّم الترجيح بالاجماع و موافقه الكتاب و مخالفه القوم، و لكن ذكر قلّه الموارد التى نعرف فيها وجود تلك المرجحات، فلا بدّ من ردّ

ص: ٤٩٤

١-١) فى ص ٥٠٨ - ٥١١

٢-٢) الكافي ١: ٨ - ٩

علم كلها إلى العالم (عليه السلام) و قبول التخيير.

فتحصّل مما ذكرناه في المقام: لزوم الترجيح بالمرجحات و التخيير مع فقدها.

بقي الكلام في تعيين المرجحات المنصوصه و ترتيبها فنقول:

أمّا الشهرة: فالظاهر عدم كونها من المرجحات، فإنّ المذكور في المقبوله هو الأخذ بالمجمع عليه، و المراد به الخبر الذي أجمع الأصحاب على صدوره من المعصومين (عليهم السلام) فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم (عليه السلام) بقريته قوله (عليه السلام) بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» و قوله (عليه السلام) بعد ذلك: «إنّما الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله...» إلخ فإنّ الإمام (عليه السلام) طبّق الأمر بين رشده على الخبر المجمع عليه، فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجّيه، لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنّه، فإنّ المراد بالسنّه هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم (عليه السلام) لا- خصوص النبوى كما هو ظاهر. و لا ينافى ما ذكرناه فرض الراوى الشهرة في كلتا الروايتين بعد أمره (عليه السلام) بالأخذ بالمجمع عليه، فإنّ الشهرة بمعنى الوضوح، و منه قولهم: شهر فلان سيفه، و سيف شاهر، فمعنى كون الروايتين مشهورتين أنّهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب، و علم صدورهما عن المعصوم (عليه السلام).

و ظهر بما ذكرناه عدم صحه الاستدلال بما في المرفوعه من قوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك» على الترجيح بالشهره الاصطلاحيه، إذ فرض الشهرة في إحدى الروايتين بالمعنى الذي ذكرناه يوجب دخولها تحت عنوان السنه القطعيه، فتكون الروايه الأخرى خارجه عن دائره دليل الحجّيه

طبعاً، بمقتضى ما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنّه على ما تقدّم (١). مضافاً إلى ما عرفت من عدم حجيه المرفوعه لضعف سندها. و ليس فى غير المقبوله و المرفوعه من الأخبار العلاجيّه ذكر من الترجيح بالشهره أصلاً، فلم يثبت كون الشهره الاصطلاحيه من المرجحات.

و ظهر بما ذكرناه: أنّه لا يمكن الاستدلال بالمقبوله و لا بالمرفوعه على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه، لكون موردهما الخبرين المشهورين أى المقطوع صدورهما، فلا تدلان على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فيما إذا كان الخبران مضمونى الصدور كما هو محل الكلام. و ما اشتهر من أنّ المورد لا يكون مخصصاً مسلّم فيما إذا كان فى كلام المعصوم إطلاق أو عموم، فيؤخذ بالاطلاق أو العموم و لو كان المورد خاصاً، و ليس فى المقبوله و المرفوعه عموم أو إطلاق بالنسبه إلى الخبر الظنى، فإنّ الإمام (عليه السلام) أمر بالأخذ بما وافق الكتاب و خالف العامه من الخبرين اللذين فرض فى كلام الراوى كون كليهما مشهورين.

و أمّا الترجيح بصفات الراوى كالأعدليه و الأفضيه و الأصدقيه: فلم يدل عليه دليل أيضاً، إذ لم يذكر الترجيح بها [إلاً] فى المقبوله و المرفوعه من الأخبار العلاجيّه، أمّا المرفوعه فقد عرفت حالها من عدم الحجيه. و أمّا المقبوله فالترجيح بالصفات و إن كان قد ذكر فيها، إلّا أنّها قد جعلت من مرجحات الحكمين لا من مرجحات الروايتين، حيث قال (عليه السلام): «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفضيهما و أصدقهما». إلخ و لذا لم يذكرها الكلينى (قدس سره)

ص: ٤٩٤

فى جملة المرجحات، فراجع كلامه الذى نقلناه.

و ما ذكره الشيخ (قدس سره) (1) من أن عدم ذكره الصفات المذكوره من المرجحات إنما هو لوضوح كونها منها غريب منه، فإنّ الترجيح بها ليس بأوضح من الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه. مع أنّ الوضوح لا يوجب إلغاء الشىء فى مقام العداد.

و ما حكى عن بعض الأخباريين من أنّ الوجه فى عدم ذكره الأوصاف أنه يرى جميع روايات كتابه مقطوعه من حيث السند أغرب من سابقه، فأنه مع وضوح فساده لا يستلزم تساوى رواه جميع روايات الكافى من حيث الصفات، فإنّ تساوى رواه جميع روايات الكافى من حيث الأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه غير محتمل، فضلاً عن أن يقطع به.

و ظهر بما ذكرناه - من عدم كون الصفات من المرجحات - أنّ ما وقع فى كلام المتأخرين من ترجيح الصحيحه على الموثقه ليس له وجه.

و أما موافقه الكتاب و مخالفه العامه: فلا ينبغى الاشكال فى أنّ كلاً منهما مرجح مستقل. و توهم كون مجموعهما مرجحاً واحداً حيث جمع الإمام (عليه السلام) بينهما فى المقبوله بقوله (عليه السلام): «ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف الكتاب و السنّه و وافق العامه» فأمر بالأخذ بالخبر الجامع لكليهما، مدفوع بأنّ المذكور فى ذيل المقبوله الترجيح بمخالفه العامه بنفسها، حيث قال (عليه السلام) بعد فرض الراوى تساوى الخبرين من حيث موافقه الكتاب و السنّه: «ما خالف العامه

ص: ٤٩٧

ففيه الرشاد» فإذا كانت مخالفه العامه بنفسها من المرجحات بلا احتياج إلى انضمام موافقه الكتاب إليه، كانت موافقه الكتاب أيضاً مرجحه مستقلة، فإنه لو لم تكن موافقه الكتاب مرجحه مستقلة، لكان انضمامها إلى مخالفه العامه من باب ضم الحجر إلى جنب الانسان، غايه الأمر أن الإمام (عليه السلام) فرض أحد الخبرين جامعاً لكلا المرجحين، و الآخر فاقداً لهما، و أمر بالأخذ بالجامع و طرح الفاقد، و بعد سؤال الراوى عن الواجد لأحد المرجحين أمر بالأخذ به أيضاً.

ثم إنه لم يذكر في المقبوله حكم الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً للكتاب و الآخر مخالفاً للعامه، إذ المذكور فيها حكم الواجد و الفاقد لكلا المرجحين و الواجد و الفاقد لأحد المرجحين، و أما إن كان أحدهما واجداً لمرجح و الآخر واجداً للمرجح الآخر، كما إذا كان أحد الخبرين موافقاً للكتاب و العامه، و الآخر مخالفاً للكتاب و العامه، فلم يذكر حكمه في المقبوله، إنما أن حكمه يعلم من خبر صحيح رواه الراوندى بسنده عن الصادق (عليه السلام) أنه (عليه السلام) قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردوه، فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه» (1) فبمقتضى هذه الصحيحه يحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب و إن كان موافقاً للعامه، و طرح الخبر المخالف للكتاب و إن كان مخالفاً للعامه.

فالذى تحصل مما ذكرناه: أن المرجح المنصوص منحصر في موافقه الكتاب

ص: ٤٩٨

و مخالفه العامه، و أنه لا بدّ في مقام الترجيح من ملاحظه موافقه الكتاب أوّلاً، و مع عدمها يعتبر الترجيح بمخالفه العامه، و لو لم يكن في أحد المتعارضين شيء من المرجحين يؤخذ بأحدهما تخييراً لو تمت دلالة أخبار التخيير على ما سنتكلم فيها (١) إن شاء الله تعالى، و إلّا فيحكم بتساقطهما و يرجع إلى دليل آخر أو أصل عملي.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: أنه قد ورد في بعض الروايات ما ربّما يستظهر منه أنه لو تعارض الخبر المروى عن النبي (صلى الله عليه و آله) و الخبر المروى عن الإمام (عليه السلام) فالترجيح للثاني، و هو موثقه محمّد بن مسلم نقله في الكافي عن العده عن أحمد بن محمّد عن عثمان بن عيسى عن أبي أيوب الخزاز عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قلت له: فما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) و لا يهتمون بالكذب، فيجىء منكم خلافه؟ قال (عليه السلام): إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» (٢).

و كذلك ورد في بعض روايات أخر ما يستظهر منه أنه لو وقع التعارض بين الخبر المتقدم زماناً و الخبر المتأخر بحسب الزمان فالترجيح للثاني، كصحيحه أبي عمرو الكناني رواها الكليني (قدس سره) عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن الحسين بن محبوب عن هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني قال: «قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): يا أبا عمرو، أ رأيتك لو

ص: ٤٩٩

١-١) في ص ٥٠٨ - ٥١١

٢-٢) الكافي ١: ٦٤ / باب اختلاف الحديث ح ٢، الوسائل ٢٧: ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤

حدثتك بحديث العام ثم جئتنى بعد ذلك فتسألنى عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر، فقال (عليه السلام): قد أصبت يا أبا عمرو، أباي الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لى و لكم، أباي الله (عز و جل) لنا فى دينه إلا التقيه» (١).

أقول: أما الروايه الأولى، فلا يصح التمسك بها للترجيح، إذ لو كان المراد من النسخ فى هذه الروايه هو النسخ الاصطلاحى - بناءً على إمكانه بعد انقطاع الوحي أيضاً، لكونه بمعنى بيان أمد الحكم لا ارتفاع الحكم المستمر - فلا بد من أن يكون المراد من الحديث النسخ للحديث النبوى مقطوع الصدور، فان ضروره المذهب قاضيه بعدم نسخ الكتاب و السنّه بالخبر الظنى، بل هذا مما اتفق عليه الفريقان. فاذا كان المراد من النسخ هو النسخ الاصطلاحى، فلا بد من أن يكون المراد من النسخ المقطوع الصدور، و هو خارج عن محل الكلام. و إن كان المراد من النسخ معناه اللغوى ليشمل التخصيص و التقييد - كما قد أطلق عليهما فى بعض الأخبار - فكان المراد تخصيص العموم المروى عن النبى (صلّى الله عليه و آله) بالمخصص المروى عن الإمام (عليه السلام) أو تقييده به، و لا مانع منه و لكنّه أيضاً خارج عن محل الكلام، لأنّ الكلام فى المتعارضين اللذين لا يكون بينهما جمع عرفى كما تقدّم (٢).

ص: ٥٠٠

١- ١) الكافى ٢: ٢١٨ / باب التقيه ح ٧، الوسائل ٢٧: ١١٢ / أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ١٧

٢- ٢) فى بدايه بحث التعادل و الترجيح فراجع

و أما الروايه الثانيه الداله على وجوب الأخذ بالمتأخر من المتعارضين، فموردها المكلف العالم بصدور كلا الحكمين عن الإمام (عليه السلام) المعاصر له، و لا- بدّ له من العمل بالمتأخر، لأنّ المتقدّم لو صدر عن تقيه لكان المتأخر صادراً لبيان الحكم الواقعي، و لو كان المتأخر صادراً عن تقيه يجب الأخذ به أيضاً، لوجوب رعايتها، فإنّ الإمام (عليه السلام) أعرف بمصالح الوقت، و هذا غير جار في حقنا، فإنّ المتقدّم و المتأخر بالنسبه إلينا على حد سواء، إذ لا علم لنا بصدورهما، و نحتمل أن لا يكون شيء منهما صادراً، و على تقدير صدورهما واقعاً، لا نعلم أنّ أيّاً منهما صدر لبيان الحكم الواقعي ليكون عملنا عليه مع عدم المقتضى للتقيه في حقنا، فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى مرجح آخر.

مضافاً إلى أنّه لو كان المراد في هذه الروايه كون التأخر مرجحاً لأحد المتعارضين، لكانت منافيه لجميع أخبار الترجيح، ضروره تأخر صدور أحد المتعارضين عن الآخر، فلا بدّ من طرح هذه الروايه، إذ لو عمل بها لم يبق مورد للعمل بأخبار الترجيح. نعم، مجهولى التاريخ خارج عن مفاد هذه الروايه، و لكن لا يعمل بسائر الترجيحات فيهما، لأننا نعلم بتأخر أحدهما عن الآخر و قد اشتبه علينا المتأخر، فيكون من باب اشتباه الحجه بغير الحجه، فلا يمكن الأخذ بواحد منهما.

اللهمّ إلما أن يقال: إنّ بقاء جميع الأخبار العلاجيه بلا- مورد على تقدير العمل بهذه الروايه قرينه على اختصاص هذه الروايه بصوره العلم بتاريخ المتعارضين، و أمّا مع الجهل بالتاريخ كان المرجح بقيه الروايات، فلا يلزم حينئذ طرح هذه الروايه لمنافاتها معها.

الأمر الثاني: أنّه لو شك في اعتبار مرجح و عدمه، فعلى تقدير تماميه دلاله

أخبار التخيير يجب الأخذ بما فيه احتمال الترجيح، لدوران الأمر فيه بين التعيين و التخيير، و قد ذكرنا في محلّه (١) أنّ مقتضى الأصل - عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير - هو الثانى، إلّا في موردين: أحدهما باب التزام عند احتمال أهميه أحد المتزامين. ثانيهما دوران الحجه بين التعيين و التخيير كما في المقام، هذا إذا لم يكن في أخبار التخيير إطلاق، و إلّا فيتمسك به في رفع الشك في اعتبار المرجح.

و أما على تقدير عدم تماميه أخبار التخيير و سقوط المتعارضين عن الاعتبار رأساً مع عدم وجود المرجح لأحدهما - على ما سنذكره (٢) إن شاء الله تعالى - فلا يمكن الأخذ بواحد منهما. أمّا الفاقد لما يحتمل كونه مرجحاً فللعلم بعدم كونه حجه، كما هو ظاهر. و أما الواجد له، فللشك في حجتيه و الأصل عدمها.

الأمر الثالث: أنّه بعد البناء على لزوم الترجيح، وقع الكلام بين الأعلام في اعتبار الترتيب بين المرجحات و عدمه، و قسمها الشيخ (٣) (قدس سره) على ثلاثه أقسام:

منها: ما يكون مرجحاً لصدور أحد المتعارضين ككون الروايه مشهوره.

و منها: ما يكون مرجحاً لجهه صدوره، ككون إحدى الروايتين مخالفه للعامه.

و منها: ما يكون مرجحاً لمضمونه بمعنى مطابقه المضمون للواقع، ككون

ص: ٥٠٢

١-١) راجع المجلد الثانى من هذا الكتاب ص ٥١٩ و ما بعدها

٢-٢) في ص ٥٠٨ - ٥١١

٣-٣) فرائد الأصول ٢: ٧٨٣

إحداهما موافقه للكتاب. و نسب إلى الوحيد البهبهاني (قدس سره) (١) أنه ذهب إلى تقديم الترجيح بجهه الصدور، و هو مخالفه العامه، إذ مع كون أحد المتعارضين مخالفاً للعامه نقطع بأن الآخر الموافق لهم إما غير صادر عن المعصوم أو صدر عن تقيه. و ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) (٢) أن إطلاقات أخبار الترجيح غير ناظره إلى بيان الترتيب بين المرجحات، بل هي وارده لبيان أصل الترجيح و أنّ هذا مرجح و ذاك مرجح، فلا وجه للالتزام برعايه الترتيب.

و ذكر جماعه منهم المحقق النائيني (٣) (قدس سره) أنّ ما كان مرجحاً للصدور كالشهره يقدم على مرجح جهه الصدور و المضمون. و ما كان مرجحاً لجهه الصدور يقدم على مرجح المضمون، فمثل مخالفه العامه يقدم على الترجيح بموافقه الكتاب، و ذكر في وجه ذلك: أنّ اعتبار مرجح جهه الصدور فرع اعتبار صدور المتعارضين، إذ مع عدم إحراز الصدور لا تصل النوبه إلى ملاحظه جهه الصدور، كما أنّ اعتبار مرجح المضمون فرع اعتبار صدورهما لبيان الحكم الواقعي، فما ذكرناه هو مقتضى الترتيب الطبيعي بين المرجحات.

هذه هي الأقوال التي ذكرها الأعلام في المقام، و للنظر في جميعها مجال واسع.

أمّا ما ذكره الوحيد البهبهاني (قدس سره) ففيه: أنّ مجرد كون إحدى الروايتين مخالفه للعامه لا يوجب القطع بأنّ الخبر الموافق لهم لم يصدر أو صدر

ص: ٥٠٣

١- (١) الفوائد الحائريه: ٢٢٠ الفائده ٢١

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٥٤

٣- (٣) فوائد الأصول ٤: ٧٨٠ - ٧٨١

عن تقيته، لأن الأحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيره في نفسها، فيحتمل كون الخبر الموافق لهم صادراً عن المعصوم لبيان الحكم الواقعي، و كون الخبر المخالف لهم غير صادر أو صدر عن غير جد.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفایه (قدس سره) ففيه: أنّ مقتضى ظاهر صحيحه الراوندى تقديم الترجيح بموافقته الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه، فلا عبره مع موافقه الكتاب بمخالفه العامه و عدمها.

و أمّا ما ذكره المحقق النائینی (قدس سره) ففيه: أنّه مجرد استحسان لا يصلح لرفع اليد عن ظهور الروايه في تقديم الترجيح بموافقته الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه.

الأمر الرابع: أنّه هل يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصه، أو يتعدى إلى غيرها مما يكون أحد المتعارضين معه أقرب إلى الواقع؟

ذهب الشيخ (قدس سره) [\(١\)](#) إلى التعدى و ذكر في وجه ما ذهب إليه وجوهاً:

منها: أن في جعل الإمام (عليه السلام) - مثل الأصدقيه و الأوثقيه مرجحاً لإحدى الروايتين - دلالة على أنّ المناط في الترجيح بهما كونهما موجه لأقربيه إحدى الروايتين للواقع، فيتعدى إلى كل ما فيه هذا المناط.

و منها: أنّ الإمام (عليه السلام) علل وجوب الأخذ بالروايه المجمع عليها بكونها مما لا ريب فيه، و من الظاهر أن عدم الريب فيها ليس إلماً إضافياً بمعنى أنّ المشهور بالنسبه إلى الشاذ النادر لا ريب فيه، لا أنّه في نفسه مما لا ريب فيه، و إلّا لكان الخبر الشاذ مما لا ريب في كذبه، فيكون داخلاً في بين الغي،

ص: ٥٠٤

و هو خلاف ظاهر الاستشهاد، فإنّ الإمام (عليه السلام) أدرجه في المشتبه، فعلى هذا تدل المقبوله بعموم التعليل على أنّ كل خبرين ليس في أحدهما ريب بالنسبه إلى الآخر يلزم الأخذ به، فالمنقول باللفظ مثلاً مما لا ريب فيه بالنسبه إلى المنقول بالمعنى فيجب الأخذ به.

و منها: أنّ تعليل الإمام (عليه السلام) الأخذ بمخالفه العامه بأنّ الرشد في خلافهم، يدل على أنّ كل خبرين يكون في أحدهما الرشد غالباً يجب الأخذ به، فإنّه ليس الأخذ بمخالف العامه بحيث يكون فيه الرشد دائماً، لكثرة الأحكام المتفق عليها الفريقان في نفسها.

و للنظر في جميع ما ذكره وجهاً للتعدى مجال واسع.

أمّا ما ذكره من أنّ في جعل الأوصاف مرجحه للروايه دلالة على التعدى، ففيه: ما عرفت من عدم دلالة المقبوله على كون الأوصاف من مرجحات الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتها على أنّ ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الصدق.

و أمّا ما ذكره من أن تعليل الأخذ بالمجمع عليه بكونه مما لا- ريب فيه يدل على أنّه كلّما لم يكن في أحد الخبرين ريب بالاضافه إلى الآخر يجب الأخذ به، ففيه: - مضافاً إلى ما تقدّم (1) من ضعف سند المقبوله - أنّه لا- يمكن حمل قوله (عليه السلام): «مما لا- ريب فيه» على نفى الريب بالاضافه، فإنّه يوجب تقديم إحدى الروايتين على الأخرى إذا كانت الوسائط فيها أقل من وسائط الأخرى و لو بواحد، و لا أظن أن يلتزم به أحد، فلا بدّ من أن يكون المراد من قوله

ص: ٥٠٥

(عليه السلام): «مما لا ريب فيه» ما لا يكون فيه ريب حقيقه، فيكون المراد كونه مقطوع الصدور كما ذكرناه سابقاً (1). و لا ينافيه فرض الريب في الخبر الشاذ المعارض له و عدم إدخاله في بين الغي، لاحتمال أن يكون هو الصادق، و إنما كان الخبر المجمع عليه صادراً عن تقيه.

و إن شئت قلت: الاجماع في الروايه يوجب دخولها في السنه القطعيه، فلا بد من طرح كل خبر يدل على خلافه، لما عرفت (2) من أن مخالف الكتاب و السنه لا يكون حجه، و هذا غير ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى في مقام المعارضه لوجود المرجح فيها كما لا يخفى.

و أما ما ذكره من أن تعليل الأخذ بمخالف العامه - بأن الرشده في خلافهم - يدل على لزوم ترجيح كل ما فيه مزيه على الآخر، ففيه: أن التعليل المذكور لم يوجد في روايه، و إنما هو في عبارته الكافي التي نقلناها سابقاً (3). نعم، وقع في المرفوعه ما يرادفه، و هو قوله (عليه السلام): «فإن الحق فيما خالفهم» و لكن قد عرفت (4) ضعف سندها و عدم صحه الاعتماد عليها. و ذكر أيضاً في المقبوله لفظ ففيه الرشاد، و لكنّه ليس بعنوان التعليل، بل بعنوان الحكم حيث قال (عليه السلام): «ما خالف العامه ففيه الرشاد» أي يجب الأخذ به، فلا تعليل فيه حتى يؤخذ بعمومه. و لو سلم ظهوره في التعليل فلا إشكال في أن الرشده في مخالفه العامه غالبى، حيث إنهم اعتمدوا كثيراً في استنباط الأحكام الشرعيه

ص: ٥٠٦

١-١) في ص ٤٩٥

٢-٢) في ص ٤٨٤

٣-٣) في ص ٤٩٤

٤-٤) في ص ٤٨٦

على الاستحسانات و الأقيسه، و استغنوا بذلك عن المراجعه إلى الأئمه (عليهم السلام) و وقعوا في مخالفه الأحكام الشرعيه كثيراً، فحينئذ لا مانع من التعدى إلى كل مزيه تكون موجباً للرشد غالباً. و لكن الصغرى لهذه الكبرى غير متحققه، إذ ليس في المرجحات ما يكون موجباً لغلبه مطابقه الواقع.

الأمر الخامس: أنه لو وقع الاختلاف في تفسير روايه لا ينبغي الريب في أنه غير داخل في التعارض، فإن تعدد التفسير لا يوجب تعدد الحديث حتى يكون مشمولاً لقوله (عليه السلام): «إذا جاءكم حديثان مختلفان. . .» إلخ.

أما لو اختلفت النسخ كما إذا روى الكليني (قدس سره) الخبر بنحو و رواه الشيخ (قدس سره) بنحو آخر مع وحده السند، أو كان الخبر في بعض نسخ التهذيب مثلاً بلفظ، و في بعضها الآخر بلفظ آخر، فيظهر من المحقق الهمداني في كتاب صلاته: أن ذلك لا يكون من باب تعارض الخبرين، بل من باب اشتباه الحجج بغيرها، للعلم بعدم صدور كليهما عن الإمام (عليه السلام).

و لكن التحقيق هو التفصيل في المقام و الالتزام بأن اختلاف روايه الكافي و التهذيب مثلاً داخل في تعارض الخبرين، فأنهما خبران و العلم بعدم صدور كليهما لا يضر بتعدد الخبر، كما في سائر موارد التعارض، فيكون المقام نظير ما إذا حكم الإمام (عليه السلام) بحكم في مجلس و خرج عنه راويان ثم اختلفا فروى أحدهما حكمه بنحو و الآخر بنحو آخر، و أما إن كان الاختلاف في نسخ كتاب واحد، فالأمر كما ذكره، فأننا لا ندرى في هذه الصوره أن ما أخبرنا به الشيخ (قدس سره) مثلاً أيهما. نعم، لو أحرزت الوثاقه في كل من ناسخى الكتاب لا يبعد دخوله في المتعارضين كالقسم الأول.

بقى الكلام فى الأخبار التى استدل بها على التخيير بين المتعارضين، و لم نجد منها إلا ثمان روايات:

منها: ما عن فقه الرضا (عليه السلام): «و النفساء تدع الصلاه أكثره مثل أيام حيضه و هى عشره أيام، و تستظهر بثلاثه أيام ثم تغتسل. فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضه، و قد روى ثمانية عشره يوماً، و روى ثلاث و عشرين يوماً و بأى هذه الأحاديث أخذ من جهه التسليم جاز» (١).

و دلالة هذه الروايه و إن كانت تامه إلا أنه قد ذكرنا فى بحث الفقه (٢) أنه لم تثبت حجيه الكتاب المذكور، فلا يمكن الاعتماد على الروايات المذكوره فيه.

و منها: ما فى ذيل المرفوعه من قوله (عليه السلام) بعد فرض الراوى كلاً- الخبرين موافقاً للاحتياط أو مخالفاً له: «إذن فتخيير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر» (٣).

و فيه: ما تقدّم من عدم صحه الاعتماد على هذه الروايه لضعفها من جهات. مضافاً إلى أنّ حكم الإمام (عليه السلام) فيها بالتخيير إنّما هو بعد فرض الراوى الشهره فى كل من المتعارضين، فيكون موردها الخبرين المقطوع صدورهما على ما ذكرناه (٤) من أنّ المراد بالشهره هو معناها اللغوى، و حكم الإمام (عليه السلام) بالتخيير فيما إذا كان كل من المتعارضين قطعى الصدور

ص: ٥٠٨

١- ١) المستدرک ٢: ٤٧ / أبواب النفاس ب ١ ح ١

٢- ٢) مصباح الفقاهه ١: ١٣

٣- ٣) تقدّم سندها و الخدشه فيه فى ص ٤٨٦

٤- ٤) فى ص ٤٩٥

لا يدل على التخيير فيما إذا كان كل منهما ظنياً من حيث الصدور كما هو محل الكلام. و توهم أنّ المورد لا يكون مخصصاً قد تقدم دفعه فلا نعيد.

و منها: ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي عن الحسن بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) «قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين، و لا نعلم أيّهما الحق؟ قال (عليه السلام): فاذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (١).

و هذه الرواية من جهة الدلالة لا بأس بها، إلّا أنّها مرسله لا يعمل بها.

و منها: ما رواه أيضاً مرسلًا عن الحارث بن مغيرة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة، فموسّع عليك حتى ترى القائم، فتردّ عليه» (٢).

و هذه الرواية - مضافاً إلى ضعف سندها بالارسال - لا دلالة لها على حكم المتعارضين كما ترى، و مفادها حجيه أخبار الثقة إلى ظهور الحججه.

و منها: ما رواه الكليني (قدس سره) عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان ابن عيسى و حسن بن محبوب جميعاً عن سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بالأخذ و الآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعه حتى يلقاه» (٣).

ص: ٥٠٩

١-١) الوسائل ٢٧: ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٠

٢-٢) الوسائل ٢٧: ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤١

٣-٣) الكافي ١: ٦٦ / باب اختلاف الحديث ح ٧، الوسائل ٢٧: ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥

و مورد هذه الروايه دوران الأمر بين المحذورين حيث إن أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى، و العقل يحكم فيه بالتخير بين الفعل و الترك، و قول الإمام (عليه السلام): «فهو في سعه... إلخ» لا يدل على أزيد منه.

و منها: ما رواه الشيخ (قدس سره) باسناده عن أحمد بن محمد بن العباس ابن معروف عن علي بن مهزيار قال: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (عليه السلام) اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّهما في المحمل، و روى بعضهم لا تصلّهما إلّا على الأرض، فوقع (عليه السلام): «موسّع عليك بأيه عملت» (١).

و مورد هذه الروايه هو التخير في نافله الفجر بين الاتيان بها في المحمل، و الاتيان بها على الأرض، و قد حكم الإمام (عليه السلام) في الحقيقة بجواز الاتيان بها في المحمل، فإن ظاهر حكمه (عليه السلام) بالتخير أنّ التخير واقعي، إذ لو كان الحكم الواقعي غيره لكان الأنسب بيانها، لا الحكم بالتخير بين الحدين، و لا إطلاق لكلام الإمام (عليه السلام) و لا عموم حتى يتمسك بهما و يتعدى عن مورد الروايه إلى غيره.

و منها: مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان (أرواحنا فداءه) علي ما في احتجاج الطبرسي، و قد سئل في هذه المكاتبه عن استحباب التكبير بعد التشهد الأول و عدمه، إلى أن قال (عليه السلام) «في الجواب عن ذلك حديثان، أمّا أحدهما فاذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير، و أمّا الآخر فأنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثمّ

ص: ٥١٠

جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» (١).

و مورد هذه الرواية خارج عن محل الكلام، فإن النسبه بين الخبرين اللذين دلت هذه الرواية على التخيير بينهما هي العموم المطلق، و مقتضى الجمع العرفي هو التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير في مورد السؤال، فحكم الإمام (عليه السلام) بالتخيير إنما هو لكون المورد من الأمور المستحبه، فلا بأس بالأخذ بكل من الخبرين، إذ مقتضى التخصيص و إن كان عدم استحباب التكبير، إلا أنّ الأخذ بالخبر و الاتيان بالتكبير أيضاً لا بأس به، لأنّ التكبير ذكر في نفسه.

و بالجمله: لا- بدّ من الاقتصار على مورد الرواية، إذ ليس في كلام الإمام (عليه السلام) إطلاق أو عموم يوجب التعدى عن موردها إلى غيره.

و منها: مرسله الكافي حيث قال: و في روايه أخرى « بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢).

و هذه المرسله إن كانت إحدى الروايات السابقه، فلا حازه إلى الجواب المستقل عنها، و إن كانت غيرها، فهي مرسله لا يمكن الاعتماد عليها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح لأحدهما مما لا دليل عليه، بل عمل الأصحاب في الفقه على

ص: ٥١١

١- (١) الوسائل ٢٧: ١٢١ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٣٩

٢- (٢) الكافي ١: ٦٦ / باب اختلاف الحديث، ذيل الحديث ٧، الوسائل ٢٧: ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٦

خلافه، فإننا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخير واحد منهم فراجع.

و لا يخفى أنّ البحث عن كون التخير بين المتعارضين بدوياً أو استمرارياً ساقط بناءً على ما ذكرناه من سقوط كلا المتعارضين عن الحجية مع فقد المرجح لأحدهما كما هو ظاهر، و على تقدير تسليم تماميه أدله التخير، فهل التخير ابتدائي أو استمراري.

اختار صاحب الكفاية (قدس سره) (١) الثاني لوجهين:

أحدهما: التمسك باستصحاب بقاء التخير الثابت قبل الأخذ بأحدهما.

ثانيهما: التمسك باطلاقات أدله التخير، فإن مقتضاها ثبوته و لو بعد الأخذ بأحدهما.

و في كلا الوجهين ما لا يخفى، أمّا الأوّل ففيه أولاً: عدم حجيه الاستصحاب في الشبهات الحكميه على ما تقدم الكلام فيه في بحث الاستصحاب (٢). و ثانياً: أنّ استصحاب بقاء التخير في نفسه لا يجرى، لأنّ التخير الثابت قبل الأخذ بأحدهما عبارته عن تفويض الشارع أمر الحجية إلى المكلف، بأن يجعل ما ليس حجه في حقه حجه، إذ لا يكون أحد من الخبرين المتعارضين حجه قبل الأخذ، و هذا المعنى من التخير غير قابل للبقاء بعد الأخذ بأحدهما، فإنّه بعد الأخذ بأحدهما تتعين عليه الحجية، فليس له التخير في سلب الحجية عن الحجية، فيجرى استصحاب بقاء حجيه المأخوذ به بلا معارض.

و أمّا الثاني ففيه: أنّ خطابات التخير متوجهه إلى المكلف الذي جاءه

ص: ٥١٢

١-١) كفاية الأصول: ٤٤٦

٢-٢) في ص ٤٢ و ما بعدها

الحديثان المختلفان و لم يأخذ بشيء منهما، فإن المخاطب بقوله (عليه السلام): «بأيهما أخذت فموسّع عليك» هو الذى لم يأخذ بواحد من الخبرين، فلا تشمل من أخذ بأحدهما. و بعبارة أخرى: هذا التخيير تخيير فى تعيين الحجة لمن لا تكون عنده حجة معينه، فلا يثبت لمن تعينت له الحجة.

المقام الثانى: فيما إذا كان التعارض بين دليلين بالعموم من وجه، و لم يتعرض له الأصحاب إلّا بعض المتأخرين. فقد يقال بأنّه يؤخذ بالدليلين فى مادتي الافتراق، و يتساقطان فى مادة الاجتماع. و قد يقال بأنّه يرجع فى مادة الاجتماع إلى مرجحات جهه الصدور و المضمون دون مرجحات الصدور، فإنّ الرجوع إليها يوجب طرح أحدهما رأساً حتى فى مادة الافتراق، أو التبعض فى السند و الالتزام بصدوره فى مادة الافتراق دون مادة الاجتماع، و كلا الأمرين مما لا يمكن الذهاب إليه، أمّا الأول فلأنّ طرح أحدهما فى مادة الافتراق طرح للحجة بلا معارض. و أمّا الثانى فلأنّه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبة إلى بعض مدلوله دون البعض الآخر. و أمّا التفكيك فى جهه الصدور أو المضمون فلا مانع منه، بأن يقال: صدور هذا الخبر بالنسبة إلى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعى، و بالنسبة إلى البعض الآخر للتقيه. و كذا التفكيك فى المضمون، بأن يقال: بعض مدلول هذا الخبر متعلق للاراده الجديده دول البعض الآخر للتخصيص أو التقييد.

أقول: إذا كانت النسبه بين المتعارضين هى العموم من وجه، فأمّا أن يكون العموم فى كل منهما مستفاداً من الوضع، أو من الاطلاق، أو فى أحدهما من الوضع، و فى الآخر من الاطلاق. أمّا القسم الأخير فقد سبق الكلام فيه (1) عند

ص: ٥١٣

و أمّا القسمان الأوّلان فتحقيق الحال فيهما يحتاج إلى بيان مقدمه و هي: أنّ الحكم الشرعى المتعلق بالكلام قد يتعدد بتعدد الدال دون المدلول، بأن تكون وحده الحكم و تعدده دائراً مدار وحده الدال و تعدده من دون أن يكون لوحده المدلول و تعدده دخل فيهما، كما فى حرمه الكذب، فإنّ الكذب لا يتعدد بتعدد المدلول، فاذا أخبر زيد بأنّ عندي درهماً، و أخبر عمرو بأنّ عندي عشرة دراهم، و لم يكن عندهما شىء من الدرهم، فقد صدر من كل منهما كذب واحد، و ارتكب كل منهما حراماً واحداً، و إن كان مدلول كلام عمرو متعدداً، و السرفيه: أنّ الكذب عبارته عن كلام خبرى لا يكون مطابقاً للواقع، و من الظاهر أنّ وحده الكلام لا تنتم بتعدد المدلول.

و قد يتعدد الحكم بتعدد المدلول من دون تعدد الدال كما فى الغيبه، فاذا قال زيد: إنّ عمراً فاسق، فقد اغتاب غيبه واحده، و لو قال: إنّ عمراً و خالداً فاسقان، فقد اغتاب غيبتين و ارتكب حرامين، فإنّ الغيبه عبارته عن كشف ما ستره الله من عيوب المؤمن، و هو كشف عيب مؤمنين و لو بكلام واحد.

و الفرق بين القسمين: أنّه لا يمكن التبعض باعتبار المدلول فى الأوّل، فاذا قال زيد: عندي درهمان، و كان عنده درهم واحد، لا يصح القول بأنّ إخباره صدق و كذب، بل كذب ليس إلّا، بخلاف القسم الثانى، فأنّه لا مانع من التفكيك فيه باعتبار المدلول، فاذا قال زيد: إنّ عمراً و خالداً فاسقان، يمكن أن يقال: إن هذا الكلام غيبه و محرّمه بالنسبه إلى عمرو لا بالنسبه إلى خالد، لكونه متجاهراً.

إذا عرفت ذلك فهل حجيه الكلام من قبيل الأوّل حتى لا يمكن التفكيك

باعتبار المدلول، أو من قبيل الثاني ليتمكن التفكيك؟ الظاهر هو الثاني، ألا ترى أنه لو قامت بينه على أن ما في يد زيد - وهي عشره دراهم - لعمرو، ثم قامت بينه أخرى على أن خمسه منها لبكر، لا إشكال في أنه يؤخذ بالبينه الأولى، ويحكم بأن خمسه دراهم مما في يد زيد لعمرو، و تتعارض مع البينه الثانيه في الخمسه الباقيه. و كذلك لو قامت بينه على أن هذين المالين لزيد و أقرّ زيد بأن أحدهما ليس له، يؤخذ بالبينه في غير ما أقرّ به من المالين.

و بالجمله: لا- وجه بعد سقوط بعض المدلول عن الاعتبار لسقوط بعضه الآخر، و ليس هذا تفكيكاً في المدلول من حيث الصدور، بل تفكيك في المدلول من حيث الحجيه. و لا يقاس المقام - أى الدلاله التضمنيه - على الدلاله الالتزاميه التى ذكرنا سابقاً أنها تسقط عن الحجيه عند سقوط الدلاله المطابقه، و ذلك لأنّ الدلاله الالتزاميه فرع للدلاله المطابقه و تابعه لها ثبوتاً و إثباتاً تبعيه المعلول لعلته، بخلاف المقام فإنّ دلالة اللفظ على بعض مدلوله ليست تابعه لدلالته على بعضه الآخر لا ثبوتاً و لا إثباتاً، فلو قامت بينه على كون قباء و عباء لزيد، و اعترف زيد بعدم كون القباء له، لا يلزم منه عدم كون العباء أيضاً له، لعدم كون ملكيه العباء تابعه لملكيه القباء لا ثبوتاً و لا إثباتاً. و على هذا ففيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه يؤخذ بكل منهما فى ماده الافتراق، و يرجع إلى المرجحات المنصوصه فى ماده الاجتماع و يؤخذ بما فيه الترجيح على الآخر. و القول بعدم إمكان الرجوع إلى مرجحات الصدور لأنّ السند لا يتبعض فاسد، لما عرفت من أنه ليس تفكيكاً فى الصدور، بل تفكيك فى الحجيه باعتبار المدلول.

و بعبارة أخرى: نتعبد بصدوره دون عمومه، لا مكان أن يكون الكلام صادراً عن الإمام (عليه السلام) على غير وجه العموم بقريته لم تصل إلينا، هذا فيما إذا

كان العموم في كل منهما بالوضع.

و أمّا إذا كان العموم في كل منهما مستفاداً من الإطلاق، فتسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الأوّل، بلا حاجة إلى الرجوع إلى المرجحات، وذلك لأنّ الإطلاق بمعنى اللابشرط القسّمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للماهية المهملة التي يعبر عنها باللابشرط المقسّمى، فلا يروى الراوى عن الإمام (عليه السلام) إلّا بثبوت الحكم للطبيعته المهملة. و أمّا إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ، و يثبت بحكم العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه. و على هذا فلا تعارض بين الخبرين باعتبار نفس مدلوليهما، فإنّه لا- تنافى بين الحكم بوجوب إكرام العالم على نحو الاهمال، و حرمة إكرام الفاسق كذلك ليقع التعارض بين الخبرين الدالين عليهما. و لا سبيل للعقل إلى الحكم بأنّ المراد منهما وجوب إكرام العالم و لو كان فاسقاً، و حرمة إكرام الفاسق و لو كان عالماً، فإنّه حكم بالجمع بين الضدين. و الحكم بالإطلاق في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيسقط الدليلان معاً في مادة الاجتماع، و يرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق، و مع فقدته يكون المرجع هو الأصل العملى.

تنبيه:

قد عرفت من مباحثنا السابقة أنّ الخبر الواحد إذا كان مخالفاً لظاهر الكتاب أو السنّه القطعيه و كانت النسبه بينهما التباين، يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنّه و أنّه زخرف و باطل (1). و أمّا إن كانت النسبه بينهما العموم المطلق، فلا

ص: ٥١٤

ينبغي الاشكال فى تخصيص الكتاب و السنه به ما لم يكن خبر آخر معارضاً له، و إلا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنه بمقتضى أخبار الترجيح.

و أما إن كانت النسبه بينهما العموم من وجه فإن كان العموم فى كل منهما بالوضع، يؤخذ بظاهر الكتاب و السنه، و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع، لأنه زخرف و باطل بالنسبه إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكرناه من التفكيك فى الحجيه باعتبار مدلول الكلام، و إن كان العموم فى كل منهما بالاطلاق، يسقط الاطلاقان فى مورد الاجتماع، لما ذكرناه من أن الاطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمه التى لا يمكن جريانها فى هذه الصوره، و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه كى يقال: إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل.

و من هنا يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعياً، و فى الكتاب أو السنه إطلاقياً، يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع، بعد ما ذكرناه سابقاً من عدم تماميه الاطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قباله.

و الحمد لله أولاً و آخراً، فإنه المبدأ و إليه المعاد.

و نقتصر على بعض مباحثهما المهمه، فنقول: قد عرّف الاجتهاد فى كلام جماعه من العامه و الخاصه باستفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى. و هذا التعريف غلط، لعدم جواز العمل بالظن ما لم يقم دليل على اعتباره، و أمّا ما قام الدليل على اعتباره، فيجب اتباعه سواء كان مفيداً للظن بالحكم الواقعى أم لا. إذن لا عبره فى الحجيه بوجود الظن شخصاً، بل و لا نوعاً كما فى موارد الأصول العمليه.

نعم، يصح التعريف المذكور على أصول العامه من وجوب العمل بالظنون الحاصله من الاستحسانات و الاستقراء و القياس و نحوها، و لعل التعريف المذكور أوجب استيحاش الأخبارى عن جواز الاجتهاد و عدّه من البدع و المحرّمات، و حينئذ استنكارهم فى محله، لحرمة العمل بالاجتهاد المذكور، أى الظن بالحكم الشرعى.

و الصحيح أن يعرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع فى تحصيل الحججه على الأحكام الشرعيه أو تعيين الوظيفه عند عدم الوصول إليها. و الاجتهاد بهذا المعنى مما لا مناص عن الالتزام به للأخبارى و الأصولى، فلا وجه لاستيحاش الأخبارى عنه، غايه الأمر أنّه يناعى فى حجيه ما يراه الأصولى حججه، و هو

لا يضرّ في الاتفاق على صحته بالمعنى الذى ذكرناه، ولعل النزاع بين الأخبارى والأصولى فى صحة الاجتهاد و عدمها لفظى، لما ذكرناه من أنّ استنكار الأخبارى راجع إلى الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعى، وإثبات الأصولى راجع إلى الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة القطعية على الأحكام الشرعية.

ثمّ إنّه لا يهمننا تحقيق مفهومه من حيث السعه و الضيق بأن يقال: المراد منه تحصيل الحجة فعلاً، أو ملكه تحصيل الحجة و لو لم تحصل بعد، فإنّه بعنوانه لم يقع موضوعاً لشيء من الأحكام الآتية فى لسان الأدله، كما ستسمع إن شاء الله تعالى، بل المهم هو البحث عن تلك الأحكام المترتبة على الاجتهاد، فإنّ سعتها و ضيقها تابع للموضوع الذى رتب عليه الحكم فى الدليل.

فنعول: الأحكام التى يقع البحث عنها فى المقام ثلاثه:

أحدها: جواز العمل بالاجتهاد و عدم جواز رجوع المتصف به إلى غيره.

ثانيها: جواز رجوع الغير إلى المجتهد و تقليده.

ثالثها: نفوذ قضاء المجتهد و حكمه.

أمّا جواز عمل المجتهد باجتهاده فلا إشكال فيه، فإنّ المفروض أنّه عالم بالحكم الواقعى وجداناً، كما إذا ظفر فى مقام الاستنباط بما يفيد العلم به، أو عالم بقيام حجه شرعية عليه كما فى موارد الطرق أو الأصول المثبتة للحكم، أو عالم بأنّ الشارع جعل له حكماً ترخيصياً فى مقام الظاهر، كما فى موارد الأصول الشرعية النافيه للتكليف، أو عالم بمعذوريته فى مخالفه الحكم على تقدير وجوده واقعاً، كما فى موارد الطرق أو الأصول العقلية النافيه، و مع علمه بما ذكر كيف يمكن القول بعدم جواز العمل بعلمه، مع أنّ حجيه العلم ذاته، و هل يكون رجوعه إلى غيره إلّا من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل، أو إلى مثله، و هذا كله

واضح بالنسبه إلى العالم بالفعل.

و أما الجاهل بالفعل المتمكن من استنباط الأحكام الشرعيه، فادعى شيخنا الأنصاري (قدس سره) في رسالته الخاصه بمباحث الاجتهاد و التقليد (1) قيام الاجماع على عدم جواز رجوعه إلى الغير، و أنّ ما دلّ على جواز التقليد من الآيه و الروايه منصرف إلى الجاهل غير المتمكن من الاستنباط.

أقول: إن تم ما ذكره (قدس سره) من الاجماع، أو قلنا بانصراف أدله جواز التقليد و الرجوع إلى العالم عن المتمكن من الاستنباط، فالموضوع لعدم جواز الرجوع إلى الغير و إن كان هو المتمكن من استنباط الأحكام، فيناسبه تعريف الاجتهاد بأنّه ملكه يقتدر بها على تحصيل الحجه على الوظيفه الفعلية من الأحكام الواقعيه أو الظاهريه، إلّا أنّ هذا التعريف لا يناسب الحكمين الآخرين، لما ستعرف من أنّهما مختصان بالعالم بالفعل.

فالصحيح تعريف الاجتهاد بأنّه العلم بالأحكام الشرعيه - الواقعيه أو الظاهريه - أو بالوظيفه الفعلية عند عدم إحراز الحكم الشرعي من الأدله التفصيليه، و بهذا يتحد تعريف الاجتهاد مع تعريف الفقه، غايه الأمر أنّه يلتزم بعدم جواز التقليد لبعض أفراد غير المجتهد أيضاً، و هو المتمكن من الاستنباط إن تمّ الاجماع أو الانصراف المذكوران، و إلّا كان موضوع عدم جواز التقليد أيضاً هو العالم بالفعل.

و أمّا جواز رجوع الغير إليه فان تمت دلالة مثل قوله تعالى: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٢ و قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

ص: ٥٢٣

طائفة. . .» إلخ (١)و مثل قوله (عليه السلام) «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلده. . .» إلخ (٢)على جواز التقليد، فلا محاله يكون موضوعه هو العالم بعدّه من الأحكام، بحيث يصدق عليه عنوان أهل الذكر والفقهاء عرفاً، ولا يضر في صدق العنوانين المذكورين عرفاً عدم استنباط الأحكام النادرة، بل يكفي استنباط الأحكام التي تكون محلاً للابتلاء، ولا يصدقان على المتمكن بلا استنباط فعلى، فإنه لا يكون فقيهاً ولا من أهل الذكر عرفاً.

و أمّا لو لم تتم دلالتها و كان المدرك لجواز التقليد هو حكم العقل أو بناء العقلاء، فسيأتي (٣)أنّ الموضوع فيه هو العالم بالحكم، سواء صدق عليه عنوان الفقيه أم لم يصدق. و العالم لا يشمل المتمكن من العلم، فإنه جاهل متمكن من تحصيل العلم لا عالم.

و أمّا نفوذ حكمه و قضائه، فموضوعه العالم بجمله من الأحكام الشرعية المعتمد بها عرفاً، بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالأحكام و الناظر في الحلال و الحرام.

و أمّا ما رواه الصدوق بإسناده عن أحمد بن عائذ عن أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام): إيتاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا

ص: ٥٢٤

١- (١) التوبة ٩: ١٢٢

٢- (٢) الوسائل ٢٧: ١٣١ / أبواب صفات القاضي ب ١٠ ح ٢٠

٣- (٣) في ص ٥٣٨

إليه» (١) فهو دال على ما ذكرناه، فإنّ كلمه شىء مع التنكير و إن كانت ظاهره في القله في غير المقام، إلّا أنّها كناية عن الكثره في المقام، باعتبار أنّه لوحظت قلته بالنسبه إلى علوم الأئمه (عليهم السلام) فلا بدّ من أن يكون كثيراً في نفسه، و إلّا لا يعدّ شيئاً من علومهم (عليهم السلام) فإنّ علمهم (عليهم السلام) بمنزله بحر محيط، و شىء منه لا يكون إلّا كثيراً في نفسه كما هو المتعارف، فإنّه إذا قيل: عند فلان شىء من الثروه و المال، يراد منه ما يكون كثيراً في نفسه، فإنّه قليل بالنسبه إلى مجموع الأموال و الثروه الموجوده في الدنيا، و لعل السر في هذا التعبير هو الاشاره إلى كثره علمهم (عليهم السلام)، بحيث يكون علم غيرهم بالنسبه إلى علمهم (عليهم السلام) كالقطره من البحر.

ثمّ إنّّه ظهر مما ذكرناه عدم جواز تقليد من عرف الأحكام من غير الأدله المقرره كالرمل و الجفر و نحوهما، و أنّه لا اعتبار بقضائه، و لو فرض كونه معذوراً في تحصيلها منها لقصوره، و الوجه في ذلك: أنّ الأئمه (عليهم السلام) أمروا بالرجوع إلى رواه أحاديثهم، و نهوا عن الاعتماد على غيرهم، و قيّدوه بكون الراوى ناظراً في الحلال و الحرام، الظاهر في اعتبار كونه من أهل النظر و الاستنباط في صحه الرجوع إليه، كما في مقبوله عمر بن حنظله، مضافاً إلى أنّ راوى الأحاديث باعتبار نقله ألفاظها لا يسمى من أهل الذكر، بل صدق هذا العنوان كعنوان الفقيه يتوقف على استنباط الأحكام منها.

و من هنا يظهر عدم جواز تقليد من يرى حجيه الظن من جهه انسداد باب العلم و العلمى، أمّا على الحكومه فظاهر، لأنّه لا يكون عالمّاً بالأحكام الشرعيه، غايه الأمر كونه معذوراً في عمل نفسه مع عدم التقصير في المقدمات. مضافاً

ص: ٥٢٥

إلى أن حجيه الظن مختصه بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد و منها عدم جواز التقليد، و هذه المقدمه لا تتم في حق العامى المتمكن من الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى. و أما على الكشف فلائنه و إن كان عالماً بجمله من الأحكام الشرعيه الظاهريه، إلّا أن حجيه الظن مختصه بمن تمت في حقه مقدمات الانسداد، و قد عرفت عدم تماميتها في حق العامى المتمكن من الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى.

إن قلت: إن المجتهد الانفتاحى يتمسك عند فقدان الطرق و الأُصول الشرعيه بالأُصول العقليه، و من الظاهر أنه في موارد التمسك بها لا- علم له بالحكم الواقعى و لا بالحكم الظاهرى، فيلزم مما ذكر أن يكون الرجوع إليه فيها من قبيل رجوع الجاهل إلى مثله. مضافاً إلى أن موضوع تلك الأُصول لا- تتم في حق العامى المتمكن من الرجوع فيها إلى من يرى قيام الطرق أو الأُصول الشرعيه فيها، بل لا يجوز رجوعه إليه في الموارد التى يتمسك فيها بالأُصول الشرعيه مع وجود من يرى قيام الطرق فيها، فإن موضوع البراءه الشرعيه مثلاً فى الشبهات الحكميه إنما هو عدم التمكن من العلم بالحكم الواقعى، و من الظاهر أن فتوى من يدعى قيام الطرق فى الموارد المذكوره علم به فى حق العامى بعد الأخذ به، فهو متمكن من العلم، فلا يتم موضوع البراءه فى حقه.

قلت: الرجوع إلى المجتهد فى موارد الأُصول العقليه ليس من جهه التقليد فى الحكم الشرعى، بل من جهه الرجوع إليه فى تشخيص موضوع حكم العقل، حيث إنّه من أهل خبره ذلك، فيرجع العامى إليه فى تشخيص أن المورد الفلانى لم تقم فيه حججه على التكيلف المحتمل، و لم يثبت فيه حكم شرعى واقعى أو ظاهرى، فيستقل عقله بما استقل به عقل المجتهد بعينه. و لو فرض أنه لم يكن أهلاً لادراك الأحكام العقليه المستقله، لم يكن مانع من الرجوع فى ذلك إلى أهل خبره أيضاً.

و أمّا الاشكال على جواز الرجوع إليه فى هذه الموارد، بل فى موارد الأصول الشرعيه أيضاً من جهه تمكن العامى من الرجوع إلى من يرى قيام الدليل على الحكم الشرعى فى هذه الموارد، فهو غير صحيح على إطلاقه، و إن كان صحيحاً فى الجملة.

و تفصيل الكلام فيه: أنّ من يفتى بعدم وجوب شىء لعدم تماميه الحجه على الوجوب عنده، إمّا أن يكون أعلم من غيره المفتى بالوجوب بزعم قيام الدليل عليه، و إمّا أن لا يكون أعلم منه.

و على الأوّل لا- يكون قول غيره حجه فى حق العامى ليكون مانعاً من الرجوع إلى الحكم المستفاد من الأصل العملى، و الوجه فى ذلك: ما سنبينه (١) إن شاء الله تعالى من أنّ دليل حجيه الفتوى - أياً ما فرض غير السيره العقلائيّه - لا يشمل المتعارضين، فاذا ادعى أحد المجتهدين قيام الطريق على الوجوب، و ادعى الآخر عدم الدليل عليه فأفتى بعدم الوجوب، كانت الأدله الداله على حجيه الفتوى غير شامله لشىء من الفتويين على ما تقدم سابقاً من أنّ مقتضى القاعده هو سقوط المتعارضين (٢)، و أمّا السيره فهى قائمه على لزوم الرجوع إلى الأعلم على ما نبينه قريباً إن شاء الله تعالى.

و كيف كان، فلا تكون فتوى غير الأعلم مانعه من الرجوع إلى ما ثبت من الأصول العمليه ما لم تثبت حجيتها كما هو المفروض.

و على الثانى فإمّا أن يكون العامى عالماً بفتوى القائل بالوجوب مثلاً أو

ص: ٥٢٧

١- ١) فى ص ٥٤٣

٢- ٢) راجع ص ٤٤٠ - ٤٤١

يكون جاهلاً- بها. و على الثاني فالأمر كما ذكرناه، ضروره أنّ الفتوى بالوجوب حينئذ لا تكون حجه في حقه مع عدم وجوب الفحص عنها في حقه على ما سنبينه (1) إن شاء الله تعالى، فلا مانع من الأخذ بفتوى من يقول بعدم الوجوب اعتماداً على الأصل العملي، فإنّ موضوع الأصل و هو عدم قيام الحجه على الحكم موجود في حق العامي أيضاً وجداناً، و لا يقاس ذلك بموارد تمكن المجتهد من الوصول إلى الحجه في الشبهات الحكميه، حيث لا- يجوز له الرجوع إلى الأصل العملي فيها، فإنّ موضوع الأصل عدم قيام الحجه على التكليف، و هو غير محرز قبل الفحص، فإنّ الحجه حجه بوجودها الواقعي لا بوصولها إلى المكلف، و أين هذا من محل الكلام الذي فرض فيه عدم حجيه فتوى القائل بالوجوب مثلاً قبل وصولها إلى العامي. و أمّا على الأوّل و هو ما إذا وصل إلى العامي فتوى القائل بالوجوب مثلاً، فالصحيح في مورد عدم جواز الرجوع إلى من يرى عدم الوجوب، لمعارضتها بفتوى من يقول بالوجوب، فلا بدّ من الاحتياط، لكون الشبهه حكميه. و لا مجرى للأصل في موردها قبل الفحص، و المفروض أنّ العامي عاجز عنه.

نعم، لو تم ما ذكره شيخنا الأنصاري (2) (قدس سره) من الاجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي، صحح الرجوع إلى فتوى من يقول بعدم الوجوب، و يكون الاجماع حينئذ هو الدليل في المسأله و إن كان على خلاف القاعده، و انتظر تمام الكلام في محله (3) إن شاء الله تعالى.

ص: ٥٢٨

١- ١) في ص ٥٤٦

٢- ٢) الاجتهاد و التقليد: ٥٠

٣- ٣) في ص ٥٤٦ - ٥٤٧

و يقع البحث فيه فى مقامين: الأول: فى إمكانه. الثانى: فى حكمه.

أما المقام الأول: فقد ذهب جماعه إلى استحالته، بدعوى أنّ ملكه الاستنباط أمر بسيط وحدانى، و البسيط لا يتجزى، فان وجدت فهو الاجتهاد المطلق، و إلا فلا اجتهاد أصلاً. و كذا الأمر لو كان الاجتهاد عباره عن نفس الاستنباط لا ملكته، فأنه أيضاً بسيط غير قابل للتبعض. و ذهب الأكثر إلى إمكانه، بل ذهب بعضهم إلى وجوبه كصاحب الكفايه (قدس سره) (1) بدعوى أنّ الوصول إلى المرتبه العالیه - و هو الاجتهاد المطلق - يتوقف على طى المراتب النازله على التدریج، لبطلان الطفره.

و التحقیق ما علیه الأ-كثر من إمكانه لا الامتناع و لا الوجوب، فانّ المراد من التجزى هو التبعض فى أفراد الكلى لا التبعض فى أجزاء الكل، إذ كما أنّ كل حكم من الأحكام الشرعیه فى مورد مغاير للأحكام الأخر فى موارد أخر، فكذلك استنباطه مغاير لاستنباطها، فملكه استنباط هذه المسأله فرد من الملكه، و ملكه استنباط تلك المسأله فرد آخر منها و هكذا. و بساطه الملكه أو الاستنباط لا تنافى التجزى بهذا المعنى كما هو ظاهر، و حیث إنّ مدارك الأحكام مختلفه جداً، فربّ حكم یتنبى استنباطه على مقدمات كثيره فیصعب استنباطه، و ربّ حكم لا یتنبى استنباطه إلا على مقدمه واحده فیسهل استنباطه، و مع ذلك كيف يمكن أن يقال: إنّ القدره على استنباط حكم واحد لا تكون إلا مع القدره على استنباط جميع الأحكام.

ص: ۵۲۹

و بالجمله: حصول فرد من الملكه دون فرد آخر منها بمكان واضح من الامكان و لا يحتاج تصديقه إلى أكثر من تصوره. و لعل القائل بالاستحاله لم يتصور المراد من التجزى فى المقام، و اشتبه بتبعيض أفراد الكلى بتبعيض أجزاء الكل، فإنّ الثانى هو الذى تنافيه البساطه، و لا دخل له بالمقام.

و ظهر بما ذكرناه فساد ما فى الكفايه من وجوب التجزى، لعدم إمكان حصول الاجتهاد المطلق دفعه لبطلان الطرفه، و ذلك لأنّ الأفراد كلها فى عرض واحد، و لا يكون بعضها مقدّمه لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبه العاليه على طى المراتب النازله، فلا- مانع عقلاً- من حصوله دفعه و بلا- تدريج - و لو بنحو الاعجاز من نبى أو إمام (عليه السلام) - إلّا أن يكون مراده الاستحاله العاديه لا- العقليه، فإنّه لا- يمكن عادة حصول الاجتهاد المطلق دفعه، بل هو متوقف على التدرج شيئاً فشيئاً، لا أنّ حصول الجميع دفعه من المحالات العقليه كاجتماع الضدين مثلاً، فإن كان مراده هذا فهو صحيح، لكنّه خلاف ظاهر كلامه من الاستدلال بلزوم الطرفه، فإنّ ظاهره الاستحاله العقليه.

و أمّا المقام الثانى: و هو البحث عن حكمه، فيقع الكلام تارةً فى جواز عمله بفتواه فى الموارد التى استنبط الحكم فيها. و أخرى فى جواز رجوع الغير إليه فى الموارد المذكوره. و ثالثه فى نفوذ قضائه و حكمه فى المرافعات.

فنقول: أمّا جواز عمله بفتواه، فهو مما لا ينبغى الاشكال فيه، فإنّه بالاضافه إلى ما استنبطه من الحكم عالم فلا تشمله أدله جواز التقليد، فان قوله تعالى: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ١ و السيره العقلانيه و غيرهما إنّما يدلان على لزوم رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع العالم إلى مثله.

و أما رجوع الغير إليه، فالظاهر عدم جوازه، و الوجه فيه: أن السيره العقلائيه و إن كانت تقتضى جواز الرجوع إليه، فإنّ العقلاء لا يفرّقون فى الرجوع إلى أهل خبره بين من يكون له خبره فى غير الأمر المرجوع فيه، و من لا- يكون له خبره فيه، فالطبيب الحاذق فى مرض العين يرجع إليه فى معالجه مرض العين و إن لم يكن له خبره فى أمراض القلب و المعده و أمثالهما، و لكن مجرد قيام السيره لا يفيد ما لم تقع مورد إمضاء من الشارع، و قد ذكرنا أنّ الموضوع فى أدله الامضاء إنّما هو العارف بالأحكام و الفقيه و أهل الذكر، و من الظاهر عدم صدق هذه العناوين إلّا على العالم بجمله من الأحكام الشرعيه المعتد بها، فلا تشمل المتجزى. و توهم أن قوله (عليه السلام): من عرف شيئاً من قضايانا.. . شامل للمتجزى، مندفع بما ذكرناه سابقاً (1) فلا نعيد.

و من هنا يظهر الوجه فى عدم نفوذ قضائه أيضاً.

الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد

و هو معرفه العلوم العربيه: من النحو و الصرف و اللغه فى الجمله، أى بمقدار يتوقف عليه فهم المعنى من الكتاب و السنّه. و معرفه الزائد على ذلك كبعض المباحث الدقيقه الصرفيه أو النحويه و كيفيه الاعلال مجرد فضل، و لا يعتبر فى تحقق الاجتهاد.

و أما علم الرجال، فان قلنا بأنّ الملاك فى جواز العمل بالروايه هو

ص: ٥٣١

١- ١) فى ص ٥٢٤

الاطمئنان بصدورها عن المعصوم (عليه السلام) و أنه يحصل بعمل المشهور بها و إن كانت روايتها غير موثوق بهم، و أن إعراضهم عنها يوجب الاطمئنان بعدم صدورها و إن كانت روايتها موثوقاً بهم، فتقل الحاجة إلى علم الرجال، إذ بناءً عليه يكون الملاك في جواز العمل بالرواية و عدمه هو عمل المشهور بها و عدمه، فإن عمل الأصحاب بالرواية و عدمه يظهر من نفس كتب الفقه بلا حاجة إلى علم الرجال. نعم، في الموارد التي لم يحرز عمل المشهور بالرواية و لا إعراضهم عنها، كما إذا كانت المسألة غير معنونه في كلامهم، لا بدّ في العمل بها من معرفه رواه الحديث ليحصل الاطمئنان بوثاقتهم.

و أما إن قلنا بأن الملاك في جواز العمل بالرواية إنما هو ثبوت وثاقه روايتها، و أنه لا عبره بعمل المشهور بها أو إعراضهم عنها، فحينئذ تكثر الحاجة إلى علم الرجال و استعمال حال الرواه من حيث الوثاقه و عدمها، و قد يتنا صحه القول الثاني عند التكلم في حجية أخبار الآحاد.

و أما علم الأصول فتوقف الاستنباط عليه أوضح من أن يخفى، ضروره أنه لا بدّ في استنباط الأحكام من الكتاب و السنّه من معرفه المباحث الأصولية: من بحث الأوامر و النواهي و العموم و الخصوص و المطلق و المقيد و المجمل و المبين، و مباحث الحجج و الأصول العقلية و الشرعية و التعادل و الترجيح، و قد أوضحنا ذلك كله عند التعرض لتعريف علم الأصول، و لا بدّ من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد، و إلّا لا يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.

لا خلاف فى وقوع الخطأ فى الأحكام العقلية، و أنّ من حكم بما يدعى استقلال عقله به قد يصيب الواقع و قد لا يصيبه، سواء كان من المسائل العقلية المحضه التى لا مساس لها بالأحكام الشرعية، كمسأله إعاده المعدوم التى ذهب جماعه إلى إمكانها و أخرى إلى امتناعها، أو كان من المسائل العقلية التى لها دخل فى الأحكام الشرعية، كمسأله جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه، فإنّ التصويب فى الأحكام العقلية مطلقاً مستحيل، بداهه أنّ القائل بإمكان إعاده المعدوم و القائل بامتناعه، و كذا القائل بجواز اجتماع الأمر و النهى و القائل بامتناعه، لو كانا مصيبين للواقع، للزم كون شىء واحد ممكناً و ممتنعاً.

و أما الأحكام الشرعية فقد نسب القول بالتصويب فيها إلى العامه، بمعنى أنّ لله سبحانه أحكاماً عديده فى موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين، فكل حكم أدى إليه نظر المجتهد و رأيه، فهو الحكم الواقعى فى حقه، و يكفى فى بطلان هذا القول - مضافاً إلى الاجماع و الأخبار الكثيره (١) الداله على أنّ لله حكماً فى كل واقعه يشترك فيه العالم و الجاهل - نفس إطلاقات أدله الأحكام، فان مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب شىء أو حرمة ثبوته فى حق من قامت عنده الأماره على الخلاف أيضاً.

و توهم أنّه بعد العلم بحجيه ما دل على خلاف الحكم الواقعى من الطرق

ص: ٥٣٣

١ - ١] لعلّه (قدس سره) يشير إلى أخبار الاحتياط و أخبار وجوب التعلم و جوباً طريقتياً و نحو ذلك مما يدل على الاشتراك بالالتزام كما فى المحاضرات ٢: ٨٧]

و الأمارات لا- بدّ من رفع اليد عن تلك الاطلاقات، و إلّا لزم اجتماع الضدين أو المثليين، و تفويت المصلحه أو الالتقاء في المفسده، مدفوع بما ذكرناه في بحث حجيه الظن (1) من أنّ المحاذير التي ذكرت لاثبات التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري لا يتم شيء منها، فراجع.

نعم، لا- يتصور الخطأ في الأحكام الظاهريه، فلا بدّ من الالتزام بالتصويب فيها، إذ كل مجتهد عالم بوظيفته الفعليه، و جهله إنّما هو بالاضافه إلى الحكم الواقعي، و لذا أخذوا العلم في تعريف الفقه، فعرفوه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه.

إن قلت: ليس الأمر في الأحكام الظاهريه إلّا كما في الأحكام الواقعيه، و لا تكون آراء المجتهدين كلها في الحكم الظاهري مصيبه. أ لا ترى أنّه لو بنى أحد المجتهدين في دوران الأمر بين المحذورين على أنّ الحكم الظاهري هو الأخذ بجانب الحرمة، اعتماداً على ما يظهر من بعض الموارد من تقديم الشارع جانب الحرمة على جانب الوجوب، و بنى الآخر على جريان البراءه الشرعيه في كلا- طرفي الوجوب و الحرمة، و التزم فيه بالتخير، فإنّه لا يكون المصيب إلّا أحدهما. و كذا لو بنى أحدهما على حجيه الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى و تمسك الآخر في تلك الموارد بغير الاستصحاب كالبراءه الشرعيه، فإنّ الحكم الظاهري في الموارد المذكوره في حق كليهما إمّا مفاد الاستصحاب و إمّا مفاد البراءه.

نعم، لو كان موضوع الحكم الظاهري في حق أحد المجتهدين فعلياً دون

ص: ٥٣٤

الآخر، فالأمر كما ذكر، فإنّ الوظيفة الفعلية المقررة في الشرع في حق كل منهما غير ما في حق الآخر. و أمّا فيما إذا كان موضوعه فعلياً في حق كل منهما، ولكن لم ير أحدهما ثبوت الحكم له كما ذكرناه في المشالين، فلا محاله يكون أحدهما مخطئاً.

قلت: ليس المراد بالتصويب في الأحكام الظاهرية أنّه لا يمكن الخطأ من المجتهد بالاضافه إلى الحكم المجعول في حق الشاك، فإنّه كالحكم المجعول على ذوات الأفعال قد يصل إليه المجتهد و قد لا يصل، بل المراد به أنّ اختلاف المجتهدين في الأحكام الظاهرية إنّما هو من جهة الاختلاف في موضوعاتها، فكلّ يعمل بما هو وظيفته بالفعل، و لا يتصور فيه الخطأ من هذه الجهة فمن اعتقد أنّ أدله البراءة الشرعية لا تشمل موارد دوران الأمر بين المحذورين، لاعتقاده تقديم الشارع جانب الحرمه على جانب الوجوب، لا تكون أدله البراءة شامله له، لعدم موضوعها و هو الشك في الحكم، فلو ارتكب الفعل - و الحال هذه - يعاقب على مخالفته على تقدير ثبوت الحرمه في الواقع، و يكون متجرباً على تقدير عدمها. و أمّا من لا يعتقد به و لم يقم عنده دليل على تقديم احتمال الحرمه على احتمال الوجوب، فلا محاله يكون شاكاً في الحكم الواقعي، و معه يرجع إلى البراءة بلا مانع.

و بذلك يظهر الحال في المثال الثاني و بقيه الموارد، فإنّ من بنى على حجيه الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى لم تكن أدله البراءة معدّرة له في العمل على خلاف يقينه السابق، لعدم تحقق موضوعها في حقه، و أمّا من ذهب إلى عدم حجيته في تلك الموارد فلا مانع له من الرجوع إلى البراءة، لأنّه شاك في الحكم و لم تقم عنده حجه عليه على الفرض.

و يقع الكلام أولاً في معناه. و ثانياً في أحكامه. أما الكلام في تعريفه فهو أنه عرّف بتعاريف، منها: أنه العمل بقول الغير. و منها: أنه الأخذ بفتوى الغير للعمل به. و منها: أنه الالتزام بالعمل بفتوى الغير و إن لم يعمل، بل و إن لم يأخذ. و قد ذكر السيد (١) (قدس سره) في العروه أنه يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة و الالتزام بالعمل بما فيها.

و لكن التحقيق أنّ التقليد في العرف باقٍ على معناه اللغوي، و هو جعل الغير ذا قلالده، و منه التقليد في حجج القران، فإنّ المحرم يجعل البعير ذا قلالده بنعل قد صلى فيه، و في حديث: «الخلافة قلدها رسول الله (صلى الله عليه و آله) علياً (عليه السلام)» (٢) أى جعل الخلافة قلالده له (عليه السلام) فكأنّ العامى يجعل عمله قلالده للمجتهد كناية عن كونه هو المسئول عنه، و هو المؤاخذ بعمله لو قصّر في فتواه، كما يفصح عن ذلك قولهم (عليهم السلام) في عده روايات: «من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به» (٣) و قوله (عليه السلام) في قضيه ربيعه بعد افتائه، و قول السائل: أ هو في عنقك؟ هو في عنقه قال أو لم يقل... إلخ (٤).

ص: ٥٣٦

١- ١) العروه الوثقى ١: ١٨ المسألة ٨

٢- ٢) كما في مجمع البحرين في ماده (قلد)

٣- ٣) الوسائل ٢٧: ٢٠ / أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ١ (باختلاف يسير)

٤- ٤) نقل في الوسائل عن محمّد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمان بن الحجاج، قال: كان أبو عبد الله (عليه السلام) قاعداً في حلقه ربيعه الرأى، فجاء أعرابي فسأل ربيعه الرأى عن مسأله، فأجابه، فلما سكت، قال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعه و لم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسأله عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أ هو في عنقك؟ فسكت ربيعه، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «هو في عنقه، قال أ و لم يقل، و كل مفت ضامن» [الوسائل ٢٧:

٢٢٠ / أبواب آداب القاضي ب ٧ ح ٢]

و بالجملة: لما كان وزر عمل العامى على المفتى، صح إطلاق التقليد على العمل بفتواه باعتبار أنه قلاده له.

فالصحيح فى تعريفه أن يقال: هو العمل استناداً إلى فتوى الغير. و ما فى الكفايه (1) - من أنه لو كان عبارته عن نفس العمل بفتوى الغير، لزم أن يكون العمل الأول بلا تقليد، فإنه غير مسبوق بالعمل - لا وجه له، فإنه لا دليل على سبق التقليد على العمل، بل المعتبر أن لا يكون العمل بلا تقليد، و هذا المعنى موجود فى العمل الأول أيضاً، فإنه عمل مستند إلى فتوى المجتهد.

و أتم مسائله جواز البقاء على تقليد الميت و حرمة العدول عن تقليد الحى إلى الآخر، فليست متفرعة على أن معنى التقليد هو الالتزام بالعمل، بأن يقال كما قيل: لو التزم بالعمل و لم يعمل فمات المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده، و كذا لو التزم و لم يعمل يجوز العدول عنه إلى الآخر. و أما لو عمل يجوز البقاء فى الأول و لا يجوز العدول فى الثانى، هذا إذا كان التقليد عبارته عن العمل. و أما لو كان عبارته عن الالتزام فيجوز البقاء فى الأول و لا يجوز العدول فى الثانى بعد الالتزام و لو لم يعمل، و ذلك لأن الحكم - فى كل واحده من المسألتين من حيث السعه و الضيق - تابع للمدرك فيهما، بلا فرق بين أن يكون التقليد عبارته عن

ص: ٥٣٧

(١ - ١) كفايه الأصول: ٤٧٢

الالتزام أو العمل، و سنتعرض للمسألتين عن قريب (١) إن شاء الله تعالى.

الكلام فى أحكام التقليد

إشاره

و يقع البحث عنها فى مسائل:

المسأله الأولى: أنه لا ينبغى الريب فى جواز التقليد للعامى فى الأحكام الشرعيه العمليه، و تدل عليه السيره العقلانيه، فإنها قد جرت على رجوع الجاهل إلى العالم فى أمورهم الراجعه إلى معادهم و معاشهم، بل هو أمر فطرى يجده كل من راجع نفسه و ارتكازه، و هذا كافٍ فى إثبات الحكم بعد ما سنذكره من عدم ثبوت الردع عنه من قبل الشارع، بل المعلوم امضاؤه، للقطع بأنه لم تكن عاده السلف حتى فى عصر المعصومين (عليهم السلام) إلّا على رجوع من لم يكن عارفاً بالأحكام الشرعيه إلى العالم بها، و قد قرره الأئمه (عليهم السلام) على ذلك. و تدل على الامضاء - مضافاً إلى القطع به - الآيات و الروايات.

أما الآيات فمنها قوله تعالى: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٢ و منها قوله تعالى: «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ. . .» ٣ و تقييد جواز العمل بقول أهل الذكر المستفاد من آيه السؤال بصوره حصول العلم بالواقع، يدفعه الاطلاق، و كذا الحال فى آيه نفر. و ما ورد فى بعض الروايات (٢) - من

ص: ٥٣٨

١- ١) فى ص ٤٦٤ و ما بعدها

٢- ٤) الوسائل ٢٧: ٦٣ / أبواب صفات القاضى ب ٧ ح ٣ و غيره

تفسير أهل الذكر بالأئمة (عليهم السلام) أو بعلماء اليهود كما في بعضها الآخر - لا يضر بالاستدلال بالآيه الشريفه للمقام، لما ذكرناه في بحث حجه خبر الواحد (1) و في مقدمات التفسير (2): من أن نزول الآيه في مورد خاص لا يوجب اختصاصها به، بمعنى أنه لا- يوجب انحصار المراد به، فإن القرآن يجرى مجرى الشمس و القمر (3)، و لا- يختص بمورد دون مورد، كما دلت عليه الروايات الكثيره، و في بعضها «إن القرآن لو نزل في قوم فماتوا لمات القرآن» (4) و هذه الروايات المذكوره في كتاب مرآه الأنوار المعروف بمقدمه تفسير البرهان، فراجع.

و أما الروايات فكثيره:

منها: قول الصادق (عليه السلام) لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس، فإني أحب أن أرى في شيعتي مثلك» (5) و من الظاهر أن جواز الافتاء يلازم جواز العمل به عرفاً.

و منها: الروايات الناهيه عن الافتاء بغير علم (6)، و هي كثيره، فإن المفهوم منها و لو بقربنه الحكمه جواز الافتاء عن علم، و قد ذكرنا الآن أن جواز الافتاء يلازم جواز العمل به عرفاً، و لا يقاس ذلك بالأمر باظهار الحق و النهي

ص: ٥٣٩

-
- ١-١) راجع الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٢٢٠
 - ٢-٢) البيان في تفسير القرآن: ٢٢
 - ٣-٣) مرآه الأنوار: ٥
 - ٤-٤) مرآه الأنوار: ٥
 - ٥-٥) رجال النجاشي: ١٠ / الترجمه رقم ٧
 - ٦-٦) الوسائل ٢٧: ٢٠ / أبواب صفات القاضى ب ٤

عن كتمانہ (۱) كما لا يخفى.

و منها: قول الرضا (عليه السلام) - بعد ما سأله [على بن] المسيب الهمداني و قال: شقّتي بعيده و لست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ - من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين و الدنيا (۲).

و منها: قوله (عليه السلام) أيضاً: «نعم» في جواب عبد العزيز المهتدي حيث سأله (عليه السلام) و قال: إنّ شقّتي بعيده، فلست أصل إليك في كل وقت، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين (۳)؟ و نحوها غيرها مما يدل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم. نعم، منع الأئمة (عليهم السلام) عن الرجوع إلى من كان دأبه في استنباط الأحكام الشرعية استعمال الاستحسانات و الأقيسه، و غيرهما من الظنون غير المعترهه، كما ذكرناه سابقاً.

و قد استدل على عدم جواز التقليد بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، و بما دل على التويخ على التقليد كقوله تعالى: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» ۴ و لكن قد ذكرنا في البحث عن حجيه خبر الواحد (۴) أنّ ما دل على النهي عن اتباع غير العلم من الآيات و الروايات لا- يشمل العمل بما ثبت كونه حجه و علماً في نظر الشارع.

ص: ۵۴۰

۱- ۱ [اشاره إلى الاستدلال بآيه الكتمان على حجيه خبر الواحد و ردّه، راجع الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ۲۱۸ - ۲۲۱]

۲- ۲ الوسائل ۲۷: ۱۴۶ / أبواب صفات القاضي ب ۱۱ ح ۲۷

۳- ۳ الوسائل ۲۷: ۱۴۸ / أبواب صفات القاضي ب ۱۱ ح ۳۵

۴- ۴ راجع الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ۱۷۷

و أمّا مثل قوله تعالى: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ. . .» فهو أجنبى عن المقام، فإنّ الكلام فى رجوع الجاهل إلى العالم لا إلى مثله كما هو المفروض فى الآيه بقريته ذيلها و هو قوله تعالى: «أَ وَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ» مضافاً إلى أنّ بعض تلك الآيات واردة فى الأصول الاعتقادية التى لا بدّ فيها من تحصيل العلم و اليقين، و لا يقاس عليها الأحكام الشرعيه العمليه، لقله الأصول الاعتقادية و سهوله الوصول إليها بالعلم و اليقين لظهور برهانها، بخلاف الأحكام الفرعيه فإنّها مع كثرتها يصعب الوصول إليها من مداركها المقرره فى الشرع، و لذا يصرف قومٌ أعمارهم لتحصيل ملكه الاستنباط، و لا تتيسر إلّا للأوحدى منهم حسب ما اقتضته المصالح الإلهيه.

ثمّ إنّ المراد من جواز التقليد هو الجواز بالمعنى الأعم، ضروره أنّه إذا انحصر الطريق بالتقليد، كما إذا عجز العامى عن الاحتياط و جب التقليد فى حقه تعييناً، و أمّا مع تمكنه من الاحتياط تخير بينهما كما لا يخفى.

المسأله الثانيه: فى وجوب تقليد الأعم و عدمه، و يقع الكلام فيها فى مقامين:

المقام الأوّل: فى بيان تكليف العامى فى نفسه من حيث إنّّه يتعين عليه تقليد الأعم، أو أنّه يتخير بينه و بين تقليد غيره.

المقام الثانى: فى بيان تكليف المجتهد من حيث إنّّه يجوز له الافتاء بجواز تقليد غير الأعم أو لا.

أمّا المقام الأوّل: فلا ينبغى الاشكال فى عدم جواز تقليد غير الأعم للعامى، لكونه عالماً بحجيه فتوى الأعم و شاكاً فى حجيه فتوى غيره، و الشك

فى الحجية كافٍ فى الحكم بعدمها، و قد ذكرنا مراراً (١): أنه فى مقام دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجية، يكون مقتضى الأصل هو الحكم بالتعيين. و كذا لو أفتى غير الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم، لا يجوز تقليد غير الأعلم استناداً إلى فتواه، لعدم ثبوت حجيه نفس هذه الفتوى، أى الفتوى بجواز تقليد غير الأعلم. نعم، لو أفتى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم، جاز للعامى تقليد غير الأعلم استناداً إلى فتوى الأعلم، إذ المفروض أن فتوى الأعلم حجه فى حقه، و قد قامت الحججه على اعتبار فتوى غير الأعلم.

و ما عن السيد (٢)(قدس سره) فى العروه من الاستشكال فى ذلك لا نعرف له وجهاً، ضرورة أن فتواه بجواز تقليد غير الأعلم كفتواه بجواز الرجوع إلى البيه فى إثبات الطهاره أو النجاسه مثلاً. نعم، لو حصل للعامى يقين بعدم جواز تقليد غير الأعلم، كما إذا استقل عقله بأن نسبه المفضول إلى الفاضل هى نسبه الجاهل إلى العالم، لا يجوز له تقليد غير الأعلم و لو مع فتوى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم، لكونه عالماً بخطأ الأعلم فى هذه المسأله، فلا يجوز اتباعه فيها. و لكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإنّ الكلام فيما إذا كان العامى شاكاً فى جواز تقليد غير الأعلم.

و أمّا المقام الثانى: و هو جواز الافتاء بجواز تقليد غير الأعلم فيقع الكلام فيه فى موردين: المورد الأول: فيما إذا علم الاختلاف بين الأعلم و غيره فى الفتوى تفصيلاً أو إجمالاً، و كان فتوى الأعلم موافقاً للاحتياط. المورد الثانى: فيما إذا لم يعلم اختلافهما أصلاً، أو علم الاختلاف و لكن كان فتوى غير الأعلم

ص: ٥٤٢

١-١) راجع على سبيل المثال الجزء الثانى من هذا الكتاب ص ٥٢٩

٢-٢) العروه الوثقى ١: ٢٤ المسأله ٤٦

موافقاً للاحتياط، كما إذا رأى الأعمى استحباب السوره فى الصلاه، و غيره يرى وجوبها فيها.

أما المورد الأول: فالظاهر فيه عدم جواز تقليد غير الأعمى، و الوجه فيه: أن أدله حجيه الفتوى - من الآيات و الروايات - لا تشمل الفتويين المتخالفين، لما تقدم (1) فى بحث التعادل و الترجيح من سقوط المتعارضين عن الاعتبار، و أن دليل الاعتبار لا يشمل شيئاً منهما، فلا بدّ فى إثبات اعتبار أحدهما من التماس دليل آخر. و لا دليل فى المقام إلا السيره العقلانيه، و لا ينبغى الريب فى قيام السيره على الرجوع إلى الأعمى فى مورد الاختلاف بينه و بين غيره، و مع الغض عن ذلك تصل النوبه إلى الأصل، و مقتضاه أيضاً وجوب تقليد الأعمى، لكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه، و قد تقدم (2) أن مقتضى الأصل فيه هو الحكم بالتعيين.

و أمّا المورد الثانى: فالتحقيق فيه أنه إذا علم الاختلاف بينهما، و كان فتوى المفضول مطابقاً للاحتياط، جاز للعامى الرجوع إلى الأعمى، لما تقدم من قيام السيره على اتباع الأعمى عند الاختلاف بينه و بين غيره، كما جاز له العمل بفتوى المفضول فإنه لا يقصر عن الاحتياط فى بقيه موارد الطرق و الأمارات، و قد قرّر فى محله (3) أن حجيه الطريق لا تنافى حسن الاحتياط و جوازه.

و أما إذا لم يعلم الاختلاف بينهما أصلاً، فقد يقال فيه بوجوب تقليد الأعمى،

ص: ٥٤٣

١- ١) فى ص ٤٤٠ - ٤٤١

٢- ٢) فى ص ٥٤٢

٣- ٣) راجع المجلد الثانى من هذا الكتاب ص ٣٧٦ التنبيه الخامس

و يستدل عليه بأمور:

منها: أنّ فتوى الأعلّم متيقن الاعتبار، و فتوى غيره مشكوك الاعتبار، و ذكرنا مراراً أنّ مقتضى حكم العقل - عند دوران الحجّه بين التعيين و التخيير - هو التعيين.

و هذا الوجه إنّما ينفع فيما لم يثبت التخيير بدليل، و إلّا فلا تصل النوبه إلى العمل بالأصل مع وجود الدليل.

و منها: قوله (عليه السلام) في مقبوله عمر بن حنظله: «الحكم ما حكم به أعدلها و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر» (1) حيث جعل (عليه السلام) الاعتبار بقول الأفقه دون غيره.

و فيه أوّلاً: ضعف المقبوله من حيث السند كما تقدّم (2). و ثانياً: أنّها وارده في مورد الاختلاف كما يفصح عنه قول السائل: «فاختلفا فيما حكما» فموردها خارج عن محل الكلام، و هو صورته عدم العلم بالاختلاف. و ثالثاً: أنّ موردها الحكومه و فصل الخصومه، و لا وجه للتعدى منه إلى الافتاء، بل قوله (عليه السلام): «الحكم ما حكم به أعدلها و أفقهما. . .» إلخ يدل على الاختصاص من وجهين:

الأوّل: أنّ الإمام (عليه السلام) أمر بالأخذ بما يقوله أفقه الحكمين، و هذا مختص بباب القضاء، و أمّا في مقام الافتاء فلا بدّ من الرجوع إلى أفقه جميع المجتهدين لا إلى أفقه الشخصين.

ص: ٥٤٤

١-١) الوسائل ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١

٢-٢) في ص ٤٩١

الثانى: أنّ المقبوله دلت على وجوب الأخذ بما يقوله أروع الحكمين و صدقهما فى الحديث، و من الظاهر أنّ الترجيح بهما يختص بباب القضاء.

و مما ذكرناه يظهر الحال فى الاستدلال بما روى عن مولانا أمير المؤمنين (عليه أفضل الصلاه و السلام) فى عهده الطويل إلى مالك الأشر من قوله (عليه السلام): «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» (١) و نهيه (عليه السلام) عن إيكال القضاء إلى أحد مع وجود الأفضل منه فى البلد، فإنّ مورده الحكم لا- الافتاء كما هو ظاهر، و لا سيّما مع ملاحظه أنّ الافتاء موكول إلى أفضل الجميع كما تقدّم، لا إلى أفضل الرعيه و أهل البلد. و كذا الحال فى الاستدلال بالروايات (٢) الداله على ذم من يحكم مع العلم بوجود من هو أعلم منه، فإنّها أيضاً وارده فى الحكومه دون الفتوى.

و منها: أنّ فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره، فيجب الأخذ به.

و فيه: منع الصغرى و الكبرى. أمّا الصغرى: فلمنع كون فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره دائماً، بل ربّما تكون فتوى غيره أقرب إلى الواقع من فتوى الأعلم، كما إذا كان فتوى غير الأعلم مطابقاً للمشهور، أو مطابقاً لفتوى ميت كان أعلم من الأفضل الحى. و أمّا الكبرى: فلاّنه لم يدل دليل على تعيين الأخذ بما هو أقرب، إذ ليس مناط الحجيه هو الأقربيه، و لذا لو وقع التعارض بين البيتين و كانت إحداهما أقرب إلى الواقع من الأخرى، لا يمكن القول بوجوب الأخذ بالأقرب و طرح الأخرى.

ص: ٥٤٥

١- (١) الوسائل ٢٧: ١٥٩ / أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ١٨

٢- (٢) منها ما روى فى البحار ٢: ١١٠، ٥٠: ١٠٠

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنه لا دليل على وجوب الأخذ بفتوى الأعلّم في مفروض الكلام. نعم، لو لم يثبت التخيير كان هو المتعيّن بمقتضى الأصل على ما تقدّم، إلّا أنّ السيره قائمه على الرجوع إلى كلّ من الأفضل و المفضول عند عدم العلم باختلافهما فهي الدليل على التخيير، ألا ترى أنّ الطيب المفضول لا يبقى عاطلاً في بلد مع وجود الأفضل منه فيه، فإنّ العقلاء يراجعون المفضول كما يراجعون الأفضل. نعم، لو أحرز الاختلاف بينهما لا يراجعون المفضول كما ذكرناه سابقاً (1)، هذا.

و يمكن الاستدلال على جواز الرجوع إلى غير الأعلّم باطلاق مثل قوله تعالى: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٢ و توهم أنّه لا يمكن التمسك باطلاق آيه السؤال و نحوها في المقام، لأن صورته مخالفه فتوى الأعلّم مع فتوى غيره خارجه عن الاطلاقات، لما تقدّم من أنّ أدله الحجيه من الآيات و الروايات لا تشمل شيئاً من المتعارضين، و حيث إنّنا نحتمل في الفرض مخالفه فتوى الأعلّم لفتوى غيره، كان التمسك بالاطلاقات من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، مدفوع بأنّه يحرز عدم الاختلاف بين الفتويين باستصحاب عدمه الأزلي، أو النعتي على ما ذكرناه غير مرّه (2).

فروع:

الأول: إذا علم اختلاف المجتهدين و أعلميه أحدهما إجمالاً، وجب الفحص

ص: ٥٤٦

١- ١) في ص ٥٤٣

٢- ٣) راجع محاضرات في أصول الفقه ٤: ٣٦٠ و ما بعدها

عن الأَعلم و تقليده، لما تقدّم من اختصاص الحجية بفتواه عند مخالفته لفتوى غير الأَعلم، فان لم يتمكن من تعيينه، وجب الاحتياط بين القولين فيما إذا أمكن، وإلّا كان مخيراً بينهما، وإن تمكن من تعيين الأَعلم بالظن، فإنّه لا دليل على اعتباره كما لا يخفى.

الثانى: إذا علم الاختلاف بين المجتهدين و لم تعلم أعلميه أحدهما، و لكنّه احتمل الأَعلميه فى كل منهما و تساويهما، فالمشهور على تخيير العامى فى تقليدهما، بل ادعى الاتفاق عليه، فان تمّ الاجماع فهو، و إلّا فالقاعدته تقتضى سقوطهما، فلا بدّ من الاحتياط إن أمكن، و إلّا فالتخير. و أمّا ما عن السيد (1) (قدس سره) - فى العروه من أنّه إذا حصل الظن بأَعلميه أحدهما تعيّن تقليده - لا يمكن المساعده عليه، لما ذكرناه من عدم الدليل على اعتباره.

الثالث: إذا علم اختلاف المجتهدين، و احتمل الأَعلميه فى أحدهما المعيّن دون الآخر، يتعيّن تقليد من يحتمل كونه أعلم، فإنّ الأمر حينئذ دائر بين التعيين و التخير، و قد ذكرنا مراراً أنّ مقتضى حكم العقل - عند دوران الحجه بينهما - هو التعيين. هذا بناءً على التخير عند اختلاف المجتهدين فى الفتوى و تساويهما فى العلم. و أمّا بناءً على المسلك الآخر، لزم الاحتياط إن أمكن، و إلّا فالحكم كما ذكر.

تذييل:

فى بيان المراد من الأَعلم فى المقام

فنقول: ليس المراد من الأَعلم من هو أكثر اطلاعاً على الفروع الفقيهيه و حفظاً لمداركها من الآيات و الروايات و غيرهما، بل المراد به من يكون

ص: ٥٤٧

استنباطه أرقى من الآخر بأن يكون أجود فهماً للأخبار والآيات، و أدقّ نظراً في تنقيح المباني الفقهية من القواعد الأصولية، و في تطبيقها على المصاديق.

المسألة الثالثة: في اشتراط الحياه في المفتى، و اختلفت كلماتهم في ذلك. المنسوب إلى المشهور اشتراطها فيه مطلقاً. و إلى المحدثين و المحقق القمي في أجوبه مسائله (1) عدمه مطلقاً. و فضيل جمع من محققى المتأخرين بين التقليد الابتدائي و الاستمرارى بأنها شرط في الأول دون الثاني.

و تحقيق الحال يقتضى التكلم في مقامين: المقام الأول: فيما إذا لم تعلم مخالفه الحى مع الميت في الفتوى. المقام الثانى: فيما إذا علمت المخالفه بينهما تفصيلاً أو إجمالاً.

أمّا المقام الأول: فقد يتمسك فيه لجواز تقليد الميت باستصحاب بقاء حجيه فتواه، و حيث إنّ جريان الاستصحاب يتوقف على أمرين: اليقين بالحدوث، و الشك في البقاء، فقد أُجيب عن الاستصحاب المذكور تارةً بعدم اليقين في الحدوث، و أخرى بعدم الشك في البقاء.

أمّا الأول: فهو أنّه في موارد التقليد الابتدائي لم تعلم حجيه فتوى المجتهد، إلّا في حق الموجودين في زمانه، و أمّا المعدومين فلا علم لنا بحجيه فتواه في حقهم، لاحتمال اختصاصها بالموجودين.

و فيه: أنّ مقتضى أدله حجيه الفتوى هو حجيته في حق الجاهلين على نحو القضييه الحقيقيه، بمعنى أنّ كل من فرض وجوده في الخارج و اتصف بكونه مكلفاً، فهو في ظرف اتصافه به تكون فتوى المجتهد حجه في حقه، فلا

ص: ٥٤٨

اختصاص لحجيه فتواه بجاهل دون جاهل، فلو فرض كون المعدومين في زمان المفتى موجودين فيه، لكانت فتواه حجه في حقهم قطعاً، غايه الأمر أنه يحتمل ارتفاع الحجيه المعلومه بارتفاع حياه المجتهد، لاحتمال كونها مقيده بحياه المفتى فلا مانع من جريان الاستصحاب.

و بعبارة أخرى: من كان معدوماً في زمان حياته إذا وجد و علم بتوجه التكليف إليه، فهو لا- محاله يعلم بأن فتوى المجتهد المفروض مماته كانت حجه في زمان حياته على نحو القضييه الحقيقيه، و يشك في بقاء حجيتها كذلك بعد مماته، فيجرى الاستصحاب في حقه، لتماميه كلا ركنيه. مضافاً إلى أنّ الجواب المذكور على تقدير تماميته يختص ببعض الموارد، و لا يجرى بالاضافه إلى من كان موجوداً في زمان حياه المجتهد و لم يقلده عصياناً أو غفله، أو لكونه عاملاً بالاحتياط فأراد تقليده بعد مماته، فان فتوى المجتهد كانت حجه في حقه على الفرض، فلا مانع من استصحاب حجيتها بعد مماته.

و أمّا الثاني: فقد ذكر في الكفايه (1) ما حاصله: أنه لا مجال لاستصحاب بقاء حجيه فتواه بعد موته، إذ بموته يرتفع رأيه الذي هو موضوع الحجيه، فإنه متقوم بالحياه في نظر العرف، فالموضوع ليس باقياً في نظر العرف، و إن كان باقياً في الحقيقه و لذا يرى المعاد من إعادته المعدوم. ثم إنه (قدس سره) أورد على نفسه بأنّ الرأي و الاعتقاد و إن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه و هو الانسان، إلا أنّ حدوث الرأي في حال حياته كافٍ في جواز تقليده بعد موته أيضاً، كما هو الحال في الروايه. و أجاب عنه بالفرق بين الروايه و الفتوى و حاصله: أنّ الروايه إنّما تكون حجه بحدوثها، فلا يضر موت الراوى بحجيتها، بخلاف

ص: ٥٤٩

الفتوى فإن حجيتها تدور مدار بقاء الرأي، للقطع بعدم جواز تقليد من زال رأيه بعروض الجنون أو الهرم أو التبديل برأى آخر انتهى.

و التحقيق عدم تماميه هذا الجواب أيضاً، لما ذكرناه في بحث الاستصحاب (1) من أن المراد ببقاء الموضوع هو اتحاد القضية المتيقنه و القضية المشكوك فيها، و لا إشكال في اتحادهما في المقام. و أما ما ذكره من عدم بقاء الرأي بعد موت الانسان بنظر العرف فهو و إن كان كما ذكره، إلا أن حدوثه كافٍ في حجيته حدوثاً و بقاءً، بمعنى أن حجيه رأى المجتهد لا تدور مدار بقاءه، فإن الفتوى مثل الروايه و الشهاده من هذه الجبهه.

توضيح ذلك: أن الشيء قد يكون بحدوثه موضوعاً لحكم من الأحكام، بأن يكون حدوثه في زمانٍ كافياً في ثبوت الحكم و بقاءه، كما في حكم الشارع مثلاً بعدم جواز الصلاه خلف المحدود، فان وقوع الحد على أحدٍ في زمانٍ كافٍ في عدم جواز الائتمام به إلى الأبد. و قد لا يكون حدوثه كافياً في بقاء الحكم، بل يحتاج بقاءه إلى بقاء ذلك الشيء، فيدور الحكم مداره حدوثاً و بقاءً، كعدم جواز الصلاه خلف الفاسق، فإنه يدور مدار فسقه. و لا مانع من أن تكون فتوى المجتهد من قبيل الأول كالروايه و الشهاده، وعليه فيمكن التمسك باستصحاب حجيه رأيه بعد موته. و ما ذكره من القطع بعدم جواز تقليد من زال عنه الرأى بالتبديل أو بعروض الجنون أو الهرم و هو دليل على أن الحجيه دائره مدار بقاء الرأى غير تام، لاختصاص حجيه الرأى بما إذا لم يظهر بطلانه، و بعد تبدل الرأى يظهر خطؤه، فكيف يكون حججه، و الأمر في باب الروايه أيضاً كذلك، فإن الراوى لو اعترف بخطئه في الروايه تسقط الروايه عن الحجيه بلا إشكال.

ص: ٥٥٠

و أما ارتفاع حجيه الفتوى بزوال الرأى لهرم أو جنون فهو لأمرين:

الأول: القطع من الخارج بعدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارئ، فإنّ المجنون لا يليق بمنصب الفتوى الذى هو فرع من فروع منصب الإمامه، و كذا من التحق بالصبيان للهرم أو النسيان، فإنّ الشارع لا يرضى بزعامه المجنون و كونه مرجعاً للمسلمين و لو من جهه فتواه السابقه، و كما أنّ الجنون مانع عن الرجوع إلى المتصف به فى فتاواه السابقه على عروضه، كذلك الفسق. و هذا بخلاف الموت فإنّه ارتقاء للانسان و ارتحال من عالم إلى عالم أرقى و أشرف، و لذا اتصف به الأنبياء و الأوصياء (عليهم السلام)، فالفتوى تفترق عن الروايه من هذه الجهه، فإنّ عروض الجنون أو الفسق للراوى لا- يمنع عن حجيه روايته التى رواها قبل عروضهما له، كما هو المرورى بالاضافه إلى كتب بنى فضال (١).

الثانى: الاجماع المحقق على عدم جواز تقليد من طرأت عليه هذه الطوارئ من الجنون و الفسق، هذا.

و لكنّ التحقيق أنّه لا يمكن إثبات جواز تقليد الميت بالاستصحاب.

أما أولاً: فلما ذكرناه فى بحث الاستصحاب (٢) من عدم جريانه فى الشبهات الحكيمه.

و أما ثانياً: فلأن مقتضى الاستصحاب عدم جواز تقليد الميت لا جوازه، و ذلك لما ذكرناه عند البحث عن جريان الاستصحاب فى أحكام الشرائع

ص: ٥٥١

١- ١) الوسائل ٢٧: ١٤٢ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١٣

٢- ٢) فى ص ٤٢ و ما بعدها

السابقه (١) من أن مرجع الشك في نسخها إلى احتمال ضيق دائره الجعل و عدم سعتها بالاضافه إلى من يوجد في زمان تشريع الشريعه اللاحقه، فيكون المراد من النسخ بيان أمد الحكم بحسب الجعل الأوّل لا رفعه، لكونه مستلزماً للبداء المستحيل في حقه تعالى، وعليه فلا علم بجعل الحكم في حقه و لو بنحو القضيّه الحقيقيه ليجري الاستصحاب و يثبت به بقاء الحكم له، بل يجرى في حقه استصحاب عدم الجعل بلا معارض. و المقام من هذا القبيل بعينه، حيث نحتمل أن تكون حجيه فتوى المجتهد مختصه (٢) بمن عاصره، و كان من وظيفته الرجوع إليه، و أمّا المكلف الموجود بعد موته، فلا- علم بحجيه فتواه في حقه من الأوّل، فيجرى استصحاب عدم جعل الحجيه في حقه بلا معارض.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الاستصحاب إنّما يجرى عند عدم الدليل، و قد دلّ الدليل على اشتراط الحياه في المفتى، و هو أمران:

الأوّل: الاجماع المدعى في كلمات جماعه من الأكابر كالشهيّد (٣) (قدس سره)

ص: ٥٥٢

١-١) في ص ١٧٧

٢-٢) أي يكون الشك في حجيه فتوى المجتهد في حق من يوجد بعد مماته شكاً في الحدوث لا في البقاء، فلا مجال لجريان استصحاب بقاء الحجيه في حقه. و لا تنافى بين ما أفاده سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) هنا، و ما ذكره سابقاً من عدم كون المقام من قبيل الشك في الحدوث، فإنّ ما ذكره (دام ظلّه) سابقاً راجع إلى أنّه ليس من قبيل الشك في الحدوث من جهه احتمال اختصاص حجيه فتواه بجاهل دون جاهل، أي بجاهل موجود في حياته دون جاهل موجود بعد مماته، و ما أفاده هنا راجع إلى أنّ الشك شك في الحدوث من جهه احتمال أن تكون حجيه فتواه مختصه بحال حياته فلاحظ

٣-٣) الذكرى ١: ٤٤ الاشاره الخامسه

و أمثاله. و لا- يخفى أنه لا- تضر بدعوى الاجماع فى المقام مخالفه المحقق القمى (١) (قدس سره) و الأخباريين، لأن مخالفته (قدس سره) مبنيه على ما ذكره من أنه لا دليل على حجيه فتوى المفتى إلّا دليل الانسداد الجارى فى حق العامى، و مقتضاه جواز تقليد الميت كالحى، و قد ذكرنا أنّ دليل جواز التقليد غير دليل الانسداد. و أمّا الأخباريون فمخالفتهم إنّما هو لأجل أنّ الرجوع إلى المفتى عندهم من قبيل الرجوع إلى الراوى، لزعمهم أنّ التقليد بدعه، و لا- مجال لإعمال الرأى و الاجتهاد فى الأحكام الشرعيه، و قد مرّ فى تعريف الاجتهاد أنّ ما ذكره إنّما يتم على ما يراه العامه فى معنى الاجتهاد و أمّا على ما عرّفناه فلا محذور فيه أصلاً.

الثانى: أنّ الآيات و الروايات الداله على حجيه فتوى المجتهد ظاهره فى اعتبار الحياه فى المفتى، فإنّ ظاهر قوله تعالى: «فَسَيَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ٢ هو اتصاف المسئول بكونه أهل الذكر عند السؤال، و من الظاهر عدم صدق هذا العنوان على الميت.

و من هنا يظهر وجه الدلاله فى مثل قوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء . . .» (٢) إلخ و قوله (عليه السلام): «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا . . .» (٣) إلخ، فالظاهر من هذه الأدله اعتبار الحياه فى المفتى، و هذا بخلاف الروايه فإنّه

ص: ٥٥٣

١-١) جامع الشتات ٢: ٤٢٠، قوانين الأصول ٢: ٢٦٥

٢-٣) الوسائل ٢٧: ١٣١ / أبواب صفات القاضى ب ١٠ ح ٢٠

٣-٤) الوسائل ٢٧: ١٣٦ - ١٣٧ / أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١ (باختلاف يسير)

لم يعتبر في حجيتها حياه الراوى، و الوجه فى هذا الظهور: أنّ المرجع فى باب التقليد هو المفتى، فلا بدّ من أن يكون حياً حين الرجوع إليه لا الفتوى، بخلاف باب الروايه، فإنّ المرجع فيه هى الروايه لا الراوى.

و يظهر هذا الفرق من مراجعه أدله المقامين، فإنّ المستفاد من الآيات و الروايات الداله على حجيه الفتوى أنّ المرجع: الفقهاء و رواه الأحاديث و العارف بالأحكام، بخلاف أدله حجيه الروايه، فإنّ المستفاد منها وجوب الرجوع إلى الروايه لا الراوى، ألا ترى أنّ المستفاد من قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ..» ١ إلخ أنّ الموضوع هو النبأ لا المنبئ و كذا قوله (عليه السلام): «لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» (١) فان موضوع عدم جواز التشكيك ما يرويه الثقات لا الثقات، فلاحظ.

و بالجملة: لا وجه للتمسك بالاستصحاب فى إثبات حجيه فتوى المجتهد بعد موته. و ما قيل من أنّ مقتضى السيره العقلانيه هو جواز الرجوع إلى فتوى المجتهد بعد موته لأنهم لا يفرقون فى الرجوع إلى أهل الخبره و نظرهم بين حيّهم و ميتهم، و من ثم ترى أنّهم يراجعون كتب الطب و يعملون بما فيها و لو بعد موت مؤلفيها، مندفع بما ذكرناه سابقاً، من أنّ بناء العقلاء لا اعتبار له ما لم يقع مورداً لامضاء الشارع، و قد عرفت أنّ مقتضى ظاهر أدله الامضاء من الآيات و الروايات هو اعتبار الحياه فى حجيه فتوى المجتهد.

و يمكن الاستدلال على عدم جواز تقليد الميت بوجه آخر: و هو أنّه لو جاز

ص: ٥٥٤

تقليد الأموات وجب تقليد أعلمهم، و التالى باطل، فالمقدم مثله، بيان الملازمه: أنا نعلم و لو إجمالاً بمخالفه الأموات و الأحياء فى الفتوى، و قد ذكرنا سابقاً أنه مع العلم بالاختلاف يجب تقليد الأعلم، فاذن يجب الفحص عن أعلم جميع العلماء: الأموات و الأحياء، و تقليده، و ينحصر جواز التقليد بشخص واحد من عصر المعصوم (عليه السلام) إلى زماننا هذا. أما بطلان التالى، فبضروره المذهب القاضيه بفساد مسلك العامه الحاصرين لمنصب الفتوى فى العلماء الأربعة. هذا كله فى التقليد الابتدائى.

و أما البقاء على تقليد الميت، فالظاهر جوازه، لما تقدم من أن السيره العقلانيه جاريه على الرجوع إلى نظر أهل الخبره حياً كان أو ميتاً. و ما ذكرناه من الأدله الداله على اعتبار الحياه فى المفتى لا يشمل البقاء. أما الاجماع فظاهر، فإنّ مورده التقليد الابتدائى، و ذهب جمع من المحققين إلى جواز البقاء على تقليد الميت، فلا- يمكن دعوى الاجماع على عدم جوازه. و أمّا الآيات و الروايات، فإنّها تدل على اشتراط الحياه فى المفتى عند التعلم منه و السؤال، و أمّا اعتبار أن يكون العمل أيضاً فى حال حياهه فلا.

و أمّا ما ذكرناه أخيراً من الوجه لعدم جواز تقليد الميت، فهو أيضاً لا يجرى فى البقاء، فإنّ القول بجواز البقاء على تقليد الميت لا يستلزم الانحصار المزبور كما هو واضح، فلم يثبت ردع من الشارع عن السيره القائمه على الرجوع إلى رأى العالم و لو بعد موته، بل لو أغمضنا النظر عن السيره تكفى فى إثبات بقاء حجيه رأى المفتى بعد مماته فى حق من تعلم منه الأحكام فى زمان حياهه، الاطلاقات الداله على حجيه الفتوى، فإنّ مقتضاها جواز العمل برأى من تعلم منه الأحكام فى حياهه مطلقاً و لو بعد مماته، هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

و أما المقام الثاني: و هو ما إذا علم الاختلاف بين الميت و الحي تفصيلاً أو إجمالاً، ففي مورد التقليد الابتدائي لا يجوز الرجوع إلى فتوى الميت، سواء كان أعلم من الحي أم كان الحي أعلم منه، لما تقدم من اعتبار الحياه في المفتى بالنسبه إلى التقليد الابتدائي، و أما في مورد البقاء، فحيث إنه لا دليل على اعتبار الحياه في المفتى حال العمل برأيه، فان كان الحي أعلم من الميت يجب الرجوع إليه، لعدم اعتبار فتوى غير الأعلم في صورته العلم بمخالفته لفتوى الأعلم كما تقدم. و بذلك يظهر حكم ما لو كان الميت أعلم من الحي، فإنه يجب البقاء حينئذ.

و دعوى الاجماع على عدم وجوب البقاء، و أنّ الأمر دائر بين جواز البقاء و وجوب العدول غير مسموعه، لعدم ثبوت هذا الاجماع، لعدم كون هذه المسأله معنونه في كلمات كثير من القدماء. نعم، لو كانت فتوى غير الأعلم موافقه للاحتياط، جاز العمل على طبقها من باب الاحتياط لا لجواز تقليده كما تقدم سابقاً.

و أمّا إن كانا متساويين، فمع إمكان الاحتياط يجب، و مع عدمه أو مع عدم وجوبه، للاجماع المدعى في كلام الشيخ (قدس سره) (1) يجب البقاء، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجّه، و يحكم العقل بالتعيين. و بالجمله يعامل مع الميت و الحي في هذه المسأله معاملة المجتهدين الحيين المتساويين، مع العلم بالمخالفه.

بقي في المقام أمران لا بدّ من التعرض لهما:

ص: ٥٥٦

الأول: 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. و منشأ هذا الاعتبار هو تعريف التقليد بالعمل، باعتبار أنه لا يصدق البقاء على تقليده مع عدم العمل، لعدم تحقق التقليد بدونه، فيكون العمل على فتواه بعد موته تقليداً ابتدائياً.

و لا يخفى ما فيه، إذ لم يرد عنوان البقاء على تقليد الميت في لسان دليل لفظي حتى نتكلم في مفهومه، و أنّ البقاء هل يصدق مع عدم العمل في حال حياه المفتي أم لا يصدق، بل حكم جواز البقاء من حيث اعتبار العمل و عدمه تابع للمدرك، فنقول:

إن كان مدركه الاستصحاب، فهو على تقدير جريانه يقتضى حجه فتوى الميت مطلقاً: عمل المكلف بها حال حياته أم لم يعمل، لأن حجه فتواه على العامى حال حياته لا تتوقف على العمل بها، فتستصحب.

و أما إن كان المدرك هي السيره العقلائيه القائمه على رجوع الجاهل إلى العالم، فعدم اشتراط العمل في جواز البقاء أظهر، فإن السيره جرت على رجوع العالم إلى الجاهل، حياً كان العالم أو ميتاً، عمل الجاهل بفتواه في حال حياته أم لم يعمل، و لم يردع عنها الشارع إلّا في خصوص التقليد الابتدائي عن الميت حيث منع عنه بمقتضى الأدله السابقه الداله على اعتبار الحياه في المفتي، على ما تقدّم.

و كذا الحال فيما إذا اعتمدنا في جواز البقاء على الاطلاقات الداله على حجه فتوى العالم، فإنّها تدل على اعتبار كونه حياً حال السؤال و الرجوع إليه، لا حال العمل، و إطلاقها ينفي اعتبار العمل بفتواه قبل موته في جواز العمل بها

بعد موته مع كون التعلم و الأخذ في حياته.

فتحصّل: أن جواز البقاء على تقليد الميت غير متوقف على العمل و إن قلنا بكون التقليد عبارته عن العمل.

الثانى: أنه ذكر بعضهم أيضاً أنه لا يجوز العدول عن الحى إلى مثله فيما إذا عمل بفتوى المجتهد الأول، بخلاف ما إذا لم يعمل بها. و منشأ هذا التفصيل أيضاً هو كون التقليد عبارته عن العمل، فمع عدم العمل بفتوى المجتهد الأول لا يصدق العدول ليكون حراماً.

و فيه: أنه لم يرد عدم جواز العدول فى لسان دليل حتى نبحت عن صدق العدول مع عدم العمل و عدمه، فلا بدّ من ملاحظه المدرّك لحجيه فتوى العالم. و الذى ينبغى أن يقال: إنّه إن كان المجتهد الثانى أعلم ممن قلده أولاً، فمع العلم بالمخالفة و لو إجمالاً- يجب العدول، سواء عمل بفتوى المجتهد الأول أم لم يعمل بها، إلّا إذا كانت فتوى الأول موافقه للاحتياط. و إن كان المجتهد الذى قلده هو الأعلّم، لا يجوز العدول و لو قبل العمل، إلّا إذا كانت فتوى الثانى موافقه للاحتياط. و إن كانا متساويين، فمع العلم بالمخالفة لا بدّ من الاحتياط على ما ذكرناه سابقاً (1)، و مع عدم إمكانه أو عدم وجوبه للاجماع، لا يجوز العدول، لكون المورد من موارد الأمر بين التعيين و التخيير، و قد سمعت مراراً أنّ مقتضى حكم العقل هو التعيين فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى باب الحجه. و لا فرق فى ذلك أيضاً بين العمل بفتوى المجتهد الأول و عدمه.

و أمّا إذا لم يعلم الاختلاف بينهما، فإن لم يكن العامى حين العدول ذاكراً

ص: ٥٥٨

١- ١) فى ص ٥٤٧

لفتوى المجتهد الأوّل، جاز له العدول، سواء عمل بفتوى المعدول عنه أم لا، لشمول إطلاق مثل قوله تعالى: «فَسَيَأْتُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ١ لفتوى كل منهما. و أمّا إذا كان ذاكراً لها، لا يجوز العدول، لدوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجه، و يحكم العقل في مثله بالتعيين على ما مرّ، سواء عمل بفتوى المجتهد الأوّل أم لا.

فتحصّل مما ذكرناه: أنّه لا فرق في جواز العدول و عدمه بين العمل بفتوى المجتهد الأوّل و عدمه في جميع الفروض المذكوره.

هذا آخر ما أفاده سيدنا الأستاذ (دام ظلّه الوارف) في هذه الدوره، و قد تم بيد مؤلفه الحقيق محمد سرور بن الحسن رضا الحسينى البهسودى الأفغانى، ليله الثلاثاء السابع عشر من جمادى الثانيه في سنه خمس و سبعين و ثلاثمائه بعد الألف من الهجره النبويه، و الحمد لله ربّ العالمين، و صلّى الله على نبينا محمد و آله الأطهار المعصومين.

شكر و تقدير

لما كان الاعتراف بالجميل من أقدس الواجبات و أوجب الفرائض، فأنى أرفع آيات الشكر و الثناء و التقدير إلى الأستاذ الشيخ عبد الهادي الأسدي (أيدته الله تعالى) صاحب مطبعة النجف و مديرها، لما قام به من شدة الاعتناء بهذا الكتاب و سائر الكتب الاسلاميه من خدمه و عنايه و بذل دقه في جوده الطبع (1) و صدق المعامله و جلب أحدث الوسائل.

و هذه الكلمه و إن لم آت فيها بما تستحقه همته الساميه، إلّا أنّها رمز لاعترافي بحسن صنيعه.

المؤلف

عنى بطبعه و تصحيحه - الطبعه الأولى -

سماحه الأستاذ الشيخ كاظم الخوانسارى (دام عزّه) .

ص: ٥٦٠

١-١) الطبعه الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩