٩

مجموعة آثار

آية الله الميرزا أبو الفضل النجم آبادي

الأصول (٣)

(الاستصحاب)

من تقريرات بحث

العلامة آية الله الآغا ضياء الدين العراقي

(١٢٧٨ - ١٣٦١ هـ)

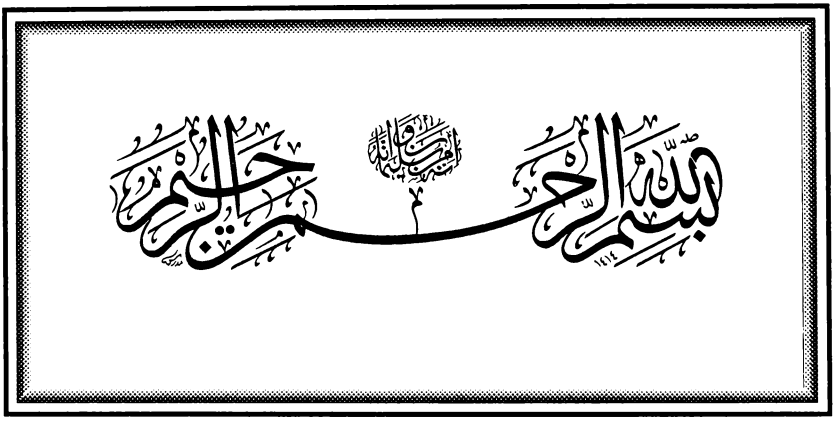
للعلم المجاهد آية الله الحاج الميرزا أبو الفضل النجم آبادي

١٣١٧ - ١٣٨٥ هـ. ق.

إعداد

مؤسسة آية الله العظمى البروجردي

لنشر معالم أهل البيت


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net

مجموعة آثار
آية الله الميرزا أبو الفضل النجم آبادي

الأصول (٣)

(الاستصحاب)

من تقريرات بحث

العلامة آية الله الآغا ضياء الدين العراقي
١٢٧٨ - ١٣٦١هـ
للعلم الحجة آية الله الحاج الميرزا أبو الفضل النجم آبادي
١٣١٧ - ١٣٨٥ هـ.ق.

إعداد
مؤسسة آية الله العظمى البروجردي
لنشر معالم أهل البيت

نجم آبادی، ابوالفضل، ۱۲۸۷ـ۱۳۴۷.
الاصول: من تقریرات بحث العلمین الایتین النائینی والعراقی ﷺ/ [محرر] ابوالفضل النجم آبادی؛ اعداد مؤسسه آیت الله العظمی البروجردی، لنشر معالم اهل البیت علیهم‌السلام. - قم: مؤسسه آیت الله العظمی البروجردی، ۱۳۸۰.
۳ج. - (مجموعه آثار آیت الله‌الحاج‌المیرزا ابوالفضل النجم آبادی؛ ۴، ۵، ۶)
ISBN 964-06-0880-7 (دوره) ISBN 964-06-0897-3 (ج۳)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی. -- مندرجات: ج. ۱. المباحث الالفاظ. - - ج. ۲. المباحث العقلیه. - - ج. ۳. الاستصحاب.
۱. اصول فقه شیعه. الف. مؤسسه آیت الله العظمی بروجردی. نشر معالم اهل البیت علیهم‌السلام. ب. عنوان.
BP۱۵۹/۸/ن۳الف۶ ۲۹۷/۳۱۲
کتابخانه ملی ایران ۸۰/۲۹۷۰۰م

الكتاب : الأُصول ـ ۳ ـ

المؤلّف : آية الله الحاجّ الميرزا أبوالفضل النجم آبادي ﷺ

تحقيق : مؤسّسة آية الله العظمى البروجردي ﷺ

لنشر معالم أهل البيت علیهم‌السلام

الطبعة : الأُولى ۱۴۲۳ هـ

المطبعة : البرهان ـ قم

النشر : مؤسّسة آية الله العظمى البروجردي ﷺ

الشابك : ۳ ـ ۰۸۹۷ ـ ۰۶ ـ ۹۶۴

(دوره) ۷ ـ ۰۸۸۰ ـ ۰۶ ـ ۹۶۴

نماذج

من النسخ الخطيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

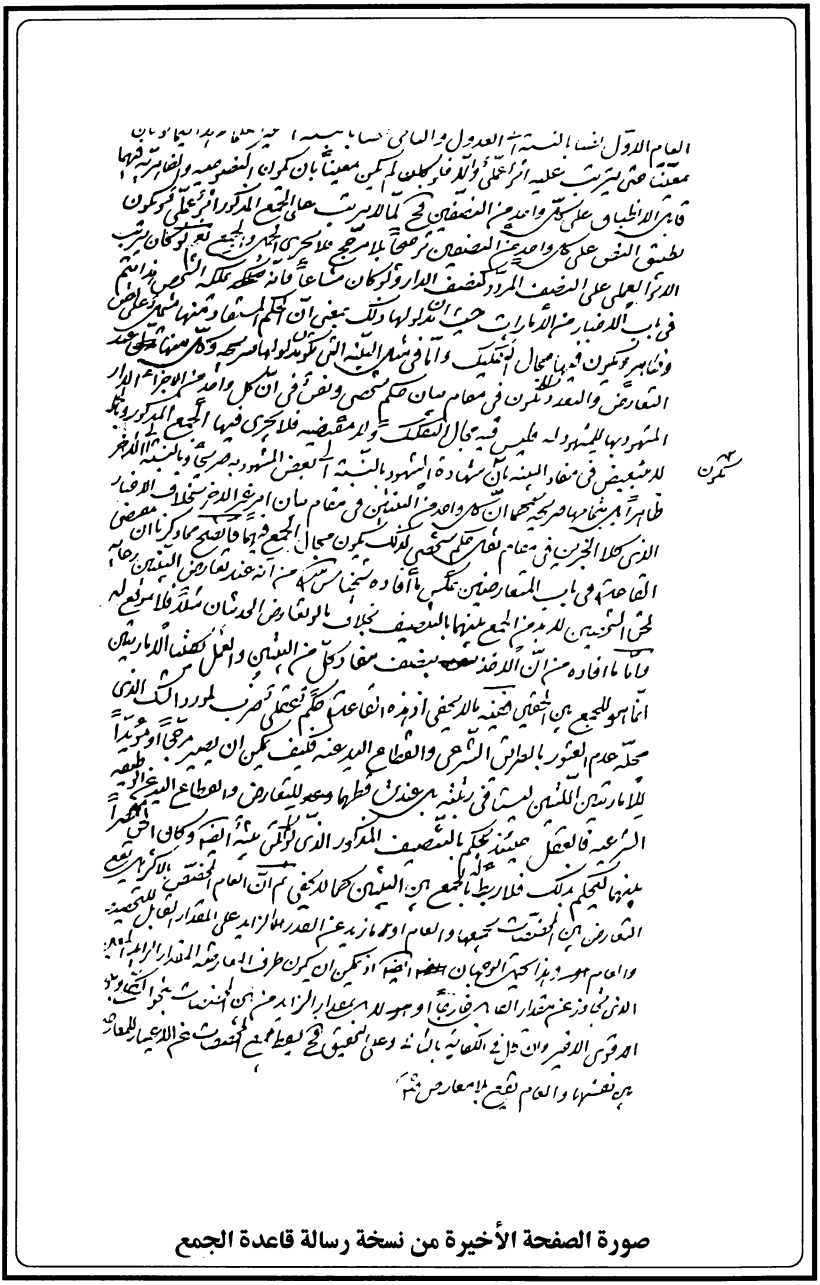
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وبعد الكلام في الاستصحاب نقول فيه جهات من البحث الأولى في ماهيته وحقيقته وقد عرفه الشيخ في رسالته بانه ابقاء ما كان فقد يقال ان الاستصحاب مع كونه بحكم مدرك حجيته ووجه اعتباره محققا كثيف يصدق عليه حكم هذا التعريف الذي حققه سيدنا الاستاذ وخلاصة ما توضيح ذلك انه اذا كان مدرك حجية الاستصحاب هو الظن بالبقاء يصير حقيقته هو البقاء الحقيقي الظني واذا جعل وجهها الاخبار والدليل الشرعي فان بنينا على كون متعلق النهي في الدليل الشرعي هو نفس اليقين بالشك هو نفس اليقين يصير البقاء بقاء ادعائيا بحيث ان الشارع نزل الشك منزلة اليقين ثم رتب عليه آثاره وعليهذا الابقاء يكون حقيقيا ايضا غاية الامر اليقين تعبدي بخلاف الغرض الآتي الذي كان التصديق به ظنيا ومتعلق الواقع على الامرين واما اذا جعلنا متعلق النقض المتيقن ويكون اليقين كناية عنه وعبرة له فليس في البين الا ان البناء والاذعان وهذا المعنى يخالف الاولين اليقين وبعبارة اخرى الاستصحاب في الصورة الاولى والثالثة عبارة عن التصديق وفي الصورة الثانية عبارة عن البناء والالتزام فلا يصدق البقاء ما كان على هذا المعنى وانما يصدق على الاولين كما يطلق عليها جميع العناوين الاشتقاقية بحيث يصدق على المكلف انه مستصحب وذاك اي الحكم الشرعي او الموضوع مستصحب وبهذا غاية الامر انه تكون فيه [illegible] لتقدر نعم لما كان حجية التصديق الظني موقوفا على اعتباره

صورة الصفحة الأولى من نسخة رسالة الاستصحاب

اذ اثبات المتيقن السابق يرفع الشك عنها ويكون من آثاره الشرعية فعدم اجراء الاستصحاب فيه
من باب التخصص بخلاف ما لو اجريناه فيه فيكون قد المتيقن بطهارته السابقة الماء الشك
اذ هو لا يرفع الشك عنه لكونه من لوازمه العقلية وهذا تخصيص بلا وجه فالاول متيقن بحكم العقل

الكلام في قاعدة الجمع

بسم الله قد اشتهر في الألسن ان الجمع بين الدليلين بما امكن اولى من الطرح وقد استدل عليه شيخنا حسن رحمه بما لخصته بعد دم تمامية هذا الكلام بطلاقته اما في الموارد التي تكون النسبة بين الدليلين العموم والخصوص او الاطلاق والتقييد ونحوهما مما يرجع الامر الى ان يكون احد الدليلين حاكما على الآخر كما في القرينة وذي القرينة فهي تتم وذلك واما في غيرها مما تكون الظهور بالنسبة الى الدليلين مثلا وعلما مستقرا فلما يترجح الجمع فيه برفع اليد عن الظهورين او بعد سبعض دليل كل منهما فالاخذ بالسندين موجب لاتفاء الظهورين فلا دليل يلزم منه هذا الجمع بل الدليل على عدمه اوضح اما ان مقتضى الاخذ بدليلية السند العام لكليهما الذي هو اعتبار الظهور بعضي عدم الغاء الظاهر بالغاء ظاهر اللفظ على حاله والعمل به فيدور الامر بين رفع اليد عن دليلية السند في الجملة او دليلية الظهور كذلك فلا يدل هذا الدليل المتصيد بين ولا يرجح لاحد هما على الآخر فيقع المعارض بين احد الدليلين لان مع القدر المتيقن مما يدعيه الجمع وما بعده من المرجحات المرجحات هو اعتبار احد الدليلين سندا الذي يستلزم اعتبار ظهوره والتمسك به فيعارض دليلية سند هذا الواحد المتيقن مع ظهور الآخر فاين وجه الترجيح ودليلية السند الذي يقتضي الجمع على دليلية الظهور فالحاصل انه في غير الموارد التي تكون احد الدليلين وهو بنسبته اصف ظهورا لا يمكن الجمع بينهما والمعنى بهما اذ الجمع ان الدليلين معناه الاخذ بجميع ظهورات الكلام من الجهة ودلالة الظهور اللفظية وتعريفا عام الغير فرق عنها شئ لان العام يبقى منها المستلزم للالقاء جهات اخرى كما هو لازم الجمع بين الادلة المتعارضة المتباينة وبه فرضت دلالة الالقاء فانها وظهورها هذا فرق بين ينبغي التعب او لا فيما هو الاصل والمبنى في باب كل من الظهور والسند نوضح ذلك ان الذي هي اعتبار الظهور في الالقاء يكون مترتبا على اعتبار سند ما بمعنى ان صدق الامور المسماة باللفظ صدوره ثابت بان يكون الصدور مأخوذا في موضوع دليل حجية الظهور ام لا بمعنى ان الدليل في عرض الاخذ وعدم ترتب بينهما نظرا الى ان كلا منهما وكذلك دليل صدق الجهة لما كان ناظرا الى العمر ومن المعلوم انه لا ترتب الاثر على احدى الجهات الا بعد تمامية جهات الاخرى فما انه الى



صورة الصفحة الأخيرة من نسخة رسالة قاعدة الجمع

الاستصحاب

الكلام في الاستصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

وبعد؛ **الكلام في الاستصحاب**: فنقول: فيه جهات من البحث:

الأُولى: في ماهيّته وحقيقته، وقد عرّفه الشيخ ﷺ في رسائله بأنّه إبقاء ما كان[١].

فقد يقال: إنّ الاستصحاب مع كونه بلحاظ مدرك حجيّته ووجه اعتباره مختلفاً فكيف يصدق عليه مطلقاً هذا التعريف الّذي جعله ﷺ أسدّ التعاريف وأخصرها[٢]؟

توضيح ذلك: أنّه إذا كان مدرك حجيّة الاستصحاب هو الظنّ بالبقاء، تصير حقيقته هو البقاء الحقيقي الظنّي، وإذا جُعل وجهها الأخبار والدليل الشرعي؛ فإن بنينا على كون متعلّق النهي في الدليل الشرعي، وهو مثل: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[٣] هو نفس اليقين، يصير البقاءً حينئذ بقاء ادّعائيّاً، بحيث إنّ الشارع نزّل الشكّ منزلة اليقين ثمّ رتّب عليه آثاره، وعلى هذا؛ الإبقاءً يكون حقيقيّاً أيضاً،

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٣/٩.

(٣) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١، مع اختلاف يسير.

غاية الأمر اليقين تعبّدي، بخلاف الفرض الأوّل الّذي كان التصديق به ظنّياً وينطبق الواقع على المورد.

وأمّا إذا جعلنا متعلّق النقض، المتيقّن ويكون اليقين كناية عنه وعبرة له، فليس في البين لسان البناء والإذعان، وهذا المعنى يخالف الأوّلين أيضاً.

وبعبارة أُخرى: الاستصحاب في الصورة الأُولى والثالثة عبارة عن التصديق، وفي الصورة الثانية عبارة عن البناء والالتزام، فلا يصدق إبقاء ما كان على هذا المعنى، وإنّما هو يصدق على الأوّلين كما تنطبق عليهما جميع العناوين الاشتقاقيّة، بحيث يصدق على المكلّف أنّه مستصحِب، وذاك ـ أي الحكم الشرعي أو الموضوع ـ مستصحَب، وهكذا، غاية الأمر أنّه تكون هذه العناوين صادقة على الأُولى حقيقة وعلى الثالثة تعبّداً.

نعم؛ لمّا كانت حجيّة التصديق الظنّي موقوفةً على اعتباره شرعاً لأجل السيرة أو بناء العقلاء على اعتبار الظنّ الناشئ عن الغلبة تعبّداً أو لأجل الانسداد كشفاً أو حكومةً، فعلى كلّ تقدير؛ كان هذا التصديق الظنّي والملازمة العقليّة بين حدوث الشيء وبقائه للغلبة منشأ لاعتباره تأسيساً أو إمضاءً، وهذا بخلاف الصورة الأخيرة الّتي لا بناء ولا التزام فيها.

فالحاصل: أنّ الإبقاء فقط صادق على الأُولى والثالثة، وأمّا الصورة الثانية فليس فيها إلّا البناء والالتزام، فكيف يصحّ تعريف الاستصحاب بما تقدّم، مع أنّه لابدّ وأن يكون التعريف جامعاً ومنطبقاً على المعرّف مطلقاً.

هذا ملخّص الإشكال، ويمكن الجواب عنه بما يحتاج إلى تقديم أمر، وهو: أنّه لا خفاء في أنّ التنزيلات تارة تكون بحيث يكون الشارع بنفسه متكفّلاً لأمر

التنزيل، ثمّ ألزم العباد والمكلّفين بمطاوعته في ذلك وإثبات حكم المنزّل عليه على المنزّل، كما في قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة»[١]، كما هو ظاهر.

وأُخرى: أنّ الشارع أوكل التنزيل بيد العبد بحيث جعل نفسه متكفّلاً للتنزيل، وهذا التنزيل ليس إلّا بترتيب الأثر الّذي للمنزّل عليه على المنزّل.

ومن المعلوم؛ أنّ الّذي يتمشّى من المكلّف من حيث التنزيل إنّما هو بلحاظ العمل لا غير، وهذا المعنى هو الظاهر من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[٢] الّذي هو عبارة عن إبقاء المتيقّن عملاً بالنسبة إلى المشكوك فيه، بحيث أنّ المكلّف إذا شكّ في بقاء المتيقّن ـ بالفتح ـ لابدّ أن يعمل عمل المتيقّن «بالكسر» في ظرف وجود متعلّق اليقين، وهذا ليس إلّا إبقاء ما كان، فحينئذ يصدق على المكلّف أنّه مستصحِب، وعلى ما أبقاه أنّه مستصحَب.

وهذا على فرض إيكال الشارع أمر التنزيل على عهدة المكلّف، وأمّا على الفرض الأوّل فيمكن أن يقال فيه: إنّ المكلّف أيضاً ينزّل المشكوك منزلة المتيقّن أيضاً تبعاً للشارع، غايته أنّ في الصورة السابقة المنزِّل هو المكلّف ابتداءً وتمام الأمر بيده، وفي هذه الصورة هو المنزِّل ولكن تبعاً لتنزيل الشارع، مثل ما أنّه إذا نزّل الشارع الطواف منزلة الصلاة، وحكم على المكلّف أن يرتّب أحكام الصلاة على الطواف، فالمكلّف في مقام الامتثال ينزّل الطواف منزلتها ويرتّب عليه آثارها فحينئذ يصدق على المكلّف أنّه مستصحب ـ بالكسر ـ أيضاً ولو بعنوان عرضي.

---

(١) عوالي اللآلي: ١/ ٢١٤ الحديث ٧٠.

(٢) مرّ آنفاً.

لا يقال: إذا تعلّقت حرمة النقض بنفس اليقين لا يكون في البين إلّا تصديق المكلّف بوجود اليقين وبقائه، وأمّا إذا تعلّقت بالمتيقّن، كما هو مختار الشيخ ﷺ[1]، فليس في البين إلّا الالتزام والبناء على بقاء المتيقّن، وهذا من سنخ التشريع، وبين المعنيين كمال المباينة، وتوكيل أمر التنزيل إلى المكلّف، وصدق العناوين الاشتقاقيّة لمادّة الاستصحاب عليه وعلى عمله لا يوجب وجود الجهة الجامعة مع هذه المباينة.

لأنّا نقول: إنّ الالتزام الشرعي بشيء يكون علّة لتصديق، وموجبة لالتزام المكلّف بما التزمه الشارع، والتزامه تبعاً ليس إلّا عبارة عن تطبيق المتيقّن على المشكوك فيه عملاً وترتيب آثاره عليه، فتأمّل!

إذا عرفت ذلك؛ فقد ظهر لك أنّه لا فرق بين القول بأنّ الاستصحاب حجّة من باب الظنّ وتصديق العقل بالملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه ظنّاً، مع اعتباره شرعاً تأسيساً أو إمضاءً أو عقلاً محضاً، بناءً على تماميّة مقدّمات دليل الانسداد، ولزوم اتّباع الظنّ عقلاً لو كانت نتيجتها الحكومة، وبين القول بأنّ الاستصحاب حجّة من باب الأخبار ومضمون «لا تنقض» سواء تعلّق النهي بنفس العنوان أو بالمتيقّن، فيصدق على جميعها إبقاء ما كان، والاختلاف في وجه اعتباره لا يوجب الاختلاف في النتيجة وما ينطبق عليه العنوان، إذ الإبقاء العملي المستفاد من وجوه اعتباره وتصديق المكلّف ببقاء الشيء علماً أو ظنّاً صادق على الاستصحاب بجميع معانيه.

هذا؛ ثمّ إنّه بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ والملازمة العقليّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/ ٨٠.

بين ثبوت الشيء وبقائه ظنّاً، فهل يُعتبر فيه الظنّ الشخصي، أو يكفي فيه الظـنّ النوعي المجتمع مع الشكّ الفعلي؟

فنقول: إنّ المدرك لحجيّة الاستصحاب إذا كان هو الظنّ بالبقاء والملازمة العقليّة بين ثبوت الشيء وبقائه لأجل السيرة أو بناء العقلاء ونحوهما ـ كما ذهب إليه القدماء ـ فلا معنى للاكتفاء بالظنّ النوعي فيه، إذ بناءاً على أن يكون المدرك هو الظنّ فليس في البين إلّا الملازمة العقليّة، كما عرفت، وهذه الملازمة والحكم العقلي ليس إلّا إدراك العقل بقاءه.

ومن المعلوم؛ أنّ الإدراك كذلك فعلاً لا يعقل اجتماعه مع الشكّ الفعلي، بل حينئذ ليس موضوع حكم العقل إلّا الظنّ الشخصي.

والشاهد عليه أيضاً انّه لو كان مدرك اتّباع هذا الظنّ والوجه فيه هو انسداد باب العلم والعلمي، فلا محيص عن وجود الظنّ الشخصي، كما هو المتعيّن فـي حجيّة الظنّ عند الانسداد كشفاً أو حكومةً، لأنّ من المقدّمات دوران الأمر بين الأخذ بالمظنونات دون الموهومات، وبحكم قبح ترجيح المرجوح على الراجح يقدّم الظنّ على الوهم، وهذا المعنى لا يجتمع مع الظنّ النوعي الّذي ليس في البين ظنّ أصلاً، هكذا أفاد ـ دام ظلّه ـ وأنت خبير بما فيه من النظر، فتأمّل![1]

---

(١) فالحاصل: أنّ مدرك الاستصحاب لو كان هو الظنّ فلمّا يكون معنى الظنّ بالبقاء عبارة عن الإدراك الظنّي، والملازمة بين الشيء وبقائه، فلا محيص عن وجود ظنّ شخصي فـعليّ الّذي لا يجتمع مع الشكّ، كما لا يخفى.

ولكن لو جعلنا موضوع حكم العقل فعلاً هو مطلق الثبوت سابقاً لأنّه ملازم للبقاء نوعاً، فالظاهر أنّه لا يلزم حينئذ محذور، مع أنّ الأحكام العقليّة مطلقاً ليس موضوعها الأُمور الشخصيّة.

وأمّا ما أفاده ـ دام ظلّه ـ من الشاهد؛ ففيه: أنّ في باب الانسداد ليس المناط في المـظنونات

[الظنّ النوعي والشخصي]

وقد يذكر لكون المناط الظنّ النوعي دون الشخصي أُمور:

أحدها: لزوم اجتماع ظنّين متضادّين بالنسبة إلى شيء واحد، كما إذا فرضنا حوضاً واحداً مسبوقاً بالكثرة ثمّ نقص حتّى بلغ ماؤه إلى نقطة معيّنة منه فشكّ في بقائه على الكريّة، فلا ريب في أنّه يجري حينئذ استصحاب الكثرة، وكذلك لو كان أيضاً مسبوقاً بالقلّة فأُضيف إليه الماء حتّى بلغ إلى تلك النقطة المفروضة أوّلاً، فشكّ في صيرورته كرّاً، فلا إشكال في جريان استصحاب القلّة حينئذ أيضاً، فبناءاً على أن يكون المناط هو الظنّ الشخصي كيف يعقل حصولهما بالنسبة إلى ذلك؟

ثانيها: أنّه يلزم بناءاً عليه عدم تعارض الأصلين في مورد العلم الإجمالي على الخلاف إذا علم بنجاسة أحد إناءين مسبوقين بالطهارة، فحينئذ لمّا كان استصحاب كلّ منهما عبارة عن الظنّ الفعلي ببقاء طهارته، فكيف يُعقل مع ذلك العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، الملازم للشكّ بنجاسة كلّ منهما؟ بل لابدّ من عدم جريان الأصل حينئذ لعدم الظنّ الفعلي، فلا تصل النوبة إلى التعارض بل لقصور أحدهما مع العلم بمخالفة الآخر لا يجري الاستصحاب.

ثالثها: أنّ بناءهم فيما لو تعارض بين الاستصحاب السببي والمسبّبي تقديم الاستصحاب السببي كليّاً لما ذكروه في محلّه، مع أنّه لو كان المناط الظنّ

➲ المرجّحة على المشكوكات المظنونات بالظنّ الشخصي الفعلي، بل ما هي المفيدة له نوعاً كما لا يخفى، مضافاً إلى تصريح الشيخ ﷺ مكرّراً بعدم القبول باعتبار الظنّ الشخصي ممّن يعتدّ به، كما لا يخفى «منه ﷺ» (أُنظر! فرائد الأُصول: ٣/٢١).

الشخصي يلزم تقديم الثاني في بعض الموارد، وهو ما لو حصل الظنّ الشخصي في طرف المسبّب إذ يمكن حصول الظنّ فيه، فحينئذ لابدّ من جعل المسبّب مستقلّاً في الحكم لا تبعاً للسبب فما الوجه في الحكم الكلّي؟ بل لازم ذلك التفصيل بالنسبة إلى الموارد، فمن عدم التزامهم به يستكشف كون المناط هو الظنّ النوعي.

هذه هي الوجوه الّتي يمكن أن تكون ألزمتهم إلى كون بنائهم على الظنّ النوعي، ولكنّ الحقّ أنّها مردودة جميعها.

أمّا الأوّل: فلأنّ الّذي هو ممنوع حصول الظنّ الشخصي في آنٍ واحد بالنسبة إلى النقطة المذكورة، وأمّا في الوقتين فلا منع فيه، ضرورة؛ أنّه يمكن اختلاف الإدراكات بحسب الأوقات بالنسبة إلى شيء واحد.

هذا لو فرضنا كون النقطة المذكورة في مكان واحد، وأمّا لو فرض كون حوضين ـ مثلاً ـ وفيهما نقطتان بحيث يكون الماء في كليهما إذا بلغ الماء بذاك الحدّ، أي كلّ واحد من النقطتين يكون مقدار الماء واحداً، فمع ذلك فرض أنّه كان الماء في أحدهما مسبوقاً بالكثرة، وفي الآخر مسبوقاً بالقلّة فبلغ بالنقطتين اللتين فيهما، فالإشكال في مثل ذلك يرجع إلى الوجه الثاني، إذ مرجعه إلى أنّه كيف يمكن حصول الظنّين في آنٍ واحد المتعلّقين بالمتضادّين، بمعنى أن يحصل الظنّ بكون مقدار واحد من الماء قليلاً أو كثيراً، كما لا يخفى.

وأمّا الجواب عن الثاني هو أنّه لو كان مبنى وقوع التعارض منحصراً بأن يكون التزاحم بين نفس الدليلين بمدلولهما دون مقتضاهما، بمعنى: أنّ التعارض بين مقتضى الدليلين لا يسمّى تعارضاً، ولا يشمله إطلاق دليل التعارض بين الدليلين لمّا كان دافعاً عن الإشكال، إذ حينئذ لمّا لم يمكن تحقّق الظنّين الفعليّين

بالنسبة إلى طرفي العلم الإجمالي في المثال المذكور، بل ليس إلّا ظنّ واحد في أحد الطرفين، فيصير مثل التعارض بين خبر الفاسق والعادل، حيث إنّ مقتضى الحجيّة لمّا لم يكن إلّا في أحدهما فيكون من باب التعارض بين الحجّة واللاحجّة لالتزام الحجّتين المتوقّف على كون مقتضىٰ الحجّة في كليهما موجوداً، بحيث يكون التكاذب بينهما من جهة المدلول.

ولكنّ المفروض عدم كون الأمر كذلك، بل إطلاق التعارض يشمل ما لو كان التزاحم بين مقتضى الدليلين أو لمقتضاه [أي لمقتضى الظنّ الحاصل]، وهكذا بالنسبة إلى السلسلة الطوليّة في المقتضيات، بحيث لو لم يكن التعارض في المقتضى القريب، بل انتهى الأمر في إحدى المراتب إلى التزاحم بين المقتضيين، ولو كان المقتضى بعيداً، فهنا أيضاً يصدق وقوع التعارض بين الدليلين.

فحينئذ نقول: إنّه وإن لم يمكن وقوع التعارض بين الاستصحابين، بناءاً على اعتبارهما من باب الظنّ الشخصي لاستحالة اجتماع الظنّين الفعليَّين المتضادّين، كما هو المفروض، ولكن مقتضاهما وهو الغلبة ـ مثلاً ـ لمّا يمكن أن يتحقّق بالنسبة إلى كلا الطرفين فعلاً، بمعنى أنّ غلبة دوام ما ثبت الّتي هي المقتضية لحصول الظنّ بالبقاء بالنسبة إلى كلا طرفي العلم الإجمالي باقتضائها باقية، بحيث يكون بحسبها المقتضي للبقاء في الطرفين فعلاً موجوداً، فلذلك يقع التعارض بين الاستصحابين، ويصحّ إطلاقه عليهما، ولو من جهة وقوع التزاحم بين مقتضاهما، فلا يتوقّف تحقّق التعارض على كون المناط الظنّ النوعي، كما لا يخفى.

وأمّا الجواب عن الثالث فهو أنّه وإن حصل الظنّ الشخصي في المسبّب، إلّا أنّه لمّا كان السبب له تقدّم رتبي عليه، فهكذا يقع الظنّ الحاصل في السبب أيضاً

متقدّماً على ظنّ المسبّب فيستحيل أن يؤثّر هو.

توضيح ذلك: أنّه لو فرضنا أنّ شيئين بينهما العليّة والمعلوليّة حصل العلم بالمسبّب والمعلول أوّلاً من إخبار صادق ونحوه بوجوده، فحينئذ لمّا كانت العلّة مثل النار ـ مثلاً ـ لها تقدّم ذاتيّ رتبيّ على الدخان الّذي هو معلوله، فمن الإخبار بوجود الدخان ينصرف الذهن أوّلاً بوجود النار الّذي هو علّته، حيث إنّه لمّا كان معلوليّة الدخان مرتكزاً في الذهن، فمن العلم به ينتقل الذهن أوّلاً إلى وجود علّته وهي النار ويصدّق العقل وجودها بدواً، وهذا المعنى وجداني، كما اعترف به شيخنا ﷺ في بعض كلماته أيضاً.

ومحصّله، أنّ العلم بوجود العلّة ولو كان في رتبة العلم بالمعلول وفي عرض واحد، بحيث أخبر الصادق بوجودهما في آن واحد، فمع ذلك التقدّم الذاتي للعلّة يوجب انتقال الذهن بدواً إلى وجود العلّة، ثمّ منه إلى المعلول، فهكذا في المقام، ولو فرضنا حصول الظنّ الشخصي ببقاء المسبّب على حالته السابقة مع حصول الظنّ الشخصي بالاستصحاب السببي أيضاً، فحينئذ التقدّم الرتبي للمسبّب يوجب تقدّم الظنّ به رتبة على الظنّ بالمسبّب فيؤثّر الظنّ السببي أثره أوّلاً ـ أي في الرتبة السابقة ـ فلا تصل النوبة إلى الظنّ المسبّبي حتّى يؤثّر شيئاً فيستقلّ في الحكم، بل تأثير الظنّ المسبّبي أوّلاً يوجب تبعيّته له قهراً، كما لا يخفى[1].

---

(١) وبعبارة أُخرى: فكما أنّ الشكّ السببي بنفسه مقدّم رتبة على المسبّبي فكذلك الظنّ المتعلّق بالسبب، ويكون من باب دوران الأمر بين المقتضي التنجيزي والتعليقي.
ضرورة أنّ الاستصحاب السببي لمّا يوجب رفع الشكّ بالنسبة إلى المسبّب فالظنّ فيه منجّزٌ في التأثير، بخلاف الظنّ المسبّبي فإنّه لمّا لا يزيل الشكّ، من السبب فيصير تأثير ظنّه أيضاً متعلّقاً على عدم تأثير الظنّ السببي، فتأمّل في أصل الجواب!

[هل الاستصحاب مسألة أُصوليّة أو من مبادئه ؟]

الجهة الثالثة : في أنّ مسألة الاستصحاب من نفس المسائل الأُصوليّة أو من مبادئه ؟ لا خفاء في أنّ ذلك يختلف على حسب اختلاف المناط في المسائل الأُصوليّة والمسالك في تعريف علم الأُصول.

فنقول : أمّا بناءاً على تعريفه بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها فعلى القول بكون الاستصحاب عبارة عن الملازمة الظنيّة بين الثبوت والدوام، وأنّ حجيّته من جهة حكم العقل بهذه الملازمة، فحينئذ لمّا يكون مرجع البحث عن الاستصحاب إلى أصل ثبوت هذه الملازمة وعدمه فيصير الاستصحاب خارجاً عن مسائل الأُصول ويدخل في مبادئه، إذ لا ريب في أنّ مسائل كلّ علم عبارة عن المحمولات العارضة على الموضوعات بحيث كان مفادها مفاد «كان الناقصة»، ومن المعلوم؛ أنّ ثبوت الملازمة وعدمها إنّما هو بحث عن مفاد «كان التامّة».

وبعبارة أُخرى: أنّ مسائل علم الأُصول على التعريف المزبور هي الّتي تقع في طريق الاستنباط بعد تماميّتها وإثباتها، ووجود الملازمة ليس ممّا يقع في طريق الاستنباط.

نعم؛ الظنّ الحاصل منها ممّا يقع في طريق الاستنباط ويوجب العلم بالأحكام الفرعيّة على فرض حجيّته لا هي بنفسها، فهي واسطة لما هو الموجب

➲ مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا تماميّته لا يفيد بالنسبة إلى مورد لم يجر الاستصحاب السببي رأساً لعدم حصول الظنّ الفعلي فيه بل انحصر الظنّ بالمسبّب؛ «منه ﷺ».

للعلم بالحكم الفرعي، فالبحث عن الملازمة يكون من قبيل البحث عن أصل وجود الخبر لا عن حجيّته.

فعلى هذا؛ يكون الاستصحاب على هذا المسلك داخلاً في المبادئ، وهكذا بناءاً على تعريفه بأنّه ما يتعلّق بالعمل بالواسطة، أو ما يكون تطبيقها على الموارد الجزئيّة مختصّاً بالمجتهد.

وأمّا البحث عن حجيّة الظنّ الحاصل من الملازمة؛ فهذا أيضاً يختلف، إذ تارة يكون الدليل على حجيّته هو دليل الانسداد أو بناء العقلاء ونحوهما، وحينئذ فبناءاً على تقريب دليل الانسداد على وجه الحكومة فأيضاً يخرج البحث عن حجيّة هذا الظنّ عن مسائل الأُصول، إذ المراد بالأدلّة الأُصوليّة الّتي تكون سبباً لاستنباط الأحكام الفرعيّة هي الأدلّة الشرعيّة، أي ما يوجب العلم بالأحكام الشرعيّة حسبما يستفاد من التعريف، والاستصحاب على هذا ليس يوجب إلّا الظنّ بها، والمفروض عدم ثبوت حجيّته بالشرع أيضاً حتّى يورث العلم كما ترى، إذ صحّ من المعلوم أنّ حجيّة الظنّ بحكم العقل ليست دليلاً شرعيّاً، حتّى تقع وسطاً لإثبات متعلّقها فتصير حجّة شرعيّة، إلّا أن يراد من الدليل مطلق الحجّة المثبتة للحكم الفرعي أعمّ من كونها شرعيّة أو عقليّة.

فعلى هذا؛ يدخل البحث عن حجيّته في مسائل الأُصول، كما أنّه بناءاً على تقرير الكشف، فلمّا تنتهي بالأخرة حجيّة هذا الظنّ إلى الشرع فيصير الظنّ المعتبر حينئذ دليلاً شرعيّاً ووسطاً لإثبات الحكم الفرعي ويوجب العلم بالحكم الشرعي؛ فالبحث عنه لمّا كان من جهة تتميم كشف هذا الظنّ يكون بحثاً عن مفاد «كان الناقصة» فيدخل في مسائل الأُصول بلا إشكال، ويشمله التعريف أيضاً.

وأمّا بناءاً على حجيّة الاستصحاب من الأخبار واستفادة حكمه من الشرع؛ فحينئذ بناءاً على كون لسان مثل «لا تنقض اليقين»[١].. إلى آخره، إثبات اليقين، فالبحث عن حجيّتها حينئذ داخل في مسائل الأُصول، إذ على هذا؛ البحث عن دليل شرعي يثبت الحكم الفرعي، ويصير نظير البحث عن حجيّة خبر الواحد وسائر الطرق الشرعيّة، فيكون بحثاً عمّا يقع بنفسه في طريق الاستنباط ويوجب العلم بالحكم الفرعي ولو تعبّداً.

وأمّا بناءاً على كون مفادها تنزيل المتيقّن؛ بأن يكون لفظ «اليقين» طريقاً، فحينئذ لمّا يصير الاستصحاب حقيقة هو إبقاء نفس الحكم الشرعي وما هو المشكوك فيه؛ فهو كسائر القواعد المثبتة للأحكام الشرعيّة كقاعدة الطهارة ونحوها، من حيث إنّ مضمونها نفس الحكم الشرعي لا ما يوجب إثبات الحكم الشرعي، فيلزم على ذلك خروجه عن المسائل الأُصوليّة، إذ المفروض كون علم الأُصول هو الّذي يبحث فيه عن القواعد الّتي تقع في طريق استنباط الحكم.

وبعبارة أُخرى: أنّ المسألة الأُصوليّة وقاعدتها هي الّتي توجب العلم بمثل الطهارة الّتي هي مسألة فرعيّة مثلاً، لا ما هو مفادها إثبات نفس الطهارة كما تكون كذلك، لو قلنا بأنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء المتيقّن.

نعم؛ لو جُعلت الضابطة للمسألة الأُصوليّة هو البحث عن القواعد الّتي بعد استخراجها؛ تطبيقها على الموارد الجزئيّة كان مختصّة بالمجتهد، فحينئذ تدخل قاعدة الاستصحاب أيضاً في المسائل الأُصوليّة.

ضرورة؛ عدم المجال للمقلّد بإعمال الاستصحاب في الشبهات الحكميّة؛

---

(١) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١، مع اختلاف.

لما له من الشرائط الّتي هو عاجز عن إجرائها ورعايتها، بخلاف الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة، فإنّه لمّا كان غير مقيّد بالفحص ونحوه فهو والمجتهد سواء في إعماله فيها، ولكنّه يلزم على ذلك دخول قاعدة الطهارة في هذا العلم مع كونها من الفقه على ما جرى دأبهم في ذلك، ولذلك أضاف صاحب «الكفاية» على التعريف المزبور قيداً آخر، وهو عدم اختصاص القاعدة المبحوث عنها بباب دون باب[١] فافهم!.

[رُكْنَي الاستصحاب]

الجهة الرابعة: لا إشكال في أنّ للاستصحاب ركنين:

أحدهما: اليقين السابق.

والآخر: الشكّ، وهذا على مسلكنا في الباب من أنّ الاستصحاب عبارة عن جعل اليقين وأنّ التنزيل ناظر إلى نفسه دون المتيقّن واضح، وأمّا على مسلك شيخنا ﷺ فيحتاج إلى وجود شيء سابقاً وهو نفس المتيقّن، فعنده ﷺ أحد الركنين وجود نفس المتيقّن سابقاً لا اليقين[٢].

نعم؛ لابدّ من قيام طريق على ذاك المتيقّن يثبت التنجّز به من علم أو غيره من الطرق المعتبرة، كما في كلّ واحد من الموضوعات، أي تنطبق موضوعات الأحكام، فلابدّ من قيام الطريق كالخمر وغيرها عليه، وهكذا المستصحب، فاليقين يحتاج إليه من هذه [الجهة] لا من جهة كونه بنفسه ركناً في الاستصحاب،

---

(١) كفاية الأُصول: ٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٣/٧٩ و٨٠.

كما يدلّ عليه عبارة الرسالة أيضاً، ومنها يستكشف كون بناء الشيخ ﷺ على كون التنزيل ناظراً إلى نفس المتيقّن دون اليقين[١].

فكيف كان؛ نحن والشيخ ﷺ مشتركان في أنّ الاستصحاب لابدّ له من شكّ فعليّ.

ثمّ إنّه وقع الكلام في أنّه هذا الشكّ أعمّ من أن يكون فعليّاً ولو تقديريّاً بمعنى نفس اقتضاء الشكّ في بقاء الحالة السابقة وعدمه يكفي في تحقّق شرط الاستصحاب، ولو لم يكن فعلاً ملتفتاً إليه، أم لا بل لابدّ وأن يكون فعليّاً مطلقاً وإلّا فلو غُفل عنه لا مجرى للاستصحاب، والثمرة الّتي يرتّبون على ذلك هي جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الشكّ اللاحق، الّذي لم يكن ملتفتاً إليه قبل العمل وعدم جريانه، فبناءاً على التعميم قالوا: لا مجرى لها لكونها مسبوقة قبلُ بقاعدة الاستصحاب فلا يبقى محلّ لقاعدة الفراغ.

إذ ولو كان الشكّ ظهوره بعد الصلاة لمن صلّى غافلاً عن كونه شاكّاً في الطهارة حين الدخول فيها ـ مثلاً ـ مع كونه متيقّناً بالحدث سابقاً، إلّا أنّه لمّا كان بحيث لو التفت إلى حاله لشكّ، فهو قبلُ محكوم باستصحاب الحدث، فالعمل وقع باطلاً فلا يبقى موضوع لأن يصير ظهور هذا الشكّ بعد العمل مورداً لقاعدة الفراغ.

وأمّا بناءاً على كون المناط هو الشكّ الفعلي فلا مانع من جريانها، لأنّه بعدُ عدم كون الحالة السابقة ـ وهو تيقّن الحدث ـ تحت حكم شرعي لا ظاهري لعدم تحقّق الاستصحاب لفقد شرطه، ولا واقعيّ لعدم العلم فعلاً بالحدث حتّى يتوجّه

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢٣٣.

الأمر الواقعي بالطهارة مثلاً، فالحالة السابقة وجودها كالعدم، فالشكّ اللاحق يؤثّر أثره وتجري قاعدة الفراغ بالنسبة إليه.

فينبغي التكلّم في أنّ التفصيل المزبور هل يثمر شيئاً أم لا؟ **فنقول**: إنّ لنا صوراً ثلاثاً:

أحدها: أنّه أن يدخل المكلّف في العمل مع كونه شاكّاً فعلاً في أنّه متطهّر أم لا؟ مع سبق حاله بالحدث، فهذا لا إشكال في بطلان صلاته ظاهراً لكونه مأموراً بالطهارة بمقتضى الاستصحاب وليس حينئذ شكّه الباقي إلى بعد الفراغ مورداً لقاعدة الفراغ لاختصاصها بالشكّ الغير المسبوق بالشكّ حين العمل وقبله، وانصراف أدلّتها عن مثله، فهذا الشكّ، كأنّه هو الشكّ الّذي كان قبل العمل، فيجري بالنسبة إليه الاستصحاب الّذي مقتضاه الإعادة.

ثانيها: ما لم يكن مسبوقاً بالشكّ حين العمل لا بنفسه ولا بمنشأه، بل حدث العمل ابتداءً، كما لو كان دخوله في الصلاة مع اليقين بالطهارة أو الغفلة رأساً، ثمّ شكّ بعدها في إتيانها متطهّراً سواء كانت حالته السابقة الحدث أولا، فهذا الشكّ هو الّذي مورد لقاعدة الفراغ بلا كلام، لشمول أدلّتها وعدم المانع منها.

ثالثها: ما لو دخل في الصلاة ـ مثلاً ـ مع كونه متيقّناً بالحدث سابقاً، ولكنّه غفل عن كونه شاكّاً قبل العمل، ولكن كان بحيث لو التفت لشكّ، ثمّ صلّى فشكّ في أنّ صلاته وقعت مع كونه متطهّراً أم لا؟

فهذه هي الصورة الّتي محلّ الخلاف، فمن جعل الشكّ أعمّ من التقديري والفعلي يمنع عن جريان قاعدة الفراغ نظراً إلى كونه مركزاً للاستصحاب، فالصلاة مقطوع فسادها لكون الشخص محكوماً بالحدث، فليس للشكّ المتأخّر أثر حتّى

تشمله قاعدة الفراغ، بل هذا في الحقيقة هو الشكّ لو كان ملتفتاً إليه قبل العمل لمّا كان مورداً للقاعدة، بل حسب الفرض مورد للاستصحاب الّذي لازمه فساد العمل ظاهراً قطعاً، هذا غاية ما يمكن أن يذكر تقريباً للوجه المزبور.

ومن خصّصه بالشكّ الفعلي فقد جعل الشكّ الحادث مورداً للقاعدة لعدم مسبوقيّته بشكّ ولا حكم ظاهري منافٍ لها كما هو المفروض.

فنقول أوّلاً: لا إشكال في أنّ الكلام ليس من جهة التكليف الواقعي بحيث يقال بأنّه لمّا كان مثل هذا الشخص محدثاً واقعاً فيمنع ذلك عن جريان قاعدة الفراغ، بل تمام المنع من جهة الحكم الظاهري الثابت قبل العمل المتوجّه بالشكّ التقديري، فلنا أن نفرض كون الشاكّ متطهّراً واقعاً.

فحينئذ نقول: لا خلاف في أنّ هذا الشكّ الحادث مورد لقاعدة الفراغ ويشمله دليلها المختصّ بما لم يكن الشكّ مسبوقاً بالشكّ قبل العمل، والمفروض عدم الشكّ قبله، وأمّا الشكّ التقديري الّذي فرضنا كونه مورداً للاستصحاب قبل العمل فهو ليس ممّا هو المنصرف عنه من دليل قاعدة الفراغ.

ضرورة؛ كون المراد به الشكّ الفعلي وجعل مورد الاستصحاب أعمّ لا يوجب التوسعة في ما هو مورد القاعدة، بمعنى ليس يوجب ذلك أن لا تشمل القاعدة الشكّ الّذي مسبوق بالشكّ التقديري، بل انصرافه مختصّ بما هو الظاهر من الشكّ، وهو الفعلي.

وبالجملة، فشرط شمول القاعدة لهذا الشكّ الحادث بعد العمل موجود، كما لا يخفى، فلا يتعلّق به الاستصحاب أي بنفس هذا الشكّ أيضاً لحكومتها عليه.

وأمّا الشكّ التقديري الّذي كان قبلُ والاستصحاب تعلّق به، لا ربط له بهذا

الشكّ حتّى يضرّه ويمنع عن صيرورته مورداً للقاعدة، كما هو واضح.

إن قلت: إنّه بعد أن فرضنا تنجّز استصحاب الحدث قبل الصلاة، فما أُتي به من الصلاة محكوم بالفساد سابقاً فلا يحتاج أن يصير الشكّ الحادث مورداً للاستصحاب أيضاً، بل بمقتضى الاستصحاب الأوّل لا يبقى بعدُ مورد لقاعدة الفراغ، فيصير الشكّ اللاحق مؤثّراً.

قلت: قد مضى منّا سابقاً أنّه لا ريب في أنّ منجّز كلّ آنٍ مؤثّر بالنسبة إلى ذاك الآن، وأنّه لا يثمر بالنسبة إلى الآنات البعديّة، ولذلك لو انقلب فلا يوجب اشتغالاً بالنسبة إلى بعد الانقلاب، ولو لم يكن حين وجوده ممتثلاً.

ألا ترى! أنّ العلم الّذي هو أقوى المنجّزات لو فرضنا تعلّقه في الأمس بتكليف ولم يمتثل واليوم انقلب بالشكّ وتردّد أصل الاشتغال، فليس بلازم الإتيان بذاك التكليف أداءً أو قضاءً.

ضرورة، أنّ الوقت الّذي كان المنجّز موجوداً خرج فعلاً عن محلّ الابتلاء، ولا يمكن الآن امتثاله والآن الّذي الامتثال مقدور [فيه] والمنجّز غير موجود.

إذا ظهر ذلك تبيّن أنّ الاستصحاب الّذي كان قبل العمل موجوداً لا ربط له بالشكّ اللاحق، وإنّما هو منجّز وحكم ظاهري بالنسبة إلى السابق الّذي الآن خارج عن محلّ الابتلاء، وإنّما هو تعلّق بالشكّ الأمس ـ مثلاً ـ فكيف يمكن أن يمنع أن يصير الشكّ الحادث بعد العمل مشمولاً للقاعدة، وكون الشكّ اللاحق ـ على فرض التسليم ـ هو الشكّ السابق أيضاً ليس مانعاً لأن يصير الآن مورداً لحكم ظاهري آخر مخالف للأوّل.

فالحاصل: أنّ الحكم المتعلّق بالشكّ سابقاً ليس يغني عن حكم الشكّ فعلاً،

ولا يمنع أيضاً أن يصير هو مورداً لحكم آخر، فللشارع أن يقول: اليوم إبن على بطلان عملك، وغداً إبنِ على صحّة عملك الّذي صدر عنك الأمس، مع كون الحكمين ظاهريّين، وقد فرضنا أوّلاً أنّه يمكن أن يكون العمل في الواقع صحيحاً.

فانقدح أنّ التفصيل بين جعل الشكّ أعمّ أو اختصاصه بالفعلي لا ثمرة له، وما توهّم من جريان قاعدة الفراغ على الثاني، وأمّا على الأوّل فلا؛ مدفوع جدّاً، إذ اتّضح لك بما لا مزيد عليه أنّه ولو جعلنا الشكّ أعمّ وكون التقديري أيضاً مورداً للاستصحاب لا يمنع ذلك عن جريان القاعدة لتحقّق ما هو مناط جريانه[1] مع ذلك، كما لا يخفى.

هذا، بقي في المقام جهة أُخرى وهي أنّه ذكر شيخنا ﷺ أيضاً كلاماً آخر وأورد مثالاً هو المورد لجريان الاستصحاب وعدم جريان القاعدة، وهو ما لو فرضنا أنّه التفت إلى الشكّ أوّلاً قبل العمل من هو مسبوق بالحدث، ثمّ غفل ودخل في الصلاة، قال ﷺ: لا مجرى للقاعدة؛ لسبق الأمر بالطهارة[2]، وجعل ذلك من ثمرات اعتبار كون الشكّ فعليّاً.

وفيه، أوّلاً: بعد أن كان المفروض عدم التذكّر حين الدخول في العمل وعدم الأمر بالطهارة حينئذ ما الوجه في الحكم ببطلان عمله، وأين الأمر بالطهارة؟ إذ لا أمر ظاهراً مع الغفلة ولا واقعاً، إذ يمكن أن يكون الشخص في الواقع متطهّراً، فليس الوجه إلّا قاعدة الاشتغال وعدم جريان قاعدة الفراغ، لكونه مسبوقاً بشكّ قبل العمل الّذي فرض غفلته عنه لا سبق الأمر بالطهارة، إذ

---

(١) لكون الشكّ موجوداً وجداناً وعدم مسبوقيّته بشكّ آخر، فتأمّل! «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ٣/٢٥.

ليس هو قابلاً لأن يمنع عن جريانها، كما تقدّم بيانه.

وثانياً: مع الغضّ عن ذلك وتسليم كون السبق بالأمر الظاهري مانعاً عنها فنقول: بعد أن سقط الأمر الظاهري قبل العمل عن التأثير للجهل به والغفلة عنه، فهو يدخل في العمل غافلاً، مع عدم توجّه أمر به حينئذ لتحصيل الطهارة، فأين يبقى أمر قبل العمل حتّى يمنع عن جريان القاعدة، ظاهريّاً كان أم واقعيّاً؟

أمّا عدم الأوّل فواضح؛ ضرورة أنّ فعليّة الأمر الظاهري وتنجّزها موقوفة على العلم به، والمفروض أنّه حين الدخول في العمل جاهل محضاً، ولا يعقل أن يؤثّر أيضاً بوجوده الأوّلي، أي حال التوجّه بالنسبة إلى حال الغفلة.

وأمّا الثاني أيضاً؛ لا نعلم به، لاحتمال أن يكون واقعاً متطهّراً فانحصر المانع بما أفاده ﷺ من كون الشكّ مسبوقاً بعينه بالشكّ قبل العمل، ولهذا لا تجري قاعدة الفراغ ولا الاستصحاب، فهو لا يثمر بالنسبة إلى الشكّ بعد العمل شيئاً حتّى لو لم تكن القاعدة مجعولة الملزم لإعادة العمل لا الاستصحاب الّذي هو معدوم حين الدخول في العمل، بل الملزم قاعدة الاشتغال، فتأمّل!

[أقسام الاستصحاب]

الجهة الخامسة: في التقسيمات الّتي وقعت في الاستصحاب والأقوال المختلفة فيها حسب اختلاف الأقسام، ولقد أجاد شيخنا ﷺ أُستاد الكلّ في تنقيح هذه الجهة وضبط الآراء بحيث لا يشذّ عنها شيء ـ أعلى الله مقامه ـ والذي يهمّنا ذكره في طيّ البحث أُمور ثلاثة:

الأوّل: أنّه قد جعل من جملة الأدلّة الدالّة على عدم كون الاستصحابات

العدميّة محلّاً للخلاف اتّفاق الكلّ على استصحاب بعض الأُصول اللفظيّة من أصالة عدم القرينة، أو أصالة عدم النقل، وكذلك أصالة عدم النسخ.

وفيه: أنّه مع الغضّ عمّا أورد عليه شيخنا ﷺ ـ من أنّ حجيّة مثل هذه الأُصول لا ربط لها بباب الاستصحاب، بل إنّما هي من باب بناء العقلاء واستقرار سيرتهم على التمسّك بها في باب الظواهر ـ أنّ ذلك يتمّ لو كان الاستصحاب حجّة من باب الظنّ وحكم العقل به حتّى يكون مثبته حجّة، لأنّه لا خفاء في أنّ إثبات الظهورات مثل: ظهور لفظ العامّ في عمومه والمطلق على إطلاقه، أو بقاء اللفظ على معناه الحقيقي وغير ذلك ممّا هو من باب الظواهر ليس بقاء هذه الأُمور وثبوتها من آثار نفس أصالة عدم القرينة من المخصّص والمقيّد وغيرهما، بل هي من لوازمها العقليّة فحينئذ؛ حجيّة مثل هذه الظهورات إمّا من باب التعبّد العقلائي أو من جهة صيرورتها موجبة للظنّ بالمراد، فعلى كلٍّ تقديرهما من الملازمات للأصل المزبور.

فإن قلنا بأنّ بالاستصحاب تثبت الملازمات العقليّة بحيث يكون مرجع حكم العقل بالبناء على عدم القرينة إلى أنّه يتعبّد بظهور اللفظ أو أنّ ما يظهر من اللفظ بلا قرينة هو المراد فيتعبّد، فتصير حجيّة الأُصول المزبورة مستندة إلى الاستصحاب.

وإن قلنا بعدم إثبات اللوازم بالاستصحاب وإنّ ما يثبت به هي الآثار الشرعيّة بلا واسطة، وهذا من جهة استناد حجيّتها إلى الشرع الّذي لا تثبت بها الملازمات فالظهورات المذكورة لا تثبت بالأصل، كما لا يخفى، فافهم واغتنم!

الثاني: أنّه في مقابل التفصيل المذكور الّذي قد كان توهّم بعض بخروج

الاستصحاب في العدميّات خارجاً عن محلّ الخلاف، دعوى بعض آخر عدم جريانه في الأعدام الأزليّة.

وجه المنع: أنّه لا إشكال في أنّ الاستصحاب الّذي هو عبارة عن حكم الشارع بإبقاء ما كان، لابدّ وأن يكون المستصحب ممّا يكون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، وهذا لا يمكن إلّا في ما له اقتضاء الوجود والوضع، غايته أنّه لمانع ومزاحم لم يضعه الشارع، وأمّا في ما لم يكن له اقتضاء أصلاً فلمّا يستحيل الوضع أصلاً حينئذ فاستناد الرفع فيه إلى الشارع غلط، فلا يصدق الاستصحاب لفقد شرطه.

ضرورة أنّ الاستصحاب ليس إلّا ترتيب الآثار الّذي يفرض واقعاً للمشكوك فيه، وجعل مماثل الحكم الّذي له في الرتبة السابقة على الشكّ في حال الشكّ، فإذا فرضنا أنّه لا حكم واقعاً ولو احتمالاً لاستحالة أصل الإنشاء، فكيف يمكن القول بجعل مماثله في رتبة الشكّ، وكيف يفرض له مماثل؟

فالحاصل: أنّ العدم الأزلي الّذي لم يكن له مقتضي الوجود رأساً في الأزل، فلمّا ليس قابلاً لأن يتعلّق الوضع الشرعي به فلا يعقل استناد رفعه إلى الشارع أيضاً، فلا يتحقّق فيه شرط الاستصحاب الّذي هو عبارة عن جعل المماثل الّذي يتوقّف على احتمال وجود المثيل له، هذا ملخّص تقريب الإشكال.

والجواب عنه يظهر بعد تمهيد أمرين:

الأوّل: لا خفاء في أنّ لسان الأمارات وكذلك الاستصحاب هو جعل اليقين ورفع الشكّ إلّا أنّ الأوّل يثبت اليقين مطلقاً، بخلاف الثاني، فإنّ الاستصحاب ومفاد «لا تنقض» إثبات اليقين مع حفظ الشكّ.

وبالجملة: مفاد الاستصحاب هو الأمر بالبناء على اليقين في المشكوك فيه،

كما لا يخفى.

الثاني: أنّ متعلّق الشكّ في بقاء الشيء أمران:

أحدهما: بقاؤه على ما كان.

والآخر: احتمال انتقاض الحالة.

فإن كان المتعلّق موجوداً سابقاً فالمحتمل هو انتقاض الوجود وانقلابه بالعدم، وإن كان معدوماً فهو الانقلاب بالوجود، ومن المعلوم أنّ الّذي يضادّ اليقين هو الّذي يكون بالاستصحاب، لابدّ من البناء على عدم انتقاضه، ففي الأوّل لسان الاستصحاب هو البناء على عدم انتقاض الوجود، وفي الثاني عدم انتقاض العدم لا البناء على إبقاء العدم.

ضرورة أنّ هذا الاحتمال لا يضادّ اليقين، وقد ظهر أنّ الّذي يتكفّله الاستصحاب هو البناء على عدم انتقاض ما هو المضادّ لليقين لا الجهة الأُخرى.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ الشكّ في الأعدام الأزليّة لمّا كان محتمله أمران: بقاء العدم على حاله، وانتقاضه بالوجود، فحينئذ الاستصحاب الّذي يتعلّق به ـ بناءاً على ما ذكرنا ـ مفاده البناء على اليقين بعدم انتقاض العدم بالوجود بحيث يكون مركز الاستصحاب هو هذا الاحتمال.

ومن المعلوم؛ أنّ هذا الاحتمال لابدّ له من مقتضٍ، ضرورة أنّه لا يعقل تبدّل العدم بالوجود إلّا بعد تحقّق مقتضي الوجود، فما يتعلّق به الحكم الاستصحابي في الرتبة السابقة على تعلّقه، احتمال وجود المقتضي كليّاً موجود.

وبعبارة أُخرى: أنّ الشارع إذا يقول: إبنِ على عدم الانتقاض! فأمره هذا

بالبناء يرد على محتمل الانتقاض وهو يتوقّف على وجود المقتضي له، فالمقتضي الاحتمالي في الرتبة السابقة محقّق، كما لا يخفى، فتأمّل![1]

الأمر الثالث: أنّه يمكن استخراج قول بالتفصيل في باب الاستصحاب بين حال الإجماع وغيره من الحكم الشرعي إذا استفيد من الدليل اللفظي من جهة اختلاف المبنى في مسألة الوحدة المعتبرة بين القضيّة المشكوكة والمتيقّنة.

بيان ذلك: أنّه بناءاً على كون مناط الاتّحاد هو ما يستفاد من الدليل المثبت للحكم بأن يكون مفاد «لا تنقض» .. إلى آخره، وحدة المشكوك فيه مع المتيقّن من حيث الدليل المثبت للحكم؛ فحينئذ لا إشكال في أنّه يختلف على ذلك بحسب اختلاف ظاهر الدليل، فإذا كان الدليل ـ مثلاً ـ الماء إذا تغيّر ينجس، فإذا نجس الماء وتغيّر به، ثمّ زال تغيّره من قبل نفسه، فيجري الاستصحاب، إذ المفروض كون ظاهر الدليل أنّ الموضوع لنجاسته هو نفس الماء، وإنّما جعل التغيير وصفاً، بحيث لو زال لا ينقلب الموضوع، بل يزول حالٌ من أحواله الّذي لا يضرّ بالموضوع، كما في مطلق الموارد.

وأمّا لو كان لسان الدليل: أنّ الماء المتغيّر ينجس، فحينئذ يكون الظاهر كون التغيّر قيداً للموضوع، بحيث يحتمل كون موضوع الحكم مجموع الأمرين، فإذا زال التغيّر، إمّا أن يقطع بعدم بقاء الموضوع، وإمّا لا أقلّ من أن يشكّ فيه، ومن المعلوم أنّ مع رجوع الشكّ في الموضوع لا مجال للاستصحاب، وهذا

---

(١) وقد تعرّض لدفع الشبهة صاحب «الكفاية» في الحاشية، ملخّصه: أنّه لا يجب أن يكون المقتضي أزلاً موجوداً، بل يكفي لصحّة التنزيل إمكان قلب العدم بالوجود في ما يزال، الّذي لا يمكن ذلك إلّا مع تحقّق مقتضيه (حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٧٨)، فراجع! «منه ﷺ».

بخلاف ما لو كان الدليل المثبت للحكم الإجماع بحيث يكون طرف استكشاف الحكم الشرعي، وهذا هو المعبّر عنه باستصحاب حال الإجماع، كما أنّ باستصحاب حال الشرع وفيما لو كان الدليل المثبت العقل، يسمّى باستصحاب العقل، فإنّهم اصطلحوا في التسمية رعاية للدليل المثبت للحكم الأصلي.

فالحاصل: أنّ الحكم المستكشف لو كان بالإجماع، فحينئذ لمّا ليس يعرف أنّ معقد الإجماع أيّ شيء؟ بحيث تستكشف الخصوصيّات من أنّ موضوع الحكم فيما لو انعقد الإجماع على نجاسة الماء المتغيّر هو نفس الماء، والتغيّر من الأحوال، أم هو قيد والموضوع مركّب، فيصير الحكم من هذه الجهة من قبيل المجمل؛ لإجمال دليله، وذلك لإجمال الموضوع، فإذا لم يحرز حال الموضوع فلم يبق مجال للاستصحاب.

هذا؛ لو جعل مناط الوحدة هو رعاية الدليل، وأمّا لو جعل المناط نظر العرف فكلّما كان الموضوع باقياً في نظرهم، وذلك ربما يختلف، بحيث أن يكون الموضوع في نظرهم في مثل «الماء المتغيّر نجس» باقياً، ولو كان ظاهر الدليل القيديّة. فعلى هذا؛ لمّا لا فرق بين المثالين وليس رعاية الدليل لازماً ولا يتوقّف عليه جريان الاستصحاب، فلم يبق الفرق بين حال الإجماع وغيره، فكلّما كان الموضوع عند العرف باقياً مع زوال وصف من أوصافه يجري الاستصحاب، وإذا لم يكن كذلك بل يرون الموضوع متغيّراً؛ فلا سبيل إليه.

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّ الالتزام بالتفصيل المذكور مبنيّ على كون البناء في الموضوع في باب الاستصحاب على الدقّة، ورعاية حال الدليل والخصوصيّات المستفادة منه، وأمّا على البناء على المسامحة فلا مجال له.

فحينئذ يورد على شيخنا ﷺ بأنّه كيف التزم بالتفصيل بين دليل العقل

والشرع، فأنكر استصحاب حال العقل بخلاف حال الشرع[١]، مع أنّ هذا لا يتمّ إلّا على المبنى الّذي ذكرناه، أي على أن يكون البناء على الدقّة.

وأمّا على المسامحة؛ فحينئذ لا فرق بين الأمرين، إذ ولو كان موضوع حكم العقل الصدق الضارّ ـ مثلاً ـ ولكن يمكن أن يكون الضارّ في نظر العرف من الأحوال، بحيث لا يراه دخيلاً في الموضوع، ولذلك يجري الاستصحاب ويتحقّق موضوع «لا تنقض اليقين بالشكّ» وشرطه، وربّما يكون الوصف في نظرهم من القيود، ولو كان الدليل هو الشرع بحيث يرون الموضوع بنفسه منقلباً بزوال مثل الضارّ ونحوه؛ فحينئذ لا مجرى للاستصحاب؛ لعدم تحقّق الشرط.

وهذا لا ربط له بمسألة عدم حكم العقل وإدراكه إلّا مع الإحاطة بجميع الخصوصيّات، إذ ليس الغرض استصحاب حكم العقل حتّى يقال بأنّه لا يتصوّر الشكّ بالنسبة إلى حكمه وموضوعه، بل المقصد استصحاب نفس الحكم الشرعي الثابت بتوسّط حكم العقل، وبعد البناء على كون الاستصحاب الثابت من ناحية الشرع المناط في وحدة الموضوع بنظره هو العرف.

وبالجملة؛ نحن نستصحب حكم الشارع لا حكم العقل الّذي لا ترديد فيه، فعلى كون ملاك وحدة القضيّة المشكوكة والمتيقّنة هو: لا ينبغي الفرق في الاستصحاب بين حال الشرع والعقل، وأمّا بناءاً على كون الملاك نفس الدليل، وبعبارة أُخرى: ليس على المسامحة، فحينئذ وإن كان لازمه الفرق بين الأمرين إلّا أنّه لابدّ من الالتزام بمثله والتفصيل بين حال الإجماع وغيره، كما عرفت توضيحه.

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى التفصيل الّذي أفاده ﷺ بين حال العقل

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢١٥ ـ ٢٢٠.

والشرع مزيداً على ما ذكرنا، فنقول: بعد أن أشار ﷺ في طيّ كلامه إلى مقدّمتين:

إحداهما: أنّه لا حكم للعقل إلّا بعد أن يحيط بجهات الموضوع تفصيلاً، وغيرها من الخصوصيّات ممّا لها المدخليّة في المصلحة والمفسدة، ولذا لا يعقل الشكّ فيه، فإمّا أن ترى المصلحة موجودة مع عدم مزاحم لها فيحكم بالحسن، وإلّا فيحكم بالقبح، والترديد والشبهة ليس له.

ثانيهما: أنّ الشكّ في حكم العقل لمّا لا يعقل في نفسه، فإن تصوّر له في وقت ترديداً فيرجع إلى الموضوع وأنّ الملاك لحكمه الّذي هو بمنزلة الموضوع له، هل هو بماله من الخصوصيّات باقٍ أم لا، مثل ما لو حكم سابقاً بحسن الكذب النافع فيستحيل أن يشكّ في وقت في ما حكم من حسنه، بل لو تردّد فيرجع إلى بقاء نفعه الّذي هو المتمّم لملاك حكمه أم لا؟

فأيضاً لا حكم له حينئذ، إذ لا يعقل مع الشكّ في وجود الموضوع وأجزائه[1].

فحاصل المقدّمتين عدم مجال للشكّ في حكم العقل[2] ولا في موضوعه، أمّا الأوّل؛ فلما عرفت من أنّه إمّا أن يرى مناط حكمه فيحكم، وإمّا أن لا يراه موجوداً فلا حكم له قطعيّاً.

وأمّا الثاني؛ فأيضاً لا يرجع الشكّ فيه إلى محصّل، مثلاً إذا شكّ في كذب بأنّه نافع وباقٍ على نفعه أم لا، فلا يمكن أن يوجد بذلك شرط الاستصحاب وموضوعه، بأن يقال: إنّ هذا الكذب كان سابقاً حراماً والآن نشكّ فيه

---

(١) اُنظر! فرائد الأُصول: ٣/٢١٥ ـ ٢٢٠.

(٢) فالشبهة الحكميّة في الأحكام الفعليّة لا تتصوّر أصلاً، ولكنّ الشبهة الموضوعيّة وإن كانت تتصوّر إلّا [أنّها] لا تنتج شيئاً، فتأمّل! «منه ﷺ».

فنستصحب، إذ موضوع حكمه هو عنوان النافع لا الكذب، ومن المعلوم أنّ الشكّ حينئذ في بقاء أصل الموضوع.

فأفاد ﷺ أنّه على هذا ففيما لو كان الدليل المثبت للحكم الشرعي هو العقل لا يجري الاستصحاب بالنسبة إليه؛ ضرورة أنّه بعد أن كان واسطة ثبوت حكم الشرع هو العقل، فالشكّ في موضوع حكم العقل يكون شكّاً في موضوع حكم الشرع أيضاً، إذ المفروض اتّحاد الملاك والموضوعين[1].

واعترض عليه بعض المحشّين بأنّه وإن كان الشكّ بالنسبة إلى حكم العقل، وموضوعه بنفسه لا يتصوّر ولا يجري الاستصحاب فيهما، ولكن يمكن تحقّق الشكّ بالنسبة إلى الحكم الشرعي المتوسّل به، إذ يمكن أن يكون العقل أدرك إجمالاً ملاك حكم الشرع، بحيث لو زال بعض الأوصاف عن الموضوع الّذي في نظر العقل من قيود الموضوع ولها المدخليّة فى ثبوت الحكم وبقائه، إلّا أنّه لمّا يحتمل أن يكون ذاك الوصف عند الشرع وبالنسبة إلى ملاك حكمه من الأُصول الّتي ليس لها مدخليّة في موضوعيّة الموضوع، بل الشكّ بالنسبة إليه يرجع إلى الشكّ في بقاء نفس الحكم الشرعي وزواله، فحينئذ لمّا يتحقّق بالنسبة إليه شرط الاستصحاب، والمفروض أنّ تشخيص الموضوع بنظر العرف، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الحكم الشرعي المستكشف[2].

وأمّا احتمال أن يكون الوصف الزائل من قيود الموضوع، فزواله يوجب الشكّ في أصل الموضوع، فلا يضرّ شيئاً بعد تحويل أمر الموضوع إلى العرف،

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢١٦.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٧٧ و ١٧٨.

وعلى ذلك؛ لا فرق بين أن يكون الدليل الكاشف عن حكم الشرع العقل أو الأدلّة اللفظيّة الشرعيّة، وإن كان المناط في وحدة الموضوع وبقائه على رعاية لفظ الدليل مع الدقّة العقليّة، فلا مجال للتفصيل بين الدليل اللفظي والعقلي[1] أيضاً.

هذا ملخّص الإشكال عليه؛ فنقول: إنّ ما أفاده شيخنا ـ من كون مرجع الشكّ في بقاء الضرر للصدق إلى الشكّ في بقاء أصل الموضوع من عنوان المضرّ لكون حكم العقل تعلّق بهذا العنوان، فليس الشكّ بقاء الحكم أو حال ممّا هو نفس الموضوع ـ إنّما يتمّ في مثل الماء المتغيّر الّذي يكون الوصف من عوارض الذات، فيمكن تقيّد الذات به، فيصير الموضوع مركّباً.

وأمّا في مثل الصدق الضارّ الّذي يحكم العقل بقبحه، أو الكذب النافع الّذي يحكم بحسنه، فلا يتصوّر التقييد بالنسبة إلى الوصفين، إذ الصدق وكذا الكذب علّتان للضارّ والنافع ومقدّمتان لهما، فلا يعقل التقيّد بالنسبة إليهما؛ ضرورة أنّه

---

(١) أقول: الّذي يستفاد من مقالة شيخنا في طيّ جواب: إن قلت، أنّه في ما لو كان الدليل العقلي لا مجال رأساً إلى إيكال أمر تشخيص الموضوع إلى العرف، بل حينئذ لا محيص عن جعل المناط هو الدقّة، فيرجع الشكّ كليّاً إلىٰ بقاء الموضوع، وإنّما التشخيص إلى العرف في غير الدليل العقلي

ضرورة أنّه بعد تسليم كون الشكّ في حكم العقل راجعاً إلى الشكّ في موضوعه، والمفروض أنّ ما هو الموضوع لحكمه بعينه هو الموضوع لحكم الشرع الثابت بتوسّطه، فحينئذ كيف يبقى المجال لإنكار كون المرجع ولو بالنسبة إلى حكم الشرع إلى بقاء الموضوع كليّاً؟ فكما أنّه عند الشكّ؛ العقل بالنسبة إلى موضوع حكم نفسه ينفي بقاءه، فهكذا بالنسبة إلى موضوع حكم الشرع.

فعلى هذا لا سبيل لأن يقال بأنّ العقل عند الشكّ ينفي ملاك حكم نفسه فقط لا ملاك حكم الشرع، بل بالنسبة إليه حاله لا أدري الّذي مرجع كلام المستشكل إليه، ولقد أجاد في ما أفاد، فراجع! وتأمّل! «منه ».

يلزم حينئذ تقيّد المقدّمة بذي المقدّمة، فيلزم أن تقع المقدّمة في الرتبة المتأخّرة عن نفسه، ففي مثل هذه الأُمور لابدّ من أن يجعل الوصف جهة تعليليّة للحكم لا جهة تقييديّة، فإذا صار جهة تعليليّة فيخرج عن حقيقة الموضوع، إذ لا يعقل [أن تكون] علّة الحكم على موضوع جزءً له، بل العلّة كليّاً خارجة عن الموضوع.

فعلى هذا؛ الشكّ في بقاء الضرر أو النفع لا يرجع إلى نفس الموضوع، بل إلى بقاء الحكم، وإلّا الموضوع الّذي هو ذات الكذب والصدق مقطوع بقاؤهما.

نعم؛ يرجع الشكّ إلى بقاء الذات التوأم مع الضرر والنفع، ولكنّ التوأميّة ليست وصفاً يوجب تقييداً بالنسبة إليها حتّى يكون ذلك موجباً لقصور في الذات في تأثيره، فيلزم تغيّر الموضوع، وأمّا عدم تأثيرهما فعلاً إلّا مع الانضمام بالعلّة ليس ذلك أيضاً موجباً لتركّب الموضوع، كما لا يخفى.

ونزيدك توضيحاً: أنّه من المسلّم عند الشيخ ﷺ أنّه فيما لو كان لسان الدليل «الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[1] يجري الاستصحاب حتّى بعد زوال التغيّر[2]، إذ الموضوع حينئذ ذات الماء، فبزوال التغيّر لا ينقلب الموضوع، بل لا شكّ فيه، بخلاف ما لو كان عنوان الموضوع الماء المتغيّر، فحينئذ لمّا كان ظاهر القضيّة التقيّد، فزوال الوصف موجب لتغيّر نفس الموضوع.

والفرق بين المثالين وسرّ هذا التفصيل هو أنّه إذا بنينا على كون ظاهر القضيّة الشرطيّة هو العليّة، وأنّ التغيّر علّة لعروض النجاسة على الماء، فيتحقّق هنا أُمور ثلاثة: موضوع، وهو ذات الماء، وعلّة، وهي التغيّر، وحكم، وهو النجاسة،

---

(١) وسائل الشيعة: ١/١٥٨ الحديث ٣٩١، مع اختلاف يسير.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٤٥٣ و٤٥٤.

وليس أحدها مقيّداً بالآخر.

بمعنى: أنّه كما أنّ الموضوع ليس مقيّداً بالحكم، كذلك ليس مقيّداً بالعلّة في عالم التأثير والسببيّة الذاتيّة، وذلك؛ لأنّه لو قيل مثلاً: إذا جاءك زيد فأكرمه، فزيد الّذي هو الموضوع ليس في تأثيره الذاتي واقتضائه للإكرام عليه مقيّداً بالمجيء، بل من هذه الجهة لا إطلاق ولا تقييد، وإنّما عدم ثبوت الإكرام له في ظرف عدم المجيء لضيق في ناحية الحكم بنفسه؛ لكونه مقيّداً بالمجيء ومعلّقاً عليه، وإلّا فزيد في كلا الحالين ذاته على ما عليه من الاقتضاء بلا فرق، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الموضوع في القضيّة الشرطيّة مقيّد وضيّق في نفسه، بل هو مهمل لا إطلاق ولا تقييد فيه، وإنّما الضيق من ناحية المحمول، لكونه معلّلاً بأمر خارجي لا يحدّد الموضوع، بل إنّما يضيّق دائرة الحكم ولا يتلوّن بلون الحكم، وهكذا عليه ليس قابلاً لتقييده؛ إذ الموضوع يفرض مفروغ الوجود.

ثمّ إذا تحقّقت فيه العلّة المقتضية للحكم فيحكم عليه بالعلّة، فعدم شمول الحكم لغير حال ثبوت العلّة لنقص في نفسه لا لأنّ الموضوع محدود.

ونظير ذلك حال المقتضي والمانع، إذ لا ريب في أنّ المقتضي في تأثيره الذاتي ليس مقيّداً بعدم المانع حتّى يكون له المدخليّة فيه، بل المانع يمنع عن ظهور الأثر فعلاً، ولكن ليس ذلك موجباً لأن يتحدّد المقتضي بالمانع وعدمه فالمقتضي في ظرف عدم المانع الموجب لظهور الأثر فعلاً بعينه هو الّذي يكون مقروناً بالمانع، ولا انقلاب ولا تغيّر فيه، وقد أوضحنا تحقيق هذا الأمر في باب الأقلّ والأكثر عند بيان أنّ الأجزاء في تأثيرها الذاتي ليست مشروطة بالاجتماع.

وبالجملة؛ العلّة حالها غير الوصف الّذي يتلوّن به الموصوف ويتقيّد به، بل

كلّما جعل شيء علّة لأمر لابدّ من أن يكون هو أمراً خارجيّاً غير مقيّد بـه ذات الموضوع، كما اعترف به شيخنا ﷺ في القـضيّة الشـرطيّة الّـتي هـي المسـاوق للعليّة[1]، وقد أشرنا نحن إلى سرّه.

إذا ظهر ذلك فنقول: لا فرق فيه بين العلل اللفظيّة والعقليّة، بمعنى: كما أنّ العلّة الواقعة في حيّز الدليل اللفظي لا تقتضي التقييد، فهكذا في علل الأحكـام العقليّة، حيث إنّ المناط المذكور متحقّق فيها أيضاً، فإذا حكم العقل بقبح الصدق الضارّ ـ مثلاً ـ أو حسن الكذب النافع، فموضوع حكمه الّذي هو الصدق والكذب غير مقيّد بالعلّتين، وإنّما هما مقدّمتان[2] لهما، وقد أشرنا إلى أنّه يستحيل أن تتقيّد المقدّمة بذيها، فذات الصدق والكذب لا يتقيّدان بالأمرين، بل إنّما يوجبان ضيقاً في ناحية الحكم، كما أوضحناه في المثال.

فالحاصل: أنّه كلّ ما يلتزم به شيخنا ﷺ فيما لو كان الدليل الشـرعي مـثل «الماء إذا تغيّر».. إلى آخره، حيث يجري فيه الاستصحاب ولو بعد زوال التغيّر؛ فهكذا لابدّ من أن يلتزم به في العلّة العقليّة من أنّها لمّا كانت خارجة عن الموضوع فعند زوالها لا يوجب تغيّراً في نفس ما هو الموضوع، فـالشكّ فـي بـقاء العـلّة وعدمها لا يرجع إلى الشكّ في الموضوع، بل إنّما هو في الحكم والموضوع في

---

(١) فرائد الأُصول: ١/٢٥٧ ـ ٢٦٠.

(٢) والأمر والنهي العقليّان المتعلّق بهما، أي حكم العقل بالحسن والقبح وإن كان يصير على هذا مقدّميّاً، إلّا أنّه لا محذور فيه إذ أوّلاً أنّ هذه المقدّمة ليست من المقدّمات المعروفة، بل إنما هي من قبيل المقدّمة للغاية والغرض من مطلق الأفعال الّتي لا ينافي كون ذيها نفسيّاً صوريّاً، وثانياً مع التسليم لا يضرّ شيئاً؛ إذ للعقل أيضاً أوامـر مـقدّميّة، كـما لا يـخفى؛ «منه ﷺ».

الحالتين ـ أي وجود العلّة وعدمها ـ واحد، إلّا أنّه لا يمكن استصحاب الموضوع العقلي في نفسه أو لأجل حكمه، لأنّ العقل إمّا أن يرى موضوعه وجداناً فيحكم، وإلّا فلا، ولكن لا مانع من استصحاب الحكم الشرعي الثابت بتوسّطه؛ إذ المانع لا يتصوّر له إلّا من جهة توهّم انقلاب الموضوع وقد عرفت دفعه.

فحينئذ؛ ولو جعلنا المبنى في باب الاستصحاب على الدقّة في بقاء موضوعه لا المسامحة، أيضاً يجري الاستصحاب مطلقاً ولا وجه للفرق بين حال العقل والشرع، كما أنّه لا وجه للتفصيل بناءاً على المسامحة العرفيّة أيضاً، إذ قد ظهر لك أنّ الموضوع أي الدقّة باق بعينه، فتأمّل! فإنّ ما أفاده ـ دام ظلّه ـ بالنسبة إلى المقتضي والمانع مسلّم، ولكنّه بالنسبة إلى العلّة التامّة الّتي محلّ الكلام؛ إذ العقل إذا يرى شيئاً علّة تامّة للحسن أو القبح فيحكم أو ينهى فكيف يمكن أن يقال: إنّ القصور فيه أيضاً راجع إلى الحكم؟ مضافاً إلى أنّ تمام العلّة في الأحكام العقليّة هي تمام الموضوع، حتّى أنّ في المثالين يمكن الدعوى بأنّ الكذب والصدق بالنسبة إلى علّة الحسن والقبح كالحجر الموضوع في جنب الإنسان، فتدبّر!

ثمّ إنّهم ذكروا تفصيلات أُخر في باب الاستصحاب وجعلوا جملة منها ممّا أُقيم الإجماع على حجيّته، ولا وجه لهذه الدعوى أبداً، بل الإنصاف ـ كما أفاده شيخنا ﷺ ـ أنّ جميع أقسامه محلّ للكلام ووقع الخلاف فيها.

نعم؛ أوجه التفصيلات، التفصيل بين الطهارات الثلاث مع غيرها من سائر الاستصحابات الموضوعيّة والحكميّة مطلقاً، فإنّ الظاهر أنّ كلّ من دوّن كتاباً في الفقه قديماً وحديثاً ذكر الفروع الثلاثة المعروفة من أنّ من تيقّن الحدث وشكّ في

الطهارة تطهّر، ومن تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث بنى على الطهارة إلى آخره، فالمسلّم عند الفقهاء حجيّة الاستصحاب بالنسبة إلى الوضوء، والغسل، والتيمّم، والعجب أنّه كيف لم يتعرّضوا لهذا التفصيل مع كونه أقرب، بل لا شبهة فيه؟ فتأمّل! فإنّه يمكن أن يكون التزامهم بهذه الفروع من جهة الروايات، كما هو مورد روايات زرارة[1] لا لإجراء الاستصحاب فيها.

[في حجيّة الاستصحاب]

إذا تبيّنت هذه الأُمور فنشرع في المقصد وهو حجيّة الاستصحاب في الجملة، فنقول: بعد ما عرفت من الاختلافات في جميع أقسام الاستصحاب فالتمسّك بالإجماع لحجيّة الاستصحاب في المسألة لا سبيل إليه، إلّا أن يقال: إنّ من مجموع الأقوال والتفاصيل يستكشف حجيّة الاستصحاب إجمالاً، نظير مسألة اختلاف الروايات في الدعاء في صلاة الميّت، حيث إنّهم استفادوا منها اعتبار دعاء في الجملة، فهكذا يقال من الأقوال المختلفة في الاستصحاب وذهاب كلّ جماعة إلى حجيّة قسم منه يستفاد قيام الإجماع عليه إجمالاً.

ولكن مع الغضّ عمّا في أصل هذه الدعوى أنّ ما ذكر يفيد إذا كان للإجمال المذكور قدر متيقّن فيؤخذ به في مقام العمل، ومع هذا الاختلاف العظيم في جميع أقسامه بحيث يكون الأمر دائراً بين النفي والإثبات، من أين يمكن استفادة القدر المتيقّن؟

وأمّا حكم العقل فأيضاً فيه: أنّ مع ثبوت الاختلاف من مثل هؤلاء الأعاظم

---

(١) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١ و ٣/٤٧٧ الحديث ٤٢٢٤.

في باب الاستصحاب لا محلّ لدعواه، كما لا يخفى، وكذلك بناء العقلاء لا موقع للاستدلال به؛ لعدم ثبوته.

وبالجملة: الملازمة الظنيّة بين الحدوث والبقاء أوّلاً غير ثابتة، كما اشتهر من أنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم، وعلى فرض ثبوتها لا دليل على حجيّتها شرعاً.

نعم؛ في مسألة بناء العقلاء لو استقرّ فتتمّ حجيّتها وليست الآيات الناهية قابلة للردع عنها، وذلك لما أوضحنا في بحث حجيّة خبر الواحد في وجه عدم القابليّة.

وحاصله: أنّ الآيات الناهية بين طائفتين:

إحداهما: ما يكون لسانها لسان الأصل من عدم جواز العمل بغير علم، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾[1] حيث إنّ مفادها عدم جواز متابعة غير العلم والعلمي، وليست متكفّلة لبيان الموضوع والصغرى، بل هي حكم كلّي في مقام بيان كبرى كليّة.

فحينئذ نقول: إنّ حجيّة الاستصحاب إمّا هي من باب الظنّ، بحيث إنّ العقلاء قاطعون[2] بحجيّة مثله، فالآية ليست قابلة للردع، بل البناء المستقرّ حينئذ

---

(١) الإسراء (١٧): ٣٦.

(٢) من جهة بنائهم على كون الظنّ بالبقاء بمنزلة العلم به، وإنّما حجيّته من جهة إراءته الواقع فيجعلون هذه الإراءة الناقصة تامّة لتتميمهم كشفه.
فعلى هذا؛ يصير هذا الدليل ممّا يتكفّل لبيان الموضوع، حيث إنّ مفاد السيرة حينئذ يصير أنّه أيّها المستصحِب! أنت عالم، فالآيات الناهية العامّة غير قابلة للردع، بل لابدّ حينئذٍ من قيام دليل خاصٍّ يثبت عدم حجّية هذا الظنّ، كما لا يخفى؛ «منه ﷺ».

حاكم عليها، إذ المفروض أنّ العقلاء قاطعون بحجّيته ويرون أنفسهم عالمين بمفاد الاستصحاب في موارد جريانه.

وبالجملة؛ لمّا كان لازم حجيّته وأماريّته تتميم كشف الظنّ وجعله بمنزلة العلم فلا ينافي ذلك الآية أصلاً.

والأُخرى: ما لسانها عدم الاعتماد بالظنّ، مثل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً** ﴾[1] وهي غير قابلة للردع، إذ غاية مدلولها أنّ الظنّ في حدّ نفسه لا يقتضي الإراءة وإثبات الحقّ نوعاً، وهذا لا ينافي أن يتحقّق فيه المقتضي من الخارج في خصوص مورد كما هو المفروض، إذ بناء العقلاء يحدث الاقتضاء فيه بعد استقراره منضمّاً بعدم الردع.

وإن كان الوجه في حجيّته هو التعبّد العقلائي لا لكونه مورثاً للظنّ ولازم ذلك بقاء الظنّ على ما كان عليه، فيصير حال الاستصحاب حينئذ مثل ما لو بني على حجّيته من جهة الأخبار فيقع التعارض بين الآيات وما يدلّ على حجيّته مثل «لا تنقض اليقين [أبداً] بالشكّ»[2] حيث إنّ مفاد هذا الدليل هو جعل اليقين مع حفظ الموضوع، أي في ظرف وجود الشكّ، فتقع المعارضة بين التعبّد العقلائي، فهذا مثل الدليل الشرعي المثبت لحجيّته؛ إذ المفروض الموضوع للآيتين حينئذ ثابت، فتأمّل[3]!

---

(١) النجم (٥٣): ٢٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١.

(٣) التنظير من حيث إنّ مفاد السيرة حينئذ إثبات حجيّة الظنّ من حيث كونه أصلاً لا أمارة، فلمّا كان ـ على هذا ـ الموضوع بحاله باقياً فموضوع الآيات الناهية ثابت، فتكون حينئذ

وبالجملة؛ فبعد أن ظهر أنّ الصغرى من حكم العقل وبناء العقلاء غير محقّق والإجماع أيضاً سمعت الكلام فيه.

[الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب]

فالّذي ينبغي التمسّك به الأخبار الخاصّة.

منها: المضمرة الأُولى لزرارة على الترتيب الّذي ذكره شيخنا ﷺ[1]، ولابدّ من البحث في فقه الحديث أوّلاً فنقول: إنّ قوله: «الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان [عليه] الوضوء أم لا؟»[2].

فالظاهر من هذه القضيّة أنّ المسؤول هو ناقضيّة هذه المرتبة من النوم، لا أن يكون هو السؤال عن المصداق، بحيث يكون غرض السائل رفع الشكّ بالنسبة إلى أماريّة الخفقة للنوم الّذي ليس إلّا هو نوم القلب، بل الظاهر أنّه كان عنده مسلّماً أنّ هذه من مراتب النوم، وإنّما شكّ في ناقضيّته من حيث إنّ النوم الّذي هو ناقض هل ناقضيّته تشمل هذه المرتبة أيضاً أم لا؟ ولذا قال: «الرجل ينام».. إلى آخره، وقرّره الإمام عليه السلام أيضاً بأنّه «قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن».

فالحاصل: أنّ الشبهة ممحّضة للمفهوميّة لا الموضوعيّة، إذ ليست الشبهة المفهوميّة هي الّتي يكون مفهوم اللفظ مجهولاً رأساً، بل الجهل بحدّ المفهوم المعبّر

➲ قابلةً للردع وتصير حاكمة على السيرة، لكون حجيّتها موقوفة بعدم الردع، ولا يحتاج إلى الردع بالعنوان الخاصّ، كما كان كذلك على الأوّل، فافهم! «منه ﷺ».

(١) فرائد الأُصول: ٣/٥٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١.

عنه بالشكّ في الصدق أيضاً من أقسام الشبهة المفهوميّة؛ إذ حدّ المفهوم ومرتبته أيضاً من شؤونه، وليس كلّ مفهوم إلّا ربّما يشكّ في حدّه، مثل الماء الّذي أوضح المفاهيم ربّما ينتهي الشكّ إلى مرتبته وحدّه، كما لو اختلط بالتراب مع صدق إطلاق الماء عليه أوّلاً إلى حدّ يشكّ فيه أنّه من المطلق أو المضاف.

فهكذا جميع المفاهيم الّتي منها النوم، وقد فرض له مراتب، كما يستظهر من الرواية أيضاً، حيث قد أشرنا إلى تقرير الإمام عليه السلام ورفع الشكّ من حيث المفهوم، فأجاب عليه السلام: «إذا نامت العين والأُذن والقلب فقد وجب الوضوء»[1].

وأمّا الفقرة الثانية؛ وهي أنّه قال: قلت: «فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم»؟ قال عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام»[2] فظاهر مراده أنّه بعد أن علم من مراتب النوم هو نوم الأُذن بمعنى أنّه مضافاً إلى الأمر السابق ـ أي نوم العين ـ حصل له حال واشتدّت المرتبة حتّى لا تسمع أُذُنه أيضاً، لأنّه إذا يُحرّك في جنبه شيء الملازم ذلك لارتفاع صوت خفيّ فلا يدرك هذا الصوت، فسئل أنّ هذه المرتبة ـ أي نوم العين والأُذن ـ هل ينقض الوضوء أم لا؟ فأجاب عليه السلام بأنّه «لا» .. إلى آخره، فيرجع الشكّ حينئذ إلى الشكّ في المفهوم لكون السؤال عن حدّ الناقض.

فيشكل الأمر من جهة أنّه لابدّ حينئذ من أن يرفع عليه السلام الشكّ عن المفهوم، كما أنّ اللازم يكون ذلك في جميع المفاهيم المشتبهة، فيجب على الإمام عليه السلام ونائبه أن يزيل الشبهة عن نفس المفهوم[3]، مع أنّه عليه السلام قرّر الشكّ حيث أجاب عليه السلام

(١ و ٢) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١.

(٣) بل لا يتصور الشكّ بالنسبة إلى المفهوم أصلاً حتّى يكون مورداً للاستصحاب؛ ضرورة أنّ

ببيان الحكم وبقاء الطهارة الّتي هي المرادة من الوضوء؛ لأنّ نفسه أفعال خارجيّة غير قابلة للبقاء وإنّما قابليّة البقاء في أثرها.

فعلى هذا؛ لابدّ من أن يجعل الشكّ بحيث يرجع إلى المصداق، بأن لا يكون السؤال عن حدّ الناقض بل عن أنّه هل نوم الأُذن أمارة إلى الناقض أم لا ليصحّ الجواب من بيان الحكم؟ إذ حينئذ يكون السؤال عن أنّه إذا شُكّ في تحقّق الناقض هل الطهارة ترتفع أو باقية؟ فيناسب الجواب بتعيّن الوظيفة وبيان الحكم الشرعي.

ولكنّه؛ يوجب الإشكال من جهة أُخرى وهي: أنّه لمّا يصير الشكّ حينئذ من باب السبب والمسبّب، ضرورة أنّ الشكّ في حدوث النوم الّذي يوجب زوال الطهارة، فاللازم تطبيق الأصل على السبب لا المسبّب، فلا يناسب قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» بل ينبغي أن يقال: فإنّه على يقين من عدم النوم، حتّى تنطبق الكبرى على السبب، إذ مادام الأصل السببي موجوداً لا تصل النوبة بالمسبّبي كما هو المسلّم.

فالحاصل: أنّه على كلّ تقدير يلزم إشكال في الحديث.

ويمكن دفع الثاني بأحد التقريبين:

أحدهما: البناء على كون الطهارة ونحوها من الأُمور الواقعيّة لا الأُمور المجعولة الاعتباريّة كالملكيّة والجزئيّة وأمثال ذلك، بل هي من الأُمور التوليديّة الواقعيّة وأسبابها كذلك، وإنّما الشارع بالإنشاء كشف عنها وأخبر عن سببه، فحينئذ إذا يصير الترتّب والسببيّة بين الطهارة وأسبابها وموانعها ترتّباً خارجيّاً،

➲ الأمر فيه دائر بين الوجود والعدم، فبقاء اللفظ على معناه وعدمه لا معنى له إلّا من جهة النقل؛ «منه عفي عنه».

فلا محيص عن تطبيق الأصل على المسبّب؛ إذ المفروض على هذا عدم ترتّب أثر شرعي على السبب، حتّى ينطبق عليه الأصل، بل الأثر عقليّ محض بعد أن جعلنا الطهارة من الأُمور الواقعيّة، كما لا يبعد ذلك، وقد ذهب إليه جماعة أيضاً، ويشعر به التعبير عنها بالنور المراد به كونه موجباً لصفاء القلب[1]، ومن المعلوم أنّ هذه أُمور واقعيّة، فتأمّل!

ثانيهما: بأن يقال: الظاهر من قوله عليه السلام: «حتّى يستيقن أنّه قد نام» أنّه إنّما يطبّق الإمام عليه السلام الأصل على نفس السبب دون المسبّب، ويدلّ على ذلك قوله عليه السلام في فقرة أُخرى أيضاً: «حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن» أي النوم.

فالمستفاد من القضيّتين في جواب سؤاله من أنّه «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» لمّا يكون السؤال عن الشكّ في تحقّق النوم فيناسبه الجواب بعدم الاعتناء به حتّى يتيقّن بتحقّقه، فهذا إجراء الاستصحاب في نفس المشكوك فيه الّذي [هو] مورد السؤال أيضاً.

ويبقى الكلام في الكبرى؛ حيث إنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» تطبيق الأصل على الطهارة، ولكن لمّا لا شكّ في أنّ إبقاء لفظ الوضوء على ظاهره لا مجال له لما سمعت، بل لابدّ من تصرّف فيه، فحينئذ يدور الأمر بين أحد التصرّفين:

إمّا أن يحمل على الطهارة، وإمّا أن يجعل كناية عن عدم حدوث النوم للملازمة الاتّفاقيّة الّتي وقعت بينهما في الصورة المفروضة، حيث إنّ بقاء الوضوء حينئذ مستند إلى عدم النوم، إذ رفع أحد المتضادّين ملازم لثبوت الضدّ الآخر،

---

(١) فرائد الأُصول: ٦١/٣، جامع السعادات: ٣١٣/٣.

وإذا جعلناه كناية عن عدم النوم فيتمّ المطلب ويثبت أنّ الأصل إنّما أُجري في نفس السبب الّذي هو النوم، ولمّا كان لازم الاحتمال الثاني بقاء الفقرتين الأُوليين على ظاهرهما فالحمل عليه أولى، فتأمّل!

هذا هو البحث في فقه الحديث، وأمّا وجه الاستدلال به فلمّا كان متوقّفاً على إلغاء خصوصيّة الوضوء، وهذا موقوف على أن تكون «اللام» في «لليقين» لام الجنس، وهذا في المقام مشكل، حيث اشتهر أنّ «الألف واللام» إنّما يحمل على الجنس[1] حيث لا عهد، والمعهوديّة لسبق الوضوء واليقين به موجود هنا؛ فلذلك لابدّ من بيان يثبت به العموم، ولو جعلنا «اللام» للعهد، فذكر لذلك صاحب «الكفاية» وجهين:

أحدهما: أن يكون قوله عليه السلام: «من وضوء» متعلّقاً بالظرف، لا إلى اليقين فحينئذ لمّا يصير الوضوء من قبيل الجهة التعليليّة فلا يتقيّد اليقين بالوضوء فيصير مفاد قوله عليه السلام: «ولا ينتقض اليقين بالشكّ»[2] أنّ اليقين الّذي كان في ظرف الوضوء ومن طرفه لابدّ من إبقائه، فيثبت العموم حينئذ، إذ ولو كان اليقين هو اليقين المتعلّق بالوضوء إلّا أنّ المفروض أنّه ما كان هذا التعلّق بنحو يوجب تقيّده[3].

وفيه: أنّه قد تقدّم أنّ الجهة التعليليّة وإن لم توجب التقييد، إلّا أنّه لا إشكال أنّ الإطلاق أيضاً لا يبقى؛ لكونها موجبة للضيق بالنسبة إلى المعلول ولو لم تدخل

---

(١) لأنّ دلالتها عليه بالاطلاق ويمكن منعه في المقام؛ لثبوت القدر المتيقّن والقرينة عليه وهي السبق بالوضوء؛ «منه عليه السلام».

(٢) مرّت الإشارة إليه مراراً.

(٣) كفاية الأُصول: ٣٨٩ و٣٩٠.

في موضوعه.

وبالجملة: مع الجهة التعليليّة لا يبقى إطلاق وليس قابلاً للتقييد أيضاً، بل الموضوع يصير مهملاً، كما لا يخفى.

ثانيهما: ما هو متين جدّاً، وهو أنّه لمّا نرى أنّ هذه الكبرى المقيّدة بشيء خاصّ في هذا الحديث قد طبّقه المعصوم عليه السلام على موارد مختلفة، كما في النجاسة الخبثيّة وباب الصوم من شهر رمضان وغيرهما، فيستكشف من ذلك أنّ الخصوصيّة ملغاة، وإنّما المناط هو وجود اليقين سابقاً[1].

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ العرف إذا استفاد من مورد مناط الحكم فهو يكفي لاستفادة التعميم عن الدليل، ولو كان بحسب اللفظ مقيّداً، وذلك مثل أن يقال: لا تشرب الخمر المسكر! فإذا بنينا على أنّ العرف يستظهر من هذه القضيّة المناط، فلا ريب أنّ فهم العرف يصير حاكماً على التقييد، وهكذا في ما نحن فيه، حيث يمكن الدعوى قريباً أنّ المناسبة الّتي في اليقين من كونه أمراً قابلاً للبقاء، ولا يجتمع معه الشكّ وجداناً، ولذلك يقال في مراتب المعرفة والعقائد: «حقّ اليقين وعين اليقين» بمعنى: أنّ المعرفة إذا انتهت إلى هذه الدرجة فهي من الكمال في المعرفة؛ لعدم زوالها بتشكيك المشكّك، فهذه المادّة غير قابلة للزوال، ويناسبها الإبقاء وعدم نقضه بالنسبة إلى الأُمور الخارجيّة أيضاً.

فمن هذه المناسبات، **نقول**: إنّه ولو أُضيف اليقين على أمر فالعرف يرى الإضافة ملغاة، بل كلّ المناط هو نفس هذه الصفة؛ لما لها من المناسبة والاقتران بحيث يكون عند العرف الوضوء المتعلّق به اليقين في قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين

---

(١) كفاية الأُصول: ٣٩٠.

بالشكّ» من ضمّ الحجر في جنب الإنسان، ولا خصوصيّة له في إضافة عدم النقض إليه أصلاً، بل المناسب لعدم إزالة الشكّ هو اليقين، فهو المناط في عدم رفع اليد عنه، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ فلو بنينا على كون «اللام» في الحديث للعهد؛ يتمّ الاستدلال به أيضاً.

ومنها: مضمرة أُخرى لزرارة أيضاً، وينبغي أوّلاً البحث في فقهها وفيه جهات من الإشكال.

الأوّل: فإنّه في سؤاله الثاني يظهر منه مخالفته للعلم الإجمالي حيث قال: قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه.. إلى آخره[1]، مع أنّ اللازم حينئذ الاحتياط، وهو من الأحكام الواضحة المسلّمة في الشريعة، فكيف يمكن أن يخفى على مثل زرارة؟!.

هذا لو بنينا على كون المراد من «لم أقدر» لم أظفر مع بقاء العلم، كما هو الظاهر أن يكون المراد ذهوله أو تبدّل علمه بالشكّ، وإلّا فعليهما أيضاً يتولّد إشكال آخر. ضرورة أنّه على الأُولى ـ أي بناءاً على عروض الغفلة والدخول في الصلاة مع نسيان النجاسة ـ فيرجع ذلك إلى السؤال الأوّل.

وأمّا على الثاني: ـ أي تبدّل العلم بالشكّ ـ فهذا هو عين سؤال الثالث، فعلى كلا التقديرين ليست هذه الفقرة مشتملة على أمر آخر، بل هي تكرار محض ومخالفة وبعيدة عن مقامها، كما لا يخفى.

الثانية: أنّه في الفقرة الثالثة حيث يقول: فإنّي ظننت أنّه أصابه ولم أتيقّن

---

(١) وسائل الشيعة: ٣/٤٧٧ الحديث ٤٢٢٤.

ذلك، فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه، فرأيت فيه، قال عليه السلام: «تغسله ولا تعيد الصلاة»[1] .. إلى آخره، فيسأل عن وجه عدم وجوب الإعادة والفرق بينه والصورتين الأُوليين، فأجاب بكبرى الاستصحاب، مع أنّه لا يرتبط بسؤاله؛ لأنّ هذا الجواب يفيد بالنسبة إلى جواز دخوله في الصلاة مع كونه شاكّاً، وقد كان عمل بمقتضى ارتكازه باستصحابه بنفسه لا بالنسبة إلى ما هو محطّ سؤاله من عدم لزوم الإعادة بعد كشف الخلاف، مع أنّها حينئذ نقض اليقين باليقين؛ للعلم بسبق النجاسة حسب الفرض، فكبرى الاستصحاب لا تنطبق عليه أصلاً.

وأمّا الجواب عن ذلك تارة بأنّ نظر الإمام عليه السلام بإعلامه بالأمر الظاهري مفيدٌ للإجزاء، فلا يلزم الإعادة، فمدفوع بأنّه يلزم على هذا أن يكون الإمام عليه السلام يرفع شكّه بأنّ الطهارة بشرط علمي لا أن يقرّر شكّه ويبيّن الحكم له.

وأُخرى: بأنّه لمّا كانت الصحّة الواقعيّة مترتّبة على الطهارة أعم من الواقعي والظاهري، فلذلك أجابه عليه السلام من وجه عدم الإعادة بكونه طاهراً ظاهريّاً، فما هو المعتبر من الشرط واقعاً حاصل.

فأيضاً مدفوع أوّلاً بما أفاده شيخنا قدس سره من أنّ الصحّة من الآثار العقليّة للأمر لا شرعيّة.

وثانياً: بأنّ هذا يفيد في ظرف وجود الشكّ وبقائه لا بعد زواله، كما هو المفروض.

هذا كلّه: لو بنينا على كون النجاسة المرئيّة هي النجاسة السابقة قبل الصلاة فقد علم بها، وأمّا لو قيل بأنّه لم يعلم كونها هي الأوّليّة، بل يحتمل كونها واقعة بعد

---

(١) مرّ آنفاً.

الصلاة، فحينئذ وإن يسلم من الإشكال الأوّل، حيث إنّ انطباق الكبرى مع المسؤول عنه وهو أنّ احتمال وقوع النجاسة قبل الصلاة هل يضرّ بها أم لا؟ وإن كان يسلم عن الإشكال السابق في الجملة.

إلّا أنّه يرد عليه أوّلاً أنّه خلاف ظاهر سياق الحديث[١].

وثانياً: لا موقع لهذا السؤال بعد أن كان مرتكز ذهنه عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، حيث إنّه لو لم يكن كذلك لم يجز له الدخول في الصلاة أوّلاً، مع أنّ السؤال السابق يعطي جواز دخوله فيها مع شكّه في وجود الشرط، كما لا يخفى.

الثالثة: من جهة أنّه قال: قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال عليه السلام: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته»[٢].

فحكمه عليه السلام هذا بالإعادة، أوّلاً: ينافي ما حكم في سابقه بالإجزاء بالنسبة إلى ما لو كانت صلاته تماماً واقعة مع النجاسة، فهنا أيضاً قد كان داخلاً في صلاته بمقتضى حكمه الظاهري، فلابدّ من الإجزاء بالنسبة إلى ما قرأ. ضرورة أنّه بعد البناء على كون الطهارة شرطاً علميّاً لا مجال للفرق بالنسبة إلى تمام الصلاة وبعضها، كما أنّ الأصحاب بنوا على التعميم واستظهروا من الفقرة الأُولى من هذه الرواية وغيرها من الأدلّة أيضاً الإطلاق.

وبالجملة؛ فلازم حكمه الأوّل عليه السلام أن يحكم هنا أيضاً بنقض الصلاة والتطهير والبناء على ما قرأ كما قال عليه السلام كذلك في جواب سؤاله الأخير.

---

(١) كما أنّ الأصحاب لم يفهموا من الرواية ذلك، بل استفادوا منها المعنى الأوّل، حيث عدّوها من جملة أدلّة عدم اشتراط الطهارة الواقعيّة؛ «منه رحمه الله».

(٢) وسائل الشيعة: ٣/٤٨٢ الحديث ٤٢٣٦.

والاعتذار عن هذا الإشكال؛ بأنّه لعلّ الوجه فيه هو أنّه لمّا لم يمكن التطهير بلا تخلّل المنافي فلذلك حكم عليه السلام بالنقض والإعادة فالحكم مختصّ بهذه الصورة؛ مدفوع بأنّه على هذا لابدّ من أن يحكم في جواب سؤاله الأخير أيضاً كذلك؛ إذ مع ما يرى من الوحدة التامّة للسياق لا سبيل إلى حمل الفقرة السابقة على صورة[١]، واللاحقة على صورة أُخرى، مع أنّه عليه السلام حكم فيه بالنقض والتطهير والبناء، هذه جملة من الإشكالات في فقه الحديث الّتي علمها عندالله وعندهم عليهم السلام.

ولكن لا خفاء أنّها لا تضرّ بما هو المقصود من الحديث، إذ الكبرى الّتي طبّقها الإمام عليه السلام على هذه الفروع مفهومة مبيّنة تستفاد منها حجيّة الاستصحاب، وجواز التعويل على الحالة السابقة، كما لا يخفى، فافهم!

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة أيضاً، قال عليه السلام: «وإذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث»[٢].. إلى آخره.

قد يستشكل فيها أنّه لا إشكال في أنّ المورد فيها تقيّة، حيث إنّ ظاهر قوله عليه السلام: «قام وأضاف إليها ركعة أُخرى» في ذيلها، لا يوافق إلّا مذهب العامّة، فحينئذ يدور أمر الكبرى الّذي طبّقه الإمام عليه السلام على المورد، بين أن يكون أصل مفادها أيضاً تقيّة حتّى يكون تطبيقها واقعيّاً، أو يكون المفاد حكماً واقعيّاً، وإنّما يكون التطبيق واقعيّاً، فيتولّد العلم الإجمالي بأحد الأمرين فتسقط الرواية عن الحجيّة، إذ يصير على هذا ما هو مورد الاستدلال مجملاً؛ لاحتمال إعمال التقيّة بالنسبة إليها، ولا يجري الأصل أيضاً، للمعارضة بأصالة عدم كون التطبيق تقيّة.

---

(١) أي إمكان التطهير بلا تخلّل المنافي في الثانية بخلافه في الأُولى؛ «منه رحمه الله».

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٢١٦ الحديث ١٠٤٦٢.

وفيه ما لا يخفى ضرورة أنّه لمّا لا يترتّب أثر عمليّ على الأصل بالنسبة إلى عدم التطبيق فلا مجرى له، إذ لا يستفاد من الكبرى للتطبيق حكم ولو كان تقيّةً، ولا عمل كذلك، فالأصل يبقى بلا أثر.

وبعبارة أُخرى: التطبيق الواقعي للكبرى تقيّةً على مورد فيه تقيّة لا يترتّب على ذلك أثر عمليّ، وهذا بخلاف أصالة عدم كون الكبرى تقيّة، فالآثار المترتّبة عليه واضحة؛ إذ يصير الاستصحاب حينئذ حجّة فلذلك ينحلّ [العلم] الإجمالي المزبور؛ لأنّ مناط معارضة الأصل في باب العلم الإجمالي أن يترتّب على الأصل بالنسبة إلى كلا الطرفين أثر عمليّ، كما هو الملاك في جريان الأُصول مطلقاً، لكونها مجعولة بلحاظ العمل فقط.

وبالجملة؛ فإذا انحلّ العلم لذلك فتبقى أصالة عدم التقيّة بالنسبة إلى كبرى الاستصحاب بلا معارض، وهكذا نقول بالنسبة [إلى] مطلق الموارد الّتي يقع الدوران بين كون التطبيق تقيّة أو أصل مفاد المنطبق، كما بنينا على ذلك في رواية الإجبار على الحلف بالطلاق والعتاق الّتي قد طبّق الإمام عليه السلام فيها كبرى حديث الرفع على المورد المعلوم كونه تقيّة، وقلنا إنّها لا تضرّ بالحديث، فتأمّل! يمكن أن يقال بأنّ العلم التفصيلي بكون المورد تقيّة يوجب الانحلال.

وقد يتوهّم إمكان حمل الرواية على معنىً يناسب مذهب الخاصّة، وحاصله أنّه لمّا تكون الركعة المنفصلة بعينها هي الّتي تتّصل بالصلاة، بمعنى أنّه لا فرق بين أن تتّصل الركعة المتداركة بالثلاث المتيقّنة وبين أن يؤتى بها مستقلّةً إلّا من حيث اشتمالها على تشهّد وتسليم دون المتّصلة، فحينئذ كما أنّه على فرض أن يكون المراد: من أضاف إليها ركعة مستقلّة يصير انطباق الكبرى عليه حقيقيّاً

واقعيّاً، ولا يلزم التصرّف في أحدهما، وهكذا لو كان المراد ركعة مستقلّة، فينطبق عليه كبرى الاستصحاب أيضاً بلا مؤونة وتصرّف إذ أُتي بها بمقتضى عدم نقض اليقين بالشكّ والاكتفاء باحتمال الإتيان[1]، كما لا يخفى.

وأنت خبير بأنّ ذلك يتمّ بناءاً على كون المناط في اتّحاد القضيّة المشكوكة مع المتيقّنة على الدقّة؛ إذ حينئذ يمكن أن يقال: إنّ الركعة المتّصلة مع المنفصلة ذاتاً متّحدتان.

وأمّا بناءاً على كون المناط الوحدة العرفيّة فلا وجه له أصلاً، ضرورة أنّه كمال المباينة بين المتّصلة ـ الّتي مجرّدة عن كلّ شيء حتّى تحسب جزءاً حقيقيّاً للصلاة ـ مع المنفصلة الّتي ذات تشهّد وتسليم وغيرهما الموجب لعدّها صلاة مستقلّة عرفاً غير مرتبطة بالمشكوكة أصلاً.

هذا كلّه؛ على فرض تماميّة كون البناء على الأقلّ موافقاً للقاعدة، وأنّ الاستصحاب يقتضي الإتيان بالركعة الرابعة.

ولكنّ التحقيق: أنّ الأصل في المقام لا يثمر شيئاً بالنسبة إلى ما هو الغرض، وذلك يظهر بعد ذكر مقدّمة، وهي: أنّه لا إشكال أوّلاً في أنّ الشكّ في الركعات من حيث الدوران بين الأقلّ والأكثر ينحلّ إلى شكّين:

أحدهما: اتّصاف ما في اليد بالزيادة أو النقيصة مع القطع بالبراءة من طرف النقيصة.

والآخر: أنّ الزائد هل أُتي به أم لا؟.

---

(١) غايته أنّه قيّدنا إطلاق دليل الاستصحاب المقتضي للإتيان بالركعة متّصلة بما دلّ على أنّ الوظيفة الإتيان بها منفصلة؛ «منه ﷺ».

مثلاً: إذا شكّ بين الثلاث والأربع، فهنا في الحقيقة شكّان:

أحدهما: الشكّ في اتّصاف ما في اليد بالثالثة أو الرابعة، وهذا مفاد «كان الناقصة» إذ متعلّق الشكّ ليس نفس الوجود، بل الوجود مقطوع به، وإنّما متعلّق الشكّ اتّصاف الركعة بالثالثة أو الرابعة.

ثانيهما: الشكّ في أصل وجود الرابعة وأنّها هل أُتي بها أم لا؟ ويتولّد من ذلك، العلم الإجمالي بأنّ اللاحقة إمّا هي خامسة أو رابعة، وهذا مفاد «كان التامّة» وهكذا الحال بالنسبة إلى جميع أفراد الشكّ في الركعات.

وحينئذ نقول: لو كان لنا أصل يثبت عدم اتّصاف الركعة بالرابعة، بالنسبة إلى الشكّ الأوّل فهذا يثمر بالنسبة إلى إلزام العقل بالإتيان بالرابعة بما لها من الخصوصيّات، حيث إنّ موضوع حكمه يتحقّق حينئذ، وهو المركّب من أمر وجداني وتعبّديّ، أمّا الوجداني وهو نفس الركعة المأتيّ بها الّتي في يده، وأمّا التعبّدي الثابت بالأصل وهو عدم اتّصافها بالرابعة، فإذا تحقّق الموضوع فالعقل يلزم بالامتثال المتوقّف على إتيان ركعة متّصفة بالرابعة.

ومن البداهة؛ أنّه ليس لنا أصل كذلك، بمعنى أنّ الشكّ بمعناه الأوّل ليس مورداً للأصل أبداً، فينتهي الأمر بالنسبة إلى القسم الثاني من الشكّ المتولّد منه علم إجمالي بأنّه إمّا ما في اليد رابعة أو ما يأتي بها بعد الشكّ، بحيث لو كانت الأُولى ـ أي ما في اليد ـ رابعة فاللاحقة خامسة، ولو كانت هي ثالثة فهي رابعة، فهذا العلم الإجمالي بين الأمرين محقّق، وحينئذ فأصالة عدم الإتيان بالرابعة تتعلّق في الحقيقة بالجامع المعلوم بالإجمال، وعدم الجامع ليس يثبت كون الركعة المأتيّ بها لاحقاً هي الرابعة.

وهذا نظير ما لو علم إجمالاً بأنّ أحد الإناءين ماء والآخر خلّ، فشرب أحدهما مع كونه ناذراً أن يشرب الماء، فحينئذ بعد شرب الواحد المردّد وإن كان تجري أصالة عدم كونه ماءً الموجب لأن يترتّب عليه ما له من الآثار، إلّا أنّه لا يثبت ذلك كون الكأس الباقية هو الماء، بل الأصل بالنسبة إليه مثبت، فإذا لم يثبت ذلك فالعقل لا يحكم بالامتثال، ولا يترتّب على الاستصحاب أثر عمليّ؛ إذ مناط جريان الاستصحاب حكم العقل بوجوب امتثال المستصحب، والمفروض أنّ ما يجب الإتيان به هو الركعة المتّصفة بالرابعة، مع أنّه لم يثبت كون ما يأتي به لاحقاً هي تلك الركعة، لا وجداناً ولا بالأصل.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه ولو بنينا على العمل بمقتضى القاعدة والأصل في باب الشكّ في ركعات الصلاة، مع ذلك لا سبيل إلى الالتزام بالإتيان وإلحاق ركعة أُخرى بالصلاة؛ إذ بعد أن ظهر لك أنّ ما هو مورد الأصل في هذا الباب هو الشكّ في الإتيان بالركعة الزائدة، ويتولّد من ذلك العلم الإجمالي بأنّه إمّا ما في اليد من الركعة هي الرابعة ـ مثلاً ـ أو ما يأتي بها لاحقاً؛ فحينئذ غاية ما يثبت بالأصل هو عدم الإتيان بالرابعة لا أنّ اللاحقة هي الرابعة، فلا وجه لإلحاق الركعة المشكوكة بالصلاة بما لها من الخصوصيّات الّتي تتّصف بها بالرابعة ونحوها، فلو أُتِيَ بها لا يترتّب عليها أثر الرابعة، ولا يجوز الإتيان بالتشهّد والسلام أيضاً فيها، إذ المفروض عدم ثبوت كونها رابعةً، فما الدليل على إتيانهما؟

فالحاصل: أنّ الاستصحاب الّذي يترتّب عليه حكم العقل بوجوب الامتثال سواء كان المستصحب حكماً، أو موضوعاً عدميّاً أو وجوديّاً لابدّ وأن يثبت الموضوع بالاستصحاب، بمعنى: أن يكون المستصحب بنفسه ما يحكم

العقل بإتياته، ففي المقام لمّا كان المستصحب هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فما لم يثبت به كون الغير المأتيّ بها رابعة؛ إذ هو الّذي موضوع وجوب الامتثال لا مطلق الركعة؛ لا حكم للعقل بالإتيان بها، كما أنّه لا حكم للشرع الّذي هو عبارة عن أمره بالمعاملة أي معاملة عدم الإتيان في ما نحن فيه، فلا مجرى للاستصحاب إذ هو لا يجري إلّا بلحاظ الأثر العملي المنحصر في المقام بحكم العقل بالامتثال، والمفروض أنّ شرط حكمه ـ أي موضوعه ـ مفقود.

نعم؛ لو كان أثر لنفس عدم الإتيان بالرابعة فيجري بلحاظه، وإن لم يجر بلحاظ إتيان ركعة أُخرى متّصلة، حيث إنّ الاستصحاب كان بالنسبة إليه مثبتاً.

وأمّا في بعض موارد العلم الإجمالي مثل استصحاب بقاء الحدث المردّد بين الأكبر والأصغر بعد استعمال أحد الطهورين فيجري فيه، ويجب الإتيان بالطهور الآخر أيضاً، فليس ذلك من جهة إثبات الموضوع وأنّ الحدث الباقي أصغر فيجب الوضوء مثلاً، أو أكبر فيجب الغسل لو كان المأتيّ به أوّلاً الوضوء، بل لمّا كان بالاستصحاب يثبت بقاء الحدث الجامع بينهما الموجب ذلك لوجود المانع للدخول في الصلاة، فيجب الإتيان بالطهور الآخر إحرازاً لعدم المانع وجواز الدخول في الصلاة.

وهكذا بالنسبة إلى جميع الموارد الّتي من آثار بقاء الجامع المردّد امتثال الفرد الباقي، ولو لم يثبت الفرد بعنوانه، بل كان نفس بقاء الفرد المردّد كافياً؛ لحكم العقل بإتيان الفرد الآخر مقدّمة للامتثال، كما يكون كذلك أيضاً الماء المنذور الشرب المردّد بين الإناءين فشرب أحدهما، حيث إنّ استصحاب عدم شرب الماء يكفي لحكم العقل بلزوم شرب الإناء الآخر، ولو لم يثبت به كونه ماءً، وذلك لحكم العقل مقدّمة للامتثال، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ حيث إنّ المفروض اشتغال الذمّة بعنوان الركعة الرابعة، فما لم يثبت هذا العنوان وجداناً أو تعبّداً لا دليل على الإتيان بها والاكتفاء بها في الامتثال دون أن يعيد، وليس من آثار عدم الإتيان بها بالاستصحاب ثبوت هذا العنوان لما يأتي بها لاحقاً.

ومع هذا؛ كيف يمكن أن يحكم العقل بالإتيان بها كما كان يحكم بالإتيان بالطهور الآخر وشرب الآخر؟ بل لمّا يحتمل هنا أن تكون الركعة الغير المائيّة هي الخامسة الموجبة للبطلان؛ فالإتيان بها أمره دائر بين إيجاد المفرّغ والمبطل، بحيث نعلم إجمالاً بهما، فمن هذه الجهة يخالف الطهور الثاني من جهة أنّه إمّا أن يكون رافعاً للحدث أو فعل لغو لحصول الطهور والرفع بالأوّل، فليس أمره دائراً بين المنافي والمفرّغ، مضافاً إلى أنّ نفس بقاء عدم ارتفاع الحدث والشكّ فيه كان كافياً لحكم العقل بالإتيان بالطهور الآخر فيه.

وأمّا هنا قد عرفت بما لا مزيد عليه عدم كفاية أصالة عدم الإتيان بالرابعة لذلك، بل لابدّ من إحرازها، وأنّ ما يأتي بها هي الرابعة بخصوصيّتها حتّى يجوز إتيان التشهّد والسلام فيها، وقد ظهر أنّ هذا العنوان الّذي مفاد «ليس الناقصة» لا يثبت باستصحاب «ليس التامّة».

إن قلت: إنّ ما ذكرت من أنّ إثبات «ليس الناقصة» بواسطة «ليس التامّة» أي من جهة استصحاب عدم إيجاد الرابعة، إثبات كون الغير المأتيّ بها هي الرابعة؛ هذا أصل مثبت، إنّما يتمّ فيما لو كان المثبت له الأدلّة العامّة للاستصحاب، بمعنى أنّ بإجراء الاستصحاب المستفاد من الأدلّة العامّة لو أُريد إثبات العنوان، فحينئذ لمّا يصير مثبتاً لا يجري الاستصحاب ولا موقع له.

وأمّا لو لم يكن كذلك، بل لمّا نرى أنّ الإمام عليه السلام طبّق الاستصحاب على المورد مع أنّ جريانه يتوقّف على تماميّة الملازمة بين ثبوت العنوان وجريانه، فيستكشف من ذلك أنّ الملازمة شرعاً ثابتة، والعرف يحكم بها لعدم لزوم اللغويّة، كما في جميع الموارد الّتي يتوقّف جريان قاعدة على مورد على ثبوت ملازمة بين فردٍ وعنوان، مع تطبيق الشارع تلك القاعدة عليه، فيحكم بثبوت الملازمة عرفاً، وليس حينئذ إجراء القاعدة فيه مثبتاً، كما لا يخفى.

قلت: الأمر كذلك لو كان الإمام عليه السلام بنفس التطبيق وإجراء الاستصحاب يثبت المورد والفرديّة لما طبّق عليه، فحينئذ لمّا كان التطبيق يتوقّف على ثبوت ملازمة وتنزيل آخر فيستكشف بالتطبيق ثبوت ذاك التنزيل في الرتبة السابقة كما في مطلق التنزيلات الشرعيّة، حيث ينزّل الطواف منزلة الصلاة، والجدار منزلة الباب ـ مثلاً ـ، وهكذا في أمثال هذه التطبيقات الّتي تتوقّف على ثبوت ملازمة بين المورد وما طبّقت عليه يستكشف في المقام ـ مثلاً ـ أنّ الغير المأتي به من الركعة، الشارع نزّله منزلة الرابعة.

وأمّا لو لم يكن كذلك، بل إنّ ما طبّق الإمام عليه السلام القاعدة على مورد [كان] فارغاً عن (المصداقيّة) كونه فرداً للكلّيّ المنطبق عليه القاعدة، كما هو الظاهر في ما نحن فيه، حيث إنّه عليه السلام بعد أن ذكر المورد وبيّن حكمه طبّق القاعدة عليه، فليست تلك الملازمة حينئذ ثابتة، ولا دليل عليه من العرف وغيره، بل حال مثل هذا المورد كسائر الموارد الّتي لابدّ من ثبوت الملازمة من الخارج[1]، كما لا يخفى.

---

(١) وإلّا فلا محيص عن التصرّف في الكبرى بنحو آخر؛ «منه عليه السلام».

أقول: لا فرق إنصافاً بين مسألة الحدث وما نحن فيه، فكما أنّ فيه تحصيل الطهور الآخر لا يتوقّف على ثبوت العنوان له، بل صرف استصحاب بقاء الحدث الثابت به المانعيّة يكفي لحكم العقل بالامتثال، فهكذا في ما نحن فيه استصحاب عدم الإتيان بالرابعة وعدم حصول الفراغ يكفي لحكم العقل بالإتيان بركعة أُخرى واتّصالها بالصلاة وجعلها رابعة، ولو لم يثبت وصف الرابعيّة الّتي مفاد «كان الناقصة».

وأمّا أنّها يحتمل أن تكون خامسة فيوجب الإبطال، بحيث يكون ذلك طرفاً للعلم الإجمالي، فهذا أيضاً لا يضرّ؛ ضرورة أنّ هذا الاحتمال بالنسبة إلى الحكم الواقعي الناشئ من قبل إعمال الحكم الظاهري لا في نفس الحكم، ومثل هذا المحذور في مطلق الموارد موجود، كما في استصحاب حياة الزوج الّذي بسببه يؤدّي النفقة لزوجته، حيث إنّ أمر المال المعطىٰ دائر بين أن يكون مال زوجها أو مال الأجنبيّ والورثة الّذي حرامٌ التصرّف فيه وإعطاؤه لها، فحينئذ أدلّة الزيادة في الصلاة أيضاً لا تشمل الركعة المأتيّ بها بمقتضى الاستصحاب، على فرض أن تكون في الواقع خامسة، لأنّ المفروض عدم العلم بها، بل إنّما أُتي بها بمقتضى الحكم الظاهري، فتدبّر!.

ثمّ قال ـ دام ظلّه ـ: ولنا بيان وتقريب آخر يثبت به عدم المجرى للاستصحاب أيضاً في الركعات إذا شكّ فيها.

وتفصيل ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ الاستصحاب إنّما يجري في ما كان مورده ذا أثر شرعي بنفسه من الموضوعات، وإلّا فلا مجرى له، فحينئذ في موارد العلم الإجمالي إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال الجامع بين الأطراف إنّما يجوز إذا كان الجامع وجوداً وعدماً ممّا له الأثر الشرعي، وأمّا لو لم

يكن كذلك بل لم يكن جامع أصلاً، بحيث يكون قابلاً للانطباق على كلا الطرفين وهو ذو الأثر الشرعي، فبالنسبة إليه لا يجري الاستصحاب، بل نفس الأطراف الّتي ذات الأثر مجرى للاستصحاب لو تحقّق الشرط بالنسبة إليه.

مثلاً: لو فرضنا أنّ زيداً بخصوصيّته الفرديّة موضوع لأثر شرعي، وهكذا عمرو أيضاً محكوم بحكم، ثمّ مات زيد أو شكّ في كون عمرو أيضاً [موجوداً]، فحينئذ لا مجال لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الجامع بين الشخصين لإثبات بقاء الحكم الثابت لهما، إذ المفروض عدم كون الجامع بينهما ذا الأثر الشرعي حتّى يجري الاستصحاب بلحاظه، بل الخصوصيّتان منشأ له، فلذلك لو فرض لهما جامع، فهو الجامع المردّد، لا الجامع المشترك بمعنى الكلّي القابل للانطباق على كلا الفردين، نظير الإنسان الجامع بين مصاديقه، بل نظيره الجامع بين الماء والخمر الّذي ليس إلّا مفهوم مردّد بمنشأه.

نعم؛ يجري الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الخصوصيّتين، ولكن شرطه فيهما مفقود، حيث إنّ إحداهما متيقّن عدمها، والأُخرى مشكوك من الأصل.

وهكذا حال الركعات للصلاة، حيث إنّ موضوع الأثر شخص الركعة الثالثة، وكذلك شخص الرابعة بمعنىٰ أنّ موضوع الحكم مصداق الأمرين لا مفهومهما، وليس مفهوم الرابعة موضوعاً للحكم أصلاً ولا منشأ له يكون موضوعاً له، بحيث يكون ذاك المنشأ قابلاً للانطباق على كلتا الركعتين.

فلذلك لو فرضنا جامعاً بحيث يكون هو المتعلّق للشكّ الجامع البدلي، فحينئذ إذا شككنا في الإتيان بالرابعة، فقبل الشروع بالركعة المشكوك فيها عدم الإتيان بالثالثة والرابعة مقطوع به، وبعد الفراغ عن الركعة الثانية ـ مثلاً ـ والدخول في المشكوكة، فإذا حصل الشكّ في أنّ ما في اليد ثالثة أو رابعة، فشخص الركعة

الثالثة مقطوع الإتيان بها، وشخص الرابعة مشكوكة من أصلها، فما هو المشكوك الآن لم يكن متيقّناً سابقاً حتّى يستصحب.

هذا؛ بالنسبة إلى شخص الركعتين اللتين [هما] موضوعان للحكم، وحالهما حال زيد المتيقّن موته وعمرو المشكوك كونه معه رأساً، فما هو المشكوك ليس له حالة سابقة، والمتيقّن[1] متيقّن أيضاً عدم بقائه، فأصل ركن الاستصحاب بالنسبة إلى كلا الفردين وكلتا الركعتين مفقود.

وأمّا الجامع المتصوّر، وهو مفهوم الركعة الرابعة، فقد عرفت ليس موضوعاً للأثر أصلاً، وهكذا الإنشاء له يكون مشتركاً ذا أثرٍ، فلا محيص عن إجراء الأصل في نفس ما في اليد من الركعة، وهو أيضاً لا مجال له، حيث إنّ أصالة عدم رابعيّته؛ مع أنّها ليست لها حالة سابقة معارضة بأصالة عدم الثالثة، وأمّا أصالة عدم الرابعة كليّاً فلا يثبت عدم كون ما في اليد متّصفة بالرابعة، كما لا يخفى، فتأمّل!

ثمّ إنّه اتّضح ممّا ذكرنا أنّه لا مجال رأساً لجريان الاستصحاب في الشكّ في ركعات الصلاة وإثبات عدم الإتيان بها حتّى يلزم الإتيان بها بحكم الأصل متّصلة أو منفصلة، فحينئذ لا سبيل إلى توجيه الرواية وتطبيق الاستصحاب فيها على مذهب الخاصّة على التقريب المتقدّم من إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى ذات الركعة والالتزام بالتقييد في إطلاق دليله من جهة إتيان التشهّد والتسليم قبلها لإجماع ونحوه، مع أنّه لو سلّمنا مجال جريانه قد عرفت ما يرد عليه.

مضافاً إلى أنّه هل الإتيان بالركعة المنفصلة بعد البناء على الأربع والإتيان بالتشهّد والتسليم في الصلاة، أم بدونه؟ فإن كان بعد البناء عليه ـ كما هو مقتضى

---

(١) حيث إنّ شخص الثالثة مقطوع إتيانها، وشخص الرابعة مشكوك أصل الإتيان بها، فكيف يمكن إثبات عدم اتّصاف المأتيّ بها بالرابعة، فتأمّل! «منه ﷺ».

الإجماع وبعض النصوص الخاصّة ـ فحينئذ لا يبقى شكّ حتّى يبقى موضوع للاستصحاب فيؤتىٰ بحكمه بركعة بعد الصلاة.

ضرورة أنّ مقتضى إطلاق دليل التنزيل ـ الّذي مفاده الاكتفاء بالركعة المشكوكة الّتي في اليد عن الرابعة، ولذلك أُمر بإتيان التشهّد والتسليم بعدها ـ عدم بقاء الشكّ بالنسبة إلى الرابعة، بل يحصل اليقين بإتيانها ولو تعبّداً، فكيف يكون مع ذلك مجال لاستصحاب عدمها؟ بل يصير على هذا حال هذه الأدلّة حال قاعدة الفراغ الحاكم على الاستصحاب، لأنّه لمّا لم يكن حافظاً لموضوعه، بل مفاده أنّ في ظرف وجود موضوعه يبنى على إبقاء ما كان، فحينئذ إذا ورد دليل التنزيل الّذي ناظر إلى رفع الشكّ والاكتفاء بالمحتمل، يصير حاكماً عليه، وتخصيص أدلّة التنزيل بجهة دون جهة لا وجه له، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ مع الالتزام بالإجماع على البناء المذكور لا يبقى محلّ للاستصحاب، وإن لم يلتزم به ففساده أوضح، ضرورة أنّه حينئذ لا مقيّد لإطلاق دليل الاستصحاب، فما الوجه في تقييده؟ فتأمّل جيّداً!.

هذا؛ ثمّ إنّ شيخنا ﷺ ذكر في توجيه الرواية لتطبيقها على مذهبنا: أنّ المراد من الحديث وقوله ﷺ: «لا تنقض» هو الاحتياط وعدم الاكتفاء عن تحصيل اليقين بالبراءة بالشكّ بها، وهذا يتمّ بإتيان ركعة أُخرى منفصلة[1].

وأنت خبير بأنّ استفادة هذا المعنى من مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» في غاية البعد، إذ لا شكّ في الفرق بين اليقينين، أي اليقين بالبراءة والاحتياط، والعمل باليقين السابق الّذي مفاد الاستصحاب، إذ بالمعنى الأوّل لابدّ وأن يكون

(١) فرائد الأُصول: ٣/٦٥.

المراد به تحصيل اليقين، وبالمعنى الثاني هو عدم رفع اليد عن اليقين الثابت، وترتيب الآثار عليه بعد الفراغ من كونه موجوداً، فحينئذ لابدّ أن يلاحظ أنّ [في] مثل: «لا تنقض اليقين بالشكّ» وما بعده في الرواية أيّ المعنيين يناسب؟ ولا إشكال في ظهوره في المعنى الثاني، كما لا يخفى.

وهكذا لا وجه لجعل الحديث كناية عن قاعدة الفراغ الّذي يحكم به العقل لليقين السابق، فيكون مفاده أيضاً إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ عمّا تيقّن به سابقاً من التكليف.

وذلك؛ لأنّ الشكّ في حصول البراءة تامّ، لحكم العقل فعلاً بتحصيل الفراغ، لا أن يكون منشأه اليقين السابق حتّى يصحّ جعل «لا تنقض اليقين» إرشاداً إليه، فافهم!.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه لا يصحّ عمل الحديث على هذه الوجوه، وأنّها لا توافق ما هو ظاهر مدلوله، فالأولى أن يقال: إنّ العامّة العمياء لمّا كانوا متوهّمين جريان الاستصحاب في الركعات، وأنّ شرطه محقّق فالإمام عليه السلام طبّق قاعدة الاستصحاب الّذي في نفسه تامّ على هذا المورد تقيّة.

ومن المعلوم؛ أنّ ذلك لا يضرّ بما هو الغرض من الحديث، وأنّه يثبت حجيّة الاستصحاب، وإن لم ينطبق على المورد حقيقة، فتأمّل جيّداً!

نعم؛ الّذي يقوّي ما اختاره شيخنا قدس سره في معنى الحديث الفقرتان اللتان في ذيل الحديث من قوله عليه السلام: «ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين فيبني عليه»[1] حيث إنّه لا معنى لنقض الشكّ باليقين إلّا عدم الاعتناء بالشكّ، ولزوم

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢١٦ الحديث ١٠٤٦٢

تحصيل اليقين، وكذلك المراد من قوله: «فيبني عليه» أي على تحصيل اليقين، ويشهد له أيضاً الفقرة الأخيرة، وهي أنّه لا يعتني بالشكّ في حال من الحالات أي في تحصيل الفراغ.

وبالجملة؛ فإن تمّ هذا المعنى فيصير ذيل الحديث قرينة على أنّ المراد من الفقرات السابقة هو قاعدة الاحتياط لا الاستصحاب لأنّ مساقها واحد.

ومن ذلك يظهر حال الموثّقة أنّه «إذا شككت فابن على اليقين»[1] فإنّ الظاهر منها أيضاً تحصيل اليقين، لا اليقين الّذي مفاده الحاصل الّذي هو المناط في الاستصحاب.

والاستيناس من لفظ «النقض» في الحديث السابق بأنّه ظاهر في اليقين الحاصل يمكن منعه أوّلاً، وثانياً أنّ من هذا الحديث أيضاً يمكن استظهار اليقين الحاصل، إذ الموضوع الّذي يتعلّق به الحكم، ظاهره أنّه مفروغ الوجود، فلا يناسب حينئذ إرادة التحصيل من اليقين، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ مساق هذا الحديث وذيل الرواية السابقة واحد، ولا ينبغي التفريق بينهما، فتأمّل!

ومنها قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه»[2].. إلى آخره، وفي حديث آخر: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه»[3].. إلى آخره.

وقد استظهر شيخنا رحمه الله أوّلاً من هذا الحديث بأنّ مساقه بيان قاعدة اليقين

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢١٢ الحديث ١٠٤٥٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١/٢٤٦ الحديث ٦٣٦.

(٣) مستدرك الوسائل: ١/٢٢٨ الحديث ٤٣٣.

الّتي موضوعها وحدة المتعلّق للشكّ واليقين مع اختلاف زمان الوصفين، لا الاستصحاب الّذي متعلّقهما فيه متعدّد، ولو اتّحد زمان الوصفين، ثمّ أفاد ﷺ بأنّه يمكن حمله على الاستصحاب بناءاً على تجريد الفعل في الحديث عن الزمان، نظير ما لو قيل: كنت متيقّناً بعدالةِ زيد أمس[1].

وفيه أوّلاً: أنّ التعليل الّذي كان في الصحيحة الثانية لزرارة من قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»[2] أيضاً لسانه بعينه لسان هذا الحديث، فلو كان منشأ الحمل المذكور خصوص التعبير بلفظ الماضي، فالصحيحة أيضاً مشتملة عليه.

ضرورة أنّه لا فرق بين لفظة «من كان» و«كنت» في هذا الحديث، وإن كان المنشأ التفريع «بالفاء» في قوله عليه السلام: «فشكّ»، فهكذا الصحيحة، فما وجه تخصيص هذا الاحتمال الموجب لسقوطه عن الاستدلال بهذا الحديث؟ مضافاً إلى أنّه لا وجه لهذا الاستظهار أصلاً، حيث إنّ الأفعال الّتي يضاف إليها موضوعات الأحكام الشرعيّة منسلخة عن الزمان، مثل أنّه إذا ورد: من قام فأصابه المطر، فلا يراد منه إلّا الشخص، أي القائم الممطور، بلا نظر إلى حيثيّة قيامه في الزمان الفلاني، كما لا يخفى.

وثانياً: بعد البناء على دخل الفعل في العنوان وإبقائه على ظهوره في الدلالة على الزمان في نفسه لا يفيد التجريد المذكور شيئاً، إذ مقتضى الضابطة الكليّة من أنّ كلّ عنوان يؤخذ في موضوع حكم ظاهره دخل العنوان في ثبوت

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٦٨ و٦٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٣/٤٧٧ الحديث ٤٢٢٤.

الحكم هو دلالة الحديث على القاعدة، ولا يثبت الاستصحاب به أيضاً، فتأمّل[١]!.

ومنها: مكاتبة القاساني[٢] وقد عدّه الشيخ ﷺ أظهر الأخبار دلالة على المدّعى[٣] ووجهه: أنّ اليقين في تلك الروايات كان مسبوقاً بما يصلح للقرينيّة وصيرورة اللام فيه للعهد، بخلاف هذا الحديث، فليس يعارضه شيء في ما هو الظاهر فيه من الجنس.

ولكن يرد عليه ما أُورد على المضمرة الثالثة من كون الاستصحاب هنا مثبتاً أيضاً، إذ استصحاب عدم دخول رمضان، أو استصحاب نفس شعبان لا يثبت اتّصاف اليوم المشكوك فيه بعدم الرمضانيّة، وكذلك استصحاب بقاء رمضان أيضاً لا يثبت كون اليوم المردّد متّصفاً برمضان إلّا بناءاً على الأصل المثبت، إذ كما أنّ حكم الوجوب وتكليف الصوم مترتّب على اليوم المتّصف بالرمضانيّة فهكذا عدمها لا يترتّب إلّا على ما ثبت عدم الرمضانيّة، وكذلك استصحاب بقاء التكليف، فالتكليف وجوداً وعدماً يتوقّف على ثبوت العنوان، وقد عرفت أنّ إثباته بالأصل المذكور مثبت.

وأمّا احتمال التطبيق فقد عرفت دفعه في الحديث السابق، من أنّ ظاهر التطبيق هنا أنّه ينطبق على ما هو المفروغ كونه مصداقاً، لا أن يثبت بنفس

---

(١) بمعنى: أنّ تجريد متعلّق اليقين لا يثمر بالنسبة إلى نفس اليقين الّذي حسب الفرض بقاء التقييد بالنسبة إليه، وقد كان مناط انطباقه على القاعدة هذه لا يقيّد المتعلّق، كما لا يخفى؛ «منه ﷺ».

(٢) وسائل الشيعة: ١٠/٢٥٥ الحديث ١٣٣٥١.

(٣) فرائد الأُصول: ٣/٧١.

التطبيق، كما لا يخفى[١].

ومن الأخبار قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[٢] ومثله: «كلّ شيء لك طاهر»[٣] .. إلى آخره، الّذي ذكره شيخنا رحمه الله من جملة الأخبار.

ومحصّل ما أفاد في تقريب الاستدلال به: أنّه إذا جعلنا الغاية قيداً للمحمول، بحيث يصير حينئذ المحكوم به استمرار الطهارة لا نفسها، بل لابدّ وأن يكون على هذا ثبوتها مفروغاً [منه] مع قطع النظر عن هذا الإنشاء، ولا يعقل أن يصير الإنشاء حينئذ متكفّلاً لإثباته، حيث إنّه أمر مباين الاستمرار، ولا جامع بينهما حتّى يجمعهما إنشاء واحد ولحاظ فارد، بل كلّ منهما يحتاج إلى لحاظ مستقلّ، و اجتماع اللحاظين في إنشاء واحد محال.

وكذلك لو جعلنا المحكوم به نفس ثبوت الطهارة الّذي لا محيص حينئذ عن صيرورة الغاية قيداً للحكم وصفة للنسبة الحكميّة، فلا يجتمع هذا أيضاً مع لحاظ

---

(١) مضافاً إلى أنّه يلزم هنا، وهكذا في السابق من التطبيق المذكور عدم جريان الاستصحاب، وذلك لأنّ المفروض أنّه بالتطبيق يستكشف تنزيل آخر في الرتبة السابقة على الاستصحاب، وهو كون الركعة الغير المأتيّ بها متّصفة بالرابعة.
وحينئذ يرتفع الشكّ رأساً عن عدم الإتيان بالرابعة، فيرتفع أحد ركني الاستصحاب.
وبالجملة: يلزم من وجود الاستصحاب على هذا عدمه، فالأمر دائر بين عدم موضوع الاستصحاب أو الشكّ المعتبر في جريانه، فلا مجال لاستكشاف، التنزيل المزبور، فتدبّر! «منه رحمه الله».

(٢) وسائل الشيعة: ١٧/٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣، وفيه: «حتّى تعلم».

(٣) وسائل الشيعة: ٣/٤٦٧ الحديث ٤١٩٥، وفيه: «كلّ شيء نظيف ...»

استمرار المحمول، فلابدّ من حمل الرواية على أحد المعنيين[١].

ثمّ ردّ ﷺ كلام صاحب «الفصول» الّذي أراد استفادة الأمرين من الرواية[٢]، فاستظهر في آخر كلامه المعنى الثاني الّذي ينطبق على القاعدة[٣].

هذا؛ ونقول أوّلاً: لا إشكال في أنّه يمكن تصوّر معنى آخر للحديث، وهو أن يراد كلا الأمرين منها على نحو الضمنيّة لا [على] الاستقلال، بأن يراد أنّ كلّ شيء ثابتة طهارته ومستمرّة، لا أن يكون ثبوته مفروغاً [منه]، بل يكون هو أيضاً ملحوظاً ضمناً، كما يمكن أن يكون المركّب من أمرين تحت لحاظ وإرادة واحدة، مثل أن يقال: جئني بزيد القائم، فهذا يحتمل أن يكون المطلوب وجود زيد على نحو مفاد «كان التامّة» بلا نظر إلى حيث قيامه، بل لأنّه حال من حالاته، لا أنّ له خصوصيّة في علّة الطلب.

ويحتمل أن يكون المطلوب حيث قيامه بلا نظر إلى جهة وجوده، بحيث إنّه لو لم يكن موجوداً لا يجب إيجاده مقدّمة، بخلاف الفرض الأوّل فيجب إيجاده، لكن لا يجب أيضاً إيجاد قيامه، بل لو كان بنحو الاتّفاق قائماً فيجب الإتيان به.

وقد يحتمل أن يكون الأمران مطلوبين في نفسهما، بحيث يكون للطلب مرتبتان، مرتبة متعلّقة بنفس وجود زيد، والأُخرى بقيامه، وهذا يكون على نحو تعدّد المطلوب.

ومن المعلوم؛ أنّه ليست جهة الوجود مفروغاً منها بحيث يكون موضوع

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٧٢ ـ ٧٥.

(٢) الفصول الغرويّة: ٣٧٣.

(٣) فرائد الأُصول: ٣/٧٦.

الطلب الوصف فقط، بل الحيثيّتان أي مفاد كان الناقصة والتامّة تحت الطلب، كلتيهما، ولذلك يجب إيجاد الأمرين من باب المقدّمة لو لم يكونا موجودين.

ولا خفاء في أنّ الأنحاء الثلاثة من الطلب بمكان من الإمكان جدّاً ولا محذور فيها أصلاً، فهكذا نقول في الحديث.

فيمكن تصوير احتمال ثالث غير ما أفاده الشيخ ﷺ ـ كما عرفت ـ بأن يكون الغرض منه إحداث أمرين وإنشاء حكمين: ثبوت الطهارة واستمرارها ويكونان منشأ بلا لزوم محذور، وأمّا أنّه لابدّ وأن تكون حينئذ حيثيّة الثبوت مفروغاً منها ولم يمكن أن يكون هو أيضاً تحت اللحاظ. فهذه دعوى بلا وجه، بل نرى بالوجدان خلافها، فإذا ثبت هذا وبني على استظهار هذا المعنى من الحديث، فلمّا تصير الغاية حينئذ غاية للاستمرار فتنطبق على الاستصحاب، كما لا يخفى، بل نقول: لا معنى لأن يكون الاستمرار مستقلّاً ملحوظاً، ولا يمكن إلّا أن يلاحظ تبعاً.

توضيح ذلك: أنّه لا شكّ في أنّ المعاني الحرفيّة إنّما هي معانٍ آليّة تدلّ على ربط بين مدخول الحروف ومتعلّقاتها، فهي ليست مفاهيم مستقلّة، بحيث يمكن أن تصير ملحوظة مستقلّة، فإذا قيل: زيد قائم في الدار، فالمحمول على زيد ليس القيام فقط، وكذلك ليس الظرفيّة المستفادة من حرف الجرّ ومدخوله، بل لمّا يتولّد من الحرف إضافة بين ما هو المحمول حقيقة ومتعلّق للظرف ومدخوله، وهي عبارة عن الظرفيّة، فيصير المحمول أمراً مركّباً من القيام وتقيّدٍ فيه، وإن كان القيد بنفسه خارجاً غير محمول، فالملحوظ حمله على الموضوع ليس التقيّد المستفاد من الحرف ولا المتعلّق له.

وبعبارة أُخرى: القيام لم يلحظ مطلقاً ليحمل على زيد ولا الظرفيّة فقط، بل لا يعقل أن تصير الظرفيّة الّتي هي معنىً ربطيّ أن تحمل وأن تلحظ، بل لا محيص [من] أن تصير جزءاً للملحوظ المقصور حمله على موضوع، فالقيام الخاصّ هو المحمول على زيد، فالظرفيّة الّتي معنى إسميّ الّتي يمكن أن تلاحظ مستقلّة، وتحمل على الشيء غير المعنى الحرفي الّذي أصل وضعه على نحو الآليّة والربطيّة، وهي لا يعقل أن تلاحظ مع المرتبط به، بمعنى أنّ الأمر الإضافي لمّا كان قوامه بالطرفين، فيستحيل أن يتصوّر بدون لحاظهما، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ المعاني الّتي تستفاد من الحروف يستحيل أن تتعلّق بها اللحاظات المستقلّة، بل كليّاً تلاحظ هي ضمناً مع متعلّقاتها؛ لاقتضاء طبع وضعها ذلك بالضرورة.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون هذا المعنى الربطي متعلّقاً بالموضوع الّذي يراد حمل شيء عليه، فحينئذ يصير الموضوع المقيّد مركّباً ملحوظاً، ولا بين أن يكون المحمول مقيّداً به، كما عرفت.

فعلى هذا؛ ففي المقام لمّا لا إشكال في أنّ الاستمرار الّذي يجعل محمول الّذي هو طاهر أو حلال في الحديث، إنّما يستفاد من لفظة «حتّى» الدالّة على الغاية، وإلّا فليس لنا معنى اسميّ يدلّ عليه، بل إنّما أُريدت استفادته من الحرف، فالمعنى الربطي المستفاد من هذا الحرف هو الاستمرار، كما أنّ المستفاد من «في» الظرفيّة، فحينئذ يستحيل أن يصير هذا المعنى ملحوظاً مستقلّاً، بل لابدّ أن يلاحظ في ضمن لحاظ متعلّقه، بحيث يكون المحمول في القضيّة الطاهر المستمر، لا الطهارة فقط ولا الاستمرار كذلك.

فمن ذلك ظهر ما في كلام شيخنا ﷺ من جعله نفس الاستمرار ملحوظاً مستقلّاً بناءاً [على] جعل «حتّى» غاية للطهارة، أي المحمول لا الحكم[1]، إذ ظهر أنّه بناءاً عليه أيضاً لا يعقل أن يكون ملحوظاً مستقلّاً.

ثمّ إنّه لا خفاء في أنّ بقاء الشيء عبارة عن استدامة وجوده الأوّلي، وليس عبارة عن وجود يتحقّق بعد وجود آخر واجتماعهما في زمان واحد، ولذلك نرى أنّه يعتبر البقاء في الزمان الّذي ليس إلّا عدم جزء ووجود جزء آخر، أي السابق واللاحق.

وبالجملة؛ الوجود البقائي عين (نفس) الوجود الحادث، وإنّما إدامته مثل الجز الخارجي للشيء الّذي يطول به، فليس البقاء والحدوث وجودين، فلا يتصوّر بينهما الرتبة والتقدّم والتأخّر؛ إذ هما يتصوّران في الوجودين لا في الوجود الواحد، وإنّما الرتبة بين العلّة والمعلول، وكذلك مثل المحمول والموضوع اللذين وإن كانا مجتمعين في زمان واحد، إلّا أنّ رتبة العلّة مقدّمة على المعلول، بحيث يرى العقل بينهما تخلّل «فاء» ولذلك ليست للعلّة سعة وجود تتعدّى من مرتبة نفسها إلى مرتبة معلولها، كما أنّ المعلول أيضاً ليس له سعة الوجود ويتعدّى من مرتبته المتأخّرة إلى مرتبة العلّة، بل الرتبة بينهما محفوظة، بحيث يرى العقل أوّلاً العلّة موجودة ثمّ المعلول، وهكذا الموضوع والمحمول.

فعلى هذا؛ يستحيل اعتبار البقاء للعلّة إلى مرتبة المعلول حقيقة، بل لو اعتبر، يكون بقاؤها بالعناية، كما لا يخفى.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٧٢.

فالحاصل: أنّ بين حدوث الشيء وبقائه وإن كان يفصل الزمان، إلّا أنّ الرتبة والتقدّم والتأخّر ولو ذاتاً لا يعقل بينهما، كما يكون كذلك بين العلّة والمعلول، حيث إنّه وإن لم يفصل الزمان بينهما ويكون كلّ منهما موجوداً في عرض الآخر في زمان واحد، إلّا أنّ التقدّم والتأخّر الذاتي لهما في نظر العقل موجود.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الغاية في الحديث الكاشفة عن اعتبار الاستمرار قد تجعل غاية للمحمول ـ أي قوله عليه السلام «طاهر» ـ وقد تجعل غاية للحكم.

أمّا على الأوّل؛ فتارة يعتبر البقاء المستفاد منها البقاء الحقيقي، وأُخرى البقاء لاعتباري.

فعلى الأوّل؛ لا محيص أن تجعل الطهارة المحمولة هي الظاهريّة ـ أي الطهارة المشكوكة ـ وإلّا فلو كانت واقعيّة، فلمّا كان الحكم الواقعي يستحيل أن يتعدّى من مرتبة الذات إلى مرتبة الشكّ بنفسه، بل يكون بين نفس الحكم الواقعي والشكّ به الرتبة الّتي بين العلّة والمعلول، فلا يعقل بقاؤها حقيقة إلى حال الشكّ، فلابدّ أن يكون المحمول أيضاً ما هو المعتبر في حال الشكّ.

فحاصل معنى الحديث حينئذ أنّ الطهارة ثابتة للشيء المشكوك فيه ومستمرّة إلى أن يعلم بنجاسته، وهذا المعنى لا ينطبق على الاستصحاب بلا إشكال، ضرورة أنّ الاستصحاب هو إبقاء الحكم الواقعي الثابت سابقاً إلى زمن الشكّ.

نعم، ينطبق على القاعدة وإن كان فيه إشكال أيضاً، فتأمّل!

وعلى الثاني؛ فلابدّ أن يراد من المحمول الطهارة الواقعيّة حتّى يصير إبقاؤه

إلى حال الشكّ تنزيليّاً ـ كما سمعت ـ فحينئذ مفاد الحديث: أنّ الطهارة الواقعيّة ثابتة للشيء مستمرّة إلى أن يعلم بنجاسته، بحيث تكون الطهارة المستفادة من المحمول الّذي هو نفس المقيّد ثبوته، حقيقيّاً، واستمرارها المستفاد من القيد والغاية، تنزيليّاً بالعناية، وهذا لا محذور فيه أصلاً، بل ينطبق على القواعد العربيّة أيضاً.

وعلى هذا؛ ينطبق على الاستصحاب، إذ ليس هو إلّا الحكم ببقاء الشيء الثابت واقعاً إلى حال الشكّ ومعاملة الوجود معه كما حدث، ولا يحتاج الاستصحاب لمؤونة أزيد من ذلك.

وأمّا أنّه لابدّ من أن يكون الاستمرار الثابت به الاستصحاب ما يكون ملحوظاً مستقلّاً، فلا وجه له، بل قد عرفت استحالته، ولا يحتاج إلى تعدّد اللحاظ حينئذ أيضاً، لما عرفت من أنّه كما أنّ في جميع النسب التقييديّة بلحاظ واحد يثبت المحمول المقيّد للموضوع، فهكذا في المقام فتثبت الطهارة مقيّدة بالاستمرار للشيء، إلّا أنّ هنا إثبات المقيّد حقيقي وقيده بالعناية.

وبالجملة، لا إشكال في انطباق الحديث ـ على هذا ـ على الاستصحاب.

وحاصل معناه: أنّ الطهارة ثابتة للشيء واقعاً، ومستمرّة تنزيلاً، إلى أن يعلم بنجاسته، فتأمّل! فإنّه مع ذلك حفظ اللحاظ الواحد ـ بحيث لا يلزم ملاك استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ـ في غاية الإشكال، ضرورة أنّه كيف يجتمع إثبات الحقيقي والتنزيلي لموضوع بلحاظ واحد.

وأمّا على الثاني، فأيضاً يجري فيه الاحتمالان.

فعلى أوّلهما؛ بأن يكون اعتبار البقاء للحكم حقيقيّاً فلابدّ أيضاً من جعل

الحكم حكماً ظاهريّاً ثابتاً للشيء في ظرف الشكّ حتّى يناسب الغاية، فحينئذ أيضاً ينطبق على القاعدة، لما قدّمنا.

وعلى ثانيهما؛ الّذي معنى الحديث عليه يكون: أنّ كلّ شيء ثابت له الطهارة ومحكوم بها واقعاً، ومستمرّ هذا الثبوت حتّى يعلم بنجاسته، وهذا هو الاستصحاب أيضاً، لانطباق المفاد عليه، فكلّما شكّ في ارتفاع الحكم فيستصحب ما لم يعلم بنجاسته.

والفرق بين هذا المعنى والثاني من القسم الأوّل بعد اشتراكهما في ثبوت حجيّة الاستصحاب بهما: أنّه على هذا المعنى مركز جريان الاستصحاب هو نفس الحكم، وعلى الأوّل الطهارة المحمولة، فعلى كلّ تقدير تستفاد حجيّة الاستصحاب، كما لا يخفى.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ مناط حجيّة الاستصحاب واستفادتها من الحديث هو كون الاستمرار والغاية اعتباريّاً وعدم كونه حقيقيّاً، وإلّا فعليه لا مساس بالاستصحاب، بل يستفاد منه القاعدة سواء جعلنا الغاية قيداً للطهارة والمحمول أم للحكم، والفرق بين الأمرين لا يثمر شيئاً بالنسبة إلى ما هو الغرض، وأنّ كون نفس الاستمرار متعلّقاً للحكم، لا وجه له.

مضافاً؛ إلى أنّ التفصيل بين الأمرين لا يتمّ رأساً على ما نُسب إلى الشيخ ﷺ من مسلكه في مسألة القيود اللفظيّة[1]، وذلك لأنّه لا يجوّز رجوع القيود الواقعة في الكلام إلى الهيئات؛ لأنّ الهيئة بعد كون وضعها وضع الحروف غير قابلة لأن يتعلّق بها القيد، بل هو يتعلّق بالمادّة الّتي هي المعنى الاسمي.

---

١) أُنظر! فرائد الأُصول: ٣/٧٣ و٧٤.

فحينئذ نقول: إنّ في الحديث موضوع، وهو قوله عليه السلام: «كلّ شيء» ومحمول، وهو «طاهر»، وهيئة، وهي المركّب من الأمرين، ولا خفاء في أنّ الدالّ على الحكم هو الهيئة، فلو بنينا على كون الغاية قيداً للحكم لابدّ من تعلّقه بالهيئة، مع أنّه على مبناه لا يجوز ذلك، بل لابدّ من إرجاعه الى المحمول.

فعلى هذا؛ كيف يبقى مجال لصيرورة الحكم متعلّقاً للغاية حتّى تستفاد القاعدة؟ بل باب احتماله أيضاً مسدود على مبناه، وإن كان لا يتمّ ذلك على مسلكنا، بل الهيئة أيضاً قابلة لرجوع القيد إليها كما حقّقناه في محلّه، فتدبّر!

ثمّ إنّ هذا كلّه في مقام التصوّر، وأمّا التصديق واستظهار أحد الأمرين من الحديث هو أنّه لمّا كان ظاهر كلّ قيد أنّه حقيقيّ لا تنزيلي، فينحصر الحديث بالقاعدة ولا يستفاد منه الاستصحاب.

على كلّ تقدير أقول أوّلاً: ما أفاده ـ دام ظلّه ـ مبنيّ على عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة، حيث إنّه بنى على كون المراد من «طاهر» الطهارة الظاهريّة، انحصار المفاد بالقاعدة، وعدم انطباقه على الاستصحاب، ولو جعلناه مقيّداً بالاستمرار، وفيه نظر، كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ ما أفاده ـ دام ظلّه ـ في وجه الاستظهار معارض بأنّ ظاهر كلّ عنوان يؤخذ في القضيّة كون المغبون هو الشيء بعنوانه الأصلي لا العناوين العرضيّة كالمشكوكيّة وغيرها.

هذا؛ ثمّ إنّ صاحب «الكفاية» رحمه الله ذكر في الحاشية تقريباً لاستفادة الأُمور الثلاثة من الحديث بجعل الشيء أعمّ من العنوان الأوّلي للذات والعناوين العارضة، فحمل «طاهر» باللحاظ الأوّل دليل اجتهادي يثبت به موضوع

الاستصحاب المستفاد من الغاية، وباللحاظ الثاني أصل عملي، ومع المنع عن ذلك قال ﷺ: لمّا لا إشكال في شمول الحكم للشيء والعنوان الملازم له مع فرض كون الشكّ بالنسبة إلى بعض الأشياء من العنوان الملازم، فببركة عدم القول بالفصل يثبت الحكم لغيره أيضاً[1].

وفيه أوّلاً: أنّه مع تسليم عدم شمول الحكم للعناوين الطارئة، العنوان الملازم أيضاً لا يثمر شيئاً، ضرورة أنّه مع ذلك لا يخرج عن كونه في الرتبة المتأخّرة عن الذات، فحينئذ إن بُني على الإطلاق الذاتي للحكم، بحيث يشمل الذات والعناوين المتأخّرة العارضة عليها فلا يحتاج إلى العنوان الملازم، وإن منع عن ذلك كما هو المفروض لعدوله في الجواب عن الأوّل إلى الثاني، فلا فرق بين العنوان الملازم وغيره، لعدم كونه أيضاً في رتبة الذات، كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ ما أفاد ﷺ أوّلاً من أنّ الشيء بإطلاقه يعمّ جميع العناوين، ففيه: أنّه يلزم على ذلك أن يراد من الشيء الأشياء، إذ بلحاظ كلّ وصف من المشكوكيّة ونحوها كلّ شيء غير الآخر، فتأمّل!

فالأولى أن يجعل الشكّ جهة تعليليّة، بحيث تكون نفس الذات على كلّ تقدير معروضةً للحكم، فتكون الذات في الرتبة السابقة معروضة للطهارة الواقعيّة، وفي الرتبة المتأخّرة عن الشكّ للطهارة الظاهريّة.

وهذا في حدّ نفسه وإن كان لا محذور فيه، وقد حقّقنا في بحث التجرّي وغيره أنّ الذات تتعدّد بالنسبة إلى عروض الحكم الواقعي والحكم الظاهري عليها، كما أن الذات في الرتبة السابقة على عروض وصف التجرّي عليها غير ما

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٨٥ و١٨٦.

هي بعد عروض الوصف عليها، فهكذا في المقام أنّ الذات تتعدّد بالنسبة إلى حال قبل عروض الشكّ عليها وبعده فيكون الجامع بين الذاتين، ونفس المفهوم يكون معروضاً للحكم لا المصداقان، فلا يتعدّد الشيء الّذي هو الموضوع.

إلّا أنّه يرد عليه حينئذ: أنّه لو كان قضيّة «كلّ شيء طاهر» في مقام الإخبار، بحيث تحكي عن الإنشاءات المتعدّدة يتمّ، وأمّا مع كونها في مقام الإنشاء فلا يتمّ الأمر، إذ ليس إلّا إنشاءاً واحداً، فإن كان متعلّقه الذات في الرتبة السابقة على العلّة فلا تصل النوبة باللاحقة، وإن كانت اللاحقة فليس للسابقة محلّ، والجامع الّذي هو للفردين اللذين طوليّان أيضاً ليس قابلاً لأن يتعلّق به حكم واحد بحيث يسري إليهما، إذ المفروض أنّ أحدهما بمنزلة العلّة للآخر، فكيف يُعقل أن يشمل حكم واحد لأحدهما في الرتبة الّتي يشمل الآخر، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه ولو بنينا على إطلاق الشيء بحيث يشمل جميع العناوين أيضاً لا يكاد يثبت المطلوب لما نرى من وحدة الحكم، فتدبّر!

هذه جملة الأخبار المستدلّ بها في الباب، وقد عرفت أنّ دلالتها ـ سوى بعضها ـ على المطلوب تامّة، وأنّه لا يضرّ بعض المناقشات في الصغريات فيها بما هو المهمّ من الغرض.

فينبغي الآن البحث عن نتيجتها أوّلاً، وأنّه هل يستفاد منها حجيّة الاستصحاب مطلقاً أم لا؟

فذهب جماعة إلى عدم العموم في النتيجة، فالتزم كلّ إلى نحو تفصيل حسبما انتهى نظره إليه، وقد أشرنا إلى بعضها سابقاً، مثل التفصيل بين الوجودي والعدمي، أو بين حال الإجماع وغيره، أو بين حال العقل وغيره، وقد اتّضح بطلان تلك التفصيلات.

وكذلك قد يفصّل بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة، وقد توهّم بعض بكون النزاع فيهما مبنيّاً على كون الأحكام الوضعيّة منتزعة، فلم يكن الاستصحاب فيها حجّة؛ لأنّها لم تكن على هذا بنفسها حكماً شرعيّاً ولا ما له أثر كذلك، بل أمر عقليّ، مع أنّه لابدّ في الاستصحاب من أنّ المستصحب يكون أحدهما.

وأمّا على كونها مجعولة؛ فيجري الاستصحاب فيها، كما لا يخفى. ولكنّه باطل، حيث إنّ المعتبر في باب الاستصحاب أن ينتهي الأمر إلى الشارع بالنسبة إلى نفس المستصحب أو منشأه، ومن المعلوم أنّه على فرض كون الأحكام الوضعيّة منتزعة، أمر وضع منشأها ورفعه بيد الشارع، ولو لم يكن بنفسه بيده فلا احتياج إليه أصلاً.

وقد يفصّل بين الشكّ في وجود الرافع ورافعيّة الموجود، فيلتزم بالحجيّة في الثاني دون الأوّل، نظراً إلى أنّه بعد العلم بوجود الشيء خارجاً فرفع اليد عن الحالة السابقة حينئذ نقض اليقين باليقين لا بالشكّ، بخلاف ما لو كان أصل وجود الرافع مشكوكاً، فيكون نقضاً لليقين بالشكّ.

ولا خفاء أيضاً في فساده؛ ضرورة أنّ ناقضيّة الشيء ما لم تكن مسلّمة، فيكون حينئذ أيضاً نقض اليقين بالشكّ، إذ المفروض أنّ الناقضيّة وصف خاصّ لا يتحقّق بكلّ شيء.

وبالجملة؛ فحال الموجود الّذي لم يثبت الاتّصاف له بعينه، حال مشكوك الوجود رأساً.

كما أنّه قد يفصّل بين ما كان المستصحب ثابتاً من دليل مشتمل على غاية الحكم، فحينئذ يجري الاستصحاب، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، بل كان الدليل

مهملاً، فقد يرجع هذا القول إلى التفصيل بين الشكّ في الرافع والمقتضي، من جهة أنّه فيما لم تثبت الغاية للحكم فالشكّ في البقاء حينئذ يرجع إلى الشكّ في وجود المقتضي، بخلاف ما لو كانت الغاية ثابتة من الدليل، فالشكّ كليّاً يرجع إلى الشكّ في الرافع مع إحراز المقتضي.

وفيه: أنّه ليس الأمر كذلك، ولا كليّة في البين؛ إذ قد تكون الغاية من محدّدات ذات الشيء، فالشكّ في تحقّقها يكون شكّاً في بقاء المقتضي كما أنّه ربّما يكون الشكّ في الرافع مع عدم كونه غاية، مثل الصيغ المشكوكة في تحقّق الطلاق بها، فالنسبة بين الرافع والغاية عموم من وجه، ولا وجه لإرجاع أحدهما إلى الآخر فتدبّر! وستأتي الإشارة إلى جملة من هذه التفصيلات.

فلنقدّم الكلام في التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع، فزعم بعض عدم جريان الاستصحاب في الأوّل؛ لقصور الأخبار عن الدلالة بالنسبة إليه، والّذي يذكر لذلك وجهان:

الأوّل: لا إشكال في أنّ ظاهر لفظ «النقض» يدلّ على أنّه لابدّ وأن يكون للذّي يضاف إليه نحو اتّصال وربط، ولا يكون أمراً منفصماً، فإنّه لا يصحّ إطلاق لفظ «النقض» بالنسبة إليه، بل يضاف إليه ضدّه وهو الإبرام، فحينئذ إذا لم يحرز أصل الاقتضاء للشيء، فمثل هذا المستصحب خارج عن مدلول الأخبار، لكون مفادها: أنّ الأمر الّذي يثبت وجوده وارتباطه فلا تنقضه، أي لا يزال ربطه واتّصاله، فكيف يجري في ما لم يكن أصل اتّصاله ثابتاً.

الثاني: أنّه لابدّ وأن يكون متعلّق الشكّ واليقين واحداً، وإلّا فلو كان متعدّداً فلمّا لا مناقضة في البين، فلا يشمله دليل «لا تنقض».

فعلى هذا لابدّ وأن يتعلّق الشكّ بنفس ما تعلّق به اليقين حتّى يصحّ استناد نقض اليقين بالشيء بالشكّ به لا بأمر آخر غير مرتبط به، ولكن لمّا لا يمكن ذلك حقيقة في باب الاستصحاب إذ يرجع الشكّ حينئذ إلى الشكّ الساري، فإنّه إذا كان المتيقّن حدوث شيء، فالشكّ إذا تعلّق به أيضاً فلا يبقى يقين سابق ليجري الاستصحاب، فيعتبر ما هو الأقرب به، فيكون هو المتعلّق للشكّ.

ومن المعلوم؛ أنّ الأقرب بنفس ما تعلّق به اليقين ـ وهو حدوث الشيء ـ بقاؤه، فلابدّ [من] أن يكون المستصحب أمراً بقائيّاً وشيئاً له استعداد الاستمرار بنفسه[1]، بحيث يكون متعلّق اليقين أيضاً الأمر البقائي، فيتّحد مع متعلّق الشكّ الّذي هو بقاء ذاك الأمر، إذ ولو كان منشأ الشكّ الحدث المزيل للطهارة الّتي هي الأمر البقائي إلّا أنّه المشتبه الّذي هو بقائيّ مفروض للشكّ، كما لا يخفى، إذ الكلام في استصحاب الطهارة.

وأمّا إذا لم يكن كذلك بأن لم يكن المتيقّن ممّا له اقتضاء البقاء، بل يكون بحيث يرجع الشكّ فيه إلى أصل استعداده للبقاء، فيكون متعلّق اليقين والشكّ أمراً متبايناً محضاً، مثل ما إذا كان وقوع العقد الانقطاعي محقّقاً، ثمّ شككنا في بقائه من جهة، فإنّه لمّا لم يثبت له اقتضاء البقاء والدوام، فاليقين حينئذ يتعلّق بالحدوث الّذي مباين البقاء، والشكّ متعلّق ببقاء ذاك الحادث، فكلّ من المتعلّقين مباين الآخر، ولا ربط بينهما لا بالحقيقة ولا بالعناية، كما كان كذلك في الأوّل.

---

(١) ولكنّه مع ذلك لا يسلم الأمر عن الشكّ الساري، فتأمّل! إذ حاصل المعنى حينئذ يصير: لا تنقض اليقين بالشيء وبالشكّ في بقاء ذلك الأمر البقائي وإلّا فلا اتّحاد، فتدبّر! «منه ﷺ».

هذا ملخّص تقريب الدليل الثاني، ولكنّ هذا يتمّ لو كان البناء في مسألة موضوع الاستصحاب على الدقّة العقليّة، وأمّا بناءاً على المسامحة العرفيّة، كما هو التحقيق، فحينئذ في نظر العرف، ولو لم يكن المتيقّن أمراً بقائيّاً، بل كان حدوثيّاً مع الشكّ في بقائه، مع ذلك، المتيقّن عين المشكوك، ضرورة اتّحاد بقاء الشيء مع حدوثه وجوداً عرفاً، كما لا يخفى.

فالمهم صرف الكلام إلى التقريب الأوّل فنقول: إنّه أوّلاً ممنوع صحّة إطلاق النقض على كلّ ما له اقتضاء البقاء؛ ضرورة أنّه لا يصحّ: «نقضت الحجر عن مكانه» و نحوه، مع أنّ له اقتضاء البقاء، كما أنّه لا يطلق على الإرادة أيضاً بأن يقال: «نقضت الإرادة»، وهكذا في المركّبات نرى أنّ بعضها لا يطلق عليها، كما في الحجّ، مع أنّه ذا أجزاء مرتبطة، ولكن في بعضها يطلق مثل الصلاة والوضوء والتيمّم وغيرها، وهكذا يكون بعض المفردات يصحّ إطلاقه عليها كما في نقض العهد والأيمان والهمم وغيرها الّتي هي من سنخ واحد، وهكذا في مثل الغزل.

وبالجملة؛ فيستكشف من ذلك كلّه أنّ تمام مناط صحّة الإطلاق ليس مسألة قابليّة البقاء، فلابدّ من النظر في أنّ الجامع بين هذه الشتات أيّ شيء هو صار منشأ لصحّة الإطلاق الّذي لم يكن في غيره؟ فلا يصحّ [الإطلاق] الّذي منه [الإطلاق في] القطع والظنّ والشكّ أيضاً، بخلاف اليقين، ففيه يصحّ، مع أنّ الكلّ من سنخ واحد، أي من الاعتقاديّات.

فنقول: قال في «القاموس»: غزله أي فتله وأحكمه وجعله طاقين[1]، ومن المعلوم؛ أنّه لمّا كان إطلاق النقض بالنسبة إليه مسلّماً أنّه حقيقة، فينبغي أن نجعله

(١) لم نعثر عليه في «القاموس».

أصلاً وننظر فيه أنّه في أيّ خصوصيّة صارت منشأ لصحّة الإطلاق فنقايسه غيره فيظهر حال الموارد المشكوكة، ولا إشكال في كونه ذا أجزاء متّصلة بحيث يعدّ المجموع شيئاً واحداً وله استحكام أيضاً، فهذه الجهات فيها موجودة من أنّها ذات الأجزاء وأنّها من جهة شدّة الارتباط تُعدّ شيئاً واحداً، وأنّها شيء مستحكم.

فيظهر من ذلك؛ أنّ مناط صحّة الإطلاق الجهات الثلاث، ولكلّ منها مدخليّة فيها، حيث نرى أنّ بعضها موجود في غيرها مثل الاستحكام في الحجر والأجزاء المجتمعة في الحجّ ـ مثلاً ـ مع أنّه لا يصحّ إطلاقها عليهما، فتأمّل!

وأمّا في مثل الوضوء الّذي ورد الإطلاق عليه في الحديث فلا ريب أنّه ذات الأجزاء، وأمّا صيرورتها بمنزلة شيء واحد، فمن عدم جريان قاعدة الفراغ فيها يستكشف أيضاً أنّه في نظر الشارع شيء واحد، وأنّه مادام الشخص شاغلاً به، شاغل بإيجاد أمر واحد، كما أشار إلى ذلك شيخنا ﷺ في بعض كلماته[1] أيضاً: أنّه يستفاد من منع الشارع عن جريانها فيه أنّه أمر بسيط، وكذلك في مثل الصلاة يستفاد من التعبير بالقاطع فيها أنّ لأجزائها جهة الوحدة وشدّة الارتباط بينها، بخلاف مثل الحجّ حيث لا طريق إلى استكشافها فيه.

وأمّا العهد ونظائره فلمّا هو من قبيل اتّصال الشيء بالنفس، فكأنّ الشخص يتّصل المتعهّد به بنفسه الكاشف عن شدّة التزامه بالوفاء به، فيصير هو والمتعهّد به بمنزلة شيء واحد، كما أنّ فيه معنى الاستحكام، بحيث كأنّه يظهر أن لا يفارقه مادام موجوداً فلذلك يصحّ إطلاق النقض عليه أيضاً.

---

(١) وقد أفاد ﷺ ذلك في بحث أصالة الصحّة، كما أنّه ألحق به التيمّم والغسل أيضاً، كما هو ظاهر المشهور (انظر! فرائد الأُصول: ٢/٣٣٨)، والوجه في الكلّ استكشاف الوحدة والبساطة من وحدة المسبّب فراجع! وتدبّر! «منه ﷺ».

ومن هذا القبيل اليقين بين الإدراكات من القطع والعلم والظنّ والشكّ، وله خصيصة يمتاز عنها، حيث إنّه قيل: إنّ اليقين[١] هو الاعتقاد الجازم الثابت الّذي لا يزول بتشكيك المشكّك، والقطع ليس كذلك، كما أنّ الظنّ والشكّ ليس لهما استحكام أصلاً.

وبالجملة؛ أنّ اليقين لقوّة إراءته للواقع وتماميّة كشفه عنه، فكأنّه لا ينفكّ عنه ومتّصل به، فهو والواقع بمنزلة شيء واحد، فيجتمع فيه الجهات الّتي في مثل الغزل، فيصحّ أيضاً استناد النقض إليه، ولذلك ورد في الأخبار إطلاقه به[٢].

نعم؛ لا إشكال في أنّ باب الاستصحاب لا يعتبر اليقين بهذه المرتبة، بل مطلق العلم بالحالة السابقة ولو لم تصل بتلك المثابة كافٍ، فحينئذ إذا فرضنا أنّ مورد الأخبار لفظ «اليقين» الظاهر في المعنى المذكور، كيف يجوز التعدّي عنه.

ودفع ذلك هو: أنّه من إطلاق الشارع لفظ «اليقين» على الموارد المختلفة، مع أنّا نرى [أنّ من] عدم اليقين في جملة منها بالدرجة المذكورة يستفاد تنزيل آخر، وهو أنّ الشارع نزّل مطلق العلم في الشرعيّات منزلة اليقين، فكأنّه قال في قوله: «لا تنقض» .. إلى آخره، أنّ العلم في الأحكام الشرعيّة مطلقاً بمنزلة اليقين، وهذا ممّا لا غبار عليه.

---

(١) في «شرح الشمسيّة»: اليقين هو الاعتقاد الثابت الغير القابل للزوال المطابق للواقع (شرح الشمسيّة: ١٤٦) وفي «المصباح» يَقِنَ أي ثبت ووضح، (المصباح المنير: ٦٨١/٢)؛ «منه ﷺ».

(٢) وسائل الشيعة: ٤٧٧/٣ الحديث ٤٢٢٤، ٢١٧/٨ الحديث ١٠٤٦٢، و ٢٥٥/١٠ الحديث ١٣٣٥١.

وبالجملة؛ فمن المقطوع به أنّ العلم بالحالة السابقة ولو كان بأدنى درجة منه، مثل اليقين الّذي هو أعلى مراتب درجة الإدراك في الجملة شرعاً، ولا فرق بين مراتبه من الجهة المذكورة، فكأنّ هذه المقدّمة مطويّة في قوله ﷺ: «لا تنقض» .. إلى آخره، فقد سيقت توطئة للتنزيل الآخر الّذي هو الاستصحاب، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يتولّد عند ذلك إشكال يرجّح به اختصاص حجيّة الاستصحاب بالشكّ في الرافع، توضيحه: أنّه قد تحقّق أنّه لو لا استفادة التنزيل المزبور لم يكن الاستصحاب في مطلق العلم بالحالة السابقة حجّة، بل كان مختصّاً باليقين بالمعنى المذكور، وإنّما التنزيل أثبت الحجيّة في مطلق المراتب.

فحينئذ نقول: إنّه لا خفاء في أنّ المراتب مختلفة قوّة وضعفاً، بحيث يكون بعضها أقرب إلى اليقين، وبعضها أبعد منها، إلى أن ينتهي إلى البعيد جدّاً.

ومن المعلوم؛ أنّ ممّا يوجب الاختلاف بينها هو اختلاف أحوال المعلوم أيضاً، لكون العلم طريقاً، حيث إنّ العلم بحدوث شيء قابل للبقاء، بحيث يكون مقتضيه ـ حتّى حين الشكّ موجوداً ـ أقوى من العلم بالأمر الّذي هو حدوثيّ محض، بمعنى أنّه ليس فيه اقتضاء البقاء، فالأوّل أقرب إلى اليقين من الثاني.

وبعبارة أُخرى: الشكّ في المقتضي يوجب بعد العلم عن اليقين، بخلاف ما لو علم بوجوده، وإنّما شكّ في الرافع، فهو أقرب إلى اليقين لعدم الموضوعيّة للعلم واليقين، كما لا يخفى.

فعند ذلك نقول: إنّ القدر المتيقّن من التنزيل المزبور بالنسبة إلى الأوّل؛ إذ لا عموم في البين بل إنّما استفيد التنزيل من الإطلاق، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه المفروض وجوده.

والجواب منع الكليّة المزبورة، إذ ربّما يكون العلم بأمر حدوثيّ أقوى من العلم بالبقائي.

ففيه: لمّا لا إشكال في جريان التنزيل بالنسبة إليه، لكون المفروض أنّ مناط الأقربيّة قوّة العلم، فبالنسبة إلى غيره من الأُمور الحدوثيّة يثبت الجريان أيضاً بعدم القول بالفصل، فتأمّل جيّداً!

ثمّ إنّه اتّضح ممّا ذكرنا أنّ اليقين بنفسه ممّا هو القابل لأن يتعلّق به النقض لما له من القابليّة للبقاء والاستحكام، فلو بنينا على أنّ التعبير بلفظ «النقض» يقتضي عدم جريان الاستصحاب إلّا في الأُمور القابلة للاستمرار والثبات، مع ذلك لا يحتاج التصرّف فيه لصحّة التعبير، فهو بنفسه مورد حكم الشارع بحرمة النقض، والتنزيل متوجّه إليه، فحينئذ لا فرق بين أن يكون المتيقّن ممّا له اقتضاء البقاء وعدمه.

وأمّا الثمرة بين الأمرين بأن يكون التنزيل متوجّهاً إلى المتيقّن، واليقين بنفسه هو أنّه على الأوّل لو كان لليقين أثر بحيث يكون مترتّباً على عنوانه بخصوصه شرعاً، مثل جواز الشهادة، حيث إنّه من آثار العلم بالمشهود به لا الواقع حسبما يستفاد من الأدلّة، فحينئذ بالاستصحاب الجاري في المشهود به لا يجوز الشهادة.

إذ المفروض أنّ الشهادة من آثار اليقين، والعلم والاستصحاب لا يثبته، بل إنّما نظره إلى المتيقّن، وليس يثبت إلّا الواقع لا ما هو الطريق إليه، فكيف يجوز حينئذ الشهادة الّتي هي من آثار نفس اليقين؟ نعم يجوز ترتّب آثار الواقع مطلقاً.

وأمّا على الثاني؛ فيجوز ذلك كما هو واضح، ضرورة أنّ الاستصحاب حينئذ دليل حاكم على ما جعل اليقين موضوعاً للحكم الشرعي، فيوسّع فيه، كما هو شأن كلّ دليل حاكم.

ولكن قد يستشكل بأنّه على هذا يلزم التفكيك عكس الأوّل، بمعنى أنّه ينحصر جريان الاستصحاب بالنسبة إلى اليقين في ما له بنفسه أثر شرعي، وأمّا فيما لم يكن كذلك، بل كان الأثر للواقع فقط، بحيث يصير حينئذ اليقين طريقاً عقليّاً لذي الأثر الشرعي، فلا مجرى له، إذ لا خفاء في أنّ التنزيلات الشرعيّة بلحاظ آثارها، فإذا فرضنا أنّه لا يكون لليقين أثر شرعي، بل كان هو موضوع حكم العقل بالامتثال كما يكون كذلك فيما يكون الأثر للواقع.

فمثل هذا اليقين يخرج عن كونه مورداً للتنزيل، فإذا خرج ففيما كان الأثر الشرعي للواقع كما في أغلب الأحكام لا موقع له، إذ حينئذ لابدّ أن يجعل المستصحب نفس الواقع، مع أنّه لا سبيل إليه؛ إذ لازمه أن يكون التنزيل من جهتين، بحيث يستفاد من قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» أمران: تنزيل اليقين والمتيقّن، وهذا لا يجوز بل يستحيل.

ضرورة أنّه بالنسبة إلى الأوّل لابدّ وأن يكون النظر إلى اليقين استقلاليّاً ـ كما بيّنا ـ وبالنسبة إلى الثاني لابدّ وأن يكون النظر إليه غيريّاً آليّاً، كما لا يخفى، واجتماع اللحاظين بالنسبة إلى أمر واحد محال، والمفروض عدم جامع في البين أيضاً.

فالحاصل؛ أنّه على كلّ تقدير يلزم محذور، ودفع ذلك هو أنّ التحقيق أنّ التنزيل متوجّه إلى نفس اليقين ويجوز ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة عليه وعلى الواقع، إذ ليس المراد من «لا تنقض» .. إلى آخره، تنزيل اليقين بما له الأثر حتّى يتوجّه الإشكال، بل المراد به الأمر بالمعاملة والبناء على كون المكلّف متيقّناً بحيث يكون أمر التنزيل محوّلاً إلى المكلّف أيضاً، فحينئذ معنى عامل معاملة اليقين، ونتيجته: أنّ المكلّف يرى نفسه متيقّناً فكلّ ما لليقين من الأثر ـ الّذي منه وجوب الامتثال ـ يترتّب عليه.

وبعبارة أُخرى: أنّه نزّل الشكّ منزلة اليقين في ما له من الأثر، سواء كان هو بنفسه مقتضياً له ـ كما في ما لو كان موضوعاً للأثر ـ أو رافعاً للمانع لما له الأثر ـ كما فيما يكون الأثر للواقع ـ حيث إنّ الواقع ما لم يقم له طريق فلا يمكن امتثاله فلا يوجد الأثر، فكلّ ما كان من الآثار الّتي لليقين مدخليّة في تحقّقها وترتّبها لابدّ من ترتيبها بلحاظ نفس اليقين والتنزيل.

وبالجملة؛ لمّا كان تكفّل أمر البناء محوّلاً إلى المكلّف، فهو بانٍ على اليقين لا الشارع، حتّى يدور التنزيل مدار الأثر الشرعي، بل الأمر دائر مدار عمله، بمعنى أنّ البناء بلحاظ عمله، فلا فرق في ذلك بين الأثر الشرعي والعقلي، بل حينئذ يصير الأثر كليّاً عقليّاً، إذ مرجع الأمر حينئذ إلى أنّه: أيّها المكلّف! لو كنت متيقّناً أيّ شيء تصنع؟ فالآن مع كونك شاكّاً ابن على اليقين، ضرورة أنّ ترتّب العمل على اليقين ترتّب عقليّ، كما لا يخفى.

فانقدح من ذلك كلّه: أنّه لا ضير في أن يجعل متعلّق التنزيل نفس اليقين على نحو الموضوعيّة، لا أن يكون مرآةً إلى المتيقّن، بل لا محيص عنه لما عرفت أنّه حينئذ يمكن الجمع بين الأمرين، أي إثبات آثار نفس اليقين بالاستصحاب وكذلك آثار الواقع كما فهم الأصحاب كذلك أيضاً، حيث أجروا الاستصحاب في المقامين، وإلّا فلو كان التنزيل بلحاظ الواقع فلا وجه للاستصحاب. مضافاً إلى أنّه لو لم يكن التنزيل بلحاظ اليقين لم يكن وجه لتقديم الاستصحاب على الأُصول وحكومته عليها، إذ مفاده على هذا إثبات الحكم الواقعي في ظرف الشكّ، كما أنّ مفاد قاعدة الطهارة أيضاً إثبات الطهارة في ظرف الشكّ، فيقع حينئذ بينهما التعارض، إلّا أن تجعل الغاية أعمّ من المعرفة الظاهريّة والواقعيّة؛ والحجّة أعمّ منهما أيضاً، وعليه يصير الاستصحاب وارداً عليها، كما نقول كذلك في باب

الأمارات أيضاً من أنّه لو لم يكن لسان «صدّق العادل» جعل العلم وتتميم الكشف، لا وجه لحكومتها عليها وعلى الاستصحاب، وإنّما يتمّ الأمران بأن يكون لسان الاستصحاب جعل اليقين، حيث إنّه حينئذ يثبت نظره إلى المعرفة في القاعدة، كما أنّ حكومة القاعدة على الاستصحاب أيضاً تتمّ، بخلاف ما لو كان المفاد إثبات الواقع ولا يفيده التنزيل[١]، أيضاً.

ضرورة؛ أنّ الحكومة تتوقّف على أن يكون الحاكم مبنيّاً لبيان الموضوع في المحكوم، وذلك منحصر في المقام بإثبات الغاية الّتي هي إثبات العلم والمعرفة ـ كما لا يخفى ـ كما أنّه لا وجه أيضاً للالتزام بقيام مثل الاستصحاب بين الأُصول مقام العلم الطريقي، كما بنى عليه شيخنا ﷺ في أوّل «الرسالة»[٢].

نعم؛ الّذي يسهّل الخطب، أنّ ظاهر شيخنا ﷺ أيضاً التزامه بكون مفاد الاستصحاب تنزيل اليقين، وذلك لأنّه ـ مضافاً إلى كون نفس الالتزامات المذكورة كاشفة عنه ـ ظاهر عبارته في المقام، وهو قوله: (أو الأحكام الثابتة للمتيقّن من جهة اليقين)[٣] حيث إنّ مدلوله الظاهري أنّ اليقين له الموضوعيّة، وأنّه بنفسه متعلّق للتزيل، ولكن لا بلحاظ أنّه وصف وصفة نفسانيّة، بل بلحاظ ما يترتّب عليه من الأثر.

وبالجملة؛ أنّه ﷺ موافق لمّا حقّقنا من كون التنزيل متوجّهاً إلى اليقين، فحينئذ يجمع بين الأمرين ويجري الاستصحاب بالنسبة إلى آثار نفس اليقين والمتيقّن كليهما، وإن كان ظاهر ما اختاره من التعريف للاستصحاب هو المعنى

---

(١) إذِ الشكّ الّذي هو الموضوع في المحكوم بعدُ باقٍ؛ «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ١/ ٣٤ و ٣٥.

(٣) فرائد الأُصول: ٣/ ٨٠.

الثاني، لأنّ إبقاء ما كان بعد أن كان ظاهر الموصول هو الحكم الواقعي، يعطي خلاف ما ذكرنا، إذ بناءاً على التحقيق هو الحكم بإبقاء اليقين على ما كان، كما أنّه بناءاً على استفادة الاستصحاب من ذيل حديث «كلّ شيء طاهر»[1] إلى آخره، أيضاً يصير الاستصحاب هو الحكم ببقاء الواقع لا اليقين به؛ لعدم لفظ «اليقين» في الغاية المذكورة في الحديث الّتي كانت هي ما يثبت بها الاستصحاب. وهذا أيضاً قرينة أُخرى على كونه في مقام بيان القاعدة، وإلّا لم يكن وجه لجعل الاستصحاب تنزيلاً لليقين، كما فهمه الأصحاب، فتأمّل واستقم!

بقي إشكال آخر؛ وهو أنّه قد يقال: بناءاً على جعل الاستصحاب ناظراً إلى اليقين لا المتيقّن، فحينئذ لا اعتبار في باب الاستصحاب لوجود الأثر للواقع، بل المناط الأثر لنفس اليقين، فيجوز إجراء الاستصحاب في جميع الأشياء ولو لم يكن لها أثر شرعيّ أصلاً، كاستصحاب وجود الأشخاص الّذي لو فرض عدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، بل يكتفى بوجوده لنفس اليقين، وهذا في جميع الموجودات محقّق؛ إذ أقلّه جواز الإخبار بها، وهذا يكفي في الأثر شرعاً، كما لا يخفى.

والجواب عن ذلك بدعوى انصراف أخبار الاستصحاب بما كان متعلّق اليقين والشكّ هو ماله الأثر الشرعيّ، ومن المعلوم أنّ نفس الوجودات بما هي ليست كذلك، ولذلك ترى أنّ من جملة الأجوبة عن شبهة تحريف الكتاب أنّه يحتمل أن يكون التحريف واقعاً في القصص وحكاياته الّتي هي خارجة عن محلّ الابتلاء، ولذلك يحكمون ببقاء ظواهره على الحجيّة.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣/٤٦٧ الحديث ٤١٩٥، وفيه: «كلّ شيء نظيف».

مع أنّه لو كان في الأثر يكفي صرف جواز الإخبار لم يكن وجه للحكم بخروج القصص عن محلّ الابتلاء، فهكذا في المقام لا بدّ وأن تكون نفس القضيّة المتيقّنة والمشكوكة ذات أثر شرعي بلا نظر إلى حيثيّة جواز الإخبار.

وبالجملة؛ حديث «لا تنقض» منصرف إلى غير هذا القسم من الأثر، كما أنّه منصرف إلى الأثر بلا واسطة أيضاً، وسيأتي توضيحه عند البحث عن الأصل المثبت.

هذا تمام الكلام في ما يرجع إلى حقيقة الاستصحاب والمستفاد من أخبار الباب، وسيأتي في طيّ المباحث الآتية مزيد التوضيح لما ذكرنا هنا، فقد عرفت أنّ المحصّل من الأخبار حجيّة الاستصحاب مطلقاً، ولا وجه لما ذكروا من التفصيلات ولا احتياج إلى إبطالها.

نعم؛ لمّا جرى الدأب التعرّض للأحكام الوضعيّة من جهة التفصيل الّذي وقع فيها، وإن لم يكن له وجه أصلاً كما تقدّم، سواء بُني على انتزاعيّتها أو استقلاليّتها، فلا بأس بالتكلّم في الجملة في الوضعيّات وما هي حقيقة الجعل.

[الأحكام التكليفيّة]

فنقول مستعيناً بالله تعالى: إنّ الأُمور الجعليّة الّتي في مقابل الأُمور الواقعيّة والاختياريّة، هي ما يكون أصل قوام حقيقتها بالجعل والاعتبار، بمعنى أنّه الّتي قصد التوصّل به إلى العنوان، بحيث لولاه لما يتحقّق العنوان المقصود إيجاده في الخارج، وهذا مثل عنوان التعظيم والتوهين الموجودين بالحركة والقيام وعدمهما.

ضرورة أنّه ما لم يقصد العنوانان لم يتحقّق حقيقتهما في الخارج، وهذا بخلاف مثل الضرب والقتل وسائر الأُمور الاختياريّة الّتي ليس قوامها بالقصد، بل هذه العناوين تتحقّق ولو صدرت عن غير اختيار.

وبالجملة؛ لا إشكال في أنّ الأُمور الجعليّة هي الأوصاف والأفعال الّتي تحقّقها يتوقّف على القصد بها ولو لا قصد العنوان، فمثل القيام من الأرض والمكان ما لم يكن الغرض به التعظيم لم يوجد هذا العنوان، ولو حصل ألف مرّة ـ كما لا يخفى ـ وهكذا مثل البيع والصلح ونحوهما ممّا يقصد بها التمليك والنقل الاعتباري في مقابل النقل الخارجي، ولذلك لو قصد بلفظ البيع إيقاع الصلح لم يقع، كما هو المعروف من أنّ (ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع) وليس ذلك إلّا لأنّ القصد فقط لا يؤثّر في تحقّق الأُمور الجعليّة، كما أنّ إبراز الفعل خارجاً بلا قصد العنوان أيضاً لا يوجب تحقّقه، بل هما توأمان لا محيص عن تحقّق الأمرين حتّى توجد، وهذا بخلاف الأُمور الواقعيّة مثل [الضرب] فلا يعتبر فيها القصد أصلاً، فافهم!.

إذا عرفت ذلك فينبغي البحث أوّلاً في الأحكام التكليفيّة وما اشتهر من كونها جعليّة بخلاف الوضعيّة، فقد اقتصروا في نقل الخلاف فيها على أنّها هل هي مجعولة بالذات أو بالتبع، وأنّ الأحكام التكليفيّة مسلّم كونها مجعولة في محلّها أم لا؟

فنقول: إنّ الأحكام التكليفيّة الّتي هي عبارة عن الوجوب، والثلاثة أو الأربعة الأُخر روحها ليس إلّا عبارة عن الإرادة أو الكراهة، بحيث إذا تحقّقت

الإرادة وأبرزها الشارع، فحينئذ لمّا يحكم العقل بلزوم العمل على وفقها والحركة إلى امتثالها، فينتزع من مرتبة البروز والظهور الّذي قد يتحقّق ذلك بخطاب الشارع بنفسه وقد يوجد بحكم العقل به من باب الملازمة، عنوان الوجوب، وهكذا عنوان البعث والحركة، فهنا أُمور متعدّدة، وهي نفس الإرادة والطلب اللذين هما منشأ الإبراز والإنشاء الخارجي الّذي هو المثبت للإرادة والكاشف عنها، كما أنّه المنشأ لحكم العقل أيضاً، وحكم العقل بلزوم العمل المنشأ لانتزاع الوجوب.

فحينئذ نقول: في الرتبة السابقة على الإنشاء والإبراز لا وجوب ولا بعث، ضرورة أنّ الإرادة المنقدحة في نفس المولى ما لم تنكشف ولم تصل إلى عالم الإثبات لم يكن للعقل حكم بوجوب الامتثال لتوقّفه على البيان، فإذا لم يكن وجوب فلا حكم ولا تكليف.

وأمّا بعد الإبراز الّذي يحقّق العنوان حينئذ ليس هنا أمراً جعليّاً؛ إذ الإبراز أمر اختياريّ واقعيّ، بحيث ولو لم يقصد المولى به عنوان الوجوب بل كان هازلاً، مع ذلك لمّا يحكم العقل باللزوم ينتزع ويتحقّق عنوان الوجوب.

فما قد يتوهّم من أنّ الإنشاء من مقوّماته قصد تحقّق العنوان، باطل لما نرى بالوجدان أنّه يقصد التوصّل به إلى شيء، فلابدّ من خروج القصد عن حقيقته، فالإنشاء في الحقيقة ليس إلّا استعمال اللفظ في المعنى، فقد يقصد به تحقّق عنوان المنشأ وقد لا يقصد إلّا صرف إيجاد المعنى بلا نظر إلى العنوان، كما عرفت في مثال البيع المقصود به الصلح.

وبالجملة؛ فإبراز الإرادة وإنشاء المعنى قصد الإيجاد من شؤونه وطواريه، لا من مقوّماته، فهو ـ أي الإبراز بنفسه ـ لا ينتزع منه عنوان الوجوب، وليس الغرض منه إلّا الكشف عن الإرادة، لا جعل وجوب ونحوه.

بل قد عرفت أنّ الإبراز أمر واقعيّ اختياريّ، وعنوان الوجوب مستتبع لحكم العقل بلزوم العمل، فبالنسبة إليه ليس أيضاً جعل حكم، كما أنّه لم يكن بالنسبة إلى الإرادة، وأمّا حكم العقل بالوجوب وكذلك [بغيره]، أمر قهريّ يترتّب على الإبراز، ولا جعل هنا بالمعنى المزبور.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ ما اشتهر من تسلّم كون الأحكام التكليفيّة مجعولة؛ لا أصل له، إذ قد ظهر أنّ ما هو من الأُمور القصديّة وهي الإرادة، ليس هي منشأ انتزاع الحكم، بل هو متأخّر عنها بمرتبتين.

وأمّا الإبراز فهو ليس من الأُمور القصديّة، وأمّا حكم العقل فهو أيضاً أمر قهري[1] لا ربط له بالقصد، فهذه هي الأُمور الّتي يمكن استناد الحكم إليها وانطباقها عليه وهي من معدّاته، وكلّ منها لا ينطبق عليه عنوان الجعل.

نعم؛ لمّا كانت الإرادة ـ الّتي هي من مبادئ الحكم ومعدّاته ـ أمراً قصديّاً يمكن أن يقال: إنّ الأحكام التكليفيّة شبيه الأُمور الجعليّة ـ لانطباق مناطها على هذه المقدّمة ـ من مقدّماتها، لا أنّها مجعولة حقيقة، فتأمّل في المقام حتّى لا يشتبه عليك الأمر لبعض الأوهام، هذا حال الأحكام التكليفيّة.

---

(١) نظير التكوينيّات إذا تحقّقت علّتها في الخارج، فهكذا في المقام عند تحقّق مقتضي العمل لوجوب ترتّبه عليه أي على الإبراز وكونه ضروريّاً بالنسبة إليه تشريعاً، فتدبّر! «منه ﷺ».

[الأحكام الوضعيّة]

وأمّا الأحكام الوضعيّة فهل هي مجعولة بالاستقلال أو منتزعة؟ وتحقيق الأمر في ذلك يستدعي رسم أُمور:

الأوّل: لا إشكال في تغاير الحكم بالتكليفي والوضعي مفهوماً، والطرفان متسالمان فيه، وإنّما محلّ النزاع في ذلك هو أنّه في الرتبة على الأمر بالتكليف في وقت كذا أو شرط كذا، هل يكون شيء آخر ـ المعبّر عنه بإضافة خاصّة بين متعلّق التكليف والأمر الّذي هو سبب أو شرط ونحوهما ـ ملحوظاً في نظر الآمر، بحيث يكون تقيّد الأمر هذا يحكي عن تلك الإضافة الملحوظة سابقاً؛ أم ليس كذلك؟ بل ليس المجعول إلّا أصل التكليف وتقيّده، والإضافة إنّما تنتزع عن هذه الكيفيّة من الأمر.

مثلاً؛ الشارع قبل الأمر بالصلاة لدلوك الشمس وإرادتها عنده، هل لاحظ مستقلّاً سببيّته لها وأنشأ تلك السببيّة أم ليست السببيّة إلّا عبارة عن الأمر بالصلاة عند الدلوك، والعقل ينتزع منه عنوان السببيّة؟ وهكذا بالنسبة إلى الجزئيّة والمانعيّة والشرطيّة وغيرها.

الثاني: لا خفاء في أنّ الأحكام الوضعيّة من مقولة الإضافة، سواء كانت هي من قبيل الشرطيّة ونظائرها أم من قبيل الملكيّة أو الصحّة والفساد، فكلّها نحو نسبة ملحوظة بين نفسها وما يتعلّق بها، فمركز النزاع فيها ـ من أنّها مجعولة أو منتزعة ـ ليس هذه الإضافات الّتي تتحقّق بين الأفعال والواجبات بعد تحقّقها،

فإنّها لا شكّ في تأخّرها رتبة عن الواجب، وإلّا فلو كانت هذه الإضافة محلاً للنزاع لوقع هذا الخلاف بين الواجب وكلّ شيء، مثل مكان الواجب وزمانه، ولباس الفاعل وغيرها ممّا يتحقّق ربط بينها وبين الواجب بعد صدوره، بل مركز الخلاف نفس الإضافات الّتي بين تلك الأُمور وذات الواجب، كما لا يخفى.

الثالث: بعد أن عرفت أنّ الأحكام الوضعيّة من سنخ الإضافات في مقابل الأحكام التكليفيّة الّتي هي من مقولة الكيف والصفات القائمة بالنفس، فحينئذ نقول: ليس مراد من يرى مجعوليّتها استقلالاً أنّها من صفات ذات إضافة ظرفها الخارج، من قبيل الفوقيّة والتحتيّة، بحيث توجب مجعوليّتها تحقّق هيئة في الخارج، نظير التقدّم والتأخّر وغيرهما، بحيث لو لم يكن لاحظٌ في العالم، هذه الإضافات في نفسها محفوظة، وليس قوامها باللحاظ، بل مرادهم أنّها مجعولة ولكن ظرفها الذهن وقوام وجودها باللحاظ، فليست بحيث أن يكون اللحاظ مُحدثاً لها هيئة في الخارج تفقد هي بعدمه، مثلاً من جهة اعتبار جزئيّة السورة للصلاة، لا يحدث في الخارج هيئة بينها وبين الصلاة نظير الهيئة الحاصلة بين أخشاب السرير، بل الطرفان متّفقان في أنّها من الاعتباريّات وليس لها بلا لحاظ الجعل إلّا منشأ الانتزاع، وإلّا فهي بنفسها في الخارج من قبيل أنياب أغوال.

والشاهد على ذلك: أنّه ربّما يكون متعلّق الأحكام الوضعيّة صرف الوجود، مثل تمليك الكلّي في باب الملكيّة، وتملّك طبيعة الفقير في الزكاة، وصرف طبيعة السورة في جزئيّتها للصلاة. ومن المعلوم؛ أنّ ظرف صرف الشيء ليس إلّا الذهن، فتدبّر!.

إذا عرفت هذه الأُمور فحينئذ نبحث عن كلّ واحد من الأحكام الوضعيّة.

أمّا شرط الوجوب؛ فلمّا كان مرجع وجوب المشروط إلى تضييق دائرة الطلب، بحيث يكون التقيّد من حدود ذات الوجوب وليس منفكّاً عنه؛ فيصير الشرط حينئذ مجعولاً بالتبع ولا يكون مجعولاً مستقلّاً، وليس انتزاعيّاً أيضاً.

ضرورة؛ أنّه قبل الوجوب ليس شيء حتّى يجعل له شرط، وكذلك لا يفصل زمان أو رتبة بين جعل الوجوب وتقييده بالشرط حتّى يصدق عنوان الانتزاع.

وبالجملة؛ بعد ظهور أنّ وجوب المشروط نفس الإرادة والحكم مقيّدٌ، وكون التقيّد من قبيل المقوّمات له، بحيث لا تخلّل بين الذات والقيد، بل هو من حدود وجودها ولا ترتّب بينهما؛ فلا يبقى موقع لاحتمال تعلّق الجعل الاستقلالي بالشرط، ولا كونه من العناوين المنتزعة، إذ المفروض أنّ الشرطيّة مجعولة بعين جعل متعلّقها، والانتزاعيّة فرع التأخّر وعدم تعلّق الجعل بالمنتزع أصلاً، كما لا يخفى.

فالتحقيق: أنّ الشرطيّة ـ إذا لوحظت بالنسبة إلى الوجوب ـ مجعولةٌ بالتبع لا استقلالاً وبالعرض، وأمّا الجزئيّة فلمّا كانت أجزاء الواجب عبارة عن أُمور متفرّقة خارجاً ومختلفة ذاتاً، بحيث لا ارتباط بينها إلّا من جهة دخلها في غرض واحد، فلذلك تعلّق بها وجوب واحد وحكم فارد الّذي لولاه، هي على تشتّتها باقية، فقبل طروّ عنوان الوجوب على الصلاة ـ مثلاً ـ ليس اعتبار كليّة ولا جزئيّة في البين، بل من جهة تعلّق الوجوب الواحد بالأُمور المتعدّدة الّذي هو بمنزلة قِطَع من الوجوب الّذي تعلّق كلّ قطعة منها بواحد منها، صارت منشأ لاجتماع تلك المتفرّقات، أي القراءة والركوع والسجود وغيرها، فاعتبر لمجموعها عنوان

الكلّ، كما اعتبر لكلّ واحد منها عنوان الجزء، فيكون عنوان الجزئيّة من آثار تعلّق الحكم الواحد على الأُمور المتفرّقة، فهو منتزع من الوجوب لا مجعول مستقلاً ولا بالتبع.

إذ قد ظهر أنّ عنوان الجزئيّة ليس معروضاً لإرادة أصلاً، لا مستقلاً ولا تبعاً، وإنّما ينتزعه العقل من هذه الكيفيّة الخاصّة من الوجوب المتعلّق بالمتعدّدات، وإلّا فبالنسبة إلى نفس الوجوب لا تفاوت فيه من حيث تعلّقه بأمر واحد أو متعدّد، فالجزئيّة ليست شيئاً تتعلّق به الإرادة والوجوب تبعاً أو استقلالاً.

نعم؛ يمكن تعلّق الجعل به كذلك كناية عن التكليف به وبقيّة الأجزاء، كما أنّه يمكن جعل الشرطيّة كذلك، فتدبّر!

وأمّا شرط الواجب الّذي هو الواجب المعلّق ـ كما أنّ الأوّل هو الواجب المشروط ـ عبارة عن نحو إضافة بين ذات الواجب والقيد، مثل الصلاة المقيّدة بالوضوء، فلا ربط له بجهة الأمر والتكليف، بل هو معروض للأمر، فكما أنّ ذات الواجب مقدّمة عليه وموضوع للتكليف، فهكذا قيده، وإن كان ذات القيد خارجة.

فحينئذ هذا القسم من الشرطيّة ليس مجعولاً، لا مستقلاً؛ لعدم انطباق تعريف العناوين المجعولة عليه، إذ تأثير الخصوصيّة ـ الكائنة في الشرط في الواجب فيصير هو ذات المصلحة ـ من ذاتيّات الشرط، وليس قابلاً للجعل، وإلّا أمكن أن يصير كلّ شيء شرطاً للواجب.

ولا تبعاً؛ كما هو واضح، وليست من الأُمور المنتزعة أيضاً حتّى تكون من قبيل الجزئيّة، إذ قد عرفت أنّ هذه الإضافة في الرتبة السابقة على الأمر محقّقة، فكيف يعقل اعتبار الانتزاعيّة لها المتوقّفة على تحقّق التكليف فيتأخّر عنه! حتّى

يصير قابلاً للانتزاع عنه؟ بل هي أمر واقعيّ عقليّ كشف عنه الشارع بإخباره الّذي بصورة الإنشاء.

ونظيرها المانعيّة وكذلك السببيّة للواجب، كما أنّ السببيّة للوجوب نظير شرط الوجوب؛ إذ مرجعها أيضاً إلى تقيّد التكليف بالوقت الكذائي ونحوه، كما لا يخفى.

وأمّا الصحّة والفساد؛ فهما يختلفان على اختلاف المباني في معناهما، أمّا على مختار المتكلّمين من أنّ الصحّة هي موافقة المأتيّ به للمأمور به؛ فهذا أمر عقليّ ليس قابلاً للجعل، بل تابع للواقع من حصول الموافقة وعدمها لما هو معروض الأمر والتكليف، أي ذات المأمور به مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به.

نعم؛ لو كان مرادهم الموافقة للمأمور به بوصف كونه كذلك كما هو الظاهر من تعبيرهم بموافقة الأمر؛ فحينئذ يدخل في الإضافة بالمعنى الّذي بيّنا خروجها عن محلّ النزاع وهو التقيّد الحاصل تبعاً للأمر، فتكون الصحّة على هذا أمراً انتزاعيّاً منشأه الأمر المتعلّق بذات المكلّف به الّذي هو مجعول.

فعلى كلّ حال؛ الصحّة والفساد ليستا مجعولتين لا تبعاً ولا مستقلّاً، بل إمّا أمر عقليّ واقعيّ أو انتزاعيّ.

وأمّا على مسلك الفقهاء في معناهما، الّذي هو المسقطيّة للإعادة، وحصولها إمّا بإتيان المأمور به الواقعي أو ما هو بدله، ولو لم يكن له أمر، كما فيما لو كان الإتيان بتكليف موجباً لسقوط الأمر الأوّلي، ولو لم يحصل الغرض به بتمامه، إلّا أنّ الإتيان به أوجب عدم إمكان استيفاء الغرض الأصلي.

وبالجملة؛ كلّ ما لم يحصّل الامتثال، ولكن أوجب سقوط الأمر، [إنّما

يكون لعدم إمكان استيفاء الغرض الأصلي].

فكيف كان؛ الصحّة بهذا المعنى أيضاً أمر انتزاعيّ منشأه وهو نفس الواقع أو بدله ـ أمر مجعول، إذ هي على هذا عنوان مأخوذ عن عمل المكلّف الّذي هو في الرتبة المتأخّرة عن جعل الشارع التكليف، فليس الصحّة والفساد بهذا المعنى أيضاً مجعولين بنفسهما، بل هما أمران انتزاعيّان محضاً، وإنّما المجعول منشأ انتزاعهما، كما لا يخفى.

وأمّا مثل الملكيّة والزوجيّة والولاية ونحوها من الإضافات الّتي ليست لها حقيقة في الخارج إلّا صرف الاعتبار؛ فلا إشكال في أنّ هذه الإضافات تعتبر ولو لم يكن حكم أصلاً، كما يضاف شيء إلى شخص فيقال: إنّه ملك له وماله، مثل إضافة الجلّ للفرس، بلا أن يكون في الرتبة السابقة إنشاء حكم أصلاً، بحيث يكون الحكم التكليفي مترتّباً على هذه الإضافة، من جواز التصرّف لمن اعتبر له وحرمته على غيره، كما أنّه يمكن اعتبار تلك الإضافة في أثر الحكم الشرعيّ والإنشاء المذكور.

ومرجع النزاع في هذه الأُمور[1] إلى هذين الأمرين، وحاصله: أنّ هذه الإضافات ممّا اعتبرت بنفسها، مثل أن يكون الشارع من أوّل الأمر اعتبرها، كقوله ﷺ: «من حاز شيئاً ملكه»[2] بأن يكون إنشاء نفس الملكيّة، فيكون الحكم التكليفيّ منتزعاً من إنشائه هذا أولا، بل المنشأ الأوّلي الحكم التكليفي

---

(١) ممّا تكون بنفسها قابلة للإنشاء والاعتبار، ولو لم يكن حكم أصلاً، بخلاف اعتبار مثل شرط الوجوب الّذي لو لا اعتبار (إنشاء) الوجوب لا معنى للشرط؛ «منه ﷺ».

(٢) راجع! القواعد الفقهيّة: ٤/١٧٤ و١٧٩ و١٨١ و١٨٥ وفيه: «من حاز شيئاً من المباحات ملكه»، جواهر الكلام: ٢٦/٢٩١ وفيه: «من حاز ملك».

وإنّما اعتبار الملكيّة انتزع منه، وكذلك الزوجيّة هي اعتبار العُلقة مستقلّة ثمّ جواز التمتّع منتزع منها أو الأمر بالعكس، وهكذا الولاية.

إذا ظهر مركز النزاع الّذي هو في ثبوت الإضافات في الرتبة السابقة على إنشاء الأحكام التكليفيّة أو مترتّب عليها، كما أشرنا في المقدّمة الثالثة إلى ذلك أيضاً فنقول: إنّه لمّا نرى في الشرع ورد مثل قوله ﷺ: «الناس مسلّطون على أموالهم»[١] وكذلك: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»[٢] أو: لا يجوز التصرّف في مال الغير[٣]، وأمثال ذلك ممّا يضاف الشيء إلى صاحبه بعنوان الملكيّة والماليّة الّتي لهما خصوصيّة، وليست مطلقة، وإلّا لأمكن التعبير بغيرهما، كما لا يخفى، بحيث يكون بحسب ظاهر الإنشاء محمولاً على الشيء، فارغاً عن كونه ذات الإضافة.

مع أنّك عرفت أنّ هذه الإضافات في حدّ نفسها قابلة للجعل والاعتبار، وليست من الانتزاعيّات المحضة فما الوجه لأن يقال: إنّها منتزعة وليست مجعولة في نفسها؟ بل مقتضى القاعدة البناء على عدم انتزاعيّتها لعدم كاشف عنها، بل الدليل على مجعوليّتها ثابت كما سمعت من التعبير بالمال والملك وجعلهما موضوعاً للحكم التكليفي، ولو لا اعتبارهما في نفسهما يلزم تأخّر الموضوع عن الحكم، ولو اعتبر تكليف آخر في الرتبة السابقة على تحقّق العناوين المذكورة يلزم اجتماع حكمين في موضوع واحد وهو محال.

---

(١) عوالي اللآلي: ٣/٢٠٨ الحديث ٤٩.

(٢) راجع! القواعد الفقهيّة: ٢/٩.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٥/٣٨٦ الحديث ٣٢١٩٠.

فالتحقيق أن يقال: إنّ الملكيّة وغيرها ـ ممّا يترتّب عليها أحكام تكليفيّة أو وضعيّة مثل وجوب الإطاعة وحرمة المخالفة أو السلطنة على النفس كما في الحريّة وعدمها للغير ـ أنّها أُمور اعتباريّة مجعولة في نفسها، وليست بانتزاعيّة، فتأمّل!

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ القول بكون الأحكام الوضعيّة منتزعة مطلقاً أو أنّها مجعولة كذلك ممّا لا ينبغي، بل فيها التفصيل الّذي قد سمعته من مجعوليّة بعضها بالتبع وانتزاعيّة الآخر، كما أنّ بعضها من الأُمور الواقعيّة، وجملة منها ممّا هو المجعول مستقلّاً، فافهم واستقم!.

الكلام في تنبيهات باب الاستصحاب

ثمّ إنّه لمّا لا ثمرة مترتّبة على التفاصيل الملتزم بها في المقام الّتي قد عرفت الإشارة إليها إجمالاً، فلا نتعرّض لها بطولها، ولنصرف الكلام إلى تنبيهات الباب بعون الله تعالىٰ وأوليائه.

التنبيه الأوّل في استصحاب الكلّي

الأوّل: في استصحاب الكلّي، فنقول: لمّا لا إشكال في أنّه لابدّ في إجراء الاستصحاب من ملاحظة حال الدليل المثبت للحكم فيراعى كبرى الدليل المتكفّل لبيان الحكم، فبلحاظ موضوعه يجري الاستصحاب، فحينئذ؛ تارة يكون الموضوع للدليل أمراً جزئيّاً شخصيّاً، وأُخرى؛ يكون كليّاً على نحو الطبيعة السارية، بأن يكون جميع حصصها متعلّقة للتكليف نظير العامّ الاستغراقي؛ إلّا أنّ

الفرق بينه وبين الطبيعة السارية أنّ فيه خصوصيّات الأشخاص في حيّز الطلب، بخلاف الطبيعة السارية، فإنّما المطلوب فيها نفس الحصص فقط.

وثالثة: يكون الموضوع صرف الطبيعة الّتي يتحقّق الامتثال فيها بإتيان أوّل الوجود، بحيث يمكن أن يقال: المطلوب حصّة من الحصص المتعدّدة، بخلاف القسم الأوّل الّذي فيه إطاعات متعدّدة وعصيانات كذلك بلحاظ كلّ واحد من الحصص، فهذا هو التقسيم الأوّل.

ثمّ إنّه تقدّم البحث في القسم الثالث، ففيه: هل يجري الاستصحاب مطلقاً إذا شكّ في بقاء الحكم أم لا؟ فالحقّ فيه التفصيل؛ إذ قد يكون منشأ الشكّ في بقاء حكم الطبيعة بقاء الفرد الّذي كان الكلّي والطبيعة منحصراً به، كما إذا تعلّق الحكم بالإنسان الموجود في الدار، وقد كان زيد سابقاً موجوداً فيها، والآن شكّ في حياته، ففي هذه الصورة لا إشكال في [جريان] استصحاب الكلّي؛ لتماميّة أركان الاستصحاب وشرائطه بالنسبة إليه من اليقين السابق والشكّ اللاحق واتّحاد القضيّتين.

وإنّما الكلام في إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى شخص زيد، فقيل بجريانه أيضاً لاتّحاد الشخص والكلّي عيناً، والمفروض تماميّة الشرائط بالنسبة إليه أيضاً.

وفيه: أنّه لا شكّ في أنّه يعتبر أن يكون المستصحب بنفسه موضوعاً للأثر، والمفروض أنّ الموضوع لكبرى الأثر ليس إلّا نفس الكلّي وصرف الطبيعة وعدم السراية عنه إلى الخصوصيّة، فهي خارجة عن حيّز الحكم مطلقاً، وإنّما المتعلّق له الحصّة من تلك الطبيعة المتحقّقة في ضمن الخصوصيّة والعينيّة بالنسبة إليها،

فتأمّل! فإنّه مع كون البناء في موضوع الاستصحاب على المسامحة وعدم الدقّة، ففي هذا الكلام ما لا يخفى.

ولو فرضنا بأن يكون الأمر عكس ذلك، من كون موضوع الأثر شخص الفرد، ففيه كما يجري الاستصحاب في نفس الشخص فكذلك في الكلّي أيضاً؛ لأنّ المفروض عدم كون الموضوع هو الخصوصيّة المحضة، بل للموضوع جزءان بحسب التحليل: الشخص والحصّة من الطبيعة الموجودة في ضمنه، فحينئذ لمّا كان الحكم شاملاً للكلّي والطبيعة ضمناً، فيجوز إجراء الاستصحاب فيه ولو بلحاظ الحكم الضمنيّ المتعلّق به، ثمّ العقل يحكم بامتثال الفرد مقدّمة لامتثال ذاك الحكم الجزئي الضمنيّ.

نعم؛ فيما لو لم يسر الحكم من الشخص إلى الحصّة، فالكلام فيه ما قلناه فيما لو كان الحكم ممحّضاً للطبيعة، فهنا عكسه، فلا يجري الاستصحاب إلّا في الشخص فتدبّر!

وقد يكون منشأ الشكّ في بقاء الحكم الثابت لصرف الطبيعة هو تردّد الفردين بين ما هو مقطوع انعدامه حال الشكّ وما هو المتيقّن بقاؤه، كما لو تردّد الأمر بين كون الموجود سابقاً حيواناً لا يعيش إلّا سنة، وبين ما هو يعيش سنين متمادية، ففي هذه الصورة المشهور أيضاً إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الكلّي المردّد لو كان بنفسه منشأ للأثر وإن لم يجر بالنسبة إلى الفردين، بل فيهما الحكم بالعكس، ومثاله في الشرعيّات في الشكّ في الرافع، كما لو علم بالحدث وشكّ في كونه ممّا يوجب الوضوء أو الغسل، فإنّ للقدر المشترك بين الأمرين ـ وهو نفس الكلّي ـ أثر شرعيّ من عدم جواز الدخول في الصلاة.

ففيه: وإن كان الأصل بالنسبة إلى كلّ واحد من الفردين العدم، فلذلك لا تثبت الأحكام الخاصّة بكلّ منهما من عدم جواز الدخول في المسجد ونحوه، إلّا أنّه لا مانع من إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الجامع بين الفردين فتثبت آثاره، لثبوت أركان الاستصحاب وتحقّق شرائطه بالنسبة إليه من اليقين السابق المتعلّق بالجامع وهو الحدث، والشكّ في بقائه بعد استعمال أحد الطهارتين وكون الجامع المستصحب بنفسه موضوعاً للأثر، وإن لم يكن تحصيل الطهارة الأُخرى بحكم الاستصحاب، بلْ بحكم العقل من باب المقدّمة، إلّا أنّ بالاستصحاب يثبت موضوع حكمه.

فعلى كلّ تقدير؛ نفس الطبيعة والكلّي قد يثبت به، وكذلك القضيّة المتيقّنة الّتي هي القطع بالجامع بين الحدثين سابقاً والشكّ في ارتفاعه بخصوصيّة، وهي القضيّة المشكوكة متّحدتان، وهكذا بالنسبة إلى الحيوان المردّد بين الحيوانين.

هذا، ثمّ إنّه قد يمنع الاستصحاب في هذه الصورة نظراً إلى أنّه لمّا كان الشكّ في بقاء الكلّي ناشئاً عن كون الحادث أوّلاً هو الفرد المشكوك فيه، بمعنى: أنّ الشكّ في بقاء الحيوان للتردّد في كون الحادث في الدار في زمان اليقين هو البقّ أو الفيل منشأه هو كونه فيلاً، فحينئذ لا مجال لجريان الأصل بالنسبة إلى نفس الحيوان، بل لابدّ من جريان الأصل في الفرد المشكوك فيه، ويتبعه حكمه، كما هو الشأن في باب الشكّ السببي والمسبّبي كليّاً، وهكذا في مثال الحدث المردّد وغيره مجرى الأصل هو الفرد المشكوك فيه من الأوّل، والأصل الجاري فيه حاكم على الأصل في الكلّي المردّد، ولا تصل النوبة إليه، فلذلك يمنع عن استصحاب الكلّي في مثل المقام وصار منشأً للخلاف في هذه الصورة، بخلاف الأُولى.

وقد أُجيب عن ذلك بأنّ الشكّ في بقاء الكلّي والقدر المشترك بين الأمرين ليس ناشئاً عن حدوث الفرد المشكوك فيه فقط، بل ناشئ عن العلم الإجمالي بحدوث أحد الفردين والتردّد بينهما بالضرورة، فحينئذ إجراء الأصل في أحد الطرفين معارض بالآخر، فلا مجرى له، فإذا لم يجر الأصل في السبب فلابدّ من إجرائه في المسبّب.

وفيه: أنّه إذا كان المفروض أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي ممّا هو المتيقّن بزواله حين الشكّ لو كان هو الحادث، فالأصل بالنسبة إليه لمّا يبقى بلا أثر، فترتفع المعارضة من البين، فلا يبقى مانع من إجرائه في الطرف الآخر.

وبعبارة أُخرى: إنّ الفرق فيما إذا كان الشكّ في أصل الحدوث وأنّ الحادث أيّ شيء وأيّ واحد من الفردين ـ كما إليه ينظر كلام المجيب ـ إنّما يثمر فيما لو كان الفردان موردين للأصل حتّى يمنع ذلك عن إجراء الأصل في أحدهما للمعارضة.

وأمّا إذا لم يكن كذلك كما في مطلق موارد خروج أحد أطراف الشبهة المحصورة عن محلّ الابتلاء الّتي منها ما نحن فيه، حيث إنّ المفروض حدوث العلم الإجمالي بعد القطع بانعدام أحد الحيوانين، وكذلك إعمال (تحصيل) أحد الطهورين، فحينئذ لمّا لا يترتّب على إجراء الأصل بالنسبة إلى الطرف الزائل أثر عمليّ؛ فالفرق لا يثمر شيئاً ولا يمنع الترديد عن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الطرف الآخر، أي ما هو المشكوك أصل حدوثه، بل الشكّ يتمحّض بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

وقد يُجاب أيضاً بأنّه ولو سلّمنا عدم المعارضة؛ فالأصل المذكور لمّا كان

مثبتاً فلا يجري؛ ضرورة أنّه كما أنّ وجود الكلّي تبعاً للفرد من اللوازم العقليّة له، كذلك عدم الطبيعة من اللوازم العقليّة لعدم الفرد، و مجال إجراء الأصل السببي وحكومته على المسبّبي إنّما يكون إذا كان المسبّب من الآثار الشرعيّة للسبب لا مطلق الترتّب بين شيئين، وإلّا فيكون مثبتاً وليس بحجّة إذا صار الأصل كذلك كما هو التحقيق.

وأنت خبير بأنّ هذا يتمّ إذا التزمنا بالبينونة بين الفرد والطبيعة حتّى يصحّ عنوان إطلاق السببيّة والمسببيّة؛ إذ لا إشكال في أنّهما فرع المباينة والإثنينيّة، بحيث لابدّ وأن تتخلّل «الفاء» بينهما في عالم الوجود بحكم العقل، ولو كانا متّحدين زماناً.

وأمّا بناءاً على ما هو التحقيق من عدم المباينة وأنّ الطبيعي عين أفراده، ـ ولذلك غلط من عبّر عن الفرد بأنّه محصّل للطبيعة ـ فحينئذ أصل الترتّب وعنوان السببيّة يزول، بمعنى أنّ إثبات عدم الحيوان الّذي أكثر عيشاً عين إثبات عدم حدوث طبيعة الحيوان الموجود في ضمنه.

ثمّ نقول: لا إشكال في أنّ عدم صرف الطبيعة ليس مثل طرف وجوده بأن لا يكون له تكثّر، بل لعدم صرف الطبيعة مراتب وأنّه يتكثّر بتكثّر أعدام أفراد الطبيعة، فصرف الوجود وإن كان يتحقّق بأوّل الوجودات، إلّا أنّه عدم صرف الوجود ليس كذلك، بل عدمه بعدم جميع الأفراد، فإذا صار عدم طبيعة متعلّقاً للطلب فالتكليف العدمي ينحلّ باعتبار المراتب إلى طلب الأعدام المتعدّدة، والنهي عن الإيجادات المتكثّرة، فكما أنّ التكاليف في طرف الوجود تنحلّ [إلى] التكاليف المتعدّدة باعتبار تعدّد الموضوعات الخارجيّة، كما في الخمر المحرّمة

ونحوها، فكذلك في الطرف العدمي لمّا كان العدم أيضاً يتعدّد باعتبار الاضافة إلى الوجودات، إذاً كلّ عدم طارد وجود خاصٍّ.

ولذلك بنينا في مسألة مانعيّة غير المأكول على إجراء البراءة بالنسبة [إلى] ما شكّ فيه من أنّه من المأكول أو من غير المأكول.

ولو قلنا: بأنّ صرف الوجود هو المانع، وذلك لأنّ المانع ليس إلّا عبارة عن تقيّد المأمور به بعدم الشيء، كما أنّ الشرط عبارة عن التقيّد بالوجود، وقد تقدّم تحقيق ذلك في المباحث السابقة. وإذا بنينا أنّ الأعدام تتكثّر بتكثّر الوجودات، وأنّها بالإضافة إلى كلّ وجود يتحقّق مرتبة من العدم؛ فحينئذ لا يبقى الفرق بين الوجود والعدم من جهة انحلال التكليف والتقييد إلى التقييدات المتعدّدة، فمن إضافة عدم كلّ وجود يتولّد تكليف تعلّق بها من حيث عدم إيجاد المأمور به مع ذلك المانع.

كما أنّه لو كان هذا تكليفاً نفسيّاً أي كان عدم إيجاد صرف الوجود مطلوباً بنفسه لكان ينحلّ إلى تلك المراتب، فكما أنّه في طرف الوجود لو كان يشكّ في موضوع في أنّه تحت الأمر وأنّ المأمور به هل قيّد به بالنسبة إلى الشرطيّة، بل الجزئيّة أيضاً؟؛ تجري البراءة فيه؛ لما هو التحقيق في باب الأقلّ والأكثر، استقلاليّاً كان أو ارتباطيّاً من أنّ المرجع أصل البراءة فهكذا في طرف العدم، فكلّ موضوع شكّ في أنّ عدمه تحت الطلب وأنّ الماهيّة المأمور بها؛ هل قيّدت الطبيعة بها أم لا؟ فالمرجع إلى البراءة.

وبالجملة؛ المراتب المشكوكة من عدم كلّ طبيعة سواء كان التكليف به نفسيّاً أو غيريّاً الأصل فيها البراءة، وسرّه ما سمعت من أنّ عدم صرف الطبيعة

ليس مثل طرف وجودها حتّى يرجع الشكّ بالنسبة إليه في الموضوع إلى الشكّ في المحصّل كليّاً، بل هو لمّا كان ذا المراتب فيمكن أن يكون الشكّ فيه الشكّ في أصل التكليف.

فهكذا إذا شكّ في انقلاب عدم صرف الطبيعة إلى الوجود، فبالنسبة إلى كلّ مرتبة من عدمه علم تبدّلها بالوجود لحدوث الطبيعة، ففيه وكلّ ما شكّ فيه؛ المرجع أصالة عدم الانقلاب وعدم حدوث الطبيعة وبقاؤها بتلك المرتبة على حال العدم، ففي ما نحن فيه؛ إذا فرضنا أنّ الحكم تعلّق بصرف طبيعة الحيوان المفروض لعدمها مراتب فكلّ ما شكّ في الحكم للشكّ في موضوعه، فالأصل الموضوعي لا مانع من جريانه، ولو عُلم بتحقّق الطبيعة سابقاً في ضمن فرد؛ إذ المتيقّن انقلاب العدم بالوجود بمرتبة منه، أي في ضمن البقّ ـ مثلاً ـ والزائد عليه بمرتبة أطول من عمره ـ بأن تكون الطبيعة موجودة في ضمن الفيل ـ مشكوك فيها، فأصالة عدم حدوث طبيعة الفيل ـ الّتي عبارة أُخرى عن بقاء الطبيعة ـ على حالها بالنسبة إلى هذه المرتبة من العدم محكّمة، فحينئذ كيف تنتهي النوبة إلى إجراء استصحاب الكلّي وبقاء الطبيعة بقول مطلق.

فإن قلت: إنّ غاية ما يثبت بذلك عدم الطبيعة والكلّي الآن، أي حين الشكّ في ضمن الحيوان الطويل، والغرض إثبات عدم الطبيعة المطلقة القابلة للانطباق عليه وعلى القصير، وهذا لا يثبت إلّا بعد إحراز عدم الفرد القصير أيضاً.

قلت: إنّ عدم الطبيعة في ضمن القصير حال الشكّ وجداني؛ إذ المفروض القطع بزواله لو كان الكلّي حادثاً في ضمنه، فحينئذ لمّا كان الشكّ فعلاً في وجود الطبيعي في الخارج وعدمه متوقّفاً على عدم الفرد القصير والطويل، فيكون من

قبيل الموضوعات الّتي لها جزءان يحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل، فهكذا هنا نحكم حين الشكّ بعدم الطبيعة بجامعها الإطلاقي القابل للانطباق على القصير والطويل، غايته أنّ عدمه في ضمن القصير وجداني، وفي الطويل تعبّدي بحكم الاستصحاب.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّه يكفي للحكم بعدم القدر المشترك استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك المقطوع البقاء لو كان هو الحادث، وأنّ منعه يتوقّف على أمرين:

أحدهما: كون الفرد مقدّمة لحصول الطبيعة، والآخر: عدم المراتب والتكثّر لعدم صرف الوجود، وكلاهما باطلان، بل الفرد عين وجود الطبيعة، ولعدمها أيضاً مراتب سعةً وضيقاً، بحيث يدور الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر، إذا شكّ في فرد أنّه من أعدام صرف الوجود وأنّه ممّا تعلّق به الطلب أم لا؟ ـ كما في ما نحن فيه ـ حيث إنّه يقطع بأنّ طبيعة الحيوان عدمها بمقدار وجود البقّ قد انقلبت بالوجود، وبالنسبة إلى الزائد عن هذه الحصّة مشكوكة، وأنّه هل بحصّتها الموجودة في ضمن الفيل ـ مثلاً ـ وُجدت وزال عدمها الأزلي أم لا؟ يحكم بعدم حدوث الفيل واستصحاب عدم الطبيعة والكلّي بالنسبة إلى الزائد عن مقدار وجود البقّ الطارد بعدم الطبيعة بهذا المقدار يقيناً، ثمّ ينضمّ هذا بعدم وجود البقّ المقطوع الزوال فعلاً وجداناً، فيحكم بعدم الطبيعة المطلقة الجامعة بين الفردين مطلقاً حال الشكّ في بقائها.

فعلى هذا؛ لا يبقى المجال لاستصحاب الكلّي أصلاً؛ نعم لمّا علم قطعيّاً بانقلاب عدم الطبيعة بالوجود وزواله في الجملة لحدوث أحد الفردين منها،

فصرف الطبيعة قد تحقّق، فمن هذه الجهة يجري استصحاب وجود الكلّي ويحكم ببقائه حين الشكّ، فيعارض استصحاب الوجود، الاستصحاب الأوّل وليس في البين سببيّة ومسببيّة حتّى يقدّم أحدهما.

ولذلك يشكل أمر استصحاب الكلّي في هذا القسم الّذي اشتهر جريانه، مع كونه معارضاً بعدمه كما هو واضح، وكلّما تأمّلنا لدفعه إلى الآن ما تبيّن شيء يدفعه.

والّذي يسهّل الخطب؛ أنّه ولو أنكرناه لم يلزم محذور شديد، إذ الموارد المحتاج إليها الّتي تعمّ بها البلوى ليس إلّا مسألة العلم الإجمالي بالحدث، وهو إمّا أن يكون قبل تحصيل أحد الطهورين، فعلى مقتضى تنجّز العلم الإجمالي لابدّ من تحصيلهما ولا مورد للاستصحاب، وإمّا بعده فأيضاً بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما بمقتضى قاعدة الاشتغال وأنّه يجب تحصيل شرط الصلاة والطهارة لها يلزم الجمع بين الطهورين، ففيهما على كلّ تقدير لا يلزم مخالفة المشهور عملاً، وكذلك مورد آخر يكون في باب البيع من إجراء الجامع بين اللزوم والجواز، وهناك أيضاً لا مجرى لاستصحاب الكلّي؛ للأصل الحاكم الموجود فيه كما أوضحناه في بحث القصد، فحينئذ لا يبقى مورد يحتاج إليه إلّا موارد نادرة، مثل ما لو نذر أحد مادام الحيوان موجوداً في الدار الفلاني فيفعل كذا، وكان فيه سابقاً الحيوان المردّد، ومن المعلوم أنّ في أمثاله لم يظهر بناء من الأصحاب، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ قيّد جريان الاستصحاب في المقام بما إذا لم تعلم الحالة

السابقة[١]، وسرّه يظهر بعد بيان الصور المحتملة فيه، فنقول: إنّه إمّا أن تكون الحالة السابقة على حدوث الفرد المردّد، طهارةً، ففيه لا مانع من استصحاب الكلّي؛ لانتقاض تلك الحالة قطعاً وقابليّة تأثير العلم الإجمالي بكلّ واحد من طرفيه.

وإمّا أن يكون مجهول الحال؛ فكذلك لا مانع من استصحاب الكلّي؛ لحصول العلم بالجامع ومنجّزيّته؛ لعدم تأثير من الحالة المجهولة حتّى يمنع عن الاستصحاب أو تحقّق موضوعه.

وثالثاً: تكون الحالة السابقة حدثاً إمّا أصغر أو أكبر، ففيه قد يقال: إنّه لمّا كان ذلك مانعاً عن تأثير العلم الإجمالي؛ لأنّ المعلوم بالإجمال الحادث على تقدير لا يؤثّر ولا يوجب تنجيزاً، فلا يحصل العلم بالقدر المشترك لعدم المنشأ له؛ فلا موضوع للجامع والكلّي أصلاً، فلابدّ من الرجوع إلى استصحاب الحالة السابقة. ولكن هذا لا يتمّ بإطلاقه.

توضيح ذلك: أنّه إمّا أن تكون الحالة السابقة الحدث الأكبر، ففيه، لا مجال لاستصحاب الكلّي بعد الوضوء غفلة ونحوها؛ للعلم التفصيلي بأحد الفردين وبقاء الحدث الأكبر، وإمّا أن يكون الحدث الأصغر، فحينئذ إذا توضّأ ثمّ علم بخروج رطوبة مردّدة بين البول والمني وإن لم يكن مؤثّراً هذا العلم الإجمالي؛ لعدم حدوث تكليف من ناحية أحد طرفيه، إلّا أنّه يحصل العلم بالجامع من جهة أُخرى، وهي أنّه لا إشكال أنّ مقارناً لخروج الرطوبة يحصل للمكلّف العلم الإجمالي بأنّ له حالة مانعة من دخول الصلاة المردّدة بين الحدث الأصغر والأكبر

(١) فرائد الأُصول: ٣/ ١٩ ـ ٢١.

الناشئة تلك الحالة عن الحدث السابق والرطوبة الخارجة المحتملة كونها منيّاً، فحينئذ استصحاب عدم الجنابة لا يثبت عدم الحدث المطلق، كما أنّ استصحاب الحدث الأصغر لا يرفع الجنابة، فبناءاً على إجراء الاستصحاب الكلّي فلا محيص عنه هنا أيضاً؛ لتماميّة أركانه من الموضوع الّذي نشأ من العلم الإجمالي بالحالة المذكورة وشرائطه.

وبالجملة؛ لا فرق في هذه الصورة وما عرفت سابقاً من جهة أصلاً، مع أنّه لم يلتزم المشهور بجريانه هنا، بل الكلّ متّفقون في إجراء البراءة بالنسبة إلى الغسل.

نعم، بناءاً على أن يكون الحدث من قبيل الطبيعة المشكّكة ويكون ذا مراتب، بحيث تكون المرتبة الضعيفة منه المسمّاة بالأصغر محفوظة في ضمن الأكبر، لمّا يرجع الأمر حينئذ إلى الأقلّ والأكثر ويدخل في القسم الثالث من الاستصحاب، حيث إنّه بناءاً على ذلك مرجع الأمر والترديد في الحالة المذكورة إلى العلم بمرتبة من الحدث تفصيلاً، والشكّ في الزائد منه الناشئ من قبل الرطوبة، فلا تصل النوبة حينئذ إلى استصحاب الكلّي المتوقّف على العلم بالجامع وحدوثه، ولو كان منشأه القابليّة بمعنى الاحتمال، إذ هي الموضوع لاستصحاب الكلّي، والقابليّة لمّا كانت متفرّعة على بقاء الترديد، بحيث يمنع عن جريان الأصل في أحد طرفيه، فهذا فيما يكونان متباينين.

وأمّا بناءاً على عدم كون الحدث من الطبيعة القابلة للضعف والاشتداد، بل تكون أفراده متباينة بالذات كما تكون بالأثر كذلك، فحينئذ لمّا لا محيص عن استصحاب الكلّي بالبيان المتقدّم فيبقى الإشكال بحاله.

ويمكن أن يقال: إنّ من عدم التزام الأصحاب بذلك ـ أي بالاحتياط في هذه المسألة ـ يستكشف أنّ طبيعة الحدث من قبيل الأقلّ والأكثر، ولذلك تدخل هذه المسألة في القسم الثالث من أقسام الكلّي. ومع المنع عنه فنقول: إنّ الشكّ في أنّه من أيّ القسمين يكفي في الحكم بعدم الاشتغال، ولا يمنع ذلك عن الرجوع إلى البراءة إذ بعدُ الشكّ في موضوع الكلّي باقٍ، فاتّضح ممّا ذكرنا الوجه في تقييد الشيخ ﷺ[1] بالجهل بالحالة السابقة.

ثمّ إنّه لو بني على كونه من قبيل الثاني وانتهى الأمر إلى استصحاب الكلّي يجري فيه أيضاً ما ذكرنا من المعارضة فلا تغفل!

أقول: الإشكال كلّه في الجامع الّذي أفاد ـ دام ظلّه ـ في المقام؛ إذ العلم بالقدر المشترك إنّما يحصل إذا أثّرت الرطوبة الحادثة، من حيث إحداث العلم الإجمالي، وهذا ممنوع جدّاً.

وأمّا جعل متعلّق العلم الإجمالي حال المكلّف، الحاصل هذا العلم من الحدث المعلوم سابقاً وهذه الرطوبة، أيضاً لا يثمر شيئاً؛ ضرورة أنّ هذا العلم متوقّف على تأثير الرطوبة الحادثة، وقد عرفت أنّه ممنوع؛ للعلم التفصيلي بالحدث الأصغر على كلّ تقدير.

وبالجملة؛ وإن سبق عنه ـ دام ظلّه ـ نظير ذلك في بحث العلم الإجمالي إلّا أنّه بعدُ مجال التأمّل واسع، فتدبّر! هذا تمام الكلام في القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وأمّا القسم الثالث؛ وهو ما إذا كان منشأ الشكّ في بقائه تردّد أفراده بين

---

(١) راجع! الصفحة: ١١٧ من هذا الكتاب.

الأقلّ والأكثر، وهذا له صور، إذ تارة الشكّ في وجود فرد آخر مع ما هو مقطوع الزوال، بحيث لو كان هو منضمّاً به فالكلّي الآن باقٍ فالشكّ إنّما هو في أصل حدوث الفرد المنضمّ، فهل استصحاب الكلّي جارٍ هنا أيضاً أم لا؟

التحقيق عدم جريانه مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم المشترك الورود، وذلك للفرق بين هذه الصورة والقسم الثاني، وهو فقد شرط الاستصحاب من اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة.

ضرورة أنّ المتيقّن السابق هنا الحصّة من الطبيعة الغير القابلة للانطباق على الفرد الخاصّ وهو زيد ـ مثلاً ـ والقضيّة المشكوكة هي البقاء لحصّتها المشكوكة من أوّل الأمر المحتمل انطباقها على عمرو مثلاً، وهذا هو الفارق بين هذا القسم والثاني، إذ فيه كان المتيقّن الحصّة من الطبيعة القابلة للانطباق على كلّ واحد [من] الفردين، فليسا هما بمتباينين كما هنا، حيث إنّه ليس ترديد من جهة الانطباق وإنّما الشكّ في أصل الحصّة الزائدة المنفيّة بالأصل لعدم المعارض.

وبالجملة؛ لمّا لا جامع هنا متيقّناً به سابقاً فليس موضوع الاستصحاب محقّقاً، فلا مجال لجريان استصحاب الكلّي أصلاً، فتأمّل! فإنّ الفرق بين القسمين في غاية الإشكال، إذ كما أنّ في القسم الثاني يكون من باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر من جهة دوران الفرد بين الطويل والقصير، فهكذا هنا من جهة احتمال تعدّد الفرد، فالاحتمال أيضاً في الزائد والناقص، والمفروض أنّ القابليّة في القسم الثاني بمعنى الاحتمال لا الواقع، وإلّا فبحسبه الطويل والقصير أيضاً متباينان، فكذلك في هذه الصورة، كما لا يخفى.

وبالجملة: حاصل ما أفاد ـ دام ظلّه ـ أنّه لمّا يختلف صرف الطبيعة سعة وضيقاً بحسب قلّة الأفراد وكثرتها، بل ربّما يصير ذلك موجباً للتباين بين

حصصها، فيوجب اختلاف الموضوع عدم جواز إجراء الاستصحاب في الكلّي، ومن ذلك نمنع جريان الاستصحاب فيما إذا تعلّق الشكّ بزوال الكلّي من جهة الشكّ في بقاء بعض مصاديقه مع القطع بانعدام بعضها الآخر.

مثلاً: إذا تيقّن باجتماع ثلاث نفرات من الإنسان سابقاً في الوجود، ثمّ قطع الآن بموت نفرين منهم وشكّ في بقاء الفرد الآخر وحياته، فلا مجال لأن يقال: إنّه لمّا كان صرف الطبيعة متعلّقاً للحكم والأثر مترتّب عليه، وهو المتعلّق لليقين والشكّ حقيقة وإن كان منشأه زوال الأفراد المتحقّق فيها كليّاً أو بقاء بعضها.

فهذا يصير من قبيل القسم الأوّل الّذي لا كلام في جريان الاستصحاب فيه؛ لأنّ تعدّد الأفراد والقطع بزوال بعضها لا يضرّ بما هو المشكوك فيه من الفرد الّذي به يجري استصحاب الكلّي.

ودفع ذلك: أنّه وإن كان هذا المثال من جهةٍ من قبيل القسم الأوّل من الكلّي كما تبيّن، إلّا أنّه لا خفاء في الفرق بينهما من جهة أُخرى، وهي: أنّه لمّا كان في القسم الأوّل منشأ اليقين والشكّ وجود فرد واحد وبقاؤه فلذلك جهة الوحدة بين القضيّتين محفوظة بخلاف المقام، حيث إنّ اليقين متعلّق باجتماع نفرات ثلاثة من الطبيعة، والشكّ تعلّق ببقاء الطبيعة في ضمن فرد واحد منها، فتختلف القضيّتان، وعدم كون منشأ الأثر إلّا صرف الوجود لا ربط له بعالم الشكّ واليقين، ولا يوجب عدم اختلاف الطبيعة سعة وضيقاً من جهة قلّة الأفراد وكثرتها، فإنّ حدّ القلّة والكثرة وإن لم يكن دخيلاً في الحكم وما هو المنشأ للأثر، إلّا أنّ ذلك بحسب ظرف الطلب والإنشاء، وأمّا بالنسبة إلى عالم الإيجاد والامتثال فيوجب الدخل قهراً.

مثلاً: إذا أُمر بإتيان صرف طبيعة الإنسان، فكما إذا أتى بفرد واحد منها يقال: إنّ الامتثال به تحقّق، فهكذا إذا أتى بالثلاثة الامتثال يتحقّق بمجموعها، وصرف الطبيعة تتحقّق بها، فليس ذلك إلّا لأنّ صرف الطبيعة يختلف ضيقاً وسعة، إلّا أن يدّعى بأنّ الجامع بين الفرد الواحد والثلاثة أيضاً لمّا ينطبق عليه صرف الطبيعة، والمفروض كونه أيضاً متعلّقاً لليقين، فمن هذه الجهة تتّحد القضيّتان، فيمكن إجراء الاستصحاب، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه، إذا كان منشأ الشكّ تردّد الفرد بين الزيادة والنقيصة، وأُخرى يكون المنشأ احتمال قيام فرد آخر مقام الزائل قطعاً، وهنا عدم جريان استصحاب الكلّي أمره أوضح ممّا سبق، ولكن لا بعدم اتّحاد القضيّتين، بل لأنّ صرف الوجود إذا تحقّق بأوّل الوجود ولا ثاني له حينئذ، والمفروض أنّه وجد في ضمن أوّل وجود ثمّ انعدم وزال، فلا موقع للطبيعة حتّى تستصحب، بل لو قطع بتحقّق الطبيعة في ضمن فرد آخر لا يثمر شيئاً، كما لا يخفى.

نعم؛ لو كانت الطبيعة ذات مراتب، لها أفراد مشكّكة، بحيث لا يكون انعدام مرتبة منها وثبوت مرتبة أُخرى من باب تبدّل الفرد، بل من انقلاب المرتبة الشديدة بالضعيفة، نظير النور الشديد الّذي تزول مرتبة من قوّتها وتبقى مرتبة ضعيفة منها، ففي مثله لمّا تكون ذات الضعيف محفوظة في ضمن القويّ والشديد ويعدّان وجوداً واحداً، بل يرى العرف وجود الضعيف عين الشديد، فحينئذ إذا تيقّن زوال الموجود سابقاً مرتبتها الشديدة، وشكّ في بقائه في ضمن الضعيف، أو الزوال رأساً، فلا مانع من إجراء استصحاب الكلّي وذات النور الموجود سابقاً ـ مثلاً ـ لأنّ المحذور في الفرض الأوّل هو مسألة زوال ذات وانعدامها وإيجاد ذات أُخرى، وهذا غير جارٍ هنا، فتأمّل!

ومن هنا اتّضح حكم الصورة الثالثة، وهي: أن يكون منشأ الشكّ تحقّق فرد آخر للطبيعة مقارناً لزوال الفرد الأوّل، ولكن لا مباياناً مع الأوّل، بل يكون مرتبةً من مراتب وجود الأوّل، ومرجع ذلك أيضاً يكون بالشدّة والضعف لمراتب الطبيعة، فحكم هذه الصورة حكم ما سبق.

والمحصّل: أنّه كلّما لم تكن المباينة بين الفرد الزائل يقيناً والمشكوك بقاؤه، بحيث لا يلزم منها محذور اختلاف القضيّتين أو عدم محلّ للحكم ببقاء الكلّي من جهة حدّ وصرف الطبيعة في ضمن وجود الأوّل، وساعد العرف في كونهما ـ أي المقطوع والمشكوك ـ وجوداً واحداً، فالاستصحاب يجري بلا إشكال، هذا حال الكلّي بمعنى صرف الطبيعة.

وأمّا لو كان الكلّي بمعنى الطبيعة السارية فهل يجري استصحاب الكلّي فيه أم لا؟ التحقيق: أنّه لا مجرى له؛ وذلك لأنّه لا خفاء في أنّ الحكم في الطبيعة السارية منحلّ إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الموضوعات، نظير مانعيّة النجاسة وغير المأكول للصلاة، حيث إنّ كلّ قطعة من النجاسة في الثوب أو البدن لها حكم خاصّ مستقلّ لا ربط له بالأشخاص الأُخر، ولذلك يجب تقليلها للصلاة لو لم يمكن التطهير بتمامها، فحينئذ كلّ موضوع له حكم خاصّ به، فاستصحابه لابدّ أن يكون بلحاظ نفسه، ورعاية وحدة الموضوع وغيرها من الشرائط لابدّ وأن يكون بالنسبة إلى واحد من الجزئيّات لا غير. ضرورة؛ أنّ في القسم الأوّل لمّا كانت الطبيعة بما هي موضوعاً للأثر، ولذلك لم يحتج إلى لحاظ حال المصاديق، بخلاف المقام المفروض أنّ الحصص موضوعات للآثار، فحينئذ إذا تردّد الأمر في نجاسة الثوب أو البدن بين قطعة مقطوعة الزوال للتطهير، وقطعة مشكوك البقاء، لا محيص عن ملاحظة حال الشخصين في الحدوث والبقاء، ومن المعلوم أنّ

الاستصحاب بالنسبة إلى القطعة المشكوكة يقتضي الطهارة؛ لأصالة عدم عروض النجاسة عليها، وبالنسبة إلى القطعة المتيقّنة لا مجرى له أصلاً.

وأمّا الكلّي في البين فلمّا لا أثر له وإنّما المستصحب لابدّ وأن يكون ذا الأثر، فلا مجرى للاستصحاب بالنسبة، نعم بناءاً على ما أشرنا إليه في القسم الأوّل من أنّ الحكم الثابت للشخص لمّا شمل الحصّة الموجودة من الطبيعة في ضمنه قهراً، فتصير الطبيعة موضوعاً للأثر من الوجوب وغيره ضمناً، فإذا شكّ في بقاء الفرد فيرجع الشكّ إلى بقاء الحكم الضمني الّذي كان للطبيعة وتوأماً للخصوصيّة، فيستصحب طبيعة النجاسة ـ مثلاً ـ بلحاظ ذاك الأثر الضمني، إذ لا إشكال في أنّه يكفي في الاستصحاب هذا المقدار من الأثر، فتعيّن المناط الّذي كان يجري في القسم الأوّل والثاني من صرف الطبيعة على مذاق القوم تجري هنا أيضاً، فتأمّل!.

ثم إنّ من مطاوي ما ذكرنا ظهر حال الصور الأُخر من الطبيعة السارية، وفيما لو كان الشخص متعلّقاً للحكم بنفسه وموضوعاً للأثر بشخصه فافهم واستقم!.

[الكلام في ثمرات البحث في استصحاب الكلّي]

ثمّ لا بأس بالإشارة إلى أُمور من ثمرات البحث:

منها: أنّه لو كان مورد استصحاب الكلّي هو الحكم الشرعي فهل يجري بالنسبة إليه أم لا؟ إذ كلّ ما تقدّم إلى هنا هو بالنسبة إلى الموضوع للأحكام، **فنقول**: إنّ ذلك يختلف على حسب اختلاف المبنى، فعلى مسلك كون الاستصحاب في الأحكام عبارة عن جعل مماثل الحكم الواقعي في ظرف الشكّ

وترتّب الآثار في الموضوعات كما هو الظاهر من كلمات بعض[١]، فلا مجال لجريانه إذ لا يعقل جعل الجامع بين حكمين، كما أنّ الجنس بلا فصل يستحيل تحقّقه.

مثلاً: إذا شكّ في كون شيء واجباً نفسيّاً أو مقدّميّاً بحيث أنّه لو كان مقدّميّاً لا يجب امتثاله فعلاً للعجز عن ذي المقدّمة، بخلاف ما لو كان نفسيّاً، فلمّا كانت القدرة بالنسبة إلى نفسها محقّقة فيجب، فحينئذ لا يمكن أن يقال: يستصحب الجامع بين الوجودين عند الشكّ، والعجز عن ذي المقدّمة، إذ لا يمكن جعل جنس الحكم بلا أن يكون في ضمن أحد الفصلين، ولا شكّ في أنّ سنخ الإرادة والوجوب المقدّمي غير الإرادة النفسيّة.

ضرورة؛ أنّ الإرادة في الأُولى تبعيّة توصّليّة وفي الثانية استقلاليّة، فلا يتوهّم أنّ الجامع بينهما من قبيل الجامع بين الفردين لا الجامع بين النوعين.

اللهمّ؛ إلّا أن يدّعى أنّ ببركة إطلاق دليل الاستصحاب وعمومه الشامل للمقام يستكشف إنّاً أنّ الجامع مجعول في ضمن أحد الشخصين، فلابدّ من الالتزام والبناء على أحدهما.

وفيه: أنّ المجعول ثبوتاً إن كان أحدهما لا على التعيين فيعود المحذور، وإن كان الأحد المعيّن فترجيح بلا مرجّح، والمفروض أنّه لا مصلحة في البين سوى المصلحة الطريقيّة كما لا يخفى.

---

(١) أشار إلى ذلك صاحب «الكفاية» في بعض حواشيه على التنبيه الثالث من الاستصحاب، وإلّا سيأتي في التنبيه الراجع إلى الأصل المثبت، وإن كان يظهر من كلامه رجوع كلّ منهما إلى الآخر، وعدم فرق بينهما، فراجع: (كفاية الأصول: ٤٠٥)؛ «منه ﷺ».

وأمّا بناءاً على أن يكون المراد بالاستصحاب معاملة اليقين مع المشكوك فيه، كما هو التحقيق في مطلق أوامر الطرق من كون المراد بها: عامل معاملة العلم مطلقاً، ولا فرق في ذلك بين الأحكام والموضوعات، وأنّ التنزيل بلحاظ عمل المكلّف، فحينئذ لا مانع من جريانه؛ إذ كما أنّه لو كان المستصحب هو الموضوع الخارجي، استصحابه كان عبارة عن الجري العملي على وفق اليقين السابق بالنسبة إليه، فهكذا بالنسبة إلى الجامع بين الحكمين، العمل الخارجي والحركة على طبق اليقين السابق معنى استصحابه، ومن المعلوم أنّ العمل الخارجي عند اليقين بالحكمين، إتيانه، فكذلك حال الشكّ به إتيانه وامتثاله، فهذه إحدى الثمرات، بل تترتّب على المسلكين في باب مفاد أدلّة الطرق.

ومنها: أنّه فيما لو كان الحكم والتكليف المترتّب على الموضوع المستصحب من الأُمور الخارجيّة الّتي يتوقّف الإتيان به على القدرة العقليّة، مثل ما لو كان التكليف تعليف الحيوان، فحينئذ إذا شكّ في بقاء الحيوان فلمّا كان الشكّ يرجع إلى القدرة، فبناءاً على كون المراد هو جعل المماثل أيضاً، إذ الشكّ في القدرة يوجب الشكّ في توجّه أصل خطاب «لا تنقض» [إليه] إذ الحكم الظاهري مأخوذ فيه وفي أصل تعلّقه [على] قدرة المكلّف، وليس كالحكم الواقعي الّذي ليست القدرة العقليّة شرط تعلّقه، بل مطلق من جهته، فإذا شكّ في القدرة فيجب الفحص.

وأمّا بناءاً على أنّه الأمر بالمعاملة فلا مانع من إجراء استصحاب الحياة كسائر الموضوعات؛ لعدم احتياج هذا المبنى إلى مؤونة زائدة، فكما أنّه لو كان متيقّناً بحياة الحيوان ويشكّ في القدرة على تعليفه كان يجب عليه الفحص،

فكذلك عند الشكّ فيها يعامل تلك المعاملة.

أقول: ليت شعري ما الفرق بين الحكم الظاهري والواقعي من هذه الجهة، وما أوجب صيرورة القدرة العقليّة بالنسبة إلى الأوّل من قبيل القدرة الشرعيّة، كما أفاد ـ دام ظلّه ـ؟ وبالجملة؛ فهذه أيضاً ثمرة اُخرى مترتّبة على المسلكين، فتدبّر!

ومنها: أنّه في الأحكام الّتي تعلّقت بالموضوعات الملحوظة على نفس الطبيعة السارية في المثال الّذي تقدّم، وهو ما لو درت نجاسة ثوب بين قطعة مقطوع زوالها منها والمشكوك الزوال، مثل أنّه وقعت قطرة نجاسة ثمّ غسل طرف يسار الثوب ثمّ شكّ في وقوعها في ذاك الطرف الّذي لو كانت فيه متيقّن زوال النجاسة، أو في طرف اليمين الّذي مقطوع بقاؤها لو كان فيه، ثمّ لاقىٰ جسم [نجس] طرف اليمين أوّلاً ثمّ اليسار، فلازم جريان استصحاب الكلّي[1] هو الحكم بنجاسة هذا الملاقي.

وهذه هي الشبهة العبائيّة الّتي قد اشتهرت في لسان المعاصرين وكتبوا وجوهاً في حلّها، بل قد التزم بعض من عاصرناه بالتالي وبنى على نجاسة الملاقي[2].

وأجاب عنها آخر بأنّه يلزم من ذلك أن يكون ملاقي مشكوك النجاسة لمقطوع الطهارة موجباً للنجاسة[3]، وهذا كما ترى.

وقد اُجيب عنها بالإشكال في أصل جريان الاستصحاب في أمثاله نظراً

---

(١) وهو النجاسة بين القطعتين الّتي هو القدر المشترك. «منه ﷺ».

(٢) نقله السيّد الخوئي ﷺ عن بعض المتأخّرين في أجود التقريرات: ٤/٩٤.

(٣) اُنظر! أجود التقريرات: ٤/٩٥.

إلى ما بيّنا من أنّ في الطبيعة السارية لا مجال للاستصحاب الكلّي لعدم كونها مورداً للحكم، فليست هي ما تعلّق به اليقين.

ولكن قد عرفت الجواب عن ذلك من جهة أنّه وإن لم تكن الطبيعة بما هي متعلّقة للحكم، ولكن لمّا يشملها ضمناً، فمن تلك الجهة لمّا كانت شرائط الاستصحاب متحقّقة فيجري، فهذا الجواب لا يتمّ، فلا دافع عن الشبهة إلّا بإنكار أصل الاستصحاب؛ للمعارضة الّتي تقدّمت منّا في مطلق استصحاب الكلّي، فتدبّر واغتنم!

التنبيه الثاني في استصحاب الزمان

التنبيه الثاني في التفصيل بين الاستصحاب في الأُمور القارّة وغيرها، ينبغي بيان الفرق بينهما أوّلاً، ثمّ حكمهما، فنقول: لا خفاء في أنّ من الأُمور ماله نحو ثبات واستقرار، بحيث لا ينقلب تشخّصه وماله من الخصوصيّات بتغيّر الزمان والأوقات، مثل غالب الأشخاص والأجسام الّتي حدودها الشخصيّة وجهة الوحدة لها محقّقة باقية ولو مرّ عليها أزمان، ونظيرها حركة الجسم في الأين، حيث إنّ شخصيّته في كلّ قطعة من قطع الأين ثابتة إلى أن انتهت حركته فيه، ولا تتبدّل خصوصيّاته بتبدّلات المكان.

ومنها ما ليس كذلك؛ بمعنى أنّه ليس وقتٌ يفرض، يكون الموجود فيه بما له من الأجزاء والخصوصيّات ثابتاً، بل إذا تحقّق جزء له في وقت فالجزء الأوّل له يبقى، وهكذا بالنسبة إلى الحالات المتأخّرة، فلا يكون لها حال يجتمع فيه ما لها من الأجزاء والخصوصيّات، وهذا مثل نفس الزمان والعناوين المنتزعة منه،

وكذلك بعض العناوين والأوصاف المستقلّة كالتكلّم والكتابة ونحوهما من الأُمور المتصرّمة الّتي تشخّصها وامتياز فرد منها عن الفرد الآخر بالزمان، وإلّا فيحسب فرداً ووجوداً واحداً، وهذه هي المسمّاة بالزمانيّات كما أنّ القسم الأوّل يسمّى بالأُمور القارّة، والأخير بالمتصرّمة والمتجدّدة الّتي قد وقع الكلام فيها في جريان الاستصحاب.

وملخّص الوجه في عدم جريانه هو أنّه لمّا لا شكّ في أنّ الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء الشيء الثابت على ما كان، فلابدّ أن يكون المستصحب مفروغ الثبوت في زمان اليقين حتّى يحكم ببقائه حال الشكّ.

وهذا لا يتصوّر في الأُمور التدريجيّة من الزمان والعنوان المنتزع منه كالليل والنهار وغيرها، حيث إنّ في كلّ حال ليس إلّا قطعة منها محقّقة لاتمام القطع الّتي يكون الزمان أو الليل والنهار عبارة عن مجموعها.

وبالجملة، فلا يفرض لمثلها الحدوث بمعنى اجتماع أجزائها في الوجود[1] حتّى يمكن فرض البقاء لها، فأركان الاستصحاب في الجملة في الأُمور الغير القارّة متيقّنة، وهذا الإشكال مشترك بين نفس الزمان والزماني.

وهنا إشكال آخر مختصّ بالليل والنهار، وهو أنّه لا ريب في أنّ هذين العنوانين عبارتان عن مجموع الزمان الّذي بين غروب الشمس وطلوع الفجر، وكذلك بين طلوعه وغروب الشمس، بحيث ما لم تتحقّق تمام أجزاء تلك القسمة

(١) ولذلك وقع الإشكال في أمثال أسماء الزمان من المشتقّات حيث المشتقّ هو الذات الّتي ثبت لها المبدأ فالذّات لابدّ وأن تكون هي مفروغ الثبوت، وهذا المعنى في مثل المقبل بمعنى زمان القبل لا يتصوّر؛ لأنّ الذات فيه ليست إلّا الزمان، وهو لا ثبوت له بالضرورة، وقد أُجيب عنه بالمسامحة وأنّه من قبيل الكلّي المنحصر بالفرد. «منه ﷺ».

من الزمان المنتزع عنها العنوانان، فما لم يتحقّق حتّى الجزء الأخير منها لم يصدق عنوان الليل وكذلك النهار، فحينئذ تحقّق العنوانين كليّاً متوقّف على انقضاء القسمين من الزمان، فوجودهما بما لهما من التشخّص مساوق لانعدامهما، فأين يبقى مجال استصحابهما؟.

ضرورة أنّه على هذا دائماً إمّا أن يكونا مقطوعي الوجود أو مقطوعي العدم، فما لم يعلم بتلاحق الجزء الأخير فالثاني، واستصحابهما عند الشكّ في بقائهما وزوالهما بلحاظ القطعة المقطوعة بتحقّقها منهما كالقطعة الأُولى ـ مثلاً ـ، بعد أن عرفت أنّه لا يصدق عليها العنوانان، لا سبيل إليه، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يدفع ذلك بالمسامحة الّتي بيّنها شيخنا ﷺ فيهما[1]، وحاصلها: أنّهما وإن كانا بحسب الدقّة لا يصدقان إلّا بعد تحقّق جزئهما الأخير ولحوقه بالأجزاء السابقة، إلّا أنّه بحسب أنظار العرف بمحض حدوث الجزء الأوّل منهما وقابليّته وتلاحق الأجزاء الباقية يرى موجوداً، ويحكمون بتحقّقهما وصحّة إطلاق الإبقاء على التلاحق المزبور.

ويمكن أيضاً دفعه بوجه آخر، توضيحه: أنّه وإن لم يكن الموجود في الخارج من الليل والنهار إلّا هذا الضياء والظلمة الكائنان بين الحدّين، وعدم مراتب أُخر ووجودات قصيرة مقطوع بهما في الخارج، ولكن ذلك لايوجب أن يكون مدلول اللفظ منحصراً بهما، أي بما بين الحدّين فقط، بحيث لا يكون للّفظ مصداق غيرهما.

بل لمّا نرى بالوجدان أنّه من أوّل شروع الظلمة وكذلك الضياء يصدق الليل

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢٠٣.

والنهار إلى أن يتمّا، ولا يصدق على الليلة الواحدة، وكذلك النهار الواحد ليالي متعدّدة، وكذلك النهارات بحيث يحسب كلّ قطعة منهما ليلاً ونهاراً فمن ذلك يستكشف أنّهما من قبيل الكلّي الطبيعي والجزئيّات، مثل الماء الّذي يصدق على القليل والكثير بنحو واحد، وله مراتب مختلفة، حدّه الأعلى ـ مثلاً ـ الكرّ، ثمّ ينزل إلى حدّ القطرة، إلّا أنّه قد لا يتحقّق له مصداق في الخارج سوى مصداقه الكامل وهو الكرّ فنرى بصدق لفظ الماء عليه وعدم صدق المياه، مع أنّه مجتمع من القطرات الّتي كلّ واحدة منها فرد مستقلّ للطبيعة، إلّا أنّ صدق لفظ الجمع لمّا يكون فرع التعدّد، وهو موقوف على وجود الحدّ العدمي بين القطع والأفراد المفروض انعدامها، فلا يصحّ إطلاق الجمع عليه.

فهكذا حال لفظ الليل والنهار يصحّ إطلاقهما على مطلق الظلمة وأيضاً الكائنة بين الحدّين من القطع وعلى مجموعها، ولكن من باب الكلّي المنحصر بالفرد وعدم مصداق له في الخارج، إلّا التامّ المجتمع من تمام القطع وعدم وجود مستقلّ للقطع في الخارج، فانحصر إطلاق اللفظين على المجموع بين الحدّين وتمام الليل والنهار دون القطع، وإلّا فمن حيث الواقع اللفظ أعمّ من ذلك، بمعنى أنّ من أوّل الشروع بالضياء أو الظلمة يصدق عليهما النهار والليل، فمن ابتداء حدوثهما؛ النهار ثابت والليل كذلك، فيطرأ عليهما عنوان البقاء أيضاً، ولا يتوقّف صدق اللفظين على تحقّق تمام الأجزاء واجتماعها اللازم لذلك أن يكون حدوثه مساوقاً لزواله وانعدامه، بل بنفس حدوثها والدخول في كلّ منهما لمّا صدق عليهما، فكلّ ما شكّ في بقائهما وزوالهما يصحّ استصحابهما، كما في مطلق الحوادث، فأصل شبهة استصحاب الزمان والزماني لو اندفعت وجاز إجراؤه

فيهما من الجهة المزبورة ـ أي خصوص الليل والنهار ـ لا إشكال أيضاً.

هذا؛ ولكن يمكن المناقشة في هذا الجواب من جهة أنّه لازم ذلك أن لا تصحّ نسبة الكسور إلى نفس العنوانين، بمعنى أنّه إذا لم يكن مدلول اللفظين منحصراً بالتمام، بل يطلق على كلّ جزء من أجزائهما، فيكون كلّ واحد من القطع في نفسها ليلاً ونهاراً، لا ثلث الليل وربع الليل ونحوهما من الكسور، إذ لا خصوصيّة للتمام حسب الفرض حتّى يجعل منتسباً إليه، كما في الماء المجتمع بمقدار الكرّ، حيث لا يقال لقطعها: نصف الماء وخمس الماء وأمثالهما.

نعم؛ يجعل الكرّ مضافاً إليه وتنسب الكسور إليه، فيستكشف من ذلك أي نسبة الكسور إلى الليل والنهار أنفسهما لا المقدار من الزمان المنتزعين عنه، وصحّة هذه النسبة والإضافة أنّ الليل والنهار من قبيل لفظ الكرّ الدالّ على مجموع الماء المعيّن، ولا يصدق على غيره، أقلّه كان أو أكثره، لا من قبيل لفظ الماء المساوي بالنسبة إليه القطرة والبحر وما بينهما.

فحينئذ لا محيص عن الإشكال[1] إلّا بالمسامحة العرفيّة الّتي أفادها الشيخ ﷺ[2]، أو يقال بأنّ الإشكال يستقرّ لو كانت الأحكام الثابتة للعنوانين استقلاليّة فقط، بأن تكونا بتمامهما مركزاً للحكم لا الأعمّ من الضمني والاستقلالي، بأن يكون الحكم مطلقاً فيثبت لكلّ جزء منهما حكم ضمني، كما أنّ للمجموع الحكم الاستقلالي كما هو الظاهر، حيث إنّه من أوّل طلوع الفجر يجب الإمساك للصوم في كلّ جزء من النهار إلى أن يتمّ.

---

(١) المختصّ بالليل والنهار. «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ٣/٢٠٤.

فعلى هذا؛ يجوز إجراء الاستصحاب كلّما شكّ في زوال النهار بالحكم ببقاء الأجزاء السابقة المقطوع حدوثها[١] لكونها مركزاً للآثار أيضاً ولو كانت ضمنيّة، ولا ينحصر باستصحاب تمام الأجزاء بلحاظ الحكم الاستقلالي الثابت لها حتّى يرد الإشكال، فحينئذ يتمحّض الإشكال للجهة المشتركة.

ويمكن الجواب عنه من جهة المسامحة العرفيّة وعدم كون بناء الاستصحاب على الدقّة العقليّة كما أفادوا، وملخّصه: أنّه وإن كان الزمان وكلّ ما هو من سنخه من الحركة وغيرها بحسب الدقّة لا ثبوت لها، بل لمّا يتوقّف تحقّق كلّ جزء منها على زوال الجزء المتقدّم وانعدامه، ولكن من حيث الأنظار العرفيّة المبنيّة على المسامحة لمّا كان حدوث كلّ شيء وثبوته بحسب نفسه، فعندهم ثبوت الأمر التدريجي في الخارج مثل الحركة إنّما يكون مادامت هذه القطع المتتالية ـ مثل الحركة الجوّالة المرسوم منها شكل الدائرة، وكذلك رفع الأقدام ووضعها في مكان آخر ـ موجودة، ولو كانت كلّ مرتبة من الوجود تتحقّق، تنعدم المراتب الأُخر، مع ذلك ما لم يتخلّل العدم بين هذه الحركات ـ أي الرفع والوضع ولم يتبدّل بالسكون المستقرّ ـ يحكم العرف باستقرار هذا الأمر التدريجي في الخارج وبقاء الحركة.

فحينئذ، إذا صحّ إطلاق البقاء على هذه الأُمور ـ أي الزمان والحركة ـ بحكم العرف مادام الفلك متحرّكاً ـ مثلاً ـ فلا مانع من إجراء الاستصحاب فيها؛ لتماميّة أركان الاستصحاب من صدق الثبوت على المستصحب، وكذلك البقاء والإبقاء كما لا يخفى.

---

(١) ولو كان هو الجزء الأوّل فقط، وعلى هذا؛ الثبوت والبقاء ليسا مسامحيّاً، بل بالدقّة العقليّة أيضاً صادقان، كما لا يخفى. «منه ﷺ».

ثمّ إنّ في «الكفاية» بعد تقسيم الحركة إلى القطعيّة والتوسّطية، وتعريف الأُولى بما هو خلاف الاصطلاح كما اشتهر، محّض الإشكال لها نظراً إلى أنّ الحركة التوسّطيّة وإن كانت مراتب وجودها أيضاً أمراً غير قارّ، ولكنّها لمّا ليست في الحقيقة هي الحركة، بمعناها، بل الجامع بين المراتب وتلك القطع المعبّر عنها بالكينونة بين المبدأ والمنتهى في الحقيقة هي الحركة التوسّطيّة، فهي تصير من الأُمور القارّة؛ لأنّ نسبة هذه الكينونة إلى جميع تلك المراتب مساوية، وتصدق عليها في آنٍ واحد فهي أمر مستقرّ، والمراتب وإن لم يكن لها ثبوت، بل انعدام ووجود، إلّا أنّ الكينونة المنتزعة منها أمر ثابت ينطبق على جميع المراتب من أوّل وجوداتها إلى آخرها، فتدخل هذه الحركة في الأُمور القارّة وتخرج عن محلّ الكلام[1].

ولكنّك خبير؛ بأنّ هذه الكينونة حقيقتها أيضاً غير مستقرّة، بل كلّما تنطبّق على كلّ مرتبة بين المبدأ والمنتهى ليست المراتب الأُخر قابلة لانطباقها عليها، لكونها معدومة، فكلّ مرتبة توجد من الأوّل هي كائنة إلى انتهاء المراتب، فالكينونة أيضاً ليست أمراً واحداً، بل كينونات للمتحرّك غير مجتمعة في الوجود.

وأمّا أنّها بجامعها أمر موجود مستقرّ وإن كان منشأه غير قارّ فهو لا يثمر شيئاً، إذ قد أشرنا سابقاً [إلى] أنّ هذه الجوامع الّتي انتزعت في الرتبة المتأخّرة عن الوجود والانطباق المسمّى بالجامع المحتمل الّذي قابليّة انطباقه على المصاديق احتماليّة لا واقعيّة، لا أثر لها، فهكذا هنا، بمعنى: أنّ الكينونة المنتزعة ليست قابلة للصدق على تمام مراتب الوجود المنقطعة المتبدّلة بين المبدأ والمنتهى في آنٍ واحد، وإنّما ينطبق على إحداها.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٠٨.

فالمرجع إلى أنّ الحركة التوسّطيّة هي كون المتحرّك إمّا في هذه القطعة، أي الأُولى أو الثانية أو الثالثة إلى انتهاء مراتب القطع الثابتة بين المبدأ والمنتهى، فليست كينونة واحدة صادقة على المراتب بصدق واحد كما لا يخفى، فتأمّل!.

فتلخّص ممّا ذكرنا؛ أنّه لا مانع من إجراء الاستصحاب في الزمان والعنوان المنتزع منه من الليل والنهار، إمّا نظراً إلى المسامحة الّتي أفادها شيخنا ﷺ[1]، وإمّا لمّا بيّنا من كون قطعهما لمّا اشتملت على الحكم أيضاً ضمناً فبلحاظها يجري الاستصحاب ويعتبر الثبوت والبقاء، فلا يتوقّف على تحقّقهما بتمام أجزائهما.

وكيف كان؛ الّذي يترتّب على هذا الاستصحاب في مثل الليل والنهار أيّ شيء هو؟ فنقول: إنّ من الآثار ما يترتّب على العنوانين، مثل الصوم ونحوه، فلا إشكال في أنّه يلتزم بترتّبه على عنوان النهار إذا ثبت، وكذلك الليل.

ومنها ما هو من آثار كون الجزء المشكوك فيه نهاراً أو ليلاً، مثل أنّه لو كان الدليل المثبت للكفّارة بلسان أنّه «من جامع في نهار رمضان فعليه الكفّارة» حيث إنّ ظاهره أنّ من فعل كذلك في [أيّ] وقت كان من النهار، فببركة استصحاب النهار لا يمكن إثبات ذلك.

وبعبارة أُخرى: تارة يكون الأثر لوجود النهار على نحو «كان التامّة»، وأُخرى لما هو المتّصف بالنهاريّة، أي «كان الناقصة» ولمّا لا مجال لإثبات الثاني كليّاً باستصحاب الأوّل، بمعنى إثبات اتّصاف الجزء بالنهاريّة لاستصحاب وجود النهار مثبت، وأمّا استصحاب الثاني ـ أي اتّصاف المشكوك فيه بالنهاريّة ـ ليس له

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢٠٤.

حالة سابقة، فالاستصحاب بالنسبة إلى مثل هذا الأثر ممنوع مطلقاً، بل تنتهي النوبة هنا إلى استصحاب الحكم لو أمكن، كما يمكن القول به في المثال المذكور بأنّ الأصل عدم وجوب الكفّارة[1].

والمناقشة فيه ـ بأنّ الشكّ من جهة الموضوع والحكم لمّا يكون من باب السبب والمسبّب فلا مجال للأصل في الثاني، ولو لم يجر في الأوّل في خصوص المقام، لكونه مع بقاء الجهل بالنسبة إلى الموضوع، فالشكّ يرجع إلى أصل موضوع الحكم، فهو غير محرز، فكيف يمكن إثبات الحكم ـ مدفوعة بأنّه ليست الظروف والأحوال الّتي يثبت فيها الحكم موضوعاً له، بل ولا قيّده أصلاً، والموضوع هو المكلّف به، ومثل الليل والنهار الثابت فيهما الحكم إنّما هو من قبيل الجهات التعليليّة له في نظر العرف مثل القصر والإتمام الثابت للمسافر المكلّف والحاضر، في السفر والحضر، حيث إنّ في موارد الشكّ يقال: إذا كان في السفر كان يجب عليه القصر، والآن كما كان حتّى تتيقّن صيرورته حاضراً، وهكذا بالنسبة إلى الحاضر، فيجرون الاستصحاب فيهما، وليس ذلك إلّا كون الزمان والمكان من قبيل الجهات التعليليّة، فتأمّل! فإنّ دعوى الكليّة بالنسبة إلى ما أفاد ـ دام ظلّه ـ في غاية الإشكال.

---

(١) تعرّض لها الآشتياني ﷺ في الحاشية، وكذلك صاحب «الكفاية»، كما أنّ الشيخ ﷺ نفسه أيضاً أشار إلى ذلك عند ذكر القول الخامس من التفصيل بين الأُمور الخارجة وغيرها، (بحر الفوائد: ٢٧٣ و ٢٧٤، كفاية الأُصول: ٤٠٩، فرائد الأُصول: ٢٢٥/٣) فراجع وتدبّرهما! بل صرّح الشيخ ﷺ ـ عند ردّ كلام الفاضل التوني ـ بخلاف ما أفاد في المقام، وإن وجّه الأمر بعض المحشّين هناك بما أفاد ـ دام ظلّه ـ هنا من الجواب والمسامحة العرفيّة في بقاء الموضوع، فلا مانع من استصحاب الحكم، فتأمّل! (فرائد الأُصول: ٢٠١/٣). «منه ﷺ».

وأمّا في باب القصر والإتمام، فالموضوع فيهما عنوان المسافر والحاضر، ولا ظرفيّة في البين، كما لا يخفى، بل فيهما يمكن جريان الاستصحاب في نفس الموضوع، كما تعرّض لذلك بخصوصه شيخنا ﷺ عند بيان شبهة جريان الاستصحاب في الأحكام من جهة اختلاف الموضوع[١].

الكلام في الزمانيّات

هذا كلّه؛ في نفس الزمان وما ينتزع منه، وأمّا الزمانيّات المسمّاة بالأُمور التدريجيّة مثل التكلّم، والكتابة، ونبع الماء، وجريان الدم، وأمثالها؛ فالأمر فيها يظهر ممّا تقدّم في الزمان بنفسه، بل فيها جريان الاستصحاب أظهر، لكون جهة الوحدة فيها من حيث المنشأ والاقتضاء أوضح وأقوى، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يجري فيها تمام أقسام استصحاب الكلّي، كما أشار إلى بعضها الشيخ ﷺ[٢] وصاحب «الكفاية» أيضاً، كما تعرّض لبعض جهات أُخرى مثل الشكّ في خروج الأمر التدريجي كدم الحيض عن فضاء الفرج بعد العلم بحدوثه وتجاوزه عن أصل المحلّ وعدم خروجه[٣] ممّا لم يتعرّضها الشيخ ﷺ.

وكذلك فيما إذا شكّ في الانقطاع بعد العلم بالخروج وعدمه، فلا مانع من إجراء الاستصحاب في جميع هذه الصور.

نعم، في مثل الّذي أورده في «الكفاية» إنّما يجري ويثمر الاستصحاب فيما

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/١٤٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٣/٢٠٣.

(٣) كفاية الأُصول: ٢/٤٠٨.

لو كان الحكم والأثر مترتّباً على الدم الخارج، فباستصحاب بقاء الجريان خارج الفضاء يحكم بالتحيّض، بخلاف ما إذا كان الأثر مترتّباً على الدم إذا كان خارجاً، فحينئذ إثبات هذا العنوان باستصحاب الجريان لمّا يكون مثبتاً فلا مجال له، كما أنّ في صورة الشكّ في الانقطاع يمكن جعل مركز الأصل نفس الدم في محلّه، حيث إنّه لمّا يكون أمراً تدريجيّاً يحدث متصرّماً فيجري الاستصحاب في نفس هذا الحادث ويحكم ببقائه إلى زمان الشكّ في الانقطاع، فتأمّل.

وأمّا القسم الثالث من الأُمور الغير القارّة ـ وهي الأُمور المقيّدة بالزمان ـ فحكمها يظهر بعد بيان صورها، وهي أنّه تارة يكون المقيّد به الآن الّذي هو قطعة من الزمان غير قابل للبقاء، بل أمر حدوثيّ محض، وأُخرى يكون الزمان الّذي هو المجتمع من الآنات قابلاً للبقاء.

أمّا في الأوّل؛ فقد يكون الآن قيداً للشيء وقد يكون ظرفاً، مثل الجلوس في المسجد عند الزوال مثلاً، حيث إنّه قد يجعل الزوال قيداً للمأمور به، وقد يكون ظرفاً، بمعنى كون المأمور به توأماً مع الزوال.

ثمّ إنّ في كلّ من الصورتين؛ إمّا أن يكون المقيّد والمظروف تمام المطلوب ـ بحيث لو كان مطلوباً أيضاً في الآنات الأُخر اللاحقة يكون بأحكام مستقلّة متباينة ـ أو بعضه؛ بأن يكون القيد والظرف لحدوثه وإيجاد أوّل جزئه، لا لبقائه، بل بقاؤه في الآنات اللاحقة بالأمر الأوّل.

أمّا فيما لو كان قيداً لتمام المطلوب؛ فلا إشكال في عدم جواز الاستصحاب في الآنات اللاحقة إذا شكّ في ثبوت التكليف فيها؛ لاختلاف القضيّة المتيقّنة

والمشكوكة، كما هو واضح[١]، كما أنّه لا خفاء في عدم الحاجة إلى الأصل إذا أحرزنا كونه قيداً لبعض مراتب المطلوب.

وهكذا فيما لو كان ظرفاً، أي كان الحكم ملازماً لوقت معيّن، فحينئذ أيضاً لامجال للاستصحاب على كلا التقديرين.

ضرورة أنّه على الأوّل، الشكّ في التكليف في الآن الثاني لمّا يرجع إلى حدوث تكليف مستقلّ فيه، فلا يجوز استصحاب الحكم الموجود في الآن الأوّل المفروض كونه غير قابل للبقاء، وأمّا على الثاني فلا احتياج إليه؛ لما عرفت، ومن المعلوم أنّه لا فرق في هذه الجهة بين الظرف والقيد.

هذا كلّه واضح لا إشكال فيه؛ وإنّما الكلام فيما لو لم يحرز أحدهما واشتبه الأمران، بأن يتردّد الأمر بين كون الآن الأوّل ظرفاً لتمام المطلوب حتّى لا يكون في الآن الثاني تكليف أصلاً، أو لبعضه حتّى يكون باقياً في الآنات اللاحقة أيضاً، فحاصل الشكّ أنّه إمّا لا تكليف أصلاً، أو يكون وهو مردّد بين كونه التكليف الباقي أو الحادث.

فحينئذ؛ قد يتوهّم جريان الاستصحاب نظراً إلى كون تكليف موجوداً سابقاً يقيناً وقد شكّ الآن في بقائه، فيحكم ببقائه بمقتضى الاستصحاب، واحتمال كون التكليف حادثاً لا يضرّ بما هو الغرض، ولا يمنع عن إجراء الأصل في الطرف الآخر من الشكّ.

وأنت خبيرٌ بأنّ ذلك يتمّ فيما لو كان المشكوك فيه أمرين، هما: بقاء التكليف الموجود في الآن الأوّل بعد إحراز قابليّته للبقاء، وحدوث تكليف آخر

---

(١) حيث إنّ المفروض عدم قابليّة التكليف الموجود في الآن الأوّل للبقاء. «منه ﷺ».

في الآن الثاني غير الموجود في الآن الأوّل، فإنّه حينئذ بالنسبة إلى المشكوك فيه الأوّل ـ لمّا كان أركان الاستصحاب من اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة وغيره متحقّقة، فلا مانع منه، ولا يضرّه الشكّ الآخر؛ لكونه بدويّاً ـ مجرى البراءة أيضاً.

وأمّا فيما لو لم يكن كذلك، بل كان المشكوك فيه واحداً، بحيث لم يحرز أصل قابليّة التكليف الأوّل للبقاء، ولذلك يحتمل أن يكون التكليف في الآن الثاني ـ على فرض وجوده ـ حادثاً، فلا موقع (مجرى) للاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في اعتبار اتّحاد القضيّة المشكوكة مع المتيقّنة، ومن لوازم ذلك أن يكون الموجود المعلوم سابقاً محرزة قابليّته للبقاء، بحيث كان متعلّق الشكّ في الزمان المتأخّر هو الوجود لا قابليّة البقاء، بمعنى أنّه بعد الفراغ عن إحراز قابليّة المتيقّن السابق للبقاء يشكّ في وجوده، فيكون الشكّ ممحّضاً له، وإلّا فلو تعلّق الشكّ بأصل قابليّة الموجود سابقاً للبقاء، بأن يحتمل كونه أمراً حدوثيّاً ـ كما في ما نحن فيه ـ فهذا الاحتمال والشكّ يضرّ بالاستصحاب بلا كلام، لصيرورته موجباً لاختلاف القضيّتين.

ضرورة أنّ المفروض أنّ المتيقّن سابقاً هو شخص حكم مهمل بلا إحراز قابليّته للبقاء، والمشكوك فيه فعلاً هو التكليف الحادث، أو هو [مع] ما هو الموجود سابقاً، بحيث لو كان على النحو الأوّل فالحكم في اللاحق حكم مستقلّ لا ربط له بالأوّل، ولو كان الثاني ـ بأن يكون الآن الأوّل ظرفاً لحدوث الحكم لا لبقائه ـ فالحكم في الآن الثاني عين الأوّل، فالمشكوك فيه هنا شخص حكم ذو احتمالين بين الباقي والحادث، وما هو المتيقّن سابقاً ليس إلّا حدوث حكم في الجملة غير محرز القابليّة للبقاء.

وبالجملة؛ لا إشكال في أنّه لابدّ في الاستصحاب من أنّه لو كشف الغطاء وارتفع الجهل أن يكون المستصحب الموجود الآن عين الموجود سابقاً، وهـذا يتوقّف على إحراز قابليّة المستصحب للبقاء، ولا يكفيه الاحتمال.

ونظير ذلك المسألة المعروفة، وهي فيما لو انتقل دم نجس إلى بدن حيوان طاهر الدم، كالبقّ ونحوه، ففيما لو علم بكون عينه موجوداً في الحيوان المنتقل إليه ولم يتبدّل بدمه ولم يصر جزءاً لبدنه، فلا إشكال في أنّ حكمه حكم ما لو لم ينتقل وكان في جسد الإنسان وغيره.

وأمّا لو شكّ في ذلك؛ أي أنّه هل صار جزءاً لبدن المنتقل إليه أم لا؟ فحينئذ لم يتمسّكوا بالاستصحاب حتّى يحكموا بالنجاسة، مع أنّه على الظاهر لا مـانع منه[1]، وليس ذلك إلّا لما بيّنا من أنّ الاتّصاف بالقابليّة للبقاء غير محرز، حيث إنّه من أوّل الأمر قابليّة الدم للبقاء بعد الانتقال إلى بدن الغير مشكوك فـيه، فـحين الشكّ لمّا لم يحرز ذلك، بل يحتمل كون الدم الموجود الآن من الحيوان المنتقل إليه، فلا مجرى لاستصحاب نجاسته، فتأمّل![2]

وبالجملة؛ مادام لم يحرز اتّصاف الموجود سابقاً بالقابليّة للبقاء لا مجال لاستصحابه، فلذلك نمنع جريان الاستصحاب في ما نحن فيه من احتمال كـون المطلوب في الآن الأوّل التمام أو البعض، ولا فرق في ذلك بين القسمين من كون الآن قيداً للمأمور به أو ظرفاً، كما لا يخفى.

---

(١) للعلم بالوجود السابق والشكّ في بقائه. «منه ﷺ».

(٢) والظاهر عدم مانع من إجراء الأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم تبدّل الدم المنتقل، كما لا يخفى. «منه ﷺ».

ثمّ إنّه مع الغضّ عمّا ذكرنا؛ وتسليم جريان الأصل بالنسبة إلى المشكوك فيه الموجود سابقاً المحتمل كونه باقياً، وقلنا بكفاية ذلك في جوازه، وعدم كون احتمال حدوث التكليف المرفوع بالأصل مضرّاً به، فنقول: أيضاً لا مجال له، وذلك لأنّه لا إشكال في أنّ لنا في المقام شكّين: أحدهما: وجود تكليف وحكم شخصي في الآن اللاحق الجامع بين كونه حادثاً أو باقياً، بأن يكون هو التكليف الموجود سابقاً في الآن الأوّل لكونه ظرفاً لبعض المطلوب، أو ظرفاً لتمامه، فما هو الموجود في الآن الثاني حادث، فالجامع بين الأمرين مشكوك فيه والآخر: هو الشكّ في بقاء الوجوب السابق لاحتمال قابليّته له.

ولا ريب أنّ الأوّل ـ أي الشكّ بوجوب الجامع ـ بما هو كذلك تحت دليل البراءة، وحديث الرفع يشمله؛ لعدم مانع عنه، ضرورة أنّ الجامع بين الوجوبين ـ أي الحادث والباقي ـ وإن كان أمراً منتزعاً من الشخصين، إلّا أنّه بنفسه لمّا كان متعلّقاً للشكّ بوجوده الجامعي الّذي له استقلال أيضاً في قبال وجوب الشخصين، لكونه عبارة عن إرادة خاصّة من الشارع، مردّد متعلّقه، نظير دوران الأمر بين الوجوب النفسي والغيري، فلهذا الشكّ وظيفة خاصّة، بمعنى: أنّ فيه بخصوصه لابدّ من الرجوع إلى الأصل الّذي يقتضيه، ولا مجال لجعله تبعاً للشخصين، ولا إشكال في أنّ مقتضى الأصل في هذا الوجود المردّد البراءة؛ لكونه شكّاً في التكليف.

وأمّا الثاني ـ وهو الشكّ في بقاء الوجوب المحتمل له ـ فمقتضى الأصل فيه الاستصحاب؛ لتماميّة شرائطه من اتّحاد القضيّة المتيقّنة ـ الّتي هي العلم بوجود الشيء المحتمل للبقاء من أوّل الأمر ـ والقضيّة المشكوكة ـ وهي الشكّ في بقاء

ذاك الوجود ـ وغيره من الشرائط، فحينئذ يقع التعارض بين الأصلين أي البراءة والاستصحاب بالنسبة إلى الآن الثاني والتكليف المشكوك فيه.

إن قلت: كيف ذلك مع أنّ الاستصحاب كليّاً حاكم على البراءة وليس في رتبتها أصلاً، فحينئذ إذا أجرينا الاستصحاب بالنسبة إلى أحد الطرفين من الشكّ ـ وهو احتمال بقاء التكليف الموجود سابقاً ـ فلا يبقى مجال لإجراء البراءة في الجامع المنتزع عنه والطرف الآخر، بل نفسه مجرى البراءة، ومن المعلوم: أنّها لا تنافي الاستصحاب الجاري في الطرف الآخر، لكون كلّ واحد منهما شكّاً شخصيّاً مستقلّاً لا ربط له بالآخر، فالشكّ في البقاء مجرى الاستصحاب، كما أنّ الشكّ في الحدوث مجرى البراءة، فبالنسبة إلى الآن والتكليف المشكوك فيه من قبيل الاقتضاء واللّا اقتضاء الّذي لا تعارض بينهما أصلاً، فلا محيص من العمل بمقتضى الأوّل، لكون المفروض تعيّن الوظيفة به، ولأنّ مفاده استحقاق العقاب على ترك العمل ومخالفة التكليف المشكوك فيه، فلا موقع للقاعدة الّتي هي دليل البراءة، كما لا يخفى.

قلت: أمّا حديث تقديم الاستصحاب على البراءة وإن كان في نفسه تامّاً بل لا شكّ فيه، إلّا أنّه يرتبط بالمقام ولا يثمر بالنسبة إليه شيئاً، وذلك؛ لأنّ وجه تقديمه إنّما هو لكونه محرزاً للواقع ورافعاً للشكّ تعبّداً، فلا يبقى موضوع للبراءة، وفي المقام لا يتحقّق ذلك، حيث إنّ نسبة الجامع إلى الوجوبين لمّا كانت من قبيل نسبة الكلّي إلى أفراده، ومن المعلوم أنّ جريان الأصل في الفرد لا يمنع عن الأصل في الطبيعة ـ كما تقدّم في استصحاب الكلّي، لكون الترتّب بينهما عقليّاً، فهكذا في ما نحن فيه ـ فإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الشكّ في بقاء الوجوب السابق لا

يرفع الشكّ عن الجامع، لا حقيقة، لكونه موجوداً وجداناً، ولا تعبّداً، لعدم كونه معيّناً للمصداق للطبيعة الجامعة، حتّى يرتفع الشكّ عن الوجوب الجامع ولو تنزيلاً، لعدم كون مثبته حجّة، فحينئذ لا حكومة في البين، فكما أنّ الأصل في تحقّق الفرد يجري، فكذلك في الجامع المشكوك فيه، فتستقرّ المعارضة المذكورة.

الكلام في استصحاب المقيّد بالزمان

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ عدم جريان كلام النراقي ﷺ من تعارض استصحابي الوجود والعدم، إنّما هو في المثال الّذي قدّمناه[1]، وهو ما إذا كان الشكّ ممحّضاً للبقاء بلا احتمال حدوث تكليف أصلاً، فحينئذ إذا فرضنا الشكّ في أنّ الزمان الأوّل هو ظرف لتمام المطلوب أو لبعضه بلا فرق بين أن يكون على نحو التقييد أو الظرفيّة، فلا مانع من استصحاب التكليف السابق لاجتماع شرائطه، ولا معارض له أيضاً، لعدم شكّ آخر حتّى يجرى فيه الأصل، بل الشكّ منحصر في ارتفاع التكليف المتيقّن سابقاً، فمقتضى الأصل الحكم ببقائه، فينحصر الأمر باستصحاب الوجود، ولا موضوع لاستصحاب العدم أصلاً، لكون المفروض انقلاب العدم الأزلي بقول مطلق إلى الوجود، والقطع بعدم حدوث تكليف، بل لو كان هو التكليف الموجود في الآن الأوّل لاحتمال كونه قيداً أو ظرفاً لبعض المطلوب، فيكون في الآن الثاني موجوداً بعين وجوده في الآن الأوّل الّذي فرض انقلاب عدمه بالوجود، فدعوى الانقلاب بمقدار التيقّن فاسدة.

---

(١) نقله الشيخ الأنصاري ﷺ في فرائد الأُصول: ٣/٢٠٨.

ضرورة أنّه على هذا يكون العدم في الآن الثاني عين العدم في الآن الأوّل، فلا يبقى المجال لاستصحاب العدم الأزلي.

وبعبارة أُخرى: بعد أن كان المفروض عدم احتمال حدوث وجوب وتكليف في الآن الثاني أصلاً، فلا مجرى للأصل من هذه الجهة بالنسبة إليه، وأمّا من جهة التكليف الثابت في الآن الأوّل المحتمل بقاؤه أيضاً لا مجرى للبراءة وأصالة عدمها؛ للقطع بانقلابه بالوجود، فلذلك يكون مجرى استصحاب الوجود والعدم الأزلي الّذي له الحالة السابقة هو ما لم يعرض عليه، وبعد طروّه عليه فقد انقلب عمّا كان عليه، فلا محلّ لاستصحابه، فما هو محلّ الشكّ العدم المتأخّر عن الوجود، وليس له حالة سابقة حتّى يستصحب، وماله الحالة السابقة الّتي هي العدم الأزلي المطلق؛ قد ارتفع موضوعه وانقلب بالوجود.

وبالجملة: في هذه الصورة لمّا لا موضوع للمعارضة أصلاً، فلا مجرى لكلام الفاضل التوني[1] ولا تتحمّله، بل يجري فيه ما أفاده الشيخ ﷺ من جريان استصحاب الوجود فقط[2]، كما لا يخفى، فتأمّل!

وإنّما كلامه ﷺ يجري في المثال الّذي فرضناه من أنّه كان الشكّ في الآن الثاني من حيث احتمال التكليف فيه منحلّاً إلى شكّين:

أحدهما: احتمال بقاء التكليف الأوّل.

والآخر: أنّه مع عدمه لعدم قابليّته للبقاء يحتمل حدوث تكليف فيه بخصوصه.

---

(١) نقله الشيخ الأنصاري في فرائد الأُصول: ٣/١٩٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٣/١٩٦.

فحينئذ؛ مضافاً إلى البيان الّذي تقدّم في وجه وقوع المعارضة بين الأصلين فيه، نقول: إنّه قد ظهر أنّه ينشأ من الشكّين شكّ ثالث بالجامع بينهما، الّذي يمكن أن يعبّر عنه بالعلم الإجمالي بأحد التكليفين على تقدير وجود تكليف، فيتحقّق حينئذ شكّ أو علم بجامع شخصي محتمل انطباقه على أحد أمرين من الوجوب الباقي أو الوجوب الحادث، ولا إشكال أنّ هذا الجامع الشخصي بوجوده مسبوق كذلك بالعدم، مثلاً لو علمنا يوم الجمعة بوجود تكليف يحتمل بقاؤه إلى يوم السبت لكونه ظرفاً لبعض الطلب، وعدم بقائه لكونه ظرفاً لتمام المطلوب، فلذلك يحتمل وجود التكليف يوم السبت من هذه الجهة أو حدوث تكليف مستقلّ فيه، فيشكّ في وجوب من إحدى الجهتين: يوم السبت أو عدمه رأساً.

فحينئذ نقول: لا إشكال في أنّ هذا الوجوب الشخصي المردّد لم يكن موجوداً يوم الخميس، وكان على حال عدمه الأزلي فيه، ويشكّ في انقلابه يوم السبت بالوجود، فيستصحب عدمه ويحكم ببقائه على حاله الّذي كان عليه يوم الخميس، فتقع المعارضة بين هذا الاستصحاب واستصحاب الوجود الثابت يوم الجمعة.

ولا يتوهّم أنّه مع جريان الأصل في أحد طرفي الشكّ والحكم بالوجود من جهة البقاء المستند إلى الوجود المتيقّن سابقاً فلا يبقى مجال لجريان أصل العدم في الجامع المنتزع عنه والطرف الآخر، وذلك لأنّ الطرفين علّتان لوجود الجامع والوجوب المردّد، وليسا من مقوّمات وجوده، بل كلّ واحد منهما جهة تعليليّة له، لا تقييديّة حتّى يضرّ الأصل الجاري فيهما بالجامع فله بنفسه وجود مستقلّ، وشخصه كان مسبوقاً بالعدم، فهو بنفسه مجرىً للأصل وليس تابعاً لعلّته كيف ما كان.

هذا كلّه؛ فيما لو كان المقيّد به أو الظرف آنيّاً، أي أمراً غير قابل للبقاء. وقد ظهر منه حال الزمان؛ إذ لا فرق بينهما من الجهة الّتي ذكرنا، ففيما لو كان الشكّ في الزمان الثاني من قبيل الأوّل ويكون الشكّ واحداً من حيث البقاء، فحينئذ لا مجال لغير الاستصحاب الوجودي، وإن كان من الثاني ويكون الشكّ منحلّاً إلى شكّين؛ فيجري الاستصحابان بالبيانات المتقدّمة فيتعارضان، ولا محيص ممّا ذكره النراقي[١] حينئذ كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الشكّ في المقيّد بالزمان على قسمين: فتارة؛ يشكّ في انقضاء الزمان مع إحراز كون التكليف مختصّاً به، كما لو شكّ في تحقّق الزوال مع العلم بكون التكليف بما قبله.

وأُخرى؛ يشكّ في تعدّي التكليف إلى ما بعده مع العلم بتحقّق الزوال[٢]، والظاهر أنّ محلّ الكلام هو الثاني؛ إذ الأوّل من متفرّعات القسم الأوّل، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث في الاستصحاب التعليقي

التنبيه الثالث: [في المطلب] الّذي يهمّ ذكره في الاستصحاب التعليقي.

لا يخفى أنّ محلّ الكلام فيه هو أنّه فيما إذا كان أثر وحكم مترتّباً على شيء على تقدير تحقّق شيء آخر في مقابل الثبوت المنجّز الّذي هو عبارة عن ترتّب الأثر

---

(١) راجع! الصفحة: ١٤٥ من هذا الكتاب.

(٢) لاحتمال كون الزمان الأوّل ظرفاً أو قيداً لتمام المطلوب أو بعضه على كلّ من التقديرين. «منه ﷺ».

على ذات شيء مطلقاً بلا إناطته بشيء آخر، هل يجري فيه الاستصحاب كما في المنجّز بلا كلام، أم لا؟ وتنقيح البحث في ذلك يتوقّف على ذكر كلّ واحد من موارد جريانه.

ثمّ إنّ الكلام في نفس الإناطة ـ فتكون هي المستصحب، أو الملازمة بين الطرفين، أو في وجود المنوط ـ يظهر في طيّ البحث.

فنقول: تارة؛ يكون التعليق بين الموضوعات الخارجيّة الصرفة، وأُخرى؛ في الأحكام الوضعيّة، وثالثة في الأحكام التكليفيّة.

أمّا في الأوّل؛ مثل ما لو فرضت الملازمة بين قيام زيد وقعود عمرو وكون قعوده ذا أثر شرعي، فحينئذ أمّا بناءاً على كون التنزيل في باب الاستصحاب ناظراً إلى اليقين ـ ويكون مفاده: عامل معاملة اليقين، لما كان المفروض وجود تلك الملازمة بين الأمرين سابقاً وفقد المعلّق عليه فيه، وأمّا الآن أي في زمان الشكّ فأصل الملازمة مشكوك ـ فيحتمل أن يكونا قائمين، أي زيد وعمرو فلا مجال لاستصحابه، إذ لا إشكال في أنّ التنزيل والأمر بالمعاملة إنّما هو بلحاظ الأثر الشرعي الّذي لا يترتّب إلّا على الوجود الفعلي للمنوط لا الشأنيّة، والمفروض عدم وجوده كذلك سابقاً لفقد المعلّق عليه، وهكذا في زمان الشكّ، فلا يجري استصحاب اليقين؛ لفقد الأثر.

ولا فرق في ذلك بين أن يجعل التنزيل ناظراً إلى نفس الملازمة، أو اللازم وثبوته الفعلي للملزوم، أمّا في الأوّل فلأنّ المفروض أنّها عقليّة محضة، ولا يترتّب على نفسها عمل، وإنّما يترتّب عليه بالواسطة، وأمّا الثاني فكذلك أيضاً، فتأمّل!

نعم؛ بناءاً على مسلكنا في القضايا التعليقيّة من أنّه ينتزع عن كلّ قضيّة تعليقيّة الّتي هي عبارة عن الملازمة بين الأمرين، قضيّة منوطة يمكن توجيه الاستصحاب المذكور، وقد أوضحنا ذلك في بحث الواجب المشروط.

وملخّصه: أنّه إذا فرضت الملازمة بين قيام زيد وقعود عمرو مثلاً، فهذا المعنى وإن كان أمراً واحداً يعبّر عنه بسببيّة أحدهما للآخر أو الشرطيّة كذلك، إلّا أنّه يمكن انتزاع المفاهيم المتعدّدة عنه، مثل الملازمة بين الأمرين وإناطة وجود على وجود، والوجود المطلق وهو المنوط عليه، ولا إشكال في اختلاف هذه المفاهيم وإن كان منشأها واحداً.

ضرورة أنّ المعنى الأوّل مفهوم منجّز متحقّق دائماً وصادق مطلقاً، وهذا ما يقال من أنّ صدق الشرطيّة لا يتوقّف على صدق الشرط، والثاني أمر مغاير للأوّل يعبّر عنه بالوجود الإناطي، فيفرض المعلّق عليه موجوداً ـ وهو القيام في المثال ـ متحقّقاً، فيترتّب عليه ثبوت القعود المعلّق فعلاً كما في الإرادات والإنشاءات، حيث إنّه إذا تعلّقت الإرادة المنوطة بشيء. نقول: إنّ الإرادة فعليّة ولكن لا مطلقة بل منوطة، بمعنى: أنّه يرى المريد المجيء لزيد موجوداً فيطلب إكرامه عند اشتراطه به مثلاً، بحيث تكون ـ بهذا النظر ـ الإرادة منجّزة لكون المعلّق عليه مفروضاً فارغاً عن الوجود، وكذلك في الإنشاءات، ولذلك تصوّرنا في نفس الإنشاء التعليق، كما بيّناه في محلّه.

وبالجملة؛ لا خفاء في الفرق بين المفهومين وتباين كلّ منهما مع الآخر، ومرجعه إلى كون الأوّل من قبيل المعنى الاسمي؛ لكون الملازمة مفهوماً مستقلّاً في حيال ذاتها وإن كان منشأ انتزاعها متعدّداً من حيث الوجود، بخلاف الثاني

فهو من قبيل المعنى الحرفي الّذي هو عبارة عن الربط بين شيئين، لكونه عبارة عن وجودٍ في ظرف وجودٍ آخر، بحيث يكون الأوّل مفروض الثبوت فعلاً، فيكون الثاني منوطاً فعليّاً قهراً أيضاً.

فإذا ظهر التمييز بين المفهومين فنقول: إنّ ما نحن فيه الّذي هو وجود الملازمة بين الموجودين الخارجيّين، وإن كان من جهة تعلّق اليقين بنفسها لا مجال لجريان الاستصحاب [فيه] لما عرفت، إلّا أنّه لمّا ينتزع عن الوجودين ـ اللذين هما المعلّق والمعلّق عليه ـ مفهوم آخر، وهو الوجود الإناطي الّذي فرضت صيرورة المنوط موجوداً فعلاً لوجود المنوط عليه، فمن هذه الجهة يمكن شمول عموم «لا تنقض»[1] لليقين المتعلّق بتلك الإناطة لارتفاع المحذور السابق حينئذ، وترتّب الأثر وتحقّقه لصيرورة ذي الأثر ـ الّذي كان هو القعود فعلاً ـ موجوداً ولو لحاظاً، ولكن لا بكونه ملحوظاً كذلك مستقلّاً، بل بما يراه خارجيّاً ومرآةً له، إلّا أنّه في نظره ذلك غير ملتفت إلى جهة المرآتيّة، كما حقّقنا ذلك في محلّه.

فكيف كان؛ فالمتيقّن بالقضيّة التعليقيّة وهذه الإناطة يشمله عموم «لا تنقض» وعليه أن يعامل مع الشكّ ببقاء تلك الإناطة معاملة اليقين، والأمر كما كان من تحقّق القعود عند قيام زيد المفروض ثبوته الآن، وأنّه لا ينفكّ بينهما، ولكن لا بأن يكون اليقين المطلق معروضاً للدليل، بل على النحو الّذي تحقّق وتعلّق، ولمّا لم يكن اليقين السابق المبدّل بالشكّ فعلاً إلّا إناطيّاً فيشمله كذلك دليل الاستصحاب.

---

(١) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١ و ٤٦٩ الحديث ١٢٤٣.

ومحصّل المعنى حينئذ يصير أنّه يحرم نقض اليقين بالإناطة بالشكّ بها، بل يحكم ببقائها، ولا يضرّ به عدم ترتّب أثر شرعي خارجاً سابقاً على المستصحب المذكور، إذ لا إشكال في أنّه يكفي لصحّة جريان الاستصحاب ترتّب الأثر كذلك بعده.

فالحاصل: أنّه من هذه الجهة يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب التعليقي في القضايا الخارجيّة والملازمات الثابتة بين الموضوعات الصرفة، بحيث إنّه لو تمّ ذلك لكان يجري الاستصحاب التعليقي في جميع الملازمات والتعليقات من الوضعيّات والتكليفيّات لوجود الإناطة المذكورة في جميعها، كما لا يخفى.

ولكنّ الإشكال الّذي يكون فيه، هو أنّ الظاهر انصراف أخبار «لا تنقض» إلى اليقين المطلق، بل لا يصحّ إطلاق اليقين عرفاً على اليقين الإناطي، وإلّا فكلّ أحد متيقّن بجميع المحالات لليقين بإمكانها منوطة بالأمر الفلاني.

وبالجملة؛ دعوى انصراف الأخبار عن اليقين المنوط ـ مثل اليقين بقعود عمرو في ظرف قيام زيد، مع عدم وجود المعلّق والمعلّق عليه ـ في محلّها، فعلى هذا لا سبيل إلى جريان الاستصحاب التعليقي في الأُمور الخارجيّة مطلقاً بناءاً على أن يكون التنزيل ناظراً إلى اليقين، وأمّا بناءاً على كون التنزيل ناظراً إلى المتيقّن فيظهر ممّا نذكر في القسمين الآخرين أنّه ليس التنزيل كذلك إلّا جعل المماثل للمتيقّن السابق في ظرف الشكّ بلحاظ الأثر في الموضوعات.

فحينئذ نقول: فإن كان المتيقّن المنزّل هو نفس الملازمة، فلمّا ليست الملازمة المفروضة إلّا عقليّة محضة، وكذلك الأثر المترتّب عليها، فلا يشمله دليل الاستصحاب؛ لأنّه يعتبر فيه أن يكون نفس المستصحب شرعيّاً أو الأثر المترتّب

عليه، وفي المقام لمّا كان كلاهما مفقودين فإجراؤه مثبت، وإن كان هو الوجود المنوط بأن يقال: القعود في ظرف القيام كان سابقاً موجوداً، والآن كما كان، ـ أي بعد تحقّق القيام فعلاً ـ فأيضاً لا يجري، لأنّ الأثر المترتّب على ذلك عقليٌّ.

وأمّا في الثاني: وهو الأحكام الوضعيّة مثل ما ورد في الشرع من أنّ «من حاز ملك»[1] فبناءاً على أن يكون المراد بالاستصحاب تنزيل المتيقّن الّذي مفاده جعل المماثل، فالظاهر أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي، سواء جعلنا متعلّق اليقين نفس الملازمة أو ثبوت اللازم للملزوم.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه لمّا كان المفروض أنّ الملازمة بنفسها شرعيّة، فإذا أثبتناها بالاستصحاب فيترتّب عليها الآثار الشرعيّة قهراً بلا لزوم مثبت ضرورة أنّ الآثار الشرعيّة موضوعها أعمّ من الواقعي والظاهري.

وأمّا الثاني بأن يحكم بأن الملكيّة الثابتة للمجاز سابقاً معلّقة على الحيازة في زمان الشكّ موجودة أيضاً محقّقة، وهذا ـ أي ترتّب اللازم على الملزوم ـ وإن كان عقليّاً إلّا أنّ الأثر الشرعي المترتّب عليه بلا واسطة شيء به يصحّ الاستصحاب كالموضوعات الخارجيّة الّتي ذات الأثر الشرعي.

وأمّا على مسلك التحقيق من كون التنزيل ناظراً إلى اليقين، فحينئذ نقول: لا مجال للاستصحاب مطلقاً، حيث إنّ معنى جعل اليقين والأمر بالمعاملة مع المشكوك فيه معاملة المتيقّن، هو البناء على وجود المشكوك فيه واقعاً، كما لو كان متيقّناً، ومن المعلوم أنّ ترتّب الأثر ـ شرعيّاً كان أو عقليّاً ـ على الملزوم الواقعي عقليّ، فيكون إثباته بالأصل مثبتاً، فتدبّر!

---

(١) جواهر الكلام: ٢٦/٢٩١، القواعد الفقهيّة: ٧/١٤٢، لم نعثر عليه في كتب الحديث.

هذا؛ لو جعلنا متعلّق الأحكام الوضعيّة نفس الخارج، وأمّا لو بنينا على كون حالها حال الأحكام التكليفيّة وأنّ متعلّقاتها الوجودات اللحاظيّة مشيراً ومرآةً إلى الخارج، كما لا يبعد استظهار ذلك من الأدلّة فحالها حال الأحكام التكليفيّة كما سيظهر لك.

وأمّا القسم الثالث؛ وهو الأحكام التكليفيّة فلابدّ فيها أيضاً من التشقيق وبيان أصل المباني حتّى يتبيّن الأمر بالنسبة إلى كلّ واحد من المسالك، بل فيها مزيد توضيح لما سبق.

فنقول بعون الله تعالى: أمّا بناءاً على كون متعلّقات التكاليف ـ مشروطة كانت أو مطلقة ـ هو الخارج، لا الوجودات اللحاظيّة، فيختلف الحكم على اختلاف المباني.

أمّا بناءاً على كون مفاد الاستصحاب وأدلّته تنزيل اليقين، فإن جعلنا وتصوّرنا يقيناً فعليّاً في المقام على نحو الإناطة ـ كما سبق تحقيقه ـ بأن يقال: إنّه يتولّد من قوله: «العنب إذا غلى يحرم» يقين مطلق منجّز بالملازمة بين الأمرين خارجاً فعليّاً، ويقين منوط وهو اليقين بالحرمة الفعليّة للعنب المغليّ فعلاً، بحيث لو لا وجود الملزوم فعلاً لا يقين باللازم فعلاً، فالإناطة إنّما هي في نفس اليقين لا المتعلّق فقط.

فحينئذ؛ حال الأحكام التكليفيّة حال الأُمور الخارجيّة من أنّه إن عمّمنا لفظ اليقين الواقع في دليل الاستصحاب والتزمنا بشموله لليقين المنوط، فلا محذور في الاستصحاب التعليقي في ما نحن فيه أيضاً لإثبات حرمة الزبيب المغليّ، إذ المحذور في الصور الآتية؛ وهو كون الوجود الفعلي للّازم من الآثار

العقليّة للمستصحب منتف هنا؛ لكون المفروض كون المستصحب موجوداً فعلاً في زمان اليقين، ولكنّك عرفت عدم تماميّة هذا التعميم وانصراف الأدلّة إلى اليقين المطلق، كما لا يخفى.

فعلى هذا؛ لابدّ من جعل اليقين مطلقاً، وعند ذلك لا مجال لإجراء الاستصحاب مطلقاً، سواء كان متعلّقه الملازمة، أو الوجود المنوط ـ أي الوجود على تقدير وجود آخر ـ أو الإناطة.

ضرورة أنّ الحكم ببقاء كلّ واحد منها إلى زمان الشكّ لمّا كان من لازمه وجود اللازم فعلاً، فلابدّ حينئذ من العمل باليقين السابق، فالعمل ليس مترتّباً على اليقين بنفسه، ولو فرضناه فعلاً موجوداً وبنينا على لزوم معاملة اليقين فالاستصحاب مثبت؛ لكون العمل مترتّباً على المستصحب بواسطة ثبوت لازم عقلي له.

وبالجملة؛ لمّا كان الأثر ـ وهو الحرمة ـ مترتّباً على الوجود الفعلي للملزوم ـ وهو الغليان المفروض فقده سابقاً ـ فالحرمة أيضاً ليست إلّا شأنيّة، فاستصحاب اليقين بالملازمة أو الوجود المنوط بعد تحقّق الملزوم فعلاً خارجاً بالنسبة إلى الحرمة الفعليّة مثبت؛ لكون فعليّة اللازم من الآثار العقليّة للملزوم الفعلي، فالحرمة الشأنيّة الثابتة سابقاً لا أثر لها، والحرمة الفعليّة لا يمكن إثباتها؛ لكونها من اللوازم العقليّة للمستصحب لا الشرعيّة.

وأمّا بناءً على كون الاستصحاب ناظراً إلى الواقع ويكون مفاده التنزيل وإثبات الواقع؛ فيكون في نفس الأحكام إثبات مماثلها بنفسها، وفي

الموضوعات بلحاظ مماثل أثرها، كما هو مسلك صاحب «الكفاية»[١]، فحينئذ يجري الاستصحاب مطلقاً، ولا يضرّ مثبته هنا؛ لأنّ المستصحب الثابت ببركة الاستصحاب يصير موضوعاً للحكم الشرعي الّذي موضوعه أعمّ من الواقعي والظاهري، فترتّب الأثر والحكم حينئذ قهريّ، وهذا وإن كان عقليّاً إلّا أنّه لا ضير فيه، حيث إنّ ترتّب كلّ حكم على موضوعه عقليّ، فببركة الأصل في الحقيقة قد أثبتنا الموضوع الّذي لا يعدّ ترتّب الحكم عليه من المثبت، كما لا يخفى.

وأمّا على مسلك التحقيق من كون متعلّقات الواجبات المشروطة الوجودات اللحاظيّة، بعنوان كونها مرآة للخارج، فالإرادة فعليّة، لكون المنوط عليه مفروضاً مفروغ الوجود، فليست فعليّتها متوقّفة على تحقّقه في الخارج.

نعم؛ ما لم يتحقّق لا أثر له، بمعنى: أنّ العقل لا يبعث ولا يحرّك على العمل، وإنّما بعثه يتوقّف على تحقّقه في الخارج، ولكنّ الإرادة لا تتفاوت عمّا هي عليه بعد تحقّقها وتحريك العقل، فالاستصحاب التعليقي جارٍ بلا إشكال؛ لعدم مثبت حينئذ، حيث إنّه بعد فرض كون الحرمة المتعلّقة بالعنب المغليّ فعليّة، والآن ـ أي في حال الشكّ الّذي أُريد إثباته ـ فقد أُريد إثبات ذاك الوجود الفعلي بعينه، فلا واسطة في البين، بل نفس ما هو الأثر الشرعي قد أُثبت بالاستصحاب، إلّا أنّ المستصحب في زمان اليقين لم يكن له أثر عملي، والآن له الأثر كذلك، وهذا لا يضرّ بشيء أصلاً، كما لا يخفى.

فالتحقيق: جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام التكليفيّة لتماميّة شرائطه من اليقين المطلق سابقاً بالحكم الفعلي الموجود، غايته كونه منوطاً، وهذا

---

(١) كفاية الأُصول: ٤١٤ و٤١٥.

لا يخلّ بشيء لكونه قسماً من الحكم في مقابل الحكم والإرادة المطلقة، ولا اختصاص لأدلّة الاستصحاب بالثاني بالبداهة، وإنّ ما أشرنا [إليه] سابقاً إنّما كان بالنسبة إلى لفظ اليقين، والمفروض أنّه هنا مطلق.

والشكّ الفعلي ببقاء ذاك الحكم بعينه، فالقضيّة المتيقّنة مع المشكوكة متّحدة، والمستصحب موجود في زمان اليقين فعلاً، فلا مانع منه، وكذلك في الأحكام الوضعيّة إن جعلناها كالأحكام التكليفيّة، على ما أشرنا إليه من كون متعلّقاتها الوجودات اللحاظيّة.

وأمّا الأُمور الخارجيّة الّتي تكون الملازمة فيها من الأُمور الواقعيّة لا الجعليّة فلا وجه لجريانه فيها على ما عرفت التفصيل في ذلك، فتأمّل!

التنبيه الرابع في الأصل المثبت

التنبيه الرابع: في الأصل المثبت، ولنذكر مقدّمة لتحرير محلّ النزاع، فنقول: أوّلاً: الظاهر أنّه لا نزاع بالنسبة إلى الآثار واللوازم الغير الشرعيّة، بمعنى أنّه لا إشكال في عدم حجيّة الأصل المثبت بالنسبة إلى اللوازم العقليّة أو العاديّة المحضة الّتي ليست هي بنفسها شرعيّة، ولا لها أثر شرعي، فمثل هذه الوسائط خارجة عن البحث.

وأمّا بالنسبة إلى اللوازم المترتّب عليها الحكم الشرعي، فهل النزاع بين المثبتين والنافي مطلق اللوازم، أي المثبتون يدّعون أنّ الأصل بالنسبة إلى اللازم الّذي هو أثر المستصحب حجّة، وكذلك في ملازمه ولو لم يكن أثر له، وملزوماته الّتي هي علله ومقدّماته، أم لا، بل النزاع في الأوّل فقط ودعواهم فيه؟

يمكن أن يجعل كلامهم واختلافهم في باب العلم الإجمالي بأنّ إجراء الأصل في أحد طرفيه يثبت التكليف في الطرف الآخر أولا يثبت، أنّ الملازمات داخلةً في محلّ النزاع، حيث إنّ استلزام إجراء الأصل في أحد الإناءين المشتبهين والحكم بطهارته بمقتضى حالته السابقة من لوازمه، أي التوأم لهذا الحكم الحكم بنجاسة الكأس الأُخرى؛ لما علم إجمالاً بنجاسة إحداهما، فليس الحكم المزبور من آثار جريان الأصل، بل ملازم له، كما لا يخفى.

كما أنّه يمكن القول بالتعميم حتّى من حيث الملزوم، بناءاً على كون حجيّة الاستصحاب من باب الظنّ.

ضرورة أنّه كما يلزم من الظنّ بوجود الملزوم الظنّ بلازمه الّذي بمنزلة الأثر له، بل وملازمه أيضاً، فهكذا يحصل الظنّ بملزومه ومعدّاته، إلّا أنّ التزامهم في باب الشكّ السببي والمسبّبي بتقديم الأصل الجاري في الأوّل وعدم التزامهم بالتعارض، وعدم تقديم الأصل الجاري في الثاني نظراً إلى أنّ حكم اللازم الثابت بالأصل لا يثبت حكم الملزوم ولا يغني عن الأصل في السبب، وإرسالهم ذلك من المسلّمات، يظهر منه عدم التزام القائلين بالأصل المثبت حتّى بالنسبة إلى الملزومات.

وبالجملة؛ الظاهر عدم التزام محقّقيهم بالتعميم بقول مطلق وإن كان المنقول عن القدماء القول به[1]، فالمسألة تحتاج إلى مزيد التدبّر وإن كانت أدلّتهم أيضاً لا تناسب التعميم كما ستعرف.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢٣٨ ـ ٢٤٥.

الكلام في مفاد الطرق

إذا عرفت ذلك **فنقول**: أمّا بناءاً على حجيّة الاستصحاب من باب الأخبار فتقريب الاستدلال لحجيّة الأصل المثبت يختلف حسب اختلاف المسالك في وجه منجِّزيّة هذا الأصل، وأنّ مفاد الاستصحاب أيّ شيء هو؟ فتنبغي الإشارة إليه توضيحاً للمقصود وإن كان تفصيله تقدّم في المباحث السابقة.

فنقول مستعيناً بالله: إنّه تارة يقال: إنّ مفاد الاستصحاب ليس إلّا تنزيل الشكّ منزلة اليقين والأمر بترتّب الآثار، بمعنى: أنّ الشارع بنفسه تكفّل أمر التنزيل فأمر المكلّف بمتابعته في ذلك، ومعنى تنزيله: أنّه جعل مماثل الحكم الواقعي الثابت في ظرف اليقين في ظرف الشكّ به، كما أنّه في الموضوعات جعل مماثل أثرها، كما اشتهر ذلك في كلماتهم.

ثمّ إنّه لا يمكن على ذلك أن يكون التنزيل متوجّهاً إلى نفس اليقين، وذلك لأنّه لابدّ أن تكون التنزيلات الشرعيّة بلحاظ الآثار الشرعيّة، فما لم يكن للمنزّل عليه أثر شرعيّ لا يعقل التنزيل، ولمّا ليس لليقين الطريقي أثر شرعي، بل أثره عقليّ محض، وهو لزوم الامتثال وموافقته، فالتنزيل بلحاظ نفس اليقين ـ بمعنى جعل حكم المماثل له للشكّ ـ غير معقول.

لا يقال: إنّ صاحب هذا المسلك قد التزم به في باب الأمارات أيضاً ففيها يبني على التنزيل، وجعل المماثل، مع أنّه لا أثر لليقين القائم مقامه الظنّ، مع التزامهم بكون الظنّ بلحاظ الأثر ـ أي منجِّزيّته للواقع ـ نزّل منزلة اليقين، فكيف يجوّز هناك وهنا ممنوع؟

لأنّا نقول: الفرق بين الأُصول التنزيليّة والأمارات واضح، حيث إنّ الغرض في باب الأمارات جعل الطريقيّة والحكم بمنجِّزيّة الاحتمال فيها، فأحد طرفي الاحتمال فيها ـ وهو الموافق للواقع ـ ينجّز وينزّل منزلة الواقع والظنّ مقام العلم من جهة إراءته للواقع ومنجِّزيّته، فهذا الأثر في المنزّل عليه وإن كان عقليّاً محضاً، ولكن في المنزّل لمّا كان بحكم الشارع وإلّا لا منجِّزيّة له أصلاً، فيكفي في صحّة التنزيل ذلك.

وبعبارة أُخرى: فيها تنزيل موجودٍ منزلة موجودٍ آخر، فلو لم يكن للمنزّل عليه الأثر الشرعيّ لا يضرّ بشيء، وهذا بخلاف باب الاستصحاب والأُصول التنزيليّة، حيث إنّ فيها ليست جهة إراءة حتّى يتصوّر بلحاظها الأثر الشرعي، بل جعل وظيفة محضة وإن كان بلسان التنزيل الّذي ليس تنزيل معدوم ـ وهو عدم اليقين ـ منزلة موجود، وهو اليقين، فليس أثر ينشأ من قبل التنزيل، فلا محيص أن يكون التنزيل بلحاظ الأثر المحفوظ في الرتبة السابقة للمنزّل عليه، فلا مجال لقياس المقام بباب الأمارات، فتدبّر!

فحينئذ لابدّ أن يكون التنزيل متوجّهاً إلى المتيقّن ويكون بلحاظه، لكونه ذا أثر شرعيّ، وهذا هو المراد بتنزيل المؤدّى.

ولا خفاء في أنّ لازم هذا المسلك صيرورة أوامر الطرق، وكذلك مثل الاستصحاب إرشاديّة ترشد إلى جعل وتنزيل للشارع عند نفسه، فيجب على المكلّف متابعته بحكم العقل أو غيره، لا بتلك الأوامر، لكون المفروض عدم كونها مولويّة.

وأُخرى: يجعل مفاد الاستصحاب الحكم بالبناء على اليقين، بحيث يكون أمر التنزيل محوّلاً إلى المكلّف، ومن المعلوم؛ أنّه لمّا لا يعقل ذلك ـ أي تنزيل

المكلّف ـ إلّا بلحاظ الأثر الّذي يتمشّى منه، وليس هو إلّا عمله، فعلى هذا؛ يصير معنى «لا تنقض اليقين بالشكّ»[١]: أنّه أيّها المكلّف! عامل معاملة اليقين! فالحكم المتوجّه إليه هو العمل، حيث إنّ لازم بناء نفسه منزلة المتيقّن ذلك، وهذا نظير سائر الأوامر الشرعيّة المتعلّقة بالعمل مثل أمره بالبناء وجعل الحيّ نفسه منزلة الميّت فيصلّي عنه، أو مثل أمره بجعل فلان عادلاً أو فاسقاً مثلاً، وغير ذلك من الأوامر الّتي ليس غرض الشارع منها سوى العمل.

الكلام في معنى الاستصحاب

وبالجملة؛ فقد يكون الشارع بنفسه يتكفّل أمر التنزيل، مثل قوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاة»[٢]، ولا يعقل فيه إلّا التنزيل بلحاظ الأثر الشرعي، كما عرفت في المسلك الأوّل، وقد يحوّل أمر التنزيل إلى المكلّف وهذا معنى الأمر بالمعاملة والتنزيل فيه بلحاظ عمل نفسه.

ثمّ إنّ هذا المعنى يناسب جعل نفس اليقين موضوعاً للحكم، أعمّ من كونه مقتضياً للمتيقّن، كما في اليقين الطريقي، أو شرطاً له، كما في الموضوعي، وقد استظهرنا هذا المعنى في أوّل بحث الاستصحاب، كما يناسب أيضاً توجّه النهي إلى المتيقّن بوصف كونه كذلك.

فعلى كلّ تقدير؛ التكليف متوجّه إلى العمل والبناء ويثبت به، بمعنى أنّه على المكلّف ترتيب آثار نفس اليقين على المشكوك فيه الّتي ليست إلّا عمله ونحوه.

---

(١) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١.

(٢) عوالي اللآلي: ١/٢١٤ الحديث ٧٠ و٢/١٦٧ الحديث ٣.

وأيضاً؛ يناسب هذا المعنى ما أفاد الشيخ ﷺ من أنّ معنى الاستصحاب ترتيب الآثار الثابتة للمتيقّن ببركة اليقين، أي لذات المتيقّن لا بوصف كونه متيقّناً[١] حتّى يرجع إلى مقالتنا، فلا يناسبه جعل الاستصحاب بمعنى جعل المماثل والحكم.

ضرورة أنّ الآثار للمتيقّن ببركة اليقين ليست إلّا العمل، وإلّا فالآثار والأحكام الشرعيّة الثابتة له[٢] ليست ببركته، بل هي لذات المتيقّن ثابتة في الرتبة السابقة على عروض هذا الوصف له، كما أنّ الأثر الثابت لنفس اليقين أيضاً لا يرتبط به، فهذا المعنى لا يجتمع مع جعل الاستصحاب بمعنى ترتّب الأثر وجعل الحكم.

هذه مسالك ثلاثة في مفاد الاستصحاب، ثمّ إنّه قد أشرنا في طيّ المباحث السابقة إلى لوازم كلّ منها الّتي منها أنّه على المسلك الأوّل لابدّ من جعل النهي في دليل الاستصحاب إرشاديّاً لا مولويّاً لعدم اشتماله على الطلب والإلزام حينئذ، بل مفاده الإخبار عن الجعل فلا محيص عن جعله إرشاديّاً، كما أنّ لازمه عدم تماميّة حكومة الاستصحاب على الأُصول الغير التنزيليّة؛ لكون المفروض عدم إفادته جعل العلم، بل مفاده جعل الحكم في ظرف الشكّ، كما أنّ مفاد أصل البراءة كذلك، فلابدّ من التماس وجه آخر لتقديمه عليها مثل الورود على التقريب الّذي ذكره صاحب «الكفاية» ﷺ[٣].

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٣٩٨.

(٢) إلّا أن يراد من الثابتة الكاشفة، فيصير مفاده على هذا جعل المؤدّى كما تدلّ عليه أيضاً قرائن أُخر في كلامه. «منه ﷺ».

(٣) كفاية الأُصول: ٤٢٩.

وأمّا على مسلكنا: فالأمر والنهي في دليل الأمارة، وكذلك الاستصحاب على ظهورهما من المولويّة باق، كما أنّ حكومة الاستصحاب وغيره على الأُصول العمليّة تامّة؛ لكون مفادها جعل العلم كما هو المفروض.

وأمّا على المسلك الثالث الّذي هو ظاهر كلام الشيخ ﷺ من كون معنى «لا تنقض» .. إلى آخره: عامل معاملة المتيقّن[1] فلا تتمّ الحكومة أيضاً، لكون المفروض عدم جعل العلم؛ لعدم توجّه النهي إلى اليقين، ولذلك يسجّل عليه إيراد صاحب «الكفاية» ﷺ فلابدّ أن يلتزم بالورود أيضاً، كما لا يخفى.

وقد عرفت جملة من اللوازم والثمرات في ما تقدّم الّتي بها وبما ذكرنا هنا يظهر أنّ المعنى الثاني هو المتعيّن، فتدبّر واستقم!

إذا تبيّنت هذه المباني فنقول: إنّ الوجه في حجيّة الأُصول المثبتة على الأوّل هو التمسّك بإطلاق أدلّة الاستصحاب الّذي معناه: رتّب الأثر لشموله الآثار بلا واسطة والآثار الّتي معها، فلا وجه لاختصاصها بالقسم الأوّل.

وأنت خبير بأنّ هذا الدليل لو تمّ لا يثبت إلّا حجيّة الأصل بالنسبة إلى اللوازم مثل الأثر المترتّب على نبات اللحية الّذي هو لازم بقاء الحياة باعتبار كون أثر الأثر أثراً لذي الواسطة، دون الملازمات والملزومات، حيث إنّها لا تعدّ آثاراً إلّا لعللها وأسبابها لا لأمر هو والآخر كلاهما لازمان لأمر ثالث، أو هو لازم وأثرٌ له، لا أن يكون الملزوم أثراً للازمه.

وبالجملة؛ لا إشكال في أنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى لو كان هو حجيّة الأُصول المثبتة مطلقاً، إلّا أن يلتزم بعموم لفظ الأثر، بحيث يشمل جميع ما يلازم

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٧٩.

الشيء ويكون بينه وبينها العلاقة والارتباط في الوجود الغير المنفكّين.

هذا؛ ثمّ إنّه قد أُجيب عن ذلك بانصراف الأخبار إلى الآثار المترتّبة بلا واسطة وأنّها القدر المتيقّن منها، وبالنسبة إلى غيره لا دليل عليه، فالأصل عدم حجيّتها إلّا في الآثار الشرعيّة، فبالنسبة إليها الأصل مطلقاً حجّة إذا كانت الأحكام والآثار المتوسّطة بعنوانها الأعم من الظاهري والواقعي موضوعة للأحكام الأُخر، وإلّا فالمثبت ليس بحجّة.

وفيه: أنّه لا إشكال في ترتّب الأحكام الشرعيّة بعضها على بعض بمعنى ثبوت حكم عند ثبوت الآخر من قبيل ترتّب الحكم على موضوعه، سواء كان واقعيّاً أم ظاهريّاً، مثلاً؛ إذا أثبتنا بالاستصحاب طهارة ماء، فيترتّب عليه جواز الطهارة ورفع الحدث به، ثمّ يترتّب عليه جواز الدخول في الصلاة، ثمّ يترتّب عليه بعد الإتيان بالفريضة جواز الدخول في النافلة وغيرها من الترتّبات حسبما يفرض، إذ لا ريب في أنّ الأحكام المتأخّرة كلّها مترتّبة على الحكم الأوّل الثابت بالاستصحاب ومن آثاره. مع أنّها أحكام مستقلّة لكلّ منها موضوع واقعي على حدة [و] لا ربط [له] بالآخر، حيث إنّ جواز التوضّؤ بمقتضى الأدلّة الأوّليّة الثابتة بها الأحكام موضوعه الماء الطاهر الواقعي، كما أنّ جواز الصلاة إنّما هو مترتّب على الوضوء الصحيح الواقعي، وهكذا تجوز النافلة لمن لم تكن عليه الفريضة واقعاً، وإن كان يثبت لكلّ منها بمقتضى الأُصول عنوان ظاهري، فيصير الحكم المترتّب عليه أيضاً ظاهريّاً قهراً.

ومن المعلوم؛ أنّ ثبوت العناوين الظاهريّة في تمام السلسلة إنّما هو ببركة إجراء الأصل في الأوّل، وليس كلّ منها مستقلّاً مجرى للأصل، مع أنّ مقتضى دعوى الانصراف عدم ثبوت تلك الآثار والأحكام المترتّبة.

ولو قيل: إنّ ثبوتها إنّما هو لكون الأحكام المتوسّطة بعنوانها الأعم [أي أعمّ] من الواقعي والظاهري، موضوعاً لما يترتّب عليها، وقد استثني ذلك من الأُصول المثبتة.

فيقال: إنّ هذا باطل بالضرورة، حيث إنّه لو كان الأمر كذلك فلابدّ أن نلتزم بالإجزاء عند كشف الخلاف في المثال بأن انكشفت نجاسة الماء المستصحبة، مع أنّه ليس كذلك، بل لمّا يبطل الوضوء حينئذ فتبطل الصلاة أيضاً، وهكذا الأعمال المتأخّرة بلا إشكال، فهذا يكشف عن عدم كون الموضوع أعمّ وإلّا فلابدّ أن يكون نظير صلاة الجماعة خلف العادل ثمّ انكشف فسقه، بل بعنوانها الواقعي موضوعات، وهذا لا ينافي جريان الأصل فيها والاكتفاء بها حينئذ كما هو مقتضى دليل التنزيل و«رتّب الأثر»[1] كما لا يخفى.

نعم؛ يمكن أن يقال: إنّ الانصراف إنّما هو بالنسبة إلى الآثار العقليّة، بل اللفظ لا يعمّها لعدم قابليّتها، ولكن يشمل الآثار الشرعيّة مطلقاً مع الواسطة أو بدونها، وذلك لأنّ الآثار الشرعيّة لمّا كانت قابلة للجعل، والمفروض أنّ الآثار المتعدّدة المترتّبة كلّها تنتهي إلى الأثر الأوّل بحيث يعدّ جميعها أثراً للتنزيل الأوّل كما في المثال. فحينئذ نقول: يجوز أن تتوجّه تنزيلات متعدّدة إلى المستصحب الأوّل بلحاظ كلّ واحد منها، بحيث يثبت موضوع كلّ واحد من اللاحق بإجراء التنزيل في سابقه، ثمّ يثبت الأثر والحكم اللاحق بمقتضى تنزيل آخر، فيقال: إنّ مقتضى التنزيل الأوّل الحكم بطهارة الماء فيتحقّق به موضوع «رتّب الأثر»

(١) والأمر بترتيب الأثر. «منه ﷺ».

بالنسبة إلى الوضوء فيحكم بصحّته، ثمّ يتحقّق موضوع التنزيل بالنسبة إلى الصلاة فيجري تنزيل آخر في الماء بلحاظ صحّتها، وهكذا بالنسبة إلى الآثار المتأخّرة، فبالنسبة إلى كلّ واحد منها يثبت حكم ظاهري متعلّقه الحكم الظاهري الأوّل الثابت بدليل التنزيل أيضاً.

وبالجملة؛ فالاستصحاب ـ سواء جعلناه قضيّة طبيعيّة أو خارجيّة ـ ينطبق على المستصحب بلحاظ جميع تلك الآثار، ولا محذور فيه، فتأمّل!

وهذا؛ بخلاف ما لو توسّط في البين أمر وأثر عقليّ، فهو بنفسه لمّا ليس قابلاً للجعل حتّى يتوجّه إليه التنزيل والأمر الشرعي المترتّب عليه أيضاً، لا يمكن، لفقد موضوعه، وإنّما أمكن في الفرض الأوّل لكون موضوعه لمّا كان أثراً شرعيّاً فقد ثبت ببركة تطبيق دليل الاستصحاب على الموضوع الأوّل، وهذا غير معقول هنا، فمثل نبات اللحية ببركة استصحاب الحياة لا يعقل إثباته، وكذلك الأثر الشرعي المترتّب عليه مادام لم يثبت هو، والتنزيل بعد انطباقه على الموضوع الأوّل لا يعقل تطبيقه عليه بلحاظ أثره كسائر الموضوعات. فلذلك الفرق نقول: إنّ دليل التنزيل بالنسبة إلى الآثار العقليّة، وكذلك الشرعيّة الثابتة بتوسّطها قاصرة لأن يشملها، سواء كان بلا واسطة أو معها.

هذا؛ ولكن هنا إشكال أصعب ممّا سبق يلزم على هذا المسلك من كون مفاد الاستصحاب هو إثبات التنزيل وجعل أثر وحكم حقيقي في ظرف الشكّ، وهو أنّه إذا فرضنا خروج المستصحب مع ما له من الآثار عن محلّ الابتلاء، مثل ما لو تلف الماء المستصحبة طهارته وكذلك الوضوء والصلاة صار وقتهما وزمان فعلهما منقضٍ.

فحينئذ ولو سلّم التقريب الّذي ذكرناه، أيّ معنى لجعل حقيقة الأثر والحكم؟ وكيف يعقل ذلك مع كون المفروض فقد موضوعه؟

وأمّا جعل الأحكام السابقة بلحاظ الأثر المقصود به فعلاً ـ وهو جواز النافلة الّذي هو محلّ الابتلاء ـ أيضاً لا معنى له، لأنّ هذا لا يصير موضوعاً للأحكام السابقة ولا يرتفع المحذور به، إلّا أن يقال: إنّ التنزيل بالنسبة إلى الآثار السابقة إنّما هو تعبّدي، ومعناه البناء على وجودها، لا حقيقي، وفيه أيضاً ما سنشير إليه.

هذا؛ ويرد على هذا المسلك أيضاً: أنّه يلزم البناء على موضوعيّة الاستصحاب حيث إنّ لازم جعل الحكم الحقيقي هو أن يكون نفس المجعول ذات المصلحة، فالعقاب والثواب تابع له في صورة المخالفة والموافقة لا للواقع، إذ هذا معنى جعل الحكم المماثل للواقع في ظرف الشكّ، وهذا عين السببيّة الّتي أنكروها في مؤدّى الطرق مطلقاً.

وإن أُريد من الحكم هو التعبّد به لا أن يكون إنشاءاً حقيقيّاً في قبال الواقع، بحيث أوجب تنجّز الحكم الواقعي في صورة الموافقة، وترخيصاً عند المخالفة، وحكماً صوريّاً، فهو معنى الأمر بالمعاملة لا جعل الأثر.

أقول: أمّا ما أفاده ـ دام ظلّه ـ أوّلاً في تصحيح اعتبار التنزيل في موضوع واحد بلحاظ آثار متعدّدة شرعيّة؛ ففيه: أنّه كيف يجوز ذلك؟ مع أنّ التنزيل إنّما يتوجّه إلى الشيء بلحاظ أثر نفسه لا غيره، وإلّا فلا يعقل التنزيل، فاستصحاب طهارة الماء إنّما هو بلحاظ أثره وهو صحّة الوضوء، وأمّا صحّة الصلاة وجواز النافلة وغيرها الّتي لا ربط [بها] بالموضوع الأوّل، وإن كان يترتّب عليه بالواسطة

إلّا أنّه لا يصير بذلك موضوعاً لتلك الآثار أيضاً، بل كلّ حكم موضوع بالنسبة إلى الحكم المترتّب على نفسه فلا مجال لترتيبها على الموضوع الأوّل بتعلّق التنزيل به بلحاظها أيضاً، فينحصر الأمر حينئذ بجعل كلّ حكم أعمّ من كونه ظاهريّاً أم واقعيّاً موضوعاً للآخر، فيكون الترتّب قهريّاً حتّى لا يحتاج إلى التنزيل بالنسبة إلى غير الأثر الأوّل، ولكن يرد عليه ما أفاده ـ دام ظلّه ـ فتدبّر!

وأمّا ما أفاده أخيراً من كون لازم مسلك جعل الحكم هو الالتزام بالسببيّة ولا يجتمع مع الطريقيّة؛ ففيه أنّه ما وجه الملازمة لإمكان كونه حكماً طريقيّاً؟ وإنّما المماثلة صوريّة كما هو الشأن في جميع الأحكام الظاهريّة، وقد صرّحوا هنا أيضاً بكون المماثل حكماً ظاهريّاً فحينئذ يوجب تنجّز الواقع عند الموافقة، وترخيصٌ محض إذا خالف، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ فالتنزيل بالنسبة إلى الأُمور الخارجة عن محلّ الابتلاء لا معنى له، سواء كان الأثر شرعيّاً أو عقليّاً؛ إذ هو يتوقّف على وجود الموضوع والمفروض أنّه مفقود.

وأيضاً؛ يرد على هذا المسلك أنّه إذا بنينا على كون دليل الاستصحاب ناظراً إلى المتيقّن ويكون مفاده التنزيل وجعل المؤدّى، فيلزم عدم ثبوت الآثار الثابتة لنفس اليقين لا للواقع ببركته، مثل جواز الإفتاء وجواز الشهادة وغيرهما ممّا هي آثار لنفس اليقين، مع أنّا نرى أنّ بناء الأصحاب على ذلك، فالشاهد يشهد بالملكيّة الفعليّة بالاستصحاب، وكذلك المفتي.

وأمّا أنّه يلزم على ذلك إجراء الاستصحاب في كلّ ولو غير شرعي لإمكان فرض الأثر الشرعي لليقين بكلّ شيء، فقد رفعناه سابقاً، فحينئذ لا محيص عن

الالتزام بكون مفاد الاستصحاب هو الأمر بالتعبّد ببقاء الأثر لا الحكم بوجوده حقيقة حتّى يمكن إجراؤه بالنسبة إلى الأُمور الخارجة عن محلّ الابتلاء، إذ التعبّد والبناء اعتبار محض نظير الادّعاء في باب المجاز، ولا يستلزم وجود الموضوع، وكذلك يعمّ موارد الشهادة وغيرها؛ إذ مرجع التعبّد إلى الأمر بالمعاملة وجعل اليقين، وهو الّذي استظهرناه من لفظة «لا تنقض» .. إلى آخره، فترتفع المحاذير كلّها ويبقى اللفظ على ظاهره.

ولكن يتسجّل إشكال الأصل المثبت حينئذ؛ لأنّه بعد أن بنينا على أنّ الأمر بلحاظ العمل والحكم بالتعبّد ببقاء اليقين، ولذلك يشمل المستصحبات المفقودة الخارجة عن محلّ الابتلاء فعلاً بلحاظ العمل المترتّب على الأثر الأخير فعلاً، هكذا تثبت به الآثار العقليّة مع الواسطة أو بدونها بلحاظ الآثار المترتّبة عليها فعلاً، نظراً إلى انتهاء الأمر إلى العمل، إذ التعبّد لا مؤونة له، فكما أنّه يثبت به الحياة وكذلك نبات اللحية، نظراً إلى ترتّب الأثر العملي على الأُولى، وكذلك الثاني.

والحاصل: أنّه لا مانع من أن يشمل دليل الاستصحاب ـ إذا كان معناه البناء والعمل ـ الآثار العقليّة المترتّبة على المستصحب، مثل استصحاب الحياة بلحاظ العمل المترتّب عليها، وكذلك التعبّد به يثبت نبات لحيته وطولها بلحاظ الأثر المترتّب عليها أيضاً، كما كان التعبّد يثبت المفقود بلحاظ الأثر الفعلي المترتّب عليه بالواسطة، فدعوى استحالة ثبوت الأثر العقلي مطلقاً بالاستصحاب باطلة، بل هو ممكن جدّاً.

فحينئذ لو قيل بأنّ المفروض تماميّة إطلاق دليل الاستصحاب، فما المانع من إثبات الآثار ببركته مطلقاً، وحجيّة الأُصول المثبتة؟، لكان في محلّه كما التزم

به القدماء أيضاً، وإن كان هو على مبناهم المخالف لمبنى المتأخّرين.

فالجواب ينحصر بدعوى الانصراف كما ادّعينا مثله في ردّ شبهة شمول عموم الدليل للآثار الثابتة لليقين، بناءاً على كون التنزيل متوجّهاً إلى نفسه، لا أن يعبّر عنه ويتعلّق بالمتيقّن على ما هو التحقيق عندنا، ولو كانت تلك الآثار غير شرعيّة، فكذلك في المقام نقول: إنّ دليل التعبّد ينصرف إلى إثبات المستصحب بلحاظ الأثر الشرعي المترتّب عليه لا العقلي، ولو كان هو أيضاً ذا أثر شرعي كما هو مقتضى شارعيّة الشارع.

وبالجملة؛ ففي كلا المقامين ندّعي انصراف الأخبار إلى القضايا الشرعيّة، ولا تشمل القضايا العقليّة.

ثمّ من العجب أوّلاً أنّ شيخنا ﷺ أفاد في بعض كلماته في طيّ البحث في الأمارات ما ملخّصه: أنّ حال الأمارة القائمة على الأحكام حال الأمارة القائمة على الموضوعات، فكما أنّ فيها ليس الأمر بالعمل بالأمارة الحكم بوجود الموضوع حقيقة، بل العمل بآثار الموضوع والأحكام الثابتة له ظاهر ما دامت الأمارة القائمة على طبقها، فهكذا الأمر فيما إذا قامت على الحكم، ليس إلّا العمل على طبقها[1]، فكيف التزم بأنّ مفاد الأمارة ليس إلّا العمل، وفي باب الاستصحاب بأنّ مفاده جعل الحكم المماثل للواقع[2]؟ مع أنّه لا فرق بين قوله: «صدّق العادل» أو «لا تنقض اليقين بالشكّ» من هذه الجهة.

وثانياً: أنّه قايس وشبّه الأصل المثبت في المقام والقول بثبوت اللوازم

---

(١) فرائد الأُصول: ١/ ١٢٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٣/ ٢٩١ ـ ٢٩٣.

العقليّة ببركة الأصل لإثبات اللوازم الشرعيّة المترتّبة عليها بمسألة الرضاع والقول بعموم المنزلة فيها مع وضوح الفرق بين المقامين كما أوضحناه في بحث الرضاع، حيث إنّ القصور في باب الرضاع وعدم شمول التنزيل للعناوين اللازمة من جهة الكبرى، والدليل المثبت للآثار للمنزّل عليه لا في عموم التنزيل، بمعنى أنّ العناوين الملازمة، مثل أُخت الأخ، أو أُخت الأُخت لمّا ليست موضوعة للتحريم في النسب وإنّما الموضوع نفس العناوين، فلذلك لا يثبت التحريم بالرضاع بهذه العناوين أيضاً، بل مخصوص بما يثبت في النسب، وإلّا فقوله ﷺ: «الرضاع لحمة كلحمة النسب»[1] لا قصور فيه أصلاً بالنسبة إلى كلّ ما ثبت للمنزّل عليه من الحكم والأثر، وأمّا باب الأصل المثبت فالقصور في ناحية دليل التنزيل لاختصاصه بالقضايا الشرعيّة، فلذلك لا يثبت اللوازم الثابتة للأحكام الواقعيّة، فيمكن أن يكون نظره في التشبيه إلى نحو تقريب لا تشبيه حقيقي، كما لا يخفى.

أقول: بعد البناء على كون مفاد الاستصحاب هو الحكم بالتعبّد بلحاظ العمل، مع ذلك دعوى الانصراف المزبور لا تخلو عن النظر، حيث إنّ الأمر بالتعبّد بالأُمور العقليّة والخارجيّة بلحاظ العمل، ليس خارجاً عن وظيفة الشارعيّة، وإنّما الخارج التعبّد بالأُمور العقليّة المحضة، كما أنّ ما استظهر ـ دام ظلّه ـ من عبارة الشيخ ﷺ في بحث الأمارات من كون مفادها العمل وترتيب الآثار بلا جعل حكم، لا يخلو عن التأمّل، فراجع!

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٣/٧٥ الحديث ٢٩١٣٦، و٧٦ الحديث ٢٩١٤٠، وفيه: «الولاء» بدل: «الرضاع».

الكلام في الأمارات ومثبتاتها

هذا كلّه؛ بالنسبة إلى الأُصول والمثبت فيها، وأمّا الكلام بالنسبة إلى الأمارات؛ فالمشهور أنّ مثبتاتها حجّة، وجه الفرق أنّه لمّا كان الظنّ بالشيء نوعاً يوجب الظنّ باللازم وكذلك الملزوم بل الملازم، فحينئذ يتولّد من دليل الحجيّة المتعلّقة بالمظنون أدلّة متعدّدة حسب تعدّد كلّ منها، فـ«صدّق العادل» المتوجّه إلى نفس ما أخبره العادل بمعناه المطابقي، فبلحاظ كلّ من لازم قوله وملزومه وغيرهما يحدث منه قضيّة ـ صدّق العادل ـ أُخرى.

فالوجه في حجيّة المثبت في الأمارات هو: أنّه بنفسه معروض لدليل الحجيّة لا من جهة أنّه لازم لما هو الحجّة عقلاً، وإلّا فمن هذه الجهة حالها حال الأُصول، بحيث لو كان الغرض إثبات حجيّته من ناحية لازم دليل الحجيّة بأن تكون الدعوى أنّ الدليل إذا أثبت شيئاً أثبت لوازمه، بلا أن تكون هي بنفسها معروضة له لاتّصافها بالوصف العنواني الّذي به يعرض الدليل كما في نفس الملزوم، فليست بحجّة، ولا فرق بين البابين من هذه الجهة؛ إذ لا فرق بينهما إلّا من حيث إنّ الأمارات تثبت الواقع، وتنفي الشكّ؛ لكون لسان دليل اعتبارها تتميم الكشف دونها، وإلّا فكلا الدليلين يثبتان التنزيل، وتنزيل الشيء شرعاً لا يستلزم تنزيل لوازمه العقليّة، كما لا يخفى.

هذا؛ إذا بنينا على عموم دليل حجيّة الأمارات وأنّها كما يدلّ قول العادل على حجيّة الظنّ بالشيء واعتبار المعنى المطابقي، فهكذا تثبت حجيّة الظنّ بلازم قوله.

وأمّا إن أنكرنا ذلك وقلنا: إنّ القدر المتيقّن من دليل الأمارة مثل السيرة إنّما هو اعتبار الظنّ بنفس الشيء دون الظنّ بلوازمه، ولا يشمله الدليل، فحال مثبت الأمارات حال الأُصول وليست بحجّة؛ لفقد المناط، حيث إنّه فرضنا أنّ اللوازم بنفسها ليست مشمولةً لدليل الحجيّة، ومن ناحية ملزوماتها ـ أي المعنى المطابقي للقول ـ أيضاً ليست مشمولةً، لما عرفت من عدم الوجه للسراية.

ثمّ إنّه اتّضح ممّا ذكرنا الفرق بين البابين وأنّه إنكار المثبت في كلّ منهما من وجه لا ربط له بالآخر، حيث إنّ عدم حجيّة مثبت الأُصول من باب عدم الأثر الّذي به ثبت التنزيل له، بمعنى أنّ التنزيل في باب الاستصحاب بلحاظ الوجود السابق، فمثل نبات اللحية؛ لمّا لم يكن له الوجود كذلك، فالموضوع للدليل غير محقّق، ولذلك لم يشمله دليل التنزيل، وإلّا فلا قصور في نفسه أصلاً، فكبرى الدليل تامّة، وهذا بخلاف المثبت في باب الأمارات؛ إذ قد عرفت أنّ القصور في دليل الاعتبار والتنزيل، وأمّا المثبت فيها فالأثر له محقّق والموضوع ثابت، فتأمّل جيّداً! حتّى لا يختلط عليك الأمر.

الكلام في الوسائط الخفيّة وفروع المثبت

ثمّ إنّه قد استثني من الأصل المثبت في باب الأُصول أمران:

الأوّل: ما إذا كانت الواسطة والملازمة خفيّة، فحينئذ لمّا كانت الواسطة في نظر العرف كالمعدوم، بحيث يرى الأثر لذي الواسطة وترتّبه عليه، فإطلاق دليل الاستصحاب يشمله.

ضرورة أنّ القضايا الشرعيّة سيقت لبيان المفاهيم العرفيّة، وإذا فرضنا أنّ

العرف يرى في مثل استصحاب رطوبة الملاقى النجس الحكم بنجاسة الملاقي من آثار نفس المستصحب، ويرى الملازمة العقليّة الثابتة، وهي سراية الرطوبة وانتقال أجزاء النجس إلى الملاقي كالعدم بحيث لا يراها واسطة لثبوت الحكم وترتّب الأثر على المستصحب، بل يراه مترتّباً على نفسه، فلمّا يرتفع المانع من شمول الدليل؛ فمثل هذه الموارد تدخل في مفهوم اللفظ، ومرجع ذلك إلى عدم انحصار مفهوم القضيّة في ما إذا لم يكن بين المستصحب والأثر واسطة أصلاً، بل أوسع منه، كما لا يخفى.

هذا ممّا لا إشكال فيه؛ وإنّما الكلام بالنسبة إلى الموارد الّتي يعدّون الوسائط فيها خفيّة ويلتزمون بالأثر وترتّبه، مع أنّه لا فرق بينها وبين الموارد الأُخر ظاهراً مع منعهم فيها.

ومنها: ما إذا شكّ في وجود المانع والحائل للطهارة وعدمه، فإنّ ظاهر الأصحاب إجراء الأصل فيه، بخلاف ما إذا شكّ في مانعيّة الموجود فلم يجروا فيه، نظراً إلى كونه بالنسبة إليه مُثبتاً؛ إذ لازم عدم حائليّة الموجود وصول الماء إلى البشرة، ويترتّب على ذلك حصول الغسل فتصحّ الطهارة، مع أنّ هذه الملازمة بعينها في الصورة الأُولى أيضاً موجودة.

ومنها: مسألة الردّ في العقد الفضولي، حيث إنّه لمّا كان شمول ﴿ أَوْفُوا بِالعُقُودِ ﴾[1] للأشخاص متوقّفاً على أن يكون العقد مضافاً إلى الشخص، إمّا بالمباشرة أو إمضاءً، بحيث تصحّ إضافة العقد إليه ولو تنزيلاً، وهذا المعنى في الفضولي موقوف على الإجازة، فإذا حصل الردّ قبلها الّذي ليس هو بمعنى الفسخ

(١) المائدة (٥): ١.

والحلّ اللذين هما مفهومان مخالفان للردّ، فيخرج العقد حينئذ عن قابليّة إضافته إلى المالك واتّصاله به ولا تنفع الإجازة بعده.

ففيه أيضاً: في صورة شكّه فرّقوا بين ما إذا شكّ في تحقّق الردّ وحصول الحيلولة، وبين ما إذا شكّ في حائليّة الموجود ـ أي قابليّة أمر الواقع للردّ وعدمه ـ فالتزموا بإجراء الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

مع أنّه لو كان نظرهم إلى جهة المثبتيّة فلا فرق بين المقامين؛ إذ استصحاب عدم تحقّق الردّ إمّا لعدم القابليّة أو لعدم الوجود ملازم عقلاً لإضافة العقد واتّصاله بالمالك بسبب الإجازة، وما لم تتحقّق هذه الملازمة لم يكن موضوع وجوب الوفاء موجوداً بالنسبة إلى المجيز، فالأثر الشرعي ليس مترتّباً على المستصحب بنفسه، ولا فرق بينهما من هذه الجهة.

أقول: أوّلاً: في كلا المقامين جريان الأصل محلّ الكلام بينهم كما أشار إليه شيخنا ﷺ في بحث أصالة الصحّة وأنكر الاستصحاب في صورة الشكّ في وجود الحائل لكونه مثبتاً[1].

وثانياً: يمكن أن يكون وجه المنع له في الصورة الثانية إنكارهم استصحاب العدم الأزلي كما لا يخفى توقّفه عليه عند الشكّ في مانعيّة الموجود، حيث إنّه ليس لنفس الصفة ـ أي عدم المانعيّة ـ حالة سابقة مطلقاً.

ومنها: مسألة الشكّ في تحقّق القاطع للصلاة فأنكروا استصحاب عدم القاطع لكونه مثبتاً، حيث إنّ من أثره عقلاً اتّصال الأجزاء السابقة باللاحقة فعلاً، وتترتّب عليه الصحّة، وتمسّكوا باستصحاب بقاء الهيئة الاتصاليّة، مع أنّ هذه

(١) فرائد الأُصول: ٣/٣٢٥.

الواسطة ليست أجلى من عدم تحقّق الحائل، والواسطة بينه وأثرها في المثالين.

ومنها: مسألة توقّف إدراك الجماعة على إدراك الإمام راكعاً، فإنّه لو بني على كون الشرط هو كون ركوع المأموم حال ركوع الإمام، فحينئذ فيما لو شكّ المأموم [في] إدراكه الإمام راكعاً أو كان رفع رأسه حين بلوغه إلى حدّ الراكع، استصحاب بقاء الإمام راكعاً ينفع ويحكم بتحقّق الشرط لثبوت أحد جزءيه بالأصل، والآخر بالوجدان وهو فعل المأموم، بخلاف ما لو قيل بأنّ الشرط إدراكه قبل أن يرفع رأسه، فلا مجرى للاستصحاب حينئذ، إذ هذا العنوان أمر عقليّ محض من آثار المستصحب المزبور.

الثاني: ممّا خرج عن المثبت ما لو كانت الواسطة جليّة، بحيث تكون ملازمة عرفيّة بين تنزيل الشيء وبعض لازمه[١].

ومنها: مسألة استصحاب الشرط، أمّا شرط الوجوب وأصل التكليف فلا إشكال فيه، حيث إنّه من المجعولات الشرعيّة بنفسه، فيكون استصحاباً للأمر الشرعي سواء كان الشكّ في الشرطيّة أو في وجود الشرط، فتأمّل![٢]

وإنّما الكلام في شرط الواجب؛ إذ هو أمر واقعي كشف عنه الشارع، وهو عبارة عن تقيّد المأمور به به وجوداً، بحيث يكون تقيّده داخلاً تحت الأمر والقيد خارجاً، فنفس الإضافة متعلّقة للطلب، وإن كان ظرفها خارجاً.

وبالجملة؛ قد أوضحنا ذلك في الأحكام الوضعيّة، وقد بيّنا أنّ هذا القسم من الشرط ليس مجعولاً شرعيّاً، بل هو أمر محفوظ في الرتبة السابقة على الأمر

---

(١) كذا، والأصحّ: لوازمه.

(٢) قد استشكل فيه أيضاً صاحب «الكفاية» في الحاشية فراجع! (حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٨٢). «منه ﷺ».

من قبيل سائر الإضافات المحفوظة سابقاً بينها وذات المأمور به، كمكانه وزمانه وغيرهما، وإنّما المنتزع، اتّصافها بعنوان شرط المأمور به أو زمانه ونحوهما، فحينئذ استصحاب نفسها لا يجوز، وأمّا استصحابه بلحاظ أثره وهو صحّة العمل ونحوها أيضاً لا مجال له، حيث إنّه ليس له أثر شرعي يترتّب عليه بلا واسطة.

أمّا قبل الإتيان بالمشروط فما يترتّب عليه ليس إلّا جواز الدخول في العمل وهو أمرٌ عقلي من آثار وجود أمر واقعي يحكم العقل بتحقّقه بعد تحقّق المؤثّر، ولم يقع في لسان الشرع أيضاً أنّ المتطهّر يجوز له الدخول في الصلاة مثلاً.

وأمّا بعد العمل فأيضاً ليس من آثار استصحابه إلّا حصول التقيّد والإضافة وهما عقليّان.

فعلى كلّ تقدير؛ استصحاب شرط الواجب لمّا لا يترتّب عليه الأثر الشرعي من سقوط الإعادة أو عدم وجوب القضاء وغيرهما إلّا بواسطة عقليّة واضحة؛ فلذلك يشكل الأمر في هذا القسم من الشرط، واستصحاب مثل الطهارة ونحوها ممّا هو شرط الواجب.

ويمكن الذبّ عنه أوّلاً: بما ورد من النصّ وهو الصحيحة الأُولى لزرارة[1] حيث إنّ موردها مسألة الطهارة والوضوء، فيستكشف من ذلك أنّ الواسطة المذكورة لمّا كانت خفيّة فلذلك طبّق الإمام عليه السلام القاعدة على ذيها، فيحكم ببركتها كليّاً أنّ كلّ ما هو من هذا القبيل ـ أي من باب القيد والمقيّد ـ فيجري فيه الاستصحاب، ولا يمنع عنه مثل تلك الواسطة، فكأنّ العرف يسند الحكم ويرتّب

(١) وسائل الشيعة: ١/٤٦٩ الحديث ١٢٤٣.

الأثر على نفس الطهارة المستصحبة؛ لخفاء الواسطة.

وثانياً: أنّه وإن كان القيد وحصول التقيّد وعدمه من الأُمور الواقعيّة الّتي لا تنالها يد التشريع رفعاً ووضعاً، إلّا أنّه بلحاظ منشأه ـ وهو ذات المقيّد ـ أمكن التصرّف الشرعي فيه.

بيان ذلك: أنّه يمكن للشارع رفع اليد عن المشروط وأصل التكليف، بأن يقنع به بلا شرطه، فحينئذ يحكم [به] عند عدم وجود الشرط واقعاً وجهل المكلّف ببنائه على الوجود واكتفائه باحتماله، بحيث لو صادف ثبوته الواقع فقد تحقّق المشروط، وإن لم يصادف فقد أُتي به بلا شرط، ولا بأس به لأنّ للشارع ذلك؛ كما في جميع الأحكام الظاهريّة المخالفة للواقع الموجبة لفوته، فهكذا في شرط الواجب الّذي مرجعه إلى اعتبار قيد واقعي في المأمور به، فأوّلاً وبالذات وإن لم يعقل للشارع الأمر برفعه ووضعه، ولكنّه بوسيلة المشروط. ورفع اليد عنه، الّذي هو أحد طرفي الإضافة وله الدخل في حصول التقيّد، له التصرّف في الشرط رفعاً ووضعاً، فمرجع ذلك لبّاً إلى التصرّف في الشرط والقيد بمنشأه، كما لا يخفى فافهم!

التنبيه الخامس في أصل تأخّر الحادث

التنبيه الخامس في أصل التأخّر: لا فرق في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى المشكوك بقاؤه بين ما كان مقطوع الارتفاع فعلاً أو كان مشكوك الارتفاع، فلا يعتبر بقاء الشكّ بالنسبة إلى الآنات السابقة وإجراء الأصل فيها، فالشكّ الحاصل بين القطعين ـ أي القطع بالعدم أو الوجود سابقاً، والقطع بارتفاعهما وانقلاب

الحالة السابقة فعلاً ـ لا مانع من إجراء الأصل فيه؛ لتماميّة أركان الاستصحاب وشرائطه بالنسبة إليه.

فحينئذ؛ لو كان أثر شرعي للمشكوك فيه في زمان الشكّ بين القطعين، كالموت المشكوك يوم الخميس مع القطع بالحياة يوم الأربعاء، والقطع بالموت يوم الجمعة ببركة استصحاب الحياة إلى يوم الخميس يترتّب ذاك الأثر فيه، والقطع بزوال الوصف في اليوم المتأخّر لا يمنع عن الأصل في اليوم السابق المشكوك فيه كما لا يخفى، هذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الكلام؛ في أنّه لو كان الأثر مترتّباً على حدوث وصف الضدّ في اليوم المقطوع بوجوده وتحقّقه فيه، فببركة الاستصحاب المزبور هل يحكم بترتّب ذاك الأثر من جهة أنّ استصحاب بقاء الحالة السابقة إلى زمان الشكّ يثبت حدوث الضدّ في اليوم المتأخّر، كما لو كان الأثر مترتّباً على الموت يوم الجمعة لا للحياة إلى يوم الخميس، أم لا يحكم بذلك؛ لأنّ إثبات الحدوث المزبور بالأصل مثبت؟ قد وقع الخلاف في ذلك، وتحقيق الكلام يستدعي البسط في البحث وذكر صور المسألة.

فنقول: إنّ هنا صوراً: **فتارة**؛ يلاحظ حدوث الوصف في الزمان المشكوك فيه بالنسبة إلى نفس الزمان السابق وآناته كما في مثال الموت الّذي لا يعلم حدوثه يوم الجمعة أو الخميس.

وأُخرى؛ يلاحظ الحدوث بالنسبة إلى حادث وموجود آخر في الزمان، وذلك لكون الإضافة بينهما منشأ للأثر، فالتقدّم والتأخّر والتقارن ملحوظ بالنسبة إلى الحادثين كحدوث وصف الكريّة للماء وملاقاة النجاسة له، بخلاف الصورة السابقة.

وثالثة: تلاحظ النسبة بين الحادثين، ولكن تكون رعاية التقدّم والتأخّر في كلّ منهما من حيث أجزاء الزمان لما يكون بينهما التضادّ كالوضوء والحدث المشكوكين حدوثاً، فإنّه ليس الأثر المترتّب على كلّ منهما متوقّفاً على وجود الآخر أو عدمه كما في الثانية.

أمّا الصورة الأُولى: فقد يكون الأثر لعدم حدوث الوصف المشكوك فيه في اليوم السابق كالحياة يوم الخميس، فقد عرفت أنّه لا مانع من استصحابه لكون المفروض أنّ الحياة في يوم الأربعاء مقطوع بها، فيستصحب إلى يوم الخميس ويحكم بعدم حدوث الموت فيه، والقطع بها في الجمعة لا ربط له بحال يوم الخميس.

وأمّا الحكم بحدوث الموت يوم الجمعة فلا مجال له ببركة الاستصحاب المزبور، حيث إنّ ذلك لازم عقلي لبقاء الحياة يوم الخميس.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ معنى الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، كما احتمله الشيخ ﷺ[1] فيكون أمراً مركّباً لا معنىً بسيطاً ـ أي الوجود الخاصّ المحدود بيوم الجمعة مثلاً ـ فحينئذ إذا كان المفروض أنّ ببركة الاستصحاب أثبتنا عدم حدوث المستصحب في الزمان السابق، ومن طرف نقطع بتحقّقه ووجوده في المتأخّر، فنحكم بكون حدوث الوصف فيه من باب إثبات أحد جزءي المركّب بالأصل، والآخر بالوجدان، كما يجري ذلك في جميع الموضوعات المركّبة، ولكنّ الكلام في تماميّة هذا المعنى، مع أنّ الظاهر كون الحدوث معنىً بسيطاً ليس إلّا الوجود بحدّ خاصّ، وعدم كونه في الزمان السابق من لوازمه العقليّة المنتزعة عمّا هو البسيط مطلقاً، كما لا يخفى.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢٤٨.

في كلام صاحب الكفاية وردّه

وأمّا الصورة الثانية: فقد فصّل فيها في «الكفاية» بين ما كان الأثر لأحد الحادثين ـ أي وجودهما على نحو «كان التامّة» متقدّماً أو متأخّراً أو مقارناً ـ فبنى حينئذ على جريان الاستصحاب في ما له الأثر بلا إشكال؛ لوجود المقتضي وعدم المانع، بخلاف ما لو كان كلاهما ذا أثر، فحينئذ وإن كان المقتضي للجريان أيضاً موجوداً إلّا أنّ المعارضة بين الأصل للطرفين تمنع عنه، وبين ما كان الأثر له أو لهما على نحو «كان الناقصة» بأن يكون المؤثّر وجوده الثابت متّصفاً بتقدّمه أو تأخّره أو تقارنه مع الوجود الآخر، فمنع عن الأصل حينئذ رأساً لعدم المقتضي له،، حيث إنّه ليس لهما الحالة السابقة كذلك، كما في عقد الوكيل والموكّل مثلاً، إذ عقد الوكيل إنّما يؤثّر إذا وجد مقدّماً على عقد الموكّل وكذلك عقد الموكّل، فإذا شكّ في تقدّم أحدهما على الآخر مع القطع بعدمهما يوم الخميس وبوجودهما يوم السبت فلا مجال لاستصحاب عدمهما إلى يوم الخميس، لعدم وجود لعدم أحدهما في ظرف عدم الآخر يوم الأربعاء الّذي هو ظرف اليقين حتّى يستصحب عدم كذلك، فعلى هذا أصل مقتضي جريان الأصل حينئذ مفقود، لا أن يمنع عنه المانع[1].

هذا ملخّص كلامه فيما لو كان الوجود المتقدّم أو المتأخّر أو المقارن من حيث الأثر مترتّباً على الوجود الآخر، ونقول أوّلاً: إنّما منعه من جريان الأصل في الفرض الثاني لعدم الحالة السابقة.

---

(١) كفاية الأُصول: ٤١٩ و ٤٢٠.

ففيه: أنّه لا إشكال في أنّ الحالة السابقة بلحاظ عدمها الأزلي حينئذ موجودة، أي من باب معدولة الموضوع، وإن لم يكن لها الحالة السابقة على نحو السبب المحصّل، ويكفي في استصحاب العدم الأزلي ذلك، كما هو مبناه في مسألة استصحاب عدم القرشيّة وعدم مخالفة الشرط لكتاب الله وأمثالهما من استصحاب الأعدام الأزليّة فيما كان الأثر لذات الموضوعات لا لها بعد الوجود، فعلى هذا؛ الفرق بين الصورتين من الجهة المزبورة لا محلّ له.

وثانياً: إنّ ما أفاده من المعارضة فيما لو كان الوجودان ذوي الأثر.

ففيه: أنّ ذلك يتمّ إذا بني على كون كلّ واحد من صفة التقدّم والتأخّر والمقارنة من الأُمور المستقلّة في الوجود، ويكون الخارج ظرفاً لنفسها كما هو التحقيق عندنا.

فحينئذ؛ لمّا كان لكلّ منها الحالة السابقة، ضرورة أنّ كلّاً منها مسبوق بالعدم، فلا مانع من استصحابها، وأمّا على مسلك صاحب «الكفاية» من كونها أُموراً منتزعة، كما أشار إلى ذلك في التنبيه السابق من أنّ هذه الأنحاء من الإضافات إنّما يجري الأصل فيها باعتبار مناشئها لا بلحاظ نفسها، وليس ذلك، ولم يلزم منه المثبت أيضاً لعدم الإثنينيّة بين المنشأ والمنشأ عند العرف والعقل.

وبالجملة؛ فعلى هذا لا تتمّ المعارضة المذكورة، توضيح ذلك: أنّه لا خفاء في أنّ إجراء الأصل في منشأ انتزاع صفة التقدّم ونحوه معناه جعل نفس الوجودات الّتي يلاحظ تلك الصفات بينها مركزاً للاستصحاب، فحينئذ نفرض الوجودين اللذين لوحظت الإضافات الثلاث من التقدّم والتأخّر والتقارن بينهما مثل وجود زيد وعمرو، المحتمل حدوث كلّ منهما يوم الخميس أو الجمعة، مع

أنّهما يوم الأربعاء معدومين قطعاً، والجمعة مقطوعين وجوداً، فأصالة عدم تقدّم كلّ منهما وإن كان لا مانع منها بالنسبة إلى يوم الخميس لتماميّة شرائطها من اليقين السابق والشكّ اللاحق، فيحكم بعدم وجود كلّ منهما يوم الخميس.

ولكن أصالة عدم تأخّرهما لا مجال لها، حيث إنّ المفروض كون وجودهما واجتماعهما في اليوم المتأخّر ـ أي الجمعة ـ يقيني ولا شكّ فيه حتّى يكون مورداً للأصل.

اللهمّ إلّا أن يقال بأنّ نفس الوجود المتأخّر وإن لم يجر الأصل بالنسبة إليه إلّا أنّ عدم تأخّر كلّ واحد من الطرفين يثبت بأصالة عدم تقدّم الطرف الآخر، إذ لا إشكال في أنّ صفة التأخّر أمر إضافي قائم بالطرفين، أي الوجود المتقدّم، وآخر متأخّر، ويكفي لنفي الأمر الإضافي نفي أحد طرفيه وركنيه، فبهذه المؤونة يتمّ الأصل في طرف التأخّر وعدمه فتثبت المعارضة بينها وأصالة عدم التقدّم.

وأمّا التقارن فلا أصل بالنسبة إليه ممّا هو المثمر أصلاً، وذلك لأنّ الشكّ بالنسبة إلى مقارنة الوجودين يوم الخميس وإن كان محقّقاً، والأصل لا مانع من جريانه بهذه الجهة إلّا أنّ ذلك لا يفيد شيئاً، إذ الأثر إنّما هو للمقارنة بين الوجودين مطلقاً، والمفروض أنّ عدم مقارنتهما كذلك غير مشكوك فيه، بل تقارنهما يوم الجمعة يقيني، فكيف يمكن إجراء استصحاب عدم المقارنة مطلقاً الّذي هو المنشأ للأثر؟

نعم؛ لو كان أثر يترتّب على مقارنتهما يوم الشكّ فأصالة عدمها بالنسبة إليه تجري.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ المعارضة بين الأُصول الثلاثة لا تتمّ مطلقاً، فإذا

فرض أنّ لكلّ واحد من الحالات الثلاث للوجودين أثر شرعي، وبُني على كون مجرى الأُصول نفس الوجودين لا العناوين لعدم وجود استقلالي لها بحيث يكون الخارج ظرفاً لنفسها، حتّى لو لم يكن ملاحظ في العالم، فتلك العناوين على ثبوتها الواقعيّة باقية، بل المفروض كون الخارج ظرفاً لمنشأها، فأصالة عدم تقدّم كلّ منهما وكذلك تأخّرهما لا مانع منهما، بل كلاهما يجريان لعدم المعارضة، حيث إنّ المفروض عدم انحصار الأمر والأثر بهما، بل لمقارنتهما أيضاً يكون الأثر، فأطراف العلم الإجمالي ثلاثة، وإذا لم يكن مجال جريان الأصل في أحدها على النحو الّذي له الأثر فإجراء الأصل بالنسبة إلى الآخرين لا محذور فيه، كما لا يخفى، فتأمّل! فإنّ البحث غير منقّح.

هذا كلّه؛ فيما لو كان الأثر مترتّباً على وجود أحدهما في ظرف التقدّم على الآخر، أو نحو آخر خاصّ، وأمّا لو كان الأثر مترتّباً على عدم أحدهما في ظرف وجود الآخر فقد أنكر ﷺ فيه الأصل أيضاً نظراً إلى دليل الفصل.

ملخّصه: أنّه إذا كان المفروض حصول العلم الإجمالي بحدوث الأمرين المقيّد تأثير أحدهما بكونه معدوماً حين حدوث الآخر على نحو التقدّم والتأخّر أو التقارن، فاستصحاب عدم الطرف المقيّد إلى زمان حدوث المقيّد به ووجوده يوجب تعدّي المستصحب عن زمان الشكّ إلى ظرف اليقين بانتقاض الحالة السابقة المتيقّنة له. مثلاً في مثل عدم وجود عمرو المقيّد تأثيره بكونه على حاله عند وجود زيد وحين حدوثه، إذا فرضنا اليقين التفصيلي بعدمهما يوم الخميس وبوجودهما وحدوثهما يوم السبت والعلم الإجمالي بحدوث أحدهما يوم الجمعة والآخر يوم السبت على نحو يحتمل تقدّم كلّ منهما على الآخر.

فحينئذ إذا بنينا على جواز استصحاب عدم وجود عمرو الثابت يوم الخميس إلى يوم السبت أي حين وجود زيد، فلمّا كان أحد طرفي العلم الإجمالي حدوث عمرو يوم الخميس فقد تعدّينا عدم عمرو عن ظرف اليقين به إلى ظرف اليقين بخلافه، وأوصلناه إلى زمان الشكّ، إذ المفروض أنّ احتمال وجوده سابقاً على الآخر ليس شكّاً بدويّاً محضاً بأن يكون احتمال الوجود الواقعي حتّى يقال: إنّ هذا الاحتمال في جميع المستصحبات موجود ولا يضرّ بها قطعاً.

ضرورة أنّ شأن الاستصحاب إلغاء هذا الاحتمال، بل احتمال مشوب بالعلم الإجمالي، ومن المعلوم؛ كما أنّ العلم التفصيلي بضدّ الحالة السابقة ينافي الاستصحاب، كذلك الإجمالي منه، فالوجود المتقدّم بوصف المعلوميّة لمّا يحتمل تقدّمه فلذلك يضرّ بالاستصحاب[1].

وفيه: إنّ ما أفاده يتمّ لو كان المعلوم الإجمالي بوصف المعلوميّة ينطبق على أطراف العلم الإجمالي، مع أنّه بالضرورة ليس كذلك، بل في عالم الانطباق ليس إلّا شكّاً محضاً، فمن زمان المتيقّن عدم حدوث الوجودين إلى آن اليقين بحدوثهما في جميع تلك الآنات الشخص شاكّ محض في حدوث كلّ منهما وتقدّمه على الآخر، فالشكّ بالنسبة إلى المستصحب في كلّ آنٍ متّصل بشكٍّ آخر قبله، بمعنى أنّه شكوك متتالية من الآن المتّصل باليقين بعدم الحدوث إلى الآن المتّصل باليقين بالحدوث، فأين فصل بين زمان اليقين السابق والشكّ اللاحق حتّى يمنع عن استصحاب العدم بين القطعين؟

وبالجملة؛ لمّا لا يسري العلم الإجمالي عن ظرفه ومتعلّقه ـ الّذي هو

(١) كفاية الأُصول: ٤١٩ و ٤٢٠.

الجامع ـ إلى الخارج، بحيث يكون المعلوم بالإجمال بشرط لا ـ أي عدم الانطباق وإلّا ففي الانطباق شكّ محض يتعلّق بذات المعلوم لا وصفه ـ فلا يقين في البين حتّى يفصل بين اليقين السابق والشكّ اللاحق، كما لا يخفى.

ومن ذلك؛ ظهر دفع ما ذكره ﷺ في استصحاب الحادثين المتضادّين وجوداً، وهو القسم الثالث في بحثنا كما في مثل العلم الإجمالي بتحقّق حدث وطهارة، مع الشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر، فإنّه لعدم جواز استصحاب كلّ منهما تمسّك ببرهان الفصل، على التقريب المتقدّم، والجواب عنه؛ الجواب.

ولكنّ التحقيق؛ عدم جريان الاستصحاب في كلّ من المقامين لوجه آخر، أمّا في استصحاب عدم أحدهما المشروط بعدم حدوثه في حال حدوث الآخر فلعدم حال متيقّن لعدمه كذلك، بل الأمر دائر بين القطع باجتماعهما في الوجود والشكّ المحض بحدوث كلّ منهما أمّا في يوم السبت ـ في المثال المذكور ـ فلأنّ المقطوع به وجودهما فيه لا عدم أحدهما مع وجود الآخر، وأمّا في اليوم المشكوك فيه ـ وهو الزمان المتّصل بعدم كليهما ـ فاجتماعهما كذلك، أي عدم وجود عمرو في حال حدوث زيد مشكوك فيه.

ضرورة أنّه يحتمل أن يكون عمرو فيه موجوداً وزيد في يوم السبت، فلا يقين هنا أيضاً، وأمّا اليوم الخميس والآن الّذي قبل حال الشكّ فالمفروض أنّ كليهما مقطوع العدم.

فالحاصل؛ أنّه ليس حال يكون اليقين بالوصف الّذي الأثر مترتّب عليه، وهو العدم الثابت في حال وجود الآخر وحدوثه، فالركن الأعظم للاستصحاب مفقود، كما لا يخفى.

وأمّا في المتضادّين؛ فلأنّه إمّا أن يجعل المستصحب المعلوم بالتفصيل منهما بحيث ينطبق الأصل على الطرفين المفروض وجودهما في الخارج في أجزاء الزمان، وإمّا أن يجعل مركز الاستصحاب المعلوم بالإجمال من الطرفين بعنوانه الإجمالي، وعلى كلا التقديرين لا سبيل إلى الاستصحاب أصلاً.

أمّا على الأوّل فلعدم يقين في البين بالنسبة إلى كلّ واحد من الحادثين في كلّ جزء من الزمان يفرض، ضرورة أنّه وإن كان العلم بوجود الطهارة والحدث المردّد تقدّم كلّ منهما على الآخر في وقت الغروب ـ مثلاً ـ محقّقاً، إلّا أنّه بالنسبة إلى حدوث كلّ منهما في كلّ جزء من الزمان يفرض إلى أوّل الظهر الّذي هو أوّل زمان العلم بحدوثهما، شكّ بدويّ محض، ففي كلّ آنٍ من هذه الآنات كلّ واحد منهما مشكوك الحدوث، وليس آن متيقّن بحدوثهما فيه، فحينئذ أيّ شيء يستصحب، مع أنّ مفاد الاستصحاب إبقاء المتيقّن؟

وبعبارة أُخرى: المعتبر في الاستصحاب هو أنّه إذا تعدّينا من زمان الشكّ ـ وهو الحال الفعلي ـ ونرجع على نحو القهقرى ينتهي الأمر إلى زمان متيقّن حدوث المشكوك فيه، فيه، بحيث يكون مرجع الشكّ إلى بقائه لا إلى أصل حدوثه، والمفروض في ما نحن فيه هو الثاني لا الأوّل، بالوجدان.

نعم؛ إن بني على الاكتفاء بمطلق العلم والشكّ في الاستصحاب بلا احتياج إلى انتهاء الشكّ إلى آنٍ متيقّنٍ حدوث المستصحب فيه ـ كما ادّعيناه ـ وأُنكر انصراف أدلّة الاستصحاب إلى مثل هذا اليقين والشكّ ـ كما يظهر من إطلاق كلام الشيخ قدس سره[1]؛ ـ فلا مانع من الاستصحاب حينئذ؛ لتماميّة أركانه من الشكّ الفعلي

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢٥٣.

بالنسبة إلى كلّ واحد من الحالين واليقين السابق بهما، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يقال: يلزم على ذلك عدم جريان استصحاب الطهارة فيما إذا علم إجمالاً بتحصيل الطهارة في آنٍ من آنات الظهر إلى المغرب ـ مثلاً ـ وشكّ بدويّاً في حدوث الحدث بعدها، حيث إنّه في مثله لو رجعنا القهقرى من حين الشكّ إلى الظهر فليس هنا آن وزمان يعلم بحدوث الطهارة فيه، مع أنّه لم يلتزم بذلك أحد.

ويمكن الجواب عن ذلك أوّلاً: بإمكان إحراز الطهارة له مع ذلك.

بيانه: أنّه في الآن الأخير الّذي يشكّ تفصيلاً في بقائه على الطهارة الّتي يعلم بالوجدان بعدم حدوث الأمرين فيه، بل مرّ [أنّ] عنوان البقاء محضاً منطبق عليه، فهو فيه متطهّر إمّا بالوجدان أو بالأصل، حيث إنّه في آنِ سابقه إمّا متطهّر واقعاً أو في نفس الآن المشكوك فيه متطهّر بالأصل، فأمره مردّد بين أحد أمرين.

وهكذا بالنسبة إلى آن سابقه، ففيه أيضاً إمّا متطهّر بالوجدان لتحصيل الطهارة فيه واقعاً، أو بالأصل؛ لانطباق دليل الاستصحاب عليه واقعاً، لكونه من أفراد الآنات المشكوكة إجمالاً، وقد فرضنا أنّ انطباقه على المعلوم بالإجمال لا محذور فيه، ففي كلّ آن يفرض من الآن الأخير إلى الظهر ـ مثلاً ـ فالعلم الإجمالي بأحد الطهورين، له حاصل، كما لا يخفى.

وثانياً: بدعوى انطباق «لا تنتقض اليقين بالشكّ» الّذي عُلم إجمالاً بتطبيقه على إحدى الآنات على الآن الأخير، حيث إنّه أيضاً من جملة منها الّتي انطباقه عليها قهري، أي الآنات المشكوكة بعد الطهارة المحتمل بقاؤها وزوالها لاحتمال وقوع الحدث بعدها، فتأمّل!

وأمّا في الثاني؛ فإنّه وإن كان اليقين والشكّ على نحو ما يعتبر في

الاستصحاب محقّقاً إجمالاً، ضرورة أنّه يشكّ الآن ـ أي في يوم الاثنين مثلاً ـ في كونه متطهّراً أو محدثاً، وباقٍ على كلّ منهما، مع كونه متيقّناً لكلّ منهما أيضاً في السابق، ولذلك لو فرضنا وجود أثر للطهارة الكذائيّة ـ أي المعلومة بالإجمال ـ فلابدّ من ترتّبه عليها بحكم استصحابها، ولكنّهما على حسب ما يعتبر بالنسبة إلى الآثار الشرعيّة المتعارفة مفقودين، حيث إنّ الأثر مثل جواز الدخول في الصلاة أو الطواف إنّما هو مترتّب على الطهارة الفعليّة، وهكذا غيرهما من الأحكام.

ضرورة أنّ وجود الطهارة وغيرها مطلقاً في الخارج لا تترتّب عليها تلك الأحكام، فحينئذ لا محيص من علاج الشكّ الفعلي في الطهارة وتعيين حكمه، ومن المعلوم؛ أنّ استصحاب الطهارة الإجماليّة لا يرفع الشكّ الفعلي ولا يعيّن الوظيفة بالنسبة إلى الآن التفصيلي.

وبالجملة؛ فالاستصحاب بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال من كلّ من الطرفين وإن كان لا إشكال في جريانه؛ لاجتماع شرائطه حتّى ما اعتبرناه من انتهاء الشكّ على نحو القهقرى إلى اليقين بالحدوث، إلّا أنّ الإشكال في تطبيقه على ما له الأثر الشرعي وهي الآنات والأزمنة التفصيليّة الّتي لا مجال له [فيها].

توضيح ذلك: أنّه إذا فرضنا العلم الإجمالي بحصول الحالتين من الطهارة والحدث في الزمانين متعاقبين كيوم الجمعة والسبت مثلاً، فحينئذ نقول: أمّا نفس اليومين فليس فيهما مجال استصحاب أحد الأمرين، ضرورة أنّ جريانه متوقّف على انطباق عنوان البقاء على المستصحب فارغاً من الحدوث، والمفروض أنّ كلّ واحد من اليومين طرف للعلم الإجمالي بالحدوث، فالشكّ كذلك إنّما يتعلّق به لا بالبقاء.

فعلى هذا؛ يتمحّض الشكّ في البقاء للآن الثالث، فالشكّ التفصيلي الّـذي ينطبق عليه عنوان بقاء أحد حادثين في باب العلم الإجمالي كليّاً إنّما ينطبق على الآن الثالث من الأزمنة المفروض حدوث الأمرين فيها، فيقع الشكّ كذلك بـعد الشكّ بالحدوث برتبة واحدة، ولذلك يقع ظرفه الآن الثالث لكون الشكّ وظرف الحدوث مردّداً بين زمانين، فحينئذ متعلّق الشكّ في بقاء الطهارة الّتي هي أحد الحادثين يوم الأحد.

فنقول: إنّ [الشخص] في يوم الأحد أمره دائر بين القطع بالطهارة وعدمها؛ إذ لو كان ظرف حدوثها يوم السبت فهو فيه متطهّر يقيناً، ولو كان يوم السبت فهو فيه محدث كذلك، وكذلك بالنسبة إلى الآن الرابع الّذي يوم الإثنين ـ مثلاً ـ ففيه أيضاً أمره دائر بين أحد يقينين، وهكذا بالنسبة إلى الآنات المتأخّرة عنوان الشكّ التفصيلي في البقاء لا ينطبق عليها بالضرورة، بل أمره دائر بين أحد القطعين.

فعلى هذا؛ كيف يجوز ترتيب آثار الطهارة على الشكّ الفعلي بعد أن كان بحاله باقياً ولم يعالج؛ لعدم تعلّق الحكم الظاهري به لفقد موضوعه، وقد عرفت أنّ الأثر للأزمنة التفصيليّة والحالات كذلك.

ثمّ إنّه اتّضح ممّا ذكرنا عدم جريان الجواب المذكور عن الشبهة المتقدّمة ـ وهي مسألة حصول العلم الإجمالي بالطهارة والشكّ البدوي ـ في الحدث؛ لمـا عرفت من عدم الموضوع للأصل بالنسبة إلى الآنات المشكوكة تفصيلاً، بل أمرها دائر بين أحد القطعين، وهذا بخلاف الصورة المفروضة في الشبهة حيث إنّ فيها ليس إلّا يقين واحد وشكّ محض، كما لا يخفى.

الكلام في معلوم التأريخ

هذا كلّه بالنسبة إلى مجهولي التأريخ، وأمّا الكلام فيما لو كان أحدهما معلوماً، فعلى مسلك صاحب «الكفاية» الّذي يرى المانع من إجراء الأصل شبهة الفصل، فلا يجري الأصل في أحد الطرفين مطلقاً هنا أيضاً، سواء كان في المترتّبين في الوجود، أي كان الأثر للوجود المتقدّم على الآخر، أو المتأخّر عنه، أو في المتضادّين اللذين يكون لحاظ التقدّم والتأخّر فيهما بالنسبة إلى نفس أجزاء الزمان[1].

وذلك؛ لأنّه إذا فرضنا في مثال المتوارثين العلم بموت الأب في يوم الجمعة، وتردّد موت الابن بين يوم الخميس والسبت، فإن أردنا استصحاب عدم موت الابن إلى زمان موت الأب، فلمّا يحتمل وقوع الموت المعلوم إجمالاً في أحد الزمانين مقدّماً على موت الأب أو مؤخّراً عنه قبل موت الأب، فيحتمل أن يتعدّى المستصحب من زمان شكّه ويجرّ إلى ظرف اليقين بالخلاف، وهكذا استصحاب حياة الأب إلى زمان موت الابن أيضاً يحتمل فيه التعدّي المزبور لاحتمال وقوع موت الابن المعلوم إجمالاً قبله، وكذلك الكلام بالنسبة إلى المتضادّين في الوجود.

وأمّا على مسلكنا الّذي كان المانع عن جريان الأصل مسألة الفصل، بمعنى عدم انتهاء الشكّ والرجوع بنحو القهقرى إلى اليقين لا عدم فصل اليقين بالخلاف

---

(١) كفاية الأُصول: ٤٢١ و ٤٢٢.

احتمالاً بين الشكّ واليقين، فلا مانع حينئذ من جريان الاستصحاب بالنسبة إلى مجهول التأريخ؛ فتستصحب حياة الابن الثابتة في يوم الأربعاء يقيناً إلى يوم الجمعة الواقع فيه موت الأب، فيترتّب عليها ما لها من الآثار، مقدّماً على الآخر، أو مقارناً إيّاها دون المتأخّر؛ لعدم إثبات تأخّر موت الابن عن موت الأب ببركة استصحاب حياته إلّا على القول بالأصل المثبت، بل يثبت عدم موته قبله، فالأثر لذلك ـ وهو الإرث المترتّب على موت الأب في حال حياة الابن ـ يترتّب حينئذ بالاستصحاب المذكور، ويصير من باب إثبات أحد جزءي المركّب بالوجدان وهو موت الأب، والآخر ـ أي حياة الابن ـ الثابتة إلى يوم الجمعة، بالأصل.

وأمّا في معلوم التأريخ فلا أصل في البين، حيث إنّه من جهة الزمان لا شكّ بالنسبة إليه، بل أمره حدوثاً وبقاءً دائر بين يقينين.

هكذا أفاد ـ دام ظلّه ـ كما هو مسلك الشيخ ﷺ بالنسبة إلى المختلفين، ولكنّي ما دريت أنّه ما المانع من استصحاب حياة الأب الثابتة في يوم الأربعاء المقارن لحياة الابن إلى زمان موته؟[1]

---

(١) وأجاب عن ذلك ـ دام ظلّه ـ بعد أن أوردت عليه بأنّ في الاستصحاب لابدّ من الجرّ الزماني، والمفروض أنّ المعلوم التأريخ لا شكّ فيه بالنسبة إلى الزمان، وأمّا عدم حدوث موته مقارناً لموت الآخر الّذي هو المقارنة ليست لها حالة سابقة، وهذا بخلاف طرف المجهول، حيث إنّ الاستصحاب فيه ليس إلّا الجرّ في الزمان، غايته أنّه يصادف مع حال حدوث المعلوم.

وبعباره أُخرى: عند استصحاب عدم موت الابن المجهول تأريخه، ليس المستصحب عدم موته في حال حياة الأب، بل العدم بسيطاً يستصحب، وقد تبيّن أنّ مثل هذه الحالة في طرف المعلوم مفقودة، وقد أشار إلى ذلك الشيخ ﷺ أيضاً فراجع وتأمّل! «منه ﷺ». (فرائد الأُصول: ٣/٢٥٢).

وأمّا في المتضادّين في الوجود كما لو علم بتحصيل الطهارة وقت الظهر وشكّ في وقوع الحدث المعلوم بالإجمال قبله أو بعده. فالتحقيق فيه إجراء الاستصحاب في معلوم التأريخ لوجود شرائطه بالنسبة إليه من اليقين السابق المعيّن وقته الموجب ذلك لتحقّق الشرط الّذي ادّعيناه واستفدناه من انصراف الأدلّة والشكّ اللاحق الموجود فعلاً تفصيلاً وفقد الموانع، دون مجهول التأريخ، فلا مجال للأصل بالنسبة إليه لفقد الشرط المزبور، وهذا هو الّذي عليه المشهور في الفقه، بحيث يكون القول بعدم جريان الأصل هنا مطلقاً ـ كما في مجهولي التأريخ ـ من الشواذّ.

والأقوىٰ؛ ما عليه المعظم؛ لما قد اتّضح من كونه موافقاً للقاعدة، وأمّا إجراء الاستصحاب العدمي الّذي كان ثابتاً قبل الحالتين فباطل رأساً، للقطع بانقلاب تلك الحالة، هذا على مسلكنا.

وأمّا على مسلك الشيخ ﷺ من اكتفائه في جريان الأصل بمطلق اليقين السابق ـ كما يظهر ذلك من التزامه بمعارضة الاستصحابين في مجهولي التأريخ[1]، وإلّا كان عليه المنع من جريان الأصل أصلاً ـ فهنا أيضاً تقع المعارضة ولا وجه للفرق بينه و [بين] مجهولي التأريخ.

ضرورة أنّه كما يجري الاستصحاب بالنسبة إلى المعلوم [بالتفصيل]، كذلك لا مانع منه بالنسبة إلى المعلوم [بالإجمال]؛ إذ كما أنّ المكلّف وقت الغروب في المثال المزبور يعلم بالطهارة وقت الظهر، كذلك يعلم بالحدث الحاصل إمّا قبله أو بعده، والمفروض أنّ الإجمال في العلم لا يضرّ بشيء، فافهم! واغتنم!

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢٥٠.

التنبيه السادس في [عدم الفرق بين الآثار المتربتة على إجراء الاستصحاب]

التنبيه السادس: لا فرق في الاستصحاب في الأثر المترتّب ببركته وصحّة إجرائه بين أن يكون الأثر شرعيّاً أو أصلاً عمليّاً كالحجيّة ونحوها، أو أمراً اعتقاديّاً؛ إذ الجامع بينها هو العمل، ولا فرق فيه بين كونه جوارحيّاً أو جوانحيّاً، لإطلاق العمل على أفعال الجوانح أيضاً، حيث إنّ التديّن والاعتقاد بالشيء وكذلك معرفته، هي الأعمال، وعمل كلّ شيء بحسب ما يناسبه، كما يختلف ذلك بالنسبة إلى أعمال الجوارح أيضاً.

وبالجملة؛ لا إشكال في شمول لفظ الدليل ـ الّذي هو البناء والعمل ـ الأعمال القلبيّة والأُمور الاعتقاديّة، فتأمّل!

وإنّما الكلام في أُمور أُخر:

الأوّل: أنّه هل التديّن والاعتقاد بما هو من أُصول الدين من آثار نفس الواقع، كالاعتقاد والتديّن الّذي هو عبارة عن البناء القلبي بنبوّة الأنبياء ووصاية أوصيائهم عليهم السلام ـ مثلاً ـ من آثار نفس النبوّة والوصاية، أو من آثار العلم بها، بحيث لو لم يعلم به فلا تجب تلك الأُمور؟

الثاني: بناءاً على أن يكون لزوم الأُمور المذكورة من آثار العلم والمعرفة، فهما بأيّ نحو مأخوذان موضوعاً، فإنّ لكلّ منهما جهات من الوجود.

توضيح ذلك: أنّه قد يجعل العلم موضوعاً للتكليف من جهة كونه صفة نفسانيّة ونوراً في حدّ ذاته، وقد يجعل من جهة منوّريته للغير وكاشفيّته.

وهذا أيضاً تتصوّر له جهتان؛ فتارة: يكون وجه اعتباره من حيث الأمر الوجودي أي إراءته للغير وكشفه للواقع، وأُخرى: يؤخذ موضوعاً من جهة أمره السلبي، أي لكونه كاشفاً للحجاب عن المعلوم وارتفاع سترة الواقع وظلمه الجهل به، فإنّ هذه جهات مختلفة موجودة للعلم وتختلف بها الآثار أيضاً، كما في الشرعيّات، حيث إنّ في مسألة اليمين والشهادة في كلتيهما قد ورد عن الشرع اعتبار العلم فيهما وعدم جواز اليمين إلّا على المقطوع، وكذلك في البيّنة؛ إذ في الأخبار الأُولى: «لا يمين إلّا عن بتٍّ»[1] وفي الثانية: «أترى» أو «أترى الشمس؟»[2] وأمثال ذلك من التعبيرات.

وبالجملة؛ المستفاد من كليهما اعتبار العلم بالمشهود به والمحلوف عليه، مع أنّ الأصحاب فرّقوا بينهما، حيث بنوا على جواز الشهادة بالاستصحاب دون اليمين، فلا يجوّزون الحلف إلّا مع القطع الوجداني، وذلك لأنّهم استفادوا من العلم في الشهادة من جهته الوجوديّة، ولذلك يقوم مقامه الاستصحاب، إذ مفاده أيضاً إثبات اليقين بالواقع والإراءة، بخلاف باب اليمين، فاستفادوا منها اعتباره من حيثيّته السلبيّة ورفعه الحجاب.

ومن المعلوم؛ أنّ ذلك لا يجتمع مع الشكّ بالمحجوب، ولذلك لا يجوز الحلف بالاستصحاب، إذ هو وإن كان مفاده إثبات اليقين أو المتيقّن إلّا أنّه مع حفظ الشكّ يثبتهما، نعم؛ الأمارات حينئذ تقوم مقام العلم؛ إذ مفادها إثبات الواقع مع رفع الشكّ.

---

(١) لم نعثر على رواية بهذا المضمون وإنّما هو قول، أُنظر! مسالك الإفهام: ١٣/٤٨٤ ـ ٤٨٦، جواهر الكلام ٤٠/٢٤٤ ـ ٢٤٦، مستند الشيعة: ١٧/٢٦٢، مفتاح الكرامة: ١٠/١٢١ ـ ١٢٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧/٣٤٢ الحديث ٣٣٨٨٣، وفيه: «هل ترى الشمس؟»

هذا في الأُمور الشرعيّة الفرعيّة، وهكذا الكلام بالنسبة إلى الأُمور الاعتقاديّة، ففيها أيضاً جهات المعرفة مختلفة، فإن كانت المعرفة من الجهة الأُولى أي كونها صفة نفسانيّة أُخذت فيها، فحينئذ لا محيص عن تحصيل المعرفة الوجدانيّة ولا يغني عنها الأصل ولا الأمارة، فلو كان في زمان عالماً بنبوّة شخص ـ مثلاً ـ ثمّ شكّ فيها فلا يجوز له استصحابها والبقاء على اعتقاده بحكم الاستصحاب، بل لابدّ له من الفحص حتّى يحصّل المعرفة الوجدانيّة ببقائها وعدمه، ويزيل عنه الشكّ.

وإن كانت معتبرة من الجهة الثانية يجوز له القناعة بمثل الاستصحاب من بين الأُصول والأمارة، وإن كانت معتبرة من الجهة الثالثة فلا يقوم مقامها إلّا الأمارة الّتي مثبتة للواقع ورافعة للشكّ.

هذا كلّه؛ بالنسبة إلى عالم التصوّر، وأمّا بالنسبة إلى التصديق فلابدّ من رعاية الدليل الدالّ على وجوب المعرفة أو الاعتقاد والتديّن بالنسبة إلى الأُصول الاعتقاديّة، من أنّها أوّلاً الاعتقاد الّذي بمعنى عقد القلب والبناء على الشيء بأنّه كذا، مثل نبوّة شخص، أو الاعتقاد بوجود المعاد، معناه أن لا يكون جاحداً إيّاهما، بحيث يكون نفس البناء على ما هو عليه مطلوباً، ولا يكفي العلم به، بل العمل بأقواله وإطاعة أوامره، إذ لا ملازمة بينهما والعقد القلبي بولاية المطاع أو نبوّته.

وبالجملة؛ معنى الاعتقاد والبناء واضح أنّه عمل نفساني لا ربط له بالمعرفة والعلم اللذين هما صفة نفسانيّة، والتفكيك بينهما يقع كثيراً، فإذا كان المطلوب هذه الأُمور من حيث كونها عارضة على نفس واقع الشيء دون المعرفة بها،

فالعلم المأخوذ فيه طريقي، بحيث لو كان من آثار الأوّل فحينئذ لو اعتقد وتديّن به من دون ثبوت المعتقد به عنده وصادف اعتقاده الواقع فليس بعاصٍ، بل حصل له الامتثال، غايته أنّه تجرّى، بخلاف ما لو كان آثاراً للعلم به، كما ستأتي الإشارة إليه.

على كلّ تقدير؛ فالاستصحاب حينئذ يجري بالنسبة إلى المعتقد إذا شكّ في بقائه على ما كان عليه، إذ بعد أن ثبت أنّ الأُمور المذكورة من مقولة العمل الّذي هو المترتّب على واقع الشيء فيصير هذا الموضوع كسائر الموضوعات الّتي يترتّب عليها العمل فشكّ في بقائها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب على ذلك.

وأمّا لو كان معروضها العلم بالشيء ويكون العلم مأخوذاً موضوعاً، بحيث يكون لازم ذلك أنّه لو لم يحصل له العلم بالشيء المقصود به التديّن، فاعتقد به وبنى على كونه نبيّاً ـ مثلاً ـ فقد شرّع وعصى ولو وافق اعتقاده الواقع، إلّا أن يبني عليه رجاءً.

وكيف كان؛ جريان الاستصحاب وعدمه حينئذ مبنيّ على التفصيل المتقدّم، فعلى أن يكون العلم مأخوذاً فيه موضوعاً من جهته الوجوديّة ومنوّريته للغير، فلا مانع حينئذ من إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى ما هو قيد الموضوع وإثبات المعتقد المشكوك بقاؤه على ما كان ببركة الأصل، فيبقى على اعتقاده عليه تعبّداً، ومرجع ذلك إلى كفاية الظنّ عن العلم في الاعتقاديّات أيضاً، والكاشف عنه عموم دليل التنزيل وقابليّة المحلّ والموضوع المعتقد على ما هو المفروض؛ لانطباقه عليه.

وهذا؛ بخلاف ما لو كان العلم والمعرفة مأخوذين على النحوين الآخرين، فقد تبيّن أنّه لا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب مطلقاً، بل لا محيص عن تحصيل المعرفة الوجدانيّة، وإلّا ـ أي إن لم يمكن ـ فالتوقّف، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الاعتقاد والبناء، وأمّا المعرفة بشيء من أُصول الدين كالنبوّة؛ فما تقدّم بالنسبة إليها من أنّ التكليف بها من آثار نفس المعرّف أو العلم به فهو جارٍ فيها أيضاً.

الأمر الثالث: أنّه مع تماميّة المقدّمات المذكورة وتسليم اجتماع شرائط جريان الأصل من تلك الجهات يقع الكلام في أنّ الأُمور المذكورة من التديّن وعقد القلب ومعرفة الخالق ووسائط فيضه وأمثالها، من الأُمور العقليّة ـ بحيث يكون العقل بالنسبة إليها وإدراكها مستقلّاً، ولا محلّ للتصرّف الشرعي فيها، نظير وجوب الإطاعة الّتي لا تنالها يد الشارع إلّا بنحو الإرشاد ـ أم لا، بل هي من الأحكام الشرعيّة أو ممّا لها آثار كذلك؟

فإن كان من قبيل الأوّل؛ فلا مجال لجريان الأصل الشرعي فيها؛ ضرورة أنّ محلّ إجرائها إنّما هو القضايا الشرعيّة المجعولة من قبلها استقلالاً لا إرشاديّاً، بل لمّا كان الحاكم بها العقل، وهو لا يشكّ في حكمه، فإمّا أن يرى مناطه موجوداً فيحكم؛ وإلّا فلا، فحينئذ لا يبقى موضوع للأصل.

وأمّا لو كان من قبيل الثاني؛ فمجال جريان الاستصحاب حينئذ بالنسبة إلى نفسها أو موضوعاتها وإن كان واسعاً، ولكنّ الإشكال في إثباته.

إذا تبيّن ما ذكرنا فقد اتّضح لك أنّ شرائط جريان الأصل في ما نحن فيه أيّ شيء هي؟ وأنّه ما لم تنقّح هذه المراحل ولم يثبت أنّ مسألة أُصول العقائد من أيّ منها، فلا محلّ لجريان الاستصحاب ودعواه فيها.

فحينئذ نقول: أمّا بالنسبة إلى الأمر الأوّل وإن أمكن الدعوى قريباً بأنّ الأُمور المذكورة من آثار نفس واقع الاعتقاديّات، وأنّ العلم فيها طريق، لكونها من مراتب شكر المنعم، لا أن يكون من آثار العلم بها، وأنّه موضوع للحكم. ومن ذلك ندّعي أنّها أيضاً من المستقلّات العقليّة ولا تنالها اليد الشرعيّة من حيث إنّها كذلك.

ولو سلّمنا أنّه ليست كذلك، فنقول: إنّ كونها من الأمر الشرعي حتّى يكون لها محلّ للأصل أيضاً غير ثابت، بل هو مشكوك فيه، ولا سبيل إلى دعوى القطع من هذه الجهة بالوجدان، فحينئذ إذا انتهى الأمر من الطرفين إلى الشكّ فلا يبقى المجال لجريان الاستصحاب أيضاً بالنسبة إلى جميع المراحل الّتي منها مراتب معنى المعرفة، وأنّ المأخوذ موضوعاً بأيّ جهات منها. وذلك؛ لعدم ثبوت موضوعه الّذي لابدّ من إحرازه يقيناً، ولا يكفي احتمال تحقّقه، وإلّا فيصير من باب التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، كما لا يخفى.

نعم؛ بناءاً على حجيّة الاستصحاب من باب الظنّ وإن كان يندفع ما ذكر في الجملة؛ إلّا أنّ الكلام في حصول الظنّ أوّلاً ثمّ في حجيّته، ولو سلّم ذلك فمجال منعها في ما نحن فيه واسع.

الكلام في استصحاب الكتابي

ثمّ إنّه مع الغضّ عن جميع ما تقدّم فاستصحاب الكتابي لنبوّة من أراد، مردود من وجوه أُخر.

توضيح ذلك: أنّ المحتملات في استصحابه ثلاثة، فتارة؛ أراد به الإقناع واكتفاءه هو بنفسه بالنسبة إلى وظيفته، كما لو كان مجاهداً في الدين حقيقة،

فحينئذ مدفوع بما أجاب به المحقّق القمي وكذلك الفاضل النراقي من التشكيك في الموضوع من جهة عدم إحراز الاستعداد[١]، أو من قال بمقالته من تعارض استصحابه باستصحاب العدم[٢] وكذلك الجواب الأوّل للشيخ ﷺ من انفتاح باب العلم بالنسبة إلى مثل المسألة[٣]، فتأمّل!

وأُخرى: يريد منه الدفاع والإسكات، بدعوى أنّه لمّا كان لي الدليل بالنسبة إلى معتقدي فليس لك إلزامي بالرجوع ورفع اليد عنه؛ لعدم ثبوت بطلانه، فهذا يردّه بعض الأجوبة الأُخر مثل أنّه إن كان مدرك حجيّة استصحابه الأخبار، ففيه: أنّه يلزم حينئذ منه نقيض مقصوده؛ ضرورة أنّه متوقّف على حجيّة الأخبار وثبوت شرعنا حتّى يثبت اعتبار الدليل المأثور منه، إلّا أن يدّعي اعتباره في شرعهم، ولكن لمّا يحتمل نسخ أصل شرعهم الّذي يستتبعه نسخ أحكامه أيضاً فلا يبقى مجال له أيضاً، واستصحاب بقائه لا يجوز؛ لاستلزامه الدور كما هو واضح، اللهمّ إلّا أن يدّعى العلم الإجمالي بحجّيّته من جهة إحدى الشريعتين.

وإن كان حجيّته من باب الظنّ والبناء عليه، ففيه ما عرفت.

وثالثة: يراد منه الدفاع، بمعنى الهجوم وإلزام الطرف المسلم على الاستصحاب، حتّى لا يكون له حقّ الإلزام على الردع من باب الأمر بالمعروف والإرشاد إلّا بإقامة البرهان، فيردّه حينئذ الأجوبة الأُخر للشيخ ﷺ وغيره، مثل أنّ إجراء الأصل فرع الشكّ وهو أمر وجداني لا سبيل إلى الإلزام به، ومثل أنّ

---

١) قوانين الأُصول: ٢/ ٧٠، مناهج الأحكام: ٢٣٧، أُنظر! فرائد الأُصول: ٣/ ٢٦١ (الهامش).

(٢) وهو الفاضل النراقي، لاحظ! فرائد الأُصول: ٣/ ٢٦١ (الهامش).

٣) فرائد الأُصول: ٣/ ٢٦١.

استصحاب النبوّة المدّعى بقاؤها لمّا كان بمعنى الاعتقاد بها، وبقاء أحكام تلك الشريعة الّتي منها إخباره وبشارته بمجيء نبيّنا ﷺ لأنّا معتقدون بمثل هذه النبوّة السابقة فاستصحابنا كذلك لا يثمر للكتابيّ المهاجم شيئاً، بل يضرّه، كما لا يخفى، وجواب الإمام عليه السلام جاثليق[1] منزّل على أنّه كان غرضه من الاستصحاب هذا المعنى أيضاً.

وبالجملة، فاستصحاب الكتابي على فرض الجريان مردود بهذه الوجوه الّتي أشرنا إليها، وغيرها الّتي لا إشكال في جملة منها، خصوصاً ما ذكره المحقّق القمي رحمه الله[2] فإنّه على مبناه في غاية المتانة والإتقان ولا يرد عليه شيء ممّا ذكره في الرسائل[3] فراجع! وتأمّل! والله وليّ السداد.

التنبيه السابع في استصحاب الصحّة

التنبيه السابع: في استصحاب الصحّة عند طروّ ما يحتمل كونه مخلّاً بالمركّب، أو احتمال طروّ الشيء المعلومة مخليّته، وقد وقع التمسّك به في كلام جلّ الأصحاب ومعظمهم.

فنقول مستعيناً بالله تعالى: إنّ ما يمكن أن يُذكر في وجهه، تقريبان أحدهما: الاستصحاب التنجيزي، وسنشير إليه، والآخر: التعليقي بالنسبة إلى البعض أو الكلّ والمجموع المركّب.

---

١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/١٥٧، الاحتجاج: ٢/٢٠٢.
٢) قوانين الأُصول: ٢/٧٠، على ما نقل عنه في فرائد الأُصول: ٣/٢٦١ و ٢٦٢.
٣) فرائد الأُصول: ٣/٢٦١.

بيان ذلك: أنّه إذا عرض شيء في أثناء الصلاة فأوجب الشكّ في أنّه بطلت الصلاة به أم لا؟ سواء كان في الشبهة الحكميّة ـ كما لو أكل مقداراً قليلاً يشكّ في قاطعيّته بحدّه، أو استعاذ في أثنائها ـ أو الموضوعيّة، كما لو خرج منه شيء وشكّ في أنّه نفخ من الشيطان، أو حدث ناقض للطهارة، فحينئذ يقال: إنّ الأجزاء المأتيّ بها مع فرض أنّها بنفسها تامّة ولا خلل فيها لو كان يلحق بها الأجزاء الباقية بما لها من الشرائط لكانت الصلاة والعمل صحيحة، والآن بعد طروّ المشكوك فيه يستصحب كونها على ما كان عليها.

وبعبارة أُخرى: المركّب والصلاة المشتملة على الأمر المشكوك كونه مخلّاً، لو كان قبل حدوث الشكّ يلحق بها بقيّة الأجزاء وتضاف إليها لكانت صحيحة، فالآن تستصحب تلك القابليّة السابقة.

وهذا، بعد فرض كون المشكوكة مخليّته لا يضرّ بالمركّب، بأن يكون العرف مساعداً في كونه معه بعينه هو الّذي لم يشتمل على المشكوكة مخليّته بحيث يراه من الأحوال لا الذاتيّات والأركان المغيّرة للموضوع، نظير العينيّة والدينيّة للذات الغير الغالي قبلاً، والغالي فعلاً في المثال المعروف للاستصحاب التعليقي، وهكذا لو فرضناه في ما نحن فيه، فحينئذ لمّا كانت القضيّة الاستصحابيّة سيقت لبيان الحكم بالنسبة إلى الموضوعات العرفيّة، فالعرف إذا فرضناه يطبّق الدليل على الفرد المشكوكة صحّته، بمعنى أنّه من جهة عدم الميز بنظره بينه وبين الفرد المقطوعة صحّته، حتّى يكون الوجود الباقي غير الحادث فينطبق الدليل حينئذ عليه قهراً.

ولا ينافي ذلك كون المركّب من الموضوعات الشرعيّة، وليس ممّا يكون للعرف نظر فيه حتّى يكون التعيين بيده، وذلك لعدم كون الغرض حينئذ تشخيص أصل الموضوع، بل عدم الميز بين فاقد المشكوك فيه وواجده بنظرهم.

وانطباق دليل الاستصحاب على الواجد ـ حسبما هو قضيّة مسوقة كما في مطلق الموضوعات الّتي لا إشكال في كون التشخيص من هذه الجهة، وأنّ الموضوع المستصحب بعد طروّ الشكّ ما غيّر عمّا كان عليه حال اليقين ـ موكول بنظر العرف.

نظير ذلك ما أفاده الشيخ ﷺ[1] في مسألة ما لو اضطرّ إلى ترك بعض أجزاء المركّب، أنّ التكليف حينئذ يسقط رأساً، حتّى بالنسبة إلى الأجزاء الغير المضطرّ بها، أم لا؟ حيث إنّه من الوجوه الّتي ذكرت لبقاء التكليف بالنسبة إلى الباقية هو استصحاب التكليف بالنسبة إليها الّذي كان لها حال الاختيار بالنسبة إلى الجميع، لعدم تغيّر المركّب الواجد لتمام الأجزاء مع الفاقد لبعضها، وعدم الفرق بين الأجزاء في حال اجتماعها مع القطعة الأُخرى، وعدم اجتماعها بنظر العرف، بل الموضوع في الحالين عندهم واحد، فلا مانع حينئذ من الحكم ببقاء حكمها.

وبالجملة؛ فالكلام في المقام أيضاً من هذا القبيل، أي تعيين موضوع دليل الأصل في مقام التطبيق، لا أصل التشخيص[2]، كما لا يخفى، هذا؛ إذا أُريد إجراء الأصل في قطعة من المركّب وأجزائه المأتيّ بها أن يجعل موضوعاً للاستصحاب.

---

١) فرائد الأُصول: ٢٨٢/٣.

٢) ومثله أيضاً ما أفاده الشيخ ﷺ في بيان «قاعدة الميسور» ومورد جريانها في ما إذا لا يرى العرف الميسور حال سقوط المعسور مبايناً له حال عدم السقوط والعسر. (فرائد الأُصول: ٢٨٣/٣). «منه ﷺ».

وأمّا إن أجريناه في الكلّ وجعلنا الموضوع تمام المركّب، فحينئذ نقول: إنّ هذه الذات المفروضة الوجود، الجامعة بين الفاقد المشكوك فيه والواجد، لو كان أُتي بها قبل طروّ الشكّ وعروض ما احتمل كونه مخلّاً لكانت صحيحة، فالآن ـ أي بعد الاشتمال عليه كما كان ـ وهذا أيضاً لا مانع منه بعد ما عرفت من المقدّمة في القسم الأوّل، وهذا أيضاً لا فرق فيه بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، ولا قبل العمل وبعده.

ضرورة أنّ بناء الاستصحاب التعليقي على الموضوع المفروغ الوجود خارجاً، بل يكفي لإجرائه فرض الوجود بالنسبة إلى المعلّق عليه وتطبيق الحكم على الموضوع الفعلي كما في استصحاب الحرمة للعنب الغالي، حيث إنّه ولو فرض عدم وجود عنب وزبيب في العالم فعلاً الاستصحاب يجري، فهكذا في المقام، ولو لم يدخل في الصلاة بعدُ وله الشكّ من جهة احتمال مدخليّة عدم شيء فيها، فيفرض الفاقد له الواقع في الرتبة السابقة قهراً والواجد له موجوداً، فيقال: الذات الجامعة بين الفردين لو كان يؤتىٰ بها قبل اشتمالها على المشكوكة المضرّية لكانت صحيحة يقيناً، فبعد اشتمالها عليه كما كان، فتأمّل!.

وأمّا الاستصحاب التنجيزي الّذي موضوعه الأجزاء المأتيّ بها فقد جعل الشيخ ﷺ تارة المستصحب موافقتها للأمر بها، وأُخرى ترتيب الأثر عليها.

فاستشكل في الأوّل بأنّ موافقتها للأمر بها مع عدم خلل في نفسها ليست مشكوكاً فيها في زمان أصلاً، بل هي يقيني ولو لم تؤت ببقيّة الأجزاء أصلاً[1].

هذا؛ ولكنّك عرفت في باب الأقلّ والأكثر أنّه لا يمكن القول بذلك في

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٢٨٢.

الارتباطيّات، بل فيها لو نقص جزء منها ولو كان أخسّ جزء، فليس في البين أمر بالنسبة إلى البقيّة رأساً.

فحينئذ لو وقع خلل في أثناء الصلاة يكشف عن عدم الأمر من أوّل الأمر بالنسبة إلى الأجزاء المأتيّ بها، وذلك للقصور في الأمر كما هو مقتضى الارتباطيّة حتّى بالنسبة إلى الأوامر الضمنيّة كما عرفت تفصيل ذلك في محلّه.

فالأولى الجواب عن الاستصحاب بعدم اليقين السابق في الفرض، حيث إنّه بعد طروّ المحتملة المخلّيّة يشكّ في اتّصاف المأتيّ بها من أوّل الأمر بالصحّة، كما هو التحقيق.

وأمّا الكلام في التقريب الثاني وكذلك في الاستصحاب من جهة القاطع فالتحقيق ما أفاده الشيخ ﷺ[1] فراجع وتدبّر!

التنبيه الثامن في استصحاب بعض أجزاء المركّب

التنبيه الثامن: في استصحاب بعض أجزاء المركّب إذا اضطرّ إلى ترك بعضها الآخر، ذكر الشيخ ﷺ بعد أن نقل عن المحقّق الخوانساري ﷺ الإشكال عليه توجيهات ثلاثة: إمّا بجعل المستصحب التكليف والوجوب الجامع بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً بالمسامحة فيه، وإبقاء المطلوبيّة المطلقة الجامعة بين المطلوبيّة الضمنيّة والاستقلاليّة؛ لكون العرف مسامحاً فيها بحيث يراها بعد العجز عن البعض بعينها هي الثابتة قبله، أي حال التمكّن على جميع الأجزاء.

وإمّا بجعل المستصحب متعلّق التكليف وإرجاع المسامحة إليه، من حيث

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٢٨٢ و٢٨٣.

إنّ المركّب على حسب المسامحة العرفيّة بعد الاضطرار إلى بعض أجزائه هو الثابت قبله لجعل الموضوع هو الذات واجتماعها مع البقيّة وعدمه من الحالات، كما في استصحاب الكرّ الزائل مقدار منه.

وإمّا بجعل المستصحب هو نفس التكليف أيضاً والتصرّف فيه، بأن يكون ـ مثلاً ـ الوجوب المتعلّق بالأجزاء الباقية هو نحو وجوب قابل للبقاء مع العجز عن البعض الآخر، وعدم القابل له معه من قبيل استصحاب الكلّي فيما إذا دار الأمر بين كون الفرد منه الثابت سابقاً الزائل فعلاً يقيناً منحصراً به، أو وجود فرد آخر معه قابل للبقاء إلى حال الشكّ[1].

ولكن هنا استصحاب آخر إمّا حاكم على تلك الاستصحابات، أو لا أقلّ من معارضته إيّاها، وهو أنّه لا إشكال في أنّه حال التمكّن من جميع الأجزاء ما كان الكلّي والواجب منطبقاً على بعض أجزاء الواجب يقيناً، وما كان الامتثال يتحقّق إلّا بالإتيان بجميعها من باب حكم العقل بلزوم انطباق الواجب على المأتيّ به.

فحينئذ نقول: هذا الشخص المتعذّر لو كان متمكّناً من إتيان تمام المركّب والأجزاء الّتي الآن مضطرّ بالنسبة إليها؛ لما كان الواجب ينطبق عليه يقيناً، فالآن نستصحب عدمه.

وبعبارة أُخرى: لو كان المكلّف متمكّناً من [إتيان] جميع (بقيّة) أجزاء المركّب المضطرّ إليها فعلاً لم يكن البعض الآخر المتمكّن عليه الآن بواجب يقيناً، وبعد [رفع] الاضطرار فنستصحب عدمه إلى بعد [رفع] الاضطرار.

---

١) فرائد الأُصول: ٣/ ٣٤ و٣٥.

ضرورة أنّ عدم سقوط الإتيان بالبعض وعدم وجوبه في حال التمكّن على التمام ممّا لا إشكال فيه، والشكّ به موجود فعلاً أيضاً، فلا مانع من الاستصحاب كذلك.

ومن المعلوم أنّه لمّا لا ترفع الاستصحابات المذكورة الشكّ عن ذلك فلا مجال لدعوى حكومتها عليه، بل إمّا هذا الاستصحاب التعليقي حاكم عليها[1]، أولا أقلّ من معارضته فتتساقط جميعاً، فمن ذلك يمكن أن يقال: إنّه لم يتمسّك الأصحاب في المسألة بالأصل أي الاستصحاب، بل الكلّ إنّما تمسّكوا بمثل قاعدة الميسور، كما لا يخفى، هكذا أفاد ـ دام ظلّه ـ.

وفيه نظر؛ إذ موضوع الاستصحاب المذكور لو كان هو عدم الانطباق فهذا ليس أمراً شرعيّاً، وكذلك لو جعلنا المستصحب عدم السقوط أو عدم الامتثال، وإن كان المستصحب نفس الحكم وعدم الوجوب الثابت حال التمكّن، فحينئذ إمّا أن يكون المراد بالوجوب هو النفسي؛ فهذا لا يعارض الاستصحابات المذكورة، إذ قد عرفت أنّ أحداً من الوجوه لم يكن المستصحب فيها هذا، ولا تتوقّف النتيجة ـ أي الحكم بوجوب الباقي ـ على إثبات خصوص الوجوب النفسي أو الضمني بناءاً على المسامحة.

وإمّا [أن يكون] المراد [منه] مطلق الوجوب فهذا هو المشكوك فيه من الأزل ولو في حال التمكّن على التمام، وإلّا لم يعقل الشكّ بعد الاضطرار، كما لا يخفى.

---

١) لأنّ الشكّ في البقيّة مسبّب عن سقوط الواجب بها وعدمه مطلقاً في حال التمكّن على التمام وعدمه، فتدبّر! «منه ﷺ».

التنبيه التاسع في المراد بالشكّ

لا إشكال في أنّ المراد بالشكّ في الأخبار هو خلاف اليقين، لا خصوص ما تساوى طرفاه، كما هو الظاهر من معناه، بل أعمّ منه ومن الظنّ والوهم.

وأتمّ الوجه في ذلك هو استفادة حصر الناقض من الأخبار باليقين، وأنّه لا يجوز رفع اليد من اليقين إلّا بمثله.

الكلام في الظنّ المخالف للاستصحاب

ثمّ إنّ الظنّ المخالف للاستصحاب إمّا أن يكون ممّا قام الدليل على عدم اعتباره؛ لما فيه من المفسدة، كالقياس، أو لعدم الاقتضاء فيه كغيره، أو ممّا يقطع بعدم اعتباره واقعاً مع عدم الدليل عليه ظاهراً، أو يشكّ في اعتباره وعدمه.

أمّا القسم الأوّل والثاني؛ فالّذي أفاد الشيخ ﷺ في وجه عدم معارضته للاستصحاب هو أنّه لمّا كان مرجع ما دلّ على عدم اعتباره إلى جعل وجود الظنّ كالعدم وعدم الاعتناء به، فيترتّب حينئذ عليه آثار العدم الّتي منها صيرورة متعلّقه للاستصحاب الّذي موضوعه الشكّ[1].

واستشكل عليه صاحب «الكفاية» بأنّه ليس مفاد الدليل النافي لاعتبار الظنون إلّا عدم حجيّتها شرعاً، لا ترتيب آثار ضدّها وعدمها عليها[2].

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٢٦٨.

٢) كفاية الأُصول: ٤٢٦ و٤٢٧.

والإنصاف ورود الإشكال وعدم الدفع عنه[١]، ولعلّه ﷺ أشار إلى ذلك بأمره بالتأمّل أيضاً.

وأمّا الكلام في القسم الأخير فقال ﷺ: إنّ نفس الشكّ في حجيّته يكفي لحكومة الاستصحاب في مورده، وإلّا فيصير نقض اليقين بالشكّ[٢].

هذا؛ ولكنّ ذلك إنّما يتمّ لم تكن الظنون المشكوكة الحجيّة قابلة للمعارضة مع الأدلّة المخالفة لها إلّا بوجودها العلمي، بحيث لم يكن لوجودها الواقعي أثرٌ أصلاً، وليس كذلك بالضرورة، بل ما هو المسلّم من أنّ الشكّ في الحجيّة مساوق للقطع بعدمها، إنّما هو من حيث قاطعيّة محتمل الحجيّة للعذر وسقوط التكليف أو ثبوته وتنجّزه به، فإنّ كلّ ذلك من آثار العلم بها.

وأمّا غير هذه الجهة مثل معارضته لسائر الأدلّة، فهي من آثار وجودها الواقعي، وإلّا ـ أي وإن لم يكن لوجودها كذلك ـ لم يكن يتصوّر الشكّ بالنسبة إليها، ولم يكن له حكم أصلاً، مع أنّه ليس كذلك، حيث إنّه ربّما يشكّ في بقاء ما هو الحجّة قطعاً على حجيّتها، فلا إشكال في أنّه يجري استصحابها حينئذ.

وبالجملة؛ فالحجّة بوجودها الواقعي لها الأثر، فعلى هذا إذا شككنا بالنسبة إلى بعض الظنون كالشهرة ـ مثلاً ـ أو اليد في بعض الموارد من حيث قيام الدليل

---

١) ضرورة أنّ مفاد الأدلّة النافية للحجيّة ليس إلّا إلغاء كشفها لا جعلها شكّاً، فحينئذ الظنّ وجداناً ثابت، فكيف يتحقّق موضوع الاستصحاب مع أنّ المفروض اختصاصه بالشكّ وعدم استفادة الحصر من الأخبار، وكذلك لا وجه لما أفاد ﷺ بالنسبة إلى محتمل الحجيّة، حيث إنّ الشكّ حينئذ يتعلّق بالحكم الظاهري الّذي متأخّر برتبتين عن الواقعي، والشكّ في الاستصحاب هو متعلّقه، فهو في عرض مؤدّى الحجّة لا في نفسها، فحينئذ كيف يعقل استناد نقض اليقين بالواقع إلى الشكّ المزبور؟. «منه ﷺ».

٢) فرائد الأُصول: ٣/٣٨٩.

على حجيّته وعدمه، لا من حيث أن يرجع إلى احتمال التخصيص بالنسبة إلى الأدلّة الرادعة، فلمّا كان مرجع الحجيّة إلى تتميم الكشف وجعل اليقين، والمفروض أنّ دليل الاستصحاب أيضاً من قبيل العامّ المخصّص والمقيّد، لكون مفاده: لا تنقض اليقين إلّا باليقين؛ فحينئذ في المورد المشكوك فيه لمّا يحتمل كونه من مصاديق اليقين المجعول ناقضاً، فالتمسّك بدليل الاستصحاب من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

والجواب عن ذلك مبنيّ على الخلاف في باب مطلق الحكومات أنّها من قبيل التخصيص أم من باب التخصّص.

توضيح ذلك: أنّه إذا ورد مثل «أكرم العلماء» فالدليل المعارض له، والمضيّق لدائرة العموم، قد يكون بإخراج بعض الأفراد بنحو الاستثناء المخرج عن الحكم وإلغاء الظهور بالنسبة إليه، وقد يكون بنحو الإخراج عن الموضوع، كقوله: زيد ليس بعالم، وهذا هو الحكومة، كما أنّ الأوّل هو التخصيص، فكلا العنوانين مشتركان في إخراج زيد عن وجوب الإكرام.

ولكنّ الخلاف في وجه الخروج، وأنّه هل الحاكم نظره في الحقيقة إلى التصرّف في الموضوع بلا نظر إلى الحكم وظهور القضيّة، بحيث يكون الخروج قهريّاً من قبيل الخروج الحقيقي وعدم كونه عالماً وجداناً من باب حكم العقل بعدم الانطباق، أم لا، بل نظره إلى نفي الحكم بهذا اللسان، ولا فرق بينه و[بين] التخصيص من هذه الجهة، فهو أيضاً من جهة عدم حجيّة الظهور وإلغائها بالنسبة إلى الفرد المخرج يوجب عدم تعلّق الحكم به، مع فرض الانطباق وصدق عنوان الموضوع عليه؟

فإن قلنا بالأوّل وبنينا على كون الخروج التعبّدي كالوجداني، فكما أنّه في صورة الشكّ في اتّصاف فرد بالعنوان وجداناً لا مجال للتمسّك بالعامّ، لكون الشبهة مصداقيّة، ولا يرجع الشكّ إلى ناحية الظهور حتّى تحكّم أصالة الظهور الحاكم بها العقل، بل النقض من جهة عدم إحراز عنوان الموضوع الموجب لتوقّف العقل من الحكم بالانطباق.

فكذلك عند الشكّ في الخروج التعبّدي وحصول الاتّصاف الناشئ من قبل احتمال وجود الحاكم واقعاً لا يجوز التمسّك بالعامّ، لجريان المناط هنا كما لا يخفى.

وإن بنينا على الثاني؛ من كون مرجع الحاكم ولسانه إلى إلغاء الظهور والتصرّف في الحجيّة؛ فيصير حال الحاكم المشكوك فيه حال التخصيص كذلك، فكما أنّه عند الشكّ فيه يرجع إلى أصالة الظهور، فهكذا إذا شكّ في ورود الحاكم، لما ليست الشبهة مصداقيّة بل حكميّة، فالمرجع أصالة الظهور، لكون المفروض بقاء ظهور العامّ وعدم وجود قرينة على الخلاف، وعنوان الموضوع قد أُحرز أيضاً، حيث فرضنا أنّ الحاكم لو كان مقطوعاً ثبوته لا يضرّ بالعنوان، فكيف بما لو شكّ فيه؟!

فهذا بحث سيّال في جميع موارد الحكومة، والمشهور وإن كان على الثاني، وعليه حينئذ احتمال حجيّة الأمارة الّتي معناها تتميم الكشف وجعل المصداق تعبّداً؛ لليقين المأخوذ في الدليل، فيصير بذلك حاكماً على الاستصحاب، الشكّ في وجوده لا يضرّ بالاستصحاب، بل مجال التمسّك بعموم دليله واسع، كما في جميع موارد الشكّ في التخصيص، فحينئذ يعامل مع الظنّ المشكوك الحجيّة معاملة الشكّ الوجداني، والتحقيق موكول إلى محلّه، فتدبّر واستقم!

الكلام في شرائط الاستصحاب

في موضوع الاستصحاب

الأوّل: بقاء الموضوع، وهذا إنّما يقتضيه نفس دليل الاستصحاب، حيث إنّ الظاهر من قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[1] هو أنّ اليقين بشيء لا يرفع اليد عنه بالشكّ في نفس ذاك الشيء، فحينئذ لو لم يبق الموضوع المتيقّن فلا يصدق ذلك، بل النقض تعلّق بشيء واليقين بشيء آخر المفروض انعدامه، وهذا يأباه ظاهر القضيّة.

وبالجملة؛ مسألة اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة إنّما يستفاد اعتبارها من نفس الدليل؛ ضرورة أنّه عند انتفاء الموضوع وتبدّله تختلف القضيّتان.

وأمّا أنّ اليقين كان يتعلّق بالحدوث والشكّ إنّما تعلّق بالبقاء، فهذا المقدار من الاختلاف الّذي لم يعتن به العرف بل يرى الوجود الباقي عين الحادث، لا يضرّ بشيء.

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ اعتبر بقاء الموضوع والعلم به عند استصحاب الأعراض، واستدلّ لذلك بأنّه لولاه يلزم إمّا إنقلاب العرض من محلّ إلى محلّ آخر وإمّا بقاؤه بلا موضوع[2].

وأورد عليه صاحب «الكفاية» بأنّ هذه البراهين إنّما تناسب البقاء الحقيقي والوجود الواقعي، وأمّا الاعتباري التعبّدي ففي صورة القطع بعدم الموضوع

---

١) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١.

٢) فرائد الأُصول: ٣/٢٩١.

يصحّ، فكيف بما لو شكّ فيه، إذ الاعتبار خفيف المؤونة، فلا تنافيه استحالة الأمرين[١].

وأنت خبير بأنّ ذلك لا يرد على الشيخ ﷺ، بل ما أفاد على مسلكه متين جدّاً، حيث إنّه لما لا يرى الشكّ في المقتضي حجّة، بل لابدّ من إحرازه وثبوته، بحيث لا يرجع الشكّ إليه أصلاً، ولا إشكال في أنّ الموضوع والمحلّ بالنسبة إلى الأعراض من مقتضيات وجوده، والشكّ بالنسبة إليها يرجع إلى الشكّ في نفس المستصحب من حيث الاستعداد والاقتضاء.

فعلى هذا؛ لو لم يحرز المقتضي يلزم أحد المحذورين من استصحاب العرض، بحيث لو لم نستحلّ بقاءه بلا موضوع أو انقلابه إلى محلّ آخر، فيجوز استصحابه حينئذ وإلّا فلا؛ لكون الاقتضاء وعدمه أمراً حقيقيّاً لا ربط له بالاعتبار، فكون نفس البقاء كذلك لا يغني عن تلك الجهة.

وبالجملة؛ مع إنكار اعتبار الشكّ في المقتضي لا محيص عن إحراز الموضوع لاستصحاب الأعراض، لكون الشكّ في موضوعاتها شكّاً في المقتضي، فاستصحابها مع ذلك لا يمكن إلّا مع عدم استحالة الأمرين.

نعم؛ بناءاً على اعتبار الشكّ في المقتضي الموضوع وعدم لزوم إحراز الاستعداد، فالإشكال لا دافع له، فتأمّل!.

ثمّ إنّ بقاء الموضوع في الاستصحاب واتّحاد الوجود البقائي والحدوثي بحيث يكون المستصحب حال الشكّ به عين ما تعلّق به اليقين حسبما استفدنا ذلك من ظاهر الدليل بمؤونة حكم العقل، فاعتبار ذلك بنظر العقل أو الشرع أو العرف،

---

١) كفاية الأُصول: ٢/٤٢٧.

بمعنى أنّ مناط الاتّحاد حكم العقل به، أو على حسب المستظهر من الدليل المثبت للحكم، أو العرف مرجع لذلك؟ وجوه ولمّا لا يمكن الجمع بينها مورداً ولا دليلاً.

أمّا الأوّل؛ فلما نرى من التفكيك بينها لاتُعدّ ولا تحصى، فربّما يكون الموضوع باقياً على حاله عند العرف لما لهم من المسامحة، كما لو فرضنا أنّ الماء المتغيّر نجس، فعند زوال التغيّر العرف يرى الموضوع على حاله باقياً، لكون ذات الماء بنظرهم هو الموضوع، ويرون التغيّر من الأحوال، مع أنّه بمقتضى ظاهر الدليل وكذلك بالدقّة العقليّة تبدّل الموضوع جدّاً، وكذلك في بعض الاستصحابات المتقدّمة مثل استصحاب وجوب بقيّة الأجزاء عند تعذّر بعضها في المركّب أو نفسها وغير ذلك من الموارد، وكما في اللون الأحمر الّذي ضعف وبلغ إلى حدّ الاصفرار، فإنّه بنظر العقل الموضوع باق، وإن كان العرف يراه متبدّلاً.

وكما فيما لو كان الدليل: أنّ الماء إذا تغيّر ينجس؛ إذ حينئذ على حسب ظاهر الدليل وكذلك بنظر العرف ربما يحكم ببقاء الموضوع بعد زوال التغيّر، مع أنّه بحسب الدقّة العقليّة تبدّل، وهكذا في كلّ مورد علّق الحكم على شيء، خصوصاً بناءاً على مسلك من يرجع القيود كليّاً إلى الموضوع ويجعلها ممّا لها الدخل في المصلحة[1].

ففيها كليّاً ربّما يكون الموضوع ـ بحسب نظر العرف لما رأوا القيود من قبيل الجهات التعليليّة ـ باقياً مع أنّه متبدّل من الجهتين الأُخريين.

ولكنّه يمكن التوهّم بأنّ ذلك لا يضرّ بالاستصحاب. ضرورة أنّه يكفي فيه

---

١) وقد أشار الآشتياني ﷺ في المقام إلى أنّ التحقيق ذلك، وأحال توضيحه إلى المباحث السابقة. راجع! بحر الفوائد: ٣٦١ ـ ٣٦٥؛ «منه ﷺ».

صدق البقاء من جهة واحدة، ولو لم يصدق من الأُخريين، حيث إنّهما اقتضاء بالنسبة إلى الجريان، لا أن تكونا مقتضيتين للعدم، وهذا في نفسه وإن كان تامّاً إلّا أنّه متوقّف على أن يستفاد من الدليل اعتبار الجهات الثلاث ولو على نحو مانعة الخلوّ، وهو لا يمكن كما سيظهر.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه ليس لنا نقطة البقاء ومفهومه في حيّز الدليل، بل استفدنا ذلك ـ أي اعتبار الاتّحاد ـ من الضمير المطويّ في قضيّة «لا تنقض» .. إلى آخره، حيث إنّه لابدّ وأن يتعلّق النقض بنفس ما تعلّق به اليقين، فكأنّه قيل: لا تنقض اليقين بشيء بالشكّ به، فحينئذ اتّحاد المرجع والضمير الّذي يقتضيه ظاهر اللفظ لا يمكن أن يكون مفهوم الاتّحاد، بل لابدّ وأن يكون مصداقه، أي يرى المتيقّن عين المشكوك فيه بنظر معيّن من العقلي أو العرفي أو الدليلي، إذ لا معنى لأن يرى بجامعها كذلك، مع ما عرفت من التباين بينها، وكذلك رعاية كلّ واحد منها بالاستقلال تستحيل لجريان مناط استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كما لا يخفى.

إذا تبيّن ذلك فلا محيص من تعيين أحد الوجوه الثلاثة وتبيين أنّ أيّاً منها مرجع في باب الاستصحاب.

فنقول: لا إشكال في أنّه ليس لنا لفظ بقاء في البين، أو حدوثٍ، حتّى يكون أحدهما متعلّقاً لليقين والآخر للشكّ.

بل لمّا استفدنا من ظاهر الدليل والضمير المطويّ فيه كون متعلّق الشكّ واليقين واحداً فلا يعقل أن يتعلّقا بوجود واحد من جهة واحدة، فلا محيص من أن يكون أحدهما متعلّقاً بالحدوث والآخر بالبقاء لاستحالة العينيّة.

والإمام عليه السلام أيضاً؛ بهذا المعنى طبّق الدليل والقاعدة على المورد الّذي كان

كذلك كما في إحدى المضمرات، حيث كان المشكوك فيه الطهارة الخبثيّة الّتي كانت متيقّنة في بقائها فقال عليه السلام: «لعلّه شيء أُوقع عليك»[١].

فعلى هذا؛ لا يمكن أن يحمل سوق القضيّة إلّا على الاتّحاد العرفي والمسامحي، لأنّ البقاء غير الحدوث عقلاً ودقّة، وكذلك ليس عنوان دليل في البين حتّى تلاحظ الوحدة من جهته.

وبالجملة؛ لمّا يمكن الجمع بين الأمرين في لسان الدليل بأن يكون متعلّق الأمرين مع تحقّقهما في زمان واحد أمراً واحداً من جميع الجهات؛ لاستلزامه الاجتماع بين النقيضين، فلا محيص من أن يجعل إمّا ظرف اليقين والشكّ متعدّداً، فحينئذ يخرج عمّا [هو] المراد من الدليل، ويكون من قاعدة اليقين؛ إذ باب الاستصحاب هو الّذي يكون فيه ظرف الأمرين وزمانهما واحداً، وإنّما الاختلاف في المتعلّق حتّى لا يلزم التناقض. وإمّا أن يتصرّف في المتعلّقين كما سمعت، ولمّا لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ التطبيق ليس من الجهة الأُولى، بل المستظهر من الدليل أيضاً هو المعنى الثاني، فحينئذ يتعيّن الالتزام بالاختلاف في المتعلّق الّذي لا يجتمع مع كون مناط اتّحاد القضيّتين نظر العقل ومبنيّاً على الدقّة، بل يناسب الوحدة العرفيّة الّتي قد أشرنا سابقاً إلى أنّ العرف لا يميّز بين الوجود الحادث والباقي ويراهما شيئاً واحداً بخلاف العقل، فإنّهما أمران متميّزان عنده والباقي مرتبة أُخرى من الوجود غير الحادث.

لا يقال: إنّ الاتّحاد العقلي ما لم يتبدّل الوجود ولم يتخلّل العدم بين الأمرين أيضاً ثابت، بحيث يكون الوجود الحادث المستدام عين الباقي بالدقّة ولا يعدّان وجودين، كما لا يخفى.

---

١) تهذيب الأحكام: ١/٤٤٦ الحديث ١٣٣٥.

لأنّا نقول: لا إشكال في أنّه يمكن انتزاع عناوين متعدّدة من وجود واحد كالعدالة والعالميّة والسيادة وغير ذلك، فمن إضافة كلّ منها تثبت جهة في الوجود، بحيث تكون كلّ مغايرة للأُخرى، ومنها جهة الحدوث والبقاء فهما أيضاً توجبان اختلاف حدود الوجود كغيرهما من الماهيّات، بحيث لا يمكن الوحدة العينيّة حينئذ.

وبالجملة: الوجود الواحد يصير منشأ انتزاع ماهيّات متعدّدة مختلفة حقيقة، ويكون هو مركّب جميعها، ولكن مع ذلك حدودها محفوظة، وليس ذلك إلّا من جهة اختلاف مراتب الوجود، بحيث ينتزع من كلّ مرتبة منها ماهيّة خاصّة، وتعتبر كذلك.

فعلى هذا؛ كيف يمكن الدعوى بأنّ الحدوث عين البقاء، وأنّه إذا تعلّق اليقين بأحدهما والشكّ بالآخر فمتعلّقهما متّحد حقيقة، مع أنّ اختلاف الماهيّات وكذلك[1] مراتب الوجود بالتبع، بل لا محيص عن حمل الاتّحاد على المعنى العرفي الّذي ليس نظرهم على الدقّة كالعقل الّذي يرى البقاء غير الحدوث المعبّر عنه بأوّل وجود، بل على المسامحة، ولذلك يرى كلّاً منهما عين الآخر.

فعلى هذا؛ تعيّن أنّ الاتّحاد المزبور المستفاد من الدليل والتطبيق المذكور ليس مناطه إلّا الوحدة العرفيّة لا غير، كما لا يخفى.

ومع الغضّ عن ذلك، وتسليم كون لفظ «بقاء» في البين، وكونه مقدّراً في القضيّة الاستصحابيّة بمنزلة الملفوظ، فحينئذ نقول: لا شكّ في [أنّ] مطلق الألفاظ

---

١) قيل: أُشير إلى ذلك في بحث الوجود الذهني من أنّ الماهيّات ذات الحصص، فتأمّل! «منه ﷺ».

الواقعة في الأدلّة الشرعيّة كلّها محمولة على معانيها الحقيقيّة كالماء والكلأ وغيرهما، ولا تحمل على المعنى المسامحي إلّا بالقرينة والدليل.

فعلى هذا؛ ما الوجه في لفظة البقاء وما الخصوصيّة لها حيث اختلف فيها وأُلقيت عن ظهورها وحملت على المعنى العرفي والمسامحي.

ومن المعلوم؛ أنّه لا وجه لذلك إلّا ما ذكرنا من أنّ البقاء الحقيقي لمّا لا يمكن اعتباره فلذلك لابدّ وأن يكون المناط البقاء المسامحي.

هكذا أفاد ـ دام ظلّه ـ ولكنّه لم يظهر وجه كون البقاء حقيقيّاً هو عدم اختلاف جهة الوجود وأنّ اتّحاد القضيّتين عقلاً إنّما يكون محفوظاً إذا لم يختلف ظرف النسبة وزمان ومتعلّق الشكّ واليقين، وإلّا فحينئذ ولو لم تتغيّر سائر جهات وجود الحادث أصلاً مع ذلك بالدقّة موضوع الحادث باختلاف الزمان، هذه كلّها محلّ التأمّل.

بل الظاهر؛ أنّ صدق الاتّحاد العقلي إنّما هو ثابت مالم يتبدّل الوجود ولو مرّت عليه الأزمان، مضافاً إلى أنّ ما أفاد من أنّ الألفاظ كليّاً إنّما تحمل على المعاني الحقيقيّة، وفي المقام حملت على العرفيّة .. إلى آخره؛ لا يخلو عن النظر حيث إنّه ليس معنى الحمل على المعنى العرفي ـ كما هو الأصل في أكثر الموضوعات ـ هو أنّه يراد منه معناه المسامحي، بل المراد تعيين المعنى الحقيقي من طريقهم وإيكال الأمر إليهم كما في لفظ الماء مثلاً إذا رأى العرف صدقه على المختلط بمقدار من التراب أو غيره، فليس معنى مسامحيّاً للفظ الماء، وكونه محمولاً على معناه الغير الحقيقي.

نعم؛ فيما لو كان معنى بنظرهم يكون مسامحيّاً، فحينئذ يتمّ ما ذكر؛ إذ لا

إشكال في أنّ الاعتبار العرفي أيضاً قد يكون حقيقيّاً وقد يكون مسامحيّاً.

وبالجملة؛ فإيكال الأمر إلى العرف مطلقاً لا يلازم كون اللفظ مصروفاً عن معناه الحقيقي، فتدبّر!

في بقاء اليقين

الثاني من الشرائط: بقاء اليقين الثابت سابقاً وعدم انقلاب الحدوث المتيقّن إلى الشكّ، فلو تبدّل يخرج عن عنوان الاستصحاب الّذي هو إبقاء ما كان المتوقّف على ثبوت الكينونة فلو انقلب اليقين إلى أصل الحدوث فهذا يسمّى عندهم قاعدة اليقين.

ثمّ إنّه هل يمكن استفادتها من أخبار الاستصحاب، أم لا؟ لا يخفى أنّ أصل الكلام في ذلك مبنيّ على أن يكون المراد من الشيء الّذي متعلّق لليقين ومتعلّق به الشكّ أيضاً ـ وقد استظهرنا من الدليل اتّحادهما ـ هل الشيء بقول مطلق، بمعنى أنّ المناط الوحدة الجنسيّة أم لا؟ مثل أن يقال: لا تنقض اليقين بالإنسان بالشكّ، فلا تلاحظ فيه خصوصيّة أفراده، بل تجعل الطبيعة بما هي متعلّقةً للحكم، ولم يكن توجّه إلى المصاديق من زيد وعمرو وبكر وغيرها؟

فهكذا متعلّق الشكّ واليقين في ما نحن فيه، فلمّا لا شكّ في أنّه لابدّ من تقدير لفظ الشيء ونحوه، فحينئذ هل المراد به مطلق الشيء حدوثاً كان أو بقاء أم شيء خاصّ، بحيث يكون المصداق مراداً؟ فعلى الأوّل يخرج من الحديث أُمور ثلاثة من الاستصحاب والقاعدة، والاستصحاب القهقرى، إذ المفروض أنّ المراد مطلق اليقين بالشيء والشكّ فيه؛ فإذا كان المتيقّن الحدوث والشكّ تعلّق ببقائه

فهذا يصير من الاستصحاب، وإذا كان الشكّ تعلّق أيضاً بالحدوث فهذا هو القاعدة، كما أنّه كذلك لو كان كلاهما تعلّق بالبقاء، ولو كان اليقين تعلّق بالوجود الفعلي، والشكّ في كينونته قبله، فهذا هو الاستصحاب القهقرى، فتأمّل!

وبالجملة؛ حاصل هذا المعنى أنّه كلّ ما ثبت يقين فلا يعتنى بالشكّ بعده، بل يلزم ترتيب آثار الوجود الحقيقي عليه مطلقاً على اختلاف أنحاء متعلّقهما.

وعلى الثاني؛ فلا يمكن أن يراد من القضيّة أحد الأمرين من القاعدة أو الاستصحاب؛ لأنّ شخص الشيء إذا كان هو الحدوث المتعلّق به اليقين والشكّ، فحينئذ لابدّ وأن يكون ظرفهما متعدّداً والاتّحاد حقيقي، بمعنى أنّ المراد من الضمير المطويّ نفس الشيء حقيقة، وإذا كان الشخص الحدوث والشكّ كان متعلّقاً ببقائه، فالاتّحاد مسامحي والبقاء كذلك، ولمّا لا يمكن الجمع بين اللحاظين فلا محيص عن حملها على أحد المعنيين.

هذا كلّه؛ في مقام التصوّر وأمّا تحقيق الأمر بالنسبة إلى المقام الأوّل فلمّا كان المستظهر المستفاد من الأخبار هو اليقين الخاصّ، والشيء منصرف إلى شخص معيّن فلا وجه لدعوى عموم الدليل، والمفروض عدم جامع في البين من غير هذه الجهة، وأمّا بالنسبة إلى الثاني فلمّا كان الإمام عليه السلام طبّق كبرى الدليل على مورد الاستصحاب فيتعيّن ذلك، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه بناءً على الالتزام بالعموم وثبوت حجيّة كليهما، فهل يقع بينهما التعارض لو تحقّق شرطهما في مورد، أم تكون حكومة من أحدهما؟

وتقريب التعارض حسبما أفاده الشيخ رحمه الله[1] أنّه: لا إشكال في كون كلّ من

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٢٥.

الاستصحاب والقاعدة مغيّا بأمر وهو اليقين بنقض الحالة الأُولى، وعدم جوازه إلّا به، فحينئذ إذا فرضنا أنّه قبل الظهر كانت الحالة المتيقّنة هي الحدث، ثمّ وقت [الظهر] نتيّقن بالطهارة، فنشكّ وقت العصر في وجود الطهارة وقت الظهر، وهذا هو الشكّ الساري كما أنّ الاستصحاب يسمّى بالطارئ.

وكيف كان؛ فحينئذ كما أنّه لو يرفع اليد من اليقين بالطهارة بهذا الشكّ نقض اليقين بالشكّ، فهكذا اليقين بالحدث الثابت قبل الظهر لو يرفع اليد عنه أيضاً كذلك.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ القاعدة ولزوم البناء على اليقين الموجود وقت الظهر يوجب حصول غاية الاستصحاب، فكذلك لمّا كان مقتضى الاستصحاب هو عدم الاعتناء بالشكّ بحصول الطهارة واحتمال زوال الحالة السابقة، بل الشكّ بالبقاء بمنزلة اليقين به؛ فهو أيضاً يوجب الحكم بحصول غاية القاعدة، إذ لا إشكال في أنّ كلّاً منهما لا يُحدث يقيناً جعليّاً ويوسّع دائرة موضوع الآخر والعنوان المأخوذ فيه، فلا يمنع شيء كون اليقين ـ في كلّ منهما المجعول غاية ـ ظاهراً في الوجداني، فعلى هذا؛ يستقرّ التعارض ولا حكومة في البين أيضاً.

هذا؛ ولكنّ التحقيق سقوط المعارضة وتقدّم القاعدة على الاستصحاب، وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان مقدّمتين:

الأُولى: أنّ شأن الاستصحاب هو إثبات الآثار الّتي تكون للمتيقّن في ظرف وجود اليقين الوجداني كما لو كان مثلاً عند حياة زيد يحرم التصرّف في ماله، وكذلك تزويج زوجته وغيرهما، فبعد انقلاب اليقين وحصول الشكّ، فبحكم الاستصحاب يلزم ترتيب الأثرين، وأمّا غيرهما من الآثار الّتي غير ثابتة حتّى

حال الحياة الحقيقيّة كوجوب إكرامه وإنفاقه، فبالاستصحاب بعد طروّ الشكّ أيضاً لا يجب ذلك بالضرورة، إذ الأصل الشرعي المثبت للحكم حال الشكّ إنّما يجري بلحاظ الآثار والأحكام الّتي ثابتة في الواقع، وشأن الأصل فقط إثبات تلك الآثار وإلقاء الشكّ وعدم رفع اليد عنها به، لا أن ينشأ من قبله أثر، كما لا يخفى.

الثانية: أنّه لا إشكال في ثبوت كلّ ما يكون لليقين الوجداني من الأثر لليقين التعبّدي؛ ضرورة أنّ هذا معنى الأمر بالمعاملة، فلو كان اليقين موضوعاً لحكم ـ كما في باب الشهادة ـ فحينئذ وإن كان لسان أصل الدليل المثبت اعتباره هو اليقين الوجداني؛ لما هو الظاهر من كلّ لفظ أنّ المراد به معناه الواقعي، ولكن ببركة الدليل الحاكم الموسّع دائرته ترفع اليد عنه، وهكذا إذا كان اليقين غاية لشيء، فظاهره أيضاً وإن كان هو الوجداني، ولكنّه يقوم مقامه اليقين التعبّدي الثابت بمثل الاستصحاب، ولذلك تقدّم الأُصول التنزيليّة على غيرها الّتي غايتها المعرفة.

إذا عرفت ذلك **فنقول**: إذا كانت الحالة السابقة على اليقين، الزائلة فعلاً، هي معلومة، بأن كانت حدثاً في المثال، فحينئذ لا شكّ في أنّه لو كان الحدث بالوجدان باقياً لم يكن متّصفاً بالناقضيّة؛ لأنّها فرع وجود منقوض في البين، ولا يعقل ذلك إلّا أن يكون في الرتبة السابقة الّتي لو كان كذلك يلزم الخلف، وهذا بخلاف ما لو انعدمت تلك الحالة وحصلت الطهارة، فهي متّصفة بعنوان الناقضيّة في طرف الواقع، واجتماع الأمرين حقيقة في الخارج.

وبالجملة؛ فما هو المتعلّق للقاعدة وصف الناقضيّة له موجود، وما هو المتعلّق للاستصحاب فرضاً، ليس متّصفاً بها رأساً، ولو لعدم الموضوع، فعلى

حسب أصل الجعل وإن أمكن الحكم بتحقّق غاية كلّ منهما بوجود الآخر، حيث إنّ غاية نقض اليقين الاستصحابي هو اليقين بخلاف الحالة السابقة، وكذلك غاية القاعدة حصول العلم بخلاف اليقين السابق، والمفروض أنّ مفاد كلّ من القاعدتين إثبات اليقين، إلّا أنّه مع كون المستصحب فاقداً لوصف الناقضيّة، فلا يمكن أن يتوجّه التنزيل إليه من هذه الجهة، ولو أمكن توجّهه إليه من ألف جهة أُخرىٰ، فالحكم الاستصحابي واليقين الحاصل به غير مشتمل على هذه الخصوصيّة، أي صيرورته ناقضاً لشيء؛ لعدم عموم دليله وشموله لهذه الجهة، فالمستصحب فاقد لهذا الأثر، بخلاف الحكم المستفاد من القاعدة، فلمّا كانت صفة الناقضيّة ثابتة لمؤدّاها فالتنزيل أيضاً متوجّه إلى هذه الجهة بالنسبة إليها.

فعلى هذا؛ مورد اجتماعهما ـ كما في المثال ـ ومعارضتهما يكون من باب التخصيص والتخصّص، حيث إنّه بعد أن كان المفروض عدم ثبوت الناقضيّة للمستصحب فلا موجب لرفع اليد عن القاعدة واليقين الحاصل بالطهارة؛ لعدم ثبوت غايته من جهة عدم تنزيل الشكّ بالناقض منزّلاً منزلة اليقين، فهذا الأثر لمّا كان خارجاً عن مفهوم دليل الاستصحاب فالأخذ بمفاد القاعدة حينئذ لا يلزم منه تخصيص وخروج عن الظهور بالنسبة إلى اليقين الاستصحابي.

بخلاف طرف القاعدة لمّا كان مؤدّاها مشتملاً على هذا الوصف، فبعد زوال اليقين وانقلابه إلى الشكّ فلازم المعاملة معه معاملة اليقين، جعلُه غاية للاستصحاب، ورفع اليد عن اليقين الاستصحابي والخروج عن ذلك يحتاج إلى مخصّص، ولمّا لا يكون، فلا محيص من تقديم القاعدة كما هو الشأن في جميع الموارد تحكيماً للظهور وإبقاءً له، فتأمّل!

ثمّ إنّه في مورد القاعدة عند زوال اليقين؛ تارة تكون بحيث لو كان اليقين لم يكن زائلاً فيشكّ في بقاء المتيقّن، بحيث لو كان أثر لبقائه كالطهارة الّتي لابدّ من استمرارها إلى آخر الصلاة، فمع فرض عدم زوال اليقين بحدوث الأثر من حيث البقاء كان مشكوكاً فيه، لا مثل الأُمور الآنيّة الّتي الأثر لحدوث الشيء ـ كحياة أحد المتوارثين عند موت الآخر والعلم بها، وزوالها بعد ـ لا يضرّ شيئاً، وأُخرى ليس كذلك، بل لو كان لم يزل يقين البقاء مقطوعاً به بحيث لا يحتاج إبقاء الأثر إلى دليل مستقلّ.

أمّا في الصورة الأُولى؛ بناءاً على حجيّة القاعدة واعتبار اليقين بالحدوث وعدم الاعتناء بزواله فحينئذ يحكم ببقائه وأثره أيضاً ببركة الاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّه بعد أن تبيّن كون معنى تنزيل الشكّ منزلة اليقين هو أنّه لو كان اليقين حقيقة ثابتاً، فكلّ ما كان له من الآثار الشرعيّة فلليقين التنزيلي ثابت، ولمّا لا إشكال في أنّ من الآثار الشرعيّة له هو إبقاؤه إذا شكّ في بقائه وترتيب آثار اليقين الباقي عليه؛ فهكذا لليقين التنزيلي الثابت ببركة حجيّة القاعدة ذاك الأثر ـ وهو استصحابه ـ يثبت، ففي الحقيقة في مثل هذه الصورة يخرج من القاعدة حكم آخر وهو الاستصحاب، بمعنى أنّها تثبت الموضوع له، فيجري هو قهراً، فمن جريان القاعدة يتولّد أصل آخر لتحقّق موضوعه بها، كما لا يخفى.

وأمّا في الصورة الثانية؛ فلا يجوز إلّا ترتيب الآثار الّتي للحدوث، وأمّا البقائي فلا؛ لأنّ الاستصحاب لا يجري لعدم الشكّ ولو تقديراً كما هو المفروض، وأمّا نفس القاعدة فمفادها عدم الاعتناء بزوال اليقين من جهة الحدوث، وأمّا بقاءً فليست متكفّلة له فلا وجه لإثبات البقاء بها إلّا على القول بالأصل المثبت.

ثمّ إنّ هذا كلّه على فرض تسليم حجيّة القاعدة؛ وأمّا على التحقيق الّذي عرفت لا دليل عليها بالمعنى الّذي أرادوا، فلا موقع لهذه الأُمور أصلاً، كما لا يخفى.

الكلام في تعارض الاستصحاب مع غيره

الثالث: عدم وجود دليل أو أمارة على خلاف الاستصحاب.

لا يخفى أنّ جعل ذلك من الشروط لا يخلو عن المسامحة، إذ بذلك يتحقّق موضوع الاستصحاب، والشرط إنّما هو الّذي يعتبر بعد تحقّق الموضوع، نظير اشتراط الفحص عن المعارض في الأدلّة، وأمّا ما بوجوده يرفع الموضوع فلا يسمّى به، وإن كان ذلك بالنسبة إلى الأدلّة الغير القطعيّة يمكن تصحيحه بوجه.

وكيف كان؛ فللمعارضة بين الأُصول والطرق الشرعيّة مقامات ثلاثة:

أحدها: المعارضة بين الاستصحاب والأمارات وسائر الأُصول.

ثانيها: بين الاستصحاب وسائر الأُصول.

ثالثها: [بين] ما هو المردّد أمره بين كونه من الأُصول أو الأمارات مثل القرعة وأصالة الصحّة في الجملة وغيرهما.

لا إشكال في أنّ المتسالم بين الأصحاب تقديم الأمارات على الأُصول مطلقاً، وكذلك تقديم الاستصحاب على سائر الأُصول والكلام الآن في وجه ذلك؛ فينبغي البحث فيه **فنقول**: الوجه في المقام الأوّل أي تقديم الأمارات على الأُصول ـ قد يقال: إنّه لمّا كان مفاد الأمارات هو إثبات الواقع وتنزيل المؤدّيات منزلته، بخلاف الأُصول الّتي ليس مفادها إلّا حكم ظاهري في ظرف استتار الواقع فتُقدّم عليها.

وأنت خبير بأنّ ذلك ليس فارقاً، ولا يتمّ به الأمر، حيث إنّ من الأُصول لسانها إثبات الواقع، كالاستصحاب على ما هو المشهور المستظهر من دليله من أنّ معنى «لا تنقض»: ابن على المتيقّن، أو اليقين، على الوجهين، فعلى كلا التقديرين مفاده إثبات الواقع إمّا بنفسه أو بطريقه، بل وكذلك بالنسبة إلى مثل أصالة البراءة ونحوها، بناءاً على التنزيل واستفادته منها.

وبالجملة؛ فوجه التقديم حسبما أفاد ـ دام ظلّه ـ في بحث التعادل والتراجيح وهنا أيضاً ملخّصه: أنّه لا إشكال في أنّ للعرف إذا لم تصل يدهم إلى الواقع طريق به يأخذون وكذلك لهم وظيفة وقاعدة نعبّر عنها بالأصل، وهي مسألة: «قبح العقاب بلا بيان» إذا لم يكن لهم الطريق، حيث إنّ بسبب قيام الطريق يرون أنفسهم واصلين إلى الواقع ويرتّبون آثار نفسه على مؤدّى الطريق بلا نقص شيء، بحيث لا يرون بين أنفسهم والواقع حجاباً أصلاً، ولا حيرة، كما لو أعطاهم خبراً عن السلطان شخص موثوق به، أو اتّفق جماعة من أُمرائه على أمر، وغير ذلك من الظنون الّتي يستطرقون بها العقلاء، وهذا بخلاف ما لو كان الواقع مستوراً عنهم ولم يكن لهم طريق عليه وما يوصل به إليه بنظرهم؛ فحينئذ ليس لهم حكم أصلاً والأخذ بأحد طرفي الاحتمال، بل في مقام العمل لا يرون أنفسهم ملزمين بشيء فقط بمقتضى ما هو المرتكز من قبح العقاب بلا بيان، وهذا هو المسمّى بوظيفة المتحيّر.

وبالجملة؛ لهم طرق إلى الأُمور إذا قامت عندهم لا يرون أنفسهم حينئذ شاكّين بالواقع، بل عالمين، ولذلك المتعارف في الألسن، الوصول إلى الأمر الفلاني والأخذ به، وهذه المعاني بالإضافة إلى المدركات كناية عن العلم بها

ويعبّر بها، مع أنّه ربّما لا يكون العلم الوجداني حاصلاً، ولهم أيضاً وظيفة في موقع استتار الواقع وقطع اليد عنها يعملون بها، كما لا يخفى. فكذلك في الشرع أيضاً نحوان من الحجّة.

أحدهما: ما هو المجعول بعنوان الطريقيّة والمرآتيّة، بحيث يكون ذلك ناظراً إلى القسم الأوّل من الحجّة العرفيّة، فالشارع أيضاً ينصب الطريق للمكلّفين حتّى يأخذوا به ويصلوا به إلى أحكامه عند انسداد باب العلم، فكأنّه يجعل لهم العلم فيلقي احتمال الخلاف الّذي في المؤدّيات، ولذلك نعبّر عنه بتتميم الكشف، أي كما أنّ الطريق الفلاني عند العرف معتبر، وبه يرون أنفسهم عالمين بالواقع، فالشارع أيضاً يمضي طرقهم ويتمّم إراءتها، كما يكون كذلك لبيان جلّ أدلّة الأمارات المشتملة على الأمر بأخذ طرف الاحتمال الموافق للواقع في المؤدّيات وإلقاء احتمال الخلاف، أي يستظهر ممّا عبّر هذا المعنى ويجمعها ما وقع في الألسن من كون مفادها: «صدّق العادل» والآخر ما هو المجعول بعنوان المرجعيّة عند العمل وهي الّتي قد أُخذ في موضوعها الشكّ وعدم العلم بالواقع، ونعبّر عنه بالأصل، كما عن الأوّل بالدليل والأمارة.

فكيف كان؛ الأُصول هي الّتي أخذ في موضوعها الجهل، ولسان أدلّتها إثبات الحكم كقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»[1] أو إنشاء الترخيص ورفع التكليف كحديث الحجب[2] وحديث الرفع[3]، وأمثالهما ممّا ليس فيها جهة

---

١) وسائل الشيعة: ٢٤/٢٣٦ الحديث ٣٠٤٢٥.
٢) وسائل الشيعة: ٢٧/١٦٣ الحديث ٣٣٤٩٦.
٣) وسائل الشيعة: ١٥/٣٦٩ الحديث ٢٠٧٦٩.

الإراءة، بل صرف إنشاء الحكم وجعل الوظيفة، فهذا أيضاً ناظر إلى ما أشرنا إليه ممّا هو المرتكز عند العرف من إجراء البراءة عند التحيّر وعدم وصول اليد إلى الوظيفة الأصليّة.

فعلى ذلك؛ الحجج الشرعيّة مطلقاً ليست في الحقيقة من المجعولات والموضوعات التوقيفيّة، بحيث يكون [قد] أُعمِل فيها التعبّد من حيث الكبرى، بل أدلّة الاعتبار وإنشاء الأحكام الظاهريّة ترجع إلى إمضاء بناء العقلاء والعرف.

نعم؛ قد يتصرّف الشارع من جهة كونه عالماً بالمصالح والمفاسد الغيبيّة في بعض الصغريات من باب التخطئة في المصداق وبيانه، لا أن يكون له نظر خاصّ بالنسبة إلى الكُبريات، بل شأنه من حيث إنّه شارع في هذا الباب إعطاء الاعتبار بما عليه بناء العرف، كما لا يخفى.

الكلام في تقديم الأمارات

إذا ظهر ذلك **فنقول**: إنّ كلّ ما كان من قبيل الأوّل فهو الأمارة والدليل، ولا محيص من تقديمها على الأصل؛ إذ بها يرتفع موضوعه ولو حكماً، كما هو بناء العرف، فعند قيام طريق معتبر عندهم لمّا يرون أنفسهم واصلين إلى الواقع ولا حيرة لهم حينئذ فيأخذون بمؤدّاه لا غير، فهكذا في الطرق الشرعيّة كلّ ما كان دليل اعتبارها بلسان نفي الشكّ، فلابدّ من تقديمه على الأصل الّذي أُخذ في موضوعه الشكّ، إذ يصير بذلك حاكماً عليه، لأنّ معنى الحكومة هو النظر، بحيث يكون موسّعاً لدائرة دليل آخر، أو مضيّقاً لها وشارحاً لموضوعه، وكلّ ما لم يكن كذلك وليس دليل اعتباره ناظراً إلى نفي الشكّ وتتميم الكشف فهو المرجع عند

عدم الدليل ويقدّم عليه الدليل بلا إشكال.

فعلى هذا؛ لابدّ من مراعاة دليل الاستصحاب من [حيث] أنّه يفيد أيّ قسم من الحجّتين؟

لا خفاء في أنّ لسان «لا تنقض اليقين بالشكّ» ليس الكشف التامّ عن الواقع وإلقاء الاحتمال، بل غايته: أنّ في ظرف الشكّ ومع حفظه قد نهى عن ترتيب الأثر عليه، وجعله كاليقين الّذي لا ينبغي رفع اليد عنه، فهو فقط في مقام تنزيل المتيقّن منزلة الواقع، أو الشكّ مقام اليقين بلا نظر إلى حيث الإراءة وجعل الكشف التامّ.

فالظاهر منه أنّ الفرق بين الاستصحاب والبراءة مثل «كلّ شيء لك حلال» أنّ مفاد دليله جعل الوظيفة والأمر بالعمل بلسان التنزيل، وأمّا دليلها صرف إنشاء الحكم بلا تكفّل تنزيل، ولمّا كان في موضوع الاستصحاب الشكّ مأخوذاً، ومع حفظه تعلّق النهي به، فحينئذ لا محيص عن تقديم الأمارة الّتي قد عرفت أنّ لسانها نفي الشكّ عنه، إذ يصير هو كسائر الأُصول، وليس فيه جهة الدليليّة لفقد مناطها كما ظهر.

ثمّ إنّه لمّا كان ذيل جملة من أخبار الاستصحاب قوله عليه السلام: «ولكن انقُضه بيقين آخر»[1] تتمّ حكومة الأمارات حينئذ، إذ المفروض كون مفادها إثبات الواقع والعلم به بنفي الشكّ، فلا يبقى مجال احتمال المعارضة، فضلاً عن تقديمه عليها.

إن قلت: لا إشكال في أنّه عند انفتاح باب العلم وجداناً لا موقع للأمارة؛

---

١) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١.

لأنّ ظرفها هو الشكّ بالواقع والاستتار عنه، فحينئذ إذا كان المفروض أنّ لسان الاستصحاب هو إثبات اليقين ولو لم يكن بعنوان رفع السترة والحجاب، فهو أيضاً يرفع موضوع الأمارة ويثبت التحكيم من جهته، كما يكون الأمر كذلك في مطلق الموارد الّتي يكون اليقين الوجداني أو الشكّ موضوعاً للأثر، فيقوم العلم التعبّدي مقامه ويرتّب عليه الأثر، ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك، فعلى هذا ما الوجه في ترجيح الأمارات على الاستصحاب؟

قلت: كون موضوع كلّ من الحجّتين هو الشكّ وإلّا ففي ظرف عدم استتار الواقع لا يجريان، هذا مسلّم؛ إلّا أنّه لا خفاء في اختلاف الكيفيّة في نحو الأخذ.

توضيح ذلك: أنّه بعد أن فرضنا أنّ لسان دليل الأمارة إراءة الواقع وجعل الطريقيّة المحضة، وإعمال التعبّد والإمضاء في هذه الجهة فقط، فحينئذ يصير الشكّ الّذي لا محيص من وجوده مأخوذاً عقلاً، موضوعاً وظرفاً.

وأمّا الاستصحاب؛ فقد عرفت أنّ لسان دليله هو أخذ الشكّ موضوعاً، فهو بالنسبة إليه ظرف شرعاً وقيد كذلك، فيترتّب عليه الأثر الشرعي، وهذا بخلاف قيديّته للأمارة، فهي كسائر القيود العقليّة المأخوذة في الأحكام، نظيره القدرة، فالتنزيل الّذي يتوجّه إلى الاستصحاب لا يعقل أن يكون بلحاظ هذا الأثر، أي رفع الشكّ الّذي قيد للأمارة، بخلاف التنزيل المتوجّه إلى الأمارة فهو لابدّ وأن يكون بلحاظ القيد الّذي في الاستصحاب، حيث إنّه أمر شرعي، فهي قابلة لرفع موضوعه تعبّداً بخلافه، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصّص، حيث إنّ المفروض كون دليل الأمارة مشتملاً على رفع الشكّ وناظراً إلى تتميم الحكاية، فكلّما كان للشكّ أثر شرعي، أو يكون موضوعاً لحكمه فالأمارة بالنسبة إليه حجّة

ومعتبرة في مورده لعموم دليلها، ولا خفاء في أنّ الشكّ المأخوذ في الاستصحاب قيد شرعيّ، فإذا قامت في مورده أمارة لا يجوز رفع اليد عنها إلّا بمخصّص لدليل الاعتبار.

وهذا بخلاف الاستصحاب فلمّا ليس الشكّ الّذي في مورد الدليل قيداً شرعيّاً فلا يعقل أن يكون دليل الاستصحاب المثبت لليقين يشمله، ويعمّ الشكّ الّذي يتحقّق به موضوع الأمارة، فأصل الدليل قاصر عن الشمول فلا يحتاج إلى مخرج فحينئذ يتعيّن الأوّل، كما هو الشأن في الموارد.

ثمّ إنّ هذا كلّه على مسلك من يرى سوق أدلّة الأمارات لتتميم الحكاية والكشف، ولم يكن نظر إلى المؤدّى[1]، وأمّا بناءاً على كون مفادها تنزيل المؤدّى وجعل الحكم، فلا تتم الحكومة، إذ هي تتوقف على أن يثبت النظر إلى الغاية في الاستصحاب، ومن المعلوم أنّ التنزيل لمّا لا يلزم جعل العلم والإراءة أبداً، فلا علم وجداناً بالنسبة إلى الحكم الواقعي ولا تنزيلاً، بل إنّما يتحقّق العلم الوجداني بالحكم التنزيلي، وهذا لم يكن متعلّقاً للاستصحاب، فالحكومة لا تصدق حينئذ فلابدّ من الالتزام بوجه آخر في التقديم، ولذلك بنى الوجه فيه صاحب «الكفاية»[2] [على] الورود من جهة التصرّف في ناحية دليل الاستصحاب، وجعل اليقين المأخوذ فيه أعمّ من كونه متعلّقاً بالحكم الواقعي أو الظاهري، من جهة استظهاره أنّ معنى اليقين المأخوذ في الغاية عبارة عن كلّ ما يصلح

---

١) كما يظهر من كلام الشيخ ﷺ حيث التزم بالمصلحة في الأمر والسلوك عند الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (لاحظ! فرائد الأُصول: ٢/ ١٠ ـ ١٣) فراجع وتدبّر! «منه ﷺ».

٢) كفاية الأُصول: ٤٢٠.

للناقضيّة، لأنّه لمّا كان النهي أوّلاً تعلّق بنقض اليقين بالشكّ، وجعله غير صالح للناقضيّة، فالعرف يستفيد من قوله عليه السلام: «ولكن انقضه باليقين»[1] مطلق الكاشف وما يصلح لإثبات المشكوك فيه، وهو مطلق الدليل.

فعلى هذا؛ إذا قامت أمارة في مورد الاستصحاب يرتفع موضوعه، ولكنّ هذا المعنى خلاف ظاهر اللفظ وكذلك السياق؛ ضرورة أنّ الشكّ واليقين في القضيّة متعلّقهما الواقع بنفسه.

إن قلت: إنّ القضيّة الاستصحابيّة مشتملة غايتها على جزءين: أحدهما اليقين والآخر الحكم الواقعي المتعلّق له، فهذا من قبيل الموضوع المركّب، فإذا أثبتنا أحد جزءيه بالأصل أو الدليل ـ وهو الحكم ـ وجزءه الآخر المفروض تحقّقه بالوجدان، فحينئذ تتحقّق الغاية، نظير ما لو ثبت حكم لزيد القائم، فشكّ في قيامه الممكن إثباته بالأصل، فلمّا كان نفس زيد أيضاً موجوداً فيحكم بترتّب الحكم، كما لا يخفى.

قلت: قد قيل نظير ذلك في مسألة قيام الأُصول مقام العلم الموضوعي، ولكنّه فاسد لا يتمّ في المقام؛ لضرورة الفرق بين الموضوعات المركّبة وبينه، حيث إنّ فيها الجزء الآخر بحاله باقٍ ولو تغيّر الآخر، كما في زيد القائم، فإنّه بتبدّل القيام وزواله، زيد الّذي جزؤه الآخر لا يتغيّر شخصه شيئاً، حتّى يحتاج إلى إثباته بدليل آخر غير ما أُحرز به أوّلاً، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّه بزوال متعلّق اليقين وتبدّله هو أيضاً ينقلب.

ضرورة أنّ اليقين الأوّل ـ أي الّذي موضوع للاستصحاب المتعلّق بالحكم

---

١) وسائل الشيعة: ١/٢٤٥ الحديث ٦٣١.

الواقعي ـ غير ما هو المتعلّق بالحكم التنزيلي الثابت بالأمارة المقطوعة الحجيّة، فحينئذ الجزء الآخر ليس بموجود؛ إذ هو وجداناً قد زال، وتنزيلاً أيضاً لا دليل عليه؛ لقصر دليل الأمارة حسبما عرفت من جهة المؤدّى.

فالحاصل: إنّ ما ذُكر إنّما يتمّ إذا لم يستلزم زوال أحد الجزءين وانقلابه واقعاً أو احتمالاً موجباً لتبدّل الجزء الآخر، حتّى يحتاج بالنسبة إليه أيضاً إلى ما يثبته، كما في ما نحن فيه، فتدبّر!

فالتحقيق: كون وجه التقديم هو الحكومة، كما أفاده الشيخ ﷺ[1] لا الورود[2] لما عرفت ما فيه، مضافاً إلى ما أوردنا عليه في بحث التعادل.

الكلام في قاعدة اليد وأماريّتها

ثمّ إنّ هذا كلّه؛ بالنسبة إلى ما تثبت أماريّته، وأمّا ما شكّ فيه كقاعدة اليد والقرعة وأمثالهما فهل هو ملحق بالأصل أو الدليل؟ فينبغي أوّلاً البحث عمّا يقتضيه الأصل في ذلك، ثمّ الاستظهار من دليلها.

فنقول: إنّ مقتضى الأصل عدم [جواز] ترتيب آثار الأمارة والدليل عليها، وذلك لما علمت من أنّ وجه التقديم هو رفع الشكّ بالنسبة إلى الاستصحاب

---

١) فرائد الأُصول ٣/٣١٤.

٢) ثمّ لا يخفى أنّ لوجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مدخليّة بالنسبة إلى المقام، حيث إنّ ما استظهره صاحب «الكفاية» من أنّ المراد باليقين في الغاية مطلق ما يصلح للناقضيّة إنّما هو مبنيّ على ما سلكه من المضادّة بين الحكمين وأنّ الحكم الواقعي يشمل حال الجهل والشكّ، والواقع فعليّ مطلقاً (كفاية الأُصول: ٤٢٩) وأمّا على التحقيق من عدم المضادّة أصلاً فلا يتمّ هذا الكلام رأساً لعدم مناقضة في البين كما هو المفروض؛ «منه ﷺ».

وحصول غايته، وكذلك جعل اليقين بالنسبة إلى سائر الأُصول وحصول غايته، مثل: «كلّ شيء لك حلال»[١].. إلى آخره، فحينئذ إذا شكّ في وجه حجيّة شيء أنّه من جهة الحكاية والكشف أو من جهة كونها وظيفة عمليّة، فيكون الشكّ في حصول تلك الغايات، فكيف يجوز رفع اليد عن ذيها ـ وهو الأُصول ـ وإجراء حكم الدليل مع عدم إحراز موضوعه، بل غاية ما يمكن الالتزام به هو إجراء حكم الأصل عليه.

وبالجملة، فما لم يحرز وجه الحجيّة ولم تثبت الدليليّة فلا يجوز تقديم شيء ممّا شكّ فيه على الأُصول، ولا معارضته الأمارة وما تيقّنت دليليّته، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ من جملة ما وقع البحث في كونه من صغريات الأُصول التعبديّة أو دليل اليد، فوقع الخلاف في أنّ قاعدة اليد حجّة تعبّديّة، أو لها جهة الأماريّة، فهذه إحدى جهات الإشكال في المسألة.

ويكون أيضاً من الجهتين الأُخريين، من أنّه بعد البناء على كونها أمارةً، فما الوجه في تقديم الاستصحاب عليه في بعض الموارد؟ كما لو ادّعى ذو اليد شراء ما في يده من أحد وينكره، فإنّ المشهور ـ بل وادّعى صاحب «الجواهر» قدس سره[٢] عن غير واحد: ـ أنّ المال ينتزع من يده. ومن أنّه ما الوجه في تقديم سائر الأمارات عليها وعدم الحكم بمعارضتها إيّاها؟

أمّا الجهة الأُولى؛ فبعد أنّه في الجملة لا ريب في أنّ السيرة القطعيّة على الاعتماد باليد وتقديمها على الاستصحاب، وأنّها أمر ارتكازي قد أمضاها

---

١) وسائل الشيعة: ٢٤/٢٣٦ الحديث ٣٠٤٢٥.

٢) جواهر الكلام: ٤٠/٤٥٢.

الشارع ـ كما يستفاد من حديث حفص، حيث إنّ الإمام عليه السلام قد ألزم السائل ونقض عليه بأنّه هل تشتريه منه؟ قال: نعم ثمّ قال عليه السلام: وهل تراه حينئذ ملكاً لك وتحلف عليه؟[1] .. إلى آخره، فإنّه مع وجود الاستصحاب المخالف من جهة أصالة عدم تملّك ذي اليد وأصالة عدم انتقال المال إليه كان ارتكاز السائل ترتيب آثار الملكيّة على اليد، ثمّ قرّره عليه السلام بالتعليل المذكور فيه.

وبالجملة؛ مع وجود العلم الإجمالي بالاستصحاب المخالف في موارد اليد لا ينبغي التشكيك في تقديم اليد على الاستصحاب، بحيث لو لم يكن كذلك لا يبقى محلّ لها؛ لعدم تفكيك مواردها عنه بأنّه يمكن استفادة أماريّتها من أمرين في نفس الحديث، بعد أنّه لا يثمر بالنسبة إلى ذلك التعليل المذكور، حيث إنّه يمكن أن يكون حكمةً لكلّ من الأمرين فيناسب العلّة لحجيّتها من باب التعبّد والطريقيّة.

أحدهما: مسألة الحلف المشتمل عليها الحديث، وذلك للإجماع على أنّ الحلف لابدّ وأن يتعلّق بنفس المدّعى به لا غير، ولا إشكال في أنّ الدعوى إنّما تكون على الملكيّة الواقعيّة لا الظاهريّة، فالحلف لابدّ أيضاً أن يرد عليها فينفيها عن المدّعي بإثباتها لنفسه، ولا يثمر الحلف على التملّك ظاهراً، حيث إنّه لا يرتبط بالدعوى بل لا ينافيها أصلاً، ويصير من قبيل نفي العلم الّذي مورده فعل الغير، وكذلك لا إشكال في أنّ الحلف لابدّ وأن يكون عن بتٍّ وقطع، بلا جهة ترديد، ولذلك لم يجوّزوا الحلف على مقتضى الاستصحاب وإن جوّزوا الشهادة، وقد تقدّم وجه الفرق بينهما.

---

١) وسائل الشيعة: ٢٧/٢٩٢ الحديث ٣٣٧٨٠، نقله بالمضمون.

فكيف كان؛ لا يمكن الجمع بين الأمرين فيما لم يحصل العلم الوجداني بالمدّعى به، ففي مورد الشكّ لا بتّ، ولو كان حجّة شرعيّة حينئذ كالأصل، إذ هو إنّما يُثبت الملكيّة الظاهريّة، ولو كان مثل الاستصحاب؛ لكون الشكّ مأخوذاً فيه، فمع ذلك؛ كيف قرّر الإمام عليه السلام السائل جواز حلفه، مع أنّ كون السؤال في مورد الشكّ.

فما يمكن به التفصّي عن ذلك هو الالتزام بكون حجيّة اليد من باب الأماريّة ودليلها يتمّم كشفها، فيثبت بها العلم التعبّدي على الواقع، كما يراها العرف كذلك، فالشارع أيضاً أمضى بناءهم على ذلك، فتصير حينئذ حاكماً على الدليل المعتبر للبتّ في الحلف، حيث إنّ معنى تتميم الكشف، ولازم اعتبار يد المالك وجواز الشراء منه، والحلف بعده على الملكيّة الواقعيّة لنفسه، هو إثبات اليقين، وأنّ المشتري باتّ، ولا شكّ له في أنّ المأخوذ ملك له واقعاً.

وبالجملة؛ فعلى هذا قاعدة اليد تكون كسائر الأدلّة الحاكمة الموجبة للتوسعة، وإلّا ـ أي لو لم يكن كذلك ولم تتمّ أماريّتها ـ فلابدّ من التخصيص في أحد الأمرين المتقدّمين، من اعتبار اتّحاد متعلّق الحلف والدعوى، أو اعتبار البتّ في الحلف، وإلّا فلا يصحّ التقرير، حيث إنّك قد عرفت أنّه لو كان اعتبار اليد من جهة الأصليّة فلا يثبت بها إلّا الحكم الظاهري والملكيّة الظاهريّة بلا نظر إلى الواقع أصلاً، فمن ذلك يلزم التخصيص الأوّل، ولو بني على حفظ هذا الشرط واعتبار تعلّق الحلف بالملكيّة الواقعيّة فلمّا لا يقين بها لعدم طريق إليها، فلابدّ من رفع اليد عن الثاني، فالجمع بينهما لا يمكن بالضرورة، بل رعاية الجهتين تتوقّف على ما عرفت من ثبوت أماريّة اليد وحكايتها عن الملكيّة الواقعيّة، فيدور الأمر

بين حفظ الظهورين والبناء عليها، ورفع اليد عن أحدهما وعدم البناء عليها، ولا ريب أنّ حفظ الظهور[١] هو المتعيّن، فتدبّر!

ثانيهما: أنّه لا خفاء في أنّ المستظهر من الرواية: أنّ الّذي منع السائل عن الشهادة وأوجب ترديده هو الشهادة على الملكيّة الواقعيّة، فحينئذ الإمام عليه السلام يقرّره [في] جوازها له استناداً إلى اليد، فلو لا أماريّتها بالمعنى الّذي عرفت؛ فكيف يتمّ ذلك؟ بل تقرير على التشريع لعدم إفادة الأصل والطريق التعبّدي للواقع واليقين به، كما هو المفروض.

وأمّا أنّه لم يكن شاكّاً من حيث الملكيّة الظاهريّة؛ فهو واضح؛ ضرورة أنّه لولاها لم يكن ارتكازيّاً له جواز الشراء منه وغيره.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه مضافاً[١] إلى فهم العرف أماريّة اليد والسيرة على كونها دليلاً لا أصلاً تعبديّاً كما أفاد الشيخ قدس سره[٢] يمكن استفادتهما من الحديث أيضاً، فافهم واغتنم!

الجهة الثانية: في معارضة اليد الإقرار أو البيّنة؛ فإنّ ما تقدّم كان بالنسبة إلى اليد الساذجة، وأمّا لو كان في قبالها أحدهما، أمّا البيّنة فلها صورتان:

الأُولى: أن يتنازع ذواليد وغيره في الملكيّة السابقة فأقام المدّعي الشاهد على الملكيّة السابقة، فحينئذ لا إشكال في أنّ للحاكم الحكم على مقتضى البيّنة ويلقي اليد، بل له التخيير في الحكم على الملكيّة السابقة والفعليّة إذا ثبتت

---

١) مضافاً إلى ما يستفاد من الأدلّة الأُخر أنّ القاعدتين غير مخصّصتين في مورد اليد، كما لا يخفى. «منه قدس سره».

٢) فرائد الأُصول: ٣/٣٢١.

الملازمة عنده بين الملكيّة السابقة والفعليّة، ويُحكم بها[1] لو حكم بالملكيّة السابقة بمقتضى الاستصحاب الثابت موضوعه بحكم الحاكم.

الثانية: أن يتنازعا في الملكيّة الفعليّة وشهدت البيّنة على الملكيّة السابقة، فحينئذ ليس للحاكم الحكم أصلاً، لعدم المدرك له، حيث إنّ الحكم لابدّ وأن يرد على محلّ الدعوى ويقع الفصل عليه، والمفروض أنّه ما قامت البيّنة عليه كذلك، وأمّا ثبوت الملكيّة السابقة لا يثمر من جهة الحكم الفعلي، إذ ليس للحاكم الاستصحاب والحكم به؛ لانحصار المدرك بالبيّنة واليمين، هذا من جهة الخصومة فهي بحالها باقية، وأمّا من غيرها فهل تفيد البيّنة شيئاً أم لا؟

ولمّا كان التحقيق عدم انحصار تأثير البيّنة بالفصل، بل حجّة شرعيّة تؤثّر مطلقاً، فلا مانع من ترتيب الأثر عليها من هذه الجهة، حيث إنّه لمّا يثبت بمقتضاها الملكيّة السابقة، وأنّ اليد هي العادية فيتحقّق ببركتها الموضوع فتستصحب تلك الملكيّة، ويحكم بأنّ اليد الفعليّة عادية، وهذا ليس من تقديم الاستصحاب على اليد، إذ هي معتبرة إذا كان عنوانها الملكيّة ولم يحرز خلافها، والمفروض أنّ بالبيّنة أحرزناه، فاليد تلقى والأصل يؤثّر أثره.

هذا فيما لو ثبتت الملازمة بين اليد الفعليّة والسابقة، بمعنى: أنّه علمنا أنّ اليد ليست جديدة، بل اليد الفعليّة هي الّتي كانت سابقاً موجودةً، والبيّنة شهدت على خلافها وأنّها عادية.

---

١) أي لو لم يثبت عنده الملازمة فلم يحكم إلّا بالملكيّة السابقة، فحينئذ وإن لم يثبت منه إلّا تلك الملكيّة إلّا أنّه يثبت بحكمه موضوع استصحابها إلى الآن فيحكم بها فعلاً إن لم يكن في قباله اليد على التفصيل الّذي يأتي. «منه ﷺ».

وأمّا لو لم يحرز ذلك؛ كما لو ادّعى أحد داراً في يد غيره وأقام البيّنة على أنّها كانت الأمس أو قبله ملكاً له، أو كانت بيده، بحيث يحتمل كون يد المنكر حادثة، وتكون عن حقّ ويد ملكيّة، فهذا هو الفرع الّذي تعرّضه المحقّق[١] ووقع الخلاف فيه، من حيث إنّه هل يجوز الحكم بالملك الفعلي لمن أقام البيّنة أم لا، بل اليد الفعليّة مقدّمة؟

والتحقيق الثاني[٢] وإن كان المحقّق قد قوّى الأوّل[٣]، وذلك لأنّ ما بنينا عليه في الصورة السابقة على الحكم بمقتضى الاستصحاب إنّما كان لإحراز موضوعه، والعلم به إمّا من جهة اعترافهما بكون اليد الفعليّة بعينها هي اليد السابقة، أو من جهة أُخرى.

فكيف كان؛ فقد علمنا بأنّ اليد ليست حادثة، والعنوان السابق ما تغيّر، فحينئذ إذا ثبت عنوان اليد العادية بالبيّنة، والمفروض عدم طروّ عنوان آخر في البين فيرتفع موضوع اليد الّذي هو عنوان الملكيّة أو احتمالها، فيصير مثل ما لو شهدت البيّنة بكون اليد الآن عادية.

وهذا؛ بخلاف هذه الصورة، حيث إنّ المفروض احتمال تجدّد اليد وطروّ عنوان الملكيّة عليها، والشاهد ما شهد إلّا على تملّك غير ذي اليد سابقاً، فحينئذ لا معارضة أصلاً بين مفاد البيّنة واليد الفعليّة حتّى تُقدَّم عليها، والاستصحاب أيضاً لا يجري؛ لعدم إحراز الموضوع، بل ولو أُجري لا يعارض اليد لتقدّمها عليه

---

١) شرائع الإسلام: ٤/١١٢ و ١١٣.

٢) كما التزم به صاحب «الجواهر» ﷺ أيضاً (جواهر الكلام: ٤٠/٤٥٢). «منه ﷺ».

٣) شرائع الإسلام: ٤/١١٢ و١١٣.

كما تقدّم، وقد عرفت أيضاً أنّه ليس شيء يزيل موضوعها، فكمال الفرق بين الصورتين، فتأمّل ولا تغفل!

الكلام في الشهادة بالاستصحاب

هذا؛ بقي شيء، وهو: أنّه هل يجوز للشاهد أن يشهد على الملكيّة الفعليّة بمقتضى الاستصحاب كليّاً، أم لا؟ الأقوى الجواز، كما عليه المشهور؛ لأنّ مدرك أكثر الشهادات عليها إنّما يكون هو الاستصحاب، بحيث يكون غيره ـ أي ما يكون العلم الوجداني بالملكيّة الفعليّة، والقطع ببقاء العنوان السابق ـ نادراً جدّاً، بل ملحقاً بالعدم، حيث إنّ سدّ باب احتمال عروض العناوين الموجبة لانتقال المال إلى ملك ذي اليد الفعليّة، وعدم خروجه عن ملك مالكه الأصلي غير ممكن، بل ممتنع عادة، إذ لا أقلّ، احتمال النقل عن المالك خفيّاً ـ بحيث لا يعلم به الشاهد ـ موجود قطعاً، فكيف يمكن حصول العلم الفعلي للشاهد بالبقاء على ملك ذي اليد الأُولى؟

فعلى هذا؛ لو بني على ذلك يلزم المحذور المذكور في الحديث بالنسبة إلى اليد من أنّه: «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»[1] ضرورة أنّه لا إشكال أنّ باب المخاصمات هو أحد الأُمور المهمّة الّتي يتوقّف عليها نظام العيش، وأنّ ممّا يهمّ فيه مسألة البيّنة، وقد عرفت أنّها غالباً تتوقّف على إعمال الأصل والاعتماد عليه، وإلّا لا يمكن الشهادة كثيراً، فحينئذ يتّحد مناطاً مع اليد في الجهة المذكورة وهي

---

١) عوالي اللآلي: ١/٣٩٢ الحديث ٣٥.

العلّة، فلا محيص ممّا عليه المشهور[١] من جواز الشهادة على الملكيّة الفعليّة اعتماداً على الاستصحاب وعدم تقدّم اليد الفعليّة عليه، والحكم بكون الأثر لليد السابقة.

ولكنّه ينبغي أن يُعلم أنّ ذلك مختصّ بمورد المخاصمة لاختصاص المحذور الّذي أُلجئنا إليه بها، وإلّا ففي غيرها قاعدة اليد مقدّمة، فلا يجوز للشاهد أن يشهد، لأنّ اليد أمارة شرعيّة وبعد أن كان المفروض تحقّق موضوعها يجب ترتيب الآثار عليها الّذي لازمه عدم الاعتناء باليد السابقة وعنوانها بالضرورة، فتدبّر!

والأخبار بجواز الشهادة اعتماداً على الاستصحاب وإن وردت[٢]، إلّا أنّها في مورد عدم اليد، فراجع!.

الكلام في تقديم الأمارة على قاعدة اليد

هذا كلّه؛ فيما إذا لم تكن بيّنة نافية لليد الفعليّة، وأمّا لو قامت البيّنة على كون العين ملكاً لغير ذي اليد فعلاً، فحينئذ بناء الأصحاب تقديم البيّنة وإلقاء اليد، وهذه هي الجهة الثالثة من البحث.

ثمّ إنّ الّذي يمكن أن يقال في وجه ذلك، أمران:

الأوّل: أنّ القدر المتيقّن من اعتبارها هو ما إذا لم تكن في مقابلها الأمارة،

---

١) كما يظهر من مطاوي كلماتهم، فتأمّل! وإلّا يلزم تنزيل عمومات البيّنة على الموارد النادرة وهو ما لو كان الشاهد عالماً وجداناً ببقاء المال على ملك صاحبه، كما لا يخفى. «منه ﷺ».

٢) وسائل الشيعة: ٢٧/٢٩٢ الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم.

حيث إنّه لمّا ليس لنا إطلاق لفظي محكم، بل إنّ الدليل الشرعي لمّا سيق لإمضاء السيرة وبناء العرف وهي لا لسان لها، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منها الّذي هو في مورد عدم البيّنة.

الثاني: أنّه لا خفاء في أنّ منشأ استقرار السيرة على الأخذ باليد هو الغلبة من جهة كون الأكثر: أنّ اليد ناشئة عن الملك، والاستيلاء بغيره من العناوين قليل، ولمّا كان الشيء يلحق بالأعمّ الأغلب فلذلك جعل اليد أمارةً ودليلاً على الملكيّة، فيكون سبب حجيّتها هو الظنّ الناشئ من الحدس عرفاً.

وأمّا الأمارة؛ فلا شكّ في أنّ منشأها الحسّ والمشاهدة، فهي من حيث الكشف أقوى من طريقيّة اليد وأقرب من إراءتها، فإذا دار الأمر بينهما ووقع التعارض فلابدّ من تقديم الثاني؛ لقضاء العرف أيضاً بذلك فهكذا شرعاً، لكون المفروض أنّ موضوع حكمه وإمضائه هو ما يراه العرف فيلزم رعاية السيرة القائمة سعة وضيقاً، كما لا يخفى.

هذا؛ وأمّا التقريب الّذي ذكره الشيخ ﷺ في وجه التقديم[1]، وملخّصه: أنّه لمّا كان سبب حجيّة اليد ووجه كشفها هو إلحاق مورد الشكّ بما هو الغالب من نشوئه عن الملكيّة وكشفه عنها، فلحصول الظنّ من الغلبة يحكم العقل بإلحاق مورد الشكّ بالغالب، وإذا قامت الأمارة الّتي مفادها نفي الشكّ فلا يبقى موضوع للحكم المزبور، ولا ينافي ذلك كونها أمارة أيضاً، إذ أماريّتها إنّما تتمّ إذا حصل الظنّ منها، فهي مقيّدة لا مطلقة.

ففيه: أنّ الأمارة لا تثمر من هذه الجهة؛ لقصور دليلها الآمر بالبناء على

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٢١ ـ ٣٢٣.

اليقين ونفيه الشكّ؛ لأنّه إنّما يكون ذلك بلحاظ الآثار الشرعيّة الّتي للشكّ لا غير، كما هو شأن مطلق أدلّة التنزيل.

ولمّا لا أثر شرعيّاً للشكّ الّذي في مورد اليد؛ ضرورة أن الحكم المزبور ولحوق المشكوك بالغالب إنّما هو من جهة حكم العقل، فهذا أثر عقلي محض، فكيف يمكن أن يشمله دليل التعبّد[1] ويرتفع الشكّ من تلك الجهة، فتدبّر!

الكلام في تقديم الإقرار على اليد

الجهة الثالثة: فيما لو اختلطت اليد بالإقرار؛ واعترف ذو اليد بأنّ المال كان سابقاً لغيره فانتقل منه إليه، فهذا له أيضاً صور:

فتارة؛ يقطع بكون اليد هي اليد السابقة وليست متجدّدة، بأن اعترفا بذلك، أو أحرزناه من الخارج.

وأُخرى؛ يعلم بانقلاب اليد والخروج عن تحت يده، بأن أقبضه مالكه الأوّل ثمّ الرجوع إليه ودخوله تحت استيلائه ثانياً.

وثالثة؛ يشكّ في ذلك، فيحتمل أن تكون اليد هي السابقة المعترَف بأنّها أمانيّة أو غصبيّة، وأن تكون غيرها، بل استيلاء جديد.

لا إشكال في أنّ الإقرار مقدّم على جميع الأمارات من حيث هو؛ لما ورد من أنّ «الإنسان أصدق على نفسه»[2] ولذلك لو كان الإقرار على أمر فعلي فيقدّم

---

١) وهذا ما أشرنا إلى سرّه سابقاً من أنّ الشكّ في باب الأمارات قيد عقلي لا شرعي. «منه ﷺ».

٢) وسائل الشيعة: ٢٣/١٨٤ الحديث ٢٩٣٤١ وفيه: «المؤمن» بدل: «الإنسان».

على الأمارة مطلقاً، وإنّما الكلام فيما لو تعلّق بالماضي، بحيث لم يكن بذاته مضاداً مع اليد الفعليّة وغيرها من الأمارات.

فحينئذ أمّا حكم الصورة الأُولى: فالتحقيق سقوط اليد عن الاعتبار؛ لما تقدّم من أنّ أماريّة اليد مقصورة بما إذا لم تعنون بعنوان مضادّ للملكيّة والاستقلال، فهنا إذا كان بالإقرار تتعيّن حالتها السابقة، وأنّها لم تكن مالكيّة، فاستصحاب بقائها على حالها يرفع أثر اليد الّتي هي أمارة الملكيّة، لكون المفروض أنّ اليد بعينها هي القديمة الّتي حالها عُلمت بالإقرار، ولم تكن أمارة، وعدم تجدّدها حتّى يعرضها العنوان الآخر القابل لجعلها أمارة على الملك.

وأمّا الصورة الثانية: وإن كان ظاهر إطلاق كلام المشهور هو سقوط اليد عن الاعتبار فيها أيضاً والأخذ بمقتضى الاستصحاب؛ لإطلاق قولهم بأنّ المال ينتزع من يده ـ أي المقرّ ـ إلّا أنّ القاعدة تقتضي خلافه، كما أشار إليه في «الجواهر»[1] أيضاً، وذلك؛ لفقد شرط الاستصحاب من بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المشكوكة والمتيقّنة، حيث إنّ المفروض تبدّل اليد الأُولى المعنونة بالغصبيّة وغيرها، وتجدّد يد أُخرى غير المعلوم حالها، فحينئذ هذه اليد الجديدة ليست لها حالة سابقة، والّتي كانت لها قد زالت، وأمّا استصحاب بقاء عنوان الغصبيّة على نحو الكليّة لا يثبت اتّصاف اليد الفعليّة بها، لعدم إمكان إثبات مفاد «كان الناقصة» باستصحاب «كان الناقصة»، كما في مثل الكرّ، حيث إنّ استصحاب بقاء الكرّ لا يثبت كون هذا الحوض المشكوك الحال كرّاً إلّا على القول بالأصل المثبت، كما لا يخفى.

---

١) جواهر الكلام: ٤٠/ ٤٥٤.

وأمّا الصورة الثالثة: فالحقّ أنّها ملحقة بالثانية لا الأُولى؛ لأنّ الشكّ في انقلاب الموضوع كالقطع به، إذ لابدّ في الاستصحاب من إحراز بقاء الموضوع واليقين به، وإلّا فلمّا لم يثبت اتّحاد القضيّتين فلا مجرى للاستصحاب، فتأمّل![1]

فالتحقيق: أنّ في هاتين الصورتين أنّ اليد تؤثّر؛ لوجود شرطه، واحتمال الملكيّة والمالكيّة، وفقد الاستصحاب الّذي كان في الأُولى، فأوجب صيرورتها معنونة، فيزول الموضوع، فهي على أماريّتها باقية، وكون اليد السابقة معنونة بضدّ المالكيّة لا ربط له باليد الفعليّة كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ في المقام تبعاً للمشهور أفاد: أنّه إذا اعترف ذو اليد بأنّ يده حادثة وأنّ المال انتقل من غيره إليه، ينتزع من يده وينقلب المدّعي منكراً[2].

فاستشكل عليه صاحب «الكفاية» في «الحاشية» بأنّ اليد ليست أمارة على السبب فلم يحرز بها الانتقال المدّعى، وأمّا الملكيّة فما الوجه في عدم تأثيرها من هذه الجهة أيضاً؟ إذ الإقرار إنّما يوجب الحكم بكون المال ملكاً سابقاً للمقرّ له يقيناً، فعلى المقرّ إثبات الانتقال.

وأمّا إلقاء اليد الّتي هي بنفسها أمارة للمالك، والمفروض عدم المعارض لها من هذه الجهة، وثبوت موضوعها فلا وجه له، فالحكم بالانتزاع لا يوافق القاعدة[3].

---

١) يمكن إحراز بقاء الموضوع بإجراء الأصل فيه أيضاً، وإن أجاب عن ذلك ـ دام ظلّه ـ بأنّه لا مجال له، إذ احتمال التجدّد يمنع أن يقال: إنّ هذه اليد كانت سابقةً على العين، فالآن بقاؤها [ثابت]، ولكنّه بعدُ محلّ تأمّل! مع أنّ ظاهر الأصحاب عدم الاعتناء باليد إذا تبيّن حالها سابقاً مطلقاً. «منه ﷺ».

٢) فرائد الأُصول: ٣/٣٢٢.

٣) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٢٣٧.

ولكنّه مدفوع من جهة أنّه لمّا لا خلاف في أنّ المنكر يقدّم قوله إذا كان موافقاً للأصل الّذي حجّة فعلاً، فقول المشهور في دعوى سبب انقلاب المدّعي منكراً لابدّ أن يكون لصيرورة دعوى المنكر النافية للانتقال موافقة للأصل، وهو عدم حصوله المتوقّف تأثيره فعلاً وحجيّته على بقاء الملك للمنكر، وعدم تملّك ذي اليد المدّعي للانتقال، له، وإلّا ـ أي لو لم يحكم بعدم كون العين الّتي تحت استيلاء المدّعي ملكاً له ـ يلزم أن يكون الأصل بلا أثر، ويلزم منه عدم حجيّته فعلاً، إذ الحجّة الفعليّة، لابدّ لها من الأثر مع قطع النظر عن جهة تقديم القول، والمفروض انحصار الأثر حينئذ ببقاء العين على ملك المنكر، فالجمع بين قول المشهور ومبناه الّذي إجماعي لا يمكن إلّا بما أفتوا به من انتزاع العين من يد مدّعي الانتقال المستلزم بقاءه على ملك منكره، وسقوط اليد الفعليّة عن التأثير رأساً.

الكلام في تقديم الأصل والاستصحاب على اليد

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ هذا المورد أيضاً ممّا يقدّم الأصل على اليد حفظاً للقاعدة الّتي ذكروها من حيث ميزان المنكر والمدّعي، ففي الحقيقة هنا أيضاً ـ كالصورة السابقة من جهة المحذور ـ التزمنا بذلك، وإلّا فمقتضى القاعدة تقديم اليد من حيث الملكيّة الفعليّة ولو لم يثبت بها السبب.

ولذلك نقول هنا وكذلك في الصورة السابقة ـ أي جواز الشهادة على الملكيّة الفعليّة بمقتضى الاستصحاب في مقابل اليد ـ إنّما هما في مورد الخصومة رفعاً للمحذورين المتقدّمين، وإلّا ففي غيرها ـ كما لو لم تكن خصومة، أو لم يسند

ذو اليد الانتقال من المدّعي إلى المال ـ فحينئذ اليد أمارة تامّة للملكيّة تترتّب [عليها] آثار المالكيّة، فيستأذن منه للتصرّف وغيره على صاحبها، فلا يجوز التصرّف في المال بدون إذنه، ولو كان المالك الأوّل ينكر الانتقال، فحينئذ استصحاب عدم الانتقال لا يمنع عن تأثير اليد فعلاً؛ لثبوت موضوعها وعدم صيرورتها معنونة بعنوان غير الملكيّة؛ إذ المفروض احتمال تجدّدها وكونها حادثة، ولم يثبت اتّصافها سابقاً بالغصبيّة والعاديّة، وأصالة عدم الانتقال لا يعنونها بها بعد أن لم يكن لنفسها حالة سابقة، كما لا يخفى.

ومن الموارد الّتي أيضاً يقدّم الأصل فيها على اليد وتلقى[1] عن الأماريّة؛ هو ما إذا لم يكن ما [هو] تحت اليد في حدّ ذاته قابلاً لتعلّق الصحّة والفساد به، بل يكون الأصل فيه الفساد.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ الأيادي الواردة على الأموال إنّما هي كثيراً ما مستحدثة ناشئة من انتقالها من الغير إلى ذي اليد الفعلي بأحد النواقل.

ثمّ إنّ المال المنتقل تارة؛ يكون ممّا يمكن اتّصاف عنوان المعاملة المنطبق عليه الصحّة والفساد، بحيث يكون في حدّ ذاته قابلاً لطروّ كلا العنوانين عليه، وهذا كأكثر الأموال الّتي يقع عليها عنوان البيع ونحوه، ولذلك لو شكّ فيهما يبنى على الصحّة على مقتضى الأصل الّذي يجري في الأعمال، كما سنحرّره إن شاء الله.

وأُخرى؛ ليس كذلك، أي لم يكن الشيء بعنوانه الأوّلي تقع عليه المعاملة،

---

١) كذا، والأنسب: وتسقط.

بل يكون معنوناً بعنوان عرضي، كالوقف ونحوه، فيطرأ عليه عنوان النقل والانتقال، فحينئذ لمّا كان مال الوقف من حيث نفسه ليس قابلاً لأن يتّصف [مع] عنوان النقل الّذي ينطبق عليه كالبيع إلّا بالفساد، وإنّما يتّصف [معه] بالصحّة حيثما طرأ عليه أحد العناوين المجوّزة لبيعه كعنوان الخراب، فهو من حيث طبعه الأوّلي لا يتّصف إلّا بالفساد، ولذلك لو بيع شيء من الوقف وشكّ في صحّته من جهة انطباق أحد العناوين المجوّزة له عليه وعدمه، لا تجري أصالة الصحّة هنا؛ لما سيجيء من أنّ مورد جريانها إنّما يكون إذا أُحرز عنوان العمل في حدّ نفسه وشكّ في صحّته وفساده من جهة خلل ونقص فيه.

وأمّا لو شكّ في أصله ولم يحرز نفس العنوان، كما لو لم نعلم أنّ الشخص الّذي يقوم ويركع، في مقام الإتيان بالصلاة أو يعمل غيرها، أو شكّ في أنّ الشخص الّذي يصدر عنه صورة الوضوء، في مقام التوضّؤ أو يلعب بالماء، وغير ذلك ممّا شُكّ في أصل تحقّق العنوان ليست أصالة الصحّة حينئذ جارية حتّى يحرز بها العنوان، بل المرجع حينئذ أصالة عدم طروّ العنوان العرضي المشكوك فيه. فهكذا في المقام؛ إذا كان الشكّ في صحّة البيع وفساده من جهة الشكّ في انطباق أحد العناوين على المبيع وعدمه، فأصالة الصحّة لا تثمر شيئاً؛ لعدم إحراز العنوان الّذي تتوقّف عليه الصحّة، بل تنتهي النوبة إلى أصل آخر الّذي ليس استصحاب عدم طروّ ذاك العنوان وعدم حدوث وصف الخراب ـ مثلاً ـ فحينئذ قاعدة اليد أيضاً لا تؤثّر شيئاً، إذ اليد أيضاً تُعنون قهراً، لأنّ موضوع القاعدة إنّما يتحقّق إذا كانت العين الّتي تحت الاستيلاء من حيث طبعها الأوّلي قابلة لصيرورتها ملكاً وعدمه.

وأمّا لو كانت من حيث طبعها الأصلي غير مقتضية له، بل لابدّ وأن يعنون بعنوان خاصّ كما في مال الوقف، ففي مثله لابدّ من إحراز الموضوع، ولمّا لا يمكن ذلك بنفس اليد، بل لابدّ له من أمارة (دليل) خارجيّة والمفروض فقدها، بل الاستصحاب الّذي هو حجّة شرعيّة يقتضي خلافه [فلا يبقى مجال لجريان قاعدة اليد].

وبعبارة أُخرى: اليد لمّا ليست ملزوماتها بحجّة، بل غايتها إثبات اللوازم والآثار، فموضوعها ـ وهو الاحتمال والقابليّة المزبورة ـ لابدّ وأن يكون محرزاً بنفسه من الخارج، والاستصحاب المزبور يرفع الاحتمال، فلا يبقى شكّ بعد حتّى يكون موضوعاً له، بل يثبت عدمه، فلا مجال لجريان القاعدة، كما لا يخفى.

فتلخّص من ذلك كلّه: أنّه يقدّم الاستصحاب على اليد في موارد ثلاثة:

أحدها: ما لو كان مستند الشهادة الفعليّة الاستصحاب، فيجوز للشاهد الإشهاد في مقام فصل الخصومة، ولو كان في قباله يد؛ لما عرفت من المحذور لو لا ذلك، ولزوم انحصار البيّنة بالموارد النادرة جدّاً.

ثانيها: ما لو أقرّ ذواليد عند الخصومة بنقل المال من المدّعى عليه، فهنا أيضاً يقدّم الاستصحاب على اليد؛ نظراً إلى أنّها لمّا لا يثبت بها السبب ويكون الأصل مع المدّعي، فلابدّ من تقديم قوله، فحينئذ لو لم تلق اليد يلزم تقديم قوله على أصل بلا أثر، ففي الحقيقة مرجعه إلى التقديم بلا وجه، كما تقدّم، وهذا خلاف الإجماع.

ثالثها: ما إذا كان بناء أصل ما في اليد على عدم قابليّته للملكيّة ولم يصحّ تملّكه والاستيلاء عليه كذلك إلّا بالعرض، فتأمّل جيّداً!

الكلام في قاعدة التجاوز

الثاني: ممّا شكّ في كونه أمارةً أو أصلاً تعبّديّاً، أصالة الصحّة في عمل نفسه وهي الجامع بين قاعدة التجاوز والفراغ، لا إشكال ظاهراً في كون بناء الأصحاب على تقديمهما على الاستصحاب مطلقاً، وإنّما الخلاف في وجهه.

فقد يتوهّم كون الوجه فيه الحكومة، وذلك لما ورد في ذيل بعض أخبار الباب من أنّه حين يتوضّأ أذكر [منه حين يشكّ][1]، فيستكشف من هذا التعليل؛ كون اعتبار هذا الأصل من باب الأماريّة، حيث إنّ المراد به لمّا كان الشخص حين الاشتغال بعمل مشتملٍ على شرائط أو أجزاء [بصدد] تكميله ورعاية أجزائه وشرطه والإتيان [به كاملاً]، والغالب يكون على ذلك، بحيث لو شكّ في نقص عمل بعد الفراغ منه من جهة هذه الغلبة يظنّ بعدمه وإتيان المشكوك فيه، نظير الغلبة الّتي أشرنا إليها في اليد، فالشارع هنا أيضاً أمضى هذا الظنّ واعتبره، فيرجع ذلك إلى تتميم كشفه.

هذا؛ ولكنّه لو كان الدليل منحصراً بهذا الخبر كاد يمكن استظهار هذا المعنى، مع أنّه ليس كذلك، بل أكثرها يستفاد منه كونها حجّةً تعبّدياً، كما يدلّ عليه مثل قوله عليه السلام: «شكّك ليس بشيء»[2] فإنّه ليس في مقام إلقاء الشكّ، بل مع حفظه وفي ظرف وجوده يحكم بعدم ترتيب الأثر عليه، وهذا يأباه معنى الأماريّة؛ لما تقدّم من أنّها إنّما تثبت إذا كان لسان الدليل تتميم جهة إراءة شيء وإلقاء احتمال

---

١) وسائل الشيعة: ١/٤٧١ الحديث ١٢٤٩، وما بين المعقوفتين أثبتناه من وسائل الشيعة.

٢) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ الحديث ١٠٥٢٤.

خلاف الواقع، والشكّ بنفسه لا يصلح لذلك بالضرورة، لكون الطرفين ـ أي الموافقة والمخالفة ـ بالنسبة إليه على السويّة.

وبالجملة؛ فهذا النحو من التعبير ظاهر في الأصليّة، فهو يصير قرينة على كون الوجه المذكور في الذيل حكمة لا علّة، ولو سلّمنا عدم صلاحيّته لها؛ فلا أقلّ من التعارض بين الظهورين: التعليل ولسان سائر الأخبار، إيراث الشكّ، وقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل حينئذ ترتيب آثار الأصل على الحجّة المشكوكة، كما لا يخفى.

وقد يذكر وجه آخر للحكومة، توضيحه: أنّ قضيّة مثل جملة: «فشكّك ليس بشيء»[1] نفي الشكّ ورفع هذا العنوان تشريعاً، فحينئذ كلّ ما يكون له من الآثار الشرعيّة يرتفع؛ ومنها صيرورته يقيناً لكونه موضوعاً للاستصحاب، فهو ـ أي دليل أصالة الصحّة ـ بمدلوله اللفظي ناظر إلى نفي موضوع دليل الآخر، نظير «لا سهو» أو «لا شكّ» في الأُوليين؛ الرافع لموضوع «إذا شككت فابن على الأكثر»[2].

وبالجملة؛ [مقتضى] الاستصحاب يكون إثبات الحكم في ظرف الشكّ وجعل المشكوك هو المتيقّن، وقاعدة التجاوز والفراغ هذا الموضوع ونفي الشكّ أصلاً، فتصيران قهراً مقدّمتين وحاكمتين على الاستصحاب، وأنت خبير بأنّه كمال الفرق بين جملة: «إذا شككت فابن على اليقين»[3]، وقوله: «لا تنقض

---

(١) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ الحديث ١٠٥٢٤.

٢) وسائل الشيعة: ٨/٢١٢ الحديث ١٠٤٥١ و٢١٣ الحديث ١٠٤٥٣، مع اختلاف يسير.

٣) وسائل الشيعة: ٨/٢١٢ الحديث ١٠٤٥٢.

اليقين بالشكّ»[1]، والمقايسة بباب الشكّ إنّما تتمّ لو كان دليل الاستصحاب من قبيل الأوّل، بأن يكون الشكّ قيداً وشرطاً للحكم، فحينئذ إذا كان لسان دليل الآخر نفيه، فيرتفع الشكّ الّذي بمنزلة الموضوع للدليل.

وأمّا مثل الثانية الّتي عبارة عن عدم جعل الشكّ مانعاً عن العمل وعدم رفع اليد به عن اليقين، فهذا بعينه نظير: إذا شككت في شيء فشكّك ليس بشكّ ـ مثلاً ـ حيث إنّ معناه عدم الاعتناء به؛ غايته أنّه ينفي الأثر عنه مطلقاً، والأوّل إنّما ينفي بلحاظ الأثر، فكلّ منهما مشترك مفاداً من حيث رفع مانعيّة الشكّ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، إذاً فتأمّل فيها بالدقّة، فهذا الوجه أيضاً لا يتمّ.

فالتحقيق: كون الوجه في التقديم هو التخصيص ولو كانت النسبة بينها والاستصحاب عموماً من وجه، وذلك لأنّه وإن كان كلّ منهما أصلاً تعبّدياً، إلّا أنّ الأصحاب لمّا رأوا أنّه في موارد القاعدتين كثيراً ما يجيء الاستصحاب لكون الشكّ إمّا في إتيان الجزء أو الشرط، ففي موارد التعارض لو قدّم الاستصحاب يلزم تخصيصهما بالموارد النادرة جدّاً، بخلاف تقديمهما فموارده كثيرة، فلذلك بنوا على تقديمهما، فلا تغفل!

الكلام في مفاد الأخبار

إذا ظهر وجه التقديم؛ فينبغي الآن البحث في مفاد الأصل ـ أي القاعدتين ـ وما يستظهر من أخبار الباب، فلابدّ من التكلّم في مقامات:

الأوّل: أنّه هل المستفاد من الأخبار قاعدتان أو واحدة؟ ولابدّ أن يعلم

---

(١) وسائل الشيعة: ٢١٦/٨ الحديث ١٠٤٦٢، وفيه: «ولا ينقض اليقين».

مقدّمة أنّه قد يتعلّق الشكّ بوجود شيء وأنّه هل أُتي به أم لا وأُخرى: يكون متعلّقه اتّصاف الشيء بالصحّة، بأن يكون نفس الوصف متعلّقاً له، وقد يكون متعلّقه تحقّقه لأمر مفروغ الوجود.

فهذه صور ثلاث للشكّ والأُخريين وإن كانتا مصداقاً واحدة، إذ كلّ منهما يكون الشكّ فيه، في ثبوت شيء لشيء، إلّا أنّهما يختلفان من حيث اللحاظ والتصوّر، ولا خفاء في أنّ الأمر الواحد يمكن انتزاع مفاهيم متعدّدة منه.

وبالجملة؛ ففي الثانية نفس الوصف على نحو مفاد «كان التامّة» يلاحظ متعلّقاً للشكّ كالأوّل الّذي يكون الوجود كذلك متعلّقاً له، وفي الثالثة الوصف على نحو «كان الناقصة» ـ أي ثبوت شيء لآخر ـ يلاحظ متعلّقاً له.

فعلى هذا؛ الجمع بين الأُوليين لفظاً ولحاظاً لا خفاء في أنّه أمكن؛ لكون المفروض أنّ الشكّ في كليهما يتعلّق بنفس الثبوت، إلّا أنّ في أحدهما العرضي والآخر غيره، وإنّما الإشكال في الثالثة والأُولى، فإنّهما لمّا كانا أمرين متباينين، حيث إنّ الأُولى معنى تصوّري والأخيرة تصديقي، فلا يمكن لحاظهما واحداً.

وبعبارة أُخرى: في أحدهما الوجود مشكوك فيه، وفي الآخر نسبة الشيء مشكوك فيها، فهما ذاتاً مختلفان، فلا مجال للحاظ أنفسهما واحداً، كما في مثل: «إذا شككت في شيءٍ» فيراد منه الشكّ في وجود الشيء وثبوت شيء لآخر، وكذلك لا جامع لهما قريباً حتّى يقعا تحت لحاظ واحد ببركته، إذ لا يتصوّر جامع بين «كان التامّة والناقصة» بالوجدان، فلا يمكن إثبات حكم واحد لهما بإنشاء واحد، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك؛ فظهر أنّ استفادة كلا الأمرين ـ أي حكم الشكّ في نفس

وجود شيء أو ثبوت صحّته بعد إحراز وجوده ـ لا يمكن من كلّ واحد من الأخبار؛ لجريان مناط استعمال لفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، فحينئذ لابدّ من النظر في الأخبار أنّ أيّاً منهما يستفاد منها.

فنقول: لا إشكال في كون بعض منها ظاهراً في الأوّل، مثل رواية زرارة الواردة في حكم أجزاء الصلاة، وهي قوله عليه السلام حيث سئل: رجل شكّ في الأذان وهو في الإقامة؟ فقال عليه السلام: «يمضي»[1] .. إلى آخره، فإنّها ظاهرة في الشكّ في نفس تلك الأجزاء، وأمثاله كثيرة.

وبعض منها ظاهرة في الثانية، كما في الموثّقة الّتي مضمونها: «أنّه إذا شككت في ما مضى فأمضه كما هو»[2] حيث إنّ هذه العبارة ظاهرة في أنّ أصل وجود الشيء مفروغ منه وإنّما الشكّ تعلّق بكيفيّته، فيحكم عليه السلام بالبناء على تحقّقه كما هو، أي ما له من الكيفيّة المعتبرة له، وهكذا الرواية الأُخرى: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فأمضه كما هو»[3].

فحاصل ما يظهر منهما بعد تعارض جملتي الصدر وهما: «إذا شككت في ما مضى» وقوله: «فأمضه» حيث إنّ الظاهر من الموصول نفس وجود الشيء، ومن الضمير لأمضه وصف الموجود فارغاً من الوجود وتأييد جملة: «كما هو» للجملة الأخيرة هو عدم الاعتناء بالشكّ في تحقّق الوصف والبناء على الصحّة، لما سمعت من أنّ الظاهر من هذه الجملة إثبات الهوهويّة الّتي هي معنى تصديقي

---

١) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ الحديث ١٠٥٢٤.

٢) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ الحديث ١٠٥٢٦.

٣) وسائل الشيعة: ١/٤٧١ الحديث ١٢٤٨، ولم ترد فيه: «كما هو».

يباين الشكّ في الوجود الّذي هو المعنى التصوّري، فيصير المعنى: أنّه كلّما شكّ في اتّصاف الشيء فيبنى على كونه كما هو، ولابدّ أن يوجد عليه.

هذا ما يستفاد من مجموع الحديثين صدراً وذيلاً، بل هما ونحوهما آبٍ عن المعنى الأوّل، فحينئذ أيّ وجه لإرجاع تمام الأخبار إلى معنى واحد، وعدم حمل كلّ طائفةٍ منها على بيان قاعدة غير الأُخرى، حيثما تقف عليهما قريباً؟ فتدبّر! ولا تحتاج حينئذ على الحمل الّذي التزمه الشيخ ﷺ[1] ولا شاهد عليه.

المقام الثاني: أنّه لا خفاء في أنّ الأخبار الّتي استظهرنا كونها راجعة إلى الشكّ في وجود الشيء لابدّ في مثل قوله ﷺ: «إذا خرجت من شيء»[2] وكذلك غيره [من] كلّ ما كان لسانه الفراغ والخروج عن المشكوك فيه، [من] حمل الخروج عنه، والضمير إلى المحلّ لا نفسه، حيث إنّ المفروض الشكّ في أصل وجوده.

وأمّا فيما حملناها على بيان الشكّ في الوصف فيبقى على ظاهره، فمعنى «كلّ ما مضى من صلاتك»[3].. إلى آخره و «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى»[4].. إلى آخره، أي ما تحقّق ووجد فشككت في وصفه وصحّته فابن على تحقّق الوصف وثبوت الكيفيّة المعتبرة، فحينئذ تظهر ثمرة بين المعنيين، حيث إنّ على الأوّل لا يصدق الخروج إلّا بالدخول في الغير لتوقّف فوات المحلّ عليه، فمن شكّ في الإتيان بالتشهّد مثلاً، الخروج عن محلّه لا يصدق إلّا بالدخول في الركوع

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٣٢ و ٣٣٤.
٢) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ الحديث ١٠٥٢٤.
٣) وسائل الشيعة: ١/٤٧١ الحديث ١٢٤٨.
٤) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ الحديث ١٠٥٢٦.

بعده؛ لأنّه ما لم يدخل فيه؛ محلّه بعد باق، بخلاف الثاني.

ضرورة أنّ الخروج عن المشكوك فيه ـ وهو وصف الصحّة للأمر الموجود ـ يصدق بالفراغ عن الموصوف ولو لم يدخل في غيره، مثلاً إذا شكّ في اتّصاف الفاتحة بعد قراءتها بالتوالي وعدمه فالمضيّ وكذلك الخروج عنه يصدق حينئذ ولو لم يدخل بعد في الركوع، حيث إنّه يصدق مضيّ القراءة فلابدّ من إمضائها كما يعتبر شرعاً وقوعه عليه، وهذا هو مفاد الحديث، لما عرفت من أنّ صدره وإن كان ظاهراً في وجود الشيء ـ أي كلّ موجود مضىٰ نفسه ـ ولكنّه بقرينة ذيله لابدّ من كون المراد من متعلّق الشكّ اتّصافه بشرط أو شطر.

وبالجملة؛ لا خفاء في أنّ المضيّ والخروج عن المشكوك فيه مختلف بحسب المتعلّق، ففيما أُضيفا إلى وجود الشيء على نحو مفاد «كان التامّة» يتوقّف صدقهما على الخروج عن محلّ المشكوك فيه، فحينئذ يصدق الدخول في الغير الّذي [هو] في جملة من الطائفة الأُولى.

وأمّا لو أُضيفا إلى صفة الموجود فلا يتوقّفان إلّا على تحقّقه والفراغ منه، فعند ذلك نقول: إنّ الثاني هو مفاد قاعدة الفراغ والأوّل قاعدة التجاوز، ومناط الافتراق بينهما هو هذا، أي بحسب اختلاف لسان الأخبار لا من جهة كون مورد أحدهما في أثناء العمل والآخر بعد الفراغ منه، لأنّه ربّما يكون بعد الفراغ صدق قاعدة التجاوز أيضاً.

ولذلك نقول: إنّ ما استدلّ به صاحب «الكفاية» من الروايتين في «الحاشية» وجعلهما تأييداً لما ذهب إليه من التفكيك بين القاعدتين إحداهما

قوله عليه السلام: «كلّ ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض»[١]، والأُخرى؛ في رواية زرارة قوله عليه السلام: «فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه»[٢].. إلى آخره[٣]، لا ينفع بالنسبة إلى ما نحن فيه، بل مساقهما مساق الطائفة الأُولى الّتي هي في مقام بيان حكم الشكّ في أصل وجود الشيء، لعدم اشتمالها على الخصوصيّة الّتي ذكرناها حتّى يستفاد الشكّ في الكيفيّة.

والحاصل: ليس الفارق بين القاعدتين هو كون إحداهما جارية بعد الفراغ عن العمل والأُخرى في أثنائه؛ لفقد الدليل عليه كذلك، والتفكيك بين الأخبار من هذه الجهة لا وجه له، بل المناط كلّه ـ حسبما يستفاد من الروايات ـ أنّهما لمّا كانا لضرب قاعدتين لا يمكن الجمع بينهما في إنشاء واحد، فكلّ ما كان منها لبيان الشكّ في أصل الوجود فهي قاعدة، وكلّ ما كان لبيان حكم الشكّ في الصفة والصحّة فهي قاعدة أُخرى، وسمّ كلّاً منهما ما شئت، لعدم المشاحّة في الاصطلاح.

الكلام في تعميم قاعدة التجاوز

الثالث: في موارد جريان القاعدة الأُولى، وأنّ الشكّ في الوجود يجري فيه أصل الصحّة مطلقاً، أو هي مختصّة بباب الصلاة.

لا إشكال في أنّ صدر الحديثين ـ أي رواية زرارة المفصّلة في بيان أجزاء

---

١) وسائل الشيعة: ٨/٢٤٦ الحديث ١٠٥٥١.

٢) وسائل الشيعة: ١/٤٦٩ الحديث ١٢٤٣.

٣) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٢٤٠ و٢٤١.

الصلاة كلّ واحد منها[١]، وكذلك الرواية الأُخرى لابن جابر[٢] ـ ظاهر في اختصاصها بباب الصلاة ، لكون السؤال عنها والجواب كذلك. وإنّما الكلام في أنّ ذيلهما المشتمل على جملة يستفاد منها ضرب القاعدة، هل يستظهر منها التعميم أولا يستظهر؟ فقد يمنع عنه؛ نظراً إلى أنّ التعميم مستند إلى إطلاق الذيل الّذي يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة، وهو ممنوع؛ لوجود القدر المتيقّن الّذي يدلّ عليه السؤال، فالجواب لا محالة ناظر إليه، ولا أقلّ من منعه عن انعقاد الظهور للذيل في الكليّة بالنسبة إلى جميع الأبواب، فتختصّ بباب الصلاة.

وأنت خبير بأنّه لو سلّمنا ذلك بالنسبة إلى الأُولى، لكنّه ممنوع جدّاً بالنسبة إلى الثانية، حيث إنّ دلالتها على العموم لوجود لفظة «الكلّ» فيها.

وإن أُجيب عن ذلك أيضاً بأنّ لفظة «الكلّ» لمّا كانت سعة وضيقاً تابعة لما يضاف إليه، والمفروض أنّ المضاف إليه هو لفظة «الشيء» الّذي لا عموم و[لا] إطلاق له إلّا بالنسبة إلى باب الصلاة، لما عرفت من أنّ عمومه ببركة مقدّمات الحكمة، ومع وجود القدر المتيقّن لامجال لها.

ولكنّه مدفوع ـ حسبما أوضحناه في بحث العامّ والخاصّ ـ بأنّ لفظة «الكلّ» هي بنفسها من قبيل (بمنزلة) مقدّمات الحكمة، وهي لا تجري إذا صدر اللفظ به، لكونها لإثبات العموم والإطلاق المستغنى عنهما؛ لوجود اللفظ الدالّ عليهما بالوضع، فحينئذ القدر المتيقّن في مقام التخاطب كيف يضرّ، بل دلالة «الكلّ» تابعة للشيء المضاف إليه سعة وضيقاً إذا كان مقيّداً لفظاً فهو كسائر

---

١) وسائل الشيعة: ٦/٢٩٥ الحديث ٨٠٠٨.

٢) وسائل الشيعة: ٦/٣١٧ الحديث ٨٠٧١.

الألفاظ، فتارة يرد «الكلّ» على لفظة الإنسان مجرّداً، وأُخرى عليه مقيّداً، فحينئذ دلالة «الكلّ» تابعة لهما، فلا يمكن القول بأنّ اللفظ في صورة تجرّده أيضاً يؤخذ بالقدر المتيقّن منه ويصير مانعاً عن إفادة «الكلّ» العموم.

ولو كان في البين السؤال؛ كما إذا سئل عن إكرام الإنسان العالم فأجاب: أكرم كلّ إنسان؛ فهنا الظاهر من القضيّة الكليّة هو العموم لا خصوص الإنسان العادل، لكون الأمر حين تجرّد المدخول عن القيد بالعكس، فهو تابع للفظة «الكلّ» لعدم الحاجة حينئذ في استفادة الإطلاق بمقدّمات الحكمة، حتّى يضرّ القدر المتيقّن ويمنع عنه، بل لمّا كان اللفظ المجرّد الموضوع للماهيّة لا بشرط، واردة عليه لفظة «الكلّ» فما يصلح لأن تنطبق عليه تلك الماهيّة فهو يعمّه ويكشف كونها كذلك موضوعاً للحكم، بحيث لولاه تحتاج إلى مقدّمات الحكمة، فمع ذلك كيف يكون محلّاً لها؟!.

وبالجملة؛ مع وجود ما يدلّ وضعاً على الإطلاق والعموم لا موقع لمقدّمات الحكمة، فلو كان اللفظ المشتمل عليه غير مقيّد، فالماهيّة المجرّدة عن الإطلاق والتقييد معروضة له، فالقدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يمنع عن العموم.

نعم؛ لو كان هو بحيث يوجب انصراف اللفظ إليه فيصير من قبيل التقييد اللفظي المانع عن انعقاد الظهور الموجب لإلقاء تجرّد الماهيّة المدخول عليها لفظ العام، مثل «الكلّ»، فحينئذ لمّا يصير كالقيود اللفظيّة المضيّق لدائرة المدخول، فيتمّ ما ذكر، وإنكار العموم له مجال، وأمّا لو لم يبلغ القدر المتيقّن بهذا الحدّ، بل كان من قبيل اللا اقتضاء بالنسبة إلى التعميم، فليس قابلاً لمنع العموم اللفظي، كما لا يخفى.

هذا؛ مضافاً إلى أنّه نمنع التقييد حتّى بالنسبة إلى الرواية الأُولى المستفاد العموم من إطلاقها، حيث إنّ ظاهر ذيلها في غاية القوّة أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان الضابطة وضرب القاعدة الكليّة وتطبيقها على المورد الّذي هو من أحد المصاديق، وإلى ورود بعض الروايات في خصوص باب الوضوء، قد أشرنا إليها، وأبطلنا كونها دالّة على قاعدة الفراغ، وبعبارة أُخرى: على بيان حكم وصف الصحّة.

فالتحقيق: هو تعميم قاعدة التجاوز بالنسبة إلى جميع الأبواب كما عليه الشيخ قدس سره وغيره من الأساطين[1].

الكلام في قاعدة الفراغ

المقام الرابع: قد خرج عن القاعدة الكليّة الطهارات الثلاث، وأطبقوا على عدم جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى أجزائها، وأنّه مادام فيها فشكّ يجب الإتيان به، ولكنّه يقع الإشكال في كون بعض الأخبار صريحاً في خصوص باب الوضوء كالروايتين المتقدّمتين[2]، وكذلك رواية ابن أبي يعفور[3] فقد طبّق الإمام عليه السلام القاعدة الكليّة على الوضوء والشكّ فيه، فكيف يمكن إخراجها؟، إذ يلزم تخصيص المورد الّذي مستهجن جدّاً.

أمّا صاحب «الكفاية» فقد تفصّىٰ عنه بإنكار كون هذه الروايات لبيان

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٣٩ و ٣٤٠، كشف الغطاء: ٢٧٨.

٢) راجع! الصفحة: ٢٥٧، من هذا الكتاب.

٣) وسائل الشيعة: ١/٤٦٩ الحديث ١٢٤٤.

قاعدة التجاوز، بل هو لذكر قاعدة الفراغ على التقريب المتقدّم، و [قاعدة] الفراغ الّذي محلّها بعد العمل تجري فيها، فهي بالنسبة إلى القاعدة الأُولى تخصّص، ولا يحتاج إلى مخرج[١]، ولكنّه؛ قد عرفت النظر في كلامه وأنّه ليس ما أفاد ﷺ ميزاناً.

وأمّا الشيخ ﷺ فأجاب عنه بكون الطهارات الثلاث لمّا كانت آثارها واحدة بسيطة، فهي بما لها من الأجزاء تعدّ أمراً واحداً، ولا يعتبر التعدّد والغيريّة بالنسبة إليها، فمادام شاغلاً كأنّه مشتغل بأمر بسيط، فلذلك؛ الشكّ في أثنائها مطلقاً شكّ في المحلّ، ولا يحتسب الجزء التالي بالنسبة إلى ما قبله دخولاً في الغير، بل ذلك إنّما يصدق بعد الفراغ من الوضوء وغيره من الطهارات، فيصير خروجها من باب التخصّص الحكمي[٢].

وفيه: أنّ ذلك لو كان ملاكاً للوحدة (للبساطة) والتركيب، ليجري هذا الكلام في أكثر المركّبات الّتي منها الصلاة.

فالتحقيق في دفعه أن يقال إنّ ببركة الأدلّة الخاصّة من أخبارها والإجماعات في المسألة لمّا يستكشف كون الخروج والمضيّ عن العمل في الوضوء ونحوه يتوقّف على الفراغ منه رأساً، فلابدّ من تقييد لفظة «الغير» بالنسبة إليه بالجزء الأخير منها مع حفظ ظهور لفظة «الشيء» في الأجزاء، وكذلك مرجع الضمير في غيره من إرجاعه إلى غير المشكوك فيه، أي الجزء الآخر، لا إرجاعه إلى نفس الوضوء بتمامه، فيراد غير الوضوء كما قد يتوهّم، بل إبقاؤهما على

---

١) كفاية الأُصول: ٤٣٣، حاشية فرائد الأُصول: ٢٤٠.

٢) فرائد الأُصول: ٣/٣٣٦ ـ ٣٣٨.

ظاهرهما، إلّا أنّه يقيّد الغير الظاهر في المتّصل بالمشكوك بآخر الأجزاء، لا الدخول فيه، أي في أوّل الجزء، بل آخره المساوق لتماميّة العمل والفراغ منه.

وبالجملة، لفظة «الغير» الّذي مطلق يشمل كلّ واحد من الأجزاء التالية، فيقيّد بالأخير، وأعلى مراتبه المساوق للفراغ من العمل.

وهذا نظير التقييد الّذي التزمه الشيخ ﷺ في آية النبأ[1]، حيث أورد عليها أنّها بالنسبة إلى موردها مخصّصة؛ لكون موردها من الموضوعات الخارجة الّتي يحتاج ثبوتها إلى البيّنة، ولا يثبت بخبر الواحد.

فأجاب عنه بتقييد الآية ومفادها بضمّ عدل آخر إلى المخبر الواحد العادل[2].

هذا؛ ولكن يمكن تقوية مقالة الشيخ ﷺ وترجيحها على ما قلنا من جهة أنّ الأمر لمّا كان دائراً بين التقييد والتخصيص ولو كان حكماً، فلا يبعد أن يكون الثاني أولىٰ إبقاءً للظهور، ولكن لا من باب استكشاف البساطة من وحدة الأثر كما أفاده، بل من جهة قيام الأدلّة الخاصّة المخرجة له عن الكليّة يستكشف كون الوضوء بل غيره من الطهارات، لو تمّ الإجماع فيها أيضاً، أنّ أجزاءها في نظر الشارع كالعدم ولا تُعدّ متعدّدات، فإذا أُضيف الشيء إلى مثل الوضوء، فالمراد به مجموع هذه الغسلات، والمراد بغيره غير ذلك المجموع، وهو غيره من الأفعال، فتدبّر!

---

١) الحجرات (٤٩): ٦.

٢) فرائد الأُصول: ١/٢٧١.

الكلام في ثمرة الفرق بين القاعدتين

ثمّ إنّه قد يشكل في المقام[١] من جهة نفي الثمرة بين القاعدتين وأنّ مرجعهما إلى واحد، حيث إنّ الشكّ في الصحّة والفساد كليّاً يكون منشأهما فقد شرطٍ أو جزءٍ، وقاعدة التجاوز الّتي مفادها إثبات المشكوك فيه ترفع الشكّ من الجهتين لترتّبهما على الأمرين، كما لا يخفى.

وهو مدفوع من [جهة] ترتّب آثار متعدّدة عليها، فإنّه في مثل الشكّ في المانع بل بعض ما لا يعدّ أمراً وجوديّاً، بل من توابع الموجود كالموالاة والترتيب وغيرهما لا موقع لقاعدة التجاوز، فينحصر الأمر بقاعدة الفراغ.

ولا بأس بالإشارة إلى أحد الموارد الّتي تظهر الثمرة فيه من جهة التفكيك بين القاعدتين وهو: أنّه إذا أتمّ المسافر صلاةً ثمّ شكّ في أنّه قصد الإقامة قبله، أو لا، مع أنّه يعلم أيضاً أنّه عدل عن قصده بعد صلاته، ولمّا كان أصل المسألة هو أنّ القاصد للإقامة لو أتمّ إحدى الرباعيّات؛ فحينئذ ما دام لم يصدق عليه عنوان المسافر ثانياً يتعيّن عليه التمام، والعدول لا يؤثّر شيئاً.

فعلى هذا؛ يدور أمره بين تأثير هذا العدول وعدمه، مضافاً إلى الشكّ في صحّة صلاته، فقاعدة التجاوز الّتي مفادها إثبات الإقامة قبل الصلاة والبناء عليها؛ لمّا لا تثبت عدم تأثير العدول الواقع بعد الصلاة، بل غايتها إثباتها وتقدّمها على الصلاة من جهة تصحيحها لا مطلقاً، والشكّ في أثر مستند إلى وقوع القصد

---

١) قد أشار إليه بعض المحشّين إشكالاً ودفعاً مفصّلاً، فراجع وتأمّل! «منه ﷺ».

قبل الصلاة وعدمه، فاستصحاب[١] عدمه قبله يجري، ولا يحتاج إلى إثبات تأخّره عنها حتّى يقال: إنّه يثبت.

ضرورة؛ أنّه يكفي في مؤثّريّة العدول عدم تحقّق القصد قبل الصلاة، فحينئذ يقع التعارض بين القاعدة والاستصحاب، حيث إنّه نعلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع، لأنّ الصلاة إن تمّت صحّتها، فلا يمكن أن يكون العدول مؤثّراً؛ لتوقّفه على عدم وقوع الرباعيّة قبله، وإن أثّر العدول فتبطل الصلاة قطعاً؛ لأنّ صحّتها موقوفة على وقوع القصد قبلها، فتتمّ المعارضة فيسقط كلاهما، فحينئذ إن بنينا على كون مفاد القاعدتين واحداً وعدم كون الفراغ أصلاً برأسه ـ كما يراه الشيخ ﷺ ـ فلا أصل غير قاعدة الاشتغال.

وأمّا على التعدّد؛ فلمّا تجري قاعدة التجاوز، لكون الشكّ في الوجود سبباً للشكّ في الصحّة، فموضوعها ـ وهو تحقّق القصد للإقامة ـ مقدّم رتبةً على قاعدة الفراغ قهراً، فهي تجري أوّلاً وتسقط بالمعارضة، فتصل النوبة إلى قاعدة الفراغ الّتي موضوعها الشكّ في الصحّة، فهي تجري بلا مزاحم، فيحكم بصحّة الصلاة

---

١) لا يمكن ورود الإشكال على التقريب الّذي ذكرنا، فالأولى حسبما أفاده ـ دام ظلّه ـ أن يقال: استصحاب عدم وقوع الصلاة بين القصد والعدول يعارض القاعدة المذكورة، فيجعل المستصحب ذلك، حيث إنّ الوارد في الدليل عدم التأثير للعدول الواقع بعد قراءة صلاة تامّة، فلابدّ من إحراز عدمها حتّى يؤثّر العدول، واستصحاب عدم قصد الإقامة لا يثبت ذلك.

وبالجملة؛ فمقتضى القاعدة هو صحّة الصلاة وعدم لزوم القضاء لها والإتمام في الصلاة الأخيرة، ومقتضى هذا الاستصحاب بطلانها ووجوب قضائها والقصر في الصلاة البعديّة، وهذان الأمران وإن لم يستلزم كلّ منهما الآخر إلّا أنّه لمّا نعلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع، فيلزم المخالفة العمليّة، فيقع التعارض بينهما. «منه ﷺ».

وعدم لزوم الإعادة والقضاء، هذا بالنسبة إلى نفسها.

وأمّا بالنسبة إلى الصلوات اللاحقة، وأنّه هل يقصّر فيها أو يتمّ؟ فعلى مقتضى استصحاب بقاء الإقامة وقصدها يلزم القصر، حيث إنّ هذا الأصل أوّلاً لمّا كان محكوماً بالنسبة إلى الاستصحاب الجاري في الصلاة الموجب لتأثير العدول، فلم يكن مجال لجريانه، والآن المفروض ارتفاع هذا المانع.

وبالجملة؛ نشكّ في بقاء الإقامة لاحتمال زواله بالعدول، فيكون شكّاً في مانعيّة المورد، فبعد سقوط الأصل الحاكم للمعارضة يستصحب المحكوم بلا إشكال.

وأيضاً؛ من الثمرات أنّه بناءاً على تعدّد القاعدتين ففيما إذا فرغ من الصلاة وسلّم ثمّ شكّ في أنّه تشهّد أم لا؟ فحينئذ إمّا أن يشتغل بالتعقيب، أولا يشتغل بشيء، بل يسكت، وهكذا بعد الفراغ من الوضوء لو شكّ في نقض شيء منه، مع عدم اشتغاله بشيء، فبناءاً على اتّحاد القاعدتين؛ فلا يثبت صحّة العمل شيء، إذ قاعدة التجاوز ـ حسبما أشرنا إليها ـ يعتبر في جريانها التجاوز عن المحلّ الّذي لا يصدق إلّا بالدخول في الغير، وإلّا فبعدُ المحلّ باقٍ حتّى يحصل شيء من القواطع من السكوت الطويل وغيره المفني للمحلّ الذكري أيضاً، فيجب الرجوع والإتيان بالمشكوك فيه أو استيناف العمل فيما لا يمكن التجزئة، حيث إنّه لا مجال لأن يحسب السكوت أو الجلوس غيراً، إذ الظاهر منه هو الأمر الوجودي.

مضافاً إلى أنّه لو يصدق الغير بهما فلابدّ من الالتزام به، لو تحقّق السكوت في أثناء العمل أيضاً.

وأمّا بناءاً على ما حقّقنا من التفكيك بينهما وأنّ مجرى قاعدة الفراغ هو حيثما يرى الشخص نفسه فارغاً من الشيء وصدق المضيّ عن العمل، فلا مانع حينئذ ـ ولو لم يشتغل بعمل ـ من إجراء أصالة الصحّة، لصدق العنوانين، فتأمّل!

ومنها: ما لو علم إجمالاً في الركعة الأخيرة بفوت سجدة منها أو الركعة السابقة ودخل في التشهّد، فحينئذ؛ إن قلنا بانحصار القاعدة بالتجاوز وعدم التعدّد؛ فلمّا كان شرط جريانها بالنسبة إلى كلّ واحد من السجدتين في الأُولى والأخيرة المشكوكة تفصيلاً موجوداً، فتتعارض القاعدتان؛ للعلم الإجمالي بمخالفة إحداهما للواقع، فالعلم الإجمالي يتنجّز، فيجب الرجوع والإتيان بسجدة في الركعة الّتي بيده، وقضاء السجدة السابقة المحتمل فوتها أيضاً بعد الصلاة.

وإن قلنا بأنّ الفراغ قاعدة مستقلّة فحينئذ لمّا يكون بالنسبة إلى أحد الطرفين أصل مثبت، وهو استصحاب عدم الإتيان بالسجدة الأُولى الّذي كان محكوماً [بالإتيان] بالنسبة إلى قاعدة التجاوز فينحلّ العلم وتجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى السجدة من الركعة [الّتي هي] باليد، لصدق المضيّ بالدخول في التشهّد، وأمّا عدم جريانها بالنسبة إلى السجدة السابقة فلأنّ شأن القاعدتين ليس إثبات الصحّة والكمال الواقعي، بل الظاهر من قوله عليه السلام «فأمضه كما هو»[1] أنّه ابنِ على تحقّق الوظيفة الفعليّة.

ومن المعلوم؛ أنّ من جهة نقص السجدة في الركعة السابقة لا يتوجّه شيء بالوضيفة الفعليّة من حيث الصحّة والفساد ظاهراً، بل كلّما يتوجّه من جهة نقصها عن هذه الركعة فليس مقتضي جريانها في السجدة السابقة موجوداً، فلابدّ من

---

١) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ الحديث ١٠٥٢٦.

الرجوع إلى أصل آخر بالنسبة إلى الأُولى الّذي قد عرفت أنّه ليس إلّا استصحاب العدم الموجب لانحلال العلم فتجري قاعدة [التجاوز] بالنسبة إلى الأخيرة لوجود شرطها مع المقتضي، ثمّ يجب قضاء سجدة بعد الصلاة، فتأمّل! فإنّه أوّلاً: تخصيص الوجه المزبور بقاعدة الفراغ وعدم اشتراطه في التجاوز متوقّف على أن يكون أثر آخر له غير إثبات الصحّة، كما في المقام من نفيها قضاء السجدة الأُولى، وعدم ترتّب مثله على الفراغ. وثانياً؛ على تماميّة الاستصحاب المزبور حتّى ينحلّ العلم به، مع أنّها مشكل، حيث إنّه لا يثبت القضاء ولو لم نقل بكونها بالأمر الجديد لتغيّر الموضوع، فحينئذ الأصل بالنسبة إلى ذاك الطرف أيضاً نافٍ لأصالة البراءة عن القضاء.

الكلام في أقسام الشروط

المقام الخامس: في أنّه هل الشكّ في الشرط حكمه حكم الشكّ في الجزء مطلقاً حتّى فيما لو كان شرطاً لتمام العمل بحيث يعتبر تحقّقه معه إلى الفراغ منه أم لا؟

والتحقيق التفصيل، والصور المتصوّرة في الاعتبار ثلاث: حيث إنّه تارة تعتبر الشرطيّة بالنسبة إلى أجزاء المركّب بجملتها بحيث ينحلّ إلى اعتبار الشرطيّة (الشروط) بالنسبة إلى كلّ جزء، وهذا هو الشرط المقارن.

وأُخرى؛ يكون الأخذ زماناً متقدّماً على المشروط، وهذا على قسمين: فقد يعتبر التقدّم على كلّ واحد من الأجزاء على نحو الاستغراق، وقد يعتبر تقديمه على الجزء الأوّل فقط المقدّم على سائر الأجزاء.

ولازم الاعتبار الأوّل ـ كما يكون كذلك على الظاهر في مثل الساتر والقبلة والطهارة، بناءاً على كونها هي المعتبر، لا الوضوء الّذي هو الفعل المحصّل له ـ هو أنّه إذا حدث الشكّ في الأثناء عُدِم جريان القاعدتين، كما يكون كذلك لازم الثاني، إلّا أنّ الفرق بينهما واقعاً من حيث الجعل هو أنّه بارتفاع الشرط في الأثناء يزول بالنسبة إلى المجموع، بحيث إنّه ولو أمكن تحصيله في الأثناء، مع ذلك لا يثمر شيئاً، بمعنى أنّه لا يكفي بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، بل يلزم الاستيناف، إذ المفروض اعتبار شرطيّة الواحدة بالنسبة إلى المجموع واعتبرت ارتباطيّتها كذلك. وهذا بخلاف الثاني؛ فإنّه لو لم يكن ضدّ الشرط قاطعاً، فحينئذ لو زال في الأثناء وأمكن تحصيله بلا لزوم حدوث مانع كالفعل الكثير، يجب تحصيله ثمّ البناء على ما مضى، ولذلك أوجبوه في المبطون والمسلوس الّذي أمكن له ذلك في الوضوء.

وهذا؛ بناءاً على كون الشرط نفس هذا الفعل، وأمّا في القسم الأخير فلا يلزم من فقد الشرط في الأثناء شيء، إذ المفروض أنّ المشروط في الحقيقة هو الجزء الأوّل الّذي أُتي به مشتملاً على الشرط، وغيره مشروط به، فإذا حصل الأوّل فقد حصل الشرط والمشروط مطلقاً إن قلنا بأنّ اعتبار الشرطيّة كذلك. وإن قلنا بأنّ الشرط لتمام الأجزاء إلّا أنّ اعتباره على نحو التقدّم على الجزء الأوّل؛ فحينئذ لا فرق بين الصورتين من هذه الجهة، بل على كلّ تقدير يجب الاستيناف، إلّا أنّ في الأُولى لو كان أمكن تحصيل الشرط في الأثناء لبقيّة الأجزاء؛ فقد الشرط لا يضرّ بالأجزاء المأتيّ بها، إذ المفروض أنّه ليست المقارنة شرطاً؛ لعدم إمكان اعتباره إلّا متقدّماً كالوضوء، فتأمّل!

وبالجملة؛ هذه الجهات ممّا لا إشكال فيها، وإنّما الكلام فيما مثّل به شيخنا ﷺ من الظهر والعصر، فقال: إنّ الحكم بإتيان الظهر ببركة قاعدة التجاوز لو حدث الشكّ في أثناء العصر إنّما هو من جهة حصول الترتيب فقط، لا من جهة وجوده في نفسه واقعاً، وبالنسبة إليه قاعدة الاشتغال محكّمة[١].

وفيه: أنّه وإن كان مقتضى دليل الترتيب كلّاً في جميع الموارد ذلك، أي يستفاد منه توقّف امتثال الأخير بإتيان المتقدّم أوّلاً ولا عكس، فلا يتوقّف حصول الامتثال بالنسبة إلى الأوّل [على] الإتيان بالثاني أيضاً، أي ما يعتبر تأخيره في غير الارتباطيّات، بل بالنسبة إلى ما يعتبر تقدّمه لوحظت [فيه] الظرفيّة فقط، ولذلك يمكن التفكيك بين الأمرين من حيث الدليل، فيحكم بإتيان المتقدّم من حيث حصول الشرط المتأخّر، ويجب إتيان الأوّل بعد الفراغ عمّا اعتبر مؤخّراً.

هذا ما تقتضيه القاعدة، ولكن في المقام مقتضى ظاهر الدليل البناء على وجود المتقدّم من حيث نفسه أيضاً، لأنّ الظاهر من سؤال الراوي هو ذلك، حيث يقول: رجل دخل في الإقامة وشكّ في الأذان[٢] .. إلى آخره، لا خصوص الترتيب، فإنّ غرضه استعلام إدراك ثواب الأذان مع الشكّ المزبور وعدمه، وكذلك بالنسبة إلى سائر الفقرات استعلام الوظيفة من حيث أداء التكليف في المترتّبات إذا فات محلّها الذُكري، فحينئذ لو لم يكن البناء على الإتيان والأمر بالمضيّ، من حيث وجود نفسه أيضاً لكان يلزم على الإمام ﷺ بيان أنّ ذلك من

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٤٠.

٢) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ الحديث ١٠٥٢٤.

جهة حصول الترتيب، وأمّا من حيث نفسه يجب الإتيان به بعد الفراغ من الجزء المتأخّر ولا يلزم منه شيء، سواء احتمل فوات الترتيب الّذي حسب الفرض حكم بعدم الاعتناء به، والبناء على حصوله [وعدمه]، خصوصاً بالنسبة إلى الأذان والإقامة اللذين لا ارتباط بينهما.

فالحاصل: أنّه لا ينبغي الإشكال في كون وجهة السؤال والجواب في رواية زرارة[1] وغيرها إلى نفس الوجود المترتّب عليه لا جهة الترتيب بينه والمتأخّر، ولا أقلّ من جهة ترك الاستفصال تعمّ الجهتين، فحينئذ لا مجال لتخصيص الحكم بجهة واحدة، فكذلك في مثال الظهر والعصر لابدّ من القول بأنّ قاعدة الفراغ أو التجاوز في الثاني تثبت الأمرين من الترتيب، ووجود نفس الظهر لا التفصيل بينهما، وتجعل المقام من موارد التفكيك بين الأحكام الظاهريّة في الأُصول.

أقول: إثبات كون جهة السؤال هي نفس الموضوع والأجزاء المتقدّمة لا حيثيّة الترتيب لا يخلو من إشكال، مضافاً إلى أنّه يلزم من ذلك صيرورة القاعدة أمارة، حيث إنّ إثبات الملزوم من شأنها، وإن أجاب عن ذلك ـ دام ظلّه ـ بأنّه يمكن أن يكون ذلك حكماً تعبّدياً من الشارع في خصوص المورد، كما أنّ إثبات كلا الأمرين ـ أي وجود الجزء السابق بنفسه، وحصول الترتيب ببركة جواب واحد مثل: «فامض» أو «شكّك ليس بشيء» ـ لا يخلو عن التأمّل، إلّا أن يقال: إنّ للموضوع الواحد أثرين شرعاً، فإذا بني على وجوده فيترتّب عليهما قهراً، فحينئذ لابدّ أن يقال بمثله في الشروط المقارنة أيضاً، حيث إنّه لا فرق بين القسمين من هذه الجهة، فتأمّل!

---

١) راجع: الصفحة ٢٥٤ من هذا الكتاب.

الكلام في الضابط للقاعدتين

المقام السادس: في المراد من التجاوز والفراغ والضابط للخروج عن الشيء والدخول في الغير.

قد عرفت في صدر البحث أنّ المراد من التجاوز عن الشيء لابدّ وأن يكون التجاوز عن محلّه، بخلاف الفراغ؛ فبالنسبة إليه، المضيّ عن نفس المشكوك. وأمّا المراد من الشيء الّذي يضاف الخروج إليه؛ فلا إشكال أنّ الشيء بالنسبة إلى أجزاء كلّ مركّب لا يصدق عرفاً إلّا أن يكون هو في حدّ نفسه يُعدّ أمراً مستقلّاً في الجملة، ففي مثل الكلمات للآيات في القراءة لا يصدق عليها أنّها شيء، بحيث يصحّ أن يضاف الخروج عن الشيء إليها كالتلفّظ بالمبتدأ بلا ذكر خبره، أو الموصوف بدون الصفة.

نعم؛ لا يبعد صدقه على الآيات من القراءة؛ لأنّها وإن كانت لا يعتبر لها أيضاً وجودات مستقلّة إلّا أنّها ليست بمثابة لا تصحّ هذه الإضافة إليها، بخلاف الكلمات الّتي وجوداتها تبعيّة محضة، كما لا يخفى.

وأمّا المراد من الغير الّذي أُضيف الدخول إليه؛ فالظاهر منه ما يكون سنخاً لما خرج عنه، فلا يصحّ إطلاقه على كلّ من أجزاء الصلاة حتّى مقدّمات الأفعال؛ كالهويّ للسجود، والنهوض للقيام، بل الخروج عن كلّ فعل منها والدخول في غيره إنّما يصدق إذا كان المدخول عليه يُعدّ فعلاً في حدّ نفسه، كالركوع، والسجود، والقيام ونحوها، ولا ينافي ذلك عموم لفظ الشيء وإطلاق الغير، حيث إنّ ما ذكرنا مقتضى الهيئة التركيبيّة واعتبار إضافة كلّ من اللفظين إلى الآخر، ومساعدة الفهم العرفي له.

وأمّا بالنسبة إلى قاعدة الفراغ ومحلّ جريانها فهي دائرة مدار صدق المُضيّ عن الشيء والشكّ في صحّته، بحيث يصحّ إضافة الصحّة إلى نفسه، ولم يكن في هذا العنوان تبعاً محضاً، وقد استثني عمّا ذكرنا بعض الموارد للنصّ، والتفصيل في محلّه.

الكلام في عدم جريان القاعدة ومواردها

ثمّ إنّ ذلك كلّه؛ فيما إذا أُحرز عنوان الفعل المركّب بنفسه وشكّ في بعض أجزائه ذاتاً أو وصفاً، وأمّا لو لم يحرز ذلك وشكّ في أصل تحقّق العنوان؛ كما لو دخل في الصلاة وشكّ في أنّه قصد الظهر أو العصر، فحينئذ لا مجرى للقاعدتين أصلاً، لأنّه لو كان ما يجب عليه عصراً ـ مثلاً ـ فشكّ في أنّه نواها أو نوى صلاة الظهر، فقاعدة التجاوز لا تثبت كونها معنونة بالعصر؛ لكونها لازماً عقليّاً له، وهي مثبَتها ليست بحجّة بالضرورة، كما يكون كذلك لو شكّ في أصل النيّة، فحينئذ أيضاً لمّا لم يحرز أصل عنوان الصلاة فلا مجرى للقاعدة، إذ المفروض أنّها لا تثبت العنوان، ففي أمثال هذه المقامات لا مجال لإحدى القاعدتين، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً! والتفصيل في الفقه.

وأيضاً: لا إشكال في أنّ القاعدتين إنّما تجريان إذا كان المحلّ يترتّب عليه أثر شرعيّ، ففيما لم يكن كذلك وليس المورد المحكوم بالوجود ببركتهما ذا الأثر، بأن لم يكن على فرض وجوده واقعاً مسقطاً للأمر المتوجّه إليه، فلا مجال لهما.

ضرورة أنّ التنزيلات الشرعيّة رفعاً ووضعاً متوقّفة عليها، أي الآثار من بقاء التكليف وثبوته أو سقوطه، فحينئذ في الموارد الّتي يعلم إجمالاً في مثل

الصلاة بفوت أحد أجزائها المردّد بين كونه ركناً أو غيره، كما لو شكّ في الركعة الأخيرة حال الاشتغال بالتشهّد بفوت سجدة منها أو ركوع إحدى الركعات السابقة، فلا مجرى لقاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدة الأخيرة، حتّى يقال: إنّها تعارض القاعدة الجارية في الركوع فتتساقطان، للعلم الإجمالي بمخالفة إحداهما للواقع.

وذلك؛ لأنّه بعد أن كان الشكّ بالنسبة إلى الركوع الّذي يتوقّف ترتّب الأثر على السجدة الأخيرة على إحرازه يرفع الشكّ عن السجدة، فلا يبقى محلّ للقاعدة بالنسبة إليها.

وأمّا إيجابه لرفع الشكّ عنه فلأنّ أمر السجدة حينئذ دائر بين قطعين، فإمّا أن يُؤتىٰ بالركوع فالأمر بها يقيناً باقٍ، وإن كان لم يؤت به فلا أمر بالنسبة إليها يقيناً، فهي في نفسها لا شكّ فيها من حيث مسقطيّتها للحصّة من الأمر بالمجموع المركّب المتوجّه إليها، بل إمّا مقطوع بقاؤه لو وجد الركوع، أو مقطوعٌ سقوطه لولم يوجد، فالأمر بها على تقديرٍ ذوالأثر، وعلى تقديرٍ لا أثر له، وإنّما يكون مجرى للقاعدة الّتي مفادها «إبن على الوجود» إذا ثبت أنّ وجودها واقعاً يوجب سقوط الأمر بها فيترتّب ذلك على وجوده المشكوك أيضاً، ولا ريب أنّ ذلك إنّما يثبت إذا أُحرز وجود الركوع واقعاً.

وبالجملة، لا خفاء في الفرق بين ما كان طرف العلم الإجمالي فوت غير الركن، كما لو علم إجمالاً بفوت إحدى السجدتين من الركعة الّتي بيده والمتقدّمة عليها، وبين ما نحن فيه، حيث إنّ هناك لمّا لا يتوقّف امتثال الأخيرة على وجود الأُولى، بحيث تكون السجدة الأخيرة بدون الأُولى بلا أثر، بل ولو لم يؤت بها

واقعاً؛ أمر الثانية باقٍ، ووجودها أيضاً مسقط له، فلا ترتّب في البين من جهة أصلاً، فحينئذ لمّا يكون مقتضى جريان القاعدة بالنسبة إلى كلتيهما محقّقاً فتجري، إذاً لا مانع في البين أيضاً فتقع المعارضة. وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ الأثر الواقعي على وجود غير الركن متوقّف على تحقّقه، وإلّا فلمّا تصير الصلاة باطلة فيرتفع موضوع الأثر بالنسبة إلى غير الركن بالضرورة.

لا يقال: إنّ ببركة إجراء القاعدة في الركن المحرزة لوجوده يثبت الموضوع لغير الركن إذا لم يكن المانع عنه إلّا فساد الصلاة، وهي تثبت صحّتها، كما لا يخفى.

لأنّا نقول: إنّ ذلك يتمّ لو كان الأثر المترتّب على وجود غير الركن وهي السجدة الواحدة ـ مثلاً ـ أعمّ من وجود الركن واقعاً، أو ظاهراً حتّى يؤثّر الوجود الظاهري للركن، وهذا يستحيل حيث إنّه لا يعقل أن يكون الأمر الواقعي المتعلّق بغير الركن أعمّ من أن يكون الركن محرزاً واقعاً أو ظاهراً، إذ الأمر الظاهري مأخوذ في موضوعه الشكّ، والواقعي يرد على الذات المطلقة فهما متضادّان، فلا يمكن أن يكون أحدهما مأخوذاً في الآخر.

والمفروض؛ أنّه ليس لنا إلّا أمر واقعي واحد تعلّق بمجموع أجزاء الصلاة وأخذ كلّ جزء في موضوع الحصّة من الأمر المتعلّق بالآخر لا يمكن إلّا بوجوده الواقعي ركناً كان أو غيره، وإلّا يلزم أن تكون تلك الحصص من الأمر شاملة لرتبة الشكّ بنفسه[1].

---

١) بمعنى أنّه لو قيل بأنّ الأمر بغير الركن وتأثيره أعمّ من الصلاة الصحيحة واقعاً وظاهراً،

إن قلت: إنّ الوجود الّذي يثبت للسجدة بالقاعدة هو الوجود الظاهري لا

➲ بحيث ولو قطع بعدم الصحّة الواقعيّة، فالصحّة الظاهريّة تكفي لتأثير الأجزاء، وتنجّز الأمر بها يلزم أن يشمل الأمر الواقعي بالصلاة وأجزائها لرتبة الشكّ بنفسها، حيث إنّ الأمر الواقعي بالأجزاء في رتبة واحدة فيقع الأمر الظاهري منها أيضاً في رتبة واحدة قهراً، فإن أمكن أن يقع الأمر الواقعي لكلّ جزء في رتبته الظاهريّة لنفسه، فيمكن أن يقع في رتبته الظاهريّة للأجزاء الأُخر أو الصلاة أيضاً وإلّا فلا، فحينئذٍ لا محيص من إن يقال: من أنّ الموضوع لوجوب كلّ جزء أعمّ من أن يكون في الصلاة الصحيحة واقعاً، أو ظاهراً من الالتزام بأحد الأمرين من شمول الأمر الواقعي لمرتبة الشكّ بنفسه أو يلتزم بأنّ لكلّ جزء، ولذات الصلاة أمران واقعيّان أحدهما الواقف عليها والآخر يتعدّى إلى مرتبة الحكم الظاهري، وكلاهما باطلان بالضرورة، فالأدلّة الحاكمة كقاعدة التجاوز وغيرها ليست موسّعة لدائرة الواقع حقيقة، بل هي توسعة تنزيليّة، إلّا فيما كان الموضوع والأمر مباينا لما في مسألة العدالة الظاهريّة للإمام الموضوع للصحّة الواقعيّة لصلاة المأموم، ولو كان في المقام كذلك، فإذا فرضنا أنّه ترك غير الركن وأبطل عمله، ثمّ انكشف بطلان الصلاة واقعاً لفقد الركن فيها، يلزم الحكم باستحقاقه العقاب؛ لما هو مقتضى الموضوع الأعمّ، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

فعلى هذا؛ إن قلت: يلزم عدم جريان القاعدة أصلاً بالنسبة إلى غير الركن، ولو كان مشكوكاً بدويّاً فيما شكّ أوّلاً في الركن أيضاً. بمعنى أنّه لا يبقى محلّ لجريان القاعدة في غير الركن؛ إذ بإجراء القاعدة أوّلاً في الركن لا يثبت إلّا الصحّة الظاهريّة للصلاة، كما لا يخفى.

قلت: الفرق بين المقامين واضح، حيث إنّه في هذه الصورة موضوع القاعدة بالنسبة إلى غير الركن على تقديرٍ موجود، فيجري كذلك. بمعنى: أنّه لسان الدليل بالنسبة إليه يكون «ابن على وجود السجدة» على تقدير الإتيان بالركن والصحّة الواقعيّة للصلاة، لكون المفروض فقد العلم الإجمالي واحتمال الصحّة الواقعيّة، وعدم الملازمة بين وجود غير الركن وعدم الركن، بل يحتمل واقعاً وجود كليهما فهنا الصحّة ليست ممحّضة للظاهريّة، بل يحتمل الواقعيّة ولمّا تثبتها القاعدة الجارية أوّلاً بالنسبة إلى الركن فيتحقّق الموضوع لإجرائها بالنسبة إلى غير الركن أيضاً، فهنا يتمّ إثبات الموضوع الظاهري لحكم ظاهري آخر، فتأمّل جيّداً ولا تغفل! «منه ﷺ».

الواقعي، لأنّ الأمر بالبناء ظاهري فيكفي في ما يترتّب عليه وجودها أيضاً الثبوت الظاهري، ولا إشكال في أنّ القاعدة كما تنطبق عليها كذلك تنطبق على الركوع، فيثبت هو أيضاً، فالترتّب والمترتّب عليه يتحقّق، غايته أنّهما ظاهريّان، فالمانع عن انطباق القاعدة على السجدة يرتفع لكونها ظاهريّة أيضاً.

قلت: إنّ جريان الحكم الظاهري موقوف على الشكّ بالنسبة إلى الواقع، والمفروض أنّه مفقود، إذ القطع الوجداني المزبور بأحد الأمرين بعد باقٍ، ولا يزول بإجراء القاعدة، فمع ذلك كيف يتصوّر الموضوع للحكم الظاهري؟.

فالحاصل: أنّ في مورد الدوران المزبور لمّا كان شرط جريان القاعدة بالنسبة إلى غير الركن مفقوداً، فلا تنطبق القاعدة عليه، ويصير انطباقها عليه بلا معارض، وأمّا بالنسبة إليه فلابدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه سائر القواعد.

نعم؛ فيما لو لم يكن الطرف الآخر ركناً كما في المثال المتقدّم فحينئذ مقتضى الجريان بالنسبة إلى كلا الطرفين موجود لما عرفت من فقد أحد الاحتمالين وهو القطع بعدم الأمر على تقدير لسقوطه تبعاً لفوت الركن المبطل للصلاة في هذه الصورة، بل الأمر بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين ثابت ولو فات الطرف الآخر، وكذلك فيما لو كان الركن هو الطرف المتأخّر، ولم يكن بعد محلّه السهويّ منقضياً، فحينئذ لمّا كان مقتضى القاعدة الرجوع والإتيان به فينحلّ العلم ويتمحّض الشكّ للطرف الآخر فتجري قاعدة التجاوز بالنسبة إليه أيضاً.

هذه غاية ما استفدت من إفاداته ـ دام ظلّه ـ في المقام بعد أن أوردت عليه بعض الإشكالات، ولكنّه بعد في النفس شيء، فتدبّر!

ثمّ قال ـ دام ظلّه ـ: **إن قلت**: فعلى هذا؛ الأصل بالنسبة إلى طرف غير

الركن هو الاستصحاب، فيحكم ببركته بالإتيان به.

قلنا: لا مجرى للاستصحاب أيضاً، حيث إنّ شأنه إثبات الموضوع أو نفيه الّذي يكون في الواقع ذا الأثر على كلّ تقدير، وليس كذلك هنا، لأنّ عدم السجدة اللاحقة إنّما يكون له الأثر لو كان الركوع أُتي به سابقاً، وأمّا لو لم يؤت به كما هو أحد الاحتمالين، فحينئذ لمّا لا أثر للسجدة شرعاً لو أُتي بها فالاستصحاب أيضاً لا يثبت وجوب الإتيان بها.

وبعبارة أُخرى: السجدة إنّما يجب الإتيان بها لو كان الأمر بها باقياً ولم يسقط، وإذا احتملناه، فالطريق الشرعي لا يلزم الإتيان بها، فالمستصحب مالم يحرز الأمر به في الرتبة السابقة على الاستصحاب واقعاً لا يتعلّق الحكم الظاهري به، ومع العلم الإجمالي المزبور لا طريق لإحرازه.

لا يقال: فحينئذ يكون الشكّ في وجوب غير الركن، والتكليف به رأساً مشكوك فيه، فالمرجع البراءة فتعارض القاعدة الجارية في الركن، إذ كلتاهما نافيتان فيبقى العلم الإجمالي على تنجّزه.

لأنّا نقول: إنّ موضوع البراءة إنّما يكون إذا كان شكّ في أصل تعلّق التكليف، لا في بقاء الثابت منه المنجّز المحتمل سقوطه من جهة فقد شرطه، فعند ذلك لا محيص من تحصيل الفراغ، إلّا إذا لم يحرز شرطه وشكّ فيه.

وأمّا إذا أُحرز؛ كما في المقام حيث إنّ ببركة القاعدة المنطبقة على الركن وإثبات تحقّقه بها يثبت شرط بقاء التكليف بالنسبة إلى غيره فيرتفع موضوع أصالة البراءة بالضرورة.

ولا يتوهّم أنّ ذلك يتوقّف على قاعدة الاشتغال، حيث إنّه لا يحتاج إليها

أوّلاً وعدم المقتضي لجريانها من حيث نفسها، إذ موضوع الاشتغال فيما إذا عُلم بالشغل الواقعي وشكّ في الخروج عن عهدته، وهذا هنا مفقود؛ لأنّه بالنسبة إلى ما يكون شاكّاً في الفراغ، أصل الاشتغال غير محرز، وهو بالنسبة إلى الواقع لعدم العلم بالاشتغال الواقعي مع احتمال بطلان الصلاة، وبالنسبة إلى الاشتغال الظاهري الثابت ببركة إجراء قاعدة التجاوز في الركن لا شكّ له بالفراغ، إذ حينئذ يقطع بعدم الفراغ؛ لأنّه لازم العلم الإجمالي والحكم بتحقّق الركن وانطباق الوجود عليه.

وبالجملة؛ كما أنّه لا مجال للاستصحاب ـ لفقد شرطه من جهة أنّ جريانه مضافاً إلى اعتبار وجود كبرى ذات الأثر يتوقّف على الشكّ في الصغرى، وفي المقام وإن كان الأوّل محقّقاً؛ للعلم بوجوب السجدة الواحدة وكونها من الصلاة مثلاً، ولكنّ الثاني مفقود؛ لعدم الشكّ في الإتيان به، بل عدمه مقطوع به؛ لأنّه لازم الحكم بتحقّق إحدى طرفي العلم الإجمالي معيّناً وهو الركن ـ كذلك لقاعدة الاشتغال؛ لأنّ في طرف الشكّ في الفراغ الاشتغال غير محرز، وفي ظرف إحرازه وهو ثبوت صحّة الصلاة للحكم بتحقّق الركن، عدم تحصيل الفراغ؛ لا شكّ فيه.

وأمّا البراءة؛ فقد عرفت أنّه لا مجال لها؛ لأنّ موردها ما إذا كان الشكّ ممحّضاً في أصل التكليف، وفي ما نحن فيه ليس كذلك، بل الشكّ في السقوط مستند إلى فساد الصلاة، فالأمر يدور مداره، والمفروض إثبات نقيضه ببركة انطباق القاعدة على الركن، حيث إنّ منشأ الشكّ سقوطه، وإذا حكم بتحقّقه فيثبت نقيضه وهو الصحّة، ومن آثارها وجوب الإتيان بغير الركن الّذي كان مشكوكاً فيه، وليس هذا بمثبت أيضاً، إذ لم يثبت بها الموضوع، بل ببركة رفع منشأ الشكّ

وارتفاع المانع يجب هو، فهو من الآثار الشرعيّة للصحّة الظاهريّة ولا يتوقّف وجوبه على ثبوت الاشتغال واقعاً، فتأمّل!

الكلام في العلم التفصيلي المتولّد

بقي شيء وهو أنّه قد يقال بأنّ الّذي ذكرناه في وجه عدم انطباق القاعدة على غير الركن من عدم الشكّ بالنسبة إليه، لمّا كان عدم الشكّ هذا والعلم التفصيلي بعدم تحقّقه موافقاً للأمر به، متولّداً من العلم الإجمالي بفوت الركن أو غيره، فهو لا يمكن أن يؤثّر شيئاً.

أمّا تولّده منه فواضح، وأمّا عدم تأثير العلم الحاصل فلأنّه من آثار العلم الإجمالي المزبور ويتوقّف على تنجّزه، فهو يقع في الرتبة المتأخّرة عنه، فكيف يمكن أن يؤثّر؟ فحينئذ هذا العلم حكمه حكم الشكّ.

هذا؛ وأنت خبير بفساده، وذلك لأنّ الّذي أسّسناه في محلّه من أنّ العلم المتولّد لا يعقل أن يؤثّر، فهو إنّما يكون إذا تولّد العلم بالتكليف من العلم الإجمالي بتكليف آخر، وهذا كما في باب الأقلّ والأكثر، حيث إنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ نفسيّاً أو مقدّميّاً يتولّد من العلم الإجمالي بوجوبه أو الأكثر، ويكون العلم التفصيلي بالجامع مسبّباً عن العلم الإجمالي وبينهما الترتّب.

ضرورة أنّ عنوان الوجوب المقدّمي للأجزاء منتزع عن الوجوب النفسي المتعلّق بمجموعها بالأسر، فهذا الطرف من الجامع المعلوم تفصيلاً ليس في رتبة نفس التكليف الأوّل المعلوم بالإجمال، كما لا يخفى.

وأمّا في ما كان في رتبته ولو كان متأخّراً عن موضوع التكليف المعلوم

بالإجمال، فهنا لا يجري عدم التأثير؛ لفقد المناط المزبور.

وهذا كما في ما نحن فيه، حيث إنّ ما يحصل العلم به أوّلاً هو ترك أحد الأمرين من الركن وغيره، والعلم التفصيلي بعدم تحقّق المسقط من ناحية غير الركن وإن كان متأخّراً عن العلم بالترك المزبور، ولكنّ العلم بالتكليف به تفصيلاً الجامع بين كونه من قبل ترك نفسه أو إعادة الصلاة وترك الركن في عرض العلم الإجمالي بوجوب إعادة الصلاة، أو الإتيان بغير الركن.

ضرورة أنّ أحد طرفي العلم التفصيلي ـ وهو فساد غير الركن ـ من قبل بطلان الصلاة في رتبة وجوب الإعادة الّتي أحد طرفي العلم الإجمالي، ولا ترتّب بينهما.

وبالجملة؛ فالعلم التفصيلي ليس متولّداً عن العلم الإجمالي بالتكليف الّذي هو ملاك عدم انحلاله، بل يحصل هو في عرضه، وفي مثله لا محيص من الانحلال، ولا يمكن أن يؤثّر العلم الإجمالي حينئذ، ولذلك نقول: في مثل ما لو علم إجمالاً بفوت الركن في إحدى الصلاتين المرتّبتين، إذا حصل في الحال الّذي اعتبار الترتيب ثابت، إنّ قاعدة التجاوز تجري بالنسبة إلى الأُولى ويجب إعادة الثانية، ولا مجال للقول بالاحتياط فيه أيضاً، وكذلك غيره من المقامات، فتأمّل في المقام! حتّى لا يختلط عليك الأمر.

وأيضاً ممّا لا مجال للتعارض بين القاعدتين فيما لو علم إجمالاً بفوت سجدتين من صلاة مردّداً بين كون كلتيهما من ركعة واحدة أو من ركعتين، فحينئذ العلم الإجمالي ينحلّ، لما عرفت من أنّ التعارض يتوقّف على وجود المقتضي في كلا الطرفين، فهنا بالنسبة إلى أحد الطرفين مفقود، وذلك لأنّ المحتملات في هذه

الصورة المفروضة ثلاثة: إمّا أن تكون كلتاهما من الركعة الأُولىٰ مثلاً، أو من الثانية كذلك أو إحداهما من الأُولى والأُخرى من الثانية.

فعلى كلّ تقديرٍ؛ الثانية من كلّ سجدة إمّا أن لا يؤتىٰ بها، أو أُتي [بها] على خلاف أمرها، إذ على التقدير الأوّل؛ الثانية من الأُولى ما أُتي بها، كما أنّ الثانية لا توافق الأمر بها؛ لفوت الركن وبطلان الصلاة، كما أنّه على التقدير الثاني أيضاً كذلك يكون حال الثانية من الثانية ومن الأُولى، وعلى التقدير الثالث أيضاً، المفروض أنّ الثانية الّتي تحقّقها ذاتاً بعنوانها يتوقّف على الإتيان بها بعد الثانية، لا توجد.

وهذا بخلاف الأُولى بعنوانها الأوّلي؛ ضرورة أنّه على التقدير الثالث أُتي بها موافقة للأمر بها، فهي ليس أمرها دائراً بين أحد الأمرين والقطعين من حيث عدم الوجود أو عدم الأثر، فانطباق القاعدة على السجدة الواحدة من كلّ ركعةٍ المنطبق عليها عنوان الأُولى لا مانع منه، إذ يحتمل وجودهما، وعلى فرضه يقطع بترتّب الأثر عليها، بخلاف الاحتمالين الآخرين، وهما فوتهما من الركعة الأُولى أو الثانية فـ«إبن على الوجود» بالنسبة إلى كلّ منهما لا أثر له، إذ لو كان الثاني من كلّ منهما أمره دائر بين أحد الأمرين فالتعبّد بالنسبة إلى المجموع لا يعقل أيضاً بلحاظ ما في ضمنه، فيتمحّض التعبّد لأحد الاحتمالات الّذي هو سقوط الواحدة عن كلّ ركعة وإتيان الواحدة، فيكون مفاد القاعدة البناء على الإتيان بالواحدة المحتملة في كلّ من ركعتين، ويلزم قضاء السجدتين كلّ منهما لركعة؛ لعدم إحرازهما في الصلاة لا تعبّداً ولا وجداناً، فتأمّل!

وأيضاً: لا مجال لجريان القاعدة رأساً فيما لو شكّ في عدد الركعات،

ودخل في غيرها كما كان في حال التشهّد أو السلام، وشكّ في أنّ الركعة الّتي فرغ منها هي الثالثة أو الرابعة، فلا مجال لأن يقال: إنّه ببركة قاعدة التجاوز يحكم بوقوع الركعة الرابعة للتجاوز عنها والدخول في غيرها، إذ ليس التشهّد جزءً للركعة، حتّى يقال: إنّه بعدُ فيها، فلا يحتاج إلى قاعدة البناء على الأكثر حتّى تجب صلاة الاحتياط، بل بالقاعدة يحكم بإتيانها، فلا موضوع[1] للتدارك حينئذ كما قد يتوهّم.

دفع ذلك: أنّه قد بيّنا سابقاً أنّ قاعدة التجاوز مثبتة ليست بحجّة، وأنّها كالاستصحاب إذا ثبت به الوجود لا يثبت به الإتّصاف، فحينئذ «إبن على وجود الرابعة» لا يثبت به كون التشهّد المأتيّ به هو الأخير وما يؤتى به بعد الرابعة، حتّى يجوز المضيّ عليه، إذ هو يتوقّف على إحراز الرابعيّة والمفروض عدمه.

وبالجملة؛ موقع جريان قاعدة التجاوز إنّما يكون إذا تحقّق شرطها من المجاوزة والدخول في جزء آخر مترتّب شرعاً على المشكوك فيه، ولابدّ من إحراز ذلك من الخارج، ولا يمكن إحرازه من نفس القاعدة؛ لما سمعت فى صدر الباب عند ذكر أنّ عدم جريان الاستصحاب في الركعات إنّما هو مقتضى القاعدة؛ لأنّه استصحاب عدم الثالثة أو الرابعة اللتين هما ذات الركعة، ومفاد «ليس الناقصة» لا يثبت كون ما يأتي به بعده هي المتيقّنة بالرابعة، وأنّها الّتي يؤتىٰ بالتشهّد بعدها.

فهكذا في المقام؛ لمّا لم يثبت ببركة قاعدة التجاوز أو الفراغ كون التشهّد هو

---

١) لا يقال: إنّ إطلاق «إبن على الأكثر» يشمل جميع الأحوال لحكومة قاعدة التجاوز عليه على فرض جريانها بالنسبة إلى هذه الحالة. «منه ﷺ».

ما للرابعة، فلم يحرز كونه جزءً صلاتيّاً أصلاً، وأنّه ما يقع بعد الرابعة وجودة كالعدم، فحينئذ الشكّ في الرابعة شكّ في المحلّ فلا يجوز للمكلّف المضيّ على الصلاة والإتيان بالتشهّد والسلام، لعدم مجوّز له، فلو لم تكن قاعدة لزوم البناء على الأكثر المرخّص للمضيّ كان مقتضىٰ القاعدة بطلان الصلاة ولزوم الإعادة، ولم تثمر قاعدة التجاوز شيئاً، كما لا يخفى.

وأيضاً: من الموارد الّتي قد يقال بجريان القاعدة فيها هو فيما وجبت الصلاة إلى أربع جهات لاشتباه القبلة، فعلم إجمالاً بنقص ركن من إحداها بعد الإتيان بها، فحينئذ قيل: لمّا كانت الصلوات الأربع مقدّمة لما هي الصلاة الواقعيّة الواقعة مع استقبال القبلة، ويشكّ في وقوع النقص في تلك الصلاة، فمقتضى قاعدة التجاوز الحكم بعدمه وكونها تماماً.

وأنت خبير بأنّه يلزم حينئذ القول به فيما لو علم تفصيلاً بنقص إحدى الأربع معيّناً، فإنّه يصدق أيضاً الشكّ في وقوع النقص في الصلاة الكليّة الواقعيّة المردّدة بين كلّ واحد من الأطراف الناقصة، غايته أنّه على نحو الاستصحاب الكلّي المردّد تحقّقه في الفرد المقطوع البقاء فعلاً، ومقطوع الزوال، هكذا نقول هنا: إنّا نشكّ في وقوع النقص في الصلاة الواقعيّة الّتي لو كانت هي المنطبقة على الطرف المعيّن وقوع النقص فيه [كانت]، باطلة قطعاً، ولو كانت على سائر الأطراف، صحيحة قطعاً، فببركة «إبن على الوجود» نحكم بعدم النقص في ذاك الجامع الكلّي.

فالتحقيق: هو أنّه لو جعلنا مركز جريان القاعدة هو العنوان الكلّي، فلا دافع عن هذا الإشكال ويتسجّل النقص، وأمّا إن بنينا على كون متعلّقه هي الأشخاص ـ

كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وحقّقنا من أنّ شأن هذه الأُصول في الموضوعات، كما في الاستصحاب هو تطبيق الكبريات الكليّة على الأفراد المشكوكة ـ فالتنزيل متوجّه إلى الأشخاص لا الجامع، فحينئذ لا يرد النقص ويتمّ أصل المسألة، إذ مقتضى جريان القاعدة بالنسبة إلى كلّ فرد من الصلوات الأربع موجود، لكونها مشكوكة من حيث النقص بخلاف مورد النقص، حيث إنّ أفراده أمرها دائر بين ما علم بنقصها وما علم بتماميّتها بالضرورة.

فعلى التحقيق: لا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة في الصلاة إلى أربع جهات، وغيرها من موارد العلم الإجمالي مثلها؛ لعدم محذور أصلاً من المخالفة العمليّة وغيرها، فتأمّل!

الكلام في مفاد قاعدة التجاوز من حيث العزيمة والرخصة

ولنختم الكلام في بيان مفاد القاعدة من حيث العزيمة والرخصة، وأنّ البناء على الوجود لا يجتمع مع الاحتياط، فلا يجوز أن يؤتىٰ بالمشكوك فيه بعد تجاوز المحلّ وانطباق القاعدة أم يجوز؟

لا ينبغي الإشكال في أنّه يجوز الإتيان بالمشكوك فيه رجاءً، ثمّ يعيد المدخول فيه المرتّب شرعاً على المشكوك فيه رجاءً أيضاً، أي بقصد أنّه لو كان المترتّب عليه لم يؤت به أوّلاً فلم يكن محلّ للإتيان به فالآن يعيده احتمالاً لكونه محلّه الواقعي، بل لا فرق في ذلك بين ما كان المأتيّ به ركناً أو غيره، [كما] لو دخل في السجود وشكّ في الإتيان بالركوع، فحينئذ لا بأس برفع اليد عن السجدة والإتيان بالركوع، ثمّ إعادة السجود حفظاً للترتيب رجاء فيهما، ولا يلزم زيادة،

إذ الانحناء ما لم يقصد به عنوان الركوع والجزئيّة، لم تصدق زيادة الركوع فعلاً، والمفروض فقد الثانية؛ لعدم قصد الجزئيّة المنجّزة وقصدها رجاءً، فتحقّقها دائر مدار الواقع، بحيث لو لم يتحقّق الجزء أوّلاً فالمأتيّ به في ظرف الشكّ يصير جزءً، ولو كان أُتي به، فحينئذ وإن تصر الزيادة واقعاً إلّا أنّه لا يضرّ بالتكليف الفعلي.

وبالجملة؛ الأمر في غير الركن واضح، وإنّما الكلام في الإتيان بعنوان الوظيفة لا بقصد الرجاء.

فقد يتمسّك لكون الحكم عزيمة بأنّه لا محيص من إعادة الجزء المترتّب بعد الإتيان بالمشكوك فيه حفظاً للترتيب، فيلزم الزيادة العمديّة مع عدم الملزم فتبطل الصلاة، فيستكشف من ذلك كون الحكم بالمضيّ عزيمة.

وفيه: أنّ ذلك يتمّ فيما لو كان الأمر المدخول فيه جزءً صلاتيّاً مطلقاً، وأمّا فيما لم يكن كذلك، بل كان المحقّق لعنوان التجاوز أمراً غير الأجزاء، كما لو قام للركعة الثانية أو الثالثة وشكّ في الإتيان بالسجدة الأخيرة ولمّا يدخل في الذكر والقراءة؛ فحينئذ الإتيان بالسجدة المشكوكة لا يستلزم إلّا إعادة القيام، وهو لا يضرّ بشيء، إذ هو في حال القراءة جزء صلاتي لا مطلقاً، كما لا يخفى.

وهكذا فيما لو دخل في السورة وشكّ في القراءة، فبناءاً على كون محقّق التجاوز عنها الدخول في السورة وعلى عدم شمول أدلّة الزيادة على جزء [من] الأجزاء، وكون الفاتحة مع السورة جزءاً واحداً، فحينئذ من إعادة السورة لا يستلزم الزيادة، فعلى هذا ممّا ذكر لا يمكن إثبات الحكم الكلّي.

وقد يستدلّ لذلك من جهة نفس المشكوك فيه، حيث إنّه بمقتضى قاعدة التجاوز الّتي مفادها «إبن على الوجود» يثبت الإتيان به، ثمّ إذا يُؤتىٰ به ثانياً يستلزم الزيادة.

وهذا أيضاً يفيد إذا بنينا على كون عنوان الزيادة أمراً مركّباً من الوجود بعد الوجود، فحينئذ يقال: إنّ أحد الجزءين أُحرز بالأصل والآخر بالتعبّد، فيثبت العنوان، وأمّا بناءاً على كونها أمراً بسيطاً منتزعاً من الوجودين، فحينئذ لا مجال لإحراز العنوان إلّا بالمثبت واستلزام «إبن على الوجود» كون المأتيّ به زيادة، وهذا كما ترى.

الكلام في إثبات الرخصة

وبالجملة؛ فهذه الوجوه لا تثمر شيئاً، فلابدّ من متابعة نفس الأدلّة، والظاهر منها كون الحكم رخصة، حيث إنّه وإن كان لسانها الأمر إلّا أنّها لمّا كانت في مقام توهّم الحظر، إذ لولاها لكان مقتضى حكم العقل والاشتغال اليقيني لزوم الإتيان بالمشكوك فيه، فالشارع رفع هذا اللزوم، فحينئذ ما لم يلزم من الإتيان به محذور خارجي؛ لا بأس به، فتدبّر!

ثمّ إنّ هنا دقيقة لا بأس بالإشارة إليها وهي أنّ بناء الأصحاب إجراء حكم العامد بالنسبة إلى من شكّ في المحلّ العمدي لشيء من أجزاء الصلاة ولم يأت به، وصادف تركه واقعاً، بخلاف ما لو كان في المحلّ السهوي، كما لو قام وشكّ في السجدة الأخيرة، فحينئذ ولو صادف تركها واقعاً فمع ذلك يرتّبون عليه حكم السهو ويطلقون على التارك عنوان الساهي، مع أنّ في كلتا الصورتين مع كون المفروض الالتفات إلى الفوت واحتماله فيصدق العامد مطلقاً.

وسرّ ذلك ووجه الفرق: أنّه لمّا لا إشكال في أنّ الترك مستند إلى سهو نوعاً ثمّ يحصل الشكّ، بحيث منشأه الأوّلي هو، فحينئذ إذا كان أمر شرعيّ، أُلقي الشكّ

وحكم بالبناء على الوجود، فكأنّ الشكّ ما تحقّق والغفلة باقية، بخلاف ما لو لم يكن ترخيص شرعي في البين، بل كانت الوظيفة العقليّة للشكّ ثابتة، فيجب تحصيل الفراغ، فحكم الالتفات باقٍ والعمد صادق بالنسبة إلى الترك، فافهم!.

بقي شيء وهو: أنّه لا شكّ في أنّ مجرى قاعدة التجاوز إنّما يكون فيما إذا يترتّب أثر شرعي على الترك، فحينئذ يكون المجال لـ«ابن على الوجود» وإلّا فلو لم يكن له الأثر من فساد الصلاة كما بالنسبة إلى الأركان أو القضاء، بحيث لو لم تكن القاعدة بمقتضى الاستصحاب كان يلزم، فلا محلّ للقاعدة عند ذلك أصلاً.

فعلى هذا؛ يستشكل في بعض أخبار الباب، كرواية زرارة حيث طبّق الإمام عليه السلام القاعدة على مثل القراءة[1] مع أنّه لا أثر لتركها، فلا محيص عن حملها على جهة سجدة السهو، بناءاً على العمل بالرواية الدالّة على تلك السجدة لمطلق الزيادة والنقيصة، بل يجعل ذلك مؤيّداً لها، لعدم لزوم اللغويّة هنا، فلا تغفل!.

الكلام في أصالة الصحّة، ووجه حجيّتها

ومن الأُصول الّتي تقدّم على الاستصحاب أصالة لصحّة، وإن وقع الخلاف في كونها أصلاً أو أمارة، ويأتي الكلام فيها إن شاء الله.

والكلام فيها من جهات:

الأُولى: في مدركها، ينبغي أن يعلم أوّلاً أنّ هذا الأصل موضوعي لا مجال له بالنسبة إلى الأحكام وليس محرزاً لها، بل هو مختصّ بالموارد الشخصيّة، فإذا اشتبه حالها يبيّنه، فمن ذلك يظهر أنّه لا مجال للتمسّك بعمومات الكتاب وغيره

---

١) وسائل الشيعة: ٨/٢٣٧ الحديث ١٠٥٢٤.

الّتي هي في مقام التشريع [لإثباته]، لأنّه يصير من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

وأمّا سائر الآيات مثل قوله تعالى: ﴿ وَقُولُوا لِلنّاس حُسْناً ﴾[١] ونحوه[٢]، فالإنصاف أنّه لا دلالة لها أيضاً من جهة ما نحن فيه، كما اعترف به جمع[٣]، إذ الظاهر منها أنّه في مقام المحاورة والمعاشرة مع الخلق لابدّ من رعاية الأخلاق قولاً، بأن لا يكذبّهم ولا يقبّحهم، وعملاً، من حيث عدم ترتيب آثار السوء على أقوالهم وأعمالهم، وهكذا الآية الأُخرى الناهية عن ظنّ السوء[٤]، فإنّ النسبة بين عدم سوء الظنّ والحكم بالصحّة بمعنى ترتيب الآثار على القول والفعل؛ عموم من وجه، ولا ملازمة بينهما أصلاً.

وأمّا الأخبار الخاصّة[٥]؛ فهي أيضاً مضافاً إلى قصورها دلالة في نفسها، معارضة بمثلها، بل ما هي أقوى وأظهر منها، فلا محيص من الجمع بينهما بحمل الأُولىٰ على المماشاة مع الناس قولاً وحسن العشرة، وعدم ردعهم عمّا يرىٰ منهم من الأعمال مادام يمكن حملها على الوجه الحسن وحفظ الظاهر، والثانية على رعاية الاحتياط في أعمال نفسه وعدم ترتيب آثار الصحّة الواقعيّة على عمل حتّى يظهر وجهه.

وبالجملة؛ ما تقتضيه ذات الفعل يُبقيها عليه، كما لو رأى أحداً يشرب الخمر

---

١) البقرة (٢): ٨٣.

(٢) الإسراء (١٧): ٥٣.

٣) فرائد الأُصول: ٣/٣٤٥ و ٣٤٦، حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٢٤٣.

٤) الحجرات (٤٩): ١٢.

٥) وسائل الشيعة: ١٢/١٤٥ الحديث ١٥٨٩٥، و٢٣١ الحديث ١٦١٦٥، و٢٩٥ الحديث ١٦٣٤٣، و٣٠٢ الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، و ١٥/٢١٦ الحديث ٢٠٣١١.

ويحتمل أن يكون مضطرّاً إليه فليس على غيره أن يتكلّم معه بالسوء، بل ولا ينهاه، وأمّا لو كان يراه سابقاً عادلاً فلا يترتّب عليه آثار العدالة بعد ويبقى الفعل من هذه الجهة على آثاره الذاتيّة ففي مقام ترتّب الآثار العمليّة يحترز حتّى يتبيّن الحال، ولا يعتمد على الظاهر مطلقاً.

فعلى هذا؛ ينحصر الدليل بالسيرة القطعيّة من أهل الشريعة وبناء العقلاء، وأولى منهما المناط الّذي يستفاد من تعليل اعتبار اليد بقوله عليه السلام: «لولاه لما قام للمسلمين ...»[1].

ضرورة أنّه لولا إجراء أصالة الصحّة في أعمال الناس والاعتماد عليها لاختلّ النظام جدّاً، كما لا يخفى.

الجهة الثانية: في موارد جريانها، لا إشكال أوّلاً في أنّه لا فرق في هذا الأصل بين أن يكون في أثناء العمل الصادر عن الغير أو خارجه، عند الأصحاب، بل يجرونها مطلقاً، بحيث يستكشف من ذلك كون موردها أعمّ، فمن ذلك يتبيّن وجه عدم جريانها في فعل الشخص بنفسه، وينحصر بالنسبة إليه في قاعدة الفراغ المختصّة بالفراغ من العمل، فتأمّل[2]!.

ثمّ إنّه بالنسبة إلى فعل الغير هل المراد بالصحّة هي الواقعيّة أو الصحّة عند الفاعل؟ الظاهر الأُولى، وذلك لما عرفت أنّ عمدة الوجه في حجيّتها مسألة اختلال النظام، ومن المعلوم أنّه لا يرتفع هذا المحذور إلّا بها، حيث إنّه لمّا لا

---

١) وسائل الشيعة: ٢٧/٢٩٢ الحديث ٣٣٧٨٠، نقله بالمضمون.

٢) بناءاً على جريانها في جميع الأبواب عبادة كانت أم معاملة، كما أشار إليه بعض كالمحشّي الآشتياني في مطاوي كلماته في المقام (بحر الفوائد: ٢٣٣)، فراجع وتفحّص! «منه عليه السلام».

اشكال في أنّ الصحّة الفاعليّة لا تثمر بالنسبة إلى آثار العمل للغير إذا لم توافق معها في المبنىٰ، بل لابدّ من إحراز الصحّة عند نفسه، وما يعتبر فيها حتّى يتمّ موضوع الأثر له، فحينئذ؛ مع هذه الاختلافات الكثيرة في باب العقود والإيقاعات فلو لم يحرز بإجراء القاعدة الصحّة الواقعيّة عند الحامل كيف يمكن الاعتماد على أعمال الناس والاكتفاء بالصحّة عندهم؟ وكيف يجوز ترتيب الأثر على الأعمال الصادرة منهم قديماً وحديثاً، والاعتماد على الأوراق للأملاك والأنكحة والأوقاف الّتي بيد الناس؟ فلا تتمّ هذه الأُمور ولا يرتفع محذور الاختلال إلّا بالحمل على الصحّة الواقعيّة، كما لا يخفى.

ثمّ إذا تبيّن أنّ المناط الصحّة الواقعيّة، فحينئذ هل لها حدٌّ خاصٌّ وموضوع جريانها مقيّد بأمر أم لا، بل تجري مطلقاً، فكلّما احتملت الصحّة الواقعيّة فيبنى عليها؟

وتفصيل ذلك: أنّه تارة لم يعلم حال الفاعل والعمل الّذي يصدر منه، بحيث يكون وجه الفعل مشكوكاً فيه رأساً، بمعنى أنّ مسلك الفاعل مجهول من جهة الشروط والموانع الّتي للعقود والإيقاعات وغيرها.

وأُخرى ليس كذلك بل حاله معلوم وأُحرز مبناه واختلافه مع الحامل اجتهاداً أو تقليداً، وهذا على قسمين: فقد تكون النسبة بين المسلكين عموماً وخصوصاً، كما إذا يرى الفاعل العقد بالفارسيّة جائزاً والحامل يعتبر العربيّة، وقد تكون النسبة تبايناً كما في مسألة الجهر والإخفات بالنسبة إلى صلاة الجمعة، فهل أصالة الصحّة في المراتب الثلاث حجّة، بحيث يكون موضوعها الاحتمال فقط، حتّى يكون معتبراً في جميعها حتّى في الأخيرة، حيث إنّه يجرى فيه الاحتمال

أيضاً لغفلة ونحوها، أم ليس كذلك، بل يختصّ ببعض مراتبها؟

لا إشكال أنّه لو قلنا: إنّ مدركها الأدلّة الشرعيّة ومبناها التعبّد محضاً، فلا يبقى محلّ للتفصيل؛ ضرورة أنّه حينئذ يصير ضرب قاعدة في ظرف الشكّ، فكلّما تحقّق موضوعها يجب الأخذ بها وترتيب آثار الصحّة على العمل، أعمّ من أن يحصل ظن نوعي أو شخصي بها أو لم يحصل، بل ولو حصل الظنّ الشخصي على الخلاف، إذ المفروض أنّ الحكم دائر مدار الاحتمال الّذي موجود في جميع المراتب، بخلاف ما لو قلنا: إنّ حجيّتها من باب الظهور وإنّ بناء العقلاء عليها من هذه الجهة نظير ظواهر الألفاظ الّتي اعتبارها على الظنّ النوعي، فحينئذ مجال جريان التفصيل واسع، ويقع الكلام في وقوعه.

ولمّا كان الظاهر بطلان الوجه الأوّل لعدم الطريق له، إذ لو كان حجيّتها من باب إعمال التعبّد، لم يبق محلّ لهذا الاختلاف من حيث مواردها، ولا موقع للبحث في الصغريات، فوقوع ذلك يكشف عن كون مناطها هو الظنّ والظهور.

ثمّ إذا أمكن التفصيل عليه بين الموارد؛ فلابدّ حينئذ من رعاية الدليل الدالّ على اعتبارها من أنّه هل يستفاد منه اعتبار مطلق الظهورات ولو عارضها ظهور شخصي، أو الظهور مادام لم يقم ظهور على خلافه مطلقاً، بحيث يكون مناطه لا ظهور في قباله أم لا، بل ما لم يكن الظهور الشخصي الدالّ على الصحّة، فليست بحجّة فهو المناط لا النوعي منه؟ لا سبيل إلى الأخير؛ لعدم ارتفاع المحذور بالاكتفاء به، حيث إنّ موارد حصول الظهور الشخصي على الصحّة قليلة جدّاً، بل ينحصر مورده بما إذا أُحرز بناء العامل، وأنّه موافق لبناء الحامل ورأيه.

ومن المعلوم؛ أنّ الاختلال لا يرتفع بهذا المقدار، وأمّا الأوّل ـ وهو حجيّة

الظهور المستند إليه الأصل حتّى فيما لو كان ظنّي شخصي على خلافه ـ فالإنصاف أنّ الدليل قاصر عن شموله، إذ لا خفاء في أنّ لازم التعميم كذلك هو إلغاء أكثر الأُصول العقلائيّة، كأصالة عدم الغفلة ونحوها، لأنّه إذا فرضنا أنّه أُحرز التباين بين بناء الفاعل والحامل كما في الجهر والإخفات؛ فحينئذ الحمل على الصحّة الواقعيّة يتوقّف على احتمال صدور الفعل عنه غفلة موافقاً لها، كما لا يخفى.

فعلى هذا؛ يتعيّن الاحتمال الثاني من الوجوه وهو الحجيّة في مقابل لا ظهور، إذ هو القدر المتيقّن من السيرة، فكلّما كان للفعل الظهور النوعي في الصحّة، ولم يكن ظهور في مقابله، فحينئذ يجري الأصل ويحمل الفعل على الصحّة، سواء علم بوجه عمل الفاعل ومذهبه أو جهل به رأساً، والظاهر أنّ المحذور واختلال النظام يرتفع، وأمّا بالنسبة إلى الزائد على هذا المقدار ففي غاية الإشكال، فتأمّل!

ثمّ إنّه ينبغي بيان أُمور:

الأوّل: أنّه لا إشكال في مورد جريان هذا الأصل؛ وإنّما هو إذا أُحرز عنوان الفعل في نفسه، ثمّ شكّ في أنّه تحقّق على وجه الصحّة أو الفساد، وأمّا إذا لم يعلم بذلك من الخارج، كما إذا لم يحرز أنّ الشخص في حركاته هذه من القيام والقعود والركوع والسجود ومثلها في مقام الإتيان بالصلاة أو في مقام تعليم الغير كيفيّتها، أو يستهزئ مثلاً، وكذلك إذا رأى بإدخال ثوب نجس في الماء وإخراجه، ولم يعلم أنّه في مقام تطهيره، أو يلعب بالماء، فليس بناؤهم على إجراء أصالة الصحّة في هذه المقامات وإحراز نفس العنوان ببركتها، هذا ممّا لا شكّ فيه.

وإنّما الكلام وقع في بعض الصغريات، فاختلفوا في أنّ مثل حريّة المبيع ورقّيّته ممّا يتوقّف به العنوان، وكذلك مسألة بلوغ البائع وعدمه، وكذا الضامن ممّا يتوقّف عليهما أصل عنوان البيع والعقد، فمنع مثل العلّامة والمحقّق الثاني ﷺ من إجراء أصالة الصحّة في أمثالهما إذا شكّ في تحقّقهما[1].

واعترض عليهما الشيخ ﷺ[2] بما ملخّصه: أنّه لمّا لا ريب في أنّ البيع العرفي يصدق فيما إذا صدر البيع عن المميّز، ولو لم يكن بالغاً، وكذلك غيره من الشرائط الشرعيّة؛ حيث إنّها ترجع إلى تصرّفات في ما يراه العرف موضوعاً ومصداقاً، لا أن يكون جعل المصداق مستقلّاً شرعاً، فحينئذ الشكّ في مثل هذه الشرائط كيف يرجع إلى تحقّق أصل العنوان، ويمنع عن إجراء الأصل؟ بل يكون الشكّ في تحقّق الشرائط الشرعيّة الّتي ليست الصحّة إلّا عبارة عن اجتماعها. وأيضاً ردّ كلامهم بوجوه أُخر ولعلّه نشير إلى بعضها.

الكلام في أقسام الشرط

وينبغي البحث الآن في توضيح كلام هؤلاء الأساطين حتّى تتبيّن حقيقة الأمر فنقول: لا إشكال في أنّ الشروط في التكوينيّات والتشريعيّات على قسمين:

أحدهما: ما يرجع إلى اعتبار شيء بالنسبة إلى المقتضي لأمر بحيث لولاه

---

١) قواعد الأحكام: ١/١٧٧، ٢/٩٦ و ٩٧، جامع المقاصد: ٤/٤٥٢، و٥/٣١٥، و٧/٣٠٧ و ٣٠٨.

٢) لاحظ! فرائد الأُصول: ٣/٣٦٠.

فالذات قاصرة عن التأثير المتوقّع منها، وذلك كما تكون بالنسبة إلى السكّين مثلاً وحدّته، حيث إنّه لولاه، ذات السكّين غير قابل للتأثير المرغوب منه وهو القطع، وكما في تأثير العقد إذا اعتبرنا في الإيجاب والقبول له الترتيب أو الموالاة وأمثالهما، ممّا يرجع الشرط إلى التصرّف في أصل اقتضاء العقد الّذي هو العلقة بين المتعاقدين، ولولاه فالعلقة مفقودة رأساً.

ثانيها: ما يرجع إلى اعتبار أمر في المتأثّر الّذي ظرف لاقتضاء المقتضي وفعليّته المعبّر عنه بالمحلّ القابل، وهذا كما في الأجسام الّتي يقع القطع عليها من جهة عدم صلابتها جدّاً كالحجر، فإنّ هذا شرط بالنسبة إلى المحلّ لا ما يقطع به، وهو السكّين ـ مثلاً ـ وكذلك يبوسة المحترق بالنار. ضرورة أنّ اقتضاء ذات النار للإحراق موجود ولو كان المحلّ مرطوباً فهذا يوجب النقص من طرف القابل.

وفي الشرعيّات كالشروط الراجعة إلى المبيع من كونه قابلاً للتملّك، وكونه طلقاً، وما يرجع إلى المتعاقدين من كونهما مجازَي التصرّف وعدم كونهما صغيرين وغيره، حيث إنّها لا ربط لها بنفس العقد، بحيث يكون لها المدخليّة في تأثيره الذاتي، بل هي ممحّضة لجهة القابل وما يقع عليه العقد حتّى البلوغ، إذ الدليل على عدم نفوذ عقد غير البالغ الرشيد هو أدلّة حجر الصبيّ الّتي ليس مفادها إلّا قطع سلطنته عن المال وعدم نفوذ تصرّفاته مطلقاً، فحينئذ حال الصبيّ بالنسبة إلى ماله يصير كحال البالغ بالنسبة إلى الوقف، فكما أنّ فيه القصور عن تأثير العقد من جهة المحلّ فهكذا عقد الصبيّ، فإنّما القصور من ناحية المال الّذي وقع العقد عليه، وإلّا فأصل العقد على اقتضائه الذاتي تامّ مؤثّر.

وبعبارة أُخرى: عدم تحقّق النقل والانتقال الّذي هو أثر العقد إنّما نشأ من

قبل عدم السلطنة على المال والقصور فيه، لا أن يكون قصوره ناشئاً من نقص في ناحية العقد بعد فرض كون ما يتحقّق به العقد موجوداً، فعدم تأثير العقد فعلاً مسبّب عن حجر الصبيّ ونقص في المبيع، لا أن يكونا هما سبباً عن نقص فيه، كما لا يخفى.

فالحاصل؛ أنّ أجزاء العلّة التامّة الّتي هي عبارة عن المقتضي، والشروط، وعدم الموانع وكلّ ما يتوقّف عليه وجوداً وعدماً، تحقّق المعلول فعلاً، أنّ لكلّ منها نحو تأثير في المعلول، فالمقتضي هو المعطي للوجود في ظرف قابليّة المحلّ بحيث يكون بحسب ذاته لا قصور فيه من جهة الأثر المتوقّع منه كالإحراق بالنسبة إلى النار، فالأثر المرغوب منه هو هذه القضيّة التعليقيّة من أنّها لو انضمّ إليها بقيّة أجزاء العلّة تكون محرقة، فظهور الأثر فعلاً الّذي يتوقّف على تحقّق العلّة التامّة مشروط بضمّ البقيّة لا التأثير الشأني الّذي هو المترشّح من وجود المقتضي، فيبوسة المحلّ أو الالتصاق ونحوهما من شرائط قابليّة المحلّ، ولا يرجع إلى تأثير النار واقتضائها الذاتي أصلاً.

نعم؛ لو كان شيء شرطاً لنفس المقتضي كما مثّلناه، بحيث لو لاه لم يؤثّر ولو كان المحلّ قابلاً كالعقد العربي والفارسي بناءاً على اعتبار العربيّة فيه، فحينئذ ولو وقع العقد على الملك الطلق للعاقل الرشيد فما لم يكن عربيّاً لم يؤثّر شيئاً، فهذا يرجع إلى اعتبار شيء في المقتضي ويعتبر بالنسبة إليه نحو تركيب، وأمّا[1] فيما لم يكن له جهة ربط به، بل رجع إلى دخل الشيء في المحلّ وصيروته قابلاً للتأثّر،

---

١) وبعبارة أُخرى: إنّ ما أُحرز حينئذ [من] صدور الشيء عن أهله والشكّ في وقوعه في محلّه، وهما جهتان لا ربط لواحد منهما بالآخر، كما لا يخفى. «منه ﷺ».

فكما أنّ وجوده لا يوجب كمالاً في المقتضي، كذلك عدمه [يوجب نقصاً] بخلاف الأوّل، حيث إنّ المفروض توقّف الأثر الخاصّ للمقتضي على الشرط الفلاني فله دخل في اقتضائه، وعدمه يوجب النقص فيه بالضرورة.

إذا تبيّن ذلك فنقول: إنّه كلّما احتمل وجود نقص في نفس العقد الّذي هو المقتضي للتأثير الصادر عن الشخص، فأصالة الصحّة تثمر حينئذ، ويحكم بوجود الشرائط المعتبرة فيه ببركتها، وكلّما لم يكن كذلك، بل الشكّ في النقص إنّما هو في أمر خارج عنه بحيث أُحرز اجتماع شرائطه، ولكن احتمل وجود شرط التأثّر في المحلّ الّذي يرد عليه العقد، فأصالة الصحّة حينئذ لا أثر لها، ولا يمكن إجراؤها، فتحرز القابليّة بها، وذلك لعدم ارتباط جهة الشكّ بالعقد، فبالنسبة إلى العقد الّذي هو محلّ الأصل المفروض تحقّقه، مجتمعاً للشرائط المعتبرة فيه، المتوقّف بروز تأثيره المتوقّع منه، فلا شكّ فيه أصلاً.

وأمّا بالنسبة إلى الأمر الخارج عنه، وهو المحلّ وإن شكّ فيه، كما لو شكّ في أنّ البيع وقع على الغنم أو الخنزير، ولكن لا أصل يثمر لهذا الشكّ، إذ بالنسبة إلى نفس المشكوك فيه لا تجري أصالة الصحّة، لأنّ شأنها ليس إثبات العنوان وإحرازه، وأمّا من جهة العقد، فالمفروض أنّه لا شكّ فيه ولا ربط لهذا الشكّ به، بل المشكوك فيه والمقطوع به الّذي هو العقد، متباينان بالوجدان.

فعلى هذا، التحقيق ما أفاده هؤلاء الأساطين قدس سرّهم من التفصيل بين أنحاء الشكوك الراجعة إلى شروط العقد كالأمثلة المتقدّمة، وما يرجع إلى المحلّ الوارد عليه العقد، بل لا محيص منه.

والعجب من الشيخ ﷺ أنّه سلّم في الأمر الآتي عدم جريان الأصل في

وجود الأُمور الخارجة عن نفس العقد كالقبض في الهبة والصرف، والإجازة في الفضولي، ونحوها[١]، وهنا اعترض عليهم وأطلق في جريانها[٢]، مع أنّه أيضاً وجود آخر غير ما هو الراجع إلى العقد وشؤونه، هكذا أفاد ـ دام ظلّه ـ.

وفيه: أنّ هنا شكّاً آخر غير الجهتين المذكورتين يمكن إجراء الأصل فيه، وهو أنّه مع إحراز اجتماع العقد للشرائط المعتبرة فيه، فيشكّ في أنّ المسلّم (أو هذا الأمر) في محلّ قابل للتأثير فيه ـ كما في الغنم ـ أم لا؛ أوقعه في المحلّ الغير القابل له كالخنزير، فهذا بنفسه فعل مستقلّ وإن انتزع من الأمرين فهو بمجموعه يجعل مجرى الأصل.

وأمّا النقض الّذي أورده على الشيخ من تسليمه عدم إثبات وجود الآخر بالأصل، فالظاهر أنّه غير مرتبط بالمقام، حيث إنّ ما نحن فيه يكون الشكّ في ثبوت ما يعدّ من تبعات العقد وشؤون نفس ما يجري الأصل فيه، بحيث يعدّ العقد الوارد على الشيء وجوداً واحداً، بخلاف مسألة القبض في العقود المعتبر فيه، وكذلك الإجازة في الفضولي.

ضرورة أنّ هذه وجودات مستقلّة لا يعتبر العقد معها وجوداً واحداً يمكن إجراء الأصل باعتباره وإن لم يمكن بالنسبة إلى كلّ منهما، ولكنّ المقام ـ أي العقد المضاف إلى المحلّ ـ يحسب وجوداً واحداً، فكلّما شكّ في كيفيّة هذه الإضافة صحّة وفساداً بمقتضى أصل الصحّة يحكم بالأُولى، ولا يحتاج إلى مؤونة أزيد من ذلك، وليس إثبات وجود مباين لما يجري الأصل فيه، كما لا يخفى.

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٦٣ و ٣٦٤.

٢) فرائد الأُصول: ٣/٣٦٠.

الكلام في مقالة المحقّق الثاني

وبالجملة: فلنرجع إلى ما كنّا فيه، ثمّ اعترض الشيخ ﷺ على [ما] في «جامع المقاصد» من إنكاره صدق أصل عنوان العقد ما لم يستكمل الشرائط، بأنّ العقد لو كان بمعناه العرفي فهو صادق ولو صدر عن غير البالغ، وإن كان بالمعنى الشرعي فهو تامّ، إلّا أنّ المفروض أنّ الغرض إحرازه ببركة أصل الصحّة.

وأيضاً: إنّ ما ذكره من أنّ الظاهر إنّما يتحقّق بعد استكمال شرائط الركنيّة للعقد، فهو إنّما يتمّ إذا كان بلوغ كلا الطرفين المتعاقدين مشكوكاً فيه، وأمّا إذا عُلم ببلوغ أحدهما، فحينئذ بأصالة الصحّة في عمله بالملازمة يحرز بلوغ الآخر .. إلى آخره[1].

أقول: الإنصاف أنّ أصل الاستدلال وردّه كليهما ضعيف، أمّا الأوّل فلأنّه لو كان مناط الظهور في هذا الأصل هو الظهور الشخصي فيتمّ ما أفاده ﷺ، حيث إنّه لا ظهور لشخص هذه المعاملة المختلف فيها من جهة بلوغ المتعاقدين في الصحّة.

ولكنّه يرد حينئذ عليه ما ذكرناه في صدر البحث من عدم ارتفاع المحذور على ذلك؛ إذ لا مجال له أيضاً في موارد الجهل بمبنى الفاعل، وكذلك فيما لو كانت النسبة بين مبناه والحامل الأعمّ والأخصّ، كما لو يرى هو العقد بالفارسيّة أيضاً جائزاً والحامل يرى العربيّة معتبرة، فحينئذ أيّ ظهور لعمله في الصحّة المتوقّفة على إجرائه العقد بالعربيّة حتّى يحمله الفاعل عليه؟ بل لو لم يكن له الظهور الشخصي في الخلاف لا ظهور له كذلك على الوفاق والصحّة الواقعيّة وهي العربيّة.

---

١) جامع المقاصد: ٥/٣١٥، فرائد الأُصول: ٣/٣٦٠، ٣٦١.

وأمّا لو كان المناط الظهور النوعي فلا وجه لكلامه أصلاً؛ إذ هو موجود؛ لأنّ نوع المعاملات بناؤها على الصحّة وصدورها عن الكامل وعدم النقص فيها، فما هو الضابط لجريان الأصل في الشكّ في سائر الشروط غير البلوغ عند الشكّ؛ فيه موجود أيضاً.

إن قلت: إنّ الظهور محقّق في المعاملات الّتي تصدر عن البالغين لا مطلقاً، فالبلوغ من قبيل الموضوع لتحقّق أصل العقد، فإذا شكّ فيه فلا سبيل إلى إحرازه إلّا بالوجدان.

قلت: إنّ ذلك بعينه هو الالتزام بالظهور الشخصي، إذ معنى ما ذكرت أنّه لابدّ أن تلاحظ النوعيّة بالنسبة إلى شخص المعاملة الواقعة أو صنفها، فإنّ صدق كون الظاهر في نوع شخص هذه المعاملة هو الصحّة فتكون مجراها، وإلّا فلا، فحينئذ لمّا لم يكن نوع شخص المعاملة الّتي يخاصم صاحبها في البلوغ وعدمه [في] بنائه على الصحّة ولا ظهور لنوعه فيها، فلا أصل، وكذلك فيما إذا كانت النسبة الأعمّ والأخصّ بين عمل الفاعل والحامل، فليس بناء نوع شخص العقد الصادر عمّن [يرى أنّه] يُجزي وقوعه بالفارسيّة أيضاً على الصحّة الواقعيّة، فأيضاً لابدّ أن لا يجري الأصل فيه، وغير ذلك من الموارد.

فعلى هذا؛ يعود المحذور فلا محيص أن يلاحظ الظهور بالنسبة إلى نوع الفعل الواقع في الخارج لا شخصه، ومن المعلوم؛ أنّ هذا المعنى يصدق في التنازع في البلوغ أيضاً بعد أنّ المفروض تحقّق ما هي الأركان للعقد، فكما أنّ في الفرض الّذي بين العملين العموم والخصوص اعتماداً على كون بناء نوع المعاملات على الصحّة تترتّب آثار الواقع على العقد الصادر ممّن يرى إيقاعه

بالأعمّ مجزياً، فهكذا فيما إذا كان الاختلاف في البلوغ ومنشأ الفساد وعدمه، [و] لمّا كان الظهور النوعي للمعاملات والعقود على الصحّة، فيحكم في المختلف فيه بها أيضاً، بلا أن يكون نظر إلى إثبات المنشأ أيضاً حتّى يرد الإشكال بأنّه كيف يحرز البلوغ بأصالة الصحّة في العقد؟ إذ ليس شأن أصالة الصحّة إثبات السبب والمنشأ، بل مفادها: «رتّب الأثر» فقط، فتأمّل!.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه مع الغضّ عمّا حقّقنا من التفصيل بين الشروط لا يتمّ كلام [صاحب] «جامع المقاصد»[1] بما استدلّ به، كما لا يخفى.

الكلام في معنى صحّة إجراء العقد وتحقيق الأمر فيه

وأمّا الثاني: وهو ردّ الشيخ ﷺ كلامه بأنّ مع إجراء الأصل بالنسبة إلى الطرف الواجد للشرط وهو معلوم البلوغ يحكم بالصحّة بالملازمة مطلقاً[2].

ففيه: أنّ هذه الملازمة لا تثمر شيئاً، توضيح ذلك: أنّه لا خفاء في أنّ لكلّ من المتعاقدين أمرين: أحدهما إيجاد السبب للمعاملة الناشئ من قبله من الإيجاب أو القبول، والآخر دخله في الأمر التسبيبي وإحداثه له، لا بأن يكون لكلّ من الأمرين سبب مستقلّ من طرف العاقد، بل من فعله الواحد ينتزع هذان العنوانان وهما الإيجاب الّذي ليس إلّا إيجاد المقتضي من قبله أو القبول كذلك، وعنوان البيع أو غيره من المعاملات الّذي هو الفعل التسبيبي لهما وأثر عملهما بحيث يكون قوامه فعل كليهما.

---

١) جامع المقاصد: ٥/٣١٥.

٢) فرائد الأُصول: ٣/٣٦١.

فحينئذ نقول: إنّ صحّة الأوّل ـ وهو فعلهما المباشري ـ ليست إلّا بأن يتحقّق بنحو لو انضمّ إليه الطرف الآخر يترتّب الأثر عليهما، ولا يكون في ذاته نقص لم يكن قابلاً لترتّبه ولو مع الانضمام، فهذا هو معنى صحّة الإيجاب والقبول، ولا ربط لأحدهما بالآخر من هذه الجهة أصلاً، بحيث يسري نقص أحدهما بالآخر ويضرّ بأثره المتوقّع منه، بل كلّ منهما مستقلّ فيما يكون لهما من التأثير، فالإيجاب إذا كان في حدّ نفسه تامّاً، هذا العنوان ـ وهو أنّه لو انضمّ إليه القبول التامّ أيضاً لأثّر ـ فعلاً له ثابت ولو لم يتحقّق قبول أصلاً أو تحقّق فاسداً، وكذا القبول، فلا يعتبر في صحّة كلّ منهما وما له من الأثر صحّة الآخر.

نعم؛ ترتّب الأثر الفعلي ـ أي تحقّق العقد ـ يتوقّف على صحّة كليهما، ولكن هذا أثر المجموع لا كلّ منهما، كما لا يخفى.

فعلى هذا؛ إذا علمنا بصحّة أحد الطرفين وشككنا في الآخر لا يمكن إحرازها له بإجراء الأصل في معلوم الصحّة، إذ المفروض أنّه لنفسه لا احتياج بها، وبالنسبة إلى الطرف الآخر هو أجنبيّ عنه، فإثبات صحّته بإجراء الأصل فيه لا يمكن إلّا بالمثبت، كما هو واضح.

وأمّا الثاني؛ وهو صحّة الفعل التسبيبي لهما هي أنّ هذا العمل الصادر منهما بالنسبة إلى كلّ منهما صحيح، بحيث لمّا كانت بهما الصحّة المطلقة مستندة إليهما؛ لا تثبت إلّا إذا تمّ السبب من قبلهما، وإلّا فلا، فحينئذ إذا لم يحرز إلّا تماميّة أحد السببين فصحّة المسبّب تتمّ من قبله فقط ولا تسري إلى الطرف الآخر، إذ المفروض أنّ كلّاً منهما يحفظ الوجود له من قبله لا بقول مطلق، وإثبات الصحّة للأمر المنتزع مطلقاً بإحراز صحّة أحد السببين لا يمكن إلّا على القول بالمثبت، إذ

ليس هو إلّا إثبات أحد المتلازمين ببركة الآخر كما هنا.

ضرورة أنّ صحّة الأمر التسبيبي من قبل أحدهما وإن كانت لا تنفكّ عنها بالنسبة إلى الآخر إلّا أنّ عدم ذلك عقلي، والتفكيك بين المتلازمات شرعاً لا يعدّ ولا يحصى.

وبالجملة؛ لا محيص من متابعة الدليل، ولمّا كان التعبّد لم يتوجّه إلّا بأحد الطرفين فيبنى على الصحّة بمقداره، ولا مجال للتعدّي، ولازم ذلك فيما إذا أُحرزت صحّة العقد من طرف الموجب مثلاً، هو الحكم بخروج المال عن كيسه وعدم خروج الثمن عن كيس القابل، وعكسه لو كان الأمر بالعكس.

فعلى كلا التقديرين وأيّ الأمرين؛ لا يمكن إثبات صحّة العقد والعمل لثبوت صحّة أحد الطرفين، بل غاية ذلك إثبات الأثر من قبل المحرز بلوغه بحيث يحرز بلوغ المشكوك فيه من جهته أيضاً لا من طرف نفسه، كما فكّك ﷺ مسألة الشكّ بين صلاة العصر من جهة الإتيان بالظهر أوّلاً وحصول الترتيب، فالتزم ﷺ بأنّه يبنى على وجود الظهر من حيث شرط العصر لا وجود ذاته[1]، فهكذا في ما نحن فيه إحراز صحّة أحد العقدين من ناحية أحد المتعاقدين لا ينفع بالنسبة إلى العقد المشكوك فيه مطلقاً، فتأمّل! فإنّه يمكن الدعوى بأنّه لمّا كان ظاهر حال كلّ من الموجب والقابل أنّه لا يُقدم على العمل حتّى ما هو شأنه، إلّا إذا يعلم بترتّب الأثر الجامع على فعله، وما يصدر عن الطرف، وإلّا فلا، بحيث لو كان لم يحتمل ترتّبه مطلقاً ولو وجد الطرف الآخر لنقص فيه الّذي ليس قابلاً منه، ولو انضمّ إلى الطرف التامّ لا يقدّم علىٰ عمله أصلاً، فإذا يعلم الموجب بعدم اجتماع شرط

---

١) فرائد الأُصول: ٣/ ٣٤٠.

التأثير للقبول ولو تعقّب بالإيجاب لعدم بلوغ القابل أو نقص آخر؛ فظاهر حاله أنّه لا يوجب.

وبعبارة أُخرى: أنّ كلّ أمر إضافي قوام وجوده بأُمور متعدّدة من شخصين أو أزيد، فظاهر حال كلّ من الشخصين أو أزيد أنّه لا يُقدم على إحداث مقدّمته الّتي بيده، إلّا إذا يعلم أو يحتمل بأنّه بضمّ بقيّة المقدّمات تتحقّق النتيجة، وأمّا إذا يعلم بعدمها كما إذا أحرز عدم الموجب [أو] عدم بلوغ القابل، وأنّه ولو أنشأ القبول فلا أثر له أصلاً؛ فالظاهر [لا يترتّب الأثر] على إيجاد مقدّمته الّتي بيده، وهي الإيجاب.

ومن ذلك؛ ظهر أنّه لا مجال لنقض ما ذكرنا بأنّه على هذا، بأصالة الصحّة في أحد الطرفين يثبت وجود الطرف الآخر الّذي لو كان مشكوكاً فيه من أصله، إذ ليس شأن الأصل إثبات أصل الوجود، ولا يجري بالنسبة إليه الظهور المذكور، لأنّه عرفت؛ المدّعى كان أنّ الظاهر أحد الطرفين إذا أحرز أنّ إنشاء الطرف الآخر على فرض الوجود غير مؤثّر؛ لم ينشأ هو من الأوّل، فمن [أين] يستكشف أنّ كلّاً من الإيجاب والقبول على فرض الوجود مؤثّر؟.

وبالجملة؛ فأصالة الصحّة وإن لم يكن شأنها إثبات وجود آخر، ولكنّها تثبت صحّة الموجود إذا كانت الصحّة من شؤون ما تجري فيه كما هنا، حيث إنّه إذا فرضنا أنّ أحد قوامي العقد على فرض الوجود غير مؤثّر فحينئذ القضيّة التعليقيّة المذكورة بالنسبة إلى الطرف الآخر ـ وهو أنّه لو انضمّ إليه لأثّر ـ أيضاً لا تصدق، فتأمّل! فإنّه يمكن أن يكون نظر شيخنا ﷺ إلى ذلك، وإن كان ما ذكرنا بعد لا يخلو عن المناقشة.

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ قال: ولنا مسلك آخر لإثبات ما ذهب إليه المشهور من إجراء الأصل مطلقاً عند إحراز الأركان الحقيقيّة للمعاملات، وأن يُجرى في نفس المسبّبات وعناوين المعاملات من البيع والضمان والصلح وغيرها.

توضيح ذلك: أنّه لمّا يمكن أن يكون وجه عدم جعلهم نفس تلك العناوين مورداً للأصل وأجروها في الأسباب أنّه ليست إلّا عبارة عن الآثار الشرعيّة الّتي رتّبها الشارع على الموضوعات، وما يصدر من المتعاقدين، فإذا شككنا فيها فهذا شكّ في أصل الوجود، فلا معنى لإجراء الأصل الّذي هو الحكم بترتّب الأثر وتحقّق عنوان البيع والصلح وغيرهما.

الكلام في الشكّ في العنوان

ولكنّ الأمر ليس كذلك لأنّه لا إشكال في أنّ هذه العناوين لها حقائق عرفيّة ـ مع قطع النظر عن حكم الشارع ـ لها آثارها المرغوبة إليها في حدّ ذاتها، وليس أصل قوام وجودها بتصرّف الشارع، وإنّما الشارع مرجع تصرّفه إلى إمضاء ما يجدها العرف عند أنفسهم، غايته أنّ بعض الشروط يجعل لها أيضاً، ولو كان بعنوان تخطئتهم في بعض المصاديق، فعلى هذا أصل قوام تلك العناوين بنظر العرف وما يرونه ركناً لها، بحيث لو نقص شيء لم تصدق عليها، فكما أنّ أصل التصرّف الحقيقي للشارع فيها ليس جعل الموضوع، فهكذا أمره بالتعبّد والبناء على الصحّة ليس معناه إلّا تحقّق الشرائط المجعولة وترتيب الآثار الشرعيّة على تلك الحقائق المفروض ثبوت موضوعاتها وجداناً.

ثمّ إنّ بالنسبة إلى هذا المعنى فبنسبة الشروط الشرعيّة الراجعة [إلى] كلّ من العقد والمتعاقدين والمحلّ سواء، بمعنى أن جميعها راجع إلى موضوع واحد، وهو تلك العناوين العرفيّة، إذ لا إشكال في أنّ الأدلّة الشرعيّة وإن كانت مختلفة من حيث اعتبار الشرطيّة بالنسبة إلى الأُمور المتقدّمة، إلّا أنّ في الحقيقة مرجع الجميع إلى التصرّف في ناحية نفس المسبّب وإمضاء ما سمّاه العرف بيعاً ونحوه، مع اعتبار أمر زائد فيه وعدمه، ولذلك كلّما شكّ في تحقّقه من جهة فقد ما يعتبر فيه، فيمكن إجراء أصالة الصحّة في نفسه، ومعناه ترتيب الأثر على العنوان والبناء على تحقّق النقل والانتقال، ولا يفترق في ذلك بين أن يكون الشكّ في شرط العقد أو المحل أو غيرهما، فلمّا يكون الشكّ في تحقّق هذا الأمر التوليدي وعدمه بعد إحرازه بما له المعنى العرفي والسببيّة كذلك، وأنّه بحيث يكون ترتّب الأثر عليه شرعاً أيضاً، فبحكم الأصل الناشئ عن الظهور يجب البناء على صحّته ووجود الشرط المعتبر، بلا نظر إلى خصوصيّة السبب حتّى يلزم المحذورات السابقة، فتأمّل![1]

ولكنّ هذا كبرى كليّة، ولابدّ من رعاية الصغريات، وأنّه أيّ مورد يكون موضوع المعاملة عرفاً بما لها من القوام محقّقاً، وإنّما الشكّ فيما يعرض له من الشروط؟ وأنّه أيّ مورد [من] الشكّ يرجع الشكّ [في] إلى أصل الحقيقة العرفيّة؟ ولذلك ربّما تصير النسبة بين مسلكنا وما يُجعل موضوع نفس العقد والأسباب، عموماً من وجه.

---

١) لم يظهر لي الفرق بين هذا المسلك وما أفاده ـ دام ظلّه ـ سابقاً عند الاعتراض على الشيخ ﷺ من التفكيك في الأثر بالنسبة إلى العناوين التسبيبيّة. «منه ﷺ».

فتارة: يكون شيء بنظر العرف شرطاً ركنيّاً للمعاملة كتمييز المتعاقدين وعدم كونهما مجنونين، بل ولا سفيهين، وأُخرى: لا يكون كذلك كبلوغهما، حيث إنّه لا إشكال في أنّ معاملة المميّز معاملة حقيقيّة عند العرف ولو لم يكن بالغاً، ويرون النقل والانتقال بفعلهما حاصلاً بخلاف السفيه والصبيّ الغير المميّز، وكذا لو لم يكن الملك طلقاً وكان وقفاً، أو كان متعلّقاً لحقّ الغير كالراهن والمرتهن بالنسبة إلى العين المرهونة، وهكذا القبول والإيجاب، فكلّ من هذه الأُمور قوام المعاملة بها، بحيث لو فقد أحدها، أصل الموضوع لم يتحقّق والعنوان لم يصدق.

ولذلك لو شكّ في أصل القبول والإيجاب أو إذن الراهن أو المرتهن أو التميز وأمثالها لا مجرى لأصالة الصحّة، إذ قد عرفت أنّها إنّما تجري فيما إذا أُحرز الموضوع العرفي كالبيع ونحوه ثمّ شكّ فيما اعتبر الشارع فيه، فعلى مقتضى هذا الأصل الّذي مفاده: «رتّب الأثر على ذاك الموضوع»؛ يحكم بصحّته، وأمّا إذا كان المفروض عدم إحراز الموضوع من أصله؛ فلا.

وهذا بخلاف الشكّ في مثل البلوغ بعد إحراز استكمال الشرائط العرفيّة، كقابليّة المحلّ وغيرها ولو عند العرف، فإنّه ربّما يكون شيئاً متموّلاً عندهم كالإماء والعبيد الّتي مرسوم بينهم ويحصّلونها من الأسر في الحروب، مع أنّه لا تعتبر الماليّة لها غالباً شرعاً، فحينئذ لو أحرزنا تمييز المتعاقدين أو كون شيء مالاً عند العرف، وشكّ في الشرائط الشرعيّة، تجري هنا أصالة الصحّة بلا إشكال.

وأمّا لو شكّ في أصل الماليّة العرفيّة، كما لو علم بكون شيء وقفاً في أصله، وشكّ في طروّ عنوان المجوّز لبيعه، فلم يشكّ في أصل الماليّة، حيث إنّ للعرف أيضاً أوقافاً، بحيث يرونها غير قابلة للنقل والانتقال، ويرون التصرّف فيها

كالتصرّف في مال الغير، كما كان كذلك بالنسبة إلى العين المرهونة بلا إذن المرتهن.

وبالجملة؛ لا ريب في أنّ هذه العناوين ليست مختصّة بالشرع، بل نظيرها عند العرف والعقلاء أيضاً موجود، فكلّما شكّ فيها فجريان أصالة الصحّة ممنوع جدّاً ووجهه واضح.

ضرورة أنّ شأن هذا الأصل ليس إثبات الوجود، بل إنّما هو يثبت صحّة الموجود فلابدّ أن يكون أصله محرزاً من الخارج، فإذا شكّ في صحّته شرعاً فببركته تحرز صحّته.

ثمّ إنّه ظهر من مطاوي ما ذكرنا بيان ما أفاده الشيخ ﷺ في الأمر الرابع أيضاً، فتأمّل جيّداً!.

الكلام في الأفعال النيابيّة

الأمر الثاني: في لوازم أصل الصحّة، لا إشكال في أنّ من آثار أصالة الصحّة سقوط التكليف عن الغير إذا كان الفعل قبل حصوله يوجب تكليفاً على الغير، سواء كان ذلك من جهة كون الفاعل بنفسه مكلّفاً به كما في الواجب الكفائي، أو كان عمل الغير يوجب ذهاب الموضوع لتكليف الحامل كتطهيره ثوبه.

وإنّما الكلام وقع في بعض الصغريات كما في الأعمال النيابيّة عن الحيّ أو الميّت، حيث إنّ ظاهر المشهور اعتبار عدالة الفاعل في حصول البراءة وإن[1] لم

---

١) حسبما يضطرب فيه كلام الشيخ ﷺ وإن صرّح بعض محشّيه كون الوجه فيه الأوّل، فراجع! «منه ﷺ». (حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٢٤٥).

يظهر كون الوجه في ذلك إحراز أصل الفعل وصدوره عن النائب وكونه في مقام إبراء ذمّة المنوب عنه، أم حيثيّة صحّة عمله.

فكيف كان؛ فاعتبر ذلك بعضهم في توضّؤ الغير[1] أيضاً، ولا يخفى أنّه يكون ممّا نحن فيه لو بني على كونه من باب النيابة والتسبيب لا التولية على الاختلاف في محلّه وتظهر الثمرة في قصد القربة، فعلى الأوّل يقصدها النائب بخلاف الثاني، فعلى المكلّف العاجز من مباشرة نفسه لكونه بمنزلة آلة له في أعماله.

وبالجملة؛ فالشيخ ﷺ بعد أن بنى أوّلاً على إجراء الأصل فيه إذا أُحرز أصل الصدور وقصد النيابة فصّل أخيراً في فعل النائب.

وملخّص كلامه: أنّ في الأفعال النيابيّة جهتين:

إحداهما حيثيّة إضافة الفعل إلى المباشر، بحيث يعدّ من أفعاله نفسه، ومن هذه الجهة يجري الأصل فيه من طرف المنوب عنه[2].

والأُخرى: إضافته إلى المنوب [عنه] من جهة النائب بدناً تنزيليّاً له، فمن هذه الجهة لمّا يصير فعلاً للنفس لا مجرى لأصالة الصحّة فيه، فمن ذلك يلزم التفكيك بين الآثار.

لا إشكال في ما أفاده ﷺ من الحيثيّتين في الفعل، وإن لم يكن في الخارج إلّا عمل واحد، ونظيره قد سبق منّا أيضاً في التفكيك بين الصحّة من طرف أحد المتعاقدين وعدمها من طرف الآخر، فأصل هذا الكلام متين جدّاً وإن وقعت

---

١) لاحظ! فرائد الأُصول: ٣/٣٦٨.

٢) فرائد الأُصول: ٣/٣٦٩.

المسامحة في بعض التعبيرات من حيث تعبير الفعل التسبيبي عن الأفعال النيابيّة، مع أنّه كمال الفرق بينهما على ما أوضحناه في محلّه.

إلّا أنّه يرد عليه أوّلاً: أنّه لِمَ لا يلتزم بالصحّة المطلقة من جهة إجراء الأصل في أحد الطرفين كما بنى عليه في صحّة أحد طرفي العقد، وعمل أحد المتعاملين في ردّ كلام المحقّق الثاني ﷺ[1]؟!.

وثانياً: أنّه يظهر منه الميل من مطاوي كلماته[2] في قاعدة التجاوز من إجراء أصالة الصحّة في فعل النفس[3]، فيمكن البناء عليه هنا أيضاً.

وثالثاً: أنّه يمكن إجراء قاعدة الفراغ من جهة إضافة الفعل إلى نفسه.

هذا؛ ولكن حسبما تقدّم في صدر البحث لمّا كان التحقيق عدم جريان أصالة الصحّة في فعل النفس لفقد السيرة عليه، وأيضاً على الثالث؛ يلزم التفصيل في الأفعال النيابيّة بين حصول الشكّ في أثناء العمل، وبعد الفراغ منه، لاختصاص قاعدة التجاوز والفراغ بالثاني، مع أنّ الذين اشترطوا العدالة في النائب لم يفصّلوا فيها.

الكلام في الأُمور التسبيبيّة

فالّذي ينبغي أن يقال: هو إجراء الأصل مطلقاً من جهة أُخرى، وذلك يتوقّف على بيان مقدّمة، وهي: أنّه لا خفاء في أنّ الأفعال الّتي يمكن أن تضاف إلى الغير على قسمين:

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٧٥ و ٣٧٦.

٢) عند كلام الفخر في الموضع الخامس «منه ﷺ»، (فرائد الأُصول: ٣/٣٣١) في الموضع الثاني وليس الخامس.

٣) فرائد الأُصول: ٣/٣٣١.

أحدهما: ما لا يمكن ذلك إلّا بصيرورة الغير سبباً لها كالأفعال الّتي لها واقعيّة في الخارج، كالأكل والشرب والتقبيل والإهانة وغيرها ممّا هي محمولات بالضميمة، حيث إنّه لو لم يكن الغير سبباً لها ولم يستند إليه بإيجاده سببها من إلزام وغيره لا يضاف الفعل إليه أيضاً.

ثانيهما: ما لا يتوقّف على ذلك، بحيث ولو لم يكن الغير سبباً له مع ذلك بالقصد عن الغير وإيجاد العمل من قبله يستند إليه، وهذا في الأُمور الاعتباريّة الّتي قوامها بالقصد كالتعظيم والتوهين وأمثالهما، ممّا هي نتائج بعض الأعمال الجوارحيّة، حيث إنّ صحّة إضافة أمثال هذه العناوين إلى الغير لا تتوقّف على كونه سبباً لها، بل يصدق حصولها منه ولو بالقصد عنه، بل ربّما يضاف بصرف استكشاف رضائه عليه كمن ارتضى بتقبيل الغير يد ثالث، حيث إنّ الخضوع الّذي أثر هذا العمل يستند إلى الراضي ولو لم يوجد السبب فعلاً بالأمر ونحوه، ولا ريب أنّ الأعمال النيابيّة والعبادات من هذا القبيل، وليست نفس الأفعال الصادرة عن النائب تُستند إلى المنوب عنه، ولو ألف مرّة يقصدها عنه؛ لفقد الاعتباري له كما هو واضح، وإنّما القابل للاستناد هو أثرها وهي الجهة القربيّة لها، وعلى ذلك بنينا صحّة العبادات الاستئجاريّة، لا كما توهّمه بعض من أنّه للاستئجار يصير المؤجر من قبيل البدن التنزيلي للمستأجر فيتوجّه أمره إليه، فإنّ ذلك باطل.

بل التحقيق: أنّ أثر فعل النائب يضاف إلى المنوب عنه، فكما أنّ هذه الأفعال أسباب بنفسها لآثارها، فهكذا الغير بمنزلة الآلة للشخص بوسيلته تحصل آثار الفعل، فهذا أي فعل الغير أيضاً آلةٌ جعلها الشارع للشخص.

وبالجملة؛ فالعبادات الّتي هي عبارة عن الأعمال الجوارحيّة لا تستند إلى

الغير إلّا بالإضافة السببيّة، وإلّا فأصلها فعل الغير كالأكل والشرب وغيرهما من الأُمور الخارجيّة، وإنّما القابل للإضافة إلى الغير بحيث يصحّ أن يقال: إنّه وقع من قبله، فإنّما هي آثارها وهي الجهة القربيّة والتعبّد والخضوع ونحوها من العناوين الاعتباريّة الّتي قد عرفت كون قوامها بالقصد، فحينئذ بأيّ نحو تحقّق القصد فالجهة الاعتباريّة تقع كذلك.

إن قلت: إنّ من الأُمور التسبيبيّة كما أنّها تضاف إلى المباشر كذلك تصحّ إضافتها إلى السبب الأوّل لها حقيقة، وهذا كالفتح والظفر في فتح العسكر البلد فكما يتّصف به العساكر المباشرون، فهكذا يضاف إلى أميرهم والسلطان الّذي هو آمرهم والمحرّك لهم، ويوصف به حقيقة وإن لم يباشر أصلاً.

قلت: إنّ الأُمور التسبيبيّة على قسمين؛ **أحدهما**: ما هو من قبيل ما ذكرت من الأُمور التوليديّة كالفتح والغلبة، ففي أمثالها الأمر كذلك، أي كما أنّها تستند إلى السبب بلا واسطة، فهكذا تستند إلى السبب الأوّل لها الّذي في طول الثاني على نحو واحد من الإضافة وهي المباشريّة.

ثانيهما: ما ليس كذلك وهي الأفعال الجوارحيّة، وهي الّتي محلّ البحث، كالقيام والقعود، حيث إنّها ولو صدرت من أحد بالتسبيب كأن يلزمه الغير بها أو يحدث له الداعي بالالتماس، فلا إشكال في أنّ إضافتها لا تصلح إلّا إلى المباشر فلا يصدق على المسبّب أنّه قائم، أو كون قيام الغير قيامه.

نعم؛ إنّما تصحّ إضافته إليه بنحو التسبيب، بمعنى: أوجد قيام الغير، فهذا يصدق فقط بلا أن يكون نفس هذا الفعل المباشري إضافة إليه إلّا على نحو التعدية، لا الاتّصاف بنفس مادّة الاشتقاق.

ومن المعلوم؛ أنّ باب العبادات من هذا القبيل، أي فعل مباشري محض لا تضاف نفس عناوينها ـ مع قطع النظر عمّا يحصل منها وهي الجهة القربيّة والتعبّد ـ إلّا إلى شخص الفاعل، ولا يمكن أن تضاف نفس الأفعال إلى المسبّب الأوّل لها، كما لو استأجر أحد غيره للصلاة، فهذه الأفعال الخارجيّة المحقّقة لعنوانها لا تضاف إلى المؤجر أصلاً ولو قصد عنه؛ لقصور الذات عن ذلك وعدم قابليّة لها في نفسها، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الأفعال النيابيّة وإن كان لها جهة إضافة إلى المؤجر أيضاً، بحيث يكون فعل النائب فعلاً له، إلّا أنّه ليست هذه الجهة بالنسبة إلى نفس الأفعال الصادرة عن الفاعل، ولا يصدق كونها فعلاً له، ولو نيابة، بل إنّما يصدق أنّه أوجب إيجاد الغير فعل نفسه، فالفعل للغير محضاً، بل تلك الجهة بالنسبة إلى أثر هذه الأفعال الّتي هي بمنزلة الآلة له، فالنيابة تثمر من هذه الجهة، ويصير الخضوع والعبوديّة الّتي حاصلة منها خضوعاً للمنوب عنه، لقصده عنه.

فحينئذ الشكّ في الصحّة وفساد ما صدر عن النائب يتمحّض في فعل الغير ولا ربط له بالمنوب عنه أصلاً، لعدم عدّه فعلاً له بأيّ عناية، فحينئذ تجري أصالة الصحّة بالنسبة إليه وتثبت صحّتها مطلقاً، إذ المفروض فقد الجهتين، فلا موضع للتفكيك.

وأمّا الشكّ بالنسبة إلى ما له مساس بالمنوب عنه، بل قد عرفت أنّه يضاف إليه حقيقة، وهي الجهة القربيّة، وإن أمكن، إلّا أنّ الشكّ من هذه الجهة يلازم الشكّ في أصل وجودها، إذ لو كان الشكّ في تحقّق القصد فيشكّ في أصل تحقّقه، ولو كان من جهة النقص في سببه ـ وهو الفعل الجوارحي والمباشري للنائب ـ فكذلك.

ضرورة أنّ نسبته إلى جميع هذه الأُمور نسبة العنوان إلى المحصّل، ولكن لمّا كان الشكّ من الثاني يرتفع ببركة أصالة الصحّة، فلو كان منشأ الشكّ في تلك الجهة النيابيّة هو القربيّة والخضوع، يرتفع قهراً.

والجهة الأُولى وهي أصل صدور الفعل وقصده نيابة أيضاً؛ المفروض إحرازها بالوجدان من جهة عدالة النائب وغيرها، فمن ضمّ الوجدان بالأصل يحرز الموضوع المبرئ وهو الفعل الصادر من قبل المنوب عنه صحيحاً، ولا نحتاج بعد إلى شيء من العدالة حتّى نحرز الصحّة بها.

ولا يخفى أنّ جهة إضافة الفعل إلى المنوب عنه على نحو الإضافة التسبيبيّة أيضاً لا تمنع عن المزبور، إذ قد تبيّن أنّه بما هو فعل للغير يضاف إليه، لا بما هو فعل نفسه ولو بعناية كونه بدناً تنزيليّاً له، ومن المعلوم أنّه لا يعتبر في باب أصالة الصحّة زائداً على كونه فعلاً للغير، كما لا يخفى فتأمّل!.

الكلام في عدم حجيّة مثبتات الأُصول

الأمر الثالث: في مقدار هذا الأصل. لا إشكال في أنّ ببركة هذا الأصل إنّما تثبت الآثار الشرعيّة للعمل لا لوازمها ولا ملزوماتها، شرعيّة كانت أم عقليّة، سواء قلنا بحجيّتها من باب التعبّد أو [من] باب الظهور حتّى تكون أمارة اجتهاديّة، أمّا على الأوّل فواضح، لما عرفت في الأصل المثبت.

وأمّا على الثاني؛ فلما تقدّم أيضاً من أنّ أماريّة الشيء لا تستلزم كون مثبتاته حجّة، بل هي تابعة لدليل الأمارة سعة وضيقاً، فإن دلّ على اعتبارها بما لها من الحكاية مطلقاً من جهة دلالتها المطابقيّة والالتزاميّة بمراتبها من البيّن وغير

البيّن، كما في خبر الواحد؛ فيصير جميع جهات حكاياته معتبراً، ولذلك نرى أنّ بناءهم على لوازم الخبر، فيستكشفون بها صدقه أو كذبه، وليس ذلك إلّا من جهة أنّهم استفادوا من دليل اعتباره سيرة كانت أو غيرها تتميم كشف جميع أنحاء حكاياته من طرف الشارع، وهذا بخلاف بعض الأمارات الأُخر كقاعدة اليد، حيث إنّه عرفت في بابها أنّها ليست لوازمها بحجّة، وذلك لقصور دليلها.

وبالجملة؛ التفكيك بين اللوازم والملزومات في الطرق والأمارات ليس من جهة ثبوته واقعاً، بمعنى أنّ حجيّة الدلالة الالتزاميّة في مقام تنكر، دون مقام؛ ليس من حيث وجودها في مورد دون [مورد]، إذ الدالّ على الملزوم دالّ على اللازم كليّاً، وكذلك الحاكي عن اللازم حاكٍ عن الملزوم أيضاً مطلقاً، بل إنّما التفصيل والتفكيك من ناحية دليل الاعتبار.

ففي باب الأُصول لمّا ليس التعبّد فيها ناظراً إلى جهة الحكاية وتتميم الكشف، بل مقصور إلى ترتيب الأثر العملي، فليس مثبته حجّة مطلقاً، إلّا في بعض الموارد على التفصيل [المذكور] في محلّه، وفي باب الأمارات وإن كان النظر إلى جهة تتميم الحكاية والكشف، إلّا أنّه لمّا لا إشكال في اختلاف مراتب الحكايات من حيث المدلول المطابقي للحاكي ولازمه، ولازم اللازم على تعدّد مراتبه، فحينئذ لابدّ وأن ينظر إلى الدليل المعتبر للأمارة من جهة تتميم كشف جميع هذه المراتب أوّلاً وممّا هي داخلة في الثاني، والتفصيل فيه هي أصالة الصحّة، حيث إنّ الدليل التامّ الدلالة لها هو الإجماع العملي والسيرة، ولا ريب في أنّ القدر المتيقّن منهما هو حجيّة المدلول المطابقي لها، وأمّا الزائد عليه فلا دليل عليه، فلابدّ من الرجوع بالنسبة إليه إلى الأصل.

ومن ذلك قال الشيخ ﷺ: إنّه في الشراء الصادر من الغير إذا شكّ في أنّه كان بما لا يملك، كالخنزير، أو بعين من أمواله، فحينئذ يحكم بصحّة الشراء ولا يحكم بخروج العين عن تركته[1].

وسرّه ـ مضافاً إلى ما أفاد ـ أنّه لا إشكال في أنّ قوام صحّة البيع والشراء على وقوع العقد على ما يتموّل شرعاً، حتّى في الوقائع الشخصيّة، فالمناط على خروج المال عن [ملك] الشخص ودخوله في مال الغير بلا اعتبار خصوصيّة في البين.

فحينئذ إذا شكّ في موردٍ في وقوع العقد على المال أو على غيره، فغاية ما تدلّ عليه أصالة الصحّة، ويلزم التعبّد بها هو البناء على كون الخارج من ملك البائع هو المال، وكذلك الداخل في ملك المشتري ما يتموّل شرعاً. وفي المورد وإن كان انحصر مصداق هذا الكلّي بالعين الفلاني للبائع، فبالأصل لا يحكم بأنّ العقد وقع عليها، إذ المفروض أنّ مبنى الصحّة ليس على ذلك، فكما أنّ استصحاب الكلّي المردّد لا يثبت به كون الباقي هو الفيل، وإن انحصر في الواقع لو كان الكلّي باقياً به، بل غايته إثبات الجامع بما هو [هو]، وأمّا اللوازم الخارجيّة الّتي حصل العلم بها من الخارج، فليس شأن التعبّد إثباتها، وهكذا مسألة البيع والشراء، فالبناء على الصحّة الّتي معناها كون الخارجه من كيس البائع هو ما يتموّل شرعاً، هذا الكلّي لا يثبت كون الغنم له خارجاً عن تركته، للعلم بانحصار ماله فيها لعدم توجّه التعبّد بهذا الشخص أصلاً، بل هو على العنوان الكلّي.

نعم؛ لو كان التعبّد متوجّهاً إليه لم يمكن التفكيك؛ ضرورة أنّ البناء على

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٧١.

الانتقال الّذي مفاد الأصل عين الإخراج عن كيسه، ولكنّ الأمر ليس كذلك، ولذلك نقول: إنّه لا مجال لمقايسة ما نحن فيه مع مسألة صلاة العصر والظهر والشكّ في عدم الإتيان بالثانية، حيث إنّ التنزيل فيهما متوجّه إلى شخص الظهر، ولذلك يمكن المناقشة في التفكيك فيها، بخلاف المقام، كما عرفت فلا تغفل!

وأيضاً ما أورد من المثال صاحب «الكفاية» ﷺ من أنّه إذا اختلف صاحب المال وغيره بعد بيعه في وكالته فيه وعدمها، فأنكر المالك الوكالة، فحينئذ أصالة الصحّة في البيع الّذي أوقعه الوكيل لا تثبت وكالته فيه، وذلك لأنّه وإن كان لصحّة البيع [مجال] إلّا أنّ الملازمة لمّا كانت عقليّة فلا تثبت ببركتها[1].

ولكنّك خبير بأنّ لازم ذلك بطلان البيع من رأسه مطلقاً، حيث إنّ المفروض كون موضوعه في ظرف الوكالة، وإذا لم يكن ما يحرزها فلا موضوع للبيع ولا يجري الأصل فيه حتّى على مسلكنا من جعل (متعلّقه) موضوعه نفس العناوين المسبّبة، لما عرفت من أنّه يتوقّف على إحراز الموضوع العرفي للمعاملة، فإذا شكّ في شرائطه الشرعيّة فعلى مقتضى أصالة الصحّة الّتي تتعلّق بما هو الموضوع العرفي يلزم ترتّب الأثر عليه شرعاً.

ومن المعلوم؛ أنّه مع الشكّ في أصل الوكالة فالموضوع العرفي بعد لم يتحقّق ويكون كبيع المال المغصوب المعلوم حاله.

ومن ذلك؛ ظهر النظر في كلام هذا المحشّي، فإنّه بعد تسليمه عدم ثبوت الوكالة بالأصل قال: وإن كان الأصل يثمر من حيث صحّة نفس البيع[2].

---

١) حاشية فرائد الأُصول: ٢٤٦.

٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٢٤٦، نقله بالمضمون.

وجه النظر: أنّه لا إشكال في أنّ البيع الصادر عن الوكيل لها إضافتان: إضافة إلى الموكّل والأُخرى إلى نفسه، والجهة الّتي تضاف بها إلى نفسه لا أثر لها أصلاً، وإنّما الأثر للجهة المضافة إلى الموكّل، والمفروض أنّها منتفية رأساً، لعدم ثبوت موضوعها، فحينئذ أيّ أثر يبقى للبيع حتّى يكون الأصل من جهته مثمراً؟ فتأمّل!.

البحث حول مثبت هذا الأصل

ثمّ إنّه لا بأس باختتام الكلام في الأُمور المذكورة بذكر فرع فقهي من ثمرات أصالة الصحّة في فعل النائب، وأنّه يمكن التفكيك بين جهة استحقاق الأُجرة والصحّة الظاهريّة للعمل، وهو أنّه إذا استأجر أحد شخصاً في الإتيان بصلاة وقيّدها على نحو الاشتراط بأنّه يأتي بها بعد الصلاة الواجبة لنفسه، ثمّ عمل المستأجر كذلك، وعلم إجمالاً بعد الإتيان بصلاة نفسه والمستأجر لها ببطلان إحداهما لفقد ركن فيهما، فحينئذ لا ريب في أنّ من هذا العلم الإجمالي يحصل العلم التفصيلي بعدم إتيان المستأجر الصلاة الّتي يستحقّ بها الأُجرة؛ للخلل في نفسها أو المترتّب عليها، بمعنى: أنّ الخلل المعلوم به إجمالاً المبطل للصلاة إن كان في صلاة نفسه، فلمّا لم يحصل له الفراغ منها فأتى بالصلاة النيابيّة في غير وقت الإجارة، وهو حال عدم الفراغ من عمل نفسه، وإن كان واقعاً في الصلاة النيابيّة فهي بنفسها باطلة، فعلى كلّ واحد من التقديرين لا يكون عمله ما يستحقّ به الأُجرة، إمّا لفقد شرط الإجارة، وإمّا لفساد نفسه، هذا ممّا لا خفاء فيه.

وانّما الإشكال في أنّه هل يحصل للمنوب عنه براءة الذمّة بعمل النائب ببركة إجراء الأصل فيه، أم لا؟

والتحقيق؛ الإجزاء وحصول الفراغ له، وذلك لأنّه لا إشكال أوّلاً في أنّ الشرط المزبور لا يثبت الترتيب الواقعي بين الصلاتين، بحيث تصير صلاة نفسه والصلاة النيابيّة من قبيل الظهر والعصر اللتين شرّع الترتيب بينهما، لعدم كون الشرط مشرّعاً، بل غايته أنّ العمل في ظرف الفراغ مستأجَر، فلو أتى به في غيره لمّا أتى في غير ظرف فلا يستحقّ الأُجرة؛ لا أن يؤثّر في أصل ذات العمل صحّةً، فهو في ذاته ـ لو لم يكن فيه واقعاً خلل ـ صحيح، ولمّا قصد به النيابة عن الغير ـ كما هو المفروض ـ فيقع عن المنوب عنه، غايته أنّه تبرّعي، إذ على هذا التقدير وإن كان في نفسه العمل صحيحاً إلّا أنّه وقع الخلل في الشرط، ومن المعلوم أنّه لا تتوقّف براءة الذمّة للمؤجر على كون الفعل استيجاريّاً لا تبرّعيّاً.

وبالجملة؛ لو كانت الصلاة الواقعة بقصد النيابة في الواقع صحيحة، تقع عن المنوب عنه وتبرأ ذمّته، فحينئذ للمنوب عنه إجراء أصالة الصحّة في عمل النائب هذا، فيقطع بحصول البراءة، ولا يمنع عنها الأصل في صلاة نفس النائب فيعارض، حيث إنّه لمّا كانت صلاة نفسه خارجة عن محلّ ابتلاء المنوب عنه ولا أثر له فيها، فلا أصل له بالنسبة إليها، فينحصر موضوعه بصلاته النيابيّة فذمّته فارغة من هذا العمل، وله التصرّف في مال الإجارة أيضاً، لكون المفروض القطع بعدم استحقاق الأجير له، ولا ينافي ذلك براءته عن الصلاة، إذ هي لا تتوقّف على كونها استئجاريّة، بل بمطلق النيابة تتحقّق، كما لا يخفى، فافهم وتأمّل! فإنّه لا يخلو عن النظر.

الكلام في نسبة أصالة الصحّة مع الاستصحاب

تذنيب؛ في النسبة بين أصالة الصحّة والاستصحاب، لا إشكال في تقديمها على الاستصحابات الحكميّة، كأصالة الفساد، وحرمة تصرّف كلّ من المتعاملين في المنتقل إليه وعنه، فإنّ الشكّ فيها مسبّب عن صحّة تلك المعاملة والعقد الصادر منها، والمفروض أنّ أصالة الصحّة تثبتها، ولا فرق في ذلك بين أن يكون لاعتبارها، أو الأصل التعبّدي، حيث قد عرفت أنّه بناءاً على الأماريّة أيضاً، ليس مثبتها حجّة، بل في هذه الجهة حالها حال الأصل العملي، لعدم شمول دليل اعتبارها إلّا لنفس مدلولها المطابقي دون لوازمها، فتأمّل!

وأمّا بالنسبة إلى الاستصحابات المثبتة لحال الأجزاء وشرائط الموضوعات كأصالة عدم البلوغ وعدم الكيل ونحوهما فتختلف، فإن بني على كون مفاد هذا الأصل ترتيب الأثر، فحينئذ لا إشكال في تقديمها عليه، حيث إنّ المفروض أنّه يثبت عدم التماميّة ونقص السبب لفقد شرط أو غيره.

ومن المعلوم؛ أنّ الشكّ في ترتّبه وعدمه ناشئ عن التماميّة وعدمها، فيصير حالهما نظير قاعدة التجاوز والفراغ اللتين قلنا: إنّ نسبة الأُولى إلى الثانية نسبة السبب والمسبّب، إذ هي تثبت الوجود، والفراغ يثبت الصحّة للموجود، فهكذا في المقام، لكون الشكّ عن التأثير وعدمه ناشئاً عن نقص السبب وتماميّته.

وإن جعلناهما بمعنى التماميّة؛ فيشكل حينئذ تقديم أحدهما على الآخر، وذلك لأنّ الاستصحاب يثبت فقد الشرط كالبلوغ، حيث إنّه يثبت عدمه، وأصالة الصحّة تثبت عدم التماميّة والنقص، فهذه تحكم بترتّب الأثر، والاستصحاب بنفيه، ولا يتوهّم حكومته عليها، نظراً إلى كون مفاد أصالة الصحّة تماميّة

الموجود، ومفاده عدم الوجود؛ إذ أشرنا مراراً [إلى] أنّ استصحاب «ليس التامّة» لا يثبت مفاد «ليس الناقصة» فحينئذ استصحاب عدم البلوغ وإن كان لازمه عدم تماميّة السبب إلّا أنّ هذه الملازمة عقليّة، فإذا لم يثبت به عدم تماميّة الموجود فلا وجه لحكومته عليها؛ لأنّها متوقّفة على رفع موضوع المحكوم، وما لم يرفع الموضوع له الّذي في المقام تماميّة الموجود، فلا حكومة في البين، وإنّما يتعارضان بالنسبة إلى الأثر الّذي يكون التنزيل بلحاظه، كما عرفت.

فعلى هذا؛ لا محيص [من] أن يلتزم في وجه التقديم بالتخصيص بالمناط الّذي تقدّم به قاعدة التجاوز والفراغ على الاستصحاب، من كون أصالة الصحّة لمّا كانت قاعدة مضروبة في مورد الاستصحاب فلو قدّمت عليها لا يبقى لها مورد، أو يكون نادراً جدّاً، فتأمّل!.

وأمّا الشيخ ﷺ فقد بنى على حكومة أصالة الصحّة على الاستصحاب مطلقاً، وذكر في تقريبه ما ملخّصه: أنّه بعد أن لا إشكال في كون النفي والإثبات في الأحكام الشرعيّة دائراً مدار المناقضة لا التضادّ، بمعنى أنّه إذا يثبت حكم لشيء فيثبت نقيضه لنقيض ذاك الموضوع، فإذا ثبت حكم للحياة فنقيضها الّذي هو عدم الحياة يصير موضوعاً لنقيض ذاك الحكم، لا ضدّه، وإن كان هوملازماً للنقيض أيضاً[1].

ولكن لمّا كان المناط في الأحكام أنّ كلّ ما كان للشارع وضعه فله رفعه، وبالعكس، وبهذه العناية يحكم بنقيض الحكم إذا أُحرز بالأصل نقيض الموضوع لحكم الأصل، فلذلك إثبات ضدّ الموضوع لحكم الأصل لا يثبت به الأثر لكونه مثبتاً، فحينئذ استصحاب عدم البلوغ لمّا لا يثبت به إلّا صدور العقد عن غير البالغ

---

١) فرائد الأُصول: ٣/ ٣٧٤ ـ ٣٧٦.

لا عدم صدور العقد عن البالغ الّذي هو النقيض، لمّا يثبت له الحكم من نفوذ العقد إذا صدر عن البالغ فهذا الاستصحاب بالنسبة إلى الغرض المقصود به لا أثر له، حيث إنّ الّذي يثبت ببركة الأصل لا يقتضي فساد العقد، بل لا اقتضاء من هذه الجهة، والّذي له الأثر وهو عدم الصدور عن البالغ؛ لأنّه المقتضي للبطلان لم يثبت، ولو فرض وجود أثر له، ولذلك أجرينا الأصل فيه.

فنقول: إنّه لا يعارض أصالة الصحّة؛ لأنّ مفادها صدور العقد عن البالغ الّذي يقتضي الصحّة وترتّب الأثر، ولا مزاحمة بين ما لا اقتضاء له وما له المقتضي، كما لا يخفى.

وفيه: أنّه لمّا لا ريب أنّ المركّب كما يرتفع بارتفاع جميع أجزائه، كذلك ببعضها، فيمكن الدعوى بأنّ في ما نحن فيه يكفي لإثبات حكم النقيض ثبوت صدور العقد من غير البالغ، إذ كما أنّ عدم العقد عن البالغ رأساً نقيض للعقد الصادر عن البالغ، فهكذا العقد الصادر عن غيره نقيض له.

وبالجملة؛ لا ينحصر النقيض المستلزم لثبوت نقيض الحكم بانتفاء الجزء الأوّل من الموضوع المركّب، أو كلا جزءيه مثلاً، بل كلّ من جزءيه في هذه الجهة سواء، فعدم السبب للانتقال كما يتحقّق بعدم العقد رأساً كذلك بعدم البلوغ، وإن كان عقد فما الوجه في اختصاص النقيض بالفاقد للجزء الأوّل من السبب وهو العقد؟

ولذا تراهم باستصحاب عدم المخالفة في الشرط المردّد بين كونه ممّا يوافق كتاب الله أو يخالفه، يثبتون صحّة الشرط، ويترتّبون عليه آثارها، مع أنّ البطلان ثبت للشرط المخالف للكتاب أو السنّة، فبإثبات عدم المخالفة يحكمون بنقيض الحكم وهو الصحّة، كما لا يخفى.

نعم؛ إنّ ما أفاده ﷺ[١] يتمّ لو كان الثابت بالاستصحاب؛ الموجبة المعدولة المحمول، أي العقد الصادر من لا بالغ، كما يظهر من كلامه أنّه كذلك، حيث إنّ نقيض كلّ شيء رفعه.

ومن المعلوم؛ أنّه لو كانت القضيّة كذلك، فهذا يصير إثبات السلب، كما هو مفادّ كلّ المعدولات، فلا يصدق عليها النقيض، ولكنّك خبير بأنّ الأمر ليس كذلك، بل الثابت ببركة الأصل هو السالبة المحصّلة، أي ما يرد النهي فيها على النسبة.

ضرورة أنّ استصحاب عدم البلوغ يثبت به صدور العقد عمّن لم يبلغ، وهذا أحد النقيضين للعقد الصادر عن البالغ، والآخر عدم [صحة] العقد [الصادر] عن البالغ، فهما في عرض واحد، لا أن يكون الثاني هو النقيض والأوّل ملازماً له، بل بكليهما يتحقّق الرفع، فليس الأوّل أيضاً إلّا مقتضياً لبطلان العقد وعدم التأثير كالثاني، لا أن يكون لا اقتضاء حتّى يخرج عن قابليّة المعارضة مع أصل الصحّة، كما زعمه، فتأمّل!.

هذا؛ مضافاً إلى أنّ أصالة الصحّة ليس شأنها إثبات السبب؛ لما عرفت من أنّها لا تثبت اللوازم وأنّها من هذه الجهة كالأُصول التعبديّة لقصور دليلها عنه، بل غاية ما يستفاد منها هي الصحّة، وأمّا منشأها وهو في المثال البلوغ، فلا، فحينئذ على ما تقدّم من أنّ عدم البلوغ أيضاً لا ينفي ترتّب الأثر، لأنّ عدم الوجود لا يثبت عدم صحّة الموجود، فالاستصحاب لا ينفي (يرفع) موضوع أصل الصحّة الّتي مفادها ترتّب الأثر على الموجود والبناء عليه أيضاً، حتّى الحكومة من

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٦٩ و ٣٧٠.

طرف، بل لمّا كان هو ينفي الأثر بلسان نفي الموضوع، وهي تثبته فتقع بينهما المعارضة، ولا حكومة في البين كما هو واضح، فعلى هذا ينحصر العلاج بما ذكرنا في وجه التخصيص، فتدبّر! والله المؤيّد.

الكلام في حديث القرعة وموارد جريانها

والكلام فيها في مقامين، من حيث مواردها ونسبتها مع الاستصحاب.

الأوّل: في مفاد أدلّتها ومقدار حجيّتها، وأدلّتها ما كان بلسان «القرعة لكلّ أمر مشكل»[١] الظاهر في المجهول الواقعي، فمعلوم أنّه لا يعمّ ما كان له واقع معيّن، ولكن يوجب التعميم من حيث عدم كون مناط جريانها ما كان له الواقع المعيّن فلا تنحصر به، بل تجري في مثل الوصيّة على العتق المردّد واقعاً بين أحد العبيد، وما كان بلسان «لكلّ أمر مشتبه»[٢] فهو ظاهر في ما كان له الواقع المعلوم، لكون المشتبه مأخوذاً من الشبه كما عن «القاموس»[٣]، الظاهر في ما كان له مثيل أوجب الاشتباه، ولمّا كان عمدة الكلام في ذلك لكونها بهذا المعنى، يمكن أن يعارضه الاستصحاب فينبغي البحث فيه والمراد بالمشتبه.

فنقول: إنّ مراتب الاشتباه مختلفة، فإمّا أن يكون الترديد في الحكم وخطاب الشارع، كما لو أمر بصيغة الأمر بمثل الشرب، فلم يعلم المراد من الهيئة أنّها للوجوب أو للإباحة، فهذه تسمّى بالشبهة الحكميّة الممحّض الاشتباه لنفس

---

١) عوالي اللآلي: ٢/١١٢ الحديث ٣٠٨، و٣/٥١٢ الحديث ٦٩.

٢) السرائر: ٢/١٧٣، لاحظ! عوائد الأيّام: ٢٢٧، وأُنظر! القواعد الفقهيّة: ١/٦٥.

٣) القاموس المحيط: ٤/٢٨٦، مادّة (شبه).

[الأمر]، وأمّا من حيث المادّة من كون المراد بها شرب الماء، وكذلك من حيث عنوان الموضوع، وكذلك انطباق العنوان عليه، فمن جميع هذه الجهات الثلاث الأمر متين، وإنّما تكون الشبهة من الجهة الأُولى فقط.

وإمّا أن تكون الشبهة من حيث المادّة والموضوع، بأن يعلم نفس الحكم والإنشاء ولكن يتردّد الأمر من جهة أنّ عنوان المأمور به هو الماء ـ مثلاً ـ أو الخمر وإن عُلم بأصل الانطباق أيضاً، وهذا ملحق بالأُولى، ويسمّى بإجمال الخطاب من حيث كون أصل الإلزام محرزاً، ولكن الملزم به مردّد.

وإمّا أن تكون الشبهة في الانطباق بأن يعلم بالحكم والعنوان وأنّ الحرمة وردت على الخمر ـ مثلاً ـ واشتبه الأمر من حيث المورد، بأن يكون مائع وتردّد الأمر بين كونه خمراً أو خلّاً.

وإمّا أن تكون تلك المراتب الثلاث محرزة، ولكنّ الذات اشتبهت، كما إذا كان إناءان يُعلم بأنّ أحدهما خمر واشتبه، فحينئذ الحكم والعنوان المتعلّق به وأصل الانطباق على المورد محرز، وإنّما الترديد من جهة ذات الموضوع لاشتباهه، والفرق بين هذه الصورة وسابقتها أنّ فرضها يختصّ بموارد العلم الإجمالي: لعدم تصوّر الشكّ في الذات ـ أي ما ينطبق عليه عنوان ما أُخذ في حيّز الحكم إلّا بها ـ حيث إنّ المفروض أنّ الحكم معيّن ولا اشتباه بالنسبة إليه، وكذلك عنوان المأخوذ في حيّز الإنشاء محرز لا ترديد فيه، وهكذا انطباق العنوان على المورد، ومحلّ الابتلاء محرز مقطوع به وانحصر الاشتباه في المنطبق عليه هذا العنوان، ولا يمكن ذلك إلّا إذا تعدّد الموضوع، فاحتمل انطباقه على كلّ منها.

وهذا هو مورد العلم الإجمالي بخلاف الصورة السابقة، حيث إنّها تصدق

على الشكوك البدويّة، كما لو كان إناء واحد وتردّد أمره بين كونه خمراً أو خلّاً، فالاشتباه في أصل الانطباق، وكون محلّ الابتلاء ممّا يحرم ارتكابه، ولذلك هنا مورد جريان البراءة ومعارضتها القرعة، لو قيل بجريانها في مثل هذه الموارد.

وبالجملة، فهذه صور الاحتمالات وما يصحّ انطباق عنوان الاشتباه عليها، ثمّ إنّه هل يشمل عموم الدليل لجميعها بحيث يمكن انطباق قوله عليه السلام: «القرعة لكلّ أمر مشتبه»[1] عليها، فيحتاج إخراج بعضها إلى مخصّص، أم اللفظ لا يشمل إلّا بعضها؟

لا إشكال في أنّ الجمود على ظاهر اللفظ يقتضي الأوّل، حيث إنّ لفظة الأمر مساوقة للشيء الّذي هو عنوان عامّ يشمل كلّ ما يصدق عليه عنوان الاشتباه حكماً كان، أو موضوعاً، أو انطباقاً، أو نفس الذات.

ولكنّ الظاهر من مجموع هذه القضيّة وجملة «لكلّ أمر مشتبه» هو الاشتباه في ذات الشيء بعد الفراغ من المراتب الثلاث والعلم يكون حكم معلوماً، وكذلك بكون العنوان والانطباق محرزاً، ووقع الاشتباه في المنطبق عليه لوجود المثيل وعدم إمكان الميز، فإنّ المستظهر منها ذلك، واستفادة غير هذا المعنى منها وشمول إطلاق لفظة الأمر للمراتب السابقة عليها في غاية الإشكال، بل المسلّم والقدر المتيقّن من الإطلاق هو اشتباه الذات دون غيرها، ولا أقلّ من انصراف الدليل إليها، ولا يشمل ما لو كان أصل الحكم أو العنوان أو التطبيق مشكوكاً فيه.

وبالجملة؛ لا خفاء في أنّ هذا الدليل منصرف إلى أمر موجود في الخارج

---

١) لاحظ! السرائر: ٢/١٧٣، وسائل الشيعة: ٢٧/٢٥٩، الحديث ٣٣٧٢٠، مع اختلاف يسير.

الّذي يتوقّف ذلك على إحراز المراتب الثلاث، وإنّما اشتبه ذاته، ويؤيّد ذلك بعض عبارات المتون في الفقه، مثل أنّه لو اشتبه طاهر بنجس ونحوه، وكذلك ما في الرسائل العمليّة، فأكثر موارد استعمالات لفظ المشتبه منحصر معناه بما ذكرناه من موارد العلم الإجمالي دون الشبهات البدويّة، كما لا يخفى[1].

فعلى هذا؛ خروج هذه الموارد من الشبهات الحكميّة وما يستتبعها من باب التخصّص لا التخصيص، فلا مجال لما قيل من أنّ تلك الموارد إنّما لم يعمل [فيها] بالقرعة لعدم جبر أخبارها بالعمل فيها.

إن قلت: بعد أن كان منشأ عدم العمل بالقرعة في موارد الشبهات البدويّة للقصور في أصل دليلها بالنسبة إليها، بخلاف الموارد المقرونة بالعلم الإجمالي، فالعمل بها فيها لشمول الدليل لها، وكونه مقتضى القاعدة، فلابدّ أن لا يحتاج إلى الجبر بالنسبة إليها ويعمل بها مطلقاً، مع أنّه ليس كذلك، بل بالنسبة إليها أيضاً لا تجري إلّا فيما عمل بها المشهور، ولذلك لم يعيّن بها في باب التكاليف كالإناءين المشتبهين، كما لا يخفى.

قلت: ليس الأمر كذلك، وعدم جريانها في بعض صور العلم الإجمالي أيضاً مقتضى القاعدة، وذلك لأنّ موارد العلم الإجمالي على قسمين:

أحدهما: ما يرجع إلى الأحكام الشرعيّة والحقوق الإلهيّة كالطهارة والنجاسة وأمثالهما.

---

١) لا يخفى أنّه لا ربط لهذه العبارات بما ادّعاه ـ دام ظلّه ـ، و الفرق بينها وبين حديث «القرعة لكلّ أمر مشتبه». واضح، واختصاص هذه بما أفاد مع عموم جملة «لكلّ أمر» في غاية الإشكال. «منه ﷺ». لاحظ! الخلاف: ٦/٣٣٨، وسائل الشيعة: ٢٧/٢٥٩ ـ ٢٦٠ الحديث ٣٣٧٢٠.

ثانيهما: ما تكون من الماليّات وحقّ الآدمي، فلا تجري في الأوّل وتجري في الثاني.

أمّا الأوّل: فلأنّه بعد أن لا إشكال في أنّ الحكم المستخرج ببركة القرعة إنّما يثبت بعد إيقاع القرعة، بمعنى أنّه قبله لا حكم ولا وظيفة، وليس كالاستصحاب وسائر الأُصول الّتي ثبوت مفادها دائر مدار نفسها، ولا يتوقّف على عمل، بل هي نظير الواجب المشروط الّذي يثبت الحكم [فيه] بعد تحقّق القرعة، فالمقارن للعلم الإجمالي ليس الحكم المستخرج منها ثابتاً، ولا تعيين بالنسبة إلى أحد الطرفين، وإنّما يتعيّن بعد ثبوت العلم وتنجّزه ببركة إيقاعها.

فعلى هذا؛ التعيين يتحقّق بعد تنجّز العلم الإجمالي، فليس قابلاً لأن يؤثّر فيه، ويمنع عن اقتضائه، إذ ليست القرعة من الأمارات الّتي مثبتها حجّة، حتّى ترجع إلى جعل البدل، بل غايتها على تقدير كونها أمارة ممّا لا يكون إلّا مدلولها المطابقي حجّة، فإذا خرجت القرعة على كون النجس تلك الكأس الفلانيّة لم يثبت بها كون الظرف الآخر طاهراً، فينحصر الأمر بمسألة الانحلال.

ومن المعلوم؛ أنّ الدليل القابل لأن ينحلّ العلم الإجمالي، هو ما إذا كان مقارناً له، لا ما كان متأخّراً بعد استقراره وتأثيره، إذ المفروض أنّ القرعة لا تعيّن المعلوم المشتبه، بل إنّما تعيّن الواقع، فالعلم بعدها بالنسبة إلى الطرف الّذي لم يخرج بالقرعة حكمه، على تأثيره باقٍ بالضرورة.

فالحاصل: أنّ عدم جريان القرعة بالنسبة إلى موارد الطهارة والنجاسة وما يكون مثلها ممّا ليس من حقوق الآدمي للمانع الخارجي؛ لعدم الإمكان لكون إجرائها لغواً؛ لعدم العمل فيها بمقتضى القاعدة ولا ربط له بالجبر، فتأمّل! فإنّه

مضافاً إلى أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي كون القرعة ممّا يميّز المعلوم بالإجمال المردّد بين الأطراف، المستفاد من أدلّتها ذلك، كما لا يخفى.

وأمّا في الثاني الّذي تلحق به مسألة النذر فيما لو تردّد المنذور، إذ حينئذ يصير متعلّقاً لحقّ الآدمي أيضاً.

ففيه: لا محيص من القرعة، ولا يمكن الخروج عن الحق إلّا به، كما في موارد القسمة ونحوها، إذ الاحتياط لا سبيل إليه، إذ مضافاً إلى كونه ضرراً على المديون ومن يكون المال بيده لا يجوز لصاحب العين المشتبهة أخذ المالين أو الأكثر المشتبه بماله، إذ لاحقّ له إلّا على مال نفسه، فاحتمال الدسّ أيضاً باطل، فينحصر الأمر بالقرعة، كما التزموا بها حتّى في باب الدرهم الودعي المشتبه بعض [ببعض]، ولم يعملوا بالنصّ الوارد فيها.

فتلخّص من ذلك كلّه؛ أنّ مسألة عدم جريان القرعة في غير هذه الموارد، ـ أي ما يكون من الحقّ الآدمي ـ إنّما هو لكونه مدلول الدليل، وسرّ عمل الأصحاب بها فيها ما ذكرنا من عدم المانع العقلي له؛ لانحلال العلم الإجمالي بقاعدة الضرر ونحوها كما في الشاة المشتبهة في قطيع، حيث إنّ إحراق الجميع إتلاف المال وتفريطه، ولذلك طبّق المعصوم عليه السلام القرعة عليه[1]، وهكذا ما يكون من هذا القبيل كلّما سقط العلم الإجمالي وانحلّ بإحدى الجهات، العمل بالقرعة على مقتضى القاعدة، ولا يحتاج إلى جبر أصلاً، ولو لا ما ذكرنا بأنّ الاعتماد عليها من جهة التعبّد محضاً، فحينئذ بأيّ وجه يستند عمل الطبقة الأُولى.

ضرورة أنّ هناك لم يكن جبر، فليس وجه العدول عنها في الموارد الأُخر

---

١) وسائل الشيعة: ٢٤/١٦٩ الحديث ٣٠٢٦١.

من الشبهات البدويّة وموارد العلم الإجمالي الّتي يمكن الاحتياط فيها بأن لا تترتّب عليها إحدى المحاذير، بل في الماليّات أيضاً لم يمكن الدسّ، وإلّا فالظاهر أيضاً عدم الاعتماد عليها، غايته أنّه أحد المالين يدسّ، فتأمّل! إلّا بقصور أصل الدليل أو لمانع عقلي أو شرعيّ لإعمالها؛ لأنّه لم تجر أخبارها فيها، فإنّ هذا الوجه بعد ثبوت السند واعتباره ـ كما هو المفروض ـ لا يرجع إلى محصّل، كما لا يخفى، فافهم واغتنم!

الكلام في وجه تقديم القرعة

وأمّا **المقام الثاني**؛ فإذا علمت أنّ محلّ جريان القرعة مختصّ بموارد العلم الإجمالي الّذي انحلّ العلم فيها، فحينئذ نقول: إنّ الاستصحاب الّذي يمكن جريانه في مثلها لوجود الحالة السابقة المجتمع مع القرعة، إمّا أن يكون لكلا الطرفين أو لأحدهما، وفي الأوّل إمّا أن يكون الاستصحابان نافيين أو مثبتين، فحينئذ أوّلاً: هل يمكن أن يقال بتقديم القرعة على الاستصحاب مطلقاً لاختصاصها بمورد خاصّ من موارد العلم الإجمالي دون الاستصحاب، فهو يعمّها وغيرها، فتصير هي أخصّ؟ الظاهر أنّه لا يمكن الالتزام بذلك، حيث إنّ القرعة أيضاً لمّا كانت أعمّ من أن تكون لمحلّها الحالة السابقة وعدمها فتصير النسبة أعمّ من وجه.

ثمّ لا خفاء في أنّه لا وجه لتقديم أحدهما علىٰ الآخر بمناط الحكومة، كما قد يتوهّم، أمّا الاستصحاب، فلأنّه ليس لسانه رفع الشكّ أو الاشتباه، بل غايته إثبات اليقين في ظرف الشكّ مع حفظه، كما تقدّم ذلك مراراً، فموضوع القرعة

محفوظ والشبهة باقية ولو مع الاستصحاب.

وأمّا القرعة فهكذا، حيث إنّ لسان أدلّتها ليس تتميم الكشف وإثبات الواقع حتّى تقدّم على اليقين الاستصحابي.

وبالجملة؛ فيقع الإشكال في ترجيح أحدهما على الآخر أو الحكم بالتساقط، ولكنّ الأقوى تقديم القرعة.

وذلك: لأنّه قد عرفت أنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه إلّا أنّه مع ذلك مواردها أقلّ من الاستصحاب بمراتب، فحينئذ بالمناط الّذي يقدّم الخاصّ على العامّ ـ وهو الأظهريّة ـ تقدّم هي عليه؛ إذ مناطها ليس إلّا قلّة المصاديق، الموجبة ذلك، لكون نظر الجامع وإحاطته أقوى من إحاطة العامّ على أفراده، لكونها أكثر، ولذلك إخراج صنف أو فرد من الأوّل يكون أبين في كسر الظهور عن إخراجهما عن الثاني، كما يكون كذلك في الإحاطة الخارجيّة، فكلّما يكون المحاط أنقص وأقلّ؛ الإحاطة أقوى وأظهر نوعاً، فهكذا فيما تكون النسبة بين الدليلين عموماً من وجه قد يقدّم أحدهما على الآخر، على ما نفصّله في بحث التعادل والتراجيح بهذا المناط وهو الأظهريّة، ومنها ما نحن فيه، لأنّ موارد الاستصحاب أكثر من المراتب الّتي جعلناها للشكّ والشبهة واختصاص القرعة ببعض موارد العلم الإجمالي، فهي أظهر بالنسبة إلى مواردها وأقوى، والمفروض أنّه ليست حكومة في البين أيضاً حتّى لا تلاحظ الأظهريّة، حيث إنّه يقدّم الحاكم ولو كان أضعف دلالة عن المحكوم جدّاً، لكونه ناظراً وشارحاً، كما لا يخفى، هكذا ينبغي أن يحرّر المقام، وكلام الشيخ ﷺ[1] لا يخلو عن الإجمال والاضطراب، والله وليّ الإنعام.

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٨٥ و ٣٨٦.

الكلام في تعارض الاستصحاب مع سائر الأُصول

بقي الكلام في تعارض الاستصحاب مع سائر الأُصول ونفسه، أمّا الأوّل فلا شكّ في تقديمه عليها، ووجهه واضح كما يظهر من مطاوي الأبحاث المتقدّمة، وأمّا الثاني ـ وهو مسألة تعارض الاستصحابين ـ فله صور متعدّدة، إلّا أنّ الجامع لتمامها بحيث يظهر حكم الجميع منه، قسمان منها، كما أفاده الشيخ ﷺ أيضاً[1] وهما: أنّه تارة يكون العلم الإجمالي بحكمٍ منشأ التعارض، بأن يكون الشكّ ناشئاً عنه وأُخرى؛ لا يكون كذلك، بل الشكّ في أحدهما مسبّب عن الآخر، أمّا الكلام في الأوّل فمنه راجع إلى بحث العلم الإجمالي، مثل أنّ عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي لا فرق بين المثبت منه ونافيه، وأنّه إذا كان أصل مثبت في أحد أطرافه ينحلّ، أم لا؟

وقد حقّقنا في باب الشبهة المحصورة وغيرها الفرق بينهما، وأنّه لا مانع من إجراء الأصل المثبت في أطراف العلم الإجمالي، وأجبنا عمّا يرد [عليه] تارة من أنّ الأُصول التنزيليّة لمّا كان شأنها التوسعة في الواقع، وإذا كان المفروض عدم الواقع في البين إلّا واحداً، فكيف يعقل التنزيلان؟ بأنّه ليس مفاد الاستصحاب إثبات الواقع الحقيقي، بل الواقع التنزيلي، وحكم ظاهري في ظرف الشكّ، ومادام موضوعه محفوظاً لا مانع منه.

وأُخرى من أنّه إذا فرضنا في موارد الشبهة المحصورة وجود العلم

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٩٣ و ٣٩٤.

الإجمالي بمباح أو طاهر في البين فللعقل حكم تنجيزي بجواز ارتكاب ذاك الواحد، فكيف يجوز للشرع المنع عن جميع الأطراف؟ بل ينحصر ببعضها، فيقع التعارض كما في الأصل النافي.

وأجبنا عن ذلك أيضاً بأنّه يتمّ ذلك لو بنينا في مفاد الاستصحاب وسائر الطرق على الموضوعيّة، وأمّا على ما هو التحقيق من عدم السببيّة، وأنّها طرق محضة، فلا وجه له أصلاً، إذ لازم ذلك هو صيرورة الأصل ومفاده بالنسبة إلى كلّ واحد من الأطراف تعليقيّاً، على ما أوضحناه.

وثالثة من أنّ إجراء الاستصحاب المثبت في أطراف الشبهة المحصورة يلزم [منه] التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله، حيث إنّ ذيله يدلّ على النقض باليقين، فمقتضاه عدم جريان الأصل في أحد الأطراف، لكون المفروض العلم بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إليه، فإذا لم يتعيّن بذلك وأجريناه في جميع الأطراف فهذا هو التناقض، فحينئذ [مقتضى] الدليل عدم إجرائه إلّا في بعض الأطراف، وهذا الوجه يظهر من كلمات الشيخ ﷺ، وصاحب «الكفاية»[1] ولذلك منعا عن إجراء الأصل ولو كان مثبتاً في أطراف العلم الإجمالي، وإن أجاب الثاني عنه ودفع الإشكال في بعض كلماته بوجوه، أمتنها:

أنّه لمّا كان هذا الأمر المتعلّق بالنقض إرشاديّاً يحذر عن الوقوع في المفسدة الواقعيّة، فإذا لم يكن ذلك ـ أي الوقوع في مفسدة أو فوت مصلحة ـ فلا يلزم النقض كما في إجراء الأصل الموافق للعلم الإجمالي، فلا مانع من تطبيق

---

١) فرائد الأُصول: ٣/٣٩٥ و ٣٩٦، حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٢٤٩، كفاية الأُصول: ٤٣٠.

الصدر على تمام الأطراف بعد فرض ثبوت موضوعه[١].

هذا، وأنت خبير بأنّه ولو بنينا على كون الأمر مولويّاً يمكن دفعه بما سبق من كون تطبيق الصدر على كلّ واحد من الأطراف تعليقيّاً، فلا يلزم تناقض، كما لا يخفى.

وبالجملة؛ فالحقّ جريان الأصل المثبت في أطراف العلم الإجمالي؛ لعدم محذور مخالفة عمليّة ولا غيرها، ولذا بنينا على نجاسة ملاقي مستصحبي النجاسة في الشبهة المحصورة كما عليه المشهور، وإن كان في غيرهما الطهارة.

وأمّا لو كان الأصل المثبت في بعض الأطراف فلو لم يكن مانع آخر ـ كما كان في بعض الفروع الّتي بيّناها في طيّ قاعدة التجاوز ـ فهو يوجب انحلال العلم الإجمالي، والتفصيل يطلب من محلّه.

الكلام في الأُصول النافية

وأمّا الكلام في الأُصول النافية؛ فسيتّضح حالها، ولنقدّم البحث في الأصل السببي كما صنعه الشيخ ﷺ[٢].

فنقول بعونه تعالى: لا إشكال في أنّ بناء الأصحاب في تعارض الأصل السببي والمسبّبي تقديم الأوّل وعدم الاعتناء بالثاني.

ولمّا كان المناط في القسم الثاني ـ هو كون الشكّ في أحد الأمرين والمستصحبين ـ مسبّباً عن الآخر، فالفرق بين هذا والقسم الأوّل واضح، حيث إنّ

---

١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٢٥٢، كفاية الأُصول: ٤٣٢.

٢) فرائد الأُصول: ٣/٣٩٤.

فيه ثبوت الحكم في كلّ واحد من الطرفين مستلزم لعدمه في الطرف الآخر، كما هو الشأن في جميع موارد العلم الإجمالي وأنّ قوامه بقضيّتين تعليقيّتين، بخلافه هنا، فإنّ حكم الموضوعين واحد، فإذا ثبت بالنسبة إلى أحد الطرفين فيحرز حال الآخر ولا تفكيك، فليست قضيّة تعليقيّة فيه.

وكيف كان؛ الوجه في تقديم الأصل السببي هو رفع الشكّ عن المسبّب، فلا يبقى موضوع الأصل بالنسبة إليه.

توضيح ذلك: أنّه إذا غسل ثوب نجس بماء مشكوك الطهارة ـ مثلاً ـ فلا خفاء أنّ إحراز حال الماء وكونه طاهراً أو نجساً يوجب رفع الشكّ عن الثوب، ويحكم بزوال نجاسته أو بقائها بلا ترديد، بحيث لو كان هنا أصل يجري فيه ويُثبت طهارته، فلمّا يتحقّق الموضوع، لقوله: كلّ نجس غسل بماء طاهر فقد طهر فلا شكّ حينئذ بالنسبة إلى طهارة الثوب، ففي الحقيقة الأصل السببي محرز للموضوع، فلو لم يكن؛ لم يكن مجال للتمسّك بهذا العامّ لإحراز حال الثوب، بل كان من التمسّك بالشبهة المصداقيّة الّتي إجماعاً لا يجوز، وهي ما لو كان الشكّ في أصل صدق العامّ لا في انطباق المخصّص، فببركة الأصل أو الأمارة يحرز عنوان العامّ.

ثمّ المحرز له إمّا أن يكون أمارةً أو أصلاً تنزيليّاً، ومن المعلوم أنّهما لمّا كانا طريقاً إلى الواقع ـ وهو المناط في التأثير بلا أن يكون لنفيهما مدخليّة كما هو التحقيق من بطلان الموضوعيّة ـ فحينئذ الإجزاء وعدمه يدور مدار الواقع، ففي المثال؛ مادام لم تكشف نجاسة الماء المغسول به فالملاقي له والمغسول به طاهران، وأمّا إذا انكشفت وتبيّن خطأ الطريق فالحكم بالطهارة يزول، كما هو

الشأن في الأحكام الظاهريّة الطريقيّة، إلّا إذا كان الحكم وطهارة الماء الملاقي أعمّ من الظاهري والواقعي، بحيث يكون جامعهما مؤثّراً في التطهير، فالطهارة الثابتة له مؤثّرة حينئذ مطلقاً إلى الأبد، كما يكون كذلك مطلق الموضوعات المأخوذة على النحو الأعمّ لحكم؛ كعدالة الإمام وصحّة صلاته الظاهريّة لصلاة المأموم، فتكون صحّتها واقعاً مترتّبة على صحّة صلاة الإمام مطلقاً، ولكن هذا بالنسبة إلى ما نحن فيه والمثال المفروض في غاية الإشكال.

ضرورة أنّ ظاهر كلّ عنوان يؤخذ في حيّز الدليل ـ كالطاهر هنا ـ هو الشيء بعنوانه الأوّلي الذاتي، بل حمله على المعنى الأعمّ لا يعقل؛ للزوم شمول الذات لمرتبة الشكّ بنفسه، بمعنى أن يحمل «طاهرٌ» في قضيّة «كلّ ثوب غسل بماء طاهر» على أعمّ من الطاهر الواقعي.

الكلام في الأصل الغير التنزيلي

هذا، بالنسبة إلى الأمارة والأُصول التنزيليّة وأمّا في مثل «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[1] فإن بني على كون مفاد التنزيل كالاستصحاب ونحوه، فحاله من حيث الإجزاء وغيره حاله، وإلّا فبناءاً على كونه أصلاً عمليّاً محضاً كما هو الظاهر من بعض، فيشكل الأمر من جهة أنّه لا شكّ في أنّه يصير حينئذ مفاده حكماً حقيقيّاً، غايته أنّه حكم تعبّدي وضرب قاعدة لظرف الشكّ، فهو بنفسه يكون في عرض الواقع لا في طوله، كما في الطرق، إلّا أنّ الحكم الواقعي مجعول لنفس الذات بلا تقيّده بشيء، وهذا إنّما يكون لها مقيّداً بحال الشكّ ولذا يسمّى

---

١) مستدرك الوسائل: ٢/٥٨٣ الحديث ٢٧٩٤.

بالحكم الظاهري، فلا محيص حينئذ من الإجزاء.

فإذا كان المحرز للموضوع وطهارة الماء المغسول به مثل هذه القاعدة فالطهارة الثانية للثوب باقية إلى الأبد، ويكون من قبيل ما يكون الموضوع أعمّ من الواقعي والظاهري؛ إذ قد عرفت أنّ الظاهر من قوله: «بماء طاهر» الطاهر الواقعي، والمفروض أنّ القاعدة ليست طريقةً إليه، بل حكم ظاهريّ غير قابل لإثبات الواقع، فرفع اليد عمّا يقتضيه الدليل الأوّلي والاكتفاء بالطهارة الظاهريّة لا يمكن إلّا بالتوسعة في ناحية ما هو الموضوع للتطهير، وجعل دليل القاعدة من قبيل الحاكم، لأنّ المفروض عدم كون الحكم بعنوان الطريقيّة، بل نفسيّ بلا عناية تنزيل فيه، وواقعي في الحقيقة أيضاً تعلّق بالموضوع، فما يترتّب عليه من الآثار حال ثبوت الوصف العنواني ـ وهو المشكوكيّة ـ غير قابل للزوال، وأمّا تبدّل حكم نفسه فإنّما هو في الواقع لتبدّل الموضوع، بل من قبيل النسخ، ولا ربط له بالحال السابق والآثار المتقدّمة.

فعلى هذا؛ لا محيص من الالتزام بالإجزاء وبقاء الطهارة، فلا يجتمع عدم الالتزام بالتنزيل في القاعدة مع القول بثبوت النجاسة الواقعيّة بعد كشف الحال بالنسبة إلى الماء، كما لا يخفى.

فظهر أنّ المشهور الّذين التزموا بعدم الإجزاء في مثل هذه الموارد قد استفادوا من تلك القاعدة التنزيل وإثبات الواقع في ظرف الشكّ.

ويؤيّد ذلك أيضاً بناؤهم في مسألة الصلاة في [أجزاء] غير المأكول لو كانت المأكوليّة قبل الصلاة بمثل قاعدة «كلّ شيء [هو] لك حلال»[1] ثمّ انكشف

---

١) وسائل الشيعة: ١٧/ ٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣.

الخلاف بعدها .. إلى آخره، حيث إنّه لإثبات الصحّة وعدم لزوم الإعادة، يتمسّكون بحديث[١] لا تعاد[٢] مع أنّه لو كان المستفاد من هذه القاعدة الحكم التعبّدي الحقيقي في ظرف الشكّ بلا نظر إلى التنزيل الموجب ذلك للتوسعة في ما يعتبر منه الاشتراط كان اللازم أن يتمسّكوا بنفس القاعدة، ودعوى تحقّق الشرط في ظرف الإتيان بالصلاة حقيقة، لكون المفروض أنّ المأكوليّة أعمّ من الظاهر والواقع بلا احتياج إلى قاعدة ودليل آخر ببركتهما تثبت الصحّة، وعدم كون النقض وفقد الشرط مخلّاً.

فمن ذلك؛ يظهر أيضاً أنّهم استفادوا من الشرط وجوده الواقعي لا أعم منه ومن الظاهر، فلابدّ أن تكون هذه القاعدة كالأُولى أيضاً أصلاً تنزيليّاً.

وأيضاً من الثمرات بين المسلكين؛ أنّه لو فرضنا كون وَبَر حيوان أو صوفه محلّاً للابتلاء مع عدم وجود لنفسه أو خروج عينه ولحمه عن محلّ الابتلاء، فحينئذ بناءاً على كون أصل الإباحة أصلاً عمليّاً وحكماً فعليّاً محضاً لا مجال للتمسّك بها وإثبات جواز الدخول في الصلاة، وذلك لما تقدّم في بحث الأصل المثبت من أنّ التنزيل وجعل الحكم الحقيقي مع عدم الموضوع لا يعقل ولو كان له أثر بالواسطة فعلاً، فهكذا هنا أنّ الحكم بالحليّة الظاهريّة مع عدم وجود حيوان، لا معنى له ولو بلحاظ أثره الفعلي من جواز الصلاة في الشعر المشكوك فيه.

ضرورة أنّه على كلّ تقدير الجعل والإنشاء لابدّ له من الموضوع، والأثر

---

١) بناءاً على جريانه في أمثال المقام وفيه تأمّل، حيث إنّ الظاهر عدم تمسّك الأصحاب بهذا الحديث في باب الموانع وإن لم يظهر له وجه فتدبّر! وأيضاً بناءاً على جريانه بالنسبة إلى الجاهل، مع أنّه ممنوع، كما تقدّم في المباحث السابقة؛ (منه ﷺ).

٢) وسائل الشيعة: ٥/٤٧٠ الحديث ٧٠٩٠.

الفعلي لا ربط له بالموضوع المفروض فقده.

وهذا بخلاف ما لو جعلناها الأصل التنزيليّ، بحيث تكون ناظرة إلى الواقع، فلا إشكال في جواز تنزيل الحيوان المأخوذ منه الشعر منزلة الحلال الواقعي، ولو كان معدوماً فعلاً، لما قدّمنا من أنّ الأمر بالمعاملة الّتي تعلّقه [بها] بلحاظ عمل المكلّف؛ لا فرق من جهة الأثر بين ما كان مع الواسطة أو بدونها.

الكلام في تقديم الأصل السببي

هذه جملة من الكلام في الصغريات الّتي يحرز بها حال السبب ويعالج بها شكّه، وأمّا الكلام في الكبرى فقد عرفت أنّه في الجملة لا إشكال في تقديم الأصل السببي على المسبّبي، وأنّ حالهما حال نسبة الحكم إلى الموضوع، فلا ريب لأحد [في] أنّ ببركة استصحاب طهارة الماء تثبت طهارة الثوب النجس المغسول به، لكون الماء موضوعاً بالنسبة إلى نجاسة الثوب.

فالذي وقع الخلاف والبحث فيه؛ إنّما هو في أنّه لمّا لا إشكال أيضاً أنّ لسان الاستصحاب ليس رفع الشكّ وإلقاؤه كما في الأمارات، بل إنّما هو جعل اليقين في ظرف الشكّ، ومع حفظه فليس أثر استصحاب طهارة الماء المغسول به إلّا طهارة الثوب المغسول، وأمّا رفع الشكّ عنه فلا، فحينئذ بناءاً على كون لسان الاستصحاب هو إثبات المتيقّن لا اليقين، فلا يثبت بالأصل إلّا طهارة الثوب، أمّا اليقين بها أو رفع الشكّ عن نجاسته فلا يدلّ عليهما شيء، فالموضوع بالنسبة إلى إجراء الأصل في نجاسته المفروض العلم به سابقاً والشكّ فيه فعلاً، باقٍ، ولا إشكال في أنّ إطلاق الدليل يشمله فلا مانع من استصحاب النجاسة أيضاً، فتقع

المعارضة بينها و [بين] الطهارة الثابتة له ببركة إجراء الأصل في الماء، ولا وجه لتقديم الثاني على الأوّل، إذ هو متوقّف على أن يكون رافعاً لموضوعه ولو تعبّداً، وقد عرفت أنّه ليس كذلك، بل الموضوع بحاله باقٍ، ولا نظر له بالنسبة إليه، وإنّما غايته إثبات حكم في محلّ الأصل الآخر، كما لا يخفى.

فعلى هذا المسلك؛ لا محيص من الالتزام بكون لسان الاستصحاب إثبات المتيقّن ببركة رفع الشكّ، حتّى تتمّ الحكومة.

وأمّا الجواب عنه بأنّه لمّا كان مفاد الاستصحاب جعل الأثر وإثباته، فإثبات طهارة الماء المغسول به ليس إلّا بإثبات آثاره الّتي منها طهارة ملاقيه والثوب المغسول، فحينئذ لا يبقى أثر للشكّ في نجاسة الثوب بعد ثبوت الطهارة الشرعيّة التعبّديّة له ببركة الحكم بطهارة الماء؛ فباطل، لما عرفت في بحث الأصل المثبت من أنّ جعل الأثر الحقيقي ربّما لا يمكن، كما لو انعدمت المستصحبات المتقدّمة الواسطة لثبوت الأثر الفعلي المشكوك فيه، مثل ما لو كان صُلّي في الثوب المغسول بالماء المشكوكة طهارته، وقد أُريق الماء وأُحرق الثوب، والصلاة قد مضى وقتها، والأثر فعلاً وجوب قضائها فقط وعدمه، فحينئذ لابدّ وأن يلتزم بالتنزيل والجعل التعبّدي للأثر في الماء المعدوم، بأن يكون معنى استصحاب طهارته تنزيله منزلة الطاهر، وهكذا بالنسبة إلى الآثار المتأخّرة إلى أن تنتهي إلى الأثر المحلّ الابتلاء فعلاً.

ولكنّه يتولّد حينئذ إشكال آخر؛ وهو: أنّه على هذا يحتاج إلى تنزيلات متعدّدة، والمفروض أنّه لا تنزيل في البين إلّا واحد تعلّق بالموضوع الأوّل.

وإن أُجيب عن ذلك بأنّ التنزيل الأوّل يستلزم الثاني، والثاني الثالث إلى أن

يتمّ، فببركة الأوّل يثبت الجميع؛ لكونها بتمامها تنزيلات وأُموراً شرعيّة، فلا مانع عنها.

وهذا مدفوع بأنّها وإن كانت بنفسها شرعيّة، ولكنّ الملازمة بين كلّ منها والآخر عقليّة، ومن المعلوم؛ أنّها بالأصل لا تثبت، إذ لا فرق من هذه الجهة بين اللازم العقلي والشرعي، فكما أنّ ببركة إثبات الأمر الشرعي بالأصل لا يثبت ملازمه العقلي، فهكذا الشرعي؛ إذ التلازم على كلّ حال عقلي، ومن المعلوم أنّ إثباته ليس شأن الشارعيّة، كما لا يخفى.

فالتحقيق في الجواب هو أن يقال: إنّه لا إشكال في أنّ لكلّ واحد من موضوعات الأثر بالنسبة إلى الآخر له جهتان من الوجود، كما في حياة زيد الموضوع لوجوب النفقة على زوجته، والكريّة [الموضوع] للماء المغسول به النجس.

إحداهما: وجودهما في نفسه، بحيث يعدّ كلّ منهما شيئاً في حيال ذاته، والأُخرى: من جهة موضوعيّته للأثر.

ثمّ إنّ المعلوم كون التنزيل بالنسبة إلى كلّ موضوع من الجهة الثانية، إذ هي بلحاظ الأثر، فمن الجهة الأُولى يصير لغواً، والتنزيل كذلك مستلزم لتنزيل الأثر أيضاً، وهكذا أثر الأثر إلى أن ينتهي إلى الأثر الفعلي المحلّ للابتلاء، فيكفي في التنزيلات المتأخّرة تنزيل الموضوع الأوّل، ولا يحتاج هو إلى التنزيل المستقلّ، بل لا يمكن.

إذ المفروض كونها متّصلة به من قبيل الوجودات المتّصلة في الخارج، ولكن لا بحيث يكون التنزيل الأوّل مقيّداً أو مشروطاً باتّصاله بالأخيرة، ولا

مقيّداً بعدمها، بل هو مطلق يتعلّق بالأوّل لا بشرط، ولكن لمّا كان المنزّل، له لوازم وجود شرعاً؛ فقهراً تنزيله يستتبع تنزيلها كما في لوازم الوجود الخارجي الّتي لا يتعلّق بها جعل مستقلّ.

وبالجملة؛ فالأحكام المترتّبة على المجعول الأوّل لمّا كانت هي من قبيل آثاره فالتنزيل يتوجّه إليها تبعاً أيضاً، فليست هي منزّلة مستقلّة، ولا أن يكون تنزيل الأوّل كناية عن الأخير، كما قد يتوهّم.

فعلى هذا؛ ببركة إثبات طهارة الماء الّتي هي المتيقّنة أوّلاً المغسول به الثوب المصلّى فيه، لمّا تنزّل الآثار المتأخّرة عنها أيضاً، ويرفع الشكّ عن طهارة الماء، وكذلك الآثار الأُخر بالتبع، فلا يبقى موضوع لاستصحاب نجاسة الثوب مثلاً، إذ إثبات المتيقّن السابق برفع الشكّ عنها، ويكون من آثاره الشرعيّة، فعدم إجراء الاستصحاب فيه من باب التخصّص، بخلاف ما لو أجريناه فيه، فيكون قد انتقض اليقين بطهارة الماء؛ بالشكّ؛ إذ هو لا يرفع الشكّ عنه، لكونه من لوازمه العقليّة وهذا تخصيص بلا وجه، فالأوّل متعيّن بحكم العقل[1].

(١) إلى هنا تمّت النسخة التي وصلت إلينا.

قاعدة الجمع

الكلام في قاعدة الجمع

قد اشتهر في الألسن: (أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولىٰ من الطرح)[١].

وقد استشكل عليه شيخنا ﷺ بما ملخّصه: عدم تماميّة هذا الكلام بإطلاقه، أمّا في الموارد الّتي تكون النسبة بين الدليلين العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد ونحوهما ممّا يرجع الأمر إلىٰ أن يكون حالهما حالُ القرينة وذي القرينة، فحينئذٍ يتمّ ذلك.

وأمّا في غيرها ممّا يكون الظهور بالنسبة إلى الدليلين متساوياً مستقرّاً فلمّا يكون مرجع الجمع فيه برفع اليد عن الظهورين عن كلا الدليلين والعمل ببعض مدلول كلٍّ منهما، فالأخذ بالسندين موجب لإبقاء الظهورين، فلا دليل للزوم مثل هذا الجمع، بل الدليل علىٰ عدمه؛ إذ كما أنّ مقتضى الأخذ بدليل السند العمل بكليهما، كذلك دليل اعتبار الظهور يقتضي عدم إلغاء الظاهر، بل إبقاء ظاهر اللّفظ علىٰ حاله، والعمل به.

فيدور الأمر بين رفع اليد عن دليل السند في الجملة أو دليل الظهور كذلك، فلابدّ من أحد التخصيصين، ولا ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر، فيقع التعارض بين أحد الدليلين؛ لأنّ القدر المتيقّن ممّا يدّعيه الخصم من الجمع، وما ندّعيه من الرّجوع إلىٰ المرجّحات، هو اعتبار أحد الدليلين سنداً الّذي يستتبعه اعتبار ظهوره أيضاً متيقّناً، فيعارض دليل سند هذا الواحد المتيقّن من ظهور الآخر، فأيّ

---

(١) عوالي اللآلي: ٤/١٣٦، أُنظر! فرائد الأُصول: ٤/١٩.

وجه لترجيح دليل السند الّذي يقتضي الجمع علىٰ دليل الظهور؟[١]

فالحاصل: أنّه في غير الموارد الّتي يكون أحد الدليلين قرينةً لصرف ظهور الآخر لا يمكن الجمع بينهما، والعمل بهما، إذ الجمع بين الدليلين معناه الأخذ بجميع جهات الكلام من السند والجهة ودلالة ظهور اللفظ وغيرها، مالم يصرف عنها شيءٌ، لا العمل ببعضها المستلزم لإبقاء جهات أُخر، كما هو لازم الجمع بين الأدلّة المتعارضة المتساوية من حيث دلالة ألفاظها وظهورها.

هذا، ونقول: ينبغي البحث أوّلاً في ما هو الأصل والمبنى في باب كلٍّ من الظهور والسند.

توضيح ذلك: أنّه هل اعتبار الظهور في الألفاظ يكون مترتّباً على اعتبار سندهما، بمعنىٰ أنّ صدق الظهور يشمل اللفظ الّذي صدوره ثابت، بأن يكون الصدور مأخوذاً في موضع دليل حجيّة الظهور أم لا، بل كلّ من الدليلين في عرض الآخر وعدم ترتّب بينهما، نظراً إلى أنّ كلّاً منهما وكذلك دليل صدق الجهة لمّا كان ناظراً إلىٰ جهة العمل. ومن المعلوم أنّه لا يترتّب الأثر علىٰ إحدى الجهات إلّا بعد تماميّة جهات الأُخر، فكما أنّه لو لم يتمّ السند لم يترتّب أثرٌ علىٰ دلالة اللفظ وظهوره، كذلك لو لم يستقرّ له ظهورٌ لا أثر لاعتبار السند، وهكذا حيثيّة الجهة؟

فعلى الأوّل بأن يقع الترتّب بين اعتبار السند ودلالة ظهور الخبر، وتكون هي في طول اعتبار السند وبعد الفراغ عنه فما أفاده الشيخ ﷺ في محلّه من وقوع

---

(١) فرائد الأُصول: ٤/ ٢٠ ـ ٢٧.

التعارض بين سند أحد المتعارضين وظهور الآخر[١]؛ إذ حينئذٍ لمّا كان أحد السندين مقطوعة حجيّته، فيتحقّق موضوع التعبّد بالظهور بالنسبة إليه، فتستقرّ حجيّة أحد الدليلين سنداً وظهوراً فيعارض ظهوره سند الآخر لا ظهوره؛ إذ المفروض عدم ظهورٍ له لفقد شرطه.

وأمّا على الثاني؛ بأن تكون جميع الجهات من قبيل المعدّات[٢]، وكلٌّ منها شرطاً للأُخرىٰ مقدّمة لترتّب الأثر، ولمّا كان ترتّبه موقوفاً علىٰ اجتماع تمام الجهات، فتصير حجّيّة كلّ منها في عرض الآخر، ولا ترتّب في البين، ولا تقدّم لا من حيث السند ولا من غيره، بل لو كان توقّفٌ إنّما عرضيّ، لا بأن تكون إحداها موضوعاً لأُخرىٰ، فحينئذٍ يقع التعارض بين كلّ واحدٍ من الدليلين من الجهتين.

بمعنىٰ أنّه كما أنّ السندين يتعارضان، فهكذا الظهوران، ولا يختصّ التعارض بأحد السندين وظهور الآخر؛ لعدم كون التعبّد بإحداهما مشروطاً بالأُخرىٰ حتّىٰ يقال: ليس إلّا ظهورٌ واحد مفروغ الحجيّة، بل كلٌّ من الظهورين لمّا كان المفروض اجتماع شرائط الحجيّة بالنسبة إليه، فموضوع التعبّد بالنسبة إلىٰ كلّ منهما محقّقٌ، فلا وجه لرفع اليد عن إحداهما وإلغاء التعارض بين أحد الظهورين وأحد السندين دون نفس الظهورين أيضاً بل لا أقلّ من عدم ترجيح في البين.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤/ ٢٠ ـ ٢٧.

(٢) فلا يعقل أن يقدّم أحدها على الآخر، بحيث يصير موضوعاً لتحقّقه، فيقدّم رتبة عليه، كما لا يخفى. وللمحقّق النائيني بالنسبة إلى هذا المطلب بيان آخر من تسليم الطوليّة (فوائد الأُصول: ٣٣٤ و ٣٣٥)، ولكنّه نحو توقّف كلّ منهما على الآخر غير الآخر؛ «منه ﷺ».

فعلىٰ ذلك؛ جعل الأصل في باب التعارض عدم الجمع بين الظهورين والحكم بأن الأصل يقتضي الأخذ بأحد السندين وتمام مدلوله؛ لا وجه له.

هذا؛ ثم إنّ الوجه في ما يُقدّم أحد الدليلين على الآخر ـ كما في النصّ أو الأظهر ـ هو أنّه مأخوذٌ في حجيّة الدلالة الظاهرة من اللفظ عدم وجود لفظٍ أقوىٰ دلالةً علىٰ خلافها، بحيث يكون الأظهر أو النصّ بمنزلة القرينة للظاهر، فيكون مأخوذاً في موضوع حجيّة كلّ ظاهر عدم وجود لفظٍ دالّ علىٰ خلافه أقوىٰ دلالةً أم لا، بل ليس وجه تقديمها عليه إلّا من باب تقديم أقوى المقتضيين على الآخر، ويكون اللفظان من قبيل المتزاحمين اللذين يقدّم أقواهما مقتضياً على الآخر، لا أن يكون أحدهما مانعاً عن حجيّة الآخر، ومأخوذاً في موضوع حجيّته.

والفرق بينهما واضح، حيث إنّه على الأوّل لو كان الدليل الظاهر في غاية القوّة سنداً، والأظهر والنصّ في أوّل مرتبة الاعتبار فيقدّم على الظاهر؛ لأنّ المفروض كون حالهما حال القرينة وذي القرينة، وأنّ المعارضة بينهما من حيث دلالة اللفظ الّتي لا ربط لها بكيفيّة السند، وأنّ المناط في رفع اليد عن ظهور ذي القرينة ثبوت اعتبار القرينة ولو كانت في غاية الضعف.

وأمّا على الثاني فليس كذلك، بل فيما لو كان الأمر بالعكس، بأن يكون سند الظاهر أقوىٰ من سند الأظهر أو النصّ، فحينئذٍ ولو كانت دلالتهما أقوىٰ، إلّا أنّه لمّا يتكافأ معها قوّة سند الظاهر فيقع التعارض بينهما وبينه، فإن كان مقتضىٰ أحدهما أقوىٰ في النظر من الآخر فيقدّم، وإلّا فيتساقطان.

ولكن لمّا كان التحقيق حسبما يُستفاد من فهم العرف، الوجه هو الأوّل، بحيث يوجب ورود دليل أقوىٰ قلب ظهور الآخر وصيرورته موجّهاً في ما يدلّ

عليه النصّ أو الأظهر الّذي هو الأقوىٰ، لا بأن يبقى للظاهر معه دلالةٌ واقتضاء، ومع ذلك هما يقدّمان لقوّتهما في الاقتضاء.

وعلىٰ هذا؛ فقد يُستشكل في أنّه لابدّ حينئذٍ من تقديم كلّ نصٍّ علىٰ كلّ ظاهر ولو أوجب حمله علىٰ معنىً في غاية البعد، مثل ما لو فُرض ورود أمر بإكرام العلماء، ثمّ ورد النهي عن إكرام زيد الّذي منهم، مع كون التخصيص به مستلزماً لحمل لفظ العلماء علىٰ صاحب الصنعة الخاصّة الّذي يبعد إرادته من هذا اللفظ، بحيث يوجب ذلك إجمال اللفظ في الحقيقة، وإنّما المعنىٰ استفيد من الخارج.

ومن المعلوم أنّ هذا خلاف بنائهم، حيث إنّهم لا يعتمدون بالمخصّص، بل وكذلك كلّ قرينة إلّا فيما أعطى الظهور باللفظ ظهوراً مخالفاً لِما يبدو منه أوّلاً، لا ما لو أوجب إجماله حتّى يستلزم الحيرة.

ولا ريب أنّ استكشاف المراد من الخارج لا ربط له باللفظ وظهوره حتّىٰ يقال بأنّه لا محذور حينئذٍ في الالتزام بالتخصيص بعد كون المفروض ظهور المراد من اللفظ.

وبالجملة؛ ليس بناؤهم علىٰ جعل كلّ مخصّصٍ بمنزلة القرينة ورفع اليد عن ظهور العامّ لو استلزم حمله على المعنى المجازي البعيد، وهذا ينافي الإطلاق المزبور.

ولكنّه يمكن دفع ذلك بأنّ الأخذ بظهور المخصّص ورفع اليد عن دلالة العامّ إنّما هو فيما لو لم يوجب ذلك حيرة العرف في معنى العامّ، كما هو لازم إجماله، فعند ذلك لا اعتناء بالمخصّص كما بكلّ قرينة، فكلّما كان المخصّص موجباً

لصيرورة العامّ ذي وجهة في معنىً خاصّ وقلب ظهوره إليه، فحينئذٍ يؤخذ بظهور المخصّص، وإلّا، بأن أوجب إجمال العامّ والتحيّر في المعنى المراد منه فعند ذلك لا اعتناء بمثل هذا المخصّص، بل يتعارض ظهور العامّ معه؛ إذ المفروض بقاؤه عليه وعدم انقلابه.

فالحاصل؛ أنّ المناط في الالتزام بالتخصيص، والميزان الكلّي لرفع اليد عن ظهور العامّ عند معارضة دليل آخر معه، هو أنّ هذا الدّليل لو فرض أنّه كان متّصلاً بالعامّ لكان يوجب قلب ظهوره ومعطياً للوجهة إليه؛ بحيث يُعدّ قرينة. فهكذا عند الانفصال يوجب قلب حجّيّة العامّ بالنسبة إلىٰ مدلول نفسه، ويجعله حجّةً في ما يدلّ عليه ذاك الدليل المعارض، بحيث إنّه ولو كان للعامّ ظهور مستقرّ في المعنى المخالف لدليل المخصّص إلّا أنّ حجيّته لمّا كانت معلّقة علىٰ عدم ورود حجّةٍ أقوىٰ [منها] عليها فحينئذٍ ظهور الخاصّ الّذي يصلح للقرينيّة حال الاتّصال لمّا يكون أقوىٰ في نظر العرف ولو كان الآن منفصلاً من ظهور العامّ. فلذلك يقدّم عليه عند معارضته إيّاه برفع اليد عن ظهوره، وحمله علىٰ مدلول المخصّص، وكلّما لم تصدق هذه القضيّة التعليقيّة، بأن لم يكن المخصّص المنفصل الفعلي ما يصلح للقرينيّة عند الاتّصال لعدم إعطائه الظهور بالعامّ؛ بل موجب لإجماله لو فُرض رفع اليد عن ظهوره، فلا حكومة عليه؛ لعدم مساعدة العرف في ذلك، بل العامّ باقٍ علىٰ حجيّته في ما استقرّ عليه ظهوره.

فممّا ذكرنا ظهر أنّ تقديم بعض الأدلّة على بعض ـ مثل ما لو كان أظهر أو نصّاً ـ ليس من باب سقوط الآخر عن الظهور والدلالة رأساً، بل لما كان في موضوع حجيّة الظواهر مأخوذاً عدم وجود ظهورٍ أقوىٰ منه دلالةً علىٰ خلافها.

فإذا ورد دليل مخالفٌ يكون نصّاً أو أظهر، فيعارض سنده الّذي فرض اعتباره ظهور الآخر، فمقتضى التعارض بين الدليلين أوّلاً الجمع بينهما إذا ساعد عليه العرف، فلذلك تُرفع اليد عن ظهوره بنصّ الآخر، ويُحمل علىٰ مدلول الأظهر أو النصّ.

فكيف كان؛ تقديم أحدهما على الآخر من باب تقديم أقوى الحجّتين ورفع اليد عن حجيّة الظهور بمقدار مخالفته للأقوىٰ، لا إبطال الظهور أصلاً، حتّىٰ يلزم بطلان أحد الدليلين، فيُحمل علىٰ كون الإرادة المتعلّقة بظاهره استعماليّة لا جدّيّة، ويفكّك بينهما، بل ولا وجه لذلك.

وقد أبطلنا في محلّه كون منشأ اعتبار الظهور تعلّق الإرادة الجديّة بالمعنىٰ، بل لمّا عرفت أنّ وجه التقديم إنّما هو وجود حجّة أقوىٰ وبقاء أصل الظهور الكاشف عن الإرادة فلا ينافي أن تكون الإرادة الناشئة لإبقاء الظاهر جدّيّاً، فتأمّل!

ثمّ إنّ لما ذكرنا ثمرات:

منها؛ إنّه لا تهافت بين العمومات والمخصّصات المنفصلة، بحيث يحتاج الجمع بينهما إلىٰ أنّ الإرادة المتعلّقة بالعامّ ليست جدّيّة، بل هي استعماليّة، بخلاف المتعلّقة بالخاصّ، لما عرفت من أنّ وجه التقديم إنّما هو كون الثاني أقوىٰ حجّةً، وإلّا فالتعارض بينهما ظاهراً باق لا يرتفع، وأمّا في الواقع فيمكن أن يكون الغرض من إلقاء العامّ هو إعطاء الضابطة، ولا ينافي ذلك أن تكون إرادته جديّة.

ومنها؛ أنّه لو عُلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، وكان أمكن الجمع بينهما عرفاً يجب؛ إذ لا محذور أوّلاً من شمول أدلّة الأمارة لكلّ منهما بعد أن كان

المفروض تحقّق شرائط الحجيّة في كليهما، وكلّ منهما تفصيلاً محتمل المطابقة للواقع، ومشمولٌ لدليل الحجيّة؛ لتحقّق الموضوع فيه من احتمال صدقه ولا يُضرّ بذلك العلم الإجماليّ المزبور، بل يكون كسائر موارد العلم الإجمالي الّتي عُلم إجمالاً بوجود حكم واقعيّ فيها، فعلىٰ هذا لو أمكن الجمع بينهما على النحو المتقدّم، بأن يكون أحدهما أقوىٰ من الآخر ولو كان دلالة الآخر وظهوره تامّاً أيضاً؛ فلا محيص عنه.

ومنها؛ أنّه لو وردت رواية مضمونها ـ مثلاً ـ الأمر بالمسح على الناصية، وأُخرىٰ أيضاً أنّه «امسح علىٰ ناصيتك مستحبّاً» فعلى ما بيّنا من أنّ الظهورين علىٰ حالهما باقيان، وإنّما الجمع ليس من باب إبطالهما رأساً، فلا مانع من حمل الأمر الأوّل الّذي ظاهره الوجوب على الاستحباب أيضاً؛ لكون المفروض أنّه تُرفع اليد عن حجيّة ظهورها من حيث دلالتها علىٰ وجوب الحكم، لا قلب الظهور رأساً، كما قد يتوهّم[1].

ولذلك يستشكل من جهة أنّه استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ واحد، إذ من حيث أصل المسح مدلوله الوجوب، وكذلك من جهة الموضوع الحكم الوارد فيها وهي الناصية، فحينئذٍ لو ترفع اليد للرواية الثانية عن ظهورها من الجهة الثانية بحملها علىٰ الاستحباب، يلزم المحذور المذكور، لأنّه قد استعمل لفظ «امسح» حينئذٍ في الوجوب من حيث أصل الفعل، وفي الاستحباب من حيث إيقاعه على الناصية، والقرينة علىٰ ذلك هي الرواية الثانية.

---

(١) أُنظر! فرائد الأُصول: ٤/٢٦.

ولكنّه علىٰ ما حقّقنا من بقاء الظهور المستقرّ، وإنّما ترفع اليد عن الحديث الأوّل من حيث حجيّته في الخصوصيّة؛ ولا قلب في أصل الظهور ودلالة الظهور، فلا محذور.

نعم؛ إنّما يكون قلب الظهور في القرائن المتّصلة والمخصّصات كذلك؛ لعدم استقرار ظهور قبل تماميّة الكلام واتّصال متفرّعاته ولواحقه به.

ومن قبيل ما ذكرنا لو ورد حديثٌ بأنّه لا يجوز[1] استقبال الشمس والقمر والقبلة في حال التخلّي، ثمّ ورد حديث آخر مثلاً بأنّه لا بأس به في الشمس والقمر مثلاً، فعلىٰ التحقيق لا بأس بحمل النهي الأوّل بالنسبة إليهما على الكراهة، وإبقائه على الحرمة بالنسبة إلى القبلة علىٰ التقريب، أي ترفع اليد عن حجيّته من جهتهما دونها، وغير ذلك من الأمثلة الّتي كثيرةٌ في الفقه.

ثمّ إنّ من فروع الجمع بين الأمارتين هو مسألة الدار الّتي ادّعىٰ مجموعها اثنان، وأقام كلّ واحدٍ منهما البيّنة علىٰ دعواهما، فقد أفاد شيخنا ﷺ بأنّ مقتضى الجمع بين الحقّين العمل بنصف كلّ واحدٍ من البيّنتين[2].

هذا في البيّنة؛ ولكنّه لا يجري هذا الكلام في تعارض الأمارات الدالّة علىٰ أحكام الله، إذ فيها لمّا كان الحقّ لواحدٍ وهو الله سبحانه، وليس الحقّ متعلّقاً بشخصين، فلا معنىٰ في التفكيك بين المدلولين، بل الأولى الأخذ بمجموع أحدهما الموجب ذلك لتساقطهما.

---

(١) لا تستقبل الشمس والقمر والقبلة في حال التخلّي، «منه ﷺ».

(٢) فرائد الأُصول: ٤/٢٩، ٣٠.

ونقول: لو فرضنا أن يكون المثال المذكور مفاداً لحديثين كلّ منهما بمنزلة عامّ، يكون أيضاً في الدلالة علىٰ نصف مدلوله، وظاهراً في النصف الآخر، بحيث أمكن ورود التخصيص عليهما إلىٰ حدّ النصف، وأمّا في الزائد عليه يكون مستهجناً.

فحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ اللازم رفع اليد عن ظاهر بنصّ الآخر، مثل أنّه ورد حديث بأنّه يجب إكرام العلماء وآخرٌ بأنّه لا يجوز إكرام الفسّاق، وفُرض أن يكون العامّ الأوّل نصّاً بالنسبة إلى العدول، والثاني نصّاً بالنسبة إلىٰ غير العلماء.

هذا فيما لو كان النصف معيّناً حتّىٰ يترتّب عليه أثر عمليٌّ، وإلّا فلو لم يكن معيّناً، بأن تكون النصوصيّة والظاهريّة فيهما قابلة للانطباق علىٰ كلّ واحدٍ من النصفين، فحينئذٍ لمّا لا يترتّب علىٰ الجمع المذكور أثرٌ عمليٌّ ويكون تطبيق النصّ علىٰ كل واحدٍ من النصفين ترجيحاً بلا مرجّح، فلا يجري الحمل والجمع.

نعم؛ لو كان يترتّب الأثر العملي علىٰ النصف المردّد، كنصف الدار ولو كان مشاعاً، فإنّه يملكه الشخص.

هذا يتمّ في باب الأخبار من الأمارات، حيث إنّ مدلولها ذلك، بمعنىٰ أنّ الحكم المستفاد منها مشتملٌ علىٰ نصٍّ وظاهر، ويكون فيها مجال التفكيك، وأمّا في مثل البيّنة الّتي يكون مدلولها صريحاً، وكلّ منها عند التعارض والتعدّد لا يكون في مقام بيان حكم شخصيّ، نصّاً في أنّ كلّ واحد من أجزاء الدار المشهود بها للمشهود له، فليس فيه مجال التفكيك ولا مقتضيه، فلا يجري فيها الجمع المذكور.

وبالجملة؛ لا تبعيض في مفاد البيّنة، بأن تكون شهادة الشهود بالنسبة إلىٰ بعض المشهود به صريحاً وبالنسبة إلى الآخر ظاهراً، بل بتمامها صريحة، كما أنّ كلّ واحدة من البيّنتين في مقام بيان أمر غير الآخر، بخلاف الأخبار الّتي كلا الخبرين في مقام نقل حكم شخصيّ، لذلك يكون مجال الجمع فيهما.

فاتّضح ممّا ذكر أنّ مقتضى القاعدة في باب المتعارضين عكس ما أفاده شيخنا ﷺ من أنّه عند تعارض البيّنتين رعاية لحقّ الشخصين لابدّ من الجمع بينهما بالتنصيف، بخلاف ما لو تعارض الحديثان مثلاً، فلا موقع له[1].

وأمّا ما أفاده من أنّ الأخذ بنصف مفاد كلّ من البيّنتين والعمل بكلتا الأمارتين إنّما هو للجمع بين الحقَّين[2]. ففيه ما لا يخفىٰ؛ إذ هذه القاعدة حكم عقليّ ضرب لمورد الشكّ الّذي محلّه عدم العثور بالطريق الشرعي وانقطاع اليد عنه، فكيف يمكن أن يصير مرجّحاً أو مؤيّداً للأمارتين اللتين ليستا في رتبته؟ بل عند تساقطهما للتعارض وانقطاع اليد عن الوظيفة الشرعيّة فالعقل حينئذٍ يحكم بالتنصيف المذكور الّذي لو لم تكن بيّنةٌ أيضاً وكان الحقّ منحصراً بينهما ليحكم بذلك، فلا ربط له بالجمع بين البيّنتين، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّ العامّ المخصّص بالأكثر هل يقع التعارض بين المخصّصات بجميعها والعامّ، أو ما زيد عن القدر الزائد على المقدار القابل للتخصيص والعامّ ـ وهذا يحتمل [فيه] الوجهان أيضاً؛ إذ يمكن أن يكون طرف المعارضة المقدار الزائد

---

(١) فرائد الأُصول: ٤/٣٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٤/٣١.

المتعيّن الّذي تجاوز عن مقدار القابل خارجاً ـ أو لا، بل بمقدار الزائد من بين المخصّصات بنحو الكلّي؟ وجوهٌ، الأقوىٰ الأخير، وإن قال في «الكفاية» بالثاني[1]، وعلى التحقيق فحينئذٍ تسقط جميع المخصّصات عن الاعتبار للمعارضة بين نفسها، والعامّ يقع بلا معارض، فتأمّل!

(١) كفاية الأُصول: ٤٥١ ـ ٤٥٣.

فهرس الآيات

﴿ إِنَّ الظَنَّ لا يُغْني مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾ ٤٧
﴿ أَوْفُوا بِالعُقُودِ ﴾ ١٧٣
﴿ وَقُولُوا لِلنّاس حُسْناً ﴾ ٢٨٧
﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ ٤٦

فهرس الأحاديث

«أترى الشمس؟» ١٩٤

«إذا خرجت من شيء» ٢٥٤

«إذا شككت فابن على الأكثر» ٢٥٠

«إذا شككت فابن على اليقين» ..... ٧٠، ٢٥٠

«إذا شككت في شيءٍ» ٢٥٢

«إذا نامت العين والقلب والأُذن فقد وجب الوضوء» ٤٩

«الإنسان أصدق على نفسه» ٢٤٢

«الرضاع لحمة كلحمة النسب» ١٧٠

«الطواف بالبيت صلاة» ..... ١٥، ١٦٠

«القرعة لكلّ أمر مشكل» ٣٢٢

«القرعة لكلّ أمر مشتبه» ٣٢٤

«الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء» ٤١

«الناس مسلّطون على أموالهم» ١٠٦

«أنّه إذا شككت في ما مضى فأمضه كما هو» ٢٥٣

«تغسله ولا تعيد الصلاة» ٥٥

«تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته» ٥٦

«حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن» ٥١

«حتّى يستيقن أنّه قد نام» ٥١

« شكّك ليس بشيء » ٢٤٩
« فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه » ٢٥٦
« فأمضه كما هو » ٢٦٥
« فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم » ٤٩
« فإنّه على يقين من وضوئه » ٥٠
« قام وأضاف إليها ركعة أُخرى » ٥٧
« قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن » ٤٨
« كلّ شيء طاهر » ٩٥
« كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر » ٣٣٤
« كلّ شيء لك حلال » ..... ٢٢٦، ٢٣٣
« كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام » ٧٣
« كلّ شيء لك طاهر » ٧٣
« كلّ شيء [هو] لك حلال » ٣٣٥
« كلّ ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض » ٢٥٦
« كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى » ٢٥٤
« كلّ ما مضى من صلاتك » ٢٥٤
« كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فأمضه كما هو » ٢٥٣
« لا تنقض اليقين بالشكّ » ..... ١٣، ١٥، ٢٤، ١٦٠، ١٨٧، ٢١١، ٢٥٠
« لا تنقض اليقين [أبداً] بالشكّ » ٤٧
« لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام » ٤٩
« لا سهو» أو «لا شكّ» في الأُوليين » ٢٥٠

« لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت » ٧١
« لا يمين إلّا عن بتٍّ » ١٩٤
« لعلّه شيء أُوقع عليك » ٢١٥
« لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق » ٢٣٩
« لولاه لما قام للمسلمين ... » ٢٨٨
« من أتلف مال الغير فهو له ضامن » ١٠٦
« من حاز ملك » ١٥٢
« من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه » ٧٠
« من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه » ٧٠
« وإذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث » ٥٧
« ولا تنقض اليقين بالشكّ » ٥٣
« ولا ينتقض اليقين بالشكّ » ٥٢
« ولكن انقضه باليقين » ٢٣١
« ولكن انقُضه بيقين آخر » ٢٢٨
« ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ، ويتمّ على اليقين فيبني عليه » ٦٩

فهرس الموضوعات

الكلام في الاستصحاب ١٣
[الظنّ النوعي والشخصي] ١٨
[هل الاستصحاب مسألة أُصوليّة أو من مبادئه ؟] ٢٢
[رُكْنَي الاستصحاب] ٢٥
[أقسام الاستصحاب] ٣١
[في حجيّة الاستصحاب] ٤٥
[الأخبار المستدلّ بها للاستصحاب] ٤٨
[الأحكام التكليفيّة] ٩٦
[الأحكام الوضعيّة] ١٠٠
الكلام في تنبيهات باب الاستصحاب ١٠٧
التنبيه الأوّل في استصحاب الكلّي ١٠٧
[الكلام في ثمرات البحث في استصحاب الكلّي] ١٢٤
التنبيه الثاني في استصحاب الزمان ١٢٨
الكلام في الزمانيّات ١٣٧
الكلام في استصحاب المقيّد بالزمان ١٤٤
التنبيه الثالث في الاستصحاب التعليقي ١٤٧

التنبيه الرابع في الأصل المثبت ١٥٦
الكلام في مفاد الطرق ١٥٨
الكلام في معنى الاستصحاب ١٦٠
الكلام في الأمارات ومثبتاتها ١٧١
الكلام في الوسائط الخفيّة وفروع المثبت ١٧٢
التنبيه الخامس في أصل تأخّر الحادث ١٧٧
في كلام صاحب الكفاية وردّه ١٨٠
الكلام في معلوم التأريخ ١٩٠
التنبيه السادس في [عدم الفرق بين الآثار المترتبة على إجراء الاستصحاب
شرعيّاً أو أصلاً عمليّاً] ١٩٣
ئالكلام في استصحاب الكتابي ١٩٨
التنبيه السابع في استصحاب الصحّة ٢٠٠
التنبيه الثامن في استصحاب بعض أجزاء المركّب ٢٠٤
التنبيه التاسع في المراد بالشكّ ٢٠٧
الكلام في الظنّ المخالف للاستصحاب ٢٠٧
الكلام في شرائط الاستصحاب ٢١١
في بقاء اليقين ٢١٨
الكلام في تعارض الاستصحاب مع غيره ٢٢٤
الكلام في تقديم الأمارات ٢٢٧

الكلام في قاعدة اليد وأماريّتها ٢٣٢
الكلام في الشهادة بالاستصحاب ٢٣٩
الكلام في تقديم الأمارة على قاعدة اليد ٢٤٠
الكلام في تقديم الإقرار على اليد ٢٤٢
الكلام في تقديم الأصل والاستصحاب على اليد ٢٤٥
الكلام في قاعدة التجاوز ٢٤٩
الكلام في مفاد الأخبار ٢٥١
الكلام في تعميم قاعدة التجاوز ٢٥٦
الكلام في قاعدة الفراغ ٢٥٩
الكلام في ثمرة الفرق بين القاعدتين ٢٦٢
الكلام في أقسام الشروط ٢٦٦
الكلام في الضابط للقاعدتين ٢٧٠
الكلام في عدم جريان القاعدة وموارده ٢٧١
الكلام في العلم التفصيلي المتولّد ٢٧٨
الكلام في مفاد قاعدة التجاوز من حيث العزيمة والرخصة ٢٨٣
الكلام في إثبات الرخصة ٢٨٥
الكلام في أصالة الصحّة، ووجه حجيّتها ٢٨٦
الكلام في أقسام الشرط ٢٩٢
الكلام في مقالة المحقّق الثاني ٢٩٧

الكلام في معنى صحّة إجراء العقد وتحقيق الأمر فيه ٢٩٩
الكلام في الشكّ في العنوان ٣٠٣
الكلام في الأفعال النيابيّة ٣٠٦
الكلام في الأُمور التسبيبيّة ٣٠٨
الكلام في عدم حجيّة مثبتات الأُصول ٣١٢
البحث حول مثبت هذا الأصل ٣١٦
الكلام في نسبة أصالة الصحّة مع الاستصحاب ٣١٨
الكلام في حديث القرعة وموارد جريانها ٣٢٢
الكلام في وجه تقديم القرعة ٣٢٨
الكلام في تعارض الاستصحاب مع سائر الأُصول ٣٣٠
الكلام في الأُصول النافية ٣٣٢
الكلام في الأصل الغير التنزيلي ٣٣٤
الكلام في تقديم الأصل السببي ٣٣٧
الكلام في قاعدة الجمع ٣٤٣

فهرس المنابع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث الميرزا محمّدحسين النائيني، تأليف المحقّق الكبير السيّد أبوالقاسم الموسوي الخوئي، تحقيق و نشر مؤسسة صاحب الأمر ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ.

٣ ـ الاحتجاج، لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، ط / المكتبة مصطفوي، قم، سنة ١٣٨٦هـ.

٤ ـ بحر الفوائد؛ في شرح المجلّد الثاني من كتاب درر الفوائد، للشيخ محمود الآشتياني ﷺ. سنه ١٣٥٠ ش.

٥ ـ البيان، للشهيد الأوّل، أبي عبد الله محمّد بن جمال الدين مكّي العاملي، ط / مجمع الذخائر الإسلاميّة، قم.

٦ ـ تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، للشيخ الطوسي، ط / مكتبة الصدوق بطهران، الطبعة الأُولى، سنة ١٤١٧هـ.

٧ ـ جامع السعادات، للشيخ الجليل المولى محمّد مهدي النراقي، ط / مطبعة النجف، النجف الأشرف، سنة ١٣٨٣هـ.

٨ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد، للشيخ علي بن الحسين الكركي، المعروف بـ«المحقّق الثاني»، المتوفّى سنة ٩٤٠، ط / دار الكتب الإسلاميّة، النجف الأشرف، سنة ١٣٨١هـ.

٩ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للعلّامة المحقّق الشيخ محمّد حسن النجفي، ط / دارالكتب الإسلامية، النجف الأشرف، سنة ١٣٨١ هـ.

١٠ ـ حاشية كتاب فرائد الأصول، للشيخ محمّد كاظم الخراساني، ط / مكتبة بصيرتي، قم.

١١ ـ الخلاف، للشيخ الطوسي، ط / مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤٠٧هـ.

١٢ ـ السرائر، الحاوى لتحرير الفتاوي، للفقيه أبي جعفر محمّد بن منصور بن أحمد ابن إدريس الحلّي. ط / مؤسّسة النشر الإسلامي بقم، سنة ١٤١٠هـ.

١٣ ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، للمحقّق الحلّي أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، المتوفّى سنة ٦٧٢هـ، من منشورات دار الأضواء، بيروت، سنة ١٤٠٣هـ.

١٤ ـ شرح الشمسية، للعلّامة قطب الدين محمّد بن محمّد الرازي البويهي (المتوفّى سنة ٧٦٦هـ) مخطوط.

١٥ ـ عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، لابن أبي جمهور الأحسائي، الشيخ محمّد بن علي بن إبراهيم، ط / مطبعة سيّد الشهداء عليه السلام، قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

١٦ ـ عوائد الأيّام في بيان قواعد الأحكام، تأليف المولى أحمد بن المولى محمّد مهدي النراقي، المتوفّى سنة ١٢٤٥، من منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ.

١٧ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الأقدم الصدوق رحمه الله، ط / مكتبة الطوس، مشهد، سنة ١٣٦٣ ش.

١٨ ـ فرائد الأصول، للشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي، قم، سنة ١٤١٩ هـ.

١٩ ـ الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة، للعلّامة المحقّق الشيخ محمّد حسين بن عبدالرحيم الطهراني الحائري، (الطبعة الحجريّة)، قم، سنة ١٤٠٤ هـ.

٢٠ ـ فوائد الأصول، تقريراً لأبحاث الميرزا محمّدحسين النائيني، تأليف الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي، قم، سنة ١٤٠٤هـ.

٢١ ـ القاموس المحيط، لمجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، المتوفى سنة ٨١٧هـ. ط / دار المعرفة ـ بيروت.

٢٢ ـ القواعد الفقهيّة، للسيّد الفقيه محمّد حسن البجنوردي، من منشورات الهادي، قم، سنة ١٤١٩ هـ.

٢٣ ـ قوانين الأُصول، للمحقّق الفقيه الميرزا أبي القاسم القمّي، (الطبعة الحجريّة).

٢٤ ـ كشف الغطاء، للمحقّق الفقيه الشيخ جعفر المدعوّ بـ«كاشف الغطاء»، (الطبعة الحجريّة)، انتشارات مهدوي، إصفهان.

٢٥ ـ كفاية الأُصول، للشيخ محمّد كاظم الخراساني، (الطبعة الحجريّة)، و ط / تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، سنة ١٤١٢ هـ.

٢٦ ـ مسالك الإفهام في شرح شرائع الإسلام، للشهيد الثاني، زين الدين بن علي الجبعي العاملي، المستشهد سنة ٩٦٦ هـ. ط / مؤسّسة المعارف الإسلامية بقم، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٧ ـ مستدرك الوسائل، للميرزا حسين النوري الطبرسي، المتوفّى سنة ١٣٢٠ هـ، ط / مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، سنة ١٤١٩ هـ.

٢٨ ـ مستند الشيعة في أحكام الشريعة، للعلاّمة الفقيه المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي، ط / مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، سنة ١٤١٩هـ.

٢٩ ـ المصباح المنير، لأحمد بن محمّد بن علي المُقْري الفيومي، المتوفّى سنة ٧٧٠ هـ، ط / دار الهجرة بقم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٣٠ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلاّمة، للسيّد محمّد جواد الحسيني العاملي، المتوفّى سنة ١٢٢٦ هـ، (الطبعة الحجريّة)، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٣١ ـ مناهج الأحكام والأصول، للفاضل النراقي، ط / الحجريّة، طهران.

٣٢ ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ط / مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، سنة ١٤١٢هـ.