مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

١٥

أجود التقريرات

الجزء الرابع

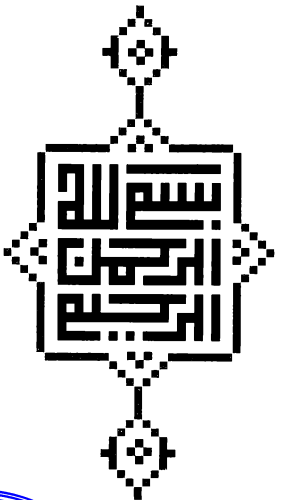
تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم

المبرز المحدث الحسيب النسيب الغروي النائيني

تأليف

آية الله السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة



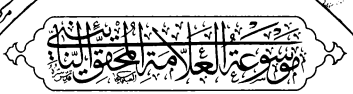
شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائيني، محمدحسين، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پديدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تأليف: ميرزا محمدحسين الغرويّ النائيني.
مشخصات نشر: قم: مركز مديريت حوزهٔ علميهٔ قم، ۱٤٤٦ق.= ۱٤۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 :6 ج / 978-622-358-169-4 :5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 :9 ج / 978-622-358-172-4 :8 ج / 978-622-358-171-7 :7 ج
978-622-358-176-2 :12 ج / 978-622-358-175-5 :11 ج / 978-622-358-174-8 :10 ج
978-622-358-179-3 :15 ج / 978-622-358-178-6 :14 ج / 978-622-358-177-9 :13 ج
978-622-358-182-3 :18 ج / 978-622-358-181-6 :17 ج / 978-622-358-180-9 :16 ج
978-622-358-185-4 :21 ج / 978-622-358-184-7 :20 ج / 978-622-358-183-0 :19 ج
978-622-358-188-5 :24 ج / 978-622-358-187-8 :23 ج / 978-622-358-186-1 :22 ج
978-622-358-191-5 :27 ج / 978-622-358-190-8 :26 ج / 978-622-358-189-2 :25 ج
978-622-358-194-6 :30 ج / 978-622-358-193-9 :29 ج / 978-622-358-192-2 :28 ج
978-622-358-197-7 :33 ج / 978-622-358-196-0 :32 ج / 978-622-358-195-3 :31 ج
978-622-358-200-4 :36 ج / 978-622-358-199-1 :35 ج / 978-622-358-198-4 :34 ج
978-622-358-203-5 :39 ج / 978-622-358-202-8 :38 ج / 978-622-358-201-1 :37 ج
978-622-358-204-2 :40 ج
وضعيت فهرست نويسی: فيپا
يادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوى ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. كتاب‌الحج و أحكام‌العبادات و المعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأُصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأُصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائيني، محمدحسين، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- كتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ايران -- كتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علميهٔ قم. مركز مديريت
شناسه افزوده: ناشر همكار (مشارك): دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی كنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی ديويی: ۰۱٦/ ۲۹۷۹۸٤
شماره كتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه







(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

(١٥)

أجود التقريرات

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الرابع

تأليف

آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة



مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ الخامس عشر

عنوان الجزء ■ أجود التقريرات

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ / الجزء الرابع

تأليف ■ السيد أبوالقاسم الخوئيّ ﷺ

الناشر ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك ■ دارالعترة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ الأولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ١٤٤٦ هـ ق

عدد النسخ ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

شابك الجزء ■ ٣-١٧٩-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران■قم المقدّسة■شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

المبحث الرابع: في الاستصحاب

ولا بدّ لنا في تنقيحه من تقديم جهات:

[الجهة الأُولى: في تعريف الاستصحاب]

الأُولى: في بيان تعريفه، وقد عرّف بتعاريف كثيرة لا ينبغي التعرّض لها ولما يرد عليها إلّا بنحو الإشارة، إذ قلّ ما يوجد في الكتب العلميّة تعريف حقيقي يكون جامعاً ومانعاً من كلّ الجهات.

وليعلم قبل ذلك أنّ البحث عن الحجّيّة قد يكون بمعنى أنّ موضوع الحجّيّة أمرموجود خارجي مفروغ عن وجوده، فيبحث عن حجّيّته كالبحث عن حجّيّة خبر الواحد والشهرة ونحوهما. وقد يكون بمعنى أنّ موضوع الحجّيّة أمرلوكان موجوداً لكان حجّة لا محالة، فالبحث عن حجّيّته بحث عن أصل وجوده، لعدم إمكان التفكيك بينهما خارجاً، وهذا كالبحث عن حجّيّة المفاهيم ونحوها، فإنّ المفهوم على تقديروجوده ودلالة اللفظ عليه يكون حجّة كالمنطوق لا محالة، فالبحث عن حجّيّته بحث عن أصل وجوده في الحقيقة.

وأمّا البحث عن حجّيّة الأصل العلمي -كالاستصحاب- فلا يكون ملحقاً إلّا بالقسم الأوّل وهو واضح، ضرورة أنّ الأصل العلمي ليس إلّا عبارة عن تعبّد الشارع بأحد طرفي الشكّ تعييناً أو تخييراً، وهو ليس مفروض الوجود في ظرف الشكّ حتّى يبحث عن حجّيّته. ولا بالقسم الثاني وإن كان اقرب إليه، إذ موضوع الحجّيّة فيه -كدلالة اللفظ على المفهوم- أمر مغاير للحجّية مصداقاً وإن كان لا ينفكّ عنها خارجاً وإن أمكن التفكيك بينهما عقلاً، وهذا بخلاف البحث عن الحجّيّة في الأُصول العمليّة، فإنّ الحجّيّة فيها عين التعبّد الشرعي وغير قابل للتفكيك عنه ولو عقلاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الظاهر أنّ الاستصحاب إلى زمان والد الشيخ البهائي ﷺ كان معدوداً من جملة الأمارات الكاشفة عن الواقع، وعليه فتعريفه بـ«كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق» من أحسن التعاريف، إذ ما هو موجب للظنّ بالبقاء وكاشف عنه هو ذلك.

ولا يرد عليه ما أورده شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ من أنّه مورد للاستصحاب لا نفسه[1]، ضرورة أنّه بناءً على أماريته ليس هناك ما يكون كاشفاً عن الواقع غير ذلك.

والظاهر أنّ إيراده ﷺ مبنيّ على جعل الاستصحاب من الأُصول العمليّة كما هو الصحيح، ولكن التعريف المذكور مبنيّ على جعله من الأمارات.

وأمّا ما أورده ﷺ عليه -بعد توجيهه- بما حاصله: أنّ الاستصحاب إمّا أن يؤخذ من العقل أو من السنّة، وعلى كلّ حال ليس الاستصحاب إلّا حكم العقل أو الشرع ببقاء ما كان، وكون الشيء متيقّناً سابقاً مشكوكاً لاحقاً مورد للاستصحاب لا نفسه[2]، فيرد عليه: أنّ كون الاستصحاب بنفسه من الأحكام العقليّة لا معنى له، بل غاية الأمر

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣١٨.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣١٨.

حكم العقل بحجّيّة الظنّ الحاصل من الاستصحاب أوكونه مفيداً للظنّ. وعلى كلّ حال لا يكون الاستصحاب إلّا ما يفيد الظنّ ليس إلّا، وقد عرفت أنّه ليس إلّا كون شيء متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً.

وأمّا ما جعله ﷺ أخصر التعاريف وأسدّها -وهو إبقاء ما كان[1]-: فهو وإن كان أخصرها إلّا أنّه ليس بسديد، لأنّ ظاهر الإبقاء أنّه فعل اختياري للمكلّف، ومن الواضح أنّ الاستصحاب حكم شرعي أجنبيّ عن فعل المكلّف بالكلّيّة. ولو سلّمنا أنّ الإبقاء عبارة عن حكم الشارع بالبقاء لا فعل المكلّف، لكن ظاهره هو حكم الشارع ببقاء نفس ما كان، وهذا أيضاً أجنبيّ عن الاستصحاب، لأنّ الحكم الشرعي في باب الاستصحاب متعلّق ببقاء الإحراز السابق وعدم نقضه من حيث الجري العملي على ما هو مقتضى كونه أصلاً عمليّاً، وأين ذلك من حكمه ببقاء نفس ما كان واقعاً ولو في ظرف الشكّ الذي هو مفاد الأمارة لا الأصل؟

وعلى ذلك فالأحسن تعريفه على المختار -من أخذه من الأخبار- بالحكم الشرعي ببقاء الإحراز السابق من حيث أثره، وهو الجري العملي على طبقه، فيكون في التعريف إشارة إلى افتراقه عن بقيّة الأُصول العمليّة بكونه محرزاً دونها، وإلى افتراقه عن الأمارات، فإنّ المجعول فيها هو المحرزيّة للواقع بمعنى جعل فرد آخر للقطع تشريعاً. وهذا بخلافه فيه، فإنّ المجعول فيه هو المحرزيّة من حيث الجري العملي لا من حيث ثبوت الواقع، وقد أشرنا إلى ذلك في أوائل مباحث القطع، وسيأتي التعرّض له في بحث الأصل المثبت إن شاء الله تعالى. وسيأتي التعرّض لخروج قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع بل موارد الشكّ في المقتضي -التي لا نقول بجريان الاستصحاب فيها- عن التعريف المذكور إن شاء الله تعالى.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣١٨.

[الجهة الثانية: في أنّ الاستصحاب من أيّ المسائل؟]

الثانية: في بيان أنّ الاستصحاب هل هو من المسائل الأُصوليّة أو الفقهيّة أو القواعد الفقهيّة أو التفصيل بين البحث عن جريانه في الشبهات الحكميّة والبحث عن جريانه في الشبهات الموضوعيّة؟

لا إشكال في أنّ الملاك في كون المسألة فقهيّة -سواء كان من مسائلها الشخصيّة أو قواعدها- هو كون محمول المسألة من عوارض فعل المكلّف بلا واسطة بحيث لو ضمّ إليها صغراها انتج نتيجة شخصيّة إمّا بقياس واحد كما في المسائل الشخصيّة كما نقول: الآن دخل الوقت، وكلّما دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، فينتج: الآن يجب الطهور والصلاة. وإمّا بقياسين كما في القواعد الفقهيّة التي هي في الحقيقة مجمع مسائل متعدّدة، كما نقول: البيع ممّا يضمن بصحيحه، وكلّما كان كذلك يضمن بفاسده، فالبيع يضمن بفاسده، ثمّ نحتاج في استنتاج النتيجة الشخصيّة إلى قياس آخر، وهو أنّ المعاملة الصادرة الفلانيّة الفاسدة إنّما هي بيع، والبيع يضمن بفاسده، فتلك المعاملة يضمن بفاسدها، وهكذا الأمر في بقيّة القواعد الفقهيّة الجامعة لعدة مسائل فقهية.

وأمّا الملاك في كون المسألة أُصولية فقد ظهر لك في أوّل الكتاب -وأشرنا إليه غير مرّة- أنّه هو وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط بمعنى كونها كبرى كلّيّة بحيث إذا انضمّ إليها صغراها لأنتجت نتيجة فقهيّة.

ومن ذلك يعلم أنّ مسائل بقيّة العلوم المتوقّفة عليها الاستنباط وإن كان لها دخل في الاستنباط إلّا أنّها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط، بل لا محالة تكون صغرى له حتّى مسائل علم الرجال الذي هو أقرب تلك العلوم إليه، إذ فيها يعلم وثاقة الراوي مثلاً، فتقع صغرى وينضمّ إليها كبرى حجّيّة قول الثقة، فينتج مسألة فقهيّة. ولأجل

ذلك يمكن أن يقال: إنّ مباحث الألفاظ -كالبحث عن ظهور الأمر في الوجوب مثلاً- داخلة في المبادئ، إذ بها ينقّح موضوع البحث عن حجّيّة الظواهر الذي هو من المباحث الأُصوليّة، كما أنّ في علم الرجال ينقّح موضوع البحث عن حجّيّة خبر الثقة غاية الأمر أنّها من المبادئ التي لم تتحقّق في علم آخر فذكرت في علم الأُصول.

ويمكن الفرق بينهما بأنّ نتيجة البحث الرجالي حيث إنّها ليست إلّا معرفة حال راوٍ معيّن فلا تصلح أن تقع كبرى لقياس الاستنباط، فلا محالة يتمحّض البحث المذكور في كونه من المبادئ، وهذا بخلاف البحث عن ظهور صيغة «افعل» في الوجوب مثلاً، فإنّه وإن كان يشترك مع البحث الرجالي في كونه بحثاً عن موضوع الحجّة إلّا أنّه يفترق عنه في أنّه بحث عن كبرى كلّي إذا انضمّ إليها صغراها أنتجت نتيجة فقهيّة ولو بعد الفراغ عن حجّيّة الظواهر. وعلى ذلك فتدخل مباحث الألفاظ كلّها في المباحث الأُصوليّة.

وكيف كان فالملاك في كون المسألة أُصوليّة هو ما عرفت، وعلى ذلك يكون البحث عن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة من المباحث الأُصوليّة، إذ بعد تنقيح جريانه فيها، وضمّ صغرى: أنّ الماء المتغيّر بالنجاسة الزائل تغيّره من قبل نفسه متيقّن النجاسة سابقاً المشكوك البقاء لاحقاً، إليها يستنتج مسألة فقهيّة، وهي نجاسة الماء المذكور.

وهذا بخلاف البحث عن جريانه في الشبهات الموضوعيّة، فإنّه بحث عن قاعدة فقهيّة لا يترتّب عليها إلّا معرفة الأحكام الجزئيّة في الموارد الشخصيّة التي يشترك فيها المجتهد والمقلّد، نظير بقيّة القواعد الفقهيّة كقاعدة الطهارة في الشبهات الموضوعيّة ونحوها.

والذي يدلّك على ما ذكرناه هو أنّ نتيجة المسألة الفقهيّة -قاعدة كانت أو

غيرها- بنفسها تلقى إلى العامي الغير المتمكّن من الاستنباط، فيقال له: كلّما دخل الظهر وكنت واجداً للشرائط وجبت الصلاة، فيذكر في الموضوع جميع قيود الحكم الواقعي أو يقال: كلّما فرغت من عمل وشككت في صحّته وفساده، فلا يجب عليك الاعتناء به فيذكر له جميع قيود الحكم الظاهري.

وهذا بخلاف المسألة الأُصوليّة فإنّ إعمال نتيجتها مختصّ بالمجتهد ولا حظّ للمقلّد فيها، ولا معنى لإلقائها إليه بل الملقى إليه يكون الحكم المستنبط من تلك النتيجة، وحيث إنّ نتيجة البحث عن جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة بنفسها لا بدّ وأن تلقى إلى المقلّد فيقال: إذا كنت متيقّناً بموضوع خارجي أو حكم جزئي وشككت في بقائه وارتفاعه فابن علي البقاء ورتّب آثاره، لدوران جريانه فيها مدار يقين كلّ أحد وشكّه، ولا معنى لإلقاء نفس بقاء الحكم أو الموضوع الخارجي إليه من دون أخذ اعتبار يقينه وشكّه، فيعلم منه أنّها من القواعد الفقهيّة.

وأمّا نتيجة البحث عن جريانه في الشبهات الحكميّة فحيث إنّه لا معنى لإلقائها على المقلّد فيقال له: «إذا كنت متيقّناً بنجاسة الماء المتغيّر وشككت في ارتفاعه بزوال تغيّره فابن علي النجاسة»، بل المجتهد هو بنفسه يجري الاستصحاب -مع غفلة المقلّد عن حقيقة الحال بالكلّيّة- ولو مع عدم وجود ماء كذلك في الخارج أصلاً، بل يفرض وجوده على نحو القضايا الحقيقيّة فيحكم بالنجاسة ويلقى هذا الحكم إلى المقلّد، فيعلم منه أنّها نتيجة المسألة الأُصوليّة الغير القابلة للإلقاء إلى المقلّد بنفسها، بل لا بدّ من إلقاء الحكم المستنبط منها إليه، كبقيّة المسائل الأُصوليّة.

وبالجملة، المباحث الفقهيّة -سواء كانت من قبيل المسائل الشخصيّة أو من قبيل القواعد الكلّيّة، [و] سواء كانت من القواعد الواقعيّة الأوّليّة، كقاعدة «ما لا يضمن» ونحوها، أو كانت من القواعد الثانويّة، كقاعدة نفي الضرر ونحوها، أو كانت

من القواعد الظاهريّة، كقاعدة الفراغ ونحوها- لا بدّ فيها من كون المحمول ممّا له تعلّق بالعمل بلا واسطة ومن الأحكام الثابتة له. وهذا بخلاف المسألة الأُصوليّة فإن محمولها لا يتعلّق به كذلك، بل يقع في طريق استنباط الحكم المتعلّق به كذلك، ويكون الملقى إلى المقلّد ذاك الحكم لا نتيجة المسألة الأُصوليّة، فلا يقال له: كلّما قام الخبر على وجوب شيء يجب، بل قيام الخبر عند المجتهد على وجوب شيء يكون سبباً لإفتائه بوجوب ذاك الشيء على الإطلاق.

ومن هنا يظهر لك الفرق بين جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة وبين جريانه في الشبهات الموضوعيّة بأنّ الحكم الملقى إلى المقلّد في القسم الأوّل لا يكون اليقين والشكّ موضوعين له، بل يلقى نفس الحكم إليه ويكون يقين المجتهد وشكّه علّة لثبوت الحكم لموضوعه، نظير ثبوت النجاسة للماء المتغيّر فيفرض المجتهد ماءً متغيّراً خارجيّاً زال عنه تغيره بنفسه فيشكّ في أنّ الحكم بالنجاسة هل كان ثابتاً له مُطلقاً أو مقيّداً ببعض حالاته، وهو اتّصافه بالتغيّر، وحيث إنّ مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في ارتفاع النجاسة بعد ثبوتها فيحكم بنجاسة الماء المذكور من غير أخذ اليقين والشكّ في موضوعها، بل الموضوع لها هو نفس الماء، واليقين والشكّ علّة لثبوته له، وهكذا الحال في استصحاب عدم النسخ في الأحكام الكلّيّة إلّا في أنّ الشكّ في بقائها وارتفاعها لم ينشأ عن تغيّر الموضوع واختلاف بعض حالاته، بل عن احتمال ارتفاع الحكم عن موضوعه بنفسه بانتهاء أمده وزمانه، ولذا لا يحتاج المجتهد في استصحابها إلى فرض وجود موضوع خارجي أيضاً فضلاً عن اعتبار نفس وجوده.

وعلى كلّ حال اليقين والشكّ في الاستصحابات الحكميّة واسطتان لثبوت الحكم في موضوعه من دون أخذهما فيه، وهذا بخلافهما في الاستصحابات

الموضوعيّة، إذ الملقى إلى المقلّد فيها هو بيان أنّ حكم اليقين والشكّ هو البناء على البقاء والجري على طبقه، ولا معنى لإلقاء نفس الحكم فيها إليه من دون أخذهما في موضوعه، كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز ونحوهما، كما هو واضح.

فإن قلت: لا إشكال في اتّحاد دليل الاستصحاب في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، وعليه كيف يمكن أن يقال: إنّ الحكم بعدم جواز النقض -الذي هو حكم واحد- تارة يكون حكماً فرعيّاً عمليّاً، وأُخرى حكماً أُصوليّاً واقعاً في طريق استنباط الحكم الفرعي!؟

وأيضاً كيف يمكن أن يكون اليقين والشكّ في قضيّة واحدة ملحوظين تارة بنحو العلّية والوسطيّة في الإثبات كما في الشبهات الحكميّة، وأُخرى بنحو الموضوعيّة والمقوميّة كما في الشبهات الموضوعيّة!؟

قلت: إنّ قضيّة لا تنقض وإن كانت قضيّة واحدة في الصورة إلّا أنّها تنحلّ في قضايا متعدّدة بحسب تعدّد اليقين والشكّ في الخارج كما هو شأن كلّ قضيّة حقيقيّة، ولا بأس بكون الحكم بعدم النقض في مورد باعتبار متعلّق اليقين والشكّ حكماً أُصوليّاً وفي مورد آخر باعتبار متعلّقهما حكماً فرعيّاً.

وهذا الاختلاف ناشئ من اختلاف المتعلّق في الموارد، كما أنّ اختلاف اليقين والشكّ -من جهة كونهما مقومين للموضوع أو واسطتين لثبوت الحكم- لذلك، ولا يلزم من ذلك تعدّد في اللحاظ أصلاً، إذ اليقين والشكّ إنّما يؤخذان موضوعين بالنسبة إلى من يجري الاستصحاب في حقّه. وحيث إنّ الملاك في الشبهات الموضوعيّة هو يقين نفس المقلّد وشكّه فالموضوع للاستصحاب فيها هو يقينه وشكّه وأمّا في الشبهات الحكميّة فالملاك هو يقين المجتهد وشكّه كما عرفت، فالموضوع للحكم الاستصحابي فيها هو يقينه وشكّه، فاليقين والشكّ دائماً يكونان

موضوعين للحكم الاستصحابي الثابت بدليله، والحكم الذي يكون اليقين والشكّ خارجين عن موضوعه بل يكونان علّة لثبوته على موضوعه هو الحكم الفرعي المستنبط من هذا الحكم، وقد عرفت أنّه لا ضير في كون الحكم في القضيّة باعتبار انحلاله إلى أحكام متعدّدة فرعيّاً مرّة وأُصوليّاً واقعاً في طريق الاستنباط أُخرى.

وهذا نظير ما إذا قلنا بحجّيّة الخبر الواحد في الأحكام الكلّيّة والموضوعات الخارجيّة، فإنّ الدليل المتكفّل لحجّيّته وإن كان دليلاً واحداً إلّا أنّ انحلاله باختلاف موارده يوجب كون الحكم الثابت به فرعيّاً مرّة ويكون الاعتبار بقيام الخبر عند نفس المقلّد كما في الموضوعات الخارجيّة، وأُصوليّاً أُخرى ويكون الاعتبار بقيام الخبر عند المجتهد الموجب لإفتائه بنفس الحكم، فاختلاف الحكم المنشأ في القضيّة من حيث الأُصوليّة والفقهيّة باختلاف موارده لا ضير فيه أصلاً.

[الجهة الثالثة: في الفرق بين الاستصحاب وقاعدتي اليقين والمقتضي والمانع واختصاص أدلّة حرمة نقض اليقين بالشكّ بالاستصحاب]

الجهة الثالثة: في بيان الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع حتّى يكون توطئة لما سيجيء -إن شاء الله تعالى- من أنّ أدلّة حرمة نقض اليقين بالشكّ تختصّ بخصوص موارد الاستصحاب، ولا تشمل غيرها من موارد القاعدتين لا بنحو الخصوص ولا بنحو العموم.

فنقول: لا ريب أنّ صدق نقض اليقين بالشكّ يتوقّف على تحقّق ارتباط ومناسبة بينهما، وإلّا فلا يصدق على كلّ شكّ أنّه ناقض لكلّ يقين أو ليس بناقض له، ضرورة أنّ اليقين بعدالة زيد والشكّ في طلوع الفجر أجنبيّان كلّ منهما بالقياس إلى الآخر. وحينئذ فإمّا أن يكون متعلّق اليقين مبايناً في الحقيقة لمتعلّق الشكّ

وإن كان بينهما ارتباط محقّق لصدق النقض أو يكون متعلّقهما شيئاً واحداً بحسب الحقيقة، وعلى الثاني فحيث إنّ تعلّق اليقين والشكّ بشيء واحد في زمان واحد غير معقول فلا بدّ من فرض التعدّد في الزمان في الجملة فإمّا أن يلاحظ الاختلاف في الزمان [في ناحية نفس اليقين والشكّ مع وحدة زمان المتعلّق أو][1] في ناحية المتعلّق مع وحدة زمان نفس اليقين والشكّ في الجملة، سواء كان أحدهما سابقاً في الحدوث على الآخر أو لم يكن، كما سيتّضح ذلك إن شاء الله تعالى.

والأوّل هو مورد قاعدة المقتضي والمانع، حيث إنّ اليقين لم يتعلّق فيه بما تعلّق به الشكّ، بل متعلّق اليقين هو وجود المقتضي ليس إلّا، كما أنّ متعلّق الشكّ هو وجود المانع كذلك، وصدق النقض فيه باعتبار تركب العلّة التامّة من وجود المقتضي وعدم المانع، وترتّب أثر واحد عليهما.

والثاني مورد قاعدة اليقين المعتبر فيه وحدة متعلّق اليقين والشكّ مع اختلاف زمان نفسهما، كما إذا علم يوم الجمعة عدالة زيد وشكّ يوم السبت في عدالته يوم الجمعة، ويسمّى هذا الشكّ بالشكّ الساري، لسرايته إلى شخص ما تعلّق به اليقين، وهو العدالة في يوم الجمعة في مفروض المثال.

والثالث مورد للاستصحاب حيث إنّه يعتبر فيه اجتماع صفتي اليقين والشكّ زماناً، ولكن متعلّق اليقين هو حدوث شيء، ومتعلّق الشكّ بقاؤه، كما إذا علمنا عدالة زيد يوم الجمعة وشككنا في بقائها إلى يوم السبت، فإنّ اليقين بعدالته يوم الجمعة مجتمع زماناً مع الشكّ في العدالة يوم السبت إلّا أنّ متعلّق اليقين هو وجود العدالة في زمان سابق، ومتعلّق الشكّ بقاؤها إلى زمان لاحق.

فظهر أنّ الحصر بين القواعد الثلاث عقلي دائر بين النفي والإثبات، وأنّ كلّ

---

١. ما بين المعقوفين أضفناه لأجل السياق.

واحدة منها مباينة للأُخرى من حيث لحاظ صدق نقض اليقين بالشكّ، فلا بدّ وأن يكون الدليل الدالّ علي حرمته مختصّاً بأحدها، ولا يكون شاملاً لاثنين منها فضلاً عن شموله لكلّها، ويأتي توضيح ذلك: فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ المقتضي قد يطلق ويراد منه ما يترشّح منه الأثر خارجاً وتكويناً كالنار بالإضافة إلى الإحراق. والمراد من المانع حينئذ هو ما يوجب عدم فعليّة أثر المقتضي، كوجود الرطوبة الغالبة فيما يلاقيه النار في مفروض المثال.

وأُخرى يراد منه الموضوع المترتّب عليه الأثر الشرعي في عالم التشريع، كملاقاة النجاسة المترتّب عليها نجاسة الملاقي في الشريعة، وإطلاق المقتضي عليه -مع أنّ الحكم الشرعي لا يترشّح من موضوعه كما أوضحنا ذلك مراراً، وسيأتي له مزيد توضيح في بحث الأحكام الوضعيّة- إنّما هو باعتبار استحالة انفكاك الحكم عن موضوعه التامّ، كما يستحيل انفكاك المعلول عن علّته التامّة. والمراد من المانع حينئذ هو ما اعتبر عدمه قيداً في الموضوع، كما اعتبر عدم الكرّية قيداً في النجاسة مقتضية لتنجّس ملاقيه والكرّية مانعة عنه.

وثالثة: يراد منه ما يكون داعياً إلى جعل الحكم على موضوعه، أعني به الملاك الموجود في متعلّقه. وإطلاق المقتضي عليه دون رتبة إطلاقه على كلّ من القسمين الأوّلين، ضرورة أنّ إطلاقه عليه إنّما هو باعتبار مرجّحيته للجعل، وإلّا فجعل المولى وتشريعه -الذي هو من أفعاله الاختياريّة- تابع وناشئ عن إرادته. والمراد من المانع حينئذ هو الجهة المزاحمة الموجودة في المتعلق، المانعة عن جعل الحكم على طبق الملاك الموجود فيه، مثلاً إذا فرضنا ان إكرام العالم الفاسق مشتمل على جهة مصلحة وجهة مفسدة، فالجهة الأُولى مقتضية لجعل الوجوب، كما أنّ الجهة الثانية مانعة عنه.

وسيأتي أنّه لا دليل على حجّيّة قاعدة المقتضي والمانع في شيء من تلك

الموارد وإن لم يعلم ان القائل بها هل يخصّصها بالقسم الأوّل أو أنّه يقول بشمولها للقسم الثاني بل الثالث أيضاً؟

وهناك معنى رابع للمقتضي أجنبيّ عن المعاني المذكورة، وهو الذي اشترط شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ العلم بوجوده في حجّيّة الاستصحاب[1] ومنع عنها عند الشكّ فيه[2].

وتوهّم بعض من تأخّر عنه أنّ مراده ﷺ منه هو المقتضي الملاكي، فأشكل عليه في كثير من الموارد -التي تمسّك ﷺ فيها بالاستصحاب- بعدم جريانه فيها على مختاره من عدم حجّيّته عند الشكّ في المقتضي. وسيأتي توضيح ذلك وبيان المراد من المقتضي في كلامه ﷺ إن شاء الله تعالى.

[الجهة الرابعة: في شرائط جريان الاستصحاب، الثلاثة]

الجهة الرابعة: في بيان ما يعتبر في جريان الاستصحاب وهي أُمور ثلاثة:

الأوّل: اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد وجوداً من دون فرق بين سبق اليقين على الشكّ وتأخّره عنه وتقارنهما حدوثاً.

مثلاً: إذا علم عدالة زيد يوم الجمعة وشكّ في عدالته يوم السبت، فلا بدّ من تحقّق اليقين بالعدالة يوم الجمعة في زمان الشكّ في جريان الاستصحاب، سواء كان اليقين حادثاً أوّلاً أو كان الشكّ كذلك أو حدثا معاً.

وبهذا يفترق الاستصحاب عن قاعدة اليقين المعتبر فيها عدم اجتماعهما في الوجود وتقدّم اليقين على الشكّ، كما عرفت.

الثاني: تقدّم المتيقّن على المشكوك زماناً بأن يكون الشكّ في بقاء ما تعلّق

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٢٧؛ المكاسب، ص ٢٤٣.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣٢٨.

اليقين بوجوده حتّى يصدق نقض اليقين بالشكّ بعدم الجري العملي على طبق اليقين. وأمّا إذا كان المشكوك سابقاً في الوجود على المتيقّن -كما إذا علمنا عدالة زيد يوم الجمعة وشككنا في عدالته يوم الخميس- فهذا لا يكون من الاستصحاب في شيء، لعدم صدق النقض حينئذ أصلاً. ولو سلّمنا صدقه فهو من باب نقض الشكّ باليقين، لا نقض اليقين بالشكّ المعتبر في جريان الاستصحاب.

وبالجملة، لا دليل على وجوب ترتيب آثار المتيقّن اللاحق على المشكوك السابق المسمّى بالاستصحاب القهقرى -كما نسب ذلك إلى الأُستاذ الشريف[1] أو إلى بعض تلامذته قدّس الله أسرارهم- سواء قلنا بحجّيّة الاستصحاب من باب الأخبار الخاصّة أو من باب الظن.

أمّا على الأوّل فظاهر، لأنّ ظهور الأخبار في اعتبار تقدّم المتيقّن على المشكوك المحقّق لصدق النقض ممّا لا يكاد يخفى.

وأمّا على الثاني فلأنّ حصول الظنّ بتحقّق المتيقّن اللاحق في الزمان السابق المشكوك وجوده فيه ممنوع أشدّ المنع. ولو سلّمنا حصول الظنّ في موارد الاستصحاب المصطلح لكون الغالب فيما يثبت هو الدوام، فإنّ ذلك إنّما هو في ناحية البقاء لا في ناحية مبدأ الحدوث.

نعم، لا يبعد دعوى حصول الظنّ في بعض موارد الاستصحاب القهقرى، كما إذا علمنا ظهور لفظ «الصعيد» مثلاً في التراب الخالص ولكن شككنا في مبدأ الظهور، لاحتمال حدوثه في الأزمنة المتأخّرة، وذلك لأنّ الغالب في اللغات عدم التغيير وبقاؤها على ما كانت [عليه] أوّلاً، فمن ظهور لفظ في معنى في زماننا يحصل الظنّ بكونه كذلك سابقاً. ولكنّ الكلام في حجّيّة هذا الظنّ أوّلاً، وعدم

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٢٢.

اختصاص دعوى المدّعي لحجّيّته بهذه الموارد ثانياً، فلا بدّ له من إقامة دليل آخر عليها.

الثالث: فعليّة اليقين والشكّ بمعنى أن يكون المكلّف فعلاً مردّداً في بقاء ما هو متيقّن الثبوت، ولا يكفي فيه اليقين والشكّ التقديريّان، بمعنى أنّ المكلّف يكون حاله بحيث لو كان ملتفتاً لحصل له الشكّ في البقاء. والبرهان عليه من طريقين:

الأوّل: أنّ اليقين والشكّ أُخذا موضوعين لحرمة النقض في أدلّة الاستصحاب، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ فعليّة كلّ حكم تتوقّف على فعليّة موضوعه المأخوذ مفروض الوجود على ما هو الشأن في القضايا الحقيقيّة، فكما أنّ كلّ حكم مترتّب على أيّ موضوع يتوقّف فعليّته على فعليّة موضوعه، فكذلك تتوقّف فعليّة الحكم الاستصحابي على فعليّة اليقين والشكّ.

الثاني: إنّا قد ذكرنا في مباحث الظنّ أنّ الحكم الظاهري المجعول في باب الأدلّة الاجتهاديّة والأُصول العمليّة -محرزة كانت أو غير محرزة- لا يترتّب عليه الأثر العملي من المنجّزيّة أو المعذّريّة إلّا مع العلم بتحقّق موضوعه خارجاً، والعلم بجعل الحجّيّة له، فما لم يعلم جعل الحجّيّة لخبر الواحد -مثلاً- أو لم يعلم وجود الخبر خارجاً لا معنى لفعلية الحجّيّة وترتب الأثر المرغوب منها عليه، فالعلم بالحكم وإن لم يمكن أخذه في موضوعه في مقام الجعل والإنشاء -سواء في ذلك الأحكام الظاهريّة والواقعية- إلّا أنّ الأحكام الواقعيّة تفترق من الظاهريّة بأنّ فعليّتها تكون بمجرّد وجود موضوعاتها خارجاً، وربّما يترتّب عليها آثار بنفس فعليّتها وإن لم يكن المكلّف عالماً بها، لعدم العلم بجعلها أو بتحقّق موضوعها المانع عن قابليّتها للبعث والتحريك.

وهذا بخلاف الأحكام الظاهريّة، فإنّ الأثر المرغوب منها -هو تنجيز الواقع أو المعذّريّة عن مخالفته- لا يمكن أن يترتّب إلّا مع العلم بالجعل وتحقّق موضوعه، إذ

لا معنى لكون الغير الواصل إلى المكلّف منجّزاً للواقع وواسطة في إثباته أو معذّراً عن مخالفته مع عدم الاستناد إليه في مقام العمل.

وعلى ذلك فجريان الاستصحاب -الذي هو من الأُصول المحرزة- يتوقّف على العلم بالجعل وتحقّق موضوعه، فمع الغفلة وعدم الالتفات حتّى يحصل الشكّ في البقاء لا معنى لفعليّة الحكم الاستصحابي، وقد ذكرنا توضيح ذلك في محلّه، فراجع.

ويترتّب على ذلك أنّه لو كان المكلّف متيقّناً بالحدث ثمّ غفل عنه وصلّى ثمّ احتمل تطهّره قبل الصلاة، يحكم بصحّة صلاته، وذلك لأنّ قاعدة الفراغ تقتضي صحّتها، وهي حاكمة على استصحاب بقاء الحدث المقتضي لبطلانها. ولو كان الشكّ التقديري كافياً في جريانه لكان المكلّف محكوماً بالحدث قبل الصلاة، المانع من جريان قاعدة الفراغ، ولذا لو فرضنا فعليّة الشكّ قبلها المحققة لجريان الاستصحاب لكان ذلك مانعاً عن جريان القاعدة، إذ موضوع القاعدة هو احتمال صحّة العمل وفساده بعد العمل، ومع جريان الاستصحاب قبله وكون العمل محكوماً بالفساد شرعاً لا يكون فيه احتمال الصحّة المقوّم لموضوعها.

[الجهة الخامسة: في أنّ للاستصحاب تقسيماتٍ من حيث متعلّق اليقين والشكّ ومن حيث منشأ اليقين والشكّ]

الجهة الخامسة: أنّ الاستصحاب حيث إنّه يتقوّم باليقين بالحدوث والشكّ في البقاء فينقسم باعتبار متعلّق اليقين والشكّ تارة إلى ما يكون أمراً وجوديّاً أو عدميّاً، وأُخرى إلى ما يكون حكماً شرعيّاً -تكليفيّاً أو وضعيّاً كلّيّاً أو جزئيّاً- أو موضوعاً ذا حكم. كما أنّه ينقسم باعتبار منشأ اليقين -وهو الذي يعبّر عنه بدليل الحكم- إلى ما يكون دليلاً شرعيّاً كالكتاب والسنّة والإجماع أو عقليّاً، وباعتبار منشأ الشكّ إلى

ما يكون الشكّ من جهة الشكّ في وجود المقتضي، أو من جهة الشكّ في الرافع، أو من جهة الشكّ في الغاية على ما يظهر لك من الفرق بين الغاية والرافع.

وقد وقع الكلام في حجّيّة الاستصحاب في كلّ واحد من الأقسام، والمختار عندنا هو حجّيّة الاستصحاب مطلقاً إلّا عند الشكّ في وجود المقتضي وما يلحق به من بعض شقوق الشكّ في الغاية على ما يظهر لك الحال -إن شاء الله- وفاقاً لشيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، لكنّه ﷺ فصّل تفصيلاً آخر باعتبار دليل الحكم، فذهب إلى عدم حجّيّة الاستصحاب فيما إذا كان مدرك الحكم السابق هو العقل. وحاصل ما أفاده ﷺ في وجه ذلك يتركّب من مقدّمتين:

الأُولى: أنّ العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه فلا بدّ وأن يكون موضوع حكمه بتمامه وكماله مبيّناً عنده، إذ لا يعقل الإهمال أو الإجمال في موضوع الحكم عند الحاكم به عقلاً كان أو غيره، فما لم يتغيّر موضوع الحكم بتغيّر ما يستحيل ارتفاع الحكم العقلي عنه، ومع تغيّره وتبدّل الموضوع عمّا هو عليه يرتفع الحكم العقلي بارتفاع موضوعه لا محالة.

الثانية: أنّ الحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي حيث إنّ المفروض تبعيّته للحكم العقلي فكلّ قيد اعتبر في موضوعه يكون معتبراً في موضوعه لا محالة، وإلّا لزم عدم تبعيّته له. وحينئذ فإذا تغيّر موضوع الحكم العقلي وتبدّل بعض خصوصيّاته، فلا محالة يكون موضوع الحكم الشرعي متبدّلاً أيضاً ويرتفع الحكم الشرعي بتبع ارتفاع الحكم العقلي، والشكّ في كونه محكوماً بمثل الحكم السابق شرعاً إنّما يكون شكّاً في الحدوث لا في البقاء، لعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة على الفرض[2].

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٢٨ و٣٧١.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣٢٥ و٣٧٨.

والحقّ فساد هذا التفصيل وعدم التفاوت في جريان الاستصحاب بذلك، فإنّ ما أفاده في المقدّمة الأُولى -من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيّناً بتمامه عنده- إنّما يصحّ فيما إذا كان حكم العقل بقبح شيء منحلّاً إلى حكمين: أحدهما: الحكم بقبحه. وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره نظير القضيّة الشرطيّة الدالّة على المفهوم، ومن الضروري أنّ الأمر ليس كذلك، إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيّة المحسّنة والمقبّحة، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شيء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن في ذلك وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع انتفاء بعض الخصوصيّات أيضاً.

فإذا فرضنا الشكّ في بقاء الحكم العقلي مع انتفاء بعض الخصوصيّات الغير المقوّم للموضوع بنظر العرف، فلا محالة يشكّ في بقاء الحكم الشرعي أيضاً، ويجري الاستصحاب لاتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

سلّمنا أنّ موضوع حكم العقل لا بدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه، والقطع بانتفائه عند انتفاء بعض خصوصيّاته إلّا أنّ ما أفاده -من ارتفاع الحكم الشرعي بارتفاعه كما أفيد في المقدّمة الثانية- ممنوع، فإنّ الحكم الشرعي إنّما يتبع الحكم العقلي في مقام الاستكشاف والإثبات لا في مقام الثبوت والواقع، فربّما يكون قيد له دخل في استقلال العقل بشيء إلّا أنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعي تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة كانت مستكشفة عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا ارتفاع الحكم العقلي التابع لاستكشافه الملاك الواقعي، فلا يلزم من ذلك ارتفاع الحكم الشرعي التابع لنفس الملاك الواقعي، المحتمل بقاؤه لاحتمال عدم دخل تلك الخصوصيّة فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محالة يشكّ في بقاء الحكم الشرعي، ومع عدم كون تلك الخصوصيّة مقومة للموضوع بنظر

العرف، بل من حالاته الواسطة في ثبوت الحكم للموضوع تكون القضيّة المشكوكة متّحدة مع القضيّة المتيقّنة فيجري الاستصحاب لا محالة.

ونظير ذلك ما سيجيء من جريان الاستصحاب عند تغيّر بعض الخصوصيّات المأخوذة في الدليل اللفظي، كما إذا قال المولى: «الماء المتغيّر نجس» أو «الماء إذا تغيّر ينجس» أو «المتغيّر بالنجاسة ينجس» فإنّ التغيّر حيث إنّه لا يعرضه النجاسة التي هي من قبيل الأعراض الخارجيّة القائمة بالجسم في نظر العرف فلا محالة يكون التغيّر علّة لثبوت النجاسة للماء الخارجي، فإذا زال التغيّر عن الماء بنفسه وشكّ في بقاء نجاسته، فالمشكوك في نجاسته فعلاً -وهو الماء- هو الذي كان متيقّن النجاسة سابقاً. فلو بني على المسامحة في الموضوع واتباع نظر العرف فيه من جهة مناسبات الأحكام مع موضوعاتها فلا فرق في ذلك بين ما إذا كان دليل المستصحب عقليّاً أو شرعيّاً، وإلّا فلا يجري الاستصحاب في مطلق ما إذا كان الشكّ في البقاء ناشئاً عن تغيّر معنى خصوصيّات الموضوع من دون فرق بين الدليل اللفظي والعقلي.

[الجهة السادسة: في بيان المراد من الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع]

الجهة السادسة: في بيان المراد من الشكّ في المقتضي والرافع، وقد ذكرنا أنّ المختار عندنا -وفاقاً لشيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ- هو التفصيل بينهما إلّا أنّ الغرض من التعرّض في المقام ليس هو الاستدلال على ذلك، بل بيان نفس المدّعى وتوضيحه حتّى يتّضح أنّ كثيراً من الموارد -التي أشكل على تمسّك العلّامة الأنصاري ﷺ فيها بالاستصحاب بأنّ الشكّ فيها من الشكّ في المقتضي ولا يجري الاستصحاب فيه على مذهبه- ليست كذلك، والإشكال في غير محلّه.

فنقول: إنّ المقتضي قد يطلق ويراد منه ما يترشّح منه الأثر، وما يتوقّف عليه التأثير في الخارج -أي يتوقّف فعليّة الأثر عليه- يسمّى بالشرط.

مثلاً: النار فيه اقتضاء الإحراق بمعنى أنّ الحرقة تنشأ من ذاتها ولكن فعليّة هذا الأثر وتحقّقه في الخارج تتوقّف على وجود المحاذاة وبيوسة المحلّ ونحوهما، وهذه كلّها تسمّى بالشرائط.

وقد يراد من المقتضي ما يكون واجداً للشرائط أيضاً.

وأمّا المانع: فقد يطلق ويراد منه ما يزاحم المقتضي في تأثيره. وأُخرى يراد منه مطلق ما يعتبر عدمه في فعليّة الأثر ولو باعتبار تقيّد اقتضاء المقتضي بعدمه.

ثمّ إنّ الاقتضاء قد يلاحظ باعتبار المستصحب، وأُخرى باعتبار نفس الاستصحاب والجري العملي في ظرف الشكّ على طبق اليقين السابق. وتوهّم ورود الإشكالات الكثيرة إنّما نشأ من تخيّل أنّ القائلين باعتبار إحراز المقتضي في جريان الاستصحاب إنّما أرادوا به إحراز مقتضي المستصحب، وهو الأمر المتيقّن والغفلة عن أنّ مرادهم هو اشتراط إحراز المقتضي بالنسبة إلى نفس الاستصحاب، والقائلين به وإن لم يصرحوا بما ذكرناه، إلّا أنّه يظهر ذلك من مراجعة كلماتهم في هذا المقام، وتتبّع الموارد التي منعوا من إجراء الاستصحاب فيها لكون الشكّ فيها من الشكّ في المقتضي.

وكيف كان فلا ريب في أن الاستصحاب إنّما يلاحظ بالقياس إلى نفس الزمان وإجراء الحكم -المتيقّن في الزمان السابق- إلى الزمان اللاحق، وأمّا بالقياس إلى الزمانيّات كموت المورّث مثلاً، فلا معنى لإجراء الاستصحاب فيها إلّا باعتبار الزمان الذي وقع فيه ذلك الزماني، وإلّا فالاستصحاب بنفسه غير متكفّل إلّا لجرّ المتيقّن السابق في عمود الزمان ليس إلّا.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ المراد من المقتضي -اللازم إحرازه في جريان الاستصحاب عند من اعتبره- إن كان هو المقتضي بالإضافة إلى نفس المستصحب، فلازمه إنكار جريان الاستصحاب في مطلق الأحكام الشرعيّة الكلّيّة والجزئيّة، وذلك لأنّه لا معنى لإحراز المقتضي للحكم إلّا إحراز ملاكه. والملاك -مع أنّه لا اقتضاء فيه بالقياس إلى الحكم لعدم ترشّحه منه، كما هو ظاهر، وإنّما هو من قبيل الدواعي للجعل- لا يمكن إحرازه مع انتفاء بعض الخصوصيّات الموجب للشكّ في البقاء إلّا لمن أُنزل عليه الوحي، ففي كلّ مورد يحتمل فيه انتفاء الحكم يحتمل فيه انتفاء الملاك لا محالة. فلا يجري الاستصحاب في مورد واحد شكّ في بقاء الحكم المتيقّن من دون فرق بين الأحكام الكلّيّة أو الجزئيّة، إذ الشكّ في بقاء الحكم لا ينفكّ عن الشكّ في بقاء ملاكه لا محالة.

فإن قلت: لعلّ المراد من إحراز المقتضي هو إحراز سببيّة الموضوع للحكم المترتّب عليه حتّى مع الشكّ في رافعيّة ما يشكّ معه في بقائه الملازم مع الشكّ في الملاك، فإذا أحرزنا السببيّة المطلقة في الأحكام الفعليّة نتمسّك فيها بالاستصحاب ولو مع الشكّ في وجود الرافع لها.

مثلاً: إذا أحرزنا ان الشارع جعل البيع أو النكاح أو ملاقاة النجاسة سبباً للملكيّة أو الزوجيّة أو النجاسة بنحو الإطلاق بحيث لا يتقيّد سببيّتها بشيء، فإذا شككنا في بقائها من جهة الشكّ في الرافع من إنشاء فسخ أو إنشاء ما يحتمل وقوع الطلاق به أو وجود غسل مرّة مثلاً، فيتمسّك فيها بالاستصحاب.

نعم، إذا احتملنا دخل عدم شيء في سببيّتها فلا يجوز استصحاب تلك الأحكام بعد العلم بوجوده، لاحتمال عدم بقاء المقتضي معه، فلا يلزم من اعتبار إحراز المقتضي حينئذ إلغاء الاستصحاب في الأحكام مطلقاً.

قلت -مضافاً إلى أنّ ذلك فرع إمكان جعل السببيّة وسيجيء إن شاء الله تعالى امتناعه- إنّ إحراز بقاء المقتضي بهذا المعنى كإحراز بقاء الملاك في عدم إمكانه لغير من نزل عليه الوحي، ضرورة أنّ كلّ ما يحتمل رافعيّته للحكم الشرعي يحتمل دخل عدمه في موضوعه، فكما يحتمل أن يكون العقد -مثلاً- سبباً للملكيّة بنحو الإطلاق حتّى يكون الشكّ في ارتفاعها بالفسخ من قبيل الشكّ في الرافع، كذلك يحتمل أن يكون سببيّته للملكيّة مقيّدة بعدم الفسخ، ومع وجوده تكون السببيّة مشكوكة لا محالة، فاعتبار إحراز المقتضي بهذا المعنى مستلزم لإلغاء الاستصحاب في الأحكام بالكلّيّة أيضاً.

هذا، مع أنّه لا دليل على اعتبار إحراز المقتضي بهذين المعنيين أصلاً، إذ اعتبار ذلك إنّما هو باعتبار لفظ «النقض» الوارد في الاخبار المقتضي لاعتبار الاستمرار والاستحكام. ومن المعلوم عدم إسناده في الكلام إلى المتيقّن حتّى يلزم إحراز وجود مقتضيه في جريانه، بل النقض أُسند إلى نفس اليقين المقتضي للجري العملي، فلابدّ من اعتبار إحراز المقتضي بالقياس إلى نفس الجري العملي ليس إلّا.

بيان ذلك: أنّ اليقين الذي هو المقتضي للجري العملي إمّا أن يتعلّق -بالقياس إلى عمود الزمان الذي قد عرفت أنّ جريان الاستصحاب بلحاظه- بأمر مقيّد بزمان معيّن، أو بأمر مرسل، أو مهمل.

أمّا على الأوّل: فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب بعد انقضاء الزمان الذي أُخذ قيداً في متعلّق اليقين.

وأمّا على الثاني: فلا ريب في جريان الاستصحاب ما لم يعلم بارتفاع المتيقّن برافع زماني، إذ المفروض أنّ اليقين -لإرسال متعلّقه من حيث عمود الزمان- يقتضي الجري العملي بنحو الإطلاق، أي غير محدود إلى زمان معيّن، ومقتضى أدلّة

الاستصحاب أن لا يرفع اليد عنه إلّا مع العلم بارتفاعه ومن المعلوم أنّ ارتفاعه لا يكون بنفسه لعدم تقيّده بزمان فلا بدّ وأن يكون بزماني، فالشكّ في بقائه ناشئ عن الشكّ في تحقّق ذاك الزماني، وهذا هو معنى الشكّ في الرافع.

وأمّا على الثالث: فحيث إنّ متعلّق اليقين مردّد بين أن يكون مرسلاً أو مقيّداً كخيار الغبن المردّد بين كونه فوريّاً أو استمراريّاً فلا محالة المقدار المتيقّن هو ثبوت الخيار في الآن الأوّل، ولا يكون أزيد من ذلك متيقّناً، فالجري العملي الذي يقتضيه اليقين السابق يختصّ بالمقدار المتيقّن، وبالنسبة إلى المقدار الزائد لا يكون رفع اليد نقضاً لليقين بالشكّ بل هو منتقض بنفسه.

والحاصل: أنّ متعلّق اليقين إذا كان مرسلاً في عمود الزمان لا مهملاً ولا مقيّداً، فلا محالة يكون مقتضى اليقين هو الجري العملي غير محدود في عمود الزمان بشيء فالمقتضي للجري العملي موجود مستمرّاً، فلا محالة يكون رفع اليد عند للشكّ في وجود الرافع له من الأُمور الزمانية بحيث لولا الشكّ في وجوده لم يكن وجه لرفع اليد عنه أصلاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان متعلّق اليقين محدوداً أو مهملاً، فإنّه بنفسه لا يقتضي الجري العملي أزيد من المقدار المتيقّن ولو مع قطع النظر عن الشكّ في تحقّق أمر زماني.

ولقد أحسن المحقّق الخوانساري وأجاد في التعبير من الشكّ في المقتضي بما يقرب ممّا ذكرناه من عدم اقتضاء اليقين للجري حتّى مع قطع النظر عن الشكّ[1].

وهذا بخلاف الشكّ في الرافع، فإنّ رفع اليد فيه عن المتيقّن إنّما هو مستند إلى الشكّ بحيث لو لم يكن هناك شكّ لم يكن وجه لرفع اليد عنه أصلاً.

---

١. مشارق الشموس، ص ٧٥-٧٧.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ المراد من إحراز المقتضي في المقام هو إحراز أنّ المتيقّن في نفسه قابل للبقاء في عمود الزمان مع قطع النظر عن حدوث أمر زماني، فإن الأحكام الشرعيّة كالموضوعات الخارجيّة يختلف حالها من هذه الحيثيّة، فقد يعلم كونها بحيث تكون قابلة للبقاء في عمود الزمان، مع قطع النظر عن حدوث [أمر] زماني كالملكيّة والطهارة ونحوهما. وقد يعلم كونها بحيث تنعدم وترتفع ولو لم يكن هناك حادث زماني، كوجوب الصوم المحدود بوجود النهار، وقد يشكّ في ذلك كما في الخيار المشكوك كونه فوريّاً أو استمراريّاً.

فكما أنّ الموضوعات الخارجيّة يختلف استعداداتها في البقاء في عمود الزمان بأنفسها مع قطع النظر عن الحوادث الخارجيّة، فكذلك الأحكام الشرعيّة. فإحراز المقتضي بهذا المعنى -أعني به إحراز المقتضي بالقياس إلى نفس الجري العملي- هو الذي نعتبره في جريان الاستصحاب، وهو أجنبيّ عن إحراز المقتضي بالقياس إلى المستصحب بالكلّيّة.

نعم، إحراز المقتضي بالمعنى المذكور يلازم إحراز المقتضي بالقياس إلى المستصحب في الموضوعات الخارجيّة غالباً أو دائماً، فإنّ اليقين بثبوت موضوع خارجي واستمراره في عمود الزمان بنفسه لا يكون إلّا مع إحراز تحقّق مقتضي وجوده مطلقاً حتّى في ظرف الشكّ، لكن كلّاً من المقتضيين ينفكّ عن الآخر في الأحكام الشرعيّة كما عرفت. وقد عرفت أنّ اعتبار إحراز المقتضي للمستصحب في ظرف الشكّ يساوق إنكار حجّيّة الاستصحاب في الأحكام مطلقاً.

وكأنّ المتوهّم من القائلين باعتبار إحراز المقتضي توهّم اعتبارهم إحرازه بالقياس إلى المستصحب. والمتوهّم إنّما وقع في التوهّم من جهة الشبهات الموضوعيّة، لما عرفت من أنّ إحراز المقتضي فيها بالمعنى المقصود يلازم إحراز المقتضي بالمعنى الآخر،

وغفل عن أنّ اعتبار ذلك يفضي إلى إنكار حجّيّة الاستصحاب في الأحكام مطلقاً.

ثمّ لا يخفى أنّه إذا علم عدم استمرار حكم في عمود الزمان وكونه مغيّا بغاية، فإمّا أن يكون الشكّ في تحقّق الغاية من جهة الشبهة المفهوميّة كما إذا علمنا بأن غاية وجوب الظهرين هو دخول المغرب ولكن شكّ في كونه عبارة عن استتار القرص أو عن ذهاب الحمرة المشرقيّة، أو من جهة الشبهة الحكميّة كما إذا شككنا في أنّ غاية وجوب صلاة العشاء هو نصف الليل أو طلوع الفجر، أو من جهة الشبهة المصداقيّة كما إذا شككنا في انتصاف الليل مثلاً بعد العلم بكونه غاية.

لا ريب في أنّ الشكّ في الغاية بأقسامه قسم آخر غاير الشكّ في المقتضي المعتبر فيه إهمال المتيقّن من حيث عمود الزمان، والشكّ في الرافع المعتبر فيه إرساله، والمفروض فيه انتفاء كلّ من الأمرين وتقييد الحكم بالقياس إلى عمود الزمان، إلّا أنّه يلحق بالشكّ في المقتضي تارة وبالشكّ في الرافع أُخرى، فإنّ الشكّ في الغاية إن كان من جهة الشبهة المفهوميّة أو الحكميّة يلحق بالشكّ في المقتضي، لعدم اقتضاء اليقين الجري العملي حينئذ إلّا في المقدار المتيقّن، وهو ما قبل استتار القرص في الشبهة المفهوميّة، وما قبل انتصاف الليل في الشبهة الحكميّة، واليقين في ما بعده بنفسه منتقض مع قطع النظر عن كلّ شيء في العالم.

وأمّا إذا كان من جهة الشكّ في تحقّق الغاية فهو ملحق بالشكّ في الرافع، فإنّ اليقين فيه يقتضي الجري العملي لو لا الشكّ، فإنّ اليقين بوجوب الصلاة إلى انتصاف الليل -مثلاً- يقتضي الجري العملي إلى هذه الغاية بحيث لو لا الشكّ في تحقّقها كان هناك مقتض للجري، فالشكّ في تحقّقه وإن لم يكن شكّاً في تحقّق أمر زماني إلّا أنّه ملحق به من حيث الملاك، وهو اقتضاء اليقين السابق للجري لو لا الشكّ.

[أدلّة حجّيّة الاستصحاب]

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ المختار عندنا هو حجّيّة الاستصحاب في تمام الأقسام المذكورة في غير ما إذا كان الشكّ في المقتضي أو ما يلحق به من الشكّ في الغاية من جهة الشبهة المفهوميّة أو الحكميّة، فلنشرع بذكر الأدلّة التي استدلّ بها على حجّيّة الاستصحاب حتّى يتّضح الحال، وهي كثيرة:

[الأوّل: بناء العقلاء واعتمادهم على المتيقّن وترتيب آثاره عليه مع إمضاء الشارع]

الأوّل: دعوى بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة، فإنّهم -كما ترى- يعتمدون على الأُمور التي تيقّنوا ببقائها[1] ويرتّبون عليها الآثار ما لم يحصل لهم القطع بارتفاعها.

ولا يخفى أنّ بناء العقلاء على ذلك وإن كان غير قابل للإنكار في الجملة إلّا أنّه لم يعلم أنّ ذلك من جهة التعبّد بالشكّ والأصل العملي أو من جهة الأمارّيّة والكشف عن الواقع، إذ يبعد الأوّل عدم تعقّل بناء من العقلاء على صرف التعبّد بالشكّ من دون أمارّيّة وكاشفيّة. غاية الأمر أنّ الإمضاء الشرعي ربّما يكون مع إلغاء

---

١. الظاهر: (بحدوثها) بدل (ببقائها).

الكاشفيّة والأمارتيّة، كما لا يبعد أن يكون إمضاء قاعدة الفراغ الثابتة عند العقلاء من هذا القبيل، فإنّ الشارع أمضاها ملغياً لجهة الكاشفيّة، والاستصحاب بناءً على أمارتيّته يكون من هذا القبيل.

كما أنّه يبعّد الثاني عدم وجود شيء في المقام يكون كاشفاً عن الواقع في ظرف الشكّ، إذ اليقين السابق لا أمارتيّة له في ظرف الشكّ، ونفس الشكّ لا أمارتيّة له أيضاً كما هو ظاهر، إلّا أن يقال: أنّ التعبّد بالشكّ من العقلاء وإن لم يكن في نفسه معقولاً إلّا أنّه يمكن أن يكون ذلك بإلهام من الله تعالى حتّى لا يختلّ أُمور معاشهم ومعادهم، فإنّ لزوم اختلال النظام مع التوقّف عن الجري على الحالة السابقة مع الشكّ واضح، فلأجله جعل الله الجري على طبقها من المرتكزات في أنفسهم، مع عدم وجود كاشف عن تحقّقها أصلاً.

وعلى كلّ حال فلا مجال لإنكار دعوى بناء العقلاء على ذلك في الجملة.

وأمّا دعوى بنائهم عليه مطلقاً حتّى في مورد الشكّ في المقتضي بالمعنى الذي عرفته فغير معلومة، بل معلوم العدم، فبناء العقلاء بضميمة إمضاء الشارع يكون دليلاً على المختار من حجّيّة الاستصحاب في غير صورة الشكّ في وجود المقتضي.

وتوهّم أنّ الآيات المانعة عن العمل بالظنّ تكون رادعة عن بناء العقلاء فلا يكون هناك دليل على الإمضاء -كما ذكره المحقّق صاحب ***الكافية***[1] ﷺ- فاسد، إذ ما جرى عليه السيرة العقلائيّة منذ قديم لا يمكن ردع الآيات عنه، لخروجه عن موضوعها وهو العمل بالظنّ عندهم، فيحتاج الردع عنه إلى نصّ خاصّ ودليل مخصوص كما في القياس، إذ لولاه لما كان العمل بالقياس الثابت بالسيرة العقلائيّة عملاً بالظنّ عند العقلاء، ولم يكن الآيات شاملة له أصلاً.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٣٩.

وقد ذكرنا توضيح ذلك في بحث حجّيّة الخبر عند التمسّك لها بالسيرة، ومن الغريب أنّه ﷺ اعترف في ذلك المبحث بعدم معقوليّة رادعيّة الآيات عن السيرة العقلائيّة[1]، مع أنّه التزم بها في المقام.

[الثاني: الإجماع من العلماء على حجّيّة الاستصحاب]

الثاني: دعوى الإجماع على حجّيّته من العلماء.

ولا يخفى أنّ تحصيل الإجماع في مثل المسألة -ممّا لها مدارك متعدّدة ومبان مختلفة- صعب جدّاً ولو مع الاتّفاق فكيف مع الاختلاف الفاحش من المعظم حتّى ذهب جماعة إلى عدم حجّيّته مطلقاً، ونقل الإجماع موهون لذلك وإن قلنا بحجّيّته لولا ذلك.

نعم، لا يبعد أن يكون المشهور هو حجّيّة الاستصحاب في الجملة.

[الثالث: الأخبار المستفيضة]

الثالث: الأخبار المستفيضة، وهي كثيرة، وهي العمدة في الباب:

[١. صحيحة زرارة، الأُولى الواردة في الوضوء]

منها: صحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال ﷺ: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، فإذا نامت العين والأُذن فقد وجب الوضوء. قلت: فإنّ حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال ﷺ: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه

---

١. كفاية الأُصول، ص ٣٤٨.

على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً ولكن ينقضه بيقين آخر»[١].

والرواية الشريفة وإن كانت مضمرة إلّا أنّ كون مضمرها مثل زرارة يوجب القطع بكون المسئول هو الإمام ﷺ لا سيّما مع هذا الاهتمام فيها، والإضمار إنّما نشأ من تقطيع الأخبار على الأبواب.

والاستدلال بها على حجّيّة الاستصحاب مطلقاً حتّى في غير مورد الشكّ في الوضوء يتوقّف على إلغاء خصوصيّة المورد حتّى يكون حرمة النقض غير مختصّة بباب الوضوء بل تكون عامّة لكلّ مورد.

وقد أفاد الشيخ العلّامة الأنصاري ﷺ في وجه ذلك: أنّ الجزاء في قوله ﷺ: «وإلّا» محذوف، وأنّ قوله ﷺ: «فإنّه على يقين من وضوئه» علّة للجزاء أُقيمت مقامه، كما في قوله تعالى: ﴿فإن كذّبوك فقد كذّب رسل من قبلك﴾[٢] وعليه فتكون العلّة مفيدة لعدم الاختصاص، إذ لو كان الحكم مختصّاً بالمورد لزم التكرار من التعليل من غير فائدة، فيستكشف من ذلك عموم الحكم وعدم اختصاصه بالمورد[٣].

وأنت خبير بأنّ دلالة الصحيحة على الاستصحاب مطلقاً لو كانت متوقّفة على حذف الجزاء وكون مدخول الفاء علّة أُقيمت مقام الجزاء -كما في الآيات المذكورة في كلامه- لسقطت الصحيحة عن الدلالة بالكلّيّة، إذ لا دليل على حذف الجزاء في الرواية بعد قابليّة قوله ﷺ: «فإنّه على يقين» إلى آخره للجزائيّة بنفسه، كما ستعرف. ومجرّد حذف الجزاء في بعض الموارد كما في مورد الآيات التي ذكرها لعدم صلاحية ما يكون فيها جزاء غير المحذوف لا يكون قرينة على الحذف في المورد القابل.

---

١. التهذيب، ج ١، ص ٨/١١؛ الوسائل، ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
٢. آل عمران: ١٨٤.
٣. فرائد الأُصول، ص ٣٢٩.

على أنّه لو سلّم حذفه، فغاية ما هناك أن يستفاد من التعليل عدم الاختصاص بخصوص الشكّ في النوم، والتعميم لكلّ مورد شكّ فيه في بقاء الوضوء وارتفاعه، وأمّا التعميم لغير باب الوضوء فهو يحتاج إلى إلغاء خصوصيّة المورد، وجعل موضوع حرمة النقض هو مطلق اليقين والشكّ، سواء جعلنا الجزاء محذوفا أم لا، فما يبتنى عليه الاستدلال هو ذلك لا حذف الجزاء وجعل العلّة مقامه.

وبعبارة واضحة: يتوقّف الاستدلال بالرواية على عدم ظهور كلمة «من وضوئه» في القيديّة حتّى يختصّ بخصوص موارد الشكّ في الوضوء، ومع ارتفاعه وظهوره في المورديّة المحضة يكون الموضوع لحرمة النقض هو مطلق اليقين والشكّ لا محالة. فكأنّه قال عليه السلام: فإنّه من وضوئه على يقين ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً، فالمتحصّل من ضمّ الصغرى إلى الكبرى -وهي عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه في المورد- يكون جزاءً، ولا يكون الحكم حينئذ مختصّاً بالمورد.

ولعلّ مراد شيخنا العلّامة الأنصاري رحمه الله هو ذلك وإن كان بعيداً عن ظاهر كلامه.

وكيف كان ففي الرواية جهات ثلاثة موجبة لظهورها في كون لفظ «من وضوئه» إنّما أُتي به لأجل المورديّة دون إفادة القيديّة.

الأُولى: أنّ اليقين حيث إنّها من الصفات التي لا تتقوّم ولا تتحقّق إلّا مضافاً إلى شيء، ضرورة أنّ اليقين المطلق لا يوجد، فذكر المتعلّق فيه كعدم ذكره في عدم قابليته لتقييد الموضوع في قوله عليه السلام: «فإنّ اليقين لا ينقض بالشكّ» بخصوص اليقين بالوضوء حتّى يتقيّد الحكم الاستصحابي بخصوصه. فكما لا ريب في عدم التقييد والاختصاص إذا كان كلمة «من وضوئه» سابقاً على اليقين وكانت القضيّة «فإنّه من وضوئه على يقين» فكذلك في صورة التأخير، وإنّما أُتي بها لذكر الوضوء في الرواية وكونه مورداً للسؤال.

ولو تنزّلنا عن ذلك وتردّد الأمريين التقييد والموردية فلا ريب في عدم الموجب للتقييد بالقياس إلى قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وتوهّم: أنّ الكلام حينئذ يكون من باب المحفوف بما يحتمل قرينيّته فيسقط عن الظهور، مدفوع بما ذكرناه في محلّه من أنّ الملاك في ذلك إنّما هو كون ما احتف به الكلام بحيث لو كان المولى اعتمد عليه في مقام التخاطب لصحّ ذلك منه، كما في صورة تعقّب الجمل المتعدّدة للاستثناء المحتمل رجوعها إلى الجميع. وأمّا في مثل المقام فلا ريب في أنّ التقييد محتاج إلى مؤونة زائدة، ولا يصلح ذكر كلمة «من وضوئه» لإفادته على تقدير إرادة المولى له واقعاً بعد تعارف ذكر متعلّق اليقين في المحاورات لأجل بيان مورد اليقين فقط من دون كون موضوع الحكم مقيّداً به، ومع عدم صلاحيته لها لا يكون لتوهّم احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة مجال أصلاً.

الثانية: أنّ الحكم بالحرمة حيث تعلّق بعنوان النقض المعتبر فيه الدوام والاستحكام -كما أشرنا إليه وسيأتي بيانه مفصّلاً- فمناسبة الحكم والموضوع تكون شاهدة على أنّ الملاك فيه هو ما في نفس اليقين من الاستحكام، ولا بدّ من الجري على طبقه، وعدم رفع اليد عنه بمجرّد الشكّ الذي ليس فيه استحكام أصلاً. ومن المعلوم أنّه لا يختلف حال اليقين والشكّ في ذلك بين صورتي تعلقهما بالوضوء وعدم تعلّقهما به[1]، فلا يختصّ الحكم بخصوص باب دون باب.

الثالثة: أنّ قضيّة حرمة نقض اليقين بالشكّ لو كانت قضيّة ابتدائيّة لأمكن القول باختصاصها بخصوص باب الوضوء مع قطع النظر عن الجهتين السابقتين، إلّا أنّها ليست كذلك، بل هي قضيّة ارتكازية لجميع العقلاء، كما مرّ بيانها. ومن

---

١. كذا، والظاهر: (وتعلّقهما بغيره) بدل (وعدم تعلّقهما به).

الضروري عدم اختصاص تلك القضيّة عندهم بخصوص باب، وإنّما كان جريهم على اليقين السابق لما فيه من الإبرام والاستحكام من دون فرق بين موارد تعلّقه، ولا ريب أنّ الظاهر من الرواية ورودها في مقام التقرير لما بنى عليه العقلاء منذ قديم الزمن، لا تأسيس حكم ابتدائي تعبّدي.

وبالجملة، ظهور الرواية في أنّ موضوع الحرمة هو نقض مطلق اليقين بالشكّ ممّا لا ينكر، عليه فالاستدلال بها على حجّيّة الاستصحاب مطلقاً إلّا في خصوص موارد الشكّ في المقتضي بالبيان المتقدّم -على ما سيجيء توضيحه- إنّما هو في محلّه.

بقي في المقام شيء لا بأس بالتعرّض له، وهو: أنّه ربما يتوهّم أنّ النفي[1] والنهي الواردين على النكرة أو الطبيعة وإن كانا مفيدين للعموم، لأنّ عدم الطبيعة في الخارج لا يكون إلّا بعدم جميع أفراده إلّا أنّه لا دلالة فيهما على كون العموم بنحو عموم السلب حتّى يثبت الحكم لكلّ فرد، بل من الجائز أن يكون ذلك بنحو سلب العموم، وثبوت الحكم لمجموع الأفراد بما هو كذلك، فلا يكون هناك دلالة على شيوع لكلّ فردٍ فرد، وعلى ذلك فغاية ما يستفاد من الرواية حرمة نقض مجموع أفراد اليقين بالشكّ، ولا يستفاد منها حرمة نقض كلّ فرد منه، كما هو المدّعى.

ولكن هذا التوهّم من السقوط بمكان.

وتوضيحه: أنّ العموم إمّا أن يستفاد من سياق الكلام من دون أن يكون هناك لفظ موضوع له -كما في وقوع النكرة أو الطبيعة في سياق النهي أو النفي- وإمّا أن يستفاد من لفظ دالّ عليه اسماً كان أو حرفاً.

وعلى كلّ حال فلا ريب أنّ سلب العموم ولحاظ ورود السلب على نفسه يتوقّف

---

١. في الأصل: (أو) بدل (و). والظاهر ما أثبتناه.

على لحاظه مستقلّاً وطرفاً للربط الكلامي الذي يتقوّم بالطرفين وإلّا فلا يعقل وروده عليه، لأنّه لو لم يلاحظ كذلك لكان معنى حرفيّاً ونسبة بين الطرفين، ويستحيل ورود المعنى الحرفي على معنى حرفي آخر غير ملحوظ في نفسه، وإنّما لو حظ نسبة بين الطرفين. وعلى ذلك فإن كان العموم مدلولاً سياقيّاً غير مستفاد من اللفظ أو كان مستفاداً من معنى حرفي -كما في الجمع المحلّى باللام- لا يعقل ورود السلب على العموم.

أمّا في الأوّل: فلأنّ إفادة العموم تتوقّف على ورود النهي أو النفي على النكرة أو الطبيعة حتّى يحكم العقل بالعموم بضميمة أنّ عدم الطبيعة لا يكون إلّا بعدم جميع أفرادها، فإفادة العموم في مرتبة لاحقة على ورود النهي أو النفي، ومعه كيف يعقل أن يكون العموم هو الذي ورد عليه النهي أو النفي على ما هو مقتضى سلب العموم من تعلّق السلب بنفسه دون الأفراد!؟

وأمّا في الثاني: فلأنّ ملاحظة العموم بنحو المعنى الحرفي ونسبة كلاميّة تنافي ورود السلب عليه، بل لا بدّ حينئذ من ورود النسبة السلبيّة العموميّة على الأفراد.

نعم، تصحّ إرادة سلب العموم بالعناية وإخراج الكلام عمّا هو عليه من لحاظ العموم معنى حرفيّاً، لكنّه خروج عن الفرض ومحتاج إلى قرينة خارجيّة.

وأمّا إذا كان العموم مستفاداً من اللفظ الموضوع لمفهوم استقلالي اسمي، كلفظة «كلّ» و«جميع» ونحوهما، فاللفظ بنفسه قابل لإرادة عموم السلب وسلب العموم، فإن لفظ «الكلّ» إذا لوحظ مرآة للأفراد الخارجيّة وتصحيحاً لإيراد السلب عليها فلا ريب في عدم إمكان إرادة سلب العموم حينئذ، وأمّا إذا لوحظ مستقلّاً وبنفسه فلا بدّ من ورود السلب على نفسه، فيكون مفاده سلب العموم ليس إلّا.

فتحصّل: أنّ إرادة سلب العموم تتوقّف على أن يكون الدالّ على العموم لفظاً ولا يكون من الأدوات، ولا يلحظ مرآة للمصاديق الخارجيّة، ومع ارتفاع قيد منهما

لايمكن إلّا إرادة عموم السلب لا محالة، بل لا يبعد ظهور الكلام في ذلك حتّى فيما إذا كان الكلام قابلاً لإرادة سلب العموم منه، كما إذا كان الدالّ عليه من الأسماء، إذ الظاهر منها هو لحاظها بنحو المرآتية، ويحتاج لحاظها في أنفسها إلى عناية زائدة وقرينة خارجية.

وكيف كان فلا ريب في ظهور الصحيحة في إرادة عموم السلب منها، بل لا يمكن إرادة غير ذلك منه كما عرفت وجهه.

[٢. صحيحة زرارة، الثانية الواردة في دم رعاف]

ومنها: صحيحة أُخرى لزرارة، قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من المنيّ فعلمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام: «تعيد الصلاة وتغسله» قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته قال عليه السلام: «تغسله وتعيد» قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقّن فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه، قال عليه السلام: «تغسله ولا تعيد الصلاة» قلت لم ذلك؟ قال عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» قلت: فإنّي قد علمت إنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال عليه السلام: «تغسل من ثوبك الناحية التي تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع من نفسك» قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال عليه السلام: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»[1] الخبر.

---

١. التهذيب، ج ١، ص ٤٢١-١٣٣٥/٤٢٢؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦٤٧/١٨٣؛ الوسائل، ج ٣، ص ٤٨٢-٤٨٣، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

[في ذكر الأحكام التي تستفاد من الرواية ومنها حجّيّة الاستصحاب]

وهذه الرواية الشريفة اشتملت على جملة من الأحكام الشرعيّة:

منها: وجوب إعادة الصلاة إذا وقعت في الثوب المتنجّس مع النسيان.

ومنها: بطلان الصلاة الواقعة في الثوب المعلوم نجاسته ولو مع عدم معلوميّة محلّ النجاسة تفصيلاً ووجوب غسل الثوب في الفرض المذكور بمقدار يحصل معه العلم بالطهارة.

ومنها: صحّة الصلاة الواقعة في الثوب المتنجّس مع عدم العلم بالنجاسة سابقاً، وكفاية إحراز الطهارة قبل الصلاة في صحّتها.

ومنها: عدم وجوب الفحص والنظر عند احتمال النجاسة في الثوب.

ومنها: صحّة الصلاة عند رؤية النجاسة في الصلاة مع احتمال حدوثها في أثنائها، ووجوب إعادتها وقطعها مع العلم بتحقّقها من أوّل الأمر كما هو ظاهر الرواية.

ولا يخفى عليك أنّه اتّفق الأخبار وكلمات الأصحاب على صحّة الصلاة الواقعة مع نجاسة الثوب أو البدن مع عدم العلم بالنجاسة من أوّل الأمر، ويدلّ عليها الصحيحة المذكورة أيضاً. وأمّا مع رؤية النجاسة في أثناء الصلاة مع عدم العلم بها من أوّل الأمر والقطع بتحقّقها مع النجاسة فقد اختلف فيه الأخبار وكلماتهم.

فذهب جماعة منهم -وهو المشهور- إلى صحّة الصلاة، ووجوب تبديل الثوب أو غسله بما لا ينافي الصلاة، والبناء عليها، ومع عدم إمكانهما فإن كان الوقت ضيّقاً فيجب المضيّ وإلّا فيجب القطع والإعادة.

وذهب جماعة أُخرى إلى البطلان في سعة الوقت ووجوب الإعادة حتّى مع التمكّن من التبديل والغسل الغير المنافيين لها.

والمختار عندنا هو القول الأوّل وإن كانت الصحيحة دالّة على الثاني، والمسألة محرّرة في الفقه.

ومنها: حجّيّة الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشكّ في الموردين. لكنّ الاستدلال بها عليها بالفقرة الأُولى يتوقّف على كون المراد من اليقين المذكور فيها هو اليقين السابق على احتمال إصابة النجاسة، إذ لو كان المراد منه اليقين الحاصل بعد الفحص والنظر الزائل بعد الصلاة لتعيّن حملها على قاعدة اليقين دون الاستصحاب، كما هو ظاهر.

والتحقيق تعيّن هذا الاحتمال، وعدم إمكان حملها على قاعدة اليقين، إذ لم يفرض في الرواية حصول اليقين بعد النظر والفحص، ولا حصول الشكّ الساري بعد هذا اليقين، كما هو اللازم في القاعدة، فيتعيّن حملها على قاعدة الاستصحاب ليس إلّا.

[في الإشكال على الصحيحة]

ثمّ إنّه ربما يشكل على الصحيحة بعدم صحّة التعليل المذكور فيها لعدم وجوب إعادة الصلاة بأنّه لا ينبغي نقض اليقين بالشكّ، فإنّ الإعادة -بعد العلم بوقوعها مع النجاسة- من باب نقض اليقين باليقين لا بالشكّ، ولأجله أشكل في دلالة الفقرة الأُولى على حجّيّة الاستصحاب.

[في حلّ الإشكال المذكور بثلاثة أُمور]

وتوضيح حلّ الإشكال يتوقّف على بيان أُمور:

الأوّل: أنّه لا ريب -بحسب الفتوى- في صحّة الصلاة الواقعة في الثوب المتنجّس في حال الغفلة مع عدم العلم بنجاستها سابقاً، كما لا ريب في صحّتها في حال الالتفات مع الاستناد إلى طريق عقلي أو شرعي ولو كان أصالة الطهارة، فصحّة الصلاة مع وقوعها مع النجاسة الواقعيّة في هاتين الصورتين مقطوعة.

ولا ريب أيضاً في وجوب إحراز الطهارة مع الالتفات ولو بالأصل الغير المحرز،

وعدم جواز الدخول فيها بمجرّد عدم العلم بالنجاسة من دون فرق في ذلك بين القول باشتراط الصلاة بالطهارة والقول بكون النجاسة مانعة، إذ الواجب على المكلّف إحراز وقوع المأمور به في الخارج على وجهه، فكما يجب إحراز وقوعه مع الشرائط ولو بالأصل فكذلك يجب إحراز وقوعه غير مقترن بالمانع ولو به أيضاً.

الثاني: أنّه حيث ظهر لك صحّة الصلاة في حال الغفلة وعدم الالتفات إلى طهارة الثوب أو نجاسته -ولو وقعت في النجاسة- يظهر لك أنّه لو قلنا بشرطيّة الطهارة أو مانعيّة النجاسة فلا محالة يختصّ ذلك بخصوص حال الالتفات. وأمّا مع الغفلة فلا الطهارة تكون شرطاً في صحّة الصلاة ولا النجاسة مانعة عنها، ولكنّ الظاهر من الأدلّة هو اشتراطها بالطهارة لا مانعيّة النجاسة عنها، غاية الأمر أنّ صحّة الصلاة مع إحراز الطهارة في حال الالتفات -ولو بالأصل ولو انكشف وقوعها مع النجاسة- تكشف عن أنّ الشرط أعمّ من الطهارة الواقعيّة وإحرازها، ويكفي تحقّق أحدهما في صحّة الصلاة مع الالتفات. ولو بنينا على مانعيّة النجاسة لما ترتّب عليها أثر في المقام، إذ كما يصحّ إحراز الشرط بالأصل، كذلك يحرز عدم المانع به، فبأصالة الطهارة يترتّب آثار عدم النجاسة إذ لا فرق في جريان الأصل بين ترتّب الأثر المجعول على نفس مورده أو على نقيضه. فبأصالة الطهارة يحكم بجواز الدخول في الصلاة وعدم اقترانها بالمانع، لكن الظاهر كما عرفت هو شرطيّة الطهارة لا مانعيّة النجاسة.

الثالث: أنّه إذا تحقّق أعمّيّة الشرط من نفس الطهارة وإحرازها فلا ينبغي الإشكال في صحّة الصلاة مع إحراز الطهارة وجداناً أو بأمارة أو أصل محرز بناءً على ما ذكرناه من قيام الأمارات والأُصول المحرزة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة.

وأمّا مع إحرازها بأصل غير محرز كأصالة الطهارة فربّما يقع الإشكال من حيث

عدم إمكان قيامه مقامه، مع أنّه من القطعي صحّة الصلاة معه ولو مع انكشاف وقوعها مع النجاسة كما عرفت.

والتحقيق في حلّه أن يقال: إنّ القطع كما يمكن أن يؤخذ في الموضوع بما هو صفة خاصّة وبما هو طريق إليه وكاشف عنه، فلا يقوم مقامه شيء من الأمارات والأُصول مطلقاً على الأوّل، ويقوم مقامه الأمارات والأُصول المحرزة على الثاني، كذلك يمكن أن يؤخذ فيه بما أنّه منجّز أو معذّر مع قطع النظر عن كشفه وطريقيّته، وحينئذ فكما تقوم مقامه الأمارات والأُصول المحرزة، كذلك يقوم مقامه الأصل الغير المحرز أيضاً، لاشتراكه معهما في المنجّزية والمعذّريّة، وليجعل هذا قسماً آخر من القطع المأخوذ في الموضوع لم نَرَ له في بحث القطع. وحيث ثبت لنا صحّة الصلاة الواقعة في النجاسة مع الاعتماد -عند الدخول فيها- على أصالة الطهارة فلا محالة يكشف ذلك عن كون الإحراز المأخوذ شرطاً في صحّتها مأخوذاً فيه بما أنّه منجّز أو معذّر، فلا يكون إشكال في قيامها مقامه.

فإن قلت: قد ذكرت سابقاً أنّ صفة المنجّزيّة والمعذّريّة من توابع صفة الإحراز، ولذا بنينا على عدم إمكان جعل نفس الصفتين في موارد الأُصول والأمارات كما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية ﷺ في مقام الجمع بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة[1]، وأنّ المجعول فيها إنّما هو صفة الإحراز، ويتبعه التنجيز والتعذير اللازمين له عقلاً، وعليه كيف يمكن وجود الصفتين مع عدم الإحراز حتّى يقوم الأصل الغير المحرز مقام القطع المأخوذ في الموضوع بما أنّه منجّز ومعذّر لا بما أنّه محرز للواقع!؟

قلت: نعم صفة المنجّزيّة والمعذّريّة وإن كانتا تابعتين لصفة الإحراز ومن لوازمه العقليّة إلّا أنّ المجعول الشرعي ربما يكون هو الإحراز من تمام الجهات -كما

---

١. كفاية الأُصول، ص ٣١٩.

في الأمارات- فيكون مثبتاً للواقع كذلك، فيقوم مقام القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة ويكون مثبتاتها حجّة أيضاً.

وأُخرى: يكون المجعول هو الإحراز من حيث الجري العملي -كما في موارد الأُصول المحرزة- فلا يكون مثبتاً للواقع إلّا بهذا المقدار، فيقوم مقام القطع في الصورتين لكن لا يكون مثبتاتها حجّة.

وثالثة: يكون المجعول هو الإحراز من حيث المنجّزيّة والمعذّريّة فقط -كما في الأُصول الغير المحرزة- فلا يقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع إلّا إذا كان أخذه فيه من حيث المنجّزيّة والمعذّريّة، ولا تكون مثبتاتها حجّة أيضاً، فالمقصود من عدم كون أصل البراءة أو أصالة الاحتياط ونحوهما من الأُصول المحرزة عدم كونها محرزة للواقع، كما في موارد الأمارات والأُصول المحرزة، لا عدم كونها محرزة له أصلاً كما هو مبنى الإشكال المذكور.

الرابع: أنّه إذا ثبت في مورد صحّة العمل وعدم وجوب الإعادة مع المخالفة للواقع، فإن كانت المخالفة من جهة الخطأ في الحكم الشرعي -كما إذا ثبت صحّة العمل الفاقد للشرط في ظرف الجهل بشرطيّته- فلا بدّ وأن يكون ذلك من جهة اكتفاء الشارع عن المأمور به بما أُتي به، أو من جهة إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي من دون تصرّف في الحكم الواقعي على بعض الوجوه المذكورة في الإجزاء، إذ يستحيل تقييد الحكم الواقعي بصورة العلم به، فلا محالة يبقى الحكم الواقعي على ما هو عليه. وبدليل الصحّة في ظرف الجهل يستكشف تقيّد الشرطيّة بعدم صورة الجهل بها من باب نتيجة التقييد على ما أوضحنا الحال فيها مراراً.

وأمّا إذا كانت المخالفة لأجل الخطأ في متعلّق الحكم -كما في صورة الجهل بالنجاسة مع الالتفات إلى شرطيّة الطهارة أو مانعيّة النجاسة على الوجهين- فكما

يمكن أن تكون الصحّة لأجل الاكتفاء عن المأموربه بما أُتي به أولأجل إفادة الحكم الظاهري للإجزاء، كذلك يمكن أن تكون لأجل تتميم الحكم الواقعي من حيث متعلّقه، فيكون المانع في الفرض هو النجاسة المعلومة لا غيرها، أو يكون الشرط أعمّ من نفس الطهارة أو إحرازها، فيكون المأتيّ به حينئذ مطابقاً للمأموربه واقعاً، ولا ريب في أنّه مع إمكان ذلك لا وجه لكون الصحّة مستندة إلى الإجزاء أو الاكتفاء المذكور في مقام الإثبات، لكونهما محتاجين إلى العناية وإن كان ذلك محتملاً أيضاً بحسب مقام الثبوت.

إذا تحقّق ذلك، فنقول: إنّ التعليل المذكورفي الصحيحة إذا كان بلحاظ حال انكشاف الخلاف بعد الصلاة فالإشكال المذكور-من أنّ الإعادة بعد الصلاة من باب نقض اليقين باليقين لا بالشكّ- وإن كان له وجه إلّا أنّ الظاهربل المتيقّن هو غيرذلك، وأنّ التعليل بلحاظ حال قبل انكشاف الخلاف، إذ المفروض في السؤال هو العلم بوقوع الصلاة مع النجاسة إلّا أنّه سأله عليه السلام عن وجه عدم الإعادة مع ذلك على خلاف الفروض الأُخر حيث حكم عليه السلام فيها بوجوب الغسل مع الإعادة، فيكون التعليل ناظراً إلى الفرق بين الصور، وأنّ دخول المكلّف في الفرض المذكورفي الصلاة كان مستنداً إلى إحرازه للطهارة دون بقيّتها. ولا ريب أنّ المكلّف حال الدخول فيها كان مكلّفاً بعدم نقض اليقين بالشكّ وكان محرزاً للطهارة بالاستصحاب، فعلى تقدير شرطيّة الطهارة للصلاة -كما هو الظاهر- تكون الصحيحة دالّة على أعمّيّة الشرط من نفس الطهارة وإحرازها، فيكون حاصل التعليل هو أنّك كنت واجداً للشرط حال الصلاة واقعاً، وليس في ذلك انكشاف خلاف، فإعادتك الصلاة تكشف عن عدم كونك واجداً له وجواز نقض اليقين بالشكّ حتّى لا تكون محرزاً للطهارة، الذي هو أحد فردي الشرط واقعاً.

[في جوابين آخرين عن الإشكال المذكور]

ثمّ إنّ العلّامة الأنصاري ﷺ ذكر وجهين لدفع الإشكال وصحّة التعليل ولم يرتضهما.

الأوّل: أنّ التعليل المذكور إنّما هو بملاحظة اقتضاء الحكم الظاهري للإجزاء، فحكمه ﷺ بعدم وجوب الإعادة مع انكشاف وقوع الصلاة في الثوب المتنجّس مبنيّ على اقتضاء الأمر الظاهري من جهة الاستصحاب للإجزاء وعدم الإعادة.

وأورد عليه: بأنّ ظاهر الصحيحة أنّ نفس الإعادة نقض لليقين بالشكّ فينبغي تركها، لا أنّها منافية لعدم جواز نقض اليقين بالشكّ حيث إنّ لازمه عدم الإعادة فيكون الإعادة منافية له[1].

ولكنّ الحقّ أنّه لو أغمضنا عن الجواب الذي اخترناه عن أصل الإشكال في صحّة التعليل من أعمّيّة الشرط الواقعي، فلا بأس بالالتزام بهذا الجواب في مقام التفصي عنه.

وما أورده ﷺ عليه يندفع بأنّ التعليل -كما ذكرناه- إنّما هو بلحاظ حال الصلاة، فكأنّه -سلام الله عليه- قال: حيث إنّك صلّيت مع الأمر الظاهري فلا تجب عليك الإعادة لاقتضائه الإجزاء، فإعادتك تكشف عن عدم ملزوم الإجزاء وهو الأمر الظاهري، وهو عبارة أُخرى عن جواز نقض اليقين بالشكّ، مع أنّه لا ينبغي لك ذلك ورفع اليد عن اليقين إلّا باليقين.

والحاصل: أنّ قوله ﷺ: «**لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت**» صريح في أنّ التعليل بلحاظ حال الصلاة، وأين هذا من كون نفس الإعادة نقضاً لليقين بالشكّ كما أفاده هو ﷺ؟

---

١. فوائد الأُصول، ص ٣٣١.

الثاني: أنّ من آثار الطهارة السابقة إجزاء الصلاة معها وعدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة.

وملخّصه: أنّ الطهارة السابقة -التي هي شرط في الصلاة- لها أثران، أحدهما جواز الدخول فيها، والثاني عدم وجوب إعادة الصلاة الواقع معها. ولازم التعبّد الاستصحابي هو ترتيب ما للمستصحب من الآثار مطلقاً، فكما أنّه يترتّب عليه جواز الدخول في الصلاة كذلك يترتّب عليه عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة معها.

وأورد عليه: بأنّ الصحّة الواقعيّة وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحقّقة سابقاً من الآثار العقليّة الغير المجعولة للطهارة المتحقّقة، لعدم معقوليّة عدم الإجزاء فيها، ولا يترتّب على المستصحب إلّا الآثار الشرعيّة لا العقليّة[1].

وأورد عليه غير واحد من المحشين بأنّ الإجزاء وعدم وجوب الإعادة كيف لا يكون من الآثار المجعولة مع أنّه لا ريب في مجعوليّته في بعض موارد الشكّ في الامتثال، كما في موارد قاعدة الفراغ ونحوها!؟

وتحقيق الحال في ذلك أن يقال: إنّ إجزاء الإتيان بكلّ مأموربه من أمره -سواء كان واقعيّاً أوّليّاً أو ثانويّاً اضطراريّاً أو ظاهريّاً- عقلي غير قابل للنفي والإثبات شرعاً، كما أنّ إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي قابل للجعل بنفسه، أو أنّه نتيجة الجعل. ففي موارد قاعدة الفراغ يكون الإجزاء بنفسه مجعولاً، وفي موارد الأُصول والأمارات يكون الإجزاء نتيجة الجعل، بمعنى أنّ الشارع بعد حكمه بكون المأتيّ به هو نفس المأمور به بمقتضى الأصل أو الأمارة، فلا محالة يكون الاجزاء من لوازمه، إذ ثبوت الملزوم يستدعي ثبوت لازمه عقلاً، لكنّ الحكم المذكور حيث إنّه مقيّد بالشكّ موضوعاً أو مورداً فلا محالة ينتفي بانتفائه. فالحكم بالهوهويّة الملازم للإجزاء يدور مدار

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٣١.

الشكّ، ومع عدمه ينتفي الحكم المذكور، ويترتّب عليه انتفاء لازمه، فغرض العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام هو: أنّ الصحّة الواقعيّة -أي كفاية الإتيان بالمأموربه الواقعي عن أمره- غيرقابل للجعل، والصحّة الظاهريّة أي كفاية المأموربه الظاهري عن الأمر الواقعي وإن كانت مجعولة أو نتيجة للجعل إلّا أنّها مقيّدة بعدم كشف الخلاف، فلا تنفع بعده، فالنقض عليه ﷺ بمجعوليّة الإجزاء في موارد قاعدة الفراغ ونحوها أجنبيّ عمّا اراده بالكلّيّة، وإن أردت الإحاطة بخصوصيّات ما ذكرناه في مجعوليّة الإجزاء وعدمها فراجع بحث الإجزاء.

فتحصّل: من جميع ما ذكرناه وضوح دلالة الصحيحة على حجّيّة الاستصحاب وأنّه لا موقع للإشكال في انطباق التعليل على المورد، وعلى تقديرعدم اندفاعه ومنعه عن التمسّك بتلك الفقرة عليها ففي الفقرة الثانية كفاية.

تتميم: لا ريب في وجوب إعادة الصلاة الواقعة في بعض أطراف العلم الإجمالي إذا انكشف نجاسته فيما بعد أولم ينكشف، وذلك لعدم إحراز الطهارة حال الصلاة وعدم إحرازوقوعها معها ولو بعدها.

كما لا ريب في عدم وجوب الإعادة مع تمشّي قصد القربة وانكشاف وقوعها مع الطهارة، وذلك لاقترانها بالشرط الواقعي وإن لم يكن المكلّف محرزاً له حين العمل.

ولو علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين فأتى في كلّ منهما بصلاة مع تمشّي قصد القربة منه ثمّ انكشف نجاسة كلّ منهما، فهل يبطل كلّ منهما أو خصوص الأُولى دون الثانية؟ وجهان جاريان في كلّ ما إذا كان الحكم ثابتاً في كلّ من أطراف العلم الإجمالي وإن كان المكلّف لم يتعلّق علمه بواحد مردّد بينها: من أنّ العلم الإجمالي حيث إنّه لم يتعلّق إلّا بحكم واحد، فيكون الواحد منجّزاً دون غيره. ومن أنّ نسبة العلم الإجمالي إلى كلّ من الحكمين على حدّ سواء، فيكون كلّ منهما متنجّزاً به لا محالة.

ولكنّ التحقيق هو الوجه الأوّل، وذلك لما بيّنّاه مراراً من أنّ المنجّز في باب العلم الإجمالي إنّما هو العلم المتعلّق بالجامع بين الأطراف أو الطرفين، وكلّ من الخصوصيّتين لكونه مجهولاً يستحيل أن يتنجّز بالعلم، ولكن حيث إنّ نسبة العلم إلى كلّ من الأطراف متساوية وتخصيص طرف دون آخر بالتنجّز ترجيح بلا مرجّح، فلا محالة حكمنا بوجوب الموافقة القطعيّة، وإلّا فالعلم الإجمالي بنفسه لا يقتضي إلّا حرمة المخالفة القطعيّة ليس إلّا.

وعلى ذلك فحيث إنّ المعلوم بالإجمال في المقام نجاسة واحدة فلا محالة يكون المتنجّز هو الواحد أيضاً، وحيث إنّ المعلوم هو صرف الوجود فينطبق على أوّل الوجودات قهراً، فالثوب الأوّل الذي وقع الصلاة فيه ينطبق عليه المعلوم بالإجمال، وتكون الصلاة الواقعة فيه محكومة بالبطلان، وأمّا الثوب الثاني فلم يكن نجاسته معلومة، فلذا يصحّ الصلاة الواقعة فيه.

وهكذا الأمر في استحقاق العقاب، فإذا علم بحرمة أحد الكأسين فشربهما وانكشف حرمتهما يكون المنجّز وما يستحقّ العقاب عليه هو الشرب الأوّل، لانطباق المعلوم بالإجمال -وهو صرف الوجود- عليه دون الثاني.

فإن قلت: سلّمنا عدم تنجّز الوجود الثاني لعدم معلوميّته بخصوصه وانطباق المعلوم بالإجمال على أوّل الوجودات إلّا أنّ ذلك لا يكفي في صحّة الصلاة الثانية، لاشتراطها بالطهارة الواقعيّة أو إحرازها، وكلّ منهما مفروض العدم؟ أمّا الطهارة الواقعيّة فواضحة، وأمّا إحرازها فلمنافاته مع العلم الإجمالي، ومع عدم الشرط يكون الصلاة فاسدة لا محالة.

قلت: إذا فرضنا عدم تنجيز العلم الإجمالي إلّا بمقدار المعلوم -وهو الوجود الواحد- فلا محالة يكون الوجود الآخر محكوماً بالأصل، أعني به أصالة الطهارة،

وحيث إنّ المفروض انطباق المعلوم بالإجمال على أوّل الوجودات فيكون المحكوم بالأصل هو الوجود الثاني، فطهارته محرزة بالأصل، فالصلاة الواقعة فيه واجدة للشرط الذي هو أعمّ من نفس الطهارة وإحرازها، فتأمل.

[٣. صحيحة زرارة، الثالثة الواردة في الشكّ بين الأربع والثنين]

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة قال: من لم يدر في أربع هو أو في اثنتين وقد أحرز اثنتين؟ قال: يركع ركعتين وأربع سجدات -وهو قائم- بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أُخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولايخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين فيبني عليه ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات[1].

وقد أورد العلّامة الأنصاري ﷺ على الاستدلال [بها] بما حاصله: أنّ الاستدلال بها بما يتوقّف على إرادة اليقين بعدم إتيان الركعة الرابعة، والشكّ في إتيانها بعد إحراز الثلاث من قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» ولازم ذلك هو وجوب الإتيان بالركعة المتّصلة، وهو مناف لمذهب الأصحاب وأخبارهم الدالّة على وجوب البناء على الأربع[2]، وموافق لمذهب العامّة، ولا بدّ من حملها حينئذ على ، وهو -مع بعده في نفسه- مناف لصدر الرواية المنافي للتقيّة لظهوره في وجوب الإتيان بركعتين منفصلتين من جهة حكم الإمام ﷺ بتعين فاتحة الكتاب فيهما، فلا بدّ من حمل اليقين فيها على وجوب اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر والإتيان بركعة منفصلة.

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٥١-٣٥٢؛ التهذيب، ج ٢، ص ١٨٦/٧٤٠؛ الاستبصار ج ١، ص ٣٧٣/١٤١٦؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢١٦-٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٢. فرائد الأصول، ص ٣٣٠-٣٣٢.

وقد سمّي هذا بالبناء على اليقين في بعض الأخبار من جهة أنّ المكلّف يكون معه مأموناً من احتمال النقيصة والزيادة.

أمّا المأمونيّة من احتمال الزيادة فواضحة.

وأمّا المأمونيّة من احتمال النقيصة فلتداركها بالركعة المنفصلة على تقدير النقصان.

ثمّ على تقدير تسليم ظهورها في الاستصحاب وحملها على التقيّة -الذي هو خلاف الأصل- فالاستدلال بها على حجّيّته يتوقّف على كون التقيّة في خصوص المورد، وحمل القاعدة -المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع- على بيان الواقع لتكون التقيّة في إجراء القاعدة في المورد لا في نفسها، وفي هذا مخالفة أُخرى للظاهر غير ما في نفس الحمل على التقيّة من المخالفة له[1].

ويرد عليه أوّلاً: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أُخرى» بقرينة الفقرة الأُولى هو إضافة ركعة أُخرى مع فاتحة الكتاب، فيكون في نفس هذه الفقرة -مع قطع النظر عمّا في ذيل الصحيحة من قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر ويتمّ على اليقين»- إشعار بوجوب إتيان هذه الركعة منفصلة حيث إنّ تعيين فاتحة الكتاب لأجل أنّها تكون متمّمة للصلاة على تقدير نقصانها ونافلة على تقدير تماميّتها، فتعيين فاتحة الكتاب لأجل أن تكون الركعة الواحدة قابلة لأن تكون نافلة، وقد ورد أنّه «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[2] فيكون مفاد الرواية هو وجوب البناء على الأكثر الذي اتّفق عليه كلمات الأصحاب والأخبار.

وتوهم: أنّ حمل الصحيحة على ظاهرها -وهو الاستصحاب- يقتضي حملها على التقيّة، لاقتضائه الإتيان بركعة موصولة، ووجوب البناء على الأقلّ الذي هو

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٣٢.

٢. مسند أبي عوانة، ج ١، ص ١٦٦٨/٤٥١؛ حلية الأولياء، ج ٧، ص ١٢٤؛ الكامل، لابن عدي ٤: ١٤٣٧.

مذهب العامّة ناشئ من تخيّل أنّ مقتضى البناء على عدم الإتيان بالركعة الرابعة هو ذلك، والغفلة عن أنّ مقتضى الاستصحاب ليس إلّا كون المكلّف محرزاً لعدم الإتيان بها، وأمّا أنّ تكليفه الفعلي هل هو الإتيان بركعة متّصلة أو منفصلة فالاستصحاب أجنبيّ عن ذلك، وليس مفاد أدلّة وجوب البناء على الأكثر منافياً للاستصحاب أصلاً.

نعم، الجعل الأوّلي هو وجوب الإتيان بالركعات متّصلة وأدلّة وجوب البناء على الأكثر مخصّصة لها واقعاً، ولذا حكم بالإجزاء فيها على تقدير انكشاف النقصان فيما بعد ولو كان مفاد تلك الأدلّة حكماً ظاهريّاً لكان الحكم بالإجزاء على خلاف القاعدة، فلولا تلك الأدلّة وبقاء الجعل الأوّلي على حاله لكان مقتضى الاستصحاب هو وجوب الإتيان بالركعة الرابعة موصولة، ولكن مع وجودها وانقلاب الحكم الواقعي إلى وجوب الإتيان بها مفصولة لم يكن مقتضى الاستصحاب إلّا وجوب الإتيان بها كذلك. فأدلّة وجوب البناء على الأكثر غير منافية لإطلاق دليل الاستصحاب، كما توهّمها المحقّق صاحب الكفاية[1] ﷺ فضلاً عن المنافاة لأصله، ومع عدم المنافاة تبقى الرواية على ظهورها في الاستصحاب من دون مقتض للحمل على التقيّة أصلاً، بل قد عرفت أنّ الصحيحة بنفسها ظاهرة في وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة، فكيف يمكن حملها على التقيّة على ما أفاده هو ﷺ من استلزام حمل الرواية على الاستصحاب لذلك!؟ وليت شعري أيّ مخالفة للظاهر في حمل قوله ﷺ: «ولا يدخل الشكّ في اليقين» على وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة حتّى لا يكون المشكوك داخلاً في المتيقّن؟ حيث أفاد ﷺ أنّ فيه من المخالفة لظواهر الفقرات الستّ أو السبع ما لا يخفى على المتأمّل[2]، بل في بعض تلك الفقرات ظهور في ذلك، كما هو ظاهر.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٥٠.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣٣٢.

وثانياً: أنّ التعبير عن وجوب البناء على الأكثر -الذي هو موجب لليقين بالبراءة- بالبناء على اليقين أيّ ربط له بالتعبير عنه بنقض اليقين بالشكّ؟ وأيّ جامع بين القضيّتين غير اشتراكهما في لفظ اليقين؟ ولعمري أنّ حمل هذه القضيّة على ذلك لإرادته من البناء على اليقين من الغرائب التي ما كنّا نأمل صدور مثلها عن مثله ﷺ.

وثالثاً: سلّمنا أنّ ظهور الصحيحة في الاستصحاب يقتضي حملها على التقيّة إلّا أنّه لا إشكال في أنّ الحمل على التقيّة -الذي هو خلاف الأصل- إنّما يصار إليه ويرفع اليد عن مقتضى الأصل بمقدار الضرورة، ولا ريب أنّ الضرورة إنّما اقتضت الحمل عليها في خصوص المورد فما الموجب لرفع اليد عن القاعدة المستشهد بها على حكم المورد؟ وأيّ مخالفة أُخرى للظاهر في ذلك؟ بل رفع اليد عن القاعدة في غير المورد خلاف الظاهر، ونظير ذلك كثير في الفقه:

منها: قوله ﷺ: في ثبوت العيد ووجوب الإفطار «ذلك إلى امام المسلمين إن أفطر أفطرنا وإن صام صمنا»[1] حيث إنّ التقيّة في التطبيق لا تنافي كون هذا الحكم واقعيّاً، وأنّ العيد يثبت بحكم الإمام العادل.

فتحصّل ممّا ذكرناه تماميّة دلالة الصحيحة على حجّيّة الاستصحاب وعدم منافاتها لوجوب البناء على الأكثر، بل عرفت أنّ في نفس الصحيحة دلالة ظاهرة عليه أيضاً.

[٤. موثّقة إسحاق بن عمّار]

ومنها: موثّقة إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن ﷺ قال: «إذا شككت فابن علي اليقين» قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»[2].

---

١. الكافي، ج ٤، ص ٧/٨٣؛ الوسائل، ج ١٠، ص ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.
٢. الفقيه، ج ١، ص ١٠٢٥/٢٣١؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

وقد جعلها العلّامة الأنصاري[1] ﷺ من أدلّة وجوب البناء على الأكثر على ما ادّعاه ﷺ من أنّ وجوب البناء على الأقلّ على ما هو مقتضى الاستصحاب ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، فيتعيّن فيها الحمل على التقيّة أو على وجوب البناء على الأكثر.

وهذا منه ﷺ مبنيّ على ما زعمه من منافاة أدلّة وجوب البناء على الأكثر مع الاستصحاب، وأنّ الاستصحاب ساقط في باب الشكّ في الركعات، وقد عرفت أنّ التحقيق يقتضي خلافه.

مضافاً إلى أنّه ليس في الموثّقة ما يدلّ على تقييد متعلّق الشكّ بخصوص الصلاة فضلاً عن التقييد بخصوص الركعات، فغاية ما هناك كون هذه الموثّقة -كبقيّة روايات الاستصحاب- مخصّصة بأدلّة وجوب البناء على الأكثر في خصوص الشكّ في الركعات، فلا موجب لا للحمل على التقيّة ولا للحمل على خصوص باب الصلاة بإرادة وجوب البناء على الأكثر من وجوب البناء على اليقين.

فإن قلت: إنّ قاعدة الاستصحاب تتوقّف على فرض وجود يقين سابق على الشكّ، وليس في الموثّقة ما يدلّ على اعتبار سبقه عليه، ولا سبق المتيقّن على المشكوك، فيحتمل إرادة إيجاب الاحتياط منها، كما أفاده ﷺ.

قلت: قد ذكرنا مراراً أنّ كلّ قضيّة حقيقيّة تتوقّف فعليّة الحكم فيها على فعليّة موضوعه، فوجوب البناء على اليقين فرع تحقّق اليقين في زمان الشكّ، وهذا لا يتحقّق إلّا في مورد الاستصحاب.

ومنه يظهر عدم إمكان حمل الموثّقة على قاعدة اليقين أيضاً، كما يتّضح في الرواية الآتية، إن شاء الله تعالى.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٣٢-٣٣٣.

[٥. رواية محمّد بن مسلم وفي معناها رواية أُخرى]

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»[١].

وفي معناها رواية أُخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ»[٢].

وقد جعلها العلّامة الأنصاري رحمه الله ظاهرة في قاعدة اليقين من جهة ظهورها في تقدّم زمان اليقين على الشكّ المعتبر في القاعدة، وهذا بخلاف الاستصحاب، فإنّ زمان اليقين فيه متّحد مع زمان الشكّ وإنّما السبق في تقدّم زمان المتيقّن على المشكوك، وحيث إنّ ظاهر الرواية تقدّم نفس صفة اليقين على الشكّ فلا محالة تكون ظاهرة في القاعدة[٣].

وأنت خبير بأنّ تقدّم زمان صفة اليقين على الشكّ حدوثاً -كما هو ظاهر الرواية- لا يختصّ بالقاعدة، بل ربّما يتحقّق في مورد الاستصحاب أيضاً، بل لعلّ هذا هو الغالب في موارده، وإنّما الفرق بينهما هو اختلاف زماني المتيقّن والمشكوك في الاستصحاب دون القاعدة، ووحدة زمان الصفتين في باب الاستصحاب في الجملة دونها.

وأمّا تقدّم زمان صفة اليقين على زمان الشكّ حدوثاً فليس من مختصّات القاعدة حتّى يوجب ظهور الرواية فيها، بل إنّ قوله عليه السلام «فليمض على يقينه» في غاية الظهور في الاستصحاب، لوجود اليقين في زمان الشكّ فيه المقتضي للجري

---

١. الخصال، ص ٦١٠-٦١٩؛ الوسائل، ج ١، ص ٢٤٦-٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.
٢. الارشاد، للمفيد، ج ١، ص ٣٠٢، مستدرك الوسائل، ج ١، ص ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.
٣. فرائد الأُصول، ص ٣٣٣.

على طبقه الذي هو معنى المضيّ عليه، وأمّا في مورد القاعدة فالمفروض انقضاء اليقين وتبدله بالشكّ. ولا ريب أنّ إطلاق اليقين على الصفة المتبدّلة بالشكّ يحتاج إلى عناية كثيرة، وليس لفظ اليقين من المشتقّات التي وقع الكلام في أنّها حقيقة في خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضي، بل هو من الجوامد التي لا إشكال في كون الإطلاق فيها بلحاظ حال الانقضاء محتاجاً إلى عناية ورعاية.

والحاصل: أنّ الرواية مع قطع النظر عن ذيلها وإن كانت قابلة للحمل على القاعدة وعلى الاستصحاب إلّا أنّ ذيلها يعيّنها في الثاني، فيكون الحمل على القاعدة على خلاف الظهور.

ثمّ إنّ في رسالة شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام حاشية يحتمل كونها من سيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازي ﷺ وحاصلها: أنّ ظاهر الرواية تجريد متعلّق اليقين والشكّ عن التقييد بالزمان، وهذا إنّما يكون في الاستصحاب، فتكون الرواية ظاهرة فيه.

وظاهر هذا الكلام هو لزوم تقيّد متعلّقي اليقين والشكّ في القاعدة بالزمان، وهذا ليس صحيحاً، إذ المعتبر فيها كون متعلّق اليقين بعينه متعلّقاً للشكّ أعمّ من أن يكون الزمان قيداً فيه أو ظرفاً لتحقّقه، ولذا ينقلب مورد الاستصحاب إلى مورد القاعدة في كلّ ما إذا فرض زوال اليقين وسريان الشكّ إلى ظرفه، مع أنّ الاستصحاب لا مورد له مع أخذ الزمان قيداً في المتعلّق.

اللّهمّ إلّا أن يكون نظره ﷺ من كون الزمان قيداً في مورد القاعدة إلى القيديّة في مقابل الإطلاق أعمّ من القيديّة المصطلحة والظرفيّة، ويكون الاستدلال حينئذ مبنيّاً على أنّ المعتبر في الاستصحاب هو إلغاء زمان متعلّق اليقين وتجريده عن الزمان حتّى يكون قابلاً لتعلّق اليقين والشكّ به في زمان. وهذا بخلاف القاعدة فإنّ متعلّق اليقين فيه غير مجرّد عنه، والزمان ملحوظ فيه ولو بنحو الظرفيّة،

وحيث إنّ ظاهر الرواية هو التجريد وعدم التقييد فتكون ظاهرة في الاستصحاب. وكيف كان ففي ما ذكرناه -من ظهور الذيل في الاستصحاب- غنى وكفاية.

[٦. مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني]

ومنها: مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني قال: كتبت إليه -وأنا بالمدينة- [أسأله] عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ صم للرؤية وأفطر للرؤية»[1].

وقد جعلها العلّامة الأنصاري[2] قدس سره أظهر ما في الباب من الأخبار.

والإنصاف عدم الظهور فيها أصلاً، لأنّ الاستدلال بها في المقام يتوقّف على إرادة اليقين بشعبان أو عدم دخول هلال رمضان والشكّ في بقائهما من اليقين والشكّ المذكورين فيها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشكّ في دخول شوّال وعدمه حتّى يكون المراد من عدم دخوله الشكّ عدم نقضه به، وهذا خلاف ظاهرها، لأنّ إرادة النقض من الدخول تحتاج إلى عناية ورعاية، بل الظاهر -والله العالم- هو إرادة عدم دخول متعلّق الشكّ في متعلّق اليقين بمعنى أنّ شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم وكذا يوم العيد الذي يجب فيه الإفطار يعتبر فيهما اليقين، ويوم الشكّ الذي هو متعلّق الشكّ لا يدخل في متعلّق اليقين حتّى يثبت له حكمه. ولا يخفى أنّ تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على الاستصحاب وإن كان صحيحاً إلّا أنّه على ما ذكرناه أمسّ وأولى، ومع ذلك كيف يمكن أن يقال: إنّها أظهر في المقام من صحاح زرارة التي هي العمدة في أخبار الباب!؟

---

١. التهذيب، ج ٤، ص ١٥٩/٤٤٥؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٦٤/٢١٠؛ الوسائل، ج ١٠، ص ٢٥٥-٢٥٦، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣٣٤.

[٧. روايات أصالة الحلّ والطهارة]

ومنها: قوله ﷺ: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[١].

وقوله ﷺ: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[٢].

وقوله ﷺ: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس»[٣].

وذكر صاحب الفصول ﷺ قوله ﷺ: «كلّ شيء طاهر» إلى آخره، من أخبار الاستصحاب نظراً إلى إفادته لحكم القاعدة والاستصحاب معاً[٤]. والظاهر أنّه يقول بمثل ذلك في أخبار الحلّ أيضاً.

وقد ذكر صاحب الوافية أخبار الحلّ في المقام[٥]. والظاهر أنّه يقول ذلك في الرواية الأُولى أيضاً.

وأمّا العلّامة الأنصاري ﷺ فقد خصّص الروايتين الأُوليين بقاعدة الطهارة والحلّيّة في المشكوك[٦]، ولكنّه سلّم دلالة الرواية الثالثة على حكم الاستصحاب مع حكم الماء بعنوانه الأوّلي، فيكون المستفاد منه هو الحكم الواقعي للماء مع الحكم الاستصحابي[٧].

والتزم بذلك المحقّق صاحب ***الكفاية*** ﷺ فيها في تمام الروايات مدّعياً كون

---

١. التهذيب، ج ١، ص ٢٨٤-٨٣٢/٢٨٥؛ الوسائل، ج ٣، ص ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيهما: (كل شيء نظيف...).

٢. الكافي، ج ٥، ص ٤٠/٣١٣؛ التهذيب، ج ٧، ص ٩٨٩/٢٢٦؛ الوسائل، ج ١٧، ص ٨٩، الباب ٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٤.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٢/١ و٣؛ التهذيب، ج ١، ص ٦١٩/٢١٥؛ الوسائل، ج ١، ص ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥، وفيها (...حتى يعلم أنّه قذر).

٤. الفصول، ص ٣٧٣.

٥. الوافية، ص ٢٠٦-٢٠٧.

٦. فرائد الأُصول، ص ٣٣٤-٣٣٥.

٧. فرائد الأُصول، ص ٣٣٦.

الروايات أجنبيّة عن قاعدة الطهارة والحلّيّة رأساً، وأنّ الصدر منها ظاهر في الحكم الواقعي، وذيلها في الحكم الاستصحابي[١].

وقد بنى هو في حاشية الرسائل على استفادة الأحكام الثلاثة من الروايات: حكم القاعدة، والاستصحاب، والحكم الواقعي، نظراً إلى أنّ الصدر منها يشمل المشكوك أيضاً، فإنّه أيضاً شيء من الأشياء، فيكون متكفّلاً لحكم الأشياء بعناوينها وبما أنّه مشكوك[٢].

والمعروف أنّها مختصّة بقاعدة الحلّ أو الطهارة، وأجنبيّة عن بيان الحكم الاستصحابي والحكم الواقعي.

والاحتمال في كلّ واحد من الروايات سبعة: اختصاصها بخصوص القاعدة، أو بخصوص الاستصحاب، أو بخصوص الحكم الواقعي، وشمولها لاثنين منها على الاختلاف، أو لكلّها، لكنّ القول فيها منحصر بأربعة: الاختصاص بالقاعدة، أو الاشتراك بينها وبين الاستصحاب، أو بينه وبين الحكم الواقعي، أو بين الكلّ. والأقوى منها هو القول الأوّل.

بيان ذلك: إنّ «الشيء» الذي حكم عليه بالحلّيّة [والطهارة] -سواء أُريد منها الموضوعات الخارجيّة كما في قوله: «كلّ شيء طاهر» أو الأفعال الخارجيّة حتّى لا يكون الحكم مختصّاً بالافعال التي لها تعلّق بالموضوعات الخارجيّة، بل يكون ثابتاً لها ولغيرها- إمّا أن يراد منه الشيء بما هو، أي: بعنوانه الأوّلي الذاتي، أو بعنوانه الثانوي الطارئ عليه من كونه مشكوك الحكم.

وعلى الأوّل فلا ريب في أنّ الحكم الثابت له يكون حكماً واقعيّاً يشترك فيه

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٥٢-٤٥٣.

٢. حاشية فرائد الأُصول، ص ١٨٥-١٨٦.

الجاهل والعالم، ويكون حينئذ من العمومات المخصّصة بما ثبت فيه الحرمة أو النجاسة.

وعلى الثاني يكون الحكم الثابت له حكماً ظاهريّاً لوحظ موضوعه مشكوك الحكم بما هو كذلك.

وبالجملة، الشيء بما هو من دون لحاظ كونه مشكوك الحكم لا يمكن فيه إلّا الحكم بطهارته أو حلّيّته الواقعيّتين، كما أنّه بما هو مشكوك الحكم -الذي هو فرع ثبوت حكم يشكّ فيه- لا يمكن فيه إلّا الحكم بالطهارة الظاهريّة أو الحلّيّة كذلك، فموضوع الحكم الواقعي ونفسه متقدّم رتبة على كلّ من موضوع الحكم الظاهري ونفسه، ومع ذلك كيف يمكن أن يكون المراد من «الشيء» هو الشيء بعنوانه الأوّلي وبعنوانه الثانوي معاً، ومن الحكم الثابت له هو الحكم الواقعي والظاهري كذلك!؟

لا أقول: إنّ ما شكّ في طهارته ونجاسته أو حلّيّته وحرمته ليس بشيء من الأشياء، بل أقول: إنّ الحكم بطهارته أو حلّيّته لا يمكن أن يكون بلحاظ كونه مشكوكاً، فإنّه فرع ثبوت حكم له في نفسه حتّى يلحظ كونه مشكوكاً فيه، ويحكم عليه بشيء، وفي ظرف لحاظه في نفسه -الذي هو ظرف إثبات الحكم الواقعي له- كيف يلحظ كونه مشكوك الحكم حتّى يثبت له الحكم الظاهري؟ بل قد ذكرنا في بعض مباحث العموم والخصوص أنّ الحكم الثابت لأيّ عنوان عامّ وإن كان يسري إلى كلّ فرد من أفراده العرضيّة إلّا أنّ ثبوت الحكم له بتوسّط ذاك العنوان، لا بما لَه من الخصوصيّة. مثلاً إذا ثبت وجوب إكرام العالم بنحو العموم، فسراية الحكم إلى العالم العادل -مثلاً- لأجل كونه عالماً لا لكونه عادلاً، ففي الحقيقة الحكم ثابت للجامع مع إلغاء خصوصيّة الأفراد، لا لكلّ خصوصيّة خصوصيّة، فإذا كان الأمر كذلك في العناوين العرضيّة، ففي العنوان الطولي بطريق أولى، فغاية ما

يقتضيه كون المشكوك شيئاً هو ثبوت الحكم بما هو شيء، لا بما هو مشكوك الذي هو موضوع الحكم الظاهري.

ثمّ إنّه على تقدير الإغماض عن ذلك كيف يمكن أن يكون قوله عليه السلام: «طاهر» أو «حلال» متكفّلاً للحكم الظاهري والواقعي معاً، فإنّ الحكم الواقعي -لتأخّر الحكم الظاهري عنه بمرتبتين- لا بدّ وأن يكون مفروض الوجود في ظرف ثبوت الحكم الظاهري فكيف يمكن إنشاؤهما معاً في زمان واحد!؟

ومع قطع النظر عن ذلك أيضاً كيف يمكن جعل العلم بالحرمة أو القذارة غاية للحكم الظاهري والواقعي مع أنّه بنفسه غاية للأوّل دون الثاني؟ وإنّما يحتاج جعله غاية له إلى عناية أخذه طريقاً إلى وجود غاية الحكم الواقعي أو رافعه كما سنبيّنه.

وبالجملة، التنافي بين لحاظ الشيء مرسلاً وغير ملحوظ فيه الشكّ -الذي هو موضوع الحكم الواقعي- وبين لحاظه مقيّداً وملحوظاً فيه الشكّ الذي هو موضوع الحكم الظاهري في القاعدة أو الاستصحاب في غاية الوضوح، وعلى ذلك لا بدّ من اختصاص الموضوع بأحدهما حتّى يكون الحكم الثابت له متمحضاً في الواقعيّة أو الظاهريّة.

ولا ريب أنّ ظاهر الصدر في نفسه وإن كان هو لحاظ الشيء بعنوانه، وكون الحكم الثابت له واقعيّاً إلّا أنّ ذيل الرواية وجعل الغاية هو العلم يكون قرينة متّصلة على الخلاف، فإنّ الحكم الواقعي يكون مغيّا بأمر واقعي من انقلاب الموضوع كما في انقلاب الخلّ خمراً، أو حدوث أمر آخر موجب لارتفاع الحلّيّة والطهارة من ملاقاة نجاسة ونحوها، فإنّ الحكم الواقعي إنّما يرتفع بوجود غايته أو رافعه، وإلّا فالعلم بالنجاسة أو الحرمة لا يكون غاية للحكم الواقعي.

إلا أن يقال: إنّ العلم في الرواية أخذ غاية بما أنّه طريق إلى الواقع، وتكون

النجاسة أو الحرمة -اللتان تعلّق بهما العلم- كناية عن وجود سببهما، فمعنى قوله ﷺ: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» بعد تخصيصه بغير الأعيان النجسة أنّ كلّ شيء غير تلك الأعيان محكوم بالطهارة حتّى تعرضه النجاسة بسبب ملاقاة النجاسة أو الغليان مثلاً، وحينئذ يكون المراد من الطهارة أو الحلّيّة هي الطهارة أو الحلّيّة الواقعيّتان، وتكون الغاية لهما هو حدوث ما يرفعهما.

ولا يخفى [ما في] حمل الرواية على ذلك من مخالفة الظهور بمرتبة كاد أن يلحق بالمستحيل، وعلى ذلك فتتمحّض الروايات في بيان الحكم الظاهري فقط من دون تعرّض لها لبيان الحكم الواقعي، لا مستقلاً ولا منضمّاً إلى الحكم الظاهري.

وعلى ذلك يقع الكلام في أنّه هل يمكن إرادة القاعدة والاستصحاب منها معاً، كما اختاره صاحب الفصول[1] ﷺ أو لا؟ وعلى الثاني فهل الظاهر منها خصوص الاستصحاب أو خصوص القاعدة؟ وعلى الثاني فهل هناك ما عن الشمول للشبهات الحكميّة والموضوعيّة معاً، أو تختصّ القاعدة بواحدة منهما، كما اختاره المحقّق القمّيّ[2] ﷺ؟ فهناك جهات ثلاث:

أمّا الجهة الأُولى: فالتحقيق يقتضي عدم إمكان إرادة القاعدة والاستصحاب معاً منها، وذلك لأنّ موضوع الحكم في القاعدة والاستصحاب وإن كان هو المشكوك إلّا أنّ العناية في القاعدة إنّما هو بلحاظ الثبوت لا البقاء، فالمشكوك طهارته -مثلاً- يحكم عليه بالطهارة بما هو، فهو حكم ابتدائي مجعول لموضوعه من دون لحاظ البقاء، كالحكم الواقعي وإنّما استمراره باستمرار موضوعه، وانقطاعه بانقطاعه، فقوله ﷺ: «حتّى تعلم» بناءً على إرادة القاعدة من الرواية لبيان تقوّم موضوع القاعدة بعدمه،

---

١. الفصول، ص ٣٧٣.

٢. قوانين الأُصول ٢: ٦٣.

وأنّ عدم العلم داخل في هويّته. وهذا بخلاف التعبّد الاستصحابي، فإنّه بلحاظ البقاء والاستمرار عند مفروغيّة الثبوت والعلم فيه غاية الاستمرار، فكم فرق بين الحكم بالاستمرار مع عدم التعرّض لحال الثبوت بل جعله مفروغاً عنه وبين الحكم بالثبوت مع عدم التعرّض للاستمرار أصلاً، والجمع بين هاتين العنايتين في قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر» كالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في إنشاء واحد في عدم الإمكان وإن كان دونه في الظهور.

وتوهّم: اختصاص الصدر بالقاعدة وكون الاستصحاب مستفاداً من الذيل الدالّ على الاستمرار فتكون الرواية دالّة عليهما معاً، غير ممكن أيضاً، إذ مع فرض أنّ الذيل وهو قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» قيد لموضوع القاعدة وداخل في هويّته كيف يمكن جعله غاية لاستمرار الحكم الثابت له!؟

نعم، لو كانت العبارة أنّ كلّ شيء مشكوك طاهر وهو مستمرّ إلى زمان العلم بالنجاسة، لأمكن استفادة الاستصحاب منها أيضاً، لكنّه غير ما ورد في الرواية.

وأمّا الجهة الثانية: فالظاهر عدم إمكان حمل الروايات على الاستصحاب، فإنّ قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» وإن كان ظاهراً في كونه غاية للاستمرار إلّا أنّ ظهور الصدر في أنّه في مقام إثبات الحكم بالطهارة ابتداء للمشكوك لا أنّه في مقام الحكم باستمرار ما ثبت طهارته أقوى منه، فيكون ظهور الصدر صارفاً عن ظهور كلمة «حتّى» في الغائية إلى جعل الذيل مقوّماً للموضوع، وهذا ظاهر بأدنى تأمّل.

وأمّا الجهة الثالثة: فالحقّ عدم اختصاص القاعدة بواحدة من الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، فإنّ عمدة ما أفاده المحقّق القمّيّ رحمه الله في وجه الاختصاص هو: أنّ موضوع الحكم بالطهارة في الشبهات الموضوعيّة هي الأفراد الخارجيّة، وأمّا في الشبهات الحكميّة فالموضوع فيها هي العناوين العامّة، كالحديد وغيره، ولا يمكن

أن يكون عموم قوله ﷺ: «كلّ شيء طاهر» بلحاظ الأفراد والعناوين معاً، فلا بدّ من الاختصاص بأحدهما[1].

ويظهر جوابه ﷺ ممّا ذكرناه في بحث العامّ والخاصّ من أنّ العموم في أيّ دليل فرض -كان متكفّلاً للحكم الواقعي أو الظاهري- إنّما هو بلحاظ الأفراد الخارجيّة لا العناوين، فإنّه يحتاج إلى عناية زائدة، فعموم قولنا: أكرم كلّ عالم، إنّما هو بلحاظ أفراده لا بلحاظ أنواعه من الفاسق والعادل وغيرهما، وعلى ذلك فكما أنّ العموم في الشبهات الموضوعيّة بلحاظ الأفراد -كما أفاده ﷺ- فكذلك الأمر في الشبهات الحكميّة، غاية الأمر أنّ منشأ الشكّ تارة يكون هو الجهل بالحكم المجعول الشرعي، وأُخرى من جهة الأُمور الخارجيّة، وهذا لا يوجب اختلافاً في ناحية العموم.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه اختصاص الروايات بخصوص قاعدة الطهارة أو الحلّيّة أعمّ من الشبهات الحكميّة والموضوعيّة.

نعم، في شمول قوله ﷺ: «كلّ شيء فيه حلال وحرام»[2] للشبهات الحكميّة إشكال تعرّضنا له في مبحث البراءة فراجع.

ثمّ إنّ شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ -بعد ما منع من دلالة قوله ﷺ: «كلّ شيء طاهر» أو «حلال» على الاستصحاب، وبنى على اختصاص الروايتين بقاعدة الطهارة والحلّيّة- سلّم دلالة قوله ﷺ: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» على الاستصحاب، وذلك لأنّ الاشتباه في نجاسة الماء لا يكون إلّا من جهة احتمال عروض النجاسة غالباً، لأنّ طهارة الماء في حدّ ذاته ممّا هو مرتكز في الأذهان. وهذا

---

١. قوانين الأُصول ٢: ٦٣.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣/٣٩؛ الفقيه، ج ٣، ص ٢١٦/١٠٠٠؛ التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦/٩٨٨، و ج ٩، ص ٧٩/٣٣٧؛ الوسائل، ج ١٧، ص ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

بخلاف الروايتين السابقتين فإنّ الموضوع فيهما لكونه هو عنوان «الشيء» فاحتمال نجاسته لا يلازم العلم بالطهارة سابقاً كما هو ظاهر[١].

ولا يخفى أنّ هذه التفرقة وإن كانت في محلّها إلّا أنّ مجرّد وجود حالة سابقة للشيء خارجاً وكونه مرتكزاً في الأذهان لا يوجب حمل الرواية على الاستصحاب، إذ الحكم الاستصحابي يحتاج إلى عناية ملاحظة البقاء حتّى يكون متعلّق الحكم هو استمرار ما ثبت وجوده، وإلّا فالحكم بنفس الطهارة في ظرف الشكّ ولو لأجل احتمال عروض النجاسة من دون مراعاة الحالة السابقة بل لأجل نفس الشكّ لا يكون استصحاباً، كما هو واضح.

[٨. رواية عبدالله بن سنان]

ومنها: رواية عبد الله بن سنان فيمن يعيرثوبه الذمّي وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير قال: فهل عليّ أن أغسله؟ قال عليه السلام: «لا، لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر»[٢].

ولا يخفى أنّ الرواية ظاهرة في أنّ مدرك الحكم بعدم وجوب الغسل هو العلم بالطهارة سابقاً والشكّ في عروضها لاحقاً، ومع إلغاء خصوصيّة المقام -من كون مورد السؤال هو خصوص الثوب المعار وخصوصيّة الطهارة التي تعلّق بها اليقين والشكّ- يستدلّ بها على حجّيّة الاستصحاب مطلقاً.

هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ به على حجّيّة الاستصحاب.

ولا يخفى أنّ الأقوال في حجّيّته وإن كانت كثيرة إلّا أنّه لا ينبغي التعرّض لها ولما يرد عليها بعد عموم الأدلّة وعدم اختصاصها بخصوصيّة.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٣٦.

٢. التهذيب، ج ٢، ص ١٤٩٥/٣٦١؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٤٩٧/٣٩٢؛ الوسائل، ج ٣، ص ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وقد تعرّضنا سابقاً للتفصيل الذي أفاده في المقام شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ من عدم حجّيّة الاستصحاب فيما إذا كان مدرك الحكم المتيقّن ثبوته هو العقل دون النقل[١].

ولا بأس بالتعرّض للتفصيل الذي أفاده المحقّق السبزواري ﷺ عند الشكّ في الرافع.

وحاصل ما أفاده هو: أنّ الشكّ في بقاء الحكم السابق إمّا أن يستند إلى احتمال وجود الرافع، وإمّا أن يستند إلى الشكّ في رافعيّة الشيء الموجود المتحقّق، وعلى الأوّل يجري الاستصحاب، لأنّ رفع اليد عن اليقين السابق إنّما هو لأجل الشكّ في تحقّق الرافع، وهو نقض لليقين به.

وأمّا الشكّ في رافعيّة الموجود -كالشكّ في رافعيّة المذي للطهارة مثلاً- فهو لا يعقل أن يكون ناقضاً لليقين السابق، بداهة أنّه كان موجوداً قبل تحقّق المذي ولم يكن موجباً لرفع اليد عن اليقين السابق، فرفع اليد عنه مستند إلى اليقين بتحقّق ما هو مشكوك الرافعيّة، وهذا ليس من نقض اليقين بالشكّ[٢].

ويرد عليه: أنّ سبق الشكّ في الرافعيّة على اليقين بتحقّق ما هو مشكوك الرافعيّة لا يكون سبباً لاستناد النقض إلى اليقين دون الشكّ بتوهّم أنّ المعلول يستند إلى الجزء الأخير من العلّة، وذلك لأنّ اليقين بتحقّق المذي -مثلاً- يستحيل أن يكون ناقضاً لليقين بالطهارة مع قطع النظر عن الشكّ في رافعيّته، لعدم الربط بين متعلّقي اليقينين كما هو ظاهر، فرفع اليد عن اليقين السابق لا محالة يستند إلى الشكّ المقارن مع القطع بتحقّق المذي، وهو الشكّ في رافعيّته، فيصدق على رفع اليد عن اليقين السابق به أنّه نقض لليقين بالشكّ.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٢٥ و٣٧٨.

٢. ذخيرة العباد، ص ١١٥-١١٦.

والحاصل: الناقض لليقين السابق لا بدّ وأن يكون يقيناً آخر متعلّقاً بضدّ الحكم السابق أو نقيضه. وبالجملة اليقين بارتفاعه، وإلّا فلا بدّ وأن يكون كلّ يقين ناقضاً لكلّ يقين، وهو بديهي الفساد.

فالحقّ هو حجّيّة الاستصحاب في تمام أقسام الشكّ في الرافع وبعض أقسام الشكّ في الغاية الملحق به.

وأمّا الشكّ في المقتضي وما يلحقه من أقسام الشكّ في الغاية -على ما بيّناه سابقاً- فالتحقيق عدم حجّيّته فيه، وفاقاً لشيخنا العلّامة الأنصاري والمحقّق الخوانساري[1] قدّس سرّهما، وقد بيّنّا المراد من إحراز المقتضي الذي نعتبره في المقام، فراجع.

فنقول -وبالله الاستعانة-: لا ريب أنّ المراد من النهي عن نقض اليقين بالشكّ ليس هو النهي عن نقض صفة اليقين بما هي كذلك بصفة أُخرى، ضرورة أنّه خارج عن الاختيار وغير قابل لتعلّق التكليف به، مع أنّ صفة اليقين منتقضة في باب الاستصحاب بالشكّ لا محالة، فكيف يكون قابلاً لتعلّق النهي به!؟ كما أنّه ليس المراد منه النهي عن عدم ترتيب آثار نفس صفة اليقين حال الشكّ، وذلك لأنّ صفة اليقين لم يترتّب عليها أثر في الشريعة حتّى يحكم بترتيبه في ظرف الشكّ. وعلى فرض تحقّقه فمورد الأخبار آب عن حملها عليه.

وكذا لا ريب في أنّ المراد من النهي ليس هو التكليف الإلزاميّ التحريمي، وذلك لجريان الاستصحاب في الأحكام الغير الإلزاميّة وفي الأحكام الوضعيّة، فالمراد منه إثبات حكم شرعي بالجري العملي على طبق الحالة السابقة المتيقّنة في ظرف الشكّ، نظير ما ذكرناه في بحث البيع من أنّ مفاد ﴿أوفوا بالعقود﴾[2] هو بنفسه لزوم

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٢٨ و٣٧١؛ مشارق الشموس، ص ٧٥-٧٧.

٢. المائدة: ١.

العقد وعدم انفساخه بالفسخ، لا أنّه يفيد حكماً إلزاميّاً يترتّب عليه اللزوم، لا بمعنى أن يراد من اليقين المتيقّن -كما يوهمه ظاهر كلام شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ- حتّى يقال: ان استعمال لفظ «اليقين» في المتيقّن لو لم يكن من الأغلاط فلا محالة يكون من المجازات البعيدة، ولا بدّ في ذلك من قرينة والمفروض انتفاؤها في المقام، بل بمعنى أنّ اليقين بشيء حيث إنّه يقتضي الجري العملي على طبقه، سواء كان موضوعاً خارجيّاً أو حكماً شرعيّاً، كلّيّاً أو جزئيّاً، تكليفيّاً أو وضعيّاً، إلزاميّاً أو غير إلزاميّ من جهة الإبرام الملحوظ فيه في مقابل العلم الملحوظ فيه نفس الانكشاف فقط، أو القطع الملحوظ فيه عدم التردّد الموجود في الشكّ والظنّ أُسند إليه النقض الذي هو عبارة عن حلّ الأمر المبرم كالحبل ونحوه. ولعلّه لذلك لا يسند النقض إلى صفة القطع أو العلم، فلا يقال انتقض العلم أو القطع. وهذا بخلاف اليقين، فإنّه يصحّ إسناد النقض إليه بلا مؤونة.

فما يتوهّم: من كون هذه الألفاظ مترادفة كتوهّم الترادف في جملة أُخرى من الألفاظ، ناشئ عن عدم التدبّر في خصوصيّات المعاني التي بها تختلف موارد الاستعمالات.

وبالجملة، لا ريب في أنّ اليقين إنّما أُسند إليه النقض باعتبار اقتضائه للجري العملي على طبقه بما أنّه طريق إلى المتيقّن، لا بما هو هو وأنّه صفة نفسانيّة في حدّ ذاتها، وعليه لا بدّ أن يحمل كلام شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ.

وعلى ذلك فإن كان متعلّق اليقين غير محدود في عمود الزمان بغاية فلا محالة يكون تعلّق اليقين به مقتضياً للجري العملي على طبقه على الإطلاق، ولا موجب لرفع اليد عنه حينئذ إلّا الشكّ في الرافع، فيصدق عليه نقض اليقين بالشكّ بحسب الجري العملي.

وأمّا إذا لم يكن كذلك بل احتمل كون للمتيقن مغيّا بغاية فلا محالة يكون المقدار المتيقّن هو ما قبل الغاية المحتمل غائيّته، وبالنسبة إلى ما بعدها لا مقتضي للجري العملي من أوّل الأمر، فعدم الجري بعدها ليس مستنداً إلّا إلى قصور المقتضي وانتقاض اليقين بنفسه بحيث لو فرضنا عدم الشكّ فعلاً، لم يكن هناك مقتض للجري.

والحاصل: أنّ اليقين بحكم إذا كان مرسلاً في عمود الزمان ولم يحتمل كونه محدوداً بزمان، فلا محالة يكون رفع اليد عنه في الزمان المتأخّر مستنداً إلى احتمال تحقّق الرافع، فيصدق عليه أنّه من باب نقض اليقين بالشكّ. وأمّا إذا كان مهملاً من حيث عمود الزمان -لتردّد متعلّقه بين أن يكون محدوداً أو مرسلاً- فالزائد على المقدار المحدود لم يتعلّق به يقين في زمان كي يكون رفع اليد عنه نقضا لليقين بالشكّ، فالأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ لا تشمل موارد الشكّ في المقتضي بهذا المعنى، وتختص بموارد الشكّ في الرافع.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ المراجعة إلى الموارد التي منع العلّامة الأنصاري ﷺ فيها من التمسّك بالاستصحاب تورث اليقين بأنّ مراده ﷺ ما ذكرنا، وتنحلّ بذلك جملة من الإشكالات التي أُوردت عليه ﷺ في موارد تمسّكه بالاستصحاب من أنّه من باب الشكّ في المقتضي.

وحاصل ما ذكرناه هو: أنّ المراد من الشكّ في المقتضي هو الشكّ في مقدار عمر المتيقّن من حيث عمود الزمان الذي هو عبارة أُخرى عن الشكّ في كونه مرسلاً أو مغيّا بغاية، وقد ذكرنا أنّه يلحق بذلك حكماً ما لو علم كونه مغيّا بغاية وشكّ في حصول الغاية من جهة الشبهة المفهوميّة أو الحكميّة، لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ على عدم الجري العملي بعد حصول ما يحتمل غائيّته.

فظهر ممّا ذكرناه أنّ ما نسب إلى بعض الأساطين قدّس الله أسرارهم -من تصحيحه شمول الأخبار لموارد الشكّ في المقتضي بأنّ المنع عن الشمول مبني على أن يكون إسناد النقض إلى اليقين باعتبار المتيقّن، نظراً إلى ما يوهمه ظاهر عبارة العلّامة الأنصاري ﷺ وهو ممنوع، بل الظاهر أنّ الإسناد باعتبار ما في نفس اليقين من الإبرام والاستحكام، فيشمل موارد الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع في عرض واحد- لا يرجع إلى محصّل، فإنّ إسناد النقض إلى اليقين وإن كان باعتبار نفسه لما فيه من الإبرام المقتضي للجري العملي إلّا أنّ صدق النقض فرع تحقّق اليقين حتّى يكون مقتضياً للجري العملي حتّى يكون رفع اليد عنه بالشكّ نقضاً له، وقد عرفت أنّه في موارد الشكّ في المقتضي لم يتعلّق اليقين إلّا بزمان محدود، فكيف يكون رفع اليد عنه بعده من نقضه بالشكّ؟ فما أفاده ﷺ -من أنّ الإسناد إنّما هو بلحاظ نفسه- وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يترتّب عليه التعميم الذي أراد إثباته كما عرفته بما لا مزيد عليه.

فإن قلت: سلّمنا أنّ الأخبار المشتملة على لفظ «النقض» لا تشمل موارد الشكّ في المقتضي، ولكنّه ما المانع من التمسّك بغيرها الغير المشتمل عليه -كروايتي محمّد بن مسلم وعبد الله بن سنان- في تلك الموارد؟

قلت: أمّا رواية محمّد بن مسلم فهي وإن لم تكن مشتملة على لفظ «النقض» إلّا أنّها مشتملة على لفظ المضيّ، وهو عبارة عن الجري على طبق اليقين، وقد عرفت أنّ الجري على طبق اليقين لا يكون إلّا في موارد الشكّ في الرافع.

وأمّا رواية عبد الله فهي واردة في قضيّة خاصّة خارجيّة وليس فيها إطلاق حتّى يتمسّك به، فغاية الأمر التعدّي عن موردها إلى كلّ ما كان مشتركاً معه في كون الشكّ في الرافع، وأمّا التعدّي إلى موارد الشكّ في المقتضي فيحتاج إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

ثمّ إنّه بعد تنقيح الحال في مفاد الأخبار لا حاجة إلى بيان سائر الأقوال والنقض والإبرام فيما ذكرلها من الاستدلال، إلّا أنّه لا بأس بصرف الكلام إلى تحقيق حال الأحكام الوضعيّة، وأنّها مجعولة بالاستقلال أو بالتبع، أو غير قابلة للجعل أصلاً، أو أنّ فيها تفصيلاً حتّى يظهر الحال فيما ذكر في المقام من التفصيل بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

[في تحقيق الحال في الأحكام الوضعيّة وأنّها مجعولة أو لا؟]

فنقول -ومن الله التوفيق- إنّ تحقيق المقام يتوقّف على تقديم مقدّمات:

[المقدّمة الأُولى: في أنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة ومنقسمة إلى تكليفيّة ووضعيّة]

الأُولى: إنّا قد بيّنّا مراراً أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما هي من قبيل المحمولات الكلّيّة المجعولة على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها بنحو القضايا الحقيقيّة، ولا ريب في صدور الجعل من الشارع، وأنّ الأحكام مجعولات تشريعيّة، ولا يهمّنا التكلّم في إثبات الإرادة التشريعيّة للمبدأ تعالى أو للمبادئ النازلة -بناءً على عدمها في المبدأ الأعلى كما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية[1] ﷺ- ولا في أنّ إرادة المبدأ الأعلى جلّت عظمته تكوينيّة كانت أو تشريعيّة هل هي بمعنى العلم بالنظام الأصلح في الأُولى، وبالمصالح في الأفعال في الثانية، كما ذهب إليه جمهور الحكماء أم لا؟ فإنّ إنكار الإرادة في المبدأ الأعلى وجعلها بمعنى العلم إنّما نشأ من تخيّل أنّ ثبوت الإرادة بمفهومها له تعالى يستلزم كونه محلّاً للحوادث، وإلّا فلم يقم برهان على ما صاروا إليه، ولا على ما التجأوا إليه من تأويل الأحاديث الواردة المصرّحة بإثبات الإرادة الحادثة له سبحانه.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٨٨ و٩٠.

والحاصل: أنّ الأحكام المجعولة في الشريعة إنّما هي مجعولة على طبق الإرادة التشريعيّة في عالم الظاهر، ولها مرتبة عليا في مرتبة اللوح المحفوظ، والأخبار المأثورة عنهم -صلوات الله عليهم- مصرحة بثبوت هذا الجعل وثبوت الإرادة التشريعيّة. وبهذا الاعتبار يصحّ تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي، وإلّا فالعلم بالمصلحة ليس إلّا علماً بالمصلحة فلا تكليف ولا وضع.

[المقدّمة الثانية: في أنّ الموجود على أقسام أربعة]

الثانية: أنّ الموجود إمّا أن يكون موجوداً في العين أو في عالم الاعتبار، وعلى كلّ منهما فإمّا أن يكون من الموجودات المتأصّلة أو الانتزاعيّة، فتكون الأقسام أربعة:

الأوّل: الموجود المتأصّل في العين كالجواهر والأعراض القائم بها التي بإزائها شيء في الخارج، وبهذا الاعتبار يطلق عليها المقولة حيث إنّها تحمل على شيء في الخارج.

الثاني: الموجود الانتزاعي في العين، ونعني به ما لا يكون بإزائه شيء في الخارج، و إنّما يكون الوجود لمنشأ انتزاعه من دون فرق بين أن يكون الانتزاع من مقام الذات كالعلّيّة ونحوها، أو من قيام عرض بموضوعه كالفوقيّة والتحتيّة والقبليّة والبعديّة أو غير ذلك.

الثالث: الموجود المتأصّل في عالم الاعتبار، كالوجوب والحرمة والملكيّة والزوجيّة وغيرها من الأُمور الاعتباريّة.

والفرق بينه وبين القسم الثاني أنّ هذا القسم موجود بنفسه وبإزائه شيء يقال عليه حقيقة، غاية الأمر أنّ وعاء وجوده هو عالم الاعتبار دون الخارج، وهذا بخلاف القسم الثاني، فإنّ وعاء وجوده هو الخارج دون الاعتبار، إلّا أنّ نحو وجوده بنحو الانتزاع دون التأصّل، فكم فرق بين كون الشيء موجوداً متأصّلاً في عالم الاعتبار وكونه موجوداً في الخارج غير متأصّل.

الرابع: الموجود الانتزاعي في عالم الاعتبار كالسببيّة للملكيّة ونحوها، فإنّ ما له وجود متأصّل في عالم الاعتبار إنّما هو نفس الملكيّة، وأمّا سببيّة شيء لها فلا وجود لها بنفسها إلّا بنحو الانتزاع، كالعلّيّة المنتزعة من الموجودات الخارجيّة.

فتحصّل: أنّ الأحكام الشرعيّة من قبيل الموجودات الاعتباريّة المتأصّلة أو الانتزاعيّة.

وما ربما يقال -من أنّ الطهارة والنجاسة أمران واقعيّان قد كشف عنهما الشارع- لم نعرف له محصّلاً.

فإن أُريد منه أنّ حكم الشارع بنجاسة شيء أو طهارته إخبار عن الواقع، فهو خلاف ظواهر أدلّتهما.

وإن أُريد منه كونهما أمرين عرفيّين المعبّر عنهما بالنظافة والقذارة وقد أمضاهما الشارع، فالملكيّة والزوجيّة وغيرهما من الاعتبارات العرفيّة أيضاً كذلك.

وإن أُريد أنّ اعتبارهما لأجل ما في موضوعيهما من الخصوصيّة الموجبة للاعتبار، فكلّ حكم شرعي من هذا القبيل، إذ لا يمكن جعل الحكم إلّا مع وجود الملاك في متعلّقه لا محالة.

وبالجملة، لا خصوصيّة لخصوص النجاسة والطهارة من بين بقيّة الأحكام أصلاً.

[المقدّمة الثالثة: في انقسام المجعولات الشرعيّة إلى أحكام تكليفيّة ووضعيّة وماهيّات اختراعيّة]

الثالثة: أنّ المجعولات الشرعيّة تنقسم إلى أحكام تكليفيّة ووضعيّة وماهيّات اختراعيّة، ولا وجه لإرجاع الثالث إلى الثاني، فإنّه تعسّف لا موجب للمصير إليه، كما لا وجه للالتزام بأنّ الوضعيّات كلّها انتزاعيّة من أحكام تكليفيّة في موارده

-كما ذهب إليه العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، ضرورة أنّ منها ما يقبل لتعلّق الجعل والاعتبار بنفسه، كالملكيّة والزوجيّة ونحوهما، فكما أنّ الوجوب والحرمة أمران جعليّان يوجدان بجعل الشارع، فكذلك الملكيّة والزوجيّة ونحوهما. والالتزام بكونها منتزعة من حكم تكليفي مطلقاً شعر بلا ضرورة بعد قابليّة أنفسها للجعل والاعتبار.

هذا، مع أنّ أيّ حكم تكليفي فرض يكون مشتركاً بين موارد الحكم الوضعي وغيرها، فكيف يمكن انتزاعه منه؟ وفرض انتزاعه من مجموع أحكام تكليفيّة تكلّف في تكلّف، مع أنّ تصوّر حكم تكليفي يصلح لانتزاع بعض الأحكام الوضعيّة منه كالحجّيّة والطريقيّة ربما يلحق بالمستحيل، فإنّ كلّ حكم تكليفي لا محالة يكون ساقطاً في فرض العصيان، مع أنّ الحجّيّة لا تكاد تسقط به، وقد ذكرنا بعض ما ينفع في المقام في بحث جعل الطرق، فراجع.

وبالجملة، الحكم الوضعي لا يغاير التكليفي في استقلاله بالجعل.

نعم، بينهما فرق من جهة، وهي أنّ الأحكام التكليفيّة تكون مجعولات استقلاليّة دائماً، وهذا بخلاف الوضعيّات فإنّها مجعولات عرفيّة، وجعلها في الشريعة من جهة الإمضاء، ولم نعثر على حكم وضعي مجعول ابتدائي، إلّا أنّ ذلك أجنبيّ عمّا نحن فيه من كونها مجعولات استقلاليّة أو انتزاعيّة.

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه -من أنّ الأحكام المجعولة في الشريعة لا بدّ وأن تكون من قبيل القضايا الحقيقيّة المجعولة على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها- أنّ الماهيّات الجعليّة لا تكون من الأحكام الوضعيّة، كما أنّه ليس منها إعطاء الولاية والقضاوة لشخص خاصّ في زمان الحضور، إذ الجعل فيه ليس بنحو القضيّة الحقيقيّة، كما هو ظاهر، فيكون الحكم الوضعي عبارة عن كلّ مجعول تشريعي بنحو

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٥٠-٣٥١.

القضيّة الحقيقيّة غير الأحكام الخمسة التكليفيّة. فتوهّم اختصاصها بخصوص الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة أو بإضافة بعض اخر إليها بلا موجب.

ثمّ إنّ ما ذكرناه -من كون الأحكام الوضعيّة كلّها إمضائيّة غير تأسيسيّة- إنّما هو بالقياس إلى أنفسها، وأمّا بالقياس إلى موضوعاتها فقد تكون تأسيسيّة وقد تكون إمضائيّة، مثلاً اعتبار الملكيّة بنفسه أمر إمضائي ولكن اعتبار الفقير أو السيّد موضوعاً لها فهو تأسيسي لا إمضائي، إذ ليس من هذا الاعتبار عند العقلاء عين ولا أثر وهذا بخلاف الملكيّة في مورد البيع، فإنّ اعتبار البيع موضوعاً للملكيّة كاعتبار نفس الملكيّة إمضائي لا تأسيسي، غاية الأمر تصرّف الشارع فيه بإضافة قيد وجودي أو عدمي، وهذا لا ينافي كون الاعتبار إمضائيّاً، كما هو ظاهر.

[المقدّمة الرابعة: في أنّ فعليّة الحكم المجعول على نحو الحقيقيّة وعدمها تدور مدار فعليّة موضوعه وعدمها]

الرابعة: إنّا قد ذكرنا مراراً أنّ الحكم المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة يستحيل فعليّته عند عدم فعليّة موضوعه بتمام ماله من القيود المعتبرة فيه، كما أنّه يستحيل عدم فعليّته مع وجود موضوعه كذلك، وإلّا لزم الخلف، وكون ما فرض كونه موضوعاً للحكم غير موضوع له في الفرضين، وهذا ظاهر لا سترة فيه. وعلى ذلك بنينا رجوع كلّ موضوع إلى الشرط، وكلّ شرط إلى الموضوع، إلّا أنّهم اصطلحوا على التعبير عن القيود المأخوذة في الأحكام التكليفيّة عنها بالشرائط، وعن القيود المأخوذة في باب الأحكام الوضعيّة بالأسباب، فتراهم يعبرون عن الزوال بأنّه شرط الوجوب، وعن البيع بأنّه سبب الملك، وإلّا فالبيع كالزوال ليس إلّا موضوعاً للحكم المجعول بنحو القضيّة الحقيقيّة فالسبب للحكم الشرعي هو عين موضوعه وشرطه.

وقد ذكرنا في بحث الشرط المتأخّر أنّ الشرط المبحوث عنه إنّما هو شرط المجعول -أعني به القيد المأخوذ فيه- وأمّا شرائط الجعل أعني بها الأُمور الداعية إلى جعل الحكم على موضوعه، فهي أجنبيّة عن محلّ البحث، ولا بدّ من مقارنتها مع الجعل حتّى تكون مؤثّرة فيه، وخفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفاية ﷺ أوجب إرجاعه شرائط الحكم إلى الالتزام بشرطيّة اللحاظ، وقوله بجواز الشرط المتأخّر[1]، وقد ذكرنا توضيح ذلك في محله، فراجع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ من الأحكام الوضعيّة ما يكون مستقلّاً في الجعل والاعتبار، كالملكيّة والزوجيّة، وقد عرفت حديث انتزاعهما من الأحكام التكليفيّة، الثابتة في مواردهما.

ومنها: ما يكون منتزعاً من مجعول استقلالي اعتباري كالسببيّة والشرطيّة والمانعيّة والجزئيّة.

أمّا الشرطيّة والمانعيّة والجزئيّة فكونها منتزعة من تكليف أو وضع متعلّق بما هو مركّب من أُمور، ومقيّد بقيد وجودي أو عدمي في غاية الوضوح، فإذا أمر الشارع بالمركّب فلا محالة ينتزع من كلّ جزء من أجزائه أنّه جزء المأموربه، كما أنّه إذا أمر بالمقيّد فتنتزع الشرطيّة من كلّ ما اعتبروجوده، والمانعيّة من كلّ ما اعتبرعدمه.

وهكذا الأمر في الوضعيّات، فإنّ اعتبار الملكيّة عند تحقّق العقد المركّب من الإيجاب والقبول يوجب اتّصاف كلّ من القبول والإيجاب بأنّه جزء المملّك، كما أنّ تقيّده بوجود شيء كماضويّة العقد مثلاً، أو بعدمه كالإكراه يوجب اتّصاف الأوّل بالشرطيّة والثاني بالمانعيّة.

وبالجملة، الأحكام الشرعيّة -وضعيّة كانت أو تكليفيّة- متّحدة ملاكاً مع غيرها

---

١. كفاية الأُصول، ص ١١٨-١٢٠.

في أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة تنتزع من نحو تعلّقها بمتعلّقاتها، فما لم يؤخذ شيء في المأمور به -مثلاً- بنحو يستحيل اتّصافه بشيء منها، ومع أخذه فلا مناص عنه، فتكون هي أُموراً انتزاعيّة غير مستقلّة في الجعل بالضرورة.

وأمّا السببيّة فالتحقيق أنّها منتزعة عن الحكم التكليفي أو الوضعي غير مستقلّة في الجعل بالضرورة.

وأمّا السببيّة فالتحقيق أنّها منتزعة عن الحكم التكليفي أو الوضعي المستقلّ في الجعل أيضاً أو أنّها غير قابلة للجعل أصلاً.

بيان ذلك: أنّ السببيّة قد تلاحظ بالنسبة إلى المجعول التشريعي، أعني به الحكم المجعول على موضوعه المقدّر وجوده، سواء كان تكليفيّاً أو وضعيّاً، مثلاً إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة عند الدلوك أو بالملكيّة عند تحقّق الإيجاب والقبول فيتّصف كلّ من الدلوك أو العقد أنّه سبب للوجود أو الملكيّة.

وقد تلاحظ بالنسبة إلى نفس الجعل، فإنّ جعل الوجوب أو الملكيّة على شيء مسبّب عن سبب لا محالة، فيتكلّم في أنّ سببيّة ذلك السبب للجعل هل هي مجعولة أم لا؟

أمّا السببيّة بالقياس إلى الحكم المجعول فهي بمعناها الحقيقي مستحيلة، فإنّه لو ترشّح الوجوب الشرعي مثلاً عن أمر تكويني لانقلب المجعول التشريعي تكوينيّاً، وهو خلف محال.

ولو سلّمنا إمكانها وقابليّة ترشّح الحكم الشرعي من موجود تكويني فهي لا محالة تكون من لوازم ذات السبب، فإنّ علّيّة العلّة من لوازم ذاتها وغير قابلة لتعلّق الجعل بها لا تكويناً ولا تشريعاً.

نعم، ذات العلّة قابلة للجعل التكويني، وأمّا وصف علّيّته فغير قابل لتعلّق الجعل به أصلاً.

وأمّا بمعناها المسامحي -أعني به مجرّد ترتّب الحكم على موضوعه خارجاً- فقد عرفت أنّ السببيّة بهذا المعنى عين الشرطيّة والموضوعيّة للحكم، والاختلاف في التعبير. وعليه تكون السببيّة منتزعة من جعل الحكم على موضوعه، كالشرطيّة بعينها، فمتى جعل الوجوب على تقدير الدلوك خارجاً، أو الملكيّة على تقدير تحقّق العقد، فلا محالة ينتزع الشرطيّة والموضوعيّة والسببيّة من الدلوك أو العقد للوجوب أو الملكيّة.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ القوم اصطلحوا على التعبير عن موضوعات التكاليف بالشرائط، وعن موضوعات الوضعيّات بالأسباب، وإلّا فلا فرق بينهما أصلاً، وحيث إنّه خفي ذلك على المحقّق صاحب الكفاية ﷺ فتخيّل أنّ إطلاق السبب على الدلوك بمعناه الحقيقي التزم بكون السببيّة له غير قابلة للجعل التشريعي لا استقلالاً ولا تبعاً[1].

وأنت بعد ما أحطت خبراً بما ذكرناه تعرف ان السببيّة للدلوك -مثلاً- تكون منتزعة من جعل الحكم على تقدير الدلوك لا محالة.

هذا كلّه في السببيّة بالقياس إلى الحكم المجعول، وأمّا السببيّة بالقياس إلى جعل الحكم على موضوعه المقدّر وجوده، فهي غير قابلة للجعل أصلاً، وليست من الأحكام الوضعيّة.

توضيح ذلك: أنّ جعل الحكم على موضوع مقدّر الوجود حيث إنّه فعل اختياري للجاعل فلا محالة يكون صادراً عنه بالاختيار، كبقيّة أفعاله الاختياريّة والفعل الاختياري لا بدّ فيه من داع مقتض له، وذلك الداعي إنّما يكون مقتضياً لوجوده بوجوده اللحاظي، ومترتّباً عليه بوجوده الخارجي، ومن الضروري أنّ ما هو تحت اختيار الجاعل هو نفس فعله وجعله، وأمّا الأُمور السابقة عليه فكلّها أُمور تكوينيّة غير مجعولة، واقتضاؤها للجعل والاختيار من لوازم ذاتها الغير المنفكّة عنها، فلا يكون قابلاً لتعلّق الجعل التشريعي أو التكويني به أصلاً. فكم من فرق بين

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٥٥-٤٥٦.

شرائط الجعل -أعني بها ما يقتضي جعل الحكم على موضوعه- وبين شرائط المجعول أعني بها القيود المأخوذة في موضوع التكليف فما هو قابل للجعل ومنتزع من التكليف أو الوضع هي الشرطيّة المتّصفة بها شرائط المجعول، وما هو من الأُمور الواقعيّة التكوينيّة هي الشرطيّة المتّصفة بها شرائط الجعل، وقد أشرنا إلى أنّ خفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفايةﷺ أوقعه في الخلط بينهما في كثير من الموارد.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ السببيّة كالشرطيّة في أنّهما إذا قيستا إلى الحكم المجعول فهما من الأُمور الانتزاعيّة من التكليف أو الوضع، وإذا قيستا إلى نفس الجعل فهما من الأُمور الواقعيّة اللازمة لذات ما هو سبب أو شرط. وحيث إنّ الكلام في المقام في شرائط المجعول دون الجعل صحّ أن يقال: إنّ الأحكام الوضعيّة إمّا أن تكون مجعولة بنفسها أو منتزعة من المجعول كذلك.

بقي الكلام في أنّ الطهارة والنجاسة والصحّة والفساد والرخصة والعزيمة هل هي من الأحكام الوضعيّة أو لا؟

فنقول: أمّا الطهارة والنجاسة فقد اختار العلّامة الأنصاريﷺ كونهما من الأُمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع[1].

وقد عرفت في المقدّمة الثالثة عدم استقامة ذلك، وأنّ حالهما حال الملكيّة والزوجيّة ونحوهما ممّا هي مستقلّة في الجعل.

وأمّا الصحّة والفساد ففي كونهما من الأحكام الوضعيّة أقوال، ثالثها: التفصيل بين العبادات والمعاملات، ورابعها: التفصيل بين الصحّة الواقعيّة والظاهريّة، فيلتزم بالمجعولية في الثانية دون الأُولى.

والحقّ هو القول الرابع.

---

١. كتاب الطهارة، ص ٣٣٤.

بيان ذلك: أنّ الحكم الكلّيّ المجعول على موضوعه المقدّر وجوده -وضعيّاً كان أو تكليفيّاً- يستحيل كونه منشأ لاتّصاف متعلّقه أو موضوعه بالصحّة أو الفساد مع قطع النظر عن الوجود الخارجي فالمتّصف بالصحّة أو الفساد هو الموجود الخارجي كالصلاة أو العقد -مثلاً- باعتبار انطباق موضوع الحكم أو متعلّقه عليه وعدم انطباقه، وحيث إنّ الانطباق وعدمه واقعاً ليسا من الأُمور الجعليّة بل من الأُمور الواقعيّة التكوينيّة لا محالة لا يكون الصحّة والفساد مجعولين تشريعاً.

وتوهّم: أنّ الصحّة إنّما تنتزع من ترتّب الأثر على موضوعه وترتّب الأثر في المعاملات جعلي فيكون الصحّة كالفساد مجعولة شرعاً، مدفوع بأنّ جعل الأثر على كلّي المعاملة وإن كان بيد الشارع إلّا أنّ الصحّة لا تنتزع من الجعل الكلّيّ، بل من الانطباق الخارجي وقد عرفت أنّ الانطباق أمر تكويني لا تشريعي.

ومن هنا يعلم أنّ الصحّة في موارد الأوامر الواقعيّة الثانويّة غير قابلة للجعل التشريعي أيضاً، فإنّا قد ذكرنا في بحث الاجزاء أنّ الأمر بغير المقيّد مع بقاء قيديّته واقعاً غير معقول، فلا محالة يكشف الأمر بالفاقد عن سقوط القيديّة في هذا الحال، فيكون انطباق المأتيّ به على المأمور به قهريّاً ومن الأُمور التكوينيّة، فالصحّة لا تكون مجعولة أبداً.

هذا كلّه في موارد الأحكام الواقعيّة، وأمّا في موارد الأحكام الظاهريّة فحيث إنّه يصحّ للشارع الحكم بانطباق المأمور به الواقعي على المأتيّ به خارجاً بمقتضى أصل أو أمارة -وبعبارة أُخرى اعتباره للموجود الخارجي مصداقاً له في هذا الحال- لا محالة تكون الصحّة كعدمها قابلة لتعلّق الجعل الشرعي بها، فيكونان من الأحكام المجعولة، وقد ذكرنا شطراً من الكلام في ذلك في بحث النهي عن العبادة، فراجع.

وأمّا الرخصة والعزيمة فالظاهر كونهما من الأحكام التكليفيّة، كما لا يخفى وجهه على المتأمّل.

[تنبيهات الاستصحاب]

وينبغي التنبيه على أُمور:

[التنبيه الأوّل: اعتبار فعليّة الشكّ في جريان الاستصحاب]

الأوّل: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب فعليّة الشكّ، فلا يجري في فرض الغفلة ولو كان المكلّف على نحو لو التفت إلى الحالة السابقة لشكّ في بقائها، وقد تعرّضنا لذلك سابقاً فلا نعيد.

[التنبيه الثاني: عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين ثبوت المستصحب بالعلم الوجداني أو الأمارة والطرق غير العلميّة]

الثاني: لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الحكم الثابت قبل الشكّ ثابتاً بالعلم الوجداني أو بالأمارة المعتبرة والطرق الغير العلميّة، وذلك لما ذكرناه في محلّه من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات ليس إلّا صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات، فكما يكون العلم الوجداني محرزاً للواقع وجداناً، فكذلك يكون الطرق والأمارات أيضاً بالحكم الشرعي.

وبعبارة أُخرى: معنى جعل حجّيّة الطرق ليس إلّا إفاضة العلم تشريعاً، وجعل ما ليس بمحرز محرزاً. وقد ذكرنا هناك أنّه بذلك تقوم الأمارات مقام القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة، لأنّ آثار الواقع إنّما تترتّب عند قيام الأمارة لكون الواقع محرزاً بالأمارة، فآثار نفس الإحراز أحقّ أن تترتّب، لكون الأمارة إحرازاً. وحيث إنّ اليقين في أخبار الاستصحاب أُخذ موضوعاً لحرمة النقض بما أنّه طريق إلى الواقع ومقتض للجري العملي لا محالة يقوم مقامه الطرق والأمارات في ذلك.

وتوهم: لزوم الجمع بين اللحاظين من قيام الأمارات مقام القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة، قد تعرّضنا لدفعه في محلّه، كما أنّه قد بيّنّا هناك أنّ توهّم: أنّ المجعول في باب الأمارات والطرق ليس إلّا صفة المنجّزيّة والمعذّريّة مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المجهوليّة، فاسد من أصله، فإن صفتي التنجّز والمعذّريّة من اللوازم العقليّة لوصول التكليف وعدمه، وليستا بقابلتين لتعلّق الجعل بهما بأنفسهما، بل الجعل إنّما يتعلّق بصفة المحرزيّة، فيكون الحكم منجّزاً على تقدير وجوده، ويكون المكلّف معذوراً عند مخالفته وخطأه لا محالة.

والحاصل: أنّ منشأ الإشكال في جريان الاستصحاب في موارد الطرق والأمارات إنّما هو توهّم عدم إمكان قيام الأمارات بدليل حجّيّتها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة، وبعد إثبات تكفّل دليل الحجّيّة لقيامها مقامه يرتفع الإشكال من أصله إلّا على توهّم كون اليقين مأخوذاً في اخبار الاستصحاب على جهة الصفتيّة، وهو من البطلان بمكان لا يحتاج إلى البيان.

هذا كلّه بالقياس إلى جريان الاستصحاب في موارد الطرق والأمارات، وأمّا بالقياس إلى موارد الأُصول ففي جريان الأُصول فيها وعدمه تفصيل، إذ الحكم الثابت

في موارد الأُصول إذا شكّ في بقائه ولم يكن دليل ذلك الأصل متكفّلاً لبقائه، فيجري فيه الاستصحاب لوجود أركانه.

وأمّا إذا كان دليل ذلك الأصل متكفّلاً للبقاء كالحدوث فلا مجال لجريان الاستصحاب أصلاً، وذلك كالحكم الثابت في موارد الاستصحاب أو قاعدتي الحلّ والطهارة، فإذا كان الشيء محكوماً باستصحاب الطهارة ثمّ شكّ في عروض النجاسة له فلا مجال لاستصحاب الطهارة الثابتة بالاستصحاب، وذلك لأنّ الشكّ في عروض النجاسة فعلاً ليس إلّا عبارة عن الشكّ في بقاء الطهارة الواقعيّة الثابتة قبل الشكّ الأوّل. ودليل الاستصحاب -الملغي للشكّ في عروض النجاسة- يقتضي بقاء الطهارة الواقعيّة إلى هذا الحال، فليس هناك يقين وشكّ غير اليقين والشكّ المتعلّقين بالواقع حدوثاً وبقاءً، فليس هناك إلّا استصحاب واحد حدوثاً وبقاءً، غاية الأمر أنّ منشأ الشكّ في الآن الأوّل أمر واحد، وفي الآن الثاني أمران.

وبعبارة واضحة: دليل الاستصحاب في آن الشكّ في عروض النجاسة أوّلاً اقتضى الجري العملي على طبق الطهارة إلى زمان اليقين بالنجاسة، كما هو مقتضى قوله ﷺ: «ولكن تنقضه بيقين آخر» فما لم يعلم نجاسته محكوم بالجري العملي على طبق الطهارة بنفس الاستصحاب الأول، فلا مجال لتوهّم جريان استصحاب آخر غيره.

ومنه يعلم الحال في قاعدتي الطهارة والحلّيّة، فإنّ المشكوك طهارته أو حلّيته محكوم بالطهارة والحلّيّة شرعاً ما لم يعلم نجاسته أو حرمته، فنفس الدليل الدالّ على الحلّيّة والطهارة في الآن الأوّل دالّ على بقائهما أيضاً إلى زمان العلم بارتفاعهما، فليس هناك شكّ في بقاء الحكم الظاهري حتّى يجري الاستصحاب فيه، بل شكّ واحد متعلّق بالطهارة أو الحلّيّة الواقعيّتين، وقد حكم في مورده بالطهارة أو الحلّيّة ما لم يعلم ارتفاعهما.

وتوهّم: أنّ الاستصحاب لحكومته على قاعدتي الطهارة والحلّيّة يكون مانعاً عن جريانهما ويكون الحكم بالطهارة بعد عروض ما يحتمل رافعيّته لهما في الآن الثاني مستنداً إلى الاستصحاب دون القاعدتين، مدفوع بأنّ حكومة الاستصحاب على القاعدتين فرع تحقّق أركانه وجريانه، والكلام فعلاً في ذلك، ولا يعقل أن يكون حكومته عليهما موجبة له، كما هو واضح.

فتلخّص أنّ المانع من جريان الاستصحاب في موارد الأُصول ليس هو [إلّا] عدم وجود اليقين السابق المعتبر فيه، ولذا لا مانع من جريانه في كلّ مورد لم يكن دليل الأصل متكفّلاً للبقاء، بل كان متمحّضاً في الحدوث، ولذا لو حكمنا بطهارة شيء متنجّس مغسول بالماء إمّا بقاعدة الصحّة أو بقاعدة الفراغ ثمّ شكّ في عروض النجاسة له، فلا مانع من التمسّك بالاستصحاب، لما ذكرناه سابقاً من أنّ اليقين في باب الاستصحاب إنّما أُخذ في الموضوع من حيث إنّه مقتض للجري العملي، فلا مانع من قيام الأُصول -فضلاً عن الأمارات- مقامه، إلّا أنّ ذلك مشروط بوجود اليقين والشكّ في نفس هذا الحكم الظاهري، ففي الموارد التي يكون دليل الأصل متكفّلاً لحال البقاء كالحدوث لا مجال للتمسّك بالاستصحاب في الآن الثاني أصلاً.

ثمّ إنّ المحقّق صاحب الكفاية ﷺ حيث منع من قيام الأمارات والأُصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة بدليل حجّيّتها -زعماً منه أنّ تنزيل الأمارة مثلاً منزلة القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة بدليل واحد مستلزم لتعدّد اللحاظ، حيث إنّ تنزيلها منزلة القطع الطريقي يستلزم لحاظ المؤدّى والواقع استقلالاً المستلزم للحاظهما آليّاً كما أنّ تنزيلها منزلة القطع الموضوعي يستلزم لحاظهما استقلالاً وبنفسهما، فيلزم من التنزيلين بدليل واحد الجمع بين

اللحاظين في آن واحد[١]- وحيث التزم في باب حجّيّة الطرق بأنّ المجعول في باب الأمارات وجملة من الأُصول هي صفة المنجّزيّة والمعذّريّة من دون كون الأمارة أو الأصل محرزاً للواقع، فقد وقع في إشكال جريان الاستصحاب في موارد الأمارات والأُصول، لعدم اليقين فيها بالواقع المعتبر في جريانه، بل ولا شكّ فإنّه على تقدير لم يثبت.

وحيث إنّ جريانه في تلك الموارد كان ضروريّاً فقد تمحّل لذلك تمحّلاً لطيفاً.

وحاصل ما ذكره هو: أنّ دليل الاستصحاب لا يتكفّل إلّا لحكم البقاء دون الحدوث، فهو إنّما يثبت الملازمة بين الحدوث والبقاء، ولذا لو لم يكن الحدوث موضوعاً لحكم شرعي ولكنّه كان البقاء موضوعاً له، فلا محالة يجري الاستصحاب. فيستكشف من ذلك أنّه لا نظر لدليل الاستصحاب إلّا لحال البقاء بإثبات الملازمة بينه وبين الثبوت، ومن الضروري أنّ ثبوت الملازمة لا يتفرّع على ثبوت طرفيها، فكما أنّ دليل الأمارة يوجب ترتيب آثار الواقع وتنجّزها بقيامها من دون ثبوت الواقع وإحرازه فكذلك دليل الاستصحاب المثبت للملازمة يوجب ترتيب تلك الآثار وتنجّزها في ظرف البقاء وإن لم يكن الواقع محرزاً في ظرف الثبوت.

والحاصل: أنّ دليل الاستصحاب يشترك مع الأمارة السابقة في أنّه ينجّز الواقع على تقدير الثبوت، غاية الأمر أنّ الأمارة تنجّزه حدوثاً والاستصحاب ينجّزه بقاءً[٢].

هذا ملخّص ما أفاده ﷺ في المقام.

وقد ظهر لك ممّا بيّناه في المقام وفي باب حجّيّة الطرق ان المجعول في باب الأمارات والأُصول ليس هي صفة المنجّزيّة والمعذّريّة لاستحالة تعلّق الجعل

---

١. كفاية الأُصول، ص ٣٠٤.

٢. كفاية الأُصول، ص ٤٦٠-٤٦١.

بهما بأنفسهما، لأنهما من اللوازم العقليّة لوصول التكليف وعدمه، بل المجعول إنّما هي صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات، وبذلك يصحّ قيامها مقام القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة من دون تكفّل الدليل للتنزيل حتّى يلزم الجمع بين اللحاظين، وعلى ذلك لا يتوجّه إشكال على جريان الاستصحاب في تلك الموارد حتّى يحتاج إلى هذا التمحّل والتكلّف.

هذا، مضافاً إلى أنّه يرد على ما أفاده:

أوّلاً: أنّ دليل الاستصحاب لو كان متكفّلاً لإثبات البقاء على تقدير الحدوث، فبماذا يكون الاستصحاب من الأحكام الظاهريّة؟ بل هو على ذلك حكم واقعي معلّق على ثبوت موضوعه، نظير بقيّة الأحكام الواقعيّة الثابتة على تقدير وجود موضوعاتها، ولذا أشكلنا سابقاً على شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ حيث عرفه بـ«إبقاء ما كان»[1] بأنّ لازمه كون الاستصحاب من الأحكام الواقعيّة.

والحاصل: أنّه لو لم يؤخذ الشكّ في البقاء في موضوع الاستصحاب، لما كان حكماً ظاهريّاً، ومع أخذه لا بدّ من إحراز الحدوث حتّى يتحقّق الشكّ المذكور، والمفروض على ما أفاده عدم إحرازه فلا يجري الاستصحاب.

وثانياً: ان دليل الاستصحاب أُخذ في موضوعه اليقين بالحدوث ولو على نحو الطريقيّة، فإلغاؤه عن موضوعه وجعل الملازمة بين نفس الواقع حدوثاً وبقاءً خلاف ما هو ظاهر فيه.

وبالجملة، أنّ ما أفاده ﷺ لا ينطبق على أدلّة الاستصحاب في مقام الثبوت والإثبات.

فالحقّ في المقام هو ما ذكرناه من كون المجعول في باب الطرق والأُصول

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣١٨.

هي صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات، وصحّة قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة.

ثمّ إنّه ﷺ نسب إلى المشهور في هامش الكفاية ذهابهم إلى جعل أحكام ظاهريّة في موارد الأمارات والأُصول، واستظهر ذلك من قولهم: إنّ ظنّية الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم، وجعل الالتزام بذلك الراجع إلى السببيّة موجباً لاندفاع الإشكال المتوهّم في المقام[1].

ولا يخفى أنّ القول بالسببيّة وإن كان موجباً لرفع الإشكال من أصله إلّا أنّ المشهور لم يلتزموا بذلك، وقد ذكرنا في بحث الإجزاء أنّ القول بذلك مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه.

وقد بيّنّا في بحث الطرق أن الحكم الظاهري ليس إلّا الحكم بثبوت الواقع في ظرف الشكّ، لا أنّه حكم آخر في قباله حتّى يكون هو متيقّن الثبوت دونه.

وكيف كان ففيما ذكرناه في مقام دفع الإشكال غنى وكفاية من دون احتياج إلى تمحّلات وتكلّفات أُخر.

[التنبيه الثالث: في استصحاب الكلّي وأقسامه]

التنبيه الثالث: أنّ المستصحب إمّا أن يكون فرداً خارجيّاً أو كلّيّاً جامعاً بين فردين، أو أفراد متّفقة الحقيقة أو مختلفتها، سواء كان ذلك الكلّيّ من الكلّيات الذاتيّة أو العرضيّة، وعلى تقدير كون المستصحب فرداً خارجيّاً، فإمّا أن يكون فرداً معيّناً شخصيّاً، أو فردا مردّداً بين فردين أو أفراد، وسيظهر لك الفرق بين هذا القسم وبين استصحاب الكلّيّ إن شاء الله تعالى.

---

١. كفاية الأُصول، ص ٤٦٠ (الهامش).

ثمّ إنّ استصحاب الكلّيّ على القول بوجود الكلّيّ الطبيعي في الخارج -كما هو المختار عندنا على ما بيّنّاه في بحث تعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد- في غاية الوضوح.

وأمّا بناءً على عدم وجوده في الخارج وكونه منتزعاً عن أفراده فربما يقع الإشكال في جريان الاستصحاب فيه، نظراً إلى اعتبار اليقين والشكّ في جريانه، والكلّي -بعد البناء على كونه انتزاعياً- لا يكون متعلّق اليقين والشكّ، بل المتعلّق لهما هو الفرد الخارجي ليس إلّا فينحصر جريان الاستصحاب بالفرد فقط.

ولكنّك خبير بأنّ المعتبر في جريان الاستصحاب هو صدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً، والنزاع في وجود الكلّيّ الطبيعي وعدمه عقلي، فلو فرضنا عدم وجود الكلّيّ الطبيعي في الخارج بالنظر الدقيق العقلي، لكنّه موجود فيه بالنظر المسامحي العرفي المصحّح لصدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب قطعاً.

وأمّا ما ربّما يقال: من أنّ الموجود في الخارج حتّى على القول بوجود الكلّيّ الطبيعي هي الحصّة -أي الطبيعة المقيّدة بقيود خارجيّة- وأمّا نفس الكلّيّ فهو غير موجود فيه فلا يجري فيه الاستصحاب، ففي غاية السقوط، إذ معروض التشخّصات الخارجيّة والوجود هو نفس الطبيعة الكلّيّة، وهي ما لم تتشخّص لم توجد، كما أنّها ما لم توجد لم تتشخّص، وعنوان الحصّة إنّما ينتزع بعد التشخّص والتقيّد الذي هو في مرتبة الوجود. والفرق بين الطبيعة والحصّة إنّما هو لحاظ الشيء بما هو موجود أو بما هو معروض الوجود، وإلّا فلا معنى لكون الموجود هي الحصّة دون الطبيعة.

فظهر أنّ جريان الاستصحاب في الكلّيّ في الجملة ممّا لا ينبغي الارتياب فيه.

[أقسام استصحاب الكلّي]

وأمّا تفصيل الحال فهو أنّ الشكّ في بقاء الكلّيّ إمّا أن يكون ناشئاً من الشكّ في بقاء الفرد المعيّن المعلوم تحقّقه، وإمّا أن يكون ناشئاً من تردّد الفرد الحادث بين ما يكون مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء، وإمّا أن يكون ناشئاً من احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المتيقّن ارتفاعه، فهذه أقسام ثلاثة.

[القسم الأوّل: هو ما إذا علم بالكلّي في ضمن فرد معيّن خارجي ولا إشكال في جريان الفرد والكلّي إذا كان لهما أثر شرعاً]

أمّا القسم الأوّل: فلا ينبغي الارتياب في جريان الاستصحاب فيه، فإنّ وجود الفرد الخارجي المعيّن كما أنّه كان متيقّناً سابقاً ومشكوكاً فيه لاحقاً، فكذلك وجود الكلّيّ الموجود في ضمنه، فإذا كان كلّ منهما موضوعاً لحكم شرعي فكما يجري الاستصحاب في الفرد لترتيب أثره، فكذلك يجري في الكلّيّ أيضاً.

مثلاً: إذا كان المكلّف محدثاً بالحدث الأكبر وشكّ في بقائه وارتفاعه، فكما يجوز استصحاب بقاء ذلك الحدث لترتيب عدم جواز المكث في المساجد عليه، فكذلك يجوز استصحاب بقاء كلّي الحدث لترتيب عدم جواز مسّ كتابة المصحف. والميزان في جريان الاستصحاب هو كون الشيء متعلّقاً لليقين والشكّ، وكونه بنفسه حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعي، وهذا لا يفرق فيه بين استصحاب الكلّيّ واستصحاب فرده.

[القسم الثاني: هو ما إذا علم بالكلّي في ضمن فرد مردّد بين الطويل والقصير وفي جريانه إشكالان]

وأمّا القسم الثاني: فربّما يشكل في جريان الاستصحاب فيه تارة من جهة أنّ أمر الكلّيّ دائر بين أن يكون موجوداً في ضمن الفرد الطويل أو القصير، والمفروض

أنّ الفرد القصير متيقّن الارتفاع، والفرد الطويل مشكوك الحدوث، فلا يكون هناك ما يحتمل بقاؤه مع اليقين بحدوثه الذي هو معتبر في جريان الاستصحاب.

وأُخرى: بأنّ الكلّيّ وإن سلّمنا تعلّق اليقين والشكّ به إلّا أنّ الشكّ في بقائه ناشئ من الشكّ في حدوث الفرد الطويل وعدمه، فإذا جرت أصالة عدم حدوث الفرد الطويل فيكون هذا الأصل حاكماً على الاستصحاب الكلّيّ ورافعاً لموضوعه.

ولا يذهب عليك فساد كلا الإشكالين.

أمّا الأوّل: فلأنّ اليقين بارتفاع الفرد القصير وعدم اليقين بحدوث الفرد الطويل إنّما يضرّ باستصحاب كلّ من الفردين، وأمّا استصحاب الكلّيّ الجامع بينهما مع قطع النظر عن خصوصيّة كلّ منهما فلا ريب في كونه متيقّن الوجود ومشكوك البقاء.

ودعوى: أنّ الموجود في الخارج ليس إلّا هو الحصّة وأمرها دائر بين متيقّن الارتفاع ومشكوك الحدوث، قد عرفت ما فيها.

وأمّا الثاني: فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ الشكّ في بقاء الكلّيّ وارتفاعه ناشئ من الشكّ في كون الحادث هو الفرد القصير أو الطويل، وإلّا فعدم حدوث الفرد الطويل لا يترتّب عليه ارتفاع الكلّيّ، فإنّ ارتفاعه مسبّب عن ارتفاع الفرد القصير لا عن عدم حدوث الطويل إلّا من جهة ملازمته لوجود القصير، فأصالة عدم حدوث الطويل لا تثبت ارتفاع القدر المشترك إلّا بعد إثبات حدوث الفرد القصير، ولا يثبت ذلك إلّا على القول بالأُصول المثبتة.

وثانياً: أنّ مسبّبيّة شكّ عن شكّ آخر لا يوجب حكومة الأصل الجارية في السببي على [الأصل الجاري في] الشكّ المسبّبي مطلقاً، بل يشترط الحكومة بأمرين آخرين كلاهما مفقود ان في المقام.

الأوّل: أن يكون ترتّب أحد المشكوكين على الآخر شرعيّاً حتّى يكون الأصل

الجاري في المشكوك السببي رافعاً لموضوع الأصل الجاري في المشكوك المسبّبي، كما إذا شكّ في طهارة الثوب المتيقّن نجاسته المغسول بماء مشكوك النجاسة مسبوق بالطهارة، فإنّ معنى استصحاب طهارة الماء هو ترتّب تمام الآثار المترتّبة على الماء الطاهر شرعاً عليه. ومن المعلوم أنّ من جملة آثاره طهارة الثوب المتنجّس المغسول به، فترتّب عليه، ويرتفع بذلك الشكّ في نجاسة الثوب الموضوع لاستصحابها.

الثاني: أن يكون جريان الأصل في الشكّ السببي بنفسه رافعاً لموضوع الأصل الآخر، مضافاً إلى ترتّب أحد المشكوكين على الآخر شرعاً، كما في المثال المزبور، فلو فرضنا الترتّب الشرعي في مورد ولكن لم يكن الأصل الجاري في الشكّ السببي رافعاً لموضوع الآخر بنفسه، كما إذا شكّ في جواز الصلاة في لباس من جهة الشكّ في كونه متّخذاً من الحيوان المأكول اللحم، فلا يكون أصالة الحلّيّة في الحيوان مثبتة لجواز الصلاة في شعره مثلاً، وذلك لأنّ جواز الصلاة مترتّب في الأدلّة على كون الحيوان من الأصناف التي يحلّ لحمها في مقابل الأصناف الأُخر، وأصالة الحلّيّة لا ترفع الشكّ عن كون اللباس المعيّن مأخوذاً من تلك الأصناف أو من غيرها، فهذا الشكّ الموجب للشكّ في جواز الصلاة فيه قبل جريان الأصل وبعده على حدّ سواء.

ففي المقام لو سلّمنا كون الشكّ في بقاء الكلّيّ مسبّباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل إلّا أنّ ترتّب ارتفاع الكلّيّ على عدم حدوثه ليس شرعيّاً، بل عقلي محض، فإنّ بقاء الكلّيّ ببقاء فرده، وارتفاعه بارتفاعه من الأُمور النفس الأمرية التي لا مدخليّة للجعل الشرعي فيها.

ولو سلّمنا كون الترتّب شرعيّاً أيضاً، لكن الشكّ في بقاء الكلّيّ لا يرتفع بأصالة عدم حدوث الفرد الطويل، فإنّها معارضة بأصالة عدم حدوث القصير، فيتعارض الأصلان فيرجع إلى استصحاب الكلّي.

وتوهّم: عدم جريان أصالة عدم حدوث القصير للقطع بارتفاعه على تقدير وجوده في زمان الشكّ في بقاء الكلّيّ وارتفاعه، مدفوع بأنّ الميزان في تعارض الأصلين إنّما هو لحاظ حال حدوثهما لا بقائهما، ففي أوّل زمان وجود الكلّيّ المردّد بين القصير والطويل قد حصل التعارض بين الأصلين وتساقطا، فلا تصل النوبة بعد ذلك إلى أصالة عدم حدوث الطويل أبداً، وهذا نظير ما إذا خرج أحد المعلومين بالإجمال عن مورد الابتلاء بعد تعارض الأصلين وتساقطهما.

فتحصّل: أنّ استصحاب الكلّيّ في هذا القسم كالقسم الأوّل ممّا لا ينبغي الارتياب فيه لكن بشرط كون الشكّ في بقاء الكلّيّ مستنداً إلى الشكّ في وجود الرافع، فلو شكّ فيه من جهة الشكّ في المقتضي -كما إذا شكّ في بقاء الحيوان المردّد بين الحيوانين في الدار من جهة الشكّ في مقدار عمره واستعداده- لما يجري الاستصحاب بناءً على ما قدمناه من عدم شمول الأدلّة لما إذا كان الشكّ في البقاء من جهة المقتضي، وعدم إحراز وجوده في عمود الزمان.

ثمّ لا يخفى عليك فساد ما توهّمه بعض الأساطين ممّن عاصرناهم -قدّس الله تعالى أسرارهم- من التمسّك في هذا القسم باستصحاب الفرد المردّد من دون احتياج إلى استصحاب الكلّيّ، فإنّ المراد من استصحاب الفرد المردّد إن كان هو استصحاب نفس الموجود الخارجي مع قطع النظر عن كلّ من الخصوصيّتين فهذا بعينه هو استصحاب وجود الكلّيّ الجامع لا أمر مغاير له، وإن كان المراد منه هو استصحاب الفرد على كلّ تقدير، فهذا باطل قطعاً، لعدم احتمال بقاء الفرد على كلّ تقدير قطعاً، وإنّما المحتمل هو بقاء الكلّيّ الجامع ببقاء الفرد الطويل ليس إلّا، فكيف يعقل إجراء الاستصحاب في الفرد على كلّ تقدير!؟

ثمّ إنّ استصحاب الكلّيّ إنّما يترتّب عليه خصوص ما هو مترتّب شرعاً على

وجود القدر المشترك بين الفردين، كعدم جواز مس كتابة القرآن المترتّب على كلّي الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر، وعدم جواز الدخول في الصلاة بناءً على كون حرمته ذاتيّة، كما ربّما يستفاد من بعض الروايات.

وأمّا الآثار المترتّبة على إحدى الفردين بالخصوص -كعدم جواز المكث في المساجد مثلاً- فغير مترتّب على استصحابه، بل مقتضى الأصل عدمها.

نعم، لو كان لكلّ من الفردين أثر مترتّب عليه بالخصوص لوجب ترتيب كلا الأثرين من جهة العلم الإجمالي، وهذا الذي ذكرناه هو الضابط الكلّيّ في جريان استصحاب الكلّي.

ومنه يظهر فساد توهّم جريان الاستصحاب في جملة من الموارد التي يشكّ فيها في بقاء الكلّيّ وارتفاعه.

منها: ما إذا علم إجمالاً بوجوب أحد الشيئين ثمّ أتى بأحدهما، فقد توهّم أنّ المقتضي لوجوب الإتيان بالآخر هو استصحاب كلّي الوجوب الجامع بين الوجوبين.

وجه الفساد: أنّ وجوب كلّ شيء إنّما يقتضي الإتيان بخصوص ذاك الشيء ليس إلّا، والوجوب الجامع لا يقتضي شيئاً أصلاً، فكيف يترتّب لزوم الإتيان بالآخر على الوجوب الجامع مع أنّه ليس من مقتضياته؟ وعلى تقدير تسليم كونه كذلك أيضاً فنفس الشكّ في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال يقتضي لزوم الإتيان، فيكون التمسّك بالاستصحاب في مورده من باب تحصيل ما هو حاصل بالوجدان بالتعبّد، وهو من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل.

ثمّ إنّ في المقام شبهة تسمّى بالشبهة العبائيّة في لسان بعض المتأخّرين.

وحاصلها: أنّه إذا علم نجاسة أحد أطراف العباء فغسل طرفه الأعلى -مثلاً- فلا إشكال في عدم نجاسة ما يلاقي الطرف الأعلى، للعلم بطهارته، وكذا ما يلاقي

الطرف الأسفل بناءً على ما هو المعروف والمختار من عدم نجاسة ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصور، فلو فرضنا ملاقاة شيء للطرفين معاً فلا بدّ من الحكم بالنجاسة، لاستصحاب وجود كلّي النجاسة الموجودة في العباء المردّدة بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء.

ولكن التحقيق عدم جريان استصحاب النجاسة في المثال أصلاً، لعدم أثر شرعي مترتّب عليها، إذ عدم جواز الدخول في الصلاة وأمثاله إنّما يترتّب على نفس الشكّ بقاعدة الاشتغال، ولا يمكن التمسّك بالاستصحاب في موردها كما أشرنا إليه.

وأمّا نجاسة الملاقي فهي مترتّبة على أمرين، أحدهما: إحراز الملاقاة.

وثانيهما: إحراز نجاسة الملاقي -بالفتح- ومن المعلوم أنّ استصحاب النجاسة الكلّيّة المردّدة بين الطرف الأعلى والأسفل لا يثبت تحقّق ملاقاة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقي، والمفروض أنّ أحد طرفي العباء مقطوع الطهارة والآخر مشكوك الطهارة والنجاسة، فلا يحكم بنجاسة ملاقيهما.

[القسم الثالث: وهو على أقسام ثلاثة: احتمال المقارنة معه، واحتمال القيام مقامه، واحتمال التبدّل إلى مرتبة أُخرى]

وأمّا القسم الثالث: فهو على أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يحتمل بقاء الكلّيّ بعد العلم بارتفاع الفرد المتيقّن الحدوث، لاحتمال مقارنة فرد آخر معه حتّى يكون بقاء الكلّيّ ببقائه.

الثاني: أن يحتمل بقاؤه لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الزائل حتّى يكون حدوث الكلّيّ مستنداً إلى فرد، وبقاؤه مستنداً إلى فرد آخر من دون تبدّل بين الفردين بحيث يكون أحد الفردين مرتبة أُخرى من مراتب الكلّي.

الثالث: أن يكون احتمال البقاء لاحتمال التبدّل في الفرد الأوّل، فالكلّي وإن لم

يحتمل بقاؤه بتلك المرتبة التي كان عليها إلّا أنّه يحتمل بقاؤه في ضمن مرتبة أُخرى منه.

أمّا القسم الثالث: فالحقّ هو جريان الاستصحاب فيه، لأنّ شخص الوجود الذي كان متيقّن الحدوث هو الذي يشكّ في بقائه بعينه، فإنّ اختلاف المراتب بالشدّة والضعف لا يوجب تعدّداً في شخص الوجود فإذا علم وجود السواد -مثلاً- بالمرتبة القويّة ثمّ علم زواله بتلك المرتبة ولكن احتمل بقاؤه ولو في ضمن المرتبة الضعيفة، فلا محالة يصدق على رفع اليد عن ترتيب آثار السواد في ظرف الشكّ أنّه نقض لليقين بالشكّ، وهذا هو الملاك في جريان الاستصحاب فيه وجوداً وعدماً.

وأمّا القسم الأوّل: فقد ذهب شيخنا العلّامة الأنصاريّ﵀ إلى جريان الاستصحاب فيه نظراً إلى أنّ العلم بوجود فرد من الكلّيّ وإن كان واسطة في الثبوت للعلم بوجود الكلّيّ إلّا أنّ نسبة وجود الكلّيّ إلى كلّ واحد من أفراده على حدّ سواء، فلو احتمل وجود فرد آخر منه في الخارج، فالمقطوع هو وجود الكلّيّ في الخارج من دون أن يعلم اختصاصه بفرد، فلو علم بارتفاع ذلك الفرد فلا محالة يحتمل بقاء الكلّيّ، لاحتمال مقارنة فرد آخر معه فيستصحب وجوده، ويترتّب عليه آثاره[1].

ولكنّه لا يخفى أنّ ما أفاده﵀ لم يكن مترقّباً منه، لا لأنّ الموجود في الخارج ليس نفس الكلّيّ بما هو، بل حصصه، والحصّة المعلومة وجودها مقطوعة الارتفاع والحصّة الأُخرى مشكوكة الحدوث، فليس هناك ما يشكّ بقاؤه حتّى يتمسّك فيه بالاستصحاب، لما عرفت من أنّ القول بوجود الحصص في الخارج دون نفس الكلّيّ من الموهومات، فإنّ الحصّة إنّما تنتزع بعد إضافة الوجود إلى الكلّيّ لا قبله، فذات الموجود هو نفس الكلّيّ وإن كان الموجود بما هو كذلك حصّة، بل لأنّ الكلّيّ

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٧٢.

إنّما يوجد في الخارج بوجودات متعدّدة، وليس مجموع الوجودات وجوداً واحداً شخصيّاً له، بل هو موجود في كلّ وجود بوجود على حدة، فما هو المتيقّن من الوجودات متيقّن الارتفاع، وما هو مشكوك البقاء مشكوك الحدوث.

ولو تنزّلنا عن ذلك وبنينا على وحدة الوجود الشخصي للكلّي في الخارج فلا ريب أنّ ذلك إنّما هو بالنظر الدقيق العقلي، وإلّا فبالنظر العرفي تعدّد الوجودات من أوضح البديهيّات، فعدم ترتيب الأثر على وجود الكلّيّ بعد ارتفاع ما هو متيقّن من الوجود لا يكون من باب نقض اليقين بالشكّ عرفاً، ومع عدمه لا يجري الاستصحاب كما سيجيء بيانه.

وأمّا القسم الثاني: فعدم جريان الاستصحاب فيه أوضح، لعدم جريان التوهّم الذي كان جارياً في القسم الأوّل في هذا القسم، فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه.

ثمّ إنّه ربّما يتوهّم أنّه على القول بجريان الاستصحاب في القسم الأوّل من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ -كما اختاره العلّامة الأنصاري[1] ﷺ- لابدّ من القول بعدم جواز الدخول في الصلاة لمن احتمل الجنابة في حال النوم بعد الوضوء، فإنّه وإن كان الحدث الأصغر الثابت بالنوم مرتفعاً بالوضوء إلّا أنّه يحتمل مقارنته مع الحدث الأكبر الباقي بعد الوضوء، فيستصحب بقاء كلّي الحدث فتترتّب عليه آثاره.

ولكنه لا يخفى فساد ذلك، فإنّ وجوب الوضوء لم يترتّب في الشريعة على نفس الحدث الأصغر بما هو، بل عليه مع عدم الجنابة فإنّ قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾[2] وإن لم يكن دالّاً على اعتبار

---

١. فوائد الأُصول، ص ٣٧٢.

٢. المائدة: ٦.

عدم الجنابة في وجوب الوضوء إلّا أنّ قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فمن جاء منكم من الغائط أو لامستم النساء ولم تجدوا ماء فتيمّموا صعيداً طيباً﴾[١] يستفاد منه أمران:

أحدهما: اعتبار وجدان الماء في وجوب الوضوء شرعاً، فيكون اعتبار القدرة في وجوبه شرعيّاً.

وثانيهما: أنّ التكليف بالوضوء مختصّ بغير من كان جنباً، وذلك لأنّ التفصيل قاطع للشركة، فمن كان مكلّفاً بغسل الجنابة لا يكون مكلّفاً بالوضوء لا محالة، وكذلك العكس. فيكون موضوع وجوب الوضوء مركّباً من أمرين: أحدهما وجودي، وهو: النوم. وثانيهما: عدمي، وهو عدم الجنابة. فإذا أُحرز أحد الجزءين بالوجدان والآخر بالأصل فلا محالة يتحقّق موضوع وجوب الوضوء شرعاً الرافع للحدث والمبيح لكلّ ما هو مشروط بالطهارة، فالشكّ في بقاء الحدث ناشئ من الشكّ عن تحقّق الجنابة المأخوذ عدمها في موضوع التكليف بالوضوء، فمع إحرازه بضمّ الوجدان إلى الأصل يكون التكليف الفعلي هو وجوب الوضوء الرافع للحدث شرعاً، فلا يبقى مجال لاستصحابه.

وهذا هو السرّ في عدم التزام العلّامة الأنصاري ﷺ بوجوب الغسل في المقام تحصيلاً لليقين بالطهارة مع التزامه بجريان الاستصحاب في هذا القسم[٢]، وليس ذلك إلّا من جهة أخذ عدم الجنابة في موضوع التكليف بالوضوء كما عرفته.

تفريع: إنّ للفاضل التوني ﷺ كلاماً تعرّض له العلّامة الأنصاري[٣] ﷺ في المقام بمناسبة مّا.

وحاصله: المنع من التمسّك بأصالة عدم التذكية في الحيوان -الذي يشكّ

---

١. المائدة: ٦.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣٧٢ و٣٧٣.

٣. فرائد الأُصول، ص ٣٧٢-٣٧٣، وانظر: الوافية، ص ٢١٠.

في وقوع التذكية عليه من غير جهة الشكّ في القابليّة لها- التي تمسّك بها المشهور في إثبات الحرمة والنجاسة، وقد تمسّك في ذلك بأمرين:

الأوّل: أنّ الحرمة والنجاسة في عنوان الأدلّة مترتّبان على عنوان الميتة الذي هو من العناوين الوجوديّة، فإثباتها بأصالة عدم التذكية يكون مبنيّاً على القول بالأُصول المثبتة، مضافاً إلى أنّ أصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم الموت حتف الأنف الذي هو مقوم كون الحيوان ميتة، فإنّ عنوان التذكية كما أنّه من العناوين الوجوديّة المسبوقة بالعدم فكذلك عنوان الميتة أيضاً.

ويرد على هذا الوجه: أنّ عنوان الميتة ليس من العناوين الوجوديّة، بل الميتة شرعاً هو عبارة عن غير المذكّى، ولذا لو قطعنا بعدم تذكية حيوان لفقد شرط من شرائطه فلا ريب في صدق عنوان الميتة عليه وإن لم يكن موته بحتف أنفه.

ولو سلّمنا كون عنوان الميتة أمراً وجوديّاً فلم تترتّب الحرمة والنجاسة في الشريعة على خصوص ذلك العنوان، بل عليه وعلى غير المذكى على ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِلَّا ما ذَكَّيتم﴾[1] فأصالة عدم التذكية تترتّب عليها الحرمة والنجاسة بنفسها من دون لزوم إثبات عنوان الميتة، كما هو ظاهر.

الثاني: أنّ الموضوع للحرمة والنجاسة وإن سلّم كونه هو عدم التذكية إلّا أنّه على إطلاقه ليس موضوعاً له قطعاً، وإلّا لحكم بالنجاسة في حال الحياة أيضاً، بل لا محالة يكون الموضوع هو عدم التذكية حال زهوق الروح، فما هو موضوع الأثر ليس له حالة سابقة، وما هو متيقّن سابقاً لا يكون بموضوع له فلا يجري الاستصحاب.

وبالجملة، عدم التذكية له فردان: أحدهما حال الحياة، والآخر حال زهوق الروح. والفرد الأوّل وإن كان متيقّن الحدوث إلّا أنّه قطعي الارتفاع، ولا يترتّب عليه الأثر،

---

١. المائدة: ٣.

والفرد الآخر الموضوع للأثر مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، فالتمسّك بالاستصحاب في جامع عدم التذكية لإثبات بقائها إلى حال زهوق الروح مبنيّ على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث الذي لا نقول به.

ويرد على هذا الوجه: أنّ عدم التذكية الذي هو موضوع الأثر وإن كان هو العدم المقارن لخروج الروح إلّا أنّه لا يوجب كون العدم ذا فردين حتّى نحتاج إلى استصحاب الكلّيّ، بل العدم المضاف إلى التذكية عدم واحد مستمرّ غاية الأمر أنّ الحياة والممات من حالاته، وسيجيء -إن شاء الله تعالى- أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب هو كون المستصحب ذا أثر في ظرف التعبّد الاستصحابي، وهو ظرف البقاء دون الحدوث، فعدم التذكية في حال الحياة وإن لم يكن موضوعاً للأثر الشرعي حال حدوثه إلّا أنّه موضوع له في ظرف البقاء باعتبار تركّب الموضوع من جزءين: أحدهما وهو زهوق الروح محرز بالوجدان، والجزء الآخر وهو عدم التذكية محرز بالأصل، فنفس ما هو جزء للموضوع كان محرزاً سابقاً فيستصحب، لا أنّ موضوع الأثر فرد آخر مغاير له مشكوك الحدوث حتّى نحتاج إلى استصحاب الكلّي.

فإن قلت: إنّ الموضوع للأثر إنّما هو العدم النعتي دون المحمولي، وقد مرّ في بعض مباحث العموم والخصوص أنّ التمسّك باستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي يبتني على القول بالأُصول المثبتة، فإنّ العدم النعتي وإن لم يكن عدماً آخر غير العدم المحمولي المستمرّ إلّا أنّه محقّق إضافة إلى الموضوع غير مسبوقة بالحالة السابقة. ولذا قلنا إنّ أصالة عدم القرشيّة محموليّاً لا تثبت كون المرأة الخارجيّة غير قرشيّة الذي هو موضوع الحكم، ففي المقام ما هو متيقّن سابقاً إنّما هو عدم التذكية بعنوان العدم المحمولي، وهو لا يثبت كون الحيوان الزائل عند حياته غير مذكّى الذي هو موضوع للحرمة والنجاسة.

قلت: ليس الأمر كذلك فإنّ العدم النعتي إنّما يلاحظ بالإضافة إلى العرض ومحلّه، إذ الموضوع للعرض بعد وجوده يكون متّصفاً بنعت لا محالة، أمّا وجود العرض فيكون الوجود نعتاً له، وأمّا عدمه فيكون العدم كذلك.

ففيما إذا كان الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه لا يمكن إحرازه بضمّ الوجدان إلى أصالة العدم الأزلي، لأنّها لا تثبت عنوان النعتيّة، وأمّا في غير ذلك من صور التركّب فلا محالة يلتئم الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، كما في المقام، فإنّ الموضوع للنجاسة والحرمة وعدم التذكية المجتمع في الزمان مع زهوق الروح من دون اعتبار نعتيّة لأحدهما بالقياس إلى الآخر، بل كلّ منهما مأخوذ نعتاً لموضوعهما. ومن البديهي أنّ العدم النعتي بالقياس إلى الموضوع -وهو الحيوان- مسبوق بالحالة السابقة، فإنّه كان موجوداً متّصفاً بعدم التذكية، فيستصحب بقاء هذا العدم النعتي له إلى زمان زهوق الروح المأخوذ نعتاً له أيضاً، فيجتمع كلا جزئي موضوع الأثر في زمان ويترتّب عليه الأثر فقياس المقام بأصالة عدم القرشيّة الغير المثبتة للعدم النعتي، في غير محله.

نعم، إذا كان الموضوع مركّباً من غير العرض ومحلّه ولكن أُخذ فيه عنوان وجودي كعنوان الحال -مثلاً- مع قيام الدليل على اعتباره بما هو لا بما أنّه مرآة لاجتماع الجزءين في الزمان، لما ترتّب على ضمّ الوجدان إلى الأصل إحراز ذلك العنوان إلّا على القول بالأصل المثبت، كما لا يبعد أن يكون الموضوع لإدراك الجماعة هو ركوع المأموم حال كون الإمام راكعاً بحيث كان لهذا العنوان البسيط دخل في الموضوع، فإذا أحرز ركوع نفسه وشكّ في رفع الإمام رأسه من الركوع قبله لما ترتّب على استصحاب بقائه في الركوع أثر، لعدم إحراز عنوان الحال لا بالوجدان ولا بالأصل. ولكن من المعلوم أنّه ليس في الأدلّة في المقام ما يوهم اعتبار ذلك، بل اللازم في الحكم بالنجاسة والحرمة هو نفس اجتماع عدم التذكية مع زهوق الروح

في زمان واحد، ويكفي في إحراز هذا الموضوع ضمّ الوجدان إلى الأصل فيترتّب عليه أثره، فالحقّ هو ما عليه المشهور من الحكم بالنجاسة والحرمة مع الشكّ في وقوع التذكية خارجاً.

نعم، إذا كان منشؤ الشكّ في التذكية هو الشكّ في قابليّة المحلّ لما كان مجال لأصالة عدم التذكية، وقد تعرّضنا لوجهه في بعض تنبيهات البراءة، فراجع.

[التنبيه الرابع: في عدم الفرق بين كون المستصحب من الأُمور القارّة وكونه من الأُمور التدريجيّة]

التنبيه الرابع: لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقّن من الأُمور القارّة أو من الأُمور التدريجيّة الغير القارّة، كالزمان والزمانيّات التي لا يجتمع أجزاؤها في زمان واحد كالحركة مثلاً. فيقع الكلام في مقامين:

الأوّل: في جريان الاستصحاب في نفس الزمان.

والثاني في جريانه في الزماني.

[المقام الأوّل: في جريان الاستصحاب في نفس الزمان]

أمّا المقام الأوّل: فربما يقال فيه بعدم جريان الاستصحاب، نظراً إلى أنّ المقدار المتيقّن من الزمان قد انصرم وانقضى يقيناً والمقدار المشكوك مشكوك الحدوث، فليس هناك ما يكون متيقّن الوجود مشكوك البقاء.

ولكنّه غير خفي أنّ الزمان وإن كان بنفسه منقضيّاً ومتصرّماً بنفسه إلّا أنّ تصرّمه مقوّم لحقيقته وذاته، فإنّ كلّ آن من الآنات المنقضية إنّما هو من أجزاء الأمر الواحد الموجود لا جزئيّاً من جزئيّاته، فكلّ قطعة من الزمان فرضت يوماً أو شهراً أو سنة أو غير ذلك فهي موجودة واحدة مستمرّ بقاؤها ببقاء أجزائه، فما دام يكون جزء منها باقياً

يصدق بقاء تلك القطعة عقلاً، فإنّ الزمان وإن لم يكن مركّباً من المادّة والصورة حقيقة إلّا أنّ ذوات الآنات المتّصلة كأنّها مادّة لها، والهيأة الاتّصاليّة كأنّها صورة لها، فالهيأة الاتّصاليّة هي حافظ وحدتها عقلاً. فإذا شكّ في انقضائها فالشكّ حقيقة إنّما هو في بقاء ذاك الأمر الواحد المتيقّن حدوثه، إذ المفروض أنّ اليوم أو الشهر أو السنة موضوع عرفاً لمجموع قطعة من الزمان حادثة ببقاء أوّل جزء منها وباقية ببقاء آخر جزئها، وبعد وحدة هذا المعنى العرفي يكون المشكوك هو بقاء ذاك المتيقّن شخصاً لا غيره.

وليس المقام من باب التسامحات العرفيّة في التطبيقات -كتسامحهم في إطلاق لفظ «المن» على ما كان أقلّ منه بمثاقيل- حتّى يقال: إنّه لا اعتبار بمسامحاتهم، بل من باب تشخيص المفهوم بالرجوع إليهم. ولا ريب في اتّباع نظرهم في ذلك، وبعد فرض وحدة المفهوم وكون الشكّ متعلّقاً بشخص ما تعلّق به اليقين فلا ريب في جريان الاستصحاب عند الشكّ في الوجود حدوثاً أو بقاءً، فيرجع في الأوّل إلى استصحاب العدم وفي الثاني إلى استصحاب الوجود بنحو مفاد «كان» أو «ليس» التامتين فيثبت به وجود النهار أو عدمه.

وأمّا الجزء المشكوك كونه من الليل أو النهار فلا يمكن أن يثبت بالاستصحاب، لعدم الحالة السابقة المتيقّنة فيه حتّى تستصحب، واستصحاب وجود النهار أو عدمه -مثلاً- لا يكاد يثبت به كون الجزء المشكوك من النهار أو عدمه إلّا على القول بالأصل المثبت.

وبالجملة، الاستصحاب لا يجري إلّا في مفاد «كان» أو «ليس» التامّتين وإثبات مفاد «كان» و«ليس» الناقصتين به يبتني على القول بالأصل المثبت.

وعلى ذلك فإن كان الزمان الجاري فيه الاستصحاب متمحّضاً في كونه شرطاً للحكم فقط من دون أن يكون قيداً للواجب -إمّا من جهة كون الواجب موسّعاً أو من

جهة كون وقوع الفعل فيه قهريّاً ولوكان مضيّقاً من دون أن يؤخذ الزمان فيه قيداً- فلا إشكال في جريان الاستصحاب وإثبات الحكم المترتّب عليه شرعاً.

وأمّا إذا كان الزمان قيداً للواجب -كما في الصلوات اليوميّة المعتبروقوعها في زمان مخصوص- فيشكل التمسّك باستصحاب الزمان في إحرازوقوعها في الزمان الذي أُخذ قيداً فيها.

مثلاً: إذا شككنا في بقاء النهار الملازم للشكّ في بقاء وجوب الظهرين فغاية ما يترتّب على استصحاب بقاء النهارهو إثبات بقاء وجوبهما، وأمّا إحرازأنّ الصلاة الواقعة في الخارج واقعة في النهار بضمّ الوجدان إلى الأصل فغيرممكن، إذ غاية الأمرهو إحرازذات الصلاة وذات النهار، وأمّا إحرازوقوعها في النهار-أعني إحراز التقيّد- فغيرمتحقّق لا بالأصل ولا بالوجدان.

وبذلك يشكل في أصل الاستصحاب وجود النهار المترتّب عليه وجوب الصلاة، إذ جريان الاستصحاب فرع ترتّب الأثرالعملي عليه، وهو مفقود في المقام على الفرض، ولذلك عدل شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ عن إجراء الاستصحاب في الزمان إلى إجرائه في نفس الحكم الشرعي، فتمسّك في المثال باستصحاب وجوب الصلاة وبقاء التكليف[1].

وقد أوردنا عليه في الدورة السابقة بإيرادين:

الأوّل: أنّ التمسّك بالاستصحاب الحكمي مع الشكّ في بقاء موضوعه -وهو الزمان في المثال المزبور- ممّا منع عنه ﷺ وسنبرهن عليه فيما يأتي إن شاء الله تعالى. فإذا لم يمكن إجراء الاستصحاب في نفس الموضوع لا يمكن إجراء الاستصحاب في الحكم أيضاً.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٧٤-٣٧٥.

الثاني: أنّ استصحاب وجوب الصلاة -مثلاً- إن ترتّب عليه إحراز وقوعها في النهار الذي أُخذ قيداً في الواجب، فيكفي في إثباته جريان الاستصحاب في نفس الزمان الذي أُخذ شرطاً وموضوعاً للوجوب وإن لم يترتّب عليه ذلك فما الفائدة فيه؟ لأنّ المفروض عدم إحراز تحقّق الامتثال على كلّ تقدير، وعلى ذلك فينحصر موارد جريان الاستصحاب في الزمان بما إذا كان مأخوذاً شرطاً للحكم من دون أن يكون له دخل في متعلّق التكليف أصلاً، فتقلّ فائدة جريانه فيه جدّاً[1].

ولكنّه لا يخفى أنّه لو أغمضنا عمّا سنبيّن في مقام الجواب عن الشبهة المذكورة فلا يرد على الاستصحاب الحكمي شيء من الإيرادين المزبورين.

أمّا الأوّل: فلأنّ الشكّ في بقاء الموضوع الذي يمنع عن الرجوع إلى الأصل الحكمي هو الشكّ في بقاء ما يكون نسبة الحكم إليه نسبة العرض إلى محلّه، كوجود المكلّف مثلاً. ومن المعلوم أنّ الزمان وإن كان من قيود الواجب إلّا أنّ نسبة الحكم إليه ليست نسبة العرض إلى محلّه، فإذا ثبت الحكم في زمان فشكّ في بقائه للشكّ في بقاء الزمان الذي أُخذ قيداً فيه فلا مانع من استصحابه والتعبّد ظاهراً ببقائه، وأين هذا من التعبّد ببقاء حكم لموضوع مشكوك الوجود الذي هو كالتعبّد بوجود العرض من دون إحراز موضوعه؟ وسيتّضح هذا في محلّه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الثاني: فلأنّ استصحاب الزمان وإن لم يترتّب عليه إحراز وقوع الفعل في النهار مثلاً إلّا أنّ استصحاب الوجوب يكفي في ذلك، وذلك لأنّ استصحاب الزمان لا يترتّب عليه إلّا ما هو أثره شرعاً، ومن المفروض ان ليس له أثر إلّا بقاء وجوب الصلاة، وأمّا وقوع الصلاة في النهار فهو من آثار بقائه عقلاً لا شرعاً. وهذا بخلاف استصحاب وجوبها، فإنّ معنى التعبّد ببقاء الوجوب فعلاً هو التعبّد ببقائه بجميع خصوصيّاته

---

١. فوائد الأُصول، ج ٤، ص ٤٣٨.

التي كان عليها. ومن المفروض أنّ الوجوب السابق إنّما كان متعلّقاً بما إذا أُتي به كان واقعاً في النهار، فالآن يستصحب ذلك الوجوب على النحو الذي كان سابقاً.

وبالجملة، خصوصيّة الظرفيّة إنّما تنتزع من وقوع العبادة في زمان، فإذا أدرجنا منشأ الانتزاع -الذي هو متعلّق الوجوب- في المستصحب فلا نحتاج إلى إحراز الظرفيّة بأمر آخر، بل يكفي في إثبات التقيّد استصحاب نفس الوجوب المتعلّق بالعبادة على النحو الذي كان متعلّقاً بها سابقاً.

ولكن التحقيق عدم ورود الإشكال من أصله، وصحّة جريان الاستصحاب في نفس الزمان.

بيان ذلك: أنّه بعد ما عرفت من أنّ استصحاب الزمان إنّما يجري فيما إذا لوحظ الزمان بنحو مفاد «كان» أو «ليس» التامّتين دون الناقصتين نقول: إنّ الزمان إذا كان متمحّضاً في الشرطيّة للحكم فلا محالة يكون مأخوذاً بنحو مفاد «كان» التامّة، إذ اعتبار وقوع العبادة في زمان مخصوص -الذي هو مفاد كان الناقصة- إنّما يكون متأخّراً عن التكليف وواقعاً في مرتبة الامتثال فكيف يعقل أن يكون شرطاً للتكليف المتقدّم عليه رتبة؟ وعليه فلا إشكال في استصحابه وترتيب أثره الشرعي عليه.

وأمّا إذا كان مأخوذاً في متعلّق التكليف فيمكن أن يؤخذ بنحو مفاد «كان» التامّة كما في غيره من الزمانيّات التي نعبّر فيها عن ذلك بـ«اعتبار مجرّد اجتماعهما في الزمان» من دون اعتبار عنوان آخر من حال ونحوه، ولكنّ التعبير عنه بـ«في الزمان» ضيق، لعدم كون الزمان واقعاً في زمان آخر حتّى يعبّر عنه بـ«اجتماعهما في الزمان» فلنعبّر عنه بـ«اعتبار وقوع العبادة ووجود الزمان في الخارج».

ويمكن أن يؤخذ بنحو مفاد «كان» الناقصة بأن يعتبر الظرفيّة وحيثيّة وقوع العبادة فيه. ومن المعلوم أنّ الأخذ على النحو الثاني غير ملازم لأخذ الزمان قيداً في

الواجب بل هو محتاج إلى مؤونة أُخرى، إذ ليس الزمان والعبادة من قبيل العرض ومحلّه حتّى يقال: إنّ التركيب فيهما لا بدّ وأن يرجع إلى مفاد «كان» الناقصة على ما سيجيء توضيحه وأشرنا إليه في مباحث العموم والخصوص، فلا يستفاد من التقييد به إلّا مجرّد اجتماعهما في الوجود الذي هو مفاد «كان» التامّة. ومن المعلوم أنّ الاستصحاب بعد ضمّه إلى الوجدان يكفي في إثبات ذلك، والمفروض من الأوّل هو إجراء الاستصحاب فيما هو من هذا القبيل، فكأنّ المستشكل خلط بين القيديّة والظرفيّة فأخذ فيما هو المفروض -من جريان الاستصحاب في مفاد «كان» التامّة- ما يرجع إلى أخذ الزمان بنحو مفاد «كان» الناقصة، وقد ظهر أنّه غير لازم لأخذه قيداً في الواجب، فارتفع الإشكال بحذافيره، ضرورة أنّ منشأ الإشكال إنّما كان لأجل أنّ استصحاب الزمان لا يترتّب عليه إحراز وقوع العباد فيه إلّا على القول بالأصل المثبت، وبعد ما اتّضح أنّ أخذه قيداً غير ملازم لاعتبار وقوع العبادة فيه الذي هو مفاد «كان» الناقصة، بل غاية ما يقتضيه القيديّة هو اعتبار اجتماع الزمان مع العبادة في الوجود خارجاً وهذا المقدار يثبت بالاستصحاب بعد ضمّه إلى الوجدان، فلا إشكال من أصله حتّى نحتاج إلى الرجوع إلى الأصل الحكمي، فتدبّره واغتنم.

[المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الزماني وأنّ الشكّ في بقائه ينشأ من أُمور ثلاثة]

وأمّا المقام الثاني: فتوضيح الحال فيه أنّ الشكّ في بقاء الزماني -الذي تتقوّم حقيقته بالانصرام والتقضّي كالحركة والتكلّم وجريان الماء أو الدم- إنّما ينشأ من أُمور ثلاثة:

الأوّل: أن يشكّ في بقائه، لاحتمال وجود الرافع بعد إحراز المبدأ الذي اقتضى وجوده من أوّل الأمر، كما إذا أُحرز أنّ المتكلّم له داع إلى التكلّم مقدار ساعة، ولكن

شكّ في بقائه، لاحتمال وجود الصارف في البين، وكما إذا أُحرز وجود المبدأ المقتضي لسيلان الماء أو الدم مقداراً ثمّ احتمل وجود مانع عنه.

الثاني: أن يشكّ في بقائه، لعدم إحراز مقدار المبدأ المقتضي لوجوده، كما إذا شككنا أنّ المبدأ للتكلم أو السيلان اقتضى وجودهما بمقدار ساعة أو أزيد.

الثالث: أن يعلم انتهاء اقتضاء المبدأ الأوّل ولكن احتمل وجود مبدأ آخر مقتضٍ للوجود ثانياً، كما إذا علم أنّ المبدأ الأوّل إنّما اقتضى وجودهما بمقدار ساعة ليس إلّا ولكن احتمل وجود مبدأ آخر مقتض للوجود بعد تلك الساعة.

لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأوّل، كجريانه في نفس الزمان شخصيّاً وإن كان بينهما فرق من جهة، وهو: أنّ الموجب للوحدة المساوقة للشخصيّة في الزمان إنّما كان هو وحدة المفهوم عرفاً المستلزمة للبقاء عقلاً، حيث إنّ إجزاء الزمان بعد اتّحاد المفهوم العرفي إنّما كانت بمنزلة المادّة الهيولائيّة والهيأة الاستمراريّة لها بمنزلة الصورة، النوعيّة لها وهذا المعنى مفقود في الزمانيّات، وحافظ الوحدة فيها إنّما هو وحدة المبدأ المقتضي لها وتعدّده، فإذا كان المقتضي للسيلان أو الحركة أو التكلّم واحداً، فلا محالة يكون كلّ ما يوجد في الخارج معلولاً له واحداً، قصيراً كان أم طويلاً.

وأمّا إذا كان المبدأ المقتضي لها محدوداً بزمان، فلا محالة يكون الموجود بعده بمبدأ آخر مغايراً له وجوداً، وعلى ذلك فإذا كان الشكّ في البقاء مستنداً إلى الشكّ في الرافع بعد إحراز المقتضي لاستمراره، فلا محالة يكون مشمولاً للأخبار وموردا للاستصحاب الشخصي.

وتوهّم: رجوع هذا القسم إلى استصحاب الكلّيّ بعد فرض وحدة الوجود الخارجي، واضح الفساد.

وأمّا القسم الثاني: فجريان الاستصحاب وعدمه فيه مبنيّ على ما تقدّم من اعتبار إحراز المقتضي في جريانه وعدمه.

وأمّا القسم الثالث: فهو من صغريات القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ، والكلام فيه هو الكلام فيه بعينه.

ثمّ إنّ الواجب أو الوجوب إمّا أن لا يعتبر فيه الزمان أصلاً، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، وإمّا أن يكون معتبراً فيه إمّا على نحو القيديّة المكثّرة للطبيعة أو على نحو الظرفيّة، فإن اعتبر على نحو القيديّة فلا إشكال في عدم جريان استصحاب المتيقّن السابق.

مثلاً إذا وجب الجلوس مقيّداً من طلوع الشمس إلى الزوال فلا إشكال في أنّه فرد مغاير للجلوس فيما بعد الزوال، فيكون إثبات الحكم -الثابت لما قبله- له من باب إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، لا من باب إبقاء الحكم السابق الثابت له، فلا معنى للتعبّد الاستصحابي فيه.

وأمّا لو أُخذ الزمان بنحو الظرفيّة فقد أفاد شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ صحّة التمسّك بالاستصحاب فيه[1].

ولكنّه لا يخلو عن إشكال، بل منع بناءً على ما اخترناه من عدم جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي، فإنّ الشكّ في بقاء الحكم السابق فيما بعد ذلك الزمان المأخوذ ظرفاً لا قيداً لا ينفكّ لا محالة عن احتمال كونه مغيّا بالجزء الأخير من الزمان المأخوذ ظرفاً، ومع الشكّ في كون الحكم الثابت مغيّا بغاية أو مرسلاً لا يمكن التمسّك بالاستصحاب كما عرفت مفصّلاً، فكلّ حكم أُخذ فيه الزمان بنحو القيديّة أو الظرفيّة لا يمكن التمسّك فيه بالاستصحاب إمّا لتعدّد متعلّقي

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٧٧.

اليقين والشكّ، وإمّا لرجوع الشكّ في البقاء إلى الشكّ في المقتضي الذي عرفت عدم شمول أدلّة الاستصحاب لموارده.

وممّا ذكرناه يظهر فساد ما حكاه شيخنا العلّامة المتقدّم عن الفاضل النراقي قدس سره من تعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم في أمثال المقام.

قال دام ظله: إنّه إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنّه واجب إلى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشكّ فهنا شكّ ويقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتّصل بالشكّ، وهو اليقين بالجلوس.

قلنا: إنّ الشكّ في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع فشكّ في يوم الخميس -مثلاً- حال ورود الأمر في أنّ الجلوس غداً هل هو مكلّف به بعد الزوال أيضاً أولا؟ واليقين المتّصل به هو عدم التكليف، فيستصحب ويستمرّ ذلك إلى وقت الزوال.

ثمّ إنّه دام ظله أجرى تعارض الاستصحابين في مثل ما إذا شكّ في بقاء الطهارة بعد المذي مثلاً، فعارض استصحاب الطهارة باستصحاب عدم سببيّة الوضوء للطهارة بعد المذي[1].

وأنت بعد ما أحطت خبراً بما ذكرناه يظهر لك فساد ما ذكره دام ظله أوّلاً، فإنّ استصحاب الوجود لا يجري فيما اعتبر فيه الزمان ظرفاً أو قيداً. وستعرف عدم جريان استصحاب العدم أيضاً.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٧٦، وانظر: منهاج الأُصول، ص ٢٤٢.

وأمّا ما ذكره: من حديث اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين بفرض الشكّ يوم الخميس، فيرد عليه: أنّ المعتبر هو اتّصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن لا نفس صفة اليقين والشكّ ففرض الشكّ يوم الخميس لتصحيح الاتّصال من الغرائب.

وأمّا ما ذكره أخيراً: من فرض التعارض في مثال الشكّ في بقاء الطهارة، فيرد عليه ما أورده شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ وسنتعرّض له.

ثمّ إنّ شيخنا العلّامة ﷺ أورد على ما حكاه من الفاضل المتقدّم بأنّ الزمان إمّا أن يؤخذ قيداً للوجوب أو الواجب حتّى يكون المقيّد فرداً مغايراً لغيره، فلا ريب في عدم جريان استصحاب الوجود، بل لا مناص عن الرجوع إلى استصحاب العدم، لأنّ انتقاض عدم وجود المقيّد لا يستلزم انتقاض المطلق والأصل عدم الانتقاض وإمّا أن يؤخذ ظرفاً فيه حتّى لا يكون الواجب والوجوب بعد ذلك الزمان مغايراً لما قبله، فليس هناك إلّا عدم واحد انتقض بالوجود فلا مناص عن الرجوع إلى استصحاب الوجود، فكأنّ الفاضل المتقدّم خلط بين الظرفيّة والقيديّة، فعند تمسّكه باستصحاب الوجود لاحظ الزمان بنحو الظرفيّة، وعند تمسكه باستصحاب العدم لاحظه بنحو القيديّة المكثّرة للطبيعة، فوقع في الالتباس[1]. هذا حاصل ما أفاده ﷺ في مقام الجواب أوّلاً.

ويرد على ما ذكره ﷺ أوّلاً: أنّ ما أفاده من التمسّك باستصحاب الوجود فيما إذا أُخذ الزمان ظرفاً غير مستقيم، لما عرفت من رجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في المقتضي.

نعم، لا يجري استصحاب العدم أيضاً لما ذكره ﷺ من أنّه ليس هناك إلّا عدم واحد متيقّن انتقض قطعاً، وليس كلّ قطعة من الزمان فرداً مغايراً للقطعة الأُخرى.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٧٧.

وثانياً: أنّ عدم جريان استصحاب الوجود فيما إذا أُخذ الزمان قيداً وإن كان صحيحاً إلّا أنّ ما أفاده ﷺ من الرجوع حينئذ إلى استصحاب العدم ليس بصحيح، فإنّ الوجود المشكوك بعد القيد وإن كان مسبوقاً بالعدم إلّا أنّ المتّصف بالعدم المستصحب ليس هو الوجود قطعاً، لاستحالة اتّصاف أحد النقيضين بالآخر، بل المتّصف بكلّ من الوجود والعدم هو نفس الماهيّة المعرّاة عن الوجود والعدم، والمستصحب إنّما هو خلوّ صفحة الوجود عنها.

ثمّ إنّ التقييد بالزمان إنّما هو بالقياس إلى الوجود والعدم، وأمّا نفس الماهيّة -التي هي جامعة بين الموجود والمعدوم- فيستحيل أن تتقيّد بزمان بل التقيد الناشئ عن اعتبار معتبر لا بدّ وأن يرجع إلى أحد الوصفين لا محالة.

ثمّ إنّ المتيقّن في المقام إنّما هو نفس عدم الماهيّة، وأمّا الوجوب المقيّد بما بعد الزوال مثلاً المغاير للوجوب السابق لتقيّد نفسه أو تقيّد متعلّقه -وهو الجلوس مثلاً- فليس وجوده ولا عدمه متيقّناً، فإنّ ظرف وجوده وعدمه هو ما بعد الزوال، وأمّا قبله فلا يكون الوجوب المقيّد معدوماً إلّا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فما هو المتيقّن -وهو عدم الوجوب المطلق- انتقض يقيناً، وما هو المشكوك وهو الوجوب المقيّد بما بعد الزوال ليس له حالة سابقة.

نعم، لو كفى في الاستصحاب نفس المسبوقيّة بالعدم من دون اتّصافه به لأمكن أن يقال في المقام بجريانه، لسبق الوجود المقيّد المشكوك بالعدم الأزلي لا محالة، لكنّه بمراحل عن الواقع، إذ لا بدّ في جريانه من إبقاء المتيقّن، ومن المفروض أنّه عدم الماهيّة لا عدم الوجود، فتدبّر ذلك فإنّه دقيق.

نعم، لو قلنا بإثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل لأمكن التمسّك به في المقام أيضاً، وذلك لأنّه بعد فرض مغايرة الوجوب لما بعد الزوال للوجوب

قبله فالقدر المتيقّن هو جعل الثاني دون الأوّل، فيستصحب عدمه، ويثبت به عدم الوجوب بعده.

ولكنه قد ذكرنا مراراً أنّ إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل يبتني على القول بالأُصول المثبتة.

فتلخّص أنّه سواء كان الزمان أُخذ قيداً في الواجب أو ظرفاً له فلا يمكن التمسّك بعده لا باستصحاب الوجود ولا باستصحاب العدم، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من اشتغال أو براءة.

ثمّ إنّه ﷺ أورد عليه ثانياً بما حاصله: أنّ ما أفاده من تعارض الاستصحابين عند الشكّ في بقاء الطهارة بعد المذي، غير مستقيم، فإنّ الشكّ في بقائها تارة يكون لأجل الشكّ في مقدار المجعول كما إذا شككنا في أنّ الشارع جعل الوضوء الصادر عن تقيّة سبباً للطهارة مطلقاً أو ما دام التقيّة موجودة، وأُخرى يكون لأجل الشكّ في جعل شيء رافعاً لها مع عدم تقيّد مقدار سببيّته. ومورد توهّم التعارض هو الأوّل وإن كان الحق فيه هو جريان استصحاب الوجود ليس إلّا، إذ المتيقّن السابق بالإضافة إلى المجعول -وهي الطهارة الفعليّة- هو الوجود دون العدم، وبالإضافة إلى الجعل وإن كان العدم متيقّناً إلّا أنّه لا يثبت به عدم المجعول.

وأمّا مورد الشكّ في الرافع فلا يرجع الشكّ فيه إلى مقدار السببيّة أصلاً حتّى بالإضافة إلى الجعل حتّى يتوهّم فيه المعارضة، بل المتعيّن فيه هو الرجوع إلى استصحاب الطهارة فقط، فجعل هذا من موارد التعارض من الغرائب[1].

---

١. فوائد الأُصول، ص ٣٧٧.

[التنبيه الخامس: في دليل التفصيل بين كون المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي وكونه ثابتاً بالدليل النقلي، والجواب عنه]

التنبيه الخامس: قد أشرنا سابقاً إلى أنّه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً شرعيّاً مستفاداً من دليل العقل أو من غيره، والمفصّل في ذلك هو العلّامة المحقّق الأنصاري[1] ﷺ. والظاهر أنّه لم يسبقه في ذلك أحد، وقد ذكرنا سابقاً ما يمكن أن يستدلّ به على هذا التفصيل مع جوابه إلّا أنّه نزيده توضيحاً.

فنقول: إنّ عمدة ما أفاده ﷺ في المقام هو: أنّ الأحكام العقليّة إنّما تثبت لموضوعاتها بعد إحراز جميع خصوصياتها الوجوديّة والعدميّة، فكلّ خصوصيّة أخذها العقل في موضوع حكمه تكون من مقوّماته ويرتفع الموضوع بارتفاعه. وحيث إنّ الحكم الشرعي تابع للحكم العقلي فيكون موضوعه متّحداً مع موضوعه، فلا يجري الاستصحاب مع انتفاء بعض الخصوصيّات التي يشكّ مع انتفائها في بقاء الحكم الشرعي.

وجوابه: أنّ الأحكام العقليّة كما يمكن أن تكون موضوعاتها مبنيّة من جميع الجهات فيستقلّ بعدم الملاك مع انتفاء جهة منها، كذلك يمكن أن تكون مجملة من بعض الجهات، فيأخذ العقل بالمقدار المتيقّن، ويكون الحكم بقبحه أو حسنه من باب القطع بوجود الملاك فيه دون غيره وإن احتمل فيه، فإذا انتفى بعض الخصوصيّات الموجبة للشكّ في الحسن أو القبح، وفرضنا أنّ تلك الخصوصيّة ليست من مقوّمات الموضوع عرفاً كما هو محلّ الكلام في المقام، إذ لو كانت من مقوّماته عرفاً أو كان الملاك هو اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة عقلاً، لما جرى الاستصحاب في حكم من الأحكام الشرعيّة ولو كانت مستفادة من الدليل الشرعي،

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٧٨.

فلا محالة يكون الحكم المتيقّن الثابت لموضوعه بعينه مشكوكاً فيه، فيجري فيه الاستصحاب، بل لا مانع من جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي من الحسن أو القبح أيضاً، لعين ما ذكرإلّا من جهة أنّه لا أثرشرعي لهما، وإثبات الحرمة والوجوب الملازمين لهما يبتني على القول بالأُصول المثبتة، ومع قطع النظرعن ذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي أيضاً، بل قد ذكرنا سابقاً أنّ الخصوصيّة المفروض انتفاؤها ولو سلّمنا كونها دخيلة في ملاك حكم العقل واقعاً إلّا أنّ دخلها في ملاك الحكم الشرعي المستكشف به مشكوك فيه، وإلّا فلا معنى للشكّ في بقاء الحكم الشرعي مع انتفائها، ومعه لا بدّ من الرجوع إلى استصحابه لوجود أركانه، وفيما ذكرناه سابقاً في هذا المقام غنى وكفاية، وسيجيء بيان أنّ الاستصحاب في أمثال المقام هل هو من قبيل استصحاب الأحكام الكلّيّة أو الشخصيّة؟

هذا كلّه في استصحاب نفس الحكم الشرعي. وأمّا استصحاب بقاء موضوعه، لاحتمال انتفاء بعض الخصوصيّات التي لها دخل في الملاك عقلاً وشرعاً، كما إذا فرضنا أنّ الحكم العقلي والشرعي ثبتا للكذب الضارّ وشككنا في بقاء هذا العنوان مع ثبوته سابقاً، فربما يستظهرمن كلام شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ المنع عنه أيضاً إلّا في مثل عنوان الضررالذي يكفي في ثبوته شرعاً مجرّد كونه مظنوناً على القول بكون الاستصحاب حجّة من باب إفادته الظنّ[1].

ولا يخفى أنّ كلامه ﷺ في المقام في غاية الاضطراب والتشويش، ولا يمكننا نسبة شيء إليه، إلّا أنّ القدرالمعلوم منه هو تجويزه للرجوع إلى الاستصحاب في الصورة المفروضة، ولكنّه غيرسديد صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى: فلأنّ الظنّ بخصوصه لم يؤخذ طريقاً شرعيّاً إلى الضررفي باب

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٧٨-٣٨٠.

من الأبواب أصلاً، بل الموضوع للحكم بالحرمة هو الخوف المجتمع مع الاحتمال الناشئ عن مدرك عقلائي، فالتخصيص بخصوص الظنّ لا وجه له.

وأمّا الكبرى: فلأنّ الظنّ لو سلّمنا كونه طريقاً إليه فلا ريب في أنّه مختصّ بالظنّ الشخصي، ومن المعلوم أنّ الاستصحاب على تقدير حجّيّته من باب الظنّ إنّما يكون معتبراً من باب الظنّ النوعيّ فلا يكفي في ثبوته جريانه.

والتحقيق في المقام إن يقال: أنّ الأحكام العقليّة الثابتة لموضوعاتها إمّا أن يكون ثبوتها لها بملاك واحد مشترك بين صور العلم والظنّ والشكّ والوهم، وإمّا أن يكون بملاك مختصّ بوجودها الواقعي، ولا بدّ أن يكون له حكم طريقي آخر في موارد الشكّ في وجودها على ما سنبيّن.

مثال القسم الأوّل: حكم العقل بقبح التشريع، فإنّ حكمه بذلك إنّما هو من جهة أنّه تصرّف في سلطان المولى بغير إذنه، وهو ملاك مشترك بين ما لو علم عدم الحكم الشرعي أو شكّ فيه، فتمام الموضوع له هو عدم إحراز الحكم الشرعي، والوجود الواقعي أو العدم الواقعي أجنبيّان عن موضوع حكمه بالكلّيّة.

ويمكن أن يكون قبح الكذب من هذا القبيل أيضاً، فلو فرضنا أنّ المبطل للصوم هو الكذب الذي يحكم العقل بقبحه، لكان الأخبار عن الله وأوليائه عليهم السلام مع عدم إحراز وجود المخبر به مبطلاً له ولو كان مصادفاً للواقع من باب الاتّفاق.

ولا يخفى أنّ ذلك أجنبيّ عن تعيين ما وضع له لفظ الكذب لغة، كما هو ظاهر.

ومثال الثاني: حكم العقل بقبح التصرّف في أموال الغير عدواناً، فإنّ حكمه بذلك ناشئ من ملاك مختصّ بصورة تحقّق كون المال لغير المتصرّف، ولكنّه يحكم بقبح التصرّف في المال المشكوك أيضاً، حفظاً لعدم الوقوع في القبيح الواقعي، فحكمه هذا ناشئ عن ملاك طريقي مغاير لحكمه الأوّل الناشئ عن الملاك الواقعي،

وفي كلّ مورد كان حكم العقل من هذا القبيل فلا بدّ وأن يكون له حكم آخر طريقي أيضاً في الموارد المشكوكة.

والوجه في ذلك هو: أنّ حكم العقل بحسن شيء أو قبحه حيث إنّه ناشئ عن ملاك واقعي غير مأخوذ في موضوعه العلم، فلا محالة لا بدّ للعقل من الحكم بقبح الاقتحام فيما لا يؤمن معه من الوقوع فيه بحكم طريقي. وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة الناشئة عن المصالح والمفاسد، فإنّ المصالح أو المفاسد ربما تكون من الأهمّيّة بمكان موجب لجعل المتمّم في ظرف الجهل كموارد النفوس والأعراض والأموال في الجملة. وربما لا تكون كذلك فيرخّص الشارع في اقتحامها كأغلب موارد الشبهات الموضوعيّة، والكاشف عن كون الملاك من القسم الأوّل أو الثاني هو حكم الشارع بوجوب الاحتياط أو البراءة. وقد ذكرنا في بعض المباحث السابقة تفصيل ذلك، وأنّ جعل المتمّم ربما يترتّب عليه تارة أثر الوجوب النفسيّ، وأُخرى أثر الوجوب الغيري، وثالثة أثر الوجوب الطريقي، فراجع.

والغرض في المقام هو بيان أنّ الأحكام العقليّة إذا كانت من القسم الثاني فليس حالها حال الأحكام الشرعيّة من هذه الجهة، بل لا محالة يحكم العقل في الموارد المشكوكة بحكم آخر طريقي.

ومنه يظهر أنّه لا مجال في هذه الموارد للرجوع إلى أصالتي البراءة والحلّيّة، فإنّ الحكم العقلي بالقبح في تلك الموارد المشكوكة طريقيّاً يكون مخصّصاً لأدلّة البراءة والحلّيّة، بل يكون حاكماً عليها، إذ لا يبقى مع حكم العقل بالقبح مجال للشكّ في الحلّيّة حتّى يكون مورداً لها.

وأمّا عدم جواز الرجوع إليها في موارد القسم الأوّل من الحكم العقلي فهو أظهر من أن يخفى.

وأمّا الرجوع إلى الاستصحاب في موضوعات الأحكام العقليّة فيفصّل فيه بين القسمين، فإنّ القسم الأوّل لا يجري فيه الاستصحاب أيضاً، فإنّ جريان الاستصحاب فرع أن يكون هناك أثر للمتيقّن السابق، والمفروض أنّه لا أثر له، بل الأثر إنّما هو مترتّب على نفس عدم الإحراز، وهو تمام الموضوع له، فما هو الموضوع له باق بعينه، وما شكّ في بقائه ليس بموضوع للأثر أصلاً.

ولو سلّمنا ترتّب الأثر على نفس الواقع أيضاً في عرض عدم الإحراز -بأن كان للعقل حكمان، أحدهما ثابت للواقع، والآخر لعدم إحرازه- لما جرى الاستصحاب أيضاً، فإنّ ما يترتّب على الاستصحاب من الأثر بالتعبّد محرز تحقّقه وجداناً، لأنّ المفروض أنّ موضوعه -وهو عدم الإحراز- محرز وجدانا، فإجراء الاستصحاب لإحرازه بالتعبّد تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحائه، كما هو واضح.

فما في إفادات بعض المحقّقين: من جريان الاستصحاب فيه وحكومته على الحكم العقلي كما في موارد الشكّ في الحجّيّة، فاسد من جهات ثلاث:

الأُولى: من جهة أنّ عدم الحجّيّة واقعاً لا أثر له حتّى يستصحب.

الثانية: من جهة أنّ إحراز عدم الحجّيّة بالأصل تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحائه.

الثالثة: من جهة عدم تعقّل حكومة الإحراز التعبّدي على الإحراز الوجداني.

وأمّا القسم الثاني: فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، وإحراز الواقع وجوداً وعدماً فيترتّب عليه أثره، ولا يبقى معه موضوع للحكم الطريقي العقلي الحاكم على قاعدتي الحلّيّة والبراءة.

[التنبيه السادس: في حجّيّة الاستصحاب التعليقي أو التقديري وعدمها]

التنبيه السادس: قد يطلق على بعض الاستصحابات التعليقي مرّة، والتقديري أُخرى.

[في بيان الأُمور]

وتوضيح الحال في حجّيّته وعدمها يتوقّف على بيان أُمور:

[الأوّل: في أنّ ثبوت المستصحب ممّا لا بدّ منه في جريان الاستصحاب]

الأوّل: أنّ جريان الاستصحاب مطلقاً يتوقّف على ثبوت المستصحب في الوعاء المناسب له من وعاء الخارج أو الاعتبار، ضرورة أنّ اعتبار اليقين بالحدوث في جريانه مفروغ عنه في محلّ الكلام.

[الثاني: في أنّ الأحكام المتعلّقة بالموضوعات تارة تثبت لذات المعنون وأُخرى للمعنون بما هو وذلك بالقرينة وقد يشكّ]

الثاني: أنّه ربما ورد في كلماتهم أنّ الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالموضوعات الخارجيّة تختلف باختلاف الأسماء والعناوين. وربما ورد أنّها لا تختلف باختلافها، فربّما يتوهّم التناقض بين القضيّتين، وقد جعل في كتاب «العناوين»[1] عنواناً مستقلّاً لتحقيق ذلك وبيان المراد من كلّ منهما.

وتوضيح الحال في دفع التهافت بينهما هو: أنّ الأحكام المتعلّقة بالعناوين تختلف باختلاف القرائن الخارجيّة والداخليّة، ومنها مناسبة الأحكام مع موضوعاتها، فقد تقتضي القرينة ثبوت الحكم -الثابت لعنوان خاصّ ثبوته- لذات المعنون ولو مع زوال عنوانه، كما في الحلّيّة الثابتة لعنوان الحنطة مثلاً، حيث إنّ العرف يفهم

---

١. العناوين، ج ١، ص ١٧٨.

من الدليل الدالّ عليها حلّيّة الدقيق والخبز من دون التماس دليل آخر، فلا يكون الحكم تابعاً للعنوان ولا يدور مداره بقاء.

وقد تقتضي ثبوته للمعنون بما هو كذلك، فيحكم بارتفاعه عند ارتفاعه، كما في النجاسة الثابتة للعذرة، فإنّ العرف يراها ثابتة لنفس العذرة، فلا يحتملون بقاءها عند تبدّلها حيواناً، وفي مثل ذلك يدور الحكم مدار تحقّق عنوان موضوعه.

وقد يشكّ في ذلك فلا يعلم بقاء الحكم بعد زوال عنوان موضوعه، ولا عدمه بعد الفراغ عن سكوت الدليل الأوّل عنه إثباتاً ونفياً. وحينئذ فإن كان العرف يرون الوصف الزائل من مقوّمات الموضوع حسب نظرهم -بحيث لو كان الحكم ثابتاً له أيضاً بدليل آخر لكانوا يحكمون بحدوث حكم جديد لموضوع كذلك- فلا مجال حينئذ للاستصحاب، لعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة. وأمّا إن كانوا يرون ذلك من حالاته وأوصافه -بحيث لو دلّ دليل على ثبوته في هذا الحال ليرون ذلك إبقاءً للحكم الأوّل في موضوعه وإن كان الدليل الأوّل ساكتاً عنه- فهذا هو مورد الاستصحاب.

فتلخّص أنّ جريان الاستصحاب موقوف على سكوت الدليل الأوّل عن إثبات الحكم في الحالة الثانية وجوداً وعدماً، وعلى كون القضيّة المشكوكة في الآن الثاني متّحدة مع القضيّة المتيقّنة، وسيجيء توضيح ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

ثمّ لا يخفى أنّ مناسبة الحكم والموضوع ربّما تختلف باختلاف الموارد فقد يكون عنوان واحد مأخوذاً في موضوعات أحكام متعدّدة، لكنّ العرف يرى دخله في موضوع بعضها، فيحكم بارتفاعه عند ارتفاعه، ولا يرى دخله في موضوع بعضها الآخر.

مثلاً: ورد في خيار العيب جواز ردّ المعيب إذا كان قائماً بعينه. وورد في التفليس أنّ الغريم يرجع ماله إذا كان قائماً بعينه. وورد في الهبة جواز رجوع الواهب إذا كانت العين قائمة بعينها، مع أنّ الفقهاء -كما ترى- حكموا في بابي الخيار والهبة أنّ مجرّد

تغيّر العين ولو بأدنى تغيّر يوجب المنع عن الردّ والرجوع. وهذا بخلاف التفليس، فإنّهم حكموا فيه بجواز الرجوع ولو مع تغيّرها بتلك التغيّرات، وليس الاختلاف في الأبواب إلّا من جهة اختلاف مناسبات الأحكام مع موضوعاتها.

[الثالث: في مناشئ الشكّ في بقاء الحكم وهي خمسة وعدم الإشكال في جريان الاستصحاب في أربعة منها والخامس هو مورد الاستصحاب التعليقي]

الثالث: قد ذكرنا مراراً أنّ جعل الأحكام مع موضوعاتها إنّما هو من قبيل القضايا الحقيقيّة المفروض فيها وجودات موضوعاتها فقد يكون الشكّ في بقائها من جهة الشكّ في النسخ وانتهاء الحكم بانتهاء أمده، وهذا ممّا لا ريب في صحّة الاستصحاب فيه، فإنّ للأحكام في مرتبة جعلها ثبوتاً إنشائيّاً غير متوقّف على وجود موضوع لها في الخارج أصلاً، فهي متيقّنة ثبوتاً في الوعاء المناسب لها، مشكوكة بقاء كذلك.

ومن هذا القبيل الشكّ في لزوم العقود التعليقيّة كالجعالة ونحوها، فإن المنشأ فيها في عالم الاعتبار هي الملكيّة على تقدير، وللمنشأ نحو وجود اعتباري بعد تمام العقد بشرائطه، فإذا شككنا في بقائه وارتفاعه من جهة الفسخ، فلا محالة يكون المتيقّن ثبوته مشكوك البقاء، فيجري فيه الاستصحاب، كما في موارد العقود التنجزيّة، كالبيع ونحوه.

وبالجملة، المعيار في صحّة الاستصحاب هو كون المشكوك متيقّن الثبوت في زمان بنحو من الثبوت، واختلاف أنحاء الثبوت لا يكون بضائر في جريان الاستصحاب أصلاً.

ومن الغريب إنكار العلّامة الأنصاري ﷺ جريان الاستصحاب في تلك الموارد في بعض تحقيقاته، مع أنّه يرى صحّة الاستصحاب التقديري[1]. والأمر على خلاف ما اختاره ﷺ في المقامين.

---

١. فرائد الأصول، ص ٣٨٠.

وقد يكون الشكّ في بقاء الحكم لا من جهة احتمال النسخ، بل من جهة تغيّر **ما** في الموضوع بزوال بعض ما هو عليه من أوصافه، كما إذا شكّ المجتهد في زوال النجاسة الثابتة للماء المتغيّروعدمه عند زوال التغيّرعنه من قبل نفسه.

وهذا القسم ممّا لا ريب في جريان الاستصحاب فيه أيضاً، فإنّ الماء المتغيّرو إن لم يكن موجوداً في ظرف الشكّ أصلاً فضلاً عن زوال تغيّره إلّا أنّ المجتهد الناظر إلى استنباط الأحكام يقدّرما هوكذلك، فيشكّ في بقاء حكمه بعد فرض ثبوته، فيفتي بالنجاسة من جهة الاستصحاب.

وبالجملة، مشكوك البقاء مفروض الثبوت سابقاً، والاستصحاب إنّما هو بلحاظ ظرف فعليته.

وقد يكون الشكّ في البقاء لا من جهة احتمال النسخ، ولا من جهة تغيّربعض حالات الموضوع، بل من جهة الأُمور الخارجيّة كما إذا كان الحكم فعليّاً بفعليّة موضوعه وشكّ في ارتفاعه برافع خارجي، كالشكّ في بقاء الطهارة والحدث ونحوهما.

وهذا القسم ممّا لا ريب في جريان الاستصحاب فيه أيضاً، إنّما الإشكال فيما إذا لم يمكن الاستصحاب فيه لا بحسب مقام الجعل والإنشاء، ولا بحسب مقام الفعليّة والتحقّق، كما إذا رتّبت الحرمة على العصيرالمغليّ فشك في حرمة الزبيب بعد الغليان، فإن الحكم المجعول لا يحتمل نسخه حتّى يستصحب كما هو المفروض، وليس الشكّ في ارتفاعه بعد فعليّته بتحقّق موضوعه، إذ المفروض عدم تحقّق الغليان حال العنبيّة كي تكون الحرمة فعليّة فتستصحب بعد ذلك بعد الشكّ في بقائها. وحينئذ فكيف يمكن في مثله الاستصحاب!؟ وغاية ما قيل في صحّته في مثل المقام وجهان:

الأوّل: أن يقال: إنّ الحرمة الفعليّة وإن لم تكن ثابتة حال العنبيّة من جهة عدم الغليان المأخوذ في موضوعه إلّا أنّ الحرمة على تقديرالغليان كانت ثابتة في

تلك الحال لا محالة. وكما أنّ الأحكام الفعليّة قابلة للتعبّد ببقائها في ظرف الشكّ، فكذلك الأحكام التقديريّة أيضاً، وحيث إنّ الحرمة على تقدير الغليان كانت متيقّنة حال العنبيّة، مشكوكة حال الزبيبيّة فيستصحب بقاؤها.

ويرد عليه: أنّ ثبوت الحرمة على تقدير الغليان للعنب ليس ثبوتاً شرعيّاً وحكماً على موضوعه، بل هو من جهة حكم العقل بأنّه متى وجد جزء الموضوع المركّب فلا محالة تكون فعليّة الحكم متوقّفة على ثبوت جزء آخر.

توضيح ذلك: إنّا قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط أنّ كلّ شرط يكون لا محالة مأخوذاً في موضوع الحكم، كما أنّ كلّ موضوع يكون شرطاً في الحقيقة. فقولنا: «يحرم العنب إذا غلى» عبارة أُخرى عن قولنا: «العنب المغلّي حرام» وبالعكس. ولهذا الحكم ثبوتان حقيقيّان تشريعاً:

أحدهما: ثبوته في مرحلة الجعل والإنشاء مع قطع النظر عن وجود عنب في الخارج أصلاً، والرافع للحكم في هذه المرحلة هو النسخ ليس إلّا.

وثانيهما: ثبوته الخارجي بفعليّة تمام موضوعه، أعني به وجود العنب وغليانه، إذ مع انتفاء أحد قيود الموضوع يستحيل فعليّة الحكم وإلّا لزم الخلف وعدم دخل ذلك القيد في موضوعه، والمفروض في المقام عدم الشكّ في بقائه في مرحلة الإنشاء، وعدم فعليّة موضوعه في الخارج، والمفروض في المقام عدم الشكّ في بقائه في مرحلة الإنشاء، وعدم فعليّة موضوعه في الخارج، فأين الحكم الشرعي المتيقّن حتّى يستصحب وجوده؟

نعم، حيث إنّ الحكم الشرعي مترتّب على الموضوع المركّب فالعقل يحكم عند وجود جزء منه بكون الحكم متوقّفاً على ثبوت الجزء الآخر، وهذا الثبوت عقلي محض وغير قابل للاستصحاب أصلاً.

وبالجملة، الاستصحاب لا بدّ وأن يكون ناظراً إلى مرحلة البقاء بعد الفراغ عن الثبوت، وفي المقام ليس للحكم المشكوك يقين سابق حتّى يمكن التعبّد ببقائه.

الثاني: أن يقال: إنّ الحرمة حال العنبيّة وإن لم تكن فعليّة، إلّا أنّ ملازمة الحرمة للغليان حالها -أعني بها سببيّة الغليان للحرمة- كانت فعليّة فإنّ صدق القضيّة الشرطيّة لا يستلزم صدق طرفيها كما هو ظاهر، وحيث إنّ هذه السببيّة مشكوكة حال الزبيبيّة فيستصحب وجودها، ويترتّب عليه الحكم بحرمة الزبيب بعد الغليان، وبهذا الوجه تمسّك العلّامة الأنصاري[1] ﷺ لصحّة الاستصحاب التقديري.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ ذلك مبنيّ على إمكان جعل السببيّة، وقد عرفت استحالته وأنّ المجعول إنّما هو الحكم على تقدير وجود موضوعه، والعجب أنّه ﷺ مع إنكاره لجعل السببيّة[2] كيف تمسّك باستصحابها في المقام!؟

وثانياً: أنّ السببيّة ولو سلّمنا كونها من الأحكام المجعولة إلّا أنّ لها نحوين من الثبوت أيضاً:

أحدهما: الثبوت الإنشائي في مقام الجعل، وبقاؤه في المقام غير مشكوك فيه.

وثانيهما: الثبوت الفعلي الخارجي وهو متوقّف على ثبوت تمام موضوعه في الخارج، والمفروض عدم تحقّقه في المقام، وإنّما المتحقّق في الخارج هو جزء السبب، والحكم بسببيّته للحرمة على تقدير الجزء الآخر إنّما هو عقلي ليس إلّا.

والحاصل: أنّ كلّ حكم مجعول شرعي مترتّب على موضوعه إنّما يكون فعليّته بفعليّة موضوعه، وأمّا قبلها فليس له تحقّق وثبوت إلّا في مرحلة الجعل والإنشاء، والمفروض في محلّ الكلام عدم الشكّ في بقائه، بل إنّما الشكّ في سعة دائرة

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٨٠.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣٥١.

الجعل وضيقها. وقد عرفت أنّ الاستصحاب فرع تحقّق الحكم وثبوته حتّى يكون الشكّ في البقاء لا في الحدوث.

تتميم: لا يخفى أنّ الاستصحاب التعليقي على تقدير جريانه إنّما يختصّ بما إذا كان الموجود في الزمان السابق هو الجزء الركين للموضوع، وكان الجزء الآخر الغير المتحقّق ممّا يعدّ من حالاته حتّى يصحّ أن يقال: إنّ الموجود في الزمان السابق كان محكوماً بحكم تقديري فيستصحب. وأمّا إذا انعكس الأمر وكان الموجود سابقاً ممّا يعدّ من حالات الموضوع، وكان الجزء الركين معدوماً فلا موجب لتوهّم ثبوت الحكم التقديري أصلاً حتّى يجري فيه الاستصحاب.

ومن هنا يظهر عدم جواز الحكم بصحّة الصلاة الواقعة في اللباس المشكوك، نظراً إلى استصحاب الصحّة التقديريّة الثابتة للصلاة على تقدير وجودها قبل لبس المشكوك، فإنّ الموضوع للصحّة إنّما هي الصلاة المقيّدة بعدم وقوعها في غير المأكول، والركن الركين لهذا الموضوع نفس الصلاة، وهي لم تكن موجودة سابقاً كي يستصحب صحّتها التقديرية.

وأوضح من ذلك عدم جريان الاستصحاب في خصوص مثال العنب إذا صار زبيباً، فإنّ الموضوع للحكم هو العصير العنبي. ومن المعلوم انتفاء هذا الموضوع عند تبدّله زبيباً، فإنّ الغليان حينئذ لا محالة يكون عارضاً لماء خارجي منضمّ إلى الأجزاء الزبيبيّة، ضرورة أنّ نفس الرطوبة الزبيبيّة غير قابلة للغليان، فما هو الموضوع للحكم غير باق يقيناً، وما هو متّصف بالغليان فعلاً لم يكن الحكم ثابتاً له سابقاً.

وَهم ودَفع

ربّما يتوهّم أنّ الاستصحاب التعليقي على تقدير جريانه معارض باستصحاب الحكم الفعلي الثابت قبل حصول المعلّق عليه، فكما يصحّ التمسّك باستصحاب

الحرمة التعليقيّة قبل الغليان، فكذلك يصحّ التمسّك باستصحاب الحلّيّة الفعليّة قبله فيسقط بالمعارضة دائماً.

ولكنّه ناشئ من الغفلة عن حكومة الاستصحاب في الحكم التعليقي على الاستصحاب في الحكم الفعلي، ضرورة أنّ الشكّ في الحلّيّة والحرمة بعد حصول المعلّق عليه ناشئ من الشكّ في اختصاص الحرمة التعليقيّة بحال مخصوص أو عمومها لغيره أيضاً، فإذا جرى الاستصحاب وثبت عموم الحكم لما بعد زوال الحال الأوّل أيضاً، فلا محالة يرتفع الشكّ في الحلّيّة الفعليّة فلا يبقى موضوع لاستصحابها.

مثلاً: الشكّ في حرمة الزبيب بعد الغليان وحلّيته إنّما يكون ناشئاً من الشكّ في أنّ الحرمة المعلّقة على الغليان الثابتة للعنب هل كانت مختصّة بخصوص حال العنبيّة أوكانت عامّة لحال الزبيبيّة أيضاً، ضرورة أنّه لا موجب للشكّ في الحرمة الفعليّة غير ذلك. وإذا أحرز العموم بالاستصحاب فلا محالة يرتفع الشكّ، ويحكم على الحرمة الفعليّة بعد الغليان كالعنب بعينه، وهذا هو المعيار في حكومة أحد الدليلين على الآخر من دون فرق بين كون الأصل الحاكم أصلاً حكميّاً أو موضوعيّاً.

[التنبيه السابع: في استصحاب عدم النسخ وعدم اختصاصه بمن يكون موجوداً في زمان حدوث الخطاب]

التنبيه السابع: لا فرق في جريان استصحاب النسخ بين كون الشاكّ موجوداً في زمان حدوث الخطاب أو معدوماً، لما عرفت غير مرّة من أنّ الأحكام المجعولة إنّما هي من قبيل القضايا الحقيقيّة المفروض فيها وجودات موضوعاتها، فلا اختصاص لها بخصوص الموجودين في ذلك. وعليه فكلّ مكلّف شكّ في بقاء حكم من الأحكام فشكّه فيه شكّ في البقاء بعد اليقين بالحدوث.

ومنه يظهر اندفاع ما قيل من عدم صحّة جريان الاستصحاب في حقّ المعدومين لعدم العلم بثبوت الحكم في حقّهم، فيكون إثبات الحكم في حقّهم من باب إسراء الحكم من موضوع إلى آخر لا من باب إبقاء الحكم في الموضوع الثابت له.

وأمّا ما أفاده العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام: من إجراء الاستصحاب في حقّ المدرك للزمان وإثبات الحكم لغيرهم بقاعدة الاشتراك في التكليف، فيرد عليه: أنّ جريان الاستصحاب في حقّ من تمّت أركانه بالقياس إليه لا يلتزم ثبوت الحكم الظاهري في حقّ غيره، والتفكيك في الأحكام الظاهريّة في الشريعة غير عزيز.

نعم، مقتضى الاشتراك في التكليف عدم اختصاص جريان الاستصحاب بجماعة مخصوصين، بل هو حكم مشترك لكلّ من وجد فيه أركانه، وأين ذلك من إثبات الحكم الثابت بالاستصحاب في حقّ جماعة لغيرهم بقاعدة الاشتراك، كما هو محل البحث في المقام؟

وممّا ذكرناه يظهر جواز استصحاب الأحكام الثابتة في الشريعة السابقة ولو بالنسبة إلى غير المدرك للشريعتين.

وما يقال: من أنّ العلم الإجمالي بنسخ جملة من الأحكام في الشريعة اللاحقة يمنع من التمسّك بالاستصحاب في شيء منها لكونه من أطراف العلم الإجمالي، خروج عن محلّ الكلام، فإنّه فيما إذا كان العلم منحلّاً بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال بل بالأكثر.

هذا، ولكن التحقيق يقتضي عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الثابتة في الشريعة السابقة.

وهذا بناءً على كون كلّ حكم ثابت في الشريعة اللاحقة مجعولاً بجعل جديد

في غاية الوضوح، إذ عليه يكون كلّ حكم ثابت في الشريعة السابقة منسوخاً لا محالة، والشكّ إنّما يكون راجعاً إلى جعل مثل الحكم السابق في الشريعة اللاحقة أو ضدّه، فلا شكّ في بقاء الحكم السابق حتّى يستصحب.

وأمّا بناءً على عدمه وكون جملة من الأحكام السابقة ممضاة في شريعتنا فلأنّ استصحاب الحكم السابق لإثبات تعلّق الإمضاء به يكون من الأُصول المثبتة التي لا نقول بحجّيّتها.

[التنبيه الثامن: في الأصل المثبت]

التنبيه الثامن: لا إشكال في أنّ مقتضى الأخبار الدالّة على حجّيّة الاستصحاب هو التعبّد بنفس الحكم المستصحب -إذا كان المتيقّن حكماً مجعولاً- وبأحكامه المجعولة له شرعاً إذا كان موضوعاً، إنّما الإشكال في دلالتها على التعبّد باللوازم العاديّة أو العقليّة للمستصحب باعتبار ترتّب الآثار الشرعيّة عليها.

والتحقيق أنّها لا تدلّ إلّا على ما ذكر، فاللوازم العقليّة أو العاديّة كالملزومات والملازمات -عقليّة كانت أو شرعيّة- خارجة عن مورد التعبّد بالكلّيّة.

[في الفرق بين الأمارة والأصل ببيان أُمور]

ولتوضيح الحال لا بدّ لنا من تقديم بيان ما به تفترق الأمارة عن الأصل.

فنقول: إنّ الأمارة تفترق عن الأُصول بأُمور:

الأوّل: أنّ الأمارة من جهة حكايتها عن الحكم الواقعي النفس الأمري لا محالة يكون موضوعها متّحداً مع موضوع الحكم الواقعي، غاية الأمر أنّ التعبّد بها حيث إنّه لا يمكن في ظرف العلم بالواقع وانكشافه فلا محالة تكون حجّيّتها في ظرف الشكّ.

وهذا بخلاف الأصل، فإنّه يثبت حكماً آخر في طول الواقع ومترتّباً عليه، ضرورة أنّ موضوعه هو الشكّ في الحكم الواقعي فلا نظر له إلى الواقع أصلاً.

الثاني: أنّ كلّ أمارة لا محالة يكون فيها جهة كشف عن الواقع في الجملة، غاية الأمر حيث إنّها ناقصة في حدّ ذاتها فدليل الحجّيّة يكون متمّماً لها، وهذا بخلاف الأصل فإنّه غير مشتمل على الكشف أصلاً، كما هو الغالب أو أنّ دليل الحجّيّة غير ناظر إلى تتميم جهة كشفه، كما في قاعدة الفراغ بناءً على ما سيجيء من أنّ اعتبارها غير ملحوظ فيه جهة الكشف، وإنّما اعتبرت أصلاً لا أمارة.

الثالث: أنّ المجعول في الأمارات -على ما عرفت في بحث جعل الطريق- إنّما هو نفس صفة المحرزيّة والوسطيّة في الإثبات، وبعبارة أُخرى جعل فرد تشريعي من العلم. وهذا بخلاف الأصل، فإنّ المجعول فيه هو الجري العملي مطلقاً، غاية الأمر أنّه في الأُصول المحرزة إنّما يكون بمؤونة البناء على أحد طرفي الشكّ وفي غيرها بدونها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: حيث إنّ المجعول في باب الأمارات نفس صفة المحرزيّة والوسطيّة والإثبات، فعند قيامها على شيء يكون الوجود الواقعي لذلك الشيء محرزاً بالتعبّد، إذ المفروض أنّها فرد من العلم الطريقي بجعل الشارع، وحيث إنّ العلم بالشيء وإحرازه وجداناً يستتبع العلم بلوازمه وملزوماته مع الالتفات إليها، فكذلك يكون العلم التشريعي، إذ المفروض عدم الفرق بينهما إلّا بالوجدانيّة والتعبديّة فإذا كان دليل حجّيّة الأمارة متكفّلاً لحجّيّتها وإعطاء صفة الطريقيّة لها من غير تقييد بجهة خاصّة -كما هو المفروض- فلا محالة يكون مؤدّى الأمارة بوجوده الواقعي ثابتاً بالتعبّد، ويلزمه ثبوت لوازمه وملزوماته مطلقاً ولو كانت عقليّة أو عاديّة. فلو ترتّب أثر شرعي على أحد لوازمه أو ملزوماته فلا بدّ من ترتيبه، لأنّ المفروض تحقّق إحراز ما يترتّب عليه ببركة الجعل الشرعي، وجعل ما ليس بعلم وجداناً علماً بالتعبّد.

وهذا بخلاف الأُصول، فإنّ المجعول فيها من جهة كونه الجري العملي لا يكون ناظراً إلى الواقع، بل الثابت إنّما هو الجري بالمقدار الثابت من التعبّد، فإذا فرضنا تعلّق اليقين والشكّ بحياة زيد دون اللوازم وملزوماتها، فلا بدّ من الجري العملي بهذا المقدار، وترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على نفس المتيقّن. وأمّا آثار لوازمه الغير المتيقّنة سابقاً فهي خارجة عن مورد التعبّد، إذ المفروض عدم تعلّق اليقين والشكّ -المأخوذين موضوعين للجري العملي- لا بأنفسها ولا بموضوعاتها.

ومن هنا يفرق بين قيام الأمارة على حلّية لحم وبين ثبوت حلّيّته بالأصل، فإنّه في الأوّل يكون المحرز هي الحلّيّة الواقعيّة، فيحرز كون الحيوان من الأقسام المحلّلة فيجوز الصلاة في أجزائها. وأمّا في الثاني فلا يكاد يثبت إلّا الجري العملي على طبق الحلّيّة الظاهريّة. وأمّا جواز الصلاة في اجزاء الحيوان المتّخذ منه اللحم فلا، فإنّ جواز الصلاة على الفرض مترتّب على كون الحيوان من الأقسام المحلّلة كالشاة والبقر ونحوهما ومن المعلوم أنّ الأصل غير ناظر إلى إثبات ذلك أصلاً.

ولقد أجاد العلّامة الأنصاري ﷺ فيما أفاده من تنظير المقام بباب الرضاع[1]، حيث إنّ الدليل الدالّ على أنّه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب لا يقتضي إلّا حرمة العناوين التي حكم عليها بالحرمة ابتداءً، كالأُمّ والأُخت ونحوهما. وأمّا العناوين الملازمة للعناوين المحرّمة فليس في أدلّة الرضاع ما يدلّ على تحريمها.

مثلاً: أُمّ الأخ وإن كان في النسب ملازماً لعنوان الأُمّية أو لعنوان زوجة الأب إلّا أنّه لم يدلّ دليل على تحريم هذا العنوان بما هو، بل العنوان المحرم هو العنوان الملازم، فإذا أرضعت امرأة أحد الأخوين فلا موجب لحرمتها على الأخ الآخر

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٨٤.

وبالجملة، المتحصّل من دليل الأصل ليس إلّا الجري العملي بالمقدار الثابت من التعبّد، فلا يثبت به اللوازم والملزومات للوجود الواقعي أصلاً.

نعم، إذا ورد الأصل في مورد بالخصوص ولم يكن له أثر شرعي إلّا باعتبار لوازمه العقليّة مثلاً، فلا بدّ من ترتيبه بدلالة الاقتضاء صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة، ولكن أين ذلك من العمومات الغير المختصّة بمورد دون مورد؟ وقد ذكرنا غير مرّة أنّ شمول الدليل لمورد إذا كان محتاجاً إلى مؤونة زائدة، فمقتضى القاعدة عدم شمول الدليل لا أنّه يحكم بالشمول ويثبت به تلك المؤونة.

فإن قلت: سلّمنا أنّ الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقليّة لم تقع مورد التعبّد من جهة الجري العملي من جهة أنفسها، ولا من جهة موضوعاتها -أعني بها نفس اللوازم- إلّا أنّها من جهة كونها آثارا لما هو موقع للتعبّد كالحياة في مفروض المثال فلا بدّ من ترتيبها أيضاً، فإنّ أثر الأثر أثر لا محالة. فإذا كان معنى التعبّد بالحياة لزوم الجري على طبقها بترتيب آثارها فأيّ فرق بين الآثار بلا واسطة والآثار مع الواسطة؟

قلت: الأثر المترتّب على الأثر إذا كان من سنخه -كما إذا كان كلاهما تكوينيّين أو تشريعيّين- فلا ريب في أنّ الأثر الأخير أثر لما يترتّب عليه الأثر الأوّل أيضاً.

أمّا في التكوينيّات فظاهر من جهة أنّ معلول المعلول معلول للعلّة الأُولى لا محالة.

وأمّا في التشريعيّات -كما إذا ترتّب على ملاقاة البول نجاسة اليد وترتّب على ملاقاتها نجاسة الثوب وهكذا- فلأنّ هذه الآثار الطوليّة كلّها مترتّبة على الملاقاة الأُولى ومن أحكامها، فإذا جرى الاستصحاب وثبت به نجاسة شيء، فيترتّب عليه نجاسة ملاقيه ولو بألف واسطة، فإنّ كلّ واسطة يكون موضوعاً شرعاً لنجاسة ملاقيه، وهكذا.

وأمّا إذا لم يكونا من سنخ واحد -كما إذا ترتّب حكم شرعي على معلول تكويني لشيء- فلا يصحّ أن يقال: إنّ أثر الأثر أثر ضرورة أنّ الأحكام الشرعيّة ليس ترتّبها على موضوعاتها ترتّب المعاليل على عللها، فكيف يكون الحكم الثابت للمعلول حكماً شرعيّاً ثابتاً لعلّته؟ وهذا ظاهر بأدنى تأمّل.

ومن جميع ذلك يظهر أنّ الفارق في حجّيّة المثبتات من الأمارة دون الأصل هو ما ذكرناه، لا ما ربما يتوهّم من أنّه من جهة الإطلاق في أدلّة الأمارات دون الأُصول، وذلك فإنّ الإطلاق وعدم تقييد الحجّيّة بجهة دون جهة وإن كان ممّا لا بدّ منه في حجّيّة الأمارة مطلقاً إلّا أنّ الإطلاق في أدلّة الأُصول لا يقصر عن الإطلاق في أدلّة الأمارة، وأيّ إطلاق أقوى من إطلاق قوله عليه السلام في أدلّة الاستصحاب: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»[1] وفي أدلّة قاعدة التجاوز: «بلى قد ركعت»[2] فلو لا أنّ المجعول في أدلّة الأُصول قاصر عن شموله للّوازم والملزومات فلا قصور من ناحية الإثبات أصلاً.

وأمّا ما أفاده المحقّق صاحب الكفاية رحمه الله في المقام بما هذه عبارته: «ثمّ لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأُصول التعبّديّة وبين الطرق والأمارات، فإنّ الطريق والأمارة حيث إنّه كما يحكي عن المؤدّى ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها كأنّ مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيّته حجّيّة المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنّه لا بدّ فيه من الاقتصار ممّا فيه من الدلالة على التعبّد بثبوته»[3] إلى آخر ما أفاده رحمه الله.

---

١. التهذيب، ج ١، ص ٤٢١-٤٢٢/١٣٣٥؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦٤٧/١٨٣؛ الوسائل، ج ٣، ص ٤٨٢-٤٨٣، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢. التهذيب، ج ٢، ص ٥٩٢/١٥١؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٣٥٤/٣٥٧؛ الوسائل، ج ٦، ص ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٣. كفاية الأُصول، ص ٤٧٣.

ففيه: أنّ الحكاية من الأُمور القصديّة فيختصّ موردها بما إذا كان الحاكي ملتفتاً إلى اللوازم والملزومات، كما في موارد اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، فلا وجه لحجّيّة المثبت مطلقاً.

ثمّ إنّه على تقدير حجّيّة الأصل المثبت فهل يعارض به الأُصول العدميّة الجارية في لوازمها العقليّة مثلاً أم لا؟ قولان، ذهب جماعة تبعاً لكاشف الغطاء ﷺ إلى الأوّل، فحكم بالتعارض بين استصحاب الحياة في مفروض المثال لترتيب آثار نبات اللحية، باستصحاب عدم نبات اللحية المتيقّن سابقاً[1].

وأورد عليه العلّامة الأنصاري ﷺ بحكومة الأصل الجاري في الملزوم على الأصل الجاري في لازمه[2].

والتحقيق أن يقال: إنّ حجّيّة الاستصحاب إن كانت من جهة بناء العقلاء وإفادته الظنّ بالبقاء ولو نوعاً، فلا ريب في أنّ الظنّ بالملزوم يلازم الظنّ باللازم، فيمتنع الظنّ بعدمه، فيكون الاستصحاب في طرف الملزوم حاكماً على الاستصحاب في طرف اللازم لا محالة، نظير حكومة ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة من جهة منعه عن تحقّقه.

وأمّا إذا كانت من جهة الأخبار فإن قلنا بحجّيّة الأصل المثبت من جهة أنّ الأصل الجاري في الملزوم يثبت لازمه تعبّداً -كما في الأمارات- فالأمر كما ذكر أيضاً، فإنّ استصحاب الملزوم يرفع الشكّ عن اللازم، فلا يجري فيه الاستصحاب. وإن قلنا بحجّيّته من جهة أنّ آثار اللوازم تترتّب على استصحاب الملزومات من دون احتياج إلى إثبات نفس اللوازم، لما توهّم من أنّ الجري العملي يقتضي ترتيب الآثار مطلقاً ولو كانت مع الواسطة، فالمعارضة بحالها، وذلك فإنّ استصحاب الملزوم كما يقتضي

---

١. كشف الغطاء، ص ٣٥.

٢. فرائد الأُصول، ص ٣٨٤.

ترتيب الأثر المترتّب على الواسطة، فكذلك استصحاب عدم اللازم يقتضي عدمه، فإنّ المفروض أنّ الأثر أثر لهما، وليس استصحاب الملزوم مثبتاً للازمه حتّى يكون رافعاً للشكّ في طرفه.

تتميم: قد استثنى العلّامة الأنصاري ﷺ من عدم حجّيّة الأصل المثبت ما لو كان الواسطة خفيّة بنظر العرف بحيث يرى العرف الأثر المترتّب على الواسطة مترتّباً على ذي الواسطة[1].

وتبعه في ذلك جملة من أعاظم تلامذته، بل ألحق بعض المحقّقين صورة وضوح الواسطة وجلائها -بحيث تكون الملازمة بين الواسطة وذي الواسطة جليّة عند العرف- بصورة خفاء الواسطة في حجّيّة الأصل المثبت فيها.

والحقّ عدم حجّيّة الأصل المثبت مطلقاً، ولا أثر لخفاء الواسطة فضلاً عن جلائها.

وتحقيق ذلك: أنّ الحكم الثابت لموضوع قد يكون بنظر العرف بحيث يكون الحكم الثابت له ثابتاً للأعمّ منه أو الأخصّ منه بحسب متفاهمهم من الدليل، فيكون الظهور الفعلي التركيبي على خلاف الظهور الوضعي الأفرادي، وفي هذه الصورة لا ريب في أنّ المتّبع هو الظهور الفعلي في تعيين مفاد الدليل، خلافاً لجملة من القدماء، فيكون الرجوع إلى العرف حينئذ لأجل تعيين مفاد الدليل. وأُخرى يكون المدلول العرفي موافقاً للمدلول الوضعي، لكنّ العرف بحسب مناسبات الحكم والموضوع يرون بعض خصوصيّات الموضوع من مقوّماته وبعضها الآخر من علل الحكم ومن قبيل الواسطة في الثبوت، فيكون ثبوت الحكم بعد انتفاء الخصوصيّة على الأوّل من باب ثبوت الحكم لموضوع آخر بنظرهم، لا من باب بقاء ما ثبت، بخلاف الثاني. ولا إشكال

---

١. فوائد الأُصول، ص ٣٨٦-٣٨٧.

في اتّباع نظر العرف في ذلك أيضاً باعتبار رجوع ذلك إلى تعيين مفاد لفظ «النقض» من أدلّة حجّيّة الاستصحاب، كما سيتّضح ذلك فيما سيأتي ان شاء الله تعالى.

وأمّا في غير هذين الموردين فلا محالة يرجع نظر العرف إلى مسامحاتهم في التشخيصات والتطبيقات التي لا وجه للرجوع إليهم فيها كما ترى مسامحاتهم في المقادير والأوزان الغير المتّبعة من دون خلاف ولا إشكال، وعلى ذلك فإن كان معنى خفاء الواسطة أنّ العرف بحسب المستفاد من الدليل أو بحسب ما ارتكز في أذهانهم من مناسبات الحكم والموضوع يفهمون من الدليل أنّ الحكم ثابت لذي الواسطة، ويرون الواسطة من علل الحكم بحيث لا يكون له دخل في قوام الموضوع، فهذا يرجع إلى إنكار الواسطة حقيقة، وثبوت الحكم لنفس ذي الواسطة. وإن كان معناه أنّ الحكم بحسب متفاهمهم ثابت للواسطة، ومع ذلك يعتبرون الحكم مترتّباً على ذي الواسطة من باب المسامحة، فلا ريب أنّ الرجوع إليهم في ذلك يستلزم اتّباع مسامحاتهم في التطبيقات المتسالم عدمه عندهم.

وبالجملة، الموضوع بحسب فهم العرف إن كان هو ذا الواسطة، ففرض الواسطة ودعوى خفائها خلف واضح. وإن كان هو الواسطة فدعوى خفائها بحسب الفهم العرفي من الدليل لا بلحاظ مسامحاتهم التي لا اعتبار بها خلف كذلك. فدعوى فرض الواسطة بحسب الفهم العرفي وكونها خفيّة غير معقولة، فإمّا أن لا يكون واسطة في البين، أو تكون جليّة لا محالة.

هذا كلّه على تقدير أن يكون عدم حجّيّة الأصل المثبت من جهة القصور في نفس المجعول في باب الأُصول، كما هو الصحيح على ما عرفت تفصيله. وأمّا إذا كان ذلك لأجل القصور في الدليل -كما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية[1] قدس سره-

١. كفاية الأُصول، ص ٤٧٣.

فدعوى قصور الأدلّة عن الشمول في فرض عدم كون الواسطة خفيّة وإن كانت ممكنة إلّا أنّ عهدة إثباتها على مدّعيها.

وكيف كان فقد ظهر بما ذكرناه عدم حجّيّة الأصل المثبت مطلقاً، ولكنّه مع ذلك لا يمكن إنكار تمسّك القدماء بالأُصول المثبتة على الإطلاق إمّا لأجل ذهاب جملة منهم إلى كونه حجّة من باب الظنّ لا من باب التعبّد بالأخبار، وإمّا لأجل عدم عنوان لبحث الأصل المثبت إلّا عند المتأخّرين. ولا بأس بالإشارة إلى جملة من الفروع في المقام:

منها: مسألة ملاقاة الطاهر مع النجس المسبوق بالرطوبة المشكوك بقاؤها إلى زمان الملاقاة، فإنّ كيفيّة التنجيس وعنوان الملاقاة وإن لم تكن مذكورة في لسان الأدلّة بل لا بدّ من استفادتها من معاقد الإجماعات أو من الرجوع إلى المرتكزات العرفيّة من كيفيّة التقذّر من القذارات العرفيّة إلّا أنّه إذا بنينا على أنّ الموضوع للتنجيس هو مجرّد الملاقاة مع النجس أو المتنجّس مع رطوبة أحد المتلاقيين، فلا ريب في الحكم بالنجاسة مع إحراز الملاقاة واستصحاب الرطوبة السابقة، فيكون من جملة موارد إحراز أحد الجزءين بالوجدان والآخر بالأصل.

وأمّا إذا بنينا على أنّ الموضوع له هو انتقال الأجزاء المائيّة من أحد المتلاقيين إلى الآخر المعبّر عنه بالسراية في كلمات الفقهاء، فالحكم بالنجاسة يتوقّف على القول بحجّيّة الأُصول المثبتة، إذ المفروض عدم ترتّب الأثر إلّا على ما هو لازم للمستصحب عقلاً لا لنفسه.

هذا كلّه في غير الحيوان المتلطّخ بعض أجزائه بالرطوبة النجسة أو المتنجّسة، وأمّا فيه فقد يقال بالتفصيل بين ما إذا كانت الرطوبة في الملاقي معه كالبدن مثلاً، أو فيه -بناءً على القول بتنجّس الحيوان بملاقاة النجاسة وإن طهر بعد ذلك بالجفاف

وزوال العين- فيلتزم بنجاسة الملاقي مع الشكّ في بقاء الرطوبة في الجزء المتنجّس من الحيوان في الصورة الأُولى دون الثانية.

ووجه ذلك: أنّ الرطوبة إذا فرضت في الحيوان -كالذباب مثلاً- فلا محالة يكون الحكم بالنجاسة المترتّبة على السراية موقوفاً على إحرازها، ومن المعلوم أنّ استصحاب بقاء الرطوبة فيه أو استصحاب بقاء نجاسته لا يفيد شيئاً مع عدم إحرازها. وأمّا إذا كان الجسم الملاقي له رطباً حال الملاقاة فالسراية وجدانيّة، ويكفي حينئذ استصحاب نجاسة الحيوان المعلوم نجاسته سابقاً المشكوك بقاؤه للشكّ في بقاء رطوبته. وأمّا على القول بعدم نجاسة أجزاء الحيوان بالملاقاة مع النجس أو المتنجّس -وإنّما المنجس للملاقي هو نفس الرطوبة المتنجّسة أو النجسة فيه- فاستصحاب الرطوبة لا يترتّب عليه أثر شرعي بنفسه فلا يكون جارياً.

ولكن يمكن أن يقال -على تقدير عدم تنجّس اجزاء الحيوان- بجريان الاستصحاب مع فرض تركّب الموضوع من الملاقاة وبقاء كون أحد المتلاقيين رطباً، إذ بقاء الرطوبة حينئذ يكون هو الجزء الأخير المتمّم للموضوع، فيكفي إحرازه بالأصل مع إحراز الجزء الآخر -وهو الملاقاة- بالوجدان.

نعم، لو قلنا باعتبار السراية في الموضوع لما يكفي استصحاب الرطوبة في إحرازها، فلا فرق بين ما إذا قلنا بتنجّس أجزاء الحيوان وعدمه في الحكم بالنجاسة فيما إذا كان الموضوع مركّباً من الملاقاة وبقاء نفس الرطوبة في الجسم الحامل للرطوبة النجسة، والحكم بالطهارة فيما إذا كان بسيطاً لازماً لبقاء الرطوبة عقلاً، فالمدار على إحراز الموضوع ليس إلّا.

ومنها: استصحاب بقاء الشهر السابق وعدم دخول الشهر اللاحق لإثبات الأوّليّة لما بعد اليوم المشكوك كونه من الشهر السابق، والثانويّة لما بعده وهكذا،

فإنّه إذا قلنا بأنّ أوّل الشهر -مثلاً- عبارة عن كون يوم من شهر مع عدم كون سابقه منه حتّى يكون من الموضوعات المركّبة فلا إشكال في جريان الاستصحاب، وإحراز جزء من الموضوع بالأصل مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان.

وان قلنا بأنّه مفهوم بسيط لازم لهذين الأمرين -كما هو الصحيح لما ذكرناه مراراً من أنّ المفاهيم والمدركات العقليّة بسيطة في أعلى مراتب البساطة، وليس شيء منها مركّباً من مفهومين متغايرين- فيتوقّف إثبات عنوان الأوّليّة أو الثانويّة مثلاً بالاستصحاب على القول بالأُصول المثبتة.

ولكن التحقيق: أنّ الاستصحاب وإن لم يكن مثبتاً لذلك على ما هو المحقّق من عدم حجّيّة الأُصول المثبتة إلّا أنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار الرؤية في ثبوت الشهر أو مضيّ ثلثين من الشهر السابق يكفي في إثبات ذلك، فإنّه إذا لم ير الهلال في اليوم المشكوك كونه من رمضان -مثلاً- فلا محالة يكون مبدأ الشهر بحكم الشارع هو اليوم الذي ما بعده، لأنّ المفروض أنّ ثبوت الشهر مع عدم الرؤية يتوقّف بحكم الشارع على مضيّ ثلاثين يوماً من شعبان. فهذه الأدلّة تكون حاكمة على الأدلّة المثبتة للأحكام على اليوم الأوّل والثاني والثالث وهكذا، ومثبتة لموضوعاتها، فالالتزام بهذه الأحكام لا يكشف عن القول باعتبار الأُصول المثبتة كما توهّم.

ومنها: استصحاب عدم الحاجب في موضع الغسل في أعضاء الوضوء أو الغسل، فإنّه ربّما يدّعى السيرة على عدم الاعتناء باحتمال وجوده، فيكشف ذلك عن اعتبار الأصل المثبت، فإنّ انغسال البشرة ووصول الماء إليه -الذي هو المعتبر في مقام امتثال التكليف- لازم عقلي لعدم الحاجب، فالحكم بتحقّقه مع الشكّ في وجود الحاجب لا يستقيم إلّا على القول بالأُصول المثبتة.

ولكن التحقيق عدم ثبوت سيرة المتديّنين على ذلك، وإنّما المسلّم هو قيام

السيرة على عدم الفحص في مقام الامتثال، ولعلّه لعدم التفاتهم إلى احتمال وجوده أو لاطمئنانهم بعدم وجوده. وأمّا دعوى عدم الاعتناء مع فرض الاحتمال والالتفات فهي في حيّز المنع.

وعلى تقدير التسليم فيمنع عن ثبوت حكم شرعي بقيام السيرة عليه في الأعصار المتأخّرة الغير المعلوم اتّصالها بزمان الأئمّة عليهم السلام مطلقاً.

وعلى تقدير التسليم فقيام السيرة في مورد خاصّ يكون دليلاً في ذلك المورد، كورود النصّ الخاصّ في مورد مخصوص على اعتبار أصل مثبت فيه، وأين ذلك من الاستفادة من عموم «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما هو محلّ الكلام في المقام؟

ومنها: ما في الشرائع والتحرير[1] تبعاً للمحكيّ عن ***المبسوط***[2] من أنّه لو ادّعى الجانيّ أنّ المجنيّ عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ وادّعى الوليّ أنّه مات بالسراية، فالاحتمالان فيه سواء. وكذا الملفوف في الكساء إذا قدّه نصفين فادّعى الوليّ أنّه كان حيّاً، والجاني أنّه كان ميّتاً، فالاحتمالان متساويان.

ولا ريب أنّ أصالة عدم شرب السمّ في المثال الأوّل وأصالة بقاء الحياة إلى زمان وقوع الجناية في الثاني لا يترتّب عليهما الأثر حتّى يعارض بهما أصالة عدم موجب الضمان إلّا على القول باعتبار المثبت من الأُصول حتّى يثبت بهما عنوان السراية أو القتل اللذين أُخذا موضوعين للضمان.

والمحكيّ عن المبسوط هو التردّد في الترجيح، وعن المحقّق ﷺ ترجيح أصالة عدم الضمان. والظاهر من التحرير[3] ترجيح أصالة بقاء الحياة، أو عدم شرب السم، على استصحاب عدم الضمان من جهة كون الشكّ في الضمان ناشئاً من الشكّ في

---

١. شرائع الاسلام، ج ٤، ص ٢٢٦. تحرير الاحكام، ج ٢، ص ٢٦١.

٢. المبسوط، ج ٧، ص ١٠٦-١٠٧.

٣. تحرير الاحكام، ج ٢، ص ٢٦١.

وجود سببه، فإذا ثبت ذلك بالاستصحاب فلا محالة يكون مقدّماً على الاستصحاب الحكمي.

ومن ذلك يظهر أنّه لو كان موضوع الضمان مركّباً من نفس الجزءين اللذين -هما محقّق عنوان السراية أو القتل من دون دخل لهذين العنوانين البسيطين بما هما- فلا محالة يندرج المقام في كبرى الموارد التي يحرز فيها الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، فإنّ الموت في المثال الأوّل إذا كان محرزاً بالوجدان، وكان عدم شرب السمّ محرزاً بالأصل، أو الجناية كانت محرزة بالوجدان في المثال الثاني، وكانت الحياة محرزة بالأصل، فلا تصل الدورة إلى الأصل الحكمي، وهو أصالة عدم الضمان أبداً، لكن الشأن في تركّب الموضوع. والظاهر أنّ الموضوع للضمان هو المتولد من الأمرين، وعليه فيكون الجاري في محققه من الأُصول المثبتة.

وقد أشرنا آنفاً إلى أنّه لا مجال لإنكار عمل القدماء -بل وجملة من المتأخّرين- بالأُصول المثبتة مطلقاً بحيث لا يوجد مورد لا يكون الأصل الذي اعتمدوا عليه من الأُصول المثبتة، بل توجد موارد كثيرة اعتمدوا فيها على الأصل مع كونه مثبتاً إمّا لأجل ذهابهم إلى اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ أو من جهة عدم تنقيح بحث الأصل المثبت عندهم. ومن راجع كتب الفقه خصوصاً موارد التداعي يجد صدق ما ادّعيناه.

ومنها: موارد دعوى المالك أنّ اليد على المال كانت يد ضمان، ودعوى ذي اليد أنّها كانت غير مضمّنة، كما إذا ادّعى المالك أنّه باع العين، وادّعى الآخر أنّه وهبه له، أو ادّعى المالك أنّه آجره إيّاها، وادّعى الآخر أنّه أعارها، والمشهور بينهم هو: أنّ القول قول المالك، لأنّ الأصل في اليد كونها مضمّنة إلّا أن يثبت الخلاف ولم يخالف في المسألة إلّا بعض في بعض الفروع فقد يتوهّم أنّ هذا التسالم منهم مبنيّ

على اعتبار الأُصول المثبتة كما توهّم ابتناؤه على اعتبار قاعدة المقتضي والمانع، وقد توهّم بعضهم ابتناءه على جواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة، وقد ذكرنا في بحث العموم والخصوص فساد كلّ هذه التوهّمات وأنّ الموضوع للضمان هو الاستيلاء على الشيء مع عدم رضا المالك بالمجانية، فأحد جزئي الموضوع -وهو اليد- محرز بالوجدان، والآخر محرز بالأصل، فالحكم بالضمان على القاعدة، فراجع هناك.

[التنبيه التاسع: في جريان الاستصحاب في كلٍّ من الحادثين اللذين شكّ في المتقدّم منهما وعدمه وأنّ الحقّ هو التفصيل]

التنبيه التاسع: لا فرق فيما ذكرناه: من جريان الاستصحاب عند الشكّ في بقاء المتيقّن، بين ما إذا لم يعلم ارتفاع الحالة السابقة أصلاً وبين ما إذا علم ارتفاعه في زمان، فإنّه يجري الأصل إلى زمان العلم بالارتفاع، فإذا علم موت زيد يوم السبت وشكّ في حدوثه في ذلك اليوم أو اليوم السابق عليه فيستصحب الحياة إلى يوم السبت، ولكن لا يثبت بذلك عنوان الحدوث يوم السبت على ما عرفت في التنبيه السابق من أنّ المستصحب لا يترتّب عليه إلّا اللوازم الشرعيّة المترتّبة على نفسه دون الآثار المترتّبة على لوازمه أو ملزوماته عقلاً أو عادة.

هذا إذا كان الشكّ في البقاء بالنسبة إلى أجزاء الزمان، وأمّا إذا كان بالإضافة إلى حادث آخر -كما إذا علم بحدوث موت المورّث وإسلام وارثه وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر أو مقارنتهما- ففي جريان الاستصحاب في كلّ منهما، أو عدم جريانه كذلك، أو التفصيل بين ما إذا علم تاريخ أحدهما فلا يجري الاستصحاب فيه ويجري في مجهول التاريخ فيحكم بعدم تحقّق موضوع الإرث عند معلومية تاريخ

الموت والشكّ في تقدّم الإسلام عليه وتأخّره وتحقّقه فيما إذا علم تاريخ الإسلام وشكّ في تقدّم الموت عليه، وبين ما إذا جهل تاريخهما معاً فلا يجري الاستصحاب فيهما بالتعارض وجوه، والحقّ هو: التفصيل، وفاقاً لشيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ.

وقبل الخوض في المقصود لا بدّ من تنقيح محل النزاع حتّى يتّضح الحال إن شاء الله تعالى.

فنقول: قد ذكرنا في بحث العموم والخصوص أنّ الموضوع المركّب من جزءين إمّا أن يكون مركّباً من العرض ومحلّه، أو من عرضين لمحلّ واحد أو لمحلّين، أو من جوهرين، أو من جوهر وعرض غير قائم به.

أمّا في الصورة الأُولى: فحيث إنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فلا محالة يكون أحد الجزءين مأخوذاً نعتاً للآخر إمّا بنحو مفاد «كان» الناقصة أو بنحو مفاد «ليس» الناقصة، والعرض بنفسه وإن كان من الموجودات الخارجيّة ويمكن اعتبار وجوده النفسيّ موضوعاً لحكم إلّا أنّه إذا أُخذ جزءاً لموضوع كان جزؤه الآخر ما هو محلّ العرض، فلا بدّ وأن يؤخذ العرض في الموضوع بوجوده النعتيّ ليس إلّا.

مثلاً: إذا أُخذ العالم وعدالته موضوعاً لوجوب الاقتداء به، فلا محالة يكون اتّصاف العالم بالعدالة هو الدخيل في الموضوع، لا نفس العدالة بوجودها النفسيّ، إذ لو كان نفس العدالة دخيلة في الموضوع فجزؤه الآخر -وهو محلّه- حيث إنّه في نفسه ينقسم إلى العادل والفاسق، وقد ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّ كلّ موضوع ينقسم إلى قسمين في مرتبة سابقة على ورود الحكم عليه فلابدّ وأن يكون أخذه موضوعاً لذلك الحكم في مقام الجعل والثبوت بنحو الإطلاق أو بنحو التقييد،

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٨٧-٣٨٨.

إذ لا يعقل الإهمال في الواقعيّات من الملتفت إلى الانقسام [بل] إمّا أن يؤخذ مقيّداً بكونه عادلاً أو مقيّداً بضدّه أو مطلقاً بالإضافة إليهما، والأوّل هو المطلوب -من أنّ لازم أخذ العرض جزءاً للموضوع هو أخذه بنحو مفاد «كان» الناقصة إذا كان الجزء الآخر هو محلّه- والثاني والثالث غير معقول، ومناف لأخذ العدالة في الموضوع.

وأمّا في بقيّة الصور: فأخذ أحد الجزءين نعتاً للآخر غير متصوّر، إذ لا معنى لكون جوهر نعتاً لجوهر آخر أو العرض نعتاً لعرض آخر حتّى فيما إذا كانا عرضين لمحلّ واحد فضلاً عمّا إذا كانا في محلّين، فأخذ شيء بنحو مفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين ينحصر في العرض ومحلّه، وأمّا في غير ذلك فلا.

نعم، يمكن أن يكون ما هو الموضوع للحكم عنواناً بسيطاً منتزعاً من الجزءين كعنوان الحال أو القبليّة والبعديّة، ففي الحقيقة لا يكون الموضوع مركّباً من جزءين بل الجزءان محقّقان للموضوع، فهما أجنبيّان عن ترتّب الحكم عليهما بالكلّيّة، والمتّبع في ذلك هو دلالة الدليل مع مساعدة الفهم العرفي أيضاً، إذ قد يكون أخذ العنوان البسيط في الموضوع معرّفاً ومرآة لنفس تحقّق الجزءين في الخارج، كما اختار ذلك شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ في بعض تحقيقاته في مسألة ركوع المأموم والإمام راكع حيث ذهب إلى أنّ محقّق الجماعة هو اجتماع ركوع الإمام والمأموم في زمان واحد، وأخذ عنوان الحال في الموضوع إنّما هو لمجرّد المعرفيّة ليس إلّا.

وكيف كان فلا ريب في أنّ الموضوع إذا أُخذ فيه ما هو مفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين فلا يمكن إحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، فإنّ جريان الاستصحاب في نفس العرض الذي هو مفاد «كان» أو «ليس» التامّتين لا يترتّب عليه ما هو مترتّب على مفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين، وذلك واضح من دون فرق بين العلم بتاريخ أحد الحادثين أو الجهل بتاريخهما بالكلّيّة، كما أنّه إذا كان

المأخوذ في الموضوع عنواناً بسيطاً منتزعاً ومتولّداً من الأمرين، فلا يمكن إحرازه بضمّ الوجدان إلى الأصل بناءً على ما عرفت في التنبيه السابق من عدم حجّيّة الأُصول المثبتة، فينحصر مورد جريان الأصل والتئام الموضوع من ضمّ الوجدان إليه بما إذا كان الموضوع مركّباً من نفس الجزءين بلا اعتبار أمر بسيط فيه منتزع عنهما.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان الموضوع مركّباً من نفس الجزءين بنحو اجتماعهما في الوجود زماناً -الذي هو منشأ انتزاع عنوان المقارنة- أو بنحو يكون منشأ لانتزاع عنواني التأخّر أو التقدّم من دون دخل لأحد هذه العناوين في الموضوع فإمّا أن يكون كلاهما مجهولي التاريخ، أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً والآخر مشكوكاً فيحتمل مقارنته معه وجوداً وتقدّمه عليه أو تأخّره عنه.

كما إذا علمنا بموت المورّث وإسلام وارثه من دون علم بتاريخ أحدهما أصلاً، أو مع العلم به. وعلى الثاني فإن كان تاريخ الإسلام معلوماً وكان الشكّ في تقدّم الموت عليه وتأخّره عنه، فباستصحاب عدم الموت إلى زمان تحقّق الإسلام يتحقّق موضوع الإرث الذي هو مركب من إسلام الوارث مع تحقّق حياة مورّثه، كما أنّه إذا كان تاريخ الموت معلوماً. فباستصحاب عدم الإسلام إلى ذلك التاريخ يحكم بعدم الإرث، فإنّ جريان الأصل لا يعتبر فيه ترتّب الأثر على نفس المجرى، بل يكفي فيه ترتّب الأثر الشرعي على نقيضه أيضاً. وحيث إنّ الأثر الشرعي في المثال مترتّب على اجتماع حياة المورّث وإسلام وارثه زماناً فيكفي ذلك في جريان الأصل في طرف العدم أيضاً وقد أوضحنا ذلك في بعض المباحث السابقة، فراجع.

فإن قلت: الاستصحاب في طرف مجهول التاريخ وإن كان جارياً في نفسه لكنّه معارض بجريان الاستصحاب في طرف معلوم التاريخ أيضاً، فإنّ العلم بالتاريخ إنّما

يمنع عن جريانه بالإضافة إلى عمود الزمان، وأمّا بالإضافة إلى الحادث الآخر فلا مانع عن جريانه لتحقّق أركانه.

مثلاً: العلم بتاريخ الإسلام وأنّه تحقّق يوم السبت -مثلاً- يمنع عن جريان الاستصحاب فيه من حيث الزمان، لعدم الشكّ بالإضافة إليه الذي هو الموضوع له وأمّا بالنسبة إلى الزمان الواقعي -الذي وقع فيه الموت المحتمل تقدّمه على الإسلام وتأخّره- فلا محالة يكون حدوثه مشكوكاً فيه، فيجري فيه الاستصحاب.

وبعبارة أُخرى: الإسلام المقارن مع الحياة لم يكن متحقّقاً سابقاً يقيناً، وهو مشكوك الوجود لاحقاً وإن كان نفس الإسلام -بما هو- معلوم التحقّق، فيجري فيه الأصل، ويعارض به أصالة عدم الموت إلى زمان الإسلام.

قلت: وجود الإسلام المقارن مع الحياة وإن كان مشكوكاً وجداناً وكان مسبوقاً بالعدم لا محالة إلّا أنّه عبارة أُخرى عن الشكّ في وجود تمام الموضوع للإرث بعد العلم بعدم تحقّقه في زمان، والأصل الجاري فيه لا يمكن أن يعارض به الأصل الجاري في ناحية الجزء الذي هو مجهول التاريخ في المقام، فإنّ الشكّ في تحقّق تمام الموضوع إنّما يكون مسبّباً عن الشكّ في وجود الجزء وعدمه، ضرورة أنّه لو كان الحياة في زمان الإسلام معلومة لما كان يشكّ في وجود تمام الموضوع أصلاً وحينئذ يكون الأصل الجاري في طرف الجزء بعد ضمّ الوجدان إليه حاكماً على الأصل الجاري في طرف الكلّ، ولولا ذلك لما كان يجري الأصل في الجزء في شيء من الموارد أصلاً.

مثلاً: إذا كانت الحالة السابقة للمكلّف هي الطهارة وشكّ في بقائها فاستصحب الطهارة وصلّى، فكما أنّ مقتضى ضمّ الوجدان إلى مؤدّى الأصل هو تحقّق الصلاة المقترنة بالطهارة بمعنى اجتماعهما في الوجود فلا يجري استصحاب عدم الصلاة

المقترنة بها، فكذلك مقتضى استصحاب عدم الموت إلى زمان الإسلام المعلوم تاريخه هو تحقّق موضوع الإرث، ولا يعارض باستصحاب عدمه، والملاك فيهما هو: أنّ الشكّ في تحقّق المركّب إذا كان منشأ الشكّ في تحقّق أحد أجزائه بعد إحراز الجزء الآخر، فلا محالة يكون الأصل المحرز لتحقّق ذلك الجزء حاكماً على أصالة عدم تحقّق المركّب، وذلك واضح بأدنى تأمّل.

فإن قلت: إذا كان زمان حياة المورّث عند الإسلام مأخوذاً في موضوع الإرث على نحو الظرفيّة، فالأمر كما ذكرت من حكومة الأصل في ناحية الجزء على الأصل الجاري في ناحية المركّب. وأمّا إذا كان أخذه فيه بنحو القيديّة فالأصل الجاري في طرف الحياة الذي هو أحد الجزءين معارض بالأصل الجاري في الجزء الآخر لا محالة، لا بالأصل الجاري في ناحية المركّب حتّى يقال بحكومة الأصل الجاري في طرف الجزء عليه، وذلك فإنّ ما هو معلوم الوجود خارجاً هو نفس الإسلام، وأمّا الإسلام المقيّد بكونه في زمان الحياة فهو مشكوك فيه بالضرورة، والأصل عدمه حتّى بالقياس إلى عمود الزمان.

قلت: لا معنى لتقييد جزء الموضوع بشيء إلّا أخذه في الموضوع وترتيب الحكم عليه، فإن أُريد من التقييد أخذ الزمان بنحو يرجع الأمر إلى أخذ العنوان البسيط في الموضوع حتّى يكون الإسلام وحياة المورّث محقّقين له في الخارج، فالأصل لا يجري في شيء من الجزءين حتّى تصل النوبة إلى التعارض سواء علم تاريخ واحد منهما أم لم يعلم التاريخ أصلاً، وذلك لما عرفت من دخول الأصل حينئذ في أقسام الأُصول المثبتة التي لا نقول باعتبارها، بل مقتضى الأصل حينئذ هو عدم تحقّق ذلك العنوان البسيط ليس إلّا.

وإن أُريد منه أخذ الزمان بنحو لا يكون الموضوع إلّا مركّباً من نفس الجزءين

فلاريب أنّ أحد جزأيه -وهو الإسلام- معلوم التحقّق، والشكّ في تحقّق الموضوع إنّما هو من جهة الشكّ في تحقّق الجزء الآخر والمفروض إحرازه بالأصل، فأين أصل آخر جارفي طرف الجزء المعلوم تاريخه حتّى يعارض به الأصل في الطرف الآخر؟

وبالجملة، الأمر دائر بين عدم جريان الأصل بالكلّيّة إن كان الموضوع عنواناً بسيطاً منتزعاً من الأمرين وبين جريانه في طرف مجهول التاريخ فقط فيما إذا كان مركّباً من نفس الجزءين فلا موضوع للتعارض أصلاً.

هذا كلّه مع العلم بتاريخ واحد منهما، وأمّا مع الجهل بتاريخ كلّ منهما فلا محالة يكون الأصل في كلّ من الجزءين معارضاً بمثله في الجزء الآخر وليس الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر كما هو واضح، فيتساقطان بالمعارضة فكما أنّ استصحاب الحياة إلى زمان إسلام الوارث يقتضي تحقّق موضوع الإرث، فكذلك استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورّث يقتضي عدمه، وقد أشرنا آنفاً إلى أنّه لا يشترط في جريان الأصل ترتّب الأثر على نفس مؤدّاه، بل يكفي فيه ترتّبه على نقيضه أيضاً.

ثمّ إنّ هنا كلاماً للمحقّق صاحب الكفاية ﷺ حيث منع في المقام عن جريان الاستصحاب لا من جهة المعارضة، بل من جهة عدم اتّصال زمان اليقين بالشكّ، كما أنّه منع لذلك عن جريان الاستصحاب في توارد الحالتين، كالحدث والطهارة مع الجهل بتاريخهما إلّا أنّه فرق بينهما بعد إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين في المقام، وبعد إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ هناك[1].

ولا بدّ لنا من توضيح مرامه أوّلاً ثمّ بيان ما يرد عليه ثانياً.

---

١. كفاية الأصول، ص ٤٧٨-٤٧٩.

فنقول: إنّ غاية ما يمكن أن يقال في توضيح مرامه ﷺ هو: أنّه لا ريب في أنّ المستفاد من قولهم ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو المنع عن ناقضيّة الشكّ لليقين، المتّصل به بحيث يكون أحد الزمانين هو زمان اليقين، والزمان الذي بعده هو زمان الشكّ فكلّ ما أُحرز فيه هذا المعنى فلا بدّ فيه من الحكم بجريان الاستصحاب والبناء فيه على الحالة السابقة، وكلّما شكّ فيه أو قطع بعدمه فلا يجري الاستصحاب.

أمّا على الثاني فواضح.

وأمّا على الأوّل: فلأنّ الاتّصال إذا كان معتبراً في جريانه فلا محالة يكون الشكّ في تحقّقه شكّاً في تحقّق موضوعه، فالتمسّك به حينئذ يكون تمسّكاً بالعموم في الشبهة المصداقيّة، وعلى ذلك لا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز اتّصال زماني اليقين والشكّ، فإذا علم بتحقّق حادثين كالموت وإسلام الوارث -مثلاً- مترتّباً بأن علم أنّ يوم الجمعة هو زمان تحقّق أحدهما ويوم السبت هو زمان تحقّق الآخر، فتحقّق الموت والإسلام في يوم السبت معلوم لا محالة إلّا أنّه لم يعلم أن أيّاً منهما حدث في ذلك اليوم أو في اليوم السابق عليه، فإن كان الأثر مترتّباً على عدم واحد منهما في يوم الجمعة أو على وجوده فيه، فلا ريب في جريان استصحاب العدم حينئذ في إثبات الأثر الشرعي أو رفعه، كما أنّه إذا كان الأثر مترتّباً على وجود كلّ منهما في يوم الجمعة أو العدم كذلك، فلا ريب في سقوط الأصلين بالمعارضة، للعلم الإجمالي بتحقّق أحدهما فيه.

وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً على عدم واحد منهما في زمان الآخر، فزمان الشكّ حينئذ هو الزمان الذي وقع فيه الآخر واقعاً وفي نفس الأمر، إذ المفروض أنّه الموضوع الأثر، وهو المشكوك، ففي طرف استصحاب عدم الموت يكون زمان الشكّ هو الزمان الواقعي

الذي وقع فيه الإسلام. وحيث إنّ المفروض عدم كلّ من الحادثين في يوم الخميس الذي هو زمان اليقين فإن كان زمان الإسلام واقعاً هو يوم الجمعة، فقد اتّصل زمان الشكّ -الذي هو يوم الجمعة- بيوم الخميس الذي هو زمان اليقين، وأمّا إذا كان زمانه هو يوم السبت فلا محالة يكون زمان الموت هو يوم الجمعة فقد انفصل زمان الشكّ -الذي هو زمان حدوث الحادث الآخر المفروض كونه يوم السبت- من زمان اليقين الذي هو يوم الخميس بزمان وقوع الموت الذي هو يوم الجمعة، وحيث إنّه لم يحرز زمان الحادث الآخر -وهو الإسلام- الذي هو زمان الشكّ فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ -المردّد بين كونه يوم الجمعة أو السبت- بزمان اليقين الذي هو يوم الخميس.

وأمّا في توارد الحالتين كالطهارة والحدث -مثلاً- بعد طلوع الشمس مع الشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر فزمان الشكّ وإن كان محرزاً وجداناً كأوّل الزوال المردّد فيه المكلّف بين كونه محدثاً أو متطهّراً إلّا أنّه غير محرز لاتصاله بزمان اليقين، إذ كلّ ما يفرض قبله من الساعات إلى أوّل الشمس يحتمل كونه زمان اليقين بالطهارة أو زمان اليقين بالحدث، فلا الشكّ في الطهارة محرز الاتّصال بزمان يقينها، ولا الشكّ في الحدث، فلا يجري الاستصحاب في شيء منهما ولو مع عدم التعارض.

هذا، ولا يخفى عليك أنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان قضيّة «لا تنقض» مسوقة لبيان المنع عن انتقاض المتيقّن بالمشكوك حتّى يقال في أمثال المقام بعدم إحراز اتّصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن، لما عرفت.

وأمّا إذا كان سوق القضيّة لبيان المنع عن نقض اليقين -حيث إنّه صفة مبرمة- بالشكّ الذي لا إبرام فيه، بل هو مجرّد التردّد والتحيّر، فلا يعقل الشكّ في الاتّصال وعدمه حتّى تكون الشبهة مصداقيّة، فإنّ اليقين والشكّ لكونهما من الصفات الوجدانيّة فلا بدّ إمّا من إحراز اتّصالهما أو إحراز انفصالهما ليس إلّا.

مثلاً: إذا قطع المكلّف بوجوب الجلوس في المسجد قبل طلوع الشمس ثمّ قطع بعدم وجوبه بعده ثمّ شكّ في وجوبه عند الزوال، فلا ريب في أنّ هذا الشكّ منفصل عن اليقين بالوجوب قبل طلوع الشمس بيقين آخر بعده، فلا يكون هذا الشكّ شكّاً في بقاء المتيقّن السابق بل هو أجنبيّ عنه.

وهذا هو الضابط في الاتصال والانفصال بمعنى أنّ الشكّ إن كان شكّاً في بقاء ما هو المتيقّن قبله، فلا محالة يكون الشكّ متّصلاً باليقين، وإلّا فلا.

هذا بالنسبة إلى العلم التفصيليّ، وأمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالي ففيه صور:

الأُولى: أن يعلم إجمالاً بارتفاع إحدى الحالتين السابقتين من دون تعيّن لهما في علم المكلّف أصلاً، كما إذا علم أنّ أحد الإناءين المعلوم نجاستهما قد طهر يقيناً من دون تميز وتعيّن.

الثانية: ان يعلم بطهارة خصوص ما هو واقع في خارج السقف لإصابة المطر له مع تميزه في علم المكلّف عن الإناء الواقع تحته بمميّزات وخصوصيّات ولكن اشتبه الإناء ان بعد ذلك.

الثالثة: الصورة بحالها ولكن مع عدم تميز الإناء الواقع في خارج السقف عن الآخر إلّا بهذه الإشارة الإجمالية، أعني وقوعه في خارج السقف بحيث لو أراد تمييزه خارجاً لتمكّن منه، فتكون هذه الصورة واسطة بين الصورة الأُولى التي لا امتياز للمعلوم بالإجمال فيه أصلاً وبين الثانية المتميّز فيه الطاهر عن غيره بمميّزات خارجيّة قبل الالتباس والاشتباه.

أمّا في الصورة الأُولى: فلا ريب في اتّصال اليقين بنجاسة كلّ من الإناءين بالشكّ في طهارته، فإنّ العلم الإجمالي وإن كان منافياً وناقضاً للعلم بعدم الطهارة في البين المتولّد من العلم بنجاسة كلّ منهما إلّا أنّه غير ناقض للعلم بنجاسة كلّ

من الإناءين، بل العلم الإجمالي بالطهارة موجب للشكّ في بقاء نجاسة كلّ منهما، وليس هناك بين زمان اليقين بنجاسة كلّ منهما وزمان الشكّ في بقائها زمان آخر فاصل بينهما، فإنّه قبل زمان العلم الإجمالي بالطهارة كان نجاسة كلّ منهما متيقّنة، وزمان العلم الإجمالي بالطهارة بعينه هو زمان الشكّ في البقاء، ضرورة أنّ العلم الإجمالي إنّما هو العلّة والموجب للشكّ في بقاء نجاسة كلّ من الإناءين، والعلّة وإن كانت متقدّمة على المعلول بالرتبة إلّا أنّها مقارنة له زماناً، فليس هناك فاصل زماني بين اليقين بنجاسة كلّ من الإناءين والشكّ في نجاسته، فلا محالة يكون كلّ من الاستصحابين في حدّ نفسه جارياً، ويكون ساقطاً بالتعارض إمّا لأجل لزوم المخالفة القطعيّة من جريانهما معاً كما إذا كانت الحالة السابقة لهما هي الطهارة وعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما، أو لأجل كون الاستصحاب من الأُصول المحرزة التي يمنع العلم الإجمالي بالخلاف عن جريانهما معاً ولو لم يكن هناك مخالفة قطعية على ما أوضحنا الحال فيه في بعض المباحث السابقة.

ومن هذا القبيل إسلام الوارث وموت المورّث المعلوم تحقّق أحدهما يوم الجمعة والآخر يوم السبت، فإنّ العلم الإجمالي بتحقّق أحدهما يوم الجمعة هو الموجب للشكّ في انتقاض كلّ من الحياة وعدم إسلام الوارث يوم الجمعة.

وقد ظهر بالبيان المذكور اتّصال زمان اليقين بالشكّ في مثل هذا الفرض، وعلى ذلك فالمانع عن جريانهما إلى زمان اليقين بتحقّق الموت والإسلام هو التعارض بين الأصلين ليس إلّا.

وأمّا الصورة الثانية: فلا ريب فيها أنّ اليقين بنجاسة الإناء الواقع خارج السقف المتميّز عن غيره بمميّزات خارجيّة قد انتقض باليقين بطهارته وسقط فيه الاستصحاب لحصول غايته، وإذا اشتبه الإناء ان بعد ذلك وحصل الشكّ في

نجاسة كلّ واحد منهما، فلم يحرز اتّصال زمان اليقين بالنجاسة فيه بالشكّ فيه، لاحتمال تخلّل اليقين بينهما.

وبعبارة واضحة: بعد اشتباه الإناءين نعلم إجمالاً بسقوط الاستصحاب في أحدهما المعيّن الغير المتميّز عندنا المشتبه بالآخر، فيكون التمسّك به في كلّ منهما من التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة، فكم فرق بين هذه الصورة وسابقتها، فإنّ العلم الإجمالي في هذه الصورة إنّما تحقّق بعد الاشتباه، والعلم التفصيليّ بطهارة أحدهما المعيّن القاطع للاستصحاب والناقض لليقين السابق. وهذا بخلاف الصورة السابقة التي لم يكن فيها علم تفصيلي، وإنّما كان المعلوم طهارته هو أحدهما لا بعينه. وهو بنفسه غير مناقض للعلم بنجاسة كلّ منهما، وإنّما يوجب الشكّ بالإضافة إلى كلّ منهما المقارن للعلم الإجمالي زماناً، فزمان الشكّ في كلّ منهما متّصل بزمان يقينه لا محالة.

وأمّا الصورة الثالثة: فهي وإن كانت ذات جهتين فيمكن إلحاقها بالصورة الأُولى كما يمكن إلحاقها بالصورة الثانية إلّا أنّ التحقيق هو الإلحاق بالثانية، إذ المفروض أنّ القطع بنجاسة ذلك الإناء -المعيّن الشخصي الواقع في خارج السقف [الذي] قد طهر يقيناً بإصابة المطر- فقد انتقض يقينه السابق بيقين آخر، فبعد اشتباهه بالإناء الآخر وإن كان نجاسة كلّ منهما مشكوكاً فيه مع العلم بنجاسته سابقاً إلّا أنّه انفصل زمان في البين بين الشكّ واليقين بالنجاسة، كانت الطهارة في ذلك الزمان في أحدهما المعيّن متيقّنة، والشكّ فعلاً إنّما هو في تعيّن ذلك المعيّن، فلم يحرز اتّصال زمان اليقين بالشكّ في شيء منهما.

وهذا بخلاف الصورة الأُولى، فإنّ المفروض فيها عدم تعلّق العلم إلّا بالجامع بين الأطراف، وقد عرفت أنّه لا يوجب انتقاض اليقين في كلّ واحد واحدٍ من الأطراف

بيقين آخر، بل يوجب الشكّ في الانطباق الموجب للشكّ في البقاء في كلّ واحد واحد، وأنّ تأخّر الشكّ من العلم الإجمالي إنّما هو بالرتبة لا بالزمان، فاليقين بنجاسة كلّ من الأطراف وإن ارتفع بالعلم الإجمالي وجداناً إلّا أنّه تبدّل في كلّ واحد منهما بالشكّ في البقاء الذي هو الموضوع للاستصحاب، فلولا معارضة الاستصحاب في كلّ من الأطراف بجريانه في الطرف الآخر لكان جارياً فيه بلا مانع.

فظهر ممّا ذكرناه فساد ما أفاده فقيه عصره في عروته من جريان استصحاب النجاسة في جميع الصور الثلاث حيث قال: إذا علم نجاسة الشيئين وقامت البيّنة على طهارة أحدهما الغير المعيّن أو المعيّن فاشتبه عنده، أو هو طهر أحدهما ثمّ اشتبه، حكم عليهما بالنجاسة عملاً بالاستصحاب[1]، إذ قد عرفت سقوط الاستصحابين في الصورة الأُولى بالمعارضة، وعدم جريانهما في الأخيرتين، لعدم اتّصال زمان اليقين بالشكّ.

ويتفرّع على ذلك أنّه إذا تردّد أمر القطرة الواقعة في الثوب المردّدة بين كونها من الدم المتخلّف المعلوم طهارته بالذبح -بناءً على نجاسة مطلق الدم حتّى ما كان في الباطن قبل الذبح- وكونها من الدم المسفوح المعلوم نجاسته، لما جرى فيه استصحاب النجاسة، بل لا بدّ من الرجوع إلى قاعدة الطهارة، وذلك فإنّ دم الحيوان المذبوح بعد ذبحه انقسم إلى قسمين: فقسم منه حكم بالطهارة إمّا متميّزاً عن القسم الآخر بالمميّزات الخارجيّة كما في القسم الثاني من الصورة المتقدّمة، أو لا مع ذلك بل مع تعيّنه بمعرّفيّة بقائه في الباطن كما في القسم الثالث، وعلى كلّ حال فقد مضى زمان علم تفصيلاً بطهارة مقدار خاصّ من الدم المفروض نجاسته كلّه سابقاً، وإنّما وقع الاشتباه بعد ذلك، فقد انفصل زمان اليقين بالنجاسة عن زمان

---

١. العروة الوثقى، فصل في طريق ثبوت النجاسة، المسألة ٢.

الشكّ فيها بزمان اليقين بالطهارة في بعض المصاديق المحتمل كون هذه القطرة منها، فلم يحرز فيها اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ كما في مثال الإناءين.

وهكذا الحال فيما إذا دار الأمر بين كون الدم من الدم المنتقل إلى جوف البقّ المعلوم طهارته بالانتقال، أو الخارج من بدن الإنسان، والحكم في جميع ذلك هو الطهارة، ولا موقع لجريان استصحاب النجاسة، لعدم إحراز اتّصال زمان اليقين بالشك.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ المانع من جريان الأصل في مجهولي التاريخ إنّما هو تعارض الأصلين في الطرفين، فلو كان الأثر الشرعي مترتّباً على أحدهما دون الآخر لجرى الأصل فيه بلا معارض، إذ المفروض عدم ترتّب الأثر على الطرف الآخر حتّى يعارض به الأصل الجاري فيما له أثر.

فإن قلت: إذا علم بتحقّق إسلام الوارث وموت مورّثه مع الجهل بتاريخهما، فلا بدّ هناك من فرض أزمنة ثلاثة:

أحدهما: زمان اليقين بعدم تحقّق شيء منهما.

والثاني: زمان العلم بتحقّق أحدهما المشكوك فيه حدوث الموت في عمود الزمان وحدوث الإسلام كذلك.

والثالث: زمان العلم بحدوث كلّ منهما الذي هو زمان الشكّ في حدوث كلّ منهما عند عدم تحقّق الآخر، إذ لولا العلم بحدوث كلّ من الموت والإسلام لما كان الشكّ في عدم كلّ منهما في زمان الآخر متحقّقاً، إذ المفروض عدم إحراز تحقّق الآخر حتّى يستصحب الحالة السابقة المتيقّنة، فلولا العلم بوجود الموت -مثلاً- كيف يمكن استصحاب عدم الإسلام إلى زمانه!؟ كما أنّه لولا العلم بتحقّق الإسلام كيف يمكن استصحاب عدم الموت إلى زمانه؟ فزمان الشكّ في عدم كلّ منهما في زمان حدوث الآخر لا بدّ وأن يكون مع العلم بتحقّقهما خارجاً مع الشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر

وبالجملة، الأثر المهمّ إن كان مترتّباً على نفس عدم الموت أو الإسلام فلا محالة يكون ظرف هذا الشكّ هو زمان العلم بتحقّق أحدهما الذي هو الزمان الثاني من الأزمنة المفروضة، وهو متّصل بزمان اليقين. وأمّا إذا كان مترتّباً على العدم في زمان تحقّق الآخر، فلا بدّ من إحراز تحقّق الآخر حتّى يشكّ في بقاء الحالة السابقة إلى ذلك الزمان، فإذا كان زمان الشكّ هو الزمان الثالث من الأزمنة المفروضة -والمفروض أنّ زمان اليقين بعدم حدوث كلّ منهما إنّما هو الزمان الأوّل منها- فقد انفصل زمان اليقين من زمان الشكّ، فاحتمال وجود كلّ منهما في الزمان الثاني -الذي هو زمان العلم بتحقّق أحدهما- مانع عن إحراز اتّصال زمان اليقين بالعدم في كلّ منهما الذي هو الزمان الأوّل بزمان الشكّ الذي هو الزمان الثالث. ولعلّ هذا هو مراد المحقّق صاحب الكفاية[1] قدس سره من عدم إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ في مفروض المقام.

قلت: قد ذكرنا مراراً أنّه لا يعتبر في الاستصحاب تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ، فلو شكّ في عدالة زيد يوم الجمعة ثمّ علم يوم السبت بعدالته يوم الخميس، فلا ريب في جريان الاستصحاب، كما أنّه لو حصل اليقين والشكّ في زمان واحد مع تقدّم زمان المتيقّن على المشكوك، يجري الاستصحاب أيضاً، فإذا لم يكن تقدّم زمان اليقين على الشكّ معتبراً في جريانه، فأيّ وقع لعدم اتّصال زمان حدوث الشكّ بزمان حدوث اليقين؟

نعم، عدم انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ باليقين بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأزمنة مانع عن جريانه، ولكنّه غير متحقّق في المقام كما عرفت، فزمان حدوث الشكّ في المقام وإن سلّمنا كونه هو الزمان الثالث من الأزمنة المفروضة إلّا أنّ متعلّقه هو بقاء عدم الموت -مثلاً- إلى زمان إسلام الوارث المعلوم حدوثه في

١. كفاية الأصول، ص ٤٧٨-٤٧٩.

الزمان الثاني أو الثالث. فاحتمال حدوث كلّ منهما في الزمان الثاني -الذي هو زمان العلم بحدوث أحدهما- هو الموجب لاتّصال زمان اليقين بالشكّ بالمعنى الذي ذكرناه، لا أنّه مانع منه كما توهّم.

وعلى كلّ حال فقد ظهر ممّا ذكرناه عدم الفرق في جريان الاستصحابين -مع قطع النظر عن تعارضهما- بين ما إذا علم بتقدّم أحد الحادثين على الآخر أو لم يعلم ذلك بأن احتمل مقارنتهما، فإنّ وجود كلّ منهما في ظرف تحقّق الآخر يكون مشكوكاً فيه لا محالة، فيستصحب عدمه، ويلتئم الموضوع المركّب منه ومن وجود الآخر بضمّ الوجدان إلى الأصل.

هذا كلّه في ما إذا شكّ في بقاء الحالة السابقة على العلم بحدوث كلّ واحد من جزئي الموضوع المركب، وأمّا إذا علم حدوث أمرين وارتفاع الأوّل منهما بالثاني وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما كما في الطهارة والنجاسة أو الطهارة والحدث -فهل يلحق ذلك- بالموضوعات المركبة، فيجري الأصل في مجهول التاريخ دون معلومه أو لا؟ وجهان، ظاهر كلام شيخنا العلّامة الأنصاري قدس سره هو الإلحاق[1]. والمختار عندنا عدمه.

وتوضيح المقام هو: أنّ الحادثين المتضادّين إمّا أن يكون تاريخ أحدهما معلوماً دون الآخر، أو يكون تاريخ كليهما مجهولاً.

أمّا مع الجهل بتاريخهما فربما يقال بعدم جريان الاستصحاب في شيء منهما، نظراً إلى عدم إحراز اتّصال زمان اليقين بالشكّ بالتقريب المتقدّم، وقد عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه، فلا مانع من جريانه في كلّ منهما في حدّ نفسه مع قطع النظر عن تساقطهما بالتعارض.

---

١. فرائد الأصول، ص ٣٨٨-٣٨٩.

وأمّا مع العلم بتاريخ أحدهما فلا ريب في جريان الاستصحاب فيه بالقياس إلى المعلوم، فإذا شكّ في بقاء الطهارة المعلوم تاريخها مع العلم بوقوع حدث مردّد بين سبقه عليها وتأخّره عنها، فلا مانع من جريان استصحاب الطهارة في ظرف الشكّ.

وتوهّم: جريان الاستصحاب عدم تحقّق الحدث قبل الطهارة فيثبت بذلك تأخّره فلا يبقى معه مجال لاستصحاب الطهارة، مدفوع بأنّ استصحاب العدم قبل الطهارة لا يترتّب عليه تأخّر الحدث عنها حتّى يثبت به كون المكلّف في ظرف الشكّ محدثاً إلّا على القول بالأصل المثبت، وقد عرفت أنّ الشكّ في المقام إنّما هو بلحاظ البقاء دون الحدوث.

وأمّا بالنسبة إلى المجهول تاريخه -وهو الحدث في المثال- فربما يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه تارة من جهة عدم إحراز اتّصال زمان اليقين بالشكّ فيه، وأُخرى من جهة أنّ أمره مردّد بين ما هو مقطوع الارتفاع كما إذا كان قبل الطهارة وما هو مشكوك الحدوث من جهة احتمال حدوثه بعدها المحكوم بالعدم بالأصل.

ولكنّك قد عرفت حديث شرطيّة إحراز اتّصال زمان اليقين بالشكّ وأنّ دوران أمر الحادث بين كونه مقطوع الارتفاع أو مشكوك الحدوث إنّما يضرّ باستصحاب الفرد دون الكلّي، فلا مانع من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ أيضاً بنحو استصحاب الكلّيّ، فلا محالة تقع المعارضة بينهما، ولا بدّ حينئذ من الرجوع إلى أصل آخر.

ومن هنا يظهر الحال في المغسول بماءين مشتبهين بالنجاسة ولو كان الغسل ثانياً بماء قليل، فإنّ نجاسة المغسول عند ملاقاة الماء الثاني وإن كانت معلومة تفصيلاً -إمّا من جهة تنجّسه بملاقاته أو من جهة بقاء نجاسته السابقة من جهة ملاقاة الماء الأوّل- ومشكوكة الارتفاع بانفصال الغسالة عنه إلّا أنّ غاية ذلك هو

جريان الاستصحاب في طرف النجاسة شخصيّاً، وهذا لا ينافي جريان الاستصحاب في طرف الطهارة كلّيّاً، ضرورة أنّ وجود الطهارة -مع قطع النظر عن خصوصيّة كونه بعد الغسل بالماء الثاني أو قبله- معلوم تفصيلاً ومشكوك بقاؤه وجداناً، فغاية الأمر هو وقوع المعارضة بين استصحاب الكلّيّ والشخصي، لا أنّه لا يجري الاستصحاب إلّا في طرف معلوم التاريخ.

وربما يقال في المقام بوجوب الأخذ بضدّ الحالة السابقة المعلومة، نظراً إلى أنّ الحالة السابقة قد ارتفعت بحدوث ما يضادّها، والشكّ إنّما هو في ارتفاعه فيستصحب وجوده.

مثلاً: إذا كان الحالة السابقة للمكلّف هو الحدث وعلم بوجود حدث ووضوء بعدها، وشكّ في المتأخّر منهما، فالحدث السابق قد ارتفع بالوضوء بعده قطعاً، وكلّي الحدث وإن كان مشكوك البقاء فعلاً إلّا أنّه ناشئ عن وجود فرد آخر له بعد ارتفاع الفرد الأوّل، فلا يكون الاستصحاب جارياً فيه. وما نحن فيه من هذا القبيل.

ومنه يعلم حال الغسل بالماءين المشتبهين فيما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة أو النجاسة.

ولكنه ناشئ من الخلط بين استصحاب الكلّيّ الجامع بين الفردين وبين استصحاب الكلّيّ بين الزمانين، وما هو ممنوع الجريان في المقام إنّما هو الأوّل دون الثاني.

توضيح ذلك: أنّ الحدث السابق في مفروض المثال وإن كان قد ارتفع قطعاً ولا يمكن إجراء الاستصحاب من جهته لا شخصاً ولا كلّيّاً إلّا أنّ وجود الحدث الأعمّ من البقاء والحدوث عند تحقّق موجبه ثانياً معلوم وجداناً ومشكوك الارتفاع كذلك، غاية الأمر أنّ منشأ الشكّ في بقائه إنّما هو الشكّ في تقدّمه على الوضوء وتأخّره

عنه، فالمستصحب إنّما هو شخص الحدوث المعلوم وكلّيته من جهة عدم العلم بزمانه، فكم فرق بينه وبين استصحاب الكلّيّ المتوهّم.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الوصفين المتضادين إذا علم تحقّقهما وشكّ في المتأخّر منهما فلا محالة يكون الاستصحاب في كلّ منهما جارياً من غير جهة التعارض من دون فرق بين العلم بتاريخ أحدهما أو الجهل بتاريخهما، غاية الأمر أنّ في صورة العلم بتاريخ أحدهما يكون الاستصحاب في طرف المعلوم شخصيّاً وفي طرف المجهول كلّيّاً، ومن المعلوم أنّه لا ينفع ذلك في دفع المعارضة، كما هو ظاهر.

بقي هناك قسم آخر قد ظهر حكمه ممّا ذكرناه في الموضوعات المركّبة من أنّ جريان الاستصحاب فيها في مجهول التاريخ في طرف أو طرفين مشروط بما إذا لم يؤخذ في الموضوع أمر بسيط ملازم لوجود الجزءين، وإلّا فالأصل لا يجري في شيء من معلوم التاريخ ومجهوله، ويترتّب على ذلك أنّه لو علم كرّية ماء وملاقاة النجاسة وشكّ في التقدّم والتأخّر، فلا مجال لجريان استصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّية مطلقاً، علم بتاريخه أم لا. وذلك فإنّ المستفاد من قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[1] أنّ الموضوع لعاصميّة الماء هو كرّيته السابقة على الملاقاة حتّى تكون الملاقاة واردة على الكرّ، ولذا بنينا على عدم كفاية تتميم المتنجّس كرّاً، فإذا كان الماء مسبوقاً بالقلّة وعلم بحدوث الكرّية وملاقاته للنجاسة وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر، فلا يمكن التمسّك باستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرّية، سواء علم تاريخه أم لا.

أمّا مع العلم بتاريخه، فلما عرفت من أنّ الاستصحاب إنّما هو الحكم بجرّ

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٧/٢ و٤؛ التهذيب، ج ١، ص ٣٩-٤٠/١٠٧ و١٠٩، و٦٥/٢٢٦؛ الاستبصار، ج ١، ص ٦/١-٣؛ الوسائل، ج ١، ص ١٥٨-١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١ و٢ و٦.

المتيقّن السابق في عمود الزمان، فلا معنى له مع عدم الشكّ فيه بالقياس إلى الزمان.

وأمّا مع الجهل بتاريخه فلعدم ترتّب الأثر عليه، ضرورة أنّ الأثر المطلوب -وهو الحكم بعدم تنجّس الماء- مترتّب على ورود الملاقاة على الكرّ بعد فرض تحقّقه الملازم عقلاً مع عدم الملاقاة قبل الكرّية، وإثبات ذلك بالأصل موقوف على القول بالأُصول المثبتة.

وأمّا استصحاب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة فيدور جريانه وعدمه مدار الجهل بتاريخها وعدمه، فلو كان تاريخها معلوماً فلا يجري فيه، لما عرفت من اشتراطه بالجهل به، وأمّا مع الجهل فلا مانع من جريانه وإثبات النجاسة به، لإحراز الموضوع حينئذ، وهو ملاقاة النجاسة مع القليل أو مع عدم الكرّية -على الكلام في اشتراط التنجس بالقلّة أو مانعيّة الكرّية عنه- بضمّ الوجدان إلى الأصل.

فظهر أنّه مع الجهل بتاريخهما لا مناص عن الرجوع إلى استصحاب عدم الكرّية إلى زمان الملاقاة والحكم بالنجاسة، كالعلم بتاريخ الملاقاة والجهل بتاريخ الكرّية.

وأمّا مع العلم بتاريخ الكرّية والشكّ في تاريخ الملاقاة فلا يجري الاستصحاب في الطرفين.

أمّا في طرف الكرّية فلعدم الشكّ فيه في عموم الزمان.

وأمّا في طرف الملاقاة فلعدم ترتّب الأثر الشرعي عليه، إلّا على القول بالأصل المثبت.

ولكنّه مع ذلك لا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة، بل لا بدّ من الحكم بالنجاسة، لما مرّ في بعض المباحث السابقة من أنّ تعلّق الحكم على أمر وجودي -كالكرية في المثال- يقتضي لزوم إحرازه، فإذا قال المولى: «لا تأذن في دخول داري

إلّا للعلماء» يفهم منه عرفاً عدم جواز الإذن إلّا لخصوص معلوم العالميّة، ولا يمكن التمسّك بالبراءة معه في ظرف الشكّ، فالحكم بالطهارة في المقام لا بدّ وأن يكون مع إحراز الكرّية، ومع عدمه فلا مناص عن الحكم بالنجاسة.

ومنه يظهر حال الماء الغير المعلوم حالته السابقة مع العلم بملاقاته للنجاسة واتّصافه بالكرّية في زمان.

نعم، لو علم كرّيته سابقاً ثمّ طرأ عليه القلّة والملاقاة وشكّ في التقدّم والتأخّر فاستصحاب الكرّية إلى زمان الملاقاة يكون محكّماً لا محالة، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة، فإنّه لا يثبت بذلك تأخّر الملاقاة من القلّة حتّى يترتّب عليه الانفعال.

هذا مع الجهل بتاريخهما أو مع العلم بتاريخ الملاقاة، وأمّا مع العلم بتاريخ القلّة فاستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلّة وإن لم يثبت به تأخّره عنها، إلّا أنّ استصحاب الكرّية إلى زمان الملاقاة غير جار أيضاً، لما عرفت من اشتراط الجريان بكون المتيقّن مشكوكاً في عمود الزمان، والمفروض عدم الشكّ في الكرّية في عمود الزمان في المثال، فلا بدّ من الحكم بالنجاسة بناءً على ما قوّيناه من اقتضاء تعليق الحكم على الأمر الوجوديّ لإحرازه، وإلّا فلا مناص عن الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ التفصيل في جريان الاستصحاب بين مجهول التاريخ ومعلومه مختصّ بخصوص الموضوعات المركّبة الغير المأخوذ فيها عنوان آخر كإسلام الوارث وموت مورثه، وأمّا فيما إذا أُخذ عنوان آخر -كما إذا أُخذ سبق الكرّية في موضوع عدم الانفعال- فلا يجري فيه الأصل مطلقاً، كان معلوم التاريخ أم لا. كما أنّ الشكّ إذا كان راجعاً إلى البقاء دون الحدوث -كما في الأوصاف المتضادّة- فالأصل يجري في معلوم التاريخ ومجهوله على حدّ سواء.

[التنبيه العاشر: في استصحاب الصحّة مع احتمال مبطليّة العارض في أثناء العمل]

التنبيه العاشر: ربما يتمسّك باستصحاب الصحّة فيما لو عرض في أثناء العمل ما يحتمل معه بطلانه، فيقال: إنّ العمل قبل تحقّق هذا الأمر الطارئ كان صحيحاً والأصل بقاؤه على ما كان. وبذلك قيل بصحّة العمل مع الزيادة العمديّة في غير ما دلّ الدليل على إبطالها له، كما في الصلاة.

وأورد عليه شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ بما حاصله: أنّ احتمال فساد العمل قد ينشأ من وجود ما يحتمل دخل عدمه في الواجب أو عدم ما يحتمل دخل وجوده فيه، وقد ينشأ من وجود ما يحتمل معه ارتفاع أمر آخر معتبر فيه قطعاً من دون دخل لنفسه في الواجب وجوداً وعدماً.

أمّا الأوّل: فلا يجري فيه الاستصحاب، فإنّ الصحّة المستصحبة إن أُريد منها صحّة مجموع العمل -المتوقّفة على إتيان تمام أجزاء الواجب وقيوده- فمن الظاهر أنّها مشكوكة غير متيقّنة. وإن أُريد منها صحّة الأجزاء السابقة -أعني بها قابليتها لانضمام الأجزاء الباقية إليها بحيث لو انضمّ إليها الباقي لتمّ- فهي وإن كانت متيقّنة سابقاً إلّا أنّ الشكّ ليس من جهة ارتفاعها بل هي على ما كانت، والشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، بل من جهة فعليّة الانضمام وعدمها. ومن المعلوم أنّه ليس هذا المشكوك ممّا له حالة سابقة أصلاً فضلاً عن كونها معلومة.

وبعبارة واضحة: مع الزيادة العمديّة -مثلاً- نقطع ببقاء الأجزاء السابقة على ما كانت عليها من أنّها وقعت بحيث لو ضمّ إليها بقيّة الأجزاء والقيود، لتمّ الواجب وكمل، إلّا أنّ الشكّ في فعليّة الانضمام بعد الزيادة من جهة احتمال دخل عدمها فيه، وهذا الشكّ لا يرتفع ببقاء الصحّة وجداناً فضلاً عن إحرازها بالتعبّد.

وأمّا الثاني: فيجري فيه الاستصحاب، فإنّ عدم الطارئ بنفسه غير معتبر في

الواجب على الفرض، بل احتمال الفساد إنّما نشأ من ارتفاع الهيأة الاتّصاليّة المعتبرة جزءاً صوريّاً للواجب، فمع الشكّ فيه يتعبّد ببقائها بالاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّ الأعدام المعتبرة في الصلاة -مثلاً- على قسمين:

منها: ما يكون نفسه معتبراً فيها ولو باعتبار مانعيّة الوجود، وهذا الذي لا يمكن الرجوع فيه مع الشكّ إلى الاستصحاب، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من براءة أو اشتغال على الكلام في الأقلّ والأكثر.

ومنها: لا يكون نفسه معتبراً فيها، بل أنّ الصلاة حيث إنّها عبادة خاصّة واعتبرت فيها الهيأة الاتّصاليّة على خلاف جملة من الواجبات غير المعتبر فيها إلّا ذوات الأجزاء والشرائط لما ورد في جملة من الأدلّة إطلاق القاطعيّة على جملة من الأُمور كاستدبار القبلة ونحوه، فتلك الأُمور القاطعة لها يكون عدمها معتبراً فيها لا محالة، لكن لا باعتبار أنّ نفس العدم معتبر فيها شرطاً أو جزءاً، بل من جهة ارتفاع الهيأة الاتّصاليّة مع الوجود، فإذا شكّ في بقاء الهيأة وعدمه من احتمال وجود القاطع أو القاطعيّة فلا مانع عن الرجوع إلى الاستصحاب وإحراز تحقّق الجزء الصوري به، كما يجري الأصل في إحراز بقيّة الأجزاء والشرائط.

فملخّص ما أفاده هو الفرق بين الشكّ في المانعيّة والشكّ في القاطعيّة فيتمسّك بالاستصحاب في الثاني دون الأوّل[1].

ولكن مقتضى التحقيق أن يقال: إنّه لم يظهر لنا بعد أنّ اعتبار المانعيّة يغاير اعتبار القاطعيّة، بل الظاهر من الأدلّة هو اعتبار نفس الأعدام في الصلاة مطلقاً من جهة مانعيّة الوجودات، غاية الأمر أنّ بعض الأعدام معتبر في خصوص الأفعال والأذكار، وبعضها معتبر فيها مطلقاً ولو في حال السكنات وعدم الاشتغال بشيء منها. ومجرّد تسمية القسم الثاني بالقاطع لا يكشف عن اعتبار الهيأة الاتّصاليّة حتّى لا يكون العدم

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٨٩-٣٩٠.

معتبراً إلّا من جهة الإخلال بها، على أنّ اعتبار الهيأة الاتّصاليّة على تقدير تسليمه لا ينافي تعلّق الطلب الغيري بنفس الأعدام أيضاً، كبقيّة الأجزاء والشرائط فاستصحاب الهيأة الاتّصاليّة وإن كان يحرز به وجودها إلّا أنّه لا يحرز بذلك انضمام بقيّة القيود -التي يحتمل كون عدم هذا الأمر الطارئ المحتمل قاطعيّته منها- إليها، فإنّ بقاء الهيأة الاتّصاليّة لا يرتفع به الشكّ في اعتبار عدم ما يحتمل قاطعيّته إلّا على القول بالأصل المثبت، فلا مناص حينئذ من الرجوع إلى أصل آخر من براءة أو اشتغال.

وبالجملة، أنّ ما أفاده ﷺ من التفصيل مبنيّ على أمرين كلّ منهما في حيّز المنع.

الأوّل: اعتبار الهيأة الاتّصاليّة في الواجب زائداً على اعتبار بقيّة الأجزاء والشرائط.

الثاني: عدم تعلّق الطلب إلّا بنفس الهيأة من دون أن يتعلّق بتلك الأعدام طلب أصلاً.

[التنبيه الحادي عشر: في الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة]

التنبيه الحادي عشر: لا ريب في أنّ جريان الاستصحاب مشروط بوجود أثر قابل لترتيبه في ظرف الشكّ، سواء كان المستصحب من الأحكام الشرعيّة أو الموضوعات اللغويّة أو الخارجيّة.

ومنه يعلم عدم جريانه في الأُمور الاعتقاديّة المطلوب فيها اليقين والاعتقاد لعدم إفادته القطع بل الظنّ غالباً.

ومن ذلك يظهر عدم جواز تمسّك الكتابي بعدم نسخ شريعته بالاستصحاب، حيث إنّ المطلوب في النبوّة هو تحصيل الاعتقاد، وعدم ترتبه على الاستصحاب في غاية الوضوح.

هذا، مضافاً إلى أنّ حجّيّته ليست ضروريّة، بل لا بدّ من إقامة الدليل عليها، فإن كان من الشريعة السابقة، فإثباتها يتوقّف على بقائها، وهو يستلزم الدور. وإن كان من الشريعة

اللاحقة، فحجّيّته تتوقّف على نسخ الشريعة السابقة، فإثباتها به مستلزم للخلف.

وكيف كان فعدم جواز التمسّك به في الأُمور الاعتقاديّة في غاية الوضوح، ولا مقتضي لإتعاب النفس فيه بأزيد من ذلك، كما فعله العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، وقد صدر من قلمه الشريف في المقام ماليته لم يصدر منه، فراجع.

[التنبيه الثاني عشر: في استصحاب حكم المخصّص أو التمسّك بعموم العامّ]

التنبيه الثاني عشر: لا ريب في أنّ الأُصول العمليّة -ومنها الاستصحاب- إنّما يتوقّف جريانها على عدم وجود دليل اجتهادي في مواردها، ضرورة أنّه معه لا يبقى لها الموضوع، وهو الشكّ في الحكم الواقعي، فإنّ الدليل الاجتهادي -ولو كان هو العموم- يكون رافعاً للشكّ لا محالة، فلا يبقى مجال لجريانها من دون فرق بين كون العموم على وفقها أو على خلافها، إلّا أنّه ربّما يشكل في بعض الموارد اعتبار عدم تميز كون المورد من موارد التمسّك بالعموم أو الاستصحاب، كما إذا خصّص العامّ المفيد للعموم الزماني -زائداً على عمومه الأفرادي- في بعض الأزمنة، فيشكّ فيما بعد ذلك الزمان في أنّ مقتضى القاعدة هو الرجوع أو التمسّك باستصحاب حكم المخصّص.

[في مقدّمات ثلاث لتعيين موارد التمسّك بالعموم وموارد التمسّك باستصحاب حكم المخصّص]

ولا بدّ لتوضيح المرام من تقديم مقدّمات:

[المقدّمة الأُولى: في أنّ الأصل في الزمان والمكان هو ظرفيّتهما وكونهما قيداً لشيء يحتاج إلى مؤونة زائدة]

الأُولى: أنّ كلّ ما هو موجود في عالم الكون والفساد فله إضافة إلى الزمان

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٩٠-٣٩٤.

والمكان، وباعتبار إضافته إلى الزمان يكون معروضاً لمقولة «متى» وباعتبار إضافته إلى المكان يكون معروضاً لمقولة «الأين» فالزمان والمكان ظرفان لوقوع الموجود في العالم، ومن الضروري أنّ طبع الزمان لا يقتضي أزيد من ذلك، وأمّا اعتبار الزمان قيداً مكثرا فهو محتاج إلى عناية زائدة ودليل مخصوص. وعلى ذلك يبتني جريان الاستصحاب، لما عرفت من أنّه إذا أُخذ قيداً مكثّراً للوجوب أو الواجب فلا محالة يكون ما هو المتيقّن مغايراً للمشكوك، فلا يمكن التمسّك بالاستصحاب، لعدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

[المقدّمة الثانية: في أنّ ما يعتبر فيه الزمان قيداً أو ظرفاً منحصر في الحكم ومتعلّقه ولا يقيّد الموضوع به]

الثانية: أنّ الزمان حيث إنّه مقدّر للحركات فلا محالة يكون معتبراً في ناحية الحكم أو المتعلّق، وأمّا الموضوع للحكم -الذي هو من قبل الجواهر- فلا معنى لاعتباره في ناحيته أصلاً.

ثمّ إنّ اعتباره في أحدهما إمّا أن يكون بنحو الظرفيّة أو القيديّة، وعلى كلا التقديرين فإمّا أن يكون العموم استغراقيّاً بحيث يكون كلّ زمان موضوعاً للحكم مستقلّاً، وإمّا أن يكون مجموعيّاً بحيث يكون مجموع الأزمنة محكوماً بحكم واحد، فمع العصيان في آن واحد يسقط الحكم بالكلّيّة، كما هو الحال في العموم المجموعي في غير الزمان أيضاً.

ثمّ إنّه على تقدير أخذه في المتعلّق ظرفاً أو قيداً استغراقيّاً أو مجموعيّاً فيمكن أن يكون الدالّ على عمومه نفس الدليل المتكفّل لجعل الحكم بالمطابقة، فإنّ الحكم كما يرد على المتعلّق يرد على جميع القيود المعتبرة فيه أيضاً. ويمكن أن يكون دليلاً آخر متّصلاً به أو منفصلاً عنه. وعلى كلّ حال يكون العموم الزماني في مرتبة سابقة على الحكم.

وهذا بخلاف ما أُخذ في ناحية الحكم، فإنّه عليه يستحيل كون الدليل المتكفّل لجعل الحكم متكفّلاً لبيان استمراره، فإنّ العموم الوارد على الحكم يكون من قبيل الأحكام الثابتة لموضوعاتها، فيكون الحكم في مرتبة سابقة عليه، فلا بدّ وأن يكون مفروض الوجود حين الحكم بعمومه، فيستحيل كونه مجعولاً عند جعله، فلا بدّ من كون الدالّ عليه أمراً مغايراً لما يدلّ على نفس الحكم من مقدّمات الحكمة أو الإجماع أو دليل منفصل.

[المقدّمة الثالثة: في أنّ الزمان إذا أُخذ في الحكم فعند الشكّ بعد التخصيص لا يتمسّك بالعموم ويتمسّك باستصحاب حكم المخصّص]

الثالثة: قد عرفت أنّ أخذ الزمان قيداً في الحكم أو المتعلّق إنّما يغاير أخذه ظرفاً فيهما في جواز التمسّك بالاستصحاب عند الشكّ وعدمه، وأمّا أخذه في ناحية المتعلّق فإنّما يفترق عن أخذه في ناحية الحكم في أنّه متى علم التخصيص في زمان وشكّ فيما بعده، فيتمسّك بالعموم على الأوّل دون الثاني.

توضيح ذلك: أنّ الزمان إذا أُخذ في ناحية المتعلّق ظرفاً أو قيداً استغراقيّاً أو مجموعيّاً فقد عرفت أنّ الحكم يرد عليه، والعموم الزماني كالأفرادي يكون في مرتبة سابقة عليه، فكما أنّ خروج بعض الأفراد لا يضرّ بالتمسّك به في غيره، فإنّ المفروض أنّ كلّ زمان مشمول للحكم كالأفراد، فإذا خرج بعض الأزمنة عن العموم -كما في مورد خيار الغبن- فلا مانع عن التمسّك في غيره بالعموم. ولو فرضنا مانعاً عن التمسّك به فلا يمكن التمسّك بالاستصحاب أيضاً في الآن الثاني فيما كان الزمان مأخوذاً قيداً، فإنّ الشكّ حينئذ لا يكون في البقاء، بل في حدوث حكم آخر لفرد آخر، كما هو ظاهر.

وأمّا إذا أُخذ الزمان في ناحية الحكم فحيث إنّ العموم ورد على الحكم

فلايمكن أن يكون الدليل المتكفّل له متكفّلاً لأصل ثبوته، بل لا بدّ وأن يكون ثبوت أصله مفروغاً عنه ومفروض الوجود حتّى يكون الدليل متكفّلاً لبيان استمراره. وحيث إنّ أصل الحكم بعد ثبوت تخصيصه في زمان يكون مشكوك الوجود فلا يمكن التمسّك بدليل العموم لإثبات استمراره.

وبعبارة واضحة: العموم الثابت للحكم من قبيل العرض الثابت للموضوع والدليل المثبت للعرض لموضوعه على تقدير وجوده يستحيل أن يكون متعرّضاً لحال وجود موضوعه وعدمه، بل غايته هو إثبات العرض له عند تحقّقه ووجوده. فقوله عليه السلام: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة»[1] غير ناظر إلاّ إلى إثبات استمرار الحلّيّة على تقدير ثبوتها، فكما أنّه لا يثبت حلّية الشيء عند الشكّ فيها مطلقاً، فكذلك لا يثبت حلّيته عند الشكّ فيها بعد التخصيص في زمان، فلا مناص في أمثال هذه الموارد عن التمسّك بالاستصحاب.

ومنه يظهر أنّه لو لم يمكن التمسّك به أيضاً -كما في موارد أخذ الزمان قيداً- لما أمكن التمسّك بالعموم أيضاً.

فتحصّل أنّ موارد التمسّك بالعموم مغايرة بالذات لموارد التمسّك بالاستصحاب.

كما ظهر أنّ التفرقة بينهما بأخذ الزمان قيداً أو ظرفاً -على ما توهّم من ظاهر عبارة العلّامة الأنصاري[2] رحمه الله- في غير محلّه، بل الفارق هو ما ذكرناه من أنّه إذا أُخذ الزمان في ناحية الحكم، فلا مجال للتمسّك بالعموم، كما أنّه إذا أخذ في ناحية المتعلّق، فلا مناص عن التمسّك به.

وعبارة شيخنا العلّامة الأنصاري رحمه الله و إن كانت قاصرة عن إفادة ذلك في

---

١. الكافي، ج ١، ص ١٩/٥٨، و ج ٢، ص ١٧-٢/١٨.
٢. فرائد الأُصول، ص ٣٥٥-٣٥٦.

المقام إلّا أنّ عبارته في بحث خيار الغبن من المكاسب[1] ظاهرة فيه. وبذلك تندفع الإشكالات الكثيرة التي أُوردت عليها، فراجع وتأمّل في فهم مرامه ﷺ.

هذا فيما إذا علم أنّ الزمان أُخذ في ناحية الحكم أو المتعلق، وأمّا إذا شكّ في ذلك، فتارة يكون الشكّ في أصل اعتباره، وأُخرى في محلّ اعتباره من الحكم أو متعلّقه بعد العلم بأصل الاعتبار. ومورد الشكّ إمّا الأحكام الوضعيّة، أو التكليفيّة الوجوبيّة أو التحريميّة.

أمّا الأحكام الوضعيّة فلا ريب في أصل اعتبار الاستمرار فيها، وإلّا لزم اللغويّة من تشريعها، ضرورة عدم ترتّب أثر على تشريع اللزوم في العقد آناً ما -مثلاً- كما أنّه لا ريب في اعتباره في نفس الحكم دون متعلّقه، فإن الأحكام الوضعيّة كما عرفت أُمور مستقلّة بالجعل، وليست متعلّقة بأفعال المكلّفين القابلة لأخذ الزمان فيها، بل متعلّقاتها أُمور خارجيّة غير مقدّرة بالزمان، فلا مناص -بعد العلم بالاستمرار- عن اعتباره في نفس الحكم.

مضافاً إلى أنّ اعتباره في ناحية المتعلّق على تقدير صحّته أيضاً يحتاج إلى دليل يدلّ عليه، وإلّا فإطلاق المتعلّق في مقام الإثبات يستكشف منه عدم التقييد في مقام الثبوت، فإن أخذ الاستمرار في ناحية المتعلّق قد عرفت أنّه ممكن بنفس الدليل الدالّ على التشريع، فيدور الأمر بين أخذه في ناحية نفس الحكم الغير الموجب لتقييد إطلاقه لما عرفت من عدم إمكان لحاظ استمراره عند التشريع، وبين أخذه في ناحية المتعلّق الموجب لتقييده. ولا ريب أنّ إطلاق المتعلّق حينئذ يثبت أخذه في ناحية الحكم نفسه حذراً من اللغوية.

ومن هنا يظهر: أنّ الأمر كذلك في كلّ ما إذا شكّ في كون الاستمرار مأخوذاً في

---

١. المكاسب، ص ٢٤٢-٢٤٣.

ناحية الحكم أو في ناحية متعلّقه من دون اختصاص بخصوص الأحكام الوضعيّة، ولازم ذلك عدم جواز التمسّك بالعموم بعد التخصيص في بعض الأزمنة، بل لا بدّ من الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص ليس إلّا، ويترتّب على ذلك أنّه متى ما شكّ في كون الخيار فوريّاً أو استمراريّاً فلا يمكن التمسّك بعموم قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] كما صدر عن المحقّق الثاني[2] ﷺ.

وأمّا الأحكام التكليفيّة الوجوبيّة فما كان منها متعلّقاً بالأُمور الاعتقاديّة -كوجوب معرفة الله ومعرفة أوليائه صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين- فلا يمكن الشكّ في أصل استمراره، وكونه راجعاً إلى نفس الحكم أو متعلّقه ليس له أثر مهمّ في المقام، ضرورة عدم إمكان ورود التخصيص إليه حتّى يتكلّم في جواز التمسّك بعده إلى العموم وعدمه، وعلى فرض إمكان وقوعه فعدم جواز التمسّك بالاستصحاب بعده مفروغ عنه في محلّ البحث كما عرفت في محلّه. فيتمحّض الكلام في جواز التمسّك بالعموم وعدمه، وقد عرفت عدم جواز التمسّك به ما لم يحرز لحاظ الاستمرار في ناحية المتعلّق، فإنّ إطلاقه في مقام الإثبات يكشف عن عدم التقييد في مقام الثبوت.

وأمّا ما كان منها متعلّقاً بالأعمال الجوارحيّة فهو على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما لم يكن هناك من نفس الدليل أو من خارجه دليل على اعتبار الاستمرار في الحكم أو متعلّقه، ومقتضى القاعدة فيه هو الحكم بعدم الاستمرار وعدم ثبوت الحكم إلّا بالمقدار المتيقّن، فلا يبقى موضوع للبحث عن قيديّة الاستمرار للحكم أو متعلّقه، فيكون متعلّق الوجوب حينئذ هو صرف الوجود، وبعده يسقط الطلب بالكلّيّة.

الثاني: ما إذا كان هناك دليل خارج دلّ على الاستمرار كلزوم اللغويّة من تشريعه إذا لم يكن مستمرّاً مثلاً، وفي مثله وإن كان ترتفع اللغويّة بأخذه في ناحية الحكم أو

---

١. المائدة: ١.

٢. جامع المقاصد، ج ٤، ص ٣٨.

المتعلّق إلّا أنّك قد عرفت أنّ إطلاق المتعلّق في مقام الإثبات يعيّن أخذه في ناحية نفس الحكم لا محالة، فلا يمكن التمسّك بالعموم حينئذ بعد العلم بالتخصيص في بعض الأزمنة.

مثلاً: إذا قصد المسافر الإقامة عشراً في أثناء سفره ثمّ خرج إلى ما دون المسافة أو عزم [على] المعصية في الأثناء ثمّ عدل عنه ولم يكن الباقي مسافة، فعلى القول بكون الاستمرار مأخوذاً في ناحية الحكم لابدّ من الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص، وأمّا على القول بكونه مأخوذاً في ناحية المتعلّق فلا بدّ من الرجوع إلى العموم.

نعم، لو بنينا على كون قصد الإقامة قاطعاً لموضوع السفر دون حكمه -كما هو المختار- لما أمكن الرجوع إلى العموم على كلّ حال، كما هو ظاهرك والمسألة محرّرة في الفقه.

وقد يقال: إنّ اعتبار الاستمرار في ناحية الحكم الوجوبيّ أو متعلّقه يستلزم استغراق أوقات المكلّف في الاشتغال به وعدم اشتغاله بغيره، فلا يكون معتبراً فيه قطعاً.

ويدفعه: أنّ الاستمرار في كلّ واجب بحسبه، مثلاً استمرار وجوب الحجّ عبارة عن وجوبه في كلّ سنة، واستمرار وجوب الصلاة عبارة عن وجوبها في كلّ يوم في وقتها، وهكذا فلا يلزم من اعتبار الاستمرار فيه محذور أصلاً.

الثالث: ما إذا كان الاستمرار إلى زمان معيّن أو مطلقاً مستفاداً من نفس الدليل كما في قوله تعالى: ﴿وأتمّوا الصيام إلى الليل﴾[1] واستظهار رجوع القيد في مثله إلى الوجوب أو الواجب موكول إلى نظر الفقيه، وعلى تقدير عدم الظهور فيه وإجمال

١. البقرة: ١٨٧.

الكلام فلا يمكن فيه التمسّك بإطلاق المادّة لإثبات اعتبار الاستمرار في ناحية نفس الحكم، كما هو ظاهر.

ويترتّب على كون الزمان في المثال مأخوذاً في ناحية الحكم أو المتعلّق ثمرة أُخرى قد تعرّضنا لها في بحث الواجب التعليقي.

وحاصلها: أنّ الزمان إذا كان مأخوذاً في ناحية المتعلّق فلا محالة يكون مجموع أفراد الإمساك عن المفطرات من الفجر إلى الغروب واجبة بوجوب واحد بنحو العموم المجموعي، فلو علم المكلّف بطروء العذر في الأثناء لما وجب عليه الإمساك من الأوّل إلّا بدليل خاصّ، فيكون ترتّب الكفّارة حينئذ على المخالفة على خلاف القاعدة.

وهذا بخلاف ما إذا كان مأخوذاً في نفس الحكم ولم يكن هناك تقييد في المتعلّق، فإنّ سقوط الحكم في الأثناء لعارض لا ينافي ثبوته واستمراره إلى زمان طروّه فيكون ثبوت الحكم والكفارة على مخالفته على القاعدة.

وأمّا التكاليف التحريميّة فلا ريب في أصل اعتبار الاستمرار فيها في الجملة، ضرورة لزوم اللغويّة من عدمه، فإنّ ترك أيّ محرّم فرض فهو حاصل قهراً، فيكون طلبه طلباً للحاصل، إلّا أنّ الإشكال إنّما هو في اعتباره في ناحية الحكم أو في ناحية متعلّقه.

ربما يقال: إنّ إطلاق المتعلّق فيها كما يقتضي شمول النهي لكلّ فرد من أفراده العرضيّة، كذلك يقتضي شموله لكلّ فرد من أفراده الطوليّة، فيكون الاستمرار مستفاداً من إطلاق المتعلّق، فيكون معتبراً فيه لا محالة، مضافاً إلى أنّ التحريم في كلّ فرد إنّما ينشأ من اشتماله على المفسدة الموجبة له، فإذا كانت الافراد الطوليّة كالعرضيّة في اشتمالها على المفسدة، فلا محالة يكون استمرار الحكم من جهة

اعتبار الاستمرار في المتعلّق، ولحاظ الافراد الطوليّة كالعرضيّة عند تشريع الحكم لها.

ولكنّه لا يخفى أنّ الحكم وإن كان تابعا لملاك متعلّقه ثبوتاً إلّا أنّ استفادة اشتمال الأفراد الطوليّة على الملاك فرع استفادة الاستمرار من الحكم، وإلّا فالقدر المتيقّن هو اشتمال الأفراد العرضيّة عليه ليس إلّا.

ومنه يظهر أنّ إطلاق المتعلّق بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة فرع استفادة الاستمرار من الحكم أيضاً، فإنّ القدر الجامع بين الأفراد العرضيّة والطوليّة يستحيل أن تكون محكومة بحكم غير مستمرّ، فالظاهر أنّ الاستمرار في التكاليف التحريميّة إنّما يعتبر في ناحية نفس الحكم، فلا يمكن التمسّك بعمومها بعد العلم بالتخصيص في بعض الأزمنة. وعلى تقدير الشكّ في ذلك وعدم إحراز اعتباره في المتعلّق أو الحكم فلا مجال للتمسّك بالعموم أيضاً، كما عرفت.

[التنبيه الثالث عشر: في استصحاب وجوب الباقي من الأجزاء بعد تعذّر شرط أو جزء بوجوه ثلاثة]

التنبيه الثالث عشر: قد عرفت في بحث الأقلّ والأكثر أنّ جزئيّة شيء للمركّب أو شرطيّته شرط له إذا كانتا مطلقتين وغير مقيّدتين بحال الاختيار، فلازم ذلك هو سقوط الأمر بالمركّب أو المقيّد بالكلّيّة عند تعذّر الجزء أو الشرط كما أنّهما إذا كانتا مختصّتين بحال الاختيار، فبالتعذّر تسقط الجزئيّة أو الشرطيّة، ويبقى الأمر متعلّقاً بغير المتعذّر من الأجزاء والشرائط.

وإذا شكّ في ذلك ولم يكن هناك ما يعيّن أحد الأمرين من إطلاق دليل الجزئيّة أو الشرطيّة أو إطلاق دليل الواجب مع إجمال دليلهما، فربما يتمسّك باستصحاب وجوب الباقي.

وتقريبه -على ما في رسائل[1] شيخنا العلاّمة الأنصاري- بأحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: استصحاب الجامع بين الوجوب الغيري والنفسيّ بتقريب أنّ الوجوب المتيقّن للأجزاء الباقية -وهو الوجوب الغيري المقدّمي- وإن كان مرتفعاً قطعاً بارتفاع الوجوب النفسيّ المتعلّق بالمركّب بالتعذّر، والوجوب المشكوك هو الوجوب النفسيّ المتعلّق بخصوص الباقي إلّا أنّ الجامع بين الوجوبين كان متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً لا محالة، فيجري الاستصحاب فيه.

ويرد عليه أوّلاً: أنّه مبنيّ على القول باتّصاف المقدّمة الداخليّة -وهي الاجزاء- بالوجوب الغيري، وقد عرفت في بحث مقدّمة الواجب فساده، وأنّ الأجزاء إنّما تجب بنفس الوجوب المتعلّق بالمركّب لا بغيره، فإنّ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر لا غيرها.

وثانياً: أنّه مبنيّ على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ، فإنّ الوجوب الغيري مباين للوجوب النفسيّ حقيقة وأثراً فالمتيقّن مرتفع قطعاً والمشكوك لم يكن متيقّناً.

وثالثاً: أن وجوب الإطاعة وحرمة المعصية إنّما يترتّبان على خصوص الوجوب النفسيّ دون الغيري على ما عرفت الحال فيه في بحث وجوب المقدّمة. فالجامع بين الوجوبين على تقدير جريان الاستصحاب فيه لا يترتّب عليه أثر، و إثبات خصوص الوجوب النفسيّ بإجراء الاستصحاب في الجامع يبتني على القول بالأُصول المثبتة.

الثاني: استصحاب بقاء الوجوب النفسيّ مع قطع النظر عن متعلّقه، فإنّ الوجوب النفسيّ المتعلّق بالمركّب و إن كان مرتفعاً قطعاً والوجوب النفسيّ المتعلّق

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٩٧.

بالباقي مشكوك الحدوث إلّا أنّ كلّي الوجوب النفسيّ مع قطع النظر عن متعلّقه متعلّق اليقين والشكّ لا محالة، فيجري فيه الاستصحاب.

وفيه -مضافاً إلى ابتنائه على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث-: أنّ إثبات وجوب الباقي به من أوضح أنحاء المثبت، كإثبات كرّية الماء الموجود في الحوض باستصحاب بقاء الكرّ فيه.

الثالث: استصحاب خصوص الوجوب النفسيّ المتعلّق بالمركّب فيما إذا كان المتعذّر من الأجزاء الغير الركنيّة، فيقال: كانت الصلاة واجبة عند التمكّن من السورة فيستصحب وجوبها مع تعذّرها أيضاً، نظير استصحاب كرية الماء الباقي في الحوض فيما إذا أُخذ منه مقدار يكون الموضوع معه باقياً بنظر العرف.

وهذا الوجه وإن كان أحسن ما يمكن أن يقال في المقام ولا يحتاج معه إلى إثبات القيديّة الاختياريّة حتّى يقال: إنّ الاستصحاب بالقياس إليه يكون مثبتاً فإنّ المهمّ في المقام إنّما هو إثبات وجوب الباقي ليس إلّا، إلّا أنّه إنّما يصحّ التمسّك به في الموضوعات العرفيّة التي يمكن فيها تشخيص الجزء الركني عن غيره. وأمّا في الموضوعات الشرعيّة -كالصلاة- فالشكّ في وجوب الباقي وعدمه بعينه شكّ في كون الجزء المتعذّر جزءاً ركنيّاً وعدمه، ولا يمكن معه التمسّك بالاستصحاب، لعدم إحراز اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة. وهذا نظير الإشكال الذي أوردناه على التمسّك بقاعدة الميسور في محلّه.

ولكنّه يمكن أن يقال: إذا كان الباقي هو معظم أجزاء العبادة وكان المتعذّر غيره فيصدق عرفاً أنّ رفع اليد عن وجوبه نقض لليقين بالشكّ، فيحرم بمقتضى قوله عليه السلام «ولا تنقض اليقين بالشكّ» فيثبت بذلك وجوب الباقي.

نعم، لو كان المتعذّر معظم الأجزاء وكان الباقي غيره، فلا يمكن التمسّك بالاستصحاب، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه على تقدير جريان الاستصحاب لإثبات وجوب الباقي لا يختصّ بخصوص ما إذا طرأ التعذّر في الأثناء بعد التمكّن من تمام الأجزاء قبله، بل يجري فيما إذا تعذّر الجزء أو الشرط من أوّل الأمر أيضاً، وذلك فإنّ[1] المستصحب ليس خصوص الحكم الشخصي حتّى يقال بعدم الحالة السابقة له، بل الحكم الكلّيّ المجعول في الشريعة على نحو القضايا الحقيقيّة، نظير استصحاب نجاسة الماء المتغيّر الزائل تغيّره من قبل نفسه، فيفرض المجتهد وجود مكلّف بالغ عاقل تعذّر عليه بعض أجزاء المركّب بعد وجوبه فيستصحب وجوبه ويفتي بذلك بعدم اختصاص الوجوب بخصوص صورة التمكّن منه، فيثبت الوجوب في فرض التعذّر من أوّل الأمر أيضاً.

ومنه يظهر أنّ جريان الاستصحاب في فرض التعذّر الابتدائي لا يتوقّف على القول بحجّيّة الاستصحاب التعليقي، كما لعلّه يظهر من كلام العلّامة الأنصاري[2] ﷺ في المقام، فراجع.

[التنبيه الرابع عشر: في جريان الاستصحاب مع وجود الظنّ غير المعتبر]

التنبيه الرابع عشر: قد عرفت أنّ حجّيّة الاستصحاب متقوّمة بالشكّ في البقاء فلا يجري مع اليقين بالارتفاع أو البقاء وجداناً أو تعبّداً، كما في موارد الظنون المعتبرة.

وأمّا الظنّ الغير المعتبر فهو ملحق بالشكّ حكماً لو لم يكن منه حقيقة، وذلك لما عرفت في بحث حجّيّة الطرق من أنّ الشكّ إنّما يؤخذ في موضوع

---

١. التهذيب، ج ١، ص ١١/٨؛ الوسائل، ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
٢. فرائد الأُصول، ص ٣٩٨.

الأُصول بما أنّه موجب للحيرة، لا بما أنّه صفة خاصّة، كما أُخذ كذلك في باب الصلاة، فكلّ ما فرض عدم كونه موجباً لإحراز الواقع ووصوله يكون مورداً لجريان الأصل لا محالة.

هذا، مع أنّ صريح الأخبار حصر ناقضيّة اليقين بخصوص اليقين بالخلاف، فيكون صورة عدم اليقين بالخلاف محكومة بحرمة النقض ولو مع الظنّ بالخلاف أيضاً.

[الخاتمة]

خاتمة يذكر فيها أُمور:

[الأمر الأوّل: اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة في الاستصحاب]

الأوّل: يعتبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة ليصدق على رفع اليد عن اليقين السابق أنّه نقض اليقين بالشكّ، ضرورة أنّه مع اختلافهما موضوعاً أو محمولاً لا يكون عدم ترتيب الأثر مع الشكّ نقضاً لليقين السابق. وهذا هو المراد من اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، فإنّه مع عدم بقائه تكون القضيّتان متغايرتين لا محالة، ومعه لا وجه لما أتعب به شيخنا العلّامة الأنصاري -قدّست نفسه الزكيّة- من الاستدلال عليه بأنّه لولا ذلك لزم انتقال العرض أو قيامه بغير موضوع[1]، فإنّه -على تقدير صحّته- تبعيد للمسافة مع وضوح المطلوب كما عرفت.

ثمّ إنّ المحمول المشكوك قد يكون من المحمولات الأوّليّة العارضة لنفس الماهيّة كالوجود والعدم، حيث إنّ المعروض لهما هو نفس الماهيّة الغير المقيّدة

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٩٩ وممّا بعدها.

بالوجود والعدم. وقد يكون من المحمولات الثانويّة مع واسطة واحدة كالمدركيّة العارضة على الإنسان المتّصف بالوجود أو بواسطتين وأكثر، كأغلب الأعراض اللاحقة له من التعجّب والقيام ونحوهما.

والمحمول المترتّب قد يكون من الأحكام الشرعيّة كجواز التقليد المترتّب على اجتهاد الإنسان وعدالته، وقد يكون من غيرها. وعلى الثاني فإمّا أن يكون الشكّ ناشئاً ومسبّباً عن الشكّ في بقاء ما يترتّب عليه كالشكّ في العدالة إذا كان ناشئاً عن الشكّ ناشئاً ومسبّباً عن الشكّ في بقاء ما يترتّب عليه كالشكّ في العدالة إذا كان ناشئاً عن الشكّ في الحياة، أو لا يكون ناشئاً عنه بل عن الأُمور الأُخر كالشكّ فيها من جهة احتمال عروض موجب الفسق.

أمّا المحمولات الأوّليّة فلا ريب في جريان الاستصحاب فيها، فإنّ الموضوع فيها ليس إلّا نفس الماهيّة، فإذا شكّ في ما يلحقها من الوجود والعدم بعد العلم بتحقّقه، فلا محالة يصدق على رفع اليد من المتيقّن السابق في ظرف الشكّ نقض اليقين بالشكّ.

وأمّا المحمولات المترتّبة فما كان منها من قبيل الأحكام الشرعيّة فإن كان الشكّ فيها لا من جهة الشكّ في بقاء موضوعها، فجريان الاستصحاب فيها من جهة اتّحاد القضيّتين في غاية الوضوح. وإن كان الشكّ فيها من جهة الشكّ في بقاء موضوعها فتارة يكون الموضوع أمراً مبيّناً معلوماً شكّ في بقائه كالعدالة المأخوذة في موضوع جواز التقليد. وأُخرى أمراً مردّداً بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع، كالنجاسة المترتّبة على الكلب فإنّه عند تبدّله ملحاً تكون النجاسة مشكوكاً فيها من جهة الشكّ في أنّ الموضوع لها هل هو الجسميّة الموجودة حال الكلبيّة حتّى تكون باقية أو الصورة النوعيّة الكلبيّة الزائلة بالتبدّل إلى الملحيّة؟

أمّا القسم الأوّل: فلا يجري الاستصحاب فيه حكماً، فإنّ جريان الاستصحاب في موضوعه لا يبقي مجالاً لجريانه في نفسه، ضرورة أنّه مع إحراز الموضوع بحكم الشارع لا يبقى الشكّ في ثبوت الحكم له، فيرتفع موضوع الاستصحاب بالتعبّد.

وأمّا القسم الثاني: فلا يجري الاستصحاب فيه لا حكماً ولا موضوعاً.

أمّا الاستصحاب الحكمي فلعدم إحراز اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة الذي يدورمداره صدق النقض، ومع عدم الإحرازيكون التمسّك بعموم حرمة النقض من باب التمسّك به في الشبهة المصداقيّة.

وأمّا الاستصحاب الموضوعي فلعدم معلوميّته وتردّده بينما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع.

وأمّا استصحاب بقاء الموضوع بوصف موضوعيّته فهو عبارة أُخرى عن بقاء الحكم الثابت له، ضرورة أنّ ثبوت الحكم للموضوع وكونه موضوعاً له متضايفان، واستصحاب أحدهما عبارة أُخرى عن استصحاب الآخر، ففي مثله لا بدّ من الرجوع إلى الأُصول الأُخر غير الاستصحاب.

وأمّا المحمولات المترتّبة في غير الأحكام الشرعيّة كالعدالة المترتّبة على الحياة فجريان الاستصحاب فيها مع إحراز موضوعها -كوجود الإنسان وحياته في مفروض المثال- فهو في غاية الوضوح، وكذا مع الشكّ فيه، سواء كان الشكّ في المحمول ناشئاً عن الشكّ في موضوعه أم لا، فيستصحب وجود الحيّ العادل ويترتّب عليه أثره الشرعي.

والوجه في ذلك هو ما ذكرناه مراراً من أنّ الاستصحاب كما يجري في تمام الموضوع، فكذلك يجري في كلّ ما له دخل فيه جزءاً أو شرطاً. وحيث إنّ العدالة لها دخل في موضوع جواز التقليد -مثلاً- كالحياة والمفروض تعلّق الشكّ بكلّ منهما بعد تعلّق اليقين فيجري الاستصحاب، ويحرز به موضوع جواز التقليد.

وبعبارة واضحة: إذا كان الموضوع لجواز التقليد وجود الحي، العادل، فتارة تكون الحياة محرزة وجداناً فتستصحب العدالة، وأُخرى يكون كلّ منهما مشكوكاً سواء كان الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر أم لا، فيجري الاستصحاب في كلّ منهما في عرض واحد، كما في بقيّة الموضوعات المركبة.

وإلى ما ذكرناه يرجع كلام شيخنا العلّامة الأنصاري حيث عبّر في مفروض المثال باستصحاب العدالة على تقدير الحياة[1]، فإنّ غرضه ﷺ هو جريان الاستصحاب في العدالة مع إحراز الجزء الآخر بالاستصحاب أيضاً، فإنّ جزء الموضوع إنّما يصحّ التعبّد به في ظرف الشكّ بلحاظ أثر المركّب إذا كان الجزء الآخر محرزاً بالوجدان أو بالتعبّد في عرضه.

ومعنى التقدير في عبارته هو بعينه التقدير المأخوذ في كلّ قضيّة حقيقيّة، فلا يرد عليه ما قيل من أنّ الموضوع لجواز التقليد هو وجود الحيّ العادل، فأيّ فائدة تترتّب على استصحاب العدالة على تقدير الحياة؟

[الأمر الثاني: في أنّ المراد من اعتبار اتّحاد القضيّتين هو اتّحادهما عرفاً لا عقلاً وإلّا فلا يجري الاستصحاب في الأحكام]

الثاني: قد عرفت أنّ اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة ممّا لا ريب في اعتباره في جريان الاستصحاب وصحّة التعبّد بالبقاء، وعليه فربما يشكل بعدم صحّة الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة الكلّيّة مطلقاً، فإنّ الشكّ في بقاء الحكم الشرعي إنّما ينشأ من تغيّر وتبدّل في موضوعه لا محالة، وإلّا فكيف يمكن الشكّ في بقائه إلّا بنحو البداء المستحيل في حقّه تعالى!؟

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٠٠.

ولتحقيق الحال في المقام لا بدّ من تقديم مقدّمة، وهي: أنّ الاتّحاد بين القضيّتين قد يكون بنظر العقل فيرى القضيّة المتيقّنة بعينها هي القضيّة المشكوكة من دون فرق بينهما إلّا في أنّها كانت متعلّقة لليقين في زمان وصارت متعلّقة للشكّ في زمان آخر.

وقد يكون بلحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، فإذا كان محفوظاً في ظرف الشكّ فيجري الاستصحاب وإلّا فلا.

مثلاً: إذا ورد في الدليل أنّ الماء المتغيّر ينجس، فلا محالة يكون الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغيّر فإذا زال تغيّره فهو موضوع آخر مغاير لما أُخذ في الدليل، فلا يمكن الحكم بنجاسته بالاستصحاب عند الشكّ في بقاء نجاسته وعدمه. وأمّا إذا ورد فيه أنّ الماء إذا تغيّر ينجس، فلا محالة يكون الموضوع هو نفس الماء، وهو محفوظ في ظرف الشكّ أيضاً.

وقد يكون بلحاظ نظر العرف، فكلّ قيد لا يكون له دخل في الموضوع بنظرهم فزواله لا يمنع من جريان الاستصحاب، والحكم ببقاء الحكم السابق المتيقّن. وكلّ قيد يكون له دخل فيه فزواله يوجب تبدّل الموضوع وعدم اتّحاد القضيّتين، ففي المثال السابق لا يفرق العرف في بقاء الموضوع بين القضيّتين، بل لو ورد في لسان الدليل أنّ المتغيّر نجس من دون ذكر لفظ «الماء» أيضاً، لحكموا بكون الموضوع للنجاسة هو نفس الماء دون وصف التغيّر، فإنّ النجاسة في نظرهم من قبيل الأعراض القائمة بالأجسام، فلا تكون قائمة بوصف التغيّر، غاية الأمر أنّه علّة لثبوت النجاسة لذات الماء. والشكّ في البقاء من جهة الشكّ في كونه علّة لها حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، فيجري الاستصحاب في مفروض المثال على كلّ تقدير.

فاتّضح من ذلك أنّ الإشكال المزبور مبتن على اعتبار الاتّحاد بنظر العقل،

إذ عليه لا يمكن إجراء الاستصحاب إلّا في موارد الشكّ في الرافع بعد إحراز بقاء الموضوع بتمامه، كما أفاده العلّامة الأنصاري[1] ﷺ.

ولا يرد عليه ما قيل: من أنّ عدم حجّيّة الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي مفروغ عنه عنده ﷺ على كلّ حال فما معنى تفريعه له على اعتبار الاتّحاد بنظر العقل؟ فإنّ مراده من الرافع في المقام غير الرافع في البحث المتقدّم في اختصاص الحجّيّة بموارد الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي.

توضيح ذلك: أنّ المتيقّن السابق قد يكون بحيث لا يبقى بنفسه في عمود الزمان مع قطع النظر عن حدوث شيء أو ارتفاعه من الزمانيّات، كخيار الغبن المردّد بين كونه فوريّاً أو استمراريّاً، فإنّه في الآن الثاني من الالتفات إلى الغبن يكون مشكوكاً لا محالة بنفسه ولو مع عدم تغيّر في شيء من الزمانيّات أصلاً.

وقد يكون بحيث يكون له البقاء بحسبه، ولا بدّ في ارتفاعه من حدوث أمر معدوم أو انعدام أمر موجود، وهذا كالنجاسة مثلاً، فإنّها متى وجدت لا ترتفع إلّا برافع من حدوث مطهّر أو زوال ما كان علّة لها.

فالقسم الأوّل هو الذي منع العلّامة الأنصاري ﷺ عن جريان الاستصحاب فيه، وخصّ جريانه بالقسم الثاني المعبّر عنه بالشكّ في الرافع.

وأمّا مراده من الشكّ في الرافع في المقام فليس ذلك، بل خصوص ما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم ناشئاً من حدوث أمر خارجي غير معتبر في الموضوع، كما إذا شكّ في بقاء النجاسة في مفروض المثال للشكّ في عروض المطهّر من جهة شبهة حكميّة أو موضوعيّة، فالشكّ في بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبيل الشكّ في الرافع المقابل للشكّ في المقتضي، وليس من قبيل الشكّ

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٠١.

في الرافع الذي خصّ جريان الاستصحاب به بناءً على اعتبار الاتّحاد بنظر العقل.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا اعتبار الاتّحاد بنظر العقل فلا مسرح له بعد وضوح أنّ المتّبع في مقام تعيين المرادات إنّما هو فهم العرف دون غيره، ومن هنا ربما يقال: إنّه لا معنى للمقابلة بين الموضوع الدليلي والعرفي، فإنّ العرف ليس بنبيّ مشرّع و إنّما شأنه فهم المرادات من ظواهر الأدلّة ولو بملاحظة الظهورات التصديقيّة الناشئة عن ملاحظة مجموع الكلام.

فإن كان المراد من الموضوع الدليلي هو ما يفهمه العرف من الكلام ولو باعتبار لحاظ المجموع وضمّ بعضه إلى بعض، فما معنى اعتبار الاتّحاد بنظر العرف المقابل للموضوع الدليلي بعد عدم الاعتناء بمسامحاتهم في التطبيقات؟ فإنّ نظر العرف إنّما يتّبع فيما إذا كان الشكّ في الصدق من جهة عدم إحراز سعة المفهوم وضيقه، لا في التطبيقات والشبهات المصداقيّة بعد تبيّن المفهوم ووضوحه.

وإن كان المراد من الموضوع الدليلي هو خصوص ما يستفاد من الكلام باعتبار الظهور التصوّري من دون ملاحظة خصوصيّاته الموجبة لانعقاد الظهور التصديقي على خلافه، فلا معنى لاحتمال اعتبار الموضوع الدليلي بعد ما ثبت في محلّه من تقدّم الظهور التصديقي على الظهورات التصوريّة. وكيف كان فلم يعرف وجه محصّل للتقابل بينهما.

هذا، ولكنّ التحقيق أن يقال: إنّ الحكم الثابت على موضوعه -سواء كان مدركه العقل أو النقل- تارة ينظر إليه بلحاظ حدوثه وأنّه ثابت لأيّ شيء؟ فقد يكون الموضوع له بنظر العرف مبيّناً ومشخّصاً بحيث لا يحتمل بقاء الحكم عند تغيّر بعض خصوصيّاته كجواز التقليد الثابت للمجتهد، فإنّ الموضوع له بنظر العرف إنّما هو الرجل المتّصف بصفة الاجتهاد، فإذا زال الوصف فيرتفع الحكم قطعاً، ولو فرضنا دلالة دليل

على بقائه لكان من قبيل ثبوت الحكم لموضوع آخر لابقاء الحكم الأوّل. وقد يكون الموضوع غير مبيّن عندهم، فعند ارتفاع خصوصيّة من خصوصيّاته يكون الدليل الأوّل ساكتاً عن ثبوته وعدمه لا محالة، فيحتاج في الحكم بالثبوت والعدم إلى دليل آخر.

وأُخرى ينظر إلى بقائه بعد الفراغ عن عدم شمول الدليل الأوّل له، وهذا على قسمين، إذ ربما تكون الخصوصيّة الزائلة بنظرهم من قبيل العلل الموجبة لجعل الحكم على موضوعه، فيكون الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في كون العلّة محدثة أو مبقية، وهذا كالتغيّر المأخوذ في لسان دليل نجاسة الماء المتغيّر حيث إنّ النجاسة عند العرف من قبيل الأعراض العارضة للأجسام، وصفة التغيّر لا تكون معروضة للنجاسة، بل هي علّة لعروض النجاسة للماء والشكّ في بقائها بعد زوالها من جهة احتمال كونها علّة مبقية أيضاً مع القطع بعدم شمول الدليل لها بعد زوالها. وقد تكون الخصوصيّة الزائلة مردّدة بين كونها من قيود الموضوع كالاجتهاد أو من قبيل العلّة كالتغيّر، فلا محالة يكون الحكم في الآن الثاني مشكوكاً أيضاً.

أمّا القسم الأوّل: فهو الذي يرجع فيه إلى الاستصحاب، فإنّ رفع اليد عن اليقين السابق يكون نقضاً له بالشكّ.

وأمّا القسم الثاني: فلا، لعدم إحراز صدق نقض اليقين بالشكّ بعد احتمال كون الخصوصيّة الزائلة من مقوّمات الموضوع، الموجب زوالها للتغاير بين الموضوعين.

فتحصّل من ذلك أنّ جريان الاستصحاب يتوقّف على إحراز صدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن المتيقّن في ظرف الشكّ، وهو لا يكون إلّا عند إحراز كون الخصوصيّة الزائلة من قبيل العلّة لثبوت الحكم على موضوعه، لا من قبيل القيود المقوّمة له، فلا يجري مع عدم إحراز ذلك فضلاً عن إحراز عدمه.

ومن ذلك يظهر أنّ المراد من اعتبار الاتحاد بنظر العرف هو الرجوع إلى ما هو

المستفاد من قضيّة «لا تنقض» عرفاً، فإنّها أيضاً قضيّة متكفّلة للحكم يجب الرجوع في استفادة المراد منها إلى العرف، فكلّ ما صدق النقض فيه عندهم بحسب التعبّد بالبقاء، وإلّا فلا.

كما أنّ المراد من اعتباره بلحاظ موضوع الدليل هو الرجوع إلى ما هو المستفاد من الدليل الأوّل، فإن كانت الخصوصيّة مأخوذة فيه مقوّمة -كما إذا ورد في الدليل أنّ الماء المتغيّر أو المتغيّر ينجس- فلا يجري الاستصحاب، لتغاير الموضوعين بحسبه. وإذا ورد فيه أنّ الماء ينجس إذا تغيّر فيجري، لا ما توهّم من أنّ الرجوع إلى الموضوع العرفي في مقابل الدليل يستلزم الاعتناء بالمسامحات العرفيّة بعد تشخيص المفاهيم بنظرهم، وحيث ظهر لك التقابل بينهما فيظهر لك أنّ الصحيح هو أخذ الموضوع من العرف، لما عرفت من أنّ المرجع في ظرف الشكّ ليس هو الدليل الأوّل، بل خصوص قضيّة «لا تنقض» ولا بدّ في تشخيص موضوعها من الرجوع إلى العرف من دون فرق بين أخذ الخصوصيّة في الدليل الأوّل مقوّماً أو غير مقوّم، فكلّ ما صدق النقض فيه عندهم يجري الاستصحاب وإلّا فلا.

ثمّ لا يخفى أنّ التقابل بين الاعتبارين والترديد بينهما إنّما هو في الشبهات الحكميّة، وأمّا في الشبهات الموضوعيّة فحيث إنّه لا معنى للرجوع فيها إلى الموضوع الدليلي، لعدم كون الدليل ناظراً إلى المصاديق الخارجيّة فلا محالة يكون الترديد بين الاعتبار العقلي والاعتبار بنظر العرف، وحيث عرفت أنّ العقل لا مسرح له في تعيين المفاهيم، فالمتّبع هو النظر العرفي ليس إلّا.

[الأمر الثالث: في وجوه عدم شمول الأخبار لقاعدة اليقين]

الثالث: قد عرفت فيما مرّ أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الشكّ في البقاء

مع إحراز الحدوث في ظرف الشكّ، فلو شكّ في الحدوث بعد اليقين به لما كان من الاستصحاب في شيء.

وهل يمكن شمول الأخبار له أيضاً أم لا؟ وجهان، بل قولان، أقواهما الثاني، لوجوه:

منها: أنّ التعبّد في مورد الاستصحاب إنّما هو بلحاظ طريقيّة اليقين من حيث الجري العملي بقاءً، ووجوب ترتيب الآثار في ظرف الشكّ، وأمّا التعبّد في مورد الشكّ الساري فهو بلحاظ التعبّد بالحدوث وترتيب آثاره من عدم الإعادة وغيره. وبين النظرين بون بعيد لا يمكن الجمع بينهما بلحاظ واحد.

ومنها: أنّ لفظ «اليقين» وإن كان عامّاً في نفسه لكلّ يقين إلّا أنّ عمومه إنّما يكون باعتبار أفراده المتعدّدة بتعدّد المتعلّقات من قيام زيد، وحياة عمرو، ووجوب شيء، وغيرها. ومن المعلوم أنّ اليقين في مورد الاستصحاب ومورد قاعدة اليقين ليسا فردين من اليقين، فإنّ اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة فرد واحد من اليقين سواء كان الشكّ بعده متعلّقاً بالحدوث -كما هو مورد قاعدة اليقين- أو بالبقاء كما هو مورد الاستصحاب. فتوهّم: أنّ عموم اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين»[1] يقتضي الشمول لهما، باطل من أصله.

فإن قلت: سلّمنا عدم تعدّد اليقين في موردي القاعدة والاستصحاب إلّا أنّه لا يمنع من الشمول باعتبار أنّ اليقين الواحد له حالتان مختلفتان باعتبار عروض الشكّ فيما بعده، فكما يصحّ التمسّك باعتبار عمومه الأفرادي يصحّ التمسّك به باعتبار عمومه الأحوالي أيضاً، فيكون اليقين في مورد القاعدة أيضاً محكوماً بحرمة نقضه بالشكّ.

قلت: الحكم بحرمة النقض لا بدّ وأن يكون في ظرف فعليّة اليقين[2] لا محالة،

---

١. التهذيب، ج ١، ص ١١٨؛ الوسائل، ج ١، ص ٣٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٢. في الأصل: (الشكّ) بدل (اليقين) والظاهر ما أثبتناه.

ومن الضروري أنّه لا يقين في ظرف الشكّ في مورد القاعدة حتّى يشمله حرمة نقضه بالشكّ، لا حقيقة لأنّ المفروض زواله بالشكّ، ولا مجازاً، لما مرّ في بحث المشتقّ من أنّ استعماله عند انقضاء المبدأ مجازاً إنّما يختصّ بخصوص المشتقّات العرضيّة الغير المنتزعة من مقام الذات كالضارب والقائم ونحوهما. وأمّا ما كان منتزعا عن الذات كالإنسان ونحوه فاستعماله في حال الانقضاء من الأغلاط، لعدم بقاء المتّصف في حال انقضاء الوصف أيضاً، ومن الضروري أنّ اليقين من هذا القبيل دون الأوّل.

فإن قلت: سلّمنا عدم صحّة الاستعمال بلحاظ الانقضاء ولكنّه لا يمنع من جوازه بلحاظ حال التلبّس، فيصحّ أن تكون قضيّة «لا تنقض» ناظرة إلى حال التلبّس لا بلحاظ الحال.

قلت: نعم إلّا أنّه إنّما يصحّ إذا كان اليقين ملحوظاً بلحاظ الموضوعيّة دون الطريقيّة، وحيث إنّ اليقين في مورد القاعدة ملحوظ أيضاً بلحاظ الطريقيّة إذ التعبّد إنّما هو بآثار المتيقّن دون اليقين، والمفروض زوال طريقيّته بعد عروض الشكّ، فلا مجوّز للاستعمال بلحاظ حال التلبّس أيضاً.

ومنها: أنّ حرمة النقض حيث إنّها ملحوظة بالإضافة إلى آثار المتيقّن، لما عرفت من أنّ اليقين إنّما أُخذ طريقيّاً في الموردين ففي مورد الاستصحاب لا بدّ من أخذ المتيقّن مرسلاً وغير مقيّد بالزمان حتّى يكون الاعتناء بالشكّ في البقاء نقضاً له، وهذا بخلاف مورد القاعدة، فإنّه لا بدّ من أخذ المتيقّن فيه مقيّداً بالزمان حتّى يلاحظ النقض بالإضافة إليه. ومن الضروري أنّه لا يمكن الجمع بين اللحاظين في استعمال واحد.

وممّا ذكرناه: من لزوم اتحاد متعلّقي اليقين والشكّ حتّى يصدق نقض اليقين بالشكّ عند ترتيب آثار المتيقن، تعرف أنّه لا مجال لتوهّم شمول الأخبار لموارد الشكّ

في قاعدة المقتضي والمانع، فإنّ اليقين في تلك الموارد لم يتعلّق إلّا بمجرّد وجود المقتضي، والشكّ إنّما تعلّق بوجود المانع عنه، فالمتيقّن غير مشكوك، والمشكوك غير متيقّن.

فاتّضح من جميع ذلك اختصاص مفاد الأخبار بخصوص موارد الاستصحاب دون غيرها.

[الأمر الرابع: في كيفيّة تقدّم الأمارة على الأُصول]

الرابع: قد مرّ سابقاً صحّة جريان الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب ثابتاً بأمارة معتبرة، وأنّه لا يشترط فيه خصوص اليقين السابق، بل يكفي فيه مطلق الثبوت ولو كان بالأمارة، فكذا الحال في طرف النقض بمعنى أنّه كما يسقط الاستصحاب باليقين على خلاف الحالة السابقة، فكذلك يسقط بقيام الأمارة على خلافها، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في أنّ تقدّم الأمارة على الاستصحاب هل هو بالحكومة أو الورود أو التخصيص؟ وقد تقدّم في أوّل بحث البراءة الفرق بين التخصّص والورود والحكومة والتخصيص، وأنّ الورود يشارك التخصّص في ارتفاع الموضوع في مورده واقعاً، ويمايزه في أنّ الارتفاع في التخصّص وجداني كارتفاع موضوع أدلّة الأُصول بقيام الدليل القطعي على ثبوت الحكم، وفي الورود من جهة ثبوت اليعبّد بثبوت الحكم، كارتفاع موضوع أدلّة الأُصول العقليّة بورود التعبّد والبيان من قبل الشارع.

كما أنّ الحكومة تشارك التخصيص في أنّها توجب ارتفاع الحكم عن موضوعه إلّا أنّه تغايره في أنّ التخصيص يوجب ارتفاع الحكم مع عدم التصرّف في عقد الوضع المنحلّ إلى قضيّة شرطيّة -كما هو الشأن في تمام القضايا الحقيقيّة- ولا

في عقد الحمل، وهذا بخلاف الحكومة، فإنّها في الغالب توجب التصرّف في عقد الوضع وقد توجب التصرّف في عقد الحمل.

مثلاً: إذا ورد الدليل في أنّ الشاكّ بين الثلاث والأربع يبني على الأربع، فهو ينحلّ إلى قضيّة شرطيّة مقدّمها وجود شاكّ بين الثلاث والأربع، وتاليها وجوب البناء على الأربع. فإذا ورد في الدليل أنّ الشاكّ بين الثلاث والأربع إذا كان مأموما لا يعتني بشكّه، فنسمّي هذا بالتخصيص، لأنّه موجب لرفع الحكم الثابت لموضوعه لولا الدليل الخاصّ. وأمّا إذا ورد في الدليل أنّه لا شكّ لكثير الشكّ، فهو في الحقيقة وإن لم يوجب ارتفاع الشكّ عن كثير الشكّ وجداناً بل هو رفع للحكم الثابت له لولا هذا الدليل فيكون في الحقيقة تخصيصاً، إلّا أنّه موجب للتصرف في عقد الوضع بإلغاء الشكّ، وفرض كثير الشكّ أنّه ليس بشاكّ.

والفرق بين الحكومة والورود -مع كون كلّ منهما موجباً للتصرّف في عقد الوضع في غير باب الحكومة بالتصرّف في عقد الحمل- أنّ الورود يوجب ارتفاع الموضوع بنفس التعبّد وجداناً، فإنّ المتعبّد به وإن كان ثبوته بالتعبّد إلّا أنّ ثبوت التعبّد وجداني وهو رافع للموضوع في مورد الورود، فمثل قيام الأمارة بحرمة شيء وثبوت التعبّد به مع قطع النظر عن ثبوت الحرمة بهذا التعبّد -وإن كان لا ينفكّ عنه عقلاً- يكون بنفسه رافعاً لموضوع الأُصول العقليّة من عدم البيان وما شابهه لفرض وجود البيان وتحقّقه، ولكنّه لا يكون رافعاً لموضوع الأُصول الشرعيّة -وهو الشكّ بما أنّه مأخوذ طريقاً أي بما أنّه موجب للتحيّر في الواقع- إلّا بعناية ثبوت الواقع بالتعبّد، فيشترك كلّ منهما في رفع الموضوع إلّا أنّه في الأوّل باعتبار ثبوت نفس التعبّد، وفي الثاني باعتبار ثبوت المتعبّد به، وإلّا فلا وجه لتقديم الأمارات على الأُصول، ولا لتقدّم بعض الأُصول على بعض، لاشتراك الجميع في ثبوت التعبّد في مواردها.

فظهر من جميع ما ذكرناه أنّ تقدّم الأدلّة القطعيّة على الأُصول مطلقاً بالتخصّص ومن باب ارتفاع موضوعها بالوجدان من دون عناية تعبّد، وتقدّم الأدلّة الغير القطعيّة على الأُصول العقليّة من جهة الورود ومن باب ارتفاع الموضوع وجداناً بعد ثبوت التعبّد، وتقدّمها على الأُصول الشرعيّة -المأخوذ في موضوعها الشكّ- بالحكومة ومن باب ارتفاع الموضوع بثبوت المتعبّد به.

فإن قلت: إنّ دليل الأصل الشرعي -كالاستصحاب مثلاً- إنّما حكم فيه بعدم جواز نقض اليقين بالشكّ، ولا ريب في عدم صدق هذا العنوان مع الأمارة المعتبرة فإنّ النقض حينئذ يكون بالحجّة المعلومة حجّيّتها لا بالشكّ فيتحقّق الورود.

ويتقريب آخر: المراد من اليقين المعلّق عليه جواز النقض هو مطلق قيام الحجّة على الخلاف، ومع وجود الأمارة على الخلاف يرتفع هذا الموضوع وجداناً.

قلت: أوّلاً: إنّ ظاهر الدليل انحصار الناقض باليقين، بخلاف ما تعلّق اليقين به سابقاً، فإرادة مطلق الحجّة من اليقين أو تعميم متعلّقه بما كان حكماً واقعيّاً أو ظاهريّاً المعبّر عنه باليقين بالحجّيّة خلاف الظاهر، وقد ذكرنا سابقاً أنّ المراد من الشكّ في الرواية خلاف اليقين، فكلّ ما لم يتحقّق يقين بخلاف اليقين فهو داخل في عنوان نقض اليقين بالشكّ.

وثانياً: أنّ ارتفاع الموضوع إن كان بلحاظ ثبوت خلاف اليقين السابق بالأمارة -الذي اصطلحنا عليه بثبوت المتعبّد به وأنّ نفس ثبوت التعبّد لا يكفي في الرفع- فهو الذي ذكرنا أنّه عبارة عن الحكومة في قبال الورود. وإن كان بلحاظ ثبوت نفس التعبّد مع قطع النظر عن ثبوت المتعبّد به، فلا ريب في أنّ الشكّ في البقاء لا يرتفع به وجداناً، فكما يصلح التعبّد بالأمارة للتقدّم عليه فكذلك العكس، فلا مناص عن القول بالحكومة وأنّ الأمارة من جهة نظرها إلى الواقع يثبت الحكم الواقعي

بالتعبّد فيرتفع موضوع الشكّ بما أنّه موجب للحيرة في الواقع المأخوذ في أدلّة الأُصول، لا بما أنّه صفة خاصّة حتّى يقال ببقائها بعد التعبّد أيضاً، ومن الواضح أنّ الاستصحاب لا يصلح لرفع موضوع الأمارة، فيكون التقدّم بالحكومة.

ثمّ إنّ الحكومة على قسمين: واقعيّة، وظاهريّة. والفرق بينهما -بعد اشتراكهما في رفع الموضوع بالتقريب المتقدّم في غير موارد التصرّف في عقد الحمل، كما في موارد نفي الضرر وغيره على تفصيل قد تقدّم في بحث البراءة- أنّ الحكومة الواقعيّة لا تكون رافعة للموضوع إلّا في عالم التشريع والجعل بالتصرّف في عقد الوضع، وإلّا فهو تخصيص حقيقة، وموجب لاختصاص الحكم المجعول ببعض أفراد الموضوع كما عرفت في مثل «لا شكّ لكثير الشكّ»، وهذا بخلاف الحكومة الظاهريّة كحكومة الأمارات على الأُصول، فإنّها موجبة لارتفاع الموضع وجداناً بعد ثبوت المتعبّد به بالتعبّد، فإنّ موضوع الأصل -كما عرفت- هو الشكّ بما أنّه فاقد للطريقيّة وموجب للوقفة، لا بما أنّه صفة خاصّة. ومن المعلوم أنّه مع ثبوت المتعبّد به بحكم الشارع بالأمارة لا يبقى هناك تحيّر وموجب للتوقّف أصلاً.

ثمّ إنّ تعبير الحكومة في كلمات بعضهم بما يكون من قبيل الشارع بمثل كلمة «أعني» وأشباهها اغتراراً ببعض ظواهر كلمات شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ غلط محض، فإنّ الحكومة بهذا المعنى لا مورد له في الأخبار إلّا القليل جدّاً، فكيف يصحّ أن يعقد له بحث بهذه الأهمّيّة؟ بل الظاهر أنّ مراده ﷺ هو ما ذكرنا أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرناه حكومة الأمارات -بما أنّها ناظرة إلى الواقع- على الأُصول المأخوذ في موضوعها الشكّ، والمقصود في المقام من التعرّض لحال الحكومة والورود هو بيان ذلك.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٣٤٢.

وأمّا تقدّم بعض الأمارات على بعض -كتقدّم الإقرار على حكم الحاكم المقدّم على البيّنة المقدّمة على غيرها- فسيأتي الكلام فيه في محلّه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ أمارتيّة الأمارة الموجبة للتقدّم متقوّمة بأمرين:

الأوّل: كون الدليل ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه كشفاً نقصاً.

الثاني: إمضاء الشارع له بما هو كذلك بتتميم جهة كشفه، فلو كان اعتبار الشارع له لا من تلك الجهة بل كان جهة الأمارتيّة ملغاة في نظره، فلا يكون حجّة بما أنّه أمارة، وهذا واضح لا ريب فيه.

ثمّ إنّه إذا علم أمارتيّة شيء أو أصليّته فلا إشكال، وإن شكّ في ذلك فمقتضي القاعدة كونه أصلاً لا أمارة، لا بمعنى ترتيب آثار الأصليّة عليه بهذا العنوان حتّى يقال: إنّه لا أصل لهذا الأصل، بل بمعنى نفي آثار الأمارتيّة من حجّيّة لوازمه وملزوماته وتقدّمه على الأُصول، فإنّ القدر المعلوم الجامع بين الأصليّة والأمارتيّة هو حجّيّة الشيء في نفسه بالنسبة إلى لوازمه الشرعيّة. وأمّا الزائد عليه فهو مشكوك يرجع فيه إلى أصالة عدم الحجّيّة.

ثمّ إنّ ما وقع التكلّم في كونه أصلاً أو أمارة أُمور لا بأس بالتعرّض لها.

منها: قاعدة اليد. والحقّ كونها أمارة، لأنّ الاستيلاء على الشيء حيث إنّه بالقياس إلى الملكيّة من لوازمه الطبيعيّة فلا محالة تكون فيها جهة كاشفيّة ناقصة، ولا ريب أنّ اعتبارها عند العقلاء من جهة كاشفيته لما ذكرناه في بحث الاستصحاب من عدم وجود تعبّد لا من جهة الكاشفيّة عندهم.

والظاهر من أدلّة حجّيّة اليد -كرواية حفص[1] وغيرها- كون اعتبارها بما له من الشأن عند العقلاء فتكون أمارة.

---

١. الكافي، ج ٧، ص ٣٨٧/١٧؛ الفقيه، ج ٣، ص ٣١/٩٢؛ التهذيب، ج ٦، ص ٢٦١-٢٦٢/٦٩٥؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ٢.

فإن قلت: ظاهر رواية حفص أنّ اعتبار اليد من جهة لزوم اختلال النظام من عدمه، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «ولولا ذلك لما بقي للمسلمين سوق»[1] وأين ذلك من اعتبارها بما له من الشأن عند العقلاء، فتكون بذلك مشكوكة الاعتبار من جهة الأمارية لا محالة.

قلت: ذيل الرواية وإن لم يكن له دلالة على الأمارية كما ذكرت إلّا أنّ صدرها ظاهر فيها، فإنّه عليه السلام قرّر السائل على ما يفعله بارتكازه من الشراء بمجرّد اليد، وجعل ذلك مقدّمة لحكمه عليه السلام بجواز الشهادة بمجرّد اليد، وقد عرفت أنّ بناء العقلاء على اعتباره إنّما هو من جهة الأمارية لا غير، فالحكمة إنّما هي حكمة لما أفاده عليه السلام من إمضاء جهة الأمارية.

هذا، مع أنّ في بقيّة أدلّتها -مثل قوله عليه السلام: «من استولى على شيء فهو له»[2] وغيره- كفاية.

ثمّ إنّه لا ثمرة مهمّة في تحقيق ذلك، فإنّ قاعدة اليد لا إشكال في تقدّمها على الاستصحاب وعلى ما كان في مرتبة متأخّرة عنه، سواء كان اعتبارها من جهة الأمارية أو الأصليّة.

أمّا تقدّمها على الاستصحاب، فلأنّ النسبة بين دليلها ودليله وإن كانت بالعموم من وجه إلّا أنّه يلزم من تقديم دليل الاستصحاب على دليلها عدم بقاء مورد له إلّا نادراً، بخلاف العكس، وسيجيء في محلّه -إن شاء الله تعالى- أنّ هذا من جملة المرجّحات في باب المعارضة، وعليه فتكون قاعدة اليد مقدّمة على الاستصحاب وتتقدّم على الأُصول المتأخّرة عنه رتبة بالأولويّة.

---

١. الكافي، ج ٧، ص ١/٣٨٧؛ الفقيه، ج ٣، ص ٩٢/٣١؛ التهذيب، ج ٦، ص ٢٦١-٦٩٥/٢٦٢؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ٢.

٢. التهذيب، ج ٩، ص ١٠٧٩/٣٠٢؛ الوسائل، ج ٢٦، ص ٢١٦، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

[الكلام في جهات راجعة إلى قاعدة اليد]

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن تقدّم قاعدة اليد على الاستصحاب يقع الكلام من جهات:

[الجهة الأولى: في أنّ حجّيّة اليد مطلقة أو مقيّدة بعدم معلوميّة حدوثها واحتمال حدوثها في الملك؟ والحقّ هو التقييد]

الأُولى: في أنّ حجّيّة اليد وكاشفيّتها عن الملكيّة هل تختصّ بما إذا لم تعلم الحالة السابقة لها بأن احتمل حدوث اليد في الملك، كما هو الغالب أو تكون حجّة فيما إذا علم حالها سابقاً أيضاً بأن علم أنّ اليد حال حدوثها لم تكن يد ملك، كما في موارد اليد العاديّة أو الإجاريّة أو العاريّة ونحوها، ولكنّه يحتمل تبدّلها بقاءً وكونها يد ملك؟ وجهان، بل قولان أقواهما: الأوّل، فإنّ اليد المعتبرة إنّما اعتبرت بما أنّها كاشفة عن الملكيّة نوعاً، لما عرفت من أنّ الاستيلاء على الشيء من اللوازم الطبيعية المترتّبة على الملك. ولا ريب أنّ الكاشفيّة النوعيّة إنّما تتحقّق فيما إذا لم يعلم حال اليد من حيث حدوثها، ومع العلم بكونها حادثة على غير الملك لا تكون لها هذه الكاشفيّة قطعاً. فمجرّد احتمال التبدّل لا يحدث لها الكاشفيّة بعد معلوميّة حالها سابقاً.

هذا، مع أنّه على تقدير أماريّتها في هذا الحال أيضاً إنّما تكون أمارة بما أنّها مشكوكة الحال، واستصحاب عدم تبدّل حالها وبقائها على ما كانت عليه يكون حاكماً عليه ومثبتاً لعدم كونها يد ملك، فيخرجها عن كونها مشكوكة الحال.

وبالجملة، قاعدة اليد وإن كانت حاكمة على الاستصحاب إلّا أنّ حكومتها إنّما هي فيما إذا كان الاستصحاب جارياً بالقياس إلى مؤدّى اليد ومقتضاها، فإذا علم عدم كون ما في اليد ملكاً لذي اليد سابقاً واحتمل حدوث اليد المالكيّة عليه، فلنا

شكّان: أحدهما: الشكّ في بقاء الحالة السابقة وعدمه بالقياس إلى عدم الملكيّة. الثاني: الشكّ في أنّ اليد الحادثة هل حدثت على الملك أو لا؟ ولا ريب أنّ استصحاب عدم الملكيّة قاصربنفسه عن إثبات عدم حدوث اليد على الملك، بل تكون اليد المثبتة للملكيّة مقدّمة على الاستصحاب ورافعة للشكّ في مورده، ضرورة أنّ الشكّ في بقاء عدم الملكيّة ناشئ عن الشكّ في كيفيّة حدوث اليد وأنّها كانت عادية -مثلاً- أو لا، فإذا ثبت باليد سواء كانت أصلاً أو أمارة عدم كونها عادية مثلاً، فلا محالة يرتفع الشكّ في بقاء الحالة السابقة بالقياس إلى عدم الملكيّة. وأمّا إذا كان الاستصحاب متعرّضاً لحال اليد ومبيّناً لها، فكيف يمكن أن يقال بتقدمها عليه؟ فإذا علمنا كون اليد عادية وشكّ في انقلابها إلى اليد المالكيّة بعد ساعة مثلاً فلا محالة يكون الشكّ في الملكيّة ناشئاً عن الشكّ في حال اليد، فإذا جرى استصحاب حال اليد وثبت كون اليد عادية بحكم الشارع فلا يثبت بها الملكيّة لا محالة.

فإن قلت: ألسنا بنينا على أمارتيّة اليد وكونها مثبتة للواقع ومحرزة له بحكم الشارع، ومعه كيف يقدّم عليها الاستصحاب مع كونه من الأُصول العمليّة.

قلت: إنّما تتقدّم الأمارة على الأصل فيما إذا كان الاختلاف في المؤدّى وإثبات كلّ منهما ما يضادّ مؤدّى الآخر، وأمّا إذا كان الأصل ناظراً إلى موضوع الأمارة ومبيّناً له بإخراج مورده عن موضوعها، فلا محالة يتقدّم الأصل على ما هو الميزان في تقدّم الحاكم على المحكوم كلّيّة.

فتلخّص ممّا ذكرناه عدم حجّيّة اليد فيما إذا علم حالها السابق من كونها حادثة على غير الملك بإجارة أو عارية ونحوهما، لعدم أمارتيّتها على الملك في نظر العقلاء أوّلاً، وحكومة الاستصحاب عليها ثانياً، وعلى ذلك جرت سيرة العقلاء في أخذ السجلّات من المستأجرين وغيرهم لقبول الإجارة ونحوها، وليس ذلك إلّا لأجل

إسقاط أماريّة اليد وإثبات أنّ حدوث اليد على المال لم يكن بعنوان المالكيّة فيحتاج المستأجر -مثلاً- إلى إثبات الملكيّة إن ادعاها.

[الجهة الثانية: في أنّ حجّيّة اليد هل هي منوطة بقابليّة المال للنقل أم لا؟ والحقّ هو الأوّل]

الثانية: إنّ حجّيّة اليد هل تختصّ بما إذا علم قابليّة المال للنقل والانتقال، ولا شكّ في فعليّة الانتقال أو تعمّ ما إذا علم عدم القابليّة أيضاً، ولكن احتمل تبدّله إلى القابليّة كما في موارد الأوقاف؟ الظاهر هو الأوّل.

بيان ذلك: أنّ الأموال بحسب طبعها قابلة للسير والتبدّل، فماليّة الحنطة مثلاً تكون عند البيع محفوظة في الدراهم أو الدنانير، كما أنّ ماليّة الدراهم تكون محفوظة عند اشتراء اللحم بها، وهكذا، فكلّ مال من الأموال في حدّ ذاته قابل للسير، وللمالك أن يقفها ويمنع عن سيره فتسقط عن قابليّة التبدّل والمسير.

فإذا وجد مال في يد واحد واحتمل حدوثها بعنوان المالكيّة -كما ذكرنا أنّه المورد لقاعدة اليد- فتارة تكون الحالة السابقة على اليد معلومة من حيث عدم القابليّة للسير، كما إذا علم كونه وقفاً غير قابل للانتقال في زمان، ولكن احتمل عروض عنوان محدث للقابليّة بعد عدمها. وأُخرى لا يعلم ذلك، كما هو الغالب في موارد اليد.

أمّا القسم الثاني: فهو القدر المتيقّن من موارد حجّيّة اليد وثبوت الملكيّة بها.

وأمّا القسم الأوّل: فلا دليل على حجّيّة اليد فيه، فإنّ القدر المتيقّن من دليل حجّيّتها هو كونها أمارة على فعليّة الانتقال فيما إذا لم يحرز عدم قابليّة متعلّقها لعدم الانتقال، فإنّ مجرّد إمكان القابليّة لاحتمال طروء ما يوجبها لا يكفي في الحكم بالانقلاب، بل استصحاب بقائه على ما كان -من عدم القابليّة للسير- يكون مخرجاً له عن موضوع قاعدة اليد، فتكون دعوى الملكيّة حينئذ محتاجة إلى الإثبات ببيّنة ونحوها.

فإن قلت: أ ليست اليد أمارة على الملكيّة وتثبت بالأمارة اللوازم والملزومات ولو كانت عقليّة، فلم لا يثبت في المقام بحكم اليد عروض القابليّة وإن كان ملزوماً لحدوث اليد على الملك عقلا؟

قلت: نعم، إنّ دليل الحجّيّة على تقدير شموله للمقام لا ريب في صحّة التمسّك به لإثبات اللوازم والملزومات، إلّا أنّ الشأن في شموله له، فإنّ عمدة دليل حجّيّة اليد هي رواية حفص، ورواية أُخرى يقرب منها في الدلالة، ولا إطلاق لهما لمثل المقام، ضرورة أنّ احتمال الانقلاب إن كان لازماً غالبيّاً لموارد الشكّ في الملكيّة، أمكن أن يقال: إنّ دليل الحجّيّة ناظر إلى هذه الجهة أيضاً.

وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك، بل كانت موارد الشكّ في الملكيّة غالباً غير مسبوقة بالعلم بعدم القابليّة للمسير سابقاً، فلا يمكن إثبات الحجّيّة في غير تلك الموارد مع عدم ثبوت إطلاق له من تلك الحيثيّة.

نعم، إذا علم انقلاب الحال في الأوقاف بطرو ما يجوّز نقلها، ولكن شكّ في الملكيّة الفعليّة لذي اليد لاحتمال عدم حدوث النقل عليها، فلا ريب في حجّيّة اليد حينئذ وإثبات الملكيّة بها.

ومن ذلك يظهر حال الأراضي المفتوحة عنوة وأنّها لا تقاس بالأوقاف الغير القابلة للانتقال بحسب طبعها، فإنّ تلك الأراضي قابلة للمسير فعلاً وإن كانت ملكا للمسلمين، غاية الأمر أنّ فعليّة النقل فيها مشروطة بتصدّي وليّ الأمر له، فإذا وجدت في يد أحد واحتمل انتقالها إليه بتصرّف من وليّ الأمر فيحكم عليها بالملكيّة، وأين هذا من الأوقاف الغير القابلة للمسير في حدّ نفسها؟

وممّا ذكرنا ظهر بطلان قياس الأوقاف بالإنسان الموجود في يد أحد بعنوان الرقيّة مع احتمال كونه حرّاً، فإنّه لا إشكال في كون اليد في مورده أمارة للملكيّة على

ما هو مقتضى الفتوى والنصوص مع عدم إحراز القابليّة فيه، لاحتمال كونه حرّاً غير قابل للانتقال رأساً.

وجه البطلان: أنّ الممنوع عن شمول دليل هو ما إذا أُحرز عدم القابليّة سابقاً واحتمل انقلابها إلى القابليّة، فإنّ قاعدة اليد في مثله لا تثبت الانقلاب بمجرّد الاحتمال، بل يكون الاستصحاب جارياً ومخرجاً لمورده عن قابليّة الملكيّة وأين هذا من مثل الإنسان الغير المعلوم له الحالة السابقة؟ فإن نفس اليد فيه أمارة على الملكيّة ومثبتة للرقّيّة ما لم تثبت الحرّيّة بدليل أقوى.

فقد تحصل ممّا ذكرناه أنّ حجّيّة اليد كما أنّها مقيّدة من حيث الكاشف بما احتمل حدوث اليد على الملك فلا تكون حجّة مع احتمال الانقلاب بعد العلم بعدم حدوثها على الملك، فكذلك مقيّدة من حيث المنكشف بما إذا لم تحرز له الحالة السابقة الغير القابلة للمسير مع احتمال الانقلاب بطروء المجوّز.

[الجهة الثالثة: في الحالات السابقة التي ليست قاعدة اليد معها حجّةً]

الثالثة: إنّه قد ذكرنا أنّ قاعدة اليد حاكمة على الاستصحاب الجاري في متعلّق اليد، وأنّ ثبوت الحالة السابقة في موردها كعدم ثبوتها في اعتبار اليد وكونها أمارة على الملكيّة، وهذا ممّا لا إشكال فيه في الجملة، إلّا أنّ الكلام يقع في بعض الموارد باعتبار مدرك ثبوت الحالة السابقة.

وتفصيل الحال في المقام: أنّ ثبوت الحالة السابقة المخالفة لمقتضى اليد إمّا أن يكون بالعلم أو بقيام البيّنة أو من جهة إقرار ذي اليد عليه، وعلى كلّ تقدير فإمّا أن يكون هناك مدّع للخلاف أولا، وعلى الأوّل فإمّا أن تكون الحالة السابقة الثابتة هي الملكيّة المدّعاة للمدّعي أو الملكيّة لشخص آخر، فهذه أقسام تسعة.

لا ريب في اعتبار اليد فيما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالعلم في غير مورد

الترافع والدعوى، فإذا رأينا مالاً في يد زيد وعلمنا كونه ملكاً لآخر قبل حدوث يده عليه، فنحكم عليه بالملكيّة من جهة اليد، بل تجوز الشهادة على طبق اليد حينئذ كما هو مقتضى رواية حفص، الواردة في المقام.

وأمّا في مورد الترافع فإن كانت الملكيّة السابقة المعلومة ثابتة لغير المدّعي فالأمر -من ترتيب آثار الملكيّة، وكون غير ذي اليد محتاجاً إلى الإثبات- كذلك، بل لا يبعد الحكم بجواز الشهادة في هذا الفرض أيضاً عملاً بإطلاق الرواية المتقدّمة.

وأمّا إذا كانت ثابتة للمدّعي -كما إذا علم الحاكم بكون المال الثابت في يد زيد ملكاً للمدّعي سابقاً- فلا ريب في عدم جواز ترتيب الأثر على علمه، بل لا بدّ من مطالبة البيّنة من المدّعي فإنّ متعلّق علمه إذا كان هي الملكيّة السابقة على حدوث اليد، فلا يفيد ذلك في الحكم بملكيّته له بعد حدوث اليد إلّا من جهة الاستصحاب الغير الجاري في مورد اليد، كما عرفت.

وأمّا إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالبيّنة، فلا ريب في لحوقه بما إذا ثبت بالعلم في غير مورد الترافع، وفيه إذا كانت البيّنة قائمة على ملكيّة غير المدّعي.

وأمّا إذا كانت قائمة على ملكيته فالأقوال فيه وإن كثرت إلّا أنّ التحقيق لحوقه بالثبوت العلمي أيضاً، فإنّ البيّنة لا تزيد في كشفها عن الواقع على العلم الوجداني فكما أنّ ثبوت الملكيّة السابقة للمدّعي بالعلم الوجداني لا يوجب قلبه منكراً، فكذلك الثبوت بالبيّنة أيضاً.

وأمّا قوله ﷺ: «إنّما أحكم بينكم بالأيمان والبيّنات»[1] فهو أجنبيّ عن محلّ الكلام، إذ البيّنة إذا كانت قائمة على الملكيّة الفعليّة فلا ريب في تقدّمها على اليد

---

١. الكافي، ج ٧، ص ١/٤١٤؛ التهذيب، ج ٦، ص ٥٥٢/٢٢٩؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ١.

والحكم على طبقها، ومحلّ الكلام هو ما إذا كانت البيّنة قائمة على الملكيّة السابقة فجرّها إلى زمان حدوث اليد لا يكون إلّا بالاستصحاب الساقط مع اليد، بل لو أخبرت البيّنة عن الملكيّة الفعليّة ولكن علم أنّ مدركها هو الاستصحاب لكان اليد مقدّمة عليها، إذ شهادة البيّنة على الملكيّة الفعليّة من جهة التمسّك بالاستصحاب مع وجود أمارة على الخلاف -وهو اليد- غير جائزة فتكون ساقطة، فيكون المدّعي للملكيّة محتاجاً إلى الإثبات بإقامة بيّنة أُخرى على الملكيّة الفعليّة.

وأمّا إذا كان ثبوت الحالة السابقة بالإقرار فلا ريب في لحوقه أيضاً بالثبوت العلمي في غير مورد الترافع، وكذلك في مورده إذا كان الإقرار بملكيّة غير المدّعي، فإنّ الإقرار وإن كان يوجب ثبوت ملكيّة المقرّله في ظرف إقرار المقرّإلّا أنّ المفروض أنّه غير المدّعي فليس له إلزام ذي اليد على إثبات انتقاله منه إليه بناقل شرعي.

وأمّا إذا كان الإقرار بملكيّة المدّعي فالحقّ هو انقلاب الدعوى، وكون ذي اليد هو المدّعي المحتاج إلى الإثبات أو تسليم المال إلى المقرّله وفاقاً للمشهور، وذلك فإنّ المقرّ بملكيّة المدّعي قد ادّعى باعترافه بالملكيّة السابقة انتقال المال من المدّعي إليه فلا بدّ له من إثبات الانتقال أو تسليم المال.

ولا يتوهّم أنّ سقوط اليد حينئذ من جهة جريان الاستصحاب في موردها وتقدمه عليها، بل جريان الاستصحاب إنّما هو لسقوط اليد عن الحجّيّة حينئذ.

بيان ذلك: أنّ الإقرار بعد نفوذه في حقّ المقرّ يكون متّبعاً في لوازم نفسه وإن لم يثبت به المقرّبه، فإذا أقرّ بفسق الحاكم بملكيّة المال له في مورد الترافع، يؤخذ منه المال، ويسقط الحكم في حقّه مع احتمال كون المال له واقعاً وجواز تصرّفه فيه كذلك، فإنّ لازم نفس الإقرار هو سقوط الحكم في حقّه، ففي المقام ملكيّة المقرّ له فعلاً وإن كانت تثبت بالإقرار، لأنّه متفرّع على جريان الاستصحاب المحكوم

لقاعدة اليد إلّا أنّه يثبت به كون الانتقال إليه -على تقدير ثبوته- بناقل شرعي، فيكون المقرّ مدّعياً له، فتسقط أماريّة اليد للملكيّة بالإقرار الملازم لدعوى الانتقال، فيكون قول مدّعي بقاء الملكيّة السابقة بعد سقوط اليد على طبق الأصل، فيكون منكراً، فيحتاج ذو اليد إلى الإثبات أو التسليم.

وتوهم: أنّ الإقرار بملكيّة المدّعي كالإقرار بملكيّة الأجنبيّ من جهة ملازمتهما لدعوى الانتقال فإمّا أن يكون ذو اليد في كليهما محتاجاً إلى الإثبات فيكون مدّعياً أو لا يكون محتاجاً إليه في كلا الفرضين فيبقى على منكريّته، قد ظهر جوابه ممّا ذكرناه، فإنّ الإقرار للأجنبيّ وإن كان لازم دعوى الانتقال منه إليه إلّا أنّ المدّعي ليس له إلزام المقرّ بإثبات الانتقال بعد كونه أجنبيّاً عن المقرّ له.

نعم، إذا كان المدّعي وارثاً للمقرّ له وقائماً مقامه لكان الإقرار لملكيّة المورّث مفيداً للوارث في أنّ له الإلزام بإثبات الانتقال، فينقلب المنكر مدّعياً أيضاً.

فتحصّل: أنّ فتوى المشهور بأنّ اعتراف ذي اليد بملكيّة المدّعي أو مورّثه يوجب انقلاب الدعوى، ويلزم المعترف بالإثبات أو التسليم ممّا لا مناص عن الالتزام بها.

وهم ودفع

أمّا الوهم: فهو أنّ فتوى المشهور بانقلاب الدعوى باعتراف ذي اليد بملكيّة المدّعي أو مورّثه، المستلزم لدعوى الانتقال ينافي ما ورد في رواية الاحتجاج من اعتراض أمير المؤمنين عليه السلام لأبي بكر في قضيّة فدك حيث طالب البيّنة من الصدّيقة -سلام الله عليها- لإثبات دعواها الانتقال إليها من رسول الله صلى الله عليه وآله نحلة بقوله عليه السلام: «تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟» قال: لا، قال عليه السلام: «فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعيت أنا فيه من تسأل البيّنة؟» قال: إيّاك كنت أسأل على ما تدّعيه، قال عليه السلام: «فإذا كان في يدي شيء فادّعى فيه المسلمون تسألني البيّنة

على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده، ولم تسأل المؤمنين على ما ادّعوا عليّ كما سألتني البيّنة على ما ادّعيت عليهم»[1] الخبر، فإنّه إذا كان اعتراف ذي اليد بملكيّة المورّث موجباً لانقلاب الدعوى وسقوط اليد عن الأمارية، فلا محالة يكون اعتراف الصدّيقة -سلام الله عليها- بملكيّة رسول الله صلى الله عليه وآله الموجبة للانتقال إلى المسلمين بمقتضى الرواية التي ادّعى سماعها من النبيّ صلى الله عليه وآله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» إلى قوله: «وما تركناه صدقة» موجباً لانقلاب الدعوى، فتحتاج في إثباتها إلى إقامة البيّنة، ومع عدم الإثبات يكون المال منتقلاً إلى المسلمين، نظير انتقاله من المورّث إلى وارثه ويكون لوليّهم حقّ المطالبة من ذي اليد.

وأمّا الدفع: فيحتاج إلى بيان مقدّمة يظهر به حال المقام، فنقول: إنّ الملكيّة وإن كانت إضافة خاصّة قائمة بين طرفين، المالك والمملوك إلّا أنّها تختلف في ظرف التبدّل باعتبار موارده:

ففي مثل البيع وغيره من العقود المعاوضيّة يكون التبدّل في ناحية المملوك فكأنّ العلقة الرابطة بين المالك والمال قد حلّ أحد طرفيها -وهو الطرف المربوط بالمال- وجعل مكانه المال الآخر، فالمبادلة بين المالين والإضافة باقية بحالها، فكلّ من المالكين يحفظ علقته الملكيّة بتبديل طرفها من حيث الخصوصيّة الموجبة لاختلاف رغبات الناس.

وفي الإرث يكون التبدّل في طرف المالك مع بقاء الطرف المربوط بالمال، فكأنّ العلقة المذكورة قد حلَّ طرفها المربوط بالمالك، وربط بالوارث، فيكون التبدّل في طرف المالك.

---

١. علل الشرائع، ص ١٩١، الباب ١٥١، الحديث ١؛ تفسير القمي، ج ٢، ص ١٥٦؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيّة الحكم، ٣.

وفي مثل الهبة والوصيّة التمليكيّة يكون التبدّل في نفس العلقة بإعدام إضافة وإيجاد إضافة من دون تصرّف في طرفيها، فالواهب يعدم إضافة المال إلى نفسه ويوجد إضافة أُخرى للموهوب له، والوصيّة التمليكيّة -الموجبة لانتقال المال إلى الموصى له بعد الموت- تكون من هذا القبيل، فإنّ الموصي بوصيّته يعدم إضافة نفسه في ظرف موته ويوجد إضافة أُخرى للموصى له.

وأمّا الوصيّة العهديّة الغير الموجبة للانتقال -بل غاية الأمر هو تعيين المصرف في جهة خاصّة- فهي خارجة عن تمام الأقسام المذكورة، كما هو ظاهر.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الاعتراف بملكيّة المورّث حيث إنّه بنفسه اعتراف بملكيّة الوارث لعدم التبدّل فيها -كما عرفت- فلا محالة يكون كالاعتراف بملكيّة نفس المدّعي ابتداءً في انقلاب الدعوى به وكون المقرّ محتاجاً إلى الإثبات. ومن المعلوم في المقام أنّ المسلمين لم يكونوا وارثين للنبيّ ﷺ حتّى يكون الانتقال إليهم بسبب الإرث، بل غاية الأمر كون الانتقال إليهم كالانتقال بالوصيّة الذي عرفت أنّه بانعدام إضافة وإيجاد إضافة، فكيف يكون الاعتراف بثبوت الإضافة الأوّليّة الأجنبيّة عن المدّعي بالكلّيّة موجباً للانقلاب؟ وهل هذا إلّا كالاعتراف بملكيّة الأجنبيّ الغير الموجب لانقلاب الدعوى كما عرفت؟

هذا: مع أنّ كون المقام من قبيل الوصيّة التمليكيّة ممنوع أيضاً، بل الظاهر أنّه من قبيل العهديّة، فدعوى المسلمين إنّما كانت في مصرفيّتهم لما تركه النبيّ ﷺ من غير أن تكون هناك شائبة الملكيّة لهم، فالاعتراف بملكيّة الموصي -المرتفعة يقيناً مع عدم الانتقال إلى المدّعي كما هو المفروض- كيف يعقل كونه موجباً لدعوى الانقلاب، وسقوط اليد عن الاعتبار حتّى يطالب ذو اليد بالبيّنة!؟

فتحصّل أنّ الاعتراف المسقط اليد من الاعتبار يختصّ بموارد الإرث، ولا يجري

في موارد الوصيّة لا سيّما إذا لم تكن تمليكيّة، كما هو المفروض في مورد الرواية، فعلى تقدير تسليم الرواية -المجعولة في عدم ثبوت الإرث من الأنبياء وإنّ ما تركوه صدقة- وتسليم كون أبي بكر ولياً للمسلمين لم يكن له مطالبة البيّنة من الصدّيقة -سلام الله عليها- ولو مع اعترافها بملكيّة رسول الله ﷺ، بل كان له مطالبة البيّنة من المسلمين المدّعين لها بعد كون المال في يدها وأمارّيتها على الملكيّة.

والعجب من العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام كيف غفل عن ذلك واحتمال كون الرواية الشريفة دليلاً على عدم سقوط اليد عن الاعتبار حتّى مع الاعتراف بملكيّة المورّث أيضاً؟![1] وقد عرفت أنّ مورد الرواية أجنبيّ عن مورد الاعتراف بملكيّة المورّث بالكلّيّة.

ومنها: قاعدة الفراغ والتجاوز، وقد وقع البحث في كونهما قاعدتين تختصّ إحداهما بالفراغ عن العمل، والأُخرى بالتجاوز عن محلّ الجزء، أو أنّها قاعدة واحدة؟

وعلى كلّ حال فهي أمارة أو أصل؟ لا يبعد كونها أمارة إلى أنّ الإرادة المتعلّقة بالشيء المركّب حيث إنّها هي المحرّكة لكلّ واحد من الأجزاء في محلّه ولو كان الجزء حين الإتيان به مغفولاً عنه وغير ملتفت إليه تفصيلاً، فإنّ الإرادة التفصيليّة المتعلّقة بإتيانه وإن كانت مشروطة بالالتفات إليه تفصيلاً، ولا يكاد توجد مع الغفلة إلّا أنّ الإرادة الإجماليّة الكامنة في خزانة النفس تكون محرّكة له في ظرفه لا محالة، ألا ترى أنّ المريد للحركة إلى مكان يصدر منه أجزاء تلك الحركة في الخارج في محالّها ولو كان المريد غافلاً عن كلّ جزء حين الإتيان به ومشتغلاً بالتفكر في أمر آخر دنيوي أو أُخروي فلا محالة يكون الشكّ في تحقّق بعض أجزاء المركّب بعد الفراغ عنه أو بعد تجاوز محلّه مع إحراز تعلّق الإرادة بإتيانه إجمالاً حين الشروع في المركّب

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٠٩.

ملازماً للظنّ بوجوده نوعاً. وحيث إنّ الشارع قد اعتبر هذه القاعدة بما لها من الكشف النوعيّ -كما يدلّ عليه قوله عليه السلام بعد السؤال عن الشكّ في صحّة الوضوء بعد الفراغ: «هو حين يتوضّأ اذكر منه حين يشكّ»[1] وقوله عليه السلام بعد السؤال عن الشكّ في الركوع بعد الدخول في السجدة: «بلى قد ركع»[2] وغيرهما من الأخبار الدالّة على اعتبارها أمارة على الواقع- فلا محالة تتقدّم على الاستصحاب بالحكومة، كما هو الحال في تقدّم بقيّة الأمارات عليه.

نعم، لو كان دليل الاعتبار منحصراً بما دلّ على صحّة العمل من دون تعرّض له لإثبات المشكوك -نظير قوله عليه السلام: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو»[3]- لكان للقول بعدم الأمارّية وكونها من الأُصول مجال واسع.

لكنك عرفت عدم انحصار المدرك به بل في بقيّة الأخبار ما يكون دالّاً على اعتبارها من جهة الكاشفيّة فتكون إمارة لا محالة.

هذا، مع أنّه لو قلنا بعدم الأمارّية وكون القاعدة من الأُصول المعتبرة في ظرف الشكّ لكانت مقدّمة على الاستصحاب من جهتين:

الأُولى: من جهة أنّ القاعدة أخصّ مورداً من الاستصحاب أو في حكم الأخصّ فتتقدّم عليه من جهة الأظهريّة، فإنّه ما من مورد تجري فيه القاعدة إلّا وهناك استصحاب مخالف وإن وجد غيره، فهو نادر جدّاً، فيلزم من تقديم الاستصحاب على القاعدة عدم بقاء مورد للقاعدة أو انحصارها بموارد نادرة، وهذا بخلاف ما إذا قدّمنا القاعدة عليه فيبقى موارد عدم جريان القاعدة تحته.

---

١. التهذيب، ج ١، ص ٦٥/١٠١؛ الوسائل، ج ١، ص ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٢. التهذيب، ج ٢، ص ٥٩٢/١٥١؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٣٥٤/٣٥٧؛ الوسائل، ج ٦، ص ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣، وفيها: (بلى قد ركعت).

٣. التهذيب، ج ١، ص ١١٠٤/٣٦٤؛ الوسائل، ج ١، ص ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

الثانية: من جهة حكومة القاعدة على الاستصحاب وإن سلّمنا عدم كونها أخصّ مورداً من الاستصحاب، وذلك فإنّه ربما يكون أحد الأصلين حاكماً على الآخر وإن كانا في مرتبة واحدة، كما يستفاد ذلك من بعض كلمات شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ.

وتحقيق الحال في هذا المقام أن يقال: كما أنّه لا ريب في تقدّم بعض الأمارات وحكومته على البعض مع اتّحاد رتبتهما كتقدّم الظهور في القرينة على الظهور في ذي القرينة، مع كون كلّ منها أمارة كاشفة عن المراد الواقعي، فلا بأس في تقدّم بعض الأُصول على بعضها أيضاً ولو مع اتّحاد الرتبة، لوحدة الملاك، فإنّ تقدّم الظهور في القرينة، كظهور «يرمي» في رمي النبال على الظهور في ذي القرينة، كظهور «الأسد» في الحيوان المفترس إنّما هو لأجل أنّ لفظ «يرمي» بعد فرض كونه فضلة في الكلام جيء به لبيان المراد، فهو بمدلوله اللفظي ناظر إلى بيان أنّ المراد من الأسد هو الرجل الشجاع. وهذا بخلاف الظهور في لفظ «الأسد» فإنّه غير ناظر بنفسه إلى بيان المراد من لفظ «يرمي» بل لازم إرادة الحيوان المفترس منه عقلاً هو إرادة رمي التراب منه، والأمارة وإن كانت مثبتة للّوازم إلّا أنّ إثبات اللازم فرع إثبات ملزومه، والقرينة مانعة عن إثباته، وبذلك يكون الظهور في القرينة حاكماً على الظهور في ذي القرينة.

وكذلك الحال في المقام، فإنّ دليل القاعدة الناظر إلى إثبات حكم مخالف للحالة السابقة بنفسه ينظر إلى سقوط الاستصحاب وعدم بقاء الحالة السابقة، وهذا بخلاف الاستصحاب، فإنّه لا ينظر إلى سقوط القاعدة إلّا بالملازمة، فإنّ الحكم ببقاء الحالة السابقة في مورد القاعدة يلازم عقلاً عدم جريان القاعدة،

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤١٠.

والاستصحاب مع قطع النظر عن عدم إثباته للّوازم في حدّ نفسه يكون محكوماً للقاعدة، فإنّ إثباته للّوازم فرع إثباته لملزومه، والقاعدة مانعة عنه بإثبات خلافه، ففي المرتبة التي تكون القاعدة مانعة عن جريان الاستصحاب لا يكون الاستصحاب مانعاً عنها، فلا محالة تكون هي حاكمة عليه، وهذا هو الميزان الكلّي في تقدّم الأمارات أو الأُصول بعضها على بعض كلّيّة، فإذا كان أحد الدليلين بنفسه نافياً للدليل الآخر ولم يكن الآخر كذلك وإنّما كان نفيه له بالملازمة، فلا محالة يكون الأوّل مقدّماً عليه بالحكومة.

[الكلام في جهات فقهيّة في قاعدة الفراغ والتجاوز]

وكيف كان فلا ريب في تقدّم القاعدة على الاستصحاب، وإنّما الإشكال في جهات فقهيّة ينبغي التعرّض لها وتنقيحها:

[الجهة الأُولى: في أنّ الفراغ والتجاوز هل هُما قاعدتان أو قاعدة واحدة؟]

الأُولى: هل الكبرى المجعولة في قاعدة الفراغ تغاير الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز بحيث كانتا قاعدتين مجعولتين في الشريعة تتعرّض إحداهما لحال العمل بعد الفراغ عنه، والأُخرى لحاله في الأثناء، أو أنّهما قاعدة واحدة مجعولة بجعل واحد، والاختلاف -بعروض الشكّ في الأثناء مرّة وفي خارج العمل أُخرى- إنّما هو من اختلاف الصغريات؟ الظاهر هو الأوّل وإن كان المتراءى من كلام شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ هو الثاني.

ويدلّ على ما ذكرناه من تعدّد القاعدة وجوه:

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤١٠ و٤١٤.

الأوّل: أنّ متعلّق الشكّ في مورد قاعدة التجاوز هو وجود الجزء وعدمه بنحو مفاد «كان» التامّة، ومتعلّقه في قاعدة الفراغ هو صحّة العمل وعدمها بنحو مفاد «كان» الناقصة، فمتعلّق التعبّد في كلّ منهما يغاير ما هو المتعلّق في الآخر فكيف يمكن جعلهما بلسان واحد في إنشاء واحد!؟ بل لا بدّ في كلّ جعل منهما من إنشاء مستقلّ غير ما يكون في الآخر.

فإن قلت: نمنع كون المجعول في قاعدة الفراغ هو صحّة العمل الموجود بنحو مفاد «كان» الناقصة، بل يمكن كون المجعول فيها هو وجود العمل الصحيح، كما هو الظاهر من كلام العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، إذ لا ريب في أنّ همّ العقل هو الإتيان بما هو متعلّق أمر المولى وتحقّقه في الخارج، وأمّا إحراز صحّة الموجود فهو غير لازم في حكمه، كما هو ظاهر. فإذا كان المجعول فيها أيضاً هو التعبّد بوجود العمل الصحيح فيمكن جعلهما بلسان واحد من دون الاحتياج إلى جعلين وإنشاءين.

قلت: أوّلاً: إنّ ظاهر دليل قاعدة الفراغ هو الحكم بصحّة الموجود بمقتضى قوله ﷺ: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» فإرجاع التعبّد فيها إلى التعبّد بوجود العمل الصحيح ربما يشبه الأكل من القفا.

وثانياً: أنّ ذلك لو تمّ فإنّما يتمّ في باب الأحكام التكليفيّة التي لا همّ للعقل فيها إلّا إحراز وجود الصحيح خارجاً -ولو فرض الانفكاك محالاً بينه وبين صحّة الموجود خارجاً- إلّا أنّه لا يتمّ في باب المعاملات، فإنّ الأثر يترتّب فيها على صحّة العقد الموجود، ومجرّد التعبّد بوجود عقد صحيح من دون التعبّد بصحّة العقد الموجود لا يترتّب عليه أثر خارجاً.

الثاني: أنّ المركّب حيث إنّه مؤلّف من الأجزاء بالأسر فلا محالة تكون

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤١٠.

ملاحظة كلّ جزء بنفسه سابقاً في الرتبة على لحاظ المركّب بما هو، إذ في مرتبة لحاظ المركّب يكون الجزء مندكّاً فيه في اللحاظ، ويكون الملحوظ الاستقلالي هو المركّب لا غير، فلحاظ كلّ حرف بنفسه سابق على لحاظ الكلمة بما هي، كما أنّ لحاظ الكلمة في نفسها سابق في الرتبة على لحاظ الآية، وهو سابق على لحاظ السورة، السابق على لحاظ الصلاة المركّبة من السورة وغيرها، فإذا كان لحاظ كلّ من الأجزاء سابقاً على لحاظ المركّب في الرتبة وكان لحاظه في ضمن المركّب اندكاكيّاً، فكيف يمكن أن يريد من لفظ «الشيء» الواقع في القاعدة الجزء والكلّ معاً بحيث يكون الكلّ بنفسه ملحوظاً حتّى يتحقّق به مورد قاعدة الفراغ، ويكون الجزء بنفسه ملحوظاً في عرضه حتّى يتحقّق به مورد قاعدة التجاوز!؟

الثالث: أنّه يلزم التدافع -بناءً على اتّحاد الكبرى- فيما إذا شكّ بعد التجاوز عن محلّ المشكوك، فإنّه باعتبار لحاظ الجزء بنفسه كما هو مورد قاعدة التجاوز يصدق أنّه تجاوز عن محلّه، فلا يعتنى بالشكّ، وباعتبار لحاظ المركّب بما هو يصدق أنّه لم يتجاوز، فيجب عليه التدارك فيلزم التدافع من جهة الاعتبارين.

فإن قلت: إذا كان كلّ من قاعدتي التجاوز والفراغ مغايرة للأُخرى فيلزم التدافع أيضاً، إذ بمقتضى قاعدة التجاوز قد تجاوز عن محل الجزء المشكوك، وبمقتضى قاعدة الفراغ لم يتجاوز عن المركّب، فلزوم التدافع من آثار جعل القاعدتين، سواء كان بجعل واحد أو بجعلين.

قلت: إذا كان جعل قاعدة التجاوز مغايراً لجعل قاعدة الفراغ فلا محالة تكون قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الفراغ، فإنّ الشكّ في صحّة العمل وفساده في مفروض الكلام مسبّب عن الشكّ في وجود الجزء المشكوك وعدمه، فإذا حكم

بمقتضى قاعدة التجاوز بوجود الجزء، فلا يبقى شكّ في صحّة العمل وفساده، فالتدافع بوحدة الجعل ليس إلّا.

فإن قلت: لا فرق في حكومة أحد الأصلين على الآخر بين ما إذا كانا مجعولين -كحكومة الاستصحاب على البراءة- وبين ما إذا كانا مجعولين بجعل واحد، كما في حكومة أحد الاستصحابين على الآخر. فإذا كان شمول القاعدة لمورد التجاوز عن الجزء موجباً لعدم التدافع من جهة حكومته على قاعدة الفراغ فلا يفرق بين الجعل الواحد والجعلين.

قلت: حكومة أحد الأصلين المجعولين بجعل واحد على الآخر تتوقّف على كون المورد في حدّ ذاته قابلاً لجريان كلّ منهما وكون فعليّة الجريان في أحدهما مانعاً عن الجريان في الآخر، لارتفاع موضوعه به، كما في موارد الأصل السببي والمسبّبي ولو كانا من سنخ واحد، ومحلّ الكلام ليس من هذا القبيل، إذ جريان قاعدة الفراغ فرع الفراغ عن العمل، وهو غير متحقّق في مفروض المثال، فقبل الفراغ لا موضوع لجريان القاعدة حتّى يتكلّم في حكومة قاعدة التجاوز عليها، بل المتحقّق فيه هو عكس القاعدة، ولا ريب أنّه مع اتّحاد الكبرى المجعولة ولحاظ الجزء أمراً مستقلّاً عند لحاظ المركّب بما هو يندرج مفروض المثال في القاعدة وعكسها باعتبارين، وأين هذا من حكومة أحد الأصلين على الآخر؟

وبالجملة، حكومة بعض أفراد الأصل على البعض الآخر وإن كانت ممّا لا ينكر إلّا أنّه ليس في المقام فردان من الأصل، بل اعتباران في مورد واحد يكون المورد داخلاً في نفس القاعدة باعتبار، وفي عكسه باعتبار آخر، ولا معنى لدعوى حكومة أحد الاعتبارين على الآخر. وهذا بخلاف ما إذا كان هناك قاعدتان مجعولتان على نحو الاستقلال، فإنّ الشكّ في مفروض المثال داخل في كلّ من القاعدتين في

حدّ ذاته لكن شمول قاعدة التجاوز له يمنع عن شمول القاعدة الأُخرى له باعتبار عكسه بالحكومة، فدعوى الحكومة تنحصر بصورة تعدّد القاعدتين ليس إلّا.

الرابع: أنّ الميزان في جريان قاعدة التجاوز هو التجاوز عن محل الجزء المشكوك، كما إذا دخل في التشهّد وشكّ في وجود الجزء السابق عليه كالسجدة. والميزان في جريان قاعدة الفراغ هو التجاوز عن نفس المركّب، فكيف يمكن إرادة التجاوز عن المحلّ والتجاوز عن نفس الشيء من لفظ «التجاوز» الوارد في الرواية معاً!؟

ولكن التحقيق: أنّ روايات الباب آبية عن حملها إلى جعل قاعدتين مستقلّتين فإنّ الرجوع إليها يشرف الفقيه على القطع بكون المجعول فيها أمراً واحداً ينطبق على موارد الشكّ في الأجزاء والشكّ بعد العمل، فإنّ اتّحاد التعبير في موارد الأخبار الواردة في موارد التجاوز عن الأجزاء والفراغ عن العمل يكاد يوجب القطع بوحدة القاعدة المجعولة، فالمقصود هو ضرب قاعدة كلّيّة، وهو عدم الاعتناء بالشكّ في تحقّق المشكوك بعد تجاوز محلّه من دون فرق بين كون المشكوك وجود الجزء بعد تجاوز محلّه أو الكلّ بعد الفراغ عنه، فلا بدّ من الالتزام بالاتّحاد وعدم التغاير بين القاعدتين من حيث المجعول الشرعي.

وأمّا الإشكالات المتقدّمة اللازمة للقول بالاتّحاد فعمدتها هو الإشكال الثاني والثالث، إذ الأوّل منها يندفع بأنّ المشكوك بعد التجاوز عنه -الذي هو الموضوع للقاعدة- أعمّ من أن يكون وجود الشيء كما في موارد قاعدة التجاوز أو صحّته، كما في موارد قاعدة الفراغ. والجامع بينهما هو عدم الاعتناء بالمشكوك بعد التجاوز عنه، فالاختلاف في الصغريات لا في نفس الكبرى المجعولة.

وإن شئت قلت: كما أنّ المشكوك في قاعدة التجاوز هو الموجود بنحو مفاد

«كان» التامّة فكذلك المشكوك في قاعدة الفراغ فإنّ الشكّ في صحّة العمل وفساده بعد الفراغ مسبّب عن الشكّ في تحقّق ما اعتبر فيه شرطاً أو جزءاً لا محالة، فما هو المشكوك بالآخرة هو الوجود بنحو مفاد «كان» التامّة من دون فرق بين موارد الشكّ في أثناء العمل وبين موارده بعد الفراغ عنه.

وكيف كان لا موقع لهذا الإشكال بعد ظهور الروايات في الاتّحاد.

وأمّا الإشكال الرابع: فيندفع بأنّ المراد من التجاوز الوارد فيها هو التجاوز عن نفس الشيء مطلقاً، غاية الأمر أنّ التجاوز عن محلّ المشكوك بعد تعيّن وقوعه فيه يوجب صدق التجاوز عن المشكوك. فمحقّق التجاوز عن الشيء أمران:

أحدهما: التجاوز عنه بالفراغ عنه.

الثاني: التجاوز عنه بتجاوز محلّه المتعيّن وقوعه فيه، كما في موارد قاعدة التجاوز.

وأمّا الإشكال الثاني والثالث فالذي يسهّل الخطب فيهما هو: أنّ الشكّ في الأجزاء لو كان ملحوظاً في جعل القاعدة مثل ما لوحظ نفس العمل فيه، لكان لهما مجال واسع، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل المجعول ابتداءً هو عدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز عن العمل، فلو كنّا نحن وهذه الإطلاقات لقلنا باختصاصها بموارد الشكّ بعد الفراغ ولم نقل بجريانها في شيء من موارد الشكّ في موارد قاعدة التجاوز، لكن الأدلّة الخاصّة دلّت على اعتبارها في موارد الشكّ في الأجزاء أيضاً، فهي دالّة بالحكومة على لحاظ الجزء سابقاً على لحاظ التركيب أمراً مستقلّاً بنفسه، فإنّ قوله ﷺ في رواية زرارة -بعد حكمه ﷺ بالمضيّ عند الشكّ في الأذان مع الدخول في الإقامة، وعند الشكّ فيهما مع الدخول في التكبير، وعند الشكّ في القراءة مع الدخول في الركوع وعند الشكّ في الركوع مع الدخول في السجود-:

«يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[١] أقوى شاهد على أنّ المراد هو إعطاء ضابطة كلّيّة، غاية الأمر أن الاجزاء الغير الملحوظة بأنفسها أشياء مستقلّة قد اعتبرت في خصوص باب الصلاة ملحوظة بما هي أُمور مستقلّة، فيصدق على الشكّ في بعضها بعد الدخول في الآخر أنّه شكّ بعد الدخول في غيره.

والحاصل: أنّ المراد من لفظ «الشيء» الوارد في الروايات ليس هو العمل وأجزاؤه حتّى يرد ما ذكر، بل المراد منه هو خصوص العمل المشكوك فيه بعد التجاوز عنه، فيستفاد منها قاعدة كلّيّة تجري في أبواب العبادات والمعاملات وغيرها ولا تشمل شيئاً من موارد الشكّ بعد تجاوز محلّ الجزء المشكوك فيه، لكن الروايات الخاصّة حكمت على تلك الأدلّة بإدخال أجزاء الصلاة في موضوعها بعد ما لم تكن كذلك، فلا يلزم الجمع بين اللحاظين، ولا التدافع في الشمول بعد حكومة الأدلّة الخاصّة عليها.

وممّا ذكرنا: من اختصاص القاعدة بأجزاء الصلاة من جهة الأدلّة الخاصّة التي لم ترد إلّا فيها، يظهر ما في كلام العلّامة الأنصاري ﷺ من الحكم بخروج الطهارات الثلاث من تحت القاعدة للأخبار أو للإجماع[٢]، فإنّها لم تكن داخلة تحتها حتّى يحكم بخروجها بالتخصيص، بل الداخل هي أجزاء الصلاة من جهة الأدلّة الخاصّة ليس إلّا.

فإن قلت: سلّمنا أنّ دخول أجزاء الصلاة في عموم قوله ﷺ: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء ولم تجزه»[٣] إنّما هو بالحكومة، لكنّه مع ذلك لا يمكن شمول العموم المذكور لها في مقام الإثبات، إذ لحاظ الأجزاء في مرتبة سابقة على التركيب -كما

---

١. التهذيب، ج ٢، ص ١٤٥٩/٣٥٢؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.
٢. فرائد الأُصول، ص ٤١٢.
٣. التهذيب، ج ١، ص ٢٦٢/١٠١؛ الوسائل، ج ١، ص ٤٦٩-٤٧٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

هو مقتضى الأدلّة الخاصّة الواردة في باب الصلاة- إنّما يخرج شمول القاعدة لها عن حدّ الاستحالة إلى الإمكان، ولكن ملاحظة الأجزاء مستقلّة في عرض ملاحظة المركّب من لفظ «الشيء» الوارد في الرواية يترتّب عليها محذور الجمع بين اللحاظين لا محالة. فلا يفرق في عدم إمكان فعليّة الشمول لكلا الموردين بجعل واحد بين ما إذا كان دخول الأجزاء غير محتاج إلى ورود أدلّة خاصّة، وبين ما إذا كان محتاجاً إليه.

قلت: لو كان جعل الحكم في القاعدة من قبيل الجعل الثابت في موارد القضايا الخارجيّة التي يثبت الحكم فيها ابتداءً لنفس الأفراد الخارجيّة لكان للإشكال المزبور مجال واسع، فإنّه كيف يعقل إرادة الجزء مستقلاً من لفظ «الشيء» مع إرادة المركّب منه المستلزمة للحاظ الجزء مندكّاً فيه في عرض واحد؟ لكنّا قد ذكرنا مراراً أنّ القضايا المتكفّلة لجعل الأحكام في الشريعة كلّها من قبيل القضايا الحقيقيّة الغير الناظرة إلى الأفراد أصلاً، وإنّما المجعول فيها هو ثبوت الحكم للموضوع المفروض وجوده بنحو الكبرى الكلّيّة من دون نظر إلى الانطباق إلى فرد من الأفراد الخارجيّة أصلاً، فقوله عليه السلام: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء ولم تجزه» يثبت حكماً كلّيّاً على عنوان الشيء من دون نظر إلى أفراده حتّى يكون لازم لحاظ اندراج الجزء فيه في عرض اندراج المركّب فيه مستلزماً للجمع بين اللحاظين، فالانطباق على الأفراد خارج عن جعل الحكم في القضيّة بالكلّيّة. وعليه فالإشكال المذكور مندفع عن أصله، إذ حكومة الأدلّة الخاصّة إنّما تقع في مرتبة الانطباق، وجعل ما ليس بفرد للعامّ في حدّ نفسه فرداً له بالتعبّد والتنزيل، فيكون لقاعدة الفراغ فرد تكويني خارجي، وهو الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ عنه حقيقة، وفرد جعلي تنزيلي، وهو الشكّ في وجود الجزء بعد التجاوز عن محلّه.

وبالجملة، إشكال الجمع بين اللحاظين إنّما يتوجّه إذا كان الجزء والمركّب ملحوظين في عرض واحد عند جعل القاعدة، وهذا إنّما يكون مع كون القضيّة خارجيّة، وأمّا إذا كانت حقيقيّة، فالأفراد الخارجيّة لا تكون ملحوظة في جعل الحكم أصلاً، فأين الجمع بين اللحاظين!؟

وممّا ذكرنا يظهر اندفاع إشكال التدافع أيضاً، فإنّه إذا كان انطباق الكبرى المجعولة على مواردها أجنبيّاً عن جعل الحكم في الكبرى، وكانت الأدلّة الخاصّة الواردة في باب الصلاة ناظرة إلى مرحلة الانطباق وتنزيل الأجزاء منزلة العمل المركّب، فلا محالة يكون الحال كما إذا كانت هناك قاعدتان مجعولتان في أنّ شمول القاعدة من جهة صدق التجاوز عن الجزء يكون موجباً لعدم شمول العكس من جهة كون الشكّ في أثناء العمل، فإنّه بعد حكم الشارع في مقام الانطباق بأنّ هذا الشكّ شكّ في العمل بعد التجاوز كيف يمكن انطباق عكس القاعدة عليه المأخوذ في موضوعه عدم كون الشكّ بعد التجاوز فلا فرق في الحكومة بين كون القاعدتين قاعدة واحدة بين كونهما قاعدتين بعد كون الحكومة في مقام الانطباق.

[الجهة الثانية: في محقّق مفهوم الفراغ والتجاوز]

الثانية: قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ محقّق التجاوز في مورد قاعدة التجاوز إنّما هو التجاوز عن محلّ الشيء، وفي مورد قاعدة الفراغ هو التجاوز عن نفس الشيء، وبذلك يشكل على اتّحاد القاعدتين من حيث الكبرى المجعولة. وقد أجبنا عنه آنفاً بأنّ المراد من التجاوز هو التجاوز عن نفس الشيء مطلقاً، غاية الأمر أنّ التجاوز عن محلّ الجزء يوجب صدق التجاوز عن نفس الجزء.

ومحصّل ما ذكرناه يرجع إلى أنّ التجاوز عن محلّ الجزء يوجب صحّة إسناد التجاوز إلى نفس الجزء من باب المسامحة وإسناد الشيء إلى غير ما هو له، فلا

محالة يكون المراد من لفظ «التجاوز» الوارد في القاعدة هو التجاوز عن نفس الشيء أعمّ من أن يكون الإسناد حقيقيّاً أو مجازيّاً، ولولا ورود الأدلّة الخاصّة على إلحاق التجاوز عن المحلّ بالتجاوز عن نفس الشيء لم يكن لنا دليل على إرادة العموم ولكنّها بعد ما وردت تكون كاشفة عن إرادة الأعمّ لا محالة.

ومنه يظهر أنّ تعميم المحلّ للمحلّ العادي في قاعدة التجاوز لا وجه له، فإنّ الدليل الوارد فيها الموجب لإرادة التعميم من جهة الإسناد المجازي مختصّ بالتجاوز عن المحلّ الشرعي، فإلحاق التجاوز عن المحلّ العادي به يحتاج إلى ورود دليل خاصّ مفقود في المقام.

ولكن التحقيق: أنّ تصوير الجامع بين القاعدتين غير محتاج إليه أصلاً بل غير ممكن، لما ذكرناه من أنّ جعل القاعدة الكلّيّة إنّما هو من باب جعل الحكم في القضايا الحقيقيّة التي لا نظر فيها إلى خصوصيّة الأفراد الخارجيّة، فلو لم يكن هناك دليل التنزيل كانت القاعدة مختصّة بموارد قاعدة الفراغ، إلّا أنّ ورود الأدلّة الخاصّة وتطبيق القاعدة على موارد الشكّ في الأجزاء أيضاً أوجب جريان القاعدة فيها بالحكومة، فالحكومة إنّما هي في مقام التطبيق وتحقّق الصغرى، ومعه كيف يمكن تصوير الجامع في مقام الجعل!؟

وبعبارة واضحة: تصوير الجامع إنّما يمكن فيما إذا كان دخول أحد الفردين في الكبرى المجعولة في عرض دخول الفرد الآخر، ولكنّه خلاف المفروض، فإنّ دخول موارد قاعدة التجاوز في طول دخول موارد قاعدة الفراغ وبالحكومة، فلا معنى لتصوير الجامع حينئذ، بل هو خلف فرض الطوليّة.

وكيف كان فلا ريب في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، فإنّ مقتضى الدليل الحاكم هو اعتبار التجاوز عن المحلّ فيها. ومن المعلوم أنّه لا يتحقّق إلّا مع

الدخول في الغير المترتّب عليه، كما هو مورد النصوص.

وهل يعتبر الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أيضاً أم لا؟ وجهان، الحقّ هو الأوّل، لا لما قيل من أنّ لازم الاعتبار في مورد قاعدة التجاوز هو الاعتبار في مورد قاعدة الفراغ أيضاً بناءً على اتّحاد القاعدتين في الكبرى المجعولة، فإنّه إذا اعتبر ذلك في أحد الفردين، كشف ذلك عن الاعتبار في نفس الكبرى المنطبقة عليه.

ولكنّه قد عرفت آنفاً أنّ وحدة الكبرى لا تستلزم دخول موارد قاعدة التجاوز فيها في عرض موارد قاعدة الفراغ، بل ذلك مستحيل، ودخول موارد قاعدة التجاوز فيها من جهة وجود الدليل الحاكم، وعليه فلا ملازمة بين اعتباره في دليل الحاكم وبين الاعتبار في نفس الكبرى المجعولة، إذ من الجائز أن يكون الشكّ في الجزء منزّلاً منزلة الشكّ في المركّب في حالة خاصّة، وهي حالة الدخول في الغير لا مطلقاً، فالاعتبار في المنزّل غير ملازم للاعتبار في المنزل عليه.

بل لأنّ في الأدلّة الدالّة على حجّيّة القاعدة ما أخذ فيه ذلك كقوله عليه السلام في رواية زرارة: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء». وفيها ما لم يعتبر فيه إلّا التجاوز والمضيّ كقوله عليه السلام في موثّقة ابن بكير: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»[1] وقوله عليه السلام في موثّقة ابن أبي يعفور: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» فيدور الأمر بين حمل المطلق على الفرد الغالب لكون الغالب، في موارد الشكّ هو الدخول في الغير، وبين كون القيد في الروايات المقيّدة لوروده مورد الغالب، فلا يكون ظاهراً في وروده مورد الاحتراز. ولا ريب في أنّ الأوّل هو المتعيّن، لا من جهة اقتضاء الدليل المأخوذ فيه القيد للمفهوم أو لحمل المطلق

---

١. التهذيب، ج ٢، ص ١٤٢٦/٣٤٤؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

عليه بل من جهة انصراف المطلق في حدّ ذاته إلى الفرد الغالب، فإنّ غلبة الوجود وإن لم توجب الانصراف -كما حقّقناه في محلّه- إلّا أنّها فيما إذا كانت الغلبة لأمر خارجي. وأمّا إذا كانت من جهة قصور الماهيّة ونقصها في الفرد النادر وكانت الماهيّة تشكيكيّة بحيث كان شمول الطبيعة له خفيّاً في نظر العرف، فلا محالة يوجب ذلك انصراف المطلق إليه، ولا أقلّ من كونه القدر المتيقّن في مقام التخاطب. ومحلّ الكلام من هذا القبيل فإنّ صدق التجاوز عن الشيء مع الدخول في الغير أظهر من صدقه مع عدم الدخول، فالمطلق في حدّ ذاته قاصر عن الشمول مع عدم الدخول في الغير ولو لم يكن هناك دليل المقيّد أيضاً.

[الجهة الثالثة: في المراد من الغير الذي يعتبر الدخول فيه في تحقّق مفهوم التجاوز والفراغ]

الثالثة: أنّ الغير -المعتبر دخول الشاكّ فيه في مورد قاعدة الفراغ- لا يعتبر فيه شيء إلّا كونه مبايناً للعمل المشكوك فيه، لإطلاق أدلّته. وأمّا في مورد قاعدة التجاوز فلا بدّ فيه من كونه مرتّباً شرعيّاً على المشكوك لاختصاص أدلّته بذلك.

وعليه فإن شكّ في الجزء الأخير من العمل كالتسليمة، فإمّا أن يكون الشكّ مع عدم الدخول في الغير أو معه، وعلى الأوّل لا ريب في وجوب التسليمة، لكون الشكّ حينئذ في المحلّ. وعلى الثاني فإمّا أن يكون الدخول في التعقيب المترتّب على الصلاة شرعاً، أو في أمر مباح، أو مستحبّ غير مرتب عليه ولا مناف للصلاة، أو في أمر مناف من منافياتها، سواء كانت من المنافيات المطلقة أو المنافيات العمديّة. ويدخل في هذا القسم الشكّ الحادث بعد السكوت الطويل الماحي لصورة الصلاة، فإنّه من المنافيات أيضاً.

أمّا الدخول في التعقيب فلا ينبغي الريب في جريان قاعدة التجاوز معه، إذ

بعد إلحاق الإمام عليه السلام الأذان والإقامة بأجزاء الصلاة[1] في جريان القاعدة فيهما. فربّما يحصل القطع للفقيه بعدم اختصاص الحكم بهما، بل يجري في كلّ ما كان ملحقاً بالصلاة، سواء كان من المقدّمات أو من التوابع كالتعقيب. فالتعقيب من جهة كونه مرتّباً شرعاً على الصلاة يصدق مع الدخول فيه أنّه تجاوز عن محلّ التسليم.

وأمّا الدخول في غيره من الأُمور الغير المنافية فلا ريب في عدم صدق قاعدة التجاوز معه، لعدم كونه من الأُمور المرتّبة على التسليم، وقد عرفت اختصاص القاعدة بموارد الشكّ مع الدخول في الغير المرتّب.

وأمّا الدخول في المنافي بقسميه فربّما يقال بجريان القاعدة معه، نظراً إلى ترتّب المنافي على التسليمة شرعاً من جهة كونها محلّلة لما كانت التكبيرة محرّمة له، فمن جهة ترتّب المحلّل -بالفتح- على المحلل بالكسر يصدق التجاوز عنه مع الدخول فيه.

وهذا الوجه هو الذي بنينا عليه في الدورة السابقة[2]، ولكن الحقّ فساده، فإنّ القدر المتيقّن من أدلّة قاعدة التجاوز هو الدخول في الغير المرتّب الذي هو من أجزاء المركّب أو من ملحقاته، وأمّا الدخول في مطلق الغير المرتّب فلا نظنّ بشمول الغير المأخوذ في دليل الحاكم فضلاً عن القطع به.

وبالجملة، أنّ قاعدة التجاوز بعد ما ظهر كونها ثابتة بدليل الحاكم الوارد في موارد خاصّة فلا بدّ من الاقتصار بتلك الموارد، والتعميم عنها إلى غيرها يحتاج إلى دليل مفقود في المقام.

---

١. التهذيب، ج ٢، ص ١٤٩٥/٣٥٢؛ الوسائل، ج ٨، ص ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.
٢. فوائد الأُصول ٤: ٦٢٩.

لكن الذي يسهّل الخطب هو عدم الاحتياج في تلك الموارد بقاعدة التجاوز فإنّه يكفي فيها جريان قاعدة الفراغ الموجبة للحكم بصحّة العمل.

بيان ذلك: أنّ المعتبر في قاعدة الفراغ -على ما عرفت في الجهة الثانية- أمران: أحدهما: التجاوز عن الشيء والفراغ عنه. وثانيهما: الدخول في الغير المباين معه. وكلا الأمرين متحقّقان في تلك الموارد.

أما تحقّق الدخول في الغير فظاهر حتّى في صورة الدخول في الأمر المستحبّ أو المباح الغير المنافي للصلاة فضلاً عن صورة الدخول في المنافي. وأمّا تحقّق التجاوز عن الشيء فالظاهر أنّه يكفي فيه تحقّق معظم الأجزاء، وليس لإحراز الجزء الأخير مدخليّة فيه أصلاً، وحيث إنّ المفروض في المقام تحقّق معظم الأجزاء ولو مع الشكّ في الجزء الأخير فيكون مقتضى قاعدة الفراغ هو عدم الاعتناء بالشكّ المذكور.

ومن هذا البيان يظهر أنّه لا فرق في جريان قاعدة الفراغ بين ما إذا كان الشكّ في الجزء الأخير موجباً للشكّ في بطلان العمل كالشكّ في الجزء الأخير من الوضوء مع فوات الموالاة، وبين ما لم يوجب ذلك، كالشكّ في غسل الجانب الأيسر من الغسل مع جريان العادة بغسل جميع الأجزاء مرّة واحدة، فإنّ جريان العادة بغسل الجميع في زمان واحد يوجب صدق التجاوز عن العمل عند الشكّ في الجزء الأخير مع القطع بتحقّق معظم الأجزاء، فيكون مورداً لجريان القاعدة.

لا أقول: إنّ القاعدة تجري في موارد التجاوز عن المحلّ العادي، فإنّه -مضافاً إلى عدم الدليل عليه، إذ الأدلّة الدالّة على اعتبارها دلّت على اعتبار تحقّق التجاوز عن نفس الشيء لا عن محلّه ولو كان شرعيّاً فضلاً عمّا إذا كان عاديّاً- يلزم من إجراء القاعدة في موارد التجاوز عن المحلّ العادي تأسيس فقه جديد، كما هو ظاهر.

بل أقول: إنّ التجاوز من المحلّ العادي مع تحقّق معظم الأجزاء يوجب صدق

التجاوز عن نفس الشيء، إذ لا فرق في صدق مفهوم التجاوز في نظر العرف بين تعلّق الشكّ بالجزء الأخير أو بغيره من أجزاء العمل المركّب بعد الفراغ عنه والدخول في غيره، فمن اغتسل في أوّل النهار وكان من عادته غسل تمام الأعضاء في مجلس واحد واتّفق أنّه شكّ في غسل الجانب الأيسر عند الغروب يصدق عليه أنّه شكّ في العمل بعد التجاوز عنه.

هذا كلّه فيما إذا كان الشكّ في التسليمة الذي هو الجزء الأخير للصلاة، وأمّا الشكّ في غيرها من الأجزاء فقد وقع الخلاف فيما يعتبر الدخول فيه.

فبعضهم عمّمه إلى المقدّمات وأجزاء الأجزاء أيضاً، فبنى على جريان القاعدة عند الشكّ في السجود مع الدخول في النهوض الذي هو من مقدّمات القيام، وعند الشكّ في الآية مع الدخول في آية أُخرى، بل يظهر من بعضهم التعميم بالنسبة إلى الكلمات.

واعتبر بعضهم الدخول في الأجزاء دون المقدّمات، ولكن عمّم الأجزاء إلى أجزاء الأجزاء أيضاً.

واختار جملة من المحقّقين -منهم الشهيد الثاني[1] ﷺ- اعتبار الدخول في الأجزاء المستقلّة المعنونة، فمنعوا عن جريانها عند الدخول في أجزاء الأجزاء فضلاً عن المقدّمات، وهو الأقوى.

أمّا عدم كفاية الدخول في المقدّمات فإنّ قوله ﷺ في رواية إسماعيل: «**فإن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه**»[2] قد أسقط كفاية الدخول في

---

١. مسالك الأفهام، ج ١، ص ٢٩٣.

٢. التهذيب، ج ٢، ص ١٥٣/٦٠٢؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٨/١٣٥٩؛ الوسائل، ج ٦، ص ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

المقدّمات من الهويّ والنهوض، فإنّه لو كان الدخول فيها كافياً في جريان القاعدة لما كان وجه لاعتبار الدخول فيما بعدهما من السجود والقيام، فتحديد جريان القاعدة بما إذا تحقّق الدخول في السجود أو القيام مع كونهما متأخّرين عن الهويّ والنهوض زماناً يدلّ على عدم الاعتبار بالدخول في المقدّمات.

وتوهّم: شمول ذيل الرواية للدخول في كلّ «غير» يكون مبايناً مع المشكوك غاية الأمر يلتزم بتخصيصه بغير موارد الشكّ في الركوع والسجود، فاسد، فإن ذيل الرواية الوارد في مقام بيان الكبرى الكلّيّة قد ورد في مقام التطبيق على ما بيّنه الإمام ﷺ من المضيّ عند الشكّ في الركوع بعد ما سجد، وعند الشكّ في السجود بعد ما قام فكيف يمكن الالتزام بالتخصيص وخروج المورد!؟

وبعبارة واضحة: لو كان المراد من «الغير» الذي يعتبر الدخول فيه هو مطلق الغير الشامل للمقدّمات، فلا بدّ من الاكتفاء بالدخول في الهويّ والنهوض عند الشكّ في الركوع والسجود الذي هو مورد الرواية، إذ لا يمكن إخراج المورد عن القاعدة الواردة فيه، وحيث لا يكتفي فيهما به بل لا بدّ من الدخول والسجود فلا محالة يكشف ذلك عن أنّ المراد من الغير هو خصوص الأجزاء دون مطلق الغير الشامل للمقدّمات.

فإن قلت: إنّ الرواية المذكورة معارضة برواية عبد الرحمان بن أبي عبد الله، الدالّة على كفاية الدخول في الهويّ حيث قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع قال ﷺ: قد ركع»[1] ومع معارضتها بها لا يبقى لها حجّيّة بالنسبة إلى إلغاء الدخول في المقدّمات، فيرجع إلى إطلاق قوله ﷺ في رواية زرارة: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء».

---

١. التهذيب، ج ٢، ص ٥٩٦/١٥١، الاستبصار، ج ١، ص ١٣٥٨/٣٥٨، الوسائل، ج ٦، ص ٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

قلت: إنّ رواية عبد الرحمان ليست ظاهرة في كفاية مطلق الدخول في الهويّ إلّا بالإطلاق، فهي قابلة للحمل على الهويّ المنتهي إلى السجود بمقتضى رواية إسماعيل، الدالّة على اعتبار الدخول في السجود فلا معارضة بينهما.

هذا، إذا قلنا: إنّ السجود والركوع الواجبين في الصلاة من الهيئات، وأمّا إذا قلنا بأنّهما من الأفعال -كما هو المختار عندنا- فلابدّ من اعتبار آخر مرتبة الهويّ المتّصل بالهيأة الساجديّة في حقيقة السجود، كما أنّه لا بدّ من اعتبار آخر المرتبة المتّصلة بالهيأة الراكعيّة، أو تمام الهويّ المتّصل بالقيام بعد الركوع في حقيقة الركوع أيضاً. وعليه يكون الدخول في بعض مراتب الهويّ محقّقاً للدخول في السجود حقيقة المعتبر في رواية إسماعيل. فتحمل رواية عبد الرحمان -المكتفية بالدخول في الهويّ- على هذه المرتبة من دون لزوم الدخول في الهيأة الساجديّة، ويترتّب على ذلك أنّه لو شكّ في القراءة بعد الهويّ وقبل الوصول إلى الهيأة الراكعيّة فلايعتني بالشكّ، لأنّه بذلك يتحقّق الدخول في الركوع الواجب حقيقة.

نعم، لوكان الركوع الواجب هيأة وكان الهويّ من مقدّماته لوجب العود لتداركها، لعدم تحقّق الدخول في «الغير» الواجب، والمسألة محرّرة في الفقه.

وأمّا عدم كفاية الدخول في جزء الجزء في جريان القاعدة عند الشكّ في جزئه الآخر -كما إذا شكّ في الآية الأُولى من الحمد وهو داخل في الآية الثانية- فلما عرفت من أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو اختصاص الكبرى المجعولة بموارد الشكّ بعد الفراغ، وأنّها لا تشمل شيئاً من موارد الشكّ في الأثناء، إلّا أنّه خرجنا عن ذلك بمقتضى الأدلّة الواردة في خصوص موارد الشكّ في الأثناء فصارت حاكمة على الأدلّة الأوّليّة بتنزيل الخروج عن محلّ الجزء الواجب منزلة الخروج عن أصل الواجب، فإن كان في الأدلّة الحاكمة ما يدلّ على كفاية الدخول في جزء الجزء

أيضاً فهو، وإلّا فمقتضى القاعدة عدمها، وليس في تلك الأدلّة ما يوهم كفاية ذلك إلّا ذيل روايتي زرارة وإسماعيل، المتقدّمين المتوهّم شمولهما للشكّ في بعض السورة مع الدخول في بعضها الآخر.

ولكنّه غير خفيّ أنّه لا عموم فيهما بعد سبق الأمثلة المذكورة فيهما بالقياس إلى ما لا يكون من قبيل تلك الأمثلة، فإنّ الظاهر أنّه ﷺ بصدد بيان الكبرى الكلّيّة المنطبقة على ما ذكر فيهما من الأمثلة وعلى غيرها ممّا يكون نظيرها في أنّ الشكّ يكون متعلّقاً بجزء مستقلّ بعد الدخول في جزء آخر مثله، فالقدر المتيقّن من الروايتين هو جريان القاعدة عند الشكّ في تحقّق جزء بعد الدخول في غيره من الأجزاء المبوّبة، كالركوع والسجود والقراءة ونحوها، ولم يقم في غير ذلك دليل يحكم على الأدلّة الأوّليّة، ويدلّ على الجريان عند الدخول في جزء الجزء أيضاً.

ويؤيّد ذلك أنّه لو بني على العموم وكفاية مطلق الدخول في الغير لاكتفي بالدخول في بعض أجزاء الكلمة مع الشكّ في بعضها المتقدّم، والظاهر أنّه ممّا لم يلتزم أحد بجريان القاعدة فيه، فيستكشف منه أنّه لا عموم في القاعدة إلّا بالقياس إلى الأمثلة المذكورة في الروايتين وما يكون من قبيلها، فلا يكون لمطلق الدخول في الغير أثر في الجريان.

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكرناه جريان القاعدة فيما إذا شكّ في القراءة وهو مشتغل بالسورة، فإنّ القراءة والسورة جزءان مستقلّان في الاعتبار، لكنّ الظاهر من رواية زرارة، المتقدّمة هو اعتبار الدخول في الركوع في عدم الاعتناء بالشكّ في القراءة، إلّا أن يقال بأنّ مفروض السؤال في الرواية هو الشكّ في مجموع القراءة المركّب من الحمد والسورة. ولا ريب أنّ المعتبر حينئذ في عدم الاعتناء هو الدخول في الركوع، وفرض الشكّ في خصوص الحمد خارج عن مفروض السؤال، فيبقى داخلاً في

عموم قوله ﷺ: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» وهذا هو الأقوى.

ثمّ إنّه قد يقال بعدم شمول القاعدة للشكّ في السجدة حال التشهّد، نظراً إلى اعتبار الدخول في القيام في عدم الاعتناء بالشكّ في السجود في رواية إسماعيل.

ولكنّه لا يخفى بعد التخصيص في عموم القاعدة المذكورة مع كون التشهّد من الأجزاء المستقلّة المبوّبة، فالظاهر أنّه ﷺ فرض الشكّ في السجدة في الركعة الأُولى، ولا ريب أنّ المعتبر فيه هو الدخول في القيام المتأخّر عنه، وأمّا الشكّ في السجدة في الركعة الثانية فهو خارج عن مورد المثال، فيبقى تحت القاعدة من عدم الاعتناء بالشكّ فيها بعد الدخول في التشهّد الذي هو الجزء الآخر من الصلاة المترتّب عليها.

ومنه يظهر الحال في عدم الاعتناء بالشكّ في القراءة عند الدخول في القنوت المترتّب عليها وإن كان من الأجزاء المستحبّة، فإنّ الظاهر من رواية زرارة -التي اعتبر الدخول في الركوع في عدم الاعتناء بالشكّ في القراءة- هو فرض الشكّ في الركعة الأُولى، فلا يبقى لها دلالة على إلغاء الدخول في القنوت في الركعة الثانية، فيبقى تحت العموم المذكور.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الشكّ في بعض أجزاء الصلاة بعد الفراغ عنها يكون مورداً لقاعدة التجاوز مطلقاً في غير ما إذا كان الشكّ في الجزء الأخير منها، وإذا كان الشكّ في الجزء الأخير، فيجري القاعدة بعد الدخول في التعقيب المرتّب عليه شرعاً، لا في غيره من الأفعال الغير المرتّبة عليه.

نعم، يجري في تلك الموارد قاعدة الفراغ، كما عرفت.

وأمّا الشكّ في الأثناء فيعتبر في عدم الاعتناء به الدخول في الجزء الآخر المستقلّ المرتّب عليه.

[الجهة الرابعة: في شمول الفراغ الشكّ في الصحّة أثناء العمل وعدمه وأنّ الحقّ هو التفصيل بين الشرائط]

الرابعة: لا إشكال في جريان قاعدة الفراغ عند الشكّ في صحّة العمل وفساده بعد الفراغ عنه من جهة احتمال فقدانه لما أُخذ فيه بنحو الشرطيّة.

وأمّا إذا كان الشكّ في صحّة العمل وفساده من تلك الجهة في أثناء العمل -كما إذا شكّ في أثناء الصلاة في أنّه تطهّر قبل الصلاة أم لم يتطهّر- ففي جريان قاعدة التجاوز حينئذ وعدمه وجهان بل قولان.

وتفصيل الكلام في هذا المقام أن يقال: إنّ الشرط المشكوك تحقّقه في أثناء الصلاة إمّا أن يكون شرطاً للصلاة، وإمّا أن يكون شرطاً لنفس الجزء، والأوّل تارة يكون من قبيل الأفعال، وأُخرى من قبيل الكيفيّات.

أمّا ما كان شرطاً للصلاة وكان من قبيل الكيفيّات والهيئات -كالتوجّه إلى القبلة وكون المصلّي مستتراً- فلا ريب في عدم جريان قاعدة التجاوز بالقياس إليه، ضرورة أنّ معنى اعتبار شيء شرطاً للصلاة مع عدم كونه من قبيل الأفعال هو اشتراط مجموع العمل به مع عدم جعل محلّ له شرعاً، غاية الأمر أنّه لا بدّ من إحرازه قبل العمل عقلاً حتّى يكون مجموع العمل مقترناً بالشرط، فالشكّ فيه في الأثناء يكون شكّاً قبل تجاوز المحلّ.

وبعبارة واضحة: لا يجري في مثل الفرض قاعدة التجاوز، لا بالإضافة إلى نفس الشرط، ولا بالإضافة إلى المشروط به.

أمّا الثاني: فلعدم تجاوز محلّه الذي هو مجموع الصلاة.

وأمّا الأوّل: فلعدم جعل محلّ له شرعاً، مع ما عرفت من اشتراط جريان القاعدة بالتجاوز عن المحلّ الشرعي.

وأمّا ما كان شرطاً للصلاة وكان من قبيل الأفعال كالوضوء بالقياس إلى الصلاة الذي محلّه

الشرعي قبل العمل بمقتضى قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾[1] فلا ريب في عدم جريان القاعدة فيه بالإضافة إلى المشروط، لما عرفت.

وأمّا جريانه بالإضافة إلى الشرط ففيه خلاف ينشأ من أنّ الشرط للصلاة [هل] هو الحالة الحاصلة من الوضوء -مثلاً- المعتبر عنها بالطهارة حتّى يكون من قبيل الكيفيّات المعتبرة في مجموع العمل، وليس لها محلّ معيّن شرعاً، والأمر به قبل الصلاة من جهة التوقّف الفعلي بعد اعتبار تلك الحالة شرطاً لها، أو أنّ الشرط حقيقة هو نفس الفعل المأمور به قبل العمل؟ فعلى الأوّل لا تجري القاعدة، لعدم محلّ شرعي لها حتّى يكون الشكّ في الأثناء بعد التجاوز عن المحلّ الشرعي. وعلى الثاني تجري لا محالة، ويثبت بذلك تحقّق الشرط في ظرفه، وهو قبل العمل. وحيث إنّ الظاهر من الآية المباركة هو شرطيّة نفس الوضوء دون الحالة الحاصلة منه فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز بالقياس إليه.

ويظهر من ذلك جريان القاعدة فيما إذا شكّ في وجود صلاة الظهر في أثناء صلاة العصر، فإنّه لا ريب في أنّ الشرط في صحّة صلاة العصر ليس إلّا نفس صلاة الظهر. وحيث إنّ محلّها المقرّر له الشرعي هو قبل صلاة العصر، فيكون الشكّ فيه في أثناء صلاة العصر شكّاً بعد التجاوز.

وهل يترتّب على الجريان خصوص صحّة العمل الواقع فيه الشكّ، فيجب الوضوء في المثال الأوّل بعد الفراغ لكلّ ما يشترط بالطهارة، ويجب الإتيان بصلاة الظهر بعد الفراغ من العصر في المثال الثاني، أو يترتّب عليه جميع ما يترتّب على وجود الشرط واقعاً، فلا يجب الوضوء بعد الفراغ لصلاة أُخرى، ولا يجب الإتيان بصلاة الظهر بعد الفراغ عن العصر؟ وجهان، الأقوى هو الثاني، لما عرفت من أمارية

---

١. المائدة: ٦.

القاعدة، وكونها محرزة للواقع لما ذكرنا من أنّ الإرادة المتعلّقة بإيجاد المركّب تقتضي تعلّق إرادات جزئيّة بكلّ واحد واحد ممّا اعتبر فيه في ظرفه، فعدم الإتيان بجزء أو شرط في محلّه يكون على خلاف مقتضى الطبيعة من تعلّق الإرادة بإيجاده بجميع ما اعتبر فيه، وقد ذكرنا أنّ الظاهر من أدلّتها هو اعتبارها بما لها من الكاشفيّة فتكون أمارة. وعلى تقدير التنزّل فلا أقلّ من كونها من الأُصول المحرزة، فيترتّب على جريانها من جهة الشكّ في وجود الشرط جميع ما له من الأثر الشرعي.

وتوهّم: أنّ القاعدة من الأُصول الغير المحرزة فلا يترتّب عليها إلّا صحّة العمل الواقع فيه الشك، لا مجال له بعد ما عرفت.

هذا، مع أنّه على تقدير كونها من الأُصول الغير المحرزة لا موجب لعدم ترتيب بقيّة الآثار على وجود الشرط بعد كونه مجرى الأصل ولو كان غير محرز، فكما أنّه إذا أُحرز طهارة الماء بأصالة الطهارة يترتّب عليها جميع ما رتّب على الطهارة شرعاً فلذلك إذا أُحرز وجود الشرط -وهو الوضوء أو صلاة الظهر- في محلّ الكلام يترتّب عليه جميع ما رتّب عليه شرعاً.

نعم، إذا جرى القاعدة بالإضافة إلى المشروط وأُحرز بها أنّ العمل وقع مع الشرط من دون تعرّض له لوجود نفس الشرط في حدّ ذاته، فلا يثبت به إلّا صحّة العمل الواقع فيه الشكّ ليس إلّا، فإنّه على تقدير أمارتيّته أيضاً لم يثبت أمارتيته إلّا بالقياس إلى صحّة العمل المشكوك لا غير.

ومن هنا يفرق بين ما إذا جرت قاعدة الفراغ بالإضافة إلى نفس الوضوء فيترتّب حينئذ جميع آثار الطهارة بعد حكم الشارع بصحّته، وبين ما إذا جرت بالإضافة إلى الصلاة المشروطة به بعد الفراغ عنها، فإنّه لا يحرز حينئذ إلّا صحّة الصلاة، ويحتاج في صحّة صلاة أُخرى إلى إحراز الطهارة بتجديدها.

فتحصّل: أنّه لا فرق في ترتيب جميع الآثار وعدمه بين قاعدتي الفراغ والتجاوز في أنّهما إن جرتا في نفس الشرط فلا بدّ من ترتيب الآثار، وإن جرتا في المشروط فلا يترتّب عليه إلّا صحّة العمل المشكوك فيه لا غير. وحيث إنّ المفروض في المثالين المتقدّمين هو جريان القاعدة بالإضافة إلى نفس الشرط -وهو الوضوء وصلاة الظهر- فلا بدّ من ترتيب جميع الآثار، فلا يجب الإتيان بصلاة الظهر بعد الفراغ عن العصر، كما أنّه لا يجب تجديد الطهارة لصلاة أُخرى بعد الفراغ عمّا بيده.

اللّهمّ إلّا أنّ يقال: إنّ أدلّة قاعدة التجاوز قاصرة عن الشمول لأمثال المقام، فإنّها إنّما تجري فيما إذا كانت الإرادة المتعلّقة بالمركّب هي الباعثة على إرادة المشكوك كالأجزاء المؤتلف منها المركّب.

وأمّا صلاة الظهر فهي وإن كانت شرطاً لصحّة صلاة العصر لترتّبها عليها إلّا أنّ إرادة صلاة الظهر لا تنشأ عن إرادة صلاة العصر، ضرورة كونها بنفسها واجبة بوجوب مستقلّ فمجرّد اشتراط واجب آخر بها لا يوجب جريان قاعدة التجاوز بالإضافة إليها ما لم تكن الإرادة المتعلّقة بها ناشئة عن إرادة المشروط بها.

وأمّا الوضوء المشروط به الصلاة فإرادته وإن كانت قابلة لأن تنشأ عن إرادة الصلاة إلّا أنّها [إلّا] تتمحّض لذلك بل كثيراً ما يقع في الخارج قبل الوقت أو بعده لا بداعي الصلاة، فلا تكون إرادته ناشئة عن إرادتها. والظاهر من الأدلّة هو كون إرادة المشكوك ناشئة عن إرادة الواجب حتّى يكون التحرّك له من قبل التحرّك لنفس الواجب، وعلى ذلك فمقتضى القاعدة عند الشكّ في فعل الظهر في أثناء العصر هو العدول إلى الظهر، وعند الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة هو قطع الصلاة وتحصيل الطهارة.

فإن قلت: إذا لم يكن الشكّ فيما لا يلزم نشء إرادته من إرادة الواجب مورداً

لقاعدة التجاوز، فلا بدّ وأن لا يكون مورداً لقاعدة الفراغ بعد العمل أيضاً، فإذا شككنا في صحّة الصلاة بعد الفراغ عنها من جهة الشكّ في اقترانها بالطهارة، فلا بدّ من الحكم بإعادة الصلاة ووجوب الاعتناء بالشكّ، وذلك لما ذكرت من اختصاص القاعدة بما إذا كانت إرادة المشكوك ناشئة عن إرادة الواجب وعدم عمومها لغيرها.

قلت: اختصاص قاعدة التجاوز بذلك لا يوجب اختصاص قاعدة الفراغ به، فإنّ أدلّة قاعدة الفراغ لم يعتبر فيها إلّا التجاوز عن العمل والدخول في غيره على ما عرفت، ومقتضى إطلاق أدلّتها هو عدم اعتبار كون الشكّ في العمل ناشئاً عن الشكّ في تحقّق ما تكون إرادته ناشئة من إرادته.

وأمّا أدلّة قاعدة التجاوز فقد عرفت أنّها لا عموم فيها إلّا بالقياس إلى ما يكون من قبيل الموارد التي ورد الدليل فيها بالخصوص، وذلك لما عرفت من أنّ جريان القاعدة في غير مجموع العمل على خلاف القاعدة، ومن جهة الأدلّة الخاصّة الحاكمة على العناوين العامّة، فلا بدّ من الاقتصار فيها على مواردها وما يكون من قبيلها، ولذلك منعنا عن جريانها بالقياس إلى أجزاء الأجزاء أيضاً. وعليه فيبقى الشكّ في الأثناء من جهة الشكّ في الطهارة أو من جهة الشكّ في فعل الظهر على طبق القاعدة الأوّليّة من لزوم الاعتناء بالشكّ بقطع الصلاة وتحصيل الطهارة، وبالعدول إلى صلاة الظهر.

هذا: فيما إذا كان الشكّ في الأثناء في شرط الصلاة، سواء كان اعتباره في مجموع حالات الصلاة كالاستقبال والتستّر أو كان اعتباره في حال الاشتغال بشيء من اجزائها كالاستقرار، وسواء كان له محلّ مقرّر شرعي أم لا. وأمّا إذا كان الشكّ في شرط الجزء كما إذا شكّ في الموالاة -على تقدير اعتبارها- بين الكلمات أو الآيات، فتجري فيه قاعدة التجاوز بعد تجاوز المحلّ الشرعي بلا إشكال.

توضيح ذلك: أنّ الموالاة قد تلاحظ بالإضافة إلى أجزاء الكلمة الواحدة، وقد تلاحظ بالإضافة إلى الكلمات، وقد تلاحظ بالإضافة إلى الآيات، وقد تلاحظ بالقياس إلى أجزاء الصلاة بعضها إلى بعض، كالموالاة بين التكبيرة والقراءة، وبين القراءة والركوع، وهكذا.

أمّا الموالاة بين الأجزاء فهي من شرائط الصلاة دون الأجزاء، كما هو ظاهر.

وأمّا الموالاة بين أبعاض الكلمة الواحدة فهي معتبرة عقلاً، وتخلفها يوجب عدم تحقّق الكلمة الواحدة رأساً.

وأمّا الموالاة بين الكلمات أو الآيات فهي بمرتبة يوجب تخلفها عدم صدق الآية أو السورة على الغير المتوالي.

وبعبارة واضحة: ما يوجب تخلّفها محو الصورة فلا إشكال في كون اعتبارها عقليّاً أيضاً. وأمّا الزائد على ذلك فعلى تقدير اعتباره يكون شرعيّاً، وهو وإن لم يكن ثابتاً بحسب الأدلّة إلّا أنّه على تقدير الاعتبار لا مانع من جريان القاعدة فيه بعد التجاوز والدخول في الغير الذي اعتبرنا الدخول فيه عند الشكّ في نفس الجزء من دون فرق بين ما كان اعتباره عقليّاً أو شرعيّاً، إذ مرجع الشكّ في وجود شرط الجزء إلى الشكّ في وجود الجزء الصحيح، فتشمله الأدلّة الدالّة على إلغائه بعد التجاوز عن محلّه.

فتوهّم: اختصاص القاعدة بما إذا كان الشرط شرعيّاً دون غيره، في غير محلّه.

ولشيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام كلام لا يخلو عن تشويش واضطراب، فراجع[1] لعلّك تقف على حقيقة مرامه.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤١٤.

[الجهة الخامسة: في أنّ الشكّ المحكوم بعدم الاعتناء به هو الشكّ في انطباق المأتيّ به على المأمور به دون العكس]

الخامسة: أنّ الشكّ المحكوم في القاعدة بعدم الاعتناء به إنّما هو الشكّ الحاصل بعد العمل من جهة الشكّ في انطباق المأتيّ به على المأمور به، وأمّا إذا كان الشكّ في انطباق المأمور به على المأتيّ به -بأن كانت صورة العمل محفوظة خارجاً ولكنّه يشكّ في كونه مصداقاً للمأمور به وعدمه- فلا موقع لجريان القاعدة أصلاً.

توضيح ذلك: أنّ الشكّ في صحّة العمل وفساده تارة يكون بعد الفراغ عنه وأُخرى قبل الشروع فيه، وعلى الثاني فإمّا أن يكون هناك مصحّح للدخول في العمل شرعاً أوّلاً يكون.

فإن كان هناك مصحّح له -كما إذا قامت البيّنة على كون القبلة في طرف معيّن من الجهات فصلّى نحوها ثمّ ظهر له بعد العمل فسق الشاهدين مثلاً- فلا تجري قاعدة الفراغ، لأنّ المفروض على المصلّي بوقوع صلاته إلى طرف معيّن مخصوص، ولا حجّة له فعلاً على كونه قبلة، فإنّ حجّيّة البيّنة بالنسبة إلى عدم وجوب الإعادة سقطت بظهور الفسق. وقاعدة الفراغ لا تثبت كون هذا الطرف قبلة، فإنّ الشكّ ليس في وقوع الصلاة إلى القبلة بعد إحرازها حتّى تكون القاعدة مثبتة للانطباق على المأمور به، بل في كون الطرف المعيّن المعلوم وقوع الصلاة إليه قبلة، وهي غير متكفّلة لإلغاء هذا الشكّ وإثبات تعلّق الأمر بها، بل غاية ما يستفاد من أدلّتها إلغاء الشكّ في الانطباق عند الشكّ فيه، كما هو ظاهر.

وإن لم يكن هناك مصحّح له قبل العمل -كما إذا كان مستصحب الحدث قبل الصلاة فغفل ودخل فيها- فإن لم تكن صورة العمل محفوظة عنده بأن احتمل

بعد العمل تحقّق الوضوء منه قبله حتّى تكون صلاته قد وقعت عن طهارة سابقة عليه فلا مانع عن جريان القاعدة، لما سنبيّن من جريان القاعدة في فرض الغفلة مع احتمال المطابقة حتّى مع القطع بكونه محدثاً قبل الصلاة، إذ لا يزيد الدخول في الصلاة غفلة -مع كونه قبله بزمان محكوماً بالحدوث من جهة الاستصحاب- على الدخول فيها كذلك مع قطعه بكونه محدثاً قبله بزمان قطعاً، فإذا جرت القاعدة فيه وثبت انطباق المأتيّ به على المأموربه فيجري فيه أيضاً، وإن لم يحتمل ذلك بعد العمل بل قطع بعدم ارتفاع حدثه الاستصحابي إلى حال الصلاة، فلا مجال لجريان القاعدة، إذ القاعدة إنّما تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري بعد العمل. وأمّا الاستصحاب السابق عليه المثبت لفساد العمل من حين الاشتغال به من جهة سبق الشكّ عليه وكونه محكوماً بوجوب التطهير فلا تكون القاعدة حاكمة عليه، وقد تعرّضنا لذلك سابقاً، فراجع.

وأمّا الشكّ الحادث بعد العمل فإمّا أن تكون صورة العمل محفوظة معه أو لا، وعلى الثاني إمّا أن تكون لشبهة حكميّة أو موضوعية فهناك صور.

الأُولى: أن لا تكون صورة العمل محفوظة في ظرف الشكّ مع كون الشبهة موضوعيّة.

والتحقيق جريان قاعدة الفراغ فيها سواء كان المكلّف عالماً بكونه محرزاً للمأمور به قبل العمل من تمام الجهات، أو شاكّاً في ذلك، أو عالماً بغفلته عنه.

أمّا في فرض العلم بالإحراز حتّى يكون الشكّ في الاختلال متمحّضاً في كونه من جهة الغفلة حين الاشتغال، فإنّه القدر المتيقّن من مواردها.

وأمّا مع الشكّ في الإحراز -كما إذا صلّى إلى ناحية وشكّ بعد العمل في كونها قبلة مع عدم تعيّنها في نظره فعلاً واحتمال كونه محرزاً للقبلة قبل العمل، وكما إذا

شكّ بعد الوضوء في وصول الماء إلى تحت الخاتم مع احتمال الالتفات إليه حين العمل وتحريكه- له فلشمول الأدلّة له أيضاً حتّى بالنظر إلى قوله ﷺ: «فإنّه حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ».

وأمّا في فرض العلم بالغفلة قبل العمل -كما إذا صلّى غافلاً عن الطهارة أو القبلة واحتمل بعد الصلاة وقوع صلاته إلى القبلة مع عدم إحراز تلك الجهة التي صلّى إليها فعلاً أو كونه متطهّراً قبلها -فمقتضى قوله ﷺ: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» هو الاعتبار، ولا ينافيه التعليل المذكور في بعض الروايات بقوله ﷺ: «فإنّه حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» فإنّه أقرب إلى كونه حكمة غالبيّة من كونه علّة واقعة موقع الكبرى الكلّيّة.

الثانية: الصورة بحالها ولكن كان الشكّ من جهة الشبهة الحكميّة، كما إذا شكّ الجاهل بالحكم بعد مضيّ برهة من الزمان في مطابقة أعماله لمقتضى تكليفه من جهة عدم انحفاظ صورة عمله.

وفي هذه الصورة إن كان الشكّ في مطابقة أعماله لفتوى مجتهده الذي تحقّق منه تقليده، فالظاهر هو جريان القاعدة أيضاً، لأنّ الشكّ إنّما هو في مطابقة العمل لما تعيّن كونه مأموراً به من جهة انحلال علمه الإجمالي بثبوت أحكام واقعيّة له بالتقليد، فالشكّ إنّما هو في الانطباق بالنسبة إلى المأمور به المعيّن بالتقليد، فيكون الحال فيه كما في الشبهة الموضوعيّة.

وإن كان الشكّ من جهة احتمال الانطباق على الواقع مع عدم صدور تقليد، فالظاهر هو عدم الجريان، فإنّ التكاليف الواقعيّة مع عدم انحلالها بالتقليد تكون منجزة في حقّه على ما هي عليها، والمفروض أنّه شاكّ في انطباق عمله على الواقع الغير المحرز عنده والمنجّز عليه على واقعه، فيجب الخروج عن عهدته إمّا بإحراز إتيانه أو بإتيان ما

هو بدل عنه في الظاهر، كما في صورة الانحلال بالتقليد، وقاعدة الفراغ لا تثبت انطباق الأمر الغير المحرز -ولو بوجه- على المأتيّ به في الخارج وإن لم تكن صورته محفوظة.

الثالثة: ما إذا كانت صورة العمل محفوظة، وفي هذه الصورة لا تجري القاعدة في شيء من الموارد، سواء كانت الشبهة حكميّة كما إذا صلّى بلا سورة واحتمل بعد الصلاة مطابقته للواقع لاحتمال عدم كون السورة جزءاً بفتوى مقلّده، أو كانت موضوعيّة كما إذا صلّى إلى جهة خاصّة محرزاً لكونها قبلة أو غافلاً عنه فشكّ بعد الصلاة في كونها قبلة مع تعيّن تلك الجهة فعلاً في نظره. وكما إذا شكّ بعد الوضوء في وصول الماء إلى تحت الخاتم مع القطع بعدم التفاته له حين العمل وعدم تحريكه له، فإن الشكّ في جميع ذلك ليس متمحّضاً في انطباق المأتيّ به على المأمور به الذي هو مورد الروايات، بل الشكّ إنّما هو في كون هذا الموجود الخارجي مأموراً به، والروايات أجنبيّة عن إثبات الأمر بما هو الموجود خارجاً بالكلّيّة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الشكّ في صحّة العمل وفساده بعده يكون ملغى فيما إذا كانت صورة العمل غير محفوظة، إلّا فيما إذا كان الشكّ من جهة الشبهة الحكميّة قبل انحلال التكاليف الواقعيّة بالتقليد، وأمّا إذا كانت محفوظة فلا يكون الشكّ ملغى مطلقاً، بل لا بدّ من الاعتناء به وإحراز صحّة العمل بالإعادة أو بطريق آخر غير قاعدة الفراغ.

ثمّ لا يخفى اختصاص أدلّة القاعدة بما إذا كان احتمال البطلان غير مستند إلى احتمال ترك جزء أو شرط عن عمد، لانصراف الأدلّة إلى غير صورة احتمال الترك العمدي خصوصاً قوله ﷺ: «فإنّه حين ما يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» فإنّه وإن لم يكن ظاهراً في التعليل بل الظاهر كون حكمة غالبيّة إلّا أنّه يستظهر منه الاختصاص لغير صورة الترك العمدي.

[الكلام في أنّ ممّا يشكّ في أماريّته وأصليّته أصالة الصحّة]

ومنها: أصالة الصحّة، ويقع الكلام فيها في جهات:

[الجهة الأُولى: في اعتبارها وتقدّمها على الاستصحاب واختصاصها بفعل الغير]

الأُولى: أنّه لا إشكال في اعتبارها في الجملة وتقدّمها على الاستصحاب الجاري في موردها، سواء كان اعتبارها من جهة كونها أمارة أو أصلاً، كما أنّه لا ريب في اختصاصها بفعل الغير وأمّا بالنسبة إلى فعل نفس الشخص فالمتّبع فيه هو قاعدة الفراغ، فليس هناك أصل آخر يسمّى بأصالة الصحّة غير تلك القاعدة.

وقد استدلّ على اعتبارها بوجوه غير خالية عن النظر بل المنع. والأخبار الدالّة على حمل فعل المسلم على الصحيح ظاهرة في الحمل على الصحيح من حيث الحكم التكليفي، ولا ربط لها بما هو محلّ البحث في المقام. فالعمدة في المقام إنّما هو ثبوت الإجماع التحقيقي، وسيأتي بيان معقد الإجماع من حيث العموم والخصوص.

[الجهة الثانية: في أنّ الصحّة الثابتة هي الصحّة الواقعيّة لا في نظر الفاعل]

الثانية: أنّ الثابت بأصالة الصحّة ليس هي الصحّة باعتقاد الفاعل، إذ لا يترتّب عليها فائدة مهمّة، مع أنّها خلاف ظواهر كلمات المجمعين، بل هي الصحّة الواقعيّة المشكوكة في موارد العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات. وحيث إنّ المعاملات التي تجري فيها أصالة الصحّة قد اختلف فيها من حيث السعة والضيق فلا بدّ من تحقيق ذلك وبيان الوجوه المحتملة فيه، وهي ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الموضوع لأصالة الصحّة هو صورة العقد الصادر من المتعاملين، سواء كان الشكّ في صحّته من جهة الشكّ في تحقّق شرائط الصيغة، أو شرائط العوضين، أو شرائط المتعاقدين.

وهذا الوجه يبعد الالتزام به غايته، فإنّ الموضوع في كلمات المجمعين إنّما هو العقد فلا يشمل صورة الشكّ في تحقّق ما يكون قوامه به.

الثاني: أن يكون الموضوع هو العقد العرفي، فكلّ ما رجع الشكّ إلى تحقّق ما يعتبر في العقد عرفاً كالشكّ في قابليّة العوضين للعوضيّة من جهة الشكّ في ماليّته العرفيّة لا تكون أصالة الصحّة جارية، وإذا رجع الشكّ إلى تحقّق الشرائط الشرعيّة بعد العلم بتحقّق العقد العرفي، فيرجع إلى أصالة الصحّة.

وبعبارة واضحة: الموضوع لأصالة الصحّة في الشبهات الموضوعيّة هو الموضوع للحكم بالصحّة من جهة الشبهة الحكميّة لأجل الشكّ في اعتبار شيء فيها شرعاً، فكما أنّه إذا شكّ في صحّة عقد لاحتمال شرطيّة شيء لها شرعاً فيحكم بالصحّة بدونه وعدم شرطيته تمسّكاً بإطلاق وجوب الوفاء بالعقد، فكذلك يحكم بصحّة العقد العرفي الخارجي عند الشكّ في تحقّق ما اعتبر فيها شرعاً زائداً على الشرائط العرفيّة، والموضوع في كلا المقامين هو العقد العرفي لا غير.

ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الثاني ﷺ من جعل جريان أصالة الصحّة مشروطاً بتحقّق أركان العقد[1]، وإن كان يحتمل إرادته الوجه الثالث أيضاً.

وهذا الوجه وإن كان وجيهاً بالقياس إلى الوجه الأوّل إلّا أنّه لا يصحّ الاعتماد عليه من جهة أنّ عقد الوضع في كلمات المجمعين عبارة عن العقد المشكوك في صحّته وفساده، فلا بدّ وأن يكون متعلّق الشكّ هو الصحّة والفساد ابتداءً من جهة نفس العقد، فمع عدم إحراز تماميّة العقد في حدّ نفسه -ولو من جهة الشكّ في تحقّق الشرائط الشرعيّة المعتبرة في العوضين أو المتعاقدين- لا يكون متعلّق الشكّ هو صحّة العقد وفساده ابتداءً، بل الشكّ يتعلّق أوّلاً وبالذات بأمر آخر وإن

---

١. جامع المقاصد، ج ٥، ص ٣١٥.

كان لازم الشكّ فيه هو الشكّ في صحّة العقد إلّا أنّه من باب الوصف بحال متعلّق الموصوف، وإلّا فالعقد بما هو لا قصور فيه، بل القصور من جهة المتعلّق أو العاقد.

وقياس المقام بباب التمسّك بالإطلاق مع الفارق، فإنّ موضوع الحكم هناك ليس إلّا العقد العرفي الذي يطلق عليه لفظ العقد في مقام التخاطب، وأين ذلك من وقوعه في كلمات المجمعين، الظاهرة في اعتبار لزوم كون الشكّ في صحّة العقد وفساده من حيث هو عقد لا من جهة أُخرى؟

لا أقول: إنّ الإجماع دليل لبّي لا يمكن التمسّك به إلّا في الموارد المتيقّنة، فإنّه إنّما يتمّ في غير المقام ممّا لم يكن الإجماع على لفظ مطلق، وإلّا فلا مانع من التمسّك بإطلاقه، كما في الأدلّة اللفظية، بل أقول: إنّه لا إطلاق في معقد الإجماع بالنسبة إلى ما لا يحرز الجهات الأُخر الأجنبيّة عن صحّة العقد وفساده بما هو عقد، فيقتصر في جريان أصالة الصحّة على صورة إحراز بقيّة الجهات، ولا يمكن التمسّك بها مع الشكّ في تحقّقها، وعلى ذلك فلا بدّ من إحراز تمام شرائط العوضين والمتعاقدين عند التمسّك بها، فينحصر التمسّك بها بموارد الشكّ في تحقّق شرائط الصيغة.

نعم، ما كان من شرائط العوضين أو المتعاقدين راجعاً إلى اعتباره في صحّة العقد بما هو لا إلى اعتباره في ماليّة المال أو قابليّة المتعاقدين للتصرّف يصحّ التمسّك عند الشكّ في تحقّقه بأصالة الصحّة، فإذا شكّ في كون منشئ الصيغة بالغاً مع إحراز كون المتعاقدين بالغين، يصحّ التمسّك بها، فإنّ اعتبار البلوغ في المنشئ يرجع إلى اعتبار خصوصيّة في الصيغة.

نعم، اعتبار البلوغ في المتعاقدين أجنبيّ عن اعتبار أمر في العقد بما هو، بل هو نظير اعتبار المالية في العوضين في كونه مأخوذاً في عقد الوضع، ولا بدّ من إحرازه عند الشكّ في الصحّة، كما أنّه إذا شكّ في جهالة العوضين في كون المعاملة

ربويّة، يصحّ التمسّك بها، فإنّ اعتبار معلوميّة العوضين أو عدم كون أحدهما زائداً على الآخر إنّما اعتبرا في صحّة العقد لا في ماليّة المال، وإلّا لما صحّ المعاملة مع الجهالة أو الزيادة ولو في غير البيع من العقود المعاوضيّة، مع أنّه يصحّ الصلح مع الجهالة بلا إشكال ومع الزيادة ولو في غير البيع من العقود المعاوضيّة، مع أنّه يصحّ الصلح مع الجهالة بلا إشكال ومع الزيادة على قول، فيستكشف من ذلك أنّ اعتبار المعلوميّة وعدم الزيادة من شرائط العقد ليس إلّا.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه صحّة الوجه الثالث، وهو اعتبار إحراز تمام ما يعتبر في العوضين والمتعاقدين -فيما لا يرجع اعتباره فيهما إلى الاعتبار في العقد بما هو- في الحكم بالصحّة عند الشكّ، فلو شكّ في قابليّة المبيع للملكيّة وعدمها سواء كانت عرفيّة أو شرعيّة، أو في قابليّة المتعاقدين للعاقديّة وعدمها، لا يمكن التمسّك بأصالة الصحّة في إثبات تلك القابليّة.

ومن هنا يظهر أنّه لا وقع للتمسّك بأصالة الصحّة عند الشكّ في عروض ما يجوز معه بيع الوقف لإثبات صحّة بيع المتولّي له، فإنّها غير متكفّلة لإثبات قابليّة الوقف للبيع وخروجه عمّا هو عليه من عدم قبوله للسير بالنقل والانتقال، فلا يحكم بملكيّة المشتري له من جهة أصالة الصحّة.

وتوهّم: جواز الحكم بها من جهة قاعدة اليد، مدفوع بأنّ قاعدة اليد وأصالة الصحّة من هذه الجهة متساويتان، فإنّه كما لا يمكن التمسّك بأصالة الصحّة عند الشكّ في قابليّة المحلّ للنقل والانتقال، كذلك لا يمكن التمسّك بالقاعدة عنده، وذلك لما بيّنّاه عند البحث عن القاعدة من أنّها إنّما تتكفّل للحكم بالملكيّة الفعليّة بعد الفراغ عن إحراز قابليّتها، فمورد الشكّ في القابليّة خارج عن تحت القاعدة والأصل كليهما.

ثمّ إنّه يظهر من شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام الفرق بين ما إذا كان الشكّ في بلوغ العاقد مع إحراز صدور فعل من البالغ، وبين غيره، فحكم بجريان أصالة الصحّة في الأوّل دون الثاني[1]، فإذا شكّ في كون الموجب أو القابل بالغاً مع إحراز كون الآخر بالغاً، حكم بصحّة العقد، نظراً إلى أنّ أصالة الصحّة في فعل البالغ يثبت بها صحّة العقد بتمامه، فيثبت بلوغ الآخر أيضاً. وأمّا إذا لم يحرز بلوغهما فلا يمكن التمسّك بها لعدم إحراز صدور فعل من البالغ حتّى يحكم بصحّته، ولأجله فرق فيما إذا شكّ في بلوغ الضامن وعدمه بين ما إذا وقع التماس من بالغ للضمان وعدمه، فحكم بصحّة الضمان في الأوّل دون الثاني[2].

وأنت خبير بأنّ معنى صحّة الإيجاب شرعاً ليس إلّا كونه بحيث لو تعقّبه قبول صحيح، لترتّب عليه الأثر، كما أنّ معنى صحّة القبول كونه بحيث لو تقدّمه إيجاب صحيح لكان مؤثّراً، وهذا المعنى من الصحّة لا يلزمه تحقّق قبول في الفرض الأوّل وتحقّق إيجاب في الثاني أصلاً.

وعلى تقدير تسليم اللزوم فغاية ما يثبت بأصالة الصحّة هو الحكم بصحّة الموجود من حيث نفسه، أعني بها الصحّة التأهليّة، وأمّا إثبات اللوازم والملزومات فلا، وقد اعترف هو ﷺ أيضاً بذلك في الأمر الرابع[3] في هذا المقام، فراجع.

وممّا ذكرناه يظهر الحال عند الشكّ في بلوغ الضامن الموصي أو المبرئ أيضاً، وأنّ أصالة الصحّة لا تجري في شيء من هذه الموارد أصلاً.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤١٨.

٢. فرائد الأُصول، ص ٤١٨.

٣. فرائد الأُصول، ص ٤١٩-٤٢٠.

[الجهة الثالثة: في أنّ المترتّب على أصالة الصحّة هو الأثر المقصود منه بما هو، وبعبارة أُخرى: هو الصحّة التأهّليّة]

الجهة الثالثة: أنّ الثابت بأصالة الصحّة ليس إلّا ترتّب الأثر المقصود منه بما هو، فصحّة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث إذا تعقّبه القبول يترتّب عليه النقل والانتقال وليس صحّة الإيجاب ملازمة لترتّب النقل والانتقال بما هي، وكذا صحّة القبول عبارة عن كونه بحيث لو كان تقدّمه إيجاب صحيح ترتّب عليه النقل والانتقال، إذ ليس النقل والانتقال من آثار خصوص القبول أو الإيجاب فلا يمكن الحكم بتحقّقهما بمجرّد العلم بتحقّق الإيجاب أو القبول مع الشكّ في تحقّق الآخر.

ومن ذلك يظهر أنّه لا معنى للتمسّك بأصالة الصحّة لإثبات النقل والانتقال عند الشكّ في تحقّق الإجازة في البيع الفضولي، والقبض في المجلس في بيع الصرف والسلم، فإنّ صحّة العقد -بمعنى كونه بحيث إذا تعقّب بالإجازة أو القبض- هي التي تترتّب عليه بأصالة الصحّة عند الشكّ في تحقّق بعض شرائطه، وأمّا فعليّة النقل والانتقال فهي ليست من آثار نفس الصحّة بهذا المعنى، بل من آثار الصحّة وأمر آخر، ولا تكفي أصالة الصحّة في إثباته، وهذا المعنى ما ذكرناه من أنّه لا يثبت بأصالة الصحّة إلّا الصحّة التأهليّة. فلو علم صدور الإذن من المرتهن في بيع الراهن ورجوعه عنه وشكّ في تقدّم البيع على الرجوع وتأخّره عنه، فلا يمكن التمسّك بأصالة الصحّة في الإذن وإثبات تحقّق البيع قبل الرجوع، كما أنّه لا يمكن التمسّك بها في الرجوع وإثبات تحقّقه قبل البيع، فإنّ معنى صحّة الإذن كونه بحيث إذا كان البيع وقع بعده لكان مؤثّراً، كما أنّ معنى صحّة الرجوع أنّه بحيث لو لم يكن البيع واقعاً قبله لما كان مؤثّراً بعده، وأمّا وقوع البيع خارجاً وعدمه فأجنبيّ عن صحّة الإذن والرجوع بالمعنى المتقدّم.

وتوهّم: جواز الرجوع إلى أصالة الصحّة في نفس البيع قد عرفت ما فيه في

الجهة الثانية من عدم جريانها عند الشكّ في الصحّة من غير جهة الشكّ في تحقّق شرائط الصيغة، والمفروض أنّ الشكّ في المقام ليس من هذه الجهة، بل من جهة أهليّة البائع وعدمها، فلا بدّ من الرجوع إلى أصالة عدم تحقّق النقل والانتقال في تمام هذه الموارد، ولا يمكن التمسّك بأصالة الصحّة في شيء منها.

[الجهة الرابعة: في أنّ جريان أصالة الصحّة في الأفعال القصديّة منوط بإحراز تحقّق القصد]

الجهة الرابعة: قد ذكرنا في بحث التعبّدي والتوصّلي أنّ الأفعال التي تكون متعلّقات التكاليف على قسمين:

الأوّل: ما يكون عنواناً لا يتوقّف تحقّقه في الخارج على قصده، كالضرب والقتل ونحوهما.

الثاني: ما يتوقّف حصوله على القصد وبدونه لا يتحقّق في الخارج، كالتعظيم والتوهين ونحوهما، وهذا القصد المعتبر في تحقّق العنوان غير قصد التقرّب المعتبر في خصوص العبادات، كما هو واضح. ويترتّب على ذلك أنّه إذا كان المشكوك في صحّته وفساده من العناوين القصديّة فلا بدّ من إحراز تحقّق القصد في الخارج، ضرورة أنّه لا بدّ من إحراز العمل في الخارج حتّى يحكم بصحّته بأصالة الصحّة، فإذا شكّ في صحّة الصلاة على الميّت المتحقّقة من الغير فيحكم بصحّتها بمجرّد العلم بتحقّقها. وأمّا إذا شكّ في صحّة صلاة النائب عن الميّت فلا بدّ في الحكم بالصحّة من إحراز قصد النيابة عن الميّت، فإن النيابة من الأُمور القصديّة التي لا تتحقّق إلّا بالقصد، فإجراء أصالة الصحّة في نفس الصلاة لا يوجب الحكم بفراغ ذمّة الميّت لعدم إحراز الموضوع وهو تحقّق النيابة.

نعم، لو علم تحقّق قصد النيابة من النائب وشكّ في صحّة العمل وفساده، فيحكم بالصحّة وفراغ ذمّة المنوب عنه بأصالة الصحّة.

هذا، وقد أفاد شيخنا العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام ما عبارته: أنّ لفعل النائب عنوانين:

أحدهما من حيث إنّه فعل من افعال النائب، ولذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط، وبهذا الاعتبار يترتّب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه، مثل استحقاق الأُجرة وجواز استئجاره ثانياً بناءً على اشتراط فراغ ذمّة الأجير في صحّة استئجاره ثانياً.

والثاني من حيث إنّه فعل للمنوب عنه حيث إنّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة، وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدليّة قائماً بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والإتمام في الصلاة، والتمتّع والقران في الحجّ، والترتيب في الفوائت. والصحّة من الحيثيّة الأُولى لا يثبت الصحّة من هذه الحيثيّة الثانية، بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب[1]. انتهى.

وهذا الذي أفاده ﷺ لا يرجع إلى محصّل فإنّه -مضافاً إلى ما ذكرناه في بحث التعبّدي والتوصّلي من عدم رجوع حقيقة النيابة إلى الفعل التسبيبي، بل هي عبارة عن الفعل بقصد فراغ ذمّة الغير، سواء كانت تبرّعيّة أو معاوضيّة- يرد عليه أنّه إذا أُحرز قصد النائب فراغ ذمّة الغير من عمله، فالفعل بهذا العنوان أمر مشكوك في صحّته وفساده، فيحكم بالصحّة من جهة أصالة الصحّة، وإن لم يحرز ذلك فلا موضوع لها حتّى يحكم بصحّته.

فما أفاده ﷺ من التفكيك بين الآثار والحكم باستحقاق النائب للأُجرة وعدم فراغ ذمّة المنوب عنه عند الشكّ في صحّة العمل وفساده ومن الغرائب، إذ مع إحراز قصد النيابة في العمل يحكم بصحّة العمل بالأصل، ويترتّب عليه استحقاق الأُجرة

---

١. فوائد الأُصول، ص ٤٢٠.

وفراغ ذمّة المنوب عنه، لأنّ موضوع الفراغ كموضوع الاستحقاق ليس إلّا صدور الفعل الصحيح من النائب بما هو كذلك، ومع عدم إحرازه لا يحكم بشيء من الاستحقاق والفراغ، لعدم إحراز موضوعهما حتّى يحكم بصحّته بالأصل.

ثمّ لا يخفى أنّه وإن صحّ الاعتماد على إخبار النائب عن قصده بل عن مطلق فعله بلا إشكال ولا خلاف، إلّا أنّه وقع الإشكال في أنّه مشروط بالوثوق أو بالعدالة أو غير مشروط بشيء، بل يصحّ الاعتماد على خبره مطلقاً؟ الذي ينبغي أن يقال هو: أنّه لا دليل على حجّيّة قول النائب على إطلاقه، كما أنّه لا دليل على اعتبار خصوص العدالة من حيث موضوعيّتها، بل لم يثبت اعتبارها في شيء من الموارد إلّا من حيث الطريق في غير النيّة. ولذا اكتفينا بالوثوق في الأخبار الحاكية عن الأحكام الكلّيّة أيضاً، فيكون المدار على تحقّق الوثوق، سواء كان المخبر متّصفاً بصفة العدالة أم لم يكن. فإذا أُحرز أصل العمل وقصد النائب بالإخبار وشكّ في صحّته من جهات أُخرى، فيحكم بالصحّة من جهة الأصل.

[الجهة الخامسة: في أنّ أصالة الصحّة هل هي أمارة أو أصل؟ وعلى الثاني فهل هي محرزة أو لا؟]

الجهة الخامسة: في بيان أصالة الصحّة هل هي من الأمارات أو من الأُصول؟ وعلى الثاني فهل هي من الأُصول المحرزة أو لا؟

ربما يقال بأنّ أصالة الصحّة في فعل الغير بإزاء قاعدة الفراغ في عمل الشخص، فكما أنّ قاعدة الفراغ قد استظهر أمارّيتها من بعض أدلّتها على ما تقدّم فكذلك تكون أصالة الصحّة.

وأنت خبير بأنّ الشكّ في الصحّة في مورد القاعدة إنّما كان من جهة الشكّ في تحقّق الإرادات الجزئيّة على طبق الإرادة الكلّيّة المتعلّقة بالعمل حين الشروع،

وقد ذكرنا أنّ مقتضى تعلّق الإرادة بشيء هو تعلّق الإرادة الجزئيّة بكلّ من أجزائه في ظرفه، وهذا هو جهة أماريّتها.

وأمّا أصالة الصحّة فليس في موردها ما يوجب أماريّتها إلّا ظهور حال المسلم في أنّه لا يأتي بالفاسد، ومن الواضح أنّ غاية ما يترتّب على هذا الظهور هو إحراز الصحّة عند الفاعل دون الصحّة الواقعيّة التي هي محطّ البحث في المقام، فتكون متمحّضة في الأصليّة. وأمّا بالنسبة إلى كونها محرزة أو غير محرزة فسيأتي التكلّم فيها إن شاء الله تعالى.

فظهر بذلك أنّه لا يترتّب بأصالة الصحّة إلّا الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها دون اللوازم والملزومات، وقد استشهد العلّامة الأنصاري[1] ﷺ لذلك بفرعين نقلهما عن القواعد، فإن كان غرضه من التعرّض لهما لما فيهما من الأهمّيّة، [فبها] وإلّا فالمطلب أوضح من أن يستشهد له بمثل الفرعين وغيرهما.

وكيف كان فنحن نقتفي أثره في التعرّض لهما.

قال العلّامة ﷺ: لو قال: آجرتك كلّ شهر بدرهم، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظر، فإن قدّمنا قول المالك فالأقوى صحّة العقد في الشهر الأوّل هنا[2].

قال في ***جامع المقاصد*** ما حاصله: وجه النظر أنّ المستأجر لمّا كان يدّعي صحّة عقد الإجارة -لأنّ العلّامة ﷺ بنى على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم- فيكون قوله موافقاً لأصالة الصحّة في العقد، وحيث إنّها لا تثبت وقوع الإجارة على سنة لعدم كونه من اللوازم الشرعيّة المترتّبة على صحّة العقد فصار ذلك منشأ لتوقّف العلّامة ﷺ في تقديم قول المستأجر[3].

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٢٠-٤٢١.

٢. قواعد الأحكام، ج ١، ص ٢٣٦.

٣. جامع المقاصد، ج ٧، ص ٣٠٩.

ثمّ إنّه ﷺ بعد بنائه على عدم تقدّم قول المستأجر لعدم موافقة قوله لأصالة الصحّة بعد المنع عن جريانها في المقام وجّه قول العلّامة ﷺ بصحّة الإجارة في الشهر الأوّل هنا بما حاصله: أنّ العلّامة ﷺ وإن بنى على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم، نظراً إلى جهالة مدّة الإجارة إلّا أنّ المالك والمستأجر متّفقان في المقام على استحقاق المالك للدرهم في الشهر الأوّل، بناءً على كون الدينار اثني عشر درهماً، فإن كلّاً منهما حينئذ معترف باستحقاق المالك للدرهم في الشهر الأوّل، فصحّة الإجارة في الشهر الأوّل في محلّ الكلام لخصوصيّة فيه، كما هو ظاهر كلام العلّامة ﷺ من تقييده الحكم بالصحّة بلفظة «هنا» على ما في ***القواعد***[1]، وإن كانت هذه اللفظة ساقطة في العبارة المنقولة في كلام العلّامة الأنصاري ﷺ.

والغرض من هذا التطويل هو بيان أنّ غرض الشيخ ﷺ من ذكر الفرعين هو الاستشهاد بكلّ منهما، لا ما توهّمه بعض المحقّقين من انحصار محلّ الاستشهاد بخصوص الفرع الثاني.

هذا، والتحقيق في المسألة عدم صحّة الإجارة في المقام ولو في الشهر الأوّل.

أمّا عدم صحّتها في مجموع السنة حتّى يتقدّم قول المستأجر، فلما عرفت من عدم جريان أصالة الصحّة عند الشكّ فيها من غير جهة الشكّ في خصوصيّات العقد.

وأمّا عدم الصحّة في الشهر الأوّل فلعدم الاتّفاق على استحقاق الدرهم في الشهر الأوّل ولو كان الدينار اثني عشر درهماً فضلاً عن كونه عشرة دراهم، فإنّ المستأجر يدّعي استحقاق المالك في الشهر الأوّل جزءاً من اثني عشر جزء من الدينار، ومجرّد موافقة ذلك الجزء مع الدرهم في الماليّة لا يوجب الاتّفاق على استحقاق الدرهم، كما هو ظاهر.

فإذا اختلف المالك والمستأجر في مال الإجارة فقال المالك: آجرتك سنة

---

١. جامع المقاصد، ج ٧، ص ٣٠٩-٣١٠.

بدينار، وقال المستأجر: بل بثوب، وفرضنا أنّ قيمة ذلك الثوب هو الدينار، فهل يوجب ذلك اتفاقهما على استحقاق المالك للدينار؟

ثمّ قال: العلّامة: وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادّعى أُجرة مدّة معلومة أو عوضاً معيّناً وأنكر المالك التعيين فيهما، والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى[1].

قال في جامع المقاصد ما حاصله: أنّ المستأجر إذا ادّعى أُجرة معيّنة تساوي أُجرة المثل فيقدّم قوله على قول المالك، لأصالة الصحّة وإذا ادّعى أُجرة أنقص منها، فلا يتقدّم قوله، لاستلزامها دعوى أُخرى، وهي عدم استحقاق المالك أُجرة المثل، وهي لا تثبت بأصالة الصحّة[2].

وأنت خبير بأنّه لا فائدة تترتّب على تقديم قول المستأجر في الصورة الأُولى بعد اتّفاقهما على استحقاق مقدار أُجرة المثل إمّا بعنوان كونها أُجرة المثل على فرض بطلان الإجارة، أو بعنوان كونها الأُجرة المسمّاة على تقدير صحّتها.

وكيف كان فالغرض هو تنبيه العلّامة على عدم حجّيّة أصالة الصحّة في مثبتاتها، وقد بيّنّا أنّ المطلب أوضح من أن يستشهد له بمثل هذين الفرعين.

[الجهة السادسة: في تعارض أصالة الصحّة مع الاستصحابات الموضوعيّة التي في مواردها]

الجهة السادسة: في بيان تعارض أصالة الصحّة مع الاستصحابات الموضوعيّة التي في مواردها.

قد بيّنّا سابقاً أنّ الشكّ في صحّة العقد وفساده ينشأ تارة من الشكّ في اتّصاف العقد بالشروط المعتبرة فيه من العربيّة والماضويّة ونحوهما. وأُخرى من الشكّ في

---

١. قواعد الأحكام، ج ١، ص ٢٣٦.

٢. جامع المقاصد، ج ٧، ص ٣١٠.

اتّصاف المتعاقدين بالشروط المعتبرة في أهليّتهما للمعاقدة أو العوضين بالشروط المعتبرة في قابليّتهما للعوضيّة. وثالثة من الشكّ في تحقّق شرائط المتعاقدين أو العوضين التي لا دخل لها في أهليّة العاقد أو قابليّة العوضين، وإنّما كان اعتبارها في صحّة العقد كالبلوغ في العاقد الوكيل، ومعرفة وزن المبيع أو كيله ونحوهما.

أمّا القسم الأوّل: فلا ريب في جريان أصالة الصحّة في مورده وتقدّمها على أصالة عدم تحقّق النقل والانتقال، سواء كانت أصالة الصحّة من الأمارات أو من الأُصول المحرزة أو الغير المحرزة، غاية الأمر أنّ تقدّمها عليها على الأوّلين يكون بالحكومة وإحراز موضوع الصحّة، وهو العقد العربي مثلاً، وعلى الأخير يكون من جهة التخصيص لأخصّية دليلها من دليل الاستصحاب، فإنّه لو قدّم دليل الاستصحاب وحكم بعدم حصول النقل لما بقي مورد لأصالة الصحّة أصلاً.

وأمّا القسم الثاني: فلا ريب في عدم جريان أصالة الصحّة في موارده، لا من جهة تقدّم الاستصحابات الموضوعيّة التي قد تكون فيها حتّى يناقش في تقدّم تلك الاستصحابات عليها، بل من جهة قصور الدليل للشمول لتلك الموارد، فإنّك قد عرفت أنّ عمدة المدرك لها هو الإجماع، وقد عرفت أنّه لا إطلاق فيه بالقياس إلى تلك الموارد، فلو فرضنا عدم وجود أصل موضوعي في تلك الموارد أيضاً -كما إذا شكّ في ماليّة المبيع المعيّن وعدمها حيث إنّه لا أصل يحرز كونه مالاً أو غير مال- لما كان مجال للرجوع إلى أصالة الصحّة فيها، فعدم الجريان مستند إلى قصور نفس الدليل لا إلى معارضته مع الدليل الآخر، وعليهِ فلا يفرق أيضاً في هذا القسم بين كونها أمارة أو أصلاً محرزاً أو غير محرز.

وأمّا القسم الثالث: فلا ريب في تقدّم أصالة الصحّة على الاستصحابات الموضوعيّة الجارية في مواردها بناءً على كونها من الأمارات، فإذا شكّ في بلوغ

العاقد الوكيل مع إحراز بلوغ البائع المالك، فإحراز بلوغه بالأمارة -أعني بها أصالة الصحّة- يكون رافعاً للشكّ فيه من جهة الحكومة، فلا يبقى موضوع لجريان الأصل الموضوعي، كما أنّه لا ريب في تقدّم تلك الاستصحابات عليها بناءً على كونها من الأُصول الغير المحرزة، لحكومة الاستصحاب على تلك الأُصول، كحكومة الأمارات عليه.

وأمّا إذا بنينا على كونها من الأُصول المحرزة فهل هي تتقدّم على الاستصحابات، أم الاستصحابات تتقدّم عليها، أو تقع المعارضة بينهما فيرجع إلى أصالة عدم الانتقال؟ وجوه، يظهر من شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ اختيار الأخير منها. وكلامه ﷺ في المقام وإن كان مشوّشاً غاية التشويش حسب اختلاف النسخ إلّا أنّ شيخنا الأُستاذ -دام ظلّه- نقل عن نسخة الأصل أنّ عبارة الشيخ ﷺ هي العبارة المختصرة التي رقمت في بعض نسخ الكتاب في الهامش، والعبارة المفصّلة المتضمّنة لبيان الإشكالات ودفعها هي عبارة سيّد أساتيذنا العلّامة الشيرازي ﷺ التي كتبها بخطه الشريف حينما كان مشتغلاً بتصحيح الكتاب بأمر الشيخ ﷺ.

ولا بدّ لنا من توضيح المرام من العبارة أوّلاً، ثمّ تحقيق الحال في المقام ثانياً.

فنقول: إنّ محصّل مرامه ﷺ أنّ أصالة الصحّة إن كانت من الأُصول المحرزة فهي وإن كانت تحرز بلوغ العاقد عند الشكّ فيه إلّا أنّ الاستصحاب عدم بلوغه إلى زمان صدور العقد منه يحرز صدور العقد عن غير البالغ فيتعارضان، إذ ما يكون محرزاً وجوده بأصالة الصحّة يكون هو بعينه محرز العدم بالاستصحاب، فيكون كلّ من الأصلين في عرض الآخر.

فإن قلت: أصالة الصحّة يحرز بها وقوع العقد الخارجي عن البالغ، فيترتّب

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٢١.

عليه الأثر، وأمّا الاستصحاب وإن كان يحرز به عدم صدور هذا العقد عن البالغ إلّا أنّ عدم النقل والانتقال لا يترتّبان على عدم صدور هذا العقد عن البالغ أو على صدوره عن غير البالغ، بل هو مترتّب على عدم وجود سبب النقل والانتقال بنحو مفاد «ليس» التامّة، ومن الضروري أنّ استصحاب عدم البلوغ إلى زمان صدور العقد لا يحرز به إلّا عدم صدور هذا العقد عن البالغ بنحو مفاد «ليس» الناقصة، ويحتاج إثبات عدم وجود السبب بنحو مفاد «ليس» التامّة إلى ضميمة القطع بعدم صدور عقد آخر في الخارج. ومن الضروري أنّ ترتّب العدم الذي هو مفاد «ليس» التامّة على العدم النعتيّ الذي هو مفاد «ليس» الناقصة في ظرف القطع بعدم وجود سبب آخر يبتني على القول بالأُصول المثبتة.

وبالجملة، مجرى الاستصحاب في محلّ البحث هو العدم النعتي، وموضوع الأثر هو العدم المحمولي، ولا يمكن إحراز الثاني بالأوّل، فلا يعارض به أصالة الصحّة التي يحرز بها وجود السبب الناقل وهو صدور العقد من البالغ.

قلت: إذا كان الأثر الشرعي -كالنقل والانتقال في المقام- مترتّباً على وجود العقد الصحيح بنحو القضايا الحقيقيّة كما هو الأصل في القضايا المتكفّلة لجعل الأحكام الشرعيّة، فكما يصحّ جريان الأصل في إحراز مفاد «كان» التامّة وهو وجود الموضوع كاستصحاب وجود الخمر مثلاً. فكذلك يصحّ جريانه في إحراز مفاد «كان» الناقصة كاستصحاب خمريّة الموجود الخارجي، ويترتّب عليه الأثر المجعول بنحو القضيّة الحقيقيّة.

والسرّ في ذلك أنّ الكلّيّ الطبيعي لمّا كان عين أفراده في الخارج لا أمراً آخر يغايره فالأثر المترتّب على كلّ منهما يترتّب بعينه على الآخر، فإذا رتّب أثر في الشريعة على وجود الخمر مثلاً، فيكون شخص ذلك الأثر مترتّباً على وجود ما يحكم عليه

بالخمريّة بحكم الشارع، وليس هذا من الأُصول المثبتة في شيء، وعليه يكون الأصل الجاري في طرف العدم مناقضاً للأصل الجاري في طرف الوجود المناقض له، فإذا كان الأصل الجاري في طرف الوجود محرزاً له بنحو مفاد «كان» التامة، فالأصل الجاري في طرف العدم المحرز له بنحو مفاد «ليس» التامّة يكون مناقضا له ومعارضه، وإذا كان الجاري في طرف الوجود يحرز به مفاد «كان» الناقصة كما في المقام فالأصل المعارض له يكون هو الاستصحاب المحرز به العدم بنحو مفاد «ليس» الناقصة، فكما أنّ أصالة الصحّة يحرز بها صدور العقد عن البالغ، فيترتّب عليه النقل والانتقال، فكذلك الاستصحاب يحرز به عدم صدوره عن البالغ، فيحكم عليه بعدم ترتّب النقل والانتقال.

فإن قلت: سلّمنا أنّ الأثر إذا كان مترتّباً على مفاد «كان» أو «ليس» التامّتين فيكفي في ترتّبه جريان الأصل في مفاد «ليس» أو «كان» الناقصتين إلّا أنّ ذلك لا يكفي في المعارضة في المقام، فإنّها فرع جريان الاستصحاب في حدّ نفسه، وهو لا يجري فيه، فإنّ جريانه مشروط بكون المستصحب بنفسه حكماً شرعيّاً أو موضوعيّاً ذا حكم، وحيث إنّ الأثر الشرعي الذي هو المجعول في المقام ليس إلّا النقل والانتقال الثابتان لوجود العقد الصحيح، فأصالة الصحّة تكون جارية ويحرزبها موضوعهما. وأمّا الاستصحاب فلا يحرز به إلّا عدم صدور العقد الخارجي عن البالغ، وهو بنفسه ليس بحكم شرعي ولا موضوع للأثر الشرعي، فإنّ عدم النقل والانتقال ليس إلّا عدم الأثر، لا أنّه بنفسه أثر مجعول، وعدم الأثر لا يكون أثراً مجعولاً، كما هو واضح.

وبالجملة، جعل الحكم الشرعي على الوجود -سواء كان بنحو مفاد «كان» التامّة أو الناقصة- لا يكفي في جريان الاستصحاب في طرف العدم، بل لا بدّ أن

يكون العدم بنفسه مجعولاً شرعيّاً أو موضوعاً له، كما في الموانع المعتبر عدمها في المأمور به مثلاً، فإنّ تلك الأعدام يصحّ التعبّد بها في ظرف الشكّ بالاستصحاب، ويحرز به وجود المأمور به خارجاً.

قلت: قد ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّ اشتراط جريان الاستصحاب بكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعيّاً شعر بلا ضرورة، بل اللازم هو كون المستصحب بنفسه أو بأثره قابلاً للتعبّد الشرعي. ومن الضروري أنّ وجود الشيء إذا كان قابلاً للتعبّد به، فلا محالة يكون عدمه قابلاً له أيضاً، فكما أنّ استصحاب عدم المانع يحرز به تحقّق المأمور به خارجاً، فكذلك استصحاب وجوده يحرز به عدمه ففي المقام إذا كان تحقّق العقد من البالغ لترتّب أثر الملكيّة قابلاً للتعبّد، فكذلك عدم تحقّقه منه لعدم ترتّب الملكيّة قابل له أيضاً. وهذا معنى ما ذكرناه مراراً من أنّ ترتّب الأثر على أحد النقيضين يكفي في جريان الأصل في المناقض الآخر أيضاً.

فإن قلت: سلّمنا كفاية ترتيب الأثر على أحد النقيضين في جريان الأصل في الطرف الآخر إلّا أنّه لا يكفي في المعارضة في المقام، فإنّ الاستصحاب الجاري فيه لا يكون إلّا من الأُصول الحكميّة. وقد بيّنّا سابقاً تقدّم أصالة الصحّة عليها على كلّ تقدير.

بيان ذلك: أنّ سببيّة العقد للملكيّة إن كانت قابلة للجعل بنفسها، فيمكن أن يقال حينئذ بمعارضة أصالة الصحّة مع الاستصحاب المحرز لعدم سببيّة العقد الخارجي تعبّداً. وأمّا إذا لم تكن مجعولة بل كان المجعول هي الملكيّة، عند صدور العقد الصحيح فلا يترتّب على الاستصحاب إلّا عدم الملكيّة وبعد إحراز الملكيّة بأصالة الصحّة لا يبقى مجال للرجوع إلى الاستصحاب أصلاً.

قلت: قد أجاب ﷺ عن هذا الإشكال بأنّ استصحاب عدم البلوغ إذا كان

مرجعه إلى الحكم بعدم تحقّق النقل والانتقال حتّى يكون من الأُصول الحكميّة من جهة عدم كون السببيّة مجعولة لكان أصالة الصحّة أيضاً كذلك، فيكونان في مرتبة واحدة يعارض أحدهما الآخر[1].

ولكن حقّ الجواب أن يقال: إنّ عدم قابليّة السببيّة للجعل لا ربط له بكون استصحاب عدم البلوغ من الأُصول الحكميّة، فإن المحرز بالاستصحاب لو كان هو عدم سببيّة العقد الخارجي للنقل لكان للإشكال المذكور مجال واسع، وأمّا إذا كان المحرز به عدم تحقّق ما هو الموضوع للنقل كما أنّ المحرز بأصالة الصحّة هو تحقّق موضوعه، فالإشكال المذكور مندفع من أصله.

هذا محصّل ما أفاده ﷺ في معارضة أصالة الصحّة مع الاستصحاب الموضوعي وكونهما في مرتبة واحدة.

ولكن التحقيق في المقام أن يقال: إنّ أصالة الصحّة إذا كان مدركها هو لزوم حمل فعل المسلم على الصحّة فلا ينبغي الريب في كونه من الأُصول الحكميّة المحضة، فتقدّم عليها الاستصحابات الموضوعيّة لا محالة، لكنّك عرفت فيما تقدّم عدم كون المدرك ذلك.

كما أنّه إذا كان المدرك لها هو الإجماع القولي، فلا بدّ حينئذ من التمسّك بإطلاق معقد الإجماع، ولا ريب في شموله لموارد الاستصحابات الموضوعيّة فيما لا يرجع الشكّ إلى أهليّة المتعاقدين أو قابليّة العوضين، فتكون أصالة الصحّة متقدّمة عليها كتقدّمها على الاستصحابات الحكميّة.

لكنّ الظاهر عدم ثبوت الإجماع القولي كما يظهر ذلك لمن راجع كلماتهم، فينحصر المدرك في الإجماع العملي المستفاد من تمسّكهم بها في الموارد المتفرّقة

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٢١.

ولا ريب أنّ القدر المتيقّن منه وإن كان عدم وجود أصل موضوعي مخالف لمقتضى أصالة الصحّة إلّا أنّ من المظنون قويّاً بمرتبة تطمئنّ بها النفس هو تحقّق الإجماع في موارد الأُصول الموضوعيّة أيضاً، فينحصر مورد الخروج بما إذا كان الشكّ في الصحّة من جهة الشكّ في أهليّة المتعاقدين أو قابليّة العوضين، وكلّما كان الشكّ من غيرهاتين الجهتين يرجع فيها إلى أصالة الصحّة، سواء كان الأصل المخالف لها من الأُصول الحكميّة أو الموضوعيّة.

نعم، لو لم يكن تحقّق الإجماع في موارد الأُصول الموضوعيّة محرزاً، لما كان مناص عن الرجوع إلى تلك الأُصول، لعدم ثبوت حجّة أُخرى على خلافها. وكيف كان فلا تصل النوبة إلى المعارضة أصلاً.

[الأمر الخامس: في النسبة بين الاستصحاب والقرعة وسائر الأُصول]

الأمر الخامس: في بيان النسبة بين الاستصحاب والقرعة وسائر الأُصول العمليّة.

أمّا القرعة فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب عليها، سواء كان في الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة.

أمّا الشبهات الحكميّة فلأنّ الرجوع إلى القرعة فيها -مع قطع النظر عن كونه خلاف الضرورة ومن المضحكات- إنّما يصحّ فيما إذا تردّد الواقع بين أمرين أو أُمور لا فيما كان الترديد بين الوجود والعدم، ففيما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وعدمه مثلاً، لا معنى للرجوع إلى القرعة في تعيين الاحتمال المصيب عن الآخر أصلاً.

ومنه يظهر الحال في الشبهات الموضوعيّة التي يدور الأمر فيها بين الاحتمالين في موضوع واحد، سواء كان المورد من موارد الرجوع إلى الاستصحاب أو أصالة البراءة، فالرجوع إلى القرعة ينحصر بالشبهات الموضوعيّة التي يدور الموضوع فيها بين أمرين أو أُمور

وهل يختصّ بما إذا كان له واقع مجهول، كاشتباه الغنم الموطوء الذي أرسله الراعي في قطيع الغنم على ما ورد في الرواية[١]، أو يعمّ ما إذا لم يكن هناك واقع مجهول أيضاً، كما في موارد طلاق إحدى الزوجتين أو عتق أحد العبدين؟

ربما يقال: إنّ ظاهر قوله عليه السلام: «القرعة لكلّ أمر مشتبه»[٢] هو الاختصاص، ولكن ورود القرعة في بعض موارد عدم تحقّق الواقع المجهول يعين الثاني، فيرجع إليها في كلا الموردين، لكنّ القرعة لمّا وردت عليها مخصّصات كثيرة فلا بدّ في العمل بها من انجبارها بعمل المعظم من الأصحاب، كما تراهم يعملون بها في موارد اشتباه الموطوء في قطيع الغنم، ولا يعملون بها في بقيّة موارد اشتباه الحرام بغيره.

والسرّ في ذلك أنّ كثرة التخصيص لما كانت مستهجنة فلا محالة يكشف ذلك عن تقييد الموضوع بقيد مجهول لنا يستكشف وجوده من عمل المعظم، وقد مرّ نظير ذلك في قاعدة الميسور.

ثمّ إنّه لا ريب في الانجبار إذا كان عمل المعظم واصلاً إلى حدّ الإجماع، وأمّا إذا لم يبلغ إليه ففي كفايته في الانجبار وعدمها إشكال.

وكيف كان فلا ينبغي الريب في عدم صحّة الرجوع إلى القرعة مع وجود أصل حكمي أو موضوعي عقلي أو شرعي في المسألة ما لم يثبت العمل بها من المعظم.

وأمّا سائر الأُصول العمليّة من البراءة والاحتياط والتخيير وقاعدتي الحلّ والطهارة فتقدّم الاستصحاب عليها ظاهر، فإنّ العقليّة منها يرتفع موضوعها حقيقة بالتعبّد الاستصحابي، فيكون تقدّمه عليها بالورود. وأمّا الشرعيّة منها فلأنّها من الأُصول الغير التنزيليّة فيكون الاستصحاب المتكفّل للتنزيل رافعاً لموضوعها بثبوت المتعبّد به شرعاً

---

١. تحف العقول، ص ٣٥٧.

٢. الفقيه، ج ٣، ص ١٧٤/٥٢؛ التهذيب، ج ٦، ص ٥٩٣/٢٤٠؛ الوسائل، ج ٢٧، ص ٢٥٩-٢٦٠، الباب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، الحديث ١١ بمعناه.

فيكون حاكماً عليها، وقد مرّ بيان الفارق بين الورود والحكومة وسيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى. وكيف كان فلا ريب في تقدّم الاستصحاب على تلك الأُصول بأجمعها.

الأمر السادس: في تعارض الاستصحابين

قد تقدّم منّا سابقاً أنّ تقدّم الأُصول بعضها على بعض ربما يكون بالورود، وربما يكون بالحكومة، وثالثة بالتخصيص.

أمّا الحكومة: فهي في الغالب تنشأ من سببيّة أحد الشكّين للآخر، ويعتبر في تقدّم الأصل الجاري في ناحية السبب على الأصل الجاري في ناحية المسبّب -زائداً على كون أحدهما معلولاً ومسبّباً عن الآخر- أمران آخران:

الأوّل: أن تكون السببيّة شرعيّة بأن يكون أحد المشكوكين من الآثار الشرعيّة للمشكوك الآخر، وإلّا فلا يعقل أن يكون الجاري في ناحية السبب رافعاً تشريعيّاً لموضوع الأصل الجاري في ناحية المسبّب، وهو ظاهر.

الثاني: أن يكون الأصل السببي رافعاً لموضوع الأصل المسبّبي، فلو كان الترتّب شرعيّاً ولكن لم يكن الأصل الجاري في السبب رافعاً للشكّ في المسبّب، لما تحقّق الحكومة، كما إذا شكّ في جواز الصلاة في ويرحيوان -مثلاً- من جهة الشكّ في حلّية لحمه، فإنّ الشكّ في جواز الصلاة فيه وعدمه وإن كان مسبّباً عن الشكّ في حلّية لحمه وعدمه والترتّب شرعي إلّا أنّ أصالة الإباحة لا ترفع الشكّ في جواز الصلاة، فإنّه مترتّب في الأدلّة على العناوين المحلّلة -كالغنم والبقر ونحوهما- في قبال العناوين المحرّمة كالأرنب ونحوه، وأصالة الإباحة لا يحرز بها كون اللحم من الغنم ونحوه، كما هو ظاهر.

وبالجملة، إذا تحقّقت شرائط السببيّة فلا محالة يكون الأصل الجاري في

السبب مقدّماً بالحكومة على الأصل الجاري في المسبّب من دون فرق بين أن يكونا من جنس واحد أو من جنسين، ولا بين أن يكونا تنزيليّين أو يكون أحدهما تنزيليّاً والآخر غير تنزيلي، فإذا كان الأصل المسبّبي تنزيليّاً والأصل السببي غير تنزيلي -كما في الثوب المتنجّس المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة- كان الأصل الغير التنزيلي مقدّماً على التنزيلي ورافعاً لموضوعه.

وتوهّم: عدم إمكان الحكومة فيما إذا كان الأصلان فرديين من جنس واحد كالاستصحاب -مثلاً- فإنّ الحكومة إنّما تكون بنظر أحد الدليلين إلى توسعة موضوع الآخر أو تضييقه، وهذا لا يعقل في دليل واحد، كدليل الاستصحاب مثلاً، فإنّه كيف يعقل أن يكون ناظراً إلى توسعة موضوع نفسه أو تضييقه!؟ ناشئ من خلط الحكومة الواقعيّة بالظاهريّة، فإنّ الحكومة إذا كانت واقعيّة -كحكومة أدلّة إلغاء شكّ كثير الشكّ بالقياس إلى أدلّة المشكوك- فلا مناص عن تعدّد الدليل حتّى يكون أحدهما مخصّصاً للآخر لبّاً بعنوان الحكومة، وأين هذا من الحكومة الظاهريّة التي لا يعتبر فيها إلّا كون الحاكم رافعاً لموضوع الآخر في عالم التشريع؟ فإنّ الدليل الواحد إذا كان له أفراد كثيرة بعضها في طول الآخر ومسبّب عنه، فلا محالة يكون شمول هذا الدليل للسبب رافعاً لما هو في طوله تشريعاً.

لا أقول: إنّ الدليل الواحد ينحلّ باعتبار أفراده إلى قضايا متعدّدة، ويكون بعضها بمدلوله ناظراً إلى الدليل الآخر حتّى يقال: إنّه لا معنى لنظر أحد الدليلين إلى الآخر في القضايا الانحلاليّة. بل أقول: إنّ شمول الدليل الواحد لفرد إذا كان رافعاً تشريعيّاً للفرد الآخر يستحيل أن يكون الفرد الآخر محكوماً بحكمه في عرضه، وهذه الحكومة هي المدّعاة في المقام دون الحكومة الواقعيّة المعتبر فيها نظر أحد الدليلين بمدلوله اللفظي إلى الدليل الآخر.

ومن هنا يظهر تقدّم أحد الاستصحابين على الآخر إذا كان الشكّ فيه رافعاً للشكّ في الآخر.

والسرّ في ذلك هو: أنّ أحد الشكين إذا كان علّة للآخر فلا محالة يستحيل كونه معلولاً له وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه.

وتوهم: كون الشكّ في تخصيص كلّ من العامّين من وجه ناشئاً عن الشكّ في عموم الآخر فلا استحالة في علّيّة كلّ من الشكين للآخر، مدفوع بأنّ الشكّ هناك ناشئ من العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما، واحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ منهما، وليس بين الشكّين علّيّة ومعلوليّة هناك أصلاً، وكيف يعقل علّيّة الشيء لما فرض علّة له؟ واستحالة ذلك من البديهيّات الأوّليّة.

وعليه فإذا فرض سلسلة شكوك يتقدّم بعضها على الآخر بالعلّيّة، فلا محالة يكون شمول الدليل لما فرض علّة رافعاً شرعيّاً للآخر. وحيث إنّ القضايا الحقيقيّة المجعولة في الشريعة إنّما هي أحكام مجعولة على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها لكلّ حكم تتوقّف فعليّته على فعليّة موضوعه، ويستحيل أن يكون الحكم محدثاً لموضوعه أو مانعاً عمّا يرفعه، فلا محالة يكون الأصل الجاري في ناحية السبب جارياً بلا مانع، فإنّ المفروض أنّه لا مانع عنه إلّا الأصل الجاري في ناحية المسبّب وهو يستحيل أن يكون محدثاً لموضوعه ومانعاً عمّا يرفع موضوعه، فإنّ المفروض أنّ الأصل الجاري في السبب رافع لموضوعه ولا عكس، فكيف يعقل مانعيّته عن جريان ما يرفع موضوعه!؟

وبالجملة، المانع من جريان الأصل المسبّبي هو عدم تحقّق موضوعه المتوقّف عليه جريانه لا محالة.

ومن هنا يظهر: أنّه لو قلنا بحجّيّة الأُصول المثبتة أو فرضنا الكلام في الأُصول اللفظيّة، لكان الأصل السببي مقدّماً بالحكومة على الأصل المسبّبي أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ الأصل الجاري في المسبّب وإن كان مثبتاً للازمه أيضاً على تقدير جريانه إلّا أنّ جريانه متوقف على تحقّق موضوعه، ويستحيل أن يكون هو المثبت لموضوعه، فإذا فرضنا أصلاً سببيّاً رافعاً لموضوعه، فلا يعقل معارضته له.

مثلاً: أصالة الظهور في القرينة حيث إنّها بنفسها ملغية للظهور عن ذي القرينة وقد أُتي بها في الكلام لبيان المراد منه، فالشكّ في إرادة الظهور من ذي القرينة ناشئ عن الشكّ في إرادة الظهور في القرينة، فإذا جرى الأصل في ناحية. القرينة ارتفع موضوع الأصل في طرف ذي القرينة، فلا يجري الأصل في ناحيته.

ومن هنا لا يجعل المعارضة بين ظهور لفظ «الأسد» في الحيوان المفترس وظهور لفظ «يرمي» في رمي النبل، بتوهّم أنّ أصالة الظهور في لفظ «يرمي» كما أنّ لازمها إرادة الرجل الشجاع من لفظ «الأسد» فكذلك أصالة الظهور في لفظ «الأسد» لازمها إرادة رمي النبل من لفظ «يرمي» فإنّ أصالة الظهور في لفظ «يرمي» من جهة كونه فضلة في الكلام وقد أتي به من جهة بيان المراد بنفسها تلغي الظهور من لفظ «الأسد» الذي هو ذو القرينة. وهذا بخلاف العكس، فإنّ إرادة رمي النبل من لفظ «يرمي» من جهة ظهور الأسد في الحيوان المفترس ليس إلّا بالملازمة، إذ المفروض تعيّن ما هو فضلة في الكلام في القرينيّة، وإثبات هذا اللازم يتوقّف على ثبوت ملزومه، والأصل الجاري في القرينة مانع عن تحقّقه.

وملخّص الكلام أنّ معارضة الأصل المسبّبي مع الأصل السببي مستلزمة لتقدّم الشيء على نفسه، فإن الشكّ السببي علّة للشكّ المسبّبي، والحكم المترتّب على المسبّب في مرتبة متأخّرة عنه، لتأخّر كلّ حكم عن موضوعه، والحكم في الشكّ السببي من جهة كونه رافعاً للشكّ المسبّبي يكون في مرتبة سابقة عليه، فإذا فرض

كون الحكم في الشكّ المسبّبي معارضاً له في هذه المرتبة، يلزم تقدّم الشيء على نفسه الذي هو ملاك استحالة الدور.

ويمكن تقريب المقصود بوجه آخر دوري بأن يقال: إنّ جريان الأصل المسبّبي يتوقّف على وجود موضوعه، وهو يتوقّف على عدم جريان الأصل المسبّبي، إذ المفروض ارتفاعه به، فلو استند عدم جريانه بجريان الأصل السببي، للزم الدور. وهذا بخلاف الأصل السببي، فإنّ موضوعه محرز الوجود، فلا محالة يكون هو الجاري، ولا يمكن أن يكون الأصل المتوقّف جريانه على عدمه جارياً في عرضه.

وهذا نظير ما ذكرناه في بحث الترتّب من أنّ الخطاب بالمهمّ حيث إنّه متفرّع على عصيان خطاب الأهمّ فلا يمكن أن يكون محرّكاً في عرضه بتوهّم أنّه مع تحقّق العصيان يكون كلّ من الخطابين محرّكاً في عرض الآخر وقد ذكرنا هناك أنّ خطاب المهمّ لا ينقلب بعد تحقّق شرطه إلى الإطلاق بل هو كما كان حكم على تقدير العصيان فكيف يعقل محرّكيّته في ظرف محرّكيّة الأهمّ؟

والعجب أنّ المنكرين للترتّب قد صرّح جملة منهم بذلك في بحث الواجب المشروط، وأنّه لا ينقلب إلى الإطلاق بعد تحقّق شرطه، ومع ذلك قد أنكروا الترتّب زعماً منهم عرضيّة الخطابين بعد تحقّق شرط خطاب المهمّ.

وكيف كان فتقدّم الأصل السببي على المسبّبي لعلّه يلحق بالضروريّات في أعصارنا وإن كان من جملة النظريّات في الأعصار السابقة في الجملة. وكلماتهم في وجه التقدّم وإن كانت مختلفة إلّا أنّ حقيقتها ترجع إلى ما ذكرناه.

هذا كلّه فيما إذا كان هناك سببيّة ومسبّبيّة، وأمّا في غيره فتحقيق الحال فيه يتوقّف على تقديم أمرين:

الأوّل: أنّ الأصل ينقسم إلى تنزيلي وغير تنزيلي، ونعني بالأوّل ما يكون

الدليل الدالّ على اعتباره مع أخذ الشكّ في موضوعه ملغياً له في عالم التشريع كالاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز ونحوها، فإنّ مقتضى أدلّتها أنّ الشاكّ في البقاء أو بعد الفراغ أو بعد تجاوز محلّ المشكوك ليس بشاكّ، بل هو محرز للواقع. والثاني ما يحكم فيه على الشكّ بشيء من دون تعرض لإلغائه، كما في قاعدتي الاحتياط والبراءة ونحوهما.

الثاني: مقتضى القاعدة عند تعارض الأُصول هو التساقط دون الترجيح أو التخيير، وذلك فإنا إذا بنينا على أنّ الترجيح أو التخيير إنّما ثبت في تعارض الأخبار بالتعبّد وعلى خلاف القاعدة -لما هو المختار عندنا من كون اعتبارها لمجرّد الطريقيّة المحضة من دون تحقّق مصلحة في مؤدّى الأمارة إذا أدّت إلى خلاف الواقع- فالأمر واضح، فإنّ مورد الأدلّة العلاجيّة الدالّة على الترجيح أو التخيير هو تعارض الأخبار، ولا يتعدّى منه إلى غيره.

وأمّا إذا بنينا على كونهما على طبق القاعدة من جهة الالتزام بالسببيّة الغير المستلزمة للتصويب أعني بها المصلحة السلوكيّة بتوهّم المصلحة العامّة -وهي التسهيل على المكلّفين- لا تقاوم فوت المصالح الشخصيّة التي تفوت عند خطأ الأمارات، فلا بدّ من الالتزام بالمصلحة السلوكيّة بمقدار خطأ الأمارة حتّى يتدارك بها المصلحة الفائتة، فيكون المتعارضان بذلك داخلين في باب التزاحم، **فلأنّ** الالتزام بالمصلحة السلوكيّة على تقدير الالتزام بها يختصّ بصورة الانفتاح التي يتمكّن فيها من إصابة الواقع. ومن المعلوم عدم جريان الأُصول العمليّة عند التمكّن من الوصول إليه، ففي فرض جريان الأُصول الذي هو فرض عدم التمكّن من الوصول إلى الواقع لا موجب للالتزام بالمصلحة السلوكيّة أصلاً.

هذا، مع أنّ الترجيح في الأُصول باطل من أصله، فإنّ الترجيح إمّا أن يكون

من جهة كثرة الأُصول في طرف وقلّتها في طرف آخر، أو من جهة موافقة مؤدّى أحد الأصلين مع ظنّ غير معتبر، وكلاهما يمكن الترجيح بهما.

أمّا الأوّل: فإنّ موافقة أصل مع أصل آخر لا توجب تقويته، فإنّ كلّاً منهما حكم على موضوع الشكّ، وما به يكون أحدهما معارضاً للآخر يكون الثاني معارضاً له أيضاً، وهذا بخلاف الطرق، فإنّ تعاضد بعضها ببعض ربما يوجب القطع بالواقع، فكثرتها توجب قوّة في أحد الطرفين لا محالة.

وأمّا الثاني: فلأنّ الظنّ بثبوت الحكم في الواقع على طبق أحد الأصلين أجنبيّ عن مؤدّى الأصل الذي هو الحكم على الشكّ، فكيف تتحقّق تقوية مؤدّى أحد الأصلين المتعارضين بالظنّ بثبوت الحكم واقعاً!؟

فتحصّل إنّ مقتضى القاعدة عند تعارض الأصلين هو التساقط ليس إلّا، سواء قلنا بأن الترجيح أو التخيير في باب تعارض الأخبار على خلاف القاعدة أو على وفقها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ التعارض بين الأصلين إمّا أن يكون من جهة العلم بالحكم المخالف لهما، أو من جهة أخرى، وعلى الأوّل فإمّا أن يلزم مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم في البين من جريان الأصلين، أو لا، فهناك أقسام.

القسم الأوّل: ما إذا لزم من جريان الأصلين مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم في البين، ولا ريب في سقوط الأصلين حينئذ، سواء كان الأصلان تنزيليّين أو لا، وقد بيّنّا ذلك في بحث العلم الإجمالي مفصّلاً.

والقسم الثاني: ما إذا لم يلزم من جريان الأصلين مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم، كما إذا علم بطهارة أحد الإناءين المعلوم نجاستهما سابقاً، وكما إذا علم بزوجيّة أحد الامرأتين من غير تعيين، فإنّه لا يلزم من جريان استصحاب النجاسة

في الإناءين ومن الرجوع إلى الاحتياط في كلّ من المرأتين مخالفة للتكليف المعلوم أصلاً.

والحقّ في هذا القسم التفصيل بين الأُصول التنزيليّة وغيرها، وذلك لما بيّناه في بحث العلم الإجمالي من أنّ الأُصول التنزيليّة -من جهة كونها محرزة للواقع بمرتبة ولذا تقوم مقام القطع الطريقي- لا تكون مرتّبة الحكم الظاهري محفوظة فيها في أطراف العلم الإجمالي. وهذا بخلاف الأصل الغير التنزيلي، فإنّه حيث ليس فيه نظر إلى الواقع أصلاً بل هو حكم على الشكّ بما هو، فلا مانع من جريانه في كلّ من أطراف العلم الإجمالي، وقد ذكرنا توضيح ذلك في بحث العلم الإجمالي، فراجع.

والعجب من العلّامة الأنصاري﵀ حيث لم يعتمد في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم بما ذكرناه من عدم انحفاظ الحكم الظاهري ووجود المانع في عالم الثبوت، بل تمسّك بالمانع الإثباتي، وقصور أدلّة الاستصحاب عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي من جهة ان الشكّ في قوله﵇: «لاتنقض اليقين بالشكّ»[1] وإن كان شاملاً للشكّ البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي إلاّ أنّ قوله﵇: «ولكن تنقضه بيقين آخر»[2] يشمل اليقين الإجمالي، فيكون دليل الاستصحاب بذلك مجملاً من حيث الشمول لأطراف العلم الإجمالي[3]، فإنّه إذا فرض عدم المانع من جعل الأصل التنزيلي في تمام الأطراف، فلا مانع من الشمول من جهة الأدلّة، إذ اليقين الناقض بمقتضى المقابلة لا بدّ وأن يكون متعلّقاً بخلاف ما تعلّق به اليقين السابق. ومن الواضح أنّ اليقين السابق في مثال الإناءين إنّما كان متعلّقاً بنجاسة كلّ واحد من الإناءين بخصوصة فلا بدّ وأن يكون الناقض هو

---

١. التهذيب، ج ١، ص ١٧٨؛ الوسائل، ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
٢. التهذيب، ج ١، ص ١٧٨؛ الوسائل، ج ١، ص ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
٣. فرائد الأُصول، ص ٢٤١.

اليقين بطهارته، وأمّا اليقين الإجمالي فليس متعلّقاً بطهارة كلّ منهما، كما هو ظاهر.

هذا، مضافاً إلى عدم اختصاص دليل الاستصحاب بما كان فيه هذا الذيل الموجب لإجماله، فيتمسّك في الجريان بغيره من الأدلّة، فإنّ إجمال أحد الدليلين لا يكاد يسري إلى الآخر.

وكيف كان فالصحيح هو ما ذكرناه من عدم إمكان الجعل في الأُصول التنزيليّة.

وأمّا القسم الثالث -وهو ما إذا لم تكن المعارضة من جهة العلم الإجمالي- فلابدّ وأن يكون لأجل التلازم بين مؤدّى كلّ منهما وعدم الآخر، ومقتضى القاعدة فيه هو جريان الأصلين في كلّ من الطرفين من دون أن يترتّب عليه لازمه، ففي فرض التوضّؤ بالمائع المردّد بين البول والماء غفلة لا بدّ من الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث، عملاً بالاستصحاب في كلّ منهما، فإنّ بقاء الحدث وإن كان ملازماً عقلاً لنجاسة البدن كما أنّ طهارة البدن ملازمة لارتفاعه إلّا أنّه لا مانع من التفكيك في مؤدّى الأُصول الغير المثبتة للوازمها.

ولا يقاس هذا القسم بالقسم الثاني الذي يكون جريانهما فيه مخالفاً للعلم الوجداني المتحقّق في البين.

نعم، إذا قام إجماع أو دليل آخر من الخارج على عدم جواز العمل بكلا الأصلين، فلا بدّ من الحكم بالتساقط أيضاً، ففي مثال الماء المتنجّس المتمّم كرّاً بطاهر حيث إنّ الإجماع قام على عدم اختلاف الماء الواحد في الحكم فلا يمكن الرجوع إلى استصحاب النجاسة في الماء الأوّل واستصحاب الطهارة في الماء الثاني، فلا محالة يتساقطان فيرجع إلى أصل آخر.

وبالجملة، إذا لم يكن هناك دليل على الملازمة بين الحكمين حتّى في مرتبة الظاهر، فلا يكون مجرّد الملازمة الواقعيّة مانعاً عن التفكيك في مقام الظاهر حتّى

في الأُصول التنزيليّة وإنّما منعنا عن جريان الأُصول التنزيليّة في القسم الثاني من جهة وجود العلم التفصيليّ المتعلّق بالجامع المانع عن تحقّق مرتبة الحكم الظاهري المتكفّل للتنزيل، وأمّا في هذا القسم فليس فيه علم تفصيلي بالخلاف، بل غاية ما هناك هو ملازمة مؤدّى كلّ من الأصلين لعدم الآخر في الواقع، ومجرّد ذلك لا يكون مانعاً عن جريان الأصل بعد انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في كلّ من الطرفين.

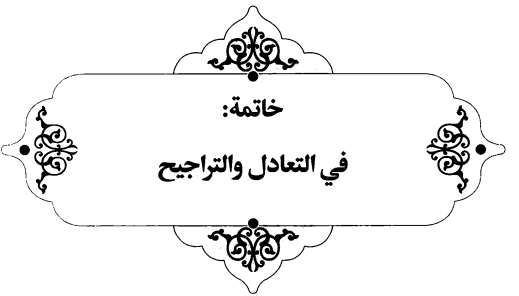
ثمّ إنّ ما ذكرناه من تحقّق المعارضة بين الأصلين في بعض الصور إنّما هو مع ترتّب الأثر على كلّ منهما، فإذا فرضنا عدم الأثر في أحد الطرفين، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر، كما هو واضح.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ المانع من جريان الأصل أُمور ثلاثة:

الأوّل: لزوم المخالفة العمليّة من جريانهما، وهذا المانع لا يختصّ بمورد دون مورد.

الثاني: عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري من جهة وجود العلم التفصيليّ في البين المتعلّق بالجامع، وهذا يختصّ بموارد الأُصول التنزيليّة دون غيرها.

الثالث: قيام الدليل الخارجي على عدم جواز الجمع بينهما كما في مورد استصحاب الطهارة والنجاسة في الماء المتنجّس المتمّم كرّاً بطاهر، وفي غير هذه الموارد لا مانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي أمّا في تمامها إذا كان لكلّ منها أثر في ظرف الشكّ، كاستصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن عند التوضّؤ بالمائع المردّد بين البول والماء غفلة أو في بعضها إذا كان الأثر مترتّباً على بعض الأطراف دون بعض، كما في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء وغيره، فالأقسام خمسة قد عرفت حكم كلّ واحد منها.



خاتمة:

في التعادل والتراجيح

وفيه مباحث:

[المبحث الأوّل: في أنّ مسألة التعادل والتراجيح من المسائل الأُصوليّة]

الأوّل: لا إشكال في كون هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة بل من أهمّها، فإنّه عليها يدور الاستنباط والاجتهاد، وقد ذكرنا مراراً أنّ الميزان في كون المسألة أُصوليّة هو وقوع نتيجة البحث في طريق استنباط الحكم الشرعي بحيث لو انضمّ إليها صغراها لأنتجت مسألة فقهيّة، ولا ريب في كون نتيجة البحث في المقام كذلك، فاحتمال كونها من المسائل الفقهيّة أو من المبادئ ساقط من أصله.

[المبحث الثاني: في تحقّق التعارض بتنافي مدلولي الدليلين]

الثاني: أنّ التعارض بين الدليلين إنّما يتحقّق مع منافاة مدلول أحد الدليلين لمدلول الآخر بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً إمّا للزوم التناقض من الاجتماع، أو التضادّ من دون فرق بين أن يكون ذلك في تمام مدلوليهما كما في المتباينين، أو في بعضهما من الطرفين كما في العامّين من وجه، أو من طرف واحد كما في العموم والخصوص، فإنّ التنافي في بعض المدلول موجب للتعارض لا محالة.

فإذا ورد «أكرم العلماء» ثمّ ورد «لا تكرم فسّاق العلماء» فلا محالة يتحقّق التنافي بينهما في خصوص الفساق، فإنّ العالم -من جهة انقسامه في مرتبة سابقة على جعل الحكم إلى العادل والفاسق- يشمل بعمومه للفاسق أيضاً، فيحكم بوجوب الإكرام بمقتضى العموم، والمفروض كونه محكوماً بالحرمة بمقتضى الدليل الخاصّ فيتحقّق التنافي بينهما، فإن الإيجاب الكلّيّ ينافي السالبة الجزئيّة بالضرورة.

ومن ذلك يظهر عدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتغاير موضوعيهما -بدعوى أنّ موضوع الحكم الواقعي هو ذات الشيء بما هو، وهذا بخلاف الحكم الظاهري فإنّ موضوعه المشكوك بما هو فيتغايران- فإنّ الحكم الواقعي وإن كان موضوعه ذات الشيء إلّا أنّه عامّ لحال الشكّ أيضاً بنتيجة الإطلاق، فإنّ المكلّف لمّا كان منقسماً إلى العالم والجاهل فلا بدّ من اختصاص الحكم في الواقع إمّا بأحدهما أو التعميم. وحيث إنّ الاختصاص باطل من جهة الإجماع على بطلان التصويب فلا بدّ من التعميم، واستحالة لحاظ التعميم حال الجعل من جهة كون الانقسام مترتّباً عليه لا تستلزم الإهمال مطلقاً، بل لا بدّ من نتيجة الإطلاق أو التقييد، وحيث إنّ التقييد باطل بالإجماع فيثبت الإطلاق بالضرورة، وإذا ثبت الإطلاق لحال الشكّ أيضاً فيكون جعل حكم آخر مضادّ له في هذه المرتبة منافياً له لا محالة، وقد ذكرنا في مباحث الظنّ ما يدفع به التنافي بين الحكمين، فراجع.

ثمّ إنّه لا فرق في التعارض بين الدليلين بين أن يكون التنافي بينهما بالذات أو بالعرض ومن جهة الدلالة الالتزاميّة، ففي مثل الدليلين الدالّ أحدهما على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة وثانيهما على وجوب صلاة الجمعة يتحقّق التعارض بينهما، فإنّ وجوب صلاة الظهر وإن لم يكن منافياً بالذات لوجوب صلاة الجمعة، لإمكان اجتماعهما معاً في عالم التشريع إلّا أنّه لما قام الإجماع على عدم وجوب صلاتين

في يوم واحد وأنّ المجعول هو وجوب واحد فالدليل الدالّ على وجوب الظهر ينفي بالملازمة وجوب صلاة الجمعة وكذلك العكس فيتنافيان، وسيجيء توضيح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فتحصّل أنّ الميزان في التعارض هو عدم إمكان اجتماع مدلولي الدليلين في الوعاء المناسب لها من التكوين أو التشريع من دون فرق بين خصوصيّات الموارد أصلاً.

[المبحث الثالث: في الجهات الفارقة بين التزاحم والتعارض]

الثالث: أنّ التعارض والتزاحم وإن كانا يشتركان في عدم إمكان اجتماع الحكمين في التحقّق في موردهما إلّا أنهما يختلفان من جهات عديدة:

الأُولى: أنّ مورد التصادم والتنافي في مورد التعارض هو مقام الجعل والتشريع، فإنّ جعل الوجوب -مثلاً- لشيء ينافي جعل الإباحة أو حكم آخر له في حدّ نفسه، وهذا بخلاف باب التزاحم، فإنّ التصادم والتنافي فيه ليس في مقام الجعل والتشريع، بل هو في مقام الفعليّة.

بيان ذلك: أنّ جعل الأحكام الشرعيّة حيث إنّه بنحو القضايا الحقيقيّة فلا محالة يتوقّف فعليّة كلّ حكم على فعليّة موضوعه بتمام قيوده، ومن جملة القيود المأخوذة في موضوع الأحكام هي القدرة على متعلّقاتها، فإذا فرض عدم قدرة المكلّف على إيجاد واجبين -مثلاً- كإنقاذ غريق مع إنقاذ غريق آخر، فلا منافاة بين جعل الوجوبين في كلّ منهما على تقدير وجود موضوعه الذي من جملة قيوده قدرة المكلّف على إيجاد متعلّقه، بل المنافاة إنّما هي في مقام الفعليّة، فإنّ صرف القدرة في كلّ من الواجبين يوجب عجز المكلّف عن الآخر، فلا يعقل فعليّتهما معاً، فالتنافي إنّما هو في مقام الفعليّة ليس إلّا.

ومن ذلك يظهر أنّ التزاحم إنّما يتحقّق في موارد عدم القدرة غالباً، وتحقّقه لا من جهة عدم القدرة نادر جدّاً، وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

الثانية: أنّ الحاكم بالترجيح أو التخيير في باب التزاحم هو العقل، فإنّ التزاحم إنّما هو في مقام الامتثال لا الجعل، كما عرفت. وهذا بخلاف باب التعارض، فإنّ مقتضى القاعدة فيه على المختار من كون الحجّيّة من باب الطريقيّة هو التساقط، كما ستعرف، فيكون التخيير أو التعيين من جهة التعبّد الشرعي.

الثالثة: أنّ التقديم في باب التعارض مع انحفاظ موضوع الآخر كما في تعارض دليل وجوب إكرام العلماء مع دليل حرمة إكرام العالم الفاسق، فإنّ تقديم الثاني على الأوّل لا يوجب رفع الموضوع، بل يكون العالم الفاسق -بما هو كذلك- خارجاً عن دليل الوجوب ومحكوماً بحرمة الإكرام. وهذا بخلاف باب التزاحم، فإنّ تقدّم أحد الحكمين على الآخر يوجب عدم تحقّق موضوع الآخر، لما عرفت من أنّ صرف القدرة في أحدهما يوجب سلب القدرة عن الآخر، فيكون عدم الحكم من جهة عدم القدرة المأخوذة في موضوعه.

الرابعة: أنّ الترجيح في باب التعارض إنّما يكون بأقوائيّة السند أو الدلالة كما ستعرف، وهذا بخلاف باب التزاحم، فإنّ الترجيح فيه يكون بأُمور خمسة مترتّبة أجنبيّة كلّها عن مرجّحات باب التعارض:

الأوّل: أن يكون أحد الواجبين موسّعاً والآخر مضيّقاً، فإنّ المضيّق يتقدّم على الموسّع لا محالة، فإنّ الموسّع بالنسبة إلى خصوص فرده المزاحم مع المضيّق بلا اقتضاء. وهذا بخلاف المضيّق، فإنّه مقتض بالنسبة إلى خصوص هذا الفرد ومعلوم أنّ ما لا اقتضاء فيه لا يصلح للمزاحمة مع ما فيه الاقتضاء، فيكون ما فيه المقتضي معجّزاً مولويّاً عن غيره. ويلحق به ما إذا وقع التزاحم بين أحد أفراد الواجب

التخييري مع واجب تعييني، فيقدّم فيه الواجب التعييني، فيخرج الفرد المزاحم عن أفراد التخيير.

الثاني: أن تكون القدرة المعتبرة في أحد الحكمين عقليّة وغير معتبرة في الملاك -وإنّما كان اعتبارها في الخطاب من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز- وفي الآخر شرعيّة ودخيلة في ملاكه، فإنّ ما اعتبر القدرة فيه عقلاً يتقدّم على ما اعتبر فيه شرعاً.

والوجه فيه ظاهر، فإنّ تماميّة الملاك في الثاني تتوقّف على تحقّق القدرة الشرعيّة فيه، والخطاب الغير المشروط بالقدرة شرعاً صالح لرفع القدرة عنه، فيكون معجّزاً مولويّاً عنه لا محالة.

الثالث: أن يكون أحد الواجبين ممّا له البدل دون الآخر، فإذا وقعت المزاحمة بين الوضوء وواجب آخر لا بدل له، يتقدّم ما ليس له البدل على ما له البدل.

والسرّ فيه واضح، فإنّ ما له البدل بمقتضى جعل البدليّة يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً، فيقدّم عليه ما ليس بمشروط بها كذلك.

والوجه في جعل هذا المرجّح قسماً آخر -مع أنّه داخل في القسم الثاني- هو: أنّ هذا القسم فيه ملاك آخر للتقدّم مع قطع النظر عن كون القدرة في أحدهما شرعيّة وفي الآخر عقليّة، وهو: أنّ ما ليس له البدل يكون أهمّ ممّا له البدل، فيكون التقدّم فيه من جهتين.

وربما يتوهّم أنّ هذا المرجّح يكون مرجّحاً في باب المعارضة أيضاً، فإنّ العموم الشمولي يتقدّم على العامّ البدلي في مورد المعارضة، فيتّحد التعارض والتزاحم من جهة هذا المرجّح.

ولكنه توهّم فاسد، فإنّ العامّ الشمولي وإن كان مقدّماً على العامّ البدلي في مورد المعارضة إلّا أنّه ليس بملاك التقدّم في باب المزاحمة، بل من جهة قوّة

الدلالة وصلاح كون العموم الشمولي بياناً للعموم البدلي، وقد مرّ بيان ذلك، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى.

الرابع: أن يكون أحد المتزاحمين -من دون أن يكون هناك شيء من المرجّحات السابقة- أهمّ من الآخر، فإنّ ما فيه الأهمّيّة يتقدّم على غيره ويكون معجّزاً مولويّاً عنه.

الخامس: أن يكون أحد الحكمين -المفروض تزاحمهما وتساويهما في مقدار الأهمّيّة- سابقاً في الزمان على الآخر، فإنّ السابق منهما يأخذ محلّه ويكون معجّزاً مولويّاً عن الآخر، فإذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأُولى أو الثانية بحيث لا يتمكّن المكلّف من الجمع بينهما، فلا محالة يكون القيام في الركعة الأُولى هو المتعيّن. وبذلك يكون المكلّف عاجزاً عن القيام في الثانية فيسقط.

نعم، لو كان الأمر المتأخّر أهمّ، فلا محالة يكون حفظ القدرة بالقياس إليه مزاحماً مع التكليف الفعلي ومتقدّماً عليه، فالترجيح بالسبق متأخّر عن الترجيح بالأهمّيّة أيضاً.

ثمّ إنّ التزاحم إنّما يتحقّق غالباً من جهة عدم القدرة، وقد يتحقّق لا من جهته بل من جهة أُخرى، كما إذا كان المكلّف مالكاً لخمس وعشرين من الإبل -التي يجب فيها خمس شياه- ثمّ بعد مضيّ ستّة أشهر ملك إبلاً أُخرى فحصل النصاب السادس الذي يجب فيه بنت مخاض، فلولا الدليل على أنّ المال الواحد لا يزكّى في سنة مرّتين لكان الواجب هو دفع خمس شياه بعد تمام الحول بالإضافة إلى خمس وعشرين، ودفع بنت مخاض بعد مضيّ حول ستّة وعشرين، لكن الدليل الدالّ عليه أوجب المزاحمة بين الحكمين. وهذا القسم من التزاحم في غاية الندرة.

وأمّا التزاحم من جهة عدم القدرة فيتحقّق في **خمسة** مواضع:

الأوّل: فيما إذا كان عدم القدرة اتّفاقيّاً كما إذا عجز المكلّف عن الجمع بين القيام في الركعة الأُولى وبينه في الركعة الثانية.

الثاني: في باب الضدّين إذا كان التضادّ اتّفاقيّاً كما إذا اتّفق نجاسة المسجد في وقت الصلاة. وأمّا إذا كان التضادّ دائميّاً، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين، لكون التنافي حينئذ في مقام الجعل والإنشاء دون الامتثال والفعليّة.

الثالث: في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على كون التركيب بين المتعلّقين انضماميّاً، وأمّا إذا كان اتّحاديّاً فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين. وقد مرّ توضيح ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي، فراجع.

الرابع: فيما إذا كان الحرام -مثلاً- مقدّمة لواجب اتّفاقاً، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرض الغير.

الخامس: في موارد المتلازمين اتّفاقاً إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة. وأمّا إذا كان التلازم دائميّاً فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين. وقد ذكرنا توضيح ذلك كلّه في بحث الترتّب، فراجع.

ثمّ إنّ التقديم في باب التعارض يوجب خروج المورد عن تحت الدليل الآخر رأساً، فإذا قدّمنا دليل حرمة إكرام العالم الفاسق على وجوب إكرام العلماء لما يتحقّق الامتثال بإكرام العالم الفاسق ولو في ظرف الجهل. وأمّا التقديم في باب التزاحم فلا يوجب إلّا عدم فعليّة الحكم الآخر في فرض فعليّة الحكم المزاحم، فإذا فرض الجهل به فلا مانع من فعليّة الآخر أصلاً.

والسرّ فيه: أنّ المزاحم إنّما يكون معجّزاً وشاغلاً عن الآخر من جهة شاغليّته لمتعلّقه الغير المجتمع معه في الوجود، فإذا فرض عدم شاغليّته لمتعلّقه من جهة الجهل به، فلا يصلح كونه شاغلاً عن غيره أيضاً بالضرورة.

نعم، التزاحم لا من جهة القدرة يلحق بالتعارض من هذه الجهة، فإذا فرض تقدّم الحكم بوجوب دفع بنت مخاض على الحكم بوجوب دفع خمس شياه فلا يجزي دفع خمس شياه عنها ولو مع الجهل بوجوبها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ باب التعارض يغاير باب التزاحم بالكلّيّة ويستحيل تصادقهما على مورد واحد. فما يقال: من أنّ الأصل في التصادم هل هو كونه من باب التعارض أو التزاحم؟ لا معنى له أصلاً.

ثمّ إنّ ما ذكرناه إنّما هو حال التزاحم الواقع في الأحكام. وأمّا التزاحم في باب الملاكات الراجع إلى التزاحم في مقام التشريع والجعل فهو أمر ممكن لكنّه أجنبيّ عن تزاحم الحكمين في مقام الامتثال والإطاعة، الذي هو محط الكلام في المقام، وقد أوضحنا الحال في الفرق بين المتزاحمين في باب اجتماع الأمر والنهي، فراجع.

[المبحث الرابع: في عدم كون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر]

الرابع: يعتبر في التعارض أن لا يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر، فإنّ المحكوم يثبت حكماً على تقدير غير متعرّض لثبوت ذلك التقدير ونفيه، وأمّا الدليل الحاكم فهو ناظر إلى إثبات ذلك التقدير أو نفيه، فلا يعقل المعارضة بينهما، وهذا ظاهر لا سترة فيه.

وإنّما الكلام في ضابط الحكومة الجامعة بين أقسامها من الواقعيّة والظاهريّة.

فنقول: ربما يتوهّم أنّ الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين شارحاً ومفسّراً للآخر بمثل كلمة «أعني» و «أردت» وأشباه ذلك.

وهذا التوهّم إنّما نشأ من عبارة العلّامة الأنصاري ﷺ في المقام حيث عبّر بعبارة التفسير[1]، فتوهّم أنّه ﷺ أراد منه ما هو ظاهره من لزوم كون الدليل الحاكم

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٣٢.

بلسان التفسير، مع أنّه ﷺ صرّح بعد ذلك بجريان الحكومة في الأُصول العقلائيّة أيضاً، مع أنّه ليس فيها لفظ حتّى يتوهّم كونها بلسان التفسير أو غيره.

هذا، مع أنّ الحكومة بهذا المعنى -مضافاً إلى أنّ الالتزام بها شعر بلا ضرورة- تكاد تلحق بأنياب الأغوال، فإنّه ليس في الأدلّة منها عين ولا أثر، وعلى تقدير الوجود فهو في غاية القلّة والندرة.

فإن قيل: إنّ قرينة المجاز تكون مفسّرة للمراد ومبيّنة له بمدلولها اللفظي، فلا يكون تفسير الحكومة بذاك المعنى موجباً لقصر الحكومة على الموارد النادرة.

قلنا: لو سلّم ذلك يلزم خروج أكثر موارد الحكومة أيضاً، فإنّ الخاصّ والمقيّد -على ما بيّنّا في محلّه- لا يكونان موجبين لإرادة غير الموضوع له من العامّ والمطلق، فليس فيهما أثر من شرح اللفظ كما في قرينة المجاز، مع أنّه لا ريب [في] أنّ أحد الدليلين إذا كان مدلوله المطابقي نتيجة ما يتحقّق في تقديم الخاصّ على العامّ لكان حاكماً على الدليل الآخر لا محالة.

مثلاً: إذا ورد «أكرم العلماء» ثمّ ورد «لا تكرم فسّاق العلماء» فلا ريب في أنّ الثاني لا يوجب إرادة غير الفاسق من لفظ «العلماء» حتّى يكون الاستعمال مجازيّاً بل غاية ما هناك ان دليل التخصيص -بعد تحكيمه على العامّ- يكشف عن أنّ العالم لم يكن تمام الموضوع لوجوب الإكرام، بل كان له قيد آخر، وهو أن لا يكون فاسقاً، فإذا فرض أنّ هذه النتيجة كانت مدلولاً مطابقياً لدليل كما إذا ورد أنّ الفاسق ليس بعالم، فلا محالة يكون حاكماً على الأوّل، فإنّ وجوب الإكرام فيه كان مترتّباً على عنوان العالمية المفروض انتفاؤها في الفاسق بمقتضى هذا الدليل.

وبالجملة، الالتزام بالحكومة بالمعنى المذكور -مع أنّه يستلزم خروج أكثر أفرادها- لا موجب له أصلاً.

بل التحقيق أنّ الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله المطابقي موجباً للتصرّف في عقد وضع الآخر بإثبات أو نفي، أو التصرّف في عقد حمله بإعطاء لون له موجب لتضييقه.

مثال الأوّل: قوله عليه السلام: «كلّ مسكر خمر»[1] فإنّه بمدلوله المطابقي يثبت موضوعاً قد ثبت له أحكام في الشريعة، فالدليل الدالّ على ثبوت أيّ حكم لعنوان الخمر يكون محكوماً له.

ومثال الثاني: قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» فإنّه بمدلوله المطابقي ينفي الشكّ عن كثير الشكّ، فيكون حاكماً على الأدلّة المثبتة للأحكام على الشكوك. ومن هذا القبيل حكومة الأمارات على الأُصول، فإنّ دليل الأمارة يوجب ارتفاع موضوع الأصل الذي هو الشكّ.

ومثال الثالث: قوله عليه السلام: «لا ضرر في الإسلام»[2] فإنّه بمدلوله اللفظي يدلّ على أنّ الأحكام المجعولة في الشريعة غير ضرريّة، فيوجب اختصاص الأحكام المجعولة في الشريعة بغير موارد الضرر من دون تصرّف في عقد الوضع أصلاً.

ثمّ إنّ الدليل الحاكم قد يكون في مرتبة الدليل المحكوم فتكون الحكومة واقعيّة كما في حكومة قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» على أدلّة الشكوك فتوجب اختصاص الأحكام المجعولة للشاك بغير كثير الشكّ واقعاً.

وأُخرى لا يكون في مرتبته بل يكون موضوع الدليل الحاكم متأخّراً في الرتبة عن موضوع الدليل المحكوم، فتكون الحكومة ظاهريّة، كما في حكومة الأمارات

---

١. الكافي، ج ٦، ص ٤٠٨/٣؛ التهذيب، ج ٩، ص ٤٨٢/١١١؛ الوسائل، ج ٢٥، ص ٣٢٦، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

٢. المعجم الكبير للطبراني، ج ٥، ص ٥١٩٣/٣٨٢؛ الفقيه، ج ٤، ص ٧٧٧/٢٤٣؛ الوسائل ٢٦: ١٤، الباب ١ من أبواب موانع الارث، الحديث ١٠.

على الأدلّة الواقعيّة، فإنّها لا توجب اختصاص الأحكام الواقعيّة بغير من قامت عنده الأمارة على خلافها بل غايتها هو الاختصاص في مقام الظاهر.

فمن هنا يظهر أنّ حكومة الأمارات على الأُصول وبعض الأُصول على البعض -حيث إنّها باعتبار حكومتها على الواقع- تكون ظاهريّة أيضاً.

وقد ظهر بما ذكرناه أنّ ما توهّمه بعض: من أنّ تشريع دليل الحاكم لا بدّ وأن يكون بعد تشريع المحكوم ومتفرّعاً عليه، لا أساس له أصلاً، فإنّ من أوضح موارد الحكومة هي موارد الحكومة الظاهريّة كحكومة الأمارات على الأُصول، مع أنّه لا يعتبر في صحّة تشريع الأمارة تشريع الأصل أصلاً.

نعم، الغالب في موارد الحكومة الواقعيّة لا يبعد أن يكون هو السبق، لكنّه غير معتبر فيها، بل يصحّ جعل الحاكم أوّلاً ثمّ جعل المحكوم بعده.

وكيف كان فقد ظهر أنّه لا يعتبر في الحكومة إلّا ما عرفت من كون دليل الحاكم بمدلوله المطابقي موجباً للتصرّف في عقد وضع الدليل المحكوم أو في عقد حمله فتكون نتيجتها هو التخصيص، كما أنّ نتيجة الورود هو التخصّص. وقد بيّنّا في أوّل بحث البراءة الفرق بين الورود والتخصّص والحكومة والتخصيص، فراجع لعلّك تنتفع به في المقام.

ثمّ إنّه بما ذكرناه: من عدم المعارضة بين دليل الحاكم ودليل المحكوم، يظهر لك وجه عدم لحاظ النسبة بينهما، فيقدّم الحاكم ولو كانت النسبة بينهما عموم من وجه، بل ولو كانت دلالة المحكوم أقوى من دلالة الحاكم، فإذا كان دلالة المحكوم بالوضع ودلالة الحاكم بالإطلاق، فمع ذلك يقدّم دلالة الحاكم على دلالته، لما عرفت من أنّ دليل المحكوم يثبت حكماً على تقدير كون دليل الحاكم رافعاً لذلك التقدير، فلا يكون الحكمان في مرتبة واحدة حتّى يقع التعارض بينهما، فيلاحظ المرجّحات الدلاليّة أو السنديّة.

[المبحث الخامس: في أنّ الخاصّ والعامّ ليسا بمتعارضين]

الخامس: لا إشكال في أنّ العامّ والخاصّ المتخالفين في الحكم وإن كانا متعارضين بحسب ما لهما من الدلالة على المراد النفس الأمري إلّا أنّهما غير متعارضين بحسب ما لهما من الحجّيّة باعتبار أصالة الظهور في كلّ منهما، فإنّ أصالة الظهور في طرف الخاصّ تكون حاكمة على أصالة الظهور في طرف العامّ أو واردة عليها على ما سيتّضح الحال إن شاء الله تعالى.

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم مقدّمة، وهي: أنّ الظهور على ثلاثة أقسام:

الأوّل: الظهور التصوّري الناشئ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص وهذا تابع للعلم بالوضع، سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أم لم تكن.

الثاني: الظهور التقديري الناشئ من ظهور الكلام من حيث مجموعه بحيث يكون قابلاً للترجمة بلفظ آخر لبيان ما قاله المتكلّم، وهذا متوقّف على عدم قرينة متّصلة على خلاف الظهور.

الثالث: الظهور التصديقي المعيّن لما أراده المتكلّم في نفس الأمر، وهذا يتوقّف على عدم القرينة على خلاف الظهور مطلقاً، سواء كانت متّصلة أو منفصلة، ضرورة أنّ القرينة المنفصلة وإن لم تكن هادمة للظهور بالمعنى الثاني إلّا أنّها هادمة له بهذا المعنى، إذ مع وجود القرينة المنفصلة لا يمكن ظهور كلام المتكلّم في خلاف ما قامت القرينة عليه بحسب المراد النفس الأمري.

ثمّ إنّ حجّيّة الظهور قد اختلف فيها أنّها من باب بناء العقلاء على حجّيّة الظهور ابتداءً أو من جهة بنائهم على أصالة عدم القرينة بعد الاتّفاق على أنّها من جهة الكاشفيّة عن المراد لا من جهة التعبّد المحض لعدم تعبد من العقلاء على حجّيّة شيء من دون جهة كاشفيّة فيه أصلاً.

وقد بيّنّا في محلّه أنّ الحقّ عندنا التفصيل، فإنّ اتّباع الظهور تارة يكون في مقام الاحتجاج، وبعبارة أُخرى في مقام المولويّة والعبوديّة. وأُخرى في مقام كشف المراد النفس الأمري.

ففي المقام الأوّل يكون الظهور بنفسه حجّة على المراد الواقعي، فيعاقب على مخالفته، ولا يلتفت إلى اعتذار العبد عنها بعدم الظنّ على كونه مراداً أو بوجود الظنّ بعدم إرادته. وهذا بخلاف المقام الثاني، فإنّ المعتبر فيه هو ثبوت عدم القرينة، ولا يكتفى فيه بنفس الظهور، ولذا لو وقع مكتوب من أحد التجّار إلى بعض عمّاله بيد ثالث وكان فيه تعيين أسعار أموال التجارة، لما ترتّب عليه أثر ما لم يثبت من الخارج عدم قرينة بين ذلك التاجر وعامله في مكاتباتهم. فمجرّد الظهور إنّما يكون حجّة في مقام الامتثال والعصيان دون غيره ممّا تعلّق الغرض بكشف المراد النفس الأمري وقد ذكرنا توضيح ذلك في بحث حجّيّة الظواهر، فراجع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: يقع الكلام تارة في أنّ تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ من جهة الأقوائيّة حتّى يقتصر على موردها، كما يستفاد من كلمات شيخنا العلّامة الأنصاري[1] ﷺ، أو يتقدّم ظهور الخاصّ عليه مطلقاً؟ وأُخرى في أنّ تقدّمه عليه هل هو من جهة الورود أو الحكومة؟

أمّا الكلام من الجهة الأُولى: فالحقّ هو تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ مطلقاً ولو كان أقوى من ظهور الخاصّ، وذلك فإن الخاصّ قرينة على بيان المراد من العامّ بحسب الظهور التصديقي بالمعنى الثاني، وقد تقدّم منا تقدّم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة وإن كان أضعف منه بحسب المرتبة، وقد مرّ في محلّه أنّ الميزان في معرفة كون أحد الأمرين قرينة على الآخر وعدمه هو فرض أحدهما متّصلاً بالآخر

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٣٢.

في كلام واحد، فإن كان أهل العرف لا يتوقّفون في معرفة المراد منه بجعل أحدهما شارحاً للآخر من جهة تعيين المراد، فهو القرينة وإلّا فلا، ولا ريب [في] أنّ الخاصّ إذا اتّصل بالعامّ في الكلام الواحد كان مبيّناً وشارحاً له، فيكون هو المتعيّن في القرينيّة، فيكون ظهوره مقدّماً على ظهور العامّ مطلقاً، كما هو الحال في كلّ قرينة مع ذي القرينة.

وأمّا الكلام من الجهة الثانية فتوضيح الحال فيه: أنّ الخاصّ المعارض للعامّ إمّا أن يكون قطعي السند والدلالة، أو يكون ظنّيّاً من الجهتين، أو يكون قطعيّاً من جهة وظنّيّاً من جهة.

أمّا إذا كان قطعيّاً من الجهتين فلا ريب في تقدّمه على العامّ وتخصيصه به، فإنّ موضوع أصالة العموم -وهو الشكّ في مراديّته- يكون مرتفعاً وجداناً، للعلم بصدور الخاصّ وإرادة مدلوله فيكون وارداً عليه.

بل التحقيق أنّ الخاصّ القطعي من الجهتين كما لا يعقل الحكومة فيه، لا يعقل الورود فيه أيضاً، لما عرفت من أنّ الورود يشترك مع الحكومة في أنّ ارتفاع الموضوع في مواردهما يتوقّف على ثبوت تعبّد في الجملة. والفرق هو: أنّ في الورود يكون ارتفاع الموضوع بثبوت نفس التعبّد، وفي الحكومة بثبوت المتعبّد به. ومن المعلوم أنّه لا تعبّد في مورد الخاصّ القطعي بوجه، فلا محالة يكون التقدّم بالتخصّص لا غير.

وأمّا إذا كان الخاصّ ظنّيّاً ولو من جهة، فربما يتوهّم أنّ تقدّمه على العامّ من جهة الورود مطلقاً، نظراً إلى أنّ حجّيّة الظهور إنّما هي من باب بناء العقلاء، ولا ريب في أنّ بناءهم على حجّيّته فيما إذا لم يكن هناك تعبّد بالخلاف، ففي فرض وجود التعبّد بالخلاف يرتفع موضوع أصالة الظهور.

ولكنّه توهّم فاسد، فإنّ بناء العقلاء على حجّيّة الظهوربناء كلّي غيرمقيّد في حدّ ذاته بشيء، غاية الأمرأنّها مشروطة بوجود موضوعها، وهو الشكّ في مراد المولى فإذا فرضنا بناءً آخرمنهم على حجّيّة الخاصّ الكاشف عن الإرادة الواقعيّة، فلا محالة يرتفع موضوعها بثبوت الخلاف -الذي هو المتعبّد به- في طرف الخاصّ، وقد ذكرنا مراراً أنّ الرافع لموضوع الأصل إن كان هو التعبّد بما هو تعبّد فيكون وارداً، و إن كان ثبوت المتعبّد به ولو من جهة التعبّد، فيكون حاكماً، ولا ريب [في] أنّ المقام من قبيل الثاني دون الأوّل.

وبالجملة، نسبة الخاصّ إلى العامّ -كما عرفت- نسبة القرينة إلى ذي القرينة، فتقدّم أصالة الظهورفي طرف الخاصّ يكون من جهة ثبوت القرينة بناء العقلاء لا من جهة ارتفاع موضوع أصالة الظهورفي العامّ بعد ورود المخصّص وجداناً، فكأنّ المتوهّم تخيّل أنّه ليس من العقلاء إلّا بناء واحد على العمل بالعمومات مقيّداً بعدم وجود المخصّص، فعند تحقّقه يرتفع موضوعه.

وقد عرفت أنّ الأمرليس كذلك، بل بناؤهم على العمل بالعموم من جهة ارتفاع موضوعه ببنائهم على ثبوت القرينة بالتخصيص، فيكون التقدّم بالحكومة.

ثمّ إنّ الخاصّ إذاكان ظنّيّاً من جهة الدلالة والسند، فيكون تقدّمه على أصالة العموم بالحكومة من جهتين: الأُولى من جهة السند، والأُخرى من جهة الدلالة، فإنّ قرينيّة الخاصّ تتوقّف على حجّيّته من الجهتين، فالحكومة تكون من جهتين.

وأمّا إذاكان ظنّيّاً من جهة واحدة فالحكومة من جهة واحدة، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّي لا أظنّك أن تتوهّم وتقول: إنّ تقدّم أصالة الظهورفي طرف الخاصّ على أصالة الظهورفي طرف العامّ إن كان بالحكومة، فتقدّم الخاصّ على العامّ بل تقدّم المقيّد على المطلق دائماً يكون بالحكومة، فأيّ مورد يبقى للتخصيص أو التقييد؟

وما ذا يكون فارقاً بين التخصيص والحكومة؟ فإنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّ تعارض الخاصّ والعامّ بحسب مدلوليهما أمر، وكون الأصل في أحدهما حاكماً على الأصل في الآخر أمر آخر، فإنّ الحكومة في الثاني غير منافية للتخصيص في الأوّل، والحكومة النافية للتخصيص هي أن تكون في نفس المدلول دون مقام الحجّيّة.

ثمّ إنّ العلّامة الأنصاري ﷺ ذكر في وجه تقدّم الخاصّ الظنّي على العامّ تفصيلاً.

وحاصله: أنّ حجّيّة الظهور إن كان من جهة الظنّ النوعيّ فيكون تقدّم الخاصّ عليه من جهة الورود، وأمّا إذا كان من جهة أصالة عدم القرينة فيكون التقدّم بالحكومة ويحتمل كون التقدّم بالورود أيضاً. ثمّ أمر ﷺ -بعد ما أفاد من احتمال الورود- بالتأمّل[1].

وقد أشكلت هذه العبارة على جملة من الأعلام، ولا بدّ لنا أوّلاً من بيان مرامه ﷺ ثمّ تعقيبه بما هو المختار عندنا.

فنقول: إنّ حاصل ما أفاده هو: أنّ حجّيّة الظهور إذا كانت من جهة الظنّ النوعيّ، فلا محالة يتقيّد موضوعها بما إذا لم يكن هناك كاشف عن عدم إرادة الظهور الرافع للظنّ نوعاً، فمع وجود الكاشف عنه -سواء كان قطعيّاً أو بالتعبّد- يرتفع موضوع الحجّيّة. وهذا بخلاف ما إذا كانت الحجّيّة من جهة أصالة عدم القرينة، فإنّ الظاهر أن يكون الواقع حينئذ هو ثبوت القرينة على الخلاف، فإن كان بالعلم يكون وروداً أو تخصّصاً على ما عرفت الحال فيه، وإن كان بالتعبّد يكون حكومة.

وقد ذكرنا مراراً أنّ الرافع للموضوع إن كان هو نفس التعبّد بما هو، فهو الوارد، و إن كان ثبوت التعبّد به، فهو الحاكم.

ويحتمل كون الموضوع مقيّداً من أوّل الأمر بعدم ثبوت القرينة على الخلاف ولو بالتعبّد، فمع فرض التعبّد بثبوت القرينة يتحقّق الورود أيضاً.

---

١. فرائد الأُصول، ص ٤٣٢-٤٣٣.

وأنت خبير بما فيه، إذ قد عرفت أوّلاً أنّ الحقّ في المقام هو التفصيل بين موارد أصالة الظهور بما إذا كان المطلوب هو الإطاعة والامتثال أو كشف المراد النفس الأمري، فالظهور حجّة بما فيه من الكشف والظنّ النوعيّ على الأوّل دون الثاني.

ومع الإغماض عمّا ذكرناه فإن بنينا على كون الحجّيّة من باب أصالة عدم القرينة، فلا ريب في أنّ الرافع لموضوعها هو ثبوت القرينة على الخلاف، لا نفس التعبّد بعدم الثبوت بما هو تعبّد، ضرورة أنّ الموجب لإرادة خلاف الظاهر هو نفس وجود القرينة لا التعبّد به، فتكون الرافعيّة من جهة ثبوت المتعبّد به ليس إلّا، فلا يكون لاحتمال الورود مجال أصلاً.

وأمّا إذا بنينا على كون الحجّيّة من باب الظنّ النوعيّ فاحتمال تقيّد الموضوع من أوّل الأمر مبنيّ على التوهّم المذكور أوّلاً من كون أصالة الظهور في طرف الخاصّ واردة على أصالة الظهور في طرف العامّ، وقد عرفت فساده، لما ظهر من أنّ الرافع للموضوع وما يكون كاشفاً عن المراد الواقعي على خلاف الظهور النوعيّ هو نفس وجود القرينة، فالتعبّد به تعبّد بما هو رافع له، لا أنّ التعبّد بنفسه يكون رافعاً، فكم فرق بين التعبّد بثبوت الرافع أو كون نفس التعبّد رافعاً، والذي يعتبر في الورود هو الثاني، وما هو متحقّق في المقام هو الأوّل.

فتلخّص أنّ احتمال الورود في باب الأُصول اللفظيّة ساقط من أصله، وأمّا الأُصول العمليّة فما كان منها شرعيّاً يكون تقدّم الأمارة أو بعض الأُصول عليها أيضاً بالحكومة.

نعم، ما كان منها عقليّاً يكون تقدّم الأمارة أو الأصل الشرعي عليه بالورود، فينحصر مورد الورود بها، ولا يتحقّق في غيرها على ما عرفت الضابط في الحكومة والورود.

والشيخ ﷺ وإن لم يتعرّض للفارق بين الحكومة والورود تفصيلاً إلّا أنّ الظاهر أنّ الملاك عنده ﷺ هو الملاك عندنا، لعدم معنى آخر معقول لهما غير ما ذكرناه.

[المبحث السادس: فيما يعتبر في تماميّة الدليل من الصدور ووجه الصدور والدلالة]

السادس: لا ريب في أنّ حجّيّة الدليل تتوقّف على تماميّته من جهات ثلاث: الصدور، والدلالة، ووجه الصدور. والتعارض بين الأدلّة إمّا أن يكون مع وجود مزيّة في أحد المتعارضين على الآخر أولا، والمزيّة إمّا أن تكون من جهة الدلالة أو من غيرها.

ثمّ إنّ التعارض إمّا أن يكون بين الدليلين ليس إلّا كما إذا دلّ أحد الدليلين على الوجوب والآخر على الحرمة، وإمّا أن يكون بين أكثر كما إذا كان دليل آخر دلّ على الإباحة أيضاً.

أمّا التعارض بين أكثر من دليلين فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى، كما أنّ التكلّم في المزايا من غير جهة الدلالة سيأتي في بحث مستقلّ، فالتكلّم في المقام متمحّض في التعارض بين دليلين مع وجود المزيّة في أحدهما من جهة الدلالة على الآخر.

فنقول: ربما يقال: إنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح.

وهذا الكلام بظاهره ممّا لا يمكن المساعدة عليه، إذ مضافاً إلى أنّه لا دليل على لزوم الجمع بهذا المعنى المعبّر عنه بالجمع التبرّعي أنّه لا يبقى على ذلك مورد للأخبار العلاجيّة الآمرة بأخذ أحد الخبرين ترجيحا أو تخييراً، ضرورة أنّه ما من خبرين متعارضين إلّا ويمكن حمل كلّ منهما على مورد يرتفع التعارض بينهما، فنفس تلك الأخبار تكون دليلاً على بطلان هذا النحو من الجمع.

ولا يبعد حمل هذا الكلام على موارد الإمكان العرفي بأن يكون أحد الدليلين قرينة على التصرّف في الآخر بأن يكون أحدهما نصّاً في مورده دون الآخر، أو كان أظهر منه بحيث لو كانا في كلام واحد لتعيّن في كونه قرينة على الآخر. وأمّا مجرّد الأظهريّة من دون أن يكون صالحاً للقرينيّة فلا يوجب التقدّم وحمل الآخر على خلاف ظاهره،

إذ لا يخرج الجمع بهذا النحو عن الجمع التبرّعي الذي قد عرفت أنّه لا دليل عليه بل الدليل على خلافه، فلا بدّ وأن يعتبر أحد الدليلين قرينة على الآخر بحيث لا يتحيّر أهل العرف في استفادة المراد منهما إذا انضمّ أحدهما إلى الآخر.

ولا بأس بذكر جملة من المرجّحات الدلاليّة التي توجب تقدّم أحد الدليلين على الآخر والتصرّف فيه بحمله على خلاف ظاهره:

منها: ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر مدلولاً، فإنّه يتقدّم الخاصّ على العامّ سواء كان قطعي الدلالة أو لم يكن، لما عرفت من أنّ ظهور الخاصّ يتقدّم على ظهور العامّ مطلقاً حتّى فيما إذا كان ظهور العامّ في العموم أقوى من ظهور الخاصّ، فإنّ ظهور القرينة يتقدّم على ظهور ذي القرينة مطلقاً بالحكومة أو الورود.

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً في مقام التحديد دون الآخر، فإنّ النسبة بين الدليلين المتعارضين وإن لم يكن بالعموم والخصوص إلّا أنّ ما ورد في مقام التحديد يتقدّم على غيره ويكون قرينة على التصرّف فيه.

ومنها: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب، فإنّه يكون كالنصّ فيه فيوجب التصرّف في معارضه.

مثلاً: الأدلّة الدالّة على عدم إرث الزوجة من الدار وإن كانت معارضة بالأدلّة الدالّة على إرثها منها إلّا أنّ القدر المتيقّن من أدلّة عدم الإرث هي الزوجة غير ذات الولد كما أنّ القدر المتيقّن من أدلّة الإرث هي الزوجة ذات الولد، فيجمع بينهما بحمل كلّ منهما على المتيقّن من مورده وإن كانت النسبة بينهما بالتباين، كذا قيل.

ولكنّك عرفت في بحث المطلق والمقيّد أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب إذا لم يكن بحيث يكون اللفظ ظاهراً فيه -كما في موارد الانصرافات- لا يوجب تقييد الإطلاق بنفسه، وعليه فلا يكون مثل هذا النحو من القدر المتيقّن قابلاً للقرينيّة في كلّ

من الطرفين، فإنّ غاية الأمر حينئذ هو وجود القدر المتيقّن بالنسبة إلى مقام ثبوت الحكم واقعاً لأجل المناسبات والاستحسانات -كما قيل من أنّ إرث غير ذات الولد من الدار يوجب تسلّط الزوجة على إتيانها برجلّ آخر على الورثة- ووجود القدر المتيقّن في الحكم كيف يمكن أن يكون رافعاً للتعارض بين الدليلين في مقام الدلالة مع كون النسبة بينهما هو التباين كما هو المفروض!؟ فالحقّ سقوط هذا المرجّح عن المرجّحيّة من أصله.

نعم، لو كان كلّ من المطلقين منصرفاً في مقام الإثبات إلى غير ما ينصرف إليه الآخر، لما تحقّق التعارض بينهما كما هو ظاهر، ضرورة أنّه لو لم يكن هناك معارض أيضاً، لما كان المطلق حجّة لإثبات الإطلاق في حدّ نفسه.

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً في مورد خاصّ، فإنّ وروده فيه يوجب نصوصيّته بالقياس إليه، فلا يجوز إخراجه عنه وتخصيصه بغير مورده، فيقدّم على معارضه وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه.

ومنها: ما إذا لزم من تخصيص أحد الدليلين استهجان التخصيص، كما إذا لم يبق له مورد أصلاً أو بقي بمقدار لا يجوز التخصيص إلى ذلك المقدار بخلاف الآخر، فإنّ ذلك يوجب تقدّمه عليه وإن كانت النسبة عموماً من وجه.

ومنها: ما إذا كان دلالة أحد الدليلين بالوضع والآخر بالإطلاق فإنّ ما بالوضع يتقدّم على غيره ويكون بياناً له، فإذا ورد «أكرم العالم» ثمّ ورد «لا تكرم الفسّاق» فيقدّم الثاني على الأوّل، فيحكم بحرمة إكرام العالم الفاسق، فإنّ شمول الأوّل له يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة فيه التي من جملتها عدم البيان، وشمول الثاني له بالوضع يصلح أن يكون بياناً له فيقدّم عليه.

ومنه يظهر أنّه لو وقعت المعارضة بين مفهوم الغاية الذي هو بالوضع ومفهوم الشرط -الذي هو بالإطلاق- لتقدّم مفهوم الغاية عليه.

ويلحق بهذا القسم ما إذا كان التعارض بين العموم الشمولي والبدلي ولو كان كلاهما بالإطلاق، فإنّ المطلق الشمولي يتقدّم على المطلق البدلي، فإنّ التخييربين أفراد المطلق البدلي يتوقّف على كون الافراد متساوية الأقدام في الدخول تحته، ولا ريب في أنّ شمول المطلق الشمولي له يخرجه عن التساوي مع بقيّة الأفراد، فيختصّ المطلق البدلي بغيره، وقد بيّنّا توضيح ذلك في بحث الواجب المشروط، فراجع.

ومنها: ما إذا دارالأمربين التخصيص والنسخ فيقدّم التخصيص عليه، سواء كان الدوران في دليل واحد -كما إذا كان العامّ متقدّماً على الخاصّ زماناً فيدورالأمر- في العامّ بين كونه منسوخاً بالنسبة إلى حكم الخاصّ وكونه مخصّصاً به من أوّل الأمرأو في دليلين، كما إذا كان الخاصّ متقدّماً عليه، فيدورالأمربين منسوخيّة الخاصّ المتقدّم وتخصيص العامّ المتأخّر. وعلى كلّ حال يتقدّم التخصيص على النسخ، فإنّ ناسخية الخاصّ المتأخّرللعامّ المتقدّم تتوقّف على تماميّة أصالة العموم في طرف العامّ. ومن الضروري أنّه بعد ورود الخاصّ المتأخّر-مع فرض جريان ديدن المتكلّم على الاعتماد على القرائن المنفصلة، وعلى عدم بيان تمام مراده في مجلس واحد- لا يبقى ظهور تصديقي للعامّ في كشفه عن المراد الواقعي، ومعه لا يبقى مجال لاحتمال النسخ أصلاً.

وبعبارة أُخرى: احتمال النسخ فرع بقاء أصالة العموم على حالها، ومع وجود الخاصّ المتأخّرلا يمكن أن تكون أصالة العموم حافظة لنفسها فتسقط، فيتعيّن التخصيص.

وكذلك الكلام في الخاصّ المتقدّم فإنّ اعتماد المتكلّمين على القرائن السابقة -كما هو ديدنهم- يمنع من انعقاد الظهورالتصديقي في العامّ حتّى يكون ناسخاً للخاصّ المتقدّم، بل يكون الخاصّ المتقدّم قرينة على العامّ وصارفاً له عن ظهوره، كما هو ظاهر.

ومنه يظهرالحال في مجهولي التاريخ أيضاً، وأنّ الحكم مطلقاً هو التخصيص دون النسخ.

وأمّا ما توهّم: من أنّ جهة التقديم هو كثرة التخصيص وقلّة النسخ، ففيه: أنّ الكثرة بنفسها لا تكون قرينة على التخصيص ما لم يكن هناك موجب آخر له.

فإن قلت: إنّ أصالة عدم النسخ تقتضي التخصيص وأصالة عدم التخصيص وإن كانت معارضة له إلّا أنّ أصالة عدم النسخ تقتضي التخصيص وأصالة عدم التخصيص وإن كانت معارضة له إلّا أنّ أصالة عدم النسخ تتقدّم عليها من جهة كثرة التخصيص وقلّة النسخ.

وبعبارة أُخرى: ظهور الدليل في الاستمرار والدوام بقرينة ندرة النسخ يكون أقوى من ظهور العامّ في العموم، فيتقدّم عليه.

قلت: ظهور الدليل في الاستمرار والدوام إمّا أن يكون من جهة نفسه أو من جهة دليل خارجي.

أمّا الظهور من جهة نفسه -لأجل الإطلاق ومقدمات الحكمة- فهو ممنوع جدّاً، إذ من الظاهر أنّ الدليل على ثبوت حكم لموضوع لا يكون متعرّضاً إلّا لثبوت الحكم لذلك الموضوع، وأمّا أنّ هذا الحكم له أمد أو ليس له أمد فهو محتاج إلى دليل آخر يحكم فيه بالاستمرار لهذا الحكم حتّى يكون الحكم الثابت للموضوع في القضيّة الأُولى موضوعاً للحكم بالاستمرار في قضيّة أُخرى، ولا يمكن أن يكون الدليل المثبت لأصل الحكم متعرّضاً لاستمراره أيضاً.

لا يقال: إذا لم يمكن تعرّض الدليل المثبت للحكم لاستمراره، فكيف بنيتم على استفادة الاستمرار من قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾[1] بمقدّمات الحكمة!؟

فإنّه يقال: فرق بين استمرار الحكم المقابل للنسخ وبين استمراره المقابل لتقييده بزمان.

---

١. المائدة: ١.

مثلاً: الحكم بلزوم العقد قد يكون استمراريّاً بمعنى أنّه غير مختصّ بزمان، فكما أنّه يكون العقد الصادر في زمان لازماً، فكذلك العقود الصادرة فيما بعده. وبعبارة أُخرى: الحكم المجعول على موضوعه المقدّر وجوده قد يكون بنفسه استمراريّاً وأُخرى يكون لزومه استمراريّاً بمعنى أنّه إذا وجد العقد وحكم عليه باللزوم يكون اللزوم استمراريّاً في مقابل اللزوم في ساعة واحدة مثلاً، والاستمرار بهذا المعنى لا ينافي عدم الاستمرار بالمعنى الأوّل، كما أنّ الاستمرار بذلك المعنى لا ينافي عدمه بهذا المعنى، والاستمرار الغير الممكن تعرّض الدليل المثبت للحكم له هو الاستمرار في نفس القضيّة الحقيقيّة المجعولة. وأمّا الاستمرار بالمعنى الثاني المقابل للتقييد فتعرّض الدليل له بمكان من الإمكان.

وأمّا الظهور من جهة الدليل الخارجي فهو ممنوع أيضاً، فإنّ عمدة ما يمكن أن يتوهّم دلالته على استمرار كلّ حكم ثابت في الشريعة هو قوله ﷺ: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1] ولا ريب [في] إنّ المراد منه هو استمرار نفس الشريعة في مقابل نسخها، وأين ذلك من كون الحكم غير منسوخ في نفس الشريعة المقدّسة؟ فلم يبق دليل على استمرار كلّ حكم شخصي في الشريعة إلّا الاستصحاب. ومن الواضح أنّه أصل عملي لا يمكن أن يكون معارضاً لأصالة العموم فضلاً عن أن يتقدّم عليها.

هذا، مضافاً إلى أنّ الاستصحاب في فرض تأخّر الخاصّ عن العامّ -الذي هو العمدة في محلّ الكلام- غير جار في نفسه من جهتين:

الأُولى: أنّ الخاصّ بعد وروده لا محالة يكون العمل على طبقه، ويرتفع حكم العامّ عن مورده سواء كان من جهة النسخ أو من جهة التخصيص، فأصالة عدم

---

١. **الكافي**، ج ١، ص ١٩/٥٨، و ج ٢، ص ١٧-٢/١٨.

النسخ لا أثر لها بعد ورود الخاصّ، وإنّما أثره باعتبار الأزمنة السابقة، فإنّه على التخصيص يكون الفرد خارجاً من أوّل الأمر، وعلى النسخ يكون الخروج من حين ورود الخاصّ، ولا ريب [في] أنّ الاستصحاب لا بدّ في جريانه من وجود الأثر في ظرف البقاء دون الحدوث.

الثانية: أنّ جريان الاستصحاب فرع اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء والمفروض أن ثبوت الحكم في المقام للخاصّ مشكوك من أوّل الأمر، لفرض دوران الأمر بين النسخ والتخصيص فكيف يمكن أن يجري الاستصحاب مع الشكّ في أصل الحدوث!؟

فتحصّل أنّ الحكم بالتخصيص في فرض تقدّم الخاصّ أو تأخّره لما ذكرناه، لا لتقدّم أصالة عدم النسخ على أصالة العموم.

[بقي أمران]

بقي هنا أمران لا بأس بالتعرّض لهما:

[الأمر الأوّل: في أنّ النسخ قبل حضور وقت العمل جائز في حدّ نفسه]

الأوّل: إنّهم ذكروا أنّ الخاصّ إذا ورد قبل زمان العمل بالعامّ تعيّن في التخصيص، ولا يكون لاحتمال النسخ مجال أصلاً، لاستحالة النسخ قبل حضور وقت العمل بالخاصّ. ولا يخفى عليك أنّ أصالة عدم التخصيص إن لم تكن جارية مع وجود الخاصّ -كما عرفت- إلّا أنّه لا مانع من النسخ قبل حضور وقت العمل في حدّ ذاته.

توضيح ذلك: أنّ النسخ تارة يكون من جهة انتهاء أمد الحكم بانتهاء المصلحة الكامنة في متعلّقه. وأُخرى يكون من جهة أنّ جعل الحكم كان لأجل مصلحة في

نفس الإظهار من امتحان ونحوه، فانتهى أمدها. وثالثة يكون من جهة أنّ جعل الحكم كان لأجل غرض آخر قد تحقّق في الخارج فارتفع، كما في قوله تعالى: ﴿إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة﴾[1] الذي نسخ بعد امتثال أمير المؤمنين عليه السلام لهذا الحكم قبل نجواه مع رسول الله صلى الله عليه وآله[2]، فكان الغرض منه هو إظهار شرافة مقام أمير المؤمنين عليه السلام.

ثمّ إنّ القضيّة على ما بيّنّا مراراً قد تكون حقيقيّة، وأُخرى خارجيّة، والقضيّة الحقيقيّة قد تكون في الموقّتات، وقد تكون في غيرها.

أمّا القضيّة الحقيقيّة الغير الموقّتة فلا معنى لحضور وقت العمل فيه أصلاً، فإنّها متكفّلة لثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه من دون توقّف على ثبوت موضوعه في الخارج أصلاً. وقد ذكرنا أنّ أكثر الأحكام المجعولة في الشريعة من هذا القبيل، فيصحّ فيها النسخ بكلّ الوجوه المتصوّرة في النسخ.

وأمّا القضايا الخارجيّة أو القضايا الحقيقيّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها فالنسخ على الوجه الأوّل وإن لم يكن معقولاً فيها إلّا أنّه لا مانع من النسخ على الوجهين الأخيرين، فلا يفرق في جواز النسخ بين أن يكون قبل حضور وقت العمل أو بعده، إذ استحالة قسم واحد من النسخ قبل حضور وقت العمل لا تستلزم استحالته مطلقاً.

[الأمر الثاني: حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة]

الثاني: إنّهم بعد خلافهم في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب والتكلّم بما له ظاهر وإرادة خلافه اتّفقوا -على ما قيل- على قبح تأخير البيان عن وقت

---

١. المجادلة: ١٢.

٢. التبيان، ج ٩، ص ٥٥١-٥٥٢.

الحاجة، ولأجله وقع الإشكال في المخصّصات الواردة من الأئمّة المتأخّرين عليهم السلام بالإضافة إلى العمومات الصادرة عن النبيّ أو أمير المؤمنين -صلوات الله عليهما وآلهما الطاهرين- فذهب كلّ إلى طرف.

فمنهم: من ذهب إلى كون تلك المخصّصات كلّها ناسخة لتلك العمومات، لاستحالة التخصيص بعد حضور وقت العمل.

وقد أُورد عليه بعدم إمكان النسخ بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، لانقطاع الوحي.

وفيه [أوّلاً]: إنّه قد تظافرت الاخبار والآثار المرويّة عنهم صلوات الله وسلامه عليهم في الأدعية والزيارات على تفويض دين الله إليهم، فلا مانع من صدور النسخ منهم.

وثانياً: أنّ انقطاع الوحي بعد النبيّ صلى الله عليه وآله لو سلّم أنّه يمنع عن تحقّق النسخ بعده، فغايته هو عدم إمكان النسخ بعده من الأئمة عليهم السلام، وأمّا بيانهم عليهم السلام لأمد الحكم المنتهي إلى الإخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله فلا مانع عنه.

نعم، الإنصاف أنّ الالتزام بالنسخ في جميع هذه الموارد -بحيث يؤول الأمر إلى نسخ أغلب الأحكام الثابتة في الشريعة المقدّسة- بعيد جدّاً ولا يمكن الالتزام به.

ومنهم: من ذهب إلى أنّ تلك المخصّصات المتأخّرة يستكشف منها اقتران العمومات المتقدّمة بها وإن اختفت علينا من الجهات الموجبة للاختفاء.

والإنصاف: أنّ هذه الدعوى وإن كانت معقولة في الجملة نظراً إلى وجود جملة من تلك المخصّصات في الكتب المرويّة بطرق العامّة وجملة من أسانيدها معتبرة ومنتهية إلى خيار الصحابة رضي الله عنهم كعبادة بن صامت وغيره، إلّا أنّ دعوى وجود كلّ مخصّص صادر عن الأئمّة المتأخّرين صلوات الله عليهم أجمعين في زمان صدور العمومات السابقة لا تخلو عن الجزاف، كما هو ظاهر.

وقد أجاب العلّامة الأنصاري ﷺ عن الإشكال -على ما في تقريراته- بما حاصله: أنّ بناء الإشكال على أنّ العمومات الصادرة سابقاً إنّما صدرت لأجل بيان الأحكام الواقعيّة، فيكون تأخير البيان عن وقت العمل بها قبيحاً.

ولكنّه لا موجب للالتزام بذلك، بل يجوز أن يكون صدور تلك العمومات لأجل بيان الأحكام الظاهريّة ضرباً للقانون والقاعدة، فلا يلزم قبح في تأخير البيان بالنسبة إلى المراد الواقعي النفس الأمري[1].

وتبعه على ذلك المحقّق صاحب الكفاية ﷺ فالتزم بكون المراد الاستعمالي في العمومات مغايراً للمراد الجدّي، وعليه بنى حجّيّة العامّ في المقدار الباقي بعد التخصيص[2].

وقد ذكرنا في بحث العامّ والخاصّ فساد ذلك، وأنّ العمومات يستحيل أن تكون ناظرة إلى مرحلة إثبات الحكم الظاهري، فإنّ أصالة العموم في ظرف الشكّ في المراد وإن كانت مثبتة لحكم ظاهري إلّا أنّه فرع صدور العامّ لأجل بيان المراد الواقعي، ولا يمكن أن يكون نفس العامّ متعرّضاً لإثبات حكم مترتّب على الشكّ فيه، وفيما ذكرناه هناك غنى عن الإعادة، فراجع.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً في حدّ ذاته إلّا أنّه لا مانع من عروض عنوان آخر عليه موجب لارتفاع قبحه بل لاتّصافه بالحسن، نظير بقيّة العناوين القبيحة لولا عروض عنوان آخر عليها، فإذا فرض اقتضاء الحكمة من تقيّة أو غيرها تأخير البيان، فلا بدّ من التأخير، و إلّا لزم العمل على خلاف الحكمة، فالإشكال المذكور إنّما نشأ من تخيّل أنّ القبح

---

١. مطارح الأنظار، ص ٢١٢.

٢. كفاية الأُصول، ص ٢٥٥-٢٥٦.

في المقام نظير القبح الثابت للظلم الغير الممكن تخلّفه عنه، مع أنّه من الضروري أنّ الأمر ليس كذلك، بل هو تابع لتحقّق ملاكه، فإذا اقتضت الحكمة تأخير البيان لمصلحة أقوى فلا مناص عن التأخير حفظاً لتلك المصلحة.

[السابع: في انقلاب النسبة وهو فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين]

السابع: إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين، فقد يكون تقدّم بعضها على الآخر موجباً لانقلاب النسبة.

وتوضيح ذلك: أنّك قد عرفت في الأمر الخامس أنّ الظهور التصوّري الناشئ عن الوضع لا ينقلب عمّا هو عليه بوجود قرينة صارفة عن إرادته، سواء كانت متّصلة أو منفصلة، ولكن مثل هذا الظهور لا يكون موضوعاً للحجّية في نظر العقلاء، كما أنّ الظهور التصديقي بالمعنى الأوّل -أعني به ظهور الكلام فيما قاله المتكلّم المتوقّف على عدم القرينة في الكلام- لا يكون له حجّيّة في نظرهم إلّا مع عدم القرينة المنفصلة حتّى يتحقّق الظهور والكاشفيّة عن مراد المتكلّم واقعاً. ولذا بنينا على عدم حجّيّة العموم والإطلاق قبل الفحص عن المخصّص والمقيّد.

وبالجملة، ما لم يكن الكلام كاشفاً نوعيّاً عن مراد المتكلّم بلحاظ القرائن الخارجيّة والداخليّة لا يكون له حجّيّة في مقام الإطاعة والعصيان.

ثمّ إنّ التعارض لا بدّ وأن يلاحظ بين كلّ واحد من الدليلين أو الأدلّة بما له من الكاشفيّة عن المراد، ضرورة أنّ ما ليس له الحجّيّة في حدّ ذاته كيف يمكن أن يعارض به الدليل الآخر؟!

فمن هنا يظهر وجه انقلاب النسبة فيما إذا كان أحد الدليلين المتعارضين مقرونا بقرينة منفصلة موجبة لانقلاب ظهوره التصديقي الكاشف عن المراد النفس الأمري

عمّا هو عليه مع عدم القرينة.

ولعمري أنّ ما ذكرناه واضح بأدنى تأمّل في موضوع الحجّيّة، وأنّ المعارضة لا بدّ وأن تلاحظ بين الدليلين بما لهما من الظهور الموضوع لها.

وليت شعري كيف يعقل ملاحظة النسبة بين ما لا حجّيّة له في نفسه مع قطع النظر عن المعارض حتّى يكون الملاك هو ملاحظة النسبة بين الظهور الكلامي ولو لم يكن له كاشفيّة وحجّية.

[في صُور التعارض بين أكثر من دليلين]

إذا عرفت ذلك فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى صور تعارض أكثر من دليلين حتّى يتّضح ما ينقلب فيه النسبة عن غيره.

فنقول: إنّ التعارض بين أكثر من دليلين يتحقّق في صور:

منها: ما إذا ورد عامّ وخاصّان، فقد تكون النسبة بين الخاصّين التباين، وقد تكون عموماً من وجه، وقد تكون عموماً وخصوصاً مطلقاً.

أما في فرض التباين كما إذا ورد «أكرم العلماء» ثمّ ورد «لا تكرم البغداديين منهم» وورد «ولا تكرم البصريين» منهم فلا ريب في تخصيص العامّ بكلّ منهما، ضرورة أنّ نسبة كلّ من الخاصّين إلى العامّ على حدّ سواء، فلا وجه للتخصيص بأحدهما أوّلاً ثمّ ملاحظة النسبة بين الباقي والخاصّ الآخر فلا بدّ من التخصيص بهما.

نعم، إذا لم يبق للعامّ مورد بعد التخصيص بهما، فلا محالة تكون المعارضة بين العامّ وبين مجموع المخصّصات بالتباين، فلا بدّ من ملاحظة الترجيح أو التخيير.

ومنه يظهر الحال فيما إذا كانت النسبة بين الخاصّين العموم من وجه أيضاً،

فلا بدّ من التخصيص بالمجموع إلّا مع عدم بقاء المورد للعامّ فيلاحظ الترجيح أو التخيير.

وأمّا إذا كانت النسبة بين الخاصّين العموم والخصوص المطلق -كما إذا كان المخصّصان قوله: «لا تكرم البغداديّين» منهم و«لا تكرم العامّ الفاسق البغدادي»- فربّما يتوهّم فيه أنّ العامّ يخصّص أوّلاً بأخصّ الخاصّين، ثمّ تلاحظ النسبة بين الباقي والخاصّ الآخر فربما تنقلب النسبة إلى العموم من وجه.

ولكنّه وهم فاسد، فإنّ كون النسبة بين الخاصّين عموماً وخصوصاً مطلقاً مع اتّحاد نسبتهما إلى العامّ لا يوجب تقدّم أحدهما في مقام أخذ النسبة، وبيان أخصّ الخاصّين في مقابل الآخر لا يوجب حصر التخصيص به، بل يمكن أن يكون بيانه مستقلّاً لأجل الاهتمام به أو لخصوصيّات أُخر.

وبالجملة، حيث إنّ نسبة العموم إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فلا تكون كاشفيّته نوعيّة إلّا فيما عداهما، فلا محالة من التخصيص بكلّ منهما.

نعم، لو كان أخصّ الخاصّين متّصلاً بالعامّ وموجبا لتعنون العامّ بغيره في مقام الظهور التصديقي، فلا محالة تلاحظ النسبة بينه بماله من الظهور وبين الخاصّ الآخر، وقد تكون النسبة هو العموم من وجه.

والفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل هو: أنّ المخصّص المتّصل يوجب انعقاد الظهور التصديقي فيما قاله المتكلّم في غير العموم من أوّل الأمر، ويتوقّف انعقاد الظهور فيما أراده على عدم ورود المخصّص وغيره من القرائن المنفصلة عليه ومن المفروض أنّ المخصّص الآخر لا يصلح للقرينيّة بنفسه، لعدم كون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً. وهذا بخلاف المخصّص المنفصل، فإنّ المفروض فيه انعقاد الظهور التصديقي في العموم، ويتوقّف انعقاد الظهور في المراد على عدم ورود

المخصّص عليه، وكلّ من الخاصّين صالح للقرينيّة وموجب لانقلاب الظهور عمّا كان عليه إلى غيره.

ومن هنا يظهر أنّه لا فرق في انقلاب النسبة في فرض اتّصال المخصّص بالعامّ بين ما إذا كان هناك عامّ آخر غير متّصل به الخاصّ وبين عدمه، ضرورة أنّ العامّ الآخر بعد وجود العامّ المخصّص بالمتّصل لا يكون حجّة في غير ما يكون العامّ المتّصل حجّة فيه، فلا محالة يكون الظهور فيه منقلباً قبل ملاحظة التعارض بينه وبين المخصّص الآخر فلا بدّ من ملاحظة التعارض بينه بعد التخصيص بالمتّصل وبين الخاصّ الآخر، فتنقلب النسبة إلى العموم من وجه، كما هو ظاهر.

وإن شئت قلت: إنّ نسبة المخصّص الغير المتّصل إلى العامّ الفوق وإن كانت هو العموم والخصوص المطلق إلّا أنّه لا يصلح لكونه مخصّصاً له، فإنّ المفروض معارضته بالعموم من وجه مع العموم المتّصل به المخصّص، والخاصّ المبتلى بالمعارض لا يصلح للتخصيص، فيكون العامّ الفوق من أطراف المعارضة أيضاً.

ومنها: ما إذا ورد عامّان من وجه وورد مخصّص لأحدهما أو لكليهما، فإن كان المخصّص أخرج مورد الاجتماع بينهما -كما إذا ورد: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام الفاسق» و «يكره إكرام الفاسق»- فلا محالة يكون المخصّص مخصّصاً لهما، فتنقلب النسبة بين الدليلين إلى التباين من دون معارضة.

وإن أخرج مورد الافتراق من أحدهما فلا محالة تنقلب النسبة بينهما إلى العموم والخصوص المطلق، فيخصّص العامّ منهما بالآخر.

وإن أخرج مورد الافتراق منهما فتنقلب النسبة بينهما إلى التعارض التباييني في مورد الاجتماع.

ومنها: ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين فقد يرد دليل ثالث يوجب انقلاب

النسبة بينهما إلى العموم والخصوص المطلق كما في إرث الزوجة من العقار، فإنّ الروايات اختلفت فيه بالتباين، فبعضها حكم بالإرث مطلقاً[١]، وبعضها بعدم الإرث كذلك[٢]، وبعضها دلّ على الإرث في خصوص ذات الولد[٣]، فأوجب تخصيص الأدلّة الدالّة على عدم الإرث بإطلاقها بغيرها، فانقلبت النسبة بينها وبين الأدلّة الدالّة على الإرث مطلقاً إلى العموم المطلق.

وقد يرد هناك دليل رابع، فيوجب انقلاب النسبة بينهما إلى العموم من وجه، كما إذا ورد «أكرم البغداديّين» وورد في دليل آخر «لا تكرم البغداديّين» ثمّ ورد دليل ثالث على وجوب إكرام العالم البغدادي، الموجب لتخصيص حرمة إكرام مطلق البغدادي. ثمّ ورد أيضاً دليل رابع على حرمة إكرام الفاسق البغدادي، الموجب لتخصيص وجوب إكرامهم، فلا محالة تنقلب النسبة بينهما إلى العموم من وجه، ضرورة أنّ دليل الوجوب بعد تخصيصه بغير الفاسق ودليل الحرمة بعد تخصيصه بغير العالم تكون النسبة بينهما العموم من وجه، فيتعارضان في البغدادي الجاهل العادل.

وممّا ذكرناه يظهر الحال في بقيّة صور تعارض الأكثر من دليلين، وأنّ الانقلاب إنّما يكون باعتبار قيام دليل آخر موجب لانقلاب الظهور التصديقي في المراد الذي هو الموضوع للحجّية، ولا بدّ من ملاحظته في كلّ دليل مع قطع النظر عن المعارض.

---

١. الفقيه، ج ٤، ص ٨١٢/٢٥٢؛ التهذيب، ج ٩، ص ١٠٧٥/٣٠٠؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٥٨١/١٥٤؛ الوسائل، ج ٢٦، ص ٢١٢-٢١٣، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.

٢. الوسائل، ج ٢٦، ص ٢٠٥-٢١٢، احاديث الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج.

٣. الفقيه، ج ٤، ص ٨١٣/٢٥٢؛ التهذيب، ج ٩، ص ١٠٧٦/٣٠١؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٥٨٢/١٥٥؛ الوسائل، ج ٢٦، ص ٢١٣، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٢.

[في النسبة بين أدلّة ضمان العارية تفريعاً على انقلاب النسبة]

ثمّ إنّه لا بأس بالتكلّم في أدلّة ضمان العارية، وبيان النسبة بينها تفريعاً على ما بيّناه من انقلاب النسبة في بعض الموارد، وعدمه في بعضها الآخر.

فنقول: إنّ أدلّة العارية منها: ما دلّ على عدم الضمان فيها مطلقاً[١].

ومنها: ما دلّ على عدم الضمان مع عدم اشتراطه إلّا في الدراهم[٢].

ومنها: ما دلّ على عدم الضمان مع عدم الاشتراط إلّا في الدنانير[٣].

ومنها: ما دلّ على عدم الضمان إلّا في الذهب والفضّة[٤] على الإطلاق، سواء كانا من قبيل الدنانير والدراهم أم لا.

فالمتحصّل من الروايات بعد عرض بعضها على الآخر هو الضمان في مطلق العارية مع الاشتراط، وعدم الضمان في غير الذهب والفضّة بدونه، والضمان في خصوص الدرهم والدينار اشترط، أو لم يشترط، فإنّ الطائفة الثانية وإن كانت بعقدها السلبي تنفي الضمان عن غير الدرهم وذلك يشمل بإطلاقه للدينار أيضاً إلّا أنّه لا مناص عن رفع اليد عن هذا الإطلاق بنصوصيّة العقد الإيجابي من الطائفة الثالثة كما أنّ الطائفة الثالثة بعقدها السلبي تنفي الضمان عن غير الدينار، وذلك يشمل بإطلاقه للدرهم أيضاً إلّا أنّه لا بدّ من رفع اليد عنه بنصوصيّة الطائفة الثانية في ضمان الدرهم. فتكون الروايتان في حكم رواية واحدة في الحكم بضمان الدرهم

---

١. التهذيب، ج ٧، ص ٧٩٨/١٨٢؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٤٤١/١٢٤؛ الوسائل ١٩: ٩٣، الباب ١ من أبواب كتاب العارية، ذيل الحديث ٦.

٢. التهذيب، ج ٧، ص ٨٠٨/١٨٤؛ الوسائل، ج ١٩، ص ٩٦-٩٧، الباب ٣ من أبواب كتاب العارية الحديث ٣.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٢/٢٣٨؛ التهذيب، ج ٧، ص ٨٠٤/١٨٣؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٤٤٨/١٢٦؛ الوسائل، ج ١٩، ص ٩٦، الباب ٣ من أبواب كتاب العارية، الحديث ١.

٤. الكافي، ج ٥، ص ٣/٢٣٨؛ الفقيه، ج ٣، ص ٨٧٤/١٩٢؛ التهذيب، ج ٧، ص ١٨٣-٨٠٦/١٨٤ و٨٠٧؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٤٥٠/١٢٦، الوسائل، ج ١٩، ص ٩٦ و٩٧، الباب ٣ من أبواب كتاب العارية، الحديث ٢ و٤.

والدينار اشترط أو لم يشترط لكن مقتضاهما اختصاص الضمان بخصوص الدرهم والدينار، فيكونان أخصّ من دليل إثبات الضمان في مطلق الذهب والفضّة، فتكون النتيجة ورود خاصين على العامّ، والنسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق، وقد بيّنّا أنّ الحكم في ذلك هو التخصيص بكلّ منهما، فتكون النتيجة الحكم بالضمان في مطلق الذهب والفضّة من دون خصوصيّة للدرهم والدينار، هكذا أُفيد.

ولكن تنظّرنا فيه في الدورة السابقة[1] بما حاصله: أنّ الروايتين المثبتين للضمان في الدرهم والدينار اللتين هما في حكم رواية واحدة حيث إنّ المخصّص فيهما متّصل بالعامّ، فلا محالة يكون موجباً لتعنون العامّ في مقام الظهور التصديقي بغير الدرهم والدينار، فتنقلب النسبة مع رواية ضمان مطلق الذهب والفضّة إلى العموم من وجه، فيتعارضان في الذهب والفضّة الغير المسكوكين، ولا بدّ من ملاحظة الترجيح بينهما بتقييد الذهب والفضّة بالمسكوكين، أو بتخصيص رواية عدم الضمان ما عدا الدرهم والدينار بغير الذهب والفضّة.

وحديث الرجوع إلى العامّ الفوق -الذي دلّ على عدم الضمان في مطلق العارية- قد عرفت ما فيه من أنّه يكون من أطراف المعارضة في أمثال المقام، كما مرّ توضيحه.

وإذا وصلت النوبة إلى الترجيح فلا بدّ من ترجيح رواية مطلق الذهب والفضّة والأخذ بإطلاقه وتخصيص الآخر، وذلك فإنّ التقييد وإن كان مقدّماً على التخصيص في مقام المعارضة في حدّ نفسهما إلّا أنّه لا بدّ من تقديم التخصيص في المقام بملاحظة أنّ تقيّد رواية الذهب والفضّة بخصوص الدرهم والدينار بعد رعاية أنّ عارية الدرهم والدينار في غاية الندرة يوجب حمل المطلق على الفرد النادر، وهو

---

١. فوائد الأُصول، ج ٤، ص ٧٥١.

خارج عن قانون المحاورة، فلا بدّ من التخصيص في العقد السلبي من رواية الدرهم والدينار لئلّا يلزم المحذور.

ولكن التحقيق أنّ ما ذكرناه من انقلاب النسبة غير تامّ أيضاً، فإنّه إنّما يكون فيما إذا كان أحد الخاصّين متّصلاً والآخر منفصلاً، والأمر في المقام ليس كذلك، بل كلّ من الخاصّين متّصل بالعامّ والنسبة بينهما عموم من وجه من أوّل الأمر، فإنّ العقد السلبي في رواية الدرهم والدينار ينفي الضمان في غيرهما ذهباً كان أو فضّة أو غيرهما، والعقد الإيجابي في رواية الذهب والفضّة يوجب الضمان في مطلق الذهب والفضّة ولو في غير الدينار والدرهم، والظهور التصديقي في كلّ منهما منعقد بنحو العموم من وجه، وقد مرّ أنّ الخاصّين إذا كان بينهما العموم من وجه فمقتضى القاعدة تخصيص العموم بكلّ منهما إذا لم يلزم محذور كما في المتباينين، فلا حاجة حينئذ إلى ملاحظة المعارضة بين الخاصّين وتقديم أحدهما على الآخر بالتقريب المتقدّم.

إلى هنا انتهى بحث حضرة شيخنا الأُستاذ العلّامة -أدام الله ظلّه- في هذه الدورة التي نسبتها إلى ما تقدّمها من دورات بحثه نسبة الشمس إلى غيرها من الكواكب المضيئة، وكم عدل فيها عمّا كان بانيا عليه سابقاً، وقد بقيت أبحاث طفيفة لم يعتّد بها، ولعلّ أنظاره المقدّسة فيها تظهر ممّا أفاد في ضمن المباحث السابقة.

وقد تمّت هذه الدورة في شهر رجب من شهور سنة ألف وثلاثمائة واثنين وخمسين بعد الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف التحيّة والسلام، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

تنبيه: قد تقدّم الاستدلال في صفحة (٢٣٥) من الجزء الأوّل على شرطيّة القدرة المطلقة بالقياس إلى وجود الماء بالرواية الصحيحة الدالّة على وجوب إبقائه قبل

الوقت ثمّ تتّبعنا في محلّ الحاجة فلم نظفر بها في كتب الروايات، فراجعنا حضرة الأُستاذ العلّامة -أدام الله ظلّه- فانكشف أنّ التمسّك بها كان من سهو اللسان، وأنّه ليس في الروايات ما يدلّ على ذلك، وإنّما العصمة لأهلها[1].

---

١. ورد في الأصل: وقد تمّ ولله الحمد بحسن توفيقه تعالى هذا الجزء الثاني (حسب طبعة صيدا) من التقريرات في الأدلّة العقليّة التي جادت بها أنا مل حضرة السيّد العلّامة الجليل والحبر المعتمد المغتبط النبيل المشتهر بالفضل والتقى بين العلماء الأعلام والمشار إليه بالبنان في مركز العلم (النجف الأشرف) عند الفضلاء الكرام أعني به سيّدنا الأجل ملاذ الأنام وحجّة الإسلام حضرة الحاج السيّد أبو القاسم نجل حجّة الإسلام والمسلمين حضرة الحاج السيّد علي أكبر الخوئي -دامت بركاتهما- وقد تلقّاها من مباحث مولانا المعظّم قبلة المسلمين وآية الله تعالى في العالمين حضرة آية الله النائيني متّع الله الإسلام والمسلمين بدوام بركاته وأيّام إفاداته.

ولعمري أنّها «أجود التقريرات» كما سمّيت به، ويشهد لذلك التأمّل في مضامين التقريظ الذي زيّن الكتاب به أُستاذه الجليل آية الله المعظّم -دام ظلّه- في صدر الصفحة الأُولى منه (أي من الجزء الثاني - طبعة صيدا - واليك صورة التقريظ في الصفحة التالية) بخطّه وخاتمه الشريف وما حواه من الدرر الزاهرة والبينات الباهرة، والثناء الجميل للمؤلّف والمؤلّف والابتهاج بهما، والدعاء لجنابه مع غاية التزام المولى المعظّم والأُستاذ المكرّم -دام ظلّه- بعدم المبالغة في عباراته وعدم الثناء لمن لا يستوجبه، وتمام مراعاته لإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه بمقدار أهليته من غير زيادة ولا نقصان. فنحن نشكر الله تعالى ونحمده على التوفيق لإكمال طبعه وبذل الجهد حسب المقدور في تصحيحه ومقابلته، ونسأله سبحانه من فضله الأجر الجزيل والثواب الجميل على هذه الخدمة الدينيّة والتوفيق لأمثال ذلك من الوظائف الإسلامية أنّه وليّ حميد.

وكان الفراغ من التصحيح والطبع في اليوم الآخر من العشر الثاني من الشهر الأوّل من السنة الرابعة بعد العشرات الخامسة بعد المائة الثالثة من الألف الثاني من الهجرة المباركة النبويّة على مهاجرها وآله الطاهرين آلاف سلام وتحية على يد الفقير إلى رحمة ربه الغنيّ الراجي وآله الطاهرين آلاف سلام وتحية على يد الفقير إلى رحمة ربه الغني الراجي رحمته ووعده الوفيّ حسن بن محمّد الحسيني اللواساني النجفي أعطاه الله تعالى كتابه بيمناه وأحسن خاتمته وعقباه بحقّ محمّد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

٢٠ محرم الحرام ١٣٤٥ هـ.

فهرس مصادر التحقيق

١. ***الاحتجاج***، تأليف أبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي من أعلام القرن السادس الهجري، تحقيق إبراهيم البهادري والشيخ محمّد هادي به، انتشارات أُسوة التابعة لمنظّمة الحجّ والأوقاف والشؤون الخيريّة.

٢. ***الإحكام في أُصول الأحكام***، تأليف أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمّد الآمدي (ت ٦٣١ هـ) الطبعة الأُولى ١٤٠٥هـ نشر دارالكتب العلميّة، بيروت - لبنان.

٣. ***اختيار معرفة الرجال***، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) تصحيح وتعليق حسن المصطفوي، نشر دانشگاه مشهد.

٤. ***الأربعون حديثاً***، تأليف الشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي، المستشهد سنة ٧٨٦ هـ، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عجل‌الله‌فرجه ١٤٠٧ هـ، قم - إيران.

٥. ***الإرشاد***، تأليف الشيخ المفيد أبي عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣هـ) تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم‌السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٦. ***إرشاد الأذهان***، تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي

(ت٧٢٦هـ) تحقيق الشيخ فارس الحسّون، الطبعة الأُولى ١٤١٠هـ، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٧. ***الاستبصار***، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان. نشر دار الكتب الإسلاميّة.

٨. ***إشارات الأُصول***، تأليف العلّامة الشيخ محمّد إبراهيم الكرباسي (ت١٢٦١هـ) الطبعة الحجريّة ١٢٤٥هـ.

٩. ***الأمالي***، تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت٣٨١هـ) منشورات الأعلمي، بيروت - لبنان.

١٠. ***الأمالي***، تأليف الشيخ المفيد أبي عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري (ت٤١٣هـ) تحقيق الحسين استاد ولي - علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الاسلامي، قم - ايران.

١١. ***أمالي الزجاجي***، تأليف أبي القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت٣٤٠هـ) تحقيق عبدالسلام هارون، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ نشر دار الجيل، بيروت - لبنان.

١٢. ***أوائل المقالات*** (ضمن مصنّفات الشيخ المفيد)، تأليف الشيخ المفيد أبي عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري (ت٤١٣هـ) تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري، نشر المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد.

١٣. ***إيضاح الفوائد***، تأليف فخر المحقّقين محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر (ت٧٧١هـ) تحقيق عدّة من العلماء، المطبعة العلمية، ١٣٨٧هـ، قم - ايران.

١٤. ***بحار الأنوار***، تأليف المولى محمّد باقر بن محمّد تقي العلّامة المجلسي (ت١١١٠هـ) نشر مؤسّسة الوفاء، بيروت - لبنان.

١٥. ***بدائع الأفكار***، تأليف الشيخ الميرزا حبيب الله الرشتي (ت١٣١٢هـ) نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

١٦. ***البرهان في أُصول الفقه***، تأليف إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ) تحقيق وتقديم الدكتور عبدالعظيم محمود الديب.

١٧. ***بصائر الدرجات***، تأليف أبي جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار (ت٢٩٠هـ) تصحيح وتعليق الميرزا محسن كوچه باغي التبريزي، منشورات مكتبة آية الله العظمىٰ المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ، قم - ايران.

١٨. ***التبيان***، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

١٩. ***تجريد الاعتقاد***، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن نضير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ) تحقيق محمّد جواد الحسيني الجلالي، الطبعة الأُولى ١٤٠٧هـ، نشر مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، قم - ايران.

٢٠. ***تحرير الأحكام***، تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي (ت٧٢٦هـ) نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - ايران.

٢١. ***تحف العقول***، تأليف أبي محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني من أعلام القرن الرابع الهجري، تقديم السيّد محمّد صادق بحرالعلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة - النجف الأشرف ١٣٨٠هـ.

٢٢. ***تفسير العياشي***، تأليف أبي نصر محمّد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي من أعلام القرن الثالث الهجري، تحقيق السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، المكتبة العلميّة الإسلاميّة.

٢٣. ***تفسير القمّي***، تأليف أبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي من أعلام القرن الرابع الهجري، تحقيق السيّد طيّب الموسوي الجزائري، نشر دارالكتاب، قم - ايران.

٢٤. ***التفسير الكبير***، تأليف فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسين الرازي (ت٦٠٦هـ) الطبعة الثالثة.

٢٥. ***تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي***، تأليف العلّامة المحقّق المولى علي الروزدري (ت حدود ١٢٩٠هـ) الطبعة الأُولى ١٤٠٩هـ تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران.

٢٦. ***التمهيد***، تأليف أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمّد بن عبد البرّ النمري الأندلسي (ت٤٦٣هـ) تحقيق الأُستاذ مصطفى بن أحمد العلوي والأُستاذ محمّد عبد الكبير البكري، طبع سنة ١٣٨٧هـ.

٢٧. ***تهذيب الأحكام*** (التهذيب)، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان، نشر دارالكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠هـ.

٢٨. ***تهذيب المنطق***، تأليف مسعود بن عمر بن عبدالله سعدالدين التفتازاني (ت٧٩١هـ).

٢٩. ***التوحيد***، تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت٣٨١هـ) تصحيح وتعليق السيّد هاشم الحسيني الطهراني، نشر مكتبة الصدوق، طهران ١٣٨٧هـ.

٣٠. ***جامع الشتات***، تأليف المحقّق الميرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمّي (ت١٢٣١هـ) الطبعة الحجريّة، منشورات شركة الرضوان، طهران - إيران.

٣١. ***جامع المقاصد***، تأليف المحقّق الثاني علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (ت٩٤٠هـ) تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - ايران.

٣٢. ***جواهر الكلام***، تأليف الشيخ محمّد حسن النجفي (ت١٢٦٦هـ) تحقيق الشيخ عباس القوچاني، الطبعة السابعة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٣٣. ***الجواهر النضيد***، تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي (ت٧٢٦هـ) طبع سنة ١٣٦٣هـ ش، نشر - انتشارات بيدار.

٣٤. ***حاشية فرائد الأُصول***، تأليف الشيخ محمّد كاظم الخراساني (ت١٣٢٩هـ). منشورات مكتبة بصيرتي، قم - إيران.

٣٥. ***حاشية المكاسب***، تأليف الشيخ محمّد كاظم الخراساني (ت١٣٢٩هـ) تصحيح وتعليق السيّد مهدي شمس الدين، الطبعة الأُولى ١٤٠٦هـ.

٣٦. ***الحدائق الناضرة***، تأليف الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (ت١٢٤٥هـ) تحقيق محمّد تقي الإيرواني، نشر دار الأضواء، بيروت - لبنان.

٣٧. ***حلية الأولياء***، تأليف الحافظ أبي نعيم أحد بن عبدالله الاصفهاني (ت٤٣٠هـ) نشر دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان.

٣٨. ***حواشي على مختصر منتهى الأُصول***، تأليف القاضي عضد الملّة والدين (ت٧٥٦هـ) الطبعة الأُولى بالمطبعة الكبرى الأميريّة ببولاق مصر سنة ١٣١٦هـ.

٣٩. ***الخصال***، تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت٣٨١هـ) تعليق علي أكبر الغفاري، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٤٠. ***خلاصة الأقوال في معرفة الرجال***، تأليف جمال الدين أبي منصور الحسن بن

يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي (ت٧٢٦هـ) تحقيق الشيخ جواد القيّومي، الطبعة الأُولى، نشر مؤسّسة نشر الفقاهة.

٤١. ***ذخائر العقبى***، تأليف الحافظ محبّ الدين أحمد بن عبدالله الطبري (ت٦٩٤هـ) نشر مؤسّسة الوفاء، بيروت - لبنان.

٤٢. ***ذخيرة المعاد***، تأليف المولىٰ محمدباقر السبزواري (ت١٠٩٠هـ) الطبعة الحجريّة، نشر مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران.

٤٣. ***الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة***، تأليف أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضىٰ (ت٤٣٦هـ) تحقيق أبوالقاسم گرجي، جامعة طهران ١٣٦٣هـ ش.

٤٤. ***ذكرى الشيعة***، تأليف الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العاملي الجزيني، المستشهد سنة ٧٨٦هـ الطبعة الأُولى، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران.

٤٥. ***رجال النجاشي***، تأليف أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي (ت٤٥٠هـ) تحقيق الحجّة السيّد موسى الشبيري الزنجاني، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - ايران.

٤٦. ***رسائل الشريف المرتضى***، تأليف أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (ت٤٣٦هـ) تقديم وإشراف السيّد أحمد الحسيني، إعداد السيّد مهدي الرجائي، نشر دار القرآن الكريم، قم - إيران.

٤٧. ***رسائل فقهيّة***، تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت١٢٨١هـ) إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأُولى ١٤١٤هـ

٤٨. ***رسالة اللباس المشكوك***، تأليف آية العظمى الله السيّد أبوالقاسم الخوئي (ت١٤١٣هـ) طبع المطبعة العلميّة في النجف الأشرف سنة ١٣٦١هـ.

٤٩. ***زبدة الأُصول***، تأليف الشيخ البهائي محمّد بن الحسين العاملي (ت١٠٣١هـ) الطبعة الحجريّة.

٥٠. ***الزهد***، للحسين بن سعيد الكوفي الأهوازي، تحقيق ميرزا غلام رضا عرفانيان، طبع المطبعة العلميّة بقم سنة ١٣٩٩هـ.

٥١. ***السرائر***، تأليف أبي عبدالله محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (ت٥٩٨هـ) تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٥٢. ***سنن ابن ماجة***، تأليف أبي عبدالله محمّد بن يزيد القزويني ابن ماجة (ت٢٧٥هـ) تعليق محمّد فؤاد عبدالباقي، نشر دارالفكر، بيروت - لبنان.

٥٣. ***سنن أبي داوُد***، تأليف الحافظ أبي داوُد سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ) تعليق محمّد محي الدين عبدالحميد، نشر دارالفكر، بيروت - لبنان.

٥٤. ***سنن البيهقي***، تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ) نشر دارالفكر، بيروت - لبنان.

٥٥. ***سنن الترمذي***، تأليف محمّد بن عيسىٰ بن سورة الترمذي (ت٢٩٧هـ) تحقيق أحمد محمّد شاكر، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٥٦. ***سنن الدارقطني***، تأليف الحافظ علي بن عمر الدار قطني (ت٣٨٥هـ) نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٥٧. ***سنن الدارمي***، تأليف الحافظ عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي السمرقندي

(ت٢٥٥هـ) تحقيق فواز أحمد زمرلي - خالد السبع العلمي، الطبعة الأُولى ١٤٠٧هـ نشر دارالكتاب العربي، بيروت - لبنان.

٥٨. ***شرائع الإسلام***، تأليف أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيىٰ بن سعيد الهذلي المحقّق الحلّي (ت٦٧٦هـ) تحقيق وتعليق عبدالحسين محمّد علي البقّال، الطبعة الثالثة، نشر مؤسّسة إسماعيليان، قم - إيران.

٥٩. ***شرح الإشارات***، تأليف الخواجه نصيرالدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي (ت٦٧٢هـ) طبع المطبعة الحيدريّة سنة ١٣٧٧هـ.

٦٠. ***شرح البداية في علم الدراية***، تأليف الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد الشامي العاملي المستشهد سنة ٩٦٥هـ تحقيق السيّد محمّد رضا الحسيني الجلالي، منشورات الفيروزآبادي، قم - إيران.

٦١. ***شرح تجريد العقائد***، تأليف علاء الدين علي بن محمّد القوشجي (ت٨٧٩هـ) منشورات: رضي - بيدار - عزيزي.

٦٢. ***شرح الكافية***، تأليف الشيخ رضي الدين محمّد بن الحسن الاسترابادي (ت٦٨٦هـ) نشر دارالكتب العلميّة، بيروت - لبنان.

٦٣. ***شرح المطالع***، تأليف قطب الدين محمّد بن محمّد الرازي البويهي (ت٧٦٦هـ) الطبعة الحجريّة، انتشارات كتبي نجفي، قم - إيران.

٦٤. ***شرح المنظومة***، تأليف المولى هادي بن مهدي السبزواري (ت١٢٨٩هـ) الطبعة الحجريّة.

٦٥. ***الشفاء***، تألف الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا (ت٤٢٧هـ)

تحقيق سعيد زائد، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم - إيران، ١٤٠٥هـ.

٦٦. ***شوارق الإلهام***، تأليف المولى عبدالرزّاق بن علي بن الحسين اللاهيجي (ت١٠٥١هـ) الطبعة الحجريّة.

٦٧. ***صحيح البخاري***، تأليف أبي عبدالله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت٢٥٦هـ) الطبعة الأُولى ١٤١١هـ، نشر دارالفكر، بيروت - لبنان.

٦٨. ***صراط النجاة***، الرسالة العمليّة للشيخ مرتضى الأنصاري (ت١٢٨١هـ) نشر المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئويّة الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.

٦٩. ***عدّة الداعي***، تأليف أحمد بن فهد الحلّي (ت٨٤١هـ) تصحيح وتعليق أحمد الموحّدي القمّي.

٧٠. ***العدّة في أُصول الفقه***، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، الطبعة الأُولى ١٤١٧هـ.

٧١. ***العروة الوثقى***، تأليف السيّد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت١٣٣٧هـ).

٧٢. ***علل الشرائع***، تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت٣٨١هـ) تقديم السيّد محمّد صادق بحرالعلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة ١٣٨٥هـ.

٧٣. ***العناوين***، تأليف السيّد مير عبدالفتّاح الحسيني المراغي (ت١٢٥٠هـ) الطبعة الأُولى سنة ١٤١٧هـ، تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٧٤. ***عوائد الأيّام***، تأليف المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي (ت١٢٤٥هـ) تحقيق

ونشر مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأُولى سنة ١٤١٧هـ.

٧٥. **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت٣٨١هـ) تصحيح السيّد مهدي الحسيني اللاجوردي، نشر انتشارات جهان - طهران.

٧٦. **الغنية** (غنية النزوع)، تأليف السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت٥٨٥) تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الأُولى ١٤١٧هـ نشر مكتبة التوحيد، قم - ايران.

٧٧. **عوالي اللآلي**، تأليف الشيخ محمّد بن علي بن إبراهيم الإحسائي المعروف بابن أبي جمهور (ت٩٤٠هـ) تحقيق الشيخ مجتبىٰ العراقي، الطبعة الأُولىٰ ١٤٠٣هـ مطبعة سيّد الشهداء.

٧٨. **الغيبة**، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) تحقيق الشيخ عباد الله طهراني - الشيخ علي أحمد ناصح، الطبعة الأُولى ١٤١١هـ نشر مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم - إيران.

٧٩. **فرائد الأُصول**، تأليف الشيخ مرتضىٰ الأنصاري (ت١٢٨١هـ)، الطبعة الحجريّة، نشر مطبوعات ديني، قم - إيران.

٨٠. **الفصول الغرويّة**، تأليف الشيخ محمّد حسين بن عبدالرحيم (ت١٢٥٠هـ) الطبعة الحجريّة ١٤٠٤هـ، نشر دار إحياء العلوم الإسلامية قم - إيران.

٨١. **الفقيه** (مَنْ لا يحضره الفقيه)، تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمّد بن علي

بن الحسين بن بابويه القمّي (ت٣٨١هـ) تحقيق وتعليق السيّد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الخامسة، نشر دارالكتب الإسلاميّة، طهران - إيران.

٨٢. ***فوائد الأُصول***، تأليف الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني (تقرير أبحاث المحقّق النائيني) (ت١٣٦٥هـ) نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٨٣. ***الفوائد المدنيّة***، تأليف المولىٰ محمّد أمين الاسترابادي من أعلام القرن العاشر الهجري، الطبعة الحجريّة، المطبعة أمير، نشر دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

٨٤. ***قرب الإسناد***، تأليف أبي العباس عبدالله بن جعفر الحميري القمّي من أعلام القرن الثالث الهجري، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولىٰ المحقّقة ١٤١٣هـ.

٨٥. ***قواعد الأحكام***، تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي (ت٧٢٦هـ) منشورات الرضي، قم - إيران.

٨٦. ***القواعد والفوائد***، تأليف الشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي المستشهد سنة ٧٨٦هـ تحقيق السيّد عبدالهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم - إيران.

٨٧. ***قوانين الأُصول***، تأليف الميرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمّي (ت١٢٣١هـ) الطبعة الحجريّة.

٨٨. ***الكافي***، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازي (ت٣٢٩هـ) تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ، نشر دارالكتب الإسلامية.

٨٩. ***الكافي في الفقه***، تأليف أبي الصلاح الحلبي (ت٣٧٤هـ) تحقيق الشيخ رضا أُستادي، نشر مكتبة الإمام أمير المؤمنين ﷺ العامّة، اصفهان - إيران.

٩٠. ***الكامل في ضعفاء الرجال***، تأليف الحافظ أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني (ت٣٦٥هـ) الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ نشر دارالفكر، بيروت - لبنان.

٩١. ***كتاب الصلاة***، تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت١٢٨١هـ) الطبعة الحجريّة، انتشارات الرسول المصطفى، قم - إيران.

٩٢. ***كتاب الطهارة***، تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت١٢٨١هـ) الطبعة الحجريّة، نشر مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران.

٩٣. ***كشف الخفاء***، تأليف الشيخ إسماعيل بن محمّد العجلوني الجراحي (ت١١٦٢هـ) تصحيح وتعليق أحمد القلاشي، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ، نشر مؤسّسة الرسالة، بيروت - لبنان.

٩٤. ***كشف الغطاء***، تأليف الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناجي النجفي الحلّي (ت١٢٢٨هـ) الطبعة الحجريّة، طهران ١٣١٧هـ.

٩٥. ***كفاية الأُصول***، تأليف الشيخ محمّد كاظم الخراساني (ت١٣٢٩هـ) تحقيق ونشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٥هـ. وكذا منشورات المطبعة العلميّة الإسلاميّة، طهران - إيران.

٩٦. ***كمال الدين***، تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت٣٨١هـ) نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - ايران ١٣٩٠هـ.

٩٧. ***كنز العمّال***، تأليف علاء الدين علي المتّقي بن حسام الدين الهندي (ت٩٧٥هـ) نشر مؤسّسة الرسالة ١٤٠٩هـ.

٩٨. ***كنز الفوائد***، تأليف أبي الفتح الشيخ محمّد بن علي الكراجكي (ت٤٤٩هـ)، الطبعة الحجريّة.

٩٩. ***اللمعة الدمشقيّة***، تأليف الشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي المستشهد سنة ٧٨٦هـ الطبعة الأُولى ١٤١٠هـ تحقيق محمّد تقي مروارید وعلي أصغر مروارید، نشر مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت - لبنان.

١٠٠. ***المباحث المشرقيّة***، تأليف فخرالدين محمّد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ) نشر مكتبة الأسدي، طهران - إيران.

١٠١. ***المبسوط***، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) تصحيح وتعليق السيّد محمّد تقي الكشفي، نشر المكتبة المرتضويّة طبع المطبعة الحيدريّة، طهران ١٣٨٧هـ

١٠٢. ***مجمع البيان***، تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨هـ) انتشارات ناصر خسرو، طهران.

١٠٣. ***مجمع الفائدة والبرهان***، تأليف الشيخ أحمد بن محمّد المحقّق الأردبيلي (ت٩٩٣هـ) تحقيق الحاج آغا مجتبىٰ العراقي والحاج شيخ علي پناه الاشتهاردي والحاج آغا حسين اليزدي الاصفهاني، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - ايران.

١٠٤. ***المحاسن***، تأليف أبي جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقي (ت٢٧٤ - أو - ٢٨٠هـ) تحقيق السيّد مهدي الرجائي، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ، نشر المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام.

١٠٥. ***المحاضرات في أُصول الفقه***، تأليف الشيخ محمّد إسحاق فيّاض (تقرير أبحاث السيّد الخوئي) نشر دار الهادي للمطبوعات، قم - إيران ١٤١٠هـ

١٠٦. ***مختلف الشيعة***، تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي (ت٧٢٦هـ) تحقيق ونشر مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، قم - ايران.

١٠٧. ***مدارك الأحكام***، تأليف السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي (ت١٠٠٩هـ) تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث فرع مشهد المقدّسة - إيران.

١٠٨. ***مسالك الأفهام***، تأليف الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي المستشهد سنة ٩٦٥هـ تحقيق ونشر مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الأُولى ١٤١٣هـ

١٠٩. ***المستدرك على الصحيحين***، تأليف الحافظ أبي عبدالله محمّد بن محمّد الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ) إشراف الدكتور يوسف عبدالرحمن المرعلشي، نشر دار المعرفة، بيروت - لبنان.

١١٠. ***مستدرك الوسائل***، تأليف الشيخ ميرزا حسين المحدّث النوري (ت١٣٢٠هـ) الطبعة الأُولى المحقّقة، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران.

١١١. ***مسند أبي عوانه***، تأليف أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الاسفرائيني (ت٣١٦هـ) تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، الطبعة الأُولى المحقّقة سنة ١٤١٩هـ نشر دار المعرفة، بيروت - لبنان. وكذا طبعة أُخرى من غير تاريخ الطبع.

١١٢. ***مسند أحمد***، تأليف أحمد بن محمّد بن حنبل أبي عبدالله الشيباني (ت٢٤١هـ) الطبعة المحقّقة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

١١٣. ***مشارق الشموس***، تأليف آغا حسين بن جمال الدين محمّد الخوانساري (ت ١٠٩٩هـ) الطبعة الحجريّة، نشر مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران.

١١٤. ***المشتقّ***، تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت١٢٨١هـ) الطبعة الأُولى ١٤١٥هـ نشر المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئويّة الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.

١١٥. ***مصباح الأُصول***، تأليف السيّد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي (تقرير أبحاث السيّد الخوئي) مطبعة النجف ١٣٧٦هـ.

١١٦. ***مصباح المتهجّد***، تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ) الطبعة الأُولى ١٤١١هـ نشر مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت - لبنان.

١١٧. ***مطارح الأنظار***، تأليف الشيخ أبي القاسم الكلانتري، الطبعة الحجريّة، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

١١٨. ***المطوّل***، تأليف مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني (ت٧٩١هـ) الطبعة الرابعة سنة ١٤١٦هـ، نشر مكتبة الداوري، قم - إيران.

١١٩. ***معالم الأُصول***، تأليف جمال الدين حسن بن زين الدين (ت١٠١١هـ) تحقيق عبدالحسين محمّد علي البقّال، نشر دار الحكمة، قم - إيران. وأيضاً الطبعة الحجريّة بمطبعة رشديّة بالأُفست، طهران سنة ١٣٧٨هـ.

١٢٠. ***معاني الأخبار***، تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت٣٨١هـ) تعليق علي أكبر الغفاري، نشر مكتبة الصدوق - طهران.

١٢١. ***المعتبر***، تأليف أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيىٰ بن سعيد الهذلي المحقّق الحلّي (ت٦٧٦هـ) تصحيح وتعليق ثلّة من الأفاضل، نشر مؤسّسة سيّد الشهداء، قم - إيران.

١٢٢. ***المعجم الأوسط***، تأليف الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني

(ت٣٦٠هـ) تحقيق وتخريج أيمن صالح شعبان وسيد أحمد إسماعيل، الطبعة الأُولى سنة ١٤١٧هـ، نشر دارالحديث، القاهرة.

١٢٣. ***المعجم الكبير***، تأليف الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ) تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، الطبعة الثانية، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

١٢٤. ***مفاتيح الأُصول***، تأليف السيّد محمّد الطباطبائي المجاهد (ت١٢٤٢هـ) الطبعة الحجريّة، نشر مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران.

١٢٥. ***مفتاح العلوم***، تأليف أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمّد بن علي السكّاكي (ت٦٢٦هـ) انتشارات كتابخانه أُروميّة، قم - إيران.

١٢٦. ***المكاسب***، تأليف الشيخ مرتضىٰ الأنصاري (ت١٢٨١هـ) الطبعة الحجريّة، تبريز - إيران.

١٢٧. ***المناقب***، تأليف الموفّق بن أحمد بن محمّد المكّي الخوارزمي (ت٥٦٨هـ) الطبعة الثانية، تحقيق الشيخ مالك المحمودي، نشر مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

١٢٨. ***المناقب***، تأليف رشيد الدين محمّد بن علي بن شهرآشوب (ت٥٨٨هـ) تصحيح السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي، انتشارات علّامه، قم - إيران.

١٢٩. ***مناهج الأُصول***، تأليف المولىٰ أحمد بن محمّد بن أبي ذر النراقي (ت١٢٤٥هـ) الطبعة الحجريّة.

١٣٠. ***منتهى المطلب***، تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي (ت٧٢٦هـ) تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة الأُولى ١٤١٢هـ نشر مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد - إيران.

١٣١. ***منتهى الوصول والأمل***، تأليف أبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) الطبعة الأُولى ١٤٠٥هـ نشر دارالكتب العلميّة، بيروت - لبنان.

١٣٢. ***المنخول***، تأليف أبي حامد محمّد بن محمّد الغزالي (ت٥٠٥هـ) تحقيق الدكتور محمّد حسن هيتو، نشر دارالفكر، دمشق - سوريا.

١٣٣. ***نجاة العباد***، تأليف الشيخ محمّد حسن النجفي (ت١٢٦٦هـ) الطبعة الحجريّة ١٣٢٣هـ.

١٣٤. ***نهاية الدراية***، تأليف الشيخ محمّد حسين الاصفهاني (ت١٣٦١هـ) تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

١٣٥. ***نهج البلاغة***، تأليف أبي الحسن الشريف الرضي محمّد بن الحسين الموسوي (ت٤٠٦هـ) بشرح الشيخ محمّد عبده.

١٣٦. ***النوادر***، للشيخ أبي جعفر أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري القمّي من أصحاب الإمامين الرضا والجواد٨، المتوفّى في عصر الغيبة، الأُولى ١٤٠٨هـ تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه، قم - إيران.

١٣٧. ***الهداية في الأُصول***، تأليف العلّامة الشيخ حسن الصافي الاصفهاني (تقرير أبحاث السيّد الخوئي) (ت١٤١٦هـ) الطبعة الأُولى ١٤١٨هـ، تحقيق ونشر مؤسّسه صاحب الأمر (عج) قم - إيران.

١٣٨. ***هداية المسترشدين***، تأليف الشيخ محمّد تقي الاصفهاني (ت١٢٤٨هـ) الطبعة الحجريّة، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - ايران.

١٣٩. ***الوافي***، تأليف محمّد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ) تحقيق

وتعليق ضياء الدين الحسيني العلّامة الاصفهاني، نشر مكتبة الإمام أمير المؤمنين٧، اصفهان - إيران.

١٤٠. ***الوافية***، تأليف عبدالله بن محمّد البشروي الخراساني الفاضل التوني (ت١٠٧١هـ)، تحقيق السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران.

١٤١. ***الوسائل***، تأليف محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (ت١١٠٤هـ) تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران.

الفهرس

المبحث الرابع: في الاستصحاب ٥

الجهة الأُولى: في تعريف الاستصحاب ٥

الجهة الثانية: في أنّ الاستصحاب من أيّ المسائل؟ ٨

الجهة الثالثة: في الفرق بين الاستصحاب وقاعدتي اليقين والمقتضي والمانع واختصاص أدلّة حرمة نقض اليقين بالشكّ بالاستصحاب ١٣

الجهة الرابعة: في شرائط جريان الاستصحاب، الثلاثة ١٦

الجهة الخامسة: في أنّ للاستصحاب تقسيماتٍ من حيث متعلّق اليقين والشكّ ومن حيث منشأ اليقين والشكّ ١٩

الجهة السادسة: في بيان المراد من الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع ٢٢

أدلّة حجّيّة الاستصحاب ٢٩

الأوّل: بناء العقلاء واعتمادهم على المتيقّن وترتيب آثاره عليه مع إمضاء الشارع ٢٩

الثاني: الإجماع من العلماء على حجّيّة الاستصحاب ٣١

الثالث: الأخبار المستفيضة ٣١
١. صحيحة زرارة، الأُولى الواردة في الوضوء ٣١
٢. صحيحة زرارة، الثانية الواردة في دم رعاف ٣٧
في ذكر الأحكام التي تستفاد من الرواية ومنها حجّيّة الاستصحاب ٣٨
في الإشكال على الصحيحة ٣٩
في حلّ الإشكال المذكور بسبب أُمور ٣٩
في جوابين آخرين عن الإشكال المذكور ٤٤
٣. صحيحة زرارة، الثالثة الواردة في الشكّ بين الأربع والثنين ٤٨
٤. موثّقة إسحاق بن عمّار ٥١
٥. رواية محمّد بن مسلم وفي معناها رواية أُخرى ٥٣
٦. مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني ٥٥
٧. روايات أصالة الحلّ والطهارة ٥٦
٨. رواية عبدالله بن سنان ٦٣
في تحقيق الحال في الأحكام الوضعيّة وأنّها مجعولة أو لا؟ ٦٩
المقدّمة الأُولى: في أنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة ومنقسمة إلى تكليفيّة ووضعيّة ٦٩
المقدّمة الثانية: في أنّ الموجود على أقسام أربعة ٧٠
المقدّمة الثالثة: في انقسام المجعولات الشرعيّة إلى أحكام تكليفيّة ووضعيّة وماهيّات اختراعيّة ٧١
المقدّمة الرابعة: في أنّ فعليّة الحكم المجعول على نحو الحقيقيّة وعدمها تدور مدار فعليّة موضوعه وعدمها ٧٣
تنبيهات الاستصحاب ٧٩
التنبيه الأوّل: اعتبار فعليّة الشكّ في جريان الاستصحاب ٧٩

التنبيه الثاني: عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين ثبوت المستصحب بالعلم الوجداني أو الأمارة والطرق غير العلميّة ٧٩

التنبيه الثالث: في استصحاب الكلّي وأقسامه ٨٥

أقسام استصحاب الكلّي ٨٧

القسم الأوّل: هو ما إذا علم بالكلّي في ضمن فرد معيّن خارجي ولا إشكال في جريان الفرد والكلّي إذا كان لهما أثر شرعاً ٨٧

القسم الثاني: هو ما إذا علم بالكلّي في ضمن فرد مردّد بين الطويل والقصير وفي جريانه إشكالان ٨٧

القسم الثالث: وهو على أقسام ثلاثة: احتمال المقارنة معه، واحتمال القيام مقامه، واحتمال التبدّل إلى مرتبة أُخرى ٩٣

التنبيه الرابع: في عدم الفرق بين كون المستصحب من الأُمور القارّة وكونه من الأُمور التدريجيّة ٩٩

المقام الأوّل: في جريان الاستصحاب في نفس الزمان ٩٩

المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الزماني وأنّ الشكّ في بقائه ينشأ من أُمور ثلاثة ١٠٤

التنبيه الخامس: في دليل التفصيل بين كون المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي وكونه ثابتاً بالدليل النقلي، والجواب عنه ١١١

التنبيه السادس: في حجّيّة الاستصحاب التعليقي أو التقديري وعدمها ١١٦

في بيان الأُمور ١١٦

الأوّل: في أنّ ثبوت المستصحب ممّا لا بدّ منه في جريان الاستصحاب ١١٦

الثاني: في أنّ الأحكام المتعلّقة بالموضوعات تارة تثبت لذات المعنون وأُخرى للمعنون بما هو وذلك بالقرينة وقد يشكّ ١١٦

الثالث: في مناشئ الشكّ في بقاء الحكم وهي خمسة وعدم الإشكال في جريان الاستصحاب في أربعة منها والخامس هو مورد الاستصحاب التعليقي ١١٨
وَهم ودَفع ١٢٢
التنبيه السابع: في استصحاب عدم النسخ وعدم اختصاصه بمن يكون موجوداً في زمان حدوث الخطاب ١٢٣
التنبيه الثامن: في الأصل المثبت ١٢٥
في الفرق بين الأمارة والأصل ببيان أُمور ١٢٥
التنبيه التاسع: في جريان الاستصحاب في كلٍّ من الحادثين اللذين شكّ في المتقدّم منهما وعدمه وأنّ الحقّ هو التفصيل ١٣٨
التنبيه العاشر: في استصحاب الصحّة مع احتمال مبطليّة العارض في أثناء العمل ١٥٩
التنبيه الحادي عشر: في الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة ١٦١
التنبيه الثاني عشر: في استصحاب حكم المخصّص أو التمسّك بعموم العامّ ١٦٢
في مقدّمات ثلاث لتعيين موارد التمسّك بالعموم وموارد التمسّك باستصحاب حكم المخصّص ١٦٢
المقدّمة الأُولى: في أنّ الأصل في الزمان والمكان هو ظرفيّتهما وكونهما قيداً لشيء يحتاج إلى مؤونة زائدة ١٦٢
المقدّمة الثانية: في أنّ ما يعتبر فيه الزمان قيداً أو ظرفاً منحصر في الحكم ومتعلّقه ولا يقيّد الموضوع به ١٦٣
المقدّمة الثالثة: في أنّ الزمان إذا أُخذ في الحكم فعند الشكّ بعد التخصيص لا يتمسّك بالعموم ويتمسّك باستصحاب حكم المخصّص ١٦٤
التنبيه الثالث عشر: في استصحاب وجوب الباقي من الأجزاء بعد تعذّر شرط أو جزء بوجوه ثلاثة ١٧٠

التنبيه الرابع عشر: في جريان الاستصحاب مع وجود الظنّ غير المعتبر..... ١٧٣

الخاتمة..... ١٧٥

الأمر الأوّل: اعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة في الاستصحاب..... ١٧٥

الأمر الثاني: في أنّ المراد من اعتبار اتّحاد القضيّتين هو اتّحادهما عرفاً لا عقلاً وإلّا فلا يجري الاستصحاب في الأحكام..... ١٧٨

الأمر الثالث: في وجوه عدم شمول الأخبار لقاعدة اليقين..... ١٨٣

الأمر الرابع: في كيفيّة تقدّم الأمارة على الأُصول..... ١٨٦

الكلام في جهات راجعة إلى قاعدة اليد..... ١٩٣

الجهة الأُولى: في أنّ حجّيّة اليد مطلقة أو مقيّدة بعدم معلوميّة حدوثها واحتمال حدوثها في الملك؟ والحقّ هو التقييد..... ١٩٣

الجهة الثانية: في أنّ حجّيّة اليد هل هي منوطة بقابليّة المال للنقل أم لا؟ والحقّ هو الأوّل..... ١٩٤

الجهة الثالثة: في الحالات السابقة التي ليست قاعدة اليد معها حجّةً..... ١٩٦

وهم ودفع..... ١٩٩

الكلام في جهات فقهيّة في قاعدة الفراغ والتجاوز..... ٢٠٥

الجهة الأُولى: في أنّ الفراغ والتجاوز هل هُما قاعدتان أو قاعدة واحدة؟..... ٢٠٥

الجهة الثانية: في محقّق مفهوم الفراغ والتجاوز..... ٢١٣

الجهة الثالثة: في المراد من الغير الذي يعتبر الدخول فيه في تحقّق مفهوم التجاوز والفراغ..... ٢١٦

الجهة الرابعة: في شمول الفراغ الشكّ في الصحّة أثناء العمل وعدمه وأنّ الحقّ هو التفصيل بين الشرائط..... ٢٢٤

الجهة الخامسة: في أنّ الشكّ المحكوم بعدم الاعتناء به هو الشكّ في انطباق المأتيّ به على المأمور به دون العكس ٢٣٠
الكلام في أنّ ممّا يشكّ في أماريّته وأصليّته أصالة الصحّة ٢٣٤
الجهة الأولى: في اعتبارها وتقدّمها على الاستصحاب واختصاصها بفعل الغير ٢٣٤
الجهة الثانية: في أنّ الصحّة الثابتة هي الصحّة الواقعيّة لا في نظر الفاعل ٢٣٤
الجهة الثالثة: في أنّ المترتّب على أصالة الصحّة هو الأثر المقصود منه بما هو، وبعبارة أُخرى: هو الصحّة التأهّليّة ٢٣٩
الجهة الرابعة: في أنّ جريان أصالة الصحّة في الأفعال القصديّة منوط بإحراز تحقّق القصد ٢٤٠
الجهة الخامسة: في أنّ أصالة الصحّة هل هي أمارة أو أصل؟ وعلى الثاني فهل هي محرزة أو لا؟ ٢٤٣
الجهة السادسة: في تعارض أصالة الصحّة مع الاستصحابات الموضوعيّة التي في مواردها ٢٤٥
الأمر الخامس: في النسبة بين الاستصحاب والقرعة وسائر الأُصول ٢٥٢
الأمر السادس: في تعارض الاستصحابين ٢٥٤

خاتمة: في التعادل والتراجيح

المبحث الأوّل: في أنّ مسألة التعادل والتراجيح من المسائل الأُصوليّة ٢٦٧
المبحث الثاني: في تحقّق التعارض بتنافي مدلولي الدليلين ٢٦٧
المبحث الثالث: في الجهات الفارقة بين التزاحم والتعارض ٢٦٩
المبحث الرابع: في عدم كون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر ٢٧٤

المبحث الخامس: في أنّ الخاصّ والعامّ ليسا بمتعارضين ٢٧٨
المبحث السادس: فيما يعتبر في تماميّة الدليل من الصدور ووجه الصدور والدلالة ٢٨٤
بقي أمران ٢٩٠
الأمر الأوّل: في أنّ النسخ قبل حضور وقت العمل جائز في حدّ نفسه ٢٩٠
الأمر الثاني: حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة ٢٩١
السابع: في انقلاب النسبة وهو فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين ٢٩٤
في صُور التعارض بين أكثر من دليلين ٢٩٥
في النسبة بين أدلّة ضمان العارية تفريعاً على انقلاب النسبة ٢٩٩

فهرس مصادر التحقيق ٣٠٣