مركز مديريت حوزه هاى علميه

فوائد الأصول

الجزء الخامس

تقرير بحوث السيد الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

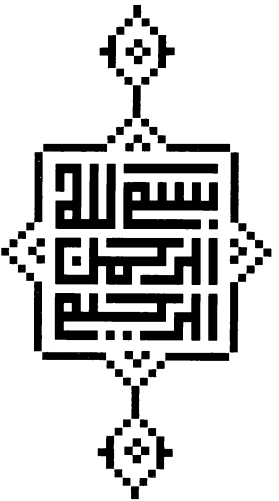
تأليف

العلامة الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

مؤسسة النشر الإسلامي

١٠




شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائیني.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۶ق.=۱۴۰۳ -.
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
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوی ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. كتاب الحج و أحكام العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ١٦ - ۲۰. فوائد الأصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارک)؛ دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی دیویی: ۰۱٦ / ۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

الأمانة العامة
العتبة الحسينية المقدسة
مركز مديريت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

٢٠

فوائد الأصول

تقرير البحوث الاستدلالية لسماحة

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الخامس

تأليف

العلامة الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ ..... ■ العشرون

عنوان الجزء ■ ..... ■ فوائد الأصول

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف ■ ..... ■ الشيخ محمّدعليّ الكاظميّ ﷺ

الناشر ■ ..... ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك ■ ..... ■ دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ ..... ■ الأُولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ..... ■ ١٤٤٦ هـ.ق

عدد النسخ ■ ..... ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ..... ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

شابك الجزء ■ ..... ■ ٧-١٨٤-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

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

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأوّلين والآخرين، محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.



الفصل الثالث
من المقام الثالث:
في الاستصحاب

وتحقيق الكلام فيه يستدعي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: [في تعريف الاستصحاب]

في حقيقة الاستصحاب، وأسدّ ما قيل في تعريفه: «هو الحكم ببقاء ما كان» ولا يخفى ما فيه، فإنّ الاستصحاب ليس معناه «الحكم ببقاء ما كان» لأنّ ذلك عبارة أُخرى عن «الحكم بدوام ما ثبت» وهذا ليس من الاستصحاب قطعاً؛ فإنّه لا إشكال في أنّ لليقين والإحراز السابق دخل في حقيقة الاستصحاب ولو لكونه طريقاً إلى المتيقّن، كما أنّ للشكّ بالبقاء دخل فيه؛ فليس الاستصحاب عبارة عن «الحكم بدوام ما ثبت» بل لو كان حقيقة الاستصحاب ذلك لكان الاستصحاب من الأحكام الواقعيّة؛ وعلى فرض أن يكون من الأحكام الظاهريّة باعتبار أخذ الشكّ في الحكم بالبقاء فيه - مع أنّه لم يذكر في التعريف - فليس مفاد الأخبار الواردة في الباب ذلك.

فالأولى في تعريفه هو أن يقال: إنّ الاستصحاب عبارة عن عدم[1] انتقاض

---

١. لا يخفى: أنّ الاستصحاب لو كان عبارة عن حكم الشارع بعدم انتقاض اليقين السابق بالشكّ اللاحق لكان حمل الحجّيّة عليه من قبيل حمل الحجّيّة على المفهوم؛ وليس كحمل الحجّيّة على الخبر الواحد؛ فتأمّل جيّداً (منه).

اليقين السابق المتعلّق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر والجري العملي بالشكّ في بقاء متعلّق اليقين[1] وهذا المعنى ينطبق على ما هو مفاد الأخبار، وليس حقيقة الاستصحاب إلّا ذلك؛ وسيتّضح أنّ الوجه في أخذ بعض القيود في التعريف إنّما هو لإخراج «قاعد اليقين» و«قاعدة المقتضي والمانع» بل ولإخراج «الشكّ في المقتضي» أيضاً الّذي لا نقول باعتبار الاستصحاب فيه؛ وسيظهر أيضاً انطباق التعريف على ما يستفاد من الأخبار الواردة في الاستصحاب.

١. أقول: الأُولى أن يقال: إنّ حقيقة الاستصحاب عند القوم برمّتهم التصديق ببقاء ما كان ظنّاً أم يقيناً تعبّداً، إذ ربّما أمكن إرجاع تعريف الشيخ إليه؛ لأنّ المستفاد من هيأة «الإبقاء» هو الحكم به الراجع إلى التصديق به بأحد الوجهين، بقرينة إشعار وصف «ما كان» بالعلّيّة، فيخرج الإبقاء للدليل؛ فتأمّل.

الأمر الثاني: [في ضابط المسألة الأُصولية]

يظهر من بعض كلمات الشيخ ﷺ أنّ الاستصحاب إنّما يكون من القواعد الفقهيّة وليس من المسائل الأُصوليّة. ويظهر من بعض آخر: أنّه من المسائل الأُصوليّة. والحقّ هو التفصيل بين الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكميّة والاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعيّة؛ ففي الأوّل: يكون الاستصحاب من المسائل الأُصوليّة، وفي الثاني: يكون من القواعد الفقهيّة.

وتوضيح ذلك: هو أنّ المسائل الأُصوليّة عبارة عن الكبريات الّتي تقع في طريق استنباط الأحكام الكلّيّة الشرعيّة وبذلك تمتاز عن مسائل سائر العلوم وعن القواعد الفقهيّة؛ فبقولنا: «الكبريات» تخرج مسائل سائر العلوم، وبقولنا: «الأحكام الكلّيّة» تخرج القواعد الفقهيّة.

أمّا الأوّل: فلأنّ مسائل سائر العلوم وإن كانت تقع في طريق الاستنباط أيضاً، إلّا أنّها لا تقع في كبرى القياس، بل إنّما تلتئم منها صغرى القياس، حتّى «علم الرجال» الّذي هو أقرب العلوم إلى الاستنباط بعد علم الأُصول؛ فإنّ «علم الرجال» إنّما يتكفّل تشخيص الخبر الثقة عن غيره، والواقع في صغرى قياس الاستنباط هو

خصوص الخبر الثقة لا مطلق الخبر، فإنّ نتيجة المسألة الأُصوليّة هي حجّيّة الخبر الثقة؛ كما يقال: وجوب صلاة الظهر ممّا أخبر به الثقة وكلّما أخبر به الثقة حجّة أو يجب اتّباعه، فينتج وجوب صلاة الظهر؛ وكذا مسائل سائر العلوم، فإنّ علم اللغة والصرف والنحو إنّما يتكفّل تشخيص الظاهر عن غيره، والمبحوث عنه في المسائل الأُصوليّة هو حجّيّة الظواهر.

وبذلك يظهر: أنّ البحث عن ظهور الأمر والنهي في الوجوب والحرمة لا يرجع إلى علم الأُصول، بل هو من المبادئ، كالبحث عن أنّ «الصعيد» ظاهر في مطلق وجه الأرض؛ وإنّما ذكر في علم الأُصول استطراداً، حيث لم يبحث عنه في علم آخر.

وبالجملة: المايز بين علم الأُصول وسائر العلوم، هو أنّ مسائل سائر العلوم إنّما تكون من المبادئ والمعدّات لاستنتاج الأحكام الشرعيّة، ولا تقع إلّا في صغرى قياس الاستنباط. وأمّا المسألة الأُصوليّة فهي تكون الجزء الأخير لعلّة الاستنباط وتصلح لأن تقع كبرى القياس.

وبما ذكرنا ظهر: أنّه لا موجب لقصر المسائل الأُصوليّة بخصوص ما كان البحث فيه عن أحوال الأدلّة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليّتها، لكي يلزم الاستطراد في جملة من مهمّات المسائل المبحوث عنها في علم الأُصول أو يتكلّف في دخولها فيه بما لا يخلو عن تعسّف، بل ينبغي تعميم المسائل الأُصوليّة إلى كلّ ما يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الشرعي الكلّي، سواء كان واقعيّاً أو ظاهريّاً، على ما أوضحناه في أوّل الكتاب.

وأمّا الثاني: فلأنّ القاعدة الفقهيّة وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلّا أنّ النتيجة فيها إنّما تكون حكماً جزئيّاً يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين بلا واسطة، أي لا يحتاج في تعلّقه بالعمل إلى مؤونة أُخرى كما هو الشأن في نتيجة المسألة الأُصوليّة،

فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلّا بعد تطبيق النتيجة على الموارد الخاصّة الجزئيّة، فإنّ الحكم الكلّي بما هو كلّي لا يرتبط بكلّ مكلّف ولا يتعلّق بعمله إلّا بتوسّط انطباقه عليه خارجاً.

والحاصل: أنّ النتيجة في المسألة الأُصوليّة إنّما تكون كلّيّة ولا يمكن أن تكون جزئيّة؛ وهذا بخلاف النتيجة في القاعدة الفقهيّة فإنّها تكون جزئيّة، ولو فرض أنّه في مورد كانت النتيجة كلّيّة ففي مورد آخر تكون جزئيّة. فالمايزبين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة، هو أنّ النتيجة في المسألة الأُصوليّة دائماً تكون حكماً كلّيّاً لا يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين إلّا بعد التطبيق الخارجي، وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهيّة فقد تكون جزئيّة لا تحتاج في تعلّقها بعمل الآحاد إلى التطبيق، بل غالباً تكون كذلك.

وبتقريب آخر: نتيجة المسألة الأُصوليّة إنّما تنفع المجتهد ولا حظّ للمقلّد فيها؛ ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، ولا يجوز له أن يفتي في الرسائل العمليّة بحجيّة الخبر الواحد القائم على الأحكام الشرعيّة مثلاً، لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيّات ليس بيد المقلّد بل هو من وظيفة المجتهد. وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهيّة فهي تنفع المقلّد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد؛ كما يفتي بقاعدة التجاوز والفراغ والضرر والحرج وما لا يضمن بصحيحة لا يضمن بفاسده وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهيّة.

فالقاعدة الفقهيّة تشترك مع المسألة الفقهيّة في كون النتيجة فيها حكماً جزئيّاً عمليّاً يتعلّق بفعل المكلّف بلا واسطة، غايته أنّه جرى الاصطلاح على اختصاص المسألة الفقهيّة بما إذا كان المحمول فيها حكماً أوّليّاً كان له تعلّق بفعل أو بموضوع خاصّ - كمسألة وجوب الصلاة أو حرمة شرب الخمر - واختصاص القاعدة الفقهيّة بما إذا لم يكن للمحمول تعلّق بفعل أو موضوع خاصّ، بل كان حاوياً لعدّة من

الأفعال والموضوعات المتفرّقة الّتي يجمعها عنوان الحكم الحاوي لها؛ من غير فرق بين أن يكون المحمول فيها حكماً واقعيّاً أوّليّاً كقاعدة ما لا يضمن بصحيحة لا يضمن بفاسده الشاملة لجميع أنواع المعاوضات المتفرّقة، أو حكماً واقعيّاً ثانويّاً كقاعدة لا ضرر ولا حرج الجارية في جميع أبواب الفقه، أو حكماً ظاهريّاً كقاعدة التجاوز والفراغ.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك: أنّ البحث عن حجّيّة الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكميّة يكون بحثاً عن مسألة أُصوليّة، فإنّ النتيجة فيه حكم كلّي لا يتعلّق بعمل آحاد المكلّفين إلّا بعد تطبيقها على الأفعال أو الموضوعات الخارجيّة الجزئيّة؛ ولا عبرة بيقين المقلّد وشكّه في ذلك، بل العبرة بيقين المجتهد وشكّه، وهو الّذي يجري الاستصحاب ويكون بوحدته بمنزلة كلّ المكلّفين؛ ولا يتوقّف إعمال الاستصحاب على تحقّق الموضوع خارجاً، بل يكفي فيه فرض الوجود، كما إذا شكّ في بقاء نجاسة الماء المتغيّر الّذي زال عنه التغيّر من قبل نفسه، فإنّه يجري استصحاب النجاسة فيه ولو لم يوجد في العالم ماء متغيّر.

والسرّ في ذلك: هو أنّ متعلّق الشكّ في الاستصحابات الحكميّة إنّما هو الحكم الكلّي المترتّب على موضوعه المقدّر وجوده مع تبدّل بعض حالات الموضوع؛ وبذلك يمتاز عن استصحاب عدم النسخ عند الشكّ فيه، فإنّه في استصحاب عدم النسخ لا يحتاج إلى فرض وجود الموضوع وتبدّل بعض حالاته، وأمّا استصحاب الحكم الكلّي في الشبهات الحكميّة فيحتاج إلى فرض وجود الموضوع وتبدّل بعض حالاته، ولا يحتاج إلى تحقّق الموضوع خارجاً، كما هو الشأن في الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعيّة؛ ومن هنا كان إعمال الاستصحاب في الشبهات الحكميّة من وظيفة المجتهد ولا حظّ للمقلّد فيه؛ ولا يجوز للمجتهد الفتوى بحجّيّة الاستصحاب في الشبهة الحكميّة لأنّ تطبيقها ليس بيد المقلّد، بل لابدّ للمجتهد

من الفتوى بالحكم المستخرج من إعمال الاستصحاب؛ فينطبق على ما تقدّم من ضابط المسألة الأُصوليّة، فإنّ حجّيّة الاستصحاب في الشبهات الحكميّة يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الكلّي؛ وذلك واضح.

وأمّا البحث عن حجّيّة الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة: فهو إنّما يكون بحثاً عن قاعدة فقهيّة، لأنّ النتيجة فيه حكم عمليّ له تعلّق بعمل الآحاد ابتداءً، فإنّ اليقين والشكّ من كلّ مكلّف - مقلّداً كان أو مجتهداً - يكون موضوعاً مستقلّاً لجريان الاستصحاب، كالشكّ المعتبر في قاعدة التجاوز والفراغ؛ فالّذي يجري الاستصحاب في الموضوعات الخارجيّة إنّما هو آحاد المكلّفين على حسب ما يعرض لهم من الشكّ واليقين؛ وليس للمجتهد إلّا الفتوى بحجّيّة الاستصحاب في الموضوعات، وأمّا إعماله فهو يدور مدار شكّ المقلّد ويقينه، والنتيجة لا تكون إلّا الحكم الجزئي المتعلّق بعمله الخاصّ الّذي لا يتعدّاه، كطهارة ثوبه ونجاسة بدنه وغير ذلك؛ فالبحث عن حجّيّة الاستصحاب في الموضوعات الخارجيّة كالبحث عن حجّيّة قاعدة الفراغ والتجاوز يرجع إلى البحث عن قاعدة فقهيّة.

فظهر: أنّه لابدّ من القول بالتفصيل بين حجّيّة الاستصحاب في الشبهات الحكميّة وبين حجّيّته في الشبهات الموضوعيّة؛ فالأوّل يكون من المسائل الأُصوليّة، والثاني من القواعد الفقهيّة.

وتوهّم: أنّه لا يمكن ذلك مع وحدة الدليل الدالّ على حجّيّة الاستصحاب وهو قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّ نتيجة الدليل الواحد لا يمكن أن تختلف وتكون تارة مسألة أُصوليّة وأُخرى قاعدة فقهيّة.

فاسد، فإنّ قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» ينحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد اليقين والشكّ؛ فلا محذور في اختلاف النتيجة حسب اختلاف

مقامات الشكّ واليقين، وأنّه في مقام الشبهة الحكميّة تكون النتيجة مسألة أُصوليّة وفي مقام الشبهة الموضوعيّة تكون النتيجة قاعدة فقهيّة، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في معنيين.

وهذا من غير فرق بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد أو من باب إفادته الظنّ النوعي وبناء العقلاء، فإنّ اليقين السابق والشكّ اللاحق المفيد للظنّ في نوعه إن تعلّق بالأحكام يكون من المسائل الأُصوليّة وإن تعلّق بالموضوعات يكون من القواعد الفقهيّة.

بل ما ذكرناه من اختلاف النتيجة لا يختصّ بالاستصحاب، بل يطّرد في جميع الأمارات والأُصول؛ فالبحث عن حجّيّة الظواهر في باب الأوقاف والأقارير والوصايا يرجع إلى البحث عن قاعدة فقهيّة، والبحث عن حجّيّتها في باب الأحكام يرجع إلى البحث عن مسألة أُصوليّة؛ وقس على ذلك سائر الطرق والأُصول.

وممّا ذكرنا ظهر: موقع النظر في كلام الشيخ ﷺ من أنّ الاستصحاب في الأحكام عبارة عن نفس الحكم، والدليل عليه قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ» فيكون الاستصحاب قاعدة فقهيّة.

وجه النظر: هو أنّ الاستصحاب إنّما يكون مدركاً للحكم الشرعي، لا أنّه بنفسه حكم شرعي، فإنّ عدم نقض اليقين بالشكّ الّذي هو مفاد الاستصحاب يكون دليلاً على نجاسة الماء المتغيّر الّذي زال عنه التغيّر من قبل نفسه؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الثالث: [في الفرق بين الاستصحاب و«قاعدة اليقين» و«قاعدة المقتضي والمانع»]

لا إشكال في مباينة الاستصحاب لكلّ من «قاعدة اليقين» و«قاعدة المقتضي والمانع» كما أنّ كلّاً من القاعدتين تباين الاخرى، وليس ما يكون بمفهومه جامعاً بين العناوين الثلاث.

وتوضيح ذلك: هو أنّه يعتبر اختلاف متعلّق الشكّ واليقين في «قاعدة المقتضي والمانع» ولا يمكن أن يتّحد، فإنّ اليقين فيها إنّما يتعلّق بوجود المقتضي والشكّ يتعلّق بوجود المانع، فيختلف متعلّق الشكّ واليقين، ولا يمكن أن يتعلّق أحدهما بعين ما تعلّق به الآخر؛ وهذا بخلاف الشكّ واليقين في باب الاستصحاب و«قاعدة اليقين» فإنّ الشكّ في كلّ منهما يتعلّق بعين ما يتعلّق به اليقين ولا يختلف مورد الشكّ واليقين فيهما؛ كما سيأتي بيانه.

وبتقريب آخر: مورد «قاعدة المقتضي والمانع» هو ما إذا اجتمع كلّ من الشكّ واليقين والمشكوك والمتيقّن في الزمان، فإنّه في ظرف اليقين بوجود المقتضي يشكّ في وجود المانع، فلا يختلف زمان الشكّ واليقين بما لهما من المتعلّق.

وأمّا «قاعدة اليقين» فيعتبر فيها اختلاف زمان الشكّ واليقين مع اتّحاد زمان

المشكوك والمتيقّن، كما إذا تعلّق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة وشكّ يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة، فيختلف زمان اليقين مع زمان الشكّ، فإنّ ظرف حصول اليقين كان هو يوم الجمعة وظرف حصول الشكّ كان هو يوم السبت؛ ويتّحد زمان المتيقّن والمشكوك، فإنّ المتيقّن والمشكوك فيه هو عدالة زيد في يوم الجمعة؛ ولذلك يعتبر عن «قاعدة اليقين» بالشكّ الساري، لأنّ الشكّ الحاصل في الزمان المتأخّر عن زمان اليقين يسري ويرجع بطريق القهقرى إلى زمان اليقين، ويوجب تبدّل اليقين وانقلابه إلى الشكّ.

وأمّا الاستصحاب: فيعتبر فيه اختلاف زمان المتيقّن والمشكوك، سواء اختلف زمان الشكّ واليقين أيضاً -كما إذا حصل اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة بحيث كان يوم الجمعة ظرفاً لكلّ من العدالة واليقين وشكّ في يوم السبت بعدالته فيه- أو اتّحد زمان الشكّ واليقين، كما إذا حصل اليقين في يوم السبت بعدالة زيد في يوم الجمعة وشكّ في يوم السبت أيضاً بعدالة زيد فيه. فالّذي يعتبر في الاستصحاب هو اختلاف زمان المتيقّن والمشكوك، ولا يعتبر فيه اختلاف زمان الشكّ واليقين، على عكس «قاعدة اليقين».

فظهر: أنّه لا يمكن أن يجتمع الاستصحاب مع «قاعدة المقتضي والمانع» و «قاعدة اليقين» كما لا تجتمع إحدى القاعدتين مع الاخرى، بل لكلّ من هذه العناوين الثلاثة قيد يوجب التباين بينها؛ فلا يمكن أن يتكفّل لاعتبارها دليل واحد، بل لابدّ من أن يكون اعتبار كلّ واحد منها بدليل يخصّه.

ومن ذلك يظهر: أنّه لو كان المراد من اليقين والشكّ في قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو اليقين والشكّ الاستصحابي، فلا يمكن أن يشمل اليقين والشكّ في «قاعدة اليقين» أو «قاعدة المقتضي والمانع».

إيقاظ

ما سيأتي من الشيخ ﷺ من عدم اعتبار الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي لا يراد به «المقتضي» في باب «قاعدة المقتضي والمانع» فإنّ المراد من المقتضي والمانع في القاعدة لا يخلو عن أحد وجوه ثلاث.

الأوّل: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي وجود الأثر التكويني في عالم التكوين كاقتضاء النار للإحراق، ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضي كمانعيّة الرطوبة الغالبة عن تأثير النار في الثوب المجاور لها. فترجع دعوى من يقول باعتبار «قاعدة المقتضي والمانع» إلى أنّه يجب البناء على تحقّق المقتضي (بالفتح) عند العلم بوجود المقتضي (بالكسر) مع الشكّ في وجود المانع.

الثاني: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي الأثر الشرعي بحسب جعل الشارع، ومن المانع ما يمنع عن ترتّب الأثر الشرعي بجعل من الشارع، فيكون كلّ من المقتضي والمانع شرعيّاً؛ كما يقال: إنّ المستفاد من أدلّة النجاسات أنّ الشارع جعل ملاقاة الماء للنجاسة مقتضيه لنجاسته وكرّيّة الماء مانعة عنها. فترجع دعوى من يقول باعتبار «قاعدة المقتضي والمانع» إلى أنّه يجب البناء على تحقّق الأثر الشرعي كنجاسة الماء عند العلم بوجود ما جعله الشارع مقتضيّاً له - كالملاقاة في المثال - إلى أن يثبت المانع وهو كرّيّة الماء.

الثالث: أن يكون المراد من المقتضي ما يقتضي تشريع الحكم من الملاكات الّتي تبتني عليها الأحكام كما يقال: إنّ العلم مقتضٍ لوجوب الإكرام، ومن المانع ما يمنع عن تأثير المقتضي في الجعل كمانعيّة الفسق عن تشريع وجوب الإكرام. فترجع دعوى من يقول باعتبار «قاعدة المقتضي والمانع» إلى أنّه يجب البناء على تحقّق الحكم الشرعي عند العلم بوجود الملاك والشكّ في وجود المانع.

ولم يعلم: أنّ من يدّعي حجّيّة «قاعدة المقتضي والمانع» إلى أيّ من هذه الوجوه الثلاثة ترجع دعواه؟ ويمكن أن يقول بحجّيّة القاعدة في الجميع؛ وسيأتي -إن شاء الله تعالى-- أنّه لا دليل على اعتبار «قاعدة المقتضي والمانع» مطلقاً، سواء أريد من «المقتضي» المقتضي التكويني أو الشرعي أو الملاكي؛ خصوصاً لو أُريد منه الأخير، فإنّه لا طريق إلى إحراز المقتضي الملاكي.

وعلى كلّ حال: المراد من «المقتضي» الّذي ذهب الشيخ ﷺ إلى عدم اعتبار الاستصحاب عند الشكّ فيه معنى آخر أجنبيّ عن هذه الوجوه الثلاثة المذكورة في القاعدة؛ وسيتّضح المراد منه، إن شاء الله تعالى.

الأمر الرابع: [الأُمور الثلاثة المعتبرة في الاستصحاب]

يعتبر في الاستصحاب أُمور ثلاثة:

أحدها: اجتماع اليقين والشكّ في الزمان، سواء كان مبدء حدوث اليقين قبل حدوث الشكّ، أو تقارن حدوثهما في الزمان، أو تأخّر حدوث اليقين عن حدوث الشكّ، كما لو شكّ في عدالة زيد في يوم السبت واستمرّ الشكّ إلى يوم الأحد وفي يوم الأحد حدث اليقين بعدالته في يوم الجمعة؛ فالّذي يعتبر في الاستصحاب هو اجتماع اليقين والشكّ في الزمان، من غير فرق بين تقارن حدوثهما زماناً أو سبق حدوث أحدهما على الآخر، فإنّه مع عدم اجتماع اليقين والشكّ يلزم تبدّل اليقين وسراية الشكّ إليه، فيخرج عن موضوع الاستصحاب، لأنّه يعتبر فيه استقرار اليقين بوجود المتيقّن في وقت مّا؛ وبذلك يمتاز الاستصحاب عن «قاعدة اليقين» كما تقدّم.

ثانيها: سبق زمان المتيقّن على زمان الشكّ، بأن يتعلّق الشكّ ببقاء ما هو متيقّن الوجود سابقاً؛ فلو انعكس الأمر وكان زمان المتيقّن متأخّراً عن زمان الشكّ -كما إذا شكّ في مبدء حدوث ما هو متيقّن الوجود في الزمان الحاضر- يرجع ذلك إلى

الاستصحاب القهقرى الّذي لا دليل على اعتباره، فإنّ الظاهر من قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو عدم نقض المتيقّن بما له من الآثار بالشكّ في بقائه؛ وهذا المعنى يتوقّف على سبق زمان المتيقّن، إذ مع سبق زمان الشكّ لا يرتبط الشكّ في مبدء حدوثه باليقين الحاصل في الزمان الحاضر، فإنّ عدم البناء على حدوث المتيقّن في الزمان السابق على زمان اليقين بوجوده لا يعدّ نقضاً لليقين بالشكّ؛ بل الأمر في الاستصحاب القهقرى بالعكس يكون من نقض الشكّ باليقين، لا نقض اليقين بالشكّ.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ مفاد الأخبار الواردة في الباب يقتضي سبق زمان المتيقّن والشكّ في بقائه؛ وهذا المعنى أجنبيّ عن استصحاب القهقرى، فالقائل بحجّيّته لابدّ له من أن يلتمس دليلاً آخر غير روايات الباب.

ثالثها: فعليّة الشكّ واليقين؛ ولا يكفي الشكّ واليقين التقديري، فإنّه مضافاً إلى ظهور لفظ الشكّ واليقين بل مطلق الألفاظ في فعليّة الوصف العنواني وقيام مبدأ الاشتقاق الحقيقي أو الجعلي بالذات فعلاً وتلبّسها به حال الإطلاق - ولذا وقع الاتّفاق على عدم صحّة إطلاق الإنسان والحجر وغير ذلك من الجوامد على ما انقضى عنه الإنسانيّة والحجريّة أو لم يتلبّس بعدُ وإن وقع الخلاف في خصوص المشتقّات في صحّة إطلاقها على وجه الحقيقة بالنسبة إلى من انقضى عنه المبدأ - أنّ الحكم المجعول في الاستصحاب بل في مطلق الأُصول لا يكاد يتحقّق إلّا مع فعليّة الشكّ الّذي أُخذ موضوعاً فيها؛ بداهة أنّ الجري العملي على أحد طرفي الشكّ أو البناء على بقاء الحالة السابقة وترتّب آثار ثبوت المتيقّن لا يمكن إلّا مع فعليّة الشكّ؛ بل قد تقدّم منّا في مبحث الظنّ أنّ نتيجة الحكم الظاهري لا يكاد أن تتحقّق إلّا بعد العلم بالحكم والموضوع، من غير فرق في ذلك بين الطرق والأمارات وبين الأُصول العمليّة. وبذلك تمتاز الأحكام الواقعيّة عن الأحكام الظاهريّة

بعد اشتراكهما في عدم توقّف الجعل والإنشاء على العلم به، لأنّه يلزم الدور؛ إلّا أنّ فعليّة الأحكام الواقعيّة لاتتوقّف على العلم بالحكم أو الموضوع، بل فعليّتها تدور مدار وجود الموضوع خارجاً ولو مع جهل المكلّف به، وربّما تكون بوجوداتها الواقعيّة منشأ للآثار الخاصّة وإن لم يكن لها وجود علمي. وهذا بخلاف الأحكام الظاهريّة، فإنّها بوجوداتها الواقعيّة لا أثر لها ولا يترتّب عليها الآثار المرغوبة منها - من كونها منجّزة للواقع عند الإصابة والمعذوريّة عند المخالفة - إلّا بعد الالتفات إليها والعلم بها حكماً وموضوعاً، لوضوح أنّ مجرّد جعل حجّيّة الخبر الثقة أو الاستصحاب لا يقتضي التنجيز والمعذوريّة إلّا بعد العلم بقيام الخبر أو الاستصحاب على وجوب الشيء ومقدار دلالته وما يستفاد منه.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ نتيجة جعل الطرق والأمارات والأُصول العمليّة لا يمكن أن تتحقّق إلّا بعد العلم بالحكم والموضوع، ولا معنى للمؤاخذة على ترك العمل بخبر لم يُعلم به. وكذا الاستصحاب، فيتوقّف جريان الاستصحاب على الالتفات إليه حكماً وموضوعاً، وذلك يتوقّف على فعليّة الشكّ الّذي أُخذ موضوعاً فيه؛ فلا ينبغي التأمّل في اعتبار فعليّة الشكّ في الاستصحاب. ويترتّب على ذلك فروع مهمّة:

منها: ما إذا تيقّن المكلّف بالحدث ثمّ غفل عن حاله وصلّى غافلاً وبعد الفراغ من الصلاة شكّ في تطهّره قبل الصلاة، فبناءً على اعتبار فعليّة الشكّ في جريان الاستصحاب ينبغي القول بصحّة الصلاة وعدم وجوب إعادتها، لأنّه يكون من الشكّ بعد الفراغ، فتجري في الصلاة «قاعدة الفراغ» ولا أثر لاستصحاب بقاء الحدث الجاري بعد الصلاة عند الالتفات إلى حاله، لأنّ قاعدة الفراغ حاكمة عليه. نعم: استصحاب بقاء الحدث إنّما ينفع بالنسبة إلى الصلوات المستقبلة. هذا بناءً على اعتبار فعليّة الشكّ.

وأمّا بناءً على كفاية الشكّ التقديري، فينبغي القول ببطلان الصلاة في الفرض المذكور، لأنّه بمجرّد تيقّن الحدث كان الحكم المجعول في حقّه هو البناء على بقاء الحدث إلى أن يعلم بالرافع ولا أثر لغفلته بعد ذلك، لأنّه يكون بمنزلة من صلّى محدثاً بحكم الاستصحاب، فهو كمن دخل في الصلاة مع الشكّ في الطهارة؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الخامس: [في بيان الانقسامات اللاحقة للاستصحاب]

الانقسامات اللاحقة للاستصحاب باعتباراختلاف المستصحب والدليل الدالّ عليه ومنشأ الشكّ في بقائه كثيرة.

أمّاأقسامه باعتبارالمستصحب: فهي أنّ المستصحب إمّا أن يكون أمراً وجوديّاً و إمّا أن يكون عدميّاً. وعلى كلا التقديرين: فإمّا أن يكون حكماً شرعيّاً و إمّا أن يكون موضوعاً ذا حكم. وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون حكماً كلّيّاً و إمّا أن يكون حكماً جزئيّاً. وعلى كلا التقديرين: فإمّا أن يكون من الأحكام التكليفيّة و إمّا أن يكون من الأحكام الوضعيّة.

وأمّا أقسامه باعتبارالدليل: فهي أنّ الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب، إمّا أن يكون هو الكتاب والسنّة، و إمّا أن يكون هو الإجماع، و إمّا أن يكون هو العقل.

وأمّا أقسامه باعتبارمنشأالشكّ: فهي أنّ الشكّ في بقاء المستصحب إمّا أن يكون لأجل الشكّ في المقتضي بالبيان الآتي، و إمّا أن يكون لأجل الشكّ في وجود الرافع أو الغاية - على ما سيأتي من الفرق بينهما - و إمّا أن يكون لأجل الشكّ في رافعيّة الموجود من جهة الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة.

فهذه جملة الأقسام المتصوّرة في الاستصحاب بالاعتبارات الثلاثة. وقد وقع الخلاف في حجّيّة الاستصحاب في كلّ واحد من هذه الأقسام. والأقوى: حجّيّة الاستصحاب في جميع الأقسام اللاحقة له باعتبار المستصحب والدليل الدالّ على ثبوته. وأمّا أقسامه اللاحقة له باعتبار منشأ الشكّ: فسيأتي الكلام فيه.

ويظهر من الشيخ ﷺ عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب هو العقل؛ وحاصل ما أفاده في وجه ذلك هو: أنّ الأحكام العقليّة لا يكاد يتطرّق الإهمال والإجمال فيها، فإنّ العقل لا يستقلّ بقبح شيء أو حسنه إلّا بعد الالتفات إلى الموضوع بجميع ما يعتبر فيه من القيود والخصوصيّات؛ فكلّ قيد اعتبره العقل في حكمه فلابدّ وأن يكون له دخل في الموضوع؛ ومعه لا يمكن الشكّ في بقاء الحكم العقلي وما يستتبعه من الحكم الشرعي - بقاعدة الملازمة - مع بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المشكوكة للقضيّة المتيقّنة الّذي لابدّ منه في الاستصحاب -كما سيأتي بيانه - فإنّه لا يمكن الشكّ في بقاء الشيء إلّا بعد انتفاء بعض الخصوصيّات والعوارض المكتنفة به، بداهة أنّه مع بقاء الموضوع على ما هو عليه يقطع ببقاء الحكم ولا يتطرّق إليه الشكّ؛ فالشكّ في بقاء الحكم العقلي لا يكون إلّا بعد انتفاء بعض خصوصيّات الموضوع، ومعه يقطع بارتفاع الحكم، لأنّ المفروض أنّ للخصوصيّة الزائلة دخلاً في موضوع حكم العقل.

وبتقريب آخر: العقل لايستقلّ بحسن الشيء أو قبحه إلّا بعد الإحاطة بجميع ماله دخل في الحسن والقبح؛ فلابدّ وأن يكون لكلّ خصوصيّة أخذها العقل في موضوع حكمه ممّا لها دخل في مناط حكمه، فعند انتفاء بعض الخصوصيّات لا يجري استصحاب بقاء الحكم العقلي؛ للعلم بارتفاع المناط. فالحكم العقلي إمّا أن يكون مقطوع البقاء وإمّا أن يكون مقطوع الارتفاع، ولا يتطرّق فيه الشكّ لكي يجري فيه الاستصحاب.

وأمّا الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل بقاعدة الملازمة، فلا يمكن استصحابه أيضاً، لأنّ المناط للحكم الشرعي هو المناط في الحكم العقلي؛ فلا يمكن أن يكون دائرة ما يقوم به مناط الحكم الشرعي أوسع من دائرة ما يقوم به مناط الحكم العقلي، فإنّ الحكم الشرعي إنّما استفيد من حكم العقلي؛ فلابدّ من أن يكون للخصوصيّة الزائلة دخل في مناط حكم الشرع أيضاً، لاتحاد ما يقوم به المناط فيهما، فالعلم بارتفاع مناط الحكم العقلي يلازم العلم بارتفاع مناط الحكم الشرعي؛ فكما لا يمكن استصحاب الحكم العقلي عند انتفاء بعض خصوصيّات الموضوع، كذلك لا يمكن استصحاب الحكم الشرعي المستفاد منه؛ فالحكم الشرعي أيضاً إمّا أن يكون مقطوع الارتفاع وإمّا أن يكون مقطوع البقاء، ولا يتطرّق الشكّ فيه أبداً. هذا حاصل ما أفاده الشيخ، بتحرير منّا.

ولكن للنظر فيه مجال.

أمّا أوّلاً: فلأنّ دعوى: كون كلّ خصوصيّة أخذها العقل في موضوع حكمه لابدّ وأن يكون لها دخل في مناط حكمه واقعاً، ممنوعة؛ بداهة أنّه ربّما لا يدرك العقل دخل الخصوصيّة في مناط الحسن والقبح واقعاً، وإنّما أخذها في الموضوع لمكان أنّ الموضوع الواجد لتلك الخصوصيّة هو المتيقّن في قيام مناط الحسن أو القبح فيه، مع أنّه يحتمل واقعاً أن لا يكون لها دخل في المناط، مثلاً يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضارّ الّذي لا يترتّب عليه نفع للكاذب ولا لغيره إنّما هو لأجل أنّ الكذب المشتمل على هذه الخصوصيّات هو القدر المتيقّن في قيام مناط القبح فيه، مع أنّه يحتمل أن لا يكون لخصوصيّة عدم ترتّب النفع دخل في القبح، بل يكفي في القبح مجرّد ترتّب الضرر عليه وإن لزم منه حصول النفع للكاذب أو لغيره؛ والحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل إنّما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح

واقعاً، فيمكن بقاء الحكم الشرعي مع انتفاء بعض الخصوصيّات الّتي أخذها العقل في الموضوع من باب القدر المتيقّن، لاحتمال أن لا يكون لتلك الخصوصيّة دخل فيما يقوم به الملاك واقعاً؛ فيكون وزان الحكم الشرعي المستفاد من الحكم العقلي وزان الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب والسنّة يصحّ استصحابه عند الشكّ في بقائه لأجل زوال بعض خصوصيّات الموضوع الّتي لا تضرّ بصدق بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المشكوكة للقضيّة المتيقّنة عرفاً.

وثانياً: سلّمنا أنّ كلّ خصوصيّة أخذها العقل في موضوع حكمه لها دخل في مناط الحكم بنظر العقل ويكون بها قوام الموضوع، إلّا أنّه يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعي قائماً بالأعمّ من الواجد لبعض الخصوصيّات والفاقد لها، فإنّ حكم العقل بقبح الواجد لجميع الخصوصيّات لا ينحلّ إلى حكمين: حكم إيجابي وهو قبح الكذب الضارّ الغير النافع، وحكم سلبي وهو عدم قبح الكذب الفاقد لوصف الضرر، فإنّه ليس للحكم العقلي مفهوم ينفي الملاك عمّا عدا ما استقلّ به؛ فيمكن أن تكون لخصوصيّة الضرر دخل في مناط حكم العقل بقبح الكذب من دون أن يكون لها دخل في مناط الحكم الشرعي بحرمة الكذب، إذ من الممكن أن يكون موضوع الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أوسع من موضوع الحكم العقلي. ودعوى: أنّه لا يمكن ذلك، ممّا لا شاهد عليها بعد البناء على أنّ المتّبع في بقاء الموضوع وارتفاعه في باب الاستصحاب إنّما هو نظر العرف ولا عبرة بالموضوع العقلي.

والحاصل: أنّ القيد الّذي أُخذ في موضوع حكم العقل لا يزيد عن القيد الّذي أُخذ في موضوع الدليل الشرعي كالكتاب والسنّة؛ فكما أنّ أخذ القيد في الدليل كاشف عن دخله في ملاك الحكم الشرعي ومع ذلك يجري الاستصحاب عند

انتفاء القيد إذا لم يكن من المقوّمات للموضوع عرفاً ولا يضرّ بوحدة القضيّة المتيقّنة للمشكوكة بحسب ما يراه العرف من مناسبة الحكم والموضوع، على ما سيأتي بيانه -إن شاء الله تعالى- كذلك أخذ القيد في حكم العقل إنّما يكون كاشفاً عن دخله في الملاك ثبوتاً. ولكن هذا لا يضرّ بجريان استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل عند انتفاء القيد إذا لم يكن القيد من مقوّمات الموضوع عرفاً.

نعم: انتفاء بعض القيود الّتي اعتبرها العقل في موضوع حكمه يوجب رفع الحكم العقلي؛ وليس المقصود استصحاب بقاء الحكم العقلي، بل المقصود استصحاب بقاء الحكم الشرعي المستكشف منه، وهو بمكان من الإمكان.

وبالجملة: الموضوع في حكم العقل وإن كان مقيّداً بالخصوصيّة المنتفية، إلّا أنّ تقييد الموضوع العقلي بالخصوصيّة كتقييد الموضوع الشرعي في الكتاب والسنّة بها، كقوله: «الماء المتغيّر نجس» فإنّ وصف التغيّر الّذي أُخذ في موضوع الدليل الشرعي كوصف الضرر الّذي أُخذ في موضوع الحكم العقلي؛ فكما أنّ زوال وصف التغيّر عن الماء لا يضرّ بصدق بقاء موضوع النجاسة عرفاً، لأنّ العرف بمناسبة الحكم والموضوع يرى أنّ موضوع النجاسة هو الماء ووصف التغيّر علّة لعروض النجاسة على الماء، غايته أنّه يشكّ في كونه علّة لها حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط، وهو الموجب لجريان الاستصحاب - على ما سيأتي بيانه - كذلك عدم ترتّب وصف الضرر على الكذب لا يضرّ بصدق بقاء موضوع الحرمة عرفاً، فإنّ موضوع الحرمة بنظر العرف هو نفس الكذب لا بوصف كونه مضرّاً.

نعم: لو كان المدار في اتّحاد القضيّة المشكوكة للقضيّة المتيقّنة على نظر العقلي واعتبرنا في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عقلاً، لكان للمنع عن جريان الاستصحاب عند انتفاء بعض القيود مجال؛ إلّا أنّ ذلك لا يختصّ بالحكم الشرعي

المستكشف من الحكم العقلي، بل يطّرد في جميع الأحكام الشرعيّة، كما سيأتي توضيحه. فظهر: أنّه لا مجال للفرق بين كون الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب هو العقل أو الكتاب والسنّة، فتأمّل جيّداً. وسيأتي لذلك مزيد توضيح.

الأمر السادس: [في بيان المراد من الشكّ في المقتضي]

قد عرفت في الأمر السابق: أنّ الشكّ في بقاء المستصحب تارة: يكون لأجل الشكّ في المقتضي، وأُخرى: يكون لأجل الشكّ في الرافع أو الغاية. وقد اختار الشيخ ﷺ عدم جريان الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي؛ وحكي ذلك أيضاً عن المحقّق الخونساري ﷺ. فقد يتوهّم: أنّ المراد من المقتضي هو الملاك والمصلحة الّتي اقتضت تشريع الحكم على طبقها، ويقابله الرافع وهو ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بأنّ فيه ملاك التشريع؛ فيكون الشكّ في المقتضي عبارة عن الشكّ في ثبوت ملاك الحكم عند انتقاء بعض خصوصيّات الموضوع، لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصيّة دخل في الملاك. والشكّ في الرافع عبارة عن الشكّ في وجود ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بثبوته، لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصيّة المنتفية دخل في تأثير الملاك؛ فيكون الشكّ في بقاء علم زيد مثلاً من الشكّ في المقتضي، وفي فسقه من الشكّ في الرافع.

وقد يتوهّم أيضاً: أنّ المراد من المقتضي هو المقتضي لوجود الشيء في باب الأسباب والمسبّبات بحسب الجعل الشرعي تأسيساً أو إمضاءً، والمراد من الرافع هو

ما يرفع المسبّب شرعاً، كما يقال: إنّ الوضوء مقتضٍ للطهارة والبول رافع لها، والنكاح مقتض للزوجيّة والطلاق رافع لها، والبيع مقتض للملكيّة والفسخ رافع لها؛ فيكون الشكّ في المقتضي عبارة عن الشكّ في بقاء اقتضاء السبب للمسبّب عند انتفاء بعض الخصوصيّات. ويقابله الشكّ في الرافع، وهو ما إذا شكّ في بقاء المسبّب بعد العلم ببقاء اقتضاء السبب، ولكن يحتمل أن يكون في البين ما يرفع اقتضاءه ويدفع تأثيره. مثلاً تارةً: يشكّ في بقاء اقتضاء النكاح أو الوضوء عند قول الزوج للزوجة: أنت خليّة أو بريّة أو عند خروج المذي أو الوذي عقيب الطهارة. وأُخرى: لا يشكّ في بقاء اقتضاء النكاح والوضوء عقيب قول الزوجة: أنت خليّة أو بريّة أو عقيب خروج المذي والوذي، بل يقطع ببقاء المقتضي، إلّا أنّه يحتمل أن يكون ذلك رافعاً لتأثير المقتضي لمكان تدافع المقتضيين؛ فالأوّل يكون من الشكّ في المقتضي، والثاني يكون من الشكّ في الرافع.

هذا، ولكن التأمّل في كلام المحقّق والشيخ ﷺ يعطي عدم إرادة ذلك من المقتضي، فإنّ القول بعدم حجّيّة الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي بأحد الوجهين المتقدّمين يساوق القول بعدم حجّيّة الاستصحاب مطلقاً، فإنّه لا طريق إلى إحراز وجود ملاك الحكم أو إحراز بقاء المقتضيات الشرعيّة في باب الأسباب والمسبّبات عند انتفاء بعض خصوصيّات الموضوع أو طروّ بعض ما يشكّ معه في بقاء الأثر، إذ العلم ببقاء الملاك أو الأثر يستحيل عادة لمن لا يوحى إليه إلّا من طريق الأدلّة الشرعيّة؛ فإنّه لا يمكن إثبات كون الوضوء أو النكاح المتعقّب بالمذي أو بقول الزوج: «أنت خليّة» مقتضياً لبقاء الطهارة وعلقة الزوجيّة.

وبالجملة: لو بنينا على عدم حجّيّة الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي بأحد الوجهين يلزم سدّ باب جريان الاستصحاب في جميع المقامات، إذ ما من

مورد إلّا ويشكّ في تحقّق المقتضي بمعنى الملاك أو بمعنى اقتضاء السبب.

فالظاهر: أنّه ليس مراد الشيخ والمحقّق ﷺ من المقتضي أحد الوجهين، بل مرادهما من المقتضي في تقسيم الاستصحاب إلى الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع هو مقدار قابليّة المستصحب للبقاء في الزمان.

وتوضيح ذلك: هو أنّ كلّ موجود وحادث في العالم لابدّ وأن يكون له بحسب طبعه مقدار من القابليّة والاستعداد لبقائه في سلسلة الزمان، بحيث لو خلّي الشيء وطبعه ولم يلحقه عارضة زمانيّة لكان يبقى في عمود الزمان بمقدار ما يقتضيه استعداده بحسب ما جرت عليه مشيّة الله -تعالى- ولا إشكال في اختلاف الموجودات في مقدار القابليّة والاستعداد، كما يشاهد بالوجدان اختلاف استعداد ذوات النفوس في بقائها في سلسلة الزمان، فإنّ منها ما تبقى مأة سنة ومنها ما يزيد عن ذلك ومنها ما ينقص عنه، حتّى أنّ بين ذوات النفوس ما يبقى ألف سنة، كما يقال: إنّ بعض أقسام الحيتان والطيور يعيش ألف سنة، وبينها أيضاً ما لا يعيش إلّا ساعة؛ وكذا الحال في غير ذوات النفوس من الموضوعات الخارجيّة، فإنّ الفواكه والحبوبات لها مقدار من استعداد البقاء على ما بينها من الاختلاف؛ وكذا الأبنية، فإنّ البناء الواقع في ساحل البحر أقلّ بقاءً من البناء الواقع في مكان آخر ولو لأجل ما يلحقه من خصوصيّة المكان والزمان وغير ذلك؛ هذا في الموضوعات الخارجيّة.

وأمّا الأحكام الشرعيّة: فكذلك أيضاً، فإنّ لكلّ حكم شرعي أمداً وغاية يبقى الحكم إليها مع قطع النظر عن اللواحق والعوارض الطارية، فيكون مقدار قابليّة بقاء الحكم في الزمان على حسب ما ضرب له من الغاية شرعاً؛ غايته: أنّ الفرق بين الموضوعات الخارجيّة والأحكام الشرعيّة هو أنّ تشخيص مقدار استعداد بقاء الموضوع في الزمان إنّما يكون بالامتحان والتجربة ونحو ذلك من الأسباب المشخّصة

لاستعداد بقاء الموجودات في عمود الزمان؛ وأمّا الأحكام الشرعيّة فطريق تشخيص مقداراستعداد بقاء الحكم في الزمان إنّما يكون من قبل الشارع.

إذاعرفت ذلك، فنقول: إنّ المستصحب إمّا أن يكون موضوعاً خارجيّاً وإمّا أن يكون حكماً شرعيّاً. فإن كان موضوعاً خارجيّاً فتارة: يعلم مقداراستعداد بقائه في الزمان ويشكّ في حدوث زماني أوجب رفع الموضوع وإعدامه عن صفحة الوجود في أثناء عمره واستعداد بقائه؛ وأُخرى: لا يعلم مقدارعمره واستعداد بقائه، كما لو شكّ في أنّ البقّ يعيش ثلاثة أيّام أو أربعة. فالأوّل يكون من الشكّ في الرفع، والثاني يكون من الشكّ في المقتضي.

فضابط الشكّ في المقتضي: هو أن يكون الشكّ في بقاء الموجود لأجل الشكّ في مقدار قابليّته للوجود واستعداده للبقاء في عمود الزمان.

وضابط الشكّ في الرافع: هو أن يكون الشكّ في بقاء الموجود لأجل الشكّ في حدوث زماني أوجب إعدام الموجود في أثناء استعداده للبقاء، كما إذا احتمل طروّ مرض أو قتل أو تخريب أو نحو ذلك من الأسباب الموجبة لرفع الموضوعات الخارجيّة.

والظاهر: أنّ القائل بعدم حجّيّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضي أراد من المقتضي هذا المعنى، كما يشهد له التمثيل بالشكّ في بقاء البلد المبنيّ على ساحل البحر، فإنّ الشكّ في بقاء البلد إنّما هولأجل الشكّ في مقداراستعداده للبقاء؛ وهذا المعنى من الشكّ في المقتضي هو الّذي ينبغي النزاع في اعتبارالاستصحاب فيه وعدمه، فإنّه لا يلزم من القول بالتفصيل سدّ باب الاستصحاب مطلقاً، كما يلزم منه ذلك إن أُريد من المقتضي أحد الوجهين المتقدّمين؛ هذا إذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجيّة.

وإن كان المستصحب من الأحكام الشرعيّة: فقد عرفت أنّ الشكّ في المقتضي فيها بالمعنى المتقدّم إنّما يكون لأجل الشكّ في الغاية على بعض التقادير. وتفصيل ذلك: هو أنّ الحكم الشرعي إمّا أن يكون قد ضرب له غاية كقوله تعالى: ﴿وأتمّوا الصيام إلى الليل﴾ بناءً على كون الغاية غاية للحكم لا للصيام، وإمّا أن لا يكون له غاية. وعلى الثاني: فامّا أن يعلم إرسال الحكم في الزمان بحيث يعمّ جميع الأزمنة ولو بمعونة مقدّمات الحكمة، وإمّا أن لا يعلم ذلك بل يحتمل أن يكون امتداد الحكم إلى زمان خاصّ وينقطع بعده.

فإن لم يعلم إرسال الحكم في الزمان: فالشكّ في بقائه بالنسبة إلى ما عدا القدر المتيقّن من امتداده في الزمان يرجع إلى الشكّ في المقتضي، لأنّه يحتمل أن يكون زمان الشكّ هو آخر زمان الحكم بحسب ما جعل له من الغاية، بحيث لا يكون له استعداد البقاء بعد ذلك؛ فيكون بعينه كالشكّ في مقدار استعداد بقاء الموضوع الخارجي في سلسلة الزمان.

وإن علم إرسال الحكم في جميع الأزمنة: فالشكّ في بقائه دائماً يكون من الشكّ في الرفع، فإنّ الشكّ في بقاء الحكم المرسل لا يمكن إلّا من جهة الشكّ في حدوث أمر زماني يقتضي رفع الحكم مع اقتضائه للبقاء، كما لو شكّ في طروّ أحد العناوين الموجبة لرفع الحكم تفضّلاً وامتناناً؛ فتأمّل. هذا إذا لم يضرب للحكم غاية في لسان الدليل.

وإن كان له غاية، فتارة: يشكّ في مقدار الغاية من جهة الشبهة الحكميّة كما إذا شكّ في أنّ غاية وجوب صلاة المغرب هل هي ذهاب الحمرة المغربيّة؟ أو أنّ غايته انتصاف الليل؟ وأُخرى: يشكّ في مقدار الغاية من جهة الشبهة المفهوميّة كما إذا شكّ في أنّ الغروب الّذي أخذ غاية لوجوب صلاة الظهرين هل هو استتار القرص؟

أو ذهاب الحمرة المشرقيّة؟ وثالثة: يشكّ في الغاية من جهة الشبهة الموضوعيّة كما إذا شكّ في طلوع الشمس الّذي أُخذ غاية لوجوب صلاة الصبح.

فإن شكّ في مقدار الغاية من جهة الشبهة الحكمية: فالشكّ في بقاء الحكم فيما وراء القدر المتيقّن من الغاية يكون من الشكّ في المقتضي؛ وكذا إذا كان الشكّ في مقدارها من جهة الشبهة المفهوميّة، فإنّ الشكّ في بقاء وجوب صلاة الظهرين إلى ما بعد استتار القرص يرجع إلى الشكّ في أمد الحكم ومقدار استعداد بقائه في الزمان، لاحتمال أن يكون الغروب هو استتار القرص، فيكون قد انتهى عمر الحكم.

وإن كان الشكّ في حصول الغاية من جهة الشبهة الموضوعيّة: فالشكّ في ذلك يرجع إلى الشكّ في الرافع حكماً لا موضوعاً، لأنّ الشكّ في الرافع هو ما إذا شكّ في حدوث أمر زماني، والشكّ في المقام يرجع إلى حدوث نفس الزمان الّذي جعل غاية للحكم؛ فالشكّ في حصول الغاية ليس من الشكّ في الرافع حقيقة، إلّا أنّه ملحق به حكماً، فإنّ الشكّ في طلوع الشمس لا يرجع إلى الشكّ في مقدار استعداد بقاء الحكم في الزمان، للعلم بأنّه يبقى إلى الطلوع، وإنّما الشكّ في تحقّق الطلوع، فيكون كالشكّ في حدوث ما يرفع الحكم؛ فتأمّل.

فتحصّل: أنّ الشكّ في المقتضي يباين الشكّ في الرافع دائماً. وأمّا الشكّ في الغاية: فقد يلحق بالشكّ في المقتضي، وقد يلحق بالشكّ في الرافع، بالبيان المتقدّم.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الرافع والغاية، فإنّ الرافع عبارة عن الأمر الزماني الموجب لإعدام الموضوع أو الحكم عن وعائه من دون أن يؤخذ عدمه قيداً للحكم أو الموضوع، والغاية عبارة عن الزمان الّذي ينتهي إليه أمد الشيء؛ فتكون النسبة بين الرافع والغاية نسبة التباين. ولو كانت الغاية أعمّ من الزمان والزماني

تكون النسبة بينهما بالعموم من وجه؛ فقد يجتمعان كما إذا كان الحكم مغيّى بغاية زمانيّة، فإنّ الأمر الزماني الّذي أُخذ غاية للحكم كما يكون غاية له يكون رافعاً أيضاً؛ وقد يفترقان، فيكون الشيء غاية من دون أن يكون وجوده رافعاً كما إذا أُخذ الزمان غاية للحكم كالليل والنهار، وقد يكون الشيء رافعاً للحكم من دون أن يكون غاية له كالحدث الرافع للطهارة، فإنّ الحدث ليس غاية للطهارة لعدم أخذ عدمه قيداً للطهارة وإنّما كان وجوده رافعاً لها.

وإن ناقشت في بعض ما ذكرناه، فلا يضرّ بما هو المدّعى في المقام: من أنّ مراد الشيخ ﷺ من المقتضي في قوله: «إنّ الاستصحاب لايجري عند الشكّ فيه» ليس هو المقتضي بمعنى الملاك، ولا المقتضي الّذي يترشّح منه وجود المعلول، بل المراد منه هو مقدار استعداد بقاء الشيء في سلسلة الزمان؛ فكلّما رجع الشكّ في بقاء الشيء إلى الشكّ في مقدار بقائه في الزمان يكون من الشكّ في المقتضي، وفيما عدا ذلك يكون من الشكّ في الرافع؛ حتّى أنّ الشكّ في انتقاض التيمّم[1] بزوال العذر أو بوجودان الماء في أثناء الصلاة يرجع إلى الشكّ في الرافع، لأنّ الشكّ في

---

١. ظاهر كلام الشيخ ﷺ في ذيل استدلال المنكرين لحجّيّة الاستصحاب مطلقاً يعطي أنّ الشكّ في انتقاض التيمّم بوجدان الماء ليس من الشكّ في الرافع، بل هو من الشكّ في الموضوع بتقريب: أنّ المكلّف بالطهارة الترابيّة هو الفاقد للماء، فعند وجدان الماء في أثناء الصلاة يشكّ في بقاء الموضوع، لاحتمال أن يكون الموضوع هو الفاقد للماء قبل الصلاة لا مطلقاً.

هذا، ولكن التحقيق: أنّ مثال التيمّم ليس من الشكّ في المقتضي، ولا من الشكّ في الموضوع.

أمّا الأوّل: فلأنّ الشكّ في الانتقاض لا يرجع إلى الشكّ في مقدار استعداد بقاء أثر التيمّم في عمود الزمان.

وأمّا الثاني: فلأنّ الموضوع هو ذات المكلّف لا بوصف كونه فاقداً للماء، بل فقدان الماء علّة لوجوب التيمّم على المكلّف، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة﴾ الآية، فإنّ الخطاب إنّما هو لذوات المكلّفين لا للفاقدين * فالموضوع باقٍ على ما هو عليه ولو بعد وجدان الماء وإنّما الشكّ لأجل احتمال أن يكون فقدان الماء علّة لوجوب التيمّم حدوثاً وبقاءً فلا مانع من جريان الاستصحاب؛ فتأمّل جيّداً (منه).

بقاء أثر التيمّم إنّما هو لأجل حدوث أمر زماني، فيندرج في ضابط الشكّ في الرافع، مع أنّه من أوضح مصاديق الشكّ في المقتضي بأحد الوجهين المتقدّمين.

وبما ذكرنا يندفع ما يورد على الشيخ ﷺ في جملة من الموارد الّتي بنى على جريان الاستصحاب فيها، بأنّ الشكّ فيها يرجع إلى الشكّ في المقتضي فينبغي أن لا يقول بجريان الاستصحاب فيها، فإنّ الإيراد عليه بذلك مبنيّ على ما توهّم من أنّ مراد الشيخ من المقتضي هو أحد الوجهين المتقدّمين، وقد عرفت أنّ ذلك بمراحل عن الواقع.

إذا عرفت ما تلوناه عليك من الانقسامات اللاحقة للاستصحاب باعتبار المستصحب والدليل الدالّ عليه ومنشأ الشكّ في بقائه؛ فالأقوى عندنا: اعتبار الاستصحاب في جميع أقسام المستصحب والدليل الدالّ عليه وأقسام الشكّ في الرافع وما يلحق به من الشكّ في الغاية، وعدم اعتبار الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي وما يلحق به من الشكّ في الغاية؛ ويتّضح وجه ذلك بذكر الأدلّة الّتي استدلّوا بها على حجّيّة الاستصحاب.

فمنها:

دعوى بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة والعمل على طبقها وعدم الاعتناء بالشكّ في انتقاضها.

وهذه الدعوى في الجملة ممّا لا إشكال فيها ولا سبيل إلى إنكارها، لأنّه قد استقرّت الطريقة العقلائيّة على العمل بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاعها؛ كما يشاهد ذلك في مراسلاتهم ومعاملاتهم ومحاوراتهم؛ بل لولا ذلك يلزم اختلال النظام، فإنّ النيل إلى المقاصد والوصول إلى الأغراض يتوقّف غالباً على البناء على بقاء الحالة السابقة، ضرورة أنّ الشكّ في بقاء الحياة لو أوجب التوقّف في ترتيب آثار بقاء الحياة لانسدّت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يقم للعقلاء سوق.

وبالجملة: لا ينبغي التأمّل في أنّ الطريقة العقلائيّة قد استقرّت على ترتيب آثار البقاء عند الشكّ في الارتفاع وليس عملهم على ذلك لأجل حصول الاطمينان لهم بالبقاء، أو لمحض الرجاء، بداهة أنّه لا وجه لحصول الاطمينان مع فرض الشكّ في البقاء، والعمل برجاء البقاء إنّما يصحّ فيما إذا لم يترتّب على عدم البقاء أغراض مهمّة، وإلّا لا يكاد يمكن ترتيب آثار البقاء رجاءً، مع أنّه يحتمل فوات المنافع أو الوقوع في المضارّ المهمّة؛ فعمل العقلاء على الحالة السابقة ليس لأجل الرجاء ولا لحصول الاطمينان، بل لكون فطرتهم جرت على ذلك فصار البناء على بقاء المتيقّن من المرتكزات في أذهان العقلاء.

فظهر: أنّه لا مجال لإنكار قيام السيرة العقلائيّة والطريقة العرفيّة على الأخذ بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاعها؛ ولم يردع عنها الشارع والآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم لا تصلح لأن تكون رادعة عنها، لما تقدّم في حجّيّة الظواهر وخبر الواحد: من أنّ جميع موارد السيرة العقلائيّة خارجة عن العمل بما وراء العلم بالتخصّص.

فما أفاده المحقّق الخراساني ﷺ في المقام: من أنّ الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم تصلح لكونها رادعة عن السيرة العقلائيّة فيما نحن فيه، ينافي ما تقدّم منه في حجّيّة الخبر الواحد: من أنّ تلك الآيات لا يمكن أن تكون رادعة عن الطريقة العقلائيّة؛ مع أنّ بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة لو لم يكن أقوى من بنائهم على العمل بالخبر الواحد فلا أقلّ من التساوي بين المقامين، فكيف كانت الآيات رادعة عن بناء العقلاء في المقام ولم تكن رادعة عنه في ذلك المقام؟! فالأقوى: أنّه لا فرق في اعتبار السيرة العقلائيّة في كلا المقامين.

ولكنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في

الرافع؛ ولم يظهر أنّ بناءَ العقلاء على ترتيب آثار وجود المتيقّن حتّى مع الشكّ في المقتضي، بل الظاهر أنّ بناءهم عند الشكّ في المقتضي على التوقّف والفحص إلى أن يتبيّن الحال.

ولعلّ منشأ القول بحجّيّة «قاعدة المقتضي والمانع» هو ما يشاهد من بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة عند إحراز المقتضي، وقد استدلّ بعض من قال باعتبار القاعدة بذلك. ولكنّه ضعيف، لأنّ بناء العقلاء على ذلك إنّما هو بعد إحراز تأثير المقتضي ووجود المقتضي (بالفتح) في الخارج؛ وهذا أجنبيّ عن «قاعدة المقتضي والمانع» فإنّ مورد القاعدة هو مجرّد العلم بوجود المقتضي مع عدم العلم بتأثيره في وجود المعلول، كما عرفت.

فتحصّل: أنّ المقدار الّذي يمكن أن يدّعى في المقام، هو قيام السيرة العقلائيّة على عدم الاعتناء بالشكّ في ارتفاع الشيء بعد العلم بوجوده خارجاً واقتضائه للبقاء. ودعوى: قيام السيرة على أزيد من ذلك ممّا لا شاهد عليها، وعهدتها على مدّعيها.

ومنها:

الإجماع المحكيّ في جملة من الكلمات.

ولا يخفى وهنه، فإنّه لا يمكن الركون إلى الإجماع المحكيّ، خصوصاً في مثل المقام الّذي كثر الاختلاف والأقوال فيه.

نعم: يمكن دعوى قيام الشهرة أو ما يقرب من الإجماع على اعتبار الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرافع، فإنّ السيّد ﷺ وإن نسب إليه القول بعدم حجّيّة الاستصحاب مطلقاً إلّا أنّ صاحب المعالم اعترف بأنّ كلام السيّد ﷺ يرجع إلى مقالة المحقّق صاحب المعارج؛ مع أنّ المحقّق ﷺ من القائلين بالتفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع، كما يشهد له التمثيل بالنكاح والألفاظ الّتي يشكّ في

وقوع الطلاق بها؛ وإن كان يظهر من ذيل كلامه: أنّ القول ببقاء عقدة النكاح عقيب ما يشكّ في وقوع الطلاق بها إنّما هو لأجل إطلاق ما دلّ على حلّيّة النكاح للوطي، لا لأجل الاستصحاب؛ فراجع وتأمّل.

ومنها:

الأخبار، وهي العمدة، وقد بلغت ما يقرب من الاستفاضة.

فمنها: مضمرة زرارة، ولا يضرّ إضمارها بعد ما كان الراوي «زرارة» الّذي لا يروي إلّا عن الإمام عليه السلام «قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أ يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال عليه السلام يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن؟، فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء؛ قلت: فإن حُرّكَ في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال عليه السلام لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ولكن ينقضه بيقين آخر»[1].

والاستدلال بالرواية على اعتبار الاستصحاب مطلقاً في جميع المسائل يتوقّف على إلغاء خصوصيّة تعلّق اليقين بالوضوء، وأنّ إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه» ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرّد بيان أحد مصاديق ما يتعلّق، به اليقين، واختيار هذا المصداق بالذكر لكونه مورد السؤال لا لخصوصيّة فيه؛ وعلى هذا يكون المحمول في الصغرى مطلق اليقين مجرّداً عن خصوصيّة تعلّقه بالوضوء، وينطبق على ما هو الموضوع في الكبرى، وهي قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» فيكون «الألف واللام» في اليقين للجنس، لا للعهد ليختصّ الموضوع في الكبرى باليقين المتعلّق بالوضوء، ويتألّف من مجموع الجملتين قياس بصورة الشكل الأوّل، فتكون النتيجة هي عدم جواز نقض مطلق

---

١. الوسائل: الباب ١، من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

اليقين بالشكّ، سواء تعلّق اليقين بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات؛ كما لو فرض أنّه قدّم الوضوء على اليقين وكان الكلام هكذا «فانّه من وضوئه على يقين، ولا ينقض اليقين بالشكّ» إذ لا إشكال حينئذٍ في أنّ المحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى هو نفس اليقين بلا قيد.

والحاصل: أنّ المهمّ هو بيان كون إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله ﷺ «فانّه على يقين من وضوئه» ليست لأجل كونها دخيلة في الحكم لتكون «الألف واللام» للعهد فيختصّ الحكم باليقين والشكّ المتعلّق بباب الوضوء بعد إلغاء خصوصيّة المورد: من كون منشأ الشكّ في بقاء الوضوء هو خصوص النوم.

ومقاذكرناظهر: أنّ الاستدلال بالرواية على حجّيّة الاستصحاب في غير باب الوضوء لا يتوقّف على تعيين جزاء الشرط: من أنّه نفس قوله ﷺ «فانّه على يقين من وضوئه» أو أنّ ذلك علّة للجزاء المقدّر وهو «فلا يجب عليه الوضوء» أو أنّ الجزاء هو قوله ﷺ «ولا ينقض اليقين بالشكّ» والتعليل ذكر توطئة للجزاء.

فما أتعب الشيخ ﷺ نفسه في تعيين الجزاء لا دخل له في الاستدلال بالرواية لما نحن فيه. مع أنّه لا ينبغي الإشكال في كون الجزاء هو نفس قوله: «فانّه على يقين من وضوئه» بتأويل الجملة الخبريّة إلى الجملة الإنشائيّة، فمعنى قوله ﷺ «فانّه على يقين من وضوئه» هو أنّه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء.

وأمّا احتمال أن يكون ذلك علّة للجزاء المقدّر وهو «فلا يجب عليه الوضوء» فهو ضعيف غايته وإن قوّاه الشيخ ﷺ بداهة أنّه على هذا يلزم التكرار في الجواب وبيان حكم المسؤول عنه مرّتين بلا فائدة، فإنّ معنى قوله ﷺ «لا، حتّى يستيقن» عقيب قول السائل: «فان حُرِّكَ في جنبه شيء» هو أنّه لا يجب عليه الوضوء؛ فلو قدّر جزاء قوله: «وإلّا» بمثل «فلا يجب عليه الوضوء» يلزم التكرار في الجواب، من دون أن يتكرّر

السؤال، وهو لا يخلو عن حزازة. فاحتمال أن يكون الجزاء محذوفاً ضعيف غايته.

وأضعف منه: احتمال أن يكون الجزاء قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشكّ» فإنّه بعيد عن سوق الكلام؛ مع أنّه يلزم منه اختصاص قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» بخصوص باب الوضوء ويتعيّن أن يكون «الألف واللام» فيه للعهد، ولا يصلح لأن يكون كبرى كلّيّة في جميع المقامات، كما لا يخفى وجهه؛ فيتعيّن أن يكون قوله عليه السلام «فإنّه على يقين من وضوئه» هو الجزاء، بتأويل الجملة الخبريّة إلى الجملة الإنشائيّة.

وعلى كلّ حال: قد عرفت: أنّ الاستدلال بالرواية لا يتوقّف على تشخيص الجزاء، بل يتوقّف على إلغاء خصوصيّة إضافة اليقين إلى الوضوء.

والظاهر: أنّه لا ينبغي التأمّل والتوقّف في عدم دخل الإضافة في الحكم، بل ذكر متعلّق اليقين في الرواية إنّما هو لكون اليقين من الصفات الحقيقيّة ذات إضافة ، فلابدّ وأن يكون له إضافة إلى شيء؛ وإنّما اضيف إلى خصوص الوضوء، لأنّ الإضافة الخارجيّة في مورد السؤال كانت في خصوص الوضوء، فتأخير قوله عليه السلام «من وضوئه» عن «اليقين» كتقديمه عليه لا يستفاد منه أزيد من كونه طرف الإضافة، من دون أن يكون له دخل في الحكم، فيكون الموضوع في قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين» هو مطلق اليقين، و«اللام» للجنس، كما هو الأصل فيها إذا كان المدخول من أسماء الأجناس. فالإنصاف: أنّه لا يحتمل أن يكون لذكر متعلّق اليقين في الرواية دخل في الحكم؛ فلا يقال: إنّه يكفي في سقوط الاستدلال بالرواية احتمال أن يكون لتعلّق اليقين بالوضوء دخل في الكبرى، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة فيوجب إجماله.

هذا، مضافاً إلى أنّ مناسبة الحكم والموضوع والتعبير بلفظ «النقض» يقتضي أن لا تكون لخصوصيّة إضافة اليقين إلى الوضوء دخل في الحكم، فإنّ القابل

للنقض وعدمه هو اليقين من دون دخل لتعلّقه بالوضوء؛ مع أنّ الظاهر من قوله ﷺ «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» هو أنّه ورد لتقرير ما هو المرتكز في أذهان العقلاء واستقرّت عليه طريقتهم: من عدم الاعتناء بالشكّ في بقاء ما هو متيقّن الوجود مطلقاً في كلّ ما كان الشكّ في البقاء لأجل احتمال وجود الرافع.

فظهر: أنّه لا ينبغي احتمال اختصاص الرواية بخصوص باب الوضوء، بل تعمّ جميع الأبواب، لكن في خصوص الشكّ في الرافع، كما سيأتي بيانه.

دفع وهم

ربما يتوهّم: أنّ غاية ما تدلّ عيه الرواية هو سلب العموم لا عموم السلب، فلا يستفاد منها عدم جواز نقض كلّ فرد من أفراد اليقين بالشكّ، بل أقصى ما يستفاد منها هو عدم جواز نقض مجموع أفراد اليقين بالشكّ؛ وهذا لا ينافي جواز نقض بعض الأفراد.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ سلب العموم يتوقّف على لحاظ العموم معنى اسمياً ليصحّ سلبه، وهذا إنّما يمكن فيما إذا كان العموم مستفاداً من مثل لفظة «كلّ» و«أجمع» ونحو ذلك ممّا يكون له معنى اسميّ؛ وأمّا العموم المستفاد من مثل النكرة الواقعة في سياق النفي والنهي والفرد المحلّى باللام بل الجمع المحلّى بها فلا يمكن فيه سلب العموم.

أمّا في النكرة: فواضح، فإنّ العموم فيها إنّما يستفاد من النفي والنهي الوارد على الطبيعة، حيث إنّ عدم الطبيعة يتوقّف عقلاً على عدم جميع أفرادها؛ فالعموم فيها متأخّر رتبة عن ورود النهي أو النفي، فإنّه لولا ورود النفي على الطبيعة لا يكاد يتحقّق العموم، فلا يعقل فيها سلب العموم، لأنّ سلب العموم يتوقّف على أن يكون العموم سابقاً في الرتبة على السلب ليصحّ سلبه.

وكذا الكلام في المفرد المحلّى باللام، فإنّ العموم فيه أيضاً متأخّر رتبة عن ورود الحكم، لأنّه إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة بعد ورود الحكم على المفرد سلباً أو إيجاباً، لأنّ المفرد المحلّى باللام ليس موضوعاً للعموم حتّى يمكن ورود الحكم عليه؛ ففي مثل «لا تكرم رجلاً» أو «لا تكرم الرجل» و«لا تنقض اليقين» ونحو ذلك لا يمكن فيه سلب العموم، بل لابدّ وأن يكون المراد منه عموم السلب.

وأمّا الجمع المحلّى باللام: فهو وإن كان موضوعاً للعموم مع قطع النظر عن كونه موضوعاً لحكم من الأحكام، إلّا أنّ أداة العموم فيه إنّما تكون مرآتاً لملاحظة المصاديق والأفراد المقدّرة وجودها؛ فلا يكن لحاظ العموم فيه معنى اسميّاً ليصحّ سلبه، لما عرفت: من أنّ سلب العموم يتوقّف على لحاظ العموم معنى اسميّاً؛ ولا يمكن ذلك في العموم المستفاد من الأدوات الحرفيّة، لأنّ المعنى الحرفي لا يعقل لحاظه معنى اسميّاً.

نعم: لو كان الجمع المحلّى باللام بهيأته التركيبيّة موضوعاً للعموم -كما هو أحد الوجهين أو القولين فيه - لكان لدعوى سلب العموم فيه مجال وإن كان خلاف الظاهر. فالتحقيق: أنّه لا سبيل إلى القول بسلب العموم في كلّ من النكرة والمفرد المحلّى باللام والجمع المحلّى بها.

نعم: لو كان العموم مستفاداً من لفظة «كلّ» ونحوها من الأدوات الاسميّة، لكان للقول بسلب العموم فيه مجال، بل قد يدّعى ظهوره في سلب العموم؛ كما لا يبعد ذلك في مثل قوله: «لا تأكل كلّ رمّانة في البستان» و«لا تضرب كلّ أحد» و«لا تكرم كلّ فاسق» فاستفادة عموم السلب في مثل ذلك يحتاج إلى قرينة تدلّ عليه؛ وإلّا فظاهره الأوّلي يدلّ على سلب العموم.

فتحصّل: أنّه لا مجال لتوهّم سلب العموم في مثل قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين

بالشكّ» لأنّه من الفرد المحلّى باللام الّذي قد عرفت أنّه لا يمكن فيه إلّا عموم السلب؛ فتأمّل جيّداً.

ومنها:

مضمرة أُخرى لزرارة أيضاً: «قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أوغيره أو شيء من المنيّ فعلّمت أثره إلى أن أصبّ عليه الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قال ﷺ تعيد الصلاة وتغسله؛ قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته؟ قال ﷺ تغسله وتعيد؛ قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقّن فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه؟ قال ﷺ تغسله ولا تعيد؛ قلت: لم ذلك؟ قال ﷺ لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً؛ قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال ﷺ تغسل من ثوبك الناحية الّتي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك؛ قلت: فهل عليّ إن شككت أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال ﷺ لا ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الّذي وقع؛ قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال ﷺ 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» الخبر[1].

وهذه الرواية الشريفة الّتي عليها آثار الصدق قد تضمّنت لجملة من الأحكام، منها: حجّيّة الاستصحاب بناءً على أن يكون المراد من «اليقين» في قوله -عليه السلام- «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» هو اليقين بالطهارة قبل ظنّ

---

١. أورد قطعات منها في الوسائل، في الباب ٣٧، ح ١، والباب ٤١، ح ١، والباب ٤٢، ح ٢، مع اختلاف في بعض الكلمات.

الإصابة، لا اليقين بها الحاصل من الفحص عن النجاسة بعد الظنّ بالإصابة؛ وإلّا كانت الرواية منطبقة على «قاعدة اليقين» لا الاستصحاب؛ ولكن حمل «اليقين» على الحاصل بعد الفحص خلاف الظاهر، خصوصاً مع عدم فرض الراوي حصول اليقين بالطهارة من الفحص بعد ظنّ الإصابة؛ بل المذكورة في الرواية هو أنّه لم يرَ شيئاً بعد النظر في الثوب والفحص عن النجاسة المظنونة، وعدم الرؤية أعمّ من حصول اليقين بالعدم، كما هو واضح؛ فدلالة الرواية على حجّيّة الاستصحاب ممّا لا يكاد تخفى.

إزاحة شبهة

قد أُورد على الرواية بما حاصله: أنّه كيف يصحّ أن يعلّل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الالتفات والعلم بوقوعها في الثوب النجس بقوله عليه السلام «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ... الخ»؟ مع أنّ الإعادة حينئذٍ لا تكون من نقض اليقين بالشكّ، بل من نقض اليقين باليقين.

نعم: يصحّ تعليل جواز الدخول في الصلاة بذلك، لأنّ الظنّ بالنجاسة مع عدم حصول اليقين بها لو اقتضى عدم جواز الدخول في الصلاة لكان ذلك من نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها؛ وأمّا إعادة الصلاة بعد إتمامها وتبيّن وقوعها في النجاسة فلا تكون من نقض اليقين بالشكّ، للعلم بوقوع الصلاة مع نجاسة الثوب، فالإعادة تكون من نقض اليقين باليقين؛ مع أنّ الإمام عليه السلام علّل عدم وجوب الإعادة بأنّه يلزم من الإعادة نقض اليقين بالشكّ.

هذا، ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا الإشكال لا يضرّ بصحّة الاستدلال بالرواية على اعتبار الاستصحاب؛ فعلى فرض العجز عن تطبيق التعليل على مورد الرواية لا يوجب سقوط الرواية عن صحّة الاستدلال بها، كما لا يخفى. مع أنّه يمكن دفع

الإشكال وتطبيق التعليل على المورد بلا تكلّف. وقبل بيان ذلك ينبغي الإشارة إلى كيفيّة شرطيّة الطهارة واعتبار عدم وقوع الصلاة مع النجاسة الخبثيّة.

فنقول: إنّه قد استفاضت الروايات على فساد الصلاة مع نجاسة الثوب أو البدن إذا علم بالنجاسة قبل الصلاة ولو مع نسيانها حين الدخول في الصلاة، فتجب الإعادة والقضاء بعد التذكّر؛ بخلاف ما إذا لم يعلم بالنجاسة قبل الصلاة، فإنّه لا تجب الإعادة والقضاء ولو انكشف وقوع الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب؛ وقد عمل الأصحاب بمضمون الروايات وتطابقت عليه الكلمات إلّا ما شذّ.

فمن ذلك يظهر: أنّ الطهارة الواقعيّة ليست شرطاً للصلاة ولا النجاسة الواقعيّة مانعة عنها، بل للعلم بالنجاسة والطهارة دخل في الصحّة والفساد؛ وقد تقدّم في مبحث القطع: أنّ أخذ العلم في موضوع حكم يتصوّر على وجهين: أحدهما - أخذ العلم في الموضوع بما أنّه صفة قائمة في نفس العالم: ثانيهما - أخذه في الموضوع بما أنّه طريق وكاشف عن الواقع. ونزيد في المقام وجهاً ثالثاً ينبغي أن يجعل ذلك استدراكاً لما فات منّا في مبحث القطع، وهو أخذه في الموضوع بما أنّه منجّز للأحكام ويوجب استحقاق العقوبة عند المصادفة والمعذوريّة عند المخالفة.

فإنّ هذه الجهات الثلاث كلّها مجتمعة في العلم، فيمكن لحاظه وأخذه في الموضوع بكلّ واحد منها؛ ويترتّب على ذلك قيام الطرق والأُصول المحرزة وغيرها مقامه، فإنّه على الوجه الأوّل لا يقوم شيء من الطرق والأُصول مقامه، وعلى الوجه الثاني تقوم الطرق وخصوص الأُصول المحرزة مقامه ولا تقوم الأُصول الغير المحرزة مقامه -كما تقدّم تفصيل ذلك في مبحث القطع - وعلى الوجه الثالث تقوم الطرق ومطلق الأُصول مقامه سواء كانت محرزة للواقع أو لم تكن، فكلّ أصل كان منجّزاً

للواقع يقوم مقامه ولو كان مثل أصالة الحرمة المجعولة في باب الدماء والفروج والأموال، بل ولو كان مثل أصالة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ أخذ العلم في باب الطهارة والنجاسة الخبثيّة يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون العلم بالطهارة شرطاً لصحّة الصلاة.

ثانيها: أن يكون العلم بالنجاسة مانعاً عنها.

وعلى التقدير الثاني فيمكن أن يكون قد اعتبر العلم من حيث كونه طريقاً إلى النجاسة، ويمكن أيضاً أن يكون اعتباره من حيث كونه منجّزاً لأحكام النجاسة. وأمّا اعتباره من حيث الصفتيّة: فهو ممّا لا يحتمل في المقام، بل قد تقدّم في مبحث القطع: أنّ أخذ العلم على وجه الصفتيّة مجرّد فرض لم نعثر على مورد له في الفقه؛ فالّذي يحتمل في أخذ العلم في باب الطهارة والنجاسة الخبثيّة موضوعاً لصحّة الصلاة وفسادها أحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أخذ العلم بالطهارة شرطاً لصحّة الصلاة.

الثاني[1]: أخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه طريقاً مانعاً عن صحّة الصلاة.

---

١. ومن الفروع المترتّبة على الوجهين الأخيرين: هو أنّه لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين ثمّ غفل المكلّف عن ذلك وصلّى في كلّ ثوب صلاتاً، وبعد الصلاتين تبيّن نجاسة كلّ من الثوبين لا خصوص أحدهما، فبناءً على أخذ العلم بالنجاسة مانعاً من حيث كونه منجّزاً لأحكامها تجب إعادة كلّ من الصلاتين؛ لأنّ العلم الإجمالي بنجاسة أحد الثوبين الّذي كان حاصلاً قبل الصلاة أوجب تنجّز أحكام النجاسة في كلّ من الثوبين، فيجب إعادة كلّ من الصلاتين لتحقّق موضوع وجوب الإعادة في كلّ منهما. وأمّا بناءً على أخذ العلم بالنجاسة مانعاً من حيث كونه طريقاً فلا تجب إعادة كلّ من الصلاتين، لأنّ العلم الإجمالي إنّما كان طريقاً إلى نجاسة أحد الثوبين، فلم يتحقّق موضوع وجوب الإعادة إلّا بالنسبة إلى إحدى الصلاتين؛ فيقع الإشكال حينئذٍ في تعيين ما تجب إعادتها، لأنّ العلم بالنجاسة لم يتعلّق بواحد معيّن، فلا وجه لوجوب إعادة أحدهما المعيّن؛ والتخيير في إعادة إحدى الصلاتين لا يخلو عن إشكال، فالمسألة لا تخلو عن غموض وتحتاج إلى مزيد تأمّل؛ فتأمّل (منه).

الثالث: أخذ العلم بالنجاسة من حيث كونه منجّزاً لأحكامها مانعاً عنها. وعلى التقادير الثلاثة يصحّ التعليل الوارد في الرواية وينطبق على المورد.

أمّا على الوجه الأوّل: وهو كون العلم بالطهارة شرطاً لصحّة الصلاة، فالتعليل بالاستصحاب إنّما هو لبيان أنّ المكلّف كان واجداً للشرط لأنّه محرز للطهارة بمقتضى الاستصحاب فلا تجب عليه إعادة الصلاة، فيستفاد من التعليل كبرى كلّيّة، وهي «أنّ كلّ من كان محرزاً للطهارة لا تجب عليه الإعادة» نظير التعليل بالإسكار لحرمة شرب الخمر؛ فيكون حاصل التعليل هو «انّك أيّها السائل لمّا كنت متيقّن الطهارة قبل الدخول في الصلاة وشككت وكان حكمك الاستصحابي هو البناء على طهارتك فأنت محرز للطهارة فلا تجب عليك الإعادة» لأنّ الشرط لصحّة الصلاة حاصل وهو إحراز الطهارة فيكون الشرط هو الأعمّ من الطهارة المستصحبة والطهارة الواقعيّة.

نعم: حسن التعليل بالاستصحاب بناءً على شرطيّة إحراز الطهارة يتوقّف على أن يكون التعليل لبيان كبرى كلّيّة وهي: عدم وجوب الإعادة على كلّ من كان محرزاً للطهارة؛ وهذا لا يختصّ بالمقام بل يطّرد في جميع موارد منصوص العلّة، فإنّ تعليل حرمة شرب الخمر بالإسكار لا يحسن إلّا بعد أن تكون العلّة وردت لإفادة كبرى كلّيّة، وهي: حرمة كلّ مسكر؛ وذلك واضح.

وأمّا على الوجه الثاني: وهو كون العلم بالنجاسة مانعاً عن صحّة الصلاة، فيستقيم التعليل أيضاً، سواء كان اعتبار العلم لكونه منجّزاً أو لكونه طريقاً، وسواء كانت العلّة المجموع المركّب من المورد والاستصحاب وهو قوله ﷺ «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» أو كانت العلّة خصوص الاستصحاب وإنّما ذكر المورد توطئة لذكر العلّة؛ فإنّ التعليل بذلك إنّما يكون لإفادة

أنّ النجاسة في مفروض السؤال ليس لها منجّز، لعدم العلم بها تفصيلاً أو إجمالاً، والشكّ فيها ملغى بحكم الاستصحاب، فلا موجب لإعادة الصلاة، لأنّه لم يتحقّق ما أُخذ موضوعاً لوجوب الإعادة، فإنّه لم يحصل ما يوجب تنجيز أحكام النجاسة، والمفروض: أنّ الموضوع لوجوب الإعادة هي النجاسة المنجّزة بوجه.

فالتعرّض لذكر المورد في الرواية إنّما هو لبيان عدم حصول العلم بالنجاسة ليتحقّق الطريق أو المنجّز لها، والتعرّض لذكر الاستصحاب لبيان أنّ الشكّ في النجاسة ملغى بحكم الشارع.

وحاصل الكلام: هو أنّه يصحّ التعليل الوارد في الرواية، سواء قلنا: بأنّ الشرط لعدم وجوب الإعادة هو عدم العلم بالنجاسة، أو قلنا: بأنّ الشرط هو إحراز الطهارة؛ فعلى كلا التقديرين: لا إشكال في التعليل، لأنّ منشأ الإشكال إنّما كان هو التعليل بالاستصحاب لعدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف وظهور وقوع الصلاة مع نجاسة الثوب، فيتخيّل أنّ ذلك يوجب أن يكون المورد من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشكّ.

ولكن بعد البناء على أنّ المانع من صحّة الصلاة هو العلم بالنجاسة إمّا من حيث كونه طريقاً إليها وإمّا حيث كونه منجّزاً لأحكامها أو أنّ الشرط لصحّة الصلاة هو إحراز الطهارة، يندفع الإشكال، ويكون التعليل بذلك في محلّه؛ بل لا يصحّ التعليل بغير ذلك، فإنّ مرجع التعليل بالمجموع من المورد والاستصحاب مع كون العلم بالنجاسة مانعاً إلى أنّ نجاسة الثوب لم يكن لها منجّز، فالصلاة تكون صحيحة واقعاً ولا تجب الإعادة، لأنّ وجوب الإعادة ينافي عدم جواز نقض اليقين بالشكّ.

وكذا لو كان الشرط هو الأعمّ من الطهارة الواقعيّة والطهارة المحرزة، فإنّ التعليل بذلك يرجع إلى كون المكلّف في مفروض السؤال محرزاً للطهارة بمقتضى

الاستصحاب، فلا تجب عليه الإعادة؛ ويستفاد من التعليل كبرى كلّيّة؛ وهي: عدم وجوب الإعادة على كلّ من كان محرزاً للطهارة.

نعم: بناءً على كون الشرط هو إحراز الطهارة ربما يقع التعارض بين ذلك وبين ما دلّ على كفاية عدم العلم بالنجاسة في عدم وجوب الإعادة -كما استفاضت به الروايات - فإنّ لازم ذلك هو عدم الحاجة إلى إحراز الطهارة، بل يكفي عدم العلم بالنجاسة، سواء كان العلم بالنجاسة مانعاً من حيث الطريقيّة أو من حيث المنجّزيّة؛ وعلى كلّ تقدير: لا يصحّ تعليل عدم وجوب الإعادة بكون المكلّف محرزاً للطهارة، إلّا أن يكون التعليل بذلك من جهة أنّه من مصاديق عدم العلم بالنجاسة.

وبالجملة: لازم كفاية عدم العلم بالنجاسة هو صحّة صلاة الغافل، كما ورد في الخبر: من صحّة صلاة من كان على ثوبه عذرة إنسان أو سنّور أو كلب وهو لا يعلم[1] ولازم شرطيّة إحراز الطهارة هو عدم صحّة صلاة الغافل، إلّا أن يقال: إنّ إحراز الطهارة شرط عند الالتفات إلى الطهارة والنجاسة -كما هو مفروض السؤال في الرواية - وأمّا مع عدم الالتفات فيكفي عدم العلم بالنجاسة؛ وهذا إنّما يستقيم بعد تعميم الطهارة إلى الطهارة الواقعيّة الّتي تؤدّي إليها الاستصحاب والطهارة الظاهريّة الّتي تؤدّي إليها قاعدة الطهارة.

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّه لا حاجة إلى هذه التكلّفات، بل يبنى على كفاية عدم العلم بالنجاسة وكون العلم بها مانعاً عن صحّة الصلاة من حيث كونه منجّزاً لأحكام النجاسة؛ ويصحّ التعليل الوارد في الرواية على هذا المبنى بلا تكلّف؛ وأخذ العلم من حيث التنجيز موضوعاً لحكم ممّا لا محذور فيه، بل يمكن أن تكون نفس الرواية دليلاً على ذلك بعد ما كان ظاهرها التعليل بالمجموع من المورد والاستصحاب،

---

١. الوسائل: الباب ٤٠، من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

فإنّ التعليل بالمجموع لا يستقيم إلّا على أخذ العلم موضوعاً من حيث كونه منجّزاً لأحكام النجاسة.

نعم: ربما ينافي ذلك ما ورد في بعض الروايات عن ميسر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام آمر الجارية فتغسل ثوبي من المنيّ فلا تبالغ في غسله فاصلّي فيه فإذا هو يابس؟ قال عليه السلام أعد صلاتك؛ أمّا إنّك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء»[1] وجه المنافاة: هو أنّه لو كان الموضوع لوجوب الإعادة هو العلم بالنجاسة من حيث كونه منجّزاً لأحكامها لكان الحكم في مفروض السؤال هو الصحّة وعدم وجوب الإعادة، إذ لا تكون النجاسة الموجودة في الثوب منجّزة بعد غسل الجارية، إمّا لأصالة الصحّة في فعلها، وإمّا لاعتبار قول ذي اليد؛ والعلم السابق على غسل الجارية لا أثر له بعد قيام الحجّة على طهارة الثوب، مع أنّه لو كان المقتضي لوجوب الإعادة هو العلم بالنجاسة السابق على الغسل لكان ينبغي إطلاق القول بوجوب الإعادة ولو كان المكلّف بنفسه مباشراً للغسل، ولم يكن وجه للتفصيل بين مباشرة الجارية للغسل وبين مباشرة نفسه.

هذا، ولكن لا يخفى عليك أنّ هذه الرواية تنافي أخذ العلم موضوعاً لوجوب الإعادة مطلقاً ولو كان العلم مأخوذاً على وجه الطريقيّة، لسقوط طريقيّة إخبار الجارية بالتطهير؛ مع أنّ أخذ العلم موضوعاً لا يخلو عن أحد الوجهين، إمّا لكونه منجّزاً، و إمّا لكونه طريقاً، بل هذه الرواية تنافي حتّى لو قلنا بأنّ إحراز الطهارة شرط، لإحراز الطهارة بإخبار الجارية؛ فعلى جميع التقادير يحصل المنافاة.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ العلم السابق على تطهير الجارية كان موجباً لتنجّز أحكام النجاسة، وغاية ما يقتضيه إخبار الجارية بالتطهير هو جواز الدخول في الصلاة

---

١. الوسائل: الباب ١٨، أبواب النجاسات، الحديث ١.

لقيام الحجّة على الخلاف، فإنّ إخبار الجارية لا يقتضي أزيد من المعذوريّة؛ وأمّا وجوب الإعادة: فيكفي فيه العلم بالنجاسة وتنجّز أحكامها قبل الصلاة، فالموضوع لوجوب الإعادة قد تحقّق؛ وأصالة الصحّة في تطهير الجارية لا توجب رفع الموضوع، لعدم العلم بزوال النجاسة. وهذا بخلاف ما لو كان المكلّف هو المباشر للتطهير، فإنّه بمباشرته يعلم بزوال النجاسة فيرتفع وجوب الإعادة؛ فتأمّل[1].

هذا، مع أنّ منافاة هذه الرواية لكون المأخوذ في موضوع وجوب الإعادة هو العلم من حيث التنجيز لا يضرّ بصحّة التعليل؛ غايته أن تكون هذه الرواية معارضة لما يستفاد من التعليل: من كون العلم بالنجاسة من حيث التنجيز أُخذ موضوعاً لوجوب الإعادة.

وعلى كلّ حال: فلا إشكال في حسن التعليل وانطباقه على المورد بعد ما كان العلم بالنجاسة من حيث التنجيز موضوعاً لوجوب الإعادة.

فقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ حسن التعليل في الرواية لا يتوقّف على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليكون ما تضمّنته الرواية من التعليل دليلاً على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء -كما قيل به - لكي يتوجّه عليه إشكال الشيخ ﷺ - وغيره: من أنّ الظاهر من الرواية هو أن تكون العلّة لعدم وجوب الإعادة كون الإعادة من نقض اليقين بالشكّ، ولو كان التعليل بلحاظ اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء لكان الأنسب بل المتعيّن هو التعليل بذلك لا بعدم نقض اليقين بالشكّ.

---

١. وقد يختلج في الباب: أنّ الوجه في حكم الإمام ﷺ بالإعادة عند إخبار الجارية بالتطهير وعدم الإعادة عند مباشرة المكلّف للتطهير، هو أنّ الجارية لم تبالغ في التطهير -كما هو المفروض في الرواية - والمكلّف كان ملتفتاً إلى عدم مبالغة الجارية في التطهير فلم يحصل للمكلّف ما يجوّز له الدخول في الصلاة؛ ولا تجري أصالة الصحّة في تطهير الجارية مع التفات المكلّف إلى تقصيرها في الغسل، فلم يحصل ما يوجب رفع أثر العلم بنجاسة الثوب. وهذا بخلاف ما إذا كان المكلّف هو المباشر للتطهير، فإنّه بمباشرته لا يرفع اليد عن التطهير إلّا بعد أن يحصل له العلم بزوال النجاسة فيرتفع أثر العلم بالنجاسة. والإنصاف: أنّ الرواية لو لم تكن ظاهرة في هذا المعنى فلا أقلّ من احتمال ذلك، فلا تصلح الرواية للمعارضة؛ فتأمّل (منه).

وإن كان الإنصاف: أنّ هذا الإشكال لا يتوجّه على ذلك، فإنّه بعد البناء على أنّ العلّة هي قوله عليه السلام «ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» لا المجموع المركّب من ذلك ومن المورد -كما استظهرناه - لابدّ في حسن التعليل وانطباقه على مفروض السؤال من ضمّ كبرى أُخرى إليه؛ وإلّا فالتعليل بنفسه لا ينطبق على المورد، لأنّ الإعادة بعد انكشاف الخلاف ليست من نقض اليقين بالشكّ؛ فلابدّ وأن يكون التعليل بذلك لبيان خصوصيّة أُخرى - ولو بدلالة الاقتضاء - لتكون العلّة بضمّ تلك الخصوصيّة منطبقة على المورد؛ وتلك الخصوصيّة الّتي تستفاد من التعليل يمكن أن تكون هي شرطيّة إحراز الطهارة ويترتّب عليها عدم الإعادة -كما تقدّم تحريره - ويمكن أيضاً أن تكون تلك الخصوصيّة هي اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ويترتّب عليه أيضاً عدم وجوب الإعادة.

والحاصل: أنّ صحّة التعليل في مفروض السؤال يتوقّف لا محالة على ضمّ كبرى أُخرى إليه تكون العلّة في الحقيقة هي تلك الكبرى، على وجه يندرج المورد فيها ويكون من صغرياتها؛ فالتعليل بالاستصحاب بعد انكشاف الخلاف لا يخلو: إمّا لأجل كون الشرط هو إحراز الطهارة، وإمّا لأجل اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ فيكون التعليل بالاستصحاب تعليلاً بما هو المحقّق للعلّة، وهي إحراز الطهارة أو اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ فالتعليل بالاستصحاب لا يضرّ بدلالة الرواية على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، بل لو انحصر حسن التعليل الوارد في الرواية على ضمّ خصوصيّة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء لكان لا محيص عن الالتزام به؛ إلّا أنّه قد عرفت: أنّ حسن التعليل وانطباقه على المورد لا ينحصر وجهه في ذلك، بل له وجه آخر، وهو كون الشرط إحراز الطهارة؛ فلا موجب لتعيّن ضمّ خصوص اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء حتّى تكون الرواية دليلاً على ذلك.

ودعوى: أنّ الإجزاء وعدم الإعادة إنّما هو من اللوازم الشرعيّة للطهارة السابقة المستصحبة حال الصلاة فلا يتوقّف حسن التعليل على ضمّ كبرى اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء بل لازم الطهارة المستصحبة هو جواز الدخول في الصلاة وعدم الإعادة بعدها، ضعيفة، فإنّ الإجزاء ليس من المجعولات الشرعيّة، بل هو من اللوازم العقليّة لفعل متعلّق الأمر على أقسامه: من الأمر الواقعي الأوّلي، والواقعي الاضطراري، والأمر الظاهري؛ غايته أنّ الإجزاء في القسمين الأوّلين من اللوازم العقليّة لنفس المجعول، بداهة أنّه من لوازم الإتيان بالمأمور به الواقعي الاختياري أو الاضطراري هو سقوط الأمر قهراً، وأمّا الإجزاء في الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري فإنّما هو من لوازم نفس الجعل الظاهري عقلاً، فإنّ دلالة الاقتضاء تقتضي اكتفاء الشارع بالصلاة مع استصحاب الطهارة ما لم ينكشف الخلاف، وإلّا كان جعل الاستصحاب لغواً؛ فالعقل يستقلّ بأنّ من لوازم جعل الشارع حجّيّة الاستصحاب هو القناعة بالطهارة المستصحبة، ولكن حكم العقل بالإجزاء في ذلك يدور مدار بقاء الجعل الشرعي، فما دام الاستصحاب جارياً يكون الحكم العقلي بالإجزاء محفوظاً، فإذا انكشف الخلاف وتبيّن مخالفة الاستصحاب للواقع -كما هو مورد الرواية - فلا يمكن بقاء حكم العقل بالإجزاء، لما عرفت: من أنّ الحكم العقلي بالإجزاء تابع لبقاء الجعل الشرعي؛ فالطهارة المستصحبة بنفسها لا تقضي الإجزاء بعد انكشاف الخلاف حتّى يقال: إنّ عدم وجوب الإعادة في مورد الرواية ممّا يقتضيه استصحاب الطهارة ولا يحتاج إلى ضمّ كبرى اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ بل تطبيق التعليل على المورد لا يمكن إلّا بعد أن يستفاد من التعليل - بدلالة الاقتضاء - كبرى أُخرى: إمّا كون الشرط إحراز الطهارة، وإمّا اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ فبناءً على كون العلّة في الرواية نفس قوله ﷺ «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» لابدّ من ضمّ أحد الأمرين

ليستقيم التعليل، ولا معيّن لأحدهما بالخصوص؛ فالرواية تكون من هذه الجهة مجملة.

هذا، ولكن قد عرفت: أنّ هذه الأبحاث كلّها إتعاب للنفس بلا ملزم، فإنّ التعليل يستقيم وينطبق على المورد بأخذ العلم بالنجاسة من حيث التنجيز موضوعاً لوجوب الإعادة؛ بل يتعيّن هذا الوجه، لأنّ الظاهر من الرواية هو كون العلّة المجموع المركّب من المورد والاستصحاب، كما لا يخفى؛ فتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّ الرواية قد تضمّنت لحكم جملة من صور وقوع الصلاة مع النجاسة:

أحدها: ما إذا علم المكلّف بالنجاسة وموضعها تفصيلاً، فنسي وصلّى.

ثانيها: ما إذا علم بالنجاسة وشكّ في موضعها. وفي هاتين الصورتين تجب إعادة الصلاة.

ثالثها: ما إذا لم يعلم بالنجاسة بل ظنّ بها. وفي هذه الصورة لا تجب الإعادة.

رابعها: ما إذا رأى المكلّف النجاسة في أثناء الصلاة، فتارة: يكون المكلّف عالماً بالنجاسة قبل الصلاة وشكّ في موضعها ثمّ رآها في الأثناء، وأُخرى: لم يعلم بها قبل الصلاة بل علم بها في الأثناء. وعلى الثاني: فتارة: يحتمل حدوث النجاسة في الأثناء حين العلم بها، وأُخرى: لا يحتمل ذلك بل يعلم حين العلم بها أنّها كانت قبل الصلاة. فعلى الأوّل: يجب نقض الصلاة وإعادتها. وعلى الثاني: لا يجب عليه نقض الصلاة، بل يزيل النجاسة في الأثناء ويبني على الصلاة بلا استيناف. وعلى الثالث: يجب نقض الصلاة أيضاً واستينافها بعد إزالة النجاسة. وهذا الفرض وإن لم يكن مذكوراً في الرواية صريحاً، إلّا أنّه يستفاد منها ذلك، لأنّ ما حكم فيها بعدم نقض الصلاة هو ما إذا احتمل حدوث النجاسة في الأثناء، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام «لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك الخ» فيستفاد منه أنّه لو لم يحتمل وقوعها في الأثناء يجب قطع الصلاة واستينافها بعد إزالة النجاسة.

ويمضمون هذه الرواية قد أفتى الأصحاب؛ وفي الباب أخبارٌ أُخر معارضة لها في بعض الصور، وللجمع بينها محلّ آخر.

تذييل

قد اختلفت كلمات الأصحاب في وجه الجمع بين ما دلّ على عدم وجوب إعادة الصلاة عند انكشاف وقوعها في نجاسة الثوب أو البدن وبين ما دلّ على اشتراط الصلاة بطهارة الثوب والبدن الظاهر في الطهارة الواقعيّة؛ والمسألة وإن كانت فقهيّة، إلّا أنّه حيث تعرّض لها شيخنا الأُستاذ دام ظلّه في هذا المقام، فلا بدّ من أن نقتفي إثره، لأنّ كتابنا مبنيّ على ذلك. وينبغي أن يكون البحث في هذا المقام كلّيّاً، لأنّه لا خصوصيّة لباب الطهارة والنجاسة في ذلك، بل يطّرد الإشكال في كلّ مورد قام الدليل على عدم وجود الإعادة عند تخلّف، بعض أجزاء المأمور به أو شرائطه، كالصلاة فيما لا يؤكل، حيث قام الدليل على عدم وجوب الإعادة عند الجهل بكون اللباس متّخذاً من غير المأكول؛ وللقوم في الجمع بين الأدلّة في هذه الموارد مشارب.

الأوّل: هو أن يكون العلم بموضوع الشرط له دخل في الاشتراط واقعاً، فالشرطيّة الواقعيّة تدور مدار العلم بالموضوع؛ فلو لم يعلم بنجاسة الثوب أو البدن أو لم يعلم بكون اللباس من غير المأكول، لانكون النجاسة وغير المأكول مانعاً عن صحّة الصلاة واقعاً ولا الطهارة والمأكوليّة شرطاً للصحّة.

الثاني: هو أن يكون الشرط في مثل هذه الموارد هو الوجود العلمي أو الأعمّ منه ومن الوجود الواقعي، فلا فرق بين الطهارة الواقعيّة والطهارة المحرزة ولو بالاستصحاب أو قاعدة الطهارة، وكذا لا فرق بين كون اللباس متّخذاً من المأكول واقعاً وبين إحرازكونه من المأكول ولو بأصل عمليّ؛ والفرق بين هذا الوجه وسابقه

هو أنّه على هذا الوجه لابدّ من إحراز الطهارة بوجه ولا يكفي الشكّ فيها من دون أن يكون له مزيل، بخلاف الوجه الأوّل فإنّه يكفي فيه عدم العلم بالنجاسة ولا يحتاج إلى إحراز الطهارة. وربّما تظهر الثمرة بين الوجهين فيما إذا صلّى المكلّف في بعض أطراف العلم الإجمالي غفلة، فبناءً على كفاية عدم العلم بالنجاسة ينبغي أن يقال بصحّة الصلاة، لأنّه حين الصلاة لم يعلم بنجاسة ذلك البعض والعلم السابق لم يتعلّق به بخصوصه فلم يحصل المانع؛ وبناءً على لزوم إحراز الطهارة بوجه لابدّ من القول ببطلان الصلاة، لعدم إحراز الطهارة حين الصلاة؛ فتأمّل.

الثالث: هو أن يكون الإجزاء وعدم وجوب الإعادة في هذه الموارد لأجل القناعة عن المأمور به بما يقع امتثالاً له، فيكون الفعل المأتيّ به بعنوان امتثال الواقع بدلاً عن الواقع المأمور به وممّا يقوم به الغرض من الأمر الواقعي في هذا الحال. وهذا الوجه أمتن الوجوه وأسلمها عن الإشكال، فإنّ الوجهين الأوّلين ممّا لا يمكن الالتزام بهما ولا ينطبقان على فتاوى الأصحاب.

أمّا الوجه الأوّل: فالظاهر تسالم الفقهاء على أنّه لابدّ من إحراز الطهارة بوجه، ولا يجوز الدخول في الصلاة مع الشكّ في الطهارة من دون أن يكون له مزيل؛ ولذا تمسّك بعض من قال بالصحّة في المثال السابق - وهو الصلاة في بعض أطراف العلم الإجمالي غفلة - بقاعدة الفراغ.

وأمّا الوجه الثاني: فلمنافاته لظواهر الأدلّة، فإنّ الأخبار الواردة في المقام منها: ما ظاهرها اعتبار الطهارة الواقعيّة، ومنها: ما ظاهرها اعتبار عدم العلم بالنجاسة، كالرواية المتقدّمة؛ فالقول بأنّ الشرط إحراز الطهارة خال عن الدليل.

وهذا بخلاف الوجه الثالث، فإنّ فيه جمعاً بين الأدلّة وينطبق على ظواهرها بلا تكلّف، فإنّ لازم هذا الوجه هو أن يكون الشرط بحسب الجعل الأوّلي نفس

الطهارة الواقعيّة -كما هو ظاهر أدلّة الشرائط - وأنّه لابدّ من إحراز الطهارة بوجهٍ حال الاشتغال بالعمل عند الالتفات إليها، فإنّه مع عدم إحراز الطهارة لا يمكن الإتيان بالعمل امتثالاً للأمر الواقعي؛ فيوافق ما عليه فتوى الأصحاب: من اعتبار إحراز الطهارة بوجه، ولا يكفي الشكّ فيها من دون أن يكون له مزيل شرعي؛ وينطبق أيضاً على ظاهر الأخبار: من عدم وجوب الإعادة عند عدم العلم بالنجاسة، فإنّ عدم العلم بالنجاسة لا يخلو: إمّا لكون المكلّف غافلاً عن نجاسة ثوبه أو بدنه، وإمّا لكونه شاكّاً في ذلك، وعلى كلا التقديرين: يمكن للمكلّف الإتيان بالعمل امتثالاً للأمر الواقعي؛ أمّا في صورة الغفلة فواضح، وأمّا في صورة الشكّ فلجريان استصحاب الطهارة وقاعدتها، فيكون المكلّف محرزاً للطهارة. ولا ينافي ذلك وجوب الإعادة عند نسيان النجاسة بعد العلم بها، فإنّ القناعة عن الواقع بما يقع امتثالاً له يختصّ بحكم الشارع بما إذا لم يسبق العلم بالنجاسة.

وبالجملة: الإنصاف أنّ في الوجه الثالث جمعاً بين جميع الأدلّة وفتاوى الأصحاب، فهو الّذي ينبغي البناء عليه. وحاصله: هو أنّ الإجزاء في موارد تخلّف بعض الأجزاء والشروط إنّما هو لأجل قناعة الشارع بما يقع امتثالاً عن الواقع؛ لكون العمل في هذا الحال مشتملاً على الغرض من الأمر.

وبذلك يندفع ما ربما يتوهّم: من أنّ العمل المأتيّ به في حال الجهل إن كان واجداً للمصلحة فلابدّ وأن يتعلّق به الطلب والأمر في عرض الواقع ويكون المكلّف به في الواقع أحد الأمرين ولو في صورة الجهل، ولا وجه لأن يكون المكلّف به الواقعي هو خصوص الواجد للشرط بعد ما كان الفاقد له مشتملاً على المصلحة، غايته أنّه يكون من قبيل التخيير بين الأقلّ والأكثر كالتخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة. وإن لم يكن المأتيّ به واجداً للمصلحة فلا وجه لقناعة الشارع به.

توضيح الدفع: هو أنّ المأتيّ به في حال الجهل لابدّ وأن يكون واجداً للمصلحة، لكشف دليل الإجزاء عن ذلك؛ ولكن مصلحته إنّما تكون في طول مصلحة الواقع، لأنّ المصلحة إنّما تقوم به بشرط أن يكون الإتيان به على وجه الامتثال للواقع، فلا يمكن الأمر به تخييراً.

والحاصل: أنّ المأمور به الواقعي لا يمكن أن يكون واجداً للمصلحة في حال الإتيان بالعمل المجزي عنه، فإنّ قيام المصلحة به في هذا الحال يستلزم إطلاق الأمر به، ومعه لا يمكن أن يكون غيره مجزياً عنه؛ فلابدّ وأن تكون المصلحة القائمة بالمأمور به الواقعي مقصورة بغير هذا الحال، ويلزمه أن يكون الأمر به مقيّداً بغير هذا الحال؛ لكن لا بالتقييد اللحاظي بل بنتيجة التقييد، فإنّ القيود اللاحقة للأمر في مرحلة الامتثال لا يمكن فيها التقييد اللحاظي، كقصد التقرّب وكالعلم والجهل بالحكم لا الموضوع، فإنّ تقييد الأمر بالعلم والجهل بالموضوع بمكان من الإمكان، فلا مانع من أخذ العلم بالنجاسة أو غير المأكول قيداً في الأمر بالصلاة؛ إلّا أنّ ذلك يرجع إلى الوجه الأوّل، وقد عرفت ضعفه.

وأمّا على الوجه الثالث: وهو القناعة بما يقع امتثالاً عن الواقع، فلا يمكن فيه التقييد اللحاظي، فإنّ رتبة هذا القيد متأخّرة عن وجود الأمر، فهو من الانقسامات اللاحقة للأمر بعد وجوده؛ وفي هذا الطائفة من القيود لابدّ من نتيجة التقييد، ونعني بنتيجة التقييد اختصاص الملاك والمصلحة الواقعيّة بتقدير دون تقدير -كما في المقام - حيث إنّ مصلحة الأمر الواقعي مقصورة بغير صوره الإتيان بالعمل المجزي عن الواقع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الموارد الّتي قام الدليل فيها على الإجزاء وسقوط الإعادة والقضاء - كموارد تبدّل الاجتهاد أو التقليد حيث ادّعي الإجماع على الإجزاء

في خصوص العبادات، وكموارد الصلاة مع نجاسة البدن أو الثوب جهلاً، وكالصلاة في غير المأكول كذلك - كلّها تكون من باب القناعة عن الواقع بما وقع امتثالاً له، وليس في شيء منها ما يكون مأموراً به في عرض الواقع؛ فتأمّل في أطراف ما ذكرناه جيّداً.

ومنها:

صحيحة ثالثة لزرارة أيضاً، وهي قوله ﷺ «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أُخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات»[1] ومحلّ الاستدلال قوله ﷺ «ولا ينقض اليقين بالشكّ» الظاهر في حجّيّة الاستصحاب.

وقد أورد على الاستدلال بها بما حاصله: أنّ المراد من الركعة في قوله ﷺ «قام فأضاف إليها اخرى» إمّا الركعة الموصولة بالركعات الثلاث السابقة، وإمّا الركعة المفصولة عنها بتكبير وسلام.

فعلى الأوّل: ينطبق قوله ﷺ «ولا ينقض اليقين بالشكّ» على الاستصحاب، فيكون المعنى: أنّ اليقين بعدم فعل الركعة الرابعة لا ينقض بالشكّ في فعلها، بل يبني على عدمها ويأتي بها متّصلة بالركعات السابقة. ولكن هذا المعنى ينافي ما عليه إجماع الإماميّة: من عدم جواز الإتيان بركعة الاحتياط متّصلة ببقيّة الركعات. فلابدّ وأن يكون المراد من «الركعة» الركعة المنفصلة بتكبير وسلام، فيكون المراد من «اليقين» في قوله ﷺ «ولا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بتحصيل البراءة من البناء على الأكثر والإتيان بركعة الاحتياط مفصولة؛ وقد جرى اصطلاح الأئمّة ﷺ على تسمية الوظيفة المقرّرة في الشكّ في عدد الركعات من البناء على الأكثر والإتيان

---

١. الوسائل: الباب ١٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

بالركعة المشكوكة مفصولة بالبناء على اليقين؛ فإنّه قد ورد التعبير بذلك في عدّة من الأخبار، كقوله عليه السلام «إذا شككت فابنِ على اليقين»[1] فإنّ المراد من البناء على اليقين هو البناء على الأكثر والإتيان بركعات الاحتياط مفصولة؛ وعلى هذا لا تنطبق الرواية على الاستصحاب ولا يصحّ الاستدلال بها، بل لو سلّم ظهور الرواية في كون المراد من «الركعة» هي الركعة المتّصلة - على طبق مفاد الاستصحاب - فلا يمكن الأخذ بظاهرها؛ لأنّ ذلك يخالف ما عليه المذهب؛ فلابدّ إمّا من حمل «الركعة» على الركعة المفصولة وإمّا من الحمل على التقيّة، والثاني مخالف للأصل، فيتعيّن الأوّل.

إلّا أن يقال: إنّ التقيّة إنّما هي في تطبيق الاستصحاب على المورد، فيحمل قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشكّ» على بيان الحكم الواقعي، من وجوب الأخذ بالمتيقّن والعمل بالاستصحاب، ولكن تطبيق العمل بالاستصحاب على المورد كان للتقيّة، فالتقيّة إنّما تكون في التطبيق لا في نفس الحكم الاستصحابي. ولكن هذا أيضاً خلاف الظاهر، فيتعيّن حمل «اليقين» في الرواية على اليقين بالبراءة والإتيان بالوظيفة المقرّرة في الشريعة للشكّ في عدد الركعات.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في وجه عدم صحّة الاستدلال بالرواية على حجّيّة الاستصحاب. ثمّ ذكر تقريباً آخر للتمسّك بالرواية، ولعلّه ينطبق على ما سيأتي من المختار في تقريب الاستدلال. ثمّ قال بعد ذلك ما حاصله: أنّ الرواية لابدّ إمّا من حملها على التقيّة وهو مخالف للأصل، وإمّا من حملها على الأخذ باليقين والاحتياط، وهو وإن كان بعيداً إلّا أنّه لا محيص عنه.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في كلامه من النظر.

أمّا أوّلاً: فإنّ المصطلح عليه في الأخبار هو التعبير عن الوظيفة المقرّرة للشكّ

---

١. الوسائل: الباب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

في عدد الركعات بالبناء على اليقين أو العمل على اليقين؛ وأين هذا من قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟ فإنّه ليس في الوظيفة نقض لليقين بالشكّ، بل العناية المصحّحة لاستعمال كلمة «النقض» تنحصر في باب الاستصحاب وفي باب الشكّ الساري؛ فحمل قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ» على البناء على الأكثر والعمل بالاحتياط في غاية البعد، بل كاد أن لا يصحّ إطلاق «النقض» على ذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنّ حمل الرواية على التقيّة من حيث تطبيق المورد على الاستصحاب ليس بأبعد من حملها على الوظيفة في الشكّ في عدد الركعات، بل حملها على التقيّة أقرب فإنّه ليس فيه تصرّف فيما يقتضيه ظاهر قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ» بل التصرّف إنّما يكون في جهة التطبيق، فإنّ الإمام ﷺ استشهد لحكم المورد بالاستصحاب، حيث كان مذهب العامّة على الإتيان بالركعة المشكوكة متّصلة ببقيّة الركعات عملاً بالاستصحاب، فالتقيّة إنّما تكون في الاستشهاد لا في الاستصحاب؛ وقد ورد نظير ذلك في بعض الروايات كقوله ﷺ بعد سؤال اللعين عن الإفطار في اليوم الّذي شهد بعض بأنّه يوم العيد: «ذلك إلى إمام المسلمين إن صام صمنا معه وإن أفطر أفطرنا معه»[1] فإنّ الإمام ﷺ إنّما قال ذلك تقيّة مخافة ضرب عنقه كما بيّن ﷺ ذلك بعد خروجه عن مجلس اللعين؛ ومع هذا يكون قوله ﷺ «ذلك إلى إمام المسلمين» لبيان حكم الله الواقعي. وقد استدلّ الفقهاء بقوله: «ذلك إلى إمام المسلمين الخ» على اعتبار حكم الحاكم في الهلال، مع أنّ الإمام ﷺ قال ذلك تقيّة؛ وليس ذلك إلّا لأجل كون تطبيق القول على المورد للتقيّة لا ينافي صدور القول لبيان حكم الله الواقعي؛ فلتكن الصحيحة فيما نحن فيه من هذا القبيل.

وهذا كلّه كان مماشاة منّا للشيخ ﷺ وإلّا فالّذي يقتضيه التدبّر في مدلول الرواية

---

١. الوسائل: الباب ٥٧، من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥، ولفظ الحديث «ذلك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرنا».

هو أنّ مفادها ليس إلّا الاستصحاب بلا مؤونة الحمل على التقيّة حتّى في تطبيق الاستصحاب على المورد.

بيان ذلك: هو أنّ الموجب لتوهّم عدم انطباق الرواية على الاستصحاب ليس إلّا تخيّل أنّ الاستصحاب في مورد الرواية يقتضي الإتيان بالركعة الموصولة، وذلك ينافي ما عليه المذهب. ولكن هذا اشتباه، فإنّ اتّصال الركعة المشكوكة ببقيّة الركعات إنّما يقتضيه إطلاق الاستصحاب، لا أنّ مدلول الاستصحاب ذلك، بل مدلول الاستصحاب إنّما هو البناء العملي على عدم الإتيان بالركعة المشكوكة، فإنّ نقض اليقين بالشكّ إنّما يلزم من البناء على الإتيان بالركعة المشكوكة؛ فعدم نقضه بالشكّ الّذي هو مفاد الاستصحاب إنّما يكون بالبناء على عدم الإتيان بها؛ وأمّا الوظيفة بعد ذلك: من الإتيان بها موصولة، فهو ممّا لا يقتضيه عدم نقض اليقين بالشكّ.

نعم: إطلاق الاستصحاب يقتضي الإتيان بها موصولة؛ لأنّ الحكم الأوّلي المجعول في الشريعة هو الإتيان بركعات الصلاة موصولة؛ فغاية ما يلزم في الرواية هو تقييد قوله عليه السلام «ولا ينقض اليقين بالشكّ» بفعل ركعة الاحتياط مفصولة عن سائر الركعات، وقد أشار الإمام عليه السلام في الرواية إلى هذا التقييد بقوله: «ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» فإنّ المراد من عدم إدخال الشكّ في اليقين وعدم خلط أحدهما بالآخر هو عدم وصل الركعة المشكوكة بالركعات المتيقّنة، فإنّ إدخال المشكوك في المتيقّن وخلط أحدهما بالآخر إنّما يكون بوصل المشكوك في المتيقّن وعدم الفصل بينهما؛ فالإمام عليه السلام أراد أن يبيّن حكم المسألة لزرارة بنحو الكناية والإشارة حتّى لا ينافي ذلك التقيّة منه، فعبّر عليه السلام أوّلاً بما يكون ظاهراً في الركعة الموصولة ليوافق مذهب العامّة، فقال: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» الّذي يقتضي إطلاقه الإتيان بالركعة الموصولة، ثمّ عقّبه عليه السلام ببيان آخر يستفاد منه الركعة

المفصولة على طبق مذهب الخاصّة، فقال: «ولا يدخل الشكّ في اليقين الخ» ولذا قنع زرارة بما أفاده الإمام ﷺ ولم يسأل عن كون الركعة موصولة أو مفصولة.

فظهر: أنّه لا يلزم في الرواية أزيد من تقييد الإطلاق، بل يمكن أن يقال: إنّ هذا أيضاً لا يلزم، فإنّه لا نسلّم أنّ إطلاق الاستصحاب يقتضي الإتيان بالركعة الموصولة، بل الاستصحاب لا يقتضي أزيد من البناء على عدم الإتيان بالركعة المشكوكة.

وأمّا الوظيفة بعد ذلك ما هي؟ فهي تتبع الجعل الشرعي؛ والمفروض: أنّ الوظيفة الّتي قرّرها الشارع للشاكّ في عدد الركعات هي الإتيان بالركعة المفصولة، فإنّ الحكم يتبدّل في حقّ الشاكّ واقعاً ويكون تكليفه الواقعي هو عدم وصل الركعة.

والحاصل: أنّ مقتضى الاستصحاب عند الشكّ في فعل بعض الركعات هو الإتيان بالركعة المشكوكة، وأمّا تعيين كيفيّة الإتيان وأنّها موصولة أو مفصولة فهو يدور مدار تعيين الشارع، والّذي عيّنه الشارع في باب الشكّ في عدد الركعات هو الإتيان بركعات الاحتياط مفصولة بتكبير وتسليم؛ فتأمّل.

فتحصّل: أنّ منشأ توهّم عدم انطباق الرواية على الاستصحاب هو تخيّل أنّ الشارع أسقط الاستصحاب في باب الشكّ في عدد الركعات، وقد ظهر فساده.

فالأقوى: أنّ الرواية لا تقصر عن بقيّة الروايات في ظهورها في حجّيّة الاستصحاب؛ فتأمّل جيّداً.

ومنها:

رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال أمير المؤمنين ﷺ من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين[1].

وقد أُورد على الاستدلال بها بما حاصله: أنّ الظاهر من الرواية هو اختلاف زمان

---

١. الوسائل: الباب ١، من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

الشكّ واليقين وسبق زمان اليقين على زمان الشكّ بقرينة قوله عليه السلام «من كان فشكّ» الظاهر في انقضاء زمان اليقين وتراخي زمان الشكّ؛ فالرواية تكون أظهر في الشكّ الساري، ولا تنطبق على الاستصحاب؛ لأنّه لا يعتبر في الاستصحاب اختلاف زمان الشكّ واليقين وسبق أحدهما على الآخر، بل الّذي يعتبر فيه سبق زمان المتيقّن على زمان الشكّ وإن قارن زمان اليقين لزمان الشكّ، بل ولو تأخّر زمان اليقين عن زمان الشكّ، كما تقدّم تفصيله.

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الضابط في «قاعدة اليقين» هو اختلاف زمان الشكّ واليقين مع وحدة متعلّقهما، بأن يتعلّق الشكّ بوجود ما تعلّق به اليقين في الزمان الّذي تعلّق به اليقين، كما إذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة وشكّ في يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة على وجه يسري الشكّ من يوم السبت إلى يوم الجمعة، من غير فرق في ذلك بين أخذ زمان اليقين قيداً للعدالة أو أخذ الزمان ظرفاً لها؛ فإنّه لا يعتبر في «قاعدة اليقين» لحاظ الزمان على وجه القيديّة -كما يظهر من الشيخ رحمه الله في المقام- بل الّذي يعتبر في القاعدة هو وحدة زمان متعلّق الشكّ واليقين مع اختلاف زمان نفس الشكّ واليقين. وأمّا الاستصحاب: فيعتبر فيه اختلاف زمان متعلّق الشكّ واليقين، سواء اختلف زمان الشكّ واليقين أو لم يختلف.

وبعبارة أُخرى: متعلّق الشكّ واليقين في القاعدة هو حدوث الشيء، وفي الاستصحاب متعلّق اليقين هو الحدوث ومتعلّق الشكّ هو البقاء.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر: أنّ الرواية لا ظهور لها في القاعدة، فإنّه ليس في الرواية ما يستفاد منه وحدة زمان متعلّق الشكّ واليقين؛ وظهورها في سبق زمان اليقين على زمان الشكّ وإن كان غير قابل للإنكار، إلّا أنّ ذلك لمكان كون الغالب في موارد الاستصحاب هو سبق زمان اليقين؛ بل يمكن أن يقال بظهور الرواية في خصوص

الاستصحاب، فإنّ قوله ﷺ «فليمض على يقينه» ظاهر في المضيّ على اليقين بعد فرض وجوده وانحفاظه في زمان العمل، وهذا لا ينطبق إلّا على الاستصحاب، فإنّ الّذي يكون اليقين بالحدوث فيه محفوظاً في زمان العمل هو الاستصحاب. وأمّا القاعدة: فاليقين فيها ينعدم، ولذا تسمّى بالشكّ الساري.

ومنها:

مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني، قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الّذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب ﷺ اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»[1].

وهذه الرواية قد جعلها الشيخ ﷺ أظهر الروايات في دلالتها على حجّيّة الاستصحاب. ولكن يمكن المنع عن ظهورها فضلاً عن كونها أظهر، فإنّ دلالتها على الاستصحاب مبنيّ على أن يكون المراد من «اليقين» هو اليقين بأنّ اليوم الماضي كان من شعبان أو اليقين بعدم دخول رمضان، إلّا أنّه يمكن أن يكون المراد منه اليقين بدخول رمضان، فيكون المعنى: إنّ اليقين بدخول رمضان الّذي يعتبر في صحّة الصوم لا يدخله الشكّ في دخوله، ومعنى أنّه لا يدخله الشكّ: هو أنّه لا يجوز صوم يوم الشكّ من رمضان؛ وقد تواترت الأخبار على اعتبار اليقين بدخول رمضان في صحّة الصوم؛ وعلى هذا تكون الروايةِ أجنبيّة عن باب الاستصحاب؛ فتأمّل.

هذه جملة ما وقفنا عليه من الأخبار الوارد في الباب، وفيها الكفاية.

دفع وهم

ربما يتوهّم: دلالة قوله ﷺ كلّ شيء لك حلال وكلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه حرام أو قذر[2] على اعتبار الاستصحاب؛ بل استدلّ به جملة من الأعلام،

---

١. الوسائل: الباب ٣، من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

٢. الوسائل: الباب ٤، من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤؛ المستدرك: الباب ٢٩، من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

كصاحب الفصول والمحقّق الخراساني؛ بل يظهر ذلك من الشيخ ﷺ لكن في خصوص قوله ﷺ «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس»[1] مع ما بينهم من الاختلاف في مقدار دلالة هذه الأخبار.

فمنهم من قال بدلالتها على اعتبار قاعدة الطهارة والحلّيّة واستصحابهما معاً وهو المحكيّ عن صاحب الفصول ﷺ. ومنهم من قال بدلالة الصدر على الحكم الواقعي والقاعدة معاً ودلالة الغاية على حجّيّة استصحاب الطهارة والحلّيّة، وهو الّذي اختاره المحقّق الخراساني ﷺ.

والأقوى: أنّ أخبار أصالة الحلّ والطهارة لا دلالة لها على اعتبار الاستصحاب، بل ليس مفادها إلّا قاعدة الحلّ والطهارة، ولا مساس لها بالطهارة والحلّيّة الواقعيّة، فضلاً عن استصحابهما، فضلاً عن الجمع بين القاعدة والاستصحاب، أو الجمع بين الحكم الواقعي والقاعدة والاستصحاب.

وبالجملة: قوله ﷺ كلّ شيء لك حلال أو طاهر حتّى تعلم أنّه حرام أو قذر، إنّما يتكفّل من المحتملات السبعة خصوص قاعدة الطهارة والحلّيّة، ولا يتحمّل مجموع الصدر والذيل معنى آخر.

بيان ذلك: هو أنّ المراد من «الشيء» في قوله ﷺ «كلّ شيء الخ» إمّا أن يكون هو ذات الشيء المعروض للحكم الواقعي الأوّلي سواء كان من الأفعال أو من الموضوعات الخارجيّة كالقيام والقعود والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك من متعلّقات التكاليف وموضوعاتها، وإمّا أن يكون هو الشيء بوصف كونه مشكوك الحلّيّة أو الطهارة.

فإن كان المراد منه ذات الشيء بعنوانه الأوّلي، فحمل قوله ﷺ «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الواقعي، فيكون مفاده حينئذٍ: أنّ كلّ موجود

---

١. الوسائل: الباب ١، من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥، لفظ الحديث «... حتّى يعلم أنّه قذر».

في العالم يكون محكوماً بالحلّيّة والطهارة واقعاً؛ غايته أنّه يكون من العمومات المخصّصة، كقوله تعالى: ﴿وأحلّ لكم ما في الأرض جميعاً﴾[1].

وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكة الطهارة والحلّيّة، فحمل قوله ﷺ «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الظاهري؛ ولا يمكن حينئذٍ أن يكون المراد من المحمول الحلّيّة والطهارة الواقعيّة، فإنّ موضوعات الأحكام الواقعيّة إنّما هي ذوات الأشياء المرسلة؛ ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوك الحكم، فالشيء المقيّد بكونه مشكوك الطهارة والحلّيّة لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهارة والحلّيّة الظاهريّة؛ كما أنّ الشيء المرسل الغير المقيّد بذلك لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهارة والحلّيّة الواقعيّة، فإنّ للشكّ دخلاً في موضوع الحكم الظاهري مطلقاً. فالموضوع في قوله ﷺ «كلّ شيء لك طاهر» أو «حلال» إمّا أن يكون هو الشيء المرسل ويلزمه أن يكون المحمول حكماً واقعيّاً، وإمّا أن يكون هو الشيء المشكوك حلّيّته أو طهارته ويلزمه أن يكون المحمول حكماً ظاهريّاً. ولا يمكن أن يكون المراد منه الأعمّ من المرسل والمشكوك، كما لا يمكن أن يكون المراد من المحمول الأعمّ من الواقعي والظاهري، فإنّ الشيء المشكوك متأخّر في الرتبة عن الشيء المرسل، كما أنّ الحكم الظاهري متأخّر في الرتبة عن الحكم الواقعي؛ فكلّ من موضوع الحكم الظاهري وحكمه في طول موضوع الحكم الواقعي وحكمه، ولا يمكن جمعهما في اللحاظ والاستعمال. وذلك كلّه واضح ممّا لا ينبغي إطاعة الكلام فيه.

وبعد ذلك نقول: إنّ ظاهر صدر الروايات مع قطع النظر عن الغاية يعطي أن يكون المحمول فيه حكماً واقعيّاً، فيكون مساقه مساق الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعيّة للأشياء بعناوينها الأوّليّة، كقوله تعالى: «واحلّ لكم ما في الأرض جميعاً» ولكنّ

---

١. لا توجد مثل هذه العبارة في القرآن المجيد.

الغاية المذكورة في الذيل توجب هدم ظهور الصدر في ذلك، فإنّ الحكم الواقعي لا يكون مغيّى بالعلم بالخلاف، بل غاية الحكم الواقعي إنّما هي انتهاء زمانه بحسب الجعل الشرعي كالغروب الّذي أُخذ غاية لوجوب الصوم والصلاة، أو تبدّل موضوعه وانقلابه عمّا كان عليه كغليان العصير الموجب لارتفاع الحلّيّة.

وأمّا العلم بضدّ الحكم أو الموضوع فليس غاية للحكم الواقعي؛ فقوله عليه السلام حتّى تعلم أنّه قذر أو حرام لا يصلح أن يجعل غاية للحكم الواقعي إلّا بنحو من التكلّف والتأويل بجعل العلم في الغاية كاشفاً وطريقاً إلى ما هو الغاية في الحقيقة وجعل القذارة والحرمة أيضاً كناية عن انقلاب الموضوع، فيكون المعنى: كلّ شيء لك طاهر أو حلال حتّى يتنجّس أو يصير حراماً بالغليان، فإنّ انقلاب الطاهر والحلال الواقعي إلى النجاسة والحرمة إنّما يكون بحدوث النجاسة فيه وانقلاب موضوعه إلى موضوع آخر بغليان العصير أو بصيرورة الخلّ خمراً أو نحو ذلك ممّا يطرء على الموضوع عنوان آخر يقتضي حرمته؛ وهذا كما ترى تصرّف في الروايات بلا موجب.

وهذا بخلاف ما إذا كانت الغاية غاية للحكم الظاهري، فإنّه يستقيم المعنى بلا تصرّف فيه، بداهة أنّ غاية الحكم الظاهري إنّما هي انكشاف الخلاف وتبدّل الشكّ علماً، فيكون مفاد الروايات هو: أنّ كلّ مشكوك الطهارة والنجاسة أو كلّ مشكوك الحلّيّة والحرمة فهو محكوم بالطهارة والحلّيّة ظاهراً إلى أن ينكشف الخلاف ويعلم بالنجاسة والحرمة. وهذا المعنى لا ينطبق إلّا على قاعدة الطهارة والحلّ، ولا مساس له بالحكم الواقعي، فضلاً عن أن يكون له مساس بالاستصحاب.

وحاصل الكلام: أنّ قوله عليه السلام كلّ شيء لك طاهر أو حلال حتّى تعلم أنّه قذر أو حرام، لا يتحمّل إلّا معنىً واحداً؛ وذلك المعنى بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ من غير تأويل هو قاعدة الطهارة والحلّ؛ ولو أغمضنا عن ظاهر اللفظ وارتكبنا التأويل

فلابدّ من حمله على بيان الحكم الواقعي، وأمّا حمله على الاستصحاب فهو ممّا لا سبيل إليه، فإن مفاد الاستصحاب هو الحكم باستمرار ما علم بحدوثه وشكّ في بقائه؛ وأين هذا من مفاد الروايات؟.

ودعوى: أنّ كلمة «حتّى» تدلّ على استمرار حكم ما قبلها إلى ما بعدها، فيكون مفاد الروايات هو أنّ كلّ شيء طاهر أو حلال واقعاً أو ظاهراً وتستمرّ طهارته وحلّيته ظاهراً إلى أن ينكشف الخلاف ويعلم بالقذارة والحرمة؛ فيدلّ صدر الروايات على الحكم الواقعي والظاهري للأشياء بعناوينها الأوّليّة وبما أنّها مشكوكة الطهارة والحلّيّة، والغاية تدلّ على استمرار الحكم السابق إلى أن يعلم بالخلاف؛ فيكون مفاد الغاية مفاد قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين آخر» فإنّ معنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو الحكم باستمرار المتيقّن إلى زمان العلم بالخلاف، وكلمة «حتّى» في الروايات تدلّ على هذا المعنى؛ فيستفاد من الروايات صدراً وذيلاً كلّ من الحكم الواقعي والقاعدة والاستصحاب.

واضحة الفساد، فإنّ قطع الغاية عمّا قبلها وجعلها جملة مستقلّة وتقدير كلمة «ويستمرّ طهارته أو حرمته ظاهراً» ممّا لا شاهد عليه؛ وكلمة «حتّى» لا تدلّ على ذلك، فإنّ غاية ما يمكن تسليمه هو دلالة كلمة «حتّى» على استمرار تلك الطهارة والحلّيّة المذكورة في الصدر إلى أن يعلم بالخلاف.

وأمّا جعل تلك الطهارة مفروضة الوجود والحكم باستمرارها إلى زمان العلم بالخلاف -كما هو مفاد الاستصحاب- فهو ممّا لا يمكن أن يستفاد من كلمة «حتّى» هذا مضافاً إلى ما عرفت: من أنّ الموضوع والمحمول في الصدر لا يمكن أن يكون المراد منه الأعمّ من الموضوع والحكم الواقعي والظاهري.

فالإنصاف: أنّ الروايات لا تدلّ إلّا على قاعدة الطهارة والحلّ، ولا يصحّ الاستدلال بها

على حجّيّة الاستصحاب؛ بل روايات الاستصحاب هي ما تقدّمت؛ وعمدتها روايات زرارة ودلالتها على حجّيّة الاستصحاب في غاية الوضوح. ولا يمكن حمل قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» على «قاعدة اليقين» فإنّ موردها ينافي ذلك؛ كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع في مقدار دلالتها وعمومها للأقسام اللاحقة للاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب: من حيث كونه وجوديّاً أو عدميّاً موضوعاً خارجيّاً أو حكماً شرعيّاً جزئيّاً أو كلّيّاً تكليفيّاً أو وضعيّاً؛ وباعتبار اختلاف الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب: من حيث كونه إجماعاً أو عقلاً أو كتاباً وسنّة؛ وباعتبار اختلاف منشأ الشكّ في بقائه: من حيث رجوع الشكّ إلى الشكّ في وجود الرافع أو رافعيّة الموجود وما يلحق به من الشكّ في الغاية، أو رجوع الشكّ إلى الشكّ في المقتضي وما يلحق به من الشكّ في الغاية أيضاً، بالبيان المتقدّم. ولأجل هذه الاختلافات كثرت الأقوال في المسألة حتّى زادت على العشرة؛ فذهب إلى حجّيّة الاستصحاب في كلّ قسم من هذه الأقسام فريق، وأنكرها فريق آخر. وقد أطال الشيخ رحمه الله الكلام في الأقوال وبيان أدلّتها وردّها.

ولكنّ الإنصاف: أنّ جملة منها لا تستحقّ البحث عنها وإطالة الكلام فيها، فإنّه لا منشأ لها إلّا بعض الوهميّات؛ فالأُولى: الإعراض عنها وعطف عنان الكلام إلى بيان وجه المختار: من حجّيّة الاستصحاب في جميع الأقسام إلّا في الشكّ في المقتضي وما يلحق به من الشكّ في الغاية.

أمّا حجّيّته في سائر الأقسام: فلعموم قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» وشموله لجميع أقسام المستصحب والدليل الدالّ على ثبوته ومنشأ الشكّ في بقائه، لأنّه في جميع ذلك يكون رفع اليد عن المتيقّن عند الشكّ في بقائه من نقض اليقين بالشكّ؛ فلا موجب لتوهّم اختصاصه بقسم دون قسم.

وأمّا عدم حجّيّته في الشكّ في المقتضي - بالمعنى المتقدّم - فلعدم صدق النقض عليه، فلا يعمّه قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ» وتوضيح ذلك: هو أنّ إضافة النقض إلى اليقين إنّما تكون باعتبار ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقّن والعمل على وفقه، وليست إضافة النقض إلى اليقين باعتبار صفة اليقين والحالة المنقدحة في النفس بما هي هي، بداهة أنّ اليقين من الأُمور التكوينيّة الخارجيّة وقد انتقض بنفس الشكّ، فلا معنى للنهي عن نقضه. وليس المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض الآثار والأحكام الشرعيّة المترتّبة على وصف اليقين، فإنّه لم يترتّب حكم شرعي على وصف اليقين بما هو هو؛ وعلى فرض أن يكون لليقين أثر شرعي، فليس المراد من قوله ﷺ في أخبار الباب: «لا تنقض اليقين بالشكّ» نقض أثر اليقين، فإنّ ذلك أجنبيّ عن معنى الاستصحاب، فإضافة النقض إلى اليقين لا يمكن أن تكون بلحاظ نفس وصف اليقين، بل إنّما تكون بلحاظ ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقّن حكماً كان أو موضوعاً.

لا أقول: إنّ المراد من اليقين المتيقّن، بحيث استعير للمتيقّن لفظ اليقين ويكون قد أطلق اليقين وأُريد منه المتيقّن مجازاً، فإنّ ذلك واضح الفساد، بداهة أنّه لا علاقة بين اليقين والمتيقّن؛ فاستعمال أحدهما في مكان آخر كاد أن يلحق بالأغلاط.

فما يظهر من الشيخ ﷺ في المقام: من أنّ المراد من اليقين نفس الميتقّن ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ ولابدّ من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا: من أنّ المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركة على وفق المتيقّن؛ فأخذ اليقين في الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً وطريقاً إلى المتيقّن لا بما أنّه صفة قائمة في النفس، فعناية النقض إنّما تلحق اليقين من ناحية المتيقّن، بل يمكن أن يقال: إنّ شيوع إضافة النقض إلى اليقين دون العلم والقطع إنّما يكون بهذا الاعتبار، فإنّه لم

يعهد استعمال النقض في العلم والقطع؛ فلا يقال: «لا تنقض العلم والقطع» وليس ذلك إلّا لأجل أنّ العلم والقطع غالباً يكون إطلاقهما في مقابل الظنّ والشكّ؛ وهذا بخلاف اليقين، فإنّ إطلاقه غالباً يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجري على ما يقتضيه المتيقّن والعمل على طبقه؛ فالنظر إلى اليقين غالباً يكون طريقاً إلى ملاحظة المتيقّن، بخلاف النظر إلى العلم والقطع.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ العناية المصحّحة لورود النقض على اليقين إنّما هي باعتبار استتباع اليقين الجري العملي على المتيقّن والحركة على ما يقتضيه؛ فيكون مفاد قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو أنّ الجري العملي الّذي كان يقتضيه الإحراز واليقين لا ينقض بالشكّ في بقاء المتيقّن.

وليس مفاد أخبار الاستصحاب هو «بقاء ما كان ودوام ما ثبت» لما عرفت في أوّل مبحث الاستصحاب: من أنّ للإحراز والشكّ دخلاً في الحكم المجعول في باب الاستصحاب، وبذلك يكون الاستصحاب من الأحكام الظاهريّة؛ ولو كان مفاد الأخبار «دوام ما ثبت» لكان ذلك حكماً واقعيّاً نظير قوله عليه السلام «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلالٌ إلى يوم القيامة الخ»[1] كما أنّه ليس مفاد أخبار الاستصحاب هو حرمة نقض اليقين بالشكّ بحيث يكون المجعول فيه حكماً تكليفيّاً، بداهة أنّ الحكم الاستصحابي يعمّ التكاليف الغير الإلزاميّة والوضعيّات وغير ذلك، مع أنّه لا يحرم فيها نقض اليقين بالشكّ؛ فلا يمكن أن يكون المراد من النهي في قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» النهي التكليفي، بل المراد منه عدم الانتقاض، بمعنى: أنّ الشارع حكم بعدم الانتقاض وبقاء الجري العملي على وفق المتيقّن؛ ولذلك يجري الاستصحاب في الوضعيّات وفي التكاليف الغير الإلزاميّة.

---

١. أُصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس، الحديث ١٩.

إذا عرفت ذلك، فقد ظهر لك: أنّ أخبار الباب إنّما تختصّ بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضي الجري العملي على طبقه، بحيث لو خلّي وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء في عمود الزمان ليتحقّق الجري العملي على طبقه، فإنّه في مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسلة الزمان، فإنّ الجري العملي بنفسه ينقض ولا يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن، لأنّ المتيقّن لا يقتضي الجري العملي حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكّ؛ والشكّ في اقتضاء المتيقّن للبقاء يوجب الشكّ في صدق النقض عليه، فلا يندرج في عموم قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وبتقريب آخر: يتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ على أن يكون زمان الشكّ ممّا قد تعلّق اليقين به في زمان حدوثه، بمعنى: أنّ الزمان اللاحق الّذي يشكّ في بقاء المتيقّن فيه كان متعلّق اليقين عند حدوثه، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن مرسلاً بحسب الزمان لكي لا يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدوداً بزمان خاصّ ومقيّداً بوقت مخصوص، وإلّا ففيما بعد ذلك الحدّ والوقت يكون المتيقّن مشكوك الوجود من أوّل الأمر، فلا يكون رفع اليد عن آثار وجود المتيقّن من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ اليقين ما كان يقتضي ترتيب آثار وجود المتيقّن بعد ذلك الحدّ، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من نقض اليقين بالشكّ؟ ألا ترى: أنّه لو علم أنّ المتيقّن لا يبقى أزيد من ثلاثة أيّام ففي اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم الرابع ما كان متعلّق اليقين بالوجود من أوّل الأمر حتّى يقال: انتقض اليقين بيقين آخر؛ وهذا بخلاف ما إذا حدث في اليوم الثالث أمر زماني - من مرض وقتل ونحو ذلك - أوجب رفع المتيقّن، فإنّه يصحّ أن يقال: إنّه انتقض اليقين بالوجود بيقين العدم.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ العناية المصحّحة لإضافة النقض إلى اليقين إنّما هي لكون اليقين يقتضي الجري والحركة نحو المتيقّن، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن ممّا يقتضي الجري والحركة على ما يستتبعه من الآثار الشرعيّة والعقليّة؛ فلابدّ وأن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء في الزمان الّذي يشكّ في وجوده ليقتضي ذلك، ولابدّ من إحراز اقتضائه للبقاء؛ فالشكّ في وجود المتيقّن لأجل الشكّ في المقتضي لا يندرج في قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ».

فإن قلت: نعم وإن كانت إضافة النقض إلى اليقين تقتضي اختصاص حجّيّة الاستصحاب بما إذا علم اقتضاء المتيقّن للبقاء فلا يشمل الشكّ في المقتضي، إلّا أنّ عموم لفظ اليقين لما إذا كان لمتعلّقه اقتضاء البقاء أو لم يكن يقتضي عدم اختصاص الاستصحاب بما إذا كان الشكّ في الرافع بل يعمّ الشكّ في المقتضي أيضاً، فلا موجب لتقديم ظهور النقض في خصوص الشكّ في الرافع على ظهور اليقين في العموم.

قلت: إضافة النقض إلى اليقين تقتضي اختصاص اليقين بما إذا كان لمتعلّقه اقتضاء البقاء، فلا يبقى لليقين إطلاق لما إذا لم يكن لمتعلّقه اقتضاء البقاء ليعارض ظهور النقض في ذلك؛ وعلى فرض التسليم: فلا أقلّ من تعارض الظهورين، فيبقى الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي بلا دليل، فتأمّل[1].

وأمّا الشكّ في الرافع فهو بجميع أقسامه يندرج في الأخبار ويكون رفع اليد

---

١. لا يخفى أنّ روايات الباب منها: ما ذكر فيها إضافة النقض إلى اليقين كروايات زرارة. ومنها: لم يذكر فيها لفظ النقض كقوله عليه السلام في رواية محمّد بن مسلم «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه» بناءً على ما تقدّم: من أنّه ينبغي عدّها من أخبار الاستصحاب ولا ظهور فيها لقاعدة اليقين. فقد يختلج في الباب أنّه يصحّ التمسّك بهذه الرواية على حجّيّة الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي. إلّا أن يقال: إنّ ظهور الرواية في سبق زمان اليقين يقتضي اختصاصها بالشكّ في الرافع، فإنّه في الشكّ في المقتضي غالباً يكون زمان الشكّ متّحداً مع زمان اليقين. لأنّ زمان الشكّ في الشكّ في المقتضي لم يتعلّق به اليقين في آن حدوثه. أو يقال: إنّ المضيّ على اليقين إنّما هو فيما إذا كان لليقين اقتضاء المضيّ و اقتضاء اليقين لذلك إنّما يكون باعتبار اقتضاء المتيقّن للمضيّ على طبقه، فلا يشمل الشكّ في المقتضي؛ فتأمّل (منه).

عن وجود المتيقّن فيه من نقض اليقين بالشكّ، من غيرفرق في ذلك بين الشكّ في وجود الرافع والشكّ في رافعيّة الموجود لأجل الشبهة الحكميّة أو المفهوميّة أو الموضوعيّة.

فما ينسب إلى المحقّق السبزواري ﷺ من عدم اعتبار الاستصحاب عند الشكّ في رافعيّة الموجود بتوهّم أنّ اليقين بوجود ما يشكّ في رافعيّته يكون من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشكّ، ضعيف غايته؛ فإنّ نقض اليقين باليقين إنّما يكون إذا كان اليقين الثاني تعلّق بضدّ ما تعلّق به الأوّل أو بنقيضه، كما إذا حصل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة، وأمّا اليقين بوجود ما يشكّ في رافعيّته فليس هذا من نقض اليقين باليقين، بل هو من نقض اليقين بالشكّ، لأنّ الشكّ في رافعيّة الموجود يوجب الشكّ في ارتفاع المتيقّن به، فيكون كالشكّ في وجود الرافع؛ وذلك واضح.

فالتفصيل بين الشكّ في وجود الرافع والشكّ في رافعيّة الموجود ممّا لا وجه له؛ كما لا وجه للتفصيل بين ما إذا كان المستصحب من الأحكام التكليفيّة أو من الأحكام الوضعيّة، ففي الأوّل لا يجري الاستصحاب وفي الثاني يجري، كما هو المحكيّ عن الفاضل التوني ﷺ.

تذييل

لم يمرّ علينا في كتابنا هذا مقام يناسب بيان الأحكام الوضعيّة وتفصيل أقسامها، وأردنا أن لا يخلو الكتاب عن ذلك، فأحببنا التعرّض لها في هذا المقام بمناسبة المحكي عن الفاضل التوني ﷺ من التفصيل في حجّيّة الاستصحاب بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

فنقول: (وعلى الله الاتّكال - إنّ استقصاء الكلام في ذلك يستدعي تقديم أُمور:

[تقديم أُمورٍ:]

الأوّل:

تقسيم الأحكام إلى التكليفيّة والوضعيّة إنّما يستقيم بعد البناء على أنّ للشارع جعل وإنشاء يتعلّق بأفعال العباد يتضمّن البعث والتحريك والإرادة والكراهة، وأمّا لو قلنا: بأنّه ليس الحكم الشرعي إلّا عبارة عن العلم باشتمال الأفعال على المصالح والمفاسد من دون أن يكون في البين جعل يقتضي الإرادة والكراهة لا في المبدأ الأعلى ولا في المبادئ العالية -كما حكي عن بعض احتماله بل الالتزام به - فلا يبقى موقع لتقسيم الأحكام إلى التكليفيّة والوضعيّة؛ كما لا يخفى.

ولكن احتمال أن لا يكون في البين إلّا العلم بالصلاح والفساد من دون أن يستتبع العلم بذلك الجعل والتشريع في غاية الوهن والسقوط، لأنّه يلزم على هذا أن تكون الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنّة كلّها أخباراً عن الصلاح والفساد من دون أن يكون فيها شائبة الإنشاء، وهذا ممّا لا يرضى به المنصف، وكيف يرضى أن يكون قوله تعالى: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا أقيموا الصلاة الخ﴾ إخباراً عن اشتمال الصلاة والزكاة على المصلحة؟.

هذا مع أنّه لم يظهر لنا وجه الالتزام بذلك، فإنّه إن كان الوجه هو عدم إمكان قيام الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى وإلّا يلزم أن يكون محلّاً للحوادث - تعالى عن ذلك - فهذا مع فساده في نفسه لا يلزم منه عدم الجعل والتشريع وإنكار أصل الإرادة والكراهة، فإنّه لا أقلّ من قيام الإرادة والكراهة في النفس النبويّة ﷺ بعد ما يوحى أو يلهم إليه اشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة، فتنقدح في نفسه الشريفة إرادة الفعل أو كراهته فيأمر به أو ينهى عنه؛ وقد التزم به المحقّق الخراساني ﷺ فأنكر

قيام الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى وقال: إنّ الإرادة والكراهة إنّما تكون في بعض المبادئ العالية؛ والالتزام بذلك وإن كان أهون من إنكار الإرادة والكراهة مطلقاً والقول بعدم الجعل والتشريع أصلاً، إلّا أنّه لا داعي إلى الالتزام به أيضاً.

وعلى كلّ حال: تقسيم الأحكام إلى الوضعيّة والتكليفيّة يتوقّف على القول بثبوت الجعل الشرعي، ليكون من مقولة التكليف تارة، ومن مقولة الوضع أُخرى، فتأمّل جيّداً.

الأمر الثاني: [في الفرق بين بين الأُمور الاعتباريّة والانتزاعيّة]

قد وقع الخلط في جملة من الكلمات بين الأُمور الاعتباريّة والأُمور الانتزاعيّة، حتّى أنّ الشيخ ﷺ قد عبّر عن الأُمور الاعتباريّة بالانتزاعيّة وجعل الانتزاعيّات مرادفة للاعتباريّات.

ولكن التحقيق: أنّ الأُمور الاعتباريّة مباينة للأُمور الانتزاعيّة، فإنّ وعاء الاعتبار يباين وعاء الانتزاع.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الشيء تارة: يكون تقرّره ووجوده في وعاء العين بحيث يكون بنفسه من الثابتات في الأعيان الخارجيّة سواء كان من المجرّدات أو من الماديات.

وأُخرى: يكون تقرّره ووجوده في وعاء الاعتبار، فيكون تقرّره وثباته بيد من ينفذ اعتباره، فهو متأصّل في عالم الاعتبار، كما أنّ الأوّل كان متأصّلاً في عالم الأعيان، غايته أنّ تأصّل الأوّل ووجوده إنّما يكون بتعلّق الإرادة التكوينيّة الإلهيّة به، وتأصّل الثاني إنّما يكون بإعتباره، فهو يوجد بنفس اعتبار من بيده الاعتبار، كإعتبار السلطان سكّة الدراهم والدنانير، فإنّ السكّة المضروبة على الدراهم والدنانير لا ماليّة لها في حدّ ذاتها وإنّما تكون ماليّتها بنفس اعتبار السلطان لها، ولمكان نفوذ اعتباره يثبت للسكّة ماليّة.

وثالثة: لا يكون للشيء نحو تقرّر ووجود لا في وعاء العين ولا في وعاء الاعتبار، بل يكون وجوده بانتزاعه عن منشأ الانتزاع، فهو بنفسه لا تقرّر له، وإنّما التقرّر لمنشأ الانتزاع، سواء كان منشأ الانتزاع من الأُمور الّتي لها تقرّر في وعاء العين أو كان له تقرّر في وعاء الاعتبار، فإنّه يصحّ الانتزاع عن كلّ من الموجود في عالم الأعيان والموجود في عالم الاعتبار. فالأوّل: كانتزاع العلّيّة والمعلوليّة من العلّة والمعلول الخارجي التكويني، والثاني: كانتزاع السببيّة من العقد الّذي صار سبباً للملكيّة والزوجيّة في عالم الاعتبار، إذ ليس العقد سبباً للملكيّة تكويناً، فإنّ الملكيّة لا وجود له إلّا في وعاء الاعتبار، فسببها أيضاً يكون من الأُمور الاعتباريّة لا محالة.

وحاصل الكلام: أنّ الأُمور الانتزاعيّة إنّما تكون من خارج المحمول ليس لها ما بحذاء في الخارج، سواء كان انتزاعها من مقام الذات كالعلّيّة والإمكان والوجوب والامتناع المنتزعة من ذات العلّة والممكن والواجب والممتنع بالذات، أو كان انتزاعها من قيام أحد المقولات التسع بمحلّه كالفوقيّة والتحتيّة والقبليّة والبعديّة الزمانيّة والمكانيّة، فإنّ الفوقيّة ليست من مقتضيات ذات الفوق، بل لأجل قيام خصوصيّة في الفوق أوجب انتزاع الفوقيّة منه، وكذا التحتيّة والقبليّة والبعديّة ونحوها.

وهذا بخلاف الأُمور الاعتباريّة، فإنّ لها في نفس الأمر نحو تقرّر وثبات ويكون لها وجود في الخارج غايته أن تقرّرها النفس الأمري يتحقّق بعين اعتبارها؛ ففرق بين الملكيّة والفوقيّة فإنّه ليس للفوقيّة وجود إلّا بوجود منشأ انتزاعها، وأمّا الملكيّة فلها وجود إعتباري؛ بل يمكن أن يقال: إنّ الملكيّة الاعتباريّة إنّما تكون من سنخ الملكيّة الحقيقيّة الّتي هي إحدى المقولات التسع المعبّر عنها بالجدة؛ فإنّ حقيقة الملكيّة هي الواجديّة والسلطنة والإحاطة على الشيء، وهي ذات مراتب أقواها وأتمّها ملكيّة السماوات والأرضين وما فوقهما وما بينهما وما تحتهما لله -تعالى- فإنّ

إحاطة الباري (تعالى) وواجديّته للسماوات والأرضين أقوى مراتب الواجديّة وأعلى درجات الإحاطة، وأيّ واجديّة تكون أقوى من واجديّة العلّة لمعلولها الّذي وجوده يكون من مراتب وجودها!؟ نظير واجديّة النفس للصور المخلوقة لها.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ واجديّة الله -تعالى- لما سواه أقوى مراتب الواجديّة؛ ثمّ دون لك واجديّة أُولي الأمر الّذين هم أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإنّ واجديّتهم -صلوات الله عليهم- إنّما تكون من مراتب واجديّة الباري ﷻ ثمّ دون ذلك واجديّة الشخص لما يملكه من أمواله، فإنّ الشخص واجد لما يملك ومحيط عليه وإن لم يكن تحت يده وكان بعيداً عنه؛ ثمّ دون ذلك الواجديّة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء، كالقميص المحيط للبدن عند التقمّص والعمامة المحيطة بالرأس عند التعمّم.

فظهر: أنّه لا وجه لجعل الجدة خصوص المرتبة الأخيرة من الواجديّة الّتي هي أضعف المراتب، وهي الحاصلة من إحاطة شيء بشيء كالتعمّم والتقمّص، بل ينبغي تعميم مقولة الجدة لجميع مراتب الواجديّة؛ غايته أنّه تارة: تكون حقيقة وهي الّتي تكون من المقولات التسع بمراتبها الثلاث. وأُخرى: تكون إعتباريّة وهي الملكيّة الّتي يعتبرها العرف والعقلاء عند حصول أحد أسبابها. وإن أبيت إلّا عن كون الجدة الّتي هي من المقولات التسع عبارة عن خصوص المرتبة الأخيرة من الواجديّة جرياً على الاصطلاح، فلا يضرّ ذلك بالمقصود في المقام: من أنّه ليست الملكيّة من الأُمور الانتزاعيّة؛ وكذا غرها من سائر الاعتبارات كالحرّيّة والرقّيّة والزوجيّة ونحو ذلك. وليس المقصود في المقام استقصاء الأُمور الاعتباريّة، بل المقصود أنّ الأُمور الاعتباريّة متأصّلة بالجعل وأنّ وعاء الاعتبار غير وعاء الانتزاع، فاستعمال أحدهما في مكان الآخر ليس على ما ينبغي؛ وسيأتي أنّ المجعولات الشرعيّة كلّها تكون من الأُمور الاعتباريّة، سواء في ذلك الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

الأمر الثالث: [في بيان المراد من الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعيّة وبيان أقسامهما]

المراد من الأحكام التكليفيّة هي المجعولات الشرعيّة الّتي تتعلّق بأفعال العباد أوّلاً وبالذات بلا واسطة؛ وهي تنحصر بالخمسة، أربعة منها تقتضي البعث والزجر، وهي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، وواحدة منها تقتضي التخيير وهي الإباحة.

وأمّا الأحكام الوضعيّة: فهي المجعولات الشرعيّة الّتي لا تتضمّن البعث والزجر ولا تتعلّق بالأفعال ابتداءً أوّلاً وبالذات، وإن كان لها نحو تعلّق بها ولو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفيّة، سواء تعلّق الجعل الشرعي بها ابتداءً تأسيساً أو إمضاءً، أو تعلّق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها؛ على ما سيأتي توضيحه.

وقد اختلفت كلمات الأصحاب في تعدادها، فقيل: إنّها ثلاثة، وهي السببيّة والشرطيّة والمانعيّة. وقيل: إنّها خمسة، بزيادة العلّة والعلامة. وقيل: تسعة، بإضافة الصحّة والفساد والرخصة والعزيمة. وقيل: إنّها غير محصورة، بل كلّ ما لا يكون من الحكم التكليفي فهو من الحكم الوضعي، سواء كان له دخل في التكليف أو في متعلّقه أو في موضوعه، حتّى عدّ من الأحكام الوضعيّة مثل القضاوة والولاية، بل قيل: إنّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة كلّها من الأحكام الوضعيّة، كالصوم والصلاة والحجّ ونحو ذلك.

وقد شنّع على القائل بذلك بأنّ الصوم والصلاة والحجّ ليست من مقولة الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيّة؟. ولكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة من الأحكام الوضعيّة إنّما هو باعتبار كونها مركّبة من الأجزاء والشرائط والموانع، وحيث كانت الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة من الأحكام الوضعيّة فيصحّ عدّ جملة المركّب من الأحكام الوضعيّة؛ وليس مراد القائل بأنّ الماهيّات المخترعة من الأحكام الوضعيّة كون الصلاة مثلاً بما هي هي حكماً وضعيّاً، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم.

نعم: عدّ الولاية والقضاوة من الأحكام الوضعيّة لا يخلو عن تعسّف خصوصاً الولاية والقضاوة الخاصّة الّتي كان يتفضّل بهما الإمام ﷺ لبعض الصحابة، كولاية مالك الأشتر، فإنّ الولاية والقضاوة الخاصّة حكمها حكم النيابة والوكالة لا ينبغي عدّها من الأحكام الوضعيّة، وإلّا فبناءً على هذا التعميم كان ينبغي عدّ الإمامة والنبوّة أيضاً من الأحكام الوضعيّة، وهو كما ترى.

فالتحقيق: أنّ الأحكام الوضعيّة ليست بتلك المثابة من الاقتصار، بحيث تختصّ بالثلاثة أو الخمسة أو التسعة المتقدّمة، ولا هي بهذه المثابة من التعميم بحيث تشمل الماهيّات المخترعة والولاية والقضاوة، بل ينبغي أن يقال: إنّ المجعولات الشرعيّة الّتي هي من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة على أنحاء ثلاثة: منها ما يكون من الحكم التكليفي، ومنها ما يكون من الحكم الوضعي، ومنها ما يكون من الماهيّات المخترعة، فتأمّل جيّداً.

الأمر الرابع:

المجعولات الشرعيّة: إمّا أن تكون تأسيسيّة وهي الّتي لاتكون لها عين ولا أثر عند العرف والعقلاء، كالأحكام الخمسة التكليفيّة؛ وإمّا أن تكون إمضائيّة وهي الأُمور الاعتباريّة العرفيّة الّتي يعتبرها العرف والعقلاء، كالملكيّة والزوجيّة والرقّيّة والحرّيّة ونحو ذلك من منشآت العقود والإيقاعات؛ فإنّ هذه الأُمور الاعتباريّة كلّها ثابتة عند عامّة الناس قبل الشرع والشريعة، وعليها يدور نظامهم ومعاشهم، والشارع قد أمضاها بمثل قوله - تعالى - ﴿أحلّ الله البيع﴾ و﴿أوفوا بالعقود﴾ و«الصلح جايز بين المسلمين» ونحو ذلك من الأدلّة الواردة في الكتاب والسنّة؛ وليست الملكيّة المنشأة بالبيع والزوجيّة المنشأة بالنكاح والتسالم المنشأ بالصلح من المخترعات الشرعيّة، بل هي من الأُمور الاعتباريّة العرفيّة الّتي أمضاها الشارع بزيادة بعض القيود والخصوصيّات، وليست من الأُمور الانتزاعيّة.

وقد خالف الشيخ ﷺ في ذلك والتزم بأنّ هذه الأُمور كلّها منتزعة عن التكاليف الّتي في موردها؛ فالملكيّة تنتزع من حرمة تصرّف الغير في المال، والزوجيّة تنتزع من جواز وطء الزوج وحرمة نكاح الغير لها، والرقّيّة تنتزع من وجوب إطاعة الرقّ للمولى، وهكذا سائر الأُمور العرفيّة الاعتباريّة الّتي لها آثار خاصّة. وقد أتعب نفسه الزكيّة في كثير من الموارد في تعيين ما هو المنشأ لانتزاع بعض الوضعيّات، كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والحجّيّة ونحو ذلك، لأنّه ليس في هذه الموارد حكم تكليفي قابل لأن يكون منشأً لانتزاعها، إذ ما من حكم تكليفي إلّا ويشترك فيه مورد آخر: فأيّ حكم تكليفي يمكن انتزاع لزوم العقد منه؟ فإنّ حرمة التصرّف فيما انتقل عنه يشترك فيها الغصب أيضاً، فلا يمكن أن تكون حرمة التصرّف فيما انتقل عنه منشأ لانتزاع لزوم العقد، إلّا بأن يقيّد عدم جواز التصرّف بما بعد الفسخ.

وبالجملة: ليس من الأحكام الوضعيّة ما يختصّ بحكم تكليفي لا يشاركه غيره فيه، فكيف يكون منشأ لانتزاعه بخصوصه؟ ودعوى أنّ الحكم الوضعي ينتزع من جملة من الأحكام التكليفيّة الّتي بجملتها تختصّ به كما ترى! مع أنّ هذا أيضاً في بعض المقامات لا يمكن، فإنّ الحجّيّة والطريقيّة من الأحكام الوضعيّة الّتي ليس في موردها حكم تكليفي قابل لانتزاع الحجّيّة منه، كما أوضحنا ذلك بما لا مزيد عليه في حجّيّة الظنّ؛ ولذلك التزم في بعض الوضعيّات بأنّها من الأُمور الواقعيّة الّتي كشف عنها الشارع، كالطهارة والنجاسة.

وليت شعري! أنّه ما الداعي إلى تبعيد هذه المسافة وإتعاب النفس بتلك المثابة؟ وما المانع من أن تكون هذه الأُمور متأصّلة بالجعل في وعاء الاعتبار ويكون وجودها التكويني بعين وجودها الاعتباري؟ والّذي يدلّ على ذلك هو أنّ مثل هذه الاعتباريات متداولة عند من لم يلتزم بشرع وشريعة كالدهري والطبيعي مع أنّه ليس عنده إلزام وتكليف يصحّ انتزاع هذه الأُمور منه.

فالتحقيق: أنّ الاعتباريّات العرفيّة ليست من المنتزعات، بل هي متأصّلة بالجعل قد أمضاها الشارع، والتكليف إنّما ينتزع منها، وقد استقصينا الكلام في ذلك في باب الأمارات.

الأمر الخامس: في أنّ موضوعات التكاليف إنّما تكون من المخترعات الشرعيّة

قد تقدّم منّا مراراً: أنّ المجعولات الشرعيّة ليست من القضايا الشخصيّة الخارجيّة، بل هي من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة الّتي يفرض فيها وجود الموضوعات في ترتّب المحمولات عليها، وهذا من غير فرق بين الأحكام التكليفيّة التأسيسيّة وبين الأحكام الوضعيّة الإمضائيّة، غايته أنّ موضوعات التكاليف إنّما تكون من المخترعات الشرعيّة كنفس التكاليف، فإنّ العاقل البالغ المستطيع لا يكاد يكون موضوعاً لوجوب الحجّ ما لم يجعله الشارع موضوعاً ليترتّب عليه وجوب الحجّ.

وأمّا موضوعات الأحكام الوضعيّة: فقد تكون تأسيسيّة، وقد تكون إمضائيّة كنفس الحكم الوضعي.

فالأوّل: كأخذ السيادة والفقر موضوعاً لتملّك السادات والفقراء الخمس والزكاة، فإنّه لو لم يعتبر الشارع ذلك لا تكاد تكون السيادة والفقر موضوعاً للتملّك.

والثاني: كالعقد والسبق والرماية وحيازة المباحات ونحو ذلك من الموضوعات والأسباب العرفيّة للملكيّة ونحوها من الاعتباريّات، فإنّ السبب الشرعي للملكيّة في هذه الأُمور هو السبب العرفي، غايته أنّ الشارع تصرّف فيه بزيادة قيد أو نقصانه، وليست ماهيّة السبب من المخترعات الشرعيّة. وعلى جميع التقادير المجعول الشرعي تأسيساً أو إمضاءً إنّما هو معنى كلّي مترتّب على موضوعه، نحو ترتّب المعلول على علّته والعرض على معروضه.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ مرجع الموضوع والسبب والشرط في باب التكاليف وفي

باب الوضعيّات إلى معنى واحد، وهو الأمر الّذي رتّب الحكم الشرعي عليه، فقد يعبّر عنه بالموضوع وأُخرى يعبّر عنه بالسبب، كما أنّه قد يعبّر عنه بالشرط؛ فيصحّ أن يقال: إنّ العقد الكذائي موضوع للملكيّة أو سبب أو شرط لها، وكذا يصحّ أن يقال: إنّ الدلوك مثلاً موضوع لوجوب الصلاة أو شرط لها أو سبب، فإنّ مرجع الجميع إلى أنّ الشارع رتّب الملكيّة ووجوب ا لصلاة على العقد ودلوك الشمس.

نعم: جرى الاصطلاح على التعبير عن الأمر الّذي رتّب الحكم الوضعي عليه بالسبب فيقال: إنّ العقد سبب للملكيّة والزوجيّة، والتعبير عن الأمر الّذي رتّب الحكم التكليفي عليه بالموضوع أو الشرط فيقال: إنّ العاقل البالغ المستطيع موضوع لوجوب الحجّ أو إنّ الدلوك شرط لوجوب الصلاة؛ وهذا مجرّد اصطلاح، وإلّا فبحسب النتيجة كلّ من الموضوع والشرط والسبب يرجع إلى الآخر؛ وذلك واضح.

الأمر السادس: [في الفرق بين شرائط الجعل و شرائط المجعول]

قد تقدّم منّا أيضاً في مبحث الأوامر: أنّ شرائط الجعل غير شرائط المجعول فإنّ شرائط المجعول - على ما عرفت - عبارة عن موضوعات التكاليف و الوضعيّات، كالعاقل البالغ المستطيع الّذي أُخذ موضوعاً لوجوب الحجّ، وكالعقد المركّب من الإيجاب والقبول الّذي جعل موضوعاً للملكيّة والزوجيّة.

وأمّا شرائط الجعل: فهي عبارة عن الدواعي والملاكات النفس الأمريّة الّتي تقتضي الجعل والتشريع؛

والفرق بينهما ممّا لايكاد يخفى، فإنّ شرائط الجعل إنّما تكون من الأُمور الخارجيّة التكوينيّة التي لاتكاد تنا لها يد الجعل و التشريع؛ وهي إنّما تؤثّر في الجعل بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، لأنّ وجودها الواقعي متأخّر عن الجعل والمجعول، فإنّ الدواعي عبارة عن العلل الغائيّة المترتّبة على وجود الشيء خارجاً،

فلا يمكن أن يكون وجودها الخارجي علّة للجعل، بل العلّة للجعل هي وجودها العلمي؛ من غير فرق بين إرادة الآمر وإرادة الفاعل، فإنّ انقداح إرادة الأمر أو الفعل تتوقّف على العلم بترتّب الغاية على المأمور به وعلى الفعل، سواء وافق العلم للواقع أولا، بداهة أنّ العلم بوجود الأسد في الطريق يوجب الفرار عنه، كان في الطريق أسد أو لم يكن؛ هذا حال شرائط الجعل.

وأمّا شرائط المجعول: فهي بوجودها الخارجي تؤثّر في تحقّق المجعول وترتّبه عليه، ولا أثر لوجودها العلمي، فإنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، وإن لم تكن من العلّة والمعلول حقيقة، إلّا أنّه من حيث عدم تخلّف الحكم عن موضوعه يلحق بباب العلّة والمعلول؛ فإنّه بعد ما رتّب الحكم على شيء وأُخذ مفروض الوجود في ثبوت الحكم وتحقّقه لا يكاد يمكن تخلّف الحكم عن ذلك الشيء، بأن يوجد الحكم قبل وجوده أو بعد وجوده بزمان، وإلّا يلزم الخلف وأنّ ما فرض كونه موضوعاً لم يكن موضوعاً.

ومن هنا يظهر: أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ في باب الشرط المتأخّر: من أنّ الشرط هو اللحاظ والوجود العلمي المتقدّم على المشروط فلا يلزم انخرام قاعدة تقدّم الشرط على المشروط، إنّما هو خلط بين شرائط الجعل وبين شرائط المجعول، فإنّ اللحاظ والوجود العلمي إنّما ينفع في شرط الجعل، وللمبحوث عنه في باب الشرط المتأخّر إنّما هو تأخّر شرط المجعول الّذي أُخذ شرطاً بوجوده الخارجي. وهذا من أحد المواقع الّتي وقع الخلط فيها بين شرائط الجعل وشرائط المجعول؛ وقد أشرنا في مبحث الأوامر إلى جملة منها، وسيأتي في المقام أيضاً الإشارة إلى بعضها.

إذا تمهّدت هذه الأُمور، فاعلم:

أنّ الأحكام الوضعيّة، منها: ما تكون متأصّلة بالجعل، ومنها: ما تكون منتزعة عن الوضع أو التكليف الشرعي.

أمّا الأُولى: فكالأُمور الاعتباريّة العرفيّة، كالملكيّة والرقّيّة والزوجيّة والضمان وغير ذلك من منشآت العقود والإيقاعات وما يلحق بها، فإنّها – على ما تقدّمت – متأصّلة في وعاء الاعتبار وليست منتزعة عن الأحكام التكليفيّة؛ بل في بعضها لا يتصوّر ما يصلح لأن يكون منشأ الانتزاع، كالحجّيّة والطريقيّة؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك في جعل الطرق والأمارات.

وأمّا الثانية: فكالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والسببيّة فإنّ هذه الأُمور كلّها انتزاعيّة لا تنالها يد الجعل التأسيسي والإمضائي، لا استقلالاً كجعل وجوب ذي المقدّمة، ولا تبعاً كجعل وجوب المقدّمة.

أمّا الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة: فواضح أنّها من الانتزاعيّات، سواء كان منشأ الانتزاع تكليفاً أو وضعاً.

فالأوّل: كالتكليف بعدّة من الأُمور المتباينة الّتي يجمعها وحدة الغرض، فإنّه من تعلّق التكليف بكلّ واحد منها وانبساطه عليها تنتزع الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة حسب اختلاف كيفيّة تعلّق التكليف بها، وبعد انبساط التكليف عليها تنتزع الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة قهراً، ولا يعقل بعد ذلك جعل شيء آخر جزءً أو شرطاً للمأمور به أو مانعاً عنه، إلّا بنسخ التكليف الأوّل وإنشاء تكليف آخر يتعلّق بما يعمّ ذلك الشيء.

والثاني: كالملكيّة المترتّبة على العقد المركّب من الإيجاب والقبول بما له من الشرائط والموانع فإنّه بعد ترتّب الملكيّة عليه تنتزع جزئيّة الإيجاب والقبول، وشرطيّة القبض في المجلس في بيع الصرف والسلم، ومانعيّة زيادة أحد العوضين عن الآخر في بيع المكيل والموزون، وذلك كلّه واضح ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف.

وإنّما الخلاف وقع في جعل السببيّة؛ فعن بعض: أنّ السببيّة بنفسها ممّا تنالها يد الجعل، بل هي المجعولة في باب الوضع والتكاليف وإنّما الوضع والتكليف ينتزع عنها،

والمجعول الشرعي تأسيساً أو إمضاءً إنّما هو سببيّة العقد للملكيّة وسببيّة الدلوك لوجوب الصلاة والاستطاعة لوجوب الحجّ وغير ذلك من أسباب الوضع وموضوعات التكاليف.

وحكي عن بعض: استقلال كلّ من السبب والمسبّب بالجعل، فللشارع جعلان: جعل تعلّق بسببيّة العقد والدلوك للملكيّة ووجوب الصلاة، وجعل آخر تعلّق بالملكيّة والوجوب عقيب العقد والدلوك. ولا يخفى استحالة ذلك، فإنّ أحد الجعلين يغني عن الجعل الآخر، فيلزم لغويّة أحدهما.

بل التحقيق استحالة جعل السببيّة مطلقاً سواء قلنا بجعل المسبّب معها أو لم نقل، وإنّما المجعول الشرعي هو نفس المسبّب وترتّبه على سببه سواء كان المجعول من مقولة الوضع أو التكليف، وإلّا يلزم أن لا يكون الوجوب فعلاً اختياريّاً للشارع بل كان الوجوب وغيره من التكاليف والوضعيّات يحصل قهراً بلا إنشاء من الشارع، فإنّ ترتّب المسبّب على سببه وحصول المعلول عقيب علّته أمر قهريّ لا يعقل فيه التخلّف ولا يمكن أن يدخله الاختيار والإرادة؛ فلو كان المجعول هو سببيّة الدلوك للوجوب لزم عدم كون الوجوب من المنشآت الشرعيّة، وهو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به.

هذا، مضافاً إلى أنّ السببيّة لا تقبل الجعل لا تكويناً ولا تشريعاً لا أصالة ولا تبعاً، بل الّذي يقبل الجعل هو ذات السبب ووجوده العيني؛ وأمّا السببيّة فهي من لوازم ذاته، كزوجيّة الأربعة، فإنّ السببيّة عبارة عن الرشح والإفاضة القائمة بذات السبب الّتي تقتضي وجود المسبّب، وهذا الرشح والإفاضة من لوازم الذات لا يمكن أن تنالها يد الجعل التكويني فضلاً عن الجعل التشريعي، بل هي كسائر لوازم الماهيّة تكوينها إنّما يكون بتكوين الماهيّة وإفاضة الوجود إلى الذات؛ فعلّيّة العلّة وسببيّة السبب - كوجوب الواجب وإمكان الممكن وامتناع الممتنع - إنّما تكون من خارج المحمول تنتزع عن مقام الذات ليس لها ما بحذاء لا في وعاء العين ولا في وعاء الاعتبار، فالعلّيّة لا تقبل الإيجاد التكويني، فضلاً عن الإنشاء التشريعي.

ودعوى: أنّ الإنشاء خفيف المؤونة يمكن إنشاء الممتنعات، واضحة الفساد، فإنّه ليس الكلام في الإنشاء بمعنى حركة اللسان، بل الكلام في الإنشاء الّذي يتعقّبه وجود المنشأ خارجاً في وعاء الاعتبار والتشريع.

وحاصل الكلام: أنّ السببيّة لا يمكن أن تكون مجعولة لا تكويناً ولا تشريعاً لا أصالة ولا تبعاً، وإنّما هي تنتزع من ذات العلّة التكوينيّة في التكوينات، ومن ترتّب المسبّب الشرعي على سببه في التشريعيّات؛ فمن قول الشارع: «تجب الصلاة عند الدلوك» و«تتحقّق الملكيّة عند العقد» تنتزع سببيّة الدلوك والعقد للوجوب والملكيّة.

إزاحة شبهة

للمحقّق الخراساني﵀ كلام في المقام يظهر منه الخلط بين علل التشريع وموضوعات الأحكام، فإنّه قال﵀ ما حاصله: إنّ السببيّة لا يمكن انتزاعها عن التكليف أو الوضع، فإنّهما متأخّران عن وجود السبب بما له من الأجزاء والشرائط والموانع، بداهة أنّه لولا العقد أو الدلوك لا يكاد يتحقّق وجوب الصلاة أو الملكيّة، لأنّ المفروض: أنّ العقد والدلوك سبب لهما ولا يمكن تقدّم المسبّب على السبب؛ فالتكليف أو الوضع المتأخّر عن وجوب السبب لا يعقل أن يكون منشأً لانتزاع السببيّة؛ فسببيّة العقد للملك والدلوك لوجوب الصلاة إنّما تنتزع من ذات العقد والدلوك لخصوصيّة تكوينيّة في الذات تقتضي السببيّة، لما بين السبب والمسبّب من ارتباط خاصّ وعلقة مخصوصة، وإلّا لزم أن يؤثّر كلّ شيء في كلّ شيء، فليست السببيّة ممّا تنالها يد التشريع لا استقلالاً ولا تبعاً، أي لا تكون بنفسها من المجعولات الشرعيّة ولا منتزعة عن المجعول الشرعي، بل هي مجعولة تكويناً بتبع جعل الذات، وكذا جزء السبب وشرطه ومانعه، فإنّ جزئيّة شيء للسبب أو شرطيّته أو مانعيّته تتبع نفس المركّب. نعم: جزئيّة شيء لمتعلّق التكليف أو شرطيّته أو مانعيّته إنّما تنتزع من

تعلّق التكليف بعدّة أُمور متباينة بالذات يقوم بها غرض واحد؛ ففرق بين الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة في باب متعلّقات التكاليف وفي باب الأسباب بعد اشتراك الجميع في كونها غير مجعولة بالأصالة، إلّا أنّها في الأوّل تنتزع من تشريع التكليف بالمركّب، وفي الثاني تنتزع من تكوين السبب المركّب. هذا حاصل ما أفاده ﷺ في المقام.

ولا يخفى ضعفه، فإنّه لا ننكر أنّ في الدلوك والعقد خصوصيّة ذاتيّة تكوينيّة اقتضت تشريع الوجوب وإمضاء الملكيّة، إلّا أنّ تلك الخصوصيّة إنّما تكون سبباً لنفس التشريع والإمضاء لأن لا يخلو التشريع والإمضاء عن الداعي الّذي يتوقّف عليه كلّ فعل اختياريّ؛ ولكن هذا ليس محلّ الكلام في المقام، بل محلّ الكلام إنّما هو في سبب المجعول والممضى وهو نفس الوجوب والملكيّة، ومن المعلوم: أنّ سببيّة الدلوك والعقد للوجوب والملكيّة إنّما تنتزع من ترتّب الوجوب والملكيّة على الدلوك والعقد، إذ لولا أخذ الدلوك والعقد موضوعاً للوجوب والملكيّة لم يكن الدلوك والعقد سبباً لهما.

وبالجملة: دواعي الجعل غير موضوعات التكاليف، فإنّ دواعي الجعل متأخّرة في الوجود عن المجعول متقدّمة عنه في اللحاظ.

وأمّا موضوعات التكاليف: فهي متقدّمة عنها في الوجود، لأنّ نسبة الموضوع إلى التكليف نسبة العلّة إلى المعلول، ولا يمكن أن يتقدّم الحكم عمّا أُخذ موضوعاً له، وإلّا يلزم الخلف والمناقضة؛ فالخصوصيّة الّتي تكون في موضوع التكليف والوضع إنّما تكون من علل التشريع ودواعي الجعل، وهي كما أفاده من الأُمور الواقعيّة التكوينيّة الّتي لا تنالها يد الجعل التشريعي لا استقلالاً ولا إمضاءً، لا أصالة ولا تبعاً، ولا يمكن انتزاعها عن التكليف الّذي كان إنشاؤه بلحاظها؛ إلّا أنّ ذلك كلّه خارج عن محلّ الكلام، لما عرفت: من أنّ محلّ الكلام إنّما هو في موضوع التكليف والوضع، وسببيّته إنّما تنتزع من ترتّب التكليف والوضع عليه.

وهذا من أحد المواقع الّتي وقع الخلط فيه بين علل التشريع وموضوعات التكاليف وبين كون المجعولات الشرعيّة من القضايا الخارجيّة الجزئيّة أوكونها من القضايا الحقيقيّة الكلّيّة، فإنّه بناءً على أن تكون الأحكام من القضايا الشخصيّة تخرج عن حريم النزاع في المقام، فإنّه ليس في البين سببيّة ولا مسبّبيّة، بل المجعول الشرعي إنّما يكون حكماً خاصّاً لشخص خاص، فليس هناك موضوع أُخذ مفروض الوجود في ترتّب الحكم عليه حتّى ينازع في أنّ المجعول الشرعي هل هو نفس الحكم أو سببيّة الموضوع له؟ وقد استقصينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في الجزء الأوّل من الكتاب عند البحث عن الواجب المشروط؛ فراجع وتأمّل جيّداً.

تتمّة

قد عدّ من الأحكام الوضعيّة الصحّة والفساد، والطهارة والنجاسة، والرخصة والعزيمة.

أمّا الصحّة والفساد: فعدّهما من الأحكام الوضعيّة إنّما يستقيم على أحد المعنيين للصحّة والفساد لا مطلقاً. وتوضيح ذلك: هو أنّه :

تارة: يراد من الصحيح كون الشيء واجداً للخصوصيّة الّتي ينبغي أن يكون واجداً لها بحسب طبعه، كما يقال: إنّ هذا البطّيخ أو الخلّ صحيح، أي كونه واجداً للخصوصيّة الّتي يقتضيها طبع البطّيخ والخلّ؛ ويقابله الفاسد وهو الفاقد لتلك الخصوصيّة. وكذا يقال: إنّ هذه الصلاة صحيحة، أي كونها واجدة للخصوصيّة الّتي ينبغي أن تكون الصلاة واجدة لها: من الملاك والمصلحة القائمة بها؛ ويقابلها الفاسدة وهي كون الصلاة فاقدة لتلك الخصوصيّة.

والصحّة والفساد بهذا المعنى إنّما ينتزعان عن مقام الذات قبل تعلّق الأمر بها، وتكون تلك الخصوصيّة منشأ لتعلّق الأمر بالذات، كالخصوصيّة القائمة بذات

السبب؛ وعلى هذا تكون الصحّة من الدواعي وعلل التشريع غير منتزعة عن التكليف المتأخّر عنها. ولعلّ المراد من الفساد في قوله ﷺ في صحيحة ابن بكير «فالصلاة في شعره ووبره وصوفه وروثه وألبانه وكلّ شيء منه فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة» الخبر[1] هو هذا المعنى؛ فيكون المراد من فساد الصلاة: هو أنّ الصلاة في الوبر والصوف ونحوه لا تكون واجدة للخصوصيّة الّتي ينبغي أن تكون عليها وفاقدة للملاك والمصلحة الّتي اقتضت الأمر بالصلاة. وعلى كلّ حال: الصحّة والفساد بهذا المعنى ليسا من الأحكام الوضعيّة الشرعيّة، بل هما من الأُمور المجعولة بتبع جعل الذات تكويناً.

وأُخرى: يراد من الصحيح كون الشيء موافقاً لما تعلّق به التكليف أو الاعتبار، فيقال: إنّ هذه الصلاة صحيحة أي كونها موافقة للمأمور به، وهذا العقد صحيح أي كونه موافقاً لما اعتبر في موضوع الملكيّة؛ ويقابله الفاسد وهو عدم كونه موافقاً للمأمور به أو لموضوع الأمر الاعتباري. وهذا المعنى من الصحّة والفساد هو الّذي ينبغي البحث عنه في كونه من الأحكام الوضعيّة الشرعيّة أو لا.

وعلى تقدير أن يكون من الأحكام الوضعيّة، فهل هو متأصّل بالجعل تأسيساً أو إمضاءً؟ أو أنّه منتزع عن الوضع والتكليف؟ فقد يقال بل قيل: بالتفصيل بين الصحّة والفساد في باب المعاملات وفي باب العبادات؛ ففي الأوّل: تكون الصحّة والفساد حكمين مجعولين شرعيّين، وفي الثاني: يكونان منتزعين، بل قد قيل: بالتفصيل في خصوص العبادات أيضاً، فالصحّة والفساد اللاحقان للعبادة باعتبار الأمر الواقعي -أي كونها موافقة للأمر الواقعي ومخالفة له- يكونان انتزاعيّين؛ والصحّة والفساد اللاحقان لها باعتبار الأمر الظاهري -من حيث كونه مجزئاً عن الواقع أو غير مجزئ- يكونان متأصّلين في الجعل.

وهذا التفصيل إنّما نشأ من توهّم أنّ إجزاء الأمر الظاهري وعدمه عبارة عن

---

١. الوسائل: الباب ٢، من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

الصحّة والفساد؛ كما أنّ التفصيل بين العبادات والمعاملات إنّما نشأ من توهّم أنّ إمضاء المعاملة عبارة عن الحكم بصحّتها.

هذا، ولكنّ التحقيق: أنّ الصحّة والفساد ليسا من الأحكام الوضعيّة المتأصّلة بالجعل، بل في بعض الموارد يمكن منع كونهما منتزعين عن المجعول الشرعي، فضلاً عن تأصّلهما بالجعل.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الصحّة والفساد - بمعنى مطابقة المأتيّ به للمأمور به الواقعي أو الظاهري - إنّما ينتزعان من نفس فعل المكلّف، فإن كان مطابقاً للمأمور به ينتزع عنه الصحّة، وإن كان مخالفاً ينتزع عنه الفساد، ولا ينتزعان من نفس التكليف بالفعل حتّى يكون منشأ الانتزاع مجعولاً شرعيّاً؛ وكذا الكلام في الصحّة والفساد بمعنى مطابقة المأتيّ به خارجاً لما هو سبب الحكم الوضعي: من العقد والإيقاع وما يلحق بهما.

نعم: يصحّ بنحو من العناية والتوسعة القول بكونهما منتزعين عن المجعول الشرعي، باعتبار أنّ المطابقة وعدمها إنّما تلاحظان بالنسبة إلى متعلّق التكليف والوضع.

وأمّا الصحّة والفساد في الأمر الظاهري باعتبار الإجزاء وعدمه: فليس الإجزاء وعدمه عبارة عن الصحّة والفساد؛ بل قد عرفت في بعض الأُمور السابقة: أنّ الإجزاء في الموارد الّتي قام الدليل عليه يرجع إمّا إلى التصرّف في الواقع بوجه وإمّا إلى الاكتفاء بما يقع امتثالاً للواقع؛ وعلى كلا التقديرين: يلزمه الصحّة، وليست هي عين المجعول الشرعي؛ فالصحّة والفساد ليسا من المجعولات بالأصالة، بل إمّا أن يكونا منتزعين عن المجعول الشرعي، وإمّا أن يكونا منتزعين عن غيره؛ وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك في مبحث النهي عن العبادة في الجزء الثاني من الكتاب.

وأمّا الطهارة والنجاسة: فقد جعلهما الشيخ ﷺ من الأُمور الواقعيّة الّتي كشف

عنها الشارع جرياً على مبناه: من أنّ الأحكام الوضعيّة لا تنالها يد الجعل الشرعي، فهي بين ما تكون منتزعة عن التكليف كالملكيّة والزوجيّة ونحو ذلك، وبين ما تكون من الأُمور الواقعيّة كالطهارة والنجاسة.

ويا ليت! بيّن مراده من ذلك، فإنّه إن كان المقصود أنّ حكم الشارع بطهارة بعض الأشياء ونجاسة آخر إنّما هو لأجل اشتمال الطاهر والنجس على النظافة والقذارة المعنويّة، فهذا لا يختصّ بباب الطهارة والنجاسة، بل جميع موضوعات التكاليف ومتعلّقات الأحكام الشرعيّة تشتمل على خصوصيّة واقعيّة حكم الشارع على طبقها، فإنّ الواجبات الشرعيّة كلّها ألطاف في الواجبات العقليّة. وإن كان المقصود أنّ أصل الطهارة والنجاسة من الأُمور الواقعيّة الخارجيّة، فهذا ممّا لا سبيل إلى دعواه، بداهة أنّ الطهارة والنجاسة بمعنى النظافة والقذارة من الأُمور الاعتباريّة العرفيّة، كما يشاهد أنّ العرف والعقلاء يستقذرون عن بعض الأشياء ولا يستقذرون عن بعضها؛ غايته أنّ الشارع قد أضاف إلى ما بيد العرف بعض المصاديق - كنجاسة الخمر - مع أنّه ممّا لا يستقذر منه العرف، إلّا أنّ هذا لا يقتضي عدم كون الطهارة والنجاسة من الأُمور الاعتباريّة العرفيّة، فإنّ الشارع كثيراً ما يُخطّئ العرف في المصداق مع كون المفهوم عرفيّاً.

وبالجملة: بعدُ لم يظهر لنا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين الملكيّة والزوجيّة، فإنّ في باب الطهارة والنجاسة أُمور ثلاثة: الأوّل: مفهوم الطهارة والنجاسة. الثاني: ما ينطبق عليه المفهوم وما هو المعروض للطهارة والنجاسة، كالمؤمن والكافر والبول والماء. الثالث: حكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس.

أمّا الأوّل: فهو كسائر المفاهيم العرفيّة والاعتبارات العقلائيّة، كالملكيّة والزوجيّة والرقّيّة.

وأمّا الثاني: فهو عبارة عن المصداق الّذي ينطبق عليه المفهوم، كمصاديق الملكيّة والزوجيّة؛ غايته أنّ تطبيق المفهوم على المصداق تارة: ممّا يدركه العرف، وأُخرى لا يدركه إلّا العالم بالواقعيّات، كما إذا لم يدرك العرف أنّ العقد الكذائي يكون سبباً للملكيّة، إلّا أنّ الشارع يرى تحقّق الملكيّة عقيب العقد، فتكون الملكيّة الحاصلة عقيب ذلك العقد من مصاديق الملكيّة الاعتباريّة العرفيّة.

وأمّا الثالث: فحكم الشارع بجواز استعمال الطاهر وحرمة استعمال النجس ليس إلّا كحكمه بجواز التصرّف في الملك وحرمة أكل المال بالباطل.

فظهر: أنّه لا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين سائر الاعتبارات العرفيّة. فالأقوى: أنّ الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعيّة وليسا من الأُمور الواقعيّة[1].

وأمّا الرخصة والعزيمة: فعدّهما من الأحكام الوضعيّة لا يخلو عن خفاء، فإنّ الرخصة والعزيمة - بمعنى السقوط على وجه التسهيل والسقوط على وجه الحتم والإلزام كما هو الشايع في الاستعمال، أو بمعنى المشروعيّة وعدم المشروعيّة كما حكي استعمال الرخصة والعزيمة في ذلك نادراً - ليسا من الأحكام الوضعيّة، بل هما أمسّ إلى الأحكام التكليفيّة من الأحكام الوضعيّة.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالأحكام الوضعيّة. وينبغي عطف عنان الكلام إلى البحث عن تنبيهات الاستصحاب. وقد ذكر الشيخ ﷺ من التنبيهات اثني عشر فأضاف إليها المحقّق الخراساني ﷺ تنبيهين آخرين، فصارت التنبيهات أربعة عشر.

---

١. إلّا أن يقال: إنّ قول الشارع: «الخمر نجس» كقوله: «الخمر مسكر والسمّ قاتل» إنّما يكون إخباراً عن نجاسة الخمر كإخباره عن إسكاره؛ وليس قوله ذلك تشريعاً لنجاسته تأسيساً أو إمضاءً، فتأمّل (منه).

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأوّل: [يعتبر في الاستصحاب فعليّة الشكّ]

هو أنّه يعتبر في الاستصحاب فعليّة الشكّ؛ وقد تقدّم الكلام في ذلك فيما سبق، فلا موجب لإعادته.

التنبيه الثاني: [إثبات جريان الاستصحاب في مؤدّيات الطرق و الأمارات]

لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً باليقين الوجداني أو بغيره من الطرق والأمارات والأُصول المحرزة، فإنّ المراد من «اليقين» في أخبار الاستصحاب ليس هو اليقين الوجداني، بل كلّ ما يكون محرزاً للمستصحب بأحد وجوه الإحراز من اليقين الوجداني أو ما هو بمنزلته بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من قيام الطرق والأُصول المحرزة مقام القطع الطريقي.

ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ اليقين في قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ» لوحظ من حيث كونه صفة قائمة في النفس، بل إمّا أن يكون ملحوظاً من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقّن، وإمّا من حيث كونه موجباً لتنجيز الأحكام عند المصادفة

والمعذوريّة عند المخالفة - على ما تقدّم سابقاً من أنّه يمكن أخذ العلم موضوعاً من حيث اقتضائه التنجيز والمعذوريّة - فعلى الأوّل: تقوم الطرق والأُصول المحرزة مقامه، وعلى الثاني: تقوم مطلق الأُصول ولو كانت غير محرزة مقامه بالبيان المتقدّم في بعض الأُمور السابقة.

فلو قام طريق أو أمارة على ثبوت حكم أو موضوع ذي حكم ثمّ شكّ في بقاء الحكم أو الموضوع الّذي أدّت إليه الأمارة والطريق، فلا مانع من استصحاب بقاء مؤدّى الأمارة والطريق، لأنّ المستصحب **قد احرز بقيام الأمارة عليه؛** خصوصاً بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الطريقيّة والإحراز والوسطيّة في الإثبات - على ما تقدّم بيانه في مبحث الظنّ - فيكون المستصحب محرزاً بأدلّة حجّيّة الأمارات؛ وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

نعم: ربما يستشكل في استصحاب مؤدّى الاستصحاب -أي استصحاب ما كان محرزاً بالاستصحاب- إذا شكّ في بقاء المستصحب، كما إذا كان الشيء مستصحب الطهارة أو النجاسة ثمّ شكّ في بقاء الطهارة أو النجاسة، ففي جريان استصحاب الطهارة أو النجاسة المستصحبة إشكال.

وأشكل من ذلك استصحاب مؤدّى الأُصول الغير المحرزة، بناءً على كون «اليقين» مأخوذاً على وجه التنجيز والمعذوريّة، لكي تقوم الأُصول الغير المحرزة مقامه؛ كما إذا كانت طهارة الشيء أو حلّيّته أو حرمته مؤدّى أصالة الطهارة والحلّ والحرمة ثمّ شكّ في بقاء مؤدّى هذه الأُصول لاحتمال طروّ ما يوجب النجاسة والحرمة والحلّيّة، فاستصحاب بقاء مؤدّى هذه الأُصول أشكل من استصحاب بقاء مؤدّى الاستصحاب.

ومنشأ الإشكال: هو أنّ المجعول في الأُصول المحرزة وغير المحرزة بنفسه يستمرّ

إلى انكشاف الخلاف والعلم بضدّ المؤدّى أو نقيضه، فإنّ العلم بالخلاف إنّما أُخذ غاية لمطلق الأُصول، فالشكّ في بقاء مؤدّى الأصل قد ألغاه الشارع بنفس التعبّد بالأصل ولا معنى لاستصحابه.

وبعبارة أوضح: استصحاب الحكم أو الموضوع يقتضي الجري العملي وترتيب آثار بقاء الحكم أو الموضوع إلى زمان العلم بالخلاف، فإذا استصحب الحكم أو الموضوع في زمان ثمّ شكّ في بقاء الحكم أو الموضوع المستصحب، فالتعبّد ببقاء المستصحب في زمان الشكّ قد ثبت من الزمان السابق وهو زمان جريان الاستصحاب، لأنّ الحكم الاستصحابي كان غايته العلم بانتقاض الحالة السابقة، فلا معنى للتعبّد باستصحاب بقاء المستصحب ثانياً.

وإن شئت قلت: إنّه في كلّ آن يشكّ في بقاء الحكم أو الموضوع يجري استصحاب بقاء نفس الحكم أو الموضوع، وهذا غير استصحاب المستصحب. هذا في استصحاب مؤدّى الاستصحاب.

أمّا استصحاب مؤدّى الأُصول الغير المحرزة: فعدم جريان الاستصحاب فيه أوضح، فإنّ مؤدّى أصالة الطهارة والحلّ والحرمة ليس إلّا البناء على طهارة الشيء وحلّيّته وحرمته مع الشكّ فيها، وهذا المعنى لا يمكن استصحابه؛ فإنّه إن أُريد استصحاب الطهارة والحلّيّة والحرمة الواقعيّة فهي ليست مؤدّى هذه الأُصول، لأنّها لا تثبت المؤدّى واقعاً. وإن أُريد استصحاب الطهارة الظاهريّة فموضوعها نفس الشكّ في الطهارة ولا يمكن استصحاب الأثر المترتّب على نفس الشكّ، فإنّه لا معنى لإحراز ما هو محرز بالوجدان أو بالتعبّد. وإن شئت قلت أيضاً: إنّه في كلّ زمان يشكّ في الطهارة والحلّيّة والحرمة فأصالة الطهارة والحلّ والحرمة تجري ولا تصل النوبة إلى استصحابها؛ وهذا لا ينافي حكومة الاستصحاب على هذه الأُصول، فإنّ حكومة الاستصحاب فرع جريانه، والمدّعى في المقام أنّه لا يجري لأنّه لا أثر له.

هذا، ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: بجريان الاستصحاب في مؤدّيات الأُصول كجريانه في مؤدّيات الطرق والأمارات، بتقريب: أنّ الاستصحاب إنّما هو الحكم بعدم انتقاض ما ثبت بالشكّ في بقائه، سواء كان ثبوته بالعلم أو بالأمارة أو بالأصل.

وعلى كلّ حال: لو فرض أنّه منعنا عن جريان الاستصحاب في مؤدّيات الأُصول، فليس ذلك لأجل عدم اليقين بثبوت المستصحب، لما عرفت: من أنّ المراد من «اليقين» هو مطلق الإحراز، بل مطلق ما يوجب التنجيز والمعذوريّة، سواء كان الموجب لذلك هو العلم الوجداني أو الأمارة أو الأصل، لاشتراك الجميع في أنّها توجب الإحراز وتقتضي التنجيز والمعذوريّة، فالمنع عن جريان الاستصحاب في مؤدّيات الأُصول إنّما هو لجهة أُخرى غير جهة عدم اليقين بثبوت المستصحب؛ فلو استشكل في جريان الاستصحاب في مؤدّيات الأُصول، فلا ينبغي الإشكال في جريانه في مؤدّيات الطرق والأمارات، لأنّ ثبوت الشيء بالأمارات كثبوته بالعلم قابل للتعبّد ببقائه عند الشكّ، فيندرج في قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» وذلك واضح لا مجال للتأمّل فيه.

دفع وهم

للمحقّق الخراساني رحمه الله كلام في هذا المقام، وهو بمكان من الغرابة!! فإنّه قال رحمه الله «الثاني: أنّه هل يكفي في صحّة الاستصحاب الشكّ في بقاء الشيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته فيما رتّب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال، من عدم إحراز الثبوت فلا يقين ولابدّ منه بل ولا شكّ فإنّه على تقدير لم يثبت، ومن أنّ إعتبار» إلى أن قال: «وهذا هو الأظهر وبه يمكن أن يذبّ عمّا في استصحاب الأحكام الّتي قامت الأمارات المعتبرة على مجرّد ثبوتها وقد شكّ في بقائها على تقدير ثبوتها من الإشكال» إلى آخر ما أفاده.

وغرضه من عقد التنبيه الثاني هو دفع ما تخيّله من الإشكال في استصحاب مؤدّيات الطرق والأمارات: من أنّ قيام الأمارة على شيء لا يوجب اليقين بثبوته، فكيف يجري الاستصحاب عند الشكّ في بقائه؟ مع أنّه يعتبر في الاستصحاب اليقين بالثبوت؛ بل يمكن أن يقال: إنّ الشكّ في البقاء أيضاً لا يتحقّق في مؤدّيات الطرق والأمارات، فإنّ الشكّ في البقاء فرع العلم بالثبوت، فالشكّ في البقاء يكون تقديريّاً لا فعليّاً، فيختلّ كلا ركني الاستصحاب: من اليقين السابق والشكّ اللاحق. وقد بنى هذا الإشكال على ما هو التحقيق عنده: من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس التنجيز والعذر بلا إنشاء حكم على طبق المؤدّى.

هذا حاصل ما أفاده في الكفاية؛ وله ﷺ حاشية في هذا المقام يوجّه بها جريان الاستصحاب إذا قلنا بإنشاء أحكام فعليّة ظاهريّة على طبق مؤدّيات الطرق والأمارات؛ وقد نسب ذلك إلى المشهور، واستظهره من قولهم: «إنّ ظنّيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم» فراجع ما ذكره في الحاشية.

ثمّ إنّه دفع الإشكال بما حاصله (بتحرير منّا) أنّ الاستصحاب لا يتوقّف على ثبوت المستصحب، بل يكفي في الاستصحاب الشكّ في البقاء على تقدير الثبوت، بمعنى أنّ الاستصحاب إنّما هو حكم مجعول في مرحلة بقاء الشيء لا في مرحلة الثبوت؛ ولذا لم يكن لثبوت الشيء أثر شرعيّ وكان لبقائه أثر شرعيّ فالاستصحاب يجري ويترتّب عليه آثار البقاء؛ فحقيقة الاستصحاب إنّما هو التعبّد بالبقاء على تقدير الثبوت، أي جعل الملازمة الظاهريّة بين ثبوت الشيء وبقائه، وجعل الملازمة لا يتوقّف على ثبوت المتلازمين، فلا مانع من التعبّد ببقاء الشيء على تقدير الثبوت؛ وحينئذٍ قيام الأمارة على ثبوت شيء وإن لم يلازم الثبوت ولا إحرازه - لاحتمال مخالفة الأمارة للواقع - إلّا أنّ بقاء مؤدّى الأمارة على تقدير الثبوت ومصادفتها للواقع

قابل للتعبّد به، فيجب ترتيب آثار البقاء بمقتضى الاستصحاب، كما وجب ترتيب آثار الثبوت بقيام الأمارة عليه.

هذا حاصل ما أفاده في الذبّ عن الإشكال المتوهّم في استصحاب مؤدّيات الطرق والأمارات.

ولكن قد عرفت: أنّه لا إشكال حتّى نحتاج إلى الذبّ عنه، فإنّ منشأ الإشكال هو تخيّل عدم قيام الطرق والأمارات مقام القطع الطريقي، بتوهّم: أنّ المجعول فيها نفس المنجّزيّة والمعذوريّة لا الإحراز والوسطيّة في الإثبات؛ وقد أثبتنا في محلّه: أنّه لا يعقل جعل التنجيز والمعذوريّة، بل التنجيز والمعذوريّة تدور مدار وصول التكاليف وعدمها؛ فإذا كان التكليف واصلاً إلى المكلّف إمّا بنفسه وإمّا بطريقه فلا يمكن أن لا يكون منجّزاً، وإن لم يكن واصلاً فلا يمكن أن لا يكون المكلّف معذوراً؛ فالتنجيز والمعذوريّة ممّا لا تنالها يد الجعل الشرعي، بل هي من اللوازم والخواصّ العقليّة المترتّبة على وصول التكليف وعدمه؛ فالطرق والأمارات إنّما توجب التنجيز والمعذوريّة لمكان أنّها توجب وصول التكاليف، فإنّ المجعول فيه هو الإحراز والوسطيّة في الإثبات - على ما أوضحناه بما لا مزيد عليه في محلّه - فتكون حال الأمارات حال العلم في صورة المصادفة والمخالفة؛ وحينئذٍ يكون المؤدّى محرزاً ويجري فيه الاستصحاب عند الشكّ في بقائه كما لو كان محرزاً بالعلم الوجدانيّ، بلا إشكال فيه أصلاً.

نعم: بناءً على مسلكه: من عدم قيام الطرق والأمارات مقام القطع الطريقي يتوجّه إشكال جريان الاستصحاب في مؤدّيات الطرق والأمارات، فإنّ المؤدّى لا يكون محرزاً، فكيف يجري فيه الاستصحاب؟.

ولا يخفى: أنّه على هذا لا يمكن الذبّ عن الإشكال، بل لا محيص عن القول بعدم جريان الاستصحاب فيما إذا لم يكن المستصحب محرزاً بالوجدان؛ وما دفع به

الإشكال لا يحسم مادّته، بداهة أنّ حقيقة الاستصحاب وإن كان هو التعبّد بالبقاء، إلّا أنّ التعبّد إنّما هو ببقاء ما ثبت عند الشكّ فيه، ولا معنى للتعبّد بالبقاء على تقدير الثبوت، فإنّ الملازمة كالسببيّة ممّا لا تنالها يد الجعل الشرعي، بل الّذي يقبل الجعل الشرعي هو التعبّد بوجود شيء على تقدير آخر، فينتزع من ذلك السببيّة والملازمة.

وبالجملة: يتوقّف الاستصحاب على إحراز الحدوث ليصحّ التعبّد ببقاء الحادث عند الشكّ في بقائه، ولا معنى للتعبّد ببقاء ما شكّ في حدوثه، إلّا أن يرد التعبّد أوّلاً بالحدوث ليكون الحدوث محرزاً بوجه ثمّ يرد التعبّد بالبقاء.

وفي كلامه ﷺ في المقام متناً وهامشاً مواقع للنظر، خصوصاً فيما نسبه إلى المشهور من التزامهم بإنشاء أحكام ظاهريّة في مؤدّيات الطرق والأمارات؛ واستظهر ذلك من قولهم: «ظنّيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم» فإنّ الالتزام بذلك يرجع إلى السببيّة في الطرق والأمارات، وهو ﷺ سلّم في مبحث الاجتهاد والتقليد أنّ هذا من فروع السببيّة والطريقيّة، فكيف ينسب إلى المشهور؟ مع أنّ القول بالسببيّة شاذّ نادر.

فالإنصاف: أنّ التنبيه الثاني الّذي عقده في الكفاية مع ماعلّق عليه في الهامش صدراً وذيلاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه فتأمّل جيّداً.

التنبيه الثالث: [في بيان أقسام استصحاب الكلّيّ وأحكامها]

المستصحب، إمّا أن يكون كلّيّاً، وإمّا أن يكون شخصيّاً. والشخصي، إمّا أن يكون معيّناً، وإمّا أن يكون مردّداً بين فردين أو أفراد من طبيعة واحدة أو من طبيعتين أو طبايع. ولا إشكال في صحّة استصحاب الشخصي المعيّن؛ كما لا إشكال في استصحاب الفرد المردّد عند الشكّ في بقائه إذا لم يكن منشأ الشكّ في البقاء ارتفاع أحد فردي الترديد وخروجه عن مورد الابتلاء، وإلّا فلا يجري استصحاب

الفرد المردّد، فإنّ استصحاب الفرد المردّد معناه بقاء الفرد على ما هو عليه من الترديد؛ ولازم ذلك هو ترتيب آثار بقاء كلّ من الفردين، وهذا ينافي العلم بارتفاع أحد الفردين؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاشتغال، هذا كلّه في استصحاب الفرد الشخصي.

وأمّا استصحاب الكلّي: فهو على أقسام ثلاثة:

الأوّل: استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمن الفرد المعيّن أو الفرد المردّد، فإنّ العلم بوجود الفرد يلازم العلم بوجود الكلّي في ضمنه، كما أنّ الشكّ في بقاء الفرد يلازم الشكّ في بقاء الكلّي، فيصحّ استصحاب كلّ من الفرد والكلّي، ويترتّب عليه آثار كلّ منهما إن كان لكلّ منهما أثر خاصّ؛ فلو علم بوجود زيد في الدار وشكّ في بقائه فيها، فكما يجوز استصحاب بقاء زيد في الدار كذلك يجوز استصحاب بقاء الإنسان فيها؛ وهذا ممّا لا إشكال فيه.

القسم الثاني: استصحاب الكلّي المتيقّن وجوده في ضمن أحد الفردين عند العلم بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر، كما في جميع موارد العلم الإجمالي بوجود أحد الشيئين مع خروج أحدهما عن مورد الابتلاء بتلف ونحوه، كما إذا علم المكلّف بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر أو الجمعة وقد صلّى الظهر، أو علم بصدور أحد الحدثين من الأصغر أو الأكبر وقد فعل ما يوجب رفع الأصغر، وكما لو علم بوجود أحد الحيوانين من الفيل أو البقّ وقد انقضى زمان عمر البقّ؛ ففي جميع هذه الأمثلة يشكّ في بقاء الكلّي بسبب ارتفاع أحد الفردين اللذين علم بتحقّق الكلّي في ضمن أحدهما، ولا يجري الاستصحاب الشخصي والفرد المردّد، للعلم بارتفاع أحد فردي الترديد، كما تقدّمت الإشارة إليه.

أمّا استصحاب الكلّي: فلا ينبغي الإشكال في جريانه، لوجود المقتضي وفقد المانع.

أمّا وجود المقتضي: فلأنّه لا يعتبر في الاستصحاب أزيد من تحقّق ركنيه: من وجود المتيقّن والشكّ في بقائه؛ وقد تقدّم أنّ العلم بوجود الفرد يلازم العلم بوجود الكلّي، فاليقين بحدوث أحد الفردين لا على التعيين يلازم اليقين بحدوث القدر المشترك بينهما، والعلم بارتفاع أحد فردي الترديد يوجب الشكّ في بقاء القدر المشترك، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي الّذي يلازم بقاؤه بقاء الكلّي في ضمنه، فقد تحقّق ركنا الاستصحاب.

وتوهّم: أنّ اليقين لم يتعلّق بحدوث الكلّي من حيث هو وإنّما تعلّق اليقين بحدوث حصّة من الكلّي متخصّصة بخصوصيّة خاصّة، وتلك الحصّة أمرها يدور بين ماهي مقطوعة الارتفاع إن كانت متخصّصة بخصوصيّة الفرد الزائل وبين ما هي مقطوعة البقاء إن كانت متخصّصة بخصوصيّة الفرد الباقي، وحيث إنّه يشكّ في حدوث الفرد الباقي فيشكّ في حدوث الحصّة المتخصّصة به، فيكون حال الكلّي الموجود في ضمن الفرد المردّد حال نفس الفرد؛ وكما لا يجري استصحاب الفرد المردّد لأنّه بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مشكوك الحدوث، كذلك لا يجري استصحاب الكلّي الموجود في ضمنه، لتردّده أيضاً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث **فاسد**، فإنّ وجود الكلّي وإن كان بوجود الفرد وزواله بزواله، إلّا أنّه ليس الكلّي ممّا ينتزع عن الفرد، بل هو متأصّل في الوجود، على ما هو الحقّ: من وجود الكلّي الطبيعي من غير فرق في ذلك بين الأُمور العينيّة التكوينيّة وبين الأُمور الاعتباريّة العرفيّة أو الشرعيّة؛ فالعلم بوجود الفرد المردّد يكون منشأً للعلم بوجود الكلّي والقدر المشترك خارجاً، وارتفاع أحد فردي الترديد يصير منشأً للشكّ في بقاء الكلّي؛ فيثبت كلا ركني الاستصحاب.

نعم: بناءً على انتزاعيّة الكلّي يتوجّه الإشكال المذكور، فإنّه لم يتعلّق العلم

بوجود الكلّي إذ لا وجود له، وإنّما تعلّق العلم بوجود منشأ الانتزاع وهو الفرد؛ ولكنّ القول بانتزاعيّة الكلّي بمراحل عن الواقع؛ فلا إشكال في أنّ العلم بوجوب إحدى الصلاتين يستتبع العلم بوجود الوجوب في عالم التشريع والاعتبار، وكذا العلم بوجود أحد الحيوانين أو صدور أحد الحدثين يستتبع العلم بوجود الحيوان والحدث في عالم العين والتكوين؛ والعلم بخروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء بامتثال أو تلف ونحوه يوجب الشكّ في بقائه، فيجري فيه الاستصحاب.

وأمّا عدم المانع: فلأنّ المانع الّذي يمكن توهّمه ليس إلّا أنّ وجود القدر المشترك إنّما يكون مسبّباً عن حدوث الفرد الباقي، إذ لولا حدوث الفرد الباقي لكان يعلم بارتفاع القدر المشترك، فبقاء الكلّي إنّما يكون معلولاً لحدوث الفرد الباقي، فيجري فيه استصحاب عدم الحدوث ويرتفع بذلك الشكّ في بقاء الكلّي، لأنّ الأصل الجاري في السبب رافع لموضوع الأصل المسبّبي، فلا يبقى مجال لاستصحاب بقاء القدر المشترك.

هذا غاية ما يمكن أن يتوهّم في المنع عن جريان استصحاب الكلّي، وقد توهّمه بعض، ولكنّه ضعيف لما فيه:

أوّلاً: أنّ ارتفاع القدر المشترك ليس مسبّباً عن عدم حدوث الفرد الباقي، بل هو مسبّب عن ارتفاع الفرد الزائل، فتأمّل.

وثانياً: أنّه ليس كلّ أصل جار في الشكّ السببي رافعاً لموضوع الأصل المسبّبي وحاكماً عليه، بل يعتبر في حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي - مضافاً إلى ما بين الشكّين من السببيّة والمسبّبيّة - أمران آخران:

أحدهما: أن يكون الترتّب بينهما شرعيّاً، بمعنى أنّ الشارع حكم بترتّب المسبّب على سببه، كما حكم بترتّب طهارة الثوب النجس على طهارة الماء المغسول به

الثوب، فإنّ الترتّب بين طهارة الثوب وطهارة الماء إنّما يكون شرعيّاً، من دون أن يكون بينهما ترتّب عقلي أو عادي.

ثانيهما: أن يكون الأصل الجاري في الشكّ السببي رافعاً لموضوع الأصل المسبّبي ومزيلاً للشكّ فيه، كالمثال المتقدّم، فإنّ أصالة الطهارة أو استصحابها الجارية في الماء المغسول به الثوب النجس عند الشكّ في طهارته يكون مزيلاً للشكّ في بقاء نجاسة الثوب ورافعاً لموضوع استصحاب النجاسة فيه، لأنّ التعبّد بطهارة الماء يقتضي التعبّد بطهارة ما غسل به، فإنّ من الآثار الشرعيّة المترتّبة على طهارة الماء هو طهارة المغسول به، ولا عكس، أي التعبّد ببقاء نجاسة الثوب لا يقتضي التعبّد بنجاسة الماء إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت؛ وسيأتي -إن شاء الله تعالى- تفصيل ذلك. والغرض في المقام مجرّد الإشارة إلى أنّ الأصل السببي إنّما يكون حاكماً على الأصل المسبّبي إذا كان مزيلاً للشكّ المسبّبي، فإذا لم يكن مزيلاً له فالأصل المسبّبي يجري ولا يزاحمه الأصل السببي؛ كما لو شكّ في كون اللباس متّخذاً من مأكول اللحم أو من غيره، فإنّ جريان أصالة الحلّ في الحيوان المتّخذ منه اللباس لا يرفع الشكّ في جواز الصلاة فيه وعدمه، مع أنّ الشكّ في جواز الصلاة في اللباس وعدمه مسبّب عن حلّيّة الحيوان المتّخذ منه وعدمها، والترتّب بينهما شرعي، ومع ذلك أصالة الحلّ في الحيوان لا تزيل الشكّ في جواز الصلاة في اللباس.

والسرّ في ذلك: هو أنّ أصالة الحلّ لا تثبت كون الحيوان المتّخذ منه اللباس من الأنواع الّتي خلقها الله -تعالى- مأكولة اللحم، بل غاية ما تثبته أصالة الحلّ هو حلّيّة أكله، ومجرّد حلّيّة الأكل لا ينفع في جواز الصلاة في أجزائه ما لم يحرز كونه من الأنواع المحلّلة؛ وقد استقصينا الكلام في ذلك في رسالة المشكوك.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّه لو سلّم كون الشكّ في بقاء القدر المشترك فيما نحن

فيه مسبّباً عن الشكّ في حدوث الفرد الباقي وعدمه، إلّا أنّ الترتّب في الوجود بين الكلّي والفرد إنّما هو عقلي، وليس من المجعولات الشرعيّة، بداهة أنّ وجود الكلّي بوجود الفرد وارتفاعه بارتفاعه إنّما يكون عقليّاً.

ثمّ لو سلّم الترتّب الشرعي بين وجود الكلّي ووجود الفرد في بعض المقامات، كترتّب الحدث على الجنابة، ولكن سقوط الأصل المسبّبي فرع جريان الأصل السببي؛ وفيما نحن فيه لا يجري الأصل في ناحية السبب، لأنّ أصالة عدم حدوث الفرد الباقي معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل، فيبقى استصحاب بقاء الكلّي والقدر المشترك بلا مزاحم.

وتوهّم: عدم جريان الأصل في الفرد الزائل لخروجه عن مورد الابتلاء بامتثال أو تلف أو نحو ذلك فلا معارض لأصالة عدم حدوث الفرد الباقي، **فاسدٌ** فإنّه بمجرّد العلم بحدوث أحد الفردين والشكّ فيما هو الحادث تجري أصالة عدم حدوث كلّ منهما وتسقط بالمعارضة؛ وخروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء بعد ذلك لا يوجب رجوع الأصل في الفرد الباقي[1].

نعم: لو اختصّ أحد الفردين بأثر زائد كان استصحاب عدم حدوث ذلك الفرد لنفي ما اختصّ به من الأثر جارياً بلا معارض -كما تقدّم تفصيل ذلك في تنبيهات الاشتغال - ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ أثر وجود الكلّي والقدر المشترك ممّا يشترك فيه كلّ من الفردين، فأصالة عدم حدوث كلّ من الفردين تجري لنفي وجود القدر المشترك وتسقط بالمعارضة، فتصل النوبة إلى الأصل المسبّبي، وهو أصالة بقاء القدر المشترك.

---

١. لا يخفى: أنّه على هذا ينبغي أن يفصّل بين ما إذا كان خروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء قبل العلم الإجمالي أو بعده، على ما تقدّم بيانه في تنبيهات الاشتغال (منه).

فظهر: أنّه لا مانع من استصحاب بقاء الكلّي عند ارتفاع أحد فردي الترديد.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ استصحاب بقاء الكلّي إنّما يقتضي ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على نفس الكلّي لو فرض أنّه كان للكلّي أثر شرعي، كما في مثال الحدث، فإنّ حرمة مسّ المصحف قد رتّب شرعاً على نفس الحدث الأعمّ من الأصغر والأكبر، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿لا يمسّه إلّا المطهّرون﴾[1] والظاهر أنّه ليس للحدث الأعمّ من الأصغر والأكبر أثر آخر رتّب عليه شرعاً.

وقد يتوهّم: أنّ عدم جواز الدخول في الصلاة أثر للأعمّ من الأصغر والأكبر، فاستصحاب بقاء الحدث عند العلم بوقوع أحدهما وفعل ما يوجب رفع أحدهما يقتضي عدم جواز الدخول في الصلاة.

وفيه: أنّ عدم جواز الدخول في الصلاة في الفرض إنّما هو لعدم إحراز الطهارة الّتي هي شرط للصلاة، لا لوجود المانع، فإنّ الحدث لم يؤخذ مانعاً عن الصلاة، بل الطهارة أُخذت شرطاً لها.

وعلى كلّ حال: كلّ أثر أُخذ الكلّي موضوعاً له شرعاً فباستصحاب بقاء الكلّي يثبت ذلك الأثر، ولا يثبت به الآثار المترتّبة على حدوث الفرد الباقي وإن كان وجود الكلّي يلازم كون الحادث هو الفرد الباقي، إلّا على القول بالأصل المثبت.

فكما يجري استصحاب بقاء الكلّي، كذلك يجري استصحاب عدم حدوث الفرد الباقي، وينفى بذلك الآثار المترتّبة على وجود الفرد، إلّا إذا كانت الآثار طرفاً للعلم الإجمالي، بأن كان للفرد الزائل أيضاً آثار شرعيّة، فيقع التعارض بين الأُصول من الجانبين، ويبقى العلم الإجمالي على حاله يقتضي الاحتياط في الآثار المترتّبة على كلّ من الفردين، إلّا إذا كان لأحد الفردين أثر زائد، فلا يجب الاحتياط فيه، لأنّه منفيّ بالأصل، للشكّ في وجود موضوعه.

---

١. سورة الواقعة: الآية ٧٩.

ففي مثال الحدث يحرم مسّ المصحف لاستصحاب بقاء الحدث ويجب الغسل للعلم الإجمالي بوجوب الوضوء أو الغسل، والمفروض: أنّ المكلّف قد توضّأ، فيبقى عليه الغسل مقدّمة للعلم بفراغ الذمّة عمّا اشتغلت به؛ ويجوز دخول المساجد وقراءة العزائم بلا غسل، لأنّ حرمة دخول المساجد وقراءة العزائم من الآثار المختصّة بالحدث الأكبر، وحيث لم يعلم به المكلّف فتجري أصالة العدم لنفي هذه الآثار الخاصّة؛ وليس للحدث الأصغر أثر يختصّ به لتكون تلك الآثار المختصّة بالحدث الأكبر طرفاً للعلم الإجمالي، بل الحدث الأكبر يشارك الحدث الأصغر في جميع الآثار، ويختصّ هو بأثر زائد: من حرمة الدخول في المساجد وقراءة العزائم؛ هذا كلّه في مثال الحدث المردّد بين الأصغر والأكبر.

وأمّا مثال وجوب صلاة الظهر أو الجمعة فيما إذا علم المكلّف بوجوب إحداهما وقد صلّى الجمعة: فاستصحاب بقاء الكلّي والقدر المشترك بين الوجوبين - وهو أصل الوجوب والإلزام - وإن كان في حدّ نفسه لا مانع عنه، إلّا أنّه لا أثر لبقاء القدر المشترك في المثال؛ وأثر بقاء الاشتغال ولزوم تحصيل العلم بفراغ الذمّة ليس من الآثار الشرعيّة، بل هو من الآثار العقليّة، وموضوعه نفس الشكّ بالفراغ بعد العلم بالاشتغال، فهو محرز بالوجدان ولا معنى للتعبّد به، وقد تقدّم ذلك مشروحاً في مبحث الاشتغال.

وأمّا مثال الفيل والبقّ: فلا يجري فيه استصحاب بقاء القدر المشترك عند العلم بانقضاء عمر البقّ، لأنّه من الشكّ في المقتضي، وقد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه.

وعليك بالتأمّل التامّ فيما تمرّ عليك من الأمثلة، وتمييز الآثار الشرعيّة المترتّبة على نفس القدر المشترك عن الآثار المترتّبة على الخصوصيّة الفرديّة، وتشخيص موارد رجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في المقتضي أو الشكّ في الرافع.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ محلّ الكلام في استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السابق بهويّته وحقيقته مردّداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، كالأمثلة المتقدّمة، وأمّا إذا كان الإجمال والترديد في محلّ المتيقّن وموضوعه لا في نفسه وهويّته، فهذا لا يكون من الاستصحاب الكلّي، بل يكون كاستصحاب الفرد المردّد الّذي قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد فردي الترديد؛ فلو علم بوجود الحيوان الخاصّ في الدار وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي ثمّ انهدم الجانب الغربي واحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه أو علم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر ثمّ ضاع أحد الدراهم واحتمل أن يكون هو درهم زيد أو علم بإصابة العباء نجاسة خاصّة وتردّد محلّها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر طرفها الأسفل، ففي جميع هذه الأمثلة استصحاب بقاء المتيقّن لا يجري؛ ولا يكون من الاستصحاب الكلّي، لأنّ المتيقّن السابق أمر جزئيّ حقيقيّ لا ترديد فيه، وإنّما الترديد في المحلّ والموضوع فهو أشبه باستصحاب الفرد المردّد عند ارتفاع أحد فردي الترديد، وليس من الاستصحاب الكلّي. ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائيّة المشهورة[1].

القسم الثالث: من أقسام استصحاب الكلّي: هو ما إذا كان الشكّ في بقائه لأجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الّذي كان الكلّي في ضمنه مع القطع بارتفاعه، كما

---

١. وهي أنّه لو علم بنجاسة أحد طرفي العباء من الأسفل أو الأعلى ثمّ طهّر الطرف الأسفل، فطهارة الطرف الأسفل يوجب الشكّ في بقاء النجاسة في العباء، لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأسفل. فيجري استصحاب بقاء النجاسة في العباء، ويلزمه القول بنجاسة الملاقي لجميع أطراف العباء، لأنّ ملاقي مستصحب النجاسة في حكم النجس؛ مع أنّ اللازم باطل بالضرورة، بداهة أنّه لا أثر لملاقاة الطرف الأسفل، للعلم بطهارته؛ وملاقاة الطرف الأعلى لا تقتضي النجاسة، للشكّ في إصابة النجاسة للطرف الأعلى، فهو مشكوك النجاسة من أوّل الأمر؛ فبناءً على نجاسة ملاقي مستصحب النجاسة يلزم في المثال القول بنجاسة ملاقي مقطوع الطهارة ومشكوك النجاسة، وهو كما ترى!
هذا والتحقيق في جواب الشبهة: هو المنع عن جريان استصحاب النجاسة في العباء؛ فتأمّل جيّداً (منه).

إذا علم بوجود الإنسان في الدار في ضمن وجود زيد وعلم بخروج زيد عن الدار ولكن احتمل قيام عمرو مقامه، فيشكّ في بقاء الإنسان في الدار؛ وهذا القسم من استصحاب الكلّي يتصوّر على وجوه:

الأوّل: ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي لاحتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم، كما إذا احتمل وجود عمرو في الدار في حال وجود زيد فيها بحيث اجتمعا في الدار.

الثاني: ما إذا كان الشكّ في بقائه لأجل احتمال وجود فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم، كما إذا احتمل وجود عمرو في الدار مقارناً لخروج زيد منها، بحيث لم يجتمع وجودهما في الدار؛ وهذا أيضاً يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون الحادث المحتمل فرداً آخر مبايناً في الوجود للفرد المعلوم وإن اشتركا في النوع أو الجنس، كالمثال المتقدّم.

الثاني: أن يكون الحادث المحتمل مرتبة أُخرى من مراتب المعلوم الّذي ارتفع، كما إذا احتمل قيام السواد الضعيف مقام السواد الشديد عند ارتفاع السواد الشديد؛ وكما إذا احتمل قيام مرتبة أُخرى من الشكّ الكثير مقام المرتبة الّتي كان المكلّف واجداً لها وزالت عنه.

فهذه جملة الوجوه المتصوّرة في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

وفي جريان الاستصحاب في الجميع، أو عدم جريانه في الجميع، أو التفصيل بين الوجه الأخير والوجهين الأوّلين - ففي الأخير يجري الاستصحاب وفي الأوّلين لا يجري - وجوه، أقواها التفصيل.

أمّا عدم جريانه في الوجه الأوّل: فلأنّه لا منشأ لتوهّم جريان الاستصحاب فيه إلّا تخيّل أنّ العلم بوجود الفرد الخاصّ في الخارج يلازم العلم بحدوث الكلّي خارجاً،

فبارتفاع الفرد الخاصّ يشكّ في ارتفاع الكلّي، لاحتمال قيام الكلّي في فرد آخر مقارناً لوجود الفرد الّذي علم بحدوث وارتفاعه، فلم يختلّ ركنا الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق بالنسبة إلى الكلّي، كالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي.

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّ فساد التوهّم بمكان يغني تصوّره عن ردّه، بداهة أنّ العلم بوجود الفرد الخاصّ في الخارج إنّما يلازم العلم بوجود حصّة من الكلّي في ضمن الفرد الخاصّ لا أنّه يلازم العلم لوجود الكلّي بما هو هو، بل للفرد الخاصّ دخل في وجود الحصّة حدوثاً وبقاءً، والحصّة من الكلّي الموجودة في ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّة الموجودة في ضمن فرد آخر؛ ولذا قيل: إنّ نسبة الكلّي إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة، فلكلّ فرد حصّة تغاير حصّة الآخر؛ والحصّة الّتي تعلّق بها اليقين سابقاً إنّما هي الحصّة الّتي كانت في ضمن الفرد الّذي علم بحدوثه وارتفاعه، ويلزمه العلم بارتفاع الحصّة الّتي تخصّه أيضاً، ولا علم بحدوث حصّة أُخرى في ضمن فرد آخر، فأين المتيقّن الّذي يشكّ في بقائه ليستصحب؟ وقياس المقام بالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي في غير محلّه، بداهة أنّه في القسم الثاني يشكّ في بقاء نفس الحصّة من الكلّي الّتي علم بحدوثها في ضمن الفرد المردّد، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي فتبقى الحصّة بعينها ببقائه، وأين هذا من العلم بارتفاع الحصّة المتيقّن حدوثها والشكّ في حدوث حصّة أخرى؟ كما في القسم الثالث؛ فما بينهما أبعد ممّا بين المغرب والمشرق!! فإنّه في القسم الثاني نفس المتيقّن الحادث مشكوك البقاء، وفي القسم الثالث المتيقّن الحادث مقطوع الارتفاع وإنّما الشكّ في حدوث حصّة أُخرى مغايرة للحصّة الزائلة؛ وهذا بعد البناء على تغاير وجود الكلّي بتغاير أفراده واضح ممّا لا ينبغي التأمّل فيه.

ثمّ إنّه لو فرض محالاً عدم تغاير وجود الكلّي بتغاير الأفراد وأنّ الموجود من الكلّي في ضمن جميع الأفراد أمر واحد لا تعدّد فيه، فلا إشكال في أنّ ذلك على فرض إمكانه إنّما هو بالنظر الدقّي العقلي الّذي لا عبرة به في باب الاستصحاب، وإنّما العبرة بنظر العرف، فإنّ نظره هو المتّبع في اتّحاد القضيّة المشكوكة للقضيّة المتيقّنة -كما سيأتي بيانه - فلو فرض التشكيك في تغاير الحصص وتباين وجود الكلّي بتباين الأفراد عقلاً فلا يمكن التشكيك في ذلك عرفاً، بداهة أنّ العرف يرى التباين بين ما هو الموجود في ضمن زيد وما هو الموجود في ضمن عمرو، فتختلف القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة عرفاً، فيختلّ شرط الاستصحاب: من اتّحاد القضيّتين عرفاً؛ وذلك واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه أزيد من ذلك.

ومن الغريب! ما اختاره الشيخ ﷺ من جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم، فإنّه مضافاً إلى اختلال أركان الاستصحاب فيه يكون الشكّ في بقاء الكلّي دائماً من الشكّ في المقتضي الّذي لا يقول بجريان الاستصحاب فيه؟ فالإنصاف: أنّه ما كنّا نترقّب من الشيخ ﷺ اختيار ذلك.

ثمّ: إنّه قد يقال: إنّه تظهر الثمرة فيما إذا احتمل المكلّف الجنابة في حال النوم وبعد الانتباه توضّأ، فإنّه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث في حقّه كان اللازم عدم جواز مسّ كتابة القرآن ما لم يغتسل، وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب جاز له فعل كلّ مشروط بالطهارة ولا يجب عليه الغسل.

هذا، ولكن الظاهر: أنّه يجوز للمكلّف في المثال فعل كلّ مشروط بالطهارة وإن لم يغتسل، سواء قلنا بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي أو لم نقل، لا لأنّ الاستصحاب في المثال ليس من القسم الثالث، بل لأنّ في المثال خصوصيّة تقتضي عدم وجوب الغسل وجواز فعل كلّ مشروط بالطهارة.

وذلك: لأنّ قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطّهروا﴾ يدلّ على وجوب الوضوء على من كان نائماً ولم يكن جنباً، فقد أُخذ في موضوع وجوب الوضوء قيد وجوديّ وهو النوم وقيد عدميّ وهو عدم الجنابة. وهذا القيد العدميّ وإن لم يذكر في الآية الشريفة صريحاً، إلّا أنّه من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجنابة يستفاد منها ذلك، فإنّ التفصيل بين النوم والجنابة والوضوء والغسل قاطع للشركة، بمعنى أنّه لا يشارك الغسل للوضوء ولا الوضوء للغسل؛ كما يستفاد نظير ذلك من آية الوضوء والتيمّم، فإنّ قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً﴾ يدلّ على أنّ وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء، وإن لم يذكر في آية الوضوء صريحاً إلّا أنّه من مقابلة الوضوء للتيمّم يستفاد ذلك، لأنّ التفصيل قاطع للشركة؛ ومن هنا نقول: إنّ القدرة على الماء في باب الوضوء تكون شرعيّة، لأنّها أُخذت في موضوع الدليل، فكأنّ الآية نزلت هكذا: «إذا قمتم من النوم وكنتم واجدين للماء ولم تكونوا جنباً فاغسلوا وجوهكم الخ».

والحاصل: أنّه يستفاد من الآية الشريفة كون الموضوع لوجوب الوضوء مركّباً من النوم وعدم الجنابة، فيكون المثال المتقدّم من صغريات الموضوعات المركّبة الّتي قد أُحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل؛ فإنّ النائم الّذي احتمل الجنابة قد أحرز جزئي الموضوع لوجوب الوضوء وهو النوم بالوجدان وعدم الجنابة بالأصل، فيجب عليه الوضوء، وإذا وجب عليه الوضوء لا يجب عليه الغسل، لما عرفت: من أنّه لا يجتمع على المكلّف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأنّ سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابة، فلا يعقل أن يجتمع مع الجنابة الّتي هي سبب وجوب الغسل،

فإنّه يلزم اجتماع النقيضين؛ ففي المثال لا يجب على المكلّف إلّا الوضوء، فإذا توضّأ جازله فعل كلّ مشروط بالطهارة حتّى مسّ المصحف؛ فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه في الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتصوّرة في القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

وأمّا الوجه الثاني: وهو ما إذا احتمل حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المتيقّن، فعدم جريان الاستصحاب فيه أوضح، فإنّ الوجه الّذي تخيّل لجريان الاستصحاب في الوجه الأوّل لا يتمشّى في الوجه الثاني، بداهة أنّه لو قلنا محالاً بعدم تغاير نحو وجود الكلّي بتغاير وجود الأفراد فإنّما هو في الأفراد المجتمعة في الوجود، كما في الوجه الأوّل؛ وأمّا الأفراد المتعاقبة في الوجود -كما في الوجه الثاني- فلا يكاد يشكّ في تغاير نحو وجود الكلّي بتغاير وجود الأفراد المتعاقبة؛ فالقضيّة المشكوكة تغاير القضيّة المتيقّنة عقلاً وعرفاً، فلا مجال لتوهّم جريان الاستصحاب فيه.

وأمّا الوجه الثالث: وهو ما إذا احتمل تبدّل الفرد المتيقّن حدوثاً وارتفاعاً إلى فرد آخر وكان محتمل الحدوث من مراتب متيقّن الحدوث، فالأقوى: جريان الاستصحاب فيه؛ وهذا إنّما يكون إذا كان الحادث المتيقّن ذا مراتب متعدّدة تختلف شدّةً وضعفاً، كالكيفيّات النفسيّة والخارجيّة، فإنّ الظنّ والشكّ بل العلم ذو مراتب، وكذا السواد والبياض ونحو ذلك من الألوان الخارجيّة؛ فإذا كان الحادث مرتبة خاصّة من السواد كالشديد ثمّ زالت تلك المرتبة ولكن احتمل أن تكون قد خلفتها مرتبة أُخرى من السواد، فلا مانع من جريان استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين المرتبة المتيقّنة الحدوث والارتفاع والمرتبة المشكوكة الحدوث، فإنّ تبادل المراتب لا يوجب اختلاف الوجود والماهيّة، لانحفاظ الوحدة النوعيّة ماهيّةً ووجوداً في جميع المراتب، والتبادل إنّما يكون في الحدّ الّذي يوجب تشخّص المرتبة وتميّزها عمّا عداها، وإلّا فالمرتبة

القويّة واجدة للمرتبة الضعيفة مسلوبة الحدّ والتشخّص؛ فإذا علم بتبدّل المرتبة الشديدة إلى المرتبة الضعيفة فيكون المتيقّن بهويّته وحقيقته محفوظاً، غايته أنّه سلب عنه حدّ وتلبّس بحدّ آخر، هذا إذا علم بالتبدّل.

وأمّا إذا احتمل التبدّل إلى مرتبة أُخرى بعد العلم بزوال المرتبة السابقة، فيحتمل بقاء المتيقّن بهويّته وحقيقته، فيجري فيه الاستصحاب، لاتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة عقلاً وعرفاً، لانحفاظ وجود الكلّي في جميع المراتب حقيقة، لأنّ نحو وجود السواد في السواد الشديد وفي السواد الضعيف واد لا يختلف؛ وليس السواد الشديد والضعيف كزيد وعمرو، بحيث يكون وجود الإنسان في ضمن زيد نحواً يغاير في ضمن عمرو عقلاً وعرفاً؛ فاستصحاب بقاء الكلّي في الوجه الثالث من القسم الثالث يكون كاستصحاب بقاء الكلّي في القسم الثاني من حيث وحدة القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة عقلاً وعرفاً؛ وإن أبيت عن الاتّحاد العقلي فيما نحن فيه مع أنّه لا سبيل إليه، فلا أقلّ من الاتّحاد العرفي وهو يكفي في صحّة الاستصحاب.

ويتفرّع على ذلك استصحاب بقاء كون الشخص كثير الشكّ عند العلم بزوال ما كان واجداً له من المرتبة والشكّ في زوال وصف الكثيرة بالمرّة أو تبدّلها إلى مرتبة أُخرى أضعف أو أقوى من المرتبة الزائلة، فيجري استصحاب بقاء الكثرة ويترتّب عليه أحكام كثير الشكّ: من عدم بطلان الصلاة إذا كان الشكّ في الصلاة الثنائيّة أو الثلاثيّة أو الأُوليين من الرباعيّة ومن البناء على الأكثر إن كان في الأخيرتين من الرباعيّة، وغير ذلك من الأحكام المترتّبة على الشكّ؛ وربّما يقف المتتبّع على فروع اخر؛ فتأمّل جيّداً.

ثمّ: إنّه يلحق بالوجه الثالث من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي

الاستصحابات الجارية في الزمان والزمانيّات المبنيّة على التقضّي والتصرّم، كالتكلّم والحركة ونحو ذلك؛ وسيأتي تفصيل الكلام فيه، إن شاء الله تعالى.

تذييل

للفاضل التوني﵀ كلام في مسألة الشكّ في تذكية الحيوان، قد تعرّض له الشيخ﵀ في المقام بمناسبة. ونحن وإن كان قد استقصينا الكلام فيه في رسالة المشكوك، إلّا أنّه لا بأس بالإشارة إليه في المقام تبعاً للشيخ﵀.

فنقول: بناء المشهور على جريان أصالة عدم التذكية عند الشكّ فيها وبثبت بها نجاسة الحيوان وحرمة لحمه؛ وقد خالف في ذلك جماعة منهم الفاضل التوني﵀ وقد استدلّوا على ذلك بوجهين يمكن تطبيق كلام الفاضل على كلّ منهما.

الأوّل: أنّ الموضوع لحرمة لحم الحيوان ونجاسة إنّما هو الميتة، لقوله تعالى: ﴿إنّما حرّم عليكم الميتة﴾ وهي عبارة عن الحيوان الّذي مات حتف أنفه، كما أنّ المذكّى عبارة عن الحيوان الّذي وردت عليه التذكية، وهو الموضوع للطهارة وحلّية اللحم؛ فكلّ من موضوع النجاسة والحرمة والطهارة والحلّيّة أمر وجوديّ لابدّ من إحرازه؛ فأصالة عدم التذكية لا تثبت كون الحيوان مات حتف أنفه، لأنّ نفي أحد الضدّين بالأصل لا يثبت به وجود الضدّ الآخر إلّا على القول بالأصل المثبت؛ بل الأصل من الطرفين يتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى الأصل الثالث؛ فأصالة عدم التذكية تعارض أصالة عدم الموت حتف الأنف لأنّ كلّاً منهما بالعدم، وبعد تساقط الأصلين يرجع إلى أصالة الحلّ والطهارة.

الوجه الثاني: أنّه لو سلّم كون الموضوع للحرمة والنجاسة هو نفس عدم التذكية لا الموت حتف الأنف، إلّا أنّه لا إشكال في أنّه ليس الموضوع مطلق عدم التذكية، بل هو عدم التذكية في حال زهوق الروح، لأنّ عدم التذكية في حال الحياة ليس

موضوعاً للحكم، بل الّذي رتّب عليه أثر النجاسة والحرمة هو عدم التذكية في حال خروج الروح، وعدم التذكية في ذلك الحال ليس له حالة سابقة لكي يستصحب، بداهة أنّ خروج الروح إمّا أن يكون عن تذكية وإمّا أن لا يكون، فلم يتحقّق في الخارج زمان كان فيه زهوق الروح ولم يكن معه التذكية ليجري استصحاب عدم التذكية في ذلك الحال.

والحاصل: أنّ عدم التذكية لازم أعمّ يتّصف بها الحيوان في حالين: حال الحياة وحال خروج الروح؛ واستصحاب عدم التذكية في حال الحياة لا يثبت عدمها في حال زهوق الروح، فإنّه يكون من قبيل استصحاب بقاء الكلّي لإثبات الفرد، كما إذا أُريد إثبات وجود عمرو في الدار من استصحاب بقاء الضاحك الّذي كان في ضمن زيد بعد القطع بخروج زيد عن الدار؛ وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل، فإنّه بعد ما كان عدم التذكية يعمّ العدم في حال الحياة والعدم في حال زهوق الروح، فباستصحاب عدم التذكية يراد إثبات خصوص العدم في حال خروج الروح بعد العلم بارتفاع عدم الذكية في حال الحياة، لأنّ عدم التذكية في حال الحياة متقوّم بحياة الحيوان والمفروض أنّه مات؛ فوصف عدم التذكية في حال الحياة ارتفع قطعاً والمشكوك فيه هو وصف عدم الحياة في حال خروج الروح؛ واستصحاب عدم التذكية على الوجه الكلّي لا يثبت العدم في حال زهوق الروح الّذي هو الموضوع للنجاسة والحرمة.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في كلا الوجهين من النظر.

أمّا في الوجه الأوّل: فلأنّ الموضوع للحرمة والنجاسة ليس هو الموت حتف الأنف، بل الموت حتف الأنف من مصاديق الموضوع، لا أنّه هو الموضوع، بداهة أنّه لم يؤخذ في آية ولا رواية «الموت حتف الأنف» موضوعاً، بل الموضوع للحرمة

والنجاسة هو الميتة، وليس معنى الميتة «الموت حتف الأنف» لوضوح أنه لو لم يجتمع في الحيوان شرائط التذكية: من فري الأوداج الأربعة بالحديد مع التسمية مواجهاً للقبلة مع كون الذابح مسلماً، كان الحيوان ميتة وإن لم يصدق عليه «الموت حتف الأنف» كما إذا اجتمع فيه الشرائط ما عدا التسمية، فإنّ الحيوان ميتة مع أنّ موته ليس بحتف الأنف، فالميتة عبارة عن «غير المذكّى» لا «الموت حتف الأنف» فاستصحاب عدم التذكية يكون محرزاً لموضوع الحرمة والنجاسة، لأنّ الموضوع لهما هو الأمر العدمي لا الأمر الوجودي حتّى يتوهّم التعارض بين أصالة عدم التذكية وأصالة عدم الموت حتف الأنف، ليرجع إلى أصالة الطهارة والحلّ، بل عدم الموت حتف الأنف لم يكن موضوعاً لحكم حتّى يجري الأصل فيه، فأصالة عدم التذكية لا معارض لها.

وأمّا في الوجه الثاني: فلأنّ دعوى التغاير بين عدم التذكية في حال حياة الحيوان وبين عدم التذكية في حال زهوق روحه واضحة الفساد، بداهة أنّ نفس عدم التذكية في حال الحياة مستمرّ إلى حال خروج الروح؛ وليس حال الحياة وحال زهوق الروح قيداً للعدم لينقلب العدم في حال الحياة إلى عدم آخر بل الحياة وخروج الروح من حالات الموضوع لا القيود المقوّمة له، فمعروض عدم التذكية إنّما هو الجسم والجسم باق في كلا الحالين.

وبالجملة: تذكية الحيوان من الأُمور الحادثة المسبوقة بالعدم الأزلي، وهو مستمرّ إلى زمان خروج الروح، غايته أنّ عدم التذكية قبل وجود الحيوان إنّما هو العدم المحمولي المفارق بمفاد ليس التامّة، وهذا ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة، بل الموضوع لهما هو العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة، فإنّ معروض الحلّيّة والطهارة والحرمة والنجاسة هو الحيوان المذكّى والحيوان الغير المذكّى؛ فالعدم الأزلي السابق

على وجود الحيوان ليس موضوعاً للحكم فلا أثر لاستصحابه، ولكن استمرار العدم الأزلي إلى زمان وجود الحيوان يوجب انقلاب العدم من المحموليّة إلى النعتيّة ومن مفاد ليس التامّة إلى مفاد ليس الناقصة.

لا أقول: إنّ العدم الأزلي يتبدّل إلى عدم آخر، فإنّ ذلك واضح البطلان، بل العدم في حال حياة الحيوان هو العدم الأزلي قبل حياته، غايته أنّه قبل الحياة كان محموليّاً لعدم وجود معروضه وبعد الحياة صار نعتيّاً لوجود موضوعه؛ ويستمرّ العدم النعتي في الحيوان من مبدء وجوده إلى انتهاء عمره، من دون أن يحصل تغيير في ناحية العدم وينقلب عمّا هو عليه من النعتيّة، ومن دون أن يحصل اختلاف في ناحية المنعوت وهو الحيوان، بل العدم النعتي يستمرّ باستمرار وجود الحيوان.

فدعوى: أنّ عدم التذكية في حال الحياة يغاير عدم التذكية في حال خروج الروح والّذي يترتّب عليه أثر النجاسة والحرمة هو الثاني وهو مشكوك الحدوث

واضحة الفساد، لما عرفت: من أنّ الأثر رتّب على استمرار عدم التذكية إلى زمان زهوق الروح، فعند الشكّ في التذكية يجري استصحاب عدمها الثابت في حال الحياة.

وتوهّم: أنّ لحكاية الحال دخلاً في ترتّب الأثر، فإنّ الموضوع للأثر ليس هو العدم المطلق بل العدم في حال خروج الروح، فكان لعنوان الحاليّة دخل في الموضوع، واستصحاب عدم التذكية إلى حال خروج الروح لا يثبت عنوان الحالية.

فاسد، فإنّه ليس في الأدلّة ما يقتضي اعتبار قضيّة الحال، بل المستفاد من الأدلّة هو كون الموضوع للحرمة والنجاسة مركّباً من جزءين: زهوق روح الحيوان وعدم تذكيته. ويكفي في تحقّق الموضوع اجتماع الجزءين في الزمان، لأنّهما عرضيّان لمحلّ واحد؛ وسيأتي -إن شاء الله تعالى- في بعض المباحث: أنّ الموضوع المركّب

من عرضين لمحلّ واحد أو من جوهريين أو من جوهروعرض لمحلّ آخر- كوجود زيد وقيام عمرو- لا يعتبرفيه أزيد من الاجتماع في الزمان، إلّا إذا استفيد من الدليل كون الإضافة الحاصلة من اجتماعهما في الزمان لها دخل في الحكم، كعنوان الحاليّة والتقارن والسبق واللحوق ونحو ذلك من الإضافات الحاصلة من وجود الشيئين في الزمان؛ ولكن هذا يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وإلّا فالموضوع المركّب من جزءين لا رابط بينهما إلّا الوجود في الزمان لا يقتضي أزيد من اجتماعهما في الزمان، بخلاف ما إذا كان التركيب من العرض ومحلّه، كقيام زيد وقرشيّة المرأة ونحو ذلك من الموضوعات المركّبة من العرض ومحلّه، فإنّه لا يكفي فيه مجرّد اجتماع العرض والمحلّ في الزمان ما لم يثبت قيام الوصف بالمحلّ؛ وقد ذكرنا تفصيل ذلك في رسالة المشكوك، وسيأتي الإشارة إليه، إن شاء الله تعالى.

ففيما نحن فيه بعد ما كان الموضوع مركّباً من خروج الروح وعدم التذكية وهما عرضيّان للحيوان، فيكفي إحراز أحدهما بالأصل وهو عدم التذكية والآخربالوجدان وهو خروج الروح، فمن ضمّ الوجدان إلى الأصل يلتئم كلا جزئي المركّب ويتحقّق موضوع حرمة لحم الحيوان ونجاسته.

فالأقوى: ما عليه المشهور: من جريان أصالة عدم التذكية عند الشكّ فيها.

التنبيه الرابع: [في الاستشكال على جريان الاستصحاب في الزمان و الزمانيّ]

ربّما يستشكل في جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيّات المبنيّة على التقضّي والتصرّم، بتوهّم: عدم قابليّة المتيقّن للبقاء والاستمرار، فكيف يمكن استصحاب بقائه؟ هذا، ولكنّ التحقيق أنّه يصحّ استصحاب الزمان فضلاً عن الزمانيّ، وينبغي الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في استصحاب بقاء نفس الزمان. وتحقيق الكلام في ذلك، هو أنّ الشكّ في الزمان كالليل والنهار يمكن فرضه بوجهين:

الأوّل: الشكّ في وجود الليل والنهار حدوثاً وبقاءً بمفاد كان وليس التامّتين، أي الشكّ في أنّ النهار وجد أو لم يوجد أو الشكّ في أنّه ارتفع أو لم يرتفع.

الثاني: الشكّ في الزمان بمفاد كان وليس الناقصتين، أي الشكّ في أنّ الزمان الحاضر والآن الفعلي هل هو من الليل أو من النهار.

ولا إشكال في عدم جريان الاستصحاب إذا كان الشكّ في الزمان على الوجه الثاني، فإنّ الزمان الحاضر حدث إمّا من الليل وإمّا من النهار، فلا يقين بكونه من الليل أو النهار حتّى يستصحب حاله السابق.

وإن كان الشكّ فيه على الوجه الأوّل: فالاستصحاب يجري فيه، فإنّ الليل والنهار وإن كان اسماً لمجموع ما بين الحدّين، فالليل من الغروب إلى الطلوع والنهار من الطلوع إلى الغروب، فكان الليل والنهار عبارة عن مجموع الآنات المتّصلة المتبادلة ويكون كلّ آن جزء من الليل أو النهار لا جزئي، إلّا أنّه لكلّ من الليل والنهار وحدة عرفيّة محفوظة بتبادل الآنات وتصرّمها، ويكون وجود الليل والنهار عرفاً بوجود أوّل جزء منهما ويبقى مستمرّاً إلى آخر جزء منهما؛ فبلحاظ هذه الوحدة الاتّصاليّة العرفيّة الّتي تكون لليل والنهار يصحّ استصحابهما عند الشكّ في الارتفاع، لاتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة.

بل ربّما يقال: باتّحاد القضيّتين حقيقة، لاتّصال آنات الليل وكذا آنات النهار وعدم تخلّل العدم بينهما. وعلى كلّ حال: المنع عن الاتّحاد الحقيقي لا يضرّ بصحّة الاستصحاب بعد الاتّحاد العرفي الّذي عليه المدار في باب الاستصحاب؛ فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب عند الشكّ في حدوث الزمان أو بقائه بمفاد

كان وليس التامّتين، ويترتّب عليه كلّ أثر شرعي مترتّب على وجود الليل أو النهار؛ فعند الشكّ في الحدوث يجري استصحاب العدم، وعند الشكّ في البقاء يجري استصحاب الوجود.

نعم: يبقى الإشكال في أنّ استصحاب وجود الليل أو النهار هل يثبت وقوع متعلّق التكليف أو موضوعه في الليل والنهار؟ أو أنّه لا يثبت ذلك إلّا على القول بالأصل المثبت؟.

وتوضيح الإشكال: هو أنّه يعتبر في الموقّتات إحراز وقوعها في الزمان الّذي أُخذ ظرفاً لامتثالها، فإنّه لا يحصل العلم بالفراغ مع عدم إحراز ذلك؛ فيعتبر في الصلاة اليوميّة وقوعها في اليوم وفي الصلاة الليليّة وقوعها في الليل، ويعتبر في الصوم وقوعه في رمضان؛ وهكذا في سائر الموقّتات، فإنّه يعتبر إحراز وقوعها فيما أخذ ظرفاً لها من الزمان؛ وباستصحاب وجود الليل والنهار لا يمكن إثبات الظرفيّة، فإنّها كحكاية الحال من العناوين الّتي لا يثبتها الاستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت؛ بل غاية ما يمكن إثباته بالاستصحاب بضمّ الوجدان إليه هو وجود الفعل أو الموضوع عند وجود الليل أو النهار، وأمّا كونهما واقعين في الليل والنهار فلا يكاد يثبته الاستصحاب.

وحاصل الكلام: أنّ استصحاب الزمان لا يقتضي أزيد من وجود الزمان ليلاً كان أو نهاراً رمضاناً كان أو شعباناً، وأمّا كون هذا الزمان الحاضر من الليل أو النهار فلا يثبته الاستصحاب، ومع عدم إثبات ذلك لا يصدق على الفعل كونه واقعاً في الليل أو النهار الّذي أُخذ ظرفاً لوقوعه، كما هو ظاهر أدلّة التوقيت.

اللّهمّ إلّا أن يدّعى: أنّ أدلّة التوقيت لا تقتضي أزيد من اعتبار وقوع الفعل عند وجود وقته وإن لم يتحقّق معنى الظرفيّة ولم يصدق على الفعل كونه واقعاً في

الزمان الّذي أُخذ ظرفاً له شرعاً، بل يكفي مجرّد صدق وقوع الفعل عند وجود وقته.

هذا، ولكنّ الظاهر أنّه لا سبيل إلى هذه الدعوى، فإنّه لا يمكن إنكار دلالة أدلّة التوقيت على اعتبار الظرفيّة ووقوع الفعل في الزمان المضروب له، وعلى هذا تقلّ فائدة استصحاب الزمان، فإنّ الأثر المهمّ إنّما يظهر في باب الموقّتات، والمفروض: أنّ استصحاب بقاء الوقت لا يثبت وقوع الفعل في الوقت، فلا يظهر لاستصحاب بقاء الوقت أثر إلّا إذا كان الزمان شرطاً للتكليف، فإنّ الظرفيّة لا تعتبر فيه بل يكفي إحراز وجود الوقت ولو بالأصل، ويترتّب عليه الوجوب، كما في وجوب الامساك والإفطار وغير ذلك من الأحكام المشروطة بأوقات خاصّة؛ فلو شكّ في بقاء رمضان يجري فيه الاستصحاب ويترتّب عليه وجوب الامساك وإن لم يثبت كون الامساك في رمضان، بل يكفي في وجوب الامساك مجرّد العلم بوجود رمضان، فإنّه متى تحقّق رمضان وجب الامساك ولا يحتاج إلى إحراز معنى الظرفيّة؛ وهذا بخلاف ما إذا كان الزمان شرطاً للواجب، فإنّ الظاهر من أخذ الزمان قيداً للامتثال هو اعتبار الظرفيّة، فلا يعلم بالخروج عن عهدة التكليف إلّا بعد إحراز وقوع الفعل المأمور به في الزمان الّذي أُخذ ظرفاً له، وقد عرفت أنّه باستصحاب وجود الزمان لا يمكن إثبات الظرفيّة.

ففي مثل الصلاة الّذي أُخذ ما بين الزوال والغروب ظرفاً لإيقاعها لا يكفي مجرّد استصحاب بقاء الوقت في إثبات وقوعها فيما بين الحدّين؛ وكذلك غير الصلاة ممّا اعتبر الزمان ظرفاً لامتثاله.

ومن ذلك يتولّد إشكال، وهو أنّه لو شكّ في بقاء وقت وجوب الصلاة فالاستصحاب يجري فيه ويترتّب عليه بقاء الوجوب، ومع هذا لا يتحقّق الامتثال لو أوقع المكلّف الصلاة في الوقت المستصحب، لعدم إحراز الظرفيّة وكون الصلاة

واقعة في الوقت المضروب لها، لما عرفت: من أنّ استصحاب بقاء الوقت لا يثبت الظرفيّة، فيلزم التفكيك بين استصحاب وقت الوجوب واستصحاب وقت الواجب.

ولا يندفع الإشكال باستصحاب نفس الحكم -كما يظهر من الشيخ ﷺ في المقام - فإنّه إن أُريد من الاستصحاب الحكمي إثبات بقاء نفس الحكم، فالاستصحاب الموضوعي - وهو استصحاب بقاء وقت الحكم - يجري ويترتّب عليه بقاء الحكم ولا يكون من الأصل المثبت؛ وإن أُريد من استصحاب الحكم إثبات وقوع الفعل المأمور به في وقته، فهذا ممّا لا يثبته استصحاب بقاء وقت الوجوب، فضلاً عن استصحاب بقاء نفس الوجوب؛ فالاستصحاب الحكمي لا أثر له، فإنّ الأثر الّذي يمكن إثباته فبالاستصحاب الموضوعي يثبت، والأثر الّذي لا يمكن إثباته فبالاستصحاب الحكمي لا يثبت؛ فلا فائدة في الرجوع إلى الاستصحاب الحكمي.

فالعمدة في المقام: هو دفع الإشكال الّذي يلزم من جريان استصحاب بقاء وقت الوجوب المثبت لوجوب الصلاة مع أنّه لا يتحقّق الامتثال عند إيقاع الصلاة في الوقت المستصحب؛ فتأمّل. وليكن هذا الإشكال على ذكر منك لعلّه يأتي بعد ذلك ما يمكن الذبّ عنه فإنّ شيخنا الاستاذ ﷺ تعرّض للإشكال في المقام وأوعد الجواب عنه.

المقام الثاني: في استصحاب الزمانيّات التدريجيّة المبنيّة على التقضّي التصرّم، كالحركة والتكلّم وجريان الماء وسيلان الدم ونحو ذلك.

وخلاصة الكلام فيه: هو أنّ الشكّ في بقاء الزماني.

تارة: يكون لأجل الشكّ في بقاء المبدأ الّذي اقتضى وجود الزماني بعد إحراز مقدار استعداد بقائه، كما إذا احرز انقداح الداعي في نفس المتكلّم للتكلّم مقدار ساعة وشكّ في بقاء التكلّم لاحتمال وجود صارف زمانيّ عن الداعي أوجب قطع

الكلام؛ وكما لو احرز مقدار استعداد عروق الأرض أو باطن الرحم لنبع الماء وسيلان الدم وشكّ في بقاء النبع والسيلان لاحتمال وجود مانع عن ذلك.

وأُخرى: يكون الشكّ في بقاء الزماني لأجل الشكّ في مقدار اقتضاء استعداد المبدأ لوجود الزماني، كما إذا شكّ في مقدار انقداح الداعي للتكلّم ومقدار استعداد عروق الأرض وباطن الرحم لجريان الماء وسيلان الدم، بحيث احتمل أن يكون انقطاع التكلّم والماء والدم لأجل عدم اقتضاء المبدأ لبقاء ذلك، لا لوجود صارف أو مانع زماني.

وثالثة: يكون الشكّ في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدء آخر مقام المبدأ الأوّل بعد العلم بارتفاعه، كما إذا شكّ في بقاء التكلّم والماء والدم لأجل احتمال انقداح داعٍ آخر في نفس المتكلّم يقتضي التكلّم بعد القطع بارتفاع الداعي الأوّل أو احتمال قيام مبدء آخر مقام المبدأ الأوّل يقتضي جريان الماء أو احتمال عروض أمر في باطن الرحم يقتضي سيلان الدم بعد القطع بارتفاع ما كان في باطن الرحم أوّلاً، فهذه جملة ما يتصوّر من الوجوه الّتي يمكن أن يقع عليها الشكّ في بقاء الزمانيّات المتدرّجة في الوجود.

أمّا الوجه الأوّل: فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب فيه، فإنّ ما يتحقّق من الكلام خارجاً عند اشتغال المتكلّم به وإن كان ذا أفراد متعاقبة ولا يتحقّق فرد إلّا بعد انعدام الفرد السابق ويكون كلّ كلمة بل كلّ حرف فرداً مستقلّاً من الكلام، إلّا أنّه عرفاً يعدّ فرداً واحداً من الكلام وإن طال مجلس التكلّم وأنّ ما يوجد منه في الخارج بمنزلة الأجزاء لكلام واحد، فيكون للكلام حافظ وحدة عرفيّة؛ ووجوده عرفاً إنّما يكون بأوّل جزء منه ويبقى مستمرّاً إلى انقطاع الكلام وانتهاء مجلس التكلّم، فتتّحد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة.

وبالجملة: الشكّ في بقاء التكلّم وإن كان حقيقة يرجع إلى الشكّ في وجود فرد آخر مقارن لانعدام الفرد السابق فيندرج في الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي - الّذي قد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه - إلّا أنّه لمّا كان جميع ما يوجد من الكلام في الخارج مع وحدة الداعي ومجلس التكلّم يعدّ عرفاً كلاماً واحداً، فالشكّ في بقائه يرجع بتقريب إلى القسم الأوّل أو الثاني أقسام استصحاب الكلّي، وبتقريب اخر إلى الوجه الثالث من القسم الثالث من تلك الأقسام، وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء القدر المشترك لأجل احتمال تبدّل الحادث إلى مرتبة أُخرى من مراتبه بعد القطع بارتفاع المرتبة السابقة؛ وقد تقدّم: أنّ الأقوى جريان الاستصحاب فيه.

فالأقوى: جريان الاستصحاب في الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتصوّرة في الشكّ في بقاء الزمانيّات المتصرّفة.

ويلحق به الوجه الثاني، وهو ما إذا كان الشكّ في بقائها لأجل الشكّ في مقدار استعداد بقاء المبدأ، فإنّ الشكّ في بقاء الزماني فيه أيضاً يرجع إلى الشكّ في بقاء ما وجد؛ فإنّه لا فرق في صدق وحدة الكلام والماء والدم بين أن يكون المبدأ يقتضي وجودها ساعة من الزمان أو ساعتين، فيجري الاستصحاب في الساعة الثانية عند الشكّ في اقتضاء المبدأ للموجود فيها؛ مع قطع النظر عن كونه من الشكّ في المقتضي الّذي لا نقول بجريان الاستصحاب فيه.

وأمّا الوجه الثالث: وهو ما إذا كان الشكّ في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدء آخر يقتضي وجوده مقام المبدأ الأوّل الّذي علم بارتفاعه؛ فالأقوى: عدم جريان الاستصحاب فيه، لأنّه يرجع إلى الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي؛ فإنّ وحدة الكلام عرفاً إنّما يكون بوحدة الداعي، فيتعدّد الكلام

بتعدّد الداعي، فيشكّ في حدوث فرد آخر للكلام مقارن لارتفاع الأوّل عند احتمال قيام داع آخر في النفس بعد القطع بارتفاع ما كان منقدحاً في النفس أوّلاً، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ وكذا الحال في الماء والدم ونحو ذلك من الأُمور التدريجيّة فتأمّل.

تذييل

قد ذكر الشيخ ﷺ للشكّ المتعلّق بالزمان والزماني أقساماً ثلاثة:

الأوّل: الشكّ في بقاء الزمان. واختار فيه جريان الاستصحاب بالبيان المتقدّم.

الثاني: الشكّ في بقاء الزماني المتصرّم، كالتكلّم والحركة. وقد أطلق جريان الاستصحاب فيه؛ ولكن كان الأنسب أن يذكر فيه التفصيل المتقدّم.

الثالث: الشكّ في بقاء الزماني المقيّد بالزمان الخاصّ، كما إذا وجب الجلوس إلى الزوال ثمّ شكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال. وقد جزم بعدم جريان الاستصحاب فيه.

والحقّ فيه أيضاً التفصيل بين كون الزمان قيداً للجلوس مكثّراً للموضوع بحيث كان الجلوس بعد الزوال مغايراً للجلوس قبله وبين كون الزمان ظرفاً له؛ ففي الأوّل لا يجري الاستصحاب، وفي الثاني يجري. ومجرّد أخذ الزمان الخاصّ في دليل الحكم لا يقتضي القيديّة الموجبة لتكثّر الموضوع، بل يمكن فيه الظرفيّة أيضاً.

ومن الغريب! ما حكاه الشيخ ﷺ عن الفاضل النراقي ﷺ من القول بتعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الأزلي في الأحكام، كما لو علم بوجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال وشكّ في وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال يعارض استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي للجلوس بعد الزوال، فإنّ المتيقّن من انتقاض العدم الأزلي هو وجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال؛ فكما يصحّ استصحاب بقاء الوجوب إلى ما بعد الزوال، كذلك

يصحّ استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي إلى ما بعد الزوال، وليس الحكم ببقاء أحد المستصحبين أولى من الحكم ببقاء الآخر.

ثمّ أورد على نفسه بما حاصله: أنّ الشكّ في بقاء العدم الأزلي بعد الزوال ليس متّصلاً باليقين لفصل اليقين بالوجوب الثابت قبل الزوال بين اليقين بالعدم الأزلي وبين الشكّ في بقائه بعد الزوال؛ وهذا بخلاف الشكّ في بقاء الوجوب بعد الزوال، فإنّه متّصل بيقينه.

وأجاب عن ذلك: بأنّه يمكن فرض حصول الشكّ في يوم الخميس ببقاء عدم الوجوب بعد زوال يوم الجمعة، فيتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين، فإنّه في يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الجلوس ويشكّ في وجوبه بعد الزوال من يوم الجمعة، فيجتمع زمان اليقين والشكّ في يوم الخميس ويتّصل أحدهما بالآخر.

ثمّ ذكر أمثلة أُخر لتعارض الاستصحابين:

منها: ما إذا حصل الشكّ في بقاء وجوب الصوم والإمساك في أثناء النهار، كما إذا عرض للمكلّف مرض أوجب الشكّ في وجوب الامساك عليه، فيعارض استصحاب بقاء وجوب الصوم الثابت قبل عروض المرض مع استصحاب بقاء عدم وجوب الصوم الأزلي في الزمان الّذي يشكّ في وجوب الصوم فيه.

ومنها: ما إذا شكّ في بقاء الطهارة بعد خروج المذي أو بقاء النجاسة بعد الغسل بالماء مرّة واحدة، فيعارض استصحاب بقاء الطهارة الحدثيّة والخبثيّة مع استصحاب عدم إيجاب الشارع الوضوء عقيب المذي[1] وتشريع النجاسة عقيب الغسل مرّة واحدة.

---

١. لا يخفى عليك ما في هذه العبارة من الخلط؛ والصحيح أن يقال: «مع استصحاب عدم جعل الوضوء المتعقّب للمذي موجباً للطهارة» (المصحح).

ففي جميع هذه الأمثلة يقع التعارض بين استصحاب الوجود واستصحاب العدم الأزلي. نعم: في خصوص مثال الوضوء والمذي يكون استصحاب عدم جعل الشارع المذي رافعاً للطهارة حاكماً على استصحاب عدم جعل الوضوء المتعقّب بالمذي موجباً للطهارة. هذا حاصل ما حكاه الشيخ ﷺ عن الفاضل النراقي.

وقد أورد عليه بقوله: وفيه أوّلاً وثانياً وثالثاً. وحاصل ما ذكره في الأمر الأوّل: هو أنّ الزمان في مثال وجوب الجلوس إلى الزوال، إمّا أن يؤخذ قيداً للحكم أو الموضوع، و إمّا أن يؤخذ ظرفاً له؛ فعلى الأوّل: لا مجال لاستصحاب الوجود لارتفاع الوجود قطعاً بعد الزوال؛ فلو ثبت وجوب الجلوس بعده فهو فرد آخر للوجوب والجلوس مباين لما كان قبل الزوال، فإنّ التقييد بالزمان يقتضي تعدّد الموضوع وكون الموجود بعده غير الموجود قبله؛ فأخذ الزمان قيداً يقتضي عدم جريان استصحاب الوجود، بل يجري فيه استصحاب العدم الأزلي فقط، لأنّ العدم الأزلي وإن انتقض بالوجود، إلّا أنّه انتقض بالوجود المقيّد بزمان خاصّ؛ وانتقاضه إلى المقيّد لا يلازم انتقاضه المطلق؛ فيستصحب عدمه المطلق فيما بعد الزوال.

هذا إذا أُخذ الزمان قيداً للحكم أو الموضوع. وإن أُخذ ظرفاً له: فلا يجري فيه استصحاب العدم الأزلي، لانتقاض العدم إلى الوجود المطلق الغير المقيّد بزمان خاصّ، والشيء المنتقض لا يمكن استصحابه، بل لابدّ من استصحاب الوجود؛ ففي المورد الّذي يجري فيه استصحاب العدم لا يجري فيه استصحاب الوجود، وفي المورد الّذي يجري فيه استصحاب الوجود لا يجري فيه استصحاب العدم، فكيف يعقل وقوع التعارض بينهما مع كون التعارض فرع الاجتماع؟.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ ﷺ بقوله: «أمّا أوّلاً».

ولكن للنظر فيما أفاده مجال، فإنّ الظاهر عدم جريان استصحاب العدم الأزلي

مطلقاً، وإن أُخذ الزمان قيداً للحكم أو الموضوع، لأنّ العدم الأزلي هو العدم المطلق الّذي يكون كلّ حادث مسبوقاً به؛ وانتقاض هذا العدم بالنسبة إلى كلّ حادث إنّما يكون بحدوث الحادث وشاغليّته لصفحة الوجود، فلو ارتفع الحادث بعد حدوثه وانعدم بعد وجوده فهذا العدم غير العدم الأزلي، بل هو عدم آخر حادث بعد وجود الشيء.

وبعبارة أوضح: العدم المقيّد بقيد خاصّ من الزمان أو الزماني إنّما يكون متقوّماً بوجود القيد؛ كما أنّ الوجود المقيّد بقيد خاصّ إنّما يكون متقوّماً بوجود القيد، ولا يعقل أن يتقدّم العدم أو الوجود المضاف إلى زمان خاصّ عنه، فلا يمكن أن يكون لعدم وجوب الجلوس في يوم السبت تحقّق في يوم الجمعة.

وحينئذٍ نقول: إنّه إذا وجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الأزلي انتقض إلى الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذ الزوال قيداً للوجوب، فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون هو العدم الأزلي، لأنّه مقيّد بكونه بعد الزوال، والعدم المقيّد غير العدم المطلق المعبّر عنه بالعدم الأزلي؛ فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقيّد بما بعد الزوال؛ فإنّه لو قطعنا النظر عن قيد كونه بعد الزوال ولاحظنا العدم المطلق فهو مقطوع الانتقاض لوجوب الجلوس قبل الزوال، فلابدّ وأن يكون المستصحب هو العدم بعد الزوال، والعدم المقيّد بما بعد الزوال كالوجود المقيّد به قوامه وتحقّقه إنّما يكون بما بعد الزوال ولا يكون له تحقّق قبل الزوال، فلا يمكن استصحاب العدم بعد الزوال إلّا إذا آن وقت الزوال ولم يثبت الوجود، ففي الآن الثاني يستصحب العدم.

وأمّا إذا فرض أنّه في أوّل الزوال شكّ في الوجود والعدم -كما هو مفروض الكلام - فلا مجال لاستصحاب العدم، بل لابدّ من الرجوع إلى البراءة والاشتغال.

وحاصل الكلام: وجوب الجلوس بعد الزوال وإن كان حادثاً مسبوقاً بالعدم، إلّا أنّ العدم المسبوق به ليس هو العدم الأزلي، لانتقاض العدم الأزلي بوجوب الجلوس قبل الزوال، فلابدّ وأن يكون العدم المسبوق به هو العدم آن الزوال أو بعد الزوال لو فرض أنّ آن الزوال كما قبل الزوال يجب الجلوس فيه؛ فقبل الزوال ليس الوجوب المقيّد بما بعد الزوال متحقّقاً ولا عدم الوجوب المقيّد بذلك متحقّقاً، إلّا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع.

نعم: جعل الوجوب بعد الزوال وإنشائه إنّما يكون أزليّاً كعدم الجعل والإنشاء، فإنّه لا مانع من إنشاء وجوب الجلوس يوم الجمعة من يوم الخميس أو قبله، بل إنشاء الأحكام الشرعيّة كلّها أزليّة؛ فإذا شكّ في جعل وجوب الجلوس بعد الزوال أزلاً فالأصل عدم الجعل، لأنّ كلّ جعل شرعي مسبوق بالعدم، من غير فرق بين أخذ الزمان قيداً أو ظرفاً، غايته أنّه إن أُخذ الزمان قيداً لوجوب الجلوس لم يعلم انتقاض عدم الجعل بالنسبة إلى ما بعد الزوال، لأنّه بناءً على القيديّة يحتاج وجوب الجلوس بعد الزوال إلى جعل آخر مغاير لجعل الوجوب قبل الزوال، وحيث إنّه يشكّ في جعل الوجوب بعد الزوال فالأصل عدمه.

ولعلّ مراد الشيخ ﷺ من استصحاب العدم الأزلي بعد الزوال إذا كان الزمان قيداً هو عدم الجعل، لا عدم المجعول، لما عرفت: من أنّ عدم المجعول بعد الزوال لا يكون أزليّاً، بخلاف عدم الجعل؛ ولكن قد تقدّم بما لا مزيد عليه في مباحث الأقلّ والأكثر أنّه لا أثر لاستصحاب عدم الجعل إلّا باعتبار ما يلزمه: من عدم المجعول؛ و إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل يكون من الأصل المثبت.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت أيضاً في مباحث الأقلّ والأكثر: من أنّ استصحاب البراءة الأصليّة - المعبّر عنه باستصحاب حال العقل - لا يجري مطلقاً، لأنّ العدم

الأزلي ليس هو إلّا عباة عن اللا حكميّة واللا حرجيّة؛ وهذا المعنى بعد وجود المكلّف واجتماع شرائط التكليف فيه قد انتقض قطعاً ولو إلى الإباحة، فإنّ اللا حرجيّة في الإباحة بعد اجتماع شرائط التكليف غير اللا حرجيّة قبل وجود المكلّف، إذ الأوّل يستند إلى الشارع والثاني لا يستند إليه؛ فراجع ما سبق منّا في بعض مباحث الأقلّ والأكثر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا مجال لما أفاده الشيخ ﷺ من استصحاب العدم الأزلي إذا كان الزمان قيداً لوجوب الجلوس قبل الزوال، بل لابدّ في ذلك من الرجوع إلى أصالة البراءة أو الاشتغال. نعم: لا إشكال فيما أفاده: من استصحاب الوجوب الثابت قبل الزوال إذا كان الزمان ظرفاً للموضوع أو الحكم.

وعلى كلّ تقدير: لا يستقيم ما ذكره الفاضل المتقدّم: من تعارض استصحاب الوجود والعدم في مثال وجوب الجلوس قبل الزوال مع الشكّ في وجوبه بعده، فإنّه إن أُخذ الزمان ظرفاً فلا يجري إلّا استصحاب الوجوب، وإن أُخذ قيداً فلا يجري استصحاب الوجوب ولا استصحاب عدم الوجوب، بل لابدّ من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال.

وأمّا ما ذكره من مثال الصوم: ففيه أوّلاً: أنّه لابدّ من فرض الصحّة والمرض من حالات الموضوع والمكلّف الّذي يجب عليه الصوم لا من القيود المأخوذة فيه، بداهة أنّه لو كان المريض والصحيح موضوعين مستقلّين يجب على أحدهما الإفطار وعلى الآخر الامساك كالمسافر والحاضر، فالشكّ في عروض المرض المسوّغ للإفطار يوجب الشكّ في بقاء الموضوع، فلا مجال لاستصحاب الحكم، لعدم اتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة.

ودعوى: كون المرض والصحّة من الحالات لا القيود المقوّمة للموضوع واضحة الفساد.

وثانياً: ما تقدّم من أنّه لا يجري استصحاب عدم الوجوب، بالتقريب المتقدّم.

وأمّا ما ذكره من مثال الوضوء والمذي والنجاسة والغسل مرّة واحدة: ففيه مضافاً إلى ما تقدّم أنّ رتبة جعل المذي رافعاً لأثر الطهارة أو غير رافع له إنّما تكون متأخّرة عن رتبة جعل الوضوء سبباً للطهارة، فلا يعقل أخذ عدم رافعيّة المذي قيداً في سببيّة الوضوء للطهارة، فتأمّل جيّداً.

التنبيه الخامس: [في استصحاب الحكم الذي دلّ عليه العقل]

قد تقدّم: أنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الدليل المثبت للمستصحب هو العقل أو الكتاب والسنّة. وقد خالف في ذلك الشيخ ﷺ فذهب إلى عدم جريان الاستصحاب إذا كان الدليل هو العقل؛ وقد عرفت ضعفه. ونزيده في المقام وضوحاً، فنقول: إنّ البحث عن جريان الاستصحاب في باب المستقلّات العقليّة يقع في مقامات ثلاث:

الأوّل: في استصحاب نفس الحسن والقبح العقلي عند الشكّ في بقائه لأجل حصول الغاية أو وجود الرافع.

الثاني: في استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة.

الثالث: في استصحاب الموضوع الّذي حكم العقل بحسنه أو قبحه والشارع بوجوبه أو حرمته.

أمّا المقام الأوّل: فلا أثر للبحث عنه، إذ لا يترتّب على استصحاب الحسن والقبح العقلي أثر إلّا إذا أُريد من استصحابه إثبات الحكم الشرعي: من الوجوب أو الحرمة ولا يمكن إثبات ذلك إلّا على القول بحجّيّة الأصل المثبت، فإنّ جريان الأصل في

أحد المتلازمين لإثبات اللازم الآخر يكون من أوضح مصاديق الأصل المثبت؛ وذلك واضح.

وأمّا المقام الثاني: فالحقّ جريان الاستصحاب فيه، سواء كان الشكّ في الغاية أو الرافع، وسواء كان الرافع والغاية شرعيّين أو عقليّين؛ فإنّه لا موجب لتوهّم عدم جريان الاستصحاب فيه إلّا تخيّل كون الأحكام العقليّة ممّا لا يعرضها الإجمال والإهمال فلا يمكن أن يدخلها الشكّ، فإنّ الشكّ في بقاء الحكم أو الموضوع لابدّ وأن يكون لأجل انتفاء بعض الخصوصيّات الّتي يكون الحكم أو الموضوع واجداً له، فإنّه مع بقاء الشيء على ما هو عليه لا يمكن أن يدخله الشكّ.

ومن المعلوم: أنّ العقل لا يستقلّ بحسن شيء أو قبحه إلّا بعد تشخيص الموضوع وتبيّنه لديه بتمام ماله دخل في الموضوع، فكلّ خصوصيّة أخذها العقل في الموضوع فلابدّ وأن يكون لها دخل في ملاك حكمه؛ فلا يمكن الشكّ في بقاء حكم العقل، فإنّه إن كان واجداً للخصوصيّة الّتي اعتبرها العقل فيه فلا محالة يقطع ببقاء الحكم، وإن كان فاقداً لها فيقطع بارتفاع الحكم؛ ولا يعقل الشكّ من نفس الحاكم خصوصاً مثل العقل الّذي لا يستقلّ بشيء إلّا بعد الالتفات إليه بجميع ما يعتبر فيه؛ فإذا كان الحكم العقلي ممّا لا يتطرّق إليه الشكّ فالحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أيضاً لا يتطرّق إليه الشكّ، لأنّ الحكم الشرعي تابع للحكم العقلي في الموضوع والملاك، فلا يمكن أن يدخله الشكّ؛ فالاستصحاب لا يجري، لا في الحكم العقلي ولا في الحكم الشرعي المستكشف منه بقاعدة الملازمة.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ ﷺ في وجه المنع عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة المستكشفة من الأحكام العقليّة.

ولكنّه ضعيف، لما فيه:

أوّلاً: المنع عن كون كلّ خصوصيّة اعتبرها العقل في موضوع حكمه لابدّ وأن يكون لها دخل في مناط حكم العقل، إذ من الممكن أن لا يكون للخصوصيّة دخل في المناط واقعاً، وإنّما أخذها العقل في موضوع حكمه لمكان أنّ الموضوع الواجد لها هو المتيقّن في اشتماله على الملاك بنظر العقل، مع أنّ العقل يحتمل أن لا يكون لها دخل في الملاك واقعاً؛ فيكون حكم العقل بحسن الواجد لها أو قبحه من باب الأخذ بالقدر المتيقّن.

ودعوى: أنّ الأحكام العقليّة كلّها مبيّنة مفصّلة ممّا لا شاهد عليها، إذ من المحتمل أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضارّ الغير النافع من جهة أنّ الكذب الواجد لهذه الخصوصيّات هو المتيقّن في قبحه وقيام المفسدة به، مع أنّه يحتمل أن لا يكون لخصوصيّة الضرر أو عدم النفع دخل فيما هو مناط القبح، بل يكون نفس العقل شاكّاً في قبح الكذب الغير الضارّ.

وثانياً: سلّمنا أنّ كلّ خصوصيّة أخذها العقل في موضوع حكمه فلابدّ وأن يكون لها دخل في المناط بنظر العقل، إلّا أنّ ذلك يمنع عن استصحاب حكم العقل؛ وليس المقصود ذلك، لما عرفت: من أنّ استصحاب حكم العقل لا أثر له، بل المقصود استصحاب حكم الشرع، فيمكن أن لا يكون لبعض الخصوصيّات الّتي أخذها العقل في موضوع حكمه دخل في الموضوع عرفاً، فلا يضرّ إنتفاؤها ببقاء الموضوع عرفاً، والمناط في جريان الاستصحاب هو بقاء الموضوع عرفاً لا عقلاً. فالإنصاف: أنّه لا مجال للإشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة المستكشفة من الأحكام العقليّة؛ وقد تقدّم الكلام في ذلك أيضاً.

وأمّا المقام الثالث: وهو استصحاب بقاء الموضوع الّذي حكم العقل بحسنه

أو قبحه والشارع بوجوبه أو حرمته، فخلاصة الكلام فيه: هو أنّ الشكّ في بقاء الموضوع إن كان لأجل انتفاء بعض الخصوصيّات الّتي يحتمل دخلها في موضوعيّة الموضوع فلا إشكال أيضاً في جريان استصحاب بقاء الموضوع إن لم تكن تلك الخصوصيّة من أركان الموضوع عرفاً ولا يضرّ إنتفاؤها ببقائه في نظر العرف وإن كانت عند العقل من مقوّمات الموضوع وأركانه، فإنّ كونها عند العقل كذلك إنّما يضرّ بالاستصحاب إذا بنينا على أخذ الموضوع في باب الاستصحاب من العقل، وأمّا إذا بنينا على أخذه من العرف - على ما سيأتي بيانه - فكونها من مقوّمات الموضوع عقلاً لا يمنع عن الاستصحاب. هذا، مضافاً إلى ما عرفت: من أنّه يحتمل أن لا يكون لها دخل في الموضوع عقلاً، بل إنّما كان حكم العقل على الواجد لها من باب الأخذ بالقدر المتيقّن؛ فمنع الشيخ ﷺ عن جريان الاستصحاب في هذا القسم من الشكّ في الموضوع في غير محلّه.

وإن كان الشكّ في بقاء الموضوع لبعض الأُمور الخارجيّة كالشكّ في بقاء وصف الإضرار في السمّ لاحتمال أن يكون قد تصرّف الهواء فيه بحيث زال عنه وصف الإضرار، فظاهر الشيخ ﷺ جريان الاستصحاب فيه إذا بنينا على حجّيّة الاستصحاب من باب إفادته الظنّ بالبقاء لا من باب التعبّد.

وهذا الكلام من الشيخ ﷺ بمكان من الغرابة! بداهة أنّ الظنّ المعتبر في باب الاستصحاب على القول بإفادته الظنّ إنّما هو الظنّ النوعي لا الظنّ الشخصي، فإنّه لم يحتمل أحد اعتبار الظنّ الفعلي في جريان الاستصحاب؛ والظنّ المعتبر في باب الظنّ بالضرر إنّما هو الضرر الشخصي الفعلي، فإنّ العقل إنّما يستقلّ بقبح الإقدام على الضرر المظنون فعلاً؛ واستصحاب بقاء الضرر في السمّ لا يوجب حصول الظنّ الفعلي؛ وذلك واضح.

وعلى كلّ حال: ينبغي في المقام من تحرير الكلام في جميع موارد الشكّ في موضوعات الأحكام العقليّة، وإن كان قد سبق منّا الكلام فيه.

وقبل ذلك ينبغي التنبيه على أمر:

وهو أنّه ليس في الأحكام العقليّة ما يستقلّ العقل بالبراءة فيها عند الشكّ في الموضوع الّذي يحكم العقل بقبحه، بل للعقل حكم طريقي في صورة الشكّ في الموضوع على طبق حكمه الواقعي؛ ولا يمكن أن لا يكون للعقل حكم في موارد الشكّ في الموضوع أو يكون له حكم على خلاف حكمه على الموضوع الواقعي، بل إذا استقلّ العقل بقبح الإقدام على شيء فلابدّ وأن يكون له حكم طريقي آخر بقبح الإقدام على ما لا يؤمن أن يكون هو الموضوع للقبح؛ وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة، فإنّ للشارع أن يجعل في صورة الشكّ في الموضوع حكماً مخالفاً للحكم الّذي رتّبه على الموضوع أوّلاً، وله أيضاً أن يجعل في صورة الشكّ في الموضوع حكماً موافقاً لما حكم به أوّلاً، كما جعل أصالة الاحتياط في باب الدماء والفروج والأموال وأصالة البراءة فيما عدا هذه الموارد الثلاثة.

ومنشأ الفرق بين الأحكام الشرعيّة والأحكام العقليّة، هو أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تتبع المصالح والمفاسد النفس الأمريّة؛ وهي تختلف، فقد تكون المفسدة بمرتبة من الأهمّيّة بحيث لا يرضى الشارع بالاقتحام فيها مهما أمكن، وقد لا تكون المفسدة بتلك المثابة؛ فلو كانت المفسدة على الوجه الأوّل فعلى الشارع سدّ باب الوقوع فيها ولو بإيجاب الاحتياط في موارد الشكّ -كما أوجبه في باب الدماء والفروج والأموال - وإن كانت المفسدة على الوجه الثاني فللشارع الترخيص في الاقتحام في موارد الشكّ بجعل أصالة البراءة والحلّ. وطريق إحرازكون المفسدة على أيّ من الوجهين إنّما يكون بقيام الدليل عليه، فان قام الدليل على وجوب الاحتياط في موارد الشكّ

فهو، وإلّا كان المتّبع عمومات أدلّة البراءة والحلّ.

وأمّا الأحكام العقليّة: فحكم العقل بقبح شيء إنّما يكون على وجه الإطلاق وفي جميع التقادير، من غير فرق بين العلم والظنّ والشكّ؛ فإذا استقلّ العقل بقبح شيء فيستقلّ أيضاً بقبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في القبيح العقلي؛ فالأصل في جميع المستقلّات العقليّة هو الاشتغال، ولا مجال للأخذ بالبراءة فيها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العقل إذا استقلّ بحسن شيء أو قبحه، فتارة: يكون له حكم واحد بمناط واحد يعمّ صورة العلم بتحقّق الموضوع والظنّ به والشكّ فيه بل الوهم أيضاً، كحكمه بقبح التشريع؛ فإنّ موضوع التشريع وإن كان عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين، إلّا أنّ الّذي يستقلّ العقل بقبحه هو التديّن بما لا يعلم أنّه من الدين وإسناد شيء إلى الشارع من دون علم بأنّه منه، سواء علم بأنّه ليس منه أو ظنّ أو شكّ، فيكفي في القبيح العقلي مجرّد احتمال عدم ورود التديّن به؛ وليس حكم العقلي بقبح التشريع في صورة العلم بعدم ورود التديّن به في الشريعة بمناط غير مناط حكمه بقبح التشريع في صورة الظنّ والشكّ، بل بمناط واحد يستقلّ بقبح التديّن بما لا يعلم أنّه من الدين.

وأُخرى: يكون للعقل حكمان: حكم واقعي مترتّب على الموضوع الواقعي عند انكشافه والعلم به، وحكم آخر طريق في صورة الظنّ والشكّ في تحقّق الموضوع، كحكمه بقبح التصرّف في أموال الناس، فإنّ القبيح العقلي هو التصرّف فيما كان مال الناس واقعاً، وأمّا عند الشكّ في كون المال مال الناس فله حكم طريقي بقبح التصرّف في المشكوك مخافة أن يكون مال الناس واقعاً؛ فحكم العقل بقبح التصرّف في المشكوك إنّما يكون لمحض الاحتياط والطريقيّة، نظير حكم الشارع بالاحتياط في باب الفروج والدماء.

إذا تبيّن ذلك، فنقول: إنّه في القسم الأوّل من الأحكام العقليّة لا تجري الأُصول العمليّة في موارد الشكّ في الموضوع ولا مجال للتعبّد بها، لأنّ الشكّ بنفسه موضوع لحكم العقل بالقبح، فيكون الحكم العقلي محرزاً بالوجدان؛ وذلك واضح.

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان للعقل في مورد الشكّ حكم طريقي، فالأُصول المحرزة كالاستصحاب تجري ويرتفع بها موضوع الحكم العقلي الطريقي، سواء كان موافقاً لمؤدّى الأصل الشرعي أو مخالفاً له؛ فإنّ حكم العقلي بقبح التصرّف في المال المشكوك كونه مال الناس إنّما هو لمجرّد الاحتياط وعدم الأمن من الوقوع في مخالفة الواقع - نظير حكمه بالاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة - فيرتفع موضوعه بالاستصحاب المثبت كونه مال الناس أو مال الشخص، لحصول المؤمّن في الثاني واندراج المشكوك في الموضوع الواقعي في الأوّل، فلا يبقى مجال للحكم العقلي الطريقي.

هذا إذا كان في المشكوك أصل موضوعي محرز ومثبت لأحد طرفي الشكّ، وأمّا إذا لم يكن في المشكوك أصل موضوعي محرز ووصلت النوبة إلى أصالة البراءة والحلّ، فالحكم العقلي الطريقي يكون حاكماً ومقدّماً في الرتبة على أصالة البراءة والحلّ، لأنّ موردهما أعمّ من المستقلّات العقليّة؛ فلو قدّم أصالة البراءة والحلّ يبقى الحكم العقلي الطريقي بلا مورد؛ وقد تقدّم البحث عن ذلك في مباحث البراءة والاشتغال.

التنبيه السادس: [تحقيق الكلام في الاستصحاب التعليقي]

قد اصطلح على بعض أقسام الاستصحاب بالاستصحاب التعليقي، وقيل بحجّيّته. والأقوى: إنّ الاستصحاب التعليقي ممّا لا أساس له إلّا على بعض الوجوه المتصوّرة فيه، وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي تقديم أُمور:

الأوّل: يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب شاغلاً لصفة

الوجود في الوعاء المناسب له: من وعاء العين أو وعاء الاعتبار، إذ لا يعقل التعبّد ببقاء وجود ما لا وجود له؛ وكذا يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا حكم شرعي حتّى يصحّ التعبّد ببقائه باعتبار حكمه، وأمّا الموضوعات الّتي لا يترتّب على بقائها أثر شرعي فلا معنى للتعبّد بها؛ وذلك كلّه واضح.

الأمر الثاني: الأسماء والعناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام - كالحنطة والعنب والحطب ونحو ذلك من العناوين - تارة: يستفاد من نفس الدليل أو من الخارج أنّ لها دخلاً في موضوع الحكم، بحيث يدور الحكم مدار بقاء العنوان ويرتفع الحكم بارتفاعه ولو مع بقاء الحقيقة، كما إذا علم أنّ لعنوان الحنطة دخلاً في الحكم بالإباحة والطهارة، فيرتفع الحكم بهما بصيرورة الحنطة دقيقاً أو عجيناً أو خبزاً.

وأُخرى: يستفاد من الدليل أو من الخارج أنّه ليس للوصف العنواني دخل في الحكم، بل الحكم مترتّب على نفس الحقيقة والذات المحفوظة في جميع التغيّرات والتقلّبات الواردة على الحقيقة الّتي توجب تبدّل ما كان لها من العنوان والإسم إلى عنوان واسم آخر مع انحفاظ الحقيقة.

وثالثة: لا يستفاد أحد الوجهين من الخارج أو من دليل الحكم، بل يشكّ في مدخليّة العنوان والاسم في ترتّب الحكم عليه.

ولا إشكال في حكم الوجهين الأوّلين، فإنّه في الأوّل منهما يجب الاقتصار في ترتّب الحكم على بقاء العنوان، ولا يجوز ترتيب آثار بقاء الحكم مع زوال الوصف العنواني عن الحقيقة؛ وفي الثاني يجوز التعدّي إلى غير ما أُخذ في ظاهر الدليل عنواناً للموضوع، بل يجب ترتيب آثار بقاء الحكم في جميع التغيّرات والتبدّلات الواردة على الحقيقة وإن سلب عنها العنوان والاسم الّذي كان لها أوّلاً.

وبهذين الوجهين يجمع بين قولهم: «الأحكام لا تدور مدار الأسماء» وبين

قولهم: «إنّها تدور مدار الأسماء» فإنّ المراد من كونها «لا تدور مدار الأسماء» هو ما إذا كان الحكم وارداً على نفس الحقيقة والذات بلا دخل للاسم والعنوان فيه، والمراد من كونها «تدور مدار الأسماء» هو أنّه لو كان للعنوان والاسم دخل في الحكم؛ فلا يتوهّم المناقضة بين القولين. وقد عرفت: أنّ استفادة أحد الوجهين إنّما يكون من الخارج أو من الدليل؛ ولا مجال للاستصحاب في كلّ من الوجهين، لأنّه لا موقع للاستصحاب مع قيام الدليل على أحدهما.

وأمّا الوجه الثالث: وهو ما إذا لم يحصل العلم بأحد الوجهين وشكّ في كون الوصف العنواني له دخل في الحكم أو لا.

فإن كانت المراتب المتبادلة والحالات الواردة على الحقيقة متباينة عرفاً - بحيث تكون الذات الواجدة لعنوان خاصّ تباين الذات الفاقدة له وكان الوصف العنواني بنظر العرف مقوّماً للحقيقة والذات - كان ارتفاع الوصف عن الذات موجباً لانعدام الحقيقة عرفاً؛ فلا إشكال أيضاً في وجوب الاقتصار على ما أُخذ في الدليل عنواناً للموضوع ولا يجوز التعدّي عنه، لأنّ الذات الفاقدة للوصف موضوع آخر يباين ما أُخذ في الدليل موضوعاً للحكم؛ ولا يجري فيه الاستصحاب، لأنّه يلزم تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وأمّا إذا لم تكن المراتب المتبادلة موجبة لتغيّر الحقيقة والذات عرفاً، بل كانت المراتب من الحالات الّتي لا يضرّ تبادلها في صدق بقاء الحقيقة وكانت الذات عرفاً باقية ومحفوظة في جميع التبدّلات والتقلّبات الواردة عليها أو في بعضها؛ ففي مثل ذلك يجري استصحاب بقاء الحكم ويثبت بقاؤه في الحالات المتبادلة، ولا يضرّ في جريان الاستصحاب عدم صدق العنوان والاسم عند ارتفاع ما أُخذ في ظاهر الدليل عنواناً للموضوع بعد بقاء الحقيقة على ما هي عليها.

فمورد الاستصحاب هو ما إذا كان دليل الحكم غير متكفّل لحكم المشكوك فيه ولكن كان المشكوك فيه بنظر العرف عين المتيقّن، سواء صدق على المشكوك اسم المتيقّن أو لم يصدق عليه اسم المتيقّن.

ولا يتوهّم: أنّه مع صدق اسم المتيقّن على المشكوك لا يحتاج في إثبات الحكم إلى الاستصحاب، بل يكفي في ثبوت الحكم للمشكوك نفس الدليل الّذي رتّب الحكم فيه على المستّى بالاسم الكذائي. فإنّه يمكن أن يكون لدليل الحكم إطلاق يعمّ صورة تبدّل الحالة الّتي لا تضرّ ببقاء الاسم والعنوان، فنحتاج في إثبات الحكم مع تبدّل بعض حالات الموضوع إلى الاستصحاب.

الأمر الثالث: المستصحب إذا كان حكماً شرعيّاً، فإمّا أن يكون حكماً جزئيّاً وإمّا أن يكون حكماً كلّيّاً، ونعني بالحكم الجزئي هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقّق الموضوع خارجاً الموجب لفعليّة الحكم - على ما تكرّر منّا من أنّ فعليّة الحكم إنّما يكون بوجود موضوعه في الخارج - فعند وجود زيد المستطيع خارجاً يكون وجوب الحجّ في حقّه فعليّاً، وهو المراد من الحكم الجزئي في مقابل الحكم الكلّي، وهو الحكم المنشأ على موضوعه المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقيّة، كوجوب الحجّ المنشأ أزلاً على البالغ العاقل المستطيع.

ثمّ إنّ الشكّ في بقاء الحكم الجزئي لا يتصوّر إلّا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يشكّ في بقاء الحكم معه؛ ولا إشكال في استصحابه.

وأمّا الشكّ في بقاء الحكم الكلّي: فهو يتصوّر على أحد وجوه ثلاث:

الأوّل: الشكّ في بقاء من جهة احتمال النسخ، كما إذا شكّ في نسخ الحكم الكلّي المجعول على موضوعه المقدّر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلّي المترتّب على الموضوع أو بقاء سببيّة الموضوع للحكم، على القولين في أنّ المجعول الشرعي

هل هو نفس الحكم الشرعي؟ أو سببيّة الموضوع للحكم؟ وقد تقدّم تفصيل ذلك في الأحكام الوضعيّة؛ وعلى كلا الوجهين المستصحب إنّما هو المجعول الشرعي والمنشأ الأزلي قبل وجود الموضوع خارجاً إذا فرض الشكّ في بقائه وارتفاعه لأجل الشكّ في النسخ وعدمه؛ ولا إشكال أيضاً في جريان استصحاب بقاء الحكم على موضوعه وعدم نسخه عنه.

ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ في النسخ استصحاب الملكيّة المنشأة في العقود العهديّة التعليقيّة، كعقد الجعالة والسبق والرماية؛ فإنّ ملكيّة العوض المنشأة في هذه العقود غير الملكيّة المنشأة في عقد البيع والصلح، إذ العاقد في عقد البيع والصلح إنّما ينشأ الملكيّة المنجّزة؛ وأمّا في العقود التعليقيّة: فالعاقد ينشأ الملكيّة على تقدير خاصّ، كردّ الضالّة في عقد الجعالة وتحقّق السبق وإصابة الرمي في عقد السبق والرماية، فكانت الملكيّة المنشأة في هذه العقود تشبه الأحكام المنشأة على موضوعاتها المقدّرة وجودها؛ فلو شكّ في كون عقد السبق والرماية من العقود اللازمة الّتي لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجايزة الّتي تنفسخ بفسخ أحدهما يجري استصحاب بقاء الملكيّة المنشأة إذا فسخ أحد المتعاقدين في الأثناء قبل تحقّق السبق وإصابة الرمي، كما يجري استصحاب بقاء الملكيّة المنشأة في العقود التنجيزيّة إذا شكّ في لزومها وجوازها.

وقد منع الشيخ ﷺ - في مبحث الخيارات من المكاسب - عن جريان الاستصحاب في العقود التعليقيّة، مع أنّه من القائلين بصحّة الاستصحاب التعليقي في مثل العنب والزبيب؛ ويا ليته! عكس الأمر واختار المنع عن جريان الاستصحاب التعليقي في مثال العنب والزبيب والصحّة في استصحاب الملكيّة المنشأة في العقود التعليقيّة.

أمّا وجه المنع عن جريان الاستصحاب في مثال العنب والزبيب: فلما سيأتي بيانه. وأمّا وجه الصحّة في الملكيّة المنشأة في العقود التعليقيّة: فلأنّ حال الملكيّة المنشأة فيها حال الأحكام المنشأة على موضوعاتها؛ وكما يصحّ استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ في نسخة ولو قبل فعليّته بوجود الموضوع خارجاً، كذلك يصحّ استصحاب بقاء الملكيّة المعلّقة عند الشكّ في بقائها ولو قبل فعليّتها بتحقّق السبق وإصابة الرمي خارجاً.

الوجه الثاني: الشكّ في بقاء الحكم الكلّي على موضوعه المقدّر وجوده عند فرض تغيّر بعض حالات الموضوع، كما لو شكّ في بقاء النجاسة في الماء المتغيّر الّذي زال عنه التغيّر من قبل نفسه؛ ولا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضاً؛ وهذا القسم من استصحاب الحكم الكلّي هو الّذي تعمّ به البلوى ويحتاج إليه المجتهد في الشبهات الحكميّة ولا حظّ للمقلّد فيها.

والفرق بين هذا الوجه من الاستصحاب الكلّي والوجه الأوّل، هو أنّه في الوجه الأوّل لا يتوقّف حصول الشكّ في بقاء الحكم الكلّي على فرض وجود الموضوع خارجاً وتبدّل بعض حالاته، لأنّ الشكّ في الوجه الأوّل إنّما كان في نسخ الحكم وعدمه، ونسخ الحكم عن موضوعه لا يتوقّف على فرض وجود الموضوع. وأمّا الشكّ في بقاء الحكم الكلّي في الوجه الثاني: فهو لا يمكن إلّا بعد فرض وجود الموضوع خارجاً وتبدّل بعض حالاته، بداهة أنّه لولا فرض وجود الماء المتغيّر بالنجاسة والزائل عنه التغيّر لا يعقل الشكّ في بقاء نجاسة، فلابدّ من فرض وجود الموضوع ليمكن حصول الشكّ في بقاء حكمه عند فرض تبدّل بعض حالاته.

نعم: لا يتوقّف الشكّ فيه على فعليّة وجود الموضوع خارجاً، فإنّ فعليّة وجود الموضوع إنّما يتوقّف عليه حصول الشكّ في بقاء الحكم الجزئي؛ وأمّا الشكّ في

بقاء الحكم الكلّي: فيكفي فيه فرض وجود الموضوع وتبدّل بعض حالاته؛ فهذا الوجه يشارك الوجه الأوّل من جهة وهي كون المستصحب فيه حكماً كلّياً، ويفارقه من جهة أُخرى وهي توقّف حصول الشكّ فيه على فرض وجود الموضوع، بخلاف الوجه الأوّل.

نعم: المستصحب في كلّ منهما لا يخلو عن نحو من التقدير والتعليق، فإنّ المستصحب عند الشكّ في النسخ هو الحكم الكلّي المعلّق على موضوعه المقدّر وجوده عند إنشائه وإن كان لا يحتاج إلى تقدير وجود الموضوع عند نسخه واستصحابه، والمستصحب في غير الشكّ في النسخ هو الحكم الفعليّ على فرض وجود الموضوع وتبدّل بعض حالاته، فيحتاج إلى تقدير وجود الموضوع عند استصحابه. وعلى كلّ حال: لا مجال للتأمّل في صحّة الاستصحاب عند الشكّ في بقاء الحكم الكلّي في كلّ من الوجهين.

الوجه الثالث: من الوجوه المتصوّرة في الشكّ في بقاء الحكم الكلّي، هو الشكّ في بقاء الحكم المرتّب على موضوع مركّب من جزءين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما إذا شكّ في بقاء الحرمة والنجاسة المترتّبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدّله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان، ويترتّب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أنّ وصف العنبيّة والزبيبيّة من حالات الموضوع، لا أركانه؛ وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقي.

وبعبارة أوضح: نعني بالاستصحاب التعليقي «استصحاب الحكم الثابت على الموضوع بشرط بعض ما يلحقه من التقادير» فيستصحب الحكم بعد فرض وجود

المشروط وتبدّل بعض حالاته قبل وجود الشرط، كاستصحاب بقاء حرمة العنب عند صيرورته زبيباً قبل فرض غليانه. وفي جريان استصحاب الحكم في هذا الوجه وعدم جريانه قولان:

أقواهما: عدم الجريان، لأنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه؛ والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركّباً من جزءين: العنب والغليان من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله: «العنب المغليّ يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس» لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع[1] ويكون من قيوده لا محالة؛ فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه؛ لما تقدّم: من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر في الوعاء المناسب له؛ فوجود أحد جزئي الموضوع المركّب كعدمه لا يترتّب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم: الأثر المترتّب على أحد جزئي المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنّه عقلي مقطوع البقاء في كلّ مركّب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه؛ وقد تقدّم في مبحث الأقلّ والأكثر: أنّه لا يمكن

---

١. لا يخفى: أنّ المنع عن جريان الاستصحاب التعليقي لا يتوقّف على رجوع الشرط إلى الموضوع وكونه من قيوده -كما لا محيص عنه - بل يكفي كون الشرط علّة لحدوث النجاسة والحرمة للعنب، فإنّه مع عدم الغليان لا نجاسة ولا حرمة أيضاً، لانتفاء المعلول بانتفاء علّته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه؛ غايته أنّه في الموضوع يدور بقاء الحكم أيضاً مدار بقاء الموضوع، وفي العلّة يمكن أن تكون علّة للحدوث فقط؛ فالاستصحاب التعليقي لا يجري على كلّ حال (منه).

استصحاب الصحّة التأهّليّة لجزء المركّب عند احتمال طروّ القاطع أو المانع، لأنّ الصحّة التأهّليّة ممّا لاشكّ في بقائها، فإنّها عبارة عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر؛ ففي ما نحن فيه ليس للعنب المجرّد عن الغليان أثر إلّا كونه لو انضمّ إليه الغليان لثبتت حرمته وعرضت عليه النجاسة؛ وهذا المعنى ممّا لا شكّ في بقائه، فلا معنى لاستصحابه.

وحاصل الكلام: أنّ الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسة المحمولين على العنب المغليّ إنّما يمكن بوجهين - أحدهما: الشكّ في رفع الحرمة والنجاسة عنه بالنسخ. ثانيهما: الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسة عند تبدّل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغليّ بكلا جزئيه، كما إذا لاشكّ في بقائهما عند ذهاب ثلثه. ولا إشكال في استصحاب بقاء الحرمة والنجاسة للعنب في كلّ من الوجهين، كما تقدّم.

وليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقي؛ ونحن لا نتصوّر للشكّ في بقاء النجاسة والحرمة للعنب المغليّ وجهاً آخر غير الوجهين المتقدّمين، فالاستصحاب التعليقي بمعنى لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه وقيوده وتبدّل بعض حالاته، ممّا لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصّل.

ومايقال: من أنّه يمكن فرض بقاء النجاسة والحرمة في المثال بوجه آخر لا يرجع إلى الوجهين السابقين، بتقريب: أنّ العنب قبل غليانه وإن لم يكن معروضاً للحرمة والنجاسة الفعليّة لعدم تحقّق شرط الموضوع، إلّا أنّه معروض للحرمة والنجاسة التقديريّة، لأنّه يصدق على العنب عند وجوده قبل غليانه أنّه حرام ونجس على تقدير الغليان؛ فالحرمة والنجاسة التقديريّة ثابتتان للعنب قبل غليانه، فيشكّ في بقاء النجاسة والحرمة التقديريّة عند صيرورة العنب زبيباً - بعد ما كان عنوان العنبيّة

والزيبيّة من حالات الموضوع لا من مقوّماته - فعدم حصول الغليان إنّما يمنع عن الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسة الفعليّة واستصحابهما، لا عن الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسة التقديريّة واستصحابهما، فهو **واضح الفساد**، فإنّ الحرمة والنجاسة الفرضيّة التقديريّة لا معنى لاستصحابهما، إذ ليست الحرمة والنجاسة الفرضيّة في العنب الغير المغليّ إلّا عبارة عن «أنّ العنب لو انضمّ إليه الغليان لترتّبت عليه النجاسة والحرمة» وهذه القضيّة التعليقيّة - مضافاً إلى أنّها عقليّة لأنّها لازم جعل الحكم على الموضوع المركّب الّذي وجد أحد جزئيه - مقطوعة البقاء لا معنى لاستصحابها، كما تقدّم.

وأمّا حديث كون عنوان العنب والزبيب من حالات الموضوع لا مقوماته فهو أجنبيّ عمّا نحن بصدده، فإنّ اعتبار كون الخصوصيّة المنتفية من الحالات لا المقوّمات إنّما هو في مرحلة الحكم ببقاء المتيقّن بعد الفراغ عن ثبوته وحدوثه، والكلام في المقام إنّما هو في مرحلة الثبوت والحدوث، لما عرفت: من أنّه لم يحدث الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إلّا بعد وجود جميع أجزائه، والعنب قبل الغليان جزء الموضوع فلم تحدث فيه النجاسة والحرمة حتّى يقال: إنّ خصوصيّة العنبيّة والزبيبيّة من الحالات لا المقوّمات.

وبعبارة أوضح: حديث أخذ الموضوع من العرف واتّحاد القضيّة المشكوكة للقضيّة المتيقّنة إنّما هو باعتبار مفاد أخبار الاستصحاب، يعني أنّ المشكوك فيه في قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» لابدّ وأن يكون متّحداً مع المتيقّن السابق اتّحاداً عرفيّاً، لا عقليّاً. وليس معنى أخذ الموضوع من العرف أخذ موضوع الدليل الّذي رتّب الحكم فيه على الموضوع من العرف، فإنّه لو كان المراد منه ذلك لكان ثبوت الحكم على الموضوع الّذي تبدّل بعض حالاته ممّا يفيده نفس دليل الحكم، ولا يبقى موقع لإثباته بالاستصحاب.

والحاصل: أنّ أخذ موضوع الدليل المثبت للحكم من العرف غير أخذ موضوع الاستصحاب من العرف، فإنّ معنى أخذ موضوع الدليل من العرف هو أنّه لو قام الدليل على طهارة الحطب مثلاً فالمرجع في تعيين معنى الحطب ومقدار سعة مفهومه وضيقه إلى العرف؛ فلو شكّ في أنّ القصب من الحطب أو لا، فيرجع إلى العرف، فإن كان العرف يرى القصب من أفراد الحطب بحسب ما ارتكز في ذهنه من معنى الحطب، فيكون حكم القصب حكم سائر أفراد الحطب ويشمله دليل طهارة الحطب؛ وإن لم يكن القصب من أفراد الحطب عرفاً أو توقّف العرف في كونه من أفراده، فلا يشمله دليل طهارة الحطب، بل لابدّ في الحكم بطهارته ونجاسته من الرجوع إلى دليل آخر لو كان، وإلّا فإلى الأُصول العمليّة؛ فهذا معنى أخذ موضوع الدليل من العرف.

وأمّا معنى أخذ موضوع الاستصحاب من العرف: فهو إنّما يكون بعد الفراغ عن أنّ موضوع الدليل لا يعمّ المشكوك فيه عرفاً بل للمشكوك فيه معنى يباين ما لموضوع الدليل من المعنى بحسب المرتكز العرفي؛ كما إذا شكّ في بقاء طهارة الحطب بعد ما صار فحماً، فإنّ للحطب مفهوماً يباين مفهوم الفحم عرفاً، ولا يكاد يشكّ العرف في عدم صدق الحطب على الفحم، ومع هذا يجري استصحاب بقاء طهارة الحطب عند صيرورته فحماً، لأنّ مفهوم الحطب وإن كان يباين مفهوم الفحم عرفاً، إلّا أنّ العرف بحسب مناسبة الحكم والموضوع يرى أنّ معروض الطهارة ذات الحطب المحفوظة في الفحم أيضاً وأنّ عنوان الحطب كان علّة لعروض الطهارة على الذات، فيشكّ في أنّه علّة حدوثاً وبقاءً فتزول الطهارة عن الذات عند انعدام عنوان الحطب بتبدّله فحماً لزوال علّتها، أو أنّ عنوان الحطب علّة لحدوث الطهارة على الذات فقط من دون أن يكون علّة للبقاء أيضاً فتبقى الطهارة ما دامت الذات

محفوظة عرفاً؛ ومعنى انحفاظ الذات عرفاً، هو أنّ العرف يرى اتّحاد ذات الفحم لذات الحطب، فتتّحد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة عرفاً ويجري فيها الاستصحاب لو فرض الشكّ في بقاء الطهارة في الفحم.

بخلاف الرماد، فإنّ ذات الرماد وإن كانت هي ذات الحطب عقلاً، إلّا أنّ العرف يرى التباين بين ذات الرماد وذات الحطب؛ فتختلف القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة لو فرض الشكّ في بقاء الطهارة في الرماد، فلا يجري فيه استصحاب الطهارة.

فظهر: أنّ حديث أخذ الموضوع من العرف في باب الاستصحاب وكون وصف العنبيّة والزبيبيّة من الخصوصيّات الّتي لا تضرّ تبادلها ببقاء الموضوع عرفاً أجنبيّ عن المقام، فإنّ أخذ الموضوع في باب الاستصحاب من العرف إنّما هو بعد الفراغ عن تشخيص مفهوم الموضوع الّذي رتّب عليه الحكم في لسان الدليل وتعيين ما ينطبق عليه المفهوم وبعد ثبوت الحكم على موضوعه، وأين هذا ممّا نحن فيه: من استصحاب نجاسة العنب وحرمته عند صيرورته زبيباً قبل فرض غليانه؟ مع أنّ النجاسة والحرمة إنّما يعرضان للعنب المغليّ، فقبل غليان العنب لا نجاسة ولا حرمة، والحرمة والنجاسة التقديريّة قد عرفت أنّه لامعنى لاستصحابها، فأين المتيقّن وما المستصحب؟ فيبقى نجاسة الزبيب المغليّ وحرمته مشكوكة الحدوث، فإنّ الزبيب المغليّ غير العنب المغليّ كمغايرة الفحم للحطب، فلا يعمّه أدلّة نجاسة العنب المغليّ وحرمته.

هذا كلّه إذا أراد القائل بالاستصحاب التعليقي استصحاب نفس الحرمة والنجاسة العارضتين على العنب المغليّ. وإن أراد به استصحاب الملازمة بين الغليان والنجاسة والحرمة وسببيّته لهما، كما يظهر من كلام الشيخ ﷺ ففيه:

أوّلاً: أنّ الملازمة بين غليان العنب ونجاسته وحرمته وإن كانت أزليّة تنتزع من جعل الشارع وانشائه النجاسة والحرمة على العنب المغليّ أزلاً ويكون انقلاب العنب إلى الزبيب منشأ للشكّ في بقاء الملازمة، إلّا أنّه قد عرفت في الأحكام الوضعيّة: أنّ الملازمة والسببيّة لا يعقل أن تنالها يد الجعل الشرعي؛ فلا يجري استصحاب بقاء الملازمة والسببيّة في شيء من الموارد، لأنّ المستصحب لابدّ وأن يكون حكماً شرعيّاً أو موضوعاً لحكم شرعي. والعجب من الشيخ ﷺ حيث إنّه شدّد النكير على من قال بجعل السببيّة والملازمة، ومع ذلك ذهب إلى جريان استصحاب الملازمة في الاستصحاب التعليقي.

وثانياً: إنّ الملازمة على تقدير تسليم كونها من المجعولات الشرعيّة فإنّما هي مجعولة بين تمام الموضوع والحكم، بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة بين العنب المغليّ وبين نجاسته وحرمته، والشكّ في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم لا يعقل إلّا بالشكّ في نسخ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إشكال فيه؛ وهو غير الاستصحاب التعليقي المصطلح عليه. فالإنصاف: أنّ الاستصحاب التعليقي ممّا لا أساس له، ولا يرجع إلى معنى محصّل.

مع أنّ القائل به لا أظنّ أن يلتزم بجريانه في جميع الموارد؛ فإنّه لو شكّ في كون اللباس متّخذاً من مأكول اللحم أو من غيره، فالحكم بصحّة الصلاة فيه تمسّكاً بالاستصحاب التعليقي بدعوى «أنّ المكلّف لو صلّى قبل لبس المشكوك كانت صلاته صحيحة فتستصحب الصحّة التعليقيّة إلى ما بعد لبس المشكوك والصلاة فيه» ممّا لا أظنّ أن يستلزم به القائل بالاستصحاب التعليقي، ولو فرض أنّه التزم به فهو بمكان من الغرابة!!.

هذا كلّه مضافاً إلى ما في خصوص مثال العنب والزبيب من المناقشة في

الموضوع، فإنّ الّذي ينجس بالغليان إنّما هو ماء العنب لا جرمه إلّا تبعاً، فالموضوع للنجاسة هو الماء وقد انعدم بصيرورة العنب زبيباً، والباقي في الحالين إنّما هو الجرم وهو ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة؛ والزبيب لا يغلي إلّا إذا اكتسب ماءً جديداً من الخارج، وغليان الماء المكتسب مِن الخارج ليس موضوعاً للنجاسة والحرمة، فالموضوع لهما قد ارتفع قطعاً؛ فتأمّل في أطراف ما ذكرناه جيّداً.

تتمّة

لو بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي وكونه مثبتاً لنجاسة الزبيب وحرمته عند غليانه، ففي حكومته على استصحاب الطهارة والحلّيّة الفعليّة الثابتة للزبيب قبل غليانه وعدمه وجهان، أقواهما: الأوّل، فإنّه لا موجب لتعارض الاستصحابين إلّا توهّم: أنّ الاستصحاب التعليقي كما يقتضي نجاسة الزبيب وحرمته بعد الغليان كذلك استصحاب حلّيّة الزبيب وطهارته الثابتة له قبل الغليان يقتضي حلّيّته وطهارته بعد الغليان؛ وليس الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر فإنّ الشكّ في بقاء الطهارة والحلّيّة يلازم الشكّ في بقاء النجاسة والحرمة وبالعكس، فهما في رتبة واحدة؛ والاستصحابان يجريان في عرض واحد، فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى أصالة الطهارة والحلّيّة.

هذا، ولكن فيه: أنّ الشكّ في حلّيّة الزبيب وطهارته الفعليّة بعد الغليان وإن لم يكن مسبّباً عن الشكّ في نجاسته وحرمته الفعليّة بعد الغليان وإنّما كان الشكّ في أحدهما ملازماً للشكّ في الآخر- بل الشكّ في أحدهما عين الشكّ في الآخر- إلّا أنّ الشكّ في الطهارة والحلّيّة الفعليّة في الزبيب المغليّ مسبّب عن الشكّ في كون المجعول الشرعي هل هو نجاسة العنب المغليّ وحرمته مطلقاً حتّى في حال كونه زبيباً؟ أو أنّ المجعول الشرعيّ خصوص نجاسة العنب المغليّ وحرمته ولا يعمّ الزبيب

المغليّ؟ فإذا حكم الشارع بالنجاسة والحرمة المطلقة بمقتضى الاستصحاب التعليقي يرتفع الشكّ في حلّيّة الزبيب المغليّ وطهارته.

والحاصل: أنّ الشكّ في الحليّة والحرمة والطهارة والنجاسة في الزبيب المغليّ مسبّب عن الشكّ في كيفيّة جعل النجاسة والحرمة للعنب المغليّ وأنّ الشارع هل رتّب النجاسة والحرمة على العنب المغليّ مطلقاً في جميع مراتبه المتبادلة؟ أو أنّ الشارع رتّب النجاسة والحرمة على خصوص العنب ولا يعمّ الزبيب؟ فالاستصحاب التعليقي يقتضي كون النجاسة والحرمة مترتّبين على الأعمّ، ويثبت به نجاسة الزبيب المغليّ؛ فلا يبقى مجال للشكّ في الطهارة والحلّيّة.

فإن قلت: الأصل الجاري في الشكّ السببي إنّما يكون رافعاً لموضوع الأصل المسبّبي إذا كان أحد طرفي المشكوك فيه في الشكّ المسبّبي من الآثار الشرعيّة المترتّبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي، كما في طهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، فإنّ نجاسة الثوب وإن لم تكن من آثار نجاسة الماء بل هي من آثار بقاء علّتها: من الدم أو البول الّذي أصاب الثوب، إلّا أنّ طهارة الثوب من الآثار الشرعيّة المترتّبة على طهارة الماء؛ فإنّ معنى حكم الشارع بطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به، ولأجل ذلك كان استصحاب طهارة الماء أو قاعدة الطهارة رافعاً للشكّ في نجاسة الثوب، فما لم يكن أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسبّبي من الأحكام والآثار الشرعيّة المترتّبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي لا يمكن أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعاً لموضوع الأصل الجاري في المسبّب؛ وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك، فإنّ الشكّ في حلّيّة الزبيب المغليّ وطهارته وإن كان مسبّباً عن الشكّ في كيفيّة جعل النجاسة والحرمة للعنب المغليّ، إلّا أنّ عدم حلّيّة الزبيب وطهارته ليس من الآثار الشرعيّة

المترتّبة على حرمة العنب المغليّ ونجاسته؛ بل لازم جعل حرمة العنب ونجاسته مطلقاً حتّى مع تبدّله إلى الزبيب هو عدم الحلّيّة والطهارة عقلاً، وإلّا لزم اجتماع الضدّين؛ فاستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقيّة لا يثبت عدم حلّيّة الزبيب المغليّ وطهارته، لأنّ إثبات أحد الضدّين بالأصل لا يوجب رفع الضدّ الآخر إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت.

قلت: هذا الإشكال إنّما نشأ من الخلط بين الأُصول السببيّة والمسبّبيّة الجارية في الشبهات الحكميّة والجارية في الشبهات الموضوعيّة، فإنّه في الشبهات الموضوعيّة لابدّ وأن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسبّبي من الآثار الشرعيّة المترتّبة على المشكوك فيه بالشكّ السببي مع قطع النظر عن التعبّد بالأصل الجاري في السبب، فعند ذلك يكون الأصل السببي رافعاً لموضوع الأصل المسبّبي. وأمّا الشبهات الحكميّة: فلا يعتبر فيها أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشكّ المسبّبي من الآثار الشرعيّة المترتّبة على المشكوك فيه بالأصل السببي مع قطع النظر عن التعبّد بالأصل الجاري في السبب؛ بل نفس التعبّد بالأصل السببي يقتضي رفع الشكّ المسبّبي شرعاً؛ لأنّ المسبّب يصير أثراً شرعيّاً للسبب بالتعبّد بالأصل الجاري فيه.

والسرّ في ذلك: هو أنّه في الشبهات الموضوعيّة يكون أحد طرفي الشكّ المسبّبي أثراً شرعيّاً لمؤدّى الأصل السببي بدليل آخر غير أدلّة الأُصول، فتكون الكبرى الكلّيّة الشرعيّة في طرف كلّ من السبب والمسبّب معلومة من الخارج، وإنّما يراد بالاستصحاب تطبيق الكبرى الكلّيّة على المورد المشكوك فيه، كما في مثال الثوب المغسول بماءٍ مشكوك الطهارة والنجاسة؛ فإنّ الكبرى الكلّيّة - هي طهارة كلّ ما يغسل بالماء الطاهر - إنّما تكون معلومة من دليل اجتهادي آخر غير

أدلّة الاستصحاب، وإنّما يراد من استصحاب طهارة الماء إثبات كون الثوب مغسولاً بالماء الطاهر وانطباق الكبرى الكلّيّة على الثوب النجس المغسول بالماء؛ فيرتفع الشكّ في نجاسة الثوب من ضمّ الوجدان بالأصل، أي الغسل بالوجدان وطهارة الماء بالأصل.

وهذا بخلاف الشبهات الحكميّة، فإنّ كون أحد طرفي الشكّ المسبّبي أثراً شرعياً لمؤدّى الأصل السببي وجعل الكبرى الكلّيّة الشرعيّة في طرف المسبّب إنّما يكون بنفس أدلّة الاستصحاب، بحيث لو لم يكن الاستصحاب حجّة شرعيّة لم تكن تلك الكبرى مجعولة في طرف المسبّب؛ كما في مثال العنب والزبيب المغليّ، فإنّه لم يقم دليل على حكم الزبيب المغليّ وإنّما يراد إثبات حكمه بالاستصحاب، فيكون استصحاب نجاسة العنب إذا غلى مثبتاً لنجاسة الزبيب المغليّ وحرمته ورافعاً للشكّ في حلّيّته وطهارته، فإنّ التعبّد بنجاسة الشيء وحرمته يقتضي عدم الحلّيّة والطهارة؛ فالاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حلّيّة الزبيب وطهارته كان التعبّد به لغواً ويلزم بطلان استصحاب التعليقي أساساً.

وحاصل الكلام: هو أنّ عدم أحد الضدّين وإن كان من اللوازم العقليّة لوجود الآخر والأُصول العمليّة لا تثبت اللوازم العقليّة، إلّا أنّ هذا فيما إذا لم يكن التعبّد بعدم أحد الضدّين ممّا يقتضيه التعبّد بوجود الضدّ الآخر، كما فيما نحن فيه، فإنّ التعبّد بنجاسة العنب المغليّ وحرمته بما له من المراتب الّتي منها مرتبة كونه زبيباً -كما هو مفاد الاستصحاب التعليقي- يقتضي التعبّد بعدم طهارته وحلّيّته، إذ لا معنى للتعبّد بالنجاسة والحرمة إلّا إلغاء احتمال الحلّيّة والطهارة؛ فاستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقيّة يكون حاكماً على استصحاب الحلّيّة والطهارة الفعليّة ورافعاً لموضوعه؛ فتأمّل جيّداً.

التنبيه السابع: [في استصحاب أحكام الشرايع السابقة]

قد تقدّم أنّه لامجال للإشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ في النسخ، من غير فرق بين أحكام هذه الشريعة المطهّرة وبين أحكام الشرايع السابقة؛ فكما يجري استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ في نسخ حكم من أحكام هذه الشريعة، كذلك يجري استصحاب بقاء حكم الشرايع السابقة عند الشكّ في نسخه؛ وقد يمنع عن جريان استصحاب بقاء أحكام الشرايع السابقة لوجهين:

الأوّل: دعوى اختلاف الموضوع، فإنّ المكلّف بأحكام كلّ شريعة إنّما هو المدرك لتلك الشريعة، والّذين أدركوا الشرايع السابقة قد انقرضوا؛ فلا يجري الاستصحاب في حقّ من أدرك هذه الشريعة ولم يدرك الشرايع السابقة.

الوجه الثاني: دعوى العلم الإجمالي بطروّ النسخ لأحكام الشرايع السابقة، فإنّه لو لم نقل بأنّ هذه الشريعة المطهّرة قد نسخت جميع أحكام الشرايع السابقة فلا أقلّ من كونها ناسخة لبعضها، والعلم الإجمالي يمنع عن جريان الأُصول في الأطراف. هذا، ولكن لا يخفى ما في كلا الوجهين من النظر.

أمّا الوجه الأوّل: ففيه أنّ توهّم اختلاف الموضوع مبنيّ على أن تكون المنشآت الشرعيّة أحكاماً جزئيّة بنحو القضايا الخارجيّة، فيكون كلّ فرد من أفراد المكلّفين موضوعاً مستقلّاً قد أُنشئ في حقّه حكم يختصّ به ولا يتعدّاه؛ فتستقيم حينئذٍ دعوى كون الموضوع لأحكام الشرايع السابقة هو خصوص آحاد المكلّفين الّذين أدركوا تلك الشرايع. ولكن كون المنشآت الشرعيّة أحكاماً جزئيّة بمراحل عن الواقع ولا يمكن الالتزام به، فإنّه يلزم أن تكون الأدلّة الواردة في الكتاب والسنّة كلّها أخباراً عن إنشاءات لاحقة عند وجود آحاد المكلّفين بعدد أفرادهم؛ وهو كما ترى!.

بل التحقيق: أنّ المنشآت الشرعيّة كلّها من قبيل القضايا الحقيقيّة الّتي يفرض

فيها وجود الموضوع في ترتّب المحمول عليه ويؤخذ للموضوع عنوان كلّي مرآتاً لما ينطبق عليه من الأفراد عند وجودها، كالبالغ العاقل المستطيع الّذي أُخذ عنواناً لمن يجب عليه الحجّ، وكالحيّ المجتهد العادل الّذي أخذ عنواناً لمن يجوز تقليده، ونحو ذلك من العناوين الكلّيّة؛ فالموضوع ليس آحاد المكلّفين لكي يتوهّم اختلاف الموضوع باختلاف الأشخاص الموجودين في زمان هذه الشريعة والموجودين في زمان الشرايع السابقة؛ فإذا كان الموضوع لوجوب الحجّ هو عنوان البالغ العاقل المستطيع، فكلّ من ينطبق عليه هذا العنوان من مبدء إنشاء الحكم إلى انقضاء الدهر يجب عليه الحجّ، سواء أدرك الشرايع السابقة أو لم يدرك؛ فإذا فرض أنّه أُنشئ حكم كلّي لموضوع كلّي ثمّ شكّ المكلّف في بقاء الحكم ونسخه فيجري استصحاب بقائه، سواء أدرك الشرايع السابقة أو لم يدرك إلّا هذه الشريعة المطهّرة؛ إلّا إذا كان الحكم من أوّل الأمر مقيّداً بزمان خاصّ.

فالإنصاف: أنّه لا فرق في جريان استصحاب عدم النسخ عند الشكّ فيه بين أحكام هذه الشريعة وبين أحكام الشرايع السابقة؛ وهذا من أحد المواقع الّتي وقع الخلط فيها بين كون الأحكام الشرعيّة على نحو القضايا الخارجيّة أو على نحو القضايا الحقيقيّة، فمن منع عن جريان استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى أحكام الشرايع السابقة بدعوى اختلاف الموضوع تخيّل: أنّ الأحكام الشرعيّة تكون من القضايا الخارجيّة؛ وقد عرفت فساده.

وما أجاب به الشيخ ﷺ عن دعوى اختلاف الموضوع: بأنّا نفرض كون الشخص مدركاً للشريعتين فيجري في حقّه استصحاب عدم النسخ، لا يحسم مادّة الإشكال، فإنّه لا أثر له بالنسبة إلى من لم يدرك الشريعة السابقة. ولا يجوز التمسّك بقاعدة الاشتراك في التكليف، بداهة أنّ الاشتراك إنّما يكون في التكاليف الواقعيّة؛ وأمّا

التكاليف الظاهريّة الّتي تؤدّي إليها الأُصول العمليّة: فليس محلّ لتوهّم الاشتراك فيها، فإنّ مؤدّيات الأُصول إنّما تختصّ بمن يجري في حقّه الأصل، فقد يجري في حقّ شخص لوجود شرائطه فيه، ولا يجري في حقّ شخص آخر لعدم وجود شرائطه فيه؛ وذلك واضح.

وأمّا الوجه الثاني: ففيه أنّ العلم الإجمالي بنسخ جملة من الأحكام الّتي كانت في الشرايع السابقة ينحلّ بالظفر بمقدار من الأحكام المنسوخة الّتي يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها فتكون الشبهة فيما عدا ذلك بدويّة ويجري فيها الأصل بلا مزاحم.

فالأقوى: أنّه لا مانع من جريان الأصل بالنسبة إلى أحكام الشرايع السابقة عند الشكّ في نسخها.

نعم: يمكن أن يقال. إنّه لا جدوى لاستصحاب حكم الشريعة السابقة، فإنّه على فرض بقاء الحكم في هذه الشريعة فإنّما يكون بقاؤه بإمضاء من الصادع بها، كما يدلّ عليه قوله ﷺ «ما من شيء يقرّبكم إلى الجنّة ويبعّدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به»[1] الخبر؛ فمع عدم العلم بالإمضاء لا جدوى لاستصحاب بقاء حكم الشريعة السابقة فتأمّل.

التنبيه الثامن: [في بيان اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأُصول]

قد اشتهر بين المتأخّرين القول باعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأُصول، خلافاً لما يظهر من بعض كلمات المتقدّمين؛ وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي بيان ما تمتاز به الأمارات عن الأُصول موضوعاً وحكماً.

---

١. الوسائل: الباب ١٢، من أبواب مقدّمات التجارة، الحديث ٢.

أمّا امتيازها من حيث الموضوع فبأُمور:

الأوّل: عدم أخذ الشكّ في موضوع الأمارة وأخذه في موضوع الأصل، فإنّ التعبّد بالأُصول العمليّة إنّما يكون في مقام الحيرة والشكّ في الحكم الواقعي، فقد أُخذ الشكّ في موضوع أدلّة الأُصول مطلقاً محرزة كانت أو غير محرزة؛ بخلاف الأمارات، فإنّ أدلّة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشكّ قيداً فيها، كقوله ﷺ «العمري ثقة فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي».

نعم: الشكّ في باب الأمارات إنّما يكون مورداً للتعبّد بها، لأنّه لا يعقل التعبّد بالأمارة وجعلها طريقاً محرزة للواقع مع انكشاف الواقع والعلم به، فلابدّ وأن يكون التعبّد بالأمارة في مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمارة؛ ولكن كون الشكّ مورداً غير أخذ الشكّ موضوعاً، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: الأمارة إنّما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبّد بها، بخلاف الأُصول العمليّة؛ غايته أنّ كشفها ليس تامّاً كالعلم، بل كشفاً ناقصاً يجامعه احتمال الخلاف؛ فكلّ أمارة ظنّيّة تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف عمّا تحكي عنه؛ والفرق بينهما إنّما يكون بالنقص والكمال، فإنّ كاشفيّة العلم وإحرازه تامّ لا يجتمع معه احتمال الخلاف، وأمّا كاشفيّة الأمارة وإحرازها فهو ناقص يجتمع معه احتمال الخلاف؛ فالأمارات الظنّيّة تقتضي الكشف والإحراز بذاتها. مع قطع النظر عن التعبّد بها، وإنّما التعبّد يوجب تتميم كشفها وتكميل إحرازها بإلغاء احتمال الخلاف. وأمّا أصل الكشف والإحراز الناقص: فليس ذلك بالتعبّد، ولا يمكن إعطاء صفة الكاشفيّة والإحراز لما لا يكون فيه جهة كشف وإحراز؛ فالكشف الناقص في الأمارة كالكشف التامّ في العلم لا يمكن أن تناله يد الجعل، وإنّما الّذي يمكن أن تناله يد الجعل هو تتميم الكشف بإلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به.

الأمر الثالث: الأمارة إنّما يكون اعتبارها من حيث كشفها وحكايتها عمّا تؤدّي إليه، بمعنى أنّ الشارع لاحظ جهة كشفها في مقام اعتبارها؛ فإن ألغى الشارع جهة كشفها واعتبرها أصلاً عمليّاً فلا يترتّب عليها ما يترتّب على الأمارات، بل يكون حكمها حكم الأُصول العمليّة؛ كما لا يبعد أن تكون قاعدة التجاوز وأصالة الصحّة بل الاستصحاب في وجه من هذا القبيل، فإنّ في هذه الأُصول جهة الكاشفيّة والأمارتيّة، ولكن الشارع اعتبرها أُصولاً عمليّة، كما سيأتي بيانه -إن شاء الله تعالى- في الخاتمة؛ فتأمّل[1]. فبهذا الأُمور الثلاثة تمتاز الأمارة عن الأصل موضوعاً.

وأمّا امتيازها عنه حكماً:

فهو أنّ المجعول في الأمارات إنّما هو الجهة الثانية من الجهات الثلاث الّتي يقتضيها العلم الطريقي، وهي: كونه صفة قائمة في النفس، وكونه كاشفاً وطريقاً إلى المعلوم، وكونه محرّكاً عملاً نحو المتعلّق. فهذه الجهات الثلاث كلّها مجتمعة في العلم الطريقي.

والمجعول في باب الأمارات إنّما هو الجهة الثانية من هذه الجهات، وفي باب الأُصول العمليّة المحرزة إنّما هو الجهة الثالثة.

وأمّا الجهة الأُولى: فهي من اللوازم التكوينيّة للعلم الوجداني غير قابلة لأن تنالها يد الجعل التشريعي؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّه في الجزء الثالث من الكتاب عند البحث عن قيام الطرق والأُصول مقام القطع الطريقي؛ وإجماله: هو أنّ العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في نفس العالم وبتوسّط تلك الصورة ينكشف ذو الصورة ويكون محرزاً لدى العالم؛ فالعالم إنّما يرى ذا الصورة بتوسّط الصورة المرتسمة في النفس،

---

١. وجهه: هو أنّه يمكن أن يكون هذا راجعاً إلى الاختلاف بين الأمارة والأصل في ناحية المحمول والحكم المجعول فيها، لا إلى ناحية الموضوع؛ فيكون امتياز الأمارة عن الأصل موضوعاً بالأمرين الأوّلين (منه).

ومن هنا يكون المعلوم أوّلاً وبالذات نفس الصورة، ولأجل كونها مطابقة لذي الصورة يكون ذو الصورة معلوماً ثانياً وبالتبع؛ وهذا من غير فرق بين أن يكون العلم من مقولة الكيف أو الفعل أو الانفعال أو غير ذلك، فإنّه على جميع التقادير لا يتعلّق العلم بالذوات الخارجيّة إلّا بتوسّط ما يكون بمنزلة المرآت والقنطرة لها؛ فكاشفية العلم عن المتعلّق إنّما تكون بعد قيام الصورة في النفس فيتعقّبها الكاشفيّة والإحراز، ثمّ يتعقّب الكاشفيّة والإحراز الحركة والجري العملي نحو المتعلّق؛ فالعطشان العالم بوجود الماء في المكان الكذائي يطلبه ويتحرّك نحوه، والخائف العالم بوجود الأسد في الطريق يفرّ منه ويترك سلوكه؛ فالجري العملي وحركة العضلات إنّما يكون بعد إحراز المتعلّق.

فهذه الجهات الثلاث مترتّبة في الوجود، بمعنى أنّ الجهة الأُولى متقدّمة على الجهة الثانية رتبة والجهة الثانية متقدّمة على الجهة الثالثة كذلك.

نعم: للعلم جهة رابعة، وهي: كونه مقتضياً للتنجّز عند المصادفة والمعذوريّة عند المخالفة؛ وهذه الجهة إنّما تكون في عرض اقتضائه الحركة والجري العملي فالجهة الثالثة والرابعة ممّا يقتضيهما العلم من الجهة الثانية، وهي: الإحراز والكاشفيّة.

إذا تبيّن ذلك، إنّ المجعول في باب الطرق والأمارات إنّما هو الطريقيّة والكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات، بمعنى: أنّ الشارع جعل الأمارة محرزة للمؤدّى وطريقاً إليه ومثبتة له، بناءً على ما هو التحقيق عندنا: من أنّ الطريقيّة بنفسها تنالها يد الجعل كسائر الأحكام الوضعيّة، بل الطريقيّة أيضاً كالملكيّة والزوجيّة من الأُمور الاعتباريّة العرفيّة الّتي أمضاها الشارع، فإنّ الظاهر أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما يكون مخترعاً شرعيّاً، بل جميع الطرق والأمارات ممّا يتعاطاها يد العرف في إثبات مقاصدهم، كالأخذ بالظواهر والعمل بالخبر الواحد ونحو ذلك من الطرق والأمارات؛ فهي عندهم محرزة للمؤدّى وكاشفة عنه وواسطة لإثبات مقاصدهم

كالعلم، والشارع قد أبقاها على حالها وأمضى ما عليه العرف، فالأمارات تكون كالعلم من حيث الإحراز والكاشفيّة وإثبات المؤدّى؛ وليس أخذ العقلاء بالأمارات لمجرّد تطبيق العمل على مؤدّياتها بلا توسّط الإحراز، فإنّه ليس في بناء العقلاء تعبّد في مقام العمل؛ فتطبيق عملهم على ذلك إنّما هو لكونها محرزة للمؤدّى.

فظهر: أنّ المجعول في الأمارات ليس هو مجرّد تطبيق العمل على المؤدّى؛ بل تطبيق العمل على المؤدّى من لوازم المجعول فيها، وإنّما المجعول أوّلاً وبالذات نفس الإحراز والوسطيّة في الإثبات، وبتوسّطه يلزم تطبيق العمل على المؤدّى.

نعم: المجعول في باب الأُصول العمليّة مطلقاً هو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إذ ليس في الأُصول العمليّة ما يقتضي الكشف والإحراز؛ وليست هي طريقاً إلى المؤدّى، بل إنّما تكون وظائف تعبّديّة للمتحيّر والشاكّ لا تقتضي أزيد من تطبيق العمل على المؤدّى، سواءً كان الأصل من الأُصول المحرزة أو كان من الأُصول الغير المحرزة، فإنّه ليس معنى الأصل المحرز كونه طريقاً إلى المؤدّى، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، فالمجعول في الأصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقي، وهي الحركة والجري العملي نحو المعلوم؛ فالإحراز في باب الأُصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات، فإنّ الإحراز في باب الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأمّا الإحراز في باب الأُصول المحرزة: فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدّى؛ فالفرق بين الإحرازين ممّا لا يكاد يخفى.

وأمّا الأُصول الغير المحرزة: فالمجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون البناء على أنّه هو الواقع، فهو لا يقتضي أزيد من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذوريّة عند المخالفة؛ وهو الّذي كان يقتضيه العلم من الجهة الرابعة.

لا أقول: إنّ المجعول في باب الأُصول الغير المحرزة نفس التنجيز والمعذوريّة، فإنّ ذلك واضح الفساد كما تقدّم، بل المجعول فيها معنى لا يقتضي أزيد من التنجيز والمعذوريّة، بالبيان المتقدّم في باب جعل الطرق والأمارات.

فتحصّل: أنّ الأُصول العمليّة كلّها وظايف للمتحيّر في مقام العمل، والتعبّد بها لمحض الجري العملي على طبق المؤدّى بلا توسّط الإحراز.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك السرّ فيما اشتهر بين المتأخّرين: من اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأُصول، فإنّ الوجه في ذلك إنّما هو لمكان أنّ المجعول في باب الأمارات معنى يقتضي اعتبار مثبتاتها ولو بألف واسطة عقليّة أو عاديّة، بخلاف المجعول في باب الأُصول العمليّة، فإنّه لا يقتضي أزيد من اعتبار نفس مؤدّى الأصل، أو ما يترتّب عليه من الأحكام الشرعيّة بلا واسطة عقليّة وعاديّة.

بيان ذلك: هو أنّ الأمارة إنّما تحكي عن نفس المؤدّى ولا تحكي عن لوازم المؤدّى وملزوماته الشرعيّة بما لها من الوسائط العقليّة أو العاديّة فإنّ البيّنة أو الخبر الواحد إنّما يقوم على حياة زيد أو موت عمرو، فهو إنّما يحكي عن نفس الحياة والموت، ولا يحكي عن نبات اللحية وما يستتبعه: من الآثار الشرعيّة أو العقليّة والعاديّة، بداهة أنّ المخبر بالحياة ربّما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلاً عمّا يستتبعه، والحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه؛ فليس الوجه في اعتبار مثبتات الأمارة كونها حاكية عن لوازم المؤدّى وملزوماته، بل الوجه فيه هو أنّ الأمارة إنّما تكون محرزة للمؤدّى وكاشفة عنه كشفاً ناقصاً والشارع بأدلّة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها، فصارت الأمارة ببركة اعتبارها كاشفة ومحرزة كالعلم، وبعد انكشاف المؤدّى يترتّب عليه جميع ما للمؤدّى من الخواصّ والآثار على قواعد سلسلة العلل والمعلولات واللوازم والملزومات، ولا يحتاج في إثبات اللوازم إلى كون الأمارة حاكية عنها، بل

إثباتها إنّما يكون من جهة إحراز الملزوم؛ كما لو احرز الملزوم بالعلم الوجداني، فإنّه لا يكاد يشكّ في إثبات العلم لجميع ما يقتضيه المعلوم بوجوده الواقعي: من اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات؛ والأمارة الظنّيّة بعد اعتبارها يكون حالها حال العلم.

نعم: بين الأمارة والعلم فرق، وهو أنّ العلم لمّا كان لا تناله يد التعبّد الشرعي، فلا يتوقّف إثباته للوازم والملزومات على أن يكون في سلسلتها أثر شرعي؛ بخلاف الأمارة، فإنّه لابدّ فيها من أن ينتهي الأمر- ولو بألف واسطة - إلى أثر شرعيّ، حتّى لايلزم لغويّة التعبّد بها.

والحاصل: أنّه كما أنّ الشيء بوجوده الواقعي يلازم وجود اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات، كذلك إحراز الشيء يلازم إحراز اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات عند الالتفات إليها؛ وبعد ما كانت الأمارة الظنّيّة محرزة للمؤدّى فيترتّب عليه جميع ما يترتّب عليه من الآثار الشرعيّة ولو بألف واسطة عقليّة أو عاديّة؛ فظهر: أنّ السرّ في اعتبار مثبتات الأمارات هو أنّ المجعول فيها معنى يقتضي ذلك.

وأمّا الأُصول العمليّة: فلمّا كان المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على المؤدّى بلا توسيط الإحراز، فهو لا يقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدّى أو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقليّة أو عاديّة، فإنّه لابدّ من الاقتصار على ما هو المتعبّد به، والمتعبّد به في الأُصول العمليّة مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل؛ والمؤدّى إن كان حكماً شرعيّاً فهو المتعبّد به. وإن كان موضوعاً خارجيّاً فالمتعبّد به إنّما هو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي، فإنّ الموضوع الخارجي بما هو غير قابل للتعبّد به.

وأمّا الأثر الشرعي المترتّب على المؤدّى بواسطة عقليّة أو عاديّة -كما لو فرض أنّ لنبات اللحية أثراً شرعيّاً في المثال المتقدّم - فهو غير متعبّد به، فإنّ مؤدّى

الأصل نفس الحياة لا نبات اللحية؛ والمفروض: أنّ الأثر الشرعي لم يترتّب على الحياة ليكون التعبّد بالحياة بلحاظ ذلك الأثر، بل الأثر مترتّب على نبات اللحية؛ فالأصل الجاري في الحياة لا يمكن أن يثبت الحكم الشرعي بالمترتّب على نبات اللحية، لأنّ الحكم الشرعي لا بنفسه مؤدّى الأصل ولا موضوعه، إذ المفروض: أنّ موضوعه إنّما هو نبات اللحية والأصل لم يؤدّ إليه، بل أدّى إلى الحياة، فكيف يمكن إثبات حكم لموضوع بقيام الأصل على موضوع آخر؟.

ودعوى: أنّ الحكم الشرعي أثر نبات اللحية ونبات اللحية أثر للحياة فيكون الحكم الشرعي أثراً للحياة أيضاً - فإنّ أثر الأثر أثر بقياس المساوات - فهي في غاية الوهن والسقوط، فإنّ قياس المساواة إنّما يكون في العلل والمعلولات التكوينيّة أو في العلل والمعلولات الشرعيّة بحيث تكون سلسلة الوسائط والعلل والمعلولات كلّها شرعيّة كما سيأتي بيانه. وأمّا إذا تخلّل بين سلسلة الآثار الشرعيّة واسطة عقليّة أو عاديّة: فلا يأتي فيها قياس المساواة، فإنّ الآثار الشرعيّة تدور مدار مقدار التعبّد بها، فقد يكون التعبّد بالنسبة إلى خصوص الأثر الّذي لا يتوسّط بينه وبين موضوعه واسطة عقليّة أو عاديّة؛ فكون أثر الأثر لا ربط له بباب التعبّديّات. وقد عرفت: أنّ المتعبّد به في باب الأُصول العمليّة هو خصوص مؤدّى الأصل أو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقليّة وعاديّة.

نعم: إذا ورد في مورد بالخصوص التعبّد بأصل مع أنّه ليس لمؤدّاه أثر شرعي إلّا بواسطة عقليّة أو عاديّة، فلابدّ من ثبوت الأثر الشرعي وإلّا يلزم لغويّة التعبّد بالأصل؛ وأين هذا من الأُصول العمليّة الّتي قد يتّفق فيها عدم الأثر للمؤدّى إلّا بواسطة عقليّة أو عاديّة؟ فإنّه لا يلزم من عدم جريان الأصل فيما يتّفق فيه ذلك لغويّة التعبّد بالأصل، لأنّه يكفي في صحّة التعبّد به جريانه في سائر الموارد ممّا كان المؤدّى فيها

بنفسه أثراً شرعيّاً أو تترتّب عليه أثر شرعي بلا واسطة عقليّة أو عاديّة.

وبالجملة: بعد ما كان المجعول في الأُصول العمليّة مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، فلا يمكن أنيثبت به الأثر الشرعي الّذي يتخلّل بينه وبين المؤدّى واسطة عقليّة أو عاديّة. وكذا لا يمكن أن يثبت به ملزوم المؤدّى أو ما يلازمه شرعاً، فإنّ التعبّد بالبناء العملي على ثبوت مؤدّى الأصل لا يلازم التعبّد بالبناء العملي على ثبوت الملزوم أو ما يلازم المؤدّى؛ فلوكان مؤدّى الأصل جواز الصلاة في الجلد المشكوك كونه من مأكول اللحم، فلا يثبت به حلّيّة الحيوان المتّخذ منه الجلد؛ مع أنّ جواز الصلاة في الجلد إمّا أن يكون من اللوازم الشرعيّة المترتّبة على كون الحيوان مأكول اللحم وإمّا أن يكون جواز الصلاة في الجلد وحلّيّة أكل الحيوان لازمين لـ [عدم] كون الحيوان مسوخاً أو ذا ناب ومخلب؛ فالأصل الّذي يؤدّى إلى جواز الصلاة في الجلد كما لا يثبت به الملزوم (وهو [عدم] كون الحيوان مسوخاً أو ذا ناب ومخلب) كذلك لا يثبت به ما يلازم جواز الصلاة (وهو كون الحيوان مأكول اللحم) لما عرفت: من أنّ التعبّد باللازم لا يلازم التعبّد بالملزوم ولا بما يلازم اللازم.

وحاصل الكلام: هو أنّ التعبّد بثبوت العلّة يلازم التعبّد بثبوت المعلول الشرعي، سواء لم يكن في البين إلّا علّة واحدة ومعلول شرعيّ واحد أوكان في البين علل ومعلولات متعدّدة كلّها شرعيّة، فإنّ التعبّد بمبدأ السلسلة وأوّل العلل يقتضي التعبّد بجميع العلل والمعلولات المتوسّطة إذا لم يتخلّل بينها واسطة عقليّة أو عاديّة، وإن تخلّل بينها واسطة عقليّة أو عاديّة فالتعبّد بمبدأ السلسلة يقتضي التعبّد بالعلل والمعلولات إلى ما قبل الواسطة العقليّة أو العاديّة، دون ما بعدها؛ هذا إذا كان المتعبّد به ثبوت العلّة.

وأمّا إذا كان المتعبّد به ثبوت المعلول: فهو لا يلازم التعبّد بثبوت العلّة ولا بثبوت

معلول آخر إذا كان للعلّة معلولان وكان أحد المعلولين مؤدّى الأصل دون الآخر، كما في المثال المتقدّم لو فرض كون جواز الصلاة في الجلد وحلّيّة أكل الحيوان معلولي [عدم] كون الحيوان ذا ناب ومخلب؛ فتأمّل جيّداً.

وينبغي ختم الكلام في هذا المبحث بذكر أُمور:

الأمر الأوّل: قد عرفت: أنّ إثبات الأمارات للّوازم والملزومات ليس لأجل حكاية الأمارة عنها، فإنّ الحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه؛ وقد لا تكون البيّنة -مثلاً- ملتفتة إلى اللوازم والملزومات، فضلاً عن الإخبار عنها؛ فما في بعض الكلمات: من أنّ الوجه في اعتبار مثبتات الأمارة هو حكايتها عن اللوازم والملزومات، ضعيف غايته.

وأضعف من ذلك دعوى دلالة إطلاق أدلّة اعتبار الأمارات على إثبات اللوازم والملزومات دون أدلّة الأُصول، فإنّه ليس فيها إطلاق يعمّ التعبّد باللوازم والملزومات.

وجه الضعف: هو أنّ إطلاق أدلّة اعتبار الأمارات ليس بأقوى من إطلاق أدلّة الأُصول لو لم نقل بأنّ إطلاق أدلّة الأُصول أقوى من إطلاق أدلّة الأمارات خصوصاً بالنسبة إلى بعضها، فإنّه لا يكاد يشكّ في أقوائيّة إطلاق قوله ﷺ في أخبار الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ» من إطلاق أدلّة بعض الأمارات، كاليد الّتي منشأ اعتبارها ليس إلّا الغلبة.

وبالجملة - توهّم: كون الوجه في اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأُصول هو أنّ أدلّة الأمارات تدلّ على إثبات اللوازم والملزومات وأدلّة الأُصول لا تدلّ على ذلك، في غاية الوهن والسقوط؛ بل الوجه في ذلك هو ما تقدّم: من أنّ الحكم المجعول في باب الأمارات معنى يقتضي إثبات اللوازم والملزومات، بخلاف الحكم المجعول في باب الأُصول، فإنّه لا يقتضي أزيد من إثبات مؤدّى الأصل وما يلزمه من الأحكام الشرعيّة بلا واسطة عقليّة أو عاديّة - بالبيان المتقدّم - فالفرق بين

الأمارات والأُصول العمليّة في ذلك إنّما ينشأ من ناحية اختلاف المجعول فيهما، لا من ناحية إطلاق الدليل.

ونظير الحكم الظاهري المجعول في باب الأُصول العمليّة - من حيث عدم إثبات اللوازم والملزومات - الحكم الواقعي المجعول في باب الرضاع وفي باب إجازة العقد الفضولي بناءً على الكشف الحكمي فيها، فإنّ قوله ﷺ في أخبار الرضاع: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» إنّما يقتضي اختصاص الحرمة بما إذا تحقّق من الرضاع أحد العناوين المحرّمة بالنسب، كالأُمّ والأُخت والعمّة والخالة، ولا يعمّ تحريم الرضاع ما إذا تحقّق منه أحد العناوين الملازمة للعناوين المحرّمة بالنسب، كما إذا فرض أنّه تحقّق من الرضاع عنوان «امّ الأخ» فإنّ أُمّ الأخ لم تكن من العناوين المحرّمة إلّا باعتباركونها أمّاً أو زوجة أب، ولكن هذا يختصّ بباب النسب التكويني؛ وأمّا الرضاع: فيختصّ نشره للحرمة بما إذا تحقّق أحد العناوين المحرّمة بالنسب أوّلاً وبالذات بلا توسّط عنوان ملازم، إلّا بناءً على عموم المنزلة؛ فالقول بعموم المنزلة في باب الرضاع نظير القول بالأصل المثبت في باب الأُصول العمليّة.

وكذا الكلام في باب الإجازة بناءً على الكشف الحكمي، فإنّ معنى الكشف الحكمي هو ترتيب خصوص الآثار المترتّبة على تحقّق الملكيّة أو الزوجيّة من زمان العقد دون ما يلازم تلك الآثار، فلا يرجم الزاني بالمرأة قبل الإجازة بدعوى: أنّه يكون من الزناء بذات البعل، لأنّ الإجازة تكشف عن كون المرأة كانت زوجة للمجيز من حين العقد؛ فإنّ الإجازة بناءً على الكشف الحكمي لا تقتضي أزيد من ترتيب آثار الزوجيّة من زمان العقد، وأمّا كون المرأة ذات بعل - ليكون الزناء بها زناء بذات البعل - فهو ممّا لا تقتضيه الإجازة، إلّا على القول بالكشف الحقيقي فتأمّل جيّداً.

الأمر الثاني: لا فرق فيما ذكرنا من عدم اعتبار مثبتات الأُصول العمليّة بين أن

تكون الواسطة العقليّة أو العاديّة المتخلّلة بين مؤدّى الأصل والأثر الشرعي خفيّة أو جليّة. ويظهر من كلام الشيخ ﷺ اعتبار الأصل المثبت إذا كانت الواسطة خفيّة، وقد ذكر لذلك أمثلة. وألحق بعض الأعاظم الواسطة الجليّة بالواسطة الخفيّة، وقال باعتبار الأصل المثبت فيها أيضاً.

والتحقيق: أنّه لا أثر لخفاء الواسطة فضلاً عن جلائها، فإنّه إن كان الأثر أثراً لذي الواسطة حقيقة بحسب ما ارتكز عند العرف من مناسبة الحكم والموضوع -وإن احتمل ثبوتاً أن تكون للواسطة دخل في ترتّب الأثر على مؤدّى الأصل- فهذا لا يرجع التفصيل في عدم اعتبار الأصل المثبت، فإنّه لم يتخلّل حقيقة بين مؤدّى الأصل والأثر الشرعي واسطة عقليّة أو عاديّة؛ فلا وجه لاستثناء الواسطة الخفيّة من بين الوسائط والقول باعتبار الأصل المثبت فيها.

وإن كان الأثر أثراً للواسطة حقيقة والعرف يتسامح ويعدّه من آثار ذي الواسطة، فلا عبرة بالمسامحات العرفيّة في شيء من الموارد، فإنّ نظر العرف إنّما يكون متّبعاً في المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق، فقد يتسامح العرف في تطبيق المفهوم على ما لا يكون مصداقاً له واقعاً، كما يشاهد أنّ العرف يتسامح ويطلق أسماء المقادير على ما ينقص عن المقدار أو يزيد يسيراً؛ فالمسامحات العرفيّة لا أثر لها وتضرب على الجدار بعد تبيّن المفهوم.

وما قرع سمعك: من اتّباع نظر العرف في باب الاستصحاب وأخذ الموضوع منه، فليس المراد منه اتّباع نظره المسامحي، بل المراد منه أنّ الاتّحاد المعتبر بين القضيّة المشكوكة والقضيّة المتيقّنة إنّما يرجع فيه إلى العرف بحسب ما هو المرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم والموضوع، كما تقدّمت الإشارة إليه، وسيأتي تفصيله -إن شاء الله تعالى-.

وبالجملة: لا عبرة بالمسامحات العرفيّة في شيء من الموارد؛ فإن كان الحكم الشرعي فيما نحن فيه مترتّباً على نفس الواسطة حقيقة وكانت هي الموضوع له واقعاً، فلا يمكن إثباته بالأصل الجاري في ذي الواسطة وإن فرض أنّ العرف يتسامح ويرى الموضوع للحكم نفس مؤدّى الأصل لخفاء الواسطة وعدم الالتفات إليها. و إن كان الحكم الشرعي مترتّباً في الواقع على ذي الواسطة وكانت الواسطة العقليّة أو العاديّة علّة لثبوت الحكم لمؤدّى الأصل، فهذا لا يرجع إلى الأصل المثبت وإن فرض أنّ العرف يتسامح ويجعل الموضوع للحكم نفس الواسطة. فدعوى: اعتبار الأصل المثبت مع كون الواسطة خفيّة، ضعيفة غايته وأضعف منها إلحاق الواسطة الجليّة بها، فإنّه على هذا يلزم القول باعتبار الأصل المثبت مطلقاً، إذ ما من مورد إلّا ويمكن فيه دعوى كون الواسطة خفيّة أو جليّة.

والأمثلة الّتي ذكرها الشيخ ﷺ لخفاء الواسطة، لا تخلو: إمّا أن لا تكون فيها واسطة عقليّة أو عاديّة، وإمّا أن لا يجري الأصل فيها لإثبات الحكم المترتّب على الواسطة.

أمّا ما ذكره: من استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر لإثبات نجاسة الطاهر منهما، مع أنّ مجرّد ملاقاة النجس الرطب للطاهر الجافّ لا يكفي في نجاسة الطاهر ما لم تسر النجاسة من النجس إليه وينتقل أجزاء مائيّة نجسة إلى الطاهر.

ففيه[1] أنّ في باب ملاقاة الطاهر للنجس إمّا أن نقول: إنّه يكفي في نجاسة الطاهر مجرّد مماسّته للنجس الرطب، وإمّا أن نقول: بأنّه لا يكفي ذلك بل لابدّ في الحكم بنجاسة الطاهر من انتقال النجاسة من النجس إليه.

---

١. لا يخفى: أنّ استظهار أحد الوجهين إنّما يكون من الأدلّة الواردة في باب النجاسات، ولا معنى لمراجعة العرف في ذلك؛ فتأمّل (منه).

فإن قلنا بالأوّل: فالمثال يندرج في باب الموضوعات المركّبة المحرزة بعض أجزائها بالوجدان والآخر بالأصل، ولا يتخلّل بين الموضوع والأثر الشرعي واسطة أصلاً لا خفيّة ولا جليّة، فإنّ المفروض: أنّ الحكم بنجاسة الطاهر مترتّب على نفس ملاقاته للنجس الرطب، فباستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس يحرز أحد جزئي الموضوع والجزء الآخر وهو المماسة محرز بالوجدان فيحكم بنجاسة الطاهر.

وإن قلنا بالثاني: فاستصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس لا أثر له لأنّه لا يثبت التأثير والتأثّر وانتقال النجاسة من النجس إلى الطاهر، لأنّ ذلك من اللوازم العقليّة لبقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين، فالواسطة جليّة ويكون من أردء أنحاء الأصل المثبت؛ فأيّ فرق بين المثال وبين استصحاب بقاء الماء في الحوض والحكم بطهارة الثوب المغسول به؟ مع أنّه من المتّفق عليه كونه من الأصل المثبت؛ وليس ذلك إلّا لأجل أنّ لازم بقاء الماء في الحوض هو انفسال الثوب به عقلاً، ففيما نحن فيه أيضاً لازم بقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين هو التأثير والتأثّر وانتقا الأجزاء المائيّة من أحدهما إلى الآخر.

فالإنصاف: أنّه لا فرق بين استصحاب بقاء الماء في الحوض وبين استصحاب بقاء الرطوبة النجسة في الذباب الطائر من المحلّ النجس؛ فكما أنّه في الأوّل لا يمكن الحكم بطهارة الثوب المغسول في الحوض، كذلك في الثاني لا يمكن الحكم بنجاسة المحلّ الّذي لاقاه الذباب، إلّا إذا قلنا بكفاية مجرّد مماسّة النجس الرطب للطاهر في الحكم بالتنجيس.

نعم: في خصوص مثال الذباب احتمال آخر مال إليه بعض، وهو عدم نجاسة الذباب بملاقاته للنجس. ولعلّه لقيام السيرة على عدم الاعتناء بملاقاة الذباب الطائر من المحلّ النجس إلى المحلّ الطاهر؛ وعلى هذا يخرج المثال عمّا نحن فيه، لأنّه لا يجري استصحاب بقاء الرطوبة النجسة في الذباب؛ كما لا يخفى.

وأمّا ما ذكره: من استصحاب عدم دخول هلال شوّال في يوم الشكّ لإثبات كون الغد يوم العيد فيترتّب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل والفطرة ونحو ذلك، فيحتاج إلى بسط من الكلام فيه، لأنّه ممّا تعمّ به البلوى؛ ولا يختصّ البحث فيه بأوّل الشهر وآخره، بل يطّرد في ثاني الشهر وثالثه ورابعه وهكذا، فإنّ الشكّ في أوّل الشهر يستتبع الشكّ في ثانيه وثالثه إلى آخر الشهر، فإذا أمكن إثبات أوّل الشهر بالأصل كما هو ظاهر كلام الشيخ ﷺ يرتفع الإشكال عن بقيّة أيّام الشهر ويثبت به الأحكام الخاصّة لكلّ يوم من أيّامه؛ وإن منعنا عن جريان الأصل وقلنا: إنّه لا يثبت به أوّل الشهر لأنّه يكون من الأصل المثبت، فيقع الإشكال في الأحكام المختصّة بأوّل الشهر وثانيه وثالثه وسائر الأيّام؛ ولابدّ من التخلّص عنه بوجود آخر.

وخلاصة الكلام في ذلك: هو أنّ أوّل الشهر إمّا أن يكون معنىً مركّباً من الوجود المسبوق بعدم مثله أو الوجود المسبوق بضدّه فيكون الأوّل عبارة عن وجود اليوم مع عدم مثله أو وجود ضدّه في الزمان السابق، وإمّا أن يكون الأوّل معنىً منتزعاً عن الوجود المسبوق بعدم مثله أو وجود ضدّه.

فعلى الأوّل: يجري استصحاب عدم هلال شوّال أو استصحاب بقاء رمضان في اليوم الّذي يشكّ أنّه من شوّال، ويثبت به كون الغد أوّل الشهر وبعده ثاني الشهر وهكذا، ويترتّب عليه الأحكام الخاصّة لكلّ يوم؛ ولا يكون من الأصل المثبت، لأنّ الموضوع لتلك الأحكام إنّما هو اليوم الأوّل أو الثاني أو الثالث من شوّال، والمفروض: أنّ اليوم الأوّل مركّب من جزئين - أحدهما كون اليوم من شوّال، ثانيهما عدم كون اليوم السابق عليه منه أو كونه من رمضان؛ والجزء الأوّل محرز بالوجدان للعلم بأنّ الغد من شوّال، والجزء الثاني محرز باستصحاب عدم هلال شوّال أو بقاء رمضان في يوم الشكّ، فيكون الغد أوّل شوّال، لأنّه يوم مسبوق بعدم مثله أو بوجود ضدّه،

ويترتّب على الغد أحكام اليوم الأوّل وفيما بعده أحكام اليوم الثاني وهكذا؛ ولا يتوسّط بين مؤدّى الأصل وتلك الأحكام واسطة عقليّة أو عاديّة حتّى يقال: إنّها خفيّة أو جليّة.

وعلى الثاني: فاستصحاب عدم هلال شوّال أو بقاء رمضان في يوم الشكّ لا يثبت كون الغد أوّل شوّال وما بعده ثانيه، لأنّ «الأوّل» معنى منتزع من اليوم الّذي لم يتحقّق مثله فيما مضى، والأصل الجاري في منشأ الانتزاع لا يثبت به الأحكام المترتّبة على ما ينتزع عنه، لأنّ الأمر الانتزاعي ليس بنفسه مؤدّى الأصل، بل مؤدّى الأصل منشأ الانتزاع، فيتوسّط بين مؤدّى الأصل والأحكام الشرعيّة ذلك الأمر الانتزاعي. وقد عرفت: ما في دعوى خفاء الواسطة.

فبناءً على أن يكون «الأوّل» معنىً انتزاعيّاً لا يكاد يمكن إثباته بالأصل الجاري في منشأ الانتزاع. والظاهر أنّه لابدّ من الالتزام بالانتزاعيّة، فإنّه لا يمكن أن يكون معنى «الأوّل» مركّباً من وجود الشيء وعدم سبق مثله أو وجود ضدّه، لأنّ التركيب إنّما يعقل في موضوعات الأحكام، لا في مداليل الألفاظ، فإنّ مداليل الألفاظ كلّها تكون بسائط، ولا يمكن أن يكون معنى اللفظ مركّباً من مفهومين -كما أوضحناه في محلّه- فلا يكون مدلول لفظ «الأوّل» مركّباً من مفهومين: أحدهما وجود الشيء في زمان، وثانيهما عدم مثله في الزمان السابق أو وجود ضدّه فيه، بل لابدّ من أن يكون «الأوّل» موضوعاً للمعنى البسيط الحاصل منهما ولو كان ذلك المعنى البسيط نفس اجتماع المفهومين في الزمان، كما إذا فرض أنّ الواضع تصوّر مفهوم اجتماع المفهومين في الزمان ووضع لفظ «الأوّل» بإزاء مفهوم الاجتماع؛ ومن المعلوم: أنّ ضمّ الوجدان إلى الأصل لا يثبت عنوان الاجتماع إلّا على القول بالأصل المثبت.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ مدلول لفظ «الأوّل» معنى بسيط منتزع من وجود

الشيء المسبوق بعدم مثله أو وجود ضدّه؛ فاستصحاب بقاء رمضان أو عدم هلال شوّال لا يثبت كون الغد أوّل شوّال، فيشكل الأمر في الأحكام الشرعيّة المترتّبة على أيّام الشهر إذا لم يحرز اليوم الأوّل بالوجدان، ويلزم تعطيل تلك الأحكام مع الشكّ في أوّل الشهر.

هذا، ولكن يمكن دفع الإشكال بأنّ الظاهر كون المراد من «أوّل الشهر» في موضوع الأحكام هو يوم رؤية الهلال أو اليوم الّذي انقضى من الشهر الماضي ثلاثون يوماً بمعنى أنّه يكفي فيه أحد الأمرين؛ فعند الشكّ في الهلال لا يلزم تعطيل الأحكام، بل يعدّ الشهر الماضي ثلاثين يوماً، فيكون اليوم الواحد والثلاثون أوّل الشهر المستقبل، وبعده ثانيه، وهكذا.

فالمراد من «ثامن ذي الحجّة» مثلاً هو اليوم الّذي انقضى من شهر ذي الحجّة ثمانية أيّام بعد رؤية الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذي القعدة؛ وهذا لا ينافي كون «أوّل الشهر» موضوعاً لليوم الّذي كان ليلته ليلة الهلال واقعاً، سواء كان يوم الرؤية أو لم يكن وسواء انقضى من الشهر الماضي ثلاثون يوماً أو لم ينقض، فإنّ المدّعى هو أنّ المراد من «اليوم الأوّل» الّذي أُخذ موضوعاً للأحكام هو يوم الرؤية أو اليوم الّذي سبقه ثلاثون يوماً من الشهر الماضي؛ فتأمّل جيّداً.

وأمّا ما ذكره: من استصحاب عدم الحاجب عند الشكّ في وجوده على محلّ الغسل أو المسح لإثبات غسل البشرة ومسحها، فهو من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

نعم: ربّما يدّعى قيام السيرة على عدم الاعتناء بالشكّ في الحاجب؛ ومن هنا لم يعهد من أحد الفحص عن وجود دم القمّل أو البقّ في بدنه عند الغسل، مع أنّ البدن مظانّ لوجود ذلك فيه، وغالباً يحصل فيه الشكّ، ومع هذا لم يعهد الفحص

عنه، بل الفحص عن ذلك يعدّ من الوسوسة. ولكن للمنع عن قيام سيرة المتديّنين على عدم الفحص مع الالتفات إلى ذلك قبل العمل أو في أثنائه مجال.

الأمر الثالث: قد ذكر الأصحاب ﷺ فروعاً في المسائل الفقهيّة يظهر منهم التسالم على بعضها، مع أنّها توهّم ابتنائها على اعتبار الأصل المثبت.

فمنها: ما ذكره المحقّق وغيره: من أنّه لو اتّفق الوارثان على إسلام أحدهما المعيّن في أوّل شعبان والآخر في غرّة رمضان واختلفا فادّعى أحدهما موت المورّث في شعبان والآخر موته في أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين، لأصالة بقاء حياة المورّث؛ مع أنّ أصالة بقاء حياة المورّث إلى غرّة رمضان لا تثبت موضوع التوارث، وهو موت المورّث عن وارث مسلم؛ فإنّ للإضافة الحاصلة من اجتماع موت المورث وإسلام الوارث في الزمان - وهي موت المورّث في حال كون الوارث مسلماً - دخلاً في إرث الوارث؛ وأصالة بقاء حياة المورّث إلى زمان إسلام الوارث لا تثبت هذه الإضافة، بل غاية ما تثبته هو اجتماع الحياة والإسلام في الزمان، وهو لا يكفي في التوارث.

هذا، ولكن للمنع عن اعتبار الإضافة وحكاية الحال مجال، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الموضوع للتوارث نفس اجتماع حياة المورّث وإسلام الوارث في الزمان، فيندرج المثال في الموضوعات المركّبة المحرزة أحد جزئيها بالوجدان وهو إسلام الوارث في غرّة رمضان، والآخر بالأصل وهو حياة المورّث إلى غرّة رمضان، فيجتمعان في الزمان، وهذا يكفي في التوارث، ويلزمه تنصيف المال بين الوارثين. ولو انعكس الفرض وكان الاختلاف في زمان إسلام الوارث مع الاتّفاق على تاريخ موت المورّث، فيجري استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورّث، ويلزمه عدم التوارث.

وبالجملة: ابتناء الفرع المذكور على اعتبار الأصل المثبت مبنيّ على أن تكون

للإضافة الحاصلة من اجتماع حياة المورّث وإسلام الوارث في الزمان دخل في الحكم بالتوارث. ومن الممكن أن يكون نظر المحقّق ومن تبعه في الحكم بتنصيف المال بين المتوارثين إلى عدم دخل الإضافة؛ وسيأتي -إن شاء الله تعالى- في التنبيه الآتي مزيد توضيح لذلك.

ومنها: ما ذكره جماعة تبعاً للمحقّق في كرّوجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرّيّة وتأخّرها؛ فقالوا: إنّ استصحاب عدم الكرّيّة قبل الملاقاة للنجاسة معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرّيّة؛ وسيأتي الكلام في هذا الفرع -إن شاء الله تعالى-.

ومنها: ما ذكره في التحرير: من أنّه لو اختلف الوليّ والجاني في سراية الجناية - فقال الوليّ: إنّ المجنيّ عليه مات بالسراية، وقال الجاني: بل مات بسبب آخر من شرب السمّ ونحوه، أو ادّعى الجاني أنّ المجنيّ عليه كان ميّتاً قبل الجناية، وقال الوليّ: بل مات بالجناية - ففي الضمان وعدمه وجهان: من أصالة عدم الضمان، ومن استصحاب بقاء حياة المجنيّ عليه إلى زمان وقوع الجناية عليه. والظاهر: أنّ الحكم في المثال لا يمكن تصحيحه إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ استصحاب بقاء حياة المجنيّ عليه إلى زمان وقوع الجناية عليه لا يثبت قتل الجاني أو سراية الجناية الّتي هي الموضوع للضمان. وليس الموضوع للضمان مركّباً من الجناية وعدم السراية أو عدم وجود سبب آخر، أو مركّباً من الجناية وحياة المجنيّ عليه ليندرج في الموضوعات المركّبة الّتي يصحّ إحراز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، بل الموضوع للضمان هو العنوان البسيط من القتل أو السراية أو نحو ذلك ممّا لا يمكن إحرازه بالأصل؛ فما ذكره في التحرير لا ينطبق إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت.

ومنها: ما ذكره جملة من الأعلام: من الحكم بضمان من كان يده على مال الغير مع الشكّ في إذن صاحبه؛ والظاهر تسالم الفقهاء على ذلك. فقد يتخيّل: أنّ ذلك مبنيّ إمّا على القول باعتبار الأصل المثبت إن كان المستند في الحكم «أصالة عدم الإذن» فإنّها لا تثبت اليد العادية، وإمّا على القول بجواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة إن كان الوجه فيه عموم «على اليد ما أُخذت حتّى تؤدّي».

هذا، ولكن الظاهر أنّ الحكم بالضمان في المثال لا يبتني، لا على القول بالأصل المثبت ولا على القول بجواز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة؛ فإنّ الموضوع للضمان مركّب من اليد وعدم إذن صاحب المال، وهما عرضان لمحلّين: أحدهما صاحب اليد، وثانيهما صاحب المال؛ وقد تقدّم: أنّه لا جامع بين العرضين لمحلّين إلّا الاجتماع في الزمان، فيكفي إحراز أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان كما في المثال، فإنّ اليد محرزة بالوجدان وعدم الإذن محرز بالأصل، فيتحقّق موضوع الضمان.

ومنها: غير ذلك من الفروع الّتي يقف عليها المتتبّع الّتي يتخيّل ابتناؤها على اعتبار الأصل المثبت؛ وكثير منها قابلة للتوجيه، وبعضها لا تستقيم إلّا على القول بالأصل المثبت أو القول باعتبار الاستصحاب من باب إفادته الظنّ ليكون من الأمارات؛ فتأمّل جيّداً.

التنبيه التاسع: [في مقتضى الأصل عند الشكّ في تقدّم الحادث و تأخّره مع العلم بأصل الحدوث]

لا إشكال في أنّ الأصل عند الشكّ في حدوث كلّ حادث عدمه إذا كان الشكّ في أصل الحدوث. وأمّا إذا كان الشكّ في تقدّم الحدوث وتأخّره مع العلم بأصل الحدوث: فتارة: يكون الشكّ في التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، كما إذا

شكّ في موت زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة. وأُخرى: يكون الشكّ في التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى حادث زماني آخر، كما إذا شكّ في تقدّم موت زيد على موت عمرو أو تأخّره مع العلم بموتهما.

فإن كان الشكّ في التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى أجزاء الزمان: فلا إشكال في أنّ الاستصحاب يقتضي عدم الحدوث في الزمان المشكوك حدوثه فيه، فإنّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب مشكوك البقاء والارتفاع رأساً وبين أن يكون مشكوك البقاء والارتفاع في جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلك؛ فلو علم بموت زيد في يوم الجمعة وشكّ في موته في يوم الخميس، فاستصحاب بقاء الحياة إلى يوم الخميس يجري ويثبت به كلّ أثر شرعي رتّب على حياة زيد في يوم الخميس.

نعم: استصحاب بقاء الحياة إلى يوم الخميس لا يثبت حدوث الموت في يوم الجمعة ولا حياته قبل يوم الجمعة ولا موته بعد يوم الخميس، فإنّ عنوان الحدوث والقبليّة والبعديّة - كعنوان السبق واللحوق والتقدّم والتأخّر والتقارن - من العناوين الانتزاعيّة واللوازم العقليّة لوجود المستصحب في الزمان، والاستصحاب لا يثبت شيئاً من هذه العناوين -كما تقدّم في التنبيه السابق - فلا يترتّب على استصحاب بقاء حياة زيد في يوم الخميس إلّا الآثار الشرعيّة المترتّبة على نفس الحياة؛ وذلك واضح.

وإن كان الشكّ في التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى حادث زمانيّ آخر: ففي جريان استصحاب عدم حدوث كلّ منهما بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر مطلقاً أو عدم جريانه مطلقاً أو التفصيل بين ما إذا لم يعلم تاريخ حدوث أحدهما بالخصوص وبين ما إذا علم ذلك - ففي الأوّل يجري استصحاب عدم حدوث كلّ منهما بالإضافة إلى زمان الآخر، وفي الثاني يجري الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ ولا يجري في معلوم التاريخ - وجوه: أقواها التفصيل الأخير.

وقبل بيان وجه المختار ينبغي التنبيه على أمر، وهو أنّ اعتبار التوصيف وكون أحد الشيئين وصفاً لآخر إنّما يتصوّر بالنسبة إلى العرض ومحلّه، لأنّ العرض وإن كان له وجود نفسي - لأنّه بنفسه من الماهيّات الإمكانيّة الّتي لها تقرّر في وعاء الخارج - إلّا أنّ وجودها النفسي قائم بالغير؛ ومن هنا قيل: «إنّ وجود العرض لنفسه وبنفسه عين وجوده لغيره وبغيره» فيمكن أن يلاحظ العرض من حيث وجوده النفسي بمفاد كان التامّة وليس التامّة فيحمل عليه الوجود والعدم المطلق، ويمكن أن يلاحظ من حيث وجوده الغيري وكونه قائماً بالغير بمفاد كان الناقصة وليس الناقصة فيحمل عليه الوجود والعدم النعتي، وهو بهذا اللحاظ يكون عرضاً لمحلّه ووصفاً قائماً به؛ فيمكن أخذ العرض في موضوع التكليف من حيث كونه وصفاً لمحلّه باعتبار وجوده الغيري، ويمكن أخذه في موضوع التكليف من حيث هو باعتبار وجوده النفسي.

وأمّا فيما عدا العرض ومحلّه: فلا يمكن لحاظ التوصيف فيه، فإنّه لا يمكن أن يكون أحد الشيئين وصفاً للآخر مع أنّه لا رابط بينهما إلّا الوجود في الزمان، سواء كان الشيئان جوهريين كوجود زيد ووجود عمرو، أو كانا عرضين لمحلّ واحد كقيام زيد وعدالته أو لمحلّين كقيام زيد وقيام عمرو، أو كان أحدهما جوهراً والآخر عرضاً لموضوع آخر كوجود زيد وقيام عمرو.

ففي جميع هذه الأقسام الثلاثة أو الأربعة لا يمكن أن يكون أحد الشيئين وصفاً للآخر، فإنّه لا رابط بين وجود زيد ووجود عمرو أو قيام زيد وعدالته أو قيام زيد وقيام عمرو أو وجود زيد وقيام عمرو إلّا الاجتماع في الزمان، وهذا لا يكفي في كون أحدهما وصفاً للآخر ما لم يكن أحدهما عرضاً قائماً بالآخر؛ فالتوصيف ينحصر بين العرض ومحلّه.

نعم: يمكن أن يتولّد من اجتماع الشيئين في الزمان عنوان آخر، كعنوان السبق واللحوق والتقارن ونحو ذلك من العناوين الانتزاعيّة المتولّده من وجود الشيئين في

الزمان؛ ويمكن أيضاً أن تكون هذه العناوين الانتزاعيّة موضوعة للأحكام الشرعيّة، إلّا أنّ أخذ العنوان الانتزاعي موضوعاً للحكم لا يصحّ إلّا مع التصريح به أو استظهاره من الدليل، وإلّا فنفس أخذ الموضوع مركّباً من شيئين لا رابط بينهما إلّا الزمان لا يقتضي أزيد من إحراز اجتماعهما في الوجود.

وهذا بخلاف أخذ الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه، فإنّه لابدّ من إحراز عنوان التوصيف وكونه قائماً بالمحلّ بمفاد كان وليس الناقصتين؛ فإنّه وإن كان يمكن أخذ العرض بوجوده النفسي جزءً للموضوع من دون أن يكون لعنوان التوصيف دخل في الحكم إلّا أنّ ذلك يتوقّف على التصريح به؛ وإلّا فالموضوع المركّب من العرض ومحلّه يقتضي أن يكون لعنوان التوصيف وحيثيّة قيام العرض بالمحلّ دخل في الحكم.

وممّا ذكرنا يظهر: ضابط الموضوعات المركّبة الّتي يمكن إحراز أجزائها من ضمّ الوجدان بالأصل، فإنّ التركيب إن كان من غير العرض ومحلّه أمكن إحراز أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل إن لم يكن للعنوان المتولّد من اجتماع الجزءين في الزمان دخل في الحكم، وإلّا فضمّ الوجدان بالأصل لا يمكن أن يثبت العنوان المتولّد إلّا على القول بالأصل المثبت.

وأمّا إذا كان التركيب من العرض ومحلّه: فلا يمكن أن يلتئم الموضوع من ضمّ الوجدان بالأصل الّذي يكون مؤدّاه نفس وجود العرض أو عدمه بمفاد كان وليس التامّتين، فإنّه لا يثبت به عنوان التوصيف إلّا إذا كان نفس التوصيف وقيام العرض بالمحلّ بمفاد كان وليس الناقصتين مؤدّى الأصل؛ وعلى ذلك يبتني عدم جريان أصالة عدم قرشيّة المرأة عند الشكّ فيها، لأنّ توصيف المرأة بالقرشيّة ليس مؤدّى الأصل، فإنّ المرأة حال وجودها إمّا أن تكون قرشيّة وإمّا أن لا تكون، وجريان أصالة

عدم القرشيّة بمفاد ليس التامّة لا يوجب اتّصاف المرأة بكونها غيرقرشيّة؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك في الجزء الثاني من الكتاب في مبحث العامّ والخاصّ.

إذاعرفت ذلك فنقول: إنّه إذا شكّ في تأخّر أحد الحادثين عن الآخر أو تقدّمه.

فإن كان أحدهما معلوم التاريخ -كما إذا علم بموت المورّث في غرّة رمضان وشكّ في تقدّم إسلام الوارث على موت المورّث ليرث منه أو تأخّره عنه ليمنع عن الإرث - فالأصل في معلوم التاريخ لا يجري، لأنّ حقيقة الاستصحاب ليس إلّا جرّ المستصحب في الزمان الّذي يشكّ في بقائه فيه، ففي كلّ زمان شكّ في بقاء الموجود أو حدوث الحادث فالاستصحاب يقتضي بقاء الأوّل وعدم حدوث الثاني؛ وأمّا لو فرض العلم بزمان الحدوث: فلا معنى لأصالة عدمه، لعدم الشكّ في زمان الحدوث؛ مع أنّ الاستصحاب هو جرّالمستصحب إلى زمان الشكّ، فلابدّ وأن يكون في البين زمان يشكّ في بقاء المستصحب فيه؛ ففي معلوم التاريخ لا محلّ للاستصحاب.

وماقيل: من أنّ العلم بالتاريخ إنّما يمنع عن حصول الشكّ في بقاء المستصحب بالإضافة إلى أجزاء الزمان ولا يمنع عن حصول الشكّ في البقاء بالإضافة إلى زمان وجود الحادث الآخرالّذي هو محلّ الكلام، فإنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في تقدّم أحد الحادثين على الآخر؛ فيحصل الشكّ في وجود كلّ من الحادثين بالإضافة إلى زمان وجود الآخر، وبهذا الاعتباريجري استصحاب عدم حدوث كلّ منهما في زمان حدوث الآخر.

فهوواضح الفساد، فإنّه إن أُريد من لحاظ معلوم التاريخ بالإضافة إلى زمان حدوث الآخرلحاظه مقيّداً بزمان حدوث الآخر، فهو وإن كان مشكوكاً للشكّ في وجوده في زمان وجود الآخر إلّا أنّه لا تجري أصالة عدم وجوده في ذلك الزمان، لأنّ عدم الوجود في زمان حدوث الآخربقيد كونه في ذلك الزمان لم يكن متيقّناً

سابقاً، فلا يجري فيه الأصل[1] وإن أُريد من لحاظه بالإضافة إلى زمان الآخر لحاظه على وجه يكون زمان الآخر ظرفاً لوجوده، فهو عبارة أُخرى عن لحاظه بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان وقد عرفت: أنّه مع العلم بالتاريخ لا يحصل الشكّ في وجوده في الزمان؛ فالأصل في معلوم التاريخ لا يجري على كلّ حال.

وأمّا في مجهول التاريخ: فلا مانع من جريان الأصل فيه، للشكّ في زمان حدوثه، والأصل عدم حدوثه في الأزمنة الّتي يشكّ في حدوثه فيها، ومنها زمان حدوث معلوم التاريخ؛ ففي المثال المتقدّم يستصحب عدم إسلام الوارث إلى غرّة رمضان الّذي هو زمان موت المورّث، ويثبت به بضمّ الوجدان اجتماع عدم إسلام الوارث وموت المورّث في الزمان؛ ولا يثبت به عنوان آخر متولّد من اجتماعهما في الزمان - حتّى عنوان التقارن أو عنوان الحال ونحو ذلك - فلا يصحّ أن يقال: إنّه مات المورّث في حال عدم إسلام الوارث. ولو انعكس الأمر وكان إسلام الوارث معلوم التاريخ وموت المورّث مجهول التاريخ يجري استصحاب حياته إلى زمان إسلام الوارث، ويثبت به اجتماع الإسلام والحياة في الزمان. فإن قلنا: إنّ هذا المقدار يكفي في التوارث يرث الوارث المسلم من مورّثه. وإن قلنا: إنّه لا يكفي هذا المقدار في التوارث بل لابدّ من موت المورّث في حال إسلام الوارث، فاستصحاب حياة المورّث إلى زمان إسلام الوارث لا يثبت فيه في حال الإسلام؛ وذلك واضح.

هذا كلّه إذا كان أحدهما المعيّن معلوم التاريخ.

---

١. لا يخفى: أنّه إن لوحظ زمان وجود أحدهما قيداً للآخر، فالأصل بمفاد ليس الناقصة لا يجري؛ وأمّا الأصل بمفاد ليس التامّة فيجري ويسقط المعارضة، فإنّ وجود كلّ منهما في زمان وجود الآخر كان مسبوقاً بالعدم، فإنّه عند عدم كلّ منهما لم يكن لكلّ منهما وجود في زمان وجود الآخر ولو لأجل السالبة بانتفاء الموضوع؛ ولعلّه هذا مراد صاحب الكفاية من قوله: «إنّ الأثر لو كان لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدّم الخ» فراجع وتأمّل (منه).

و إن كان كلّ منهما مجهول التاريخ وشكّ في التقدّم والتأخّر، فالأقوى: جريان الاستصحاب في كلّ منهما ويسقطان بالمعارضة؛ فيقال في المثال: الأصل عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورّث والأصل عدم موت المورّث إلى زمان إسلام الوارث، ولا يثبت بذلك تقارن الإسلام والموت؛ كما تقدّم.

وقد ذهب بعض الأعاظم إلى عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ، لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين فيه، ويعتبر في الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الشكّ في كلّ من الحادثين متّصل بيقينه، لأنّ اتّصال الشكّ باليقين معناه: أن لا يتخلّل بين اليقين والشكّ يقين آخر بضادّ اليقين السابق ولا إشكال في أنّه لم يتخلّل بين اليقين بعدم حدوث كلّ من الحادثين والشكّ في الحدوث يقين آخر بالحدوث، ليوجب عدم اتّصال زمان الشكّ في كلّ منهما بيقينه؛ وذلك وإن كان بمكان من الوضوح، إلّا أنّه لا بأس بزيادة بسط من الكلام فيه لتتميّز الموارد الّتي لا يتّصل فيها الشكّ باليقين.

فنقول: قد عرفت أنّ اتّصال الشكّ باليقين إنّما يكون بعدم تخلّل يقين آخر يضادّ اليقين السابق بين الشكّ واليقين؛ كما إذا علم بوجوب الجلوس من الصبح إلى الزوال وشكّ في وجوبه بعد الزوال، فإنّه لا يتّصل اليقين بعدم وجوب الجلوس قبل الصبح بالشكّ في وجوبه بعد الزوال لتخلّل اليقين بوجوب الجلوس من الصبح إلى الزوال بينهما؛ فهذه القطعة من الزمان - وهي ما بين الصبح والزوال - قد أوجبت انفصال اليقين بعدم الوجوب عن الشكّ في الوجوب؛ ولذا قلنا: إنّه لا يجري استصحاب العدم الأزلي بعد الزوال، خلافاً للفاضل النراقي ﷺ سواء كان الزوال قيداً لوجوب الجلوس أو ظرفاً، خلافاً للشيخ ﷺ على ما تقدّم تفصيله.

وبالجملة: لا معنى لاتّصال اليقين بالشكّ إلّا بأن لا يتخلّل بينهما يقين آخر بالخلاف. وليس اتّصال الشكّ باليقين من الأُمور الواقعيّة الّتي يدخلها الشكّ، بل هو من الأُمور الوجدانيّة الّتي يعرفها كلّ أحد، فإنّ الأُمور الوجدانيّة تتّبع الوجدان؛ فكلّ شخص يعرف أنّ شكّه متّصل بيقينه أو منفصل عنه.

نعم: انفصال الشكّ عن اليقين أو اتّصاله به قد يكون واضحاً - كالمثال المتقدّم - وقد يكون خفيّاً؛ ولا بأس بتوضيح ذلك بمثال، وهو أنّه لو كان إناء في الطرف الشرقي من الدار وإناء آخر في الطرف الغربي وعلم تفصيلاً بنجاسة كلّ منهما ثمّ أصاب أحدهما المطر؛ فتارة: يعلم تفصيلاً بإصابة المطر لخصوص ما كان في الطرف الشرقي، وأُخرى: لا يعلم بذلك، بل يعلم إجمالاً بإصابة المطر لأحد الإناءين: وعلى الأوّل - فتارة: يكون الإناء الواقع في الطرف الشرقي متميّزاً عن الإناء الواقع في الطرف الغربي ومعلوماً بالتفصيل حال إصابة المطر له، بأن كان بمنظر من الشخص ثمّ طرء عليه الترديد والإجمال واشتبه بالإناء الغربي وأُخرى: لا يكون الإناء الشرقي متميّزاً عن الإناء الغربي حال إصابة المطر له ولم يكن بمنظر من الشخص، بل مجرّد أنّه علم بإصابة المطر لما كان في الطرف الشرقي؛ فهذه فروض ثلاثة:

الأوّل: ما إذا كان متعلّق العلم من أوّل الأمر مجملاً مردّداً بين ما كان في الطرف الشرقي وما كان في الطرف الغربي.

الثاني: ما إذا كان متعلّق العلم من أوّل الأمر معلوماً بالتفصيل ثمّ طرء عليه الإجمال والترديد، لوقوع الاشتباه بين الإناء الشرقي والإناء الغربي.

الثالث: ما إذا كان متعلّق العلم مجملاً من جهة ومبيّناً من جهة أُخرى، وهو ما إذا علم بإصابة المطر لخصوص ما كان في الطرف الشرقي مع عدم تميّزه عمّا كان في الطرف الغربي؛ فالفرض الثالث متوسّط بين الفرض الأوّل والفرض الثاني.

ولا إشكال في أنّه في جميع الفروض الثلاثة يشكّ في بقاء النجاسة في كلّ من الإناءين اللذين كانا معلومي النجاسة قبل إصابة المطر لأحدهما.

أمّا في الفرض الأوّل والثالث: فواضح. وأمّا في الفرض الثاني: فلأنّه وإن كان ما أصابه المطر معلوماً بالتفصيل في أوّل الأمر فلا شكّ في طهارته، كما لا شكّ في نجاسة الآخر، إلّا أنّه لمّا اشتبه الطاهر بالنجس فبالأخرة يشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منهما. فالفروض الثلاث تشترك في الشكّ في بقاء النجاسة المتيقّنة في كلّ من الإناءين، ولكن في الفرض الأوّل يتّصل الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منهما باليقين بالنجاسة، ولم يتخلّل بين الشكّ واليقين في كلّ من الإناءين يقين آخر بالخلاف، والعلم الإجمالي بإصابة المطر لأحدهما يكون منشأً للشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منهما؛ فاتّصال الشكّ واليقين في الفرض الأوّل واضح، فإنّه لم ينقض على كلّ من الإناءين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة وزمان الشكّ في بقائها، لأنّه قبل العلم الإجمالي بطهارة أحدهما كان زمان اليقين بنجاسة كلّ منهما، وبعد العلم الإجمالي بطهارة أحدهما صار زمان الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منهما، فلم يتخلّل بين زمان اليقين وزمان الشكّ زمان آخر يعلم فيه بالخلاف؛ فلا ينبغي الإشكال في اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ في الفرض الأوّل.

كما لا ينبغي الإشكال في انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين في الفرض الثاني، لأنّ العلم بطهارة أحدهما المعيّن الممتاز عمّا عداه تفصيلاً يوجب ارتفاع اليقين السابق، فقد انقضى على ذلك الإناء المعيّن زمان لم يكن زمان العلم بالنجاسة ولا زمان الشكّ في بقائها، وهو زمان العلم بالطهارة. والإجمال الطارئ وإن كان أوجب الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منهما، لأنّ كلّاً منهما يحتمل أن يكون هو الّذي أصابه المطر والّذي تعلّق العلم بطهارته تفصيلاً، إلّا أنّه لا يعقل اتّصال زمان

الشكّ في كلّ منهما بزمان اليقين بنجاستهما، لأنّ المفروض أنّه قد انقضى على أحد الإناءين زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة ولا زمان الشكّ فيها، فكيف يعقل اتّصال زمان الشكّ في كلّ منهما بزمان اليقين؟ فلا مجال لاستصحاب بقاء النجاسة في كلّ منهما، لأنّه في كلّ إناء منهما يحتمل أن يكون هو الإناء الّذي تعلّق العلم بطهارته؛ ففي كلّ منهما يحتمل انفصال الشكّ عن اليقين، فلا يجري الاستصحاب فيهما؛ وذلك واضح.

وأمّا الفرض الثالث: فالأقوى فيه أيضاً عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، كالفرض الثاني - وإن لم يكن بذلك الوضوح - فإنّه قد انقضى على الإناء الشرقي زمان لم يكن زمان اليقين بالنجاسة ولا زمان الشكّ فيها، وهو زمان العلم بإصابة المطر له، لأنّ الشكّ في بقاء النجاسة فيه إنّما حصل بعد اجتماع الإناءين واشتباه الشرقي بالغربي؛ فقبل الاجتماع والاشتباه كان الإناء الشرقي مقطوع الطهارة والإناء الغربي مقطوع النجاسة، فلا يجري استصحاب النجاسة فيهما، لأنّ كلّ واحد من الإناءين يحتمل أن يكون هو الإناء الشرقي الّذي كان مقطوع الطهارة حال إصابة المطر له.

والحاصل: أنّه فرق واضح بين العلم الإجمالي بطهارة أحد الإناءين وبين العلم التفصيلي بطهارة خصوص الإناء الشرقي؛ فإنّ العلم بالطهارة في الأوّل إنّما يصير سبباً للشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منهما، والعلم بالطهارة في الثاني ليس سبباً للشكّ في بقاء النجاسة فيهما، بل الشكّ إنّما نشأ من اجتماع الإناءين واشتباه الطاهر بالنجس؛ فالشكّ في الفرض الأوّل إنّما يكون مقارناً زماناً للعلم الإجمالي بطهارة أحد الإناءين ومتأخّراً عنه رتبة لكونه معلولاً له، فيكون الشكّ فيه متّصلاً باليقين بالنجاسة. وأمّا الشكّ في الفرض الثالث: فهو متأخّر عن العلم بالطهارة زماناً، لأنّه

بعد العلم بطهارة الإناء الشرقي واجتماع الإناءين ووقوع الاشتباه بينهما يحصل الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ منهم الإناءين، فلا يمكن أن يتّصل فيه زمان اليقين بنجاسة الإناءين بزمان الشكّ في بقاء النجاسة.

فالتحقيق: أنّه لا فرق بين الفرض الثاني والفرض الثالث في عدم اتّصال زمان الشكّ باليقين، فلا يجري الاستصحاب فيهما، خلافاً لبعض الأعلام[1].

ويتفرّع على ذلك عدم جريان استصحاب النجاسة في الدم المردّد بين كونه من المسفوح أو من المتخلّف، أو الدم المردّد بين كونه من البقّ أو من البدن - بناءً على نجاسة الدم مطلقاً ولو قبل خروجه من الباطن بالذبح أو بمصّ البقّ - لعدم اتّصال زمان الشكّ باليقين فيه، لأنّه حين ذبح الحيوان قد علم بطهارة خصوص الدم المتخلّف ونجاسة الدم المسفوح بعد ما كان جميعه نجساً ما دام في الباطن، ولكن حين الخروج من الباطن بالذبح قد علم بطهارة بعضه وهو المتخلّف؛ فيكون نظير ما إذا علم بطهارة الإناء الشرقي في المثال المتقدّم، لأنّ تخلّف الدم في الحيوان يكون مطهّراً له كإصابة المطر للإناء، والشكّ في كون الدم من المتخلّف أو من المسفوح إنّما يحصل بعد اشتباه المتخلّف بالمسفوح بأحد موجبات الاشتباه، كما أنّ الشكّ في بقاء النجاسة في كلّ من الإناء الشرقي والغربي إنّما يحصل بعد اشتباه الإناءين؛ فالشكّ في نجاسة الدم المردّد لا يتّصل باليقين بنجاسة الدم عند

---

١. هو المرحوم السيّد محمّد كاظم اليزدي ﷺ قال في العروة: «إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البيّنة على تطهير أحدهما الغير المعيّن أو المعيّن واشتبه عنده أو طهّر هو أحدهما ثمّ اشتبه، حكم عليهما بالنجاسة عملاً بالاستصحاب» انتهى.

وظاهره جريان الاستصحاب في جميع الفروض الثلاثة. ولشيخنا الاستاذ ﷺ حاشية يمنع فيها عن جريان الاستصحاب والحكم بالنجاسة في جميع الفروض الثلاثة؛ ولكن لا بمناط واحد، بل في الفرض الأوّل لا يجري الاستصحاب لكونه من الأُصول المحرزة وهي لا تجري في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً لزم منها المخالفة العمليّة أو لم يلزم؛ وفي الفرضين الأخيرين الاستصحاب لايجري لعدم اتّصال الشكّ باليقين؛ فتأمّل جيّداً (منه).

كونه في الباطن، لأنّ زمان الشكّ متأخّر عن زمان العلم بالنجاسة، فإنّه لا يمكن حصول الشكّ في نجاسته في حال الذبح، بل الشكّ إنّما يحصل بعد زمان الذبح لأجل الاشتباه وعدم تمييز المسفوح عن المتخلّف، فيتخلّل بين زمان اليقين وزمان الشكّ زمان العلم بطهارة الدم المتخلّف، وحيث يحتمل أن يكون الدم المردّد من الدم المتخلّف الّذي قد علم بطهارته فلا يجري فيه استصحاب النجاسة.

والحاصل: أنّ اشتباه الدم المتخلّف بالدم المسفوح يتصوّر على وجهين:

أحدهما: ما إذا كان الدم المتخلّف ممتازاً عن الدم المسفوح في أوّل الأمر ثمّ حصل الاشتباه وتردّد الدم الخاصّ بين كونه من المسفوح أو من المتخلّف.

ثانيهما: ما إذا لم يكن الدم المتخلّف ممتازاً عن الدم المسفوح عند الشخص، بل كان في بدنه أو لباسه دم تردّد بين أن يكون من المسفوح أو من المتخلّف.

وفي كلا الوجهين لا يجري استصحاب النجاسة فيه، لأنّ الوجه الأوّل يكون من قبيل الفرض الثاني من الفروض الثلاثة في مثال الإناء المتقدّم، والوجه الثاني يكون من قبيل الفرض الثالث منهما؛ وقد تقدّم أنّه لا يجري الاستصحاب فيهما.

ولا يتوهّم: أنّ الدم المردّد يكون من قبيل الفرض الأوّل من تلك الفروض، فإنّ متعلّق العلم بالطهارة في الفرض الأوّل إنّما كان مردّداً بين الإناءين من أوّل الأمر، وأمّا الترديد في الدم فهو إنّما حدث بعد الاشتباه والخلط بين الدم المسفوح والدم المتخلّف، وإلّا ففي حال الذبح قبل الاشتباه كان يعلم تفصيلاً بطهارة خصوص الدم المتخلّف؛ فالترديد في الدم لا يمكن أن يكون من قبيل الفرض الأوّل، بل هو إمّا من الفرض الثاني، وإمّا من الفرض الثالث. وكذا الكلام في الدم المردّد بين كونه من البدن أو من البقّ، فإنّه لا يجري فيه استصحاب النجاسة أيضاً، بل الأقوى فيه الطهارة؛ فتأمّل جيّداً.

إذا عرفت الضابط لاتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين وانفصاله عنه، ظهر فساد ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ من عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين في باب الحادثين بعد العلم بالحدوث والشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما.

وحاصل ما أفاده وجهاً لذلك - بتحرير منّا - هو أنّ العلم بحدوث الحادثين والشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما يقتضي فرض أزمنه ثلاثة: زمان عدم كلّ منهما، وزمان حدوث أحدهما، وزمان حدوث الآخر؛ فإنّه لولا فرض هذه الأزمنة الثلاثة لا يمكن حصول الشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما، فلابدّ من فرض أيّام ثلاثة أو ساعات ثلاث، ليكون اليوم الأوّل موطن العلم بعدم حدوث كلّ من الحادثين، واليوم الثاني موطن العلم بحدوث أحدهما، واليوم الثالث موطن العلم بحدوث الآخر منهما.

وقد عرفت: أنّ الشكّ في حدوث كلّ من الحادثين تارة: يلاحظ بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان، وأُخرى: يلاحظ بالإضافة إلى زمان الحادث الآخر فإن لوحظ بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان، فالشكّ في كلّ منهما يتّصل بيقينه، لأنّ الشكّ في كلّ منهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان إنّما يحصل من اليوم الثاني لا من اليوم الثالث، فإنّه في اليوم الثاني الّذي هو موطن حدوث أحدهما يشكّ في انتقاض العدم في كلّ منهما بالوجود، للعلم الإجمالي بحدوث أحدهما والشكّ فيما هو الحادث؛ ففي اليوم الثاني يشكّ في حدوث البيع أو رجوع المرتهن عن الإذن، ويبقى هذا الشكّ مستمرّاً إلى اليوم الثالث الّذي هو موطن وجود الآخر؛ فالشكّ في حدوث كلّ منهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان إنّما يكون متّصلاً باليقين، فإنّ موطن اليقين هو اليوم الأوّل وموطن الشكّ هو اليوم الثاني، والاستصحاب إنّما يجري من اليوم الثاني؛ وذلك واضح.

وأمّا الشكّ في كلّ منهما بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر: فهو لا يحصل إلّا في

اليوم الثالث، فإنّه ما لم يعلم بحدوث كلّ من الحادثين لا يكاد يحصل الشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما؛ وموطن العلم بحدوث كلّ منهما إنّما يكون في اليوم الثالث، والاستصحاب إنّما يتبع زمان الشكّ، فاستصحاب عدم كلّ منهما في زمان الآخر إنّما يجري في اليوم الثالث أيضاً؛ والشكّ في كلّ منهما بهذه الإضافة لا يمكن إحراز اتّصاله باليقين، لأنّ اليقين بعدم بيع الراهن إنّما كان في اليوم الأوّل والشكّ في تقدّمه على رجوع المرتهن عن الإذن إنّما يكون في اليوم الثالث، فاليوم الثاني يكون فاصلاً بين زمان اليقين وزمان الشكّ، ولا يمكن استصحاب عدم البيع في زمان رجوع المرتهن من اليوم الثاني، لأنّ اليوم الثاني لم يكن موطناً للشكّ في حدوث البيع بهذه الإضافة، بل كان موطناً لحدوثه بالإضافة إلى نفس الزمان؛ فاستصحاب عدم البيع إلى زمان رجوع المرتهن على تقدير جريانه إنّما يجري من اليوم الثالث؛ ولا مجال لجريانه، لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ في حدوث البيع بالإضافة إلى زمان حدوث الرجوع بزمان اليقين، لاحتمال أن يكون الحادث الأوّل في اليوم الثاني هو البيع، ومع احتمال ذلك لا يمكن إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

هذا حاصل ما أفاده ﷺ في وجه عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين في باب الحادثين.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ إضافة وجود أحد الحادثين إلى زمان وجود الآخر إن كانت باعتبار أخذ زمان وجود الآخر قيداً لوجوده، فالشكّ في الوجود بهذا القيد و إن كان يحدث في اليوم الثالث، إلّا أنّه لا يجري فيه الاستصحاب؛ لا لعدم اتّصال زمان الشكّ باليقين، بل لعدم اليقين بعدم الوجود المقيّد في الزمان السابق، كما تقدّم، وإن كانت الإضافة باعتبار أخذ زمان وجود الآخر ظرفاً لوجوده، فالشكّ في وجود كلّ منهما بهذا الاعتبار إنّما يكون متّصلاً باليقين، فإنّ معنى أخذ زمان أحدهما

ظرفاً لوجود الآخر هو لحاظ زمان وجود أحدهما من جملة الأزمنة الّتي يمكن فرض وجود الآخر فيها؛ ومن المعلوم: أنّ الأزمنة الّتي يمكن فرض وجود كلّ من الحادثين فيها هي اليوم الثاني واليوم الثالث، فزمان الشكّ هو كلّ من اليومين؛ غايته أنّه في اليوم الثاني لم يكن زمان وجود الآخر ظرفاً للإضافة وفي اليوم الثالث يكون ظرفاً لها، وهذا لا يوجب تفاوتاً في ناحية الشكّ، ولا يقتضي انفصاله عن اليوم الأوّل الّذي هو زمان اليقين بعدم حدوث الحادثين؛ فالشكّ في كلّ من الحادثين يتّصل بيقينه ويجري استصحاب عدم كلّ منهما من زمان الشكّ في وجوده إلى زمان وجود الآخر - أي من اليوم الثاني إلى اليوم الثالث - فإن كان الأثر الشرعي مترتّباً على عدم كلّ منهما في زمان وجود الآخر، فاستصحاب عدم كلّ منهما في زمان وجود الآخر يجري ويسقط بالمعارضة؛ وإن كان الأثر الشرعي مترتّباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر فقط، فاستصحاب العدم يجري ويترتّب عليه الأثر بلا مزاحم.

وحاصل الكلام: أنّ المنع عن جريان استصحاب عدم كلّ من الحادثين في زمان الآخر إن كان مع أخذ زمان الآخر قيداً للمستصحب، فالمنع عن جريان الاستصحاب في محلّه، ولكن لا لعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، بل لعدم المتيقّن. وإن كان مع أخذ زمان الآخر ظرفاً للمستصحب، فلا وجه للمنع عنه، فإنّه من بعد اليوم الأوّل الّذي هو ظرف اليقين بعدم كلّ من البيع ورجوع المرتهن عن الإذن يكون كلّ من البيع والرجوع مشكوك الحدوث في كلّ آن من آنات اليوم الثاني واليوم الثالث ومنها آن حدوث البيع أو آن حدوث الرجوع، فإنّ آن حدوث كلّ منهما إنّما يكون من آنات اليومين، فيجري استصحاب عدم حدوث البيع في آن حدوث الرجوع واستصحاب عدم حدوث الرجوع في آن حدوث البيع؛ فالشكّ في كلّ منهما متّصل بيقينه، لأنّه لم يتخلّل بين اليقين بعدم البيع في اليوم الأوّل والشكّ في حدوثه في زمان الرجوع

يقين آخر يضادّ اليقين السابق، وقد عرفت: أنّه ما لم يتخلّل اليقين بالخلاف لا يمكن أن ينفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين، وكذا الكلام في سائر موارد الشكّ في تقدّم أحد الحادثين على الآخر وتأخّره عنه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الشكّ في تقدّم وجود الحادث وتأخره إن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان فاستصحاب العدم يجري في كلّ زمان شكّ في وجوده فيه؛ وإن كان الشكّ في التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى حادث آخر، فإن كان أحدهما معلوم التاريخ فاستصحاب العدم إنّما يجري في مجهول التاريخ فقط دون معلوم التاريخ - إلّا على بعض الفروض الآتية - وإن كان كلّ منهما مجهول التاريخ فالاستصحاب في كلّ منهما يجري ويسقط بالمعارضة إذا كان لعدم كلّ منهما في زمان الآخر أثر شرعي، وإلّا فالاستصحاب يجري في خصوص ماله الأثر بلا معارض؛ من غير فرق بين الحادثين اللذين يمكن اجتماعهما في الوجود - كإسلام الوارث وموت المورّث وكبيع الراهن ورجوع المرتهن عن الإذن - وبين الحادثين اللذين لا يمكن اجتماعهما في الوجود كالحدث والوضوء والنجاسة والطهارة، فتأمّل في أطراف ما ذكرناه جيّداً.

تكملة

عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ وجريانه في مجهول التاريخ ليس على إطلاقه، بل قد يجري الأصل في مدلول التاريخ أيضاً ويسقط بالمعارضة مع الأصل الجاري في مجهول التاريخ، وقد لا يجري الأصل في كلّ من معلوم التاريخ ومجهوله؛ فالفروض ثلاثة:

الأوّل: عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ وجريانه في مجهول التاريخ، كالأمثلة المتقدّمة: من إسلام الوارث وموت المورّث، أو بيع الرهن ورجوع المرتهن عن الإذن

في البيع، ونحو ذلك من الموضوعات المركّبة من جزءين عدميّين أو وجوديّين أو مختلفين مع العلم بتاريخ وجود أحد الجزءين - كالمثالين المتقدّمين - فإنّ موضوع الإرث مركّب من إسلام الوارث وموت المورّث، وموضوع نفوذ بيع الراهن مركّب من البيع وعدم رجوع المرتهن عن الإذن؛ ففي مثل ذلك الأصل في معلوم التاريخ لا يجري وفي مجهوله يجري ويترتّب عليه الأثر الشرعي حسب اختلاف المقامات.

الفرض الثاني: جريان الأصل في كلّ من معلوم التاريخ ومجهوله، وذلك في كلّ مقام كان الشكّ في بقاء أحد الحادثين في زمان حدوث الآخر، لا الشكّ في حدوث أحدهما في زمان حدوث الآخر؛ كما إذا علم بالحدث والوضوء وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما، وكما إذا علم بنجاسة الثوب وطهارته وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر، فإنّه في مثل ذلك الأصل في معلوم التاريخ أيضاً يجري ويسقط بالمعارضة.

فلو علم المكلّف أنّه قد توضّأ في أوّل النهار وعلم أيضاً بالحدث ولكن شكّ في تقدّم الحدث على الوضوء أو تأخّره عنه، كان الأصل في مرحلة البقاء في كلّ من الوضوء والحدث جارياً، ويتعارض الأصلان من الجانبين، فيستصحب بقاء الوضوء إلى زمان الشكّ وبقاء الحدث أيضاً إلى زمان الشكّ؛ فلو كان زمان الشكّ في تقدّم الحدث على الوضوء وتأخّره عنه هو أوّل الزوال، فاستصحاب بقاء الوضوء إلى الزوال يعارض استصحاب بقاء الحدث إليه. ودعوى: عدم اتّصال زمان الشكّ في بقاء الوضوء والحدث بزمان اليقين، قد عرفت ضعفها.

وتوهّم: أنّ استصحاب بقاء الوضوء إلى الزوال لا يجري - لأنّ استصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء يقتضي تأخّر الحدث عن الوضوء - فاسد، فإنّ استصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء لا يثبت تأخّره عنه إلّا على القول بالأصل المثبت؛ فاستصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء لا أثر له، لأنّ الأثر المترتّب على الحدث

إنّما هو كونه رافعاً للطهارة وناقضاً لها، وهذا إنّما يكون إذا تأخّر الحدث عن الوضوء؛ واستصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء لا يثبت التأخّر، فلا يجري في الحدث استصحاب بقاء العدم، بل يجري فيه استصحاب بقاء الوجود إلى الزوال الّذي هو زمان الشكّ في المتقدّم والمتأخّر، ويعارض مع استصحاب بقاء الوضوء إلى الزوال؛ غايته أنّ الاستصحاب في طرف الوضوء إنّما يكون شخصيّاً من حيث الزمان للعلم بزمان وجوده، وفي طرف الحدث يكون كلّيّاً لعدم العلم بزمان حدوثه، وهذا لا يوجب فرقاً بين الاستصحابين؛ فالأقوى أنّ الاستصحاب في مرحلة البقاء يجري في كلّ من الوضوء والحدث ويسقط بالمعارضة وإن علم تاريخ أحدهما وجهل تاريخ الآخر. وقياس مسألة الوضوء والحدث بمسألة إسلام الوارث وموت المورّث - حيث إنّه لا يجري فيها الاستصحاب في معلوم التاريخ - في غير محلّه، فإنّ الشكّ في تلك المسألة إنّما كان في الحدوث وفي مسألة الوضوء إنّما يكون في البقاء؛ فما يظهر من الشيخ قدس سره من اتّحاد حكم المسألتين، ليس على ما ينبغي، فإنّ الفرق بينهما في غاية الوضوح.

هذا كلّه في الطهارة الحدثيّة، وكذا الكلام في الطهارة الخبثيّة؛ فلو غسل الثوب في ماءين: أحدهما طاهر والآخر نجس، فاستصحاب بقاء الطهارة والنجاسة في الثوب يجري ويسقط بالمعارضة، من غير فرق بين كون الماء المغسول به الثوب قليلاً أو كثيراً، أو كان أحدهما قليلاً والآخر كثيراً؛ غايته أنّه لو كان الماء قليلاً فزمان حدوث النجاسة معلوم بالتفصيل دون زمان الطهارة، ولو كان الماء كثيراً فزمان كلّ من الطهارة والنجاسة لا يكون معلوماً بالتفصيل.

وتوضيح ذلك هو أنّ الماء المغسول به الثوب لو كان قليلاً: فحال ملاقاة الثوب للماء الثاني قبل انفصال الغسالة عنه يعلم تفصيلاً بنجاسته، إمّا لنجاسة الماء الأوّل المغسول به وإمّا لنجاسة الماء الثاني الملاقي له فعلاً؛ ففي زمان ملاقاة الثوب

للماء الثاني يعلم تفصيلاً بنجاسة الثوب ويشكّ في زوالها، لاحتمال أن يكون الماء الثاني هو النجس ولم يتعقّبها مزيل، فيجري استصحاب بقاء النجاسة الّتي تعلّق العلم التفصيلي بها من حيث نفسها ومن حيث زمانها. وهذا بخلاف الطهارة، فإنّه و إن كان قد علم بطهارة الثوب إلّا أنّه لا يعلم زمانها، لتردّده بين كونه في زمان غسله بالماء الأوّل أو بالماء الثاني؛ فزمان حصول الطهارة يكون مردّداً، إلّا أنّ ذلك لا يضرّ باستصحاب بقاء الطهارة للعلم بحصولها في الثوب في إحدى الحالتين والشكّ في ارتفاعها عنه، لاحتمال أن يكون الماء الثاني هو الطاهر، فيجري استصحاب بقاء كلّ من الطهارة والنجاسة في الثوب، وهذا من غير فرق بين أن يكون الثوب قبل غسله بالماءين نجساً أو طاهراً.

وقد يتوهّم: عدم جريان استصحاب الطهارة إذا كان الثوب قبل غسله بالماءين طاهراً، لأنّ الطهارة السابقة قد ارتفعت عن الثوب قطعاً بملاقاته للماء النجس ولم يعلم بحصول طهارة أُخرى للثوب، بل هي مشكوكة الحدوث، لاحتمال أن يكون الماء الأوّل هو الطاهر، ولا أثر لملاقاة الثوب الطاهر للماء الطاهر؛ فاستصحاب الطهارة يكون من القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، بل أسوأ منه، لأنّ القسم الثاني كان عبارة عن احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المتيقّن، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّه لا يحتمل وجود فرد آخر من الطهارة في الثوب مقارناً لارتفاع الطهارة السابقة، لأنّ ارتفاع الطهارة السابقة عن الثوب إمّا يكون بملاقاته للماء الأوّل وإمّا أن يكون بملاقاته للماء الثاني. فإن كان بملاقاة للماء الأوّل، فهو و إن كان قد حدث في الثوب فرد آخر من الطهارة، إلّا أنّ حدوثه لم يكن مقارناً لارتفاع الطهارة السابقة، بل قد تخلّلت النجاسة بين الطهارة المرتفعة والطهارة الحادثة. و إن كان بملاقاة للماء الثاني، فارتفاع الطهارة السابقة إنّما

يكون من زمان ملاقاته للماء الثاني، ولا يحتمل حدوث طهارة أُخرى في الثوب بعد غسله بالماء الثاني. وعلى كلا التقديرين: لا يحتمل حدوث طهارة أُخرى في الثوب مقارنة لارتفاع الطهارة السابقة عنه؛ فاستصحاب الطهارة في المثال يكون أسوأ حالاً من استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

هذا، ولكن فساد التوهّم بمثابة من الوضوح، فإنّ الطهارة المستصحبة في المثال إنّما تكون شخصيّة لا كلّيّة، والإجمال والترديد إنّما هو في ناحية الزمان؛ وفرق واضح بين أن يكون المستصحب بنفسه مردّداً بين ما هو مشكوك الحدوث وما هو مقطوع الارتفاع -كما في القسم الأوّل والثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي - وبين أن يكون زمان حدوث المستصحب مردّداً مع العلم بحدوثه كما في المثال، فإنّه يعلم وجداناً بطهارة الثوب في أحد الحالين: إمّا في حال غسله بالماء الأوّل و إمّا في حال غسله بالماء الثاني، ويشكّ في ارتفاع الطهارة عنه؛ فجعل المثال من الاستصحاب الكلّي واضح الفساد.

وتوهّم: عدم اتّصال زمان الشكّ في الطهارة بزمان اليقين بها، قد عرفت ضعفه. فالأقوى: جريان استصحاب الطهارة في المثال ومعارضته لاستصحاب النجاسة. هذا إذا كان الماء المغسول به الثوب قليلاً.

وإن كان كثيراً: فزمان وجود كلّ من طهارة الثوب ونجاسته لم يكن معلوماً بالتفصيل - بناءً على عدم اعتبار التعدّد وانفصال الغسالة في طهارة المغسول بالماء الكثير- فإنّه لا يعلم بنجاسة الثوب في آن ملاقاته للماء الكثير الثاني، لاحتمال أن يكون هو الطاهر فيطهر الثوب بمجرّد ملاقاته له.

ولكن قد عرفت: أنّ الجهل بزمان وجود المستصحب لا يضرّ بجريان الاستصحاب؛ ففي الفرض أيضاً يجري استصحاب بقاء الطهارة في الثوب، للعلم بطهارته في أحد

الحالين: إمّا حال ملاقاته للكرّ الأوّل وإمّا حال ملاقاته للكرّ الثاني والشكّ في زوالها لاحتمال أن يكون الكرّ الثاني هو الطاهر؛ ويعارض مع استصحاب بقاء النجاسة في الثوب، للعلم بها أيضاً في أحد الحالين والشكّ في ارتفاعها لاحتمال أن يكون الكرّ الثاني هو النجس منهما.

وإن كان أحد الماءين المغسول بهما الثوب قليلاً والآخر كثيراً: فإن كان الماء الثاني قليلاً فزمان النجاسة المستصحبة يكون معلوماً بالتفصيل، كما إذا كان كلّ من الماءين قليلاً. وإن كان الماء الأوّل قليلاً فزمان كلّ من الطهارة والنجاسة لا يكون معلوماً بالتفصيل، كما إذا كان كلّ من الماءين كثيراً؛ وذلك واضح.

وعلى جميع التقادير: العلم بزمان حدوث النجاسة أو الجهل به لا يضرّ باستصحابها ولا باستصحاب الطهارة؛ فتأمّل في المقام جيّداً، فإنّه من مزالّ الأقدام.

الفرض الثالث: عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ ومعلومه، كما إذا علم بكرّيّة الماء وملاقاته للنجاسة وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما؛ فإنّه لا تجري أصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرّيّة ولو مع العلم بتاريخ الكرّيّة والجهل بتاريخ الملاقاة، لأنّ الظاهر من قوله ﷺ «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء» هو أنّه يعتبر في العاصميّة وعدم تأثير الملاقاة سبق الكرّيّة ولو آناً ما؛ فإنّ الظاهر منه كون الكرّيّة موضوعاً للحكم بعدم تنجيس الملاقات، وكلّ موضوع لابدّ وأن يكون مقدّماً على الحكم، فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقاة من سبق الكرّيّة؛ ولذلك بنينا على نجاسة المتمّم للكرّ، لأنّه يتّحد فيه زمان الكرّيّة والملاقاة؛ فلا محيص عن القول: بنجاسة الماء مطلقاً، سواء جهل تاريخ الملاقاة والكرّيّة أو علم تاريخ أحدهما، وسواء كانت الملاقاة معلومة التاريخ أو الكرّيّة.

أمّا في صورة الجهل بتاريخهما: فلأنّ أصالة عدم كلّ منهما في زمان الآخر لا

تقتضي سبق الكرّيّة. وكذا إذا علم بتاريخ الملاقاة، فإنّ أصالة عدم الكرّيّة إلى زمان الملاقاة تقتضي عدم تحقّق موضوع الطهارة.

وأمّا إذا علم بتاريخ الكرّيّة: فأصالة عدم الملاقاة إلى زمان الكرّيّة لا تثبت تأخّر الملاقاة عن الكرّيّة، ومع عدم إثبات ذلك لم يحرز موضوع الطهارة، مع أنّه لابدّ منه، فإنّ تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضي إحراز وجوده في ترتّب الحكم عليه، ومع الشكّ في وجوده يبنى على عدم الحكم؛ من غير فرق بين الشكّ في أصل وجود الموضوع وبين الشكّ في وجوده في الزمان الّذي يعتبر وجوده فيه، كما فيما نحن فيه، فإنّه وإن كان قد علم بالكرّيّة إلّا أنّه يشكّ في وجودها قبل الملاقاة للنجاسة؛ فظهر: أنّه لابدّ من الحكم بالنجاسة في المثال مطلقاً.

نعم: لو لا كون التعليق على الأمر الوجودي يقتضي إحرازه لكان ينبغي في المثال الرجوع إلى قاعدة الطهارة عند العلم بتاريخ الكرّيّة. وكان مبنى شيخنا الأستاذ ﷺ قبل هذا على طهارة الماء عند العلم بتاريخ الكرّيّة؛ وعلى ذلك جرى في رسالته العمليّة المسمّاة بـ «الوسيلة» وفي حاشية العروة. ولكن في المقام عدل عن ذلك وبنى على النجاسة مطلقاً حتّى مع العلم بتاريخ الكرّيّة. نعم: لو كان الماء مسبوقاً بالكرّيّة ثمّ طرء عليه القلّة، فاستصحاب بقاء الكرّيّة إلى زمان الملاقاة يجري ويحكم عليه بالطهارة؛ فتأمّل جيّداً.

التنبيه العاشر:

ربّما قيل: بجريان استصحاب صحّة الأجزاء السابقة في باب العبادات عند الشكّ في عروض المانع أو القاطع.

وقد تقدّم في مباحث الأقلّ والأكثر: أنّه لا مجال للاستصحاب في ذلك؛ فراجع.

التنبيه الحادي عشر: [اشارة اجماليّة إلى عدم جريان الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة المطلوب فيها العلم واليقين]

لا ينبغي التأمّل والإشكال في عدم جريان الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة المطلوب فيها العلم واليقين، كالنبوّة والإمامة. وقد أطال الشيخ ﷺ الكلام في هذا التنبيه.

ولكنّ الإنصاف: أنّه لا يستحقّ إطالة الكلام فيه.

فالأُولى: عطف عنان الكلام إلى:

التنبيه الثاني عشر: [في بيان تمييز الموارد الّتي يرجع فيها إلى استصحاب حكم المخصّص عن الموارد الّتي يرجع فيها إلى عموم العامّ]

المتكفّل لبيان تمييز الموارد الّتي يرجع فيها إلى استصحاب حكم المخصّص عن الموارد الّتي يرجع فيها إلى عموم العامّ.

ومحلّ الكلام إنّما هو فيما إذا ورد عامّ أفراديّ يتضمّن العموم الزماني وخرج بعض أفراد العامّ عن الحكم وشكّ في خروجه عنه في جميع الأزمنة أو في بعضها، كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ فإنّ له عموم أفراديّ بالنسبة إلى جميع أفراد العقود؛ ويتضمّن العموم الزماني أيضاً لوجوب الوفاء بكلّ عقد في كلّ زمان، وقد خرج عنه المعاملة الغبنيّة، فإنّه لا يجب الوفاء بها؛ ولكن يشكّ في أنّها خرجت عن العموم مطلقاً في جميع الأزمنة، أو في خصوص زمان ظهور الغبن؟ أي تردّد أمر الخيار بين كونه على الفور أو على التراخي.

فيقع الكلام في أنّه هل يجب الرجوع إلى عموم العامّ فيما عدا القدر المتيقّن من زمان الخروج؟ أو أنّه يجب استصحاب حكم المخصّص؟.

وقد حكي عن المحقّق الكركيﷺ أنّه في المثال يجب الرجوع إلى عموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ فيكون الخيار على الفور؛ وقيل: إنّه يجب الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص فيكون الخيار على التراخي.

وقد اضطربت كلمات بعض الأعلام في ذلك وذهب يمنة ويسرة ولم يأت بشيء يمكن أن يكون ضابطاً للموارد الّتي يرجع فيها إلى العامّ والموارد الّتي يرجع فيها إلى استصحاب حكم المخصّص؛ بل حمل كلمات الشيخﷺ في هذا المقام على مالا ينبغي الحمل عليه، وفتح عليه باب الإشكال والإيرادات السبعة أو الثمانية الّتي ذكرها.

وعلى كلّ حال: تنقيح البحث في ذلك يستدعي رسم أُمور:

الأوّل: لا إشكال في أنّ الأصل في باب الزمان أن يكون ظرفاً لوجود الزماني، إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على القيديّة مكثّراً للموضوع ليكون وجود الشيء في زمان غير وجوده في زمان آخر؛ ومع عدم قيام الدليل على ذلك لا يكون الزمان إلّا ظرفاً لوجود الشيء، لأنّ نسبة الزمان إلى الزماني كنسبة المكان إلى المكين لا يقتضي أزيد من الظرفيّة، سواء كان الزماني من مقولة الأعيان والموضوعات الخارجيّة أو كان من مقولة الأفعال ومتعلّقات التكاليف أو كان من مقولة الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، فإنّ الزمان في جميع ذلك إنّما يكون ظرفاً لوجودها، وعليه يبتني جريان الاستصحاب، فإنّه لولا كون الزمان ظرفاً لوجود المستصحب لم يكد يجري الاستصحاب، لما عرفت: من أنّ حقيقة الاستصحاب إنّما هو جرّ المستصحب في الزمان؛ فلو كان الزمان قيداً لوجود المستصحب فلا يكاد يمكن جريان الاستصحاب فيه، لأنّ الوجود المقيّد بزمان يباين الوجود في غير ذلك الزمان، فلا يجري فيه الاستصحاب، لأنّه يكون من تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

الأمرالثاني: إذا علم من دليل الحكم أو من الخارج لحاظ الزمان قيداً في الحكم أو المتعلّق.

فتارة: يلاحظ الزمان على وجه الارتباطيّة، أي يلاحظ قطعة من الزمان مجتمعة الآنات متّصلة بعضها مع بعض على نحو العامّ المجموعي، فيعتبروجود الحكم أو المتعلّق في مجموع الآنات بحيث لا يخلو آن منها عن وجود الحكم أو المتعلّق؛ فلو خلا آن عنهما يرتفع الحكم من أصله ويفوت المتعلّق ولا يمكن بقاء الحكم أو إيجاد المتعلّق في الآن الثاني، كما في باب الصوم، فإنّ حقيقة الصوم هو الامساك من الطلوع إلى الغروب فقد قيّد الامساك بكونه في مجموع آنات النهار من حيث المجموع، فيتحقّق عصيان الخطاب إذا خلا آن من آنات النهار عن الإمساك، كما يتحقّق عصيان خطاب «أكرم العلماء» عند ترك إكرام فرد من أفراد العلماء إذا كان المطلوب إكرام مجموع العلماء.

وأُخرى: يلاحظ الزمان قيداً للكم أو المتعلّق على وجه الاستقلاليّة، نظير العامّ الأُصولي، فيكون كلّ آن من آنات الزمان يقتضي وجود الحكم أو المتعلّق فيه مستقلّاً، فيتعدّد الحكم أو المتعلّق بتعدّد الآنات، ويكون لكلّ آن حكم أو متعلّق يخصّه لا ربط له بالحكم أو المتعلّق الموجود في الآن الآخر؛ فلو خلا آن عن وجود الحكم أو المتعلّق كان الآن الثاني مستتبعاً لوجود الحكم أو المتعلّق فيه؛ ولا ملازمة بين عصيان الخطاب في آن لعصيانه في الآن الآخر، بل لكلّ آن طاعة وعصيان يخصّه.

والحاصل: تقسيم العامّ إلى الأُصولي والمجموعي لا يختصّ بالعموم الأفرادي، بل يأتي في العموم الزماني أيضاً؛ غايته أنّ الاستقلاليّة والارتباطيّة في العموم الزماني إنّما يلاحظان بالنسبة إلى أجزاء الزمان وآناته، من غير فرق بين سعة دائرة العموم الزماني وضيقها؛ فتارة: لا تكون محدودة بل مادام العمر، وأُخرى: تكون محدودة

بالسنة أو الشهر أو اليوم أو أقلّ من ذلك؛ وهذا كلّه واضح لا إشكال فيه.

الأمر الثالث: اعتبار العموم الزماني بأحد الوجهين يتوقّف على قيام الدليل عليه.

فتارة: يكون دليل الحكم بنفسه متكفّلاً لبيان العموم الزماني بالنصوصيّة، كقوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان» أو «في كلّ يوم» أو «دائماً» أو «مستمرّاً» ونحو ذلك من الألفاظ الدالّة على العموم الزماني. وكقوله تعالى: ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾[1] بناءً على أن تكون «أنّى» زمانيّة لا مكانيّة.

وأُخرى: يستفاد العموم الزماني من دليل لفظي آخر، كقوله: «حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمّد ﷺ حرام إلى يوم القيامة»[2].

وثالثة: يستفاد من دليل الحكمة ومقدّمات الإطلاق؛ وذلك إنّما يكون إذا لزم من عدم العموم الزماني لغويّة الحكم وخلوّ تشريعه عن الفائدة، كما في قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾[3] فإنّه لو لم يجب الوفاء بالعقد في كلّ زمان يلزم لغويّة تشريع وجوب الوفاء بالعقود، لأنّه لا فائدة في وجوب الوفاء بها في الجملة وفي آن ما. ولقد أجاد المحقّق الكركي رحمه الله فيما أفاده من قوله: إنّ العموم الأفرادي في قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ يستتبع العموم الزماني، وإلّا لم ينتفع بعمومه الأفرادي.

وبالجملة: كما أنّه قد يستفاد العموم الأفراد من دليل الحكمة، كقوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾[4] حيث إنّ إطلاقه بقرينة الحكمة يدلّ على حلّيّة كلّ فرد من أفراد البيع - لأنّه لا معنى لحلّيّة فرد مردّد من البيع - كذلك قد يستفاد العموم الزماني من الإطلاق بقرينة الحكمة.

---

١. البقرة: ٢٢٣.

٢. أُصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس، الحديث ١٩.

٣. المائدة: ١.

٤. البقرة: ٢٧٥.

الأمر الرابع: مصبّ العموم الزماني تارة: يكون متعلّق الحكم، وأُخرى: يكون نفس الحكم؛ بمعنى أنّه:

تارة: يلاحظ الزمان في ناحية متعلّق التكليف والفعل الصادر عن المكلّف، كالوفاء والإكرام والشرب ونحو ذلك من متعلّقات التكاليف الوجوديّة أو العدميّة، فتكون آنات الزمان قيداً للوفاء والإكرام والشرب، أي يكون الوفاء أو الإكرام في كلّ آن معروض الوجوب وشرب الخمر في كلّ آن معروضاً للحرمة؛ سواء كان العموم الزماني على وجه العامّ الأُصولي أو العامّ المجموعي.

وأُخرى: يلاحظ الزمان في ناحية نفس الحكم الشرعي: من الوجوب أو الحرمة، فيكون الحكم الشرعي ثابتاً في كلّ آن من آنات الزمان.

فعلى الأوّل: يكون العموم الزماني تحت دائرة الحكم ويرد الحكم عليه، فإنّ الحكم كما يرد على المتعلّق يرد على قيده أيضاً؛ والمفروض: أنّ الزمان في الوجه الأوّل يكون قيداً للمتعلّق فيرد الحكم عليه لا محالة.

وعلى الثاني: يكون العموم الزماني فوق دائرة الحكم وارداً عليه؛ وسيأتي لذلك مزيد بيان.

وهذان الوجهان - أي كون العموم الزماني قيداً للحكم أو المتعلّق - وإن كانا يتّحدان بحسب النتيجة، بداهة أنّه لا فرق بين قوله: «الشرب في كلّ آن حرام» وبين قوله: «الشرب حرام والحرمة ثابتة له في كلّ آن» فإنّ النتيجة في كلّ منهما إنّما هي دوام الحكم واستمراره في جميع الآنات، إلّا أنّهما يختلفان فيما هو المهمّ بالبحث في المقام؛ على ما سيأتي توضيحه.

الأمر الخامس: يختلف العموم المزماني الملحوظ في ناحية المتعلّق مع العموم الزماني الملحوظ في ناحية الحكم من جهتين:

الأُولى: إذا كان العموم الزماني قيداً للمتعلّق فيمكن أن يتكفّل اعتباره نفس دليل الحكم، كقوله: «أكرم العلماء في كلّ زمان» أو «دائماً» وكقوله: ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾ وأمّا إذا كان العموم الزماني قيداً للحكم فلا يمكن أن يتكفّل بيانه نفس دليل الحكم، بل لابدّ من بيانه بدليل منفصل، فإنّ استمرار الحكم ودوام وجوده إنّما هو فرع ثبوت الحكم ووجوده؛ فنسبة الحكم إلى عموم أزمنة وجوده نسبة الحكم والموضوع والعرض والمعروض، فإنّ مركّب العموم الزماني ومحلّه ومعروضة إنّما يكون هو الحكم؛ ففي قضيّة قولنا: «الحكم مستمرّ» أو «دائمي» يكون «الحكم» موضوعاً و«مستمرّ» أو «دائم» محمولاً؛ فلا يمكن أن يكون الحكم متكفّلاً لبيان أزمنة وجوده.

والحاصل: أنّ دليل الحكم إنّما يتكفّل بيان أصل ثبوت الحكم ووجوده؛ وأمّا استمراره ودوامه: فلابدّ وأن يكون بدلالة دليل آخر؛ وذلك واضح.

الجهة الثانية: لو كان مصبّ العموم الزماني متعلّق الحكم: فعند الشكّ في التخصيص وخروج بعض الأزمنة عن العموم يصحّ التمسّك بالعموم الزماني الّذي دلّ عليه دليل الحكم؛ فلو قال: «أكرم العلماء في كلّ يوم» أو «في كلّ زمان» أو «مستمرّاً» أو «دائماً» أو نحو ذلك من الألفاظ الموضوعة للعموم الزماني ثمّ شكّ في وجوب إكرام العالم في قطعة من الزمان، فالمرجع هو الدليل الاجتهادي الّذي تكفّل العموم الزماني؛ ولا تصل النوبة إلى استصحاب وجوب الإكرام الثابت قبل القطعة المشكوكة من الزمان، فإنّ الشكّ في التخصيص الزماني كالشكّ في التخصيص الأفرادي يرجع فيه إلى أصالة العموم وعدم التخصيص.

ولا مجال للرجوع إلى الاستصحاب، بل لا يجري فيه الاستصحاب، لأنّ المفروض أنّ الدليل الاجتهادي قد تكفّل لحكم كلّ زمان من أزمنة ظرف وجود المتعلّق؛ فقوله: «أكرم العلماء في كلّ يوم» يكون دليلاً على وجوب إكرام كلّ فرد من أفراد العلماء

في كلّ يوم من أيّام العمر أو السنة أو الشهر؛ فكان لكلّ يوم حكم يخصّه لا ربط له باليوم السابق أو اللاحق، فإنّه لم يؤخذ العموم الزماني على نحو العامّ المجموعي بحيث يكون مجموع أيّام العمر أو السنة موضوعاً لإكرام واحد مستمرّ بل العموم الزماني إنّما أُخذ على نحو العامّ الأُصولي، من غير فرق بين الألفاظ الدالّة على العموم الزماني، فسواء قال: «أكرم العلماء في كلّ يوم» أو قال: «أكرم العلماء مستمرّاً» يكون كلّ يوم أو كلّ زمان موضوعاً مستقلّاً لوجوب الإكرام، فيتعدّد الحكم والمتعلّق حسب تعدّد الأيّام والأزمنة.

فلو شكّ في وجوب الإكرام في بعض الأيّام والأزمنة لا يمكن استصحاب حكم اليوم والزمان السابق، لارتفاع ذلك الحكم بمضيّ اليوم السابق وتصرّم الزمان الماضي؛ فلا يمكن الحكم ببقائه في اليوم الثاني والزمان اللاحق إلّا بالرجوع إلى ما يدلّ على العموم الزماني: من الدليل الاجتهادي؛ ولا يصحّ الرجوع إلى الاستصحاب، لأنّه يلزم تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر؛ فاستصحاب الحكم فيما كان المتعلّق مصبّ العموم الزماني ساقط من أصله ولا مجال لجريانه.

بل لو فرض أنّه لم يكن للدليل الاجتهادي عموم بالنسبة إلى جميع الأيّام والأزمنة كان المرجع في زمان الشكّ هو سائر الأُصول العمليّة: من البراءة والاشتغال، لا استصحاب حكم العامّ؛ من غير فرق بين الشكّ في أصل التخصيص أو في مقداره، كما إذا علم بخروج بعض الأزمنة وشكّ في خروج الزائد، ففيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص يرجع إلى ما دلّ على العموم الزماني لو كان، وإلّا فإلى البراءة والاشتغال؛ ولا يجري استصحاب حكم الخاصّ. فلو علم بعدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة وخروجه عن عموم قوله: «أكرم العلماء في كلّ يوم» وشكّ في وجوب إكرامه يوم السبت، ففي يوم السبت يرجع إلى العموم، لا إلى استصحاب حكم الخاصّ.

وبالجملة: لو كان المتعلّق مصبّ العموم الزماني، فلا مجال لاستصحاب حكم العامّ إذا شكّ في أصل التخصيص، ولا استصحاب حكم الخاصّ إذا شكّ في مقدار التخصيص، بل لابدّ من الرجوع إلى العامّ أو إلى سائر الأُصول الأُخر؛ هذا إذا كان متعلّق الحكم مصبّ العموم الزماني.

وأمّا إذا كان مصبّ العموم الزماني نفس الحكم: فلا مجال للتمسّك فيه بالعموم إذا شكّ في التخصيص أو في مقداره، بل لابدّ فيه من الرجوع إلى الاستصحاب، على عكس ما إذا كان مصبّ العموم الزماني متعلّق الحكم.

والسرّ في ذلك: هو أنّ الشكّ في التخصيص أو في مقداره فيما إذا كان الحكم مصبّ العموم الزماني يرجع إلى الشكّ في الحكم؛ وقد تقدّم أنّ الحكم يكون بمنزلة الموضوع للعموم الزماني إذا كان مصبّ العموم نفس الحكم، ولا يمكن أن يتكفّل العموم الزماني وجود الحكم مع الشكّ فيه، لأنّه يكون من قبيل إثبات الموضوع بالحكم؛ فالعموم الزماني دائماً يكون مشروطاً بوجود الحكم؛ ولا يمكن أن يدلّ قوله: «الحكم مستمرّ في كلّ زمان» على وجود الحكم مع الشكّ فيه؛ فلو قال: «أكرم العلماء» وعلم من دليل الحكمة أو غيرها أنّ وجوب الإكرام مستمرّ وثابت في كلّ زمان ثمّ شكّ في وجوب إكرام العالم في زمان - لاحتمال التخصيص - فلا يصحّ الرجوع إلى ما دلّ على استمرار وجوب إكرام العلماء، فإنّ استمرار الحكم يتوقّف على وجود الحكم، والمفروض: الشكّ فيه.

وكذا لو علم بعدم وجوب إكرام زيد العالم في يوم الجمعة وشكّ في وجوب إكرامه في يوم السبت، فإنّه أيضاً لا يجوز التمسّك بقوله: «الحكم مستمرّ في كلّ زمان» بل لابدّ من الرجوع إلى استصحاب حكم العامّ عند الشكّ في أصل التخصيص والرجوع إلى استصحاب حكم الخاصّ عند الشكّ في مقداره؛ بل لو لم

نقل بحجّيّة الاستصحاب كان المرجع سائر الأُصول العمليّة، لا عموم العامّ.

والحاصل: أنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان عامّ أفرادي يستتبع عموم زماني؛ فالعموم الزماني إنّما يكون في طول العموم الأفرادي ومتأخّر عنه رتبة، سواء كان مصبّ العموم الزمانيّ نفس الحكم الشرعيّ أو متعلّقه.

غايته أنّه لو كان مصبّ العموم متعلّق الحكم كان الحكم وارداً على العموم الزماني كوروده على المتعلّق، فيكون تحت دائرة الحكم؛ ولأجل ذلك صحّ أن يكون نفس دليل الحكم متكفّلاً لبيان العموم الزماني كتكفّله لبيان العموم الأفرادي، فعند الشكّ في التخصيص أو في مقداره يتمسّك بعموم الدليل.

وأمّا لو كان مصبّ العموم نفس الحكم كان العموم الزماني وارداً على الحكم وواقعاً فوق دائرة الحكم؛ ولأجل ذلك لا يصحّ أن يكون دليل الحكم متكفّلاً لبيان العموم الزماني، بل لابدّ من التماس دليل آخر يدلّ على عموم أزمنة وجود الحكم؛ فعند الشكّ في التخصيص أو في مقداره لا يجوز التمسّك بما دلّ على العموم الزماني، لأنّ الدليل إنّما كان متكفّلاً لعموم أزمنة وجود الحكم فلا يتكفّل أصل وجود الحكم.

والشكّ في التخصيص الزماني يستتبع الشكّ في وجود الحكم، فلا يصحّ التمسّك بعموم ما دلّ على العموم الزماني ففي مثل قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ لو كان مصبّ العموم الزماني نفس لزوم العقد ووجوب الوفاء به كان مفاده - بضميمة دليل الحكمة الّتي اقتضت العموم الزماني - قضيّتين شرعيّتين: الأُولى وجوب الوفاء بكلّ عقد من أفراد العقود، وهذا هو المدلول المطابقي لقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾. الثانية استمرار وجوب الوفاء بكلّ عقد في جميع الأزمنة. وهذه القضيّة الثانية هي الّتي تكفّل ببيانها دليل الحكمة؛ وواضح: أنّ القضيّة الثانية متفرّعة على القضيّة الأُولى محمولاً وموضوعاً، فهي مشروطة بوجودها.

فلو شكّ في وجوب الوفاء بعقد من العقود في زمان فلا يمكن التمسّك بعموم ما دلّ على استمرار وجوب الوفاء في كلّ زمان، لأنّ المفروض: الشكّ في وجوب الوفاء بالعقد في الزمان الخاصّ؛ فيشكّ في موضوع ما دلّ على العموم الزماني فلا يصحّ الرجوع إليه، لأنّه لا يمكن إثبات الموضوع بالحكم؛ بل لا محيص من استصحاب بقاء وجوب الوفاء به الثابت قبل زمان الشكّ.

هذا إذا شكّ في أصل التخصيص. ولو شكّ في مقداره، كالمعاملة الغبنيّة - حيث إنّه علم بخروجها عن عموم وجوب الوفاء بالعقود ولكن تردّد زمان الخروج بين الأقلّ والأكثر- فالمرجع فيما عدا القدر المتيقّن من زمان الخروج هو استصحاب حكم الخاصّ، وهو عدم وجوب الوفاء بها، فيثبت كون الخيار على التراخي؛ ولا يصحّ الرجوع إلى عموم ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقد في كلّ زمان لإثبات كون الخيار على الفور.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه في كلّ مورد كان مصبّ العموم الزماني متعلّق الحكم فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه عند الشكّ في التخصيص الزماني أو في مقداره، بل لابدّ فيه من الرجوع إلى عموم العامّ لو كان، وإلّا فإلى البراءة والاشتغال؛ وفي كلّ مورد كان مصبّ العموم الزماني نفس الحكم، فلا مجال للتمسّك فيه بالعامّ الزماني عند الشكّ في التخصيص أو في مقداره، بل لابدّ فيه من الرجوع إلى الاستصحاب لو تمّت أركانه، وإلّا فإلى البراءة والاشتغال.

وإلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ ﷺ بقوله: «ثمّ إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشكّ فيما بعد ذلك الزمان بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق به في الحكم أو ملحق بما قبله؟ الحقّ التفصيل في المقام بأن يقال: إن أُخذ فيه عموم الأزمان أفراديّاً بأن أُخذ كلّ زمان موضوعاً مستقلّاً بحكم

مستقلّ لينحلّ العموم إلى أحكام متعدّدة بعدد الأزمان» إلى أن قال: «وإن أُخذ لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائماً ثمّ خرج فرد في زمان وشكّ في حكم ذلك الفرد» إلى آخر ما أفاده في المقام.

فإنّ ما ذكره من التفصيل يرجع إلى ما ذكرناه. والمراد من قوله في الوجه الأوّل: «إن أُخذ فيه عموم الأزمان أفراديّاً» هو أخذ الزمان ظرفاً لمتعلّق الحكم، بالبيان المتقدّم: من كون مصبّ العموم الزماني فعل المكلّف وما هو الصادر عنه؛ ومن قوله في الوجه الثاني: «وإن أُخذ لبيان الاستمرار» كقوله: «أكرم العلماء» هو أخذ الزمان ظرفاً للحكم، بأن يكون مصبّ العموم الزماني نفس الحكم الشرعي؛ ويتفرّع على ذلك عدم جريان الاستصحاب في الوجه الأوّل وجريانه في الوجه الثاني.

وقد خفي على بعض الأعلام مراد الشيخ ﷺ ومحلّ كلامه، وتخيّل أنّ ما ذكره من التفصيل بين الوجهين إنّما هو في مورد كان المتعلّق مصبّ العموم الزماني، فحمل قوله في الوجه الثاني: «وإن أُخذ لبيان الاستمرار» على كون الاستمرار في الأزمنة أخذ بنحو العامّ المجموعي؛ وجعل مورد المنع عن الرجوع إلى العامّ ما إذا كان العموم الزماني ملحوظاً في ناحية المتعلّق على جهة الارتباطيّة بنحو العامّ المجموعي، ومورد المنع عن الرجوع إلى الاستصحاب ما إذا كان العموم الزماني ملحوظاً في ناحية المتعلّق على جهة الاستقلاليّة بنحو العامّ الأُصولي.

ففتح على الشيخ ﷺ باب الإيراد، وأشكل عليه بإشكالات كلّها مبنيّة على ما تخيّله: من أنّ محلّ النفي والإثبات إنّما هو فيما إذا كان المتعلّق مصبّ العموم الزماني ولو كان محلّ النفي والإثبات ذلك، فالحقّ مع المستشكل؛ ولكن قد عرفت: أنّ النفي والإثبات لا يردان على محلّ واحد، بل مورد أحدهما ما إذا كان المتعلّق مصبّ العموم الزماني، ومورد الآخر ما إذا كان مصبّ العموم الزماني نفس الحكم الشرعي.

وعبارة الشيخ ﷺ في «الفرائد» وإن كانت مجملة قابلة لأن يتوهّم منها اتّحاد مورد النفي والإثبات؛ ولكن عبارته في «المكاسب» - في باب خيار الغبن - تنادي بالتغاير، وأنّ مورد النفي عن التمسّك بالعامّ هو ما إذا كان الحكم الشرعي مصبّ العموم الزماني ومورد إثبات التمسّك به هو ما إذا كان متعلّق الحكم مصبّ العموم الزماني؛ وعلى كلا التقديرين: يكون العموم الزماني ملحوظاً على وجه الاستقلاليّة بنحو العامّ الأُصولي، من غير فرق بين أن يكون بيان العموم الزماني بمثل قوله: «في كلّ زمان» أو «ويستمرّ» أو «دائماً» ونحو ذلك من الألفاظ الموضوعة للعموم الزماني؛ فسواء قال: «الحكم موجود في كلّ زمان» أو قال: «الحكم يستمرّ في جميع الأزمنة» يكون المعنى واحداً؛ وليس قوله: «في كلّ زمان» قرينة على لحاظ العموم الزماني بنحو العامّ الأُصولي، وقوله: «ويستمرّ» قرينة على لحاظه بنحو العامّ المجموعي؛ وذلك واضح.

فتحصّل: أنّه ليس مراد الشيخ من التفصيل بين الوجهين التفصيل بينهما في مورد يكون مصبّ العموم الزماني متعلّق الحكم، بل مصبّ العموم الزماني في أحد الوجهين هو متعلّق الحكم، وفي الآخر نفس الحكم؛ فيستقيم حينئذٍ التفصيل في التمسّك بالعامّ في أحدهما والتمسّك بالاستصحاب في الآخر، ولا يرد عليه شيء من الإشكالات؛ فتأمّل في أطراف ما ذكرناه جيّداً.

تكملة

بعد ما تبيّن أنّ مورد التمسّك بالعامّ هو ما إذا كان مصبّ العموم الزماني متعلّق الحكم ومورد التمسّك بالاستصحاب هو ما إذا كان مصبّ العموم الزماني نفس الحكم، فيقع الكلام حينئذٍ في تشخيص المورد؛ وقبل ذلك ينبغي تأسيس الأصل عند الشكّ في مصبّ العموم، فنقول:

إنّه تارة: يشكّ في أصل العموم الزماني للحكم أو المتعلّق وعدمه؛ وفرض حصول الشكّ في العموم الزماني إنّما هو فيما إذا لم يلزم لغويّة تشريع الحكم مع عدم العموم الزماني بأحد الوجهين، وإلّا فلا يمكن حصول الشكّ فيه؛ كما لا يخفى.

وأُخرى: يعلم بالعموم الزماني ويشكّ في مصبّه.

فإن كان الشكّ في أصل العموم الزماني فلا إشكال في أنّ الأصل يقتضي عدمه لأنّ أخذ العموم الزماني قيداً للحكم أو للمتعلّق يتوقّف على لحاظه ثبوتاً وبيانه إثباتاً؛ فلو قال: «أكرم العلماء» وشكّ في استمرار الوجوب في جميع الأيّام أو شكّ في كون الإكرام في جميع الأيّام واجباً، ففي ما عدا اليوم الأوّل لا يجب الإكرام، لأصالة البراءة عنه؛ وذلك واضح.

وإن كان الشكّ في مصبّ العموم الزماني بعد العلم به فلا إشكال أيضاً في أنّ الأصل اللفظي يقتضي عدم كون المتعلّق مصبّ العموم الزماني، فإنّ الشكّ في ذلك يرجع إلى الشكّ في تقييد المتعلّق بقيد زائد، وأصالة الإطلاق تقتضي عدم التقييد؛ وليس العموم الزماني من القيود الّتي لا يمكن أخذه في المتعلّق حتّى لا يصحّ التمسّك بالإطلاق، لأنّه قد تقدّم أنّ اعتبار العموم الزماني في ناحية المتعلّق ممّا يمكن أن يتكفّل بيانه نفس دليل الحكم، فيقول: «أكرم العلماء في كلّ يوم» أو «مستمرّاً» فعند الشكّ في اعتبار العموم الزماني في ناحية المتعلّق يرجع إلى أصالة الإطلاق؛ ويتعيّن حينئذٍ أن يكون مصبّه نفس الحكم الشرعي، للعلم باعتبار العموم الزماني؛ فإذا كان الأصل عدم اعتباره في المتعلّق يتعيّن اعتباره في الحكم، لأنّ دليل الحكمة تقتضي ذلك.

ولا يتوهّم: أنّ إطلاق الحكم يقتضي عدم أخذ العموم الزماني قيداً له، لما عرفت: من أنّ دليل الحكم لا يمكن أن يتكفّل لبيان أزمنة وجوده، بل لابدّ من أن

يكون بيانه بدليل منفصل آخر، فإذا لم يقم دليل لفظي على اعتباره في المتعلّق، فدليل الحكمة يقتضي اعتباره في ناحية الحكم، لأنّ دليل الحكمة إنّما يجري لبيان الأحكام وتشخيص مرادات الآمر؛ ومن جملة مقدّمات الحكمة في المقام إطلاق المتعلّق وعدم تقييده بالعموم الزماني، فإنّه مع تقييد المتعلّق بذلك لا تصل النوبة إلى التمسّك بمقدّمات الحكمة، لأنّ أخذه في ناحية المتعلّق يغني عن أخذه في ناحية الحكم؛ كما أنّ أخذه في ناحية الحكم يغني عن أخذه في ناحية المتعلّق، لما تقدّم في بعض الأُمور السابقة: من اتّحاد نتيجة أخذ العموم الزماني في ناحية الحكم أو المتعلّق. وإنّما تظهر الثمرة بين الوجهين في جواز التمسّك بالعامّ أو الرجوع إلى الاستصحاب - بالبيان المتقدّم - وإلّا فبحسب النتيجة العمليّة لا فرق بين أخذ الزمان قيداً للحكم أو للمتعلّق؛ فإذا لم يقيّد المتعلّق بالعموم الزماني كان قيداً للحكم لا محالة، لجريان أصالة الإطلاق في ناحية المتعلّق وعدم جريانها في ناحية الحكم؛ فتأمّل جيّداً.

فتحصّل: أنّ في كلّ مورد شكّ في مصبّ العموم الزماني بعد العلم به فالأصل يقتضي أن يكون مصبّه نفس الحكم الشرعي لا المتعلّق؛ ويترتّب عليه ما تقدّم: من عدم جواز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في التخصيص أو في مقداره، بل لابدّ من الرجوع إلى الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الأحكام الشرعيّة تنقسم إلى تكليفيّة ووضعيّة، والتكليفيّة تنقسم إلى الأوامر والنواهي.

أمّا الأحكام الوضعيّة: فمصبّ العموم الزماني فيها ينحصر أن يكون نفس الحكم الوضعيّ بناءً على المختار من أنّ الأحكام الوضعيّة بنفسها مجعولة ما عدا السببيّة والجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فإنّه على هذا ليس في البين متعلّق

حتّى يمكن أخذه مصبّاً للعموم الزماني، لأنّ المتعلّق عبارة عن الفعل الّذي تعلّق به التكليف أمراً أو نهياً، وأمّا الأحكام الوضعيّة: فليس لها متعلّقات لكي يبحث فيها عن مصبّ العموم الزماني؛ فينحصر أن يكون مصبّ العموم فيها نفس الحكم الوضعيّ: من الطهارة والنجاسة والملكيّة والزوجيّة والرقّيّة وغير ذلك من الاعتبارات العرفيّة والأحكام الوضعيّة؛ فيكون المرجع عند الشكّ في التخصيص الزماني فيها هو الاستصحاب.

ومنه يظهر: عدم جواز التمسّك بعموم قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ لإثبات فوريّة الخيار في المعاملات الغبنيّة، بل لابدّ من استصحاب بقاء الخيار في كلّ زمان شكّ فيه بعد العلم بثبوته عند ظهور الغبن، لأنّ مفاد قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ ليس وجوب الوفاء به تكليفاً وحرمة التصرّف فيما انتقل عن المتعاقدين، بل مفاده لزوم العقد وعدم انفساخه بالفسخ، فيكون مدلوله حكماً وضعيّاً، ومصبّ العموم الزماني فيه نفس لزوم العقد؛ وفي مثله لا مجال للتمسّك بالعموم.

فظهر: أنّه في الأحكام الوضعيّة يكون العموم الزماني فيها قيداً لنفس الحكم بناءً على كونها متأصّلة بالجعل، بل ولو قلنا: بكونها منتزعة عن التكليف، كما هو مختار الشيخ ﷺ فإنّ أقصى ما يلزم منه هو إمكان أن يكون مصبّ العموم الزماني فيها متعلّق التكليف؛ ولكن مجرّد إمكان ذلك لا يقتضي كونه مصبّ العموم الزماني ما لم يقم دليل على أخذه في ناحية المتعلّق، لما عرفت: من أنّ الأصل فيما لم يقم دليل على ذلك هو أن يكون مصبّ العموم نفس الحكم الشرعي؛ ومن المعلوم: أنّه لم يقم دليل على أخذ العموم الزماني قيداً في ناحية المتعلّق في باب الأحكام الوضعيّة، فدليل الحكمة تقتضي أن يكون مصبّه نفس الحكم الوضعي على المختار أو الحكم التكليفي على مختار الشيخ ﷺ ففي باب الوضعيّات لو شكّ في تخصيص

العموم الزماني أو في مقداره لا مجال للرجوع إلى العموم، بل لابدّ من الرجوع إلى استصحاب حكم العامّ في الأوّل واستصحاب حكم الخاصّ في الثاني.

وأمّا في باب التكاليف: ففي التكاليف التحريميّة يمكن أن يكون مصبّ العموم الزماني فيها متعلّق الحكم، كما يمكن أن يكون نفس الحكم بعد ما كانت التكاليف التحريميّة مستمرّة في الأزمنة ولها عموم زماني؛ فيمكن أن يكون مصبّ العموم الزماني في مثل قوله: «لا تشرب الخمر» متعلّق النهي فيكون الشرب في كلّ زمان حراماً، ويمكن أن يكون مصبّ العموم نفس الحكم فتكون حرمة الشرب مستمرّة في جميع الأزمنة.

فعلى الأوّل: يكون المرجع عند الشكّ في التخصيص أو في مقداره هو العموم؛ فلو شكّ في حرمة شرب الخمر في زمان المرض أو شكّ في حرمته في زمان تخفيف المرض بعد العلم بعدم الحرمة في زمان اشتداد المرض يرجع إلى عموم قوله: «لا تشرب الخمر» ولا يجري استصحاب الحرمة في الأوّل واستصحاب الترخيص في الثاني.

وعلى الثاني: لا يكون المرجع عند الشكّ في التخصيص أو في مقداره عموم قوله: «لا تشرب الخمر» بل لابدّ من استصحاب الحرمة في الأوّل واستصحاب الترخيص في الثاني.

وهذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال فيما هو الصحيح من الوجهين؛ فقد يقال: إنّ مصبّ العموم الزماني في باب النواهي إنّما يكون متعلّق النهي بتقريب أنّ تعلّق النهي أو النفي بالطبيعة المرسلة بنفسه يقتضي ترك جميع الأفراد العرضيّة والطوليّة المتدرّجة في الأزمنة، لا ترك خصوص الأفراد العرضيّة، فيكون النهي بمدلوله اللفظي يقتضي العموم الزماني؛ وقد تقدّم: أنّ دليل الحكم إنّما يمكن أن يتكفّل لبيان

العموم الزماني المأخوذ في ناحية المتعلّق ولا يمكن أن يتكفّل لبيان العموم الزماني المأخوذ في ناحية الحكم؛ فإذا كان قوله: «لا تشرب الخمر» بنفسه يدلّ على العموم الزماني، فلابدّ وأن يكون مصبّ العموم الزماني شرب الخمر، لا الحرمة.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ النهي أو النفي بنفسه لا يدلّ على أزيد من ترك الأفراد العرضيّة؛ وأمّا ترك الأفراد الطوليّة: فهو إنّما يستفاد من دليل الحكمة وإطلاق النهي وقد تقدّم: أنّه إذا استفيد العموم الزماني من دليل الحكمة فلابدّ وأن يكون مصبّه نفس الحكم الشرعي، لا متعلّقه.

وقد اختلفت كلمات شيخنا الأستاذ ﷺ في ذلك، ففي الفقه - عند البحث عن خيار الغبن - رجّح عدم دلالة النهي والنفي على ترك الأفراد الطوليّة وإنّما يستفاد العموم الزماني بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة من دليل الحكمة، وفي الأُصول توقّف في ابتداء الأمر ولم يرجّح أحد الوجهين؛ ولكن أخيراً مال إلى أنّ النهي إنّما يتعلّق بالقدر المشترك بين الأفراد العرضيّة والطوليّة المتدرّجة في الزمان، سواء كان للنهي تعلّق بالموضوع الخارجي كالنهي عن شرب الخمر، أو لم يكن له بالموضوع الخارجي كالنهي عن الغناء؛ غايته أنّه في الأوّل يدوم النهي بدوام وجود الموضوع خارجاً، وفي الثاني يكون دوامه ببقاء المكلّف على شرائط التكليف؛ فليس النهي بمدلوله اللفظي يدلّ على العموم الزماني.

وقد حكي عن الأصحاب: أنّ بناءهم على التمسّك بالاستصحاب في موارد الشكّ في التخصيص الزماني أو في مقداره، وكأنّهم جعلوا مصبّ العموم الزماني نفس الحكم لا متعلّقه؛ فتأمّل في المقام فإنّه بعدُ يحتاج إلى زيادة بيان.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّه لو بنينا على أنّ النهي بمدلوله اللفظي يدلّ على العموم الزماني وأنّ مصبّ العموم هو المتعلّق، فالتمسّك به في موارد الشكّ في التخصيص

أو في مقداره إنّما يصحّ إذا كان لدليل الحكم إطلاق بالنسبة إلى الحالات والطوارئ اللاحقة للمكلّف: من المرض والصحّة والاختيار والاضطرار ونحو ذلك؛ فلو لم يكن لدليل الحكم إطلاق بالنسبة إلى الطوارئ لا يصحّ التمسّك بالعموم الزماني إذا شكّ في حرمة المتعلّق عند عروض بعض الطوارئ، بل لابدّ من الرجوع إلى الاستصحاب، فإنّ العموم الزماني إنّما يكون في طول العموم الأفرادي والأحوالي، فالعموم الزماني إنّما ينفع إذا كان الشكّ متمحّضاً من حيث الزمان؛ فإذا كان لدليل الحكم إطلاق بالنسبة إلى الأفراد والأحوال كان المرجع عند الشكّ في التخصيص الزماني هو العموم. ولا يتوهّم: أنّ العموم الزماني يغني عن الإطلاق الأحوالي، بل نحتاج في رفع الشكّ إلى كلّ منهما؛ وذلك واضح. هذا كلّه في التكاليف التحريميّة.

وأمّا التكاليف الوجوبيّة: فما كان منها من الأُصول الاعتقاديّة كقوله تعالى: ﴿آمنوا بالله ورسوله﴾[1] فيمكن أيضاً أن يكون مصبّ العموم الزماني فيها نفس الوجوب، ويمكن أيضاً أن يكون مصبّ العموم متعلّق الحكم؛ ولا يترتّب على الوجهين ثمرة عمليّة، لأنّه لا يحصل الشكّ في التخصيص الزماني فيها؛ وعلى فرض حصوله فلا يجري فيها الاستصحاب، لأنّه يعتبر فيها عقد القلب والاعتقاد، والاستصحاب لا يوجب ذلك.

وما كان منها من الفروع الدينيّة: كقوله تعالى: ﴿يا أيّها الّذين آمنوا أقيموا الصلاة﴾[2] وكقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾[3] وغير ذلك من الأحكام الوجوديّة، فإن كان للزمان دخل في ملاك الحكم والمصلحة الّتي اقتضت تشريع الوجوب - كالصوم - فلا إشكال أيضاً في صحّة كون العموم الزماني قيداً للحكم، فيكون وجوب الصوم

---

١. النساء: ١٣٦.

٢. لم نعثر عليه.

٣. البقرة: ١٨٣.

مثلاً مستمرّاً من الطلوع إلى الغروب؛ ويمكن كونه قيداً للمتعلّق، فيكون الامساك من الطلوع إلى الغروب واجباً؛ فإن كان في البين قرينة على كونه قيداً للمتعلّق فهو، وإلّا فلابدّ وأن يكون قيداً للحكم؛ كما تقدّم.

وتظهر الثمرة بين الوجهين: في وجوب الامساك في بعض النهار مع العلم بعدم تعقّبه بالإمساك في بقيّة النهار لاختلال بعض شرائط التكليف، كما لو علمت المرأة أنّها تحيض في آخر النهار، أو علم المكلّف أنّه يسافر قبل الزوال.

فإنّه لو كان الاستمرار قيداً للطلب: فمقتضى القاعدة وجوب الامساك في جزء من النهار ولو مع العلم بعدم تعقّبه بسائر الأجزاء، ومع المخالفة تجب الكفّارة، لأنّ الطلب محفوظ ما دامت الشرائط موجودة؛ ولا عبرة بفقدانها في آخر النهار بعد ما كان المكلّف واجداً لها في أوّل النهار، فإنّ وجوب الامساك في كلّ جزء من أجزاء النهار تابع لدليل الحكم؛ فإذا دلّ الدليل على استمرار الحكم في جميع أجزاء النهار، فمعناه «أنّه يجب الإمساك في كلّ جزء من النهار إذا كان المكلّف واجداً للشرائط» فلا يتوقّف وجوب الامساك في أوّل النهار على وجوبه في آخر النهار، فإنّه لا معنى لاشتراط الحكم في أوّل النهار بتعقّبه بالحكم في آخر النهار؛ هذا إذا كان الاستمرار قيداً للطلب.

وإن كان الاستمرار قيداً للمطلوب - وهو الامساك - فلازمه أن يكون وجوب الامساك إلى الغروب فعليّاً من أوّل الطلوع، لأنّه مع عدم فعليّته لا يجب الامساك من أوّل الطلوع؛ فوجوب الامساك في أوّل الطلوع لا يمكن إلّا إذا كان التكليف بالإمساك إلى الغروب فعليّاً من أوّل الطلوع، ولازم فعليّته - مع كون المطلوب أمراً مستمرّاً إلى الغروب - هو أن يكون الشرط في صحّة الامساك في أوّل الطلوع تعقّبه بالإمساك في بقيّة النهار جامعاً لشرائط التكليف؛ وهذا المعنى من الشرط المتأخّر لا محيص

عنه في جميع أجزاء المركّبات الارتباطيّة، كما تقدّم الكلام فيه في الجزء الأوّل من الكتاب. فلو علم المكلّف بعدم تعقّب الامساك في أوّل النهار بالإمساك في بقيّة النهار لاختلال شرائط التكليف في أثناء النهار، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الامساك في أوّل النهار وعدم وجوب الكفّارة عليه مع عدم الامساك قبل اختلال الشرائط؛ فلابدّ من قيام دليل على وجوب الامساك والكفّارة عند تركه مع العلم بعدم تعقّب الامساك في أوّل النهار بالإمساك في بقيّة النهار لاختلال شرائط التكليف؛ فتأمّل جيّداً.

هذا إذا كان للزمان دخل في المصلحة والملاك. وإن لم يكن للزمان دخل في ذلك، كالصلاة بالنسبة إلى الأزمنة الّتي تكون ظرفاً لإيقاعها؛ فقد يتوهّم: أنّ العموم الزماني لا يمكن أن يكون قيداً للحكم، فإنّ استمرار الحكم في جميع الأزمنة يقتضي اشتغال المكلّف بالصلاة مثلاً في كلّ زمان.

ولا يخفى ضعفه، فإنّ استمرار الحكم إنّما يعتبر في الأزمنة الّتي تكون ظرفاً لإيجاد المتعلّق فيها؛ فإذا فرض أنّ ظرف إيجاد الصلاة بحسب الجعل الشرعي كان في أوّل زوال الشمس وفي العصر والمغرب والصبح كذلك، فمعنى استمرار الحكم هو بقاء وجوب الصلاة في جميع الأيّام في تلك الأوقات؛ وعدم اتّصال أزمنة امتثال الصلوات لا يضرّ باتّصال الحكم واستمراره في أزمنة إيجاد المتعلّق؛ ففي باب الصلاة أيضاً يمكن أن يكون مصبّ العموم الزماني نفس الحكم، ويمكن أن يكون المتعلّق.

وتظهر الثمرة بين الوجهين: فيما إذا خرج المقيم عن بلد الإقامة من دون أن يعزم على إنشاء سفر جديد وقلنا: بأنّ الإقامة قاطعة للسفر حكماً لا موضوعاً، فإنّه لو كان العموم الزماني ظرفاً للحكم وكان وجوب القصر على المسافر مستمرّاً إلى أن ينقطع سفره، فعند الشكّ في وجوب القصر أو التمام في مدّة خروجه عن بلد الإقامة قبل

إنشاء جديد يرجع إلى استصحاب وجوب التمام الّذي كان ثابتاً في حال الإقامة قبل الخروج عن بلدها. ولو كان العموم الزماني ظرفاً للمتعلّق وكان القصر في كلب صلاة رباعيّة في جميع أزمنة السفر واجباً، ففي المثال يرجع إلى العموم ويجب عليه القصر، فإنّ المقدار المتيقّن في تخصيص العموم هو ما دام كونه في بلد الإقامة، فإذا خرج عن بلد الإقامة يجب عليه القصر.

نعم، لو قلنا: بأنّ الإقامة قاطعة للسفر موضوعاً -كما هو أقوى الوجهين فيها - فالواجب هو التمام ما لم ينشأ سفراً جديداً، سواء كان الزمان ظرفاً للحكم أو للمتعلّق؛ وذلك واضح.

وكذا الكلام فيمن رجع عن قصد المعصية في أثناء السفر ولم يكن الباقي قدر المسافة، ففي وجوب القصر أو التمام عليه وجهان: مبنيّان على أنّ أزمنة السفر أُخذت ظرفاً للحكم أو للمتعلّق؛ فعلى الأوّل: يجب عليه التمام، لاستصحاب حكم الزمان الّذي كان قاصداً فيه المعصية. وعلى الثاني: يجب عليه القصر، لعموم ما دلّ على وجوب القصر في كلّ صلاة ما دام في السفر، والقدر المتيقّن خروجه عن العموم هو ما دام كونه قاصداً للمعصية. والمسألة فقهيّة، توضيحها موكول إلى محلّه؛ فتأمّل في أطراف ما ذكرناه جيّداً لكي لا يشتبه عليك الأمر.

التنبيه الثالث عشر: [في استصحاب الوجوب عند تعذّر بعض أجزاء المركّب الارتباطي]

قد أجرى بعض استصحاب الوجوب عند تعذّر بعض أجزاء المركّب الارتباطي؛ وقد تقدّمت الإشارة إليه في تنبيهات الأقلّ والأكثر.

وتفصيله: هو أنّه ربّما يستشكل في جريان الاستصحاب بأنّ المتيقّن السابق كان هو الوجوب المتعلّق بجملة العمل الواجد للجزء أو الشرط المتعذّر، وقد علم

بارتفاعه بسبب تعذّر بعض أجزاء الجملة، ووجوب ما عدا الجزء المتعذّر لم يكن متيقّناً سابقاً، بل هو مشكوك الحدوث؛ فيختلّ ركن الاستصحاب.

هذا، وقد ذكر الشيخ ﷺ وجوهاً ثلاثة لجريان الاستصحاب:

الأوّل: استصحاب وجوب الأجزاء المتمكّن منها، للعلم بتعلّق الطلب بتلك الأجزاء ولو في ضمن تعلّقه بالكلّ والشكّ في ارتفاعه عنها بسبب تعذّر بعض الأجزاء، فلم يختلّ ركن الاستصحاب: من اليقين السابق والشكّ اللاحق؛ غايته: أنّ المستصحب إنّما يكون هو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والوجوب المقدّمي، لأنّ وجوب الأجزاء المتمكّن منها كان قبل تعذّر البعض مقدّمياً؛ فإنّ الوجوب النفسي إنّما كان متعلّقاً بالكلّ، فيكون كلّ جزء واجباً بالوجوب المقدّمي، وبعد تعذّر البعض يكون وجوبها نفسياً؛ فإنّه على تقدير كون الأجزاء المتمكّن منها واجبة واقعاً فوجوبها إنّما يكون نفسياً، ولكن تغيير صفة الوجوب لا يمنع عن استصحاب القدر المشترك بين النفسي والمقدّمي. هذا حاصل ما أفاده الشيخ ﷺ في الوجه الأوّل.

ولكنّه ضعيف، لما فيه أوّلاً: من أنّ وجوب الجزء لا يكون مقدّمياً، بل الجزء إنّما يجب بعين الوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ؛ ولا يمكن أن يتعلّق الوجوب المقدّمي بالجزء، بل نفس الطلب النفسي المتعلّق بالكلّ ينبسط على الأجزاء، نظير انبساط البياض على الجسم؛ فيكون لكلّ جزء حظّ من الوجوب النفسي، ومعه لا يمكن أن يكون له وجوب آخر مقدّمي؛ وقد أشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث المقدّمة.

وثانياً: أنّ استصحاب القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري لا يجري، فإنّ الوجوب النفسي يغاير الوجوب المقدّمي سنخاً وبباينه حقيقة؛ وليست النفسيّة والمقدّميّة من قبيل الشدّة والضعف، فاستصحاب القدر المشترك في المقام يرجع

إلى استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي؛ وقد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه؛ بل لو فرض أنّ النفسيّة والمقدّميّة يكونان من مراتب الوجوب - كالشدّة والضعف - ولكن لا إشكال في تباينهما عرفاً، فلا يجري استصحاب القدر المشترك.

الوجه الثاني: استصحاب شخص الوجوب النفسي الّذي كان متعلّقاً بالأجزاء المتمكّن منها، بدعوى: أنّ الجزء المتعذّر يعدّ عرفاً من حالات متعلّق الوجوب النفسي لا من أركانه ومقوّماته، فلا يضرّ تعذّره وفقدانه ببقاء متعلّق الوجوب النفسي واتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة، لأنّ معروض الوجوب النفسي بنظر العرف كان هو بقيّة الأجزاء المتمكّن منها ويحمل عليها بالحمل الشايع الصناعي أنّها هي الّتي كانت متعلّق الوجوب النفسي، ويكون تعذّر الجزء منشأ للشكّ في بقائه؛ نظير الماء الّذي نقص عنه مقدار بحيث يشكّ في بقائه على الكرّيّة، فإنّه لا إشكال في استصحاب بقاء الكرّيّة، لاتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة؛ فليكن تعذّر الجزء فيما نحن فيه كنقصان مقدار من الماء في مثال الكرّ لا يوجب اختلاف القضيّتين.

وهذا الوجه وإن كان أبعد عن الإشكال من الوجه الأوّل، إلّا أنّه يرد عليه: أنّ هذا البيان إنّما يتمّ في الموضوعات العرفيّة والمركّبات الخارجيّة، فإنّه يمكن فيها تمييز ما يكون من حالات الموضوع عمّا يكون من مقوّماته. وأمّا المركّبات الشرعيّة: فلا يكاد يمكن معرفة الركن فيها وتمييز المقوّم عن غيره إلّا من طريق الأدلّة. وليس للعرف في ذلك سبيل، بداهة أنّ تشخيص كون السورة ليست من أركان الصلاة ومقوّماته دون الركوع والسجود لا يمكن إلّا بقيام الدليل على ذلك؛ فإن دلّ الدليل على كون السورة جزء للصلاة مطلقاً حتّى في حال عدم التمكّن منها كانت السورة ركناً في الصلاة ومقوّمة لها، فيسقط الأمر بالصلاة عند عدم التمكّن منها. وإن قام

الدليل على عدم كونها جزء في حال عدم التمكّن منها فلا تكون ركناً في الصلاة، ولا يسقط الطلب ببقيّة الأجزاء عند تعذّر السورة. وإن لم يقم دليل على أحد الوجهين يبقى الشكّ في سقوط الطلب عن بقيّة الأجزاء وعدمه على حاله، للشكّ في ركنيّة السورة. ولا مجال للرجوع إلى العرف في معرفة كونها ركناً وغير ركن، فإنّ تشخيص ذلك ليس بيد العرف. ففي المركّبات الشرعيّة لا يمكن العلم بما يكون من حالات المركّب أو مقوّماته إلّا من طريق السمع.

وهذا الإشكال بعينه يرد على «قاعدة الميسور» أيضاً، فإنّه يعتبر فيها أن تكون الأجزاء الميسورة ممّا لا تعدّ عرفاً مباينة لمتعلّق التكليف، وذلك إنّما يكون إذا كان الباقي ركن المركّب وبه قوامه؛ وهذا المعنى في المركّبات الشرعيّة لا يمكن تشخيصه؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك في تنبيهات الأقلّ والأكثر.

فظهر: أنّ الوجه الثاني لاستصحاب بقاء الوجوب عند تعذّر بعض الأجزاء يتلو الوجه الأوّل في الضعف.

الوجه الثالث: استصحاب الوجوب النفسي المردّد بين كونه متعلّقاً سابقاً بالوجدان للجزء المتعذّر مطلقاً حتّى مع تعذّره -ليسقط التكليف عن الفاقد للجزء المتعذّر- وبين كونه متعلّقاً بالواجد له مقيّداً بحال التمكّن منه (ليبقى التكليف بالفاقد) فيستصحب بقاء التكليف ويثبت به اختصاص جزئيّة الجزء المتعذّر بحال التمكّن منه.

وهذا الوجه أضعف الوجوه الثلاثة الّتي ذكرها الشيخ ﷺ في تقريب استصحاب بقاء الوجوب عند تعذّر بعض أجزاء المركّب، فإنّه يكون من أردء أنحاء الأصل المثبت. فالإنصاف: أنّه لا سبيل إلى الإذعان بشيء من الوجوه الثلاثة.

نعم: يمكن تقريب الاستصحاب بوجه آخر لعلّه يسلم عن الإشكال، وهو أنّ

جزئيّة المتعذّر لو كانت ثبوتاً مختصّة بحال التمكّن والاختيار كان التكليف بما عدا الجزء المتعذّر باقياً على ماكان عليه - أي كان التكليف به بعين التكليف المتعلّق بالكلّ الواجد للجزء المتعذّر قبل تعذّره من دون أن يرتفع ذلك التكليف ويحدث تكليف آخر يتعلّق بخصوص الأجزاء المتمكّن منها، بل هو ذلك التكليف - غايته أنّه قبل تعذّر الجزء كانت دائرة متعلّق التكليف أوسع، لانبساط التكليف عليه، وبعد تعذّر الجزء تتضيّق دائرة متعلّق التكليف ويخرج الجزء المتعذّر عن سعة دائرة المتعلّق مع بقاء الباقي على حاله؛ نظير البياض الّذي كان منبسطاً على الجسم الطويل فصار قصيراً، فإنّه لا إشكال في أنّ البياض الباقي في الجسم القصير هو عين البياض الّذي كان في الجسم الطويل، من دون أن ينعدم ذلك البياض ويحدث بياض آخر؛ غايته أنّه تبدّل حدّه وكان قبل قصر الجسم محدوداً بحدّ خاصّ وبعد قصره يكون محدوداً بحدّ آخر؛ والتكليف المنبسط على جملة المركّب يكون كالبياض المنبسط على الجسم الطويل؛ فلو تعذّر بعض أجزاء المركّب يبقى التكليف بالبقيّة على ما كان، من دون أن يرتفع ذلك التكليف ويحدث تكليف آخر بالبقيّة؛ وذلك واضح لا ينبغي التأمّل فيه. هذا في مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات: فإن قام الدليل على اختصاص جزئيّة الجزء المتعذّر بحال التمكّن والاختيار فلا إشكال في وجوب الباقي؛ كما لا إشكال في عدم وجوبه إذا قام الدليل على إطلاق جزئيّة الجزء المتعذّر وعدم اختصاصها بحال التمكّن.

وإن لم يقم دليل على أحد الوجهين وشكّ في إطلاق الجزئيّة وعدمه فيشكّ في بقاء التكليف ببقيّة الأجزاء المتمكّن منها ويجري استصحاب التكليف؛ فالمستصحب هو شخص التكليف النفسي الّذي كان متعلّقاً بالأجزاء المتمكّن منها قبل تعذّر الجزء، والتعذّر إنّما يكون منشأً للشكّ في بقاء التكليف بالبقيّة، لاحتمال

اختصاص جزئيّته بحال التمكّن والاختيار؛ وقد عرفت: أنّه على هذا التقدير يكون شخص التكليف الّذي كان منبسطاً على البقيّة في حال انبساطه على الكلّ باقياً؛ فالمستصحب ليس هو القدر المشترك بين التكليف النفسي والغيري؛ بل هو شخص التكليف النفسي الّذي كان متعلّقاً بالأجزاء المتمكّن منها.

فإن قلت: بناءً على هذا ينبغي عدم الفرق بين أن يكون الباقي معظم الأجزاء أو بعض الأجزاء، فلو فرض أنّه تعذّر جميع أجزاء الصلاة ما عدا التشهّد يلزم القول بجريان استصحاب وجوب التشهّد، لأنّه لو كان التشهّد في الواقع واجباً كان وجوبه بعين وجوب الكلّ ولم يحدث فيه وجوب آخر عند تعذّر ما عداه، فينبغي أن يستصحب وجوبه؛ مع أنّ ظاهر الأعلام: التسالم على اعتبار أن يكون الباقي معظم الأجزاء.

قلت: نعم وإن كان وجوب الباقي هو عين الوجوب السابق الّذي كان متعلّقاً بالكلّ حقيقة، إلّا أنّ القضيّة المشكوكة لو لم يكن الباقي معظم الأجزاء تباين القضيّة المتيقّنة عرفاً؛ فإنّ وجوب التشهّد مثلاً يكون مندكّاً عرفاً في ضمن وجوب البقيّة ويكون الطلب المتعلّق به طلباً تبعيّاً ضمنيّاً، فيكون وجوبه قبل تعذّر بقيّة الأجزاء نحواً يغاير وجوبه بعد تعذّرها عرفاً وإن كان هو هو حقيقة؛ وهذا بخلاف ما إذا كان الباقي معظم الأجزاء، فإنّ وجوبه في حال تعذّر الجزء عين وجوبه السابق عقلاً وعرفاً، فيجري الاستصحاب إذا كان الباقي معظم الأجزاء، ولا يجري إذا كان بعض الأجزاء؛ فتأمّل جيّداً.

تتمّة

يظهر من كلام الشيخ ﷺ عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين تعذّر الجزء بعد دخول الوقت وتنجّز التكليف أو قبله، لأنّ المستصحب هو الوجوب الكلّي المنجّز على تقدير اجتماع الشرائط، لا الوجوب الشخصي المتوقّف على تحقّق الشرائط فعلاً.

أقول: المراد من استصحاب الحكم الشخصي هو استصحاب الحكم الجزئي الفعلي الّذي يجري في الموارد الجزئيّة ويشترك في إعماله المقلّد والمجتهد، فيكون اليقين والشكّ من كلّ مكلّف موضوعاً له، ولا إشكال في أنّه يعتبر في جريانه فعليّة الخطاب وتحقّق الشرائط خارجاً.

وأمّا استصحاب الحكم الكلّي: فهو الّذي يكون من وظيفة المجتهد إعماله ولا حظّ للمقلّد فيه، وهو وإن لم يتوقّف على فعليّة الخطاب وتحقّق الشرائط خارجاً، إلّا أنّه لابدّ من فرض تحقّق الشرائط خارجاً واختلاف بعضها ليمكن فرض حصول الشكّ في بقاء الحكم الكلّي، بداهة أنّه لولا فرض تحقّق الشرائط واختلال بعضها لا يمكن حصول الشكّ في بقائه؛ كما في استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغيّر الزائل عنه التغيّر، فإنّه وإن كان لا يتوقّف على وجود الماء المتغيّر خارجاً، إلّا أنّه لابدّ من فرض وجوده في مقام الاستصحاب - وقد تقدّم توضيح ذلك في الاستصحاب التعليقي - فاستصحاب بقاء التكليف بالمركّب عند تعذّر بعض أجزائه وإن كان وظيفة المجتهد ولا يتوقّف إعماله على تنجّز التكليف وتحقّق الشرائط خارجاً، إلّا أنّه لابدّ من فرض فعليّة التكليف بتقدير وجود الموضوع بما له من الشرائط خارجاً ليجري استصحاب بقاء التكليف على هذا التقدير؛ ولكن فرض وجود الموضوع لا يتوقّف على فرض تمكّن المكلّف من الجزء في أوّل الوقت وطروّ العجز بعد انقضاء مقدار من الوقت، فإنّ المفروض: أنّ التمكّن من الجزء المتعذّر ليس من مقوّمات الموضوع وإلّا لم يجر الاستصحاب رأساً؛ فالّذي يحتاج إليه في المقام هو فرض دخول الوقت مع كون المكلّف واجداً لشرائط التكليف، فيستصحب وجوب بقيّة الأجزاء عند تعذّر البعض ولو في أوّل الوقت.

ولا يتوهّم: أنّه مع عدم فرض طروّ التعذّر بعد الوقت يرجع إلى الاستصحاب

التعليقي، فإنّه إنّما يرجع إليه إذا كان وجود الجزء المتعذّر من مقوّمات المتعلّق وأركانه، لا من خصوصيّاته وحالاته. نعم: بالنسبة إلى فرض دخول الوقت لابدّ منه، وإلّا يرجع إلى الاستصحاب التعليقي؛ فتأمّل.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ التمسّك بالاستصحاب أو بـ «قاعدة الميسور» إنّما ينفع في غير باب الصلاة؛ وأمّا في الصلاة فلا أثر للاستصحاب أو «قاعدة الميسور» لقيام الدليل على أنّ «الصلاة لا تسقط بحال» إلّا في صورة فقدان الطهورين.

التنبيه الرابع عشر: فيما هو المراد من «الشكّ» الّذي أُخذ موضوعاً في باب الأُصول العمليّة

المراد من «الشكّ» الّذي أُخذ موضوعاً في باب الأُصول العمليّة ومورداً في باب الأمارات ليس خصوص ما تساوى طرفاه، بل يشمل الظنّ بالخلاف فضلاً عن الظنّ بالوفاء؛ فالمراد من «الشكّ» في قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو خلاف اليقين، لأنّه من أحد معانيه -كما هو المحكيّ عن الصحاح - مضافاً إلى ما تقدّم في الجميع بين الحكم الظاهري والواقعي: من أنّ الشكّ إنّما أُخذ موضوعاً في الأُصول العمليّة من جهة كونه موجباً للحيرة وعدم كونه محرزاً وموصلاً للواقع، لا من جهة كونه صفة قائمة في النفس في مقابل الظنّ والعلم؛ فكلّ ما لا يكون موصلاً ومحرزاً للواقع ملحق بالشكّ حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً، كما أنّ كلّ ما يكون موصلاً للواقع ومحرزاً له ملحق بالعلم حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً؛ فالظنّ الّذي لم يقم دليل على اعتباره حكمُه حكم الشكّ، لاشتراكهما في عدم إحراز الواقع وعدم إيصالهما إليه.

وحينئذٍ لا حاجة إلى دعوى: كون رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الظنّ الّذي لم يقم دليل على اعتباره يرجع إلى نقض اليقين بالشكّ للشكّ في اعتبار

الظنّ، فيندرج في قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ». مع أنّ في هذه الدعوى ما لا يخفى، فإنّ متعلّق الشكّ هو حجّيّة الظنّ ومتعلّق الظنّ هو الواقع، فلا يمكن أن يكون رفع اليد عن اليقين عند الظنّ بالواقع نقضاً لليقين بالشكّ، بل هو نقض لليقين بالظنّ؛ فنحتاج إلى إثبات كون الظنّ ملحقاً بالشكّ حكماً أو موضوعاً. هذا تمام الكلام في تنبيهات الاستصحاب.

خاتمة [في بيان أُمورٍ]

ينبغي ختم الكلام في الاستصحاب بذكر أُمور:

الأمر الأوّل: [في اعتبار اتّحاد متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين في الاستصحاب]

يعتبر في الاستصحاب اتّحاد متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين، فإنّ الحكم المجعول في الاستصحاب - من البناء العملي على بقاء المتيقّن وجرّ المستصحب في الزمان - يقتضي اتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً، سواء قلنا: باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد أو من باب إفادته الظنّ أو من باب بناء العقلاء، فإنّه على جميع التقاديريتوقّف حقيقة الاستصحاب على اتّحاد متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين، فلو اختلف المتعلّقان خرج عن الاستصحاب.

ولعمري! إنّ ذلك بمكان من الوضوح، فإنّه من القضايا الّتي قياساتها معها؛ فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه بما ذكره الشيخ ﷺ من أنّه «لولا اتّحاد المتعلّقين يلزم بقاء العرض بلا موضوع أو انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر، وكلّ منهما بمكان من الاستحالة» فإنّ الاستدلال بذلك تبعيد للمسافة بلا موجب لما عرفت: من أنّ

حقيقة الاستصحاب والحكم المجعول فيه لا يعقل تحقّقه إلّا باتّحاد القضيّتين ولابدّ من إحراز الاتّحاد، فلا يجري الاستصحاب مع الشكّ فيه، لأنّه يكون من التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة؛ كما لا يخفى.

ولا فرق في ذلك بين الاستصحابات الحكميّة وبين الاستصحابات الموضوعيّة، كما لا فرق بين المحمولات الأوّليّة وبين المحمولات المترتّبة؛ غايته أنّه في المحمولات الأوّليّة يكون الموضوع نفس الماهيّة المعرّاة عن الوجود والعدم، وفي المحمولات المترتّبة يكون الموضوع الماهيّة المقيّدة بالوجود أو العدم.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الشكّ تارة: يكون في المحمولات الأوّليّة من الوجود والعدم. وأُخرى: يكون في المحمولات المترتّبة من القيام والقعود والكتابة والعدالة ونحو ذلك من المحمولات الّتي لا يصحّ حملها على الماهيّة إلّا بعد وجودها؛ سواء كان بلا واسطة كالقيام والقعود، أو كان مع الواسطة كحركة الأصابع، فإنّ الشخص إنّما يكون متحرّك الأصابع بتوسّط الكتابة.

فإن كان الشكّ في المحمول الأوّلي: فالموضوع في القضيّة المشكوكة والقضيّة المتيقّنة نفس الماهيّة المجرّدة عن الوجود والعدم؛ فإنّه لا يمكن الشكّ في وجود الشيء بقيد كونه موجوداً، بل لابدّ من فرض الشيء بما له من التقرّر الذهني معرّى عن الوجود والعدم، ليستصحب وجوده إن كان مسبوقاً بالوجود، أو عدمه إن كان مسبوقاً بالعدم؛ ولا إشكال في بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة في استصحاب الوجود والعدم، فإنّ الشيء الّذي يشكّ في بقاء وجوده أو عدمه هو عين الشيء الّذي كان متيقّن الوجود أو العدم؛ وذلك واضح.

وإن كان الشكّ في المحمول المترتّب - كالشكّ في بقاء عدالة زيد - فالمحمول الأوّلي يكون جزء للموضوع ولابدّ من إحرازه في مقام استصحاب المحمول المترتّب.

فإن كان الموضوع محرزاً بالوجدان وكان الشكّ متمحّضاً في بقاء المحمول المترتّب -كما إذا علم بوجود زيد وشكّ في بقاء عدالته - فلا إشكال في جريان الاستصحاب، لبقاء الموضوع واتّحاد القضيّتين، فإنّ الشكّ إنّما هو في عدالة من كان متيقّن العدالة، فيتّحد متعلّق الشكّ واليقين.

وإن لم يكن الموضوع محرزاً بالوجدان بل تعلّق الشكّ بكلّ من الموضوع والمحمول الثانوي -كما إذا شكّ في وجود زيد وعدالته - فتارة: يكون الشكّ في المحمول المترتّب مسبّباً عن الشكّ في الموضوع بحيث لو احرز الموضوع كان المحمول المترتّب محرزاً أيضاً، كما إذا شكّ في مطهّريّة الماء لأجل الشكّ في بقاء إطلاقه أو شكّ في نجاسة الماء لأجل الشكّ في بقاء تغيّره. وأُخرى: لا يكون الشكّ في المحمول المترتّب مسبّباً عن الشكّ في الموضوع، بل كان كلّ منهما متعلّقاً للشكّ مستقلّاً عن منشأ يخصّه، كما إذا شكّ في حياة زيد لاحتمال موته وعدالته لاحتمال فسقه، بحيث لو كانت الحياة محرزة كانت عدالته مشكوكة أيضاً.

فإن كان الشكّ في المحمول المترتّب مسبّباً عن الشكّ في الموضوع فلا إشكال في أنّ جريان الأصل في الموضوع يغني عن جريانه في المحمول المترتّب، لأنّه رافع لموضوعه إذا كان الشكّ في المحمول المترتّب مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع بعد العلم بحقيقته بحدوده وقيوده بحيث كان الشكّ متمحّضاً في بقاء الموضوع.

وأمّا لو كان الشكّ في المحمول مسبّباً عن الشكّ في حقيقة الموضوع - لتردّده بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، كما إذا شكّ في أنّ موضوع النجاسة ومعروضها هو ذات الكلب بما له من المادّة الهيولائيّة المحفوظة في جميع التبدّلات والانقلابات حتّى في حال انقلابه ملحاً، أو أنّ موضوع النجاسة هو الكلب بصورته

النوعيّة الزائلة عند انقلابه ملحاً - فلا يجري الاستصحاب، لا في ناحية الموضوع، ولا في ناحية المحمول إذا صار الكلب ملحاً.

أمّا في ناحية المحمول: فللشكّ في موضوعه، لاحتمال أن يكون موضوع النجاسة هو الكلب بصورته النوعيّة.

وأمّا في ناحية الموضوع: فلأنّ الموجود في الحال يباين الموجود سابقاً، لأنّ تمايز الأشياء إنّما يكون بالصور النوعيّة، والملح يباين الكلب بما له من الصورة النوعيّة؛ فالمتيقّن السابق انعدم قطعاً بانقلاب الكلب ملحاً، والموجود في الحال لم يكن موجوداً سابقاً، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ بل الاستصحاب في المقام يكون أسوء حالاً من استصحاب بقاء المعلوم بالإجمال عند خروج بعض أطرافه عن مورد الابتلاء بتلف أو امتثال أو نحو ذلك؛ وقد تقدّم في بعض مباحث الأقلّ والأكثر عدم جريان الاستصحاب فيه. هذا إذا أُريد استصحاب ذات الموضوع.

وإن أُريد استصحاب الموضوع بوصف كونه موضوعاً للنجاسة فهو يرجع إلى استصحاب النجاسة، وقد عرفت: أنّه لا يجري، للشكّ في موضوعها.

فتحصّل أنّ الشكّ في المحمول المترتّب إن كان مسبّباً عن الشكّ في بقاء الموضوع بعد العلم به فجريان الأصل في ناحية الموضوع يغني عن جريانه في ناحية المحمول إذا كان الأصل السببي واجداً للشرائط المعتبرة في الشكّ السببي والمسبّبي، على ما تقدّمت الإشارة إليه. وإن كان الشكّ في المحمول المترتّب مسبّباً عن الشكّ فيما هو الموضوع فالاستصحاب لا يجري، لا في ناحية الموضوع ولا في ناحية المحمول. هذا كلّه إذا كان الشكّ في المحمول مسبّباً عن الشكّ في الموضوع.

وإن كان كلّ من الموضوع والمحمول متعلّقاً للشكّ في عرض واحد، فتارة: يكون الموضوع ممّا يتوقّف عليه وجود المحمول عقلاً، كتوقّف العدالة على الحياة.

وأُخرى: ممّا يتوقّف عليه شرعاً، كتوقّف الكرّيّة العاصمة على إطلاق الماء، فإنّ الكرّيّة لا تتوقّف على كون الماء مطلقاً، لتحقّق الكرّيّة مع إضافة الماء، إلّا أنّ الشارع اعتبر في الكرّيّة إطلاق الماء، فيكون دخل الإطلاق في الكرّيّة شرعيّاً، بخلاف دخل الحياة في العدالة فإنّه عقلي.

فإن كان التوقّف شرعيّاً: يجري الاستصحاب في كلّ من الموقوف والموقوف عليه، ويثبت بالاستصحابين الأحكام الشرعيّة المترتّبة على وجود المستصحبين؛ ففي المثال يجري استصحاب كلّ من إطلاق الماء وكرّيّته ويثبت به كون الماء عاصماً لا يحمل خبثاً، فإنّ استصحاب إطلاق الماء كما يجدي في الآثار المترتّبة على إطلاق الماء: من كونه رافعاً للحدث والخبث، كذلك يجدي في دخله في الكرّيّة، لكونه شرعيّاً؛ وهذا المقدار من الدخل الشرعي يكفي في صحّة الاستصحاب. ولا إشكال في بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة في كلّ من استصحاب الكرّيّة والإطلاق.

وإن لم يكن التوقّف شرعيّاً: كالحياة والعدالة، فقد يستشكل في استصحاب الحياة والعدالة. أمّا في العدالة: فللشكّ في موضوعها. وأمّا في الحياة: فلعدم كون دخله في العدالة شرعيّاً، فمن حيثيّة دخله في العدالة لا يجري فيه الاستصحاب و إن كان يجري فيه الاستصحاب من حيث الآثار الشرعيّة المترتّبة على نفس الحياة، كحرمة تزويج زوجته وعدم تقسيم أمواله ونحو ذلك؛ وليس الكلام فيه، وإنّما الكلام في استصحاب الحياة من حيث ترتّب العدالة عليه، مع أنّ ترتّب العدالة على الحياة عقليّ.

هذا، ولكن الإنصاف: أنّه لا وقع لهذا الإشكال، فإنّ استصحاب الحياة إنّما يجري من حيث إنّ للحياة دخلاً في الحكم الشرعي المترتّب على الحيّ العادل، كجواز

تقليده والاقتداء خلفه ونحو ذلك من الأحكام الشرعيّة المترتّبة على حياة الشخص وعدالته؛ ولا حاجة إلى استصحاب الحياة من حيث دخله في العدالة حتّى يقال: إنّ دخله في العدالة عقلي، فإنّه لا ملزم إلى استصحاب الحياة من هذه الحيثيّة.

وبالجملة بعد ما كان الموضوع لجواز التقليد مركّباً من الحياة والعدالة وهما عرضان لمحلّ واحد، فلابدّ من إحراز كلا جزئي المركّب، إمّا بالوجدان وإمّا بالأصل.

فإذا كانت الحياة محرزة بالوجدان: فالاستصحاب إنّما يجري في العدالة، ويلتئم الموضوع المركّب من ضمّ الوجدان بالأصل. وإن كانت الحياة مشكوكة: فالاستصحاب يجري في كلّ من الحياة والعدالة، ويلتئم الموضوع المركّب من ضمّ أحد الأصلين بالآخر، لأنّ كلاً منهما جزء الموضوع، فلكلّ منهما دخل في الحكم الشرعي.

وإن كان دخل أحدهما في الآخر عقليّاً: فلا مانع من استصحاب الحياة واستصحاب العدالة. نعم: لا يجري استصحاب عدالة الحيّ، لعدم إحراز الحياة، وإنّما يجري استصحاب العدالة على تقدير الحياة، وهذا التقدير يحرز باستصحاب الحياة.

وليس المقصود إثبات الحياة من استصحاب العدالة على تقدير الحياة، بل في نفس الحياة أيضاً يجري الاستصحاب، لبقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة في كلّ من استصحاب الحياة واستصحاب العدالة، لأنّ الموضوع في كلّ منهما هو الشخص، فيثبت كلا جزئي الموضوع لجواز التقليد.

وإلى ذلك يرجع ما أفاده الشيخ ﷺ في المقام بقوله: «لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلاً لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لأنّ موضوع العدالة زيد على تقدير الحياة الخ».

فتحصّل: أنّ في جميع أقسام الشكّ في المحمولات الأوّليّة وفي المحمولات المترتّبة يجري الاستصحاب بعد بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة؛ فتأمّل جيّداً.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الشكّ في المحمول الأوّلي أو المحمول المترتّب لا يحصل غالباً -بل دائماً- مع بقاء القضيّة المتيقّنة على ما كانت عليها من الخصوصيّات المحقّقة بها، بل لابدّ وأن يحصل فيها تغيّر واختلاف يوجب الشكّ في بقائها؛ وعلى هذا يشكل إحراز اتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة في كثير من الموارد ولذلك اشتهر بين المتأخّرين: «انّ الموضوع في باب الاستصحاب إنّما يؤخذ من العرف لا من العقل ولا من دليل الحكم» وتوضيح البحث في ذلك يستدعي تقديم أُمور:

الأوّل: محلّ الكلام والإشكال إنّما هو في الاستصحابات الحكميّة؛ وأمّا الاستصحابات الموضوعيّة: فالغالب فيها اتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً، ولا يتفاوت الحال فيها بين أخذ الموضوع من العرف أو العقل أو الدليل؛ ففي مثل استصحاب حياة زيد أو قيام عمرو تكون القضيّة المشكوكة عين القضيّة المتيقّنة عقلاً وعرفاً ودليلاً، فلا يختلف العرف والعقل فيها.

نعم: قد يتّفق في بعض الاستصحابات الموضوعيّة اختلاف العرف والعقل في اتّحاد القضيّتين، كما في استصحاب كرّيّة الماء إذا نقص منه مقدار يشكّ في بقائه على الكرّيّة، وكما في استصحاب الزمان والزماني المبنيّ على التقضّي والتصرّم؛ فإنّ القضيّة المشكوكة تباين القضيّة المتيقّنة عقلاً ولا تباينها عرفاً، بالبيان المتقدّم في استصحاب الليل والنهار.

وهذا بخلاف الاستصحابات الحكميّة، فإنّ الغالب فيها اختلاف القضيّتين،

لأنّ الشكّ في بقاء الحكم مع بقاء الموضوع على ما كان عليه من الخصوصيّات لا يمكن إلّا في باب النسخ؛ وأمّا في غير باب النسخ: فالشكّ في بقاء الحكم غالباً أو دائماً يستند إلى انتفاء بعض خصوصيّات الموضوع، فيحصل الاختلاف بين القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة؛ من غير فرق في ذلك بين الأحكام الشرعيّة المستكشفة من المستقلّات العقليّة بقاعدة الملازمة وبين الأحكام الشرعيّة المستكشفة من الأدلّة السمعيّة الّتي لا سبيل للعقل إلى إدراكها، لاشتراك الكلّ في توقّف حصول الشكّ على انتفاء بعض خصوصيّات الموضوع؛ ولذلك مسّت الحاجة إلى أخذ الموضوع من العرف والرجوع إليه في اتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة، لاختلاف العقل والعرف والدليل في ذلك؛ على ما سيأتي بيانه، إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ المرجع في مفاهيم الألفاظ ومداليلها إنّما هو العرف العامّ سواء وافق عرف اللغة أو خالفه؛ ولا عبرة باللغة إذا كان العرف العامّ على خلافها، فإنّ الألفاظ تنصرف إلى مفاهيمها العرفيّة بحسب ما ارتكز في أذهان أهل المحاورات؛ فعند تعارض العرف واللغة في مفهوم اللفظ يحمل على المفهوم العرفي، سواء كان أعمّ من المفهوم اللغوي أو أخصّ منه، بل ولو كان مبايناً معه لو اتّفق ذلك؛ فلابدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص مفهوم الحنطة والزبيب والعنب والحطب وغير ذلك من الموضوعات الخارجيّة.

الأمر الثالث: لا عبرة بالمسامحات العرفيّة في شيء من الموارد، ولا يرجع إلى العرف في تشخيص المصاديق بعد تشخيص المفهوم؛ فقد يتسامح العرف في استعمال الألفاظ وإطلاقها على ما لا يكون مصداقاً لمعانيها الواقعيّة، فإنّه كثيراً ما يُطلق لفظ «الكرّ» و«الفرسخ» و«الحقّة» وغير ذلك من ألفاظ المقادير والأوزان على ما ينقص عن المقدار والوزن أو يزيد عنه بقليل.

فالتعويل على العرف إنّما يكون في باب المفاهيم، ولا أثر لنظر العرف في باب المصاديق، بل نظره إنّما يكون متّبعاً في مفهوم «الكرّ» و«الفرسخ» و«الحقّة» ونحو ذلك؛ وأمّا تطبيق المفهوم على المصداق: فليس بيد العرف، بل هو يدور مدار الواقع؛ فإن كان الشيء مصداقاً للمفهوم ينطبق عليه قهراً، وإن لم يكن مصداقاً له فلا يمكن أن ينطبق عليه؛ ولو فرض أنّ العرف يتسامح أو يخطئ في الطبيق، فلا يجوز التعويل على العرف في تطبيق المفهوم على المصداق مع العلم بخطائه أو مسامحته أو مع الشكّ فيه، بل لابدّ من العلم بكون الشيء مصداقاً للمفهوم في مقام ترتيب الآثار.

إذا تمهّد ذلك فنقول: قد يستشكل فيما أفاده الشيخ ﷺ من الترديد بين أخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل.

أمّا أوّلاً: فبأنّ الرجوع إلى العقل إنّما يستقيم في المستقلّات العقليّة، وأمّا الموضوعات الشرعيّة: فليس للعقل إليها سبيل فإنّ مناطات الأحكام الشرعيّة ليست بيد العقل، فلا معنى للرجوع إلى العقل في موضوعات الأحكام الشرعيّة المستكشفة من الطرق السمعيّة.

وأمّا الثانياً: فبأنّه لا وجه للمقابلة بين ما أخذ في الدليل موضوعاً وبين ما يراه العرف موضوعاً، فإنّ العرف ليس مشرّعاً يجعل موضوعاً في مقابل موضوع الدليل. و إن أُريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه في معرفة معنى موضوع الدليل وتشخيص مفهومه، فهو صحيح، إلّا أنّه لا يختصّ بالمقام، بل تشخيص معنى اللفظ ومفهومه إنّما يرجع فيه إلى العرف مطلقاً؛ فلا معنى لجعل الموضوع العرفي مقابلاً لموضوع الدليل في خصوص باب الاستصحاب. وإن أُريد من الموضوع العرفي ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل مع أنّه ليس منها حقيقة، فقد عرفت: أنّه لا عبرة بالمسامحات العرفيّة.

هذا، ولكن الإنصاف: أنّه لا وقع لهذا الإشكال، فإنّ الترديد بين العقل والدليل والعرف إنّما يكون بلحاظ مقام بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة، لا بلحاظ مقام تعيين أصل الموضوع، حتّى يقال: إنّ تعيين الموضوع إنّما يكون بيد الشرع وليس للعقل والعرف إلى ذلك سبيل، فإنّ ذلك ممّا لا ينبغي توهّمه في المقام؛ بل المقصود هو أنّه هل يعتبر في اتّحاد القضيّتين أن يكون المشكوك فيه عين المتيقّن عقلاً مطلقاً؟ أو أنّه يكفي في الاتّحاد العينيّة العرفيّة مطلقاً؟ أو أنّه لا هذا ولا ذلك بل تختلف الموارد حسب اختلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل؟.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الشكّ في بقاء الحكم الشرعي من غير جهة النسخ لا يمكن إلّا بأحد وجهين: إمّا لاحتمال وجود الرافع أو الغاية للحكم فيشكّ في بقائه، وإمّا لانتفاء بعض الخصوصيّات الّتي كان الموضوع واجداً له أو وجود بعض ما كان فاقداً له، فيحصل الشكّ في بقاء الحكم الشرعي.

فلو اعتبرنا في اتّحاد القضيّتين بقاء الموضوع عقلاً يختصّ الاستصحاب بما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم الشرعي على الوجه الأوّل، ولا يجري الاستصحاب إذا كان الشكّ على الوجه الثاني؛ بداهة أنّ كلّ خصوصيّة كان الموضوع واجداً أو عادماً لها يحتمل عقلاً أن يكون لها دخل في الموضوع، فلا يمكن إحراز بقاء الموضوع بل يشكّ في بقائه؛ فلا يجري استصحاب الحكم، لما عرفت: من أنّه لابدّ في الاستصحاب من إحراز بقاء الموضوع واتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة.

فإن كان منشأ الشكّ في بقاء الحكم انتفاء بعض الخصوصيّات ينسدّ باب الاستصحاب إذا كان المعتبر فيه بقاء الموضوع عقلاً، لأنّ انتفاء الخصوصيّة عن الموضوع وإ ن لم يلازم العلم بارتفاع الموضوع عقلاً، إلّا أنّه يلازم الشكّ في بقائه. ولا سبيل إلى دعوى العلم بارتفاع موضوعات الأحكام الشرعيّة عند انتفاء

بعض الخصوصيّات، بل لا يمكن دعوى العلم بارتفاع الموضوع عند انتفاء بعض الخصوصيّات في موضوعات الأحكام العقليّة، كما تقدّم بيان ذلك.

فما يظهر من كلام الشيخ ﷺ من أنّ انتفاء بعض الخصوصيّات يوجب العلم بارتفاع الموضوع عقلاً، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، بل أقصى ما يقتضيه هو الشكّ في بقاء الموضوع، لاحتمال أن تكون لتلك الخصوصيّة دخل في الموضوع، ويحتمل أيضاً أن لا تكون لها دخل فيه، بل تكون علّة لحدوث الحكم فقط؛ وقد عرفت: أنّ الشكّ في بقاء الموضوع كالعلم بعدمه يمنع عن جريان الاستصحاب، فبناءً على اعتبار بقاء الموضوع عقلاً لا يجري الاستصحاب إذا كان الشكّ في بقاء الحكم لأجل انتفاء بعض خصوصيّات الموضوع، وينحصر الاستصحاب بما إذا كان الشكّ في بقائه لأجل احتمال وجود الرافع أو الغاية، لبقاء الموضوع فيهما حقيقة واتّحاد القضيّة المتيقّنة مع القضيّة المشكوكة عقلاً؛ فإنّ عدم الرافع والغاية ليس من قيود الموضوع وحدوده ليرجع الشكّ في وجودهما إلى الشكّ في بقاء الموضوع، بل ينعدم الموضوع بوجود الرافع والغاية قهراً؛ فالرافع ما يكون وجوده معدماً للموضوع، لا أنّ عدمه قيد فيه، وكيف يمكن أن يكون الموضوع مقيّداً بما يوجب إعدامه؟.

وبالجملة: الرافع هو الّذي لا يمكن أن يجتمع مع الموضوع في الزمان، وهذا لا يقتضي أن يكون عدمه قيداً في الموضوع، بل لا يمكن ذلك. وكذا الغاية، فإنّها - على ما عرفت في أوائل الاستصحاب - عبارة عن الزمان الّذي ينتهي إليه أمد الموضوع وعمره، فلا تكون عدم الغاية قيداً في الموضوع؛ فالشكّ في بقاء الحكم لأجل الشكّ في وجود الرافع أو الغاية لا يرجع إلى الشكّ في الموضوع، بل يشكّ في الحكم مع بقاء الموضوع على ما كان عليه عقلاً، فتتّحد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة حقيقة بالمداقّة العقليّة؛ فتأمّل جيّداً.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ المراد من «الرافع» في المقام ما يقابل المانع، لا ما يقابل المقتضي؛ فإنّ الرافع يستعمل في معنيين:

أحدهما: الأمر الوجودي الّذي يوجب رفع الشيء وإعدامه عن صفحة الوجود بعد حدوثه ووجوده؛ ويقابله المانع، وهو الّذي يمنع عن حدوث الشيء ويزاحم رشح المقتضي وتأثيره في وجود المقتضى (بالفتح).

ثانيهما: الأمر الزماني الّذي يمنع عن تأثير المقتضي في اقتضائه لبقاء المقتضي (بالفتح) بعد تأثيره في الحدوث، سواء كان الرافع وجودياً أو عدميّاً؛ فالرافع المقابل للمقتضي أعمّ من الرافع المقابل للمانع، لأنّ الأوّل يعمّ الأمر الوجودي والعدمي، والثاني يختصّ بالأمر الوجودي؛ فمثل زوال التغيّر عن الماء المتغيّر يكون رافعاً بالمعنى الثاني، وهو الّذي يقابل المقتضي ولا يكون رافعاً بالمعنى الأوّل، لأنّ زوال التغيّر أمر عدمي لا يقابل المانع.

وبذلك يندفع ما ربّما يتوهّم: من أنّه بعد البناء على عدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي لم يبق فرق بين أخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل، فإنّ المفروض: جريان الاستصحاب عند الشكّ في الرافع والغاية ولو مع اعتبار بقاء الموضوع عقلاً؛ فمهما رجع الشكّ في بقاء الحكم إلى الشكّ في وجود الرافع والغاية يجري الاستصحاب مطلقاً، سواء أُخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل؛ وإن كان الشكّ في بقاء الحكم لا لأجل الشكّ في وجود الرافع والغاية لا يجري الاستصحاب مطلقاً، سواء أخذ الموضوع من العقل أو العرف أو الدليل، لأنّ الشكّ في بقاء الحكم من غير جهة الشكّ في وجود الرافع والغاية يرجع لا محالة إلى الشكّ في المقتضي، والمفروض: عدم جريان الاستصحاب فيه؛ فلم تظهر ثمرة بين أخذ الموضوع من العقل أو من العرف أو من الدليل.

وجه الدفع، هو ما عرفت: من أنّ المراد من الرافع في محلّ البحث هو ما يقابل المانع، لا ما يقابل المقتضي، وحينئذٍ تظهر الثمرة بين أخذ الموضوع من العقل أو من العرف أو من الدليل؛ فإنّه لو شكّ في بقاء النجاسة في الماء المتغيّر الزائل عنه التغيّر لا يجري الاستصحاب لو بنينا على اعتبار بقاء الموضوع عقلاً، لاحتمال أن يكون لوصف التغيّر دخل في موضوع النجاسة. وأمّا لو بنينا على اعتبار بقاء الموضوع عرفاً فالاستصحاب يجري، لبقاء الموضوع عرفاً، فإنّ موضوع النجاسة ذات الماء وليس لوصف التغيّر دخل في الموضوع عرفاً، وكذا لو بنينا على اعتبار بقاء الموضوع بحسب ما يقتضيه ظاهر الدليل، فإنّه يجري فيه الاستصحاب على بعض الوجوه -كما سيأتي بيانه - مع أنّ الشكّ في بقاء النجاسة فيه لا يرجع إلى الشكّ في وجود الرافع المقابل للمانع، ولا إلى الشكّ في المقتضي؛ وذلك واضح.

هذا كلّه إذا كان المعتبر في اتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة بقاء الموضوع عقلاً.

وإذا كان المعتبر في الاتّحاد بقاء الموضوع بحسب ما يقتضيه ظاهر الدليل: فجريان الاستصحاب وعدمه يدور مدار ما يستفاد من ظاهر الدليل. فإن استفيد منه كون الخصوصيّة الّتي كان الموضوع واجداً لها من قيود الموضوع، فالاستصحاب لا يجري عند زوال تلك الخصوصيّة. وإن استفيد منه كون الخصوصيّة علّة لثبوت الحكم وكان منشأ الشكّ في بقاء الحكم احتمال كونها علّة له حدوثاً وبقاءً، فالاستصحاب يجري.

وعلى هذا ينبغي أن يفرّق بين قوله عليه السلام «الماء المتغيّر نجس» وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغيّر»[1] فإنّ المعنى وإن كان لا يختلف، إلاّ أنّ الأوّل ظاهر في كون التغيّر

---

١. لم نجد حديثاً بهذين التعبيرين، فالظاهر أنّه - ﷺ - أراد النقل بالمعنى (المصحّح).

قيداً للماء فيكون موضوع الحكم مجموع الماء المتغيّر، والثاني ظاهر في كون التغيّر علّة لعروض النجاسة على الماء فيكون الموضوع ذات الماء. فإن كان الدليل من قبيل الأوّل لا يجري الاستصحاب إذا زال التغيّر؛ للشكّ في بقاء الموضوع. وإن كان الدليل من قبيل الثاني يجري الاستصحاب، لبقاء الموضوع.

وهذا بخلاف ما إذا كان المعتبر بقاء الموضوع عقلاً، فإنّه لا يجري الاستصحاب مطلقاً، لاحتمال أن يكون للتغيّر دخل في الموضوع وإن كان ظاهر الدليل لا يقتضي ذلك، فلم يحرز بقاء الموضوع عقلاً.

وإن كان المعتبر في اتّحاد القضيّتين بقاء الموضوع عرفاً: فينبغي أن لا يفرّق في جريان الاستصحاب في المثال بين الوجهين، لبقاء الموضوع عرفاً؛ فإنّ العرف بحسب ما هو المرتكز في ذهنه - من مناسبة الحكم والموضوع - يرى موضوع النجاسة نفس الماء والتغيّر علّة لمعروضها عليه، فتتّحد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة، ويكون عدم ترتيب آثار النجاسة على الماء الّذي زال عنه التغيّر من نقض اليقين بالشكّ بنظر العرف.

وليس المراد من أخذ الموضوع من العرف الرجوع إليه في مفهوم الموضوع أو في مصداقه، حتّى يقال: إنّ الرجوع إلى العرف في المفهوم لا يختصّ بباب الاستصحاب بل تشخيص المفاهيم إنّما يكون بيد العرف مطلقاً في جميع المقامات، أو يقال: إنّه لا عبرة بنظر العرف في المصداق. بل المراد من أخذ الموضوع من العرف الرجوع إليه في تشخيص الموارد الّتي يصدق فيها نقض اليقين بالشكّ؛ والرجوع إليه في الصدق غير الرجوع إليه في المصداق.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني النفس الأمريّة، إلّا أنّ تشخيص معنى اللفظ وتمييزه عمّا عداه إنّما يرجع فيه إلى العرف؛ فقد يكون

المعنى معلوماً بالتفصيل بجميع حدوده وقيوده لدى العرف، وقد لا يكون معلوماً لديهم بالتفصيل وإن كان أصل المعنى على سبيل الإجمال مرتكزاً في ذهنه؛ ولذلك قد يشكّ في صدق المعنى على بعض ماله من المراتب، ألا ترى؟ أنّ مفهوم «الماء» مع أنّه من أوضح المفاهيم العرفيّة كثيراً ما يحصل الشكّ في صدقه على بعض الأفراد، كالماء المخلوط بمقدار من التراب على وجه لا يلحقه اسم الطين.

وبالجملة: الشكّ في صدق المفهوم على بعض المراتب والأفراد ليس بعزيز الوجود، بل في غالب المفاهيم العرفيّة يشكّ العرف في صدقها على بعض المراتب. وكون المعنى مرتكزاً في ذهنه لا ينافي حصول الشكّ في الصدق؛ ومن المعلوم: أنّ المرجع عند الشكّ في صدق المفهوم على بعض المراتب والأفراد إنّما هو العرف. فلو شكّ في صدق مفهوم الحطب على القصب يرجع فيه إلى العرف، فإن صدق عليه عنوان الحطب عرفاً يثبت له آثار الحطب؛ وإن لم يصدق عليه عنوان الحطب عرفاً، فإن صدق عليه عنوان آخر فهو، وإن استقرّ الشكّ وكان العرف بنفسه متردّداً في الصدق وعدمه، فالمرجع هو الأُصول العمليّة. فظهر: أنّ الرجوع إلى العرف في الصدق غير الرجوع إليه في المصداق، فإنّ مورد الرجوع إليه في المصداق إنّما هو بعد تبيّن المفهوم وتشخيص المعنى؛ وهذا هو الممنوع عنه، لأنّه لا عبرة بنظر العرف في المصداق، بل لابدّ من إحراز المصداق بعد أخذ المفهوم من العرف. وأمّا الرجوع إليه في الصدق: فهو إنّما يكون في مورد إجمال المفهوم وعدم تشخيص المعنى؛ ولابدّ من الرجوع إليه في ذلك، فإنّ تشخيص المعنى من وظيفة العرف. هذا كلّه في المفاهيم الإفراديّة.

وأمّا الجمل التركيبيّة: فلابدّ فيها من اتّباع نظر العرف فيما يستفاد منها، لأنّ المعتبر في الجمل التركيبيّة هو ظهور الجملة في المعنى بحسب المحاورات العرفيّة،

سواء وافق ظهور الجملة لظهور المفردات أو خالفه؛ فإنّه لا عبرة بالظهورات الإفراديّة، بل المتّبع هو الظهور النوعي للجملة. فلابدّ من الرجوع إلى المحاورات العرفيّة في تشخيص مدلول الجملة التركيبيّة، من غير فرق في ذلك بين القضايا الشرعيّة وغيرها؛ فكما يرجع إلى العرف فيما يستفاد من القضايا العرفيّة المستعملة في مقام إظهار مقاصدهم، كذلك يرجع إلى العرف فيما يستفاد من القضايا الشرعيّة المستعملة في مقام إظهار الأحكام الواقعيّة أو الظاهريّة.

ومن جملة القضايا الشرعيّة قوله ﷺ في أخبار الاستصحاب «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّه لابدّ من الرجوع إلى العرف في مفاد ذلك، لأنّ صدق نقض اليقين بالشكّ وعدم صدقه إنّما يكون أمراً عرفيّاً؛ فقد يكون رفع اليد عن اليقين السابق بالشكّ اللاحق نقضاً لليقين بالشكّ عرفاً، وقد لا يكون نقضاً عرفاً، وقد يشكّ أيضاً في صدق النقض وعدمه.

وهذا الاختلاف إنّما ينشأ من اختلاف الموضوعات والأحكام بحسب ما يراه العرف من مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام تختلف.

فربّ عنوان يكون بنظر العرف مقوّماً للموضوع لمناسبة الحكم والموضوع، فيدور الحكم مدار وجود العنوان، كقوله: «يجب إعطاء الزكاة للفقير» وكقوله «يجب تقليد المجتهد الحيّ» فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون لعنوان الفقر والاجتهاد والحياة دخل في وجوب إعطاء الزكاة والتقليد؛ فيرتفع موضوع الحكم عرفاً إذا صار الفقير غنيّاً أو مات المجتهد أو زالت عنه ملكة الاجتهاد، لأنّ الغنيّ يباين الفقير عرفاً، وكذا الحيّ والمجتهد يباين الميّت والعاميّ؛ ومناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون الموضوع لوجوب الزكاة والتقليد خصوص الفقير والمجتهد الحيّ، لا

ذات الإنسان؛ فارتفاع الحكم بارتفاع وصف الفقر والاجتهاد والحياة إنّما يكون لارتفاع الموضوع عرفاً، وإن كان ثبوتاً لارتفاع علّة الحكم لا موضوعه، ولكن بنظر العرف يكون من ارتفاع الموضوع وتبدّله إلى موضوع آخر يباين الموضوع السابق، بحيث لو قام دليل على جواز إعطاء الزكاة أو جواز التقليد لمن زال عنه وصف الفقر أو الاجتهاد كان ذلك بنظر العرف تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وربّ عنوان يكون بنظر العرف من الوسائط الثبوتيّة لعروض الحكم على موضوعه من دون أن يكون له دخل في الموضوع عرفاً لمناسبة الحكم والموضوع، كقوله: «الماء المتغيّر نجس» فإنّ النجاسة بنظر العرف من الأعراض القائمة بذوات الأشياء، فيكون موضوع النجاسة ومعروضها ذات الماء، لا الماء المتغيّر، بل التغيّر إنّما يكون عرفاً علّة لعروض النجاسة على الماء، فيكون الموضوع محفوظاً عرفاً عند زوال التغيّر عن الماء، بحيث لو قام دليل على طهارته كان ذلك بنظر العرف من رفع الحكم عن موضوعه، لا رفع الحكم بارتفاع موضوعه؛ من غير فرق في ذلك بين قوله: «الماء المتغيّر نجس» وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغيّر» أو «إذا تغيّر الماء ينجس» فإنّ اختلاف العبارة لا يوجب الاختلاف في نظر العرف، لأنّه على جميع التقادير معروض النجاسة ذات الماء والتغيّر واسطة لعروضها؛ كما أنّه لا فرق في القسم الأوّل بين قوله: «يجب إعطاء الزكاة للفقير» وبين قوله: «يجب إعطاء الزكاة للشخص إذا كان فقيراً» وغير ذلك من التعبيرات، فإنّه على كلّ حال يكون للفقر دخل في الموضوع عرفاً.

وربّ عنوان يشكّ العرف في كونه من مقوّمات الموضوعات أو كونه من العلل والوسائط الثبوتيّة، كقوله: «لا يجب الوفاء بالعقد الضرري» فإنّه يشكّ في أنّ عنوان «الضرر» من المقوّمات حتّى لا يجب الوفاء بالعقد عند ارتفاع الضرر بالتمكّن من فسخ العقد آناً ما - وإن لم يفسخ - فيكون الخيار على الفور، أو أنّه علّة لعدم

وجوب الوفاء بالعقد، فلا يرتفع جواز العقد بالتمكّن من الفسخ، فيكون الخيار على التراخي.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً عند عدم ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك؛ وصدق ذلك يتوقّف على أن يكون العنوان بنظر العرف علّة لثبوت الحكم - لا مقوّماً للموضوع - ليكون المشكوك فيه عين المتيقّن عرفاً؛ فإنّه لو كان العنوان مقوّماً للموضوع كان المشكوك فيه مبايناً للمتيقّن، فيكون من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشكّ - فلا يجري فيه الاستصحاب. وكذا لو شكّ في كون العنوان مقوّماً للموضوع أو علّة لثبوت الحكم، فإنّه لا يجري الاستصحاب أيضاً، للشكّ في صدق النقض وعدمه، فيكون من التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ فالاستصحاب إنّما يجري في مورد علم من مناسبة الحكم والموضوع كون العنوان من العلل والوسائط الثبوتيّة.

وتوهّم: أنّه مع العلم بكون العنوان علّة للحكم لا تحتاج إلى الاستصحاب لبقاء الموضوع فيكفي نفس دليل الحكم في إثباته عند ارتفاع العنوان، **فاسد** فإنّ مجرّد كونه من العلل لا يكفي في بقاء الحكم بعد زواله، لاحتمال أن يكون العنوان علّة حدوثاً وبقاءً، فيرتفع الحكم بارتفاع علّته؛ ولا دافع لهذا الاحتمال إلّا التمسّك بالاستصحاب.

وبالجملة: ثبوت الحكم عند انتفاء ما أُخذ في الدليل عنواناً للموضوع يتوقّف على أمرين - أحدهما: كون العنوان من علل ثبوت الحكم لا من قيود موضوعه، ثانيهما: كونه علّة لحدوث الحكم من دون أن يكون بقاؤه علّة لبقاء الحكم؛ والمتكفّل لإثبات الأمر الأوّل إنّما يكون دليل الحكم بضمّ مناسبة الحكم والموضوع، والمتكفّل لإثبات الأمر الثاني أخبار الاستصحاب، لصدق نقض اليقين بالشكّ عند

عدم ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك؛ فمن مجموع الدليلين - أي دليل الحكم ودليل الاستصحاب - يستفاد بقاء الحكم عند ارتفاع العنوان.

فتحصّل: أنّ التعويل على العرف في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب ليس من التعويل عليه في مسامحاته وخطائه في التطبيق؛ بل الوظيفة في أمثال المقام هو التعويل على العرف، لأنّ نظره هو المتّبع.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ثمرة الترديد بين أخذ الموضوع من العرف أو من العقل أو من الدليل في باب الاستصحاب؛ ففي مثال الماء المتغيّر الّذي زال عنه التغيّر يجري استصحاب النجاسة مطلقاً إن بنينا على أخذ الموضوع من العرف، ولا يجري الاستصحاب مطلقاً إن بنينا على أخذه من العقل، والتفصيل بين أخذ عنوان التغيّر قيداً للموضوع في ظاهر الدليل أو شرطاً للحكم - ففي الأوّل لا يجري الاستصحاب وفي الثاني يجري - إن بنينا على أخذ الموضوع من الدليل.

والأقوى: اتّباع نظر العرف في بقاء الموضوع ولا عبرة بنظر العقل، فإنّه لا معنى للرجوع إلى العقل في مفاهيم الألفاظ وما يستفاد من دليل الحكم وخطاب «لا تنقض» كما أنّه لا عبرة بظاهر الدليل بعد ما كان المرتكز العرفي بحسب مناسبة الحكم والموضوع على خلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل ابتداءً، فإنّه بعد الالتفات إلى المرتكز العرفي وما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع لم يبق للدليل ظهور على خلاف المرتكز العرفي.

ومن هنا صحّ أن يقال: إنّه لا وجه للمقابلة بين الدليل والعرف، فإنّ مفاد الدليل يرجع بالأخرة إلى ما يقتضيه نظر العرف، لأنّ المرتكز العرفي ومناسبة الحكم والموضوع يكون قرينة صارفة عمّا يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً؛ فلو كان الدليل ظاهراً بدواً في قيديّة العنوان وكانت مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدمه فاللازم هو العمل على

ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، لأنّها تكون بمنزلة القرينة المتّصلة، فلم يستقرّ للدليل ظهور على الخلاف؛ فالمقابلة بين العرف والدليل إنّما هو باعتبار ما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً مع قطع النظر عن المرتكز العرفي، وإلّا فبالأخرة يتّحد ما يقتضيه مفاد الدليل مع ما يقتضيه المرتكز العرفي؛ فتأمّل في أطراف ما ذكرناه جيّداً.

الأمر الثاني: [في عدم شمول الأخبار لقاعدة اليقين]

يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب في ظرف الشكّ متيقّن الوجود سابقاً ليكون الشكّ متمحّضاً في بقائه؛ وبذلك يمتاز الاستصحاب عن «قاعدة اليقين» فإنّ المتيقّن في القاعدة إنّما يكون مشكوك الحدوث في ظرف الشكّ، ولذلك يعبّر عنها بالشكّ الساري؛ وقد تقدّم سابقاً: أنّه لا يمكن أن يعمّها أخبار الاستصحاب، ونزيده في المقام وضوحاً؛ فنقول:

إنّه قد يتوهّم شمول الأخبار للاستصحاب والقاعدة معاً، بتقريب: أنّ قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» يدلّ على عدم جواز نقض كلّ فرد من أفراد اليقين، ومنها اليقين في القاعدة، فإنّه فرد من أفراد اليقين؛ فيعمّه قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» ولا يمنع عن ذلك اختلاف الاستصحاب والقاعدة في الأثر المترتّب على عدم نقض اليقين بالشكّ، حيث إنّه في الاستصحاب يجب ترتيب آثار بقاء متعلّق اليقين لا آثار حدوثه، وفي القاعدة يجب ترتيب آثار ثبوت متعلّق اليقين في ظرف تعلّق اليقين به.

فلو تعلّق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة ثمّ شكّ في عدالته في يوم السبت، فإن كان الشكّ في بقاء العدالة مع العلم بثبوتها في يوم الجمعة، فعدم نقض اليقين

بالعدالة بالشكّ فيها معناه: ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت الّذي هو ظرف تعلّق الشكّ بالعدالة، وذلك مفاد الاستصحاب وإن كان الشكّ في ثبوت العدالة في يوم الجمعة، فعدم نقض اليقين بالعدالة بالشكّ فيها معناه: ترتيب آثار العدالة في يوم الجمعة الّذي هو ظرف تعلّق اليقين بها، وهذا مفاد القاعدة، وليس مفادها ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت؛ فمفاد القاعدة يخالف مفاد الاستصحاب. ولكن هذا الاختلاف لا يمنع عن اندارجهما في عموم قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّ الاختلاف في الأثر إنّما هو لاختلاف الخصوصيّات الفرديّة، نظير اختلاف أثر عدم نقض اليقين بعدالة زيد مع أثر عدم نقض اليقين بقيام بكر.

والحاصل: أنّ اليقين بوجود الشيء في زمان مع تبدّله إلى الشكّ في الوجود واليقين بوجود الشيء في زمان مع انحفاظه في زمان الشكّ فردان من اليقين بعمّهما ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ».

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في هذا التقريب من الضعف، فإنّ اليقين في القاعدة ليس فرداً مغايراً لليقين في باب الاستصحاب، لأنّ تغاير أفراد اليقين إنّما يكون بتغاير متعلّقاته - كاليقين بعدالة زيد وقيام بكر - وإلّا فاليقين من حيث نفسه لا يتعدّد؛ ومتعلّق اليقين في القاعدة والاستصحاب غير متعدّد، لأنّ متعلّق اليقين في كلّ منهما هو عدالة زيد؛ وعدم انحفاظ اليقين في القاعدة وانحفاظه في الاستصحاب لا يوجب أن يكون اليقين في أحدهما فرداً مغايراً لليقين في الآخر، فإنّ الانحفاظ وعدمه من الطوارئ اللاحقة لليقين بعد وجوده، وذلك لا يقتضي تعدّد أفراد اليقين مع وحدة المتعلّق، بداهة أنّ تعدّد أفراد الطبيعة الواحدة إنّما يكون لأجل اختلاف المشخّصات الفرديّة حال وجود الأفراد؛ فلابدّ وأن يكون لكلّ فرد خصوصيّة حال وجوده يمتاز بها عن الفرد الآخر.

ومن المعلوم: أنّ اليقين في القاعدة ليس له خصوصيّة حال وجوده يمتاز به عن اليقين في الاستصحاب، بل الخصوصيّة إنّما تلحق به بعد وجوده، والخصوصيّة اللاحق بعد الوجود لا تكون من الخصوصيّات المفرّدة. فتوهّم: أنّ اليقين في القاعدة فرد مغاير لليقين في الاستصحاب ويكون العموم الأفرادي لليقين في قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» شاملاً لهما، ضعيف غايته.

نعم: لا بأس بتوهّم شمول إطلاق قوله: «لا تنقض» لهما، بتقريب: أنّ الشكّ اللاحق في القاعدة وفي الاستصحاب إنّما يكون من الأحوال والطوارئ اللاحقة لليقين، ولا مانع من إطلاق الحكم بالنسبة إلى الطوارئ اللاحقة للموضوع؛ فإطلاق قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» لحالتي بقاء اليقين وزواله يقتضي شمول الحكم للقاعدة والاستصحاب.

هذا، ولكنّ التحقيق: أنّه لا يمكن أن تعمّ أخبار الباب كلّاً من القاعدة والاستصحاب، لأنّه لا يمكن الجمع بينهما في اللحاظ من جميع الجهات، لا من جهة اليقين ولا من جهة المتيقّن ولا من جهة النقض ولا من جهة الحكم.

أمّا من جهة اليقين: فلأنّ اليقين في باب الاستصحاب إنّما يكون ملحوظاً من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقّن، وفي القاعدة يكون ملحوظاً من حيث نفسه لبطلان كاشفيّته بعد تبدّله إلى الشكّ.

وأمّا من جهة المتيقّن: فلأنّ المتيقّن في الاستصحاب لابدّ وأن يكون معرّى عن الزمان غير مقيّد به، وفي القاعدة لابدّ من لحاظه مقيّداً بالزمان، لأنّ مفاد القاعدة إنّما هو عدم نقض المتيقّن في الزمان الّذي تعلّق اليقين به؛ فلو تعلّق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة وفي يوم السبت شكّ في عدالته في يوم الجمعة، فمعنى عدم نقض اليقين بالشكّ: هو عدم نقض اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة بالشكّ فيها،

فلابدّ في القاعدة من لحاظ زمان حصول اليقين في الحكم بعدم انتقاض المتيقّن في ذلك الزمان؛ بخلاف الاستصحاب، فإنّه لا يلاحظ فيه زمان حصول اليقين.

وأمّا من جهة النقض: فلأنّ نقض اليقين في الاستصحاب إنّما يكون باعتبار ما يقتضيه اليقين من الجري العملي على طبق المتيقّن، وفي القاعدة إنّما يكون باعتبار نفس اليقين؛ وذلك من لوازم لحاظ اليقين موضوعاً أو طريقاً.

وأمّا من جهة الحكم: فلأنّ الحكم المجعول في القاعدة إنّما هو البناء العملي على ثبوت المتيقّن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو البناء العملي على ثبوت المتيقّن في زمان الشكّ.

فالقاعدة تباين الاستصحاب من كلّ جهة من هذه الجهات الأربع؛ فلا يمكن أن يعمّهما أخبار الباب، بل لابدّ وأن تكون الأخبار متكفّلة لاعتبار أحدهما؛ وحيث إنّ موردها لا ينطبق على القاعدة فلابدّ وأن تكون متكفّلة لاعتبار الاستصحاب، فالقائل باعتبار القاعدة لابدّ من أن يلتمس دليلاً آخر على ذلك. وقد يستدلّ لها بقاعدة الفراغ؛ وسيأتي البحث عنها، إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: [في تقدّم الأمارات على الاستصحاب و سائر الأُصول العمليّة]

يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب مشكوك البقاء، فلا مجال للاستصحاب لو أُحرز بقاء المستصحب أو ارتفاعه، من غير فرق بين الإحراز الوجداني الحاصل من العلم وبين الإحراز التعبّدي الحاصل من الطرق والأمارات، فلا يجري الاستصحاب مع قيام الطريق على بقاء المستصحب أو ارتفاعه؛ وكذا غير الاستصحاب من سائر الأُصول العمليّة. وهذا في الجملة ممّا لا خلاف فيه، إلّا ما يظهر من بعض الكلمات في بعض المسائل الفقهيّة: من البناء على إعمال التعارض بين الأمارات والأُصول، ولكنّه ضعيف؛ فلا ينبغي التأمّل والإشكال في تقدّم الأمارات على الأُصول العمليّة.

وإنّما الإشكال في وجه ذلك؛ فقد يقال - بل قيل - إنّ الوجه فيه هو كون الأمارة رافعة لموضوع الأصل بالورود.

والأقوى: كونها رافعة لموضوعه بالحكومة لا بالورود؛ وقد تقدّم تفصيل الفرق بين الحكومة والورود في أوّل البراءة.

وإجماله: هو أنّ ورود أحد الدليلين على الآخر إنّما يكون باعتبار كون أحدهما

رافعاً لموضوع الآخر بعناية التعبّد به، وبذلك يمتاز عن التخصّص بعد اشتراكهما في كون الخروج في كلّ منهما يكون بالوجدان على وجه الحقيقة. ولكن يمتاز التخصّص عن الورود بأنّ الخروج فيه يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبّد، كخروج الجاهل عن موضوع قوله: «أكرم العلماء» وكخروج العالم بالحكم عن مورد التعبّد بالأمارات وعن موضوع الأُصول العمليّة مطلقاً شرعيّة كانت أو عقليّة. وأمّا الورود: فالخروج فيه إنّما يكون بعناية التعبّد، كخروج الشبهة عن موضوع الأُصول العقليّة - من البراءة والاشتغال والتخيير- بالتعبّد بالأمارات والأُصول الشرعيّة، فإنّه بالتعبّد بها يتمّ البيان فلا يبقى موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويحصل المؤمّن عن بعض أطراف الشبهة فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالاحتياط وترتفع الحيرة فلا يبقى موضوع لحكم العقل بالتخيير.

فخروج الشبهة عند قيام الأمارة أو الأصل الشرعي عليها عن موضوع حكم العقل بالبراءة والاحتياط والتخيير وإن كان على وجه الحقيقة، إلّا أنّ ذلك إنّما يكون ببركة التعبّد بالأمارات والأُصول، فإنّه لولا التعبّد بها كانت الشبهة داخلة في موضوع الأُصول العقليّة؛ ففرق بين العلم بحكم الشبهة وبين قيام الأمارة أو الأصل عليه، فإنّه في الأوّل تخرج الشبهة عن موضوع الأصلي العقلي بالتخصّص لأنّ العلم ممّا لا تناله يد التعبّد الشرعي، وفي الثاني تخرج الشبهة عن موضوع الأصل العقلي بالورود بعناية التعبّد بالأمارات والأُصول؛ فاستعمال الورود مكان التخصّص وبالعكس يكون على خلاف الاصطلاح.

وعلى كلّ حال: الورود يشارك التخصّص في النتيجة، فإنّ ورود أحد الدليلين على الآخر إنّما هو باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة. وبذلك يمتاز الورود عن الحكومة، فإنّ حكومة أحد الدليلين على الآخر لا توجب خروج مدلول

الحاكم عن مدلول المحكوم وجداناً وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج في الحكومة إنّما يكون حكميّاً.

فالحكومة تشارك التخصيص في النتيجة، ولكن تمتازعنه بأنّ التخصيص إنّما يقتضي رفع الحكم عن بعض أفراد موضوع العامّ من دون أن يتصرّف المخصّص في عقد وضع العامّ أو في عقد حمله، كقوله: «لا تكرم زيداً» عقيب قوله: «أكرم العلماء» فإنّ مفاد قوله «لا تكرم زيداً» ليس إلّا عدم وجوب إكرام زيد العالم.

وأمّا الحكومة: فهي لا تكون إلّا بتصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر أو في عقد حمله، بمعنى: أنّ دليل الحاكم إمّا أن يتصرّف في موضوع دليل المحكوم بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو بإخراج ما يكون داخلاً فيه، كقوله: «زيد عالم» أو «ليس بعالم» عقيب قوله: «أكرم العالم» وإمّا أن يتصرّف في محمول دليل المحكوم بتضييق دائرة الحكم وتخصيصه ببعض حالاته وأفراده، كقوله -تعالى- ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ وكقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» بناءً على أن يكون الحرج والضرر من الحالات اللاحقة لنفس الأحكام، لا لموضوعاتها؛ كما أوضحناه في محلّه.

ولا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسّراً لما أُريد من دليل المحكوم، كما توهّمه بعض الأعلام من كلام الشيخ ﷺ في مبحث التعادل والتراجيح، حيث قال ﷺ: «وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر الخ» وسيأتي -إن شاء الله تعالى- ما يتعلّق بشرح عبارة الشيخ ﷺ في ذلك المبحث؛ والغرض في المقام مجرّد التنبيه على أنّه لا يعتبر في الحكومة التفسير وشرح اللفظ، بأن يكون دليل الحاكم مصدراً بأداة التفسير أو ما يلحق به كتفسير قرينة المجاز لما أُريد من لفظ ذي القرينة، كقوله: «رأيت أسداً يرمي»

حيث إنّ كلمة «يرمي» تكون شارحة ومفسّرة لما أُريد من لفظ «الأسد». وكأنّ من اعتبر في الحكومة أن يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي مفسّراً لما أُريد من دليل المحكوم خصّ الحكومة بما كان من قبيل حكومة أصالة الظهور الجارية في قرينة المجاز على أصالة الظهور في ذيها؛ وعلى ذلك بنى الإشكال في حكومة الأمارات على الأُصول العمليّة، حيث إنّه ليس في أدلّة الأمارات ما يقتضي شرح ما أُريد من أدلّة الأُصول، فلا تكون الأمارات حاكمة على الأُصول.

وليت شعري! أنّه ما الموجب لتخصيص الحكومة بذلك؟ فإنّه لم يقم دليل على اعتبار الشرح والتفسير اللفظي في باب الحكومة؛ بل سيأتي - في مبحث التعادل والتراجيح - أنّ الحكومة لا تختصّ بالأدلّة اللفظيّة، بل تأتي في اللبّيات أيضاً؛ فدعوى: أنّه يعتبر في الحكومة شرح اللفظ، ممّا لم يقم عليها برهان؛ بل لو بنينا على اختصاص الحكومة بذلك قلّ مورد الحكومة فإنّ في غالب الحكومات ليس ما يقتضي التفسير وشرح اللفظ.

فالتحقيق: أنّه لا يعتبر في الحكومة أزيد من تصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر وفي عقد حمله ولو لم يكن بلسان الشرح والتفسير؛ بل لو كان مفاد تصرّف أحد الدليلين بمدلوله المطابقي في مدلول الآخر ما تقتضيه نتيجة تحكيم المقيّد والخاصّ على المطلق والعامّ كان ذلك أيضاً من الحكومة، مع أنّه ليس في تحكيم المقيّد على المطلق والخاصّ على العامّ ما يقتضي شرح اللفظ، بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ التقييد والتخصيص لا يوجب استعمال لفظ المطلق والعامّ في خلاف ما وضع له، بل التقييد والتخصيص يكون مبيّناً لموضوع الحكم واقعاً، لا لما أُريد من لفظ المطلق والعامّ، كما أوضحناه في محلّه؛ وسيأتي لذلك مزيد توضيح، إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ تصرّف أحد الدليلين في عقد وضع الآخر، تارة: يكون بتوسعة دائرة الموضوع أو تضييقه بإدخال ما يكون خارجاً عنه أو بإخراج ما يكون داخلاً فيه، كقوله: زيد عالم أو ليس بعالم، عقيب قوله: «أكرم العلماء» وكقوله: لا شكّ لكثير الشكّ، عقيب قوله: «من شكّ بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» وأمثال ذلك.

وأُخرى: يكون بإعدام أحد الدليلين لموضوع الدليل آخر في عالم التشريع مع بقائه في عالم التكوين.

والقسم الأوّل من الحكومة إنّما تكون فيما بين الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعيّة، والحكومة فيها واقعيّة؛ وسيأتي البحث عنها في مبحث التعادل والتراجيح.

وأمّا القسم الثاني منها: فهو إنّما يكون فيما بين الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الظاهريّة، والحكومة فيها إنّما تكون ظاهريّة؛ وذلك كحكومة الأمارات مطلقاً على الأُصول الشرعيّة وكحكومة الأُصول التنزيليّة على غيرها وكحكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي، فإنّ الحكومة في جميع ذلك إنّما تكون بإعدام دليل الحاكم في عالم الاعتبار والتشريع ما أُخذ موضوعاً في دليل المحكوم.

وذلك: لأنّ المجعول في الأمارات إنّما هو الوسطيّة في الإثبات والإحراز - على ما أوضحناه في محلّه - ولم يؤخذ الشكّ موضوعاً في باب الأمارات، بل الجهل بالواقع يكون مورداً للتعبّد بها؛ فتكون الأمارة رافعة للشكّ الّذي أُخذ موضوعاً في الأُصول؛ وكذا الأصل المحرز يكون رافعاً لموضوع الأصل الغير المحرز، لأنّ الأصل المحرز وإن أُخذ الشكّ في موضوعه أيضاً كالأصل الغير المحرز، إلّا أنّ الأصل المحرز يقتضي ثبوت المتعبّد به، فإنّ المجعول فيه هو البناء على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر في عالم التشريع فيرتفع به موضوع الأصل الغير المحرز، وكذا الحال في الأصل السببي والمسبّبي، فإنّ الأصل السببي مطلقاً - ولو

كان غيرمتكفّل للتنزيل - رافع للشكّ المسبّبي؛ كما سيأتي بيانه، إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: حكومة الأدلّة المتكلّفة للأحكام الظاهريّة بعضها على بعض إنّما تكون باعتبار رفع دليل الحاكم موضوع دليل المحكوم في عالم التشريع مع بقائه في عالم التكوين، فإنّ قيام الأمارة على خلاف مؤدّى الأصل لا يوجب رفع الشكّ خارجاً، لاحتمال مخالفة الأمارة للواقع، فموضوع الأصل محفوظ تكويناً؛ ولكن لمّا كان المجعول في باب الأمارات هو الإحراز وإلغاء احتمال الخلاف كانت الأمارة رافعة للشكّ في عالم التشريع، لأنّ المكلّف يكون محرزاً للواقع بحكم التعبّد بالأمارة، فلا يبقى موضوع الأصل.

وكذا الكلام في حكومة الأُصول بعضها على بعض. والجامع بين الكلّ: هو أنّ مفاد التعبّد بأحد الدليلين إن رجع إلى إثبات متعلّق الشكّ الّذي أُخذ موضوعاً في الدليل الآخر، فالدليل المثبت لمتعلّق الشكّ يكون حاكماً على الآخر، سواء كان إثبات المتعلّق بتوسّط جعل الإحراز -كما في الأمارات - أو بتوسّط الحكم بالبناء العملي على بقاء الواقع في أحد طرفي الشكّ -كما في الأُصول المحرزة - وقد يكون مفاد الدليل إثبات متعلّق الشكّ بلا توسّط جعل الإحراز وبلا توسّط البناء العملي على بقاء الواقع في أحد طرفي الشكّ بل نفس التعبّد بمفاد الدليل يقتضي إثبات متعلّق الشكّ -كما في الأصل السببي والمسبّبي - على ما سيأتي بيانه.

فظهر: أنّ الوجه في تقدّم الأمارات على الأُصول العمليّة إنّما هو الحكومة لا الورود، لأنّ الأمارة لا توجب رفع الشكّ حقيقة؛ وقد عرفت: أنّه يعتبر في الورود ارتفاع موضوع المورود حقيقة.

فدعوى: ورود الأمارات على الأُصول والأُصول بعضها على بعض، لا تستقيم إلّا بأحد وجوه:

الأوّل- دعوى: أنّ المراد من «العلم» الّذي أُخذ غاية للتعبّد بالأُصول العمليّة ليس خصوص العلم الوجداني، بل مطلق الحجّة؛ سواء كانت عقليّة كالعلم، أو شرعي كالأمارات؛ فيكن مفاد قوله عليه السلام في أخبار الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ، بل تنقضه بيقين آخر» لا تنقض الحجّة بغير الحجّة بل تنقضها بالحجّة؛ فقد أخذ الشكّ واليقين كناية عن الحجّة واللاحجّة، فتكون الأمارة واردة على الاستصحاب وسائر الأُصول الشرعيّة ورافعة لموضوعها حقيقة، كورودها على الأُصول العقليّة.

وتوهّم: أنّ الأصل الشرعي أيضاً حجّة فلا وجه لرفع اليد عن الأصل بالأمارة، لأنّه كما يمكن أن يقال: «إنّ العمل بالأمارة في مورد الأصل يكون من نقض الحجّة بالحجّة» كذلك يمكن أن يقال: «إنّ العمل بالأصل على خلاف الأمارة يكون من العمل بالحجّة» فلا يلزم من ترك العمل بالأمارة والأخذ بالأصل الشرعي طرح الأمارة بلا حجّة على خلافها، فلو كان المراد من «العلم» الّذي أُخذ غاية في الأُصول هو مطلق الحجّة، يلزم التعارض بين أدلّة الأمارات وأدلّة الأُصول؛ وإلى ذلك أشار الشيخ رحمه الله بقوله: «وإلّا أمكن أن يقال: إنّ مؤدّى الاستصحاب» إلى قوله: «ولا يندفع مغالطة هذا الكلام».

فاسد، فإنّ الشكّ لم يؤخذ في موضوع الأمارات، فيصحّ أن يقال: «إنّ الأخذ بالأمارة في مورد الأصل يكون من نقض الحجّة بالحجّة» فيندرج في قوله عليه السلام «بل تنقضه بيقين آخر» وهذا بخلاف الأخذ بالأصل في مورد الأمارة، فإنّه يلزم منه ترك العمل بالحجّة المطلقة بلا مخصّص، لأنّ أدلّة حجّيّة الأمارة لم تكن مقيّده بعدم قيام الأصل على خلافها، فتخصيص حجّيّتها بما إذا لم يكن أصل على خلافها يكون بلا موجب؛ بخلاف الأصل، فإنّ دليل اعتباره مقيّد بما إذا لم تقم حجّة على خلاف مؤدّى الأصل.

هذا، ولكن لا يخفى ما في هذا الوجه من الضعف، فإنّ جعل العلم كناية عن الحجّة ممّا لا شاهد عليه، بل الظاهر من العلم واليقين الّذي أُخذ غاية في الأُصول العمليّة هو خصوص الاعتقاد الراجح الّذي لا يجامعه احتمال الخلاف. مع أنّ هذا البيان إنّما يتمّ في خصوص الأمارات؛ وأمّا الأُصول: فلا يتأتّى فيها هذا التقريب، لأنّ الشكّ أُخذ موضوعاً في مطلق الأُصول والعلم بالخلاف أُخذ غاية في الجميع؛ فلا وجه لتقدّم الأُصول المحرزة على غيرها، لأنّ رفع اليد عن الأصل المحرز بالأصل الغير المحرز أيضاً يكون من رفع اليد عن الحجّة بالحجّة على الخلاف، كما أنّ رفع اليد عن الأصل الغير المحرز بالأصل المحرز يكون من رفع اليد عن الحجّة بالحجّة على الخلاف؛ فالمغالطة الّتي ذكرها الشيخ ﷺ تبقى على حالها في باب الأُصول، ويلزم وقوع التعارض بينها.

الوجه الثاني - دعوى: أنّ المراد من الغاية خصوص العلم الوجداني، ولكن متعلّق العلم أعمّ من الحكم الواقعي والظاهري؛ فتكون الأمارة واردة على الأُصول، للقطع بحجّيّتها، فيقطع بالحكم الظاهري على خلاف مؤدّى الأصل عند قيام الأمارة على الخلاف.

وهذا الوجه بمكان من الفساد، فإنّه إن أُريد من الحكم الظاهري مؤدّى الأمارة، فالمؤدّى مشكوك، لاحتمال مخالفة الأمارة للواقع؛ وإن أُريد من الحكم الظاهري اعتبار الأمارة وحجّيّتها، فهو وإن كان متيقّناً - للعلم بحجّيّة الأمارات - إلّا أنّ العلم بالحجّيّة لم يؤخذ غاية للتعبّد بالأُصول العمليّة، بل الغاية هي العلم بخلاف مؤدّى الأصل، أي العلم بمتعلّق الشكّ الّذي أُخذ موضوعاً فيه، ومتعلّق الشكّ هو الأحكام الواقعيّة وموضوعاتها، فلابدّ من أن يتعلّق العلم بها؛ والعلم بحجّيّة الأمارة أجنبيّ عن العلم بالحكم الواقعي. هذا مع أنّ العلم بالحجّيّة لا تختصّ بباب الأمارات،

بل الأُصول أيضاً كذلك، للعلم بحجّيّتها؛ فإنّ أدلّة اعتبارها لا تقصر عن أدلّة اعتبار الأمارات.

وبالجملة: تشترك الأُصول مع الأمارات في العلم بحجّيّتها، وتشترك الأمارات مع الأُصول في عدم العلم بالمؤدّى؛ فدعوى: أنّ الوجه في ورود الأمارات على الأُصول كون المراد من الغاية الأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، ضعيفة جدّاً.

الوجه الثالث - دعوى: أنّ المراد من الغاية مطلق الإحراز، لا خصوص العلم الوجداني، فيكون معنى قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ بل تنقضه بيقين آخر» هو أنّ الإحراز لا ينقض بالشكّ، بل لابدّ من تقضه بإحراز آخر يخالف الإحراز السابق.

ويمكن تقريب هذا الوجه بما تقدّم في بيان قيام الطرق والأمارات والأُصول المحرزة مقام القطع الّذي أُخذ في الموضوع على وجه الطريقيّة.

وحاصله: أنّ ظاهر الدليل وإن كان يعطى اعتبار خصوص الكشف الوجداني والإحراز التامّ الحقيقي؛ إلّا أنّه لمّا كان اعتبار القطع من حيث الطريقيّة والكاشفيّة لا من حيث كونه صفة قائمة في النفس، فيستفاد من الدليل - ولو بتنقيح المناط - أنّ الموضوع هو العنوان الكلّي الأعمّ من الإحراز الوجداني والإحراز التعبّدي، أي مطلق الكاشف والمحرز، سواء كان إحرازه وكشفه من مقتضيات ذاته بلا جعل جاعل أو بتتميم كشفه بجعل الشارع؛ فإنّه لولا استفادة ذلك من الدليل الّذي أُخذ القطع موضوعاً فيه لم يكن وجه لقيام الأمارات والأُصول المحرزة مقام القطع، فقيامها مقامه لا يمكن إلّا بجعل الموضوع عنواناً كلّيّاً ينطبق على ما جعله الشارع محرزاً، فيكون أخذ خصوص العلم في ظاهر الدليل لكونه من أحد مصاديق المحرز، لا لخصوصيّة فيه؛ وعلى هذا تستقيم دعوى: ورود الأمارات على الأُصول مطلقاً وورود الأُصول المحرزة على غيرها، فإنّه بعد قيام الأمارة على خلاف مؤدّى الأصل يكون

مؤدّى الأمارة محرزاً ببركة التعبّد بها وتتميم كشفها؛ فيكون من قامت عنده الأمارة قد أحرز خلاف مؤدّى الأصل، ويخرج مورد الأمارة عن قوله ﷺ «لا تنقض اليقين بالشكّ» ويندرج حقيقة في قوله: «بل تنقضه ببقين آخر» فتكون الأمارة واردة على الأصل؛ لأنّه لا يعتبر في الورود أزيد من كون المورد خارجاً عن موضوع دليل المورود حقيقة، وبعد قيام الأمارة على خلاف الأصل يكون مؤدّى الأمارة خارجاً عن موضوع الأصل حقيقة، لأنّ المفروض: أنّ المراد من «اليقين» الّذي أُخذ غاية للتعبّد بالأصل مطلق الإحراز.

وبذلك يظهر أيضاً ورود الأُصول المحرزة على غيرها، لأنّه أيضاً ببركة التعبّد بالأصل المحرز يخرج المؤدّى عن موضوع الأصل الغير المحرز حقيقة، فإنّه قد أحرز خلافه؛ وذلك بعد البناء على أنّ الغاية للتعبّد بالأُصول مطلق الإحراز واضح.

وهذا الوجه أحسن ما يمكن أن يقال في تقريب ورود الأمارات على الأُصول وورود الأُصول المحرزة على غيرها.

ولكن مع ذلك لا يخلو عن مناقشة بل منع، لأنّ قيام الأمارة والأصل المحرز مقام القطع الطريقي ليس مبنيّاً على جعل الموضوع عنواناً كلّياً يعمّ الإحراز التعبّدي بتنقيح المناط، وإن ذكرنا ذلك وجهاً لقيام الطرق والأُصول مقام القطع الطريقي، إلّا أنّه قد تقدّم: أنّه يمكن المناقشة فيه بمنع تنقيح المناط القطعي؛ بل عمدة الوجه في قيامها مقامه: هو أنّ المجعول في الأمارات لمّا كان الإحراز والوسطيّة في الإثبات، فتكون حاكمة على الدليل الّذي أُخذ القطع في موضوعه؛ بل قد تقدّم: أنّ حكومتها على الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة الّتي لم يؤخذ القطع في موضوعها إنّما تكون بتوسّط كونها محرزة لها، فحكومتها على نفس القطع والإحراز الّذي أُخذ في الموضوع أولى وأحرى، فراجع ما ذكرناه في مبحث القطع.

وبتقريب آخر: قيام الطرق والأمارات والأُصول المحرزة مقام القطع الطريقي إنّما هو بعناية كونها متكفّلة لإثبات مؤدّياته، فتكون المؤدّيات محرزة ببركة التعبّد بها؛ ولذلك لم تقم الأُصول الغير المحرزة مقام القطع الطريقي، فإنّها غير متكفّلة لإثبات المؤدّى؛ وحينئذٍ لا يمكن أن يكون بين الأمارات والأُصول ورود، لأنّه يعتبر في الورود أن يكن أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر بنفس التعبّد به لا بعناية ثبوت المتعبّد به.

ولأجل ذلك كانت الأُصول الغير المحرزة واردة على الأُصول العقليّة، لأنّه بنفس التعبّد بها يرتفع موضوع حكم العقل - بالبيان المتقدّم - والأمارات إنّما تكون رافعة لموضوع الأُصول بعناية ثبوت المتعبّد به فيها لا بنفس التعبّد، لاشتراك الأُصول معها في التعبّد؛ فلا تصحّ دعوى: كون الأمارات واردة على الأُصول، بل لابدّ من كونها حاكمة عليها.

نعم: نتيجة كلّ حكومة هي الورود بعناية رفع الموضوع، كما أنّه بعناية رفع الحكم تكون النتيجة هي التخصيص؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الرابع: [في الأُمور التي قد وقع البحث و الخلاف في أنّها من الأمارات أو من الأُصول العمليّة]

قدتقدّم في بعض المباحث السابقة الفرق بين الأمارة والأصل، وحاصله: أنّه يعتبر في الأمارة أمران:

أحدهما: أن تكون له جهة كشف في حدّ ذاتها، فإنّ ما لا يكون كاشفاً بذاته لا يمكن أن يعطيه الشارع صفة الكاشفيّة.

ثانيهما: أن يكون اعتبارها من حيث كونها كاشفة، أي كان اعتبارها تتميماً لكشفها.

وأمّا الأصل: فهو إمّا أن لا يكون فيه جهة كشف كأصالة البراءة والحلّ، وإمّا أن يكون له جهة كشف ولكن لم يكن اعتباره من تلك الجهة، بل كانت جهة كشفه ملغاة في نظر الشارع واعتبره أصلاً عمليّاً؛ وذلك قد يشتبه الشيء بين كونه أمارة أو أصلاً عمليّاً، لعدم العلم بجهة الاعتبار[1] وقد وقع البحث والخلاف في جملة من الأُمور؛ فقيل: إنّها من الأمارات، وقيل: إنّها من الأُصول العمليّة.

---

١. فلو شكّ في كون الشيء أمارة أو أصلاً، يبنى على كونه أصلاً؛ بمعنى أنّ النتيجة العمليّة تقتضي أن يكون أصلاً،

١. فمنها «اليد»

فإنّه لا خلاف في اعتبارها في الجملة وبحكم لصاحبها بالملكيّة؛ وقد استقرّت على ذلك طريقة العقلاء واستفاضت به النصوص عموماً وخصوصاً في الموارد الجزئيّة؛ من غير فرق بين يد المسلم والكافر إلّا في اللحوم وما يتعلّق بها، فإنّه لا عبرة بيد الكافر فيها ولا يحكم له بالملكيّة، إمّا لما قيل: من كون يده أمارة على كون اللحم من الميتة، وإمّا لأصالة عدم التذكية؛ وكلّ منهما غير قابل لأن يملك. وهذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في كون اليد من الأمارات أو من الأُصول العلميّة.

والظاهر أن تكون من الأمارات، فإنّ بناء العقلاء وعمل الناس كان على اعتبار اليد وترتيب آثار الملكيّة على ما في اليد لصاحبها؛ وليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبّد بالملكيّة لصاحب اليد بلا ركون النفس، بل لابدّ وأن يكون عمل العقلاء على ذلك لكشف اليد في نوعها عن الملكيّة، لأنّ الغالب في مواردها كون ذي اليد مالكاً لما في يده؛ فإنّ استيلاء غير المالك على ملك الغير وتصرّفه فيه تصرّف الملاك في أملاكهم خلاف العادة، وبناء العرف والعقلاء على عدم الالتفات إلى احتمال كون ذي اليد غاصباً، بل يعاملون مع اليد معاملة الكاشف والطريق كسائر الكواشف العقلائيّة والطرق العرفيّة؛ وما ورد من الشارع في اعتبار اليد إنّما هو إمضاء لما عليه عمل الناس؛ وليس مفاد أدلّة اعتبارها تأسيس أصل عمليّ بحيث لم يلاحظ الشارع جهة كشفها، فإنّ ذلك بعيد غايته؛ وقوله عليه السلام في بعض أدلّة اعتبار اليد «وإلّا لما قام للمسلمين سوق»[1] لا يدلّ على التعبّد بها، بل إنّما هو لبيان

فإنّه وإن لم يكن في البين ما يعيّن كونه أمارة أو أصلاً، إلّا أنّ الأمارة تشارك الأصل في إثبات المؤدّى وتختصّ بإثبات اللوازم والملزومات؛ وحيث لم يعلم كونه أمارة لم يثبت إثباته للوازم والملزومات، والأصل عدمها؛ فتأمّل (منه).

١. الوسائل: الباب ٢٥، من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢، ولفظ الحديث «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».

حكمة إمضاء ما عليه العقلاء، فإنّه لولا اعتبار اليد لاختلّ النظام ولم يبق للمسلمين سوق.

وبالجملة: ملاحظة عمل العقلاء في باب اليد وأدلّة اعتبارها يوجب القطع بكونها من الأمارات، لا من الأُصول العمليّة؛ وحينئذٍ لا إشكال في كونها حاكمة على الاستصحاب. مع أنّه لو سلّم كونها من الأُصول العمليّة كانت مقدّمة على الاستصحاب، لورودها مورده غالباً، فإنّه قلّ مورد لم يكن الاستصحاب على خلاف اليد؛ فلو قدّم الاستصحاب عليها يلزم المحذور الّذي علّل به الحكم في الرواية، وهو قوله ﷺ «لما قام للمسلمين سوق» فلا محيص عن الأخذ بمقتضى اليد وطرح الاستصحاب.

وقد انعقد الإجماع على ذلك مع الجهل بحال اليد وكون المال من الأملاك القابلة للنقل والانتقال؛ وأمّا مع العلم بحال اليد أو عدم كون المال ممّا يقبل النقل والانتقال، فلا أثر لليد، بل لابدّ من العمل بما يقتضيه الاستصحاب. وتفصيل ذلك: هو أنّه تارة: يعلم كيفيّة حدوث اليد على المال: من كونها عادية أو أمانة أو إجازة ونحو ذلك، ثمّ احتمل انتقال المال إلى ذي اليد بناقل شرعي؛ وأُخرى: لا يعلم كيفيّة حدوث اليد على المال، بل احتمل أن يكون قد انتقل إلى ذي اليد من أوّل حدوث يده عليه. وعلى الثاني: فتارة تكون اليد على ما كان وقفاً قبل وضع اليد عليه واحتمل انتقاله إليه بأحد مجوّزات بيع الوقف، وأُخرى: تكون اليد على ما كان ملكاً للغير قبل وضع اليد عليه واحتمل انتقاله إليه عن مالكه بناقل شرعي. فهذه أقسام ثلاثة ينبغي البحث عنها.

الأوّل: ما إذا علم حال اليد وأنّها حدثت على وجه الغصب أو الأمانة أو الإجارة، ثمّ احتمل انتقال المال إلى صاحب اليد؛ ولا ينبغي الإشكال في سقوط اليد والعمل

على ما يقتضيه استصحاب حال اليد، فإنّ اليد إنّما تكون أمارة على الملك إذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان الإجارة والغصب ونحوهما، واستصحاب حال اليد يوجب تعنونها بعنوان الإجارة أو الغصب، فلا تكون كاشفة عن الملكيّة.

ولا سبيل إلى دعوى حكومة اليد على الاستصحاب، بتوهّم: أنّ اليد أمارة على الملكيّة فيرتفع بها موضوع الاستصحاب، لأنّ موضوع اليد العاديّة واليد تقتضي الملكيّة فلا يبقى موضوع الاستصحاب، فإنّ اليد إنّما تكون أمارة على الملكيّة إذا لم يعلم حالها، والاستصحاب يرفع موضوع اليد.

وبعبارة أُخرى: أماريّة اليد و إن كانت تقتضي عدم كونها عادية، إلّا أنّ إثباتها لذلك فرع إثباتها الملكيّة، لأنّ لازم الملكيّة كون اليد غير عادية؛ والأمارات و إن كانت تثبت اللوازم، إلّا أنّ إثباتها لها يتوقّف على إثباتها لملزومات، واستصحاب حال اليد يمنع عن إثباتها الملزوم، فإنّه بمدلوله المطابقي يثبت كون اليد عادية.

فلا ينبغي الإشكال في حكومة الاستصحاب على اليد إذا كان المستصحب حال اليد؛ وعلى ذلك يبتني قبول السجلّات وأوراق الإجارة وينتزع المال عن يد مدّعي الملكيّة إذا كان في يد الطرف ورقة الاستيجار المثبتة لكون يد المدّعي كانت يد إجارة، كما عليه عمل العلماء من سالف الزمان.

القسم الثاني: ما إذا كان المال وقفاً قبل استيلاء ذي اليد عليه واحتمل طرو بعض مسوّغات بيع الوقف فاشتراه ذو اليد، ففي اعتبار اليد وعدمه وجهان: من أنّ العلم بكون المال وقفاً قبل استيلاء ذي اليد عليه كالعلم بكونه ملكاً للغير قبل ذلك لا أثر له في مقابل اليد، فإنّه ليس في البين إلّا استصحاب بقاء الوقفيّة، وهو كاستصحاب بقاء المال على ملك الغير يكون محكوماً باليد. نعم: لو علم أنّ اليد حدثت على ما كان وقفاً واحتمل طرو بعض مسوّغات بيع الوقف بعد ذلك، كان

استصحاب حال اليد حاكماً عليها؛ وأمّا إذا لم يعلم ذلك بل احتمل أن تكون اليد حدثت بعد بطلان الوقف، فلا يكون في البين ما يقتضي سقوط أماريّة اليد؛ وهذا الوجه هو الّذي اختاره «السيّد الطباطبائي» في كتاب القضاء من ملحقات العروة.

والأقوى: عدم اعتبار اليد ووجوب انتزاع المال عن يده وتسليمه إلى أرباب الوقف، إلّا أن يثبت الملكيّة الفعليّة، فإنّ اليد إنّما تكون أمارة على الملك في المال الّذي يكون في طبعه قابلاً للنقل والانتقال فعلاً ولم يكن محبوساً عنه ولا يكفي مجرّد إمكان طروّ ما يقبل معه النقل والانتقال.

وبعبارة أُخرى: اليد إنّما تكون أمارة على أنّ المال انتقل من مالكه الأوّل إلى ذي اليد بأحد أسباب النقل والانتقال على سبيل الإجمال بلا تعيين سبب خاصّ، وذلك إنّما يكون بعد الفراغ عن أنّ المال قابل للنقل والانتقال؛ والوقف ليس كذلك، فإنّ الانتقال فيه إنّما يكون بعد طروّ ما يوجب قابليّة النقل فيه: من عروض أحد مسوّغات بيع الوقف؛ ففي الوقف لابدّ من عروض المجوّز للبيع أوّلاً ثمّ ينقل إلى الغير؛ وأماريّة اليد إنّما تتكفّل الجهة الثانية وهي النقل إلى ذي اليد، وأمّا الجهة الأُولى: فلا تتكفّل لإثباتها اليد، بل لابّد من إثباتها بطريق آخر، بل الجهة الأُولى تكون بمنزلة الموضوع للجهة الثانية؛ فاستصحاب عدم طروّ ما يجوز معه بيع الوقف يقتضي سقوط اليد، فإنّه بمدلوله المطابقي يرفع موضوع اليد، فهو كاستصحاب حال اليد.

وتوهّم: أنّ اليد وإن كانت أمارة على النقل إلى ذي اليد، إلّا أنّ لازم ذلك طروّ ما يسوّغ النقل إليه، وشأن الأمارة إثبات اللوازم والملزومات، فاليد كما تثبت النقل تثبت طروّ المجوّز للنقل أيضاً.

فاسد، لما عرفت: من أنّ قابليّة المال للنقل والانتقال تكون بمنزلة الموضوع للنقل والانتقال لا من اللوازم والملزومات؛ ألا ترى؟ أنّه لو شكّ في كون ما في اليد

خلّاً أو خمراً مع كونه في السابق خمراً لا يمكن إثبات كونه خلّاً بمجرّد كونه في اليد، بدعوى: أنّ اليد تكون أمارة على الملك والخمر لا يملك فلابدّ وأن يكون خلّاً لأنّ الأمارة تثبت اللوازم، وليس ذلك إلّا من جهة كون الماليّة لا تكون من لوازم الملكيّة، بل هي موضوع لها، واليد لا تثبت الموضوع؛ فلا تكون اليد أمارة على انقلاب الخمر خلّاً، بل استصحاب بقاء الخمريّة حاكم على اليد؛ واليد على ما كان في السابق وقفاً كاليد على ما كان في السابق خمراً من الجهة الّتي نحن فيها، فلا تكون اليد على الوقف أمارة على طروّ مسوّغات بيع الوقف.

فإن قلت: ما الفرق بين الوقف والأراضي المفتوحة عنوة؟ مع أنّه لو كان ما في اليد من الأراضي المفتوحة عنوة وادّعى الملكيّة تقرّيده عليه، ولا يجري استصحاب بقائها على الحالة السابقة.

قلت: الفرق بينهما هو أنّ الأراضي المفتوحة عنوة تكون ملكاً للمسلمين وتقبل النقل والانتقال فعلاً؛ غايته أنّ المتصدّي لنقلها هو الوليّ العامّ حسب ما اقتضته المصلحة النوعيّة؛ وهذا بخلاف الوقف فإنّه وإن قلنا بأنّه ملك للموقوف عليه، إلّا أنّه محبوس فعلاً وغير قابل للنقل والانتقال إلّا بعد طروّ المسوّغ.

فإن قلت: عدم قابليّة الوقف للنقل والانتقال ليس أشدّ وأعظم من عدم قابليّة الحرّ له، مع أنّه قد ورد عدم سماع دعوى الحرّيّة مع كون المدّعى به تحت اليد، بل تقرّيده عليه إلى أن يثبت كونه حرّاً.

قلت: قياس الوقف على الحرّ مع الفارق، فإنّه في الوقف كان المال محبوساً قبل استيلاء ذي اليد عليه؛ وأمّا الحرّ فلم يعلم أنّه كان حرّاً قبل استيلاء ذي اليد عليه. نعم: الأصل في الإنسان أن يكون حرّاً ولكن إذا لم يكن تحت اليد؛ وأمّا إذا كان تحت اليد: فلا تجري فيه أصالة الحرّيّة، بل تكون اليد أمارة على الرقّيّة.

نعم: لو فرض أنّ ما في اليد كان حرّاً قبل استيلاء ذي اليد عليه وأمكن انقلاب الحرّ رقّاً فادّعى ذو اليد الرقّيّة والملكيّة، كان قياس الوقف عليه في محلّه، إلّا أنّه لا يمكن انقلاب الحرّ رقّاً، وعلى فرض إمكان ذلك لا تكون اليد أمارة على الانقلاب والرقّيّة؛ كما في مثال الخلّ والخمر.

فظهر: أنّ اليد على الوقف لا تكون أمارة على الملكيّة، بل ينتزع المال عن ذي اليد إلى أن يثبت عروض ما يجوّز بيع الوقف؛ فتأمّل جيّداً.

القسم الثالث: ما إذا لم يعلم حال اليد واحتمل أنّها حدث في ملك صاحبها بانتقال المال عن مالكه إليه؛ وهذا القسم هو المتيقّن من موارد اعتبار اليد وحكومتها على استصحاب بقاء الملك في ملك مالكه وعدم انتقاله إلى ذي اليد، لأنّ استصحاب بقاء الملك لا يثبت كون اليد على ملك الغير إلّا بلازمه العقلي. وليس ذلك مؤدّى الاستصحاب بمدلوله المطابقي، وأماريّة اليد تقتضي عدم كون اليد في ملك الغير؛ ولا يعتبر في أماريّة اليد أزيد من الشكّ في كون المال مال الغير وهو ثابت بالوجدان؛ فاليد بمدلولها المطابقي تقتضي رفع موضوع الاستصحاب، وهو بمدلول الالتزامي يرفع موضوع اليد؛ فيكون وزان اليد وزان سائر الأمارات الحاكمة على الاستصحاب. فلا ينبغي التأمّل والإشكال في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم، وإلّا تبقى اليد بلا مورد، كما لا يخفى.

تتمّة

إن لم يكن في مقابل ذي اليد من يدّعي ملكيّة المال، فلا إشكال في وجوب ترتيب آثار كون المال ملكاً لذي اليد والمعاملة معه معاملة المالك.

وإن كان في مقابله من يدّعي الملكيّة وثبت كون المال كان ملكاً للمدّعي قبل استيلاء ذي اليد عليه، ففي انتزاع المال عن يده وتسليمه إلى المدّعي وعدمه

تفصيل؛ فإنّه تارة: تثبت الملكيّة السابقة بإقرار ذي اليد، وأُخرى تثبت بالبيّنة، وثالثة: تثبت بعلم الحاكم.

فعلى الثالث: لا ينتزع المال عن ذي اليد قولاً واحداً، فإنّه لا أثر لعلم الحاكم بأنّ المال كان للمدّعي قبل استيلاء ذي اليد عليه، لاحتمال أن يكون قد انتقل المال إليه بناقل شرعي، فلا مستند لانتزاع المال عن يده إلّا استصحاب بقاء المال في ملك المدّعي؛ وقد عرفت: أنّ اليد تكون حاكمة على الاستصحاب.

وعلى الثاني: فالمحكيّ عن بعض: أنّه ينتزع المال عن ذي اليد إلّا أن يقيم بيّنة على انتقال المال إليه. وحكي عن آخر: انتزاع المال عن يده إذا ضمّ الشاهدان إلى شهادتهما بالملكيّة السابقة عدم العلم بالانتقال أو شهدا بالملكيّة الفعليّة للمدّعي، وكان مستند شهادتهما استصحاب بقاء الملكيّة السابقة.

والأقوى: عدم انتزاع المال عن ذي اليد مطلقاً، فإنّ البيّنة لا يزيد حكمها عن علم الحاكم؛ ولا أثر لضمّ عدم العلم بالمزيل، كما لا أثر لاستصحاب الشاهدين بقاء المال على ملك المدّعي، فإنّ استصحاب الشاهد لا يزيد على استصحاب الحاكم بل لو شهدا بالملكيّة الفعليّة بمقتضى الاستصحاب كان ذلك من التدليس في الشهادة، فإنّهما قد أعملا الاستصحاب في مورد لا يجوز اعماله فيه، لكونه محكوماً باليد، فلا يجوز للشاهد الشهادة بالاستصحاب إلّا في مورد لم يكن المال في يد أحد المتداعيين، كما إذا كان المال في يد ثالث لا يدّعيه وتداعيا عليه شخصان وكان المال ملكاً لأحدهما سابقاً، ففي ذلك يجوز الشهادة بالاستصحاب. وأمّا إذا كان المال في يد من يدّعيه فلا يجوز الشهادة عليه بالاستصحاب.

فالتحقيق: أنّ حكم البيّنة حكم علم الحاكم لا يجوز انتزاع المال عن ذي اليد وتسليمه إلى المدّعي.

وأمّا على الأوّل: وهو ما إذا أقرّ ذو اليد بأنّ المال كان في السابق ملكاً للمدّعي أو لمورّثه؛ فالأقوى - وفاقاً للمحكيّ عن المشهور- انتزاع المال عن ذي اليد وتسليمه إلى المدّعي، لأنّ بإقراره تنقلب الدعوى ويصير المدّعي منكراً والمنكر مدّعياً؛ فإنّه عند إقراره بأنّ المال كان للمدّعي إمّا أن يضمّ إلى إقراره دعوى الانتقال إليه و إمّا لا يضمّ إلى إقراره ذلك بل يدّعي الملكيّة الفعليّة مع إقراره بأنّ المال كان للمدّعي.

فإن لم يضمّ إلى إقراره دعوى الانتقال يكون إقراره مكذّباً لدعواه الملكيّة الفعليّة فإنّه لا يمكن خروج المال عن ملك من كان المال ملكاً له ودخوله في الملك ذي اليد بلا سبب؛ فدعواه الملكيّة الفعليّة تكون مناقضة لإقراره، ومقتضى الأخذ بإقراره بطلان يده وعدم سماع دعواه.

وإن ضمّ إلى إقراره دعوى الانتقال إليه تنقلب الدعوى ويصير ذو اليد مدّعياً للانتقال إليه، فإنّه يخالف قوله الأصل المعوّل عليه في المسألة - وهو أصالة عدم الانتقال إليه - فينطبق على ما ذكرناه في محلّه في تشخيص المدّعي والمنكر: من أنّ المدّعي هو الّذي إذا ترك دعواه وأعرض عنها ترك وارتفعت الخصومة من بينهما، فإنّ ارتفاع الخصومة من البين إنّما هو لأجل كون المرجع هو الأصل الجاري في المسألة الموافق لقول أحدهما.

ومن ذلك يظهر: أنّ قول الأصحاب في تحديد المدّعي والمنكر: من «أنّ المدّعي من خالف قوله الأصل» يرجع إلى قولهم: «إنّ المدّعي من إذا ترك ترك» ولا تخلّف النتيجة بين الحدّين، بل هما متلازمان ويرجع مفاد كلّ منهما إلى الآخر؛ فما يظهر من بعض الكلمات: من «أنّ النسبة بينهما العموم من وجه» ليس على ما ينبغي؛ وتفصيله موكول إلى محلّه.

وفيما نحن فيه لا إشكال في أنّ ذي اليد لو ترك دعواه الانتقال إليه بعد إقراره

بأنّ المال كان للمدّعي ترتفع الخصومة من البين، وكان المرجع بعد الإقرار أصالة عدم الانتقال؛ ولا يجوز التعويل على اليد، لسقوطها بالإقرار.

وتوهّم: أنّ إقرار ذي اليد لا يزيد حكمه عن العلم بالواقع، فكما أنّه في صورة العلم بأنّ المال كان ملكاً للمدّعي قبل استيلاء ذي اليد عليه لا ينتزع المال عن ذي اليد ولا يصير المدّعي منكراً، كذلك في صورة إقرار ذي اليد بأنّ المال كان في السابق للمدّعي.

فاسد، فإنّ انقلاب الدعوى ليس من آثار الواقع، بل من آثار نفس الإقرار، حيث إنّ المرء مأخوذ بإقراره ولو مع العلم بمخالفته للواقع؛ كما إذا أقرّ بعين لإثنين على التعاقب، فإنّه تدفع العين للمقرّ له الأوّل ويغرم قيمة العين للثاني، ففرق بين العلم بكون المال كان ملكاً للمدّعي سابقاً وبين إقرار ذي اليد بذلك، ففي الأوّل لا تنقلب الدعوى ولا يصير ذو اليد مدّعياً، وفي الثاني تنقلب الدعوى.

دفع دخل

ربّما يتوهّم المنافاة بين ما ذكرنا: من انقلاب الدعوى في صورة إقرار ذي اليد بأنّ المال كان للمدّعي وبين ما ورد في محاجّة أمير المؤمنين عليه السلام مع أبي بكر في قصّة فدك على ما رواه في الاحتجاج مرسلاً عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث فدك: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا، قال عليه السلام فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعيت أنا فيه مَن 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 سئلتني البيّنة على ما ادّعيت عليهم!» الخبر[1].

---

١. الاحتجاج، ج ١، ص ١٢٢.

وجه المنافاة: هو أنّ الصدّيقة عليها السلام قد أقرّت بأنّ فدكاً كان ملكاً لرسول الله صلى الله عليه وآله وادّعت أنّها نحلة، فلو كان الإقرار موجباً لانقلاب الدعوى وصيرورة ذي اليد مدّعياً، لكان مطالبة أبي بكر البيّنة منها عليها السلام في محلّها، ولم يتوجّه عليه اعتراض أمير المؤمنين عليه السلام بعد البناء على أنّ ما تركه النبيّ صلى الله عليه وآله لم ينتقل إلى وارثه بل يكون صدقة للمسلمين لما رووه عنه صلى الله عليه وآله من قوله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث درهماً ولا ديناراً الخ»[1]. فيكون المسلمون بمنزلة «الوارث له صلى الله عليه وآله وحيث إنّ أبا بكر وليّ المسلمين كان له حقّ مطالبة البيّنة من الصدّيقة عليها السلام على دعواها بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد ملّكها فدكاً في أيّام حياته، لأنّها صارت مدّعية بإقرارها بأنّ فدكاً كان ملكاً لرسول الله صلى الله عليه وآله ولا ينفعها كونها ذي يد.

هذا، ولكن التحقيق في الجواب عن الشبهة: هو أن يقال: إنّ إقرار الصدّيقة عليها السلام بأنّ فدكاً كان لرسول الله صلى الله عليه وآله لا يوجب انقلاب الدعوى، فإنّه على فرض صحّة قوله صلى الله عليه وآله «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث الخ» لا يكون إقرارها بأنّ فدكاً كان لرسول الله صلى الله عليه وآله كإقرار ذي اليد بأنّ المال كان لمن يرثه المدّعي، فإنّ انتقال الملك من النبيّ صلى الله عليه وآله إلى المسلمين ليس كانتقال الملك من المورّث إلى الوارث، لأنّ انتقال الملك إلى الوارث إنّما يكون بتبدّل المالك الّذي هو أحد طرفي الإضافة؛ وأمّا انتقاله إلى المسلمين فإنّما يكون بتبدّل أصل الإضافة، نظير انتقال الملك من الواهب إلى المتّهب ومن الموصي إلى الموصى له.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الملكيّة عبارة عن الإضافة الخاصّة القائمة بين المالك والمملوك، فللملكيّة طرفان: طرف المالك وطرف المملوك.

---

١. مسند أحمد بن حنبل: ج ١، ص ٤، ونقلها أيضاً في موارد أُخرى من كتابه وكلّها بلفظ يغاير مع ما نقله المتن.

وتبدّل الإضافة قد يكون من طرف المملوك، كما في عقود المعاوضات، فإنّ التبدّل في البيع إنّما يكون من طرف المملوك فقط مع بقاء المالك على ما هو عليه، غايته أنّه قبل البيع كان طرف الإضافة المثمن وبعد البيع يقوم الثمن مقامه ويصير هو طرف الإضافة.

وقد يكون من طرف المالك، كالإرث: فإنّ التبدّل فيه إنّما يكون من طرف المالك مع بقاء المملوك على ما هو عليه، غايته أنّه قبل موت المورّث كان طرف الإضافة نفس المورّث وبعد موته يقوم الوارث مقامه ويصير هو طرف الإضافة.

وقد يكون بتبدّل أصل الإضافة، بمعنى أنّه تنعدم الإضافة القائمة بين المالك والمملوك وتحدث إضافة أُخرى لمالك آخر، كما في الهبة، فإنّ انتقال المال إلى المتّهب بالهبة ليس من قبيل انتقاله بالإرث ولا من قبيل انتقاله بالبيع، بل انتقاله إليه إنّما يكون بإعدام الإضافة بين الواهب والموهوب وحدوث إضافة أُخرى بين المتّهب والموهوب؛ وكما في الوصيّة، فإنّ انتقال المال الموصى به إلى الموصى له في الوصيّة التمليكيّة إنّما يكون أيضاً بإعدام الإضافة بين الموصي والموصى به وحدوث إضافة أُخرى بين الموصى له والموصى به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ انتقال ما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلى المسلمين - بناءً على الخبر المجعول - ليس كانتقاله إلى الوارث، بل هو أشبه بانتقال المال الموصى به إلى الموصى له؛ ضرورة أنّ المسلمين لم يرثوا المال من النبيّ بحيث يكون سبيلهم سبيل الورّاث، بل غايته أنّ أموال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم تصرف بعد موته في مصالحهم؛ فانتقال المال إليهم يكون أسوأ حالاً من انتقال المال إلى الموصى له، ولا أقلّ من مساواته له؛ ومن المعلوم: أنّ إقرار ذي اليد بأنّ المال كان ملكاً لما يرثه المدّعي إنّما أوجب انقلاب الدعوى من حيث إنّ الإقرار للمورّث إقرار للوارث لما عرفت: من قيام الوارث مقام

المورّث في طرف الإضافة؛ ولذا لو أقرّذو اليد بأنّ المال كان لثالث أجنبيّ عن المدّعي ومورّثه لا ينتزع المال عن يده ولا تنقلب الدعوى؛ وإقرارذي اليد بأنّ المال كان للوصيّ يكون كإقراره بأنّ المال كان للثالث الأجنبيّ ليس للموصى له انتزاع المال عن يده، بدعوى أنّه أوصى به إليه، فإنّ الموصي أجنبيّ عن الموصى له ولا يقوم مقامه؛ فليس الإقرار للموصي إقراراً للموصى له، كما كان الإقرار للمورّث إقراراً للوارث؛ بل تستقرّذي اليد على المال إلى أن يثبت الموصى له عدم انتقاله إلى ذي اليد في حياة الموصي.

فإقرار الصدّيقة ﷺ بأنّ فدكاً كان ملكاً لرسول الله ﷺ لا يوجب انقلاب الدعوى لأنّه لا يرجع إقرارها بذلك إلى الإقرار بأنّه ملك للمسلمين، فإنّ المسلمين لا يقومون مقام النبيّ ﷺ بل هم أسوأ حالاً من الموصى له، لما عرفت: من أنّ أقصى ما يدلّ عليه الخبر المجعول هو أنّ أموال النبيّ ﷺ تصرف في مصالحهم إذا تركها ولم تنتقل عنه في أيّام حياته؛ فلم يبق في مقابل يد الصدّيقة ﷺ إلّا استصحاب عدم الانتقال وهو محكوم باليد؛ فليس لأبي بكر مطالبة الصدّيقة ﷺ بالبيّنة، بل عليه إقامة البيّنة بأنّ رسول الله ﷺ لم يملّكها فدكاً في أيّام حياته؛ فتأمّل جيّداً[1].

٢. ومنها «قاعدة الفراغ والتجاوز»

فقد قيل: بكونها من الأمارات لما فيها من الكاشفيّة، فإنّ الغالب عند تعلّق الإرادة بالفعل المركّب من الأجزاء هو الجري على وفق الإرادة والإتيان بكلّ جزء في المحلّ المضروب له وإن لم يلتفت تفصيلاً إلى الجزء في محلّه ولم يتعلّق القصد به كذلك بل كان مغفولاً عنه في محلّه إلّا أنّه مع ذلك يأتي المكلّف بالجزء في محلّه

---

١. وعن بعض الأعلام دفع الشبهة بوجه آخر بعد ما سلّم انقلاب الدعوى بإقرارها ﷺ بأنّ فدكاً كان لرسول الله ﷺ إلّا أنّه أجاب عن الشبهة: بأنّ أبا بكر لم يكن جازماً بعدم انتقال فدك منه ﷺ إليها في أيّام حياته، ومع عدم الجزم بذلك ليس له حقّ الدعوى ومطالبة البيّنة منها؛ فتأمّل (منه).

قهراً جرياً على الإرادة السابقة في أوّل الشروع في العمل المركّب؛ فالإرادة المتعلّقة بالكلّ عند الشروع فيه هي الّتي توجب الإتيان بكلّ جزء في محلّه، ولا يحتاج غالباً إلى تعلّق إرادة مستقلّة بكلّ جزء جزء في محلّه؛ فإنّ الإرادة الأوّليّة حيث كانت محفوظة في خزانة النفس كان الشخص مقهوراً في الجري على وفقها ما لم تحدث إرادة أُخرى مضادّة للإرادة الأوّليّة، فالغالب عند تعلّق الإرادة بالفعل المركّب هو الإتيان بأجزائه في محالّها؛ والشارع قد اعتبر هذه الغلبة، كما يؤمي إلى قوله عليه السلام في بعض أخبار الوضوء: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين الشكّ»[1] فتكون القاعدة من الأمارات الكاشفة عن وقوع الفعل المشكوك فيه؛ وحينئذٍ تكون القاعدة حاكمة على استصحاب عدم وقوع الفعل المشكوك فيه، كحكومة سائر الأمارات الآخر عليه.

مع أنّه لو سلّم كونها من الأُصول العمليّة أمكن أن يقال: إنّها حاكمة أيضاً على الاستصحاب، كما يظهر من الشيخ قدس سره حيث ذكر قبل التعرّض لحكومة اليد على الاستصحاب بأسطر ما لفظه «وقد يعلم عدم كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه وأنّه من القواعد التعبّديّة لكن يختفي حكومته مع ذلك على الاستصحاب الخ» فراجع العبارة، فإنّ الّذي يظهر من كلامه إمكان أن يكون أحد التنزيلين في الأُصول التنزيليّة رافعاً لموضوع التنزيل الآخر ولكن لم يبيّن وجهه، ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ موضوع الاستصحاب إنّما هو الشكّ في بقاء الحالة السابقة، وهو إنّما يكون مسبّباً عن الشكّ في حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة ومثل قاعدة اليد بناءً على كونها من الأُصول العمليّة، وأصالة الصحّة في عمل الغير وقاعدة الفراغ والتجاوز إنّما يكون مؤدّاها حدوث ما يوجب رفع الحالة السابقة، فتكون رافعة لموضوع الاستصحاب؛ فتأمّل.

---

١. الوسائل: الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

وإن أبيت عن ذلك كلّه، إشكال في أنّ قاعدة الفراغ والتجاوز وردت في مورد الاستصحاب، فلو قدّم الاستصحاب عليها تبقى القاعدة بلا مورد؛ فلا ينبغي التأمّل في تقدّم القاعدة على الاستصحاب. والظاهر: أنّه لا كلام فيه، وإنّما الكلام يقع في مباحث فقهيّة:

المبحث الأوّل: [في أنّ الكبرى المجعولة الشرعيّة في قاعدة الفراغ هل هي عين الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز؟]

اختلفت كلمات الأعلام في أنّ الكبرى المجعولة الشرعيّة في قاعدة الفراغ هل هي عين الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز؟ فترجع القاعدتان إلى قاعدة واحدة، أو أنّ الكبرى المجعولة الشرعيّة في قاعدة الفراغ غير الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز؟ بل كلّ منهما قاعدة مستقلّة برأسها لا يجمعهما كبرى واحدة، إحداهما مضروبة للشكّ في الأجزاء في أثناء العمل، والأُخرى مضروبة للشكّ في صحّة مجموع العمل بعد الفراغ منه.

ويمكن أن يستظهر من كلام الشيخ ﷺ اتّحاد القاعدتين ووحدة الكبرى المجعولة الشرعيّة، حيث قال: «الموضع السادس - أنّ الشكّ في صحّة الشيء المأتيّ به حكمه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح» انتهى. فتكون الكبرى المجعولة الشرعيّة هي عدم الالتفات إلى الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، سواء كان متعلّق الشكّ وجود الشيء أو صحّته، لأنّ الشكّ في الصحّة يرجع إلى الشكّ في وجود الصحيح؛ فالجامع بين القاعدتين هو الشكّ في الوجود، غايته أنّ الشكّ في قاعدة التجاوز يتعلّق بوجود الشيء وفي قاعدة الفراغ يتعلّق بوجود الصحيح؛ وهذا المقدار من الاختلاف لا يقتضي اختلاف الكبرى، بل هو من اختلاف الموارد والصغريات.

هذا، ولكن يرد عليه:

أوّلاً: أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو وجود الشيء بمفاد كان التامّة، وفي قاعدة الفراغ إنّما هو صحّة الموجود بمفاد كان الناقصة ولا جامع بينهما؛ فلا يمكن اندراجهما في كبرى واحدة.

وأمّا ما أفاده ﷺ من أنّ الشكّ في قاعدة الفراغ يرجع إلى الشكّ في الوجود بمفاد كان التامّة غايته أنّ متعلّق الشكّ هو وجود الصحيح لا مطلق الوجود.

ففيه: أنّ التعبّد بقاعدة الفراغ إنّما هو لإثبات صحّة الموجود، لا لإثبات وجود الصحيح؛ وإثبات صحّة الموجود بوجود الصحيح يكون من الأصل المثبت.

فإن قلت: إنّ المهمّ في مقام الخروج عن عهدة التكليف إنّما هو وجود الصلاة الصحيحة من المكلّف ولا حاجة إلى إثبات صحّة الصلاة المأتيّ بها؛ فإنّه لو فرض محالاً وجود الصلاة الصحيحة من المكلّف مع كون المأتيّ بها فاسدة، لكان ذلك موجباً لفراغ الذمّة والخروج عن عهدة التكليف.

قلت: نعم: وإن كان المهمّ في باب التكاليف هو إثبات وجود متعلّق التكليف صحيحاً ولو مع عدم إثبات صحّة المأتيّ به إلّا أنّ قاعدة الفراغ لا تختصّ بباب التكاليف، بل تعمّ الوضعيّات؛ والمهمّ في باب الوضعيّات هو إثبات صحّة الموجود، فإنّ الأثر مترتّب على صحّة العقد الصادر عن المتعاقدين، ولا أثر لوجود العقد الصحيح بمفاد كان التامّة، بل لابدّ من إثبات صحّة العقد الموجود في مقام ترتّب الأثر.

وثانياً: أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو أجزاء المركّب، وفي قاعدة الفراغ يكون المتعلّق نفس المركّب بما له من الوحدة الاعتباريّة؛ ولفظ «الشيء» في قوله ﷺ «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه»[1] لا يمكن أن يعمّ الكلّ والجزء في مرتبة

---

١. الوسائل: الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

واحدة بلحاظ واحد، فإنّ لحاظ الجزء شيئاً بحيال ذاته إنّما يكون في الرتبة السابقة على تأليف المركّب، لأنّه في مرتبة التأليف لا يكون الجزء شيئاً بحيال ذاته في مقابل الكلّ، بل شيئيّة الجزء تندكّ في شيئيّة الكلّ ويكون لحاظه تبعيّاً؛ ففي مرتبة لحاظ الكلّ شيئاً لا يمكن لحاظ الجزء شيئاً آخر مستقلّاً، لأنّ الكلّ ليس إلّا الأجزاء؛ فلا يمكن أن يراد من لفظ «الشيء» في الرواية ما يعمّ الجزء والكلّ، بل إمّا أن يراد منه الجزء فتختصّ الرواية بقاعدة التجاوز، وإمّا أن يراد منه الكلّ فتختصّ بقاعدة الفراغ.

وثالثاً: يلزم التناقض في مدلول قوله ﷺ «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه» لوكان يعمّ الشكّ في الجزء والكلّ، فإنّه لو شكّ المصلّي في الحمد وهو في الركوع، فباعتبار الشكّ في الحمد قد جاوز محلّه فلا يجب عليه العود، وبإعتبار الشكّ في صحّة الصلاة لم يتجاوز عنها، لأنّه بعدُ في الأثناء، فيجب عليه العود؛ فتأمّل.

ورابعاً: التجاوز في قاعدة التجاوز إنّما يكون بالتجاوز عن محلّ الجزء المشكوك فيه، وفي قاعدة الفراغ إنّما يكون بالتجاوز عن نفس المركّب لا عن محلّه.

وخامساً: متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو نفس الجزء؛ وأمّا قاعدة الفراغ: فمتعلّق الشكّ فيها ليس وجود الكلّ، بل هي ظرف الشكّ ؛ فلا يمكن أن يجمعهما كبرى واحدة.

ولأجل ذلك التزم بعض الأعلام بتعدّد الكبرى المجعولة الشرعيّة وأنّ قاعدة التجاوز بنفسها قاعدة مستقلّة لا ربط لها بقاعدة الفراغ؛ ولذلك تختصّ قاعدة التجاوز بالشكّ في أجزاء الصلاة، ولا تطّرد في أجزاء سائر المركّبات؛ بخلاف قاعدة الفراغ، فإنّها لا تختصّ بباب دون باب، بل تعمّ جميع الأبواب -كما عليه الفقهاء - ومع تعدّد الكبرى المجعولة الشرعيّة ترتفع الإشكالات بحذافيرها.

هذا، ولكن الإنصاف: أنّ القول بتعدّد الكبرى المجعولة الشرعيّة بعيد غايته فإنّ

ملاحظة مجموع الأخبار الواردة في الباب يوجب القطع بأنّ الشارع في مقام بيان ضرب قاعدة كلّيّة للشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، خصوصاً مع تقارب التعبيرات الواردة في الأخبار[1] فإنّ من أعطاها حقّ التأمّل لا يكاد يشكّ في وحدة الكبرى المجعولة الشرعيّة وهي عدم الاعتناء والالتفات إلى المشكوك فيه بعد التجاوز عن محلّه مطلقاً أيّ شيء كان المشكوك فيه؛ ففي مقام إعطاء القاعدة لم يلاحظ الشارع إلّا ما صدق عليه عنوان «الشيء» من غير فرق بين الجزء والكلّ؛ غايته أنّ الشكّ في الكلّ يكون بنفسه صغرى للكبرى المجعولة الشرعيّة بلا عناية، وأمّا الشكّ في الجزء: فهو إنّما يكون صغرى لها بعناية التعبّد والتنزيل، يعني أنّ الشارع نزّل الشكّ في الجزء في باب الصلاة منزلة الشكّ في الكلّ في الحكم بعدم الالتفات إليه؛ فيكون إطلاق الشيء على الجزء باللحاظ السابق على التركيب وصار من مصاديق الشيء تعبّداً وتنزيلاً؛ فالكبرى المجعولة الشرعيّة ليست هي إلّا عدم الاعتناء بالشيء المشكوك فيه بعد التجاوز عنه. ولهذا الكبرى صغريان: وجدانيّة تكوينيّة وهي الشكّ في الكلّ بعد الفراغ عنه من غير فرق بين الصلاة وغيرها وصغرى تعبّديّة تنزيليّة وهي الشكّ في الجزء في خصوص باب الصلاة.

---

١. منها: رواية زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال ﷺ يمضي، قلت: رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر؟ قال ﷺ يمضي، قلت: رجل شكّ في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي، قلت: شكّ في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شكّ في الركوع وقد سجد؟ قال ﷺ يمضي في صلاته؛ ثمّ قال ﷺ يا زرارة! إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر، قال: قال أبو جعفر ﷺ إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض؛ كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه.

ومنها: موثّقة ابن بكير عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ قال ﷺ كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو.

ومنها: موثّقة ابن أبي يعفور: إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكّك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه.

ومنها: غير ذلك (منه).

والّذي يدلّ على هذا التنزيل رواية «زرارة» و«إسماعيل بن جابر» فيكون المراد من «الشيء» في قوله ﷺ «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه»[1] مطلق الشيء مركّباً كان أو غير مركّب، ولا يشمل جزء المركّب بما هو جزء في عرض شموله للكلّ، بل إنّما يشمله بعناية التعبّد بعد تنزيل الجزء منزلة الكلّ في كونه شيئاً بلحاظ المرتبة السابقة على التركيب؛ فلم يستعمل الشيء في الجزء والكلّ في مرتبة واحدة حتّى يقال: إنّه لا يصحّ إطلاق الشيء على الجزء في مرتبة إطلاقه على الكلّ؛ فيرتفع الإشكال الثاني الّذي هو العمدة.

وأمّا بقيّة الإشكالات - فالإنصاف: أنّها ضعيفة يمكن الذبّ عنها بلا مؤونة.

أمّا الإشكال الأوّل: ففيه أنّ المراد من الشكّ في الشيء إنّما هو الشكّ في وجود الشيء بمفاد كان التامّة، والمشكوك فيه في قاعدة الفراغ أيضاً وجود الكلّ بمفاد كان التامّة؛ غايته أنّ الشكّ في وجود الكلّ يكون مسبّباً عن الشكّ في وجود الجزء أو الشرط، فلم يختلف متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ.

وأمّا الإشكال الثالث: ففيه أنّ التناقض في المدلول مبنيّ على صدق الشكّ في الكلّ عند الشكّ في الجزء في الأثناء بعد التجاوز عن محلّ الجزء، وهو ممنوع، فإنّ الشكّ في الكلّ إنّما يصدق بعد الفراغ عنه، فلا يصدق على الشكّ في الحمد عند الركوع الشكّ في الصلاة قبل التجاوز عنها، بل إنّما يصدق عليه الشكّ في الحمد بعد التجاوز عنه، فلا يجب العود إليه؛ وذلك واضح.

وأمّا الإشكال الرابع: ففيه أنّ المراد من التجاوز إنّما هو التجاوز عن محلّ المشكوك فيه مطلقاً، فإنّ الشكّ في قاعدة الفراغ أيضاً يكون بعد التجاوز عن محلّ الجزء المشكوك فيه الّذي كان سبباً للشكّ في وجود الكلّ.

---

١. الوسائل: الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

وأمّا الإشكال الخامس: ففيه أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز والفراغ إنّما هو وجود الجزء؛ وليس الكلّ في قاعدة الفراغ ظرفاً للشكّ، لما عرفت: من أنّ الشكّ في الكلّ يكون مسبّباً عن الشكّ في وجود الجزء أو الشرط. فلم يختلف متعلّق الشكّ في القاعدتين.

فتحصّل: أنّه لا مانع من الالتزام بوحدة الكبرى المجعولة الشرعيّة وربّما نترتّب على ذلك ثمرات مهمّة، يأتي الإشارة إليها، إن شاء الله تعالى.

وبما ذكرنا ظهر: اختصاص قاعدة التجاوز بأجزاء الصلاة، ولا تجري في أجزاء سائر المركّبات الاخر، لاختصاص مورد التعبّد والتنزيل بأجزاء الصلاة؛ فلا خصوصيّة للطهارات الثلاث حتّى يقال: إنّها خارجة عن عموم قاعدة التجاوز بالتخصيص للأخبار والإجماع؛ فإنّه لا عموم في القاعدة حتّى يكون خروجها بالتخصيص.

المبحث الثاني: [تحقيق أنّ التجاوز عن الجزء إنّما يكون بالتجاوز عن محلّه، لا عن نفسه]

التجاوز عن الجزء إنّما يكون بالتجاوز عن محلّه، لا عن نفسه، للشكّ في وجوده، فلا يتحقّق التجاوز عن نفسه، ولذلك قيل: إنّه لابدّ من تقدير المحلّ الّذي يضاف إليه التجاوز.

ولكن يمكن أن يقال: إنّه لا حاجة إلى التقدير، إذ بعد ما نزّل الشكّ في الجزء منزلة الشكّ في الكلّ كان نسبة التجاوز إلى الجزء على الحقيقة، بتنزيل التجاوز عن المحلّ منزلة التجاوز عن نفسه فاضيف التجاوز إلى الجزء حقيقة، كما هو مسلك السكّاكي في باب الاستعارة. وعلى كلّ حال: المراد من المحلّ المتجاوز عنه هو المحلّ الشرعي، أي المحلّ الّذي عيّنه الشارع للجزء حسب ما يدلّ عليه أدلّة الترتيب بين الأجزاء؛ ولا عبرة بالمحلّ العادي في شيء من الموارد.

وقد ذهب بعض الأعلام إلى اعتبار المحلّ العادي في بعض الموارد، كالشكّ

في التطهير والاستبراء بعد التجاوز عن محلّهما العادي، وكالشكّ في غسل الجانب الأيسر لمن اعتاد غسله عقيب غسل الجانب الأيمن بلا فصل.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ فتح باب المحلّ العادي يوجب تأسيس فقه جديد، مع أنّه لا عين له في الأخبار. نعم: قد تقتضي العادة صدق عنوان التجاوز والمضيّ ونحو ذلك من العناوين المأخوذة في الأدلّة.

وتفصيل ذلك: هو أنّ الجزء المشكوك فيه، تارة: يكون هو الجزء الأخير من العمل، كالتسليم في الصلاة، وغسل الجانب الأيسر في الغسل الترتيبي، والمسح في الوضوء، ونحو ذلك. وأُخرى: يكون الجزء المشكوك فيه ما عدا الجزء الأخير.

فإن كان ما عدا الجزء الأخير، فلا إشكال في صدق التجاوز والمضيّ والفراغ عن العمل؛ ولا يأتي فيه البحث عن اعتبار المحلّ العادي، لأنّ التجاوز عن ما عدا الجزء الأخير إنّما يكون من التجاوز عن المحلّ الشرعي، فإنّ المفروض: اعتبار الترتيب بين الأجزاء.

وإن كان المشكوك فيه هو الجزء الأخير، فقد يتوهّم: عدم جريان قاعدة الفراغ في العمل الّذي يشكّ في جزئه الأخير، للشكّ في تحقّق الفراغ، فإنّ الفراغ عن العمل لا يكاد يتحقّق إلّا بالجزء الأخير منه.

هذا، ولكن التحقيق: أنّه لا فرق في عدم الاعتناء بالشكّ بين أن يتعلّق الشكّ بالجزء الأخير أو بغيره.

أمّا في باب الصلاة: فواضح، فإنّه عند الشكّ في التسليم تجري قاعدة التجاوز، ولا نحتاج إلى قاعدة الفراغ.

وتوهّم: أنّ التجاوز عن الجزء إنّما يكون بالدخول في الغير المترتّب عليه شرعاً وليس ما وراء التسليم ما يكون مترتّباً عيه شرعاً فاسد، فإنّ الشكّ في التسليم، إمّا

أن يكون في حال الاشتغال بالتعقيب، وإمّا أن يكون في حال السكوت. وعلى الثاني: فإمّا أن يكون الشكّ فيه بعد فعل ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً كالحدث، وإمّا أن يكون بعد فعل ما ينافيها عمداً لا سهواً كالتكلّم، وإمّا أن يكون قبل فعل المنافي.

فإن كان الشكّ في التسليم في حال الاشتغال بالتعقيب: فلا ينبغي الإشكال في جريان قاعدة التجاوز فيه، فإنّ محلّ التعقيب شرعاً بعد التسليم؛ ولا يضرّ بذلك عدم كون التعقيب من أجزاء الصلاة، فإنّه يكفي كونه من توابع الصلاة وملحقاتها كالأذان والإقامة؛ وقد صرّح في رواية «زرارة» بجريان قاعدة التجاوز في الأذان والإقامة.

وإن كان الشكّ في التسليم بعد فعل ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً: فلا يبعد جريان قاعدة التجاوز فيه أيضاً، فإنّه وإن لم يجعل الشارع لما ينافي الصلاة محلّاً بل جعله من المبطلات، إلّا أنّه لما كان تحليلها التسليم كان محلّ التسليم قبل فعل المنافي؛ فإنّ الحكم المجعول الشرعي - الأعمّ من الوضعي والتكليفي - هو عدم وقوع المنافي قبل التسليم، فيجري عليه حكم المحلّ الشرعي.

وبذلك يمكن أن يقال: إنّ حكم المنافي العمدي دون السهوي حكم المنافي العمدي والسهوي من هذه الجهة، لأنّه يعتبر أن يكون التسليم قبل الكلام، ولا ينافي ذلك كون الكلام السهوي غير مبطل للصلاة، فإنّه على كلّ حال تحليلها إنّما يكون بالتسليم؛ فتأمّل.

وإن كان الشكّ في التسليم في حال السكوت قبل فعل المنافي العمدي والسهوي: فالأقوى كونه من الشكّ في المحلّ، ويجب فعل التسليم إذا لم يكن السكوت ما حياً للصورة بطوله، وإلّا دخل في القسم السابق. هذا كلّه إذا كان الشكّ في الجزء الأخير من الصلاة.

وإن كان الشكّ في الجزء الأخير من المركّبات الاخر - كالغسل والوضوء ونحو

ذلك - فقاعد التجاوز لا تجري فيه، لما عرفت: من أنّ قاعدة التجاوز إنّما تجري في خصوص أجزاء الصلاة ولا تعمّ الشكّ في أجزاء المركّبات الاخر. ولكن تكفينا قاعدة الفراغ، فإنّ دعوى اختصاصها بما إذا كان المشكوك فيه ما عدا الجزء الأخير ممنوعة؛ خصوصاً إذا لزم من الاعتناء والالتفات إلى الجزء إعادة المركّب من أوّله، كما في المركّبات الّتي يعتبر فيها الموالاة، كالوضوء، فإنّ الشكّ في المسح بعد جفاف الأعضاء أو قبله مع تخلّل الفصل الطويل المفوّت للموالاة لو كان يقتضي الاعتناء والالتفات إليه كان اللازم إعادة الوضوء، لفوات الموالاة بين الأجزاء. والظاهر: جريان قاعدة الفراغ، لصدق الانصراف والمضيّ، فيشمله قوله ﷺ «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو»[1] فإنّ إعادة الوضوء في الفرض ينافي المضيّ عليه. نعم: لو كان الشكّ في المسح قبل جفاف الأعضاء، فلا إشكال في أنّه يجب المسح مع عدم تخلّل الفصل الطويل، لأنّه يكون من الشكّ في المحلّ، فلا يصدق عليه الانصراف والمضيّ؛ هذا إذا كان الاعتناء بالشكّ يقتضي إعادة المركّب.

وأمّا إذا كان الاعتناء به لا يقتضي إلّا الإتيان بالجزء المشكوك فيه، لعدم اعتبار الموالاة بين الأجزاء - كالتوضّليّات وكالغسل - ففي جريان قاعدة الفراغ وعدمه إشكال؛ ولعلّ من اعتبر المحلّ العادي اعتبره في هذا القسم من المركّبات، وقد عرفت: أنّه لا عبرة بالمحلّ العادي. ولكن مع ذلك يمكن أن يقال: إنّ صدق التجاوز والمضيّ لا يتوقّف على العلم بإتيان الجزء الأخير، بل يكفي في صدق ذلك الإتيان بمعظم الأجزاء إذا كان من عادة المكلّف عدم الفصل بين الأجزاء والإتيان بها متوالية.

والحاصل: أنّه لا يعتبر في صدق المضيّ والتجاوز عن الشيء عدم كون

---

١. الوسائل: الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٦، لفظ الحديث «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه».

المشكوك فيه الجزء الأخير، بل لو علم المكلّف أنّه أتى بالجزء الأخير وكانت بقيّة الأجزاء مشكوكة لم يصدق عليها التجاوز والمضيّ؛ فصدق التجاوز والمضيّ يدور مدار فعل معظم الأجزاء، لكن مع جريان العادّة على التتابع والموالاة بين الأجزاء، فإنّه لا يصدق عرفاً التجاوز عن جملة المركّب إلّا إذا جرت العادة على ذلك؛ فاعتبار العادة إنّما هو لأجل صدق المضيّ والتجاوز معها، لا لكونها معتبرة في حدّ نفسها -كما مال إليه بعض الأعلام - فإنّه قد عرفت عدم قيام الدليل على اعتبارها ولا يمكن الالتزام بذلك كلّيّة؛ فهل ترى أنّه يمكن القول بعدم وجوب أداء الدين إذا كان من عادة المديون أداء الدين في وقت خاصّ فشكّ في أدائه في وقته المعتاد تمسّكاً بقوله عليه السلام: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»[1] فتأمّل جيّداً.

المحبث الثالث: [في اعتبار الدخول في الغير وعدمه]

لا إشكال في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز، لعدم صدق التجاوز عن الجزء المشكوك فيه بدون الدخول في الجزء المترتّب عليه.

وفي اعتبال الدخول في الغير في قاعدة الفراغ إشكال منشأه اختلاف الأخبار فظاهر جملة منها اعتبار ذلك - كموثّقة ابن أبي يعفور- وظاهر جملة أُخرى عدم اعتبار الدخول في الغير- كموثّقة ابن بكير- فيدور الأمر بين حمل المطلق على المقيّد وبين الأخذ بالإطلاق وحمل التقييد على الغالب، لأنّ الغالب حصول الشكّ بعد الدخول في الغير؛ فلا يكون للقيد ظهور في كونه للاحتراز، نظير قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾.

وقد يناقش في إطلاق المطلق بدعوى انصرافه إلى الغالب، فإنّه بعد تسليم

---

١. الوسائل: الباب ٢٣، من أبواب الخلل، الحديث ٣.

كون الغالب حصول الشكّ بعد الدخول في الغير ينصرف المطلق إلى ما هو الغالب؛ فيدور الأمر بين الوجهين: حمل التقييد على الغالب فيخرج عن كونه للاحتراز، أو حمل المطلق على الغالب فيلغو الإطلاق. هذا، ويمكن الخدشة في كلا الوجهين.

أمّا في الوجه الأوّل: فبأن مجرّد غلبة القيد لا يوجب رفع اليد عن ظهوره في كونه للتقييد، فإنّ الأصل في التقييد أن يكون للاحتراز إلّا إذا علم من الدليل أو من الخارج ورود القيد مورد الغالب، بحيث كان ذكره لمجرّد الغلبة لا للاحتراز به؛ كما في الآية المباركة.

وأمّا في الوجه الثاني: فبأنّ مجرّد كون الغالب حصول الشكّ بعد الدخول في الغير لا يوجب انصراف المطلق إلى الغالب، فإنّه لا عبرة بغلبة الوجود ما لم تقتض صرف ظهور اللفظ -كما بيّنّاه في محلّه - فالإنصاف: أنّ الّذي يقتضيه الجمع بين الأدلّة هو حمل المطلق على المقيّد.

فالأولى بل الأقوى اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أيضاً، ولكن يكفي في الغير المعتبر فيها مطلق الغير، بحيث يكون الشخص في حالة أُخرى مغايرة لحال الاشتغال بالمركّب، كما يدلّ عليه قوله ﷺ في ذيل صحيحة زرارة: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت عنه وقد صرت في حالة أُخرى في الصلاة أو غيره فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك لا شيء عليك»[1] نعم: لا يبعد عدم كفاية السكوت المجرّد، فإنّ الظاهر من قوله ﷺ «وقد صرت في حالة أُخرى» أو قوله: «دخلت في غيره» ونحو ذلك ممّا ورد في الأخبار، هو الاشتغال بأمر وجوديّ مغاير لحال الاشتغال بالمركّب.

ومن ذلك يظهر: أنّ اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ إنّما يكون شرطاً

---

١. الوسائل: الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ١، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

خارجيّاً اعتبره الشارع تعبّداً، لا لكونه يتوقّف عليه صدق الفراغ، فإنّه لا يبعد صدق الفراغ بمجرّد الإتمام ولو مع عدم الاشتغال بأمر وجودي. نعم: اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز إنّما هو لأجل أنّه يتوقّف صدق التجاوز عليه، لا لمحض التعبّد؛ فتأمّل.

المبحث الرابع: [في بيان المراد من «الغير» الّذي يعتبر الدخول فيه]

قد اختلفت كلمات الأعلام في «الغير» الّذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز؛ فقيل: إنّه مطلق الغير، سواء كان من الأجزاء أو من المقدّمات، كالهويّ والنهوض، وسواء كان جزء مستقلاً أو كان جزء الجزء كآخر السورة بل الآية عند الشكّ في أوّلها.

وحيث إنّ الأخذ بعموم الغير بهذه المثابة ينافي قوله عليه السلام في رواية إسماعيل «وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه الخ»[1] فإنّه لو كان يكفي الدخول في الغير لم يكن وجه للتحديد في القيام عند الشكّ في السجود لأنّ النهوض إلى القيام أقرب من السجود إلى القيام ويصدق على النهوض أنّه غير السجود فالتحديد بالقيام ينافي عموم «الغير» التزم صاحب هذا القول بأنّ رواية إسماعيل تكون مخصّصة لعموم «الغير» فيكون النهوض إلى القيام خارجاً عن العموم.

ولمّا كان الالتزام بالتخصيص في غاية الوهن والسقوط - بداهة أنّ قوله عليه السلام في الرواية «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه» إنّما سيق لبيان الكبرى الكلّيّة فلابدّ وأن يكون قوله عليه السلام «شكّ في السجود بعد ما قام» من صغريات تلك الكبرى ولا يمكن

---

١. الوسائل: الباب ١٥، من أبواب السجود، الحديث ٤.

إخراجه عنها - قال بعض الأعلام بخروج المقدّمات عن عموم «الغير» مع الالتزام بالعموم بالنسبة إلى الأجزاء المستقلّة وأجزاء الأجزاء.

وقيل: بخروج أجزاء الأجزاء عن العموم أيضاً ويختصّ بالأجزاء المستقلّة بالتبويب الّتي رسم لكلّ منها باب على حدة عند تدوين كتاب الصلاة - كتكبيرة الإحرام والقراءة والركوع والسجود والتشهّد ونحو ذلك - فلا يعمّ المقدّمات ولا أجزاء الأجزاء؛ فلو شكّ المصلّي في أوّل السورة وهو في آخرها يلزمه الرجوع إليها وإعادة السورة من أوّلها.

وهذا هو الأقوى، لأنّ شمول قوله ﷺ «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» للشكّ في الأجزاء إنّما كان بعناية التعبّد والتنزيل ولحاظ الأجزاء في المرتبة السابقة على التركيب، فإنّه في تلك المرتبة يكون كلّ جزء من أجزاء الصلاة وأجزاء أجزائها من الآيات والكلمات بل الحروف شيئاً مستقلّاً في مقابل الكلّ. وأمّا في مرتبة التأليف والتركيب: لا يكون الجزء شيئاً مستقلّاً في مقابل الكلّ، بل شيئيّة الجزء تندكّ في شيئيّة الكلّ، كما تقدّم. فدخول الأجزاء في عموم «الشيء» في عرض دخول الكلّ لا يمكن إلّا بعناية التعبّد والتنزيل. وحينئذٍ لابدّ من الاقتصار على مورد التنزيل؛ والمقدار الّذي قام الدليل فيه على التنزيل هو الأجزاء المستقلّة بالتبويب، فإنّ عمدة ما ورد في عدم الاعتناء عند الشكّ في أجزاء الصلاة هو صحيحة «زرارة» ورواية «إسماعيل بن جابر» والمذكور فيهما هو الأجزاء المستقلّة بالتبويب؛ ففي صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي عبد الله ﷺ رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة» إلى أن قال: «قلت: رجل شكّ في الركوع وقد سجد؟ قال ﷺ يمضي في صلاته، ثمّ قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[1].

---

١. الوسائل: الباب ٢٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

وفي رواية إسماعيل بن جابر، قال: «قال أبو جعفر: إنّ شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»[1].

وبعد ما كان الظاهر من صدر الروايتين هو الأجزاء المستقلّة - كالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود - فلا سبيل إلى دعوى عموم «الشيء» المذكور في الذيل للمقدّمات وأجزاء الأجزاء، فإنّ الصدر يقتضي تضييق دائرة مصبّ عموم «الشيء» و إطلاق «الغير» المذكور في الذيل؛ فلا يعمّ أوّل السورة وآخرها أو أوّل الآية وآخرها، و إلّا كان ينبغي تعميمه لأوّل الكلمة وآخرها، مع أنّ الظاهر أنّه لا قائل به.

فالقدر الثابت من الدليل هو جريان قاعدة التجاوز في خصوص الأجزاء المستقلّة بالتبويب، ولا تجري قاعدة التجاوز عند الشكّ في أوّل السورة مع كون المكلّف في آخرها، فضلاً عن الشكّ في أوّل الآية وهو في آخرها، أو أوّل الذكر وهو في آخره؛ فتأمّل جيّداً.

بقي التنبيه على أُمور:

الأوّل: قد عرفت: أنّ مقتضى رواية «زرارة» و«إسماعيل بن جابر» خروج المقدّمات من الهويّ والنهوض عن عموم قاعدة التجاوز، إلّا أنّه قد ورد في بعض الروايات عدم الالتفات إلى الشكّ في الركوع بعد الهويّ إلى السجود.

ففي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال عليه السلام قد ركع»[2] وهذا بظاهره ينافي ما ذكرناه من خروج المقدّمات عن عموم القاعدة.

---

١. الوسائل: الباب ١٣، من أبواب الركوع، الحديث ٤.

٢. الوسائل: الباب ١٣، من أبواب الركوع، الحديث ٦.

وحكي عن بعض: أنّه حمل قوله ﷺ في رواية زرارة وإسماعيل بن جابر: «شكّ في الركوع وقد سجد - أو - بعد ما سجد» على الهويّ إلى السجود؛ ولا يخفى بُعده.

فالأولى أن يقال: إنّ للهويّ إلى السجود مراتب، فإنّه من مبدء التقوّس إلى وضع الجبهة على الأرض يكون كلّه هويّاً، فيحمل الهويّ في رواية «عبد الرحمن» على آخر مراتبه الّذي يتحقّق به السجود؛ فيرتفع التعارض بين الأدلّة ولا يخفى: أنّ حمل رواية «عبد الرحمن» على ذلك أقرب من حمل السجود على الهويّ، فإنّه لا يلزم من ذلك سوى تقييد إطلاق الهويّ وحمله على المرتبة الأخيرة؛ فلا عبرة بالهويّ قبل وضع الجبهة على الأرض.

الأمر الثاني: مقتضى ما ذكرناه: من أنّ المراد من «الغير» الّذي يعتبر الدخول فيه هو الجزء المترتّب على المشكوك فيه بحسب ما قرّره الشارع، هو جريان قاعدة التجاوز لو شكّ في الحمد عند الاشتغال بالسورة، أو شكّ في السجود في حال التشهّد، لأنّ كلّاً من السورة والتشهّد مترتّب على الحمد والسجود. ولكنّ الّذي يظهر من روايتي «زرارة» و«إسماعيل بن جابر» عدم جريان قاعدة التجاوز في الفرضين، فإنّ المذكور في رواية زرارة هو الشكّ في القراءة بعد الركوع، والمذكور في رواية إسماعيل بن جابر هو الشكّ في السجود بعد القيام، ولم يذكر فيهما التشهّد والسورة.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ عدم ذكر التشهّد في رواية «إسماعيل» لمكان أنّ الإمام ﷺ في مقام بيان الشكّ في الركوع والسجود من الركعة الأُولى الّتي لا تشهّد فيها، فيكون الشكّ في السجود من الركعة الثانية في حال التشهّد داخلاً في الكبرى الكلّيّة المذكورة في ذيل الرواية، وهي قوله: «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه». وأمّا عدم ذكر السورة في رواية زرارة. فيمكن أن يقال: إنّ المراد من الشكّ في القراءة الشكّ في مجموع الحمد والسورة، وأمّا

الشكّ في الحمد وحدها بعد الاشتغال بالسورة: فلم يتعرّض السائل لفرضه، بل ذكره الإمام عليه السلام في الكبرى الكلّيّة المذكورة في الذيل، وهي قوله عليه السلام «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» فتأمّل جيّداً.

الأمر الثالث: لا فرق في «الغير» المترتّب على الجزء المشكوك فيه بين أن يكون من الأجزاء الواجبة أو المستحبّة؛ بل لا فرق بين أن يكون جزءً مستحبّاً أو كان مستحبّاً في حال الصلاة وإن كان خارجاً عن حقيقتها - كالقنوت على أحد الوجهين فيه - ويدلّ على ذلك قوله في صحيحة زرارة: «رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال عليه السلام يمضي» فإنّ الأذان والإقامة من المستحبّات الخارجة عن الصلاة المتقدّمة عنها؛ فالمستحبّات الداخليّة أولى بذلك.

الأمر الرابع: الشكّ في التشهّد بعد القيام يندرج في الكبرى الكلّيّة المذكورة في الروايات وإن لم يصرّح به.

الأمر الخامس: لو شكّ في القراءة في حال الهويّ إلى الركوع قبل الوصول إلى حدّه، فإن قلنا: إنّ الهويّ من القيام إلى الركوع من المقدّمات كالهويّ إلى السجود، فلا إشكال في وجوب العود إلى القراءة، وإن قلنا: إنّ الهويّ ليس من المقدّمات بل هو من واجبات الركوع كما هو المختار - لأنّ لازم كون القيام المتّصل بالركوع من الأركان هو وجوب الهويّ من مبدء التقوّس إلى حدّ الركوع - فالظاهر عدم وجوب العود إلى القراءة، لصدق الدخول في الغير؛ والمسألة لا تخلو عن إشكال.

المبحث الخامس: في جريان قاعدة التجاوز والفراغ في الشرائط

اعلم: أنّ الشرائط المعتبرة في الصلاة على أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما كان شرطاً للصلاة في حال الأجزاء، كالطهور والستر والاستقبال.

الثاني: ما كان شرطاً عقليّاً لنفس الأجزاء، بمعنى أنّه ممّا يتوقّف عليه تحقّق

الجزء عقلاً، كالموالاة بين حروف الكلمة، فإنّه لا يكاد يصدق على الحروف المنفصلة عنوان الكلمة.

الثالث: ما كان شرطاً شرعيّاً للأجزاء، كالجهر والإخفات بالقراءة، بناءً على كونها شرطاً للقراءة لا للصلاة في حال القراءة؛ كما لا يبعد دلالة قوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك﴾[1] على كونهما شرطاً للصلاة.

وقبل التعرّض لحكم الأقسام ينبغي التنبيه على أمر:

وهو أنّ المجعول في قاعدة التجاوز والفراغ إنّما هو البناء على وقوع الجزء المشكوك فيه، فإنّها لو لم تكن من الأمارات فلا أقلّ من كونها من الأُصول المحرزة، كما يدلّ عليه رواية حمّاد بن عثمان قال: «قلت: لأبي عبد الله ﷺ أشكّ وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال ﷺ قد ركعت»[2] وكقوله ﷺ في بعض أخبار الوضوء: «هو حين يتوضّأ أذكر»[3] إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة في كون القاعدة محرزة لوقوع المشكوك فيه، كالاستصحاب.

ولا ينافي ذلك قوله ﷺ في بعض الأخبار: «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو»[4] فإنّ عدم دلالة ذلك على التنزيل والإحراز لا يضرّ بدلالة الأخبار الاخر عليه.

وبالجملة: ملاحظة الأخبار توجب القطع بكون الحكم المجعول في الباب هو البناء على وقوع المشكوك فيه، من غير فرق في ذلك بين قاعدة التجاوز وقاعدة

---

١. سورة بني إسرائيل: الآية ١١٠.

٢. الوسائل: الباب ١٣، من أبواب الركوع، الحديث ٢.

٣. الوسائل: الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٤. الوسائل: الباب ٤٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٦، ولفظ الحديث «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فامضه ولا إعادة عليك فيه».

الفراغ. وكان شيخنا الأُستاذ﵀ قبل هذا يميل إلى عدم كون قاعدة الفراغ من الأُصول المحرزة، إلّا أنّه لمّا كان ذلك ينافي وحدة الكبرى المجعولة الشرعيّة التزم بأنّ قاعدة الفراغ كقاعدة التجاوز من الأُصول المحرزة، وهو الحقّ الّذي لا محيص عنه.

إذا تبيّن ذلك، فنقول: قد عرفت أنّ الشروط على أقسام ثلاثة:

الأوّل ما يكون شرطاً للصلاة في حال الأجزاء، وهو أيضاً على قسمين: فإنّه تارة: يكون للشرط محلّ مقرّر شرعي، كما لا يبعد أن تكون الطهارة الحدثيّة كذلك، فإنّ قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ﴾[1] يدلّ على أنّ محلّ الطهارة قبل الصلاة. وأُخرى: لا يكون للشرط محلّ شرعي كالاستقبال والستر، فإنّ المعتبر شرعاً وقوع الأجزاء في حال الاستقبال والستر من دون أن يكون لها محلّ شرعيّ؛ غايته أنّه يتوقّف عقلاً تحقّق الاستقبال والستر قبل الصلاة مقدّمة ليقع التكبير في حال الاستقبال والستر. وعلى كلا التقديرين: فتارة يشكّ في حصول الشرط في أثناء المشروط، وأُخرى يشكّ فيه بعد الفراغ عنه.

فإن كان الشكّ في الشرط في أثناء المشروط وكان للشرط محلّ مقرّر شرعي: فلا إشكال في جريان قاعدة التجاوز فيه، ويترتّب عليه جميع آثار وجود الشرط كما لو احرز الشرط بأصل آخر؛ وهذا في الشرائط الّتي لا تتعلّق بها إرادة مستقلّة بل تتعلّق بها الإرادة بتبع تعلّقها بالمشروط واضح، ولكنّ الظاهر أن لا يكون له مثال. وأمّا الشرائط الّتي يمكن أن تتعلّق بها إرادة مستقلّة -كما إذا كان عمل من الأعمال المستقلّة المستحبّة أو الواجبة شرطاً لعمل آخر، كالطهارة الحدثيّة وكصلاة الظهر، فإنّ كلّاً منهما ممّا يمكن أن تتعلّق به الإرادة لا بتبع إرادة المشروط بل بنفسه، ومع ذلك يكون وجوده شرطاً لصحّة المأمور به، فالطهارة شرط لمطلق الصلوات، وصلاة

---

١. المائدة: ٦.

الظهر شرط لصحّة صلاة العصر حسب ما دلّت عليه أدلّة الترتيب - ففي جريان قاعدة التجاوز عند الشكّ في الشرط في أثناء المشروط وعدمه وجهان.

وعلى تقدير جريان القاعدة: ففي جواز ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً حتّى بالنسبة إلى غير ما بيد المكلّف من المشروط أو وجوب الاقتصار على ترتيب آثار وجود الشرط بالنسبة إلى خصوص ما بيده من المشروط، وجهان.

والثمرة بين الوجوه الثلاث ممّا لا تكاد تخفى.

فإنّه لو قلنا جريان قاعدة التجاوز كان اللازم في مثال الطهارة قطع الصلاة واستينافها بعد تجديد الطهارة لو شكّ فيها في أثناء الصلاة، وفي مثال صلاة الظهر والعصر العدول بالنيّة وإتمامها ظهراً لو شكّ في صلاة الظهر في أثناء صلاة العصر. وإن قلنا بجريان القاعدة فبناءً على وجوب ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً حتّى بالنسبة إلى غير ما بيد المكلّف: كان اللازم جواز فعل كلّ مشروط بالطهارة بلا تجديد الوضوء في مثال الطهارة وعدم وجوب الإتيان بصلاة الظهر بعد إتمام العصر ولو مع بقاء الوقت.

وأمّا بناءً على وجوب الاقتصار على خصوص ما بيده: فغاية ما يلزم جواز إتمام ما بيده من الصلاة مع الشكّ في الطهارة وجواز إتمامها عصراً مع الشكّ في الظهر؛ وأمّا بعد الإتمام: فيجب تجديد الطهارة للصلوات الاخر ويجب فعل الظهر مع بقاء الوقت.

هذا، والإنصاف: أنّ المسألة لا تخلو عن الإشكال، فإنّ مقتضى كون قاعدة التجاوز من الأُصول المحرزة هو وجوب ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً؛ ففي المثالين: لا يجب تجديد الطهارة للصلوات كما لو كان مستصحب الطهارة، ولا يجب فعل الظهر بعد إتمام العصر كما لو فرض أنّه قام أصل محرز على فعل صلاة الظهر. ولكن الالتزام بذلك في غاية الإشكال، كما أنّ الالتزام بعدم جريان قاعدة التجاوز

أصلاً - بدعوى أنّ مورد القاعدة هو الأجزاء والشرائط الّتي لا تتعلّق بها إرادة مستقلّة - أشكل، فإنّ الشكّ في الطهارة الحدثيّة لا يقصر عن الشكّ في الأذان والإقامة مع أنّهما من المستحبّات الخارجة عن الصلاة، بل الّذي يعتبر في القاعدة هو إمكان أن يتعلّق بالمشكوك إرادة تبعيّة، لا أنّه لابدّ وأن يكون كذلك.

والّذي يترجّح في النظر هو جريان القاعدة بالنسبة إلى خصوص ما بيد المكلّف من الصلاة، ففي المثالين: يمضي على صلاته ولو مع الشكّ في الطهارة ويتمّ صلاته عصراً وبعد الصلاة يجب عليه تجديد الوضوء للصلوات الاخر ويجب عليه فعل الظهر مع بقاء الوقت؛ والمسألة بعدُ تحتاج إلى مزيد تأمّل. هذا إذا شكّ في الشرط في أثناء الصلاة.

وإن شكّ فيه بعد الفراغ: فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ فيه؛ بل يمكن جريان قاعدة التجاوز، فإنّ الشكّ في الفراغ مسبّب عن الشكّ في الشرط، فتجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى نفس الشرط إذا كان للشرط محلّ مقرّر شرعيّ، كما هو مفروض الكلام.

ودعوى: اختصاص قاعدة التجاوز بما إذا كان الشكّ في أثناء العمل ممّا لا شاهد عليها، بل الّذي يعتبر في قاعدة التجاوز هو أن يكون الشكّ فيما قد جاوز المكلّف محلّه ودخل في غيره، وأمّا كون الغير متّصلاً بالمشكوك: فلا يعتبر، فإنّه لا إشكال في جريان قاعدة التجاوز لو شكّ المكلّف في أوّل الصلاة وهو في آخرها.

فالأقوى: جريان قاعدة التجاوز في مفروض الكلام. وفي جواز ترتيب جميع آثار وجود الشرط حتّى بالنسبة إلى غير الصلاة الّتي فرغ عنها المكلّف أو وجوب الاقتصار على خصوص تلك الصلاة؟ إشكال، تقدّم الكلام فيه. هذا كلّه إذا كان للشرط محلّ مقرّر شرعي.

وإن لم يكن للشرط محلّ شرعي، كالستر والاستقبال:

فإن كان الشكّ فيه في أثناء الصلاة: فالأقوى عدم جريان قاعدة التجاوز فيه، لأنّه ليس له محلّ شرعي لكي يصحّ إضافة التجاوز إليه، فلا يندرج في قوله ﷺ «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه الخ» والمحلّ العادي قد عرفت ما فيه.

فما ينقل عن المدارك وغيره: من أنّ الشكّ في الشروط عند الدخول في المشروط أو الكون على هيأة الداخل حكمه حكم الشكّ في الأجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشكّ في الوقت والقبلة واللباس والطهارة وأمثالها بعد الدخول في الغاية والمشروط، ضعيف غايته.

وإن كان الشكّ فيه بعد الفراغ: فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ.

هذا كلّه إذا شكّ في القسم الأوّل من الشروط، وهو ما كان شرطاً للصلاة في حال الأجزاء.

القسم الثاني: ما يكون شرطاً عقليّاً لنفس الجزء، كالموالاة بين حروف الكلمة. ولا إشكال أيضاً في جريان قاعدة التجاوز عند الشكّ فيه، لأنّ الشكّ في تحقّق الموالاة بين حروف الكلمة يرجع إلى الشكّ في وجود الكلمة وقاعدة التجاوز تحرز الوجود؛ وفرق واضح بين الموالاة في حروف الكلمة وبين الموالاة في كلمات الآية، فإنّ الموالاة بين حروف الكلمة ممّا يتوقّف عليها وجود الكلمة عقلاً؛ بخلاف الموالاة بين كلمات الآية، فإنّه لا يتوقّف عليها وجود الآية عقلاً مطلقاً؛ من غير فرق في ذلك بين الموالاة بمعنى عدم الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة وبين الموالاة بمعنى التتابع بناءً على اعتبارها زائداً على اعتبار عدم الفصل الطويل الماحي للصورة -كما هو قول جماعة - فإنّه لا يكاد يشكّ في تحقّق الآية عقلاً ولو مع الفصل الطويل بين كلماتها؛ فالموالاة بين كلمات الآية بكلا وجهيها إنّما تكون من الشروط الشرعيّة

لا العقليّة. هذا، مضافاً إلى أنّ الموالاة بين كلمات الآية إنّما تكون من شرائط الصلاة كالستر والاستقبال، وليست من شرائط الآية؛ بخلاف الموالاة بين حروف الكلمة، فإنّها من شرائط نفس الكلمة.

فما يظهر من الشيخ ﷺ من اتّحاد حكم الموالاة بين حروف الكلمة مع الموالاة بين كلمات الآية، ليس على ما لا ينبغي؛ بل الأقوى اختلاف حكمهما، فإنّه عند الشكّ في الموالاة بين حروف الكلمة تجري قاعدة التجاوز، لما عرفت: من أنّ الشكّ فيها يرجع إلى الشكّ في وجود الكلمة.

وأمّا الشكّ في الموالاة بين كلمات الآية: فإن كان الشكّ فيها بالمعنى المقابل لمحو الصورة فهو يرجع إلى الشكّ في عروض المبطل، لأنّ الفصل الطويل الماحي للصورة من المبطلات مطلقاً ولو وقع عن نسيان، فيكون حكمه حكم الشكّ في سائر المبطلات العمديّة والسهويّة؛ وفي جريان استصحاب صحّة الأجزاء السابقة وعدم جريانه كلام تقدّم تفصيله.

وإن كان الشكّ فيها بالمعنى المقابل للتتابع العرفي فالقطع بفواتها سهواً لا يوجب البطلان، فضلاً عن الشكّ فيه، فإنّ المفروض: أنّها شرط للصلاة في حال القراءة والأذكار، وبمجرّد القراءة يفوت محلّها، فإنّ العود إلى القراءة والذكر لتدارك الموالاة يوجب الزيادة العمديّة، فلا يجوز العود إلى القراءة لتدارك الموالاة.

وعلى كلّ حال: لا أثر لجريان قاعدة التجاوز عند الشكّ في فوات الموالاة بين الكلمات بكلا معنييها؛ فما في كلام الشيخ ﷺ من عطف الموالاة بين الكلمات على الموالاة بين حروف الكلمة، ممّا لا وجه له.

القسم الثالث من الشروط ما يكون شرطاً شرعيّاً للجزء؛ ولم نعثر له على مثال سوى الجهر والإخفات بالقراءة على أحد الوجهين فيهما. والبحث عن الشكّ في

الجهر والإخفات بالقراءة قليل الجدوى، لورود النصّ على عدم وجوب العود إلى القراءة عند نسيانهما ولو مع التذكّر قبل الركوع؛ فعدم وجوب العود إليها مع الشكّ فيهما أولى. ولكن مع ذلك ينبغي بيان حكم الشكّ في هذا القسم من الشروط، لعلّ المتتبّع يعثر على مثال له غير الجهر والإخفات.

فنقول: لو شكّ في فوات ما يكون شرطاً شرعيّاً للجزء، فإن كان الشكّ بعد الدخول في الركن فلا إشكال في الصحّة، لأنّ العلم بفواته نسياناً بعد الدخول في الركن لا أثر له، فضلاً عن الشكّ في الفوات. وإن كان الشكّ قبل الدخول في الركن وبعد الدخول في الغير المترتّب على الجزء المشروط بالمشكوك فيه؛ فالأقوى: جريان قاعدة التجاوز فيه؛ بل يصحّ جريان القاعدة في كلّ من الشرط والمشروط، لأنّ الشكّ في وجود الشرط الشرعي يستتبع الشكّ في وجود المشروط بوصف كونه صحيحاً، والمفروض: أنّ المكلّف قد دخل في الغير المترتّب على المشكوك فيه، فهو قد تجاوز محلّ الشرط والمشروط.

فتحصّل: أنّه لا فرق في جريان قاعدة التجاوز بين الشكّ في الشرط العقلي المقوّم للحقيقة وبين الشكّ في الشرط الشرعي للجزء. ودعوى: أنّ قاعدة التجاوز لا تجري في الشرط الّذي لا يستقلّ بالوجود، ممّا لا شاهد عليها، لصدق التجاوز على ما يكون من الكيفيّات.

وبما ذكرنا: يظهر الإشكال فيما أفاده الشيخ ﷺ في الموضع السادس، قال ﷺ: «إنّ الشكّ في صحّة الشيء المأتيّ به حكمه حكم الشكّ في الإتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح؛ ومحلّ الكلام ما لا يرجع فيه الشكّ إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة، كما لو شكّ في تحقّق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات الآية؛ لكن الإنصاف: أنّ الإلحاق لا يخلو عن إشكال الخ».

ولا يخفى: أنّ كلام الشيخ ﷺ في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب؛ بل لم يعلم المراد منه، فإنّ الشكّ في مطلق الشروط يرجع إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة؛ فلا فرق من هذه الجهة بين ما ذكره في الموضع الخامس وما ذكره في الموضع السادس، إلّا أن يقال: إنّ البحث في الموضع الخامس كان مخصوصاً بما يكون شرطاً للصلاة في حال الأجزاء - كالطهارة والستر والاستقبال - وفي الموضع السادس يكون البحث عن الشكّ فيما يكون شرطاً لنفس الأجزاء، كالموالاة.

ولكن مع ذلك لا تخلو العبارة عن شيء، فإنّه لم يعلم أنّ محلّ كلامه في الموضع السادس الشروط الّتي يتوقّف عليها وجود الجزء عقلاً -كما يشهد له التمثيل بالموالاة بين حروف الكلمة - أو أنّ محلّ كلامه في الشروط الشرعيّة. ولكن سوق العبارة يقتضي أن يكون محلّ الكلام خصوص الشروط العقليّة؛ فراجع العبارة وتأمّل فيها.

وعلى كلّ حال: لا وجه للإشكال في الإلحاق، فإنّه لا مجال للتأمّل في جريان قاعدة التجاوز في كلّ من الشروط العقليّة والشرعيّة.

المبحث السادس: [يعتبر في قاعدة الفراغ والتجاوز أن يكون الشكّ في صحّة العمل راجعاً إلى كيفيّة صدوره]

يعتبر في قاعدة الفراغ والتجاوز أن يكون الشكّ في صحّة العمل راجعاً إلى كيفيّة صدوره وانطباقه على المأمور به بعد العلم بمتعلّق التكليف بأجزائه وشرائطه وموانعه موضوعاً وحكماً؛ فلو كان الشكّ في الصحّة لأجل الشكّ في متعلّق التكليف من جهة الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة لا تجري فيه قاعدة التجاوز والفراغ، بل لابدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه الأُصول العمليّة حسب اختلاف المقامات؛ فإنّ قاعدة الفراغ والتجاوز إنّما جعلت لعلاج الشكّ في صحّة العمل المأتيّ به من

حيث انطباقه على المأموربه، فلابدّ وأن يكون الشكّ متمحّضاً في الانطباق؛ فلا تجري القاعدة إذا كان الشكّ في الصحّة من حيثيّة أُخرى غيرحيثيّة الانطباق وإن حصل منه الشكّ في الانطباق أيضاً.

وضابط كون الشكّ متمحّضاً في الانطباق هو أن يكون الشكّ بعد العمل، بمعنى أنّه يتوقّف حصول الشكّ على صدورالعمل، بحيث لولا العمل لم يحصل الشكّ في الصحّة والفساد؛ بخلاف ما إذا لم يكن الشكّ متمحّضاً في الانطباق، فإنّه يمكن فرض حصول الشكّ ولو مع عدم فرض صدورالعمل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الشكّ في صحّة العمل المأتيّ به وعدمها يتصوّرعلى وجوه:

فتارة: يشكّ في الصحّة والفساد مع كون المكلّف ملتفتاً حال الشروع في العمل إلى ما يعتبرفيه من الأجزاء والشرائط وما ينبغي أن يقع عليه العمل، غايته أنّه بعد العمل طرء الشكّ في وقوعه على ما كان ينبغي أن يقع عليه، لاحتمال أنّه حصل له الغفلة وترك جزءً أو شرطاً نسياناً.

وأُخرى: يشكّ في صحّة العمل وفساده مع عدم التفات المكلّف حال الشروع إلى ما ينبغي وقوع العمل عليه، بل عمل عملاً واحتمل مصادفته للواقع عن غير اختيار، بحيث لوكان حين العمل ملتفتاً لكان أيضاً شاكّاً في مطابقة ما يأتي به للمأمور به؛ كما إذا لم يحرز جهة القبلة بل توجّه إلى جهة وصلّى نحوها غفلة وبعد الصلاة التفت إلى حاله واحتمل أن تكون تلك الجهة هي القبلة؛ وكما في الجاهل المقصّراذا عمل عملاً بلا تقليد واجتهاد وبعد ذلك احتمل مطابقة ما أتى به في حال الجهل لفتواه أو فتوى من يجب عليه تقليده في الحال؛ وهذا الوجه يتصوّرعلى وجهين:

أحدهما: أنّه حال الشكّ يعلم صورة العمل وكيفيّة وقوعه، كما إذا علم أنّ الجهة الّتي صلّى نحوها هي هذه الجهة الخاصّة ويشكّ في كونه هي القبلة.

ثانيهما: أنّه لا يعلم صورة وقوع العمل وأنّ الجهة الّتي صلّى نحوها أيّ من الجهات الأربع.

وثالثة: يشكّ في صحّة العمل وفساده بعد الفراغ عنه، مع أنّ المكلّف قبل العمل كان ملتفتاً إلى أنّه لا يجوزله الدخول في العمل لكونه شاكّاً في أنّه واجد لشرط صحّة العمل أو فاقد له وكان حكمه قبل العمل على خلاف ما تقتضيه قاعدة الفراغ والتجاوز، كما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الحدث ثمّ غفل وصلّى؛ وهذا الوجه أيضاً يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أنّه بعد الصلاة يحتمل أن يكون قد توضّأ قبل الصلاة بعد ما شكّ في الطهارة.

ثانيهما: أنّه لا يحتمل ذلك، بل يعلم أنّه لم يتوضّأ قبل الصلاة بعد ما شكّ في الطهارة.

ورابعة: يشكّ في صحّة العمل وفساده بعد العمل مع كونه قبل العمل كان شاكّاً في أنّه واجد لشرط الصحّة، ولكن كان يجوزله الدخول في العمل بحيث كان حكمه قبل العمل موافقاً لما تقتضيه قاعدة الفراغ، كما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الطهارة أو قامت عنده البيّنة عليها وبعد الصلاة زال السبب المجوّز للدخول في العمل إمّا لعلمه بفسق الشاهدين وإمّا لشكّه في عدالتهما.

فهذه جملة ما يتصوّر من الوجوه الّتي يمكن أن يقع عليها الشكّ في صحّة العمل المأتيّ به وفساده.

ولا إشكال في جريان قاعدة الفراغ والتجاوز في الوجه الأوّل، بل هو المتيقّن من مورد القاعدة.

وكذلك لا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة في الوجه الأوّل من الوجه الثالث،

وهو ما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الحدث ولكن احتمل أنّه توضّأ وصلّى؛ بداهة أنّ استصحاب الحدث لا يزيد حكمه على العلم بالحدث، فكما أنّه لو كان عالماً بالحدث واحتمل بعد الفراغ من الصلاة أنّه توضّأ قبلها تجري في حقّه قاعدة الفراغ، كذلك لو كان مستصحب الحدث.

وأمّا الوجه الثاني من الوجه الثالث: وهو ما إذا لم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث، فالأقوى عدم جريان القاعدة فيه، لأنّ قاعدة الفراغ إنّما تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري بعد العمل لا على الاستصحاب الجاري قبل العمل، لأنّه لا موضوع لها قبل العمل؛ ولمّا كان المكلّف قبل الصلاة مستصحب الحدث يكون في حكم من دخل في الصلاة عالماً بالحدث، فلا تجري في حقّه قاعدة التجاوز.

ولا ينتقض ذلك بالوجه الأوّل، فإنّ جريانها فيه ليس لأجل حكومتها على استصحاب الحدث الجاري قبل الصلاة، بل لأجل كون المكلّف يحتمل الوضوء قبل الصلاة بعد استصحاب الحدث، ولا دافع لهذا الاحتمال إلّا استصحاب الحدث المستصحب، وهذا الاستصحاب إنّما يجري بعد الصلاة، فتكون القاعدة حاكمة عليه؛ وأين هذا ممّا إذا لم يحتمل الوضوء بعد استصحاب الحدث؟ فالفرق بين الوجهين ممّا لا يكاد يخفى.

بقي الكلام في حكم الوجه الثاني بكلا وجهيه والوجه الرابع.

أمّا الوجه الأوّل من الوجه الثاني: وهو ما إذا لم يعلم المكلّف بعد الفراغ صورة العمل وكيفيّة وقوعه -كما إذا لم يعلم الجهة الّتي صلّى نحوها، أو لم يعلم أنّه حرّك الخاتم في يده أو لم يحرّكه، أو لم يعلم مطابقة عمله لفتوى من يجب عليه تقليده، ونحو ذلك من الأمثلة - فمقتضى إطلاق قوله عليه السلام «كلّما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» عدم الاعتناء بالشكّ. ولكن مقتضى التعليل الوارد في بعض أخبار

الوضوء وهو قوله عليه السلام «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» عدم شمول القاعدة لمفروض الكلام؛ فإنّ المفروض: أنّ المكلّف دخل في العمل غفلة عن غير التفات، فلم يكن هو حين العمل أذكر من حين الشكّ. ولكن هذا مبنيّ على كون التعليل لإفادة الكبرى الكلّيّة ليكون علّة للحكم فيدور الحكم مداره، وللمنع عن كونه علّة للحكم مجال؛ بل لا يبعد أن يكون لبيان حكمة التشريع، لأنّ الغالب كون المكلّف حين العمل أذكر من حين الشكّ، فالتعليل ورد مورد الغالب، وفي مثله لا يستفاد منه الكبرى الكلّيّة؛ فتأمّل جيّداً.

وأمّا الوجه الثاني من الوجه الثاني: وهو ما إذا علم المكلّف صورة العمل وأنّه صلّى إلى هذه الجهة المعيّنة أو علم أنّه لم يحرّك الخاتم في يده ولكن يحتمل وصول الماء تحته، فالأقوى: عدم جريان القاعدة فيه، فإنّ الشكّ فيه لا يتمحّض في جهة انطباق المأتيّ به على المأمور به، بل الشكّ في الصحّة والفساد في مثله إنّما يكون لأمر خارج عن حيثيّة الانطباق؛ فإنّ الشكّ في وصول الماء تحت الخاتم أو كون هذه الجهة المعيّنة هي القبلة لا ربط له بعمل المكلّف، بل الشكّ في ذلك حاصل ولو لم يصدر من المكلّف عمل؛ وهذا بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ الشكّ فيه متمحّض في الانطباق وعدمه، لأنّ الشكّ في وصول الماء تحت الخاتم بعد تحريكه أو الشكّ في كون الجهة الّتي صلّى نحوها هي القبلة لا يكون إلّا بعد صدور العمل عن المكلّف.

وحاصل الكلام: أنّه فرق واضح بين ما إذا عمل الجاهل مدّة ثمّ شكّ في كيفيّة عمله وأنّه كانت صلاته مع السورة أو بلا سورة أو أنّه صلّى مع المشكوك أو لا، وبين ما إذا علم المكلّف أنّه صلّى بلا سورة أو صلّى في الثوب المعيّن المشكوك كونه من المشكوك، فإنّ الشكّ في الأوّل يتمحّض في انطباقه على فتوى من يقول ببطلان الصلاة مع المشكوك أو بلا سورة، وفي الثاني يكون لأمر خارج وإن حصل منه الشكّ

في انطباق العمل على الواقع المأموربه؛ وقد عرفت: أنّ موضوع قاعدة الفراغ هو الشكّ المتمحّض في الانطباق وعدمه.

وبماذكرناظهر: عدم جريان قاعدة الفراغ في الوجه الرابع، فإنّ الشكّ فيه أيضاً لا يتمحّض في الانطباق، لأنّ قيام البيّنة مثلاً قبل الصلاة على كون هذه الجهة هي القبلة إنّما تجدي في صحّة الصلاة إذا كانت محفوظة بعد الصلاة، والمفروض: أنّه بعد الصلاة ارتفعت البيّنة إمّا لعلم المكلّف بفسق الشاهدين وإمّا لشكّه في عدالتهما؛ وعلى كلا التقديرين: يرجع شكّه إلى الشكّ في كون هذه الجهة هي القبلة، فيندرج في الوجه الثاني من الوجه الثاني.

وكذا الكلام فيما إذا كان المكلّف عالماً بجهة القبلة وبعد الصلاة شكّ في مطابقة علمه للواقع؛ فإنّه لا تجري في حقّه قاعدة الفراغ أيضاً، لسراية شكّه بعد الصلاة إلى ما قبل الصلاة؛ ويرجع شكّه بالأخرة إلى كون هذه الجهة هي القبلة، سواء كانت في حال الشكّ متذكّراً لمدرك علمه وأنّه حصل من السبب الّذي ينبغي حصول العلم منه أولم يكن متذكّراً لمدرك قطعه ويحتمل حصوله عن سبب لا ينبغي الاعتماد عليه، فإنّ التذكّر لمدرك العلم وعدم التذكّر لا دخل له بسراية الشكّ وكونه لجهة أُخرى غير جهة الانطباق؛ فما استجوده الشيخ ﷺ من التفصيل بين الصورتين - عند التعرّض لمدرك قاعدة اليقين بعد بيان عدم شمول أخبار الاستصحاب لها - ممّا لا وجه له؛ فراجع وتأمّل جيّداً.

المبحث السابع: [في عدم جريان قاعدة الفراغ والتجاوز في حقّ من يحتمل الترك عمداً]

لا تجري قاعدة الفراغ والتجاوز في حقّ من يحتمل الترك عمداً. فإنّ الظاهر من قوله ﷺ «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه الخ» وقوله ﷺ «كلّما مضى من صلاتك وطهورك الخ» هو اختصاص القاعدة بصورة احتمال الترك غفلة عن نسيان؛ خصوصاً

قوله عليه السلام «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» فإنّ مقابل الأذكريّة هو النسيان لا العمد؛ فاحتمال عموم القاعدة لصورة الشكّ في ترك الجزء أو الشرط عن عمد ضعيف غايته. نعم يمكن أن يقال: إنّه تجري في حقّه أصالة الصحّة، بناءً على تعميم أصالة الصحّة لعمل نفسه وعمل غيره. وهذا أيضاً لا يخلو عن إشكال، فإنّ أصالة الصحّة في عمل نفسه ترجع إلى قاعدة الفراغ، للعلم بأنّه لم يجعل الشارع للشكّ في عمل الشخص نفسه قاعدتين؛ والمسألة بعدُ تحتاج إلى مزيد تأمّل.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمباحث قاعدة الفراغ والتجاوز.

٣. ومنها «أصالة الصحّة»

وتمام الكلام فيها يتمّ برسم أُمور:

الأمر الأوّل: لا إشكال في اعتبار أصالة الصحّة في عمل الغير وحكومتها على الاستصحاب الجاري في موردها، سواء قلنا: بأنّها من الأمارات أو من الأُصول. وقد استدلّ على ذلك بالكتاب والسنّة والإجماع وبناء العقلاء والسيرة المستمرّة بين المسلمين وبلزوم العسر والحرج مع عدم البناء على الصحّة بل اختلاف النظام، وغير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع؛ وإن كان أكثرها لا يخلو عن مناقشة بل منع، حتّى لزوم العسر والحرج الّذي قيل: إنّه عمدة الوجوه الّتي استدلّوا بها على أصالة الصحّة، فإنّ الحاجة إلى أصالة الصحّة إنّما هي في غير مقام اليد وهو ليس بمثابة يلزم منه العسر والحرج عند عدم البناء على الصحّة فتأمّل.

وعلى كلّ حال: يكفينا الإجماع المحقّق، فإنّه لا ينبغي التأمّل في انعقاد الإجماع على اعتبار أصالة الصحّة في الجملة، والظاهر أن يكون نفس أصالة الصحّة معقد الإجماع على نحو الكبرى الكلّيّة، فلا يضرّ بالتمسّك بالإجماع وقوع الاختلاف في بعض الصغريات والموارد الجزئيّة.

والحاصل: أنّ الإجماع تارة: ينعقد على الحكم الشرعي في الموارد الجزئيّة، وأُخرى: ينعقد على عنوان كلّي. فإن كان الإجماع على الوجه الأوّل: فلابدّ من الاقتصار على الموارد الّتي انعقد فيها الإجماع ولا يجوز التعدّي عنها، وإن كان على الوجه الثاني: فاللازم هو الأخذ بإطلاق معقد الإجماع، كما إذا قام دليل لفظي على ذلك؛ فللفقيه الفتوى بالحكم معتمداً على الإجماع ولو في مورد الاختلاف.

والظاهر: أنّ الإجماع في المقام قام على الوجه الثاني، كما يظهر ذلك بالمراجعة في كلمات القوم. كما أنّ الظاهر أن يكون المراد من الصحّة في معقد الإجماع الصحّة الواقعيّة، لا مجرّد الصحّة عند الفاعل. نعم لو كان المستند في اعتبار أصالة الصحّة ظهور حال المسلم في عدم إقدامه على ما هو الفاسد، كان المراد من الصحّة هي الصحّة عند الفاعل؛ ولكنّ هذا إنّما يتمّ مع علم الفاعل بما هو الصحيح والفاسد، وأمّا مع جهله بذلك: فلا معنى لحمل فعله على الصحيح عنده، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: لا يبعد أن تكون أصالة الصحّة في العقود بنفسها معقد الإجماع بالخصوص مع قطع النظر عن الإجماع على أصالة الصحّة في مطلق عمل الغير وحيث إنّ أصالة الصحّة في العقود من المسائل المهمّة الّتي تعمّ بها البلوى خصوصاً في باب الترافع والتخاصم - فإنّ قطع الخصومة وتشخيص المدّعي والمنكر يتوقّف على تعيين مقدار سعة أصالة الصحّة ليكون المنكر من وافق قوله لها - فينبغي بسط الكلام فيها.

فنقول: قد اختلفت كلمات الأعلام في حكومة أصالة الصحّة في العقود على جميع الأُصول الموضوعيّة المقتضية لفساد العقد؛ والمتحصّل من الكلمات أقوال ثلاثة:

الأوّل: حكومتها على كلّ أصل يقتضي فساد العقد، سواء كان الأصل جارياً في

شرائط العقد أو في شرائط المتعاقدين أو في شرائط العوضين؛ فلو اختلف المتعاقدان في كون العقد واجداً لشرائط الصحّة - من العربيّة والماضويّة أو في بلوغ العاقد أو في قابليّة أحد العوضين للنقل والانتقال - قدّم قول من يدّعي الصحّة، ولا تجري أصالة عدم بلوغ العاقد أو عدم كون المال قابلاً للنقل والانتقال لو فرض أنّ في البين أصل موضوعي يقتضي عدم قابليّة المال للانتقال، فتكون أصالة الصحّة حاكمة على جميع الأُصول السببيّة والمسبّبيّة المقتضية لفساد العقد.

الثاني: حكومتها على خصوص الأصل الّذي يقتضي فساد العقد من حيث الشرائط الراجعة إلى تأثيره: من العربيّة والماضويّة ونحو ذلك. فلو كان الشكّ متمحّضاً في تأثير السبب وكونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه كان الأصل فيه الصحّة. وأمّا لو كان الشكّ في الصحّة والفساد مسبّباً عن الشكّ في شرائط المتعاقدين أو شرائط العوضين فلا تجري فيه أصالة الصحّة.

والحاصل: أنّ أصالة الصحّة إنّما تكون حاكمة على خصوص أصالة عدم النقل والانتقال وبقاء المال على ملك مالكه؛ فإذا لم يكن في مورد الشكّ إلّا أصل عدم الانتقال كانت أصالة الصحّة حاكمة عليه. وأمّا إذا كان في مورد الشكّ أصل موضوعي آخر يقتضي الفساد - كأصالة عدم بلوغ العاقد أو عدم قابليّة المال للنقل والانتقال - فلا تجري فيه أصالة الصحّة.

الثالث: حكومتها على كلّ أصل يقتضي فساد العقد، إلّا إذا كان الشكّ في الصحّة والفساد مسبّباً عن الشكّ في الشرائط العرفيّة للعوضين أو المتعاقدين، كماليّة العوضين ورشد المتعاقدين في الجملة.

وقد يختلف بعض الشروط حسب اختلاف العقود؛ فربّ شرط يكون من الشرائط العرفيّة لعقد ومن الشرائط الشرعيّة لعقد آخر، كالبلوغ، فإنّه في عقد

الضمان يمكن أن يقال: إنّ البلوغ من الشرائط العرفيّة للضامن؛ بخلاف عقد البيع. والسرّ في ذلك: هو أنّ حقيقة الضمان إنّما هو تحويل ما في الذمم وانتقال المال من ذمّة إلى ذمّة، والعرف لا يرى للصبيّ ذمّة، فكان البلوغ من الشرائط العرفيّة في عقد الضمان؛ بخلاف البيع، فإنّ حقيقته هو المبادلة بين المالين ولو كان المبيح أو الثمن كلّيّاً، نعم: لازم كون أحدهما كلّيّاً هو اشتغال الذمّة به، والبلوغ لا يكون من الشرائط العرفيّة للمبادلة بين المالين. ولعلّ هذا هو الوجه في تفرقة بعض الأصحاب بين دعوى البلوغ في عقد الضمان وبين دعوى البلوغ في عقد البيع، حيث بنوا على تقديم قول من يدّعي عدم البلوغ في الأوّل لأصالة عدمه، وتقديم قول من يدّعي البلوغ في الثاني لأصالة الصحّة؛ فتأمّل.

ثمّ إنّ قول المحقّق الثاني ﷺ «إنّ الأصل في العقود الصحّة بعد استكمال أركانها» إلى آخر ما نقله الشيخ ﷺ يحتمل فيه أحد الوجهين الآخرين؛ فإن كان المراد من الأركان الأعمّ من الشرائط العرفيّة والشرعيّة ينطبق على الوجه الثاني، وإن كان المراد من الأركان خصوص الشرائط العرفيّة ينطبق على الوجه الثالث؛ ويحتمل الوجهان في كلام العلّامة أيضاً.

هذا، والتحقيق: أنّ أصالة الصحّة إنّما تقدّم على أصالة بقاء المال على ملك مالكه ولا تقدّم على سائر الأُصول الموضوعيّة الأُخر، فإنّه لا دليل على أصالة الصحّة في العقود سوى الإجماع؛ وليس لمعقد الإجماع إطلاق يعمّ جميع موارد الشكّ في الصحّة والفساد، بل القدر المتيقّن منه هو ما إذا كان الشكّ في الصحّة والفساد مسبّباً عن الشكّ في تأثير العقد للنقل والانتقال بعد الفراغ عن سلطنة العاقد لإيجاد المعاملة من حيث نفسه ومن حيث المال المعقود عليه.

وبعبارة أوضح: أهليّة العاقد لإيجاد المعاملة وقابليّة المعقود عليه للنقل والانتقال

إنّما يكون مأخوذاً في عقد وضع أصالة الصحّة، فلا محلّ لها إلّا بعد إحراز أهليّة العاقد وقابليّة المعقود عليه؛ فأصالة الصحّة إنّما تجري إذا كان الشكّ راجعاً إلى ناحية السبب من حيث كونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه أو فاقداً له. وأمّا لو كان الشكّ راجعاً إلى أهليّة العاقد أو قابليّة المعقود عليه للنقل والانتقال، فالمرجع هو سائر الأُصول العمليّة بحسب ما يقتضيه المقام.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الشكّ في الصحّة والفساد إن كان مسبّباً عن الشكّ فيما يعتبر في الإيجاب والقبول - من العربيّة والماضويّة والموالاة ونحو ذلك ممّا ذكره الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم في شروط العقد - تجري فيه أصالة الصحّة.

وإن كان الشكّ في الصحّة والفساد مسبّباً عن الشكّ في فقدان شرط من شروط العوضين: فإن كان للشرط دخل في ماليّة العوضين عرفاً أو شرعاً - كالخمر - أو كان للشرط دخل في قابليّتها للنقل والانتقال - كالوقف - فلا تجري فيه أصالة الصحّة.

وإن لم يكن للشرط دخل في ذلك - كالعلم بهما أو التساوي بينهما إن كانا من جنس المكيل والموزون - فالظاهر: أنّه تجري فيه أصالة الصحّة، لأنّ الجهل بجنس العوض أو بمقداره أو زيادة أحدالعوضين عن الآخر لا دخل له في الماليّة، ولا يقتضي عدم القابليّة للنقل والانتقال؛ ولذلك صحّ هبة المجهول والمصالحة عليه؛ وكذلك يصحّ التفاضل بين المالين في غير عقود المعاوضة، بل حتّى في عقود الماوضة غير عقد البيع -على قول- فمثل هذه الشرائط لا دخل لها في ماليّة العوض وقبوله للانتقال؛ بخلاف الوقف والخمر والحرّ، فإنّها لا تقبل النقل والانتقال ولا تصلح للمعاوضة عليها؛ فلا تجري أصالة الصحّة إذا كان الشكّ في صحّة العقد وفساده مسبّباً عن الشكّ في كون المبيع خلّاً أو خمراً أو كونه حرّاً أو عبداً أو كونه وقفاً أوملكاً، بل لا تجري أصالة الصحّة إذا شكّ في كون المبيع رهناً

لم يأذن مالكه في بيعه أو غيررهن، لأنّ الشكّ في جميع ذلك يرجع إلى الشكّ في قابليّة المعهود عليه للنقل والانتقال؛ وقد عرفت: أنّه مع عدم إحراز القابليّة لا تجري أصالة الصحّة.

نعم: لو كان الشكّ في الصحّة والفساد مسبّباً عن الشكّ في وقوع التفاضل بين العوضين وعدمه أو علم المتعاقدين بجنسهما ومقدارهما وعدمه فلا مانع من البناء على الصحّة، لما عرفت: من أنّ مثل هذه الشروط لا دخل له بماليّة العوضين وقبولهما للنقل والانتقال. هذا كلّه إذا كان الشكّ في شرط من شروط العوضين.

وإن كان الشكّ في شرط من شروط المتعاقدين: فإن كان الشرط من الشروط الّتي تعتبر عرفاً أو شرعاً في أهليّة المالك للنقل والانتقال فأصالة الصحّة لا تجري فيه، كالعقل والبلوغ والرشد ونحو ذلك. وإن كان من الشروط الّتي لا تضرّ بأهليّة المالك - كالاختيار المقابل للإكراه -[1] فعند الشكّ فيه تجري أصالة الصحّة. وقد يشكّ في بعض الشروط أنّها من أيّ القبيل؟ كاشتراط كون العاقد غير محرم.

وبالجملة: كلّ ما يكون الشكّ في صحّة العقد وفساده مسبّباً عن الشكّ في اختلال شرط من شروط سلطنة العاقد للنقل والانتقال، فأصالة الصحّة لا تجري فيه، لأنّ سلطنة العاقد تعتبر في عقد وضع أصالة الصحّة. وكلّ ما يكون الشكّ في الصحّة والفساد مسبّباً عن الشكّ في اختلال شرط من شروط العقد، فأصالة الصحّة تجري فيه.

وقد يكون للشرط جهتان: جهة ترجع إلى سلطنة المالك للنقل والانتقال فيكون من شرائط المتعاقدين، وجهة ترجع إلى نفس العقد فيكون من شرائط العقد كالبلوغ، فإنّ البلوغ كما يكون شرطاً لتصرّف المالك كذلك يكون شرطاً لعقد العاقد، فإنّه لا يصحّ عقد غير البالغ ولو بالوكالة عن البالغ.

فإن كان الشكّ في البلوغ من الجهة الأُولى -كما إذا شكّ في بلوغ المالك العاقد- فأصالة الصحّة لا تجري في العقد، لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ في عقد وضع أصالة الصحّة.

وإن كان الشكّ فيه من الجهة الثانية -كما إذا شكّ في بلوغ الوكيل العاقد- فأصالة الصحّة تجري في عقده، لأنّ الشكّ في ذلك متمحّض في الشكّ في صحّة العقد وفساده؛ والمتيقّن من مورد أصالة الصحّة هو ما إذا كان الشكّ متمحّضاً في صحّة العقد وفساده.

وتوهّم: أنّ الشكّ في بلوغ الوكيل يستتبع الشكّ في صحّة عقد الوكالة وأصالة الصحّة لا تجري في عقد الوكالة، فإنّه ليس للموكّل السلطنة على توكيل غير البالغ، فالشكّ في صحّة عقد الوكالة يرجع إلى الشكّ في اختلال شرط من شروط المتعاقدين.

فاسد، فإنّ اشتراط أهليّة الوكيل للوكالة أو سلطنة الموكّل للتوكيل ليس شرطاً زائداً على اشتراط بلوغ العاقد؛ بل عدم سلطنة الموكّل لتوكيل غير البالغ إنّما يتولّد من اشتراط بلوغ العاقد، فيرجع الشكّ في صحّة عقد الوكالة إلى الشكّ في صحّة عقد الوكيل؛ وبعد جريان أصالة الصحّة في عقده لا يبقى مجال للشكّ في صحّة عقد الوكالة وعدمها، حتّى يقال: إنّه لا تجري في عقد الوكالة أصالة الصحّة؛ فتأمّل جيّداً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا تجري أصالة الصحّة عند الشكّ في اختلال شرط من شروط قابليّة العوضين للنقل والانتقال أو اختلال شرط من شروط أهليّة المالك وسلطنته على النقل والانتقال، بل مورد أصالة الصحّة في العقود هو ما إذا كان الشكّ متمحّضاً في اختلال شرط من شروط صحّة العقد، لأنّه ليس في البين

دليل لفظي يؤخذ بإطلاقه؛ والقدر المتيقّن من معقد الإجمال هو ما ذكرناه، ولعلّه يأتي لذلك مزيد توضيح في المباحث الآتية.

الأمر الثالث: لا إشكال في أنّ المراد من صحّة العمل هو ترتيب الآثار المقصودة منه، بمعنى أنّه يبنى على كون العمل واجداً للشرائط المعتبرة فيه عند الشكّ في ذلك، فعلى هذا تكون صحّة كلّ شيء بحسبه، فصحّة الإيجاب عبارة عن كونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه: من كونه وقع بصيغة الماضي والعربيّة وغير ذلك. وأمّا تحقّق القبول بعده: فهو ليس ممّا يعتبر في صحّة الإيجاب، بل الإيجاب إن وقع واجداً لما يعتبر فيه فهو صحيح تعقّبه القبول أو لم يتعقّبه، فإنّ صحّة الإيجاب عبارة عن «أنّه وقع على ما ينبغي أن يقع عليه، بحيث لو تعقّبه القبول لكان مؤثّراً في النقل والانتقال» وهذا المعنى من الصحّة التأهّليّة للإيجاب لا يتوقّف على تحقّق القبول؛ فليس معنى صحّة الإيجاب وقوع القبول عقيبه، كما أنّه ليس معنى صحّة القبول وقوع الإيجاب قبله.

وبالجملة: صحّة العقد المركّب من الإيجاب والقبول غير صحّة كلّ من الإيجاب والقبول منفرداً، فإنّ صحّة العقد عبارة عن الصحّة الفعليّة - أي كون العقد مؤثّراً للنقل والانتقال - وصحّة الإيجاب أو القبول عبارة عن الصحّة التأهّليّة؛ فأصالة الصحّة في الإيجاب لا تثبت وقوع القبول.

وقد صرّح الشيخ ﷺ بذلك؛ وإن كان قد يسبق إلى الذهن المنافاة بين ما ذكره في «الأمر الثالث» وبين ما ذكره في «الأمر الثاني» عند ردّ مقالة المحقّق الثاني؛ حيث قال ﷺ ما لفظه «وأمّا ما ذكره: من أنّ الظاهر إنّما يتمّ مع الاستكمال المذكور لا مطلقاً، فهو إنّما يتمّ إذا كان الشكّ من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحّة فعله صحّة فعل هذا الفاعل الخ» فإنّ ظاهر ما أفاده

في «الأمر الثاني» هو أنّ أصالة الصحّة في فعل أحد الطرفين تثبت صحّة الفعل في أطراف الآخر؛ وهذا بظاهره ينافي ما صرّح به في «الأمر الثالث» من أنّ أصالة الصحّة في فعل الموجب لا تثبت فعل القابل؛ فتأمّل[1].

وعلى كلّ حال: لا إشكال فيما أفاده: من أنّ صحّة كلّ شيء بحسبه، فصحّة الإيجاب معناها «أنّه لو انضمّ إليه القبول لكان مؤثّراً في النقل والانتقال» وصحّة عقد الصرف والسلم معناها «أنّه لو تعقّبه القبض في المجلس لكان مؤثّراً في النقل والانتقال» فأصالة الصحّة في الإيجاب أو في عقد الصرف والسلم لا تثبت وقوع القبول أو تحقّق القبض في المجلس عند الشكّ في ذلك. وكذا الكلام في بيع الراهن مع الشكّ في إذن المرتهن، أو مع الشكّ في تقدّم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه وتأخّره، فإنّ أصالة الصحّة في بيع الراهن لا تثبت إذن المرتهن أو تقدّم البيع على الرجوع؛ بل مقتضى ما ذكرناه في الأمر السابق هو عدم جريان أصالة الصحّة في بيع الراهن في المثال، للشكّ في صدوره عمّن له الولاية والسلطنة على البيع، فيشكّ في موضوع أصالة الصحّة. وأولى من ذلك بيع الوقف مع الشكّ في عروض ما يسوغ معه بيع الوقف، فإنّ بيع الوقف لا يتّصف بالصحّة التأهّليّة، بل إمّا أن يقع البيع مصاحباً للصحّة الفعليّة وإمّا أن يقع باطلاً من رأسه؛ بخلاف الأمثلة المتقدّمة، فإنّها تتّصف بالصحّة التأهّليّة مع عدم وقوع ما شكّ في وقوعه؛

---

١. وجهه: هو أنّه يمكن دفع التنافي بين الكلامين، فإنّ ما أثبته في «الأمر الثاني» هو أنّ أصالة الصحّة في فعل أحد الطرفين تثبت صحّة الفعل الصادر عن الطرف الآخر إذا توقّف صحّة أحد الفعلين على صحّة فعل الآخر، كما في صورة الشكّ في بلوغ أحد المتعاقدين، فإنّ صحّة فعل البالغ تتوقّف على صحّة فعل الآخر المتوقّفة على بلوغه أيضاً. وما منع عنه في «الأمر الثالث» هو أنّ أصالة الصحّة في فعل أحد الطرفين لا تثبت صدور أصل الفعل من الطرف الآخر مع عدم توقّف صحّة فعل أحدهما على صدور الفعل عن الآخر، كما في الإيجاب، فإنّ صحّته لا تتوقّف على وقوع القبول عقيبه؛ فما ذكره في «الأمر الثاني» لا ينافي ما ذكره في «الأمر الثالث» فتأمّل جيّداً (منه).

فلا مجال لجريان أصالة الصحّة في بيع الوقف مع الشكّ في عروض المسوّغ؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الرابع: لا تجري أصالة الصحّة في عمل الغير إلّا بعد إحراز صدور العمل بعنوانه الّذي تعلّق به الأمر أو ترتّب عليه الأثر، فلا تجري أصالة الصحّة مع الشكّ في صدور العمل بالعنوان الّذي يترتّب عليه الأثر أو يتعلّق به الأمر ولو مع العلم بصدور ذات العمل؛ فلو شكّ في أنّ غمس الثوب في الماء كان بعنوان التطهير أو بعنوان إزالة الوسخ منه لا تجري فيه أصالة الصحّة، فإنّ غمس الثوب في الماء بنفسه لا يتّصف بالصحّة والفساد، بل الّذي يتّصف بهما هو الغسل بالماء، فلابدّ من إحرازكون الغمس كان بعنوان الغسل لكي يشكّ في صحّته وفساده؛ وكذا أصالة الصحّة في أفعال الصلاة إنّما تجري بعد إحرازكون الأفعال صدرت بعناوينها الّتي تعلّق الأمر بها، فلو شكّ في كون الانحناء كان بعنوان الركوع أو بعنوان قتل الحيّة لا تجري فيه أصالة الصحّة، فإنّ الانحناء بنفسه لا يتّصف بالصحّة والفساد، بل الّذي يتّصف بهما هو الركوع.

وبالجملة: يتوقّف جريان أصالة الصحّة على إحراز صدور العمل على الوجه والعنوان الّذي يكون العمل به موضوع الأثر ومتعلّق الأمر، سواء كان العنوان من العناوين الّتي لا يتوقّف حصولها على القصد كغسل الثوب، أو كان من العناوين القصديّة كالركوع والسجود؛ وكإفراغ ذمّة الغير في باب النيابة، فإنّه لولا قصد النيابة في العمل لا يكاد يقع العمل عن الغير المنوب عنه، فلابدّ من إحرازكون النائب قصد بالعمل عنوان النيابة لكي تجري في عمله أصالة الصحّة عند الشكّ في صحّة العمل وفساده ؛ ولا يمكن إثبات قصد النيابة بأصالة الصحّة في العمل.

لا أقول: إنّ أصالة الصحّة لا تثبت مطلقاً، إذ ربّ قصد يكون شرطاً شرعيّاً لصحّة

العمل، كقصد التقرّب في العبادات، ولا إشكال في جريان الصحّة عند الشكّ في صحّة الصلاة وفسادها من جهة الشكّ في قصد القربة.

بل أقول: إنّ موضوع الصحّة إذا كان العمل بما له من العنوان القصدي فأصالة الصحّة في العمل المأتيّ به لا تثبت أنّ الإتيان بالعمل كان بذلك العنوان القصدي؛ وذلك واضح لا ينبغي الإشكال فيه.

إنّما الإشكال في أنّه يكفي في إثبات كون العمل المأتيّ به كان واجداً للعنوان إخبار العامل بذلك، أو أنّه لابدّ من العلم به أو قيام البيّنة عليه؟.

أمّا في باب العقود والإيقاعات وما يلحق بها: فالظاهر كفاية إخباره بذلك وإن لم يحصل الوثوق بقوله، لاندراجه في قاعدة «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» على إشكال في بعض الموارد.

وأمّا في العبادات: فإذا حصل الوثوق من قوله يقبل قوله، لأنّ الاقتصار في إثبات مثل هذه الموضوعات على العلم والبيّنة يوجب العسر والحرج، بل ينسد باب النيابة في العمل مع كثرة الحاجة إليها وعموم البلوى بها؛ فلا مجال لدعوى اعتبار العلم أو البيّنة، بل الظاهر كفاية مطلق الوثوق وإن لم يكن المخبر عدلاً؛ فإنّ التقييد بالعدالة إن كان لأجل إدراج خبره في أدلّة حجّيّة خبر العادل، ففيه: أنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد تختصّ بالأخبار القائمة على الأحكام الشرعيّة ولا تعمّ الموضوعات الخارجيّة، لما دلّ على اعتبار التعدّد فيها؛ مع أنّه في الخبر الواحد أيضاً يكفي مطلق الوثوق بالصدور، كما تقدّم في محلّه. وإن كان التقييد بالعدالة لأجل حصول الوثوق من إخباره ففيه: أنّ الوثوق لا يتوقّف على العدالة، بل قد يحصل الوثوق من خبر الفاسق ما لا يحصل من خبر العادل. فما يظهر من كلام الشيخ ﷺ من اعتبار العدالة، لا وجه له.

وبما ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ ﷺ في «الأمر الرابع» فإنّه قال ﷺ «إنّ لفعل النائب عنوانين: أحدهما من حيث إنّه فعل من أفعال النائب» إلى أن قال: «والثاني من حيث إنّه فعل للمنوب عنه، حيث إنّه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة» إلى أن قال: «والصحّة من الحيثيّة الأُولى لا تثبت الصحّة من هذه الحيثيّة الثانية، بل لابدّ من إحراز صدور الفعل الصحيح على وجه التسبيب» انتهى.

والإنصاف: أنّ ما أفاده في هذا المقام ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه إن احرز أنّ العامل قصد النيابة وتفريغ ذمّة الغير بعمله - إمّا من إخباره وإمّا من الخارج - فأصالة الصحّة تجري في عمله ويحكم ببراءة ذمّة المنوب عنه. وإن لم يحرز أنّ العامل قصد النيابة في عمله فلا تجري في عمله أصالة الصحّة، لعدم إحراز العنوان المتعلّق للأثر، فلا موضوع لأصالة الصحّة. هذا مضافاً إلى ما في جعل باب النيابة من باب التسبيب ما لا يخفى؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الخامس: قد تبيّن ممّا ذكرنا في «الأمر الثاني» الإشكال فيما ذكره الشيخ ﷺ في «الأمر الخامس» من قوله: «فلو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك - كالخمر - أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحّة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البايع، لأصالة عدمه» انتهى.

فانّه لا تجري في المثال أصالة الصحّة في الشراء، للشكّ في قابليّة الثمن للانتقال؛ وقد عرفت: أنّه مع الشكّ في قابليّة العوضين للانتقال لا تجري أصالة الصحّة، مضافاً إلى أنّه لا معنى للحكم بصحّة الشراء مع القول بعدم انتقال شيء من تركة المشتري إلى البايع، فإنّه إمّا أن نقول بانتقال المبيع من البايع إلى المشتري وإمّا أن لا نقول بذلك. فعلى الأوّل: يلزم الحكم بدخول المبيع في ملك المشتري من دون أن يدخل في ملك البايع ما يقابله من الثمن، وهو كما ترى! وعلى الثاني: لا أثر

لأصالة الصحّة في شرائه، لأنّ كلّاً من الثمن والمثمن بعدُ باقٍ على ملك مالكه، فأيّ أثر يترتّب على أصالة صحّة الشراء؟ فالإنصاف: أنّ ما أفاده الشيخ ممّا لا يستقيم.

نعم: لا إشكال فيما أفاده في عنوان «الأمر الخامس» وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار مثبتات أصالة الصحّة؛ ولا إشكال فيه بناءً على كونها من الأُصول العمليّة وقد استشهد بكلام العلّامة ﷺ على ذلك؛ وينبغي تحرير كلام العلّامة مع ما علّق عليه جامع المقاصد، ليتّضح محلّ الاستشهاد.

قال العلّامة ﷺ في القواعد: «لو قال آجرتك كلّ شهر بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنة بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظر، فإن قدّمنا قول المالك، فالأقوى: صحّة العقد في الشهر الأوّل هنا. وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادّعى اجرة مدّة معلومة أو عوضاً معيّناً وأنكر المالك التعيين فيهما؛ والأقوى: التقديم فيما لا يتضمّن دعوى» انتهى. وقد أفاد في كلامه هذا فرعين من فروع التنازع بين المالك والمستأجر.

الأوّل: ما إذا اختلف المالك والمستأجر، فقال المالك: آجرتك كلّ شهر بدرهم، وقال المستأجر: آجرتني سنة بدينار، ففي تقديم قول المستأجر نظر. قال في جامع المقاصد - على ما حكي عنه - وجه النظر: هو أنّ المستأجر لمّا كان يدّعي صحّة عقد الإجارة - لأنّ بناءً العلّامة على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم من حيث جهالة مدّة الإجارة - فكان القول قول المستأجر، لموافقة قوله لأصالة الصحّة. ولكن لمّا كان أصالة الصحّة لا تثبت وقوع العقد على السنة، لأنّ أصالة الصحّة في عقد الإجارة إنّما تجري بعد إحراز مدّة الإجارة الّتي هي ركن في عقد الإجارة - كالعوضين في عقد البيع - فصار ذلك منشأ توقّف العلّامة في تقديم قول المستأجر؛ وحيث إنّ بناء المحقّق الثاني على عدم جريان أصالة الصحّة في العقود إلّا بعد إحراز استكمالها للأركان اختار في الفرع المذكور عدم تقديم قول المستأجر، فإنّه لا منشأ لتقديم قول

المستأجر إلّا كون قوله موافقاً لأصالة الصحّة، وهي لا تجري، لأنّها لا تثبت وقوع العقد على السنة، فإنّ ذلك أمر خارج يلازم صحّة عقد الإجارة، وأصالة الصحّة لا تثبت اللوازم والملزومات.

وبذلك يظهر: أنّه يصحّ الاستشهاد على عدم حجّيّة مثبتات أصالة الصحّة بما ذكره العلّامة في الفرع الأوّل أيضاً. فما يظهر من بعض المحشّين: من أنّ نظر الشيخ ﷺ في الاستشهاد بكلام العلّامة إنّما هو الفرع الثاني ليس في محلّه، بل التحقيق إنّ نظر الشيخ في الاستشهاد إلى كلّ من الفرعين.

ثمّ إنّ كلمة «هنا» في قوله: «فإن قدّمنا قول المالك صحّ في الشهر الأوّل هنا» ساقطة في كلام الشيخ ﷺ ولكنّها موجودة في القواعد؛ وقد ذكر جامع المقاصد وجه التقييد بـ «هنا» ما حاصله: أنّ العلامة وإن كان بناؤه على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم، إلّا أنّ في هذا الفرع خصوصيّة تقتضي صحّة الإجارة في الشهر الأوّل، فإنّ النزاع بين المستأجر والمالك في كون عقد الإجارة وقع على السنة بدينار أو على كلّ شهر بدرهم يستلزم الاتّفاق منهما على أنّ ثمن الإجارة في الشهر الأوّل هو الدرهم. ثمّ قال المحقّق الثاني: «إنّ الاتّفاق على ذلك مبنيّ على أن يكون قيمة الدينار إثنى عشر درهم، فلو كانت قيمته عشرة دراهم لم يحصل منهما الاتّفاق».

أقول: ولو فرض أنّ قيمة الدينار كانت إثني عشر درهم لا يحصل الاتّفاق بينهما في الشهر الأوّل، لأنّ المستأجر يدّعي أنّ ثمن الإجارة في مجموع السنة هو الدينار لا الدرهم. نعم: دعواه ذلك تتضمّن أن يكون ثمن الإجارة في الشهر الأوّل جزء من إثني عشر جزء من الدينار يسوي قيمته درهم، والمالك يدّعي أنّ ثمن الإجارة خصوص الدرهم؛ ومجرّد كون الجزء من إثني عشر جزء من الدينار يسوي قيمته درهم لا يقتضي الاتّفاق منهما على كون ثمن الإجارة في الشهر الأوّل هو الدرهم؛ ألا ترى أنّه لو

قال المالك: آجرتك بدرهم وقال المستأجر: بل آجرتني بثوب يسوي قيمته درهم، لم يكن ذلك اتّفاقاً منهما على كون ثمن الإجارة هو الدرهم، وذلك واضح.

الفرع الثاني: ما إذا ادّعى المستأجر أُجرة مدّة معلومة أو عوضاً معيّناً، وأنكر المالك التعيين فيهما. وقد قوّى في هذا الفرع تقديم قول المستأجر إذا لم يتضمّن دعوى. وعن جامع المقاصد في شرح قوله: «والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى» ما حاصله: أنّ المستأجر تارة يدّعي أُجرة تساوي أُجرة المثل، وأُخرى يدّعي أُجرة أنقص من أُجرة المثل؛ فعلى الأوّل: يقدّم قول المستأجر، لأنّ دعواه لا تتضمّن دعوى على المالك. وعلى الثاني: لا يقدّم قول المستأجر، لأنّ دعواه تتضمّن عدم استحقاق المالك أُجرة المثل.

أقول: لا فائدة في تقديم قول المستأجر لو كان يدّعي أُجرة تساوي أُجرة المثل ولا أثر لجريان أصالة الصحّة في عقد الإجارة، فإنّه على التقديرين لا يطالب أكثر من أُجرة المثل، سواء قلنا بصحّة عقد الإجارة أو فسادها. وعلى كلّ حال: يستفاد من قول العلامة: «والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى» عدم إثبات أصالة الصحّة في العقود اللوازم والملزومات.

الأمر السادس: قد تقدّم أنّ أصالة الصحّة في العقود تكون حاكمة على أصالة الفساد وعدم انتقال المال عن مالكه إذا لم يكن في البين أصل موضوعي آخر، كما إذا كان الشكّ متمحّضاً في شرائط العقد - من العربيّة والماضويّة والصراحة ونحو ذلك - فإنّه ليس في البين أصل عملي يكون مفاده عدم وقوع العقد بالعربيّة أو الماضويّة، لأنّ العقد حال وقوعه: إمّا أن يكون واجداً للشرائط المعتبرة فيه وإمّا أن يكون فاقداً لها، فليس في البين إلّا أصالة الفساد وعدم انتقال المال عن مالكه، ولا مجال لها مع أصالة الصحّة؛ سواء قلنا: إنّ أصالة الصحّة من الأُصول المحرزة

المتكفّلة للتنزيل أو قلنا: إنّها من الأُصول الغير المحرزة، فإنّه على كلّ تقدير تقدّم على أصالة الفساد إمّا بالحكومة بناءً على كونها من الأُصول المحرزة، فإنّها تكون حينئذٍ محرزة لشرائط العقد ووقوعه بالعربيّة مثلاً، وإمّا بالتخصيص بناءً على كونها من الأُصول الغير المحرزة، فإنّه لو قدّم أصالة الفساد لم يبق لأصالة الصحّة مورد. هذا إذا لم نقل بأنّها من الأمارات، وإلّا كان تقديمها على أصالة الفساد في غاية الوضوح وإن كان القول بكونها من الأمارات بعيداً غايته، فإنّه ولو سلّم كون الصحّة من مقتضيات ظهور حال المسلم في عدم إقدامه على الفساد، إلّا أنّه قد عرفت: أنّ عمدة الدليل على اعتبار أصالة الصحّة هو الإجماع، ولم يظهر من الإجماع أنّ اعتبارها كان لأجل كشفها عن الصحّة.

وبعبارة أُخرى: لم يعلم أنّ التعبّد بها كان تتميماً لكشفها؛ وقد تقدّم - في المباحث السابقة - أنّه لا يكفي في كون الشيء أمارة مجرّد كونه واجداً لجهة الكشف ما لم يكن اعتباره من تلك الجهة؛ فالقول بأماريّة أصالة الصحّة ممّا لا سبيل إليه. ولكن لا يتفاوت الحال من الجهة الّتي نحن فيها، وهي حكومتها على أصالة الفساد إذا لم يكن في البين أصل موضوعي آخر غير أصالة عدم الانتقال.

وإن كان في البين أصل موضوعي آخر: فإن كان مؤدّاه عدم تحقّق الشرائط الراجعة إلى سلطنة المالك أو قابليّة المال للنقل والانتقال، فقد تقدّم أنّه لا تجري أصالة الصحّة عند الشكّ فيها؛ بل لو كان الشكّ في الصحّة والفساد مسبّباً عن الشكّ فيما يعتبر في سلطنة المالك أو قابليّة المال للنقل والانتقال لم تجر فيه أصالة الصحّة ولو لم يكن في البين أصل موضوعي آخر غير أصالة الفساد وعدم انتقال المال عن مالكه؛ كما لو شكّ في كون المبيع غنماً أو خنزيراً، فإنّه ليس في مورد الشكّ أصل

يقتضي كون المبيع خنزيراً، ومع ذلك لا تجري في العقد أصالة الصحّة، للشكّ في قابليّة المبيع للانتقال.

وإن كان مؤدّى الأصل الموضوعي ما عدا الشرائط الراجعة إلى سلطنة المالك أو قابليّة المال للنقل والانتقال، كما إذا كان الشكّ في صحّة العقد وفساده مسبّباً عن الشكّ في بلوغ الوكيل العاقد أوكان مسبّباً عن وزن المبيع أو اختباره - ونحو ذلك ممّا كان مفاد الأصل عدم تحقّق شرط الصحّة - فقد تقدّم: أنّ الأقوى جريان أصالة الصحّة في العقد وحكومتها على مثل هذه الأُصول الموضوعيّة أيضاً. ولكن يظهر من عبارة «الفرائد» المنع عن جريان أصالة الصحّة في مثل ذلك.

ثمّ لا يخفى: أنّ نسخ «الفرائد» في هذا المقام مختلفة مضطربة غاية الاضطراب؛ وقد حكي أنّ عبارة الشيخ ﷺ كانت في الأصل مختصرة تقرب من خمسة أسطر، وللمرحوم السيّد الكبير الشيرازي ﷺ حاشية مفصّلة تقرب من صفحة؛ وفي بعض نسخ «الفرائد» حاشية السيّد ﷺ رقمت في المتن وعبارة الشيخ ﷺ كتبت في الهامش؛ وفي بعض النسخ عبارة الشيخ رقمت في المتن وحاشية السيّد ﷺ رقمت في الهامش مع ما فيها من التكرار والاضطراب المخلّ بالمقصود؛ وفي بعض النسخ رقم كلام الشيخ والسيّد ﷺ معاً في المتن وصار خلط بين الكلامين بحيث لا يتميّز كلام أحدهما عن الآخر. وأحسن ما رأيناه من نسخ «الفرائد» النسخة المعروفة بطبع «محمّد علي» فإنّها موافقة للنسخة المصحّحة، وفي هذه النسخة رُقم كلام الشيخ ﷺ في الهامش وعبارة السيّد ﷺ في المتن.

والأولى نقل العبارة قبل بيان المقصود منها، قال ﷺ «وأمّا تقديمه على الاستصحابات الموضوعيّة المترتّب عليها الفساد - كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن - فقد اضطربت فيه كلمات الأصحاب،

خصوصاً العلّامة ومن تأخّر عنه. والتحقيق: أنّه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر -كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر- فلا إشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات. وإن جعلناه من الأُصول: فإن أُريد بالصحّة من قولهم: «إنّ الأصل الصحّة» نفس ترتّب الأثر، فلا إشكال في تقديم الاستصحاب الموضوعي، لأنّه مزيل بالنسبة إليها. وإن أُريد بها كون الفعل على وجه يترتّب عليه الأثر- فيكون الأصل مشخّصاً للموضوع من حيث ثبوت الصحّة له لا مطلقاً - ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر، لأنّه إذا شكّ في بلوغه البايع فالشكّ في كون الواقع البيع الصحيح - بمعنى كونه بحيث يترتّب عليه الأثر- شكّ في كون البيع صادراً عن بالغ أو غيره، وهذا مرجعه إلى الشكّ في بلوغ البايع. فالشكّ في كون البيع الصادر من شخص صادراً عن بالغ الّذي هو مجرى أصالة الصحّة والشكّ في بلوغ الشخص الصادر منه العقد الّذي هو مجرى الاستصحاب مرجعهما إلى أمر واحد، وليس الأوّل مسبّباً عن الثاني، فإنّ الشكّ في المقيد باعتبار القيد شكّ في القيد؛ فمقتضى الاستصحاب ترتّب أحكام العقد الصادر عن غير البالغ، ومقتضى هذا الأصل ترتّب حكم الصادر من بالغ؛ فكما أنّ الأصل معيّن ظاهري للموضوع وطريق جعلي إليه، فكذلك استصحاب عدم البلوغ طريق ظاهري للموضوع؛ فإنّ أحكام العقد الصادر عن غير البالغ لا يترتّب عند الشكّ في البلوغ إلّا بواسطة ثبوت موضوعها بحكم الاستصحاب. نعم: لو قيل بتقديم المثبت على النافي عند تعارض الأصلين تعيّن ترجيح أصالة الصحّة، لكنّه محلّ تأمّل. ويمكن أن يقال هنا: إنّ أصالة عدم البلوغ يوجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً بصدور العقد عن غير بالغ بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ، فإنّ بقاء الآثار السابقة مستند إلى عدم السبب الشرعي، لا إلى عدم السببيّة شرعاً فيما وقع.

نعم: لمّا كان المفروض انحصار الواقع فيما حكم شرعاً بعد سببيّة تحقّق البقاء، فعدم سببيّة هذا العقد للأثر الّذي هو مقتضى الاستصحاب لا يترتّب عليه عدم الأثر، وإنّما يترتّب على عدم وقوع السبب المقارن لهذا العقد؛ فلا أثر لأصالة عدم البلوغ المقتضية لعدم سببيّة العقد المذكور حتّى تعارض أصالة الصحّة المقتضية لسببيّته، وأصالة الصحّة تثبت تحقّق العقد الصادر من بالغ. ولا معارضة في الظاهر بين عدم سببيّة هذا العقد الّذي هو مقتضى الاستصحاب وبين وقوع العقد الصادر عن بالغ الّذي يقتضيه أصالة الصحّة، لأنّ وجود السبب ظاهراً لا يعارضه عدم سببيّة شيء وإن امتنع اجتماعهما في الواقع من حيث إنّ الصادر شيء واحد. لكن يدفع هذا أنّ مقتضى أصالة الصحّة ليس وقوع فعل صحيح في الواقع؛ بل يقتضي كون الواقع هو الفرد الصحيح؛ فإذا فرض نفي السببيّة عن هذا الواقع بحكم الاستصحاب حصل التنافي. وإن قيل: إنّ الاستصحاب لا يقتضي نفي السببيّة لأنّ السببيّة ليست من المجعولات، بل يثبت الآثار السابقة. قلنا: كذلك أصالة الصحّة لا تثبت وقوع السبب وإنّما تثبت حدوث آثار السبب. وكيف كان: فدفع التنافي بين الأصلين وإثبات حكومة أحدهما على الآخر في غاية الإشكال» انتهى.

ومقصوده من هذا الكلام - على طوله - بيان اتّحاد مرتبة أصالة الصحّة مع الاستصحاب الموضوعيّة، من دون أن يكون بينهما سببيّة ومسبّبيّة إذا كانت أصالة الصحّة من الأُصول الموضوعيّة المحرزة لمتعلّق الشكّ؛ وهو المراد من قوله: «وإن أُريد بها كون الفعل على وجه يترتّب عليه الأثر».

ولقد أجاد فيما أفاد، فإنّه عند الشكّ في بلوغ العاقد مثلاً يتحقّق موضوع الاستصحاب وموضوع أصالة الصحّة دفعةً في مرتبة واحدة، لأنّ مؤدّى أصالة الصحّة صدور العقد من البالغ ومؤدّى الاستصحاب عدم بلوغ العاقد، فيتعارضان.

وبالجملة: الشكّ في صحّة العقد وفساده إنّما هو باعتبار الشكّ في وجود قيده، وهو بلوغ العاقد، والشكّ في العقد باعتبار البلوغ عبارة أُخرى عن الشكّ في البلوغ؛ وهو المراد من قوله: «إنّ الشكّ في المقيّد باعتبار القيد شكّ في القيد» والشكّ في القيد يكون مجرى لكلّ من الاستصحاب وأصالة الصحّة في عرض واحد؛ غايته أنّ مفاد أصالة الصحّة وقوع العقد عن بالغ ومفاد الاستصحاب عدم بلوغ العاقد؛ فيكون البلوغ في أصالة الصحّة قيداً للمحمول وفي الاستصحاب قيداً للموضوع؛ وهذا مجرّد اختلاف في التعبير لا يوجب اختلاف مرتبة الأصلين؛ فأصالة الصحّة تثبت سببيّة العقد والاستصحاب يثبت عدم سببيّته، فيتعارضان.

فإن قلت: الغرض من استصحاب عدم البلوغ ترتيب آثار فساد العقد وعدم انتقال المال عن مالكه، وهذا الأثر لم يترتّب على عدم بلوغ العاقد وعدم سببيّة العقد الواقع منه للنقل والانتقال، بل هو من آثار عدم وجود سبب النقل والانتقال بمفاد ليس التامّة، فإنّ عدم المعلول إنّما يستند إلى عدم وجود العلّة لا إلى عدم علّيّة الموجود. والحاصل: أنّ الاستصحاب إنّما يكون بمفاد ليس الناقصة وهو عدم سببيّة العقد الصادر، والأثر الشرعي إنّما يترتّب على مفاد ليس التامّة وهو عدم وجود سبب النقل والانتقال؛ وعدم سببيّة العقد الصادر وإن كان يلازم عدم وجود سبب النقل، إلّا أنّ هذا التلازم ليس شرعيّاً، بل لمكان القطع بعدم وجود سبب مقارن للعقد المشكوك كونه سبباً؛ واستصحاب عدم بلوغ العاقد الّذي كان يقتضي عدم سببيّة العقد الصادر لا يثبت عدم وجود سبب النقل إلّا على القول بالأصل المثبت؛ فالاستصحاب لا يجري، لأنّه لا يترتّب عليه الأثر المقصود في المقام، وتبقى أصالة الصحّة سليمة عن المعارض؛ وهذا هو المراد من قوله ﷺ: «ويمكن أن يقال هنا: إنّ أصالة عدم البلوغ» إلى قوله: «لكن يدفع هذا».

قلت: لا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه موضوع الأثر الشرعي، بل يكفي في صحّة الاستصحاب كون المستصحب نقيض ما هو الموضوع للأثر، ويترتّب على الاستصحاب عدم وجود موضوع الأثر. ولا يتوقّف في جريان الاستصحاب على أن يترتّب على المستصحب أثر آخر، بل نفي موضوع الأثر بنفسه من الآثار الّتي يكفي لحاظه في جريان الاستصحاب؛ ففي المقام إنّما يراد من الاستصحاب نفي موضوع الصحّة، ويثبت به نقيض ما تثبته أصالة الصحّة.

وحاصل الكلام: أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب إذا كان المستصحب نقيض موضوع الأثر؛ كما لا إشكال في أنّ الموضوع إن كان بمفاد كان الناقصة فنقيضه يكون بمفاد ليس الناقصة، وإن كان بمفاد كان التامّة فنقيضه يكون بمفاد ليس التامّة، فإنّه لا يعقل أن يكون نقيض مفاد كان الناقصة ليس التامّة وبالعكس، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، ومن المعلوم: أنّ ما تثبته أصالة الصحّة إنّما هو مفاد كان الناقصة، وهو بلوغ العاقد وسببيّة العقد الواقع، ويترتّب عليه أثر النقل والانتقال؛ فإذا كان موضوع أثر النقل والانتقال مفاد كان الناقصة فنقيضه يكون مفاد ليس الناقصة الّذي هو مؤدّى الاستصحاب؛ والمفروض: أنّه يكفي في صحّة الاستصحاب إثبات ما هو نقيض موضوع النقل والانتقال.

فدعوى: أنّ عدم سببيّة العقد الصادر ليس موضوع الأثر ولا يترتّب عليه عدم النقل والانتقال - لأنّ عدم المسبّب يستند إلى عدم وجود السبب لا إلى عدم سببيّة الموجود - وإن كانت في محلّها ولا سبيل إلى الخدشة فيها، إلّا أنّ عدم سببيّة العقد الصادر يكون نقيض ما هو الموضوع للنقل والانتقال؛ وكما يصحّ التعبّد بكون الموجود هو الموضوع للأثر كما هو مفاد أصالة الصحّة، كذلك يصحّ التعبّد بكون الموجود نقيض موضوع الأثر كما هو مفاد الاستصحاب؛ وإلى ذلك يرجع قوله ﷺ: «ولكن يدفع هذا الخ».

فإن قلت: قد تقدّم في الأحكام الوضعيّة: أنّ السببيّة لا تنالها يد الجعل وإنّما المجعول الشرعي هو ترتّب المسبّب أو التكليف على سببه أو موضوعه، فالاستصحاب لا يجري لنفي سببيّة العقد وإنّما يجري لنفي الحكم الوضعي وهو النقل والانتقال، فليس الاستصحاب في المقام إلّا أصلاً حكميّاً، وأصالة الصحّة تكون حاكمة عليه، لأنّها من الأُصول الموضوعيّة، كما هو مفروض الكلام.

قلت: هذا الإشكال بمثابة من الفساد! بداهة أنّ التعبّد بوجود موضوع التكليف أو سبب الوضع بلحاظ وجود التكليف والوضع أمر بمكان من الإمكان، فإذا صحّ التعبّد بوجود الموضوع والسبب صحّ التعبّد بعدم الوجود أيضاً؛ مع أنّه على هذا يلزم أن تكون أصالة الصحّة أيضاً من الأُصول الحكميّة؛ فإنّه كما لا يصحّ التعبّد بعدم سببيّة العقد الواقع، كذلك لا يصحّ التعبّد بسببيّة العقد الموجود، فلا يعقل التفكيك بين مفاد الاستصحاب ومفاد أصالة الصحّة؛ وإلى هذا أشار بقوله: «وإن قيل» إلى قوله «وكيف كان».

هذا حاصل ما أفاده السيّد الكبير ﷺ في كلامه المتقدّم.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره الشيخ ﷺ في الأمر الثاني من الأُمور الّتي عقدها في أصالة الصحّة، حيث قال - ردّاً على من قال بعدم جريان أصالة الصحّة عند الشكّ في بلوغ الضامن أو أركان العاقد كالمحقّق والعلّامة ﷺ «والأقوى بالنظر إلى الأدلّة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم» فراجع.

هذا، ولكن مع ذلك كلّه المسألة لا تخلو عن الإشكال، فإنّ المدرك في أصالة الصحّة في العقود ليس إلّا الإجماع، وهو لا يخلو: إمّا أن يكون عمليّاً وإمّا أن يكون لفظيّاً. فإن كان عمليّاً: فاللازم متابعة مقدار العمل ولا محلّ لملاحظة النسبة بين الاستصحاب وأصالة الصحّة. وإن كان لفظيّاً: فالمتّبع ملاحظة مقدار إطلاق معقد الإجماع.

فإن استفيد منه كون أصالة الصحّة من الأُصول الموضوعيّة والحكميّة - بمعنى أنّها تجري في جميع موارد الشكّ في الصحّة والفساد سواء كان في مورد الشكّ أصل موضوعي يكون الشكّ في الصحّة والفساد مسبّباً عنه كما إذا كان الشكّ في بلوغ العاقد أو وزن المبيع أو اختياره أو لم يكن في مورد الشكّ إلّا أصالة عدم النقل والانتقال كما إذا كان الشكّ في شرائط صحّة العقد من العربيّة والماضويّة ونحو ذلك - فلا محالة تكون أصالة الصحّة أخصّ مطلقاً من الاستصحاب، فإنّه ليس في مورد من موارد أصالة الصحّة إلّا والاستصحاب على خلافها، فمقتضى صناعة الإطلاق والتقييد تخصيص الاستصحاب بما عدا الشكّ في صحّة العقد وفساده مطلقاً.

وإن استفيد من معقد الإجماع اختصاص أصالة الصحّة بما إذا كان الشكّ متمحّضاً في النقل والانتقال من دون أن يكون في مورد الشكّ أصل موضوعي يقتضي عدم كون العقد واجداً لشرائط النقل والانتقال، ففي جميع موارد الأُصول الموضوعيّة يبنى على فساد العقد ولا تجري أصالة الصحّة.

والّذي يقوى في النظر: جريان أصالة الصحّة في ما عدا الشكّ في أهليّة العاقد أو قابليّة العوضين للنقل والانتقال - على التفصيل المتقدّم - ولابدّ من التأمّل التامّ في كلمات القوم.

هذا تمام الكلام فيما كان يهمّ البحث عنه في أصالة الصحّة في فعل الغير. وأمّا أصالة الصحّة في قول الغير واعتقاده: فلا إشكال فيها - على التفصيل الّذي ذكره الشيخ ﷺ فلا يهمّنا البحث عنها.

الأمر الخامس: [في بيان نسبة الاستصحاب مع سائر الوظائف المقرّرة للجاهل]

من الأُمور الّتي ينبغي البحث عنها في خاتمة الاستصحاب بيان النسبة بينه وبين سائر الوظائف المقرّرة للجاهل.

أمّا النسبة بينه وبين القرعة: فالظاهر أنّه لا يمكن اجتماعهما في مورد حتّى تلاحظ النسبة بينهما، لأنّ التعبّد بالقرعة إنّما يكون في مورد اشتباه موضوع التكليف وتردّده بين الأُمور المتباينة، ولا محلّ للقرعة في الشبهات البدويّة سواء كانت الشبهة من مجاري أصالة البراءة والحلّ أو من مجاري الاستصحاب، لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «القرعة لكلّ مشتبه» أو «مجهول»[1] هو مورد اشتباه الموضوع بين الشيئين أو الأشياء، فيقرع بينهما لإخراج موضوع التكليف؛ ولا معنى للقرعة في الشبهات البدويّة، فإنّه ليس فيها إلّا الاحتمالين والقرعة بين الاحتمالين خارج عن مورد التعبّد بالقرعة؛ فموارد البراءة والاستصحاب خارجة عن عموم أخبار القرعة بالتخصّص، لا بالتخصيص، كما يظهر من كلام الشيخ رحمه الله.

---

١. قد راجعت الوسائل والمستدرك فلم أجد حديثاً بهذا اللفظ؛ نعم: في الوسائل «كلّ مجهول ففيه القرعة»، الباب ١٣، من أقواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ١١ و ١٨، وفي المستدرك «دعائم الإسلام، عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبد الله عليهم السلام أنّهم أوجبوا الحكم بالقرعة في ما أشكل»، الباب ١١، ح ١ (المصحّح).

والحاصل: أنّ عنوان «المجهول» و«المشتبه» و«المشكوك» وإن كان يعمّ الشبهة البدويّة، إلّا أنّ المتفاهم من عنوان القرعة هو أن يكون بين الموضوعات المتعدّدة لا بين الاحتمالين في موضوع واحد. فالحريّ إنّم هو ملاحظة النسبة بين أصالة الاحتياط والتخيير وبين القرعة، لا بينها وبين الاستصحاب وأصالة الحلّ والبراءة.

ولا إشكال في أنّ مورد القرعة إنّما هو الموضوعات الخارجيّة؛ وأمّا الأحكام الشرعيّة: فلا مجال للقرعة فيها، بل إن أمكن فيه الاحتياط فهو، وإلّا فالتخيير، فإنّ قوله عليه السلام: «القرعة لكلّ أمر مشتبه» وإن كان بظاهره يعمّ اشتباه الحكم الشرعي، إلّا أنّ مورد أخبار القرعة هو ما إذا كان الاشتباه في الموضوع الخارجي.

لا يقال: إنّ المورد لا يقتضي التخصيص، لأنّه يقال: نحن لا ندّعي التخصيص من جهة المورد، بل ندّعي أنّه من الموارد يستكشف أنّ مصبّ العموم هو خصوص الموضوعات ولا يعمّ الأحكام.

ثمّ إنّ الموضوع المشتبه تارة: ممّا يتعلّق به حقّ الله -تعالى- وأُخرى: ممّا يتعلّق به حقّ الناس. فإن كان ممّا يتعلّق به حقّ الناس: فالوظيفة قد تقتضي الأخذ بقاعدة «العدل والإنصاف» من التثليث والتنصيف والتربيع حسب اختلاف الموارد والدعاوي كما في موارد اختلاف البيّنات عند تردّد الموضوع بين الشخصين أو الأشخاص، فإنّ المتحصّل من مجموع الأخبار الواردة في ذلك وفي باب الدرهم الودعيّ هو الأخذ بما يقتضيه العدل والإنصاف. وقد تقتضي الوظيفة إخراج الموضوع المشتبه بالقرعة.

وكذا الحال فيما إذا كان الموضوع متعلّقاً لحقّ الله، فإنّ الوظيفة قد تقتضي الاحتياط، وقد تقتضي التخيير، وقد تقتضي القرعة. والإنصاف: أنّ تشخيص موارد القرعة عن موارد الاحتياط والتخيير وقاعدة العدل والإنصاف في غاية الإشكال؛ ولذلك قيل: «إنّ العمل بالقرعة إنّما يكون في مورد عمل الأصحاب ولا يجوز الأخذ

بعموم أخبارها» فإنّه عند اشتباه الموطوء بغيره في الغنم تجري فيه القرعة -كما ورد به النصّ- وأمّا عند اشتباه الحرام بغيره في غير الموطوء لا تجري فيه القرعة؛ مع أنّ الفرق بينهما غير واضح. ولابدّ من التأمّل التامّ والمراجعة في كلمات الأعلام.

وعلى كلّ حال: قد عرفت أنّ المورد الّذي يجري فيه الاستصحاب لا تجري فيه القرعة، وبالعكس؛ فلا يمكن أن يعارض أحدهما الآخر حتّى نحتاج إلى ملاحظة النسبة بينهما.

وأمّا نسبة الاستصحاب مع سائر الأُصول العمليّة - من البراءة والتخيير والاحتياط وقاعدة الحلّ والطهارة - فقد تقدّم: أنّ الاستصحاب يكون وارداً على الأُصول العقليّة وحاكماً على الأُصول الشرعيّة، لأنّه من الأُصول المحرزة المتكفّلة للتنزيل، ولذلك يقوم مقام القطع الطريقي؛ فيكون الاستصحاب رافعاً لموضوع الأُصول العقليّة حقيقة بالورود ولموضوع الأُصول الشرعيّة بالحكومة.

وقد أطال الشيخ ﷺ الكلام في حديث «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»[1] مع أنّه لا يحتاج إلى هذا التطويل؛ فإنّ المراد من قوله ﷺ «حتّى يرد فيه نهي» إن كان هو الورود من قبل الله -تعالى- بالوحي إلى النبيّ ﷺ كان مفاد الحديث مفاد سائر العمومات الاجتهاديّة، نظير قوله تعالى: «واحلّ لكم ما في الأرض جميعاً»[2] فيكون أجنبيّاً عن أدلّة أصالة البراءة؛ بل ينبغي عدّه من أدلّة أصالة الإباحة ردّاً على من قال بأصالة الحظر قبل الشرع. وإن كان المراد من «الورود» الوصول والعلم بالنهي كان المراد من «الشيء» الشيء المشكوك، فيكون مفاده مفاد سائر أدلّة البراءة، ولا خصوصيّة للحديث المبارك؛ وقد عرفت: أنّ الاستصحاب باعتبار إحرازه يكون رافعاً لموضوعها. وقد تكرّر منّا الكلام في تفصيل ذلك.

---

١. من لا يحضره الفقيه: ج ١، ح ٩٣٧.

٢. قد تكرّر منه - ﷺ - الاستشهاد بهذه الآية، ولم نعثر عليها؛ والظاهر أنّه سهو منه (المصحّح).

الأمر السادس: في تعارض الاستصحابين

وتفصيل الكلام في ذلك: هو أنّ الشكّ في بقاء أحد المستصحبين إمّا يكون مسبّباً عن الشكّ في بقاء المستصحب الآخر وإمّا أن يكون الشكّ في بقاء كلّ من المستصحبين مسبّباً عن أمر ثالث، ولا يمكن أن يكون الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن الآخر، فإنّه لا يعقل أن تكون علّة الشيء معلوله.

وما قيل: من أنّ الشكّ في عموم كلّ من العامّين من وجه مسبّب عن الشكّ في عموم الآخر، فاسد، فإنّ الشكّ في عموم كلّ منهما إنّما يكون مسبّباً عن العلم الإجمالي بعدم إرادة العموم في أحدهما، لامتناع إرادة العموم في كلّ منهما ثبوتاً في مقام الجعل والتشريع؛ وذلك واضح.

فإن كان الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر: فلا إشكال في حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسبّبي، بل في حكومة كلّ أصل سببي على كلّ أصل مسبّبي - ولو لم يكن الأصل السببي من الأُصول المحرزة - إذا كان الأصل السببي واجداً لشرطين:

أحدهما: أن يكون ترتّب المسبّب على السبب شرعيّاً لا عقليّاً، بمعنى أن يكون

أحد طرفي الشكّ المسبّبي من الآثار الشرعيّة المترتّبة على أحد طرفي الشكّ السببي؛ فالشكّ في بقاء الكلّي لأجل الشكّ في حدوث الفرد الباقي خارج عن محلّ الكلام، لأنّ بقاء الكلّي ببقاء الفرد عقلي؛ فلا يكون استصحاب عدم حدوث الفرد حاكماً على استصحاب بقاء الكلّي، بل يجري استصحاب بقاء الكلّي في عرض استصحاب عدم حدوث الفرد، ولا معارضة بينهما؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك في استصحاب الكلّي.

ثانيهما: أن يكون الأصل السببي رافعاً للشكّ المسبّبي، فالشكّ في جواز الصلاة في الثوب لأجل الشكّ في اتّخاذه من الحيوان المحلّل خارج عن محلّ الكلام أيضاً، فإنّ أصالة الحلّ في الحيوان وإن كانت تجري، إلّا أنّها لا تقتضي جواز الصلاة في الثوب، لبقاء الشكّ في جواز الصلاة فيه على حاله، لأنّ أصالة الحلّ لا تثبت كون الثوب متّخذاً من الأنواع المحلّلة، على ما تقدّم بيانه أيضاً في استصحاب الكلّي.

فإذا كان الأصل السببي واجداً لهذين الشرطين فلا ينبغي التأمّل في حكومته على الأصل المسبّبي، لأنّه رافع لموضوعه؛ فلا يمكن أن يعارضه الأصل المسبّبي، لأنّ كلّ حكم مشروط بوجود موضوعه، فلابدّ من فرض وجود الموضوع في ترتّب الحكم عليه، ولا يعقل أن يكون الحكم متكفّلاً لوجود موضوعه.

فالأصل المسبّبي إنّما يجري إذا بقي الشكّ الّذي أُخذ موضوعاً فيه والأصل السببي رافع ومعدم له في عالم التشريع، لأنّ التعبّد بمؤدّى الأصل السببي بمدلوله المطابقي يقتضي إلغاء الشكّ المسبّبي، ولا عكس؛ بداهة أنّ التعبّد بطهارة الماء المغسول به الثوب النجس بنفسه يقتضي التعبّد بطهارة الثوب، إذ لا معنى لطهارة الماء إلّا كونه مزيلاً للحدث والخبث، سواء كانت طهارة الماء مؤدّى الاستصحاب أو مؤدّى

قاعدة الطهارة؛ فيرتفع الشكّ في بقاء نجاسة الثوب. وأمّا التعبّد بنجاسة الثوب: فهو بنفسه لا يقتضي التعبّد بنجاسة الماء المغسول به؛ نعم: لازم بقاء النجاسة في الثوب هو نجاسة الماء، فإنّه لو كان الماء طاهراً لم تبق النجاسة في الثوب؛ فاستصحاب بقاء نجاسة الثوب بمدلوله المطابقي لا يقتضي نجاسة الماء وغير مزيل للشكّ فيها.

فإثبات نجاسة الماء المغسول به الثوب باستصحاب بقاء نجاسة الثوب يتوقّف على مقدّمتين، الأُولى: بقاء الشكّ في نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهارة. الثانية: حجّيّة الأصل المثبت. والأصل الّذي يكون مؤدّاه طهارة الماء يرفع الشكّ في بقاء نجاسة الثوب، لما عرفت: من أنّه لا معنى لطهارة الماء إلّا كونه مزيلاً للحدث والخبث؛ فلم يبق موضوع لاستصحاب بقاء نجاسة الثوب.

ومن هنا يظهر: أنّ عدم جريان الأصل المسبّبي لا يبتني على عدم حجّيّة الأصل المثبت؛ بل لا يجري الأصل المسبّبي ولو فرض حجّيّة الأصل المثبت، لأنّ الأصل إنّما يثبت اللوازم والملزومات العقليّة والعاديّة بعد جريانه، وجريانه يتوقّف على وجود موضوعه؛ والأصل الجاري في الشكّ السببي رافع لموضوع الأصل المسبّبي، فهو يسقط بسقوط موضوعه في الرتبة السابقة، ولا تصل النوبة إلى المنع عن إثباته اللوازم والملزومات.

والحاصل: أنّ جريان الأصل المسبّبي يتوقّف على الشكّ في مؤدّاه والشكّ في مؤدّاه يتوقّف على عدم جريان الأصل السببي - إذ مع جريانه يرتفع الشكّ في مؤدّى الأصل المسبّبي - وعدم جريان الأصل السببي يتوقّف على جريان الأصل المسبّبي وإثباته اللوازم العقليّة. وأمّا جريان الأصل السببي: فهو لا يتوقّف على شيء، لأنّ موضوعه محرز بالوجدان وليس له في مرتبة جريانه رافع.

وظنّي أنّ المسألة أوضح من أن تحتاج إلى إطالة الكلام فيها؛ ولم يعهد الإشكال

فيها من أحد إذا كان دليل اعتبار الأصل السببي مغايراً لدليل اعتبار الأصل المسبّبي، وإنّما استشكل من استشكل فيها مع اتّحاد دليل اعتبار الأصلين، كقوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

ومنشأ الإشكال: هو أنّ نسبة قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إلى كلّ واحد من الشكّ السببي والمسبّبي على حدّ سواء، فإنّه يعمّ كلّ فرد من أفراد اليقين والشكّ، كما أنّ قوله: «أكرم العلماء» يعمّ جميع الأفراد المتدرّجة في الوجود؛ فلا وجه لملاحظة الدليل أوّلاً مع الشكّ السببي حتّى يقال بارتفاع الشكّ المسبّبي، بل يمكن العكس ويلاحظ الدليل أوّلاً مع الشكّ المسبّبي فيرتفع به الشكّ السببي بناءً على حجّيّة الأصل المثبت.

وبعبارة أوضح: فرديّة الشكّ المسبّبي للعامّ محرزة بالوجدان كما أنّ فرديّة الشكّ السببي له أيضاً محرزة بالوجدان، فلا معنى لإخراج الشكّ المسبّبي عن كونه فرداً للعامّ بادخال الشكّ السببي أفراد العامّ، مع أنّ نسبة العامّ إلى كلّ من الفردين على حدّ سواء.

ويمكن تقريب الإشكال بوجه آخر: وهو أنّ الحكومة تتوقّف على تعدّد الدليل ليكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر ومفسّراً لمدلوله؛ فلا يعقل الحكومة في دليل واحد، لأنّه يلزم اتّحاد الحاكم والمحكوم وكون الدليل الواحد شارحاً ومفسّراً لنفسه؛ فالأصل السببي لا يمكن أن يكون حاكماً على الأصل المسبّبي مع اتّحاد دليل اعتبارهما.

هذا، ولكن لا يخفى عليك فساد ذلك، فإنّ قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ» عامّ انحلاليّ ينحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد اليقين والشكّ في الخارج؛ فهو بالنسبة إلى الشكّ السببي والمسبّبي بمنزلة دليلين متغايرين، كما إذا كان لكلّ منهما دليل يخصّه من أوّل الأمر، فيكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع

دليل آخر وحاكماً عليه. وأمّا حديث اعتبار الشرح والتفسير في الحكومة: فقد عرفت ما فيه؛ وسيأتي تفصيله أيضاً، إن شاء الله تعالى.

فالتحقيق: أنّه لا مجال للتوقّف في حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي، سواء توافقا في المؤدّى أو تخالفا، وسواء كان دليل اعتبارهما متّحداً أو متعدّداً، فإنّ اتّحاد الدليل وتعدّده لا دخل له بذلك بعد ما كان الدليل عامّاً انحلالياً.

وإن شئت قلت: إنّ قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا يمكن أن يعمّ الأصل السببي والمسبّبي في عرض واحد جمعاً، إذ يلزم من دخول كلّ منهما خروج الآخر؛ ولكن خروج الأصل السببي عن العموم يوجب التخصيص بلا مخصّص، لأنّه فرد للعامّ وجداناً، وليس في البين ما يوجب خروجه عنه؛ وأمّا خروج الأصل المسبّبي عنه فلا يلزم منه ذلك، بل الأصل المسبّبي خارج عنه بالتخصيص، لارتفاع موضوعه، لما عرفت: من أنّ الأصل السببي رافع للشكّ المسبّبي ومعدم له في عالم التشريع، فلا يلزم من خروجه التخصيص بلا مخصّص.

وبعبارة أوضح: دخول الشكّ المسبّبي في العموم يحتاج إلى مؤونة خروج الشكّ السببي عنه، فإنّه لولا خروجه لا يكاد يمكن دخول الشكّ المسبّبي فيه، لعدم انحفاظ الشكّ، فلا بدّ في دخول من خروج الشكّ السببي؛ بخلاف دخول الشكّ السببي في العموم، فإنّه لا يحتاج إلى مؤونة، لكونه من أفراد العموم وجداناً، فهو داخل بنفسه؛ ومن المعلوم: أنّه إذا توقّف شمول العموم لفرد على خرج فرد عنه لا يكون العموم شاملاً له من أوّل الأمر لكي يلزم من شموله خروج ما هو معلوم الفرديّة؛ وذلك واضح لاخفاء فيه.

هذا كلّه إذا كان الشكّ في أحد المستصحبين مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

وإن كان الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن أمر ثالث: فهو على أقسام، لأنّه إمّا أن

يلزم من العمل بالاستصحابين مخالفة عمليّة للتكليف المنجّز، وإمّا أن لا يلزم منهما مخالفة عمليّة. وعلى الثاني: فإمّا أن يقوم دليل من الخارج على عدم إمكان الجمع بين المستصحبين - كتتميم الماء النجس كرّاً بماء طاهر حيث قام الإجماع على اتّحاد حكم الماءين المجتمعين فلا يمكن بقاء النجس على نجاسته والطاهر على طهارته - وإمّا أن لا يقوم دليل على عدم إمكان الجمع بينهما. فإن لم يقم دليل على ذلك: فإمّا أن يكون لبقاء كلّ من المستصحبين في زمان الشكّ أثر شرعي -كما لو توضّأ المكلّف بمايع مردّد بين الماء والبول غفلة فإنّ استصحاب طهارة البدن يقتضي ترتيب آثار الطهارة على البدن واستصحاب بقاء الحدث يقتضي ترتيب آثار الحدث - وإمّا أن يكون لأحد المستصحبين أثر شرعي في زمان الشكّ دون الآخر كما في دعوى الموكّل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية. فهذه جملة ما ذكره الشيخ ﷺ من الأقسام.

وقبل بيان أحكامها ينبغي تمهيد مقدّمتين، وإن كان قد تقدّم الكلام فيهما في أوّل مبحث الشكّ في المكلّف به.

الأُولى: هل الأصل في تعارض الأُصول يقتضي التخيير في إعمال أحدها؟ أو أنّ الأصل في تعارض الأُصول يقتضي التساقط؟ فقد يقال، بل قيل: إنّ الأصل يقتضي التخيير، قياساً له على تعارض الطرق والأمارات على القول بالسببيّة فيها، على ما سيأتي -إن شاء الله تعالى- في مبحث التعادل والتراجيح: من أنّ الأصل في تعارض الأمارات هو التساقط بناءً على الطريقيّة والتخيير بناءً على السببيّة.

والأقوى: هو التساقط، فإنّ التخيير في إعمال أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا دليل عليه ولا يقتضيه أدلّة اعتبار الأُصول؛ لأنّ أدلّة اعتبارها تقتضي إعمال كلّ أصل بعينه، فإذا لم يمكن ذلك فلابدّ من التساقط. وقياس الأُصول المتعارضة على

الأمارات المتعارضة مع الفارق، فإنّ الأمارات المتعارضة بناءً على السببيّة فيها إنّما تندرج في صغرى التزاحم، سواء قلنا بالسببيّة الباطلة الّتي ترجع إلى التصويب أو قلنا بالسببيّة الصحيحة الّتي توافق مسلك التخطئة. أمّا على الأوّل: فرجوع التعارض في الأمارات إلى باب التزاحم واضح. وأمّا على الثاني: فالسببيّة الّتي لا تنافي مذهب عبارة عن اشتمال كلّ من الأمارات المتعارضة على المصلحة السلوكيّة، على ما تقدّم بيانها في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

وتقدّم أيضاً أنّه لا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكيّة، بل الحقّ هو أنّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات، من دون أن يكون في العمل بها مصلحة سوى مصلحة الواقع عند الإصابة. ولكن لو قلنا بالمصلحة السلوكيّة فإنّما نقول بها في حال انفتاح باب العلم والتمكّن من إدراك الواقع، فإنّه في هذا الحال يمكن أن يتوهّم بقبح التعبّد بالأمارات مع كونها قد تخالف الواقع، لأنّه يلزم تفويت مصلحة الواقع على المكلّف مع تمكّنه منها بتحصيل العلم. وأمّا في صورة انسداد باب العلم وعدم تمكّن المكلّف من إدراك الواقع: فلا موجب للالتزام بالمصلحة السلوكيّة، لأنّه لا يلزم من التعبّد بالأمارات تفويت مصلحة الواقع، بل باب الوصول إلى المصالح الواقعيّة منسدّ على المكلّف حسب الفرض، والمقدار الّذي يدركه المكلّف من إصابة الأمارة للواقع خبر جاءه من قبل التعبّد بها؛ فلا وجه للالتزام بالمصلحة السلوكيّة في صورة انسداد باب العلم، بل المصلحة السلوكيّة تختصّ بصورة انفتاح باب العلم إن لم نقل: إنّه يكفي في صحّة التعبّد بالأمارات مصلحة التسهيل، وإلّا فنمنع عن المصلحة السلوكيّة حتّى في صورة انفتاح باب العلم.

وعلى كلّ حال: السببيّة الّتي توافق مسلك المخطّئة عبارة عن اشتمال الأمارة على المصلحة السلوكيّة في صورة التمكّن من إدراك الواقع وانفتاح باب العلم.

وعلى هذا تندرج الأمارات المتعارضة في باب التزاحم ويكون التخيير في الأخذ بأحدها على القاعدة، لأنّه لا يتمكّن المكلّف من الجمع بين الأمارتين المتعارضتين فلا يمكنه إلّا سلوك أحد الطريقين وإدراك إحدى المصلحتين؛ فيكون المكلّف مخيّراً في سلوك أحدهما إن لم يكن لأحدهما مرجّحات باب التزاحم. هذا كلّه في الطرق والأمارات.

وأمّا الأُصول العمليّة: فهي وإن لم تكن طريقاً إلى الواقع لأنّها ليست كاشفة عن الواقع، إلّا أنّه لا يمكن القول بالسببيّة فيها، لأنّ التعبّد بالأُصول العمليّة إنّما يكون في ظرف انسداد باب العلم[1] وعدم التمكّن من إدراك الواقع، لأنّها وظيفة الشاكّ والمتحيّر الّذي لا تصل يده إلى الواقع؛ فالتعبّد بها يختصّ بصورة انسداد باب العلم، ومعه لا يمكن اشتمال الأُصول على المصلحة السلوكيّة، لأنّه يكفي في التعبّد بها مصلحة التسهيل وعدم وقوع المكلّفين في كلفة الاحتياط؛ فإذا لم يكن في الأُصول العمليّة مصلحة السلوك لا يمكن إدراج الأُصول المتعارضة في باب التزاحم، لما عرفت: من أنّ إدراج الأمارات المتعارضة في باب التزاحم إنّما كان لأجل اشتمالها على المصلحة السلوكيّة، والأُصول العمليّة فاقدة لها، فلا تندرج في صغرى التزاحم.

وما ذكره الشيخ ﷺ من إمكان إدراج الاستصحابين المتعارضين في باب التزاحم إذا فرض أنّ العمل بأحد الاستصحابين يقتضي سلب القدرة وعدم التمكّن من العمل بالآخر، مجرّد فرض لا واقع له؛ بل الظاهر أن يكون من المستحيل.

فالإنصاف: أنّ القول بالتخيير في إعمال أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا سبيل

---

١. لا يخفى: أنّ هذا البيان لا يتمّ في الأُصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة، فإنّها تجري ولو مع التمكّن من تحصيل العلم بالفحص. ولكنّ الّذي يسهّل الخطب: هو أنّه لا نقول بالمصلحة السلوكيّة في الأمارات فضلاً عن الأُصول، بل سيأتي في مبحث التعادل والتراجيح الإشكال في إدراج الأمارات المتعارضة في صغرى التزاحم على القول بالسببيّة بمعنى اشتمالها على المصلحة السلوكيّة. فالأقوى فيها التساقط، إلّا على القول بالسببيّة التصويبيّة؛ فإذا كان هذا حال الأمارات، فما ظنّك بالأُصول العمليّة! فتأمّل جيّداً. (منه).

إليه؛ بل هو قول بلا دليل، لأنّ نسبة أدلّة الاعتبار إلى كلّ من الأصلين على حدّ سواء ولا يمكن الجمع بينهما حسب الفرض، فلابدّ من التساقط.

ولا موقع للترجيح بين الأُصول المتعارضة، فإنّ الترجيح إن كان لأجل موافقة أحد المتعارضين لأصل عملي آخر، فالأصل المعارض يعارض كلّاً من الأصلين المتعارضين مع اتّحاد رتبتهما، لأنّ تعارض الأُصول العمليّة إنّما يكون باعتبار المؤدّى، فقد يعارض مؤدّى أصل لمؤدّى أُصول متعدّدة مع اتّحاد الرتبة، وإلّا لا يعقل وقوع التعارض بينها؛ فالأصل العملي لا يصلح لأن يكون مرجّحاً لأحد الأصلين المتعارضين.

وإن كان الترجيح لأجل موافقة مؤدّى أحد المتعارضين لأمارة غير معتبرة، فالأمارة لا تكون في رتبة الأصلين ولا يمكن أن يكون الأمارة مرجّحة للأصل، لأنّ اعتبار الأصل ليس من جهة كشفه عن الواقع حتّى تكون موافقة الأمارة له مقتضية لأقوائيّة كشفه وأقربيّة مؤدّاه للواقع.

فالترجيح في باب الأُصول المتعارضة ساقط من أصله ولا محيص عن القول بالتساقط؛ وقد تقدّم في مبحث الاشتغال ما ينفع المقام فراجع.

المقدّمة الثانية: المجعول في باب الأُصول العمليّة وإن كان هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ، إلّا أنّه تارة: يكون المجعول هو البناء العملي على ثبوت الواقع في أحد طرفي الشكّ وتنزيله عملاً منزلة الواقع. وأُخرى: يكون المجعول مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ، من دون أن يكون الجعل متكفّلاً لثبوت الواقع في أحد الطرفين. ويعبّر عن الأوّل بالأصل المحرز أو المتكفّل للتنزيل، وعن الثاني بالأصل الغير المحرز؛ ولا يخفى ما في التعبير من المناسبة.

ويدخل في القسم الأوّل الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحّة؛ فإنّ هذه الأُصول كلّها متكفّلة للتنزيل والإحراز، والمجعول فيها هو البناء العملي على

ثبوت الواقع إن كان مؤدّى الأصل مقام الثبوت - كالاستصحاب - أو البناء العملي على الإتيان بالواقع إن كان مؤدّى الأصل مقام الفراغ والسقوط، كقاعدة الفراغ والتجاوز.

ويدخل في القسم الثاني البراءة والاحتياط وأصالة الحلّ والطهارة، فإنّ المجعول في هذه الأُصول مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون أن تكون متكفّلة لثبوت الواقع أو الإتيان به.

وتظهر الثمرة بين الأُصول المحرزة وغيرها في موارد عديدة:

منها: قيام الأُصول المحرزة مقام القطع الطريقي، دون الأُصول الغير المحرزة؛ وقد تقدّم الكلام فيه في مبحث القطع.

ومنها: عدم جريان الأُصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، سواء كان مؤدّاها نفي التكليف المعلوم بالإجمال ولزم من جريانها مخالفة عمليّة، أو كان مؤدّاها ثبوت التكليف المعلوم بالإجمال ولم يلزم من جريانها مخالفة عمليّة؛ فإنّ التعبّد ببقاء الواقع في كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما؛ وكيف يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلاً في كلّ واحد من الإناءين مع العلم بطهارة أحدهما؟ ومجرّد أنّه لا يلزم من الاستصحابين مخالفة عمليّة لا يقتضي صحّة التعبّد ببقاء النجاسة في كلّ منهما، فإنّ الجمع في التعبّد ببقاء مؤدّى الاستصحابين ينافي ويناقض العلم الوجداني بالخلاف.

وهذا بخلاف الأُصول الغير المحرزة، فإنّه لمّا كان المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ فلا مانع من التعبّد بها في أطراف العلم الإجمالي إذا لم يلزم منها مخالفة عمليّة.

وبذلك يظهر: أنّ المانع من جريان الأُصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو عدم قابليّة المجعول فيها لأن يعمّ جميع الأطراف، لا لقصور أدلّة اعتبارها،

فإنّه لا مانع من شمول قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لكلّ واحد من اليقين والشكّ المتعلّق بكلّ واحد من الأطراف.

فما يظهر من الشيخ رحمه الله من أنّ المانع من جريان الأُصول في الأطراف هو عدم شمول الدليل لها لأنّه يلزم أن يناقض صدر الدليل ذيله، لا يخلو عن إشكال، بل منع؛ وقد تقدّم منّا الكلام في تفصيل ذلك في مبحث الاشتغال. والغرض من إعادته دفع ما ربّما يناقش فيما ذكرناه - من عدم جريان الأُصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً وإن لم يلزم منها مخالفة عمليّة - بأنّه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردّد بين البول والماء، لأنّ استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافي العلم الجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لأنّه إن كان المايع ماءً فقد ارتفع الحدث وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن؛ فالتعبّد بالجمع بينهما لا يمكن، بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقليّين أو العاديّين؛ فإنّ استصحاب حياة زيد وعدم نبات لحيته ينافي العلم بعدم الواقع في أحدهما، لما بين الحياة والنبات من الملازمة؛ وكذا التعبّد ببقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد ونحو ذلك من الأمثلة الّتي تقتضي الأُصول العمليّة فيها التفكيك بين المتلازمين. والالتزام بعدم جريان الاستصحابين إذا أوجبا التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين والعاديّين بعيد غايته؛ بل لا يمكن الالتزام به، فإنّ ثمرة القول بعدم حجّيّة الأصل المثبت إنّما تظهر في التفكيك بين المتلازمين؛ فدعوى: عدم جريان الأُصول المحرزة إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين، تنافي القول بعدم حجّيّة الأصل المثبت.

هذا، والتحقيق في دفع الشبهة هو أن يقال:

إنّه تارة: يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه،

لأنّهما يتّفقان على نفي ما يعلم تفصيلاً ثبوته أو على ثبوت ما يعلم تفصيلاً نفيه، كما في استصحاب نجاسة الإناءين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابين يتوافقان في نفي ما يعلم تفصيلاً من طهارة أحدهما أو نجاسته.

وأُخرى: لا يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا في ثبوت ما علم تفصيلاً نفيه أو نفي ما علم تفصيلاً ثبوته، بل لا يحصل من التعبّد بمؤدّى الأصلين إلّا العلم بمخالفة أحدهما الواقع؛ كما في الأُصول الجارية في الموارد الّتي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين، فإنّه لا يلزم من استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردّد بين البول والماء أو من استصحاب بقاء الحياة وعدم نبات اللحية العلم التفصيلي بمخالفة ما يؤدّيان إليه، لأنّهما لم يتّحدا في المؤدّى، بل كان مؤدّى أحدهما غير مؤدّى الآخر، غايته أنّه يلزم من جريانها التفكيك بين المتلازمين؛ بخلاف استصحاب النجاسة أو الطهارة في كلّ من الإناءين، فإنّ الاستصحابين متّحدان في المؤدّى مع العلم التفصيلي بالخلاف.

فالفرق بين القسم الأوّل والثاني مقاماً لا يكاد يخفى؛ والّذي منعنا عن جريانه في أطراف العلم الإجمالي هو القسم الأوّل، لأنّه لا يمكن التعبّد بالجمع بين الاستصحابين اللذين يتوافقان في المؤدّى مع مخالفة مؤدّاهما للمعلوم بالإجمالي.

وأمّا التعبّد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين في المؤدّى الّذي يلزم من جريانها التفكيك بين المتلازمين؛ فلا محذور فيه، فإنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر، لأنّه يجوز التفكيك الظاهري بين المتلازمين الواقعيّين ، إلّا أن يقوم دليل آخر من إجماع أو غيره على ثبوت التلازم واقعاً وظاهراً، كما في تتميم النجس كرّاً بطاهر، على ما سيأتي بيانه.

فظهر: أنّ القول بعدم جريان الأُصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي لا يلازم القول بعدم جريانها إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين أو العاديّين؛ فتأمّل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الأقسام الّتي ذكرها الشيخ ﷺ لتعارض الاستصحابين ولو كانت تشترك في العلم بانتقاض الحالة السابقه في أحدهما، إلّا أنّه منها: ما لا يجري فيه إلّا أحد الاستصحابين. ومنها: ما يجري فيه كلّ من الاستصحابين. ومنها: ما لا يجري فيه شيء من الاستصحابين.

والأولى في تحرير الأقسام هو أن يقال: إنّ الاستصحابين إمّا أن يلزم منهما المخالفة العمليّة وإمّا أن لا يلزم منهما ذلك. وعلى الثاني: فامّا أن يؤدّيان جمعاً إلى ما يخالف المعلوم بالتفصيل فيما بين الأطراف أو لا يؤدّيان إلى ذلك. وعلى الثاني: فامّا أن لا يكون لأحدهما أثر شرعي في زمان الشكّ وإمّا أن يكون لكلّ منهما أثر شرعي. وعلى الثاني: فإمّا أن يلزم منهما التفكيك بين المتلازمين اللذين قام الدليل على عدم جواز التفكيك بينهما ولو ظاهراً، وإمّا أن يلزم منهما التفكيك بين المتلازمين مع عدم قيام الدليل على عدم جواز التفكيك بينهما؛ فالأقسام خمسة.

ولكن منها: ما لا يجري فيه إلّا أحد الاستصحابين، وهو ما إذا لم يكن لأحد المستصحبين أثر شرعي في زمان الشكّ؛ بداهة أنّ الاستصحاب إنّما يجري باعتبار الأثر، فإذا لم يكن لأحدهما أثر فلا مجال لجريانه. ومنها: ما يجري فيه الاستصحابان من دون أن يكون بينهما معارضة، وهو ما إذا لزم من جريان الاستصحابين التفكيك بين المتلازمين مع عدم قيام الدليل على عدم جواز التفكيك بينهما، كاستصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردّد بين البول والماء. ومنها: ما لا يجري فيه كلّ من الاستصحابين، وهو القسم الأوّل والثاني والرابع. ولكن لا بمناط

واحد، بل في القسم الأوّل لا يجري الاستصحابان لأنّه يلزم منهما المخالفة العمليّة، كما في استصحاب طهارة الإناءين مع العلم بنجاسة أحدهما. وفي القسم الثاني لا يجريان لمكان أنّهما يؤدّيان إلى ما يخالف المعلوم بالإجمال، كما في استصحاب نجاسة الإناءين مع العلم بطهارة أحدهما. وفي القسم الرابع لا يجريان لمكان قيام الدليل من الخارج على عدم صحّة الجمع بين الاستصحابين، كما في تتميم الماء النجس كرّاً بماء طاهر، فإنّه لولا قيام الإجماع على اتّحاد حكم الماءين المختلطين لكانت القاعدة تقتضي بقاء الطاهر على طهارته والنجس على نجاسته، ولكن قيام الإجماع على اتّحاد حكم الماءين المختلطين يوجب حصول الشكّ في بقاء الطاهر على طهارته وفي بقاء النجس على نجاسته، فإنّ الإجماع لم يقم إلّا على اتّحاد حكم الماءين، فيمكن أن يكون الماء الطاهر باقياً على طهارته والماء النجس صار طاهراً بالخلط، ويمكن العكس، فإنّ الإجماع لا يفيد أزيد من حصول الشكّ في بقاء الحالة السابقة لكلّ من الماءين؛ فموضوع الاستصحاب في كلّ منهما ثابت، إلّا أنّه لا يجريان معاً، لأنّه يلزم من جريانهما اختلاف حكم الماءين المختلطين ، والمفروض: قيام الإجماع على الاتّحاد. فالقسم الرابع يشارك القسم الأوّل والثاني في سقوط كلّ من الاستصحابين، إلّا أنّه في القسم الأوّل كان السقوط لأجل عدم إمكان التعبّد بهما، وفي القسم الثاني يكون السقوط لأجل قيام الدليل من الخارج على عدم صحّة الجمع بينهما؛ فتأمّل جيّداً.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ الشيخ ﷺ لم يتعرّض في تقسيمه للقسم الثاني، وعلّل سقوط الاستصحابين في القسم الأوّل بأنّه يلزم منهما المخالفة العمليّة. والتعليل بذلك ينافي مسلكه: من أنّ أدلّة الاستصحاب بل مطلق الأُصول لا تعمّ أطراف العلم الإجمالي؛ فإنّه على هذا ينبغي أن لا يفرق بين ما إذا لزم من جريان الاستصحابين

مخالفة عمليّة وبين ما لم يلزم منه ذلك، كما صرّح بذلك في ذيل العبارة، حيث قال: «ولذا لا نفرّق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة» انتهى. فإنّه لو كانت الحالة السابقة فيهما النجاسة لم يلزم من جريان الاستصحابين مخالفة عمليّة.

والإنصاف: أنّ كلام الشيخ ﷺ في المقام وفي مبحث الاشتغال عند البحث عن الشبهة المحصورة وفي مبحث القطع عند البحث عن وجوب الموافقة الالتزاميّة، لا يخلو عن اضطراب؛ فإنّه تارة: يحوم حول المخالفة العمليّة، وأُخرى: يحوم حول قصور الأدلّة وعدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي؛ فراجع وتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب.

وقد وقع الفراغ منه في ليلة الثالث والعشرين من شهر ربيع الأوّل من شهور سنة ١٣٤٥.



خاتمة: في التعادل والترجيح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأوّلين والآخرين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

خاتمةٌ: في التعادل والتراجيح، والأولى تبديل العنوان بالتعارض، فإنّ التعادل والترجيح من الأوصاف والحالات اللاحقة للدليلين المتعارضين؛ فكان الأنسب جعل العنوان للمقسم والجامع بينهما.

وعلى كلّ حال: لا إشكال في أنّ البحث عن التعادل والتراجيح من أهمّ مباحث الأصول؛ وليست المسألة من المسائل الفقهيّة ولا من المبادئ، لأنّها تقع كبرى لقياس الاستنباط، بل عليها يدوررحى الاستنباط في معظم المسائل. وقد تقدّم: أنّ ضابط المسألة الأُصوليّة وقوعها في كبرى قياس الاستنباط، فلا ينبغي التأمّل في كون المسألة من المسائل الأُصوليّة؛ مع أنّ البحث عن كونها من المبادئ أو من المسائل قليل الجدوى. فالأولى صرف عنان الكلام إلى ما هو أهمّ من ذلك، وهوبيان ما يتحقّق به التعارض والفرق بينه وبين التزاحم والحكومة وأقسام التعارض وأحكامها؛ فالكلام يقع في مباحث:

المبحث الأوّل: في ضابط التعارض

اعلم أنّ تعارض الدليلين إنّما يكون باعتبار عدم إمكان اجتماع المحكيّ والمنكشف بهما بحيث يؤول حكايتهما إلى اجتماع الضدّين ويكشفان عن ثبوت النقيضين في نفس الأمر وفي عالم الجعل والثبوت، ضرورة أنّه لو أمكن اجتماع المحكيّين بهما في عالم الجعل والتشريع لم يتحقّق التعارض بين الدليلين، فإنّ التعارض إنّما يعرض الدليلين باعتبار كونهما يثبتان المتنافيين ويحكيان عن المتناقضين؛ فلابدّ في تعارض الدليلين من تنافي مدلوليهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في الوعاء المناسب لهما: من وعاء التكوين أو وعاء الاعتبار والتشريع؛ سواء كان التنافي في تمام المدلول أو في جزئه - كالعامّين من وجه - وسواء كان التنافي بينهما لأجل امتناع اجتماعهما ذاتاً في حدّ أنفسهما، أو كان التنافي بينهما لأجل ما يلزمهما من اللوازم التكوينيّة والشرعيّة، أو كان التنافي بينهما باعتبار بعض العوارض والحالات اللاحقة للموضوع: من الانقسامات السابقة على الحكم أو اللاحقة له بعد الحكم؛ فكما يتحقّق التنافي بين الدليلين لو كان مفاد أحدهما حرمة شرب الخمس في زمان ومكان خاصّ وحالة مخصوصة وغير ذلك من الوحدات الثمانية الّتي يعتبر

في التناقض وكان مفاد الآخر عدم الحرمة في تلك الوحدات، كذلك يتحقّق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين حرمة شرب الخمر في جميع حالاته وكان مفاد الآخر جواز شربه في بعض حالاته، فإنّه بالنسبة إلى ذلك الحال يلزم اجتماع النقيضين لورود النفي والإثبات عليه؛ وكذا يتحقّق التنافي لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب الصلاة على العالم والجاهل وكان مفاد الآخر عدم وجوبها على الجاهل.

ومن ذلك يظهر[1] فساد الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير موضوعيهما فإنّ موضوع الحكم الظاهري مقيّد بالجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي وموضوع الحكم الواقعي غير مقيّد بذلك؛ ضرورة أنّ الحكم الواقعي وإن لم يمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظي لحالة العلم والجهل، إلّا أنّه لا محيص من نتيجة الإطلاق أو التقييد، لأنّه لا يعقل الإهمال النفس الأمري.

فإن كانت النتيجة مطلقة وكان الحكم الواقعي محفوظاً في حال علم المكلّف وجهله: فلا محالة يلزم اجتماع النقيضين في حال جهل المكلّف بالحكم الواقعي، لاجتماع موضوع الحكم الواقعي والظاهري معاً في ذلك الحال، فيلزم اجتماع الضدّين: من الوجوب والحرمة.

وإن كانت النتيجة مقيّدة بحال العلم وكان الحكم الواقعي مخصوصاً بصورة العلم به: فاجتماع النقيضين وإن لم يلزم لتغاير الموضوعين، إلّا أنّه يلزم التصويب المجمع على بطلانه. فالجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير الموضوع ضعيف غايته.

ويتلوه في الضعف الجمع بينهما بحمل الأحكام الواقعيّة على الإنشائيّة والأحكام

---

١. لا يخفى اختلاف نسخ «الفرائد» في هذا الموضع، فمن بعضها يظهر: أنّ الشيخ ﷺ في مقام بيان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير الموضوع؛ ومن بعضها يظهر: أنّه في مقام بيان تغاير موضوع الأُصول العمليّة مع موضوع الأمارات، لا تغاير موضوع الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي؛ فراجع وتأمّل جيّداً (منه).

الظاهريّة على الفعليّة؛ وقد تقدّم الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في حجّيّة الظنّ مع ما عندنا من الوجه في دفع التنافي بين الحكمين؛ فراجع.

وعلى كلّ حال: قد عرفت أنّ التعارض إنّما يلحق الدليلين ثانياً وبالعرض، والّذي يتّصف به أوّلاً وبالذات هو مدلول الدليلين وما يحكيان ويكشفان عنه ويؤدّيان إليه مطابقة أو التزاماً. فإذا تكاذب الدليلان في المؤدّى امتنع اجتماع المدلول المطابقي أو الالتزامي لأحدهما مع مدلول الآخر كذلك في عالم الجعل والتشريع، فلا محلة يقع التعارض بين الدليلين مطلقاً أو في بعض الأفراد والحالات؛ من غير فرق بين أن يتكاذب الدليلان بأنفسهما ابتداءً -كما إذا كان أحدهما ينفي ما يثبته الآخر- وبين أن ينتهي الأمر إلى التكاذب ولو لأمر خارج، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب صلاة الظهر وكان مفاد الآخر وجوب صلاة الجمعة وعلم من الخارج أنّ الواجب هي إحدى الصلاتين؛ فإنّ الدليلين وإن لم يتكاذبا ابتداء ولم يمتنع اجتماع مؤدّاهما ثبوتاً، إلّا أنّه بعد العلم بعدم وجوب إحدى الصلاتين يقع التكاذب بين الدليلين؛ فإنّ كلّاً منهما يثبت مؤدّاه وينفي بلازمه مؤدّى الآخر، فيؤول الأمر إلى امتناع اجتماع المؤدّيين.

والحاصل: أنّ ضابط تعارض الدليلين هو أن يؤدّيان إلى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر ولكن بعد أن يكون كلّ منهما واجداً لشرائط الحجّيّة؛ فلو علم بكذب أحد الدليلين لمكان العلم بكون أحدهما غير واجد لشرائط الحجّيّة واشتبه بما يكون واجداً لشرائطها كان ذلك خارجاً عن باب التعارض، بل يكون من اشتباه الحجّيّة باللا حجّيّة؛ ولا يأتي فيه أحكام التعارض، وإنّما يعمل فيه ما تقتضيه قواعد العلم الإجمالي.

وفي حكم ذلك ما إذا علم بعدم تشريع مؤدّى أحد الدليلين مع إمكانه ثبوتاً؛

كما إذا كان مؤدّى أحد الدليلين وجوب الدعاء عند الهلال وكان مؤدّى الآخر وجوب دية الحرّ في قتل العبد المدبّر وعلم بكذب مضمون أحدهما، فإنّه أيضاً ليس من باب التعارض، بل من باب اشتباه الحجّة باللا حجّة، ويعمل على ما يقتضيه العلم الإجمالي.

فظهر: أنّه مجرّد العلم بكذب أحد الدليلين صدوراً أو مضموناً لا يكفي في وقوع التعارض بينهما، بل يعتبر في وقوع التعارض بين الدليلين أمران: أحدهما: أن يكون كلّ منهما واجداً لشرائط الحجّيّة، ثانيهما: أن يمتنع اجتماع مدلولهما ثبوتاً في عالم الجعل والتشريع؛ فتأمّل جيّداً.

المبحث الثاني: في الفرق بين التعارض والتزاحم

وحاصله: أنّ التزاحم و إن كان يشترك مع التعارض في عدم إمكان اجتماع الحكمين، إلّا أنّ عدم إمكان الاجتماع في التعارض إنّما يكون في مرحلة الجعل والتشريع، بحيث يمتنع تشريع الحكمين ثبوتاً، لأنّه يلزم من تشريعهما اجتماع الضدّين أو النقيضين في نفس الأمر.

وأمّا التزاحم: فعدم إمكان اجتماع الحكمين فيه إنّما يكون في مرحلة الامتثال بعد تشريعهما وإنشائهما على موضوعهما المقدّروجوده وكان بين الحكمين في عالم الجعل والتشريع كمال الملائمة من دون أن يكون بينهما مزاحمة في مقام التشريع والانشاء و إنّما وقع بينهما المزاحمة في مقام الفعليّة بعد تحقّق الموضوع خارجاً، لعدم القدرة على الجمع بينهما في الامتثال، فيقع التزاحم بينهما لتحقّق القدرة على امتثال أحدهما، فيصلح كلّ منهما لأن يكون تعجيزاً مولويّاً عن الآخررافعاً لموضوعه؛ فإنّ كلّ تكليف يستدعي حفظ القدرة على متعلّقه وصرفها نحوه و إن لزم منه سلب القدرة عن التكليف الآخر، والمغروض: ثبوت القدرة على كلّ منهما منفرداً و إن لم يمكن الجمع بينهما؛ فكلّ من الحكمين يقتضي حفظ موضوعه ورفع موضوع الآخر

بصرف القدرة إلى امتثاله، فيقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال.

فما في بعض الكلمات: من أنّ تزاحم الحكمين إنّما يكون لأجل تزاحم المقتضيين والملاكين اللذين يقتضيان تشريع الحكمين على طبقهما، ضعيف غايته، فإنّ تزاحم الملاكين لا دخل له بتزاحم الحكمين؛ بداهة أنّ عالم تزاحم الملاكات غير عالم تزاحم الأحكام، فإنّ تزاحم الملاكات إنّما يكون في عالم تشريع الأحكام و إنشائها على موضوعاتها، ولا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين، فتتعلّق إرادة الشارع بتشريع الحكم على طبق أقوى الملاكين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، وإلّا فلابدّ من الحكم بالتخيير؛ وأين هذا من تزاحم الحكمين؟ فإنّ تزاحم الأحكام إنّما يكون في عالم صرف قدرة المكلّف على الامتثال بعد تشريع الأحكام على طبق ما اقتضته الملاكات؛ فإرجاع تزاحم الأحكام إلى تزاحم الملاكات لا يخلو عن غرابة، مع ما بين البابين من البون البعيد. وقد تقدّم الكلام في تفصيل ذلك في الجزء الأوّل من الكتاب.

فتحصّل: أنّ الفرق بين باب التعارض وباب التزاحم هو أنّ التعارض إنّما يكون باعتبار تنافي مدلولي الدليلين في مقام الجعل والتشريع، والتزاحم إنّما يكون باعتبار تنافي الحكمين في مقام الامتثال، وإمّا لعدم القدرة على الجمع بينهما في الامتثال، كما هو الغالب في باب التزاحم إمّا لقيام الدليل من الخارج على عدم وجوب الجمع بينهما، كما في بعض فروع زكاة المواشي؛ كما لو كان المكلّف مالكاً لخمس وعشرين من الإبل في ستّة أشهر ثمّ ملك واحداً آخر من الإبل وصارت ستّة وعشرين، فمقتضى أدلّة الزكاة هو وجوب خمس شياه عند انقضاء حول الخمس والعشرين ووجوب بنت مخاض عند انقضاء حول الستّة والعشرين؛ ولكن قام الدليل على أنّ المال لا يزكّى في العامّ الواحد مرّتين؛ فيقع التزاحم حينئذٍ بين الحكمين، لأنّه

لابدّ من سقوط ستّة أشهر إمّا من حول الخمس والعشرين وإمّا من حول الستّة والعشرين، فإنّه لولا السقوط وبقاء كلّ حول منهما على حاله يلزم تزكية المال في ظرف ستّة أشهر مرّتين، كما لا يخفى.

وبالجملة: وقوع التزاحم بين الحكمين لا يختصّ بصورة عدم القدرة على الجمع بينهما في الامتثال، بل قد يتّفق التزاحم بين الحكمين مع التمكّن من الجمع بينهما؛ إلّا أنّ ذلك نادر، والغالب أن يكون التزاحم لعدم القدرة على الجمع بين المتزاحمين؛ وأقسامه خمسة.

فإنّ التزاحم تارة: يكون لأجل اتّفاق اتّحاد متعلّق الحكمين في الوجود مع كونهما متغايرين بالذات ومختلفين في الهويّة، بحيث يكون الاتّحاد بينهما من قبيل التركيب الانضمامي - نظير تركّب الجسم من المادّة والصورة - وعلى ذلك يبتني جواز اجتماع الأمر والنهي ويندرج مورد تصادق متعلّق الأمر والنهي في صغرى التزاحم، كما هو المختار. وأمّا لو كان التركيب بين المتعلّقين اتّحاديّاً - نظير التركيب من الجنس والفصل - وكان أحد المتعلّقين متّحداً مع الآخر بالهويّة والذات ولو في الجملة وفي بعض الموارد، فلا يكون من باب التزاحم، بل يندرج مورد تصادق متعلّق الأمر والنهي في صغرى التعارض - كتعارض العامّين من وجه - وعلى ذلك يبتني امتناع اجتماع الأمر والنهي، فإنّه على هذا يكون الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب بعينه كالأمر بإكرام العالم والنهي عن إكرام الفاسق، ولا إشكال في أنّه في مورد تصادق العالم والفاسق يقع التعارض بين الدليلين، لأنّه يلزم أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهي؛ وقد تقدّم في الجزء الثاني من الكتاب تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه.

وأُخرى: يكون التزاحم لأجل اتّفاق وقوع التلازم بين متعلّق الحكمين، بمعنى أنّه اتّفق الملازمة بين امتثال أحد الحكمين لمخالفة الآخر؛ فلو كانت الملازمة

بينهما دائميّة يندرجان في صغرى التعارض، لامتناع تشريع حكمين يلزم من امتثال أحدهما مخالفة الآخر دائماً، كما لو فرض أنّه قام الدليل على وجوب استقبال القبلة وحرمة استدبار الجدي في القطر الّذي تكون القبلة فيه نقطة الجنوب - كالعراق - فإنّ الدليلين يتعارضان لا محالة؛ وذلك واضح.

وثالثة: يكون التزاحم لأجل اتّفاق وقوع أحد المتعلّقين مقدّمة لوجود الآخر، كما لو توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرض الغير؛ فلو كان أحد المتعلّقين مقدّمة لوجود الآخر دائماً لم يندرجا في باب التزاحم، بل يندرجان في باب التعارض، لامتناع تشريع الحكمين على هذا الوجه، كما لا يخفى.

ورابعة: يكون التزاحم لأجل اتّفاق وقوع المضادّة بين المتعلّقين، كما لو اتّفقت نجاسة المسجد في وقت الصلاة؛ فلو كانت المضادّة دائميّة يخرج عن باب التزاحم.

وخامسة: يكون التزاحم لأجل كون أحد المتعلّقين مترتّباً في الوجود والامتثال على الآخر وقد اتّفق عدم قدرة المكلّف على الجمع بين إيجاد المتعلّقين كلّ في محلّه، كالقيام في الركعة الأُولى والثانية مع عدم تمكّن المكلّف من القيام إلّا في إحدى الركعتين لضعف ونحوه. فهذه جملة أقسام التزاحم.

وأمّا مرجّحات باب التزاحم فهي أُمور:

منها: ما إذا كان أحد المتزاحمين مضيّقاً والآخر موسّعاً، فإنّ المضيّق يقدّم على الموسّع.

ومنها: ما إذا كان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة دون الآخر، فيقدّم ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة على ما يكون مشروطاً بها.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتزاحمين بدل اضطراري دون الآخر، فإنّ ما لا بدل له مقدّم على ما له البدل.

ومنها: ما إذا كان ظرف امتثال أحد المزاحمين مقدّماً على ظرف امتثال الآخر، فإنّ المقدّم في الامتثال يقدّم على غيره.

ومنها: ما إذا كان أحد المتزاحمين أهمّ من الآخر، فإنّه يقدّم الأهمّ على غيره.

فهذه الأُمور الخمسة مرجّحات باب التزاحم؛ وقد تقدّم الكلام فيها وفي أمثلتها في الجزء الأوّل؛ فراجع.

وأمّا مرجّحات باب التعارض: فسيأتي الكلام فيها، إن شاء الله تعالى.

فتحصّل: أنّ التعارض يغاير التزاحم موضوعاً وحكماً ولا يمكن أن يشتبه أحدهما بالآخر؛ فتأمّل جيّداً.

المبحث الثالث: [في أنّه يعتبر في التعارض أن لا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر]

يعتبر في التعارض أن لا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر، فإنّ الحاكم إنّما يثبت أو ينفي ما لا يثبته دليل المحكوم أو ينفيه، فلا يعقل أن يعارض المحكوم دليل الحاكم؛ وذلك واضح لم يقع فيه الكلام. وإنّما وقع الكلام في ضابط الحكومة.

فقيل: إنّ ضابط الحكومة هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسّراً لما أريد من الدليل الآخر.

ولعلّ منشأ تفسير الحكومة بذلك: هو ما ذكره الشيخ ﷺ في مبحث التعادل والتراجيح؛ قال ﷺ: «وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلول مسوقاً لبيان حاله متفرّعاً عليه» إلى أن قال: «والفرق بينه وبين التخصيص أنّ كون التخصيص بياناً للعامّ بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاصّ، وهذا بيان بلفظه ومفسّر للمراد من العامّ، وهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير» انتهى.

والتحقيق: أنّه لا يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي مفسّراً لمدلول الآخر وشارحاً له، بحيث يكون مصدّراً بأحد أداة التفسير أو ما يلحق بذلك؛ فإنّ غالب موارد الحكومات لا ينطبق على هذا الضابط، بل لم يوجد فيها ما يكون مصدّراً بأحد أداة التفسير.

وإن قيل: إنّ المراد من التفسير ما يعمّ تفسير قرينة المجاز لذي القرينة، حيث إنّ قرينة المجاز إنّما تكون شارحة لما أُريد من لفظ ذي القرينة مع عدم كونها مصدّرة بأداة التفسير.

قلنا: قصر الحكومة على ذلك أيضاً يوجب خروج غالب الموارد عنها.

فدعوى: أنّه يعتبر في الحكومة أن يكون أحد الدليلين مبيّناً لما أُريد من مدلول الآخر وما يكون اللفظ ظاهراً فيه، ممّا لا شاهد عليها، فإنّه ليست الحكومة مدلول دليل لفظيّ حتّى يدّعى أنّ المستفاد من الدليل ذلك.

والظاهر أنّ مراد الشيخ ﷺ من التفسير في قوله: «وهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير» ليس هو التفسير اللفظي، بل المراد منه نتيجة التفسير وإن لم يكن تفسيراً لفظيّاً؛ بداهة أنّه لو كان مفاد أحد الدليلين بمدلوله المطابقي ما تقتضيه نتيجة تحكيم الخاصّ والمقيّد على العامّ والمطلق، لكان حاكماً على الآخر، مع أنّه ليس في تحكيم الخاصّ والمقيّد على العامّ المطلق ما يوجب شرح اللفظ، فإنّ الخاصّ والمقيّد لم يتعرّض لما أُريد من لفظ العامّ والمطلق، بل وظيفة الخاصّ والمقيّد بيان الموضوع النفس الأمري وما تعلّقت به الإرادة الواقعيّة، من دون أن يتصرّف في لفظ العامّ والمطلق، بناءً على ما هو التحقيق: من أنّ التخصيص والتقييد لا يوجب التجوّز في لفظ العامّ والمطلق. نعم: بناءً على أنّ التخصيص والتقييد يقتضي المجازيّة، يكون الدليل الّذي كان مفاده المطابقي ما تقتضيه نتيجة تحكيم الخاصّ

والمقيّد على العامّ والمطلق شارحاً ومبيّناً لما أُريد من لفظ العامّ والمطلق، فإنّ الخاصّ والمقيّد يكون حاله حال سائر قرائن المجاز؛ إلّا أنّ ذلك بمعزل عن الواقع، كما أوضحناه في محلّه.

وبالجملة: تحكيم قوله: «لا تكرم النحويّين» على قوله: «أكرم العلماء» لا تقتضي أزيد من أنّ الموضوع النفس الأمري لوجوب الإكرام هو العامّ الغير النحوي، من دون أن يستلزم ذلك تصرّفاً في لفظ «العلماء» فلو فرض أنّه كان هذا المعنى مدلول دليل آخر لا بلسان التخصيص والتقييد، كما لو قال عقيب قوله «أكرم العلماء»: «العالم هو غير النحوي» أو قال: «النحوي ليس عالماً» كان قوله هذا حاكماً على قوله: «أكرم العلماء» مع أنّه ليس فيه شرح وتفسير لفظي؛ فتخصيص الحكومة بما يكون فيها شرح اللفظ بلا موجب، بل سيأتي في شرح عبارة الشيخ ﷺ ما يظهر منه جريان الحكومة فيما بين الأُصول العقلائيّة الّتي لا مسرح للّفظ فيها.

فالتحقيق: أنّه لا يعتبر في الحكومة أزيد من أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى تصرّف في عقد وضع الآخر بنحو من التصرّف إمّا بأن يكون مفاد أحدهما رافعاً لموضوع الآخر في عالم التشريع، كما في حكومة الأمارات على الأُصول العمليّة وحكومة الأُصول بعضها على بعض -على ما تقدّم بيانه في خاتمة الاستصحاب- و إمّا بأن يكون مفاد أحدهما إدخال ما يكون خارجاً عن موضوع الآخر أو إخراج ما يكون داخلاً فيه. وقد يرجع مفاد أحد الدليلين إلى الآخر أو إخراج ما يكن داخلاً فيه. وقد يرجع مفاد أحد الدليلين إلى التصرّف في عقد حكل الآخر لا في عقد وضعه، كأدلّة نفي الضرر والعسر والحرج، فإنّها تكون حاكمة على الأحكام الأوّليّة، مع أنّه لا يرجع مفادها إلى التصرّف في موضوعات الأحكام، بل يرجع تصرّفها إلى نفس الأحكام، كما أوضحناه في «رسالة لا ضرر». ولكنّ الغالب في الحكومات

رجوع تصرّف الحاكم إلى عقد وضع المحكوم، سواء كانت الحكومة فيما بين الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعيّة، كحكومة قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» على قوله: «من شكّ بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» أو كانت الحكومة فيما بين الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الظاهريّة، كحكومة الأمارات على الأُصول؛ فإنّ الحكومة في جميع ذلك ترجع إلى تصرّف دليل الحاكم في عقد وضع دليل المحكوم بنحو من التصرّف، من غير فرق بين أن يتقدّم دليل المحكوم على دليل الحاكم في الورود والتعبّد والتشريع أو يتأخّر عنه. ولا وجه لما في بعض الكلمات: من أنّه يعتبر في الحكومة أن يتقدّم تشريع مفاد المحكوم على تشريع مفاد الحاكم، بحيث يلزم لغويّة التعبّد بدليل الحاكم لولا سبق تشريع ما يتكفّله دليل المحكوم والتعبّد به.

وكأنّ من اعتبر في الحكومة ذلك غرّه ما يعطيه ظاهر كلام الشيخ ﷺ من قوله في كلامه المتقدّم: «مسوقاً لبيان حاله متفرّعاً عليه الخ» وأنت خبير بأنّه من أوضح أفراد الحكومة حكومة الأمارات على الأُصول، مع أنّه يصحّ التعبّد بالأمارات ولو لم يسبق التعبّد بالأُصول، بل ولو مع عدم التعبّد بها رأساً.

نعم: الغالب في الحكومة الّتي تكون بين الأدلّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة هو سبق تشريع مفاد دليل المحكوم على مفاد دليل الحاكم، كقوله: «لا شكّ لكثير الشكّ» أو قوله: «لا شكّ للإمام مع حفظ المأموم» ونحو ذلك؛ فإنّه لولا سبق تشريع أحكام الشكوك لا يحسن تشريع مفاد قوله: «لا شكّ لكثير الشكّ».

فتحصّل مما ذكرنا: أنّه لا يعتبر في الحكومة شرح اللفظ وتفسير أحد الدليلين لما أُريد من دليل الآخر؛ ولا يعتبر أيضاً تقدّم تشريع مفاد المحكوم على مفاد الحاكم، بل الّذي يعتبر في الحكومة: هو أن يرجع مفاد أحد الدليلين إلى نحو تصرّف في عالم التشريع في عقد وضع الآخر -كما هو الغالب - مع بقاء الموضوع في عالم

التكوين على حاله؛ ولذلك كانت نتيجة الحكومة هي التخصيص كما أنّ نتيجة الورود هي التخصّص؛ وقد تقدّم تفصيل الفرق بين التخصيص والورود والحكومة والتخصّص في أوّل مبحث البراءة، وأشرنا إليه أيضاً في خاتمة الاستصحاب.

وإجمال الفرق بين هذه العناوين: هو أنّ التخصّص عبارة عن «خروج الشيء عن موضوع الدليل بذاته تكويناً» كخروج الجاهل عن قوله: «أكرم العلماء» وكخروج العالم بالحكم الشرعي عن موضوع التعبّد بالأمارات والأُصول العمليّة.

وأمّا الورود: فهو عبارة عن «خروج الشيء عن موضوع أحد الدليلين حقيقة بعناية التعبّد بالآخر» كخروج الشبهة عن موضوع الأُصول العقليّة بالتعبّد بالأمارات والأُصول الشرعيّة؛ فالورود يشارك التخصّص في كون الخروج في كلّ منهما يكون على وجه الحقيقة، إلّا أنّ الخروج في التخصّص يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبّد، وفي الورود يكون بعناية التعبّد.

وأمّا الحكومة: فقد عرفت أنّها عبارة عن «تصرّف أحد الدليلين في موضوع الآخر رفعاً أو وضعاً ولكن لا حقيقة بل حكماً» ففي الحقيقة دليل الحاكم إنّما يتصرّف فيما يتكفّله دليل المحكوم من الحكم الشرعي بعناية التصرّف في الموضوع.

وأمّا التخصيص: فهو عبارة عن «سلب الحكم عن بعض أفراد موضوع العامّ بلا تصرّف في الموضوع» فالتخصيص يشارك الحكومة في كون التصرّف في كلّ منهما إنّما يكون في الحكم الشرعي، إلّا أنّ التصرّف في الحكومة إنّما يكون بتوسّط التصرّف في الموضوع، وفي التخصيص يكون التصرّف ابتداءً في الحكم؛ ولأجل ذلك لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا قوّة الظهور وضعفه، بل يقدّم الحاكم ولو كانت النسبة بينه وبين المحكوم العموم من وجه وكان ظهور الحاكم أضعف من ظهور المحكوم؛ بداهة أنّ لحاظ النسبة وقوّة الظهور فرع التعارض، وقد عرفت: أنّ دليل

المحكوم لا يمكن أن يعارض دليل الحاكم، لأنّ دليل المحكوم إنّما يثبت الحكم على فرض وجود موضوعه -كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة - ودليل الحاكم ينفي وجود الموضوع أو يثبته؛ فلا يمكن أن يعارض قوله: «أكرم العلماء» مع قوله: «النحوي ليس بعالم» أو قوله: «المنجّم عالم» فدليل الحاكم دائماً يتكفّل بيان ما لا يتكفّل بيانه دليل المحكوم؛ فلا يعقل وقوع المعارضة بينهما؛ وذلك واضح لا ينبغي تطويل الكلام فيه.

المبحث الرابع: [في أنّ أصالة الظهور في طرف الخاصّ تكون حاكمة على أصالة الظهور في طرف العامّ]

العامّ والخاصّ المتخالفان في السلب والإيجاب وإن كانا متعارضين بحسب ما لكلّ منهما من الظهور ابتداءً، إلّا أنّ أصالة الظهور في طرف الخاصّ تكون حاكمة على أصالة الظهور في طرف العامّ، بل في بعض الفروض يحتمل أن تكون واردة عليها؛ وإلى ذلك إشارة الشيخ ﷺ بقوله: «ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جار في الأُصول اللفظيّة أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز. فإن كان المخصّص مثلاً دليلاً علميّاً كان وارداً على الأصل المذكور، فالعمل بالنصّ القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العملي في مقابل الأصل العملي. وإن كان المخصّص ظنّيّاً معتبراً كان حاكماً على الأصل الخ». ولا بأس بشرح عبارة الشيخ ﷺ في المقام، فإنّها لا تخلو عن دقّة، بل قد التبس المراد منها على كثير من الأعلام؛ وقبل ذلك ينبغي تقديم مقدّمة قد تقدّم الكلام فيها في حجّيّة الظواهر.

وهي أنّ لكلّ كلام صادر عن كلّ متكلّم دلالة تصوّريّة ودلالة تصديقيّة. أمّا

الدلالة التصوريّة فهي عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويّة، فإنّ لكلّ كلمة من الكلمات الّتي يتركّب منها الكلام ظهوراً في المعنى الموضوعة له؛ وهو الّذي يخطر في ذهن السامع عند اشتغال المتكلّم في الكلام إذا كان السامع عالماً بالأوضاع.

وأمّا الدلالة التصديقيّة: فتطلق على معنيين:

أحدهما: دلالة جملة الكلام على ما هو المتفاهم منه عند أهل المحاورات؛ وهو الّذي يقع في جواب السؤال عمّا قاله المتكلّم، فيقال: قال كذا وكذا؛ وثبوت هذه الدلالة للكلام يتوقّف على فراغ المتكلّم عنه، فإنّه لا يصحّ السؤال والجواب عمّا قاله المتكلّم مع اشتغاله بالكلام، إذ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء من القرائن والمقيّدات والمخصّصات في حال اشتغاله بالكلام؛ فلا ينعقد لجملة الكلام ظهور إلّا بعد فراغ المتكلّم عن كلامه، فينعقد لكلامه ظهور فيما له من المعنى العرفي بحسب ما جرت عليه طريقة المحاورات؛ فقد يكون الظهور العرفي لجملة الكلام مطابقاً لظهور مفردات الكلام إذا لم يحتفّ به قرينة المجاز أو التقييد والتخصيص، وقد يكون ظهور الجملة مخالفاً لظهور المفردات إذا احتفّ بالكلام أحد هذه الأُمور.

ثانيهما: دلالة الكلام على إرادة المتكلّم مؤدّاه وأنّ مفاده العرفي هو المقصود من إلقاء الكلام؛ وهذا المعنى من الدلالة هي الّتي تقع في جواب السؤال عمّا أراد المتكلّم من كلامه فيقال: أراد كذا وكذا؛ فقد يصحّ الجواب عن السؤال بأنّه أراد ما يكون الكلام ظاهراً فيه بحسب المحاورات العرفيّة إذا لم يعتمد المتكلّم على القرائن المنفصلة، وقد لا يصحّ الجواب بذلك إذا علم أنّ المتكلّم اعتمد في بيان تمام مراده على القرائن المنفصلة أو كان عادته على ذلك وإن لم يعلم اعتماده على المنفصل في هذا الكلام الخاصّ، كما هو الشأن فيما صدر من الأئمّة عليهم السلام فإنّه جرت عادتهم

على الاعتماد بالمنفصلات غالباً لمصالح هم أعرف بها؛ ولذا ترى أنّ العامّ أو المطلق ورد عن إمام عليه السلام والخاصّ أو المقيّد ورد عن إمام آخر عليه السلام مع ما بينهما من الفصل الطويل؛ وسيأتي الكلام في توجيه ذلك. والمقصود في المقام هو بيان عدم جواز الحكم بأنّ ظاهر الكلام هو المراد النفس الأمري إذا كان المتكلّم ممّن يعتمد غالباً على المنفصلات. وأمّا إذا لم يكن من عادته ذلك: فإن علم في كلام خاصّ أنّه اعتمد على المنفصل فلا يجوز الأخذ بظاهر كلامه، وإن لم يعلم ذلك فلا إشكال في جواز الأخذ بظاهر كلامه ولو احتمل أنّه اعتمد على المنفصل، لأنّ الطريقة العقلائيّة قد استقرّت على اتّباع ظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال مخالفته للمراد النفس الأمري؛ وهذا كلّه ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في أنّ عمل العقلاء على ما يكون الكلام ظاهراً فيه[1] هل هو لأجل حصول الظنّ منه - ولو نوعاً - بأنّ ظاهره هو المراد؟ أو أنّ متابعة العقلاء لظهور الكلام لأجل البناء على أصالة عدم القرينة المنفصلة؟ ولا محيص عن أحد الوجهين، فإنّه لا يمكن أن يكون بناءُ العقلاء على الأخذ بالظهور لمحض التعبّد، إذ ليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبّد؛ فإمّا أن يكون الوجه في عمل العقلاء على الظهور كون الكلام كاشفاً في نوعه عن المراد النفس الأمري فلا يحتاج في استخراج المراد إلى أصالة عدم القرينة المنفصلة، وإمّا أن يكون الوجه فيه أصالة عدم القرينة فلا يكفي كون الكلام كاشفاً في نوعه عن المراد، بل لابدّ مع ذلك من إحراز عدم القرينة المنفصلة ولو بالأصل، فيكون بناء العقلاء أوّلاً على أصالة عدم

---

١. وتظهر الثمرة بين الوجهين في المورد الّذي لا تجري فيه أصالة عدم القرينة من جهة احتمال وجود القرينة على الخلاف احتمالاً عقلائياً، فإنّه بناءً على اعتبار نفس الظهور يبنى على ظاهر الكلام. وأمّا بناءً على عدم كفاية نفس الظهور لا يبنى على الظهور، لعدم جريان أصالة عدم القرينة؛ فإنّ أصالة عدم القرينة وإن كانت من الأُصول العقلائيّة، إلّا أنّه ليس بناء العقلاء على جريانها مع احتمال وجود القرينة احتمالاً عقلائياً فتأمّل (منه).

القرينة ثمّ يعتمدون على أصالة الظهور؛ وهذا بخلاف الوجه الأوّل، فإنّه ليس فيما وراء أصالة الظهور أصل آخر يعوّل عليه العقلاء في مقام استخراج المراد من الكلام.

والتحقيق يقتضي التفصيل بين الموارد، فإنّه في المورد الّذي يتعلّق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلّم وما تعلّقت به الإرادة النفس الأمرية لا يكتفي بمجرّد ظهور الكلام، بل لابدّ من إحراز عدم القرينة المنفصلة ولو بالأصل وفي المورد الّذي لم يتعلّق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلّم يكتفى بظهور الكلام، كما إذا كان صدور الكلام لأجل البعث والزجر وتحريك إرادة العبد نحو المؤدّى، فإنّ العبد ملزم بظاهر الكلام وليس له الاعتذار باحتمال وجود القرينة المنفصلة على خلاف ما يقتضيه ظاهر الكلام، كما أنّه ليس للمولى إلزام العبد بغير ظاهر كلامه.

وبالجملة: المتّبع في مقام الاحتياج والاعتذار نفس ظهور الكلام لا غير؛ وقد تقدّم تفصيل ذلك في حجّيّة الظنّ.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه إذا ورد عامّ وخاصّ فالخاصّ لا يخلو: إمّا أن يكون قطعي السند والدلالة، كالنصّ المتواتر أو المحفوف بالقرائن القطعيّة. وإمّا أن يكون ظنّي السند والدلالة، كالخبر الواحد الظاهر في المؤدّى. وإمّا أن يكون قطعي السند وظنّي الدلالة، كالمتواتر الظاهر في المؤدّى. وإمّا أن يكون ظنّي السند وقطعي الدلالة، كالنصّ من الخبر الواحد. فهذه جملة ما يتصوّر من أقسام الخاصّ.

فإن كان قطعي السند والدلالة: فلا إشكال في تخصيص العامّ به؛ ولا مجال لجريان أصالة الظهور في طرف العامّ، لأنّ الخاصّ رافع لموضوعها، للعلم بأنّ العموم ليس بمراد؛ فالخاص يكون وارداً على أصالة العموم.

بل يمكن أن يقال: إنّ مؤدّى الخاصّ يكون خارجاً عن مفاد أصالة الظهور بالتخصّص لا بالورود، لما عرفت: من أنّ ورود أحد الدليلين على الآخر إنّما يكون

بمعونة التعبّد بأحدهما، والخاصّ القطعي السند والدلالة لا يحتاج إلى التعبّد، لأنّه يعلم بصدوره وإرادة مؤدّاه، والعلم لا تناله يد التعبّد. وعلى كلّ حال: لا إشكال في تقدّم الخاصّ على العامّ إذا كان قطعي السند والدلالة.

وإن كان ظنّي السند والدلالة أو كان قطعي السند وظنّي الدلالة: فظاهر إطلاق كلام الشيخ ﷺ هو عدم تخصص العامّ به، بل يعمل بأقوى الظهورين: ظهور العامّ في العموم وظهور الخاصّ في التخصيص.

ولكنّ الأقوى: وجوب الأخذ بظهور الخاصّ وتخصيص العامّ به ولو كان ظهوره أضعف من ظهور العامّ، فإنّ أصالة الظهور في طرف الخاصّ تكون حاكمة على أصالة الظهور في طرف العامّ، لأنّ الخاصّ يكون بمنزلة القرينة على التصرّف في العامّ؛ كما يتّضح ذلك بفرض وقوع العامّ والخاصّ في مجلس واحد من متكلّم واحد، فإنّه لا يكاد يشكّ في كون الخاصّ قرينة على التصرّف في العامّ؛ كما لا ينبغي الشكّ في حكومة أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذي القرينة ولو كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذيها؛ كما يظهر ذلك من قياس ظهور «يرمي» في قولك: «رأيت أسداً يرمي» في رمي النبل على ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، فإنّه لا إشكال في كون ظهور «أسد» في الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمي» في رمي النبل، لأنّه بالوضع وذلك بالإطلاق؛ والظهور الوضعي أقوى من الظهور الإطلاقي؛ ومع ذلك لم يتأمّل أحد في حكومة أصالة ظهور «يرمي» في رمي النبل على أصالة ظهور «أسد» في الحيوان المفترس» وليس ذلك إلّا لأجل كون «يرمي» قرينة على التصرّف في «أسد» ونسبة الخاصّ إلى العامّ كنسبة «يرمي» إلى «أسد». فلا مجال للتوقّف في تقديم ظهور الخاصّ في التخصيص على ظهور العامّ في العموم.

والشيخ ﷺ في المقام وإن عارض ظهور الخاصّ مع ظهور العامّ وحكم بأنّه يؤخذ

بأقوى الظهورين، إلّا أنّه لم يلتزم بذلك في شيء من المسائل الفقهيّة، فإنّه لم يتّفق في مورد عامل مع الخاصّ والعامّ معاملة التعارض، بل يقدّم الخاصّ مطلقاً على العامّ، سواء كان الخاصّ ظنّي السند والدلالة أوكان قطعي السند وظنّي الدلالة؛ غايته أنّه في الأوّل يكون الخاصّ حاكماً على العامّ من جهتين: من جهة السند ومن جهة الدلالة؛ وسيأتي لذلك مزيد توضيح، إن شاء الله تعالى.

وبذلك يندفع ما ربما يتوهّم: من أنّ تقديم الخاصّ على العامّ لوكان بالحكومة فما الفرق بينها وبين التخصيص؟ فإنّ التخصيص على هذا يرجع إلى الحكومة، فلا وجه للمقابلة بينهما.

بيان الدفع: هو أنّ المقابلة بينهما إنّما يكون لمكان أنّ أحد الدليلين تارة: يكون بنفسه حاكماً على الآخر ولوكانت النسبة بينهما العموم من وجه. وأُخرى: يكون أحد الدليلين في حدّ نفسه معارضاً للدليل الآخر، إلّا أنّ أصالة الظهور فيه تكون حاكمة على أصالة الظهور في الآخر، كالعامّ والخاصّ؛ فإنّ الخاصّ في حدّ نفسه معارض مع العامّ ولو في بعض المدلول، ولكنّ أصالة ظهوره في التخصيص تكون حاكمة على أصالة ظهور العامّ في العموم، فترتفع المعارضة من بينهما؛ فتأمّل جيّداً.

بقي في المقام حكم ما إذا كان الخاصّ ظنّي السند وقطعي الدلالة؛ ولأجله مهّدنا المقدّمة، وكان غرضنا منها شرح ما ذكره الشيخ ﷺ في حكم هذا القسم من الخاصّ؛ فإنّه بنى أوّلاً على كون ظهور الخاصّ حاكماً على ظهور العامّ، ثمّ احتمل أن يكون وارداً عليه بناءً على كون العمل بظاهر العموم معلّقاً على عدم القرينة على التخصيص، وعقّبه بقوله: «فتأمّل» وأمّا بناءً على كون العمل بالظهور من جهة الظنّ النوعي بأنّه هو المراد النفس الأمري: فقد جزم فيه بالورود ولم يحتمل فيه الحكومة. وقد خفي مراد الشيخ ﷺ من ذلك على كثير من طلبة العلم.

وعلى كلّ حال: لا كلام في تخصيص العامّ بهذا القسم من الخاصّ؛ وإنّما الكلام في وجه ذلك، وأنّه للحكومة أو للورود؟ أو يفصّل بين الوجهين في اعتبار أصالة الظهور؟ فإن بنينا على كون الوجه فيها أصالة عدم القرينة يكون الخاصّ حاكماً على العامّ، وإن بنينا على كون الوجه فيها الظنّ النوعي يكون الخاصّ وارداً عليه.

والأقوى: هو الحكومة مطلقاً. ولعلّ نظر الشيخ ﷺ في احتمال الورود في الوجه الأوّل إلى أنّ بناءَ العقلاء على متابعة الظهور مقيّد من أوّل الأمر بعدم قيام القرينة على خلاف الظهور والخاصّ يكون قرينة على عدم إرادة ظهور العامّ، فإنّه قطعي الدلالة؛ وكونه ظنّي السند لا يمنع عن قرينيّته، لأنّ المفروض، أنّه قام الدليل القطعي على التعبّد بسنده؛ فيكون التعبّد بسند الخاصّ رافعاً لموضوع أصالة الظهور في طرف العامّ حقيقة، لما عرفت: من أنّ موضوع أصالة الظهور مقيّد بعدم قيام قرينة الخلاف وعدم ثبوت ما يقتضي عدم إرادة الظهور، وقد ثبت ذلك؛ فيكون نسبة الخاصّ إلى العامّ كنسبة الأدلّة الشرعيّة إلى الأُصول العقليّة؛ فكما أنّ التعبّد بالأدلّة رافع لموضوع الأُصول العقليّة، كذلك التعبّد بسند قطعي الدلالة رافع لموضوع بناء العقلاء على أصالة ظهور العامّ في العموم؛ هذا غاية ما يمكن من تقريب الورود.

وفيه: أنّ الخبر الخاصّ بما هو خبر لا يكون قرينة على إرادة خلاف الظهور، لاشتراك العامّ والخاصّ في ذلك؛ وليس بناء العقلاء مقيّداً بعدم ورود مطلق الخبر الخاصّ، فإنّ مطلق الخبر الخاصّ لا يكون قرينة على عدم إرادة العموم، بل الخاصّ إنّما يكون قرينة باعتبار كونه مثبتاً لمؤدّاه؛ فإن كان ثبوت المؤدّى قطعيّاً كان رافعاً لموضوع أصالة الظهور حقيقة وتصحّ دعوى الورود، وإن لم يكن قطعيّاً فلا مجال لدعوى الورود. والخاصّ المبحوث عنه في المقام وإن كان قطعي الدلالة، إلّا أنّه ظنّي السند، ومعه لا يمكن حصول العلم بثبوت المؤدّى؛ فلو لم يقم دليل على

التعبّد بالسند كان وجوده كعدمه، لا تصادم دلالته القطعيّة ظهورالعامّ ولا يكون مثبتاً للمؤدّى ولا يصلح لأن يكون قرينة على التصرّف فيه. نعم: بعد قيام الدليل على التعبّد بالسند يكون الخاصّ مثبتاً للمؤدّى، وبتوسّط ذلك يكون قرينة على إرادة خلاف الظهور؛ فقرينيّة الخاصّ إنّما تتمّ بمقدّمتين: التعبّد بسنده وثبوت المؤدّى به؛ وقد تقدّم في المباحث السابقة: أنّ ضابط الورود هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخربنفس التعبّد ولو مع عدم ثبوت المتعبّد به، بحيث لو فرض انفكاك التعبّد عن ثبوت المتعبّد به لكان رافعاً لموضوع الآخر. وأمّا إذا توقّف الرفع على ثبوت المتعبّد به، فلا يكون أحدهما وارداً على الآخر، بل يكون حاكماً عليه؛ فما نحن فيه لا يندرج في ضابط الورود.

فالإنصاف: أنّه لا مجال لاحتمال كون الخاصّ وارداً على أصالة الظهور ورافعاً لموضوعها حقيقة مع كونه ظنّي السند، ولعلّ الشيخ ﷺ أشار بقوله: «فتأمّل» إلى تضعيف احتمال الورود لا إلى تقويته -كما عن بعض المحشّين- هذا كلّه إذا كان الوجه في بناء العقلاء على متابعة الظهور هوأصالة عدم القرينة.

وإن كان الوجه فيه حصول الظنّ النوعي بكون الظهوركاشفاً عن كونه هو المراد النفس الأمري. فالأقوى فيه أيضاً الحكومة، فإنّه لا موجب لتوهّم الورود إلّا دعوى: أنّ بناء العقلاء على حجّيّة الظهور مقيّد بما إذا لم يكن في البين حجّة أقوى توجب بطلان اقتضاء الظهور للحجّيّة؛ بداهة أنّ المقتضي لحجّيّة الظهور والأخذ به إنّما هو حيثيّة كشفه وحكايته عن المراد وإراءته لمتعلّق الإرادة الواقعيّة، والخاصّ إذا كان قطعي الدلالة مع التعبّد بصدوره يوجب بطلان كشف العامّ عن كونه هو المراد وتبطل إراءته عن كونه متعلّق الإرادة الواقعيّة؛ فيكون الخاصّ رافعاً لموضوع أصالة الظهور في طرف العامّ حقيقة، ولا نعني بالورود إلّا كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر حقيقة.

وبالجملة: الفرق بين الوجهين في اعتبار أصالة الظهور ممّا لا يكاد يخفى، فإنّه بناءً على كون المدرك في اعتبارها أصالة عدم القرينة يمكن أن يقال: إنّ الخبر الخاصّ بنفسه لا يكون قرينة، بل قرينيّته باعتبار كونه مثبتاً للمؤدّى بتوسّط التعبّد بالسند، فلا يتمّ فيه الورود، بالبيان المتقدّم. وأمّا بناءً على كون المدرك في اعتبار أصالة الظهور هو جهة كشفه وإراءته ولو نوعاً عن المراد النفس الأمري: فلا محيص عن كون الخاصّ وارداً على أصالة الظهور ورافعاً لموضوعها، فإنّ القطع بدلالة الخاصّ بضميمة التعبّد بصدوره يقتضي بطلان كاشفيّة الظهور وإراءته عن المراد النفس الدمري؛ ولعلّه لذلك جزم الشيخ ﷺ بالورود في هذا الوجه.

ولكن مع ذلك كلّه لا يتمّ الورود، فإنّه على كلّ حال الخاصّ إنّما يكون رافعاً لموضوع أصالة الظهور بتوسّط إثباته للمؤدّى، ولا يكفي في ذلك مجرّد التعبّد بالسند ما لم يقتض ثبوت المتعبّد به والمخبر عنه؛ وقد تقدّم أنّه مهما كان رفع موضوع أحد الدليلين بتوسّط ثبوت المتعبّد به في الآخر يخرج عن ضابط الورود ويندرج في ضابط الحكومة.

فالأقوى: أنّه لا فرق بين الوجهين وأنّهما يشتركان في كون الخاصّ حاكماً على ظهور العامّ، ولا يكون وارداً عليه؛ فتأمّل في أطراف ما ذكرناه جيّداً، وتأمّل في عبارة الشيخ ﷺ حقّ التأمّل.

المبحث الخامس: في حكم التعارض

اعلم: أنّ التعارض إمّا أن يكون بين دليلين لا غير، كما إذا قام أحد الدليلين على الوجوب والآخر على الحرمة. وإمّا أن يكون بين أكثر، كما إذا قام ثالث في المثال على الإباحة. وعلى كلا التقديرين: فإمّا أن يكون أحد المتعارضين واجداً لمزيّة وخصوصيّة يكون الآخر فاقداً لها، وإمّا أن يكونا متساويين في المزايا والخصوصيّات. وعلى الأوّل: فالمزيّة إمّا أن يكون في السند، أو في جهة الصدور، أو في الدلالة؛ فهذه جملة ما يتصوّر في أقسام تعارض الأدلّة.

فإن كانا متساويين في المزايا والخصوصيّات: فالقاعدة فيهما تقتضي التساقط. ولكن قام الدليل على التخيير في الأخذ بأحدهما وطرح الآخر؛ وسيأتي البحث فيه.

وإن كان أحدهما واجداً للمزيّة: فالمزيّة إن كانت في السند أو في جهة الصدور، فلابدّ من الأخذ بصاحب المزيّة وطرح الآخر. ويدلّ على ذلك أخبار الترجيح؛ وسيأتي البحث عنها أيضاً، إن شاء الله تعالى.

وإن كانت المزيّة في الدلالة: فاللازم هو الجمع بين المتعارضين وعدم جواز طرح

أحدهما. وعن «عوالي اللآلئ» دعوى الإجماع على أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح.

والمقصود بالكلام في هذا المبحث هو بيان المزيّة الّتي توجب الجمع بين المتعارضين في الدلالة إذا كان التعارض بين دليلين لا غير. وأمّا إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين: فسيأتي الكلام فيه في مبحث مستقلّ.

فنقول: لا إشكال في أنّه ليس كلّ مزيّة تقتضي الجمع بين الدليلين. والمراد من «الإمكان» في قولهم: «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح» ليس هو الإمكان العقلي، فإنّه ما من دليلين متعارضين إلّا ويمكن الجمع بينهما عقلاً، فينسدّ باب التعارض؛ بل المراد من «الإمكان» هو الإمكان العرفي على وجه لا يوجب الجمع بين الدليلين خروج الكلام عن قانون المحاورات العرفيّة؛ فلابدّ في الجمع بين الدليلين من أن يكون أحدهما واجداً لمزيّة تكون قرينة عرفيّة على التصرّف في الآخر.

وبالجملة: مجرّد إمكان التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره لا يكفي في جواز الجمع بين الدليلين، وإلّا لزم طرح الأخبار الواردة في باب المتعارضين - من الترجيح بالسند أو التخيير - أو حملها على الفرد النادر، وهو ما إذا كان التعارض بين النصّين اللذين لا يحتمل فيهما الخلاف؛ وإلّا ففي غالب موارد التعارض يمكن فيه التأويل وحمل أحد المتعارضين على خلاف ظاهره. فلابدّ وأن يكون مرادهم من «الإمكان» هو الإمكان العرفي، بحيث يساعد عليه طريقة المحاورة بين أهل اللسان، على وجه لا يبقى العرف متحيّراً في استكشاف المراد من الدليلين؛ فلا عبرة بالجمع التبرّعي الّذي لا يساعد عليه العرف والعقلاء؛ كما لا عبرة بمجرّد كون أحد الدليلين أظهر من الآخر، فإنّ الأظهريّة لا تقتضي التصرّف في الظاهر وحمله على خلاف ظاهره

ما لم تصل الأظهريّة إلى حدّ تكون قرينة عرفيّة على التصرّف في الآخر، وكذا لا عبرة بما ذكروه في تعارض الأحوال: من الشيوع والغلبة وكثرة الاستعمال ونحو ذلك، فإنّه لا أثر لشيء منها في رفع التعارض عن المتعارضين؛ بل طريق رفع التعارض ينحصر بأحد أمرين: إمّا أن يكون أحدهما نصّاً في مدلوله والآخر ظاهراً، وإمّا أن يكون أحدهما بظهوره أو أظهريّته في مدلوله قرينة عرفيّة على التصرّف في الآخر والجمع العرفي يدور مدار أحد هذين الأمرين ويندرج في كلّ منهما موارد عديدة.

فمن الموارد الّتي تندرج في النصوصيّة: ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر وكان نصّاً في مدلوله قطعي الدلالة، فإنّه يوجب التصرّف في العامّ ورود أو حكومة، على التفصيل المتقدّم.

ومنها: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن في مقام التخاطب، فإنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب وإن كان لا ينفع في مقام تقييد الإطلاق ما لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيّد -كما تقدّم تفصيله في مبحث المطلق والمقيّد- إلّا أنّ وجود القدر المتيقّن ينفع في مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل يكون كالنصّ في القدر المتيقّن، فيصلح لأن يكون قرينة على التصرّف في الدليل الآخر؛ مثلاً لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الآخر حرمة إكرام الفسّاق، وعلم من حال الآمر أنّه يبغض العالم الفاسق ويكرهه أشدّ كراهة من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقّن الاندراج في عموم قوله: «لا تكرم الفسّاق» ويكون بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق؛ فلابدّ من تخصيص قوله: «لا تكرم العلماء» بما عدا الفسّاق منهم.

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبة من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، فيجمع

بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً في المقدار الّذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن، ولا عبرة بقلّة أفراد أحد العامّين وكثرتها، بل العبرة باستلزام التخصيص المستهجن.

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند التعارض.

ومنها: ما إذا كان أحد العامّين من وجه وارداً في مورد الاجتماع مع العامّ الآخر، كما إذا ورد قوله: «كلّ مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر، وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فإنّ النسبة بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه، إلّا أنّه لا يمكن تخصيص قوله: «كلّ مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنّه لا يجوز إخراج المورد، لأنّ الدليل يكون نصّاً فيه؛ فلابدّ من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» بما عدا الخمر.

هذا كلّه فيما يندرج في «الأمر الأوّل» وهو ما إذا كان أحد المتعارضين نصّاً في تمام المدلول أو في بعضه دون الآخر.

وأمّا ما يندرج في الأمر الثاني: وهو أن يكون أحد الدليلين قرينة عرفيّة على التصرّف في الآخر، فهو وإن لم ينضبط كلّية، لاختلاف ذلك باختلاف المقامات والخصوصيّات المحتفّة بالكلام - من القرائن الحاليّة والمقاليّة وخصوصيّات المتكلّم وغير ذلك ممّا يكون أحد الكلامين قرينة على التصرّف في الآخر - إلّا أنّ المنضبط من ذلك أُمور:

منها: ما إذا تعارض العامّ الأُصولي والإطلاق الشمولي ودار الأمر بين تقييد

المطلق أو تخصيص العامّ كقوله: «أكرم العالم» و«لا تكرم الفسّاق» فإنّهما يتعارضان في العالم الفاسق، ويدور الأمر بين تقييد قوله: «أكرم العالم» بغير الفاسق، وبين تخصيص قوله: «لا تكرم الفسّاق» بما عدا العالم؛ ولكن شمول العامّ الأُصولي لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له، لأنّ شمول العامّ لمادّة الاجتماع يكون بالوضع وشمول المطلق له يكون بمقدّمات الحكمة، ومن جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً للتقييد، والعامّ الأُصولي يصلح لأن يكون بياناً لذلك، فلا تتمّ مقدّمات الحكمة في المطلق الشمولي؛ ولابدّ حينئذٍ من تقديم العامّ الأُصولي وتقييد المطلق بما عدا مورد الاجتماع. ولا مجال لتوهّم العكس وتخصيص العامّ الأُصولي بالمطلق الشمولي، فإنّ المطلق لا يصلح للتخصيص إلّا إذا تمّت فيه مقدّمات الحكمة، ومع وجود العامّ الأُصولي لا يكاد يتمّ فيه مقدّمات الحكمة، لأنّه يصحّ للمتكلّم الاعتماد في بيان مراده على ظهوره الوضعي؛ فالمطلق لا يصلح لأن يكون مخصّصاً للعامّ الأصولي، والعامّ الأُصولي يصلح لأن يكون مقيّداً للمطلق الشمولي؛ فلا مجال للتشكيك في تقديم التقييد على التخصيص، من غير فرق بين ورود العامّ قبل المطلق أو مقارن له أو متأخّر عنه.

ودعوى: أنّ الّذي يكون من مقدّمات الحكمة هو عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً فالعامّ المتأخّر عن المطلق لا يصلح لأن يكون بياناً، واضحة الفساد، فإنّ الّذي يكون من مقدّمات الحكمة هو عدم البيان المطلق، لا عدم البيان في خصوص مقام التخاطب كما أوضحناه في محلّه.

والمحقّق الخراساني ﷺ قد أفاد في بعض فوائده الأُصوليّة: أنّ اللازم علينا جمع كلمات الأئمّة ﷺ المتفرّقة في الزمان وتفرض أنّها وردت في زمان ومجلس واحد ويؤخذ ما هو المتحصّل منها على فرض الاجتماع.

وهذا الكلام منه ينافي ما ذهب إليه: من أنّ العبرة على عدم البيان في مقام التخاطب، لا مطلقاً؛ فتأمّل جيّداً.

وممّا ذكرنا ظهر وجه تقديم تقييد الإطلاق البدلي على تخصيص العامّ الأُصولي لو دار الأمر بينهما كقوله: «أكرم عالماً» و«لا تكرم الفسّاق» بل الأمر في تقييد الإطلاق البدلي أوضح من تقييد الإطلاق الشمولي، لأنّ المطلوب في الإطلاق البدلي صرف الوجود، فلا يصلح لأن يعارض ما يكون المطلوب فيه مطلق الوجود.

وبذلك يظهر: تقديم تقييد الإطلاق البدلي على تقييد المطلق الشمولي، كقوله: «أكرم عالماً» و«لا تكرم الفاسق» فإنّ الإطلاق الشمولي يمنع عن كون الأفراد في الإطلاق البدلي متساوية الأقدام في حصول الامتثال بأيّ منها. ولا ينافي ذلك كون الإطلاق في كلّ منهما بمقدّمات الحكمة، فإنّ مقدّمات الحكمة في الإطلاق الشمولي تمنع عن جريان مقدّمات الحكمة في الإطلاق البدلي، لأنّ من مقدّمات الحكمة في الإطلاق البدلي كون الأفراد متساوية الأقدام، ومقدّمات الحكمة في الإطلاق الشمولي يمنع عن ذلك؛ ولا يمكن العكس، كما لا يخفى وجهه على المتأمّل؛ فتدبّر.

ومنها: ما إذا وقع التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الغاية، كقوله: «يجب الامساك إلى الليل» وقوله: «إن جاءك زيد فلا يجب الامساك في الليل»[1] فإنّ مفهوم الشرط يقتضي وجوب الامساك في الليل عند مجيء زيد[2] ومفهوم الغاية يقتضي عدم وجوبه.

ولكن لمّا كان ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة بمقدّمات الحكمة -كما بيّناه في محلّه- بخلاف القضيّة الغائيّة فإنّها بالوضع تدلّ على انتفاء حكم ما قبل الغاية

---

١. لا يخفى: أنّ المثال لا ينطبق على ما نحن فيه، فإنّ النسبة بين المفهومين هي العموم المطلق، فلا وجه لرفع اليد عن مفهوم الشرط مع كونه أخصّ من مفهوم الغاية؛ ولكن الأمر في المثال سهل (منه).

٢. كذا في النسخة، والصواب: عدم مجيء زيد (المصحّح).

عمّا بعدها، فاللازم تقديم مفهوم الغاية على مفهوم الشرط وسقوط القضيّة الشرطيّة عن كونها ذات مفهوم.

ومنها: ما إذا وقع التعارض بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف - بناءً على كون القضيّة الوصفيّة ذات مفهوم - فإنّه يقدّم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف؛ فإنّ القضيّة الشرطيّة أظهر في كونها ذات مفهوم عن القضيّة الوصفيّة، حتّى قيل: «إنّ القضيّة الشرطيّة بالوضع تدلّ على المفهوم» فتصلح أن تكون قرينة على التصرّف في القضيّة الوصفيّة وإخراجها عن كونها ذات مفهوم.

ومنها: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ، فقيل: إنّ التخصيص أولى، لكثرة التخصيص وقلّة النسخ. وقيل: إنّ النسخ أولى.

وتفصيل الكلام في ذلك: هو أنّه يعتبر في النسخ أن يكون وارداً بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، كما أنّه يعتبر في التخصيص أن يكون وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ؛ ولأجل ذلك وقع الإشكال في التخصيصات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فإنّه ربّ عامّ نبويّ صلى الله عليه وآله وخاصّ عسكريّ عليه السلام والمحتملات في مثل هذه المخصّصات ثلاثة:

أحدها: أن تكون ناسخة لحكم العمومات.

ثانيها: أن تكون كاشفة عن اتّصال كلّ عامّ بمخصّصه، وقد اختفت علينا المخصّصات المتّصلة ووصلت إلينا هذه المخصّصات المنفصلة.

ثالثها: أن تكون هي المخصّصات حقيقة ولا يضرّ تأخّرها عن وقت العمل بالعامّ، لأنّ العمومات المتقدّمة لم يكن مفادها الحكم الواقعي، بل الحكم الواقعي هو الّذي تكفّل المخصّص المنفصل بيانه، وإنّما تأخّر بيانه لمصلحة كانت هناك في التأخير، وإنّما تقدّم العموم ليعمل به ظاهراً إلى أن يرد المخصّص؛ فيكون مفاد

العموم حكماً ظاهريّاً، ولا محذور في ذلك، فإنّ المحذور إنّما هو تأخّر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ إذا كان مفاد العامّ حكماً واقعيّاً لا حكماً ظاهريّاً.

هذا، ولكن الالتزام بكون هذه المخصّصات ناسخة على كثرتها بعيد غايته؛ بل قيل: إنّه لا يمكن، لانقطاع الوحي بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فلا يتحقّق النسخ بعده؛ و إن كان القول بذلك ضعيف غايته، فإنّ انقطاع الوحي لا يلازم عدم تحقّق النسخ بعده صلى الله عليه وآله وسلم لأنّه يمكن أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قد أودع الحكم الناسخ إلى الوصيّ عليه السلام وأودع الوصيّ إلى وصيّ آخر إلى أن يصل زمان ظهوره وتبليغه. وقد وردت أخبار عديدة في تفويض دين الله -تعالى- إلى الأئمّة عليهم السلام وعقد في الكافي باباً في ذلك؛ وبعد هذا لا يصغى إلى شبهة عدم إمكان تحقّق النسخ بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ولكن مع ذلك لا يمكن الالتزام بكون المخصّصات الواردة بعد حضور وقت العمل بالعمومات كلّها تكون ناسخة للعمومات، فالاحتمال الأوّل ساقط، ويدور الأمر بين أحد الاحتمالين الأخيرين.

وقد استبعد الشيخ رحمه الله الاحتمال الثاني؛ بل أحاله عادة، لكثرة الدواعي إلى ضبط القرائن والمخصّصات المتّصلة واهتمام الرواة إلى حفظها ونقلها؛ فمن المتسحيل عادة أن تكون مخصّصات متّصلة بعدد المخصّصات المنفصلة وقد خفيت كلّها علينا. فيتعيّن الاحتمال الثالث، وهو أن يكون مفاد العمومات حكماً ظاهريّاً والحكم الواقعي هو مفاد المخصّصات المنفصلة وقد تأخّر بيانها لمصالح أوجبت اختفاء الحكم الواقعي إلى زمان ورود المخصّصات، وقدّم العامّ ليعوّل عليه ظاهراً؛ فيكون التكليف الظاهري في حقّ من تقدّم عن زمان ورود المخصّصات هو الأخذ بعموم العامّ، نظير الأخذ بالبراءة العقليّة قبل ورود البيان من الشارع؛ بداهة أنّ بيان الأحكام إنّما كان تدريجيّاً؛ فكما أنّه قبل ورود البيان كان الحكم الظاهري

هو ما يستقلّ به العقل: من البراءة والاحتياط، كذلك كان الحكم الظاهري قبل ورود المخصّصات هو ما تضمّنته العمومات؛ والفرق بينهما: هو أنّه في البراءة كان عدم البيان وفي العمومات يكون بيان العدم[1].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ ﷺ في تقريب الاحتمال الثالث وتبعيد الاحتمال الثاني.

ولكنّ الإنصاف: أنّ الاحتمال الثاني لو لم يكن أقرب من الاحتمال الثالث فلا أقلّ من أن يكون مساوياً له، فانّا نرى أنّ كثيراً من المخصّصات المنفصلة المرويّة من طرقنا عن الأئمّة عليهم السلام مرويّة عن العامّة بطرقهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله فيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات المتّصلة علينا، فلا وجه لاستحالة الوجه الثاني أو استبعاده؛ بل يمكن أن يقال: باستحالة الوجه الثالث، فإنّه إن كانت مصلحة الحكم الواقعي الّذي يكون مفاد المخصّصات المنفصلة تامّة فلابدّ من إظهاره والتكليف به وإن لم تكن تامّة - ولو بحسب مقتضيات الزمان حيث يكون للزمان دخل في ملاك الحكم - فلا يمكن ثبوت الحكم الواقعي حتّى يكون مفاد العامّ حكماً ظاهريّاً، بل يكون الحكم الواقعي هو مفاد العامّ إلى زمان ورود الخاصّ، ولا محالة يكون الخاصّ ناسخاً لا مخصّصاً؛ ففي الحقيقة الاحتمال الثالث يرجع إلى الاحتمال الأوّل وهو النسخ. وقد عرفت: أنّه لا يمكن الالتزام به، فلا أقرب من الاحتمال الثاني؛ فتأمّل جيّداً.

وعلى كلّ حال: لو تردّد الخاصّ بين أن يكون مخصّصاً أو ناسخاً، فقيل: بتقديم

---

١. لم يظهر لي وجه عدول الشيخ ﷺ عن التنظير بالبراءة الشرعيّة إلى البراءة العقليّة، مع أنّ التنظير بالبراءة الشرعيّة كان أولى؛ فإنّه يمكن أن تكون من بيان العدم لا عدم البيان، فيتّحد مفادها مع مفاد العمومات. والحقّ أنّه في العمومات أيضاً يكون من عدم البيان لا بيان العدم، فإنّ العامّ إنّما يكون حجّة في المؤدّى بواسطة جريان مقدّمات الحكمة في مصبّ العموم، ومن جملتها عدم بيان المخصّص، كما أوضحناه في محلّه؛ فتأمّل جيّداً (منه).

التخصيص لكثرته وشيوعه، حتّى قيل: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ». وقيل: بتقديم النسخ، فإنّه لا يلزم من النسخ إلّا تقييد الإطلاق، وهو أولى من تخصيص العامّ عند الدوران بينهما، كما تقدّم.

وتوضيح ذلك: هو أنّه قد اجتمع في العامّ ظهوران: ظهور في شموله لجميع الأفراد حتّى الأفراد المندرجة تحت عنوان الخاصّ، وظهور في استمرار حكمه ودوامه في جميع الأزمنة؛ والظهور الأوّل يستند إلى الوضع، لأنّ العامّ بمدلوله الوضعي يعمّ جميع الأفراد، والظهور الثاني يستند إلى الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فإنّ استمرار الحكم لجميع الأزمنة إنّما هو بمعونة الإطلاق ومقدّمات الحكمة وليس مدلولاً لفظيّاً للعامّ؛ فإذا دار أمر الخاصّ بين التخصيص والنسخ يقدّم النسخ، لأنّه لا يقتضي أزيد من تقييد الإطلاق، بخلاف التخصيص، فإنّه يلزم منه مخالفة الظهور الوضعي؛ وقد عرفت: أنّه لو دار الأمر بين التصرّف في العامّ الأُصولي وبين التصرّف في المطلق الشمولي، يكون الثاني أولى. ولذلك أورد على الشيخ ﷺ من قوله بتقديم التخصيص على النسخ مع التزامه بتقديم تقييد الإطلاق على تخصيص العامّ.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في كلا الوجهين من النظر. **أمّا في الوجه الأوّل:** فلأنّ مجرّد كون التخصيص أكثر من النسخ لا يوجب حمل الخاصّ على التخصيص، لما عرفت: من أنّه لا عبرة بالكثرة ما لم تكن قرينة عرفيّة بحيث توجب ظهور اللفظ في موردها.

وأمّا الوجه الثاني: فلأنّ النسخ يتوقّف على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى ماتقدّم: من حكومة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في العامّ، هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ فيرتفع موضوع النسخ.

ودعوى: أنّ النسخ يكون من قبيل تقييد الإطلاق فيقدّم على تخصيص العامّ،

لا تخلو عن مغالطة، فإنّ النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت، وثبوت أحكام الشريعة في جميع الأزمنة ليس من جهة إطلاق الأدلّة، بل من جهة قوله ﷺ «حلال محمّد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1] ونحو ذلك من الأدلّة الدالّة على استمرار أحكام الشريعة وعدم نسخها فلو ثبت نسخ الحكم في مورد فإنّما هو تخصيص لهذه الأدلّة، لا تقييد لإطلاق الأدلّة الأوّليّة المتكفّلة لبيان أصل ثبوت الأحكام في الشريعة.

نعم: قد يستفاد استمرار الحكم من إطلاق الدليل بمعونة مقدّمات الحكمة، كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ حيث إنّه يلزم لغويّة تشريع وجوب الوفاء بالعقد مع عدم استمراره في الأزمنة؛ وقد تقدّم -في تنبيهات الاستصحاب- أنّ العموم الأفرادي في الآية الشريفة يستتبع العموم الزماني؛ ولكنّ الاستمرار الّذي يستفاد من مقدّمات الحكمة غير الاستمرار المقابل للنسخ، فإنّ الاستمرار المقابل للنسخ عبارة عن استمرار الحكم ودوامه إلى يوم القيامة، والاستمرار بهذا المعنى لا يقتضيه أدلّة الأحكام، بل يحتاج إلى دليل آخر؛ بخلاف الاستمرار في مثل الآية الشريفة، فإنّه عبارة عن عدم تحديد الحكم بزمان دون زمان، وهذا الاستمرار يمكن أن يتكفّله دليل الحكم بمعونة مقدّمات الحكمة. وبالجملة: الاستمرار المقابل للنسخ غير الاستمرار المقابل لتقييد الحكم وتحديده بزمان خاصّ.

فدعوى: أنّ النسخ يكون من تقييد الإطلاق، واضحة الفساد؛ مع أنّه لو سلّم كونه من تقييد الإطلاق، فقد عرفت: أنّه لا مجال للنسخ إلّا بعد ثبوت الحكم، وظهور الخاصّ في التخصيص يمنع عن ثبوت حكم العامّ في أفراد الخاصّ فيرتفع به موضوع النسخ.

---

١. أُصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس، ح ١٩.

فالأقوى: تقديم التخصيص على النسخ لو دار الأمر بينهما؛ فتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان لأحد المتعارضين مزيّة في الدلالة تقتضي التصرّف في الآخر بحسب المحاورات العرفيّة.

المبحث السادس: [إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين]

فصوره وإن كانت كثيرة، إلّا أنّه نحن نقتصر على ذكر أُصولها ويعرف منها حكم سائر الصور.

الصورة الأُولى: ما إذا ورد عامّ وخاصّان متباينان؛ كما إذا قام دليل على وجوب إكرام النحويّين، ودليل آخر على عدم وجوب إكرام الكوفيّين من النحويّين، وقام دليل ثالث على عدم وجوب إكرام البصريّين منهم؛ فإنّ النسبة بين كلّ من قوله: «لا تكرم الكوفيّين» و«لا تكرم البصريّين» وبين قوله: «أكرم النحويّين» هي العموم المطلق، والنسبة بين قوله: «لا تكرم الكوفيّين» وبين قوله: «لا تكرم البصريّين» هي التباين؛ ولا إشكال في تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إذا لم يلزم منه التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فيقع التعارض بين العامّ ومجموع الخاصّين؛ كما إذا قام دليل على وجوب إكرام العلماء وقام دليل آخر على عدم وجوب إكرام فسّاق العلماء، وقام دليل ثالث على كراهة إكرام عدول العلماء؛ فإنّه لو خصّص قوله: «أكرم العلماء» بكلّ من قوله: «لا تكرم فسّاق العلماء» وقوله: «يكره إكرام عدول العلماء» يبقى العامّ بلا مورد؛ ففي مثل ذلك لابدّ من معاملة التعارض بين العامّ ومجموع الخاصّين، وذلك واضح.

الصورة الثانية: ما إذا ورد عامّ وخاصّان مع كون النسبة بين الخاصّين العموم المطلق، كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم النحويّين منهم» و«لا تكرم الكوفيّين من النحويّين» وحكم هذا القسم حكم القسم السابق: من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فيعامل مع العامّ ومجموع الخاصّين معاملة التعارض.

وقد يتوهّم في هذا القسم: أنّ العامّ يخصّص بأخصّ الخاصّين، وبعد ذلك تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العامّ وبين الخاصّ الآخر؛ فقد تنقلب النسبة إلى العموم من وجه بعد ما كانت قبل تخصيص العامّ بأخصّ الخاصّين العموم المطلق - كالمثال - فإنّه بعد تخصيص قوله: «أكرم العلماء» بما عدا الكوفيّين من النحويّين - الّذي هو أخصّ الخاصّين - تصير النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم النحويّين» العموم من وجه، لأنّ النحوي يعمّ الكوفي وغيره، والعامّ الغير الكوفي يعمّ النحوي وغيره، فيتعارضان في العالم النحوي غير الكوفي.

هذا، ولكن لا يخفى فساد التوهّم، فإنّه لا وجه لتخصيص العامّ بأخصّ الخاصّين أوّلاً، ثمّ تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العامّ وبين الخاصّ الآخر، مع أنّ نسبة العامّ إلى كلّ من الخاصّين على حدّ سواء؛ فاللازم تخصيص العامّ بكلّ منهما دفعة واحدة إن لم يلزم منه المحذور المتقدّم، وإلّا فيقع التعارض بينه وبين مجموع الخاصّين.

نعم: لو كان أخصّ الخاصّين متّصلاً بالعامّ كانت النسبة بين العامّ المتّصل به الأخصّ وبين الخاصّ الآخر العموم من وجه، كما ورد في المثال قوله: «أكرم العلماء غير الكوفيّين من النحويّين» فإنّ النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم النحويّين» العموم من وجه، لأنّ النسبة إنّما تلاحظ بين الكلامين بما لهما من الخصوصيّات المحتفّة بهما، فإنّ لحاظ النسبة إنّما يكون بين الظهورات الكاشفة عن المرادات، وللخصوصيّات

دخل في انعقاد الظهور؛ فالفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل ممّا لا يكاد يخفى.

وكما أنّ النسبة بين العامّ المتّصل به الأخصّ وبين الخاصّ الآخر تكون العموم من وجه، كذلك تكون النسبة بين العامّ الفوق الّذي لم يتّصل به الخاصّ لو كان وبين الخاصّ الآخر العموم من وجه؛ كما لو فرض أنّه قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «أكرم العلماء الغير الكوفيّين» ثمّ قال: «لا تكرم النحويّين» فإنّه كما يقع التعارض بين قوله: «أكرم العلماء غير الكوفيّين» وبين قوله: «لا تكرم النحويّين» لأنّ النسبة بينهما العموم من وجه، كذلك يقع التعارض بين قوله: «أكرم العلماء» وبين قوله: «لا تكرم النحويّين»؛ فإنّ النحوي الكوفي كما يكون خارجاً عن عموم قوله: «أكرم العلماء غير الكوفيّين من النحويّين» كذلك يكون خارجاض عن قوله: «أكرم العلماء» فإنّ العامّ بعد تخصيصه بالمتّصل أو المنفصل يخرج عن كونه كبرى كلّيّة ويكون معنوناً بما عدا الخاصّ؛ فالكوفي من النحوي يكون خارجاً عن عموم قوله: «أكرم العلماء» لا محالة، لاتّفاق العامّ المخصّص بالمتّصل والخاصّ الآخر على خروجه وعدم وجوب إكرامه؛ فلا يمكن أن يبقى عموم قوله: «أكرم العلماء» على حاله، بل لابدّ من أن يكون المراد منه العامّ الغير الكوفي من النحويّين، فتكون النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم النحويّين» العموم من وجه.

وتوهّم: أنّ قوله: «أكرم العلماء» كما يكون معنوناً بغير الكوفي من النحويّين كذلك يكون معنوناً بغير النحوي مطلقاً، فإنّ النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم النحويّين» العموم مطلقاً، وإن كانت النسبة بين العامّ المتّصل به الخاصّ وبين قوله: «لا تكرم النحويّين» العموم من وجه.

فاسد، فإنّ قوله: «لا تكرم النحويّين» لا يمكن أن يعنون قوله: «أكرم العلماء» ويخصّصه بما عدا النحوي، لكونه معارضاً بقوله: «أكرم العلماء غير الكوفيّين من

النحويّين» والدليل المبتلى بالمعارض لا يمكن أن يعنون العامّ ويصير مخصّصاً له. وأمّا تخصيص العامّ بما عدا الكوفي من النحويّين: فهو ممّا لا محيص عنه، لتوافق الأدلّة على عدم وجوب إكرامه، فلا محالة يكون خارجاً عن عموم قوله: «أكرم العلماء» فتنقلب النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم النحويّين» إلى العموم من وجه.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد عامّ وخاصّان وكانت النسبة بين الخاصّين العموم من وجه؛ كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم النحويّين» وقال أيضاً: «لا تكرم الصرفيّين» ولا إشكال في تخصيص العامّ بكلا الخاصّين، فيكون مجمع تصادق الخاصّين وهو الصرفي النحوي مورداً لكلا الخطابين.

الصورة الرابعة: ما إذا ورد عامّان من وجه وخاصّ؛ فإن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد افتراق أحد العامّين تنقلب النسبة إلى العموم المطلق؛ كما إذا ورد بعد قوله: «أكرم النحويّين ولا تكرم الصرفيّين» قوله: «ويستحبّ إكرام النحوي غير الصرفي» فإنّه حينئذٍ يختصّ قوله: «لا تكرم النحويّين» بالنحويّين من الصرفيّين، فتنقلب النسبة بينه وبين قوله: «لا تكرم الصرفيّين» إلى العموم المطلق. وإن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد الاجتماع تنقلب النسبة بين العامّين إلى التباين؛ كما إذا قال في المثال: «ويستحبّ إكرام الصرفي من النحويّين» فإنّه على هذا يختصّ قوله: «لا تكرم الصرفيّين» بما عدا النحويّين، ويختصّ قوله: «لا تكرم النحويّين» بما عدا الصرفيّين؛ فتكون النسبة بينهما التباين.

فظهر: أنّه إذا كان بين الدليلين العموم من وجه، فتارة: تنقلب النسبة إلى العموم المطلق إذا قام دليل ثابت على إخراج مادّة افتراق أحدهما عن الآخر وأُخرى: تنقلب النسبة إلى التباين إذا كان مفاد الدليل الثالث إخراج مادّة الاجتماع.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين؛ فقد يرد دليل آخر يوجب

انقلاب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، وقد يوجب انقلابها إلى العموم من وجه.

فالأوّل: كقوله: «أكرم العلماء» وقوله: «لا تكرم العلماء» ثمّ ورد دليل ثالث وأخرج عدول العلماء عن قوله: «لا تكرم العلماء» فتنقلب النسبة بينه وبين قوله: «أكرم العلماء» إلى العموم المطلق. ومن هذا القبيل الأدلّة الواردة في إرث الزوجة، فإنّ منها ما تدلّ على أنّها ترث من العقار مطلقاً، ومنها ما تدلّ على عدم إرثها مطلقاً، ومنها ما تدلّ على إرثها إن كانت أُمّ ولد.

والثاني: ما إذا ورد دليل رابع في المثال وخصّ قوله: «أكرم العلماء» بالفقهاء؛ فإنّ النسبة بين قوله: «أكرم العلماء» بعد تخصيصه بالفقهاء وبين قوله: «لا تكرم العلماء» بعد تخصيصه بما عدا العدول، هي العموم من وجه.

هذا كلّه في انقلاب النسب بين الدليلين. ومنه يظهر: انقلاب النسبة بين أكثر من دليلين؛ كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق» و«يستحبّ إكرام الشعراء» فإنّ النسبة بين الأدلّة الثلاثة هي العموم من وجه. فقد تنقلب إلى التباين؛ كما إذا ورد دليل وأُخرج مورد الاجتماع - وهو العالم الفاسق الشاعر - عن مفاد الأدلّة الثلاثة، فتنقلب النسبة بين الأدلّة إلى التباين بلا معارضة. وقد تنقلب النسبة إلى العموم المطلق؛ كما إذا أُخرج الدليل الرابع مورد الافتراق عن أحد الثلاثة، فتصير النسبة بينه وبين الآخرين العموم المطلق. وقد تنقلب النسبة إلى التباين مع المعارضة بينها؛ كما إذا أُخرج الدليل الرابع مورد الافتراق عن جميع الأدلّة الثلاثة، فيقع التعارض بينها، لأنّ مجمع العناوين يكون مورد النفي والإثبات؛ فتأمّل فيما تمرّ عليك من الأمثلة وكيفيّة انقلاب النسبة بينها.

وقد أشرنا إلى الوجه في انقلاب النسبة في مثل هذه الموارد؛ وحاصله: أنّ ملاحظة النسبة بين الأدلّة إنّما هي لأجل تشخيص كونها متعارضة أو غير متعارضة، وقد تقدّم: أنّ تعارض الأدلّة إنّما هو لأجل حكايتها وكشفها عمّا لا يمكن جعله

وتشريعه لتضادّ مؤدّياتها؛ فالتعارض بين الأدلّة إنّما يكون بمقدار كشفها وحكايتها عن المراد النسف الأمري. ومن الواضح: أنّ تخصيص العامّ يقتضي تضييق دائرة كشفه وحكايته، فإنّ التخصيص يكشف لا محالة عن عدم كون عنوان العامّ تمام المراد، بل المراد هو ما وراء الخاصّ، لأنّ دليل الخاصّ لو لم يكشف عن ذلك يلزم لغويّة التعبّد به وسقوطه عن الحجّيّة؛ فلازم حجّيّة دليل المخصّص هو سقوط دليل العامّ عن الحجّيّة في تمام المدلول وقصر دائرة حجّيّته بما عدا المخصّص. وحينئذٍ لا معنى لجعل العامّ بعمومه طرف النسبة، لأنّ النسبة إنّما يلاحظ بين الحجّتين؛ فالّذي يكون طرف النسبة هو الباقي تحت العامّ الّذي يكون العامّ حجّة فيه؛ فلو خصّص أحد العامّين من وجه بمخصّص متّصل أو منفصل يسقط عن الحجّيّة في تمام المدلول ويكون حجّة فيما عدا عنوان الخاصّ، فتلاحظ النسبة بينه بمقدار حجّيّته وبين العامّ الآخر؛ ولا محالة تنقلب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق.

وبالجملة: انقلاب النسبة بين الأدلّة إنّما يكون من ثمرات تقديم الخاصّ على العامّ وحكومة أصالة الظهور فيه على أصالة الظهور في العامّ. وبذلك يظهر ضعف ما قيل: من أنّ النسبة بين الأدلّة إنّما تكون بما لها من الظهورات والمخصّص المنفصل لا يزاحم الظهور وإنّما يزاحم الحجّيّة، فالتخصيص بالمنفصل لا يوجب انقلاب النسبة.

هذا، والإنصاف: أنّ هذا الكلام بمكان من الغرابة، فإنّه لا معنى لملاحظة النسبة بين ظهور كلامين لا يجوز العمل على أحدهما، فالقول بعدم انقلاب النسبة عند التخصيص بالمنفصل يساوق القول بعدم حجّيّة المخصّص المنفصل؛ فتأمّل جيّداً.

تكملة:

ينبغي تتميم الحبث في المقام بالإشارة إلى بيان النسبة بين أدلّة ضمان العارية؛ وقد كثر الكلام فيها. والأدلّة الواردة في باب العارية على طوائف أربع:

منها: ما يدلّ بعمومه أو إطلاقه على عدم ضمان العارية مطلقاً، كرواية مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمّد ﷺ قال: سمعته يقول: «لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرقت أو ضاعت إذا كان المستعير مأموناً»[١].

ومنها: ما يدلّ على عدم الضمان إلّا في عارية الدراهم، كرواية عبد الملك عن أبي عبد الله ﷺ قال: «ليس على صاحب العارية ضمان إلّا أن يشترط صاحبها، إلّا الدراهم، فإنّها مضمونة اشترط صاحبها أو لم يشترط»[٢].

ومنها: ما يدلّ على عدم الضمان إلّا في عارية الدنانير، كرواية عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله ﷺ «لا تضمن العارية إلّا أن يكون قد اشترط فيها الضمان، إلّا الدنانير فإنّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً»[٣].

ومنها: ما يدلّ على عدم الضمان إلّا في عارية مطلق الذهب والفضّة، كرواية إسحاق بن عمّار عنه ﷺ قال: «العارية ليس على مستعيرها ضمان، إلّا ما كان ذهب أو فضّة فإنّهما مضمونان اشترطا أو لم يشترطا»[٤].

وهذه الأدلّة قد توافقت على عدم ضمان العارية إذا لم تكن من جنس الذهب والفضّة، إلّا أن يشترط فيها الضمان.

وأمّا ما كان من جنس الذهب والفضّة: فقد اختلفت فيها الروايات، فظاهر إطلاق رواية «مسعدة بن زياد» عدم الضمان فيهما أيضاً؛ ولكن لابدّ من الخروج عن هذا الإطلاق لتطابق بقيّة الأدلّة على الضمان فيهما في الجملة. والنسبة بينها وبين رواية «مسعدة» العموم المطلق، فلابدّ من تقييد إطلاق رواية «مسعدة» بما عدا جنس الذهب والفضّة في الجملة.

---

١. الوسائل: الباب ١، من أبواب أحكام العارية، الحديث ١٠.
٢. الوسائل: الباب ٣، من أبواب أحكام العارية، الحديث ٣.
٣. الوسائل: الباب ٣، من أبو اب أحكام العارية، الحديث ١.
٤. الوسائل: الباب ٣، من أبواب أحكام العارية، الحديث ٤.

وأمّا النسبة بين بقيّة الروايات: فهي قد اشتملت على عقد سلبي وعقد إيجابي؛ فرواية «الدراهم» تنفي بعموم عقدها السلبي الضمان عمّا عدا الدراهم حتّى الدنانير، ورواية «الدنانير» تنفي بعموم عقدها السلبي الضمان عمّا عدا الدنانير حتّى الدراهم؛ والنسبة بين العقد الإيجابي في كلّ منهما مع العقد السلبي في الآخر هي العموم المطلق، فيجب تخصيص عموم العقد السلبي في كلّ منهما بما عدا مورد العقد الإيجابي في الآخر؛ فتصير النتيجة عدم الضمان إلّا في عارية الدراهم والدنانير ويرتفع التعارض عنهما، لأنّ الروايتين تكون بمنزلة رواية واحدة تنفي الضمان عمّا عدا الدراهم والدنانير.

نعم: يبقى التعارض بينها وبين ما دلّ على الضمان في مطلق الذهب والفضّة وإن لم يكونا مسكوكين، فإنّ مقتضى العقد السلبي في روايتي الدراهم والدنانير هو عدم الضمان في غير المسكوك من الذهب والفضّة، فيعارض مع ما دلّ على الضمان في مطلق الذهب والفضّة.

وقد يقال: إنّ النسبة بينهما العموم المطلق، فإنّ ما يدلّ بعمومه على عدم الضمان أعمّ مطلقاً ممّا دلّ على الضمان في الدراهم والدنانير وممّا دلّ على الضمان في مطلق الذهب والفضّة، فيندرج المقام فيما تقدّم: من أنّه لو ورد عامّ وخاصّان يجب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين ولو كانت النسبة بين الخاصّين العموم المطلق، كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم النحويّين» و«لا تكرم الصرفيّين من النحويّين».

وروايات الباب تكون كذلك، فإنّ فيها عامّاً ينفي الضمان عن عموم العارية، وفيها خاصّين:

أحدهما: إثبات الضمان في عارية الدراهم والدنانير.

وثانيهما: إثبات الضمان في مطلق الذهب والفضّة، فيكون أحد الخاصّين أخصّ من الآخر.

ولازم ذلك تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين، فتكون النتيجة ضمان عارية مطلق الذهب والفضّة سواء كانا من المسكوكين أو من غير المسكوكين.

والى ذلك يرجع حاصل كلام الشهيد ﷺ على طوله.

والمحكيّ عن الكفاية والرياض: أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه؛ وقد أفادا في وجه ذلك بما لا تخلو عن إشكال.

ولذلك اعترض عليهما صاحب الجواهر ﷺ بأنّ إرجاع النسبة بينهما إلى العموم من وجه يقتضي التصرّف في ألفاظ الروايات وتغيير عبارة الأخبار؛ وإلّا فبحسب ما يقتضيه ظاهر الأخبار هو كون النسبة بينهما العموم المطلق، كما أفاده الشهيد ﷺ.

هذا، ولكنّ التحقيق أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، فإنّ أخصّ الخاصّين - وهو ما دلّ على ضمان عارية الدراهم والدنانير - متّصل بالعامّ، لأنّ رواية الدراهم والدنانير قد اشتملت على عقد سلبي وعقد إيجابي، ومفاد العقد السلبي هو عدم ضمان العارية، ومفاد العقد الإيجابي ضمان الدراهم والدنانير؛ فيكون مفاد العقدين عدم الضمان إلّا في عارية الدراهم والدنانير؛ وقد تقدّم: أنّه لو كان أخصّ الخاصّين متّصلاً بالعامّ تكون النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر العموم من وجه.

فإنّ العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير بعمومه يدلّ على عدم ضمان الذهب والفضّة الغير المسكوكين - كالحُليّ - والعقد الإيجابي في رواية الذهب والفضّة بإطلاقه يدلّ على ضمان الذهب والفضّة الغير المسكوكين، فيتعارضان؛ ولابدّ إمّا من تخصيص عموم العقد السلبي في رواية الدراهم والدنانير بما عدا الذهب والفضّة الغير المسكوكين، وإمّا من تقييد إطلاق العقد الإيجابي في رواية الذهب والفضّة بخصوص المسكوكين.

ولا يتوهّم: أنّه بعد التعارض يرجع إلى عمومات عدم الضمان الّتي لم يتّصل بها استثناء الدراهم والدنانير، فإنّه قد تقدّم أيضاً أنّ تلك العمومات قد خصّصت - ولو بالمنفصل - بما عدا الدراهم والدنانير؛ فيكون حكمها حكم العامّ المتّصل به الخاصّ في انقلاب النسبة بينها وبين الخاصّ الآخر إلى العموم من وجه، ويكون الحُليّ الغير المسكوك مورداً للنفي والإثبات.

هذا، وربّما يقال: إنّ تقييد إطلاق رواية الذهب والفضّة بخصوص المسكوك منهما أولى من تخصيص عموم ما دلّ على عدم الضمان بما عدا الحُليّ الغير المسكوك؛ فإنّ قوله عليه السلام «ليس في العارية ضمان إلّا الدراهم والدنانير» يدلّ على نفي الضمان في عارية الحُليّ بالعموم أو بما هو بمنزلة العموم، فإنّ النكرة في سياق النفي في قوّة العموم؛ وقد تقدّم: أنّ تقييد الإطلاق أولى من تخصيص العموم إذا دار الأمر بينهما.

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّ تقييد إطلاق رواية الذهب والفضّة بخصوص المسكوك منهما يكون من التقييد بالفرد النادر المستهجن عرفاً، فإنّ عارية الدراهم والدنانير نادر جدّاً، والغالب في عارية الذهب والفضّة هو عارية الحُليّ الغير المسكوك، لأنّه هو الّذي يستعار للزينة؛ فحمل قوله عليه السلام «في عارية الذهب والفضّة ضمان» على خصوص الدراهم والدنانير بعيد غايته يأباه أهل المحاورة.

فالأُولى: تخصيص عموم ما دلّ على عدم الضمان بما عدا مطلق الذهب والفضّة، فإنّ تقييد الإطلاق وإن كان أولى من تخصيص العموم، إلّا أنّه إذا لم يلزم محذور التقييد بالفرد النادر، وإلّا فيقدّم تخصيص العامّ على تقييد المطلق. فالأقوى: ثبوت الضمان في عارية مطلق الذهب والفضّة، كما هو المحكيّ عن المشهور؛ فتأمّل جيّداً.

المبحث السابع: [إذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين هل الأصل يقتضي سقوطهما رأساً أو لا؟]

إذا لم يكن لأحد المتعارضين مزيّة في الدلالة تقتضي الجمع العرفي بينهما، فهل الأصل يقتضي سقوطهما رأساً مع قطع النظر عن أخبار الترجيح والتخيير؟ أو أنّ الأصل لا يقتضي سقوطهما؟ والبحث عن ذلك تارة: يكون مبنيّاً على القول بالطريقيّة في الأمارات، وأُخرى: يكون مبنيّاً على القول بالسببيّة فيها.

أمّا على القول بالطريقيّة: فقد يقال، بل قيل: إنّ أدلّة التعبّد بالصدور تعمّ المتعارضين، فيكون حكم مظنوني الصدور حكم مقطوعي الصدور في وجوب العمل بظاهرهما معاً إن أمكن، وإلّا فيجمع بينهما ولو بضرب من التأويل، وإن لم يمكن التأويل فيهما يحكم بإجمالهما.

وفيه - أوّلاً: أنّه لا يجب التأويل في المقيس عليه وهو مقطوعا الصدور فضلاً عن مظنوني الصدور، فإنّه لا دليل على وجوب التأويل وحملهما على خلاف ظاهرهما مع عدم مساعدة العرف وطريق المحاورة على ذلك. والقطع بالصدور لا يقتضي التأويل، بل القطع بالصدور يلازم القطع بعدم إرادة المتكلّم ظاهر كلّ منهما؛ وأمّا

استخراج المراد منهما بالتأويل: فهو ما لا يقتضيه القطع بالصدور، بل لابدّ من التوقّف.

فما يظهر من الشيخ ﷺ من تسليمه وجوب التأويل في مقطوعي الصدور ليس على ما ينبغي.

وثانياً: سلّمنا وجوب التأويل في مقطوعي الصدور، ولكن قياس مظنوني الصدور على مقطوعي الصدور ليس في محلّه، لأنّ أدلّة التعبّد بالسند لا يمكن أن تعمّ المتعارضين، فإنّ معنى التعبّد بالسند هو البناء على صدور الكلام بما له من الظهور في مؤدّاه، والمفروض: أنّه لا يمكن البناء على صدور كلّ من المتعارضين بما لهما من الظهور؛ وأين هذا من مقطوعي الصدور اللذين لا تنالهما يد التعبّد؟.

والحاصل: أنّ الكلام في إمكان التعبّد بسند المتعارضين مع عدم العلم بصدورهما، واستحالة ذلك بمثابة لا يكاد تخفى؛ فإذا لم يمكن التعبّد بهما معاً فلا يعمّهما أدلّة الاعتبار؛ ولا محيص حينئذٍ من سقوط كلّ منهما وعدم وجوب العمل بأحدهما. ولا سبيل إلى توهّم وجوب الجمع بينهما ولو بحمل أحدهما أو كلاهما على خلاف الظاهر، فإنّ ذلك تصرّف في الروايتين بلا برهان؛ بل تأويل أحدهما وحمله على خلاف ظاهره ينافي التعبّد بالسند، لما عرفت: من أنّ حقيقة التعبّد بالسند هو البناء على صدور الكلام بما له من الظاهر، فحمله على خلاف الظاهر ينافي أدلّة التعبّد بالصدور.

فظهر: أنّ قولهم: «الجمع بين الدليلين أولى من الطرح» إن أُريد به ما يعمّ التأويل والحمل على خلاف الظاهر، فهو كلام شعري لا محصّل له ولا يساعد عليه الدليل والاعتبار! فالأقوى: أنّ القاعدة في المتعارضين تقتضي سقوطهما معاً، سواء قلنا: إنّ التعارض يكون بين الظهورين أو قلنا: إنّه يكون بين السندين أو قلنا: إنّه يكون بين سند كلّ منهما وظهور الآخر، فإنّه على جميع التقادير أدلّة اعتبار السند والظهور لا تعمّ المتعارضين، لأنّه لا يترتّب على التعبّد بصدور المتعارضين أثر سوى البناء على

إجمالهما وعدم إرادة الظاهر في كلّ منهما، ولا معنى للتعبّد بصدور كلام تكون نتيجة التعبّد إجمال الكلام.

نعم: يمكن التعبّد بصدور كلام مجمل يقتضي إجمال كلام آخر؛ كما لو ورد عقيب قوله: «أكرم العلماء» «لا تكرم بعض العلماء» وتردّد البعض بين جميع أفراد العلماء، فإنّه لا مانع من التعبّد بصدور قوله: «لا تكرم بعض العلماء» وإن كان أثر التعبّد بصدوره إجمال قوله: «أكرم العلماء» فإنّ هذا المقدار من الأثر يكفي في التعبّد؛ ففرق بين التعبّد بمجمل يوجب إجمال ظاهرو بين التعبّد بظاهر يوجب إجماله، فإنّ التعبّد بالصدور في الأوّل لا محذور فيه، بخلاف التعبّد به في الثاني، إذ لا معنى للتعبّد بصدور ظاهر تكون نتيجة التعبّد به إجماله وعدم جواز الأخذ بظاهره.

فالإنصاف: أنّه لا مجال لتوهّم شمول أدلّة حجّيّة الخبر الواحد للخبرين المتعارضين معاً حتّى يجب تأويلهما؛ فالأصل في المتعارضين السقوط، ولكن بالنسبة إلى خصوص المؤدّى.

وأمّا بالنسبة إلى نفي الثالث: فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضين يشتركان في نفي الثالث بالدلالة الالتزاميّة فيكونان معاً حجّة في عدم الثالث.

وتوهّم: أنّ الدلالة الالتزاميّة فرع الدلالة المطابقيّة وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزاميّة لهما في نفي الثالث، فاسد[1] فإنّ الدلالة الالتزاميّة إنّما تكون فرع الدلالة المطابقيّة في الوجود لا في الحجّيّة.

---

١. للمحقّق الخراساني ﷺ كلام في حاشيته على الفرائد لا يخلو عن إشكال، فإنّه جعل نفي الثالث بأحدهما الغير المعيّن لا بهما معاً، ومنع عن حجّيّة المتعارضين في الدلالة الالتزاميّة بتقريب: أنّ الدلالة الالتزاميّة و إن لم تكن تتبع الدلالة المطابقيّة في الحجّيّة بل إنّما تتبعها في الوجود، إلّا أنّ دليل اعتبار السند إنّما يعمّ الدلالة الالتزاميّة بتبع الدلالة المطابقيّة؛ فإنّ قوله «صدّق العادل» إنّما يدلّ على نفي ما ينافي خبر العادل لأجل دلالته على وجوب تصديقه فيما أخبر به، ولا يدلّ على تصديقه في نفي ما ينافي خبر العادل في عرض دلالته على تصديقه فيما أخبر به، بل وجوب تصديقه في الأوّل مترتّب على وجوب تصديقه في

وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزاميّة للكلام تتوقّف على دلالته التصديقيّة أي دلالته على المؤدّى؛ وأمّا كون المؤدّى مراداً: فهو ممّا لا يتوقّف عليه الدلالة الالتزاميّة. فسقوط المتعارضين عن الحجّيّة في المؤدّى لا يلازم سقوطهما عن الحجّيّة في نفي الثالث، لأنّ سقوطهما عن الحجّيّة في المؤدّى إنّما كان لأجل التعارض؛ وأمّا نفي الثالث: فلا معارضة بينهما، بل يتّفقان فيه؛ فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفي الكراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان.

نعم: إذا كان التعارض بينهما لأمر خارج من دون أن يكونا في حدّ أنفسهما متعارضين، فلا يتوافقان في نفي الثالث أيضاً؛ كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب صلاة الظهر وكان مفاد الآخر وجوب صلاة الجمعة وثبت من الخارج عدم وجوب الصلاتين معاً، فإنّ الدليلين في حدّ أنفسهما لا يكونان متعارضين، لإمكان تشريع وجوب كلّ من الصلاتين واقعاً، وإنّما وقع التعارض بينهما لقيام الدليل من الخارج على عدم وجوب الصلاتين معاً؛ فالدليلان لا يشتركان في وجوب أحدهما في الجملة وعدم وجوب ما عداهما، بل مفاد أحدهما وجوب خصوص فريضة الظهر ومفاد الآخر وجوب خصوص فريضة الجمعة؛ وليس لكلّ منهما دلالة التزاميّة على عدم وجوب ما عدا المؤدّى، فلا مانع من سقوط كلّ منهما في إثبات المؤدّى بالمعارضة والرجوع إلى البراءة عن وجوب فريضة.

نعم: لو كان مفاد الدليلين وجوب فريضة في اليوم واختلفا في تعيينها، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة، لاشتراكهما في وجوب فريضة في الجملة، فيلزم من الرجوع إلى البراءة طرح ما توافقا عليه. ولكن ليس مفاد الدليلين ذلك، بل مفاد أحدهما وجوب

الثاني؛ فإذا فرضنا أنّ أدلّة اعتبار السند لا تعمّ المتعارضين لم يبق مجال لحجّيّتهما في الدلالة الالتزاميّة؛ فتأمّل، فإنّ ما ذكرتُه لا يخلو عن مناقشة بل منع (منه).

خصوص صلاة الظهر ومفاد الآخر وجوب خصوص صلاة الجمعة، فلم يتوافقا في وجوب فريضة. ولا عبرة بتحليل مفاد كلّ منهما إلى الجنس والفصل واشتراكهما في الجنس، فإنّ التحليل العقلي لا أثر له في باب الظهورات وما يستفاد من الألفاظ.

فتحصّل: أنّ الدليلين إن كانا متعارضين في المؤدّى بأنفسهما، فهما يشتركان في نفي الثالث الخارج عن المؤدّيين، أي يشتركان في نفي الأصل الجاري في المسألة لولا وجود المتعارضين. وإن كانا متعارضين لأمر خارج، فلا يشتركان في نفي الثالث، ويجوز الرجوع إلى الأصل الجاري في المسألة: من البراءة والاحتياط. وعلى كلا التقديرين: يتساقطان في المؤدّى.

هذا كلّه على القول بحجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة.

وأمّا على القول بحجّيّتها من باب السببيّة: فحكم الأمارات المتعارضة حكم الأحكام المتزاحمة في وجوب الأخذ بأحدها تخييراً إن لم يكن لأحدها مزيّة تقتضي تعيّن الأخذ به.

وظاهر إطلاق كلام الشيخ ﷺ أنّه لا فرق في ذلك بين السببيّة الّتي توافق مذهب التصويب وبين السببيّة الّتي توافق مسلك التخطئة؛ بل سوق كلامه يقتضي أن يكون محلّ البحث خصوص السببيّة الّتي توافق مسلك التخطئة.

وتوضيح الكلام في ذلك: هو أنّ السببيّة تستعمل بمعنيين:

أحدهما: ما ينسب إلى المعتزلة، وهو أنّ قيام الأمارة على وجوب شيء أو حرمته سبب لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدّى غالبة على ما هو عليه تقتضي وجوب المؤدّى أو حرمته؛ فيكون حال قيام الأمارة على الشيء حال تعلّق النذر به. وهذا المعنى من السببيّة لا ينطبق على مذهب المخطّئة، فإنّه من أحد وجوه التصويب الّذي استقرّ المذهب على بطلانه.

ثانيهما: ما ينسب إلى بعض الإماميّة، وهو أنّ قيام الأمارة على وجوب الشيء

أو حرمته وإن لم يكن من العناوين المغيّرة للمصلحة أو المفسدة ولا يقتضي وجوب المؤدّى أو حرمته، إلّا أنّ في سلوك الأمارة والتطرّق بها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند عدم إصابة الأمارة له، وهذا المعنى من السببيّة لا ينافي التخطئة، فإنّ المصلحة السلوكيّة في طول الواقع لا في عرضه؛ فلم يجتمع في المؤدّى مصلحتان أو حكمان متماثلان أو متضادّان، بل المؤدّى بعدُ باق على ما هو عليه، غايته أنّ في سلوك الأمارة مصلحة تداركيّة؛ فالسببيّة بهذا المعنى لا ترجع إلى التصويب ولا تنافي الطريقيّة. وقد تقدّم في مبحث الظنّ: أنّ من التزم بالمصلحة السلوكيّة كالشيخ ﷺ لم يلتزم بها مطلقاً، بل إنّما يلتزم بها في خصوص انفتاح باب العلم وتمكّن المكلّف من تحصيل الواقع، لمكان قبح التعبّد بالأمارات مع تمكّن المكلّف من استيفاء المصلحة الواقعيّة، فلابدّ وأن يكون في سلوك الأمارات مصلحة تداركيّة. ونحن قد منعنا عن المصلحة السلوكيّة حتّى في صورة انفتاح باب العلم وقلنا بكفاية مصلحة التسهيل في صحّة التعبّد بالأمارات ولو مع تمكّن المكلّف من إدراك الواقع؛ فراجع ما ذكرناه في مبحث الظنّ.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لو قلنا بالسببيّة الّتي توافق مسلك التصويب، فاندراج الأمارات المتعارضة في باب التزاحم واضح إذا كان التعارض لأجل تضادّ المتعلّقين؛ كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب شيء وكان مفاد الآخر وجوب ضدّه.

وأمّا إذا كان التعارض لأجل اتّحاد المتعلّقين مع اختلاف الأمارتين في السلب والإيجاب، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب الشيء ومفاد الآخر عدم وجوبه أو حرمته، ففي اندراج التعارض على هذا الوجه في صغرى التزاحم والقول بالتخيير في الأخذ بأحدهما إشكال بل منع، لأنّ أقصى ما تقتضيه الأمارة هو أن تكون من العناوين الثانويّة المغيّرة لحسن الشيء وقبحه، وتوارد العناوين الثانويّة على متعلّق واحد لا

يقتضي التخيير؛ ألا ترى؟ أنّه لو نذر الشخص فعل شيء ونذر وكيله - بناءً على صحّة الوكالة في النذر - ترك الشيء لا يمكن القول بالتخيير في اختيار نذره أو نذر وكيله، بحيث تلزمه الكفّارة لو اختار أحدهما وخالفه؛ بل لا محيص من سقوط كلّ من نذر نفسه ونذر وكيله، ويرجع متعلّق النذر إلى ما كان عليه قبل النذر؛ فليكن حال الأمارة المتعارضة في متعلّق واحد بناءً على القول بالسببيّة فيها حال النذر في التساقط. والّذي يسهّل الخطب بطلان أصل المبنى وفساده؛ إذا قلنا بالسببيّة التصويبيّة.

وإن قلنا بالسببيّة المخطّئة: ففي اندراج الأمارات المتعارضة في صغرى التزاحم إشكال؛ وإن كان يظهر من الشيخ ﷺ القول بالتزاحم فيها. وغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه: هو أنّ كلّاً من الأمارتين المتعارضتين تشتمل على مصلحة سلوكيّة لازمة الاستيفاء بمقتضى دليل الحجّيّة، فيقع التزاحم بين المصلحتين في مقام السلوك؛ ولا ملازمة بين سقوط طريقيّة كلّ منهما بالنسبة إلى المؤدّى وبين وقوع التزاحم بينهما بالنسبة إلى المصلحة السلوكيّة، فإنّ المفروض: أنّ دليل الحجّيّة يقتضي وجوب استيفاء تلك المصلحة؛ وحيث لا يمكن الجمع بينهما؛ فلابدّ من التخيير في استيفاء إحداهما، كما هو الشأن في جميع موارد تزاحم الحكمين.

هذا، ولكن للنظر فيه مجال، فإنّ المصلحة السلوكيّة على القول بها إنّما تكون قائمة بالطريق، فإنّ سلوك الطريق ذو مصلحة؛ فطريقيّة الطريق تكون بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوكيّة، والمفروض: سقوط طريقيّة المتعارضين. فلا يبقى موضوع للمصلحة السلوكيّة حتّى يقال: بوقوع المزاحمة بين استيفاء إحدى المصلحتين؛ مضافاً إلى أنّ التزاحم إنّما يكون بين الأحكام الشرعيّة، ولا يكفي التزاحم بين المصلحتين؛ كما تقدّم.

فالإنصاف: أنّ إدراج الأمارات المتعارضة على مسلك المخطّئة في صغرى

التزاحم في غاية الإشكال. ولعلّ مراد الشيخ ﷺ من السببيّة السببيّة التصويبيّة و إن كان يبعّد ذلك - مضافاً إلى أنّها خلاف مسلكه - تصريحه بالسببيّة الظاهريّة، والسببيّة التصويبيّة تكون واقعيّة لا ظاهريّة؛ فتأمّل جيّداً. هذا كلّه إذا وقع التعارض بين الطرق والأمارات في الأحكام التكليفيّة الشرعيّة.

وإن وقع التعارض بينهما في حقوق الناس: فقد يكون التعارض موجباً للتساقط؛ كما لو تداعيا شخصان فيما يكون بيد ثالث، وأقام كلّ منهما البيّنة، فإنّ البيّنتين يتساقطان ويقرّ المال في يد ذي اليد إذا ادّعى الملكيّة. وقد لا يوجب التساقط، بل يجب إعمال المتعارضين معاً - ولو في بعض المدلول - كالمثال إذا لم يدّع ذو اليد الملكيّة، فإنّه ينصف المال بينهما بالسويّة.

وكذا الحكم إذا وقع التعارض بين الأسباب في الوصعيّات؛ فإنّه تارة: يحكم فيه بتساقط السببين المتعارضين؛ كما إذا عقد الوكيل والموكّل في زمان واحد على مال واحد مع اختلاف المعقود له، كما لو باع أحدهما من زيد والآخر من عمرو. وأُخرى: يحكم فيه بإعمال السببين؛ كما لو وضع شخصان يدهما دفعة واحدة على ما يكون مباحاً بالأصل في مقام الحيازة، فينصّف المال بينهما بالسويّة.

وقد فات منّي كتابة بعض ما يتعلّق بالمقام من المباحث، لخطب نزل بي في هذه الأيّام، وهو فوت الوالد -تغمّده الله بغفرانه- وكان ذلك في شهر جمادي الآخرة سنة ١٣٤٥؛ ولذلك طوينا الكلام عمّا أفاده شيخنا الاستاذ ﷺ في هذا المقام.

المبحث الثامن: [في النصوص المستفيضة الدالّة على عدم سقوط المتعارضين مع فقد المرجّح]

قد عرفت: أنّ القاعدة تقتضي سقوط الخبرين المتعارضين؛ ولكن قد استفاضت النصوص على عدم السقوط مع فقد المرجّح.

وقد اختلفت كلمات الأصحاب رضي الله عنهم في المتعارضين المتكافئين في المزايا الداخليّة والخارجيّة؛ على ما سيأتي بيانها.

فقيل: بالتخيير في الأخذ بأحدهما.

وقيل: بالتوقّف؛ ومرجعه إلى الاحتياط، لأنّ التوقّف في الفتوى يستلزم الاحتياط في العمل.

وقيل: بوجوب الأخذ بما يوافق منهما الاحتياط إن كان، وإلّا فالتخيير

ومنشأ الاختلاف اختلاف الروايات الواردة في ذلك.

فإنّ منها: ما يدلّ على التخيير مطلقاً، كرواية الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام «قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال عليه السلام فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[1].

---

١. الوسائل: الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

ومنها: ما يدلّ على التخيير في زمان الحضور، كرواية الحرث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث [وكلّهم ثقة] فموسّع عليك حتّى ترى القائم فتردّ إليه»[1] وفي معناها روايات أُخر ذكرها في الوسائل في كتاب القضاء.

ومنها: ما يدلّ على التوقّف في زمان الحضور، كما في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث قال عليه السلام: «إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[2].

هذا ما وقفت عليه من الأخبار، ولم أقف على رواية تدلّ على التوقّف مطلقاً حتّى في زمان الغيبة، ولكن حكي ما يدلّ على ذلك أيضاً؛ فتكون الأخبار على طوائف أربع.

والتحقيق في الجمع بينها: هو أنّ النسبة بين ما دلّ على التخيير في زمان الحضور وبين ما دلّ على التخيير المطلق وإن كانت هي العموم والخصوص وكذا النسبة بين ما دلّ على التوقّف المطلق وما دلّ على التوقّف في زمان الحضور، إلّا أنّه لا تعارض بينهما، فإنّه لا منافاة بين التوقّف أو التخيير المطلق وبين التوقّف أو التخيير في زمان الحضور، لأنّ المطلوب من المطلق إذا كان مطلق الوجود فلا يحمل على المقيّد، بل يبقى إطلاق المطلق على حاله -كما أوضحناه في محلّه- فالتعارض إنّما هو بين ما دلّ على التخيير وبين ما دلّ على التوقّف؛ غايته أن التعارض بين ما دلّ على التوقّف والتخيير مطلقاً يكون بالعموم من وجه، وبين ما دلّ على التخيير والتوقّف في زمان الحضور يكون بالتباين. ولا يهمّنا البحث عن رفع التعارض بين ما دلّ على التوقّف والتخيير في زمان الحضور، فإنّه لا أثر له؛ مضافاً إلى أنّه لم يعلم العمل بما دلّ على التخيير في زمان الحضور.

---

١. الوسائل: الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

٢. الوسائل: الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

فالحريّ رفع التعارض بين ما دلّ على التوقّف والتخيير مطلقاً؛ وقد عرفت: أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، ولكن نسبة ما دلّ على التخيير مطلقاً مع ما دلّ على التوقّف في زمان الحضور هي العموم والخصوص؛ فلابدّ من تقييد إطلاق ما دلّ على التخيير بغير زمان الحضور، فتنقلب النسبة حينئذٍ بين أدلّة التخيير وأدلّة التوقّف مطلقاً من العموم من وجه إلى العموم المطلق، لأنّ أدلّة التخيير تختصّ بعد تقييدها بما دلّ على التوقّف في زمان الحضور بزمان الغيبة وعدم التمكّن من ملاقاة الحجّة ﷺ فتكون أخصّ من أدلّة التوقّف مطلقاً؛ وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي حمل أخبار التوقّف على زمان الحضور والتمكّن من ملاقاة الإمام ﷺ فيرتفع التعارض من بينها، وتكون النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة -كما عليه المشهور- ولا وجه للقول بالتوقّف أو الأخذ بما يوافق الاحتياط.

والاستدلال على وجوب الأخذ بما يوافق الاحتياط بقوله ﷺ في خبر عوالي اللآلئ: «إذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك»[1] ضعيف، لضعف الرواية وعدم العمل بها؛ كما سيأتي.

فالأقوى: هو التخيير مطلقاً، كان أحدهما موافقاً للاحتياط أو لم يكن.

بقي التنبيه على أُمور:

الأوّل: لا إشكال في اختصاص أدلّة التخيير بتعارض الروايات المرويّة عن الأئمّة ﷺ فلا تعمّ تعارض الأقوال في سلسلة طرق الروايات، كما إذا تعارض الأقوال أهل الرجال في التوثيق والتعديل. وكذا لا تعمّ تعارض أقوال أهل اللغة في مداليل ألفاظ الروايات؛ وذلك واضح.

الثاني: الظاهر اختصاص أدلّة التخيير بصورة تعارض الروايتين المرويّتين

---

١. في المصدر: «الحائطة لدينك» عوالي اللآلئ: ج ٤، ص ١٣٣ (تحقيق: مجتبى العراقي).

عنهم عليهم السلام - ولا تعمّ صورة اختلاف النسخ -كما حكي وقوع ذلك كثيراً في كتاب التهذيب - فإنّ التعارض إنّما جاء من قبل الكتاب؛ فلا يندرج في قوله: «يأتي عنكما الخبران المختلفان» بل الظاهر أنّ أدلّة التخيير لا تعمّ تعارض قول تلميذي الكليني في النقل عنه؛ وإن كان المحكيّ عن بعض الأعلام اندراج ذلك في أدلّة التخيير، بدعوى: أنّ تعارض النقل عن الكليني رحمه الله يرجع إلى تعارض الخبرين.

الثالث: لا يجوز الأخذ بأحد المتعارضين تخييراً إلّا بعد الفحص عن المرجّحات الّتي يأتي بيانها، فإنّه بناءً على وجوب الترجيح يتعيّن الأخذ بالراجح ولا يكون المرجوح حجّة شرعيّة ولا يجوز العمل به؛ فالفحص عن المرجّحات يرجع إلى الفحص عن الحجّة، كالفحص عمّا يعارض الأُصول اللفظيّة والعمليّة؛ ولا إشكال في وجوب الفحص عنه.

الرابع: الأقوى كون التخيير في المسألة الأُصوليّة أي في أخذ أحدهما حجّة محرزة وطريقاً إلى الواقع، لا في المسألة الفقهيّة أي التخيير في العمل بمؤدّى أحد الخبرين نظير التخيير بين القصر والإتمام في الموطن الأربعة، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»[1] هو الأخذ بأحدهما ليكون حجّة وطريقاً مثبتاً للواقع لا مجرّد الأخذ في مقام العمل، ولا ينافي ذلك إطلاق قوله عليه السلام «فتخيّر» كما في خبر عوالي اللآلئ[2] فإنّ قوله عليه السلام «فتخيّر» صالح لكلا الوجهين؛ فلا يعارض ظهور قوله عليه السلام «بأيّهما أخذت» في أخذ أحدهما حجّة.

نعم: ربما يتوهّم دلالة قوله عليه السلام «موسّع عليك بأيّة عملت»[3] -كما في رواية ابن مهزيار عن كتاب عبد الله بن محمّد - على كون التخيير في المسألة الفقهيّة.

---

١. الوسائل: الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

٢. عوالي اللآلئ: ج ٤، ص ١٣٣.

٣. الوسائل: الباب ١٥، من أبواب القبلة، الحديث ٨.

ولكنّ الظاهر من قوله ﷺ «بأيّة عملت» هو الأخذ بأحد المتعارضين حجّة وطريقاً إلى العمل، لا مجرّد العمل بمضمون أحدهما؛ فتأمّل جيّداً.

ويترتّب على كون التخيير في المسألة الأُصوليّة أو في المسألة الفقهيّة ثمرات مهمّة.

منها: كون التخيير للمفتي في الفتوى بمضمون أحد الخبرين لو كان التخيير في المسألة الأُصوليّة، والتخيير للمستفتي في العمل بمضمون أحدهما لو كان التخيير في المسألة الفقهيّة؛ إلّا في مقام الترافع وفصل الخصومة، فإنّه لا معنى لتخيير المتخاصمين في العمل بأحدهما، بل لابدّ للحاكم من اختيار مضمون أحدهما والحكم على طبقه، لعدم فصل الخصومة إلّا بذلك.

ومنها: كون التخيير استمراريّاً إذا كان التخيير في المسألة الفقهيّة، لأنّه يكون كالتخيير بين القصر والإتمام في المواطن الأربعة؛ فللمكلّف أن يعمل بمضمون أحد المتعارضين تارة وبمضمون الآخر أُخرى، إلّا أن يقوم دليل على خلاف ذلك. وبدويّاً إذا كان التخيير في المسألة الأُصوليّة، فإنّ معنى كون التخيير في المسألة الأُصوليّة هو التخيير في جعل أحد المتعارضين حجّة شرعيّة وأخذ أحدهما طريقاً محرزاً للواقع؛ ولازم ذلك وجوب الفتوى بما اختاره أوّلاً وجعل مؤدّاه هو الحكم الكلّي الواقعي المتعلّق بأفعال المكلّفين، فلا معنى لاختيار الآخر بعد ذلك.

وبالجملة: بعد ما عرفت: من أنّ مقتضى القاعدة سقوط كلّ من المتعارضين عن الحجّة وعدم شمول أدلّة الاعتبار لهما، فحجّيّة أحدهما إنّما تكون بمعونة أخبار التخيير، وأدلّة التخيير إنّما تدلّ على اختيار أحدهما حجّة، وبعد اختيار أحدهما حجّة يكون المجتهد محرزاً للواقع، ولا يبقى مجال لاختيار الآخر بعد ذلك حجّة شرعيّة.

وبما ذكرنا يظهر: أنّه لا مجال لاستصحاب بقاء التخيير بعد اختيار أحدهما، إذ بناءً على كون التخيير في المسألة الفقهيّة يكون الحكم بالتخيير باقياً قطعاً وبناءً على كون التخيير في المسألة الأُصوليّة يكون الحكم بالتخيير مرتفعاً قطعاً. ولا ينبغي الشكّ في البقاء على كلّ من الوجهين حتّى يجري فيه الاستصحاب.

نعم: يمكن فرض الشكّ في كون التخيير في أيّ المسألتين، بدعوى: عدم استظهار أحد الوجهين من الأخبار؛ فيشكّ في كون التخيير في المسألة الأُصوليّة أو في المسألة الفقهيّة. ولكن إذا فرض الشكّ بهذا الوجه فلا مجال للاستصحاب، للشكّ في موضوعه، فإنّه على أحد الوجهين يكون الموضوع باقياً، وعلى الوجه الآخر يكون الموضوع مرتفعاً؛ فالشكّ في أحد الوجهين يستلزم الشكّ في بقاء الموضوع. ولا جامع بين الوجهين حتّى يجري فيه الاستصحاب، فإذا لم يجر الاستصحاب وفرض الشكّ في أحد الوجهين فالأمر يدور بين التعيين والتخيير، لأنّه على تقدير كون التخيير في المسألة الأُصوليّة يتعيّن ما اختاره المكلّف أوّلاً، وبناءً على كون التخيير في المسألة الفقهيّة يكون المكلّف مخيّراً في اختيار أحدهما دائماً؛ وقد تقدّم في مبحث البراءة: أنّه مهما دار الأمر بين التعيين والتخيير فالأصل العملي يقتضي التعيين خصوصاً في مثل المقام ممّا كان دوران الأمر بين التعيين والتخيير في باب الطرق والأمارات[1] فراجع ما ذكرناه في مبحث البراءة.

---

١. لا يخفى: أنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنّما يكون في مقام العمل؛ وأمّا في مقام الفتوى: فالأمر يدور بين المحذورين، لأنّه بناءً على أحد الوجهين يتعيّن الفتوى بمضمون أحدهما بالخصوص، وبناءً على الوجه الآخر يتعيّن الفتوى بالتخيير؛ فتأمّل (منه).

المبحث التاسع: [في بيان أنّ المشهور اختصاص التخيير بصورة تعادل المتعارضين]

المشهور بين الأصحاب: أنّ التخيير إنّما هو في صورة تعادل المتعارضين وتكافئهما في المزايا المنصوصة - على ما سيأتي بيانها - فلا يجوز الأخذ بأحدهما تخييراً[1] إلّا عند فقد ما يقتضي ترجيح أحدهما.

وقد حكي عن بعض: القول بالتخيير مطلقاً، لإطلاق أدلّة التخيير وحمل أخبار الترجيح على الاستحباب.

وأنت خبير: بأنّه يجب الخروج عن إطلاق أدلّة التخيير بظهور أدلّة الترجيح في الوجوب، فإنّ المطلق مهما بلغ في الظهور لا يقاوم ظهور المقيّد في التقييد؛ فالقول باستحباب الترجيح ضعيف غايته.

---

١. لا يخفى: أنّ في كلام الشيخ ﷺ في هذا المقام مواقع للنظر؛ خصوصاً قوله: «ومرجع التوقّف أيضاً إلى التخيير» فإنّ مرجع التوقّف إلى الاحتياط لا إلى التخيير - كما صرّح بذلك قبل هذا - نعم: لو رجع التعارض إلى النفي والإثبات وكان الأمر دائراً بين المحذورين وقلنا بعدم جواز الرجوع إلى الثالث ولو كان هو الأصح، صحّ قوله: «ومرجع التوقّف إلى التخيير» وأغرب من ذلك! ما أفاده في ذيل قوله: «والتحقيق» من قوله: «وإن لم نقل بذلك بل قلنا باستفادة العمل بأحد الخبرين المتعارضين من نفس أدلّة العمل بالأخبار» فإنّه يرد عليه: أنّه لا يعقل استفادة ذلك من أدلّة الحجّيّة بناءً على الطريقيّة. وبالجملة: في عبارة الشيخ ﷺ في هذا المقام ما لا يخفى؛ فراجع (منه).

ويدلّ على المشهور جملة من الأخبار:

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، قال: «سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال عليه السلام من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت» إلى أن قال: «قلت: فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر؛ قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال عليه السلام ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الّذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذّ الّذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» إلى أن قال: «قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة ويترك ما خالف الكتاب والسنّة ووافق العامّة؛ قلت: فداك! أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام ما خالف العامّة ففيه الرشاد؛ قلت: جعلت فداك! فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال عليه السلام ينظر إلى ما هم أميل إليه حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر؛ قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[1].

وظهور هذه الرواية الشريفة في وجوب ترجيح أحد المتعارضين بهذه المزايا ممّا لا يكاد يخفى.

---

١. الوسائل: الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

والإشكال عليها: بأنّ موردها اختلاف الحكمين في مستند حكمهما وفي مثله لابدّ من الترجيح، لعدم قطع الخصومة بالتخيير -كما تقدّم - فلا تعمّ الرواية موارد تعارض الروايات في مقام الفتوى.

ضعيف غايته، فإنّ الترجيح إنّما يكون في مقابل التخيير، وقد عرفت أنّ التخيير إنّما يكون في المسألة الأُصوليّة، ومعنى الترجيح في المسألة الأُصوليّة: هو أخذ الراجح حجّة شرعيّة وطريقاً محرزاً إلى الواقع. وعليه: لا يمكن أن يفرّق بين باب الحكومة وبين باب الفتوى، بل نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح إنّما هو لأجل موافقة فتواه له.

وبالجملة: بعد البناء على كون التخيير والترجيح في المسألة الأُصوليّة لا معنى للتفرقة بين باب الحكومة وبين باب الفتوى، فإنّه كما يلزم الحكم على طبق الراجح لأنّه هو الحجّة والطريق دون غيره، كذلك يلزم الفتوى والعمل على طبقه.

وكأنّ من استشكل على الاستدلال بالرواية لوجوب الترجيح في مطلق المتعارضين غفل عن كون الترجيح في المسألة الأُصوليّة، أو بنى على كونه في المسألة الفقهيّة؛ وقد تقدّم ضعفه.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ صدر الرواية سؤالاً وجواباً وإن كان في مورد الحكومة، إلّا أنّ الظاهر من قوله عليه السلام «ينظر إلى ما كان من رواياتهم عنّا» إلى آخر الرواية، هو أنّ الإمام عليه السلام صار بصدد بيان الوظيفة الكلّيّة عند تعارض مطلق الأخبار.

فالإنصاف: أنّ التأمّل في الرواية يوجب القطع بكون الترجيح لمطلق تعارض الروايات؛ فلا ينبغي الإشكال على الاستدلال بها على وجوب الترجيح في مقام العمل والفتوى.

كما لا ينبغي الإشكال على الاستدلال بها بأنّ الظاهر من قوله في الذيل: «إذا

كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك» كون الترجيح بتلك المزايا إنّما هو في زمان الحضور فلا دليل على وجوب الترجيح بها في زمان الغيبة، فإنّ اختصاص التوقّف بزمان الحضور لا يقتضي اختصاص الترجيح به.

وكذا لا ينبغي الإشكال بمعارضة الرواية لرواية «الاحتجاج» عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا؟ قال عليه السلام: لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأل. قلت: لابدّ أن يعمل بواحد منهما، قال عليه السلام: خذ بما فيه خلاف العامّة»[1].

وجه المعارضة: هو أنّه في المقبولة كان التوقّف بعد فقد المرجّحات، وفي رواية «الاحتجاج» الأمر بالعكس يكون الترجيح بمخالفة العامّة بعد عدم إمكان التوقّف، لحضور وقت العمل أو غير ذلك.

هذا، ولكنّ الأصحاب لم يعملوا برواية «الاحتجاج» بل عملهم على طبق ما في المقبولة؛ فلا تصلح رواية الاحتجاج للمعارضة.

وبالجملة: دلالة المقبولة على وجوب الترجيح بالمزايا المذكورة في غاية الوضوح، وجميع الإشكالات الواردة على الرواية يمكن الذبّ عنها؛ وقد عمل بمضونها الأصحاب واعتمدوا عليها، ولذلك سمّيت بالمقبولة؛ مضافاً إلى اعتضادها بروايات أُخر قد استقصاها الشيخ رحمه الله في «الفرائد» أجمعها بعد المقبولة مرفوعة زرارة، قال: «سئلت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام بازرارة! خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر؛ فقلت: يا سيّدي! إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك؛ فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان؟

---

١. الوسائل: الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

فقال ﷺ انظر ما وافق منهما العامّة فاتركه وخذ بما خالف، فإنّ الحقّ فيما خالفهم؛ قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ قال ﷺ: إذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك واترك الآخر؛ قلت: فإنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال ﷺ إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر»[1].

وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة رواها ابن أبي جمهور الأحسائي في كتاب «عوالي اللآلئ» عن العلّامة مرفوعاً إلى زرارة؛ وقد طعن صاحب الحدائق ﷺ في الكتاب ومصنّفه، مع عدم وجود الرواية في كتب العلّامة ﷺ إلّا أنّها تصلح لأن تكون مؤيّدة لمقبولة «عمر بن حنظلة» مضافاً إلى سائر الروايات؛ وبعد هذا لا ينبغي التأمّل والإشكال في وجوب الترجيح بين الروايات المتعارضة.

نعم: يبقى الإشكال في وجوب الاقتصار على المرجّحات المذكورة في الروايات، أو أنّه يجب التعدّي عنها إلى كلّ مرجّح لسند أحد المتعارضين أو لمضمونه؛ وقد اختلفت في ذلك كلمات الأعلام.

والأقوى: وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة وعدم جواز التعدّي عنها، فإنّ الأصل وإن كان يقتضي وجوب الأخذ بكلّ ما يحتمل أن يكون مرجّحاً لأحد المتعارضين، للشكّ في حجّيّة الآخر والأصل عدمها، إلّا أنّه يجب الخروج عمّا يقتضيه الأصل بإطلاقات أدلّة التخيير، فإنّ المتيقّن من تقييدها هو ما إذا كان في أحد المتعارضين أحد المزايا المنصوصة، ولا يستفاد من أدلّة الترجيح وجوب الأخذ بكلّ مزيّة تقتضي أرجحيّة أحدهما سنداً أو مضموناً؛ فالقول بوجوب التعدّي عن المرجّحات المنصوصة خال عن الدليل.

نعم: يمكن أن يستدلّ له بقوله ﷺ في مقبولة «عمر بن حنظلة» في وجه

---

١. عوالي اللئالي: ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩ (تحقيق: مجتبى العراقي» مع تفاوت.

الترجيح بالشهرة: «فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه» ويقوله في وجه الترجيح بمخالفة العامّة: «فإنّ الرشد في خلافهم». بتقريب: أنّ المراد من «المجمع عليه» ليس هو الإجماع المصطلح، بحيث تكون الرواية ممّا قد أجمع الأصحاب ورواة الأحاديث على روايتها، وإلّا كانت الرواية متواترة مقطوعة الصدور؛ بل المراد منه هو كون الرواية مشهورة بين الأصحاب معروفة بين الرواة وإن كانت من أخبار الآحاد؛ ولا منافاة بين كون الرواية من أخبار الآحاد وبين اشتهارها بين أرباب الحديث وتدوينها في الأُصول والكتب والجامع؛ ويقابلها الرواية الشاذّة الّتي لم تكن معروفة عند الرواة ولم يشتهر نقلها وتدوينها في الأُصول وكتب الأحاديث، ومن المعلوم: أنّه لا يصحّ حمل عدم الريب بقول مطلق على مثل هذه الرواية الّتي يجامعها احتمال عدم الصدور، فإنّ الخبر الواحد مهما بلغ في الاشتهار لا يكون مقطوع الصدور، فلابدّ وأن يكون المراد من قوله عليه السلام «ممّا لا ريب فيه» هو عدم الريب بالإضافة إلى الرواية الشاذّة الّتي لم تكن معروفة عند أصحاب الحديث، فإنّ الرواية المشهورة تكون أقرب إلى الصدور من الرواية الشاذّة؛ فيكون الريب المحتمل في الرواية الشاذّة أقرب من الريب المحتمل في الرواية المشهورة، لأنّه يحتمل فيها ما لا يحتمل في الرواية المشهورة فيصحّ حمل عدم الريب الإضافي على الرواية المشهورة، ولازم ذلك هو التعدّي إلى كلّ مزيّة تقتضي أقربيّة صدور ذي المزيّة من الفاقد لها؛ فإنّ قوله عليه السلام «فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه» يكون من منصوص العلّة وبمنزلة الكبرى الكلّيّة، فيكون مفاد التعليل: هو الأمر بأخذ كلّ خبر لا ريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر وأقرب صدوراً منه. وهذا كما ترى يقتضي وجوب الأخذ بكلّ مرجّح صدوري ولو لم يكن من مقولة الشهرة. هذا كلّه في قوله عليه السلام «فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه».

وأمّا قوله عليه السلام «فإنّ الرشد في خلافهم» فتقريب الاستدلال به على وجوب

التعدّي إلى كلّ مزيّة: هو أنّ التعليل بذلك إنّما هو لأجل أنّ مضمون الخبر المخالف للعامّة أقرب إلى الواقع من الخبر الموافق لهم، لأنّه يحتمل في الموافق أن يكون قد صدر تقيّة؛ وليس المراد من قوله ﷺ «فإنّ الرشد في خلافهم» هو أنّ كلّ ما يكون مخالفاً للعامّة فهو الحقّ الموافق للواقع وكلّ ما يكون موافقاً لهم فهو الباطل المخالف للواقع، بداهة أنّ كثيراً من الأحكام الموافقة لرأي العامّة ليست من الباطل؛ فلابدّ وأن يكون المراد من قوله ﷺ «فإنّ الرشد في خلافهم» هو أقربيّة مضمون الخبر المخالف للعامّة من الخبر الموافق لهم، لأنّه يحتمل في الموافق ما لا يحتمل في المخالف؛ فيكون حاصل التعليل: هو وجوب الأخذ بكلّ ما يكون مضمونه أقرب إلى الواقع من الخبر الآخر. ولازم ذلك هو التعدّي إلى كلّ مزيّة تقتضي ذلك ولو لم تكن من مقولة مخالفة العامّة. هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ به للقول بوجوب التعدّي عن المزايا المنصوصة.

ولكن للنظر فيه مجال. أمّا في قوله ﷺ «فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه» فلأنّه لا شاهد على كون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى الغير، بل ظاهره عدم الريب بقول مطلق. ولا ملازمة بين كون الخبر ممّا لا ريب فيه بقول مطلق وبين كونه مقطوع الصدور، بل يصحّ حمل عدم الريب على الخبر المشهور المدوّن في كتب الأحاديث المعروف عند الرواة وأرباب الحديث؛ فإنّ مثل هذا الخبر ممّا تطمئنّ النفس بصدوره ويحصل الركون إليه بحيث لا يلتفت إلى احتمال عدم صدوره ولو كان موجوداً في خزانة النفس، فيصحّ أن يقال: إنّه ممّا لا ريب فيه بقول مطلق؛ بخلاف الخبر النادر الشاذّ الّذي لم يدوّن في كتب الأصحاب ولم يكن مشهوراً عند أرباب الحديث، فإنّه لا تطمئنّ النفس بصدوره، بل ولا يحصل الظنّ به.

فدعوى: أنّ المراد من قوله: «ممّا لا ريب فيه» هو عدم الريب بالإضافة إلى

غيره، ممّا لا شاهد عليها حتّى يقتضي التعدّي إلى كلّ مزيّة تقتضي أقربيّة صدور أحد المتعارضين عن الآخر؛ بل قصارى ما يقتضيه التعليل: هو التعدّي إلى كلّ مزيّة تقتضي الاطمينان بالصدور وركون النفس إليه.

وأمّا قوله عليه السلام «فإنّ الرشد في خلافهم» فالأمر فيه أوضح، فإنّ التعليل لا ينطبق على ضابط منصوص العلّة ولا يصلح أن يكون كبرى كلّيّة، لأنّ ضابط منصوص العلّة - على ما أوضحناه في محلّه - هو أن تكون العلّة على وجه يصحّ ورودها وإلقاؤها إلى المكلّفين ابتداء بلا ضمّ المورد إليها؛ كما في قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فإنّه يصحّ أن يقال: «كلّ مسكر حرام» بلا ذكر الخمر، وكما في قوله عليه السلام «فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه» فإنّه يصحّ أن يقال: «خذ بكلّ ما لا ريب فيه».

وهذا بخلاف قوله عليه السلام «فإنّ الرشد في خلافهم» فإنّه لا يصحّ أن يقال: «خذ بكلّ ما خالف العامّة» لما عرفت: من أنّه كثير من الأحكام الحقّة توافق قول العامّة؛ فلا يمكن أن يرد قوله عليه السلام «فإنّ الرشد في خلافهم» دستوراً كلّيّاً للمكلّفين بحيث يكون بمنزلة الكبرى الكلّيّة، بل لابدّ وأن يكون التعليل بذلك لبيان حكمة التشريع، وليس من العلّة المنصوصة؛ فلا يجوز التعدّي عنها إلى كلّ مزيّة تقتضي أقربيّة مضمون أحد المتعارضين للواقع. فالإنصاف: أنّه لم يظهر من الأدلّة جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة، فالأقوى: هو الاقتصار عليها؛ فتأمّل جيّداً.

المبحث العاشر: [في أنّ المرجّحات المنصوصة أربعة]

المرجّحات المنصوصة أربعة

منها ما يكون مرجّحاً لسند أحد المتعارضين، كموافقة أحدهما للشهرة وككون الراوي لأحدهما أوثق أو أعدل أو أصدق ونحو ذلك ممّا يرجع إلى صفات الراوي.

ومنها: ما يكون مرجّحاً لجهة الصدور، ككون أحد المتعارضين مخالفاً للعامّة.

ومنها: ما يكون مرجّحاً لمضمون أحد المتعارضين، ككون أحدهما موافقاً للكتاب. وقد وقع الكلام في ترتّب هذه المرجّحات وتقدّم بعضها على بعض.

فقيل: إنّها غير مترتّبة، بل كلّها مرجّحة في عرض واحد؛ فلو كان أحد المتعارضين واجداً لبعضها وكان الآخر واجداً لبعضها الآخر وقع التزاحم بينها فيقدّم ما هو الأقوى مناطاً، وإلّا فالتخيير. وهو الّذي اختاره المحقّق الخراساني ﷺ.

وقيل: بتقديم المرجّح الراجع إلى جهة الصدور على المرجّح السندي والمرجّح المضموني؛ فلو كان أحد المتعارضين مخالفاً للعامّة وكان الآخر موافقاً للشهرة أو للكتاب قدّم ما يخالف العامّة. وهذا القول منسوب إلى الوحيد البهبهاني ﷺ.

وقيل: بتقديم المرجّح السندي على المرجّح الجهتي والمرجّح المضموني؛

فيقدّم الخبر المشهور على الخبر المخالف للعامّة أو الموافق للكتاب. وهذا هو الأقوى، فإنّ التعبّد بجهة الصدور متأخّر في الرتبة عن التعبّد بأصل الصدور، وقد تقدّم في حجّيّة الظنّ ما ينفع المقام، ولا بأس بإعادته.

فنقول: إنّ استنباط الحكم الشرعي من الخبر الواحد يتوقّف على أُمور:

الأوّل: كون الخبر صادراً عن الإمام عليه السلام والمتكفّل لإثبات هذا الأمر هو أدلّة حجّيّة الخبر الواحد.

الثاني: كونه ظاهراً في المعنى؛ والمتكفّل لإثباته هو العرف واللغة.

الثالث: كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي لا لجهة أُخرى: من تقيّة ونحوها؛ والمتكفّلُ لإثبات ذلك بناءُ العقلاء على حمل الكلام على كونه صادراً لبيان إفادة المراد النفس الأمري، لأنّ الظاهر من المتكلّم نوعاً هو أن يكون كلامه على طبق مراده؛ وهذا أصل عقلائي يرجع إليه عند الشكّ في جهة الصدور.

الرابع: كون مضمونه تمام المراد لا جزءه؛ والمتكفّل لإثبات ذلك أصالة عدم التقييد والتخصيص وقرينة المجاز، ونحو ذلك من الأُصول اللفظيّة الّتي عليها بناءُ العقلاء عند الشكّ في إرادة التقييد والتخصيص والحقيقة.

ولا يخفى: أنّ التعبّد بجهة الصدور فرع التعبّد بالصدور والظهور، كما أنّ التعبّد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبّد بجهة الصدور؛ بداهة أنّه لابدّ من فرض صدور الخبر لبيان حكم الله الواقعي حتّى يتعبّد بكون مضمونه تمام المراد، لا جزءه. نعم: ليس بين التعبّد بالصدور والتعبّد بالظهور ترتّب وطوليّة، فإنّه كما لا يصحّ التعبّد بصدور كلام غير ظاهر، كذلك لا يصحّ التعبّد بظهور كلام غير صادر، فالتعبّد بكلّ من الصدور والظهور يتوقّف على الآخر؛ ولذلك ربّما يتوهّم أنّه يلزم الدور. ولكن يدفع بأنّ التعبّد بالظهور لا يتوقّف على فعليّة الصدور والتعبّد به، بل يكفي في صحّة التعبّد

بالظهور فرض الصدور، ولا يصحّ العكس؛ فتأمّل.

وعلى كلّ حال: لا إشكال في أنّ التعبّد بجهة الصدور يتوقّف على التعبّد بالصدور، والتعبّد بالمضمون يتوقّف على التعبّد بجهة الصدور؛ ولازم ذلك هو تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي عند التعارض بينهما، كما هو ظاهر أدلّة الترجيح؛ فإنّ في مقبولة «عمر بن حنظلة» قدّم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي. ولا يعارضها إقتصار بعض الأدلّة على ذكر بعض المرجّحات، فإنّه يجب تقييدها بما في المقبولة.

نعم: ربما يقع التعارض بين المقبولة وبين سائر الأدلّة من جهة أُخرى سيأتي البحث عنها. والمقصود في المقام: بيان تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي، فإنّ القاعدة تقتضي ذلك؛ مضافاً إلى دلالة أدلّة الترجيح عليه. فلا وجه لما عن الوحيد البهبهاني ﷺ من تقديم المرجّح الجهتي على المرجّح الصدوري؛ كما لا وجه لما أفاده المحقّق الخراساني ﷺ من وقوع التزاحم بين المرجّحات عند التعارض وتقديم ما هو أقوى مناطاً وإلّا فالتخيير بدعوى: أنّ الترجيح بجميع المرجّحات يرجع إلى الصدور، فإنّ التعبّد بالأخذ بما يخالف العامّة معناه: البناء على أنّه هو الصادر وأنّ الموافق لهم غير صادر، لأنّه لا معنى للتعبّد بصدور الخبر مع وجوب حمله على التقيّة، إذ الحمل على التقيّة يساوق الطرح، ولا يعقل أن تكون نتيجة التعبّد بالصدور هي الطرح؛ فمعنى عدم الأخذ بالخبر الموافق للعامّة هو البناء على عدم صدوره، فلا تشمله أدلّة حجّيّة الخبر الواحد. وكذا الحال في موافقة أحد المتعارضين للكتاب، فإنّ معنى الأخذ بالموافق: هو البناء على عدم صدور المخالف للكتاب. فالمرجّحات المنصوصة كلّها يرجع إلى الصدور.

هذا، ولكن يرد عليه: أنّ الترجيح بالمخالفة للعامّة والموافقة للكتاب إنّما يرجع

إلى التخصيص في الأُصول العقلائيّة الّتي تقتضي البناء على صدور الكلام على وفق المراد وأنّ مضمونه تمام المراد. وأمّا الترجيح بالشهرة وصفات الراوي: فهو يرجع إلى التخصيص في أدلّة حجّيّة الخبر الواحد الّتي تقتضي البناء على صدور الخبر. فإرجاع المرجّحات كلّها إلى المرجّح الصدوري وكونها مخصّصة لأدلّة حجّيّة الخبر الواحد ممّا لا سبيل إليه.

وما قيل: من أنّه لا معنى للتعبّد بالصدور مع الحمل على التقيّة - فإنّ الحمل على التقيّة يرجع إلى طرح الخبر الموافق للتقيّة ولا يمكن أن يكون نتيجة التعبّد بالصدور طرح الخبر- فهو ناشئ عن الخلط بين الحمل على التقيّة في باب تعارض الخبرين وبين الحمل على التقيّة في غير باب التعارض.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الخبر تارة: يكون بنفسه ظاهراً في الصدور تقيّة، بحيث يكون فيه قرائن التقيّة ولو لم يكن له معارض، كالأخبار الواردة في عدم بطلان الصلاة بالحدث قبل التسليم.

وأُخرى: لا يكون في الخبر قرائن الصدور تقيّة بل مجرّد كون مؤدّاه موافقاً لمذهب العامّة؛ وقد تقدّم: أنّ مجرّد موافقة الخبر للعامّة لا يقتضي الحمل على التقيّة، بل لو لم يكن له معارض كان مشمولاً لأدلّة حجّيّة الخبر الواحد ويجب العمل به؛ وإنّما يحمل على التقيّة في صورة التعارض بأدلّة العلاج وأخبار الترجيح. والّذي لا يمكن فيه التعبّد بالصدور مع الحمل على التقيّة هو ما إذا كان الخبر في حدّ نفسه ظاهراً في التقيّة؛ وأمّا إذا لم يكن في الخبر قرائن التقيّة، فالحمل عليها إنّما يكون بعد وقوع التعارض بينه وبين الخبر المخالف للعامّة؛ ووقوع التعارض بينهما فرع شمول أدلّة التعبّد بالصدور لكلّ من الموافق والمخالف.

لا أقول: إنّ أدلّة التعبّد بالصدور تعمّ كلّاً منهما بالفعل مع كونهما متعارضين، فإنّ

ذلك واضح الفساد؛ بل أقول: إنّ كلّاً منهما في حدّ نفسه مشمول لأدلّة الاعتبار، فحمل الخبر الموافق للعامّة على التقيّة إنّما يكون بعد فرض التعبّد بصدوره؛ فلو فرض أنّ الخبر الموافق لهم كان مشهوراً عند أرباب الحديث والخبر المخالف كان شاذّاً غير مشهور عند الأصحاب، فمقتضى أدلّة الترجيح هو البناء على عدم صدور الشاذّ، ولا أثر لجهة مخالفته للعامّة حتّى يتدارك بها جهة شذوذه، ليزاحم الخبر المشهور الّذي تقتضي أدلّة الترجيح البناء على صدوره.

وممّا ذكرنا يظهر الوجه في تقديم المرجّح الجهتي على المرجّح المضموني، لتقدّم رتبته عليه؛ وإن كان يظهر من صحيح «القطب الراوندي» عن الصادق عليه السلام تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامّة؛ حيث قال عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه، وإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»[1] والعمل بهذا الصحيح مشكل، إلّا أن يقال: إنّ موافقة الكتاب تكون من المرجّحات الصدوريّة، فتأمّل.

---

١. الوسائل: الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

[التنبيهات]

بقي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: [وجوب الترجيح بصفات الراوي]

الترجيح بصفات الراوي وإن لم يصرّح به في المقبولة لأنّه لم يجعل صفات الراوي فيها من مرجّحات الخبرين المتعارضين بل جعلت من مرجّحات الحكمين المتعارضين، إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّه لمّا كان منشأ اختلاف الحكمين هو اختلاف الروايتين، فيستفاد من ذلك أنّ المناط في ترجيح أحد الحكمين على الآخر بالصفات، لكون مثل هذه الصفات مرجّحة لمنشأ الحكم وهو الرواية، ويؤيّد ذلك أنّ الأصدقيّة إنّما تناسب كونها مرجّحة للرواية لا لنفس الحكم.

فالأقوى: وجوب الترجيح بالصفات الّتي لها دخل في أقربيّة صدور أحد المتعارضين - كالأصدقيّة في القول والأوثقيّة في النقل - ضرورة أنّه ليس كلّ صفة في الراوي تكون مرجّحة لروايته؛ فإنّ الورع والتقوى والمواظبة على أداء الفرائض والسنن لا دخل لها في نقل الرواية، إذ ربّما يكون الفاسق أضبط وأتقن في نقل الحديث من العادل. والمراد من قوله عليه السلام في المقبولة: «الحكم ما حكم به أعدلهما

وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما» ليس الأعدليّة والأورعيّة بمعنى الزهد في الدنيا، بل المراد منه الأعدليّة والأورعيّة في نقل الأحاديث.

ثمّ إنّ في وجوب تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بالشهرة إشكال، ولا يبعد أن يكون الترجيح بالشهرة مقدّماً على الترجيح بالصفات، لأنّه في المقبولة جعلت الشهرة أوّل مرجّحات الخبرين المتعارضين؛ حيث قال ﷺ بعد فرض كون الحكمين متساويين في الصفات: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الّذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك الخ». والظاهر: أن يكون عمل المشهور أيضاً على ذلك، فانّهم لا يزالون يقدّمون المشهور على غيره ولو كان راوي الغير أعدل وأصدق.

الأمر الثاني: [في أقسام الشهرة و أحكامها]

قد تقدّم - في مبحث الظنّ - أقسام الشهرة وما يصلح منها للترجيح، ولا بأس بإعادته إجمالاً في المقام؛ فنقول: إنّ الشهرة على أقسام ثلاثة: شهرة روايتيّة، وشهرة عمليّة، وشهرة فتوائيّة.

أمّا الشهرة الروايتيّة: فهي عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وتدوينها في كتب الأحاديث. ولا إشكال في كونها مرجّحة لأحد المتعارضين؛ بل هي المراد من قوله ﷺ في المقبولة: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه».

وأمّا الشهرة العمليّة: فهي عبارة عن عمل المشهور بالرواية واعتمادهم عليها واستنادهم إليها. والنسبة بين الشهرة الروايتيّة والشهرة العمليّة العموم من وجه، إذ ربّ رواية لم تكن مشهورة عند الرواة وأرباب الحديث ولكن عمل المشهور بها، وربّ رواية لم يعمل المشهور بها ولكن كانت مشهورة عند الرواة.

ولا إشكال في أنّ الشهرة العمليّة تكون مرجّحة أيضاً؛ بل الترجيح بها أولى من الترجيح بالشهرة الروايتيّة، فإنّ عمل الأصحاب يكشف عن اعتبار الرواية؛ بل لو

كانت الشهرة العمليّة على خلاف الشهرة الروايتيّة فالعبرة على الشهرة العمليّة، فإنّ عدم عمل المشهور بالرواية المشهورة يكشف عن خلل فيها.

وأمّا الشهرة الفتوائيّة: فهي عبارة عن اشتهار الفتوى بمضمون الرواية مع عدم العلم باستناد فتوى المشهور إليها. والّذي يهمّ البحث عنه هو بيان حكم الشهرة الفتوائيّة من حيث كونها جابرة لضعف السند ومرجّحة لأحد المتعارضين، فإنّ الّذي يمكن لنا إحرازه هو الشهرة الفتوائيّة؛ وأمّا الشهرة العمليّة: فلا سبيل لنا إلى إحرازها، لأنّها إنّما تكون في عصر الحضور أو ما قاربه قبل تأليف كتب الفتوى؛ فالّذي لنا إليه سبيل هي الشهرة الفتوائيّة.

ولا إشكال في كون الشهرة الفتوائيّة على خلاف مضمون الرواية تكون موهنة لها على كلّ حال، لأنّ إعراض الأصحاب عن الرواية أقوى موهن لها؛ وإنّما الإشكال في كونها مرجّحة لأحد المتعارضين أو جابرة لضعف سند الرواية ولو لم يكن لها معارض، فإنّ الترجيح والجبر يتوقّف على الاستناد والاعتماد إلى الرواية. ولا يكفي في ذلك مجرّد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية، كما لا يكفي في الترجيح والجبر عمل المتأخّرين بالرواية واستنادهم إليها؛ فإنّ العبرة على عمل المتقدّمين من الأصحاب بالرواية، لقرب زمانهم بزمان الأئمّة عليهم السلام ومعرفتهم بحال الرواة وتشخيصهم غثّ الرواية عن سمينها؛ فلا أثر لشهرة المأخّرين واستنادهم إلى الرواية ما لم تتّصل بشهرة المتقدّمين. وحينئذٍ ربما يشكل علينا الحال، فإنّه لا طريق لنا إلى العلم باستناد القدماء إلى ما بأيدينا من الرواية، لأنّه ليس من دأبهم ذكر مستند الفتوى، بل بناؤهم غالباً على مجرّد الفتوى على طبق الأخبار بلا ذكر المستند؛ كما لا يخفى على من راجع المتون، فإنّ قلّ ما يوجد فيها بيان المستند؛ فلا سبيل لنا إلى إثبات أنّ مستند فتواهم كان ما بأيدينا من الرواية، لاحتمال أن يكون لهم مستند آخر قد خفي علينا؛ وقد عرفت: أنّه ما لم يعلم استنادهم إلى الرواية لم تكن فتواهم مرجّحة ولا جابرة.

هذا، ولكنّ التحقيق: أنّ الأمر ليس بتلك المشابة من الإشكال، فإنّه إذا توافقت شهرة المتأخّرين مع شهرة المتقدمين على الفتوى بمضمون الرواية وكانت الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعدة ولم يكن فيما بأيدينا ما يصلح أن يكون مستنداً لفتوى المتقدّمين إلّا ما استند إليه المتأخّرين من الرواية، فيكشف ذلك كشفاً عادياً على أنّ مستند المتقدّمين هو تلك الرواية، فإنّ احتمال أن يكون للمتقدّمين مستند آخر غير ما استند إليه المتأخّرون - وقد خفي عليهم - بعيد غايته؛ بل لا ينبغي احتماله، فإنّ اتّصال المتأخّرين بالمتقدّمين مع انحصار المستند عند المتأخّرين بما بأيدينا من الرواية يمنع عن احتمال اختلاف مستند المتقدّمين لمستند المتأخّرين؛ بل لو ادّعى أحد القطع باتّحاد المستند لم يكن في دعواه مجازف. نعم: لو كانت شهرة المتأخّرين على طبق ما تقتضيه القاعدة وإن استندوا إلى الرواية أيضاً، فلا مجال لاستكشاف كون مستند المتقدّمين تلك الرواية، لأنّه يحتمل قريباً أن يكون مستند المتقدّمين في الفتوى هو ما اقتضته القاعدة لا الرواية.

فلا أثر لشهرة المتأخّرين واستنادهم إلى الرواية؛ وكذا لا أثر لشهرة المتأخّرين والمتقدّمين لو فرض أنّه لم يكن فيما بأيدينا من الكتب ما يصلح أن يكون مستنداً لفتواهم ولو كانت الفتوى على خلاف القاعدة، فإنّ أقصى ما يستفاد من اشتهار الفتوى بين المتأخّرين والمتقدّمين هو استنادهم في الفتوى إلى ما يكون حجّة عندهم - لأنّ عدالتهم تأبى عن الفتوى بلا مستند - ولكن مجرّد ذلك لا يقتضي وجوب موافقتهم في الفتوى، لعدم العلم بالمستند وكيفيّة دلالته.

والفرق بين الشهرة والإجماع: هو أنّ الإجماع يكشف عن وجود مستند تامّ الدلالة والحجّيّة عند الكلّ، فيرجع الإجماع على الفتوى إلى الإجماع على وجود ما يكون حجّة قطعيّة على المسألة، فلا يجوز مخالفة المجمعين في الفتوى؛ بخلاف الشهرة، فإنّها لا تكشف عن وجود حجّة قطعيّة عند الكلّ، بل غاية ما يستفاد منها

هو استناد المشهور إلى ما يكون حجّة عندهم، وذلك لا يقتضي وجوب متابعتهم.

فتحصّل: أنّه إذا توافقت شهرة المتأخّرين مع شهرة المتقدّمين في الفتوى على خلاف ما تقتضيه القاعدة وكان فيما بأيدينا من الكتب - ولو لم تكن من الكتب المعتبرة كدعائم الإسلام والأشعثيّات والفقه الرضوي - رواية على فتوى المشهور، فهذه الشهرة تكون مرجّحة للرواية إذا كانت معارضة مع غيرها وجابرة لضعف سندها ولو مع عدم المعارضة.

وأمّا إذا خالفت شهرة المتأخّرين مع شهرة المتقدّمين في الفتوى -كما اتّفق ذلك في عدّة مواضع منها جواز الصلاة في السنجاب - فالعبرة إنّما تكون بشهرة المتقدّمين. وممّا ذكرنا ظهر وجه الحاجة إلى تحصيل شهرة المتقدّمين على الفتوى؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر الثالث: [فيما ذكر الشيخ ﷺ للترجيح بمخالفة العامّة]

قد ذكر الشيخ ﷺ للترجيح بمخالفة العامّة وجوهاً أربعة. ولكن الظاهر: رجوع بعضها إلى بعض، فإنّ مرجع كون المخالفة للعامّة من حيث نفسها مطلوبة للشارع إلى التعبّد بمخالفة العامّة، فلا يكون كلّ منهما وجهاً على حدة، مضافاً إلى أنّه لا ينبغي احتمال أن تكون المخالفة لهم من حيث إنّها مخالفة مطلوبة، بحيث تلاحظ المخالفة معنىً اسميّاً فيأمر بها عناداً لهم، فإنّ ذلك لا يناسب مذهبنا.

بل التحقيق: أنّ المخالفة لوحظت معنىً حرفيّاً للوصول إلى الحقّ، لأنّ الرشد في خلافهم -كما ورد التعليل به في الروايات - ومعنى كون الرشد في خلافهم: هو أنّ مؤدّى الخبر المخالف لهم هو الحقّ المطابق للواقع، كما يدلّ عليه جملة من الروايات. وأمّا بقيّة الوجوه الّتي ذكرها الشيخ: فالإنصاف أنّه لا ينبغي احتمالها في الروايات الواردة في باب الترجيح لأحد المتعارضين، وإن كان يحتمل بعضها في بعض الروايات الواردة في غير باب الترجيح؛ فراجع.

الأمر الرابع: [وجه الجمع بين الطائفتين]

الأخبار الواردة في الأخذ بموافق الكتاب وطرح المخالف له على طائفتين:

إحداهما: الأخبار الواردة في عرض الأحاديث على القرآن وأنّ ما خالفه فهو زخرف أو باطل أو لم نقله أو اضربه على الجدار، ونحو ذلك ممّا ورد عنهم عليهم السلام في الأمر بطرح الخبر المخالف للكتاب.

ثانيتهما: الأخبار الواردة في خصوص الروايات المتعارضة: من الأمر بالعمل بما يوافق الكتاب وعدم العمل بما يخالفه. ولا إشكال في أنّ من شرائط حجّيّة الخبر الواحد أن لا يكون مخالفاً للكتاب؛ ولذلك قد يستشكل في التوفيق بين الطائفتين، فإنّ الترجيح بموافقة الكتاب إنّما يكون بعد فرض كون الخبر المخالف له واجداً لشرائط الحجّيّة، والمفروض: أنّ من شرائط الحجّيّة عدم المخالفة للكتاب؛ فكيف تكون الموافقة للكتاب من المرجّحات؟ وقد اضطربت كلمات الأعلام في التوفيق بين الطائفتين.

وهذا الإشكال بعينه يرد على أخبار الترجيح بمخالفة العامّة، فإنّ من شرائط حجّيّة الخبر أن لا يكون وارداً مورد التقيّة، فكيف صارت المخالفة للعامّة من المرجّحات؟ ولعلّه لذلك ذهب بعض إلى كون مخالفة العامّة أوّل المرجّحات، نظراً إلى أنّ الخبر الموافق لهم لم يكن جامعاً لشرائط الحجّيّة، فلا تصل النوبة إلى المرجّحات الأُخر. وبعض آخر جعل موافقة الكتاب أوّل المرجّحات، نظراً إلى أنّ الخبر المخالف للكتاب لم يكن واجداً لشرايط الحجّيّة؛ فلا تصل النوبة إلى المرجّحات الصدوريّة.

والتحقيق: أنّه فرق بين ما يكون من شرايط حجّيّة الخبر وبين ما يكون من مرجّحاته.

أمّا في باب مخالفة العامّة وموافقتهم: فقد أشرنا إليه سابقاً، وحاصله: أنّ الّذي يكون من الشرائط الحجّيّة الخبر هو أن لا يكون في الخبر قرائن التقيّة بحيث يستفاد من نفس الخبر أنّه صدر تقيّة، والّذي يكون مرجّحاً مجرّد المخالفة والموافقة للعامّ من دون أن يكون في الخبر الموافق قرائن التقيّة.

وأمّا في باب موافقة الكتاب ومخالفته: فالّذي يكون من شرائط الحجّيّة هو عدم مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلّي[1] فإنّه هو الّذي لا يمكن صدوره عنهم عليهم السلام فيكون زخرفاً وباطلاً؛ فإذا كان الخبر أعمّ من وجه من الكتاب كان اللازم إعمال قواعد التعارض بينهما، ولا يندرج في قوله عليه السلام «ما خالف الكتاب فهو زخرف» بل يقدّم ما هو الأظهر منهما، وإلّا فالتخيير أو الرجوع إلى الأصل. وكون الكتاب قطعيّ الصدور لا يوجب تقديمه على الخبر بعد ما كانت دلالته على العموم ظنّيّة.

وأمّا الّذي يكون مرجّحاً لأحد المتعارضين: فهو الموافقة والمخالفة للكتاب بالعموم من وجه. وأمّا الموافقة والمخالفة بالعموم المطلق: فهي ليست من المرجّحات أيضاً، لعدم المعارضة بين العامّ والخاصّ، كما تقدّم بيانه. فلو كان أحد المتعارضين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له بالعموم والخصوص، فاللازم هو الجمع بين الكتاب وبين الخبر المخالف له بتخصيص العامّ الكتابي بما عدا مورد الخاصّ الخبري، أو تخصيص العامّ الخبري بما عدا مورد الخاصّ الكتابي.

فالمخالفة بالعموم والخصوص خارجة عن الطائفتين من الأخبار الواردة في عرض الأخبار على الكتاب. والمخالفة بالتباين الكلّي تندرج فيما دلّ على طرح المخالف للكتاب وأنّه زخرف وباطل ولو لم يكن للخبر المخالف معارض. والمخالفة بالعموم من وجه تندرج فيما دلّ على الترجيح بموافقة الكتاب عند التعارض، فلو

---

١. ويؤيّد ذلك: هو أنّ المذكور في روايات عرض الأخبار على الكتاب عنوان «المخالفة» والظاهر من المخالفة يقول مطلق هو المخالفة بالتباين. والمراد من قوله عليه السلام في بعض الأخبار: «ما لا يوافق قول ربّنا فهو زخرف» هو المخالف لقول الله تعالى بقرينة الأخبار الاخر. وهذا بخلاف الروايات الواردة في ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنّه لم يذكر فيها عنوان المخالفة بقول مطلق، بل اقتصر في بعضها على عنوان «الموافقة» كقوله عليه السلام «خذ بما وافق الكتاب» وفي بعضها جمع بين الموافقة والمخالفة كليهما، كقوله: «خذ بما وافق الكتاب واترك ما خالفه» وتصدق المخالفة في مقابل الموافقة على الموافقة بالعموم من وجه، لأنّ المراد من المخالفة هو عدم الموافقة، والأعمّ من وجه لا يكون موافقاً للكتاب؛ فتأمّل (منه).

تعارض العامّين[1] من وجه وكان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفٌ له قدّم الموافق له إذا كانا متكافئين بالنسبة إلى سائر المرجّحات.

وكذا يندرج في أدلّة الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلّي وكان أحدهما موافقاً للعامّ الكتابي؛ كما إذا فرض أنّ مفاد أحد الخبرين حلّيّة لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدّم ما دلّ على حلّيّته لكونه موافقاً للعامّ الكتابي وهو قوله تعالى: ﴿وأُحلّ لكم ما في الأرض جميعاً﴾[2] فإنّ ما دلّ على الحرمة و إن كان أخصّ من العامّ الكتابي وكان اللازم تخصيص العامّ الكتابي به - بناءً على ما هو الحقّ من جواز تخصيص العامّ الكتابي بالخبر الواحد - إلّا أنّه لمّا كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لأن يكون مخصّصاً؛ ونتيجة ذلك هو الأخذ بما دلّ على الحلّيّة، لموافقة العامّ الكتابي، فتشمله أدلّة الترجيح؛ فما أفاده الشيخ ﷺ في الفرض: من أنّه «يجب الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة والجهتيّة ومع فقدها يتخيّر المكلّف في اختيار أحدهما» لا يخلو عن إشكال، فإنّه كيف يكون الحكم في الفرض التخيير مع كون أحد المتعارضين موافقاً للكتاب؟ بل لابدّ من الأخذ بالموافق بمقتضى أدلّة الترجيح.

الأمر الخامس: [في حكم تعارض العامّين من وجه]

الظاهر: أنّه لا يجوز الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة في تعارض العامّين من وجه، بل لابدّ من الرجوع إلى المرجّحات الجهتيّة ومع فقدها فإلى المرجّحات المضمونيّة، فإنّ التعارض في العامّين من وجه إنّما يكون في بعض مدلوليهما وهو مادّة اجتماعهما، وأمّا مادّة افتراقهما فلا تعارض بينهما؛ ومع فرض كون التعارض في بعض المدلول لا معنى للرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة.

---

١. كذا، والصواب: تعارض العامّان من وجه.

٢. قد أشرنا كراراً إلى عدم وجود هذه الآية في القرآن الكريم (المصحّح).

فانّه إن أُريد من الرجوع إليها: طرح ما يكون رواية غير أعدل أو غير أصدق أو ما يكون شاذّاً بحيث يعامل مع معاملة الخبر الغير الصادر، فهو ممّا لا وجه له، لأنّه لا معارض له في مادّة الافتراق، والمفروض: أنّه في حدّ نفسه ممّا تعمّه أدلّة حجّيّة الخبر الواحد، فلا وجه لطرحه كلّيّة.

وإن أُريد من الرجوع إليها: طرحه في خصوص مادّة الاجتماع الّذي هو مورد التعارض فهو غير ممكن، فإنّ الخبر الواحد لا يقبل التبعيض في المدلول من حيث الصدور بحيث يكون الخبر الواحد صادراً في بعض المدلول وغير صادر في بعض آخر.

وما يقال: من أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بمنزلة قوله: «أكرم زيداً وأكرم عمراً وأكرم خالداً» وهكذا، فلا محذور في طرح أحد العامّين من وجه في خصوص مادّة الاجتماع، لأنّ الانحلال يقتضي أن يكون لخصوص مادّة الاجتماع قضيّة تخصّه، فتسقط بالمعارضة مع ما هي أقوى منها صدوراً.

واضح الفساد، فإنّ الانحلال في القضايا الحقيقيّة لا يقتضي تعدّد الرواية، بل ليس في البين إلّا رواية واحدٌ رتّب فيها الحكم على موضوعه المقدّر وجوده، و انطباق ما أُخذ في الرواية موضوعاً على المصاديق الخارجيّة أمر قهري عقلي.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في عدم الرجوع إلى المرجّحات السنديّة في تعارض العامّين من وجه؛ بخلاف المرجّح الجهتي والمرجّح المضموني، فإنّه لا محذور في الرجوع إليه.

نعم: ربما يشكل الحال على رأي من أرجع جميع المرجّحات إلى المرجّحات السنديّة، فتأمّل. فلو كان عموم أحد العامّين من وجه موافقاً للعامّة وكان عموم الآخر مخالفاً لهم، فالواجب هو الأخذ بعموم المخالف وعدم العمل بعموم الموافق، ولا يجوز ترك العمل بالعامّ الموافق رأساً، فإنّ العامّ المخالف لهم لا يعارض العامّ

الموافق لهم في تمام المدلول بل في خصوص مادّة الاجتماع؛ ونتيجة ذلك تركُ العمل بالعامّ الموافق في خصوص مادّة الاجتماع. وكذا لو كان عموم أحد العامّين من وجه مخالفاً للكتاب، فإنّه أيضاً يجب تركُ العمل بعمومه، أي بالمقدار الّذي يخالف الكتاب، لا في تمام مدلوله.

فتحصّل: أنّ تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر إمّا بالمرجّح الجهتي وإمّا بالمرجّح المضموني، ومع التساوي: فالقاعدة المستفادة من الأخبار تقتضي التخيير في العمل بأحد العامّين وتركِ العمل بعموم الآخر ولكنّ الّذي يظهر من الأصحاب التسالم على تساقط العامّين من وجه مع تساويهما في المرجّحات والرجوع في مادّة الاجتماع إلى الأصل الجاري في المسألة؛ إلّا ما يحكى عن الشيخ ﷺ في الاستبصار؛ من القول بالتخيير، ولم يظهر لنا وجه تسالم الأصحاب على التساقط مع إطلاق أدلّة التخيير؛ فتأمّل جيّداً.

الأمر السادس: [في أنّ موافقة أحد المتعارضين للأصل لا يقتضي ترجيحه على الآخر]

لا ينبغي الإشكال في أنّ موافقة أحد المتعارضين للأصل لا يقتضي ترجيحه على الآخر، فإنّ الأصل ليس في مرتبة الأمارة، فلا يمكن أن يكون الأصل مرجّحاً؛ مضافاً إلى ما عرفت: من أنّه لا يجوز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة؛ فالبحث عن الترجيح بالأصل الناقل أو المقرّر ساقط من أصله.

هذا تمام الكلام في مبحث التعادل والتراجيح.

وقد تمّ بحمد الله الجزء الرابع من الكتاب؛ ووقع الفراغ من تسويده في ٢١ شهر الصيام سنة ١٣٤٥.

وأنا العبد الآثم محمّد على ابن المرحوم الشيخ حسن الكاظمي الخراساني عفى الله تعالى عن جرائمهما.

الفهرس

الفصل الثالث: في الاستصحاب

الأمر الأوّل: في تعريف الاستصحاب ٧

الأمر الثاني: في ضابط المسألة الأُصولية ٩

الأمر الثالث: في الفرق بين الاستصحاب و «قاعدة اليقين» و «قاعدة المقتضي والمانع» ١٥

إيقاظ ١٧

الأمر الرابع: الأُمور الثلاثة المعتبرة في الاستصحاب ١٩

الأمر الخامس: في بيان الانقسامات اللاحقة للاستصحاب ٣٣

الأمر السادس: في بيان المراد من الشكّ في المقتضي ٣٩

دفع وهم ٤٣

إزاحة شبهة ٤٥

تذييل ٥٦

دفع وهم ٦٦
تذييل ٦٧
تقديم أُمورٍ: ٧٧
الأوّل: ٧٧
الأمر الثاني: في الفرق بين بين الأُمور الاعتباريّة والانتزاعيّة ٧٨
الأمر الثالث: في بيان المراد من الأحكام التكليفيّة و الأحكام الوضعيّة و بيان أقسامهما ٨١
الأمر الرابع: ٨٣
الأمر الخامس: في أنّ موضوعات التكاليف إنّما تكون من المخترعات الشرعيّة ٨٤
الأمر السادس: في الفرق بين شرائط الجعل و شرائط المجعول ٨٥
إزاحة شبهة ٨٩
تتمّة ٩١
تنبيهات الاستصحاب ٩٦
التنبيه الأوّل: يعتبر في الاستصحاب فعليّة الشكّ ٩٦
التنبيه الثاني: إثبات جريان الاستصحاب في مؤدّيات الطرق و الأمارات ٩٦
دفع وهم ٩٩
التنبيه الثالث: في بيان أقسام استصحاب الكلّيّ و أحكامها ١٠٣
تذييل ١١٧
التنبيه الرابع: في الاستشكال على جريان الاستصحاب في الزمان و الزمانيّ ١٣١
تذييل ١٣٨
التنبيه الخامس: في استصحاب الحكم الذي دلّ عليه العقل ١٣٤

التنبيه السادس: تحقيق الكلام في الاستصحاب التعليقي ١٤٠
تتمّة ١٥٣
التنبيه السابع: في استصحاب أحكام الشرايع السابقة ١٥٧
التنبيه الثامن: في بيان اعتبار مثبتات الأمارات دون مثبتات الأُصول ١٥٩
التنبيه التاسع: في مقتضى الأصل عند الشكّ في تقدّم الحادث و تأخّره مع العلم بأصل الحدوث ١٧٨
تكملة ١٩٣
التنبيه العاشر: ١٩٩
التنبيه الحادي عشر: اشارة اجماليّة إلى عدم جريان الاستصحاب في الأُمور الاعتقاديّة المطلوب فيها العلم واليقين ٣٠٠
التنبيه الثاني عشر: في بيان تمييز الموارد الّتي يرجع فيها إلى استصحاب حكم المخصّص عن الموارد الّتي يرجع فيها إلى عموم العامّ ٣٠٠
تكملة ٣١١
التنبيه الثالث عشر: في استصحاب الوجوب عند تعذّر بعض أجزاء المركّب الارتباطي ٣٢٠
تتمّة ٣٢٥
التنبيه الرابع عشر: فيما هو المراد من «الشكّ» الّذي أُخذ موضوعاً في باب الأُصول العمليّة ٣٢٧
خاتمة في بيان أُمور ٣٢٩
الأمر الأوّل: في اعتبار اتّحاد متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين في الاستصحاب ٣٢٩
الأمر الثاني: في عدم شمول الأخبار لقاعدة اليقين ٣٤٩
الأمر الثالث: في تقدّم الأمارات على الاستصحاب و سائر الأُصول العمليّة ٣٥٣

الأمر الرابع: في الأُمور التي قد وقع البحث و الخلاف في أنّها من الأمارات أو من الأُصول العمليّة ٢٦٤
١. فمنها «اليد» ٢٦٥
تتمّة ٢٧٠
دفع دخل ٢٧٣
٢. و منها «قاعدة الفراغ والتجاوز» ٢٧٦
المبحث الأوّل: في أنّ الكبرى المجعولة الشرعيّة في قاعدة الفراغ هل هي عين الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز؟ ٢٧٨
المبحث الثاني: تحقيق أنّ التجاوز عن الجزء إنّما يكون بالتجاوز عن محلّه، لا عن نفسه ٢٨٣
المحبث الثالث: في اعتبار الدخول في الغير و عدمه ٢٨٧
المبحث الرابع: في بيان المراد من «الغير» الّذي يعتبر الدخول فيه ٢٨٩
المبحث الخامس: في جريان قاعدة التجاوز والفراغ في الشرائط ٢٩٣
المبحث السادس: يعتبر في قاعدة الفراغ والتجاوز أن يكون الشكّ في صحّة العمل راجعاً إلى كيفيّة صدوره ٣٠١
المبحث السابع: في عدم جريان قاعدة الفراغ والتجاوز في حقّ من يحتمل الترك عمداً ٣٠٦
٣. و منها «أصالة الصحّة» ٣٠٧
الأمر الخامس: في بيان نسبة الاستصحاب مع سائر الوظائف المقرّرة للجاهل ٣٣٠
الأمر السادس: في تعارض الاستصحابين ٣٣٣

خاتمة: في التعادل والترجيح

المبحث الأوّل: في ضابط التعارض ٣٥٣
المبحث الثاني: في الفرق بين التعارض والتزاحم ٣٥٦
المبحث الثالث: في أنّه يعتبر في التعارض أن لا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر..... ٣٦١
المبحث الرابع: في أنّ أصالة الظهور في طرف الخاصّ تكون حاكمة على أصالة الظهور في طرف العامّ ٣٦٧
المبحث الخامس: في حكم التعارض ٣٧٦
المبحث السادس: إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين..... ٣٨٨
تكملة: ٣٩٣
المبحث السابع: إذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين هل الأصل يقتضي سقوطهما رأساً أو لا؟..... ٣٩٨
المبحث الثامن: في النصوص المستفيضة الدالّة على عدم سقوط المتعارضين مع فقد المرجّح ٤٠٦
المبحث التاسع: في بيان أنّ المشهور اختصاص التخيير بصورة تعادل المتعارضين ٤١٢
المبحث العاشر: في أنّ المرجّحات المنصوصة أربعة ٤٣٠
المرجّحات المنصوصة أربعة ٤٣٠
التنبيهات ٤٣٥
الأمر الأوّل: وجوب الترجيح بصفات الراوي ٤٣٥
الأمر الثاني: في أقسام الشهرة و أحكامها..... ٤٣٦
الأمر الثالث: فيما ذكر الشيخ ﷺ للترجيح بمخالفة العامّة ٤٣٩

الأمر الرابع: وجه الجمع بين الطائفتين..... ٤٣٠
الأمر الخامس: في حكم تعارض العامّين من وجه ٤٣٢
الأمر السادس: في أنّ موافقة أحد المتعارضين للأصل لا يقتضي ترجيحه على الآخر..... ٤٣٤