

مفتاح الأفكار

في الأصول

تأليف الشيخ العلامة
آية الله العظمى السيد محمد الحسين الشافعي

بمساعدة

الشيخ المحقق

آية الله العظمى السيد محمد باقر الخراساني

المجلد السادس

إعداد وتصحيح
إلى المرحوم

نتائج الأفكار

في الأصول

تقرير البحوث أستاذ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى السيد محمد الحسين الشافعي

بسم الله
الحجة المحقق

سماحة آية الله العظمى السيد محمد جعفر الجزائري

المجلد السادس

إعداد وتجهيز لالمترجم

جمعداري اموال

مركز تحقيقات كامبيوتري علوم اسلام

٥٠٨٠٣

ش- اموال:

جزائري، محمد جعفر، ١٢٨٨ - ١٣٧٨
نتائج الأفكار في الاصول / تقريراً لبحوث محمود
الحسيني الشاهرودي؛ بقلم محمد جعفر الجزائري المروج؛
مصحح مجتبي شاهرودي - قم: آل المرتضى،
١٣٧٨ - ج.

ISBN 964-91127-8-2: ١٠٠٠٠ ريال

ISBN 964-91127-13-0 (ج. ٦) ٢٥٠٠٠ ريال

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کتاب و ترویج علوم اسلامی	
شماره ثبت:	٢٨٩٧٩
تاریخ ثبت:	

(تمتدقيق كرهه تمقيق آل مرتضى عليه السلام)



اسم الكتاب : المجلد السادس من كتاب نتائج الأفكار
تقريرات مباحث الأصول للمرجع الفقيه آية الله العظمى

الحاج السيد محمود الحسيني الشاهرودي قدس سره

تأليف : مرحوم آية الله العظمى

الحاج السيد محمد جعفر المروج الجزائري قدس سره

الناشر: آل المرتضى عليه السلام للتحقيق والنشر

المطبعة: ظهور

للعدد: ١٠٠

للطبعة: الاولى

تاريخ: ١٣٨٧ هـ

شابك: ISBN 964-5822-13-0

ISBN 964-5822-05-x (دوره)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على
نبيِّنا محمد وعترته الطاهرين ولعنة الله على
أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الكلام في الاستصحاب



مركز تحقيقات علوم إسلامي

وقبل الخوض في الاستدلال على حجته وعدمها لابد من تقديم أمور :
الأمر الأول: في أنّ الاستصحاب هل هو من المسائل الأصولية أم القواعد
الفقهية .

ف قيل : بكونه من المسائل الأصولية إن كان جارياً في الشبهات الحكمية ، ومن
المسائل الفقهية إن كان جارياً في الشبهات الموضوعية فيما لم يكن مانع من جريانه فيها
كإشكال المثبتية مثل جريانه في عدم الحاجب ، فإنّ الاستصحاب فيه لا يثبت وصول
الماء إلى البشرة إلّا على القول بالأصل المثبت ، حيث إنّ لازم عدم الحاجب عقلاً
وصول الماء إلى البشرة ، نعم لا بأس بجريانه فيما إذا كان الموضوع مركباً من جزئين
أحرز أحدهما بالوجدان فلا مانع من إحراز الجزء الآخر بالاستصحاب إن كان له
حالة سابقة كما إذا كان الضمان مترتباً على استيلاء مال الغير بدون إذنه ، فإن كان

الاستيلاء محرراً وجداناً ولم يعلم إذن المالك فلا مانع من إحراز عدمه بالاستصحاب والحكم بالضمان.

وكيف كان فتوضيح الحال في كون الاستصحاب من المسائل الأصولية أو غيرها منوط ببيان ضابط المسألة الأصولية وغيرها ، فنقول وبه نستعين وبوليّه (صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وعجل فرجه وجعلنا فداء) نستمّد :

أمّا ضابط المسألة الأصولية : فهو الجزء الأخير من علة استنباط الحكم الفرعي الكلي ، ويعرف ذلك بصحة جعله كبرى لقياس تنتج حكماً فرعياً كلياً كأن يقال : إنّ الشيء الفلاني مما دلّ على وجوبه خبر الثقة ، وكلما دلّ على وجوبه خبر الثقة فهو واجب فينتج أنّ ذلك الشيء واجب ، فخبر الثقة بعد أن ثبت في علم الأصول حجّيته يقع كبرى لقياس ينتج الحكم الكلي الفرعي ، فقد ظهر أنّ دخل المسألة الأصولية في الاستنباط يكون بنحو العلة التامة وغير علم الأصول كالعلم العربية من النحو والصرف والميزان وكذا علم الرجال يكون دخلها إعدادياً إذ هي بين ما يثبت الظهور للكلام ، -ومن المعلوم كون الظهور موضوعاً للحجّية التي هي مسألة أصولية- وبين ما يثبت وثاقة الناقل التي لها دخل في تحقق كون الكلام خبر الثقة الذي هو موضوع الحجّية أيضاً ، وإذا ظهر اختلاف أنحاء الدخّل فلا بد من تقييد إطلاق كلام الكفاية^(١) ، حيث إنّ جعل المدار في كون المسألة أصولية دخلها في استنباط الحكم الشرعي ، ولما كان من المسلّم اختلاف أنحاء الدخّل وكيفياته كما عرفت فلا محالة يقيد بخصوص ما كان الدخّل بنحو دخل الجزء الأخير من العلة التامة .

ومما ذكرنا ظهر وجه تأخر علم الأصول عن سائر العلوم التي لها دخل في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية المتعلقة بأفعال المكلفين التي يأخذها العامي

(١) كفاية الأصول / ٩ و ٣٨٥ .

فيخالفها أو يوافقها ، فالمسألة الأصولية لا تتعلق بعمل المكلف بلا واسطة ، ولذا لا يكتب المجتهد في رسالته العملية أن خبر الواحد حجة أو الظهور كذلك .

وأما ضابط القاعدة الفقهية فهي : ما لا تكون دخيلة في قياس استنباط الحكم الشرعي بل تستبطن الحكم الشرعي ويكون موضوعها عاماً غير مختص بعنوان خاص كقاعدة الضرر والهرج ومن ملك ، وما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وغير ذلك ، فإن قاعدة الضرر تشمل العناوين العديدة كالغسل والوضوء والصوم ولزوم العقد وغيرها بخلاف المسألة الفقهية ، فإن موضوعها عنوان خاص وطبيعة فاردة كالخمر والخل والماء وغيرها ، فقولنا الخمر حرام مسألة فقهية وليست قاعدة فقهية لما عرفت ، فتمتاز القاعدة الفقهية عن المسألة الأصولية بأن الأولى تتعلق بالعمل بلا واسطة كالمسألة الفقهية ، بخلاف الثانية فإنها لا تتعلق بالعمل كذلك ، بل تتعلق بالعمل يكون بالواسطة ، كما أن القاعدة الفقهية تشارك المسألة الأصولية في الاستنباط لوضوح أنه يستنبط من القاعدة الفقهية كما يستنبط من المسألة الأصولية ، فيستنبط من قاعدة ما يضمن الثابتة باليد والإقدام أن البيع الفاسد مثلاً يوجب الضمان .

والحاصل أن موضوع القاعدة الفقهية عام لعناوين عديدة ومتعلق بالعمل ويستنبط منها الحكم الفرعي .

وأما ضابط المسألة الفقهية فقد ظهر مما ذكرنا وحاصله : أن المسألة الفقهية نتيجة المسألة الأصولية ومتعلقة بالعمل بلا واسطة كحرمة الخمر ، فإنها تتعلق بالعمل بلا واسطة شيء ، فمن حيث تتعلق بالعمل تشارك القاعدة الفقهية ، ومن حيث عدم استنباط حكم منها تمتاز عنها ، فالمسألة الفقهية هي الحكم الشرعي الفرعي الثابت لموضوع خاص كالخمر والخل وغيرها من الموضوعات الخارجية ، ويكون تطبيقها بيد العامي فإذا علم العامي بحكم الخمر من المجتهد يرتب في نفسه قياساً وهو أن هذا خمر وكل خمر حرام ، فهذا حرام .

إذا عرفت هذه الضوابط تعرف أن الاستصحاب يكون من المسائل الأصولية لكونه كبرى لقياس الاستنباط مثلاً إذا كان الدليل قاصراً عن إثبات بقاء نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه فيمكن إثباته بالاستصحاب.

ولا يخفى أن الميرزا النائيني رحمته الله التزم بكون الاستصحاب المجاري في الشبهات الحكمية من المسائل الأصولية والمجاري في الشبهات الموضوعية من القواعد الفقهية. بيانه: أن الاستصحاب بعد أن ثبت اعتباره يقع كبرى لقياس تكون نتيجته حكماً كلياً فرعياً فيصح أن يقال: إن نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه مما علم به سابقاً، وكلما كان كذلك فهو باق، فينتج بقاء نجاسة الماء، فبقاء النجاسة حكم كلي شرعي قد استنبط من الاستصحاب.

فضابط المسألة الأصولية وهو صحة وقوعه كبرى قياس الاستنباط ينطبق على الاستصحاب ولما لم يكن لشك العامي وبقينه في الأحكام عبرة، بل العبرة بيقين المجتهد وشكه لأنه القادر على تشخيص شرائط جريان الاستصحاب، فصارت حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية مسألة أصولية وهذا بخلاف الاستصحاب المجاري في الشبهات الموضوعية، فإن تشخيص وجود الموضوع بيد كل أحد من المجتهد والعامي كما في استصحاب الحياة والرطوبة والعدالة والفسق وغيرها فإن إحراز وجودها ممكن لكل أحد وبعد العلم بها والشك في بقائها يمكن استصحابها، فيكون الاستصحاب في الشبهات الموضوعية قاعدة فقهية لامسألة فقهية لكون الموضوع وهو نقض اليقين بالشك عاماً لكل عنوان من الحياة والاجتهاد والعدالة وغيرها من الموضوعات، وقد تقدم أن المسألة الفقهية هي ما يكون الموضوع فيها عنواناً خاصاً.

وعلى هذا فيكون الاستصحاب في الشبهات الموضوعية نظير قاعدتي (الخرج والضرر) من القواعد الفقهية، ولا يكون مسألة أصولية لأن الاستصحاب في

الموضوعات يرجع إلى حكم جزئي يتعلق بعمل كل متيقن وشاك من المكلفين، ولا مسألة فقهية لعدم كون الموضوع عنواناً خاصاً في الاستصحابات الجارية في الموضوعات بل يكون من قبيل عنوان الضرر والخرج، وما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وغير ذلك من العناوين الكلية المندرجة تحتها عناوين مختلفة.

فإن قلت: كيف يمكن إرادة المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية كليهما من دليل واحد وهو قولهم عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» مع المغايرة بينهما.

قلت: لا يلزم محذور من إرادتهما معاً، إذ المحذور المتوهم ليس إلا استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ومن المعلوم عدم لزومه بعد وضوح انحلال لا تنقض اليقين بالشك إلى قضايا عديدة حسب تعدد أفراد اليقين والشك، فلا مانع من اختلاف مفاد الدليل باختلاف متعلق اليقين والشك، ولا فرق فيما ذكرناه - من كون الاستصحاب في الأحكام الكلية من المسائل الأصولية، وفي الموضوعات من القواعد الفقهية - بين القول بحجية الاستصحاب من باب التعميد، وبين القول باعتباره ببناء العقلاء، لأن الاختلاف يكون من ناحية متعلق اليقين والشك، فإن كانا متعلقين بالحكم الكلي يكون الاستصحاب فيه مسألة أصولية، وإن كانا متعلقين بالموضوع الخارجي يكون الاستصحاب فيه قاعدة فقهية، هذا توضيح مرام الميرزا النائيني رحمته في كون الاستصحاب في الأحكام مسألة أصولية، وفي الموضوعات قاعدة فقهية.

ولكن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من كون الاستصحاب في الأحكام الكلية مسألة أصولية وفي الموضوعات قاعدة فقهية مما لا ينبغي الركون إليه، إذ لا يجري الاستصحاب في الأحكام الكلية لأن الشك إن كان من جهة نسخها فيكفي في بقائها إطلاق دليلها الدال على استمرارها الكاشف عن عدم توقيتها، إذ حقيقة النسخ في الأحكام هي توقيتها وعدمه عدم توقيتها، وعلى تقدير كون دليل الأحكام لبيئاً أو مجملأً لفظياً لم يكن له إطلاق يدل على استمرار الحكم فيستفاد دوامه من

قولهم عليه السلام (١) «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» فاستصحاب عدم النسخ غير جار.

وإن كان من جهة تبدل حال من حالات الموضوع فالحق عدم جريان الاستصحاب فيه أيضاً، لأن الوصف الزائل إن كان له دخل في الموضوع، فيقطع بعدم الحكم لانتفاء موضوعه وإن لم يكن له دخل فيه فيعلم ببقاء الموضوع والحكم، ولا مجال للاستصحاب في الصورتين للقطع بالبقاء أو العدم، وإن شك في دخله في الموضوع فلا يجري فيه الاستصحاب أيضاً للشك في بقاء الموضوع ومن المعلوم اعتبار العلم ببقائه في جريان الاستصحاب.

وعلى هذا فالاستصحاب في الأحكام الكلية ساقط رأساً وينحصر مordه في الشك في الراجع ورافعية الوجود فيكون الاستصحاب من القواعد الفقهية كما أفاده الشيخ عليه السلام.

الأمر الثاني: قد عرف الاستصحاب بتعاريف وأورد عليها تارة: بعدم الإطراد وأخرى: بعدم الانعكاس، حتى أورد على ما جعل أسد التعاريف وأخصرها من كونه إبقاء ما كان بما حاصله: أنه لا يستفاد منه كونه حكماً ظاهرياً لعدم دلالة على اعتبار الشك فيه مع أنه من المسلم تقوّم الاستصحاب بالشك.

وكيف كان فالمناسب لتعريف الاستصحاب المأخوذ من الأخبار هو أن يقال: إنه عبارة عن عدم نقض الحالة السابقة المعلومة من حيث الآثار، وهو عبارة أخرى عن الجري العملي على طبق الحالة السابقة، وإليه يرجع ما قيل في تعريفه من أنه مصاحبة الحالة السابقة وملازمتها وعدم مفارقتها، ثم إنه يستفاد من هذا التعريف - المستفاد من نصوص الاستصحاب الآتية إن شاء الله تعالى التي عمدتها صحاح

زرارة - اعتبار أمور في تحقق موضوع الاستصحاب :

أحدها : اعتبار اليقين السابق .

ثانيها : الشك اللاحق ، وهما مما يدل عليها صريحاً قوله عليه السلام في تلك النصوص لا تنقض اليقين بالشك .

ثالثها : اتصال زمان الشك بزمان اليقين حيث إن صدق نقض اليقين بالشك منوط بعدم تخلل يقين على خلاف الحالة السابقة بين اليقين السابق وبين الشك اللاحق لا انتقاضه بذلك اليقين المتخلل .

رابعها : اختلاف زمان المتيقن وزمان المشكوك كما هو مورد النصوص لأن المفروض فيها تحقق العلم بالوضوء ، وكذا النجاسة في زمان وصورتهما مشكوكين في زمان آخر ، فزمان المعلوم والمشكوك مختلف ، نعم لا يعتبر اختلاف زمان الوصفين فيمكن حصولهما في زمان واحد .

والحاصل أن موضوع الاستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق واتصال زمان الشك بزمان اليقين واختلاف زماني المتيقن والمشكوك .

الأمر الثالث : لما توهم انطباق النصوص الآتية على قاعدة اليقين تارة وعلى قاعدة المقتضي والمانع أخرى ، فلا بد من بيان حقيقة هاتين القاعدتين حتى يتضح الحال ، فنقول وبه نستعين :

إن موضوع قاعدة اليقين هو الشك الساري إلى اليقين السابق بحيث يزيله ويبدله بالشك ، كما إذا علم بعدالة زيد يوم الجمعة ورتب آثارها من الاقتداء وغيره ، ثم شك في يوم السبت في عدالته وسرى هذا الشك إلى عدالته يوم الجمعة بحيث يصير عدالته في يوم الجمعة مشكوكة أيضاً ، فالشك في قاعدة اليقين سار إلى العلم ، وفي قاعدة الاستصحاب غير سار ، وعليها فهما متناقضان ولا جامع بينهما .

وأما قاعدة المقتضي والمانع فهي تارة: تكون في التكوينيات كما إذا أُلقي سهماً إلى شخص ليقتله ولم يعلم بوجود مانع يمنع عن وصول السهم إليه، فيقال: إنَّ مقتضي الموت موجود ولم يحرز مانع عنه، فهل يحكم حينئذٍ بموته وترتيب آثار الموت عليه أم لا؟ لا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار مثل هذا وإن قلنا باعتبار قاعدة المقتضي والمانع.

وأخرى: تكون في التشريعات كما إذا جعل الشارع الماء قابلاً للتأثر والانفعال والنجاسة ولكن الكرية مثلاً مانعة عن ذلك، فإذا شك في وجود المانع من الكرية والمادة والجريان مع العلم بملاقاة الماء المشكوك الكرية مثلاً للنجاسة، فهل يحكم بنجاسته بمجرد وجود المقتضي أعني الملاقاة أم لا؟ وهذا هو محل البحث بين الأعلام، ولذا قيل بنجاسة الماء المشكوك الكرية مع عدم العلم بحالته السابقة من الكرية وغيرها استناداً إلى قاعدة المقتضي والمانع، كما أنَّ بعضهم استند فيها إلى التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، واستند ثالث إلى قاعدة تعليق الحكم الترخيصي على أمر وجودي، وتفصيل المسألة موكول إلى الفقه.

وثالثة: تكون قاعدة المقتضي والمانع في الملاكات كما إذا أُحرز أنَّ في صلاة الجمعة مثلاً ملاكاً مقتضياً لجعل الوجوب لها، ولا يعلم بوجود مانع من الجعل، فهل يحكم بقاعدة المقتضي والمانع بوجوب صلاة الجمعة، وهذا هو النزاع في قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع فقليل بالملازمة ظاهراً وقليل بها واقعاً، لكنه في غاية الإشكال لأنَّ الإحاطة بجميع الجهات المقتضية والمانعة غير متصورة لغير الشارع الأقدس، ومن ألهمه إياها، نعم لا بأس بالملازمة الظاهرية.

وعلى كل حال فقاعدة المقتضي والمانع بهذه المعاني غير مرتبطة بالاستصحاب كما هو واضح، نعم إن كانت بمعنى وجود شيء يقتضي البقاء والشك في حصول مانع

عن تأثيره في البقاء فهي عين الاستصحاب ، لكن الظاهر عدم إرادة هذا المعنى في كلمات القائلين بقاعدة المقتضي والمانع .

إذا عرفت حقائق العناوين الثلاثة أعني الاستصحاب وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع ، وأنه لا جامع بينها حتى يصح إرادتها بلحاظ ذلك الجامع تعرف عدم إمكان دعوى شمول الروايات لجميع هذه القواعد لعدم الجامع لما عرفت ، ولعدم إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، فلا بد من إرادة إحدى تلك القواعد ، ومورد صحاح زرارة هو الاستصحاب دون غيره من القاعدتين الأخريين ، نعم يمكن انطباق بعض ما عدا تلك الصحاح على قاعدة اليقين كما ستعرف إن شاء الله تعالى .

ومن القيود التي تستفاد من صحاح زرارة وغيرها - مما تشتمل على عدم نقض اليقين بالشك - كون الشك في غير المقتضي وإلا لا يكون الاستصحاب حجة ، وأول من ذهب إلى عدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي هو المحقق الخونساري رحمته الله ^(١) ، وتقريب استقاداته يأتي في المباحث الآتية المتعلقة بما يستفاد من روايات الباب فانتظر .

والمراد بالمقتضي هنا على ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله هو أن يحرز استعداد بقاء المستصحب في زمان ، ولم يكن الشك في زواله إلا من جهة احتمال طرؤ زماني رافع له ، إذ لو كان الشك في زواله من ناحية نفس الزمان اندرج في الشك في المقتضي ، فالشك في بقاء البلد المبني على ساحل البحر أو بقاء ضوء السراج مع الشك في كون نطفه بمقدار يمكن بقاء ضوئه به إلى الصبح وكان منشأ الشك احتمال هبوب الرياح أو إطفاء شخص له ، فإن مثل هذين المثالين خارجان عن الشك في المقتضي لكون الشك في الأول ناشئاً من الرطوبة وطغيان البحر ، وفي الثاني ناشئاً من هبوب الرياح ونحوه ،

ومن المعلوم عدم نشوء الشك حينئذٍ عن نفس الزمان ، بل عن احتمال طرو زمانيّ،
فمثل هذا الشك خارج عن الشك في المقتضي ومندرج في الشك في وجود الرافع،
وسياًتي إن شاء الله تعالى تقريب اختصاص النصوص بالشك في رافعية الوجود
ووجود الرافع.

ثم إنَّ الميرزا النائيني رحمه الله نسب هذا المعنى من المقتضي إلى الشيخ رحمه الله ودفع به
بعض إشكالات العلمين صاحبي العروة^(١) والكفاية^(٢) على الشيخ الأنصاري رحمه الله
حيث استشكل عليه بأنّه أجرى الاستصحاب في كتاب المكاسب في بعض
المقامات^(٣) مع أنّها من الشك في المقتضي الذي لا يقول به المصنف.

الأمر الرابع : قد عرفت أنّه يعتبر في الاستصحاب اجتماع اليقين والشك في
الزمان بحيث يكون اليقين بوجود المتيقن في زمانه باقياً في حال طرو الشك في البقاء ،
فالشك واليقين متعلقان بشيء واحد ، غايته أنّ الأوّل متعلق بالحدوث والشك بالبقاء
إذ لو تعلق الشك بالحدوث لكان ذلك خارجاً عن الاستصحاب وكان موضوعاً
لقاعدة اليقين - نظير ما إذا علم بطهارة الثوب وصلى ثم شك في طهارة الثوب بحيث
زال ذلك اليقين المتعلق بطهارته قبل الصلاة ، فإنّ الرواية^(٤) دلّت على صحة الصلاة
بخلاف ما إذا غسلته الجارية ، فإنّ الرواية تدل على وجوب إعادتها ولعل التفصيل
نشأ من حصول العلم في الأوّل دون الثاني .-

(١) حاشية المكاسب للسيد اليزدي ١ / ٧٣.

(٢) حاشية المكاسب للآخوند الخراساني ١٣ / ١٣.

(٣) المكاسب / ٨٥ في لزوم المعاطاة.

(٤) وسائل الشيعة ٣ / ٤٢٨ ، الحديث ٤٠٦٧ : «عن ميسر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أمر
الجارية فتغسل ثوبي من المنى فلا تبالغ في غسله فأصلي فيه فإذا هو يابس، قال: أعد صلاتك،
أما أنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء.»

وكذا يعتبر في الاستصحاب تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك لأنّ ظاهر حرمة نقض المتيقن بالشك هو تقدم المتيقن زماناً على زمان المشكوك ، فلو انعكس الأمر وصار زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك لايجري فيه الاستصحاب المصطلح، لما عرفت من أنّ الشك لا بد أن يكون متعلقاً بالبقاء لا الحدوث، وفي المفروض يكون الشك في الحدوث نظير الأمر الذي يكون حقيقة في الوجوب مثلاً في زماننا ونشك في أنّه كان كذلك من أوّل الأمر أو نقل عن معناه الحقيقي الأوّل إلى الوجوب، فصار المعنى الأوّل مهجوراً فلا يستصحب الوجوب إلى زمان الشارع حتى لا يكون من المنقول، لأنّ المقصود هنا هو البناء على كونه حقيقة في الأزمنة السابقة المشكوكة وهذا نقض الشك باليقين لانقض اليقين بالشك ، وليس في روايات الباب ما يدل على وجوب نقض الشك باليقين فلا دليل من الأخبار على هذا الاستصحاب المسمى باستصحاب القهقري.

وكذا يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين لوضوح إناطة كل حكم بوجود موضوعه ولا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب ، فالعلم والشك التقديران ليسا موضوعين للاستصحاب ، وكذا الحال بالنسبة إلى سائر الأصول العملية، فإنّ أصل البراءة والاشتغال وقاعدة التجاوز والفراغ أيضاً لا تجري إلّا بعد تحقق الشك الفعلي.

ولذا لايجري في الاستصحاب التعليق ، فإنّ التعليق والتقدير غير الفعلية والموضوع هو الثاني، ويترتب على فعلية اليقين والشك عدم وجوب إعادة الصلاة على من كان قاطعاً بالحدث قبل الصلاة وغفل وصلى، ثمّ شك في أنّه هل تطهر قبل الصلاة أم لا ؟ ووجوب الإعادة إذا شك قبل الصلاة في الطهارة ثم غفل وصلى وبعده التفت إلى حالته وأنّه صار محكوماً بالحدث للاستصحاب.

وذلك لأنه في الصورة الأولى لم يكن للمصلي شك فعلي قبل الصلاة حتى يصير محكوماً بواسطة الاستصحاب بالحدث فلا يجري الاستصحاب إلا بعد فعلية الشك أعني بعد الصلاة وفي حال فعلية الشك تجري قاعدة الفراغ، لحدوث الشك بعد العمل الذي هو مجرى قاعدة الفراغ، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإن المكلف صار قبل الصلاة محكوماً بالحدث بالاستصحاب، وبعد الصلاة إذا شك في الطهارة يكون ذلك نفس الشك المتحقق له قبل الصلاة لا شكاً حادثاً بعد الصلاة حتى تجري فيه قاعدة الفراغ كما لا يخفى.

الأمر الخامس: تقسيم الاستصحاب باعتبارات شتى إلى أقسام عديدة^(١) فينقسم تارة: باعتبار منشأ الشك إلى الشك في المقتضي والشك في الرفع ورافعية الوجود وتغير حال من حالات الموضوع والشك في وجود الغاية وغائية الوجود. وأخرى: باعتبار المستصحب إلى الوجودي والعدمي، والحكمي والموضوعي، والكلي والجزئي.

وثالثة: باعتبار مستند المستصحب إلى كون الدليل على المستصحب نقلياً كالكتاب والسنة والإجماع وعقلياً.

وقد ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله^(٢) إلى اعتبار الاستصحاب في جميع الأقسام إلا في موردين: أحدهما في الشك في المقتضي الذي سيأتي المراد منه إن شاء الله تعالى، والآخر في المستصحب الذي يكون مستنده حكم العقل، فإنه رحمته الله قد منع جريان الاستصحاب في كلا القسمين، أما القسم الأول فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. وأما القسم الثاني: فملخص ما أفاده رحمته الله في ذلك بعد البناء على عدم انعزال

(١) والغرض من هذا الأمر هو الاطلاع على أقسام الاستصحاب حتى يظهر في مقام الاستدلال على حجية الاستصحاب أن الأدلة تدل على اعتباره في جميع الأقسام أو بعضها.

(٢) فرائد الأصول / ٣٢٥ و ٣٢٨.

العقل عن إدراك الحسن والقبح ، وكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار غالباً إذ قد يكونان ذاتيين كقبح الظلم وحسن الإحسان ، فإنهما يتصفان بالحسن والقبح ذاتاً ولا ينفكان عنهما إلا بعد سلب العنوان عنهما وإخراج الفعل عن عنوان الظلم كلا باب التقاص) الذي هو من إحقاق الحق دون الظلم أو عن عنوان الإحسان كما إذا كان الإحسان بالإطعام مثلاً مضراً بحال المحسن إليه، هو : أن موضوع حكم العقل الذي هو مناط حكمه أي إدراكه - إذ لا معنى لكون العقل حاكماً إلا إدراك الحسن والقبح - لا يكون فيه إجمال بل لا بد أن يكون مبيّناً عند العقل حتى يحكم ، وإلا فع الشك في كون شيء دخيلاً في الحسن والقبح لا يدرك شيئاً من الحسن والقبح ، فالعقل ما لم يحط بجميع ما له دخل في حكم لا يحكم بشيء من الحسن والقبح ، وحينئذٍ فإذا حكم بقبح شيء ثم زال بعض الخصوصيات الدخيلة في حكمه فيقطع بعدم القبح ، إذ المفروض انتفاء بعض ماله دخل في ملك حكمه ، فلا وجه للاستصحاب بعد القطع بانتفاء الحكم ، فالحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي لا يمكن استصحابه بعد انتفاء حال من حالات الموضوع الذي يكون دخيلاً في ملك حكم العقل للقطع بارتفاع الحكم.

ولكن أورد عليه الميرزا النائيني رحمته الله بوجهين :

الأول : أن العقل كما يحكم بعد الإحاطة بجميع ما له دخل في ملك حكم بحيث يحرز دخل كل خصوصية فيه ، كذلك يحكم من باب القدر المتيقن من دون إحراز دخل كل واحدة من الخصوصيات في حكمه ، بل يعلم بوجود القبح عند اجتماع الخصوصيات كما إذا لم يكن العقل مدركاً لقبح الكذب بنفسه لعدم إحاطته بما يوجب قبحه ، لكن يعلم بقبح الكذب الضار غير النافع ، فإذا ارتفع ضرره يشك في القبح لعدم إحاطته بملاك حكمه ، فحينئذٍ يشك في الحكم الشرعي المترتب عليه بقاعدة الملازمة ، إذ المفروض حكم العقل جزمياً بالقبح في ظرف اجتماع الخصوصيات وليس

هذا الحكم إلا بعد إحراز الملاك المقتضي للجعل التشريعي وبعد إحراز عدم موانع الجعل ، ومن المعلوم أنّ العقل بعد العلم بمقتضي الجعل وعدم موانعه يقطع بالحكم الشرعي ، وبارتفاع حال يشك العقل في دخله في حكمه ، نشك في الحكم الشرعي المترتب عليه أيضاً ، فلا مانع من استصحابه كما في سائر موارد الشك في بقاء الحكم الشرعي لأجل انتفاء وصف من أوصاف الموضوع يوجب الشك في بقاء الحكم ، كما لو كان الشك في بقاء الحكم الشرعي الثابت بغير الدليل العقلي من الأدلة النقلية ناشئاً من تغير حال من حالات الموضوع ، فلا فرق بين كون دليل الحكم الشرعي عقلياً وبين كونه نقلياً .

فإن قلت : لأجمال للاستصحاب مع هذا الاحتمال لكونه موجباً للشك في بقاء الموضوع الذي هو شرط مقوم للاستصحاب وإلا يلزم تسرية الحكم من موضوع إلى آخر .

قلت : نعم لو لم يكن موضوع الاستصحاب عرفياً بأن كان دليلاً كقولهم : الماء المتغير نجس ، فإنّ ظاهر الدليل دخل التغير في موضوع النجاسة لكن العرف يحكم بمناسبة الحكم والموضوع أنّ موضوع النجاسة هو الجسم دون العرض أعني اللون ، ومع بقاء الجسم يبقى حكمه أعني النجاسة بعد زوال التغير من قبل نفسه إذ المفروض خروجه عن دائرة الموضوع فيصدق عرفاً أنّ هذا الجسم كان نجساً والآن كما كان .

فإن قلت : إن كان الموضوع عرفاً هو ذات الماء من دون دخل للتغير فيه فلا يشك في بقاء الحكم حتى يستصحب للقطع ببقاء الموضوع الموجب لبقاء حكمه .

قلت : الشك يكون من جهة احتمال كون التغير حكمة حتى لا تكون مطردة وعلة حتى يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً ، وحيث إنّ ملاكات الأحكام على قسمين صار هذا منشأ للشك في كون التغير حكمة أو علة .

فالمتحصل : أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف

بالدليل العقلي كعدم المانع من جريانه في الشرعي المستند إلى الدليل النقلي، هذا
محصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته جواباً عن تفصيل الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) في
حجية الاستصحاب بين الحكم المستند إلى العقل وبين الحكم المستند إلى النقل.
وقد يرد على ما أفاده من انقسام الملاكات إلى قسمين بما سمعته مراراً من عدم
تصور ذلك في الأحكام الشرعية لاستلزام ذلك خلو الحكم أحياناً عن الملاك وهو
خلاف مذهب العدلية.

وكذا على ما أفاده من كون الموضوع في الاستصحاب عرفياً لأجل مناسبة
الحكم والموضوع بما حاصله : أن هذه المناسبة من قبيل القرائن العقلية المكتنفة
بالكلام، ومن المعلوم وجود هذه القرينة في الدليل المتكفل لنجاسة الماء المتغير، فإن
هذه المناسبة تقضي بكون موضوع النجاسة نفس الجسم وخروج التغير عن دائرة
الموضوع.

وبعبارة أخرى : الموضوع عرفي على كل حال ، فأَي فرق بين موضوع الدليل
وبين موضوع الاستصحاب ، فإن الدليل ملق إلى العرف ومراعاة المناسبة بين الحكم
والموضوع في الموضوع الدليلي أولى من مراعاتها في موضوع الاستصحاب لتقدمه
رتبة عليه كما لا يخفى .

الثاني : أنه لا وجه للتفصيل بين كون المستصحب مستنداً إلى حكم العقل ،
وبين كونه مستنداً إلى دليل نقلي بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأول ، حتى بناءً
على عدم حكم العقل من باب القدر المتيقن بل بعد إحراز كل ماله بالخصوص
مدخلية في الحكم ، توضيح وجه عدم التفصيل : أن العقل لا يحكم بانتفاء الحكم
بارتفاع الخصوصية حتى ينافي جريان الاستصحاب .

وبعبارة أخرى : ليس للعقل حكان إيجابي عند وجود الخصوصيات الدخيلة

في حكمه وسلبى بعد انتفائها ، إذ ليس للحكم العقلي مفهوم ينفي الحكم عما عدا موضوعه ، بل لسان العقل إدراك القبح مما له دخل فيه ولا حكم له بعدم القبح حين عدم الخصوصيات ، فحكم العقل بقبح الكذب الضار لا ينحل إلى حكيمين : أحدهما قبح الكذب الضار والآخر عدم قبح الكذب غير الضار ، فلا مانع من أن يكون الكذب غير الضار حراماً شرعاً لأوسعية دائرة موضوع حكم الشرع من موضوع حكم العقل ، بعد وضوح كون الموضوع في الاستصحاب عرفياً لا عقلياً ، نعم إن كان موضوع الاستصحاب عقلياً فلا ينبغي الإشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه بعد انتفاء بعض الخصوصيات الدخيلة في حكم العقل للقطع بانتفاء الموضوع ، لكن الفرض ليس كذلك إذ الموضوع في الاستصحاب عرفي ، فكما يجري الاستصحاب في انتفاء وصف الموضوع الذي ثبت حكمه بالدليل النقلي ، مع عدم كون ذلك الوصف مقوماً للموضوع في نظر العرف ، فكذلك يجري في انتفاء وصف الموضوع الذي ثبت حكمه بالعقل مع عدم كون ذلك الوصف مقوماً للموضوع ، فلا فرق في اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي بين كون دليله عقلياً ونقلياً .

ولا يخفى أنه لا مجال لجريان الاستصحاب مع زوال حال من حالات الموضوع سواء كان مدرك الحكم الشرعي الذي يراد استصحابه العقل أم النقل ، ضرورة أن الوصف الزائل إن كان دخله في الموضوع معلوماً فلا مجال لاستصحاب الحكم للقطع بارتفاع الحكم ، وإن كان عدم دخله فيه معلوماً فالحكم معلوم البقاء ، وإن شك في دخله فيه فلا يجري الاستصحاب أيضاً للشك في بقاء الموضوع فلا وجه للتفصيل في حجية الاستصحاب في الأحكام الشرعية بين كون مدركها العقل والنقل ، بل الحق في تغير حال من حالات الموضوع عدم جريان الاستصحاب مطلقاً لما عرفت آنفاً .

ودعوى : جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي استناداً إلى كون الموضوع في الاستصحاب عرفياً لا دليلاً ولا عقلياً ، فيمكن أعمية

الموضوع العرفي من موضوع الحكم العقلي ، فلا منافاة بين عدم حكم العقل عند اختلال وصف من أوصاف الموضوع وبين جريان استصحاب الحكم الشرعي فيه ، حيث إن الموضوع في الاستصحاب عرفي والعرف لا يرى دخل الوصف الزائل في الموضوع . غير مسموعة ؛ بعد عرفية الموضوع في الاستصحاب وغيره ، والعرف إن حكم بعدم دخل الوصف في الموضوع فالحكم باق بنفس الدليل لا الاستصحاب ، وإن حكم بدخله فيه فالحكم مرتفع يقيناً لارتفاع موضوعه وإن شك في الدخل فلا يجري الاستصحاب أيضاً للشك في بقاء الموضوع .

والحاصل أن الاستصحاب لا يجري مع اختلال حال من حالات الموضوع سواء كان مدركه العقل أم النقل ، فلا يمكن المساعدة على تفصيل الشيخ رحمته من جريان الاستصحاب في الحكم المستند إلى النقل وعدم جريانه في الحكم الشرعي المستند إلى العقل .

وأما التفصيل الآخر المنسوب إلى الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) أيضاً من عدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وحجيته في غيره من سائر الأقسام فيتوقف توضيح الحق فيه على بيان المراد من المقتضي ، فنقول وبه نستعين :

قد يطلق المقتضي على ملاك الحكم حيث إنه مقتض للجعل ، فالمراد بالرافع المقابل للمقتضي حينئذ هو المانع عن الجعل كما إذا فرض كون العلم مقتضياً لوجوب الإكرام والفسق مانعاً عنه ، فإذا أحرز علم زيد مثلاً في زمان ثم شك في بقاءه في زمان آخر لا يجري الاستصحاب في علمه لكون الشك في بقاء مقتضي الحكم بخلاف ما إذا شك في حدوث الفسق المانع عن الجعل فإنه لا يجري فيه استصحاب عدمه .

وقد يطلق على الأسباب الشرعية التأسيسية كجعل الغسل والوضوء سببين للطهارة وعقد النكاح سبباً للزوجية أو الإمضائية كالبيع والحيازة وغيرها من

(١) فرائد الأصول / ٣٢٨ .

موجبات الملكية، فالمراد بالمقتضي حينئذٍ هو المستتبع للحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي، فالمراد بالرافع المقابل للمقتضي بهذا المعنى هو ما يرفع الحكم الشرعي المسبب عن الوضوء والغسل والنكاح والبيع كالحديث والطلاق والإقالة الرافعة للوضوء والغسل والنكاح والبيع .

وبالجملة فيقال : الوضوء مقتضى للطهارة والنكاح مقتضى للزوجية والبيع مقتضى للملكية ورافع هذه المسببات نواقض الوضوء والطلاق والإقالة ، وكذا ظهور العيب حال العقد مقتضى للخيار والإمضاء رافع له وكذا التصرف في المبيع بعد العلم بالعيب لكونه رضاً منه كما هو مفاد النص .

فيراد بالشك في المقتضي الشك في بقاء اقتضاء السبب للمسبب عند انتفاء بعض الخصوصيات بأن كانت كيفية اقتضاء المقتضي مشكوكة ، فهل جعل المقتضي مؤثراً في المسبب بنحو يكون باقياً حتى في ظرف طروق الشيء الفلاني كخروج المذي عقيب الوضوء أم بنحو لا يكون باقياً في ظرف عروض ذلك الشيء ، فالشك في رافعية الموجد يرجع إلى الشك في المقتضي بمعنى التأثير وكالشك في ارتفاع النكاح بقوله: أنت خلّية أو برّية.

ويراد بالشك في الرافع الشك في وجود ما يرفع تأثير المقتضي ويزاحمه في دوامه واستمراره كالشك في البول وغيره من النواقض بعد تحقق الوضوء مع العلم ببقاء المقتضي، فإنّ النواقض تدفع الوضوء عن تأثيره في البقاء ولا شك في بقاء المقتضي، فالشك في رافعية الموجد يرجع إلى الشك في بقاء المقتضي بمعنى التأثير.

وعلى كل حال التزم الميرزا النائيني رحمته بعدم مساعدة عبارة الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) على إرادة شيء من هذين المعنيين للمقتضي حيث إنّ المقتضي بمعنى الملاكات مما لا سبيل إلى إحرازه إلا من الأدلة الشرعية ، وكذا إحراز بقاء مقتضيات

الأحكام الشرعية في باب الأسباب، فإن إحراز بقاء المقتضي للطهارة والنكاح المتعقبين بالمذي، وقوله: أنت خلية أو برية، منوط ببيان الشارع، فلا يمكن إثبات اقتضاءهما للطهارة وبقاء علة الزوجية، فلو بني على عدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي بهذين المعنيين لزم منه سد باب الاستصحاب لأن الشك في رافعية الموجود الذي يرجع إلى الشك في المقتضي مما جرى دأب الشيخ الأنصاري رحمته (١) في كتبه على إجراء الاستصحاب فيه كالشك في وجود الرفع.

بل المراد بالمقتضي في كلام الشيخ رحمته هو عمر المستصحب ومقدار استعداده للبقاء في عمود الزمان، حيث إن لكل شيء من الموجودات استعداد للبقاء في سلسلة الزمان على اختلاف بينها في مقدار البقاء بحسب طبيعتها، فإن ذوات النفوس منها ما يعيش مائة سنة ومنها ما يعيش أكثر من ذلك ومنها ما يعيش أقل منه وكذا النباتات والجمادات، فالمقتضي حينئذ عبارة عن مقدار استعداد الشيء للبقاء في الزمان والشك فيه عبارة عن الشك في مقدار قابليته للبقاء في الزمان، فلا يتصور الشك حينئذ في البقاء إلا من جهة نفس الزمان دون الزماني، فإن كان الشك في طرو زماني رافع لذلك الشيء يسمى ذلك بالشك في الرفع، فالفرق بين الشك في الرفع وبين الشك في المقتضي هو أن الشك في البقاء إن نشأ عن الجهل بمقدار استعداده للبقاء في سلسلة الزمان يكون ذلك من الشك في المقتضي، فالشك يكون من نفس مرور الزمان لا من الشك في عروض زماني، وإذا نشأ عن احتمال عروض زماني يكون من الشك في الرفع.

ثم إن إحراز مقدار استعداد الموضوعات الخارجية للبقاء يتحقق بالتجربة والاختبار وأمّا الأحكام الشرعية فلا سبيل إلى إحراز مقدار استعدادها إلا ببيان

(١) نفس المصدر.

الشارع إمّا بالتصريح كقولهم عليهم الصلاة والسلام^(١) : « حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيمة... » وإمّا بإطلاق أدلة التشريع كقوله تعالى^(٢) : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ، و^(٣) ﴿ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ ﴾ إلى غير ذلك من الخطابات الشرعية الظاهرة في الاستمرار بمقتضى إطلاقها من حيث الزمان وعدم تقيدها بوقت كما قيد بعضها بالوقت كقوله تعالى^(٤) : ﴿ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ بناءً على كون الغاية قيداً للحكم لا المتعلق ، إذ على الثاني يكون المتحصل الإمساك المحدود بالطلوع والغروب واجب فلا قيد للوجوب ، وعلى الأول : يكون المفاد أنّ الوجوب مستمر إلى الليل ، فكل جزء من الإمساك محكوم بالوجوب .

ويترتب الثمرة على هذين الوجهين وهي كون تكرار الكفارة بتكرار ارتكاب المفطر على القاعدة بناءً على الوجه الأول وهو كون الغاية قيداً للحكم حيث إنّ كل جزء من الإمساك محكوم بالوجوب ، فترك الإمساك حينئذٍ في كل جزء مخالفة لحكمه ، ومخالفة كل وجوب توجب كفارة ، فلذا تتعدد الكفارة بتعدد المفطر .

وأما تكرار الكفارة بتعدد ارتكاب المفطر فهو على خلاف القاعدة على الوجه الثاني - أي إطلاق الوجوب وتقييد المتعلق - لأنّ الإمساك المحدود بالطلوع والغروب محكوم بحكم واحد وقد خولف بارتكاب مفطر ، فقتضى القاعدة عدم تكرار الكفارة بتعدد ارتكاب المفطر إذ الحكم واحد ، وقد خولف بالارتكاب الأول كما لا يخفى .

ومن موارد تقييد الحكم بالغاية وجوب الظهريين بناءً على كون الغاية في قوله تعالى^(٥) : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ قيداً للحكم بأن يكون

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٩ ، الحديث ٣٣٥١٥ .

(٢) البقرة : ٤٣ .

(٣) آل عمران : ٩٧ .

(٤) البقرة : ١٨٧ .

(٥) الإسراء : ٧٨ .

وجوب الصلاتين ممتداً إلى الليل لاقيداً للصلاتين اللتين هما متعلقتان للحكم.
وبالجملة فالأحكام الشرعية إن لم تقيد بوقت حتى تصير من الموقنات تكون مستمرة وباقية ببقاء الشرع.

والميرزا النائيني رحمته يصرّ على أنّ غرض الشيخ الأنصاري رحمته من المقتضي في المقام هو استعداد المستصحب بحسب طبعه للبقاء في عمود الزمان، إذ لو كان مراده أحد المعنيين الأولين أعني الملاك، وآثار الأسباب الشرعية التأسيسية أو الإيضائية، انسَدَّ باب الاستصحاب، وكان التفصيل بين الشك في المقتضي وبين الشك في الرفع مساوفاً لإنكار الاستصحاب مع أنّه رحمته من المثبتين له.

توضيحه : أنّ العلم بمقدار الملاكات وكذا مقدار تأثير الأسباب مختص بالشارع الأقدس ولا سبيل لنا إلى إحرازهما أصلاً، والشك دائماً أو غالباً في الأحكام ناشئ عن الجهل بمقدار الملاك أو بكيفية تأثير السبب ويكون هذا من الشك في المقتضي، فلا بد من عدم جريان الاستصحاب فيها مع أنّ الشيخ رحمته يجري الاستصحاب فيها، لوضوح أنّه رحمته يجري الاستصحاب في الشك في ناقضية المذي للوضوء، وناقضية وجدان الماء أو ارتفاع العذر أثناء الصلاة ونظائرها من الشك في رافعية الوجود، مع أنّ منشأ الشك في بقاء الوضوء ونحوه ليس إلا الشك في كيفية تأثير الوضوء للطهارة، فيكون الشك في بقاء المستصحب لجعل الشك في رافعية الوجود مندرجاً في الشك في المقتضي بمعنى الملاك أو التأثير، ولازم مختار الشيخ رحمته عدم حجية الاستصحاب فيه مع أنّ من المسلم جريان الاستصحاب فيه عند الشيخ رحمته فلا بد من جعل مراده بالشك في المقتضي ما ذكره الميرزا النائيني رحمته.

فالتفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في المقتضي وبين الشك في الرفع من الشيخ رحمته تبعاً للمحقق ^(١)، متجه بناءً على إرادة المعنى الثالث أعني اقتضاء

المستصحب من المقتضي، إلا أن التمثيل للشك في المقتضي بالبلد المبني على ساحل البحر لا يخلو عن مسامحة لأنّ الشك في بقاءه الناشئ عن الرطوبة الهادمة للبلد يكون من الشك في وجود الرافع، لما عرفت من أن الرافع هو الزماني والرطوبة من قبيل الرافع فلا يكون الشك في بقاء البلد الكذائي من الشك في المقتضي، حيث إنّ ضابط الشك في المقتضي كما تقدم هو أن يكون الشك في البقاء منحصراً في مرور الزمان وكون رافعه نفس الزمان لا الزماني، لكن يمكن توجيه هذا المثال بأن يقال: إنّ الملحوظ هو البلد المقيد بكونه مبنياً على ساحل البحر فيشك في استعداده للبقاء مائة سنة مثلاً أو أزيد، فيكون حينئذٍ من الشك في المقتضي بالمعنى المقصود الذي أصرّ عليه الميرزا النائيني رحمته.

وكيف كان فما نسبه الميرزا النائيني رحمته إلى الشيخ من المقتضي بهذا المعنى - أعني عمر المستصحب - غير بعيد عن عبارة الشيخ كما أنه يحتمل إرادته رحمته من المقتضي مقدار تأثير السبب كما هو ظاهر أو صريح عبارة المحقق المنقولة في الفرائد، لكن الحق أن عبارة الشيخ ظاهرة فيما نسبه الميرزا النائيني رحمته إليه وإن لم يكن ذلك ظاهر عبارة المحقق وغيره، حيث إنّ عبارة الشيخ في الفرائد ^(١) هكذا، قال في بيان أقسام الاستصحاب: «الثالث من حيث إنّ الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل والنهار...» فإنّ ظهور قوله: من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء في المقتضي بالمعنى الذي نسبه الميرزا النائيني رحمته تبعاً لأستاذه السيد المحقق السيد محمد الاصفهاني رحمته مما لا ينبغي إنكاره ^(٢).

(١) فرائد الأصول / ٢٠٧.

(٢) أقول: إنّ الشك في رافعية الوجود بناء على المقتضي بالمعنى الثاني أعني مقدار تأثير ←

ثم إنَّ الشك في الغاية قد يكون ملحقاً بالشك في المقتضي وقد يكون ملحقاً بالشك في الرفع، فإن كان الشك في الغاية بنحو الشبهة الحكمية كالشك في كون غاية وقت العشائين نصف الليل أو آخره، أو بنحو الشبهة المفهومية كإجمال مفهوم الغروب الذي جعل غاية لوجوب الصوم والظهيرين كان من قبيل الشك في المقتضي، حيث إنَّ الشك يكون في استعداد الحكم وعمره وأنه يقتضي البقاء إلى استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية فيما إذا صار مفهوم الغروب مردداً بينها أو لا.

وإن كان الشك في الغاية بنحو الشبهة الموضوعية ألحق بالشك في الرفع لأنَّ الشك لا يكون في أمد الحكم وعمره، إذ المفروض العلم بمقدار اقتضائه والشك حينئذٍ في حصول ما علم غائيته للحكم، فيكون الشك في الغاية بحكم الشك في وجود الرفع لا نفس الرفع لأنَّ الرفع على ما عرفت هو الزماني، والمفروض أنَّ الغاية من الزمان لا الزماني فالشك في الغاية من جهة الشبهة الموضوعية كالشك في وجود الرفع حكماً لا موضوعاً.

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أموراً:

الأول: أنَّ المقتضي الذي لا يكون الاستصحاب حجة في الشك فيه مباين للمقتضي بمعنى الملاك وتأثير السبب.

الثاني: إنَّ الشك في الرفع دائماً يكون من الشك في طرو زماني للمستصحب فيباين الشك في المقتضي مع الشك في الرفع.

الثالث: أنَّ الشك في الغاية على قسمين:

→ السبب يرجع إلى الشك في المقتضي، لأنَّ الشك يكون لأجل الجهل بكيفية سببية السبب وأنها هل تكون في ظرف وجود ما يشك في رافعيته أم لا، بخلاف المقتضي بالمعنى الثالث، فإنه لا يرجع إلى الشك في المقتضي فتدبر.

أحدهما : وهو الشك في الغاية حكماً أو مفهوماً ملحق بالشك في المقتضي،
والآخر: وهو الشك في الغاية من جهة الشبهة الموضوعية ملحق بالشك في وجود الرافع.
ثم إنَّ الشك في الموضوعات الخارجية تارة : يكون من ناحية الشك في
المقتضي، وأخرى : من جهة الشك في الرافع.

وأما الأحكام الشرعية فما لم يكن منها مغتني بغاية لا يتصور فيه الشك في
المقتضي لما عرفت من إحراز دوامه، إمّا بنفس دليل تشريعه، وإمّا بدليل خارجي
كقولهم عليه السلام ^(١) : « حلال محمد صلى الله عليه وآله ... » بل الشك فيها منحصر بالشك في وجود
الرافع أو رافعية الموجود أعني العناوين الثانوية الرافعة لأحكام للعناوين الأولية
كالضرر والمخرج وغيرهما.

وما كان منها مغتني بغاية فقد ينشأ الشك في بقائه من جهة الشك في المقتضي،
كما إذا شك في مقدار الغاية حكماً أو مفهوماً، وقد ينشأ الشك من جهة الشك في الغاية
موضوعاً، فالأوّل ملحق بالشك في المقتضي والثاني بالشك في الرافع.
الرابع : أن الرافع يكون زمانياً والغاية أعم من ذلك لأنها قد تكون زمانية وقد
تكون زماناً.

وكيف كان فقد التزم الميرزا النائيني رحمته بحجية الاستصحاب في جميع الأقسام
إلا في قسمين : أحدهما : الشك في المقتضي بالمعنى الذي نسبه إلى الشيخ رحمته.
والآخر : الشك في الغاية إن كان الشك فيها راجعاً إلى الشك في المقتضي بالتفصيل
الذي تقدم.

وبالجملة فقد ادعى الميرزا النائيني رحمته وفاء الأدلة الآتية بإثبات اعتبار
الاستصحاب في جميع الانقسامات إلا القسمين المزبورين واستدل على ذلك بوجوه :

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٩، الحديث ٣٣٥١٥.

[أدلة حجية الاستصحاب]

أحدها : بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة في جميع أمورهم ، ولولاه لاختل النظام لانسداد أبواب المراسلات والحوالات والمعاملات كما هو أوضح من أن يخفى .

وتوهم : أن البناء المزبور ليس لأجل اعتبار الاستصحاب، بل إما من جهة الرجاء والاحتياط وإما من جهة حصول الظن أو الوثوق والاطمينان لهم ببقاء الحالة السابقة .

فاسد : لأن مورد الرجاء هو احتمال النفع أو الضرر اليسير في البقاء دون فوائد منافع كثيرة أو ترتب مفسد مهمة على عدم البقاء ، لأن الرجاء حينئذ لا معنى له ، مع أن بناءهم على العمل بالحالة السابقة مطلقاً ، وكذا الظن فإن العقلاء لا يبنون على الظن الشخصي فضلاً عن الظن النوعي الذي قد لا يحصل معه ظن أصلاً ، وكذا لا يكون عملهم بالحالة السابقة لعلمهم ببقائها لأنه خلاف الوجدان ، بداهة عملهم بها مع عدم علمهم ببقائها كما هو واضح ، فيكون عملهم بالحالة السابقة أمراً ارتكازياً لهم .

وأما دعوى حصول الاطمينان ببقاء الحالة السابقة، فإذا كان المراد الاطمينان النوعي فلا دليل على حجيته عند العقلاء بل ولا على إمضاء الشارع له وإن كان المراد الاطمينان الشخصي فهو وإن كان حجة لأنه علم عقلائي عرفي لكن مقتضاه إناطة حجية الاستصحاب بحصول الاطمينان الشخصي مع أن العقلاء يعملون به مطلقاً .

فإن قلت : إن هذه السيرة العقلية مردوعة بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم .

قلتُ : إنه قد تقدم في حجية خبر الواحد خروج جميع موارد السيرة العقلانية عن العمل بغير العلم بالتخصص ، هذا ما أفاده الميرزا النائيني رحمته .
وقد منع المحقق القمي رحمته ^(١) عن شمول الأدلة الناهية لمثل هذه السيرة بلزوم الدور ، لأن رادعية الآيات لها منوطة بعدم مخصصيتها للآيات ، وعدم مخصصيتها لها منوطة بعدم رادعيتها للسيرة ، ولذا التزم بعدم شمول الأدلة الناهية للظنون الاجتهادية .

لكن فيه ما لا يخفى ، ضرورة أن مجرد عدم شمول الآيات الناهية لها لا يكفي في اعتبارها ، بل لا يكون معتبراً لكفاية الشك في عدم حجيتها بل لابد في الحجية من الدليل على الإمضاء .

وكيف كان فقد ذكر الميرزا النائيني رحمته أن بناء العقلاء لا يكون ثابتاً إلا في الشك في الرافع دون الشك في المقتضي ، بل بناؤهم في الشك في المقتضي على الفحص والسؤال وعدم ترتيب آثار البقاء بمجرد وجود الحالة السابقة .

لكن يمكن الإشكال على بناء العقلاء بأنه إن كان بناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب لأجل الارتكاز والفطرة فيكون أخبار الاستصحاب إمضاء له ، وحينئذ لا يكون الاستصحاب أصلاً تعبدياً فلا يتقدم عليه الأمانة ويكون مثبتاته حجة كما هو أوضح من أن يخفى .

ثم إن المحقق صاحب الكفاية رحمته ^(٢) التزم هنا بمردوعية السيرة بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم مع التزامه بعدم مردوعية السيرة العقلانية على العمل بخبر الثقة ^(٣) وأورد عليه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله : عدم الفرق بين السيرتين ،

(١) قوانين الأصول / ٤٤٤ (ط.ق) و ٧٥ / ٢ (ط.ج) .

(٢) كفاية الأصول / ٣٨٧ .

(٣) كفاية الأصول / ٣٠٣ .

فآليات الناهية عن العمل بما وراء العلم إما لاتشملها معاً وإما تشملها كذلك ، والتفكيك بينهما لاوجه له ، هذا ملخص ما أفاده الميرزا النائيني من الإشكال على صاحب الكفاية رحمته .

لكن الإنصاف صحة ما أفاده صاحب الكفاية رحمته من التفكيك المزبور ، وذلك لأنّ خبر الثقة يفيد الوثوق والعلم العادي ، فالعقلاء لايعملون بخبر الثقة إلاّ من جهة إفادته الاطمينان بحيث لا يكون احتمال المخلاف مانعاً عن ركونهم إلى خبر الثقة بل يعدونه كالعدم ، وحينئذ لا يرون الخطابات الناهية عن العمل بغير العلم متوجهة إليهم ، وهذا بخلاف الاستصحاب فإنّ موضوعه الشك في بقاء الحالة السابقة ، فإما أن نقول بعدم ثبوت السيرة العقلانية حيث إنّ العقلاء لا يعلمون بالظن فضلاً عن الشك فلا موضوع لمردوعية السيرة بالآيات وعدمها ، وعلى تقدير تحقق هذه السيرة يحتاج اعتبارها إلى دليل على الإمضاء كالأخبار الآتية ، وإلاّ فالآيات تردع عن ذلك لأنّه عمل بغير علم .

وتنقيح الكلام في المقام أن يقال : إن المراد بالارتكازي العقلاني في باب الاستصحاب إن كان العمل بالحالة السابقة حتى مع الشك في بقائها ، بل ومع الغفلة عنها ، فقد عرفت ما فيه من عدم السيرة أولاً ، وعلى تقديرها لا عبرة بها شرعاً إلاّ بعد الإمضاء ثانياً ، وعدم حجية الاستصحاب حتى مع الغفلة وعدم فعلية الشك ثالثاً ، حيث عرفت اعتبار فعلية الشك .

وإن كان العمل بها لأجل الرجاء والاحتياط فلا ربط لهذه السيرة بالاستصحاب لأنّ السيرة حينئذ مبنية على الاحتياط ، مضافاً إلى عدم وفائها بالمدعى ، لأنّ المطلوب في الاستصحاب هو البناء على الحالة السابقة من حيث وجودها السابق لا من جهة الاحتياط والاحتمال ، وبالمجمل بناء العقلاء على الحالة السابقة من باب الاحتمال لا ربط له بالاستصحاب فلا يكون دليلاً عليه .

وإن كان العمل بالحالة السابقة لأجل الاطمينان لهم ببقائها كحصول الاطمينان لهم من خبر الثقة فلا يكون بناء العقلاء حينئذٍ مرتبطاً بالاستصحاب المأخوذ في موضوعه الشك حتى يصح الاستدلال به عليه .

فالمتحصل أن بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة إن كان على العمل بالشك فيها فلا يكون حجة إلا بعد الإمضاء، إذ مع عدم الإمضاء تشمله الآيات الناهية عن العمل بغير العلم فلا يصح الاستدلال به على الاستصحاب مع الغض عن دليل الإمضاء، وإن كان على العمل بالاحتمال أو العلم العادي فهما أجنيبان عن الاستصحاب المبحوث عنه في المقام، أعني العمل بالحالة السابقة لأجل وجودها السابق .

والحق أن العقلاء لا يبنون على بقاء الحالة السابقة إلا احتياطاً ورجاءً أو علماً ووثوقاً، فلا يرتبط حينئذٍ بناء العقلاء بالاستصحاب، ومن هنا ظهر عدم ورود الإشكال الذي ذكرناه آنفاً، من أن الاستدلال على الاستصحاب ببناء العقلاء ارتكازاً على الحالة السابقة يوجب عدم كون الاستصحاب من الأصول العملية وعدم تقدم الأمارة عليه، وغير ذلك من الآثار لما عرفت من عدم جريان السيرة العقلانية على العمل بالحالة السابقة بالارتكاز المراد به ما يعم الشك والفئلة .

كما أنه ظهر مما ذكرنا عدم صحة التمسك ببناء العقلاء على حجية قاعدة المقتضي والمانع، وذلك لأن المراد بالمقتضي هناك ما يقتضي وجود الشيء مع عدم إحراز وجود ذلك الشيء لاحتمال وجود مانع يمنع عن تأثير المقتضي في المقتضى، والمراد بالمقتضي في الاستصحاب هو وجود الشيء والشك في وجود ما يفنيه ويعدمه وبناء العقلاء بعد تسليمه إنما يكون في المقام دون المقتضي بالمعنى الأول، فالاستدلال ببناء العقلاء على حجية قاعدة المقتضي والمانع في غير محله .

فتلخص مما ذكرنا أن التشبث ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب الذي هو

أصل عملي في غاية الإشكال والله تعالى هو العالم.

ثانيها : الإجماع الذي حكاه بعض ، ولا يبعد أن يكون المراد بالإجماع الاتفاق على القاعدة أو الرواية بمعنى أن في المسألة رواية قطعية الاعتبار من جميع الجهات أو قاعدة كذلك ، بحيث لو ظفر بها فقيه لأفتى بمضمونها قطعاً فيدعى حينئذ الإجماع على المسألة الكذائية ، ولكن هذا الإجماع إنما يتجه فيما إذا لم يكن في المسألة مخالف وإلا فلا فائدة في دعوى هذا الإجماع أصلاً.

فالمتحصل أنه لا وجه لدعوى الإجماع على حجية الاستصحاب أصلاً مع الاختلاف العظيم بين العلماء في اعتباره .

ثالثها : الأخبار المعتبرة :

وهي عمدة ما في الباب من الأدلة:

منها : مضمرة زرارة: ^(١) - ولا يضر الإضمار باعتبارها بعد أن كان المضمّر مثل زرارة الذي لا يروي إلّا عن الإمام عليه الصلاة والسلام :- « قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال عليه السلام : يازرارة ، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء . قلت : فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال عليه السلام : لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ، ولكن ينقضه بيقين آخر » .

وقبل تقريب الاستدلال لا بأس ببيان فقه بعض حمل الحديث المبارك ، فنقول :

إن قول زرارة (ينام وهو على وضوء) ظاهر في تحقق النوم بالخفقة والخفقتين ، غايته أن زرارة يشك في أن النوم الناقض هل هو جميع أقسام النوم أو بعضها ، فتكون

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥ ، الحديث ٦٣١ .

الشبهة حكيمية لأنَّ السؤال حينئذٍ يكون من حكم الخفقة والخفقتين من حيث الناقضية، وبعبارة أخرى: يسأل الراوي عن سعة دائرة النوم الناقض وضيقها. ويحتمل كون الشبهة موضوعية بأن يكون السؤال عن مصداقية الخفقة والخفقتين للنوم وبعبارة واضحة يسأل الراوي هل هما مصداقان للنوم بعد العلم بناقضية النوم مطلقاً.

لكن الانصاف بعد هذا الاحتمال، أما أولاً: فلبعد احتمال عدم إحاطة مثل زرارة بمفهوم النوم عرفاً ولغة، وأما ثانياً: فلعدم كون بيان الموضوعات العرفية وظيفية الإمام عليه السلام بخلاف بيان كمية الموضوع المأخوذ في الحكم الشرعي وحدوده، فالظاهر أنَّ السؤال يكون عن حكم الخفقة والخفقتين لأجل احتمال جعل الناقض قسماً خاصاً من النوم لا تمام أقسامه. وهذا المعنى يناسب قوله عليه السلام: (يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن)، حيث إنه صريح في تحقق النوم بنوم العين فقط، لكن الإمام عليه السلام بين أنَّ النوم الناقض ليس هذا النوم بل هو نوم العين والأذن لكونه أمانة على نوم القلب الذي هو النوم الناقض.

وأما قول الراوي (فإن حرك في جنبه شيء) ففرضه بيان أمانة النوم بعدم العلم بتحريك شيء في جنبه فأجابه الإمام عليه السلام بأنَّ المدار على العلم بالنوم الناقض فلا يجب الوضوء بمجرد عدم العلم بتحريك شيء في جنبه، معللاً ذلك بأنه على يقين من وضوئه من دون خصوصية للوضوء، بل ذكر خصوص الوضوء في الرواية لأجل كونه مورد السؤال، وإلا كان اللازم ذكر غير الوضوء حيث إنَّ اليقين كالجهل من الصفات ذوات الإضافة فلا بد من تعلقها بشيء، ولما كان المذكور في السؤال هو الوضوء أضيف اليقين إلى الوضوء، وبعد إلقاء خصوصية الوضوء يستفاد أنَّ عدم إعادة الوضوء لأجل اليقين فيصير هذا اليقين صغرى للكبرى وهي قوله عليه السلام (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك)، فيكون المتحصل صغروية المقام لقوله عليه السلام (لا

ينقض اليقين)، لصحة أن يقال حينئذٍ: هذا يقين، وكل يقين لا ينقض بالشك، فهذا لا ينقض بالشك.

والاستدلال بهذه الصحيحة لإثبات حجية الاستصحاب مطلقاً في الضوء وغيره منوط بأمرين :

أحدهما : عدم كون اللام في قوله ﷺ : « لا ينقض اليقين » للعهد، إذ لو كان للعهد لزم اختصاص حجية الاستصحاب بباب الضوء بل مقتضي الجمود على الخصوصيات هو حجيته في خصوص الشك في تحقق النوم.

ثانيهما : أن يكون قوله ﷺ : « ولا ينقض اليقين » من عموم السلب لا سلب العموم، إذ لو كان من قبيل الثاني لم يثبت به اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد، حيث إن المفاد حينئذٍ أن بعض أفراد اليقين ينقض بالشك، ولا يدل على حرمة نقض كل فرد فرد من أفراد اليقين.

أمّا الأول : فلا ينبغي الارتياح في عدم كون اللام للعهد، لأن ظهوره في العهد منوط بتقيد اليقين في قوله ﷺ : « فإنه على يقين من وضوئه » بالوضوء، ببيان من قد عرفت ظهوره في عدم التقيد فهو بمنزلة قوله: فإنه من ناحية وضوئه على يقين، فاليقين مطلق، فاللام في اليقين ليس للعهد، فالمحمول في الصغرى والموضوع في الكبرى هو نفس اليقين من دون قيد.

وأما الثاني : فلا ينبغي الإشكال أيضاً في تحققه لفقدان ضابط سلب العموم في المقام.

توضيحه : أن ضابط سلب العموم هو أن يكون العموم ملحوظاً بالمعنى الاسمي في الرتبة السابقة على ورود السلب عليه، كلفظة (كل) و(جميع) ونحوهما من الألفاظ الموضوعة للعموم، كقوله : ليس كل حيوان بإنسان، وليس كل إنسان بعالم، وليس كل عالم بعامل، وليس كل عامل ناجياً لاختصاص النجاة بالإخلاص.

وأما إذا كان العموم ملحوظاً حرفياً ومتولداً من ورود أداة السلب بعد ضمه مقدمة عقلية، فلا يمكن أن يكون من سلب العموم، إذ لا يعقل أن تكون العلة الموجودة للمعلول معدمة له، والمفروض أن العموم لا يستفاد إلا بأداة السلب، فالعموم متأخر عن السلب فكيف يقدم عليه، إذ المسلوب لا بد أن يكون مقدماً عليه لكونه موضوعاً، فقولنا: (لا تأخذ درهماً ولا تخالف شيئاً من الأحكام الشرعية) لا يستفاد منه العموم إلا بورود حرف السلب بعد ضم المقدمة العقلية، وهي أن عدم أخذ أفراد الدرهم منوط بعدم أخذ شيء منها، وكذا مخالفة الأحكام، وهذا من عموم السلب إذ العموم يتكون بعد وجود السلب، فالسلب عام.

ومن المعلوم أن قوله ﷺ: «لا ينقض اليقين» من هذا القبيل لأن العموم يستفاد من كلمة (لا)، ضرورة أن اللام للجنس وهو بنفسه لا يفيد العموم، نعم بعد ورود أداة السلب على الجنس - لما كان سلب الجنس ونفيه في الخارج متوقفاً على إعدام جميع الأفراد عقلاً - استفيد منه العموم، وعلى هذا ففاد لا ينقض اليقين هو حرمة نقض كل فرد فرد من أفراد اليقين من دون خصوصية للوضوء وغيره، فالاستدلال بهذه الصحيحة لا بأس به والله العالم.

ولا بأس بالإشارة إلى مطلبين:

الأول: أن صريح قوله ﷺ: «قد تنام العين ولا ينام القلب» هو عدم الملازمة بين نوم القلب وبين نوم العين كما أن صريح قوله ﷺ: «فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء» هو التلازم بين نومها وبين نوم القلب لترتب وجوب الوضوء على نوم العين والأذن، والمفروض أن المستفاد من الفقرة السابقة هو كون نوم القلب ناقضاً للوضوء وموجباً له، فيكون نوم العين والأذن ملازماً لنوم القلب الذي هو الموجب للوضوء، وأما نوم الأذن فلا ملازمة بينه وبين نوم العين لما يشاهد كثيراً من عدم سماع الأصوات لمن يكون له همّ وفكر شديد كالتدبر في المطالب الغامضة العلمية

مع رؤيته لصاحب تلك الأصوات.

وبالجملة فالنوم الناقض هو نوم القلب الكاشف عنه نوم العين والأذن معاً، وأما نوم أحدهما فلا يكون كاشفاً عن ذلك كما لا يكون نوم الأذن ملازماً لنوم العين. الثاني : أنه اختلف في جزاء قوله عليه السلام : « وإلا » ف قيل : إنه محذوف وهو : (لا يجب الوضوء) بقرينة قوله عليه السلام : « لا » ويكون قوله عليه السلام : « فإنه على يقين من وضوئه » علة للجزاء قائماً مقامه ، وهذا الاحتمال مما ذهب إليه الشيخ تجويد ^(١) ، وقيل : إن الجزاء قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين أبداً بالشك » ، وقيل : إنه نفس كلمة « فإنه على يقين من وضوئه » بتضمينها معنى الإنشاء ، بأن يكون المراد به (يجب عليه إبقاء اليقين بالوضوء) بمعنى لزوم ترتيب آثار اليقين بقاء .

أما القول الثاني : فلا مصير إليه بعد وجود الواو في قوله عليه السلام : « ولا ينقض اليقين بالشك » إذ لا تدخل الواو على الجزاء ، مضافاً إلى استلزامه اختصاص اليقين بالوضوء إذ الشرط هو اليقين بالوضوء وعدم العلم بالناقض أعني النوم ، ومقتضى الارتباط الخاص الملحوظ بين الشرط والجزاء كون اليقين في الجزاء - وهو (ولا ينقض اليقين بالشك) - هو اليقين بالوضوء ، وحينئذ يختص اعتبار الاستصحاب بباب الوضوء مع كون الشك في وجود الرفع ، بل يختص ذلك بالشك في خصوص الناقض النومي دون غيره من النواقض وهو كما ترى .

وأما القول الثالث : فلا يخلو أيضاً من الضعف ، إذ لا ملزم لرفع اليد عن ظاهر قوله عليه السلام : « فإنه على يقين من وضوئه » من الإخبار إلى الإنشاء ، إذ لا يتوقف صحة الكلام وحفظه عن اللغوية على ارتكاب هذا المعنى المخالف للظاهر ، ومجرد التكرار لا يوجب ارتكاب خلاف الظاهر إذ لا يتكرر الجزاء بتكرر الشرط ، ومن المعلوم أن الشرط قد تكرر ، غاية الأمر أن الجزاء في كلا الشرطين لما كان واحداً فقد حذف في

الشرطية الثانية لدلالة الجزاء في الشرطية الأولى عليه.

وبالجملة فليس في البين دلالة الاقتضاء ولا غيرها من موجبات ارتكاب خلاف الظاهر حتى يجعل قوله ﷺ : «فإنه على يقين» جزء الشرط وإن قواه الميرزا النائيني رحمه الله.

فالأولى ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من كون الجواب محذوفاً أقيم مقامه علته، فيكون المتحصل حينئذٍ : (وإن لم يستيقن أنه قد نام - أو وإن لم يحجىء من ذلك أمر بين - فلا يجب عليه الوضوء، لأنه من ناحية وضوئه على يقين)، وبيان هذه العلة للتنبيه على كونه من صغريات نقض اليقين بالشك.

بقي هنا شبهة وهي : أنه قد تقدم في المباحث السابقة أن الأصل في (اللام) الداخلة على أسماء الأجناس أن تكون للجنس، لكن إذا كان هناك قرينة على العهد يخرج عن مقتضى الأصل وتحمل (اللام) على العهد، وإذا كان هناك ما يصلح للقرينة يتوقف عن الحمل على الأصل، ففيما نحن فيه يحتمل أن يكون قوله ﷺ : «من وضوئه» قيداً لليقين كما يحتمل عدمه على ما تقدم تقريره من تعلق اليقين به، لكونه مذكوراً في السؤال لا لخصوصية فيه، ومع احتمال القيدية لا يحمل اللام على الجنس بل يصير الكلام مجعلاً، فيسقط عن الاستدلال لتوقف الإطلاق الموجب للحمل على الجنس على عدم ما يصلح للقرينية.

ولكن الإنصاف ظهور الكلام في كون اللام للجنس بعد ظهور كلمة من وضوئه فيما عرفت من عدم القيدية، ومع هذا الظهور لا يبقى مجال لهذه الشبهة.

وقد تدفع شبهة تقيد اليقين بالوضوء بأن قوله ﷺ : «فإنه على يقين من وضوئه» إرشاد إلى أمر ارتكازي عقلائي وهو بناؤهم على اليقين السابق عند الشك في البقاء، ومن المعلوم عدم خصوصية لليقين بالوضوء عندهم بل بناؤهم على البقاء في جميع الموارد من دون خصوصية للوضوء أو غيره، فيكون الاستصحاب حينئذٍ

أمانة لكون اليقين السابق طريقاً لديهم أو أصلاً عقلياً كأصل الصحة وأصل عدم الغفلة ونحوهما، واللازم حينئذ حجية الاستصحاب في اللوازم والملزومات والملازمات، إذ ليس بناؤهم على التعبد حتى يقال بعدم الدليل على حجية الاستصحاب في اللوازم.

ولكن قد تقدم أن المراد بالارتكاز إن كان هو بناء العقل على الحالة السابقة للوثوق والاطمينان فهو مفقود في الاستصحاب، إذ المفروض تبدل اليقين والاطمينان بالاحتمال بل الظن بالعدم، وإن كان هو بناؤهم على الظن والشك فذلك غير معهود من العقل بل المعهود خلافه وعدم اعتنائهم بالظن فضلاً عن الشك وعن الظن بالخلاف كما هو المطلوب في الاستصحاب، وإن كان هو بناؤهم على الحالة السابقة بالفطرة والجبلة المستلزمة للبناء عليها حتى مع الغفلة ففيه: أنه فرية على العقل إذ ليس بناؤهم على العمل بشيء غفلة، بل لا يعملون إلا بعد الوثوق والاطمينان المفقود في الاستصحاب، فبناؤهم على الحالة السابقة أحياناً للاحتمال والرجاء.

وبالمجمل فحمل قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» على الأمر الارتكازي لدفع شبهة اختصاص اليقين بالوضوء كي يتم اعتبار الاستصحاب جميع الموارد في غير محله.

كما أن ما قيل أيضاً في دفع شبهة الاختصاص: بأن تقيّد اليقين بالوضوء لا ينافي كبروية قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» بل يكون «اللام» فيه نفيّاً للجنس، غير وجيه؛ لما تقرر في محله من لزوم تكرار الأوسط بما له من القيود في الصغرى والكبرى لينتج القياس وإلا فلا ينتج، فحينئذ نقول: إذا كان الأوسط المحمول في الصغرى هو اليقين بالوضوء وكان اليقين في الكبرى مطلق اليقين فلا يترتب عليه النتيجة، إذ لا بد من عدم تغير الأوسط في الصغرى والكبرى حتى يترتب عليه النتيجة، ويقال: (هذا يقين وكل يقين لا ينقض بالشك فهذا لا ينقض

بالشك).

والحاصل أنه لا يلائم تقييد اليقين بالوضوء كون اللام في لا ينقض اليقين للجنس، فدافع شبهة الاختصاص هو دعوى ظهور الكلام في عدم قيديّة (من وضوئه) لليقين وكونه من قبيل قولنا: «عزّ من قائل» في إرادة الحيثية والجهة. فيقال: إنه من جهة الوضوء على يقين فاليقين مطلق لا قيد فيه، هذا تمام الكلام في الشبهة الأولى أعني اختصاص اليقين بالوضوء المستلزم لاختصاص الاستصحاب بباب الوضوء.

وأما الشبهة الثانية: وهي عدم كون لا ينقض اليقين بالشك من عموم السلب، وكونه من سلب العموم المستلزم لحجية الاستصحاب في الجملة لا في جميع الموارد.

ففيها: ما عرفته مفصلاً من انطباق ضابط عموم السلب على المقام دون ضابط سلب العموم، وإجماله أن أداة السلب إن كانت واردة على العموم الثابت أي الملحوظ معنى اسمياً قبل ورود السلب عليه فيكون حينئذٍ من سلب العموم، حيث إن مدخول السلب وهو العموم مقدم رتبة على السلب وإن لم يكن كذلك بأن كان العموم متولداً من السلب، بحيث لو لم يكن سلب لم يكن عموم كما في النكرة والمفرد المحلى باللام الواقعين في حيز السلب، فإن العموم فيها وليد السلب ومعلوله ومتأخر عنه، فكيف يتقدم على السلب حتى يسلب بنفس النفي المؤلّد له كما هو أوضح من أن يخفى، فتحصل العموم وتحققه بنفس السلب، كما هو الشأن في المعاني الحرفية خصوصاً النسبية منها فإنها إيجابية لا اخطارية.

فتلخص من جميع ما ذكرنا وفاء صحيحة زرارة الأولى بالاستصحاب في جميع الموارد، لكن في خصوص الشك في وجود الرافع، وأن مناط صحة الاستدلال بها من عدم قيديّة (من وضوئه) لليقين، ومن كون السلب عاماً موجوداً فلا استدلال بها تام،

فإن ظهور الصحیحة في حجية الاستصحاب مما لا إشكال فيه.

و منها : صحیحة زرارة الثانية أيضاً: ^(١) « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت، ثم إنني ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام : تعيد الصلاة وتغسله، قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال عليه السلام : تغسله وتعيد، قلت : فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً فصليت، فرأيت فيه؟ قال عليه السلام : تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت : لم ذلك؟ قال عليه السلام : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال عليه السلام : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت : فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال عليه السلام : لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك، قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال عليه السلام : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك... الحديث».

وهذه الرواية الشريفة قد اشتملت على جملة من الفروع :

أحدها : العلم التفصيلي بنجاسة الثوب ونسيانها والصلاة فيه، والحكم فيه وجوب الإعادة، فلعل داعي زرارة للسؤال هو احتمال عدم وجوب الإعادة لأجل النسيان الذي يدل حديث لاتعاد على عدم وجوب الصلاة من ناحية الإخلال بما عدا

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٠٢، الحديث ٣٩٧٨ و ٣ / ٤٦٦، الحديث ٤١٩٢ و ٣ / ٤٧٧، الحديث

٤٢٢٤ و ٣ / ٤٧٩، الحديث ٤٢٢٩ و ٣ / ٤٨٢، الحديث ٤٢٣٦.

الخمسـة نسياناً وجهلاً أو نسياناً فقط - دون الإخلال بالخمسـة لوجوب الإعادة حينئذٍ - واحتمال وجوب الإعادة لإمكان تخصيص حديث لاتعاد بالنجاسة كما خصص بالقيام المتصل بالركوع وتكبيرة الإحرام.

ثانيها : العلم الإجمالي بنجاسة الثوب والغفلة عنها والصلاة فيه غفلة لإمكان تصحيح الصلاة والدخول فيها من ناحية قصد القربة، والحكم فيه أيضاً بالإعادة وتطهير الثوب لمناط حكم الفرع الأول فيه وهو العلم بنجاسة الثوب ونسيانها.

ثالثها : الظن بإصابة النجاسة والفحص عنها وعدم الظفر بها والحكم فيه عدم وجوب الإعادة، وتعجب زرارة من هذا الحكم مع وجوب الإعادة في الصورتين الأوليين مع اشتراك الصور الثلاث في وقوع الصلاة في النجاسة، ولذا سأل عن علة هذا الحكم فأجابه الإمام عليه السلام : «أنت كنت على يقين من طهارتك» والمراد بهذه الطهارة المتيقنة إما الطهارة السابقة على الظن بالإصابة وإما الطهارة المعلومة له بعد الفحص عن النجاسة المظنونة.

وبالجملة فالحكم بعدم وجوب الإعادة في هذه الصورة يكون لأجل الاستصحاب.

ولكن لم يسأل زرارة كيفية انطباق الاستصحاب على المورد مع أن انطباقه عليه في غاية الإشكال، لأن الإعادة مع انكشاف وقوع الصلاة في الثوب المتنجس من نقض اليقين باليقين لا بالشك، نعم عدم جواز دخوله في الصلاة يكون من نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، لكن زرارة لم يسأل عن علة عدم جواز الدخول في الصلاة حتى يكون انطباق (لا تنقض اليقين بالشك) عليه واضحاً، بل سأل عن علة عدم وجوب الإعادة، فحينئذٍ يقع الإشكال في أن وجوب الإعادة ليس نقضاً لليقين بالشك بل باليقين.

نعم إن كان مقصود زرارة الشك في وقوع الصلاة في النجاسة المظنونة - إذ

رؤية النجاسة بعد الصلاة في الثوب لا توجب اليقين بوقوع الصلاة في النجس لاحتمال وقوعها على الثوب بعد الصلاة - فحينئذ يشك في وقوع الصلاة في النجس، ومن المعلوم انطباق لاتنقض عليه إذ الإعادة في هذه الصورة تكون من نقض اليقين بالشك لكنه بعيد عن ظاهر العبارة.

ولذا وقع الأصحاب في تطبيق الاستصحاب على الحكم بعدم وجوب الإعادة مع وقوع الصلاة في الثوب المتنجس في حيض وبيص، فمنهم من اعترف بعدم فهم كيفية انطباق الاستصحاب عليه لكنه لا يضر بما نحن بصدده من إثبات اعتبار الاستصحاب، وذلك لصدور جملة لاتنقض اليقين بالشك منه ^{على الصلاة} وهي مستندنا في حجية الاستصحاب، وأما عدم وجوب الإعادة فلأجل النصوص المستفيضة الدالة على اعتبار العلم بالنجاسة في المانعية، فعلم العلم بها لامانعية واقعاً، فالصلاة خالية عن المانع فلا وجه لوجوب الإعادة.

ويمكن أن نصحح التعليل المذكور بما حاصله: أن هذا التعليل يلائم مبنى شرطية إحراز الطهارة الخبثية لامانعية النجاسة المعلومة على ماسياتي تفصيله.

توضيحه: أنه بعد أن تفحص زرارة عن النجاسة بعد الظن بها ولم يظفر بها صلى إماماً للعلم بالطهارة الحاصل بالفحص إن كان فحصه تاماً، وإماماً للعلم السابق على الظن إن كان فحصه غير تام، لكر الصورة الأولى لا تلائم التعليل بالاستصحاب لأنه لا استصحاب قبل الصلاة مع فرض العلم بالطهارة حين الدخول في الصلاة، فالتعليل يلائم الصورة الثانية وهي عدم إيجاب الفحص العلم بالطهارة.

فالمستفاد من التعليل حينئذ أن الصلاة واجبة لكونها واجدة للشرط وهو إحراز الطهارة الخبثية، إذ لا فرق في الإحراز بين كونه وجدانياً وتعبدياً والاستصحاب أحد موجبات الإحراز التعبدية، فعدم الإعادة مستند إلى تمامية الصلاة بما له من الأجزاء والشرائط التي منها إحراز الطهارة، فواقعية هذا الشرط هو

الإحراز، والمفروض كونه حاصلًا بالاستصحاب، فالإعادة تكون نقضاً وهدماً للاستصحاب، وهذه الاستفادة توافق رواية ^(١) غسل الجارية للثوب والصلاة فيه ورؤية النجاسة فيه بعدها، الدالة على وجوب الإعادة إن كان غاسلها الجارية، وعدم وجوب إعادتها إن كان هو غاسلاً للثوب، إذ غسل الجارية لا يكون موجباً لإحراز الطهارة، إذ ليس قولها كإخبار ذي اليد غير المتهم حجة شرعاً بخلاف غسله بنفسه للثوب، فإنه موجب لعلمه بالطهارة فيكون محرراً للطهارة فيصير الشرط حاصلًا في هذه الصورة وغير حاصل في صورة غسل الجارية للثوب، فالمدار على إحراز الطهارة لا إحراز النجاسة.

فإن قلت: إن ظاهر صحيحة ^(٢) عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام - الدالة على صحة صلاة من صلى وفي ثوبه عذرة إنسان أو سنور أو كلب إذا كان جاهلاً - هو مانعية النجاسة المعلوم لا مانعية النجاسة الواقعية، ولا شرطية الطهارة الخبثية، ومن المعلوم منافية هذا الظاهر لما يستفاد من التعليل المزبور.

قلت: إن ضابط التنافي بين الكلامين وهو عدم إمكان الجمع بينهما في كلام واحد وهو مفقود هنا، لأنه لا يلزم تهافت بين ضم صحيحة عبد الرحمن إلى الجملة المزبورة من صحيحة زرارة أصلاً، إذ صحيحة عبد الرحمن تتضمن صحة الصلاة في حال الجهل والتعليل يتكفل لوجه صحتها، فإذا انضم إلى الحكم بصحة الصلاة الاستصحاب المستفاد من التعليل لم يكن بينهما منافية قطعاً، إذ يكون المتحصل حينئذٍ أن علة عدم وجوب الإعادة في الجهل بالنجاسة هو إحراز الطهارة بالاستصحاب، فالمستفاد من جميع نصوص الباب هو دخل إحراز الطهارة في صحة الصلاة.

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٢٨، الحديث ٤٠٦٧.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الحديث ٤٢١٨.

فالمتحصل أن التعليل بناءً على شرطية إحراز الطهارة في غاية الجودة والمتانة. وأما بناءً على مانعية العلم بالنجاسة فلا يستقيم التعليل أصلاً، لأن الوجه في صحة الصلاة وعدم وجوب الإعادة حينئذٍ هو خلو الصلاة عن المانع واقعاً، إذ المفروض دخل العلم بالنجاسة في المانعية فلا بد من تعليل عدم الإعادة بعدم العلم بالنجاسة لا بالعلم بالطهارة.

وأما ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من حسن التعليل حتى على مبنى مانعية النجاسة المعلومة بتقريب: أن الغرض من الاستصحاب حينئذٍ رفع الشك في النجاسة والغاؤه ببركة الاستصحاب وعدم منجز هذه النجاسة، فيصح أن يقال: إن عدم وجوب الإعادة يكون لأجل عدم تنجز النجاسة.

فلا يمكن المساعدة عليه، إذ فيه أن الاستصحاب لابد وأن يكون له أثر وإلا فلا يجري، ومن المعلوم عدم أثر له في المقام أصلاً، إذ لا أثر لإحراز الطهارة حتى يجري فيها الاستصحاب، إذ المفروض ترتب الأثر على النجاسة المعلومة، واستصحاب الطهارة لغو محض بعد كون نفس الشك في النجاسة كالعلم بعدمها لعدم مانعية النجاسة بوجودها الواقعي، وبالجملية فاستصحاب الطهارة يصح جريانه إن كان الشرط هو الطهارة المحرزة، وأما إذا كان المانع النجاسة المعلومة فلا وجه لجريان استصحاب الطهارة في الشك في النجاسة إذ لا حاجة في مشروعية الدخول في الصلاة إلى إحراز الطهارة بل نفس الشك في النجاسة مسوغ للدخول في الصلاة لعدم مانعية النجاسة المشكوك، بل لا يمكن إحراز الطهارة بالاستصحاب ونحوه من الأصول لاستلزامه إحراز ما هو حاصل وجداناً بالتعبد لوضوح العلم بعدم المانع حال الشك في النجاسة فلا مجال للتعبد بعدم المانع.

ثم إنه لم يظهر دليل تام على أخذ العلم بالنجاسة دخيلاً في المانعية إلا

صحيحة^(١) عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام الدال على صحة صلاة من صلى جاهلاً وفي ثوبه عذرة إنسان أو كلب أو سنور ، لأنه على تقدير جهله والدخول في الصلاة غافلاً عن جهله بالنجاسة لا تكون الصلاة واجدة للطهارة لا واقعاً ولا ظاهراً ، فصحتها منوطة بعدم شرطية الطهارة لا واقعاً ولا ظاهراً ومانعية النجاسة المعلومة ، إذ حينئذ تصح الصلاة لوضوح عدم العلم بالنجاسة حتى تبطل لوجود المانع ، لكون المانع النجاسة المقيدة بالعلم من حيث المنجزية أو الكاشفية ، والمقيد ينتفي بانتفاء قيده .

وبالجملة فتصحیح الصلاة في صورة الجهل بالنجاسة مع الغفلة عن جهله بها موقوف على عدم دخل الطهارة لا واقعاً ولا ظاهراً في صحة الصلاة لفقدان كليهما في صورة الغفلة ، فإطلاق صحيحة عبد الرحمن لا يستقيم إلا بناء على مانعية النجاسة المعلومة لا شرطية الطهارة ، إلا أن يقال بصحة الصلاة مع الغفلة عن الجهل بالنجاسة لأجل أصالة الطهارة بناءً على كون موضوعها الجهل لا الشك المنوط بالالتفات ، لكنه محل التأمل لاحتمال كون موضوعه كموضوع سائر الأصول هو الشك المتقوم بالالتفات أو احتمال اعتبار الاستناد إلى الأصل في صحة الاعتذار .

فيقع التعارض بين هذا الإطلاق وبين تعليل عدم الإعادة في صحيح زرارة المتقدم لأنّ التعليل لا يصح إلا بناءً على شرطية الطهارة ، غاية الأمر أنه يستفاد أنّ الطهارة المستصحية وإن كانت ظاهرية لكنها شرط واقعي ، ومقتضى الجمع بين هذا التعليل وبين مادّة على صحة الصلاة في الطهارة الواقعية المغفول عنها هو شرطية أحد الأمرين من الطهارة الواقعية والظاهرية .

ويمكن دفع المعارضة بأنّ دلالة الصحيحة على عدم الإعادة في الجهل بالنجاسة من العذرة تكون بالإطلاق ودلالة صحيحة زرارة على دخل شرطية

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥ ، الحديث ٤٢١٨ .

إحراز الطهارة تكون بالظهور بل الصراحة، فتصير حاكمة على صحيحة عبد الرحمن، فيكون المتحصل حينئذٍ أنَّ صحة الصلاة الواقعة في النجس منحصرة في الجهل الالتفافي الذي يكون مورداً لإحراز الطهارة، إمّا بالاستصحاب وإمّا بأصالة الطهارة، دون الجهل المقرون بالغفلة، فإنَّ الطهارة حينئذٍ ليست شرطاً للصلاة لا واقعاً ولا ظاهراً، وبعبارة أخرى محصل الجمع بين ما دلَّ على اعتبار إحراز الطهارة كصحيحة زرارة المتقدمة وبين ما دلَّ على صحة صلاة الجاهل بالنجاسة أنَّ الطهارة معتبرة في حق الملتفت دون الغافل، إذ مورد الاستصحاب هو الالتفات كما يدلُّ عليه قوله: «ظننت أنه أصابه...»، فالغافل لا تكون الطهارة شرطاً لصلاته، وأمّا الملتفت فيكون الطهارة واقعاً أو ظاهراً شرطاً لصلاته، وليس له الدخول في الصلاة إلا بإحراز الطهارة وجداناً أو تعبداً ولو بأصل الطهارة، ولا بد من التأمل في هذا الجمع. والظاهر صحة هذا الجمع بعد وضوح التعليل في جملتين من هذه الصحيحة:

أحدهما: ما تقدم من قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك...».

ثانيتها: قوله عليه السلام: «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك...».

فهما حاكمتان على سائر الروايات كصحيح عبد الرحمن المشار إليها القابلة لاستفادة مانعية النجاسة المعلومة منها، فلا تهافت بين الأخبار أصلاً ويلتزم الكل.

فإن قلت: إنَّ مقتضى استفادة شرطية الطهارة الواقعية أو الظاهرية للملتفت بطلان صلاة الغافل عن النجاسة، لكونها فاقدة للشرط بكلا قسميهما، مع أنَّ المشهور ذهبوا إلى صحتها وعدم وجوب إعادتها، فلا بد من البناء على المبنى الآخر وهو مانعية النجاسة المعلومة، إذ على هذا المبنى يستقيم صحة صلاة الغافل عن النجاسة لعدم وجود المانع.

قلتُ: لاتنافي بين ما استفاد من صحيحة زرارة من شرطية إحراز الطهارة للملتفت وبين حكم المشهور بصحة صلاة الغافل عن النجاسة، لأنَّ حكمهم بصحتها

في حال الغفلة مستند إلى حديث لاتعاد، ضرورة عدم كون الطهارة الخبئية من الخمسة المستثناة حتى تكون الطهارة الخبئية ركناً، كي يوجب الإخلال بها - ولو غفلة أو نسياناً - بطلان الصلاة وإعادتها، بل الطهارة الخبئية تكون مندرجة في المستثنى منه.

بل لولا حكم هذه الصحيحة بوجوب إعادة الصلاة في صورة العلم بالنجاسة ونسيانها لقلنا بعدم وجوب الإعادة في نسيان النجاسة لحديث لاتعاد، إلا أن هذه الصحيحة لما كانت في رتبة لاتعاد من حيث ورود الحكم بالإعادة فيها في حال النسيان قيدت حديث لاتعاد، فكأنه قال الإمام عليه السلام لاتعاد الصلاة إلا من أمور أحدها الصلاة في النجس نسياناً.

فصار المتحصل أن الأصح بمقتضى العلتين المذكورتين في صحيحة زرارة الثانية هو الالتزام بشرطية إحراز الطهارة لا مائعية النجاسة المنجزة، فيصح التعليل وينطبق على المورد أعني حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الإعادة في صورة الظن بالنجاسة وانكشاف وقوع الصلاة فيها.

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا - من كون الشرط في حق الملتفت أحد الأمرين الطهارة الواقعية والظاهرية، وكون الطهارة الظاهرية شرطاً واقعياً بحيث لا يتصور فيه انكشاف الخلاف - عدم ورود الإشكال المطرد في الأمارات والأصول من أنه في صورة الخطأ لا يخلو الحال عن أحد أمرين :

إما : رفع اليد عن الواقع، وإما : بقاء الواقع على حاله ، فإن رفع الشارع يده عن الواقع ولا يريده في ظرف قيام الأمانة أو الأصل على خلاف الواقع فلا يتصور حينئذ انكشاف الخلاف، مع أن بنائهم على ترتيب آثار الواقع من الإعادة مثلاً عند انكشاف الخلاف، وإن لم يغمض عن الواقع بل يريده حينئذٍ ، فلا وجه لجعل الحجية للأمانة والأصل المخالفين للواقع، ولذا وقع الإشكال في الأصول كقاعدي الفراغ

والتجاوز وغيرها والأمارات المخالفة للواقع.

والميرزا النائيني رحمته دفع الإشكال بالقناعة في مقام الامتثال بمعنى الاكتفاء بالناقص بعد جعله بدلاً عن التام، لكن دائرة البدلية مضيقة لأن الناقص بدل مادام الشك باقياً، إذ لو ارتفع الشك وعلم بنقص المأمور به تجب عليه الإعادة سواء كان في الوقت أم في خارجه إن كان المشكوك المتروك من الأركان، وبالاتزام بالبدلية بهذا النحو يندفع الإشكال المزبور في الأمارات والأصول.

لكن هذا الإشكال لا يتوجه على هذه الصحيحة، ضرورة أن نفس إحراز الطهارة ولو ظاهراً شرط واقعي بمعنى أن الواقع الذي له دخل هو هذا الإحراز ولذا لا يتصور فيه انكشاف الخلاف، فلو تبين له بعد الصلاة أنه لم يكن متطهراً وكان استصحاب الطهارة مخالفاً للواقع لا تجب عليه الإعادة بل يكون من قبيل تبديل الموضوع كالسفر والحضر كما لا يخفى.

ثم إن الميرزا النائيني رحمته ذكر أن التمسك بالاستصحاب في الجملة الوسطى - وهي صورة الظن باصابة النجاسة للثوب قبل الصلاة وعدم الظفر بها إلا بعد الصلاة - لا يتم إلا بعد ضم كبرى أخرى غير نقض اليقين بالشك إلى الاستصحاب، وتلك الكبرى هي اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء أو كون الشرط إحراز الطهارة، ووجه الحاجة إلى ضم إحدى هذين الكبيرين إلى الاستصحاب هو أن الاستصحاب المفيد للحكم الظاهري قد انكشف خلافه، إذ المفروض العلم بوقوع الصلاة في النجس، فجرد الاستصحاب مع عدم البناء على أجزاء الأمر الظاهري لا يكفي في عدم وجوب الإعادة كما هو واضح.

لكن الحق عدم جريان الاستصحاب بناءً على عدم كون النجاسة الواقعية مانعة، إذ لا أثر لها حينئذٍ حتى يجري في عدمها الاستصحاب، حيث إن الميرزا النائيني رحمته بنى على كون النجاسة المنجزة هي المانعة لا النجاسة الواقعية،

وجعل مانعية النجاسة المنجزة وجه الجمع بين شتات أخبار الباب، حيث إنه تجب إعادة الصلاة في كل مورد تنجز فيه النجاسة دون ما لم تنتجز فيه، كما في مورد صحيحة^(١) عبد الرحمن بن أبي عبد الله الدالة على عدم وجوب إعادة الصلاة فيما إذا كان المصلي جاهلاً بوقوع الصلاة في ثوب فيه عذرة إنسان أو كلب أو سنور، حيث إنَّ النجاسة لأجل الجهل بها لم تكن منجزة فلا تجب الإعادة، وكما في مورد هذه الصحيحة أعني صحيحة زرارة حيث إنَّ المصلي كان عالماً بالطهارة ثم ظن إصابة النجاسة ولم يظفر بها إلى أن أتم الصلاة، فإنَّ النجاسة حينئذٍ لم تكن منجزة ولذا لم تجب إعادة الصلاة.

والحاصل أنَّ الميرزا النائيني رحمته قد دفع إشكال تعليل عدم الإعادة فيما إذا كان ظاناً بالنجاسة قبل الصلاة ولم يظفر بها إلا بعد الصلاة، إمّا بجعل المانع النجاسة المنجزة بمعنى دخل العلم من حيث كونه منجزاً في مانعية النجاسة، وإمّا بجعل الشرط هو إحراز الطهارة لصحة أن يقال في وجه عدم وجوب الإعادة حينئذٍ: إنَّ الصلاة لم تكن مقرونة بالمانع، إذ المفروض عدم تنجز النجاسة أو كانت مقرونة بالشرط إذ الشرط هو إحراز الطهارة وقد كان موجوداً بسبب الاستصحاب.

لكن الانصاف أنَّ البناء على مانعية النجاسة المنجزة ينافي الفرع المسلم بين الأصحاب، وهو: أنه إذا دخل المصلي في الصلاة جاهلاً بالطهارة متردداً فيها ولم يحرز الطهارة بأمرة أو أصل وتبين بعد الصلاة وقوعها في النجس وجب عليه الإعادة، مع وضوح عدم تنجز النجاسة في هذه الصورة، وكيف يبنى على كون مانعية النجاسة المنجزة وجه الجمع بين شتات الأخبار، مع أنَّ ظاهر تعليل عدم وجوب الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك هو كون الشرط إحراز الطهارة، وإلا لم يحسن التعليل بذلك ضرورة القطع بعدم المانع بعد فرض كون المانع النجاسة المنجزة من دون حاجة إلى

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الحديث ٤٢١٨.

إجراء الاستصحاب، بل لا يخلو من ركافة حيث إنه بعد دخل العلم بالنجاسة في المانعية لا يحسن إجراء الاستصحاب في الطهارة بل المناسب تعليل عدم الإعادة بخلو الصلاة قطعاً عن المانع.

فالمتحصل أن مانعية النجاسة المنجزة ليست وجه جمع بين شتات الأخبار لظهور التعليل في صحيحة زرارة في كون الشرط إحراز الطهارة، كما أن البناء على شرطية الطهارة المحرزة ينافي مفهوم صحيح عبد الرحمن المشار إليه إذ مفهومه ظاهر في اعتبار العلم في مانعية النجاسة، فلا يكون التعليل في صحيحة زرارة حاكماً على صحيحة عبد الرحمن وشارحاً لها.

فالحق أنه لم يجمع إلى الآن بين تعليل صحيحة زرارة الظاهرة في كون الشرط الطهارة المحرزة وبين صحيح عبد الرحمن الظاهر بمفهومه في اعتبار العلم بالنجاسة في المانعية فلم يسلم التعليل المزبور عن المعارض فلا يصلح أن يكون مدركاً للاستصحاب.

نعم يمكن أن يقال: كما قيل باحتمال وقوع النجاسة بعد الصلاة نظير قوله عليه السلام بعد ذلك «ولعله شيء أوقع عليك»، ومع هذا الإحتمال يستقيم التعليل، ومع الغض عن هذا الإحتمال ودعوى ظهور العبارة في كون النجاسة في الثوب حال الصلاة لا يصح التعليل.

وبالجملة لم يظهر إلى الآن جمع واضح عرفي بين التعليل الظاهر في شرطية الطهارة المحرزة، وبين صحيح عبد الرحمن الظاهر في مانعية النجاسة المعلومة والتفصيل موكول إلى محله.

ولا يخفى أنه قد اعترف غير واحد بأن عدم فهم كيفية انطباق الاستصحاب على المورد وهو الفرض الثالث - أعني الظن باصابة النجاسة - غير ضائر بالتشبه بالصحيحة على حجية الاستصحاب، لكن الحق خلافه، إذ من المحتمل إرادة قاعدة

اليقين أو قاعدة المقتضي والمانع من قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال المزبور ، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً جداً ، أمّا احتمال قاعدة اليقين فلا وجه له بعد وضوح عدم سراية الشك إلى اليقين في مورد الرواية إذ المفروض العلم بوقوع الصلاة في النجس ، وأمّا احتمال قاعدة المقتضي والمانع فكذلك أيضاً لأنّ الشك ليس في وجود المانع للعلم بوجوده ، فالمتعين هو إرادة الاستصحاب من لا تنقض اليقين بالشك ، ولكن مع ذلك لا بد من دفع الإشكال عن تطبيق الاستصحاب على المورد ، فنقول : قد عرفت عدم اندفاع الإشكال بجعل المانع النجاسة المعلومة أي المنجزة ، إذ في مورد الصحيحة لم يتنجز النجاسة بالعلم فلا يندفع به إشكال الاستصحاب في الصحيحة ، إذ المانع حينئذٍ قطعي لعدم لفرض دخل العلم في مانعية النجاسة ، فمع عدم العلم بها يعلم بعدم مانعية النجاسة الواقعية ، ومع هذا العلم لا وجه لاستصحاب الطهارة عن هذه النجاسة التي لا دخل لوجودها الواقعي في صحة الصلاة .

مرکز تحقیق کتب و تفسیر علوم اسلامی

كما قد عرفت أنّ حمل الفرض الثالث على احتمال وقوع النجاسة بعد الصلاة كالفرض الأخير الذي يدل عليه قوله عليه السلام : « لعله شيء أوقع عليك » يكون خلاف الظاهر ، ولذا تعجب زرارة عن حكمه عليه السلام بعدم وجوب الإعادة ، إذ لو كان المراد احتمال وقوع النجاسة بعد الصلاة كان الاستصحاب في محله ، ولم يكن وجه لتعجب زرارة .

فالذي ينبغي أن يقال في حل الإشكال هو : أنّ أخبار الباب على طوائف ؛

إحديها : ما تدل على مانعية النجاسة المعلومة المنسية .

ثانيها : أنّ الجهل بالنجاسة مع الالتفات مانع عن صحة الصلاة ، فلا بد حينئذٍ من الفحص ، فإذا فحص ولم يظفر بالنجاسة وصلى ثم ظفر بها صحت صلاته ، فأحرز الطهارة حينئذٍ كاف في صحة الصلاة نظير قبلة المتحير المتحري ، فإذا تحرى

وعين القبلة باجتهاده وصلّى وانكشف خطاء اجتهاده في الأثناء، توجه إلى القبلة الواقعية وأتمّ صلاته، فيقيد إطلاق قوله عليه السلام في صحيحة (لاتعاد) بالنسبة إلى القبلة بما إذا لم يجتهد في القبلة وصلّى إلى غير القبلة الواقعية، أو ما هو بمنزلتها كما هو واضح.

ولاتنافي هذه الطائفة صحيحة عبد الرحمن الدالة على صحة الصلاة في صورة الجهل بالنجاسة، وذلك لأنها مطلقة تقيد بصورة الفحص عن النجاسة فيصير المتحصل حينئذٍ مانعية النجاسة الواقعية إلا مع الفحص عنها وعدم الظفر بها، فإنّ وجودها الواقعي حينئذٍ ليس مانعاً.

ثالثها: ما تدل على صحة الصلاة في النجاسة مع العلم بالطهارة وعدم صحتها مع العلم بالنجاسة قبل الصلاة وإن صار شاكاً بل ظاناً بخلافها، كحسن ^(١) ميسر الذي رواه الشيخ عن الكليني عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير عنه عن أبي عبد الله عليه السلام، الدال على وجوب إعادة الصلاة في الثوب المستنجز الذي غسلته الجارية مع عدم مبالغتها في التطهير وعدم وجوبها إذا غسله هو، فإنّ هذا الخبر بعد وضوح اعتبار سنده لكون ميسر بقرينة من يروي عنه - أعني ابن أبي عمير - ميسر بن عبدالعزيز وهو الثقة الجليل دون غيره ممن يشاركه في الاسم ويكون ضعيفاً، يدل على أنّ العلم بالطهارة مجز، فالعلم بها شرط لصحة الصلاة كما أنّ العلم بالنجاسة ولو زال العلم وتبدل بالشك أو الظن مانع، فالأجزاء في صورة العلم بالطهارة يستفاد من رواية ميسر والاستصحاب في الصحيحة لما كان محرزاً للطهارة وقد قرر في محله قيام الاستصحاب مقام القطع، فتكون الطهارة محرزة بالاستصحاب وتكون الصلاة صحيحة، فالأجزاء يستفاد من معتبرة ميسر الظاهر في دخل العلم بالطهارة على وجه الموضوعية إذ لو كان على وجه الطريقية فلا إشكال في وجوب

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٢٨، الحديث ٤٠٦٧.

الإعادة لانكشاف الخلاف والاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي كالطريق ، فالإجزاء يستفاد من حسنة ميسر لا من قاعدة إجزاء الأوامر الظاهرية حتى يستشكل عليها بعدم الالتزام لها .

وعليه فيصح التعليل في صحيحة زرارة بلا إشكال ، لأن الغرض منه إثبات الشرط وهو الطهارة المحرزة ببركة الاستصحاب .

والحاصل أن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من عدم انعزال النجاسة الخبثية الواقعية عن المانعية - وتصحيح الصلاة في صورة الظن بإصابة النجاسة ، وانكشاف وقوع الصلاة فيها بعد الفراغ عنها بالقناعة في مقام الامتثال - ليس جمعاً بين أدلة اعتبار الطهارة الخبثية في الصلاة ، بل لما كانت الفتوى بصحة الصلاة في صورة الظن بالنجاسة مع الفحص عنها وعدم الظن بها قبل الصلاة مسلّمة ، وجه الميرزا النائيني رحمته فتوى المشهور ^(١) بالصحة بالقناعة المزبورة التي يراد بها جعل البدلية الطولية للفاقد مادام شاكاً ، فلا يرد على القناعة المزبورة أن وفاء الفاقد بمصلحة الواجد يقتضي جعل التخيير بينهما ، وجه عدم الورود أن مصلحة الفاقد ليس في عرض الواجد ، بل في طوله لاعتبار الشك في الواجد .

لكن القناعة ليست جمعاً بين جميع نصوص اعتبار الطهارة الخبثية لتوقفها على ردّ علم جملة من الأخبار إلى أهله ، ورفع اليد عن الآخر بالتعارض ، بل الجمع العرفي يقتضي خلاف مذهب المشهور ، والتفصيل في هذه المسألة موكول إلى محله من الفقه . ولنرجع إلى فقه سائر فقرات الصحيحة :

أما قوله عليه السلام «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك» فما أنه جواب عن السؤال عن العلم بالإصابة وعدم تمييز الموضع المتنجس حتى يغسله قبل الصلاة ، فلا محالة يكون ناظراً إلى صورة العلم

(١) راجع العروة الوثقى ، كتاب الطهارة ، باب النجاسات ، فصل في الصلاة في النجس .

بالإصابة قبل إتيان الصلاة، فوظيفته أن يغسل جميع الناحية التي يعلم بإصابة النجاسة لموضع منها، وأما السؤالات السابقة فقد كانت راجعة إلى صورة الإتيان بالصلاة في النجس^(١)، وعلى كل حال، الغرض من قوله عليه السلام: «تغسل من ثوبك...»، عدم جواز الدخول في الصلاة مع العلم بالنجاسة بل يجب إحراز الطهارة بتطهير الثوب ولو بتطهير ناحيته التي يعلم بعدم خروج المتنجس عنها.

ثم سأل زرارة عن وجوب الفحص والنظر عند الشك في النجاسة قبل الدخول في الصلاة، فقال عليه السلام: لا، وهذا يدل على عدم وجوب الفحص في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية.

ثم سأل زرارة عن حكم رؤية النجاسة في أثناء الصلاة، فحكم الإمام عليه السلام بوجوب الاستيناف إن كان شاكاً قبل الصلاة في موضع من الثوب، بمعنى أنه مع العلم بالنجاسة والشك في الموضع المتنجس دخل في الصلاة، ومن البديهي وجوب الإعادة حينئذ سواء قلنا بمانع النجاسة المنجزة أم بشرطية إحراز الطهارة كما لا يخفى.

وحكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الاستيناف - إن لم يكن شاكاً في موضع من الثوب بأن لم يكن عالماً بالنجاسة قبل الصلاة وكان دخوله في الصلاة عن إحراز الطهارة إما بالعلم أو بالأصل من الاستصحاب أو أصالة الطهارة - فيغسل الثوب في أثناء الصلاة ثم يبني على ما أتى به من أجزائها ويتمها، وإنما قلنا عن إحراز الطهارة

(١) أقول: قوله عليه السلام: «حتى تكون على يقين من طهارتك» دليل آخر على كون الشرط إحراز الطهارة، إذ لو كان المانع النجاسة المعلومة لكان هذا الكلام ركيكاً وغير مرتبط بمانعية النجاسة المعلومة كما هو واضح، فإذا دلّ دليل على كون المانع النجاسة المعلومة يعارض هذه الصحيحة وأخبار نسيان النجاسة وتذكرها بعد الصلاة مختلفة، إذ بعضها صريح في وجوب الإعادة وبعضها صريح في عدمها ولذا جمع بينها بحمل الإعادة في الوقت وعدمها في خارجها كما قد يجمع بينهما بالاستصحاب، لكن شيئاً من هذين الجمعين ليس جمعاً عرفياً ولا بما قام عليه شاهد، بل التعارض محكم ولا بد من علاجه، وتفصيل الكلام في محله من الفقه.

ليلائم قوله ﷺ «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» إذ لو لم يكن محرراً للطهارة حال الشروع في الصلاة لم ينطبق عليه قوله ﷺ : «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، إذ مع الغفلة عن الطهارة حال الشروع في الصلاة ليس له يقين بالطهارة حتى يستصحابها فتطبيق الاستصحاب عليه قرينة على إحراز الطهارة بوجه قبل الصلاة.

فلا يرد عليه أن لازم تطبيق الاستصحاب هنا مع الغفلة عن الطهارة هو جريانه في الشك التقديري وقد قرر في محله عدم كفاية الشك التقديري، بل لابد من فعلية اليقين والشك.

ثم إن قوله ﷺ في هذه الجملة الأخيرة : «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» هو الفقرة الثانية التي استدل بها على الاستصحاب في جميع الموارد، ولا بأس به كما عرفت التقريب مفصلاً.

وبالجملة فهذه الصحيحة دليل على الاستصحاب ومورد الاستدلال جملتان منها قد تقدم الكلام فيها.

ثم إن هذه الصحيحة قد اشتملت على فروع، بعضها راجعة إلى ما بعد الصلاة وهي ثلاثة:

الأولى: الصلاة في النجس نسياناً مع العلم التفصيلي بالنجاسة.

الثانية: الصورة نفسها لكن مع العلم الإجمالي بالنجاسة.

الثالثة: الظن بالنجاسة وحكم الإمام ﷺ بوجوب الإعادة في الصورتين

الأولين وعدمه في الثالثة.

وبعضها راجع إلى ما قبل الصلاة وهو اثنان:

أحدهما : العلم الإجمالي بالنجاسة قبل الصلاة والحكم فيها وجوب الغسل ثم

إتيان الصلاة.

والآخر : الشك في النجاسة والسؤال حينئذ يكون عن وجوب النظر والفحص لقول زرارة « فهل عليّ إن شككت... ».

وبعضها متعلق بأثناء الصلاة كقوله : « قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة » وقد ذكر الإمام عليه السلام له صورتين :

إحديهما : الشك في موضع من الثوب قبل الصلاة ، ولا بد من حمله على العلم الإجمالي بالنجاسة ، إذ مع الشك في أصل النجاسة كان محرراً للطهارة بالاستصحاب أو القاعدة ، فلا وجه للإعادة ويدخل حينئذ في الصورة الثانية الآتية التي يدل عليها قوله عليه السلام : « وإن لم تشك ثم رأيته رطباً... ».

ثانيتها : عدم الشك في موضع من الثوب ، والحكم فيه عدم وجوب الإعادة للاستصحاب .

ثم إن الميرزا النائيني رحمه الله ذكر أن الوجه في الاجتزاء بالطهارة الظاهرية وغيرها من موارد الأصول كقاعدي الفراغ والتجاوز هو القناعة في مقام الامتثال لكنها بظاهرها لا تخلو من الإشكال ، لأن الشارع إن أراد الواقع فلا وجه للترخيص في تركه وإن لم يرده ، فوجوب التدارك بعد انكشاف الخلاف لا وجه له ، فحينئذ لا يحصى عن توجيه القناعة بجعل البديل ، كما لعله مراد الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد ^(١) في بعض مباحث دليل الإنسداد بما حاصله : أنه يجب علينا تفرغ ذمتنا بإتيان الواقع أو بما حكم الشارع حكماً جعلياً بكونه هو الواقع وعلى كل حال ، فالمراد بجعل البديل في مورد الأصول والأمارات هو بدلية الناقص في ظرف الجهل دون حال العلم ، فإذا انكشف الخلاف وجب التدارك إن كان المتروك ركناً ، ولم يجب إن لم يكن ركناً وأما إذا لم ينكشف الخلاف في صورة ترك الركن إلى أن مات كان الناقص بدلاً .

وبالجملة فلما كانت البدلية بحكم الشارع فيتبع في دائرة البدلية سعة وضيقاً

دليل جعل البدل، فإن اقتضى البدلية مطلقاً حتى في صورة انكشاف الخلاف كما في ترك في غير الأركان فلا تختص دائرة البدلية بصورة عدم انكشاف الخلاف، وإن اقتضى البدلية في صورة عدم انكشاف الخلاف اختصت البدلية بها، فالتقاع في مقام الامتثال إن رجعت إلى هذا المعنى فلا بأس بها وإلا ففيها إشكال.

فالمحصل من الصحيحة أن زرارة سأل عن رؤية النجاسة في أثناء الصلاة وأجابه الإمام عليه السلام بالإعادة إن كان شاكاً في موضع من النجاسة، بمعنى أنه كان عالماً بالنجاسة قبل الصلاة ولكن لم يظفر بموضعه، فكان شاكاً في محله والحكم بالإعادة حينئذ يكون لأجل العلم بالنجاسة قبل الصلاة فدخوله في الصلاة لم يكن مشروعاً، فالإعادة لازمة على كل تقدير سواء قلنا بشرطية الطهارة من الواقعية أو الإحرازية أم بمانعية النجاسة المعلومة، ضرورة فقدان الشرط المزبور بالعلم بالنجاسة واقتران الصلاة بالنجاسة المعلومة، هذا في صورة الشك في موضع النجاسة مع العلم بها.

ثم صرح الإمام عليه السلام بمفهوم الجملة الشرطية وقال: «وإن لم تشك ثم رأيت رطباً...»، ولما كان المفهوم موافقاً للمنطوق في جميع القيود سوى النفي والإثبات فيكون المفهوم حينئذ: (وإن لم تعلم بالنجاسة ولم تشك في موضع من الثوب فلا إعادة عليك)، فعدم الشك في الموضع يكون لأجل عدم العلم بأصل النجاسة والحكم حينئذ عدم وجوب الإعادة للاستصحاب.

توضيحه: أنه بعد أن كان عالماً بالطهارة قبل الصلاة وبعد رؤية النجاسة في الأثناء يشك في أن هذه النجاسة وقعت في الأثناء أو في أول الصلاة حتى وقعت الأجزاء السابقة في النجس، فاليقين السابق موجود مع الشك الحادث فعلاً فيجري استصحاب الطهارة المتيقنة قبل الصلاة ومقتضاه واجدية الأجزاء السابقة للشرط أعني الطهارة، ومع إمكان تطهير الثوب بدون تخلل المنافي بنفسه ويتم صلاته، لكن يجب أن لا يأتي بعد الالتفات إلى النجاسة بشيء من أجزاء الصلاة، وإلا بطلت صلاته

للزيادة العمدية لأنَّ الجزء المأتي به في حال رؤية النجاسة باطل ، وإعادته لازمة بعد التطهير فيتحقق الزيادة المبطلّة .

فإن قلت : إنّ رؤية النجاسة في آن من آتات الصلاة توجب البطلان لاقرانها بالنجاسة المنجزة فعليه الاستيناف كصورة العلم بالنجاسة قبل الصلاة والشك في موضع النجاسة .

قلتُ : نعم، لولا حديث لاتعداد الشامل لمطلق عدم القدرة لخصوص النسيان ، ومن المعلوم عدم قدرته على إزالة النجاسة في نفس آن الالتفات ، نظير من يتستر في الصلاة بثوب عربي ونحوه مما يرفعه الهواء فينكشف عورته ، فإذا التفت إلى ذلك في أثناء الصلاة لايمكن تستره في نفس ذلك الآن بل يحتاج إلى مضي آن فيقع صلاته في آن من الآتات فاقدة لشرطية الستر ، ولايمكن تصحيح الصلاة حينئذٍ إلّا بحديث لاتعداد .

وبالجملة فقلوه عليه السلام : « لعله شيء أوقع عليك » يكون لأجل جريان الاستصحاب ، إذ لو لم يكن احتمال وقوع النجاسة في الأثناء بل علم بوقوع النجاسة قبل الصلاة فلا يبقى مجال للاستصحاب ، فلا بد أن يكون محكوماً بالطهارة قبل رؤية النجاسة بالاستصحاب ، ولا يكفي مجرد العلم بالطهارة قبل الصلاة إذ العلم بالطهارة قبل الصلاة كان موجوداً إلى زمان رؤية النجاسة في الأثناء ، وبعد رؤيتها تبدل ذلك العلم بالقطع بالنجاسة فلا شك في البين حتى يجري فيه الاستصحاب كما لا يخفى ^(١) .

(١) أقول : الانصاف أن احتمال قاعدة اليقين هنا ليس ببعيد ، إذ يحتمل كون النجاسة موجودة قبل الصلاة ، فالشك يسري إلى يقين الطهارة الذي كان قبل الصلاة ، ومع سراية الشك إليه لا يبقى يقين حتى يستصحب ، فقلوه عليه السلام « فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك » ينطبق على قاعدة اليقين ، اللهم إلّا أن يقال : أن جملة لاتنقض في صحاح زرارة على نهج واحد ، ومن المعلوم أن هذه الجملة في الصحيحة السابقة لاتنطبق إلّا على الاستصحاب ، فوحدة السياق تقضي بإرادة الاستصحاب هنا أيضاً ، فنأمل .

ثم إنه يمكن أن يستفاد من قوله عليه السلام «لعله شيء أوقع عليك»، فرع آخر وهو أنه إذا كان عالماً قبل الصلاة بالطهارة واعتمد على هذا العلم ودخل في الصلاة وبعد رؤية النجاسة في الأثناء زال ذلك العلم وتبدل بالعلم بالنجاسة من أول الصلاة، يعيد الصلاة كما أفتى به الميرزا النائيني رحمته الله نظراً إلى فقدان الشرط أعني الطهارة واقعاً وظاهراً، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلعدم محرز ظاهري من أمانة أو أصل.

لكن فيه ما لا يخفى: ضرورة عدم انحصار المحرز في الأمانة والأصل، فإن القطع أقوى المحررات كما يدل عليه رواية ^(١) غسل الجارية للثوب الدالة على وجوب الإعادة إذا كان غاسل الثوب الجارية لعدم مبالاتها في التطهير، فالنجاسة المعلومة تقتضي الإعادة، وعدم وجوب الإعادة إذا كان هو الغاسل للثوب لا طمئنانه بالطهارة مع أن المفروض وجدان النجاسة السابقة في الثوب بعد الصلاة، فيعلم من عدم وجوب الإعادة في هذه الصورة أن إحراز الطهارة بالعلم كاف في شرطية الطهارة للصلاة.

مركز تحقيق مكتبة نور

والحق أن يقال: إن الشرط هو الطهارة الواقعية أو ما جعله الشارع بدلاً عنها وحكم بأنه هو الواقع، لا أن الإحراز شرط حتى يكون القطع بالطهارة ولو مع انكشاف الخطأ من إحراز الطهارة وكان هذا الإحراز كافياً في صحة الصلاة، ومن المعلوم أن الإحراز القطعي مع انكشاف الخطأ ليس مما حكم الشارع ببدلية هذه الطهارة، إذ القطع لا يكون اعتباره بيد الشارع، فالطهارة المجعولة بدلاً عن الطهارة الواقعية لا بد وأن تكون مفاد أمانة شرعية أو أصل كذلك كالاستصحاب، كما في قوله عليه السلام «لعله شيء أوقع عليك» الدال على صحة الصلاة لأجل استصحاب الطهارة، فإذا تبين أن الشرط هو الطهارة الواقعية أو ما حكم الشارع ببدليته عنها ظهر وجه صحة الصلاة في صورة رؤية النجاسة في الأثناء وعدم علمه بوقوعها قبل

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٢٨، الحديث ٤٠٦٧.

الصلاة مع علمه بالطهارة قبلها لأن وجه الصحة حينئذ هو حكم الشارع ببركة الاستصحاب بالطهارة .

كما أنه ظهر وجه عدم صحتها فيما إذا رأى النجاسة في الأثناء وتبدل علمه بالطهارة بالعلم بكون النجاسة قبل الصلاة، وذلك لعدم الشك حتى يحكم الشارع بالطهارة للاستصحاب أو قاعدتها، فالصلاة حينئذ فاقدة للطهارة الواقعية وبدلها فلا وجه لصحتها،

فالمتحصل أنه إذا دخل في الصلاة قاطعاً بالطهارة ثم تبدل قطعه بالقطع بالنجاسة سواء كان تبدل القطع بالطهارة بالقطع بالنجاسة في الأثناء أم بعد الفراغ أعاد الصلاة .

إيقاظ : لا يخفى أن الإمام عليه السلام في الصحيحة السابقة وفي هذه الصحيحة أجرى الاستصحاب في الطهارة مع أن ههنا شكاً سببياً يقتضي جريان الاستصحاب فيه لا في الطهارة، وذلك لأن الشك في انتقاض الطهارة في الصحيحة الأولى مسبب عن الشك في تحقق النوم، وفي هذه الصحيحة مسبب عن وجود النجاسة قبل الصلاة أو في أثنائها، فالاستصحاب يقتضي عدم النوم وعدم وجود النجاسة قبل الصلاة، ومع ذلك لم يعتن الإمام عليه السلام بإجراء الاستصحاب في هذين الشكين مع كونهما سببيين، والسّر في ذلك واضح، لأن الاستصحاب في هذين الشكين لا يثبت الحكم الشرعي إلا على القول بالأصل المثبت، لأن الطهارة والنجاسة وكذا الطهارة والنوم من الأضداد، وإثبات أحد الضدين بنفي الآخر من أقوى المثبتات كما لا يخفى على من له أدنى مسكة .

ثم إنه قد يتوهم التنافي بين رواية ميسر الدالة على وجوب إعادة الصلاة فيما إذا رأى النجاسة في الثوب الذي غسلته المجارية التي لا تبالي بالتطهير وعدم وجوب إعادتها إذا كان هو الغاسل للثوب، وبين قوله عليه السلام في صحيحة زرارة «ولعله شيء

أوقع عليك».

تقريب وجه المنافاة : أن ظاهر هذه الفقرة أنه إذا علم أن النجاسة كانت من أول الصلاة وتبدل اليقين بالطهارة - الذي كان قبل الصلاة، وشرع في الصلاة اعتماداً عليه - بالعلم بالنجاسة في الأثناء فعلم بنجاسة الثوب من أول الصلاة، فلا يكون هذا الإحراز معتداً به وكافياً في صحة الأجزاء السابقة بل تجب عليه الإعادة، مع أن رواية ميسر تدل على أن إحراز الطهارة كاف في صحة الصلاة، ولذا لا تجب إعادتها، وحينئذ يقال : إنه يقع التنافي بين هذه الرواية الدالة على كفاية إحراز الطهارة بالعلم في صحة الصلاة وبين هذه الجملة من صحيحة زرارة الدالة على عدم كفاية الإحراز العلمي للطهارة.

ويمكن دفع التنافي بينهما بأن مورد رواية ميسر هو تبدل العلم بالطهارة بالعلم بالنجاسة بعد الفراغ عن الصلاة، ومورد قوله «لعله شيء أوقع عليك» هو الأثناء ويمكن اختلاف الحكم بذلك فلا يكون ما بعد الفراغ بحكم ما قبله. بل يمكن أن يقال : إن العلم بالطهارة لا يكفي مطلقاً حتى بعد الفراغ، والحكم بعدم وجوب الإعادة في رواية ميسر إنما هو لأجل حديث (لاتعاد) لكون الطهارة الخبثية مندرجة في المستثنى منه، بعد جعل المدار في عدم وجوب الإعادة هو انحصار تدارك المفقود بخطاب الإعادة لا بخطاب نفس المتروك، لعدم إمكان خطابه بذلك كما في المقام، حيث إن المتيقن للطهارة لا يمكن خطابه (بَطَهَر) و(اغسل) ونظائرها لأنه لا يرى شيئاً من هذه الخطابات متوجهاً إليه، فتدارك الصلاة منوط بخطاب الإعادة مثلاً، وهذا بخلاف صورة الأثناء فإن الطهارة غير حاصلة لا واقعاً ولا ظاهراً، إذ الاعتقاد الجزمي مع انكشاف خلافه لا يحرز الطهارة واقعاً كما هو واضح، ولا ظاهراً لعدم كون هذا الجزم حجة شرعاً حتى يكون حكماً ظاهرياً.

وقد أوضحنا الفروع التي تضمنتها هذه الصحيحة أزيد مما يناسب المقام، إلا

أنها لما كانت غامضة فالتوضيح كان في محله ، وفقنا الله تعالى لإخلاص العمل عن الرياء والزلل .

فتلخص من جميع ما ذكرنا صحة التمسك بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، والله العالم .

ومنها : صحيحة زرارة: ^(١) «إذالم يدر في ثلاث أو في أربع، وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ، ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين، فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» .

تقريب الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب هو: أنها تدل على البناء على اليقين بعدم إتيان الركعة الرابعة وعدم نقضه بالشك في إتيانها .

لكن أورد عليه الشيخ الأنصاري ^(٢) بأن قوله عليه السلام : «قام فأضاف إليها أخرى» إن أريد به الركعة الموصولة كما هو ظاهره فيكون مخالفاً لمذهب الخاصة من لزوم الإتيان بالركعة مفصولة فيحمل على التقية، إلا أن يقال : إن التقية في مقام تطبيق الاستصحاب على المقام لا في نفس الاستصحاب، نظير تطبيق إمام المسلمين في قضية الهلال على الدوانيقي ^(٣) فإن قوله عليه السلام «ذاك - أي الحكم بالهلال - إلى الإمام» حكم واقعي أولي، لكن تطبيقه على ذلك الظالم كان تقية، لكنه خلاف الظاهر .

وإن أريد به الركعة المفصولة فيخرج المورد عن الاستصحاب، ويكون المراد باليقين في هذه الصحيحة اليقين بالبراءة أعني البناء على الأكثر في الشك في الركعات

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٧، الحديث ١٠٤٦٢ .

(٢) فرائد الأصول / ٣٣١ .

(٣) وسائل الشيعة ١٠ / ١٣٢، الحديث ١٣٠٣٥ .

ما عدا الثنائيات والأوليين من الرباعيات وإتيان الركعات الاحتياطية مفصولة، وهذا العمل سمي باليقين في جملة من النصوص فيكون المراد باليقين في هذه الصحيحة أيضاً ذلك العمل، ومن الواضح أجنبية هذا المعنى عن الاستصحاب.

والحاصل أن إرادة الركعة الموصولة تستلزم الحمل على التقية وهو خلاف الأصل وإرادة المفصولة توجب إرادة البناء على الأكثر من اليقين فلا تنطبق الصحيحة على الاستصحاب، والمتعين هو الحمل على المعنى الثاني أعني اليقين بالبراءة لمخالفة الحمل على التقية للأصل، هذا حاصل ما يستفاد من كلام الشيخ رحمته في المقام.

ثم إن صاحب الكفاية رحمته ^(١) أفاد في المقام ما حاصله: أن الاستصحاب لا ينافي ما دلّ على البناء على الأكثر أصلاً، وذلك لأن مفاد استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوكة ليس إلا عدم وجود الركعة الرابعة من دون تعرض لإتيان المشكوكة متصلة حتى ينافي الأدلة الدالة على البناء على الأكثر، نعم مقتضى إطلاق (لا ينقض) هو إتيانها بأي نحو كان، وأدلة البناء على الأكثر وإتيان المشكوكة مفصولة تقيد الإطلاق المزبور، وعليه فلا مانع من جريان الاستصحاب في مورد الصحيحة، إذ المانع كان منافاته لمذهب الخاصة من إتيان الركعة المشكوكة مفصولة، وقد عرفت عدم المناقاة، فلا بأس بالتمسك بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب.

لكن فيه: أن الاستصحاب لا إطلاق له حتى يكون البناء على الأكثر مقيداً له بإتيان المشكوكة مفصولة، بل الاستصحاب لا يقتضي الإتيان أصلاً حتى يكون له إطلاق، إذ لا مفاد له إلا عدم الإتيان بالمشكوك فيه، وأمّا الوظيفة في هذه الحالة فلا تعرض في الاستصحاب لها أصلاً، فالاستصحاب لا ينافي ما دلّ على وجوب الإتيان بالركعة مفصولة ولو بنحو الإطلاق.

لكن لا مجال للاستصحاب أيضاً، وذلك لأن استصحاب عدم إتيان الركعة

(١) كفاية الأصول / ٣٩٦.

المشكوك لا أثر له إلا حكم العقل بالإطاعة وتفريغ الذمة، ومن المعلوم تكفل قاعدة الاشتغال بذلك وعدم الحاجة إلى استصحاب عدم الإتيان، بل عدم إمكانه لكونه من إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، ولذا تقدم قاعدة الاشتغال في أمثال المقام على الاستصحاب، بل إن ثبت بالاستصحاب رابعة الركعة التي يأتي بها وثالثية ما أتى به لم يجد أيضاً، إذ لا أثر له إلا لزوم الإتيان الذي عرفت أنه يكون بحكم العقل لكون لزوم الإتيان هو الإطاعة التي يستقل بها العقل.

وبالجملة فالاستصحاب لا يجري في المشكوك لعدم الأثر الشرعي له، ولو جرى هو أو قاعدة الاشتغال لم يحرز معها كيفية تفريغ الذمة عن المشكوك فيه، فلذا نحتاج إلى أدلة البناء على الأربع وكون الركعة المشكوك رابعة لتكون محلاً للتشهد والتسليم، ففي الحقيقة يكون البناء على الأربع تبوُّساً في محل التشهد والتسليم وموجباً لانقلاب التكليف باتصال الركعات إلى الصلاة الترقية.

فتلخص مما ذكرنا عدم صحة التمسك بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب لأجل عدم جريان الاستصحاب في المشكوك لعدم الأثر له.

فإن قلت: إن استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك فيه مع بقاء المحل يجري ولا أثر له إلا الإتيان بالمشكوك فيه والعقل يحكم بذلك بقاعدة الاشتغال.

قلت: يكون الإتيان به في المحل لأجل ما دلّ على وجوب الإتيان به وإلغاء احتمال الزيادة، ولولا ذلك الدليل لكان مقتضى قاعدة الاشتغال استيناف الصلاة لاحتمال الإتيان وعدمه الزيادة والنقيصة.

ومنها: ما عن الخصال ^(١) بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى ابن عمه وزوجته وأبنائه الأئمة المعصومين: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٦، الحديث ٦٣٦.

اليقين»، وفي رواية أخرى عنه عليه السلام ^(١): «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنَّ اليقين لا يدفع بالشك».

وقد ناقش الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) في دلالتهما على الاستصحاب بما حاصله: أنَّ صريح الروایتين اختلاف زمان الوصفين أعني اليقين والشك، وأنَّ اليقين كان في زمان سابق وعرض الشك بعد ذلك الزمان، فهو بمنزلة قوله: زيد كان عالماً فصار جاهلاً، فالشك الحاصل في زمان متأخر عن زمان اليقين قد رفع اليقين السابق، وليس هذا إلاَّ الشك الساري المعبر عنه بقاعدة اليقين، ولا ربط له بالاستصحاب الذي هو الشك في البقاء مع بقاء أصل اليقين بالحدوث، وليس اختلاف زمان اليقين والشك معتبراً في الاستصحاب بل المعتبر فيه هو اختلاف زمان المشكوك والمتيقن ليكون الشك في مرحلة البقاء والارتفاع.

ولكن أورد على الشيخ رحمته من تأخر عنه بأنَّ الروایتين ظاهرتان في الاستصحاب خصوصاً بملاحظة قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» حيث إنَّ ظاهره هو المضي على اليقين الموجود حال الشك، ومن المعلوم عدم انطباق ذلك إلاَّ على الاستصحاب، ضرورة أنَّ اليقين المتعلق بالحدوث موجود في الاستصحاب حال الشك في البقاء بخلاف قاعدة اليقين، فإنَّ اليقين فيها غير موجود قطعاً لسراية الشك إليه بحيث يصير الحدوث مشكوكاً فيه.

فالإنصاف صحة التمسك بهاتين الروایتين على اعتبار الاستصحاب.

لكن التأمل الصادق يشهد بصحة ما ذكره الشيخ رحمته لظهور بل صراحة الروایتين في تعدد زمان اليقين والشك، ومن المعلوم اعتباره في قاعدة اليقين وعدم اعتبار ذلك في الاستصحاب لإمكان وحدة زمان الوصفين وتعدد فيه، وحمل تعدد

(١) مستدرک الوسائل ١ / ٢٢٨، الحديث ٤٣٣.

(٢) فرائد الأصول / ٣٣٣.

زمان الوصفين على الغالب في الاستصحاب خلاف الظاهر، فالروايتان إما ظاهرتان في قاعدة اليقين كما أفاده الشيخ عليه السلام ويؤيده كون النقض حينئذٍ على ظاهره، لأنَّ المراد به عدم نقض الآثار التي رتبها سابقاً بالإعادة مثلاً، بخلاف النقض في الاستصحاب فإنه يكون بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، وإما قابلتان لكل من القاعدة والاستصحاب لاشتغال كل منهما على اليقين والشك.

وأما دعوى ظهورهما في الاستصحاب بقريضة قوله عليه السلام : «فليمض على يقينه» لظهوره في اليقين الموجود دون الزائل بالشك الساري فيعارضها ظهور المضي في الآثار السابقة التي رتبها لا الآثار التي يراد ترتيبها لاحقاً.

والحاصل أنَّ الاستدلال بالروايتين لاعتبار الاستصحاب لا يخلو من الإشكال . ولا يخفى أنَّ الشيخ عليه السلام - بعد أن ذكر وجه عدم صحة التمسك برواية الخصال المتقدمة مؤيداً ذلك بكون المضي على اليقين وعدم نقضه حينئذٍ على الحقيقة كما تقدم تقريبه، فيتعين حملها على قاعدة اليقين دون الاستصحاب - قال ^(١) بأنَّ الاستصحاب لا ينطبق هنا إلَّا إذا جرّد متعلق اليقين كالعدالة عن التقييد بالزمان بأن يكون زمان العلم بالعدالة ظرفاً لها لا قيداً لها فلاحظ.

لكن لا يخفى أنَّ التقييد بالزمان لا يمنع عن جريان الاستصحاب، إذ لا يعتبر فيه أزيد من اختلاف زمان متعلق اليقين والشك، وأما اعتبار كون زمان العلم بالعدالة ظرفاً لها فلا، فإنَّ المعبر في الاستصحاب هو كون الشك في البقاء دون الحدوث كما قضية قاعدة اليقين، فتدبر .

ومنها : مكاتبة علي بن محمد القاساني ^(٢)، قال : «كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا ؟ فكتب عليه السلام : اليقين لا يدخل

(١) فرائد الأصول / ٣٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٥٦، الحديث ١٣٣٥١.

فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية» وقد جعل الشيخ رحمته ^(١) هذه الرواية أظهر ما في الباب من أخبار الاستصحاب وهو كذلك، لأن ظاهرها عدم رفع اليد عن اليقين بشعبان أو رمضان بالشك في بقاءه ورفع اليد عن اليقين السابق بمثله، وهو اليقين بدخول الشهر اللاحق وهو شهر رمضان إن كان يوم الشك مردداً بين شعبان ورمضان، أو شوال إن كان المشكوك مردداً بين رمضان وشوال، فقله عليه السلام : «صم للرؤية» يبين اليقين الذي ينقض به اليقين السابق فهو يؤكد الاستصحاب لا أنه ينفيه.

فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من منع ظهور هذه المكاتبة في الاستصحاب بل هي من روايات اعتبار اليقين بدخول شهر رمضان في صحة صومه في غاية الغموض، إذ لا مانع من إرادة هذا المعنى من هذه الرواية ودلالاتها أيضاً على حجية الاستصحاب، فإنه لا منافاة بين اعتبار اليقين بدخول الشهر في صحة صومه وبين البناء على عدم دخوله اعتماداً على اليقين السابق وعدم نقضه إلا باليقين بدخول الشهر بالرؤية.

فالحق أن ما أفاده الشيخ رحمته من كون هذه المكاتبة أظهر روايات الباب في محله. ولا بأس بالتكلم فيما يتعلق بالمكاتبة المزبورة، فنقول إن كان غرض الشيخ رحمته من أظهرتها من أخبار الاستصحاب جريان الاستصحاب في نفس اليوم المشكوك كونه من شعبان أو رمضان أو جريانه في الشهر لكونه بلحاظ المبدء والمنتهى شيئاً واحداً عرفاً، ففيه عدم جريانه في كلتا الصورتين :

أما الصورة الأولى : فلعدم اليقين السابق لوضوح عدم العلم بكون يوم الشك سابقاً من شعبان، فصار بقاءه مشكوكاً حتى يجري فيه الاستصحاب.

وأما الصورة الثانية : فلكون الاستصحاب فيها مثبتاً ضرورة أن لازم بقاء الشهر عقلاً هو شعبانية يوم الشك وقد قرر في محله عدم اعتباره.

وإن كان غرض الشيخ رحمته جريان الاستصحاب في عدم دخول شهر رمضان

لإثبات عدم وجوب صوم يوم الشك بعنوان الشهر المبارك، أو جريان الاستصحاب في الحكم أعني استحباب الصوم وعدم وجوبه وجواز نية الاستحباب أو القضاء في صوم يوم الشك، فلا بأس بما أفاده إذ لا مانع من جريان الاستصحاب في عدم دخول شهر رمضان أو عدم وجوبه.

ومن هنا يظهر أن إشكال الميرزا علي الشيخ رحمته في عدم ظهور المكاتبة في الاستصحاب متجه بناء على إرادة استصحاب شهر شعبان أو شعبانية يوم الشك لمحذور المثبتة في الأول وعدم الحالة السابقة في الثاني، وإلا فلا يرد عليه إشكال الميرزا النائيني رحمته أصلاً كما لا يخفى.

ولا يخفى أن الميرزا النائيني رحمته جعل قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» في المكاتبة المزبورة هو اليقين برمضان، ومحصل معناه حينئذ هو أن صوم رمضان لا بد أن يكون عن يقين بالشهر دون الشك فيه، فلا يجوز الصوم بعنوان شهر رمضان مع الشك في دخوله، فتكون هذه الرواية مساوقة لسائر الروايات الواردة في حكم صوم يوم الشك الدالة على عدم جواز صوم يوم الشك بعنوان رمضان فتكون هذه المكاتبة أجنبية عن الاستصحاب، هذا حاصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته.

لكن الإنصاف أن هذه المكاتبة لا تقتصر عن الأخبار المتقدمة من حيث الظهور في الاستصحاب خصوصاً بقرينة تفريع الإمام عليه السلام الصوم والإفطار للرؤية على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك»، فإن هذا التفريع كال تصريح بإرادة يقين شعبان من قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» دون اليقين برمضان، نعم لو لم يكن هذا التفريع أمكن دعوى ظهور مجرد قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» فيما أفاده الميرزا النائيني رحمته.

وأما الإشكال المتقدم على الاستصحاب وهو أن استصحاب بقاء الشهر لا يثبت شعبانية أو رمضانة يوم الشك إلا على القول بالأصل المثبت، فاستصحاب

مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة الذي هو موضوع الأثر الشرعي، ومفاد كان الناقصة ليس له حالة سابقة حتى يجري فيه الاستصحاب.

فيندفع بأن الأثر الشرعي وهو وجوب الصوم مثلاً مترتب على الشهر كما في قوله تعالى ^(١): ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فالمفعول به والموضوع الخارجي هو الشهر، وهذا الموضوع قد يحرز بالوجدان، وقد يحرز بالتعبد كالاستصحاب، فصوم شهر رمضان واجب سواء أحرز الشهر وجداناً أم تعبداً، وعلى هذا فلا يحتاج في قصد صوم شهر رمضان إلى إثبات رمضان يوم الشك بل يكفي فيه إحراز نفس الشهر بمفاد كان التامة، وقد ثبت بالأدلة أن الصوم يكون في النهار فينوى الصوم من طلوع الفجر إلى الغروب في شهر أحرز رمضان بالاستصحاب.

ونظير استصحاب الشهر في الفقه كثير جداً كاستصحاب العدة، فإن أثرها حرمة التزويج، وكاستصحاب حدث الحيض وغير ذلك، وسيأتي مزيد توضيح لمثل هذه الاستصحابات في استصحاب التدرجيات إن شاء الله تعالى.

ومن الروايات التي استدلت بها على حجية الاستصحاب أو يؤيد بها الاستصحاب رواية عبد الله بن سنان ^(٢): «قال: سألت أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إنني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتة إياه وهو طاهر ولم يستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه».

ودلالاتها على الاستصحاب واضحة إذ لو كان الحكم بالطهارة لأجل قاعدة الطهارة لكان الأنسب تعليل الحكم بأنه مشكوك الطهارة لا التعليل بأنك أعرتة إياه

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٥٢١، الحديث ٤٣٤٨.

وهو طاهر كما لا يخفى.

ثم إثبات حجية الاستصحاب بها في جميع الموارد منوط بإلغاء خصوصية الثوب والطهارة والنجاسة بدعوى أن المناط كله هو العلم السابق من دون خصوصية للمعلوم، ولكن هذه الدعوى موقوفة على القطع بعدم الخصوصية وإلا فلا مجال لجعل الرواية من الأدلة العامة بل هي من الأدلة الخاصة الواردة في مورد خاص.

ثم إن الشيخ عليه السلام لم يجزم بنهوض الأخبار المتقدمة على اعتبار الاستصحاب، لأنها بين صحيح السند وضعيف الدلالة، وبين ظاهر الدلالة وضعيف السند، فالدال منها على اعتبار الاستصحاب ضعيف السند، والصحيح منها ضعيف الدلالة إلا أن التجابر والتعاضد كاف في صحة التمسك بها.

ولا يخفى أن ظاهر ما أفاده من التجابر مما لا يمكن المساعدة عليه إن كان مراده أخذ السند من البعض والدلالة من الآخر، فإن هذا يمكن من الغرابة، ولعل مقصوده عليه السلام أن جملة (لاتنقض اليقين بالشك) قد علم بكونها كلام الإمام عليه السلام فهذه الجملة وإن وردت في رواية ضعيفة السند لكنها لما وردت في روايتين صحيحتي السند أيضاً يؤخذ بظاهرها^(١).

وقد يتمسك للاستصحاب بمثل (الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر)^(٢)، و(كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)^(٣)، بل يتمسك بمثل هذين الخبرين على قواعد ثلاث :

الأولى : كون الأصل الأولي في الأشياء الحل أو الطهارة.

(١) هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ مد ظله توجيهاً لما ذكره الشيخ من التجابر، ولكن لابد من التأمل فيه.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٣٣، الحديث ٣٢٦.

(٣) المستفاد من بعض روايات البراءة.

الثانية : قاعدة الحل أو الطهارة.

الثالثة : الاستصحاب .

تقريب الاستدلال هو أن ظاهر قوله عليه السلام : «كل شيء حلال» هو الأشياء بعناوينها الواقعية كالحنطة والشعير والماء ونحوها ، فإن الشيء ظاهر في العناوين الأولية والعموم يستفاد من كلمة كل بالوضع ، فكل شيء بعنوانه الأولي حكمه الواقعي الحلية ، ومقتضى إطلاق الشيء من حيث الأزمان والأحوال التي منها كون الشيء مشكوك الحكم هو حلية ذلك الشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم وهذا هو قاعدة الحل ، وبعد ثبوت هذين الحكمين يحكم باستمرارهما إلى العلم بالحرمة إما للظفر بدليل يخص الحلية الواقعية وإما للعلم بمصادقية المشكوك للحرام ، والحكم بالاستمرار هو مقتضى الاستصحاب ويستفاد هذا من قوله عليه السلام : «حتى تعلم أنه حرام» ، وعلى هذا التقريب لا يتصور شبهة حكمية لأن الدليل المزبور يدل على حكم كل شيء وهو الحلية إلا ما خرج ، فإذا شك في حكم شيء فلا محالة يكون الشك لأجل الشبهة الموضوعية كالمائع المردد بين الحل والحرام مثلاً ، كما أنه لا يلزم على هذا التقريب شيء من إشكال تعدد اللحاظ وتعدد المنشأين بإنشاء واحد.

لكن الإنصاف عدم صحة التمسك المزبور وذلك لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك ، والدال على هذا القيد أعني الشك منحصر في الغاية وهي قوله عليه السلام (حتى تعلم) ، ومع كونه قيداً للشيء المذكور في الصدر يكون المفاد أن الشيء المشكوك حكمه الواقعي حلال ظاهراً ، فلا يكون حينئذ غاية حتى يقال إنها غاية لاستمرار الحكم الواقعي والظاهري ، ليدل على اعتبار الاستصحاب .

فالحق أن هذه الروايات لا يستفاد منها إلا قاعدة الحل والطهارة فاستفادة الأصل الأولي في الأشياء وهو الحلية والاستصحاب من هذه الرواية في غير محلها . وبالجمله فالاحتمالات في هذه الرواية ومثلها وإن كانت كثيرة إلا أن الظاهر

منها هو الحكم الظاهري، وذلك لأن الصدر وإن كان ظاهراً في الحكم للشيء بعنوانه الأولي إلا أن الذيل وهو (حتى تعلم) قرينة على إرادة الشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم، لانطباق ضابط القرينة على (حتى تعلم) دون الصدر، لأن ضابطها بنحو الإجمال هو أن كل ما يتكفل لبيان قيام العرض بالمحل والفعل بالفاعل فهو ذو القرينة وهو الأصل في الكلام، وقد يكون ذلك في المبتدأ والخبر وقد يكون في الفعل والفاعل، وكل ما يتكفل الملابس وما يرجع إلى كيفية قيام العرض بالمحل فهو القرينة، فإذا قال: جاء زيد راكباً، يكون (جاء زيد) ذا القرينة و(راكباً) قرينة عليه لأنه يتعرض كيفية قيام العرض وهو المجيء بالمعروض، وكحديث (لاتعاد) بالنسبة إلى أدلة الأجزاء والشرائط فإنها لا تعرض لكيفية جزئية الأجزاء وشرطية الشرائط، ولكن حديث (لاتعاد) يتعرض لكيفيتها وأن جزئيتها وشرطيتها تكون في خصوص حال الذكر، ففي حال النسيان ليس جزءاً أو شرطاً إلا في الخمسة المستثناة. إذا عرفت ضابط القرينة وذهبنا تعرف كون (حتى تعلم) قرينة على الصدر وقيد للشيء، حيث إن الصدر متكفل لإثبات المحمول وهو المحلية للموضوع وهو الشيء ولا يتعرض لغير ذلك، وأما الذيل فهو متكفل لكيفية ثبوت المحمول للموضوع وأن الموضوع هو الشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم، فكأنه قيل مشكوك الحل والحرمة حلال، فحينئذ لا يبقى غاية حتى يقال باستفادة الاستصحاب منها لفرض كونها قيداً للموضوع، فالغاية على هذا غير مذكورة ولا مقصودة كما أفاده الشيخ رحمته الله (١).

فيختص الرواية بقاعدة الحل دون الأصل الأولي في الأشياء ودون الاستصحاب. هذا، ثم إنه على تقدير دلالة الحديث على الأصل الأولي في الأشياء وكون حكمها الأولي هو المحلية - ببيان: أن المراد من الشيء هو عنوانه الأولي - يستفاد من قوله عليه السلام: «حتى تعلم» اعتبار العلم والوصول في حجية خبر الواحد ونحوه من

الأمارات غير العلمية، ضرورة أنه يدل على بقاء الحكم الثابت للشيء بعنوانه الأولي إلى أن يعلم بما يدل على ارتفاعه كدليل توقيت أو عنوان ثانوي، فإذا دل دليل على توقيت الحكم أو ارتفاعه بطرؤ العنوان الثانوي ولكن لم يظفر به المكلف فيكون الحكم الأولي باقياً على حاله، وليس ذلك إلا لأجل عدم حجية خبر الواحد ونحوه من الأمارات إلا بعد الوصول وعلم المكلف به.

وقد ظهر مما ذكرنا ظهور قوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» عدم دلالة إلا على قاعدة الطهارة حيث إن قوله عليه السلام «حتى تعلم» صالح لأن يكون قرينة على الشيء المذكور في الصدر فيكون المقصود الماء المشكوك الطهارة طاهر، وليس هذا إلا قاعدة الطهارة، نعم يحتمل انطباقه على الاستصحاب بأن يقال: إن الماء في نفسه وبحسب الخلقة طاهر، وهذه الطهارة مستمرة إلى العلم بالقذارة وملاقاته للنجاسة أو التغير بها، لكن الاحتمال الأول أظهر، بل لا ظهور في الثاني.

وقد يؤيد حجية الاستصحاب بقوله عليه السلام (١): «إذا استيقنت أنك قد توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك أحدثت»، فإن قوله عليه السلام: «فإياك أن تحدث» ظاهر بل صريح في عدم نقض الوضوء لأجل اليقين به سابقاً.

لكن الاحتمالات ثلاثة:

أحدها: بيان حكم الوضوء التجديدي، بأن الوضوء على الوضوء غير مشروع ومشروعيته موقوفة على بطلان الوضوء الأول، ومن المعلوم بطلان هذا الاحتمال لمشروعية الوضوء التجديدي.

ثانيها: بيان حكم الوضوء بداعي الاحتمال ورجاء المطلوبية في ظرف الشك في بقاء الوضوء السابق، بأن الوضوء الأول إن كان قد انتقض فيكون الثاني رافعاً للحدث وإلا فيكون تجديدياً فيدل على بطلان وحرمة مثل هذا الوضوء. وهذا

(١) التهذيب ١ / ١٠٢، الحديث ٢٦٨، وقريب منه ما رواه في: وسائل الشيعة ١ / ٢٤٧، الحديث ٦٣٧.

الاحتمال باطل إذ من المعلوم أنّ الضوء في هذه الصورة ليس منهياً عنه .
ثالثها : أن يكون الضوء الثاني بقصد رفع الحدث مع الشك في بقاء الضوء السابق، فإنّ الضوء في هذه الصورة خصوصاً عند من يعتبر في رفع الحدث قصد الرافية غير مشروع .

وبالجملة مع هذه الاحتمالات في الرواية لاظهر لها في المعنى المنطبق على الاستصحاب .

ثم إنّه لو أغمض عن الروايات الصحاح السابقة فقد يتمسك على حجية الاستصحاب ببناء العقلاء، وقد شيد الفقيه الهمداني ^(١) أركانه وذكر أن بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة ما لم يعلم خلافها وأوضح ذلك بأمثلة : منها : باب الوكالة، فإنّ بناء العقلاء على بقاء الوكالة وتنفيذها ما لم يعلم خلافها .

لكن الحق خلافه ، حيث إنّ النص دلّ على نفوذ الوكالة ما لم يعلم الوكيل بالعزل أو بموت الموكل ، وليس ذلك من الاستصحاب المبني على بناء العقلاء ، وليس بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة مطلقاً حتى يقال باعتباره لعدم رده ، وذلك لأنهم لا يبنون على الحالة السابقة فيما إذا ترتب على البناء المزبور ضرر عظيم بل يسير ، ومن المعلوم أنّ البناء على الحالة السابقة في الشرعيات مع عدم ثبوت حجيته خطر عظيم ، فالتشبث ببناء العقلاء على الاستصحاب ليس في محله ، وكذا الإجماع لما عرفت من كونه مدركياً لاستدلال المجمعين جلهم بل كلهم بالروايات ، فالمستند في اعتبار الاستصحاب بناء على التعبد هو صحاح زرارة خصوصاً الصحيحة الأولى ، وقد عرفت تمامية دلالتها على الاستصحاب وأنها تدل على كبرى كلية وهي أنّ كل يقين بشيء لا ينقض ، ومقتضى إطلاق الشيء كون الاستصحاب حجة مطلقاً ، سواء كان المتيقن موضوعاً أم حكماً ، وجودياً أم عدمياً ، كلياً أو جزئياً ، وسواء كان منشأ الشك احتمال وجود الرافع كما هو مورد الصحيحة الأولى أم لا .

(١) مصباح الفقيه ١ / ٦٠٩ (الجزء الثاني من المجلد الأول) .

[الأقوال في الاستصحاب]

ومما ذكر يظهر ضعف الأقوال والتفاصيل في حجية الاستصحاب بين الوجودي والعدمي، والحكم الوضعي والتكليفي، وغير ذلك من الأقوال المسطورة في الكتب، فلا يليق شيء منها بالذكر بعد ما عرفت من استفادة الكلية المزبورة من صحاح زرارة خصوصاً صحيحته الأولى كما عرفت.

التفصيل بين الشك في المقتضي وغيره

نعم لا بأس بالتفصيل المنسوب إلى المحقق الخونساري^(١) والشيخ الأعظم^(٢) وهو اعتبار الاستصحاب في غير الشك في المقتضي وعدم حجيته في الشك في المقتضي بالمعنى الذي تقدم سابقاً، - وأصر الميرزا النائيني^{رحمته} نسبته إلى الشيخ والخونساري^{رحمتهما} - وهو عمر المستصحب واستعداد ذاته للبقاء مدة مضبوطة في عمود الزمان مع قطع النظر عن طر و كل زماني مزيل له، لا المقتضي بمعنى الملاك ولا بالمعنى المقصود في قاعدة المقتضي والمانع.

ويمكن تقريب وجه اختصاص صحاح زرارة المشتملة على جملة (لاتنقض اليقين بالشك) بالشك في غير المقتضي بوجهين :

أحدهما : أن الشك في المقتضي يوجب انهدام اليقين السابق، توضيحه : أنه إذا

(١) مشارق الشموس / ٧٦.

(٢) فرائد الأصول / ٣٢٨.

لم يعلم باستعداد المستصحب وبقائه في مدة خاصة كعشرة أيام وشككنا في اليوم الثامن في بقاءه لأجل عدم العلم بمقدار عمره، فلا يكون استمراره في هذه المدة معلوماً حتى يصير مشكوكاً كي يبنى على الاستمرار، بل بقاءه من الأول بالنسبة إلى اليوم الثامن مشكوك فلم يعلم باستمراره حينئذٍ، فلا يقين بالاستمرار من أول الأمر، والمعتبر في الاستصحاب اليقين أولاً وتبدله بالشك لأجل احتمال مايزيله، وهذا لا يتحقق في الشك في المقتضي.

ثانيهما : أنّ النقض لا يضاف إلّا إلى ما فيه إبرام واستحكام كنقض الغزل، ولما لم يكن في المقام إبرام حقيقي، فلا بد من فرض إبرام اعتباري لتصحيح إسناد النقض إلى اليقين الذي هو طريق إلى المتيقن، وإبرام المتيقن ليس إلّا الآثار المترتبة عليه شرعاً الثابتة له من أول حدوثه إلى آخر عمره، وبهذا الاعتبار يتصور إبرام واستمرار، فع الشك في بقاء المستصحب إذا بني على ترتيب تلك الآثار في مرحلة البقاء كان ذلك إبقاء لذلك الاستمرار وإلّا فيكون نقضاً لها، وقد قرر في محله أنّ الموضوع لا يعقل أن يكون أعم من المحمول، فإذا اختص النقض بما عرفت من المتيقن الذي ثبت له بقاء واستمرار دون كل يقين وإن لم يحرز استعداده للبقاء، فلا محالة يتضيق به دائرة الموضوع، فيختص اليقين بالمتيقن الذي لم يكن الشك فيه في المقتضي بل في وجود الرافع أو رافعية الموجود.

وبالجملة فحسن إسناد النقض منوط بإبرام واستحكام في المنقوض كنقض الغزل والجدار، وحينئذٍ فلا بد أن يكون المتيقن مما فيه إبرام واستمرار بأنّه إن كان موضوعاً خارجياً فلا محيص عن إحراز اقتضائه للبقاء، وإن كان حكماً فلا بد من إحراز اقتضاء ملاكه للدوام والاستمرار، وبمجرد العلم بحدوث ملاكه لا يصح إسناد النقض إليه ومع إحراز اقتضاء ملاكه للاستمرار فلا يشك في بقاءه إلّا من جهة الشك في طرو عنوان ثانوي رافع له كالضرر والهرج ونحوهما، لا من جهة الشك في النسخ

الذي هو عبارة عن إظهار أمد الحكم وتوقيته كطهارة النواصب الذين كان المسلمون معاشرين لهم في صدر الإسلام، ثم انتهى أمد هذا الحكم في زمان بعض الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم، وظهر أن حكم طهارتهم كان مؤقتاً لا مؤبداً.

والحاصل أن المتيقن لا بد أن يكون أمراً مبرماً سواء كان موضوعاً أم حكماً حتى يصح إسناد النقض إليه، فيختص اعتبار الاستصحاب بغير الشك في المقتضي من الشك في الرافع ورافعية الوجود.

هذا حاصل ما يمكن أن يقال في تقريب اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في المقتضي.

لكن لقائل أن يقول: إن صحة استعمال النقض وإن كانت منوطة بإبرام المنقوض حقيقة كما في نقض الجدار والغزل أو مجازاً وعناية كنقض الأحكام، لكنه لا مانع من إسناد النقض إلى نفس اليقين لما فيه من الإبرام والاستحكام، ومعنى لا تنتقض حينئذ هو لزوم البناء على اليقين بذلك الشيء كاليقين بالطهارة كما في صحيح زرارة المتقدم، والمراد بالبناء على اليقين هو استمرار الآثار والأحكام التي كانت ثابتة حال اليقين، مثلاً كان المتيقن بالطهارة يرتب أحكام الطهارة من جواز الدخول في الصلاة وغيرها مما يشترط فيه الطهارة، والبناء العملي على اليقين السابق أعم من ترتيب آثار نفس اليقين - إن كان موضوعاً لحكم شرعي كما في إحراز الطهارة الخبثية، فإن العلم بها موضوع لجواز الدخول في الصلاة - ومن ترتيب آثار المتيقن كالطهارة الحديثة التي لها آثار وأحكام واقعة.

فإن قلت: إن البناء على تعميم الآثار يستلزم تعدد اللحاظ والتنزيل، حيث إن التنزيل تارة: يكون بين الشك واليقين، وأخرى: يكون بين المشكوك والواقع، فاليقين في التنزيل الأول ملحوظ استقلالياً، وفي التنزيل الثاني ملحوظ آلياً، ومن المعلوم تضاد الآلية والاستقلالية وعدم اجتماعهما.

قلتُ : ليس في البين تنزيل حتى يلزم منه تعدد اللحاظ ، إذ معنى لاتنقض حينئذٍ : ابن على اليقين السابق من حيث العمل ، فهو بمنزلة قوله أبق الآثار السابقة ، من دون تنزيل للشك ولا للمشكوك منزلة اليقين والواقع .

فظهر أن منشأ التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في المقتضي وبين الشك في وجود الرافع مع إطلاق الشك المذكور في الأدلة من حيث المنشأ - كإطلاق اليقين كذلك - هو وجود كلمة النقض الذي لا بد من إسناده إلى ما فيه إبرام واستحكام حقيقة أو عناية ، وحيث إن الإبرام الحقيقي مفقود في المقام والاعتباري منه ليس إلا في الآثار الثابتة للمتقين شرعاً ، لأن اليقين قد انتقض فلا يصح إسناد النقض الاختياري إليه ، وكذا لا يصح إسناد النقض إلى آثار اليقين عقلاً كالتنجيز والتعذير لأنها ليست قابلة للوضع والرفع التشريعيين ، فلا يبقى في البين ما يصح إسناد النقض إليه من حيث اعتبار الاستمرار والدوام فيه إلا آثار المتيقن ، حيث إن آثاره الشرعية مما فيه البقاء والدوام ، فيصح أن يقال : لاتنقض تلك الآثار من حيث العمل ، ومن المعلوم أن الشك إذا كان في المقتضي فلا يحرز الدوام والاستمرار في المستصحب حتى يحسن إسناد النقض إليه ، وليس المراد بالمقتضي هنا الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام حتى يقال : إن استمرار الملاكات وبقائها مما لاسبيل لنا إلى إحرازها ، ولازمه انسداد باب الاستصحاب في الأحكام الشرعية ، بل المراد ما تقدم من أن المقتضي في المقام هو عمر المستصحب كما صرح به الميرزا النائيني رحمته في بعض الأمور المتقدمة على الاستصحاب .

والحاصل أن العناية المصححة لاستعمال النقض هو استمرار عمر المتيقن وإبرامه من حيث الآثار عملاً ، فلو كان الشك في استعداد المتيقن لم يجز فيه الاستصحاب .

وأورد عليه بوجوه :

أحدها : أنَّ استمرار المتيقن وإبرامه لا يصحح استعمال النقض ، ضرورة أنَّ إبرام المتيقن لا ربط له بما أسند إليه النقض وهو اليقين ، وإرادة المتيقن من اليقين لا وجه لها .

ثانيها : أنَّه بعد تسليم صحة العناية المزبورة يلزم منه انسداد باب الاستصحاب في الأحكام، حيث إنَّ إحراز بقاء ملاكات الأحكام مما لا سبيل لنا إليه، ومع الشك في استمرار الملاك لا يجري الاستصحاب لكون الشك في المقتضي . وينحصر الاستصحاب في الموضوعات التي أحرز بقاؤها واستمرارها ، وذلك في غاية الندرة، فيلزم تنزيل أدلة الاستصحاب على الأفراد النادرة .

ثالثها : أنَّه ينهدم على الأساس المذكور حكومة الاستصحاب على أصل البراءة ونحوه من الأصول العملية، إذ المفروض إسناد النقض إلى آثار المتيقن، فالتنزيل يكون في المتيقن لا المشكوك، فالمراد حينئذٍ تنزيل المشكوك منزلة الواقع، ولسان البراءة وغيرها أيضاً هو ترتيب الأثر ومع وحدة اللسان لا وجه لحكومة الاستصحاب عليها، فلو كان التنزيل بلحاظ اليقين كان الاستصحاب حاكماً على البراءة لأنه يجعل المكلف بمنزلة المتيقن والعالم ولو من جهة المجري العملي لكن المفروض أن التنزيل بلحاظ المتيقن و يرتب آثار المتيقن على المشكوك والبراءة ترتب آثار المشكوك .

رابعها : أنَّه يلزم عدم مانعية النجاسة المستصحية، حيث إنَّ المفروض تنزيل المشكوك منزلة الواقع لا الشك منزلة اليقين ، ومن المعلوم أنَّ النجاسة بوجودها الواقعي ليست مانعة بل بوجودها العلمي، والاستصحاب على هذا التقدير ينزل النجاسة المشكوكة منزلة الواقعية ولا ينزلها منزلة النجاسة المعلومة حتى تكون مانعة، فاستصحاب النجاسة لا يترتب عليه المانعية مع أنَّ بناء الاستصحاب على

ترتيب أثر المانعية على النجاسة المستصحبة .

فالأولى عدم رفع اليد عن ظاهر القضية والالتزام بكون المنقوض نفس اليقين الذي فيه الإبرام قطعاً، ولحاظ اليقين معنى اسمياً يجعله موضوعاً للنقض بأن يقال : إنَّ اليقين لا ينقض سواء كان الأثر الشرعي مترتباً على نفس اليقين كما إذا أخذ في لسان الدليل موضوعاً لحكم كقوله: إذا علمت بالنجاسة لا تجوز الصلاة فيه، أم كان الأثر الشرعي مترتباً على المتيقن ، غاية الأمر أنَّ ترتيب آثار المتيقن عملاً منوط باليقين ، فلليقين دخل في الجري العملي بالنسبة إلى الآثار وهذا كاف في صحة إسناد النقض إليه ، وتندفع الإشكالات بأسرها فتكون حجية الاستصحاب عامة لجميع الموارد من الشك في المقتضي والرافع وغيرهما كما لا يخفى.

ولا بأس قبل إثبات هذا المدعى - أعني الأخذ بظاهر القضية وهو إسناد النقض إلى نفس اليقين - بالإشارة إلى دفع الإيرادات المتقدمة. فنقول وبه نستعين :
أما الإيراد الأول : ففيه : أنه بعد وضوح عدم إمكان إرادة نقض نفس اليقين لانتقاضه بالفرض فلا يحيص عن ارتكاب خلاف الظاهر ، وبعد فرض كون اليقين طريقاً لاموضوعياً فيكون المنقوض لا محالة هو المتيقن ، ومن المعلوم أنَّ استمراره حينئذٍ يصح استعمال النقض كما هو واضح.

وأما الإيراد الثاني : ففيه أيضاً : أنَّ الميرزا النائيني رحمته الله صرح بأنَّ المراد بالمقتضي هنا هو استعداد المستصحب وعمره لا الملاك ، وإحراز المقتضي بهذا المعنى ممكن.

وأما الإيراد الثالث : ففيه: أنَّ وجه الحكومة لا ينحصر في تنزيل الشك منزلة اليقين، بل يتحقق بنفس البناء على الحالة السابقة المعلومة، فلا يكون الشك حينئذٍ موجوداً حتى يكون الاستصحاب كسائر الأصول العملية التي موضوعها الشك، إذ البناء على الحالة السابقة من حيث الجري العملي بمنزلة قوله : (الغ الشك)، وهذا

بخلاف سائر الأصول فإنها أحكام على الشك وليس لسان شيء منها إعدام الشك فالاستصحاب يصلح لأن يكون غاية لقاعدتي الحل والطهارة ونحوهما.

وأما الإيراد الرابع : ففيه : أنه بعد البناء على كون لسان الاستصحاب إبقاء الحالة السابقة المعلومة يكون المستصحب تلك الحالة المعلومة، فالمتيقن باق على حاله تعبداً، ولا إشكال حينئذٍ في كون المستصحب النجاسة المنجزة لأن الحالة السابقة كانت النجاسة المنجزة بالعلم، والشارع حكم بإبقائها.

هذا كله فيما أفاده الميرزا النائيني رحمته من كون النقض مسنداً إلى المتيقن، وحينئذٍ يلاحظ آثاره المعدّة للبقاء فيكون الشك في المقتضي خارجاً عن دائرة حجية الاستصحاب.

وأما إسناد النقض إلى نفس اليقين على ما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته فتوضيحه : أن الأحكام الشرعية تارة : تثبت لليقين بنفسه كالعلم بالنجاسة المأخوذ موضوعاً للمانعية على ما يظهر من بعض الروايات، وأخرى : تثبت للمتيقن كالطهارة الحديثة، فإن الآثار الشرعية مترتبة على نفسها لا على العلم بها، ولذا لو صلى باعتقاد الطهارة ثم تبين عدمها يعيد الصلاة، وحينئذٍ يقع الإشكال في أن لازم إسناد النقض إلى اليقين اجتماع الدعاظين الآلي والاستقلالي في اليقين، حيث إن ترتيب آثار اليقين منوط بلحاظ اليقين الكاشف استقلالياً وترتيب آثار المتيقن لازمه لحاظ اليقين آلياً، والمفروض ترتيب آثار كل من اليقين والمتيقن في إسناد النقض إلى اليقين.

وقد دفع هذا الإشكال شيخنا الأستاذ العراقي رحمته بما حاصله : أن آثار المتيقن تعد من آثار اليقين أيضاً بالعناية، حيث إن الأحكام الواقعية بدون العلم بها لا أثر لها إذ محركيتها منوطة بالعلم وبدونه لا تحريك لها، وهذا المقدار من الدخل كاف في صيرورة آثار المتيقن آثاراً لليقين، فآثار اليقين مطلقاً سواء كانت بلا عناية كآثار نفسه أم مع العناية كآثار المتيقن لا تنقض بالشك، فلا يلزم حينئذٍ تعدد اللحاظ، إذ

الملحوظ على هذا هو اليقين فقط ، ومقتضى هذا الوجه المصحح لإضافة النقص من دون ارتكاب تأويل - وهو إرادة المتيقن من اليقين كما كان ذلك مبنى كلام الميرزا النائيني رحمته - هو حجية الاستصحاب مطلقاً حتى في الشك في المقتضى كما لا يخفى .

ثم إن الإشكال المزبور أعني تعدد اللحاظ مبنى على إرادة الحكم الإنشائي من الشارع ، بأن أمر الشارع بترتيب الآثار الشرعية السابقة لليقين والمتيقن ، حيث إن إنشاء الأحكام الشرعية لليقين والمتيقن مستلزم للحاظ اليقين استقلالياً وآلياً .

وأما إذا كان المراد بلا تنقض الجري العملي بأن يستمر المكلف في الأعمال التي رتبها سابقاً حال العلم في زمان الشك ، فلا تنقض بمنزلة قوله : أيها المكلف أنت عالم فاستمر في الأعمال التي عملت بها حين العلم ، فليس حينئذ جعل حكم مماثل وإنشاء أحكام من الشارع حتى يقال : إن إنشاء أحكام مماثلة للمتيقن واليقين يوجب اجتماع اللحاظين ، وعلى هذا فلا موضوع لهذا الإشكال حتى يدفع بكون الأحكام طراً ولو بالعناية لليقين .

ثم إن المحقق العراقي رحمته ذكر أن إسناد النقص إلى اليقين يستلزم عدم جريان الاستصحاب في كثير من الموارد لخلوها عن اليقين واشتمالها على العلم والمعرفة ، فإذا علم بوجود شيء ثم شك فيه لا يجري فيه الاستصحاب لمغايرة العلم لليقين إذ اليقين هو المرتبة الراسخة غير الزائلة غالباً بخلاف العلم ، ولذا لا يسند النقص إلى العلم ، ثم أجاب عن ذلك بأنه لا مانع من إرادة اليقين من العلم لاشتراكهما في أصل المجزم بالاعتقاد فيراد من العلم اليقين .

فصار محصل مرام أستاذنا العراقي رحمته كون اليقين هو المنقوض والملحوظ استقلالياً ، ومن المعلوم إطلاق اليقين وكذا الشك ، فيكون الاستصحاب حجة في جميع الانقسامات الأولية .

وفيه : أن لا تنقض لما كان من ناحية الشارع فلا بد أن يكون بلحاظ الأثر الشرعي ، ومن المعلوم أن الأثر الشرعي لليقين في غاية القلة فلا يحمل عليه الدليل بل لابد من حمله على آثار المتيقن الثابتة له ، وحينئذ فيكون اليقين آلياً لا استقلالياً ويصير المنقوض هو آثار المتيقن لا آثار اليقين ، لما عرفت من ندرة الأثر الشرعي المترتب على اليقين ، وآثاره العقلية من التنجيز والتعذير ليست قابلة للتشريع .
ومن هنا يعلم الإشكال فيما أفاده رحمته من عدّ أحكام المتيقن من آثار اليقين لسببية اليقين لترتبها إذ لولاه لم تترتب في الخارج .

وجه الإشكال : أن اليقين لا أثر له إلا تنجيز الأحكام الواقعية ، وهذا أثر عقلي لا شرعي ، فآثار المتيقن أجنبية عن اليقين فكيف تعدّ من آثاره .
والحاصل أن اليقين سبب لتنجز الأحكام والتنجيز أثر عقلي كما لا يخفى ، فما أفاده شيخنا العراقي رحمته من جعل النقض مسنداً إلى نفس اليقين ولحاظ اليقين استقلالياً مع أن الآثار أجنبية عن اليقين مما لا يمكن المساعدة عليه ، فإن مقتضاه عدم ترتيب آثار المتيقن أصلاً ، لأن الموضوع بالفرض هو اليقين ، وحاصل المراد حينئذ هو أن الشك المسبوق باليقين كاليقين فيما أخذ موضوعاً لأحكام شرعية .
فالأولى أن يقال :

إن المنقوض هو المتيقن بعنوان كونه متيقناً ، ومن المعلوم أنه بهذا العنوان يكون مستحكماً ومبرماً وبهذه الجهة يصح إسناد النقض إليه ، ومن الواضح أن المتيقن أعم من كون الشك فيه في المقتضي وفي الرافع فهذه العناية تصحح دعوى عموم حجية الاستصحاب في كل من الشك في المقتضي والرافع ، فلا نلتزم بمقالة الميرزا النائيني رحمته وغيره من جعل العناية المصححة للنقض هو استعداد المتيقن للبقاء والاستمرار ، ليختص اعتبار الاستصحاب بما عدا الشك في المقتضي ، ولا بمقالة المحقق العراقي رحمته من جعل المنقوض هو اليقين المحلوظ استقلالاً ليكون اعتبار الاستصحاب عاماً

للسك في المقتضي، بل نلتزم بمدعى شيخنا العراقي رحمته من عموم حجية الاستصحاب للسك في المقتضي، لكن لا بالوجه الذي أفاده بل من وجه آخر وهو ما تقدم هنا، فتدبر جيداً.

ولا بأس بنقل بعض ما أفاده صاحب الكفاية رحمته مما يتعلق بالمقام فنقول: إن جعل المصحح لإسناد النقض إلى نفس اليقين مشترك بين صاحب الكفاية وبين غالب تلامذته مع اختلاف ما في التقريب، وقد عرفت تقريب شيخنا العراقي رحمته لذلك.

ثم إن صاحب الكفاية رحمته ^(١) - بعد أن جعل النقض مسنداً إلى نفس اليقين الذي فيه إبرام واستحكام - أورد على نفسه بأن هذا لا يلائم مورد الصحيحة من كون الأثر مترتباً على نفس المتيقن وهو الضوء لا اليقين فلا ينطبق على المورد، وأجاب عن ذلك: بأن متعلق النقض وإن كان مفهوم اليقين الذي يقتضي الاستقلالية، إلا أنه يكتسب الآلية والمرآتية من مصاديقه الخارجية.

توضيحه: أن اليقين الخارجي المتعلق بشيء يكون مغفولاً عنه بحيث لا يرى إلا نفس المتعلق من دون نظر والتفات إلى العلم وإلى الصورة الذهنية التي هي متعلق العلم حقيقة، لكن المرئي وهو الصورة الذهنية لمكان رؤية الخارج له المعبر عنها بالفارسية بخارج ديد - لا يرى إلا خارجياً نظير الصورة المنعكسة في المرآة، فإن الرائي يرى نفسه لكن المرئي حقيقة هو ظله.

وبالجملة فصاديق اليقين كلها طرق وآلات لكشف متعلقاتها، ولما كان وجود الطبيعي عين الأفراد فلا بد من كون الطبيعي كالمصاديق ليتحد معها وينطبق عليها، فلا محالة تسري الآلية من المصاديق إلى الطبيعي - أعني اليقين - الذي أسند إليه النقض، فيصير المراد به اليقين الآلي الذي يكون مرآة للمتيقن، فيراد من اليقين متعلقه وبهذه العناية ينطبق نقض اليقين على المورد، فكأنه قال: لا تنقض المتيقن،

والمراد بالهيئة هو إنشاء حكم مماثل للمتيقن إن كان حكماً، ولحكمه إن كان موضوعاً، فيكون المتحصل حينئذٍ أنه في ظرف الشك المسبوق باليقين قد أنشئ حكم مثل الحكم الذي كان معلوماً ثم صار مشكوكاً، ومرجع هذا إلى إلغاء الشك والبناء على بقاء المعلوم السابق، ومن هنا يقال: إن الاستصحاب محرز إذ مفاده حينئذٍ إلغاء احتمال الخلاف نظير الأمارات، فالاستصحاب على هذا إما أمانة، وإما في أفق الأمارات.

لكن بناءً على هذا التقريب لا محيص إلا عن الالتزام بمقالة الشيخ رحمته (١) من اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع، لأن إلغاء احتمال الخلاف بمقتضى بناء العقلاء يكون في احتمال الرفع، دون الشك في المقتضي فإن بناء العقلاء ليس على عدم الإعتناء، فإذا شكوا في اقتضاء شخص للبقاء أربعين سنة أو خمسين فإنهم لا يبنون على بقاءه بعد مضي أربعين سنة من عمره. ثم إنه ذكر صاحب الكفاية رحمته (٢) أن كلاً من الموضوع والحكم لما كان قابلاً للتنزيل الشرعي إذ المجهول على كلا التقديرين هو الحكم الشرعي الذي تناله يد الجعل فيكون الاستصحاب حجة في كل من الشبهات الموضوعية والحكمية، ثم أيد صاحب الكفاية رحمته هذا التعميم بأن البناء على المتيقن السابق أمر ارتكازي، ومن المعلوم أنه لا يختص بالشبهات الحكمية لأن الارتكاز يكون بالنسبة إلى كل يقين وشك. هذا محصل كلام الكفاية.

ويرد عليه: أما بالنسبة إلى جعل الارتكاز قرينة على التعميم المزبور، فبأن الاستصحاب إن كان مأخوذاً من بناء العقلاء وارتكازهم فيكون لا تنقض دليلاً على إمضاء ما في الطريقة فيخرج الاستصحاب عن الأصول ويندرج في الأمارات وهو خلاف مختاره رحمته، وأما بالنسبة إلى كون مفاد لا تنقض جعل حكم مماثل والبناء

(١) فرائد الأصول / ٣٢٨.

(٢) كفاية الأصول / ٣٩٢.

على كون الاستصحاب من الأصول فبأن الحكم المجعول بلا تنقض إن كان مخالفاً للحكم الواقعي، فعلي تقدير ارتفاعه لزم التصويب، وعلى تقدير بقاءه لزم اجتماع حكيمين متماثلين أو متضادين، وجعل مفاد الاستصحاب حكماً ظاهرياً لا يدفع غائلة هذا الاجتماع لمخدوشية الوجوه التي جمع لها بين الحكم الواقعي والظاهري، بداهة أن شيئاً من ذلك لا يدفع محذور اجتماع الحكيمين بعد وضوح إطلاق الحكم الواقعي لكل من العالم والجاهل، ووجوده في رتبة الشك كوجوده في الواقع فيلزم في حال الشك اجتماع الحكم الواقعي والظاهري وليس هذا إلا المحال.

وبالجملة بعد أن ذكر صاحب الكفاية رحمته وجه صحة إسناد النقض إلى اليقين، ذكر أن مفاد هيئة لا تنقض هو جعل الحكم المماثل للمستصحب إن كان حكماً، ولحكمه إن كان موضوعاً.

توضيحه : أنه بعد البناء على مجعولية الأحكام الشرعية وكونها من الأمور الاعتبارية، وعدم كون الألفاظ كصيفتي الأمر والنهي حاكية عما في الضمير من الحب والبغض اللذين هما من الأمور التكوينية، بدعوى عدم إمكان إيجاد الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة، والوضعي كالملكية والزوجية بالألفاظ، وبعد وضوح اعتبار القدرة في متعلق الخطابات الشرعية، وبعد وضوح عدم كون المجعول آثاراً اليقين لكونها آثاراً عقلية غير قابلة للجعل التشريعي، وبعد عدم صحة نقض اليقين - كما هو ظاهر الجملة - لانتقاضه قهراً، وبعد عدم صحة نقض المتيقن لأنه إن كان حكماً فبقاؤه وارتفاعه بيد الشارع لا بيد العبد، وكذا إذا كان موضوعاً لأن بقاءه تابع لاستعداد ذاته وليس إبقاؤه بيد المكلف حتى يبقيه، فلا محيص عن الالتزام بكون المجعول هو الحكم المماثل للمستصحب ليكون الحكم مصاحباً له في حالتي العلم والشك، فالشيء الذي يصير متعلقاً للحكم ويكون مقدوراً للمكلف هو العمل، فإنه مقدور له لتمكنه من استمرار العمل الذي كان له في حال اليقين وقطعه، فإن استمر

ذلك فقد أبقاه وإن قطعه فقد نقضه .

ثم إنَّ هذا الحكم المائل المستفاد من لاتنقض حكم ظاهري لكون موضوعه الشك فهو موجود ما دام الشك موجوداً .

لا يقال : إنَّ هذا الحكم الظاهري إن خالف الحكم الواقعي فإن لم يبق معه الحكم الواقعي لزم التصويب ، وإن بقي لزم اجتماع الحكيم المتضادين .

فإنه يقال : إنَّ هذا الاجتماع لا محذور فيه بعد أن كان الحكم الواقعي غير منجز لعدم قيام حجة عليه من علم ونحوه ، والحكم الظاهري منجز ، ويسبر عن الثاني بالفعلية الحتمية وعن الأول بالفعلية التعليقية فالحكمان في رتبتين ومع تعدد الرتبة لاتضاد ، ولا يخفى أنَّ هذا الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مبني على كون التضاد في مرحلة المحركة فقط دون سائر المراحل وعدم كون التضاد من قبيل الأعراض الخارجية كالسواد والبياض حتى يمكن اجتماعهما ، وقد تعرض صاحب الكفاية ^(١) لهذا المبنى أيضاً في مبحث اجتماع الأمر والنهي في مقام تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالغصب ، فإن تمَّ هذا المبنى فيندفع محذور اجتماع الضدين وإلا فلا بد من علاج آخر .

وقد تعرضنا في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري لاستحالة الجمع بينهما ، وإنَّ الوجوه التي جمع بها بينهما ليس لها إلا صورة .

وكيف كان فلنرجع إلى ما أفاده صاحب الكفاية ^(٢) من جعل المائل للمستصحب أو لحكمه فنقول : أما جعل المائل للحكم إذا كان المستصحب حكماً كما إذا شك في بقاء وجوب شيء مثلاً فإن كان الشك في البقاء من جهة النسخ فلا مجال لاستصحابه لوجود الدليل الاجتهادي وهو إطلاق دليل تشريعه الدال على

(١) كفاية الأصول / ١٥٧ و ١٥٨ .

(٢) كفاية الأصول / ٣٩٢ .

الاستمرار، وإن كان لأجل زوال وصف من أوصاف الموضوع المحتمل دخله في موضوعية الموضوع فكذاك لعدم العلم ببقاء الموضوع الذي هو شرط جريان الاستصحاب، نعم إن لم يكن لدليل التشريع إطلاق كالإجماع فمع الغض عن قولهم عليه السلام^(١): «حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة...»، أمكن إجراء الاستصحاب، لكن الإجماع التعبدى في الأحكام الشرعية بحيث لا يكون دليل غيره في غاية الندرة، إذ في غالب موارد الإجماعات يكون النص موجوداً ولو في الكتب غير المشهورة كالفقه الرضوي والدعائم والأشعثيات، نعم في بعض الموارد كاشتراط النقدين في المضاربة لم نعثر إلى الآن على نص في اعتبارهما فيها^(٢)، والظاهر انحصار المدرك فيه في الإجماع.

والحاصل أن موارد الإجماعات في غاية الندرة، مضافاً إلى عدم الشك أو قلته في بقاء الحكم المجمع عليه بعد قلة النسخ في الشريعة، وعلى تقدير الشك يكفي في ارتفاعه ما عرفت من قولهم عليه السلام: «حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة...».

فالمتحصل أنه لا يجري الاستصحاب في الأحكام حتى يقال بجعل المماثل فيه. وأما جعل المماثل في استصحاب الموضوعات، ففيه: أنه ليس مطرداً في جميع الموارد، فإنّ الوضوء في صحيحة زارة الأولى لا أثر له تكليفاً حتى يحكم بجعل أثر مماثل له في ظرف الشك فيه، حيث إنّ الطهارة شرط لما يشترط فيه الطهارة بمعنى أنّ المحدث يحرم عليه مسّ كتابة القرآن والدخول في الصلاة مثلاً، فإذا تطهر يرتفع الحرمة لأنّ الطهارة يترتب عليها أحكام تكليفية حتى يجعل مثلها في ظرف الشك في

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٩، الحديث ٣٣٥١٥.

(٢) قال في جواهر الكلام ٢٦ / ٣٥٦: «... وأن يكون دراهم أو دنانير بلا خلاف أجده في شئ منه، بل الإجماع بقسميه عليه... بعد الاغضاء عن دعوى عدم إطلاق صالح، ولكن الأمر سهل بعد الإجماع».

بقائها.

نعم في مثل الحياة يتصور الحكم الشرعي كوجوب الانفاق على زوجته وغيره، فلا مانع من جعل الحكم المماثل لحكم ذلك الموضوع المشكوك فيه، لكنّه أخص من المدعى، إذ المقصود إثبات حجية الاستصحاب في جميع الموضوعات.

وبناء على اعتبار عدم كون الشك في المقتضي بمعنى العمر كما أفاده الميرزا النائيني ونسبه إلى الشيخ عليه السلام لا يجري الاستصحاب في شيء من الموضوعات الشرعية، ضرورة عدم إحراز استعدادها للبقاء، إذ لا سبيل لنا إلى ذلك فإنّ استعداد زيد للبقاء إلى مائة سنة إن لم يعرضه زمني في مرض وهمّ شديد وغيرهما من الزمانيات الرافعة له غير معلوم لنا، والتثليل بالبلد المبني على ساحل البحر ونفط السراج وغيرهما أجنبى عن الموضوعات التي تترتب عليها أحكام شرعية.

فتلخص أنّه لا ملزم بل لا مسوّغ للالتزام بكون المجهول في الاستصحاب جعل المماثل لا في الموضوعات ولا في الأحكام.

فالأولى أن يقال: إنّ معنى لا تنقض هو وجوب إبقاء الأعمال السابقة حيث إنّه في ظرف الشك لا يحكم العقل بما كان يحكم به حال العلم من الأعمال، إذ في حال الشك لا يحرز موضوع حكمه وهو أمر المولى حتى يحكم بلزوم امتثاله إلّا إذا أمره المولى بإبقاء الأعمال السابقة ووجوب الإبقاء حكم ظاهري لكون موضوعه الشك.

ولا يلزم اجتماع الحكمين الواقعي والظاهري حتى يستشكل علينا بأنكم لا تلتزمون بإمكان الجمع بينهما بل تقولون بعدم الإمكان، وذلك لأنّ متعلق الحكم الواقعي غير متعلق الحكم الاستصحابي، ضرورة أنّ الحكم الظاهري تعلق بالإبقاء لا بما تعلق به الحكم الواقعي، فلا يجتمع الحكمان في متعلق واحد.

وبالجملة المجهول الشرعي في لا تنقض هو وجوب الإبقاء الذي هو حكم تكليفي، وليس المجهول هو الحجية بأن يكون قائماً مقام القطع الطريقي في الجهة الثالثة

أعني الجري العملي، ولا الوسطية في مقام الإثبات المعبر عنها بتميم الكشف، ولا غير ذلك من المباني المعهودة في حجية الأمارات، فإن شيئاً من تلك المباني لا يتمشى في الاستصحاب بل المجمعول في الاستصحاب هو الحكم التكليفي المحض، إذ لا يتصور معنى لجعل الشك علماً غير الحكم بوجوب إبقاء الحالة السابقة، فيكون الاستصحاب حينئذٍ نظير قاعدة الحل والطهارة وغيرهما من الأصول العملية في كون المجمعول في الجميع حكماً تكليفاً.

ومن هنا يشكل حكومة الاستصحاب على غيره من الأصول العملية، إذ الحكومة مترتبة على إلغاء الشك وقيام الاستصحاب مقام القطع، والمفروض عدم صحة هذا المبني.

فلا يحيص عن الالتزام بكون تقدم الاستصحاب على غيره من الأصول بالتخصيص، بتقريب: أن الشك الموضوع للبراءة مثلاً مطلق يشمل كلاً من الشك المسبوق باليقين وعدمه، فيقيد بما إذا كان مسبوقاً باليقين، فكل مشكوك حلال مثلاً إلا إذا كان مسبوقاً باليقين، فإنه يبني حينئذٍ على المتيقن السابق نظير تقدم قاعدتي التجاوز والفراغ على الاستصحاب، فإن تقدمهما عليه يكون بالتخصيص حيث إنه لو لم تقدم القاعدتان على الاستصحاب لزم لغوية تشريع القاعدتين، ضرورة وجود الاستصحاب في موردهما دائماً.

ولا يخفى أن ما ذكرناه من تخصيص البراءة بالاستصحاب لا يخلو عن الإشكال، لأن أصل البراءة لا تكون أعم منه حتى تخصص بالاستصحاب وذلك لاجتماع البراءة مع الاستصحاب حيث إن الأحكام الشرعية من الحوادث المسبوقة بالعدم كالتكوينيات، فإن الموجودات التشريعية الاعتبارية كالموجودات التكوينية مسبوقة بالعدم، ففي كل مورد يشك فيه في الحكم الشرعي يحكم فيه باستصحاب عدمه، فالشك في الحكم الشرعي لا ينفك عن الاستصحاب، فلا يكون الاستصحاب

أخص من البراءة بل الشك في الحكم مطلقاً مورد لكل من البراءة والاستصحاب .
 لكن هذا الإشكال مندفع ، لأنّ الشك في الحكم الشرعي وإن كان مسبوقاً
 بعدم الجعل ، إلا أنّ الاستصحاب لا يجري فيه للمعارضة ، ضرورة أنّ الحكم المجعول
 للواقعة المشكوك حكمها مردد بين حكيمين أو أزيد فيقع التعارض بين الاستصحاب
 في المردد ، فإنّ الإباحة الشرعية مسبوقة بالعدم ، وكذا الحرمة فيجري الاستصحاب
 في كل منهما ، ومن المعلوم كذب الاستصحاب في أحدهما ، فيسقط عن الاعتبار
 وينحصر الأصل في البراءة .

وتوهم جريان البراءة أيضاً في كل منها وسقوطها بالمعارضة فاسد ، لعدم
 جريان البراءة في غير الأحكام الإلزامية لانهدام ركن منها وهو الامتنان بداهة عدم
 الامتنان في رفع الإباحة كما لا يخفى ، وبالجملّة فالتوهم المزبور فاسد جداً .
 نعم يقع الإشكال في أنّه هل تجري البراءة مع الاستصحاب أم لا ؟ وذلك لأنّه
 في مقام ضبط مجاري الأصول يقال : إنّ الشك إمّا يكون مسبوقاً بالحالة السابقة وإمّا
 لا يكون ، وعلى الثاني إمّا يعلم بجنس التكليف أو نوعه على الخلاف وإمّا لا يعلم به ،
 وعلى الأوّل إمّا يمكن الاحتياط وإمّا لا يمكن ، فالأوّل هو مجرى الاستصحاب ، والثاني
 مجرى الاحتياط ، والثالث مجرى التخيير ، والرابع مجرى البراءة ، وعلى هذا فالمقسم في
 الأصول الثلاثة هو عدم لحاظ الحالة السابقة ، فعه لا يكون مجرى البراءة ، فالشك في
 الحكم الشرعي مع كونه مسبوقاً باليقين ليس مجرى للبراءة حتى يقال بأعمية البراءة
 وأخصية الاستصحاب .

ولذا جعل الشيخ رحمته ^(١) وجه تقديم الاستصحاب على البراءة هو الحكومة ،
 ببيان : أنّ أظهر أخبار البراءة عنده رحمته هو قوله عليه السلام ^(٢) : « كل شيء مطلق حتى يرد

(١) فرائد الأصول / ٤٢٣ .

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٨٩ ، الحديث ٧٩٩٧ .

فيه نهى» ومن المعلوم أنه بعد ورود النهي أي وصوله لا يتعرض البراءة لحكم ما بعد ورود النهي، فإذا علم النهي ثم شك فيه يكون مقتضى الاستصحاب بقاء النهي، فالاستصحاب يتكفل شيئاً لا يمكن أن يتكفله البراءة، كما هو شأن كل حاكم فإنه يتكفل ما لا يتكفله البراءة.

والحق أن يقال: إنه لا يجتمع الاستصحاب والبراءة في مورد حق يتكلم في وجه تقدمه عليها، وأن التقديم هل يكون بالورود أو الحكومة أو التخصيص.

وتوضيحه يتوقف على بيان ضابط هذه الأمور، فنقول: إن خروج شيء عن موضوع دليل إما يكون بالتكوين وإما بالتعبد، وعلى الثاني إما يكون بنفس التعبد والحجية وإما بإثباته للمؤدى، وعلى الثاني إما يكون بلسان المخاصمة والمعارضة وإما بلسان الملازمة والمسألة، والأول هو التخصيص، والثاني أعني الخروج بنفس التعبد هو الورد، والثالث وهو كون التعبد بلسان المعارضة مع إثباته للمؤدى هو التخصيص، والرابع وهو كون التعبد بإثبات المؤدى لا بلسان المعارضة هو الحكومة. إذا عرفت هذا الضابط فاعلم أن شيئاً من هذه الأمور ليس موجوداً في المقام، أما التخصيص فواضح، وأما الورد فلأن تقريبه: هو جعل العلم المجعول غاية في الأصول عبارة عن الحجة سواء كانت وجدانية أم تعبدية، فحينئذ يكون الاستصحاب غاية، فالمشكوك حلال مثلاً حتى تقوم الحجة على خلافه.

ولكن لا مجال لهذا التقريب بعد فرض كون أصل البراءة أيضاً حجة، فتجتمع الحجتان الاستصحاب وأصل البراءة، ولا وجه لتقديم أحدهما على الأخرى بل لابد من إعمال قواعد التعارض بينهما.

وأما الحكومة فلأن موضوع كل منهما هو الشك فهما في رتبة واحدة، وليس الاستصحاب متكفلاً لما لا يتكفله البراءة حتى يكون حاكماً عليها.

وأما التخصيص فهو منوط بأخصية الاستصحاب من البراءة وأعميتها منه

حتى يخصص البراءة، وليس الأمر كذلك ضرورة أنه لا يكون مورد يجتمع فيه الاستصحاب والبراءة، وذلك لأن مجرى البراءة هو الشك في أصل الجعل الشرعي، فإن مقتضى رفع ما لا يعلمون الذي هو مستند أصل البراءة هو الشك وعدم العلم بالنسبة إلى نفس حدوث الجعل، ومجرى الاستصحاب هو الشك في بقاء المفعول لأجل الشك في وجود مزيل له بعد العلم بأصل وجوده، ومن المعلوم مغايرة هذين النحويين من الشك وعدم إمكان اجتماعهما.

فإن قلت: إن الاستصحاب يجتمع مع البراءة دائماً لأن الشك في أصل الجعل مسبوق بالعلم بالعدم فيجري كل من الاستصحاب وأصل البراءة.

قلت: لا مجال للاستصحاب في هذا الفرض، ضرورة عدم جريان الاستصحاب حينئذ لمعارضته، وذلك لأن الشك في حرمة شرب التبن مثلاً وإباحته يجري فيه كل من استصحاب عدم الحرمة والإباحة ويتعارضان للعلم بأصل الجعل في الجملة فيسقطان، فالمرجع المنخصر هو أصل البراءة.

فإن قلت: يمكن فرض الشك بنحو يكون مجرى لكل من الاستصحاب والبراءة كما إذا حرم شرب الخمر ونحوه مما له موضوع خارجي ثم شك بالنسبة إلى أفراد الطولية، نظير ما إذا علم بحرمة قطرة من الخمر في الآن الأول، ثم شك في حرمة شرب القطرة في الآن الثاني والثالث وهكذا، فحينئذ يقال: إنه يشك في حرمة ما عدا القطرة الأولى من القطرات لاحتمال اختصاص الحرمة بالقطرة في الآن الأول، فحينئذ يمكن استصحاب الحرمة السابقة وإجراء البراءة في حرمة شرب القطرات الطولية، فاجتمع الاستصحاب وأصل البراءة.

قلت: فساد به من الوضوح، لأن الزمان إن كان ظرفاً فلا إشكال في كون الشك في بقاء ما كان فيتعين فيه الاستصحاب، وإن كان قيداً ومفرداً فلا إشكال في جريان البراءة لكون القطرة الثانية والثالثة موضوعات مستقلة ولا مجال لجريان

الاستصحاب فيها، وإلا يلزم تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، فصار المتحصل أنه لا يلزم اجتماع الاستصحاب والبراءة في مورد حتى يبحث في وجه تقدم الاستصحاب عليها.

والحاصل: أن الاستصحاب لا يجتمع مع البراءة في شيء من الشبهات أصلاً، أما في الشبهات الحكمية فلما عرفت من معارضة الاستصحاب، وأما في الشبهات الموضوعية - التي يكون جريان البراءة مجمعاً عليه بين المحدثين والأصوليين - فلأن جريان البراءة فيها منوط بكون الشبهة فيها شبهة في الحكم وهو يتوقف على الانحلال، إذ لو لم ينحل الخطاب المتعلق بطبيعة كسب الخمر مثلاً إلى خطابات عديدة بتعدد أفراد الطبيعة بحيث يصير كل فرد من أفرادها موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لوجب الاحتياط، بترك كل ما علم أو ظن أو شك في فرديته لما تعلق به الخطاب، لكون قضية لا تشرب الخمر من القضايا المعدولة دون السالبة المحصلة،^(١) فيجب ترك محتمل الفردية مقدمة لتحقيق العنوان البسيط الذي تعلق به الحكم وينسد باب البراءة في الشبهات الموضوعية رأساً، وبعد أن ثبت موضوعية كل فرد من أفراد الطبيعة لحكم يخصه، فإذا علم بحكم فرد وشك في حكم فرد آخر فلا مجال لأن يجري الاستصحاب في مشكوك الحكم، وذلك لعدم وحدة الموضوع إذ معلوم الحكم غير مشكوك، فإجراء حكم المعلوم للمشكوك تسرية لحكم موضوع إلى موضوع آخر، وبالجملية فالشبهات الموضوعية لا مجال للاستصحاب فيها أصلاً حتى يقال باجتماعه مع أصل البراءة.

فإن قلت: يمكن فرض اجتماع الاستصحاب مع البراءة فيما إذا شك في طرؤ العنوان الثانوي الراجع للحكم الأولي، كما إذا شك في طرؤ الاضطرار الراجع لحرمة

(١) فعني لا تشرب الخمر حيثنذ كن لا شارب الخمر وهذا العنوان لا يتحقق إلا إذا اجتنب عن جميع أفراد الخمر المعلومة والمظنونة والمشكوك.

شرب الخمر مثلاً بعد العلم بكون بعض مراتبه كخوف تلف النفس رافعة للحرمة، فإنه يقال : إنَّ هذا الخمر كان حراماً قبل طرو هذا الاضطرار والآن كما كان، كما أنَّه بملاحظة الشك في الحرمة يجري فيه البراءة.

قلتُ : لا مجال للاستصحاب في المورد المزبور قطعاً حيث إنَّه على تقدير تقييد الحكم الأولي بعدم طرو الاضطرار مع فرض تعدد مراتب الضرورة والشك في رافعية بعض مراتبها للحكم الأولي فلا يجري شيء من الاستصحاب والبراءة، ضرورة أنَّ الشك حينئذٍ يكون في التقييد الزائد، إذ المتيقن من التقييد هو خوف تلف النفس، وغيره من سائر مراتب الضرورة مما يشك في خروجه عن عموم الحكم فيتمسك في نفي الشك بإطلاق الخطاب أو عمومه كما لا يخفى.

وعلى تقدير عدم التقييد وكون الفرض من التزام علم أو احتمال أهمية أحدهما فهو، وإلا فالحكم هو التخيير دون الاستصحاب أو البراءة.

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أنَّه بمقتضى الاستقراء الناقص لا يلزم اجتماع الاستصحاب والبراءة في مورد حتي يبحث عن وجه تقدم الاستصحاب عليها.

ومن هنا يظهر النظر في ما أفاده الشيخ رحمته ^(١) بعد تمسكه بـ «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» من تقديم الاستصحاب على البراءة بالحكومة، بتقريب : أنَّه إذا علم النهي ثم شك نستصحب النهي فيكون النهي واصلًا ببركة الاستصحاب في ظرف الشك، فليس مما لم يرد فيه نهى، فن حيث الشك في الحكم يكون مجرى البراءة، ومن حيث كون هذا الشك مسبقاً باليقين بالنهي يكون مجرى الاستصحاب، لكن يتقدم الاستصحاب على البراءة بالحكومة، ووجه الإشكال هو ما عرفت من عدم وجود مورد يجري فيه الأصلان معاً.

هذا حال الاستصحاب مع أصل البراءة، وقد عرفت عدم تصادقهما في مورد

(١) فرائد الأصول / ٤٢٣.

حتى يحكم فيه بتقديم الاستصحاب عليها.

وأما حاله مع قاعدتي الحلّ والطهارة كما إذا كان ماء قليل ذا مادة ثم شك في بقاء المادة ولاقته النجاسة ، فحينئذٍ بمقتضى الاستصحاب يحكم بالطهارة ، وكذا بمقتضى قاعدة الطهارة ، وكما إذا فرض ذهاب الإسكار عن الخمر وكون الإسكار جهة تعليلية للحرمة والنجاسة ، فإنه بعد زوال الإسكار يتصادق الاستصحاب وقاعدتا الحلّ والطهارة ، وكما إذا شك في ملاقة طاهر للنجاسة فإنّ كلّاً من الاستصحاب وقاعدة الطهارة يقتضي الطهارة.

وبالجملة موارد تصادق الاستصحاب مع قاعدتي الطهارة والحل في الفقه في غاية الكثرة.

فلامانع من الالتزام بتقديم الاستصحاب على القاعدتين بنحو الحكومة، وذلك لأنّ المستفاد من « لا تنقض اليقين بالشك » هو مراعاة الإحتمال المطابق للحالة السابقة وإلغاء الاحتمال المخالف لها وجعلها كالعدم تشريعاً ، وإن كان موجوداً تكوينياً وإلغائه تشريعاً عبارة عن إبقاء الحالة السابقة عملاً وهو المسمّى بالجري العملي ، دون جعل المماثل على التفصيل المتقدم، وإلغاء احتمال الخلاف تصرف في نفس الشك وإعدام له لأنّه بعد عدم الاعتناء باحتمال الخلاف والحكم بإبقاء الأعمال السابقة لا يكون الشك محفوظاً في وعاء التشريع بل معدوماً ، وهذا بخلاف قاعدتي الحلّ والطهارة ، فإنّ الشك فيها محفوز والحكم فيها مترتب على الشك ، ومن المعلوم أنّ كل حكم لا يحفظ موضوعه ولا يعدمه ، ولا يتكفل لشيء من إثباته ونفيه ، فإذا كان الاستصحاب معدماً للشك فيكون حاكماً على القاعدتين لأنّه يعدم موضوعهما تعبداً ، فالاستصحاب يتكفل لما لا يمكن أن يتكفله شيء من القاعدتين.

وبالجملة فالاستصحاب يتقدم على قاعدتي الحلّ والطهارة بالحكومة لا التخصيص ، ضرورة أنّ النسبة بينه وبينها عموم من وجه ، إذ الشك في القاعدتين

أعم من أن يكون مسبوقاً باليقين أو لا ، وكذا الاستصحاب أعم من أن يكون المشكوك الطهارة أو الحل أو غيرها ، فيتصادقان في الشك في الحل أو الطهارة مع سبقه باليقين كما هو واضح .

ثم إنَّ تصادق الاستصحاب مع قاعدتي الحل والطهارة في الموضوعات التي يكون الشك في بقاء حكمها ناشئاً من اختلال وصف من أوصاف الموضوع - كالشك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه - منوط بجريان الاستصحاب في تلك الموضوعات ، مع أنَّ جريان الاستصحاب فيها منوط بإحراز بقاء الموضوع ، ومع انتفاء وصف من أوصاف الموضوع يشك في بقاء الموضوع أو يقطع بعدمه ، وعلى كلا التقديرين لا يجري الاستصحاب .

ويدفع هذا الإشكال بما حاصله : أنه بمناسبة الحكم والموضوع يستفاد كون الموضوع أعم من واجد الوصف وفاقده .
توضيحه : أنَّ أخصية المحمول كما تكون قرينة على أخصية دائرة الموضوع ، ولذا قيل باختصاص حجية الاستصحاب بغير الشك في المقتضي لعدم صدق النقض على الشك في المقتضي ، فيقيد إطلاق اليقين بما إذا تعلق بالمقتضي ، كذلك تكون أعمية دائرة المحمول قرينة على تعميم دائرة الموضوع ، فإنَّ النقض يصدق عرفاً على رفع اليد عن نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه ، فيصير الموضوع بسبب هذه القرينة أعم من الواجد والفاقد .

لا يقال : إنَّ مناسبة الحكم والموضوع تكون من قبيل الوجوه الاعتبارية الظنية التي يكون التعويل عليها من الإعتاد على القياس الممنوع استشمام رائحته ، فلا عبرة بالمناسبة المزبورة .

فإنَّه يقال : لا مناسبة بين المناسبة المزبورة وبين القياس ، لأنَّ الدعوى هي صيرورة اللفظ بسبب المناسبة المذكورة التي تكون من قبيل القرائن العقلية الحافة بالكلام ظاهراً في كون الموضوع أعم من واجد الوصف وفاقده ، وأنَّ الوصف كالتغير

من الجهات التعليقية للحكم لا التقييدية ليدور الحكم مداره، فيكون أعمية الموضوع مستندة إلى ظهور اللفظ المسبب عن المناسبة المزبورة، ولذا يكون المدار على الموضوع الاستصحابي دون الدليلي، ففي لسان الدليل وإن كان التغير ظاهراً في القيدية سواء أخذ بنحو الوصفية كقوله: الماء المتغير نجس، أم بنحو الشرطية كقوله: الماء إذا تغير ينجس، لكن صدق النقص على كلتا صورتني فاقد التغير وواجده قرينة على كون موضوع النجاسة هو جسم الماء لا مقيداً بكونه متغيراً.

إلا أن الموارد مختلفة ولا يكون معروض الحكم في جميع الموارد نفس الذات بل في كثير من الموارد يكون موضوع الحكم نفس العنوان، سواء كان ذاتياً كالكلب نجس، أم عرضياً كجواز تقليد المجتهد وإعطاء الصدقات للفقراء، فلا بد من ملاحظة خصوصيات الموارد كما لا يخفى.

ثم إنَّ حاصل الإشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في بقاء الحكم ناشئاً من انتفاء حال من حالات الموضوع هو: أن ذلك الوصف الزائد إمّا له الدخل وإمّا لا دخل له وإمّا مشكوك الدخل، وعلى كل تقدير لا مجال للاستصحاب، إذ لو كان له دخل في الموضوع لم يجز فيه الاستصحاب للقطع بانتفائه ولو لم يكن له دخل في الموضوع لم يجز فيه أيضاً للقطع ببقاء الحكم، وكذا لو شك في الدخل لعدم إحراز بقاء الموضوع، ففي مثل ما إذا قال: (العنب إذا غلا يحرم) يشكل جريان الاستصحاب إذا قلّت رطوبات العنب وغلا، لأن الدليل الأولي قد دلّ على غليان ماء العنب، فإذا زالت صفة العنبيّة لا يجرى الاستصحاب لظهور الدليل الأولي في دخل العنبيّة في الحكم، وكذا يشكل جريان الاستصحاب في الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه، وهكذا غير هذين المثالين من الموارد التي يكون الشك فيها لأجل زوال حال من حالات الموضوع الدليلي، والشك مع ظهور الدليل الأولي في دخل الوصف الزائل إمّا يكون لأجل الشك في كون الزائل بناءً على كونه قيداً مقوماً للموضوع أو غير مقوم له، كما إذا كان من باب تعدد المطلوب، وبناءً على كونه ملاكاً

وجهة تعليلية هل هو علة محدثة ومبقية أو محدثة فقط ؟ فالتغير مثلاً بناءً على كونه جهة تقييدية يشك في كونه قيداً مقوماً وغيره، وبناءً على كونه جهة تعليلية يشك في كيفية ملاكته لاحتال دوران الحكم مداره وجوداً وعدماً، ولاحتمال كون وجوده آنأماً دخيلاً في جعل الحكم مطرداً حتى مع زواله.

وبالجملة فالشك متصور في صورتني دخل الوصف الزائل في الموضوع والملاك، هذا محصل الإشكال في جريان الاستصحاب في جميع موارد الشك في الحكم لأجل انتفاء حال من حالات الموضوع.

وملخص دفعه : هو ما تقدم من صدق النقض عرفاً في كلتا صورتني وجدان الوصف وفقدانه، إذ في المثال المزبور أعني العنب الذي قلّ ماؤه وغلا يكون عدم ترتيب الحرمة والنجاسة معاً - أو الحرمة فقط على الخلاف بين الفقهاء - نقضاً في نظر العرف، فيكون الموضوع الاستصحابي أعم من الموضوع الدليلي، فالموضوع الذي يعتبر بقاءه في جريان الاستصحاب هو الموضوع الاستصحابي لا الدليلي.

توضيح الجواب عن الإشكال المزبور هو: أن القيود على قسمين : أحدهما: ما يكون مقوماً للموضوع. والآخر: ما لا يكون مقوماً له، والنقض صادق في القيود غير المقومة دون المقومة له، ولذا يوسع دائرة موضوع الحكم ونلتزم بكون الموضوع أعم من الواجد والفاقد، فالماء المتغير المحكوم بالنجاسة يجري فيه الاستصحاب إذا زال تغيره، لأنّ التغير لا يكون مقوماً لمعرض النجاسة لأنّ معرضها في نظر العرف هو ذات الماء، والتغير على تقدير قيديته لا يكون مقوماً للموضوع، هذا ما سلكه بعض في دفع الإشكال، فقاتل هذا المسلك يعترف بكون ظاهر الدليل هو قيدية ما انتفى، غاية الأمر أنه يقسم القيود على قسمين إلى آخر ما عرفت.

وأما الميرزا النائيني رحمته فقد سلك مسلكاً آخر وهو: أن الوصف الزائل لا يكون قيداً بل هو جهة تعليلية بمعنى كونه ملاكاً وعلة للجعل لاعلة للمجعل التي

يطلق عليها منصوص العلة، فالموضوع بما له من القيود باق على حاله .
لا يقال : بناءً على بقاء الموضوع لا وجه للشك في بقاء الحكم حتى يحتاج إلى الاستصحاب .

فإنه يقال : وجه الحاجة إلى الاستصحاب هو أن الملاكات لما كانت على قسمين أحدهما : ما يكون مطرداً ومنعكساً، والآخر : ما لا يكون كذلك بل يكون وجوده آنأما كافياً في الحكم إلى الأبد، ولما لم يحرز كون الوصف الزائل - الذي فرض ملاكاً للجعل لا قيداً للموضوع - من قبيل القسم الأول من الملاكات أو القسم الثاني منها، فلذا يشك في بقاء الحكم فنحتاج في استمراره وابقائه إلى الاستصحاب، هذا ما أفاده الميرزا النائيني رحمته .

ولا يخفى عدم إمكان المساعدة على شيء من هذين المسلكين .
أما المسلك الأول: فلما فيه من عدم طريق إلى إحراز القيد المقوم والركني وتمييزه عن غيره، لأن ظهور القيد المأخوذ في لسان الدليل هو الركنية والدخل المطلق ووحدة المطلوب، وعدم مقوميته وكونه بنحو تعدد المطلوب محتاج إلى دلالة دليل عليه كما قام دليل وجوب القضاء في الصلاة والصوم على تعدد المطلوب، وكون خصوصية الوقت مطلوباً على حدة، وهي تفوت بخروج الوقت وتبقى مصلحة نفس الصلاة والصوم، فلو لم يكن دليل القضاء لم يكن لنا طريق إلى إحراز تعدد المطلوب في الصوم والصلاة .

وبالجملة ففي الشرعيات والموضوعات المستنبطة لا يمكن تمييز القيد الركني عن غيره حتى يميز بهما صدق النقص وغيره، فلا يندفع إشكال الشك في بقاء الموضوع في صورة زوال حال من حالات الموضوع بالمسلك الأول كما لا يخفى .

وأما المسلك الثاني : فلما فيه أولاً : من كون استفادة الملاكية خلاف ظاهر الدليل ، فإن ظاهره قيديّة كل ما يؤخذ في حيز الخطابات .

وثانياً : من تبعية الحكم للملاك حدوثاً وبقاءً كتبعيته للموضوع كذلك، لأن

موضوعية الموضوع متقومة بما فيه من الملاك بناء على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، فتبعية الحكم حدوثاً وبقاءً للملاك أولى من تبعيته للموضوع ، وعليه فلا بد من إحراز اطراد الملاك وانعكاسه .

ودعوى وجود الملاك غير المطرد في الأحكام الشرعية كدفع أرياح الآباط في غسل الجمعة ، واختلاط المياه والأنساب في تشريع العدة على النساء ، لاستحباب غسل الجمعة لمن ليس له أرياح الآباط ووجوب العدة على المرأة التي غاب عنها زوجها مدة مديدة مع العلم بعدم اختلاط المياه إن تزوجت ، فيستكشف من هذين الموردين عدم لزوم الاطراد والانعكاس في الملاكات .

غير مسموعة : لعدم انحصار الملاك في هذين الموردين بما ذكر لما يستفاد من الأخبار من ترتب فوائد عديدة على غسل الجمعة ككونه كفارة للذنوب بين الجمعيتين ، وكونه موجباً لعدم صيرورة البدن في القبر بالياً ، وعلى العدة ككونها احتراماً للزوج ، فلاحظ الروايات التي تستخرج منها الكنوز والنفائس والثالي والجواهر ، وبالجمله لا يكون غسل الجمعة والعدة شاهدين على عدم لزوم اطراد الملاك .

مضافاً إلى استلزام الالتزام بهذا القسم من الملاك لمخالفة البرهان وهو قبح الترجيح بلا مرجع بناء على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، وذلك لأنه بعد وضوح انحلال الأحكام بحسب تعدد الموضوعات واختصاص كل فرد بخطاب لا يخصص عن الالتزام باشتغال كل فرد من الطبيعة الواقعة في حيز الخطاب للملاك وإلا يلزم الجزاف ، إذ مع عدم اشتغال بعض أفرادها على الملاك يلزم خلو الحكم عن الملاك ، وحينئذ يصير الحكم جزافياً وبلا مرجح ، بل مقتضى عدم وجود الملاك هو عدم الحكم الإلزامي .

وبالجمله فالالتزام بعدم لزوم اطراد الملاك لا ملزم بل لا يجوز له ، وعلى هذا فلا يمكن المساعدة على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في دفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في زوال حال من حالات الموضوع ، كما لا يمكن المساعدة على ما أفيد

قبله من المسلك الأول المبني على انقسام القيود إلى قسمين مقوم للموضوع وغير مقوم له لما عرفت.

فالحق عدم جواز إجراء الاستصحاب في الشك الناشئ من زوال وصف من أوصاف الموضوع، فلا يجري الاستصحاب في مثل الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه.

وقد يقال في وجه جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك ناشئاً من زوال حال من حالات الموضوع: إن الإمام عليه السلام طبق كبرى (لا تنقض) على فقد حال من حالات الموضوع في روايات الباب، وبعد تطبيق الإمام عليه السلام لا مجال للإشكال على الاستصحاب في انتفاء وصف من أوصاف الموضوع بعدم كون القضية المشكوكة عين المتينة.

ولكن لا يخفى ما في هذا الوجه من الإشكال، ضرورة أن الروايات التي استدل بها القائل بهذه المقالة هي صحاح زرارة، ومن المعلوم عدم كون المورد فيها انتفاء وصف من أوصاف الموضوع، أما الصحيحة الأولى: فلأن الموضوع الذي يجري فيه الاستصحاب هو الطهارة الحديثة والشك في بقائها يكون ناشئاً من الشك في رافعية الموجود - أعني رافعية الخفقة والخفقتين للطهارة -، وأما الصحيحة الثانية: فلأن الموضوع فيها الذي يجري فيه الاستصحاب هو الطهارة الخبثية والشك يكون في ارتفاعها، وكذا الحال في الصحيحة الثالثة، فإن الشك يكون في ارتفاع عدم الركعة الرابعة بالوجود.

وبالجملة فلم يظهر تطبيق الإمام عليه السلام كبرى الاستصحاب على الشك الناشئ من زوال حال من حالات الموضوع، فلا مجال لجريان الاستصحاب في كل ما يكون الشك فيه لأجل زوال حال من الموضوع، لعدم تمامية هذا الوجه أعني التطبيق ولا الوجه السابق وهو مناسبة الحكم للموضوع الموجبة لسعة دائرة الموضوع وكون الفاقد للوصف كواجهه في نظر العرف في موضوعيته للحكم.

[التفصيل بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي]

ثم إن مقتضى إطلاق روايات الباب حجية الاستصحاب في الوجودي والعدمي والموضوع والحكم والكلي والجزئي وغير ذلك من التفاصيل ، فلا يليق التعرض للأقوال والتفاصيل في حجية الاستصحاب ، وإنما تعرض الشيخ رحمته لكثير منها فمن أراد الاطلاع فليراجع الفرائد .

نعم لما كان التفصيل بين الشك في المقتضي وغيره ، وكذا بين الأحكام التكليفية والوضعية حاوياً لمطالب علمية فقد تعرض المتأخرون عن الشيخ رحمته لها تبعاً للشيخ رحمته .

أما الأول : فقد تقدم .

وأما الثاني : فعمدة ما دعا الشيخ رحمته ^(١) وغيره للتعرض له هو بيان الحكم الوضعي ، فنقول : إنه قد نسب إلى الفاضل التوحي رحمته ^(٢) حجية الاستصحاب في الحكم الوضعي دون التكليفي ، وحصل ما أفاده بطوله في ذلك هو أن الأحكام الشرعية ستة ، خمسة منها تكليفية وواحد منها وضعي ، أما التكليفية : فأربعة منها اقتضائية ، وواحدة منها تخيري ، أما الاقتضائية : فإثنتان منها راجعان إلى الفعل وهما الوجوب والندب ، وإثنتان راجعان إلى الترك وهما الحرمة والكراهة ، وتسميتها بالاقتضائية واضحة لما فيها من المصلحة والمفسدة المقتضيتين للفعل بقسميه والترك كذلك ، وأما التخيري فهو الإباحة بالمعنى الأخص .

وأما الحكم الوضعي فهو السببية والشرطية والممانعية والجزئية كجعل الدلوك سبباً لوجوب الصلاة والوضوء شرط لها ، والسورة جزء لها والنجاسة والحرير

(١) فرائد الأصول / ٣٥٠ .

(٢) الوافية / ٢٠٠ .

وغيرهما مانعة للصلاة.

أما الأحكام التكليفية فدليلها إما يدل على التوقيت وإما يدل على الدوام والاستمرار، وعلى كلا التقديرين لا مجال للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي، وأما الحكم الوضعي فإن دَلَّ الدليل على كون وجود السبب آنأما علة لوجود المسبب دائماً كعقد البيع والنكاح أو دَلَّ على دوران المسبب وجوداً وعدماً مدار السبب، فلا إشكال، وأما إذا لم يدلّ إلا على السببية في الجملة وشك في الزمان الثاني في بقاء سببته، فلا مانع من جريان الاستصحاب الثابت اعتباره بالروايات فيه.

ثم اعترض الشيخ تبارك وتعالى ^(١) على أكثر ما أفاده الفاضل التوحي رحمته إلى أن انتهى إلى أن المنشأ بخطاب واحد كقولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) هل هو حكم واحد وهو وجوب الإكرام عند المجيء، أم حكمان وهو الوجوب وسببية المجيء له، لا ينبغي الارتياح في كون الوجدان حاكماً بأن المنشأ ليس إلا نفس الوجوب، وأما سببية المجيء له فهي منتزعة عن إنشاء الوجوب للإكرام عند المجيء إذ لو كانت مجعولة يلزم أن يكون الوجوب رشحاً للسببية من دون أن يكون مجعولاً بالاستقلال.

وقد ينسب إلى الفاضل التوحي رحمته القول بجريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية دون الوضعية، عكس التفصيل السابق المنسوب إليه، نظراً إلى عدم كون الوضعيات أحكاماً شرعية ومن المعلوم كون الاستصحاب أصلاً عملياً غير جارٍ إلا في ظرف ترتب الأثر الشرعي عليه.

وجوابه حينئذٍ: كفاية مطلق الأثر الشرعي ولو بترتبه على المستصحب فيما إذا لم يكن المستصحب بنفسه أثراً شرعياً، فإن الاستصحاب يجري في الموضوع الخارجي كالحياة مع عدم كونها بنفسها أثراً شرعياً كما لا يخفى.

[ماهية الأحكام الوضعية]

ولا يخفى أن عمدة ما دعا الميرزا النائيني رحمته وغيره إلى تعرض التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية هي بيان ماهية الأحكام الوضعية وعددها، والميرزا النائيني رحمته قبل الخوض فيها مهّد أموراً:

الأمر الأول: أن النزاع في مجعولية الأحكام الوضعية مبني على الالتزام بالجعل والإنشاء في الأحكام التكليفية، وإلا - كما عن بعض - فلا يبقى مجال لهذا النزاع.

لكن الحق عدم توقف مجعولية الحكم الوضعي على إنشائية الأحكام التكليفية، لأنّ بعض من ينكر الجعل في التكليفات كالفقيه اليزدي على ما في درره يلتزم بالإنشاء في الزوجية والملكية، ولذا يشترط في صيغتي النكاح والبيع قصد الإنشاء وصيغة خاصة، فإنكار الإنشاء في الأحكام التكليفية لا يلزم إنكاره في الوضعيات، فالجعل في الوضعيات ليس مبنياً على الجعل في التكليفات، فهذا الأمر الذي ذكره الميرزا النائيني رحمته ليس مما يتوقف عليه الجعل والإنشاء في الوضعيات، نعم هو مطلب علمي لا بأس بالبحث عنه إجمالاً.

فنقول: إنه قد ذهب بعض إلى إنكار الجعل والإنشاء في التكليفات، وجعل الخطابات الشرعية مخبرة عن الصلاح والفساد والحب والبغض نظير الإخبار عن الأمور الخارجية كعلم زيد وشجاعة عمرو وفقر بكر وغير ذلك.

واستدل بعض المنكرين بعدم إمكان انقذاح الإرادة ومبادئها في المبدأ الأعلى، لاستلزام ذلك كونه تعالى محلاً للحوادث - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - فلا بد من كون الخطابات كاشفة عن كون الفعل الكذائي ذا صلاح أو فساد، واستدل بعض آخر منهم بعدم عليّة الألفاظ للإيجاد لعدم تأثيرها في وجود شيء، إذ لا سنخية بين الألفاظ وبين وجود شيء بها حيث إنّ الألفاظ تستعمل في معانيها دون أن يوجد بها شيء.

وبالجملة فلا بأس بإنكار الإنشاء والجعل في الأحكام الشرعية إن أريد جعله سبحانه وتعالى لها إذ ليس هناك إلّا العلم بالصلاح ، وليس ذلك حكماً إن أريد بالحكم الجعل والإنشاء ، لأنّ العلم بالصلاح ليس إنشاءً ، وإن استتبع العلم بالصلاح الحالة النفسانية البعثية التي هي عبارة عن الميل الشديد إلى الفعل ، وكان اللفظ مبرزاً لذلك الميل ، فعدم مجعوليته أيضاً واضح ، لأنّ تلك الحالة البعثية العارضة للنفس النبوية ﷺ تحصل قهراً عقيب العلم بالصلاح ، وليس فعلاً اختيارياً والألفاظ ليست إلّا إخباراً عما في النفس من الحالة البعثية ، كالإخبار عن مجيء زيد وعلمه وشجاعته وغير ذلك من الاخبار ، وليست إنشاءً أصلاً .

والحاصل أنّ شيئاً من المراحل الثلاث أعني العلم بالصلاح ، والحالة البعثية ، والألفاظ المبرزة ليس إنشاءً ، بل الحكم هو نفس الحالة البعثية ، ومن المعلوم عدم كونها إنشاءً ، ومن هنا قيل بعدم الجعل والإنشاء في الأحكام .

والحق أنّ الإنشاء لا بد منه في الحكم وهو مترتب على العلم بالصلاح والإرادة وهي الشوق ومبادئها من الخطور بالبال وتصور صلاحه وميل النفس إليه وغير ذلك إلى أن يصل إلى الحب الشديد المسمى بالإرادة ، فعلى القول بأنّه بعد الإرادة لا واسطة بين الفعل وبين المراد لعلية الإرادة يلزم الجبر ، وعلى القول بالواسطة وهو مرحلة فعالية النفس ، فلا بد من تحقق الإنشاء حيث إنّ الشخص بعد تحقق الإرادة إمّا يختار الفعل مباشرةً وتكويناً كأخذ الإناء بيده وشرب الماء منه نظير الإعطاء والأخذ في المعاطاة ، وإمّا يأمر عبده بمناولته إياه ، فالإرادة إمّا توجب اختيار النفس للفعل تكويناً أو تشريعاً بإيجاد النسبة بين الفعل وعبده أو إنشاء الطلب بناءً على كون الصيغة حقيقة في إنشاء الطلب .

نعم قد يقال بأنّ الإرادة التي تكون في الممكن المنوطة بالمبادئ المذكورة مما يتوقف عليها الإنشاء ، وذلك لا يتصور في المبدأ الأعلى لاستلزام الإرادة ومبادئها

تغيراً في ذاته تبارك وتعالى، وصريح النصوص ينفي التغير عنه سبحانه وتعالى، بل انتفاء التغير عنه عز وجل هو مقتضى كونه غنياً بالذات.

فإن أريد من الإنشاء وجعل الأحكام العلم بالصلاح فهو ليس حكماً مجعولاً، وإن أريد الحالة البعثية العارضة على نفس النبي ﷺ بعد العلم بالصلاح فذلك في غاية الضعف، إذ لازمه الجبر لعدم كون تلك الحالة اختيارية بل تعرض النفس قهراً. ولكن لا يخفى أن تعليل عدم مجعولية الأحكام باستلزام جعلها كون ذات الباري تعالى شأنه محلاً للحوادث عليل، لما فيه؛

أولاً : من عدم لزوم ذلك لأنه إنما يتصور في علوم المخلوق التي لا بد فيها من عالم ومعلوم، وإضافة الصور المتصورة في النفس إلى الخارجيات، دون علم واجب الوجود الغني بالذات الذي هو عين ذاته جل وعلا، فكما يكون ذاته قبل كل شيء وبعده ومعه، زماناً كان أو زمانياً، ولا يكون إيجاد شيء تكويناً مغيراً لعلمه، فكذلك يكون علمه الذي هو عين ذاته باقياً على حاله قبل خلق المخلوق بل يقع علمه على الكائنات من دون تغير في علمه، ولا فرق في عدم تغير علمه بالموجودات بين التكوينية والتشريعية، نعم إرادته تعالى غير إرادة الممكن لتوقفها على المبادئ المزبورة التي لا تتمشى في الباري عز وجل، فالحق أن الأحكام مجعولة له تعالى، ويكون النبي ﷺ والأئمة الطاهرون مبلغين وحافظين لها.

وثانياً : أنه على تقدير كون الجعل مستلزماً لتغير العلم يكون ذلك محذوراً في المبدأ الأعلى دون المبادئ العالية، فيمكن أن تكون الإرادة قائمة بالنفس المقدسة النبوية ﷺ، فإنكار الجعل لأجل كونه موجباً لوقوع ذات الباري تعالى محلاً للحوادث لا وجه له.

وكيف كان فالحكم سواء كان مجعولاً أم غيره ينقسم إلى التكليفي والوضعي، وصحة هذا التقسيم لاتناط بمجعولية الأحكام التكليفية، بل على جميع المباني يصح

التقسيم المزبور، هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني : أن الموجود تارة: يكون عينياً كالأعيان الخارجية التي يكون الخارج ظرفاً لوجودها وهذا القسم من الموجودات يدرك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة.

وأخرى: يكون اعتبارياً كالموجودات الاعتبارية التي يكون وعاء الاعتبار ظرفاً لوجودها، ويكون تكوينها بنفس اعتبارها، والشاهد على وجود هذا القسم من الموجودات هو ظهور الآثار المترتبة عليها، لعدم تعقل ترتب الآثار الوجودية على العدم، وذلك نظير من يكون وجبها عند الناس بحيث إذا أراد أن يستقرض منهم أعطوه كل ما يريد من الأموال دون غيره، فإن هذه الوجاهة تكشف عن وجود شيء يكون هذه الوجاهة من آثاره، ونظير رواج الكاغذ وغيره بإمضاء السلطان أو غيره ممن بيده الاعتبار، فإنها بعد إمضائها يعتبر لها المالية بلا إشكال مع أنه لم يكن لها مالية قبل الإمضاء أصلاً كما هو واضح.

وثالثة : يكون انتزاعياً بمعنى عدم تفرده في شيء من وعائي العين والاعتبار بل قوامه بالتصور والانتزاع، ومع الذهول عنه ينعدم فلا وجود له أصلاً، بل الوجود يكون لمنشأ انتزاعه فقط سواء كان المنشأ من الموجودات العينية كانتزاع العلية للنار وغيرها من العلل التكوينية الخارجية، أم من الموجودات الاعتبارية كانتزاع السببية عن العقد الموجب للملكية والزوجية في وعاء الاعتبار، فإن العقد من الموجودات الاعتبارية كالمسبب الذي يترتب عليه أعني الملكية ونحوها.

والحاصل أن الأمور الانتزاعية تكون من خارج المحمول وليس لها ما يحاذيها في الخارج سواء انتزعت عن نفس الذات كعلية العلة ومعلولية المعلول، وإمكان الممكن ووجوب الواجب وغير ذلك، أم انتزعت عن قيام عرض بالمحل كانتزاع الأسودية عن الجسم الذي عرض عليه السواد، فإن الأسودية ليس لها ما يحذاء في

الخارج كما لا يخفى .

وهذا بخلاف الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية ، فإنه يستكشف وجودهما من آثارهما، فإن الكاغذ المسمى بالنوط ^(١) مما يتنافس عليه العقلاء ، وهذا التنافس أثر وجودي يكشف عن وجود مؤثر، وذلك المؤثر لا يكون موجوداً عينياً بالبداهة ولا أمراً انتزاعياً لتقوم الأمر الانتزاعي بالتصور ، ومع الذهول عنه ينعدم ومن المعلوم عدم انعدام الملكية والزوجية بانعدام تصورهما ، وعليه ففرق واضح بين الأمور الاعتبارية وبين الأمور الانتزاعية، وإن وقع فيها الخلط في جملة من كلمات بعض الأساطين كالشيخ ^(٢) فإنه عبّر عن الأمور الاعتبارية بالانتزاعية وبالعكس، ولا ينبغي خلط أحدهما بالآخر، إذ الوجودات الذهنية وهي الصور المخلوقة للنفس غير الوجودات الاعتبارية كالملكية، إذ وعاء تلك الصور هو الذهن ولا وجود لها عيناً، والاعتبار بل الوجود بأحد هذين القسمين يكون لمنشاء الانتزاع.

ثم إن الميرزا النائيني ^(٣) ذكر أنه يمكن أن يقال : إن الملكية الاعتبارية تكون من سنخ الملكية الحقيقية التي تكون إحدى المقولات التسع المعبر عنها بالجمدة، بتقريب : أن حقيقة الملكية هي الواجدية والإحاطة وهي ذات مراتب أقواها ملكية السماوات والأرضين وما فوقهما وما بينهما وما تحتها لله تعالى، وأي واجدية تكون أقوى من واجدية العلة لمعلوها الذي يكون من مراتب وجودها، نظير واجدية النفس للصور المخلوقة لها ودون هذه الواجدية واجدية أولى الأمر صلوات الله عليهم أجمعين، لأنها تكون من مراتب واجديته جلّ وعلا، ودون هذه الواجدية واجدية الشخص لما يملكه وإن لم يكن تحت يده بل كان بعيداً عنه ، ودون ذلك الواجدية

(١) وهو من أسماء النقد المصرفي سابقاً.

(٢) راجع: فرائد الأصول / ٣٥٠ و ٣٥١.

الحاصلة من إحاطة شيء بشيء كالقميص والعمامة المحيطين بالبدن عند التقمص والتعمم ، انتهى موضع الحاجة من كلامه ، زيد في علو مقامه .

ولا يخفى ما فيه ، أمّا أولاً : فلأنه لا وجه لجعل الملكية الاعتبارية التي هي من الأمور الاعتبارية - دون الانتزاعية - من الملكية الحقيقية ، بعد كون الاعتبارية في مقابل الحقيقية والانتزاعية ، إذ الهيئة الحاصلة في وعاء الخارج تكون حقيقية وليست اعتبارية ، فلا سنخية بين الملكية الحقيقية وبين الملكية الاعتبارية وإن كان لكل منها مراتب .

وثانياً : فلأنه لا وجه لتنظير واجدية الله سبحانه وتعالى للسموات والأرضين وغيرهما بواجدية النفس للصور والعلة للمعلول ، ضرورة عدم كونه سبحانه وتعالى علة للسموات والأرضين بل هو عز وجلّ فاعل وموجد ، ولا سنخية بين الواجب والممكن حتى يكون المخلوق من مراتب وجوده وتنظيره عظمت كبرياؤه بالعلة التكوينية مما لا يليق به جلت آلاؤه .
وبالجملة فالملكية من الأمور الاعتبارية وجعلها من الجدة الاصطلاحية الحقيقية مسامحة .

بل لا ينبغي جعل الملكية الاعتبارية ذات مراتب كجعل ملكية ما بيده من النقود أقوى من ملكية عمله ، وهي أقوى من ملكية ما يملكه في مكان بعيد كأرض وغير ذلك ، لأنّ الأمر الاعتباري ليس فيه مراتب عند العقلاء بل يرون جميعها في مرتبة واحدة .

وقيل : إنّ الملكية من مقولة الإضافة فكأنّ المملوك مربوط بالشخص نظير ربط مال خارجي بشخص بسبب خيط يكون أحد طرفيه متصلاً بالشخص والطرف الآخر متصلاً بالمال ، فإذا بيع المال يتبدل طرف الإضافة أعني المال ويتصل ذلك الخيط الموهوم بمال آخر مع عدم تغير فيمن يتصل طرف الآخر به ، فالتبدل يكون في

المالين اللذين هما طرفا الإضافة من دون تغير في المضاف إليه، ولذا عرف البيع بمبادلة مال بمال، وفي الإرث يكون التبديل في المضاف إليه وهو المالك وفي الهبة إيجاد إضافة للمتهد وإعدامها عن الواهب، وكما تكون الملكية قائمة بالشخص كذلك تكون قائمة بالعنوان كالإمام والسلطان والسادة والفقراء والمتولي والموقوف عليهم.

إيقاظ : لا يخفى أن جعل الأمور الانتزاعية - كالفوقية والقبلية والاجتماع والسبق واللاحق وغيرها مما لا وجود لها أصلاً لا خارجاً ولا اعتباراً - ينافي ما يستفاد من الأدلة في بعض المقامات من دخل الأمر الانتزاعي كإدراك المأموم ركوع الإمام قبل رفع رأسه، وإسلام الوارث قبل القسمة وغيرها في الحكم الشرعي، وحاصل الإشكال : أنه إن لم يكن للعناوين الانتزاعية حظ من الوجود فلا يمكن دخله في الحكم الشرعي.

ومن هنا يشكل الأمر في إحراز الموضوعات المركبة كلاً أو جزءاً بالأصل كاستصحاب عدم إذن المالك ورضاه مع استيلاء الغير على ماله المثبت لموضوع الضمان، فإن إشكال جريان هذا الأصل من جهتين :

أحدهما : أنه لا يثبت عنوان الاجتماع، إذ لا اجتماع عدم الإذن مع الاستيلاء في الزمان دخل في الحكم، ولا يثبت عنوان الاجتماع بهذا الأصل إلا على القول بالأصل المثبت.

ثانيتهما : أنه كيف يمكن دخل الأمر الانتزاعي الذي لا وجود له في الخارج ولا في الاعتبار في الحكم الشرعي، وكيف تقوم المصلحة أو المفسدة بأمر عدمي.

الأمر الثالث : المجعولات الشرعية بأسرها من تأسيسياتها وإمضائياتها تكون من الأمور الاعتبارية وهي تنقسم إلى أقسام :

أحدها : الأحكام التكليفية وهي ما يتعلق بأفعال العباد، سواء كانت بعثية أم

زجرية، فإن الأحكام الخمسة التكليفية من الاقتضائية والتخييرية متعلقة بالأفعال.
 ثانيها : الأحكام الوضعية، سواء كانت تأسيسية كالحرية والرقية أم إمضائية
 كجميع الأمور الاعتبارية العقلانية كالملكية والزوجية وغيرهما، فإن الملكية ونحوها
 من الأمور الاعتبارية التي يعتبرها العقلاء وأمضاها الشارع، غاية الأمر أنه زاد فيها
 قيوداً وشرائط لم يطلع عليها العقلاء، بل الملكية وهي الاختصاص تكون فطرياً
 للحيوانات في بعض المقامات، فإن فريسة حيوان مختصة به ولا ينازعه غيره من
 الحيوانات لما يرى سائر الحيوانات من نحو اختصاص لكل حيوان بفريسته.

ثالثها : المناصب، كولاية النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين وولاية الفقيه
 وولاية الأب والمجد ومتولي الأوقاف وغير ذلك من الولايات، فإن الولاية أمر
 اعتباري شرعي لكنه ليس حكماً تكليفاً ولا وضعياً، فسنسخ الولايات غير سنخ
 الأحكام، فحصر المجهولات الشرعية في قسمين وهما التكليفي والوضعي مما لا ينبغي،
 بل الحق انقسامها إلى ثلاثة أقسام. *مركزية تكليفية وضعية*

ثم إن الوكالة غير الولاية، فإن الأولى تبطل بموت الموكل بخلاف الثانية، فإنها
 لا تبطل بموت معطي الولاية، فالمتولي للوقف لا ينزل بموت الواقف المعطي للولاية،
 وكذا ولاية الفقيه فإنها لا تبطل بموت الإمام عليه السلام، ولذا لم ينقل في التواريخ تحصيل
 الولاية من الإمام اللاحق لمن كان ولياً من قبل الإمام السابق، وفي ولاية الفقيه
 عموماً أو في خصوص القضاء والإفتاء كلام طويل مذكور في محله، والذي يمكن
 استفادة الولاية المطلقة للفقيه منه هو رواية تحف العقول ^(١) التي فيها «مجاري الأمور
 بيد العلماء» الظاهرة بقرائن في إرادة الفقهاء من العلماء لا الأئمة عليهم السلام، وقوله عليه السلام في
 تلك الرواية «الأمناء على أحكامهم» لا يكون قرينة على إرادة ولاية العلماء في

(١) مستدرک الوسائل ١٧ / ٣١٥، الحديث ٢١٤٥٤، باختلاف يسير.

خصوص الأحكام الشرعية وهي ولاية الإفتاء والقضاء كما لا يخفى .
 الأمر الرابع : أن المقرر في محله كون الأحكام الشرعية مطلقاً من القضايا الحقيقية دون القضايا الخارجية، وعلى الثاني تكون العناوين المأخوذة في حيز الخطابات كالفقير والغني والسيد والمجتهد وغير ذلك من الجهات التعليلية دون التقييدية، لكون الموضوع هو الشخص الذي هو أمر تكويني ولا يبقى مجال للحكم الوضعي، فلا يقال : إن الدلوك سبب لوجوب الصلاة، لأن الدلوك حينئذ يكون من الجهات التعليلية فلا يتصف بالسببية التي هي حكم وضعي على ما قيل، لعدم قابلية الملاكات للجعل حيث إنها من الأمور التكوينية كما لا يخفى .

الأمر الخامس : أن العلل على قسمين : أحدهما علل الجعل والتشريع، والمراد بها ملاكات الأحكام.

والآخر علل المفعول والمراد بها موضوعات الأحكام، وقد وقع الخلط فيها في جملة من الكلمات كما في الكفاية ^(١) حيث دفع إشكال الشرط المتأخر بأن الشرط هو لحاظه ووجوده العلمي الذي هو مقارن لوجود المشروط.

وتوضيح الخلط هو : أن الشرط كالإجازة في الفضولي هو وجودها الخارجي لا العلمي، ضرورة ترتب الملكية على وجود الإجازة خارجاً لاتصور الإجازة، فإن الإجازة قيد لموضوع الملكية وسببها أعني العقد، نعم ما يكون بوجوده التصوري دخیلاً في الحكم فهو الملاك أعني علة الجعل، ففرق واضح بين علة الجعل التي تكون بوجودها التصوري علة له، وبين علة المفعول وهي الموضوع للحكم الذي يكون بوجوده الخارجي دخیلاً في الحكم.

(١) كفاية الأصول / ٩٣ - ٣٤.

[وجود الحكم الوضعي وعدمه]

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنه وقع الخلاف في وجود الحكم الوضعي وعدمه على أقوال:

منها: أن الأحكام الوضعية مجعولة.

ومنها: كونها منتزعة من الأحكام التكليفية فإنها هي المجعولة شرعاً.

ومنها: أن بعض الأحكام الوضعية مجعول وبعضها منتزع، والأول على قسمين: أحدهما: ما يكون مجعولاً عقلاً مع إمضاء الشارع بمعنى موافقة نظره لنظر العقلاء من حيث كونه عاقلاً لا من حيث كونه شارعاً، والآخر: ما يكون تأسيسياً للشارع. أمّا القسم الأول : فكالملكية التي يعتبرها العقلاء عند الحيابة وإحياء الموات وعقد البيع مثلاً، فإن الملكية تكون مما يعتبرها العقلاء عند وجود هذه الأسباب والشارع أمضاها، غاية الأمر أنه زاد عليها شروطاً لم يكن يراها العقلاء دخيلة في ذلك كقصد التملك في الحيابة وإحياء الموات ، فإن العقلاء يرون هذين الأمرين سببين لاختصاص المحاز والمحى بالمحائز والمحى، لكن الشارع اعتبر القصد فيهما، فالشارع أمضى الملكية العقلانية وزاد في بعض الموارد شروطاً في أسبابها.

لكن الحق أن الملكية المترتبة على أسبابها العقلانية ليست مجعولة للعقلاء، بل الملكية أمر واقعي يدركه العقلاء عند الحيابة ونحوها، وذلك لأن العقلاء لا يبنون على شيء بالتعبد والتنزيل، ولم يجتمعوا في محل ولا في زمان ليجعلوا الملكية عند الحيابة ونحوها بل يدركون الملكية عند أسبابها، وعلى هذا فالملكية أمر واقعي، غاية الأمر أنها أمر اعتباري لا عيني وليست من المجعولات العقلانية التي أمضاها الشارع، وكذا الحال في سائر الأمور العقلانية، فإنها أمور واقعية أدركها العقلاء عند تحقق بعض الأشياء، وليست مما اعتبرها العقلاء حتى تكون مما أمضاها الشارع.

وأما القسم الثاني : وهو المَجْعول التأسيسي فهو كملكية السادة والفقراء للخمس والزكاة.

وأما ما يكون منتزعا، فكالسببية والجزئية والشرطية والممانعية، وهي تارة : تكون راجعة إلى متعلق الخطاب، وأخرى : إلى نفس الخطاب .

فهنا مقامان : الأول : فيما يتعلق بمتعلقات التكاليف من السبب وأخواته، والثاني : فيما يتعلق من السبب وأخواته بموضوعات التكاليف.

أما المقام الأول : فيقال: إنها منتزعة وليست بمجولة غاية الأمر قد يقال: إن الجزئية والشرطية والممانعية منتزعة عن الخطاب، والسببية منتزعة عن ربط تكويني، فهي تختلف من جهة منشأ الانتزاع وإلا فلا فرق بين هذه الأربع من حيث الانتزاعية.

فالجزئية والشرطية والممانعية تنتزع عن الخطاب المنبسط على عدة أمور متباعدة الحقائق كالقيام والركوع والسجود وغيرها لكونها مقولات مختلفة، فإنها مع شتاتها واختلافها هوية تصير ببركة وحدة الأمر المتعلق بها واحداً اعتبارياً، وتنتزع الجزئية عن ذلك الأمر لكل واحد من تلك الأمور المتباعدة الحقائق، لأنَّ الموجب للوحدة والتركيب هو الأمر، فلولاه لم يكن مركب حتى يكون له أجزاء، والشرطية والممانعية تنتزعان عما دلَّ على تقيد تلك الأمور المتصفة بالجزئية بأمر وجودي يسمى بالقيود الوجودي كالطهارة والستر والاستقبال وغيرها، أو بأمر عديمي يسمى بالمانع كعدم لبس ما لا يؤكل والحريير وعدم التقدم على قبر المعصوم عليه السلام.

ولكن لا يخفى أنَّ الوحدة الاعتبارية ناشئة عن وحدة الملاك القائم بالأمور المتباعدة الحقيقية، فكل واحد من تلك الأمور جزء لما هو المؤثر والأمر ناشئ عن وحدة الملاك، فنشأ انتزاع الجزئية هو الدخول التكويني لكل من تلك الأمور فيكون وزان الجزئية والشرطية والممانعية وزان السببية في كون منشأ الانتزاع هو الربط

الثبوتي التكويني.

فالمتحصل أن السببية وأخواتها أمر انتزاعي ومنشأ انتزاعها هو الأمر الثبوتي التكويني.

وأما المقام الثاني : وهو السببية لنفس التكليف والموضوع ، وكذا أجزاء السبب وشرائطه وموانعه، فنقول: إن فيه أقوالاً:

أحدها : كون السببية مجعولة بالاستقلال كنفس الحكم المترتب على السبب، فللشارع جعلان : أحدهما : متعلق بموضوع التكليف، كواجدية أربعين غنماً بالنسبة إلى وجوب الزكاة، والعقد الذي يترتب عليه الملكية أو الزوجية أو الحرية أو الطلاق أو غيرها، فإن الشارع جعل الموضوعية لموضوعات التكاليف والسببية كالعقد والحيازة وغيرها لما يترتب عليه من الوضعيات، والآخر : متعلق بالسبب وهو التكليف أو الوضع، وهذا القول في غاية الوهن والسقوط، للغوية أحد الجعلين إذ يغني أحدهما عن الآخر كما هو واضح في حقيقة تكليفه بغيره.
ثانيها : كون المجمعول بالاستقلال هو السببية أما الوضع أو الحكم فهو مجمعول تبعاً نظير وجوب ذي المقدمة المستتبع لوجوب المقدمة .

ثالثها : كون المجمعول بالاستقلال هو التكليف أو الوضع ، وأن السببية لا جعل لها أصلاً لا أصالة ولا تبعاً، بل السببية منتزعة عن ترتب الحكم التكليفي أو الوضعي عليه ، فالمستطيع ومالك النصاب والفقراء والعقد والحيازة مثلاً تتصف بالموضوعية أو السببية بعد ترتب الحكم التكليفي أو الوضعي من وجوب الحج والزكاة والملكية عليها، وعليه فتكون السببية انتزاعية وتصير حينئذ من المجمعول بالضميمة، إذ لا تنتزع عن نفس ما جعل موضوعاً للتكليف أو سبباً للوضع بل بعد ضم الحكم الشرعي من التكليف أو الوضع إليه نظير الأبيضة المنتزعة عن الجسم بعد عروض البياض عليه.

وبالجملة فالسببية لموضوعات التكاليف والوضعيات لا جعل لها لا أصالة ولا تبعاً، وإنما المجهول - تأسيساً كما في جميع الأحكام التكليفية وبعض الوضعيات، أو إمضاءً كما في جميع الأمور العقلانية التي أمضاها الشارع وزاد فيها أموراً - هو التكليف أو الوضع، والسببية لموضوعات التكاليف والوضعيات تنتزع عن التكليف أو الوضع المترتب عليه كما أن السببية التكوينية تنتزع عن ذات العلة التكوينية، فالسببية المنتزعة لموضوعات التكاليف وأسباب الوضع تكون من المحمول بالضميمة والسببية المنتزعة للعلل التكوينية تكون من خارج المحمول.

ثم إن الميرزا النائيني رحمه الله اختار هذا القول أعني كون السببية لموضوعات التكاليف وأسباب الوضع منتزعة عن الحكم الشرعي المترتب عليها، وأن المجهول أصالة هو ما يترتب عليها من التكليف أو الوضع وأنه لا حظ لموضوعات التكاليف والوضعيات من الجعل أصلاً حتى تبعاً.

ومحصل ما أستند إليه في هذه الدعوى وجهان : أحدهما : أنه يلزم من جعل السببية عدم كون الحكم المترتب على السبب فعلاً اختيارياً للشارع، حيث إن المسبب من آثار السبب ويكون رشعاً له، فالمؤثر في المسبب هو السبب لا جعل الشارع، وهذا من البطلان بمكان من الوضع، لكون الوجوب والملكية وغيرهما من التكليف والوضع من مجعولات الشارع من دون أن تحصل قهراً وبدون إرادته واختياره.

ثانيهما : أن السببية غير قابلة للجعل لا تكويناً ولا تشريعاً، ولا أصالة ولا تبعاً، لأن السببية عبارة عن الرشح القائم بذات السبب وهذا الرشح من لوازم ذات السبب كسائر لوازم الماهية التي لا تنالها يد الجعل التكويني فضلاً عن التشريعي، فجعل السببية حينئذٍ عبارة عن إيجاد السبب وتكوينه.

ثم إنَّ لصحاب الكفاية تتمة (١) كلاماً لا بأس بنقله ، وحاصله : منع إمكان انتزاع السببية عن التكليف أو الوضع لتأخرهما عن وجود السبب ولا يعقل انتزاع المتقدم عن المتأخر ، فسببية العقد للملكية والدلوك للوجوب منتزعة عن خصوصية تكوينية تكون في ذات العقد والدلوك ، إذ لولاها يلزم أن يؤثر كل شيء في كل شيء ، وعليه فلا تكون السببية من المجعولات الشرعية ولا منتزعة عن المجعول الشرعي بل هي أمر تكويني كسائر الأمور التكوينية ، وكذا الحال في جزء السبب وشرطه ومانعه لتبعيتها لنفس المركب ، نعم تنتزع الجزئية والشرطية والمانعية لمتعلقات التكليف من الخطاب المتعلق بعدة أمور متباعدة الحقيقة يقوم بها غرض واحد ، ففرق واضح بين الجزئية والشرطية والمانعية في باب متعلقات التكليف وبينها في باب الأسباب ، بعد اشتراك الكل في عدم جعلها أصالة ، لكنها في الأول تنتزع عن تشريع التكليف بالمركب وفي الثاني تنتزع عن الخصوصية التكوينية الثابتة في ذات السبب ، هذا محصل كلامه زيد في علو مقامه .

وقد اعترض عليه الميرزا النائيني تتمة بأنَّ ما أفاده من كون السببية هي الخصوصية الذاتية غير القابلة للجعل أصلاً مما لا إشكال فيه ولا غبار عليه ، لكنه غير مرتبط بالمقام أعني موضوعات التكليف .

توضيحه : أنَّ الملاكات الداعية إلى الجعل المسماة بعلم التشريع متأخرة وجوداً عن المجعول ومتقدمة عليه لحاظاً بخلاف موضوعات التكليف فإنَّها متقدمة وجوداً على الحكم تقدم العلة على المعلول ، والسببية التكوينية غير القابلة للجعل أصلاً هي علة التشريع وليست هي مورد البحث . والمباحث عنه فعلاً هو سببية موضوعات التكليف التي فيها الملاكات لا سببية الملاكات للأحكام ، وقد عرفت أنَّ سببية الموضوعات لأحكامها منتزعة عن الأحكام المترتبة عليها ، فهذا خلط من صاحب

الكفاية تدبر بين علل الجعل وبين علل المفعول ^(١) أعني موضوعات الأحكام. فإن قلت : إن مورد كلام الكفاية أيضاً هو موضوعات التكاليف بقرينة تمثيله له بالدلوك والعقد اللذين هما موضوعان للوجوب والملكية ، فلم يخلط صاحب الكفاية تدبر بين علل التشريع أعني الملاكات الداعية إلى الجعل وبين علل المفعول ، بل يقول : إن سببية موضوعات التكاليف والوضعيات لا تكون مجعولة ولا منتزعة عن الحكم المترتب عليها.

قلتُ : لا يكون التمثيل بالدلوك والعقد في كلام الكفاية قرينة على إرادة موضوعات التكاليف ، لتصريحه بأن سببيتها ناشئة من خصوصية ذاتية فيها أوجبت انتزاع سببيتها ، ففرضه انتزاع السببية عن تلك الخصوصية التكوينية لا عن ترتب الحكم الشرعي عليها ، فما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله - من عدم ارتباط كلام الكفاية بالمقام وهو موضوعات التكاليف والوضعيات ، لكون محل كلامه الملاكات الداعية إلى التشريع - في محله.

فتلخص أن السببية في الموضوعات منتزعة عن الأحكام المترتبة عليها ، ولا يمكن جعلها أصلاً لا أصالة ولا تبعاً وإنما هي منتزعة عن التكليف أو الوضع المترتب عليه.

وتوهم لزوم الدور ببيان : أن موضوعية الموضوع متقدمة على الحكم ، فكيف يمكن أن تنتزع عن الحكم المتأخر عنه واضح الفساد ، إذ : ما يتوقف عليه الحكم هو ذات الموضوع لا وصف موضوعيته ، فلا يلزم من انتزاع موضوعية الموضوع عن الحكم دور أصلاً.

وكيف كان فالحق أن السببية غير قابلة للجعل أصلاً ، وإنما هي منتزعة عن الحكم المترتب على الموضوع ، فالمفعول في عقد البيع تأسيساً أو إمضاءً هو الملكية ،

(١) كما سبق توضيحه في الصفحة ١١٤.

وأما سببية العقد للملكية والفقر للملكية الصدقات والاستطاعة لوجوب الحج، فهي منتزعة عن الحكم، فالملكية ونحوها كالزوجية من الأحكام الشرعية التأسيسية أو الإيضائية، لا أنها منتزعة عن الأحكام التكليفية كجواز التصرف للمالك، وحرمة التصرف لغيره بدون إذنه في الملكية، وجواز الوطء للزوج ووجوب الإنفاق عليه ووجوب التمكين عليها للزوج في النكاح، وغير ذلك من الأحكام التكليفية كما نسب إلى الشيخ رحمته ^(١) وإن لم تكن النسبة خالية عن الإشكال لتصريحه في بعض المقامات بخلافه.

وعلى كل حال فالحق عدم انتزاعية الملكية ونحوها عن الأحكام التكليفية، بل هي بنفسها مجعولة تأسيساً أو إمضاءً، وكيف يصح الالتزام بانتزاعيتها عن الأحكام التكليفية مع ترتب الأحكام عليها وكونها موضوعاً لتلك الأحكام الموجب لتقدمها على الأحكام كتقدم سائر الموضوعات على أحكامها.

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم إمكان جعل السببية لموضوعات الأحكام تكليفية كانت أم وضعية، بل هي كما عرفت منتزعة عن الحكم المترتب عليها، وأمّا السببية بمعنى الخصوصية التكوينية التي يكون وجودها العلمي دخيلاً فهي أمر تكويني وهي ملاك الجعل والتشريع وأجنبية عن موضوع الحكم الذي هو محل الكلام، وأمّا الجزئية والشرطية والممانعية فهي منتزعة عن التكليف المتعلق بعدة أمور يقوم بها غرض واحد، فإنه من انبساط الخطاب الواحد عليها ينتزع الجزئية لكل منها، ومن تقيد الأجزاء وجوداً أو عدماً ببعض الأمور تنتزع الشرطية والممانعية.

إيقاظ: لا يخفى أن الأمور العقلائية على قسمين :

أحدهما : ما يعتبرونه من دون أن يكون له واقعية كما إذا جعلوا شخصاً سلطاناً أو رئيس دائرة مثلاً فإنهم بعد اجتماعهم وتوافق أنظارهم يجعلون الرياسة لواحد، فإن

(١) راجع: فرائد الأصول / ٣٥٠ و ٣٥١.

هذا الأمر الاعتباري مما أسسوه باجتماع الآراء وتبادل الأفكار، لا أنهم رأوه حتى يكون ذلك أمراً واقعياً من الواقعيات التي أدركوها كالزوجية والملكية ونحوهما، مما يرون ترتبها على أسبابها العقلانية التي أمضاها الشارع مع زيادة أمور وشرائط عليها.

ثانيهما : الأمور الاعتبارية الواقعية التي يدركها العقلاء عند تحقق بعض الأشياء كالزوجية والملكية وغيرها مما يراه العقلاء عند تحقق عقد النكاح ونحوه، - ولذا قيل : إن لكل قوم نكاحاً - وعند تحقق الحياة وحياء الموات مثلاً فإن الملكية التي يراها العقلاء عند هذه الأسباب لا تكون مما يعتبرها العقلاء كاعتبارهم السلطة والرياسة لشخص، فإن اعتبار السلطنة ونحوها يكون باقتراحهم المسمى بالتعبد العقلاني، وإن كان هذا الاعتبار لمصلحة يرونها في شخص خاص دون غيره، ولذا يعتبرونها له لا لغيره، فإن الصلاحية والقابلية مما لا بد منها في اعتبار الرياسة كما هو واضح.

بقي الكلام في جملة من الأمور الآخر التي اختلف فيها.

الأول: الصحة والفساد، فقليل: بكونها من الأحكام الوضعية .

وقيل : بكونها من الأمور الواقعية .

وقيل : بكونها من الأمور الانتزاعية .

والحق عدم كونها من الأحكام الوضعية مطلقاً ، توضيحه : أن الصحة إن كانت عبارة عن الخصوصية المترتبة على الشيء بحسب طبيعه كصحة البطيخ والرقى والخل وبيض الدجاج وغيرها ويقابلها الفساد ، فلا إشكال في كون الصحة حينئذٍ أمراً تكوينياً غير قابل للجعل التشريعي بل الصحة بهذا المعنى تكون من دواعي الجعل وعقله، فلا تكون منتزعة عن الحكم الشرعي فضلاً عن تعلق الجعل أصالة بها.

وإن كانت الصحة عبارة عن التامة - كما هو المقصود في مبحث الصحيح والأعم إذ المراد بالصحيح هناك هو التام في مقابل الفاسد المراد به الناقص - فكذا أيضاً لأن المراد بكون المأتي به تاماً هو واجديته لجميع ما يعتبر فيه شرطاً وشرطاً، وفاسداً هو عدم واجديته لجميع ذلك، فـ (الصلاة صحيحة) معناها واجديتها لكل ما له دخل فيها و(فاسدة) معناها عدم واجديتها له، ومن المعلوم أن الصحة والفساد بهذا المعنى أيضاً من الأمور التكوينية غير القابلة للجعل أصلاً، ولا مساس لهما بالحكم الوضعي الذي هو أمر اعتباري، فموافقة المأتي به للمأمور به الأولى عبارة عن كونه تاماً وواجداً لجميع ما يعتبر في المأمور به ومخالفته عبارة عما يقابلها، والصحة والفساد ليسا إلا الموافقة والمخالفة اللتين هما أجنبيتان عن الحكم الوضعي.

وإن كانت الصحة عبارة عن كون المأتي به موافقاً للحكم الظاهري كما إذا شك في إتيان الركوع بعد تجاوز محله فإنه يبنى على فعله ويقال: إن الصلاة صحيحة، وكذا إذا شك في شرط من شروط العقد فإنه يبنى على صحته بمقتضى أصالة الصحة - الحاكمة على الأصول حتى الموضوعية منها المقتضية للفساد، كاستصحاب عدم بلوغ المتعاقدين أو أحدهما على ما هو الحق كما سيأتي في مباحث أصالة الصحة إن شاء الله تعالى - وكذا إذا عمل العامي عملاً بلا تقليد، فإنه يقال بصحته إن كان مطابقاً لرأي من يختاره بعد ذلك من الفقهاء للتقليد، فقليل: إن الصحة في الأحكام الظاهرية لما كانت بمعنى الإجزاء والكفاية، تكون متأصلة في الجعل، ويقابلها الفساد والذي هو بمعنى عدم الإجزاء بخلاف الصحة والفساد في الأحكام الواقعية، فإن الصحة والفساد فيها من الأمور التكوينية كما عرفت، فيفصل بين الصحة والفساد في الأحكام الأولية، فيقال: إنها منتزعان عن موافقة الأمر الواقعي ومخالفته له، وبينهما في الأحكام الظاهرية فيقال: إنها مجعولان بالأصالة.

كما قيل بأن الصحة والفساد في المعاملات مجعولان شرعيان، وفي العبادات

انتزاعيان .

ووجه القول بكونها مجعولين بالأصالة في الأحكام الظاهرية هو توهم أن أجزاء الأمر الظاهري الذي حكم به الشارع وكذا عدم الإجزاء عبارة عن الصحة والفساد، كما أن وجه كونها مجعولين في المعاملات هو توهم كون إمضاء الشارع للمعاملات عبارة عن الصحة وعدم إمضائها عن الفساد.

لكن الحق عدم كون الصحة والفساد من المجعولات الشرعية، بل ولا منتزعين عنها، وذلك لأنهما في جميع الموارد عبارة عن المطابقة وعدمها، غاية الأمر أن الاختلاف يكون في موضوع الانطباق، فقد يكون المأمور به ثابتاً بالحكم الأولي، فالصحة حينئذ هي انطباق ذلك المأمور به على المأتي به، وقد يكون ثابتاً بالحكم الثانوي الاضطراري كسقوط السورة مثلاً في ضيق الوقت، وقد يكون ثابتاً بالحكم الظاهري كموارد جريان الأصول كقواعدتي التجاوز والفراغ وغيرهما، فإن الصحة في جميع هذه الموارد تنتزع عن مطابقة المأمور به كالصلاة أو موضوع الحكم الوضعي كالبيع مع المأتي به، ففي موارد الحكم الظاهري يكون التصرف الشرعي الظاهري في موضوع الإجزاء، وهذا التصرف إما يرجع إلى تقييد الواقع وإما إلى جعل البدل، وعلى كل حال لا يكون الصحة والفساد مجعولين شرعاً بل هما منتزعان عن المطابقة المزبورة.

فتحصل من البحث أمور؛ الأول: أن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الوضعية لأنهما عبارتان عن التمام والنقصان، سواء كانا في الأشياء الخارجية كالبطيخ والرقى ونحوهما، أم في الأفعال كالصلاة والصوم والحج ونحوها مما يقال إن الصحة فيها عبارة عن مطابقتها مع المأمور به، فإن الخصوصية المطلوبة من كل شيء عيناً كان أم فعلاً إن كانت مترتبة عليه يكون صحيحاً وإلا فهو فاسد، ومن المعلوم

اختلاف الأنظار في الخصوصيات ، فإنَّ نظر بعض إلى خصوصية بملاحظة تكوينها كما في البطيخ ونحوه فإنَّ الخصوصية المرغوبة منها أمر تكويني ، ونظر آخر إلى خصوصيته بملاحظة تشريعها كما في بيض الدجاج ، فإنَّ البيض الذي فيه نقطة دم يكون فاسداً حيث إنَّ الخصوصية المرغوبة فيه جعلت شرعاً في حال خلوه عن الدم ، وإلا فمع قطع النظر عن حكم الشارع بحرمة أكله إذا كان فيه دم كما إذا كان من غير أهل الأديان يكون البيض الكذائي صحيحاً في نظره ، لإمكان الانتفاع بأكله ، ونظر ثالث إلى الإجزاء وعدم وجوب الإعادة ، فالفساد حينئذٍ ما يقابله من عدم الإجزاء ، فالصحة في جميع الموارد بمعنى واحد وهو التمامية ، والاختلافات المزبورة ليست اختلافاً في معناها بل اختلاف الأنظار في الخصوصيات المطلوبة من الشيء أوجب اختلاف التعبير عن الصحة والفساد ، وقد ظهر بما ذكرنا في تفسير الصحة والفساد أنَّ التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب ، إذ المفروض أنَّ الصحة هي التمامية والفساد هي النقصان ، وإن شئت فعبر عن الصحة بوجود الخصوصية المطلوبة ، وعن الفساد بعدمها .

الثاني : ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) أنَّ الطهارة والنجاسة من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع ، فإن كان مراده بذلك في النجاسة أنَّ أمر الشارع بالاجتناب عن النجس كاشف عن ملاك أوجب تشريع وجوب الاجتناب عنه ، ففيه : أنَّ لازمه كون جميع الأحكام الشرعية التكليفية كاشفة عن الأمور الواقعية ، لأنَّها كاشفة بناء على مذهب العدلية عن ملاكات ومصالح ، وإن كان مراده بذلك أنَّ النجاسة هي القذارة الموجودة في الأشياء القذرة التي يدركها العرف تارة كالقذارات الصورية التي يتنفر عنها الطباع ، ولا يدركها أخرى ، فالشارع يكشف عن القذارة الواقعية غير

المحسوسة للعرف بأمره بالاجتناب، فالنجاسة حينئذٍ من الأمور التكوينية لا التشريعية، غاية الأمر أنه في صورة عدم إدراك العرف لبعض مصاديقها يبين الشارع أن الشيء القلافي من القذارات، وإن كان العرف لا يدركها فيكون بيان الشارع حينئذٍ من باب تمييز المصداق الذي يكون غير معلوم للعرف، وهذا في الفقه كثير.

فلا بأس بما أفاده الشيخ رحمته، ولا يرد عليه ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من أنه يا ليت بين مراده.

وبالجملة فالاحتمال الثاني يمكن أن يكون مراداً للشيخ رحمته ولا يرد عليه شيء إلا الاستبعاد، وأنه كيف تكون النجاسة أمراً واقعياً ولا تكون أمراً اعتبارياً كسائر الأحكام الشرعية، وكذا الحال في الطهارة التي هي النظافة، فإن ما قيل في النجاسة آت في الطهارة، غاية الأمر أن الأولى هي القذارة والثانية هي النظافة.

الثالث: أنه قد يعد الرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعية، لكن لم يظهر له وجه، لأنهما إن كانا بمعنى السقوط على وجه التسهيل وعلى نحو الحكم والإلزام كسقوط الإقامة في بعض الموارد، كما يظهر من قوله عليه السلام في بعض الروايات ^(١) «أمنعه أشد المنع»، فهما عبارتان عن الحكم التكليفي لأنهما بمنزلة أن يقال: «لا تفعل» في السقوط على وجه الإلزام، «ولا بأس بأن لا تفعل» في السقوط على وجه الرخصة.

وإن كانا بمعنى المشروعية وعدمها كصلاة الحائض فإنها غير مشروعة في حقها، إذ لا أمر بها فالإتيان بها تشريع محرم، فكذا لأن العزيمة حينئذٍ عبارة عن حرمة الفعل كما أن الترخيص يقابلها وهو الجواز، فعلى كل حال لا أساس للحكم الوضعي بالصحة والفساد.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٤١٥، الحديث ١١٠٥٢.

الرابع: أنه قد يعدّ الطريقة من الأحكام الوضعية، فيقال بكونها حكماً وضعياً كالملكية والزوجية والحرية ونحوها.

لكن فيه : ما لا يخفى، فإنّ جعل الطريقة إن كان بمعنى إعطاء الكشف والطريقة التكوينية للظن أو الشك ففيه : أنّ التشريع أجنبي عن التكوين ولا توجد الطريقة التكوينية بجعلها تشريعاً، وإن كان بمعنى جعل الأثر الشرعي وترتيبه فهو أجنبي عن جعل الطريقة، فلا جعل للطريقة حتي يقال بكونها حكماً وضعياً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ القسم الأول الذي عدّ من الأحكام الوضعية كالسببية والمجزئية والشرطية والممانعة لا يكون حكماً وضعياً بل من الأمور الانتزاعية.

والقسم الثاني : كالصحة والفساد والطهارة والنجاسة قد عرفت أيضاً عدم كونه من الأحكام الوضعية.

ولا بأس بمزيد توضيح للنجاسة والطهارة، فنقول: إنّ عمدة ما استفيد منه نجاسة بعض الأشياء هو النصوص الآمرة بالغسل نظير الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، وإلا فلفظ النجاسة لم يذكر في غالب الروايات - نعم ورد في تنجيس النبيذ أنّ ما على الميل من الخمر ينجس حباً من الماء^(١)، وكذا في تنجس الماء الكرّ بالتغير - ويستكشف من الأمر بالغسل عن كون النجاسة خصوصية كامنة في الشيء لا ترتفع إلا بالماء أو المسح على الأرض أو الشمس، وتلك الخصوصية دعت الشارع إلى جعل أحكام للشيء المتصف بالنجاسة، فالنجاسة أعني تلك الخصوصية تكون نظير الملاكات في الأحكام التكليفية، فلو كانت النجاسة أمراً

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٠، الحديث ٤٢٠٢: «عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث النبيذ، قال: ما يبلّ الميل ينجس حباً من ماء، يقولها ثلاثاً».

اعتبارياً لم يكن معنى لغسلها بالماء مثلاً، فإن الأمر بالغسل كاشف عن كون النجاسة المجهولة ماهيتها أمراً تكوينياً خارجياً، فالنجاسة تكون كغير المأكول المحكوم بأحكام، فكما أن ما لا يؤكل من الأمور الخارجية، فكذلك النجاسة، ويقابل النجاسة الطهارة فإنها عبارة عن النظافة التي رتب عليها أحكام شرعية، ومن هنا يصح أن يقال: إن النجاسة أمر وجودي والطهارة أمر عديم.

وتظهر الثمرة بين وجوديتها، ووجودية أحدها وعدمية الآخر في جريان الأصول، فإنه بناءً على كونها وجوديين يجري الأصل فيهما ويسقط بالتعارض كما في تعاقب الحالتين، وبناءً على وجودية أحدها وعدمية الآخر بأن يقال: إن النجاسة أمر وجودي حيث إنها خصوصية خارجية والطهارة عدم تلك الخصوصية، فمع الشك في النجاسة يجري الأصل فيها فقط، ولا يجري في الطهارة.

القسم الثالث: كالملكية والزوجية والحرية والرقية، فقد يقال بكونها من الأمور الانتزاعية، لكن فيه: أن الملكية مثلاً التي تكون موضوعاً لأحكام شرعية كحرمة التصرف في ملك الغير لا يمكن أن تنتزع عن الحكم المترتب عليها لتأخر الحكم عن الموضوع، والمفروض أن المأخوذ في الأدلة موضوعاً للحكم هو الملك، فكيف يمكن أن تنتزع عن الحكم المتأخر عنه، وكذا الزوجية ونحوها فكون هذه الأمور من الانتزاعيات لا وجه له أصلاً.

نعم يدور الأمر بين كونها من الأمور الاعتبارية العقلانية الإمضائية أو التأسيسية، وبين كونها من الأمور الواقعية كالنجاسة على ما عرفت. توضيح ذلك: أن العقلاء يرون ويدركون اختصاصاً لمن حاز بقصد التملك شيئاً من المباحات الأصلية، والشارع يرى أيضاً ذلك، وليس للعقلاء تعبد حتى يقال إنهم بنوا تعبداً على هذا الحق بسبب الحيابة، بل يرون وجود هذا الاختصاص عند تحقق الحيابة،

وعليه فتكون الملكية أمراً واقعياً، وكذا الزوجية.

وربما يدل عليها قولهم عليه السلام ^(١) « لكل قوم نكاح » يعني أن العقلاء يرون عند تحقق ما هو سبب لديهم خصوصية تسمى بالزوجية المجهولة الماهية ، فلا تكون حكماً وضعياً، بل تكون كالنجاسة التي عرفت كونها أمراً واقعياً.

ويحتمل أن تكون الملكية ونظائرها من الأمور الاعتبارية التي يعتبرها الشارع أو العقلاء، بأن يقال : إن الشارع يحكم بالملكية عند تحقق عقد البيع مثلاً الجامع للشرائط المعتمدة فيه كحكمه بوجوب الصلاة عند الدلوك ، فتكون الملكية مجعولاً شرعياً كالوجوب، أو يقال : إن الملكية من الأمور التي اعتبرها العقلاء عند تحقق أشياء كالحيازة والبيع والإجارة والصلح وغيرها من المعاملات الدائرة بينهم.

ولا يخفى أن المجعول الشرعي ليس منحصراً فيما ذكره من التكليف والوضع، لأن هناك أموراً مجعولة أيضاً كالولايات والمناصب كالقضاة وتولي الأوقاف، وباب الضمانات كضمان المال الذي أتلفه من الغير سواء كان بالقصد أم لا، كإتلاف مال الغير سهواً وغفلة أو في حال النوم، فإن الشارع حكم بالضمان تأسيساً أو إمضاء حيث إن الضمان في بعض الموارد يكون من الأمور العقلانية التي أمضاها الشارع ، وعلى كل حال لو لم يكن الضمان مجعولاً شرعياً لم يكن وجه في إجراء البراءة في الشك في الضمان كما هو واضح، وكذا باب الحقوق كالخيارات المجعولة شرعاً كخيار المجلس والحيوان، فإن الخيار وهو الاستيلاء على فسخ العقد مجعول شرعي ، وكذا الحال في حكم الشارع بالشركة في مال كقوله: الخمس للسادة والصدقة للفقراء ، فإن الحكم باشتراك مال بين شخصين أو أزيد أو بين أشخاص وجهة كالسيد والفقير مجعول شرعي.

(١) وسائل الشيعة ٢١ / ١٩٩، الحديث ٢٦٨٩٢.

وبالمجمل فلا ينبغي الإشكال في كون الضمانات والخيارات والولايات طراً من المجموعات الشرعية ، فلا وجه لإنكار الحكم الوضعي وحصر المجعول الشرعي في التكليف كما لا وجه لعدّ كثير مما لا تناله يد الجعل الشرعي من الحكم الوضعي كالسببية والجزئية ونحوهما ، وكذا الطهارة والنجاسة وغيرهما مما تقدم .
فالحق أنّ غالب ما عدّوه من الأحكام الوضعية أجنبي عن الحكم الوضعي ، وغالب ما لم يذكر منه كالضمانات والمناصب والحقوق يكون من الحكم الوضعي كما لا يخفى .

ثم إنه يمكن لنا دعوى عدم خلو الحكم التكليفي عن الوضعي ، وأنّ التكليف يستلزم الوضع ، فإنّ وجوب الزكاة والوفاء بالنذر يستلزم الوضع وهو شغل الذمة ، بل وكذا في مثل وجوب الصلاة ونحوها من العبادات ، فإنّ وجوب الصلاة لو لم يستلزم الوضع أعني شغل الذمة بالفعل الذي تعلق به الحكم ، لم يكن وجه لوجوب قضائه عنه بعد موته مع وضوح سقوط الخطاب بالموت ، فوجوب القضاء كاشف عن اشتغال ذمة الميت بالفعل ، ولذا يؤدّى عنه بعد موته .

كما أنّه يمكن دعوى لغوية الوضع المجرد عن التكليف كاشتغال الذمة بمال أو عمل مع عدم وجوب أدائه ، إذ لو لم يكن أدائه واجباً لزم لغوية هذا الاشتغال .
هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعية .

وقد ذكر هنا تنبيهات انتهت في الفرائد إلى اثني عشر تنبيهاً ، لكن أضاف إليها صاحب الكفاية رحمته تنبيهين فصار المجموع أربعة عشر تنبيهاً ، بعدد المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين .

[تنبيهات الاستصحاب]

أما التنبيهان اللذان أضيفا إلى الاثني عشر فهما:

التنبيه الأول : اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب ، والشيخ عليه السلام لم يذكره في التنبيهات لأنه قد تعرض له قبل التنبيهات، وقد ذكرناه سابقاً^(١) ومثلنا له تبعاً لغير واحد بمن صلى غفلة عن الطهارة الحديثة ، وبعد الصلاة شك في أنه هل توضأ قبل الصلاة أم لا ؟ وقلنا إن الصلاة محكومة حينئذ بالصحة لقاعدة الفراغ ، إذ لم يكن قبل الصلاة شاكاً ، فلعدم الشك الفعلي لم يكن الاستصحاب جارياً قبل الصلاة حتى يكون مستصحب الحدث وتبطل صلاته فلا حظ ما قدمناه في توضيح حكم هذا الفرع.

مركز تحقيق التراث

التنبيه الثاني : أنه إذا ثبت شيء بالعلم الوجداني ثم شك في بقاءه فلا كلام في استصحابه ، وأما إذا ثبت بأمانة غير علمية ثم شك في بقاءه فهل يجري فيه الاستصحاب أم لا ؟

اختار صاحب الكفاية عليه السلام ^(٢) جريان الاستصحاب وذكر في وجهه أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الملازمة بين الثبوت والبقاء، ولا خصوصية لليقين فيه، وسيجيء الكلام فيه مفصلاً.

وقد ذكر الميرزا النائيني عليه السلام أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه بناء على

(١) نفس المجلد / ١٦

(٢) كفاية الأصول / ٤٠٥.

مبناه من جعل الطريقية وصيرورة الظن ببركة دليل الاعتبار علماً ادعائياً، فأدلة اعتبار الأمانة توسع دائرة العلم وتوجد للعلم فرداً، فللعلم فردان أحدهما: حقيقي وهو العلم الوجداني، والآخر: ادعائي وهو الظن، فعلى هذا لا مجال للإشكال في جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأمانة.

لكن قد ذكرنا في محله عدم إمكان جعل الطريقية بمعنى جعل الشك أو الظن كاشفاً تكوينياً لأنَّ الجعل التشريعي غير التكويني، فلا يبقى إلا إرادة التنزيل وترتيب الأثر، وليس ذلك علماً بالواقع وبقيناً به حتى يصح استصحابه.

كما لا يندفع إشكال استصحاب مؤديات الأمارات بما نسب إلى الشيخ رحمته من كون المجهول بأدلة الأمارات هو وجوب العمل، وذلك لأنَّ وجوب العمل بالأمانة لا يوجب العلم بمؤداه وكونه مطابقاً للواقع فلا يجري الاستصحاب في مؤداه إذا شك في بقاءه، وإذا شك في بقاء وجوب العمل بالأمانة فيتمسك بإطلاق دليل اعتبار الأمانة.

وكذا لا يندفع الإشكال على مبنى التنزيل في الأمارات كما كان عليه صاحب الكفاية رحمته ^(١) سابقاً وذكره في مبحث القطع، لكنه عدل عنه أخيراً وأنكر التنزيل في مبحث الظن من الكفاية ^(٢) في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، واعترف بأنَّ الأمانة إن أصابت فتنجز الواقع، وإن أخطأت فلا توجب إلا العذر، وقد علم مما ذكرنا عدم إجداء التنزيل في دفع الإشكال إذ لا يوجب القطع بالواقع، إذ غاية دليل اعتبار الأمانة حينئذٍ هي لزوم ترتيب الأثر على مؤدى الأمانة.

كما لا يندفع الإشكال على مبنى جعل المنجزية والمعذرية بعد تسليم إمكان جعلها.

(١) كفاية الأصول / ٢٦٣.

(٢) كفاية الأصول / ٢٧٧.

وجه عدم الاندفاع واضح لأنّ التنجيز والتعذير غير اليقين المطلوب في الاستصحاب وأما مع عدم إمكان جعلها فلاّ العذر حكم عقلي مترتب على عدم البيان الموصل للواقع إلى المكلف كما أنّ عدم العذر حكم عقلي مترتب على وصول الواقع، فالعذر وعدمه حكمان عقليان مترتبان على عدم البيان ووجوده، ولا معنى لإنشاء الحكم العقلي الواقع في سلسلة المعلولات كما قرر في محله.

ثمّ إنّ مقصود صاحب الكفاية رحمته ليس جعل العذر حتى يرد عليه ما ذكرناه من عدم إمكان جعل العذر، بل مراده ما هو منشأ للعذر العقلي من الحجية أو الطريقية أو وجوب العمل أو غير ذلك مما قيل فيما هو المجهول بأدلة اعتبار الأمارات. ولا بأس ببيان ما أفاده صاحب الكفاية رحمته ^(١) في المقام، وحاصله: أنّ أدلة الاستصحاب تقتضي جعل الملازمة بين الثبوت والبقاء بمعنى أنّها تتكفل لإثبات البقاء ولا تعرض فيها لمقام الثبوت أصلاً، وعلى تقدير هذا الاستفادة من أدلة اعتبار الاستصحاب يمكن دفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في موارد الأمارات.

وحاصل الإشكال هو أنّ اليقين السابق المعتبر في الاستصحاب مفقود في الأمارات لعدم العلم بإصابتها للواقع، ومع الشك في مطابقتها له لا يقين حتى يجري الاستصحاب فيه إذا شك في بقاءه، إذ المفروض كون حجية الأمارات على التحقيق بنحو الطريقية بحيث لا يكون في مورد الأمارات مع عدم الإصابة حكم، فالأمانة حينئذٍ توجب العذر في ترك الواقع، ومع عدم العلم بالإصابة لا يكون هنا يقين سابق حتى يصح جريان الاستصحاب فيه.

وقد دفع هذا الإشكال - أي عدم اليقين السابق في مؤديات الأمارات - بأنّ اليقين المأخوذ في الاستصحاب مرآتي، فالمقصود منه هو التعبد في مرحلة البقاء على

تقدير الثبوت من دون خصوصية وموضوعية لليقين ، وحيث إنك قد عرفت أن مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم في مرحلة البقاء فيكفي الحكم بالبقاء على فرض الثبوت ، فيقال : إنه يصح جريان الاستصحاب في بقاء مؤديات الأمارات على تقدير ثبوتها ، هذا محصل ما ذكره في المتن .

وأما ما أفاده في حاشية الكفاية ، فحاصله : أنه بناء على ما هو المشهور من كون مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية ، كما يستفاد ذلك من قولهم : (إن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم) حيث إن مصادفة الطريق للواقع وإن كانت ظنية لكن مؤداها حكم ظاهري معلوم ، فإذا شك في بقاءه يستصحب لأنه مما علم به سابقاً وشك فيه لاحقاً ، فعلى تقدير جعل الحكم الظاهري في موارد الأمارات يكون ركنا الاستصحاب أعني اليقين والشك موجودين ، فالإشكال في ثبوت اليقين السابق كان على ما هو التحقيق عنده من حجية الأمارات على الطريقة .

ولكن الحق عدم الوجه في كل مما في المتن والحاشية ، أما المتن فلما فيه من أن موضوع الحكم بالبقاء في الاستصحاب هو اليقين بالثبوت بحيث يستفاد من الدليل ركنية اليقين في الاستصحاب كركنية الشك ، ومع عدم اليقين السابق كما هو المفروض بناءً على طريقة الأمارات كيف يجري الاستصحاب .

وأما الحاشية فلما فيها أولاً : من عدم صحة نسبة جعل الحكم الظاهري في الأمارات إلى المشهور ، إذ لم يذكر ذلك إلا بعض على ما قيل .

وثانياً : أن المراد بـ(ظنية الطريق...) ليس العلم بالحكم الظاهري للمؤدى بل المراد هو العلم بالحجية ، فحاصل معنى هذه العبارة أن الطريق وإن كانت إصابته ظنية لكن حجيته قطعية ، فالحكم هو الحجية ولا إشكال في أنه يعتبر أن يكون دليل الحجية قطعياً حتى توجب القطع بالحجية .

وثالثاً : إن الالتزام بالحكم الظاهري مما لا يمكن لاجتماع الضدين وهما الحكم

الواقعي والظاهري ، ودفع هذا المحذور مما لا سبيل إليه ، وما ذكر في دفعه مخدوش كما ذكرناه في محله .

فالمحصل أنه لا يندفع إشكال جريان الاستصحاب في مؤيدات الأمارات بما ذكره الكفاية ولا بما ذكره الميرزا النائيني رحمتهما ، من أن دليل اعتبار الأمانة يوسع دائرة العلم واليقين ويجعل له فرداً إدعاءً ، فالمدعى حينئذ يصير معلوماً ، فلا مانع من استصحابه إذا شك في بقاءه لما عرفت من عدم صحة المبنى وعدم تعقل جعل فرد للعلم كما تقدم تفصيله .

نعم بناءً على حجية الأمارات بيناء العقلاء المعلوم عدم عملهم بالشك والظن بل بالعلم ولو العادي النظامي يكون الأمانة قطعية بالعلم النظامي ، ومع العلم يجري الاستصحاب على تأمل وسيجيء الكلام فيه وأما على سائر مباني حجية الأمارات يكون الإشكال باقياً على حاله ، فتدبر جيداً .

ثم إن كلام المحقق الخراساني رحمته في الكفاية يشتمل على دعويين :

أحدهما : أن ظاهر أدلة الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الثبوت والبقاء بنحو القضية الحقيقية ، بمعنى أن كل ما ثبت يدوم ظاهراً بحكم الشارع ، ففاد أخبار الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه ظاهراً لا جعل الملازمة بينهما واقعاً ، إذ الملازمة الواقعية تابعة لبقاء العلة المبقية لا للجعل التعبدية ، وبالجمله فبأدلة الاستصحاب يصير البقاء لازماً تعبدياً للحدوث .

ثانيتهما : أن اليقين المأخوذ في أدلة الاستصحاب يكون طريقاً لا موضوعياً ، ومقتضى مرآيته هو كون المدار على إحراز الثبوت بأي نحو كان ، ولو تعبدياً ثابتاً بالأمانة ، فكما يكون العلم الوجداني محرزاً للثبوت فكذلك يكون الأمانة محرزة له تعبداً ، فالثبوت التعبدية كالثبوت الوجداني موضوع للحكم بالبقاء ، ولذا تكون الحجة على الثبوت كالأمانة حجة على لازمه وهو البقاء ، لما عرفت من أن قضية أدلة

الاستصحاب جعل الملازمة بين الثبوت والبقاء، فالبقاء حينئذٍ لازم للثبوت والأمانة القائمة على الثبوت تثبت البقاء أيضاً لما قرر في محله من حجية الأمانة في اللوازم، هذا ما يقتضيه ظاهر عبارة الكفاية.

وعلى تقدير تمامية هاتين الدعويين يندفع إشكال استصحاب مؤديات الأمارات من عدم اليقين السابق، لأعمية الثبوت من الوجداني والتعدي. لكن قد عرفت أنه على تقدير ظهور أدلة الاستصحاب في جعل الملازمة الظاهرية لا يمكن المساعدة على ما أفاده تتو من أعمية الإحراز من الوجداني والتعدي، إذ لا وجه لرفع اليد عن ظاهر اليقين وإن أخذ بنحو الكشف، حيث إن ظاهره هو اعتبار الكشف الوجداني فلا دليل على التعدي عنه إلى مطلق الكشف. ولا يخفى أن صاحب الكفاية تتو القائل بالحكم بالبقاء على تقدير الثبوت لا يلتزم به في البقاء على تقليد الميت ^(١)، مع أن مقتضى مبناه المزبور هو الالتزام به في تلك المسألة حيث إن الفتوى طريق إلى الثبوت أيضاً، مع أنه لا يقول بجريان الاستصحاب إذا شك في بقاءه لموت المجتهد، فتأمل جيداً، هذا على مبنى الطريقة في حجية الأمارات.

وأما على سائر المباني كمبنى جعل الحكم الظاهري كما هو مفروض حاشية الكفاية، أو مبنى جعل الحكم التكليفي الطريقي كما هو المنسوب إلى الشيخ تتو، أو مبنى تتميم الكشف ^(٢)، فيندفع الإشكال بها لليقين السابق في جميع هذه المباني، إلا أن الكلام في صحة هذه المباني، وقد تعرضنا لضعفها في مبحث حجية الظن. فالمتحصل عدم اندفاع الإشكال المزبور في استصحاب مؤديات الأمارات على

(١) كفاية الأصول / ٤٧٨.

(٢) كما هو مبنى الميرزا النائيني تتو.

مبنى جعل الطريقة بمعنى التنجيز والتعذير.

وأما بناءً على المبنى الصحيح في حجية الأمارات من كونها بيناء العقلاء، ومن المعلوم أنهم لا يبنون على غير الاطمينان، فلا يندفع الإشكال، ضرورة أن اليقين المأخوذ في أخبار الاستصحاب ظاهر في اليقين الوجداني، فلا يشمل الاطمينان الذي هو مغائر لليقين الوجداني إلا بعد تعميم اليقين لما يراد به الحجة بعناية تقتضي هذا التعميم، وإلا فاليقين بظاهره لا يشمل مطلق الحجة وإن لم تفد العلم.

وتوضيح الكلام يتوقف على البحث في مقامين :

الأول : في استصحاب مؤديات الأدلة الاجتهادية القائمة على الأحكام .

الثاني : في استصحاب مؤديات الأمارات القائمة على الموضوعات كالبينة، ومفاد الأصول.

أما المقام الأول : فحاصل الكلام فيه أنه لا مجال لاستصحاب مؤديات الأدلة الاجتهادية أصلاً، إما لعدم اليقين السابق، وإما لعدم الشك اللاحق.

توضيحه : أن الشك في بقاء مؤدى الأمانة التي قامت على وجوب شيء مثلاً إما ينشأ من احتمال نسخه، أو من احتمال طرو تخفيض عليه، أو من احتمال عدم حجية تلك الأمانة، إما للظفر بما يعارضها، وإما لحصول الشك في صحة سندها، وعلى جميع هذه التقادير لا مجال للاستصحاب.

أما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال النسخ أو التخصيص: فلكفاية إطلاق الدليل أو عمومته لدفع الشك المزبور، ومعه لا تصل النوبة إلى الاستصحاب كما هو واضح، فلا شك حينئذٍ في البقاء حتى يجري فيه الاستصحاب .

وأما إذا كان الشك ناشئاً من الظفر بالمعارض أو ما يشك معه في صحة السند: فلارتفاع اليقين السابق، لكون الشك في اعتبارها سارياً فتصير الأمانة من أول الأمر مشكوك الاعتبار فيرتفع اليقين السابق والمرجع حينئذٍ الأخبار العلاجية

أو الأصل.

وبالمجمل فلا مجال للاستصحاب في مؤديات الأدلة الاجتهادية أصلاً، وإن عممنا اليقين لكل حجة وإن لم تفد اليقين، لما عرفت من انتفاء اليقين بمعنى الحجة في صورة الشك الساري وانتفاء الشك اللاحق في غيرها، فعقد هذا التنبيه لا يجدي في الأدلة الاجتهادية أصلاً، ولعل اهمال الشيخ رحمته له يكون من هذه الجهة، إذ لا موضوع للاستصحاب في الأدلة الاجتهادية.

وأما المقام الثاني : فجريان الاستصحاب في مؤديات الأمارات القائمة على الموضوعات كقيام البينة على ملكية شيء أو إخبار ذي اليد بنجاسته، وكذا إخبار العدل الواحد بشيء بناءً على حجيته في الموضوعات، منوط بتعميم اليقين وإرادة الحجة منه أو الالتزام بجعل الحكم الظاهري، إذ لو لم نقل بأحد هذين الوجهين فلا وجه للاستصحاب في ذلك أصلاً، لأن اليقين الوجداني مفقود في مؤديات الأمارات القائمة على الموضوعات فلا بد إما من إرادة الحجة من اليقين، وإما من الالتزام بالحكم الظاهري حتى يكون اليقين الوجداني موجوداً، فهذا التنبيه يكون في مورد الأمارات القائمة على الموضوعات بمعنى أن لهذا البحث مورداً ومجالاً بالنسبة إلى الموضوعات لا الأحكام.

وأما في الأصول كما إذا ثبت نجاسة شيء بالاستصحاب ثم شك في بقائها، أو ثبت طهارة شيء بقاعتها ثم شك في بقائها، فهل يجري الاستصحاب فيها أم لا ؟. الحق عدم المجال للاستصحاب هنا أيضاً لبقاء الأصل الأولي المثبت له وعدم الحاجة إلى إجراء أصل آخر فيه، فإن مفاد الأصل الأولي باقي على حاله فيكفيه ذلك الأصل.

واعلم أن الإشكال المزبور، وهو عدم اليقين الوجداني في مؤديات الأدلة والأمارات القائمة على الموضوعات كالبينة واليد وإخبار ذي اليد مبني على كون

حجية الاستصحاب من باب التعبد والأخبار الدالة على اعتبار اليقين في الاستصحاب، وإلا فعلى القول بكون حجيته ببناء العقلاء لا يرد إشكال، لكفاية الاطمينان في جريانه وعدم لزوم اليقين الوجداني فيه، فالإشكال كله مبني على اعتبار الاستصحاب بالتعبد، ومن المسلم جريان الاستصحاب فيما يثبت باليد كالملكية أو إخبار ذي اليد أو البينة، كما إذا قامت البينة على طهارة شيء أو أخبر ذو اليد بها مثلاً ثم شك في بقائها، فإذا شك في ملاقة ذلك الشيء للنجاسة أو في انتقال ما قامت البينة على ملكيته عنه فلا ريب في بناء الأصحاب على جريان الاستصحاب فيها، فإن البينة ونحوها لا تتكفل حكم البقاء، بل لابد في الحكم بالبقاء من دليل آخر وهو منحصر في الاستصحاب، فلا بد من دفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في تلك الموارد.

فنقول وبه نستعين: أنه يمكن دفع الإشكال عن الطهارة والحدث بأن الحدث أمر وجودي مترتب على أسباب خاصة كالنوم وغيره، وهذا الأمر الوجودي مانع عن الصلاة ونحوها، فلا بد من رفعه وإزالته، ولا يرتفع إلا بالوضوء إن كان أصغر وبالغسل إن كان أكبر، فالطهارة عبارة عن رفع الحدث، فوضوء وجوب الغسل والوضوء هو الحدث، ففي مورد صحيحتي زرارة المتضمنتين لاستصحاب الوضوء والطهارة الخبثية يقال: إن المستصحب هو عدم الحدث لأنه حين الوضوء المعلوم وجوده كان مقطوعاً به والآن يشك في بقائه فيستصحب عدم الحدث، غاية الأمر أن العبارة المحاكية عنه على قسمين أحدهما: إيجابي وهو استصحاب الوضوء، والآخر: سلبي وهو استصحاب عدم الحدث.

وفي موارد قيام الأمارات كالبينة واليد على الملكية إذا شك في بقاء الملكية للشك في طرو ناقل، فإن كانت اليد والبينة موجودتين في ظرف الشك في حصول الناقل فلا مجال للاستصحاب لكفائتها عنه، وإلا فلا مانع من الاستصحاب حيث إن الملكية

الثابتة بمثل اليد والبينة ظاهرية بمعنى وجوب ترتيب آثار الملكية ظاهراً، وهذا الحكم الظاهري كان معلوماً، وفي صورة الشك في بقائها يجري الاستصحاب لاجتماع أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق.

وكذا الحال في الزوجية، فإذا أخبرت المرأة بخلوها عن موانع التزويج فتزوجت ثم شك في بقاء هذه الزوجية بطلاق ونحوه فلا مانع من استصحاب هذه الزوجية الظاهرية المقطوع بها ظاهراً، ووجه ظاهريتها أن إخبار المرأة بخلوها عن موانع النكاح حجة شرعاً لما دلّ على تصديقهن في ذلك، فإخبارها نظير البينة من الأمارات غير العلمية، ولا مانع من الالتزام بالحكم الظاهري في الإخبار عن الموضوعات.

ثم إنه قد يستدل على تعميم اليقين المأخوذ موضوعاً في الاستصحاب برواية مسعدة بن صدقة^(١) حيث قال عليه السلام فيها: «الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة»، بتقريب: أن هذه الرواية جعلت ناقض الأصول من أصالة الصحة واستصحاب عدم الرضاع واستصحاب عدم الانتساب الموجودة في الأمثلة المذكورة في هذه الرواية أمرين، أحدهما: العلم الوجداني، والآخر: البينة وإن لم تفد العلم، إذ لو أفادت العلم لدخلت في قوله عليه السلام «حتى يستبين»، فيكون المراد مطلق الحجة سواء كانت علماً أم علمياً، فإذا أريد مطلق الحجة من اليقين الناقض فيراد من اليقين المأخوذ موضوعاً في الاستصحاب بقرينة وحدة السياق مطلق الحجة أيضاً، وإن لم تكن علماً وجدانياً، وعليه فلا مانع من استصحاب ما ثبت بعلمي من بينة أو يد أو إخبار ذي اليد أو دعوى بلا معارض أو غير ذلك من الأمارات غير العلمية إذا شك في بقائه.

لكن فيه: أنه مغالطة، حيث إن العلم والبينة جعلاً في الرواية المزبورة غايتين

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣.

للأصول مطلقاً من التنزيلية وغيرها ، ففاد الرواية حينئذٍ هو أنّ موضوع الأصول مقيد بعدم العلم والبيّنة ، فإذا وجد أحدهما ارتفع موضوع الأصول فهما غايتان للأصول ، وإن شئت فقل : إنّ هذه الرواية في مقام بيان ما يكون رافعاً وناقضاً لما يقتضيه الأصل العملي ، فالتعميم يختص بالناقض وأنه أعم من اليقين الوجداني والتعدي ، وهذا بخلاف اليقين المأخوذ موضوعاً في الاستصحاب ، إذ لا دليل على إرادة مطلق الحجة منه فيؤخذ بظاهر اليقين من كونه هو خصوص الوجداني .
والحاصل أنّ التمسك بهذه الرواية لتعميم اليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب لمطلق الحجة في غير محله كما لا يخفى ^(١) .

[استصحاب الكلّي]

التنبيه الثالث : أنّ المستصحب تارة يكون شخصاً معيناً ، وأخرى يكون فرداً مردداً ، وثالثة يكون كلياً ، فهنا مقامات ثلاثة :
المقام الأوّل : في المستصحب الشخصي ، واعلم أنّه لا إشكال في اجتماع أركان الاستصحاب في الموجود الشخصي الذي لا تردد فيه سواء كان من الموجودات العينية كوجود زيد ، أم من الموجودات الاعتبارية كالوجوب والملكية والزوجية ، وذلك كله واضح لا ينبغي إطالة الكلام فيه .

المقام الثاني : في الموجود الشخصي المردد بين شخصين كموارد العلم الإجمالي نظير ما إذا علم إجمالاً بوجوب صلاة مرددة بين الظهر والجمعة في يومها ، فلا مانع

(١) أقول : أنّه لا بأس بقرينة وحدة السياق على التقريب المتقدم في تقريب الاستدلال ، مضافاً إلى إشعار قولهم **ظهور الكلام** : « وانقضه بيقين آخر ، ولا تنقض اليقين إلا باليقين » ، بمائلة اليقينين الناقض والمنقوض ، ولو كان في الأخبار ما يكون بهذا اللسان لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله أو انقضه بيقين مثله فظهوره في ممائلة اليقينين من جهة الخصوص والعموم مما لا يخفى ولا بد من المراجعة ، هذا تمام الكلام في التنبيه الثاني .

من جريان الاستصحاب فيه بشرط أن لا يكون الشك ناشئاً من ارتفاع أحد فردي الترديد، إذ لو كان منشؤه ذلك يصير مثبتاً، ضرورة أنه مع العلم بارتفاع أحد الفردين كما إذا أتى في المثال بصلاة الجمعة وأراد استصحاب الفرد المردد فلا أثر له إلا إثبات وجوب الإتيان بصلاة الظهر، إذ لازم بقاء المردد هو ذلك وهذا لازم عقلي لا يترتب على الاستصحاب بناء على ما هو الحق من عدم حجية الأصل المثبت، ونفس الشك في فراغ الذمة عن المردد كاف في حكم العقل بلزوم الإتيان بالفرد الآخر من دون حاجة إلى استصحاب الاشتغال، بل لا يمكن جريانه لأن موضوع وجوب الإتيان بالفرد الآخر وهو الشك في الفراغ محرز بالوجدان وإحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد من أردء وجوه تحصيل المحاصل.

المقام الثالث : في المستصحب الكلي، والشك فيه تارة : يكون من الشك في بقاء الفرد المعلوم تحققه به كما إذا علم بوجود زيد في الدار ثم شك في بقاءه فحينئذ يشك في بقاء الكلي أيضاً، وأخرى : يكون من جهة الشك في تحقق الكلي في فرد طويل العمر أو قصيره، فإن كان في فرد طويل يكون الكلي باقياً، وإلا فلا كالمثال المعروف وهو البق والفيل. وثالثة : يكون من جهة الشك في وجود فرد آخر من الكلي مجامعاً مع الفرد الأول أو مقارناً لارتفاعه، فهنا أقسام :

أما القسم الأول : فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في الفرد، فيجوز إجراء الاستصحاب في بقاء زيد الذي وجد الكلي في ضمنه، كما يجوز إجراء الاستصحاب في الكلي إذا كان له بعنوانه أثر شرعي بعد الغض عن الإشكال الآتي على استصحاب الكلي مطلقاً.

وأما القسم الثاني : وهو ما إذا وجد الكلي في ضمن أحد فردين طويل وقصير بحيث لو وجد في ضمن الفرد الطويل كان باقياً وإلا كان مرتفعاً، فإن كان موجوداً بوجود الفيل فهو باق قطعاً، وإن كان موجوداً بوجود البق فقد ارتفع كذلك.

ولا يخفى أنّ التمثيل بهذا المثال لا يناسب القول بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي بمعنى العمر، ضرورة أنّ الشك في المثال ينشأ من الشك في عمر المستصحب لا من الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود، إذ لازم هذا المبنى عدم الالتزام بحجية الاستصحاب في مثل هذا المثال، فالأولى التمثيل له بالحدث فإن علم إجمالاً بالحدث الأصغر أو الأكبر ثم توضاً فيشك في بقاء كلي الحدث، فإن كان في ضمن الحدث الأصغر ارتفع وإن كان في ضمن الأكبر فهو باقي فيستصحب كلي الحدث.

وكيف كان فقد أورد على جريان الاستصحاب في هذا القسم : يكون الشك في بقاء الكلّي مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الباقي فيجري الأصل في حدوث الفرد دون بقاء الكلّي لحكومة الأصل السببي على المسببي وليس ما نحن فيه كذلك، إذ يعتبر في الشك السببي الذي يرفع موضوع المسببي أن يكون الترتب شرعياً كي لا يكون الاستصحاب في السبب مثبتاً كما فيما نحن فيه حيث إنّ استصحاب الفرد الطويل لا يثبت به بقاء الكلّي إلا على الأصل المثبت لأنه لازم عقلي.

لكنه مدفوع : بعدم انطباق ضابط الأصل السببي على المقام ، حيث إنه يعتبر كون المسببي من آثار الشك السببي كطهارة الثوب المتنجس بماء مستصحب الطهارة، فإنّ طهارة الثوب من آثار طهارة الماء شرعاً، وليس ما نحن فيه كذلك لأنّ وجود الكلّي بوجوده وكذا انتفائه بارتفاعه عقلي وليس بشرعي فليس المقام من صغريات الشك السببي والمسببي.

وبالجملة فن ناحية الشك السببي والمسببي لا مانع من جريان الاستصحاب في الكلّي في هذا القسم.

لكن يرد عليه إشكال آخر وهو : أنه بناءً على التحقيق من كون الكلّي الطبيعي موجوداً بوجود الفرد وكونه بالنسبة إلى الأفراد كالأباء للأبناء - لا منتزعاً عن

الأفراد، ولا كونه كالأب مع الأبناء - لا يكون للكلي وجود آخر جامع بين الفردين، بل وجوده هو وجود خاص ولا يصدق أحد الوجودين كزيد على الآخر كعمرو، فالموجود أولاً وجود خاص، ولا يتصور وجود آخر يصدق عليها حتى يقال إنه يستصحب، ونفس الطبيعي ليس إلا هو وصدقه على الفردين لا يسوّغ الاستصحاب في الكلي، لأنّ الطبيعة بما هي ليست إلا هي، ولم يتعلق بها اليقين بل تعلق بالوجود فلا بد من جريان الاستصحاب فيما علم بوجوده، والمعلوم وجوده ليس إلا الفرد المردد بين فردين.

وبالجملة فليس هنا وجود جامع بين الوجودين يصدق عليها حتى يستصحب، وهذا الإشكال يسري إلى جميع أقسام استصحاب الكلي.

والمتحصل أنّ الموجود في الخارج هو الفرد دون الكلي الذي موطنه الذهن دون وعاء العين سواء كان ذلك الكلي من الأمور الخارجية أم الاعتبارية، فإنّ الكلي بكليته لا يوجد في الخارج بل الموجود فيه هو الشخص الذي هو وجود الانسان الذي هو نوع والحيوان الذي هو جنس، كما أنّه وجود الجسم والنامي والجوهر وغيرها من الأجناس، فزيد مثلاً جسم وحيوان وجوهر مع كون وجود زيد واحداً. ومن المعلوم أنّه لا وجود للحيوان في الخارج بحيث يصدق ذلك الوجود على زيد والغنم مثلاً، ووجود زيد غير وجود الغنم، ويكون بينهما المباينة.

لا يقال: يمكن استكشاف وجود للجامع وهو الكلي غير وجودات الأفراد بالإنّ، وهو الأثر المترتب على الجامع كحرمة مس كتابة القرآن الثابتة لكلي الحدث فيستصحب كلي الحدث بعد الاتيان بالوضوء.

ويستصحب وجوب الاجتناب عن الإناء الباقي فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين ثم خرج أحدهما عن مورد الإبتلاء، فإنّه بعد فقدان أحدهما مثلاً لا يسقط وجوب الاجتناب عن الباقي لعدم العلم، مع أنّ مقتضى القاعدة هو جواز

الارتكاب لكونه مشكوك الطهارة والنجاسة فتجري فيه قاعدة الطهارة ، فوجوب الاجتناب حينئذٍ مستند إلى الاستصحاب حيث قيل: إن وجوب الاجتناب عن هذا الإناء حين وجود الإناء المفقود كان ثابتاً قطعاً وبفقدان ذلك الإناء يشك في بقاءه فيستصحب^(١).

وأيضاً يستصحب وجوب الإتيان بصلاة الظهر فيما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى صلاتي الجمعة والظهر بعد الإتيان بالجمعة ، فإنه قد يتمسك باستصحاب كلي الوجوب لوجوب الإتيان بالظهر إلى غير ذلك من موارد العلم الاجمالي.

وكاستصحاب الملكية فيما إذا فسخ ذو الخيار وشك في كون الفسخ مؤثراً في انحلال العقد وزواله لأجل الشك في وقوعه في زمانه أو بعد زمانه ، فإنه يستصحب الملكية الجامعة بين الملكية اللازمة والمتزلزلة ، لكن الملكية المتزلزلة واللازمة شيء واحد وإنما الاختلاف في الحكم فلا معنى لاستصحاب الجامع بينهما ، والعمدة في وجه لزوم العقد هو هذا الاستصحاب.

والأمثلة كثيرة جداً وهي تدل على كون الأثر للكلي لا للأفراد ، ضرورة أن الأفراد متبائنات وهي بما أنها متبائنات لا تؤثر في واحد ، والأثر إن كان لهذا الفرد المنافر للفرد الآخر فلا يمكن أن يكون أثراً لذلك المنافر ، إذ الأثر بعد أن كان أثراً لهذا الفرد الذي هو منافر للفرد الآخر فلا محالة يكون غير ملائم لذلك المنافر ، فكيف يكون أثره مع اعتبار الملازمة بين الأثر والمؤثر ، فالمنافرة بين وجودي الفردين تسري إلى أثرهما أيضاً ، فيستكشف من وحدة الأثر وحدة المؤثر الذي هو الجامع ، وإن لم

(١) أقول: لكن ذلك الوجوب لم يكن شرعياً بل كان عقلياً بحكم قاعدة الاشتغال فلا معنى لاستصحابه ، مضافاً إلى أنه خلاف الفرض لأننا نريد استصحاب وجوب الجامع لا الفرد الباقي ، فالأولى أن يقال: إن وجوب الاجتناب كان ثابتاً قبل فقد أحد الإنائين فيستصحب لكنه ظاهراً مثبت لأن لازم بقاء الكلي هو وجوب الاجتناب عن الفرد الباقي.

يكن موجوداً فكيف يؤثر في الخارج.

فإنه يقال : إنَّ عدم جريان الاستصحاب في نفس الكلي لأجل عدم مقتضي له وهو عدم اليقين بوجوده لما عرفت من عدم الوجود له فينهدم الركن الأوّل وهو عدم اليقين السابق.

والتزم الميرزا النائيني رحمته بجريان الاستصحاب في الكلي لوجود مقتضي لليقين السابق وغيره من أركان الاستصحاب وشرائطه، وعدم المانع المتوهم وهو حكومة الاستصحاب في الشك السببي وهو الفرد على الشك المسببي وهو الكلي، حيث إنَّ الشك في بقاء الكلي مسبب عن حدوث الفرد الطويل، ومقتضى الاستصحاب عدمه، وهذا الاستصحاب حاكم على استصحاب بقاء الكلي، وجه عدم مانعيته ما عرفت من عدم انطباق ضابط الأصل السببي على المقام لكون وجود الكلي بوجود فردة وكذا عدمه بانتفاء فردة عقلياً لا شرعياً كما هو واضح.

والحاصل أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الكلي من ناحية الأصل السببي، بل وجه عدم جريانه فيه هو عدم مقتضي له، إذ لا وجود للكلي غير وجود الأفراد كما تقدم.

فلو قلنا بتعدد الوجود في باب اجتماع الأمر والنهي كما هو مبنى الجواز حيث إنَّ المتعدد ماهية لا يتحد وجوداً، وإن كان واحداً حساً، لكنه متعدد عقلاً، ويكون التركيب انضمامياً كما هو مبنى الميرزا النائيني رحمته، في قبال صاحب الكفاية رحمته ^(١) القائل بعدم تعدد الوجود لأنَّ المتحد ماهية لا يتعدد وجوداً كما هو مبنى الامتناع نظير المشتق، ولذا لا يدخل قوله أكرم العالم ولا تكرم الفاسق في باب الاجتماع، بل في باب التعارض، لا نقول بتعدد الوجود في المقام لتعدد الماهية كالصلاة والفصب في باب الاجتماع ووحدتها هنا كماهية الحدث مثلاً.

(١) كفاية الأصول / ١٥٩ و ١٦٠.

وأما الموارد التي قيل بجريان الاستصحاب الكلي فيها فلا بأس بالإشارة إلى ضعفه في جملة منها:
أحدها مثال الإنائين.

وفيه: أن وجوب الاجتناب فيه ليس مرتبطاً بالاستصحاب لأن النجس هناك هو الفرد، غاية الأمر أنه مردد بين فردين لا أن النجس هو الكلي، فلا معنى لاستصحاب الكلي وإن قلنا بوجود الكلي غير وجود أفراد، كما لا وجه لاستصحاب الفرد المردد إذ لا يثبت كون الباقي هو النجس إلا على القول بالأصل المثبت،^(١) بل وجوب الاجتناب عن الإناء الباقي مستند إلى منجزية الاحتمال حيث إنه في ظرف وجود العلم الإجمالي قد تنجز احتمال كونه هو النجس الواقعي، والمنجزية باقية على حالها كما لا يخفى.

ثانيها: استصحاب الواجب أو شغل الذمة في مثال العلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر والجمعة بعد الإتيان بالجمعة.
وأنت خير بعدم الوجه في هذا الاستصحاب لما فيه:

أولاً: من عدم المجال لجريان الاستصحاب في مثله مما هو مجرى قاعدة الاشتغال، لانطباق ضابط قاعدة الاشتغال دون الاستصحاب عليه، حيث إن ضابط القاعدة هو أن يكون الشك تمام الموضوع للحكم من دون أن يكون للواقع دخل في ذلك الحكم، كما في جميع موارد الشك في فراغ الذمة عن التكليف المعلوم، فإن تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم العلم بالفراغ هو الشك في الفراغ، وفي المثال المزبور يكون الشك في الفراغ موجوداً بالوجدان وهو الموضوع لحكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ وليس هذا الحكم العقلي مترتباً على عدم الإتيان واقعاً حتى يحرز

(١) ولا لاستصحاب وجوب الاجتناب عنه إذ لم يظهر كونه شرعياً حتى يستصحب لأن الوجوب الثابت له حين وجود الإناء الآخر كان عقلياً من باب لزوم إحراز الفراغ والامتنال.

بالاستصحاب، فجرى ان الاستصحاب يكون من قبيل تحصيل الحاصل وجداناً بالتعبد وهو كما ترى.

نعم فيما إذا علم بوجوب شيء ثم شك في بقاءه كوجوب صلاة الظهر التي شك في أثناء الوقت في فعلها، قد التزم الشيخ رحمته ^(١) بجريان استصحاب عدم الإتيان فيها مع كفاية قاعدة الإشتغال فيها.

ولعل وجهه هو اجرائه فيها لإحراز الوجه، إذ لو لم يجري فيه الاستصحاب لا يمكن إتيانها بقصد وجوبها بقاعدة الإشتغال، فلا تنافي بين كلامي الشيخ رحمته حيث حكم بجريان قاعدة الإشتغال دون الاستصحاب في مثال العلم بوجوب إحدى صلاتي الجمعة والظهر بعد الإتيان بالجمعة، وحكم بجريان الاستصحاب في الشك في إتيان الظهر فيما إذا كان الواجب هو الظهر فقط.

وبالجملة فقاعدة الإشتغال في مثال العلم بالجمعة أو الظهر مع الإتيان بالجمعة محكمة.

مركز تحقيق مكتبة نور

وثانياً: إن كان المراد من استصحاب شغل الذمة لزوم تحصيل العلم بالفراغ بإتيان الظهر فهو أثر عقلي لا شرعي وإن كان المراد وجوب إتيان الظهر فهو مثبت لأن إثبات الفرد باستصحاب الكلي من اللوازم العقلية.

وثالثاً: من أنه أجنبي عن الاستصحاب ولو بعد تسليم جريانه في الكلي لأن الواجب في المقام هو الفرد المردد بين الظهر والجمعة، فلا بد من استصحاب الفرد المردد لو جرى فيه الاستصحاب دون الكلي.

والحاصل أنه لا مسرح لاستصحاب الكلي في مثال الظهر والجمعة كما هو واضح.

ثالثها: استصحاب كلي الحدث فيما إذا خرجت رطوبة مشتبهة بين البول والمني

(١) فرائد الأصول / ٢٦٨.

فما إذا توضحاً وشك في بقاء الحدث ، فانهم يبنون على وجوب الغسل لاستصحاب كلي الحدث .

ولا يخفى أنه تارة : يكون مع عدم العلم بحالته السابقة ، واخرى : مع العلم بها . فإن كان مع الجهل بها فيجري أصالة عدم الجنابة ، فيقال الأصل عدم تحقق سبب الجنابة ، ولا يعارضها أصالة عدم موجب الوضوء لعدم كونها في رتبة واحدة حتى تتعارضاً ، وذلك لأن تأثير البول مثلاً في وجوب الوضوء إنما يكون في ظرف عدم الجنابة ، فلا أثر للبول ما لم يحرز عدم الجنابة ، فأصالة عدم الجنابة مقومة لموضوع وجوب الوضوء ، فما لم تجر لا تجري أصالة عدم البول لعدم الأثر الشرعي لها قبل إحراز عدم الجنابة بالأصل ، فحينئذ يصير هذا الشخص محكوما بعدم الجنابة ظاهراً ، فيتوضأ لعدم كونه متطهراً قطعاً ، فقتضى هذه الصناعة عدم وجوب الغسل وعدم جريان استصحاب كلي الحدث فتدبر .

وإن كان مع العلم بطهارته سابقاً - بعد سقوط استصحابي عدم موجب الحدثين لعلمه بوجود موجب أحدهما عيناً حال وجوده وغفلته عن كونه موجباً للأصغر أو الأكبر - فأصالة الإشتغال قاضية بلزوم الجمع بين الغسل والوضوء ، من دون حاجة إلى الاستصحاب حتى يجري في كلي الحدث ، فتكون هذه الصورة من صور خروج الرطوبة المشتبهة بين البول والمني كفرع العلم الإجمالي بوجوب إحدى صلاتي الظهر والجمعة بعد الإتيان بالجمعة ، من كون المرجع قاعدة الإشتغال القاضية بلزوم تحصيل العلم بالفراغ المنوط بإتيان الظهر كما لا يخفى .

وبالجملة فلا يجري استصحاب الكلي في شيء من الفرعين المزبورين من فروع تردد الحدث بين الأصغر والأكبر ، لما عرفت من عدم وجود للكلي غير وجود أفراد ، فالاستصحاب في أمثال المقام مما قيل بكونه من استصحاب الكلي يكون من استصحاب الفرد المردد ، وقد تقدم إشكال جريانه لأن الحادث إن كان هو الفرد

القصير فقد ارتفع قطعاً، وإن كان هو الطويل فهو مشكوك الحدوث، وإن كان على تقدير حدوثه معلوم البقاء فلا يكون الشك في البقاء حتى يستصحب.

والحاصل أن الشك في بقاء الحدث المردد بين الأصغر والأكبر له صورتان، ففي الصورة الأولى من صورتي الحدث وهي ما إذا علم بوجود حدث سابقاً مع علمه في حال حدوثه بكونه موجباً للغسل فقط أو الوضوء كذلك، ولكن غفل بعد ذلك وأنه هل كان موجباً للأكبر أو الأصغر، فحينئذٍ يتعارض الاستصحاب في كل منها ويسقط ويتنجز بالعلم الإجمالي وجوب الجمع بين الغسل والوضوء، ففي هذه الصورة لا مجال للاستصحاب أصلاً، لا استصحاب الفرد ولا الكلي، بل قاعدة تنجيز العلم قاضية بالجمع بين رافعي الحديثين.

وفي الصورة الثانية: وهي العلم بخروج رطوبة مشتبهة بين البول والمني لا يتعارض الأصلان لما عرفت من عدم الأثر للبول مطلقاً حتى يجري الاستصحاب في عدمه، إذ الأثر للبول وغيره من موجبات الوضوء يكون في ظرف عدم الجنابة، فلا بد من إحراز عدم الجنابة أولاً حتى يحرز موضوع تأثير البول في الوضوء، ففي حال جريان أصالة عدم الجنابة لا يجري استصحاب عدم البول حتى يعارضه، وبعد جريان استصحاب عدم الجنابة لا يجري استصحاب عدم البول للعلم بالحدث، فيكون محدثاً وغير جنب، فيجب عليه الوضوء، فإين استصحاب الكلي في الصورتين.

فالمتحصل أنه في شيء من الموارد التي توهم جريان استصحاب الكلي فيها لا يجري الاستصحاب بل لكل مورد منها أصل يخصه، ففي الانائين المشتبهين إذا أريق أحدهما بعد العلم الإجمالي يكون وجوب الاجتناب عن الباقي لأجل منجزية الإحتمال، وفي مثال وجوب إحدى صلوتي الظهر أو الجمعة بعد الإتيان بالجمعة مثلاً لا مجال للاستصحاب أيضاً لقاعدة الإشتغال الحاكمة بلزوم تحصيل العلم بالفراغ

الموقوف على إتيان الظهر، وفي مثال الحدث يجب الإتيان بالوظيفتين أعني الوضوء والغسل بقاعدة الاشتغال أيضاً، لتوقف العلم بالفراغ عن الصلاة مثلاً على الجمع بين الوظيفتين، وفي مثل ما إذا علم إجمالاً بنسخ أحد الحكمين من وجوب الدعاء أو حرمة شرب التين مثلاً فحينئذ تجري البراءة للشك في الحكم.

ثم إنَّ القائلين باستصحاب الكلي لما ورد عليهم نقض بما يكون باطلا بالضرورة الفقهية فقد وقعوا في حيص ويص، وتكلفوا في التفصي عنه بما سيتلى عليك.

أما النقض : فهو أنه إذا فرض تنجس رأس إحدى إصبعيه ثم طهر إحدىهما ثم انضمت الإصبع الطاهرة إلى المشكوكه النجاسة ولاقتا ماء قليلاً، فقتضى استصحاب كلي النجاسة هو انفعال الماء الملاقى لها، مع أن الماء إذا لاقى الإصبع الطاهرة فقط لم يكن ينفع، وكذا إذا لاقى الإصبع المشكوكه النجاسة لاستصحاب طهارة الإصبع أو قاعدتها، فللاقتا كل منهما منفرداً لا توجب انفعال الماء الملاقى لها بخلاف ملاقاته لها معاً.

وبالجملة ملاقاته إحدى الإصبعين لا توجب النجاسة لكون ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة محكوما بالطهارة بناء على موضوعية الملاقاته للنجاسة، بل بناء على السراية أيضاً على وجه تقدم في محله، وعلى كل حال ملاقاته إحدى الإصبعين قبل غسل أحدهما لا توجب النجاسة قطعاً، وملاقاتها بعد غسل أحدهما توجب النجاسة لأن مقتضى استصحاب كلي النجاسة هو نجاسة الملاقى للإصبعين، لما تقرر في محله من نجاسة ملاقي مستصحب النجاسة كمعلومها، ولأزم الحكم بنجاسة الملاقى لها هو كون ضم الإصبع الطاهرة إلى المشكوكه النجاسة سبباً لنجاسة الملاقى لها، وهذا في غاية الغرابة، وهذا اللازم الباطل مترتب على استصحاب الكلي إذ لو لم يجر ذلك لم يكن وجه لنجاسة الملاقى لها حيث إن ملاقاته الإصبع الطاهرة لا توجب

النجاسة، وكذا ملاقة الإصبع الأخرى للشك في نجاستها الموجب لطهارتها بالاستصحاب أو القاعدة، فإن قضية استصحاب طهارة شخص تلك الإصبع أو قاعدتها عدم نجاسة ملاقيها، فنجاسة ملاقي الإصبعين معاً مبنية على استصحاب الكلي، فيلزم من استصحابه أن يكون ضم الطاهر إلى مشكوك النجاسة موجباً للنجاسة، هذا توضيح النقض بهذا المثال على استصحاب الكلي.

ومثل ما ذكرناه من مثال الإصبعين المثال المعروف بالشبهة العبائية وهي ما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد طرفي العباء من الأعلى إلى الأسفل ثم طهر أحدهما ثم لاقى ماء قليل مثلاً كلا الطرفين فيلزم نجاسة الملاقي مع أن ملاقة الطرف المعلوم طهارته فقط، وكذا ملاقة الطرف المشكوك نجاسته فقط لا توجب النجاسة.

وأما التفصي عن هذا النقض فقد ذكرنا: أن المستصحب هنا فرد مردد بين فردين لا كلي وقد تقدم إشكال استصحاب الفرد المردد وهو عدم الشك في البقاء لأن الحادث إن كان ذلك الذي غسل فقد ارتفع قطعاً، وإن كان غيره فهو باق لكنه مشكوك الحدوث، وعليه فلا يرد نقض على استصحاب الكلي.

وفيه: أنه لم يظهر فرق بين مثالي الإصبعين والعباء وبين سائر الأمثلة التي ذكروها لاستصحاب الكلي كاستصحاب كلي الحدث فيما إذا توضأ مثلاً، فإن الأثر كحرمة المس مرتبة على الجامع، وفي المثالين يكون الأثر وهو وجوب الاجتناب وغيره من آثار النجاسة مترتباً أيضاً على كلي النجاسة إذ لا خصوصية في كل من الإصبعين.

ولا يخفى أن الأمثلة التي قد يتوهم جريان استصحاب الكلي فيها تندرج في عناوين ثلاثة:

أحدها: أن يكون مثل العلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلاتين، فإنه بعد الإتيان بأحدهما يشك في بقاء الواجب ويتوهم حينئذ جريان الاستصحاب، لكنه

قد عرفت عدم المجال له لعدم ترتب أثر عليه إلا لزوم الإتيان بالطرف الآخر، والمفروض أنه أثر عقلي يقتضيه قاعدة الاشتغال فعدم جريان الاستصحاب الكلي في مثل هذا المثال مما يكون المرجع فيه قاعدة الشغل إنما يكون لعدم الأثر الشرعي.

ثانيها : أن يكون مثل الشك في بقاء استطاعة زيد بعد أن كان مستطيعاً كما إذا تلف منه مال لكن لا يعلم أنه فلوسه أو دكانه ، فإن كان فلوسه فقد ذهبت استطاعته وإلا فهي باقية ، ونظائره كثيرة جداً كما إذا شك زيد في فقره لانتقال مال إليه بالإرث أو غيره وشك في أنه هل يبق بمقدار مؤنة سنته حتى يصير غنياً أم لا ، أو كان غنياً وتلف مال من أمواله وشك في أنه هل أوجب ارتفاع غناه فيجوز له أن يأخذ الصدقات أم لا فلا يجوز له ذلك وكما إذا شكّت المرأة في مدة حيضها فإن كانت خمسة أيام فقد طهرت وإلا فهي حائض بعد ، فهل يحكم بكون ما تراه من الصفرة حيضاً بالاستصحاب أم لا؟ وكما إذا شك في أن زيدا كان في الطرف الشرقي من الدار أو الغربي منها ، فإن كان في الغربي فقدميات لانهدام الغربي وإلا فهو حي ، وكالمحدث إذا توضعاً وشك في ارتفاع حدثه إلى غير ذلك مما يكون الشك في بقاء المستصحب الشخصي من دون ارتباطه بالكلي ، فإن موضوع وجوب الحج هو كون الشخص مستطيعاً والدكان والفلوس ونحوهما تكون من مناشئ الاستطاعة التي هي عبارة عن المال الوافي بالزاد والراحلة والرجوع إلى الكفاية وما يصرفه عياله ، فإذا شك في بقاء استطاعته لتلف بعض أمواله فلا إشكال في استصحاب استطاعته.

ومن المعلوم أن الاستصحاب فيه جار في الشخص وأجنبي عن استصحاب الكلي ، وكذا مثال الفقر والغنى والحيض فإن استصحاب نفس هذه الأمور في الأشخاص المتصفين بها يجري بلا كلام ، وكذا استصحاب زيد فإن انهدام طرف الدار يكون من الشك في رافعية الوجود والمتيقن هو شخص زيد ويشك في بقاءه فيستصحب.

وكذا استصحاب الحدث فإن هذا الشخص كان محدثاً وبعد الوضوء يشك في بقاءه فيستصحب حدثه ، وإن شئت فقل : إنه قبل الوضوء كان محدثاً قطعاً والآن يشك في بقاءه فيستصحب شخص ذلك الحدث ويحكم بحرمة المس .

وكذا الحال في مثال الدرهم فإنه إذا شك في أن الدرهم الذي كان وديعة عنده من زيد هل تلف أم لا ؟ وهذا الشك نشأ من تلف درهم من الدراهم التي كانت في جيبه أو صندوقه مثلاً ، فإنه لا مانع من استصحاب بقاء درهم زيد .

وبالجملة فهذان القسمان خارجان عن استصحاب الكلي وأجنبيان عنه وليس مما يرد به النقض على من يسوغ جريان استصحاب الكلي ، أما القسم الأول : فلما عرفت من كون المرجع فيه قاعدة الاشتغال ، وأما القسم الثاني : فلما مرّ عليك أيضاً من أن المستصحب فيه شخصي لا كلي .

ومن هنا تعرف خلط الأمثلة المذكورة في بعض الكتب الأصولية ، وعدم كونها على وزن واحد وعدم ورود نقض على استصحاب الكلي بهذين القسمين ، فالنقض لا يكون بشيء منها بل يكون بالأمثلة المتعلقة بباب النجاسة كالعلم الإجمالي بنجاسة إحدى اليدين أو إحدى الإصبعين ، أو الثوب أو البدن أو أحد طرفي الثوب أو أحد الثوبين مع غسل أحد الطرفين ، ثم ملاقة ماء قليل لكلا الطرفين من معلوم الطهارة ومشكوكها ، فإن مقتضى استصحاب الكلي أي كلي النجاسة هو الحكم بنجاسة الماء القليل مع أنه إذا كان لاقى الطرف المشكوك قبل غسل الطرف الآخر كان محكوماً بالطهارة لكونه ملاقياً لبعض أطراف الشبهة المحصورة ، فالحكم بانفعال الماء الملاقى لمشكوك الطهارة كان لضم الطرف الطاهر وهذا من الغرائب .

وقد أجيب عنه بمنع جريان استصحاب الكلي فيه لاستلزامه الإثبات وهو كون المتنفس هو ذلك الطرف المشكوك الطهارة .

لكن فيه : أنه لا يراد إثبات كون المتنفس ذلك المشكوك بل يكفي في نجاسة

الماء القليل ملاقاته للنجاسة الكلية المستصحبة.

ولا يخفى أن ما ذكر نقضاً على القائلين باستصحاب الكلي من الأمثلة المتعلقة بباب النجاسات، وجعلت برهاناً إنياء على فساد استصحاب الكلي ليس إلا مغالطة واضحة، وذلك لعدم جريان استصحاب الكلي في تلك الأمثلة إما لعدم الأثر الشرعي، وإما لكونه مثبتاً. توضيحه: أن الغرض من استصحاب كلي النجاسة في مثال العلم الإجمالي بنجاسة إحدى الإصبعين ونظائره بعد غسل إحداهما إن كان هو إثبات تنجز وجوب الاجتناب عن الطرف الباقي المشكوك تنجسه فلا يجري، لأنّ التنجز أثر عقلي مترتب على نفس العلم الإجمالي بنجاسة أحد الشيئين كمثال الإنائين المشتبهين، فإنه يجب الاجتناب عن الإناء الموجود بعد تلف أحدهما بنفس العلم الإجمالي من دون حاجة إلى الاستصحاب، فعدم جريان الاستصحاب حينئذٍ يكون لأجل عدم الأثر الشرعي.

وإن كان هو إثبات كون المتنجس الطرف الموجود المشكوك تنجسه بعد فقد الطرف الآخر ليرتب عليه نجاسة الملاقى، فلا يجري أيضاً لكون الاستصحاب حينئذٍ مثبتاً، ضرورة أن استصحاب الكلي لإثبات الفرد من أوضح مصاديق الأصل المثبت، وعليه فلا وجه لاستصحاب كلي المتنجس في مثل مثال الإصبعين لإثبات انفعال الماء الملاقى لهما، لأنّ بقاء كلي المتنجس بعد فرض غسل إحدى الإصبعين وملاقاة الماء القليل لكلتا الإصبعين يستلزم كون المتنجس هو الإصبع الأخرى غير المغسولة، فيحكم بانفعال الماء الملاقى للإصبع المشكوك النجاسة، وقد عرفت أنه من الأصول المثبتة الواضحة.

وبالجملة فعدم جريان استصحاب الكلي في أمثلة العلم الإجمالي بنجاسة أحد شيئين بعد فقد أحدهما إما لأجل عدم الأثر الشرعي وإما لأجل الإثبات، فلا يرد بها نقض على استصحاب الكلي أصلاً.

وأما حكم الملاقى للأصبع المشكوكة النجاسة ونحوها من اليد أو أحد طرفي العباء وغيرهما فعلى القول بالسراية يجب الاجتناب عن المتلاقيين معاً، لصيرورة الملاقى في عرض الملاقى بالفتح في ظرفيته للعلم الإجمالي، إذ على السراية يكون الأمر كاتقسام ما في الإناء إلى قسمين وجعل ماء واحد في ظرفين .

وعلى القول بالملاقاة وكون ملاقي النجاسة موضوعاً عليحدة لوجوب الاجتناب كسائر النجاسات، لا يحكم بنجاسة الملاقى للشك في نجاسته وسلامة أصله القاضي بطهارته من المعارضة، كسلامة أصول غيره مما يلاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة، فلا يحكم في مثال الإصبعين واليدين والرجلين وطرفي الثوب أو العباء وغيرها من أمثلة العلم الإجمالي بنجاسة أحد شيئين وملاقاة أحد طرفي العلم بعد فقدان الآخر لشيء كالماء بنجاسة الملاقى بالكسر، هذا تمام الكلام في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

وأما القسم الثالث : وهو العلم بوجود فرد وارتفاعه والشك في وجود آخر فهو يتصور على وجوه :

الوجه الأول : أن يكون الشك في وجود فرد آخر مقارناً مع وجود الفرد الأول، كما إذا شك في وجود عمرو مع زيد بحيث اجتماعاً في الدار ثم خرج زيد فيشك في بقاء الإنسان لاحتمال كونه في ضمن عمرو وهو باقٍ على فرض وجوده، وكما إذا علم أنه كان في أمس مالكاً لدكان ويشك في أنه هل ملك البستان الكذائي حال مالكيته للدكان بحيث اجتماعاً في زمان واحد ملكاً له، ثم علم بذهاب البستان لاستيلاء ماء الشط عليه، فلو كان البستان والدكان معاً ملكاً لزيد فقد صار مستطيعاً.

الوجه الثاني : أن يشك في وجود فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم الحدوث وهو تارة : يكون مباحيناً للفرد المعلوم الحدوث وجوداً وإن اشتركا في

الأجناس والفصل الأخير، كما إذا احتتم وجود عمرو مقارناً لارتفاع زيد، وأخرى: يكون الفرد الحادث من مراتب الفرد المعلوم الحدوث والارتفاع كالكلي المشكك إذا علم بارتفاع المرتبة الشديدة من مراتبه، واحتمل قيام مرتبة ضعيفة مقامها كما إذا علم بارتفاع السواد الشديد واحتمل قيام الضعيف مقامه، وكما إذا علم بارتفاع الطلب الشديد واحتمل الطلب الضعيف كالاستصحاب مقامه إلى غير ذلك من الكليات المشككة، فالصور المتصورة في هذا القسم الثالث ثلاثة:

إحديها: الكلي التقارني.

ثانيها: الكلي التبديلي، وهو على قسمين أحدهما كون الفرد المحتتم الحدوث مغايراً للفرد المعلوم الحدوث والارتفاع وجوداً، والآخر كون الفرد المحتتم الحدوث من مراتب الحادث المعلوم حدوثه وارتفاعه.

وفي جريان الاستصحاب في الجميع وعدم جريانه كذلك والتفصيل بين الأولين والأخيرة بجريانه في الأخيرة دون الأولين وجوه، قد اختار جماعة منهم الميرزا النائيني رحمته هذا التفصيل.

ومحصل ما قيل في وجه جريان الاستصحاب في جميع صور القسم الثالث حتى في الأولين، هو: اليقين السابق بوجود الكلي في ضمن الفرد المعلوم الحدوث والشك في بقائه الناشئ من شك في حدوث فرد آخر فيستصحاب الكلي.

وقد ردّه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله: أن اليقين السابق مفقود، إذ المعلوم وجود الكلي في ضمنه هو الفرد المعلوم ارتفاعه ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث فلا يقين.

وقال بوضوح الفرق بين القسم الثالث وبين القسم الثاني من استصحاب الكلي، ضرورة أن متعلق الشك في البقاء في القسم الثاني هو عين متعلق اليقين بالحدوث، حيث إن الحصّة الموجودة يقيناً صارت مشكوكة، فالاستمرار يكون

بالنسبة إلى نفس الحصة المعلومة دون غيرها بخلاف القسم الثالث ، فإنّ البقاء ليس بالنسبة إلى الحصة المعلوم وجودها، إذ المفروض العلم بارتفاعها ، فاليقين بحدوث الحصة الخاصة قد انتقض باليقين بخلافه، ولذا يمكن الالتزام بجريان الاستصحاب في القسم الثاني وهو العلم بوجود الكلي في فرد مردد بين ماهو المرتفع قطعاً وبين ما هو الباقي كذلك، ولا يمكن الالتزام بجريانه في الوجهين الأولين من وجوه القسم الثالث لكون الشك في حدوث الكلي لا بقاءه، إذ المفروض كون الكلي بالنسبة إلى كل فرد بمنزلة الأب بحيث يكون لكل فرد أب مستقل لا أن يكون لجميع الأفراد أب واحد، ووجود الكلي المتحقق بفرد المعلوم الحدوث والارتفاع قد ارتفع قطعاً ووجوده الآخر بحدوث فرد آخر مشكوك الحدوث، فلا مجال للاستصحاب لعدم اليقين السابق لأنّ الشك في حدوث فرد يوجب الشك في وجود أبيه وهو الكلي، فلا يقين بوجود كلي شك في بقاءه حتى يستصحب.

هذا غاية توضيح وجه عدم جريان الاستصحاب في هذين الوجهين من وجوه القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، فقد ظهر الفرق بين هذين الوجهين وبين القسم الثاني وهو الشك في بقاء الكلي للشك في وجوده في ضمن فرد قد ارتفع قطعاً، وفرد يكون باقياً كذلك.

ولكن الحق كما تقدم عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني أيضاً، لأنّه بعد البناء على كون الكلي بالنسبة إلى كل فرد كأب مستقل فيكون الشك في وجود الفرد الطويل مستتبعاً للشك في حدوث أبيه وهو الكلي، فيصير الكلي مشكوك الحدوث فلا يقين به حتى يستصحب ، فلا فرق في عدم جريان الاستصحاب بين القسم الثاني وبين الوجهين الأولين من وجوه القسم الثالث ، لانهدام اليقين السابق في الجميع.

ثم إنّه مثل اللوجه الأوّل بما إذا علم بصدور بعض موجبات الحدث الأصغر كالنوم، وبعد الوضوء يشك في أنّه هل احتلم في ذلك النوم أم لا ، والمفروض عدم

إمكان الفحص ورفع الشك عنه كما إذا سرق ثوبه الذي نام فيه أو غسل مثلاً ، فإنه يشك في أنه هل حدث مقارناً لوجود النوم ما يوجب الحدث الأكبر أم لا ؟ فإن قلنا بجريان استصحاب الكلي في الوجه الأول من وجوه القسم الثالث فيجري استصحاب الحدث ويحكم بوجوب الغسل عليه وإلا فلا .

لكن الحق كونه أجنبيّاً عن استصحاب الكلي ، وذلك لأنّ المثال يكون من صغريات الموضوع المركب الذي يحرز بعض أجزائه بالأصل والآخر بالوجدان ، لأنّ موضوع وجوب الوضوء مركب من قيدتين أحدهما وجودي وهو النوم ، والآخر عدمي وهو عدم الجنابة ، فإذا أحرز النوم وشك في الجنابة يحرز عدمها بأصالة عدم الجنابة فيلتم موضوع وجوب الوضوء ، فلا يجب عليه الغسل بل يجوز له كل مشروط بالطهارة حتى مس المصحف ، ويستفاد ما ذكرناه من تركيب موضوع وجوب الوضوء من الأمرين المزبورين من الآية المباركة وهي قوله تبارك وتعالى ^(١) : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... ﴾ المفسر بالقيام من النوم ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا ﴾ فَإِنَّ ضَمَّ الآية الأولى إلى الثانية يوجب كون النوم غير المقرون بالجنابة سبباً للوضوء ، إذ المكلف النائم يجب عليه الوضوء والجنب يجب عليه الغسل ، فالنائم غير الجنب موضوع لوجوب الوضوء ، فالنوم يحرز وجداناً وعدم الجنابة بالأصل ، وحيث إنّ الجنابة والحدث الأصغر عرضان لمحل واحد ينطبق عليها ضابط التركيب لا التقييد كعرضين لمحلين أو جوهرين .

هذا على مبنى الميرزا النائيني تتبرّر لكن قد استشكل في انطباق ضابط التركيب على العرضين لمحل واحد .

وبالجملة فهذا المثال لا يجري فيه استصحاب الكلي وإن قلنا بجريانه في نفسه .
فتحصل أنّ القسم الثالث من استصحاب الكلي ينقسم الى ثلاثة أقسام :

أحدها : الكلي التقارني وهو مايكون الشك في بقاء الكلي ناشئاً من الشك في حدوث فرد آخر مقارناً لحدوث الفرد المعلوم حدوثه كما إذا شككنا في أنه هل جاء عمرو مع زيد في الدار مع العلم بمجيء زيد فيها أم لا ؟

ثانيها : الكلي التبادلي وهو مايكون الشك فيه ناشئاً من الشك في حدوث فرد آخر لجنس الفرد المعلوم المحدث ، كالشك في حدوث غنم أو بقر أو ذئب حين ارتفاع الفرد المعلوم وجوده أو من نوع الفرد المعلوم المحدث ، كالشك في حدوث فرد من أفراد الإنسان مقارناً لارتفاع زيد المعلوم وجوده .

وبالمجمل الشك في بقاء الكلي تارة ينشأ من احتمال حدوث فرد مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه ، وأخرى ينشأ من احتمال حدوث فرد من نوع الفرد المعلوم حدوثه أو جنسه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد وزواله وهذا القسم الثاني ينقسم إلى قسمين :

أحدهما : أن يكون الفرد المشكوك حدوثه مغايراً وجوداً للفرد المعلوم حدوثه كمثل الغنم وزيد .

والآخر : أن يكون من مراتب الوجود الأول كالكليات المشككة ، والأعراض الخارجية كالسواد والبياض والوسخ والدم والوسوسة وكثرة الشك والحب والبغض والإرادة والكراهة والعدالة والزهد وغيرها من الصفات النفسانية وذات المراتب .

إذا عرفت الأقسام الثلاثة للقسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ، فاعلم أنه وقع الخلاف في جريان الاستصحاب في الجميع وعدمه كذلك ، والتفصيل بجريانه في الأخير وعدمه في الأولين وهو الذي اختاره جماعة منهم الميرزا النائيني رحمته وهو الحق ، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشك اللاحق ، إذ المعلوم سابقاً هو وجود السواد مثلاً وهو المشكوك لاحقاً إذ لو كان موجوداً بمرتبه الشديدة فمرتبه الضعيفة باقية ، وإن كان بمرتبه الضعيفة فقد ارتفع السواد رأساً ، أما كون

المشكوك عين المتيقن فواضح لأنّ الشدة والضعف ليستا من الخصوصيات الموجبة لتغاثر الوجود لأنّ السواد بما هو سواد شديد وكذلك الضعيف فإنّه بما هو سواد ضعيف ففرق واضح بين هذا القسم الأخير وبين القسمين الآخرين لتغاثر الوجود فيها دونه .

نعم إذا لوحظت المرتبة الضعيفة بمجدها تكون وجوداً آخر مغائراً للمرتبة الشديدة، لأنّ المرتبة الضعيفة بذاتها موجودة في المرتبة الشديدة لأنها من اللبس فوق اللبس لا الخلع بعد اللبس لا بمجدها الذي هو أمر عديم، لأنّ المرتبة الضعيفة حينئذٍ هي ما يكون فاقداً للمرتبة الشديدة .

والحاصل أنّ المرتبة الضعيفة إن لوحظت بمجدها تكون مغائرة وجوداً مع المرتبة الضعيفة، وإن لوحظت بذاتها دون حدها لا تكون مغائرة بل عينيها، غاية الأمر يكون الوجود شديداً وضعيفاً، وعلى الأول يكون مثلاً للقسم الثالث، وعلى الثاني لا يكون مثلاً له لوحدة الوجود وكون المستصحب شخصياً لا كلياً.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في الكليات التي لها مراتب سواء كانت من الأمور الخارجية العينية أم الاعتبارية على إشكال فيها، لأنّ الإنشائيات من العقود والإيقاعات لا يتصور فيها المراتب إذ ليس فيها إلا إنشاء النسبة سواء كان بداعي الجد أم الهزل أم التحكم أم التعجيز أم غيرها .

ومن المعلوم أنّ إنشاء النسبة لا يكون ذا مراتب، نعم ربما يكون متعلقه أهم من غيره لما فيه من المصلحة المهمة، وذلك لا يرتبط بإنشاء النسبة، ومن هنا يظهر ضعف ما قيل في وجه الفرق بين الملك والحق: من أنّ الحق هو المرتبة الضعيفة من الملك، فإنّ إضافة الملكية ليس فيها شدة وضعف حتى يقال: إنّ المرتبة الضعيفة منها هي الحق، كما يظهر ضعف التمثيل للقسم الثالث من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلّي بأنّه إذا نسخ الوجوب يمكن إجراء الاستصحاب في أصل الرجحان

ليثبت به الاستصحاب، وذلك لما عرفت من أن إنشاء النسبة لا تركيب ولا مرتبة فيه، وكونه من قبيل القسم الثالث منوط بكون الوجوب مركباً أو ذا مراتب وليس الأمر كذلك لأن الوجوب منتزع عن إنشاء النسبة.

فالمتحصل أنه لا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث دون الأولين من صور القسم الثالث من استصحاب الكلي، لما عرفت من اجتماع أركان الاستصحاب فيه دون الأولين لاختلال اليقين السابق، إذ المفروض أن حدوث الكلي بحدوث الفرد الآخر مشكوك من أول الأمر فيكون الشك في الحدوث دون البقاء، وقد ذكرنا سابقاً أن هذا الإشكال المانع عن جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من القسم الثالث بعينه موجود في القسم الثاني، وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي ناشئاً من عدم العلم بأن الكلي وجد في الفرد الطويل أو القصير، بناءً على كون الكلي الطبيعي مع الأفراد كالآباء مع الأولاد كما لا يخفى.

[أصالة عدم التذكية]

تذنيب:

لا يخفى أن الشيخ رحمته الله ذكر ^(١) بالمناسبة كلاماً للفاضل التوحي رحمته الله ^(٢) في استصحاب عدم التذكية ونحن نقف أثره، فنقول: إن المشهور على ما نسب إليهم ذهبوا إلى نجاسة الجلد واللحم وحرمة فيما إذا شك في طهارتهما، وحرمة اللحم إذا لم يكن عليه أثر التذكية تمسكاً باستصحاب عدم التذكية المقتضي للنجاسة والحرمة.

وقد اعترض عليهم الفاضل التوحي وموافقه رحمته الله بما حاصله: أن استصحاب عدم التذكية لا يجري لمعارضته باستصحاب عدم موت حتف الأنف الذي هو الميتة،

(١) فرائد الأصول / ٣٧٢ و ٣٧٣.

(٢) الوافية / ٢١٠.

فإن زهوق الروح لما لم يعلم استناده إلى التذكية التي هي الأفعال الخاصة من فري الأوداج وغيره أو إلى حتف الأنف، فاستصحاب عدم كل من التذكية والموت حتف الأنف جار ويسقط بالمعارضة التي معناها عدم إمكان شمول الدليل - أعني لا تنقض اليقين - لهما معاً، ولا لأحدهما المعين لقبح الترجيح بلا مرجح، ولا المخير لعدم كونه فرداً ثالثاً للدليل، وبعد عدم جريان استصحاب عدم التذكية لمعارضته مع استصحاب عدم الموت حتف الأنف تصل النوبة إلى الأصول الحكمية، وهي استصحاب الطهارة والحلية الثابتتين للحيوان في حال حياته، وإن أبيت عن جريان الاستصحابين الحكميين لعدم جريان الاستصحاب عند تغير حال من حالات الموضوع كالمقام لتبدل الحياة بالموت فتجري أصالة الطهارة وقاعدة الحل المقتضيتان لطهارة الجلد واللحم، وحلية اللحم فيما لم يعلم بكونه من حيوان محرم الأكل.

مع أنه يمكن منع جريان استصحاب عدم التذكية حتى بناءً على عدم كون الميتة خصوص الموت حتف الأنف الذي كان مبنى معارضة استصحاب عدم التذكية واستصحاب عدم الموت حتف الأنف، وذلك لأن استصحاب عدم التذكية يكون مثبتاً حيث إن موضوع الحرمة والنجاسة ليس مطلق عدم التذكية، بل خصوص عدم التذكية في حال خروج الروح، ضرورة أن عدم التذكية قبل ذلك ليس موضوعاً للنجاسة لطهارة الحيوان الحي، ومن المعلوم أن استصحاب عدم التذكية لا يثبت عدم التذكية في تلك الحالة إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا بناءً على عدم التقييد، وأما بناءً على التقييد بأن يكون زهوق الروح مقيداً بالتذكية فليس له حالة سابقة حتى يستصحب، فإن زهوق الروح إما يكون بالأفعال وإما بغيرها، فأصالة عدم التذكية لا تجري على كل تقدير سواء كانت الميتة أمراً وجودياً أم عدمياً.

وبالجمله فعلى كل حال لا يجري استصحاب عدم التذكية إما للمعارضة بناءً

على كون الميتة خصوص الموت حتف الأنف وإما لإشكال المثبتية .
وعلى هذا يسهل الأمر في الجلود المجلوبة من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام
حيث إن أصالة عدم التذكية لا تجري فيها لما عرفت ، فالمرجع فيها إما استصحاب
طهارتها الثابتة لها في حال الحياة وإما قاعدة الطهارة .
والحاصل أن الفاضل التوفي توفي أورد على استصحاب عدم التذكية في الجلد
واللحم المطروحين للذين لم يكن عليهما أثر التذكية وأمارتها تارة : بالمعارضة ،
وأخرى : بالإثبات .

وقد دفع الميرزا النائيني توفي إشكال المثبتية بما حاصله : أن عدم التذكية يكون
من الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان والآخر بالتعبد ، وقد جعل
ضابط التركيب كون الموضوع جوهرين أو جوهرأ وعرضاً لجوهر آخر أو عرضين
لمحلين أو لمحل واحد ، وضابط التقيد كون الموضوع جوهرأ وعرضاً له كجعل
الموضوع شخصاً عالماً أو فقيراً لجواز التقليد وأخذ الصدقات .
إذا عرفت ضابط التركيب والتقيد تعرف أن عدم التذكية مما ينطبق عليه
ضابط التركيب حيث إن زهوق الروح عرض قائم بجسم الحيوان وفري الأوداج
المقيد بكونه صادراً عن مسلم مع التسمية ، وكون الآلة حديدية مع الاختيار وغير
ذلك من الشرائط قائم أيضاً بجسم الحيوان ، فالفري الخاص وزهوق الروح قائمان
بالحيوان ، وعليه فزهوق الروح محرز بالوجدان وعدم التذكية يحرز بالاستصحاب
لكونه مسبوقاً بالعدم ، سواء كانت التذكية عبارة عن نفس الأفعال أم أمراً بسيطاً
متحصلاً بتلك الأفعال ، ولم يدل دليل من آية أو رواية على دخل عنوان بسيط
كالحالية والسبق وغيرهما في الموضوع ، فحينئذٍ يكفي في تحقق الموضوع أعني عدم
التذكية استصحابه بعد إحراز زهوق الروح وجداناً من دون لزوم إشكال الإثبات .
ويرد عليه أن شيئاً من الموضوعات المركبة لا يسلم من إشكال الإثبات لدخل

الاجتماع في الزمان فيها وعنوان الاجتماع صفة من صفات الموضوع ، ولا يثبت بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت إذ لو لم يكن لاجتماعها في الزمان دخل لكان اللازم ترتب الحكم على الموضوع المركب وإن لم تجتمع أجزاؤه في زمان واحد بل في زمانين أو أكثر ، ومن المعلوم فساد.

وعلى هذا فإشكال الإثبات باق على حاله ولم يندفع بما أفاده الميرزا النائيني رحمته كما لا يخفى .

والحاصل أن الإشكالات الواردة على أصالة عدم التذكية - التي بنى عليها المشهور في نجاسة الجلد واللحم اللذين لم يكن على تذكيتها أمانة شرعية - عديدة . أحدها : التعارض باستصحاب عدم الموت حتف الأنف بناءً على كون الميتة أمراً وجودياً أعني الموت حتف الأنف كما هو ظاهر قوله تعالى ^(١) : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ بقرينة مقابلتها لغيرها من العناوين المذكورة في الآية الشريفة .

وقد دفع المشهور هذا الإشكال بعدم كون الميتة أمراً وجودياً بل هو أمر عديم وهو عدم المذكى ، فلا يكون الأثر الشرعي مترتباً على الميتة حتى يستصحب عدمها باعتبار ترتب الأثر على وجودها ، إذ الحكم الشرعي مترتب على عنوان الميتة ، فالاستصحاب الجاري في عدمها إنما يكون باعتبار ترتب الأثر على وجودها ، هذا ولكن لا يخلو هذا الجواب عن التأمل كما سيأتي .

ثانيها : إشكال عدم الحالة السابقة لاستصحاب عدم التذكية حيث إن الموضوع للطهارة والحلية هو خروج الروح المقيد بورود التذكية على الحيوان وليس له حالة سابقة ، فلا يقال إن الأصل عدم التذكية المقيد بخروج الروح ، نظير المرأة

فإنها حين وجودها إما وجدت قرشية أو غيرها، فليس لعدم قرشيتها المقيد بحال وجودها حالة سابقة حتى تستصحب.

ثالثها: إشكال المثبتية، حيث إن التذكية في حال خروج الروح تؤثر في الحلية والطهارة بالنسبة إلى ما بعد الموت، ومن المعلوم أن استصحاب عدم التذكية إلى خروج الروح لا يثبت عدم التذكية في حال زهوق الروح حتى يترتب عليه الحرمة والنجاسة.

رابعها: أنه يعتبر في الاستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق وإن يكون منشؤها واحداً كما في اليقين بعدم التذكية في حال الحياة لأجل عدم ورود الأفعال عليه والشك في عدم التذكية لأجل الشك في ورود الأفعال عليه وأما لو كان منشأ الشك في قابلية الحيوان للتذكية فإن منشأ اليقين بعدمها هو عدم ورود الأفعال عليه ومنشأ الشك هو الشك في قابلية الحيوان للتذكية فلا يجري أصالة عدم التذكية على الإطلاق.

وفيه ما عرفت أن وحدة منشأ الشك واليقين وتعدد أجني عما هو المعتبر في الاستصحاب من نفس وجود اليقين والشك من غير نظر إلى منشأهما، فأصالة عدم التذكية لا إشكال فيها من هذه الحيثية.

خامسها: عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين في بعض الموارد كالمجلود المجلوبة من بلاد الكفر بعد العلم بارسال جلود مذكاة من بلاد الإسلام إليها، فإنه يشك في أن المجلود المجلوبة من بلاد الكفر مذكاة أو لا؟ فإن كانت من المجلود التي جلبها الكفار من بلاد الإسلام فهي مذكاة وطاهرة، وإن كانت من غيرها فهي غير مذكاة، فإنه لا مجال لاستصحاب عدم التذكية في هذه المجلود التي لم يعلم بكونها هي المجلود المنقولة من بلاد الإسلام إلى بلاد الكفر أو غيرها، وذلك لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ضرورة انفصال زمان الشك في تذكيتها عن زمان اليقين بعدم

تذكيته بزمان علم إمّا بذكاتها وإمّا بعدمها إذ علم بتذكية الجلود التي في بلاد المسلمين، وقد انتقض اليقين بعدم تذكيته باليقين بها، كما أنه علم بعدم تذكية الجلود التي هي من بلاد الكفر، فالعلم التفصيلي بحال هذه الجلود قد توسط بين اليقين بعدم تذكيته حال حياتها، وبين هذا الشك الفعلي الناشئ عن الاشتباه واحتمال كونها من جلود بلاد المسلمين ومن جلود بلاد الكفار، فلم يتصل زمان هذا الشك بزمان اليقين بعدم تذكيته في حال حياتها.

نظير ما إذا أصاب الثوب قطرة دم حيوان بعد ذبحه وبعد خروج مايتعارف خروجه منه من الدم، وشك في أنّ هذه القطرة هل هي من الدم المسفوح حتى تكون نجسة أو من المتخلف في الذبيحة حتى تكون طاهرة؟ فلا مجال حينئذٍ لاستصحاب نجاسة هذه القطرة بأن يقال: إنّ هذه القطرة حال كونها في الحيوان قبل التذكية كانت نجسة والآن يشك في طهارتها فيستصحب نجاستها، وجه عدم المجال: هو عدم اتصال زمان هذا الشك بزمان اليقين بنجاستها حيث إنّ حال تذكية الحيوان علم تفصيلاً حكم هذه القطرة من حيث الطهارة والنجاسة، وهذا العلم قد توسط بين اليقين بالنجاسة في حال حياة الحيوان وبين هذا الشك، فلا يجري استصحاب النجاسة بل لابد من الرجوع إلى دليل آخر من قاعدة الطهارة أو عموم يدل على نجاسة كل دم إلّا ما خرج، على إشكال فيه لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كما لا يخفى. ثم إنّ ما ذكرناه من جريان استصحاب عدم التذكية في الجلود مبني على التلازم بين نجاسة الميتة وحرمتها ثمّ إثباتها لغير المذكي، إذ لو لم يثبت التلازم بينهما لغير المذكي لا يبقى موضوع للبحث عن جريان أصالة عدم التذكية، إذ لا فائدة ولا أثر لها بعد عدم ثبوت نجاسة غير المذكي، إذ المقصود من جريانها في الجلود هو إثبات نجاستها، فنقول: أمّا في الميتة فلا إشكال ولا شبهة في حرمتها لقوله تعالى^(١):

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ... ﴾، وللنصوص والإجماع، وكذا يمكن إثبات نجاستها بالنصوص الدالة على غسل ملاقيها مع الرطوبة، وعلى عدم نجاسة الماء الملاقى للميتة إن لم تكن ذات نفس سائلة مطلقاً، كما هو مفاد بعض النصوص، أو مع تغير الماء بها كما في البعض الآخر منها، فإنها تدل بالمفهوم على نجاسة الميتة التي لها نفس سائلة، إذ لو لم تكن نجسة لاتكون منجسة سواء كان تنجيسها للماء بمجرد الملاقاة أم بالتغيير كما هو واضح، إذ على التقديرين يستفاد من النصوص نجاسة الميتة، فحرمة الميتة ونجاستها مما لا ينبغي الإشكال فيه.

إنما الكلام في مفهوم الميتة، فإن المحكي عن اللغويين وتفسير البرهان هو كونها أمراً وجودياً أعني الموت حتف الأنف، لا أمراً عديماً وهو عدم التذكية كما يقتضيه عطف الموقوذة والمتردية وغيرهما في الآية الشريفة عليها، فليست الميتة عدم المذكى، والمفروض أن موضوع الحرمة والنجاسة هو الميتة لا عدم المذكى، فإذا لم يدل دليل على كون غير المذكى حراماً ونجساً بل هو حرام فقط، فلا وجه لجريان أصالة عدم التذكية في الجلد واللحم لإثبات نجاستها.

والدليل على نجاسة غير المذكى كالميتة هو ما دل كون الإلية المقطوعة وغيرها من الحيوان الحي ميتة، فإنه بناءً على كون كل من النجاسة والحرمة أثراً ظاهراً للميتة يثبت لغير المذكى - كالإلية المقطوعة - كل من النجاسة والحرمة، وأما بناءً على كون الأثر الظاهر للميتة هو خصوص الحرمة فالثابت بالدليل المزبور المنزّل لغير المذكى منزلة الميتة هو خصوص الحرمة فلا دليل على نجاسة غير المذكى، بل المحكوم بالنجاسة هو خصوص الميتة التي هي أمر وجودي، نعم يشاركها غير الميتة من الموقوذة وغيرها في الحرمة.

والحاصل أن مقتضى إطلاق دليل تنزيل غير المذكى منزلة الميتة هو النجاسة والحرمة معاً إن لم تكن الحرمة أثراً ظاهراً للميتة، وأما إذا كانت الحرمة أثراً ظاهراً

للميتة بحيث تتبادر عند الإطلاق وتوجب انصراف إطلاق الدليل إليها فلا إطلاق لدليل التنزيل حتى يؤخذ به لإثبات النجاسة .
والإنصاف أن كلاً من الحرمة والنجاسة أثر ظاهر للميتة فتثبت كليهما بإطلاق دليل التنزيل .

فالمتحصل كون غير المذكي حراماً ونجساً كالميتة فالملازمة بين النجاسة والحرمة في غير المذكي كالميتة ثابتة لا من جهة الإجماع حتى يناقش فيه بأنه مدركي قطعاً أو احتمالاً ، وعلى كلا التقديرين ليس في المقام إجماع تعبدى يعول عليه ، بل الدليل ماعرفته من إطلاق دليل التنزيل .

إذا عرفت الملازمة بين الحرمة والنجاسة في غير المذكي يقع الكلام في جريان أصالة عدم التذكية ، ومقتضى التلازم المزبور هو صحة جريانها لترتب الأثر الشرعي من النجاسة والحرمة على غير المذكي ، سواء كان عدم التذكية محرراً وجداناً أم تعبداً كما هو واضح .

والإشكالات المتقدمة كلها مندفة : أمّا معارضتها مع أصالة عدم الموت حتف الأنف : فلأجل أنه مثبت لأن إثبات أحد اللازمين بنفي الآخر عقلي فلا يترتب على عدم الموت حتف الأنف ثبوت التذكية لأنه لازم عقلي .

وأما إشكال عدم الحالة السابقة لأصالة عدم التذكية - حيث إن الموضوع للحرمة والنجاسة ليس مطلق عدم التذكية بل العدم الخاص ، إذ التذكية عبارة عن الأفعال المقيدة بكونها مذهباً للروح فلا بد في جريان الاستصحاب فيها من العدم الخاص ، ومن المعلوم أنه ليس لهذا العدم المقيد حالة سابقة - : فلأنه لم يدل دليل على كون التذكية عبارة عن الأفعال المقيدة بإذهاب الروح ، بل مقتضى ما دل^(١) على

(١) وسائل الشيعة ٢٤ / ٢٦ ، الحديث ٢٩٨٩٦ :

«عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال : وإن ذبحت ذبيحة فأجدت الذبح ، فوقعت -»

عدم البأس بحيوان أجاد المذكي ذكاته وذبحه ووقع في الماء ومات فيه، هو عدم اعتبار كون التذكية مذهباً لروحه فعلاً بل يكفي كونها علة شأناً لا ذهاب روحه، فلم يثبت اعتبار تقيد التذكية بكونها مذهباً لروحه.

وعليه فيكون الموضوع نفس عدم المذكي كما أن الموضوع للطهارة فقط أو هي مع المحلية التذكية وخروج الروح بنحو التركيب لا التقيد، فإذا اجتمع الموت مع عدم التذكية يترتب عليه النجاسة والحرمة.

ومن هنا يظهر اندفاع الإشكال الثالث وهو المثبتية، وذلك لأن دخل العنوان الانتزاعي من الاجتماع والسبق والحال وغيرها محتاج إلى دليل مفقود في المقام، فلا محالة يكون مانع فيه من الموضوعات المركبة التي يحرز جزء منها بالأصل وجزء منها بالوجدان، فيقال في المقام: إن الموت يحرز وجداناً ويشك في ورود الأفعال عليه فيستصحب عدم التذكية إلى خروج الروح، والموضوع للنجاسة والحرمة مركب من جزئين أحدهما: عديم وهو عدم ورود الأفعال، والآخر: وجودي وهو خروج الروح، والأول يحرز بالتعبد إذ لا مانع من استصحاب عدم ورود الأفعال إلى زمان خروج الروح، واجتماعها موضوع للنجاسة والحرمة.

فالمحصل من جميع ما ذكرنا هو أن الميتة وإن كانت أمراً وجودياً لكنها لا تمنع عن جريان أصالة عدم التذكية بعد ثبوت النجاسة والحرمة شرعاً لغير المذكي أيضاً، فلا حاجة في تصحيح أصالة عدم التذكية إلى تجشم إثبات كون الميتة هي غير المذكي حتى يرد عليه بأن مقتضى التفاسير وقول اللغويين خلاف ذلك لكونها أمراً وجودياً، كما أنه لا يمنع عن جريانها الإشكالان الآخران أعني عدم اليقين السابق، ومثبتية أصالة عدم التذكية.

ولا يخفى أن ما ذكرناه من التلازم في عدم المذكي بين الحرمة والنجاسة،

→ في النار أو في الماء أو من فوق بيتك، إذا كنت قد أجدت الذبح فكل.

كالتلازم بينهما في الميتة - التي هي أمر وجودي وهو الموت حتف الأنف من دون قتل بأنحائه - لم يثبت بدليل قطعي يوجب الجزم بالملازمة المزبورة وإن كان الحكم بجرمة غير المذكى قطعياً لكن نجاسته غير معلومة.

وعليه فأصالة عدم التذكية بعد تسليم سلامتها من الإشكال لا تجري لإثبات نجاسة الحيوان الذي لم يعلم بتذكيته.

مضافاً إلى أن الحق عدم سلامة أصل عدم التذكية من إشكال المثبتية وعدم الحالة السابقة ، لوضوح انطباق ضابط التقييد عليه دون التركيب ، وإن كان شيخنا الميرزا النائيني رحمته مصرّاً على كون المقام من التركيب، بناءً منه على كون العرضين الثابتين لمحل واحد من التركيب لا التقييد ، ولكنه ممنوع لكونه من التقييد، بداهة إناطة تأثير التذكية وهي الأفعال مع الشرائط بوقوعها في حال خروج الروح ، وإلا فلو وقعت بعد خروج روحه ولو بأن لا تجدي في ذكاته ، فاستصحاب عدم التذكية لا يثبت عدم ورود الأفعال في حال زهوق الروح إلا على القول بالأصل المثبت.

فإشكال عدم اليقين السابق والمثبتية يسقط أصالة عدم التذكية عن الاعتبار فتصل النوبة إلى الأصول الحكيمة وهي استصحاب الطهارة واستصحاب حرمة اللحم الثابتين للحيوان في حال الحياة ، ومقتضاهما طهارته وحرمة إن لم يناقش في هذين الاستصحابين بعدم جريانها فيها إذا كان الشك ناشئاً من تغير حال من الموضوع ، كتبدل الحياة بالموت.

ومع هذه المناقشة لا يجري استصحابا الطهارة والحلية فتصل النوبة إلى قاعدتي الحل والطهارة اللتين هما متأخرتان عن جميع الأصول الحاكمة الموضوعية والحكيمة ، ومقتضاهما طهارة الجلد واللحم وحلية أكله كما ذهب إليه بعض ، لكنه مخالف للمشهور القائلين بالحرمة والنجاسة ، إلا أن الفتوى بهما مشكلة لعدم الدليل ، لما عرفت من المناقشة في أصالة عدم التذكية ، كالإشكال في الإفتاء بالطهارة والحلية

لكونه مخالفاً للمشهور ، فلا يحيص عن الاحتياط .

ثم إنه قد يتوهم الإشكال في جريان أصالة عدم التذكية في بعض الموارد بما تقدم من أن منشأ اليقين بعدم التذكية في حال الحياة هو العلم بعدم ورود التذكية على الحيوان ، وبعد ورود التذكية عليه يكون منشأ الشك في التذكية عدم العلم بقابلية الحيوان للتذكية ، إذ مطلق ورود الأفعال ليس تذكية ، بل ورودها على محل قابل هو التذكية ، وهذا يؤيد ما ذكرناه من التقييد ، إذ الأفعال المزبورة مقيدة بقابلية المحل هي التذكية .

وبالمجمل فيتوهم عدم جريان أصالة عدم التذكية في الحيوان الذي يشك في قابليته للتذكية لاختلاف منشأ اليقين والشك .

لكنه فاسد جداً ، لعدم دخل وحدة منشأ اليقين والشك في اعتبار الاستصحاب ، فلا إشكال من هذه الجهة في أصالة عدم التذكية بل الإشكال ما عرفت من المثبتية وعدم اليقين السابق .

ثم إنه يمكن إثبات الحرمة والنجاسة بغير أصالة عدم التذكية وهو : (قاعدة الأخذ بضد الحكم الترخيصي المعلق على أمر وجودي حتى يثبت ذلك الأمر الوجودي) ، فإن الطهارة والحلية قد علقتا على أمر وجودي وهو التذكية فيؤخذ بضديهما وهما النجاسة والحرمة إلى أن يثبت التذكية .

لكن قد تعرضنا غير مرة لعدم تمامية هذه القاعدة ، وإلا فعلى تقدير تماميتها كما أصر عليها الميرزا النائيني رحمته لا إشكال في إمكان إثبات الحرمة والنجاسة بها .

ومثل هذه القاعدة في عدم التمامية قاعدة (المقتضي والمانع) ، بتقريب : أن خروج الروح مقتض للحرمة والنجاسة ، والتذكية مانعة كإقتضاء الماء للتأثر ومانعية الكر والجريان والمادة عنه ، وقاعدة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في بعض الموارد ، وذلك لعدم تمامية شيء من هذه القواعد ، فمقتضى الاحتياط هو الحرمة

والنجاسة.

إيقاظ : لا يخفى أن تعرض الشيخ رحمته لكلام الفاضل التوحي رحمته في أصالة عدم التذكية إنما هو لأجل أن استصحاب عدم التذكية على تقدير جريانه يكون من أقسام القسم الثالث لاستصحاب الكلي حيث إن عدم التذكية في حال الحياة ارتفعت قطعاً لكن يشك في تحقق عدم التذكية مقارنة لارتفاعها بالموت حتف الأنف فإذا استصحبنا كلي عدم التذكية كان من القسم الثالث.

القنبية الرابع : في استصحاب التدريجيات المبنية على الانقضاء والتصرم، وقد يستشكل في جريان الاستصحاب فيها بعدم المتيقن القابل للاستمرار والبقاء، لأن كل جزء يعلم بوجوده فقد علم بارتفاعه حيث إن شأن التدريجي ذلك. لكن يدفع هذا الإشكال بأنه إنما يستقيم فيما إذا أريد استصحاب كل جزء بحاله لأنه بمجرد العلم بوجوده يحصل العلم بارتفاعه، وأما إذا كان المستصحب مجموع الآتات المتصلة المعدودة عرفاً شيئاً واحداً المحدودة بمحددين، كطلوع الفجر أو الشمس وغروب الشمس بالنسبة إلى النهار الصومي في الأول والإجاري في الثاني، أو غروب الشمس وطلوعها بالنسبة إلى الليل فإن الليل والنهار على هذا الوجه موجودان مستمران يصدق حدوث كل منهما بالعلم بتحقيق الجزء الأول منهما، كما أنه يصدق بعد ذلك الشك في بقائهما فيجري استصحاب كل منهما بمجرد هذا الشك، لأن المتيقن والمشكوك على هذا التقدير واحد عرفاً، ومن المعلوم أن المدار في وحدتهما هو الصدق العرفي، فيكون اتصال الآتات النهارية أو الليلية كاتصال أجزاء ماء يكون كخيطة من النجف الأشرف إلى الكوفة، ولذا ينفل كل بملاقاة مبدئه أو منتهاه للنجاسة، إذا كان أقل من الكثر، وكاتصال ماء يكون في ظرفين منفصلين قد صار ماؤهما متصلاً بثقب صغير منهما.

وبالجملة فلا مانع من جريان استصحاب الوجود والعدم المحمولين في الزمان

كالنهار والليل والاسبوع والشهر وغيرها مما يكون موضوعاً للحكم الشرعي، فإذا شك في حدوثه يجري استصحاب عدمه، وإذا شك في وجوده يجري استصحاب بقاءه ويترتب عليها الأثر الشرعي، فإن كان النهار أو الليل أو غيرها من الزمان موضوعاً للحكم الشرعي فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب فيها وترتيب الحكم عليه، كما إذا نذر التصديق إذا بقي النهار مثلاً، فإذا شك في بقاءه يستصحب النهار ويترتب عليه وجوب التصديق، هذا كله بالنسبة إلى استصحاب الزمان المأخوذ موضوعاً لحكم شرعي.

وأما بالنسبة إلى الزمان المأخوذ قيداً لمتعلق التكليف بحيث يعتبر وقوع الفعل فيه وإحراز ظرفية الزمان له، فيشكل جريان الاستصحاب فيه، لأن الوجود المحمولى يغائر النعتي، وماله حالة سابقة هو الوجود المحمولى، واستصحابه لا يثبت الوجود النعتي وهو كون الزمان المشكوك ليلاً أو نهاراً إلا على القول بالأصل المثبت.

والحاصل أن استصحاب الزمان يجري فيما إذا كان شرطاً للتكليف وموضوعاً له دون ما إذا كان قيداً لمتعلق التكليف لما عرفت من إشكال الإثبات، وهذا الإشكال - أي المثبتية - مطرد في جميع قيود متعلقات التكليف كالطهارة والستر وغيرها للصلاة مثلاً، فإنه إذا شك في بقاء الطهارة الحديثة مثلاً وجرى الاستصحاب فيها لا يثبت به وقوع الصلاة عن طهارة، ومن المعلوم أن شأن التقيد هو وقوع الفعل عن القيد، وهذه النسوية لا تثبت بالاستصحاب في الوجود المحمولى أو العدم كذلك. وبالجملية الزمان تارة: يكون شرطاً للحكم وموضوعاً له، وأخرى: يكون قيداً للمتعلق كما ربما يكون الزمان كذلك بالنسبة إلى الصلاة، فإن تقدم الوقت في مقام المزاحمة على غيره من أجزاء الصلاة وشرائطها غير جامع الطهور يشهد بكون الوقت كالطهارة والستر والاستقبال من قيود الصلاة لا شرطاً للوجوب.

وعلى هذا الوجه أي قيدية الزمان للمتعلق يشكل جريان الاستصحاب فيه،

إذ لا يثبت به وقوع الواجب في الزمان الخاص الذي جعل قيداً له إلا على القول بالأصل المثبت.

وقد دفع هذا الإشكال صاحب الكفاية ^(١) تارة بجريان الاستصحاب في نفس القيد أعني الزمان، وأخرى في المقيد وهو الفعل.

أما الأول، فبأن يقال : إن المستصحب هو ليلية هذا الزمان حيث إن هذا الوصف أعني الليلية كان ثابتاً للآنات السابقة التي كان مجموعها ليلاً، والآن يشك في بقاء الليلية فتستصحب.

وأما الثاني، فبأن يقال : إن هذا الفعل من الصلاة أو الإمساك كان إتيانه قبل هذا الآن موجباً لتحقيقه في الوقت، والآن يشك في أن إتيانه في هذا الوقت هل يوجب تحققه في الوقت أم لا ؟ فيستصحب ^(٢).

ولكنك خير بعدم تمامية شيء من هذين الجوابين ، أما الأول: فلوضح عدم جريان الاستصحاب في الوجود النعني الذي هو المجدي في المقام لعدم اليقين السابق، ضرورة أن اتصاف هذا الآن بالليلية مشكوك من أول الأمر ، فالاستصحاب الجاري فيه هو الجاري في الوجود المحمولي ، والمفروض أن الأثر الشرعي مترتب على الوجود النعني ، وإثبات النعني بالمحمولي من أوضح مصاديق الأصل المثبت.

وأما الثاني : فلأن الفعل على تقدير وقوعه في الآن السابق وإن كان في الوقت لكنه لا يصحح جريان الاستصحاب فيه وإثبات كونه في الوقت في زمان الشك في بقاء الوقت، وذلك لأنه ليس له حالة سابقة فإنه إنما يصح الاستصحاب فيه إذا كان الفعل واقعاً في الوقت ثم شك في زوال اتصافه بوقوعه في الوقت ، وأما إذا لم يقع فيه

(١) كفاية الأصول / ٤٠٩.

(٢) وبعبارة أخرى لم يترتب على ليلية هذا الزمان وإنما ترتب على كون هذا الزمان ليلاً وإثبات ذلك باستصحاب ليلية هذا الزمان من الأصل المثبت.

وإنما كان له شأنية الإتيان به على تقدير وجوده لكنه لم يوجد فلم يتصف به ، وإيجاده فعلاً متصفاً بوقوعه في الوقت مشكوك الحدوث .
وبالجملة فلا يندفع إشكال المثبتية بشيء من الوجهين اللذين أفادهما في الكفاية .

هذا غاية ما يقال في وجه عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الزمان قيداً للفعل فإنه يلزم إشكال المثبتية .

والذي ينبغي أن يقال : إن الزمان لا يكون قيداً للواجب ، لأن قيد الواجب ما يصح أن يقع في حيز الخطاب ، ومن المعلوم اعتبار القدرة في متعلق الخطاب ، والزمان خارج عن حيز قدرة المكلف فلا يمكن أن يقع في حيز الخطاب فلا محالة يكون الخطاب مشروطاً بالزمان ، والزمان يكون شرطاً للوجوب ، فحينئذ لا إشكال في استصحاب الزمان وترتب الوجوب عليه ، ويثبت بالاستصحاب موضوع الوجوب وهو صرف الوجود من الزمان لكون الواجب في الموسع هو صرف الوجود منه ، وكذا الوقت فإن صرف الوجود منه موضوع .

لا يقال : إن جعل الوقت شرطاً للوجوب لا الواجب ينافي ما بنوا عليه في الفقه من أهمية الوقت الموجبة لتقدمه وسقوط غيره من الشرائط وغيرها في صورة المزاحمة ، وجعل ذلك التزاحم للاضطرار الناشئ من أهمية وجوب مراعاة الوقت ، فإن هذا المبنى ينافي شرطية الوقت للوجوب ، إذ على هذا المبنى لا وجه للمزاحمة إذ التزاحم يكون بين شيئين تعلق بهما الحكم ، مع عدم إمكان امتثال الحكم في كليهما ، وأما إذا كان الوقت شرطاً للوجوب فلا يتعلق خطاب بالوقت حتى يقع بملاحظته التزاحم .

فإنه يقال : إنه ليس في النصوص ما يدل على الاضطرار المزبور الناشئ من أهمية الوقت ، بل فيها إن العاجز عن القيام يجلس ، وعن الوضوء يتيمم وغير ذلك

من مراتب الصلاة التي جعلت في بحث الصحيح والأعم من أفراد الصلاة الصحيحة .
وبالجملة ففي موارد خاصة دلت النصوص على الانتقال من مرتبة إلى مرتبة ،
وليس فيها ما يدل على كون ذلك للاضطرار الناشئ عن لزوم حفظ الوقت حتى يكون
ذلك شاهداً على كون الوقت من شرائط الواجب .

أقول :^(١) يمكن تصحيح ما بنوا عليه في الفقه من أهمية الوقت مع كونه شرطاً
للويجاب ، وذلك لأنَّ عدم لزوم رعاية شرط الوجوب إنما يكون من ناحية نفس
ذلك الوجوب المشروط به - لعدم إمكانه ، فإنَّ الحكم لا يحفظ موضوعه كما لا يقتضي
لزوم إيجاده - لكن لا يمتنع وجوب حفظه من ناحية حكم آخر ، كما هو الحال في
الاستطاعة بالنسبة للحج ، فإنه لو لم يتم إجماع على وجوب إبقاء استطاعة في أشهر
الحج لكان إعدامها جائزاً .

وعلى هذا فيمكن أن يستفاد مما دلَّ على تقديم الوقت على غيره من الأجزاء
والشرائط في مقام المزاينة وجوب مراعاة الوقت وتحقيق الاضطرار بوجوب مراعاته
فيصح حينئذٍ المبني المزبور مع كون الوقت شرطاً للوجوب فتدبر .

هذا كله بالنسبة إلى الوقت ، وأمّا غيره كالطهارة والستر والاستقبال وغيرها
مما لا ينكر ظهور الأدلة في كونها قيوداً للواجب فإنَّ استصحابها لا يثبت وقوع
الواجب عنها إلا بناء على الأصل المثبت ، والجواب عنه بأنه من قبيل إثبات الجزء
بالأصل والجزء الآخر بالوجدان ، غير صحيح لأنَّ إنكار للقيدية ، ضرورة أنَّ مورد
ذلك هو الموضوع المركب لا المقيد كما هو واضح .

فلا بد من جواب آخر ، إمّا بالالتزام بعدم كون مثل هذا الإثبات قادحاً في
اعتبار الاستصحاب ، ويمكن استفادته من صحة زرارة الدالة على استصحاب
الوضوء مع الخففة والخفقتين مع استلزامه وقوع الصلاة عن طهارة ، وإمّا بالالتزام

(١) هذا القول من المقرر له (قدس سره) .

بأن جواز الدخول في الصلاة أثر شرعي للطهارة ، فإذا أحرزت ولو بالاستصحاب يجوز الدخول في الصلاة كما يستفاد من قوله عليه السلام ^(١) في صحيحة زرارة الثانية «لأنك كنت على يقين من طهارتك...» جواباً عن سؤال الظن بإصابة النجاسة للثوب ، فإن الظاهر من قوله : «لأنك كنت...» هو استصحاب الطهارة الخبيثة المسوغة للدخول في الصلاة.

لكن يشكل هذا الوجه بأنه في صورة انكشاف الخلاف وتبين عدم الطهارة لا وجه للإعادة لتامة الصلاة حيث إن جواز الدخول فيها تكليفاً كان ثابتاً بالاستصحاب ، فالإعادة لا تتصور إلا إذا كانت الطهارة قيداً لها لأن الصلاة حينئذ تكون ناقصة فتجب إعادتها.

ويمكن دفع الإشكال عن استصحاب قيود الواجب بجعلها شرائط للمصلي في حال الصلاة، كما لعله يستفاد ذلك في خصوص الطهارة من قوله تعالى ^(٢) : ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...﴾ ، فإن الطهارة حينئذ معتبرة فيمن يريد الصلاة، إذ يقال: إن هذا الشخص كان متطهراً أو مستتراً أو غير لابس للحرير، وغير المأكول مثلاً والآن كما كان، فالاستصحاب يحرز كونه متطهراً فيصلي وهو متطهر، ولا يرد عليه إشكال المثبتية ولا إشكال عدم لزوم الإعادة.

أما الأول: فواضح.

وأما الثاني : فلأن المفروض كون الطهارة ونحوها شروطاً للمصلي وهي غير حاصلة بالفرض فتجب الإعادة لعدم وجودها في المصلي.

كما يمكن دفع إشكال المثبتية بالنسبة إلى الطهارة الحديثة : بأن مقتضى صحيحة زرارة الأولى هو استصحاب الوضوء في الشك في وجود الرافع الذي هو

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٦٦، الحديث ٤١٩٢.

(٢) المائدة: ٦.

المتيقن من الاستصحاب المعتبر، فإنه لا ينبغي الإرتياب في صحة هذا الاستصحاب مع وجود إشكال فيه وإلا لزم عدم حجيته في مورد الصحة وهو بمكان من الفساد، وكذا لا ينبغي الإرتياب في صحة الصلاة مع هذا الوضوء الاستصحابي وجواز الطواف ومس المصحف به.

ودعوى أن الجواز المس أثر شرعي يترتب على استصحاب الطهارة، وهو يكفي في دفع إشكال المثبتة عن مورد الرواية، خالية عن البيينة فإن المقصود ترتيب جميع آثار الطهارة التي منها صحة الصلاة، فعلى هذا لا مانع من جريان الاستصحاب في الوضوء وإتيان الصلاة به كغيرها مما يشترط فيه الطهارة، فإن لفظ المثبت لم يرد في آية ولا في رواية حتى يكون ذلك إشكالاً في جريان الاستصحاب، بل عدم حجية الأصل المثبت يكون لقصور الدليل من جهة عدم صدق النقض، فإذا صدق ذلك جرى الاستصحاب بلا إشكال، وفي المقام يصدق النقض على رفع اليد عن اليقين بالطهارة بالشك فيها، كما أنه يصدق على ترتيب آثار الطهارة من جواز الصلاة وغيرها إبقاء المتيقن واستمراره عملاً، وكلما كان كذلك يجري فيه الاستصحاب بلا إشكال، وعلى تقدير كون استصحاب الطهارة مثبتاً فلا ضير فيه بعد صدق النقض على رفع اليد عن آثار المتيقن، ولعل هذا هو المنشأ فيما اشتهر من اعتبار الاستصحاب فيما إذا كانت الوسطة خفية، أي غير قاذحة في صدق النقض الذي هو المدار في صحة الاستصحاب، فن هنا يسهل الأمر في استصحاب كثير من شرائط الصلاة لصدق النقض على رفع اليد عن المتيقن السابق وعدم الجري على طبقه، وبالجمله فإشكال الإثبات بالنسبة إلى استصحاب الطهارة ونحوها من القيود مندفع بما عرفت.

ثم إن الشيخ رحمته الله (١) لما اعتقد مثبتية استصحاب نفس الزمان تفصلي عن ذلك

بإجراء الاستصحاب في الحكم، ببيان : أنّ الشك في انقضاء الزمان يستلزم الشك في بقاء الحكم، ولما لم يكن استصحاب نفس الزمان ممكناً جرى الاستصحاب الحكمي . ولكنه في غاية الإشكال، لأنّ الموضوع إذا لم يحرز فكيف يسوغ استصحاب حكمه، وإذا أمكن استصحاب نفس الموضوع فلا حاجة إلى استصحاب الحكم كما هو واضح، فلا مجال للاستصحاب الحكمي أصلاً، هذا تمام الكلام في استصحاب نفس الزمان.

وأما الزماني كالتكلم ونبع الماء وجريان الدم وغيرها من الأمور التدريجية، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها أيضاً من ناحية التدريجية بعد فرض وحدة عرفية لها كنفس الزمان على التقريب المتقدم.

وأما من ناحية أخرى فيتوقف على بيان الوجوه المتصورة في الشك في بقائها فنقول وبه نستعين :

الشك في بقاء مثل التكلم تارة: ينشأ من الشك في المقتضي بأن لا يحرز ما يقتضي التكلم، فإن كان المتكلم كثير الحفظ أو المطالعة والممارسة فاقتضاء التكلم بمقدار ساعة موجود، وإن لم يكن كذلك بل كان كثير النسيان فمقتضى التكلم يكون مقدار نصف ساعة، وأخرى: ينشأ من الشك في وجود صارف مع القطع بوجود المقتضي بمقدار ساعة، كما إذا شك في وجود رافع مثل حصر البول والغضب للمتكلم، فقطع كلامه ونزل من المنبر، وثالثة: ينشأ من الشك في وجود داع عقلائي ومقتضي ثانوي موجب لاستمرار التكلم كما إذا علم بأنه كان يريد التكلم ساعة، وقد انتهت ولكن يشك في أنه هل ورد عليه جماعة وصار ذلك داعياً له إلى استدامة التكلم أم لا ؟

فيقال: إنّ جريان الاستصحاب في القسم الأول يبتني على المسلك المختار في الشك في المقتضي، وفي القسم الثاني يجري قطعاً، وأما القسم الأخير فلا يجري

الاستصحاب فيه لأنه من قبيل القسم الثالث من الاستصحاب الكلي.
لكن الحق أن مناط تعدد الكلام ليس تعدد الدواعي بل مناطه الانقطاع وتخلل
الزمان عرفاً، وليس تحقيق مناط التعدد بهم لعدم ترتب أثر شرعي عليه في باب
الاستصحاب، نعم يكون تحقيق ذلك مهماً في موردين :

أحدهما : في باب وجوب سجدة السهو بالتكلم ناسياً، فإذا تكلم بجمل بزعم
الفراغ عن الصلاة، فهل ينطت تعدد تلك الجمل بتعدد الدواعي الباعثة على التكلم بها
أم بانفصال الزمان بين تلك الجمل ولو مع وحدة الداعي، لا ينبغي الإرتياب في أن
المناط في التعدد عرفاً هو الانقطاع دون تعدد الدواعي.

ثانيهما : في قراءة التعزية لمن يقرء المراثي ، فإن تعدد المنبر مثلاً هل يتحقق
بتعدد الدواعي التي أوجبت قراءة التعزية، فإذا استمر في قراءته بدواع عديدة كأن
يكون بعض قرائته لزيد وبعضها لعمر و هكذا، فهل تكون هذه القراءة المتصلة التي لم
يتخلل بين أجزائها زمان وسكوت واحدة أم متعددة، الظاهر عدم الإشكال في كونها
قراءة واحدة إلا مع تخلل زمان بينها.

فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من كون مناط التعدد والوحدة هو تعدد الدواعي
ووحدتها مما لا يمكن المساعدة عليه.

وكيف كان فلما لم يترتب أثر على جريان الاستصحاب في التكلم طويلاً الكلام
عنه.

وأما مثال الماء ، فإن كان ذا مادة وصار اتصاله بها مشكوكاً، فتارة : ينشأ
الشك في الاتصال من الشك في وصول رمل مانع إلى المنافذ التي يجري منها الماء.
وأخرى : من الشك في مانعية ما وصل إليها من الرمال والأحجار مثلاً، مع
إحراز اقتضاء المادة للجريان فعلاً لولا المانع.

وثالثة : من الشك في استعداد المادة وأنها هل كانت بمقدار تقتضي الجريان

فعلاً أم لا.

ورابعة : من الشك في حدوث منافذ أخرى من جانب آخر لجريان الماء مع العلم بانتقضاء مدة استعداد المقتضي الأول ، ففي صورتين الأوليين لا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب فيها لأن المتيقن من مورد اعتباره هو الشك في وجود الرافع ، أو رافعية الوجود والمفروض أن صورتين الأوليين منها.

وأما الصورة الرابعة فلا ينبغي الإشكال في عدم جريانه فيها، أما الاستصحاب الكلي فقد تقدم ما فيه من الإشكال، وأما الاستصحاب الشخصي فلعدم اليقين السابق لأن المتيقن حدوثه ووجوده قد زال قطعاً لأنه المفروض وغيره مشكوك الحدوث كما هو واضح.

وأما الصورة الثالثة فقد مال الميرزا النائيني رحمته جريانه فيها مع الغض عن إشكال عدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي، لكن الحق أنه أجنبي عن الشك في المقتضي بالمعنى الذي نسب إلى الشيخ رحمته ^(١) مصرأً على أنه مراد الشيخ رحمته من كون المقتضي هو العمر، لأنه على هذا المعنى يكون المذهب والمعدم له هو مرور الزمان فقط من دون دخل لشيء من الزمانيات في فئاته وزواله، بل مزيله حينئذٍ منحصر في نفس الزمان، وهذا المعنى من المقتضي لا ينطبق على المقام، ضرورة أن ما في عروق الأرض من الماء لا يزول في تلك المدة بمرور الزمان بل بجريانه وانفصاله عن تلك العروق، فمزيله هو الجريان الذي هو من الزمانيات ، ويكون استصحاب المادة في هذه الصورة وهي الشك في استعداد المادة، نظير الشك في بقاء الكر إذا أخذ منه مقدار لأجل الشك في أنه هل كان كراً بلا زيادة، فأخذ مقدار منه موجب لنقصانه عن الكرية، أم كان كراً مع الزيادة فلا ينقص عن الكر بأخذ هذا المقدار منه. وبالجمله فالشك في المقتضي الذي فسرّه الميرزا النائيني سابقاً بالعمر أجنبي عن

(١) كما قد سبق في الصفحة ٢٢ - ٢٨.

المقام، فالظاهر عدم المانع عن جريان الاستصحاب في هذه الصورة، وكذا مثال الكر المزبور.

وإن كان اتصاله بالمادة مشكوكاً من أوّل الأمر وكان قليلاً ولاقاه نجاسة فهل يحكم بتنجسه أم لا؟ قال سيدنا عليه السلام ^(١) في الوسيلة بالإنفعال، ولم يظهر وجهه بعد وضوح عدم بنائه على قاعدة المقتضي والمانع وعدم تمسكه بالعام في الشبهة المصداقية، وعدم تصحيحه لقاعدة التعليق على أمر وجودي، والظاهر عدم المانع من الحكم بطهارته بعد احتمال اتصاله بالمادة لقاعدة الطهارة، وتفصيله موكول إلى محله والله تعالى هو العالم بأحكامه.

ومن أمثلة التدريجيات التي قيل بجريان الاستصحاب فيها الدم، بتقريب: أنه إذا شك في انقطاع الدم يجري فيه الاستصحاب ويثبت به بقاءه في العرق الذي خرج منه، فإذا كان الدم حيضاً وشك في بقاءه في متبعه فيثبت ببركة استصحابه وبقاءه في المنبع بقاء الحيض، فيترتب عليه آثاره، مرآة المستفيضة لكن الإنصاف عدم المجال للاستصحاب هنا، لأنه يجب على المرأة حين الشك في بقاء الدم في العرق الاختبار وبه يظهر الحال، ولا وجه للاستصحاب هنا.

ومع الغض عن وجوب الاختبار فإن كان الشك في بقاء الدم ناشئاً من الشك في وجود ما يمنع عن جريان الدم أو مانعية شيء موجود جرى فيه الاستصحاب، وإن كان الشك في بقاءه ناشئاً من الشك في استعداده فلا يجري فيه بناءً على تفسير المقتضي بما تقدم عن الميرزا النائيني عليه السلام لكونه من الشك في المقتضي، وإن كان الشك في بقاءه للشك في جريان الدم من عرق آخر مقارناً لانقطاعه عن العرق الذي خرج منه أولاً فلا يجري فيه الاستصحاب، لأنّ الأثر الشرعي لا يترتب على الجامع حتى

(١) وسيلة النجاة ١ / فصل في المياه، المسألة ١٠: «إذا كان الماء قليلاً وشك في أن له مادة أم لا... يحكم بنجاسته بملاقاة النجاسة».

يستصحب كلّي الدم بل الأثر مترتب على خروج الدم عن عرق خاص لا كل عرق .
وبالجملة فالإنصاف عدم وصول النوبة إلى الاستصحاب في الدم إمّا لوجوب
الاختبار وإمّا لعدم الأثر للجامع كما لا يخفى .

تذنيب : لا يخفى أنّ ظاهر إطلاق عبارة الشيخ رحمته الله ^(١) جريان الاستصحاب في
الزماني المتصرم مطلقاً ، وقد أورد عليه الميرزا النائيني رحمته الله بأنّ الأنسب تقييد هذا
الإطلاق ، بأن يقال : إنّ الشك في بقاء الزماني إن كان ناشئاً عن احتمال حدوث
صارف زماني بعد إحراز المقتضي للبقاء ، أو عن احتمال انتهاء أمد عمر المستصحب
لعدم إحراز المقتضي فيجري الاستصحاب في هاتين الصورتين مع قطع النظر عن عدم
جريان الاستصحاب في الشك في المقتضي ، وإلا فيختص الجريان بالصورة الأولى ،
وإن كان الشك في بقاء الزماني ناشئاً عن احتمال قيام مبدء آخر مقام المبدء الذي علم
بارتفاعه فلا يجري فيه الاستصحاب ، هذا وعبارة الشيخ وإن كانت مطلقة إلا أنّ
الظاهر كون مراده ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله .

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(٢) جزم بعدم جريان الاستصحاب في الزماني
المقيد بالزمان ، كما إذا وجب الجلوس في المسجد مثلاً إلى الزوال ثم شك في بقاء
الوجوب بعد الزوال ، ووجه عدم جريانه فيه : هو عدم صدق البقاء عليه لكون
الزمان مفرداً لذلك الزماني ، فإنّ الجلوس المقيد بوقت خاص مغائر للجلوس في غير
ذلك الوقت فيكون الاستصحاب حينئذٍ من قبيل تسرية حكم موضوع إلى موضوع
آخر .

وقد أورد الميرزا النائيني على الشيخ رحمته الله بأنّ اللازم التفصيل بين ما إذا كان
الزمان ظرفاً وبين ما إذا كان قيداً ، فعلى الأوّل يجري الاستصحاب ، وعلى الثاني

(١) فرائد الأصول / ٣٧٥ .

(٢) فرائد الأصول / ٣٧٦ .

لايجري، وبمجرد أخذ الزمان الخاص في دليل الحكم لا يقتضي القيدية المكثرة للموضوع لاحتمال كونه ظرفاً، فإن كان قيداً لم يجر فيه الاستصحاب، وإن كان ظرفاً جرى فيه.

هذا محصل إشكال الميرزا النائيني على الشيخ رحمته.

لكن الإنصاف أن ظاهر أخذ الزمان وغيره في حيز الدليل هو القيدية، لا الظرفية التي لا دخل لها في الحكم ومتعلقه إلا من باب كونه من لوازم وجوده كما أن كل مكاني لا يوجد إلا في مكان، وهذا أجني عن الدخل التشريعي، وإلا كان اللازم ذكر سائر لوازم الوجود في الخطابات، فكل عنوان يؤخذ في دليل ظاهر في القيدية والدخل في الملاك، فالقيدية والظرفية وإن كان كل منهما في مقام الثبوت بمكان من الإمكان كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى، لكن إحراز أحدهما في مقام الإثبات في غاية الإشكال، إن لم نقل بظهور الزمان المأخوذ في الخطاب في القيدية، وإلا كما هو الأصح فإحراز الظرفية منوط بمؤنة زائدة في البيان والدلالة.

وكيف كان ففرض الشيخ رحمته من بيان هذا المطلب أعني عدم جريان الاستصحاب في الزماني المقيد بالزمان هو ردّ كلام الفاضل النراقي رحمته ^(١)، حيث إنه أوقع التعارض بين استصحاب الوجود في مثل وجوب الجلوس المقيد بزمان خاص كالطلوع من يوم الجمعة إلى الزوال وبين استصحاب العدم الذي كان قبل تشريع الوجوب، ويسقطان بالمعارضة ويرجع إلى أصل البراءة.

وقد رده الشيخ رحمته ^(٢) بعدم التعارض بينهما لعدم جريانها معاً حتى يتعارضاً لأنه في مورد جريان الاستصحاب الوجودي، وهو ما إذا كان الزمان ظرفاً لا قيداً لايجري الاستصحاب العدمي، لانتقاض العدم بالوجود المطلق غير المقيد بزمان

(١) مناهج الأحكام / ٢٣٧.

(٢) فرائد الأصول / ٣٧٧.

خاص، وبعد انتقاضه لا يمكن استصحابه، وفي مورد جريان الاستصحاب العدمي وهو ما إذا كان الزمان قيداً لا يجري الاستصحاب الوجودي لتغاير الموضوع لأن الجلوس المقيد بزمان خاص مغاير للجلوس في غير ذلك الزمان، فالاستصحاب حينئذٍ يكون مثبتاً للحكم في غير موضوعه الأول المعلوم.

هذا محصل ما أفاده الشيخ رحمته الله.

لكن الحق عدم جريان الاستصحاب العدمي حتى في صورة قيديّة الزمان، وأنّ المورد من موارد أصالة الاشتغال أو البراءة، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان أمور:

الأول: أنّ العدم المحمولي وهو العدم الأزلي إن كان موضوعاً لحكم شرعي أو جزء لموضوعه فلا مانع من استصحابه حين الشك في انتقاضه، وعدم جريان الاستصحاب فيه منوط بما إذا كان الأثر للعدم النعني الذي ليس له حالة سابقة فإنه لا يجري فيه استصحاب العدم المحمولي ولا النعني، أمّا الأول فلعدم الأثر الشرعي له، وإثبات العدم النعني الذي هو موضوع الأثر باستصحاب العدم المحمولي موقوف على حجية الأصل المثبت، وأمّا الثاني فلعدم الحالة السابقة له.

الثاني: أنّ الأحكام الشرعية تكون من القضايا الحقيقية، فلا مانع من جعل الأحكام كذلك قبل خلق الخلق، فيصح تشريع وجوب الحج والزكاة على المستطيع ومالك أربعين غنماً مع عدم استطاعة ولا مكلف ولا غنم.

الثالث: أنّ العدم الأزلي ينتقض بتشريع الأحكام بمجرد البلوغ، بحيث يعلم بانتقاضه في كل واقعة يجعل حكم شرعي كما دلّ عليه النصوص، فعلي تقدير الإباحة لفعل بعد البلوغ لا يكون تلك الإباحة عين اللاخرج العقلي الذي كان في زمان رضاعه، وعدم قابليته لتوجه تكليف إليه عقلاً بل إباحة شرعية، فالعدم المحمولي الثابت لجميع الأحكام ينتقض في أول زمان البلوغ.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنَّ العدم الأزلي قد انتقض في أوَّل البلوغ بحكم من الأحكام، ومقتضاه عدم جريان الاستصحاب فيه أصلاً للعلم بانتقاضه بتشريع الدين، وحينئذٍ فإذا شك بعد البلوغ في وجوب شيء أو حرمة لايجري فيه استصحاب عدم المحمولى الأزلي للقطع بانتقاضه، فإذا دار أمر المجعول المشكوك فيه بين الأحكام الخمسة أو اثنين منها أو أزيد لايجري استصحاب العدم في شيء منها، مع العلم بالانتقاض لمنافاة نفس العلم بالانتقاض للاستصحاب، على ما هو الحق من كون المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي نفس العلم لا المخالفة القطعية العملية، ففي المقام إذا شك بعد الزوال في بقاء وجوب الجلوس لايجري فيه استصحاب عدم الوجوب حتى بناء على قيدية الزمان للحكم أو الموضوع، وذلك لأنَّ العدم المحمولى قد انتقض قطعاً بوجوب الجلوس إلى الزوال، وعدم وجوبه فيما بعد الزوال ليس ذلك العدم المحمولى لأنَّه مطلق، وعدم وجوبه بعد الزوال مقيد بكونه بعد الزوال، ومن المعلوم مغايرة العدم المطلق للعدم المقيد، فاستصحاب العدم بعد الزوال لايجري لعدم اليقين السابق، نعم إذا كان الزمان ظرفاً فلا مانع من جريان استصحاب الوجوب لاجتماع أركانه.

والحاصل أنَّ استصحاب العدم لايجري لانتقاض العدم المطلق وهو الأزلي، واستصحاب العدم المقيد وهو عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لايجري أيضاً، لأنَّه منوط بوجود الزوال وعدم وجوب الجلوس فيه في الآن الأوَّل حتى يشك فيه في الآن الثاني ليستصحب، وبعد عدم جريان الاستصحاب العدمي تصل النوبة إلى أصل البراءة، فيقال: إنَّه يشك في جعل الوجوب للجلوس بعد الزوال، ومقتضى أصل البراءة عدمه، فما أفاده الشيخ رحمته ^(١) من جريان استصحاب العدم في صورة قيدية الزمان مما لايمكن المساعدة عليه فضلاً عن معارضة الاستصحاب الوجودي

كما عن الفاضل النراقي رحمته .

نعم ما أفاده الشيخ رحمته من جريان الاستصحاب الوجودي فيما إذا كان الزمان ظرفاً في غاية المتانة والله العالم وهو ولي الهداية .

ثم إنه بناءً على شرعية أفعال الصبي كما هو الحق إذا ثبت استحباب فعل مثلاً في حقه فبلغ وشك في بقاءه فهل يجري استصحاب الاستحباب أم لا ؟ الحق العدم لتغاثر الموضوع ، فإن الصبي غير البالغ الذي هو موضوع التكليف ، ولا أقل من الشك في بقاء الموضوع فلا يجري أيضاً لاعتبار إحراز بقاءه في جريان الاستصحاب . ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره الفاضل النراقي رحمته ^(١) من جريان استصحاب وجوب الصوم فيما إذا عرضه مرض يشك في مسوغيته للإفطار ، واستصحاب عدم وجوبه في الزمان الذي يشك في وجوب الصوم فيه فيتعارضان .

بيان وجه الضعف أن المراد من استصحاب عدم الوجوب إن كان عدم الوجوب في الأزل فقد ذكرنا أن هذا العدم المطلق انتقض بالأحكام الشرعية وإن كان المراد عدم الوجوب قبل البلوغ فقد مر أن الموضوع قد تغير وتبدل ولا أقل من الشك فيه .

تنبيه : اعلم أنه قد يشكل القول بظرفية الزمان المأخوذ في لسان الدليل بحيث لا يكون له دخل في الحكم ولا في الموضوع أصلاً ، بأن يكون وجوده وعدمه على حد سواء من دون تأثير للزمان في الملاك ، وعدم تفاوت مصلحة المتعلق في ذلك الزمان المأخوذ في الخطاب وغيره من الأزمنة .

وحاصل الإشكال أنه يلزم حينئذ الترجيح بلا مرجح ، ضرورة أنه مع فرض عدم دخل الزمان في المصلحة الداعية إلى التشريع يكون أخذ زمان خاص في الدليل من الترجيح بلا مرجح وهو قبيح عقلاً ، إذ لا بد في الترجيح من مرجح ذاتي أو

(١) مناهج الأحكام / ٢٣٨ .

خارجي في الفعل الاختياري، نعم لا يقبح ذلك إذا خرج الفعل من الاختيار لخوف أو غضب أو غيرهما مما يوجب خروج الفعل عن الاختيار، وقد يكون ذلك في الهارب والجائع في أخذ أحد الطريقين المتساويين أو الرغيفين كذلك^(١).

ويمكن دفع الإشكال بأن يقال: إن الزمان تارة: يكون دخيلاً في الملاك كالموَقَّعات الواردة في الشرع كالصوم المقيد بشهر رمضان والأحكام المقيدة بأيام الحيض وزمان خيار الحيوان والرؤية وتأخير الثمن وغير ذلك، وأخرى: لا يكون دخيلاً في الملاك بل يكون مانعاً عن المزاومة إذ يمكن أن يكون في غير ذلك الزمان مزاحم لذلك الفعل، بحيث لا يقدر على امتثاله إذا امتثل مزاحمه، إذ لا يقدر على امتثال المتزاحمين معاً، ففي الزمان المأخوذ في الخطاب لا مزاحم لما تعلق به الخطاب، ولذا أخذ ذلك الزمان في الخطاب لئلا يقع التزاحم بينه وبين غيره، وعلى هذا الوجه لا يكون للزمان دخل لا في مقتضي الحكم ولا في رفع موانعه، حتى يقال: إن عدم المانع أيضاً من أجزاء العلة، بل يكون الزمان مانعاً عن المزاومة، وقد قرر في محله أن عدم المزاحم لا يكون من القيود، فلا دخل للزمان حينئذٍ في الحكم ولا في موضوعه بنحو من أنحاء الدخل بناءً على تفسير التزاحم بعدم القدرة على الإمتثال من دون مزاومة في الملاك، بخلاف التعارض فإنه تزاحم في المقتضيين اللذين لا يقدر المولى على إجابة كليهما بتشريع الحكم على طبقهما.

وبالجملة فيمكن تصوير عدم الدخل للزمان المأخوذ في حيز الخطاب بما ذكرناه، والتعبير عنه حينئذٍ بالظرفية للتمييز عن القيدية، هذا بحسب الثبوت، ولكن مقام إثباته في غاية الغموض لما عرفت من أن ظاهر كل ما يقع تحت الخطاب هو القيدية فاستفادة ظرفية الزمان من الدليل في كمال الصعوبة والإشكال.

(١) وقد يقال بكفاية وجود المرجح إلى الجامع في مثل ذلك فليس من الترجيح بلا مرجح ولعله لأجل ذلك عبر بقوله: (وقد يكون ذلك...).

وكيف كان فقد أورد الميرزا النائيني رحمته على الشيخ رحمته بما عرفت من عدم جريان استصحاب العدم الأزلي في مثال الجلوس الواجب إلى الزوال وإن كان الزمان قيداً لكنه بعد منع جريانه سكت عن بيان الوظيفة ، وقد عرفت أن الوظيفة حينئذ الرجوع إلى أصل البراءة لكون الشك في التكليف الذي يرجع فيه إلى أصل البراءة ، فما أفاده الفاضل النراقي رحمته ^(١) من تعارض استصحابي الوجود والعدم في غاية الإشكال ، وكذا ما أفاده الشيخ رحمته ^(٢) من استصحاب العدم الأزلي في صورة قيدية الزمان لما عرفت من عدم الوجه في جريان استصحاب العدم الأزلي ، فالاستصحاب الوجودي يجري في صورة ظرفية الزمان فقط بلا مانع ، ولا يجري استصحاب العدم مطلقاً سواء كان الزمان قيداً أم ظرفاً .

ومن الأمثلة التي ذكرها الفاضل النراقي رحمته لتعارض استصحابي الوجود والعدم مسألة الشك في ناقضية المذي للطهارة ، بيان : أنه يشك في أن الطهارة هل لها استعداد البقاء بعد خروج المذي أم لا ؟ فحيث إن الطهارة قبل خروج المذي كانت متيقنة فيجري فيها الاستصحاب ومقتضاه بقاء الطهارة ، وكذلك يجري فيها استصحاب العدم حيث إن الطهارة مسبوقه بالعدم ، والقدر المتيقن من انتقاض ذلك العدم هو ما قبل خروج المذي ، وأما بعده فانتقاضه فيه مشكوك فيستصحب ذلك العدم فيجري استصحاب كل من الطهارة وعدمها ، فيتعارضان بمعنى أن دليل اعتبار الاستصحاب لا يشملها لعدم مصداقية واحد منها واقعاً له ، فحينئذ مقتضى قاعدة الاشتغال بما يشترط فيه الطهارة من الصلاة والطواف هو لزوم تحصيل الطهارة ، وأما ما لا يكون الطهارة شرطاً له كالطهارة لجواز مس الكتاب العزيز ، إذ المحدث يحرم عليه المس فحيث إن المحدثية مشكوكة فيشك في حرمة المس ، ومقتضى أصل البراءة

(١) مناهج الأحكام / ٢٣٧ .

(٢) فرائد الأصول / ٣٧٦ .

عدم الحرمة .

وأنت خير بأنه لا أساس لهذين الاستصحابين في مسألة خروج المذي عقيب الطهارة لعدم الشك في ناقضيته ، إذ المستفاد من الأخبار المعتبرة هو عدم ناقضيته وإن بنينا على تعارضها ووصول النوبة إلى ملاحظة قواعد التعارض ، وذلك لأنّ ما دلّ على انتقاضها بالمذي موافق للعامة القائلين بانتقاض الطهارة به - كانتقاضها بكثير من الأمور كالرعاف (وكل ما يخرج من أسفليك اللذين أنعم الله تعالى بهما عليك)، وأكل لحم البعير وغير ذلك - ، وما دلّ على عدم انتقاضها بالمذي مخالف لهم ، فيؤخذ به ويطرح ذاك .

وبالجملة فلا إشكال في عدم الانتقاض بالمذي ، والناقض للطهارة مما يخرج من السبيلين منحصر بالبول والغائط فهذا المثال فرضي لا واقعي ، فلا موضوع لتعارض الاستصحابين فيه ، وبعد الفرض والتسليم لا تعارض أيضاً لجريان استصحاب الطهارة فقط ، وعدم جريان استصحاب عدمها لما عرفت من عدم جريان استصحاب عدم أنفأ .

ثم إنّ الميرزا النائيني رحمته أجاب عن الفاضل رحمته في هذا المثال ، مضافاً إلى عدم جريان استصحاب عدم الأزلي لما تقدم بما حاصله : أنّ رتبة المرفوع وهو جعل الطهارة مقدمة على رتبة الرافع أعني جعل المذي رافعاً للطهارة ، ضرورة أنّ رفع أثر الطهارة فرع جعل الطهارة وإلا فلا معنى لجعل المذي مثلاً رافعاً ، ومع تقدم رتبة جعل الطهارة لا يعقل جعل عدم الرافعية للمذي من قيود سببية الوجود للطهارة ، ففي رتبة جريان استصحاب الطهارة لا يجري استصحاب عدمها .

ولابأس بتوضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته فنقول : إنّ غرضه رحمته دفع إشكال اجتماع الاستصحابين في مثال الطهارة المتعقبة بالمذي بما حاصله : أنّ جريان استصحاب عدم إنما يكون فيما إذا قيّد المتعلق بالزمان أو غيره ، كما عرفت في مثال

الجلوس، وأما مع عدم قابلية التقييد فلا مجال لاستصحاب العدم بل الجاري حينئذ هو استصحاب الوجود فقط فلا يلزم اجتماع استصحابي الوجود والعدم وتعارضهما. وأما وجه عدم قابلية تقييد الوضوء أو الطهارة بعدم الرفع، فتقريبه: أن الرفع متأخر رتبة وزماناً عن المرفوع، بداهة استحالة اجتماع الرفع والمرفوع رتبة وزماناً، وإلا لا يكون الرفع رافعاً وهو خلاف الفرض، لأن الرفع معدوم للمرفوع، فكيف يمكن اجتماعهما حتى يكون عدم الرفع قيداً للمرفوع، وإن شئت فقل: إن الناقض لما كان متأخراً عن المرفوع فلا محالة يكون عدمه متأخراً أيضاً عن المرفوع حفظاً لرتبة النقيضين، فلا يمكن تقييد المنقوض بالناقض لتأخر الناقض عنه، وكذا عدم الناقض لكونه في مرتبة تقيضه ولا بد في التقييد من كون القيد في رتبة المقيد كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة والعدالة بالنسبة إلى المجتهد وغير ذلك من القيود.

والحاصل أنه إذا لم يمكن تقييد الطهارة بعدم المذي فلا يجري استصحاب العدم فيه، بأن يقال: إن عدم الطهارة قد انتقض بالطهارة المقيدة بعدم خروج المذي يقيناً، ويشك في انتقاضه بالنسبة إلى ما بعد خروج المذي فيتصحب عدم جعل الطهارة في هذه القطعة من الزمان، كما يستصحب وجود الطهارة الثابتة قبل خروج المذي، فاجتمع الاستصحابان.

هذا غاية توضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته، فقصوده منع جريان استصحاب العدم في مثال الطهارة لاستحالة التقييد الذي هو مبنى جريان استصحاب العدم. ولا يخفى أن ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في وجه منع تقييد المرفوع وإن كان متيناً، لكنه لا يمنع عن جريان استصحاب العدم حتى يكون مثال الطهارة المستعقبة بالمذي خارجاً عن الأمثلة التي ذكرها الفاضل النراقي رحمته ^(١) في تعارض استصحابي الوجود والعدم، بل يمكن جريان استصحاب العدم فيه حتى بناء على عدم التقييد،

لصحة أن يقال : إنَّ عدم الطهارة قد انتقض بالنسبة إلى ما قبل خروج المذي قطعاً وانتقاضه فيما بعده مشكوك فيستصحب عدمها، كما أنَّه يستصحب الطهارة فيجتمع استصحاب الوجود والعدم ويتعارضان.

وبالجملة فلا يتوقف جريان استصحاب عدم على التقييد المزبور.

ثمَّ إنَّه يظهر من بعض جعل الشك في انتقاض الطهارة بالمذي من الشك في المقتضي، بتقريب : أنَّه يشك في مقدار استعداد الطهارة وأنَّه هل يكون لها استعداد البقاء مع المذي أم لا ؟ فمن يمنع عن حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي لا يجريه هنا.

لكن الحق عدم كون الشك في بقاء الطهارة المتعقبة بالمذي من الشك في المقتضي، لأنَّ وزان الطهارة وزان غيرها من الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية وغيرها في كونها مقتضية للبقاء والاستمرار، ويكون الشك في بقائها مستنداً إلى الشك في وجود الرافع أو رافعية الوجود، فإنَّ الطهارة بعد أن وجدت تبقى ولا ترتفع إلَّا برفع كالزوجية، فإذا شك في زوالها بقوله : أنت خلية وبرية أو بوضع القناع على رأسها، أو شك في ارتفاع الملكية بما يشك في كونه رافعاً لها، فإنَّ الشك في أمثال هذه الأمور يكون للشك في المزيل ولا ربط له بالشك في المقتضي، ولذا قالوا ببطلان البيع فيما إذا قيدت الملكية المنشأة بصيغة (بعت) بوقت كسنة أو أزيد وعدم كونه بيعاً، وليس ذلك إلَّا لأجل وضع الملكية وغيرها من الأمور الاعتبارية على البقاء والدوام. نعم، قيل بكون الشك في الطهارة العذرية كالوضوء الجبيري وما يقع منه تقية من قبيل الشك في المقتضي، ولذا وقع البحث عن جواز الإكتفاء بها بعد زوال العذر في الصلوات الآتية مع عدم كون زوال العذر ووجدان الماء من النواقض، فقالوا : إنَّ الشك في بقاء الطهارة في موارد العذر بعد ارتفاع العذر يكون للشك في المقتضي، إذ لا يرضي أحد أن يقول بكون وجدان الماء مثلاً ناقضاً للطهارة الترابية، أو ارتفاع

التقية مثلاً ناقضاً للطهارة، نعم لا إشكال في شيء من ذلك بناء على الإباحة وعدم كون الوضوء والتيمم العذريين رافعين للحدث بل مبيحين للدخول في المشروط بالطهارة، إذ الإباحة مختصة بحال العذر بخلاف البناء على كونها رافعين للحدث كما هو مقتضى الأدلة، مثل قولهم عليه السلام ^(١) «التراب أحد الطهورين» فإنه لا معنى للالتزام بالطهارة الموقفة، إذ مع البناء على ارتفاع الحدث بالوضوء والتيمم العذريين لا يرتفع الطهارة إلا برفعها المعهود من النوم والبول وأخيه.

القنبية الخامسة: قد تقدم في انقسام المستصحب باعتبارات مختلفة إلى أقسام، وقد بنى الشيخ رحمته فيما مرّ منه على حجية الاستصحاب في جميع تلك الأقسام إلا في قسمين منها، أحدهما: كون الشك في البقاء ناشئاً من الشك في المقتضي، والآخر: كون دليل المستصحب عقلياً، أما القسم الأول: فقد تقدم الكلام فيه، وأما القسم الثاني: فقد تعرض له الشيخ في هذا الأمر ^(٢).

وتتقيد البحث فيه منوط بتقديم مقدمة: وهي: أن المستقلات العقلية إما ضرورة كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعها وكون الكل أعظم من الجزء، وهذا القسم لا يحتاج إلى برهان لأن البرهان لا بد وأن ينتهي إلى هذا الحكم العقلي الضروري وإن لم ينته إليه فيكون ذلك دليلاً على عدم تمامية البرهان، وإما نظرية تحتاج إلى برهان ينتهي إلى الحكم العقلي الضروري.

وأيضاً تارة يكون الحكم العقلي المستقل في الملاكات الداعية إلى جعل الأحكام، وهو المعبر عنه بالحكم العقلي الواقع في سلسلة العلل كإدراك العقل حسن الإحسان وردّ الوديعة وقبح الظلم وإيذاء اليتيم، فإنّ الحسن والقبح في أمثال هذه

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٣٨١، الحديث ٣٩٢٣: «... فإنّ التيمم أحد الطهورين» و ٣ / ٣٨٥.

الحديث ٣٩٣٤: «إنّ الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً».

(٢) فرائد الأصول / ٣٧٨.

الموارد يكونان في سلسلة العلل، وأخرى يكون في المعلولات كحكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية، فإن موضوع هذين الحكمين هو أمر المولى، إذ بعد إحرازه يحكم العقل بحسن إطااعته وقبح مخالفته، فحكم العقل حينئذٍ مترتب على حكم الشارع ومتأخر عنه، ولذا يعبر عنه بالواقع في سلسلة المعلولات.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المبحوث عنه في المقام هو الحكم العقلي الواقع في سلسلة الملاكات، لأن مورد قاعدة الملازمة الواقعية أو الظاهرية على الخلاف المعهود بينهم هو هذا الحكم العقلي لا الواقع في سلسلة المعلولات، لما قرر في محله من عدم قابلية باب الإطاعة والعصيان للحكم المولوي، فمورد قاعدة الملازمة بعد تسليمها هو الحكم العقلي الواقع في سلسلة الملاكات، فإذا فرض إحاطة العقل بجميع ما له دخل في الحكم الشرعي من المقتضي وعدم المانع يحكم بالحسن ويكشف أيضاً عن حكم الشارع بوجوبه، فالحكم الشرعي حينئذٍ يستكشف من الحكم العقلي بطريق اللم.

فإذا شك في الحكم العقلي المستكشف منه الحكم الشرعي فتارة: يبحث عن جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي من الحسن والقبح.

وأخرى: في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي.

وثالثة: في الموضوع الذي كان مورداً لحكم العقل بحسنه أو قبحه ولحكم الشرع بوجوبه أو حرمة أو غيرها من الأحكام الخمسة، فهنا مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: في البحث عن جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وهو الحسن أو القبح.

ومحصل ما قيل هنا: هو عدم جريان الاستصحاب فيه لعدم كونه بنفسه أثراً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلكون الأثر الشرعي مترتباً عليه بحكم العقل لأجل قاعدة الملازمة بعد تسليمها كما هو مفروض البحث، فترتب الحكم الشرعي عليه عقلي وقد قرر في محله عدم إثبات اللوازم

بالاستصحاب إلا على تقدير حجية الأصل المثبت.

وقد يورد عليه بما حاصله : أنه لا مانع من استصحاب عنوان القبيح وإذا أحرز هذا العنوان يترتب عليه حكمه الشرعي الثابت له بالدليل عقلياً كان أو نقلياً، فيكون من قبيل استصحاب الموضوع الذي يترتب عليه حكمه الشرعي الثابت له بالدليل النقلي أو العقلي^(١).

ثم إن الشيخ رحمته الله منع عن جريان الاستصحاب في الحكم العقلي بما حاصله: أن العقل لا يشك في حكمه، لأن العقل محيط بماله دخل في حكمه بالحسن أو القبح، فإذا أحرز جميع ما له الدخول في حكمه يحكمه وإلا فلا يحكمه من أول الأمر، لا أنه يحكم أولاً ثم يصير شاكاً فيه حتى يقال بجريان الاستصحاب فيه، هذا بالنسبة إلى أحكامه الكلية كحكمه بحسن الإحسان وقبح الظلم وغيرهما من الكبريات التي يستقل بها العقل، وأما بالنسبة إلى الأحكام الجزئية كحسن ردّ الوديعة إذا استلزم ضرراً على مالکها كما إذا كان عنده ظالم يريد أخذ عشر أمواله وكانت الوديعة مالا خطيراً فإذا ردّ هذا المال بمحض من ذلك الظالم لأخذ عشره، فإن ردّ الوديعة يشك في حسنه عقلاً في هذه الصورة فلا يجري فيه الاستصحاب أيضاً، لعدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في البقاء ناشئاً من زوال حال من حالات الموضوع أو عروض

(١) أقول: إنه لا يخلو عن غموض :

أما أولاً : فلخروجه عن مفروض البحث، ضرورة أن محل الكلام هو استصحاب نفس الحكم العقلي وليس استصحاب القبيح أو الحسن منه لكونه من قبيل استصحاب الموضوع الذي سيأتي حكمه.

وأما ثانياً : فلمفادته لاستصحاب الموضوع المأخوذ في الدليل للأثر الشرعي حيث إن موضوع الحكم الشرعي هو عنوان الإحسان أو الوديعة أو الظلم أو الكذب ونحو ذلك لا عنوان القبيح والحسن، نعم يكون الحسن والقبح العقليان ملاكين للحكم الشرعي وداعيين إليه، فاستصحاب القبيح والحسن ليس من قبيل استصحاب الموضوع حتى يترتب عليه أثره الشرعي، فتأمل جيداً.

ما يحتمل دخل عدمه في الموضوع، لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في بقاء الموضوع، ومن المعلوم كونه مانعاً عن جريان الاستصحاب فيه، هذا وسيأتي في المبحث الثالث مزيد بيان له إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني: في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي وعدمه.

اعلم أن الشيخ رحمته الله ^(١) منع عن جريان الاستصحاب فيه لأنَّ حال هذا الحكم الشرعي حال مستنده أعني الحكم العقلي لكونه تابعاً له، وإذا لم يحكم العقل بملاك الحكم الشرعي فلا طريق لاستكشاف الحكم الشرعي الذي ثبت بسبب الحكم العقلي، لأنَّ موضوعه هو موضوع الحكم العقلي، فمع تغير حال من حالات الموضوع يشك في بقاء الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب، نعم يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي الثابت في مورد الحكم العقلي بدليل آخر، فإنه لا مانع عن جريان استصحابه وإن علم بارتفاع الحكم العقلي لأنَّ هذا الحكم الشرعي ليس مستنداً إلى الحكم العقلي حتى يتبعه في الارتفاع.

ولكن الميرزا النائيني رحمته الله التزم بجريان استصحاب الحكم الشرعي حينئذٍ، بدعوى: أنَّ الموضوع بالنظر العقلي المبني على التدقيق وإن لم يكن باقياً إلا أنَّ موضوع الاستصحاب هو العرفي، والمفروض أنَّ الموضوع باقٍ بنظر العرف، فيجري الاستصحاب وإن لم يصدق الموضوع الدليلي، توضيحه: إنَّ موضوع الدليل وإن كان عرفياً أيضاً كموضوع الاستصحاب، إلا أنَّ المحمول كما يكون مضيقاً للموضوع أحياناً - كالحيوان إنسان - فإنَّ أخصية الإنسان من الموضوع وهو الحيوان يضيق دائرة الموضوع، فيكون المراد به بعض الحيوان، كذلك يكون موسعاً له مثل «لا تنقض» في الاستصحاب، فإنَّ محمول النقض يوسع دائرة الموضوع الدليلي ويصير أعم مما

اقتضاه دليل الحكم، فيكون المدار حينئذٍ على صدق النقض عرفاً وإن لم يصدق الموضوع الدليل، وعلى هذا فالنقض يصدق على موضوع ثبت له الحكم العقلي والشرعي أولاً فيجري فيه الاستصحاب.

المبحث الثالث: في جريان الاستصحاب في الموضوع الذي حكم العقل بحسنه أو قبحه سابقاً وشك في بقاء وعدمه، لاحتمال طرو ما يوجب زواله كالشك في بقاء وصف الإضرار في السم لاحتمال تأثير الهواء فيه بحيث زال عنه هذا الوصف.

ومحصل البحث في ذلك أن الشيخ رحمته الله ذهب إلى جريانه فيه إن كان موضوع الحكم العقلي أعم من المعلوم والمظنون، وقلنا بحجية الاستصحاب من باب الظن لا التعبد، فإن الاستصحاب حينئذٍ يثبت الظن بوجود الموضوع فيترتب عليه الحكم العقلي الثابت للموضوع في حالتي العلم والظن به، لكن الميرزا النائيني رحمته الله اعترض عليه بأن موضوع الحكم العقلي بناء على أعميته من المعلوم والمظنون يكون الظن به شخصياً، والاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن يكون كسائر الأمارات من حيث إفادتها الظن النوعي فلا يجدي استصحاب موضوع الحكم العقلي لإثبات الحكم العقلي المترتب عليه.

لكن هذا الإشكال لا يتوجه على الشيخ رحمته الله إلا إذا ثبت التزامه باعتبار الأمارات من باب الظن النوعي، وإلا فلا يرد عليه ذلك، ضرورة أن من يستند في حجية الأمارات إلى بناء العقلاء فليس له الالتزام بالظن النوعي، بل ليس له الالتزام بالظن الشخصي فضلاً عن النوعي، ضرورة أن العقلاء لا يعملون بالظن بل بالاطمينان المعبر عنه بالعلم العادي النظامي.

وإن قلنا بحجية الاستصحاب من باب التعبد، فالشيخ رحمته الله يمنع عن جريانه في الموضوع الذي حكم العقل بحسنه أو قبحه، لإثبات حكم العقل للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك في موضوعه، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم الشرعي الذي كان

مرتباً على ذلك المضر سابقاً والشك في بقاء الضرر الذي هو الموضوع لا يضر لأن الموضوع هو العرفي لا الدقي العقلي.

فالمتحصل من كلمات الشيخ رحمته في المقام أمور :

الأول : عدم جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي لأن الموضوع إما محرز للعقل فلا شك وكذا إذا كان عدمه معلوماً، أو غير محرز فع عدم إحرازه لا حكم له قطعاً.

الثاني : أن الشك في موضوع الحكم العقلي إن كان لأمر خارجي كمثال السم المتقدم، فعلى تقدير أعمية موضوع الحكم العقلي من المعلوم والمشكوك يجري فيه الاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن دون التعبد.

الثالث : أن الحكم الشرعي إن كان مستنداً إلى الحكم العقلي المفروض انتفائه للشك في بقاء موضوعه فلا يجري فيه الاستصحاب، وإن كان مستنداً إلى دليل آخر يجري فيه الاستصحاب، وإن كان ثابتاً في مورد الحكم العقلي كاستصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه كحال رضاع الطفل، فإنه لما لم يكن العدم الأزلي مستنداً إلى القبح العقلي وإن كان مورداً له فيجوز استصحاب عدم التكليف فيه.

ولا يخفى أن مقتضى ما ذكره الشيخ رحمته من تبعية الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي هو عدم ثبوت الحكم الشرعي المزبور بالاستصحاب، لا في نفسه ولا في موضوعه للشك في الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب فيها.

ولكن ذكر بعد قوله : (قلت: أما الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي...) ^(١) بأسطر ما لفظه: (نعم يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهى الشارع

(١) فرائد الأصول / ٣٧٨، السطر ١٩.

ظاهراً^(١) إلى أن قال : (ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي...)، فإن مقتضى هذه العبارة إنَّ الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي المفروض انتفاؤه يثبت بالتعبد ظاهراً، ومقتضى العبارة السابقة عدم ثبوته بالتعبد في مورد استكشاف الحكم الشرعي بالعقل، فلاحظ الفرائد وتأمل.

ثم إنَّ الشيخ رحمته قد فرَّع على ما ذكره من عدم جريان استصحاب الحكم العقلي فساد توهم جريانه في موارد :

منها : استصحاب عدم التكليف عقلاً في حال النسيان لإثبات الإجزاء فيما إذا كان المنسي جزءاً أو شرطاً، فإنه بعد قبح التكليف في حال النسيان يكون المأني به تمام المأمور به.

ومنها : استصحاب حكم العقل بجرمة التصرف في مال الغير ووجوب ردِّ الأمانة إذا عرض ما يوجب الشك في ارتفاعها كالخوف أو الاضطرار.

ومنها : استصحاب الحكم الوضعي العقلي كشرطية العلم لتنجز التكليف إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها إلى آخر ما ذكره رحمته فراجع الفرائد.

ثم إنَّ الميرزا النائيني رحمته نقَّح كلام الشيخ رحمته وأوضح المورد الذي يجري فيه الأصول العملية والحكم العقلي الذي لا تجري فيه، فقال ما ملخصه : إنَّ العقل المستقل بحسن شيء أو قبحه تارة : يكون له حكم واحد بمناط واحد يشمل جميع الصور من العلم بموضوعه والظن به والشك فيه بل الوهم أيضاً كحكمه بقبح التشريع، فإنَّ التدين بما لا يعلم أنه من الدين وإسناده إلى الشارع قبيح عقلاً سواء علم بأنه ليس منه أم ظن به أم شك فيه، فموضوع القبح هو نفس عدم العلم بوروده من الشارع، فنماط قبح التشريع في جميع الصور واحد.

(١) فرائد الأصول / ٣٧٩ السطر ٢.

وأخرى : يكون للعقل حكان أحدهما واقعي مترتب على الموضوع الواقعي المعلوم، والآخر طريقي في صورة الظن والشك في الموضوع كحكمه بقبح التصرف في مال الناس، فإن حكمه بقبحه في أموال الناس المعلومه واقعي، وفي الشك في كون مال مردد بينه وبين الغير طريقي، للتحرز عن الوقوع في القبيح الواقعي نظير الاحتياط الشرعي في الأعراض والأموال والدماء.

إذا عرفت هذين القسمين، فاعلم أنه لا مجال لجريان الأصول العملية في القسم الأول لأنّ الشك بنفسه موضوع للحكم العقلي وهو القبح، ومع كون الموضوع محرراً بالوجدان لا يمكن إحرازه بالأصل، لكونه من أردء وجوه تحصيل الحاصل المحال، لاستلزامه إحراز ما هو حاصل بالوجدان بالتعبد.

وأما القسم الثاني وهو الحكم العقلي الطريقي فالأصول المحرزة تجري ويرتفع بها موضوع الحكم العقلي سواء كان الحكم العقلي موافقاً لمؤدى الأصل أم مخالفاً له، فإنّ الأصل مؤمن، ومعه لا حكم للعقل بالاحتياط مثلاً إذا ثبت بالاستصحاب كون المال للناس أو لنفسه فلا مجال للحكم العقلي الطريقي فيه لإحراز الموضوع وعدم الشك فيه.

هذا في الأصول المحرزة للموضوع، وأما غيرها من الأصول كأصالي الحل والبراءة فالحكم العقلي الطريقي مقدم عليها لأخصيته منها، فإنّ مورد أصالي البراءة والحل أعم من المستقلات العقلية وغيرها، فلو قدمت على الحكم العقلي الطريقي لزم منه عدم بقاء مورد له، فيلغو هذا الحكم العقلي بخلاف ما إذا قدم هذا عليهما، فإنّه لا يلزم من ذلك لغوية أصالي البراءة والحل لبقاء المورد لهما وهو غير المستقلات العقلية.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه والله تعالى هو العالم بالحقائق.

التفنييه السادس: في الاستصحاب التعليقي وفي حجيته خلاف ، وتوضيح الكلام فيه منوط ببيان أمور :

الأول : أنه يعتبر في الاستصحابات الوجودية وجود المستصحابات في الوعاء المناسب لها، فإن كانت موجودات عينية فالوعاء المناسب لوجودها هو الخارج وعالم العين، وإن كانت موجودات اعتبارية كالأحكام الشرعية فالصقع المناسب له هو عالم الاعتبار، فعلى كل تقدير لابد في الاستصحاب الوجودي من إحراز حدوث المستصحب ووجوده في الصقع المناسب له حتى يكون الشك في بقاء ذلك الوجود، وهذا بمكان من الوضوح.

الثاني : أن يكون المستصحب بنفسه أثراً شرعياً أو ذا أثر كذلك ليصح التعبد ببقائه، حيث إن الاستصحاب من الأصول الشرعية التي لا تجري إلا بلحاظ ما يكون أمر وضعه ورفع بيد الشارع، وإلا فلا تجري لإثبات الوجود التكويني أو غيره مما لا أثر له شرعاً لعدم صحة التعبد حينئذ، وهذا أيضاً في غاية الوضوح.

الثالث : أن العناوين المأخوذة في حيز الخطابات كالفقير والفقير، تارة : تكون هي الموضوعات للأحكام، من دون دخل للمعنون فيها بحيث لو فرض إمكان وجودها في الخارج بدون المعنونات لكان الحكم مترتباً عليها، فإن المجتهد والعادل والفقير ونحوها موضوعات للآثار الشرعية من دون دخل للذوات المتصفة بهذه العناوين، فلا دخل للزيدية والعمرية وغيرها من الأشخاص الذين تنطبق عليهم العناوين المزبورة، فلو فرض محالاً وجود المجتهد في الخارج بدون شخص خارجي لكان ذلك موضوع الحكم الشرعي، ولذا لا يجوز تقليد من زال اجتهاده لكبر أو مرض أو غيرها وإن كان حياً، فلو كان لزيدته مثلاً دخل في الحكم لكان تقليده جائزاً لصيرورة الاجتهاد حينئذ من الجهات التعليقية التي لا يقدر زوالها في الحكم المترتب على المعنون، لا الجهات التقييدية التي يدور الحكم مدارها.

ومن هنا يظهر غرابة ما يقال من جواز البقاء على تقليد الميت مع الاعتراف بعدم جوازه إذا زال عنه الاجتهاد لهرم ونحوه فإنّ لازم هذه المقالة هو كون المسوّغ للبقاء هو الموت، لأنّ المفروض أنّه في حال حياته بعد زوال الاجتهاد عنه خرج عن أهلية التقليد، فصار تقليده غير جائز، وبموته يتبدل عدم الجواز بالجواز فيكون المسوّغ للتقليد حينئذٍ هو الموت، وهذا في غاية الغرابة مضافاً إلى أنّ لازم هذا جواز التقليد الابتدائي، ولا يقولون به.

وأخرى : تكون الأحكام دائرة مدار الحقائق دون العناوين والأسماء بحيث لا يضرّ بالأحكام التغيرات والعوارض الواردة عليها ، ومن هنا يظهر الإشكال في طهارة المتنّجس بالاستحالة، وجه الإشكال : أنّ معروض النجاسة هو الجسم الموجود في التقلبات العارضة على المادة، فإذا صار الخطب المتنّجس رماداً، فاللازم بقاء نجاسته، إذ الذات التي كانت معروضة للنجاسة باقية على حالها حتى بعد صيرورته رماداً، فإنّ الخطب وإن عرّضت عليه الاستحالة المخرجة له عن الصورة الخطيئة لكنها لم تعدّ المادة التي تعرض عليها الصور النوعية ، وهذا بخلاف الأعيان النجسة فإنّ النجاسة فيها لما كانت على عناوينها الخاصة من البولية والكلبية وغيرهما فلا مانع من طهارتها بالاستحالة، لخروجها بها عن تلك العناوين كخروج الكلب الذي صار ملحاً عن عنوان الكلبية.

فتحصل أنّ موضوع الحكم إن كان الاسم والعنوان فالحكم يدور مدار بقائه، فإذا ارتفع الاسم يرتفع الحكم بلا إشكال وإن بقيت المادة، وإن كان باقياً فالحكم باقٍ على حاله ولا شك، وكذا إن كان الموضوع المادة، فإنّ الحكم باقٍ مادامت المادة باقية. وإن اشتبه الأمر ولم يعلم أنّ الموضوع هو العنوان أو المادة كما إذا تغير حال من حالاته، فإن كان الموضوع العنوان فقد ارتفع، وإن كان المادة فهو باقٍ، فهل يجري الاستصحاب أم لا ؟ نظير ما إذا أوصى شخص لزيد مثلاً بمائة دينار بعد موته وكان

زيد في حال الوصية فقيراً وبعد موت الموصي صار غنياً، فنشك في أن الفقر كان دخيلاً بحيث كان الفقر جهة تقييدية أو كان الموضوع عنوان زديته، فإن كان الأول فقد ارتفع الموضوع وإن كان الثاني فهو باق لأن الفقر والغنى من الحالات التي لا تتغير الموضوع، قيل بجريان الاستصحاب فيما إذا كان الوصف الزائل بنظر العرف غير مقوم للموضوع بحيث يكون الموضوع باقياً عرفاً، بخلاف ما إذا كان الوصف الزائل بنظرهم من الأوصاف المقومة للموضوع فإنه لا يجري فيه الاستصحاب لارتفاع الموضوع وكون الاستصحاب حينئذٍ موجباً لتسرية الحكم من موضوع إلى آخر.

لكن الحق عدم المجال لجريان الاستصحاب أصلاً، لأن الموضوع إن كان باقياً عرفاً بحيث لا يقدح في بقاءه زوال ذلك الوصف فنفس الدليل الاجتهادي المتكفل للحكم موجود ولا حاجة معه إلى الاستصحاب، وإن لم يكن باقياً عرفاً أو كان العرف شاكاً في بقاءه فلا مجال للاستصحاب للقطع بعدم بقاء الموضوع أو الشك في بقاءه، ففي جميع موارد تغير حال من حالات الموضوع لا مجال للاستصحاب إمّا للقطع ببقاء الموضوع أو ارتفاعه، وإمّا للشك في بقاءه، إذ مع إحراز دخل الوصف الزائل أو عدم دخله لا مسرح للاستصحاب، وكذا مع الشك في دخله في الموضوع، فلا يمكن المساعدة على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك ناشئاً من انتفاء حال من حالات الموضوع، وفي مثال الوصية المزبورة لا يجري الاستصحاب أيضاً بل يتمسك بإطلاق زيد الشامل لحالتي الفقر والغنى ويحكم باستحقاقه للموصى به.

الرابع : أن المستصحب تارة يكون حكماً كلياً، وأخرى يكون جزئياً :

أمّا الأول : فهو الحكم الكلي المنشأ بنحو القضية الحقيقية، كقوله : « من ملك أربعين غنماً فعليه شاة »، أو « من استطاع يجب عليه الحج »، وقوله سبحانه

وتعالى^(١): ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ وكذا في الأوقاف على الطلاب وغيرهم ،
والخمس والزكاة للسادة والفقراء بل ومثلها جعل حق لعنوان السلطان .
وأما الثاني : فهو الحكم الثابت لموضوع خارجي إما لخصوصيته ، وإما
لانتطابق عنوان كلي عليه .

والشك في بقاء الحكم الكلي تارة : ينشأ من احتمال النسخ ورفع الحكم عن
موضوعه من دون عروض عارض على الموضوع ، وأخرى : من تغير حال من
حالات الموضوع ، وثالثة : من تبدل حال من حالات الموضوع المركب من جزئين
قبل وجود الجزء الآخر .

فعلى الأول : لا مجال للاستصحاب ، لأن النسخ بالمعنى المتصور عندنا ليس إلا
إظهار أمد الحكم وتوقيته ، غاية الأمر أن وقته لم يكن معلوماً لنا وكنا نتخيل بمقتضى
إطلاق الدليل بحسب الأزمان أن الحكم غير موقت ثم ظهر أمده ببيان متأخر عن
تشريع الحكم بكثير ، كإظهار نجاسة النواصب في زمان الصادقين عليهم السلام حيث إنهم
كانوا محكومين بالطهارة في زمان النبي ﷺ وأوصيائه عليهم الصلاة والسلام كما
يظهر ذلك مما ورد في معاشرتهم معهم وترتيب آثار الطهارة عليهم إلى زمان
الصادقين (صلوات الله عليهما) ، فحكما بنجاستهم وبإلها من نجاسة الصيرورتهم
أنجس من كلب اليهود .

ووجه عدم جريان استصحاب عدم النسخ واضح ، لأن مرجعه إلى الشك في
التوقيت ، ومقتضى إطلاق دليل تشريع ذلك الحكم هو الاستمرار من دون حاجة إلى
الاستصحاب ، نعم يتصور الشك في النسخ في الإنشائات التي ننشأها في العقود
الجائزة كالوكالة فإذا شك في رفع الموكل يده عن إنشاء الوكالة أو شك في أن الجاعل
هل رجع عن إنشاء الجعالة أم لا فلا مانع من استصحاب ما أنشأه العاقد .

وعلى الثاني : أعني كون الشك في بقاء الحكم الكلي ناشئاً من تغير حال من حالات الموضوع كزوال تغير الماء المتغير بالنجاسة بنفسه، فإنه يشك حينئذٍ في بقاء نجاسته، إذ لو كان الموضوع للنجاسة هو عنوان التغير فقد ارتفعت قطعاً، ولو كان هو الجسم والمادة فلا إشكال في بقاء النجاسة لبقاء موضوعها وهو المادة، لكن العرف ولو بمناسبة الحكم والموضوع يرى أنّ موضوع النجاسة هو المادة لا العنوان، فالموضوع باقٍ، ومنشأ الشك حينئذٍ هو احتمال كون التغير علة حدوثاً وبقاءً بحيث يدور الحكم وجوداً وعدماً مداره، واحتمال كونه علة محدثة فقط.

وبعبارة أخرى : يحتمل أن يكون التغير حكمة أو علة فيشك في بقاء النجاسة بعد زوال التغير فتستصحب.

هذا ما أفاده الميرزا النائيني رحمته.
 لكن قد تكرر منا الإشكال في ذلك، وقلنا: إن الملاك لا بد من اطراده وانعكاسه وكون حدوث شيء ملاكاً لجعل الحكم مطرداً حتى في حال ارتفاع الملاك غير معقول، وعلى هذا فجريان الاستصحاب في مثل الماء المتغير مشكل جداً، لأن التغير إن كان له دخل فلا إشكال في ارتفاع الحكم بانتفاء جزء موضوعه وإن لم يكن له دخل فلا إشكال في بقاء الحكم، ومع الشك في الدخول يكون الشك في الموضوع، ومع الشك في بقاء الموضوع لا مجال للاستصحاب، فمقتضى القاعدة جريان أصالة الطهارة والحكم بطهارة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه.

وعلى كل حال فالفرق بين هذين القسمين هو أنّ الشك في الحكم الكلي في القسم الأول لا يحتاج إلى فرض وجود الموضوع، إذ لا يتوقف الشك في بقاء الحكم الكلي من حيث احتمال النسخ على فرض تغير حال من حالات الموضوع بل حتى مع عدم تغير الموضوع يمكن الشك في النسخ، بخلاف القسم الثاني حيث يكون الشك ناشئاً من جهة تغير في الموضوع فلا يجري الاستصحاب للشك في بقاء الموضوع.

وعلى الثالث : أعني نشوء الشك في بقاء الحكم الكلي من تبدل حال من حالات الموضوع المركب من جزئين وجد أحدهما دون الآخر، كما في مثال العنب الذي جعل بعد الغليان موضوعاً للحرمة بل والنجاسة أيضاً، فإذا صار زيبياً قبل وجود الغليان فيشك في بقاء حكم النجاسة المترتبة على العنب بعد الغليان لاحتمال دخل العنبيّة في الحكم، إذ لو كان الحكم بالحرمة والنجاسة مترتباً على عنوان العنب أو عصيره فلا إشكال في ارتفاعهما بصيرورته زيبياً، إذ لا ماء له حتى يصدق العصير المغلي عليه، ولو كان الحكم مترتباً على المادة المحفوظة حال كونها ذات رطوبة مسماة بالعنب وفي حال كونها يابسة فالحكم باق ولم يرتفع قطعاً، فالعرف لما رأى كون وصف العنبيّة من الحالات المتبادلة والأوصاف غير المقومة للموضوع حكم ببقاء الموضوع، وبالجملّة فهذا القسم هو مورد الاستصحاب التعليقي.

وبعبارة أخرى الاستصحاب التعليقي المصطلح عبارة عن استصحاب حكم شك في بقائه لأجل تبدل حال من حالات الموضوع، وكان ذلك التبدل قبل تمامية الموضوع بأن كان الموضوع مركباً من جزئين ووجد أحدهما دون الآخر ثم عرض ذلك التبدل نظير مثال العنب المزبور، ونظير الوصية لشخص بمال إن كان مشتغلاً بتحصيل علم الفقه الشريف، فإنه إذا تبدل حال من حالاته كما إذا كان حين الوصية ذا خلق حسن وقبل موت الموصي الذي هو أحد جزئي موضوع الملكية ساء خلقه، فإن سوء الخلق يوجب الشك في بقاء الحكم وهو الملكية المعلقة على أمرين أحدهما اشتغال الموصى له بالفقه الذي وجد بالفرض، والآخر وهو الموت الذي لم يوجد بعد، وقبل وجوده تغير حال من حالات الموضوع، فهل يجري الاستصحاب أم لا ؟ فيه قولان، قوى الميرزا النائيني رحمته الله العدم.

ومحصل ما أفاده في وجهه هو: عدم وجود المتيقن السابق، ضرورة أن الحكم مترتب على الموضوع المركب من جزئين، وما لم يوجد الموضوع بجميع ما يعتبر فيه

لا يوجد الحكم، ولا يصير فعلياً أي موجوداً، إذ لو وجد الحكم قبل وجود الموضوع يكون خلفاً لأنه بمنزلة وجود المعلول قبل علته، فالموضوع المركب من جزئين لا يترتب عليه الحكم إلا بعد وجود جزئيه، والمفروض في الاستصحاب التعليقي عدم وجود الجزئين معاً بل أحدهما، فلا يكون للحكم حينئذ وجود حتى يشك في بقاءه بسبب تبدل حال من حالات الموضوع قبل تحقق الجزء الآخر، فالإشكال إنما هو عدم الوجود للمستصحب حتى يصح استصحابه، فإن مقتضى الأمر الأول هو اعتبار الوجود في المستصحب في الاستصحابات الوجودية، وهذا من غير فرق بين كون الجزء الآخر بلسان التوصيف كما إذا قال : العنب المغلي حرام، وبين كونه بلسان الشرط كقوله : العنب إذا غلى يحرم، إذ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده.

وبالجملة فلا أثر شرعاً حتى يجري فيه أو يلحظه الاستصحاب لما تقدم في الأمر الثاني من اعتبار الأثر الشرعي في صحة جريان الاستصحاب، نعم الأثر المترتب على الجزء الموجود من جزئي الموضوع منحصر في الصحة التأهلية، وهي أنه لو وجد الجزء الآخر لالتزم الكل وترتب عليه الحكم الشرعي، وهذا الأثر لا يجدي في جريان الاستصحاب لما فيه أولاً؛ من كونه عقلياً لا شرعياً، وثانياً : من القطع ببقائه لأنه شأن كل مركب.

والحاصل أن الشك في بقاء الحكم الكلي إن كان لأجل النسخ ورفع اليد عنه كما في باب الجمالة فإنه يمكن أن ينسخ الجاعل ما أنشأه من عقد الجمالة، فلا مانع من جريان الاستصحاب، وإن كان لأجل تبدل حال من حالات الموضوع كزوال التغير في مثال الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه فقد تقدم جريان الاستصحاب فيه. لكن عرفت إشكال الاستصحاب في هذه الصورة، وعلى كل حال ليس نزاعهم في الاستصحاب التعليقي في هاتين الصورتين، بل بناؤهم على

الاستصحاب فيها بلا إشكال فنزاعهم يكون في الصورة الأخيرة وهي ما إذا تبدل حال من حالات الموضوع المركب من جزئين وجد أحدهما دون الآخر كما هو واضح.

وبالجملة فالشك في بقاء الحرمة إن كان راجعاً إلى الوجه الأول فيكون من استصحاب عدم النسخ الذي قلنا بعدم جريانه لكفاية الإطلاق الزماني لإثبات عدم النسخ، إذ الشك في بقاء حرمة العنب المغلي، لا يكون إلا من جهة احتمال رفع اليد عن إنشاء الحرمة للعنب المغلي لوضوح أن نفس دليل حلية العنب بمقتضى إطلاقه كاف في إثبات حلية العنب في جميع حالاته التي منها الزببية، كإطلاق دليل حلية الحنطة لجميع حالاتها من الدقيقية والخبزية وغيرهما.

والحاصل أن الشك في بقاء الحرمة بعد فرض وجود العنب المغلي بما له من الحالات المتبادلة لا يكون إلا لأجل الشك في نسخ إنشاء الحرمة على ماء العنب بعد غليانه، وإن كان الشك لتغير حال من حالات الموضوع كالشك في بقاء نجاسة المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه، فقد عرفت حاله وأن الاستصحاب يجري أيضاً على إشكال ذكرناه سابقاً، وعلى كل حال لا يكون شيء من هذين الوجهين مورداً للنزاع بينهم في الاستصحاب التعليقي بل الذي جعلوه محلاً للنزاع في الاستصحاب التعليقي هو استصحاب الحكم المنشأ على موضوع مركب وجد بعض أجزائه مع تبدل حال من حالاته، وشك في ذلك الحكم المنشأ على المركب، والمثال المطابق له هو العنب قبل غليانه إذا صار زيبياً، فإن من يجري الاستصحاب التعليقي يجريه في حرمة المعلقة على الغليان الذي لم يوجد بعد.

والحاصل أن الحق عدم المجال لجريانه، ضرورة أنه قبل الغليان لا يكون للعنب حكم غير الحلية والطهارة ولا شك فيها حتى يجري فيها الاستصحاب، وأما الحرمة فلا شك فيها حتى يكون للاستصحاب فيها مجال، بداهة أن الحرمة ليست

حكماً للعنب بل له بعد الغليان المفروض عدمه، والحرمة ليست ثابتة لأحد جزئي الموضوع فحدوث الحرمة معلوم لعدم فضلاً عن الشك في بقائها، وإن فرض الشك في بقاء الحرمة بعد فرض وجود الجزء الآخر أعني الغليان فلا منشأ لهذا الشك إلا احتمال النسخ، إذ بعد كون الزبببية من الحالات ينحصر الشك في النسخ.

وإن كان المستصحب في صورة وجود العنب قبل وجود الجزء الآخر - أعني الغليان - الملازمة التي جعلها الشارع بين العنب المغلي والحرمة فلا وجه له، لأن الملازمة ليست إلا عبارة عن ترتب الحكم على موضوعه بعد وجوده بجميع ما له من القيود، وإن شئت فقل: إن العنب بمثابة لو وجد الجزء الآخر لالتزم الكل، ومن المعلوم أن الملازمة بهذا المعنى ليست شرعية ولا موضوعاً ذا أثر شرعي فلا يجري فيه الاستصحاب، وعلى تقدير كون الملازمة شرعية لكنها مجعولة بين تمام الموضوع والحكم، لا جزء الموضوع، ومن المعلوم أنه بعد تمام الموضوع لا يكون الشك في بقاء الملازمة إلا من جهة النسخ، وليس هذا من الاستصحاب التعليقي أصلاً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن مثال العنب الذي جعلوه من الاستصحاب التعليقي إن أريد استصحاب الحرمة بعد الغليان فلا منشأ لهذا الشك إلا احتمال النسخ الذي لا ربط له بالاستصحاب التعليقي، وإن أريد استصحاب الحرمة قبل الغليان فلا شك في عدم الحرمة، لما عرفت من كون موضوع الحرمة مركباً من جزئين وليس جزء واحداً وهو العنب فقط، وإن أريد به استصحاب الملازمة والسببية، ففيه أولاً: أنها غير شرعية، لمنع جعل السببية كما حقق في محله، وثانياً: بعد تسليم شرعيتها، أن الشك في الملازمة يرجع إلى الشك في النسخ، وثالثاً: أن لازمه جريان الاستصحاب في كثير من الموارد.

فالاستصحاب التعليقي المصطلح وهو استصحاب الحكم المعلق على موضوع مركب تحقق جزء منه دون جزئه الآخر مع تبدل حال من حالاته لا أصل ولا

أساس له أصلاً.

ثم إنه بعد تسليم الاستصحاب التعليقي في نفسه لاوجه لتفريع مثال العنب عليه، إذ ليس في الأدلة (العنب المغلي يحرم) بل فيها ماء العنب، ومن المعلوم انعدامه وجفافه بالزبيبية، فالزبيب إذا غلى لا يحرم لأن الجرم في حال العنبيية ووجود الماء صار حراماً تبعاً للماء، فإذا جف الماء وغلى الجرم المسمى بالزبيب فلا يحرم قطعاً، فلا موضوع للاستصحاب هنا، وعلى هذا فلا إشكال في حلية الزبيب في الطعام بشرط عدم بقاء رطوبة فيه، نعم إذا قطع الزبيب قطعاً ووضعت في ماء واكتسب حلاوتها وغلى ذلك الماء ففي بعض الروايات ^(١) النهي عنه لكنه ضعيف السند لا يثبت به الحرمة وإن كان الأحوط الاجتناب عنه.

ولا يخفى أن ماء الزبيب الذي شربه النبي ﷺ لم يكن مغلياً بل المراد به أن ماء المدينة لما كان فيه ملوحة فوضع فيه شيء من الزبيب لتزول ملوحته.

ثم إنه بعد فرض صحة الاستصحاب التعليقي أشكل عليه بكونه معارضاً بالاستصحاب التنجيزي الجاري في ضده المطلق مثلاً في مثال العنب الذي تبدل بالزبيبية، يقال بعد غليانه: إن مقتضي استصحاب حليته الفعلية هو الحلية، ومقتضى استصحاب حكمه المعلق على الغليان هو الحرمة، فيقع التعارض بين الاستصحابين ويتساقطان وتصل النوبة إلى قاعدتي الحل والطهارة إن فرض الشك في طهارته أيضاً. وقد أجاب عنه في الكفاية ^(٢) بما حاصله: عدم التعارض بينهما في حال القطع بالحكمين فضلاً عن استصحابهما، ضرورة أنه قبل عروض حالة الزبيبية كان حكمه

(١) مستدرك الوسائل ١٧ / ٣٨، الحديث ٢٠٦٧٦: «زيد الرسي في أصله: قال سنل أبو عبد الله عليه السلام عن الزبيب يدق ويلقى في القدر، ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته، فقال: لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث، فإن النار قد أصابته...».

(٢) كفاية الاصول / ٤١٢.

الفعلي الحلية والطهارة يقيناً، كما أنّ حكمه التعليقي كان الحرمة والنجاسة كذلك، ومن المعلوم عدم المناقاة بين هذين الحكمين قطعاً لفعلية أحدهما وتعليقية الآخر، فإذا لم يكن بينهما مناقاة في حال القطع بهما ففي حال الشك فيهما بطريق أولى.

وبالجملة فعدم المناقاة بينهما لكون الحلية الفعلية مغتية بالغليان ومقتضى غائية الغليان لها عدم الحلية بعد الغليان، كما أنّ مقتضى إناطة الحرمة بالغليان عدمها قبله فقبل الغليان لا حرمة وبعد الغليان لا حلية، فلا مورد لاجتماع الحلية والحرمة حتى تتعارضان، فلو كان الدليل الاجتهادي متكفلاً لإطلاق الحكم بالحرمة المعلقة على الغليان للحالات المتبادلة الطارئة على العنب كالزبيبية، بحيث تكون الحرمة المنوطة بالغليان ثابتة للزبيب أيضاً لما كان مناقاة بين الحلية الثابتة للعنب - وإن صار زبيباً - وبين الحرمة الثابتة للعنب المغلي وإن تبدّل بالزبيبية، فكذلك إذا كان الدليل الدال على كون الزبيب المغلي كالعنب المغلي حراماً هو الاستصحاب، ففي الحقيقة يكون الاستصحاب متمماً شمولياً للدليل الاجتهادي المتكفل لحرمة العنب المغلي لقصوره عن شموله لحرمة الزبيب إذا غلى، هذا ما أفاده في الكفاية بتحرير منا وهو الصواب.

وأما الجواب عن إشكال المعارضة بالحكومة وعدم كونها في رتبة واحدة بتقريب: أنّ الشك في بقاء الحلية مسبب عن الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان المشكوكة من جهة تبدل العنبة بالزبيبية، إذ لا منشأ للشك في الحلية إلا الشك في كون الحرمة المعلقة على الغليان ثابتة للزبيب أيضاً، فإذا جرى الاستصحاب في الحرمة وثبت به معروضية الزبيب المغلي للحرمة أيضاً يرتفع الشك في الحلية ويحترز عدمها، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب في الشك في الحلية.

ففيه: أنّه لا حكومة بينهما لعدم تسبب أحد الشكين عن الآخر، لوضوح كونها معلولين لعلّة ثالثة وهي تبدل وصف العنبة بالزبيبية، إذ مع عدم التبدل لا

شك في شيء من الحكمين الفعلي والتعليقي والشك فيها معاً ناشٍ في رتبة واحدة عن تبدل حال من حالات الموضوع، بل ليس هنا إلا شك واحد وهو الشك في حكم هذا الجسم بعد تبدل عنيبته بالزيبية، فبعد فرض غليان الزيب يشك في حكمه وأنه حرام أو حلال، فالشك في الحلية عين الشك في الحرمة، وكذا العكس فليس هنا شك حتى يكون الأصلان الجاريان فيها متعارضين أو يكون أحدهما حاكماً على الآخر^(١).

وبالجملة فكما لا شك قبل عروض الزيبية في الحلية الفعلية، فكذلك لا شك في الحرمة المعلقة على الغليان قبل طرؤ الزيبية، والشك في كل من الحلية الفعلية والحرمة المعلقة نشأ من تبدل وصف العنيبة بالزيبية، وإلا فكل منهما معلوم. وإن شئت فقل: إن اجمال الدليل المقيد للعنب للحلال بكونه حراماً بالغليان صار منشأً للشك في الحلية والحرمة عند تبدل وصف العنيبة بالزيبية، لاحتمال كون التقيد مختصاً بالعنب واحتمال إطلاقه للزيب أيضاً، فلا يكون أحد الشكين مسبباً عن الآخر حتى يكون بينهما حكومة، فحديث الحكومة لا أصل له وإن ذكره الميرزا النائيني رحمه الله، هذا ما يرجع إلى مهمات مباحث الاستصحاب التعليقي. والمتحصل أنه لو سلم في نفسه لا يرد عليه إشكال المعارضة ولا إشكال المثبتية كما لا يخفى.

(١) أقول: لعل وجه الحكومة ما يظهر من عبارة الشيخ رحمه الله في الفرائد من جريان الاستصحاب في الملازمة، فإن كان كذلك ففيه: - مضافاً إلى ما ذكرناه في البحث السابق من عدم معمولية السببية وأخواتها من الأحكام الوضعية - أن المستصحب وهي الملازمة تنجز لا تعليق، والمفروض حكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيز لا التنجيز أي الملازمة على التنجيز أي الحلية، وعلى تقدير جريان الاستصحاب في الملازمة يكون هذا الاستصحاب حاكماً على كل من استصحاب الحكم التنجيزي أعني الحلية والطهارة، والتعليقي أعني النجاسة والحرمة.

التنبيه السابع : في استصحاب عدم النسخ .

وقبل الخوض فيه لا بأس ببيان معنى النسخ في المقام :

اعلم أن النسخ المبحوث عنه عندنا هو تقييد الحكم بالزمان من دون تغير حال من حالات الموضوع، بل مع بقاءه بتمام ما له من الحدود والقيود، فالشك في بقاء الحكم مع عدم تغير موضوعه إذا كان لأجل الشك في تقيده بالزمان يكون ذلك مورداً لاستصحاب عدم النسخ، وأما إذا كان الشك لأجل طرؤ زماني أو تبدل حال من حالات الموضوع - كما في مثال الزبيب المذكور في التنبيه السابق - فلا ربط له بالشك في النسخ، فالشك في النسخ هو الشك في بقاء الحكم المنشأ على الموضوع الكلي بنحو القضية الحقيقية مع بقاء الموضوع بأجزائه وقيوده على حاله، فحقيقة النسخ هي التخصيص في الأزمان .

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لا إشكال في وجود النسخ في هذه الشريعة في الجملة لدلالة النصوص المعتبرة ^(١) على اشتغال الكتاب المجيد على الناسخ والمنسوخ كاحتوائه على الحكم والمتشابه، نظير نسخ طهارة النواصب في زمان الصادقين عليهما الصلاة والسلام، فإنهم (لعنة الله عليهم) كانوا محكومين بالطهارة قبل ذلك، ولذا لم يحكم الأئمة السابقون (عليهما وعليهم جميعهم أفضل الصلوات) بنجاسة النواصب، بل كانوا عليهم السلام يعاشرهم النواصب من دون اجتناب عنهم، ولكن حكم الصادقان عليهم السلام ^(٢) بكونهم أنجس من كلب اليهود فنسخ الحكم بطهارتهم بالنجاسة، ومعنى هذا النسخ هو اظهار توقيت الحكم وكونه موقفاً لا دائماً .

ثم إنه بعد تسليم النسخ في الجملة في شرعنا إذا شك في نسخ حكم من أحكام هذه الشريعة، فإن كان لدليله إطلاق يشمل الأزمان فلا إشكال في الرجوع إلى

(١) راجع: وسائل الشيعة ٢٧، الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي .

(٢) راجع: وسائل الشيعة ١، الباب ١١ من ابواب الماء المضاف .

الإطلاق والحكم بعدم تقييد الحكم بوقت ، وإن لم يكن له إطلاق كما إذا كان دليل تشريعه مجعلاً لفظياً أو لبيئاً فينتهي الأمر إلى التشبث بالاستصحاب المسمى باستصحاب عدم النسخ ، لكن الحق عدم وصول النوبة إلى الاستصحاب أيضاً لكفاية قولهم عليه السلام ^(١) : « حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة... » بناءً على شموله للحكم مطلقاً وضعياً كان أم تكليفياً ، هذا بالنسبة إلى شرعنا .

وأما بالنسبة إلى الأحكام الثابتة في الشرايع السابقة إذا شك في نسخها في هذه الشريعة المقدسة بعد البناء على نسخها في الجملة بهذه الشريعة فلا مانع من استصحاب بقائها ، لكن بعد إحراز ثبوتها وذلك منحصر بالتواتر أو إخبار الكتاب العزيز أو الأئمة الطاهرين (عليهم الصلاة والسلام) بثبوتها في تلك الشرايع ، ومن المعلوم عدم التواتر ، وانحصار طريق الثبوت في الكتاب المجيد ، فإذا ثبت بالقرآن العظيم حكم في الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه ولا إمضاؤه في شرعنا وصار نسخه مشكوكاً فيه فلا مانع من استصحابه ، وأما إذا ثبت بالسنة إمضاؤه فلا وجه لجريان الاستصحاب فيه لثبوت بقائه بالدليل في هذه الشريعة ومعه لا شك .

لكن الظاهر عدم تحقق ذلك وكونه مجرد فرض لا واقع له ، إذ لم يثبت حكم من أحكام الشرايع السابقة لم يقم دليل على نسخه أو بقائه حتى يجري فيه الاستصحاب ، وقد ذكروا لذلك أمثلة :

منها : جواز ضمان ما لم يجب .

ومنها : اغتفار الجهالة في الجعل في باب الجعالة بدعوى استفادتها من قوله تبارك وتعالى حكاية عن مؤذن يوسف على نبينا وآله وعليه السلام ^(٢) ﴿ ولئن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم ﴾ حيث إنه من باب الجعالة والجعل هو حمل بعير وهو

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٩ ، الحديث ٣٣٥١٥ .

(٢) يوسف : ٧٢ .

مجهول المقدار، والزعيم هو الضامن وقبل اشتغال ذمة الجاعل بالجعل صار ضامناً له، فتدل الآية الشريفة على جواز ضمان ما لم يجب، وجواز كون مال الجعالة مجهولاً لجهالة حمل بعير من حيث المقدار.

ولكن الحق كما أفاده الشيخ تذكرة ^(١) عدم استفادة شيء منها:

أما ضمان ما لم يجب فلما فيه : أولاً : من عدم ثبوت كون الزعيم هو الضامن المصطلح في شرعنا فيمكن إرادة التعهد منه، فالمراد بالزعيم هو المتعهد لا أن المراد به هو النقل من ذمة إلى ذمة كما هو معنى الضمان عندنا وضم ذمة إلى ذمة كما يقوله غيرنا، حتى تكون الآية موافقة للضمان المصطلح.

وثانياً : من عدم ثبوت كونه بإذن يوسف عليه السلام كتقريره حتى ثبت شرعيته في شرعه عليه السلام.

وأما جهالة مال الجعالة فدلالة الآية على جوازها غير ثابتة لقوة احتمال تعيين مقدار حمل البعير ومقداره عندهم، فلا تدل الآية الشرعية على شيء من ضمان ما لم يجب وجواز جهالة مال الجعالة بحسب مقتضى التحقيق ومنه يظهر اندفاع ما قد يتوهم من أن النصوص الدالة على عدم جواز ضمان ما لم يجب وعلى اعتبار العلم بمقدار مال الجعالة مخالفة للكتاب بالثبائن فتسقط عن الاعتبار.

توضيح وجه الاندفاع : عدم دلالة الآية على جواز ضمان ما لم يجب وجواز الجهالة في مال الجعالة حتى تكون تلك النصوص مخالفة لها، هذا مضافاً إلى أنه مع فرض دلالة تكون دالة على جوازها في الشريعة السابقة، ومنافاة النصوص لها موقوفة على دلالة الآية على الإمضاء في هذه الشريعة، إذ مع فرض دلالتها على بقاء ذلك في شريعتنا تكون النصوص الدالة على عدم جوازها في هذه الشريعة مخالفة للآية الشريفة، ومن المعلوم أن الآية على فرض دلالتها على جوازها في شريعة

(١) فرائد الأصول / ٣٨٢.

يوسف عليه السلام لا تدل على بقاء مشروعيتهما في هذه الشريعة حتى تنافيها تلك النصوص.

والحاصل أنه بعد فرض دلالة الآية على المشروعية لاتنافيها النصوص المشار إليها، لسكوت الآية عن بقاء مشروعيتهما في هذه الشريعة، فلا مجال لاستصحاب عدم النسخ أيضاً، لما عرفت من أنّ مورده هو ما إذا ثبت حكم في الشرايع السابقة ولم يدل دليل على بقاءه ولا على ارتفاعه في هذه الشريعة، وأمّا إذا قام الدليل على أحدهما فلا مجال للاستصحاب أصلاً كما هو أوضح من أن يخفى.

ومنها : سائر الأمثلة التي ذكرها الشيخ عليه السلام في الفرائد، ولكن لا يجري فيها الاستصحاب لعدم الشك في بقائها بعد وضوح حكمها في شرعنا نسخاً وإمضاءً، ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب مع دلالة الدليل على البقاء أو الارتفاع.

فالمحصل أنه مع فرض العلم بالثبوت والشك في البقاء لامانع من جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة، لكن قد عرفت أنه مجرد فرض لا واقع له. ثم إنه قد أورد على الاستصحاب في الشرايع السابقة بوجهين: الأول تغاير الموضوع، الثاني العلم الإجمالي المانع عن جريان الاستصحاب في أطرافه.

أمّا الوجه الأول : فبيان أنه الأحكام في الشرايع السابقة ثبتت لجماعة كانوا في تلك الأزمنة واستصحابها في هذه الشريعة يكون من قبيل استصحاب الحكم الثابت لزيد مثلاً في حق عمرو، فأشكال تغاير الموضوع يمنع عن جريان الاستصحاب في الشرايع السابقة.

وقد أجاب عنه الشيخ عليه السلام ^(١) بوجهين :

أحدهما : أنّ هذا الإشكال مندفع فيمن أدرك الشريعتين، لأنّ الموضوع حينئذٍ واحد فهذا الإشكال ليس بمطرد في جميع موارد استصحاب أحكام الشرع السابق في الشرع اللاحق، بل يختص بمن لم يدرك الشريعتين كأمثالنا بالنسبة إلى شريعة عيسى

(على نبينا وآله وعليه السلام)، ففرض الشيخ رحمته من هذا الجواب هو منع اطراد هذا الإشكال، وأنه لا يسري في جميع الموارد.

فلا مجال لأن يقال: إنَّ غرض الشيخ رحمته دفع إشكال تغاير الموضوع في مدرك الشريعتين بما ذكر، وفي غيره بأدلة الاشتراك في التكليف، بأن يقال: كما يجري استصحاب حكم الشرع السابق بالنسبة إلى مدرك الشريعتين، كذلك يجري في حق غيره ممن لم يدرك الشرع السابق بما دلَّ على اشتراك التكليف، وجه عدم المجال هو أنَّ أدلة الاشتراك تقتضي الاشتراك في التكليف الواقعية لا الظاهرية، ضرورة أنَّ الاستصحاب وغيره من الأصول العملية لكونها وظائف للشاك دون غيره، فإذا فرض تغاير الموضوع وكون أحكام الشريعة السابقة لتلك الجماعة فلا يمكن استصحابها بالنسبة إلى من لم يدرك تلك الشريعة، ضرورة إناطة الاستصحاب باليقين السابق والشك اللاحق، ومع فرض تغاير الموضوع لا يكون في البين يقين سابق بل الشك يكون بالنسبة إلى هذا الشخص شكاً في أصل الحدوث.

وبالجملة فليس غرض الشيخ رحمته من إدراك شخص للشريعتين منع اطراد إشكال تغاير الموضوع في جميع الموارد بل غرضه ورود هذا الإشكال على الاستصحاب في الجملة كما لا يخفى.

ثانيهما: وهو الذي ارتضاه المحققان صاحب الكفاية ^(١) والميرزا النائيني رحمتهما، وحاصله: أنَّ إشكال تغاير الموضوع متجه بناء على كون الأحكام الشرعية من القضايا الخارجية، وأمّا بناءً على كونها من القضايا الحقيقية كما هو الحق فلا أساس لهذا الإشكال بما نحن فيه أصلاً، إذ لا دخل للأشخاص في الأحكام قطعاً، وإنما يثبت الحكم للأشخاص لأجل انطباق العناوين الكلية المأخوذة في حيز الخطابات عليها، فالموضوع هو العنوان الكلي كالبالغ العاقل والمستطيع والفقيه والعاقل وغير ذلك، واندفاع الإشكال بل عدم تصوره بناء على القضية الحقيقية مما لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في إثبات كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية لا الخارجية، التي يكون من خواصها صيرورة العناوين المأخوذة في حيز الخطابات - كما يجتهد بالنسبة إلى جواز التقليد والعادل بالنسبة إلى جواز الاقتداء به - جهات تعليلية وكون الموضوع نفس الأشخاص نظير الإذن في الدخول إلى داره لزيد لأجل الصداقة، بخلاف كون الموضوع عنوان الصديق لاشخص زيد، فإنّه في الأوّل يجوز لزيد الدخول وإن كان عدواً للآذن، ولا يجوز له في الثاني لعدم انطباق الموضوع وهو الصديق عليه. والحق أنّ الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقية.

وكيف كان فحصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من البرهان على كون الأحكام من القضايا الحقيقية، هو أنّه يلزم بناء على كونها من القضايا الخارجية أن تكون الخطابات الشرعية كقوله: (المستطيع يجب)، ونحوه إخباراً ووعداً بإنشاء الأحكام عند وجود موضوعاتها، إذ المفروض كون الموضوع نفس الأشخاص، وما لم يوجد الموضوع لا يوجد الحكم، فوجود الحكم أي إنشاؤه يتوقف على وجود الأشخاص، فقوله: (المستطيع يجب عليه الحج) إخبار عن أن الشارع أو غيره ممن بيده إنشاء الأحكام ينشئ عند وجود كل موضوع حكمه، والالتزام بكون الخطابات الشرعية إخباراً ووعداً كما ترى.

وأما الوجه الثاني: وهو العلم الإجمالي بنسخ جملة من الأحكام الشريعة السابقة لو لم نقل بنسخ كلها، ومع هذا العلم الإجمالي لا يجري الاستصحاب في شيء من أطرافه كما قرر في محله.

ففيه: أنّ هذا العلم الإجمالي لا أثر له بعد انحلاله بمقدار ظفرنا بنسخه في هذه الشريعة يكون بمقدار المعلوم بالإجمال فيصير الشك في النسخ بدوياً يجري فيه استصحاب عدم النسخ بلا مانع كما هو واضح ^(١).

(١) ولا يخفى أنّ سيدنا الأستاذ مد ظله لم يتعرض لهذا الوجه الثاني من الإشكال وجوابه لوضوحها.

التنبيه الثامن: الأصل المثبت

المعروف بل المسلم بين أهل عصرنا عدم حجية الأصل المثبت، والمثبت تارة يطلق على ما يقابل الأصل النافي للتكليف، وليس هذا محلاً للكلام، وأخرى على ما يثبت - غير المستصحب - من اللوازم العقلية والعادية كما إذا جرى الاستصحاب في حياة زيد مثلاً، فإنه هل يثبت لازمها العادي كنبات لحيته أم لا؟، ومحل البحث هو الأصل المثبت بهذا المعنى.

والحق عدم حجيته بمعنى عدم إثباته لغير الأثر الشرعي من اللوازم العقلية والعادية، وإن ترتب عليها الأثر الشرعي.

وحاصل وجهه: أن التشريع لا بد وأن يتعلق بما يكون قابلاً للموضع والرفع التشريعيين، إذ لا معنى لتعلق التشريع بالأمر التكويني، فإن قوله: (صل) مثلاً ليس إلا إيجاد النسبة بين الفعل أعني الصلاة والفاعل لا غير، وإن شئت فقل: إن المكلف يصير بهذا الإنشاء مصلياً تشريعياً لا تكوينياً.

وبالجملة فشأن الخطابات الشرعية هو التشريع الذي لا يتعلق إلا بالآثار الشرعية، لا اختصاص التعبد وترتيب الآثار الذي هو لسان الأصل بالأحكام الشرعية دون اللوازم غير الشرعية، لوضوح أنها مما لا تنالها يد الجعل التشريعي حتى تنالها يد الرفع كذلك، فالأصول طراً لا تثبت اللوازم العقلية والعادية لعدم شمول أدلتها لها، لما عرفت من أن مفاد الأصول ترتيب الأثر الشرعي فقط والتعبد لا يثبت غير ما يكون وضعه ورفعها بيد الشارع.

ثم إن البحث عن الأصل المثبت يتوقف على ذكر أمور:

الأول : أن الشيخ رحمته الله ^(١) ذكر أن الوجه في عدم حجية مثبتات الأصول هو القصور الثبوتي، لعدم إمكان التعبد باللوازم غير الشرعية لعدم كونها بيد الشارع وضعاً ورفعاً على التفصيل الذي عرفته سابقاً، لا قصور الدليل من حيث الدلالة كما قد يتوهم فلا ينسب إلى الشيخ رحمته الله كون المانع من حجية مثبتات الأصول إثباتياً.

الثاني : أن الشيخ رحمته الله ^(٢) جعل حجية مثبتات الأمارات مفروغاً عنها ولم يبين وجهها .

الثالث : أنه رحمته الله ^(٣) استثنى من عدم حجية الأصول المثبتة الواسطة الخفية وبني على حجية الأصل المثبت إذا كانت الواسطة خفية، ولذا حكم بنجاسة الثوب الطاهر الذي كانت فيه رطوبة ووقع على الأرض المتنجسة، وشك في كون وقوعه عليها قبل الجفاف أو بعده، فإن كان قبله فتنجس الثوب بملاقاته للأرض، وإن كان بعده فهو طاهر لفرض وقوعه جافاً على الأرض اليابسة، فإنه رحمته الله حكم بنجاسة الثوب لاستصحاب بقاء رطوبته إلى أن وقع على الأرض مع أن النجاسة مترتبة على سراية الرطوبة من أحد المتلاقيين إلى الآخر، ولكن هذه الواسطة لما كانت خفية بحيث عدت النجاسة من آثار الملاقاة مع الرطوبة عرفاً فلم يعتنوا بها.

ثم ذكر هو رحمته الله ^(٤) أمثلة للأصل المثبت، ومقتضى القاعدة فيها بعد البناء على عدم حجية الأصول المثبتة هو الرجوع إلى الأصول المتأخرة التي هي تختلف في المقامات كما لا يخفى .

إذا عرفت محصل ما أفاده الشيخ رحمته الله فنقول :

(١) فرائد الأصول / ٣٨٣ .

(٢) فرائد الأصول / ٣٨٤ .

(٣) فرائد الأصول / ٣٨٦ .

(٤) فرائد الأصول / ٣٨٥ .

أمّا ما أفاده في وجه عدم حجية الأصل المثبت مطلقاً من الاستصحاب وغيره فهو في غاية المتانة ولا إشكال فيه ، والقصور يكون ثبوتياً لا إثباتياً كما عرفت .
وأمّا ما أفاده من حجية مثبتات الأمارات، ففيه غموض، لأنّه على القول بكون المجعول في الأمارات الحكم التكليفي أعني وجوب العمل بمؤدى الأمانة فليس في البين إلا الجعل الشرعي الذي يكون قاصراً عن إثبات غير المجعول الشرعي من اللوازم العقلية.

وعلى القول بكون المجعول هو التنزيل كما كان عليه صاحب الكفاية^(١) تجزي - على ما ذكره في مبحث القطع وإن عدل^(٢) عنه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي الى الطريقية المحضة -، فيكون المجعول في الأمارات وزان المجعول في الأصول، لأنّ مقاد كليهما هو ترتيب الأثر، فلا وجه لحجية الأمارات المثبتة وعدم حجية الأصول كذلك، بل الحكم فيها واحد ولا يمكن التفكيك بينهما أصلاً.
وعلى القول بكون المجعول فيها المحرزية والوسطية في الإثبات فلا بأس بالالتزام بحجية مثبتات الأمارات لكون الأمانة حينئذٍ محرزة للواقع بما له من اللوازم والملازمات.

لكن الإشكال في المبني، إذ لا يتصور معنى لإعطاء صفة المحرزية شرعاً للأمانة غير العلمية إلاّ التعبد بترتيب الأثر الشرعي الذي يكون متحداً مع المجعول في الأصول، ضرورة أنّ إعطاء صفة الكاشفية يكون تشريعياً لا تكوينياً، ومن المعلوم أنّ التشريع غير التكوين فإذا قال الشارع: (جعلت زيداً عالماً) فلا معنى له إلاّ جعلته عالماً في الآثار الشرعية المترتبة على العالم ولا يصير بهذا الجعل عالماً تكويناً إلاّ بالتصرف التكويني القهار الذي جعل صورة الأسد أسداً خارجياً مفترساً لعدو الله (لع).

(١) كفاية الاصول / ٢٦٦.

(٢) كفاية الاصول / ٢٧٧.

والحاصل أنه على المباني المعهودة في حجية الأمارات غير العلمية يشكل القول بحجية الأمانة خصوصاً على مبنى الظن النوعي، فلا يحصى حينئذٍ إلا عن الالتزام بكون الأمانة حجة ببناء العقلاء لتكون حجية الأمانة منجعة لإفادتها العلم النظامي الذي يدور عليه رعى نظام العباد في المعاش والمعاد، إذ على هذا المبنى تكون الأمانة كاشفة ذاتاً عن الواقع، والحاكي كما يحكي ويكشف عن المؤدى كذلك يحكي عن لوازمه وملازماته العقلية وغيرها، وحينئذٍ تكون أدلة حجية الأمارات إمضاء لما في الطريقة وإرشاداً إليها فتأمل جيداً.

ثم إنه لا يخفى أن النزاع في حجية مثبتات الأصول ليس نزاعاً حديثاً، فإن المحكي عن بعض القدماء عدم حجية مثبتات الأمارات وحجية مثبتات الأصول عكس ما اشتهر بين المتأخرين من عدم حجية الأصل المثبت وحجية مثبتات الأمارات.

وحاصل ما حكي في وجه عدم حجية مثبتات الأمارات هو أن حجية الأمانة تكون في خصوص ما تحقق الإخبار به دون غيره، فإذا أخبر زيد بحياة عمرو فالإخبار يختص بالحياة دون آثارها ولوازمها العقلية والعادية.

وملخص وجه حجية مثبتات الأصول هو أن الأصل يثبت الملزوم الذي هو مورد الأصل، وأما اللوازم المترتبة عليه سواء كانت بلا واسطة أم معها فهي معلولات له، ومن المعلوم عدم انفكاك المعلول - ولو كان هو المعلول الأخير - عن علته ولو كانت مبدء السلسلة لوضوح أن العلة الأولى كما تكون علة للمعلول الأول كذلك تكون علة للمعلول الأخير، وقياس المساواة أيضاً يقتضي ترتيب اللوازم وإن كانت مع واسطة بل وسائط لأن أثر الأثر أثر.

هذا حاصل ما قيل في وجه عدم حجية مثبتات الأمارات عند القدماء وحجية الأصول المثبتة عندهم.

وأنت خير بعدم استقامة ذلك، أمّا في الأصول فلأن ترتب أثر الأثر على العلة الأولى يختص بالعلل والمعلولات التكوينية التي لا يمكن التفكيك بينهما، دون الأمور التعبدية التي يكون التفكيك بينها غير عزيز، ومن المعلوم أن التعبد لا يتعلق إلا بما يقبل الوضع والرفع التشريعيين واللوازم العقلية والعادية مما لا تقبل الوضع والرفع كذلك، نعم يترتب على مؤدى الأصل كل أثر شرعي يكون المؤدى علة له شرعاً وإن كان في غاية الكثرة، فإذا ترتب آثار شرعية طويلة على مؤدى الأصل يثبت جميعها بنفس الأصل الجاري في مؤداه، كما إذا فرض كون وجوب الصلاة الذي ثبت بالاستصحاب موضوعاً لوجوب التصديق وهو لوجوب الدعاء وهو لاستصحاب شيء آخر، وهو لكرهه غيره وهكذا فإن جميع هذه اللوازم الشرعية تترتب على مبدء السلسلة الذي هو مؤدى الأصل، وأمّا إذا كان بين هذه الآثار لازم عقلي أو عادي فلا يترتب على الأصل الجاري في ملزومه لقصور الأصل عن إثباته.

وأما في الأمارات فتحقيق الحال فيها منوط ببيان ما يمتاز به الأصل عن الأمانة، فنقول:

إنّ في القطع الحاصل لنا - دون علم الواجب جلّ وعلا - جهات أربع: الصفية والكاشفية والجري العملي والتنجز، والأصول مطلقاً حتى العقلية كالاحتياط العقلي في أطراف العلم الإجمالي تقوم مقام القطع في الجهة الرابعة، فما ذكره الشيخ رحمته من أنّ بعض الأصول تقوم مقام القطع لا جميعها إن كان مقصوده الأصول التنزيلية، فلا بأس به بالنسبة إلى الجهة الثالثة وهي الجري العملي، وإن كان مقصوده قيامها مقام العلم في الجهة الرابعة فلا يمكن مساعدته، إذ لا يختص ذلك بالأصول التنزيلية بل جميع الأصول تقوم مقام العلم من حيث التنجز فكل من أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة كالمعلوم التفصيلي من حيث التنجز في عدم جواز الوضوء منه وغيره، هذا حال الأصول مطلقاً.

وأما الأصول التنزيلية المراد بها ما يكون المجمعول فيها ترتيب الأثر فهي تقوم مقام العلم في الجهة الثالثة - أعني الجري العملي - نظير الفرار المترتب على الجزم بانطباق الصورة الحاصلة من الأسد في الذهن على الأسد الخارجي .
وأما الأمارات فهي تقوم مقام القطع في الجهة الثانية أعني الكشف والطريقة ، فلكل من الأمارات والأصول بقسميها صقع خاص وفلك يدور فيه ، ولا يجتمع شيء منها مع الآخر .

ومن هنا يظهر وجه تقدم الأمارات على الأصول طراً ، والأصول التنزيلية على غيرها من الأصول ، وأنه لا مورد لاجتماع الأمانة والأصل ولا لاجتماع الأصل التنزيلي مع غيره من الأصل غير التنزيلي ، هذا ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله .

لكن الشأن في الدليل الدال على قيام الأمانة مقام القطع في الجهة الثانية أعني الكشف والإراءة ، إذ كون المجمعول في الأمارات هو الطريقة مما لا يعقل خصوصاً بناءً على الظن النوعي ، إذ لا معنى لجعل الطريقة والكشف تكويناً بلسان التشريع فلا يصير غير الكاشف كاشفاً بالجعل التشريعي ، بل يحتاج إلى التصرف التكويني ، وجعل الطريقة تشريعاً لا يتصور له معنى إلا ترتيب الآثار فيكون المجمعول في الأمارات متحداً مع المجمعول في الأصول لوحدة المجمعول وهو ترتيب الأثر فيهما .

نعم يمكن أن يقال : إن مقصود الميرزا النائيني رحمه الله من جعل الطريقة إمضاء الطرق العقلانية التي تفيد العلم العادي النظامي ، لوضوح عدم اعتماد العقلاء في شيء من أمورهم على الظن والشك بل على الوثوق والاطمئنان ، وإما كون التعبد بغير العلم موجباً تكويناً لازدياد كشفه كما هو المشاهد والمحسوس فإن القطع بجملة زارة واضرابه (رضوان الله عليهم) إنما حصل من كثرة المادحين ، فإن كل واحد من التعديلات يوجب حدوث مرتبة من الوثوق ، وعلى تقريب الإمضاء تكون الطرق العقلانية منجولة لا بمجولة ، وعلى التقريب الثاني لا تكون منجولة لكنها بعد إمضاء

الشارع لها تصير كالمنجعة في حصول الوثوق والاطمينان منها. وعلى هذين التقديرين لا بأس بالالتزام بحجية مثبتات الأمارات لحصول الانكشاف بها، ومن المعلوم أنّ الكشف عن الملزوم كشف عن لوازمه العقلية والعادية، وهذا بخلاف الأصول لما عرفت من أنّ المجعول بها هو ترتيب الأثر الشرعي وهو قاصر عن إثبات غير ما للشارع وضعه ورفعته من اللوازم غير الشرعية كما لا يخفى.

وبالجملة فعلى مبنى حجية الأمارات ببناء العقلاء لا إشكال في حجية مثبتاتها حيث إنّ العلم بالملزوم علم بلوازمه وملازماته، وعلى هذا المسلك لا مجعول في الأمارات شرعاً لكونها منجعة لا بمجوعة لما عرفت من كون الأمانة حينئذٍ موجبة للعلم العادي النظامي.

وكذا تكون مثبتات الأمارات حجة بناء على كونها مجعولة شرعاً بمعنى أنّ الأمارات لما كان فيها كشف ناقص فجعل الشارع يوجب تكويناً الوثوق والاطمينان بها فتصير علماً عادياً، ولا إشكال في كون العلم بالملزوم علماً باللائم، ولكن يشكل الأمر في حجية مثبتات الأمارات على سائر المباني لرجوعها إلى ترتيب الأثر شرعاً فيكون المجعول فيها مساوقاً للمجعول في الأصول.

ثم إنّ ما اشتهر من أنّ الأصل المثبت لا يثبت اللوازم العقلية والعادية المترتبة على الأثر الشرعي لا واقع له، إذ ليس هناك أثر شرعي يترتب عليه أمر تكويني بل الأمر التكويني مترتب على متعلق الحكم لانفس الحكم، فإنّ انهضام الغذاء مثلاً مترتب على فعل الصلاة لا على وجوبها، وكذا صحة البدن على نفس الصوم لا على حكمه وهكذا.

نعم يمكن فرض السلسلة شرعية بحيث يكون كل أثر شرعي سابق علة للاحقه كطهارة الماء الثابتة بالاستصحاب أو القاعدة مثلاً، فإنّ أثرها الشرعي جواز

الوضوء به وأثره جواز الدخول في الصلاة وأثره ملكية الأجرة إذا كانت صلاته عن الغير بالإجارة، وأثر ملكيته الأجرة جواز تبديلها بمال آخر إلى غير ذلك من الآثار الشرعية، فإن جميع السلسلة من المبدء والمنتهى أحكام شرعية، وأما ترتب الأمر العادي على الأثر الشرعي فليس له واقع، فمثلاً استصحاب حياة زيد الذي هو ترتيب آثار الحياة شرعاً من وجوب الاتفاق على زوجته ونحوه لا يترتب على وجوب الاتفاق نبات لحيته مثلاً بل هو مترتب على حياته وصحته.

وبالمجملة فلا يترتب أمر عادي على الأثر الشرعي حتى يقال بعدم كون الأصل مثبتاً لذلك الأمر العادي.

ثم إنه قد يشكل على المبنى الذي ذكرناه في الأمارات من كونها حجة ببناء العقل ومن باب العلم العادي برواية مسعدة بن صدقة^(١) حيث إن المذكور فيها «الأمور كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة».

وجه الإشكال أن البينة جعلت في مقابل الاستبانة وهي العلم، فالمراد بها ما لا يفيد العلم، وإلا كانت مندرجة في الاستبانة، فإذا لم تكن البينة التي هي شهادة عدلين مفيدة للعلم، فالعدل الواحد بطريق أولى لا يوجب قوله العلم، فما ذكرناه من كون حجية الأمانة لأجل إفادتها العلم مما لا يمكن المصير إليه.

لكن الذي يسهل الخطب هو عدم ثبوت اعتبار سند هذه الرواية بحيث يعتمد عليها، فإن مسعدة بن صدقة متعدد وأرباب علم الرجال وثقوا مسعدة بن صدقة الرقي وذكروا له ضرورياً من التوثيق لكن لم يثبت كون الراوي في هذا الخبر مسعدة بن صدقة الرقي أو غيره، والمفروض أن الموثق هو الرقي دون غيره، وتمييزه عن غيره مشكل لأن الراوي عنه وهو هارون بن مسلم - الذي اشتهر وثاقته بل قيل إنه أجل من جميل بن دراج - يروي عن كليهما، فلا يحصل وثوق بأن راوي الرواية المذكورة

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣.

هو الرقيّ الموثوق لا غيره، ومع عدم الوثوق لاجمال للحجية لعدم مناطها فيه. ومع الغض عن هذا الإشكال والبناء على كون الراوي هو الرقي وأن الرواية تكون من خبر الثقة الموضوع لأدلة الحجية، نقول: إن الرواية لاتنافي المبني المختار من كون حجية الأمارات ببناء العقلاء المبني على الاطمينان الذي يسمى بالعلم العادي، وذلك لأنّ مورد رواية مسعدة بن صدقة المذكورة هي الشبهات الموضوعية، وأنّ المراد بالمشار إليه في قوله عليه السلام في تلك الرواية «الأشياء كلها على هذا» الأصل الأولي فيها وهو الذي وقع فيه الخلاف من أنّ الأصل في الأشياء المحظر أو الإباحة، وهذا الخلاف غير النزاع في الاحتياط في مسألة البراءة في الشبهات الحكمية، إذ النزاع هناك يكون في حكم التصرف في مال الغير وفي مسألة البراءة والاحتياط يكون في حكم المشتبه حكمه.

وبالجملة فالرواية تدل على أنّ الموضوع لا يثبت إلّا بالعلم الوجداني أو البيئة ولا يكفي الاطمينان، ولذا يقال بعدم كفاية العدل الواحد في الموضوعات. فإن قلت: إنّ السؤالات تكون في الروايات هي من الموضوعات دون الأحكام حتى يقال باعتبار خبر الثقة فيها، ومن المسلم ثبوتها بنفس اخبار الثقة كثبوت قول المعصوم عليه السلام به فيستكشف من ثبوت السؤالات حجية خبر الثقة في الموضوعات كالأحكام.

قلت: إنّ حجية خبر الثقة في إثبات الأسئلة مما لا محيص عنها لتوقف ثبوت قول الإمام عليه السلام عليها، لكونه جواباً عنها، فإن لم يثبت السؤال لا يفهم من كلامه عليه السلام شيء، فالالتزام بثبوت الجواب دون السؤال لغو كما هو واضح دون سائر الموضوعات فإنّ الالتزام بعدم حجية خبر الثقة في الموضوعات لا يوجب محذوراً، بخلاف الالتزام بعدم حجيته في السؤالات المذكورة في الروايات فإنّه يوجب لغوية حجيته في الأحكام أيضاً.

فتلخص مما ذكرنا أن رواية مسعدة بعد البناء على حجيتها لا تقدر في المبنى المختار من كون حجية الأمارات ببناء العقلاء لكون مورد الرواية الموضوعات، وأن طريق إثبات الموضوعات منحصر في العلم الوجداني والبيئة وغيرها إن قام الدليل عليه، كحكم الحاكم في بعض الموضوعات كالهلال على القول به، فلا تشمل الرواية في الشبهات الحكيمة أصلاً، فتدبر.

ولا يخفى أن الدليل على اعتبار البيئة في جميع الموارد هو رواية مسعدة بن صدقة المشار إليها، وإلا فلا وجه للتعدي عن حجيتها في بعض الموارد إلى غيرها، إذ التعدي عن مورد الدليل إلى غيره قياس كما لا يخفى، والغرض مجرد الإشارة إلى أن الرواية المزبورة مورد الأنظار بين الأعلام.

وكيف كان فحجية الأمارات على المبنى الصحيح تكون ببناء العقلاء، ولما كان العقلاء غير عاملين بالظن بل بالوثوق والاطمينان فالشارع لم يردع عن طريقتهم هذه في الشرعيات وأمضاها، وإلا فلا جعل للشارع بالاستقلال في الأمارات، فالأمارات تكون حجيتها من باب الكشف والطريقة.

فإن قلت: إذا أخطأت الأمانة يلزم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فبأي وجه يصح إمضاء الشارع لها.

قلت: قد قرر في محله أن مخالفة الواقع عن ترخيص الشارع لا محذور فيها بعد وضوح تدارك مافات بسبب سلوك الأمانة من المصالح بمصلحة تسهيلية أو غيرها، كما هو الحال في غير الأمارات من الأصول كقاعدي التجاوز والفراغ، وسيأتي في محله مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى، وكذا يأتي البحث عن حال اليد وأنها على تقدير عدم إفادة الاطمينان كيف تكون من الأمارات بناء على كونها حجة للوثوق والاطمينان.

والمتحصل مما ذكرنا أن الأمارات لما كانت حجيتها لأجل الاطمينان فلا محالة

يكون الاطمينان بالملزوم اطميناناً باللازم عقلياً كان أم عادياً، سواء كان المخبر ملتفتاً إلى اللازم أم لا، فلا يقال: إن الحكاية عن اللوازم مختصة بما يكون المخبر ملتفتاً إليه، ومع عدم الالتفات إلى اللازم لا تكون الأمارات حجة فيه، بل المدار على اطمينان من قام عنده الخبر، فع اطمينانه به يطمئن باللازم أيضاً.

ثم إن ما ذكرناه من المبني في الأمارات هو الحق الذي لا يحصى عنه، وبناءً على مبني حجية الأمارات من باب الظن كما هو مبني غير واحد من الأعلام بدعوى استقرار بناء العقلاء على ذلك، فالظن بالملزوم أيضاً يلزم الظن باللازم العقلي والعادي، ومعنى إثبات الأمانة المثبتة هو كشف الأمانة عن اللازم كشفاً اطمينانياً كما هو المختار أو ظنياً كما هو مبني غيرنا، ودليل الإمضاء يشمل اللازم كشموله للملزوم، وعلى هذا فلا ينبغي الإشكال في حجية مثبتات الأمارات، نعم بناءً على كون المجعول في الأمارات ترتيب الأثر كالأصول فلا وجه لحجية مثبتاتها لقصور الجعل التشريعي عن إثبات اللازم التكويني فتكون مثبتات الأمارات كمثبتات الأصول في عدم الحجية، هذا تمام الكلام في الأمارات.

وأما الأصول فلما كان موضوعها الشك، ولذا كان قيامها مقام القطع في التنجيز والجري العملي لا في الكشف والطريقة كما في الأمارات، ولم يكن في الشك طريقة وإراءة، وكان المجعول فيها ترتيب الأثر، فلا وجه لحجية مثبتات الأصول إذ لاكشف فيها حتى يكون كشف الملزوم مستلزماً للكشف عن اللازم، والمفروض قصور المجعول فيها أعني ترتيب الأثر الشرعي أيضاً عن شموله لغير الآثار الشرعية، فالقول بحجية الأصل المثبت ساقط عن الاعتبار رأساً وإن ترتب على اللازم العقلي أو العادي أثر شرعي وذلك لأن ترتيب الأثر الشرعي منوط بإحراز موضوعه وجداناً أو تعبداً ولم يحرز ذلك اللازم العقلي أو العادي الذي كون موضوعاً للأثر الشرعي، أما وجداناً فواضح، وأما تعبداً فلأن يد التعبد لم تنله، إذ ترتيب الأثر

الشرعي قاصر عن شموله لللازم غير الشرعي، فالأصل المثبت لا يكون حجة .
بقي الكلام في أمرين:

الأمر الأول : فيما نسب إلى بعض من اعتبار الأصل المثبت إذا كانت الواسطة خفية بل تعدى بعض المحققين ^(١) إلى الواسطة الجلية أيضاً والمستند في ذلك وجهان :

أحدهما : ماتقدم سابقاً من قياس المساواة وكون أثر الأثر أثر ككون جزء الجزء جزء، وقد عرفت ما فيه من كونه في العلل التكوينية .

ثانيهما : دلالة (لاتنقض اليقين بالشك) على اعتبار الاستصحاب فيما إذا كانت الواسطة خفية لصدق النقض على ما إذا كانت الواسطة خفية وكان الأثر مترتباً عليها، فإنَّ العرف يرى مسامحة كون الأثر أثراً لذي الواسطة، وإن كان حقيقة أثراً للواسطة، ومع حكم العرف - الذي هو المتبع في الاستصحاب وتمييز النقض عن غيره - بكون الأثر أثراً لذي الواسطة من باب المسامحة العرفية لا وجه لعدم الحجية في صورة خفاء الواسطة .

لكن الميرزا النائيني رحمته الله عقب هذا الكلام ورده بأنَّ المسامحات العرفية إنما تكون متبعة في تشخيص المفاهيم، حيث إنه لو لم يكن العرف متبعاً في ذلك لزم الاخلال بالفرض إذا أراد المولى خلاف المفهوم العرفي مع عدم نصب قرينة عليه، ولكن لا وجه لحجية المسامحات العرفية في التطبيقات على المفاهيم، ولذا لا يعتنى بمسامحة العرف في تطبيق الكر على ماء يكون أقل من ألف ومأتي رطل عراقي بمثقال، وتطبيق المسافة أعني ثمانية فراسخ على مسافة تنقص عن الثمانية بشبر مثلاً وهكذا، وفي المقام إذا كان الأثر للواسطة حقيقة ويراها العرف أثراً لذي الواسطة مسامحة فهذه المسامحة لما كانت في مقام التطبيق فلا عبرة بها، وإذا كان أثراً لذي الواسطة حقيقة

(١) كفاية الأصول / ٤١٥ .

فجعله للواسطة مسامحة لا أثر له أيضاً.

لكن يمكن أن يقال : إنَّ القائل باعتبار الأصل المثبت في صورة خفاء الواسطة يمكن أن يدعي سعة مفهوم «لاتنقض» ، وأنَّ مفهوم النقض صادق عرفاً حتى إذا كان الأثر أثراً للواسطة حقيقة ، كما إذا كان في الثوب رطوبة والفته الريح مثلاً على الأرض المتنجسة ، وشك في أنَّ الريح طرحته على الأرض بعد ييوسته أو قبلها فإن كان قبل الييوسة فقد تنجس بملاقاته للأرض مع الرطوبة ، وإن كان بعدها فلم يتنجس ، فإنَّ استصحاب بقاء الرطوبة والعلم بالملاقاة لا يثبتان التنجس لأنَّه مترتب على سراية جزء من أجزاء النجس أو المتنجس إلى الملاقى ، وهذه السراية منوطة برطوبة الثوب واتصاله بالأرض المتنجسة بمثابة تسري رطوبة الثوب إلى الأرض ثم تنتقل من الأرض إلى الثوب ، فالنجاسة من آثار السراية لا مجرد الملاقاة ، والسراية لازم عقلي لبقاء الرطوبة .

فعلى القول بأنَّ الحكم بنجاسة الملاقى للنجس إنما هو لأجل السراية يكون الحكم بالنجاسة من آثار الواسطة العقلية ، وهي السراية المترتبة على الرطوبة التي ثبتت بالاستصحاب ، لا من آثار ذي الواسطة أعني نفس الرطوبة .

أما على القول بالملاقاة يكون النجاسة أثراً لملاقاة الثوب مع الرطوبة للأرض فليس هناك واسطة ، فاستصحاب رطوبة الثوب يكون مثبتاً بناء على السراية لا على الملاقاة .

وبالجملة فبناء على سعة مفهوم النقض بأن يقال : إنَّ معنى لاتنقض هو استمرار الأعمال التي كانت مترتبة على المتيقن في حال اليقين ، ومن المعلوم أنَّه في حال اليقين بملاقاة الثوب مع الرطوبة للأرض المتنجسة يكون العمل على ترتيب آثار النجاسة على الثوب .

والحاصل أنَّه بناءً على كون معنى لاتنقض عرفاً معاملة المشكوك معاملة المتيقن في الأعمال لا إشكال في ترتيب الآثار مطلقاً ، سواء كانت آثار للواسطة

العقلية والعادية أم لذي الواسطة لترتيب جميعها في حال العلم ، نعم بناء على كون معنى لاتنقض (رتب الأثر)، فلا يحيص عن ترتيب خصوص الآثار الشرعية لمورد المقصد أعني المستصحب فقط، دون الآثار الشرعية المترتبة على اللازم العقلي أو العادي.

فالمتحصل أنه بناء على جعل معنى لاتنقض عرفاً هو استمرار الأعمال التي كان المتيقن (بالكسر) يرتبها في ظرف اليقين في حال الشك في بقاء المتيقن (بالفتح) لا بد من الالتزام باعتبار الأصل المثبت.

فتلخص أن دعوى حجية الأصل المثبت مبنية على سعة مفهوم لاتنقض عرفاً وشموله لكل مالم يتيقن من الآثار الشرعية، سواء كانت مترتبة على نفس المستصحب بلا واسطة أم بواسطة عقلية أو عادية، بدعوى صدق النقض عرفاً على عدم ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على لوازم المستصحب العقلية والعادية.

لكن هذه الدعوى ممنوعة لعدم ثبوت سعة مفهوم لاتنقض، ومع الشك لاجمال لدعوى حجية الأصل المثبت، كما أنه بعد صدق المفهوم وتسليم سعته لاجمال للتفصيل في اعتبار الأصل المثبت بين خفاء الواسطة وجلاتها وبين غيرهما كما عن بعض الأعلام^(١).

ويكون إثبات الأصل للوازم والملزومات نظير إثبات الحكم الواقعي المجعول في باب الرضاع للوازم، فإن المحرم في النسب هو عنوان الأم وزوجة الأب، ولزام هذا العنوان هو كون المرأة الأم أو زوجة الأب مع أن في الرضاع يتحقق عنوان أم الأخ للمرتضع من دون أن تكون أمّاً له ولا زوجة لأبيه، فعلى القول بعموم المنزلة يثبت الحكم للعنوان الملازم، وعلى القول بالعدم لا يثبت له الحكم.

(١) كفاية الأصول / ٤١٥.

الأمر الثاني : أنه قد يورد على منكري اعتبار الأصل المثبت أن لازم إنكار مثبتية الأصل عدم إثبات الأصل للأمر التكويني الواقع في مبدء السلسلة، إذ المفروض أن المانع عن الحجية هو قصور المجعول للأمر العقلي ، توضيحه : أن استصحاب الحياة مثلاً إذا لم يصلح لإثبات اللازم العقلي وسط السلسلة لما كان صالحاً لنفس الحياة أيضاً التي هي مبدء السلسلة ، لقصور ما هو المجعول في الأصل من الأثر الشرعي عن الشمول للآوازم العقلية والعادية وإن ترتب عليها آثار شرعية ، فإن الحياة ليست أثراً شرعياً حتى ترتب على الاستصحاب ، فلا بد إما من القول بإثبات الأصل لغير الأثر الشرعي مطلقاً سواء كان في مبدء السلسلة أم وسطها ، وإما من القول بعدم إثبات الاستصحاب لمبدء السلسلة أيضاً .

لكن الحق عدم ورود هذا النقض على منكري الأصل المثبت وذلك لأن مبدء السلسلة لما كان مسبقاً باليقين فيجري فيه الاستصحاب بلحاظ أثره الشرعي كوجوب الإنفاق على الزوجة في مثال استصحاب الحياة بخلاف اللازم العقلي أو العادي الواقع في وسط السلسلة ، فإنه لا بد من إحرازه وجداناً أو تعبداً في ترتيب أثره الشرعي عليه ، والمفروض عدم إحرازه بشيء منها ، أمّا الوجدان فواضح ، وأمّا التعبد فلعدم العلم السابق به حتى يجري في نفسه الاستصحاب كما جرى في مبدء السلسلة ، فالنقض المزبور غير وارد على منكري الاستصحاب المثبت .

[الأمثلة الفقهية التي قيل بابتنائها على الأصل المثبت]

ثم إنه بعد البناء على عدم حجية الأصل المثبت كما هو المشهور يقع البحث في الأمثلة التي قيل أو يمكن أن يقال بابتنائها على الأصل المثبت :

منها : مثال الثوب الطاهر الرطب الذي وقع على الأرض المتنجسة وشك في أن ملاقاته لها كان قبل الجفاف أو بعده ، فإن استصحاب بقاء رطوبته إلى زمان

ملاقاته للأرض لا يثبت نجاسته المترتبة على السراية إلا على القول بالأصل المثبت، ضرورة أن السراية من لوازم بقاء الرطوبة عقلاً، نعم بناء على الملاقاة وكفاية الرطوبة ولو غير المسرية في التنجس لا يكون استصحاب الرطوبة الموجب للنجاسة مثبتاً كما هو واضح.

ومنها: استصحاب رطوبة رجل الذباب الطائر من النجس الرطب إلى جسم طاهر، فإن هذا الاستصحاب لا يثبت نجاسة ذلك الجسم الطاهر إلا بناء على الأصل المثبت، لأن سراية رطوبة رجل الذباب مثلاً إلى الجسم الطاهر لازم عقلي للرطوبة كما هو واضح.

ومنها: استصحاب عدم إذن المالك لإثبات الضمان في مال يكون تحت يد الغير وتلف عنده وتنازع المالك والمستولي، فادعى المالك الضمان وادعى المتصرف عدمه، فهل الأصل حينئذ الضمان أم لا؟

ولا يخفى^(١) أن بعض الفروع التي توهم إبتنائوها على الأصل المثبت بعضها غير مبتن على الأصل المثبت وبعضها مبتن عليه، وهذا الفرع مما لا يكون مبتنياً عليه بل يكون من الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالأصل وبعضها بالوجدان، ولذا يحكم فيه بالضمان.

بيانه: أنه إذا علم بكون ما في يد زيد ملكاً لعمرو لكن لا يعلم أن عمراً أقدم على إعطائه لزيد بنحو لا يكون له على تقدير التلف ضمان على زيد، أو لم يقدم على ذلك بل أعطاه لزيد بتخيل معاوضة وقعت بينها فدفعه إليه بعنوان كونه ماله، فحينئذ يقال بالضمان لا لأجل إثبات عدوانيته التي يترتب عليه الضمان، حتى يقال بكون استصحاب عدم إذن المالك مثبتاً، بل لأن موضوع الضمان مركب من جزئين،

(١) من هنا يبدأ البحث عن: التنبيه التاسع، وهو الموضوعات المركبة وأصالة تاخر الحادث و بما أنه دخل إلى البحث تدريجاً فلم يعقد له تنبيه خاص.

أحدهما: الاستيلاء على المال، والآخر: عدم إذن المالك، والأول: محرز وجداناً، والثاني: بالاستصحاب؛ لأنه قبل دفع المال إلى زيد لم يكن إذن من عمرو ويشك في حدوث الإذن حين الدفع إلى زيد، فالأصل عدمه فيتحقق كلا جزئي موضوع الضمان ويحكم به، فإذا تنازعا يكون المنكر هو المالك لكون الأصل معه.

ولا ينبغي الإشكال في كون موضوع الضمان من الموضوع المركب لا المقيد الذي لا يمكن إحرازه بالأصل، وذلك لانطباق ضابط التركيب عليه دون التقييد حيث إن ضابط التركيب هو ما إذا كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين لمحلين أو جوهر وعرض لغيره أو عرضين لمحل بناءً على مختار الميرزا النائيني رحمته ^(١)، فإن الموضوع في هذه الصور مركب إذ لا معنى لاتصاف جوهر بجوهر كاتصاف زيد بعمرو، ولا لاتصاف جوهر بعرض جوهر آخر كاتصاف زيد بعدالة عمرو، ولا لاتصاف عرض لمحل لعرض قائم بمحل آخر، كاتصاف علم زيد بعدالة بكر، فإن الموضوع في هذه الموارد يكون مركباً لا محالة.

نعم لا شبهة في اتصاف كل جوهر بالعرض القائم به إذ لا وجود للعرض إلا بالمحل كاتصاف زيد بالعلم مثلاً فيكون العرض قيداً ونعتاً لمحله، فالموضوع حينئذٍ مقيد لا مركب.

وأما إذا كان الموضوع عرضين لمحل واحد كالعلم والعدالة لزيد مثلاً، فعلى مبنى الميرزا النائيني رحمته يكون من الموضوعات المركبة لعدم اتصاف أحد هذين العرضين بالآخر، وعلى مبنانا يكون من الموضوعات المقيدة لأن المفروض عدم كونها موجودين إلا بوجود المحل، فالوجود واحد، وهذا هو المدار في التقييد، فالمحل وعرضاه لا تعدد لهما وجوداً.

(١) خلافاً لسيدنا الأستاذ مد ظله، حيث إنه ناقش فيه وجعله كالعرض والمحل اللذين يأتي حكمهما.

وكيف كان فموضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير، وعدم إذن المالك وليس موضوعه اليد العدوانية، بل العدوانية منتزعة عن الاستيلاء وعدم الإذن، والأول محرز بالوجدان والثاني بالتعبد. فلا يقال: إن استصحاب عدم الإذن مثبت لأنه لا يثبت العدوانية إلا على القول بالأصل المثبت، وذلك لما عرفت من عدم كون الضمان حكماً شرعياً لليد العدوانية بل لليد وعدم إذن المالك .

نعم قد يناقش^(١) في ذلك بأن عدم رضا المالك يمكن أن يوصف به استيلاء غيره، بأن يقال: التصرف غير المرضي موضوع للضمان، فيصير الموضوع حينئذٍ مقيداً ويخرج عن الموضوعات المركبة فلا يمكن إحرازه بالاستصحاب، فلا يثبت باستصحاب عدم الإذن اتصاف التصرف بكونه غير مرضي^(٢).

ولا بأس بالإشارة إلى مطلبين؛ أحدهما: أن كون الجوهرين والعرضين لمحلين أو محل أو جوهر وعرض لغيره من الموضوع المركب منوط بعدم دخل عنوان انتزاعي في الحكم؛ كعنوان الاجتماع والمعية. والآخر فلا يكون مجرد تركيب الموضوع من عرضين لمحلين مثلاً كافياً في كون الموضوع مركباً بل يشترط في كونه مركباً عدم دخل عنوان انتزاعي فيه، ولذا يشكل مع احتمال دخله إلا إذا كان للدليل إطلاق ينفي ذلك الاحتمال، فما لم يحرز عدم الدخول لا يحكم بكون الموضوع مركباً حتى يحرز كله أو بعضه بالأصل.

(١) هذه المناقشة من سيدنا الأستاذ مد ظله .

(٢) أقول: لكن مجرد إمكان التوصيف مع عدم مساعدة دليل عليه لا يخرج عنه التركيب ولا يدرجه في الموضوع المقيد.

مضافاً إلى أن التوصيف الحقيقي بمعنى صيرورة الوصف متحداً وجوداً مع الموصوف كما هو شأن التقييد غير صحيح لكون التصرف عرضاً للمتصرف والرضا عرضاً للمالك، فهما عرضان لمحلين وكيف يمكن أن يكون أحدهما نعتاً للآخر، نعم لا بأس بالنعت النحوي الذي هو من شؤون الهيئات الكلامية كما لا يخفى .

وضابط عدم الدخل هو فرض مجرد وجود جزئي الموضوع واجتماعها في زمان بحيث يكون ظرف وجودهما زماناً واحداً، وعدم لحاظ اجتماعهما في الزمان وعدم انتزاع عنوان الاجتماع والتقارن من وجودهما في زمان واحد، فإن صح ذلك الفرض بأن كان الحكم مترتباً على نفس وجود الجزئين في زمان واحد لكان ذلك من الموضوع المركب وإلا فلا.

والحاصل أن التركيب موقوف على عدم لحاظ العنوان الانتزاعي، وإلا فلا يجري الأصل لإثبات ذلك العنوان.

ثانيهما : أن ما اشتهر من كون العرض والمحل من الموضوع المقيّد دون المركب، لا يكون بإطلاقه صحيحاً بل هو منوط بعدم لحاظ العرض بما هو بل بما هو عرض محمول ليتحد مع المحل كما في باب التعارض، كوجوب إكرام العالم وحرمة إكرام الفاسق ونحوهما مما يكون الموضوع العنوان الاشتقاقي دون المبدئي، كالصلاة والغضب، والعدالة والحياة في جواز التقليد على التفصيل الذي تقدم في مبحث المشتق، فإنّ كلّاً من العرضين إذا لوحظ بما هو ماهية من الماهيات يتدرجان في المركب لا المقيّد.

وبالجملة فالعرض والمحل وكذا العرضان لمحل، إن لوحظ العرض فيهما بما هو عرض غير محمول يكونان من الموضوع المركب، وإن لوحظ بما هو عرض محمول يكونان من الموضوع المقيّد، أمّا كونه من المقيّد في العرض والمحل فواضح لاتحاد العرض ومحله وجوداً، وأمّا كونه من المقيّد في العرضين لمحل، فلأنّ كلّاً منهما وإن لم يكن نعتاً للآخر لعدم قيام العرض إلا بالجوهر، إلا أنّ كلّاً منهما لما كان متحدّاً مع المحل فهما متحدان وجوداً، فلحاظ العرضين القائمين بمحل واحد بعنوان كونها محمولين يوجب اندراجهما في الموضوع المقيّد الذي لا يمكن إحرازه بالأصل إلا إذا كان المقيّد بما له حالة سابقة كعالمية زيد مثلاً، وأمّا إذا لم يكن له حالة سابقة فلا يجري

إجراء الأصل فيه لأن موضوع الأثر الشرعي وهو المقيد - الذي يكون بمفاد (كان) الناقصة أو (ليس) الناقصة - أجنبي عن مجرى الأصل الذي هو مفاد (كان) التامة مثلاً، فلا وجه لإجراء استصحاب عدم القرشية محمولاً لإثبات عدم قرشية هذه المرأة، ضرورة أن عدم المحمولى أعني عدم القرشية لا أثر له وإنما الأثر مترتب على عدم النعتي وهو عدم قرشية هذه المرأة، واستصحاب عدم المحمولى وهو عدم القرشية إلى زمان وجود هذه المرأة لا يثبت عدم قرشية هذه المرأة إلا على القول بالأصل المثبت .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أمران الأول : أن ضابط التركيب لا ينطبق على الجوهرين والعرضين لمحلين وجوهر وعرض لغيره إلا إذا لم يؤخذ في لسان الدليل عنوان انتزاعي كالتقارن والاجتماع ونحوهما، وإلا فيدخل في المقيد ويخرج عن المركب، وكذا لا ينطبق ضابط التقييد على العرض والمحل والعرضين لمحل مطلقاً، بل بشرط لحاظ العرض فيها بما هو محمول حتى يتحد مع المحل، إذ مع لحاظه بما هو شيء وماهية من الماهيات لا يحمل على المحل حتى يتحد معه، ومن المعلوم أن التقييد يوجب الاتحاد، هذا بحسب الثبوت، وأما بحسب الإثبات فإن كان بلسان الاشتقاق والتوصيف كقوله : (أعنت رقبة مؤمنة) فلا ينبغي الإشكال في ظهوره في لحاظ العرض بما هو محمول، وإن كان بلسان نفس المبدء كالصلاة والغصب والاجتهاد والحياة وغير ذلك فالظاهر كون العرض ملحوظاً بما هو هو كما لا يخفى .

الثاني : أن من لوازم التركيب جواز إحراز تمام المركب فضلاً عن بعضه بالأصل ولا يكون الأصل فيه من المثبت أصلاً، وإشكال عدم ترتب الأثر الشرعي على الجزء المهرز بالأصل مندفع بكفاية دخل ذلك الجزء في صحة جريانه، وإلا فلا يجري في كلا الجزئين أيضاً، لأن كلا منهما جزء الموضوع كما هو واضح .

ومن لوازم التقييد عدم جواز إحرازه بالأصل إلا إذا كان لنفس المقيد حالة

سابقة كما عرفت.

إذا عرفت ضابط كل من التركيب والتقيد، فاعلم أنّ الموارد التي جعلت من موارد كون الأصل فيها مثبتاً يكون بعضها من الموضوعات المركبة التي لا يكون الأصل فيها مثبتاً وبعضها يكون الأصل فيها مثبتاً كما سيظهر إن شاء الله تعالى .

ولا يخفى أنّ من الموارد التي جعل من الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالأصل وبعضها بالوجدان، حكم الفقهاء في الموارد العديدة في أبواب الفقه بأصالة الضمان في اليد التي هي مستند قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) وعكسها، فإنّ كون الأصل في اليد الضمان مما ينطبق عليه ضابط التركيب، لكون موضوع الضمان الاستيلاء على مال الغير وعدم إذن المالك في التصرف فيه، والأوّل أحرز بالوجدان والثاني يمكن أن يحرز بالأصل لاستصحاب عدم إذن المالك إلى زمان الاستيلاء، فيترتب على هذين الجزئين الأثر الشرعي وهو الضمان وهذا هو المدرك في الضمان بالتعدي أو التفريط، وإن كان الاستيلاء حدوثاً بالإذن لكنه بقاء يصير بسبب التعدي أو التفريط غير مأذون فيه، فيتحقق موضوع الضمان .

وبالجملة فلا إشكال في أصالة الضمان في اليد إذا كان موضوع الضمان مركباً من الجزئين المزبورين، إنّما الكلام في عدم دخل عنوان انتزاعي وهو العدوانية لاحتمال دخلها في الضمان فلا بد من نفي هذا الإحتمال ولا يمكن نفيه بأصالة البراءة بأن يقال: الأصل عدم دخل العنوان الانتزاعي في الضمان، وذلك لأنّه إنّما يصح ذلك إذا كان الموضوع مندرجاً في الأقل والأكثر كمتعلقات التكاليف المرددة بين الأقل والأكثر لجريان البراءة في الموضوعات إذا كانت كذلك كمتعلقات التكاليف .

لكن في المقام يدور أمر الموضوع بين المتبائنين للعلم الإجمالي بكون الموضوع إمّا مركباً من جزئين إمّا بسيطاً وهو العدوانية، فعلى تقدير البساطة يباين التركيب. ضرورة أنّ الموضوع حينئذٍ ليس مركباً من أجزاء ثلاثة حتى يندرج في الأقل

والأكثر كي تجري فيه البراءة، إذ على تقدير كون الموضوع اليد العدوانية لا دخل للاستيلاء ولا لعدم الإذن في الموضوع، فلا سبيل إلى إثبات عدم دخل الأمر الانتزاعي - أعني العدوانية - في الضمان إلا إطلاق الدليل لا أصالة البراءة .

ثم إن هناك قواعد أخرى يمكن التشبث بها لإثبات الضمان في اليد :
إحديها : قاعدة المقتضي والمانع، بتقريب: أن اليد تقتضي الضمان حتى يثبت رافعه، فإذا شك في الرافع وهو الإذن والرضا ينفي بالأصل .
ثانيتهما : التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

ثالثتها : قاعدة التعليق على أمر وجودي، لكن الحق عدم تمامية شيء من هذه القواعد كما قرر في محله .

فالحق كون أصالة الضمان في اليد مستندة إلى ما ذكر من تركيب موضوع الضمان من جزئين وعدم كونه من الموضوعات المقيدة لما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين : من كون الأصل في اليد الضمان، في غاية المتانة والله تعالى هو العالم بأحكامه، ومن الموارد التي قيل بكونها من الموضوعات المركبة - إثبات أول الشهر بالاستصحاب - بتقريب : أن الأول مركب من جزئين : أحدهما وجودي، وهو كون الغد مثلاً من شوال قطعاً، والآخر عدمي، وهو عدم كون ما قبله مثله، أي كونه من شوال والأول محرز وجداناً والثاني تعبداً ؛ لاستصحاب عدم كون ما قبله من شوال حيث إنّ الامس من شهر رمضان قطعاً ويشك في أن هذا اليوم من شوال فيستصحب عدم كونه من شوال، فالغد الذي يعلم بكونه من شوال غاية الأمر أنه لا يعلم كونه أول شوال أو ثانيه، فيستصحب عدم تحقق شوال قبله ويثبت كونه أول الشهر ولا إثبات في البين، إذ المفروض كون الأول مركباً من جزئين أحرز أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان .

نعم إذا كان الأول عبارة عن أمر انتزاعي، وهو عنوان الاجتماع المنتزع عن

كون يوم من شهر وعدم كون مثله قبله فلا يجري الاستصحاب لعدم إتيانه لعنوان الاجتماع إلا على القول بالأصل المثبت. كما هو مبين في كتابنا في المنطق
 لكن الميرز الثاني رحمته أورد على كون الأول مركباً من مفهومين بأن التركيب يعقل في موضوعات الأحكام لا معاني الألفاظ ومداليلها لأنها بأسرها يسائط، كما قرر في محله من أنه لا فصل ولا جنس لها بل هي مدركات عقلانية، نعم لها أجزاء تحليلية تدرك بالمنشار العقلافي، ومنع عدم تركيب معنى الأول لا يمكن إحترازه بالاستصحاب إذ الأول حينئذ ليس إلا الأمر الانتزاعي المذكور، وعليه فلا يصلح الاستصحاب لإثبات الآثار الشرعية المترتبة على عنوان أول الشهر وثانيه وثامنه وتاسعه مثلاً، وهكذا. على ما هو مبين في كتابنا في المنطق

لكن لا حاجة إلى الاستصحاب بعد وجود طرق عديدة لإثبات أول الشهر شرعاً من رؤية الهلال، أو مضي ثلاثين يوماً من الشهر السابق، أو حكم الحاكم بناء على ثبوت الهلال به، وأما بناء على عدم ثبوته به لكونه حكماً في الموضوع فليس له الحكم بالهلال، نعم له عند علمه بكونه أول الشهر أن يفتي إلى مقلده بوجوب الصوم أو حرمة فتكون فتواه حجة على مقلده كسائر فتاواه، إلى غير ذلك من الطرق المثبتة للهلال كشهادة عدلين بالرؤية وغير ذلك. كما هو مبين في كتابنا في المنطق
 ومن تلك الموارد إسلام الوارث، وموت المورث، فإنها قليل بكونه من الموضوعات المركبة لقيام الإسلام بالوارث والموت بالمورث فيكونان من عرضين قائمين بعقلين فيجوز أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان، فإذا علم بتاريخ إسلام الوارث وأنه كان في يوم السبت وجهل تاريخ الموت، فيستصحب عدم الموت إلى يوم السبت. كما هو مبين في كتابنا في المنطق
 ولا يخفى أن ضابط التركيب وإن كان منطبقاً عليه لكن لما كان عنوان القبيلة دخيلاً في موضوع الإرث لا يجري فيه الاستصحاب إذ لا يثبت عنوان القبيلة به، فإن

الرواية دلت على اعتبار إسلامه قبل القسمة، فلا بد أن يكون إسلامه قبل القسمة، واستصحاب عدم الموت إلى زمان الإسلام لا يثبت إسلام الولد قبل القسمة، نظير ما ربما يستفاد مما دلت على اعتباره إدراك الإمام وإكفاؤه، فإن استصحاب عدم رفع الإمام رأسه من الركوع لا يثبت كون الركوع المأموم قبل رفع الإمام كما لا يخفى، والوجه الثاني من تلك الموارد استصحاب حياة المفلوف الذي قطع بالسيف مثلاً نصفين، فإن استصحاب حياته إلى زمان ورود السيف عليه بخلافه، فالحياة محرزة بالاستصحاب وقطعه نصفين مخرجه بالوجدان، فيحكم بالتصاغر إن كان القطع عمدياً وبالدية إن كان خطئياً، من افتاد أن مقتضى عدم صحة هذا الاستصحاب، لأن موضوع الحكم هو وجود الروح بالجرح ولا يثبت هذا الاستصحاب إلا على القول بحجية الأصل المتيقن، تحقيقاً بمسألة من جملة ما استدل به من أن مقتضى عدم صحة هذا القول

لا يخفى أن النصوص في واثنية المستلم على طائفتين، من جهة واحدة، أحدهما: ما تدل على واثنية من استلم قبل موت المورث على كل حال سواء كان واثمه واحداً أو لا، فإسلام هذا المورث أم متعدداً أم لم يكن واثمه، سوى الإمام عليه الصلاة والسلام، من مقتضى ما استدل به من أن مقتضى عدم صحة هذا القول، فالثاني: ما تدل على أن من استلم قبل قسمة التركة يرث المورث، فإسلام المورث بعد موت المورث وقبل القسمة يكون موجباً للتوارث إن لم يكن المورث واحداً سواء كان هو الإمام عليه الصلاة والسلام أم غيره، إذ لو كان واحداً انتقل إليه التركة بمجرد الموت، وإن كان متعدداً ولم تقسم التركة بينهم وانقسم المورث يشاركهم في الإرث، فالإسلام قبل القسمة مجدي في التوارث في صورة واحدة وهي صورة تعدد المورث، من مقتضى ما استدل به من مقتضى عدم صحة هذا القول، فإذا عرفت هذا، فاعلم أن النصوص تعرضت لغير صورة الشك في كون

الإسلام قبل الموت أو القسمة، وأما صورة الشك فلا بد من استفادة حكمها من الأصول اللفظية أو العملية، فنقول: إن تحقيق ذلك يتوقف على بيان أمرين:

الأول: عنوان الاجتماع والاقتران ونحوهما، يكون من الأوصاف التي لها دخل في الأحكام ويترتب عليها الآثار، فإن الأمور الاعتبارية دخيلة في ترتب الآثار دخلاً جلياً كما إذا كان لشخص هيكل عظيم أو جاء أو غيرها مما له دخل في أنظار الناس في عظمتهم وجلالهم فيكون كبيراً عندهم ومشاراً إليه بالبنان، فيمكن أن يكون عنوان الاجتماع ونحوه من الأوصاف التي لها دخل في الأحكام ومصالحها ومفاسدها، وإذا شك في دخل شيء من العناوين كالاجتماع والتقارن ونحوهما يتمسك في نفيه بإطلاق الأدلة، إذ لو كان له دخل لكان على المولى بيانه فعدم بيانه دليل على عدم دخله، وإن لم يكن للدليل إطلاق فيتمسك في نفيه بأصل البراءة.

لا يقال: إن الموضوع إن كان هو ذلك العنوان فلا يكون للمعنون دخل أصلاً، فيشك في أن الموضوع ذات المعنونة أو العنوان والعلم الإجمالي بموضوعية أحدهما مانع عن جريان البراءة في العنوان كما تقدم في البحث السابق.

فإنه يقال: إن ما ذكرناه في البحث السابق من كون الموضوع دائراً بين المتبائنين غير صحيح؛ لأنه لا مانع من كون العنوان وصفاً للمعنون بحيث يصح أن يقال: إن الموت والإسلام بما هما مقترنان أو مجتمعان مثلاً موضوعان للإرث دون ذاتهما، ومن المعلوم أنه حينئذ يكون من قبيل الأقل والأكثر، فدخل نفس المعنونة معلوم ودخل وصفه غير معلوم فينفي بالبراءة.

الثاني: أن العنوان كاجتماع وإن لم يكن منفكاً عن المعنونة كعنوان الاجتماع المنتزع عن وجود الموت والإسلام مثلاً في زمان واحد، لكن هذا العنوان تارة يكون ملحوظاً في مقام جعل الحكم بحيث يكون دخيلاً في الموضوع، وأخرى: لا يكون ملحوظاً كذلك بل لا يلتفت إليه أصلاً.

والضابط في تمييز دخله في الموضوع هو فرض محال بأن يفرض وجود نفس المعنوي بدون العنوان ومعزى عنه، فإن كان وجود نفس المعنوي كافياً في ترتيب الحكم عليه فيعلم منه أن ذلك تمام الموضوع لا بعضه .

لكن قد عرفت أن المعنوي لا ينفك خارجاً عن العنوان إلا أن التفاوت يكون في اللحاظ وعدمه، فيكون الجزءان موضوعاً للحكم في حال الاجتماع لا بقيد الاجتماع، نظير الوضع في حال الانفراد على النحو الذي ذكره المحقق القمي رحمته الله .

وبالجملة ففي كل مورد أردنا إحراز جزئي الموضوع المركب بالوجدان وبالأصل فلا بد من دفع إشكال دخل عنوان لا ينفك عن المعنوي، وإلا فقد تقدم عدم إجراء جريان الأصل لعدم إثباته لذلك العنوان الانتزاعي .

إذا عرفت هذين الأمرين فاعلم أن الإسلام وقسمة التركة وإن كانا من الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالأصل وبعضها بالوجدان، إلا أن ظاهر الدليل دخل عنوان القبليّة في الحكم نظير دخل القبليّة المستفادة مما دل على إناطة ادراك المأموم بالإمام بأن يركع قبل أن يرفع الإمام رأسه، فاستصحاب عدم القسمة إلى زمان الإسلام فيما إذا كان تاريخ القسمة مجهولاً لا يثبت قبليّة الإسلام على القسمة حتى يثبت التوريث .

وتوهم كون العنوان مشيراً إلى صرف وجودهما في زمان، لا دخل نفس عنوان الاجتماع فاسد، لكونه خلاف الظاهر حيث إن كل عنوان أخذ في حيّز خطاب ظاهر في الموضوعية لا المرآتية .

ثمّ على تقدير عدم دخل القبليّة والبناء على كون الموضوع للإرث نفس الإسلام وعدم قسمة التركة، فإن كان تاريخ الإسلام معلوماً وتاريخ القسمة مجهولاً فيستصحب عدم القسمة إلى زمان الإسلام، ففي زمان الإسلام لم يكن قسمة فإذا تنازع من أسلم مع غيره من الورثة وادعى الإسلام قبل القسمة يكون قوله موافقاً

للأصل وقول غيره مخالفاً له لكونه على خلاف الاستصحاب، وإن انعكس الأمر وكان تاريخ القسمة معلوماً وتاريخ الإسلام مجهولاً فيستصحب عدم الإسلام إلى زمان القسمة فيكون الوارث المدعي لعدم الإسلام في تاريخ القسمة موافقاً للأصل، وقول مدعي تقدم الإسلام على القسمة مخالفاً له.

هذا كله بناء على عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ لعدم اجتماع أركانه فيه إذ لا شك فيه، لأنه قيل بوجوده معلوم لعدم وبعد وجوده مقطوع بالحديث فلا شك فيه حتى يجري فيه الاستصحاب.

وأما بناء على جريانه في معلوم التاريخ^(١) كجريانه في مجهول التاريخ، يدعوى أن معلوم التاريخ وإن لم يكن مشكوكاً فيه بالنسبة إلى أجزاء الزمان لكنه بالنسبة إلى اجتماعه مع الحادث الآخر مشكوك فيه فيقع التعارض بين الاستصحابين ويتساقطان. توضيحه بأن الموت والإسلام قبل شهر كسنا معدومين قطعاً منفردين ومجتمعين يعني: أن كلاً منهما كما كان بانفراده معدوماً كذلك كان معدوماً منضمّاً إلى الحادث الآخر لعدم اجتماعهما سابقاً معلوم، فإنه في الشهر السابق كان كل منهما بانفراده وكلاهما معاً معدوماً وبعد العلم بوجودهما يشك في وجودهما مجتمعين في الزمان، فهل وجدا في زمان واحد أو زمانين فيستصحب عدم وجودهما، ومقتضى هذا الاستصحاب عدم اجتماعهما في الزمان، ولكن يعارضه الاستصحاب في الحادث الآخر المجهول تأريخه، إذ مقتضاه إثبات الاجتماع مثلاً إذا فرض العلم بحديث الإسلام في يوم السبت والجهل بتاريخ الموت، فإن استصحاب عدم اجتماع الإسلام مع الموت يوم السبت يناقض استصحاب عدم الموت إلى يوم السبت، إذ مقتضاه اجتماع الموت والإسلام يوم السبت، وليس هذا إلا التعارض فيسقطان لتساوي كلاً منهما في البصداقية لعموم (لا تقتض) وعدم إمكان شمولها معاً وعدم ترجيح لأحدهما على الأخرى. فمقتضى هذا هو ما ذكرناه من أن مقتضى الاستصحابين في هذا كما يظهر من الكفاية.

الآخر، فيكون صورة العلم بتاريخ أحدهما كصورة الجهل بتاريخها معاً في سقوط الاستصحابين بالتعارض، ^١ لكن الحق عدم جريان الأصل في معلوم التاريخ لعدم دخل الاجتماع والمعية في الزمان في موضوع الأثر الشرعي حتى يترتب عليه جريان الاستصحاب إذ المفروض كون الموضوع مركباً لا مقيداً، وفرض دخل الاجتماع الذي هو عنوان انتزاعي في الحكم الشرعي يكون خلاف الفرض، ومع عدم دخل الاجتماع في الحكم الشرعي لا يجري فيه الاستصحاب لعدم كونه أثراً شرعياً ولا دخيلاً في أثر شرعي فيجري الاستصحاب في مجهول التاريخ فقط.

ولكن فرط بعض ومنع عن جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ أيضاً لاختلال بعض شرائط الاستصحاب أعني عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيه.

[اتصال زمان اليقين بزمان الشك]

ولما انجز الكلام إلى شرط اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلا بأس بشرحه وبيان ضابطه، وقبل الخوض في ذلك يذكر أمران :

أحدهما : أن الشك من الأمور الوجدانية التي لا يعترها الشك، لأن الوجدانيات بعد المراجعة إلى الوجدان إما موجودة وإما معدومة ولا يعرضها الشك، ومن جملتها اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فإن الشك في اتصاله به غير متصور كما سيتضح في بيان الضابط الآتي.

ثانيهما : أن عدم جريان الاستصحاب لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين لينتهي الأمر إلى الأصول الأخر إنما يكون فيما لم يكن هناك علم إجمالي بالحكم الفعلي، إذ مع وجوده لا أثر لعدم جريان الاستصحاب لأجل عدم اتصال زمان الشك

بزمان اليقين كما سيظهر.

إذا عرفت هذين الأمرين فاعلم أنّ هنا فروضاً ثلاثة نذكرها ليتضح ضابط اتصال زمان الشك بزمان اليقين :

الأول : ما إذا علم بنجاسة إنائين مثلاً ثم طهر أحدهما المعين فتبدل العلم بنجاسته بالعلم بطهارته، ثم اشتبه الطاهر المعلوم تفصيلاً بالنجس كذلك مثلاً إذا كان الإناءان في يوم الأربعاء معلومي النجاسة وفي يوم الخميس علم تفصيلاً بطهارة أحدهما وبقاء الآخر على نجاسته، وفي يوم الجمعة اشتبه الطاهر بالنجس فلا يجري استصحاب النجاسة فيها، لأنّ زمان الشك في نجاسة كل منهما وهو يوم الجمعة لا يتصل بزمان اليقين بنجاستهما وهو يوم الأربعاء لتخلل يوم الخميس الذي هو ظرف اليقين التفصيلي بطهارة أحدهما ونجاسة الآخر فلا يتصل زمان الشك بزمان اليقين، فلا يجري الاستصحاب لعدم الاتصال المزبور ولو جرى لسقط بالمعارضة لوجود العلم الإجمالي المنجز لا من جهة لزوم المخالفة القطعية لعدم لزومها - إذ لا يلزم إلا الاجتناب عن الطاهر المعلوم إجمالاً وذلك غير ضائر -، بل من جهة عدم انحفاظ الرتبة الثانية وهي رتبة الجعل لمنافاة جعل النجاسة لهما مع العلم بطهارة أحدهما بناء على كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية.

ومع الغض عن هذا المانع إذا جرى الأصلان فيها فقتضاهما وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحدهما لأنّه ملاقي لمستصحب النجاسة، فيترتب عليه آثار النجاسة وإن قلنا بعدم وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة كما لا يخفى .

الثاني : إذا علم بنجاسة الإنائين مثلاً في يوم الخميس ثم علم بطهارة أحدهما لابعينه، فحينئذٍ لا إشكال في جريان الاستصحاب من ناحية اتصال زمان الشك بزمان اليقين بداهة أنّ زمان الشك وهو يوم الجمعة متصل بزمان اليقين وهو يوم

الخميس غاية الأمر أن الاستصحاب لا يجري لما عرفت من عدم انحفاظ الرتبة الثانية من مراتب الحكم الظاهري.

الثالث : إذا علم بنجاسة الإنائين يوم السبت وعلم بطهارة أحدهما الواقع في الطرف الشرقي وبقاء نجاسة الآخر وهو الاناء الغربي - بحيث يكون عنوان الشرقية والغربية مشيراً إلى الإنائين - ثم اشتبه الإنائين فهل يكون هذا الفرض من قبيل الفرض الأول حتى لا يجري فيه الاستصحاب لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين أو من قبيل الفرض الثاني ليجري فيه الاستصحاب للاتصال المزبور، الحق عدم الجريان وكونه من قبيل الفرض الأول لعدم انتهاء زمان الشك إلى زمان اليقين بنجاستهما كما لا يخفى.

وقد ظهر مما ذكرنا ضابط اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وحاصله: عدم تخلل يقين بخلاف اليقين السابق الذي يكون ركناً أولياً من أركان الاستصحاب بينه وبين زمان الشك في بقاء المتيقن.  مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية
إذا عرفت هذا الضابط فاعلم أنه يترتب عليه ثمرات مهمة :

منها : عدم جريان استصحاب عدم التذكية في الجلود التي تنقل من بلاد الإسلام إلى بلاد الكفر ثم تجلب إلى بلاد الإسلام مع العلم باختلاطها بجلود غير مذكاة من بلاد الكفر، لأنّ كلاً من هذه الجلود وإن كان فعلاً مشكوك التذكية مع اليقين بعدم تذكيتهما سابقاً، إلّا أنّ زمان هذا الشك لا يتصل بزمان اليقين بعدم التذكية في حال حياة الحيوان، لأنّ هذا الشك يتصل باليقين بطهارة الجلود المذكاة في الممالك الإسلامية، واليقين بعدم ذكاة الجلود التي في بلاد الكفر ولا يتصل زمان الشك في تذكية كل واحد من الجلود باليقين بعدم ذكاتها الثابت للحيوان في حال حياته، لتخلل اليقين بذكاة الجلود التي تكون في البلاد الإسلامية ^(١) بعد العنوان المشير بين

(١) أي بعد كون هذا العنوان مشيراً وأن الطهارة ثابتة لذات الجلود.

اليقين بعدم التذكية في حال الحياة وبين الشك في التذكية لأجل اشتباه الجلود المذكاة بغير المذكاة، فتكون الجلود المجلوبة من بلاد الكفر في هذا المثال نظير اشتباه الإبناء الذي علم تفصيلاً بطهارته بالإبناء الذي علم كذلك بنجاسته بعد اليقين بنجاستها سابقاً.

فإنك قد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها لعدم اتصال زمان الشك في نجاستها باليقين بالنجاسة، فعلى هذا تكون الجلود مشكوكة الطهارة والنجاسة ومقتضى قاعدة الطهارة طهارتها، فيسهل الأمر حينئذ في بيع الجلود المجلوبة من بلاد الكفر واستعمالها.

ثم إن لبعض مشايخنا الأساطين ^(١) كلاماً في اتصال زمان الشك باليقين ملخصه: أن الأحكام تتعلق بالصور الذهنية غاية الأمر أنها ترى خارجية بمعنى تخيل وجودها في الخارج كالسراب الذي يرى ماء من بعيد ويتحرك نحوه بتخيل الماء الخارجي، فإن الموجود حقيقة هو الصورة الذهنية والآن لم يتخلف في الخارج والمفروض تخلفه فيه، كالعلم فإنه قد يكون جهلاً مركباً ولو كان العلم سارياً إلى الخارج لم يمكن التخلف خارجاً.

وبالجملة فالإرادة والكره والعلم وغيرها من الصفات الوجدانية كالترجي والترجي قائمة بالصور الذهنية ولا تسري إلى الخارجيات، فالإرادة تتعلق بالصورة الذهنية التي ترى وتتخيل خارجية لا الموجودة في الخارج ولا المعدومة لكون الأول تخصيصاً للحاصل والثاني طلباً للمحال، وبعد أن ثبت كون متعلق الإرادة والعلم والشك وغيرها نفس الصور الذهنية لا الأمور الخارجية، يعلم أن شيئاً من هذه الصفات الوجدانية لا تسري إلى الخارج بل تقف على تلك الصور، فظرف العروض هو الذهن وظرف الاتصاف هو الخارج.

(١) لعل المراد منه المحقق العراقي ^(١)، راجع: نهاية الأفكار ٤/ ٢١١، في بيان عدم اتصال زمان الشك باليقين.

إذا عرفت هذا فاعلم : أنَّ العلم الإجمالي لا يكون موجباً لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين حتى يكون هذا مانعاً عن جريان الاستصحاب في الأطراف، لما عرفت من عدم سريّة العلم والشك وغيرهما من الصفات الوجدانية إلى الخارج ولا يتحد معروض أحدهما مع الأخرى، فتعلق العلم الإجمالي هو الصورة الذهنية المرددة كعنوان أحدهما ومتعلق الشك هو كل واحد من الأطراف بالخصوص، فتعلق الشك صورة تفصيلية، ومن المعلوم أنَّ عنوان أحدهما لا يعينه غير كل واحد بالخصوص ومبائن له، فالعلم الإجمالي قضية معلومة متفصلة مانعة الخلو لأنه يقال: (النجس المعلوم إجمالاً إما هذا الإناء وإما ذاك الإناء) كقولنا: العدد إمّا زوج وإمّا فرد، ومن المعلوم أنَّ عنوان أحدهما لا يعينه غير الشك في نجاسة كل منها بالخصوص فكل من الطرفين أو الأطراف مشكوك تفصيلاً يجري فيه الاستصحاب بلا مانع.

ففي مثل موت المورث وإسلام الوارث إذا فرض العلم بعدمهما في يوم السبت والعلم الإجمالي بوجود أحدهما يوم الأحد والآخر يوم الاثنين، فيوم الاثنين ظرف للعلم بوجودهما معاً ويوم السبت ظرف للعلم بعدمهما معاً ويوم الأحد للعلم بحدوث أحدهما إجمالاً، فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب من ناحية عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ضرورة أنَّ الشك في حدوث كل من الحادثين ينتهي إلى يوم السبت الذي هو ظرف العلم بعدمهما معاً ولا معنى للاتصال إلا هذا.

فالقول بعدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما عن صاحب الكفاية رحمته ضعیف غاية، لأنَّ رافع اليقين السابق هو اليقين بارتفاع المتيقن السابق ليكون من نقض اليقين باليقين لا نفس ارتفاعه واقعاً بدون العلم به، ومن المعلوم أنه بالنسبة إلى كل من الحادثين لم يتخلل يقين بين زمان الشك في كل منهما وبين يقينه، فاحتمال انطباق زمان حدوث الإسلام على كل من يوم الأحد ويوم الاثنين، وكذا زمان موت المورث لا يمنع عن اتصال زمان الشك بزمان

اليقين.

هذا محصل ما أفاده بعض الأساطين تتمة وهو في غاية المتانة بالنسبة إلى عدم انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بمجرد العلم الإجمالي، فإنه لا يوجب الانفصال. نعم ينفصل زمان الشك عنه في مثل الإنائين اللذين كانا متنجسين ثم علم تفصيلاً بطهارة أحدهما ثم اشتبه الطاهر بالنجس، وكذا فيما إذا علم بطهارة ما في الطرف الشرقي ثم اشتبه بما في الطرف الغربي، فإن انفصال زمان الشك عن زمان اليقين في هذين الفرضين اللذين ذكرهما الميرزا النائيني تتمة واضح لا غبار عليه.

فلا تنافي بين ما أفاده بعض الأساطين تتمة من اتصال زمان الشك بزمان اليقين في مثل موت إسلام الوارث وموت المورث، وبين ما أفاده الميرزا النائيني تتمة من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين في الفرضين المزبورين.

فالمتحصل أنه في مثل موت المورث وإسلام الوارث لا مانع من جريان الاستصحاب من حيث اتصال زمان الشك بزمان اليقين؛ نعم يكون المانع التعارض أو المثبتية، لأن الأثر إن كان مترتباً على عنوان اجتماع الحادثين في الزمان فلا يثبت هذا العنوان بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، وكذا الحال في غير هذا المثال من موارد العلم الإجمالي، فإن المانع عن جريان الاستصحاب في أطرافه إما عدم انحفاظ الرتبة الثانية من مراتب الحكم الظاهري وهي رتبة الجعل لعدم إمكان الجمع في الجعل مع العلم الإجمالي بالخلاف، وإما عدم انحفاظ الرتبة الثالثة - أعني رتبة الامتثال - كما إذا استلزم جريان الأصول المخالفة القطعية العملية كجريان استصحاب الطهارة في معلومي الطهارة فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، وأما جريان استصحاب النجاسة في عكس هذا الفرض وهو ما إذا علم بنجاسة الإنائين مثلاً ثم علم إجمالاً بطهارة أحدهما فهو موقوف على عدم مانعية نفس العلم عن جريان الأصل فلو قلنا بالمانعية لعدم إمكان جعل إحرارين تعبديين على خلاف

الإحراز الوجداني وإن لم يستلزم المخالفة العملية فلا يجري الاستصحاب وإلا فلا مانع من جريانه بعد فرض المانع خصوص المخالفة القطعية التي لا تلزم في مثل هذا الفرض.

ولذا اختلف الأصوليون في جريان استصحاب النجاسة في معلومي النجاسة بعد أن علم إجمالاً بطهارة أحدهما وعدمه، فمن جعل المانع الرتبة الثانية وهي منافاة نفس العلم للأصل حكم بعدم جريان استصحاب النجاسة في معلومي النجاسة اللذين علم إجمالاً بطهارة أحدهما كما عن الميرزا الكبير الشيرازي رحمته بعد انتقاله إلى سامراء كعدم جريان استصحاب الطهارة في معلومي الطهارة اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما.

ومن جعل المانع عن جريان الأصل الرتبة الثالثة - أعني المخالفة العملية فيفصل بين المثالين ويجري الأصل في معلومي النجاسة اللذين علم إجمالاً بطهارة أحدهما، ولا يجري الاستصحاب في معلومي الطهارة اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما للزوم المخالفة القطعية في هذا المثال وعدمه فيما قبله كما يحكى هذا التفصيل عن الميرزا الكبير الشيرازي رحمته قبل انتقاله إلى سامراء وبعده عدل عنه والتزم بعدم الفرق بين الصورتين. وقد عرفت أن مبنى هذا التعميم هو تضاد نفس العلم مع الأصل من دون نظر إلى المخالفة القطعية وعدمها.

والحاصل أن اتصال زمان الشك بزمان اليقين في مثل موت المورث وإسلام الوارث متحقق ولا مانع آخر من جريان الأصل في المجهول منها من إشكال المثبتية لما عرفت من عدم دخل عنوان الاجتماع في التورث، ومن المخالفة القطعية العملية لعدم لزومها.

ثم إن الوجه في اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو عدم صدق نقض اليقين بالشك بدونه، ضرورة أنه في الإنائين اللذين علم بنجاستهما ثم علم بطهارة

أحدهما المعين ثم اشتبه الطاهر بالمتنجس فإن كلا منهما وإن كان فعلاً مشكوك الطهارة والنجاسة لكن هذا الشك لا يتصل باليقين بتنجسها لانفصاله عن زمان اليقين الأول باليقين الثاني، ومن المعلوم عدم كون رفع اليد عن اليقين الأول نقضاً له بالشك لانتقاضه باليقين الثاني بطهارة أحدهما المعين ونجاسة الآخر كذلك.

وبعبارة أخرى عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين يوجب انهيار اليقين الأول الذي هو أول ركني الاستصحاب، فوجه اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين واضح لا غبار عليه.

وكيف كان فقد عرفت أن عدم جريان الاستصحاب عدم التذكية في الجلود المذكاة المشتبهة بغيرها مبني على عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ونظيره اشتباه دم طاهر بالدم النجس، كالدم المسفوح والطاهر كالدم المتخلف في الذبيحة على الشرائط المقررة من خروج ما يتعارف خروجاً من الذبيحة وعدم كون المتخلف كثيراً جداً كقربة ماء وعدم كونه في الجزء غير المأكول كالطحال وغير ذلك، فإن قطرة دم إذا اشتبه كونها من المسفوح أو المتخلف لا يجري فيها استصحاب النجاسة بأن يقال: هذا الدم كان بحيث لو خرج كان نجساً والآن كما كانت.

ووجه عدم جريانه فيها هو أن ذلك اليقين قد انتقض بيقين آخر على خلافه لأنه علم بعد الذبح بطهارة الدم المتخلف تفصيلاً ونجاسة المسفوح كذلك واشتبه حال هذه القطرة ولم يعلم أنها من المتخلف أو المسفوح؛ فلا وجه لاستصحاب نجاستها الثابتة لها قبل ذبح الحيوان لانتقاض ذلك اليقين بيقين تفصيلي بطهارة المتخلف ونجاسة المسفوح فتكون هذه القطرة كالمائع المشتبه المردد بين الماء والبول من كونها شبهة موضوعية تجري فيها قاعدة الطهارة كما لا يخفى.

ثم إن هناك جملة من الفروع صارت مورداً للخلاف بين الأعلام من حيث

شبهة عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين :
 منها : المسألة المعنوية في كلمات الأصحاب وهي ما إذا علم لمحدث ووضوءه
 وشك في تقدم كل منهما على الآخر، فإنه قد يقال بعدم جريان الاستصحاب فيها
 لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين وقد يقال بعدم جريانها فيها لأجل
 المتعارضة لا لجهة أخرى من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين أو غيرهما
 أمّا القول الأول : فوجهه أنه إذا فرض هنا ثلاث حالات وقد علم بأخذ
 الضدين إجمالاً من المحدث والطهارة في الساعة الأولى والآخر في الساعة الثانية، وفي
 الساعة الثالثة حصل الشك في تقدم كلاهما على الآخر وتأخره عنه، فلا يكون هنا
 زمان الشك متصل بزمان اليقين حيث إن زمان اليقين بمحدث الطهارة متشكلاً غير
 معلوم لتردده بين الساعة الأولى وبين الساعة الثانية، فإن كان الساعة الأولى مفقود
 ارتفع يقيناً ولا يتصل بزمان الشك وهو الساعة الثالثة بزمان اليقين - أعني الساعة
 الأولى - وإن كان زمان اليقين بمحدث الطهارة الساعة الثانية فزمان الشك وإن كان
 متصلاً به لكن لما اكتمل حدوثه فيها مشكوكاً، فاتصال زمان الشك به يصير مشكوكاً
 أيضاً والمفروض لزوم إخراج الاتصال المزبور، وكذا الحال في المحدث .
 والحاصل أن مناط الاتصال بناء على هذا التقريب هو إمرار زمان اليقين
 بمحدث المحدث حتى يكون الشك في بقاءه، فإذا لم يجر ذلك لا يصح الاتصال المعتبر
 في الاستصحاب، فيصير شبهة مصداقية للعلوم لا تنقضي فتدبر :
 توضيح ذلك : أن للحادثين اللذين يكونان متضادين بحيث يرفع أحدهما
 الآخر - كالمحدث والطهارة - خصوصية توجب عدم جريان الاستصحاب لأن الآخر
 المترتب على المحدث لا يترتب عليه مطلقاً بل مقيداً بوقوعه بعد الوضوء إذا المحدث
 على الحدث لا أثر له، بل لا بد في تأثيره من وقوعه بعد الطهارة، وكذا الطهارة فإن
 الوضوء ما لم يقع بعد الحدث لا يؤثر في الطهارة، وإن شئت فقل : إن تأثير كلا من

الوضوء والحدث مقيد بوجود الآخر لأنّ الوضوء لا يؤثر إلا بعد الحدث، وكذا العكس وليس لشيء من الوضوء المقيد بوجوده بعد الحدث وكذا الحدث حالة سابقة حتى تستصحب، فالاستصحاب من هذه الجهة لا يجري.

وأما الحادثان اللذان لامضادة بينهما وجوداً بل يمكن اجتماعهما زماناً - كبيع الراهن ورجوع المرتهن عن الإذن في البيع لإمكان تقارنهما زماناً كما هو واضح - فقد أفاد صاحب الكفاية رحمته ^(١) عدم جريان الاستصحاب فيها لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين. بتقريب أنّ هنا أزمنة ثلاثة يوم السبت وهو يوم القطع بعدم البيع والرجوع، ويوم الأحد وهو يوم العلم بأحدهما، ويوم الاثنين وهو يوم العلم بالآخر، ففي يوم الاثنين يحصل العلم بوجود كلا الحادثين - أعني البيع والرجوع مع الشك في تقدم أحدهما على الآخر - فإنّ الشك في كل من الحادثين أن كان بالإضافة إلى الزمان فلا إشكال في اتصال زمان الشك بزمان اليقين. بداهة أنّ يوم الأحد في المثال يكون زمان الشك في كل من البيع والرجوع، ومن المعلوم أنّه متصل بزمان اليقين بعدمهما معاً - أعني يوم السبت - وإن لوحظ بالإضافة إلى الحادث الآخر بأن كان الشك في تقدم كل منهما على الآخر، فمن المعلوم أنّ الشك فيها بهذا النحو لا يتصور إلا في اليوم الثالث - أعني يوم الاثنين الذي هو ظرف اليقين بكلا الحادثين - ولا يتصور في يوم الأحد لأنّ صفة التقدم والتأخر لا تنتزع إلا عن وجود كلا الحادثين لا أحدهما، وحيث إنّ زمان الشك في تقدم البيع مثلاً على الرجوع يكون يوم الاثنين الذي هو منفصل عن زمان اليقين بعدمهما الذي هو يوم السبت بيوم الأحد، فصار يوم الأحد فاصلاً بين يوم السبت وبين يوم الشك - أعني يوم الاثنين - فلم يتصل زمان الشك بزمان اليقين فلا يمكن استصحاب عدم البيع في زمان رجوع المرتهن عن إذنه من يوم الأحد، لأنّه بهذه الإضافة لا يتعلق به الشك في يوم الأحد بل

في يوم الاثنين، نعم يكون يوم الأحد ظرفاً للشك في البيع لا بهذه الإضافة بل بالإضافة إلى نفس الزمان .

وبالجملة فالاستصحاب لا يجري إلا من يوم الاثنين لأنه زمان الشك في حدوث البيع في زمان الرجوع، ولا وجه لجرئانه لاحتمال كون الحادث في يوم الأحد هو البيع فلا يتصل زمان الشك فيه بلحاظ عدمه في زمان الرجوع بزمان اليقين، فاستصحاب عدم البيع في زمان الرجوع لعدم إحراز اتصال زمان شكه بزمان اليقين بعدمه واتصاله به منوط بحدوث الرجوع يوم الأحد ليستصحب عدم البيع في زمان الرجوع، هذا غاية توضيح كلام الكفاية .

ولكن فيه ما أورده عليه الميرزا النائيني رحمته من أن الشك في كل من الحادثين بالإضافة إلى الآخر وإن كان حادثاً في اليوم الثالث، لكن أخذ الإضافة إلى زمان الحادث الآخر إن كان باعتبار أخذ ذلك الزمان قيداً لوجوده كقيدية عدم زمان الرجوع للبيع، إذ الأثر مترتب على البيع المقيد بعدم كونه في زمان الرجوع فلا مجال لاستصحابه لعدم الحالة السابقة؛ إذ ليس المبيع المقيد بعدم وقوعه في زمان الرجوع حالة سابقة حتى تستصحب؛ وإن كان باعتبار أخذ ذلك الزمان ظرفاً له فلا إشكال في اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأن الشك في حدوث البيع من اليوم الثاني موجود. وعليه فمجموع اليوم الثاني والثالث ظرف للشك في حدوث كل من الحادثين فيجري استصحاب عدم كل من الحادثين إلى اليوم الثالث الذي هو زمان العلم بوجودهما، فإن كان الأثر مترتباً على عدم كل من الحادثين في زمان وجود الآخر فالاستصحابان يسقطان بالمعارضة لعدم إمكان جعل كليهما مع العلم بكذب أحدهما، فالمانع حينئذ هو التعارض لا عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين وإن كان الأثر مترتباً على خصوص عدم أحدهما في زمان وجود الآخر فالاستصحاب جار فيه بلا مانع .

والحاصل : انّ عدم جريان الاستصحاب في الحادثين اللذين لم يعلم بتقدم أحدهما على الآخر ليس لأجل عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بل إمّا لعدم الحالة السابقة إن كان الزمان في كل منهما قيداً للآخر وإما للتعارض إن كان ظرفاً لهما.

ولابأس بالتعرض لمسألة العلم بالطهارة والحديث والشك في التقدم والتأخر، فإنّ المشهور حكموا فيها بلزوم التطهر، وقيل بالأخذ بضع الحالة السابقة، فإن كان مستند المشهور ما ورد في الفقه الرضوي من وجوب التطهر في هذه المسألة فلا كلام ولا حاجة معه إلى التشبث بالقواعد. لكن لم يظهر استنادهم إلى الروايات لعدم ثبوت حجية الفقه المنسوب إلى مولانا ثامن الحجج المعصومين عليهم السلام لعدم ثبوت نسبة هذا الكتاب إلى الإمام الرضا عليه السلام، فالظاهر استنادهم إلى القواعد، فنقول :

إنّ استصحابي الطهارة والحديث يتساقطان بالمعارضة فيكون الحال كما لم يكن الاستصحاب حجة رأساً، ومقتضى قاعدة الاشتغال وجوب التطهر للصلاة لأنّ المطلوب هو المقيد بالطهارة وإتيانها بدون الطهارة يوجب الشك في الفراغ، واليقين بالامتثال منوط بالتطهر، هذا بالنسبة إلى اعتبار الطهارة للصلاة .

وأما بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على عنوان المحدث كحرمة الدخول في المسجدين والمكث في غيرهما على الجنب، فمقتضى أصل البراءة عدمها لأنّ الشك في الموضوع يوجب الشك في الحكم الذي هو مجرى البراءة .

وبالجملة فمقتضى تعارض الاستصحابين في المحدث والطهارة الشك في وجود شرط الصلاة، ومن المعلوم لزوم إحرازه عقلاً .

لا يقال: إنّ استصحاب الطهارة يجري فقط ومقتضاه عدم لزوم التطهر.

توضيحه : أنّ موجبات المحدث إنما توجب المحدث إن لم تكن مسبقة بموجب آخر للمحدث، إذ مع سبقها بموجب آخر لا توجب المحدث لعدم تكرار المحدث بتكرار

موجباته ، وعليه فإذا علم بنوم وطهارة ولم يعلم تقدم أحدهما على الآخر فيمكن أن يقال باستصحاب الطهارة فقط للشك في انتقاضها بالحدث ، وعدم جريان استصحاب الحدث لعدم العلم به ، إذ النوم المفروض إن كان بعد النوم السابق فلا يوجب الحدث إذ لا يؤثر في الحدث إلا في ظرف عدم نوم ونحوه من أسباب الحدث قبله ، وعلى هذا فلا يقين بالحدث حتى يستصحب بل يستصحب الطهارة فقط لأنها معلومة ويشك في انتقاضها .

فإنه يقال بأن العلم بالحدث أيضاً وجداني ، ضرورة أنه بعد عروض النوم عليه يعلم بكونه محدثاً ، إما بهذا النوم أو بالنوم السابق عليه فالقطع بالحدث متحقق كالقطع بالطهارة ويشك في ارتفاعه بالطهارة نظير غسل اليد المتنجسة بمائتين قليلين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما ، فإنه حين صب الماء على اليد من الماء الثاني قبل حصول ما يعتبر في التطهير بالقليل من انفصال الفسالة وتعدد الغسل يقطع بتنجس يده إما بهذا الماء إن كان الماء السابق طاهراً وإما بذلك الماء إن كان هذا طاهراً ، فيعلم بورود طهارة ونجاسة على اليد كالعلم بطهارة وحدث في مسألتنا .

والحاصل أن القطع بالحدث والطهارة موجود في المقام ، فلا مجال للقول بعدم وجوب الطهارة لجريان استصحاب الطهارة وعدم جريان استصحاب الحدث ، بل لا بد من الذهاب إلى قول المشهور من لزوم التطهر ، لكفاية نفس الشك في الشرط للزوم إحرازه عقلاً .

ومنها : مسألة الجلود المجلوبة من بلاد الكفر مع العلم بأن بعضها غير مذكى وبعضها مذكى ومنقول إليها من بلاد الإسلام ، فإذا اشتبه المذكى بغيره فقد يقال بطهارة هذه الجلود لعدم جريان استصحاب عدم التذكية فيها لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين أو لعدم حجية الاستصحاب رأساً - كما هو مذهب بعض - أو

خصوص استصحاب عدم التذكية كما عن التوني^(١) تَوْنِي لعدم ثبوت حرمة أكل الحيوان في حال حياته وإنما يكون عدم أكل الحيوان حياً لعدم التعارف لا للحرمة ولذا لم يسأل حكمه عن الشارع فحينئذ يكون الشك في عروض ما يوجب الحرمة والنجاسة من خروج روحه بغير الذبح مثلاً أو به لكن بدون اجتماع الشرائط.

ومقتضى الاستصحاب أو قاعدة الحل والطهارة بناءً على عدم جريان الاستصحاب هو: حلية اللحم وطهارة الجلد وترتيب آثار طهارته من صحة البيع والشراء وغيرهما، فيكون مقتضى الأصل العملي خلاف مقتضى استصحاب عدم التذكية.

هذا بناءً على حلية أكل الحيوان حياً، وأمّا بناءً على حرمة كما هو الظاهر، فيكون مقتضى الاستصحاب طهارة الجلد دون حلية اللحم، ومحل كلامنا هو الجلود واستصحاب الطهارة يقتضي طهارتها لأن الشك يكون في رافع الطهارة وهو زهوق الروح بغير الذبح ونحوه، والاستصحاب يجري في الطهارة، فلا منشأ لوجوب الاجتناب عن الجلود إلا وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية قبل الفحص خصوصاً على مختارنا من رجوع الشبهة الموضوعية إلى الحكمة، أو العلم الإجمالي بنجاسة بعض الجلود المجلوبة من بلاد الكفر إلى بلادنا.

وأنت خير^(٢) بما في كليها :

أمّا الأوّل : فلأن الحق عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية للوجوه التي ذكرت في محلها، وإن كانت راجعة إلى الشبهة الحكمة كما هو الصحيح الذي

(١) الوافية: ٢١٠.

(٢) أقول : لا يخفى أن سيدنا الأستاذ (مد ظله) عدل عما بنى عليه سابقاً من عدم جريان استصحاب عدم التذكية إلى جريانها، ودفع إشكالها الذي كان هو الوجه في عدم جريانها من دخل العنوان الانتزاعي في التذكية، وهو لا يثبت بالأصل بما دفع به الإشكال عن موارد إثبات جزء بالأصل وجزء بالوجدان، وكان عدوله في غير مجلس الدرس، فتنبه.

لا يحصى عنه .

وأما الثاني : فلعدم تنجيز العلم الإجمالي المزبور لخروج أكثر أفراد الجلود المجلوبة من بلاد الكفر عن مورد الابتلاء ، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن الجلود المجلوبة من بلاد الكفار والله العالم .

هذا كله بحسب ما تقتضيه القواعد والأصول ، وأما بحسب النصوص فإنه وردت روايات تدل على عدم وجوب الفحص عن الجلود المشتراة من المسلمين مع عدم العلم بتذكيته فإن الاستفادة منها إن كان اعتبار يد المسلم وسوقه الذي هو راجع إلى اعتبار يده أيضاً إذ لا عبرة بنفس السوق الذي هو البناء فهي أجنبية عن الجلود المبحوث عنها في المقام .

وإن كان موضوعية مجرد عدم العلم لعدم وجوب الفحص وعدم وجوب الاحتياط فيصح التمسك بها للمقام واختار صاحب الكفاية رحمته الله هذا المعنى .

فعلى المعنى الأول : يكون المتحصل أمارية اليد وعدم وجوب الفحص ما لم يعلم بمخالفة الأمانة للواقع وهو أجنبي عن المقام .

وعلى المعنى الثاني : يكون الحاصل كفاية نفس عدم العلم في عدم وجوب الاحتياط ، فيشمل المقام .

فالمدار في شمول الروايات المشار إليها لما نحن فيه - أعني الجلود المجلوبة من بلاد الكفر - هو استفادة المعنى الثاني منها كما عرفت ولا بعد في ذلك ، بل يمكن أن يقال بعدم دلالة ما ورد من الحكم بالتذكية في مكان يكون فيه المسلم والكافر على أمارية يد المسلم ، بل يمكن هذه الدعوى أيضاً فيما إذا غلب عليها المسلمون كما في بعض النصوص لأن مجرد غلبة المسلمين الذين يرون طهارة ذبيحة الكتابي لا تصلح أن تكون أمانة على التذكية ، فلعل الحكم بالتذكية تعبد محض فتأمل .

وكيف كان فلا وجه ظاهراً لوجوب الاجتناب عن الجلود المجلوبة من بلاد

الكفر.

نعم قد يستدل كما عن بعض أجلة من عاصرناه على وجوب الاجتناب عن هذه الجلود المجلوبة من بلاد الكفر برواية اسماعيل بن عيسى^(١) المروية في الوسائل في أبواب النجاسات والأواني والجلود.

وتقريب الاستدلال به أن قوله عليه السلام: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك...» يدل على وجوب الفحص إذا كان يد المسلم مسبوقه بيد الكافر فيشمل المقام.

لكن فيه مضافاً إلى ضعف سنده، وإلى عدم أمارية يد المسلم القائل بطهارة ذبيحة الكتابي وطهارة الجلد المدبغ؛ أنه مختص بالمشرك والتعدي عنه إلى غيره من الكفار لم يظهر له وجه فتأمل جيداً.

تتميم: اعلم أن الأصل تارة: يجري في كل من معلوم التاريخ ومجهوله، وأخرى: يجري في مجهول التاريخ دون معلومه، وثالثة: لا يجري في شيء منها، فالفروض ثلاثة:

أما الفرض الأول: أعني جريان الأصل في كل من معلوم التاريخ ومجهوله، فضابطه أن يكون الشك في البقاء بمعنى كون الشك في بقاء أحد الحادثين في زمان حدوث الآخر لا الشك في حدوث أحدهما في زمان، وذلك يتصور في الضدين كالطهارة والحدث، فإنه لا يمكن حدوثهما في زمان واحد، فالشك يكون في بقاء الحدث إلى زمان حدوث الطهارة وبالعكس، والأثر الشرعي يترتب على البقاء

(١) وسائل الشيعة ٣/ ٤٩٢، الحديث ٤٢٦٦:

قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل (أو الخيل) بالياء كما في بعض نسخ الوسائل) أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال عليه السلام: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه. وسائل الشيعة ٣/ ٤٩٢، الحديث ٤٢٦٦.

أيضاً، إذ الحدث المرتفع أو الطهارة المرتفعة بالحدث مما لا أثر له بخلاف مثل الموت وانعدام الوارث، ويبيع الراهن ورجوع المرتنن، فإن الأثر مترتب على الحدث لا البقاء.

وعليه فإذا علم بالوضوء في أول الزوال وشك في كون الحدث قبل الزوال أو بعده أو جهل تاريخ كل منهما، فحينئذ يكون كل من الوضوء والحدث مصداقاً لـ (لا تنقض) ولا يمكن أن يشملهما معاً للتناقض لعدم إمكان جعل الطهارة والحدث لشخص في زمان واحد، وهذا معنى التعارض كما مرّ مراراً، ولا يشمل أحدهما المعين أيضاً لعدم الترجيح ولا المخير لعدم كونه فرداً للعام، فيسقطان بالمعارضة. ففي كل مورد يجري الأصل في كل من معلوم التاريخ ومجهوله يكون إشكال الاستصحاب في ذلك المورد منحصراً بالمعارضة ولا إشكال فيه من حيث اتصال زمان الشك بزمان اليقين لما عرفت من انطباق ضابط الاتصال عليه.

ودعوى: عدم جريان الاستصحاب في بقاء معلوم التاريخ كالوضوء المعلوم حدوثه أول الزوال، حيث إنّ مقتضى استصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء تأخر الحدث عن الوضوء الموجب لارتفاع الوضوء فلا شك في بقاء الوضوء حتى يجري فيه الاستصحاب.

غير مسموعة، لأنّ إثبات تأخر الحدث عن الوضوء باستصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء مبني على الأصل المثبت الذي لا نقول به، فاستصحاب عدم الحدث إلى زمان الوضوء إنّما هو لأجل إثبات تأخر الحدث لأنّ الأثر مترتب على تأخره عن الوضوء ليكون رافعاً له، ومن المعلوم أنّ عنوان التأخر لا يثبت بمثل هذا الاستصحاب لإشكال المثبتية، فاستصحاب عدم لا يجري لمكان عدم الأثر، فالمتعين جريان استصحاب الوجود وهو أيضاً يسقط بالمعارضة كما لا يخفى.

وأما الفرض الثاني: وهو جريان الأصل في معلوم التاريخ دون مجهوله فضابطه

كون الموضوع مركباً من جزءين كموت المورث وإسلام الوارث وبيع الراهن وعدم رجوع المرتهن عن الإذن، فإن تاريخ الإسلام مثلاً إذا كان معلوماً وتاريخ الموت مجهولاً فيستصحب عدم الموت إلى زمان الإسلام فيثبت الإرث، وكذا في مثال البيع ورجوع المرتهن فإن أحد جزئي الموضوع إذا احرز بالوجدان فلا مانع من إحراز جزئه الآخر بالأصل.

ولا يقاس مسألة الحدث والطهارة بهذين المثالين كي يقال بعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ فيها لعدم جريانه في معلوم التاريخ في هذين المثالين. وجه عدم المقايسة: أن الشك في الحدث والطهارة يكون في البقاء فيجري فيها الاستصحاب والمانع من جريانه منحصر في التعارض بخلاف المثالين، فإن الشك فيها يكون في الحدوث، فإذا علم بتاريخ حدوث أحدهما فلا شك فيه حتى يجري فيه استصحاب عدم، فلا يجري استصحاب الوجود في شيء منها وإنما يجري استصحاب عدم في مجهول التاريخ، فإذا علم بتاريخ البيع وجهل تاريخ الرجوع يستصحب عدم حدوث الرجوع إلى زمان البيع ويترتب عليه الأثر - أعني صحة البيع - فتأمل جيداً.

وأما الفرض الثالث: وهو عدم جريان الأصل في شيء من مجهول التاريخ ومعلومه، فضابطه: أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر كالكرية فإنها موضوع للحكم بعدم تأثير الملاقاة للنجاسة على ما هو ظاهر قوله عليه السلام^(١): «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» فإن عدم التنجيس مترتب على الكرية، ولا بد من تقدم الموضوع على الحكم، فإذا علم بكرية ماء وملاقاته للنجاسة وشك في أن ملاقاته لها كانت قبل الكرية أو بعدها فلا يجري الاستصحاب فيها، سواء جهل تاريخها أم علم بتاريخ أحدهما من غير فرق بين كون المعلوم التاريخ الكرية أو الملاقاة، لأنه لا يثبت سبق الكرية على الملاقاة بالاستصحاب، فإنه في صورة الجهل بتاريخها معاً لا يثبت

(١) وسائل الشيعة ١ / ١٥٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

باستصحاب عدم كل منهما في زمان الآخر تقدم الكرية على الملاقاة، وفي صورة العلم بتاريخ الملاقاة لا تقتضي أصالة عدم الكرية إلا عدم موضوع الطهارة، وفي صورة العلم بتاريخ الكرية لا يثبت استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية سبق الكرية على الملاقاة وتأخر الملاقاة عن الكرية، والمفروض أنه ما لم يثبت تقدم الكرية على الملاقاة لا يحكم بالطهارة وعدم تأثير النجاسة في الماء.

ولذا حكمنا بنجاسة الماء القليل المستنجز المتمم كراً بطاهر، ضرورة أن الكرية والملاقاة تحدثان في زمان واحد فلا تكون هذه الكرية موضوعاً للعاصمية. وبالجمله في صورة العلم بتاريخ الكرية والجهل بتاريخ الملاقاة نحكم بالطهارة، لأنه بعد عدم جريان الاستصحاب فيها تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة، إلا أن يقال بالنجاسة لكونها قضية تعليق الحكم الترخيصي كالطهارة فيما نحن فيه على أمر وجودي وهو الكرية ما لم يحرز ذلك الأمر الوجودي كما هو مبنى الميرزا النائيني رحمته، ولذا حكم في هذا الفرع بالنجاسة بعد أن كان بانياً على طهارته سابقاً.

ولكن الحق الحكم بالطهارة لقاعدتها كما عرفت، وقاعدة (البناء على ضد الحكم المعلق على أمر وجودي ما لم يعلم بوجود ذلك الأمر الوجودي) لا مدرك لها إلا دعوى الملازمة العرفية بين جعل الحكم الترخيصي معلقاً على الأمر الوجودي، وبين جعل الحكم العزمي في صورة الشك في ذلك الأمر الوجودي، غاية الأمر: أن الأول مدلول مطابق والثاني التزامي، فهنا إنشاء أن أحدهما واقعي وهو المدلول المطابق، والآخر ظاهري وهو المدلول الالتزامي.

وهذه الدعوى في حيز المنع لعدم ثبوت مثل هذه الدلالة العرفية وإن شيد الميرزا النائيني رحمته أركانها وبني عليها في جملة من الفروع التي منها مسألتنا هذه، ومنها: عدم جواز نكاح المرأة التي لم تحرز أجنبييتها لكون التزويج معلقاً على الأجنبيية فيحكم بالحرمة ما لم تحرز الأجنبيية، لكنك خير بأن مسألة النكاح مبنية على أصالة الاحتياط في الفروج، ولو لم يثبت ذلك لقلنا بالجواز مع الشك في الأجنبيية

تمسكاً بقاعدة المحل، فليس عدم الجواز في النكاح مبنياً على قاعدة التعليق على أمر وجودي.

فالمتحصل أنه في مسألتنا نبني على الطهارة لقاعدتها ولا مجال للحكم بالنجاسة اعتماداً على قاعدة الأخذ بضع الحكم المعلق على أمر وجودي.

ولا يخفى أن عدم جريان الاستصحاب في مثال الكرية والملاقاة مبني على استفادة تقدم الكرية على الملاقاة زماناً ولو آنأما من أدلة عاصمية الكرّ والجاري وما له مادة، وكون الماء بنفسه مقتضياً للتأثر، وكون الكرّ ونحوه مانعاً عن التأثر لا كون القلة شرطاً للانفعال، إذ على هذا المبني لا يجري الاستصحاب لعدم ثبوت تقدم الكرية زماناً على الملاقاة بالاستصحاب، إذ لا أثر لاستصحاب الكرية بدون تقدمها على الملاقاة إلا على القول بالأصل المثبت، فعدم جريان الاستصحاب في هذا المثال يكون لأجل المثبتية.

لكن استفادة اعتبار تقدم الكرية زماناً على الملاقاة في العاصمية من أدلة اعتبار الكرية محل تأمل، لوضوح أن نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى علته، فكما لا يتقدم العلة زماناً على المعلول بل هما متحدان زماناً واختلافهما يكون في الرتبة فقط، فكذلك الموضوع والحكم فلا يعتبر في موضوعية الموضوع تقدمه زماناً على الحكم بل يكفي تقارنهما، وعلى هذا فيمكن إثبات تقارن الكرية والملاقاة في الزمان بالاستصحاب بأن يقال في صورة الجهل بتاريخ الملاقاة والعلم بتاريخ الكرية الأصل عدم الملاقاة إلى زمان الكرية، فيحرز بالاستصحاب اقترانها في الزمان.

وبالجملة فالتقدم والتأخر في الموضوع والحكم رتبي لا زمني.

وكيف كان ففي الماء القليل المتنجس المتمم كراً بظاهر لا يعتد بهذه الكرية لأنها وجدت بالملاقاة فهي متأخرة عن الملاقاة رتبة، ضرورة أن الملاقاة علة للانفعال والكرية فلا تكون هذه الكرية عاصمة ومقتضى تأثر الماء بالنجاسة ومانعية الكرّ عنها وعدم شرطية القلة للانفعال هو نجاسة المتمم كراً.

هذا بعض ما يتعلق بمسألة إتمام القليل المتنجس كراً بطاهر وإشباع الكلام فيها موكل إلى محله .

قد تقدم في مسألة الشك في تقدم الطهارة الحديثة وتأخرها عن الحدث عدم جريان الاستصحاب لأجل المعارضة ونظيرها في عدم جريان الاستصحاب للمعارضة مسألة الشك في الطهارة الخبثية وتأخرها .

ولابأس للتعرض لفروع هذه المسألة فنقول: لو غسل الثوب بماءين يعلم إجمالاً بطهارة أحدهما ونجاسة الآخر فإن استصحابي الطهارة والنجاسة يجريان ويسقطان بالمعارضة .

توضيحه: أن هذين الماءين تارة يكونان قليلين، وأخرى يكونان كثيرين، وثالثة يكونان مختلفين، فهذه صور :

الأولى : وهي ما إذا كانا قليلين فإنه يعلم بطهارة الثوب ونجاسته - للعلم بأن غسله بالماء الطاهر الواقعي يوجب العلم بطهارته، وبالماء النجس يوجب العلم بنجاسته - فيشك في بقاء طهارته لاحتمال ارتفاعها بورود الماء النجس عليه وبقائها إن كان الماء الوارد عليه أولاً هو النجس، وكذا النجاسة فإن الماء الطاهر إن كان هو الثاني فقد ارتفعت النجاسة، وإن كان هو الأول فهي باقية فيجري الاستصحاب في بقاء كل من الطهارة والنجاسة كما يجري في الطهارة والحدث ويسقطان بالتعارض كما لا يخفى .

الثانية : وهي ما إذا كان الماءان كثيرين فالحكم كما ذكر في الصورة الأولى، بداهة جريان الاستصحاب في كل من الطهارة والنجاسة وسقوطه بالمعارضة، ولا فرق بين صورتين إلا من حيث العلم التفصيلي بزمان نجاسة الثوب في الصورة الأولى وهو زمان ورود الماء الثاني على الثوب للعلم التفصيلي بنجاسته قبل انفصال الغسالة عنه بخلاف الصورة الثانية، ضرورة أن الماء الطاهر إن كان هو الثاني فيمجرد وروده على الثوب يطهر - بناءً على عدم اعتبار العصر في غسل الثوب - فزمان كل

من الطهارة والنجاسة مردّد بين زمانين، وليس شيء منها معلوماً تفصيلاً وهذا الفرق لا يكون بفارق فيما نحن فيه من جريان الاستصحاب فيها معاً وسقوطه بالتعارض.

الثالثة: أن يكون أحدهما كراً والآخر قليلاً وهو يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يغسل الثوب أولاً بالقليل، والآخر أن يغسل أولاً بالكر، وعلى التقديرين يجري الاستصحاب في الطهارة والنجاسة ويسقط بالمعارضة.

غاية الأمر أن الوجه الأول يكون كالصورة الثانية في عدم العلم التفصيلي بزمان النجاسة.

والوجه الثاني: كالصورة الأولى في كون زمان النجاسة معلوماً تفصيلاً وهو واضح لا يحتاج إلى الإطالة.

ثم إنه قد يستشكل في جريان استصحاب الطهارة في الصور السابقة فيما إذا كان الثوب معلوم الطهارة قبل غسله بالماءين، بدعوى كون الطهارة فيها من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي الذي لا يجري فيه الاستصحاب على التحقيق، بل الاستصحاب هنا أسوأ حالاً من القسم الثالث، حيث إن القسم الثاني من القسم الثالث هو احتمال حدوث فرد من الكلي مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم الحدوث، ومن المعلوم أن الفرد المحتمل الحدوث هنا ليس مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم حدوثه، بل هو منفصل عنه على تقدير حدوثه، ضرورة أن الماء الأول إن كان نجساً فقد ارتفعت الطهارة عن الثوب، والطهارة الحادثة له تكون بعد النجاسة، فالنجاسة قد تخللت بين الطهارتين، وإن كان طاهراً فلم تحدث في الثوب طهارة أخرى.

وبالجملة فالطهارة هنا تكون أسوأ حالاً من القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي فلا يجري فيها الاستصحاب، هذا محصل الإشكال.

أمّا محصل وجه دفعه: فهو أن الطهارة في المقام شخصية لا كلية، وإنما التردد يكون في زمانها للعلم بطهارة الثوب إمّا في حال ورود الماء الأول عليه وإمّا في حال

ورود الماء الثاني عليه، ومن المعلوم أن التردد في زمان الحادث لا يوجب كليته وتردد نفسه بين ماهو معلوم الارتفاع وبين ماهو مشكوك الحدوث، كما هو الحال في القسم الأول والثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي . وبالمجمل فهذا المثال أجني عن استصحاب الكلي وداخل في استصحاب الشخصي .

وأما إشكال اتصال زمان الشك بزمان اليقين فقد تقدم الكلام فيه، وقلنا: إن ضابطة اتصال زمان الشك بزمان اليقين منطبقة على المقام فجريان الاستصحاب هنا مما لا ينبغي الإشكال فيه، فالمانع منحصر في التعارض وبعد تساقط الاستصحابين في طهارة الثوب ونجاسته يحكم بطهارته لقاعدة الطهارة التي هي المرجع بعد سقوط الأصول الحاكمة، كالماء الذي يشك في طهارته ونجاسته مع عدم العلم بحالته السابقة أو تعارض الأصول فيه وتساقطها، فإن المرجع فيه أيضاً قاعدة الطهارة فيصح رفع الحدث والخبر به كجواز لبس الثوب في المثال وجعله ساتراً في الصلاة إذ لا فرق في إحراز الشرط بين إحرازه بالوجدان وبين إحرازه بالتعبد كما لا يخفى .

التنبيه العاشر : قد يقال بجريان استصحاب الصحة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة في العبادة إذا شك في طرؤ مانع أو قاطع، وحيث إن البحث فيه صحة وسقماً قد تقدم في مباحث الأقل والأكثر فلا نطيل الكلام بالإعادة بل الأولى الاكتفاء بالحوالة .

التنبيه الحادي عشر : في جريان الاستصحاب وعدمه في الأصول الاعتقادية التي يجب تحصيل العلم فيها، والشيخ قد ذكر أطال البحث فيه، لكن الحق عدم الجدوى في الإطالة لأنها بلا فائدة لعدم حجية الاستصحاب فيها في حال التمكن من تحصيل العلم بها، وفي حال عدم التمكن أيضاً لإمكان عقد القلب على الأمور الاعتقادية على ماهي عليه في الواقع .

التنبيه الثاني عشر:

فالأولى عطف عنان البحث إلى التنبيه الثاني عشر المتكفل لتمييز مورد الرجوع إلى العام عن مورد الرجوع إلى استصحاب حكم المخصص، فإنه مما يترتب عليه ثمة علمية كمسألة فورية خيار الغبن وعدمها بناء على ابتناؤه.

نتيجة البحث في هذا التنبيه كما هو المحكي عن المحقق الثاني رحمته ^(١) حيث إنه ذهب إلى فورية خيار الغبن لتمسكه بعموم ﴿أوفوا بالعقود﴾ ^(٢) الزماني الدال على وجوب الوفاء بالعقد الذي هو كناية عن اللزوم في كل آن، وقد خرج عنه آن التفات المغبون إلى الغبن مع تمكنه من الفسخ فإذا لم يفسخ في آن الالتفات وشك بعده من الآتات المتأخرة في بقاء الخيار يتشبه بعموم أوفوا ويحكم بلزوم العقد وسقوط الخيار.

وكيف كان فتنقيح البحث في هذا الأمر منوط ببيان أمور:

الأول: أن الأصل في كل ما يشك في دخله وقيدته زماناً كان أو زمانياً هو عدم القيدية، فالزمان الذي يكون بطبعه ظرفاً للزمان كالمكان الذي هو ظرف للمكاني، إذا شك في قيدته يكون مقتضى الأصل عدم قيدته، لأنها تحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونة زائدة، لوضوح أن لحاظ مفردية الزمان للموضوع أمر زائد على ظرفيته ويكون خلاف الأصل، فإن زيدا في الساعة الأولى مثلاً هو ذلك الشخص في الساعة الثانية وكونه فردين في الساعتين خلاف القاعدة ويحتاج إلى مؤونة زائدة.

والأثر المترتب على ظرفية الزمان وقيدته هو جريان الاستصحاب على الظرفية وعدم جريانه على القيدية، لوضوح أن الزمان على القيدية يكون مكثراً للموضوع، فالمقيد بزمان سابق غير المقيد بزمان لاحق وإجراء الاستصحاب فيه

(١) جامع المقاصد ٤ / ٣٨، طبعة مؤسسة آل البيت.

(٢) المائدة: ١.

يكون من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر وهذا مغاير لحقيقة الاستصحاب كما لا يخفى.

الثاني : أنَّ الزمان المأخوذ قيداً تارة يكون قيداً للمتعلق وأخرى يكون قيداً للحكم.

وعلى الأول يكون المتعلق مقيداً والحكم مرسلأ أولاً وبالذات لكنه يتبع ضيق المتعلق يتضيق ويوجد ضيقاً، وعلى الثاني يكون الحكم مقيداً والمتعلق مرسلأ، ثم إنه على تقدير كونه قيداً للمتعلق تارة يؤخذ الزمان قيداً بنحو العام المجموعي وأخرى بنحو العام الاستغراقي، فإذا قال المولى: (صم من طلوع الفجر إلى الغروب) فيمكن أن يكون إمساك مجموع الآتات المتخللة بين الطلوع والغروب بنحو العام المجموعي موضوعاً للوجوب، فكأنه قيل: (إمساك مجموع هذه الآتات واجب)، فإذا خلا أن من تلك الآتات عن الإمساك يرتفع الحكم لارتفاع متعلقه، أعني إمساك مجموع الآتات كسائر المركبات الارتباطية والعمومات المجموعية المرتفعة بارتفاع جزء منها فلا يكون سائر الإمساكات صوماً حقيقة، ومقتضى القاعدة حينئذٍ عدم تكرار الكفارة بتكرر تناول المفطر، لأنه حين ارتكاب المفطر الأول أو نية القطع وإبطال الصوم قد ارتفع الحكم فلا يكون ارتكاب المفطر ثانياً وثالثاً معصية ومخالفة للحكم حتى تجب الكفارة.

ويمكن أن يكون مجموع الإمساكات في الآتات المتخللة بين الطلوع والغروب موضوعاً للحكم بنحو العام الاستغراقي بحيث يكون كل إمساك في كل جزء من أجزاء الزمان واجباً مستقلاً، ويكون تكرار الكفارة حينئذٍ بتكرر ارتكاب المفطر على القاعدة، بأن يقال: إنَّ من يتناول المفطر في شهر رمضان عاصياً من دون أن ينوي الصوم يجب عليه تكرير الكفارة بتعدد ارتكاب المفطر بناء على هذا المبنى بأن يكون كل إمساك في أي جزء من أجزاء الزمان واجباً بالاستقلال.

نعم لا تكرر الكفارة بناءً على اختصاصها بنقض الصوم، بأن يقال: المستفاد من أدلة وجوب الكفارة اختصاصها بالصائم الذي نقض صومه بدون عذر شرعي، فمن لم ينو الصوم عامداً عاصياً وتناول المفطر لا تجب عليه الكفارة.

لكن الحق عدم صحة هذه الاستفادة، إذ لم يثبت ظهور الإفطار في نقض الصوم حتى يختص وجوب الكفارة بالصائم الناقض لصومه عمداً لاستعمال الإفطار كثيراً في مقابل الصوم، ولتنقيح هذه المسألة محل آخر، والغرض مجرد الإشارة إليها.

الثالث: أن دخل الزمان في الحكم أو المتعلق بنحو العام المجموعي أو الاستغراقي لا بد أن يدل عليه الدليل في مقام الإثبات، لما عرفت من أن الأصل عدم القيدية، فلا بد في الخروج عن مقتضى هذا الأصل من دلالة الدليل على القيدية.

والدال على القيدية تارة يكون تصريح المولى بذلك: كأن يقول ﴿نسألكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾^(١) بناءً على كون (أنى) زمانية، أو أكرم زيدا أو العلماء مثلاً في كل آن أو أبداً أو مستمراً أو نحو ذلك، مما يدل على العموم بالنصوصية من غير فرق في ذلك بين أن يكون التصريح بذلك في نفس دليل تشريع الحكم كالأمثلة المتقدمة، وبين أن يكون في غيره كقولهم عليه السلام^(٢): «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة».

وأخرى يكون الدال على القيدية دليل الحكمة، لأجل لزوم اللغوية إن لم يكن الحكم مقيداً بالدوام والاستمرار كدلالة (أوفوا بالعقود) على اللزوم مستمراً ولا دليل على استمراره إلا اللغوية إذ يلزم اللغوية والهرج والمرج من عدم استمرار اللزوم. والهاصل أن الحكمة كما توجب الحمل على العموم الافرادي كذلك توجب الحمل على العموم الأزماني.

(١) البقرة: ٢٢٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٩، الحديث ٣٣٥١٥.

الرابع : قد عرفت الإشارة إلى أنّ الزمان تارة يكون قيداً للمتعلق وأخرى يكون قيداً للحكم.

وتفصيله: أنّ الزمان قد يلاحظ قيداً في متعلق الحكم - أعني فعل المكلف كالصوم والصلاة والأكل والشرب والوفاء بالعقد وغير ذلك من الأفعال المتعلقة للتكاليف - ويرد الحكم حينئذٍ على الزمان كوروده على الفعل المقيد به، فالصوم الواقع من الطلوع إلى الغروب واجب، فالوجوب تعلق بالصوم المقيد بهذا الزمان، فالحكم حينئذٍ يكون فوق الزمان لأنّ كل حكم فوق متعلقه بما له من القيود التي منها الزمان، فالإمساك في المثال في كل آن متعلق للوجوب فلا يكفي قصد الإمساك في بعض النهار في تحقق الصوم المأمور به، ولا يكون نية إمساك بعض اليوم صوماً إلا ما ورد فيه النص بكفايته كالمسافر والقادم قبل الزوال أو الجاهل أو الناسي إذا علم أو تذكر قبل الزوال، فإنّ المسافر غير المقيم لا يشرع له قصد الصوم، ولو نوى ذلك يكون تشريعاً محضاً، ويلحق بالمسافر والجاهل والناسي المريض الذي يرى قبل الزوال فقيلاً: أنّه ملحق بهم فينوي الصوم ويصح، لكن اللاحاق في غاية الإشكال لكونه قياساً محضاً بعد عدم القطع بالمناط، فالاحتياط بالجمع بين نية الصوم وقضائه لا يترك.

وقد يلاحظ الزمان قيداً للحكم، كأن يقال يجب من الطلوع إلى الغروب الإمساك أو يجب دائماً الصلاة، فالزمان في هذه الصورة يكون فوق الحكم بحيث يكون الزمان محمولاً عليه لصحة أن يقال حينئذٍ الحكم مستمر أو دائم، وهكذا فالحكم يكون موضوعاً والزمان محمولاً.

إذا عرفت هذين القسمين - أعني كون الزمان قيداً للمتعلق وكونه قيداً للحكم - فاعلم أنّها يتحدان في النتيجة وهي دوام الحكم واستمراره، إذ لا فرق من هذه الحيثية بين كون الزمان قيداً للمتعلق كأن يقول: الإمساك من الطلوع إلى الغروب

واجب، وبين كونه قيداً للحكم كأن يقول: يجب من الطلوع إلى الغروب الصوم. لكنها يختلفان في مورد بحثنا من التمسك بالعام أو الاستصحاب كما سيجيء، وذلك لأن الزمان إن كان قيداً للحكم فلا يمكن أن يكون نفس دليل التشريع دالاً على دوامه واستمراره ولا على عدمه، ضرورة أن مقتضى الأمر مثلاً ليس إلا إنشاء النسبة بين الفعل والفاعل من دون تعرض لدوامه أو عدمه، فقول الشارع: (صل) لا يقتضي إلا جعل العبد مصلياً تشريعياً، وأما كونه في كل زمان أو زمان خاص فلا يقتضيه هذا الخطاب أصلاً، فدليل التشريع مهمل من هذه الجهة، فلا إطلاق له ولا تقييد.

وهذا بخلاف المتعلق فإنه يمكن فيه كل من الإطلاق والتقييد، فقوله: أكرم العلماء يمكن أن يكون متعلقه - أعني إكرام العلماء - مطلقاً بمعنى كون إكرام العلماء في كل زمان مطلوباً فيكون عاماً بحسب الأزمان كما يكون عاماً بحسب الأفراد والأحوال، ويمكن أن يكون مقيداً، فإذا شك في التقييد يتمسك بإطلاق المتعلق، ويمكن التصريح بالإطلاق أيضاً كأن يقول: أكرم العلماء في كل زمان.

وبالجملة فاستفادة العموم الزماني من نفس دليل التشريع بالنسبة إلى المتعلق القابل لكل من الإطلاق والتقييد في غاية السهولة كما هو ديدن الأصحاب في جميع الموارد كالوقوف مثلاً إذا شك في تقييد الموقوف عليه بقيد كسيادة ساكن المدرسة أو قراءته في كل يوم شيئاً من القرآن المجيد أو غير ذلك، فإنه في جميع مثل هذه القيود يتشبه بإطلاق الموقوف عليه القابل للتقييد. وكذا الحال في غير الوقف من متعلقات التكاليف سواء كان لها موضوعات خارجية كغالب التكاليف التحريمية مثل حرمة شرب الخمر وغيبة المؤمن وغير ذلك أم لا كبعضها الآخر النادر كحرمة الكذب والغناء.

وعلى هذا فإذا خرج بعض الأزمنة عن العموم الزماني الثابت للمتعلق وشك

في غير ذلك الزمان فلا بد من التمسك بعموم المتعلق كما إذا فرض وجوب إكرام العلماء في كل زمان ثم خرج إكرام زيد مثلاً عن ذلك العموم في يوم الجمعة وشك في وجوب إكرامه يوم السبت، فلا ينبغي الإشكال في وجوب الرجوع إلى العام لاستصحاب حكم الخاص، أعني عدم الوجوب لأنه من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر لفرض كون الزمان مأخوذاً فيه بنحو العموم الاستغراقي بمعنى أن الإكرام في كل زمان موضوع على حدة، كما لا يصح الرجوع إلى استصحاب حكم العام لوجود الدليل الاجتهادي الذي لا مورد معه للاستصحاب وغيره من الأصول.

فالمتحصل أن العموم الزماني إن كان قيداً للمتعلق فيترتب عليه أمران :

أحدهما : إمكان استفادة العموم الزماني له من نفس الدليل .

ثانيهما : أنه إذا خرج بعض الأزمنة عن العموم الزماني الثابت للمتعلق وشك

في خروج غيره يتمسك به لا باستصحاب الخاص ولا باستصحاب حكم العام حتى إذا لم يمكن التشبث بالعام فلا بد من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال.

وإن كان قيداً للحكم بحيث يكون الحكم موضوعاً والزمان محمولاً له (١)

كقولنا الحكم مستمر أو دائم فلو شك في دوام الحكم لا يمكن التمسك بهذا الدليل لإثبات دوامه، لما عرفت من عدم تكفل إنشاء الحكم لشيء يتأخر عن رتبة إنشاءه من التأييد والتوقيت وغيرهما، بل لابد من التماس دليل آخر على التأييد أو التوقيت، وبعد ثبوت العموم للحكم من الخارج إذا خرج عنه بعض الأزمنة لا يمكن التمسك به لأن الموضوع وهو نفس الحكم يصير مشكوكاً ولا يمكن إثبات الصغرى بالكبرى، وهذا بخلاف العموم الزماني في ناحية المتعلق فإن هذين الأمرين ثابتان له كما عرفت.

(١) والسر في ذلك هو أن الزمان أخذ قيداً فالفرد في كل زمان هو غير ذلك الفرد في الزمان الآخر فلا يمكن استصحاب حكم الخاص ولا استصحاب حكم العام فلا بد من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال.

ثم إنه قد ظهر من التفصيل بين العموم الزماني المأخوذ في الحكم وبين العموم الزماني في ناحية المتعلق - في عدم جواز التمسك بالعام فيما إذا كان العموم قيداً للحكم وجوازه إذا كان قيداً للمتعلق - عدم التهاافت بين كلمات الشيخ رحمته في الفرائد ^(١). ولا بأس بالإشارة إلى مطالب:

الأول : أن الزمان كما يمكن أن يكون قيداً لكل من المتعلق وهو فعل المكلف كالصوم والحج والصلاة وغيرها والحكم، كذلك يمكن أن يكون قيداً للموضوع الخارجي إن كان للفعل موضوع في الخارج كالماء والحنطة والخل والخمر وغيرها لجواز أن يكون الماء في زمان كذا حلالاً أو حراماً، وكذا الحنطة والخل وغيرها. الثاني : أن نتيجة هذه المسألة أعني قيودية الزمان للموضوع أو المتعلق أو الحكم مسألة اصولية وهي التمسك بالعام أو استصحاب حكم الخاص وهذه النتيجة يترتب عليها في الفقه فروع فقهية، فالاهتمام بالبحث عنها في محله.

الثالث : أنه لا تهاافت بين كلمات شيخنا الأعظم رحمته في الفرائد من التفصيل بين كون الزمان قيداً للمتعلق المستلزم لتعدد الموضوع وتكثر أفراد العام المترتب عليه تكثر الأحكام وبين كون الزمان قيداً للحكم ومأخوذاً فيه لاستمراره، حيث إنه حكم بمرجعية العام في الصورة الأولى لكون الشك في التخصيص الزائد الذي يكون المرجع فيه أصالة العموم وبمرجعية استصحاب حكم الخاص في الصورة الثانية.

والتهاافت المتوهم هو أن الشيخ رحمته جعل مورد العموم الزماني في كلتا صورتين نفس المتعلق، غاية الأمر أنه جعل الزمان في إحديهما مأخوذاً في المتعلق بنحو العام المجموعي، وفي الأخرى بنحو العام الاستغراقي، وحمل كلام الشيخ رحمته في منع الرجوع إلى العام على ما إذا أخذ الزمان بنحو العام المجموعي في المتعلق وكلامه في منع الرجوع إلى الاستصحاب والتمسك بالعام على ما إذا كان الزمان مأخوذاً في

المتعلق بنحو الاستقلالية، فأورد عليه هذا المتوهم بإيرادات عديدة .

لكن الحق كما أشار إليه الميرزا النائيني رحمته : أن مقصود الشيخ رحمته من أخذ الزمان في المتعلق هو أخذه بنحو الاستقلالية، ومن أخذه لبيان الاستمرار كقوله: (يجب دائماً إكرام العلماء) هو أخذه قيماً للحكم مع وحدة المتعلق، فحينئذ يستقيم ما ذكره من الرجوع إلى العام في صورة قيادية الزمان للمتعلق وإلى الاستصحاب في صورة قيديته للحكم، فراجع الفرائد.

الرابع : أنه إذا أحرز كون الزمان قيماً للمتعلق أو الحكم فلا كلام، وأمّا إذا شك فهل هناك أصل لفظي يحرز قيديته لأحدهما، والبحث عن هذا الأصل إنما يكون بعد فرض العلم بدخل الزمان وقيديته، إمّا في المتعلق وإمّا في الحكم، فلا يكون الشك في أصل التقييد الذي يجري فيه أصالة الإطلاق مورداً للبحث .

وبالجملة مورد الكلام فعلاً هو ما إذا علم إجمالاً بدخل الزمان في المتعلق أو الحكم، سواء نشأ هذا العلم من لغوية عدم دخل الزمان في أحدهما أم من جهة أخرى لا ينبغي الإشكال في جريان أصالة الإطلاق في ناحية المتعلق لإمكان تقييده اللحاظي، فالشك في تقييده مجرى لأصالة التقييد ولازم هذا الأصل عقلاً كون مصب التقييد هو الحكم ولا بأس بمثبتية هذا الأصل لكونه لفظياً، ولا يعارض هذا الأصل بأصالة الإطلاق في ناحية الحكم لعدم إمكان تقييده اللحاظي، ضرورة عدم إمكان تكفل الأمر مثلاً الذي مفاده إنشاء النسبة بين الفعل والفاعل وإيجاد الحكم بمقادير التامة للزمان ونحوه مما يكون متأخراً عن إيجاد الحكم وإنشائه، حيث إن استمرار الحكم في الأزمنة مترتب على وجوده التام، فالحكم بالنسبة إلى الزمان مهمل وتقييده به محتاج إلى دليل آخر غير الخطاب المتكفل لنفس الجعل، وعليه فلا إطلاق في ناحية الحكم حتى يعارض الإطلاق في ناحية المتعلق.

فالمحصل أنه في صورة العلم الإجمالي بقيدية الزمان للمتعلق أو الحكم تجري

أصالة الإطلاق في مصب المتعلق من دون معارض ولازمه العقلي كون الزمان قيداً للحكم.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أنه إذا كان الزمان قيداً للمتعلق، كما إذا كان إمساك كل آن من آنات النهار واجباً أو كان قيداً للحكم كما إذا كان وجوب الإمساك مستمراً، فالنتيجة واحدة حيث إن ضيق الحكم تابع لضيق المتعلق وبالعكس، ولا يعقل أن يكون أحدهما أوسع من الآخر إلا أنه يختلف الحال في التمسك بالعام أو استصحاب حكم الخاص، فإن كان الزمان قيداً للمتعلق بحيث يكون الإمساك في كل آن واجباً، فإذا خرج عنه وجوب الإمساك في آن من الآتات يتمسك حينئذ بالعام فيما بعد زمان التخصيص لكونه من الشك في التخصيص الذي يرجع فيه إلى العام، وإن كان الزمان قيداً للحكم فيتمسك حينئذ باستصحاب حكم الخاص لأن الموضوع وهو الإمساك متحد فيما بعد التخصيص وما قبله، فشرائط جريان الاستصحاب موجودة ولا مجال للتمسك بالعام لعدم رجوع الشك حينئذ إلى التخصيص الزائد حتى يرجع إلى العام، فلا يمكن التمسك بالعموم حتى لو فرض عدم جواز الرجوع إلى الاستصحاب، بل لابد من الرجوع إلى الأصول العملية الأخر من البراءة أو الاشتغال.

ثم إن الزمان متأخر رتبة عن سائر القيود الواردة على المتعلق، فإذا أوجب المولى إكرام العلماء بنحو خاص ككون الإكرام بالذهاب إلى بيت العالم وتقبيل يده المباركة واعطائه عشرة دنانير، وأراد تقييد الإكرام الكذائي بالزمان أيضاً، فلا بد أن يقول: وليكن الإكرام المقيّد بهذه القيود في يوم الجمعة مثلاً، فالتقييد بالزمان متأخر عن سائر القيود كما أن التقييد بغير الزمان لا يغني عن تقييده به وبالعكس.

التنبيه الثالث عشر: إذا تعذر بعض أجزاء المركب الارتباطي كالصلاة والحج وغيرهما فهل يجري الاستصحاب في وجوب ما عدا الجزء المتعذر أم لا؟ بعد وضوح عدم جريان أصالة البراءة فيه للعلم بارتفاع وجوب المتعذر بالتعذر والشك في بقاء وجوب ما عداه لا في أصل وجوبه حتى يكون مجرى لأصالة البراءة؟

وقبل الخوض في البحث لابد من التنبيه على أمر وهو: أن محل الكلام في جريان الاستصحاب هنا هو ما إذا لم يكن المتعذر واجباً نفسياً مستقلاً ظرفه الواجب؛ إذ لو كان كذلك فلا يشك في بقاء وجوب ما عداه، لعدم الارتباط بينه وبين ما عداه فلا يكون سقوط وجوب المتعذر منشأ للشك في بقاء وجوب غيره، كما أن مورد الكلام هو ما إذا لم يثبت من الدليل دخل الجزء المتعذر في المركب مطلقاً أو في خصوص حال التمكن إذ لو احرز ذلك لا يشك في بقاء وجوب الباقي حتى نحتاج إلى الاستصحاب.

فورد النزاع هو ما إذا لم تبرز كيفية دخل المتعذر في المركب من الإطلاق المستلزم لارتفاع الوجوب عن الباقي، أو التقييد بحال التمكن المستلزم لبقائه، وذلك لوضوح أنه على الأول أعني -الدخل المطلق- يكون وجوب الباقي مشروطاً بوجوب الجزء المتعذر على كل حال، فارتفاعه يوجب ارتفاع وجوب الباقي لفقدان المشروط بفقدان شرطه، وعلى الثاني -أعني التقييد بحال التمكن- يكون وجوب الباقي مشروطاً بالجزء المتعذر في حال التمكن فقط لا مطلقاً، فيكون وجوب الباقي عند تعذر الجزء لا بشرط.

وبالجملة فنشأ الشك في بقاء وجوب الباقي هو عدم إحراز كيفية دخل المتعذر في وجوب الباقي.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الشيخ رحمته الله ^(١) ذكر وجوهاً ثلاثة لجريان الاستصحاب؛

(١) فرائد الأصول / ٣٩٧.

الوجه الأول : استصحاب وجوب الباقي الثابت له ولو في ضمن تعلقه بالكل لأنه كان ثابتاً له قطعاً وصار مشكوكاً لتعذر بعض الأجزاء، فكلما ركني الاستصحاب من اليقين بالثبوت والشك في البقاء موجودان، ولا يرد عليه بعدم اليقين السابق بأن يقال: إنَّ اليقين كان متعلقاً بمجموع المركب الواحد للجزء أو الشرط المتعذر والوجوب المتعلق بالمجموع قد ارتفع قطعاً بتعذر البعض، ولم يكن وجوب الباقي معلوماً سابقاً بل هو مشكوك الحدوث، فأول ركني الاستصحاب مفقود.

وجه عدم الورود: أنَّ المستصحب هو الجامع بين الوجوب النفسي والمقدمي لا خصوص النفسي حتى يقال بعدم ثبوت وجوب الباقي سابقاً قبل تعذر المتعذر، فقبل التعذر كان كل جزء واجباً بالوجوب المقدمي، وبعده يصير وجوب الباقي نفسياً، ولا يضرّ تغير صفة الوجوب بالاستصحاب.

وبالجملة فنظر الشيخ رحمته في هذا الوجه إلى استصحاب كلي الوجوب لا شخص الوجوب النفسي حتى يورد عليه بعدم اليقين السابق، إذ المتيقن السابق هو الوجوب المقدمي لا النفسي.

مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

وقد أورد عليه الميرزا النائيني رحمته بوجهين :

أحدهما : عدم كون وجوب الأجزاء مقدمياً لما قرر في محله في مقدمة الواجب، بل الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي الضمني لانبساط الأمر في عرض واحد على جميعها، فليس في البين وجوب مقدمي حتى يستصحب الجامع بينه وبين الوجوب النفسي.

لكن يمكن توجيه كلام الشيخ رحمته بأن يكون مراده بوجوب الأجزاء مقدمياً هو شرطيتها لصحة كل منها، لأنَّ كل جزء واجب في نفسه وشرط لصحة غيره من الأجزاء، ومن المعلوم أنَّ جميع الأجزاء في الارتباطيات كذلك، فكل جزء واجب نفسياً وغيرياً، وليس مراد الشيخ رحمته بالوجوب المقدمي المقدمة الوجودية لذات المأمور به، بل المقدمة الوجودية لوصفه، أعني الصحة.

ثانيهما : أنَّ الوجوب المقدمي مغائر سنخاً للنفسى وليس التفاوت بينها بالشدة والضعف نظير السواد الشديد والضعيف، فاستصحاب الجامع هنا يرجع إلى القسم الثانى من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى، وهو: ما إذا علم بوجود فرد من الكلّى كزيد وارتفاعه وشككنا فى حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع ذلك الفرد، وقد بينّا فى محله عدم حجّية الاستصحاب فيه.

الوجه الثانى : استصحاب الوجوب الشخصى النفسى المتعلق بما عدا المتعذر بعد دعوى كون الجزء المتعذر من الحالات المتبادلة لمتعلق الوجوب كالصلاة فى نظر العرف، لتكون القضية المشكوكة والمتيقنة متحدة، فيكون المقام نظير الماء الزائد على الكرّ الذى نقص منه مقدار وشك فى بقائه على الكرّة، فإنّ العرف يرى الموضوع فى حالتي اليقين والشك واحداً، لعدم دخل الزائد فى نظرهم فى كرّة الماء بل يرونه من حالاته، فالجزء المتعذر يكون من قبيل ما زيد على الكرّ فى عدم كونه مقوماً للموضوع وعدم قادحية تعذره فى وحدة الموضوع.

وقد أورد عليه الميرزا النائيني رحمه الله بما حاصله أن هذا التقريب يتم فى المركبات الخارجية التى تتميز أجزاؤها المقومة عن غير المقومة التى تعد من حالاتها، وأمّا المركبات الاعتبارية الشرعية فلا سبيل للعرف إلى تمييز المقوم من أجزائها عن غيره بل معرفة ذلك منوطة بدلالة الأدلة الشرعية على ذلك، فإذا لم يكن للعرف طريق إلى معرفة ذلك فلا يحكم بوحدة القضية المتيقنة للمشكوكة حتى يجري فيه الاستصحاب، وهذا الإشكال بعينه جار فى قاعدة الميسور فى المركبات الشرعية، إذ لا بد فى جريان القاعدة من كون ما عدا المعسور ميسوراً للمعسور، وذلك يتوقف على عدم كون المعسور مقوماً للمركب وليس للعرف إلى معرفة ذلك سبيل، فلا يمكن التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب الباقي كعدم إمكان التمسك بالاستصحاب على ذلك.

الوجه الثالث : استصحاب الوجوب النفسى المردد - من الكلّى - بين كونه متعلقاً بالواجد للجزء المتعذر الدخيل فى المركب مطلقاً ليسقط الوجوب عن الكل،

وبين كونه متعلقاً بالواجد للجزء المتعذر على أن يكون دخيلاً في المركب في حال التمكن فقط ليبقى الوجوب متعلقاً بالباقي فيشك في بقاء الوجوب بالنسبة إلى الباقي فيستصحب، وقد جعل الشيخ رحمته هذا التقريب نظير جريان استصحاب الكر في إناء لإثبات كرية مائه بأن يكون المستصحب وجود الكر لإثبات كرية الماء الموجود. والإشكال عليه كما ذكره الميرزا النائيني رحمته أيضاً بالمشبهة واضح، بداهة أن استصحاب الوجوب النفسي للمركب الواجد للجزء المفقود لإثبات وجوب الباقي نفسياً من الأصل المثبت، فالتقريبات الثلاثة المذكورة في فرائد الشيخ رحمته لا تخلو من الإشكال. ولذا ذكر الميرزا النائيني رحمته تقريباً آخر لجريان الاستصحاب وهو: أن المستصحب هو الوجوب النفسي الثابت لما عدا الجزء المفقود، لأنه نظير البياض المنبسط على جسم طويل، فإذا انقطع عن ذلك الجسم شيء وصار قصيراً لا ينعدم ذلك البياض بل هو عين البياض السابق، غاية الأمر أن حذّه تبدل بحذّ آخر، فالوجوب إذا تعلق بمركب ذي عشرة أجزاء مثلاً ثم تعذر جزء منها لا يرتفع الوجوب بل يقصر دائرة متعلقه.

هذا محصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته، لكن لاسيما إلى المصير إليه، لفساد القياس المزبور، فإنّ البياض المنبسط على جسم طويل لا يرتبط شيء منه بما ينبسط منه على شيء من أجزاء ذلك الجسم، ولذا لا ينعدم بياض جزء منه بانعدام جزء آخر منه، وهذا بخلاف الوجوب المتعلق بالمركب الارتباطي، فإنّ المصلحة لما كانت قائمة بالمجموع فتعذر بعضها ربما يكون معدماً للوجوب عن سائر الأجزاء، ولا يمكن إثبات اللاشرطية لوجوب ما عدا الجزء المتعذر بعد أن كان بشرط شيء في غير حال تعذر الجزء المفقود.

وكيف كان فقد أورد الميرزا النائيني رحمته على نفسه بأنّ لازم تقريبه المذكور هو جريان الاستصحاب فيما كان المتعذر معظم الأجزاء، كما إذا تعذر جميع أجزاء الصلاة إلاّ التشهد مع أن من المسلّم عدم التزام أحد بذلك.

ثم أجاب عنه بأن الاستصحاب لا يجري حينئذٍ لعدم وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة عرفاً مع أن ذلك معتبر في جريان الاستصحاب ولا تكون وحدة القضيتين عرفاً محفوظة وإن كانت من حفظ حقيقة، لأن وجوب التشهد بعد تعذر معظم الأجزاء هو عين وجوبه قبل تعذره بالنظر العقلي بخلاف النظر العرفي حيث إن وجوب التشهد قبل تعذر معظم من ذلك في ضمن وجوب غيره من معظم الأجزاء، فالطلب المتعلق بالتشهد حينئذٍ يكون تبعياً ضمناً مفائراً عرفاً لوجوبه بعد تعذر معظم فلا يكون وجوبه بعد التعذر عين وجوبه قبله، فلا يجري الاستصحاب.

تتمة:

لا يخفى أنه على تقدير جريان استصحاب وجوب الباقي بعد تعذر جزء أو شرط تارة: يكون الاستصحاب جزئياً يجريه كلاً من المجتهد والمقلد، وأخرى: يكون كلياً يختص إجرائه بالمجتهد.

أما الأول: فكما إذا كان تعذر الجزء أو الشرط بعد دخول الوقت وتنجز التكليف بالمركب، فإن كلا من المجتهد والمقلد يجري استصحاب بقاء التكليف بما عدا الجزء المتعذر لكون الحكم بعد فعلية الخطاب وشرائطه جزئياً.

وأما الثاني: فهو منوط بفرض وجود الموضوع والشرائط خارجاً واختلال بعضها ليصير منشأ للشك في بقاء الحكم الكلي كما في الماء المتغير المفروض وجوده في الخارج مع فرض زوال تغيره من قبل نفسه الموجب للشك في بقاء حكمه الكلي، فإن فرض وجوده كافٍ في جريان الاستصحاب فيه، وهذا الاستصحاب من وظائف المجتهد وليس للمقلد حظ في ذلك، لأن الاستصحاب في مثله يقع طريقاً لاستنباط الحكم الكلي دون الاستصحاب الجاري في الحكم - بعد فعلية الحكم بوجود موضوعه - فإن كل يقين وشك من كل أحد يكون موضوعاً للاستصحاب.

ثم إن التقريب الثاني الذي ذكره الشيخ رحمته ^(١) - وقاسه على استصحاب كرية

الماء الذي نقص منه شيء بعد أن كان زائداً على الكرّ وشك في أن المأخوذ منه هو الزائد فقط أو مع شيء مما له دخل في الكرّة حتى ترتفع كرتته - مما لا يمكن المساعدة عليه، لكون القياس مع الفارق، ضرورة أن الزائد على الكرّ لا دخل له في الكرّة أصلاً ووجوده كعدمه بخلاف الجزء المتعذر، فإنه ليس زائداً على المركب بل له دخل فيه قطعاً، غاية الأمر: أن الشك في كيفية دخله فيه وأن دخله مطلق حتى يكون تعذره موجباً لارتفاع الوجوب عن الكل أو مقيد بحال التمكن حتى لا يرتفع الوجوب عن سائر الأجزاء بتعذر الجزء المتعذر وليس لكيفية الدخول حالة سابقة حتى تستصحب. نعم إذا فرض كون المتعذر غير دخيل في المركب أصلاً بأن يكون واجباً نفسياً مستقلاً في واجب وتعذر، كان كالماء المشتمل على الكرّ وزيادة، فالقياس حيثن في محله (١).

ولكن المعلوم خلافه لكون الجزء المتعذر جزءاً قطعاً. وكذا يكون القياس في محله إذا قيس المركب المتعذر جزؤه بالماء الذي لا يكون أزيد من الكرّ وأخذ منه مقدار، فإن المأخوذ منه دخيل في كرتته كدخول الجزء المتعذر في المركب لكنها مختلفان من حيث الحكم لعدم الشك في ارتفاع الكرّة وحكمها بخلاف المركب فإن تعذر جزئه لا يوجب العلم بارتفاع الحكم عن الكل بل يوجب الشك في بقاءه كما لا يخفى. إيقاظ: لا يخفى أن الميرزا النائيني رحمته اعتبر في جريان الاستصحاب كون الباقي معظم الأجزاء ليكون الباقي في نظر العرف عين ما كان واجباً سابقاً، ولذا لم يلتزم بجريان استصحاب الوجوب في تعذر معظم وبقاء جزء منه كالتشهد.

وقد يناقش فيه بأن اعتبار بقاء معظم الأجزاء لا يجدي في جريان الاستصحاب بعد عدم الاحاطة بكيفية دخل الأجزاء وعدم تمييز الركن منها عن

(١) أقول: بل القياس أيضاً في غير محله ضرورة العلم بعدم دخل الواجب النفسي المتعذر بالواجب الارتباطي، فأمر الواجب الارتباطي باق على حاله قطعاً بخلاف المقيس عليه، فإن احتمال دخل مأخوذ من الماء في الكرّة موجود.

غيره، ولذا لايجري الاستصحاب مع بقاء المعظم فيما إذا تعذرت الطهارة الحديثة بقسميها، فإن استصحاب وجوب الصلاة الفاقدة لجامع الطهارة الحديثة لايجري، لما دل على دخل جامع الظهور مطلقاً فى الصلاة المستلزم لسقوط الصلاة بتعذر جامع الطهارة الحديثة.

ومن هنا يظهر أن قاعدة الميسور أيضاً لايجري فى المركبات الارتباطية لعدم تمييز الجزء الركني منها عن غيره، إذ القاعدة لايجري فى الأجزاء الركنية لتقوم المركب بها وانتفائه بانتفائها، فالاستصحاب والقاعدة متلازمان من حيث الجريان وعدمه فى الارتباطيات.

ولا يخفى أنه لا يترتب على هذا التنبيه - أعني تعذر بعض أجزاء المركب - فائدة لوجود النصوص الخاصة فى باب الصلاة والحج وغيرها من العبادات، وكذا فى غيرها من سائر أقسام الفقه، وأما غير الارتباطيات فنفس إطلاق دليله كاف فى بقاء الحكم بعد تعذر بعضه.

وبالجملة فلم نعثر على مورد فى الفقه يجرى فيه استصحاب الحكم لما عدا الجزء المتعذر فى المركب الارتباطي، ولا بد من مزيد التأمل والمراجعة والله العالم.

التنبيه الرابع عشر: هل المراد بالشك المأخوذ فى اخبار الاستصحاب هو خصوص ما تساوى طرفاه كما هو المراد فى باب شكوك الصلاة أم أعم من ذلك فيشمل الظن غير المعتبر؟

لا ينبغي الارتياح فى كون المراد به هو خلاف اليقين، كما أن الظاهر تسالم الأصحاب عليه إلا أن الكلام فى وجهه.

فيقال تارة: إنه لأجل إرادة التحير من الشك المقابل لليقين الرافع للحيرة المحرز للواقع، لأن الشك المأخوذ موضوعاً فى الأصول العملية يراد به التحير وعدم حصول الوصول إلى الواقع، فكأنه قيل: (لا تنقض اليقين بالواقع بالتحير فيه)، ومن المعلوم أن التحير لا يختص بالشك بل يكون فى الظن غير المعتبر أيضاً، فكما أن الشك

لا يكون موصلاً إلى الواقع فكذلك الظن غير المعتمد .
 وأخرى : أنه لأجل صدق نقض اليقين بالشك على النقض بالظن غير المعتمد
 حيث إنه مشكوك الاعتبار ، فيصدق النقض بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق
 بالظن غير المعتمد لكونه مشكوك الاعتبار ، فهو ملحق بالشك من حيث الشك في
 الاعتبار .

وثالثة : أنه لأجل إرادة المعنى العام من الشك وهو خلاف اليقين بقرينة حصر
 الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه في قولهم **عَلَيْهِ السَّلَامُ** «ولكن تنقضه بيقين آخر» .
 لا سبيل إلى الوجه الأول : لعدم الدليل على جعل الشك من حيث التحير
 موضوعاً للأصول حتى يكون الظن غير المعتمد ملحقاً به لكونه كالشك في التحير .
 ولا إلى الوجه الثاني : ضرورة أن ظاهر لا تنقض اليقين بالشك حرمة نقض
 اليقين بالواقع بالشك فيه ، فيكون المشكوك هو الواقع لا الحجية كما في الظن غير
 المعتمد ، فإن الشك فيه متعلق بالحجية دون الواقع ، فيكون رفع اليد عن اليقين بالواقع
 بالظن بالواقع لا بالشك فيه ، كما لا يخفى ، **كقولهم** **عَلَيْهِ السَّلَامُ**
 ولا يخفى أن هذا الكلام بعينه جار في الظن المعتمد الناقض لليقين السابق ، حيث
 إن الظن المعتمد معلوم الحجية لكنه مظنون المطابقة للواقع فيكون النقض به نقضاً
 لليقين بالظن لا باليقين ، مع أن صريح الدليل هو نقض اليقين باليقين بالواقع لا باليقين
 بالحجية فلا بد من إثبات كون الظن المعتمد كاليقين ناقضاً بالدليل وإثباته به مشكل ،
 وإن كان من المتسالم عليه بين الأصحاب .

نعم لا بأس بالوجه الثالث ، بقرينة حصر الناقض في اليقين وقد اطلق الشك في
 غير مورد على خلاف اليقين الشامل لما عدا اليقين من الشك والظن بمراتبه سواء كان
 هذا المعنى العام حقيقياً حتى تكون القرينة المذكورة معينة أم مجازياً حتى تكون صارفة .
 فالمتحصل أن المراد بالشك في الاستصحاب هو خلاف اليقين ، ولا ينبغي إطالة
 الكلام فيه .

خاتمة يذكر فيها أمور مهمة :

الأمر الأول : إن حقيقة الاستصحاب لما كانت جزأ المستصحب وإبقائه في الزمان فلا محالة يعتبر فيها وحدة القضية المتيقنة والمشكوك موضوعاً ومحمولاً، إذ لو لم يكن كذلك بل اختلف الموضوع أو المحمول فيها لايكون مرتبطاً بالاستصحاب لعدم صدق الإبقاء والنقض حينئذٍ، ومن المعلوم تقوم الاستصحاب بصدق البقاء والنقض، مثلاً إذا علم بعدالة زيد ثم شك فيها، فإن بني على بقاء العدالة يكون ذلك إبقاء لما كان وإن بني على عدمها يكون ذلك نقضاً لليقين بالشك، بخلاف ما إذا بني في المثال على عدالة عمرو أو بني على عدمها، فلا يكون ذلك إبقاء لليقين السابق ولا نقضاً له بالشك، وهذا من الواضحات والقضايا التي قياساتها معاً، ولا يناسب إطالة البحث فيه بإقامة البرهان عليه.

وبالجملة فاعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوك موضوعاً ومحمولاً مما تقتضيه حقيقة الاستصحاب، ومقتضاه عدم الفرق في ذلك بين الاستصحابات الموضوعية كاستصحاب حياة زيد وعدالته وبين الاستصحابات الحكمية، كما لا فرق فيه بين كون المحمول المترتب على الموضوع أولياً كالوجود والعدم بمفاد كان وليس التامتين المحمولين على الماهيات، وبين كونه مترتباً على المحمول الأولي الذي هو جزء موضوع المحمول المترتب مثل قولنا: زيد الموجود عادل أو غني أو تقي أو شقي وهكذا، واعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوك في المحمول الأولي والمترتب واستصحاب الموضوع والحكم مما لا إشكال فيه.

إنما الكلام والإشكال في جريان الاستصحاب في المحمول المترتب فيما إذا كان

المحمول الأولي مشكوكاً أيضاً فإن استصحاب المحمول المترتب لا يجري للشك في بقاء موضوعه، وكذا لا يجري في المحمول الأولي لعدم ترتب الأثر الشرعي عليه نظير ما إذا شك المقلد في حياة مجتهد وعدالته على تقدير حياته، فإن استصحاب العدالة لا يجري للشك في موضوعها وهو الحياة، وكذا استصحاب الحياة لعدم كون العدالة أثراً شرعياً للحياة بل هو أثر عقلي للحياة، لأن العدالة من الملكات القائمة بالحي عقلًا، فالعدالة من لوازم الحياة عقلاً لا شرعاً، وكون العدالة بنفسها موضوعاً مستقلاً للآثار الشرعية كجواز الاقتداء والشهادة لا يصحح جريان الاستصحاب فيها لإثبات جواز التقليد كما لا يصحح وجوب الانفاق على الزوجة وحرمة تزويجها، وغيرهما من الآثار الشرعية المترتبة على استصحاب الحياة لإثبات جواز التقليد.

وبالجملة فلا يجري الاستصحاب في الحياة ولا في العدالة.

ولكن يدفع الإشكال بأن استصحاب الحياة يجري بلا محذور، لأن دخل الحياة ولو بنحو دخل جزء الموضوع للحكم الشرعي وهو جواز التقليد كاف في جواز استصحابها، وبعد إحراز الحياة تعبدًا لا مانع من استصحاب العدالة لإحراز موضوعها أعني الحياة تعبدًا، فبركة الاستصحابين يلتزم موضوع جواز التقليد المؤلف من الحياة والعدالة والاجتهاد، كالتيام موضوع وجوب الزكاة على مالك النصاب - كأربعين غنًا - إذا انقضى حول وشك في موت المالك في أثناء الحول، فإن استصحاب حياته يحقق موضوع وجوب الزكاة، ونظائره في الفقه كثيرة جدًا، فإن المركب إما يحرز تمام أجزائه بالوجدان أو التعبد أو بالاختلاف، وعلى كل حال يترتب على تمام الموضوع المركب حكمه ولا يغني استصحاب الحياة عن استصحاب العدالة لاختلاف منشأ الشك فيهما، فإن منشأ الشك في الحياة احتمال عروض مرض الموت عليه، ومنشأ الشك في العدالة هو احتمال ارتكاب ما يوجب فسقه، فلو فرض إحراز حياته وجداناً يكون الشك في عدالته باقياً.

وتفصيل الكلام في الشك في المحمول المترتب: أن الشك فيه تارة: لا يكون ناشئاً عن الشك في بقاء الموضوع بل مع العلم به يكون الشك في المحمول المترتب موجوداً كالشك في عدالة زيد المعلوم وجوده لأجل احتمال صدور معصية منه، ولا إشكال حينئذٍ في جريان استصحاب المحمول المترتب لبقاء موضوعه وجداناً.

وأخرى: يكون ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع كالشك في بقاء مطهريّة الماء للشك في بقاء إطلاقه، فلا إشكال في جريان الاستصحاب حينئذٍ في الموضوع وارتفاع الشك في المحمول المترتب به، فإذا استصحب إطلاق الماء يترتب عليه المطهريّة كاستصحاب بقاء المادة في الماء القليل الذي كان ذا مادة وشك في بقائها والتي فيه ثوب متنجس مثلاً، فإن استصحب بقاء المادة المثبت لكون الماء عاصماً يرفع الشك في نجاسة الثوب ويثبت طهارته.

نعم إذا شك في بقاء الموضوع لأجل عدم وضوح حقيقته وهويته كما ربما يكون ذلك في بعض موارد الاستحالة، كما إذا فرض صيرورة الكلب ملحاً وشك في أن موضوع النجاسة هل صورته النوعية الكلية أم مادته الهيولانية الباقية في جميع الصور والتبدلات، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب لعدم العلم ببقاء الموضوع عرفاً، لمبائنة الموجود فعلاً وهو الملح للموجود سابقاً وهو الكلب عرفاً، لكون تمايز الأشياء بصورها النوعية فلايجري الاستصحاب في الموضوع لمبائنة الموجود الفعلي للموجود السابق، ولا في الحكم كنجاسة الكلب لعدم إحراز موضوعها لاحتمال كون موضوعها مادة الكلب أو صورته النوعية.

وثالثة: لا يكون الشك في المحمول المترتب ناشئاً من الشك في الموضوع، بل يكون الشك في كل من المحمول المترتب والموضوع لمنشأ يخصه كالشك في الحياة والعدالة وهذا يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون التوقف عقلياً كما في الحياة والعدالة، فإن العدالة متوقفة

عقلاً على حياة شخص ووجوده .

والآخر : أن يكون التوقف شرعياً كتوقف عاصمة الكثر على إطلاق الماء لعدم توقف الكرية على إطلاق الماء بل تتحقق مع كون الماء مضافاً، فدخل الإطلاق في الكرية شرعي ودخل الحياة في العدالة عقلي .

أما الوجه الثاني : فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في كل من الموقوف والموقوف عليه، ففي المثال يجري استصحاب إطلاق الماء وكريته، ويثبت بهذين الاستصحابين عاصمة هذا الماء ويترتب عليها آثار عاصمته .

وأما الوجه الأول : وهو كون التوقف عقلياً كدخل الحياة في العدالة فقد عرفت أنه ربما يستشكل في جريان الاستصحاب في كل من الموقوف والموقوف عليه، أما في الحياة فلعدم كون دخلها في العدالة شرعياً بل عقلياً، فن حثية دخلها في العدالة لا يجري فيها الاستصحاب وإن كان جارياً فيها من حيث الآثار الشرعية المترتبة على نفس الحياة كحرمة تزويج الزوجة ووجوب الانفاق عليها وغير ذلك، لكن الكلام ليس في جريان الاستصحاب في الحياة من حيث هذه الآثار بل من حيث ترتب العدالة عليها، وأما عدم جريان الاستصحاب في العدالة فللشك في موضوعها. ولكن قد عرفت اندفاع هذا الإشكال وجريان الاستصحاب في كل من الحياة والعدالة لكونهما عرضين لمحل واحد، وكفاية كون كل واحد منهما جزء الموضوع للحكم في جريان الاستصحاب فيها .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الاستصحاب يجري في جميع موارد الشك في المحمولات الأولية والمترتبة بعد صدق بقاء الموضوع ووحدة القضية المتيقنة والمشكوك، غاية الأمر أن الموضوع في المحمولات الأولية هو نفس الماهية المعراة عن الوجود والعدم، وفي المحمولات المترتبة هو الماهية الموجودة كما لا يخفى .

إذا عرفت اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوك فاعلم أن الشبهات التي

تجري فيها الاستصحاب إمّا موضوعية وإمّا حكمية :

أما الأول : فكالشك في بقاء الحياة والعدالة والفقر والغنى ونحوها من الأمور الخارجية، ولا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم لإحراز الوحدة المزبورة فيه، إذ الموضوع في هذه الأمور الخارجية هو الشخص وهو معلوم البقاء، والشك إنّما يكون في المحمول المترتب عليه، ولا فرق في ذلك بين أخذ الموضوع من العرف أو العقل أو الدليل لعدم اختلاف العرف والعقل والدليل في الأمور الخارجية غالباً، نعم قد يتحقق الاختلاف بين العرف والعقل في وحدة القضيتين في الاستصحابات الموضوعية كاستصحاب كرية ماء نقص منه مقدار يوجب الشك في بقاءه على الكرية، فإنّ العرف يرى الموضوع في القضيتين واحداً والعقل يراه متعدداً وكذلك في الزمان.

وأما الثاني : أعني الشبهات الحكمية فربما يشكل إحراز وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة، وتفصيل ذلك : أنّ الشك في بقاء الحكم في الشبهات الحكمية؛ إمّا يكون للشك في النسخ، وإمّا للشك في وجود الرفع أو رافعية الوجود، وإمّا للشك في تحقق غاية الحكم، وإمّا للشك في المقتضي، وإمّا لتغير حال من حالات الموضوع كزوال التغير في الماء المتغير بالنجاسة وكموت المجتهد الموجب للشك في جواز تقليده.

فإن كان الشك في بقاء الحكم لأجل احتمال النسخ الملازم للعلم ببقاء الموضوع وعدم تغير حال من حالاته، فالوحدة بين القضيتين وإن كانت محرزة إلا أنّ الاستصحاب لا يجري لكفاية إطلاق دليل نفس الحكم الحاكم ببقائه، إن كان له إطلاق بحسب الزمان، وإلا فبقولهم عليه السلام ^(١) : « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة... ».

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٩، الحديث ٣٣٥١٥.

وإن كان الشك في بقاء الحكم للشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود فهو المتيقن من أدلة الاستصحاب فلا إشكال في جريانه لإحراز وحدة القضيتين.

وإن كان الشك في بقاءه للشك في تحقق الغاية، فإن كانت الغاية من قبيل الرافع فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه.

وإن كانت من قبيل الشك في المقتضى فجريان الاستصحاب فيه مبني على ذلك، وقد تقدم سابقاً تقريب كل من جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى وعدمه، فراجع.

وإن كان الشك في بقاء الحكم في الشبهة الحكمية لتغير حال من حالات الموضوع فيشكل جريان الاستصحاب فيها لعدم إحراز وحدة القضيتين، ضرورة أن الوصف المفقود إن كان دخیلاً في الموضوع فيعلم بانتفاء الحكم لانتفاء موضوعه، وإن لم يكن له دخل في الموضوع فيعلم ببقاء الحكم للعلم ببقاء موضوعه، ومن المعلوم عدم المجال لجريان الاستصحاب في هاتين الصورتين، لعدم الشك المقوم للاستصحاب، وإن شك في دخل المفقود في الموضوع فلا يجري الاستصحاب أيضاً لعدم إحراز الوحدة المزبورة، إذ لو كان له دخل فالموضوع مرتفع وإلا فهو باق، فيرجع الشك حينئذ إلى الشك في بقاء الموضوع، ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب فيه لكون التمسك به تشبهاً بالعام في الشبهة المصداقية.

وقد أجاب الميرزا النائيني رحمته عن إشكال جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في بقاء الحكم ناشئاً من تبدل حال من حالات الموضوع بما حاصله :

أنَّ الموضوع إن كان ما هو المأخوذ في ظاهر الدليل بدوياً أو كان عقلياً لكان للإشكال المزبور مجال لعدم إحراز وحدة القضيتين، أمّا إذا كان الموضوع عقلياً فواضح لأنّه إمّا يحكم بمغايرة الفاقد للوصف للواجد له أو يشك في الوحدة، والشك في اتحاد الموضوع كاف في المنع عن جريان الاستصحاب. وأمّا إن كان دليلاً فلأنَّ

ظاهر الدليل بدواً هو دخل الوصف الزائل فيه دخلاً موضوعياً كالتغير في الماء المتغير بالنجاسة، ومن المعلوم انتفاء الموضوع بانتفاء جزئه وقيده فإذا زال التغير من قبل نفسه ينتفي الموضوع الدليلي، ومقتضى القاعدة عدم جريان استصحاب النجاسة فيه. وأما إذا كان الموضوع عرفياً بمعنى أن العرف بعد رعاية مناسبة الحكم للموضوع التي هي كالقرينة اللفظية الحافة للكلام الموجبة لظهور الكلام في معنى غير ما كان الكلام فيه ظاهراً فيبدو النظر يحكم بأن الموضوع غير ما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً، وإلا فالموضوع عرفي مطلقاً ولا معنى لجعل الموضوع الدليلي في مقابل الموضوع العرفي^(١).

وكيف كان في مثال الماء المتغير يحكم العرف بمناسبة الحكم والموضوع أن

(١) قد ذكرنا أنه في تشخيص المفاهيم لابد من الرجوع إلى العرف ويكون نظرهم ومساعدتهم في هذه المرحلة حجة دون مرحلة تطبيق المفهوم المبين على المصاديق، فإن مساعدتهم فيه بما لا عبرة بها أصلاً.

ويلحق بالمفهوم الشبهة في الصدق، فإن العرف مرجع في الشبهة الصدقية أيضاً، والمراد بالصدق هو الشك في انطباق المفهوم على شيء لأجل عدم الاحاطة بمقدار المفهوم سعة وضيقاً. توضيح ذلك: أن المتعارف في تعليم المفاهيم وتفهمها هو تحديد المفهوم كالماء مثلاً ثم تطبيق ذلك المفهوم على المصدق، إذ لا يكفي في التفهم مجرد التحديد، ضرورة عدم وفائه بمعرفة المفهوم، فإن تحديد مفهوم الماء بأنه جسم بارد بالطبع لا يكفي في معرفة مصاديق الماء لصدق هذا المفهوم على اللبن وماء الرمان والرقى وغير ذلك من الأجسام الباردة بالطبع، فلا بد في معرفة مصاديق ذلك المفهوم من تطبيقه على مصاديقه، فإذا فرض أن من حدّد المفهوم طبقه على الماء الصافي، فيشك في صدق هذا المفهوم على الماء الكدر، أو إذا فرض تطبيقه على هذين الفردين فيشك في صدقه على الماء المختلط بالتراب المعتد به، كما قد يتفق ذلك في مياه الأنهار في الربيع، فإن الشك في هذه الموارد ينشأ من الشك في صدق المفهوم لعدم العلم بحدوده، فلا يحصى حينئذٍ إلا عن الرجوع إلى العرف.

فإذا شك في صدق معنى النقض في بعض الموارد كما إذا كان الشك ناشئاً من الشك في المقتضي فلا بد من الرجوع إلى العرف، فإن حكم بالصدق تقول بحجية الاستصحاب في الشك في المقتضي وإلا فلا. (من المقرر له ^{تكرّر})

معروض النجاسة هو الماء فقط، وأنّ التغير ملاك لجعل النجاسة وليس دخيلاً في موضوعها، فإذا زال التغير فالموضوع باقٍ على حاله .

فإن قلت : إنه مع العلم ببقاء الموضوع لا يبق شك في بقاء الحكم حتى نحتاج إلى الاستصحاب .

قلت : وجه الحاجة إلى الاستصحاب هو أنّ الملاك لما كان على قسمين : أحدهما : ما يكون وجوده آنأماً كافياً في تشريع الحكم أهدياً في موارد نقطع بعدم ذلك الملاك فيها، كتشريع وجوب العدة على النساء ولو في صورة القطع بعدم وجود ملاكه وهو اختلاط المياه والأنساب، وكاستحباب غسل الجمعة على كل أحد ولو مع القطع بعدم ملاكه وهو رفع أرياح الآباط .

ثانيهما : ما يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً كما هو شأن العلة، فيكون الحكم تابعاً له حدوثاً وبقاءً، ولما كان هذان النحوان من الملاك موجودين في الشرعيات ولم يعلم كون التغير في الماء المتغير من قبيل القسم الأول أو الثاني، فصار الحكم مشكوكاً فيجري فيه الاستصحاب لاجتماع أركانه من اليقين بالنجاسة والشك في بقائها .

هذا محصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في البقاء ناشئاً من تبدل حال من حالات الموضوع، وتصوير الشك في الحكم مع بقاء الموضوع عرفاً، ففي مثال الماء المتغير يثبت الحكم بدليلين : أحدهما : الدليل على نجاسة الماء بتغيره بالنجاسة، والآخر : الاستصحاب المتكفل لبقاء النجاسة في ظرف الشك في بقائها .

ولكن فيه : أنّ قوام ما أفاده الميرزا النائيني رحمه الله هو انقسام الملاك إلى قسمين، وهذا مما لا يمكن المساعدة عليه .

أمّا أولاً : فلعدم الدليل على ثبوت الملاك آنأماً لعدم شهادة ما ذكره من الفروع عليه، أمّا وجوب العدة فلعدم إحراز انحصار مصلحته في اختلاط المياه، بل له مصالح

أخرى، فلا يكون وجوب العدة في مورد خالياً عن الملاك حتى يكون شاهداً على ما أفاده، وأما استحباب غسل الجمعة فكذلك لما ورد في الأخبار من الملاكات العديدة له من كونه ظهوراً بين الجمعيتين وغير ذلك.

وثانياً: أن الالتزام بهذا القسم من الملاك في الشرعيات مع فرض المحلل الأحكام غير معقول لاستلزامه الجحراف الموجب للالتزام بعدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

وثالثاً: أن التغير ليس من قبيل الملاكات التي تكون داعية إلى الجعل والتشريع، بل يكون من الأسباب التي يترتب عليها الآثار كالعقد الذي هو سبب للملكية، والملاقة التي هي سبب للنجاسة، والحيازة التي هي سبب للملكية، إلى غير ذلك من الأمور التي جعل وجودها آنماً سبباً لترتب الأثر الدائم عليها، فإن العقد في أن سبب لدوام أثره أعني الملكية والزوجية، وكذا ملاقة الماء القليل آنماً سبب لانفعاله دائماً إلى أن يحصل ما يرفع النجاسة من الاتصال بالعاصم من الكثر والجاري، ومن المعلوم أن هذا الأثر الدائم المترتب على سببه في وقت ما يكون لملاك، والتغير يكون كالملاقة سبباً للنجاسة لا ملاكاً لها، فجعل التغير من الملاكات في غاية الإشكال.

فالحق أن يقال إن نجاسة الماء لا تزول إلا برافع وهو اتصاله بما يكون عاصماً من المادة والكثر والجاري كالماء القليل المتنجس.

فالمتحصل أنه لا سبيل إلى جريان الاستصحاب إذا كان الشك في البقاء ناشئاً من تبدل حال من حالات الموضوع، إذ مع بقاء الموضوع عرفاً لا مجال للاستصحاب للقطع ببقاء الحكم مع تبدل الحال، ومع الشك في بقاء الموضوع عرفاً لا مجال للاستصحاب أيضاً للشك في بقاء الموضوع فينحصر مورد الاستصحاب في الشك في وجود الرافع ورافعية الوجود.

فإن قلت : يمكن منع جريان الاستصحاب في هذين الموردين أيضاً لاحتمال تقيد الموضوع بعدم الرفع، فإذا قيدت الطهارة بعدم الناقض كالبول وشك في وجوده فيصير الموضوع وهو الوضوء المقيد بعدم الناقض مشكوكاً، ومع الشك فيه لا يجري الاستصحاب في الطهارة .

قلتُ : لا يمكن التقيد بعدم الرفع لأنه فرع إمكان الإطلاق، ومن المعلوم استحالة الإطلاق بأن يقال الطهارة موجودة سواء خرج البول أم لا، وذلك لاستحالة اجتماع الضدين، فإن الطهارة والحدث ضدان لا يمكن اجتماعهما، فإن الناقض والمنقوض يستحيل اجتماعهما، وإذا صار الإطلاق محالاً فالتقيد مثله، فلا يكون عدم الرفع قيداً للموضوع حتى يمنع عن جريان الاستصحاب.

وأما لزوم اجتماع الضدين من إطلاق الطهارة من حيث عدم الرفع ووجوده، فلأن معنى إطلاقها هو عدم تقيدها بعدم الرفع، ومعنى عدم التقيد بهذا العدم هو وجود الطهارة سواء كان عدم الرفع محققاً أم لا، وارتفاع عدم الرفع هو وجود الرفع أعني الحدث، ومن المعلوم مضادة الحدث للطهارة الموجبة لاستحالة اجتماعهما. الأمر الثاني : في دفع توهم شمول أخبار الاستصحاب لكل من الاستصحاب وقاعدة اليقين.

والتوهم تارة يكون من جهة عموم لاتنقض ببيان: أنه يعم كل فرد من أفراد اليقين، فيشمل كلاً من فردي اليقين الموجودين في القاعدة والاستصحاب، فتكون أخبار الباب شاملة لكليهما.

وأخرى من جهة الإطلاق الأحوالي حيث إن اليقين له حالتان إحداها : عروض الشك الساري إليه، والأخرى : عروض الشك الطاري، فالشك في الأول يوجب تبدل اليقين، وفي الثاني لا يوجب تبدله، بل اليقين في حال الشك باق على حاله، غاية الأمر أن متعلقه سابق على زمان المشكوك، ودليل الاستصحاب مثل

لاتنقض له إطلاق أحوالي يشمل حالات اليقين.

ولكن يندفع التوهم الأول بأن تعدد اليقين إنما يكون بتعدد المتعلق لا بتعدد العوارض، ضرورة أنها لا توجب تعدد المعروض، فإن زيدا المريض إذا برىء لا يتعدد بالبرء، وكذا غناه وفقره وغيرهما من العوارض الطارئة عليه، فإن العوارض المتبادلة لا توجب تعدد المعروض من حيث الفردية، وعليه فاليقين في القاعدة والاستصحاب واحد، لأن متعلقه كالعدالة مثلاً واحد، فليس اليقين في القاعدتين فردين لطبيعي اليقين، فتعدد اليقين منوط بتعدد متعلقه كتعلق يقين بعدالة زيد، وآخر بغناه وثالث بعلمه.

ويندفع التوهم الثاني بعدم الإطلاق الأحوال لعدم إمكان لحاظ القاعدة والاستصحاب معاً لامن جهة اليقين ولا من جهة المتيقن ولا من جهة النقض ولا من جهة الحكم.

أما من ناحية اليقين فلأن اليقين في الاستصحاب طريق، وفي القاعدة موضوعي لانتفاء كشفه بتبدله بالشك.

وأما من جهة المتيقن فلأن زمان عدم نقضه هو زمان حدوث اليقين في القاعدة بخلاف الاستصحاب إذ ليس المراد عدم نقضه في زمان الحدوث، مثلاً إذا علم بعدالة زيد يوم الجمعة وصارت في يوم السبت مشكوك، فالمراد بعدم نقض اليقين بالعدالة هو عدم نقضه في يوم الجمعة الذي هو يوم حدوث اليقين بالعدالة، بخلاف الاستصحاب، فإن زمان حصول اليقين غير ملحوظ فيه كما لا يخفى.

وأما من جهة النقض، فلكون النقض في القاعدة مسنداً إلى نفس اليقين، وهذا يقتضي لحاظ اليقين موضوعياً، وفي الاستصحاب إلى المتيقن باعتبار الجري العملي على طبقه، ومن المعلوم عدم إمكان لحاظ الموضوعية والطريقة معاً^(١).

(١) ولا يخفى أن اختلاف الاستصحاب والقاعدة في الجهتين الأخيرتين ليس في عرض ←

وأما من جهة الحكم، فلأنَّ المجعول في القاعدة هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان الشك ليصدق التعبد في مرحلة البقاء كصدقه في مرحلة الحدوث في القاعدة، فالقاعدة والاستصحاب مما لا يكون بينهما جامع بل يكون بينهما التباين في الجهات الأربع المذكورة، فلا يمكن أن تشملهما الأخبار، بل لابد من دلالة الأخبار على إحدى هاتين القاعدتين، وحيث إنَّ موردها الاستصحاب فلا تنطبق إلا على الاستصحاب، ولا بد من التماس دليل آخر على اعتبار القاعدة.

الأمر الثالث : لا خلاف كما قيل في تقدم الأمارات على الأصول، فإذا كانت أمانة على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب يقدمونها عليه ولا يعتدون بالاستصحاب، وكذا في الأمانة الموافقة لمقتضى الاستصحاب، فإنهم يجعلونه كالعدم ويعملون بالأمانة، ولا يعاملون مع الأمانة المخالفة معاملة التعارض إلا المحقق القمي رحمته الله (١) فإنه على ما حكى عنه يعامل معها معاملة التعارض ويقدم الأرجح منها على الآخر، ومع التكافؤ يرجع إلى التخيير أو الأصل.

وكيف كان فيقع الكلام في وجه ما هو المشهور بينهم من تقديم الأمانة موافقة كانت أم مخالفة على الاستصحاب، وقيل في وجهه أمور :

أحدها : أنَّ العلم الذي أخذ غاية للأصول يراد به الحجة سواء كانت حجة عقلية كالعلم أم تعبدية كالأمارات، فاليقين في قولهم عليه السلام : «ولكن انقضه بيقين آخر» كناية عن الحجة، فغاية الأصول الرافعة لها هي مطلق الحجة، فالأمانة المخالفة حجة يرفع اليد بها عن الأصل.

لا يقال : إنَّ الأصل أيضاً حجة شرعية في قبال الأمانة المخالفة له، فلا وجه

→ اختلافهما في الجهتين الأوليتين، بل في طولهما ومن لوازمهما.

لرفع اليد عن الأصل بالأمانة، بل مقتضى حجيتها هو التعارض بينهما لا تقدم الأمانة عليه.

وبالجملة فالعمل بالأمانة في مورد الأصل وبالعكس يكون من العمل بالحجة، فلا يلزم من ترك العمل بالأمانة في مورد الأصل طرح الأمانة بغير حجة على خلافها.

فإنه يقال : إن الشك لما كان مأخوذاً موضوعاً في الأصول دون الأمارات كانت الأمارات حجة مطلقة أي غير مقيدة بعدم الأصل في موردها، فرفع اليد عن الحجة المطلقة وهي الأمانة بالأصل يكون من نقض الحجة بغيرها بخلاف الأخذ بالأمانة، فإن رفع اليد بها عن الأصل يكون من نقض الحجة بالحجة.

لكن لا شاهد على جعل اليقين كناية عن الحجة لافي الصدر ولا في الذيل، ولأجل ذلك يشكل جريان الاستصحاب لو ثبت نجاسة شيء أو طهارته أو ملكيته مثلاً بالأمانة ثم شك في بقائها لعدم شاهد على كون اليقين بالثبوت كناية عن الحجة، بل اليقين ظاهر في معناه الموضوع له وهو الاعتقاد الجازم، هذا مضافاً إلى اختصاص هذا التقريب بالأمارات، وأمّا الأصول فلا، لكون الشك مأخوذاً في موضوع جميع الأصول، فرفع اليد عن الأصل المحرز كالاستصحاب بأصل البراءة يكون من نقض الحجة بالحجة وبالعكس.

ثانيها : أن المراد بالعلم المأخوذ غاية للأصول وإن كان هو ظاهره إلا أن متعلقه أعم من الحكم الواقعي والظاهري، ومن المعلوم أن الأمانة وإن كانت مطابقتها للواقع مظنونة إلا أن حجيتها قطعية فيكون رفع اليد عن الاستصحاب بالأمانة المخالفة من رفع اليد عن الحجة بالحجة لا بغيرها.

وفيه أيضاً: أنه إن أريد بالحكم الظاهري مؤدى الأمانة، فإنه مشكوك لعدم العلم بمطابقته للواقع، وإن أريد به حجية الأمانة ففيه :

أولاً : أن الحجية وإن كانت معلومة إلا أن العلم بالحجية لم يؤخذ غاية للأصول، بل الغاية هي العلم بالواقع في مقابل الشك فيه، لا العلم بشيء آخر إذ لا يعقل أن يجعل ذلك في مقابل الشك في الواقع، فعنى لا تنقض مثلاً عدم نقض اليقين بالواقع إلا باليقين بخلافه أي ارتفاعه لا باليقين بشيء آخر .

وثانياً : أن العلم بالحجية لا يختص بالأمارات، بل الأصول أيضاً كذلك لعدم قصور أدلة اعتبار الأصول عن أدلة اعتبار الأمارات كما لا يخفى .

ثالثها : أن المراد بالعلم الذي جعل غاية للأصول هو مطلق الإحراز لا خصوص العلم الوجداني، ببيان: أن اعتبار العلم لما كان من حيث الطريقة والكاشفية لا من حيث كونه من الصفات القائمة بالنفس فيمكن أن يدعى أن الموضوع هو مطلق الكاشف الجامع بين التام الذي هو الحجة الذاتية المنجولة، وبين الناقص الذي هو الحجة المجعولة، وعليه فيكون وجه تقدم الأمانة المخالفة للأصل عليه واضحاً.

مركز تحقيق التراث

لكن فيه عدم الشاهد على هذه التوسعة وجعل الكاشف التام أعم منه ومن الناقص، وبمجرد إرادة الطريقة من القطع لا يكون شاهداً على ذلك لو لم يكن شاهداً على خلافه لأجل الظهور، بداهة ظهوره في خصوص الاعتقاد الجزمي لا مطلق الاعتقاد فإن التعدي عن الجزم إلى غيره محتاج إلى مؤنة مفقودة في المقام.

فتلخص أن الوجوه المزبورة لا تجدي في إثبات تقدم الأمارات على الأصول. فلا بد في دفع الإشكال وحل الشبهة من التشبث بأحاديث أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم أجمعين فنقول وبه نستعين:

إن رواية مسعدة بن صدقة الحاضرة لغاية الأصول في قوله عليه السلام (١): «الأمور كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة» فإن الاستفادة منه

أنَّ الغاية إمَّا الاستبانة وإمَّا البينة، ومن المعلوم أنَّ الاستبانة بمعنى الظهور العرفي الذي هو العلم العادي النظامي، وبعد ضم المبنى المختار في حجية الأمارات وهو كون اعتبارها من باب الاطمينان والعلم العادي وكون الوجوه التي أُقيمت على اعتبارها إرشاداً إلى طريقة العقلاء الذين لا يعملون بالظن، بل يعلمون ثمَّ يعملون، يتضح وجه تقدم الأمارات على الأصول، فإنَّ في الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة أصولاً من الاستصحاب وأصالة الصحة واليد وجعلت غايتها هذين الأمرين أعني الاستبانة والبينة، وبعد ملاحظة هذه الرواية والمبنى المزبور يصير المراد باليقين المأخوذ غاية في الاستصحاب هو العلم العادي، وحينئذٍ فإن كانت الأمانة مفيدة للاطمينان فلا إشكال في التقدم وإلا ففيه إشكال، ولا يندفع بشيء من الوجوه المزبورة كما عرفت آنفاً.

هذا تمام الكلام في اليقين المأخوذ غاية للأصول، ومنه يظهر الكلام في اليقين بالثبوت المعتبر في الاستصحاب، فإذا ثبت حكم أو موضوع بالأمانة ثم شك في بقائه، فإن كانت تلك الأمانة موجبة للاطمينان حدوثاً يجري فيه الاستصحاب، وإلا فلا.

بقي الكلام في كون تقدم الأمانة على المختار على الاستصحاب من باب الورود والحكومة أو غيرها، ولا بأس ببيان ضابط هذه العناوين حتى يظهر وجه تقدمها على الأصول من الورود والحكومة وغيرها.

فنقول وبه نستمد ونستعين: إنَّ خروج شيء عن دائرة موضوع دليل إمَّا يكون بالتكوين، وإمَّا يكون بالتعبد.

وعلى الثاني: إمَّا يكون بلسان المعارضة، وإمَّا يكون بلسان الملازمة.

وعلى الثاني: إمَّا يكون الخروج بنفس التعبد وإمَّا بإثباته للمؤدى، وهذه معان واقعية وحصرها عقلي لدورانها بين النفي والإثبات.

ويسمى الأول بالتخصص كخروج الجاهل عن دائرة العلماء، فإنّ هذا الخروج تكويني لا تشريعي .

والثاني : بالتخصيص مثل خروج العالم الفاسق عن دائرة العلماء الذين يجب إكرامهم، فإنّ الخروج يكون تعبدياً وبلسان المعارضة والمخاصمة، ولذا يكون تقدم الخاص على العام بالأقوائية والأظهرية، ولكن هذا في التخصيص المتعارف وهو إخراج الفرد دون غيره من الانواعي لرجوعه إلى باب التقييد الذي هو أجنبي عن المعارضة والتفصيل في محله .

والثالث : بالورود كخروج الشبهة البدوية عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب وهو عدم البيان بسبب إيجاب الاحتياط، فإنّه بمجرد تشريعه تخرج الشبهة عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان لوضوح كون نفس إيجاب الاحتياط بياناً أي حجة وإن كان الواقع بعد باقياً على ما كان عليه قبل إيجابه من السترة، وبالجملّة فنفس حجبة الاحتياط تخرج الشبهة عما عرفت .

والرابع : بالحكومة كتقدم الأمانة على الأصل، فإنّ قاعدة الحل مثلاً في مشكوك الحل والحرمة حجة ولا نرفع اليد عنها إلّا بما يثبت الحرمة، فإذا قامت البيئة أو غيرها من الأمانة المعتبرة على الحرمة يكون رفع اليد عن القاعدة بإحراز الأمانة للحرمة لا بنفس حجيتها .

فقد ظهر من هذا البيان أنّ التخصص متقوم بقيدين أحدهما التعبد، والآخر المعارضة .

والورود متقوم بقيود ثلاثة : أحدها : التعبد، ثانيها : عدم كونه بلسان المعارضة، ثالثها : كفاية نفس التعبد في الخروج .

والحكومة متقومة بالقيد الأولين وإثباتها للمؤدى .

إذا عرفت ضوابط التخصص والورود والحكومة والتخصيص، فاعلم أنّ

الميرزا النائيني رحمته جعل وجه تقدم الامارات على الاصول الحكومة، لأنّ الأمانة لا ترفع موضوع الأصل تكويناً حتى يكون تقدمها عليه بالتخصص كما لا يكون تقدمها عليه بالورود، لأنّها لا ترفع موضوع الاصول بنفس حجيتها بل لإحرازها لمؤداها تقدم، عليها كما أنّ الامارات لا تعارض الاصول حتى يكون تقدمها عليها بالتخصص فيتعين الحكومة.

وتوضيح تطبيق الحكومة على الامارات: أنّ الشارع جعل الامارات كاشفة عن الواقع، فالمجْعول فيها هو الوسطية والإحراز، فالأمانة رافعة للشك الموضوع للأصل، لكن هذا الرفع لا يكون إلّا تعدياً لاحقياً كالعلم الوجداني، إذ الأمانة صارت كالعلم تعدياً لا حقيقة، فموضوع الأصل وهو الشك لم يرتفع بالأمانة وجداناً، بل ارتفع تعدياً، فلا محالة يكون تقدم الأمانة على الأصل بالحكومة، ولا وجه لجعل وجه تقدم الأمانة على الأصل الورد، لأنّه مبني على التصرف أمّا في اليقين بمجعله عبارة عن مطلق الإحراز وأما في متعلقه بمجعله أعم من الحكم الظاهري والواقعي، وقد عرفت أنّه لا سبيل إلى شيء منها.

فالمتحصل أنّ الميرزا النائيني رحمته يلتزم بحكومة الامارات على الاصول، لكن لا يخفى أنّه مبني على كون المبنى في الامارات هو جعل الوسطية والإحراز حتى تكون الأمانة رافعة لموضوع الأصل تعدياً وعناية لاحقية ووجداناً.

إلّا أنّ هذا المبنى ضعيف لأنّ الإحراز ليس قابلاً للجعل التشريعي لمغائرة التكوين للتشريع، فإذا قال المولى الف مرة بأعلى صوته: إني جعلت الظن أو غير العلم علماً، فإنّ الجعل التشريعي لا يوجب انقلاب غير العلم بالعلم تكويناً، فالمراد بهذا الجعل لا بد وأن يكون ترتيب الآثار، ومن المعلوم أنّ ترتيب الأثر في الأمانة مثل ترتيب الأثر في الاستصحاب، فيكون المجْعول في كل من الأمانة والاستصحاب واحداً، وحينئذ لا وجه للحكومة أصلاً بل مقتضى القاعدة إعمال قواعد التعارض

بينها.

فلعل الأولى أن يقال: إن تقديم الأمانة على الاستصحاب فرع اجتماعها مورداً وهو مفقود، لما تقدم سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، حيث إن منشأ الشك في بقاء الحكم إما احتمال النسخ مع بقاء الموضوع بجميع حدوده وقيوده على حاله، وإما تبدل حال من حالات الموضوع، ولايجري الاستصحاب في شيء من الصورتين.

أما الأولى : فلما عرفت مراراً من كفاية إطلاق دليل الحكم في إثبات استمراره لأن النسخ عبارة عن توقيت الحكم، فإذا شك في التوقيت يتمسك بإطلاق الدليل من حيث الزمان، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب.

وأما الثانية : فلما مرّ أيضاً من أنه إذا احرز دخل الوصف المفقود في الموضوع أو احرز عدم دخله فيه أو شك في دخله وعدمه لايجري الاستصحاب أصلاً.

أما الأول : فللقطع بارتفاع الموضوع الموجب للعلم بارتفاع الحكم.

وأما الثاني : فللقطع ببقاء الحكم، إذ المفروض العلم ببقاء الموضوع، وكون الوصف الزائل من المقارنات لامن الأمور المقومة للموضوع.

وأما الثالث : فللشك في بقاء الموضوع، وفي مثله لايجري الاستصحاب لاعتبار القطع ببقاء الموضوع فيه.

وعلى هذا فلايجري الاستصحاب في حكم شرعي حتى تكون الأمانة في مورد على خلافه حتى يقع الكلام في وجه تقدم الأمانة عليه، فينحصر مورد الاستصحاب بالشبهات الموضوعية في صورة الشك في وجود الرفع أو رافعية الموجود كما هو مورد روايات الاستصحاب.

فالإشكال في تقدم الأمانات على الاستصحاب لاموضوع له في الشبهات الحكمية لعدم جريان الاستصحاب فيها حتى يجتمع مع الأمانة.

[قاعدة اليد]

نعم لهذا الإشكال موضوع في الشبهات الموضوعية مع اليد حيث إن بنائهم على تقديم اليد على الاستصحاب مع عدم كون اليد سبباً لليقين بخلاف الحالة السابقة، بل الشك معها موجود، فإن الأموال التي تكون في السوق كلها أو أكثرها لم تكن ملكاً لمن استقرت أيديهم عليها بل كانت ملكاً لغيرهم، ولعلهم سرقوها من مالكيها، أو أخذوها منهم ظلماً أو بعاملة فاسدة، فإن مقتضى الاستصحاب بقاؤها على ملك مالكيها، ومع ذلك لا يعتنون بهذا الاستصحاب ويعولون على اليد ويعاملون معاملة ملكية ذوي الأيدي لتلك الأموال بلا إشكال، وإلا لما قام للمسلمين سوق كما في الخبر.

وبالجملة فاليد لا توجب اليقين بخلاف الحالة السابقة، ومع ذلك يرفعون اليد عنها بها.

لكن هذا الإشكال مندفع بأن اليد تقدم على الاستصحاب للزوم لغوية تشريعها إن لم تقدم عليها، إذ غالب موارد اليد مورد للاستصحاب، فلو لم تقدم عليه لايبق لها مورد نظير قاعدة التجاوز، فإن تشريعها لما كان في موارد الاستصحاب فلو لم تقدم عليه لايبق لها مورد، فيلزم لغوية تشريعها كما لا يخفى.

وكذا يلزم نظير هذا الإشكال في اليقين بالثبوت كما إذا ثبت ملكية دار لزيد مثلاً بالإقرار ثم شككنا في خروجها عن ملكه، فحينئذ يبنى على استصحاب الملكية مع أن الملكية لم تثبت باليقين بل بالإقرار، فمقتضى القاعدة عدم جريان الاستصحاب حينئذ، لاختلال الركن الأول وهو اليقين بالثبوت.

ولكن يدفع هذا الإشكال أيضاً بأنّ للإقرار جهة موضوعية، فيكون سبباً للملكية نظير البيع والصلح وغيرهما من موجبات الملكية وأسبابها، ولذا إذا أقرّ لزيد بدار مثلاً ثم أقرّ لعمره بها أيضاً، فيحكم حينئذٍ بملكية دار لزيد وغرامة قيمتها لعمره، غاية الأمر أنّ الملكية الثابتة بالإقرار ظاهرية، فيكون الإقرار نظير اليمين في إذهاب حق المدعي كما في الخبر من: «أنّ اليمين ذهبت بما فيه».

وبالجملة فالمستصحب في موارد الإقرار هو الملكية الظاهرية الثابتة بالإقرار، وهذه الملكية الظاهرية متيقنة فتستصحب، ولا منافاة بين الالتزام بالملكية الظاهرية والواقعية لتحقيق سببها، وبين عدم الالتزام بالحكم الظاهري في موارد الأمارات القائمة على الأحكام الكلية، وذلك لأنّ الأمارات بناء على المختار من الطريقية إن أصابت فهي تنجز الواقع، وإلا فتوجب ترك الواقع عن عذر، فعلى الطريقية لا يتصور الحكم الظاهري فيها، نعم بناءً على السببية والموضوعية يستقيم القول بالحكم الظاهري فيها، لكن هذا المبني في غاية الضعف.

وبالجملة فتقدم اليد التي موردها الشبهات الموضوعية على الاستصحاب الجاري فيها ليس بالورود والحكومة وغيرهما بل تكون بالأخصية، فإنّ جعل اليد في مورد الاستصحاب يكون دليلاً على اعتبارها في مورد الاستصحاب، وكذا البيئة فإنّها في مورد الاستصحاب لما صارت حجة فلا محالة تتقدم عليه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ لا تفاوت فيما ذكرنا من كون اليد مقدمة على الاستصحاب بين كون اليد أمانة وبين كونها أصلاً، لما ذكرنا من أنّ جعل اليد معتبرة في مورد الاستصحاب يقتضي اعتبارها في مورد الاستصحاب مطلقاً سواء كانت أمانة أم أصلاً.

ثمّ إنّ الظاهر كونها أصلاً، إذ لا استفاد من أخبارها أزيد من جواز التصرف باليد ولا استفاد كونها أمانة على الملكية، وما قيل في وجه أماريتها من أنّه بالاستقراء استكشفنا كشف اليد عن الملكية - فإذا شك في مورد كون اليد مالكية أو

غيرها، فالغلبة تقتضي الحاق المشكوك بالغالب - لا يخلو من غموض، إذ الغلبة المذكورة في حيز المنع خصوصاً بعد الاطلاع التام على موارد اليد.

وقاعدة التجاوز أولى بالأمارية من اليد إذ فيها كشف عادي حيث إن من يريد إيجاد عمل بتمامه في الخارج تكون هذه الإرادة كاشفة عن عدم رفع اليد عنه في الأثناء إلا بوجود صارف من غفلة أو ضرورة، فإذا شك في وجود جزء من أجزاء ذلك العمل فتكون نفس تلك الإرادة كاشفة عادة عن إيجادها وعدم تركه، ويرشد إليه قولهم عليه السلام ^(١) : «بلى قد ركع» والأذكريه ^(٢).

ثم إن هنا جهتين متعلقتين باليد لا بأس بالتعرض لهما :

الجهة الأولى : إن ما ذكرناه من تقدم اليد على الاستصحاب إنما يكون فيما إذا لم يعلم عنوان اليد، وأما إذا علم ثم شك فلا تكون اليد أمانة على الملكية. كما إذا علمنا أن يد زيد على بستان أو دار كان بعنوان الولاية على الوقف، وبعد مضي مدة وجدناه متصرفاً فيه تصرف المالك في أملاكهم، وشككنا في صيرورته ملكاً له بوجه من الوجوه، فلا تكون هذه اليد أمانة الملكية بل يجري حينئذ استصحاب عدم الملكية. وبالجملته في صورة العلم بكيفية اليد وعنوانها لا تكون اليد أمانة الملكية ولا تقدم على الاستصحاب، لأن المتيقن من دليل اعتبار اليد هي اليد التي لم يعلم كيفية حدوثها من كونها ملكية أو أمانية أو عدوانية إذ مقتضى التعليل في رواية غياث ^(٣) بأنه «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق» هو اعتبار اليد في غير موارد العلم بكيفية من العدوانية، والأمانية، ضرورة أن عدم اعتبارها حينئذ لا يوجب اختلال السوق

(١) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٧، الحديث ٨٠٧٠، باختلاف يسير.

(٢) أي قوله عليه السلام : «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك».

وسائل الشيعة ١ / ٤٧١، الحديث ١٢٤٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢، الحديث ٣٣٧٨٠، باختلاف.

المكنى به عن النظام، بل الاختلال يلزم من عدم اعتبار اليد في موارد الجهل بعنوان اليد. وعليه فيكون عدم اعتبار اليد في صورة العلم بعنوانها من كونها على نحو الاستيجار أو الولاية على الوقف أو غاصبة مع احتمال صيرورة اليد بعد ذلك مالكية - لانتقال ما في اليد إلى ذي اليد بناقل شرعي - لأجل عدم الدليل على اعتبار اليد في هذه الموارد، إذ المتيقن من دليلها من رواية غياث المشار إليها، ورواية أثاث البيت الدالة على ملكية كل من الزوجين للأثاث المختص به، فإن مورد الروايتين هو عدم العلم بكيفية وضع اليد على الأثاث، وعدم العلم بكيفية يد ذوي الأيدي على ما في أيديهم من الأموال.

لا لأجل حكومة استصحاب حال اليد على اليد، إذ لازمه تقديم اليد والحكم بملكية ما في اليد لذيها، بناء على عدم حجية الاستصحاب رأساً أو في خصوص المقام فإنه ليس هناك استصحاب حال اليد حينئذٍ حتى يقدم على اليد، مع أن الظاهر عدم اعتبار اليد في صورة العلم بعنوانها مطلقاً سواء كان الاستصحاب حجة أم لا، فوجه عدم العبرة باليد حينئذٍ هو عدم الدليل على اعتبارها في صورة العلم بعنوانها، ولا فرق في ذلك بين الوقف والملك، فإذا وضع يده على الموقوفة بعنوان الولاية أو على دار الغير أو بستانه مثلاً بعنوان الإجارة أو بعنوان الغصب، وبعد مدة وجدناه متصرفاً في ذلك تصرفاً مالكيّاً واحتملنا أن تنقلب اليد عما كانت عليه حدوثاً من الأمانية أو العدوانية إلى المالكية، فلا يحكم بملكية ما في يده لقصور دليل اعتبار اليد عن شمولها لصورة العلم بعنوانها وإلا فعلى تقدير أمارية اليد وإثباتها للملزومات واللوازم وكون دليل اليد ناظراً إلى اعتبارها من حيث الكشف لا بد من الالتزام باعتبار اليد حينئذٍ، وثبوت الملكية بها إذ بعد كشفها عن الملكية وفرض اعتبار هذا الكشف لأبجال لاستصحاب عدم الملكية.

نعم بناءً على كون اليد أصلاً لا تكشف عن الملكية حينئذٍ، وكذا إذا شك في

كونها أمانة أو أصلاً فإن الشك في حجيتها بالنسبة إلى اللوازم وغيرها كاف في عدم الحجية كما قرر في محله.

فالمحصل أنه في صورة العلم بعنوان اليد لا دليل على اعتبارها فلا يحكم لأجلها بالملكية، ولذا لا يعتنى بها في مقابل السجلات وأوراق الإجارة والعارية لكونها موجبة للعلم بعنوان اليد وأن حدوثها على مال الغير كان بعنوان أمانى مثلاً. هذا في صورة العلم بعنوان اليد مع احتمال تبديلها باليد المالكية من دون فرق في عدم اعتبارها بين كون ما في اليد ملكاً ووقفاً، ومن غير فرق فيه بين كون عنوان اليد أمانة وعدوانية.

لكن لا يبعد اعتبار اليد في كل من الملك والوقف إذا احتمل أن يكون وضعها على الوقف بعد بطلان الوقف وعروض مسوَّغ لبيعه كما عن السيد صاحب العروة تتبرر في كتاب القضاء من العروة. نعم إذا حدثت اليد على الوقف مع العلم بعدم طرو مسوَّغ البيع ثم احتمل طروه لا يعتنى بهذه اليد.

وأما في صورة عدم العلم بعنوان اليد فقد يفصل في اعتبار اليد بين كون ما في اليد ملكاً ووقفاً، ففي الأول يحكم بكون اليد أمانة على الملكية، وفي الثاني لا يحكم بذلك، حيث إن قابلية ما في اليد للملكية بمنزلة الموضوع، إذ مع عدم قابليته لها لا وجه لكشفها عن الملكية، فاليد في موضوع قابل للملكية تكشف عن انتقاله إلى ذي اليد، وأما مع عدم القابلية فليس شأن اليد إعطاء القابلية، ومن المعلوم عدم تكفل اليد لما هو موضوع لها، فاليد لا يكشف عن عدم تحقق الوقف وكونه ملكاً لأن الحكم بالملكية على أساس اليد متوقف على إحراز قابليته للملك ومع عدم إحرازه لاحتمال الوقف فلا أثر لليد إذ لا يثبت موضوعه.

وبالجملة فاليد لا تكون معتبرة في صورة العلم بعنوانها، إما لاستصحاب حال

اليد كما عليه الميرزا النائيني رحمته، وإما لعدم الدليل على اعتبار اليد في مورد العلم بعنوان اليد كما قلنا، سواء حدثت على الملك أم الوقف كما أن الحق اعتبارها في صورة عدم العلم بحال اليد مطلقاً سواء كان ما في اليد ملكاً أم وقفاً.

ودعوى: الفرق بينهما كما عن الميرزا النائيني رحمته بما حاصله: أن اليد تتكفل الانتقال بعد الفراغ عن قابلية ما في اليد للملكية، فلا بد في اعتبار اليد من إحراز القابلية المزبورة أولاً، فالقابلية المزبورة موضوع لليد ولا تثبت اليد موضوع نفسها كما هو شأن كل دليل، والاستصحاب يجري في الموضوع ويرفع موضوع اليد أعني القابلية، وهذا بخلاف الملك، فإن قابليته للنقل والانتقال فيه محرزة، فتكون اليد حجة على الانتقال.

مدفوعة: بأن اليد بناءً على أمارتها تثبت اللوازم والملزومات كما هو شأن كل أماره، ومن المعلوم أن الانتقال إلى ذي اليد الذي هو مقتضى اليد من لوازم طرو مسوغ من مسوغات البيع لو كان وفقاً ~~واليد بناءً على~~ الأمارية تثبت هذا اللازم. ومن هنا ينحل إشكال بيع ذوي الأيدي الأراضي المفتوحة عنوة المعمورة حال الفتح التي هي موقوفة متروكة في أيدي المسلمين ومملوكة للجميع إلى يوم القيمة.

وحاصل الإشكال: أن الأراضي المزبورة بعد عدم قابليتها للنقل والانتقال كيف تكون اليد عليها أماره على الملكية وموجبة لجواز شرائها ممن استولى عليها. وجه انحلال الإشكال المزبور: هو أن بيع الأراضي المفتوحة عنوة لما كان سائغاً للسلطان المخالف عند اقتضاء مصلحة عامة للمسلمين لبيعها فيحتمل أن تكون اليد يداً مالكية، بأن يمتلك ذو اليد الأرض المفتوحة عنوة بالشراء من الولي العام لمصلحة اقتضت بيعها، ومع هذا الاحتمال لا وجه لعدم اعتبار اليد هنا. وبهذا الوجه يسهل الأمر في بيع أراضي الكوفة ونحوها التي كانت معمورة

حال الفتح وشرائها كما لا يخفى.

فصار المتحصل: أن اليد غير المعلومة العنوان حجة مطلقاً سواء كان ما في اليد ملكاً أم وقفاً.

هذا كله بناء على الأمارية، وكذا الحال بناءً على عدم أمارية اليد، لما عرفت من أن اعتبار اليد في مورد الاستصحاب يقتضي تقديمها عليه، نظير قاعدة التجاوز، فإن تشريعها في مورد الاستصحاب يقتضي ذلك.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: اعتبار اليد وجواز الاعتماد عليها، وترتيب آثار الملكية على ما في اليد.

الثاني: عدم إطلاق دليل اعتبار اليد بحيث يشمل جميع موارد اليد حتى اليد المعلوم عنوانها من الأمانية والعنوانية، وتوهم دلالة قوله طريقاً^(١): «من استولى على شيء فهو له» على الإطلاق فاسد، لأن المذكور في كتب الحديث كلمة - منه - بعد لفظ شيء، والمراد بالضمير أثار البيت يعني من استولى على شيء من أثار البيت فهو له، لا أن من استولى على كل شيء فهو له، فالحديث مختص بمورد أثار البيت لا جميع موارد اليد.

الثالث: أن اليد لم تثبت أماريتها لعدم ثبوت كشف فيها أولاً، وعدم ثبوت اعتبارها من جهة الكشف ثانياً، لما قرر في محله من اعتبار أمرين في الأمانة:

الأول: كونها كاشفة ذاتاً.

والثاني: كون دليل اعتبارها ناظراً إلى جهة كشفها، فإذا اختل أحد هذين الأمرين ينهدم أساس الأمارية، ولذا لانقول بأمارية قاعدة التجاوز مع كونها كاشفة في الجملة.

الرابع: إذا شك في أمارية اليد إما لعدم إحراز كشفها، وإما لعدم ثبوت دلالة

(١) وسائل الشيعة ٢٦ / ٢١٦، الحديث ٣٢٨٥٧.

الدليل على اعتبار اليد من حيث الكشف والطريقة، فمقتضى الأصل عدم اعتبارها في اللوازم والملزومات، ضرورة أنه من مصاديق الشك في الحجية، ومن المعلوم أن مقتضى الأصل العقلي عدم جواز ترتيب آثار الحجة على مشكوك الحجية كما هو واضح.

إذا عرفت حكم القسمين المزبورين أعني العلم بحال اليد وعنوانها، والجهل بعنوانها وأن اليد في الأول لا اعتبار بها لاستصحاب حال اليد كما عليه الميرزا النائيني رحمته أو لعدم الدليل على اعتبارها في هذه الصورة، وفي الثاني تكون معتبرة من غير فرق في صورتين بين الوقف والمالك كما عرفت؛

فاعلم أن هنا قسمًا ثالثاً وهو أنه: إذا حدثت يد أخرى على المال الذي علم بكونه ذي اليد عليه بعنوان الغصب أو الإجارة، ولكن يحتمل بعد ذلك تبدل تلك اليد باليد المالكية بأن اشتراه من المالك أو انتقل إليه من ماله بالإرث مثلاً، وبعد هذا التبدل وصيرورة اليد مالكية انتقل المال إلى ذي اليد الثانية فتكون اليد الثانية مالكية، ويحتمل كون اليد الثانية عدوانية بأن كانت اليد الأولى باقية على عنوانها الذي حدثت عليه من الغصبية أو الأمانة فتكون اليد الثانية حينئذٍ غير مالكية، فهل تلحق هذه اليد الثانية باليد التي لم يعلم كيفية حدوثها، فتكون أمانة على الملكية أم تلحق باليد التي علم عنوانها؟ فلا عبرة بها، فيه وجهان، بل قولان: أما وجه لحوقها بما إذا كانت اليد معلومة العنوان فهو: أن اليد الثانية متفرعة على اليد الأولى ومرتبطة عليها، فاستصحاب حال اليد الأولى من الغصبية أو الأمانة إلى زمان حدوث اليد الثانية يجري بلا مانع، فيحرز عنوان اليد الثانية أيضاً، فلا تكون حجة على الملكية.

لا يقال: إن الاستصحاب لا يثبت عنوان اليد الثانية إلا على القول بالأصل المثبت؛ حيث إن اللازم العقلي لبقاء اليد الأولى على عنوانها من الأمانة أو العدوانية

هو عدم كون اليد الثانية مالكية .

فإنه يقال: إنَّ الغرض من استصحاب حال اليد الأولى هو إثبات عدم جواز التصرف المالكى لذي اليد الأولى إلى زمان حدوث اليد الثانية، ومقتضى هذا الاستصحاب أنَّ اليد الثانية وضعت على مال لم يكن التصرف فيه جائزاً، وهذا كاف في عدم اعتبار اليد الثانية .

وأما وجه لحوقها بما إذا كانت مجهولة العنوان، فهو أنَّ اليد الثانية لم يعلم عنوانها إذ لو حدثت على مال الغير بأن لم تبدل اليد الأولى باليد المالكية فلا تكون معتبرة، وإن حدثت على مال نفسه بأن انقلبت اليد الأولى باليد المالكية بالبيع أو الإرث أو غيرهما فتكون معتبرة .

لكن الأظهر هو الوجه الأول لما عرفت في تقريبه، وإن كان الحاقه بما إذا لم يكن حال اليد معلوماً غير بعيد، لأنَّ مورد دليل اعتبار اليد هو ما إذا احتمل حدوثها على ملك صاحب اليد، وهذا الاحتمال موجود بالوجدان واستصحاب حال اليد الأولى المعلوم عنوانها لا يثبت عنوان اليد الثانية ولا يحرز حدوثها على مال الغير فتكون مشمولة لأدلة الاعتبار، لكن بشرط أن لا يكون ما في اليد من الأموال الموقوفة وإلا فلا تكون هذه اليد حجة على الملكية لما تقدم من أنَّ اليد يكون موضوعها المال القابل للنقل والانتقال، فالقابلية تكون موضوعاً لليد ولا تتكفل اليد إلا لحيثية الانتقال فقط، بمعنى أنه إذا شك في انتقال ما في اليد إلى ذمها فاليد تتكفل الانتقال، وأما القابلية المتقدمة رتبة على الانتقال فاليد قاصرة عن إثباتها كما هو الحال في كل دليل بالنسبة إلى موضوعه، فإنَّ دليل وجوب إكرام العلماء لا يحرز عالمية مشكوك العالمية كما هو واضح .

وعليه ففرق بين الملك والوقف، فاليد المتأخرة غير المعلوم حالها وإن عُلِم عنوان اليد المتقدمة عليها من العدوانية والأمانية تكون حجة على الملكية في غير

الوقف ولا تكون معتبرة في الوقف لعدم إثبات اليد القابلية للنقل والانتقال بسبب طرو مسوِّغ من مسوِّغات بيعه، فلا تكون اليد المتأخرة دليلاً على الملكية في خصوص الوقف.

لا يقال : مقتضى ما ذكر في الوقف - من عدم القابلية للنقل والانتقال، ولذا لا تكون اليد المستولية عليها حجة على الملكية - هو عدم العبرة باليد المستولية على إنسان يدعى حرّيته، فتقبل دعوى المستولى عليه للحرية وتنتزع عن يد مالكة لأنّ عدم قابلية الحرّ للملكية ليس بأدون من عدم قابلية الوقف للملكية، مع أنّ المسلم عدم سماع دعواه واعتبار يد ذي اليد عليه، فأيّ فرق بين الوقف والحرية بل لا بد من الالتزام بكون اليد المستولية على الوقف حجة على الملكية كحجية اليد المستولية على إنسان أو الالتزام بعدم اعتبار اليد في الموردين.

فإنّه يقال : إنّ اليد على إنسان تارة تكون مسبقة بحرّيته، بأن علم أنّه كان حرّاً وشك في أنّه صار رقّاً بسبب من أسبابه أو لا، فحينئذٍ يجري استصحاب الحرية ولا أثر لهذه اليد لأنّ الاستصحاب يرفع موضوعها، وأخرى: لا تعلم حالته السابقة فيحتمل أن تكون اليد حدثت على ما ليس بحرّ وأن تكون حادثة على الرقّ لوجود كل من الحرّ والرقّ في الخارج، فالشبهة حينئذٍ موضوعية واليد تكون معتبرة، وبمجرد كون الأصل في الإنسان الحرية لا يجدي في عدم اعتبار اليد، لأنّ اعتبار هذا الأصل إنما يكون في غير مورد اليد، وأما في موردها فلا مجال لأصل الحرية، فاحتمال القابلية مع عدم العلم بعدمها قبل استيلاء اليد عليه كافٍ في الحكم بملكية ما في اليد، وبالمجمل فقياس الوقف على الصورة الأولى صحيح دون الثانية، هذا حاصل الفرق بين كون ما في اليد وفقاً وبين كونه ملكاً، واعتبار اليد في الثانية دون الأولى.

لكن الإنصاف عدم كون هذا الفرق فارقاً فيما نحن بصدد إثباته وهو اعتبار اليد، إذ قد عرفت أنّ المتيقن من دليل اعتبار اليد هو اليد التي لم يعلم عنوانها،

واحتمل حدوثها على ملك ذي اليد من غير فرق في ذلك بين كون ما في اليد وقفاً وملكاً، فما أفاده الميرزا النائيني رحمته من عدم اعتبار الأيدي المتأخرة في الوقف واعتبارها في غير الوقف مما لا يمكن المساعدة عليه، مضافاً إلى ما يرد عليه من النقض بالأراضي المفتوحة عنوة التي هي بمنزلة الأوقاف العامة لا يجوز تملكها.

وجه النقض: أن تلك الأراضي غير قابلة للنقل والانتقال، ومع ذلك تكون اليد عليها معتبرة وحجة على الملكية، فلما احتمل طرو مصلحة عامة مسوّغة لبيعها تكون اليد فيها معتبرة فلتكن اليد على الوقف كذلك، فعروض مسوّغ البيع في الوقف كطرو المصلحة العامة المجوز لبيع الأراضي المفتوحة عنوة التي هي أوقاف عامة، فأى فرق بين الأوقاف الخاصة التي حكم الميرزا النائيني رحمته بعدم اعتبار اليد فيها وبين الأوقاف العامة كالأراضي المفتوحة عنوة التي حكم هو رحمته باعتبار اليد فيها، فالحق اعتبار الأيدي المتعاقبة على اليد التي علم عنوانها ولكن احتمل حدوث الأيدي المترتبة عليها على ملك ذي اليد من دون تفاوت في اعتبارها بين الأوقاف على اختلافها من وقف المنفعة والانتفاع وبين الأملاك، ومن دون تفاوت بين كون اليد أمانة وأصلاً كما لا يخفى.

الجهة الثانية: أن ذا اليد إذا أقر بما في يده لشخص بالملكية فهل ينتزع ما في يده بمجرد إقراره أم لا؟ فيه خلاف مبني على كون الملكية ذات مراتب أعلاها الملكية وهي الإضافة الشديدة وأضعفها الإضافة الضعيفة المعبر عنها بالحق، كالأعراض الخارجية نظير السواد الشديد والضعيف، وربما يشهد بكون الملكية ذات مراتب ملاحظة ما ذكره في باب الضمان من كون مالك المال الذي أتلفه غيره ذا حق بالنسبة إلى ذلك المال المتلف إذا بقي منه ما لا يكون ماله كما إذا كسر كوز غيره، فإن الكاسر يضمن مالية الكوز المترتبة على هيئته الاتصالية، والقطع الصغار بعد كسر الكوز تكون حقاً للمالك ولا تصير ملكاً للضامن لأن باب الضمان ليس من المعاوضات بل

من الغرامات، ومن المعلوم أنَّ الغرامة غرامة لماليتها فقط دون مادته .
والحاصل أنَّ الحق الذي هو من مراتب الملكية يبقى على حاله في باب الضمان وهذا يشهد بكون الملكية ذات مراتب والمرتبة المترتبة على كونها ذات مراتب عدم انتزاع العين عن ذي اليد بمجرد إقراره بملكية ما في يده، لأنَّ ارتفاع المرتبة الشديدة لا يستلزم ارتفاع المرتبة الضعيفة وهي الحق، فالإقرار ترفع أمارية اليد على الملكية ولا يحكم معه بملكية ذي اليد، لكن المرتبة الضعيفة وهي الحق تبقى، فانتزاع العين عن يد المقر الذي هو ذو اليد موقوف على البينة على عدم الإجارة والعارية ونحوهما من الأيدي المحقة.

لكن الحق أنَّ الالتزام بكون الملكية ذات مراتب بلا ملزم لعدم الدليل على ذلك، وقياس الملكية التي هي من الإضافات الاعتبارية على السواد ونحوه من الأعراض الخارجية في غير محله، لأنَّ الاعتبار غير الخارج فإنَّ الشدة والضعف في الثاني أمر محسوس واما الاعتبار فليس قابلاً للشدة والضعف بل هو إما موجود وإما معدوم.

وأما فرع الضمان فلا شهادة فيه بكون الملكية ذات مراتب وبقاء المرتبة الضعيفة منها للمالك، وذلك لأنَّ المالية قد ارتفعت بكسر الحب مثلاً، وأما الملكية فلا وجه لارتفاعها لعدم إناطتها بالمالية، فالقطع الصغار بعد الكسر مملوكة للمالك، ومع فرض الشك في بقاء الملكية يجري استصحابها.

وعليه فالحق والملك متغايران مفهوماً لتغاير آثارهما، إذ الملك لا يسقط بالإسقاط بل ولا بالإعراض على الأقوى كما قرر في محله، بخلاف الحق فإنه يسقط بالتنازل، وتغاير الآثار يكشف عن تغاير المؤثر، فليس الحق من مراتب الملك حتى يقال: إنَّ ذهاب المرتبة الشديدة لا يستلزم ذهاب المرتبة الضعيفة، بل الحق مغاير

للملك.

فعلى هذا ينبغي أن يقال : بانتزاع العين عن يد المقر بصرف الإقرار إذ اليد حجة على الملكية فقط والإقرار رافع لهذه الملكية، ولما لم يكن الحق من مراتب الملكية فلا تكون اليد حجة عليه حتى يلتزم ببقائه، فلا بد في عدم انتزاعه عن يده من إثبات كون ذي اليد ذا حق على العين بإجارة ونحوها.

تكملة : لا يخفى أن ما ذكرناه من اعتبار اليد إنما يكون فيما إذا لم يكن في مقابله من يدعى الملكية سابقاً، فإذا ادعى غير ذي اليد ملكية ما في يده فهل ينتزع المال عن ذي اليد أم لا ؟ فيه تفصيل، فإنه تارة تثبت ملكية ما في اليد للمدعي بعلم الحاكم، وأخرى بالبينه، وثالثة بإقرار ذي اليد بكون ما في يده سابقاً ملكاً للمدعي.

فإن كان المثبت للملكية المدعي السابقة علم الحاكم، فالمحكمي اتفاق الأصحاب على عدم انتزاع المال عن ذي اليد، إذ لا مستند حينئذ لبقاء الملكية الفعلية للمدعي إلا استصحاب الملكية، وقد عرفت تقديم اليد عليه، وإلا يلزم لغوية تشريع اليد.

وإن كان المثبت للملكية المدعي سابقاً البينة، فالأقوى عدم انتزاع المال عن ذي اليد أيضاً، إذ لا تنافي بين ما تشهد به البينة من الملكية السابقة وبين اليد المثبتة للملكية الفعلية كعدم المنافاة بين علم الحاكم بالملكية السابقة وبين اليد المثبتة للملكية الفعلية.

وقيل بانتزاع المال عن ذي اليد في صورة ضم الشاهدين إلى شهادتهما بالملكية السابقة عدم علمهما بالانتقال إلى ذي اليد، أو شهادتهما بالملكية الفعلية بشرط عدم استنادهما في الشهادة بالملكية الفعلية إلى الاستصحاب لمحكوميته باليد، فلو شهدا استناداً إليه لكان من التدليس المحرم.

لكن الأقوى ما عرفت من اعتبار اليد ولزوم إقامة البينة على الملكية الفعلية،

وبدون إقامة البينة يحلف ذو اليد لكونه منكرًا لمطابقة قوله الحجة وهي اليد، فلا ينتزع المال عن يده إلا بإقامة البينة على الملكية الفعلية.

وإن كان مستند ملكية المدعي إقرار ذي اليد بأن يقول: إن هذا المال كان سابقاً ملكاً لك، فعن المشهور انتزاع المال عن ذي اليد وتسليمه إلى المدعي لانقلاب الدعوى وصيرورة ذي اليد الذي كان منكرًا مدعيًا والمدعي منكرًا، فعلى ذي اليد إقامة البينة لكونه مدعيًا، فعليه البينة.

ولكن لم يظهر وجه انقلاب الدعوى في هذه الصورة - أي صورة الإقرار - مع أن الإقرار بالملكية السابقة لا ينافي ما تقتضيه اليد من الملكية الفعلية، فإن الإقرار لا يزيد عن علم الحاكم والبينة، وقد عرفت اعتبار اليد معها لعدم التنافي بين مقتضى اليد وبين الملكية السابقة الثابتة بالعلم أو البينة، فالتقول بكون الإقرار كالعلم والبينة في عدم إيجابها انقلاب الدعوى غير بعيد.

وعليه فيصير الوجه في إنكار المولى أمير المؤمنين - عليه وعلى ابن عمه وزوجته وأبنائه الطاهرين أفضل صلوات المصلين إلى يوم الدين - على أبي بكر واضحاً، حيث قال عليه السلام له: لم تطالبنا بالبينة مع أن المال في يدنا، فإن كان مال في يد المسلمين وأنا أدعيه فمن تطالب البينة؟ قال: منك اطالب البينة، فقال عليه السلام: فإن كان المال في يدي والمسلمون يطالبونه فمن تطالب البينة؟ قال: من المسلمين فقال عليه السلام: فلم تطالبنا بالبينة وفدك تحت تصرفنا وفي يدنا، فبهت كما هو شأن أمثاله (١).

وبالجملة كون ذي اليد منكرًا وغيره مدعيًا مبني على اعتبار اليد حتى فيما إذا

(١) هذا الحديث منقول بالمعنى. راجع: وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٣، الحديث ٣٣٧٨١. وقد كثر نقل هذا الحديث كثيراً في سائر كتب الحديث بألفاظ أخر.

كان هناك دعوى على خلاف ما تقتضيه اليد، وإلا فلو قلنا باختصاص حجية اليد بما إذا لم يكن في مقابلها مدّع فتسقط الأبحاث المترتبة على كونه منكرًا، بل مقتضى القاعدة جريان قاعدة التداعي لا المدعي والمنكر، إذ المفروض سقوط اليد عن الاعتبار، فذو اليد مدّع لما في يده وغيره أيضاً مدّع له، فلا ربط لقاعدة المنكر والمدعي باليد التي في مقابلها مدّع.

فبعد البناء على اعتبار اليد في مقام الدعوى نقول : إذا قامت البينة على أن ما في يد زيد ملك لعمر، فتارة: تشهد بالملكية الفعلية وأخرى: بالملكية السابقة فقط . وعلى الأول : فإن لم تستند في شهادتها بالملكية الفعلية إلى شيء أو استندت إلى العلم بالانتقال الفعلي فلا ينبغي الإشكال في اعتبارها وسقوط اليد عن الاعتبار لأقوائية البينة من اليد على ما قرر في محله، وإن استندت إلى استصحاب الملكية السابقة فلا ينبغي الإشكال في سقوط البينة عن الاعتبار لأنها استندت إلى غير الحجة، وإن قلنا في سائر المقامات بجواز الشهادة استناداً إلى الاستصحاب، وذلك لأن الاستصحاب في هذا المورد محكوم باليد فليس هو معتبراً حتى يصح الاستناد إليه في مقام الشهادة، ولذا لو لم تذكر المستند وكان استنادهما إلى الاستصحاب تكون هذه الشهادة تدليساً.

وعلى الثاني : لا عبرة بالبينة، ضرورة أنه لاتنافي أصلاً بين الملكية السابقة الثابتة بالبينة والفعلية الثابتة باليد، فلا ينتزع المال عن ذي اليد بمجرد قيام البينة على الملكية السابقة، هذا إذا كان مستند ملكية المدعي البينة، وأمّا إذا كان مستندها إقرار ذي اليد بأن هذا المال كان ملكاً للمدعي، فتارة: يكون الإقرار مقروناً بدعوى الانتقال إليه، وأخرى: يكون مجرداً عن ذلك، فإن كان مجرداً عن دعوى الانتقال لاتنقلب الدعوى، وإن كان منضمّاً إلى دعوى الانتقال فعن المشهور انقلاب الدعوى.

ويمكن توجيه الفرق بينهما بأن اليد في صورة عدم انضمام دعوى الانتقال إلى الإقرار لا تسقط عن الاعتبار، لأن الإقرار بالملكية السابقة للمدعي لا تنافي الملكية الفعلية لذي اليد كالعلم بالملكية السابقة والبيئة القائمة على الملكية السابقة في عدم تنافيهما للملكية الفعلية المستندة إلى اليد، فاليد باقية على اعتبارها، بخلاف صورة انضمام دعوى الانتقال إلى الإقرار، فإن دعوى الانتقال تسقط اليد عن الاعتبار لأنها تبين كيفية حدوث اليد على المال وسبب حدوثها عليه، وببيان ذلك تسقط اليد عن الاعتبار، ولا بد من إثبات السبب، وبعد سقوط اليد عن الاعتبار لا يكون قول ذي اليد حجة، حتى يكون منكراً بل يكون مدعياً للانتقال فيصير ادعاء الانتقال على خلاف الحجة وقول من كان مدعياً على طبق الأصل وهو أصالة عدم الانتقال فيصير المدعي منكراً والمنكر مدعياً.

لا يقال : إنه في صورة عدم انضمام دعوى الانتقال إلى الإقرار تنقلب الدعوى أيضاً لموافقة قول المدعي لأصالة عدم الانتقال، حيث إنه بعد اعترافه بكون ما في يده سابقاً ملكاً للمدعي يجري أصل عدم الانتقال في يده، فيكون قول المدعي موافقاً للحجة وهي أصالة عدم الانتقال، وقول ذي اليد المدعي للملكية الفعلية مخالفاً للحجة.

فإنه يقال : لا وجه لدعوى الانقلاب في صورة عدم انضمام دعوى الانتقال إلى الإقرار بالملكية السابقة، وذلك لأن اليد لا تسقط عن الاعتبار بمجرد الإقرار بالملكية السابقة غير المنافية للملكية الفعلية، إذ الإقرار حينئذ كالعلم بالملكية السابقة والبيئة القائمة عليها في عدم منافاتها لما تقتضيه اليد من الملكية الفعلية، وإلا فلا بد من انقلاب الدعوى في صورتها العلم والبيئة القائمتين على الملكية السابقة مع عدم التزامهم بذلك، وأما استصحاب عدم الانتقال فلا يجري في مقابل اليد الحاكمة عليه،

والاستصحاب المقدم على اليد بناء على القول به إنما يختص بما إذا علم كيفية اليد وأنها حدثت على المال لا على وجه الملكية بل على وجه الأمانة أو العدوان، ثم شك في تبدل اليد الأمانية أو العدوانية باليد المالكية.

وعلى هذا فلا وجه لدعوى الانقلاب في صورة عدم انضمام دعوى الانتقال إلى ذي اليد.

لكن الحق عدم الانقلاب في صورة انضمام دعوى الانتقال أيضاً، لأن دليل اعتبار اليد على ما تقدم يدل على اعتبار اليد فيما إذا لم يعلم عنوانها، وفي صورة دعوى الانتقال لا تعلم كيفية اليد لاحتمال صدق دعواه فحدثت اليد على ملكه، وكذب دعواه فحدثت على غير ملكه، فاليد لا تسقط عن الاعتبار حتى في صورة ضم دعوى الانتقال إلى الإقرار بالملكية السابقة للمدعي.

نعم يمكن تصحيح انقلاب الدعوى بالالتزام بعدم حجية اليد في موارد الدعوى، لأن المتيقن من مورد خبر غيبت وكذا بناء العقلاء هو عدم مدّع في مقابل اليد، فاليد التي لامعارض لها تكون حجة دون اليد التي يكون في مقابلها مدّع.

اللهم إلا أن يقال: إن احتجاج المولى أمير المؤمنين صلوات الله عليه على أبي بكر دليل على اعتبار اليد، ضرورة أن مورده هو وجود المدعي وهو أبو بكر في مقابل يده المباركة على فذك، حيث إن إطلاقه يشمل صورة إقرار ذي اليد بالملكية السابقة للمدعي بدون دعوى الانتقال، ومعه فهذا الاحتجاج دليل على اعتبار اليد في موارد الدعوى أيضاً ولا يختص اعتبارها بما إذا لم يكن في مقابلها معارض.

وبالجملّة فبعد البناء على اعتبار اليد في مورد الدعوى لا وجه للانقلاب أصلاً، بل لا بد من الالتزام بعدم الانقلاب في موارد العلم والبيئة والإقرار على نهج واحد من دون تفكيك بين الأولين بإنكار الانقلاب فيها وبين الثالث بالالتزام

بالانقلاب بعد كون الإقرار كالعلم طريقاً وعدم كونه موضوعاً.
وعلى تقدير عدم الانقلاب لا يرد إشكال في قضية احتجاج الأمير عليه الصلاة
والسلام أصلاً، لأنه عليه السلام كان ذا اليد المعتبرة ومنكراً، فلا وجه لمطالبة أبي بكر البينة
منه عليه السلام.

ولا بأس بتوضيح زائد لأمر:

الأول : أن ما ذكرناه في البحث السابق من عدم دلالة رواية غياث على عدم
اعتبار اليد في مقام الدعوى ليس على ما ينبغي لأن صدرها يدل على جواز الشهادة
بملكية ما في اليد اعتماداً على اليد، ومن المعلوم أن الشهادة لا تكون إلا في مقام
الدعوى.

نعم لا تدل على اعتبارها فيما إذا ادعى ذو اليد الانتقال بعد اعترافه بكونه سابقاً
ملكاً للمدعي إلا بالإطلاق، كدلالة رواية مسعدة بن صدقة - على اعتبار اليد في
مقام الدعوى - بالإطلاق أيضاً لأن مقتضى إطلاق قوله عليه الصلاة والسلام :
«والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة» هو اعتبار اليد
حتى تقوم البينة على خلافها أو يعلم بخلافها سواء كان ذو اليد مدعياً لانتقال ما في
يده من المدعى إليه أم لا.

وإن أنكرت إطلاق هاتين الروایتين في رواية الاحتجاج الواردة في حاجة
سيد الوصيين عليه أفضل صلوات المصلين غنى وكفاية، لأنها وردت في مورد دعوى
الانتقال بعد الإقرار، إذ الرواية قد اشتملت على إقرار المولى عليه أفضل الصلاة
والسلام بأن فذك كانت ملكاً لسيد الرسل ﷺ وانتقلت منه ﷺ إلى الصديقة
الطاهرة صلوات الله عليها في زمان حياته ﷺ، فهذه الرواية وردت في مورد

دعوى ذي اليد للانتقال، غاية الأمر أنه عليه السلام ادعى الانتقال من غير المدعي (١).
وبالجملة فهذه الرواية صريحة في اعتبار اليد في مورد دعوى ذي اليد
لانتقال، فاعتبار اليد في هذا المقام ثابت بلا إشكال، فلا وجه لدعوى انقلاب
الدعوى وصيرورة المدعي منكرًا والمنكر وهو ذو اليد مدعيًا، إذ دعوى الانقلاب
مبنية على سقوط اليد عن الاعتبار ليكون قول ذي اليد مخالفاً للحجة، إذ مع بقائها
على الاعتبار يكون قوله موافقاً للحجة فينطبق عليه ضابط المنكر.
ولا يخفى أن الاستدلال برواية الاحتجاج (٢) المشار إليها على اعتبار اليد في
صورة إقرار ذي اليد بملكية المدعي لما في اليد ودعوى انتقاله إليه ليس في محله، لأن

(١) أقول: لم يعلم أن أمير المؤمنين عليه السلام كان مقرراً بالملكية السابقة للنبي صلى الله عليه وآله إذ لم يكن فذك ملكاً
لرسول الله ﷺ ثم وهبها لابنته، بل كان ملكاً لها من الأول بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَتَا ذَا
الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينُ﴾ حيث إن النبي ﷺ أعطى لفاطمة عليها السلام بعد نزول هذه الآية فإن
فاطمة عليها السلام كانت مصرفاً ومالكاً لما لم يزحف عليه غيل ولا ركاب في عرض رسول
الله ﷺ لا في طوله، قال تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ
وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾.

نعم حصل في مورد فذك دعاوي على فرض التنزل من الدعاوي السابقة من
الزهراء عليها السلام وأمير المؤمنين عليه السلام وتحققت دعاوي مترتبة كل دعوى يكون مع التنزل عن
الأخرى.

الأولى: أن أرض فذك كانت ملكاً لفاطمة من باب الأنفال.

الثانية: أن رسول الله ﷺ أحل فاطمة فذكاً وهبها لها وأقبضها وكانت ذا اليد في
زمان الرسول ﷺ.

الثالثة: الإرث.

وعلى أساس جميع هذه الدعاوي كان الحق مع فاطمة عليها السلام بالمعيار والميزان الصحيح
للقضاء لكنهم غصبوا حقها عناداً ولأغراض سياسية واقتصادية. (لجنة التحقيق)
(٢) أي احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام كما قد سبق آنفاً.

(*) الإسراء: ٢٦.

(**) العشر: ٧.

المدعى هو اعتبار اليد في مورد إقرار ذي اليد بملكية ما في يده للمدعى لا لغيره، ومن المعلوم أنَّ المولى أمير المؤمنين وكذا الصديقة الطاهرة صلوات الله عليهما لم يقرّا بملكية المدعى وهم المسلمون حتى يطالبهما أبو بكر باعتقاد كونه ولياً على المسلمين، بل أقرّا عليهما الصلاة والسلام بملكية فذك لسيد النبيين ﷺ، فتكون رواية الاحتجاج أجنبية عن المدعى، فلا يصح الاستدلال بها عليه، فما ذكرناه في البحث السابق من الاستدلال بها عليه ليس في محله.

كما أنَّ الالتزام بانقلاب الدعوى بالإقرار ودعوى الانتقال بلا ملزم لعدم الإجماع، وكون المسألة خلافية كما يظهر للمتتبع في المتن.

وعلى تقدير تسليم دعوى الانقلاب بإقرار ذي اليد، لا وجه للاعتراض على رواية الاحتجاج المتضمنة لاعتراض المولى صلوات الله عليه على أبي بكر بأنه لم تطالبنا البينة؟

وحاصل الاعتراض: أنَّ الأمير أو الصديقة ﷺ لإقرارهما ودعوى الانتقال صاراً مدعين، فكانت مطالبة أبي بكر البينة منها عليهما أفضل الصلاة والسلام في محلها.

توضيح وجه عدم الاعتراض: أنَّ مورد الإجماع المدعى على انقلاب الدعوى هو خصوص ما إذا أقر ذو اليد بملكية ما في يده للمدعى لا لكل أحد، ومن الواضح عدم إقرارهما صلوات الله عليهما بملكية فذك لأبي بكر ولا للمسلمين، بل أقرّا صلوات الله عليهما بملكيته لسيد الرسل ﷺ.

وقد تقرر الشبهة بوجه له صورة، بأن يقال: بناء على الرواية التي رواها أبو بكر عن رسول الله ﷺ بعد أن أفجم ولم يقدر على الجواب وهي أنَّ

رسول الله ﷺ قال ^(١) : «نحن معاشر الأنبياء لانورث درهماً ولا ديناراً...»، يصير المسلمون بمنزلة الوارث له ﷺ ، والمفروض أن أبا بكر كان يدعي أنه ولي المسلمين فله مطالبة الأمير والصديقة عليهما السلام بالبينة لأن الإقرار بكون فذك ملكاً للنبي ﷺ يكون من قبيل الإقرار بملكية المال للمورث فإنه يكون إقراراً للوارث فتقلب الدعوى، إذ لا فرق في انقلاب الدعوى بين الإقرار لنفس المدعي وبين الإقرار لمورثه، وعليه فطالبة أبي بكر بالبينة في محلها ولا يتوجه عليه اعتراض المولى صلوات الله عليه، لكن هذا الاعتراض ناشئ من إعوجاج السليقة.

وكيف كان فقد تصدى الميرزا النائيني رحمته الله لدفع الشبهة بناء على الرواية المفعولة المذكورة الموجبة لكون إقرار ملكية فذك للنبي ﷺ من قبيل الإقرار للمورث، ومهد لذلك مقدمة حاصلها: أن للملكية التي هي إضافة خاصة بين المال ومالكة طرفين: أحدهما المالك والآخر المملوك، وتبدل هذه الإضافة قد يكون بتبدل المملوك مع بقاء المالك على حاله كما في البيع وغيره من العقود المعاوضية المبنية على المبادلة بين المالكين، فطرف الإضافة قبل البيع هو المبيع، وبعده يتبدل بالثمن ويصير هو طرف الإضافة مع بقاء المالك على حاله، وقد يكون بتبدل المالك مع بقاء المملوك وهو المال على حاله كالإرث، فإن المالك يتبدل فيه لقيام الوارث مقامه، فطرف الإضافة قبل موت المورث هو المورث وبعده هو الوارث، كقيام عمود مقام عمود الخيمة حال رفع العمود الأول بحيث لا يتخلل العدم بين رفع الأول ووضع الثاني مقامه لتبقى هيئة الخيمة على حالها، وقد يكون بتبدل نفس الإضافة بمعنى انعدام الإضافة القائمة بالمالك والمملوك وحدوث إضافة جديدة لمالك آخر كما في الهبة والوصية التمليلية،

(١) الحديث المزعوم الذي تمسك بما رواه نفسه، راجع: صحيح البخاري ٣ / ١٨٥ - ١٩٩، كتاب الوصايا.

فإن انتقال المال فيها يكون بانعدام الإضافة وحدث إضافة جديدة بين الواهب والمال وبين الموصى له والموصى به.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أنه بناء على الخبر المجهول المذكور لا يكون إقرار الصديقة عليها السلام من قبيل الإقرار لمن يرثه المدعي حتى يكون الإقرار للمورث إقراراً للوارث لقيام الوارث مقامه، ويوجب ذلك انقلاب الدعوى.

وذلك لأن المسلمين ليسوا كالوراث حتى يكون الإقرار للنبي صلى الله عليه وآله وسلم إقراراً للمسلمين لعدم انتقال أمواله صلى الله عليه وآله وسلم إليهم على حذو انتقال أموال الناس إلى ورثتهم حتى يقوموا مقامه صلى الله عليه وآله وسلم، ويكون الإقرار له صلى الله عليه وآله وسلم إقراراً للمسلمين، بل غايته أن أمواله صلى الله عليه وآله وسلم تصرف في مصالح المسلمين، فيكون الإقرار له صلى الله عليه وآله وسلم كالإقرار لثالث أجنبي عن المدعي ومورثه في عدم انقلاب الدعوى حينئذ، فتكون اليد باقية على اعتبارها ويكون اعتراض الأمير صلوات الله عليه وارداً على أبي بكر، هذا محصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله في دفع الشبهة بناء على انقلاب الدعوى بإقرار ذي اليد، ودعوى الانتقال إليه، وبناء على صحة الرواية المجهولة.

وما أفاده رحمته الله في غاية المتانة بعد تسليم المقدمة المزبورة، لكن الشأن في صحتها، إذ لا يعقل تبدل الإضافة وانعدامها بدون تبدل طرفها، ففي الهبة والوصية لا بد أيضاً من الالتزام بتبدل المالك الذي هو طرف الإضافة فيقوم الموصى له والمتهب مقام الموصي والواهب كقيام الوارث مقام المورث، فيكون الإقرار للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كالإقرار للمسلمين فتقلب الدعوى ويعود المحذور فتأمل جيداً.

ومحصل البحث مطالب :

الأول : أنه يمكن توجيه فتوى المشهور بانقلاب الدعوى في صورة إقرار ذي اليد بملكية المدعي، بأن الانقلاب موقوف على عدم الدليل على اعتبار اليد في صورة

إقرار ذي اليد بملكية المدعي حتى يكون قول ذي اليد مخالفاً للحجة، إذ لو كانت اليد حجة لكان قوله مطابقاً للحجة، ولا دليل على اعتبار اليد في هذه الصورة.

أما رواية الاحتجاج المتضمنة لمُحاجة المولى أمير المؤمنين صلوات الله عليه مع أبي بكر فلما عرفت من عدم ورودها في مقامنا من إقرار ذي اليد للملكية المدعي، ضرورة أنها عليه السلام لم تقر بملكية المدعي وهو أبو بكر أو المسلمون بل أقرت بملكية النبي صلوات الله عليه، فالتمسك بهذه الرواية لاعتبار اليد في صورة إقرار ذي اليد للملكية المدعي في غير محله.

وأما رواية غياث ^(١) فدالتها على اعتبار اليد في هذه الصورة موقوفة على الإطلاق وهو غير ثابت، وكذا رواية مسعدة.

وبالجملة فلا دليل على اعتبار اليد في صورة إقرار ذي اليد بملكية المدعي، ومع عدم الدليل على اعتبارها حينئذٍ فلا يكون قول ذي اليد موافقاً للحجة، والأصل في المسألة هو عدم الانتقال فيكون قول المدعي للملكية مطابقاً للحجة، فيصير منكراً ويكون ذو اليد مدعياً فينتزع المال عن يده بمقتضى نفوذ إقراره، وهذا هو المراد بانقلاب الدعوى بإقرار ذي اليد بملكية المدعي.

الثاني: أن إشكال بعض على اعتراض الأمير عليه السلام على أبي بكر في مطالبة البيته منه عليه السلام ببيان: أن الأمير عليه السلام بسبب إقراره عليه السلام صار مدعياً فمطالبة البيته منه عليه السلام لانقلاب الدعوى في محلها غير وارد، لأن انقلاب الدعوى بعد تسليمه مختص بصورة إقرار ذي اليد بملكية المدعي لا لغيره كما في المُحاجة المزبورة، فإن الإقرار كان بملكية النبي صلوات الله عليه فالاعتراض المزبور أجنبى عن مورد المُحاجة وناشئ عن عدم التأمل.

الثالث : أن مطالبة أبي بكر بالبينة مبنية على ما رواه عن النبي ﷺ من عدم توريث الأنبياء عليهم السلام الدرهم والدينار وإن أموالهم تصرف في مصالح المسلمين فورثة النبي ﷺ هم المسلمون والإقرار يكون للمورث فينتقل المال إلى الوارث وحيث إن أبا بكر كان يدعي أنه ولي الوراث فله مطالبة البينة ولا يتوجه عليهم اعتراض الأمير صلوات الله عليه.

وفيه أولاً : بمجمولية هذه الرواية وعدم صحتها.

وثانياً : بعد فرض صحتها أن ملكية المسلمين لأموال النبي ﷺ ليست مثل ملكية الوارث كما تقدم .

فإن قلت : إن الرواية بمضمون ما رواه أبو بكر من عدم توريث الأنبياء الدرهم والدينار موجودة في رواياتنا كما في الكافي في باب صفة العلم وفضله ورواه عنه في الوافي والمجمع مسنداً^(١).

قلت : لكن في كل من دلالاته وسنده إشكال ، أمّا دلالاته فلأنه يحتمل إرادة عدم بقاء مال منهم حتى يورث لأن ما يكون تحت أيديهم من الأموال يصرفونه في الفقراء وليس شأنهم إبقاء الأموال حتى تورث بل شأنهم توريث العلم والحكمة والعلماء

(١) رواها في الكافي ١ / ٣٢ ، باب صفة العلم وفضله الحديث ٢ والراوي هو أبوالبختري وهب بن وهب وهو من قضاة العامة وقد اشتهر أنه أكذب البرية *.

ورواها في ٣٤ / ، باب ثواب العالم والمتعلم الحديث ١ وسنده صحيح ، لكن دلالاته غير واضحة حيث ورد التعبير بأن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم وظاهره أن الأنبياء لم يكونوا كسائر أرباب الدنيا من الأغنياء بحيث يورثوا أموالاً طائلة تبقى بعدهم وإنما ورثوا العلم ولذا بقيت آثارهم العلمية ولا ينافي ذلك أنهم أورثوا أولادهم المال القليل ، والحاصل أن المراد ليس من شأن الأنبياء جمع الأموال حتى يرثها أولادهم لا أنهم لا يورثون أصلاً.

* وسائل الشيعة ٢٧ / ٧٨ ، الحديث ٣٣٢٤٧.

ورثتهم للعلم، وأما إذا بقي شيء منها عندهم إلى زمان ارتحالهم فينتقل إلى ورثتهم كسائر الناس.

الثاني: أنه لم يقدّم نص خاص على انقلاب الدعوى في صورة إقرار ذي اليد بملكية ما في يده سابقاً للمدعي، ودعوى الانتقال إليه والدليل منحصراً في الإجماع القائم على انقلاب الدعوى فيما إذا أقرّ ذو اليد بالملكية السابقة وأدعى الانتقال.

لكن الإنصاف عدم تحقق إجماع تعبدية كاشف عن رضا المعصوم عليه السلام أو دليل معتبر، إذ تحصيل الإجماع في عصر فضلاً عن عصور متعددة مع كثرة أرباب النظر وانتشارهم في أقطار الأرض وانعزال جملة منهم عن الناس لئلا يعرفوا وعدم كتب فتوائية لبعضهم أو عدم طبعها ليطلع المتتبع على أقوالهم واتفاقهم في غاية الإشكال، فالقول بعدم انقلاب الدعوى هو الأقوى، إذ لا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المشار إليها في اعتبار اليد في موارد الدعوى، وإن كان ذو اليد مدعياً للانتقال بدون الدليل المسوّغ لذلك، والله تعالى هو العالم.

الثالث: لا ريب في أنّ اليد حجة بالنسبة إلى الغير بمعنى أن غير ذي اليد لا بد أن يعامل ذا اليد معاملة المالك الشرعي لأنّ اليد أمانة الملكية، فما تقدم من اعتبار اليد كان راجعاً إلى هذه الجهة، وأما اعتبارها بالنسبة إلى نفس ذي اليد إذا شك في ملكية ما بيده فتفصيله: أنّ ذا اليد إذا احتمل كون ما في يده لغيره فإن كان لأجل احتمال عقلائي كما إذا وجد دينار في مضيفه المعد لنزول الضيوف مثلاً، فالمستفاد من النصوص أنّه يعامل مع هذا المال معاملة المجهول المالك، وإن كان لاحتمال ناشئ عن الوسوسة كما إذا وجد ديناراً في بيته المختص به فيعامل معه معاملة الملكية^(١).

(١) ولا يخفى أنّ هناك مباحث كثيرة متعلقة بقاعدة اليد قد استوفاهما المحقق العراقي رحمته الله في (المستند) كتاب القضاء فلا بأس بمراجعتها.

[الكلام في قاعدة التجاوز والفراغ]

ولا بأس بالإشارة إلى جهات مهمة في قاعدة الفراغ:

منها: أن قاعدة الفراغ هل تقيد الواقع أم لا ؟

لا ينبغي الإشكال في عدم تقييدها للواقع، ضرورة أنه مع انكشاف الخلاف وعدم الإتيان بالمشكوك فيه يجب الاعادة إن كان المتروك من الأركان وهذا كاشف قطعي عن عدم انقلاب الواقع، فالذي ينبغي أن يقال: إن المجعول في قاعدة التجاوز والفراغ جعل البديل مادام الشك باقياً، فإذا زال الشك يسقط الناقص عن البدلية، فإذا شك في الركوع مثلاً بعد تجاوز المحل فإن أتى به واقعاً فلا كلام ولا إشكال، وإن لم يأت به فقتضى قاعدة التجاوز بدلية الصلاة الفاقدة للركوع عن الواجدة له ما دام الشك باقياً، فإذا ارتفع الشك يسقط الفاقدة للركوع عن البدلية ويجب الإتيان بالمبدل، وبهذا الوجه يجمع بين بقاء الواقع على حاله وبين الاكتفاء بالناقص.

ومنها: أن قاعدة الفراغ أمانة أو أصل؟

الحق أنها أصل لا أمانة، إذ غاية تقريب أمانيتها أن يقال: إن إرادة إيجاد عمل في الخارج توجب إتيان كل جزء منه ولو مع الغفلة عن تلك الإرادة الموجودة في خزانة النفس، كما يشاهد ذلك فيمن يريد الذهاب إلى مكان كالصحن والمسجد ونحوهما، فإنه بنفس تلك الإرادة يتحرك ويذهب إلى ذلك المكان ولو غفل عن هذه

الإرادة بصرف ذهنه إلى شيء آخر من حل إشكال علمي أو تجاري أو غيرها، لا ينصرف عن المشي إلى ذلك المكان ولا ينحرف عن الطريق إلا بصارف، وقوله عليه السلام في رواية «بلى قد ركع» ظاهر في كون اعتبار قاعدة الفراغ من حيث كشفها لظهور «بلى قد ركع» في وجود المشكوك وأنه في مقام إثبات وجوده لا في مقام تشريع الحكم بترتيب آثار الوجود على مشكوك الوجود.

ولكنك خير بعدم تمامية هذا التقريب، حيث إن روايات القاعدة تنادي بأعلى صوتها بأن موضوع القاعدة هو الشك في الإتيان، ومن المعلوم أن الشك لا كشف فيه أصلاً لعدم تعقله فيه، وعلى تقدير الكشف لم يلاحظ كشفه في مقام الاعتبار أصلاً والمفروض اعتبار أمرين في الأمانة أحدهما الكشف والآخر كون حجيتها لأجل كشفها لا مع الغض عنه، وكلاهما مفقود، ودعوى الكشف النوعي في القاعدة لا تجدي في الأمانية إذ المجدي هو الكشف الشخصي لا النوعي المجامع مع الشك، فقوله عليه السلام : «بلى قد ركع»، سيق لبيان حكم الشك في الإتيان لا لبيان إثبات وجود المشكوك والإخبار بتحقيقه حتى يكون دليلاً على أمانية القاعدة، فالقول بأمانية قاعدة الفراغ ضعيف.

ومنها : أن ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله - من كون مرجع قاعدة الفراغ إلى القناعة في مقام الامتثال والإخبار عن اكتفاء الشارع بالموافقة الاحتمالية بدلاً عن الموافقة القطعية - إن رجع إلى ما ذكرناه من جعل البذل الموقت فهو، وإلا ففيه منع، إذ مرجع القناعة المزبورة إلى الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، ولا وجه له إذ مع فرض بقاء الواقع على حاله من المطلوبة وعدم مطابقة المأتي به الناقص للمأمور به التام، لا يتصور الاكتفاء بالناقص حيث إنه يستلزم التناقض وهو بقاء الواقع على مطلوبيته وعدمه، فلا بد من توجيه القناعة بما ذكرناه من جعل البذل الموقت فرجع قاعدتي التجاوز والفراغ إلى الترخيص في ترك الواقع مادام الشك باقياً، نظير أصل البراءة.

ومنها : أن قاعدتي التجاوز والفراغ هل تدرجان تحت كبرى واحدة أم كبريين ؟

ذهب بعض^(١) إلى اندراجهما تحت كبرى واحدة وهي الشك في الوجود بمفاد كان التامة بإرجاع الشك في صحة الوجود الذي هو مجرى قاعدة الفراغ إلى الشك في الوجود بمفاد كان التامة، بأن يقال : إن الشك في الصحة وإن كان بمفاد كان الناقصة إلا أنه يمكن أن يرجع إلى الشك في الوجود بمفاد كان التامة، لأن الشك في وجود الصحيح، ومن المعلوم أنه يكون حينئذ بمفاد كان التامة فترجع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز فهما قاعدة واحدة، لأن الشك دائماً يكون في وجود الشيء بمفاد كان التامة. غاية الأمر: أن المتعلق تارة يكون تمام المركب كما إذا شك في أصل الوضوء وهو في الصلاة، وأخرى في جزء من أجزاء المركب كالشك في الركوع أو السجود، أو غيرها بعد الدخول في غير المشكوك فيه من سائر الأجزاء، ومقتضى وحدة القاعدتين وكونهما قاعدة واحدة - وهي قاعدة التجاوز - هو كون جريان قاعدة التجاوز في الصلاة على طبق القاعدة، وعدم جريانها في الوضوء إذا كان الشك في أثنائه على خلاف القاعدة للنص الخاص الدال على وجوب الاعتناء إن كان الشك في أثنائه.

وذهب آخر كالمرزا النائيني رحمته إلى رجوع قاعدة التجاوز إلى قاعدة الفراغ وأن المجمعول هو عدم الاعتناء بالمشكوك إذا كان الشك بعد العمل، وحيث إن المركب من أمور يكون شيئاً واحداً كالمعاجين المركبة من أجزاء عديدة هي متبائن ذاتاً فلا تجري قاعدة الفراغ فيه إذا شك في جزء منه قبل تمامية المركب. وعليه فيكون جريانها في الصلاة على خلاف القاعدة، لأن مجموع الصلاة

(١) كما هو ظاهر كلام الشيخ الأنصاري رحمته وتبعه غير واحد من الأعلام. راجع: نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الرابع / ٣٧.

عمل واحد والشك فيها في الأثناء لا يكون من الشك بعد الفراغ عن العمل بل من الشك في أثناء العمل، فجريان قاعدة الفراغ فيها يكون على خلاف القاعدة تنزيلاً لكل جزء من أجزائها منزلة عمل واحد كما هو كذلك قبل التركيب، فالشارع لاحظ كل جزء من أجزاء الصلاة شيئاً وجعله مورداً لقاعدة التجاوز، ولما كانت الصلاة من المركبات الاعتبارية لا الحقيقية، فللمعتبر أن يعتبرها قبل التركيب أو بعده، فللقاعدة الفراغ صغريان إحداهما وجدانية: وهي الشك في تمامية المركب بعد الفراغ عنه، والآخرى تعبدية: وهي الشك في وجود جزء من أجزاء المركب بعد التجاوز عن محله، والدخول فيما يترتب عليه من الأجزاء.

أما رجوع قاعدة الفراغ إلى التجاوز كما يظهر من كلمات الشيخ عليه السلام (١) - حيث إنه التزم بوجود الجامع بين مفاد كان التامة والناقصة، وأرجع الشك في صحة الموجود إلى الشك في وجود الصحيح الذي هو مفاد كان التامة - فلا يخلو من تأمل لأن الأثر قد يترتب على وجود الشيء صحيحاً بمفاد كان الناقصة كالعقود، فإن الأثر مترتب على العقد الواقع عربياً وماضوياً مثلاً، فإذا شك في أن العقد وقع عربياً أو فارسياً فالبناء على جود العقد الصحيح لا يثبت صحة العقد الموجود إلا على القول بالأصل المثبت.

ومن هنا يظهر فساد دعوى كفاية وجود الصحيح من غير حاجة إلى إثبات صحة الموجود في خروج العهدة عن التكليف والأمن من تبعاته.

توضيح وجه الفساد: أنه بعد تسليم كفاية وجود الصحيح بنحو الكلي في الخروج عن عهدة التكليف لا يكفي ذلك في الوضعيات، لما عرفت من أن موضوع الأثر فيها هو الشيء المتصف بكونه صحيحاً لا وجود الصحيح، فالقول برجوع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز بدعوى وجود الجامع بين مفاد كان التامة والناقصة

ضعيف .

وذهب ثالث كالفقيه الهمداني رحمته الله ^(١) في مصباحه إلى تعدد القاعدتين وعدم ارتباط إحداهما بالأخرى وأنّ هناك قاعدة مضروبة للشك في وجود الجزء تسمى بقاعدة التجاوز وقاعدة مضروبة للشك في صحة الموجود تسمى بقاعدة الفراغ، فكل من هاتين القاعدتين قاعدة مستقلة ويدل على قاعدة التجاوز صحيحة زرارة، وعلى قاعدة الفراغ الأخبار العامة، فإنّ الشك في شيء مما قد مضى كالصرح في الشك في صحة الموجود، هذا ملخص ما قيل في وحدة القاعدتين وتعددتهما .

ولا يخفى أنّ هناك ثلاثة أقسام للشك أحدها : الشك في وجود الجزء، ثانيها : الشك في وجود الكل تماماً، ثالثها : الشك في وجود الجزء صحيحاً .

والأول : مجرى قاعدة التجاوز .

والثاني : مجرى قاعدة الفراغ .

والثالث : هل يلحق بالأول أم بالثاني ؟

والمرجع هو ما دل على اعتبار القاعدتين من الروايات فلا بد من مراجعتها حتى يظهر أنّها قاعدتان أو قاعدة واحدة، وأنّ الشك في صحة الجزء مجرى قاعدة الفراغ أو التجاوز، وبعد مرجعية الأخبار لافرق بين فرض إمكان تصوير الجامع بين مفاد كان التامة والناقصة وعدمه، لأنّه بعد فرض إمكان الجامع إذا كان الدليل ظاهراً في غير الجامع بل في خصوص الشك في الوجود أو صحة الموجود فلا بد من الأخذ بظاهر الدليل، وبمجرد إمكان تصوير الجامع ثبوتاً لا يسوّغ رفع اليد عن ظاهر الدليل . وبالجملّة فالمدار على ظاهر أخبار الباب سواء أمكن تصوير الجامع أم لا .

وقبل الخوض في الاستظهار من روايات الباب لا بأس ببيان أمر، وهو : أنّ المركبات الاعتبارية هل يطلق على أجزائها الشيء، أم لا بل الشيء يطلق على

(١) مصباح الفقيه ١ / ٢٠٦ - ٢٠٧ .

المجموع، فالصلاة التي هي عدة أمور متباينة الحقائق لاشتغالها على مقولات مختلفة لاجتماع بينها لكونها أجناساً عالية تطلق على مجموع تلك الأمور، وهي المرادة بقوله تعالى ^(١): ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وقوله ﷺ ^(٢): «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» وعليه فالصلاة شيء لا أن كل جزء منها شيء، وإن كان كذلك قبل التركيب الاعتباري - والوحدة العرضية الطارئة على تلك الأمور الناشئة من وحدة الأمر المسببة عن وحدة الغرض - إلا أنه بعد التركيب صار المجموع شيئاً واحداً وسمي بالصلاة فتكون الفاقدة لبعض تلك الأمور - كالصلوات الاضطرارية - أبدالاً وليست بصلوات حقيقة.

إذا عرفت هذا الأمر فاعلم:

أن الظاهر من جملة من الروايات هو قاعدة الفراغ كما أن الظاهر من بعضها الآخر قاعدة التجاوز، أما الطائفة الأولى:

فمنها: موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» ^(٣) بتقريب: أن كلمة من بيانية فيكون المراد بالشيء مجموع الوضوء، فالمعنى حينئذ: أن الشك في الوضوء بعد الدخول في غيره من صلاة أو غيرها لا عبرة به، فالشيء اطلق على مجموع الوضوء وصدر هذه الموثقة وإن كان خصوص الوضوء إلا أن ذيلها قاعدة كلية لا تختص بالوضوء.

ومنها: خبر محمد بن مسلم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في

(١) الأنعام: ٧٢.

(٢) هذه الرواية مروية عن طرق العامة، راجع: صحيح البخاري ١ / ١٥٥.

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٤٧٠، الحديث ١٢٤٤.

الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة، قال : يمضي على صلاته ولا يعيد» ^(١) فإنه صريح في قاعدة الفراغ.

ومنها : موثقة ابن بكير عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» ^(٢)، وتقريب الاستدلال بها أن المشكوك المتصف بكونه مما قد مضى ليس إلا الصحة دون نفس الوجود لأن نسبة المضي إلى نفس الشيء مع الشك في أصل وجوده مما لا معنى له وجعل النسبة بالإضافة إلى المحل مجاز لا يصار إليه إلا بقرينة مفقودة في المقام .

ومنها : قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة بعد بيان لزوم الاعتناء بالشك في جزء من أجزاء الوضوء إذا كان الشك في أثناء الوضوء : «... فإذا قلت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوئه لأشياء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك، فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك...» ^(٣).

وبالجملة فظهر بعض هذه الأخبار وصراحة بعضها الآخر في قاعدة الفراغ مما لا سبيل إلى إنكاره.

فإن قلت : بعد تسليم ظهور هذه الروايات في قاعدة الفراغ أنه يلزم من التمسك بها التشبث بالعام في الشبهة المصداقية، وذلك لأن الوضوء عند الشارع عبارة عن مجموع الأمور المعتبرة فيه ومع الشك في صحته يشك في صدق الوضوء على المأثري به، فالفراغ عن المركب - الذي جعله الشارع - مشكوك فيه، ومع الشك في الموضوع

(١) وسائل الشيعة ١ / ٤٧٠، الحديث ١٢٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٨، الحديث ١٠٥٢٦.

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٤٦٩، الحديث ١٢٤٣.

وهو الفراغ لا يمكن التمسك بالأخبار.

قلتُ : إنَّ هنا مقامين : أحدهما مقام التسمية الشرعية، والآخر مقام الإطلاقات العرفية، وأخبار قاعدة الفراغ من الخطابات الملقاة إلى العرف، فإذا أطلق الوضوء عندهم على ما يشك واجديته لجميع ما يعتبر فيه، فيكون العبرة بذلك الإطلاق في جريان قاعدة الفراغ، فتأمل جيداً.

وأما الطائفة الثانية؛ فمنها : رواية زرارة قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة، قال عليه السلام : يمضي، قلت : رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر، قال عليه السلام : يمضي، قلت : رجل شك في التكبير وقد قرأ، قال عليه السلام : يمضي، قلت : شك في القراءة وقد ركع، قال عليه السلام : يمضي، قلت : شك في الركوع وقد سجد، قال عليه السلام : يمضي على صلاته، ثم قال عليه السلام : يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (١) فإن مورد هذه الرواية هو الشك في الأجزاء الذي هو مورد قاعدة التجاوز.

ومنها : رواية إسماعيل بن جابر، قال : قال أبو جعفر عليه السلام «إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» (٢).

هذه عمدة روايات الباب، وقد عرفت صراحة بعض الطائفة الأولى وظهور بعضها الآخر في قاعدة الفراغ وظهور هاتين الروایتين في قاعدة التجاوز.

فلا بد حينئذٍ من الالتزام بتعددتها وعدم الملزم للالتزام بوحدها، وإنما الداعي إلى الالتزام بوحدها هو عدم إمكان الجمع بين مفاديهما في عبارة واحدة ولحاظ واحد، إذ الشك في جزء الشيء أعني جزء المركب الذي هو مورد قاعدة التجاوز،

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧، الحديث ١٠٥٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٨، الحديث ٨٠٧١ و ٦ / ٣٦٩، الحديث ٨٢٠٥.

غير الشك في الشيء بمعنى المركب نفسه ولا يجمعها لحاظ واحد، وأمّا مع تعدد الدليل واللاحاظ فلا داعي إلى الالتزام بوحدة القاعدتين وإرجاع إحداهما إلى الأخرى.

فالمتجه حينئذ هو الذهاب إلى ظاهر الروايات من تعدد القاعدتين، ومن المعلوم عدم التنافي بينهما لكون إحداهما جارية في الشك في أجزاء المركب، والأخرى في الشك في نفس المركب، ففي الصلاة والحج وغيرها تجري كليهما. نعم في الوضوء لا تجري قاعدة التجاوز للنص الخاص كصحيح زرارة المتقدم، وتجري فيها قاعدة الفراغ فقط كما لا يخفى.

هذا كله بناء على ظهور إضافة المضي في مضي نفس المشكوك. وأمّا بناءً على إرادة مضي الوقت من قوله عليه السلام مما قد مضي فيكون المراد الشك بعد الوقت، فتنتطبق بعض الطائفة الأولى المتقدمة على قاعدة الحيلولة وتصير اجنبية عن قاعدة الفراغ^(١).

ولكن يمكن المناقشة فيما ذكرنا من استفادة قاعدة الفراغ من الروايات المتقدمة، بأن يقال: إنّ كلمة (من) في قوله عليه السلام في موتقة ابن أبي يعفور المتقدمة «إذا شككت في شيء من الوضوء» ظاهرة في التبعض لا البيانية، وحينئذ فيكون مرجع الضمير في قوله عليه السلام «وقد دخلت في غيره» هو الشيء المشكوك فيه وهو الجزء لا نفس الوضوء، فأطلق الشيء على الجزء لا الكل وهو مجموع الوضوء فينتطبق على قاعدة التجاوز، إذ لا يشترط في قاعدة التجاوز الدخول في خصوص الجزء المترتب

(١) أقول: هذا الاحتمال في غاية الضعف لأنّ إرادة المضي بحسب الوقت محتاجة إلى تقدير الوقت وهو خلاف الأصل، والمفروض عدم قرينة عليه كما لم تكن قرينة على إرادة المضي بحسب المحل، فظاهر المضي هو مضي نفس المشكوك، وهذا لا ينطبق على غير قاعدة الفراغ كما لا يخفى.

على المشكوك بلا فصل، بل تجري فيما إذا دخل في الجزء المترتب على المشكوك بوسائط، كما إذا شك في ركوع الركعة الأولى وهو في الركعة الثالثة مثلاً، فإنه يصدق عليه الشك في الشيء بعد الدخول في غيره.

وكذا قوله عليه السلام في موقفة ابن بكير: «كل ماشككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»، فإن الشك في الشيء ظاهر في وجوده، فيكون المراد بالمضي عن المشكوك المضي عن محله، إذ لا يعقل الشك في وجود شيء مع المضي عنه.

وكذا قوله عليه السلام في خبر ابن مسلم «يمضي على صلاته ولا يعيد» جواباً عن الشك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة، فإن الشك في الوضوء أي في وجوده بعد الفراغ من الصلاة شك في وجود الشيء بعد تجاوز محله، فهذه الروايات لا تنطبق على قاعدة الفراغ بل على قاعدة التجاوز.

وبالجملة فالشك في الشيء بعد تجاوز المحل صادق على المشكوك الذي مضى محله، سواء دخل فيما بعده من الأجزاء المترتبة عليه بلا واسطة أم مع الواسطة. وعلى هذا فالمستفاد من الروايات قاعدة واحدة وهي قاعدة التجاوز، فيتوجه حينئذ الإشكالات التي ذكرها الميرزا النائيني رحمته الله على وحدة القاعدتين وسيأتي التعرض لتلك الإشكالات، وإلا فعلى تقدير تعددهما لتعدد الإنشاء ثبوتاً والدليل إثباتاً لا يبقى موضوع لتلك الإشكالات.

وكيف كان فلا بد من التدبر التام فيما يستفاد من الروايات وأنه هل هو قاعدة الفراغ الجارية في العمل بعد الفراغ عنه أم قاعدة التجاوز الجارية في جزء العمل؟ فنقول وبه نستعين:

إن استفادة قاعدة الفراغ من روايات الباب منوطة بأمرين:

أحدهما: صدق الشيء الواحد عرفاً على المركب الارتباطي كالصلاة والحج وغيرهما حتى يكون الشك في المركب شكاً في شيء بعد التجاوز عنه، فإن لم يصدق

الشيء على المركب لا تجري فيه قاعدة الفراغ، إذ يصدق عليه الأشياء عرفاً كما في الحج قطعاً، لأنّ الطواف غير السعي وهو غير الوقوفين، وهكذا في الصلاة، لأنّ الركوع غير القيام وهو غير السجود وهو غير التشهد وهكذا، ولا جامع بينها حيث إنّها مقولات متعددة، فإنّ بعضها من مقولة الوضع وبعضها من مقولة الجدة وبعضها من مقولة الفعل ولا جامع بين المقولات، فلا يصدق على الحج شيء ولا على الصلاة شيء بل كل منهما أشياء، ومع عدم صدق الشيء على الصلاة مثلاً لا يصدق عليه الشك في الشيء الذي هو موضوع قاعدة الفراغ.

ومجرد وحدة الصلاة شرعاً الناشئة من وحدة الأمر أو من اللحاظ أو من المصلحة الواحدة القائمة بمجموع الأشياء التي تسمى بالصلاة شرعاً - وإن كان لاسبيل إلى إحراز وحدة المصلحة لإمكان أن يكون الأثر المترتب على كل واحد من تلك الأمور كالركوع والسجود والقراءة ونحوها مغايراً للأثر المترتب على الآخر، غاية الأمر: أنّ أثر كل واحد من تلك الأمور لا يترتب إلا في ظرف وجود سائر تلك الأمور كما هو مقتضى الارتباطية، وإلا يخرج المركب عن الارتباطية ويصير كل واحد من تلك الأمور واجباً مستقلاً فتصير واجبات مستقلة لا واجباً واحداً وهو خلاف الفرض كما هو واضح - لا يوجب وحدة الصلاة عرفاً بحيث تكون عندهم شيئاً واحداً.

ولا تقاس المركبات الارتباطية الشرعية بالمعاجين التي تندك أجزاؤها وتنقلب خواصها بعد التركيب بخاصية أخرى مضادة لخاصية كل جزء من أجزائها قبل التركيب، فإنّ المعجون الكذائي شيء واحد مع أنّه كان أشياء عديدة قبل التركيب فإنّ الوحدة نشأت من اندكائك أشياء وتبدل خواصها.

وجه عدم صحة المقايسة: هو عدم اندكائك أجزاء الصلاة والحج لانحفاظ صورها، فإنّ الركوع لم يندك في السجود وكذا العكس، ومع انحفاظ الصور لا يتحقق

التركيب الحقيقي الذي هو مناط الوحدة.

وبالجملة فالتأمل في صدق الشيء عرفاً على الصلاة ونحوها من المركبات الارتباطية يوجب المنع عن جريان قاعدة الفراغ فيها، لكون الشك في الصلاة مثلاً شكاً في أشياء لا شكاً في شيء.

ثانيهما : لزوم الفراغ عن مجموع العمل بل الدخول في غيره وهو يتحقق بالدخول في حالة أخرى مضادة له كالشك في الوضوء بعد الدخول في الصلاة أو غيره كما يتحقق بعد سكوت طويل يعدّ حالة أخرى كالشك في صحة الصلاة بعد السكوت الطويل.

إذا عرفت هذين الأمرين فاعلم أنّ الفقيه الهمداني رحمته الله ^(١) قد استدل على قاعدة الفراغ - التي يعبر عنها بأصالة الصحة في عمل النفس - بالأخبار الواردة في الشك في الوضوء الدالة على لزوم الاعتناء بالشك إذا كان في أثناء العمل، وعدمه إذا كان بعد الفراغ عنه كقول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زرارة المتقدم: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه...»، فإن إطلاق ذيل هذا الصحيح وإن لم يكن معمولاً به لكن صدره معمول به وهو مورد الاستشهاد وصريح في قاعدة الفراغ لتصريحه بلزوم الاعتناء بالشك قبل الفراغ عن الوضوء وعدمه بعد الفراغ عنه بل ومع الدخول في حالة أخرى.

وبصراحة هذه الصحيحة يرفع إجمال ما في موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة من قوله عليه السلام : «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء»، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» فإنه يحتمل إرادة جزء من الوضوء من قوله عليه السلام : «في شيء من الوضوء»، ومعناه حينئذٍ أنّ الشك في جزء من الوضوء

(١) راجع: مصباح الفقيه ١ / ٢٠٧، الفصل الرابع في أحكام الوضوء، قاعدة الفراغ.

كغسل الوجه بعد الدخول في جزء آخر كغسل اليد اليسرى لا يعتنى به بمعنى عدم كونه موضوعاً للأثر الشرعي والشك الموضوع للحكم الشرعي هو الشك في شيء قبل التجاوز عنه، ويحتمل إرادة مجموع الوضوء من قوله عليه السلام : « في شيء من الوضوء » لتكون من بيانية، وعلى الوجه الأول : يراد من قوله عليه السلام : « إذا كنت في شيء لم تجزه » جزء الوضوء. وعلى الوجه الثاني : مجموع العمل وهذا الإجمال يرتفع بما تقدم في صحيح زرارة لتصريحه بإرادة مجموع العمل من الشيء فيكون مرجع الضمير في قوله عليه السلام : « وقد دخلت في غيره » نفس الوضوء لا الجزء المشكوك.

ويؤيد صحيح زرارة المتقدم الدال على لزوم الاعتناء بالوضوء إذا كان الشك في الأثناء وعدمه إذا كان بعد الفراغ عنه بعض الروايات مثل قوله عليه السلام : كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو ^(١)

وبالجملة فقاعدة الفراغ الجارية في الشك بعد الفراغ عن مجموع العمل سواء كان ذلك العمل عبادة أم عقداً يكون مستنداً روايات الشك في الوضوء، هذا حاصل ما ينسب إلى الفقيه الهمداني رحمته الله.

ولكن ما أفاده مبني على صدق الشيء على مجموع الوضوء والغض عن كونه أشياء وإلا ففيه منع، والحق كون الوضوء وغيره من المركبات الارتباطية الشرعية أشياء، لا شيئاً واحداً، فإن الوحدة منوطة بالاندكاك وانعدام الصورة النوعية لكل واحد من الأجزاء وهي منتفية في المقام لبقاء الأجزاء من الغسلتين والمسحتين والركوع والسجود وغيرها على حالها قبل تعلق الأمر بها فهي أشياء لا شيئاً واحداً، وعلى هذا فلا تكون صحيحة زرارة رافعة لإجمال الموثقة بل يقع التعارض بينها اللهم إلا أن يقال: إن الوضوء لقلّة أجزائه يعد في نظر العرف شيئاً واحداً فالمراد من

(١) هذه العبارة مأخوذة من روايتين: وسائل الشيعة ١ / ٤٧١، الحديث ١٢٤٧ و ٨ / ٢٣٨، الحديث ١٠٥٢٦.

الشيء تمام الوضوء، لكن يبقى الإشكال بالنسبة إلى غيره من المركبات الارتباطية كالحج لكونه أشياء بنظر العرف وإن كان بينها نحو ارتباط ووحدة بحسب الاعتبار. فتلخص أن الشيء لا يصدق على المركب الارتباطي الاعتباري بل الصادق عليه أشياء لا شيء واحد، وكيف كان فاستدلال الفقيه الهمداني رحمته الله لقاعدة الفراغ يكون بتقريبين :

أحدهما : ما تقدم من رفع إجمال موثقة ابن أبي يعفور بقوله عليه السلام في صحيح زارة المتقدم : « فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة... ».

والآخر : قوله عليه السلام : « إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزئه » بيانه : أن المراد من الشيء في هذه الفقرة هو مجموع العمل لا جزئه إذ لا يتصور الشك في الجزء مع الاشتغال بنفس ذلك الجزء بخلاف تمام العمل فإنه إذا شك فيه - كما إذا شك في أصل الوضوء مع عدم مضي محله - يصدق عليه أنه شك في شيء لم يجزئه، وعلى هذا فعدم جريان القاعدة في أثناء الوضوء يكون على طبق القاعدة لا لأجل النص الخاص. فقاعدة التجاوز الجارية في خصوص الصلاة إنما هي لأجل النص الخاص المخرج لها عن حيز القاعدة.

ويشكل الأمر في باب الحج بناءً على أن الاستفادة من الروايات هو قاعدة الفراغ الجارية بعد تمام العمل والفراغ عنه .

محصل الإشكال : أنه بعد فرض عدم جريان قاعدة الفراغ إلا بعد تمامية العمل، لا بد من الالتزام بعدم جريانها فيما إذا شك في بعض اشواط الطواف بعد الفراغ منه أو السعي أو الرمي أو الإحرام بناءً على جزئيته لا شرطيته إلى غير ذلك من أفعال الحج، إذ المفروض عدم تمامية الحج مع أن جريانها فيها مسلم.

ويمكن دفع الإشكال بالفرق بين الحج وبين مثل الصلاة، ومحصل الفرق بينهما

هو: أن لكل واحد من أعمال الحج راسم وحدة، وهو يوجب كون الحج أعمالاً عديدة فإن للطواف راسم وحدة وكذا للسعي والوقوفين إلى غير ذلك، نظير ما يقال في صلاة الاحتياط والصلاة اليومية المضيق الواقعة في أثناء صلاة الآيات من عدم صدق الزيادة لكون كل من الصلاتين ذات راسم وحدة أوجب التعدد والتميز، وهذا بخلاف الصلاة فإن مجموعها يعد عملاً واحداً لعدم راسم وحدة لكل واحد من أجزائها.

فتلخص أن قاعدة الفراغ تجري في الطواف والسعي وغيرها من أفعال الحج لكون كلاً منها عملاً مستقلاً لما فيه من راسم الوحدة كما لا يخفى.

ولا يقدح في استقلال كل منها كون كلاً منها شرطاً لصحة الآخر، فإن مجرد الشرطية لا يوجب وحدة العمل كما في شرطية الوضوء للصلاة وشرطية تقدم الظهر على العصر وتقدم المغرب على العشاء لصحة المتربتين المذكورتين.

وكيف كان فيرد على ما أفاده الفقيه الهمداني رحمه الله - من استظهار قاعدة الفراغ من أنه عليه السلام فرض الشك في الشيء مع عدم التجاوز عن ذلك الشيء والشك في الجزء مع كونه في ذلك الجزء غير متصور، فلا محيص عن إرادة تمام العمل من الشيء فينطبق على قاعدة الفراغ - ما محصله: أن عدم تصوره ممنوع لأن تصوره في أجزاء عمل واحد بمكان من الإمكان، كما إذا كان مشغولاً بالتكبير وشك في أنه هل أدى الحرف الأول منه صحيحاً أم لا، أو أنه كان في حال الاستقرار أم لا، فإنه يصدق الشك في الشيء مع كونه في ذلك الشيء. نعم لا يتصور ذلك في جزء مع الشك في وجود ذلك الجزء بعينه بل يتصور في جزء ذلك الجزء أو شرطه لكن الأمر في تمام العمل أيضاً كذلك، فإنه ليس شكّه في نفس العمل بل في جزئه أو شرطه.

والحاصل أنه كما يتصور الشك في العمل في حال اشتغاله به بأن يشك في جزئه أو شرطه، كذلك يتصور الشك في جزء العمل في حال اشتغاله به بأن يشك في جزء ذلك الجزء أو شرطه فلم يثبت كون المراد من الموثقة خصوص قاعدة الفراغ، فغاية

ما يمكن أن يقال: إن الموثقة مطلقة تشمل قاعدتي التجاوز والفراغ معاً، وحينئذ يبق التعارض بينها وبين صحيح زرارة المصرح بعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء. ويترتب أيضاً إشكالات أخر على استفادة كلتا القاعدتين من حديث واحد، ومن تلك الإشكالات أنه كيف يمكن أن يحسب الجزء شيئاً والكل أيضاً شيئاً؟ إذ لازم شيئية الكل اندكاك شيئية الجزء فيه وعدم بقائه على الشيئية فصدق الشيء على الجزء ينافي شيئية الكل لكونه حينئذ أشياء لاشيئاً واحداً، وغير ذلك من الإشكالات التي يتوقف استظهار قاعدة الفراغ من الروايات على دفعها هذا كله مضافاً إلى الغض عن إشكالين آخرين واردين على استفادة قاعدة الفراغ من الأخبار:

أحدهما: ما تقدم من الإشكال في صدق الشيء الواحد على تمام العمل من الصلاة وغيرها من المركبات الارتباطية، إذ لا إشكال في كون غسل الوجه شيئاً وغسل اليدين شيئاً آخر، وكذا الركوع والسجود وغيرها.

ثانيهما: أن الصلاة وغيرها أسام للصحيح - الذي هو وظيفة المختار - لما ثبت في محله من عدم تصوير جامع بين الأفراد الصحيحة المختلفة باختلاف حالات المكلف، ضرورة عدم جامع بين الواجد للقدرة على القيام وبين فاقدها ونحو ذلك فضلاً عن تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة.

وعلى هذا فقوله عليه السلام: «كلما مضى من صلاتك وطهورك» لا يستفاد منه مضي نفس الصلاة والطهور لأنها إسمان لما عرفت، ومع العلم بمضي الصحيح لا يجري للقاعدة، ومع الشك لم يثبت المضي، وأما قوله عليه السلام: «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» وقوله: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» فإنه وإن لم يذكر فيها اسم الصلاة وغيرها حتى يقال: إنها أسام للصحيح لكن لا إشكال في أن قاعدتي التجاوز والفراغ من القواعد الشرعية، فلا تجري إلا في خصوص ماله أثر شرعي

والصلاة الباطلة ليس لها أثر شرعي، فالمراد من الشيء في الأخبار ليس إلا العمل الصحيح لأنه موضوع الأثر الشرعي ولا تجري القاعدة إلا فيه .

وعليه فلا مجال لاستفادة قاعدة الفراغ من الروايات لأنه مع العلم بالفراغ عن العمل الصحيح لا تجري القاعدة لانتفاء موضوعها وهو الشك، ومع عدم العلم بالفراغ لم يحرز موضوع القاعدة وهو الفراغ حتى تجري، والفراغ عن العمل الباطل ليس موضوعاً للقاعدة لعدم أثر له .

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنه لا يستفاد من أخبار الباب إلا قاعدة التجاوز حتى مامر من صحيح زرارة الوارد في الوضوء المصرح بعدم جريان القاعدة في أثناء الوضوء، فنفاد هذا الصحيح وغيره من الأخبار المتقدمة وكذا قوله عليه السلام : « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » في جواب من قال : الرجل يشك بعدما يتوضأ إنما هو قاعدة التجاوز دون قاعدة الفراغ .

توضيح ذلك: أن المضي بحسب مقام الثبوت يحتمل أن يكون صفة للشيء أو لمحله أو لوقته، فعلى الأول يستفاد قاعدة الفراغ، وعلى الثاني يستفاد قاعدة التجاوز، وعلى الثالث يستفاد قاعدة الحيلولة .

وأما بحسب مقام الإثبات فلا يمكن أن يكون صفة لنفس الشيء لما مر من أن المراد بالشيء هو خصوص الشيء الصحيح، فلا يكفي في جريان القاعدة مضي العمل مطلقاً صحيحاً كان أم فاسداً حتى يصح استفادة قاعدة الفراغ، فإن الفاسد مما لا يترتب عليه أثراً شرعياً، فلا تجري فيه قاعدة الفراغ التي هي من القواعد الشرعية، فإذا اتضح كون المراد بالشيء خصوص الصحيح لا تجري فيه قاعدة الفراغ، إذ المضي عن الشيء المعلوم صحته ليس موضوعاً للقاعدة المبنية على الشك، فيدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين وهما كون المضي صفة للمحل أو صفة للوقت .

وعلى الأول : يستفاد قاعدة التجاوز، إذ المضي عن محل الشيء عبارة عن الشك في وجوده في محله الذي تحقق التجاوز عنه.

وعلى الثاني : يستفاد قاعدة الحيلولة، لأنّ التجاوز عن وقت الشيء مجرى قاعدة الحيلولة دون قاعدتي التجاوز والفراغ، لكن استفادة قاعدة الحيلولة من الأخبار موقوفة على كون المراد بالشيء تمام العمل وقد تقدم الإشكال فيه بل الظاهر إرادة الجزء من الشيء، فالمضي صفة للمحل لا الوقت، فالمعنى أنه إذا مضى عن محل الجزء وشك فيه لا يعتنى بشكه، وهذا لا ينطبق إلا على قاعدة التجاوز الجارية في أثناء العمل وبعده على نسق واحد، إذ العبرة في جريانها بالتجاوز عن محل الجزء المشكوك فيه سواء كان بعد في العمل أم فرغ عنه.

نعم في خصوص الوضوء نزل الشارع تمامه منزلة الشيء الواحد وإن كان أشياء حقيقة، والدليل على هذا التنزيل هو النص الخاص الدال على عدم جريان قاعدة التجاوز في أثناء الوضوء واختصاص جريانها فيه بما بعد الفراغ عنه والدخول في غيره، وعلى هذا فجريان قاعدة التجاوز في الصلاة يكون على طبق القاعدة لكون كل جزء منها شيئاً كما تقدم تفصيله، وعدم جريان القاعدة في الوضوء يكون على خلاف القاعدة وخارجاً عن القاعدة بالدليل الخاص.

وأما الغسل والتيمم فلما لم يقم على خروجها عن حيز القاعدة نص خاص يكون مقتضى القاعدة فيها لموقعها بالصلاة فتجري قاعدة التجاوز فيها في أثنائها. فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه لا يستفاد من أخبار الباب إلا قاعدة واحدة لما عرفت من أنّ المضي صفة للمحل لا لنفس الشيء ولا لوقته، وأنت بالخيار في تسمية تلك القاعدة بقاعدة التجاوز أو الفراغ.

ولا بأس بمزيد بيان وتوضيح لجريان هذه القاعدة - بأي اسم سميت - في أثناء

العمل أو اختصاصها بما بعد العمل فنقول وبه نستعين : إن مقتضى صحيح زرارة الوارد في الصلاة جريانها في أثناء العمل أيضاً لصراحة صدره في ذلك . لا يقال : إن موردده خصوص الصلاة ولا يشمل سائر الأعمال . فإنه يقال : نعم لكن قوله ﷺ في ذيل الصحيح المزبور : « يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء » كبرى كلية تعم جميع الموارد .

ويدل على جريان القاعدة في الأثناء أيضاً قوله ﷺ في موثقة ابن بكير : « كلما شككت فيه مما قد مضى فأَمْضِهِ كما هو » لما مرّ من أن المراد بالشيء جزء العمل وأن المضي ليس صفة لنفس العمل ، وقد خرج الوضوء عن عموم هذه القاعدة بالنص الخاص كما عرفت ، وفي خصوص الصلاة لا إشكال في جريان القاعدة في الأثناء ، وأما في غير الصلاة فيشكل جريانها في الأثناء . وجه الإشكال : أن مقتضى إطلاق ذيل صحيح زرارة وإطلاق موثقة ابن بكير وإن كان جريان القاعدة في أثناء سائر الأعمال ، لكن يعارضها ما مرّ من موثقة ابن أبي يعفور : « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزّه » بناءً على رجوع الضمير في كلمة (غيره) إلى الوضوء .

تقريب المعارضة : أن صدر الموثقة صفري لذيلها وذيلها كبرى لصدرها ، ولا بد من انطباق الكبرى على الصفري ، ولما كان الضمير في كلمة (غيره) راجعاً إلى الوضوء فلا بد من كون المراد بالشيء في ذيل الحديث تمام العمل لا جزءه ، فعنى قوله : « إنما الشك إذا كنت في شيء... » ، أنه إذا كنت مشغلاً ولم تفرغ من العمل لا تجري القاعدة وإنما تجري بعد العمل ، ولا وجه لتوهم كون نظره ﷺ إلى المفهوم

وهو جريان القاعدة بعد العمل لا المنطوق وهو عدم جريانها في الأثناء، وذلك لترتب المفهوم على المنطوق وإلغاء المنطوق إلغاء للمفهوم.

والحاصل: أن المستفاد من هذه الموثقة عدم جريان القاعدة في أثناء العمل فيقع التعارض بينها وبين ما دلّ على جريان القاعدة في الأثناء، وتصلح الموثقة قرينة على حمل موثقة ابن بكير أيضاً على إرادة مضي تمام العمل وحمل قوله «كلما مضى من صلاتك وطهورك» أيضاً على ذلك.

ولا يخفى: أن هذه المعارضة مبنية على رجوع الضمير إلى الوضوء لا إلى المشكوك، وإلا فلا تعارض الموثقة ما دلّ على جريان القاعدة في الأثناء، لكنها حينئذٍ تعارض صحيح زرارة الوارد في الوضوء فلا بد في تحقيق الأمر في ذلك، فنقول:

ظاهر صدر الموثقة مع الغض عن ذيلها هو رجوع الضمير إلى الوضوء لا إلى الشيء المشكوك وذلك لأنّ الوضوء أقرب بحسب الذكر اللفظي، وظاهر ذيلها مع الغض عن صدرها هو أنّ المراد بالشيء فيه جزء العمل لا تمامه لما عرفت من أنّ كل جزء من أجزاء العمل شيء، وهذان الظهوران مما لا يمكن الجمع بينهما لما مضى من أنّه لا بد من انطباق الكبرى على الصغرى وذيل الموثقة كبرى لصدرها، فلا بد إمّا من إرجاع الضمير إلى الجزء المشكوك حتى ينطبق الكبرى التي ذكر فيها لفظ الشيء وأريد به جزء العمل على الصغرى، وإمّا من القول بأنّ المراد من الشيء تمام العمل حتى ينطبق ذلك على إرجاع الضمير إلى الوضوء، فهذه الموثقة بعد تعارض الظهورين تصير مجملة.

فحينئذٍ إمّا نقول بمقالة الهمداني رحمته ^(١) من أنّ صحيحة زرارة الدالة على عدم جريان القاعدة في أثناء الوضوء قرينة على رجوع الضمير في الموثقة إلى الوضوء، فلا

(١) مصباح الفقيه ١/ ٢٠٦.

محالة يراد من الشيء تمام العمل فيرتفع إجمال الموثقة ببركة صحيحة زرارة المتقدمة الواردة في الوضوء .

وإمّا نقول بأنّ المراد بالشيء جزء العمل بقريئة ماضى من صحيحته الأخرى الواردة في باب الصلاة الدالة على جريان القاعدة في أثناء العمل ، فحينئذ يكون مرجع الضمير لمحالة الشيء المشكوك لا الوضوء .

فإن قلنا بالأوّل وهو إرجاع الضمير إلى الوضوء وقلنا: إنّ المراد بالشيء تمام العمل وقعت المعارضة بين الموثقة وصحيحة زرارة الواردة في الصلاة الدالة على جريان القاعدة في الأثناء، ولا يمكن حمل لفظ الشيء في الصحيحة على إرادة مجموع العمل لأنّ صدرها صريح في إرادة الجزء وذيلها كبرى لصدرها ^(١) ، فلا بد من انطباقها عليه ، فلا يحصى عن إرادة جزء العمل من الشيء لاتمامه .

وإن قلنا بالثاني وهو إرجاع الضمير إلى الجزء المشكوك وقلنا إنّ المراد بالشيء جزء العمل كان مقتضى الموثقة جريان القاعدة في أثناء الوضوء، فيقع التعارض بينها وبين صحيحة زرارة الواردة في الوضوء الدالة على عدم جريانها في أثناءه، فلا محالة تكون الموثقة إمّا معارضة مع صحيحة زرارة الواردة في الصلاة، وإمّا معارضة مع صحيحته الواردة في الوضوء، ولما وقعت المعارضة بين الأخبار فلا بد من الاختصار في مفادها على القدر المتيقن وهو جريان القاعدة بعد العمل، وأمّا جريانها في الأثناء فقد صار مشكلاً لتهاافت الأخبار، وقد عرفت أنّ المتيقن هو اعتبار القاعدة بعد العمل ومقتضى عدم الدليل على اعتبارها في الأثناء هو عدم حجيتها في الأثناء، فالوضوء على طبق القاعدة والصلاة مخالفة للقاعدة، فالغسل والتيمم ملحقان بالوضوء لا

(١) صدرها: قلت رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة قال: يمضي (إلى أن قال): قلت رجل شك في التكبير وقد قرء قال: يمضي....

وذيلها: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء.

الصلاة .

ويمكن الجمع بين الأخبار بوجوه :

الأول : دعوى اختصاص ذيل صحيحة زرارة وهو قوله عليه السلام : « يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره (فشككت) فشككك ليس بشيء » بالصلاة وعدم شموله لسائر الأبواب بقرينة صدرها الذي مورده الصلاة .

لكن في هذه الدعوى : أنها ليست بأولى من دعوى اختصاص ما في ذيل الموثقة من قوله عليه السلام : « إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه » بباب الوضوء بقرينة صدرها الوارد في الوضوء .

والتحقيق عدم اختصاص ذيل الصحيحة بباب الصلاة كعدم اختصاص الموثقة أيضاً بالوضوء لعدم صلاحية المورد لتخصيص العموم الوارد، فالتعارض باق على حاله .

الثاني : دعوى رجوع الضمير في صدر الموثقة إلى الشيء المشكوك فيه وإن المراد من الشيء في ذيلها جزء العمل لاتمامه، فيحصل التوافق بين الموثقة وصحيح زرارة الوارد في الصلاة، وأما صحاحه الوارد في الوضوء فهو وإن كان يخالف الموثقة لأنه يدل على عدم جريان القاعدة في الوضوء لكنه أخص من الموثقة، فنقيدها به وذلك لأن الموثقة تدل على جريان القاعدة في أثناء الأعمال سواء كانت وضوء أم غيره، وصحيح زرارة يدل على عدم جريانها في خصوص أثناء الوضوء فيقدم عليها بالأخصية .

إن قلت : كيف ولزمه تخصيص المورد لورود الموثقة في الوضوء واستهجانه بديهي .

قلت : استهجانه ممنوع، لأن وجهه كون الكلام بالنسبة إلى المورد كالنص لكن

إذا فرض كون كلام آخر أصرح منه فيقدم عليه بالحكومة التي من أنحائها أقوائية الظهور، والصحيحة أصرح من الموثقة في عدم جريان القاعدة في أثناء الوضوء فيقدم عليها، مضافاً إلى اعتضاد الصحيحة بالإجماع الموجب لتقدمها على الموثقة .

ولكن هذه الدعوى غير تامة أيضاً لأن الإجماع مدركي، وأمّا الأظهرية فممنوعة لكون كل كلام نصاً في مورده، فأخراج المورد غير صحيح لاستلزامه وهن الكبرى لسقوطها عن الكلية نظير أن يقال: هذا مسكر وبعض المسكر حرام.

الثالث : الالتزام أيضاً بكون المراد بالشيء في الموثقة جزء العمل مع إرجاع الضمير إلى الوضوء، بتقريب: أن مفاد الموثقة جريان القاعدة بمجرد التجاوز عن جزء العمل لكن قام نص خاص على عدم كفاية مطلق التجاوز في الوضوء، وأن المعتبر فيه تجاوز خاص وهو الخروج عن الوضوء والدخول في غيره، وهذا ليس من تخصيص المورد بل من زيادة قيد تعبداً ولا ضير في ذلك، نظير آية النبأ بناء على تمامية دلالتها بالمفهوم على حجية خبر العادل، حيث إنه اضيف في موردها أي الشبهات الموضوعية قيد التعدد وعدم كفاية إخبار عدل واحد فيه، ومع ذلك يستدل بها على حجية خبر العادل في سائر الموارد، ففي المقام نقول : إن مقتضى إطلاق الكبرى الكلية المذكورة في الموثقة كفاية التجاوز بصرف الدخول في جزء آخر وقاعدة التجاوز في مورد الموثقة أيضاً جارية، لكن اضيف بدليل خاص في خصوص المورد قيد آخر وهو التجاوز عن تمام العمل والدخول في حالة أخرى، ففي خصوص الوضوء قد تصرف الشارع في الصغرى وحكم ببقاء المحل فيه وعدم التجاوز إلا بالفراغ عنه مع بقاء الكبرى على كليتها، فلم يخرج المورد عن حيز الكبرى حتى يلزم تخصيص المورد المستهجن، فلانفاة حينئذ بين الموثقة والصحيحة لدلالة الموثقة على عدم اعتبار الشك بعد التجاوز ودلالة الصحيحة على أن الشك في أثناء الوضوء ليس شكاً بعد التجاوز .

ويتحصل من جميع ذلك أن قاعدة التجاوز تجري في الأثناء أيضاً إلا إذا ورد دليل خاص على الخلاف كالوضوء.

وبالجملة لامعارضة بين الأخبار، فصحيح زرارة الوارد في الصلاة يدل على جريان القاعدة في الشك في أصل الوجود، والموتقة تدل على جريانها في الشك في صحة الوجود التي مرجعها إلى الشك في أصل الوجود كما سنبين إن شاء الله تعالى. وصحيح زرارة الوارد في الوضوء يدل على تصرف في الصغرى بالنسبة إلى خصوص الوضوء ونأخذ بالجميع لعدم منافاة بينها، فلا حاجة حينئذٍ إلى ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من لحاظ الاجزاء قبل التركيب وبعده، ولا إلى دعوى أن الوضوء شيء واحد لبساطة أثره وهو الطهارة فلا يصدق التجاوز في أثناءه، مع ما فيه من منع كونه شيئاً واحداً، ومنع عدم صدق التجاوز تكويناً ولا نريد إجراء القاعدة في الأثر حتى يقال إنه شيء واحد، بل نريد إجرائها في أفعال الوضوء، ولا ريب في كونها أشياء عديدة وأثر الوضوء لبساطته لا يتصور التجاوز عنه.

لكن التحقيق بطلان هذا الجمع أيضاً وقياس المقام بآية النبأ في غير محله، توضيحه: أن الضمير في كلمة غيره على ما عرفت راجع إلى الوضوء لا إلى الشيء، فالمعنى أنه إذا شككت في الوضوء بعد أن خرجت منه ودخلت في حالة أخرى غير الوضوء فشكك ليس بشيء، والكبرى المذكورة في هذه الموتقة لا تنطبق على هذه الصغرى إلا بأن يقال: إن المراد من الشيء في قوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» هو تمام العمل، وأن الشك في الأثناء معتبر بمعنى لزوم الإتيان بالمشكوك بقاعدة الاشتغال، فتقع المعارضة بينها وبين صحيحة زرارة الواردة في الصلاة المستمثلة على كبرى الدالة على عدم الاعتناء بالشك في الأثناء بعد التجاوز عن جزء إلى جزء.

وأما إن قلنا إنَّ المراد من الشيء في الموثقة كل جزء من أجزاء العمل فمفاد الكبرى هو أنه يحصل التجاوز بالخروج من جزء والدخول في جزء آخر، ولا يعتنى بشكه بعد ذلك، وصحيح زرارة الوارد في الوضوء يدل على عدم حصول التجاوز بالخروج عن جزء والدخول في جزء آخر، فمقتضاه تخصيص المورد، وقد عرفت أنَّ تخصيص المورد مستهجن عند أبناء المحاورة.

الرابع: إنا نلتزم بكون مرجع الضمير في كلمة - غيره - هو الجزء المشكوك فيه وأنَّ المراد من الشيء جزء العمل لاتمامه وذلك بقرينة صحيحة زرارة الواردة في الصلاة ولا يلزم من ذلك وقوع المعارضة بين الموثقة وصحيحة زرارة الواردة في الوضوء.

وذلك لأنَّ صحيحة زرارة الواردة في الوضوء إنما وردت في الشك في أصل غسل الوجه أو اليد أو المسح لقوله عليه السلام: «فلم تدر أغسلت ذراعيك...». وأما الموثقة فلم ترد في الشك في أصل وجود الجزء بل وردت في الشك في صحة الجزء، وذلك بقرينة قوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» فإنه لا يتصور الشك في أصل وجود شيء مع فرض كونه مشغولاً بذلك الشيء، فالمراد هو الشك في الصحة قطعاً.

فائدتان:

الأولى: ذكر الشيخ الأعظم رحمته (١) في فرائده: أنَّ الشك في صحة الموجود بمفاد كان الناقصة مرجعه إلى الشك في الوجود بمفاد كان التامة.

وملخص تقريره: أنَّ الشك في صحة الموجود مساوق للشك في وجود الصحيح الذي هو الوجود التام.

(١) فرائد الأصول / ٤١٤.

وأورد عليه بما حاصله: أن المقصود في قاعدة الفراغ هو إثبات صحة الموجود ووجود الصحيح لا يثبت صحة الموجود إلا على القول بالأصل المثبت الذي لا نعول عليه.

لكن الحق ما ذكره الشيخ رحمته، ولا يرد عليه الإيراد المزبور .
توضيح ذلك: أنهم اعترفوا في سائر الأصول العملية بأن الأصول الشرعية إنما تجري فيما له أثر شرعي، وعلى هذا نقول: إن العمل الباطل ليس له أثر شرعي، ولو فرض جريان القاعدة فيه والحكم بتحقيق ذلك العمل الباطل فأي فائدة في ذلك وأي أثر يترتب على جريانها، فموضوع القاعدة ليس إلا الشك في وجود الصحيح لا الشك في وجود الباطل ولا الشك في وجود شيء سواء كان صحيحاً أم باطلاً، وإذا ثبت أن موضوع القاعدة هو الشك في وجود الصحيح لترتب الأثر على الصحيح دون الباطل فنقول: إن منشأ الشك في وجود الصحيح مختلف، فتارة: يكون المنشأ الشك في أصل الوجود، وأخرى: يكون ذلك الشك في صحة الوجود، فراجع كليهما إلى الشك في وجود الصحيح بمفاد كان التامة .

وبالجملة يكون الشك دائماً في وجود المقيد بجميع قيوده، غاية الأمر أن منشأ مختلف، فتارة يشك في وجود القراءة الصحيحة، مثلاً بعد دخوله في الركوع لأجل الشك في أصل القراءة، وأخرى يشك في ذلك لأجل شكه في جزء القراءة أو شرطها، ويدل على جريان القاعدة في القسم الأول صحيحة زرارة الواردة في الصلاة فإن المفروض فيها الشك في أصل وجود الجزء، ويدل على جريانها في القسم الثاني موثقة ابن أبي يعفور لقوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»، وفي خصوص الوضوء نقول: إنه إذا كان الشك في أصل غسل الوجه أو اليد أو المسح فلا تجري القاعدة في الأثناء لصحيح زرارة الوارد في الوضوء المصرح بذلك، وإذا كان

الشك في جزء الجزء أو شرطه كانت القاعدة جارية في الأثناء لموثقة ابن أبي يعفور التي يكون موردها الوضوء.

إن قلت : لم يقل أحد بجريان قاعدة التجاوز في أثناء الوضوء .

قلت : إنما ذكروا عدم جريان القاعدة في أثناء الوضوء إذا كان الشك في أصل وجود الجزء، وأما الشك في جزء الجزء أو شرطه في الوضوء، فالمشهور لم يتعرضوا لحكمه، ومقتضى الأخبار ما عرفت.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أن جريان القاعدة في أثناء العمل ليس مختصاً بالصلاة سواء كان الشك في أصل وجود الجزء أم في جزء الجزء أم في شرطه، وإنما خرج الوضوء فيما إذا كان الشك في أصل وجود الجزء بالدليل الخاص، فالوضوء على خلاف القاعدة.

الثانية: التفريق بين الوضوء والصلاة إنما هو لأجل النص، لا لأجل أن الإتيان بالجزء المشكوك في الصلاة بعد دخوله في الجزء الآخر مستلزم للزيادة العمدية المبطله حتى في غير الأركان بخلاف الوضوء لعدم مبطلية الزيادة العمدية فيه.

مضافاً إلى منع دعوى استلزام الإتيان بالجزء المشكوك في الصلاة للزيادة العمدية، وإلا لزم القول بالزيادة العمدية وبطلان الصلاة فيما إذا علم في السجدة الأولى بترك الركوع ورجع وأتى به، وهذا اللازم باطل قطعاً، وكذا فيما نحن فيه.

فالفارق بين الصلاة والوضوء بلزوم إعادة الجزء المشكوك في الوضوء دون الصلاة هو النص، والله تعالى هو العالم.

[تنبيهات قاعدة الفراغ والتجاوز]

وينبغي التنبيه على أمور :

الأمر الأول : هل يعتبر في تحقق التجاوز عن المحل الذي هو موضوع قاعدة التجاوز الدخول في الغير أم لا ؟ مقتضى بعض روايات الباب كقوله عليه السلام في صحيح زرارة^(١) : « إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره ، فشكك ليس بشيء » وقوله عليه السلام في رواية إسماعيل بن جابر^(٢) : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » ، بل مقتضى ما ذكرناه من رجوع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز هو توقف صدق التجاوز على الدخول في الغير عقلاً ، ضرورة أن المراد بالتجاوز حينئذ هو التجاوز عن محل المشكوك فيه وهو لا يتحقق إلا بالدخول في غير المشكوك فيه كما هو واضح ، وعلى هذا المبني أعني رجوع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز - لأنّ الشك دائماً يرجع إلى وجود الصحيح أعني المأمور به لأنّ المقيد هو متعلق الأمر ومركز الأثر الشرعي لا المطلق ، فالقراءة الصحيحة هي المأمور بها ، فإذا أتى بالقراءة وشك في صحتها فيكون المشكوك وجود القراءة المقيدة بالصحة ، وليس المطلق ذا أثر شرعي حتي تجري فيه القاعدة - يكون الدخول في الغير محققاً لعنوان التجاوز عقلاً فيحمل المضي في بعض الروايات الخالية عن قيد الدخول في

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧ ، الحديث ١٠٥٢٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٨ ، الحديث ٨٠٧١ .

الغير على ذلك لعدم صدق المضي عن محل المشكوك إلا بالدخول في الغير كما لا يخفى . وبالجملته فلا ينبغي الإشكال في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز .

إنما الكلام في جريان القاعدة في الجزء الأخير من العمل المركب كال تسليم ، بناءً على كونه آخر أجزاء الصلاة كما يدل عليه بعض الروايات البيانية المبينة لأجزاء الصلاة ، فإذا شك في السلام فهل تجري فيه القاعدة أم لا ؟ فيه تفصيل ، إذ الشك في التسليم تارة : يكون بعد الدخول في التعقيب ونحوه كسجدي السهو وصلاة الاحتياط مما شرّعه الشارع الأقدس بعد الفراغ عن العمل ، وأخرى : يكون بعد إيجاد مبطل من مبطلات الصلاة كالاستدبار والحدث والفعل الماحي لصورة الصلاة كالوثبة ، وثالثة : يكون بعد إيجاد ما لا يكون مبطلاً ولا يكون تشريعه عقيب الصلاة فقط كالمطالعة والنظر إلى القرآن المجيد ، فللمسألة صور ثلاث :

الأولى : ما إذا كان الشك في السلام بعد الدخول في التعقيب ونحوه مما يكون محله الشرعي بعد الفراغ عن الصلاة ، ولا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة في السلام لكونه شكاً في الشيء بعد الدخول في الغير ، إذ التعقيب ونحوه مترتب شرعاً على التسليم فيكون وزان جريان القاعدة حينئذٍ في الجزء الأخير كجريانها في غيره من الأجزاء كما لا يخفى .

الثانية : ما إذا كان الشك في السلام بعد إيجاد المبطل أو وجوده قهراً كحدث ونوم ، وفي جريان قاعدة التجاوز في السلام حينئذٍ وجهان :

الوجه الأول : أن المبطل لما جعله الشارع في أثناء الصلاة مفسداً بل حراماً على الأحوط فلا محالة يكون محله بعد السلام فيصير شرعاً مترتباً على الجزء الأخير ، فإذا أتى بالمبطل وشك في الجزء الأخير يصدق عليه الشك في الشيء بعد الدخول في الغير .

الوجه الثاني : أن مبطلية شيء في أثناء العمل وكذا حرمة إيقاعه فيه لا يستلزم

كون محل المبطل بعد الجزء الأخير كالتعقيب المجهول محله شرعاً بعد الجزء الأخير، فإنه فرق واضح بين أن يقول الشارع: إن الشيء الفلاني يكون محله بعد الجزء الأخير كالتعقيب وبين أن يقول: إن الشيء الفلاني يبطل الصلاة إذا وقع قبل الجزء الأخير، فعلى الأول يكون محل السلام قبل ذلك الشيء، بخلاف الثاني فإنه لا يدل على كون محل السلام قبله وإن كان العمل باطلاً إذا وقع ذلك الشيء قبل السلام.

ولا يبعد صحة الوجه الأول، وذلك لأنه بعد فرض مبطلية ذلك الشيء إذا وقع قبل السلام لا يتمكن المصلي من إتيان السلام الصحيح إلا أن يأتي به قبل ذلك الشيء، فلا محالة يكون محل السلام قبل المبطل، فإذا شك بعده في السلام يكون ذلك من الشك في الشيء بعد الدخول في الغير كما لا يخفى.

وقد ظهر مما ذكرنا من كون الدخول في المبطل دخولا في الغير حكم الفرع المعروف وهو: أنه إذا نام في السجود وبعد أن استيقظ شك في أن النوم كان في سجدة الصلاة حتى تكون باطلة أو في سجدة الشكر حتى تكون صحيحة لتامة الصلاة وسلامتها بالتسليم، فإنه بناءً على ما ذكرناه تجري قاعدة التجاوز في التشهد والتسليم لأن الشك فيها يكون بعد الدخول في الغير وهو النوم المبطل.

ولكن للتأمل - في كون محل المبطل بعد السلام بمجرد كون حكمه إبطال الصلاة إذا وقع فيما قبل الجزء الأخير - مجال، إذ الحكم بإفساد المبطل وحرمة في أثناء العمل غير تشريع المحل قبل السلام.

الثالثة: ما إذا كان الشك في الجزء الأخير بعد الدخول في غير المبطل كالمطالعة، ولا تجري القاعدة حينئذ في السلام إذا لم يتخلل فصل طويل وإلا يندرج في الصورة السابقة وهي ما إذا شك في الجزء الأخير وقد أوجد المبطل، ووجه عدم جريان القاعدة في هذه الصورة الثالثة واضح، لعدم صدق التجاوز على الدخول في مطلق الغير، ولذا لا تجري القاعدة فيما إذا شك في الركوع بعد أن انحنى لقتل العقرب ثم

استقام مع أن الانحناء لقتل العقرب مما يصدق عليه الغير، ومع ذلك لا يصدق عليه عنوان التجاوز لبقاء محل الركوع، وصرف مضي معظم الأجزاء لا يكون محققاً لعنوان التجاوز كما لا يخفى .

والمراد بالمحل هو الشرعي كما يظهر من رواية زرارة وغيرها ولا دليل على اعتبار المحل العادي، فإذا كان من عادة الشخص أداء دينه أول الشهر أو إتيان صلاته في أول أوقاتها، وفي أثناء الشهر شك في أداء دينه أو في أثناء الوقت شك في أداء صلاته فلا تجري القاعدة بل يجب أداء الدين والصلاة، وفتح باب المحل العادي يستلزم تأسيس فقه جديد كما لا يخفى .

الأمر الثاني : هل المراد بالغير - الذي يكون الدخول فيه شرطاً عقلياً أو شرعياً لجريان قاعدة التجاوز - هو مطلق الغير سواء كان جزءاً مستقلاً بالعنوان كالتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من أجزاء الصلاة أم لا كجزء الجزء كآيات القراءة - كما إذا شك في الآية الأولى من سورة الفاتحة وهو في الآية الثانية أو الثالثة مثلاً، بل كلماتها كما إذا شك في (مالك) مثلاً وهو يقرء (يوم الدين) - أم خصوص الأجزاء المستقلة بالتبويب ؟

مقتضى صدر رواية زرارة هو الثاني، لأن مورد السؤال هو الأذان والإقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود، ومن المعلوم كون هذه الأمور أجزاءً مستقلة فلا يشمل جزء الجزء كآية فضلاً عن الكلمات بل لا يشمل الفاتحة إذا شك فيها وهو في السورة إذ المذكور في صدر رواية زرارة عنوان القراءة الصادق على مجموع الفاتحة والسورة.

لكن ذيل رواية زرارة وهو قوله عليه السلام : «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره...» مطلق يشمل الأجزاء المستقلة وأجزاء الأجزاء، إذ لو كان الغير مختصاً بما ذكره زرارة لما كانت القاعدة جارية فيما إذا شك في السجود وهو في التشهد

أو شك في القراءة وهو في القنوت، مع أن المسلم جريانها فيها، وعدم ذكر القنوت والتشهد لأجل كون زرارة في مقام السؤال عن أجزاء الركعة الأولى بقريئة ذكر الأذان والإقامة.

اللهم إلا أن يقال بانصراف (الغير) إلى خصوص الأجزاء المستقلة فلا نظمناً بإطلاق يشمل جزء الجزء، فالأحوط حينئذ الإتيان بالمشكوك فيه بقصد الرجاء لاحتمال شمول الرواية لجزء الجزء أيضاً، فإذا شك في الآية الأولى من الفاتحة وهو في الآية الثانية أو الثالثة أو شك في الفاتحة وهو في السورة يأتي بالمشكوك رجاءً.

وأما بالنسبة إلى الهوي إلى السجود والنهوض إلى القيام فلا يشملها رواية زرارة ولا غيرها من الروايات، ولا يمكن شمولها للهوي والنهوض لكونها من المقدمات العقلية التي يتوقف القيام والسجود عليها، وقد قرر في محله أن المقدمة لا تتصف بالوجوب الشرعي، بل لو أمر المولى بالمقدمة لكان هذا الأمر إرشادياً لا مولوياً، لكون المقدمة مما يتوقف عليها الامتثال، ومن المعلوم أن مرحلة الامتثال ميدان العقل وقاعدة التجاوز لا تجري إلا فيما كان له أثر شرعي قابل للوضع والرفع، فلا أثر للهوي والنهوض حتى تجري بلحاظها قاعدة التجاوز.

وقد ظهر مما ذكرنا من اعتبار الدخول في الغير عدم جريان القاعدة في الركوع إذا شك فيه وهو جالس غير مشغول بالتشهد مع كونه شاكاً في السجدة أيضاً، وجه عدم جريانها في الركوع هو: أن الدخول في الغير وهو السجود غير محرز لا وجداناً كما هو واضح، ولا تعبداً لأن جريان القاعدة في السجود منوط بجريانها في الركوع إذ لا أثر للسجود إلا في ظرف صحة الصلاة من ناحية الركوع وجريانها في الركوع موقوف على جريانها في السجود، إذ المفروض عدم تحقق الدخول في الغير إلا بعد فرض الإتيان بالسجود، فجريان القاعدة في الركوع منوط بجريانها في السجود لإثبات الدخول في الغير وجريانها في السجود منوط بجريانها في الركوع لإثبات

صحة الصلاة من قبل الركوع، وهذا دور واضح .

فالأولى منع جريان القاعدة في كل من الركوع والسجود والبناء على وجوب الإتيان بهما معاً لكون الشك فيهما في المحل وقبل التجاوز، نعم إذا كان الشك في الركوع والسجود في حال الاشتغال بالتشهد تجري القاعدة في كليهما لكون الشك فيهما بعد التجاوز كما لا يخفى .

هذا كله إذا لم يكن علم إجمالي بترك الركوع أو السجود، وأما إذا علم إجمالاً بترك أحدهما ففيه احتمالات :

أحدها : تعارض القاعدتين في الركوع والسجود لكون الشك في كل منهما شكاً بعد الدخول في الغير وتساقطهما وبطلان الصلاة لعدم التمكن من إتمام الصلاة على وجه صحيح، لأن الإتيان بكل من الركوع والسجود يوجب الزيادة العمدية المبطللة .
ثانيها : أنه بعد تساقط القاعدتين يأتي بالركوع والسجود معاً، ولا يضر العلم بالزيادة لأن زيادة السجود غير قاذحة، وزيادة الركوع محتملة واحتمال زيادته غير مضر .

ثالثها : عدم تعارض القاعدتين لطوليتها حيث إن السجود لا يترتب عليه أثر شرعي إلا في ظرف إتيان الركوع، وبدونه لا أثر له، فوجود الركوع دخيل في صحة السجود وكونه جزءاً للصلاة، فقاعدة التجاوز الجارية في الركوع مقومة للسجود الصلاتي، ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن أن يعارض ما هو مقوم له نظير استصحاب عدم الجنابة في الحدث المردد بين الجنابة والبول، فإن البول لا أثر له إلا في ظرف عدم الجنابة، فاستصحاب عدم الجنابة لا يعارضه استصحاب عدم الحدث الأصغر، لأن عدم الجنابة مقوم لأثر البول كما لا يخفى .

وعليه فتجري قاعدة التجاوز في الركوع ويجب الإتيان بالسجود للعلم التفصيلي بعدم إتيان السجود على طبق أمره إما لعدم إتيانه، وإما لترك الركوع الذي

هو شرط صحة السجود ولا بد من التأمل في هذا الفرع الشريف.

الأمر الثالث : هل تجري قاعدة التجاوز في الشرائط على حذف جريانها في الأجزاء أم لا ؟

الحقّ التفصيل بين الشروط، فإن كان الشرط عقلياً كالموالة بين أجزاء الكلمة التي هي معتبرة عقلاً إذ لولاها لم توجد هيئة الكلمة على النهج المعتبر في وجودها، فلا تجري القاعدة فيه إذ لا يترتب على الشرط العقلي إلا وجود الكلمة تكويناً، وهذا ليس أثراً شرعياً حتى تجري القاعدة بلحاظها، وإن كانت الكلمة التي تؤثر في وجودها الموالة ذات أثر شرعي إلا أن هذا الأثر الشرعي لا يترتب على نفس الموالة بل على وجود الكلمة، فالأثر الشرعي أثر للواسطة العقلية ومن المعلوم أن شيئاً من الأصول التي منها قاعدة التجاوز لا يكون مثبتة حجة .

هذا بالنسبة إلى الشرط العقلي، وأما بالنسبة إلى المشروط به وهو نفس الكلمة فلا بأس بإجراء القاعدة فيه، لأن نفس الكلمة مما له أثر شرعي، فالمنع عن جريانها في المشروط بالشرط العقلي ليس في محله بعد وضوح اجتماع أركان القاعدة فيه من الأثر الشرعي والدخول في الغير، اللهم إلا أن يمنع عن جريان القاعدة في نفس الكلمات بما عرفت سابقاً من دعوى انصراف دليل القاعدة عن مثل الكلمات التي ليست أجزاء أصلية، هذا تمام الكلام في الشرط العقلي.

وإن كان الشرط شرعياً فإن عين الشارع له محلاً حتى يصدق التجاوز عنه والدخول في الغير وكان الشك في أثناء المشروط، تجري فيه القاعدة، كالوضوء الذي يمكن أن يستفاد من الآية المباركة أن محله قبل الصلاة، وكصلاة الظهر التي هي شرط لصحة العصر، فإذا شك في الوضوء بعد الدخول في الصلاة أو شك في الظهر بعد الدخول في العصر تجري فيه القاعدة لتحقيق أركانها من الأثر الشرعي والتجاوز عنه ومقتضى القاعدة وجود المشكوك وترتيب آثار وجوده في ظرف الشك في تحققه.

وعليه فإذا شك في صلاة الظهر في أثناء العصر تجري القاعدة في الظهر ويبني على وجودها فلا يجب إتيانها بعد إتمام العصر، وكذا إذا شك في الوضوء وهو في الصلاة تجري قاعدة التجاوز في الوضوء ويأتي بكل ما يشترط فيه الطهارة كما إذا ثبت الوضوء بالاستصحاب فإنه يأتي معه بكل ما يشترط فيه الطهارة.

لكن الأصحاب استشكلوا في ذلك بل أفتوا بوجوب تجديد الوضوء لما يأتي به بعد الصلاة من المشروطات بالطهارة، وكذا يأتي بصلاة الظهر مع بقاء وقتها فكيف التوفيق بين مبناهم من جريان القاعدة في الشرط كالوضوء وبين فتواهم بعدم كفايته لما يشترط فيه الطهارة غير ما بيده من الصلاة مثلاً.

بل يمكن الإشكال في كفاية الطهارة التي جرت فيها قاعدة التجاوز لما بيده من الصلاة أيضاً بأن يقال: إن الطهور إن كان هو الحالة النفسانية الحاصلة من الغسلتين والمسحتين فلا محل لها حتى تجري فيه قاعدة التجاوز، نعم يكون ما قبل الصلاة محلاً لحصل الطهارة لا نفسها.

وإن كان الطهور نفس الغسلتين والمسحتين فيمكن أن يقال: إن قوله تبارك وتعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^(١) إرشاد إلى حكم العقل بلزوم تحصيل الوضوء قبل الصلاة، حيث إن مقارنة الوضوء لأوّل جزء من أجزاء الصلاة غير مقدورة فلا بد من تحصيله قبل الصلاة حتى يكون أوّل جزء من الصلاة مع الوضوء، وبعبارة أخرى الصلاة المقيدة بالوضوء لا تتحقق إلا بإيجاد الوضوء قبلها، فيكون حال الوضوء حال غيره من المقدمات الوجودية التي يتوقف عقلاً وجود المأمور به عليها، غاية الأمر أن المقدمة تارة تكون مقدمة لذات المأمور به وأخرى لقيده، كالوضوء وعلى كل حال لا تجري قاعدة التجاوز في الوضوء إذا كان الشك فيه في أثناء الصلاة سواء قلنا بأن الطهور هو نفس الأفعال أم الأثر المترتب

عليها لما عرفت.

لكن مقتضى قوله عليه السلام في صحيح زرارة ^(١) : «... فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لاشيء عليك فيه...» هو جريان قاعدة الفراغ في الوضوء، إذ الشك فيه حينئذ يكون من الشك في صحة الموجد لا في أصل الوجود، ومن المعلوم أن الشك في صحة الموجد مجرى قاعدة الفراغ لا قاعدة التجاوز، فإذا شك في صحة الوضوء وهو في الصلاة تجري فيه قاعدة الفراغ، وأما إذا شك في وجود الوضوء بمفاد كان التامة فلا تجري فيه قاعدة التجاوز.

والحاصل أنه بناءً على ما تقدم لا تجري قاعدة التجاوز في الوضوء إذا كان الشك فيه في أثناء الصلاة، لما مر من عدم استفادة المحل الشرعي له من الأدلة حتى يصدق عليه الشك في الشيء بعد تجاوز محله والدخول في غيره، هذا بالنسبة إلى الوضوء من الشرائط الشرعية إذا شك فيه في أثناء الصلاة، فوزان الوضوء حينئذ وزان سائر الشرائط التي ليس لها محل شرعي، بل يعتبر مقارنتها لكل جزء من أجزاء العمل كالاستقبال والستر وغيرهما، فكما لا تجري القاعدة في الاستقبال ونحوه فكذلك لا تجري في الوضوء إذا شك فيه وهو في الصلاة.

نعم تجري في أعمال الحج مما ثبت فيه الترتيب كمناسك منى والطواف، فإذا شك في المتقدم وهو في العمل المتأخر جرى فيه قاعدة التجاوز بعد استفادة شرطية الترتيب بينها من الأدلة لا وجوب الترتيب نفسياً كما لا يخفى، فلا اختصاص لقاعدة التجاوز بالصلاة.

وكذا تجري قاعدة التجاوز في صلاة الظهر إذا شك فيها وهو في صلاة العصر بحيث إنه يعلم بالمتنوي وهو العصر فإذا جرت قاعدة التجاوز في الظهر يتم العصر،

لكن هل يأتي بالظهر بعد إتمام العصر أم لا ؟ فيه قولان نسب أولهما إلى بعض، كالشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله ^(١) فإنه ذهب إلى وجوب الإتيان بالظهر إن كان الشك في إتيانها في الوقت المشترك فإنه يأتي بها لكون الشك فيها في الوقت فيكون كمن شك في الظهر في الوقت المشترك بعد اعتياده بإتيانها في الوقت المختص، فكما يجب الإتيان بالظهر عليه هناك فكذلك هنا.

فإن قلت : إن مقتضى قاعدة التجاوز هو وجود الظهر، فإذا صارت موجودة فلا وجه لإتيانها ثانياً.

قلت : إن قاعدة التجاوز تثبت وجود الظهر من حيث كونها شرطاً لصحة العصر لا مطلقاً، ضرورة أن التجاوز عن صلاة الظهر يكون من حيثية شرطيتها للعصر لا مطلقاً، بداهة كون ما عدا الوقت المختص بالعصر وهو أربع ركعات من آخر الوقت وقتاً للظهر محل أصل وجود الظهر باق، وإنما التجاوز يكون بالنسبة إلى شرطيتها للعصر، فالقاعدة تجري بهذا المحاذ، فالثابت بالقاعدة هو صحة العصر من ناحية الترتيب وتقدم الظهر عليها، هذا غاية توضيح كلام الشيخ رحمته الله.

ونسب ثاني القولين إلى غير واحد أيضاً، وقد اختاره الميرزا النائيني رحمته الله ولذا أورد على الشيخ رحمته الله بأن القاعدة إذا جرت في الظهر فقتضاها تشريع الآثار الشرعية المترتبة على وجودها، إذ لا يراد من البناء على وجودها الوجود التكويني بل التشريعي، فلا بد حينئذٍ من ترتيب كل أثر شرعي يترتب على وجود المشكوك لا أثر خاص ويكون الثابت بقاعدة التجاوز كالثابت بالاستصحاب، ومن المعلوم أن الثابت بالاستصحاب لا اختصاص له ببعض الآثار وبعض الحثيات.

ثم إنه قيل بعدم جريان قاعدة التجاوز في الظهر إذا كان الشك في أثناء العصر لمعارضتها بأخبار العدول، بعد البناء على عدم اختصاصها بصورة العلم بعدم إتيان

الظهر والبناء على شمولها لمورد الشك في إتيان الظهر أيضاً، حملاً للعلم على الطريق المحض، وكون المناط في العدول هو عدم إحراز الفراغ عن عهدة صلاة الظهر، فحينئذ تكون أخبار العدول مقتضية لوجوب العدول إلى الظهر وقاعدة التجاوز مقتضية للبناء على وجود الظهر وعدم العدول ولا حكومة بينهما فيتساقطان، والمرجع الأصل العملي وهو أصالة عدم الإتيان بالظهر أو قاعدة الاشتغال بها على الخلاف في تقدم إحداهما على الأخرى، لكن قد ذكرنا في محله تقدم القاعدة على الاستصحاب فيما إذا كان الشك تمام الموضوع لحكم العقل لا نفس الواقع، ففي المقام تقدم القاعدة على الاستصحاب لأن الشك في الفراغ عن الظهر تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم الإتيان بالظهر من دون حاجة إلى استصحاب عدم الإتيان وليس لهذا الاستصحاب أثر إلا وجوب الامتثال وهو حكم عقلي يكفي فيه نفس الشك في الفراغ^(١).

لكن للنظر في هذه المعارضة مجال واسع إذا لا وجه لرفع اليد عن ظواهر أخبار العدول من اختصاصها بصورة تذكر عدم الإتيان بالظهر الظاهر في خصوص العلم كما لا يخفى.

والتحقيق عدم جريان قاعدة الاشتغال في الظهر في أثناء العصر، لأن الشرط هو وجود تمام الظهر قبل كل جزء من أجزاء العصر بحيث يعتبر تقدم الظهر على كل جزء من أجزائه، فحينئذ يكون الشك في الظهر بالنسبة إلى ما بقي من أجزاء العصر شكاً في وجود الشرط وهو الإتيان بالظهر قبل تجاوز محله، فلا تجري فيها القاعدة، وعليه فلا يتمكن من إتمامها عصرًا، لعدم جريان قاعدة التجاوز فيها ولا أخبار العدول لما عرفت، فلا محيص إلا عن استينافها ظهرًا ثم الإتيان بالعصر، وإذا أتم ما

(١) أقول: يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب لإثبات موضوع وجوب العدول حيث إن الاستصحاب ينقح موضوع العدول أعني عدم الإتيان بالظهر فيجب العدول، ومن المعلوم أن وجوب العدول ليس أثراً عقلياً حتى لا يجري بلحاظه الاستصحاب بل أثر شرعي فتدبر.

بيده عصراً رجاءً فلا بأس به.

والحاصل أنّ جريان قاعدة التجاوز في الظهر إذا كان الشك فيها في أثناء العصر مبني على وحدة صلاة العصر وكونها شيئاً واحداً، وأمّا إذا كان أشياء عديدة وكان مجموع صلاة الظهر شرطاً لكل واحد من تلك الأشياء فلما كان محل شرطيتها بالنسبة إلى الأشياء اللاحقة التي يؤقّ بها بعد الشك باقياً فلا يصدق عنوان التجاوز بالنسبة إليها حتى تجري قاعدة التجاوز في شرطها أعني الظهر، فوزان صلاة الظهر وزان الوضوء إذا شك فيها في أثناء الصلاة في عدم جريان القاعدة.

ولا بأس بزيادة توضيح، فنقول: إنّ قاعدة التجاوز لا تجري في صلاة الظهر إذا شك فيها في أثناء صلاة العصر، لأنّ الترتيب بين الظهرين بعد أن لم يكن واقعياً بل كان ذكرياً فلا يكون تقدم الظهر على ما أتى به من أجزاء صلاة العصر شرطاً لتلك الأجزاء واقعاً، إذ المفروض غفلته عن الظهر حين الشروع في العصر، فتقدم الظهر حينئذٍ يكون شرطاً لبقية العصر، ومن المعلوم أنّ محل شرط بقية أجزاء العصر باقٍ ولم يتحقق التجاوز عنه، فعلى القول بجواز إتيان الصلاة في الصلاة وأنه على طبق القاعدة يأتي بصلاة الظهر في أثناء العصر ثم يأتي ببقية العصر، وعلى القول بكونها على خلاف القاعدة كما هو الحق لإشكالات - منها فوات الموالاة بين أجزاء العصر - فلا محيص إلّا عن الالتزام ببطلان الصلاة لعدم التمكن من إتمامها على وجه صحيح، حيث إنّ شرط صحة بقية العصر وهو الإتيان بالظهر غير مقدور في أثناء العصر فيبطل المشروط وهو العصر فيستأنف الصلاة بنية الظهر ويأتي بعدها بالعصر وأمّا العدول فقد مرّ أنّ مورده العلم بعدم إتيان الظهر لا الشك فيه كما في المقام.

ونظير هذا المورد في عدم التمكن من إتمام الصلاة ما إذا شك في قراءة السورة وهو قائم قبل الركوع مع العلم بأنه على تقدير عدم الإتيان بالسورة بطلت الصلاة للسكوت الطويل الماحي، فحينئذٍ لا يتمكن من إتمام الصلاة ولو رجاءً، لأنّه إذا أتى

بالسورة بمقتضى الشك في المحل يعلم بلغوية هذه السورة لأنه إن قرء السورة أو تركها لا محل لهذه السورة إما لتحقيقها قبل ذلك وإما لبطلان الصلاة، وعلى التقديرين يكون قراءة السورة لغوًا، فلا مجال لقراءة السورة ولو رجاء، إذ الاحتياط لا يتحقق إلا مع احتمال المطلوبية، وفي هذه الصورة يعلم بعدم مطلوبيتها، فلا محالة تبطل الصلاة ويجب استينافها.

وبالجملة فلا يقاس الشك في الجزء في أثناء العمل بالشك في الشرط كذلك، لأن الجزء له مقرر شرعي كالتكبيرة، فإن محلها الشرعي قبل القراءة، فإذا شك فيها وهو في القراءة تجري فيها قاعدة التجاوز وببركتها يثبت وجود التكبيرة التي هي جزء في نفسها وشرط لغيرها من الأجزاء، وهذا بخلاف الشرط الشرعي الذي ليس له محل شرعي، فإن الشك في الشرط في أثناء المشروط لا يوجب جريان قاعدة التجاوز في الشرط.

هذا تمام الكلام في جريان القاعدة في الشرط الشرعي ومحصله جريانها فيه في أثناء المشروط إن كان له محل شرعي، وإن لم يعين الشارع له محلاً فلا تجري فيه القاعدة في أثناء المشروط كما لا يخفى وجهه، فلا تجري قاعدة التجاوز في الشك في الستر والاستقبال إذا كان في الأثناء لعدم صدق التجاوز عنها. نعم تجري القاعدة إذا كان الشك بعد الفراغ عن العمل لصدق التجاوز.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا في الشروط أن قاعدة التجاوز لا تجري في الشرائط سواء كانت عقلية أم شرعية إذا كان الشك فيها في أثناء المشروط، وأما إذا كان بعد الفراغ عنه فتجري القاعدة في الشروط الشرعية، وفي نفس المشروط إذا كان الشرط عقلياً كما تقدم وجهه.

الأمر الرابع: يعتبر في جريان قاعدة التجاوز كون الشك متمحضاً في انطباق المأمور به على المأتي به، وذلك لا يتصور إلا مع العلم بخصوصيات المأمور به وجميع ما

يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً، وكون الشك لأجل احتمال غفلة أوجبت نقصان شيء من العمل المركب أو احتمال صارف في الأثناء أوجب ترك بعض ما له دخل في المركب. وأما إذا لم يعلم حدود المأمور به وأتى بعمل يشك في صحته فليس هذا الشك متمحضاً في الانطباق، بل الشك كان من جهة الشبهة الحكمية لا من جهة احتمال غفلة أو صارف، وكذا الحال إذا كان الشك في الصحة للشبهة الموضوعية كما إذا صلى إلى جهة يشك في كون الكعبة فيها فإنه قبل الصلاة كان أيضاً شاكاً في صحة الصلاة على تقدير الإتيان بها إلى تلك الجهة، وعلى هذا فلا بد أن يكون الشك حادثاً بعد العمل.

ثم إن الشك في انطباق المأمور به على المأتي به يتصور على وجوه :
أحدها : أن يكون حين الشروع ملتفتاً إلى جميع ما يعتبر في المأمور به وبعد الفراغ عن العمل يشك في أنه هل نقص منه شيئاً لغفلة أم لا.

ثانيها : أن لا يكون حال العمل ملتفتاً إلى جميع ما له دخل في المأمور به وبعد العمل يشك في صحة العمل وفساده بحيث لو كان حين العمل ملتفتاً لكان شاكاً أيضاً في مطابقته للمأمور به، كما في الصلوة إلى الجهة التي لا يحرز كون القبلة فيها، وكعمل الجاهل المقصر إذا عمل بلا تقليد ولا اجتهاد.

وهذا الوجه على قسمين، فقد يكون صورة العمل محفوظة لديه في حال الشك كما لو علم بالجهة التي صلى إليها أو علم بكيفية العمل الصادر منه في الجاهل المقصر، وقد لا تكون صورة العمل محفوظة حين الشك فلا يعلم بالجهة التي صلى إليها أو لا يعلم كيفية العمل الذي أتى به بدون الاجتهاد والتقليد.

ثالثها : أن يكون الشك في صحة العمل وفساده موجوداً قبل الصلاة وموجباً لعدم جواز الدخول فيها كما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الحدث وغفل وصلى وهذا الوجه يتصور على وجهين :

أحدهما : أن يحتمل الوضوء قبل الصلاة في حال الشك في الوضوء المحكوم

بعده بالاستصحاب.

ثانيهما : أن لا يحتمل الوضوء بعد أن صار محكوماً بالحدث بسبب الاستصحاب، بل يقطع بأنه لم يتوضأ في حال الشك المحكوم بالحدث.

رابعها : أن يشك في صحة العمل بعد الفراغ عنه مع كونه قبل العمل شاكاً في شرط صحته لكن مع جواز الدخول فيه لكونه مقتضى حجة من المحجج الشرعية، كما إذا كان قبل الصلاة مستصحب الطهارة أو قامت البينة على طهارته مع زوال السبب المسوّغ للدخول في العمل، كما إذا سرى شكه إلى اليقين بالطهارة أو علم بفسق الشاهدين أو شك في عدائتهما بنحو الشك الساري.

هذه هي الوجوه المتصورة في الشك في صحة العمل وفساده.

لا إشكال في جريان القاعدة في الوجه الأول، وكذا في الوجه الأول من الوجه الثالث، وهو ما إذا احتمل الوضوء في زمان الشك فيه، دون الوجه الثاني منه، وذلك لأن الاستصحاب لا يزيد حكمه عن العلم، فلو كان عالماً بالحدث وبعد الصلاة احتمل الوضوء قبلها صحت صلاته لقاعدة الفراغ، فكذلك لو كان شاكاً في الحدث ومحكوماً بالحدث للاستصحاب، فإن الاستصحاب لا يكون فوق العلم، وهذا بخلاف الوجه الثاني وهو ما إذا لم يحتمل الوضوء قبل الصلاة فإن القاعدة لا تجري فيه لأنه بالاستصحاب صار محكوماً بالحدث إلى زمان شروعه في الصلاة فهو كمن دخل في الصلاة عالماً بالحدث، والقاعدة إنما تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري بعد العمل لا قبله لأن الشك الحادث قبل العمل ليس موضوعاً للقاعدة فلا تجري فيه، بل يجري فيه الاستصحاب.

وبالجملة، فملخص الفرق بين الصورتين هو: أنه باحتمال الوضوء قبل العمل يرجع هذا الشك إلى الشك في انتقاض اليقين بالحدث باليقين بالطهارة، وهذا الاحتمال مانع عن جريان الاستصحاب ولا رافع له إلا استصحاب الحدث المستصحب قبل

الصلاة، ولما كان ظرف جريان هذا الاستصحاب بعد الصلاة كان محكوما بقاعدة الفراغ، بخلاف صورة عدم احتمال الوضوء قبل الصلاة، فإن الاستصحاب جار فيها قبل الصلاة ولا مانع من جريانه إذ المفروض عدم احتمال الوضوء قبلها حتى يكون هذا الاحتمال مانعاً عن جريانه، هذا غاية توجيه الفرق بين الصورتين في عدم جريان القاعدة في أحدهما دون الأخرى فتدبر جيداً.

لكن ناقش فيما ذكرناه من التفكيك بين الصورتين بعض الأعظم ^(١) بأن التفكيك المزبور مبني على مقدمتين ممنوعتين :

إحديهما : تعميم الشك المأخوذ موضوعاً في قاعدة الفراغ لمطلق الشك سواء كان مسبقاً بشك آخر قبل العمل كما في المقام، إذ الشك في الطهارة بعد الصلاة مسبوق بالشك فيها قبل الصلاة أم لا ؟ والظاهر التعميم واختصاص القاعدة بالشك الحادث بعد التجاوز، كما استفدناه من أخبار الباب حيث إن قوله في صحيحة زرارة «إذا شك في التكبيرة وهو في القراءة» ظاهر في خصوص الشك الحادث في الشيء بعد التجاوز عنه، فيكون المراد من الشك في مورد الصحيحة خصوص هذا الشك، فحاصل المناقشة في هذه المقدمة هو اختصاص الشك الموضوع في قاعدة التجاوز والفراغ بما إذا لم يكن مسبقاً بشك آخر من سنخه أو غير سنخه.

ثانيتهما : ترتيب آثار الاستصحاب حتى بعد انعدامه، بأن يكون وجوده آنأماً كافياً في ترتيب الأثر عليه إذ لو لم يكن كذلك فلأوجه لترتيب آثار الحدث الاستصحابي في صورة الغفلة عن الحدث وإتيان الصلاة في حال الغفلة والحكم بفساد الصلاة لأجل الاستصحاب، وفيه ما لا يخفى: ضرورة أن كل حكم تابع لموضوعه حدوثاً وبقاءً، فبانعدام الموضوع ينعدم الحكم، ومن المعلوم أن الاستصحاب متقوم بموضوعه وهو اليقين والشك الفعليان والغفلة توجب انعدامهما الموجب لارتفاع

(١) وهو المحقق العراقي رحمته الله، راجع: نهاية الأفكار، القسم الثامن من الجزء الرابع / ٧٥.

الاستصحاب.

وبالجملة فبناءً على تعميم الشك للمسبوق وغيره كما هو مقتضى المقدمة الأولى لابد من إجراء القاعدة في كلتا صورتين، وبناءً على اختصاصه بالشك غير المسبوق لا وجه لإجرائه في شيء من صورتين، وبناءً على المقدمة الثانية وهي جريان الاستصحاب حتى في حال الغفلة لا يجري القاعدة في شيء من صورتين أيضاً لكون الاستصحاب جارياً قبل العمل وليس ذلك مجرى القاعدة لأن مجريها هو مابعد العمل، وبناءً على عدم جريان الاستصحاب في حال الغفلة تجري القاعدة في صورتين معاً.

ويرد عليه: أمّا في المقدمة الأولى: فبأن أخبار الصلاة وإن لم تشمل الشك المسبوق وتكون مختصة بالشك الحادث غير المسبوق إلا أن البعض الآخر من أخبار الباب كقوله عليه السلام: «كلما شككت فيه مما قد مضى...»^(١) وبعض روايات الوضوء مطلق يشمل كلا قسمي الشك، ولما لم يكن تناف بين هذه الإطلاقات وبين ما يختص بالشك غير المسبوق فلا وجه للتقييد فيكون الشك أعم من المسبوق وغيره.

وأما في المقدمة الثانية: فبالنقض بالعلم الإجمالي في الشبهة المحصورة إذا فقد بعض الأطراف كما إذا علم إجمالاً بنجاسة إحدى الإناءات الثلاث ثم أريق إحديها، فحينئذٍ لا علم بنجاسة الباقي لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هو ما أريق ماؤه، ومع ذلك لا إشكال عندهم في وجوب الاجتناب عن الباقي فيستكشف من ذلك كفاية وجود العلم آنأما في التنجيز فليكن الاستصحاب كذلك.

والجواب عن هذا النقض بأن المنجز هناك هو نفس الاحتمال دون العلم الإجمالي - فإن العلم الإجمالي أوجب منجزية الاحتمال، بحيث لو كان المعلوم بالإجمال منطبقاً على أحد الإنائين الباقيين لكان منجزاً - آتٍ هنا أيضاً، إذ لا مانع من كون

الاستصحاب أيضاً بوجوده آنأما منجزاً لاحتمال بقاء الحالة السابقة، وعلى هذا فيتجه الفرق بين الصورتين بجريان قاعدة الفراغ فيما إذا احتمل الوضوء في حال الشك في بقاء الحدث، فإن الاستصحاب حينئذ لا يجري لاحتمال انتقاضه باليقين بالطهارة فتجرى قاعدة الفراغ وعدم جريانها فيما إذا لم يحتمل الوضوء.

وبالجملة فالقاعدة تجري في الوجه الأول من الوجه الثالث ولا تجري في الوجه الثاني منه، وهو عدم احتمال الوضوء في زمان الشك، فهو كمن دخل في الصلاة عالماً بالحدث لأن استصحاب الحدث بحكم العلم به كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول وهو تمحض الشك في انطباق المأمور به على المأتي به، بأن يكون المكلف حال الشروع ملتفتاً إلى جميع ما يعتبر في العمل شرطاً أو شرطاً، غاية الأمر أنه يشك في نقص شيء من العمل لغفلة أو غيرها وقد عرفت جريان القاعدة فيه بلا ريب بل هو المتيقن من مورد القاعدة.

وقد عرفت أيضاً حكم الوجه الثالث بكلتا صورتيه، وأن القاعدة تجري فيما إذا احتمل الوضوء قبل الصلاة في حال الشك ولا تجري فيما إذا لم يحتمل ذلك خلافاً لبعض الأعاضم كما مر مفصلاً^(١).

وأما الوجه الثاني : وهو ما إذا لم يكن ملتفتاً حين العمل إلى ما ينبغي أن يقع عليه العمل وعمل عملاً يحتمل مصادفته للواقع، وقد عرفت أنه يتصور على وجهين : أحدهما : انخفاض صورة العمل حين الشك، كما إذا علم بأنه لم يحرك الخاتم حين الوضوء، ولكن يحتمل وصول الماء إلى ماتحته من البشرة .

والآخر : عدم انخفاضها، كما إذا لم يعلم بأنه حرّك الخاتم أو لا أو صلى في اللباس المشكوك أو لا أو صلى مع السورة أو بدونها، أو صلى إلى هذه الجهة أو جهة أخرى. والتحقيق التفصيل بين الوجهين بجريان القاعدة في ثانيهما دون أولهما، أما عدم

جريانها في الوجه الأول وهو انحفاظ صورة العمل فلأنّ الشك في الصحة والانطباق يكون لأمر خارج عن فعل المكلف وقدرته وهو الانطباق القهري، فإنّ وصول الماء إلى ماتحت الخاتم اتفاقاً أو كون لباسه المشكوك الذي صلى فيه مما يؤكل أو كون القبلة إلى الجهة التي صلى إليها خارج عن حيّز قدرة المكلف وفعله، ولذا يتصور هذا الشك ولو مع عدم صدور عمل من المكلف فلا يكون الشك في الانطباق راجعاً إلى احتمال غفلة من المكلف بل إلى التصادف الاتفاقي القهري، وقاعدة التجاوز لا تتكفل إثبات المصادفات القهرية بل تتكفل إثبات المشكوك من ناحية ما يرجع إلى قصور في المكلف لغفلة أو صارف.

وبالجملة فالشك في الانطباق وإن كان في صورة التصادف القهري حاصلًا إلاّ أنّه بالاستلزام لا بالأصلالة، وما يكون مجري لقاعدة التجاوز والفراغ هو الشك المتمحض في الانطباق لا الشك الذي يستلزم الشك في الانطباق كما لا يخفى.

وأما جريانها في الوجه الثاني وهو عدم انحفاظ صورة العمل كالصلاة التي أتى بها إلى جهة لا يعلمها بعينها، والصلاة التي أتى بها الجاهل من دون تقليد ولا اجتهاد - فإنّه بعد الرجوع إلى المجتهد إذا أحرز أنّ فتواه حين تلك الأعمال كانت جزئية السورة للصلاة وبطلان الصلاة في اللباس المشكوك وشك في أنّ تلك الصلاة كانت مع السورة أو بدونها، أو أنّها وقعت في المأكول أو غيره فيحتمل مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كانت وظيفته تقليده في تلك الأعمال إلى غير ذلك من الأمثلة - فمقتضى إطلاق قولهم **الْبَلَاءُ** : «كل شيء شك فيه مما قد مضى...» هو جريان قاعدة الفراغ في هذه الموارد لكون الشك متمحضاً في الانطباق وعدم كون الشبهة فيها حكمية ولا موضوعية حتى لا تجري فيها قاعدة الفراغ، فلا مانع من جريان القاعدة فيها، إلاّ ما ربما يدعى من دلالة قوله **عليه السلام** في موقعة بكير بن أعين ^(١) : «هو حين يتوضأ أذكر

(١) وسائل الشيعة ١ / ٤٧١، الحديث ١٢٤٩.

منه حين يشك» على تقييد موضوع القاعدة بالذكر والالتفات بأن كان حين الشك عالماً بأنه حين إتيان العمل كان ملتفتاً إلى بنائه على إيجاد العمل على وجهه، كما إذا كان بعد الوضوء عالماً بأنه كان بانياً على تحريك الخاتم حين الوضوء لكنه يشك في أنه هل غفل عن تحريكه أم لا.

وتوهم اختصاص قيد الأذكريّة بالوضوء فاسد لما قرر في محله من أنّ العبرة بعموم العلة لا بخصوصية المورد، فالمورد وإن كان هو الوضوء لكنه لا يخصص عموم التعليل فتكون الأذكريّة قيداً لقاعدة الفراغ في جميع الموارد من الوضوء وغيره.

ولكن قيل بعدم دلالة الأذكريّة على تقييد القاعدة بها لكون الأذكريّة من قبيل الملاك الذي هو غير مطرد ولا منعكس لا من قبيل الموضوع.

وبعبارة أخرى تكون الأذكريّة علة للجعل لا علة للمجعل حتى يطرد وينعكس فتجري القاعدة في موارد الأذكريّة وغيرها.

ولا يخفى أنّ منشأ الخلاف في تقييد القاعدة على هذا هو استفادة العلية والملاكية من الأذكريّة.

فعلى الأول : لابد من الالتزام بتقييد القاعدة بالأذكريّة .

وعلى الثاني : لا مجال لهذا الالتزام، وهذا الخلاف في كيفية الاستفادة نشأ من عدم تميز ضابط منصوص العلة عن ضابط الملاك إذ لو كان ضابطها مبيناً لم يكن منشأ لهذا النزاع والخلاف.

وكيف كان ما ذكره في الملاك من عدم الاطراد والانعكاس - واستشهدوا عليه بموارد، منها: غسل الجمعة، الذي جعل ملاكه دفع أرياح الأباط مع وضوح استحبابه حتى في حال عدم تلك الأرياح، ومنها: تشريع العدة على المرأة المعلل بعدم اختلاط المياه، مع بداهة وجوب العدة في بعض الموارد مع القطع بعدم الاختلاط المزبور، كما إذا كان الزوج غائباً في مدة مديدة ومات زوجها أو طلقها، فإنّ وجوب

العدة ثابت مع عدم اختلاط المياه - مما لا يمكن المساعدة عليه .

وكيف يمكن الالتزام بعدم أطراد الملاكات وعدم انعكاسها مع استلزامه لقبح الترجيح بلا مرجح الذي لأجله التزمنا بوجود الملاكات في الأحكام، إذ بدونها يلزم الجزاف وقبح الترجيح بلا مرجح فإن قوام موضوعية الموضوع بالملاك، وعلى هذا فلا فرق بين العلية والملاكية في اختصاص القاعدة بموارد الأذكزية، فلا تجري القاعدة في غير موارد الالتفات حين العمل إلى بنائه على إتيان العمل بجميع ماله دخل فيه، وكان احتمال نقصانه لاحتمال غفلة، وعليه فتجري القاعدة في صورة الشك في وصول الماء إلى البشرة المستورة بالخاتم إن كان الشك فيه لاحتمال غفلة عن تحريك الخاتم مع كونه ملتفتاً حين العمل إلى لزوم تحريكه وبنائه على ذلك، ولا تجرى فيما إذا كان عالماً بعدم تحريك الخاتم.

وكذا لا تجري في الأعمال التي أتى بها في غير زمان التقليد لأنه لم يكن عالماً بجميع ما يعتبر في العمل حتى يكون بانياً على الإتيان به على وجهه إلى غير ذلك من الأمثلة التي أشرنا إليها آنفاً كما لا يخفى.

وبالجملة فقد يقال: بناءً على كون الأذكزية علة للمجعول يكون جريان القاعدة مختصاً بمن له ذكر والتفات، وبناءً على كون الأذكزية علة للجعل أي ملاكاً، وبناءً على ما ذكره من عدم أطراد الملاكات وانعكاسها لا تكون الأذكزية قيماً لقاعدة التجاوز، فتجري في غير صورة الأذكزية أيضاً كالفروض المشار إليها إذ لا يكون الالتفات حينئذٍ قيماً وشرطاً لجريان القاعدة.

لكن قد عرفت أن منشأ الاختلاف في اعتبار الأذكزية وعدمه هو اختلافهم في استظهار الملاكية والقيدية من الأذكزية، ومنشأ الخلاف في هذا الاستظهار هو عدم تميز ضابط تشخيص منصوص العلة عن الملاك، وما قيل في ضابطه - من كون الأمور غير القابلة للإلقاء إلى المكلف كمعراج المؤمن وجنة النار وغير ذلك هي الملاكات،

وما يكون قابلاً للإلقاء إلى المكلف بأن كان يميّزه هو موضوع الحكم أي علة المجمعول - وإن كان مما لا بأس به في بعض الموارد إلا أنه غير مفيد في الأمور الخارجية المميّزة للمكلف التي قد تكون ملاكاً للجعل وقد تكون علة للمجمعول أي موضوعاً للحكم، فإنّ الأذكريّة في بعض أخبار قاعدة الفراغ وأكثرية الماء من البول في بعض أخبار التطهير بالماء ونحوها مما ورد في الروايات من الأمور التي يميّزها المكلف لا يمكن تشخيص كونها علة للمجمعول أو حكمة وعلة للجعل، فإن كانت أكثرية الماء من القدر علة للمجمعول فتعارض أدلّة انفعال الماء القليل بالملاقاة لأن مقتضى الأكثرية هو عدم الانفعال، ومقتضى تلك الأدلة انفعاله بخلاف ما إذا كانت الأكثرية ملاكاً للجعل كما هو ظاهر قول السائل: «لم صار لا بأس به» لظهوره في كون الأكثرية لم الحكم وعلته لا علة المجمعول، فلا تكون الأكثرية موضوعاً للحكم حتى تعارض أدلة الانفعال وتسلم أدلة الانفعال من التعارض.

فالضابط في تمييز الملاك عن موضوع الحكم هو: أنه إذا كان بلسان الوصف كزيد العالم فالوصف والموصوف كلاهما موضوعان للحكم، أما إذا كان بلسان تطبيق كلي على العنوان المأخوذ موضوعاً له كقوله: (أكرم زيدا فإنه عالم)، فإنّ عنوان العالم حينئذٍ يكون موضوعاً، وإذا كان تعليل الحكم بنفس المبدء كقوله: (أكرم زيدا لعلمه) يكون العلة ملاكاً للحكم.

وبالجملة تارة: يكون المذكور في الدليل عنواناً من العناوين الكلية من غير فرق بين العناوين الذاتية كقوله: (الكلب نجس والماء طاهر) وبين العناوين العرضية كقوله: (المجتهد العادل يجوز تقليده أو خبر الثقة حجة أو صلّ خلف من تتق بدينه)، وهذا يتصور على وجهين :

أحدهما : أن يؤخذ العنوان الكلي ابتداء موضوعاً للحكم كما عرفت في مثل المجتهد يجب تقليده.

ثانيهما : أن يؤخذ موضوعاً للحكم بعد تطبيقه على عنوان أخذ بدواً موضوعاً للحكم كما إذا قال: (أكرم زيدا لأنه عالم أو قلده لأنه مجتهد)، وفي هذين الوجهين يكون العنوان موضوعاً للحكم، غاية الأمر يكون العنوان المأخوذ أولاً في الوجه الأول موضوعاً له ولا ربط له بالعلة المنصوصة، وفي الوجه الثاني يكون العنوان الكلي الذي طبقه المتكلم على العنوان المذكور أولاً هو الموضوع للحكم كقوله: (يجب تقليد زيد لأنه مجتهد)، فإنه يفهم منه أن الموضوع عنوان المجتهد من دون خصوصية للزيدية وغيرها، بحيث لو فرض محالاً وجود كلي المجتهد من دون تشخيصه بالزيدية ونحوها لكان هو الموضوع لوجوب التقليد، وهذا النحو هو العلة المنصوصة أعني موضوع الحكم، وهذان الوجهان يشتركان في كون الموضوع فيهما هو العنوان من دون دخل للأشخاص فيه، ويفترقان في كون الثاني من منصوص العلة دون الأول كما لا يخفى.

وأخرى: يكون المذكور في الدليل كلاً من الموصوف والموصف كأن يقول: (أكرم زيدا العالم)، فإن ظاهره هو دخل كل من الزيدية والعالمية في موضوع الحكم بحيث يكون كل منها جزء للموضوع.

وثالثة : يكون المذكور عنواناً كلياً أو جزئياً مع التعليل بمبدء الاشتقاق كما إذا قال: (الصدقة للفقير لقربه إلى الله سبحانه وتعالى أو زيد يجب إكرامه لعلمه أو عدالته أو شجاعته) إلى غير ذلك من المبادئ الاشتقاقية، والظاهر في هذا الوجه هو كون العنوان موضوعاً والعلة ملاكاً للحكم.

نعم إن كان التعليل بعنوان اشتقائي كما إذا قال: (أكرم زيدا لأنه عالم أو عادل أو فقير)، يفهم منه بحسب الظهور العرفي - الذي لا بد من الانتهاء إليه في إثبات المرادات من الألفاظ - أن الموضوع هو هذا العنوان الواقع عقيب أداة العلة، فعلى هذا يكون قوله عليه السلام في تعليل نبي البأس عن الصلاة في شعر السنجاب وأجزائه «أنه دابة

لأكل اللحم»^(١) من العلة المنصوصة وأن الموضوع لجواز الصلاة هو الدابة التي لا تأكل اللحم من دون خصوصية للسنباب.

هذه جملة ما يتصور من كيفية أخذ العناوين في حيز الخطابات، وقد عرفت أن العلة المنصوصة تكون فيما إذا علل الحكم الثابت لعنوان مذكور أولاً بعنوان اشتقائي دون غيره.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأذكية المذكورة في بعض روايات قاعدة التجاوز لا تكون موضوعاً ولا ملاكاً بل هي إشارة إلى أمر عادي وهو أن كل من يريد إيجاد عمل من الأعمال وشرع فيه، فقتضى العادة الإتيان بذلك العمل بتمامه إلا إذا حصل له صارف يصرفه عن إتمامه، إذ الجري على طبق الإرادة أمر عادي، وهذه الرواية إشارة إلى ذلك الأمر العادي، فلا يكون الأذكية موضوعاً ولا ملاكاً بل تنبيهاً على أمر عادي فلا يزيد هذه الرواية على الإطلاقات الدالة على اعتبار قاعدة التجاوز، إذ مورد الإطلاقات هو أيضاً ما إذا كان العامل مريداً لإيجاد العمل على وجهه وكان احتمال النقصان مستنداً إلى غفلة أو صارف، لا إلى شبهة حكيمية كما إذا لم يعلم بجزئية السورة أو جلسة الاستراحة مثلاً، ولا إلى شبهة موضوعية كما إذا لم يعلم بكون القبلة معينة وصلى إليها، فإن الشك في الانطباق في هاتين الصورتين ليس لأجل احتمال الغفلة والصارف بل لعدم العلم بالحكم أو الموضوع، فالرواية المشتملة على الأذكية لاتدل على أزيد مما يستفاد من الإطلاقات حتى تكون مقيدة لها.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن قاعدة التجاوز المسماة بقاعدة الفراغ أحياناً لاتجري إلا في صورة الشك في انطباق المأمور به على العمل لاحتمال غفلة أو صارف أوجباً نقصاً في العمل.

ومن هنا يظهر الحال في الأمثلة المذكورة وأنها لاتجري فيما إذا كانت صورة

العمل محفوظة، لأنّ الشك حينئذٍ لا يرجع إلى احتمال غفلة أو صارف بل إلى التصادف القهري كما لا تجري في صورة احتمال ترك جزء أو شرط عمداً، لعدم رجوعه إلى الترك عن غفلة.

ثمّ إنّ المراد بالأذكية في الرواية المشار إليها ليس بمعنى التفضيل، لعدم كون الشاك بعد العمل ذاكرةً حتى يكون حين العمل أذكر، بل بمعنى كونه ذاكرةً أو ملتفتاً، واستعمال صيغة افعّل التفضيل في غير معنى التفضيل غير عزيز كما لا يخفى.

بقي الكلام في معارضة بعض روايات^(١) الوضوء لما ذكرناه من عدم جريان القاعدة في مثل العلم بعدم تحريك الخاتم في الوضوء.

وحاصل تقريب المعارضة: هو أنّ مقتضى ما ذكرناه من اقتضاء العادة إيجاد العمل على طبق الإرادة الباعثة عليه الموجب لعدم جريان القاعدة فيما إذا علم بعد الوضوء بنسيانته لتحريك الخاتم في الوضوء، مع احتمال وصول الماء إلى ماتحت الخاتم من البشرة تصادفاً.

لكن في بعض أخبار الوضوء عدم وجوب إعادة الصلاة التي أتى بها بالوضوء الذي علم بعده بعدم تحريك الخاتم في أثناء الوضوء، فإنّ قضية عدم جريان القاعدة في الوضوء هو وجوب إعادة الصلاة، فالحكم بعدم وجوب إعادتها مناف لما ذكرناه من عدم جريان القاعدة في الوضوء.

لكن التأمل الصادق يشهد بعدم التنافي بين الرواية النافية لإعادة الصلاة وبين ما ذكرناه من عدم جريان القاعدة في مثل العلم بعدم تحريك الخاتم.

وملخص وجه عدم التنافي: هو أنّ العلم بعدم تحريك الخاتم تارة: يستلزم العلم بعدم وصول الماء إلى ما تحت الخاتم من البشرة، وأخرى: مع الشك في وصوله

(١) وسائل الشيعة: ١ / ٤٤٩، الحديث ١٢٤١: «... فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة». وكذا الرواية التي تليها.

إليه تصادفاً.

فعلى الأول : لا إشكال في بطلان الصلاة للعلم ببطلان شرطه وهو الوضوء .
وعلى الثاني : تكون الصلاة مشكوكة الصحة والفساد للشك في شرطها - أعني الوضوء - وقاعدة التجاوز تجري في المشروط أعني الصلاة لا في الشرط وهو الوضوء حتى ينافي ما ذكرناه من عدم جريان القاعدة في الوضوء مع العلم بعدم تحريك الخاتم، فهذه الرواية النافية لإعادة الصلاة غير مرتبطة بالمقام واجنبية عما نحن فيه كما لا يخفى .

ويمكن الخدشة فيما ذكرناه من أن الرواية الدالة على عدم إعادة الصلاة تدل على جريان قاعدة التجاوز في الصلاة لا الوضوء كي تدل على جريان القاعدة في مورد المصادفات الاتفاقية، فإن الانصاف يقتضي أن نحكم بظهور الرواية في جريان القاعدة في نفس الوضوء، لكن بشرط البناء على إتيان العمل على وجهه وعروض النسيان عن بعض شرائطه وأجزائه، بعد البناء على عدم الاختصاص بالشرائط لعدم القول بالفصل كعدم الاختصاص بباب الوضوء لأجله .

وبالجملة فالمستفاد من هذه الرواية المشار إليها هو أن قاعدة التجاوز تجري في الوضوء الذي شك في صحته لأجل الشك في وصول الماء إلى ماتحت الخاتم اتفاقاً وتصادفاً، مع القطع بعدم تحريك الخاتم في حال الوضوء نسياناً بعد بنائه وعزمه على تحريكه، إذ لو لم تجر القاعدة في الوضوء لا يمكن إتمام الصلاة لعدم إحراز شرطها - أعني الطهارة وجداناً - فلا بد من جريان القاعدة في الوضوء حتى يتمكن من إتمام الصلاة، فالقطع في هذه الرواية متعلق بعدم التحريك لا بعدم وصول الماء إلى البشرة المحكوم بوجوب إعادة الوضوء كما في بعض أخبار الوضوء، فلا يرتبط وجوب الإعادة للقطع بعدم وصول الماء إلى البشرة بعدم وجوبها مع القطع بعدم تحريك الخاتم لكن مع الشك في وصول الماء إليها حتى يتوهم التنافي بينها .

وعليه فقاعدة التجاوز تجري في المصادفات الاتفاقية إذا كان الشاك بانياً على إيجاد العمل بتمامه، لكن نسي عن بعض ما يحتمل دخله في العمل مقدماً كتحريك الخاتم الذي يحتمل مانعية إبقائه على حاله وعدم تحريكه عن وصول الماء إلى البشرة. لكن الرواية وإن كانت واضحة الدلالة إلا أن سندها غير نقي، وعمل المشهور بها أيضاً غير ثابت، بل الثابت خلافه لتصريحهم بأن المتيقن من مورد جريان القاعدة غير موارد التصادفات فالعمل بهذه الرواية مشكل، فحينئذ يكون إجراء قاعدة التجاوز في صورة صحة العمل وانطباق المأمور به عليه من باب الاتفاق خالياً عن الدليل، فلا تجري في المصادفات الاتفاقية مطلقاً سواء كان الشاك بانياً على إتيان العمل على وجهه وعرض له النسيان، أم لم يكن بانياً على ذلك كما إذا صلى إلى جهة شك في أول في كون القبلة فيها.

الأمر الخامس: هل تجري قاعدة التجاوز في صورة احتمال ترك جزء أو شرط عمداً أم لا؟

مركز تحقيق مكتبة العلوم الشرعية

ذهب الميرزا النائيني رحمته الله إلى عدم اختصاص مورد القاعدة باحتمال الترك عن غفلة، فلا يشمل احتمال الترك العمدي.

لكن يمكن أن يقال بشمول القاعدة لهذه الصورة بالأولية، وذلك لأن احتمال الترك العمدي أبعد بمراتب من احتمال الترك غفلة لكون البناء على إتيان العمل بتمامه منافياً لتعدد الترك عادة، فاحتماله في غاية الضعف، بخلاف الترك الناشئ عن الغفلة، فإن احتمالاً قريب جداً لكونه من الأمور الطبيعية للإنسان، فالتقول بجريان القاعدة في صورة احتمال الترك العمدي غير بعيد والله العالم.

الأمر السادس: هل يمكن الاحتياط بإتيان المشكوك أم لا؟ فيه وجهان فإنه بناء على كون الحكم بالمضي على وجه العزيمة لا وجه للاحتياط لعدم الموضوع له، ضرورة أن موضوعه هو احتمال بقاء الواقع على حاله من المطلوبة حتى يمكن إتيان

المشكوك بهذا الداعي، وبناءً على العزيمة ينقلب الواقع ويرتفع في حال الشك بعد تجاوز محله كاتقلاب وجوب إتيان الصلاة الرباعية مع اتصال ركعاتها في غير حال الشك بوجوب إتيانها مفصولة في حال الشك، فليس للشاك بين الثلاث والأربع مثلاً إبطال الصلاة واستينافها، بل عليه العمل بمقتضى الشك، فاحتمال مطلوبيته منعدم فلا موضوع للاحتياط .

وبناءً على كون قاعدة التجاوز حكماً امتنانياً كما هو الظاهر نظير قاعدة العسر وأصالة البراءة وغيرهما من الأحكام الامتنانية يكون المحكم بالمضي على وجه الرخصة، فاحتمال عدم الإتيان بالواقع لما كان موجوداً لم يكن بأس بالاحتياط وإتيان المشكوك رجاءً إن لم يستلزم الاحتياط محذوراً كما إذا استلزم زيادة ركن مثلاً، فإذا شك في الركوع بعد الدخول في السجدة الثانية، فإن الإتيان بالمشكوك حينئذٍ يوجب زيادة السجدة اللتين هما ركن، بل وكذا الحال إذا كان إتيان المشكوك مستلزماً لاحتمال زيادة ركن كما إذا دخل في السجدة الأولى وشك في الركوع فإن إتيان الركوع حينئذٍ يستلزم احتمال زيادة ركوع، وبالجمله فالظاهر كون قاعدة التجاوز من الأحكام الامتنانية غير المنافية للاحتياط .

الى هنا ينتهى مباحث قاعدة التجاوز و الفراغ

والحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام

على أشرف الأنبياء والمرسلين

محمد وآله الطيبين

الطاهرين .



« الفهرس »

الكلام في الاستصحاب

لابد من تقديم أمور:

- ٥ الأمر الأول: أن الاستصحاب مسألة أصولية.
- ٦ ضابط المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية والمسألة الفقهية
- ١٠ الأمر الثاني: تعريف الاستصحاب
- ١١ الأمر الثالث: قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع
- ١٣ عدم إمكان شمول الروايات لجميع القواعد الثلاثة
- ١٤ الأمر الرابع: الأمور التي تعتبر في الاستصحاب
- ١٤ اجتماع اليقين والشك في زمان واحد
- ١٥ تقدم زمان المتيقن على المشكوك
- ١٥ فعلية الشك واليقين

الأمر الخامس: تقسيمات الاستصحاب

- ١٦ تفصيل الشيخ بين المستصحب الثابت بالحكم العقلي والحكم الشرعي
- ١٧ إيراد الميرزا النائيني على تفصيل الشيخ رحمته، والجواب عنه
- ١٩ الإيراد الثاني على تفصيل الشيخ رحمته
- ٢١ تفصيل الشيخ رحمته بين الشك في الرفع والشك في المقتضي

- ٢٢ المراد بالمقتضي في كلام الشيخ
٢٧ في أنَّ الشك في الغاية ملحق بالشك في المقتضي أو الرافع

أدلة الاستصحاب

- ٢٩ بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة
٣٠ تفكيك صاحب الكفاية بين بناء العقلاء في الاستصحاب وفي خبر الثقة ...
٣١ الإشكال على الاستدلال ببناء العقلاء
٣٣ الإجماع الذي حكاه بعض

أخبار الاستصحاب

منها: مضمرة زرارة

- ٣٣ بيان فقه بعض جمل الصحيحة
٣٥ صحة الاستدلال بهذه الصحيحة لإثبات حجية الاستصحاب مطلقاً
٣٦ في أنَّ النوم الناقض هو نوم القلب الكاشف عنه نوم العين والأذن معاً
٣٧ في أنَّ الجزاء في كلام الإمام عليه السلام محذوف
٣٨ دفع شبهة اختصاص الصحيحة بالوضوء
٤٠ دفع شبهة كون (لاينقض) من سلب العموم لا من عموم السلب

منها: صحيحة زرارة الثانية

- ٤١ جملة من الفروع التي اشتملت عليه الصحيحة
٤٢ الإشكال في انطباق الاستصحاب على الحكم بعدم وجوب الإعادة
٤٣ في أنَّ عدم فهم كيفية الانطباق لا يضر بإثبات الاستصحاب
٤٣ إمكان تصحيح التعليل بناء على مبنى شرطية إحراز الطهارة

- ٤٥ عدم صحة التعليل بناء على مبنى مانعية العلم بالنجاسة
- ٤٥ انحصار دليل مبنى مانعية النجاسة في صحيحة عبدالرحمن
- ٤٦ التعارض بين صحيحة زرارة وصحيحة عبدالرحمن
- ٥٢ دفع التعارض بين روايات الباب
- ٥٤ فقه سائر فقرات الصحيحة
- ٥٦ الفروع التي اشتملت عليها الصحيحة
- ٦١ التنافي بين الصحيحة ورواية ميسر
- منها: صحيحة الثالثة لزرارة
- ٦٣ إيراد الشيخ على الاستدلال بهذه الصحيحة
- ٦٤ عدم دلالة هذه الصحيحة على الاستصحاب
- منها: روايتي الخصال
- ٦٦ مناقشة الشيخ رحمته على دلالتهما على الاستصحاب
- ٦٦ عدم دلالة الروايتين على الاستصحاب
- منها: مكاتبة علي بن محمد القاساني
- ٦٨ جعل الشيخ رحمته هذه الرواية أظهر أخبار الاستصحاب
- ٦٨ بيان ما هو المراد من اليقين في الرواية
- منها: رواية عبدالله بن سنان في من يعير ثوبه للذمي
- ٧٠ وضوح دلالة الرواية على الاستصحاب
- ٧١ في أن الاستدلال بهذه الرواية منوط بإلغاء الخصوصية
- ٧١ كلام الشيخ في عدم نهوض الأخبار على اعتبار الاستصحاب إلا بالتجابر

ومنها: «الماء كله طاهر...» و«كل شيء لك حلال...» وأمثالهما

- ٧١ التمسك بهذين الخبرين لإثبات القواعد الثلاث
- ٧٢ عدم صحة التمسك المزبور
- ٧٢ دلالة أمثال هذين الخبرين على قاعدة الحل والطهارة
- ٧٤ تأييد حجية الاستصحاب بقوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك توضأت فأياك أن تحدث وضوء»
- ٧٥ استدلال الفقيه الهمداني على الاستصحاب ببناء العقلاء

الأقوال في الاستصحاب

التفصيل بين الشك في المقتضي وغيره

- ٧٦ تقريب دلالة صحاح زرارة على التفصيل المزبور بوجهين
- ٧٦ الأول: أن الشك في المقتضي يوجب إنهدام اليقين السابق
- ٧٧ الثاني: أن النقض لا يضاف إلا إلى ما فيه إبرام واستحكام
- ٧٩ توضيح منشأ التفصيل المزبور
- ٨٠ الإيرادات الأربعة الواردة على هذا الوجه
- ٨١ ما أجيب به عن هذه الإيرادات
- ٨٢ مقالة المحقق العراقي رحمته الله في رد التفصيل المزبور
- ٨٤ الإشكال على كلام المحقق العراقي رحمته الله
- ٨٤ الوجه الصحيح في رد التفصيل المزبور
- ٨٥ الإشكال والجواب الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته الله
- ٨٦ كلام صاحب الكفاية رحمته الله من جعل الحكم المماثل في الاستصحاب
- ٨٨ الإشكال على مبنى جعل الحكم المماثل

- ٩٠ في أن معنى (لا تنقض) وجوب إبقاء الأعمال السابقة لا جعل الحكم المماثل .
- ٩١ الإشكال على حكومة الاستصحاب على الأصول العملية بناء على هذا المعنى
- ٩١ النسبة بين الاستصحاب والبراءة
- ٩٣ عدم اجتماع الاستصحاب والبراءة في مورد
- ٩٧ حكومة الاستصحاب على قاعدتي الحل والطهارة
- ٩٨ لو كان الشك في بقاء الحكم ناشئاً من اختلال وصف من أوصاف الموضوع
- ٩٩ توضيح الإشكال في جريان الاستصحاب في المقام
- ١٠٠ الجواب الأول عن الإشكال المزبور
- ١٠٠ الجواب الثاني: ما أفاده الميرزا النائيني رحمته
- ١٠١ عدم صحة كلا الجوابين
- ١٠٣ الجواب الثالث والإشكال عليه



التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية

- ١٠٤ ما أفاده الفاضل التوني رحمته في وجه هذا التفصيل
- ١٠٥ اعتراض الشيخ على الفاضل التوني

ماهية الأحكام الوضعية

الأمور التي مهّدها الميرزا النائيني رحمته قبل الخوض في البحث:

- الأول: توقف مجعولية الحكم الوضعي على إنشائية الأحكام التكليفية ... ١٠٦
- أدلة منكري الجعل والإنشاء في التكليفات والإشكال عليها ١٠٦
- عدم استلزام مجعولية الأحكام لكون ذات الباري سبحانه محلاً للحوادث ١٠٨
- الثاني: تقسيم الموجود إلى العيني والاعتباري والانتزاعي ١٠٩

- ١٠٩ الفرق بين الاعتباري والانتزاعي
- ١١٠ كلام الميرزا قده من أن الملكية الاعتبارية من سنخ الملكية الحقيقية
- ١١٢ منافاة ما يستفاد من الأدلة من دخل الأمر الانتزاعي مع كونهما مما لا وجود له
- ١١٢ الثالث: تقسيم المجعولات الشرعية إلى الأحكام التكليفية والوضعية والمناصب
- ١١٤ الرابع: كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية دون الخارجية
- ١١٤ الخامس: أن العلل على قسمين: علل الجعل وعلل المجعول

وجود الحكم الوضعي وعدمه

- ١١٥ الأقوال في وجود الحكم الوضعي وعدمه
- ١١٥ الأحكام الوضعية التي اعتبرها العقلاء
- ١١٦ الأحكام الوضعية التي تكون تأسيسياً للشارع
- ١١٦ الأحكام الوضعية المنتزعة عن متعلق التكليف
- ١١٧ الأحكام الوضعية المنتزعة عن نفس التكليف
- ١١٧ الأقوال في السببية لنفس التكليف
- ١١٨ اختيار الميرزا النائيني قده القول بعدم جعل السببية
- ١١٩ كلام صاحب الكفاية قده في أن السببية أمر تكويني
- ١١٩ اعتراض الميرزا النائيني على صاحب الكفاية قده
- ١٢٠ بيان أن الحق هو عدم إمكان جعل السببية
- ١٢٢ هل أن الصحة والفساد من الأحكام الوضعية
- ١٢٢ الصحة بمعنى الخصوصية المترتبة على الشيء بحسب طبعه
- ١٢٣ الصحة بمعنى التمامية
- ١٢٣ الصحة بمعنى كون المأني به موافقاً للحكم الظاهري
- ١٢٤ محصل البحث

- ١٢٥ كلام الشيخ في أنَّ الطهارة والنجاسة من الأمور الواقعية
- ١٢٦ عدم كون الرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعية
- ١٢٧ محصل البحث في أقسام الأحكام الوضعية
- ١٣٠ عدم خلو الحكم التكليفي عن الوضعي وبالعكس

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول: اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب

التنبيه الثاني: جريان الاستصحاب فيما كان المستصحب ثابتاً بالأمانة

- ١٣٢ الإشكال في جريان الاستصحاب على جميع المباني في الأمارات
- ١٣٣ ما أفاده صاحب الكفاية رحمته في دفع الإشكال
- ١٣٧ عدم جريان الاستصحاب في مؤديات الأدلة الاجتهادية في الأحكام
- ١٣٨ في أنَّ محل البحث هو الاستصحاب في مؤديات الأمارات في الموضوعات
- ١٣٨ عدم جريان الاستصحاب في مؤديات الأصول العملية
- ١٣٨ في أنَّ الإشكال المزبور في الأمارات مبني على اعتبار الاستصحاب بالتعبد
- ١٣٩ دفع الإشكال بناء على مبنى جعل الحكم الظاهري في الأمارات
- ١٤٠ عدم صحة الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة لدفع الإشكال

التنبيه الثالث: في استصحاب الكلي والشخصي

- ١٤١ في المستصحب الشخصي
- ١٤١ استصحاب الفرد المردد
- ١٤٢ استصحاب الكلي القسم الأول

استصحاب الكلي القسم الثاني ١٤٢

الإشكال عليه من ناحية الشك السببي والمسببي، والجواب عنه ١٤٣

الإشكال عليه من ناحية عدم وجود الكلي في الخارج ١٤٣

استكشاف وجود الكلي من الأثر المترتب على الجامع ١٤٤

الإشكال على جملة من الموارد التي قيل بجريان استصحاب الكلي فيها ... ١٤٦

أحدها: الإنائين المشتبهين ١٤٧

الثانية: العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة ١٤٧

الثالثة: الرطوبة المردة بين البول والمني ١٤٨

النقض الذي أورد على استصحاب الكلي (الشبهة العبائية) ١٥١

ما ذكره في التفصي عنه، والإشكال عليه ١٥٢

اندراج الأمثلة المذكورة لاستصحاب الكلي في عناوين ثلاث ١٥٢

خروج القسمين الأولين عن استصحاب الكلي ١٥٤

كون النقض الذي ذكره من باب المغالطة ١٥٥

استصحاب الكلي القسم الثالث ١٥٦

كون القسم الثالث على ثلاث صور ١٥٦

إشكال الميرزا النائيني على القول بجريان الاستصحاب في جميع الصور ١٥٧

المثال الذي ذكره الميرزا النائيني، والإشكال عليه ١٥٨

جريان الاستصحاب في الصورة الثالثة من القسم الثالث ١٥٩

تذنيب: أصالة عدم التذكية ١٦٢

إشكال الفاضل التوني رحمته الله على استصحاب عدم التذكية ١٦٢

- ١٦٤ جواب الميرزا النائيني رحمته عن إشكال المثبتية
- ١٦٥ الإشكالات العديدة الواردة على استصحاب عدم التذكية
- ١٦٧ في أن فائدة الأصل في الجلود مبني على التلازم بين الحرمة والنجاسة ..
- ١٦٩ دفع الإشكالات المزبورة على أصالة عدم التذكية
- ١٧٠ عدم ثبوت التلازم بين الحرمة والنجاسة
- ١٧١ عدم سلامة أصل عدم التذكية عن إشكال المثبتية وعدم الحالة السابقة ..
- ١٧١ في أن الحكم بالحرمة والنجاسة مبني على الاحتياط
- ١٧٢ أصل عدم التذكية في الحيوان الذي يشك في قابليته للتذكية
- ١٧٢ عدم إمكان إثبات الحرمة والنجاسة بغير أصالة عدم التذكية
- ١٧٣ كون استصحاب عدم التذكية من القسم الثالث من استصحاب الكلي

التنبيه الرابع: استصحاب التدريجيات

جريان الاستصحاب في الزمان

- ١٧٣ الإشكال في استصحاب التدريجيات
- ١٧٣ جريان الاستصحاب في الزمان إذا أخذ موضوعاً لحكم شرعي
- ١٧٤ الإشكال في استصحاب الزمان إذا أخذ قيداً لمتعلق التكليف
- ١٧٦ عدم كون الزمان قيداً للواجب
- ١٧٦ تصحيح ما بنوا عليه من أهمية الوقت مع كونه شرطاً للوجوب
- ١٧٧ تصحيح الاستصحاب في سائر شرائط الواجب

جريان الاستصحاب في الزمانيات

- الوجود المتصورة في الشك في بقاء الزمانيات ١٨٠
- استصحاب جريان الماء ١٨١
- استصحاب جريان دم الحيض ١٨٣
- تذنيب: إذا علم بارتفاع المبدأ واحتمل قيام مبدأ آخر مقامه ١٨٤
- كلام الشيخ رحمته في عدم جريان الاستصحاب في الزماني المقيد بالزمان ١٨٤
- عدم جريان استصحاب عدم الأزلي في المقام ١٨٦
- إمكان أخذ الزمان ظرفاً في لسان الدليل ١٨٨
- مسألة الشك في ناقضية المذي للطهارة ١٩٠
- ما أجاب به الميرزا النائيني عن إشكال الفاضل العراقي رحمته ١٩١
- عدم كون الشك في انتقاض الطهارة بالمذي من الشك في المقتضي ١٩٣

التنبيه الخامس: الاستصحاب في الأحكام العقلية

- مقدمة: في أن محل البحث هو الحكم العقلي في سلسلة الملاكات ١٩٤
- انقسام البحث إلى ثلاثة مباحث:
- الأول: جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي ١٩٥
- الثاني: جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي ... ١٩٧
- الثالث: جريان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي ١٩٨
- ذهاب الشيخ رحمته إلى عدم جريان الاستصحاب في الأقسام الثلاثة ١٩٩
- كلام الميرزا النائيني في تنقيح كلام الشيخ الأنصاري رحمته ٢٠٠

التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقي

بيان أمور ترتبط بالبحث:

- الأول: لزوم وجود المستصحب في الوعاء المناسب له ٢٠٢
- الثاني: لزوم كون المستصحب أثراً شرعياً، أو ذا أثر شرعي ٢٠٢
- الثالث: أن الموضوعات للأحكام إما العناوين أو المعنونات ٢٠٢
- عدم جريان الاستصحاب عند تغير حال من حالات الموضوع ٢٠٣
- الرابع: أن المستصحب إما حكم كلي أو حكم جزئي ٢٠٤
- كون الشك في بقاء الحكم الكلي على ثلاثة أقسام ٢٠٥
- ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في عدم جريان الاستصحاب التعليقي ٢٠٧
- عدم وجود المتيقن السابق (الحكم الفعلي) في الاستصحاب التعليقي ٢٠٧
- عدم وجود الأثر الشرعي في الاستصحاب التعليقي ٢٠٨
- عدم جريان الاستصحاب في الملازمة في الاستصحاب التعليقي ٢٠٩
- الملخص في عدم جريان الاستصحاب التعليقي ٢١٠
- عدم صحة المثال المعروف (الزبيب المغلي) ٢١٠
- إشكال المعارضة بين الاستصحاب التعليقي والاستصحاب التنجيزي في المقام ٢١١

التنبيه السابع: استصحاب عدم النسخ

- بيان معنى النسخ في المقام ٢١٤
- وجود النسخ في هذه الشريعة في الجملة ٢١٤
- عدم الحاجة إلى استصحاب عدم النسخ ٢١٥

استصحاب أحكام الشرايع السابقة

- ٢١٥ عدم تحقق مورد لاستصحاب أحكام الشرايع السابقة
- ٢١٧ الإشكال الأول على هذا الاستصحاب: تغاير الموضوع
- ٢١٩ الإشكال الثاني: العلم الإجمالي بوقوع النسخ، والجواب عنه

التنبية الثامن: الأصل المثبت

- ٢٢٠ معنى الأصل المثبت
- ٢٢٠ وجه عدم حجية الأصل المثبت
- ٢٢٠ الأمور التي يتوقف عليه البحث عن الأصل المثبت

حجية مثبتات الأمارات

- ٢٢٢ الإشكال على حجية مثبتات الأمارات بناء على بعض المباني
- ٢٢٣ ما حكى عن بعض القدماء في المقام على عكس ما اشتهر بين المتأخرين
- ٢٢٤ الفرق بين الأمارات والأصول في القيام مقام القطع
- ٢٢٤ حجية مثبتات الأمارات بناء على حجية الأمارات ببناء العقلاء أو تميم الكشف
- ٢٢٦ كون المراد من الأصل المثبت اللوازم المترتبة على متعلق الحكم لا نفس الحكم
- ٢٢٧ الإشكال على المبنى المختار في الأمارات برواية مسعدة بن صدقة، والجواب عنه
- ٢٢٩ كون حجية الأمارات من باب بناء العقلاء

بقي الكلام في أمرين:

- ٢٣١ الأول: في خفاء الواسطة وجلالها
- ٢٣٤ الثاني: إثبات الأصل للأمر التكويني الواقع في مبدأ السلسلة

- ٢٣٤ الأمثلة التي قيل بابتنائها على الأصل المثبت
- ٢٣٥ عدم ابتناء بعض الفروع المذكورة على الأصل المثبت
- ٢٣٦ كون موضوع الضمان من الموضوعات المركبة لا المقيدة
- ٢٣٧ في أن تركيب الموضوع منوط بعدم دخل عنوان انتزاعي في الحكم
- ٢٣٨ في أن تقيد الموضوع منوط بعدم لحاظ العرض بما هو هو
- ٢٤٠ كون أصالة الضمان في اليد من الموضوعات المركبة
- ٢٤١ كون إثبات أول الشهر بالاستصحاب من الموضوعات المركبة
- ٢٤٢ كون إسلام الوارث وموت المورث من الموضوعات المركبة
- ٢٤٣ كون استصحاب حياة الملفوف الذي قطع بالسيف من الموضوعات المركبة
- ٢٤٣ تحقيق في اشتراط وارثية المسلم قبل موت المورث
- الكلام في اشتراط اتصال زمان الشك بزمان اليقين
- ٢٤٧ ضابط اتصال زمان الشك بزمان اليقين
- ٢٥٢ اتصال زمان الشك بزمان اليقين في مثال موت المورث وإسلام الوارث
- ٢٥٤ اشتباه دم طاهر بالدم النجس
- ٢٥٤ إذا علم بحدث ووضوء وشك في تقدم كل منهما
- ٢٥٨ كون استناد حكم المشهور بلزوم التطهر إلى القواعد، لا إلى الروايات
- ٢٥٩ مسألة الجلود المجلوبة من بلاد الكفر
- ٢٦٢ تتميم: في فروض جريان الأصل في معلوم التاريخ ومجهوله
- ٢٦٧ مسألة تعارض الاستصحابين في الشك في الطهارة الخبيثة

التنبية العاشر: استصحاب صحة الأجزاء السابقة في العبادة

تقدم ذكر هذا البحث في مباحث الأقل والأكثر ٢٦٩

التنبية الحادي عشر: جريان استصحاب في الأصول الاعتقادية

عدم حجية الاستصحاب فيها مطلقاً ٢٦٩

التنبية الثاني عشر: استصحاب حكم المخصص

ابتناء مسألة فورية خيار الغبن على هذا البحث ٢٧٠

في أن الأصل عند الشك في القيدية هو عدم القيدية ٢٧٠

في أن الزمان المأخوذ قيداً إما قيد للمتعلق أو للحكم ٢٧١

كيفية دخل الزمان في الحكم أو المتعلق ٢٧٢

إذا شك في كون الزمان قيداً للمتعلق أو للحكم ٢٧٧

جريان استصحاب حكم الخاص إذا أخذ الزمان قيداً للحكم ٢٧٨

التنبية الثالث عشر: استصحاب وجوب المركب عند تعذر بعض الأجزاء

عدم جريان البراءة في المقام ٢٧٩

تنقيح محل النزاع ٢٧٩

الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ لجريان الاستصحاب:

الأول: استصحاب وجوب الباقي الثابت له ولو في ضمن تعلقه بالكل ٢٨٠

الثاني: استصحاب الوجوب الشخصي المتعلق بما عدا المتعذر ٢٨١

الثالث: استصحاب الوجوب النفسي المردد ٢٨٢

الوجه الآخر الذي ذكره الميرزا النائيني رحمته الله لتقريب الاستصحاب ٢٨٢

الإشكال على الوجه الثاني الذي ذكره الشيخ رحمته الله ٢٨٤

ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من لزوم كون الباقي معظم الأجزاء ٢٨٥

عدم ترتب فائدة على هذا التنبيه ٢٨٥

التنبيه الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف

تسالم الأصحاب على كون المراد من الشك هو خلاف اليقين ٢٨٥

خاتمة يذكر فيها أمور مهمة:

الأمر الأول: اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

عدم صدق الإبقاء والنقض في صورة عدم اتحاد القضيتين ٢٨٧

الاستصحاب في المحمول المترتب عند الشك في المحمول الأولي ٢٨٨

تفصيل الكلام في أقسام الشك في المحمول المترتب ٢٨٩

إحراز وحدة القضيتين في الشبهات الموضوعية ٢٩١

الإشكال في إحراز وحدة الموضوع في الشبهات الحكمية ٢٩١

الأمر الثاني: شمول أخبار الاستصحاب لقاعدة اليقين

دعوى عموم لا تنقض للقاعدتين، والإشكال عليه ٢٩٦

الأمر الثالث: تقديم الأمانة على الاستصحاب

عدم الخلاف في تقدم الأمانات على الأصول ٢٩٨

ما قيل من وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب ٢٩٩

الأول: أنَّ المراد من العلم هو الحجة ٢٩٩

الثاني: أنَّ العلم أعم من الواقعي والظاهري ٣٠٠

الثالث: أنَّ المراد من العلم مطلق الإحراز ٣٠٠

- دفع الشبهة بالتشبه بالأحاديث ٣٠١
- هل إن تقدم الأمارات بالورود أو الحكومة أو غيرهما ٣٠١
- بيان ضابط هذه العناوين: التخصيص، التخصيص، الورود، الحكومة ٣٠٢
- التزام الميرزا النائيني بحكومة الأمارات على الأصول ٣٠٣
- عدم الموضوع لتقدم الأمارات على الاستصحاب في الشبهات الحكمية ٣٠٤

قاعدة اليد

- وجه تقدم اليد على الاستصحاب ٣٠٥

جهتان متعلقتان باليد:

- الأولى: إذا علم بعنوان اليد ثم شك فيه ٣٠٧
- التفصيل بين كون ما في اليد ملكاً ووقفاً إذا لم يعلم بعنوان اليد ٣٠٩
- إذا حدثت يد أخرى على المال الذي علم بكون ذي اليد غير مالك ٣١٢
- الفرق بين الملك والوقف في الفرع المزبور ٣١٤
- الثانية: إذا أقر ذواليد بما في يده لشخص بالملكية ٣١٥
- تكملة: إذا كان في مقابل ذي اليد من يدعي الملكية السابقة ٣١٧
- إذا قامت البينة على مالكية غير ذي اليد ٣١٩

توضيح زائد لأمر:

- الأول: دلالة رواية غياث على اعتبار اليد في مقام الدعوى ٣٢٢
- دلالة رواية الاحتجاج الواردة في محاجة أمير المؤمنين عليه السلام على المدعى ٣٢٢
- الثاني: عدم انقلاب الدعوى في صورة إقرار ذي اليد بالملكية السابقة ٣٢٨

الثالث: اعتبار اليد بالنسبة إلى نفس ذي اليد ٣٣٩

قاعدة التجاوز والفراغ

الإشارة إلى جهات مهمة في قاعدة الفراغ:

منها: أن قاعدة الفراغ هل تقيد الواقع أم لا؟ ٣٣٠

ومنها: أن قاعدة الفراغ أمانة أم أصل؟ ٣٣٠

ومنها: كلام الميرزا النائيني رحمته في كون مرجع قاعدة الفراغ هو القناعة .. ٣٣١

ومنها: اندراج قاعدتي التجاوز والفراغ تحت كبرى واحدة أو كبيرين؟ ٣٣٢

في أن المرجع هو الروايات الدالة على اعتبار القاعدتين ٣٣٤

روايات قاعدة الفراغ والتجاوز:

الطائفة الأولى: الروايات الدالة على قاعدة الفراغ ٣٣٥

الطائفة الثانية: الروايات الدالة على قاعدة التجاوز ٣٣٧

ظهور الروايات في تعدد القاعدتين ٣٣٧

المناقشة في استفادة قاعدة الفراغ من الروايات المتقدمة ٣٣٨

في أن استفادة قاعدة الفراغ من الروايات المزبورة منوطة بأمريين:

الأول: صدق الشيء الواحد على المركب الارتباطي ٣٣٩

الثاني: لزوم الفراغ عن مجموع العمل والدخول في غيره ٣٤١

استدلال الفقيه الهمداني على قاعدة الفراغ بالأخبار الواردة في الوضوء .. ٣٤١

الإشكال على ما أفاده الفقيه الهمداني رحمته ٣٤٢

في أن المستفاد من روايات الباب هو قاعدة التجاوز ٣٤٦

عدم الفرق بين تسمية هذه القاعدة بقاعدة التجاوز أو الفراغ ٣٤٧

- شمول إطلاقي صحيح زرارة وموثقة ابن بكير للشك في أثناء العمل ٣٤٧
- معارضة هذين الإطلاقين لموثقة ابن أبي يعفور ٣٤٨
- وجوه الجمع بين الأخبار ٣٥٠
- رجوع الشك في صحة الموجود إلى الشك في الوجود ٣٥٤
- وجه التفريق بين الوضوء والصلاة ٣٥٦

التنبيه على أمور:

الأمر الأول: اعتبار الدخول في الغير

- هل يعتبر في تحقق التجاوز، الدخول في الغير ٣٥٧
- جريان القاعدة في الجزء الأخير من العمل المركب ٣٥٨
- فرع: إذا شك في أن النوم كان في سجدة الصلاة أو سجدة الشكر ٣٥٩

الأمر الثاني: تعيين المراد من الغير

- هل المراد من الغير خصوص الأجزاء المستقلة؟ ٣٦٠

الأمر الثالث: جريان قاعدة التجاوز في الشرائط

- عدم جريان القاعدة في الشرط العقلي ٣٦٢
- جريان القاعدة في الشرط الشرعي إذا كان له محل شرعي ٣٦٣
- الإشكال في جريان القاعدة في الوضوء ٣٦٤
- إذا شك في صلاة الظهر وهو في العصر ٣٦٥

الأمر الرابع: إذا كان الشك من غير جهة احتمال الغفلة

- اعتبار كون الشك متمحضاً في انطباق المأمور به على المأتي به ٣٦٩
- في أن الشك في انطباق المأمور به على المأتي به يتصور على وجوه ٣٧٠

- جریان القاعدة في الصورة الأولى من الوجه الثالث، دون الصورة الثانية ٣٧١
- جریان القاعدة في الصورة الثانية من الوجه الثاني، دون الصورة الأولى ٣٧٤
- التقييد بالاذكرية ٣٧٦
- في أنّ منشأ هذا الخلاف هو عدم تميز ضابط منصوح العلة عن الملاك . ٣٧٦
- الضابط في تميز الملاك عن موضوع الحكم ٣٧٨
- في أنّ الاذكرية لا تكون موضوعاً ولا ملاكاً ٣٨٠
- معارضة بعض روايات الوضوء لما ذكرناه ٣٨١
- الأمر الخامس: جریان القاعدة في صورة احتمال الترك عمداً ٣٨٣
- الأمر السادس: إمكان الاحتياط بإتيان المشكوك ٣٨٤

