

مصابيح الأصول

تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد ابوالقاسم الخوئي (قدس سره)

(١٣١٧-١٤١٣ هـ)

سماحة آية الله الشهيد

السيد علاء الدين بحر العلوم (رحمه الله)

تقديم

سماحة د. السيد محمد بحر العلوم

تحقيق

السيد محمد علي بحر العلوم

الجزء الرابع

مصابيح
الأصول
ج ٤ -

٤

الجزء: الرابع

الناشر: دار الزهراء

تاريخ الطبع: ١٤٣١ هـ، ٢٠١٠ م

الطبعة: الثالثة

* الاستصحاب

* **الأمر الأول:** ولقد عرف الاستصحاب بتعاريف مختلفة التي منها ما ذهب إليه الشيخ (قدس سره) ^(١) " إبقاء ما كان " على ما كان وأشكل صاحب الكفاية (قدس سره) ^(٢) عليها بأنها تعاريف لفظية مهمتها شرح الاسم فقط، وليس هي بالحد وبالرسم لاختصاصها بالأمر الحقيقية الواقعية.

ولا يخفى أن الحد والرسم لا يختصان بالماهيات الحقيقية بل يتأنيان في الأمور الاعتبارية والأمور التي تستفاد من الدليل، وذلك لأن الأمور الاعتبارية التي ترجع حقيقتها إلى اعتبار المعتبر نفسه لا تكون خفية على المعتبر، فهو بعد أن اعتبرها في قرارة نفسها لا يقال في حقه: انه غير عارف بحقيقتها، فهو يستطيع بعد ذلك أن يحد ما اعتبره بحد تام أو برسم ولا يختص الأمر بالماهيات الحقيقية.

كما أن الأمور التي تستفاد من ظواهر الأدلة كل على حسب قابلية فهمه ومقادير استفادته من الدليل يستطيع أن يحد ذلك بحد تام أو برسم، ولا يختص الأمر بالماهيات الحقيقية كما جاء بذلك صاحب الكفاية، والاستصحاب من قبيل الأخير لأن استفادة القوم من أدلة الاستصحاب كانت مختلفة، كل فهم شيئاً حسب قابليته وحده بحد تام أو ناقص أو برسم ولا محذور في ذلك أصلاً.

* بدأ الشهيد السيد علاء الدين بحر العلوم (ره) حضور بحث استاذ السيد الخوئي (ره) من بحث الاستصحاب بتاريخ ٦ ربيع

الثاني ١٣٧٤ هـ وقد فاتته بعض الدروس من البداية وغيرها، اكملها من دورته اللاحقة والتي بدأها ليلة الاربعاء ١٨/٢

/١٣٧٥ وقد حضرها كاملة، وقد اشار الى ان الاستاذ بدأ دورته الاخيرة ليلة الاحد ٩/شعبان/١٣٨٢ هـ.

* ليلة الاثنين ٢٠/ربيع الأول/ ١٣٨٠.

(١) فرائد الأصول ٣: ٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٤.

مصايح
الأصول
- ج ٤

٦

الأمر الثاني: هل الاستصحاب مسألة أصولية أو قاعدة فقهية. وقبل ذلك لا بد من بيان الفرق بينهما اعلم أن المسألة الأصولية هي ما وقعت نتيجتها في طريق استنباط حكم كلي فرعي، كالبحت عن حجية خبر الواحد فان نتيجة هذه المسألة - وهي حجية الخبر - لو تمت وقعت في طريق استنباط حكم كلي فرعي وهو حجية ما قاله زرارة، بعد ضم الصغرى إلى الكبرى وبعبارة أخرى النتيجة المتحصلة من المسألة الأصولية هي كبرى للمسائل الجزئية مثل الخبر الذي جاء به زرارة وما شاكله فإن الناتج من الانضمام حجية ما قاله زرارة في إخباره التي جاء بها وأما القواعد الفقهية مثل "ما لا يضمن بصححة لا يضمن بفسادة" وما شاكل ذلك فهي عبارة عن الأحكام المنطبقة على مواردها، فكل قاعدة فقهية في الحقيقة حكم ينطبق على موارده الخارجية، كما أن هناك فرقا آخر بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية، فان المسائل الأصولية هي التي لا يجريها إلا المجتهد نفسه، ولا يستطيع العامي أن يتدخل في ذلك، وهذا بخلاف القواعد الفقهية فإن لعمري يستطيع تطبيقها في سائر مواردها، والاستصحاب (يمكن) أن يكون من المسائل فإنّه إن جرى في الشبهات الحكمية كان من المسائل الأصولية وإن جرى في الشبهات الموضوعية كان من القواعد الفقهية مثلا العامي يقطع من استصحاب طهارته التي يتيقن بها سابقا وشك بها لاحقا، ولكن لا يستطيع استصحاب نجاسة الماء بعد زوال التغير.

ثم إن الوجه في اختصاص العامي بالشبهات الموضوعية دون الحكمية هو أن الأدلة التي تفيد لنا الحكم إن كانت أدلة اجتهادية مثل خبر الواحد وما شاكله فالمجتهد بعد معرفته للحكم منها - حيث لا معارض ولا مخصص ولا غيرهما - يخبر عن ذلك الحكم، إذ له حق الأخبار عن ذلك، بينما العامي لا يستطيع أن يعرف طريقة أخذ الحكم من الخبر، فإنه عاجز عن معرفة ما يصنع في الخبر بعد المعارضة أو قبل التخصيص.

وان كان أصولا احترازية كالاستصحاب فالأحكام المشتركة يستطيع أن يخبر عنها بعد استصحابها عند فقدان الأدلة الاجتهادية، وأما الأحكام المختصة فله

حق الأخبار أيضا بعد استصحابها باعتبار أن الاستصحاب يجري فيمن تيقن سابقا وشك لاحقا والمفروض حصول ذلك حتى الأحكام المختصة.

وإن كانت أصولا غير احرازية كالبراءة فإن من شرائط جريانها (بعد) الفحص، فالأحكام المشتركة يستطيع المجتهد أن ينفي احتمالها بالبراءة بعد الفحص وعدم العثور على البيان، وأما الأحكام المختصة كأحكام الحيض فالمرأة حيث لا تستطيع الفحص يمكن أن تراجع مقلدها وتسأله عما فحص عن الدليل، فإن كان له فتوى في ذلك كان ذلك بيانا على الواقع، وإن لم يكن له فتوى في ذلك أجرى البراءة في حقها بعد أن يبين لها المجتهد أن كل من تفحص ولم يجد دليل وكان شاكا في الحكم أجرى البراءة في حقه.

*** الأمر الثالث:** اعلم أن في البين قواعد ثلاث: الاستصحاب، وقاعدة اليقين، وقاعدة المقتضي والمانع، ولا بد من بيان الفرق بينهما فنقول: المعتبر في قاعدة الاستصحاب تغاير المتعلق وهو المتيقن والمشكوك إما تغايرا ذاتيا وهو الحدوث والبقاء، أو تغايرا زمانيا وجود المتيقن سابقا ووجود المشكوك لاحقا، أما اليقين والشك فيمكن اجتماعهما في الزمان بل لا بد منه وذلك ظرف الشك حيث اليقين عنده.

وأما قاعدة اليقين فالمعتبر فيها وحدة المتعلق مع عدم اجتماع اليقين والشك في زمن واحد، حيث يكون اليقين زمن الشك متزلزلا ولذلك يسمى بالشك الساري، أما المتعلق فهو نفس وجود العدالة مثلا بلا اختلاف في ذلك.

وأما قاعدة المقتضي والمانع فالمعتبر فيها تغاير المتعلق فان متعلق اليقين وجود المقتضى ومتعلق الشك وجود المانع وهما متغايران تكوينيا، وأما اليقين والشك فيمكن اجتماعهما في الزمان بل لا بد منه وذلك في ظرف الشك بوجود المانع واليقين بالمقتضي موجود، وعلى هذا فالفرق بين قاعدة اليقين والقاعدتين الاخرتين واضح، إنما الإشكال في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي مع اتحادهما في جميع الفروق من حيث الصفتين والمتعلق، ولكن الجواب واضح، فإن فالمتعلق في قاعدة المقتضي متغاير بالذات،

فوجود المقتضي يغير وجود المانع، وأما في الاستصحاب فلا، فإن التغير ليس ذاتياً إذ متعلق الصفتين وجود العدالة مثلاً أو تغايرهما زماناً فهذا ليس بأهمية كبرى فهما متغايران.

فان قلت: الاستصحاب في موارد الشك في الموانع كموارد قاعدة المقتضي، فمن حقه أن يندرج تحتها قلت: الشك في المانع من قبيل الدفع والشك في الرافع من قبيل الرفع فهما متغايران من هذه الدرجة.

ثم إن قاعدة المقتضي كما يمكن أن يكون متعلقه أمراً تكوينياً كذلك يكون أمراً شرعياً، مثل الملاقة للنجس المقتضية للتنجيس والكربة ممانعة، أو الاتفاق على الزوجة والمانع منها النشوز، ولكن الصحيح في ذلك من قبيل الحكم الترخيصي المعلق على أمر وجودي لا من قبيل المقتضي والمانع، أو التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية أو نقول أنه من قبيل الشك في الشرطية أو المانعية وأن الملاقة وإن كانت مقتضية للتنجيس إلا أن القلة شرط أو الكربة ممانعة.

وهكذا الزوجية فإن الزوجية وإن اقتضت الإنفاق إلا أن النشوز مانع أو التمكين شرط، واثراً هذا في الأول أنه بناء على المانعية يحكم بالنجاسة، وأما بناء على الشرطية فالحكم هو الطهارة لعدم إحراز الشرط، أما أثره في الثاني فعلى المانعية فعلى الزوج البينة لأنه مدع باعتبار أن الزوجية مقتضية للاتفاق، وما لم يثبت مانعها يجب ترتيب أثرها، والمفروض أن الزوج يدعى المانعية فعليه البينة، وعلى الشرطية تكون الزوجة مدعية التمكين ليثبت حقه ومع عدمه لا يثبت الحق فعليه البينة.

* الأمر الرابع: قد عرفت أن المعتبر في الاستصحاب تقدم المتيقن على المشكوك، ولكنه قد يعكس الأمر فينتقم المشكوك على المتيقن ويسمى ذلك بالاستصحاب القهري، وذلك كما لو علمنا فعلاً بأن مؤدى اللفظ المعين معنى

خاص، ولكن زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم هل كان يفيد هذا المعنى أم كان له معنى آخر وبعده نقل إلى المعنى الخاص.

* ليلة الاربعاء ١٤/٢٢/١٣٨٠.

٩

تقسيم الاستصحاب

فإن قلنا بحجية مثل هذا الاستصحاب فيمكننا تسرية ما تيقنا به فعلا إلى زمن المشكوك إلا أن الكلام في شمول الدليل لمثل هذا القسم من المشكوك والمتيقن، اللهم إلا باعتبار عدم إدخال الشك باليقين يصير شاملا له، وللبحث تنمة. ثم أنه لا ريب في جريان الاستصحاب فيما يكون اليقين والشك فعليين، وهذا أظهر مصاديق الإستصحاب، بل هو دون غيره إنما البحث فيما لو كان الشك تقديريا، بمعنى أنه على تقدير الالتفات يحصل له الشك، ولكنه لم يلتفت فهل الاستصحاب يشمل؟ الظاهر عدم الشمول، وقد أفاد شيخنا الأستاذ (قده) (١) أمورا ثلاثة في وجه العدم: الأول: دعوى الظهور وأن الظاهر من اليقين والشك ما كانا فعليين دون التقديري، والثاني: أنه حكم ظاهري ولا يتم إلا بعد تحقق موضوعه، وموضوعه اليقين والشك الفعلين، الثالث: أن الاستصحاب حكم ظاهري وفعليته منوطة بالالتفات والعلم، فمع عدم الالتفات لا يكون الحكم فعليا.

وكلها مردودة، والجواب عن الأول: بأنه دعوى في غير محلها، وعن الثاني (٢)....، وعن الثالث: بأن آثاره من المنجزية والمعدنية كما في الحكم الظاهري أو الإطاعة والعصيان كما في الواقعي ما هو أثر عقلي غير مرتب عليه في صورة عدم الالتفات، وأما أصل الحكم فهو موجود، ولا مدعي نفيه بالمرّة فلا فائدة في الأدلة بل الصحيح أن يقال: أن اليقين والشك من الأمور الوجدانية فإن أخذنا موضوعا لحكم فاللازم وجودهما بالوجدان، فإن كانا موجودين جرى الاستصحاب وإلا فلا، وعليه فلا استصحاب لا يجري إلا حيث يكون اليقين والشك فعليين.

أما أثر هذا النزاع فيظهر فيما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله

(١) فوائد الأصول ٤: ٣١٧

(٢) بياض في الأصل.

١٠

وصلى غافلا، وبعد الفراغ من الصلاة شك في تطهره قبل الصلاة، فإن اعتبرنا الشك الفعلي في صحة جريان الاستصحاب فبعد الصلاة يحكم بصحة ما أتى به، لأن استصحاب بقاء الحدث محكومة لقاعدة الفراغ، ولكن قاعدة الفراغ إنما تنفع فيما مضى دون ما يأتي، فإن ما يأتي لابد له من الوضوء جديدا. وأما بناء على عدم اعتبار اشك الفعلي والاكتفاء بالشك التقديري فالصلاة باطلة لأنه كان قبل الفراغ مستصحا لبقاء الحدث وهو يقضي بالعادة من دون أن يكون محكوما بشيئ.

* ذهب الشيخ (قده) (١) إلى أن الدليل الذي دل على ثبوت المستصحب إن كان عقليا فالاستصحاب لا يجري في ذلك المورد، وبعبارة أخرى الحكم الشرعي الذي استفيد منحكم العقل لا يمك جريان الاستصحاب فيه، وذلك لأمر ثلاثة: الأول: إن العقل يستحيل في حقه أن يتردد في حكم نفسه، بل أمره دائر بين الوجود والعدم.

الثاني: إن العقل الذي حكم بشيئ لابد وأن يكون ملتفتا إلى الموضوع وشئونه وخصوصياته بحيث يعلم أن جهة حكمه مستندها كذا، ما كان له الدخل في الموضوع، ومع هذا كيف يمكن التردد والشك في حكمه.

الثالث: إن الحكم الشرعي المستفاد من حكم العقل كيف يمكن التردد فيه ليجري الاستصحاب في حقه بعد أن كان مدركه هو العقل الذي لا يجوز التردد فيه.

وأورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) (٢) أولا: إن العقل قد يرى الموضوع مع خصوصياته واجدا للمناط من باب القدر المتيقن - بمعنى أن هذا الذي اشتمل على هذه الخصوصية مشتمل على

(١) فرائد الأصول ٣: ٢١٥

(٢) فوائد الأصول: ٤: ٤٤٩.

١١

تقسيم الاستصحاب

الملاك من باب المتيقن - ويحتمل أن يكون هناك خصوصية أخرى لها الدخول في المناط في الحسن والقبح. وبعبارة أخرى إن الموضوع الواحد لتلك الخصوصية هو المتيقن في قيام مناط الحسن أو القبح، ويحتمل أن لا يكون واقعا مما له الدخول في ذلك، فمعناه كيف لا يتردد العقل في حكمه. ثانيا: أنه لو سلمنا أن كل خصوصية يراها العقل دخيلة في الموضوع لها الدخالة التامة في المناط إلا أن ملاك الحكم الشرعي يمكن أن يكون بالملاك الأعم من هذه الخصوصية وغيرها. وبعبارة أخرى الحكم الشرعي لا يتبع مدركه الذي هو حكم العقل، بل قد يتوسع بأكثر من ذلك فيتردد في حكمه مع عدم توسعة الحكم العقلي لا يسما وأن المتبع فيه هو البناء العرفي لا الحكم العقلي، وعليه فالاستصحاب يمكن جريان في الحكم الشرعي وإن لم يكن جريانه في الحكم العقلي لعدم ترده. والصحيح أن يقال: أن العقل لا يكاد يدرك حسن الشيء أو قبحه على نحو الإيجاب الكلي، إذ غاية ما في البين حسن وقبح الظلم، وأين هذا من الموارد التي لا يعلم انطباق هذا العنوان عليها، نعم في بعض الموارد يدرك هذا الشيء ولكنه ليس بضابط كلي، ولو كان العقل يدرك كل شيء وبواسطة الملازمة يستفاد منه الحكم الشرعي لتوحد الدليل وانحصر في العقل مع أن الأدلة على لحكم كثيرة، إذاً فليس في البين حكم شرعي مدركه حكم العقل.

*تقسيم الاستصحاب

لا يخفى أن متعلق اليقين تارة يكون حكما تكليفيا وأخرى كما وضعيا، ومرة يتعلق اليقين بموضوع خارجي وطورا بحكم كلي الهي، وأيضا يكون مرا وجوديا ومرة أخرى متعلق اليقين يصير أمرا عدميا، ويختلف بحسب سببه

ومنشأه، فمرة يتحصل من الشرع وأخرى من العقلي، والشرع إما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، ثم الشك له اختلاف أيضا بحسب متعلقه فطورا يتعلق بالمقتضي وأخرى بالرافع.

وقد ذهب العلماء بأرائهم إلى أقوال كثيرة ؛ فمنهم: من ابر حجية الاستصحاب في خصوص الأحكام الكلية دون الموضوعات الخارجية^(١)، وبعضهم عمم الحجية حتى في الشك في المقتضي والرافع كما عليه صاحب الكفاية (قده)^(٢)، وقسم اقتصر على خصوص ما إذا كان الشك في الرافع دون المقتضي كما عليه الشيخ الأنصاري (قده)^(٣) وكما هو المختار عندنا، وقد تضمن كلام الشيخ دعويين يمكن إرجاع الأولى إلى الثانية.

وعلى كل فاللازم والأولى بنا أن نشرع بذكر الأدلة التي يمكن أن تكون فيها دلالة على حجية الاستصحاب حسبما ادعي ذلك:

الدليل الأول: السيرة العقلانية

وقد جرت على الأخذ باليقين السابق في مورد يحصل لهم اشك والتردد ببقاء ما يتيقنوا به، فمتى ما حصل لهم القطع بحدوث شيئا ثم بدا لهم الريب في بقاءه إلى زمن الشك، كان المعروف منهم هو العمل على طبق يقينهم السابق - الذي فرض سبقه- وكأن عملهم كان لأجل الاستصحاب أخذا بالحالة السابقة، وليس السيرة من العقلاء هي التي انفردت بالأخذ بالحالة السابقة بل المشاهد من الحيوانات بحسب أفعاله هو ذلك فنجد الطير يخرج من الوكر صباحا ويعود إليه مساء ن والدابة تخرج للعمل ثم يطلق سراحها فتعود إلى محلها من دون ريب وشبهة، ولعل ما يعلمه الإنسان إنما هو لكونه حيوانا قد ارتكز في نفسه هذا المعنى، ولا يخفى أن الكلام في السيرة ينبغي أن يقع في مرحلتين: المرحلة الأولى: في السبب والمنشأ الذي دعا العقلاء بالأخذ باليقين السابق، والثانية في حقيتها على تقدير كونها عملا بالاستصحاب.

(١) القوانين ٢: ٦٣

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٧

(٣) فرائد الأصول ٣: ١٥٩.

[المرحلة الأولى]: فنقول أن سببها يختلف على أنحاء ثلاثة ؛ فتارة يعمل العقلاء من أجل حصول الظن والاطمئنان لهم ببقاء ذلك الشيء الذي ثبت حدوثا سابقا، فيجعلون أعمالهم على طبق يقينه السابق من دون أن يقيموا وزنا لاحتمالهم وشكهم برعاية للاطمئنان والوثوق الذي ساد قلوبهم، فترى أصحاب المتاجر يرسلون بضاعتهم إلى وكلائهم الذين سكنوا البلدان البعيدة بالرغم من وجود شك لهم بعدم بقائهم في هذا الطرف، إلا أن الوثوق النفسي هو الذي دعاهم على عملهم هذا ،وخير شاهد على ما نقوله أنه لو فرض لرجل رفيق في معسكر من الجيش، وقد اطلع على وقوع قتال بين أفراد العسكر ثم علم من مصدر آخر أن قسما من هؤلاء قد فارقت روحهم الدنيا وذهبوا إلى الدار الآخرة، فإنك تجد ذلك الشخص بعد اطلاعه الكبير على هذه التفاصيل يبقى متحيرا لو أراد أن يسأل إلى ذلك الرفيق بضاعة من البضاعات حيث لا يطمئن في نفسه بأن رفيقه باق مع أن القائل بالاستصحاب يلزمه العمل هاهنا، فهذه ثلة من العقلاء تعمل على مقتضى اطمئنانهم.

وقسم آخر: يعملون على ذلك اليقين السابق لا لأجل الاستصحاب، بل لإدراك الواقع وجراء الوقوف على الحقيقة، والذي لم يكن مقطوعا ببقائه في هذا لأن بعد القطع بحدوثه قبل هذا، وأحسن توضيح له هو مثل الوالد الذي يرسل كمية من النقود إلى ولده بعد أن ذهب إلى الدراسة إلى خارج بلاده، فهو في عين ذلك الطرف الذي يقطع بحياته قبل أنه هذا يحتملان يكون ولده ميتا وغير موجود في الحياة فلا تنفعه النقود لو بعثها له، إلا أنه يرسله على تقدير بقاءه لانتفاعه بها، فهو يأخذ بالحالة السابقة لا من أجل الاستصحاب بل رجاء لتحصيل الواقع، والعمل على تقدير البقاء هو الاحتياط.

وقسم ثالث: يعمل باليقين من أجل الغفلة عن شكه وريبه الذي يصيره مترددا، فتجده لا يلتفت إلى كونه محتملا لعدم

البقاء بل لما انغرس في ذهنه من القطع، ولا يمكن أن يجعل عمل هذا دليلا على الاستصحاب، لأن موضوعه اليقين السابق والشك اللاحق والمفروض عدم الشك.

فإذا اتضح أن مدارك السيرة تختلف حسب الوجوه الثلاثة، فأى وثوق يحصل للشخص بأن عمل السيرة من الأخذ بالمتيقن السابق كان لأجل الاستصحاب ،

١٤

وعيه فلا يمكننا موافقة الأستاذ(قده) فيما ارتأى من أن مدرك السيرة هو الإلهام الإلهي الذي أودعه في نفوسهم خشية من لزوم اختلال نظام العباد في احوالات معادهم ومعاشهم على تقدير عدم العمل بالاستصحاب، وكان العقلاء من أجل الإلهام الإلهي كانوا يعملون استصحابا لا وثوقا ورجاء، لما عرفت أن المدرك هو أحد الأمور الثلاثة لا غير - كما ذكر صاحب الكفاية (قده)، ولا يلزم الاختلال لو قدر طرح الاستصحاب لأمكن الرجوع إلى البراءة والاشتغال وغيرهما.

فتحصل من جميع ذلك كله أن سيرة العقلاء في الأخذ باليقين السابق في مقام العمل لم تكن لأجل الاستصحاب، بل لابد من عودها إلى أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة وبناء على ذلك فلا تنهض دليلا في المقام.

المرحلة الثانية: في حجيتها ولا إشكال ولا شبهة في حجية تلك السيرة لو فرض أن مستند عملهم كان لأجل الاستصحاب لا غير، ولا مجال لمناقشة أحد لو تم ذلك.

وما ادعاه صاحب الكفاية (قده)(١) من إمكان رادعية الآيات الناهية لتلك السيرة فهو غريب في بابه، لأنه سبق أن نفى تلك الصلاحية في بناء العقلاء على حجية الخبر الواحد من أجل أمرين ؛ الأول: كون الآيات واردة في أصول الدين. الثاني: لو سلم تعميمها للفروع لكن يلزم الدور لو فرض ردعها فلا مجال أن يكون الحكم هو تخصيص السيرة للآيات، فإذا فرض أن الصلاحية قد نفيت عما مضى، فلماذا لم يكن المقام مما ينفي فيه لصلاحية، وما ذكره في هامشه (قده) من العودة إلى استصحاب حجية الخبر بعد سقوط الآيات عن لردع لدوران الأمر بين النسخ والتخصيص، ولا يمكن إثبات أحدهما إلا بلزوم الدور لا يتأتى فيما نحن فيه، إذ لا يمكن أن نستصحب حجية بناء

العقلاء على الاستصحاب، فإن الاستصحاب إنما جرى هناك حيث أثبت العمل بخبر الواحد وما نحن فيه لا يمكن
تمامية دليل الحجية الاستصحاب بالاستصحاب.

(١) كفاية الأصول: ٣٠٣.

١٥

تقسيم
الاستصحاب

[الدليل الثاني: دليل العقل]

ومن جملة الأدلة التي أقيمت على حجية الاستصحاب حصول الظن في الآن اللاحق ببقاء ما ثبت في السابق، حيث
ادعي أنه متى ما تعلق اليقين بحدوث شيء ثم شك في بقاءه في الزمان اللاحق فإن الظن يحصل ببقاء ذلك الحادث
ووجوده إلى هذا الآن، وكان ما هو مظنون بقاءه يكون حجة.

وفيه مجال للمناقشة صغرى وكبرى، أما الكبرى فلأنه لو فرض حصول الظن فأى دليل قام على اعتباره بعد أن
كان الأصل فيه عدم حجتيته، فإن أصالة عدم التعبد في الظن جارية إلا بعد قيام الدليل على الاعتبار.

وأما الصغرى التي مفادها حصول الظن لدى كل متيقن، فممنوعة من حيث الظن الشخصي ولا نوعي، إذ لا نسلم
حصوله بالبقاء لكل شخص متيقن بالحدث وشك في البقاء، وكذا نوعا فإن دعوى حصولها عند النوع مع كثرة
اختلاف الزمان والأشخاص والموارد جدا بعيدة، وعليه فلا يمكننا جعله دليلا لوجود المناقشة.

[الدليل الثالث: الإجماع]

وأیضا من جملة ما استدل به على الحجية الإجماع فلقد ادعي قيامه على جريان العمل على طبق اليقين السابق عند
الشك ببقائه لاحقا، وهو أيضا ممنوع لأنه إن أريد منه معناه الاصطلاحي الذي هو الكشف عن دخول المعصوم عليه
السلام مع المجمعين فلا نسلم ذلك، لأن المجمعين يذكرون الحجية مستنديين في مقام الذكر إلى السيرة والأخبار، وإن
أريد الاتفاق المعلوم فالظاهر عدمه لأنه نر اتفاقا ثم من قبل العلماء وما أكثر المخالفين لذلك، وأما لو أريد المنقول
منه فغير مسلم الحجية، وعلى ذلك فالإجماع لا يصير دليلا تاما على الحجية.

الدليل الرابع: الأخبار، وقد ذكر في المقام لزراعة ثلاث صحيحات كلها مضمرة، وأهمها الأولى الواردة في باب الوضوء، وتبيننا بذكرها يحسن بن أن نذكرها بتمامها، قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجئ من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً، ولكن ينقضه بيقين آخر" (١)

والظاهر أن الراوي للصحيحة المذكورة هو زرارة بعينه وبشخصه، لأن كثيراً من الرواة المعدلين بعدلين قد روى هذه الصحيحة عنه، وهو مما يوجب الوثوق والاطمئنان بأن الراوي نفسه، أما جهة إضمارها فالذي يظهر أن المسئول منه هو الإمام عليه السلام دون غيره وذلك لأمرين: الأول: إن السيد بحر العلوم (قده) نسب في كتابه المسمى بالفرائد الرجالية هذه الرواية إلى الباقر عليه السلام، وكذا النراقي وجمله من العلماء قدس الله أسرارهم ومن كان الناقل أو المناسب مثل بحر العلوم وغيره الذي هو موضوع عناية وتقدير وإعجاب بين الناس كيف لا يحصل الاطمئنان بأن المسئول هو الإمام عليه السلام.

الأمر الثاني: إن زرارة لو كان ناقلاً عن غير المعصوم لكان عند نقله للرواية وأدائها للسامعين التوضيح لهم بأن المنقول عنه غير الإمام عليه السلام، فلعل إخفائه لهذا المعنى وكتمانه عن نظر الناس يستوجب نسبة الخيانة إليه، وهو أجل من أن يصدر ذلك عنه لما له من المكانة السامية والنفس الواقية وحاشا أن يكون مثل زرارة خائناً.

مضافاً إلى أن اهتمامه بمثل هذه الأسئلة التي تضمنتها فقرات الصحيحة يستلزم أن يكون المسئول عنه أرقى رتبة من السائل وأكثر اطلاعا وسعة في العلم، وليس هو إلا الإمام عليه السلام إذ كان زرارة حين ذلك اعلم الموجودين، وأما جميع رجال السند إلى زرارة فكلهم ثقة عدول إماميون، وأما كون المسئول الإمام الباقر أو الصادق عليهما السلام، فحفاؤه ليس بمضر باعتبارها، هذا كله من جهة السند.

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ وفيه لط لانقض اليقين ابدا بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر"

تقسيم الاستصحاب

أما بيان الدلالة فنقول: أن الرواية الشريفة اشتملت على سؤالين أحدهما: عن الشبهة الحكمية الإلهية، والأخرى: عن الشبهة الموضوعية الخارجية، وقد سنل عن الأولى بقوله: أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء، ولعل السبب الذي دعا زرارة لأن يسأل الإمام عليه السلام عن الشبهة الحكمية هو أحد أمرين ؛ الأول: أن سؤاله عن شبهة مفهومية كانت قد حصلت له في المقام حيث لم يعلم أن هذا القسم من الرقاد الذي يكون واسطة بين اليقظة والنوم - المعبر عنه بالسنة - يصدق عليه مفهوم النوم وأنه نوم حتى يكون ناقضا لطهارته، أم ليس كذلك حيث أن زرارة على علم ودراية من الأمر والحكم لو قدر صدق النوم على هذا وعدم صدقه، فلذا قال: أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء.

الأمر الثاني: أن منشأ الشبهة الداعية للسؤال احتمال كون عنوان الخفقة والخفقتين من جملة نواقض الوضوء كالبول والريح مثلا، فهو مع معرفته بحقية النوم وتحديده وأنه على علم منعدم صدقه على هذا القسم إلا أنه احتمل أن يكون من جملة النواقض، فقال: أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء..

فقد أجاب الإمام عليه السلام عن الشبهة التي انقدحت في ذهن زرارة بأنه قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء، فكان نوم العين مجردا عن نوم بقية الحواس ليس له أثر مهم في الانتقاص، إنما المحقق للمفهوم الموجب للنقض هو نوم القلب والأذن فمتى ما تحقق فقد وجب الوضوء وإلا فلا يجب، ثم بعد أن وقف زرارة على حكم الإمام عليه السلام عن الشبهة المتقدمة ثنى بالسؤال عن شبهة موضوعية خارجية، فسأله قائلا: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، وقد خفي على زرارة معرفة هذا المصدق الخارجي الذي يحرك إلى جنبه شيء وهو غافل عنه لتعلق ضميره بقضايا وحوادث شتى، فهل هو من مصاديق النوم أم لا؟ وقد أجابه عليه السلام بقوله: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، ومدخل لا محذوف دل عليه الحكم السابق وتقديره لا يجب

عليه الموضوع إلى أن يستيقن من نومه " ولا يخفى أن الغرض والشاهد الذي كان داعيا للاستدلال بهذه الرواية على الاستصحاب هو وقوله "وإلا فإنه على يقين.."

وغير خفي أن مورد الموضوع الذي هو فرض السؤال لا ينبغي الربب فيه من جهة الأخذ بالحالة السابقة لو قدر أن اليقين كان متعلقا إما بالحدث أو بالطهارة، إنما الكلام في تسرية هذه القاعدة إلى موارد أخرى على أن تجعل كقاعدة كلية عقلانية يستفاد بها في كل مورد حصل اليقين بحدوثه ثم الشك بالبقاء الأخذ بالحالة السابقة استصحابا. وإثبات هذا المعنى يتوقف على أمرين: الأول: هو الذي ذكره الشيخ الأنصاري وإليه ذهب صاحب الكفاية (قده) (١) جعل الجزاء في قوله " وإلا فإنه على يقين من وضوئه" محذوف أقيم مقامه التعليل المذكور، والتقدير وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الموضوع، فالجملة الأولى التي هي جواب الشرط محذوفة دلت عليها الغاية السابقة في قوله " حتى يستيقن أنه قد نام " فكأن الحكم بعدم وجوب الموضوع كان مغيا بعدم حصول اليقين من النوم، فيفهم من ذلك أنه حتى يحصل اليقين وهو الغاية وجب الموضوع وترتب الحكم، كذا في مجي أمر بين. وقوله " فلا يجب عليه الموضوع " جزاء استفيد مما تقدم، وأما قوله " فإنه على يقين من وضوئه " فهو علة للجزاء المحذوف، حيث علل الإمام عليه السلام سبب الحكم بعدم الوجوب من أجل يقينه السابق بالموضوع، وبعد ذكره لهذا التعليل بين القاعدة الكلية العقلية التي بواسطتها حكم بعدم الوجوب في المقام، وهو قوله " ولا ينقض اليقين بالشك.. " والحاصل أن الإمام عليه السلام بعد أن علل المورد بقوله " فإنه على يقين " وعلم السائل أن حالته السابقة هي اليقين بالموضوع، أراد أن يبين لزراعة قاعدة كلية قد ارتكزت عند العقلاء وأصبحت عندهم من البديهيات وهي عدم نقض كل يقين بالشك لما في اليقين من الإبرام والاستحكام الذي هو مفقود في الشك، فقال: ولا ينقض اليقين بالشك أبدا وبناء على هذا فلنا مجال في التمسك بالاستصحاب في سائر الموارد.

* إن محل الاستشهاد في المقام ومورد النقض والإبرام قوله " وإلا فإنه على

(١) فرائد الأصول ٣: ٥٦، كفاية الأصول: ٣٨٩.

* ليلة الاربعاء ٨/٢٤/١٣٧٤.

١٩

تقسيم
الاستصحاب

يقين من وضوئه" حيث جعل الجزاء محذوفاً أقيم مقامه التعليل، والذي دلنا على حذف ذلك ما تقدم في الفقرات السابقة، وفعل الشرط يعلم من الغاية المتقدمة في الذكر آنفاً، وتقديره وإن لم يستيقن أنه قد نام ولم يحصل من ذلك أمر بين فلا يجب عليه الوضوء، ويكون قوله " فإنه على يقين " تعليلًا للجزاء أقيم محله، وهو صغرى للكبرى الكلية التي دل عليها قوله " ولا ينقض اليقين بالشك " فكانت من ضم أحدهما إلى الآخر أن كل متيقن بشي لا ينبغي أن يرفع يده عن يقينه السابق بسبب شكه اللاحق، وبناء على هذا شمولها لكل مورد من الموارد.

وأما حذف الجزاء وإقامة التعليل والجملة الاسمية مقامه فليس بنادر، حيث ذكر الشيخ الأنصاري في

رسائله^(١) بعض الآيات المشابهة للمقام مثل قوله تعالى **(ومن كفر فإن الله غني عن العالمين)**.^(٢)

ثم إن قوله " فإنه على يقين من وضوئه " يحتمل فيه أحد أمور ثلاثة ؛ الأول: أن يكون لكل من خصوصية اليقين بالوضوء والشك بالنوم دخالة في الحكم، فلو فرض أن كان شكه في ناقض آخر لما كان الحكم كذلك، وهذا بعيد جداً، فإنه مضافاً إلى لزوم اللغوية في ذكر التعليل، اتحاد المعلول مع العلة حيث أن الإمام عيه السلام بعد أن حكم بعدم وجوب الوضوء على من كان متيقناً به في حصول النوم علله حكمه بأن على يقين من وضوئه وشاك في نومه، فيلزم اتحاد العلة مع الحكم السابق مع أنه في إمكانه أن يكتفي بأحدهما دون الآخر بأحدهما دون الآخر لاتحاد مفاد الجملتين وذلك كله بعيد.

الاحتمال الثاني: أن تلغى خصوصيته الشك النومي، وتكون الألف واللام مشيرة إلى جنس الشك الحاصل من ناقض من النواقض مع المحافظة على خصوصية اليقين بالوضوء، وكأن المراد من اليقين هو المتعلق بالوضوء خاصة دون أن يكون متعلقاً بشيء آخر سواء شك في حصول النوم أو الريح أو البول، فالذي أوجب أن يحكم عليه بعدم إرادة الوضوء ملاحظة هذه القاعدة المختصة في باب الوضوء.

(١) فرائد الأصول ٣: ٥٦

(٢) سورة آل عمران ٣: ٩٧.

٢٠

الاحتمال الثالث: أن تلغى خصوصية كل من اليقين والشك، ويكون المراد بالآلف واللام فيكلم منهما الجنس فسواء تيقن بوضوء أو بغسل أو غير ذلك وكان شكه من أجل النوم أو الريح أو غيرهما، كان اللازم عليه عدم النقض لوجود اليقين السابق.

ونحن إذا تأملنا في هذين الاحتمالين الأخيرين نجد الرجحان تعلق في الأخير من الاحتمالين الذي مفاده إلغاء الخصوصية من الطرفين، حيث كان الغمام عليه السلام في مقام بيان القاعدة الكلية لزرارة وإفهامه بأن مطلق جنس اليقين لا ينقض بجنس الشك لما في اليقين نوع إبرام واستحكام دون حصول هذا المعنى في الشك، وليس من الصحيح أن ينقض الأمر المبرم الذي هو اليقين بشئ ليس بمبرم وهو الشك بناء على إسناد النقض إلى نفس اليقين دون المتيقن، ويصير المورد من مصاديق هذه القاعدة الكلية.

ثم وهل يصح أن يجعل قوله "فإنه على يقين" توطئة للجزء الذي هو قوله "ولا ينقض اليقين بالشك أبداً" وكان ذكر ذلك كان من باب المقدمة والتمهيد ن ويكون المعنى: فإن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق وعلى هذا لا ينبغي أن ينقضه بالشك أبداً، فنقول: أن ذلك ليس بصحيح حيث لم نشاهد في اللغة العربية كلاماً قد فصل بين الشرط والجزاء بجملة خبرية قد دخل عليها الفاء وكانت الواو أيضاً فاصلة إذ لو قدر أن كانت الواو ساقطة وكان محلها الفاء لأمكن القول، إلا أن الإبقاء على حالها غير ممكن لتصور هذا لوجه لمخالفته اللغة العربية.

أما ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قده) (١) من جعل الجزء نفس قوله "فإنه على يقين من وضوئه" فلا يمكننا الموافقة عليه ولا بد من رده بما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) من أن الجملة لو أبقيت على حالها وظاهرها لما أمكننا استفادة الإنشاء منها، لأن الجملة الخبرية لا يمكن استفادة الإنشاء منها، أما لو أريد منها المعنى الإنشائي كما ارتأى الأستاذ

(قده) أي يجب المضي على يقينه، فذلك مختص في الجملات الفعلية لو وقعت محمولا كما يقال: زيد يأكل أو ينام أو يعود أو أكل أو نام أو عاد، أي يجب عليه فعل ذلك أما مثل زيد قائم نظرا إلى

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٣٦.

٢١

تقسيم
الاستصحاب

معنى يجب عليه القيام فلا يمكن تسليمه، ومحمولنا في المقام هو اليقين ولا معنى لقوله يجب تحصيل اليقين بناء على إرادة المعنى الإنشائي، إذ هو متيقن بالفعل ويكون تحصيله للحاصل، ثم لو فرض تحقق الإنشاء بمثل الجمل الاسمية كالتحرير والطلاق "انت حر وهذه طالق وهذا وقف الخ" نظرا إلى المحمول فذلك إنشاء الطلاق والعناق والوقف، وأما إنشاء الطلب فغير ممكن الاستفادة من الجمل الاسمية والمقام من القسم الأخير. (١)

ثم لو تنزلنا عن ذلك كله وجعلنا الجزاء قوله " فإنه على يقين الخ" فهل يمكننا استفادة قاعدة كلية تنطبق على المورد وغيره أم لا ؟ فنقول: إن استفادة هذا المعنى يتوقف على وجود قرائن خارجية أو داخلية تدل على المقصود، ونظرا إلى وجود القرائن الخارجي في كتب القوم من التيقن السابق بالوضوء أو اليقين الوضوئي وحتى في كتب العامة كالمبسوط نقل هذه القاعدة بنفسها.

*إن الصحيحة المذكورة التي رواها زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام - كما ذكر ذلك السيد بحر العلوم(قده) في فوائده الرجالية - يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب وإن لم يجعل قوله " فإنه على يقين من وضوئه" علة أقيمت مقام الجزاء، على أن يكون الجزاء محذوفا دل عليه ما سبق، بل يفرض ذلك حتى على تقدير صيرورة الجملة تمهيدا وتوطئة للجزاء أو بجعلها جزاء بنفسها كما ذهب إليه المحقق النائيني (قده)، لأن اليقين والشك من الصفات القائمة بالنفس ذات الإضافة التي تشترك مع سائر الصفات الأخر في الاحتياج إلى الموضوع الخارجي، ولكن تختلف عنها من جهة احتياجها إلى متعلق كي تتعلق به، فلا ينبغي أن يتوهم اختصاص الحكم من أجل إضافة

اليقين على الموضوع بخصوص باب الموضوع، إذ أن ذلك قد جاء متعلقا لليقين من باب أن المورد كان خصوص
الموضوع حيث سأل زرارة " الرجل ينام وهو على وضوء.."

(١) والوجه فيما اختاره المحقق النائيني (قده) من جعل الجزاء نفس قوله فإنه على يقين هو الفرار من الزوم التكرار لو جعل
علة اقيمت مقام الجزاء، على أن يكون محذوفا تقديره " فلا يجب " حيث اجاب الإمام عليه السلام في جوابه: لا، السابق بعد
السؤال عن تحريك شيء في حالة الغفلة، فقال: لا، وتقديره لا يجب عليه الموضوع، ثم بعد ان قال: حتى يستيقن من وضوئه
ويجئ من ذل أمر بين، وإلا فلا والتقدير فلا يجب عليه الموضوع فقدحصل تكرار في المقام وهو لغو لافائدة له فلا وجه للذهاب
اليه ولا كونه توطئة للجزاء للزم الخلل في اللغة العربية لعدم الفصل بالجملة، فلا بد من دعوى كونه هو الجزاء ولا يرد عليه
أي شيء.

* ليلة السبت ٢١/٢٤/١٣٧٤ هـ

مصباح
الأصول
- ج ٤

٢٢

ففرض الجهة المسئول عنها خصوص الموضوع، فكأن الإمام عليه السلام بعد أن بين له الحكم وفصله، ثم قال: فإنه
على يقين من وضوئه، لم يقصد اختصاص الجواب بصور اليقين الوضوئي، بل حتى اليقين الغسلي مثلا، وإنما
أضافه في المقام نظرا إلى سؤال السائل، فمفاد قوله يرجع إلى معنى فإنه من وضوئه على يقين كان حكمه كذا،
والعبرة بمطلق اليقين لا بما هو مضافا.

والحاصل أنه بناء على كون اليقين من الصفات ذات الإضافة المحتاجة إلى متعلق حتى ترد عليه كان الموضوع
متعلقا لليقين، إذ الإمام عليه السلام لا يستطيع أن يعلل بخصوص اليقين، ويقول: فإنه على يقين، فقط لما عرفت أن
ذلك خلف القول السابق وهو كونه من الإضافات، فإذا فرض أن لا خصوصية للموضوع بل العبرة باليقين وإن كان
محتاجا إلى متعلق والذي دعا لإضافته كون مورد السؤال هو ذا، تعين إرادة العموم من اليقين وإلغاء الخصوصية،
وعليه فيستفاد في المقام قاعدة كلية.

الجهة الثانية: أن يستفاد هذا المعنى من قوله " ولا ينقض اليقين بالشك " حيث اسند النقض إلى نفس اليقين دون المتيقن، وسبب النهي هو أن اليقين لما كان أمرا مبرما وقويا مستحكما، وكان الشك فاقدا لهذه الصفة لأن الشك هو الذي يبقى متحيرا ومتريدا في أمره حتى أنك تراه يقدم رجلا ويؤخر أخرى من ناحية ما اختلج في خاطره من الاحتمال، فهو أمر ليس بمبرم ومستحكم، كان العقل يحكم بقبح رفع اليد عن اليقين الذي هو أمر مبرم بالشك الذي قوامه التردد، وبناء على هذا فمتعلق اليقين أي شيء كان لا ينبغي نقضه بالشك لما عرفت من الوجه.

الجهة الثالثة: التي يمكن استفادة معنى الكلية منها قوله " ولا ينقض اليقين بالشك أبدا " فغن لفظة أبدا كما هي مذكورة في روايات أخر تعطينا قاعدة كلية ارتكازية عقلانية حيث أن الإمام عليه السلام أراد أن يبين تلك القاعدة العقلية لزرارة حتى لا يعود على سؤال مثل ذلك، فأشار إلى ما ارتكز في أذهان العقلاء قائلا " ولا ينقض الخ " ومعناه أن كلي اليقين وطبيعته لا يرفع اليد عنه بشك مفاده التردد لما ذكر من الوجه سابقا، فبناء على هذا أن اليقين سواء تعلق بوضوء أو بغسل أو بأي شيء لا ينبغي نقضه بالشك استنادا إلى هذه القاعدة الارتكازية العقلية التي جرى بناء العقلاء على الأخذ في أعمالهم.

٢٣

تقسيم الاستصحاب

وهنا إشكال ربما دار على بعض الألسنة أن الإمام عليه السلام بعد ذكره الكبرى الارتكازية التي جرى بناء العقلاء عليها، وهي قوله " ولا ينقض اليقين بالشك أبدا " يستشعر منه الإمضاء لتلك السيرة وللبناء المذكور، فإذا كان قد تم ذلك منه على يقين فكيف صح إنكارنا سابقا للسيرة العقلانية على الأخذ باليقين السابق من أجل الاستصحاب، وهل هناك فرق بين الأمرين إذ التسليم بواحد منهما يقتضي الرضا والقبول بالآخر.

والجواب: إن في المقام كبرى مسلمة وصغرى وقع الشك فيها، أما الكبرى المسلمة عند العقلاء فهي عدم نقض كل اليقين بكلي الشك للوجه السابق من قضية المبرم وغير المبرم، وهذه مما لا إشكال فيها، إنما الكلام في الصغرى وهي من تيقن بالحدوث وشك في البقاء وإن كانا في زمن واحد إلا أن زمن المشكوك والمتيقن مختلف، فالعقلاء في هذا لمقام ربما لا يرون أن رفع اليد عما تعلق به اليقين - وهو الحدوث - بشيء قد تعلق الشك به وهو البقاء من الأمور التي يكون نقضه نقضا للأمر المبرم بشيء غير مبرم.

وبعبارة أخرى ربما لا يجدون ذلك لمورد من مصاديق ما تسالموا عليه من البناء إلا أن الإمام عليه السلام بعد وقوفه على تلك الكبرى المسلمة عندهم ارتضاها ووافق عليها ثم عبدنا بها في خصوص المورد بينا أن موارد الاستصحاب من أفراد تلك الكلية تعبداء، فقد تم إمضائه لها في خصوص المقام ولا منافاة في حكم العقلاء بكبرى وعدم تسليمهم للصغرى، فهذه قاعدة عدم جواز اجتماع الضدين تعطينا صورة عن الواقع حيث العقلاء حكموا بها مع أنهم في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي مختلفون فمنهم من يذهب إلى الجواز وآخر يمنع وبعض يتوقف..، والسر في ذلك أنهم لا يرون المسألة من مصاديق تلك الكبرى، وعلى كل فبناء على إطلاق اليقين في الجهات الثلاثة يمكن إجراء الاستصحاب في كلا الشبهتين الحكمية والموضوعية، إذ لا فرق بين تعلقه بعدالة زيد أو حكم من الأحكام إلا أن يقوم دليل خارجي على التقيد، فذلك بحث آخر كما سنأتي إليه إنشاء الله.

وغير خفي إن هذا ليس من موارد استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) في حجية الخبر أو البحث عن حديث الرفع، وذلك كما اشرنا إليه في محله أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد هو

مصباح
الأصول
- ج؛

٢٤

معنى، الاستصحاب شموله للشبهتين معنى آخر، كما إننا قلنا بأن حديث الرفع يرفع الحكم المجهول فمعنى كل واحد من الثلاثة معلوم حيث استعمال الحكم في معنى واحد والجهل معنى واحد والرفع كذلك إلا أنه يشمل أنحاء الحكم وأقسامه، فعلى كل دليل الاستصحاب يدل على عدم نقض الحالة السابقة وهذا معنى آخر لا ربط له بمسألة الاستعمال في أكثر من معنى.

فاللزام أن نتعرض إلى ذيل الرواية قبل التعرض لباقي الروايات لأمر: الأول: شمول الرواية وحجية الاستصحاب للشك في المقتضي.

وأخرى: في بيان جريانه بملاحظة الشك في الحكم أو الموضوع.

* قد ذكرنا أن في حجية الاستصحاب أقوالا كثيرة منها القول بالعدم مطلقا، ومنها الحجية مطلقا، ومنها التفصيل، وفي

التفصيل أقوال وقد تعرض لتمام تلك الأقوال الشيخ (قده) في رسائله (١) حث عقد فصولا على حسب تعدد الأقوال،

ونحن لا نتعرض لذكرها، وإنما نقصر على ما فصل به الشيخ، حيث ادعى دعويين:

أحدهما: عدم جريان الاستصحاب لو كان الشك في المقتضي وجريانه لو كان في الرفع، **ثانيهما:** التفصيل بين ما

إذا كان دليل الحكم شرعياً فيجري الاستصحاب أو عقلياً فلا يجري، ولنا تفصيل ثالث جريانه في الشبهات

الموضوعية ويكون حجة وعدم جريانه في الشبهات الحكمية الإلهية، أما شيخنا الأستاذ (قده) فقد وافق الشيخ في

الدعوى الأولى دون الثانية.

وينبغي أن يكون البحث في الدعوى الأولى عن جهتين تارة في معنى مقالته وهي عدم جريانه فيما لو كان الشك في

المقتضي وجريانه في الشك في الرفع.

وأخرى: في إقامة الدليل على اختياره لهذا دون ذاك، فنقول:

إن في معنى المقتضي احتمالات ثلاثة:

* ليلة الأحد ٢٢/٢٤/ ١٣٧٤هـ.

(١) فرائد الأصول ٣: ٥١.

٢٥

تقسيم
الاستصحاب

الاحتمال الأول: إن يراد به السبب التكويني الذي هو أحد أجزاء العلة، إذ العلة التامة تتركب من أمور ثلاثة ؛

المقتضي والشرط وعدم المانع، والمقتضي على ما فسرهُ القوم هو الذي يقتضي التأثير في الوجود أو الذي يترشح

منه الأثر كالنار المقتضية للإحراق، والشرط هو ما يتوقف عليه فعلية ذلك لا أثر فإن النار وإن اقتضت الإحراق إلا

إن شرط تأثيرها خارجاً أن يكون الحطب يابساً، فلو لم يكن كذلك لما حصل تأثير ذلك المقتضي في الخارج، وأما

المانع: فهو ما يقتضى بوجوده عدم فعلية أثر ذلك المقتضي، كالرطوبة في الحطب فإنها تمنع الإحراق الذي هو

الأثر للنار ،وبعبارة أخرى المانع ما زاحم المقتضي في التأثير فيكون عدمه من مقدمات وجود الأثر.

وهذا المعنى للمقتضي لا يمكن أن يكون تفصيل الشيخ (قده) مستنداً إليه فأولاً: أن الأمور العدمية ليس فيها الأثر

التكويني حتى يمكننا استصحابها، ومع ذلك فالشيخ (قده) قد أجرى الاستصحاب فيها.

وثانياً: إن الأحكام الكلية الإلهية إنما هي اعتبارات مجعولة من قبل الشارع فأى سبب تكويني حصل حتى أمكنه الاستصحاب، إذ المفروض أن تفصيل الشيخ عبارة عما إذا أحرز ذاك المعنى من المقتضي وشك في طرو رافع فلاستصحاب جار، وإن شك في نفس المقتضي فلا يجري، وقد رأينا يجري الاستصحاب في الأمور العدمية وفي الأحكام الكلية، وأين الأثر التكويني المحرز في المثاليين ! فهذا المعنى لا يراد من اليقين.

الاحتمال الثاني للمقتضي: هو الموضوع المترتب عليه الأثر الشرعي وهو الحكم مثلاً، والشرط هو كل قيد وجودي اعتبر دخالته في ذلك الموضوع كالاستطاعة في الحج ودخول الوقت للصلاة وغيرهما، فغن المقتضي في المثاليين الحج والصلاة يترتبان عليهما اثر شرعي وهو الوجوب وهما قيدان وجوديان، والمانع ما اعتبر عدمه قيداً في الموضوع كما اعتبر عدم الكربة قيداً للنجاسة وخلو الحيض قيداً في الصيام وعدم السفر كذلك، وهذه التفرقة ربما نجده في كلمات القوم.

فكأنه متى ما أحرز المقتضي بهذا لمعنى وشك في الرفع كان الاستصحاب جارياً، ومتى ما حصل الشك في وجود هذا لمقتضي بالمعنى المتقدم كان الاستصحاب غير جار، وهذا أيضاً لا يمكن أن يكون مراد الشيخ (قده) لأننا سوف نتعرض على مطلب في أواخر الاستصحاب ونذكر فيه أن قوام الاستصحاب بقاء الموضوع في مقام الشك، وإلا فمتى ما شك في بقاءه أو قطع بعدمه لا مجال لاستصحابه لأنه يصير بنظر العرف حينئذ إسرائاً حكم من موضوع إلى موضوع آخر مباين له، ومتى ما شك في المقتضي كان مفاده الشك في الموضوع، فلا تفصيل من الشيخ في المقام حيث انه لم يأت بشيء جديد، فمتى ما لم يحرز المقتضي كان بنظر العرف تسرية الحكم من موضوع إلى آخر، ومتى ما أحرز جرى الاستصحاب، وبعبارة أخرى إن التفصيل ليس قولاً معدوداً قبال بقية الأقوال إذ معنى ما يقوله في التفصيل هو من الأمور المسلمة في الاستصحاب ولا ينبغي وقوع الشك فيها.

الاحتمال الثالث من معاني المقتضي كما احتمله بعض هو الملاك الموجود في متعلق الحكم أو المصلحة في الشيء، وقد فسر الملاك بالشيء الذي يصير بوجوده العلمي داعياً وبوجوده الخارجي غاية، وأما المانع فهو الجهة المزاحمة الكائنة في ذلك المتعلق المانعة عن جعل الحكم على طبق الملاك الموجود، فكأنه متى ما أحرز وجود الملاك كان

الاستصحاب جاريا ومتى ما شك فيه بهذا المعنى لم بك جاريا، وهذا أيضا لا يمكن أن يكون مراده لأمرين: الأول: أن الشيخ (قده) قد أجرى الاستصحاب في الموضوعات الخارجية مثل عدالة زيد وفسق عمر، واجتهاد بكر وطهارة هذا الثوب ونجاسته، مع أن الموضوعات ليس فيها ملاكات ومصالح حتى كان إحرازها موجبا لجريان الاستصحاب.

الثاني: انه كيف يمكن إحراز الملاكات في الأحكام الكلية الإلهية حتى يمكننا الاستصحاب، ولأي فرد ظهر هذا المعنى ووقف على ملاكات جميع الأحكام في كل مقام، وما يدرك في بعض الموارد من قول معصوم عليه السلام لا يكون دليلا على ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ذلك أن معنى المقتضي لا يمكن أن يكون مقصود الشيخ في هذه الاحتمالات الثلاثة، ولا بد من حمله على معنى اسلم وأحسن، وسيأتي البحث عنه إنشاء الله تعالى.

* قد سبق منا الكلام في تفصيل الشيخ (قده) حيث قال بالحجية فيما لو كان الشك متعلقا في الرفع وبعدهما فيما لو فرض تعلق الشك بالمقتضي وذكرنا أن الاحتمالات في معنى المقتضي ثلاثة: احدها هو الأثر التكويني الذي يكون جزء العلة، وثانيها: الموضوع المترتب عليه الحكم الشرعي، وثالثها: هو الملاك بمعنى المصلحة الداعية لجعل الحكم على ذلك الموضوع ن وقد أشكلنا على الأول: بأن الأحكام اعتبارات جعلية كيف يمكن تصور الأثر التكويني فيها، وعلى الثاني بقضية بقاء الموضوع في الاستصحاب لدى العرف، وعلى الثالث: بأمرين الأول فقد الملاك في الموضوعات الخارجية مع أن الاستصحاب جار فيها، والثاني: لزوم عدم الجريان في الأحكام لعدم القدرة على إحراز الملاك إلا لمن علم الغيب.

نعم مع قطع النظر عن هذين الإشكاليين وقبلنا للقول الثالث، وإن كان على خلاف المختار يمكننا أن نقول بالجريان في الأحكام التكليفية بناء على أن المصلحة في المتعلق دون الحكم وعدم الجريان في الأحكام الوضعية، إذ في الصورة الأولى بناء على وجود المصلحة في متعلق الحكم لا في الجعل لا مانع من الاستصحاب نظرا إلى إحراز المصلحة في الموضوع وإن شك في الحكم، أما بناء على التبعية لنفس الحكم أو كالأحكام الوضعية حيث أن

المصلحة فيها في نفس الجعل دون المتعلق لا يمكننا جريانه للشك في نفس الملاك بمجرد الشك في الحكم. وعلى كل فهذه الاحتمالات الثلاثة كلها مردودة، ولعل منشأ هذه الوجوه إرادة الشيخ من المقتضي نفس المتيقن من أجل إسناد النقض في قوله " ولا ينقض اليقين بالشك " إلى نفس المتيقن دون اليقين. ونحن نقول أن المراد من المقتضي والإسناد نفس اليقين في مقام الجري العملي لو فرض الشك في البقاء لان متعلق اليقين إما أن يكون له الاستمرار والبقاء فيعود الزمان لو خلى وطبعه لولا وجود المانع ومزاحمة الرافع كالطهارة والنجاسة، إذ لو قدر أن الثوب صار نجسا جاز أن يبقى إلى الأبد على تلك النجاسة إلا أن تمطر السماء عليه أو يلقي بنهر وأمثال ذلك. ومثل ذلك النكاح الدائم الذي لو غضضنا النظر عنه لبقى واستمر ما لم تحصل فرقة من طلاق وغيره، وكملكية زيد لتلك الدار فإنها تقتضي الدوام في عمود الزمان لولا البيع أو الهبة أو غير ذلك.

وقسم آخر يكون المتعلق ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار في عمود الزمان لو خلى وطبعه، إذ من أول الأمر كان محدودا بحد معين ومغيا بغاية معلومة بحيث ينتهي عند انتهاء تلك المسيرة، ولا يقتضي الاستمرار والبقاء والجري العملي، وذلك كالنكاح المنقطع المحدد بالأصل، وكوجوب الظهريين فإنه بانقضاء الأجل في الأول وبدخول المغرب في الثاني يسقط حكم كل منهما.

وقسم آخر يكون المتعلق مشكوكا فيه لا يعلم كونه من القسم الأول الذي يقتضي الاستمرار والبقاء لولا الرافع، أو من الثاني الذي يعلم بعدم الاستمرار فيه كالخيارات لو حصل الشك فيها في الطرف الثاني فيما لو وقعت معاملة - مثلا - فهل أنه كان فوريا يسقط بمجرد حصول الآن الثاني أم ليس بفوري فهو باق لحد الآن.

وعلى كل فهذه أقسام ثلاثة لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول، لما عرفت أن نفس اليقين فيه اقتضاء للجري العملي والشك في الرافع لا يقتضي رفع اليد عن اقتضائه.

وأما القسم الثاني فلا يقتضي الجريان لإحراز عدم الاستمرار في المقتضي، فمتى ما شك في مفهوم الغاية أو حكمها كان اللازم عدم الاستصحاب لأن نفس اليقين ليس فيه اقتضاء ذلك المعنى، وإنما ومحدد بوقت خاص.

أما صورة الشك في المتعلق من أنه من القسم الأول أم الثاني؟ فالمعلوم فهي عدم جريان الاستصحاب لأن المتعلق غير معلوم الوضعية فلم يكن الشخص محرزاً لمقتضي هذا المتيقن من أنه مستمر في عمود الزمان لولا جهة الرافع، فهو على غير هدى من المعرفة بوجود اقتضاء البقاء والجري العملي لهذا الفرد، ولهذا حكم الشيخ (قده) بجريان الاستصحاب في الصورة الأولى حيث كان الشك في الرافع بعد العلم بأن اليقين فيه لاستمرار لو خلى وطبعه، وبعدم جريانه في الصورة الثانية أي صور الشك في المقتضي من ناحية كونه من القسم الأول أم الثاني لما عرفت من عدم إحراز المتقضي للبقاء.

ومن هنا يعلم أن إيراد السيد الطباطبائي (قده) في حاشيته على المكاسب (١) في غير محله حيث ما ورد على الشيخ في مسألة المعاطاة بناء على الجواز من ناحية الزوم لاحتمال طرو الفسخ، وقد استصحب الشيخ بقاء اللازم وحصول الشك في حصول الفسخ، فقد قال في إيراده: إن هذه من الشك في المقتضي فلا يجوز الاستصحاب بناء على مبناه، ولكن عرفت أن الواقع والحقيقة ليس من الشك في المقتضي بل في الرافع، إذ المعاملة تلزم إلى الأبد وفيها اقتضاء البقاء والاستمرار لولا حصول المانع م الفسخ وغيره، واحتمال الفسخ يكون شكاً في الرافع، وبمقتضى ما تقدم يجري الاستصحاب ويحكم باللزوم في المقام لأنه من القسم الأول.

ثم أن القسم الثاني وهو المحدد والمغنى بغاية تارة يكون الشك في الغاية من جهة الشبهة المفهومية.

وأخرى: من الشبهة الحكمية وثالثة من الشبهة المصادقية.

أما الصورة الأولى: فيمكن أن يمثل لها بما إذا علم تحديد وجوب صلاة الظهرين إلى وقت الغروب، وشك في مفهوم

الغروب هل هو استتار القرص أم ظهور الحمرة المشرقية - مثلاً - ،

أما الصورة الثانية فيمثل لها بما إذا علم تحديد وجوب صلاة العشاءين إلا أنه لم يعرف الغاية هل هي إلى منتصف الليل أم إلى طلوع الفجر من جهة تعارض النصيين أو فقدانه - مثلاً - فهو وإن لم يجز له التأخير إلى ما بعد المنتصف إلا أنه لو فرض كان ناسياً أو نائماً، ثم استيقظ ما بعد المنتصف فشكه حقيقة في أصل الغاية وتحديدها، ولا بد من العودة إلى الشارع في مقام المعرفة، إذ هو المناط في الشبهات المفهومية، فهاتان صورتان لا يجري الاستصحاب فيهما لو فرض حصول الشك في الغاية على النحو السابق، لعودهما إلى القسم الثاني من أجل عدم إحراز كيفية المقتضي واليقين السابق.

وأما الصورة الثالثة: فيمكن التمثيل لها بهلال شوال المحدود به وجوب إفطار شهر رمضان وقد شك في كون الهلال تحت الأشعة الشمسية أم ظاهر بإدّعاء عين الناس، ففي المقام يمكنه الاستصحاب لإلحاق هذه الصورة بالقسم الأول من متعلق اليقين.

* ذكرنا فيما تقدم من أن الميزان للتفصيل الذي ذكره الشيخ (قده) من حجية الاستصحاب في صورة الشك في الرفع دون الشك في المقتضي، هو أن اليقين الساق على نحوين؛ فتارة يقتضي بطبيعته البقاء والاستمرار لو خلي وطبعه مالم يعرض عدم يوجب انقلابه، أو يوجد رافع يغير صفته كالنكاح الدائم لو فرض تعلق اليقين به ثم شك في بقاءه من جهة صدور لفظة من الزوج بمفاد أنت خلية أو أنت مفترقة عني وأمثال ذلك فإنه يقتضي العمل على طبق اليقين السابق ولا يعتني بالشك لأن اليقين السابق لولا الشك لاستمر ودام.

وأخرى لا يكون بطبيعته مقتضي للجري العملي وإنما كان محدداً بحد معين يزول عند بلوغ الغاية، كالنكاح المنقطع الذي وقع بين الزوجين محدداً بشهر مثلاً، فلو فرض أن حصل اليقين به أولاً، ثم شك ببقائه من أجل ما اشتبه في مفهوم الغاية على أحد الوجهين الماضيين كان اللازم عدم جريان الاستصحاب لأنه لا يقتضي بطبيعته البقاء.

تقسيم الاستصحاب

أما لو شككنا في يقينا وهل هو من القسم الأول أم الثاني، فهو شك في المقتضي لا الرافع، إذ المقتضي في المقام لا يعلم من جهة وجدانه للبقاء وعدمه ولأجل عدم إحرازه من القسم الأول لا يمكننا أن نجري الاستصحاب، كالخيار الغبني لو شك في بقاءه في الآن الثاني ولعله مما هو محدد بالفورية، ولا ينفعا لو كان كذلك، إنما أملهم أن يكون غير محدد وقابلا للاستمرار، وحيث لا يعلم باقتضائه كان اللازم عدم جريان الاستصحاب، ومن هنا يعلم وجه إيراد السيد السابق على الشيخ في مسألة المعاطاة لو فرض حصول الفسخ وشك في بقاء الملكية، فإن الشيخ (قده) حكم باستصحاب بقاء الملكية فتخيله السيد أنه من الشك في المقتضي ولا يجري الاستصحاب فيه على مبناه، ولكن عرفت فساد الإيراد مما تقدم، لأن الملكية بمجرد حصول المعاملة تقتضي الاستمرار وال لزوم إلى الأبد لولا طرو الروافع على ذلك، فالشك بعد الفسخ شك في الرافع وهو لا يقتضي رفع اليد عن الملكية السابقة، هذا كله في معنى المقتضي. وأما الدليل على هذا التفصيل والحكم، وسبب ذهابه إلى هذا القول واختصاص الرواية بصورة الشك في الرافع دون المقتضي، هو إسناد المقتضي إلى نفس المتيقن لا اليقين كما هو مستفاد من قوله " ولا ينقض اليقين بالشك " فإن المسند إليه النقض إنما هو المتيقن وهذا الوجه هو الذي احتمله صاحب الكفاية (قده) (١) وغيره من كلام الشيخ، فأخذ في النقاش عليه وبالإيرادات التي مما لا يأس بها، حيث أن الشيخ (قده) وجد في صرح الرواية لفظ النقض، والنقض لا يصدق في مقام إلا ويكون ذلك الشيء مبرما ومستحكما فتركه يكون نقضا،

وبعبارة أخرى النقض هو الفل والحل، فيقال: فل الحبل أي نقض إبرامه، وكما هو ظاهر الآية الشريفة (" **كانتي** **نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا**") (٢)، والغزل هو البرم وقد صح إسناد النقض إلى الأمر المبرم، وكما يقال نقض العهد والبيعة..، ولما كان اليقين بذاته غير موجود فعلا، فإنه في ظرف اشك بقاء عدالة زيد لم يكن متيقنا بها فعلا،

(١) كفاية الأصول: ٣٩٠

(٢) سورة النمل ١٦: ٩٢.

٣٢

نعم إنما هو متيقن بها يوم الجمعة وهو غير أن الشك، فلا بد وإن يراد من اليقين في الرواية المتيقن، وبعد أن عرفت انقسامه على قسمين ما فيه استمرار البقاء بطبيعته وما ليس كذلك، وإنما هو محدد بحد والذي يناسب صدق النقض عليه لو قدر رفع اليد عنه إنما هو القسم الأول - وهو ما كان فيه اقتضاء الجري العملي والدوام - لأن في رفع اليد عنه نقض للأمر المبرم، إذ أن عدم الجري العملي على مقتضى ما يستدعي الوجود والاستمرار لأمر متردد فيه ليس بمستحسن.

وأما القسم الثاني فليس بهمهم لو رفع اليد عنه من أجل الشك لما عرفت أن متيقنه ليس فيه بقاء واستمرار إلى الأبد. وهذا لكن الصحيح أن النقض مسند إلى نفس اليقين دون المتيقن، لما في ذلك من مجازية وخلاف الظاهر، وهو أيضا فيه إحكام واستحكام، لأن معنى يقن ثبت، والشئ الثابت لا ينبغي رفعه من سبب يوجب التردد، فإن اليقين بالشئ هو الجزم به، فهو وإن كان له وجوه فبالنظر إلى انكشاف الوقع يسمى علما، وبالملاحظة إلى إزالة التردد وقطعه الذي كان قبل حصول اليقين له يسمى قاطعا، وبالنظر إلى أنه جازم ومثبت بالشئ يقال: متيقن، ولذا لا يصح خطابه تعالى وندائه بلفظ يا قاطع ويا متيقن، وإنا يصح يا عالم، حيث أنه تعالى لم يسبق منه التردد ثم يقطع بالشئ ولم يكن على جزم وثابت، إنما هو منكشف لديه الواقع كإنكشاف الصورة في المرآة.

وحيث كان في اليقين من معنى الاستحكام الذي عرفته وكان منقسما على قسمين فتارة يكون اليقين السباق فيه اقتضاء الجري العملي والدوام وطورا ليس كذلك، وإنما هو معناه التردد والحيرة لما في رفع اليد عن ذلك من معنى الحل عن الأمر المبرم، ولم يمهله عما إذا نقض ذلك اليقين الخالي من معنى الإرسال لعدم وجود مبرم كي يكون حله نقضا، فتحصل من هذا النقض منسوب إلى نفس اليقين في الرواية من دون أن يكون مسندا إلى المتيقن للزوم المجازية والعناية وكل ما تصوره الشيخ (قده) في معنى النقض إنما هو عند إسناده إلى نفس اليقين.

* ملخص توجيه ما فصله الشيخ (قده) من جريان الاستصحاب في الشك في الرفع دون المقتضي هو أن اليقين السابق إذا كان فيه اقتضاء الجري العملي والاستمرار والدوام ما لم يحصل وجود في العالم يقطع سيره الذي قد فرض بحسب طبعه لو خلي لكان مقتضيا لذلك، كان بمجرد الشك في وجود الرفع أن لا يرفع اليد عن الاقتضاء الموجود في اليقين، وأما لو كان خالي من اقتضاء الدوام وإنما هو محدد ومقيد ينتهي عند انتهاء قيده فلا استصحاب على تقدير الشك في رفع ذلك الاقتضاء.

أما لو شك في مقتضى لا يعلم كونه من أي القسمين المتقدمين ليرتب على ذلك الأثر السابق كان ممنوعا من جريانه لفرض عدم إحراز يقينه السابق على أي نحو، وقد مثل للأول بالمتيمم الذي وجد في أثناء صلاته ماء فإنه لا إشكال في بطلانه لو كان وجدانه قبل الدخول في الصلاة ولا كلام في عدم البطلان لو فرض بعد الفراغ، إنما الشك في الأثناء وقد قلنا أن ذلك من موارد الشك في الرفع، إذ الطهارة الترابية التي جاء بها كانت تقتضي الدوام والاستمرار كما جاء في الحديث "التراب أحد الطهورين، وكيفيك عشر سنين" (١)، والذي أوجب الشك هو الوجدان في الأثناء فاللزم جريان الاستصحاب.

وعلى كل حال فهذا غاية ما يمكن أن يقال في مقام التوجيه بعد إسناد النقض إلى نفس اليقين دون المتيقن، وربما يقال من أن استفادة هذا التفصيل إنما يتم حيث يكون لفظ النقض موجودا في الرواية ما هو في الصحيحة، وأما الروايتان الأخريتان المجردتان عن لفظ النقض فيمكن أن يفهم منهما تعميم حجية الاستصحاب لصورتى الشك في المقتضي وفي الرفع، حيث أن الرواية الأولى هي عن عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، قال: فهل علي أن أغسله؟ فقال: لا، لأنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه" (٢).

* ليلة الأربعاء ٢٥/٢٤/١٣٧٤هـ.

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٨٦، أبواب التيمم ب ٢٣ ح ٥، ٦

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١.

مصاييح
الأصول
- ج ٤

٣٤

وأما الثانية: فهي من كان على يقين، فأصابه شك فليمض على يقينه، فغن اليقين لا يدفع بالشك" (١)، ووجه تقريب التعميم في الأولى بعد إلغاء خصوصية إعاره الثوب - حتى لو فرض كان المستعار آنية أو غيرها مما هو قاب للتنجيس - ولا خصوصية للذمي أيضا بل على تقدير أن يكون المعار مسلما لا بأمن من نجاسته، بل يعلم بعدم الطهارة لكان الكلام جاريا، وأيضا لا خصوص لليقين الطهاري، بل لو قدر غير الطهارة لكان الكلام جاريا أيضا، بعد هذا كله فالإمام عليه السلام قد أقره على يقينه السابق وأمضاه حيث قال له: لأنك أعرتة إياه وهو طاهر فقد فرض العلم السابق هو المناط للجريان وبناء على ذلك فهي تشمل صورة ما كان للمقتضي استمرار أو لم يكن. وأما في الثانية فليس في البين إلا قوله "فليمض" وهو غير النقض، فاليقين السابق لا يفرق في متعلقه صورة ما كان له اقتضاء البقاء في عمود الزمان أو لم يكن، فإن في اليقين المتقدم إبراما واستحكما ولأجله كان رفع اليد عنه بسبب التردد أمرا غير مستحسن، لذا أمر عليه السلام بقوله "فليمض".

والجواب: عن الرواية الأولى أن شك المعير إنما جاء من احتمال طرو النجاسة على الثوب المستعار، وهي بعد فرض علمه بطهارة ذلك الثوب من السابق، وإنما شك في وجود رافع يقتضي بطلان الجري على اليقين السابق، ولو قدر غير شك بطرو النجاسة لكان الواجب عليه البقاء والاستمرار في ترتيب اثر يقينه السابق، فنهى الإمام عليه السلام إنما ورد نظرا إلى حكاية المبرم بغير المبرم وهو لا يكون ولا يصدق إلا في صورة ما كان لليقين السابق اقتضاء الجري العملي دون ما لم يكن كذلك.

وأما عن الرواية الثانية: فكذلك الكلام فيما سبق، ويزيد على ذلك قوله: فليمض " وهي أشبه بقوله " لا تنقض " إذ الأمر بالمضي على لاشيء لا يصدق إل حيث يكون له قابلية الاستمرار للأبد لو خلي وطبعه، أما المجرد عن هذا المعنى فلا يستحسن ذلك، مضافا إلى وجود تأييد آخر على مانده فيه حيث ذكر في آخر الرواية قوله "اليقين لا يدفع

(١) الارشاد ١: ٣٠٢، وفي تحف العقول: ١٠٩ " فإن الشك لا يدفع اليقين ولا ينقضه " وفي وسائل الشبهة عن الخصال " فإن

الشك لا ينقض اليقين " ٢٤٧: ٣، ابواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٦.

٣٥

تقسيم
الاستصحاب

بالشك"، وهذا أوضح من الشمس في رابعة النهار، لأن النهي عن الدفع لا يصدق إلا ويكون في المدفوع معنى للبقاء والاستمرار، وإلا لما حسن النهي عن ذلك في مقام التجريد، وعلى كل فقد اطلنا الكلام في مقام بيان مراده وأنه مستفاد من جميع الروايات، ولا خصوصية بلفظ النقض.

وربما ينقض عليه بأمور ثلاثة: الأول: بناء على ما تقدم يلزمنا عدم الاستصحاب لو شك في النسخ في باب الأحكام، لأنه شك في مقدار قابلية المقتضي، وأن ذلك الحكم هل فيه اقتضاء البقاء أم لا، فإنه يصير شكاً في المقتضي وحسب ما تقدم لا يجري الاستصحاب فيه، مع انه حكم بجريان الاستصحاب وأجرى أصالة العدم. (١)

الثاني: جريان الاستصحاب في الأحكام دون الموضوعات، لأن الأحكام ربما يكون فيها انقضاء للجري إلا أن عدالة زيد واجتهاد عمر وشجاعة خالد من الأمور التي لا يتصور فيها اقتضاء الجري وعدم الاقتضاء، وقد ذكر في أوئل التنبيهات في رسائله من انه يكون في الكلي من أجل الشك في الراجع فيجري الاستصحاب، كما إذا علم بحدوث ما يوجب النقض، أما بول أو مني ولم يعلم الحالة السابقة، وبعد وضوئه شك في بقاء ذلك الاستصحاب وأنه يقتضي الغسل مضافا إلى وضوئه السابق مع انه لا يعلم بأن يقينه السابق على أي نحو.

وأما في صورة الشبهة الموضوعية فقد مثل لما يكون شكاً في المقتضي بما إذا تردد من في الدار بن كونه حيوانا لا يعيش إلا سنة وكونه حيوانا يعيش مائة سنة أو بمثل البق والفيل مثلا، فقد أشكل (قده) على صاحب القوانين الذي

قال بحجية الاستصحاب مطلقا، ولم يجر ذلك في المثال المذكور مدعيا عدم معرفته لمقدار امتداد عمره واستعداده للبقاء، بما محصله أن معرفة الاستعداد يلزم منها الهرج لعدم لحوقه بصنف خاص، وبعين هذا الإشكال يرد على نفس الشيخ (قده) فأن معنى كون ذلك شكا في المقتضي إنما هو عدم إحراز البقاء والاستمرار في ذلك الحيوان، وليت شعري كيف يمكننا معرفة ذلك وهل بالنظر

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٢٥.

مصباح
الأصول
ج -

٣٦

إلى الأصناف أو الأجناس أو المقارنين أو الموافقين له في الحياة، كل ذلك لا يخولنا أن نستصحب البقاء لذلك الحيوان المردد لما عرفت.

الثالث: انه لا يجري الاستصحاب بناء على التفصيل فيما لوشك في الغاية من جهة الشبهة المصداقية كالشك في صلاة الصبح المقيدة بطلوع الشمس حيث إن الوقت تارة ساعة أخرى أكثر وتارة اقل، فهو في الحقيقة شك في أن صلاة الصبح هل له اقتضاء للبقاء أم لا ؟ فشك في المقتضي وقد أجرى الاستصحاب، وقد عرفت انه بناء على كونه شكا في المقتضي لا يجري ويكون مخالفا للروايات الواردة في المقام " صم للرؤية وافطر للرؤية". (١)

* بعد بيان توجيه مراد الشيخ (قده) أوردنا عليه نقوضا ثلاثة: الأولى:

عدم جريان الاستصحاب في موارد النسخ مع انه حكم بالجريان.

الثاني: بمقتضى تفصيله أن لا يجري الاستصحاب في الموضوعات الخارجية، بل يلزم في الأحكام الشرعية لأن الموضوعات لا يتصور فيها اقتضاء الجري العملي وعدم الاقتضاء.

الثالث: عدم جريانه في الغاية من اجل الشك في شبهة مصداقية لعدم العلم بمقدار الاقتضاء وفي كل هذه الثلاثة جوز الاستصحاب وهو لا يتلاءم مع تفصيله.

وأما الحل: فنقول إن النظرة في موضوع الاستصحاب تارة تكون دقية عقلية يتصور فيها تمام الخصوصيات لا

مأخوذة في الموضوع ن وأخرى تصوير النظرة معتبرة بنظر العرف والمسامحة وكم فرق بين النظرتين.
فإن أراد الشيخ من التقسيم تصويره واعتباره بالنظر الدقي العقلي، وان العقل يرى ما كان فيه مقتض للاستمرار ولا يرفع اليد عنه من أجل الشك وما ليس كذلك لا يجري ذلك فيه، فذلك أمر ربما لا نجده ظاهرا عند العقل، إذ لا يرى فرقا بين المقامين بعد أن كن متعلق اليقين هو الحدوث ومتعلق البقاء هو الشك،

(١) وسائل الشريعة ١٠: ٢٥٥، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ١٣.

* ليلة السبت ٢٨/٢٤/١٣٧٤هـ.

٣٧

تقسيم
الاستصحاب

وأنه في حالة الشك لا يقين فعليا، إنما هو باليقين الذي ظرفه أمس فإننا لو عدنا إلى اشخص وسألناه عما يعلمه من البيع بالمعاطاة من جهة الملكية من حيث استمرارها إلى الأبد أو إلى ما قبل الفسخ لأجاب بان معلوميته بالملكية إنما هي الثانية التي إلى ما قبل الفسخ، فلا وجه لجريان الاستصحاب لو قدر الشك بعد الفسخ، وهكذا الصيام المقيد بروية الهلال فإذا شك في ظهور الهلال من أجل الشبهة المصدقية فهو شاك في معرفة اقتضاء الصوم إلى تسعة وعشرين أو ثلاثين، فلا يكون الشك في الرفع بل هو في المقتضي في الحقيقة والواقع، وعلى هذا فالعقل لو أراد الحكم في مقام لا يفرق بينما كان متعلق اليقين استمراريا أو ليس كذلك بل بمقتضى أن اليقين أمرا مبرما لا يرفع اليد عنه بسبب أمر غير مبرم.

وأما إن كان النظر هو العرف والمسامحة فكذلك لا يفرق بين صورتين الشك في زمانين أو نفس الزمان مع قطع النظر عن حكم الشارع بإبقاء اليقين في المقام وهو حكم تعدي، هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.
أما الجهة الثانية: وقد سبق أن قسمنا البحث على جهات ثلاث: الأولى: في التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، والثانية: التي ستكون محل بحثنا والتفصيل بين ما إذا كان الحكم شرعي فيجري الاستصحاب، وبين كونه عقليا فلا يجري، والثالثة: القول بالجريان في الموضوعات دون الأحكام، وقد مر الكلام عن الأولى مع المناقشة

فيها، وأما الثانية: فملخص ما أفاده الشيخ (قده) مع توضيح منا يفيد الطالب ويجعله على بصيرة ومعرفة:
إن الدليل الذي اقتضى الحكم أن كان لفظيا أو إجماعا مستفادا من كتاب أو سنة أو مستفادا من كتاب الله المجيد، فمع
الشك في البقاء يجري الاستصحاب بخلاف ما إذا كان حكما عقليا فلا يقتضي الجريان فو فرض حصول الشك في
البقاء، لأن معنى إحراز الحكم السابق مع بقاء الموضوع ووحدته ربما لا يكون منشأ للشك في المقام لو قدر أن
الحكم لم يتغير، أو قدر أن الموضوع واحد بعينه، فما الموجب للشك في تبدل الحكم، نعم مع تغير الموضوع لاشك
يحصل له لأنه يكون من تسرية موضوع

لآخر، أو فرض أنه قطع بتبدل الحكم فلا معنى للجريان فيه، فلا بد من وجود منشأ للتردد، من خصوصية أو غيرها
كانت هي الموجبة لذلك، وتلك الخصوصية تارة تكون بنحو الصفة فيراها العرف هي المقومة للحكم على وجه
يعتبرها في الدخالة بحد يزول الحكم بزوالها ولا يجري الاستصحاب به، كالعادلة في الشهادة والتقليد لزيد مع بقاء
الرأي وغيره، فإن كلا من العدالة والتقليد هو الذي علقه عليه الحكم، فلو قدر أن كان الشاهد غير عادل بأن فسق -
والعياذ بالله - أو تبدل المجتهد وزال عنها الاجتهاد، فلا يشك العرف في جواز أخذ قول الأول وفي بقاء تقليد الثاني،
لأن المقوم للحكم هو كل من الصفتين وإن كانا لا بد من موصوف أو موضوع في الخارج، وتارة لا يرى العرف
للو صف أثرا في الحكم، وإنما المدار هو الموضوع وقد كان الوصف علة في الثبوت لا في العروض كالنجاسة
والطهارة حيث أن الماء - مثلا - هو الذي حكم عليه بذلك الحكم، وقد كان وصف النجاسة واسطة في ثبوت الحكم
إليه فمتى ما شك بعد زوالها كان اللازم عليه الاستصحاب.

وثالثا: يشك في هذه الصفة من جهة كونها من الأول أم الثاني؟ فالظاهر بإلحاقها بالأول، كمسألة المسافر الذي دخل
ببلاده وهو لم يُصل الواجبة في السفر بعد أن دخل الوقت عليه وهو مسافر - كما هي المسألة المعروفة المشهورة -
فمع غض النظر عن الروايات الواردة في المقام لو أردنا الرجوع إلى الأصل العملي لقننا بعدم جريان الاستصحاب
نظرا على تحكيم العرف في المقام، فإنه لا يرى أن ذات المسافر اقتضت الحكم وهو القصر في السفر، بل نفس تلك
الصفة هي الموجبة لذلك، وعليه فلا شك عند زوالها ويكون كالعادلة، هذا إذا كان الدليل شرعيا، أما إذا كان عقليا

فلاشك في عدم جريان الاستصحاب حسبما ذكره الشيخ

* ولعل الوجه في عدم الاستصحاب لو كان الدليل على الحكم عقليا هو ما عرفت من أن الأحكام العقلية لا يتطرق في حقها الإجمال والإهمال، إذ العقل بعد اطلاعه على ملاك الحكم وإحاطته بالخصوصيات التي اعتبرت قيда في الموضوع لا مجال له إلا وأن يجزم بالحك، أما لو فرض أن بعض الخصوصيات قد فقدت من

* ليلة الأحد ٢٩/٢٤/١٣٧٤هـ.

٣٩

تقسيم
الاستصحاب

البين فهو يقطع بعدم ذلك الحكم، فلا يتصور برزخ بين ذلك ويقال من الممكن أن يتردد العقل في وقت ما ببقاء حكمه ليكون مستصحا له، كما كان ذلك في الحكم الشرعي حيث عرفت انه إما أن يدرك المناط من الحسن والقبح ويقف على جميع القيود والخصوصيات بتمامها، فهو في هذا المقام جازم وقاطع في وجود الحكم لتمامية كل ما له الدخل في مناطه، وأما أن لا يدرك المناط أو يقف على بعض القيود المعتبرة في الموضوع دون أن يطلع على البقية منها فهو قاطع بعدم وجود الحكم حين ذاك لانتفاء ما كان له الدخل التام في الحكم، فالعقل أما قاطع بالوجود أو بالعدم فهو لا يتردد في بقاء الحكم من أجل زوال بعض القيود المعتبرة بل يكون المورد حينئذ مما يجزم بعدمه. وأما الحكم الشرعي الذي كان مستتبعا للحكم العقلي فهو على الدوام لابد من تبعيته للعقل كما هو شأن التابع والمتبوع، فإذا فرض أن العقل لا يتردد في حكم نفسه بل إما قاطع بالوجود لتمامية القيود كلها واطلاعه على وجود الملاك بعينه، وإما قاطع بالعدم لانتفاء بعض ذلك كان اللازم أن يكون حكم الشرع كذلك، فإن جزم العقل بوجود الحكم فقد قطع بالحكم الشرعي أو جزم بالعدم فكذلك الشرع قد جزم بعدم الحكم، فلا فرض للتردد في الحكم العقلي حتى يسري ذلك إلى الشرعي فيستصحب ويحكم البقاء، فقد تبين من ذلك أن انتفاء بعض الخصوصيات يوجب انتفاء الحكم عقلا وشرعا، كالدلالة الالتزامية التابعة للمطابقة فكما يحكم في الأولى كانت الثانية تبعا لها. اللهم إلا أن يحتمل بقاء الحكم الشرعي وإن فرض أن العقل جازم بعدم البقاء، وذلك لاحتمال وجود ملاك آخر بنظر الشرع وهو

خارج الفرض.

ومن هنا تعرف وجه عدم جريان الاستصحاب في الفرض المذكور لعدم وجود تردد في البين، فتحصل مما ذكرنا

أن للشيخ (قدس سره) دعويين في المقام:

أحدهما: أن العقل لا يتردد في حكم نفسه، بل على الدوام إما جازم بالوجود أو قاطع بالعدم.

الثانية: أن بعض القيود التي اعتبرت في موضوع العقل إذا انتفت كان العقل حاكما بالعدم.

مصباح
الأصول
- ج؛

٤٠

وقد أفاد سيدنا الأستاذ (دام ظله) أن أستاذه المحقق النائيني (قدس سره) (١) أورد على الدعوى الأولى وأيضاً على

الدعوى الثانية، كما أورد عليها صاحب الكفاية (قدس سره) وملخص الإيراد على الأولى: أن حكم العقل يختلف في

بعض المقامات؛ فتارة: يكون حكمه بنحو القضية الشرطية ذات المفهوم، بمعنى إن وجد هذا كان الحكم تاماً وإن

عدم فلا مجال فيه للحكم، فهذا القسم لا يتصور فيه التردد لإحراز الملاك على أحد التقديرين وإحراز عدمه على

التقدير الآخر.

وأخرى: يكون حكمه من باب القدر المتيقن بمعنى أن هذا المقدار مقطوع بوجود الملاك فيه، فلو قدر أن انتفى بعض

القيود عما كان متيقن الحكم باجتماعها كلها لا يسعه العقل أن يحكم بالعدم حينئذ مستندا إلى عدم وجود الملاك

الواقعي، إذ من المحتمل أن يكون الملاك متقوماً بالباقي فكان حكم العقل نظراً إلى اجتماع الخصوصيات المعبر عن

ذلك بالقدر المتيقن، وأما صورة انتفاء البعض من ذلك المتيقن فلا يمكنه أن يقطع بارتفاع الملاك عن الباقي، فإنه

من المحتمل أن تكون حقيقة الملاك قائمة في الباقي فهو يكون متردداً من ناحية الحكم بالعدم، مثلاً إذا فرض أن

قطعه بوجود الحكم لا يتم إلا باجتماع خمسة من القيود لأن الملاك يحرز حينئذ، فإذا فقد قيد واحد وبقيت الأربعة لا

نرى العقل يحكم بانتفاء الحكم إذ من المحتمل أن يكون الملاك متقوماً بالأربعة الباقية، وإنما كان نظر العقل مدركاً

لصورة وجود الملاك على هذا التقدير، فلا مانع في هذه الصورة - أي فرض التردد عند انتفاء بعض القيود عما

كان متيقن الحكم - أن يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي لسراية التردد إليه كما فرض ذلك في حكم العقل،

فتبين من هذا أن العقل في موارد حكمه مختلف ويكون فرضنا هذا الذي كان حكمه بنحو القدر المتيقن جارياً

استصحاب الحكم الشرعي ولا فرق بينه وبين الدليل الشرعي في جواز جريان الاستصحاب.

قال سيدنا: الصحيح أن نقول إن كان مراد الشيخ من حكم العقل هو ترتيب الصغرى والكبرى التي عبارة عن قولنا:

أن هذا ما أدرك العقل وجوبه، وكل ما أدرك العقل وجوبه فهو واجب شرعا، فالنتيجة هذا واجب شرعا، فذلك وارد

(١) فوائد الاصول ٤: ٣٢٠، ٤٥١.

٤١

تقسيم
الاستصحاب

عليه لوجود التردد في الحكم لأن العقل لا يدرك جميع الملاكات الواقعية حتى يستتبعه الشرع، فلربما يتردد في وجود الملاك، نعم يمكن أن يدرك من باب القدر المتيقن وهو خلاف الفرض، ولكن الشيخ (قدس سره) لم يكن ناظرا إلى هذا المعنى بل إلى ما كان محلا للكلام بين المعتزلة والأشاعرة من أن العقل هل يمكنه الاستقلال بقبح شيء وحسن آخر أم لا، وقد ذهب الأشاعرة إلى نفي ذلك من العقل، بل القبيح والحسن وهو ما أمر به الشارع ونهي عنه، وهذا إنكار للتحسين والتقبيح العقليين.

أما المعتزلة والعدلية فقد ذهبوا إلى عدم إنكار ذلك من العقل، وأنه يدرك القبح في بعض الأشياء وفي البعض الآخر حسنها، فإنه يحكم بقبح الظلم كما يحكم بحسن العدل ورد الأمانة وغير ذلك، فالعقل يدرك وله نظر وهو المسمى بالعقل العلمي، كما أن لنا عقلا نظريا كما هو مقسم في الفلسفة، فالعقل العملي يدرك قبح الظلم وحسن العدل، بل يرتقي إلى عزة الله وجلالته فيحكم بعدم صدور القبيح من طرفه وصدور الحسن منه، وعلى كل فإن كان هذا مراده فلا يرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ (قدس سره) لأن العقل في هذا لا يتردد انتهى.

* وأما الرد على الدعوى الثانية التي كان مفادها أن العقل يحكم بعدم في صورة انتفاء بعض الخصوصيات، فملخصها أن العقل وإن كان قاطعا بعدم إلا أنه من الممكن استصحاب الحكم الشرع بنفس الملاك السابق لا بملاك آخر، لأن تبعية حكم الشرع للعقلي إنما هو في مقام الإثبات والاستكشاف لا الثبوت والواقع، فلو أدرك العقل ملاك شيء فحكم على طبقه كان ذلك كاشفا عن وجود حكم شرعي في المقام، أما لو تعسر على العقل إدراك المناط الذي

من أجله كان حاكما وجازما حتى بلغ الحد به إلى قطعة بعدم الحكم كان غير ممتنع على الشارع أن يدعى بوجود الحكم الشرعي لأجل ملاك آخر أدركه.

وبعبارة أخرى ربما يتخلف حكم العقل في مورد ونجد الشرع قد حكم بالحكم، فهذه تترك الإحرام كترك لبس المخيط أو عدم حلق الشعر أو

* ليلة الإثنين ١/ج/١٣٧٤هـ.

مصابيح
الأصول
ج - ٤

٤٢

الارتماس للصيام كلها قد نهيت عنها بنواهي حقيقة مع أن العقل قاصر عن إدراك المناط، بل ربما لا يرى في ذلك بأسا كما رآه الشارع فنهى عنه.

وهذا المعنى أيضا ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) (١) مدعياً أنه حتى على تقدير أن يقطع العقل بعدم الحكم فللشارع مجال فيما لو أراد أن يحكم على طبق الملاك السابق، فإن الشارع ربما يطلع على ملاك دون أن يقف عليه العقل ولا مانع أن يكون للشيء علتان كل منهما يؤثر في المعلول - كما في الضياء المسبب عن الشمس والكهرباء - فقد ظهر من ذلك أن حكم الشرع لا يرتبط مع العقل، فيجري الاستصحاب فيه حتى لو فرض أن كان العقل قاطعاً بالعدم، ولا يكون ذلك من موارد القسم الثالث من استصحاب الكلي الذي هو عبارة عن القطع بارتفاع الأول والشك في الحكم الشرعي فلا مانع من إجراء الاستصحاب بخلاف ما إذا كان ثابتاً لموضوع غير ضروري فلا يجري الاستصحاب.

وقد مثل للأول بالكذب الضار فيحكم العقل بقبحه ويتبعه الشرع في الحرمة، فإذا شك في بقاء ضرر يته كان الاستصحاب، لأنه بجريانه يحصل عندنا ظن بالضرر أو فقل جريان الاستصحاب يورث الظن وهو قبيح فيكون حراماً.

وأما في المورد الثاني الذي يكون الموضوع ضرورياً فإنما لا يجري الاستصحاب مع الشك حيث لا يحصل لنا ظن

بشيء يحكم العقل بقبحه ليكون الشرع على طبقه، حيث إن المفروض كون الموضوع ضروريا فإنما لا يجري الاستصحاب مع الشك حيث لا يحصل لنا ظن بشيء يحكم العقل بقبحه ليكون الشرع على طبقه، المفروض كون الموضوع غير ضروري انتهى.

(١) كفاية الأصول: ٣٨٦.

٤٣

تقسيم الاستصحاب

وفي كلامه مجال للمناقشة أما في الأول فقد كان كلامه (قدس سره) مشتملا على صغرى وكبرى، وأما الصغرى فهي إفادة الاستصحاب للظن بالضرر، وأما الكبرى فلكون الظن بالضرر حراما ونحن بإمكاننا أن ننكر كليهما أما إفادة الاستصحاب للظن بالضرر، فقد أثبتنا فيما سبق عدم إفادة الاستصحاب للظن الشخصي والنوعي، إذ الشخص إنكاره وجداني والنوعي يختلف بحسب الأحوال والأشخاص، وقد تقدم منا سابقا. وأما الكبرى فلأن الظن بالضرر ليس مناطا للحكم الشرعي، وأين من اثبت هذه القاعدة وجعلها مناطا لحكم شعري، نعم يوجد في بعض الموارد كالتييم والسفر عنوان خوف الضرر، ولعل ذلك لدليل خاص بنى عليه العقلاء. هذا في المورد الأول.

وأما المناقشة معه في المورد الثاني الذي حكم فيه بعدم الجريان؛ فنقول: إن استتباع الحكم الشرعي للحكم العقلي إنما هو في الأحكام الكلية لا الموضوعات الخارجية، بل هي مجال للعارف، ثم لو قدر أن أحرز الملاك في الفرد الخارجي فما المانع من استصحاب حكم الشرع فيه، فإذا قال إكرام العالم العادل حسن استكشف الحكم الشرعي منه بالمتابعة، فإذا علمنا أن زيدا عالم عادل ثم شككنا في بقائهما فلا مانع من الاستصحاب هذا تمام الكلام في الجهتين أما الكلام في الجهة الثالثة وهي جريان الاستصحاب في الموضوعات دون الأحكام فنقول: إن الاستصحاب كقاعدة تتجاوز وغيرها يجري في خصوص الشبهات الموضوعية ولا يثبت حكم به أم لا؟ لا من جهة خصوصية المورد، وأنه في الشبهة الموضوعية كما يستفاد ذلك من خصوص الشك في الوضوء والنوم حيث قال: الرجل ينام وهو على

وضوء الخ، بل التعليل في ذيل الرواية وهو لا ينقض اليقين، كان في إطلاقها وشمولها لصورتى الشك في الحكم والموضوع، ولا يخصص المورد تعليل الحكم إذ كما جاء في بعض أخبار البراءة أن موردها خاص في خصوص الشبهة الموضوعية، ومع ذلك بوسيلة الإطلاق أمكننا نعمم الحكم لصورة الشك في الشبهة الحكمية،

وقد خالف في ذلك الفاضل النراقي (قدس سره) (١) فذهب إلى اختصاص حجية الاستصحاب الموضوعات دون الأحكام على ما ذكره في مستنده، وقد ذكر الشيخ (٢) في رسائله عبارة النراقي، وعلى كل فالحق هو الحجية في خصوص الموضوعات دون الأحكام لا من جهة المورد وباقي الأمور وباقي الأمور، بل لوجود تعارض عدم الوجود.

* لقد انتهى الحديث بنا إلى ما جاء به الفاضل النراقي (قدس سره) (٣) من التفصيل بين الموضوعات الخارجية والأحكام الكلية فخصص حجية الاستصحاب بالأول دون الثاني، وتبعه بعض الإخباريين لا من وجهة النظر إلى مورد الأخبار وأنها الشبهات الموضوعية وإن احتمل أن يكون مستند دليلهم ذلك لكي يدفع بواسطة عموم التعليل الوارد في الدليل وهو قوله: "ولا ينقض اليقين بالشك" الشامل لصورة الشك في الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية، وغير ناظر إلى دعوى تخصيص المورد للتعليل بل المعلوم خلافه، إلا أن وجه التفصيل المذكور لزوم التعارض بين استصحاب عدم الوجود وهو لا يلزم في الشبهات الموضوعية، حيث أن الشك الأحكام الكلية الإلهية لها أنحاء ثلاثة: الأولى:

ما كان الشك في بقاء الجعل والتشريع من طرف المولى، وكان منشأ ذلك الشك احتمال طرد النسخ على ذلك الحكم من جهة عدم وجود اقتضاء للاستمرار إلى أكثر من هذا وليس الشك في هذا من جهة الموضوع الخارجي، بل لو فرض أنه غير موجود لأمكن الاحتمال فتكون تلك الأحكام كالقضايا الحقيقة التي لا يعتبر في وقت جعلها وجود (موضوع) لها، بل حتى على تقدير عدم (مانع) من الجعل، نعم تكون فعلية لو وجد في الخارج موضوعها، كما إذا فرض أن الخمر حرم شربه على المكلفين وكان قبل سائغاً، أو في اليوم الذي قبل نزوله، وكما في القصاص لو قدر أن لا قتل ولا قتال واقع قبل نزول الآية، وحتى عند النزول ليكون

(١) مستند الشيعة ٢: ٤٩٥.

(٢) فرائد الاصول ٣: ٢٠٨.

* ليلة الثلاثاء ٢/ج/١٣٧٤ هـ

(٣) مناهج لاحكام: ٢٤٢.

ذلك أشبه بالقضايا الحقيقية الغير المعتر في وجود الموضوع خارجا، فمن الممكن في هذين الفرضين أن يقع الشك في بقاء ما جعله الشارع علينا لأجل الاحتمال نسخ قد طرأ على الحكم فأزال ما اقتضاه من البعث عند تحقق موضوعه.

والقسم الثاني: أن يكون الشك في الحكم من جهة المجعول، كما في وجوب الحج على المستطيع والقصر على المسافر، فيقال: المستطيع يجب عليه الحج، والمسافر يجب عليه القصر ومن دخل الزوال عليه تجب الصلاة عليه، ففي مثل ذلك إنما يكون الحكم فعليا بعد تحقق الموضوع خارجا وتمامية القيود المعتمدة فيه، فيقال: إن هذا قد استطاع فوجب عليه، فهذا قبل غير واجب عليه الحج وفي هذا الآن واجب، وزيد لم الصلاة عليه واجبة والآن وجبت بدخول الوقت، والشك في هذا تارة يكون في الشبهة الحكمية وأخرى في الموضوعية، أما الشك في الأولى فحقيقته هو عدم معرفة أحد حكم الشارع من حيث طوله وقصره وإنهائه واستمراره، بمعنى أن حكمه غير م علوم الغاية كوجوب الصلاة عند الزوال المحددة إلى الغروب، ولا يعلم تحقق ذلك المعنى بمجرد استتار القرص أم زوال الحمرة المشرقية.

أما الشك في الشبهة الموضوعية فليس واقعه عدم الوقوف على مقدار دوام حكم الشرع، بل لوجود رافع له يستوجب رفعه كالثوب النجس الذي احتمل تطهيره، فإن حكم النجاسة ليس مشكوكا فيه من جهة تحديده حيث علم ببقائه إلى الأخير إلا أن الشك في وجود رافع يستدعي ارتفاع ذلك الحكم كنزول مطر عليه أو غسل آخر له أو إلغائه في بركة

الماء مثلاً.

ثم الشك في الأول - أي الشبهة الحكمية- تارة يكون في الزمان كالغروب الممثل به سابقاً.

وأخري: في الزماني ومثاله لو علمنا بأن الماء القليل ينجس بمجرد ملاقاته للنجس ثم تمت ذلك كرا فشك في مقدار

حكم الشارع وأن النجاسة التي ثبتت بالملاقاة تبقى حتى بعد التيمم أم ترتفع بواسطة التيمم، فهو في الحقيقة شك في

أصل الحكم من حيث الاستمرار، ولعل حرمة وطئ الحائض من هذا القسم حيث كان الشك في مقدار الحرمة

المجعولة، فهل تنتهي إلى انقطاع الدم قبل الغسل أم تثبت حتى في تلك الحالة.

فنقول: لا إشكال في جريان الاستصحاب لو كان الشك في الشبهة الموضوعية

مصابيح
الأصول
- ج؛

٤٦

من أجل احتمال حصول الرافع، فستصحب نجاسة الثوب عند الشك في وجود الرافع، فستصحب نجاسة الثوب عند

الشك في وجود الرافع من التطهير وبقاء الحدث من أجل احتمال الوضوء أو بالعكس، كما جاء في الصحيحة

السابقة حيث كان زرارة على يقين من الوضوء وقد شك في حصول النوم، فكان شكه لاحتمال وجود رافع للحكم

السابق فهو على علم بأن وضوئه لم يكن محدداً بزمان بل يقتضي بطبيعته الاستمرار ما لم يزاحمه وجود آخر رافع

له، فلذا كان محتملاً للنوم الذي هو الرافع للطهارة، فالإمام عليه السلام حكم عليه بالاستصحاب بجريان الحالة

السابقة.

وأما لو أن الشك في الحكم فإن كان الزمان بنظر الشارع مفرداً له بأن كان أشبه بالانحلال وإن في كل وقت وجوباً

واحداً فلا مجال للاستصحاب حينئذ لأن تحول شمول الحكم لهذا الفرد مشكوك والذي شئت إنما هو للزمان القبلي

ولا دليل على ثبوته في هذا المشكوك، مثلاً لو فرض أن حرمة الوطئ للحائض كانت ثابتة في كل زمان بمعنى أن

الزمان الأول حرام والزمان الثاني حرام والزمان الثالث حرام، فإذا شككنا في الزمان الرابع فلا يمكننا أن نجري

الاستصحاب ونقول كان الوطئ حراماً سابقاً والآن كما كان فيثبت بذلك الحرمة في الزمان الرابع، لما عرفت أن

الحكم لم يعلم ثبوته مطلقاً واستصحاب حرمة الزمن الثالث إلى الرابع إسراء حكم موضوع إلى آخر وذلك غير

جائز.

* فتحصل مما ذكرنا أن الشك من جهة المَجْعول تارة من حيث الضيق والسعة.

وأخرى: من جهة الرفع، والأول يسمى بالشبهة الحكمية والثانية بالموضوعية، وحقيقة الأول هو أن يعلم المكلف بمَجْعول شرعي إلا أنه لا يدري مقدار طوله وقصره أو فضل من حيث ضيقه وسعته كما إذا علمنا بنجاسة الماء القليل من أجل الملاقاة للنجاسة ثم تم ذلك الماء كرا فيشك في بقاء النجاسة من أجل عدم (علمه) بموضوع الحكم وهو النجاسة من جهة الشارع وكيفية جعله، فهل كان بنحو يرتفع بمجرد التتميم أو أنه ثابت حتى على تقدير تنميمة بهذا النحو.

وكذا إذا علمنا بحرمة وطئ الحائض في أيام وجود الدم، ثم شكنا في اليوم

* ليلة الأربعاء ٣/ج/١٣٧٤هـ.

٤٧

تقسيم
الاستصحاب

الذي انقطع فيه الدم وكانت بعد لم تغتسل، وهل أنه حرام أم لا؟ وسببه هو الشك في المَجْعول من طرف الشارع، فهل الحرمة المَجْعولة هي إلى ما قبل الانقطاع أم شاملة حتى لما بعد الانقطاع وقبل الغسل، وكذا في الزوجية الدائمة فلو فرض الشك من جهة صدور لفظة من الزوج بمفاد أنت خلية مثلاً، فيشك في بقاها من ناحية جعل الشارع لها إلى ما بعد هذا اللفظ أم إلى ما قبله، كل ذلك كان الشك من جهة الشبهة الحكمية التي معناها الشك في المَجْعول الشرعي.

وأما حقيقة الشك في الشبهة الموضوعية فهو ما يعود إلى احتمال وجود رافع يقتضي رفع ذلك الحكم السابق، وليس المكلف على شك في المتيقن بل هو عالم بسعة ذلك الحكم أو بضيقه إلا أن منشأ شكه هو احتمال طرو ما يستوجب رفع الحكم الذي علم على حقيقته، كما إذا علم بنجاسة ثوبه وشك في احتمال وجود رافع لتلك النجاسة من أجل غسله وتطهيره مثلاً، وكما لو علم بأن زيدا ملك هذه الدار ولكن شكنا في وجود بعض النوافل الموجبة لرفع اليد عن الملكية كحصول الهبة أو البيع أو غيرهما - مثلاً - حيث إن في المقام يعلم المكلف بمَجْعول الشارع وأنه يقتضي

بطبيعته الاستمرار، ولكن الشك من جهة وجود رافع موجب لرفع اليد عن المعلوم السابق، كما هو مورد الصحيحة إذ الفرض أن زرارة كان عالماً بأن وضوئه لو كان غير طارئ عليه النوم لكان باقياً إلا أنه شك في وجود رافع يرفعه وهو احتمال حصول النوم منه، فلذا سال بقوله: أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء الخ.

وكل ذلك كان لتحقيق أن طبيعة النوم الذي هو رافع أو ناقض حصلت في البين ليذهب وضوئه هدراً أم كان ذلك من المقدمات كي لا يوجب وعلى كل فلا إشكال في جريان الاستصحاب لو كان الشك من جهة الرفع، فيقال: كان هذا الثوب نجساً سابقاً وفي هذا الآن الذي حصل الشك بارتفاعها محكوم بالنجاسة أيضاً بحكم الاستصحاب، وكذا في ملكية الدار وغيرهما، ففي كل شبهة موضوعية كان الاحتمال فيها من جهة وجود الرفع بعد العلم بالمجوعول من طرف الشارع يجري الاستصحاب ولا يكون معارضا بشيء.

أما إذا كانت الشبهة حكمية ومعناها الشك في سعة مجعول الشارع وضيقه فهي على قسمين منها: ما يكون الزمان مفرداً للحكم في نظر الشرع وموجباً

لأنحلاله على نحو يتعدد بتعدد الأفراد، فهذا لا يجري فيه الاستصحاب كما في حرمة الوطء، حيث إن حرمة وطئ الحائض في نظر الشارع عبارة عن أحكام متعددة متنوعة بحسب الزمان مخاطب بها المكلف في كل آن، فكان لسان الشارع هو النهي عن الزمن الأول في حالة الدم والزمان الوسط والزمان الأخير، فإذا شك في الزمن الرابع الذي هو زمن الفترة المتخللة بين الانقطاع وقبل الغسل لا يسعه أن يستصحب حرمة الوطئ، ويقول كان الوطئ للحائض حراماً، بل لما عرفت أن الوطئ لم يكن بنحو الإطلاق بل كان ثابتاً لأفراد الزمان خاصة سواء امتثلت تلك أم لم تمتثل وهي غير الزمن الرابع، فالإسراء غير جائز.

والقسم الثاني وهو ما لم يكن الزمان مفرداً للحكم بل كان مأخوذاً بنحو الظرفية، كما في الماء القليل، والزوجية الدائمة، والملكية المعاطاتية، بل كل ملكية بعد صدور الفسخ حيث يشك في بقاء تلك الملكية عند فسخ أحد المتبايعين وأنها بنحو الانتهاء إلى حين الفسخ أو إلى ما بعده، فهو شك في المجعولية من طرف الشارع، وكما في الماء القليل الملاقي للنجس ا لمتمم كراً، فإن هذه الأمثلة لم يكن الزمان مفرداً للحكم فيها بل كان على نحو الظرفية، والمجوعول

هو نفس طبيعة ذلك الشيء إلا أن ذلك المجعول غير محرز المقدار، ففي هذا القسم لحاظان:

أحدهما: النظر إلى نفس المجعول. وثانيهما: ملاحظة مقام الجعل.

أما النظر إلى جهة المجعول من طرف الشارع فيجري استصحاب الوجود فيه، ويقال: هذا الماء عند ملاقاته للنجاسة

كان نجسا وبعد تتميمه كرا لا نعلم بطهارته فاللزام استصحاب النجاسة، ونظرا إلى مقام الجعل والتشريع فنقول: إن

هذا الماء قبل بدء الشريعة كان محكوما بعدم النجاسة سواء لاقى نجسا أم لم يلاق، ثم كرا أم لم يتم، فاللزام

استصحاب عدم نجاسته وحينئذ يتعارض استصحاب الوجود مع عدم.

وبعبارة أخرى إن نظرنا إلى هذا المجعول فاللزام استصحاب الوجود لأنه غير معلوم بمقدار مجعول الشارع إنما

المعلوم إلى ما قبل التتميم أما بعد التتميم فمشكوك، وإن نظرنا إلى مقام جعل الشريعة قلنا يقين بعدم نجاسة هذا الماء

- على أي صفة كان- فيستصحب عدم وحينئذ، يتعارضان فقد تحصل من ذلك

٤٩

تقسيم الاستصحاب

كله أن الاستصحاب في الأحكام غير جار، لما عرفته من التفصيل السابق، وبهذا الوجه أمكننا دفع ما أشكل علينا

(المحقق الخونساري) (قدس سره) (١) في جريان البراءة في الموضوعات، وملخص إشكاله: إن نظر الشارع كان

في مقام رفع الحكم عن الشبهات الكلية، أما رفعه عن هذا الموضوع الخارجي فليس من دأب الشارع بل من

خصائص العرف، فتطبيق ذلك على الخارجيات ليس بصحيح واللازم حينئذ الرجوع إلى الاشتغال، وحاصل الدفع

هو الشك في تعلق هذا الفرد بنظر الشارع للحكم وعدم تعلقه ويمكننا أن نستصحب ونقول لم يكن كذلك.

عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكيمة

وبما ذكرنا ظهر وجه تفصيل الفاضل النراقي (قدس سره) (٢) من عدم ذهابه إلى القول بجريان الاستصحاب في

الأحكام الكلية، وذهابه إلى التسليم في الجريان بالشبهات الموضوعية. ويندفع ما أشكله صاحب الكفاية (قدس

سرّه) (٣) على الفاضل النراقي من دون أن يصرح باسمه مشيرا إلى فساد تفصيله، حيث أفاد صاحب الكفاية بأن

الذاهب إلى اختصاص الاستصحاب بالموضوعات دون الأحكام للزوم تعارض عدم مع الوجود حيث كان أحدهما

النظر الدقي وهو استصحاب عدم، والآخر عرفي وهو استصحاب الوجود، ودليل الاستصحاب منزل بنظر العرف

لا الدقي لا وجه له، فاللزام لجريان استصحاب الوجود دون العدم لأن موضوعه هو العقل ولا يعتبر هذا ما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره).

(وقد دفعه سيدنا الخوئي دام ظله) بأن كلا النظريين عرفي ولا دقة في البين، وكذا ما أورد الشيخ (قدس سره) على النراقي لا وجه له حيث كما أفاد بأن الزمان إن كان مفردا للحكم فلا وجه للاستصحاب وإن لم يكن مفردا فاستصحاب الوجود جار دون العدم، لأنه أوجب التغيير حيث كان في مقام الجعل ذات الماء، أما الآن فقد اتصف بالنجاسة ثم تمم كرا، وهذا التغيير كاف في عدم الجريان، وندفعه بأن التغيير لا بد منه في الاستصحاب إذ الشك لا يحصل إلا من جهة تغير الموضوع كي يكون ذلك موجبا، فلا مانع من جريان الاستصحاب العدم في المقام.

(١) مشارق الشمس: ٧٨

(٢) مستند الشيعة ٢: ٤٩٥.

(٣) كفاية الأصول: ٤١٠.

مصباح
الأصول
- ج ٥

٥٠

* وقد تبين من تفصيلنا السابق أن الشبهة الحكمية إذا كان الشك فيها من جهة سعة الحكم وضيقه فتارة يفرد الزمان ذلك بنظر الجاعل فلا يجري الاستصحاب حينئذ وأخرى لا يكون مفردا وإنما هو ظرف فكذا لا يجري للزوم التعارض بين استصحاب العدم والوجود، إذ أن لذلك القسم لحاظين - مقام الجعل والمجعل - فان لوحظ مقام المجعل فالقدر المتيقن منه ما قبل الشك فاللزام استصحاب الوجود، وان لوحظ مقام الجعل وأن هذا المصدق نظرا إلى حالته قبل بدء التشريع فاللزام استصحاب العدم، فيلزم تعارض أحدهما مع الآخر فلا يجريان، وكل ذلك إنما هو في الشبهة الحكمية، ولا يتوهم أحد جريان ذلك في الشبهة الموضوعية إذ الحكم فيها معلوم إنما اشك في انطباق ذلك الحكم على الفرد الخارجي، مثلا زرارة كان يعلم بأن الطهارة مجعولة للمتوضى ولا ترتفع إلا بعد حصول الناقض لا أن شك في مصداقه الخارجي وهو حصول الخفة والخفتين، وهل أنهما محققان لمصدق النوم الذي هو الرافع أم

ليس بمحققين، فحيث كان شكاً في الانطباق كان الاستصحاب الطهارة جارياً لأن الوضوء محرراً بالوجدان (وعدم النوم) معلوم بالأصل فقد تم الموضوع.

وكذا قلنا أن الشك في الشبهة المفهومية لا يجري فيها الاستصحاب لعدم الشك في الموضوع وعدم اليقين بالحكم، فمثلاً لو شكنا في العدالة من أنها موضوعه لخصوص الملتبس فعلاً أم هي للأعم منه ومن المنقضي عنه، ونحن نعلم أن زيدا قد انقضى عنه الوصف، فمن ناحية الحكم لا يمكن جريان الاستصحاب إذ لا متيقن في البين كي يستصحب، فهل الأول أم الثاني؟ وأما من حيث الموضوع فكذا لا شك فيه إذ هو معلوم قد زال عنه الوصف وانقضى عما حدث منه.

وعلى كل هذا تمام الكلام أما ما يرد على هذا التفصيل فقد أشكل الفاضل النراقي (قدس سره) على نفسه ما ذكره الشيخ (قدس سره) في رسائله^(١) من ذهابه إلى منع الاستصحاب في الأحكام للزوم التعارض البين بين الوجود والعدم، وملخص ما أفاده أن الاستصحاب يعتبر في اتصال زمن الشك بزمن اليقين كما

* ليلة السبت ٦/١/١٣٧٤هـ.

(١) فرائد الأصول ٣: ٦٨، مناهج الأحكام: ٢٤٢.

٥١

تقسيم
الاستصحاب

جاء في الصحيحة السالفة لأنك كنت على يقين فشككت وليس هذا المعنى بصادق على المقام لو أريد استصحاب عدم لتخلل زمن أجنبي بينهما وهو زمان حرمة الوطئ بالنسبة إلى الحائض حال وجود الدم، فانه فاصل بين اليقين بعدم الحرمة ما قبل بدء الشريعة وبين الشك بعد الانقطاع وقبل الغسل وهو مضر بالاستصحاب، نعم استصحاب الوجود لا بأس به حيث يتصل زمن الشك باليقين بالحرمة حالة الدم إذ كانت المرأة عند الصباح حائضاً فيحرم وطئها، وعند الظهر قد انقطع وهي لم تغتسل بعد، فالاتصال مما لا إشكال فيه بالنسبة إلى مرحلة المجعول ثم بعد أن سجل الإشكال على نفسه^(١).

ولقد أورد عليه المحقق النائيني (قدس سره) (٢) بأن المعتبر في الاستصحاب اتصال زمن المشكوك بالمتيقن لا الشك واليقين زمان المتعلق - مثلا- يقطع يوم السبت بعدالة عمر يوم الجمعة وفي نفس اليوم يشك في بقائها، فان كلا من ز من اليقين والشك متحد وهو يوم السبت إلا أن متعلق احدهما وهو الحدث كان يوم الجمعة ومتعلق الآخر وهو البقاء كان يوم السبت.

وكذا لو علم زيد في الليل بأن بعض ملابسه قد بال عليها حيوان غير مأكول اللحم عند الصباح إلا أنه يحتمل تطهيرها بعد ذلك، فالمشكوك والمتيقن مختلفان، ولو كان المعتبر في الاستصحاب اتصال زمن الشك باليقين لكان الاستصحاب غير جار في من تيقن بطهارة الثوب عند الصباح ثم غفل ونام حتى استيقظ قبيل الظهر فشك في طرو النجاسة على ذلك الثوب، لأن الغفلة والنوم فاصلان بين زمن يقينه وشكه إذ زمن اليقين عند الصباح والشك قبيل الظهر، ومع ذلك فالاستصحاب جار من دون شبهة، فالذي هو معتبر اتصال زمن المشكوك بالمتيقن من دون نظر إلى زمن نفس اليقين والشك، وبناء على هذا فالمتيقن الذي اتصل به المشكوك إنما هو متيقنا بالحرمة حال الدم فإذا قدر جريان الاستصحاب فاللازم الوجودي منه، وأما العدم فالمتيقن منه لم يتصل بزمن المشكوك لتخلل فاصل بالاثناء وهو زمن الحرمة فلا يجري استصحاب العدم.

(١) هنا فراغ في النسخة المخطوطة.

(٢) اجود التقريرات ٤: ١١١.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

وقد أجاب عنه سيدنا الخوئي دام ظله لا سيما ما جاء به الفاضل النراقي من صيرورة شكنا قبل الحرمة، بل بما ذكرناه من أن المشكوك متصل بالمتيقن لا ع ل جعل احدهم قبلًا والآخر بعدا حتى يقال أن السابق مفصول باللاحق، بل نقول المشكوك نسبته إلى كليهما أن لوحظ إلى مقام المجعول فيجري استصحاب الوجود حيث كنا على يقين من الحكم بحرمة الوطئ حال الحيض وقد حصل لنا شك ببقاء تلك الحرمة في الزمن الثاني وهو زمن الانقطاع وقبل

الغسل، فالواجب هو استصحاب الوجود وإجراء قوله لا تنفض اليقين بالشك.

وان لاحظنا مقام الجعل فنقول كنا على يقين بعدم النجاسة قبل التشريع وعند نزول الآية الكريم **(“فاعتزلوا النساء في**

المحيض”)(١) القدر المتيقن فيها حال وجود الدم أما الحالة الثانية فلا نعلم حكمها فاللزام أن تكون محكومة بعدم فيجري استصحاب عدم. وبعبارة أخرى إن المشكوك له حالتان سابقتان متيقنتان أحدهما لحاظ المجعول وهو القدر المتيقن الذي قام الدليل على حرمة الوطئ مثلا - زمن الدم وما بعده مشكوك فيستصحب (والآخر لحاظ الجعل وهو) زمن ما قبل الشريعة حيث المعلوم أن الشارع إنما أخرج ما كان في حال الحيض إذ ذلك هو المتيقن وأما ما بعده فليس بخارج بحكم الاستصحاب لأن النظر إلى حين نزول الآية وأن الشارع إنما رفع يد السابق عن خصوص ما كان عند وجود الدم أما ما بعده فليس بمعلوم رفعه فاللزام استصحاب عدم فيه وعليه يلزم التعارض فيتساقطان حينئذ.

* وأما الإشكال الثاني الوارد على التفصيل المذكور - اعني عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من أجل لزوم التعارض بين المقام الجعل والمجعول في الوجود وعدم - هو أن استصحاب عدم معار بنفسه في مقام الجعل حيث إن أصالة عدم الحرمة يقابل عدم الإباحة لأن كل موضوع من الموضوعات، أو قفل كل واقعة من الوقائع لم تكن مجردا عن حكم شرعي دل عليه أحد الأدلة الثلاثة، فالمرأة الحائض يحرم وطؤها عند جريان الدم، وأما الفترة الثانية التي تخللت بين الانقطاع وقبل الغسل فلا بد لها من حكم جاء به

(١) سورة البقرة ٢: ٢٢٢.

* ليلة الأحد ٧/ج/١٣٧٤هـ

تقسيم
الاستصحاب

٥٣

الشارع، فإن نظرنا في مقام الجعل وقبل بدء الشريعة فكما لا حرمة عليها بمقتضى ما تقدم لا إباحة فيها أيضا يقتضي الترخيص في الطرفين، فاستصحاب عدم الحرمة معارض باستصحاب عدم الإباحة في مقام الجعل، وإذا

تعارض الاستصحابان تساقطا، فيرجع إلى الحكم الفعلي الذي دل عليه الدليل وهو حرمة الوطن في زمن الحيض فيستصحب من دون معارض ومزاحم ويكون جاريا على هذا البناء، ويصير دليل الاستصحاب وإلا على الجريان في الشبهات الموضوعية والحكمية، ولا وجه للتفصيل بين الموضوعات والأحكام. هذا ملخص الإيراد على التفصيل السابق.

ويجاب عنه بجوابين: الأول: أن الإباحة لا معنى لنفيها بل هي مجعولة للأشياء قبل الأحكام لأن الأحكام الشرعية الإلزامية إنما جاءت على نحو التدرج والترتيب، فكان الشخص في بدء الشريعة الإسلامية إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بأن كان معترفا بالوحدانية والرسالة مقبولا منه ذلك وادخلا بتلك الوسيلة تحت راية الإسلام من دون أن يكلف بشيء من الأحكام، ثم بعد أن تطاول دخوله في تلك الشريعة كلف بالصلاة أولا، ثم الزكاة، ثم الصوم وهكذا كان يتمشى معه الحكم بمرور الرمي عليه، ولعله قيل بدخول الجنة لو مات حين ذلك غير مؤدي لتكليف من التكليف.

فكانت هذه الأفعال والأعمال مباحة للبشر قبل نزول آيات الأحكام، فكان الرجل ينجس ثوبه ويأكل لحم ما ثبت تحريمه بعد هذا من دون أن يكثر بشيء أصلا، حتى وردت تلك القوانين الإلزامية التي حفظت النظام البشري، ولم تكن دفعة واحدة، بل في ورودها ببطء وتواني، نعم هناك من القضايا التي اعترفت بقبحها وبعدم ارتكابها سائر الملل والأديان كقتل النفس والسرقة وإيذاء الناس وهذه لا كلام فيها ولا شبهة في عدم إباحتها، وإنما الكلام فيما عدا ما قامت الضرورة على قبحه كالنجاسة والطهارة - مثلا - فإنها لا شبهة في إباحتها، ولعل ذلك مستفاد من أقوالهم "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم - أو حديث - اسكتوا عما سكنت الله عنه^(١) فإن الظاهر من هذا أن الحجب إنما هو من طرف الله جل وعلى وكذا السكوت أيضا ولا بد

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣ أبواب صفات القاضي ب ١٢ ج ٣٢.

من نهاية لذلك الحجب والسكوت، فالمعلوم من هذين أن الأعمال التي قد حجب حكمها عنا هي مباحة على مقتضى الفطرة فالمتحصل من ذلك أن الإباحة ثابتة قبل الإسلام.

نعم القدر المتيقن الذي خرج من تحت ذلك الحكم عند نزول آية الاعتزال قوله "فاعتزلوا النساء في المحيض" هو خصوص الحرمة حالة الدم أما الزيادة على ذلك فأمر مشكوك، فكما إذا لوحظ فيه مقام المجعول وهو الحكم الفعلي ويقال كانت المرأة فيستصحب الوجود، فكذلك يلاحظ فيه مقام الجعل ويقال كان الوطئ ما بعد الانقطاع وقبل الغسل مباحا ما قبل الشريعة فكذلك بعدها ويثبت التعارض بين الاستصحابين.

وأما الجواب الثاني: فلأن استصحاب عدم الحرمة لا يعارض عدم الإباحة، وذلك لأن تعارض الأصلين إنما ينشأ من احد أمرين وتشرين إليهما إجمالا والتفصيل موكول إلى محله في أواخر هذا البحث فنقول:

الأمر الأول: الذي يوجب تعارض الأصلين: هو كون مفاد احدهما الإلزام ومفاد الآخر عدمه، بأن كان احد الدليلين قائلا بالوجوب والآخر قائلا بعدم الوجوب، ففي مثل ذلك لا يمكننا أن نلتزم بكليهما ونتعبد بهما شرعا الزوم ا لتناقض في كلامه، فان لو التزم بالدليل الأول كان معناه ترتيب اثر الوجوب بنحو لا يجوز تركه، وبمقتضى الدليل الثاني والالتزام به هو جواز تركه وقبيح على الشارع أن يعبدنا بمثل ذلك^(١) ففي مثل ذلك يطرحان ولا يؤخذ بهما لأن الأخذ بهما اخذ بالمتناقضين بحكم الشارع.

الأمر الثاني: أن يلزم من جريان الأصلين مخالفة قطعية الحكم الشارع كما في موارد العلم الإجمالي بنجاسة احد الاناثين، فان استصحاب طهارة كل منهما وجريان الأصل في هذا مرة وفي الآخر أخرى يستلزم الاقتحام من شرب الاناثين، ويلزم مخالفته لما علم إجمالا بالنجاسة في احدهما ولهذا منع من إجراء الأصول في إطار العلم الإجمالي إذا كان يلزم من الجريان مخالفة قطعية للوجه السابق وهو المخالفة لحكم الشارع، وللتناقض أيضا لان معنى التعبد في

(١) بحار الانوار ٢: ٢٦٠ كتاب العلم ب ٣١ ح ١٤.

الأصل هو القول بالطهارة ومعنى كون الشارع غير رافع النظر عما علم إجمالاً بوجوده وهو النجاسة يلزم المناقضة الواضحة.

فإذا عرفت ذلك فما نحن فيه لو فرض جريان استصحاب عدم الحرمة وعدم الإباحة لا يلزم منهما التعارض لأنه منحصر في أمرين، وليس كل منهما موجوداً في المقام، أما المحذور الأول وهو التنافي بين الأصليين فلأن عدم الحرمة وعدم الإباحة ليس بينهما مناقضة كما في مثل الأبيض واللابيض، أو القيام واللاقيام، بل النسبة بينهما إنما هي المضادة التي لا يمكن أن تجتمع في محل، ولكنها من الجائز أن ترتفع لأن المتضادان لا يجتمعان ويجوز ارتفاعها، ومن الممكن أن يكون الشيء في عالم التشريع لا حرام ولا مباح بل واجب نعم اجتماع الحرمة والإباحة لا يمكن أما نفيهما فجائز فالأصلان ليسا من موارد التعارض.

وأما عدم انطباق الأمر الثاني فلأن حقيقته كان لزوم المخالفة القطعية من جريان الأصليين لو فرض جريانهما، وما نحن فيه ليس بموجود هذا المحذور لأن أحد الأصليين لم يكن حكماً إلزامياً وهو الإباحة، فعلى تقدير رفعهما إنما يلزم رفع لما هو محتمل الإلزام، نعم المحذور هو لزوم المخالفة الالتزامية في المقام بعد فرض كون الحكم أحدهما، الالتزام بعدمهما يلزم مخالفة لما يلتزم به الإنسان وذلك ليس بهمهم إذ لا دليل عليه.

فإذا سلم المورد من انطباق أحد العنوانين عليه كان اللازم جريانه، ويكون معارضا لاستصحاب الوجود الذي هو الحكم الفعلي فيقع التعارض بينهما فيتساقطان.

* إن ما أشكل من لزوم التعارض في مقام الجعل بان استصحاب عدم الإباحة يعارض استصحاب عدم الحرمة، ويلزمنا الرجوع إلى استصحاب بقاء الحرمة في مقام المجهول ولا يكون معارضا بشيء أصلاً ليس بصحيح، إذ قد اجبنا عنه سابقاً.

بان استصحاب عدم الإباحة غير جار، بل نفس الإباحة مجعولة من طرف

الشارع بمعنى الترخيص في العمل أو الترك كما هو مستفاد من حديث "اسكتوا عما سكت الله عه" فان السكوت وعدم بيان الحكم إنما كان من طرفه فكان الذي هو ساكت عنه مرخص فيه ما لم يأت دليل من كتاب أو سنة عليه، نعم إن تلك الإباحة الترخيصية تنتهي بجعل الشارع لحكم الوجوب أو التحريم - مثلاً - حيث يرى مصلحة في انقلابها إلى الحكم الإلزامي فيأمر أو ينهى على لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على الأئمة عليهم السلام، أما التي لم يرد فيها الحكم من قبل الشارع فلا شبهة في جعل الشارع حكماً لذلك الموضوع فاللزام علينا هو استصحاب تلك الإباحة التي جعلت من قبل الشارع - التي قلنا بأن مفادها الترخيص - لكن إنما يثبت هذا في الأمور التي لم يبين العقلاء وسائر الملل على قبحها، وأما فيها فلا معنى للشك وجريان الإباحة، وعلى هذا فلا مانع من استصحاب الإباحة بالنسبة إلى مقام الجعل واستصحاب بقاء الحرمة التي كانت مجعولة قبل زمن الشك، ويكون الشك في بقاء الحرمة مسبباً عن الشك في بقاء الإباحة لأن الشك في كون هذه الفترة باقية على الحرمة أم ليست بباقية إنما هو ناشئ عن الشك في بقاء الإباحة ها هنا، إذ لا يعلم بأن مقدار ما رفعته من الإباحة أية الاعتزال عند نزولها هل هو بنحو الشمول حتى لهذا الزمن فيكون الحكم موسعاً أم مقتصر على خصوص زمن جريان الدم فيصير مضيقاً، فإذا جرت أصالة الإباحة كانت قاطعة لهذا الشك، وعلى كل فلا مانع من الاستصحاب في كل من المقامين ولا يلزم التعارض البين.

ثم لو تنزلنا عن ذلك كله وقلنا أن الأصليين بجريان في مقام الجعل، فنقول: لا وجه لاختصاص التعارض بهما بل اللازم إشراك استصحاب المجعول في مقام الفعلية معها وتكون الاستصحابات الثلاثة جارية لأن الأحكام الكلية لا تحتاج في مقام إبدائها إلى موضوع خارجي فعلاً تنطبق عليها في الخارج، بل يكفي إبدائها ولو بنحو الفرض فنقول: إن المجتهد يفرض أن المرأة في حالة حيضها فهو قاطع بحرمة وطئها، ثم يفرض زماناً ثانياً وهو ما بعد الانقطاع

وقبل الغسل، فكما هو شاك في حرمة الوطئ حين ذاك شاك في إباحته وعدم تحريره، أو فقل كما هو قاطع بعدم حرمة قاطع بعدم إباحته وتحريره، وحينئذ استصحاب كل واحد من

الثلاثة جاريا فيعارض بعضه بعضا ويرجع إلى البراءة فالقول بان الاصيلين في مقام الجعل يتعارضان يتساقطان فيرجع إلى استصحاب الوجود لا وجه له.

وبهذا الجواب يتضح ما توهمه بعض من استصحاب الإباحة حاكم على استصحاب بقاء الحرمة في مقام المجعول، ببيان: إن الشك في بقاء الحرمة في تلك الفترة وعدم بقائها إنما هو من جهة كون الدليل الرافع للإباحة بأي مقدار كان بنحو الضيق أو السعة على نحو لو كان ضيقا لكانت الإباحة ثابتة في المقام، وإن كان بنحو السعة لما كانت ثابتة فما هو مقدار الرفع لا يعلم، فإذا قلنا بجريان استصحاب الإباحة الثابت لإباحة هذا الموضوع كان الشك من جهة بقاء الحرمة مرفوعا، ولا إشكال في تقديم دليل الحاكم على المحكوم.

وحاصل الجواب عنه: إن الشرط في باب الحكومة كون احد الدليلين أثرا للآخر وكون دليل الحاكم رافعا لموضوع دليل المحكوم، كما في مسألة نجاسة الثوب فيما إذا علم بنجاسته ثم صب عليه الماء فشك في بقاء النجاسة من أجل الشك في طهارة الماء ونجاسته وإلا فلو فرض أن ذلك الثوب ملقى في النهر لما شك في نجاسته أصلا، فإذا كان الشك في بقاء نجاسته من أجل الشك في طهارة الماء ونجاسته فإذا فرضنا أن استصحاب طهارة الماء جار في المقام، فلا يسعنا أن نستصحب نجاسة الماء لما عرفت أن ذلك من قبيل الحاكم والمحكوم، وكل حاكم رافع لدليل المحكوم ولموضوعه.

وبعبارة أخرى إن اثر استصحاب طهارة الماء هو الحكم بعد نجاسته فكان احدهما أثرا للآخر، وأما فيما نحن فيه فلا يمكن أن يتحقق هذا المعنى لأن الحكم الذي في طرف المجعول وليس من آثار استصحاب عدم الحرمة التي في مقام الجعل، إذ الأحكام الشرعية إنما هو أمور اعتبارية وليس أثرا لعدم الحرمة.

* ولقد أشكل على هذا التقسيم شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) بأن استصحاب العدم غير جار لعدم ترتب أثر عليه،

والاستصحاب إنما هو أصل عملي له أثر يترتب عليه خارجا، وذلك لأن الآثار إنما تترتب على مقام الفعلية بعد

تامة

* ليلة الثلاثاء ٩/١/١٣٧٤هـ.

(١) فوائد الأصول ٤٤٧:٤، اجود التقريرات ٤: ١١٣.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٥٨

موضوعها، فيبحث ويزجر في تلك المرحلة التي يتم فيها جهة التكليف، وأما الأحكام التي في محل الإنشاء وفي عالم الجعل والتشريع ولا اثر لها في مقام الامتثال ما لم تصل إلى مرتبة الفعلية إذ لا تعد مخالفتها عصيانا ولا امتثالها إطاعة، بل كل اثر شرعي كان أو عقلي لا يترتب عليها أصلا، فإذا تم ذلك فاستصحاب عدم الحرمة في مقام الجعل إلى الزمان الذي يشك في بقاء الحرمة فيه المتعقب لذلك الزمان الذي ورد النهي عنه لا يكون له اثر في الخارج، إذ إن ذلك في مرحلة إنشاء لا الفعلية، وكثيرا من الأحكام الإنشائية لا اثر لها خارجا ما لم تصل إلى مرحلة الفعلية، فإذا بطل استصحاب عدم الحرمة كان اللازم أن يرجع إلى استصحاب بقاء الحرمة الذي كان فعليا وباعثا إليه هذا تمام الأشكال الذي أورده المحقق النائيني (قدس سره) الذي محصله كان عدم جريان استصحاب عدم الحرمة التي في مقام الجعل إلى مرحلة الخارج لأن ذلك الحكم إنشائي ولا اثر شرعي للإنشائيات ما لم تصل إلى درجة الفعلية. ونجيب عن الإشكال بما جاء في الواجب المشروط وكما ذكرناه، وهو أن الأحكام الشرعية إنما هي اعتبارات لا وجود لها في الخارج، وليست من الجواهر والأعراض، بل أمور يعتبرها الشارع في مقام الجعل، وهذه الأمور الاعتبارية كما يمكن أن تتعلق بأمر فعلي تتعلق بأمر استقبالي فزيد تارة يعتبر الملكية لعمره فينشئها بالفعل بصيغة تعبر عن مراده ومقصوده، فيقول: وهبتك هذا الكتاب.

وأخرى: يؤجل الدار مسلوقة المنفعة لمدة سنة، فإن الفرق بينهما أن الصورة الأولى اعتبار ومعتبر بالفعل، وفي

الثاني اعتبار بالفعل لكن المعتبر استقبالي، فالمستأجر مالك فعلا المنفعة التي تحصل بعد سنة، وإنما ذكرنا ذلك

للتوضيح، فنقول: إن الأحكام الشرعية لما كانت اعتبارات من الشارع فتارة يكون متعلق فعلياً كما لو قال: اضرب

وأراد الضرب فعلاً، وآخر يقول: اضرب في غد، فإن الاعتبار حاصل لكن المعتبر استقبالي لا فعلي، فلذا كان

الفرق بين المشروط والواجب المعلق إن الثاني هو اعتبار من طرف الشارع متحقق وكذا معتبر فعلي إلا أن متعلق

ذاك وهو الفعل استقبالي، فإذا قال اضرب في غد فقد اعتبر الوجوب فعلياً إلا أن الفعل الخارجي مؤخر يقع في

الاستقبال، وأما المشروط فالاعتبار متحقق إلا أن المعتبر بعد غير فعلي بل هو استقبالي.

نعم الاعتبار وحده لا يؤثر إلا بوجود موضوع خارجي كي يبعث إليه ويزجر

تقسيم الاستصحاب

عنه، فالفعلية بمعنى البعث والزجر تتوقف على اعتبار أن الشارع وموضوع خارجي، مثلاً إذا حرم الله نجاسة الخنزير فالزجر عن ذلك لا يحصل إلا بعد تمامية اعتبار النجاسة لهذا الحيوان ووجود الحيوان خارجاً، وإلا لو علمنا بتحقيق هذا الحكم منه دون وجود موضوع له لا يحصل زجر في البين، كما تعلم بوجود أحكام إنشائية مثل الزكاة إذا بلغت العشرين دينار في الذهب وجب نصف دينار أو مائتي درهم في الفضة ففي ذلك خمسة دراهم والخ، أو فرض أننا علمنا بوجود موضوع ولكن لم يتحقق اعتبار له من الشارع كما لو فرض قبل الحكم على الخنازير وقد وجد في الخارج، فالفعلية بعني البعث إليه والزجر عنه يتحقق بأمرين. الأول: وجود الاعتبار، والثاني: وجود الموضوع خارجاً، نعم المجتهد صاحب الرسالة له أن يقتضي بذلك من دون تحقق موضوع في الخارج بل بناء على الفرض والتقدير، فيقول: لو فرض أن الاعتبار متحقق وفرض أن الموضوع كان موجوداً كان اللازم الحكم على مقتضي الحرمة مثلاً.

هذا كله في مقام الفعلية وأما عدمها فلا يحتاج إلى مؤنة زائدة بل مجرد ارتفاع أحد الأمرين يكون كاف في تحقق العدم، فإذا فرض أن الاعتبار لم يحصل أو قدر أن يحصل ولكن الموضوع غير موجود كان العدم متحققاً فإن المركب ينتفي بانتفاء أحد جزئيه، نعم الوجود يحتاج إلى ثبوت الطرفين أما العدم فلا، فالمقام الذي استشكل فيه من هذا القبيل حيث أنه إذا نظر إلى مقام المجعول فيقال كانت الحرمة فعلية وهي الآن مشكوك في ثبوتها فاللازم استصحاب وجودها، فكما أن القطع بثبوتها يكون كامناً في تحقق الحكم كذلك الاستصحاب بمنزلة القطع، وإن نظرنا

إلى مقام الجعل وهو عدم الحرمة أو عدم الوجوب فنقول هذا الموضوع عدم الحرمة ولم يتحقق اعتبار له من الشارع بعد هذا فالعدم جاري.

وبعبارة أخرى الشك في كون هذا الفرد محكوما بالحرمة شك في تحقق الموضوع خارجا، والاستصحاب يثبت كونه موضوعا لأنه بمنزلة القطع، وإذا نظرنا إلى مقام الجعل فنقول الحكم غير متحقق لهذا على نحو الإلزام منها فيجري الاستصحابان ويلزم منهما التعارض هذا تمام الكلام.

* إن المتحصل من الكلام السابق عدم إمكان جريان الاستصحاب الوجودي في الشبهات الحكيمة للزوم التعارض بينه وبين استصحاب عدم في مقام الجعل، حيث يلحظ الموضوع الذي يشك في حكمه بالإضافة إلى الحالة السابقة عليه التي كانت مجعولة لها الحكم من قبل الشارع، فيستصحب حكم المجعول حينئذ وإذا لوحظ ذلك الموضوع إلى مقام الجعل - وهو ما قبل التشريع - فيستصحب عدم الحكم له فيتعارضان ويتساقطان، فنرجع حينئذ إلى بقية الأصول، أما في الشبهات الموضوعية فلا مانع من جريان الاستصحاب لعدم الشك في الحكم كي يعود الإشكال السابق، وإنما الشك من جهة الأمور الخارجية أو جهة الرافع مع العلم كما هو مورد الصحيحة السابقة.

ثم إن في المقام تفصيلا بين استصحاب الأحكام الإلزامية وغيرها، ولا بد من التعرض إليه، فنقول إن الحكم الذي يراد استصحابه إما أن يكون الزاميا غير مرخص فيه قابلا للبعث إليه والزجر عنه على نحو تعد مخالفته عصيانا وامتثاله طاعة كالتحريم والوجوب مثلا فذلك غير ممكن استصحابه لو فرض الشك في سعته وضيقه للوجه المذكور، وهو لزوم التعارض كالطهارة والنجاسة والحلية، ففي مثل ذلك يجري استصحاب الحكم لو شك في بقاءه لعدم معارضته باصالة عدم الإباحة - مثلا - لأن الإباحة لم تكن مجعولة للأشياء في زمان حتى يكون جعلها مسبوقا بالعدم فيستصحب ويعارض الإباحة الفعلية، بل هي من أول الأمر مرخص فيها، وقد كانت وظيفة الشارع بيان الأحكام الإلزامية الغير المسموح في فعلها أو تركها، ولم تكن وظيفته جعل الإباحة ليدعى أن ذلك الجعل مسبوق بالعدم فيستصحب، والذي يدلنا على أن وظيفته كانت بيان الأحكام الإلزامية ما يستفاد من حديث "اسكتوا عما سكت

الله عنه" (١).

ومن النهي للسائل عن التكرار في مقام السؤال عن الحج وغيرهما فإن المفهوم من هذين الحديثين كون الأشياء على اباحتها ما لم يعرض لها الإلزام المحتاج

* ليلة الأربعاء ١٠/١/١٣٧٤ هـ، وقد عطلت الدروس من بعد هذه الليلة إلى ليلة الثلاثاء لوفاء الزهراء عليها السلام.

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٦٠، كتاب العلم ب ٣١ ج ١٤ (مع اختلاف يسير)

تقسيم
الاستصحاب

٦١

الى مؤنة زائدة، وأما الإباحة فهي بمقتضى عمل الناس قبل التشريع حيث كانوا ل يرون أهمية الملاقاة الماء للنجاسة، وعلى ذلك إذا غلا ينجس ويحرم شربه فلنا أن نتمسك بتلك الحلية في الزبيب ونقول: كان قبل غليانه حلالا وطاهرا، والآن كما كان على الحلية مع قطع النظر عن استصحاب الحكم التعليقي وإن قلنا بعدم جريانه، وكذا الطهارة والنجاسة الخبثية عند ملاقات السافل للعالي لفرض أن السافل نجس فإن كلا من الإباحة والطهارة لم تكن مجعولة من قبل الشاعر حتى يقال أن ذلك الجعل قد مر عليه زمن مسبق بالعدم بل الأشياء على طهارتها وابتاحتها حتى وإن ورد نهى من الشارع عن بعض الموارد لو لاقى الماء القليل نجسا أو ماء كثيرا إلا انه انفع بالنجاسة، فقد حكم في هذين بالنجاسة وكذا موارد الحلية.

وعلى كل حال فاستصحاب الحكم الذي في مقام الجعل لا يعارض استصحاب حكم المجعول لموافقته له، لأن الحكم المجعول هو الإباحة، وكذا عين هذا الحكم موجودا في مقام الجعل وقبل التشريع فاستصحاب الحكم لا يكون معارضا بالعدم بل يتوافق الحكمان للذان أحدهما في مقام الجعل والنخر في مقام المجعول، بل في احققة ومقتضى العرف أن النجاسة معناها القذارة والوساخة فيقال الثوب طاهر أي ليس بوسخ أو ليس بطاهر أي قدر، وهذا يدل على أن اعتبار النجاسة بهذا المعنى وهو الاجتناب وعدم احراز الصلاة بها مثلا إنما كان من قبل الشارع، وقد تكلف في ابداء هذا لمعنى وبيانه للناس إلى مؤنة وكلفة حتى استطاع ان يفهمهم بتمام المقصود، فالطهارة للأشياء لم

تكن مجعولة بل النجاسة هي المجعولة فإذا فرض ان الشك كان في طهارة شيء أو بقائها فلا معنى لأن يقال قبل جعل الشارع لم تكن طهارة فيستصحب العدم ويعارض الحكم الوجودي إذ لا جعل من الشارع للطهارة حتى يقال بذلك الكلام.

وكذا الكلام في الطهارة الحديثة فإن الطهارة للوضوء معناها نور أو ظهور لما كانت الصلاة مشروطة عن وضوء التي هي الحالة النورانية كما عبر عنها إذا احتمل كون المذي ناقضا لتلك الطهارة أم ليس بناقض لا يجري استصحاب عدم جعل الطهارة إذ أنها على البيان السابق لم تك مجعولة حتى يستصحب العدم. فالمتلخص مما سبق أننا لا نقول بجريان الاستصحاب مطلقا في الشبهات

الحكمية، ولا ندعي عدم الجريان مطلقا، بل ندعي التفصيل بين الأحكام الكلية الإلهية الإلزامية فلا يجري فيها، وبين الأحكام الغير الإلزامية كالإباحة مثلا أو الوضعية فيجري فيها، لتعارض الاستصحابين في الأول، وللموافقة في الثاني.

وقد بقي من الكلام أمر طفيف لا يستحق الذكر لولا أن شيخنا الأستاذ (قده) ذكره لما كنا نتعرض له، وهو أن بعضا توهم في الصحيحة المذكورة أن غاية ما تدل عليه هو سلب العموم لا عموم السلب، ببيان أن الألف واللام في اليقين في قوله " ولا ينقض اليقين بالشك أبدا " يراد منها الجنس، ومن قوله " لا " نفي النقض، أي لا تنقض الجنس دائما بنحو الاستمرار والدوام بطبيعة الشك، فالمستفاد عدم نقض جميع أفراد جنس اليقين بجنس الشك، وهو لا ينافي صدق الايجاب الجزئي وهو النقض في بعض الموارد، فإن المقصود من هذه الرواية عدم النقض دائما لا عدم النقض من حيث هو، ولا ينافي النقض في بعض الأحيان فلا يتم الاستدلال بها إذ المراد افادتها بنحو القاعدة الكلية. والجواب عن ذلك بأمور ثلاثة:

الأول: أن المراد من اليقين طبيعة اليقين كما هو المفهوم من لفظ رجل وامرأة، وتسلبت النفي على الطبيعة بمعنى اعدامها كلية عن عالم الوجود ينافي صدقها ولو مرة واحدة، إذ لو وجدت ولو مرة واحدة لما صدق حينئذ انها معدومة، فإذا قلنا لا تكرم رجلا أو الرجل، فليس المراد أنه دائما لا تكرمه حتى لا ينافي اكرامه أحيانا بل المقصود

أن هذ الطبيعة لا ينبغي أن تكرم ،وذلك معنى عموم السلب لا العكس.

الثاني: أننا تعرضنا في مبحث العام والخاص من أن العموم تارة استغراقي وأخرى مجموعي، وقلنا أن القرينة لو حصلت في البين لدلت على ارادة ايهما وإلا لو خلي الكلام عن كل قرينة كان اللازم الحمل على الإستغراق الذي يقتضي الشمول لجميع الأفراد، والمقام من هذا القبيل.

الثالث: أن تطبيق الإمام عليه السلام للقاعدة على المورد قرينة على ارادة العموم، ولو كان مريدا لسلب العموم كما توهمه المتوهم وأنه لا مانع من النقض في بعض المقامات لقال رزارة للإمام عليه السلام فليكن موردنا وهو الشك في النوم من تلك الموارد التي يصح النقض فيها ولا يقتض النظر إلى الحالة السابقة إلا أن اهتمام

٦٣

**تقسيم
الاستصحاب**

الإمام عليه السلام ببيان الكبرى واشد من ذلك تطبيقها على المورد يفهم منه ارادة العموم الذي من جملة افراده هذا المورد، فهو مقيد لعموم السلب لا سلب العموم.

* ومن جملة ما استدلل به على الاستصحاب صحيحة ثانية لزرارة، ويجدر بنا أن نذكرها تيمنا وتبركا، قال: قلت له: اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شئ من المني فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت ثم أني ذكرت بعد ذلك، قال تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته، ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته، قال عليه السلام: تغسله وتعيد، قلت: فإن ظننته أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت، فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنتقض اليقين بالشك أبدا، قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أي هو فاغسله، قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل علي أن شككت في أنه أصابه شيئ أن أنظر فيه، قال: لا، ولكنك إنما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنتقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شئ أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنتقض

اليقين بالشك.(١)

فقد احتوت الصحيحة على عدة فقرات تضمنت كل فقرة فيها حكما من الأحكام بمقتضى تعدد اسئلة زرارة وهي مرتبة على هذا النهج.

سأل زرارة أولا الإمام عليه السلام عن حكم ناسي النجاسة في الصلاة، بعد أن كان مسبوقا بوجودها في الثوب ولكن غفل حين الدخول عن تذلل واستمرت الغفلة

* ليلة الثلاثاء ١٦/١٤٠٤ هـ.

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، ٤٧٧، ٤٨٢ أبواب النجاسات ب ٤١، ٣٧، ٤٤ ح ١.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٦٤

فيه حتى انتهائه من الفريضة، فأجابه الإمام عليه السلام باعادة الصلاة وغسله، وإنما عبر عن ذلك بالجملة الخبرية ولم يبرزه بصيغة الإنشاء دلالة على أن التعبير بالأول يكون دلالة على الوجوب من باب الكناية وهي أبلغ من التصريح، ولا يخفى أن هناك روايات كثيرة في وجوب اعادة الصلاة لمن نسي النجاسة ودخل في الصلاة. ثم تطرق زرارة إلى سؤال آخر هو عما لو علم اجمالا بوجود النجاسة ثم بحث عن أثرها فلم يجد ما يبدو له ظاهرا ثم بعد فراغه اطلع عليها، فأجابه الإمام عليه السلام بعين الجواب السابق إلا ان ههنا قدم وجوب الغسل وآخر الإعادة، وفي السابق عكس حيث قال عليه السلام تغسله وتعيد، ولم يفرق بين صورتين من حيث العلم الإجمالي هنا والتفصيلي هناك إذ ان كلا منهما تام من حيث المنجزية ولكن زرارة في هذه الصورة أحب ان يسأل الإمام عليه السلام عن كيفية غسله للثوب بمثل ما إذا علم اجمالا بالنجاسة وقد تطرق في اواخر الصحيحة إلى هذا المعنى. وهكذا عاد زرارة إلى سؤال ثالث من الإمام عليه السلام يسأله عما لو ظن بوجود النجاسة ثم تفحص فلم ير شيئا ظاهرا ثم بعد الفراغ عثر على ما كان قد بحث عنه سابقا فهل يجب عليه الإعادة، فأجابه الإمام عليه السلام بأنه تغسله ولا تعيد الصلاة، فتعجب زرارة من هذه التفرقة التي حصلت في هذه الصورة من حيث الحكم بينها وبين صورتين المتقدمتين مع أن الثلاثة قد وقعت في النجاسة قطعا، وقد دفعه اعجابه إلى أن يسأل السبب من الإمام

عليه السلام فظهر هذا الاعجاب بقوله "لم ذلك" فكان جواب الإمام عليه السلام له أنك كنت على يقين من طهارتك قبل حصول الظن ولا أثر لشكك بعد هذا كما هو مفاد قوله عليه السلام "لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا" وقوله كنت على يقين فشككت" أن المراد من الشك هو خلاف اليقين على ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى في أواخر بحث الاستصحاب، فيشمل حتى الظن بناء على أن السائل بعد ظنه وتفحصه لا يزال ظنه باقيا علحاله بوجود النجاسة.

أو يراد من الشك في قوله " فشككت " الشك الذي معناه التردد وقد فرض أن

السائل بعد ظنه وتفحصه انقلبت حالته إلى شك بوجود النجاسة، وعلى كل فهذا أحد الموردين اللذين يستدل بهما على حجية الاستصحاب في الصحيحة المذكورة.

ثم سأل زرارة عن كيفية الغسل لمن علم اجمالا بوجود النجاسة ولم ير ما هو ظاهر له بناء على أن النجاسة من قبيل البول أو غيره دون الدم لأن له لونا أحمر يظهر بجلاء للناظر، فأجابه الإمام عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، ولا حاجة إلى غسل جميع الثوب، نعم على تقدير الاشتباه والنسيان لناحيته يلزم غسله كله.

ثم تقدم زرارة للإمام عليه السلام وسأله عن سؤال رابع يتضمن الاستفهام عن وجوب الفحص في مقام الشك في وجود النجاسة، فأجابه عليه السلام بنفي الفحص، فهو على تقدير الفحص فهو من باب رفع التردد عن النفس أو دفع ما يحصل بعد ذلك من المفسد على تقدي النجاسة كصورة الملاقاة مثلا، بل لنا ان نترقى وندعي أن النظر لا يجب فضلا عن الفحص إذ النظر أخف كلفة منه ومع ذلك لا يجب.

ومنها ان زرارة سأل الإمام عليه السلام عن النجاسة التي ترى في أثناء الصلاة بعد أن اطلع ووقف على الاجوبة السابقة التي كان فرض سئوالها وجود النجاسة بعد الفراغ، وقد اجاب الإمام بما يتضمن فرض

الفرض الأول: إن المكلف في أثناء صلاته يرى النجاسة مع كونه عالماً بها قبل الصلاة وشك في موضعها ففي هذه الصورة أوج الامام(ع) غسل الثوب وإعادة الصلاة كما أفاده بقوله: تنقض الصلوة وتعيد.

والفرض الثاني: ما لم يسبق بالنجاسة بل نظر في الأثناء فوجد النجاسة على ثوبه رطبة (١) ولذا قال وان لم تشك ثم رأيت رطبا. وقد حكم في هذه الصورة بقطع الصلاة - وان كان في ذلك تسامح - والمقصود الوقوف على ما بلغ من فعله ثم الذهاب إلى غسل ذلك الثوب والعودة إلى حالته السابقة في الشروع من موضع الوقف من دون أن يلزم فعل كثير يوجب محو الصورة، أو يلزم استدبار

(١) مع عدم العلم بالنجاسة قبل الصلاة بل احتمال الوقوع في الأثناء حين العلم بهذا وهذا الفرض هو محل الكلام والشاهد فيه.

مصابيح
الأصول
ج -

٦٦

القبلة مثلا، حيث قال في هذا المقام لعله منى وقع عليك جديداً ولم يكن وجوده من السابق لأنه كان على يقين سابق من الطهارة قبل العثور على النجاسة، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك. وهذا هو المورد الثاني الذي يستدل به على الحجية.

وعلى كل، هذا من حيث فقه الرواية وأما جهة الاستدلال بها فذلك في موردين أحدهما: في الفقرات الأولى حينما ظن بالنجاسة وتفحص فلم ير شيئا حكم الإمام (ع) عليه بعدم وجوب الاعادة وأوجب عليه غسل الثوب، وقد علل حكمه بأن السائل كان على يقين من الطهارة سابقا ولا ينبغي له أن يرفع اليد عن ذلك اليقين السابق بشك في النجاسة لاحقا استصحابا لحالته السابقة.

والمورد الثاني: هو السؤال الأخير في صورة كون النجس رطبا وقد اطلع في الأثناء عند رؤيته، فحيث كان على يقين من الطهارة سابقا لا ينبغي له أن ينقض اليقين بالشك بالنجاسة من أول الأمر استصحابا للحالة السابقة، وكلا الموردين ظاهران ولعله أظهر من التعليل السابق في الصحيحة الأولى لأن لفظ لا ينبغي وجود هنا وهو يزيد في قوة الظهور.

وربما يقال إن المورد ليس من قبيل نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين، لأن الإمام (ع) علل عدم وجوب الإعادة بعد الفراغ، ولو أراد السائل أن يعيد صلاته استنادا إلى اطلاعه على النجاسة، وأن صلاته وقعت في الثوب

النجس لما كان من رفع اليد عن اليقين بالشك بل بيقين وجداني.

نعم لو كان التعليل راجعا إلى جواز الدخول في الصلاة لقلنا أنه في وقته كان متيقنا بالطهارة وقد شك أي ظن بالنجاسة فهو لم يعتن بظنه استنادا إلى هذه القاعدة فدخل في الصلاة، ويتم التعليل على أن المفروض كون الإمام(ع) علل عدم وجوب الإعادة كما يظهر من جواب السؤالين السابقين.

ومن أجل ذلك ذهب بعضهم إلى حمل الصحيحة على قاعدة اليقين لا الاستصحاب، كما أشار إلى ذلك صاحب الكفاية (قده).

ولكن الجواب عن ذلك واضح، لأن قاعدة اليقين شرطها أن يكون متعلق كل من اليقين والشك واحدا غاية الأمر اختلاف زمن الصفتين، فمثلا إنه يتيقن

٦٧

تقسيم الاستصحاب

بعدالة زيد يوم الجمعة ثم يشك يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة على وجه يستوجب شكه تزلزل يقينه السابق بخلاف الاستصحاب، فإن المعتبر فيه اختلاف المتعلق وزمن المتيقن والمشكوك، فالصحيحة المذكورة لا يمكن أن تحمل على قاعدة اليقين لعدم الشك في اليقين السابق قبل الظن، إذ لا يزال باقيا، وإن أريد اليقين بعد الظن بمعنى أنه حصل له اليقين بعدم الفحص، فذلك ممكن إلا أن الدعوى تحتاج إلى دليل ولم يظهر من سؤال السائل فرض حصول اليقين بعد الفحص والنظر، حيث قال فنظرت فلم أر شيئا. ولم يظهر أنه بعد فحصه حصل له القطع بعدم. وعلى كل إنما الاشكال في تطبيق القاعدة على المورد، فإن أمكننا اثبات ذلك وأنه من موارد تلك القاعدة، فيها ونعمت وتم المقصود، وإلا فاللزام أن نقول أن الإمام(ع) في بيان اعطاءه قاعدة كلية لزرارة ولم ينظر إلى المورد أصلا وعلينا اثبات هذا المعنى.

فقول: إن تطبيق القاعدة على المورد يتوقف على بيان مقدمة لابد من التعرض لها، وهي أن الطهارة شرط في الصلاة أم كون النجاسة مانعة فلقد ذهب صاحب الكفاية (قده)^(١) إلى أن الشرط هو احراز الطهارة لانفسها وذهب الشيخ الانصاري (قده)^(٢) إلى أن حل الإشكال مبني على اجزاء الأمر الظاهري. فنقول ذهب بعض إلى أن الطهارة شرط، واحتمل آخر كون النجاسة هي المانعة في الصلاة، واحتمل ثالث ثبوت كلا الأمرين بمعنى أن النجاسة مانعة

والطهارة هي الشرط، وهذا الاحتمال الثالث ضعيف حيث تقدم في مبحث الضد أن جعل الشرطية على أحد الضدين والمانعية على الضد الآخر غير معقول لاسيما في الضدين اللذين لا ثالث لهما، كما إذا جعل القيام مثلاً شرطاً والقعود مانعاً، وذكر هناك وجه الاستحالة، فهذا الاحتمال الثالث وهو كون الطهارة شرطاً والنجاسة مانعاً بعيد جداً بل محال على ما اتضح.

(١) كفاية الأصول: ٣٩٢.

(٢) فرائد الاصول: ١٩١.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٦٨

ثم البحث عن كون الطهارة شرطاً أو النجاسة مانعة مختص بغير الغافل والقاطع بالطهارة، حيث إن الغافل لا يتصور في حقه كون الطهارة الواقعية شرطاً أو الإحراز، أما مانعية النجاسة فلا بد من إحرازها وإذا فرض أن المكلف غافل فكيف يحصل له الإحراز، وكذا من كان قاطعاً بالطهارة وقد انكشف الخلاف، حيث إن في ذلك روايات دالة على الصحة ولا تجب عليه الإعادة، فاشتراط كل من الطهارة أو عدم النجاسة إنما يختص بالملتفت لا محالة، كما أن النجاسة على تقدير كونها مانعة مختصة بغير ما إذا قامت عند المكلف حجة على العدم، ولو كانت مخالفة للواقع كالأصول المحرزة وغيرها من بقية القواعد المقرر في مقام الشك، إذ مع وجود ذلك لا وجه للإعادة ولو انكشف الخلاف، كما أن الطهارة على تقدير شرطيتها لا تختص بالطهارة الواقعية، بل هي أعم منها ومن الإحراز الذي هو معنى الطهارة الظاهرية، فلو صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف لا يحتمل وجوب الإعادة عليه، وبعد ذلك كله لا نتصور ثمرة بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة، إذ الغافل خارج عن كلا الوجهين وموارد قيام الحجة خارجة عن احتمال مانعية النجاسة قطعاً، كما أن الطهارة الظاهرية خارجة عن احتمال اشتراط الطهارة، وبعد ذلك لا تظهر ثمرة في البين.

وربما يقال أن ظهور الثمرة في موارد العلم الاجمالي، كما إذا علمت بنجاسة أحد الثوبين وكان كلاهما نجسين في

الواقع، فصلينا في كل واحد منهما بصلاة، فعلى القول باشتراط الطهارة تبطل كلتا الصلاتين، لأنه لم يحرز الطهارة في شيء من الثوبين إذ لا يجري في أطراف العلم الاجمالي شيء من الأصول فلا يحرز الطهارة منهما فيبطلان. تبطل احدهما، حيث احراز نجاسة أحد الثوبين لا كليهما، ولا يخفى عليك أن الأصول انما تسقط في أطراف العلم الاجمالي فيما اذا جرت في كل واحد من الأطراف بعينه لتعارضها بجريانها في الطرف الآخر، وأما اذا أجريناها في أحدهما لابعينه فلا وجه للمنع عنها إذ لا معارض لها بوجه، نعم لابد وأن يكون لجريان الأصل في أحدهما لابعينه ثمرة وأثر، فاذا صلى صلاتين قضائيتين للصبح في ثوبين يعلم بنجاسة أحدهما فلا مانع من جريان

قاعدة الفراغ واستصحاب الطهارة في أحدهما لا بعينه وبه نحكم بوجوب إعادة أحدهما لا كليهما، وعلى ذلك فلا ثمرة في البين بين الشرطية والمانعية. ثم إنه إن قلنا بأن الشرط عبارة عن احراز الطهارة فلا محالة تكون الطهارة الواقعية أيضا شرطا، فيكون الشرط للصلاة أعم من الطهارة الواقعية واحرازها ولا يحتمل أن يكون الشرط خصوص الإحراز كما ذهب إليه صاحب الكفاية ووقع في اشكال عدم جريان الاستصحاب في الطهارة، وأجاب عنه بما أجاب، بل الأعم من الاحراز والواقع، وذلك لأننا لو علمنا بنجاسة أحد الثوبين واضطررنا إلى لبس أحدهما في الصلاة لبرد أو غيره أو لتقديم الصلاة في النجس على الصلاة عاريا باعتقاد انحصار ثوبه بما علم بنجاسته، ثم ظهر أنه لو لم يكن نجسا ولم يكن الثوب منحصرا فيه لا اشكال في صحة صلاته حينئذ، مع أنه لم يحرز الطهارة كما هو ظاهر وكيف كان فلا ثمرة في البين.

نعم المستفاد من الأخبار أن الطهارة شرط حيث ورد في صحيحة زرارة "أنه لأصلاة الا بطهور ويكفيك في الاستنجاء ثلاثة أحجار وأما البول فلا يكفي فيه الا الماء"^(١). والظهور فعول بمعنى ما به يتطهر كالوقود بمعنى ما به يوقد، وهو الماء والتراب وظاهره أن الظهور شرط وإن لم يكن يترتب على شرطيته أو مانعية النجاسة ثمرة، نعم قد ورد النهي عن الصلاة في النجس كقوله "لا تصل في النجس"^(٢) وذلك من جهة فقد الطهارة لا وجود النجاسة كما هو ظاهر في غاية الظهور.

فقد تلخص مما تقدم انه أورد على الصحيحة المذكورة بأن عدم وجوب الاعادة بعد الفراغ من الصلاة واطلاع المصلي على الدم في ثوبه لم يكن من باب نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين اذ لو أراد أن يعيد الصلاة استنادا إلى انكشاف وقوع الصلاة في النجس لم يكن فيه بأس حيث أنه تيقن بذلك بعد الفراغ فرفع اليد عن يقينه السابق يكون بيقين مثله لا بشك، هذا كان ملخص الايراد وليس تطبيق القاعدة على المورد من مصاديق الاستصحاب.

والجواب عن ذلك أن نظر الامام(ع) لم يكن بالملاحظة إلى الحالة

(١) وسائل الشريعة ١: ٣١٥، ابواب أحكام الخلوة ب١٩ ح ١ (باختلاف يسير)

(٢) وسائل الشريعة ٣: ٤١٨، أبواب النجاسات ب١٣ ح ٢.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٧٠

التي حصلت للسائل بعد الفراغ من الصلاة والاطلاع على النجاسة، بل النظر إلى الحالة التي هي قبل الصلاة، حيث إن زرارة كان على علم من الكبرى التي هي كون الجاهل بالنجاسة الغير ملتفت اليها لا تجب عليه الاعادة بخلاف العالم تفصيلا أو اجمالا، لكن زرارة كان غير ملتفت إلى أن المورد أحد مصاديق تلك الكبرى التي فهمها سابقا، والتي كان مفادها أن الجاهل بالنجاسة لا يعيد صلاته وإن انكشف الخلاف بعد هذا، فلذا تحمل الإمام(ع) كل هذه المشاق وأظهر له المقصود في سبيل أن يفهمه بأن المورد هو أحد المصاديق التي يكون النقض فيه نقضا لليقين بالشك، لأن من كان على علم بالطهارة قبل الشروع في صلاته، ثم جهل بالنجاسة فدخل في الصلاة وأكمل ركعاتها، ثم التفت إلى ثوبه فوجد الدم عليها كان حكمه عدم وجوب الاعادة، نظرا إلى القاعدة المعروفة وهي الجهل بالنجاسة، فتعليل الامام(ع) إنما هو بالملاحظة إلى الحالة التي قبل الفراغ وغير خفي على زرارة مثل هذه الكبرى إلا أن تنبيه الامام كان لأجل أن هذا السؤال هو أحد مصاديق تلك الكبرى الكلية.

فاتضح من ذلك كله ان الجواب الذي يمكن أن يكون واصفا لهذا الايراد هو ما قلناه.

وقد ذهب الشيخ الانصاري (قده) إلى ان تمامية الحل انما هو بالقول بإجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، وذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أن الحل يتم على القول بكون الشرط للصلاة هو احراز الطهارة التي هي أعم من الواقعية والظاهرية، وقد أورد على الشيخ (قده) بأن التعليل كان لبيان التوسعة لا لمعنى الأجزاء اذ لم يتعرض لشيء من الأجزاء وإنما هو وجود الأمر الظاهر، وقد ذهب شيخنا الاستاذ (قده) إلى أن كلا القولين صحيحان، إذ يمكن الالتزام بمقالة الشيخ كما يمكن الالتزام بمقالة صاحب الكفاية وان كليهما صحيحان.

ولكن الصحيح من ذلك كله لا ما انفرد به الاول ولا ما اختص به الثاني ولا ما ارتأه الثالث من أن كليهما صحيحان ويمكن الالتزام بكل منهما، بل الصحيح ان مرجع القولين شيء واحد وان القول بالأجزاء هو التوسعة، وذلك لان أجزاء المأتي به لما أمر به نظراً إلى الامر الظاهري نفسه،

٧١

تقسيم الاستصحاب

وبعبارة أخرى أننا تعرضنا في مبحث الأجزاء ان اجزاء الامر الظاهري بالنسبة إلى نفسه يشترط فيه كون الشك باقياً، لان موضوعه هو الشك والا فمتى انكشف الخلاف كان غير مجزئ بالنسبة إلى الامر الظاهري لعدم كفاية الموضوع، ولكن القول بالأجزاء حتى في صورة انكشف الخلاف وعدم اعادة الصلاة مثلاً يدل على أن الشرط كان بنحو الأعمية من الطهارة الواقعية والظاهرية، أما بالنسبة إلى الأمر الواقعي فمتى ما قامت حجة لدى المكلف وكان الواقع خلاف ذلك وقلنا بأجزاء ما أتى به لما أمر به فانه دليل على كون الشرط هو الاعم، والا لو اقتصر على خصوص الواقع لكان يلزمنا عدم القول بالأجزاء وهو خلف، فمثلاً لو ضل شخص في طريق ثم أظلم عليه الكون وأراد الصلاة ولم يهتد إلى القبلة، ثم وجدت هناك بيعة ادعى ان القبلة من الجانب الفلاني، وصلى الشخص بمقتضى ارشاد الرجلين ثم بعد الفراغ ذهب الظلام وانقشعت الغيوم عن جو السماء وبدت الشمس ساطعة في الأفق، فالتفت المصلي إلى حالته التي أدى الصلاة بها فوجد نفسه وقد صلى عكس القبلة بمقتضى الالتزام بقول الرجلين وتصديقه للبيئة العادلة، فالقول والحكم على هذا الشخص بعدم اعادة صلاته وبأجزاء ما جاء به لما أمر به انما بمقتضى كون الشرط للصلاة - الاعم من القبلة الواقعية والظاهرية- هو معنى الاحراز بالنسبة إلى الامر الواقعي، والا فالقول بالأجزاء وكون الشرط هو القبلة الواقعية خلاف الصحة.

فظهر من هذا انه لا فرق بين القول بالاجزاء الذي هو مقالة الشيخ وبين ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من أن الشرط هو الأعم، وان كلا منهما يرجع إلى فساد الثاني، أما تطبيق هذا المعنى على مورد الصحيحة فنقول: حيث كان لدى السائل أصل محرز وهو استصحاب الطهارة كان جاهلا عن النجاسة، فصلّى ثم بعد الفراغ اطلع على النجاسة وعلم ان صلاته وقعت مع النجاسة واقعا، فحكم الامام(ع) في حقه عدم وجوب الاعادة بعد الفراغ، بل أمر بالغسل يدل على أن ما جاء به مجزئ عن الواقع، لأن الواقع هو الاحراز الذي يعم الطهارة الظاهرية والواقعية، وهذا بخلاف ما لو كان الشرط خصوص الطهارة الواقعية، فان حكمه حينئذ بعدم وجوب الاعادة مع فقدان الشرط خلف، وهكذا الكلام في السائر والقبلة والطهارة وكل ذلك كون الشرط فيها هو الاعم.

فاتضح بما مر وجه تطبيق الامام(ع) لمورد السؤال، وانه يفهم من

التعليل المذكور ان كون الاستصحاب حجة، ولعله أقوى وضوحا من الصحيحة السابقة حيث احتمل هناك ان قوله " فانه على يقين من وضوئه" من الممكن كون جزاء أو توطئة للجزاء إلى غير ذلك، أما في مقامنا فدلالة قوله " لأنك كنت على يقين من طهارتك ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا " واضحة على الاستصحاب، وان تنزلنا عن ذلك كله وقلنا بعدم صحة الانطباق على المورد، فلا محيص عن القول بأن ههنا قاعدة كلية هي عدم نقض اليقين بالشك وان لم تصدق على المورد.

ومما استدل به على حجية الاستصحاب الصحيحة الثالثة لزراعة التي هي الخاتمة له ونصها " قلت له من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز ثنتين؟ قال: يركع ركعتين وأربع سجعات، وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو 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.

وقد استدل به على الحجية من قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" الوارد في جواب قوله وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع، فكان ههنا قاعدة كلية هي عدم نقض اليقين بالشك التي كان موردها سؤال زرارة المفروض فيه وقوع الشك

في صلاته في عدد الركعات بين الثلاث والاربع، حيث لا يدري باتيان الرابعة وقد فرض انه متيقن في اتيان الثلاثة، فاستصحاب عدم اتيان الرابعة جارٍ في المقام، ولذا أمره الامام(ع) بالقيام باتيان ركعة أخرى كما أفاده بقوله: قام فأضاف إليها أخرى، استنادا إلى يقينه السابق بعدم الاتيان ولا يرفع اليد عن هذا باحتمال اتيان للرابعة، اذ لو رفع اليد عن اليقين السابق كان نقضاً له بالشك، وكان أيضاً قد أدخل الشك باليقين، وعلى كل فإن الصحيحة المذكورة وإن لم يوجد فيها تعليل كالمقدمتين إلا ان قوله ولا ينقض اليقين بالشك كافٍ في الدلالة على المطلوب. وقد أورد على الصحيحة المذكورة ايرادان:

الأول: هو ان الحكم المذكور وعدم جواز نقض اليقين بالشك إنما هو مخصوص في باب الصلاة، بل في خصوص موارد الشك في الركعات بل حتى في مورد الشك بين الثلاث والاربع في عدد الركعات، فلا تكون قاعدة كلية يمكن تطبيقها على سائر الموارد التي هي غير الصلاة، اذ بناء على هذا اختصاصها في خصوص الشك في الركعات ولم يكن في البين تعليل عام يفيدنا العموم، ولربما حكم الامام(ع) لخصوصية المورد فلا تكون قاعدة كلية. ويمكننا الاجابة عن ذلك - كما أجاب صاحب الكفاية (قده)^(١): أنه بالنظر الى بقية الروايات الدالة على هذا المعنى تكون مؤيدة لما نحن فيه كما في مثل قوله "ابن على اليقين - أو فليمض على اليقين". او لا ينقض اليقين بناء على تماميتها يستفاد منها عموم القاعدة، وانه يمكننا بتلك الوسيلة ان نبني على اليقين بمجرد الشك استنادا الى مجموع هذه الروايات فلا وجه للاختصاص بالمورد نظرا الى هذه الروايات.

وبعبارة أخرى ان المقام ربما يؤيد بمثل هذه المجموعات ان ثبتت وتمت دلالتها، ويكون الامام(ع) مشيراً الى قاعدة كلية ارتكازية احد مواردها ما نحن فيه، ولكنه ربما يقال من ان هذه المجموعة ان ثبتت فلا مجال للرجوع الى خصوص الصحيحة، حيث نستفيد من المجموع هذا المعنى، اللهم الا ان يقال انه بالنظر الى ذيل الرواية يمكن الاستفادة منه الاشارة الى القاعدة الكلية، فان قوله "ولا يعتد بالشك في حال من الحالات" اشارة الى أن جنس الشك لو حصل مع اليقين لما كان محل اعتماد وتعويل عليه، بل غير قابل للاعتداد والعناية به، وليس ذلك في خصوص مورد الصحيحة وهي الشك بين الثلاث والاربع بل في كل مورد، وبهذا البيان يمكننا أن نستفيد قاعدة كلية قد أشير

اليها في المقام وهي عدم نقض اليقين بالشك.

وأما الايراد الثاني - قد ذكره الشيخ الانصاري (قده)(٢) - الذي هو أهم من الايراد الأول: بأن قوله في مقام الجواب"

اقام فاضاف اليها أخرى"، أما ان يراد به الركعة المنفصلة أو المتصلة، فان أريد المعنى الأول الذي هو مذهب

الشيعة

(١) كفاية الأصول: ٣٩٦

(٢) فرائد الأصول: ١٩٥.

مصايح
الأصول
- ج ٤

٧٤

وعليه استقرت طريقة الامامية في اتيان الركعة الاخرى منفصلة في مقام الشك في عدد ركعات ما جاء بها بين
الثلاث والاربع لا يكون قوله "ولا ينقض اليقين بالشك" دالا على الاستصحاب، بل المراد منه اليقين بالبراءة في
العمل فان كل شك يقتضي ان يخرج من عمله بنحو القطع لا على حالته الفعلية، وليس المراد منها قاعدة اليقين التي
هي قبال الاستصحاب، بل اليقين بالبراءة في الاعمال والخروج عن العهدة، حيث ان المكلف في مقام شكه بين
الثلاث والاربع لو اراد ان يقتصر على ما بيده ويتم صلاته متشهدا او مسلما لكان محتملا للنقيصة في صلاته، اذ
من الممكن ان يكون ما جاء به ثلاثا، وان اراد ان يعتمد على يقينه السابق وهو الاتيان بالثلاث فيذهب بتلك الوسيلة
الى اتيان ركعة أخرى متصلة لاحتمال ان يكون ما جاء به خامسة، فتكون زيادة قد حصلت في صلاته، فخير طريق
في ذلك علمه الامام(ع) في مقام الاحتياط كما جاء في بعض الروايات " ألا اعلمك شيئا إذا فعلته ثم ذكرت أنك
أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء.... " (١).

فبناء على هذا غير مفيدة للاستصحاب بل لليقين بالبراءة، وان أريد بها بقوله " قام فاضاف الركعة المتصلة التي هي

على وفق عمل العامة المخالفة لمذهب الشيعة فذلك مخالف للروايات الدالة على الانفصال الموجبة حمل هذه

الصحيحة على التقية لو أريد من الركعة الاتصال والقول بأن التطبيق للتقية، الا ان الكبرى دالة على الاستصحاب

مردد بأمريين؛ الأول نفس الحمل على التقية، الثاني انفكك المورد عن الأصل فعليه باب هذا الاحتمال منسد في المقام.

هذا ما أروده الشيخ (قده) عن الاشكال على الصحيحة الموجبة عدم ظهورها في الدلالة على الاستصحاب، لأنه إما أن يحمل على قاعدة اليقين بالبراءة أو التقية وكلاهما لا يفيدان الاستصحاب.

وقد ذهب صاحب الكفاية (قده) (٢) الى التمسك بالصحيحة للاستصحاب واستفادتها له، مع أن الركعة التي يؤتى بها منفصلة، وذلك بأن نقول ان استصحاب عدم اتیان الرابعة لا يثبت كون ما يأتي به متصلاً او منفصلاً، فانه بمقتضى تيقنه

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٣ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣

(٢) كفاية الأصول: ٣٩٦.

تقسيم
الاستصحاب

٧٥

باتيان الثلاثة والشك في مجي الرابعة فهو على يقين من عدم اتیان الرابعة، فذلك يستصحب ولا ينقض بالاحتمال، أما كون الرابعة التي يجب اتيانها منفصلة أو متصلة فذلك يحتاج الى دليل خارجي، وقد فرض ان الروايات قامت على الاتيان بالمنفصلة، وهذا الوجه هو الموفق بين التريدين السابقين حيث يقال بالمنفصلة وكون القاعدة دالة على الاستصحاب.

وقد ذهب بعض الاعاظم (١) الى عدم جريان الاستصحاب في الصلاة حيث اننا نعلم بأن التشهد والتسليم يجبان في الركعة الرابعة، واستصحاب عدم الاتيان للرابعة لا يثبت ان المصلي لو جاء بالركعة لكانت رابعة ويجب التشهد والتسليم فيها، لأن ذلك المعنى لازم والاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية كما يأتي انشاء الله.

والظاهر ان المذاهب الثلاثة ليست بصحيحة أما الأخير منها فلأنه ليس هناك دليل من أية أو رواية قام على تعنون التشهد والتسليم في الرابعة، انما المعروف هو الترتيب الذي ورد بحسب الشريعة من اتیان الثانية بعد الاولى والثالثة

بعد الثانية والرابعة بعد الثالثة ثم التشهد ثم التسليم، فليس هناك دليل قائل بالتعنون التشهد والتسليم عقيب الرابعة. وثانياً على تقدير وجود ذلك فإن المصلي بعد رفع رأسه من السجدة الأخيرة بعد اتيانه للركعة بمقتضى استصحاب عدم الاتيان يقطع بأنه جاء بالرابعة على كل حال أما التي بيده أو التي انتهت منها قبل دقيقتين، فهو يعلم بأنه جاء بالرابعة على كل حال غاية الامر زمن المتيقن غير معلوم له هذا الذي بيده أم الذي مضى قبل دقيقة وهو غير مضر، فاستصحاب عدم اتيانه للزائد أو استصحاب عدم تغيير حالته بأن جاء بالخامسة مثلاً ويكون بذلك الوسيلة واحرازه للاربع الاتيان بالتشهد والتسليم بعد الرابعة، وبذلك ظهر انه يمكن الاستصحاب في الصلاة. وما يقال ان الاخبار الواردة في المقام بالبناء على الأكثر مانعة عن جريان الاستصحاب كما في غير هذا المورد الشك بين الأربع والخمس، وبالجمله الشكوك الصحيحة بالبناء على الأكثر تكون مفيدة لدليل الاستصحاب لورود الأدلة الخاصة في كل مورد بالخصوص،

(١) نهاية الأفكار ٤: ٦٠.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٧٦

نعم يمكن ان يورد علينا بأن في هذه الموارد لا يقال بالاستصحاب لوجود دليل خاص في كلها، اذاً فلا شيء لا يجري الاستصحاب في مثل الشك بين الاربع والستة وبالاخرة الشكوك الباطلة، مع انه لم يرد دليل بالخصوص فيه نقول ان ذلك بملاحظة ما رواه صفوان عنه(١) بان الشك مطلقاً في الصلاة مبطل، والقاعدة الأولية في جميع الشكوك في الركعات ان يحكم بالبطلان إلا إذا قام دليل بالخصوص على بعضها كما في الشكوك الصحيحة على صحتها، ويبقى الباقي تحت على البطلان ولا مناص للقول به وعدم جريان الاستصحاب فيه أيضاً كما في غيره. وأما ما يجاب عن مقالة صاحب الكفاية (قده) التي كان مفادها الأخذ بالاستصحاب واتيان الركعة منفصلة من روايات تدل على ذلك، فحاصل الجواب: ان مفاد الاستصحاب كون فرض الشاك متيقناً بنحو التعبد ليرتب سائر الآثار على مقتضى يقينه، كما لو كان متيقناً قبل حالة الشك كان عليه ترتيب جميع الآثار، كذلك في صورة الشك ان

لا يعتني به ويفرض كونه متيقنا بعدم اتيانها بمقتضى حالته السابقة، واذا فرض في مقامنا ان المصلي يكون في حالة شكه باتيان الرابعة متيقنا بعدم اتيانها بمقتضى الحالة السابقة كان اللازم عليه ان يأتي بالركعة متصلة، كما لو قدر ان كان متيقنا قبل حصول الشك فكان الواجب عليه الاتيان متصلا، ففي صورة الشك يصير بمقتضى الاستصحاب متيقنا بعدم الاتيان وعليه ان يسرع ويأتي بها متصلا، وذلك خلاف مذهب الامامية فالقول بافادة الصحيحة للاستصحاب وكون الركعة يؤتى بها منفصلة غير ممكن للوجه المذكور وهو ان الاستصحاب يقتضي كون الشاك متيقنا، كما لو تيقن قبله وجدانا وذلك استلزم الاتيان بالركعة متصلة، وعلى كل فما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) غير سديد.

أما الجواب عن الايراد الثاني الذي تعرض له الشيخ (قده) والذي كان محصله اننا إن حملنا الكلام على الاستصحاب لزم الاتيان بالركعة متصلة، وهو

(١) وسائل الشريعة ٨: ٢٢٥-٢٢٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٥ ح ١، عن ابي الحسن (ع) قال: إن كنت تدري كم

صليت ولم يقع وهمك على شئ فأعد صلاتك.

٧٧

تقسيم
الاستصحاب

خلاف مذهب الامامية، وان حملنا قوله "قام فاضاف اليها اخرى" على الركعة المنفصلة، كانت الصحيحة غير مقيدة للاستصحاب بل يكون مفادها البناء على اليقين، ومن أجل ذلك سقطت الدلالة على الاستصحاب، وحاصل الجواب اننا نقول بافادتها للاستصحاب مع كون الركعة لابد وان يؤتى بها منفصلة لاجزاء ذلك عن الواقع على تقدير الانكشاف، وذلك لأننا تعرضنا في مبحث الاجزاء ان اجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي لابد من القول بتبديل الواقع عن واقعه والالتزام بالتوسعة التي معناها الاعم من الظاهري والواقعي، والا فالجمود على ان الحكم هو الواقع ومع انكشاف الخلاف يدعى اجزاء الامر الظاهري عن واقعه خلف، وبناء على هذا فاتيان الركعة منفصلة تكون مجزية عن الواقع على تقدير عدم الاتيان بذلك، حيث ان الامام (ع) أراد أن يبين طريقة واضحة للمكلف في

مقام الشك من ناحية احتمال النقيصة والزيادة على تقدير ذلك هو ان يأتي بمنفصلة في مقام شكه لئلا يحصل عنده احتمال زيادة على تقدير أن يؤتى بالركعة متصلة عند الشك بالأتين ولا ان يتركها بالمرة لئلا يحتمل النقيصة، فحكم عليه في مقام الشك أن يأتي بها منفصلة كما هو مفاد موثقة عمار "الا اعلمك شيئاً... الخ"، فيكون الأتین للركعة منفصلة مجزياً بحسب الواقع عن الرابعة عما لو كان غير آت بها، وكان ما أتى به من التسليم والتشهد معتقراً بين الثلاثة والأربعة، نعم لو كان ما جاء به بحسب الواقع تاماً كانت الركعة المنفصلة نافلة ويثاب عليها.

وعلى كل فحكم هذا الشاك في الأتین بحسب الواقع هو الأتین منفصلة، وان كان حكمه الواقعي الأولي في صورة العلم بعدم الأتین هو الاتصال للركعة الا ان في فرض الشك محكوماً بحكم ثانوي وهو الأتین بالانفصال مراعاة لعدم احتمال الزيادة والنقصان على تقدير عموم الانفصال.

فتحصل ان للمكلف حكمين واقعيين؛ أحدهما هو اتیان الركعة متصلة في صورة ما لو كان عالماً بعدم الأتین والقطع بذلك والحكم الواقعي الثاني انه في مقام الشك بالأتين وكان بحسب الواقع غير آت بالرابعة يجب عليه الانفصال، فالجمود على كون الواقع هو الاتصال مع أن الامام(ع) حكم

في مقام الشك باتیان الركعة منفصلة خلف، ولا بد من التوسعة بحسب الواقع بان نقول أنه في مقام الشك اعم من الظاهري والواقعي، فالامام(ع) كان بصدد تطبيق هذا المعنى للسائل حيث عرف ان السائل شاك في اتیان الرابعة له، فهو بحسب الوجدان شاك بالأتين، وبمقتضى الاصل وهو الاستصحاب غير آت بالرابعة واقعا، فقد ثبتت في حقه الحكم الواقعي الثانوي وهو الأتین منفصلة، وعلى كل فقد صار الاستصحاب جزء موضوع للحكم الواقعي لما عرفت ان الواقعي الثاني وهو الأتین منفصلاً يتوقف على الشك الوجداني والعلم بعدم الأتین، وقد حصل للسائل هو بالوجدان شاك وبالأصل عالم بعدم فثبت ذلك في حقه.

وعلى كل فقد ثبت وجه التمسك بالاستصحاب في الصحيحة، وكان بواسطة ذلك مستفاد الركعة المنفصلة لا من جهة روايات أخرى دلت على هذا المعنى، بل كما عرفت ان لاستصحاب بجريانه أثبت الانفصال، اما وجه دلالة قوله "قام فأضاف إليها أخرى" على الركعة المنفصلة فمستفاد من الكلام السابق في صدر الرواية حيث كان السؤال في

الصدر عن الشك بين الاثنين والاربع كما قال "من لم يدر في اربع هو أو في ثنتين وقد أحرز ثنتين الخ". فأجاب(ع) "بأنه ركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب" ولما كان مبنى العامة على الخلاف بل الاتيان متصلا مهما كان مورد الشك في الركعات، فالإمام فيمقام الجواب عن الشك بين الإثنين والاربع بركعتين يقرأ فيهما فاتحة الكتاب، ولما كانت الفاتحة لا ترد الا في صورة الانفصال لا الاتصال والا لكان عليه ان يختار السائل بين التسبيحات والفاتحة، ولعل التسبيح أفضل كان قوله يركع ركعتين الخ. دالا على الانفصال، ويكون بيان هذا قرينة على ارادة هذا المعنى من قوله قام فأضاف الخ، فيفهم بمقتضى الكلام السابق ان المراد من اللاحق هو ما اراده فيما تقدم. وعلى كل فقد تحصل من جميع ذلك ان الصحيحة دالة على الاستصحاب بالتقريب السابق، لكنه يلزمنا الاقتصار على خصوص المورد، ولا يمكننا أن نتعدى الى سائر موارد الشك، نعم نظراً الى ذيل الرواية وهو قوله "ولا يعتد بالشك الخ"، لنا مجال في التمسك بها على الاستصحاب والتسرية الى سائر الموارد.

٧٩

تقسيم الاستصحاب

والمتحصل من ذلك كله ان الصحيحة يمكن ان تحمل على الاستصحاب، وبواسطته تثبت اتيان الركعة منفصلة من جهة ان الحكم الواقعي للشارع قد جعل في ظرف الشك وعدم الاتيان واقعا، ولما كان المكلف بحسب الوجدان شاكا وغير آت للرابعة واقعا كان ثابتاً في حقه الركعة المنفصلة، وأيضاً يمكننا أن نستفيد كون الركعة منفصلة من صدر الرواية من قوله "يركع ركعتين يقرأ فيهما فاتحة الكتاب"، في جواب عن حصول الشك بين الاثنين والاربع، فان قراءة الفاتحة تدل على كون الركعتين منفصلتين، والا لخير الامام(ع) بين الفاتحة والتسبيحات. وأيضاً يفهم الانفصال من بقية فقرات الرواية حيث قال "ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما في الآخر" فان معنى هذه ان الشك لا يدخل مع الشك بل يبنى عليه ويعمل على يقينه، فان قطعه بعدم اتيان الرابعة تعبدا وشكه بالاتيان وجدانا يقتضي أن لا يخلط شكه بيقينه على وجه لوخلط لكاناتيا متصلا بل يعمل على طبعه قطعه، وهو الالتزام بعدم الاتيان وعلى مقتضى شكه وهو الاتيان منفصلاً، وهذا هو معنى عدم الخلط بل العمل على مقتضى كل واحد من دون خلط هو ما قلناه.

ومن هنا ظهر ما في موثقة عمار قال لي أبو الحسن(ع) "اذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل.

قال(ع):^(١) نعم. التي لم ترد في مورد الصلاة بل بمقتضى السؤال عن كونها أصلاً، والاجابة بنعم انها بنحو الكلية في سائر الموارد والشكوك، سواء بين الاثنين والثلاث أو الثلاث والأربع أو الاثنين والأربع أو الاثنين والثلاث والأربع، من أنها تقيد بظاهرها ان من كان متيقناً ثم شك فلا يزيل يقينه بشكه بل يبني على ذلك اليقين وبعبارة أخرى كل من كان على يقين فشك فاللزام ان يبني على يقينه السابق، فلا وجه لما ذهب اليه الشيخ (قده)^(٢) من حملها على قاعدة البناء على اليقين كما ادعى ذلك في الصحيحة السابقة، محتجاً في المقام على ذلك من قوله "فابن

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، ابواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣

(٢) فرائد الأصول ٣: ٦٧.

مصباح
الأصول
ج -

٨٠

على اليقين" بمعنى انك اذا شككت في شيء فيجب عليك تحصيل اليقين بالبرائة وهو مختص في خصوص الصلاة، وعلى ذلك تكون مؤيدة للصحيحة السابقة.

ويمكننا الاجابة عن ذلك بكون الموثقة واردة لبيان قاعدة الاستصحاب دون بيان قاعدة البناء على اليقين، بدليل ان التعبير بمثل "ابن على اليقين" على ارادة تحصيل اليقين خلاف الاصطلاح بل هو غلط فاحش، لاسيما وقد فرض ان اليقين موجود وقاعدة البناء على اليقين تقتضي تحصيله بعد فرض كونه غير موجود، فحمل هذا على ما اراده الشيخ (قده) خلاف الصحة، ولاسيما بعد فرض عمومها الى سائر الموارد دون تخصيصها بمورد الصلاة كما جاء به. وقد ذهب بعض الى حمل الموثقة على قاعدة اليقين دون الاستصحاب بادعاء ان الاستصحاب مفروض فيه تقدم اليقين على الشك، ولم يظهر هذا المعنى من الرواية، بل وربما يظهر الخلاف من الفقرة حيث ان قوله فابن على اليقين ظاهر في كون اليقين هو السابق المفروض كونه مشكوكا بالفعل من أجل سرية الشك اليه وذلك عين قاعدة اليقين.

والجواب عن هذا: بأن قاعدة اليقين هي فرض عدم وجود تلك الصفة في حالة الشك به، اذ في ظرف كونه شاكا

بعدالة زيد التي تيقن بها في الامس لم يكن عنده يقين بالفعل بالعدالة، ولذا كان الشك ساريا موجبا لتزلزل اليقين عن ثبوته بخلاف الاستصحاب، فإن فرض اليقين والشك لابد منهما وقوله " فابن على اليقين" المراد من اليقين هو الحاصل بالفعل لدى المكلف، وبعبارة أخرى ابن على اليقين اليقين الحاصل عند المكلف بالفعل لا الزائل بواسطة الشك اذ لا يقين حينئذ، وعلى كل فمن الممكن ان تنهض الموثقة المذكورة على الدلالة على الاستصحاب دون قاعدة اليقين او البناء على اليقين بالبرائة.

ومن جملة ما استدل به على حجية الاستصحاب رواية محمد بن مسلم (١) قوله

(١) وسائل الشريعة ١: ٢٤٦-٢٤٧، ابواب نواقض الوضوء ب ١ ح ٦.

٨١

تقسيم
الاستصحاب

"من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين"، وفي بعض بدل قوله فشك فأصابه شك، وبدل قوله " لا ينقض اليقين ان اليقين يدفع بالشك الخ". وتقريب الاستدلال بها واضح، فان قوله "فان الشك لا ينقض اليقين او اليقين لا يدفع بالشك" ظاهر في الدلالة على ارادة الاستصحاب.

وقد ذهب بعض الى حمل الرواية على قاعدة اليقين دون الاستصحاب، بتقريب ان المذكور فيها هو صفة كل من اليقين والشك دون المتيقن والمشكوك، وقد فرض كون اليقين متقدما على الشك، وما ذلك إلا لإفادة قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

وقد أجاب عن ذلك صاحب الكفاية (قده) من ان المراد باليقين والشك المذكورين في الرواية الطريفية الى المتيقن والمشكوك، فكان المقصود من التعبير هو كل من المتيقن والمشكوك المختصين بالاستصحاب.

وأیضا يمكننا الاجابة عن ذلك بان الغالب في موارد الاستصحاب كون اليقين فيه سابقا على الشك، ثم ان المعتبر في قاعدة اليقين ان لا يكون في حالة الشك يقين بالشيء بل هو متزلزل بسبب الشك ومورد القاعدة المذكورة كون اليقين سابقاً، اما الاستصحاب فالمعتبر فيه هو كون المتيقن بالحدوث متقدماً على المشكوك بالبقاء امام هاتان الصفتان،

فلربما يحصلان في زمن واحد، وربما يتقدم الشك على اليقين، كما لو شك في الامس بعدالة زيد وتيقن في هذا اليوم بعدالته قبل سنة فحكمه الاستصحاب، ولربما يتقدم اليقين على الشك كما هو الغالب، فالعبرة في المتيقن والمشكوك لا اليقين والشك، وما نحن فيه يظهر من قوله "فان الشك لا ينقض اليقين" او "فليمض على يقينه" كون اليقين في الموارد كلها حاصلًا بالفعل في ظرف الشك، ولو كان قاعدة اليقين لما أمكن حصول اليقين في ذلك الظرف، ولا ريب ان اطلاق اليقين نظراً الى حصوله قبل الشك لاسيما في مثل الجوامد حيث ذكر في مبحث المشتق ان الاطلاق بالنظر الى حالة الانقضاء ليس بحقيقة وإن كان في المشتقات حقيقة، إذ الجوامد لا يكون الحمل فيها حقيقة إلا في حالة التلبس بالمبدأ، فلا يقال في حقه متيقن

نظراً الى ما مضى بل اليقين والشك صفتان نفسيتان لا تصدقان الا حيث كون حصولهما بالفعل، فلا يقال اليقين موجود وهو شاك بالفعل. فظهر من ذلك ان دلالة هذا الرواية على الاستصحاب في غاية الظهور. وفي حاشية الرسائل عن العلامة الشيرازي (قده)^(١) كلام يثبت كون الرواية المذكورة دالة على الاستصحاب دون قاعدة اليقين، اذ القاعدة يشترك فيها كون الزمان دخيلاً في كل من اليقين والشك بخلاف الاستصحاب فان الزمان فيه أخذ ظرفاً لا دخيلاً حيث ان دخالته في كل من الصفتين محتاجة الى عناية ومزيد كلفة، وحيث أنه في الرواية لم يظهر ما يكون دالاً على أخذه دخيلاً، كان اللازم الحمل على الاستصحاب. والجواب عن ذلك بأن الظرفية لم تكن مختصة بالاستصحاب بل حتى في القاعدة موجودة ولا وجه للاختصاص، واستفادة الاستصحاب ليس من هذه الجهة بل بما ذكرناه سابقاً، ولكن الذي يهون الخطب علينا ان الرواية المذكورة ضعيفة السند اذ في طريقها قاسم بن يحيى وهو مطعون فيه، حتى ان العلامة (قده) قد قدح في هذا الرجل وان كان ناقلاً هذه الرواية ثقة الا انك عرفت ان في الطريق القاسم.

ومن جملة ما استدل به على حجية الاستصحاب مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: كتبت اليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية^(٢) وقد ادعى الشيخ الانصاري (قده)^(٣) بأظهرية هذه المكاتبة على بقية الاخبار الدالة على الاستصحاب، وتقريب

الاستدلال بها على المقام بناء على ارادة اليقين بشعبان والشك بدخول رمضان ،وكذا ارادة رمضان والشك بدخول شوال، هو ان السؤال كان عن يوم الشك من جهة الصيام فيه، فسئل الامام(ع) عن حكم ذلك فأجاب: بعدم دخول الشك في اليقين وان كل من كان متيقنا بشيء سو

(١) وفي الطبعة الأخيرة من الرسائل ادرج هذا في المتن ولم ينسب للعلامة الشيرازي، فرائد الأصول ٣: ٧٠

(٢) الوسائل ١٠: ٢٥٥-٢٥٦ من ابواب شهر رمضان ب٣ ح ١٣.

(٣) فرائد الاصول ٣: ٧٠.

٨٣

تقسيم
الاستصحاب

كان ذلك الشيء هو شعبان او رمضان كان اللازم عليه ترتيب جميع آثار يقينه، فمن شك في الصيام في اليوم الذي تقدمه شعبان كان بمقتضى يقينه بعدم دخول رمضان او نفس حدوث شعبان ان لا يصوم في ذلك اليوم اعتمادا على ما تيقنه سابقا، ولو اراد في تلك الحالة ان يصوم فقد ادخل شكه بيقينه، وكذا في اليوم الأخير من رمضان لو شك في صيامه من ناحية احتمال دخول شوال الذي يجب الافطار فيه، فهو لما كان متيقنا برمضان كان المحتم عليه ان يمس على يقينه السابق المقتضي لبقاء الصيام، ولذا كان من متفرعات هذه القاعدة ان يصوم للرؤية ويفطر للرؤية. وقد ناقش في هذه الرواية صاحب الكفاية (قده)^(١) من حيث دلالتها على الاستصحاب مدعيا ان في البين روايات تدل على ان رمضان يقتضي القطع به، فان المتتبع في الاخبار الواردة في يوم الشك ربما يشرف على القطع بأن رمضان يينبغي ان يكون مقطوعا به ولا يدخله شك ولا بد في وجوب الصوم والإفطار من اليقين، فالمفهوم من الأخبار كون دخول رمضان متيقنا به.

وبعبارة أخرى صوم رمضان لابد من اليقين به وتكون هذه الرواية الواردة في المقام غير مفيدة للاستصحاب، بل محمولة على تلك الروايات الواردة في يوم الشك.

وأیضا قد ناقش في دلالتها شيخنا الاستاذ (قده)^(٢) من ان كلمة "لا يدخل" الواردة في قوله "اليقين لا يدخل بالشك"

غير مستحسن استعمالها في النقض، وإذا فرضنا ان كلمة "لا يدخل" غير مقبولة في المقام فقد سقطت عن الاستدلال، اذ غاية ما يراد ان يستفاد الاستصحاب من هذه الرواية من قوله اليقين لا يدخله الشك ولا يتم هذا الا بإرادة النقض من الدخول وهو خلاف المتعارف.

الا ان الصحيح في المقام هو ما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قده) من أظهريتها على بقية الاخبار، لأن ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من حملها على روايات يوم الشك، يمكننا الاجابة عنه بأنه لا منافاة ان تكون هذه الرواية دالة على الاستصحاب

(١) كفاية الأصول: ٣٩٧

(٢) أجود التقريرات ٤: ٥٧٩.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٨٤

وروايات أخر تضمنت حكم يوم الشك، اذ لا ربط ولا مزاحمة بينها فالقول بوجودها لا ينافي من ان تكون هذه دالة على المقصود وهو الاستصحاب.

وأما ما جاء به الاستاذ (قده) فهو مردود من جهة ان كلمة "لا يدخل" ليست بمخلّة في المقام اذ طالما تستعمل ويراد منها النقض حيث وردت في الصحيحة الثالثة لزرارة وردت فقرة مثل هذه وهي "ولا يدخل اليقين بالشك" فان معنى الدخول في الشيء هو تشتت أجزائه وتفرقه، والمقصود من هذا التعبير هو ان اليقين بالشيء لا يدخل الشك فيه ليكون موجبا لتشتته، فمثلا لو كان متيقنا بدخول شعبان او بعدم دخول رمضان كان اللازم ان يعمل على طبق يقينه هذا وهو ان لا يأتي بالصوم، فلو أدخل شكه المتعلق بدخول رمضان في يقينه المتعلق بشعبان كان موجبا لنقض ذلك اليقين ومفرقا له، ولهذا صح تقرير قوله صم للرؤية وافطر للرؤية فالرواية فيها دلالة على حجية الاستصحاب.

وقد ادعى دلالة بعض الروايات على الاستصحاب مثل: "الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس" (١)، "كل شيء لك حلال حتى تعلم انه نجس" (٢)، او بعينه فتدعه. و"كل شيء نظيف حتى تعلم انه فذر". (٣)

ان هذه الروايات قد ادعى دلالتها على الحجية، وقد تعرض لها صاحب الكفاية (قده)، وقبل الشروع في المطلب لابد من ذكر ما يحتمل في هذه من المعاني وقد عد لها معان سبعة:

الأول: الدلالة على الحكم الواقعي وان الطهارة مجعولة بحسب الواقع لشيء بمقتضى هذه الادلة، ويكون قوله (ع) "حتى تعلم" ان المراد من العلم هو الطريقة اذ الاشياء والواقعات لا تنكشف معرفتها الا بالعلم فكان طريقا بهذا المعنى من جهة انكشاف الواقع به، ومن المعلوم انه لو انكشفت النجاسة كان حكمه متبدلا، ولا غرابة من أخذ العلم طريقا فان الآية الشريفة تدل على هذا المقصود وهي

"كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود" (٤)، وليس الأكل والشرب محددين بالخيط

الأبيض بل بالفجر، حتى لو قدر ان الفجر

(١) وسائل الشيعة ١٢: ١٣٤، ابواب الماء الطهور ب ١ ح ٥

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، ابواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، ابواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤

(٤) سورة البقرة ٢: ١٨٧.

٨٥

تقسيم
الاستصحاب

كان طالعا واقعا ولم يتبين له ذلك كان حكمه القضاء مع الالتزام بالبطلان على قول،- والشاهد فيها قوله "يتبين" الذي معناه العلم وان كان له معان آخر، وكان طريقا للفجر بماله من معنى العلم، فعلى كل صار العلم طريقا الى الفجر لا ان التبين للخيط له الموضوعية.

الاحتمال الثاني: ان تكون الطهارة حكماً ظاهرياً وذلك جعل القاعدة أي بحسب الظاهر ظاهر وهو مغى الى صورة الانكشاف للنجس، وهذا هو مفاد جعل القاعدة.

الثالث: الدلالة على الاستصحاب فقط، بمعنى ان العالم والمتيقن بالحكم لا يرفع يده عن يقينه لو فرض تعلق الشك او

غيره ببقاء ذلك الحكم، نعم لو حصل اليقين بالخلاف كان رفع اليد عن الأول بحجة ذاتية غير مجعولة أصلاً.

الرابع: الدلالة على الحكم الواقعي والاستصحاب، والأول مستفاد من الصدر والثاني من الذيل وهو مختار صاحب الكفاية (قده) (١) إذ معنى قوله الماء كله طاهر أو الشيء حلال هو كل منهما مجعول واقعا وقوله "حتى تعلم انه نجس" أي لا يرفع اليد عن الواقع الا في صورة العلم بالخلاف فلو قدر الشك أو غيره تعلق ببقاء ذلك الواقع، فالاستصحاب يحتم على المكلف أن يأخذ به.

الخامس: الدلالة على الحكم الظاهري والاستصحاب وهو مختار صاحب الفصول (قده) (٢)، فإن صدر الكلام قد دل على جعل القاعدة للأشياء بحسب الظاهر، وذيل الكلام ينص على ان الاستصحاب محكم في ذلك.

السادس: الدلالة على الحكم الواقعي والظاهري

السابع: الدلالة على الواقعي والظاهري والاستصحاب، كما ادعاه صاحب الكفاية (قده) (٣) مدعيا ان الصدر يدل على الاولى والذيل على الاستصحاب. بتقريب ان الروايات قد اشتملت على لفظ "كل" التي تفيد العموم وقد كان

(١) كفاية الأصول: ٣٩٨

(٢) صاحب الفصول/ ٣٧٣.

(٣) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد: ٣١٢.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

مدخولها كلمة (شيء) والأشياء الخارجية على عمومها - كما أفاد ذلك تسلط لفظة كل عليها - على قسمين منها ما يكون العنوان معلوما غير مجهول كالماء والشجر والحجر والتراب وغيرها.

وقسم آخر ما يكون مشتبه العنوان من حيث الحكم كالماء الموجود عندنا المشاهد أمانا المردد بين النجاسة والطهارة، فالشارع المقدس قد جعل لكلا القسمين الطهارة أو الحلية أو النظافة فكان لما هو معلوم العنوان حكما واقعيًا ولما هو غير معلوم ظاهريًا.

وأما الذيل فالدلالة فيه على الاستصحاب اذ كل من هذين الحكمين لو فرض تعلق الشك به كان مقتضاه الجري على مقتضى ما تيقن به، فهذه هي دعوى صاحب الكفاية.

وقد أورد شيخنا الأستاذ (قده) (١) على دعوى صاحب الكفاية بإيرادات ثلاثة: الأولى:

ان ملخص دعوى صاحب الكفاية هو استفادته من صدر الرواية جعل الحكم الواقعي والظاهري بتعبير واحد، واستفادة الاستصحاب من الذيل. ولا يمكن ذلك لان الحكم الظاهري حسبما عرف موضوعه الشك بالحكم الواقعي، فهو بحسب الواقع متأخر عن الحكم الأولي بمرتبتين؛ الأولى وجود الحكم الواقعي، الثانية الشك في ذلك الحكم فجعل الحكم الظاهري كان طوليا بالنسبة الى جعل الحكم الواقعي، كما ان موضوع الظاهري وهو الشك متأخر عن موضوع الواقعي بمرتبتين الأولى وجود موضوع الحكم الواقعي، الثانية الحكم عليه، اذ كل شيء أخذ موضوع احدهما الشك في الآخر لا يعقل ايجادهما في وقت واحد بنحو الجعل، فاذا فرضنا ان الطهارة ظاهرا مجعولة للحكم المشكوك فيه من حيث حكمه الواقعي، فلا بد من فرض حكم واقعي اولا ثم تعلق الشك به فيحكم عليه بالطهارة ظاهرا، واذا ظهر أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم

(١) أجود التقريرات ٤: ٥٩.

٨٧

تقسيم
الاستصحاب

الواقعي بمرتبتين فكيف يمكن ان يكون جعل واحد متكفلا للحكمين، بعد ان عرفت ان أحدهما في طول الآخر لا في عرضه، فعلى هذا ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من ان الصدر في الرواية متكفل لبيان جعل الحكمين الطوليين بحسب الخارج غير ممكن لما عرفت من الوجه السابق، ولا يخفى ان ورود الايراد على مبنى صاحب الكفاية وبعض من تبعه تام وذلك لانه يلتزم في محله بان الجعل للاحكام عبارة عن المنشأ وان بينهما اتحاد فاذا بالانشاء الواحد لا يمكن ان يلتزم بجعل حكمين عدم أحدهما مأخوذ في وجود الآخر الا انه على مسلكتنا ليس كذلك لان الجعل اعتبار يعتبره المعتبر.

فان الأمور الانشائية باللفظ في عالم الوجود انما كان اللفظ موجدا ومبرزا لها بحسب الخارج فكان ذلك المعنى الاعتباري الكامن في عالم النفس قد حكاه لفظ وأوجده في مظهر الوجود ولذا قلنا في بيان الفرق بين الانشاء والحكاية في مثل بعت بأن عالم الاعتبار واحد وهو ثبوت البيع، غاية الأمر ان المنشأ والمبرز تارة كان بنحو الحكاية عن الواقع وأخرى كان بنحو اليجاد الفعلي، والا فعالم الاعتبار متحد، وبهذا يمكننا الاجابة عن الايراد بأن نقول ان الحكم من الشارع أمر اعتباري ليس له وجود في الخارج ومطابقة كالبيع والعق وغيرهما، وإنما كان اللفظ مبرزاً وحاكياً لذلك الاعتبار، وما المحذور لو قدر ان الشارع قد اعتبر الحكم مجعولاً للواقع وفي ظرف الشك مجعول ذلك الحكم فحكم واحد قد صار واقعياً باعتبار كونه للشيء بعنوانه الأولي وظاهرياً باعتبار صورة الشك بالواقعي، وقد عبّر عن ذلك بلفظ واحد فالمعتبر قد اعتبر شيئاً في ظرف وفي صورة الشك به حكمه هو هذا، ولا مانع ولا محذور من هذا الجعل، اذاً فالإيراد لا يمكن تسليمه.

الإيراد الثاني: من شيخنا الأستاذ (قده) على استفادة صاحب الكفاية (قده) الاستصحاب من ذيل الرواية وهي قوله: حتى تعلم انه نجس او حرام أو قدر، وحاصل الإيراد ان الغاية المذكورة ان كانت غاية للحكم الظاهري كان النظر الى العلم على نحو الموضوعية، وان كانت غاية للحكم الواقعي كان مأخوذاً على نحو الطريقية ولا يمكن الجمع بينها بيان ذلك ان موضوع الحكم الظاهري هو عدم العلم بالحكم، فالعلم بالشيء يكون موضوعاً للحرمة والقذارة والنجاسة،

مصباح
الأصول
- ج؛

فالغاية المأخوذة في المقام كان العلم فيها موضوعياً، أما العلم بالنسبة الى الحكم الواقعي فهو طريقي لأن الحكم الواقعي ارتفاعه يكون بأحد أمرين؛ الأول: وجود النسخ له بأن يوجب الشارع - مثلاً - صلاة الجمعة ثم بعد سنة يرفع الوجوب عنها والثاني: بتبديل الموضوع او بعض أوصافه كما لو كان الحكم لغير الملاقي للنجاسة كذا ثم لاقى نجساً، أو كان الشيء خلا ثم صار خمراً بتبديل صفة من صفاته كان الواقع منتفياً في المقام، فالعلم بالشيء الواقعي يكون من باب أخذه طريقاً الى معرفة أحد هذه الأمور، بخلاف الظاهري فانه يكون موضوعياً وليس الواقع موجباً للتبديل، فلو قدر ان الماء المشكوك قد صار نجساً من دون علم به فلا أثر لذلك الحكم عليه فاذا فرض ان صدر

الرواية كان على نحو الجعل للحكم الواقعي والظاهري وكان الذيل ناظرا الى استصحاب الحكمين الذي يكون العلم في أحدهما طريقيا والآخر موضوعياً، أو فقل كان العلم في الذيل ملحوظا في أن واحد استقلالاً وآلياً والجمع بينهما غير ممكن، إذ في أحدهما يكون مغفولاً عنه وفي الآخر غير مغفول ولا يصير الشيء في آن واحد مغفولاً عنه وغير مغفول عنه إذا فلا يمكن الاستفادة الاستصحاب من الذيل للحكمين المجعولين في الصدر.

وايضاً لنا مجال للاجابة عن هذا الايراد بان صاحب الكفاية (قده) إنما كان ناظرا الى معنى الاستمرارية للحكم المجعول الى صورة العلم بالعدم، فكأن الذيل أفاد ان حكم الطهارة او الحلية او النظافة لما هو الواقع الذي كان عنوانه معلوما وللظاهر الذي اشتبه عنوانه هو مستمر الى مرحلة حصول العلم بالخلاف فيرفع اليد عنه حينئذ، وليس نظره ان العلم طريق بالاضافة الى الحكم الواقعي وموضوعي بالنظر الى الظاهر حتى يلزم منه ما يلزم، بل ان الذي جعله الشارع مستمرا سواء كان مستصحبه حكما واقعيا معلوم الحال او ظاهريا مشتبهاً.

وأما الايراد الثالث: فهو ان الاحكام التي تجعل للاشياء لابد من كونها مجعولة لجامع يضم تلك الافراد غير ناظر الى حالة دون أخرى أو خصوصية حيال خصوصية ثنائية، سواء كان الجعل العمومي كما أفاد في المقام - كلمة كل - استغراقياً او افرادياً او مجموعياً، على كل ينبغي ان يكون الحكم وارداً على

جامع يجمع شتات تلك الافراد، فان الشارع - مثلاً - لو قال كل خمر حرام او الخمر حرام لم يكن ناظراً في مقام الحكم الى الخمر الابيض او الاسود او الاحمر او حالة القلة او الكثرة بل لهذه المادة السائلة المركبة من الاجزاء الخاصة، فالصفات الطارئة لا تفرد الحكم وتفصله.

واذا عرفت هذا فحكم الشارع بالطهارة على الاشياء - كما هو مفاد الرواية - لابد وان يكون ملحوظا جامعاً بين تلك الاشياء وقد صار متعلقاً لذلك الحكم، فالشيء بعنوان كونه مشتبهاً ومجهولاً انما ينطبق عليه الحكم باعتبار كونه شيئاً من الاشياء المحكومة بالطهارة، لا ان الموجب لطهارته هو كونه شيئاً موصوفاً بكذا وهو الاشتباه فجهة حكمه الملحوظة هي الشينية لا الشينية المشتبهة، وهذا القول والبناء لا يتلائم مع دعوى صاحب الكفاية (قده) من كون المجعول في الصدر الطهارة الواقعية والظاهرية، إذ الحكم الظاهري انما يجعل للشيء المشكوك الحكم او مجهوله لا

لمجرد كونه شيئاً، فهو يتنافى مع كون الحكم المذكور لا بد من تعلقه بجامع، وهو يقتضي الغاء كل خصوصية عن الافراد يمتقضى البيان السابق.

مضافا الى انه من الممكن ان نترقى وندعي ان الفرد المشكوك العنوان ليس بمحكوم أصلاً، لأننا علمنا بورود مخصصات ومقيدات للحكم الذي أفاد الطهارة مثل نجاسة الدم والخمر والكلب والخ. وبعد ان اطلعنا على هذه المخصصات، فاذا شككنا في مايع مررد النجاسة فكما لا يمكننا الحكم عليه بالنجاسة لجهالة عنوانه ان من افراد الدم او البول او الخمر مثلاً، كذلك نهمل انطباق عنوان طهارة الماء عليه، فاذا قدر ان تمسكنا بحكم الشارع للاشياء بالطهارة لهذا الفرد وقلنا انه محكوم بالطهارة، فلا يكون الا تمسكاً بالعام في الشبهات المصادقية، اذ كما هو مجهول العنوان من هذه الناحية، مجهول العنوان من الناحية الأخرى، والحاصل ان الشيء المشتبه العنوان أما ان يحكم عليه بالطهارة ويلزم ان يكون لاجل كونه شيئاً لا مشتبهها فان الخصوصية ساقطة وذلك خلاف معنى الحكم الظاهري اذ الحكم فيه لاجل صفة الاشتباه، وأما ان لا يحكم عليه نظراً الى ان التمسك به من باب التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية وذلك غير جائز، وهذا الايراد لامررد له وعليه يسقط دعوى جعل القاعدة، وحينئذ يكون الجمع بين الواقعي والاستصحاب فلا بد من التحقيق في هذا الفرض بعد طرح جعل الحكم الظاهري وهل فيه محذور أم لا.

مصباح
الأصول
- ج؛

٩٠

فقد ظهر مما تحصل ان ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) في حاشية على الرسائل من ان الصدر يدل على جعل الحكم الواقعي والظاهري وذيل الرواية يدل على الاستصحاب وهو استمرار ذلك الحكم غير صحيح، اذ الجامع الذي جعل الحكم له هو الشيء بعمومه من دون لحاظ الاحوال والصفات، والحكم الظاهري مجعول للشيء بلحاظ كونه مشتبهاً فلا يتصور جعل الحكم الظاهري بل يمكننا ان ندعي ان المشكوك خارج عن الحكم المجعول بدليل ان التمسك به من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية بعد العلم بالمخصصات، اذاً فالمصير الى هذا القول غير ممكن.

وأما الاحتمال الثاني الذي اختاره صاحب الكفاية (قده) الذي هو الرابع في الترتيب، وهو عبارة عن كون الروايات بحسب الصدر فيها الدلالة على الحكم الواقعي وبالنظر الى الذيل هو افادة الاستصحاب بتقريب ان قوله "الماء كله

طاهر او الشيء حلال او نظيف" قد جعل للشيء بماله من العنوان الأولي من دون لحاظ الشك فيه، فهو يدل على جعل الحكم الواقعي للأشياء على نحو يشترك فيها الجاهل والعالم ونظراً الى ملاحظة قوله " حتى تعلم انه نجس" ان الغاية قد أفادت الاستصحاب بمعنى ان ذلك الحكم المجعول للشيء مستمر الى زمن العلم بالنجاسة، فقد حكم الامام(ع) بمقتضى ذيل الرواية بالاستمرار لذلك الحكم حتى انه أيد مختاره بذيل موثقة عمار وهي " فاذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك" فيعلم ان الامام(ع) كان له حكمان أحدهما ان ذلك الحكم الذي جعل للشيء مستمر الى زم العلم بالنجاسة وثانيهما ان العلم بالنجاسة او القذارة يوجب الاجتناب عنها وعلى كل فالروايات تدل على جعل الحكم الواقعي والاستصحاب هذا ملخص ما قرّ به صاحب الكفاية (قده).

ويمكن الجواب عنه: بأن القيود الموجودة في الكلام اما ان تعود الى الموضوع او المحمول فمثال عودها للاول قوله تعالى في آية الوضوء ("**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق**") حيث ان اليد لما كانت تدل على العموم اذ انه تصدق على ما كان مبدؤها الزند ومنتهاها أطراف الاصابع، وكذا

٩١

تقسيم الاستصحاب

تصدق على ما كان الابتداء من المرفق الى اطراف الاصابع، وايضا لها صدق ثالث على صورة الكف الى أطراف الاصابع، فالشارع في مقام ايجاب الوضوء قد قيّد هذا العموم بصورة خاصة وهي من المرفق الى أطراف الأصابع ولا اشكال في انتفاء الحكم عن غير صورة التقيد.

أما مثال قيد الحكم فأية الصيام تدل عليه فان قوله تعالى ("**وأتموا الصيام الى الليل**")^(١) سواء كان الوجوب الى الليل او الصيام، فهو يدل على عدم ذلك ما وراء القيد.

واذا اتضح هذا الكلام فنقول ان الرواية اشتملت على قوله " كل شيء حلال او نظيف" او " الماء كله طاهر" والموضوع فيها هو الشيء والمحمول الحلية او النظافة او الطهارة كما في الماء، فان عاد القيد وهو حتى تعلم الى الشيء الذي هو الموضوع، كان الذيل دالا على الحكم الظاهري، اذ يكون المعنى حينئذ كل شيء ما دام لم يعلم نجاسته فهو طاهر او حلال او الماء ما لم يعلم نجاسته طاهر الشامل بصورة الشك بالنجاسة فيصير الحكم المجعول في المقام لا للشيء بعنوان كونه شيئاً كي يصير واقعياً، بل بما هو مقيد بعدم العلم بالنجاسة وهو موضوع الحكم

الظاهري، أما اذا عاد القيد الى قوله "ظاهر او حلال او قذر" كان هذا المحذور بعينه آتياً في المقام، اذ يصير المعنى ان الشيء ظاهر ما دام لم يعلم بنجاسته فهو شامل لصورة الشك بالنجاسة فجعل الطهارة لم يكن مجردة عن كل قيد بل الطهارة في صورة عدم العلم ولو كان حكماً واقعياً لم جاز له التقييد (٢) اذا فعلى كلا الوجهين لا يتم استفادة هذا المعنى منها.

ومما تقدم يظهر جواب القول بان الروايات دالة على الحكم الظاهر والواقعي، وهو ان الملحوظ في الواقعي عنوان الشبهة وفي الظاهري الشيء بصفة الاشتباه ولا يجتمعان، بل ربما يكون الفرد الثاني غير ممكن الشمول لانه يكون من باب تمسك العموم في الشبهات المصادقية وهو غير جائز.

(١) سورة البقرة ٢: ١٧٨

(٢) نعم لو فرض ان عود القيد انما يكون لحكم مقدر بأن يفرض ان المحذوف هو الاستمرار، ويكون المعنى كل شيء لك حلال وهو مستمر حتى تعلم انه نجس، فيكون الجعل الأول دالاً على الواقع والثاني مفيد للاستصحاب ولكن أنى لنا باثبات هذا المعنى من ظاهر الرواية.

وأما الاحتمال الخامس الذي اختاره صاحب الفصول (قده) أن من الروايات تدل على جعل القاعدة والاستصحاب، بتقريب ان الصدر يدل على جعل الطهارة في صورة عدم العلم بالنجاسة وهو حكم ظاهري، وبمقتضى الذيل يستفاد الاستصحاب حيث يفيد استمرار ذلك الحكم المجعول في مقام الشك.

فقد افادت الروايات جعل القاعدة والاستصحاب، فذلك غير ممكن ايضاً ويمكننا الاجابة عنه بأن الحكم الظاهري انما هو يفيد استمرار حكمه في ظرف عدم العلم بالنجاسة مثلاً فهو في الآن الأول ظاهر وفي الثاني ظاهر كله وفي الثالث ظاهر الخ، فهو عبارة عن استمرار حكم موضوعه الجهل بالواقع، ومفاد الاستصحاب عبارة عن الحكم باستمرار شيء قد ثبت في وجوده في الخارج، وقد لوحظ فيه الحالة السابقة، وفرق بين الحكم بالاستمرار واستمرار

الحكم، اذاً فلا يمكن الجمع بينهما.

ومن هنا اتضح ان ما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قده) من حمل رواية "الماء كله طاهر" على الاستصحاب غير سديد، حيث ادعى ان النظر انما كان بلحاظ استمرار الحكم الذي فرض كونه بحسب الواقع طاهراً، فان جعل الطهارة للماء غير محتاج اليها اذ الماء من حيث الطهارة مفروغ عنه، وإنما المهم في الرواية هو أن الحكم مستمر الى زمن عدم العلم بالنجاسة ولا يرفع اليد عنه الا بالعلم بالخلاف، وهذا غير مستفاد من الروايتين الأخيرتين "كل شيء نظيف أو حلال" فانه لم يفرض فيه جعل مفروغ الكلام عنه بخلاف قوله الماء كله طاهر فانه يدل على الاستصحاب.

والجواب عن هذا بأن الاستصحاب لابد فيه من لحاظ الحالة السابقة للشيء حتى يحكم عليها بالاستمرار في ظرف الشك بها، ولم يستفد هذا المعنى من قوله "حتى تعلم" بل المفهوم ان المجعول هي قاعدة الطهارة في صورة عدم العلم، اذاً فالمستفاد من ذلك هو جعل القاعدة.

نعم ما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قده) من استفادة الاستصحاب من رواية اعارة الثوب للذمي لا بأس به في خصوص باب الطهارة فنص الرواية هو:

فيمن يعير ثوبه للذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير،

٩٣

تقسيم
الاستصحاب

قال فهل عليّ ان أغسله؟ فقال(ع): لا، لأنك أعرته اياه وهو طاهر" (١)، انما كان النظر الى لحاظ حالته السابق والاخذ بها في المقام، والا لو فرض انه حكم ظاهري قد جعل له في ذلك الظرف لما علل للامام(ع) المورد بقوله "لأنك أعرته اياه وهو طاهر"، بل كان عليه ان يقول لأنك لا تعلم بالواقع ولكفى هذا المقدار لو اريد منها جعل الطهارة، اذا فهي تدل على اختصاص الاستصحاب في خصوص الشك في الطهارة امام التعدي الى سائر الموارد الأخر الباقية ما عدا الطهارة، فلا يستفاد منها ذلك الا بأن نقول بعدم الفصل بينها وبين الموارد الأخر، والا فمن حيث موردها لا يجوز لنا التعدي والأخذ بالاستصحاب مع كل مورد، فالذي يدل على حجية الاستصحاب بنحو العموم انما هو الصحاح الثلاثة المتقدمة لزرارة، وأما ما عداها فقد عرفت الوجه فيها انتهى الحديث من الروايات

والاستدلال على الحجية.

بقى في المقام أمران لابد من ذكرهما؛ الأول: بيان الفرق بين الاحكام التكليفية والوضعية وجريان الاستصحاب فيهما. الثاني: البحث عن تعلق الشك في وجود الرافع ورافعية الموجود، وهو الذي فصل فيه المحقق السبزواري (قده) ،

أما البحث عن الأخير فقد ذهب المحقق نفسه الى التفصيل بين الشك في رافعية الموجود ووجود الرافع من ان اليقين السابق لو تعلق بشيء ثم شك في وجود ما يرفع ذلك يكون مشمولاً لقوله " لا تنقض اليقين بالشك " إذ لورفع اليد عن اليقين السابق ولم يعمل على طبقه استناداً الى شك حصل في بقاء ما يتيقن به سابقاً كان مصداقاً للنهي. وبعبارة أخرى ان الشارع نهى عن عدم الأخذ بالحالة السابقة في صورة الشك ببقائها ونهى عن نقض ذلك، فلو يتيقن بشيء ثم شك في البقاء وأراد رفع يده عن متيقنه السابق لأجل حصول الشك كان مصداقاً للنهي المعلوم. وأما صورة الشك في رافعية الموجود فحقيقته ان يوجد شيء في الخارج ويشك في نقضه لليقين السابق وعدم نقضه، وهو تارة يكون على نحو الشبهة الحكمية وأخرى على نحو الموضوعية،

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، ابواب النجاسات ب ٧٤ ح ١.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٩٤

أما الصورة الأولى كما لو كان متيقناً بالطهارة ثم خرج دم رعا فمشك في كونه ناقضاً للطهارة او ليس بناقض، وأما الصورة الثانية ففي ما كان متيقناً بالطهارة ثم خرج بلل مشتببه بين المذي والمنى، فهو يشك في ناقضية شيء وجد في الخارج على نحو الشبهة المصداقية، على كل حال فلو أراد ان يرفع اليد عن يقينه السابق وهو الطهارة لم يكن رفعا لذلك بشك حاصل، بل بيقين وجد في الخارج وهو الدم والبلل، وإنما الشك ربما كان حاصلاً قبل وجود الدم ومن أول الأمر، فلو قدر ان رفع يده عن يقينه السابق لم يكن رفعا بسبب شك بل بيقين بالفعل، وهو غير مشمول لقوله (ع) "لا تنقض اليقين بالشك" فان المقصود من هذه الفقرة كون الشك لا ينقض اليقين لما فيه من

الابرار والاستحكام، أما فرضنا وهو الشك في رافعية الموجود لو أردنا ان نرفع يدنا عن اليقين السابق لم يكن النقض بشك كي نصدق الرواة، بل بيقين آخر قد حصل خارجا، فعليه لا يمكن جريان الاستصحاب في الأخير دون الأول.

ويجاب عن هذا بأن اليقين الذي يكون رافعا لليقين السابق وناقضا له ليس هو على إطلاقه، انما هو لو تعلق بضد اليقين السابق او نقيضه كما لو فرض ان الاول هو الطهارة والثاني عدمها او النجاسة التي هي ضد لها، فيصير ذلك اليقين الثاني رافعا للاول وموجبا لعدم ترتب الأثر عليه، وبعبارة أخرى اليقين اللاحق له أهلية الرفع لليقين السابق لو كان اللاحق متعلقا بضد الأول او نقيضه، فنقول العلم بالضدين او النقيضين غير حائز، وأما لو تعلق بأجنبي عن الاول كما لو كان الأول متعلقا بالطهارة والثاني بطلوع الشمس، فأى مناسبة بينهما حتى يكون الثاني رافعا للاول، فهو كالمثال المعروف - لو كان زيد قائما فعلي خليفة - وما نحن فيه من هذا القبيل فان متعلق الاول هو الطهارة مثلا ومتعلق الثاني وجود دم الرعاف أو البلل المشتبه فأى مناسبة بينهما في المقام كي تجوز لنا القطع عن الاول والشك الذي يكون له الدخول انما هو بعد وجود الدم لا قبله، فان الشك القبلي ليس له دخلا في بقاء الطهارة الفعلية، بل كان على نحو الكبرى الكلية، وإنما الذي يتعلق ببقاء الطهارة الفعلية ما كان بعد وجود الدم او البلل مثلا وهذا يمكن ان يصير مصداقا

٩٥

تقسيم الاستصحاب

لقوله(ع) " لا تنقض اليقين بالشك" اذ الشارع في المقام يحكم على كل من يتيقن بشيء ثم شك في بقائه ان لا يرفع اليد عن متيقنه السابق، والشك الحاصل من وجود الدم من جهة كونه ناقضا انما كان بعد حصول الطهارة، فلو اخذ بذلك الشك كان رفعا للطهارة الفعلية، اذاً فعليه يجري الاستصحاب في صورتين.

نعم في الشبهات الحكمية فيما لو كان الشك في رافعية الموجود قد قلنا سابقا بعدم الجريان من جهة التعارض بين مقام الجعل والمجوع وما عداها جارٍ من غير محذور هذا تمام الكلام عن الامر الثاني.

وأما البحث عن الأمر الأول المتكفل لبيان الفرق بين الاحكام التكليفية والوضعية وجريان الاستصحاب في ذلك، فنقول:

ان الحكم سنخ من الافعال التي تصدر عن الشارع في مقام الامر بها، وليس هو من قبيل الارادة والكراهة التي هي بمعنى الشوق والمحبوبة والمبغوضية، بل اعتبار من الشارع قد اعتبره في نفسه وقد توصل في ابرازه للخارج بانشاء واطهار من اللفظ، فلم يكن الانشاء هو الاعتبار بل خارج عنه حاك عما وراء ذلك الاعتبار، فهذا المعنى الكامن في نفسه تارة يظهر بنحو يتعلق بأفعال العباد بنحو يكون المكلف متحملاً لذلك في ذمته كالدين فيرى المكلف لزاماً قد تعلق به يبعثه الى تفرغ تلك الذمة بالامتثال، فهذا هو الحكم الوجوبي كالصلاة والصيام مثلاً.

وأخرى: يكون اظهار ذلك الاعتبار على نحو يفيد محرومية العبد عن المتعلق، كأن يضرب الشارع ستاراً بين العبد وبين ذلك الفعل فهذا معنى التحريم، فلذا يقولون في مقام نفي الحكم التحريمي بان المولى ما منعنا وصدنا عن السبيل، وثالثة يكون ما أظهره مفيداً لترخيص العبد نحو الفعل او الترك وهو مفاد الاباحة المطلقة المشتركة بين الاستحباب والكراهة والاباحة المقيدة، فهذه هي الاحكام التكليفية وقد عيّرت بعضها بالالزام وغير الالزام.

وأما ما كان معتبراً بالاعتبار الشرعي فهو من الاحكام الوضعية سواء تعلق بأفعال العباد كما في الجزئية والشرطية والمانعية الخ. او غير متعلق بأفعال العباد كالزوجية التي هي العلاقة الحاصلة بين الزوج والزوجة، والملكية التي هي العلاقة الحاصل من قبول القابل وايجاب الموجب، وهذه ليس لها ارتباط بفعل المكلف اصلاً.

فالمتمحصل ان اعتبار الشارع اما ان يتعلق بفعل العبد على الانحاء الثلاثة

المتقدمة فهو الحكم التكليفي او لم يكن بنحو ما تقدم سواء تعلق بفعل العبد ام لم يتعلق، فهو حكم وضعي هذا هو الفرق بين الحكمين.

ولقد ذهب صاحب الكفاية (قده) (١) إلى ان الاحكام الوضعية على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: وهو الذي لا تناله يد الجعل التشريعي لا بنحو الاستقلال ولا بنحو التبع للحكم كالسببية والشرطية والمانعية للتكليف، حيث انها غير ممكن انتزاعها من شيء قد تأخر عنها، فان الدلوک مثلاً فيه نحو من الخصوصية والربط اقتضى أن ينشأ الحكم على طبقة، وتلك الخصوصية تكوينية لا بجعل جاعل اذ حتى في صورة عدم الانشاء وجوب الصلوة عند الدلوک كون الدلوک واجداً لتلك الخصوصية، ومع ذلك كله لا يمكن للشارع أن يقول جعلت

الدلو ك سببا لوجوب الصلوة على نحو يكون مجعولا اما استقلالا او تبعا، ولو أمكنه ذلك على وجه يترتب الأثر وتتم الخصوصية لأمكن أن يجعل كل شيء مؤثراً في كل شيء ولأقتضى أن يجعل النار باردة مع أنها تقتضي الاحراق. اذاً فهذا القسم غير ممكن جعله أصلاً.

القسم الثاني: ما يكون مجعولا للشارع الا انه يتبع جعله للحكم كشرطية المأمور به وجزئيته ومانعيته، فان المولى بعد ان يعتبر شيئاً داخلاً في المأمور به بأن يحكم على مجموع أشياء قد آلف بعضها مع بعض ينتزع حينئذ من ذلك الداخل الجزئية ومن الخارج المأخوذ على نحو الوجود شرطاً او على العدم مانعاً.

فإن هذا القسم يكون مجعولا لكنه بمنشأ انتزاعه بحيث أمر رفعه ووضع به باعتباره تسلطه على المنشأ.

القسم الثالث: ما أمكن فيها الجعل الاستقلالي كالملكية والزوجية مثلاً بحيث ان الشارع يعتبر كون زيد مالكا بمجرد تمامية الصيغة وحينئذ تترتب جميع الآثار الشرعية وهكذا الزوجية والولاية والقضاء الخ..

فهذه الاقسام الثلاثة ذكرها صاحب الكفاية (قده).

وقبل الكلام عنها لابد من البحث عن امر له الدخالة في المقام، ونقول:

(١) كفاية الأصول: ٤٠٠.

٩٧

تقسيم
الاستصحاب

الامور اما حقيقية موجودة بحسب الوجود الخارجي او اعتبارية ليس وعائها الا عالم الاعتبار، وكل منها اما متأصل أو منتزع عن منشأ الوجود في الخارج، فالمتأصل من الحقيقي ما كان له مطابق في الخارج وفي حدائه شيء يصدق عليه كالأعراس والجواهر مثل زيد - مثلاً - وأيضا لو لم يكن مطابقه فعلا موجودا الا أنه على تقدير وجوده يصدق عليه كبحر من الزئبق والعنقاء، وأما المنتزع فليس موجودا خارجا إلا منشأ الانتزاع كالعلية والمعلولية فانهما منتزعان عن ذات المعلول والعلة فالعلية منتزعة عن العلة التي تقتضي بوجودها وجود شيء آخر والمعلولية منتزعة عن المعلول الذي هو يوجده شيء غيره، وكذا في مثل العالمية المنتزعة عن كون زيد عالماً.

أما الأمور الاعتبارية التي ليست بأمور حقيقية بل كامنة في نفس المعتبر، تارة يكون متأصلة على غرار السابق كاعتبار الشارع الحيابة للملكية، فيعتبر ان كل من أقدم على أرض كانت أمة المسلمين مشتركة فيها بحيث لو سبق اليها بد وحاز قسما منها كان ملكا له، فهو يعتبر ان هذا النحو من الشي موجبا للملكية، فيعتبر ان هذا مالك يجوز له التصرف والنقل والانتقال والهبة وغير ذلك.

وأخرى: تكون منتزعة عن الامر الاعتباري كما لو انتزع كون الحيابة سببا للتمليك، فهناك أمر اعتباري ينتزع عن ذلك الشيء انتزاع الاشياء في عالم الوجود الخارجي، فالفرق بينهما ان عالم الاعتبار محله هو غير الوجود الخارجي وإنما محله الاعتبار بخلاف الانتزاع فانه كما ينتزع من المتأصل من الوجود الخارجي الحقيقي ينتزع من الامر الاعتباري.

فاتضح ان في المقام اعتبار ومعتبر او جعل ومجعول، والفرق بينهما كالفرق بين الماهية والوجود، فان عالم اعتبار الشيء هو مرحلة الجعل لا بد له من مبادئ - من تصور وارادة وشوق والخ - وهو فعل اختياري للمكلف كالأكل والشرب واقع عن فعل اختياري، أما مرحلة المعتبر فهو المنشأ والذي تم عليه الاعتبار كالمجعول، وقد ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى عدم جعل السببية والشرطية والمانعية للتكليف جعلاً شرعياً استقلالياً ولا تبعياً، بل هي عائدة لخصوصية في المقام كما ذكر سابقاً من أن الدلوك فيه خصوصية تقتضي جعل الحكم على طبقه، وهذا منه خلط بين مقام الاعتبار والمعتبر، فكون الدلوك سببا لا يمكن أن يصير مجعولا من

مصباح
الأصول
- ج؛

٩٨

قبل الشارع بالنسبة إلى الاعتبار لأنه من الأمور الاختيارية المحتاجة إلى إرادة وغير ذلك، ولكن نظرا إلى المقيد وهو المجعول ما المانع منه فان الشارع عندما يعتبر شيئا في نفسه يبرزه في الخارج بنحو الانشاء ويحكم عليه، وقبل حكمه اما يأخذ ذلك على نحو الاطلاق أو التقييد، فتارة يقول أوجب الصلاة ولم يقيد حكمه بشيء وأخرى يقول أوجبت ذلك عند الزوال على نحو لا يصدق الحكم الا في هذه الصورة وما عداه لا يتم الحكم، فيكون الدلوك سببا للحكم على نحو التبعية له بمعنى أنه لو لا الحكم لما تم ذلك، نعم المحذور لو جعل ذلك سببا لمقام الاعتبار أما المعتبر فليس فيه محذور وهذا الخلط واضح منه.

* وقد اتضح مما سبق ان صاحب الكفاية (قده) فصل الاحكام الوضعية الى انحاء ثلاثة منها: ما لا يكون مجعولا شرعيا لا على نحو الاستقلال ولا على التبع وهو سببية التكليف وشرطه ومناعه، ومنها: ما يكون مجعولا بتبع جعل الحكم كشرط المأمور به ومناعه وجزئه، ومنها ما يكون مجعولا بنحو الاستقلال كالملكية والزوجية.

أما القسم الأول فقد عرفت وجه الخلط في كلامه بين مقام الجعل والمجعول حيث ان قيد الموضوع الخارجي معناه هو ان الحكم غير فعلي في صورة عدم وجود ذلك القيد، وان هذه القيد تعود كلها لموضوعات الحكم لا لسبب الحكم فان الشارع في أحكامه المجعولة على نحو القضايا الحقيقية يفرض موضوعاً مقيدا بشيء تارة او مطلقاً عن كل شيء، ثم يعلق حكمه على ذلك الموضوع فان كان مقيدا كان معناه ان لا حكم مع عدمه، وان أطلق فهو محكوم على أي صورة من الصور فقله: **(ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا)** (١) انه قبل ان يحكم بوجوب الحج يفرض ان من البشر ما يكون مستطيعا في سفره الى بيت الله الحرام من حيث الزاد والراحلة وبقية الأمور، سواء كان فعلا موجودا او غير موجود يجب عليه الحج على هذه الكيفية الخاصة، وللشارع ان يأخذ ذلك على نحو الاخبار ويقول المستطيع يجب عليه الحج فلا فرق بين القضايا الشرطية

(١) سورة آل عمران ٩٧.

٩٩

تقسيم
الاستصحاب

والقضايا الحملية اذ كلاهما يؤديان معنى واحد، فكون ذلك سببا للحكم او شرطا على حسب اصطلاح الشرطية في مقام التكليف دون الأول، فانه في التكوينيات معناه ان موضوع ذلك الحكم مقيد بشيء تارة يكون ذلك القيد وجودياً فيعبر عنه بالشرط وأخرى عدمي ويصطلح عليه بالمانع، فوجوب الصلاة لما كان موضوعها غير مطلق بل مقيد عند الدلوك كان الدلوك شرطا لنفس التكليف حيث انه وجودي، بخلاف عدم الحيض بالنسبة الى صلاة الحائض فان وجوب صلاتها مقيد بعدم الحيض ويعبر عنه بالمانع لانه أمر عدمي، وهكذا بقية الامثلة.

فاتضح من ذلك ان صاحب الكفاية لما منع من كون سببية التكليف مجعولة لا بالاصالة ولا بالتبع متخيلا ان ذلك

يعود الى سببية الجعل والاعتبار اللذين هما من الافعال الاختيارية للمكلف الواقعين عن تصور واردة وشوق، ولا بد لذلك من خصوصية، لكنك بعد ان عرفت ان القيد يعود الى الموضوع تعرف ان المعتبر ينشأ مقيدا تارة وأخرى ينشأ مطلقا، وعلى الصورة الأولى فاما ان يكون وجوديا او عديميا والأول يسمى بالشرط والثاني بالمانع.

وأما القسم الثاني وهو الذي يكون جعله بالتبع لجعل الحكم كشرطية المأمور به المنتزعة من القاء التكليف على المتعلق المقيد بهذا الشيء أو مانعيته المنتزعة من أخذ العدم قيدا في المتعلق، فهو صحيح وليس فيه ريب، ولا فرق بينه وبين القسم الأول على التوجيه المذكور غاية الامر ان ما سبق كان موضوع التكليف مقيدا او مطلقا وما نحن فيه يكون المتعلق كذلك، فان الكلام فيما سبق جار هنا، اذ الشارع المكلف تارة ينظر الى الاستقبال لصلاة النافلة حالة عدم الاستقرار فلا يرى لها الدخالة فيحكم على تلك الصلاة من دون الزام للقبلة، حتى لو أراد ان يتوجه الى نحو شاء فلا مانع استنادا الى قوله تعالى: **(اينما تولوا فثم وجه الله)** (١) وأخرى ينظرها بالاضافة الى الفريضة فيأخذها قيدا، ولا يصح الصلاة بدونها استنادا الى قوله تعالى: **(وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره)** (٢) أي نحو البيت فتكون القبلة حينئذ

(١) سورة البقرة ٢: ١١٥

(٢) سورة البقرة ٢: ١٤٤.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

١٠٠

شرطا، وكذا اخذ الشيء مانعا كما لو اوجبت الصلاة مع غير الملبوس مما لا يؤكل لحمه، فان شعره او وبره وما يتبعهما يكون مانعا من الصلاة ويعبر عنه بالمانع، وهكذا جزئية الشيء.

وعلى هذا الأساس فلا فرق بين القسم الأول والثاني، فان كلا منهما لابد للواضع في مقام الجعل من تصور، وعندما يريد ان يعلق حكمه على موضوع فتارة يأخذ معه قيدا وجوديا أو عديميا.

وأخرى: لا يؤخذ كل شيء معه فيكون مطلقا، ويكون سببية التكليف او شرطيته او مانعيته بناء على صورة أخذ

القيد في الموضوع مجعولة بتبع الحكم الذي جعله الشارع وكذا صورة القسم الثاني الذي يكون القيد راجعا للمتعلق فان السببية والشرطية والمانعية منتزعة عن مقام جعل التكليف.

وأما القسم الثالث الذي ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من كونه مجعولا للشارع بالاستقلال ومثل له بالزوجية والملكية فذلك مما لا بأس به أيضا، فانه من الممكن ان يعتبر الشارع كون الحيازة موجبة لتملك او كون الصيغة موجبة للملك والنقل والانتقال وكذا عالم الاثبات.

الا ان الشيخ الانصاري (قده) ذهب الى مخالفة ذلك في عالم الثبوت دون الاثبات حيث ادعى انه من الممكن ان يكون المجعول استقلالا هو التكليف الشرعي والمنتزع من الحكم الوضعي، خلافا لمختار صاحب الكفاية (قده)، ولكن بحسب عالم الاثبات والدلالة خلاف ذلك حيث نرى الحكم التكليفي متفرعا عليه دون العكس، فيقال لا يجوز التصرف في مال الغير او يجوز التصرف في مال نفسه او يجوز وطئ الزوجة او لا يجوز للغير ان ينظر الى زوجة الغير والى ما عدا المحارم وأمثال ذلك، فان الحكم الشرعي في مثل هذه مترتب على كون مال الغير او الزوجية مفروغا عنها، فيعلم ان المجعول بالاستقلال هو الحكم الوضعي والذي متفرع عليه هو الحكم التكليفي. ويمكن المناقشة مع الشيخ أولا فيما ادعاه في عالم الثبوت بأن بين الحكمين عموما وخصوصا من وجه، اذ تارة تفرض الملكية موجودة ولا يجوز التصرف فيها كما لو تعلق في المال حق الغرباء أو أخرى يوجد الحكم وليس الملكية موجودة كالرهن حيث لا يجوز التصرف للمرتهن في المرهون وكذا

تقسيم
الاستصحاب

١٠١

الأكل للمارة من دون ملك وأما وجودهما كسائر المقامات الخالية عن ذلك، ولو كان بينهما ملازمة لما كانت النسبة على الوجه المبين فان صورة العموم من وجه افراد كل واحد عن صاحبه واجتماعهما في مورد.

وثانيا انه ربما يجري الاستصحاب في الحكم الوضعي دون الحكم التكليفي، كما لو وكل أحداً على زواج الصغيرة الغير البالغة ثم بلغت وشك في ان الوكيل طلقها ام لا، ففي المقام يمكنه ان يستصحب بقاء الزوجية ولكن ليس له ان يستصحب جواز وطئها الذي هو من آثار ثبوت الزوجية اذ ليس للوطئ حالة سابقة حتى تستصحب، ولو كان بينهما ملازمة لكنا باستصحاب واحد يثبت الآخر نعم للشيخ (قده) ان يجري الاستصحاب التعليقي ويقول هذه الصغيرة لو

بلغت لجاز وطنها فكذا الآن.

[أمور اختلف في كونها أحكاما وضعية]

لقد اختلف في بعض الأمور من حيث كونها احكاما وضعية كالنجاسة والطهارة او أنها من المجعولات الشرعية ام لا، فذهب الشيخ الانصاري (قده)^(١) الى عدم كونها من المجعولات بل هي أمور واقعية تكوينية قد كشف الشارع عنها في مقام الوجود، فان معنى نجاسة الشيء قذارته وهذا امر خفي على البشر لو أراد معرفته في موارد عديدة، ولكن الشارع المقدس كان قد تفضل على العبد فأظهر ستار الجهل عن تلك الأمور التي جهلت حقيقتها فبين ان الشيء الفلاني طاهر والآخر نجس، وليس ذلك بجعل منه وتصرف من قبله، انما وظيفته كان كشف الواقع والحقيقة للمكلفين فلم يكونا مجعولين شرعيين، بل هما بناء على هذا أمران واقعيان قد كشف عنهما الشارع ببيانه باعتباره مطلعاً على الواقعيات والأمور الغيبية، ولم يكن غيره من نال تلك الرتبة ليتأتى له الكشف عن تلك الأمور. ولا يخفى ما في هذا القول اذ يرد عليه أولاً: ان الشارع في مقام تصرفاته وجعلياته لهذه الأمور لم يكن بصفته مطلعاً على الغيب وانه عالم بالواقعيات: بل باعتبار كونه مشرعاً وجاعلاً للأشياء، فلم يكن جعله للطهارة والنجاسة من حيث كونه يحكي عن المغيبات، وما كان وما يكون، وإنما هو جاعل تلك الصفة لهذا الشيء.

(١) كتاب الطهارة: ٣٣٥.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

١٠٢

وثانياً: ان معنى قوله كاشف عن الواقعيات المراد من الواقع، أما الجواهر والاعراض او غير شيء فان كان الأول فذلك من الأمور المتأصلة التي لها مطابقة في الخارج وبحدائها شيء يشار اليه، وهذا المعنى وان فرض وجوده في بعض أفراد النجاسة لكنه منتف في البعض الآخر، فان الخمر والكافر والدم والمينة كلها لها مطابقة في الخارج، ويتم فيها حديث انها من الواقعيات التي فرض لها مطابقة في الخارج، وأما مثل نجاسة ولد الكافر قبل بلوغه اذا فرض ان أبا أسلم قبل بلوغ الولد فجاء بالشهادتين، فانه يحكم على ذلك الولد بالطهارة ولم نر في المقام شيئاً يتبدل

عن حقيقته اذ الولد على حاله كما كان فاي شيء مصداقا مطابقا للامر الواقعي، وكذا تأسير المسلم لولد الكافر فانه يحكم بطهارته وليس في البين ما يوجب التبديل الا التأسير نعم نجاسة الكافر لربما تتم من حيث تلفظه مثلا بكلمات خلاف التوحيد الا ان الولد المفروض في الصورة الأولى ما هو أمر نجاسته، وأما لو أريد من الواقعيات معنى المصالح والمفاسد التي كشف الشارع عنها في مقام حكمه، فنقول ان ذلك لا يكون مختصا بالطهارة والنجاسة بل في جميع الاحكام متأني ذلك على مذهب العدلية (١).

وايضا فإن الشيخ قد التزم بجعل الطهارة الظاهرية في مقام الشك وبناء على هذا فأى شيء كشف عن واقعه في مقام الجعل، وهل هناك واقع لهذه الطهارة الظاهرية حتى يكون الشارع قد كشف عنها، كلا انه ليس الا الأمر الواقعي فعلى تقدير المخالفة له وان الواقع هو النجاسة فهل يكون ذلك الجعل كاشفا عن الامر الواقعي. وتوهم ان الطهارة المجعلة في مقام الشك انما هي طهارة تنزيلية للطهارة الواقعية، بمعنى ان المكلف ان كان عالما بالواقع فالطهارة الواقعية ثابتة في حقه،

(١) بل يمكن ان يقال ان النجاسة في بعض الموارد الغير الطاهرة منها القذارة الظاهرية المراد منها في نظر الشارع هو الفرار عنها كما في نجاسة الكفار بعد ان يكون الكافر قد غسل بدنه تماما، والنجس منه لأجل الفرار عنه وعدم اجتماع المسلم معه، لأن المسلم بعد ان كان ملتزماً بالصلاة والطهارة فاللزام ان لا يجتمع مع الكافر وكذلك الخمر فلذا قال الشهيد (قده) كما نقله الشيخ الانصاري (قده) في مكاسبه المحرمة بأن النجاسة على قسمين قسم منها للاستقذار وأخرى للفرار وهذا قريب مما ذكرناه ولعله مراده هو هذا.

١٠٣

تقسيم
الاستصحاب

وان كان شاكا في الموضوع فقد جعلت الطهارة له تنزيلا منزلة العالم، مدفوع فان شرط كل تنزيل لشيء لابد من ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل، فكما كانت الطهارة الواقعية لا تقتضي الاعادة، فاللزام انه لو تطهر بالماء المشكوك ان يترتب ذلك الأثر عليه ولا يعبد لو انكشف خلاف الواقع اذ يقتضى التنزيل ثبوت الأثر له وقد عرفت

انه غير الممكن فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الطهارة والنجاسة ليستا من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع، بل هي من الاحكام الوضعية المجعولة للشارع مستقلة لا يجعل تبعي.

ومن جملة ما وقع فيه الكلام الصحة والفساد: والاحتمالات فيه ثلاثة: كونها من الأمور الواقعية، وثانيها: من الاحكام الوضعية، والثالث: هو تفصيل صاحب الكفاية (قده) (١) من أنها من الأمور الواقعية في خصوص العبادات ومن الأمور الجعلية في خصوص المعاملات، لأن صحة العبادة وفسادها ليس الا لمطابقة المأتي به للمأمور به، بخلاف المعاملة فان معنى الصحة فيها ليس الا ترتب الأثر الشرعي على تلك المعاملة ومعنى عدم ترتب الأثر الشرعي على تلك المعاملة، وبهذا المعنى يصيران مجعولين بتبع جعل الأثر.

والصحيح في المقام ان يقال: هما بمعنى واحد في كلا الأمرين، اذ الصحة والفساد وصفان يلحقان الشيء باعتبار وجوده الخارجي، وبعبارة أخرى يتصف الموجود الخارجي بكل من الصحة والفساد، فالطبيعة التي جعلت سواء كان المجعول من سنخ العبادات او المعاملات لا يفرق الحال فيها فمن فرض وجودها خارجا يلحقها ذلك، فلربما يشار الى عبادة خاصة او معاملة خاصة خارجية قد حصلت في الوجود وهذا لا كلام فيه من حيث انها لو كانت مطابقة للمأمور به لكانت صحيحة واذا كانت غير مطابقة فهي ليس كذلك، الا ان الشارع في مقام جعل الحكم يفرض وجودا للطبيعة على نحو القضايا الحقيقية ويقدر ان هذه الطبيعة موجودة، فيجعل الصحة للمعاملة السالمة من الربا وللعبادة التي لا يشوبها رياء مثلاً، وعلى العكس يجعل الفساد لكل واحد من هذين على تقدير حصول ذلك، فاذا فرض ان حصلت في الخارج معاملة أو عبادة

(١) كفاية الأصول: ١٨٣.

فإن كانت مطابقة جاء بها الشارع كانت صحيحة، وان اختلفت فهي فاسدة فالمطابقة في كل منهما جارية، وعلى ذلك فالصحة والفساد مجعولان تشريعاً.

* وخلص البحث مما تقدم ان الصحة والفساد قد فصل فيهما صاحب الكفاية (قده)، فقال في خصوص العبادات هما من الأمور الانتزاعية وفي المعاملات من المجعولات الشرعية، ببيان ان معنى صحة العبادة وفسادها مطابقة المأتي به للمأمور به وعدمها، فالصحة منتزعة من المطابقة التي هي ترتب الأثر الشرعي عليها وفسادها هو عدم ترتب الأثر المجعول على تلك المعاملة، فيكونان بناء عليه مجعولين للشارع بالمعنى المذكور.

وقد عرفت عدم الفرق بين المقامين فانه في الطرفين يكونان منتزعين عن المطابقة فان الماهية التي جعلت لا تكون متصفة بكل منهما ما لم تبرز الى عالم الخارج وإلا ففي محلها لا تتصف لا بالصحة ولا بالفساد، والذي يوصف هو الموجود، فيقال العبادة الفلانية المشاهدة بالحس صحيحة او فاسدة او المعاملة الكذائية ايضا فاسدة او صحيحة، فالشارع في مقام جعل الحكم يفرض ان العبادة الصحيحة ما اجتمعت فيها الاركان التي خلت عن شائبة الزيادة او النقصان مثلاً، والفاصلة ما لم تكن كذلك، وكذا المعاملة التي يوقعها البالغ العاقل مع انضمام الشرائط تكون صحيحة والتي تخلو عن ذلك أو يزيد عليها ما هو مشروط عدمها كالربا مثلاً فهي فاسدة، فحينئذ لو حصل في الخارج ما هو مصداق لما حكم به الشارع بأن كان مطابقاً له كان الموجود صحيحاً، وان فرض كونه غير مطابق كان فاسداً سواء كان المأتي به عبادة أو معاملة.

نعم هناك فرق بين الصحة والفساد الواقعية والظاهرية فان الصحة الواقعية وكذا الفساد ليس قابلة لتصرف الشارع أصلاً بل تابعة للأمر التكويني بخلاف الظاهرية، فإن أمر رفعها ووضعها بيد الشارع، وله التصرف في مقام الوضع - مثلاً - لو علم بأجزاء المأمور به وشرائطه وقد جاء في الخارج ما هو مصداق حقيقي لذلك كانت الصحة حينئذ واقعية حيث أنها منتزعة عن المطابقة، اما لو شك في المطابقة وأن الذي جاء به لا يعلم حاله فهل هو مطابق لما أمر به أم لا، فالشارع في هذا المقام له أن يجعل الصحة وله أن لا يجعلها.

١٠٥

تقسيم
الاستصحاب

وقد حكم في موارد عديدة منها موارد قاعدة التجاوز كما جاء به في لسان السائل بأنه لا يدري ركع أم لا وقد سجد فحكم عليه السلام بالصحة.

وكذا موارد الاستصحاب حيث الغى الشك فيها بعد ان كان المكلف شاكاً في المطابقة وعدمها، فقد حكم عليه بالصحة

نظراً الى الغاء الشك، وكذا في موارد المعاملات فيما لو شك في صحة البيع - مثلاً - حيث لا يعلم بان الصادر كان مطابقاً ام لا، فحكم عليه السلام بالصحة، وأمثال ذلك فهذه الموارد وهي صورة الشك في المطابقة تكون الصحة والفساد أمر رفعها ووضعها بيد الشارع بخلاف الواقعية فانه تابعة لواقعها.

ومن جملة ما وقع الخلاف فيها الرخصة والعزيمة ومعنى العزيمة سقوط الأمر بجميع مراتبه والرخصة هو سقوط المرتبة العالية دون السافلة، فقد اختلف في كونهما من الاحكام الوضعية ام الامور الانتزاعية، مثلاً سقوط الاذان عن الجماعة الداخلة في مسجد وقد رأت ان جماعة هناك سبقتها بذلك وكادت ان تفرغ من عملها قبل أن ينفض أفراد الجماعة الأولى، فان سقوط الاذان عن الثانية اختلف فيه هل هو عزيمة او رخصة، وبناء على الأول ان أمر الاذان قد سقط كله في هذا المقام وليس له أي مرتبة حتي يمثل ويكون هذا المقام مخصصاً لعموم الأمر بالأذان، فانه في كل مقام مأمور بالأذان الا في الجماعة الواردة على الأخرى، وبناء على هذا لو خالف وجاء بالأذان كان تشريعاً وادخال ما ليس في الدين في الدين، حيث يأتي بعنوان كونه مأموراً به والمفروض أنه لا امر في المقام، أما بناء على الرخصة فمعناه المرتبة الأكيدة التي كان من ورائها مستحقاً للثواب قد ذهبت في هذا المقام وبقيت المرتبة الأدنى التي يستحق عليها الثواب بالمقدار الذي كان يناله في صورة غير هذا المورد، فمثلاً لو قدر ان الاذان في صلاة واقعة في الدار يستحق عليها عشرة حسنات فلو أذن في الجماعة الداخلة كان مستحقاً لاثنين من الحسنات مثلاً، فإنما سقطت من باب الرخصة ولا مانع منه لو أراد الاتيان بها على نحو يستحق ثواب اقل المراتب، وعلى كل فسواء قيل بالعزيمة التي هي سقوط الأمر ب كله أو قيل بالرخصة التي هي سقوط بعض المراتب دون بعض، ليس في المقام جعل من الشارع وضعي ام تكليفي حتى يتنازع، اذ بناء على تفسيرها بهذا المعنى لا وقع للنزاع فيهما أصلاً.

مصابيح
الأصول
- ج؛

ثم انه حكي عن جماعة ان المجعولات الشرعية أمور ثلاثة: أحكام تكليفية وأحكام وضعية وماهيات مخترعة، والاوليان من سنخ الاعتبار دون الثاني، ولعل أول من ذهب الى ذلك الشهيد (١) حيث قال والماهيات المجعولة كالصلاة والصوم كلها مبني على الصحيح وموضوعة له الا الحج فانه موضوع للفساد حيث يجب المضي فيه ولو

أفسده"، وقد تابعهم شيخنا الأستاذ (قده) ووافقهم على هذا التقسيم وإن المجهول من قبل الشارع تارة من الاعتبارات وهي الأحكام على كلا صورتين وأخرى من الأمور الواقعية مثل الماهيات المخترعة فكأنها بناء على هذا من الأمور التشريعية التي جاء بها الشارع.

ولكن الالتزام بذلك ليس بصحيح بل المجهول خصوص الأحكام، ببيان أن معنى الماهية المخترعة عبارة عن انضمام أجزاء متباينة بعضها لبعض وتصورها في عالم الذهن ثم الحكم عليها، فمثلاً يتصور التكبير والقراءة والركوع والسجود وبقية الأجزاء منضمة بعضها إلى بعض بصورة المجموع ثم الحكم بها وإيجابها على الناس، فهذه الماهية المفروضة إما أن تلحظ في حال وجودها الذهني فليس إلا أمور تكوينية من تصور وشوق وغير ذلك فلا يمكن أن تكون الماهية بهذا المعنى مجعولة، وإما أن تلحظ في عالم الوجود الخارجي فليس في البين إلا الأمر والحكم والا فهو أمر اعتباري، والحكم غير الماهية فالمجهول في عالم الخارج هو الإيجاب وهو حكم تكليفي غير الماهية، فدعوى جعل الماهية من قبل الشارع ليس بصحيح، وعلى هذا فينحصر جعله بالحكم أما التكليفي منه أو الوضعي هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعية.

* وملخص ما ذكرنا أن جعل الشرعي لا يختص بالأحكام التكليفية فقط بل يشمل حتى الأحكام الوضعية فحينئذ

تارة يكون حكمه بنحو الحكم الكلي على نحو القضايا الحقيقية التي لا تختص بالموجود خارجاً.

وأخرى: بنحو الحكم الشخصي كالقضايا الخارجية التي لا تتعدى إلى غير موردها وكما كون ذلك في الحكم التكليفي

يكون في الوضعي منه فمثل قوله تعالى: **(ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)** (٢) وأرد في حكم

تكليفي

(١) القواعد والفوائد ١: ١٥٨/الفائدة ٢

(٢) سورة آل عمران ٣: ٩٧.

كلي ومفاده كل من وجد وصار مستطيعا وجب عليه الحج وليس بمخصوص بفرقة دون أخرى او بموجود دون آخر.

ولربما يكلف الشارع تكليفا شخصياً فيأمر زيدا مثلاً باعتبار كونه رسولا او اماماً، ونظرا لكونه شارعا حيث ان مفاد قوله تعالى: **(أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)** ^(١) شامل الا ان صورة الأمر الشخصي التكليفي تجب فيه الاطاعة من باب القدر المتيقن كما كان واجب الامتثال في الحكم الكلي، هذا ما كان من الامر التكليفي. وأما الحكم الوضعي فكما يمكنه جعل ذلك على نحو الكلية كذلك يمكنه له أن يجعل على نحو القضايا الخارجية فان الشارع ربما يرى زيدا لائقا لمقام القضاء، فيجعل واليا وقاضيا لخصوص بلدة خاصة دون ان يجعل غيره لهذا المنصب.

وأخرى: يجعل على نحو العموم فيقول: "انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليه حاكما" ^(٢)، فقد كان جعل الشارع للحكومة على نحو القضية الحقيقية القابلة للصدق على من يتصف بذلك الشيء.

فتحصل مما ذكر ان الحكم التكليفي والوضعي كما يكونان مجعولين في الاحكام الكلية يكونان مجعولين على نحو القضايا الشخصية، فلا وجه لما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قده) من ان الاحكام الوضعية مختصة بالكليات دون القضايا الشخصية، فان كان منه مجرد اصطلاح خاص وتسمية، فلا مشاحة في ذلك وان كان غير هذا فقد عرفت صحة التقسيم المذكور.

أما جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية فقد عرفت انها قسمان منها ما يكون مجعولا بالاستقلال وأخرى يكون مجعولا بالتبع للحكم التكليفي، أما جريان الاستصحاب في

(١) سورة النساء ٤: ٥٩

(٢) وسائل الشريعة ٢٧: ١٣٦، ابواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

مصايح
الأصول
- ج ٤

١٠٨

القسم الأول فواضح لا سترة عليه لأنه حكم يشك فيه، فان قلنا بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية وكان الشك من جهة احتمال طرو النسخ على جعله كان داريا من دون شك، كما لو شك في الحيابة التي جعلها الشارع سببا للملكية قد نسخت ام لا، فبمقتضى " لا تنقض اليقين بالشك" هو الحكم ببقائها، او كان الشك من جهة طرو بعض الخصوصيات على الموضوع كالمعاطاة بناء على افادتها الملكية، فلو فسخ أحدهما يحصل الشك في زوال الملكية وعدمها، ففي هذه الصورة ايضا لا مانع من جريان الاستصحاب.

وأما جريانه في القضايا الخارجية فلا مانع منه كالشك في بقاء ملكية زيد لداره بعد ان سبقت ملكيته له وغير ذلك، فانه يحكم بالاستصحاب فتبين من هذا ان القسم الاول من الاحكام الوضعية وهو ما كان مجعولا بنحو الاستقلال يجري فيه الاستصحاب في كليه وجزئيه.

وأما القسم الثاني الذي يكون مجعولا للشارع بتبع جعل الحكم التكليفي كشرطية المأمور به وجزئيه فلا مانع ايضا من جريان الاستصحاب فيه، فلو شك في بقاء الجزئية او الشرطية للمأمور به له أن يجري الاستصحاب فيها ويحكم ببقائها، ولكن لا أهمية للجريان فيها بعد ان كان من الممكن جريانه في منشأ انتزاعها وهو الحكم التكليفي، لأن شرطية المأمور به عبارة عن كون الشارع اعتبر شيئا مقيدا بشيء آخر، فأصبح المأمور به عند الشارع عبارة عن القيد والمقيد، فاذا فرض شكه في بقاء القيد فقد شك في ان القيد باق على تقيده ام لا، فله ان يجري الاستصحاب فيه دون ان يعود الى نفس المنتزع.

وبعبارة أخرى اذا كان الاستصحاب من الممكن ان يجري في الحكم الشرعي التكليفي الذي هو منشأ لانتزاع حكم وضعي منه لا داعي للعودة الى استصحاب نفس المنتزع.

هذا تمام الكلام في أدلة الاستصحاب وبعض الأقوال التي وردت في الاستصحاب مع حذف بعضها الآخر، وعلينا ان نتكلم عن التنبيهات التي ذكرت في الاستصحاب.

التنبيه الأول: الاستصحاب الاستقبالي

ان الاستصحاب هل يعتبر فيه كون المتيقن سابقا والمشكوك فعليا ام انه يكفي ولو لم يكن المشكوك فعليا بل كان المتيقن فعليا، مثلا ربما تيقن الشخص بعدالة زيد في يوم الخميس وشك يوم السبت في بقائها، فكان المتيقن سابقا والمشكوك فعليا، وأخرى تيقن الآن بوجود زيد ثم شك في بقائه الى ما بعد أسبوع يأتي زمانه، او تيقن فعلا بنجاسة الثوب ولكن يشك في بقاء النجاسة الى بعد أسبوع وعدم بقائها من جهة احتمال طرو المطر على الثوب، فهل يشمل دليل الاستصحاب الصورة الثانية أم لا؟

لا اشكال في جريانه في الصورة الأولى وهو أظهر مصاديق الاستصحاب ويشمله قوله (ع) "لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك"، انما الكلام في الصورة الثانية فنقول:

ان مقتضى أدلة الاستصحاب فرض اليقين سابق على الشك، كما هو مفاد قوله (ع) "لأنك كنت على يقين من طهارتك"، فاللازم ان لا تشمل الفرض المذكور الا ان النظر الى التعليل يستفاد منه الشمول لأنه نهى عن نقض اليقين بالشك، وان المتيقن لا يرفع اليد عنه بالمشكوك، فلو أراد أن يرفع اليد عن يقينه بعدالة زيد فعلا بشكه المتعلق بالبقاء لمدة خمس سنين مثلا، كان من باب نقض اليقين بالشك الذي نهى عنه الشارع وأمر بترتب جميع آثار المتيقن، وعدم الاعتناء بطبيعة الشك.

فالمحصل ان الاستصحاب يجري فيما لو كان المتيقن سابقا والمشكوك فعليا وان الفرض المذكور هو اظهر موارد القاعدة، أما لو كان المتيقن فعليا والمشكوك لاحقا المسمى بالاستصحاب الاسقبالي فالظاهر ايضا جريانه فيه نظراً

الى التعاليل الواردة في مقام الاستدلال، الا ان المهم في المقام ان يكون أثر يمكن أن يترتب على ذلك الاستصحاب، فلو قدر انه لأثر مترتب عليه كان القول بصحة جريانه لغوا ولا فائدة فيه.

فمن جملة ثمره هذا القول مسألة جواز البدار لذوي الاعذار مع عدم وجوب

الانتظار، فإن من كان مأمورا بالصلاة مع الطهارة وقد تنجس ثوبه وبدنه، او كان مأمورا بالاستقبال وقد اشتبهت القبلة عليه، فان كان عالما باستمرار عذره الى تمام الوقت يتبدل حكمه الى امثال الصلاة بمرتبها الثانية، بأن يصلي الى غير القبلة أو مع النجس، وعلى هذا يجوز له البدار بعد علمه باستمرار العذر.

الصورة الثانية: ان يعلم بأن عذره انما يمنعه عن اتيان تلك الصلاة الجامعة مدة خاصة وزمنا معينا، كما اذا قدر ان بدنه نجس ولا يمكنه تطهيره لشدة البرد والهواء، ولكن الانتظار لمدة ساعتين ففي تلك الصورة لا يجوز له البدار، نظراً الى وجود عذره، بل يقتضي تأخير فرضه حتى يزول العذر اذ المفروض كونه موقتا، فان أمره بالصلاة ليس بمقيد في خصوص اول الوقت بل بمقتضى أمره بالطبيعة التي لها أفراد عرضية وطولية صدقها فيما لو زال العذر وبقاء الأمر الى ذاك الوقت، فلا يجوز له البدار الى العمل بل عليه التأخير حتى زوال عذره.

الصورة الثالثة: ان يفقد الصلاة التامة لجميع الأجزاء والشرائط ويكون معذورا فعلا الا انه يشك في بقاء عذره الى الأخير وعدم بقاءه، وأيضا في هذا الفرض لا يمكنه شرعا البدار الى العمل لأن العمل على تقدير اتيانه في الخارج يشك في مطابقته للمأمور به، وهو الصلاة الجامعة فعلى تقدير أن يأتي بصلاة فاقدة للاستقبال، فمن المحتمل ان ينكشف عنه العذر بعد ساعة ويصبح مأمورا بالصلاة الى القبلة، وحينئذ يفسد ما أتى به الا ان البناء على صحة جريان الاستصحاب الاستقبالي يجوز البدار في المقام، لأنه بعد ان تيقن بوجود عذره فعلا فقد شك في بقاءه الى الأخير ليصير حاله ممن استمر في حقه العذر الى تمام الوقت، فمقتضى دليل لا تنقض اليقين ترتيب جميع آثار ذلك اليقين ولا يرفع اليد عنه بالشك، بل يحكم ببقاء عذره الى تمام الوقت بمقتضى الاستصحاب، وحينئذ يجوز له البدار الى العمل لأن كل من استمر عذره الى الأخير فقد جاز له البدار.

فان لم ينكشف له الخلاف بأن صلى ونام مثلا حتى خرج الوقت كان ما جاء به صحيحا، أما لو انكشف له خلاف

الواقع بأن فرض زال عذره في الوقت أي قبل أن يخرج، فالمسألة تكون من مصاديق مسألة الإجزاء فان تم حديث أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي فيها ونعمت والا فلا وكانت الاعادة واجبة عليه حينئذ.

هذا كله في موارد غير التيمم أما في التيمم نفسه فإخبار وردت على التأخير

وعدم جواز البدار، مثل قوله(ع): "إذا فاتك الماء لم تفتك الأرض" (١)، فكأن الأرض باقية غير فائتة على المكلف، فليس مجرد فوات الماء موجبا للمبادرة الى العمل، بل اللازم التأخير بمقتضى هذه الرواية. وهناك روايات مطلقة من ناحية جواز البدار فان كان الشخص متيقنا باستمرار العذر الى الاخير فجواز البدار ثابت في حقه، اما لو لم يعلم او علم يكون عذره موقتا، فالرواية السابقة الدالة على التأخير تكون مقيدة لهذه المطلقت فيما عدا صورة العلم باستمرار العذر.

فتلخص مما ذكرناه ان البدار في باب الصلاة جائز وفي باب التيمم غير جائز، وهذا على العكس فيما حكم السيد الطباطبائي (قده) في العروة (٢) حيث أفاد بأن البدار لذوي الاعذار في الصلاة غير حائز الا في التيمم فانه جائز، ونحن على العكس منه نقول بأن البدار في الصلاة جائز للاستصحاب وفي التيمم غير جائز للرواية المذكورة.

التنبيه الثاني: اعتبار اليقين والشك الفعليين

ان اليقين والشك في الاستصحاب لا بد من كونهما فعليين، فان متعلق اليقين هو الحدوث ومتعلق الشك هو البقاء، انما المناط فيه سبق المتيقن على المشكوك سواء كان اليقين متأخراً عن الشك أو متقدماً عليه، ففي ظرف اليقين بحدوث شيء لا بد من الشك ببقائه حتى يجري الاستصحاب، فاذا تيقن بعدالة زيد في الأمس وشك اليوم ببقائه فهو في هذا اليوم متيقن بحدوثها في الأمس، ففي ظرف شكه متيقن غاية الأمر متعلق اليقين سابق على المشكوك، فالنتيجة في الاستصحاب كون كل من اليقين والشك فعليين حتى يصدق قوله(ع) "لا تنقض اليقين بالشك"، وهذا شأن القضايا

الحقيقية المأخوذة في احكام الشارع لا تصدق الا بعد تحقق موضوعها خارجا فان قوله "العصير اذا غلا ينجس" و"الخمير مسكر" و"العالم يجب تقليده" لا يترتب احكام هذه القضايا الا بعد فرض الغليان والاسكار وثبوت العالمية، أما قبل تحقق مواضع تلك لا يصح

(١) وسائل الشريعة ٣: ٣٤٨، ابواب التيمم ب ٢٢ ح ١

(٢) العروة الوثقى ٢: ٢١٦ مسألة ٣.

مصايح
الأصول
ج -

١١٢

ترتب الاحكام فلا يقال المشتغل بدرسه يقلد لأنه يوئل إلى العالمية، فكذا بناء على هذا الاستصحاب فان قوله "لا تنقض اليقين بالشك" يتوقف على ان يكون كل من اليقين والشك فعليين متحققين في الخارج حتى ينطبق عليه ما قال الامام(ع)، اذ ذلك حكم أنشأ على نحو القضية الحقيقية، فلو كان اليقين او الشك تقديرين لم يصح جريان الاستصحاب لعدم تحقق شرطه.

وقد فرّع الشيخ الأنصاري (قده) على هذا التنبيه فرعين، وقد تبعه بعض ومنهم صاحب الكفاية (قده)(١)، الفرع الأول: بأن من كان محدثاً ثم غفل ودخل في الصلاة وبعد الفراغ شك في كونه تطهر بعد حدثه قبل دخوله في الصلاة ام لا، بعد فرض ان دخوله كان عن غفلة، فقد حكم بصحة صلاته في هذا الفرض مدعياً ان الاستصحاب وان لم يجر في حق المكلف قبل الدخول في الصلاة لعدم فرض فعلية الشك حينئذ، الا انه بعد الانتهاء من الصلاة لا مانع من جريانه نظراً الى فعلية اليقين والشك، الا ان قاعدة الفراغ في المقام حاکمة او مخصصة لجريان الاستصحاب وهي تقتضي صحة العمل.

الفرع الثاني: قد حكم فيه بعدم الصحة وذلك في صورة قطعه بالحدث ثم الشك في تطهره قبل الدخول في الصلاة ثم الغفلة عن ذلك كله، وقد دخل الصلاة وبعد الانتهاء يشك في التطهير، ففي المقام انما لا تصح صلاته لأنه قبل الدخول فيها كان الاستصحاب جارياً في حقه لفرض فعلية كل من اليقين والشك حينئذ، بخلاف الفرض الأول فان

صلاته صحيحة لقاعدة الفراغ.

ولكن في كلا الفرعين مناقشة: أما في الأول فلأن عدم جريان الاستصحاب في حق الشاك بعد الفراغ قبل ان يدخله فيها مسلم ولا شك فيه، إنما الكلام ما بعد الانتهاء وقد ادعى الشيخ (قده) حكومة قاعدة الفراغ او تخصيصها على الاستصحاب، وفي ذلك كلام فان قاعدة الفراغ اما ان تكون أمانة كاشفة عن الواقع او أصلاً من الاصول المقررة في مقام الشك، فإن قلنا بالاول وانها كاشفة لا تجري في الفرض المذكور، لأن

(١) كفاية الأصول: ٤٠٤.

التنبيه
الثالث:
الاستصحاب
في مورد
الأمارات

١١٣

معنى كشفها ان يكون الشخص حين عمله ملتفتاً الى حاله، فمبقتضى سيره العقلاني وارتكازه ان يأتي جزءاً بعد جزء وشرطاً بعد شرط من دون ان يقدم بعضاً ويؤخر آخر او يسقط منها شيئاً، بل طبيعته تدفعه الى الترتيب وعدم الاختلاف ولذا كان في بعض الروايات قوله "اذكر" في فقرة الرواية "هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك" (١) وكذا في بعضها "أقرب الى الواقع" (٢) او في قاعدة التجاوز "بلى قد ركعت" (٣).
فان كل هذه تفيد ان مقتضى طبيعته ان يسير على الترتيب في عمله، وهذا انما يكون حيث يلتفت الى عمله اولاً، وهكذا يسير عليه فلو شك في الاثناء لم يعتني لأنه حين الدخول كان ملتفتاً وأذكر أمامقارنا فقد فوض فيه لغفلة حين الدخول إلى الصلاة فلم يأت في حقه اذكر وأقرب الى الواقع، فعليه القاعدة لا تجري والذي يجري هو الاستصحاب الحاكم ببطلان الصلاة، هذا كله بناء على انها أمانة.

وأما اذا قلنا بكونها من الاصول فنقول: ان معنى كون القاعدة كذلك هو التعبد الشرعي على كل من شك بعد العمل سواء كان في حال غفلة حين العمل او لم يكن فهو محكوم بالفراغ، اذ القاعدة بناء على الأمارات وان فيها جهة كشف نوعي تفيد ان الشخص في مقام الامتثال على مقتضى طبيعته ان يأتي بجميع الاجزاء والشرائط، وهذه لا

تكون الا في حال الالتفات الى عمله، وأما مع عدمه فلا يصح، لكن بناء على كونها من الاصول وانها مجعولة من الشارع في حق من شك بعد التجاوز او الفراغ كما في "بعض اذا تجاوزت عن شيء وشككت فشكك ليس بشيء" او "فليمض"، كل ذلك يفيد الاطلاق والشمول لصورة الغفلة وعدمها، فيلزم في المقام حكومة القاعدة على الاستصحاب حتى على التقديري منه، لأن المفروض ان القاعدة بناء على الشمول تعم صورة الغفلة وعدمها، فلو فرض ان الاستصحاب حتى على النحو التقديري الجاري كانت القاعدة جارية في ذلك المقام ايضا لأنها تشمل صورة الغفلة، وعليه فالاستصحاب جارٍ من دون

(١) وسائل الشريعة ١: ٤٧١، أبواب الوضوء ب ٤٢ (ح ٧)

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٢٤٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣

(٣) وسائل الشريعة ٦: ٣١٧، أبواب الركوع ب ١٣ ح ٣.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

١١٤

معارضة، أما بعد الفراغ فلفرض الحكومة، وأما قبله فلفرض الشمول لصورة الغفلة لأنه أصل قد جعل من قبل الشارع على كل من شك بعد الفراغ سواء كان ملتفتا حين العمل او غير ملتفت، لان الالتفات وعدمه انما كان في الأمانة التي فيها جهة كشف عن الواقع، وقلنا ان طبيعة الانسان تقتضي دفعه لاثنيان الجزء بعد الآخر حين العمل، أما بناء على الأصول وانه مجعول من قبل الشارع ليس فيه جهة كشف عن الواقع اصلا يقتضي شموله لصورتي الغفلة وعدمها فهو يحكم على الاستصحاب على كل حال.

وأما الفرع الثاني الذي حكم الشيخ ببطلانه وهو ما لو تيقن بالحدث ثم شك وجرى الاستصحاب في حقه ثم غفل ودخل الصلاة ثم شك في انه تطهر أم لا، وقد بين الشيخ وجه ذلك بأن الاستصحاب كان جاريا في حقه قبل الدخول في الصلاة، فكان محكوما من قبل الشارع بالحدث وعليه فتجب الاعادة، وبعبارة أخرى كان الشك فعليا قبل الدخول فكان محكوما قبل الدخول في الصلاة بالحدث بحكم الشارع وعليه فلا تصح صلاته.

قال سيدنا الخوئي (دام ظله): وهذا لا يمكن المساعدة عليه ايضا اذ النتيجة وان كانت واحدة مع الشيخ الا ان الطريق مختلف فان وجه بطلان الفرض ليس في جريان الاستصحاب في حقه، وانما الوجه عدم جريان قاعدة الفراغ ايضا لان القاعدة المذكور تحتاج الى شك بدوي بعد الفراغ من الصلاة ن وفي المقام وإن كان شك بعد الفراغ إلا أنه بحسب الفرق عين الشك السابق، وان كان بنظر الدقة مختلفا لانه متفرد في الزمن لأنه بحسب العرف يعده هو الشك الذي كان قبل الصلاة، وعليه فلا تجري قاعدة الفراغ ولأجل عدم جريانها حكم بالفساد لا للاستصحاب، فان فرض الاستصحاب غير جارٍ في المقام لأن من شرطة فعلية اليقين والشك حدوثا وبقاء، وهما وان حدثا قبل الصلاة الا ان جريانه بعد الصلاة لابد من استمرار ذلك الى الزمن الأخير، وقد فرض وجود الغفلة في الاثناء الفاصلة بين اليقين والشك السابق واللاحق، فلم يكونا فعليين بعد الصلاة فلم يجر الاستصحاب فالمانع ليس من جهة جريان الاستصحاب بل عرفت عدمه، انما المانع هو عدم جريان القاعدة المذكورة وهي قاعدة الفراغ، وهي لا تجري في المقام وان كانت مطلقة شاملة للغافل وغيره، لأن

١١٥

التنبيه
الثالث:
الاستصحاب
في مورد
الأمارات

موضوعها الشك بعد الفراغ والمفروض لم يكن شك جديد بعدها انما هو السابق لدى العرف. اللهم الا ان يقال بأن الصلاة صحيحة من باب ان الشك بعد الفراغ شك في انه تطهر من حين شكه الذي كان قبل الصلاة الى حين الدخول ام لم يتطهر في الفترة المتخللة بين شكه الأولي والدخول في الصلاة حيث يحتمل انه تطهر، وعليه فلو شك بعد الفراغ بهذا النحو تجري القاعدة في حقه وتكون صحيحة.

*التنبيه الثالث: الاستصحاب في مورد الأمارات

لا اشكال في جريان الاستصحاب لو كان اليقين وجدانيا قد تعلق بحدوث شيء ثم الشك ببقائه، وهو من أظهر موارد القاعدة، انما الخلاف فيما لو كان الحدوث ثابتا بشيء على تقدير مصادفته للواقع يكون منجزاً للحكم، كالأمارات

القائمة على اثبات حكم شرعي فهل ان الاستصحاب يجري لو شك ببقاء ذلك الحكم ام لا ؟ مثلا لو نهضت أمانة على وجوب صلاة الجمعة في وقت الحضور ثم شككنا في زمن الغيبة ببقاء ذلك الحكم، فهل يلزمنا التعبد الشرعي بالبقاء ام لا، بناء على ان قيام الأمانة طريق الى الواقع لا أنها مأخوذة على نحو الموضوعية، ولعله نظرا الى دليل الاستصحاب المصرح به عدم نقض اليقين بالشك، لأن المهم هو وجود كل من هاتين الصفتين ولربما لم يكن في المقام شيء من هذين، فان اليقين بالثبوت انما هو على تقدير المصادفة للواقع، وأما الشك فانما يحصل على تقدير الثبوت ولا يقين بالثبوت عند قيام الأمانة او الاصول كما يأتي البحث عنها انشاء الله.

وأما بناء على أخذ الأمانة من باب السببية والموضوعية، فتارة تكون من قبيل الواسطة في الثبوت وتصير سببا لثبوت مصلحة في نفس الفعل على تقدير المخالفة، وان في قيامها يكون الفعل مشتملا على مرتبة من المصلحة تسد ما يفوت على تقدير المخالفة فهذه تسمى واسطة في الثبوت، ويمكن ان يقع النزاع فيها حيث انه في الفعل المصلحة ويشك في بقائها فيمكن ان يجري الاستصحاب.

وأخرى: تصير واسطة في العروض وان الفعل انما يكون واجدا للمصلحة باعتبار انه مؤدى الأمانة كما في فتوى المفتي، فهذا القسم لا يجري

* ليلة الأحد ١٢/ج ٢/ ١٣٧٤هـ.

مصباح
الأصول
- ج ٤

الاستصحاب فيه لأن الثابت هو الفعل بما انه مؤدى أمانة يوم السبت مثلا اما يوم الاحد فلا شك في البقاء وهذا مثل فتوى المفتي بناء على ان فتياه يحدث مصلحة في الفعل باعتبار انه أفتى بها، فلو أفتى بشيء ثم بعد يوم تردد في الحكم لا يمكن ان يجري الاستصحاب، لأن الذي ثبت بما انه مقيد بالفتوى والمفروض أنه في هذا اليوم متردد، فتحصل من ذلك ان القابل لجريان النزاع فيه الأمانة المأخوذة على نحو الطريقية او الموضوعية التي كانت مأخوذة

على نحو الوساطة في الثبوت، حيث ان المنجز في ذلك شيء على تقدير المصادفة، فحدوث الشيء لم يكن متيقنا فيه وجدانا بل ثابت بأمر آخر، فيقع النزاع في شمول أدلة الاستصحاب لمثل ذلك بعد ان كان المعتبر فيه اليقين والشك. وقد أجاب عن ذلك صاحب الكفاية (قده)^(١) بأن أدلة الاستصحاب ناظرة الى الملازمة بين ثبوت الشيء والتعبد ببقائه، وقد أفادت عدم نقض ما هو ثابت سابقا بشك لاحقا، ولم تنظر الى عالم الحدوث والثبوت، وغنما قصرت الحكم على حكاية التعبد الشرعي ببقاء الشيء على تقدير حدوثه، وقد أشكل على نفسه (قده) بأن المعتبر في الاستصحاب اليقين والشك المصرح في الفقرة الأخيرة من الصحاح "لا تنقض اليقين بالشك" فقد اعتبر كون الشيء متيقنا سابقا ثم الشك ببقائه وهو لا يتلائم مع الاجابة، وأجاب على الاشكال بأن اليقين المأخوذ في الرواية هو ما كان طريقا الى الواقع، فكان التعبير كان الى الواقع فكان اليقين طريقا مأخوذا في المقام، وحينئذ يصير بحسب دليل الاستصحاب ان ذلك الذي ثبت حدوثه وقد كان اليقين طريقا الى اثباته محكوم بالبقاء تعبدا.

قال سيدنا الاستاذ الخوئي (دام ظله): ان جواب صاحب الكفاية لا يمكن المساعدة عليه وهو مردود.

أولا: ان اليقين المأخوذ في الرواية هو الموضوعي لا الطريقي، فانه وان كان بالنسبة الى الواقع طريقا الا انه أخذ موضوعا لحكم الاستصحاب فقد اعتبر في جريانه وجود اليقين الذي يكون في غير هذه القاعدة كاشفا عن الواقع، لأن في نفس اليقين ابراما واستحكاماً وقد نهى الشارع عن نقض ذلك المبرم بأمر غير مبرم وهو الشك، فلهذا قال لا تنقض اليقين بالشك.

(١) كفاية الأصول: ٤٠٤.

التنبيه
الثالث:
الاستصحاب
في مورد
الأمارات

١١٧

وثانيا: ان المراد من ادعاء الملازمة بدليل الاستصحاب بين ثبوت الشيء والتعبد ببقائه إما الملازمة الواقعية او الملازمة الظاهرية، فان كان المراد بها الاول بمعنى الحكاية الى مفاد ان كل ما ثبت يدوم وان الشارع في صدد بيان

ذلك المعنى، كما كانت بين القصر والاقطار، وانه في كل مورد وجب القصر فيه وجب الاقطار وبالعكس، وان الشاهد في محلنا ان الثابت باق بحسب الواقع، فهذا ليس بصحيح اذ هناك أشياء ثبتت في الخارج وليس لها دوام وبقاء الا دقائق معلومة أو ثواني معدودة فان الامور تختلف بعضها عن بعض، ثم اللازم من ذلك ان دليل الامارة هو الذي يتكفل لاثبات هذا المعنى اللازم والملازمة الواقعية، فان الشارع بعد ان عبدنا بالامارة فقد اثبت الملزوم لنا وبطبيعته يقتضي اللازم وهو البقاء، فلا داعي لأن يبين الشارع هذا المعنى بالاستصحاب، بل التنزيل الأول كاف في اثبات اللازم، وعليه فالامارة تكون مثبتة للوازم العقلية عند حدوثها وهذا لا يلتزم به صاحب الكفاية (قده).

وان كان المراد هو جعل الملازمة الظاهرية بمعنى ان الشارع بعد ان أعطى صفة المنجزية للشيء حكم بالملازمة بقاء ظاهرا، وبعبارة أخرى ان كل شيء ثبت حدوثه فهو محكوم ظاهرا ببقائه كما هو مستفاد من كلامه، فقوله "لا تنقض اليقين بالشك" النظر فيه الى اثبات هذه الملازمة الظاهرية، فهذا الوجه لا يرد عليه ما تقدم، ولكن يلزم في العلم الاجمالي الذي تنجز الحكم فيه ببقاء التنجز حتى في صورة انحلاله الى القدر المتيقن، اذ الشارع ايضا أعطى صفة المنجزية للعلم الاجمالي وبناء على جعل الملازمة الظاهرية ببقاء ما ثبت، ففي المقام يستلزم هذا المعنى لان العلم الاجمالي قد أعطى له هذه الصفة فهو يقتضي بقاء التنجز حتى في صورة الانحلال مع انه غير باق كذلك.

* فقد تلخص مما تقدم ان موارد الامارة القائمة على حدوث الشيء طريقية كانت أم موضوعية بنحو الوساطة في الثبوت لا يجري فيها الاستصحاب لأن المعتبر فيه صفة اليقين والشك ولم يثبت بالامارة إلا الحجة التي تفيد التعذير على تقدير المخالفة للواقع والتنجز على تقدير المصادفة وهو غير افادة اليقين، فعند الشك في تلك لا يستصحب لما عرفت من الوجه، وما جاء به صاحب

الكفاية (قده) غير سديد بعد ان ادعى افادة الأدلة القائمة على الاستصحاب للملازمة بين الحدوث والبقاء، فمتى ما قامت الحجة على الثبوت فقد حكم بمقتضى دليل الاستصحاب ببقاء ذلك الشيء، ثم أشكل على نفسه بأن المذكور في دليل الاستصحاب اعتبار كل من صفتي اليقين والشك، وقيام الحجة الشرعية على الشيء لا تفيد اليقين الوجداني بل الثابت بها المنجزية وهو غير مأخوذ في الدليل، وأجاب عن ذلك بأن المذكور في الدليل هو ما كان طريقا الى

الواقع، والمراد به هو قيام الحجة على الشيء الواقعي فتارة يحصل باليقين الوجداني وأخرى بالامارة الظنية، فكما ان العلم حجة كذلك الامارة مثله، غاية الامر ان الحجة تارة شرعية وأخرى عقلية، وما ذهب اليه صاحب الكفاية مردود اولا بأن المعتبر في الاستصحاب نفس اليقين والشك وقد أخذنا بنحو الموضوعية في المقام. وثانياً: بأن الملازمة المدعاة الثابتة من دليل الاستصحاب ان كانت هي الواقعية بان الحجة على الثبوت حجة على البقاء فليست ثابتة في جميع الافراد، وايضا يلزم الشارع الاكتفاء بدليل الامارة فقط لان اثبات الملزوم يقتضي اثبات اللازم، فلا داعي لان يذكر الملازمة التي تقتضيها نفس دليلة الامارة، وهذا لا يلتزم به (قده) اذ لا يوافق على ترتيب اللوازم العقلية للامارة، وان كان المراد الملازمة الظاهرية وان الشارع قد جعل ملازمة بين منجزية شيء وبقائه فكما تنجز شيء فقد بقي بمقتضى هذا الدليل كما أفاده في مسألة وجوب الافطار والتقصير في السفر فقد حكم بجعل الملازمة بينهما، فكان كلما أثبت أحدهما ثبت الآخر، فهذا النظر لا يرد عليه ما سبق الا انه بمقتضى بقاء منجزية العلم الاجمالي حتى بعد الانحلال، لانه قد أعطى هذه الصفة وهي صفة المنجزية للعلم الاجمالي، فكان اللازم بمقتضى جعل هذه الملازمة الثابتة بدليل الاستصحاب ان يستمر هذا الحكم الى الاخير مع انه لا يلتزم به اصلاً.

ودعوى ان الملازمة بين ثبوت الشيء واقعا وبقائه من دون نظر الى التنجز وعدمه فيقتضي جريان الاستصحاب بحسب الواقع وان لم تقم الحجة.

التنبيه
الثالث:
الاستصحاب
في مورد
الأمارات

١١٩

اللهم الا ان يدعى ان الملازمة بين نفس المنجز وبين الشك ببقائه في الآن الثاني فمتى ما ثبت منجز في الآن الأول ثم شك في البقاء في الآن الثاني فهو محكوم بالاستصحاب بذلك، وانما عبر باليقين في الرواية حيث كان أظهر مصاديق المنجز فكان واقع تعبيره لا تنقض المنجز الثابت سابقا بشك في اللاحق، وبناء على هذا فالامارة لما كان معنى حجيتها هي المنجزية كانت مشمولة بدليل الاستصحاب، الا ان هذه الدعوى غير بعيدة في عالم الثبوت اما عالم الاثبات فتححتاج الى دليل، فبناء على ان المراد بالحجة التي جائت بها الامارة هي المنجزية والمعذرية كان

الاستصحاب غير ممكن جريانه، لان المعتبر فيه صفة اليقين والشك، ولم يثبت من الامارة او الاصول الا صفة
المعذرية والمنجزية وهي غير صفتي اليقين والشك.

نعم هناك وجه لحجية الامارة يمكن جريان الاستصحاب فيه، كما لو قلنا معنى الحجية هي اعتبار كون المكلف عالما
عند قيام الامارة ومتيقنا بالشيء الذي أدت اليه عند الشارع، فكأن الشارع يعبدنا بالعلم ويعتبر هذا العلم الحاصل
كالعلم الوجداني، فيلاحظ في المقام أثرين حين جعل الحجية لهذه الامارة بمعنى اعتبار العلم، الأول: ان الاحكام التي
تكون مترتبة على العلم الوجداني تثبت لمؤدى الامارة بعد فرض كونها تفيد العلم، فلو علم المكلف وجدانا بخمرية ما
في الاناء ونجاسة الثوب مثلا، كان اللازم عليه ترتيب آثار الحرمة على الأول والتجنب الثاني، فكذا في صورة
قيام الامارة على هذا خمر فإنه بمقتضى الاعتبار قد صيره الشارع متيقنا تعبدا وعالما كذلك، وعليه فالحرمة يرتبها
كما كان في مورد العلم الوجداني يصنع كذلك.

والأثر الثاني: هو ترتيب آثار نفس العلم فلو قدر ان كان مأخوذا في موضوع حكم على نحو الكاشفية كما لو قال اذا
علمت بنجاسة الثوب فلا تصلي، فلو نسي الشخص وصلى كانت صلاته باطلة لانه علم بالنجاسة وانكشف له الواقع،
وقد غفل بعد ذلك فهو كان مطلعا على الواقع ولذلك يعيد، فكذا في الامارة لو قامت على شيء كان العلم مأخوذا في
موضوعه، فالأثر يترتب عليها كما كان يترتب على العلم الوجداني، فلو قدر ان البيئة قامت على نجاسة الثوب

١٢٠

مصابيح
الأصول
- ج ٤

ثم غفل وصلى كانت صلاته أيضا باطلة، فدليل الاستصحاب وهو قوله "لا تنقض اليقين بالشك" ناظر الى ان اليقين
المراد منه الاعم من الوجداني والتعدي لا ينبغي ان يرفع اليد عنه بالشك، فان الامارة قد أفادت كون اليقين التعدي
بجعل من الشارع ويكون الثابت منه فردا آخر للعلم، وقد ترتب عليه الأحكام اللاحقة لليقين حتى أثر نفس اليقين لو
قدر ان كان موضوعا لحكم من الاحكام.

وبعبارة أخرى بناء على المراد من كون الامارة حجة ان الشارع قد اعتبر من قامت عنده الامارة عالما بالشيء

وحينئذ يترتب عليه الحكم الذي كان معلقا على العلم الوجداني وايضا يثبت لهذا العلم التعدي أثر نفس العلم

الوجداني، وهو قيامه مقامه لو كان مأخوذا على نحو الموضوعية الطريقية في الحكم، ولهذا تعرضنا في باب القطع

بأن الامارة يمكن ان تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي على نحو الكاشفية لا الصفية، وما أشكله صاحب الكفاية (قده) من اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي قد أجبنا عنه في مبحث الطقع، مضافا الى وضوح هذا المعنى من دليل الاستصحاب ان هناك قرينة على ارادته، فإن آخر الصحيحة قوله "لكنه تنقضه بيقين آخر"، فان اليقين المذكور هو الاعم من الوجداني والتعدي، والدليل عليه ان شخصا لو علم بطهارة الاناثين بمقتضى الاستصحاب ثم قامت أماره على نجاسة احدهما فهل يمكنه أن يرتكب كليهما ولا يعتني بالنجس الذي ثبتت الامارة عليه مدعيا ان اليقين لا ينقض الا بيقين آخر وجداني لا تعدي فان ذلك غير ممكن الادعاء عليه، فالمراد من قوله لا تنقض اليقين هو الاعم من الوجداني والتعدي، ولما كانت الامارة علما تعديا فاذا قامت على شيء ثم شك في بقاءه كانت قاعدة الاستصحاب شاملة للمثال، فثبت ان الاستصحاب يجري بناء على هذا الوجه.

وأما جريان الاستصحاب في موارد الأصول ففيه تفصيل؛ فان الدليل الدال على اثبات الاصل في مقام الشك إما ان يكون متكفلا لاثبات الحكم بقاء كما تكفله حدوثا، واما ان يقتصر على خصوص الحدوث دون البقاء، فان كان من القسم الأول فالاستصحاب غير جار فيه لو شك من جهة أخرى، وذلك كقاعدة الطهارة فانه لو شك في ان هذا بول ام ماء ولم يعلم له حالة سابقة، فحكم عليه بالطهارة استنادا الى قوله "كل شيء لك طاهر" ثم بعد هذا شك في ملاقاته للنجاسة وعدمها، فلا يسعه المكلف ان يستصحب في المقام لفقدان اركان

١٢١

القسم
الثاني -
من
استصحاب
الكلي:

الاستصحاب من اليقين والشك، اذ الحالة الواقعية ليس على علم منها فلا يقين، بها وأما الحالة الظاهرية وهي الطهارة الى زمن العلم بخلافها فلا شك فيها بل يقطع بثبوتها وبناء على هذا لا مجال لاستصحاب ما ثبت حكمه ظاهرا، بل نفس ذلك الحكم الثابت سابقا فيه فعليه الاستمرار في الحكم ما لم يعلم بالخلاف، وكذا قاعدة الحل فان الحكم الثابت بتلك القاعدة لو شك في بقاءه لا ينبغي ان يحكم باستصحابه بل النظر الى نفسه دليله كاف في اثبات ذلك الحكم حتى زمن الشك، اما لو كان الحكم الثابت سابقا بالاستصحاب ثم شك في بقاءه من جهة أخرى فلا مانع من جريان الاستصحاب الثاني كما كان الاول جاريا كذلك، وذلك لو شك في نجاسة ماء بعد ان

كانت له حالة سابقة وهي الطهارة فحكم على ذلك الماء بالطهارة استنادا الى عدم نقض اليقين بالشك الذي هو مفاد الاستصحاب، ثم بعد هذا شك في ملاقة بول لهذا الماء وعدم الملاقات له، فحيث كانت له حالة سابقة وهي عدم الملاقة كان من الممكن استصحابها ولا ينظر الى نفس الاستصحاب الاول فيستصحب، لان المقام فيه فردان من الشك وفردان من اليقين، أو فقل في المورد الخاص استصحابين أحدهما استصحاب طهارة الماء عند الشك في ملاقة الدم له والآخر عدم الملاقة عند الشك في ملاقة البول له ولا مانع من جريان كل منهما على رسله.

نعم في القاعدتين الأوليتين يشكل الجريان من حيث ان دليل الاصل كان متكفلا لاثبات معنى الاستمرار، ولأن الاستصحاب فيهما مفقودة اركانه، واما لو كان دليل الاصل غير متكفل لاثبات الحكم بقاء وانما الثابت خصوص حال الحدوث، ففي هذا القسم لا مانع من جريان الاستصحاب، وذلك كما لو كان عنده ماء مشكوك الطهارة من حيث احتمال ملاقة النجس له وقد حكم عليه بالطهارة الظاهرية استنادا الى القاعدة بعد فرض عدم حالة سابقة له، ثم بعد هذا غسل ثوب نجس واقعا بذلك الماء المحوم بالطهارة ظاهرا، وبعد الاتمام والفراغ وانقضاء زمن يسير حصل الشك في نجاسة ذلك الثوب من جهة احتمال ملاقاته للدم، ففي المقام لا يمكننا ان نستصحب طهارته والذي ثبت طهارته بالاصل هو الماء وطهارة الثوب انما هي من آثار طهارة الماء، فالطهارة الثابتة للثوب انما ثبتت حدوثا لابقاء،

مصباح
الأصول
- ج؛

١٢٢

نعم نفس الماء ثبت طهارته حدوثا وبقاء اما الثوب فلم يثبت له الا مجرد الحدوث، وحيث لا استمرارية للطهارة في الثوب كان اللازم استصحاب عدم الملاقة لان الاصل عدمها وعليه فيرجع للاستصحاب في المقام.

وبالجملة ان المتحصل من البحث جريان الاستصحاب في الاحكام الثابتة بالامارات، بناء على المختار من انها تفيد العلم التعبدى باعتبار من الشارع، واما في الاصول ففيما لو كان دليل ذلك الاصل غير متكفل لاثبات الحكم بقاء وانما هو مقتصر على خصوص الحدوث فالاستصحاب ايضا جار، اما لو كان دليل ذلك الاصل ناظرا الى كلا الحالتين الحدوث والبقاء وان الحكم ثابت لهما فلا وجه لجريان الاستصحاب.

التنبيه الرابع: استصحاب الكلي

المستصحب تارة يكون فردا خارجيا وأخرى أمر كليا، وذلك الكلي لا يفرق حاله بين ان يكون وجوده عين وجود فرده بمعنى ان وجوده عرضي او يكون له وجود غير وجود فرده، غاية الامر ان وجودا واحدا جمع وجود الكلي والفرد الذي كان وجودهما كليا لا عرضيا، فان هذا البحث أمر دقي فلسفي من الممكن أن يجعل الشارع حكمه معلقا على فرد.

وأخرى: على نحو جامع يجمع ذلك الفرد يكون كليا بنظر العرف والمسامحة، فقد جعل احكاما مترتبة على خصوص حدث الجنابة، فقال لايجوز دخول المسجد للجنب والحائض والنفساء الا اجتياز عدا المسجدين، ولا يجوز المكث فيه، وهذا حكم معلق على شخص الحدث لا عمومه.

وأخرى: يجعل حكمه معلقا على عنوان الحدث الذي هو جامع بين الجنب وغيره كحرمة مس كتابة القرآن المعلقة على عنوان المحدث الغير المتطهر، كما قال تعالى: (

[لا يمسه الا المطهرون])^(١) فلم تكن حرمة المس مختصة بخصوص المجنب كما كان عدم جواز المكث، بل معلقة على العنوان العام وهو الحدث الجامع بين الجنب وغيره، وهذا أمر كلي في نظر العرف والمسامحة.

(١) سورة الواقعة ٥٦: ٧٩.

ثم ان الكلي المستصحب اما ان يكون متأسلا في الوجود كالجواهر والاعراض، او يكون منتزعا عن شيء له بحذائه شيء في الخارج مثل العالمية المنتزعة من تلبس الذات بتلك الصفة والكاتبية وغيرها، او يكون أمرا اعتباريا ومنها الاحكام الشرعية التكليفية او الوضعية بناء على أنها أمور اعتبارية جاء بها الشارع فلا يفرق الحال في ذلك.

ثم لا اشكال في أن المستصحب لو كان حكماً كلياً جاز استصحابه، أما لو كان فرداً خارجياً فلا بد له من أثر فأمّا ان يكون الأثر مترتباً عليه أو على كليهما معاً، فيجري حسب كل واحد، مثلاً لو كان زيد عالماً بجنابته في زمان ثم شك في بقائها لأجل الشك أنه اغتسل أو لم يغتسل فلا معنى للحكم بالاستصحاب الكلي والشخصي فيه، بل لابد من النظر والالتفات إلى سبب الشك في جنابته، فإن كان من أجل الشك في جواز مسه لكتابة القرآن المرتبة على كل الحدث فيجري استصحاب الحدث الكلي دون استصحاب الجنابة لأنه غير مرتب عليها، وإن كان من أجل الشك في الدخول للمساجد فيجري استصحاب الجنابة في حقه دون الحدث لأن حرمة الدخول مترتبة على الجنابة لا الحدث، وهذا هو المراد من الاستصحاب في القسم الأول من الكلي، لا كما ظهر من صاحب الكفاية (قده) (١) أننا مخيرون بين استصحاب الفرد أو الكلي، لأن الاستصحاب ليس بأمر اختياري كي يتسنى لنا إجراؤه في الفرد أو الكلي بل هو تابع للأثر شرعاً، فحينئذٍ اللازم ملاحظة ذلك الأثر فإن كان مرتباً على الفرد فيجري استصحاب الفرد وإن كان بالعكس فبالعكس، وإن كان مرتباً عليهما فالواجب استصحابهما.

القسم الثاني من استصحاب الكلي:

عبارة عن اليقين بوجود كلي مراد بين فردين أحدهما معلوم الارتفاع والآخر معلوم البقاء، كما لو علم بوجود إنسان في ضمن أحد الشخصين إما زيد أو عمر، لكنه على تقدير كونه زيداً فغير باق وعلى تقدير عمر فباق لحد الآن، وكما

(١) كفاية الأصول: ٤٠٦.

مصابيح
الأصول
- ج٤

في مثل البق والفيل فإننا علمنا بوجود أحدهما إلا أن المعلوم على تقدير كونه فيلاً لبقى الحيوان لحد الآن ولكن معلوماً ببقائه، وعلى فرض أنه بق لما كان باقياً إلى الآن بل هو مقطوع ارتفاعه.

وأما مثاله في الشرعيات فكما لو علم بخروج بلل بعد الاستبراء بالخرطاط وكان ذلك البلل مرددا بين الحدث الأصغر والأكبر أي يحتمل كونه بولاً أو منياً، ثم بعد هذا ذهب وتوضأ أو اغتسل، فحينئذ يقطع بأن الحدث ان كان بولاً فقد ارتفع قطعاً وان كان منياً فهو باق قطعاً، وكذا صورة الاغتسال فهو في هذا الآن يعلم بوجود حدث خرج منه الا انه بعد علمه يدور أمره بين متيقن الارتفاع ومقطوع البقاء، ولعله لا يحتاج الى تقييد كونه مقطوع البقاء اذ ان محتمله كاف في جريان الاستصحاب.

القسم الثالث من استصحاب الكلي:

ما اذا كان الشك في بقاء الكلي لاجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الذي كان الكلي في ضمنه، وقد قطع بارتفاعه وذلك الاحتمال اما مقارنة لوجود ذلك الفرد او مقارنة لخروجه وارتفاعه، مثلاً اذ علم بوجود زيد في الدار فقد قطع بوجود حصّة من الانسان في هذه الدار، ثم قطع بارتفاع هذا الفرد وخروجه من الدار، ولكن يحتمل ان يكون عمر وجد مقارنة لوجود زيد أي حال وجود زيد في الدار وجد عمر هناك، او وجد مقارنة لخروجه أي حين اراد زيد الخروج على وجه لم يتخلل عدم في الاثناء، فهو يجد زيدا خارج الدار أمامه ولكنه يشك في بقاء الكلي من أجل احتمال حدوث فرد آخر مقارنة للأول، والا لو كان على خصوص زيد لما شك بالبقاء بعد الرؤية الا انك عرفت مستند شكه وهو احتمال مقارنة فرد آخر لزيد في الوجود وهذا يأتي البحث عنه انشاء الله.

القسم الرابع من الكلي:

هو ان يتيقن وجود فرد وقطع بارتفاعه، ويتيقن بعنوان غير معلوم المصداق محتمل الانطباق على ذلك الفرد المتيقن او على غيره، مثلاً اذا علمنا بوجود كلي في ضمن ذات مشخصة مثل زيد أم غيره وقطع بارتفاعه فان كان هو زيدا كان الكلي غير موجود لفرض ارتفاع زيد، وان كان غير زيد لكان باقياً،

وبعبارة أخرى كنا نعلم بوجود زيد في الدار ونعلم أيضا بوجود أنسان وقد سمعنا كلاماً من داخل الدار ثم رأينا زيدا خارج الدار، فهنا يحصل لنا الشك بأن المتكلم ان كان زيدا فلم يبق فرد آخر في الدار وان كان غيره فباق لحد الآن، ففي المقام يقينان أحدهما متعلق بزيد والآخر بالعنوان وهو الانسان ومن المحتمل ان يكون هو زيدا او غيره.

وأما مثاله في الشرعيات ففيما لو فرض ان أجنب الرجل ليلة الخميس وقد اغتسل صباحاً، ثم رأى يوم الجمعة على ثوبه قطعة من المنى لا يعلم انها من جنابة جديدة ام هي السابق التي اغتسل منها، فهو عنده يقينان أحدهما جنابته الشخصية ليلة الخميس التي يعلم بارتفاعها بالغسل، الثاني خروج منى منه في زمن من المحتمل ان ينطبق على الجنابة الشخصية التي حدثت يوم الخميس، ومن المحتمل ان يكون مستقلا غير الاولى فهو في هذا المقام شاك في وجود الكلي من أجل احتمال ان ينطبق على غير الفرد الأول الحادث فهذه أقسام أربعة للكلي.

والفرق بين القسم الرابع والثاني هو ان القسم الثاني كان الفرد الحادث غير معلوم الشخص وانما هو متردد فيه، بخلاف الرابع فان كون الفرد معلوم الشخص وقد علم بارتفاعه قطعاً وانما الشك في معلومية المصادق الذي علم كليه وعنوانه.

وأما الفرق بين الرابع والثالث فهو ان في الثالث يقينا واحداً بحدوث فرد واحتمال حلول آخر محله مقارنة له في الوجود او الارتفاع، وأما الرابع ففيه يقينان أحدهما متعلق بالفرد والآخر بالكلي من غير يقين.

ثم ان جريان الاستصحاب في القسم الأول واضح، بعدما عرفت ان النظر الى الأثر الذي يقصد ترتبه في المقام، فان كان على الكلي فاللازم استصحاب الكلي، وان كان على الفرد فاللازم استصحاب ذلك الفرد، أو كان مرتباً عليها فاللازم استصحابها.

وأما القسم الثاني الذي كان حقيقته هو اليقين بوجود فرد مردد بين معلوم الارتفاع ومعلوم البقاء أو مشكوكه الذي يوجب ذلك العلم بوجود حصة من الكلي، فلا مانع من الاستصحاب بالملاحظة الى وجود الفرد أي نفس الوجود

يستصحب، ومعناه استصحاب وجود الطبيعة لا بمعنى استصحاب وجود الكلي، اذ الكلي لا يجامع الوجود وإنما الوجود للفرد، بل بمعنى وجود الكلي والطبيعة فان باستصحابنا لوجود الفرد الذي معلوم وجوده وقت ما يثبت وجود

الكلي، وحينئذ لنا ان نرتب جميع الآثار على ذلك الكلي لو قدر ان هناك أثر.

نعم استصحاب الشخص غير ممكن لما عرفت من عدم معرفته بعينه، أما الحصة الموجودة في أحدهما فقد يتيقن بها وقت ما والآن كما كان، فمثلاً بعد ان خرج بلل مشتبه بين البول والمني ثم ذهب وتوضأ او اغتسل، فاللزم عليه ان يرتب أثر كلي الحدث عليه دون الحدث الشخصي، فلا يجوز له مس كتابة القرآن لكونها أثراً للكلي، أما عدم جواز الدخول الى المساجد فليس له أن يرتبه لأنه معلق على شخص الحدث وهو الجنابة وبما ان الفرد غير ممكن استصحابه امتنع القول بحرمة الدخول والحاصل ان المستصحب وجود الفرد المثبت لوجود الكلي ومن أجل ذلك ذهب السيد الطباطبائي (قده) في حاشيته) على الرسائل الى ان المقام من استصحاب الفرد المردد مطلقاً عليه ذلك الاسم، وقد عرفت ان الفرد في المقام ليس هو الواقعي منه حتى لا يصح نسبته الى العدم والوجود والماهية وغيرها، وإنما المقصود بالفرد المردد وجوده المثبت لوجود الكلي.

وقد أشكل على هذا القسم بأن الشك في بقاء الكلي وعدمه مسبب عن كون الحادث هو الفرد الطويل لا القصير، اذ لو قدر كون الحادث فرداً قصيراً لكان معلوم العدم، فالشك في بقاء الحيوان مسبب عن الشك في كون الموجود هو الفيل، وكذا بعد الوضوء شكه يكون مسبباً عن كون الحدث أكبر واذا فرض ان جرى أصل في السبب فهو يكون حاكماً على الأصل الجاري في ناحية المسبب فأصالة عدم كون الحادث طويلاً وفيلاً وجنباً ينفي وجود الشك في بقاء الكلي، اذاً فكيف يقال باستصحاب الكلي في المقام.

وقد أجيب عنه بوجه:

وملخص الجواب الاول (١) ان الشك في بقاء الكلي وعدمه ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل، وإنما هو مسبب عن كون الحادث هل هو قصير

(١) كفاية الأصول: ٤٠٦.

استصحاب الكلي:

او طويل، ولا حالة سابقة لهذا الحادث المشكوك حتى يستصحب ويكون حاكما على استصحاب الكلي، فالجاري في المقام هو استصحاب الكلي هذا بناء على ان الاستصحاب لا يجري في الاعدام الازلية.

وأما بناء على جريانه فيه فمن الممكن ان يستصحب عدم ذلك الفرد الخاص بأن يقول الخصوصية الفردية ليست متيقنة الحدوث انما المعلوم هو حدوث فرد مردد بين القصير والطويل الذي هو شيء زائد على ذاك فالشك في وجود الفرد الطويل يكون محكوماً بالعدم لأن له حالة سابقة وهي عدم حدوث ذلك، فنقول الفرد الطويل ليس بموجود قبل هذا والآن مشكوك بحدوثه فنثبت عدم الخصوصية التي توجب استصحاب الكلي.

وبعبارة أخرى لنا ان نقول الاصل عدم حدوث الفرد الطويل او الاصل عدم كون الحادث متصفا بالطولية، وحينئذ لا يجري استصحاب الكلي، ومن أجل هذا حكم في بعض موارد الفقه بعدم جريان الكلي كما في مثل الثوب الذي يشك في ملاقاته للبول او الدم او بدن الكافر - الذي هو ما عدالبول الغير المحتاج في مقام التطهير الى تعدد في الغسل أما البول فيحتاج الى ذلك - حيث حكموا هناك باستصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل مرة لأنه بعد ان علم بالنجاسة حين الملاقاة فالإقتصار على خصوص المرة الواحدة لا يرفع الشك عن بقاء الكلي، اذ هو بعد المرة باق وعليه فلا تفرغ الذمة الا بالاثنيان مرة أخرى، لأن الفرد الذي وجد وكان ملاقيا للثوب مردد بين ما يوجب المرة والمرتين، وعليه فيلزم استصحاب وجود الفرد الذي معناه وجود الكلي.

ولكن بناء على الأخير من البناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية لنا ان نكتفي بالغسل مرة واحدة وننفي الخصوصية، اذ الشك في بقاء النجاسة بعد الغسل انما هو على تقدير ان يكون الحادث بولا والا لو كان دما لما بقى الشك، فنقول الاصل عدم كون الحادث بولا او الاصل عدم البولية، لانه قبل الملاقات لم يكن فاستصحابه موجب لرفع اليد عن استصحاب الكلي.

وكذا في المورد الثاني حكم باستصحاب العدم الازلي وهو ما لو شككنا في الشيء الذي ولغ الكلب فيه هل هو انا ام ليس بأنا، فانه على التقدير الأول يحتاج الى التعفير وعلى الفرض الثاني يكتفى في غسله مرتين من دون التعفير،

فقد قال القوم في المقام باستصحاب كلي النجاسة بعد الغسل مجردا عن التعفير لانه يشك في الارتفاع ولا تفرغ الذمة الا بعد التعفير، فالتزموا بالتعفير والتعدد في فرض الشك في ما وقع فيه الولوغ، ولكن بعدما عرفت ان الاستصحاب في عدم الأزلي جاري غنقل بعد ان نغسله مرتين من دون تعفير انه على تقدير كون الحادث او الذي وقع فيه الولوغ غير اناء فالنجاسة مرتفعة وجدانا، وعلى تقدير كونه اناء فباقية وهذا أمر مشكوك، ولنا ان نقول أن الأصل عدم كون الحادث متصفا بخصوصية توجب التعفير فان قبل هذا لم يكن والان كذلك وعليه فيكتفى بالغسل دون التعفير.

والحاصل ان استصحاب الكلي انما يجري حيث لا يبني على صحة جريان الاستصحاب في عدم الأزلي، واما بناء على صحته فلا مجال لاستصحاب الكلي بعد هذا.

الجواب الثاني: وهو الذي ذهب اليه شيخنا الاستاذ (قده) (١) من ان الأصل السببي انما يحكم على الأصل المسببي حيث لا تكون معارضة بالاصول في ناحية السبب، وأما لو حصلت فبعد التساقط يرجع الى استصحاب الاصل المسببي، فانه في المقام اذا أردنا ان نجري أصالة عدم كون الحادث فردا طويلا يكون معارضا باستصحاب عدم كونه قصيرا، وبعبارة أخرى استصحاب عدم القصير معارض باستصحاب عدم الطويل وبعد التعارض يرجع الى ناحية المسبب وهو استصحاب الكلي.

وهذا مردود بأن الأصلين اللذين يجريان في كل فرد على تقدير كونه هو الحادث لا يخلو امر هذين الفردين تارة يكون الأثر مرتباً على كل واحد بخصوصه وعليهما معا، كما في مثل البول والمني فان هناك أثراً للبول رتبها الشارع عليه، وهي عدم جواز الدخول في الصلاة ما لم يتوضأ وأثراً للمني وهي عدم جواز المكث في المساجد وعدم جواد حمل شيء منه او وضعه، وهناك اثر رتب عليهما معا وهو عدم جواز مس كتابة القرآن لأنها على كلي الحدث، فحينئذ ان كان المراد بالتعارض في مثل هذا المورد ان أصالة عدم

البولية معارضة بأصالة عدم الجنابة فهذا لا يثبت الرجوع عند التعارض الى استصحاب الكلي، بل نفس العلم الاجمالي في المقام كاف في ترتيب الأثر فانه يعلم بحصول حدث له، فعلى تقدير ان يتوضأ فقط فهو لم يكن منجزا للعلم الاجمالي بل اللازم عليه ان يرتب الأثر على تقدير الثاني بمقتضى انه منجز ولا تفرغ الذمة بمقتضى حكم العقل الا بترتيب آثار الثاني، فالتساقط بعد التعارض في هذا المورد لا ينفع ولا يثبت الرجوع الى استصحاب الكلي بل قد عرفت ان العلم الاجمالي كاف.

وتارة يكون الأثر الخاص مرتباً على أحد الفردين وبينهما قدر مشترك مثل البول والدم لولاقي أحدها الثوب فان الخصوصية وهي زيادة الغسل انما مترتبة على البول لا الدم ويشترك الدم معه في الغسلة الواحدة، ففي المقام لو استصحبنا أصالة عدم كون الحادث دماً لا يثبت ذلك بقاء الكلي حتى ننتفع بوجوده الا على النحو المثبت، واذا كان أصالة عدم ذلك الفرد المشترك غير نافع للحكم ببقاء الكلي اذا الباقي ليس الا الزائد الذي فيه الخصوصية وهذا مشكوك فاللازم استصحاب عدمه بناء على استصحاب عدم الأثري.

الجواب الثالث:

انه ليس كل اصل سببي حاكماً على الأصل المسببي الا اذا كان الاصل السببي رافعا للحكم في ناحية المسبب أو مثبتاً له على وجه يكون من آثار الاصل السببي، مثلاً لو كان هناك ماء مشكوك النجاسة وكان له حالة سابقة وهي الطهارة فبمقتضى الاستصحاب حكمنا بطهارته، ثم جئنا بثوب متنجس قطعاً وغسلناه بهذا الماء وبعد الفراغ شكنا في طهارته بعد ان كان نجساً قبل الغسل، وانما حصل الشك بطهارة الثوب من أجل الشك بطهارة الماء، ففي المقام يكون جريان الاصل في ناحية السبب حاكماً على الاصل في ناحية المسبب لأنه بتعبد الشارع لنا بطهارة الماء بمقتضى اليقين السابق والحكم على هذا الماء بكونه طاهراً لا يبغي مجالاً للشك بنجاسة الثوب، فان من آثار الشرعية لطهارة الماء كونه رافعا للنجاسة وحتى لنجاسة الثوب، فالتعبد الشرعي متكفل بانتفاء الشك في المقام، ولذا لا يجري استصحاب النجاسة بالنسبة الى الثوب.

فتحصل من ذلك ان الحكومة لا تتم إلا حيث يكون الحكم في ناحية المسبب من آثار الحكم في ناحية السبب على

وجه لا يفرق الاصل الجاري في مرحلة

السبب بين كونه مثبتاً أو رافعاً فلا بد من جريان الاصل من ترتب أثر شرعي عليه، اما ما نحن فيه فليس أصالة عدم كون الفرد الحادث متصفا بالطولية من آثاره الشرعية عدم بقاء الكلي اذ الشك في بقاء الكلي وعدمه وان كان مسببا عن الشك في كون الحادث متصفا بالطويل وعدمه، اذ على تقدير كونه قصيرا لما بقى الشك في الكلي وانما هو مقطوع الارتفاع، ولكن ليس كل سبب حاكما على الاصل المسببي، وانما يكون حيث يصير الثاني من الاثار الشرعية للاول بحيث عند التعبد الشرعي في الاول يكون الشارع ناظراً الى نفي او اثبات تلك الاثار المترتبة على ذلك فلذا يصير محكوماً ويكون الاول حاكماً، أما المقام فعلى تقدير ان الشارع يعبدنا باصالة عدم حدوث ما هو متصف بالطول لم يكن من آثاره نفي بقاء الكلي، نعم ان ذلك عقلي لا شرعي وعليه فلا مانع من جريان استصحاب الكلي وان جرى أصالة عدم حدوث ما هو متصف بالطويل، وهذا هو الوجه الثالث الذي ذكره صاحب الكفاية (قده) وهو عمدة الأجوبة.

* اما الجواب الأول فقد تقدم سابقا وهو ان الشك في بقاء الكلي لم يكن مسببا عن كون الحادث طويلا بل مسبب عن ان الموجود الذي حدث هل كان قصيرا ام طويلا، وأما الوجه الثاني الذي ذكره في مقام الرد على الاشكال فملخصه هو ان جريان الاشكال انما يتم بناء على كون الكلي مغايرا لفرده وانما بينهما نحو ملازمة في الوجود وحينئذ يجري الاشكال، واما بناء على العينية وان الكلي عين فرده فنزاع القوم لا يجري واشكالهم لا يتأتى أصلا، ولكن بعد التأمل تعرف ان هذا الوجه ليس بصحيح اذ بناء على العينية يكون المقام أوضح من الملازمة، فان جريان أصالة عدم كون الحادث متصفا بالطولية لا يبقى شك بالنسبة الى الكلي لانه عينه، واذا انتفى الفرد فقد انتفى الذي هو عينه.

فالعمدة من الاجوبة هو الثالث الذي يفيد ان معنى الحكومة لابد وان يكون أثرا شرعيا مترتبا على الاصل الحاكم وتطبيق هذه الكبرى على ما نحن فيه غير ممكنة لأن أصالة عدم اتصاف هذا الفرد بالطول غير مثبت لنفي الكلي اذ ليس ذلك من آثاره الشرعية بل العقلية فلا ينتفي.

ثم ان ههنا أمر لابد من التعرض له وهو ان جريان استصحاب الكلي انما يتم في القسم الثاني، حيث يكون الفرد مرددا غير معلوم الشخصية، وأما لو قدر ان كان أصل في البين يثبت الفردية الخصوصية فلا مجال حينئذ لاستصحاب الكلي، إنما اللازم هو الأخذ بتلك الحصة التي ثبتت في الفرد الخاص مثلا لو فرض كان محدثا بالحدث الأصغر بأن كان نائما ثم استيقظ ووجد بللا قد خرج منه مرددا ذلك بين البول والمنى، او كان قبل هذا بائلا ثم خرج بلل مشتبه بين الاصغر والاكبر، ففي المقام حكموا عليه بجريان آثار الحدث الأصغر دون الاكبر، والسر في ذلك هو ان لأحد الفردين الخاصين حالة سابقة وذلك الفرد هو الحدث الأصغر، وقد فرض ان سبق نوم منه او بول فهو على تقدير ان يتردد، فاستصحاب كونه محدثا بالاصغر ينفي احتمال الحدث الأكبر.

وبعبارة أخرى ان الشارع بعد ان عبدنا بكون اللازم ترتيب آثار الحدث الأصغر لا يبقى مجال للشك في الاكبر حينئذ، وهذا الكلام لا يفرق الحال فيه بين ان يقال ان النسبة بين الحدث الأصغر والأكبر هي الضدية، بمعنى انه ان وجد الاكبر لا يبقى الاصغر أو بالعكس - أو يقال - انهما مختلفان في المرتبة بحسب الشدة والضعف، فيقال مرتبة الحدث الأكبر هي أشد من الاصغر ومرتبة الاصغر أقل وأضعف من الاكبر، كما يقال هذا المعنى في الوجوب والاستحباب بان الوجوب مرتبة شديدة من الطلب والاستحباب مرتبة من الطلب أقل من مرتبة الوجوب، أو يقال ان النسبة هي التخالف بينهما كالسواد والحلاوة، وعلى جميع التقادير لا يجري استصحاب الكلي بناء على ان لاحد الفردين حالة سابقة، فاننا بعد ان نتيقن تعبدا بكون الحدث أصغر نشك في ان الذي وجد يحتمل ان يكون جنابة بنحو من المرتبة الأولى معه بناء على الضدية او محتمل ان يكون الموجود مرتبة أشد من الأولى، او يكون شيئا آخر كل ذلك لا يجري اصلا، بل اللازم استصحاب الحدث الأصغر وترتيب آثاره عليه من لزوم الوضوء للدخول الى الصلاة، وبناء على هذا ان ما ذكره السيد الطباطبائي اليزدي (قده) في العروة (١) في مسألة بانه من خرج منه بلل مشتبه بين الاصغر والاكبر فقد وجب عليه الوضوء والغسل احتياطاً. محمول على ان يكون المكلف متوضئاً قبل خروج

البلل او كونه على طهارة لئلا يكون له حالة سابقة تستصحب، فان أصالة عدم الجنابة حينئذ لا تثبت البولوية وعلى هذا المعنى قرينة تدل، والا لو قدر ان الشاك كان غير متوضئ قبل خروج البلل بان كان محدثا بالحدث الأصغر، لما كان اللازم عليه مراعاة الاحتياط بل يستصحب الاصغر ويرتب عليه أحكامه.

الشبهة العبائية

فاتضح من البيان المتقدم ان القسم الثاني من الكلي انما يجري فيه استصحاب نفي الكلي دون فرده، وبناء على هذا يتوجه علينا اشكال جاء به السيد الصدر (قده) وهو المسمى - بالشبهة العبائية - وملخص الشبهة: انه لو علم بوجود نجاسة في أحد أطراف العباءة إما الأسفل او الاعلى، ثم طهر الطرف الأعلى إما بالغسل او بتساقط مطر عليه مثلا، فلا اشكال في طهارة ما يلاقي الطرف الاعلى لانه ملاقي للطاهر قطعاً اما سبب الطهارة هو الغسل او المطر ام من أول الأمر لا يفرق، وكذا لولاقي شينا الطرف الأسفل لأنه لاقي ما هو مشكوك الطهارة وهو طاهر أيضاً، اما لو سقطت تلك العباءة في اناء كبير من الماء فلاقي الماء جميع اطراف العباءة كان ذلك الماء طاهراً ايضاً باعتبار انه ملاقي العباءة قد لاقي ما هو طاهر واقعا ومشكوك النجاسة ولا يحكم بنجاسته بالبداهة، فالاشكال انما يتم بناء على ان ملاقي الشبهة المحصورة طاهر، والا لو قلنا بالنجاسة فلا يتأتى، وحاصل الاشكال ان حكم القوم قد تم على طهارة ذلك الماء الذي لاقي العباءة كلها مع ان اللازم هنا الحكم بالنجاسة لان القسم الثاني من استصحاب الكلي موجود اذ النجاسة التي حصلت العباءة المرددة بين الاعلى والاسفل بعد طهر الاعلى وسقوط العباءة في الاناء، اما ان تكون في ضمن فرد مقطوع البقاء او الارتفاع لانها ان كانت في الاعلى فهي مرتفعة قطعاً وان كانت في الاسفل فهي موجودة قطعاً، وبناء على جريان الكلي كان اللازم البناء على نجاسة الماء.

وبعبارة أخرى انهم لا اشكال في حكمهم بطهارة الماء بعد سقوط العباءة مع ان بنائهم على استصحاب القسم الثاني

من الكلي يقتضي القول بنجاسة الماء، وحكمهم بعدم النجاسة في المقام موجب لايراد الاشكال عليه او لاجتماع التناقض في كلامهم.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا الاستاذ (قده) جوابين حسب الدوريتين. (١) الأول من ان القول باستصحاب الكلي في القسم الثاني هو ما كان التردد بين فردين أحدهما على تقديره بصير مقطوع البقاء وعلى الآخر مقطوع الارتفاع، حيث يصير كل فرد من الفردين المردين داخلا تحت صنف ونوع أحدهما غير الآخر، من حيث الصنف والأثر كالنجاسة المرددة بين البول ولامني فإن صنف أحدهما غير الآخر، وكون المني محتاجا إلى غسل والبول إلى الوضوء، لكل منهما فردان مستقلان يشك في انطباق الكلي على أحدهما كي يلزمنا ترتيب آثاره، وكذا البق والفيل فان الحيوان المردد بينهما على تقدير كونه بقا لما ظل لمدة ثلاثة أيام وعلى تقدير كونه فيلا لاستمر الى الثلاثة، فلكل من الفردين حكم خاص، أما مسألة العباءة فالنجاسة الكلية لم تكن مرددة بين فردين لكل منهما عنوان خاص بل فرد واحد وهو العباءة معلوم الصنف وهو نجاسة البول او الدم انما التردد في محل النجس ومكانه لا كون الفرد مرددا. وبعبارة أخرى ان الكلي في العباءة قد حدث في فرد معلوم الصنفية وهو الدم او البول وقد اشتبه مكانه ومحل بهيئ لا يعلم ان الاعلى نجس ام الاسفل، وعليه فعدم جريان الاستصحاب الكلي في المقام انما هو من ناحية عدم تمامية معناه فالحكم بالطهارة هو الصحيح ولا وجه للزوم الايراد أو التناقض.

ثم مثل الاستاذ (قده) بمثالين استشهد بهما على عدم جريان الكلي، الأول: ما لو علمنا بوجود فرد في الدار ولكن لا ندري هل هو في الجانب الشرقي ام الغربي ثم علمنا بانهدام الغربية وسلامة الجهة الشرقية فوقع ريب في نفوسنا من بقاء ذلك الفرد اذ هو على تقدير كونه في الجهة الغربية فقد مات وفارقت روحه الدنيا، وان كان في الشرقية فهو باق لحد الآن، ففي المقام لا يمكن للشاك ان يستصحب بقاء الحيوان ويدعي انه مردد بين مقطوع البقاء او الارتفاع، اذ لم نرد يقدم على ذلك الاستصحاب مع انه مردد بين مقطوع الارتفاع او البقاء وما ذلك الا فردا واحدا قد تردد من جهة مكانه ومحل.

(١) أجود التقريرات ٤: ٩٤، فوائد الأصول ٤: ٤٢.

١٣٤

الثاني: ما لو أودع زيد درهماً عند عمر، وقد اختلط مع دراهم آخر مودعة عنده، ثم تلف أحد الدراهم، ولا ندري ان التالف ما هو، من المحتمل هو درهم زيد ومن المحتمل غيره، فلا مجال لاستصحاب عدم كون التالف مال زيد. فالحاصل ان الامثلة مما كان الكلي الذي في ضمن الفرد مرددا بحسب المكان لا الافراد وهو غير موارد الجريان. قال سيدنا الخوئي (دام ظله): لا يمكننا ان نساعد الاستاذ (قده) في مثالية اللذين جاء بهما مستشهدا على حكايته في مقام الجواب، اما في الاول فلأن الكلي وان لم يستصحب ولكن استصحاب الفرد ممكن، فنقول كان زيد في الدار وقد شك ببقائه في هذا الآن بسبب انهزام الجهة الغربية، وبمقتضى عدم نقض اليقين بالشك لنا ان نقول كان زيد قبل الانهزام موجودا والآن كما كان، فاللزام علينا ترتيب جميع الآثار الشرعية من وجوب النفقة لزوجته وعدم جواز قسمه أمواله ومن البقاء على تقليده لو كان مقلداً الخ ولعل استصحاب الفرد أوضح في هذا المقام. وأما عن الثاني فلأن عدم جريان استصحاب عدم كون التالف مال زيد لا من جهة ان استصحاب الكلي لا يجري في المقام، بل السبب في منع الجريان معارضته للمقابل من الاستصحاب فان أصالة عدم كون التالف مال الغير معارض بأصالة عدم التالف مال زيد ولهذا امتنع الجريان، لا كما فرضه الاستاذ (قده). وأما الجواب الثاني:

فقد قرينه شيخنا الاستاذ (قده) بما حصله: ان استصحاب وجود النجاسة بنحو الكلية انما هو بمفاد كان التامة، اذ القطعة الخاصة من الاعلى مقطوع طهارتها والقطعة الخاصة من الاسفل مشكوك بنجاستها، فلا علم لنا بان الموجود الخارجي نجس على نحو يشار اليه بالاصابع، انما الممكن لنا ان نقول كانت نجاسة في العبادة على نحو الكلية وهذا المعنى لا يثبت كون ملاقيه نجسا، انما المثبت اذا كان بمفاد كان الناقصة، ونقول هذه القطعة كانت نجسة وقد لاقت الماء، وأما كون ههنا نجاسة على نحو الكلية من دون تعيين واشارة اليه فلا يفيد استصحابه نجاسة الملاقي.

ومن أجل ذلك قال الشيخ الانصاري (قده)^(١) من ان استصحاب وجود الكرية من الماء لا يثبت طهارة الثوب النجس، انما المثبت له كرية الموجود، بمعنى انه لو كان هنا حوض من الماء وكنا نعلم بكريته سابقا ثم القينا فيه ثوبا نجسا وشككنا في طهارته من أجل الشك بطهارة الماء، فاستصحاب وجود الكرية لا يثبت طهارة الثوب، نعم لو كان لهذا الماء حالة سابقة وهي الكرية ثم شككنا بعد هذا، فتقول كان هذا كراً والآن لا يزال كذلك فثبت طهارة الثوب، فان طهارة الثوب النجس انما تتوقف على أمرين الاول: ملاقة الثوب للماء، الثاني: طهارة الماء، فاللزام ان يلاقي ما هو طاهر، وجريان الاستصحاب بنحو مفاد كان التامة لا يثبت انه لاقى طاهراً.

فالكلام في العبادة ان كان من حيث الصلاة فيها فلا يحتاج الى استصحاب النجاسة، بل العلم الاجمالي بوجود النجاسة هو المنجز لنا على نحو يمنع الصلاة فيها، ولا اشكال أن من علم اجمالاً بوجود نجاسة في ثوبه مرددة الاطراف كان اللازم عليه عدم الدخول بها في الصلاة، كما يستفاد ذلك من الصحيحة الثانية لزرارة.

وان كان الكلام من حيث الملاقى للعبادة فهذا المقدار من استصحاب وجود النجاسة بنحو مفاد كان التامة لا يثبت نجاسة الماء مثلاً، فعلى كل حال من جهة الصلاة غير محتاج الى استصحاب النجاسة لأن العلم الاجمالي بوجود النجس هو المنجز لنا التكليف وعدم صحة الصلاة في تلك العبادة، ومن جهة ما يلاقي تلك العبادة طاهر من ناحية ان استصحاب وجود النجاسة كان بمفاد كان التامة والذي يثبت ذلك المعنى هو مفاد كان الناقصة، وان ههنا ملاقات حصلت الا ان من شرطها ان تكون نفس النجاسة، وما نحن فيه من القائل بوجودها في ضمن القطعتين ان كان في الاعلى فقد زالت قطعاً، وأما الاسفل فهو مشكوك اذا لا يمكننا القول بنجاسة الملاقى لتلك العبادة.

(١) كتاب الطهارة ١: ١٦١.

والجواب عما أجاب عنه شيخنا الأستاذ (قده): بأن المقام يكون الاستصحاب لنفس النجاسة، ويقال كانت العباءة نجسة وقد ترددت في طرفين، وعلى تقدير أنها في الأعلى فهي مرتفعة، ولكن من الممكن ان تكون في الأسفل، وبعبارة أخرى يمكننا ان نشير الى نفس العباءة ونقول هذه كانت نجسة وقد شككنا في ارتفاع تلك النجاسة، فعلينا ان نستصحبها ولا نذهب الى ما جاء به شيخنا الأستاذ (قده) من أننا لو نظرنا الى كل فرد لم نجد ما هو متيقن النجاسة، فإما مقطوع الطهارة وإما مشكوكها، ولكن لنا ان نستصحب بمفاد كان التامة ونقول كانت نجاسة والآن باقية، وهذه لا تكفي في تنجيس الماء اذ نجاسة الملاقي لا تحصل إلا بأمرين الأول ملاقات النجس والثاني وجوده، اذ كل ذلك لا حاجة له، بل يمكننا ان نستصحب النجاسة بمفاد كان الناقصة، ونقول كانت العباءة هذه نجسة وقد شك في الارتفاع فعلينا ان نستصحب تلك النجاسة وحينئذ نجاسة بالأصل وملاقة بالوجدان، فيحكم بكون الماء نجسا كما اذا علمنا ان خيطا في طرف العباءة نجس، فنقول ذلك الخيط كان نجسا قبل هذا، وقد شككنا في طهارته فهو محكوم بالنجاسة، ولا اشكال ان الماء قد لاقى ذلك الخيط فاللزم الحكم بالنجاسة.

ثم ان الانصاف ان الشبهة العبائية ليست خاصة بالعباءة بل بكل شيء يكون التردد في المحل وليس الشبهة أيضاً من الشبهة القوية التي يستغرب بها أشد الاستغراب، ويدعي السيد (قده) ان الامر دائر بين ان يلتزم بعدم جريان استصحاب الكلي في القسم الثاني او الالتزام بعدم طهارة ملاقي أحد أطراف الشبهة، بل لنا ان نقول ان الكلي لا مانع من استصحابه وان ملاقي أطراف الشبهة طاهر، وكون المورد والغرض الحكم بالنجاسة، فان التفكيك في الاصول لا مانع، فكأن السيد (قده) بعد ان جعل حكم الملاقي لطرف الشبهة طاهر او هو مفروغ منه استغرب في المقام بان الكلي لو جرى الحكم بالنجاسة فيلزم المناقضة، فلا بد من رفع اليد عن أحد الأمرين ولكن بوسعنا التفكيك، فنقول ان ملاقي أطراف الشبهة انما يحكم بطهارته لكون الأصل هناك يعارض مع الآخر، فتتعارض الاصول ويتساقط ويرجع الملاقي الخارج عن الاطراف الى قاعدة الطهارة في حقه من دون معارض، أما ما نحن فيه فلا نرجوع الملاقي لم

يكن الى قاعدة الطهارة، بل هناك أصل سببي حاكم في المقام وذلك الاصل هو نجاسة العباءة، فان الشك في طهارة الماء مسبب عن الشك في نجاسة العباءة، واذا قدر ان جرى استصحاب النجاسة بالوجه السابق كان اللازم حكومته على الاصل الجاري في المسبب وهو الماء، فلم يكن مطلقا ان الملاقي طاهر وإنما يحكم بذلك اذا لم يكن هناك أصل سببي وقد وجد في المقام، فتحصل من ذلك ان المقام مع كونه ملاقيا لأطراف الشبهة هو محكوم بالنجاسة.

بقى في المقام فرع لا بأس بالتعرض له وهو انه لو قطع بوجود نجاسة مرددة بين كونها عرضية او ذاتية، ولم تكن لذلك حالة سابقة بالطهارة، كما في مثل الشعر الذي يعلم بنجاسته أما كونه شعر كلب او معز قد تنجس بالدم، فاذا غسلناه بالماء مرة أو مرتين يدور أمرنا بين ما هو مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، اذ على تقدير كونه شعر معز متنجس فقد طهر وارتفعت النجاسة، وعلى تقدير انه من كلب فلم يطهر والنجاسة باقية، ففي المقام ان قلنا باستصحاب عدم الأزلي كما هو رأينا ان نقول هذا الشعر لم يكن شعر كلب من حين ما كان عديميا، وعليه يكون غسلنا له أولا مطهرا له وان لم نقل بجريان ذلك فالنجاسة مستصحية ويكون من القسم الثاني.

أما لو كانت له حالة سابقة وهي الطهارة كما في بعض الصابون المجلوب من بلاد الكفر الذي لا يعلم دهنه من زيت او شحم وذلك الشحم من نجس العين ام لا، فعلى كل حال محكوم بالطهارة عند الشك في ذلك، وأما لو أخذ في مقام الاستعمال كما لو ذهب به الى الحمام وتنجس ثم طهر بماء طاهر، فهنا يتردد الأمر لأنه على تقدير كون النجاسة عرضية فقد زالت قطعا وان كانت ذاتية فهي باقية.

فنقول في هذا الفرض لا نستصحب وجود الكلي ولا عدم الأزلي بل الحالة السابقة وهي الطهارة تكفي في المقام، فان حكم الشارع ظاهرا بطهارة شيء معناه ترتيب آثار الطهارة الواقعية على ذلك الشيء، ومن جملة الآثار انه لو تنجس لاحتاج الى غسله وقد فرض انه طهر بماء طاهر، فالصابون بعد نجاسته بالنجاسة العرضية وغسله بماء طاهر يكتفي بذلك نظراً الى معنى طهارة الماء سابقا، هذا تمام الكلام في القسم الثاني من الكلي.

وأما الكلام عن القسم الثالث من حيث جريان الاستصحاب فيه وعدمه، فنقول: ان حقيقة القسم الثالث من الكلي هو ان يعلم بوجود كلي في ضمن فرد خاص ويعلم بارتفاع ذلك الفرد الخاص قطعا، الا انه يشك في بقاء الكلي من جهة

احتمال قيام فرد آخر بمقارن للأول سابق عليه او حين وجوده او حين توسطه والجامع هو المقارنة لوجوده، او يشك من أجل احتمال قيام فرد آخر حين ارتفاع الاول على نحو لم يتخلل العدم بين الفردين.

ففي الفرض أقوال ثلاثة في الجريان وعدمه، الأول: جريان الاستصحاب للكلي مطلقاً سواء في صورة احتمال المقارنة او حين الارتفاع، ووجه ذلك ان وجود الكلي متيقن حين كان الفرد في الدار، وبعد الارتفاع يشك في البقاء من أجل قيام آخر وبمقتضى عدم نقض اليقين بالشك ان تجري استصحاب وجوده ونقول لا يزال موجودا ونرتب عليه الآثار لو كان له.

الثاني: التفصيل بين ما كان احتمال قيام الفرد الثاني على نحو المقارنة فاللزم الاستصحاب وما كنا الاحتمال حين الارتفاع لا يجري فيه الاستصحاب، وهذا مذهب الشيخ الانصاري (قده)^(١)، والوجه في ذلك ان القسم الأول يقطع المكلف بوجود كلي حين كان زيد موجودا وبعد الارتفاع يشك في البقاء، اذ الكلي حال وجود زيد في الدار موجود اما الى زيد او الى غيره، ويمكن ان يشار الى وجوده حين ذاك فبعد ارتفاع زيد يشك في البقاء يستصحب، وأما عدم الجريان في الوجه الثاني فلأن الوجود الذي يشار اليه كان في ضمن فرد وقد علم بارتفاعه ويشك في حدوث آخر حين ارتفاع الفرد فلم يكن شي متيقنا كي يمكن استصحابه، فلذا لا يجري في الثاني ويجري في الأول.

القول الثالث: هو عدم الجريان مطلقا سواء كان احتمال حدوث الفرد مقارنا للاول او حين الارتفاع، والسبب في ذلك هو ان الاستصحاب انما يجري حيث يكون النظر الى الماهية من حيث وجودها او عدمها، اذ التعبد الشرعي بالجري العملي على طبق المستصحب ليس من حيث الماهية بما هي بل باعتبار وجودها او عدمها، ولا يخفى ان وجود الماهية خارجا في ضمن الفرد انما هو وجود

(١) فرائد الأصول ٣: ١٩٥.

حصة من الماهية في ضمن الفرد، وتلك الحصة الخاصة بتغاير الحصة الأخرى الموجودة في ضمن عمر، فوجود الماهية خارجا بمعنى ان حصة من الكلي قد حصلت في ضمن فرد خاص وهي مبالغة للحصة الأخرى الموجودة في ضمن بكر، ولذلك يقال زيد انسان ولا يقال زيد عمر، فان حمل عمر على زيد نظرا الى وجود الكلي في ضمنه من باب حمل المغاير على الآخر بخلاف زيدا انسان فانه كلي على فرد.

واذا تمت المقدمتان في المقام وهما كون المستصحب من الماهية الوجود او العدم، وكون الكلي في ضمن الفرد حصة منه خاصة مغايرة للآخرى، ففي المقام لا يسعنا أن نستصحب بقاء الكلي، لان الذي تيقنا بوجوده الحصة الخاصة التي في ضمن زيد وهي مرتفعة قطعاً وما هي محتملة البقاء مشكوك الحدوث، اذاً فأى شيء يستصحب وهذا هو المختار.

وأما تفصيل ما ذهب اليه الشيخ (قده) فمعلوم وجه العدم والبطلان اذ الذي يوجب احتمال بقاء الكلي مشكوك الحدوث، ولا يفرق فيه بين كونه مقارنا للفرد الأول او حين ارتفاع الاول بعد فرض ان هذا مشكوك الحدوث ولم يكن متيقنا حتى يستصحب لا وجه للتفصيل بين المقارنة والارتفاع، وأما وجه القول الأول فقد عرفت بطلانه، فان الذي اوجب اليقين بوجود الكلي على كلا الصورتين بحسب التحليل الواقعي بين ما هو مقطوع الارتفاع بعد تيقنه وبين ما هو مشكوك احدث فالذي كان على يقين منه لا نعرفه.

وقد أورد على مذهب الشيخ الانصاري (قده) ايراد هو ان من قام من نومه واحتمل ان يكون في أثناء نومه خرجت جنابة منه فيتوضأ بعد ذلك، فاللزام ان يستصحب وجود الحدث لان الحدث الذي في ضمن النوم قد ارتفع بالوضوء قطعاً الا ان الجنابة يحتمل وجودها حين وجود النوم فهي مقارنة له، لا انها حين الارتفاع وعليه، فاللزام ان يستصحب (قده) الحدث بمقتضى تفصيله السابق ولا أظن ان يلتزم بذلك.

ولكن يمكننا ان نجيب عن هذا كما أجبنا عن مذهبه بما تقدم، وحاصل الرد لهذا الاشكال ان الوضوء لم يرتب على النوم او البول او غير ذلك انما هو على وجود ذلك مع كون الجنابة موجودة، فاذا فرض ان احدهما أحرز الوجدان

والآخر بالتعبد كان لا مانع من الوضوء حينئذ، فإن الحدث الأصغر متحقق وهو النوم وجدانا وبمقتضى تعبد الشارع بعدم الجنابة عند الشك نحرز اننا غير مجنبين فيثبت النوم وجدانا وعدم الجنابة بالاصل فيرتب الأثر عليه^(١) * وملخص الكلام في القسم الثالث من الكلي ان الاستصحاب غير جارٍ فيه، لان الفرد وان كان خارجا موجدا للكلي، اذ ليس له وجود الا لفرده الا ان ذلك الفرد اذا وجد فقد أوجد حصة خاصة من ذلك الكلي تغاير تلك الحصة التي اوجدها الفرد الآخر، ولذا لا يحمل الفرد على الفرد الآخر ولا النوع على النوع، فلا يقال زيد عمر ولا الانسان بقر وان اشترك المثل الأول في الانسانية والثاني في الحيوانية، وبناء على هذا فالحصة التي وجدت مع الفرد الأول قد قطع بارتفاعها أما التي يحتمل بقاؤها فهي مشكوكة الحدوث.

وعليه فلا يتم ما فصله الشيخ (قده) من الفرق بين ما كان احتمال حدوث الفرد مقارنا لوجود الفرد الأول فيجري الاستصحاب فيه، وما كان مقارنا لارتفاعه فلا يجري بادعاء ان القسم الأول يقطع بوجود كلي على كل حال حين كان زيد موجودا في الدار وعند خروجه يشك في البقاء من قبل احتمال قيام آخر حين وجود الفرد الأول، فدليل لا تنقض اليقين الشك شامل للصورة، وعليه يستصحب نفس بقاء الكلي، بخلاف الصورة الثانية فانه كان يقطع بوجود الكلي حين كان الفرد الأول موجودا في الدار ولكن ذلك القطع يتبدل الى القطع بالعدم بعد ان خرج زيد فهو في هذا الآن يشك في الكلي من أجل قيام فرد آخر حسن الارتفاع وهو شك بدوي لم يكن مسبوقا باليقين، ولكن المنع لما جاء به الشيخ واضح فان كلا الصورتين لا يفرق الحال فيهما من حيث عدم الجريان، اذ المعلوم من وجود الكلي الصورة الأولى انما هو حصة خاصة معينة بمقدار فرد خاص، وهذه قد علم بانتفائها قطعا انما المشكوك قيام حصة أخرى سواء كانت حين وجود الأولى او حين الارتفاع، فما هو

(١) عطلت الدروس من بعد هذه الليلة التي هي ليلة الأربعاء المصادفة ٢٢ج٢ وذلك بمناسبة العطلة الرجبية.

* ليلة السبت ١٧ رجب ١٣٧٤هـ

معلوم الحدوث مقطوع الارتفاع وما هو محتمل البقاء مشكوك الحدوث ولذا لا يجري الاستصحاب.

نعم ذكر صاحب الكفاية (قده) (١) وجهها للجريان فيما لو كان الفردان مختلفين بحسب المرتبة وانه معدود بنظر العرف واحد، كما لو كان احدهما شديد والآخر ضعيف مثل السواد والبياض، فانه يمكننا ان نجري الاستصحاب بعد فقدان المرتبة الشديدة، اذ العرف بعد هذا ذاك وهو وان كان بالنظر الدفي مختلف ومعدود اثنان، الا ان بناء الاستصحاب على النظر المسامحي فلو كان لون أسود وكان شديد السواد ثم علمنا بزوال تلك الصفة من الشدة، لنا ان نستصحب كلي السواد الذي هو القدر الجامع بين الصفتين ونقول ان هذا الذي سواده قليل بنظر العرف هو الشديد، وان كان بمرتبة الضعيفة اذ الاختلاف لا يضر في المقام، وحينئذ لو كان هناك أثر شرعي مترتب على نفس الكلي للزم ترتيبه بلا اشكال.

ولا يخفى ان ما ذكره صحيح من حيث جريان الاستصحاب الا ان عده من القسم الثالث من الكلي ليس بصحيح بل اللازم عده من القسم الأول، اذ القسم الثالث حقيقته ما كان هناك فردان متغايران بحسب الوجود يقطع بارتفاع أحدهما ويشك في حلول الآخر مقارنا للوجود او حين الارتفاع، اما المقام فليس فيه فردان بل فرد واحد مختلف بحسب المرتبة وليست المرتبة مفردة للوجود، والا لزم اما الطفرة او الافراد الغير المتناهية بناء على أصالة الوجود، فعليه ان يكون من القسم الأول لا الثالث.

ثم ان للفاضل التوني كلاما قد ذكره الشيخ الانصاري (قده) (٢) في رسائله وله تعلق في المقام وخلاصته: انه في مقام الرد على ذهاب المشهور الى استصحاب عدم التذكية اذا شك في تذكية الحيوان المطروح، حيث انهم يرتبون اثر ذلك الاستصحاب من حرمة اكل لحمه ونجاسة جلده في الصلاة وغير ذلك مدعين ان ذلك الاستصحاب مفاده صيرورة الحيوان غير مذكى فيكون ميتة، فاذا ثبت هذا المعنى ترتبت الآثار الشرعية، فقد قال الفاضل التوني (قده)

في مقام

(١) كذا في الاصل والظاهر ان الصحيح هو الشيخ الانصاري، فرائد الأصول ٣: ١٩٦

(٢) فرائد الاصول ٣: ١٩٧.

الرد عليهم أن ذلك الاستصحاب لازم أعم لايثبت ما هو أخص منه وهو أشبه باستصحاب القسم الثالث من الكلي الذي منع فيه الجريان، بل هو أحد أفراد ذلك لأن عدم كون ذلك مذبوفا أو فقل عدم التذكية لها فردان أحدهما حال الحياة فيقال للحيوان الحي انه غير مذكى، والفرد الثاني اذا مات حتف الأنف فيقال له غير مذكى، فاذا فرض ان الفرد الأول انتفى قطعاً لكون المطروح غير حي فقد انتفى الكلي وهي عدم التذكية في ضمن ذلك الفرد، وأما استصحاب عدم التذكية الجامع للفردين لهذا الحيوان المطروح فغير صحيح، اذ يحتاج ذلك الى احراز كون المطروح مات حتف الأنف كي يوجد ذلك الكلي في ضمن فرد الثاني، ومن أين لنا اتيان هذا المعنى، فمن الجائز ان يكون مذكى قد فريت أوداجه واستقبل القبلة مع ضميمة باقي الشرائط الأخر، وهذا المثال أشبه باستصحاب الضاحك على وجود عمر في الدار وقد كان ذلك اللازم ضمن زيد قد علم بخروجه، فالرجوع الى المشهور من القول بالنجاسة والتحريم ليس بصحيح، لان مستند الحكم لم يكن على الطريقة المألوفة فان توصلهم الى ذلك الاستسناخ كان يلزم أعم وهو غير متين.

وقد أجاب عن ذلك الشيخ الانصاري (قده) بأن تمسك المشهور بالنجاسة وحرمة الأكل مستندين الى استصحاب عدم التذكية من جهة ما هو مغروس في أذهانهم من كون الحاكم لدى الشرع معلق على عنوان "عدم التذكية" وزهاق الروح، فان الميتة هي عدم التذكية والدليل على ذلك ما ورد في الآيات والروايات، أما الآيات قوله تعالى (إلا ما ذكيتم) (١). وأيضا (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) (٢). وقوله تعالى: (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه) (٣). وأما الرواية ففي ذيل موثقة ابن بكير: "اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذابح...." (٤) فان في جميع ذلك قد علق الحكم على عنوان لم يذك ولا بد من تحقق زهاق الروح الذي هو الشيء الثاني، فاذا فرض ان موضوع الحرمة مركب من جزئين أحدهما محرز بالوجدان والآخر بالأصل كان اللازم ترتب الحكم حينئذ فان

(١) سورة المائدة ٥: ٣

(٢) سورة الأنعام ٦: ١٢١

(٣) سورة الأنعام ٦: ١١٨

(٤) وسائل الشيعة ٤: ٣٤٥، أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١

زهاق الروح وجداني وغير مذكى بالأصل، فيثبت بذلك كونه حرام اللحم وجلده غير جائز الصلاة فيه. وأما الجواب الثاني فعبارة عن كون الحرمة معلقة على أحد أمرين إما عدم التذكية وأما حتف الأنف ومتى ما ثبت أحدهما ترتبت تلك الأحكام، ففي المقام وان لم يحرز كون المطروح قد مات حتف الأنف الا ان استصحاب عدم التذكية كاف وموجب لترتب تلك الأحكام هذا تمام الجوابين.

قال سيدنا الخوئي دام ظله في رد ماء جاء به الشيخ الانصاري (قده): وملخصه ان عنوان "لم يذك" قد ورد في الآيات موضوعاً لحكم الحرمة ولعدم جواز الصلاة لا أنه للنجاسة، اذ قرائن المقام بل صريح الآية تدل على ان الكلام في الأكل وعدمه، ولذا قال سبحانه وتعالى: [ولا تأكلوا مما لم يذكر] وفي الآية الثانية [فكلوا مما ذكر اسم الله عليه]، وليس في مقام النجاسة والتعرض لحكمها، ومن الجائز ان يكون الشيء محرماً وهو غير نجس، فما جاء به الشيخ يصلح للحكم بالحرمة، ولا مانع بمقتضى صراحة الآيات ان تكون الحرمة معلقة على عنوان لم يذك، اما كون النجاسة كذلك فليس بمقبول بل هي على عنوان الميتة ولا تثبت باستصحاب عدم التذكية، وثانياً: اننا لم نعهد من اللغة كون الميتة معناها ما لم يذك. وبعبارة أخرى ان الميتة معناها أمر عدمي بل المعهود كونها معنى وجودي وهي كون الشيء شرعاً لم تتم فيه أحد الأمور الخمسة أي الحيوان الذي لم يسم عليه حين الذبح او كان ذابحه كافراً أو أن زهاق النفس مستند الى سبب غير شرعي، الى آخر بقية الشروط فهي أمر وجودي مغاير لمعنى لم يذك، والأمر الوجودي لا يثبت بالأمر العدمي.

وأما عن الجواب الثاني فغاية ما تدل عليه رواية صيقل وهي مع كونها ضعيفة في السند مخدوشة الدلالة اذ ان متنها هو: "فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس"، فان مفهومها ان في غير المذكى بأساً ومحذوراً، حيث علق نفي البأس

على كونه مذكى، ومن المعلوم انتفاء الحكم عن انتفاء الشرط ويصير المعنى بناء على هذا ان غير المذكى مما فيه البأس، فثبت بذلك ان أحد الأمرين اذا ثبت وهو إما عدم التذكية أو الموت حتف الأنف تثبت الحرمة والنجاسة، ولكن في ذلك نظر

فإنه لا خصوصية للوحشية في المقام بل اللازم اشتراك الأهلية معه، اذ المذكى وغير المذكى ليس له اختصاص بالوحش مع ضعف الدلالة، فقد ظهر من هذا ان قول الفاضل التوني في محله) ولا مرد له أصلا.

وأما الكلام في القسم الرابع من استصحاب الكلي فحاصله: ان حقيقة هذا القسم هو ان يعلم المكلف بوجود عنوانين أحدهما معلوم الخصوصية والآخر مجهولها، ومن المحتمل ان ينطبق على الخصوصية الأولى او ان يكون غير ممكن الانطباق ويعلم أيضا بارتفاع العنوان الأول، مثل ما اذا علم بوجود متكلم في داخل الدار حيث سمع صوتا قد خرج منه ولكن يعلم بأن زيدا قد خرج من الدار، ويحتمل ان يكون ذلك المتكلم الذي سمع صوته هو زيد فلا يقين ببقاء أحد في الدار، ويحتمل ان يكون غيره وهو عمر فلا يزال باقيا، ففي الواقع والحقيقة لدى الشخص عنوانان أحدهما عنوان زيد بخصوصه ويعلم بارتفاعه، والآخر عنوان المتكلم او الانسان ولا يعرف خصوصه ولكنه كما يحتمل انطباقه على الأول الذي علم بخروجه يحتمل ان يكون غيره فيبقى لحد الآن.

وهذا القسم من الكلي يختلف عن القسم الثاني وعن الثالث، أما اختلافه عن الثاني فلأن القسم الثاني يعلم فيه بوجود عنوان جامع مردد بين فردين لا يعرف خصوصية ذلك العنوان من أجل التردد، بخلاف الرابع فإنه يعلم بخصوصية أحد العنوانين وأنه زيد بعينه ولكنه قد خرج ومن هذه الناحية كان الاختلاف بينهما، اما الفرق بين الثالث والرابع فهو ان الثالث يعلم فيه وجود عنوان واحد بعينه ويحتمل قيام آخر محله، والرابع يقطع فيه بوجود عنوانين أحدهما معلوم الخصوصية والآخر مجهولها.

وعلى كلٍ فهذا القسم من الكلي لا مانع من جريان الاستصحاب فيه بالنسبة الى الكلي على نحو الاشارة اليه وان لم يمكن استصحاب الخصوصية بأن يقول نفس المتكلم معلوم الحدوث او نفس الانسانية مقطوعة الحدوث، ويشك في بقائها من أجل احتمال الانطباق على الخصوصية الأولى فلا تبقى، ومن ناحية احتمال عدم الانطباق كانت أركان

الاستصحاب تامة؛ من يقين سابق وهو حدوث الانسانية وشك لاحق وهو البقاء، كان الواجب استصحاب نفس ذلك

الكلي بعنوانه من دون أن تلحق خصوصية، فيرتب الأثر عليه لو قدر ان كان له أثر

شرعي دون ترتيب آثار الخصوصية. فتحصل من هذا أن الاستصحاب بالنسبة الى الكلي في هذا القسم لا مانع من جريانه بالبيان السابق.

وأما موارد الشرعية فمنها ما لو حصلت جنابة من الشخص ليلة الخميس ثم أصبح الصباح فاغتسل منها، وفي اليوم الثاني رأى قطعة من المني على ثوبه وهو لا يعلم انه من الجنابة التي حدثت ليلة الخميس التي اغتسل منها ام من جنابة أخرى جديدة غير السابقة، فهو حين ذاك يعلم بعنوانين احدهما الجنابة الشخصية التي حصلت ليلة الخميس ويقطع بارتفاعها وبحصول جنابة عند خروج المني الموجود على ثوبه على نحو الاشارة اليه، ولكنه لا يعرف مصداقه وسببه الجنابة الأولى أم من غيرها، فبناء على ما ذهبنا اليه وهو جريان استصحاب الكلي لنا ان نقول بنحو الاشارة الى تلك القطعة انه حين خروجها قد حصلت الجنابة قطعاً فهي مقطوعة الحدوث حين وجود هذه القطعة، ويشك في بقائها من أجل الاحتمالات التي عرفتھا، فاللازم عدم نقض اليقين بالشك وان حدث الجنابة ينبغي القطع ببقائه تعبدًا، وليس الكلام فيما يلاقي هذا الاستصحاب من المعارضة وان مآله الى التساقط بل البحث عن نفس جريانه وعدمه، وقد عرفت انه جاري في المقام ويقتضي ترتيب آثار الشرعية حينئذ. (١)

وايضا من موارد ما لو علم بأن وضوءاً صدر منه عند الصباح ثم علم أيضاً بصدور أمرين من بعد ذلك أحدهما الوضوء مرة ثانية والحدث، ولكنه لا يعلم أيهما المتقدم منهما والمتأخر، اذ يحتمل ان يكون وضوئه الثاني قد وقع قبل الحدث فكان تجديدياً لا يؤثر شيئاً، وقد ارتفع كلاهما بالحدث المتأخر، كذلك يحتمل ان يكون وضوءه الثاني واقعا بعد الحدث فكان تأسيسياً له الأثر في المقام، فكان الحدث بناء على هذا قد رفع الطهارة الأولى، فهو في المقام يقطع بارتفاع الفرد الأول من الوضوء، على كل حال سواء قلنا بالتجديد بالنسبة الى الثاني أم بالتأسيس، فبناء على ما قلناه له أن يجري استصحاب الطهارة بنحو

(١) ولكن مع الالتفات التام أنه عند المكلف تعارض استصحاب الحدث مع استصحاب الطهارة، حيث يعلم أيضاً ان اغتسل صباحاً من الجنابة الأولى فهو على يقين من طهارته، ففي اليوم الثاني لو شك في الجنابة بعد الرؤية للقطعة من المني يشك حينئذ في انتقاض تلك الطهارة السابقة فإذا أجرى استصحاب الجنابة حين خروج القطعة تكون معارضا لاستصحاب طهارته المتيقن بها عند الصباح إلا ان الكلام في اصل الجريان.

الإشارة الكلية حين الوضوء الثاني ويقول حين الوضوء الثاني كانت متطهراً ويشك في ارتفاع الطهارة من أجل احتمال التجديد فلا مانع من الاستصحاب بعد هذا.

ومنها: ما لو علم بحصول جنابة منه ثم علم بحصول أخرى وعلم بغسل أيضاً، ولكن التاريخ قد جهله، فالكلام فيه كالوضوء وان له استصحاب الحدث حين الجنابة الثانية ولا تطيل الكلام فيه اعتماداً على المثال السابق.

فتحصل من جميع ذلك ان استصحاب الكلي جاري في هذا القسم ويلزمه ترتيب جميع آثاره الشرعية.

ولقد فصل بعض في هذا القسم والمفصل هو المرحوم الحاج أغا رضا الهمداني (قدس الله روحه) بين ما اذا كان الفرد الثاني مشكوك السببية لا يعلم انه سبب خاص للتأثير أم ليس كذلك، وبين ما اذا كان العنوان الثاني من أصله مشكوكاً، فيجري الاستصحاب في الأول دون الثاني، وذلك كما في مثال الوضوء عندما يشك في الثاني من كونه سبباً مؤثراً بمعنى وقوعه بعد الحدث ام ليس كونه سبباً بل كان تجديدياً لا أكثر فهو فاقد السببية التي يقتضي من أجلها الدخول في الصلاة مثلاً، ففي المثال الذي هو فرض الشك في السببية بعد معرفة العنوان له أن يجري الاستصحاب فيه، نظراً الى الحالة حين الوضوء الثاني وانه كان على يقين من ذلك، وأما في الشك الثاني الذي ما اذا كان العنوان فيه من أصله مشكوكاً فلا يجري فيه الاستصحاب، نظراً الى كون المتيقن هو الفرد الأول والثاني مشكوك الحدث كالجنابة والقطعة من المني، فاذا شك في حدوث العنوان وعدمه كان اللازم عليه استصحاب العدم لكون ذلك الحادث مسبوفاً به.

والجواب عن ذلك: ان معرفة السببية وعدم الشك فيها ليست له الدخالة في المقام، انما المهم لدينا تمامية أركان

الاستصحاب لدى الشاك من اليقين، فإذا قدر ان كان الشخص على يقين من الحدث عند رؤيته لقطعة من المني على ثوبه وقد شك في بقائها من جهة احتمال صدقها على الجنبية الأولية كان اللازم عليه الاستصحاب، اذ ان ذلك بالوجدان حاصل له عند التفاته على تلك القطعة، فادعاء كونه شاكاً في الحدث انما هو الحدث الشخص وهو مسلم اما الحدث الكلي بعنوان فليس بقابل للانكار.

هذا وقد منع بعض من جريان استصحاب هذا القسم بدعوى ان الشبهة مصداقية فلا يتمسك بالعموم لاثباتها، اذ المكلف يعلم ان السبب الذي دعى للاخذ بالحالة السابقة في موارد الاستصحاب انما هو نهى الشارع عن نقض اليقين بالشك من أجل ما في اليقين من الاستحكام والابرام دون مافي الشك، ولذا كان رفع اليد عما هو مبرم لشيء فاقد لتلك الصفة غير مستحسن لدى الشرع، نعم الذي يستحسن ان يكون مستند رفع اليد عن الأول هو يقين آخر مبرم مثله مقاوم له، وما نحن فيه بعد ان علم بحدوث جنبية منه عند خروج المني الموجود على ثوبه، يحتمل ان تكون الجنبية هي السابقة وان المني الموجود راجع الى الجنبية الأولى، وعلى تقدير ذلك يكون العلم بالثاني مرتفعاً قطعاً بارتفاع السبب الأول.

وبعبارة أخرى تكون الجنبية مقطوعة الارتفاع حين ذاك فهو يحتمل ان يكون رافع الثاني ما هو مقطوع الارتفاع، فعلى تقدير ان لا يعتني بالعلم الثاني ولا يرتب عليه الأثر استناداً الى الاحتمال الاخير بان الواقع ما هو مقطوع الرافعية لم يكن من مصاديق ما نهى الشارع عنه، بل كان مما رفع باليقين لا بالشك. فتلخص من ذلك ان احتمال حدوث الجنبية من ذلك الاثر محتملة الانطباق على الجنبية الأولى والتي هي مقطوعة الارتفاع ويحتمل في غيرها، فإذا في المقام احتمال انها مقطوعة الارتفاع فرفع اليد عن جريان الاستصحاب لم يكن من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين.

والجواب عن ذلك ان الذي يحتمل كونه مقطوع الارتفاع إنما هو ذات المتيقن لا وصفه، اذ على تقدير كون الأثر الموجود من المني هو الجنبية الأولى بخصوصها كانت مقطوعة الارتفاع، ولكن الذي تيقنا به وهو كلي الجنبية او

انسانية المتكلم في الدار لم تكن مقطوعة الارتفاع.

وبعبارة أخرى ان متعلق اليقين بذاته هو الذي يكون مرتفعاً على تقدير وأما عنوان ذلك اليقين وهو صفة المتيقن لم

تكن على تقدير مقطوعة الارتفاع، والفرق بينهما ان الذي على علم منه هو حدوث الجناية عند حصول الأصر لا

خصوصية كونه هو الجناية الأولى، وأما ما فرض انه محتمل ان يكون مقطوع

مصايح
الأصول
- ج؛

١٤٨

الارتفاع على تقدير انطباق ذلك الأثر على الجناية الأولى فذلك ليس بصحيح، اذ الاحتمال والقطع لا يجتمعان، وفي

الحقيقة انما هو شك ومتردد في ارتفاع ما قطع به سابقا لا محتمل القطع، فاذا كان شاكا ومترددا في الارتفاع كان

اللازم عليه استصحاب نفس الحدث بنحو الاشارة حين خروج الأثر الموجود على ثوبه.

فتلخص من هذا كله ان القسم الرابع يجري فيه استصحاب الكلي ويرتب الأثر عليه في موارد جريانه وان كان في

بعض الموارد يعارض باستصحاب الطهارة كما عرفت في مسألة الجناية. هذا تمام الكلام في التنبيه الرابع الذي كان

ممتكفا لبيان اقسام الكلي.

التنبيه الخامس: استصحاب الزمان

يقع الكلام فيه عن وجه جريان الاستصحاب وعدمه في مثل الزمان او الزمانيات التي هي من الأمور التدريجية

الغير القارة التي حقيقتها هو التصرم والانقضاء، مثل نفس الزمان والحركة فانها عبارة عن آنات متعددة توجد

وتتقضي فيحدث ان آخر على نحو لم يتخلل العدم، وقد عقد هذا التنبيه لمعرفة جريان الاستصحاب وعدمه فيها نظراً

الى أنها عبارة عن آنات متعددة غير باقية حتى يمكن استصحابها، اذ الذي قطع بوجوده مرتفع قطعاً وما هو

المشكوك قد حصل الشك في حدوثه، وعلى كل فالبحت يقع على نحوين، الأول في الزمان، والثاني في الزمانيات.

اما الكلام عن الأول فنقول: ان الزمان بعد ان كان حقيقته هو التصرم والانقضاء، وانه على الدوام من دون انقطاع

ينعدم قسم ويوجد آخر، مثل الليل والنهار يصير له وحدة حقيقية ووجودا واحدا وهو مجموع القطعة من طلوع

الشمس الى الغروب مثلاً بحيث يعد النهار عبارة عن وجود واحد دون ان ينظر الى آناته الشخصية، ففي مثل ذلك

لو شك في بقاءه بعد القطع بوجوده كان له اجراء الاستصحاب من دون مانع نظراً الى وحدته، فحينئذ لو كانت له آثار شرعية وجب ترتيبها بالنظر الى صحة الجريان لشمول دليل الاستصحاب له وهو عدم نقض ،اليقين بالشك، وكذا يتمشى في سائر الازمان مثل الشهر او السنة والاسبوع وغير ذلك.

وأخرى ينظر الزمان بالنسبة الى آتاته الشخصية من حيث انه مركب من تلك الأجزاء الفردية، كما لو كان النهار او الليل مثلاً عبارة عن الآن الثاني والثالث والرابع الخ، حتى ينتهي الوقت فان ذلك - وان قامت بعض الأدلة على بطلان كون الجسم مركباً من الاجزاء التي يتجزأ إلا أنه بالنظر العرفي المسامحي يمكننا الاستصحاب لاعتبار كونه لديهم شيئاً واحداً ووجوداً كذلك - وان كان بالدقة العقلية كذلك الا ان العرفا يراه عكس ذلك ويعتبره واحداً حقيقياً، ومن المعلوم ان موارد الاستصحاب انما يتمشى بها على مذاق العرف في تعيين مواضعها، فاذا قدر العرف في المقام ان الليل او النهار وان كان عبارة عن تركيب من الأنات الفردية الا انه واحد حقيقي كان لنا عند الشك في بقاءه بعد العلم بحدوثه ان يجري الاستصحاب فيه، فنرتب الأثر عليه حينئذ لو قدر ان كان له أثر معلق عليه ،هذا اذا كان الاثر مترتباً على نفس النهار والليل الذي هما من الأمور الوجودية، واما لو كان مرتباً على عدم نقضهما مثل عدم النهار الذي هو موافق لليل مثل الآية الشريفة **(فاكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) (١)** وكذا آية **(أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل) (٢)** فيجري الاستصحاب في الاعداد حسبما هو معروف، اذ الآية الشريفة تدل على ان الأكل معلق على عدم النهار أي على عدم خروج الخيط الأبيض كما أفاد الآية هذا المعنى [كلوا واشربوا حتى يتبين] فكأنه اذا تبين لا تأكلوا فاذا شك في تحقق ذلك العدم فالأصل مرافق له. هذا كله اذا أخذ الزمان قيذا وشرطاً في الحكم او الموضوع او غيرهما، وقد قلنا بإمكان جريانه اذا اخذ قيذا في الواجب على نحو الظرفية للفعل كالصوم الذي يجب الامساك فيه بالنهار، فالظرفية في المثال أخذت على سبيل ان تكون محلاً للواجب الذي هو نفس الامساك دون ان تلحظ للوجوب والحكم، ففي المقام لو شكنا في بقاء الوقت ثم استصحبناه بمفاد كان التامة لم يكن مفيداً لاثبات ان الصوم قد وقع في النهار على نحو مفاد كان الناقصة،

(١) سورة البقرة ٢: ١٨٧

(٢) سورة الإسراء ١٧: ٧٨.

وبعبارة أخرى المستفاد من جريان الاستصحاب على تقديره ليس الا وجود النهار، أو ان النهار قد كان والآن لا يزال كائناً فلو أردنا ايقاع الامساك فيه لم يحصل لنا معنى ان الامساك قد وقع في النهار أي امساكية النهار بنحو يشير الى الصوم الذي نأتي به ونقول انه قد وقع في وان هذا صوم نهاري، اذاً ثبات هذا المعنى غير ممكن مما يفيد صرف الوجود.

ومن ثم عدل الشيخ الانصاري (قده) (١) عن استصحاب الزمان على هذا النحو الى استصحاب نفس الوجوب والحكم، فادعى ان المكلف بعد ان شك في وجود النهار كان له أن يستصحب وجوب الفعل عليه، ويقول كان قبل هذا يجب عليه الصوم في النهار وفي هذا الآن يشك في بقاء الحكم فدليل الاستصحاب يشمل هو لمفاد كان الناقصة (٢).

ولكن لا يخفى ما فيه فان استصحاب الحكم ليس بأعظم من استصحاب نفس الموضوع، اذ الموضوع هو الامساك في النهار، وبطبيعة الحال ان استصحابه موجب لترتب الحكم عليه قهراً وهو الوجوب، فاذا تسنى للشيخ بهذه الطريقة ان يثبت الموضوع من جهة استصحاب الحكم ويحقق معنى مفاد كان الناقصة كان له أيضاً ان يثبت الموضوع وهو النهار بالاستصحاب، فيتحقق الحكم من جهة عدم تحقق الحكم بدونه فليس هذه الطريقة بأهون من جريان الاستصحاب في الموضوع.

اما صاحب الكفاية (قده) (٣) فقد اختار وجهاً آخر لا يعود الى استصحاب

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٠٤

(٢) وبعبارة أخرى اننا في صدد اثبات وقوع الصوم في النهار بنحو مفاد كان الناقصة، واذا استصحبنا الحكم وقلنا

كان من قبل هذا يجب عليه الصوم فالآن كما كان يثبت بذلك الجزء الثاني وهو النهار لان الحكم اذا ثبت فقد تحقق الموضوع طبيعة ،فاذا استكشفنا في مقام ان حكم الشارع بوجود الحكم وهو الوجوب علمنا قطعاً ان الموضوع قد تحقق في الضمن حتى امكنه اثبات الحكم ،وما ذاك الموضوع الا النهار كان لنا ان نقول ان الصوم وقع في النهار بهذه الطريقة فان أمكن يثبت كون الفعل وقع في الزمان بهذا النحو من الاستصحاب أمكن ان يثبت باستصحابه للموضوع كون الحكم موجوداً بل هو سبب للثاني لأن الشك في بقاء الحكم مسبب عن الشك في بقاء الموضوع، فاذا استصحبنا بقاءه ثبت بقاء الوجوب فتحصل من ذلك ان استصحاب الموضوع يغني عن استصحاب الحكم.

(٣) كفاية الأصول: ٤٠٩ .

١٥١

التنبيه
الخامس:
استصحاب
الزمان

الحكم ولا الى الزمان، وذلك الوجه هو استصحاب نفس الفعل الذي كان متعلقاً للحكم أي فعل المكلف وعمله الذي هو الامساك، فلقد كان المكلف به هو الامساك في النهار قبل هذا الوقت وقد شك في بقاء الزمان فله ان يستصحب امساكه السابق الذي يعبر عنه بالامساك النهاري، لما عرفت انه كان قبل هذا على حقيقة منه ومن المعلوم ان استصحابه لذلك كاف عن استصحاب الزمان، إذاً فليس استصحابه كان للحكم ولا للزمان علنحو ما تقدم بل كان بنفس متعلق التكليف والحكم.

هذا ولكن فساده غير خفي بعد ان عرفت ان المطلوب منه احراز كون امساكه واقعا منه في النهار، فقبل الشروع في عمل بعد ان كان مفطراً اذا أراد ايقاع الصيام كان من العسير عليه ان يثبت ان الصيام الواقع منه هو في النهار لو أراد استصحاب النهار، اذ قد عرفت ان استصحابه يفيد معنى كان التامة والمقصود اثبات مفاد كان الناقصة إلا بنحو الاستصحاب التعليقي بمعنى أنه لو كان قبل هذا موقعا للإمساك لكان امساكانه نهارياً فيستصحب هذا التعليق إلى زمن الشك، إلا انه سيأتي الكلام عليه إنشاء الله ان الاستصحاب غير جار فيه.

نعم في مورد واحد يتسنى للمكلف الاستصحاب على هذا النحو الذي اخترعه صاحب الكفاية، وذلك في مقام كان المكلف متلبساً بالعمل بمعنى انه ممسك قبل هذا وقد شك في بقاء النهار، فله ان يستصحب امساكه النهاري نظراً الى

حالته السابقة التي كان عليها وهي الامساك، الا ان ذلك مورد واحد لا ينفع في مقام الحل والفرار عن المحذور على نحو تكون بقية الموارد محرمة من الجريان.

إذا فاللزام علينا ان نوجه ذلك بنحو يخلو عن كل اشكال وايراد بعد ان عرفت امتناع ما ذهب اليه كل من العلمين، فنقول: ان الدليل الذي جاء بقيدية الزمان تارة يكون بنحو التحديد وبيان كون الفعل لو وقع في هذا الزمان كان فيه أداء ومازاد عليه قضاء وأخرى ليس كذلك، أما الصورة الأولى كان يقول فيها اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهرين الى أن تغرب الشمس الا ان هذا قبل هذا الخ.. او يقول اذا غربت الشمس فقد دخل وقت العشائين الى ان ينتصف الليل الا ان هذا قبل هذا، وغير ذلك في مقام بيان ان الصلاة في هذا الوقت تقع على نحو الادائية الى ان تقرب فاذا تحقق ذلك ولم تحصل منه الفريضة فقد صارت قضاء،

١٥٢

مصباح
الأصول
- ج -

فكان الشارع بكيفيته هذه وبيانه ان عرف ان ههنا وقتين أحدهما يكون فيه أداء وهو الوقت الممتد من الزوال الى الغروب، وثانيهما قضاء وهو ما تجاوز الغروب، فاذا شك المكلف في تحقق الغروب او انتصاف الليل وقد كان شكه في الغروب، أما من ناحية تحقق معناه ذهاب القرص ام ظهور الحمرة وتوسطها، او كان في أصل تحقق الغروب على كل حالة كان اللازم عليه استصحاب عدم تحقق الغروب، وعدم تحقق النصفية كسائر الاستصحابات العدمية وحينئذ يجب عليه ترتيب الأثر بعد الجريان، وأما لو لم يكن الدليل من هذا القبيل بل كان بمفاد - صم في النهار - مثلا او صل في اليوم او أمثال ذلك مما ليس في صدد التحديد والبيان لمعنى الأداء والقضاء فهذا هو محل الشاهد، أما ان تكون مركبة من جوهر وعرض على نحو الوصفية والقيدية بان يراد من تركيبهما كون الجوهر موصوفاً بذلك العرض.

وأخرى: ليس كذلك فان كان على نحو الأول كما في مثل "اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء" ان الموضوع الذي صار محلاً لعدم النجاسة هو الماء والكرية الا ان نحو اجتماعهما يراد على نحو الوصفية بأن يكون الماء متصفاً بالكرية لا مجرد اثبات الكرية وان لم تكن للماء.

ففي المقام لو أردنا ان يستصحب الكرية مع وجدانية الماء لما كان مثبتاً ذلك الاستصحاب موضوع عدم النجاسة، اذ

غاية ما يثبت بالاستصحاب مفاد كان التامة وغرضنا اتمام مفاد كان الناقصة بنحو ان هذا الماء المشار إليه كر، وقد عرفت انه غير ممكن الا بالاصل المثبت.

أما اذا لم يرد من الموضوع المركب اتصاف الأول بالثاني بل أريد صرف وجودهما أو كان الموضوع مركباً، على كل حال ليس الغرض هو اتصاف هذا بذاك بل صرف ايجادهما ولو بنحو الظرفية- مثلاً - ففي هذه الصورة لا مانع من استصحاب المشكوك بعد ضم الثاني اليه بالوجدان، لأن الاستصحاب وان اثبت مفاد كان التامة الا ان الموضوع لا يحتاج الى أكثر من ذلك، اذ ليس المقصود هو الوصفية بل صرف الوجود، ومن هذا

القسم
الثاني -
وهو
الكلام في
الزمانيات
فيقع
البحث
فيه في
مقامين

١٥٣

القبيل ما نحن فيه فان قوله صم في النهار او ان الصلاة لا بد من وقوعها عن طهارة ليس الغرض هو وصفية الامساك بانه في النهار او الصلاة الواقعة عن طهارة، بل الشارع اراد اجتماعهما لدى المكلف وانهما في زمن واحد ومجرد صرف وجودهما عنده على نحو كانت الهيئة محبوبة له، فكما ان الطهارة فعل من أفعال المكلف كذلك الصلاة فعل من أفعاله، فلو أمر بالصلاة عن طهارة لا يريد بذلك ان يعلم المكلف ان صلاته قد وقعت عن طهارة ويوصف أنها كذلك، بل مجرد هذا وذاك وأنهما مجتمعان فكذاك الصيام فانه فعل من أفعال المكلف، لا يقصد الشارع من ذلك ان يحرز وقوع الصيام في النهار ويوصف كونه كذلك، بل يكتفي بوجوه كل منها على نحو يقع الوقت ظرفاً للامساك، فلو كان بالوجدان ممسكاً وقد ضم اليه استصحاب النهار بالتعبد كان معناه ان كلا الجزئين مجتمعان فليس المقصود اثبات وصفية هذا بذاك، بل كفاية الاجتماع. هذا غاية ما أمكننا توجيه المطلب بنحو الوضوح والله العالم.

نعم لو كان موضوع حكم الشارع أمراً بسيطاً عنواناً منتزِعاً من شيئين في الخارج كما في عنوان التقدم والتأخر والمقارنة - مثلاً - التي هي منتزعة من كون زيد متقدماً على عمر، او كون هذا متأخراً عن الآخر او مقارناً، ففي

مثل ذلك لا يمكن ان يثبت استصحاب التقدم مفاد ان هذا متقدم على ذاك حين ان المطلوب اثباته مفاد كان الناقصة، وفرض ان هذا بذاته متقدم على ذاك ومجرد اثبات عنوان التقدم لا يكفي في المقام الا ان يفرض ان له حالة سابقة بان كان للتقدم الخاص حالة سابقة وهو خارج عن الفرض. فالذي ان له حالة سابقة بأن كان للتقدم الخاص حالة سابقة وهو خارج عن الفرض.

فالذي تحصل من هذا الكلام ان استصحاب الزمان ممكن على كلا التقديرين سواء قلنا بكونه وجوداً واحداً وحقيقته التصرم والانقضاء أو قلنا مركب من أجزاء لا تنجز بحسب العقل الا ان العرف يعده واحداً حيث يراه كذلك ولا عبرة بالنظرة العقلية فانها ترى الاجزاء بين ما هو منقضي وآت فلم شيء متيقن وجوده حتى يشك فيستصحب.. انتهى.

مصباح
الأصول
- ج ٤

١٥٤

*

القسم الثاني وهو الكلام في الزمانيات فيقع البحث فيه في مقامين

المقام الأول: ما يكون الفعل فيه تدريجي الحصول حقيقته التصرم والانقضاء مثل حركة الشخص وجريان الماء وسيلان الدم الذي كان الزمان داخلاً في حقيقته. والمقام الثاني: ما لا يكون تدريجياً بل المأخوذ فيه وهو الزمان كان كذلك، كالقيام فانه أمر واحد حقيقي ليس له آتات متعددة، ولكنه باعتبار الزمان المأخوذ فيه يصبح متعدداً الى جزئيات كثيرة.

أما البحث عن المقام الأول انه وان اشترك مع الزمان من حيث ان حقيقة كل واحد منهما متقومة بالتصرم والانقضاء، وانه عبارة عن وجود ينعدم فيحصل الثاني عقيبها، الا ان اتصال الوجودات بعضها مع بعض من دون تخلل العدم في البين ما هو مساوق للوحدة، اذ الحركات المتصلة بعضها بالآخر منظورة بحسب العرف انها وجود واحد وان كانت مع اللحاظ العقلي تعد وجودات متعددة الا انها كالزمان من هذه الناحية، فسواء قلنا في الزمان كونه وجوداً واحداً حقيقياً وقلنا انه متركب من أجزاء لا تنجز لا يضر في جريان الاستصحاب فيه، فانه لدى العرف

واحد ليس بمتعدد فالحركة والجريان والسيلان وسائر الأمور الغير القارة التي حصولها يكون تدريجياً على نحو ينقضي وجود ويحصل آخر كلها لما كانت متصلة في الوجود وغير متخلل في البين عدم، كانت وحدة حقيقية بحري الاستصحاب فيها على تقدير حصول الشك في بقائها اذ لا فرق بينها وبين الزمان في هذه المرحلة.

ثم بناء على شمول أدلة الاستصحاب لما كان الشك من جهة الرافع او المقتضى كما هو المختار يقع الشك في بقاء الزماني على أنحاء ثلاثة ؛

النحو الأول: ما يكون الشك في البقاء من جهة احتمال وجود الرافع لما كان فيه مقتضى للاستمرار مثل ما اذا علمنا ان المبدء للحركة مقدار ساعة، ولكن وقع الشك في حصول رافع اختياري كالبداء أو غير اختياري كحرارة الشمس المانعة من المسير مثلاً، ففي مثل ذلك لا ينبغي الاشكال في جريان استصحاب استمرار الحركة لتامة أركان الاستصحاب من يقين سابق بحدوث الحركة وشك

القسم
الثاني -
وهو
الكلام في
الزمانيات
فيقع
البحث
فيه في
مقامين

١٥٥

ببقائها من أجل احتمال الرافع، وهذا النحو لا ينبغي الاشكال فيه لما عرفت ان الحركة لها وحدة اتصالية تعد بذلك وجودا واحدا.

النحو الثاني: ما يكون الشك في البقاء لا من جهة احتمال وجود الرافع لبقاء الاستمرار بل لعدم احراز المقتضى للاستمرار، وبعبارة أخرى نفس المقتضي غير معلوم المقدار للاستمرار، كما في مثل ما لو أحرز ان زيدا خرج من الدار وحصلت منه حركة في الخارج ولكن استقراره لا يعلمه، فمن الممكن ان تنتهي حركته الى مسجد الكوفة فلم يكن لنا فعلاً شك في البقاء، كما انه يحتمل تحاوزه عن ذلك المقدار وبلوغه الى الحلة بنحو يكون لحد الآن باق على حركته، فحقيقة شكه بالبقاء لم تكن مولدة من احتمال وجود الرافع بل من جهة عدم احرازه لأصل مقدراً مبدءاً المقتضي.

وبعبارة أخرى شكه في مقدار المقتضى للحركة لا من جهة طرو رافع لذلك، ففي هذه الصورة بناء على شمول الأدلة حتى للشك في المقتضى وعدم اختصاصها بالرافع يجري الاستصحاب ههنا لو شك في بقاءه بعد العلم بحدوثه، نظراً الى ان زمانينا يعد وجوداً واحداً حقيقياً.

النحو الثالث: ان يشك في البقاء من جهة احتمال حدوث وجود آخر للزمانى بعد العلم بارتفاع الاول، كما لو علم ان مقتضى الاستمرار للوجود الأول كان بمقدار ساعة، ثم قد علم أيضاً بانقضائه، ولكن حصل الشك في بقاء الوجود من ناحية احتمال حدوث وجود آخر بعد انقضاء الأول، ففي المقام لما كان الزمانى متصلاً وله وحدة حقيقية بحيث يعد وجود واحد كان بإمكاننا أيضاً استصحاب الحركة، نظراً الى أنه شك في البقاء بعد العلم بالحدوث. فعلى هذا ان الموارد الثلاثة يجري فيها الاستصحاب بعد البناء على عموم الأدلة لصورة الشك في وجود الرافع أو في أصل مقدار استمراره المقتضى.

أما شيخنا الاستاذ (قده) (١) فقد منع جريان الاستصحاب في خصوص النحو الثالث حتى بناء على أن أدلة الاستصحاب شاملة للرافع والمقتضى، بدعوى ان وجود الحركة انما ينشأ عن وجود داع لها يكون هو الموجب لوجودها خارجاً

(١) أجود التقريرات ٤: ١٠٨.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

فكل حركة تعد لدى العرف انها واحدة باعتبار اتصالها لابد وان يكون مسببة عن داع اقتضى حصولها في الخارج، وبناء على هذا فمقامنا فيه حركتان احدها متيقنة والأخرى محتملة الوجود، فلا بد وأن يكون في البين فردان من الداعي، فاذا أردنا ان نستصحب بقاء الداعي الذي هو سبب للحركة فلا بد من تمامية الاركان حتى يتسنى لنا ذلك، وفي المقام مفقودة أما المتيقن بوجوده من الداعي فهو مقطوع الارتفاع للعلم بمقداره وانقضاء أمره واما الذي هو محل البحث وهو استصحاب الداعي الثاني فلم يكن متيقن الحصول بل مشكوك الحدوث فما هو مشكوك البقاء

محتمل الحدوث، وما هو مقطوع الحدوث متيقن الارتفاع اذا فلا يمكننا الاستصحاب.

والجواب: ان وجه جريان الاستصحاب لم يكن لأجل النظر الى وجود الداعي وعدمه، بل من حيث ان الحركة وحدة اتصالية ولها وجود واحد فيكون الاستصحاب جاريا فيها، الا ترى ان الشخص اذا خرج من داره قاصداً الذهاب الى السوق، ثم بعد الوصول بدى له المسير الى الصحن الشريف فلا يقال للرجل حركتان بداعيين، بل انها حركة واحدة ينظرها العرف وان تعددت الدواعي. وأيضا قد أوردنا على الاستاذ (قده) في الدورة السابقة في المصلى لو أراد السجود فكان بداعي الامتثال لامر الصلاة ثم رأيناه أطل في سجوده حيث كانت الاطالة بداعي آخر غير الأول، وهو لأجل الاستراحة والقاء ما عليه من التعب، فهل يقال في حق هذا ان صلاته باطلة.

وعلى كل فقد أورد على النحو الثالث بإيراد آخر هو معارضته لاستصحاب العدم، ببيان انه بعد الشك في حدوث وجود آخر للحركة بعد العلم بارتفاع الأول، فكما يمكنه استصحاب الوجود يمكنه استصحاب عدم حدوث الفرد الآخر او قل استصحاب عدم وجوده يفيد ان الفرد الثاني لم يكن، وبعبارة أخرى كما أمكنه استصحاب الوجود يمكنه استصحاب عدم الحدوث وحينئذ يتعارضان فيتساقطان.

الجواب: أولا: ان أصالة عدم الحدوث او عدم الوجود لم يكن مترتبا عليها أثر شرعي حتى يهمننا الاستصحاب، اذ أي أثر علق على أصالة عدم الحدوث

القسم
الثاني -
وهو
الكلام في
الزمانيات
فيقع
البحث
فيه في
مقامين

١٥٧

حتى نكون في غاية الاهتمام للاستصحاب، انما الأثر المهم رتب على خصوص الوجود فكان استصحابه غير معارض بالعدم، اذ لا يجري في صورة عدم وجود أثر شرعي.

وثانياً: ان اثبات عدم حدوث الحركة في الزمن الثاني بأصالة عدم الحدوث من أظهر أفراد الاصل المثبت ولا نقول به.

فالمتحصل مما تقدم ان الزماني الذي هو مشابه للزمان من حيث ان حقيقته هو الانقضاء والتصرم الذي يكون تدريجي الحصول - بعد البناء على كونه وجوداً واحداً حقيقة أو عرفاً - يجري الاستصحاب فيه على جميع صورته المتقدمة؛ الشك في وجود الرافع او في المقتضى او في احتمال وجود آخر بعد القطع بارتفاع الأول، سواء كان يمثل الحركة او الجريان أو السيلان بالنسبة الى الحائض التي نعلم بأن لها مبدأ اقتضاء مستمر الى أجل معين ويشك في وجود الرافع أو في أصل مقدار الاقتضاء للاستمرار، او في احتمال وجود آخر على كل حال يجري الاستصحاب فيه بعد البناء على عموم الأدلة للشك في المقتضى والرافع.

فقد تحصل مما تقدم ان الزماني المشترك مع الزمان من حيث الانقضاء والانعدام بنحو يوجد جزء وينعدم ثم يحصل الآخر، حكمه من حيث جريان الاستصحاب كالزمان، اذ بعد البناء على أن الزمان له وحدة حقيقية تارة ووحدة عرفية أخرى كان الاستصحاب جارياً فيه لو شك في بقاءه لدخوله تحت قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، فكذاك الزماني لما كان وحدته حقيقية كالحركة التي لها وحدة اتصالية من دون تخلل عدم في البين كان الاستصحاب جارياً فيه لو شك في بقاءه، سواء كان منشأ الشك احتمال وجود الرافع او في أصل المقتضى او في احتمال حدوث آخر بعد القطع بارتفاع الأول، وهذا مما لا اشكال فيه.

وربما يقال عن صاحب الكفاية (قده) من ان السكون اليسير اذا تخلل في أثناء الحركة كان الاستصحاب غير ممنوع الجريان، اذ المهم في البين هو تحكيم العرف في تعيين موضوع الاستصحاب ويدعي صاحب الكفاية (قده) ان العرف يعد الحركة المتخللة في أثنائها سكونا يسيراً واحداً نظراً الى أن الحركة لها وجود واحد وفرض التخلل اليسير ووقوعه خارجاً لا يضر في الصدق ،

نعم بالنظر الدقي غير ذلك، الا ان اذا اعتبر العرف انها حركة واحدة التخلل اليسير كان الاستصحاب جارياً لحصول موضوعه.

والجواب عن ذلك: ان النظر لا يختلف فيما بأيدينا من المفهوم فان في المقام مفهومين حركة وسكون، ونظر العرف وفهمهم كنظر العقل في المقام حيث ان كلا منهما يرى السكون مقابلاً للحركة، ولا يرى صدق الحركة على حالة

السكون - لو قدر أن حصل في البين سكون - إذ يقال حينئذ ساكن وليس يمتحرك، وإذا اتضح ما بينهما من التباين لدى كل من العرف والعقل كيف يتسنى لنا أن نصدق صاحب الكفاية بدعواه أن الحركة إذا تخلل بينها سكون يسير بعده العرف أنها حركة واحدة مستمرة، ولا ينافي أعمية الصدق العرقي على العقلي، فإنه في صورة ما إذا كان الشيء مركبا من أجزاء متعددة لا يراه العقل واحدا مع أن العرف يعده واحدا، فعلى كل ففي المقام مفهومان متغايران متقابلان لا يمكن صدق أحدهما على الآخر في كلا النظريين.

نعم ربما يكون المأخوذ في مقام الحكم عنوانا كالسفر، كما لو سافر زيد إلى كربلاء وبات ليلة في طريقه، فإنه وإن تخلل نوم طويل في الاثناء لكنه مع ذلك لم يقدح في صدق كونه على سفر لتحقيق ذلك العنوان، إذ ليس قوامه بقاء الحركة الفعلية بل الأعم منها ولذا يجري استصحاب نفس السفر دون بقاء الحركة، هذا ما كان من أمر الزماني الذي له وحدة حقيقية كالحركة والجريان والسيلان وغير ذلك، أما ما كان مثل التكلم فإنه واجد لجهة اشتراك مع الحركة وجهة افتراق، أما من جهة اشتراكه مع القسم الأول بل ومع الزمان أيضا من جهة أن حقيقته التصرم وإن أجزائه بين ما يوجد أولا، ثم تنعدم وتحصل ثانيا والخ. فلم تكن قارة من هذه الناحية، وأما افتراقها فمن حيث أن وحدتها اعتبارية ووحدة الحركة والجريان حقيقية، والسبب في ذلك أن النطق بشيء يحتاج إلى سكوت مقدار ما كي يمكنه أن يلقي ما عليه من التعب ويتنفس مقدار قليلا ثم يعود إلى حديثه،

نعم من الممكن بقدرة الله تعالى أن يمنح متكلمًا قوة من النطق لا يتوقف في الاثناء أصلا مدة تزيد على اليوم واليومين فضلا عن الساعة والساعتين إلا أن ذلك خارق للعادات، أما مقتضى العادة البشرية فإنها تقتضي الوقفة في أثناء الحديث

لأجل ما ذكرناه، وعليه عدم في الأثناء ولم يكن التكلم موجودا بوجود واحد بل بوجودات عديدة، لكن الاعتبار بعد النظر الى ذلك يعده واحداً وان لم يكن حقيقة كذلك، وكيفينا في جريان الاستصحاب الوحدة الاعتبارية كالصلاة وقراءة السورة والقصيدة، مثلاً فاذا فرضنا ان علمنا تعلق بكون زيد يقرأ القصيدة وشككنا في انتهائه منها، لنا ان نجري استصحاب بقاء القراءة بمقتضى دليل لا تنقض اليقين بالشك، وسواء كان الشك فيه من ناحية احتمال وجود الرافع كما في احتمال حدوث دم رعا في أثناء صلاته التي كانت تقتضي البقاء والاستمرار يمكننا ان نستصحب وجودها، وان كانت منظورة بالدقة العقلية انها مترتبة من ماهيات متغايرة فالقراءة من الكيفيات المسموعة والركوع من مقولة الوضع الخ. ولكن حيث كان الاعتبار بعدها شيئاً واحداً كما ثبت ان أولها التكبير وآخرها التسليم كان عند الشك في طرو الرافع ان يستصحب بقائها. وكذا لو كان الشك في أصل المقتضي ومقداره كما اذا لا يعلم ان شروعه كان في نافلة ذات ركعتين حقيقتين أم مثل صلاة جعفر أو لا يعلم ان السورة التي يقرأها المصلي في صلاته طويلة أم قصيرة، اذ على تقدير كونها طويلة لما انتهى من صلاته وكان باقياً وعلى تقدير القصر فهو فارغ من صلاته، فمورده أشبه بالشك في القسم الثاني من الكلي المردد بين مقطوع الارتفاع والبقاء، وعليه فاللازم ان يستصحب نفس القراءة ونفس الصلاة من دون ان يرتب أي أثر على الفرد لعدم العلم به.

* بعد الانتهاء من الزماني الذي كان وجوده على نحو التدرج، والذي كانت حقيقته الانقضاء والتصرم وانه يوجد جزء فينعدم ثم يوجد آخر، وقد قلنا ان الاستصحاب لا مانع من الجريان فيه كالزمان لصدق الوحدة الحقيقية او الاعتبارية من حيث اتصاله المساوق للوحدة، يقع الكلام في الفعل الذي لم يكن متقوماً بالانقضاء ولم تكن حقيقته التصرم وهو القسم الثاني، وانما كان كذلك من حيث ما أخذ فيه واعتبر قيماً معه وهو الزمان، وذلك كالامساك المقيد بالنهار والقيام المأخوذ فيه الزمان فان تدرجه وانصرامه من أجل ما اعتبر فيه وذلك المقيد هو المتصرم والكلام من حيث جريان الاستصحاب فيه يقع على موارد:

المورد الأول: ان يكون الشك في بقاء الفعل من أجل الشك في شبهة

موضوعية، كما لو علم بان الامساك مفيد بالنهار او بعدم الغروب ويحصل له الشك في بقاء النهار او في الغروب الثابت من ذلك بقاء الامساك والصوم.

المورد الثاني: ان يكون الشك في بقاء الامساك من جهة في شبهة حكمية تارة تكون من حيث المفهوم.

وأخرى: ليس كذلك. أما صورة الشك في البقاء من جهة الشبهة الحكمية من ناحية الشك في المفهوم، وذلك كما لو علم بأن صلاة الظهرين مفيدة من الزوال الى الغروب او العشائين من الغروب الى منتصف الليل، ولكنه يشك في مفهوم الغروب وهل هو مجرد سقوط القرص ام ذهاب الحمرة المشرقية، ام ان منتصف الليل الذي جعل غاية لصلاة العشائين لا يعلم انه المنتصف بين الغروب وطلوع الفجر او الغروب وطلوع الشمس على نحو يتفاوت ذلك بالمقدار، فإنه على الصورة الأولى يكون النصف متحققا في الساعة الخامسة والرابع بعد ثبوت ان طلوع الفجر يتحقق في الساعة العاشرة والنصف مع طرح الدقائق في البين، وبناء على الصورة الثانية يكون النصف في الساعة السادسة متحققا بعد فرض ان طلوع الشمس يتحقق في الساعة الثانية عشرة مع الغض عن الدقائق كما قلنا، فالغروب مفهوم مشكوك والنصف مفهومه كذلك فاذا شك في بقاء الامساك او صلاة العشائين من ناحية الغروب او النصفية، فانما شكه حقيقة في شبهة حكمية مفهومية يعود أمرها الى الشارع.

وأما صورة الشك من جهة الشبهة الحكمية فقط من جهة تعارض النصين او عدم النص كما لو شك في بقاء وجوب صلاة العشائين من ناحية ان الغاية هل هي منتصف الليل ام الى طلوع الفجر، اذ لا يعلم ان الصلاة لما حددت بزمان منتهاه غير معلوم له بعد معرفته للابتداء، فحقيقة شكه في المقام انما يعود الى شك حصل له في شبهة حكمية. أما حديث جريان الاستصحاب فيه وعدمه فنقول ذهب الشيخ الأنصاري (قده) وتبعه صاحب الكفاية الى تفصيل في المقام، هو ان الحكم اذا كان الزمان مأخوذا فيه قيذا وشرطا لا مجال بعد تحققه من جريان الاستصحاب، وان كان مأخوذا على نحو الظرفية لا مانع من الجريان.

اما شيخنا الاستاذ (قده) فقد ذهب الى المنع بدعوى ان المقام من قبيل الشك في المقتضي حيث لا يعلم مقدار

الاستمرار في عمود الزمان، وهل هو الى

الاستصحاب التعليقي

سقوط القرص ام توسط الحمرة المشرقية في كبد السماء، وحيث لم يحرز مقدار الاستمرار الذي يقتضي الجري العملي كان الاستصحاب غير جارٍ في ذلك من دون فرق بين ما كان الشك من جهة المفهوم ام من جهة الحكم. هذا ولكن قد عرفت ما في قول شيخنا (قده) اذ بعد البناء على أن دليل الاستصحاب شامل لما كان الشك من جهة الرافع والمقتضي من دون تخصيصه بالأول كان الاستصحاب جاريا في المقام، نعم ان المحذور من عدم جريانه ربما يكون شيئا آخر هو عدم اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، وذلك لان الاهمال في الامور الواقعية غير واقع لأن نسبة الحكم الى الزمان في نظر الشارع اما ان يكون مأخوذا فيه على نحو القيدية بحيث لا حكم بعد انقضاء الزمان المأخوذ في الحكم والفعل.

وأخرى: ليس كذلك بل مطلق من ناحية الزمان على نحو يمكن اثبات الفعل بعد انقضائه، فاذا شككنا في بقاء الحكم بعد مضي الزمان الذي لا نعلم كونه مأخوذا مع الحكم ام ليس بمأخوذ لا يسعنا استصحاب بقاء الحكم الذي كان سابقا واستمراره لحد الآن، اذ الذي كنا على يقين به وهو وجوب الفعل لم يتحد مع القضية المشكوكة، فان قضيتنا بعد ذهاب الوقت غير القضية السابقة، اذ من المحتمل ان يكون الزمان مأخوذا على نحو القيد فلا وجوب بعد الانقضاء، ومن المحتمل ان يكون الفعل من ناحيته مطلقا غير مقيد فلا يمنع من استمراره، ولما كان المكلف مترددا في الزمان من هذه الناحية كيف يمكنه ان يستصحب بقاء الوجوب، فمن المحتمل ان يكون مقيدا به وليس بالاضافة اليه مطلقا فلا يساغ لنا الاستصحاب حينئذ من أجل هذه العلة التي ذكرناها.

اما ان يقال بأننا نستصحب اصالة عدم حصول الغاية التي أخذها الشارع في حكمه الذي يفيد بقاء وجوب الصلاتين فغير ممكن، لان معنى عدم حصول الغاية التي غيّاها الشارع في حكمه هو مفاد استصحاب الحكم وليس غيره، فيعود الى ما قلنا.

وثانيا: ان عدم حصول الغاية ان كان هو ذهاب الحمرة المشرقية فلم نكن على يقين منه، وانما المتحقق هو الشك فما كنا على يقين منه لاشك فيه والذي على شك فيه لا يقين به. اذاً فالمتحصل ان هذا القسم لا يجري فيه الاستصحاب للمناط المذكور وهو عدم اتحاد القضيتين.

المورد الثالث: ان نشك في بقاء الحكم من جهة احتمال حدوث مقتضى آخر للوجوب بعد ارتفاع المقتضي الأول، وبتعبير آخر ان الحكم كان مقيدا بزمان محدد وقد انقضى عنا من دون اشكال فيه، الا اننا نشك من جهة احتمال حدوث وجوب آخر غير الأول. والكلام في هذا من حيث جريان الاستصحاب فيه يظهر من السابق، فاننا لو أردنا ان نستصحب الوجوب الأول لم تكن قضيتنا هي المتيقنة اذ الذي علم فيه الوجوب على يقين من ارتفاعه، والذي هو محتمل الوجوب مشكوك الحدوث فيه غير القضية السابقة فكيف يصح جريان الاستصحاب.

*النتبيه السادس في الاستصحاب التعليقي

ولا يخفى ان الكلام يقع فيه بعد البناء على أن الاستصحاب جار في الاحكام التنجيزية، والا لو فرض عدم الجريان في التنجيزي لكان العدم في المقام أولى.

واننا وان قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الاحكام الا اننا نفرض الكلام بعد البناء على جريانه في الكلي، وقد مثلوا - كما هو المشهور - للمقام بالعصير الزببي حيث كان العصير العنبي له حكم تنجيزي وهو الحلية قبل الغليان، وكان حكمه التعليقي النجاسة اذا غلا، ولا اشكال ان الزبيب في حالة الجفاف لا مانع من اكله واستعماله في بقية الامور، وأما حالة الغليان فقد يشك فيها، وهل هي كالعصير العنبي ام لا؟

والاشكال في جواز الاستصحاب وعدمه لتلك الحرمة المعلقة على الغليان، فتقول تمهيدا للمطلب: ان العناوين

المأخوذة في موضوعات الاحكام لها صور ثلاث: الأولى:

ما يكون العنوان بالاضافة الى الحكم ليس الا مأخوذا على نحو الاشارة الى الافراد وتعيين المصاديق وليس له اي اثر في قوام الحكم، فالعرف لا يرى لزواله قيمة واثرا مهما في تغيير الحكم عن الافراد، فيكون نفس الدليل الدال على الحكم سابقا شاملا ومتكفلا لبيان احكام المصاديق، كالحنطة - مثلا - المعلق عليها الحلية وجواز الاكل، فاذا

تبدلت الصورة الى صورة أخرى

بأن صارت دقيقا او صار الدقيق عجينا او صار العجين خبزا، كل ذلك دليل على أن جواز الاكل شامل له وان تبدل عنوان ما كان مأخوذا في الحكم، ولا مجال للشك في بقاء الحكم عند التبدل.

ومنها: ما يكون العنوان المأخوذ في موضوع الحكم له تمام الدخالة فيه، على نحو لا يعد العرف اذا تغير وتبدل الى صورة أخرى ان هذا هو السابق بل غيره، كما لو استحال الكلب ملحا، فان الكلب كان حكمه النجاسة وعدم جواز الاكل، وبعد تبدل صورته وحقيقته الى الملحية لا اشكال في عدم بقاء الحكم لدى العرف لكون العنوان كان مأخوذا على سبيل الدخالة والقوامية وهو بخلاف الصورة الأولى، لأن العرف يرى الموضوع واحدا قد تبدل الى صور عديدة وتلك لا توجب زوال الحكم.

ومنها ما لا يكون من القسم الأول ولا الثاني، بل العنوان كان واسطة في ثبوت الحكم للأفراد فلربما كان مقوما للحكم كالقسم الثاني، ولربما ليس كذلك وان تبدل فالحكم باق كالقسم الاول كعنوان التغير للماء، هذه اقسام ثلاثة. ثم لا ريب في اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة في موضوع جريان الاستصحاب، ولو اشترط هذا المعنى من الاحكام التنفيذية لكان اشترط ذلك في مقامنا ما لا ريب فيه، فالذي ذكر في المثال في توضيح الحكم التعليقي كالعصير العنبي والزبيبي مما لا نصدقه، فان الذي يتحد حكم مشكوكة مع متيقنه لو كان المأخوذ في الحكم عنوان العنب، فيقال عند الجفاف وصيرورته زبيبيا أن الحكم التعليقي الثابت للعنب ثابت للزبيب أم لا، ولأمكن جريان النزاع فيه، ولكن الموضوع للحكم ليس عنوان العنب بل العصير العنبي وعصير الزبيب، ولا اشكال ان العصير العنبي هو الذي هو عبارة عن نفس الماء المتكون عند العصر لا يحصل بعينه عند الجفاف، اذ لو جف العنب ثم اريد عصره لكان ذلك بمساعدة القاء ماء من الخارج عليه، ثم يتأتى لنا عصره، ولا اشكال ان الموضوع السابق

وهو عصير العنب غيره في عصير الزبيب بنظر العرف، فهذا المثل المشهور ليس بصحيح، وعلى تقدير ان ندعي جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية وجريانه في التعليقية كان علينا الالتزام بمثل آخر غير ما مثله القوم.

فنقول: بعد الاطلاع على ان احكام الشارع انما وردت بنحو القضايا الحقيقية

يكون الشك في بقاء الحكم من ناحية احد امور ثلاثة - وقد تقدم الكلام على ذلك غير مرة - فتارة يشك في الحكم في مقام الجعل من جهة احتمال طرو نسخ من قبل الشارع رافع لاستمرار ذلك المقتضى السابق، ولم يكن المكلف من جهة الاستمرار مشكوكا، عن حكمه السابق له اقتضاء البقاء بمقتضى حدوثه إلا احتمال حدوث الرفع الذي معناه النسخ، وبعبارة أخرى إن الشارع في عالم جعل الأحكام كان قد نسخ هذا الحكم عن الموضوع فكان غرضه متعلقا بمدة مؤقتة.

القسم الثاني: ان يشك في بقاء الحكم الفعلي لا من جهة ذلك، بل لأجل امر خارجي - مثلا - يعلم المكلف ان على ثوبه نجاسة قطعا لا يسوغ له الصلاة به، ويعلم ثانيا ان هذه النجاسة لها قابلية الاستمرار للبقاء الا انه يشك في بقاء النجاسة من جهة احتمال سقوط المطر على الثوب الموجب لتطهيره، فشكه لامر خارجي.

القسم الثالث: ان يشك في بقاء الحكم من ناحية ضيق الموضوع أو سعة كما لو علم ان الحكم قد صدر من الشارع بحرمة وطئ الحائض في زمن وجود الدم، وذلك مما لا اشكال فيه ولا خلاف، لكنه يشك في بقاء ذلك الحكم الى زمن الانقطاع وقبل الغسل، وليس شكه في ذلك من اجل احتمال طرو نسخ على الحكم، بل يعلم ان زمن الدم محرم فيه الوطئ ولم ينسخ، وكذا ليس من الامور الخارجية بمعنى انه لا يعلم ان الدم قد انقطع ام لم ينقطع، بل شكه من جهة موضوع الحرمة ما مقداره ضيق لا يتجاوز اكثر من ايام الدم مثلا أم واسع يشمل حتى ما اذا انقطع ولم تغتسل المرأة، فحقيقة الشك في البقاء من حيث سعة الموضوع وضيقه لا من احد القسمين السابقين.

أما الكلام عن جريان الاستصحاب وعدمه فنقول: أما القسم الأول فلا اشكال في جريان الاستصحاب التنجيزي منه والتعليقي، بناء على جريانه في الاحكام، فالعنب حلال ومع الشك في بقاء الحكم لاحتمال النسخ نستصحب الحلية،

او كانت الصلاة واجبة ولا اشكال في بقاء الوجوب، وكذا التعليقي منه لو كان له فنقول: العنب كان لو غلا يحرم

فكانت الحرمة

معلقة على وجود الغليان في الخارج، ونشك في نسخ هذا الحكم التعليقي، فلنا ان نجري الاستصحاب ونقول لم يزل باقيا على التعليق كما ثبت سابقا، ولا فرق بينه وبين التنجيزي.

وأما القسم الثاني: وهو ما لو كان الحكم فعليا وشك في البقاء لأجل حدوث امر خارجي يستدعي عدم البقاء، فلا اشكال في الاستصحاب التنجيزي منه كما يجري التعليقي فيه، فنقول كان الخمر حكمه التنجيزي حرمة شربه فاذا شككنا في بقاءه في غرفة مظلمة من ان سرق ام لا، او اريق ام لا كان الحكم باقيا. وله حكم تعليقي هو انه لو شربه الشخص لأقيم عليه الحد، فلو شككنا في بقاء ذلك كان اللازم جريان الاستصحاب لشمول الادلة لهاتين الصورتين من كلا القسمين.

أما القسم الثالث: فنقول اننا بحثنا في الواجب المشروط من ان القيود الموجودة في الكلام أما ان تعود الى الحكم او الموضوع، ومعنى عودها الى الحكم في مثل اذا استطعت وجب عليك الحج ان هناك سنخا من الوجوب قد ثبت للمكلف ليس مطلقا بنحو الفعلية، بل الثابت الوجوب بشرط الاستطاعة وهو مقابل للمطلق منه، أما معنى عوده الى الموضوع فمعناه ان الموضوع للوجوب هو الحج اذا تمت الاستطاعة، فالحج الاستطاعتي واجب. فالحكم في الحقيقة غير مقيد الا ان موضوعه مركب، ولا يفرق بين ان يكون الموضوع عنوان المستطيع يجب عليه الحج ام بنحو الشرط فيقال كما ورد في الآية: **("ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا")**^(١) غاية الامر ان الاول ليس فيه دلالة على المفهوم بخلاف الثاني.

أما ما ذهبنا اليه فقد اعتبرنا كون القيد قيذا في الموضوع دون الحكم، فاذا ثبت ذلك فلا حكم تعليقي في البين بل الموجود حكم تنجيزي الا ان موضوعه مركب من امرين حج واستطاعة، وكل موضوع لا يتحقق فيه جميع اجزاء

الموضوع لا يثبت الحكم، وبعبارة أخرى كل موضوع لا يتحقق حكمه الا بعد تحقق كلا جزئيه او جميع اجزائه،
فاذا حصل حج واستطاعة كان الوجوب متحققا.

(١) آل عمران ٣: ٩٧.

مصايح
الأصول
- ج؛

١٦٦

فالحاصل أنه لا معنى للحكم التعليقي في القسم الثالث اذ بعد عود القيد الموضوع وجعل الحكم مطلقا يصير موضوع
هذا الحكم مركبا من شيئين، وكل حكم لا يتم الا بعد تمامية الموضوع، فلا يقال معلق ولا يستصحب بل منجز
وموضوعه مركب.

نعم هنا شيء وهو ان احد الجزئين لو تحقق لادرك العقل على تقدير حصول الجزء الثاني لترتب الحكم ولكن هذا
غير الحكم التعليقي، فان ادراك العقل ليس مختصا بهذا بل يشمل حتى الاعراض والعلل والمعلولات، اذ لو قدر ان
احد اجزاء العلة وجد فيقال لو ثبت الآخر لتمت ولكن عرفت انه خارج عن الفرض.

* ومن اجل هذا عدل الشيخ الانصاري (قدس سره)^(١) من استصحاب الحكم التكليفي الى استصحاب الحكم الوضعي
وهو السبب والملازمة، فادعى أن الملازمة ثابتة بين صورة الغليان والنجاسة وان الغليان سبب للحرمة وللنجاسة،
فعلى تقدير ان يثبت الغليان للعنب تثبت النجاسة له، وحيث كانت السببية معلومة، فمع الشك في بقائها من جهة ان
الموضوع شامل لصورة الجفاف وهي الزببية ام لا، ولا ريب في جريان استصحابها لأن صدق القضية الشرطية لا
يلازم فعلية طرفيها.

ولكن نقول: ان ذلك مردود أولا: ان الاحكام الوضعية بعضها وان كان مستقلا في الجعل الا ان بعضها الآخر
منتزع من جعل الحكم الذي هو منشأ الانتزاع، ولا فرق في ذلك المنتزع الا في بعض يسمى شرطا كما لو كان
مأخوذا في الشرعيا، او سببا كما في التكوينيات، وهو مجرد اصطلاح فاذا قلنا انه منتزع صار عين الحكم والتعليقي
في الحكم غير جار.

وبعبارة أخرى ان السببية بعد القول بانها منتزعة عن عالم الحكم وهو الاعتبار كان الكلام فيها عائدا الى الحكم بحسب الحقيقة، وقد ذكرنا ان الحكم ان لوحظ عالم الجعل فيه ليس في بقاءه شك وعلى تقدير الشك فالاستصحاب جار فيه، وان لوحظ فيه عالم الفعلية فلا تحقق له الا بتحقق موضوعه خارجا وقد فرض انه مركب، فلا وجه للتفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي.

(١) فرائد الاصول ٣: ٢٢٣.

١٦٧

التنبيه
السادس -
في
الاستصحاب
التعليقي

فتحصل من هذا كله بعد التسليم بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية التنجزية انه لا مجال للقول بجريانه في الاحكام التعليقية بالنسبة الى ما كان الشك في ناحية الضيق والسعة، لأن حقيقة الشك في التعليقي اما من جهة الشك في النسخ الذي يحصل بالاضافة الى عالم الجعل فلا شك بالبقاء، او الى عالم الخارج والفعلية والتحقق فلا يجري الاستصحاب لعدم سبق حالة للحكم حتى تستصحب اذ الحكم بنفسه غير موجود لعدم وجود موضوعه.

* وينبغي التنبيه على امرين:

الأول: هو ان الشيخ الانصاري (قدس سره) (١) قد فصل بين ما اذا كان الاثر فعليا مرتبا على شئ ثم شك في بقاءه من اجل احتمال ارتفاعه فيجري استصحابه، كما في مسألة العقود اذا شك فيها بعد النسخ من جهة بقاء اللزوم والملكية وعدم ذلك، فانه حين جريان الصيغة وبعد التمامية ثبت لزومه وملكيته، ولكن نشك بعد النسخ ان اللزوم والملكية ارتفعتا ام لا ؟ فقد حكم الشيخ بجريان الاستصحاب في المقام.

وأما لو كان الاثر تعليقيا غير منجز، كمسألة الوصية وعقد السبق والرمية -مثلا- حيث يكون الاول التملك بعد الموت، وفي الثاني استحقاق العوضين بعد وقوع السبق والرمية خارجا، وفي هذه الصورة لو فسخ احد المتعاقدين او الموصى له يحصل لنا الشك في بقاء اللزوم فهل ذلك ثابت له بعد الفسخ ام لا؟ وفي هذه الصورة لم يجز الشيخ

(قدس سره) الاستصحاب لأجل ان الاثر غير منجز وانما هو معلق فلا يجري.

هذا وليته عكس (قدس سره) فأجرى الاستصحاب في المقام ولم يجره في موارد العصير العنبي، وذلك لأن المنكر للجريان له مرحلتان يرى كل منهما غير جامع لأركان الاستصحاب وهما مرحلتا الجعل والفعلية، ولا اشكال انه مقام الجعل لم يكن على شك في بقاء الحكم فيه وعلى تقديره فالاستصحاب جار، وفي مقام الفعلية حيث كان الحكم مرتباً على موضوع مركب من جزئين لا تتحقق

* ليلة الإثنين ١٠/شعبان/١٣٧٤هـ.

(١) المكاسب ٥: ١٤.

١٦٨

مصايح
الأصول
ج -

فعلية الحكم الا بفعلية الموضوع، ومقامنا من قبيل الشك في مرحلة الجعل لان الالتزام حين العقد بدفع الثمن للسابق من احدهما، له وعاء في عالم الاعتبار فحيث امضى الشارع ذلك الالتزام الحاصل منهما على تسليم الثمن لكل من السابق منهما، كان هذا المعنى مشكوكا في بقاءه لو فسخ احدهما قبل حصول الاثر، وسبب الشك انما هو احتمال النسخ من قبل الشارع، ولا اشكال في جريان استصحاب هذا المعنى وهو الالتزام على التقدير. وبعبارة اخرى عالم الفسخ كعالم النسخ فاذا شك في بقاء ذلك الالتزام الذي اعتبره الشارع، فقد عاد شكه الى احتمال النسخ من قبل الشارع، والاستصحاب جار في هذا المقام.

التنبيه الثاني: ان الاستصحاب التعليقي على تقدير جريانه هل يعارض بالاستصحاب التجيزي ام لا؟ فنقول: ذهب بعض الى المعارضة بدعوى ان الشك ما بعد الغليان كما يستوجب الحاق هذه الحالة بما قبل وهي الحلية كذلك يستدعي الحاقه بحالة التعليقي، وبعبارة أخرى ان الزبيب بعد الغليان اذا شك في حرمة، فكما نستصحب الحرمة المعلقة على العنب يمكننا ان نستصحب حلية الزبيب التي كانت قبل الغليان وكان لا إشكال فيها وحينئذ يلزمنا المعارضة.

وقد اجيب عن ذلك بجوابين؛ الجواب الاول منهما - ذكره جماعة ومنهم شيخنا الاستاذ (قدس سره)

(١) وحاصله: ان المقام من قبيل الحكومة وان الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التجيزي الذي كان ثابتا قبل الغليان، وذلك بأن الشك في الحرمة بعد الغليان وعدمها مسبب عن كون دليل الحكم التعليقي شاملا لهذه الصورة ام مختص بالعنبة خاصة، بحيث لو قدر اختصاصه بالعنبة لما كان اشكال في المقام من حيث الحكم بالحلية، ولكن حيث لا يعلم بان المورد بعد الغليان هل هو محرم ام لا، من اجل احتمال عموم دليل الحكم المعلق وهو الحرمة حتى لهذه

(١) اجود التقريرات ٤: ١٢٦.

التنبية
السادس -
في
الاستصحاب
التعليقي

١٦٩

الصورة، وحيث كان الدليل الشرعي وهو الاستصحاب مثبتا لكونه شاملا حتى لهذه الصورة كان المورد احد مصاديقه فلا مجال للشك في حليته.

وبعبارة أخرى لو علمنا بأن دليل الحكم التعليقي وهو الحرمة على تقدير الغليان مختص بحالة العنبة لما امكن القول الا بالحلية في الزبيب بعد الغليان، ولكن شكنا وتوقفنا في الحكم من جهة احتمال كون دليل الحرمة على تقدير الغليان شاملا لصورة العنبة او لصورة الجفاف ام لا، فاذا جرى الاستصحاب بحكم الشارع فقد علمنا تعبدا بان المورد احد مصاديق الحكم التعليقي فلا شك في الحلية، والحاصل ان الشك في الحلية والحرمة مسبب عن شمول دليل الحكم التعليقي وعدمه، فاذا جرى الاصل في السبب فقد حكم على الاصل في المسبب.

ويرد هذا بأمرين؛ الأول: ان لا سببية ولا مسببية بينهما أي بين الحرمة التعليقية والحلية، فانه كما يشك في سعة الموضوع وضيقه بالملاحظة الى الحرمة التعليقية وانها مختصة بالعنبة الخاصة ام شاملة حتى لصورة الجفاف، كذلك يشك في ان دليل الحلية موسع يشمل الزبيب قبل غليانه وبعده ام مضيق وا نه مختص بما قبل الغليان فقط.

ففي الحقيقة والواقع كل منهما لو جرى لرفع موضوع الآخر، ولا اختصاص له بخصوص جريان الحرمة التعليقية. وبعبارة أخرى ان الزبيب لا ريب في حليته قبل الغليان وانه كان يجوز اكله أما بعد الغليان فمشكوك حكمه، وهل انه يتبع الحلية السابقة التي كانت قبل الغليان ام يكون محكوما بالحرمة التعليقية على العنب، فكما يجوز لنا جريان استصحاب الحرمة التعليقية والحكم عليه با لنجاسة لنا ان نستصحب الحلية التي كانت قبل الغليان، ولا اشكال أنه بجريان أحدهما يرتفع الآخر قطعاً، إذاً مما ذكرناه وجهاً لرفع التعارض ليس بصحيح.

الثاني: انه لو سلم كون الشك في الحية بعد الغليان مسبباً عن دليل الحرمة - وهو الحكم التعليقي - شامل لما بعد الغليان ام ليس بشامل، ولكن لو جرى استصحاب الحكم التعليقي وهو الحرمة لم يكن من اثره الشرعي رفع الحلية الفعلية بمعنى انه حيث كنا على يقين تعدي من الحكم بالحرمة للاستصحاب، لم يكن لنا شك في بقاء الحلية، فارتفاع الحلية وان كان لازماً لجريان الحكم

التعليقي بالاستصحاب الا ان ذلك ليس بشرعي مجعول من قبل الشارع بل هو اثر عقلي، ولا استصحاب يجري حيث يكون هناك اثر شرعي مترتب على جريانه ومع عدم ذلك لا يجري اصلاً، وبمثال اوضح ان الشك في طهارة الثوب وعدمه كان مسبباً عن طهارة الماء وعدمها، فاذا جرى استصحاب طهارة الماء كان من اثره الشرعي الذي رتبته الشارع عليه رفع نجاسة الثوب به لو طهر بالماء، وليس الامر كذلك في موردنا الحالي فلو قدر ان جرى استصحاب الحكم التعليقي لم يكن من اثره الشرعي رفع الحكم بالحلية، نعم انه من الاثر العقلي ولا يترتب على الاستصحاب، وعليه لا مانع من الحكم على شيء بحكمين احدهما تعليقي والآخر تنجيزي.

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) وهو متين لا بأس به، وملخصه: ان الحلية الثابتة للزبيب، وكذا للعنب ليست مطلقة وثابتة على كل تقدير، بل هي محددة بغاية ومقيدة بزمن خاص وهو الى حين الغليان، وهناك حرمة ثابتة للعنب على تقدير الغليان، ففي المقام حكمان؛ احدهما مغيب بغاية، والثاني معلق على حصول الغاية، فاذا حصل الشك للمكلف بعد الغليان للزبيب من ان هذه الحالة محكومة بالحلية حيث يحتمل كون دليل الحلية مطلقاً شاملاً لما بعد الغليان ولما قبله، ومن المحتمل اختصاصه بما قبل الغليان، فلا يجري بل المجال للتحريم واسع

حينئذ، او انه يشمل دليل التحريم خاصة لعمومه الى الزبيب، فنقول: الزبيب بعد الغليان مشكوك الحالة وله حالة سابقة وهي الحلية الى حين الغليان، فعلى تقدير استصحابها انما يثبت الحكم الى حين حصول الغاية، والمفروض انه بعد الغليان، فلا مجال الا لاستصحاب الحرمة التعليقية، فنقول: ان العنب كان اذا غلا يحرم فهل الزبيب مثله ام ليس كذلك؟ فالاستصحاب جار بمقتضى دليل "لا تنقض اليقين بالشك" وحينئذ يحكم على الزبيب بالحرمة. وبعبارة أخرى ان الحكمين لا تعارض بينهما على تقدير الاستصحاب، فان

(١) كفاية الاصول: ٤١١.

التنبيه
السادس -
في
الاستصحاب
التعليقي

١٧١

احدهما مغني بغاية والآخر معلق على حصول الغاية، فعلى تقدير استصحاب الاول فلا يثبت حكمه إلا في زمن لم تكن الغاية حاصلية، ولا تعارض الحكم الثاني للثابت ما بعد حصول الغاية، فجريان الا ول غير مزاحم للثاني فما بعد الغليان لا يثمر في حقه جريان حكم ما قبل الغليان، نعم الذي يهيم ثبوت حكم ما بعد الغليان في حقه وهو الحرمة، والمفروض جريانه لتمامية اركان الاستصحاب.(١)

* انه على تقدير جريان الاستصحاب التعليقي في الاحكام الكلية فهل يمكن جريانه في الموضوعات الخارجية او في متعلقات الاحكام ام لا يجري؟ بمعنى انه لو ثبت حكم لموضوع أو متعلق، وكان كل من الموضوع او المتعلق معلقا وجوده على شيء، فاذا انقضى زمن ليس قصيرا ثم شك في بقاء موضوع ذلك الحكم فهل يتسنى لنا الاستصحاب ام لا.

فنقول: انهم مثلوا لمتعلق الحكم فيما لو حصل الشك ببقائه باللباس المشكوك اذا شك في كونه من مأكول اللحم ام غير مأكول اللحم لا من جهة الطوارئ العارضة عليه، كمسألة ملاقاته للرطوبة وعدمها أو وقوع شعرة عليه من غير مأكول اللحم، فان كان نظر الحكم نفس اللباس فالاستصحاب التنجيزي لا يجري فيه عند الشك في كونه مما لا

يؤكل لحمه أو يؤكل، لعدم وجود حالة سابقة لهذا الفرد متصفة بعدم كونه مما لا يؤكل، نعم لو كان الشك في العوارض كان الاستصحاب جاريا لسبق الحالة للفرد، فيقال لم يكن قبل هذا ملاقيا للطوبى وفي هذا الآن كذلك. أما لو كان نظر الشارع في الاشتراط هو المصلي وأنه يشترط فيه ان لا يكون مستترا بثوب قد حيك من صوف مما لا يؤكل لحمه، فعند الشك في لباسه يمكننا اجراء الاستصحاب نظرا الى ان المصلي كان مسبوقا بعدم لبسه لذلك من اول

(١) إنها آخر ليلة من الدرس، وستبدأ الدراسة ليلة الثلاثاء الآتية رعاية للمسافرين إلى زيارة سيدنا ومولانا الحسين (ع) في ليلة النصف من شعبان، أسأله أن يوفقنا لذلك.

* ليلة الثلاثاء ١٨/ شعبان/ ١٣٧٤ هـ

مصباح
الأصول
- ج ٤

١٧٢

الأمر، ويشك بعد ذلك في لباسه من حيث انه من صوف مما لا يؤكل أو يؤكل، فقاعدة عدم نقض اليقين الشك جارية في المقام من دون تفصيل في البين اصلا. أما لو كان لحاظ الشارع الاشتراط في نفس الصلاة الصادرة من المكلف وان نفس الهيئة المطلوبة ان لا تكون مع لباس قد نسج من صوف غير المأكول اللحم، فقد فصل القوم في المقام، بين ما لو كان الشك في ابتداء الصلاة من اول الامر فلا يجري الاستصحاب لعدم وجود حالة سابقة لذلك، بخلاف ما لو كان في الاثناء فيما لو قدر ان يلبس في الركعة الثانية - مثلا - ثوبا جديدة وقد شك في ذلك من الناحية المذكورة، فالاستصحاب جار لوجود متيقن سابق لهذه الصلاة حيث كانت الركعة الأولى متيقنة من ناحية الصحة وعدم الوقوع في غير مأكول اللحم، وحصول الشك بعد هذا يستوجب الاخذ بالحالة السابقة والحكم بالصحة، هذا كله في متعلق الحكم من حيث جريان الاستصحاب التنجيزي فيه وعدمه وقد مر التفصيل المذكور.

أما مثال الشك في بقاء الموضوع ففيما لو كان كر من الماء طاهرا سابقا، ثم القي فيه ثوب متنجس ويشك في بقاء

الماء في ذلك الحوض، بمعنى انه لا يعلم ان فيه ماء حتى يكون الثوب بالالقاء طاهرا ام ليس فيه ماء ليكون الثوب باق على نجاسته فحيث نشك في حصول غسل للثوب وعدمه، فالاصل يقتضي عدمه ويترتب عليه الاثر الشرعي. وربما يكتفي في المقام حيث يقال ان الموارد المذكورة التي منع جريان الاستصحاب فيها كما في الشك في الموضوع وفي المتعلق - وفي بعض صورته - يمكن جريان الاستصحاب التعليقي فيها الموجب لصحة العلم الصادر من المكلف، كما يقال في الثوب انه لو كان ملقى قبل هذا الوقت في الحوض لكان طاهرا ونشك في طهارته بعد الالقاء من جهة وجود الماء وعدمه، فنقول لنا ان نجري الاستصحاب التعليقي هو لو كان واقعا قبل هذا.. إلى اخره، وفي هذا الآن كذلك.

وكذا في مسألة اللباس المشكوك إن كان محط الاشتراط نفس الفرد ويكون الشك فيه لا من عوارضه.

١٧٣

التنبيه
السابع -
في
استصحاب
احكام
الشارع
السابقة

وكذا في مسألة الصلاة ابتداء فيقال: لو كانت في غير هذا اللباس لكانت صحيحة، فالأصل عدم نقض الحالة السابقة ولحد الآن لم تزل كذلك. فقد صحح هذا المورد وما قبله بجريان الاستصحاب التعليقي بعد تعذر التجيزي فيه. وقد ذهب شيخنا الاستاذ (قدس سره) ^(١) الى منع الجريان في الموضوعات أو المتعلقات بدعوى ان المعتبر في جريان الاستصحاب وحدة القضية المشكوكة مع المتينة على وجه بعد العرف ان المشكوك هو المتيقن وانما الشك حصل فيه لاجل طرو بعض الحالات عليه، فكأن المتيقن سابقا مما لا اشكال في صدوره وتحققه خارجا حتى اذا شك في بقاءه كان مشمو لا لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك، فالمدار في ذلك هو التحقق الخارجي واليقين به، ثم الشك في بقاءه بنحو يراه العرف هو الموضوع السابق وانه بقاء واحد لا حدوث بعد الحدوث، كمسألة الحيض لو قدر ان يثبت الدليل على ان زمن الانقطاع ثابت الحرمة له لكان بنظر العرف هو الحكم الاول من دون ان يكون جديدا.

أما مقامنا فليس كذلك فلأننا اذا قلنا مثلا بالجريان في الاحكام فذلك من ناحية اليقين بالحكم الشرعي للعنب مثلا والشك في ثبوت ذلك الحكم للزبيب، وحيث قد تحقق سابقا حكم العنب فلنا ان نستصحب ذلك للزبيب، أما مقامنا

هذا هو الموضوعات فلأن المناط في رفع النجاسة عن الثوب ليس مجرد الالقاء وانما هو حصول الغسل والمحقق لذلك هو الالقاء، والغسل لما لم يكن واقعا في الخارج سابقا وانما هناك وصف المتيقن وهو لن كان ملقى لكان كذا لا مجال لجريان الاستصحاب، لان الثابت في الاستصحاب هو وجود المتيقن في الخارج والذي بأيدينا هو وصف المتيقن لا ذاته فلا يجري الاستصحاب لعدم تمامية اركانه.

وكذا في مسألة الصلاة فان قوله لو كانت مجردة لكانت صحيحة والخ.... ليس الثابت نفس المتيقن وانما وصفه فقط، وهذا لا ينفع في مقام تحقق الاستصحاب هذا ما جاء به شيخنا في مقام المنع.

(١) اجود التقريرات ٤: ١٢٥.

مصباح
الأصول
- ج ٤

١٧٤

ويمكن المناقشة فيه من جهة ان اوامر الشارع لم تكن واردة في الافراد الخارجية بخصوصياتها وبذواتها انما المتعلق لاوامره نفس الطبايع الكلية من حيث هي المعرأة عن كل قيد حتى الوجود والعدم، والافراد الخارجية كانت مصداقا لتلك الطبيعة، وامثالا للواجب حتى لو عصى ولم يأت بالفرد لم يكن الامر ساقطا عنه لأجل ان تعلقه كان بالطبيعة ولها افراد كثيرة يمكن ايجادها بغير فرد العصيان، وليس ايضا الاستصحاب مختصا بوجود الفرد الخارجي فلربما يجري العدم ايضا، وبناء على هذا لا وجه لما جاء به شيخنا (قدس سره) حيث كان جل نظره مقصورا على الفرد الخارجي، فلذا نفى ان يكون هناك يقين سابق المعتبر وجوده في قضية الاستصحاب، ولكن بعد البناء على ان قضايا الشارع ليست متعلقة بالافراد وانما هي بالطبايع لنا ان نجري استصحاب ذلك الموضوع المعلق وان لم يتحقق فرد في الخارج لوجود تمامية اركان الاستصحاب.

نعم لو أردنا ان نناقش جريانه في المتعلق والموضوع لم يكن من هذه الناحية التي جاء بها شيخنا الاستاذ (قدس سره) بل من جهة المعارضة، وذلك فان حكم الشارع على قسمين تارة يكون مطلقا واخرى مقيدا بقيد معلوم، كما في مسألة العنب المقيد حليته بعدم الغليان وحرمة ما بعد الغليان، وانما لا تكون معارضة في الاحكام حيث انه لو اريد

جريان الاستصحاب في الزبيب فلا منافاة في ذلك حيث انه حلال الى ما قبل الغليان وحرام ما بعد الغليان، فلذا ما قبل الغليان لو استصحب لا يعارض ما بعد الغليان لان احكامه مغية بغاية معلومة ولا مانع من ذلك لانها امور اعتبارية ومفروضة من قبله، أما الموضوعات والمتعلقات فليس فيها غاية مغية، وأن الشارع أطلق وقيد حيث لا يتصور فيها كل من الاطلاق والتقييد، فعليه لا مانع من استصحاب عدم في المقام ففي مثل الثوب المتنجس اذا القي في الحوض، لو جرى فيه استصحاب الحكم التعليقي وانه لو كان قبل هذا واقعا لكان طاهرا فمقابلته انه كان قبل الوقوع غير مغسول، فنقول عدم الغسل تحقق سابقا وعند الشك في تحققه يجري استصحاب عدم، وكذا الصلاة يجري الكلام فيها كالسابق حيث ان جريان استصحاب الحكم التعليقي وهو لو كانت واقعة قبل هذا لكانت صحيحة. معارض بانه لم تكن صلاة قبل هذا ولم يتحقق عمل منه فكذا الى الآن.

التنبيه
السابع -
في
استصحاب
احكام
الشارع
السابقة

١٧٥

* انه لو تنزلنا وقلنا بجريان الاستصحاب التعليقي في الاحكام الكلية لا يمكننا القول بجريانه في الموضوعات لانها غير قابلة للجعل من حيث الضيق والسعة، فان الاحكام حيث كانت اعتبارات من قبل الشارع وكان وضعها ورفعها بيده، كان من الممكن ان يجعل حكمه مقصورا على موضوع في زمان خاص، كما يمكنه ان يطلقه ويعممه لجميع الحالات نظرا الى انه نحو من الاعتبار القابل لذلك، أما الموضوعات فحيث كانت من الامور التكوينية التي لا ينالها الجعل التشريعي كانت غير قابلة للضيق والسعة من قبل الشارع حتى يفرض فيها التعميم او التخصيص او الاطلاق والتقييد، وانما هي امور خارجية يترتب الحكم عليها اذا تحقق لها وجود في الوعاء الخارجي، فان الثوب على تقدير كونه واقعا قبل هذا لكان مغسولا لا يمكن للشارع ان يفرض ان هذا الحكم الموضوع وهو الغسل ثابت حتى لصورة الشك في وجود الماء وعدمه، بل يكون من اللوازم المثبتة لجريان الاستصحاب، فان الغسل من الموضوعات الخارجية لا يتحقق حكمه وهو الطهارة الا بعد فرض وجوده في الخارج، واستصحاب الحكم التعليقي وهو لو كان المغسول واقعا قبل هذا لكان طاهرا لا يثبت ان الحوض في هذا الآن كر وقد تحقق غسل في الخارج.

وبعبارة أخرى استصحاب الحكم التعليقي وهو لو كان واقعا لكان مغسولا لا يثبت ان وقوعه في هذا الآن كان ماء قدره كر، وانه قد تحقق غسل خارجي مضافا الى ان المعارضة التي امتنع جريانها في الاحكام الجارية هنا، فان استصحاب الحكم التعليقي لحالة الشك معارض باستصحاب عدم تحقق الغسل خارجا.

فعلى كل حال فالاستصحاب في الاحكام الكلية غير جار، وعلى تقديره ففي التعليقة غير متأة، وعلى فرض جريانه ففي الموضوعات لا يجري.

التنبه السابع: في استصحاب احكام الشاريع السابقة.

والاشكال فيه من جتهين تارة لجهة مشتركة الورود في شريعتنا وفي الشريعة السابقة، واخرى مختصة في الشريعة السابقة.

* ليلة الأربعاء ١٩ / شعبان / ١٣٧٤ هـ.

مصايح
الأصول
ج -

١٧٦

أما الجهة الأولى: فالاشكال فيها هو احتمال النسخ الذي يتصور ان يكون حاصلًا في شريعتنا كما يمكن ان يكون متأيا في الشريعة السابقة، وذلك فان وحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة مما لا خلاف فيها لدى العرف، والا لو قدر ان كانت القضيتان مختلفتين كان من باب اسراء حكم موضع الى موضوع آخر.

أما ما نحن فيه فان ما هو المتيقن الثابت الحدوث ليس هناك شك في بقائه، فإن الذي ثبت لهم الحكم لا اشكال في انقراضهم وقد انعدموا أما الموجودون فعلا فليس هم السابق بل غيرهم، واذا قدر ان لا شك في بقاء الحكم باعتبار اقتصار الحكم على السابقين كان الا استصحاب غير جار في حق الآخرين، او لأجل ان الذي ثبت في السابق مقطوع الارتفاع باعتبار حصول النسخ في الشريعة اللاحقة، فعليه ان قضية موضوع الاستصحاب متعدد ومن المعلوم انه يشترط وحدته بحسب النظر العرفي لا النظر الدقي العقلي.

وقد اجاب عن ذلك الشيخ الانصاري (قدس سره) بجوابين مذكورين في الكفاية^(١) ؛ وملخص الجواب الأول: اننا نفرض أن شخصا ادرك الشريعتين السابقة وا للاحقة فكان الثابت في حقه احكام الشرايع السابقة ثم جاء الاسلام بقوانينه المحكمة، فبمقتضى الشك لهذا الرجل الذي كان ثابتا في حقه حكم الشريعة السابقة فبمقتضى كونه على يقين سابق وشك لاحق، له ان يجري استصحاب احكام الشريعة السابقة او حكم من احكامها لشمول دليل "عدم نقض اليقين بالشك" له، فاذا ثبت في حق هذا الرجل احكام الشريعة السابقة بدليل الاستصحاب كان بقية المكلفين الذين لم يدركوا الشريعة السابقة ثابتا في حقهم ذلك التكليف، بدليل الاشتراك الذي حقيقته ان الحكم اذا ثبت فلا بد وان يكون الكل مشتركين فيه من دون فرق بين الاول والثاني، فبهذه الطريقة يمكننا ان نثبت احكام الشرايع السابقة للمكلفين في الشريعة اللاحقة بالبيان السابق.

ويورد على هذا ان دليل الاشتراك الذي يثبت التكليف لمن لم يدرك زمن الشريعة السابقة، إما ان يكون الثابت من الحكم هو الواقعي الذي يشترك فيه الكل الجاهل والملفت والغافل والناسي، او يكون الثابت هو الظاهري الذي هو نتيجة الاستصحاب فان اريد بالحكم هو الاول - الذي هو الواقعي - وان مفاد

(١) كفاية الاصول: ٤١٣، فرائد الاصول ٣: ٢٢٥.

١٧٧

التنبيه
السابع -
في
استصحاب
احكام
الشرايع
السابقة

دليل الاشتراك ا ثبات هذا الحكم، فهو ليس بمسلم لان الحكم الواقعي انما يثبت بأمرة تقوم عليه او بأمر وجداني، وليس في المقام ما يعد من الأمارات، وانما الموجود في البين دليل الاشتراك وهو يثبت في مقام الشك حيث يدل على ان الحكم ثابت ولو شك في شموله له.

وان اريد من دليل الاشتراك انه يثبت الحكم الظاهري الذي هو نتيجة الاستصحاب فذلك ايضا غير ممكن، لان

الاستصحاب انما يجري في حق الشاك في البقاء بعد الحدوث فكل من شك في شيء وكان له حالة سابقة، وقد التفت اليها كانت القاعدة جارية في حقه، فالتعبد الشرعي والاخذ بالبقاء والاستمرار انما يتم حيث يتم موضوعه في الخارج لدى المكلف، فلا معنى لجريان الاستصحاب في حق من لم يجتمع لديه الاركان، فلدليل الاشتراك ان اريد منه اثبات الحكم الظاهري وهو الاستصحاب في حق المعدومين كان ذلك من قبيل اجراء الاستصحاب في حق من لم تتم عنده الاركان، فان المدرك للشرعية اذا تتأتى له الجريان لا يلزم من ذلك ان يجريها الغير مدرك الذي لم يكن على يقين سابق وشك لاحق، وبتعبير آخر ان الاستصحاب اذا جرى لدى شخص لحصول اركانه لا يلزم ان يثبت في حق آخر اذ المفروض ان الاخر لم تكتمل لديه الشرائط، اذا فهذا الجواب ليس بتمام.

الجواب الثاني: هو ان الاحكام الثابتة في الشرايع ليست بنحو القضايا الشخصية الخارجية، اذ من المعلوم ان زياد بخصوصه لم يخاطب بخطاب مستقل وكذا عمر، وانما نحو القضايا واردة على سبيل القضايا الحقيقية والكلية التي لا يناط فيها وجود الموضوع خارجا بل يفرض وجوده خارجا، فكل من وجد بعد ثبت الحكم في حقه لشموله تحت الدليل، فاذا تم بناء القضايا على هذا النحو الشامل لكل فرد الموجود والمعدوم، فلو شك بعد هذا في عدم وجود النسخ كان استصحاب عدم النسخ جاريا في المقام، هذا تمام ما جاء به الشيخ الانصاري (قدس سره) من الجواب الثاني. ويورد عليه ان استصحاب عدم النسخ مما لا اساس له، وان قلنا بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية، وذلك لان الاحكام الشرعية انما هي اعتبارات من قبل الشارع المقدس، فاعتبار الشارع انما هو آني كالتصور وعالم الخيال ليس

مصباح
الأصول
- ج ٤

له استقرار ودوام وبقاء، وانما هو كما قلنا اشبه بعالم التصور، اما المعتبر الذي هو المجعول من قبل الشارع فلا يخلو الأمر فيه إما موسع او مضيق، بمعنى انه إما مطلق او مقيد ولا اهمال في الواقعيات اصلا، والنسخ ليس معناه الرفع بمعنى انه يرفع ما ثبت سابقا اذ ذلك معنى البداء المستحيل صدوره من الجليل جل وعلا، نعم نظرا الى الاوامر المتلقاة من قبل الموالي والاباء يمكن ان يحصل فيه البداء لعدم الوقوف على حقيقة المناط والغرض والمصلحة، فلمهم ان يأمرؤا بشيء ثم يبدو لهم النسخ فينسخوا، وأما بالاضافة الى الجليل سبحانه وتعالى فهذا المعنى

منزه عنه، ولكن معنى النسخ هو الدفع بمعنى أنه من اول الامر لا يعلم ان دليل الحكم هل ورد على نحو الاطلاق أو التقييد، والعموم أو الخصوص فان ثبت ان هناك دليل من الخارج يفيد الاطلاق مثل "حلال محمد حلال الى يوم القيامة" (١) أو قوله تعالى: () (و الله) (على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) (٢) علم ان الدليل السابق كان مطلقا، والا فلو جهل الحال لا يمكن الأخذ لا بالتعيين ولا بالاطلاق، بل نقف على جهلنا على مقدار توسعة الحكم وضيقه، فعدم النسخ يجري حيث يعلم بان الحكم الثابت مطلقا حتى لا يعارض الاصل الدليل، وأما اذا قدر ان الدليل نفسه مجهولا فلا وجه للجريان.

* تلخص مما تقدم ان استصحاب عدم النسخ غير جار لما عرفت ان الاهمال في الواقعيات غير ممكن، فلا بد من كون الحكم بحسب الواقع إما مطلقا أو مقيدا، ومع عدم الدليل على اليقين بأحدهما لا يمكننا ان نثبت كونه مطلقا حتى يتسنى لنا عند الشك في النسخ استصحاب عدمه، نعم هناك شيء ربما يفيدنا في المقام اذا اغضينا النظر عن الاشكال وهو الاستصحاب التعليقي بان نقول: ان المكلف لو كان متولدا قبل مقدار من السنين لكان حكم الشريعة السابقة ثابت في حقه، ونشك في هذا الآن في ثبوت الحكم السابق له، فبمقتضى الاستصحاب التعليقي، يمكننا ان نثبت حكم تلك الشريعة في حقه.

(١) الكافي ١: ١٩/٥٨.

(٢) آل عمران/ ٣: ٩٧.

* ليلة السبت ٢٢/ شعبان/ ١٣٧٤ هـ

١٧٩

التنبيه
الثامن
- في
الاصل
المثبت

ولكن بعد ان عرفت ان أصل الاستصحاب التعليقي غير مسلم الجريان لان عالم الجعل فيه غير مشكوك في بقائه، وعالم مجعوله الحكم فيه مقيد بوجود موضوعه كما هو شأن كل حكم من الاحكام، والموضوع لما كان مركبا فالحكم

لا يتم الا بعد تمامية اجزائه في الخارج. هذا تمام الكلام في الاشكال الاول المشترك الورود بيننا وبين الشرايع السابقة.

وأما الاشكال المختص فقد قر به شيخنا الاستاذ (قدس سره) (١) بما حاصله: ان معنى النسخ الوارد في الشريعة السابقة إما أن يراد منه نسخ جميع الاحكام السابقة على نحو العموم الاستغراقي بحيث ان الشريعة اللاحقة لما جاءت باحكام كان بعضها مماثلاً للحكم السابق لا يعنيه، وكان النسخ وارداً على كل حكم بخصوصه، فلم يبق هناك حكم كي يحتمل بقاءه وعلى تقدير ان يأتي في الشريعة اللاحقة حكماً مشابهاً في المناط كان مماثلاً له لا عينه، ففي هذه المرحلة لا ينبغي الشك في البقاء، بل اللازم القطع بعدم البقاء. وان اريد من النسخ ليس هو رفع جميع احكام الشريعة السابقة على مفاد العموم الاستغراقي بل رفع بعض الاحكام، ولكن الاخذ بأحد الاحكام الغير المنسوخة من تلك الشريعة، لو اقتضى العمل به في شريعتنا يحتاج إلى امضاء من قبل الشارع في شريعتنا، والاخذ بالاستصحاب لا يثبت لنا الامضاء، لان الامضاء امر وجودي حادث من الحوادث، واصالة بقاء الحكم - كما قلنا - لا يفيد ان هذا الحكم بخصوصه تعلق به امضاء من قبل الشارع الا بنحو الاصل المثبت الذي لا نقول به.

فعلى كلا المفادين للنسخ لا يمكننا استصحاب الشرايع السابقة هذا ما جاء به شيخنا الاستاذ (قدس سره). ولكن في كليهما نظر أما في الاول فلأن ما جاء به صحيح ان كان الامر كذلك، وان النسخ كان للجميع وعلى تقدير ثبوت حكم شبيه للحكم الموجود في السابق فهو مثيل له لا عينه، ولكن من اين ثبت ان الاحكام في الشريعة اللاحقة كانت بنحو الجعل والايجاد، انما حقيقة ذلك ان النبي الاول كان تبليغه محدداً بحد، وقد انتهى فجاء دور الثاني حتى انتهت المسألة الى خاتم الرسل

(١) اجود التقريرات ٤: ١٢٨.

محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، فان الماء خلق حلالا وطاهرا منذ أن خلق ابن آدم ولا يزال باقيا على خلقه حتى مجيء شريعتنا، ولا معنى للقول بان الحلية قد جعلها موسى(ع) ثم جاء سيد الرسل فجعل حلية للماء وهكذا، فالمتحصل ان الحكم الموجود في هذه الشريعة هو عينه في السابق، فعلى تقدير الشك به لا مانع من جريان الاستصحاب.

وعن الثاني ان الامضاء من قبل الشارع، وان قلنا يحتاج الى دليل وارد من قبله يدل على بقاء ذلك الحكم كما في حكم العقلاء، الا ان عدم كون الاستصحاب دليلا دعوى بلا دليل، بل الاستصحاب ايضا من جملة الادلة التي تدل على بقاء الحكم ورضا الشارع به، فكما ان الدليل الخاص يثبت امضاء الشارع للحكم، كذلك الاستصحاب يثبته، غاية الامر ان الاستصحاب دليل عام مواده هو اليقين السابق بالحدوث فهو منحل الى موارد عديدة. وبعبارة أخرى حكم من كان على يقين سابق من ناحية الامضاء عينه لو جاء دليل خاص، فاستصحاب بقاء الحكم السابق بمقتضى التعبد الشرعي امضاء للحكم السابق وليس بمثبت له كما سيأتي ان شاء الله بيانه. وربما يتوهم ان الاستصحاب لا يجري حيث يعلم اجمالا بنسخ جملة من احكام الشرايع السابقة، والاصول لا تجري في اطراف العلم الاجمالي فنقول: انه قد ورد ذكر هذا الاشكال في موارد عديدة ولكن المهم في عدم الجريان هو انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وظفرنا بقدر المنسوخ والباقي وقد شك فيه فجرت اصالة البدائة فيه.

التنبيه الثامن: في الاصل المثبت

وليعلم اولاً ان النزاع يجري حيث يكون اليقين والشك متعلقين بشيء، وذلك الشيء يلزم بقاؤه امر عقلي، فاللازم لم يتعلق به كل من اليقين والشك انما تعلق اليقين بالملزوم، ولكن بقاء ذلك يتولد منه لازم عقلي، فهل الاستصحاب يثبت ذلك ام لا؟ ولقد مثلوا له بأمثلة عديدة وقد مثل الشيخ (قدس سره) بمثال الغسل فيما لو اغتسل شخص من الجنابة، ثم شك في وجود حاجب على البشرة يمنع من وصول الماء اليها، فلو اراد ان يستصحب اصالة عدم وجود

الحاجب - لتعلق اليقين به- كان معنى بقاءه وانه ليس هناك حاجب ان الماء قد وصل الى البشرة عقلا، فهذا المعنى لازم لبقاء عدم الحاجبية التي تولدت من قبل الاستصحاب، فمتعلق اليقين والشك هو اللازم الذي معناه عدم وجود الحاجب، ولكن من بقاءه يلزمنا عقلا ان الماء قد وصل الى البشرة، فهل يمكن الاستصحاب ان يثبت ان هذا المعنى أم لا.

وقبل الشروع في المسألة لا بد من بيان الفرق بين الأمارات والاصول، ليعلم ان مثبتات الأمارات حجة ومثبتات الأصول ليست بحجة، فنقول: المعروف بينهم أن الأمانة عبارة عن الدليل الثابت في حق المكلفين من دون ان يكون مأخوذا في موضوعه الجهل والشك ولم يكن مفيدا بذلك حتى تلاحظ الموارد، بل مقتضى الادلة الواردة يستفاد الاطلاق كما في مثل "ا لعمري وابنه ثقتان فما اديا إليك عني، فعني يوديان"^(١) وكذا اية النبأ **((ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا))** المفهوم منها قول العادل من غير اشتراط كون المورد جهالة المكلف او فرض شكه، وهذا بخلاف الاصول حيث اخذ في دليلها كون موردها الشك، ولا بد للمكلف من عروض جهل عليه بالنسبة الى الحكم الواقعي حتى يتأتى له اجراء الاستصحاب، فحديث "رفع عن امتي ما لا يعلمون" وقضية الاستصحاب المصرح فيها ذلك حيث قال "لانك على يقين من طهارتك فشككت " ان نفس الحكم الظاهري لا يجري في الاول الا حيث لا يعلم وفي الثاني على شك من بقاء اليقين السابق، ومن هذا يعلم ايضا ان الاصول لما كانت وظائف عملية يأخذ بها المكلف عند الشك في الحكم لا تجري الا حيث يكون المورد شكاً او جهلاً، بخلاف الأمارات فان لسان دليلها كما ظهر مما مر ليس مقيدا بشك او جهل بل مطلق كما عرفت، ومن هذه الناحية كان الاختلاف بينهما.

ولكن للمناقشة فيما ذهب مجال؛ اذ لا فرق بين الاصول والأمارات من حيث المورد واحتياج كل منهما الى شك في الحكم، غاية الامر احدهما يستفاد ذلك منه بحسب مقام الاثبات والآخر بحسب مقام الثبوت، وذلك لان الاهمال في الواقع غير ممكن- كما عرفت سابقا- فدليل الأمانة لا يخلو امره إما مطلق

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ١٣٨، ابواب صفات القاضي ب ١١، ج ٤.

يشمل مورد الجهل والعلم أو مقيد بالعلم أو مقيد بالجهل، ولا مناص إلى الأولين فلا بد من تعيين الثالث، بدليل أنه لو كان الدليل مطلقا للعالم ولا جاهل لكانت الأمانة ثابتة حتى في حق من كان عالما بالواقع وقاطعا به، فلو قدر أن المكلف كان يعلم علما وجدانيا بأن الواجب عليه صلاة الظهر، ولكن خبر الواحد أفاد بأن الواجب صلاة الجمعة - مثلا - لكننا حينئذ يلزم التناقض بين الواقعيات أو يلزم التصويب المؤدي إلى الانقلاب، بأن يقال أن الواقع يتحول إلى تأدية الأمانة وغير ذلك من المحاذير اللازمة لو قلنا بكونها ثابتة حتى في حق العالمين بالحكم، فإذا بطل كونها مطلقة شاملة للجاهل والعالم امتنع كونها مقيدة بخصوص العالم لما عرفت من لزوم التصويب أو التناقض أو غير ذلك.

إذاً فلا بد من التقييد بالجاهل بعد طي تلك المقدمات التي كان ملخصها الإهمال غير ممكن، وإن الإطلاق للعالم والجاهل أيضا لا يكون فكذا التقييد بالعالم لا يصار إليه أيضا، غاية الأمر أن استفادة هذا المعنى وهو تقييد الأمانة بالشك وإن لم يحصل من مقام الإثبات وعالم الدلالة إلا أن عالم الثبوت والواقع دلنا على ذلك، بخلاف الأصول فإن لسانها مأخوذ فيه الشك فالمتحصل عدم الفرق بينهما من هذه الناحية، بل يمكننا دعوى أن لسان الأمانة ربما يورد في بعضها التقييد بالشك كما جاء في آية السؤال قوله تعالى **((فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون))**^(١) سواء استدل بها على رجوع العامي في مقام الفتوى إلى المجتهد أو قبول خبر الواحد لو سئل عن حكم الشارع وما قال الإمام(ع)، فعلى كلا الوجهين إنما يتم الرجوع إليه والاختصاص من حيث كون المطلق غير عالم بالموانع كما هو مفاد قوله تعالى **((لا تعلمون))** فصارت الأمانة من هذه الناحية أشبه بالأصول من جهة كون المورد لكل منهما الجهل والشك بالحكم الواقعي، ويستفاد ذلك من مقام الإثبات، فما ذكرناه من الفارق ليس بصحيح.

* أن الكلام في كون دليل الاستصحاب يشمل ترتيب اللوازم العقلية إذا كانت

(١) سورة النحل ١٦: ٤٣.

* ليلة الأحد ٢٣/ شعبان / ١٣٧٤ هـ

مرتبة على متعلق اليقين والشك اولاً، اذ لا شك في ان الملزوم اذا كان له اثار عادية او شرعية كان دليل الاستصحاب شاملاً لها موجبا لترتيبها في الخارج، انما الكلام في ترتيب اللوازم العقلية اذا كان اليقين والشك متعلقين بالملزوم.

فنقول: ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) الى ان المجعول بمقتضى دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للحكم السابق اذا كان المشكوك فيه حكماً او حكماً لموضوع قد شك فيه، فالاستصحاب عبارة عن ان المجعول فيه اما حكم مماثل اذا كان حكماً او حكم لموضوع كان هو المستصحب.

أما شيخنا الاستاذ (قدس سره) (٢) فقد ذهب الى ان المجعول فيه هو الجري العملي على مقتضى اليقين السابق فقوله "لا تنقض اليقين بالشك" ان الشارع قد حكم على من كان متلبساً بتلك الحالة ان لا يرفع اليد عن مقتضى يقينه السابق بحسب العمل وان يجري عملاً على مقتضى الحالة السابقة.

ولكن في كليهما نظر فان دليل الاستصحاب لم يثبت كل منهما، وانما هو بحسب مفاده فرض كون الشاك في ظرف ان له سابقاً حالة متيقنة، وابقاء يقينه السابق في ظرف الشك بالبقاء، فهو حكم بالابقاء وان المكلف في تلك الحالة متيقناً بحسب الفرض، وحينئذ كلما كانت اثار ليقينه السابق شرعية كان اللازم ترتيبها في المقام، وبعبارة أخرى انه جعل يقين للمكلف في ذلك الظرف، فكا كما لو كان عنده يقين وجداني كان اللازم عليه ترتيب اثره، كذلك في المقام عنده بحسب الفرض يقين ببقاء الحالة السابقة، وهذا المعنى ليس مفاد ما قاله صاحب الكفاية من انه جعل حكم، اذ الحكم من اين ثبت للمكلف بمقتضى دليل الاستصحاب بل اجنبي عنه، وكذا ليس ما قاله شيخنا الاستاذ من افادة الجري العملي اذ الجري العملي يكون لازماً للمعنى الذي نقوله، فان مقتضى الحكم عليه بابقاء اليقين السابق انه

يلزمه ان يجري عملا على طبقه.

وهذا المعنى الذي ذكرناه للاستصحاب لا يفرق حاله بالنسبة الى الأمانة فان

(١) كفاية الاصول: ٤١٤.

(٢) اجود التقريرات ٤: ١٣٠.

مصايح
الأصول
- ج ٤

١٨٤

مفادها هو هذا المعنى، فالمجوعول فيها نفس الطريق الى الواقع، فكأنه عند قيامها على شيء يكون نفس الواقع بمقتضى التعبد موجودا لدى من قامت الأمانة عنده، وحينئذ يلزمه المعذرية والمنجزية لا نفس المنجزية والمعذرية مجعولة في الأمارات، وأما جهة المورد فكذلك لا بد من فرض الشك للمكلف أما دليل الاستصحاب فقد فرض فيه الشك بمقتضى تصريح الامام(ع) "لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت" وأما الأمارات فهو وان لم يكن مستفادا من مقام الاثبات ذلك - أي اعتبار المورد هو الشك - الا ان مقام الثبوت لا بد منه اذ بعد فرض كون الاهمال في الواقعات غير ممكن والاطلاق مستحيل، فالتقييد حينئذ اما بالعالم او الجاهل ولا سبيل الى الاول لوجود المناط في الاستحالة فيه فتعيين الاخير، اذاً فهما مشتركان من هذه الناحية.

أما صاحب الكفاية فقد ذهب الى التفرقة بين الاستصحاب والأمانة فقال: ان الاول لا يشمل مثبتاته العقلية بخلاف الثاني، فان دليله يقتضي الشمول حتى للأثر العقلي وذلك حيث ادعى ان المقتضي في الاستصحاب قاصر عن ترتيب اللوازم العقلية بخلاف الأمارات، اذ لا قصور في مقتضى دليل العمل بها الشارع بمقتضى مفاد عدم نقض اليقين بالشك ا نما حكم على المكلف في ذلك الظرف كون اللازم عليه ترتيب اثار نفس ذلك المتيقن كحياة زيد المستصحب المرتب عليه عدم جواز قسمة أمواله، وأما الاثار الشرعية المرتبة على نفس الحياة بل على لازم يحصل من الحكم بالبقاء وهو نبات اللحية، فلا بد من الامر بالالتزام بها من دليل خارجي والمفروض عدمه، أما نفس دليل الاستصحاب ففيه قصور عن شموله الى تلك الاثار وهذا بخلاف الأمارات، فان إخبار رجل عن بقاء زيد

حيا معناه ان لحيته خرجت وانه متزوج لحد الآن وعنده اولاد وغير ذلك، وهذا بخلاف الاستصحاب فانه لم يتعرض
الا الى نفس المتيقن دون اثاره العقلية.

ولكن ما قاله في الاستصحاب صحيح ومسلم فيه، انما الكلام في الأمارت اذ ليس دائما اخباره بالمطابقة عن الواقع
اخبار باللزوم عن الاثار العقلية، وبعبارة أخرى ليس دائما كلما دلت الدلالة المطابقة دلت الدلالة الالتزامية، فان
الملازمة بين الواقع والاثار ربما تكون ملازمة بالمعنى الاخص بحيث يكون تصور الملزوم كاف في تصور اللازم،
ففي هذه الصورة لا اشكال ولا ريب في

ان الاخبار عن الشيء اخبار عن لازمه، كما لو اخبر عن طلوع الفجر فقد دل على ان النهار موجود، وربما تكون
الملازمة بالمعنى الأعم بحيث لا يكفي تصور الملزوم في الانتقال الى اللازم، ففي مثل هذه الصورة لا يكون
الاخبار عن الملزوم اخبار عن اللازم - مثلا - كما لو كان يعلم بان زيدا ليس بمسلم وقد اخبر عن شربه للماء بالاناء
الموجود، فهو في ذلك الحال لا يخبر عن كون يده لو لاقت ذاك الماء كانت نجسة بل ربما ينكر ولا يلتزم، وعلى
كل فالملازمة ان كانت بينة بالمعنى الاخص كان الاخبار بالدلالة المطابقة بالشيء اخبارا بالدلالة الالتزامية عن
اثره.

وأما اذا كانت بالمعنى الأعم فلا يكون الاخبار عن الشيء اخبارا عن اثره العقلي، بل ربما ينكر الدلالة، لان الاخبار
عن الشيء من الامور التي ينبغي الالتفات الى نفس ذلك الشيء، فاذا كانت الملازمة غير بينة بالمعنى الاخص
فلربما لا يخبر عن لوازم الواقع اصلاً لعدم كونه ملتفتا الى ذلك.

*قلنا سابقا ان صاحب الكفاية ادعى ان الفرق بين الاستصحاب والأمارات من حيث ترتيب آثار اللزوم العقلية فحكم
بلزوم ترتيبها على الأمارت دون الاستصحاب مدعياً تصور المتقضي لذلك في موارد الاستصحاب وعدم التصور
في موارد الأمارت بدعوى ان الدليل في باب الاستصحاب انما على خصوص ابقاء الملزوم السابق في مرحلة
الشك، وأما اللازم فلم يتعرض له الدليل اصلاً، والواجب علينا الاقتصار على مقدار الدلالة، أما في باب الأمارات

فحبيب كان المجعول فيها الطريقية والوسطية في الاثبات وانه فرد من العلم التعبدي مجعول في ذلك المقام، كان اللازم ترتيب آثاره الشرعية المرتبة على الامر العقلي.

وبعبارة اخرى الدليل دل على ان الواقع موجود لدى من قامت عنده الأمانة بحسب التعبد، ولا اشكال ان من اطلع على الواقع ووقف عليه تماما كان اللازم عليه ترتيب جميع اثاره الشرعية والعقلية العادية، اذ كما يرى الواقع تعبدا يرى اثاره ولوازمه فمن هذه الجهة كانت الأمانة من حيث ترتيب اثارها العقلية مختلفة عن الاصول أي الاستصحاب.

* ليلة الإثنين ٢٤ / شعبان / ١٣٧٤ هـ.

مصباح
الأصول
- ج ٤

١٨٦

ولكن قد عرفت ان كلامه موضع مناقشة أما من ناحية مقالته في الاستصحاب وان مقتضى للشمول قاصر فذلك امر مسلم مما لا ريب فيه، انما النقاش معه في مسألة الأمانات اذ ليست دائما وابدا كلما دل الدليل على ثبوت الواقع التعبدي كان الانتقال الى لوازمه مما لا اشكال فيه، اذ الملازمة التي تحصل بين الشيء ولوازمه حتى في صورة ما لو انكر الشخص بترتيب اللازم، وأما اذا كانت الملازمة غير بينة بالمعنى الاخص بل كانت بالمعنى الأعم التي لا يكتفي في الانتقال الى اللازم تصور الملزوم، بل يقتضي قصور الملازمة وبعض الامور الأخرى، ففي هذه الصورة لا يدل على ترتيب تلك اللوازم لو دل على ان الملزوم ثابت، الاخبار عن الملزوم في هذه الصورة انما لا يكون اخبارا عن اللازم من باب ان الاخبار عن الشيء من مقولة الانتفات اليه، وما لم يلتفت الى شيء لا يكون مخبرا عنه فحيث كانت الملازمة غير بينة بالمعنى الاخص كان المخبر غير ملتفت الى اللازم فلا تترتب بمقتضى اخباره، هذا ملخص جواب صاحب الكفاية ورده.

أما شيخنا الاستاذ (قدس سره) فقد ادعى التفرقة بين الأمانات والاستصحاب وكانت النتيجة كما قاله صاحب الكفاية من ان الأمانات تترتب اثار لوازمها بخلاف الاستصحاب، ولكن جهة التفرقة لم تكن من ناحية قصور في مقتضى

وعدم القصور، وانما السبب هو الاختلاف في مرحلة المجعول وعالم الثبوت حيث ان المجعول في دليل الاستصحاب نفس الجري العملي على مقتضى اليقين السابق، اذ ان دليل عدم نقض اليقين بالشك قد فرض ان اليقين السابق موجود في مرحلة الشك تعبدا لدى المكلف الشاك، وبمقتضى كون عنده موجودا ان يجري عملا على طبقة بان يأخذ به ولا يطرحه ويرجع الى الشك، ولا اشكال ان اللازم علينا الاقتصار على مقدار دلالة الدليل، ولا اشكال ان الثابت منه هو الجري العملي على اليقين السابق، أما اثره الشرعية المرتبة على اللازم عقلي فلم يشملها هذا في الاستصحاب.

أما الأمارت فلما كان المجعول فيها الطريقة والوسطية في الاثبات وان الشخص يكون عالما بالواقع تعبدا، فكأن الشارع قد جعل له فردا من العلم عند قيام الأمانة وصيره عالما بالشيء تعبدا، كما لو كان عالما وجدانا فهو غير شاك في نظر الشارع بل متيقن وعالم لكن بالتعبد الشرعي لا بالوجدان، فاذا صار مفاد

١٨٧

التنبيه
الثامن
- في
الاصل
المثبت

الأمانة كذلك فلا ريب ان الشخص اذا علم بالشيء علما وجدانيا يكون عالما بجميع الاثار اللازمة لذلك الشيء فكذلك ما هو منزل بمنزلة العلم الوجداني.

وبعبارة أخرى ان الشخص اذا اطلع حقيقة على الشيء فقد انكشف له جميع لوازمه، فهو كما يرى الواقع بالوجدان يرى بقية توابعه كذلك، فكذا في صورة ما اذا جعل للمكلف فردا من العلم منزلا منزلة العلم الوجداني، اذ كما يكون بنظر الشارع انه يرى الواقع تفصيلا كما كان يراه وجدانا كذلك يرى اثاره وتوابعه كما كان يراها حقيقة، فالتنزيل من الشارع بشيء يقتضي ان تلحق جميع اثار المنزل عليه للمنزل، وحيث كانت الاثار في المنزل عليه مرتبة على كل حال كانت كذلك في المنزل مرتبة. هذا تمام الفرق لما جاء به شيخنا الاستاذ (قدس سره).

ولكن فيه مواقع للنظر أما أولا: فلأن المجعول في الاستصحاب ليس هو الجري بل نفس اليقين، وليس فرق بينه وبين الأمارت في هذه الناحية، اذ ان مقتضى قوله "لا تنقض اليقين" ان النظر ومحل الكلام والجعل نفس اليقين، فتلك الصفة لما كانت محرزة عنده سابقا وقد شك في بقائها من ناحية المتعلق كان الشارع قد حكم عليه بابقاء صفة اليقين

في مرحلة الشك وجعله متيقنا للشيء كما كان متيقنا به سابقا، فإذا المجعول بدليل لا تنقض نفس الدليل في تلك المرحلة فصار الشخص متيقنا بالشيء وعالما به تعبدا بمقتضى دليل الاستصحاب، وإذا أصبح كذلك فلا يختلف حال الاستصحاب عن حال الأمانة إذ المجعول فيه على رأيه (قدس سره) هو هذا المفاد فإذا لا فرق بين الأمانات والاستصحاب بناء على هذا الوجه الذي نختاره، بل ربما ذهب إليه (قدس سره) في بعض عباراته كما يظهر فإذا تم ترتيب الآثار في الأمانات كان اللازم ترتيبها في الاستصحاب لأن المجعول فيه عين ما هو مجعول في الأمانات. وأما ثانياً: فلأننا لو سلمنا كون المجعول في الاستصحاب هو الجري العلمي لا اليقين بما هو كذلك، ولكن الاشكال انما يتأتى في الأمانات إذ لو فرض ان المجعول فيها فرد من العلم تعبدا لا وجدانا الا ان قياس التعبدى على الوجداني من ناحية ترتيب آثار اللوازم قياس مع الفارق، فان العلم الوجداني انما يترتب اثره العقلي عليه من ناحية الملزوم، إذ في

الحقيقة ان من يطلع وجدانا على بناء زيد في العالم وانه حي يتولد من هذا العلم علم آخر يتعلق باللازم وهو نبات لحيته مثلاً، ففي الحقيقة عنده علمان احدهما متعلق بالحياة والآخر نبات اللحية، فالعلم بالملزوم وجدانا علم باللازم كذلك، كما كان العلم بثبوت الصغرى والكبرى علم بالنتيجة، الا ان ذلك مسلم بالنظر الى العلم الوجداني أما العلم التعبدى فليس كذلك، إذ لو فرض ان الشارع عبدنا بالملزوم وصيرنا عالمين به تعبدا لم يكن ذلك علم باللازم، إذ العلم الوجداني منتف بالنسبة اليه وأما العلم التعبدى باللازم فيحتاج الى دليل يدل عليه وليس يشمله الدليل الاول، إذ الاول مختص بالملزوم وحده فتعبدنا باللازم وجعلنا عالمين به شرعاً ليس بثابت بل يحتاج الى دليل خاص يدل عليه، والمفروض كونه منتف في المقام.

إذاً فكما لا تترتب اللوازم في باب الأمانات الا بدليل كذلك لا تترتب في باب الاستصحاب لما عرفت، إذاً فهما مشتركان من ناحية ان كل منهما لا يثبت اللوازم مع كونهما أمانة، ولا يضر تقديم احدهما على الآخر إذ الأمانات وان كانت كلها تشترك في الطريقية الا ان بعضها يحكم على بعض، كما في مسألة ان البيئة تحكم على الاستصحاب، والحاكم يحكم على البيئة، والاقرار يحكم على الحاكم، وامثال ذلك، فلا يضر ذلك لما سيأتي بيانه

انشاء الله في اخر الاستصحاب.

نعم هناك موارد خاصة كانت الاثار اللازمة مرتبة عند قيام الدليل على الملزوم كما في مورد الإمارات التي تكون من باب الحكاية فقط وذلك لقيام السيرة العقلانية على الأخذ باللازم، وهذا اكبر دليل على الأخذ بذلك، فاذا اقر شخص مثلا بانه اوصل تيارا كهربائيا بيد عمر، وقد مات عمر بالوجدان، ولكنه ينفي كون موت عمر مسببا عن القوة الكهربائية، ففي هذه الصورة العقلاء يرون ان سبب ذلك هو وصول الكهرباء لا غير وان انكر الشخص، فهم يرتبون اثار اللوازم على مقتضى اخباره لقيام سيرتهم على ذلك، وأما بقية الامارات التي ليست من باب الاخبار فلا يقوم العقلاء بترتيب اللازم عند قيام الأمانة - مثلا - دل الدليل على ان الظن بجهة القبلة لمن لم يتمكن من العلم بها كاف في حقه، فلا اشكال انه لو تحرى وصلى ولم ينكشف الخلاف كان مجزيا لذلك، أما لو اجتهد قبل الظهر مثلا فعين الجهة بمقتضى ظنه، ثم بعد مدة وجد ان قرص الشمس قد صار فوق الرأس فسامته لا يمكنه في هذا المورد ان يدعي ان الظهر

التنبيه
الثامن
- في
الاصل
المثبت

١٨٩

دخل باعتبار انه متجه للقبلة، فهو الى خط نصف النهار متجه وزوال الشمس عن قمة رأسه زوالها عن خط نصف النهار والخ المقدمات، كل ذلك لا يمكن ان يثبت بدليل كفاية الظن عند تعذر العلم وذلك لعدم قيام السيرة على ترتيب ذلك.

إذا فالمتحصل انه لا فرق من هذه الناحية بين الإمارات والاستصحاب من جهة ان كلا منهما لا يثبت اللوازم الا ما استثنياه من بعض الموارد.

*بقي في المقام أمران ينبغي التنبيه عليهما ؛ الأول: انه على فرض القول بكون الاصل مثبتا للوازمه وقلنا بانه حجة فيه، فهل يكون اثبات اللازم بالاصل معارضا باستصحاب عدمه ام ليس هناك معارضة؟ وبتعبير آخر هل ان دليل الاصل فيه اقتضاء الشمول وترتيب الاثر العقلي الا ان هناك مانع من اقتضائه وهو المعارضة ام ليس هناك مانع؟ ذهب الشيخ كاشف الغطاء (قدس سره)(١) الى لزوم المعارضة في المقام وثبوت المانع للشمول، حيث ان الاصل اذا

أثبت بقاء حياة زيد وقلنا انه حجة في اثبات نبات لحيته كان ذلك معارضا باستصحاب عدم تحقق اللازم الذي مفاده عدم نبات اللحية، فثبت نبات اللحية بالاصل يعارضه اصالة عدم نباتها، حيث انها مسبقة بعدم.

وذهب الشيخ الانصاري^(٢) الى عدم المعارضة، وادعى حكومة ثبوت اللازم على الاصل الجاري في العدم بدليل ان الاصل الجاري في الملزوم اذا ثبت وصار المكلف بنظر الشارع متيقنا به كذلك صار متيقنا باثاره ولوازمه، فالاصل الذي دل على اثبات الملزوم دل على اثبات اللازم، وحينئذ ليس في الملزوم شك بعد هذا حتى يقتضي استصحاب عدمه، اذ بنظر الشارع لا شك فيه فكيف يجري الاستصحاب، فاذا حكم بفرض الشارع انها نابتة فلا تردد حتى يجي الاستصحاب، وهذا كمثال طهارة الماء ونجاسة الثوب الذي كان الشك في طهارة الثوب مسببا عن الشك في

* ليلة الثلاثاء ٢٥/ شعبان/ ١٣٧٤هـ.

(١) كشف الغطاء: ٣٥.

(٢) فرائد الاصول ٣: ٢٣٧.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

١٩٠

طهارة الماء، فاذا جرى الاصل في مرحلة السبب حكم على الاصل في مرحلة المسبب.

والتحقيق ان يقال: ان الاستصحاب الجاري في مرحلة اثبات الملزوم ان كان من باب انه مفيد للظن وان كل ما ثبت دام غالبا، والشئ يلحق بالاعلى، ففي مقامنا الظن ببقاء الملزوم وهو بقاء الحياة ظن ببقاء اللازم بلا اشكال، فيكون نبات اللحية مظنون البقاء من اجل ان ملزومه مظنون، حينئذ بناء على هذا لا يمكن ان يجري استصحاب عدم نبات اللحية بناء على افادته الظن، اذ لا يمكن ان يتعلق ظن ببقاء الشئ وبعده، فاذا جرى الاستصحاب في طرف واثبت لنا الظن ببقاء اللازم لا يمكن ان يجري استصحاب عدم ثبوت اللازم، لأنه ايضا مفيد للظن فيلزم في المقام ظنان احدهما بوجود الشئ والاخر بعدمه وهذا مستحيل.

وان كان افادته لا للظن بل من جهة التعبد الشرعي، فهذا على نحوين تارة: يكون التعبد الشرعي بالملزوم تعبدًا شرعياً بلالزمه، وان في المقام تعبدا واحدا يلزم منه شيئان التعبد بالملزوم والتعبد باللائم ايضا، فهذا ايضا لا كلام فيه ويتم مبنى الشيخ (قدس سره) عليه، فان الشارع بدليل "لا تنقض اليقين بالشك" قد اعطانا صفة اليقين في تلك المرحلة حيث وجدنا عالمين ببقاء الحياة - مثلا - فذلك التعبد هو تعبد بلالزمه، وانه يجعلنا ايضا غير شاكين بنبات اللحية مثلا.

وبعبارة أخرى التعبد بالملزوم يلزمه التعبد بلالزمه فهذا الاشكال فيه من ناحية عدم جريان استصحاب العدم، فالحكومة تتم على هذا المبنى ولكن دون اثباته خرط فانه يلزم ان يكون الاصل حجة في مثبتاته وقد قلنا انه ليس بحجة لعدم دليل على التعبد باللائم بعد انثناء الوجدان، واخرى يكون التعبد الشرعي بالملزوم ببقائه من جهة ترتيب جميع اثار ذلك الملزوم شرعية كانت او عقلية او عادية بواسطة او بغير واسطة، نظرا الى انها اثر حتى لو كانت بالواسطة بدليل ان اثر الاثر اثر، ففي هذه الصورة يلزم التعارض اذ لا تعبد في الاثر حتى يرتفع الشك، وانما الشك بعد باق فاستصحاب العدم جار فيلزم التعارض ويتم قول كاشف الغطاء (قدس سره).

وبعبارة أخرى ان في المقام يقينين وشكين احدهما متعلق بالحياة والآخر متعلق بعدم نبات اللحية، وكذا متعلق الشك في احدهما بقاء الحياة وعدم تربت

١٩١

التنبيه
الثامن
- في
الاصل
المثبت

اثارها وثانيهما اللحية فاذا عبدنا الشارع في كل من اليقينين، وفرض ان المكلف على يقين من السابق، فكل منهما يقتضي ترتيب اثره والغاء الشك، ولا اشكال في ان استصحاب بقاء الحياة لو جرى لألغى احتمال بقاء اللحية بل اثبتها بمقتضى الدليل، وأما الاستصحاب عدم النبات لو جرى كان ذلك ملغيا لا احتمال الانبات وعلى كل يلزم التعارض في هذه الصورة.

التنبيه الثاني

ان الشيخ الانصاري (قدس سره)(١) ذكر ان الاصل المثبت على تقدير عدم حجتيه فهناك صورة لا بد من القول فيها بحجتيه، وتلك الصورة ما لو كانت الواسطة بين الاثر وذوي الواسطة خفية، ولا يرى العرف ان ذلك الاثر اثر للواسطة بل اثر لذوي الواسطة، نعم بالدقة العقلية ليس كذلك فيراها العقل انها مترتبة على الملزوم بواسطة في البين، لكن المحكم في هذه الموارد هو النظر العرفي، وقد عرفت انه لا يرى عروض الاثر على الملزوم بواسطة بل بلا واسطة، ففي مثله يكون حجة في مثبتاته.

وقد مثل الشيخ لذلك بمسألة الغسل؛ اذا شك المغتسل في وجود حاجب على بدنه يمنع وصول الماء الى البشرة، فاذا جرى استصحاب عدم الحاجب كان لازمه كون الماء واصلا الى البشرة، واثره الشرعي صحة الغسل، فالعرف في المقام يرى ان الصحة مرتبة على عدم الحاجب لا على وصول الماء للبشرة المترتب على الاصل، فهذه الصورة لا يمنع فيها من ترتيب اللوازم.

وزاد على ذلك صاحب الكفاية (قدس سره)(٢) وجهين آخرين: احدهما ان الواسطة اذا كانت جلية وواضحة بحيث ان الملازمة بينهما في غاية الوضوح، كان حينئذ العرف يرى ان الاثر اثر لذوي الواسطة لسرعة الانتقال الى ذلك الاثر، فكان الشخص عندما يلتفت الى الملزوم ويرى ذلك الاثر مرتبا عليه، وان كان في البين واسطة، لكن تلك الواسطة بنحو الوضوح توجب سرعة الانتقال الى الاثر.

(١) فرائد الاصول ٣: ٢٤٤.

(٢) كفاية الاصول: ٤١٥.

الثاني: ان يرى العرف عدم التفكيك بين الواسطة وذيها ظاهرا كما لا تفكيك واقعي، بحيث ان الاثر الثابت لأحدهما لا بد من لحوقه للآخر، وبمعنى اخر ان هناك شدة ملازمة بينهما تستدعي عدم انفكاك بعضها عن بعض مثل العلة والمعلول والامور المتضائلة مثل الابوة والبنوة الزوج والزوجة وغير ذلك، فانه اذا ثبتت ابوته على زيد يرى

العرف ان بنوة زيد ثابتة لعمر، واذا ثبت في مقام فوقية السقف للغرفة ثبت بالضرورة تحتية الارض لذلك السقف، هكذا العلة والمعلول اذا ثبت ان علة لشيء بثبت ان ذلك الآخر هو المعلول له، وما ذلك الا لوجود الملازمة الشديدة الغير قابلة للتفكيك اصلا بنظر العرف، ولا اشكال ان الكبرى مسلمة بمعنى لو كانت الملازمة بين الواسطة وذيها من هذا القبيل، بمعنى ان الاثر الثابت لاحدهما ثابت للآخر من دون تأمل فذلك صحيح بلا اشكال، انما الكلام في الصغرى وهل موردنا من هذا القبيل ام لا؟

* قلنا فيما سبق ان ما ادعاه صاحب الكفاية (قدس سره) من حيث الكبرى مسلم، والذي كان مرجع قوله ان العرف يرى وضوح الملازمة بين الواسطة وذيها على نحو يكون الاثر اللاحق للواسطة اثر لذيها بنظر العرف، او لا يرى التفكيك في الملازمة بين الواسطة وذيها على نحو التعبد باحدهما يقتضي التعبد بالآخر، ففي مثل ذلك يكون الاصل حجة في لوازمه لتحكيم نظر العرف في المواضيع الشرعية.

أما من حيث الصغرى فلا نسلم كون ذلك من موارد الاصل المثبت، حيث مثل بالمتضائفين والعلة والمعلول وادعى ان العرف يرى عدم التفكيك بين ابوة زيد وبنوة عمر، واذا ثبت احد العنوانين ثبت الآخر بالضرورة وكان الاثر اللاحق لاحدهما اثر للآخر بنظر العرف، فنقول ان مورد تمثيله ليس بصحيح، وان كانت الكبرى مسلمة، أما عدم صحة التمثيل فلأن اليقين والشك اذا تعلق بأبوة زيد لعمر - مثلا - فعبدنا الشارع بذلك، لا اشكال ولا ريب لم يكن تعبد به بذلك موجبا للالتزام بان عمرا ابن زيد من باب كون الاصل اثبت ذلك، بل واقعا وحقيقة انه متى ما تيقن بأبوة احدهما تيقن ببنوة الآخر قطعا، فليس مورد اللزام خال من كل يقين وشك حتى يكون التعبد بالملزوم موجبا لترتيب الاثر في اللزام، بل اللزام ايضا صار متعلقا لليقين، وبمثال آخر اذا حصل اليقين بكون

* ليلة الأربعاء ٢٦/ شعبان/ ١٣٧٤هـ.

زيد اخا لهند فلا اشكال في ان هنداً تكون اختاً له بلا اشكال، بينما نتكلم في الاصل المثبت حتى يكون متعلق اليقين والشك نفس الملزوم، وأما اللازم فلم يكن متعلقاً بشيء اصلاً حينئذ نتكلم ان التعبد بالملزوم هل يثبت التعبد باللازم ام لا، وفي المورد كان نفس اللازم مورداً لليقين فلا يجري البحث في ذلك.

وأما لو اريد من اليقين المتعلق بابوة زيد لا بعنوان ابوته بل بذات ابوته بان كنا سابقاً نعلم بابوته يقيناً، فإذا جرى الاصل في المقام وعبدنا ببقاء ابوته فمن الممكن ان يفكك الشارع بينهما أي بين الابوة والبنوة لاحتمال انعدام ولده - مثلاً - فإذا اردنا ان نحكم في مثل هذه الصورة بترتيب اللوازم يلزمنا القول بحجية كل اصل مثبت، اذ ليس لهذه الصورة مزية على بقية الموارد التي يقع النزاع فيها من جهة ان الاصل المثبت حجة فيها ام لا، فإذا التزم صاحب الكفاية (قدس سره) بجريان الاصل المثبت وان الاستصحاب لو جرى في المقام لالزمنا بترتيب اللوازم بمقتضى نظر العرف، كان عليه ان يلتزم في كل مورد يكون مصداقاً للأصل المثبت، اذاً فموارد المتضائفين لا تكون من المصاديق للأصل للمثبت الذي قام الدليل على جوازه في صورتين.

وأما تمثيله بالعلة والمعلول فكذا نقول: ان كان اليقين والشك متعلقاً بعنوان العلة التامة فلا اشكال في ان ترتيب المعلول عليها بلا خلاف ومن دون تأمل، اذ لو تعلق اليقين بكون شيء عنواناً للعلة التامة فقد تعلق بيقين آخر بكون علته مترتبة عليه في الخارج، فلا تنفرد العلة في التعلق خاصة حتى يكون التعبد بها موجباً لترتيب اثارها ولوازمها التي منها وجود المعلول، بل عرفت ان كلا منهما متعلقاً لليقين فليس ذلك من الاصل المثبت لكون المناط فيه عدم كون اللازم متعلقاً لليقين، فهذه الصورة ملحقة بالصورة الاولى من المتضائفين.

وأما لو اريد من العلية والمعلولية ان الثابت سابقاً يقيناً بعض اجزائها ولكن التعبد بذلك البعض مع ضم بقية الاجزاء الاخر للعلة وجداناً صيرها علة تامة يترتب عليها جميع الاثر ومنها المعلول، فذلك ليس بصحيح لان الثابت سابقاً ليس هو العلة التامة بل ذات العلة بمعنى اجزائها، وهذه لو اردنا أن نستصحابها ونثبت بها اللازم كان من موارد الاصل المثبت الذي يقتضي القول به هنا القول في كل مورد،

نعم تمامية العلة كان بعد التعبد وضم ما هو ثابت بالوجدان ولا معنى لاستصحابه، اذا فما ذهب اليه صاحب الكفاية (قدس سره) مسلم من حيث الكبرى، وأما الصغرى فليس كذلك لما عرفت من الوجه.

وأما ما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قدس سره) من خفاء الواسطة وان العرف يرى كون الاثر اثرا لذيها لا للواسطة، فهو وان كان بالنظرة الدقية التحقيقية اثر للواسطة الا ان العرف يعده من اثار الملزوم لا اللازم، فالتزم (قدس سره) بالأصل المثبت وانه حجة في هذه الصورة، الا اننا نقول: ان العرف ليس هو نبي مرسل الى الامة ليتبع قوله ويحرم مخالفته، انما النظر يعود لكل شخص، نعم يتبع العرف في موردين؛ احدهما: في تعيين المعنى لو جهل عند المكلف وهو المقصود بالظهور حسبما يفهم من الجملة التركيبية، فلذا كانت حجية الظهورات مسلمة من باب فهم العرف من دون فرق بين ان يعين المعنى بالحقيقة او من قرائن هناك ومن جملتها مناسبة الحكم والموضوع، كما لو قيل: لا تضرب احدا جزمنا ان المراد من الضرب هو المؤلم، والأحد وان كان يشمل حتى الجمادات الا انه بقريته الضرب المؤلم الانسان الحي.

والمورد الثاني يرجع اليه في مقام معرفة سعة الموضوع وضيقه كما لو شككنا في موضوع الماء وهل انه شامل للنفط ام لا - مثلا - فما يفهمه العرف في المقام هو المحكم، أما لو علمنا من الخارج المعنى فلا حاجة حينئذ الى العودة الى العرف.

وأما جهة التطبيق فليس من وظيفة العرف بل هي تعود الى كل احد - مثلا - لو عين العرف موضوع الماء وقال المطلق الخالص وشككنا في انه ينطبق على ما كان فيه مقدار من الطين، فالمرجع هو المكلف نفسه. فاذا تمت هذه المقدمات نقول: ان العرف لما كان يرى ان الاثر اللاحق للواسطة انه اثر لذي الواسطة تماما وكأنه اثر بالنظر الى الملزوم، فهذا لا كلام فيه وليس من مقامنا حينئذ، أما لو كان العرف يرى ان ذلك من اثار الواسطة لكن تسامح وتساهل في مقام التطبيق وادعى انه اثر لذي الواسطة فذلك ليس بصحيح، اذ مدار التطبيق علينا لا على العرف.

وبعبارة أخرى بعد ان عرفت تحكيم العرف في موردين وليس التطبيق منهما، فلو تسامح في الاطلاق على ذلك وتساهل فلا ينبغي الاخذ بقوله بل نهمله ولا نعتني بقوله وليس الكلام خاليا من الدليل، فان العرف نراه في مقدار الكر يتسامح ويتساهل فيطلق الكر على ما لو نقص نصف رطل من مجموع الف ومائتين، ويعد ذلك كرا مع ان الشرع لا يرتب على ذلك الناقص اثار الكرية وان كان النقص قليلا، وكذا تسامح العرف في الاوزان مثل الحقنة والمن وغيرها، فانه يجوز صحة بقاء الاسم حتى مع النقصان اليسير، ولكن عرفت انه في كل هذه الموارد يكون العرف متصرفا في مقام التطبيق، وقد قلنا انه ليس من وظيفته ذلك، وانما الامر في مثل هذا يعود الى الشخص نفسه وموردنا من هذا القبيل.

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الاصل المثبت في جميع الموارد ليس بحجة وليس ثمة موارد مستثناة اصلا، والوجه في ذلك تقدم سابقا. بقي في المقام فروع للاصل المثبت لا يسعنا البحث عنها فعلا بل نؤجل الى ما بعد العيد انشاء الله.*

* ولقد ابتدأ التعطيل بعد هذه الليلة إلى مابعد شهر رمضان، إنها فترة طويلة تتوسط الدراسة يستلزم قطعها تلك الفترة هي شهر الصيام، راجيا من الله تعالى ان يوفقني للطاعات إنه سميع مجيب.

مصباح
الأصول
- ج؛

١٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

* كان البحث حول حجية الاصل المثبت وعدم حجيته. وقد قلنا فيما تقدم ان ادلة الاستصحاب غير موجبة لحجيته، اذا انها تشمل ما كان الاثر معلقا على نفس اليقين والشك، وأما لو كان مترتبا على لازم اجنبي فلا تشمله ادلة الاستصحاب. هذا ولكن القدماء لا ينكر تمسكهم بالاصل المثبت في بعض المقامات والفروع، وذلك اما لبنائهم على حجيته، واما لكون مسألة الاصل المثبت حادثة، لم يتطرق البحث عنها في السابق، وعلى كل فمن جملة الفروع: مسألة ملاقة الطاهر مع النجس المسبوق بالرطوبة، وقد شك في بقائها أخيرا. كما لو كان شيئا نجسا او متنجسا

مثلاً، وكان كل من الملاقى والملاقى مرطوباً سابقاً وقد تحققت بينهما ملاقاتة قطعاً، ولكن شككنا في ان الملاقاة عندما حصلت كانت الرطوبة موجودة ام ليست بموجودة، اذ على تقدير وجودها تكون النجاسة متحققة ومع عدمها فالدعم، فهل ان استصحاب بقاء الرطوبة الى زمن الشك يكفي في ترتيب اثار النجاسة فيمكن ذلك او لا يمكن؟ فنقول:

انه لا اشكال ولا ريب لو كانت الرطوبة مقطوعة بها فالنجاسة حاصلة يقينا حيث انها رطوبة وملاقاة، انما الكلام في مقام الشك فان قلنا بان موضوع النجاسة امر مركب من ملاقاتة ورطوبة، وان كيفية التنجيس هو هذا، فلا اشكال في القول بالنجاسة لأن احد المتلاقيين كان مرطوباً سابقاً وقد شك في بقائها فيستصحب البقاء فاحد جزئي الموضوع حصل بالوجدان والآخر بالتعبد، وهذا لا ريب فيه، واما اذا بنينا على ان موضوع النجاسة وكيفية التنجيس هي سراية الرطوبة في احدهما الى الآخر بنحو الانتقال، أي ان مجرد الملاقاة لا تكفي بل

* ليلة السبت ٦/ شوال / ١٣٤٧ هـ.

١٩٧

التنبيه
الثامن
- في
الاصل
المثبت

انتقال مقدراً من النجاسة من النجس الى الطرف الثاني بسبب الملاقاة، فهذا المعنى البسيط لا يمكن ان يثبت باستصحاب بقاء الرطوبة السابقة الا على القول بالاصل المثبت لان الحكم ببقاء الرطوبة السابقة والحكم بنجاسة الملاقى يستلزم ان يكون قد انتقلت بعض الاجزاء المائية من احدهما الى الآخر. وبعبارة أخرى يستلزم ان يكون الملاقى قد لاقى بولا بموجب السراية وهو اصل مثبت، اذاً فعلى احد الوجهين الاستصحاب يوجب الحكم بالنجاسة وعلى الوجه الثاني بالاصل المثبت، والظاهر ان موضوع النجاسة هو الوجه الثاني وهو السراية وان الكيفية للنجاسة هي تلك، لان كيفية النجاسة لم تكن قد دلت عليه رواية من الشارع، وانما هو امر عرفي بحسب ما يراه ولا ريب ان العرف يرى الكيفية الموجبة ليست هي الا السراية والانتقال، والا مجرد

الملاقة لا يفيد، نعم ان الشارع اعتبر امورا قذرة فحكم عليها بالقذارة، أما كيفية التنجيس فلا يعود امره الى الشارع بل الى العرف، وبناء على هذا فاستصحاب بقاء الرطوبة يكون من الاصل المثبت لو اردنا ان نحكم بنجاسة الملاقى.

أما لو كان الحامل للنجاسة حيوانا وقد لاقى شيئا وجدانا ثم شك في بقاء الرطوبة سواء كانت في الحيوان او الملاقى، فهل الاستصحاب يكون موجبا للحكم بالنجاسة ام لا ام التفصيل في المقام؟

الظاهر ان المسألة مبتنية على تنجيس الحيوان وعدمه، فان قلنا بان الحيوان لا ينجس اصلا كبواطن الانسان وانما الذي يتنجس ظواهره، فلا ريب في ان المتيقن لنا ليس في المقام الا تلك الرطوبة التي كانت محمولة باطراف اعضاء الذباب أو البق - مثلا - فهي على تقدير وجودها لحد الآن مع ملاقاتها للجسم الطاهر تصير موجبة للحكم بالنجاسة، أما نفس ملاقة عضو الحيوان لبدن الانسان فلا يوجب ذلك حيث ان بدنه ليس بنجس، نعم عرفت ان الذي يفيدنا في المقام استصحاب بقاء الرطوبة لحين الملاقة، وهذا لو اريد استصحابه لا يكون مما قد ترتب عليه اثر شرعي لأن الحكم بنجاسة الجسم الطاهر سواء كان رطبا ام يابسا انما يتم حيث يلاقي البول ويتأثر بالنجاسة على نحو تحصل السراية في البين، وأما استصحاب الرطوبة فلا اثر

لها، اللهم الا على القول بالاصل المثبت وهو باطل، اذا فعلى تقدير ان بدن الحيوان لا يتنجس، استصحاب الرطوبة لا يفيد.

وأما على القول بالنجاسة وان بدن الحيوان يتنجس ولكنه يطهر بالجفاف وزوال العين، ولا يحتاج الى غسل وتعدد غسلات فإن كان المحل الذي لاقى الحيوان غير رطب فلا يحكم بنجاسة المحل، لأن القول بالنجاسة في هذه الصورة - على القول بالسراية - لا بد فيه من احراز وجود الرطوبة التي هي في الحيوان حتى يكون قد لاقى ذلك المرطوب شيئا يابسا، الا فهو جاف على جاف، أما استصحاب بقاء الرطوبة لحد الآن لا يمكن ان يثبت ان الجسم صار نجسا بمجرد الملاقة، فمن الممكن ان يكون جسم الحيوان قد بيس فصار طاهرا لانه يكفي فيه ذلك.

أما لو كان الجسم رطبا وقد لاقى الحيوان ذلك الجسم كما لو وقع في حب ماء او جاء على وجه انسان وقد كان

الوجه مرطوبا، فلا مجال الا للحكم بالنجاسة لان السراية حاصلة بالوجدان عند الملاقاة، نعم نشك في بقاء الرطوبة ولكنه يكفي في المقام استصحاب نجاسة نفس اجزاء الحيوان حيث اننا كنا على شك في بقاء تلك النجاسة للشك في بقاء الرطوبة، فاذا اجريت استصحاب نجاسة الحيوان ثبت بذلك الحكم بالنجاسة.

إذا فالمتحصل مما سبق ان الحامل للنجاسة أما حيوان او غير حيوان، فعلى الثاني موضوع النجاسة إما مركب من الملاقاة والرطوبة، او بسيط هو السراية، فمع الثاني لا يثبت الحكم بالاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت، وعلى الاول يتم الحكم لتمامية موضوعه احدهما بالوجدان والآخر بالتعبد.

وأما على تقدير الحيوانية فالمسألة مبتنية على تنجيس الحيوان وعدمه، فان قلنا بالثاني وهو عدم التنجيس فلا يفيد استصحاب الرطوبة للقول بالنجاسة كان الجسم رطبا ام لم يكن، أما لو قلنا بتنجيسه فمع عدم رطوبة الجسم لا يفيد الاستصحاب لعدم احراز الرطوبة، وأما مع الرطوبة في الجسم فالاستصحاب مفيد ولا بد من القول بالنجاسة لتتحقق الموضوع.

التنبيه
الثامن
- في
الاصل
المثبت

١٩٩

ومن جملة الفروع اثبات اول الشهر الجديد باستصحاب بقاء الشهر السابق، كما لو اردنا اثبات اول شهر شوال - مثلا - وقد صار اليوم مشكوكا، فاثبات الاولية بعد ذلك اليوم المشكوك باستصحاب بقاء الشهر السابق، وشموله لليوم المشكوك يكون من الاصل المثبت على احد التقديرين، حيث ان موضوع الاولية إما أن يكون من الموضوعات المركبة التي مفادها هو الاول وليس قبله الاول، وبعبارة أخرى اول الشهر مركب من امر وجودي وهو كون اليوم من شوال وامر عدمي وهو عدم كون اليوم السابق من شوال، فاستصحاب بقاء الشهر السابق مع ضمه لما هو الوجدان من الاولية لا يكون مثبتا بل محققا للموضوع، غاية الامر احد جزئية الوجدان والآخر بالتعبد، اوليته بالوجدان وليس قبله اول بالاصل، حيث يجري استصحاب بقاء رمضان يشمل يوم الشك بهذا المعنى ولا يكون اثباته بالاستصحاب من الاصل المثبت.

وأما اذا فرضنا موضوع الاولية كما هو الظاهر امرا بسيطا وهو عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم كالحدث الحادث

خارجا، فاستصحاب بقاء الشهر السابق لا يثبت الاولية لان استصحاب بقاء شهر رمضان حتى ليوم الشك لا يثبت ان اليوم الواقع بعده مسبوق بالعدم الا بالاصل المثبت، وانه اذا ثبت اليوم السابق من رمضان فلازمه ان يكون اليوم الواقع بعده الاول من شهر شوال.

وبعبارة أخرى مع قطع النظر عن الاصل المثبت فالاستصحاب انما اثبت ان اليوم المشكوك من رمضان وليس من شوال، أما ان الاستصحاب يتكفل لاثبات اليوم الواقع بعد اليوم المشكوك اول شوال فليس الا بالاصل المثبت وهو باطل.

ولقد ذهب شيخنا الاستاذ (قدس سره)^(١) الى اثبات الاولية من طريق الروايات والاحبار الواردة على ان ثبوت الشهر انما يحصل أما برؤية الهلال، واما بمضي ثلاثين يوما من الشهر السابق^(٢) فاذا كان المقام من قبيل مضي ثلاثين يوما من شهر رمضان بمقتضى جريان الاستصحاب صار بهذا يوم الشك هو الثلاثون، فلا ريب حينئذ الحكم بان اليوم المتعقب بعد اليوم المشكوك هو اول شهر شوال،

(١) اجود التقريرات ٤: ١٣٩.

(٢) وسائل الشيعة ١٠: ٣٦٤، ابواب احكام شهر رمضان ب٥ ح ١١.

لانا نعلم بان رمضان لا يصير واحد وثلاثين يوما، اذا فالمتحصل من هذا ان اثبات الاولية ليس من اجل الاستصحاب بل الروايات الواردة في المقام هي التي دلتنا على الحكم. ولكن نقول ان ما جاء به شيخنا الاستاذ (قدس سره) مما لا بأس به في الجملة، حيث ان توجيهه انما يتم في خصوص الشك في اول الشهر لاختصاص مورد الروايات بذلك، وأما لو كان الشك في اليوم الخامس او السادس او كان في التاسع من شهر ذي الحجة لاجل الشك في ثبوت اول الشهر هل السبت ام الاحد مثلا فلا يجري حديثه فيه لعدم ورود روايات في ذلك، اللهم الا ان تلحق هذه الموارد باول الشهر لاجل عدم القول بالفصل وهذا مطلب آخر.

ولكن نحن في غنى عن هذا الوجه بل هناك وجه وجيه تثبت الاولوية به بالاستصحاب، وذلك ان نحاسب انفسنا في القطعة الثانية من الوقت في الليلة الواحدة والثلاثين، ونقول بلا ريب ولا خلاف ان شوال قد دخل قطعاً اذ لا يكون رمضان واحد وثلاثين يوماً، ففي ذلك الآن نقسم ايماناً مغلظة بان شوال موجود غاية الامر نشك في ان هذه الليلة هي الاولى وما مضى كان من رمضان لحد الغروب أما ان الليلة ثانية من الشهر على وجه كان شوال داخلاً في الليلة الماضية، فعلياً حين الشك ان نستصحب دخول شوال الى هذا الآن دخول الليلة الثانية.

* فالقطعة من الزمان قد تيقن فيها بوجود شوال غاية الامر اننا نشك في ان الليلة هي الليلة الاولى ام ان دخول شوال كان حادثاً في الليلة السابقة وهذه هي الليلة الثانية، ففي المقام حيث كنا على يقين من وجود شوال وعلى شك من كونها ليلة ثانية، فالاصل يقتضي بقاء شوال وعدم وجود ليلة ثانية، وهذا المعنى ليس له اختصاص بأول الشهر واخره لو حصل الشك فيه بل جار حتى على تقدير تعلق الشك باليوم التاسع او العاشر للشك في ثبوت اول الشهر يوم السبت او الاحد - مثلاً - لو شكنا في ان اليوم تاسع من ذي الحجة ليصير عرفة ام عاش ليكون العيد لاجل حصول الشك في ثبوت اول الشهر، ففي المقام نقول بان هذه القطعة من الزمان نعلم بحدوث يوم التاسع فيها، اذ على تقدير انه هو التاسع

* ليلة الأحد ٧/ شوال / ١٣٧٤ هـ.

التنبيه
الثامن
- في
الاصل
المثبت

٢٠١

فهي قطعة فيه وعلى تقدير اليوم العاشر فاليوم التاسع قد تحقق قطعاً بلا ريب، اذاً ففي هذا الزمان نعلم بتحقق اليوم التاسع ونشك في حدوث العاشر، فالاصل يقتضي عدم حدوث ويحكم ببقاء اليوم التاسع كما قلنا في جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات.

غاية الامر انه يشكل على المقام بان الثابت من ذلك ليس اولية هذا اليوم بخصوصه بمفاد كان الناقصة، بل الثابت

مطلق الاولوية بمفاد كان التامة، وليس ذلك بمفيد الا ان الجواب واضح مما سبق في بحث الزمان والزمانيات، فان تقييد الزماني بالزمان لم يرد منه الا وجود احدهما مع تحقق الآخر لا اخذ ذاك موصوفا بهذا، فان قوله صم في النهار يقصد منها ان يكون النهار موجود والصوم واقع فيه، لا كون الصوم موصوفا وقوعه في النهار، وفي المقام هذا المعنى متحقق اذ لا يراد الا ان يكون الاول من الشهر ثابتا حتى لا يقع الصوم فيه، وا لمفروض ان الاولوية ثابتة، ومعناه ان الصوم يحرم ايقاعه في ذاك اليوم.

ومن جملة الفروع استصحاب عدم الحاجب في موضوع الغسل عند الشك في وجود الحاجب، فيحكم بصحة الغسل بمقتضى جريان هذا الاصل، ولم يتفحص عن احتمال الحاجبية، مثلا اذا اراد الاغتسال ثم شك في وجود الحاجب على البدن كاحتمال خروج المذي بعد البول، فقد قيل بعدم وجوب الفحص عليه قبل الشروع وبعدم اعادة الغسل بعد الفراغ لاجل جريان استصحاب عدم وجود الحاجب القاضي بصحة الغسل، وهذا لا يكون الا بالاصل المثبت لأن صحة الغسل لم تتعلق بعدم الحاجبية انما معلقة على وصول الماء الى البشرة وسرايته اليها، واستصحاب عدم وجود الحاجب يلزمه ان يكون الماء قد وصل الى البشرة ليحكم بالصحة وهذا معنى واضح للأصل المثبت، وقد افتى البعض بصحة الغسل في مثل هذا المورد وعلل حكمه بجريان الاستصحاب هو انه عدم الحاجب، وربما ادعي ان هناك سيرة قائمة على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال الموجب للفحص او الاعداد في الغسل.

ولكن الجواب اولا بالانكار للسيرة. وثانيا: على تقدير التسليم فمن الممكن ان يكون الاخذ بها لاجل عدم احتمالهم لوجود الحاجب، إما لغفلتهم عنه أو لإطمئنانهم بعدم، مضافا إلى انكار اتصال تلك السيرة بزمان المعصومين عليهم

السلام

حتى تصوير كاشفة عن رأيه عليه السلام، فمن المحتمل انها حادثة قبل مائة سنة ولا سيما بعد ان افتى بعض بالصحة مستندا الى الاستصحاب، اذ كيف يمكن الاخذ بهذه السيرة فالصحيح انه لا بد من الفحص عند الاحتمال الى ان يحصل الاطمئنان بعدم.

ومن جملة الفروع التي يجري الاصل فيها ويكون من الاصل المثبت، ما لو جنى شخص جناية على احد بألة او

غيرها - مثلاً - ثم فارقت روحه الدنيا، فادعى الولي ان سبب الموت مستند الى الجاني وانه بفعله قد مات، وادعى الجاني ان سبب الموت هو شرب الرجل للسم وينكر ان يكون السبب منه، فالجاني نفى الضمان عنه والولي يوجب عليه بدعواه وكذا في الفرض الثاني ما لو كان شخص ملفوفاً بآزار وهو نائم، فقابله شخص وضربه بالسيف ففده نصفين فمات الرجل فادعى الولي انه كان حياً حين الضربة الواقعة عليه، ومقتضاه ان يكون موته مستنداً الى الضربة فيصير الرجل ضامناً ومؤدياً للقصاص وينكر الضارب هذا المعنى، ويدعي انه حين الضربة كان ميتاً فالضربة لم تكن واقعة على حي كي توجب القصاص - مثلاً - ففي هاتين الصورتين يبتنى القول بضمان الجاني على الاصل المثبت - كما سيأتي ان شاء الله -.

ولقد تردد الشيخ الطوسي (قدس سره) (١) في المثالين في مقام الحكم، وعلل ترده بأن الاحتمالين متساويان في المقام، فمن الممكن ان يكون قد شرب المجني عليه سما او يكون ميتاً قبل الضربة في المثال الثاني، فحينئذ لا يلزمنا الحكم على الجاني بالضمان لعدم استناد القتل اليه، وايضاً من الممكن ان يكون سبب القتل هو الجاني حيث لم يكن المجني عليه قد شرب سما ولم يكن ميتاً الى حين تحقق ضربة السيف، ولا بد في هذه الصورة من القول بضمان الجاني لأن القتل مستند اليه، وحيث كان الاحتمالان متساويين كان اللازم التردد.

أما العلامة (قدس سره) (٢) فقد حكم بضمان الجاني وان للولي الاقتصاص من الرجل، حيث اننا نشك في المثال الأول ان المجني عليه كان قد شرب سماً ام لا، فالأصل عدمه فيثبت بذلك ان يكون السبب هو الجاني، وكذا في المثال

(١) المبسوط ٧: ١٠٦.

(٢) تحرير الاحكام ٢: ٢٦١.

نقول ان الرجل الملفوف في الازار كان ميتا حين الضرب ام حياً ومقتضاه استصحاب بقاء الحياة الى حين الضرب، فيثبت ان الضربة قد وقعت في حالة حياة الرجل، وفي الصورتين يكون القصاص ثابتاً على الجاني لتحقيق سبب الضمان بالاصل.

أما المحقق (قدس سره) صاحب الشرائع^(١) فقد حكم بعدم وجود الضمان في المقام حيث ان سببه غير معلوم لانه منفي بالاصل، اذ يشك بعد صدور الفعل منه على المجني عليه بأنه انما يكون ضامناً على تقدير ان يستند القتل اليه، وهذا مشكوك منفي بالاصل، وبعبارة أخرى الاصل عدم تحقق سبب الضمان على الجاني.

ولكن نقول ان القتل الذي يكون موجبا للضمان اما ان يكون معنى بسيطاً، وهو عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم، واما مركباً من امرين وهما الضرب من الشخص وعدم استناد الموت من السابق او عدم حصوله من السابق، فان اخذناه على الوجه الثاني وهو المركب من الوجود والعدم كان استصحاب عدم شربه للسم او استصحاب بقاء الحياة موجبا احد جزئي المركب بالاصل، فاذا ضمنا اليه الجزء الثاني الحاصل بالوجدان وهو الضرب كان الموضوع تاماً من الوجدان والاصل، وعليه نحكم بالضمان.

وأما على التقدير الآخر من معنى القتل وهو البساطة، فاثباته باستصحاب عدم الشرب او بقاء الحياة يكون من الاصل المثبت، لأن لازم انه لم يشرب السم ان يصير سبب القتل هو الضرب، وكذا جزم ان حياته باقية ان يكون موته متحققاً بالضربة الحاصلة من الجاني، وحيث اننا لم نقل بالاصل المثبت فلا وجه للقول بضمان الجاني، بل القول بعدم الضمان هو الصحيح.

وعلى هذا فلا وجه لتردد الشيخ (قدس سره) لان الاحتمالين غير متساويين، اذ احتمال الضمان باطل لانه مستند الى الاصل المثبت فالمتعين هو القول بعدم

(١) شرائع الاسلام ٤: ١٠١.

الضمان، واما ما ذهب اليه العلامة (قدس سره) فباطل لان الالتزام به يستدعي الالتزام بحجية الاصل المثبت وهو باطل، اذاً ما ذكره المحقق (قدس سره) صاحب الشرائع هو الوجه الوجيه.

ومن جملة الفروع موارد اليد الضمانية حيث ان المالك يدعي ان اليد الموضوعه على العين انما هي يد عدوان، وينكر المقابل فيدعي انها يد غير عدوان بل يد عارية، فعلى القول الأول تكون اليد ضمانية، وعلى دعوى المقابل تكون غير ضمانية، وكذا لو ادعى المالك البيع وادعى الآخر المقابل له الهبة مثلا التي هي المعارضة المجانية، فيطالب المالك بالقيمة وهو ضمان القيمة وينكر المقابل هذا المعنى فيدعي ان اليد مجانية وليست بضامنة، وعلى كل فتارة يكون الضمان بالقيمة او المثل وهو المسمى بالضمان الواقعي.

وأخرى: بالضمان الجعلي وهو الضمان بالمعاملة كاجارة الدار الموجبة للضمان بالمسمى، وينكر المقابل كون يده كذلك بل كان نحو انتفاعه بالعين على سبيل المجانية فلا ضمان اصلا، وعلى كل فقد حكم المشهور بتقديم قول المالك لان مقتضى الاصل ان تكون اليد ضامنة الا ان يقيم للمقابل بينة على ان ما تحت يده هو عارية او هبة - مثلا - كي لا يصير حينئذ ضامنا.

وربما يتوهم ان المنشأ لهذا الحكم هو القول بحجية الاصل المثبت، اذ معنى ان الاصل عدم كون العين عارية او هبة، وان الاصل عدم كون الانتفاع مجانيا لازمه وان تكون يد عدوان فهي يد ضمان او يد بيع معاوضة، فالوجه في الذهاب الى القول بتقديم دعوى المالك هو الالتزام بحجية الاصل المثبت. وربما يتوهم ان وجه التقديم هو الابتناء على قاعدة المتقضى والمنع فان القبض للعين مقتضى للضمان، اذ كل يد بمقتضى وضعها على شيء يقتضى الضمان الا ان يكون هناك مانع من الضمان كاذن المالك - مثلا - فاذا وجدنا المقتضى قد تحقق وهو القبض ووضع اليد وشككنا في حصول المانع وهو الاذن كان علينا ان نستحصب عدم حصوله، انما حكم على مقتضى دعوى المالك لاجل الركون الى قاعدة المتقضى وعدم المانع.

وربما يتوهم ان الوجه في التقديم هو التمسك بالعموم في الشبهات

المصادقية، اذ عموم "على اليد ما اخذت حتى تؤدي"^(١) تقتضي الضمان في كل يد الا بمقدار ما قام التخصيص عليه، وقد دل الدليل على عدم ضمان اليد العارية او الهبة او الوديعة - مثلا - ثم شككنا في هذه الدعوى أنها من مصاديق ما قام التخصيص على اخراجه بمعنى ان اليد عارية كما يدعى ذلك الطرف المقابل، ام ان اليد من مصاديق العموم وانها يد عدوانية تستوجب الضمان وقد تمسك بالعام في هذا الفرد وحكم بتقديم دعوى المالك.

الا ان شيخنا الاستاذ (قدس سره)^(٢) ادعى ان هناك وجها للقول بالضمان رابعا غير هذه الثلاثة وهو الذي التزم به في المقام، وحاصله: ان الضمان موضوعه مركب من جزئين هما الاستيلاء على الشيء مع عدم رضا المالك أي وضع اليد مع ان المالك غير راض، وهما متحققان في المقام فإن الاستيلاء بالوجدان وعدم الرضا ثابت بالاصل، فاذا تحقق الجزئان فقد ثبت الضمان وهذا ليس من الوجوه الثلاثة.

قال سيدنا الاستاذ الخوئي (دام ظله): ان حديث شيخنا (قدس سره) متين بالاضافة الى اليد العدوانية وهو الضمان الواقعي التي يشك فيها، حيث يكون الاستيلاء متحققا ويشك في الرضا فيستصحب عدمه فنثبت ان اليد غير عارية، وأما بالنسبة الى مثل الهبة او ادعاء العارية - مثلا - وهو الضمان بالبدل الجعلي للعين فلا مجال لحديثه، لأن المفروض ان الرضا متحقق على كلا الفرضين وليس فيه شك، اذ على تقدير ما يدعيه المالك انه مبيع فالرضا حاصل، وعلى تقدير ما يدعيه المقابل من الهبة او العارية فكذلك الرضا متحقق، اذا فالاستيلاء موجود والرضا متحقق وليس الرضا مشكوكا فيه حتى يجري العدم وينضم الى الاستيلاء فيتحقق الموضوع وهو الاستيلاء بالوجدان وعدم الرضا بالاصل، بل عرفت ان الرضا حاصل على التقديرين.

نعم بناء على دعوى الغصبية ودعوى المقابل انها عارية يكون الرضا مشكوكا فيه فانه ثابت على احد التقديرين فيجري العدم وهذا بخلاف الموارد الأخر.

(١) مستدرک الوسائل ١٤: ٧ کتاب الوديعة ب ١ ج ١٢.

(٢) أجود التقريرات ٤: ١٢٤.

وأما توهم بناء ذلك على الاصل المثبت فواضح اذ حتى على القول بحجية الاصل المثبت، ففي المقام لا يمكن الالتزام لان غاية الامر هنا ان يقال الاصل عدم كون اليد عارية او فقل الاصل عدم كون العين عارية، فيقال انه يثبت بذلك انها مبيعة الا ان هذه الاستصحاب معارض بمثله اذ الاصل عدم كون العين مبيعة او عدم كون اليد ضمان -مثلا- فالاصل في المقام معارض بمثله.

وأما وجه البناء على قاعدة المقتضى والمانع فذلك غير مسلم، لانا قلنا ان هذه القاعدة ليست بحجة لعدم شمول الادلة لها.

وأما مسألة التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية فقد تم في مبحث العام والخاص ما يقتضي عدمه. اذاً فالمصير هنا الرجوع الى الاصل المقتضى في المقام وينبغي العمل عليه حينئذ، وبعبارة قاعدة المدعى والمنكر يقتضي العمل عليها، فاي اصل اقتضى في المقام كان الركون اليه واجبا.

نعم ورد نص خاص (١) في مسألة الاختلاف في قدر الثمن، حيث دل على ان العين لو كانت باقية كان القول قول المالك ومع تلفها فالقول قول المشتري وهذا مورد خاص ينبغي الاقتصار عليه وأما باقي الموارد فالواجب اتباع الاصل الجاري هناك.

* ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) موارد استثناءها من الاصل المثبت وادعى انها خارجة عن هذه المسألة ؛ منها ما لو كان الاثر الشرعي مترتبا على العنوان الكلي ولكن المتعلق لكل من اليقين والشك انما هو الفرد الخارجي وهو الجزئي، فاستصحاب بقاء الفرد لأجل ترتيب اثار الكلي على هذا الفرد مستثنى من مسألة الاصل المثبت. وبعبارة أخرى ان بعضا توهم انه من الاصل المثبت ولكن صاحب الكفاية

(١) وسائل الشريعة ١٨ : ٥٩، ابواب احكام العقود ب ١١ ح ١

(٢) كفاية الأصول: ٤١٦٥.

نفى كونه كذلك كآثار الخمرية لو رتبت على استصحاب بقاء خمرية هذا الاناء لو شك في تبدله الى الخلية، فان من توهم انه من الاصل المثبت تصور ان الكلي الطبيعي غير فردة الا انه لازم لوجود الفرد، فاذا جرى الاستصحاب في الفرد ورتب عليه آثار الكلي كان من الاثر باللازم، الا ان صاحب الكفاية ادعى ان الكلي عين فردة، وعليه فالأثر لا يكون من قبيل اللازم وليس من موارد الاصل المثبت.

ومنها الامور الانتزاعية التي ليس لها في الخارج الا منشأ انتزاعها وهي المحمول بالضميمة، فان الاثر المرتب على الامر المنتزع من الممكن ترتيبه على منشأ الانتزاع لو جرى الاستصحاب فيه، فان الملكية من جملة الاثار المرتبة عليها جواز التصرف بالنقل والانتقال، فلو جرى الاستصحاب في بقاء دار لزيد لنا ان نرتب عليه تلك الاثار التي كان مرتبة على الملكية.

وبعبارة أخرى ان الاستصحاب لو جرى في منشأ الانتزاع كان من الممكن لنا ان نرتب عليه اثار المنتزع وليس هو من الاصل المثبت، وهذا بخلاف الخارج المحمول مثل السواد لو كان له اثر فان السواد ملازم للجسم الاسود، فان اجرينا الاستصحاب في المعروض لأجل ترتيب اثار العرض كان من الاصل المثبت، اذ معنى بقاء الجسم الاسود يلزمه بقاء السواد، ومنها: الامور المجعولة بالتبع دون الاستقلال كالشرطية والمانعية والجزئية التي هي مجعولة بتبع جعل الشارع لذلك الشيء قيذا في المأمور به، حيث انه لو جرى الاستصحاب في الشرط او المانع لم يكن بأس في ترتيب اثر الشرطية والمانعية على ذلك الاستصحاب، اذ الفرض هنا ان الشرطية والجزئية لم يتعلق بهما اليقين والشك الا ن اثرهما مرتب على استصحاب بقاء نفس الشرط والمانع والجزء، هذا ليس من الاصل المثبت فلا يفرق الحال بين استصحاب المجعول بالتبع او الاستقلال.

وفيما ذكره صاحب الكفاية نقاش: أما المورد الأول وهو ترتيب اثر الكلي على استصحاب الفرد فهو الشائع والمتداول في الامور الشرعية، وذلك لوجود الموضوع خارجا وترتب الحكم عليه قهرا، فان الموضوع لنجاسة

الخمير وحرمة في القضايا الحقيقة نفس الوجودات الخارجية التي اخذت مفروضة الوجود، وانما كان الكلي في البين والواسطة للحكم على تلك الافراد، والا فالمقصود اولا

وبالذات -من الحكم- تلك الافراد، ولما كانت غير مجموعة في مقام اللحاظ بخصوصياتها توسلنا الى اخذ هذا العنوان العام الذي كان يرينا ما وراءه مما يضمه من الافراد، فالعنوان اصبح منظارا في مقام لحاظ تلك الافراد عند ارادة الحكم عليها، كما هو واضح في مثال الخمير المقصود افراد الخمير، فاذا وجد فرد في زمن ثم شك في بقاءه فاستصحب وترتب عليه الحكم ولم يكن مرتبا عليه حكم بل حكم الشخص وهذا واضح.

وأما حديث الامور الانتزاعية فلم نفهم المقصود من كلامه؛ فان كان يريد ان متعلق اليقين والشك هو مصداق ذلك المنتزع الكلي وليس متعلقه نفس الكلي، وحينئذ بوساطة ذلك الاستصحاب للفرد رتب اثر الكلي عليه فذلك ليس قسما على حدة، بل هو القسم الاول الذي قلنا بجوازه والذي كان عبارة عن استصحاب بقاء الفرد لاجل ترتيب اثر الكلي عليه.

وان اراد ان الاستصحاب يجري في نفس منشأ الانتزاع لتعلق اليقين والشك به وحينئذ ببركة ذلك الاستصحاب اثر الكلي وهو المنتزع فهذا القسم من أوضح انحاء الاصل المثبت، كما لو علمنا ان زيدا قد استولى على اموال الكافر ثم شكنا في بقاء ملكية الكافر للشيء الفلاني بعد ان كنا على يقين سابقا من ملكيته، فاذا جرى استصحاب بقاء الملكية لا يكون من اثر الشرعية الحكم باستيلاء زيد على هذه العين الا بطريق اللازم اذ يلزمه ان يكون كذلك، وكذا لو علمنا بان المرأة الفلانية لو كانت فعلا موجودة لزوجت من زيد ولكن نشك في بقائها بعد العلم بوجودها في السابق، فلو جرى استصحاب بقائها لا يكون من الاثار الشرعية له الحكم بزواجيتها فعلا من زيد الا باللازم وهو باطل.

نعم هناك شيء ان الامر الانتزاعي لو كان امرا شرعيا فاستصحاب بقاء منشأ الانتزاع لترتيب اثر ذلك الامر المنتزع الكلي لا يكون من الاصل المثبت، كما لو علمنا بان زيدا كان في السابق مالك للدار، وشكنا الآن بعد موته في بقاء تلك الملكية، فاستصحاب بقاءها لاجل الحكم بانتقال الدار الى الورثة لترتيب اثر الملكية من جواز التصرف

والنقل والانتقال لا يكون من الاصل المثبت.

وأما المورد الثالث الذي استثناه صاحب الكفاية من موارد الاصل المثبت، وهو جريان استصحاب نفس الشرط

والمانع والجزء لأجل ترتيب اثار

٢٠٩

التنبيه
الثامن
- في
الاصل
المثبت

الشرطية أو الجزئية أو المانعية عليه، فذلك لتوهم اقتضى أن يثير عواطف صاحب الكفاية فيلتزم بالجريان، اما التوهم الذي نتيجته المنع من جريان الاستصحاب في الشرط المانع هو ان الاستصحاب انما يجري في الموارد التي يكون المستصحب فيها حكما او موضوعا لذي حكم، او بعبارة أخرى يجري حيث يكون للمستصحب اثر شرعي وليس هناك اثر شرعي لجريان الاستصحاب في نفس الشرط والمانع والجزء، اذ جواز الدخول في الصلاة - مثلا - أو الاستمرار في الصلاة لو شك في بقاء الساتر عليه حين الصلاة لم يكن ذلك من اثار الساتر حتى ببركة الاستصحاب في المعروض - وهو الساتر - بل جواز الدخول من الاثار العقلية لان الشارع انما قيد الصلاة مع الطهارة او مع الاستقبال او مع التستر مثلا، ولكن العقل اذا حكم بالامتنال في مورد بأن وجد القيد حاصلا في المقام حكم بجواز الدخول في الصلاة والاستمرار فيها.

وبتعبير آخر ان جواز الدخول في الصلاة مثلا او عدم الاعادة فيما بعد وامثال ذلك فليس من الاثار الشرعية للشرط أو المانع، بل اثار عقلية اذ بعد ان يطلع العقل على تقيد الشارع لشيء ويرى ان العبد واجد لذلك الغير يجوز الدخول حينئذ في صلاة أخرى ويحكم بعدم الاعادة، اذا فلو جرى الاستصحاب في نفس الشرط مثلا لا يكون له اثر شرعي اصلا والمفروض انه لا يجري الا حيث يكون المستصحب اثرا او ذي اثر شرعي هو التوهم الذي دعى القوم لان يحكموا بعدم صحة جراين الاستصحاب.

ولكن صاحب الكفاية بعد ان كان لا يفرق بين ان يكون المستصحب مجعولا بالتبع او بالاستقلال حكم في موردنا هذا باستصحاب الشرط لترتيب اثر الشرطية، فادعى بان الشرط من الامور المجعولة بالتبع، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيها لاجل ترتيب الاثر فلان التعبد الشرعي بالبقاء لا بد ان يكون مود مجعول بالتبع او الاستقلال هذا

ما افاده صاحب الكفاية (قدس سره):

ومناقشتنا معه ان ما ادعى من الكبرى مسلم وهو ان التعبد الشرعي لا يكون في مورد الا وان يصير مجعولا بالتبع والاستقلال، ولا وجه للقول باختصاص ذلك في الاستقلال الشرعي، ولكن تطبيق هذا المعنى على المورد غير تام أو

مصباح
الأصول
- ج ٤

٢١٠

فقل ان الصغرى غير مسلمه، اذ الشرطية والجزئية مثلاً ليستا من قبيل الاحكام التكليفية كالحرمة والوجوب، فان الحرمة والوجوب -مثلاً- اثار لنفس الموجود الخارجي كما هو شأن القضايا الحقيقية مثل الخمر حرام فان المحكوم عليه ليس العنوان بما هو بل المقصود الافراد المشار إليها بواسطته هي المحكومة، وما لم يوجد الفرد خارجاً لا ينطبق في حقه الحكم بالحرمة.

أما موردنا وهو الشرطية فليس منتزعا من وجود الشرط خارجا كلاحكام التكليفية بل الشرطية منتزعة عن مقام الجعل اذ كون الشرط شرطا -حسب ما مر تحقيقه- ان وجوده قيد في المأمور به وعدمه مانع على نحو يكون القيد خارجا والتقييد داخلا، ففي مقام اللحاظ ومقام الأخذ انتزعت الشرطية والمانعية والجزئية سواء وجد ذلك القيد خارجا او لم يوجد، فان وجوده وعدمه لا يناط الانتزاع به وانما المناط حين اللحاظ، ولما كانت الشرطية وتوابعها كذلك لا وجه لاستصحاب بقاء الموجود الخارجي منالشرط أو المانع او الجزء لترتيب اثر الشرطية او المانعية عليه، لما عرفت ان ذلك ليس باثر له بل هو اثر لمقام الجعل دون مقام الوجود الخارجي.

نعم لو فرضنا أن الشك تعلق في نفس مقام الجعل بأن كنا على يقين من كون شيء شرطا وشككنا في بقاءه من اجل احتمال النسخ - مثلا - وقلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فمع ذلك ايضا لا يجري الاستصحاب في بقاء الشرط او المانع، بل يرجع الى منشأ الانتزاع وهو بقاء الامر المقيد على حاله من دون زوال القيد بالنسخ، لاننا كما قلنا معنى الشرطية هو قيد شيء في المأمور به، فاذا كنا على يقين من تقييد الامر بشيء ثم شككنا في بقاءه، فلنا ان نستصحب بقاء تلك الحالة، ولا يستدعي الرجوع الى استصحاب بقاء الشرط ما دام منشأ الانتزاع قابلا للجريان فيه، هذا ما كان من امر الجواب مع صاحب الكفاية.

وأما الجواب عن اصل التوهم فنقول: ان الالتزام بكون الاستصحاب لا يجري الا وان يكون المستصحب حكما او موضوعا لحكم لم يرد فيه نص خاص حتى يلزمنا التعبد، بل اكثر ما نعلم هو ان يكون جريانه في مورد قابل للتعبد الشرعي لأن تناله يد الجعل وضعاً ورفعاً، أما المورد الغير القابل لذلك فليس من الممكن ان يجري الاستصحاب فيه، ثم انا نقول كما ان هناك امورا قابلة لان

يتصرف الشارع فيها في مقامي الوضع والرفع، كذلك هناك موارد تصرف في مقام الامتثال فيها، وبعبارة أخرى كما جاز له التصرف في موارد الرفع والوضع كذلك جاز له التصرف في موارد الامتثال والخروج عن العهدة، وأما الموارد التي تصرف فيها فلا مجال للعقل، وذلك لأن العقل انما يحكم في موارد الامتثال، حيث يرى ان شغل الذمة يقينا يستدعي الفراغ كذلك، فلا يكتفي الامتثال الاحتمالي في مقام الخروج عن العهدة، وانما يحكم كذلك لوجوب دفع الضرر عن العقاب، فإن في المخالفة في الامتثال ضررا يحصل للعبد، فاذا اتفق في مورد ان الشارع اكتفى بالامتثال الاحتمالي في مقام الخروج عن العهدة، فالعقل لا يلزم العبد بالفراغ يقينا لان حكمه بالالزام كان مبنيًا على دفع ضرر العقاب بمقتضى الامر الوارد على العبد، فاذا قدر ان الشارع تغاضى عن الصعوبة واكتفى بالاعقل فلا احتمال للضرر على تقدير الاكتفاء بما اكتفى به الشارع، وذلك مثل موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز فاننا نشك في انطباق المأمور به للمأتى به بعد الانتهاء من العمل او اتيان جزء في اثناء العمل، فمع قطع النظر عن حكم الشارع العقل يلزمنا بالاتيان نظرا الى الفراغ اليقيني، ولكن بعد اكتفاء الشارع بذلك الامتثال الاحتمالي بعد الانتهاء وعدم الاعتناء به، او بعد تجاوز المحل كما في قاعدة التجاوز لم يكن للعقل مسرح حينئذ، وهذا بخلاف الشك قبل التجاوز عن المحل فيما ان الشارع لم يتصرف فيه كان حكم العقل ملزما ولذا كان علينا ان نأتي بالشئ اذا شكنا فيه.

فاذاً ظهر لك مما قلنا بان الشارع كما له التصرف في مقام الجعل كذلك له التصرف في مقام الامتثال، وبناء على ذلك فنتطبيقه على ما نحن فيه ان نقول: ان معنى قيديّة شيء في المأمور به او مانعيته ليس الا ان يكون وجوده

منضما في الخارج الى وجود بقية الاجزاء الأخرى، اذ لكل جزء وجود خاص، فاعتبار الستر شرطا في الصلاة او الاستقبال اراد منه منضما حين الوجود الى بقية الاجزاء مثل الركوع والسجود - مثلا - وينتزع من مجموع هذه الموجودات الخارجية معنى الصلاة، فبعد ان كان جعله موصوفا بهذا الوصف وكان متصرفا ايضا في مقام الامتثال بان اكتفى ان يكون هذه الموجودات بعضها محرزة بالوجدان وبعضها

بالاصل، كان لنا ان نجري الاستصحاب في نفس الشرط وهو الستر لاجل التعبد ببقائه والحكم عليه بان موجود، ونضم اليه الاجزاء الأخرى مثل الركوع والسجود التي هي محرزة بالوجدان، فتصير هذه الموجودات بعضها محرز بالاصل وبعضها بالتعبد، ويكتفي الشارع في مقام الامتثال بهذا المقدار ولا يحتاج الى الالتزام بان جريان الاستصحاب في الشرط لا بد له من اثر شرعي، بل بهذا المقدار كاف فظهر من هذا جواب اصل التوهم.

* ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) في آخر التنبيه الثامن انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون امرا وجوديا وبين ان يكون امرا عدميا، حيث أن كلا منهما قابل للتعبد الشرعي، فكما ان ثبوت التكليف قابل للجعل والتصرف فيه كذلك بقاؤه قابل لذلك، وكذا الامر العدمي فكما يجوز للشارع ان يبدله الى امر وجودي كذلك له ان يحكم تعبدا ببقائه فاستصحاب بقاء التكليف كاستصحاب عدم المنع من الفعل فعدم العقاب من قبل الشارع غير ملازم للمنع الواقعي، بل يترتب حتى على الظاهر المستفاد من الاستصحاب وبناء على عدم الفرق بين المستصحب الوجودي والعدمي في ترتيب الاثر اشكل صاحب الكفاية (قدس سره) على الشيخ الانصاري بانه كيف منع من استصحاب عدم التكليف واستصحاب عدم المنع في مبحث البراءة، حيث ان الشيخ منع جريان الاستصحاب العدمي لاثبات عدم العقاب واستند الى البراءة في رفع ذلك.

فصاحب الكفاية اورد على الشيخ الانصاري (قدس سره) بان الاستصحاب يجري فيما لو كان المستصحب امرا وجوديا او عدميا لان يد الشارع كما تنال الشيء في مقام الجعل كذلك تناله في مقام الرفع، وان الاثر هو عدم العقاب مرتب على الاعم. ويتوقف هذا على ان نعرف ما قاله صاحب الرسائل (قدس سره) في المقام فنقول: وقد ذكر الشيخ

في اواخر البراءة^(٢) بان بعضا استندوا الى رفع العقاب عن المكلف في مقام الشك الى استصحاب عدم التكليف واستصحاب عدم المنع من الفعل وبذلك تسنى لهم ان يرفعوا العقاب عن المكلف من دون الرجوع الى حديث البراءة

(١) كفاية الاصول: ٤١٧.

(٢) فرائد الاصول ٢: ٥٩.

٢١٣

التنبيه
العاشر

وقاعدة قبح العقاب بلا بيان ولكن الشيخ (قدس سره) منع ذلك واكد لهم ان الرجوع الى البراءة في مقام مقابلة الاحتياطي امر ضروري، وذلك لان العبد عند اجرائه لعدم التكليف او لعدم المنع من الفعل، إما أن يقطع بعدم العقاب او يحتمله، فان احتمل ان يكون هناك عقاب ثابت عليه حتى بعد اجرائه للاستصحاب كما كان يحتمل ذلك قبل الجريان ان عليه في مقام الاقتحام في الفعل ان يستند الى امر يرفع احتماله ويصيره قاطعا بالعدم، اذ احتمال الضرر ملزم بالاجتناب ولا شيء يوجب لنا رفع ذلك في مقابلة اهل الاحتياط الا الرجوع الى قاعدة قبح العقاب من دون بيان وهي البراءة العقلية فثبت ان الرجوع الى البراءة امر لازم لو حصل له احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب، وأما لو حصل له الجزم بعد الجريان فنقول ان ذلك غير ممكن لأن هذا الاثر عقلي مختص بالامور الواقعية فاذا ثبت واقعا ان لا تكليف كان ذلك مقطوعا به، وأما اذا ثبت شرعا ان لا عقاب فلا وجه لترتيب الاثر العقلي الذي ليس هو اثرا له، اذا فجرى ان الاستصحاب في مقام الشك بالتكليف لا يمكن ان يحصل لنا الجزم بعدم العقاب ولو حصل لنا حتمال بثبوت العقاب فلا اثر له في صورة الارتكاب.

ثم ذكر صاحب الرسائل (قدس سره) رفع توهم بعد ذكره لهذا المطلب، وحاصل التوهم () انه لا مانع من جريان استصحاب عدم المنع من الفعل لاثبات معنى الاذن والترخيص في الفعل حيث ان استصحاب عدم المنع معناه ان الشارع رخص في الفعل واذن فيه وهذا امر شرعي لا مانع من ترتيبه، ولكن دفعه بما ملخصه ان هذا من الاصل المثبت لان المنع والترخيص امران متضادان لا يتحققان في الوجود الخارجي، فاثبات وجود احد الضدين بواسطة

عدم الآخر ليس الا من قبيل اللازم وهو من الاصل المثبت، وبعبارة أخرى عدم المنع لا يثبت الترخيص ولا العكس وإثباته بذلك من اللوازم، واشكل عليه صاحب الكفاية بان المستصحب لا يفرق بين كونه وجوديا او عدميا فلا وجه لما ذكره.

ولكن نقول ان ما ادعاه صاحب الكفاية (قدس سره) من ان المستصحب القابل للتعبد الشرعي لا يفرق حاله بان يكون امرا وجوديا او عدميا فيه الاستصحاب، امر متين ولا بأس به، ولا صحة لأن نقول يشترط فيه ان يكون حكما او موضوعا

مصباح
الأصول
- ج؛

٢١٤

لذي حكم، بل المناط في الجريان هو قابليته التعبد الشرعي من دون فرق بين الوجود، الا ان ايراده على الشيخ ليس بمتين، لان الناظر في حديث الشيخ لا يجده متصديا لمنع الجريان لاجل ان المستصحب امر عدمي، بل لأن رفع العقاب لا بد من استناده الى البراءة دون القول بالاحتياط، والاستصحاب لا يرفع العقاب لان الجزم به لا يمكن واحتماله لا يفيد، أما ان الاستصحاب يجري أو لا يجري في العدميات فليس ناظرا اليه، اذ لو قدر ان كان الاستصحاب العدمي موجبا للجزم بعدم العقوبة ولم يلزم المحذور من ذلك كان لا مجال للشيخ في رده.

ولذا لم يفرق الشيخ (قدس سره) بين جريان الاستصحاب في الوجودي أو العدمي في اوائل مبحث الاستصحاب (١) عند تعرضه لقول القائل بالتفصيل بينهما، وغير خفي ان عدم تفرقه لذلك يشعر بقبوله جريان الاستصحاب فيه، ولكن الذي دعاه لان يمنع ليس الا الناحية المذكورة فكان حقه ان لا يشكل عليه صاحب الكفاية بما ذكره في الامر الثامن، بل اللائق ان يجيبه بما ذكره في الأمر التاسع وسيأتي البحث عنه ان شاء الله، وهو ان عدم العقوبة ليس من آثار عدم التكليف الواقعي بل اثر حتى للعدم الظاهري الثابت ولو بالاستصحاب أو الأمانة، فاذ ثبت استصحاب عدم التكليف وحكم الشارع ظاهرا بعدم الأمر كان معناه ان عدم العقوبة متحقق لأنه ليس بأثر لخصوص عدم الواقعي بل حتى للعدم الظاهري.

التنبيه التاسع:

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) في التنبيه التاسع (٢) حاصله ان كل موضوع لحكم لا بد من احرازه إما بالوجدان او بالتعبد ليترب عليه أثره فمثلا حرمة الخمر لا يمكن ترتيبها الا اذا علم كون الموجود في الاناء خمرا وجدانا او احرازه تعبدا كان يعلم الآن أن في الأمس كان خمرا ويشك في بقاءه فيستصحب ففي هاتين الصورتين يترتب الحكم على الموضوع، فالمتعبد لا بد من كونه محرزاً بالوجدان أو بالتعبد ليترب عليه الأثر، ويكون حينئذ باثره الشرعي ايضا وجدانيا او تعبديا: ومن هنا كان الاصل المثبت ليس بحجة، لأنه ليس باثر شرعي مترتب

(١) فرائد الاصول ٢: ٦٠.

(٢) كفاية الأصول، ٤١٨.

٢١٥

التنبيه
الحادي
عشر

على المستصحب حتى يصير التعبد ببقاء المستصحب تعبدا بالأثر بل هو اثر عقلي يترتب عليه اثر شرعي، ومن المعلوم ان الاثر العقلي لا يستلزم التعبد بالمستصحب التعبد به ولا يكون هو محرز بالوجدان. نعم لازم بقاء المستصحب الى الآن أن أثره العقلي موجود الا ان هذا لا يفيد ما لم يكن داخلا تحت أحد أمرين: أما احرازه بالوجدان او بالتعبد، ولا شيء منهما بحاصل في المقام بالاضافة الى الاثر العقلي، أما لو كان ذلك الاثر العقلي مرتبا على الواقعي او الظاهري بحيث كان التعبد بالمستصحب تعبدا بذلك الأثر وجدانا لا يلزم من ذلك الاصل المثبت كمسألة وجوب الاطاعة، فان ذلك عقلي الا ان ترتيبه لا خصوصية له على ما اذا كان التكليف ثابتا بالوجدان، بل حتى لو كان ثابتا بالتعبد الشرعي فوجوب اطاعة الأمر ثابت من العقل لان الاطاعة مرتبة على الامر فاذا حكم لنا الشارع بان في المقام امر بمقتضى الاستصحاب كان اللازم علينا اطاعته عقلا، فالتعبد بذلك تعبد بهذا اذ مثل هذا ليس من الاصل المثبت وان كان اثرا عقليا ويترتب على كل حال.

ومن هذا القسم الذي بايدينا حديث قبح العقاب، فانه لم يكن مترتبا على خصوص الامر الواقعي حتى ينتفي عند اثبات التكليف ظاهرا، بل مترتب حتى على الأمر الظاهري فالمتعبد وهو عدم الأمر إن كان ثابتاً بالاستصحاب كان

محرزا بالتعبد وأخرى يحرز بالوجدان وعلى كلا الصورتين قبح العقاب ثابت، اذ على تقدير الوجدانية فواضح وعلى تقدير التعبد فالشارع ان اراد ان يعاقبنا في غد لنا ان نجيبه بان عدم التكليف ثابت من جهتك فكيف تحكم بمقتضى الاستصحاب علينا ان لا تكليف وتعاقبنا اذا اوجدنا الفعل، وهذا الذي من حقه ان يجيب صاحب الرسائل به لا ان يستشكل عليه بما سبق من ان الاستصحاب يجري في الوجودي والعدمي.

التنبية العاشر:

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) في التنبية العاشر ما حاصله أن كون دليل الاستصحاب انما يفيد التعبد بالبقاء في مرحلة الشك فلا يفرق على نفس المستصحب في مرحلة الحدوث بان يكون قابلا للجعل او ليس بقابل، فلو قدر ان

مصايح
الأصول
- ج -

٢١٦

كان في مرحلة الحدوث غير متناول يد الجعل، ولكنه في مقام البقاء قابل لذلك وله اثر كان لا مانع من شمول الاستصحاب لذلك سواء كان في الحكم أو الموضوع، فمثلا عدم التكليف لم يكن له اثر في الازل وفي مقام الجعل اذ المكلف غير موجود حينئذ ولكن الاثر في بقاء الحياة الى موت المورث لتنتقل اموال الميت اليه، فلو شك في بقاء ذلك نظرا الى مرحلة الاستمرار كان الاستصحاب جاريا ويترتب عليه الأثر تماما، ولا حاجة للالتزام بان الاستصحاب لا يجري الا حيث يكون المستصحب قابلا للجعل في مرحلة الحدوث، بحيث لو لم يكن ذلك لما جرى الاستصحاب، فان ذلك ليس بصحيح اذ لا يستفاد من دليله الا التعبد ببقاء الشيء بعد الشك في زواله، فهو حكم للبقاء لا للحدوث وعليه فلا وجه لما ذكر سابقا.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان ما ذكره صاحب الكفاية متين لا بأس به ولا وجه للقول بكون المستصحب قابلا للجعل في مرحلة الحدوث، بل عرفت ان دليله يفهم من التعبد بالبقاء.

التنبية الحادي عشر

ذكر صاحب الكفاية انه لا يفرق في دليل الاستصحاب بين أن يكون الشك في اصل الوجود او العدم او يكون في التقدم او التأخر بعد العلم بالوجود، فان كان على الصورة الأولى فالاستصحاب يجري بلا توهم كما لو شكنا في وجود شيء بعد العلم بعدمه فاستصحاب العدم جارٍ ويترتب عليه الأثر، وكذا لو شك في عدم شيء بعد اليقين بوجوده فاستصحاب وجوده جارٍ ويترتب الاثر المعلق عليه، وأما لو كان الأثر مرتباً على عنوان التقدم او التأخر بعد فرض احراز اصل الوجود فتارة يلاحظ مع الزمان وأخرى مع الزماني فهنا مقامان.

المقام الأول: ملاحظة حدوث الشيء متقدماً أو متأخراً مع الزمان، وهذا يجري فيه الاستصحاب كما لو علمنا بحياة زيد يوم الاربعاء ثم علمنا بموته يوم السبت ولكن شكنا في ان حدوث الموت كان متقدماً على يوم السبت بان كان يوم الجمعة مثلاً او كان متأخراً عن يوم الجمعة بان كان يوم السبت، وفرضنا ان اثراً مترتباً على عدم موته يوم الجمعة أي مرتب على التقدم مثلاً، فلا ريب في

٢١٧

التنبية
الحادي
عشر

استصحاب بقاء حياته الى يوم الجمعة بعد ان كنا على يقين من وجوده يوم الاربعاء، او نفرض ان يوم السبت موته مقطوع ولكن نشك في حدوثه يوم الجمعة او يوم السبت، فالاستصحاب يقضي ببقاء حياته الى يوم الجمعة، فيثبت انه لم يموت يوم الجمعة فيترتب الاثر لانه معلق على عدم موته يوم الجمعة.

نعم اثبات موته حينئذ في يوم السبت يكون من اللازم لأن لازم عدم موته في السابق ان ذلك الحادث متأخر، وهذا لا يثبت اللهم الا ان نقول ان معنى الموت ليس ببسيط بل مركب من امر وجودي وهو الموت وامر عدمي وهو عدم كونه في السابق، فباستصحابنا للحياة الى يوم الجمعة يثبت عدم موته في السابق وبالوجدان انه مشاهد موته يوم السبت فيضم الوجدان الى الاصل يثبت الحدوث يوم السبت ويترتب عليه الاثر، وأما لو قلنا بأنه معنى بسيط وهو عبارة عن الوجود المسبوق بعدم بهذا الوصف فاستصحاب بقاء الحياة الى يوم الجمعة يثبت ان حدوث الموت يوم السبت، ولكن لا بنحو وجوده مسبوق بعدم ليكون محلاً للأثر الشرعي.

وكذا مسألة الجنابة مالو رأى على ثوبه شيئاً من المنى وشك في تقدمها على هذه الليلة، فمن الممكن ان تكون حاصله قبل اسبوع كما انه قبل يوم او يومين وممكن ان تكون في الليلة الماضية فاستصحاب عدم الجنابة الى ما قبل الليلة

الماضية موجب لترتيب الاثر عليه وهو ان صلاته غير باطلة وان وضوءه صحيح، فلو قدر ان كان يقضي صلواته الفائتة عنه او عن غيره كما لو كان اجيرا فيقتضي الاستصحاب عدم الاعادة، فالأثر انما رتب لكون موضوعه الجنابة قبل الليلة الماضية - فبهذا القسم من التقدم أو التأخر الذي يكون ملاحظا مع الزمان يجري الاستصحاب فيه الى ما قبل المتيقن بالارتفاع.

المقام الثاني: ان يلاحظ بالاضافة الى غير الزمان كما هو المثال المعروف من اسلام الوارث وموت المورث مع كونه مسلما، حيث اننا نعلم بحصول كلا الامرين خارجا، تحقق الاسلام من الوارث وتحقق الموت من المورث، ولكن لا ندري ان المتقدم والمتأخر فيها ما هو، ولكل واحد اثر، اذ على تقدير ان الموت متقدم، اسلام الوارث متأخر كان غير موجب للأثر لانه مات والابن غير مسلم بل كافر فلا يفيد في استحقاقه للأثر بل اللازم عوده الى الطبقات

الأخر، وأما لو كان الموت متأخرا والوارث قد تقدم اسلامه فيكون موته مع كون الولد مسلما فيرثه من دون الرجوع الى الطبقات الآخر لأنه يحجبهم.

وهذا القسم من الشك قبل الدخول في تحقيق جريان الاستصحاب فيه وعدمه يستدعي تقديم مقدمة هي: ان كل موضوع بالاضافة الى حكمه أو المتعلق بالاضافة الى حكمه لا يترتب عليه الحكم الا بعد احراز ذلك الموضوع او المتعلق خارجا، فان كان ذلك الموضوع بسيطا فاستصحاب العدم لا يثبت الا بنحو الاصل المثبت كما تقدم.

وأما لو كان الموضوع مركبا كمثّل جواز التقليد والافتاء والحكم المترتبة على الاجتهاد والعدالة في الرجل، فلو قدر ان ثبت احد الجزئين بالاستصحاب والآخر بالوجدان كان الأثر مترتبا، فلو كنا على يقين من عدالة زيد وكان حين ذاك غير مجتهد ثم اجتهد فحصل لنا الشك ببقاء العدالة فلا مانع من استصحاب بقائها وضم الاجتهاد الوجداني اليها فيتم الموضوع ويترتب الاثر على ذلك، وكذا متعلق الحكم مثل الصلاة المشروطة عن طهارة أو ستر، فاذا

استصحبنا بقاء الطهارة وضممنا اليها الصلاة الوجدانية كان اللازم الاجتزاء في العمل والاستمرار فيه.

وتوهم بعض أنه في المقام يلزم التعارض لان المجموع من حيث المجموع وهو الصلاة عن طهارة أو الاجتهاد والعدالة بحسب الازل لم يكونا وشك بعد هذا في وجود المجموع فالاصل عدمه، وهو معارض بجريان اصالة بقاء

العدالة الثابت منه الضميمة الى الوجدان وجود المجموع.

لكن دفع التوهم ليس هو ما ذهب اليه شيخنا الاستاذ (قدس سره) (١) من وجود أصل سببي ومسببي في المقام، والاصل السببي حاكم على المسببي ببيان ان الشك في وجود المجموع من حيث هو إنما مسبب عن الشك في وجود الجزء الآخر، والا فاحد الجزئين محرز بالوجدان، فلو علمنا بالجزء الثاني لما كان لنا شك في وجود المجموع، اذاً فالشك في وجوده مسبب عن الشك في وجود الجزء الثاني، فاذا جرى الاستصحاب في وجود الجزء الثاني كان معناه

(١) اجود التقريرات ٤ : ١٤٧.

٢١٩

التنبيه
الحادي
عشر

الحكومة على الاصل الجاري في مرحلة مجموع وما ذكره شيخنا الاستاذ مردود، لأن حكومة الاصل السببي على المسببي انما تتم حث يكون رفع المسبب من الاثار الشرعية للأصل الجاري في السبب كمسألة نجاسة الثوب وطهارة الماء، وأما لو كان الاثر غير شرعي فلا وجه للرفع.

وانما الوجه في عدم المعارضة هو ان المجموع بعنوانه المأخوذ موضوعا للحكم او متعلقا له أما ان يؤخذ بسيطا او مركبا، فان كان بسيطا بمعنى ان الاثر مرتب على المجموع بعنوانه البسيط فلا ريب ان الاصل لو جرى في عدم ذلك المجموع يعارض الاصل في ناحية الجزء اذ الجزء ليس مرتبا عليه الاثر.

وان كان المجموع المأخوذ دخيلا في الحكم بعنوان المركب فلا شك حينئذ كي يجري الاصل، لأن معنى تحقق ذلك العنوان المركب ليس الا تحقق جزئيه خارجا فاذا كان احد الجزئين حاصل بالوجدان وكان الثاني بالاصل كان ذلك العنوان متحققا، وبعبارة أخرى ان المركب تحققه هو تحقق جزئيه فالأصل الجاري في الجزء مع ضميمة ما هو معلوم بالوجدان يوجب تحقق المعنى المركب وحينئذ لا يلزم معارضتهز

والحاصل انه على البساطة لا يجري استصحاب الجزء لانه ليس الاثر مرتبا عليه، وعلى التركيب لا يبقى شك في

تحقق المجموع ليجري الاستصحاب فيه.

هذا ما كان من امر المقدمة، اذا عرفت هذا فالشك في التقدم والتأخر بعد احراز الوجود تارة يكون بالملاحظة الى الزمان وقد تقدم البحث عنه.

وأخرى: الى غير زمان وهو الزماني، فالصور فيه ثمانية لان الحادثين اللذين علم حدوثهما كاسلام الوارث وموت المورث، اما ان يجهل تاريخ حدوثهما وبصير مجهول التاريخ، واما ان يعلم تاريخ أحدهما ويجهل الآخر. اما فرض صورة العلم بتاريخها فليس بداخل في المسألة لعدم وجود الشك حينئذ ثم على كلا التقديرين فإما ان يكون الاثر مرتبا على الوجود تارة وإما على العدم أخرى، ثم على جميع التقادير فاما ان يكون الوجود او العدم بمفاد كان الناقصة او كان التامة، ولا يخفى انه في مرحلة العدم مفاد ليس الناقصة والتامة فهذه صور ثمانية.

٢٢٠

مصايح
الأصول
- ج -

الصورة الأولى: ان يجهل تاريخ كلا الحادثين ويكون الأثر مرتبا على الوجود بمفاد كان التامة في خصوص احدهما، أما تقدم اسلام الوارث -مثلا- او على تأخر موت المورث - مثلا- فقط بمفاد كان التامة وهو مجرد الوجود، ففي هذه الصورة لا ريب في جريان استصحاب عدم التقدم او عدم التأخر، وحينئذ بالاستصحاب ترتفع جميع آثار الوجود حيث انه لم يثبت فرضا ولا يلزم منه المعارضة باصالة عدم تقدم موت المورث - مثلا - او باصالة عدم تأخر الاسلام، اذ المفروض ان الاثر مرتب على خصوص احد الامرين أما التقدم او التأخر، فاصالة عدم التقدم لا يعارض باصالة عدم التأخر لانه محتمل ان تكون في البين مقارنة نعم لو علمنا اجمالا بحصول احدهما أما التقدم او التأخر مثلا وجرى الاستصحاب في احدهما فجريلانه في الآخر تكون معارضته في البين ولا بد حينئذ من الرجوع الى اصل آخر.

الصورة الثانية: ان يجهل تاريخهما ويكون الاثر مرتبا على وجود احدهما بمفاد كان الناقصة كما اذا كان استحقاق الميراث للوارث لا يتم الا بأن يكون اسلام الوارث متقدما على موت المورث بوصف كون الوارث مسلما، فالاسلام المأخوذ في المقام تقدمه معناه ان كون الوارث مسلما بوصف كون هذا الاسلام متقدما على موت المورث، وأما مع عدم ذلك فلا اثر اصلا، ففي هذه الصورة ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) الى عدم جريان الاستصحاب في هذه

الصورة، اذ ليس هناك حالة للوارث كان متصفا بهذا الوصف ثم نشك في بقاءه فنستصحب، وبعبارة اخرى ليس للوارث زمان مر عليه وهو غير متصف بالاسلام الموصوف بالتقدم، وحيث لم يكن له حالة سابقة فلا يجري الاستصحاب.

ان هذا القول من صاحب الكفاية صادر عن غفلة منه، لأن نفسه (قدس سره) ذكر في مبحث العام والخاص عند الشك في الشبهات المصادقية اننا يمكننا ان نحكم بدخول الفرد المشكوك تحت العام ببركة جريان الاصل فيه، ومثل لذلك بالقرشية

(١) كفاية الاصول: ٤١٩.

٢٢١

التنبيه
الحادي
عشر

حيث ذكر ان المرأة القرشية ينتهي حيضها الى الستين وغيرها الى الخمسين، واذا شككنا في كون المرأة قرشية او ليست كذلك فيما أنه ليس لها حالة سابقة موصوفة بعدم كون هذه المرأة ليست قرشية حتى تستصحب الآن، لانها حين الولادة اما قرشية او نبطية، ولا يخلو حالها من احد هذين الامرين ولكن ادعى أننا يمكننا ان نستصحب عدم الازلي ونقول قبل وجود المرأة خارجا كانت غير قرشية ولا نبطية بمعنى السالبة بانتفاء الموضوع، فبعد وجودها نشك في انها وجدت على حالة القرشية ام لا، وحينئذ من الممكن لنا ان نستصحب ذلك عدم الازلي وهو عدم القرشية ونحكم عليها بانها ليست بقرشية عند الشك، وهذا المعنى الذي ذكره والذي وافقناه عليه وخالفنا به شيخنا الاستاذ (قدس سره) يمكن ان نحققه في المقام ونرفع به اثر ذلك الوجود الخاص الذي بمفاد كان الناقصة، فنقول: ان زيدا قبل وجوده في الخارج عندما كان عديميا لا اشكال كان غير متصف بكون اسلامه متقدما على موت المورث، وبعد تحقق الاسلام منه نشك في ان الاسلام الذي حصل منه كان متصفا بالتقدم بمعنى ان يكون مسلما بوصف كونه متقدما على موت المورث، فعند الشك لنا ان يجري عدم الازلي وهو عدم كونه ونرفع آثار الوجود الخاص بمفاد كان الناقصة.

الصورة الثالثة: ان يجهل تاريخهما ويكون الاثر على العدم لا على الوجود بمفاد ليس الناقصة، كما لو رتب الاثر مثلا على اتصاف الاسلام بعدم التقدم الواقع من الوارث لا بمفاد وليس التامة وهو عدم تقدم الاسلام، بل مفاد الناقصة وهي على كون الاسلام الصادر منه متصفا بعدم التقدم، او على عدم التأخر - مثلا - وهو العدم النعتي لا المحمولي، ففي المقام ذهب صاحب الكفاية الى عين مناقشته السابقة في مفاد كان الناقصة وهو الوجود النعتي، فادعى في المقام أنه لم تحرز حالة سابقة لزيد كان الاسلام فيها متصفا بالعدم لتكون تلك الحالة مستصحية عند الشك، نعم المحرز عدم الاتصاف أي عدم الاسلام وهو المعبر عنه بالعدم المحمولي، وهذا غير مفيد في المقام لان عدم الاتصاف لا يثبت ان الشيء قد اتصف بالعدم، فالاستصحاب لا يجري كي يوجب ترتيب الاثر. ولكن نقول بعين ما قلناه سابقا في الوجود النعتي حيث إن هناك تكلف في

ادخال مثل عدم القرشية تحت العموم فتمكن من الاستصحاب باعتبار العدم الازلي، مع ان الأثر مرتب على مفاد كان الناقصة، فنقول في مقامنا كذلك بعد ان كان الاثر مرتبا على الاثر بمفاد ليس الناقصة وهو اتصاف الاسلام بالعدم، فنقول: ان هذا الاتصاف امر حادث ومع الشك في تحققه لا بد من استصحاب عدمه، لأن الاتصاف بالعدم مسبق بالعدم، فنقول الاصل عدم اتصاف الاسلام بالعدم وحينئذ باستصحابنا لهذا نحكم برفع الاثر الذي كان مرتبا على العدم النعتي، وهذا واضح حيث الكلام فيه كالكلام في مفاد كان الناقصة.

الصورة الرابعة: ان يجهل تاريخهما ويكون الاثر مرتبا على العدم بمفاد ليس التامة وهو المعبر عنه بالعدم المحمولي، و لكن بشرط ان يكون في ظرف وجود الحادث الآخر كما لو قلنا بأن الاثر مرتب على عدم تقدم الاسلام من الوارث في حال تحقق موت المورث، وهذا على قسمين، تارة: يكون الاثر مرتبا على الطرفين أي عدم تقدم هذا حال وجود ذاك، وكذا عدم تقدم ذلك حال وجود هذا، كما في الاسلام والموت أي عدم تقدم الاسلام حال الموت وعدم تقدم الموت حال الاسلام.

ففي هذه الصورة المعروف كما ذهب اليه شيخنا الانصاري (قدس سره) (١) هو لزوم التعارض في جريان الاستصحاب اذ ان عدم تقدم الاسلام يعارضه عدم تقدم الموت، فمن قال بجريان الاستصحاب في العدم المحمولي لا

بد وان يلتزم التعارض بالمقام، ومن ذهب الى عدم الجريان كصاحب الكفاية (قدس سره) (٢) حيث قال: ان عدم

الجريان لا للمانع بل لعدم مقتضي للشمول فيشملة قوله للمقام وان الاستصحاب غير جار.

أما لو كان الاثر مرتبا على عدم تقدم احد الحادثين على الآخر من دون ان يكون للأثر كمسألة الاخوين اذا

فرض ان احدهما له ولد ولم يكن للآخر شيء، وقد مات الاخوان ولكن لا نعلم تقدم احدهما وتأخر الآخر فاصالة

عدم تقدم موت الأخ الذي له الولد على موت الثاني يفيد ان اب الولد غير متقدم موته على موت أخيه، ومعناه ان

موت أخيه هو المتقدم، ومن المعلوم انه

(١) فرائد الاصول ٣: ٢٤٩.

(٢) كفاية الاصول: ٤٢٠.

٢٢٣

التنبيه
الحادي
عشر

يرثه لان المفروض ان ليس للأخ ولد، وأما اصالة عدم تقدم الاخ الذي ليس له ولد على موت أخيه فانه لا يثبت

ارثيته من الاخ، اذ المفروض ان للأخ الثاني ولد فلا ينتقل المال الى أخيه ما دامت الطبقة الأولى موجودة، ففي هذه

الصورة التي يكون الاثر مرتبا على عدم احدهما دون الآخر.

وتظهر ثمرة النزاع بين القائل بجريان الاستصحاب والالتزام بشروطه لاجل التعارض، وبين القائل بعدم كونه

مقتضيا للشمول لأن هناك مانعا من الجريان، فمن قال بالجريان كالشيخ الانصاري (قدس سره) فهو وان التزم - في

الصورة - ان الاستصحابيين يتعارضان ويتساقطان لو جريان وحينئذ نذهب الى اصل آخر الا انه في المقام حيث

استصحاب واحد له الاثر فيجري بلا تعارض اصلا.

* وعلى كل فقد وقع الخلاف بين الشيخ الانصاري (قدس سره) وبين صاحب الكفاية حيث ذهب الأول الى جريان

الا استصحاب في المقام، غاية الأمر انه يلزم التعارض من جريانه فيتساقطان، وهذا اعتراف بان الادلة تشمل

المورد، أما صاحب الكفاية (قدس سره) فقد ادعى عدم شمول ادلة الاستصحاب للمورد وان دليل عدم نقض اليقين

بالشك غير شامل لما نحن فيه، حتى لو قلنا بأن العموم في الشبهات المصادقية جائز التمسك الا ان ما نحن فيه لا يجوز، بيان ذلك:

ان في المقام خصوصية معتبرة في موارد جريان الاستصحاب وهي الاتصال بين الشك واليقين كما يستفاد من الفاء في قوله (ع) ((اذا كنت على يقين فشككت)) أو ((من كان على يقين فشك)).. الخ. ان زمن الشك متصل بزمن اليقين غير فاصل بينهما بشيء، كما لو علمت بوجود زيد في الدار في الأمس وشككت اليوم في بقاءه، فان زمن الشك متصل بزمن اليقين غير فاصل بينهما اصلا، فالقطع بعدم الاتصال أو احتمال الاتصال لا يكفي بالنسبة الى جريان الاستصحاب، أما صورة القطع بعدم فليس يقين ببقاء القطع الأول بل اعقبه يقين بعدمه، وأما صورة احتمال الاتصال على تقدير فلا يفيد كما فيما نحن فيه، كما لو كان عندنا حادثان الاسلام والموت، وعلمنا يوم الجمعة بعدم تحققهما فلا الموت حاصل ولا الاسلام، بل الوارث كافر والمورث حي، ثم علمنا يوم الاحد بتحققهما وهو حصول الموت والاسلام من الوارث، ونحن على علم بانتقاض الحالة السابقة ولكن نشك ان الموت والاسلام ايهما كان المتقدم فهل

٢٢٤

مصابيح
الأصول
- ج٤

الاسلام وجد يوم السبت والموت يوم الاحد أو بالعكس، وفرضنا ان الاثر مرتب على عدم الاسلام الى حين وجود الموت بمعنى ان الوارث انما لا يستحق حيث يكون تحقق الموت من المورث في حال كون وارثه غير مسلم. وبعبارة أخرى هل يمكننا ان نستصحب عدم الاسلام المتيقن يوم الجمعة الى حين الموت المردد بين السبت أو الأحد أو لا يمكن، فادعى صاحب الكفاية (قدس سره) انه بعد فرضنا في السابق باتصال زمن الشك باليقين لم يكن المورد من مصاديق ما استفدناه من الرواية - حيث لم يتصل زمن الشك بزمن اليقين - وذلك لأن الموت من المورث على تقدير وقوعه يوم السبت والاسلام من الوارث يوم الاحد، فالأثر يترتب لجريان الاستصحاب، اذ باستصحابنا لعدم الاسلام من يوم الجمعة الى حين الموت الواقع يوم السبت يكون محققا للموضوع وموجبا لتحقيق اتصال زمن الشك باليقين حيث لم يتخلل بينهما شيء، وأما على تقدير ان يكون الموت واقعا يوم الاحد والاسلام يوم السبت فاستصحاب عدم الاسلام الى حين وجود الموت لا يترتب عليه الاثر لان زمن الشك غير متصل باليقين، اذ

المفروض ان شيئاً تخلل بين عدم الاسلام والموت هو نفس اسلام الوارث يوم السبت فلم يتصل زمن كل منهما بالآخر، فينبغي ان لا يجري الاستصحاب لان المفروض لا بدية الاتصال.

وحينئذ فبناء على ما صورناه في المقام بعد ان كان الاثر مرتباً على عدم احدهما حال وجود الآخر كعدم الاسلام حال الموت، فحيث لا يقطع باتصال زمن كل منهما بالآخر بان احتمال ان يكونا غير متصلين فيفرض فاصل بينهما لا يجري الاستصحاب، وقد عرفت ان عدم الاسلام ربما يتحقق ويتصل مع الموت اذا قدر ان الموت واقعا يوم السبت، وربما لا يتصل به كما لو كان الموت واقعا يوم الاحد فسحب عدم الاسلام من يوم الجمعة الى يوم الاحد لا مانع منه، الا انه يقال قد اتصل الموت بالعدم بل تحتل فيهما وجود آخر وهو الاسلام يوم السبت.

قال سيدنا الاستاذ الخوئي (دام ظله): ان هذه الدعوى ليست بمسلمة أي كون زمن الشك غير متصل بزمن اليقين ليس بتام، وذلك انه غير خفي ان اليقين والشك من الصفات غير القابلة للتعلق بالأمور الوجدانية وانما تتعلق بالامور الخارجية مثل حياة زيد وموت عمر، وأما علمي بخروج زيد لا يصير محلاً لليقين والشك بمعنى اني شك بكوني عالماً بالخروج ام لست بشاك، اذ الانسان بعد التفاته الى نفسه إما ان يرى حاله التردد في وجود الشيء وعدمه، أو القطع بأحدهما أو الرجحان في ظرف والمرجوحية في الآخر، وأما لو كان عالماً فلا يشك بكونه كذلك، وايضا ليس بخفي أن كلا من اليقين والشك غير معتبر في الاستصحاب، بل المعتبر فيه تقدم نفس المتيقن على المشكوك وان اتحد زمن كل من اليقين والشك، فلربما يكون زمن الصفتين متحدا ولكن المتيقن والمشكوك بينهما تقدم، ولربما اختلف زمن الصفتين، وعلى كل فالعبرة هو تقدم زمن المتيقن على المشكوك دون اليقين والشك.

اذا عرفت هذا فنقول: ان الموت الذي قطع بتحقيقه يوم الاحد ان كان الشك في تقدمه او تأخره من ناحية ما هو بحسب الواقع وفي علم الله، فلا شك فيه لأن ما في الواقع امر وجداني ليس بخارجي، وعبارة أخرى ما هو في علم الله يشك بتقدمه وتأخره فذلك ليس بصحيح لأنه ليس بقابل للشك، فالشك، ان كان في الموت من هذه الجهة فلاستصحاب غير جار حينئذ لكن لا لما ذكره من عدم اتصال زمن اليقين بالشك بل لعدم وجود شك في البين اصلاً.

وان كان الشك فيه - أي في الموت - لا من جهة الواقع بل للجهل بالتقدم والتأخر بعد العلم بصدوره قطعاً يوم الاحد

فقول: في هذه الصورة الاستصحاب يجري ولا مانع منه، لأنه كنا على علم بعدم الاسلام يوم الجمعة ونحن على شك من تقدم الاسلام، وبعبارة أخرى نحن على علم بعدم الاسلام يوم الجمعة ونشك يوم السبت ان الاسلام وقع في نفس هذا اليوم ليكون العدم منتقضا ام لا، فنستصحب عدم الاسلام الى يوم تحقق الاسلام وهو يوم الاحد بأن نقول: لم يكن اسلام الى حين علمنا بتحقق الاسلام وهو يوم الاحد فيثبت على ان عدم الاسلام مقترن مع موت المورث ويترتب الاثر هذا غاية ما يمكن رد صاحب الكفاية به.

ويمكن ان يوجه مراد صاحب الكفاية (قدس سره) من عبارته وهي عدم اتصال

زمن اليقين بالشك بمعنى آخر، هو ان المقام ليس من مصاديق قوله (ع) "لا تنقض اليقين بالشك"، اذ المعتبر من القاعدة المذكورة والمستفاد منها هو ان يكون الاتصال معتبرا في مورد القاعدة، وان يقين المكلف يتعلق بحدوث شيء ثم يتعلق شكه ببقائه، فالقاعدة تعطي معنى ان يكون المكلف في مورد جريان القاعدة له يقين متعلق بحدوث شيء وله شك متعلق ببقائه، فما دام يقينه السابق غير منقوص بيقين آخر، وظيفته العملية ان يجري عملا على طبق يقينه السابق وأما لو انتقض يقينه السابق بيقين آخر فلا ريب حينئذ في الاخذ بمقتضى اليقين المتأخر، اذا فمصاديق قاعدة الاستصحاب يعتبر فيها عدم وجود يقين ناقص لليقين السابق أما ما نحن فيه فليس كذلك اذ الاثر مرتب على عدم احد الحادثين في ظرف وجود الآخر أي عدم الاسلام في حال موت المورث، وهذا الوجود لا بد من احرازه في المقام حتى يصير العدم متحققا حين تتحقق ذاك، ومع احراز الوجود يحرز وجود الحادث الآخر لان المفروض ان لا مقارنة بين الوجودين بل احدهما سابق والآخر لاحق، فاذا احرز الوجودين لا محالة كان الوجود الثاني محرزاً قطعاً واذا احرز الوجود الثاني كان العدم منتقضا بالوجود، او فقل كان اليقين السابق منتقضا باليقين، وقد قلنا ان اليقين السابق انما يؤخذ به حيث لا ينتقض بيقين آخر والمفروض في المقام قد انتقض.

ونجيب عن هذا بأن مراد صاحب الكفاية لم يكن هو هذا التوجيه وذلك انه لو اراد هذا المعنى لكان عليه التعبير في مقام المنع من جريان الاستصحاب في الصورة الرابعة بالقطع بانفصال زمن الشك عن اليقين، لا التعبير بالقطع لعدم اتصال زمن الشك باليقين المراد منه احتمال الاتصال. وبعبارة أخرى ما يظهر من التوجيه ان عدم الاتصال

مقطوع به - وهو الانفصال - مع ان صاحب الكفاية (قدس سره) عبر في حاشيته على الرسائل بلفظ عدم احراز الاتصال ولو كان مريدا هذا المعنى لعبر بلفظ احراز الانفصال، مضافا الى ان شرط جريان الاستصحاب في مورد ان يتعلق اليقين بحدوث شيء ويتعلق الشك ببقائه وأما ما نحن فيه فليس كذلك.

وربما توهم بعض بأن المورد لا يكون من التمسك بالاستصحاب فيه لأنه من قبيل الشك في المصدق بطريق آخر، هو ان احتمال تخلل النقض موجود في البين، وذلك فان اليقين السابق والشك اللاحق من المحتمل ان يتخلل بينهما

يقين بثبوت الشيء بينما كانت الحالة هي العدم، واحتمال تخلل اليقين موجب لعدم الأخذ بالحالة السابقة.

ونجيب عن هذا التوهم بان المدار في الاستصحاب هو اليقين والشك الفعلي بمعنى ان يكون حين الشك بقاء الشيء عنده يقين فعلا حدوثه يوم الجمعة -مثلا- وأما احتمال في الاثناء لا يوجب رفع اليد عن مقتضى عدم نقض اليقين بالشك، بل حتى في صورة تخلل اليقين الوجداني بين اليقين السابق والشك اللاحق لا يوجب رفع اليد عن القاعدة، اذا كان ذلك اليقين الوجداني قد احتمل في حقه الانطباق للواقع وعدم الانطباق، - مثلا - لو كان زيد عادلا يوم الجمعة وكنا على علم من ذلك ثم قطعنا بفسقه يوم السبت فقد تبدل اليقين السابق الى العدم ثم في يوم الاحد شككنا في بقاء عدالته، حيث انه احتملنا ان قطعنا بفسقه يوم السبت كان مخالفا للواقع، ففي هذه الصورة لا اشكال في جريان استصحاب العدالة لأن المناط هو اليقين والشك الفعليين والمفروض ان يقينا بعدالته وشكا ببقائهما وكلاهما فعليين، وأما اليقين بالفسق فلم يكن فعليا، فاذا كان في صورة تخلل اليقين بين الشك واليقين موجب لجريان الاستصحاب اذا كان ذلك اليقين حين الفعلية محتمل الانطباق -فكذلك في صورة احتمال التخلل يوجب الجريان بدون فرق.

الامر الثاني: ذكر شيخنا الاستاذ (قدس سره) أنه ليس من قبيل التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية، بل هناك

موارد أخرى يكون الأخذ بالاستصحاب من قبل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية وهي ان السيد صاحب

العروة(قدس سره)(١) ذكر ان الاستصحاب يجري في موارد العلم الاجمالي بالطهارة وصور لذلك صورا:

منها ما لو علم تفصيلا بطهارة احدهما بالخصوص وميز ذلك تميزا واضحا، وعلم ايضا بنجاسة ثم اشتبه الانائان

فلم يعلم حينئذ الطاهر من النجس، فقد حكم السيد (قدس سره) في هذه الصورة بجريان استصحاب النجاسة والحكم

بعدم ارتكاب كليهما، وان كان يعلم بطهارة احدهما لان جريان الاصلين لم يلزم فيهما مخالفة قطعية عملية كما هو ذهب صاحب الكفاية.

(١) العروة الوثقى ١: ١١٥، المسألة ٢ ٣٩٤.

مصابيح
الأصول
ج -

٢٢٨

الصورة الثانية: أن يكون متعلق العلم الاجمالي عنوان أحدهما من دون تشخيص في الواقع فقط يعلم أن احدهما طاهر والآخر نجس، فهذه الصورة أيضا حكم بالنجاسة ولا يلزم منه مخالفة قطعية.

الصورة الثالثة: أن لا تكون من احد هذين بل بين البين، كما لو علمنا أن الاناء الذي في الجانب الشرقي طاهر، والذي في الجانب الغربي نجس، ولكن اشتبه الاناءان ففي المقام حكم فقط بالنجاسة في كليهما ولا مخالفة قطعية، لما علمناه اجمالا بالطهارة، فهذه الاقسام الثلاثة حكم فيها بالنجاسة للعلم الاجمالي.

قال شيخنا الاستاذ(قده): اما الصورة الثانية فالكلام فيها مبني على كبرى قد اختلف فيها، وهي أن الاصول هل تجري في اطراف العلم الاجمالي أم لا ؟ بمعنى أن فس العلم الاجمالي سكون مانعا لها ام المانع هو لزوم المخالفة القطعية. ذهب الشيخ الانصاري (قده) الى ان المانع نفس العلم الاجمالي، فالاصول إنا لا تجري لأن جريانهما تحصل مخالفة للعلم الاجمالي، اما صاحب الكفاية فقد ذهب الى الثاني وان المانع لزوم المخالفة القطعية العملية، ففي صورة ما لو علم بنجاسة احدهما وكان الحالة السابقة لكل منهما الطهارة لا يمكن أن تجري استصحاب الطهارة حيث يكون بالعمل في كلها مخالفة قطعية بخلاف العكس.

اما لو قلنا أن نفس الاستصحاب من باب الامارة وليس من باب الاصول، وأن الامارة إذا قامت على شيء فهي تثبت لوازم ذلك، فلازم التناقض في المقام لو جرى الاستصحاب في الطرفين لأن استصحاب طهارة احدهما إذا ثبت فلازمه أن يكون الثاني هو النجس فإذا ثبت باللازم ذلك جرى الاستصحاب في الفرد الثاني، فيلازم ان يكون موردا واحدا محلا لحكمين متناقضين، اما لو لم نقل انها مثبتة للوازمها فلا مانع من جريان الاستصحاب لأن أكثر ما يدل

على كون ما قام عليه ثابت وحيث لا تلازم مخالفة عملية.

وأما الصورة الأولى والثالثة فهو من قبيل التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية لأن استصحاب النجاسة في كلا

الفردين ينافي العلم بطهارة أحدهما بمقتضى ذيل ولكن تنقضه بيقين آخر دل على ان استصحاب النجاسة

مثلا في أحد الفردين بخصوص ما يحتمل أن يكون هو الطاهر ام هو المعلوم بالطهارة، فينطبق قوله " لا تنقض

اليقين بالشك" على المورد، لأن من الممكن ان يكون من نقض اليقين باليقين، إذاً فهناك ما يكون فيها التمسك

بالاستصحاب من قبل التمسك بالعام في الشبهة المصادقية.

*ذكر صاحب العروة (قدس سره)^(١) انه في موارد العلم الاجمالي بالنجاسة والطهارة يجري استصحاب النجاسة فيها

بلا ريب، لعدم لزوم المخالفة القطعية العملية، ولا يفرق بين ان يكون متعلق العلم عنوان احدهما لا بعينه او يكون

معلوماً بالخصوص او متميزاً، وصور لذلك صوراً ثلاثة؛ الصورة الأولى: ما اذا علم تفصيلاً بطهارة احد الانائين

وعلم تفصيلاً ايضاً بنجاسة الآخر، ثم اشبته الانائان في الخارج على نحو اوجب سقوط التمييز من البين، ففي هذه

الصورة حكم السيد (قدس سره) باستصحاب نجاسة الانائين، حيث لا مانع من جريان الاصول في مورد لا يلزم منه

المخالفة القطعية العملية وما كان لصاحب الكفاية (قدس سره).

الصورة الثانية: ان يعلم اجمالاً بطهارة امرها بطهارة احدهما الغير المعين، ويعلم اجمالاً بنجاسة الآخر، ففي هذه

الصورة ايضاً حكم بجريان استصحاب النجاسة من دون مانع في البين.

الصورة الثالثة: ان يعلم تفصيلاً بطهارة الاناء الشرقي مثلاً او الخارج عن تحت السقف مثلاً ويعلم بنجاسة اناء آخر

ثم يشتبه بين الانائين، ففي هذه الصورة حكم (قدس سره) بجريان استصحاب النجاسة في الانائين ففي هذه الصور

الثلاثة حكم (قدس سره) بجريان استصحاب النجاسة وان كان يعلم اجمالاً بالطهارة لعدم لزوم المخالفة.

قال شيخنا الاستاذ (قدس سره) ان الموارد الثلاثة لا يجري فيها الاستصحاب، أما الصورة الثانية وهي ما لو تعلق

العلم بعنوان احدهما فلأن ذلك مبني على نزاع كبروي، وهو ان الاصول تجري في اطراف العلم الاجمالي ولا يمنع

منها

* ليلة الاثنين ٢٢ شوال ١٣٧٤.

(١) العروة الوثقى ١: ٢٨٦، مسألة ٢.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٢٣٠

نفس العلم ما لم يلزم مخالفة قطعية عملية، ام انها قاصرة عن الجريان لكون نفس العلم مانعا، ذهب الى الأول صاحب الكفاية (قدس سره) والى الثاني الشيخ الانصاري عليه الرحمة، ونحن ندعي عدم الجريان لقصور فيها، لأن الاصول التنزيلية لا يمكن ان تجري في الطرفين مع العلم بطهارة احدهما، اذ معنى ذلك ان الشارع قد نزل المكلف منزلة المتيقن تعبدا ومنزلة ما هو محرز للواقع بالنجاسة بكون هذا نجس وذاك نجس، والبناء على أنه محرز للنجاسة ينافي القطع بطهارة احدهما، ولأجل هذا امتنع جريان الاستصحاب.

قال سيدنا الاستاذ الخوئي (قدس سره): ان ذلك غير مانع من الجريان لان التنزيل لو كان في المجموع من حيث المجموع لكان ما ذكره (قدس سره) تاما، حيث لا يتلائم الحكم بنجاسة المجموع مع طهارة احدهما، وأما لو كان التنزيل متعلقا بكل فرد فهذا لا يناقضه الحكم بطهارة احدهما، اذ تنزيل الشارع لهذا الفرد بالنجاسة بخصوصه وذاك بخصوصه لا ينافي ان يكون احدهما طاهرا لعدم الانطباق على هذا، والخلاصة ان التنزيل ان كان في المجموع كان ما ذكر تاما وان كان في الفرد لم يلزم منه المحذور، هذا على القول بأن الاستصحاب من الاصول التنزيلية فقد عرفت انه يجري خلافا لشيخنا الاستاذ، وكذا بناء على كونه من الأمارات يجري في المقام اذ هناك فرق بينه وبين سائر الأمارات الأخرى، فان السبب الذي كان يمنع قيام سائر الأمارات على نجاسة كل من الفردين انما هو لكون الأمانة تثبت لوازمها عند قيامها على شيء، وحينئذ يلزم اجتماع حكمين متناقضين في مورد واحد، مثلا لو قامت على نجاسة هذا الفرد - كما لو كان خبر واحد - ثبت بالمالزمة ان الاناء الثاني طاهر، اذ المفروض ان احدهما نجس فاذا ثبت باللازم طهارة الاناء الثاني، فعند قيام الأمانة الأخرى على نجاسة الاناء الثاني يلزم ان يجتمع حكمان متناقضان في مورد واحد وهو غير جائز. ولكن هذا في غير

الاستصحاب من الامارات وأما الاستصحاب فإنه على القول بكونه من الإمارات لا مانع من الجريان لأن الاستصحاب لا يثبت اللوازم بل يقتصر على خصوص ما تعلق اليقين والشك به.

وأما في الصورة الأولى والثالثة: فقد ادعى شيخنا الاستاذ (قدس سره) بان الاستصحاب لا يجري حيث أنه من الشبهات المصادقية ويكون تطبيق قوله (ع) " لا تنقض اليقين بالشك" على المقام من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، وذلك لأن الأخذ بنجاسة كل فرد من الانانيين والحكم بذلك بمقتضى الاستصحاب من الممكن ان يكون من نقض اليقين باليقين، حيث ان كل فرد لو لوحظ بخصوصه واستصحبنا نجاسته، فمن المحتمل ان يكون هذا الفرد هو الطاهر الذي علم به، وحينئذ يكون مع رفع اليقين باليقين، فتطبيق الاستصحاب على المورد في هذه الحالة يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية وكذا الكلام في الصورة الثالثة.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان هذا الوجه ايضا ليس بتام بل يجري الاستصحاب ايضا في هاتين صورتين، وذلك لان الشبهات المصادقية انما تتعلق بالامور الخارجية - مثل عدالة زيد وقيام عمر - وأما بالامور الوجدانية فليس كذلك، وغير خفي ايضا ان مورد جريان الاستصحاب يشترط فيه اليقين والشك الفعلين، على نحو يكون متعلق اليقين سابقا ومتعلق الشك لاحقا، ففي المورد لما كنا على يقين من نجاسة احد الانانيين وشككنا في طهارته كان لنا ان نجري الاستصحاب، وأما احتمال ان يكون هذا الفرد هو الذي تعلق به العلم بطهارته، أو قل احتمال انطباق إناء زيد المعلوم الطاهر على هذا الفرد فلا يكون مانعا من الجراين لأن اليقين السابق بالطهارة فعلا غير حاصل، وإنما الموجود احتمال الانطباق ،

نعم لو كان نفس اليقين بالطهارة فعلا موجود بأن علم بخصوصه هو الطاهر فلا يجري استصحاب النجاسة لأنه يكون نقض اليقين باليقين، الا ان المفروض انه ليس بموجود فعلا ذلك اليقين وانما احتمال الانطباق وهو لا يضر. وثم احتمال ان يكون هو اليقين السابق ليس بصحيح لان الاحتمال لا يتعلق بالامور الوجدانية ونفس اليقين من

الامور الوجدانية، مضافا الى النقض عليه بما مر مثاله

كما لو رأينا جنازة محمولة من بعيد، واحتملنا ان يكون الميت هو مقلدنا الذي كنا نرجع اليه في امورنا، فحينئذ مثل هذا اترى ان احدا يقول بمنع استصحاب بقاء المقلد من جهة احتمال انطباق هذا العنوان على المحمول، اذا فقد تحصل مما سبق ان الاستصحاب جار في الموارد الثلاثة خلافا لشيخنا الاستاذ ووفقا للسيد (قدس سره). ومن جملة الامثلة التي يكون الاثر مرتبا فيها على البعدية مسألة الدم الواقع على الثوب بعد الذبيحة حيث يشك في كونه من الدم المسفوح بعد الذبيحة بلا فصل فهو نجس، او من المتخلف في الذبيحة بعد خروج مقدار من الدم فيكون طاهرا، ذهب بعض الى القول بالنجاسة لان كل دم نجس الا ما كان متخلفا، وهذا لا يعلم كونه متخلفا فهو نجس، فهذا الاصل قد جرى في الحكم.

وقد ذهب بعض الى القول بالطهارة نظرا الى جريان الاصل في طرف الموضوع، وذلك لان الدم بعد الذبح نجس حتى يخرج منه مقدار معين، ثم يكون طاهرا فاذا شك في كون هذا من الخارج او المتخلف، فنقول: الاصل عدم خروجه بعد الذبح قيئبت بذلك كونه غير نجس.

قال شيخنا الاستاذ (قدس سره) (١) ان الاستصحاب في الموردين غير جار، لكونه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية أما في الحكم فلأنه من المحتمل ان يكون هذا من افراد الطاهر، لان الدم له افراد نجسة وله افراد طاهر ومن المحتمل ان يكون هذا من المحتمل ان يكون هذا من الافراد الطاهرة، وحينئذ يكون من قبيل نقض اليقين باليقين، وكذا في الموضوع فمن الممكن ان يكون من الدم المتخلف الطاهر فالاستصحاب لا يجري، وقد عرفت أن قول شيخنا الاستاذ لا وجه له لما مر، فان احتمال الانطباق لا يوجب منع الجريان خصوصا مع وجود الاصل الموضوعي القاضي بالطهارة.

* فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الحادثين اذا كانا مجهولي التاريخ فتارة يكون الاثر مرتبا على الوجود وأخرى على العدم، وعلى كلا التقديرين فتارة يراد من

(١) اجود التقارير ٤ : ١٥٥.

* ليلة الثلاثاء ٢٣ / شوال / ١٣٧٤ هـ

٢٣٣

التنبية
الحادي
عشر

الوجود او العدم النعتي وأخرى المحمولي، وقد قلنا فيما سبق ان استصحاب العدم يجري في جميع الصور خلافاً لمن لم ير جريانه صحيحاً في بعض الصور.

وأما اذا علم تاريخ احد الحادثين وجهل الآخر فالكلام يقع فيه، فنقول مثلاً - لو علمنا بموت المورث يوم السبت وشككنا في سبق الاسلام عليه ولحوقه، بعد ان علمنا ايضا ان الاسلام تحقق يوم الاحد، وبعد ان كنا على علم بعدم تحقق كل منهما يوم الجمعة، فهل يجري الاستصحاب ام لا؟ ولا يخفى ان الحديث فيه عين الحديث في مجهولي التاريخ، فلو كان الاثر مرتباً على الوجود بمفاد كان التامة وهو المحمولي، كما اذا كان على عنوان السبق او اللحق، أي سبق الاسلام مثلاً على موت المورث او سبق الموت على اسلام الوارث، وفرضنا ان الاسلام علم تاريخه، فلا ريب (انه) في هذه الصورة يجري فيها العدم كما قلنا في مجهول التاريخ، فلنا ان نقول عدم تحقق الاسلام الى حين تحقق الموت وكذا بالعكس في صورة العكس، وحينئذ بتلك الوسطة نرفع آثار الوجود.

وأما لو كان الاثر مرتباً على الوجود بمفاد كان الناقصة أو على العدم بمفاد ليس الناقصة أي عدم بمفاد ليس الناقصة أي عدم كون الاسلام متقدماً على الموت أو كون الاسلام متصفاً بالتقدم على الموت، ففي هذه الصورة ذهب صاحب الكفاية الى عدم الاستصحاب مدعياً ان ليس هناك حالة سابقة لهذا الحادث كان متصفاً بالعدم فيها حتى يتسنى لنا الآن استصحابها، وكذا ليس له حالة متصفاً فيها بالتقدم، وحيث لم يكن لنا ذلك لا يجري الاستصحاب فيه، الا اننا اوضحنا فيما سبق وما اشار اليه هو (قدس سره) في مبحث العام والخاص من استصحاب عدم القرشية كل ذلك يتأتى في المقام لأن الاتصاف بالعدم او الوجود امر حادث مسبوق بالعدم، فاذا شككنا في كون الاسلام متصفاً بعدم التقدم على الموت لنا ان نجري عدم الاتصاف ونرفع بذلك جميع الآثار المترتبة على العدم النعتي او الوجود النعتي.

وأما لو كان الاثر مرتباً على العدم المحمولي وهو مفاد ليس التامة، كما لو كان مرتباً على عدم الاسلام الى حين

الموت او عدم الموت الى حين الاسلام، ففي المقام وقع تفصيل عند المشايخ العظام (قدس الله اسرارهم) بين جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه، أما وجه الجريان في المجهول فلوضوحه حيث

يشك في عدم تقدم الاسلام مثلا على الموت، فالاصل يقتضي عدمه لأن له حالة سابقة وهي عدم الاسلام في يوم الجمعة فنستصحب وهذا واضح.

وأما في معلوم التاريخ لو كان الاثر مرتباً على عدمه الى حين وجود الآخر، كما لو كان مرتباً على عدم الموت الى حين تحقق الاسلام، ففي هذه الصورة ادعى المشايخ ومن تبعهم ان استصحاب العدم لا يجري، الا ان الوجه الذي اتخذه صاحب الكفاية في مقام الحكم بالعدم غير ما سلكه شيخنا الاستاذ (قدس سره) وفاقا لشيخنا الانصاري،^(١) أما ما قاله صاحب الكفاية فهو حديث عدم اتصال زمن الشك بزمن اليقين، وذلك لان المفروض ان عدم الموت الذي كان متحققاً يوم الجمعة انما يلاحظ بالاضافة الى الحدث الآخر لا الى الزمان، وحينئذ زمن القطع بعدم الموت يوم الجمعة وزمن القطع بالاسلام يوم الاحد، الا اننا نحتمل ان يكون الاسلام متقدماً على يوم الاحد بل وحتى على يوم السبت، فحينئذ يتصل بعدم الموت في يوم الجمعة، ولا يكون بينهما فاصل فيجري الاستصحاب، ومقابل هذا الاحتمال احتمال آخر وهو ان يكون الاسلام واقعا يوم الاحد، وحينئذ يفصل بينه وبين عدم الموت فاصل وهو الموت يوم السبت فلا يتصل زمن اليقين بالشك، فلا يجري الاستصحاب وحيث لا يحرز الاتصال بل يحتمل على تقدير احد الصورتين فلا يجري الاستصحاب لان المطلوب فيه هو الاحراز.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان هذا الحديث قد عرفت بطلانه فيما سبق لان المدار في جريان الاستصحاب على اليقين والشك الفعليين، وليس المقصود ما علم الله واقعا، بل بحسب ما تعلق علمنا وشكنا به، فنرى في المقام ان الاسلام غير متيقن وقوعه بعد الموت، وبعبارة أخرى لم يحرز كون الموت واقعا قبل الاسلام فيما ان له حالة سابقة وهي عدم الموت يوم الجمعة فلنا استصحابها الى حين تحقق الاسلام، فلنا ان نقول الاصل عدم الموت الى حين الاسلام ويجري على هذا الاسلام وبعبارة أخرى ذكرنا فيما سبق ان اليقين والعلم بانتقاض الحالة السابقة في

(١) كفاية الاصول: ٤٢١.

شيء لعنوان لا ينافي الشك منه بعنوان آخر وعدم جريان الاستصحاب في شيء من حيث الزمان لعدم تعلق الشك به من هذه الناحية لا ينافي جريانه بالاضافة الى حادث آخر يتعلق به من هذه الحيثية وقد ذكرنا المثال المعروف لو رأينا جنازة ميت واحتملنا كون المحمول مقلدنا لعدم جريان الاستصحاب فيه شخصه الخاص للعلم بحوثه من استصحاب مقلدنا فاذا من هذا التاريخ ومجهولة ثانيها فاذا سقط بالمعارضة فاللازم ترتب الاثار عليه.

أما ما قاله شيخنا الاستاذ (قدس سره) (١) فملخصه ان مفاد الاستصحاب هو جر اليقين السابق في مرحلة البقاء - أي سحب اليقين السابق - عند الشك في مرحلة البقاء في عمود الزمان لا الحدث، فما نحن فيه استصحاب عدم الموت الى يوم السبت او الاحد ليس بتام، اذ لا شك في مرحلة البقاء بل الحالة السابقة مرتفعة قطعاً باعتبار حدوث نفس الموت يوم السبت، فلا يجري استصحاب عدم في معلوم التاريخ.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله) ان هذا الكلام يتم اذ لوحظ ا لحدث مضافا الى الزمان وعموده، وأما اذا لوحظ بالاضافة الى الحادث الآخر فلا يقين لنا بوقوع الموت قبل الاسلام.

* ومن المسائل التي لها الاثر ويترتب عليها النزاع. حديث الملاقاة والكربة، كما لو فرضنا مجمع ماء وعلمنا بكريته وملاقاته للنجاسة، الا ان الشك وقع في المتقدم منهما والمتأخر، فعلى تقدير ان الملاقاة سابقة والكربة حادثة فالماء محكوم بالطهارة لكونه لاقي نجسا وهو كر غير متمم.

وهذه المسألة تارة يتصور فيها جهالة التاريخ في كلا الحادثين.

وأخرى: الجهالة في احدهما مع معلومية الحادث الآخر، وهذا على قسمين تارة الكربة معلوم زمانها والملاقاة مجهولة وأخرى بالعكس، فالصور في البين ثلاثة وعلى كل فالاقسام معروفة أما الاقوال في المسألة فهي ثلاثة قول بطهارة الماء

(١) اجود التقريرات ٤: ١٤٦.

* ليلة الاربعاء ٢٤ / شوال / ١٣٧٤هـ

مصاييح
الأصول
ج -

٢٣٦

في المجمع على جميع الصور، وقول بالنجاسة في جميع الصور كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ (قدس سره)، وقول ثالث بالتفصيل بين ما لو كانت الملاقاة معلومة التاريخ والكرية مجهولة فاستصحاب النجاسة يجري في المقام، وأما الصور الباقية فكلها محكومة بالطهارة.

القول الاول: وهو القول بالطهارة مطلقا، فلأنه في مجهولي التاريخ بعد جريان الاستصحاب في كل من الطرفين أي استصحاب العدم يتساقط الاستصحابان، فيرجع عند الشك الى قاعدة الطهارة، مثلا استصحاب عدم الكرية الى زمن الملاقاة معارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمن الكرية، وإذا تعارض الاستصحابان تساقطا وحينئذ يرجع في مقام الشك الى قاعدة الطهارة قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر" وأما في صورة العلم بزمن الكرية والجهل بالملاقاة الى زمن الكرية، معناه ان الماء طاهر حيث لا ملاقاة الى ان حصلت الكرية وهذا واضح، واما صورة العلم بزمن الملاقاة والجهل بالكرية فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمن الكرية معارض باستصحاب العدم في مجهول التاريخ وهو عدم الكرية الى زمن الملاقاة، وعند التعارض يرجع الى التساقط وحينئذ يكون المرجع عند الشك قاعدة الطهارة، هذا كله واضح.

وأما وجه القائل بالتفصيل فقد عرفت ان وجه حكمه بالنجاسة في صورة العلم بزمن الملاقاة والشك بتقديم الكرية وتأخرها واضح لان استصحاب عدم الكرية الى زمن الملاقاة موجب لكون الماء لاقى نجسا وهو غير كر. وأما في الصور الباقية فالقول بالطهارة ايضا واضح أما صورة العلم بزمن الكرية والشك في زمن الملاقاة فلجريان استصحاب عدم الملاقاة الى زمن الكرية الذي معناه ان لا ملاقاة حاصلة الى حين حصول الكرية الكافي في صدق الطهارة على الماء، واما في صورة جهل التاريخ بكليهما فلاستلزام جريان الاستصحاب في كل منهما الموجب للتساقط القاضي بالرجوع الى اصالة الطهارة كما قلنا.

واما الوجه فيما ذهب اليه شيخنا الاستاذ (قدس سره) من القول بالنجاسة في جميع الصور، فلأن الصورة

الأولى: وهي ما لو كان زمن الملاقاة معلوما وكان زمن الكرية مشكوكا من حيث السبق والحق فحيث كان مبناه

(قدس سره) على عدم الاستصحاب في معلوم التاريخ، بل يجري في مجهولة، ففي المقام استصحاب

عدم الكرية الى زمن الملاقاة موجب للنجاسة لأن معناه ان لا كرية الى حين تحقق النجاسة بالملاقاة فالملاقي للنجاسة ك ان غير كر وهذا واضح من جهة الحكم بالنجاسة^(١).

واما في صورة العلم بزمن الكرية والشك بزمن الملاقاة فلأن استصحاب عدم الملاقاة الى زمن العلم بالكرية ليس له اثر اذ لا يصير ان هذا الماء طاهر وبعبارة أخرى عدم حصول الملاقاة الى زمن الكرية لا يثبت كون هذا الماء المشاهد طاهرا بنحو يصدق اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء لأن طهارة الماء موقوفة على صدق الكرية في المقام واستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية لا يثبت هذا المعنى^(٢) أما وجه القول بنجاسته بعد ان تعذر اثبات الطهارة فسيأتي انشاء الله في الصورة الثالثة ونوضحه هناك.

واما وجه القول بالنجاسة في الصورة الثالثة التي جهل تاريخ كلا الحادثين فيها، هو انه لما كان جريان الاستصحاب في احدهما الى حين وجود الآخر كاستصحاب عدم الكرية الى زمن الملاقاة معارضا بالاستصحاب في الطرف الثاني وهو استصحاب الملاقاة الى زمن الكرية اوجب التساقط في البين،^(٣) ولكن الرجوع ليس في المقام الى قاعدة الطهارة، بل الحكم بالنجاسة وذلك لأمر بنى عليه (قدس سره) هو ان كل حكم الزامي اذا استثنى منه امر وجودي، فالعرف يستفيد منه ان الفرد الخارجي ام لم يحرز كونه من الامر الوجودي هو باق لا يزال تحت الحكم الالزامي، مثلا لو قال المولى بعبده لا تسمح لاحد بالدخول الى القصر الا اذا كان هاشميا او عالماً أو صديقاً، فالعبد لو راجع وجدانه في

(١) وبعبارة أخرى ان موضوع الحكم في البين محرز وهو الملاقاة وعدم الكرية فان احدهما محرز بالوجدان والآخر محرز

بالتعبد اذ الملاقاة وجدانية وعدم الكرية بالتعبد فيثبت بذلك الحكم بالنجاسة.

(٢) ويتعبير آخر ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمن الكرية ليس له اثر من جهة عدم اثباته لطهارة الماء لان المستفاد من

قوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء لا بد من سبقها على الملقاة الى زمن ثبوت الكرية لا يثبت ان هذا الملاقاة وقعت

بعد الكرية الا بالاصل المثبت اذا ففي المقام لا يحكم بطهارة الماء واما وجه القول بالنجاسة فسيأتي انشاء الله.

(٣) اما وجه القول بالنجاسة في فرض جهالة التاريخ في كليهما، فلأن جريان الاستصحاب في أحد الطرفين لأبأس به، وهو

استصحاب عدم الكرية إلى زمن الملاقاة ويترتب عليه الأثر لأنه موضوع النجاسة هو هذا وهو احراز كون الماء ملاقي للنجاسة

مع عدم الكرية، وأما الاستصحاب في الطرف الثاني هو عدم الملاقاة الى زمن الكرية فقد قلنا أن لا اثر لذلك الاستصحاب

لأنه لا يثبت ان هذا الماء المحرز للكزية طاهر إلا بالاصل المثبت.

٢٣٨

مصايب
الأصول
- ج٤

مقام الشك في هذا الفدر فمع العلم بأن التمسك بالعام في الشبهات المصادقية غير جائز لا يرى عقله قابل لان يجري

اصالة الاباحة والبراءة في المقام ويحدث نفسه ان حرمة الدخول على هذا مشكوكه فالاصل البراءة فيسمح له

بالدخول، بل يرى العبد ان ما لم يحرز كونه صديقاً مثلاً لا يجوز له ادخاله، فاذا شك فهو غير محرز لذلك العنوان

فهو محكوم بالحرمة، فالدليل الوارد كان بلسان ان كل ملاقي للنجاسة ينجس إلا اذا كان كراً، فالعرف يطبق حكم

النجاسة على الفرد المشكوك لا من جهة التمسك بالعموم، بل لما ذكر من ان الكرية المستثناة لا بد من احرازها في

المقام نظراً الى القاعد الكلية، وهي ان الامر الوجودي المستثنى من حكم الزامي لا بد من احرازه، وحيث لا احراز

فهو ملحق بالعدم، أما تطبيق هذه الكبرى على المقام فلأن الماء المشاهد أمامنا المعلوم كربيته وملاقاته وقد شك في

التقدم والتأخر فحيث ان القاعدة المستفادة من الدليل ان الملاقي نجس الا اذا كان كراً ومع عدم احرازه في المقام

يحكم بنجاسة الاناء. وقد فرع (قدس سره) على هذه القاعدة مسائل:

منها: ما لو كان الماء مخلوق الساعة ولم نعلم بطهارته ولا بنجاسته، بمعنى انه ليس له حالة سابقة ففي المقام لا

يحكم بطهارته، اذ الطهارة امر وجودي غير محرز فهو محكوم بالنجاسة.

ومنها: ما لو علمنا بان هذا الماء في زمن كان كراً. وفي آخر صار اقل من كر إلا ان المتقدم والمتأخر منها لا يعلم،

فبما ان العاصمية متوقفة على الكرية وحيث انها ليست محرزة فلا يمكننا القول بكرية هذا.

ومنها: ما لو رأى على يده دما ولكن شك في كون مقداره هل بقدر الدرهم الفعلي المعفو عنه، ام اقل منه؟ فقد حكم

(قدس سره) بنجاسته نظرا الى ان كل دم نجس الا ما كان بقدر الدرهم، وحيث لم يحرز هذا الامر الوجودي وهو

المقدار من الدرهم فاللزم الحاق الفرد بالعدم وهو العموم.

ومنها: عدم جواز النظر الى من يشك كونها من المحارم او اجنبية، كما اذا احتمل انه عمته او خالته فنظرا الى ان

كل امرأة لا يجوز النظر اليها الا ما كانت من المحارم كان المقام غير جائز عليه لعدم احراز هذا الامر الوجودي

وهو كونها من المحارم، فالحالة الملحقة بالعدم.

٢٣٩

التنبيه
الحادي
عشر

وقد ذكر هذا الامر (قدس سره) في حواشي العروة عند تعرض السيد (قدس سره) لهذه المسألة وذكر القاعدة الكلية

التي بنى عليها في سائر الامور فالمتحصل في المقام ان لشيخنا الاستاذ (قدس سره) دعويين - احدهما - نفس هذه

القاعدة الكلية وهي ان الحكم الالزامي اذا استثنى منه امر وجودي فالعرف يرى ان معرفة ذلك الامر موقوفة على

الاحراز - الثانية- في تطبيق هذه القاعدة على المقام وعلى ما نحن فيه - اذا فلا بد في البحث معه حول هاتين

الدعوتين.

* أما المناقشة معه (قدس سره) في الدعوى الأولى فلأن الاحراز الذي ادعاه (قدس سره) من فهم العرف في الأمر

الوجودي المخصص من الحكم الالزامي، إما ان يكون قيذا في الحكم الواقعي أو الظاهري، فان كان على الصورة

الأولى بمعنى ان الكرية ما لم تحرز واقعا في المقام يكون الماء نجسا وان كان في الواقع كرية موجودة فهذا مما لا

سبيل اليه، لأنه يقتضي ان يلتزم (قدس سره) بأن الشاك في الكرية الغير المحرز لها - وان كانت في الواقع كرية

موجودة - ان تصير جميع اعضاء الانسان نجسة فيما لو كان قد توضأ بذلك الماء او غسل ثوبه مثلا لأن المفروض

ان الاحراز دخیل بحسب الواقع في الحكم بالطهارة ومع عدم الاحراز يكون الماء نجسا وان كان كرا بحسب الواقع،

وهذا لا يلتزم به اصلا، بل الظاهر لدى العرف انه يفهم كون الكرية هي الموجبة للطهارة ان كانت موجودة واقعا

ومع عدمها يحكم بالنجاسة، أما قيد الاحراز فلا اهمية له.

الصورة الثانية: ان يستفيد العرف ان الاحراز قيد في الحكم الظاهري، فكأن القضية مشتملة على حكمين احدهما الحكم الواقعي وهو كون الكرية واقعا هي الموجبة للطهارة ومع عدمها فلا، وأما الحكم الظاهري فهو ان الاحراز قيد في موضوع الحكم الظاهري، ان كان هذا هو المراد فدون اثباته خرط القتاد من ان العرف يستفيد حكمين احدهما واقعي والآخر ظاهري، بل العرف يستفيد حكما واحدا وهو ان الكرية ان كانت موجودة فالماء لا ينفعل وان كانت غير موجودة فالماء ينفعل، اذا فما قاله شيخنا الاستاذ من استفادة العرف فهم الاحراز غير واضح، فالصورة التي

* ليلة السبت ٢٧/ شوال / ١٣٧٤هـ.

مصابيح
الأصول
ج - ٤

٢٤٠

ذكرناها وحكم بالنجاسة فيها قد عرفت بطلانها وهي الصورة التي يجهل تاريخهما فالاستصحاب جار في الطرفين لان استصحاب عدم الكرية إلى زمن الملاقاة قد عرفت ان ه موضوع للنجاسة واستصحاب عدم الملاقاة إلى زمن الكرية كاف في تحقيق معنى الطهارة بمعنى انه قليل لا ملاقة، فاذا جرى في الطرفين كان موجبا للتساقط وحينئذ يقتضي الرجوع الى قاعدة الطهارة، وأما في مسألة عدم الملاقات الى الكرية وان كان لا يثبت ان الملاقاة واقعة بعد الكرية الا انه لا يحتاج الى موضوع الطهارة الى هذا المقدار، بل يكفي عدم الملاقاة حال القلة في الطهارة، وحينئذ الاستصحاب ايضا يجري في الطرف الثاني فيتساقط الاستصحابان ويرجع الى قاعدة الطهارة، فاتضح من هذا ان القول بالنجاسة لا وجه له.

وأما الفروع التي رتبها على هذا الاصل وحكم فيها بالرجوع الى الحكم الالزامي مع عدم احراز المخصص، ففي بعضها صحيح، لكن لا لجهة ما جاء به من الاصل بل لجريان الاصل فيه، وذلك في مثال الشك في كونها اجنبية او من المحارم عليه، كما لو شك في انها امرأة اجنبية او عمته مثلا، فحيث يحكم على هذا الرجل بعدم جواز النظر الى المرأة لا لما ذكره، بل لان اصالة عدم تحقق النسب او عدم الرضاع مثلا ليكون ذلك مجوزا له، واذا جرى الاصل

في المقام ثبتت انها اجنبية، وأما المثل العرفي وهي ما لو قال المولى لعبده لا تأذن لأحد في الدخول علي الا لاصدقائي مثلا او للعلماء أو للهاشميين، فلأن وجه دخول الفرد المشكوك تحت العام لا من جهة ما ذكره (قدس سره) بل لجريان اصالة عدم تحقق الصداقة او عدم كونه من العلماء لجريان العدم الوصفي، لأن الرجل يخلق وهو غير عالم وغير صديق، وهما امران حادثان فاذا شككنا في حصوله خارجا فالاصل عدمه، وأما الهاشمي فالعدم الازلي يجري فيه ويفرق الحال من هذه الجهة بين جريان العدم الازلي في بعض الصور وبين جريان العدم الوصفي فهذه الاصول الجارية تثبت دخوله تحت العام من هذه الطريقة.

* انتهى الكلام بنا الى ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) من دعوى الكلية، وهي ان كل حكم الزامي اذا استثنى منه امر وجودي فالعرف لا يحكم عليه بالخروج من تحت ذلك الحكم الالزامي الا بعد احرازه، وقد ناقشنا هذه الكلية فيما سبق،

* ليلة الأحد ٢٨ / شوال / ١٣٧٤ هـ.

٢٤١

التنبيه
الحادي
عشر

وأما ما فرع على هذه الكية من مسألة الملاقاة والكربة وان استصحاب عدم الملاقاة الى زمن الكربة لا يترتب عليه الاثر باعتبار ان موضوع الطهارة في هذه الصورة تتوقف على سبق الكربة على الملاقاة وتأخر الملاقاة على الكربة وشيء من هذين غير ثابت باستصحاب عدم الملاقاة فلذا لا يجري الاستصحاب ويحكم بالنجاسة لعدم الاحراز هكذا قال (قدس سره).

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان المستفاد من قوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء "ان لا يكون الماء غير كر حين الملاقاة بمعنى ان الملاقاة انما لا تقتضي الانفعال حيث هناك كربة موجودة وأما سبق الكربة عليها وتأخر الملاقاة عنها فغير ثابت، نعم هذه الشرطية لا تشمل صورة التتميم كرا لأن الماء القليل يصير ملاقيا للنجس والذي تيمم به ايضا قليل فينجس، وبعبارة أخرى ان المتمم كرا انما يحكم بالنجاسة لان قبل التتميم كان اقل من كر فتنجس

بمقتضى ملاقاته، وبعد التتميم جاء ماء قليل فلاقى نجاسة فتنجس، وبمقتضى هذا ان لا يصير مشمولاً لقوله "اذا بلغ الماء قدر الكر" اذ الكرية الغير الحاصلة بالتتميم، وأما شمول هذا القول لخصوص ما كانت الكرية سابقة على الملاقاة فلو فرضنا انه في وقت واحد حصلت كرية وملاقاة بحيث لم يسبق احدهما الآخر، فلا اشكال في الحكم بالطهارة في هذه الصورة مع ان الكرية غير سابقة، اذاً فما استفادته (قدس سره) من سبق الكرية على الملاقاة من قوله "اذا بلغ الماء" قد ذكر ليس بصحيح بل المستفاد ان لا يكون الماء قليلاً حين الملاقاة.

ثم لو تنزلنا وقلنا باشتراط ذلك فنقول ان موضوع الطهارة أي عدم الانفعال امران، احدهما كرية الماء، والثانية عدم الملاقاة، وموضوع النجاسة كذلك قلة الماء مع الملاقاة وهو الموجب للانفعال، وهذان الموضوعان المركبان انما هما للانفعال وعدم الانفعال أي حالة طرو النجاسة على الشيء وما مع عدم طرو النجاسة فالكرية غير مشترطة بل يكفي القلة، لأن القلة طاهرة ما لم يلاقها نجاسة فتتفاعل، فاشتراط الكرية وسبقها على الملاقاة على نحو تكون الملاقاة متأخرة انما يكون حيث يحدث طرو نجاسة على الماء، وأما مع عدم طرو النجاسة فلا مقتضى

٢٤٢

مصباح
الأصول
- ج٤

للحكم بها، فالماء القليل في حال عدم الملاقاة طاهر ومحكوم بالنظافة، فمنطوق الدليل هو ان الماء البالغ كرا اذ لاقاه النجس لا ينفعل، ومفهومه ان الغير البالغ كر أي القليل اذا لاقاه النجس ينفعل، ومعناه انه لو لم يلاقه النجس وهو قليل لا ينجس كما قلنا لعدم المقتضى للنجاسة، اذا فموضوع الطهارة عند الملاقاة وطرو النجاسة سبق الكرية وتأخر الملاقاة، وأما صورة عدم طرو النجاسة اصلاً فالقلة كافية في الحكم بالطهارة لان الماء طاهر ما لم تعرض عليه النجاسة، فبناء على هذا استصحاب عدم الملاقاة الى زمن الكرية وان لم يثبت تأخر الملاقاة عن الكرية او سبقها على الملاقاة لتثبت الطهارة الا انه يكفي في ثبوت الطهارة ان لا تحصل ملاقاة في حال القلة وهي معنى الى زمن الكرية، اذ الشك في ان الملاقاة حصلت قبل حصول الكرية لتنجس الماء ام لا، اذ المفروض انه قبل الكرية ماء قليل وهو ينجس بمجرد الملاقاة فاذا ثبتت بالاصل ان لا ملاقاة في ظرف القلة ثبتت طهارة الماء لعدم المقتضى للحكم بالنجاسة، اذا فما ادعاه (قدس سره) غير تام.

فقد تحصل مما تقدم ان الموضوعات المركبة - بمعنى ان الاثر كان مرتباً على عدم احد الحادثين حال وجود الآخر

- تارة يكون في مجهولي التاريخ وقد قلنا بأن مقتضى جريان الاستصحاب في كل من الطرفين التعارض وحينئذ يتساقطان فيرجع الى قاعدة الطهارة، وأما على مبنى شيخنا الاستاذ (قدس سره) من جهة عدم جريان الاصل في احدهما لعدم الفائدة وفي الثاني وهو عدم الكرية الى زمن الملاقاة يجري تحقق موضوع النجاسة فقد عرفت بطلانه، وأما فيما لو علم تاريخ الملاقاة وشك في الكرية فإنما نحكم في المقام بالطهارة لأن الاصل يجري في المعلوم والمجهول فيتعارضان ويتساقطان فيرجع الى قاعدة الطهارة.

وأما من يقول بعدم جريان الاصل في معلوم التاريخ وجريانه في خصوص المجهول فواضح قوله بالحكم بالنجاسة لان موضوع النجاسة هو عدم الكرية الى ان حصلت الملاقاة فانما نحكم بالطهارة للتعارض كما عرفت سابقا بناء على جريانه الاستصحاب في معلوم التاريخ، وأما بناء على عدم جريانه فكذلك نحكم بالطهارة لما قلناه سابقا.

* ما تقدم البحث عنه كان في الموضوعات المركبة التي يكون الاثر مرتبا على عدم أحد الحادثين حال وجود الآخر، أما الآن فالكلام يقع في الموضوعات البسيطة التي يكون الاثر مرتبا على وجود ذلك الحادث خارجاً كمسألة الطهارة والنجاسة أو الطهارة والحدث، لو فرضنا ان شخصا علم بحدوثهم خارجا وشك في المتقدم منهما والمتأخر، فالبحث في ذلك عينه فيما سبق من حيث الصور الثلاثة فتارة يفرض الحادثان مجهولي التاريخ بأن لا يعلم زمن المتقدم منهما والمتأخر.

وأخرى: يعلم بتاريخ الطهارة ويجهل الحدث، وثالثة بالعكس بان يعلم بتاريخ الحدث ويجهل تاريخ الطهارة فالصور ثلاثة.

وقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)(١) الى عدم جريان الاستصحاب في المجهولين او احدهما اذا كان مجهولا، وجوز جريانه في المعلوم التاريخ مدعيا ان المستفاد من دليل الاستصحاب هو اتصال زمن الشك بزمن اليقين، وهذا الشرط مفقود في البين لأن الحادثين اذا كانا مجهولي التاريخ، فالمكلف وان كان شاكا بالفعل من جهة التقدم والتأخر ومن جهة بقاء الطهارة او الحدث الا أن هذا الزمن غير متصل بزمن اليقين لان كل زمن مشكوك وليس هناك زمن مقطوع بحدوث الحادثين فيه، وهذا بخلاف الموضوعات المركبة فلأن زمن اليقين كان غير محرز الاتصال بزمن

الشك وهذا غير مضر في المقام، أما معلوم التاريخ فالاستصحاب جارٍ فيه من دون مانع لصدق اتصال زمن الشك باليقين هذا ما قاله صاحب الكفاية (قدس سره).

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان دعوى صاحب الكفاية (قدس سره) غير تامة فإن شرطية الاتصال غير معتبرة في الاستصحاب، بل المهم ان يكون المكلف على يقين من حدوث شيء فعلا، وعلى شك من بقاءه فعلا، وبتعبير آخر ان يكون اليقين بالحدوث والشك في البقاء فعليين فحينئذ يتسنى للمكلف أن يجري الاستصحاب، وبالوجدان انه لو راجع نفسه مع هذه الحالة وهي اليقين بوجود حدثين طهارة وحدث، يرى انه على يقين بوجود شيء فعلا وعلى شك في بقاءه حيث يعلم ان الطهارة حصلت منه يقينا عند الصباح من دون ان يعين الزمن ويشك

* ليلة الاثنين ٢٩ / شوال / ١٣٧٤ هـ.

(١) كفاية الاصول ٤٢١.

٢٤٤

مصباح
الأصول
- ج ٤

ظهرا في بقاءها، وكذا الحدث على يقين بحصوله صباحا والشك ظهرا ببقائه، فهو جامع لاركان الاستصحاب لانه فعلا متيقن بحدوث شيء وشاك ببقائه فيجري الاستصحاب، وعلى هذا لو جرى الاستصحاب في كل من الطرفين وهو استصحاب بقاء الحدث وبقاء الطهارة يلزم التعارض والتساقط، فيلزم الرجوع الى الاصول العلمية، وهذا الكلام يجري حتى في مجهولي التاريخ في احدهما ومعلومه في الآخر لأننا فرضنا ان في المعلوم واضحا وأما في المجهول فخلافا لصاحب الكفاية جوزنا جريانه بالتقريب السابق.

ولقد ذهب شيخنا الاستاذ (قدس سره) الى جريان الاستصحاب حتى في معلوم التاريخ خلافا لمذهبه في الموضوعات المركبة حيث كان يمنع (قدس سره) من جريان الاستصحاب فيها أما هنا فقد جوز، وعليه يلزم التعارض بين الاستصحابيين فيقتضي الرجوع الى الاصل والاصل يختلف بحسب الموارد، فتارة يكون المورد اشتغال الذمة واخرى البراءة، فلو شك في تقدم الطهارة على الحدث مع العلم بحدوثهما فبعد التساقط ينبغي عليه ان يتوضأ ليدخل

في الصلاة لان الصلاة تقتضي احرار الطهارة عند الامتثال واتيائها مجردة عن الطهارة اعتمادا على الطهارة السابق المقترنة مع الحدث غير صحيح للشك في الامتثال والخروج عن العهدة، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فالاصل في هذا المقام يقتضي اتيان الطهارة جديدا.

وهناك مورد آخر يقتضي الحكم بالبراءة وهو ما لو علم بحدوث جنابة عنده ويعلم بأنه قد اغتسل ايضا فهو على علم بالحدث والطهارة، ولكنه شك في التقدم والتأخر، ففي هذه الصورة لو اراد ان يدخل المسجد او يمس كتابة القرآن كان جائزا له بالنظر الى النواهي الواردة انما هي تكاليف انحلالية واردة على كل فرد، فقله المجنب لا يدخل المسجد ولا يمس الكتابة معناه ان كل شخص اتصف بالجنابة فالحكم ثابت في حقه، وهذا الشخص الذي علم بالحدثين يشك فعلا بتوجه تحريم عليه من جهة الامر الخارجي، ولا اشكال ان البراءة جارية لان الشك في شبهة تحريمية من جهة الامر الخارجي، وبمقتضى جريان البراءة يجوز له الاقتحام ويدخل المسجد ويمس الكتابة. هذا كله في الطهارة المقابلة للحدث، واما الطهارة المقابلة للخبث كمثل الماء الذي علم بنجاسته وطهارته وشك في

التقدم والتأخر، او مثل الثوب والذي يعلم بطرو الحادثين عليه ويحصل الشك في المتقدم والمتأخر، ففي هذه الصورة بعد جريان الاستصحاب وتعارضهما يكون المرجع قاعدة الطهارة التي من جملة آثارها الشرعية ان الماء يجوز التوضي به وازالة نجاسة البدن به الخ، وكذا الثوب لأجل الستر في الصلاة وانه طاهر الخ.

فتحصل مما ذكرنا ان الاستصحاب بعد الجريان في الطرفين تحصل معارضة بينهما، ويكون المآل الى التساقط ويرجع حينئذ الى الاصول العلمية وهي تختلف بحسب الموارد وقد عرفت.

ثم ان الاستصحاب الجاري في مجهولي التاريخ ربما يكون شخيصا، وقد يكون كليا، وهذا تارة يكون من القسم الرابع من استصحاب الكلي، وربما يكون من القسم الثاني فلو فرضنا ان للشخص حالة سابقة وهي الحدث يعلم بها عند قيامه من النوم، ثم علم اخيرا بحصول الطهارة منه والحدث فتارة يجهل تاريخهما فيكون المرجع الى الحالة السابقة واخرى يصير موافقا له، فعلى النحو الاول وهي صورة المخالفة يصير استصحاب المجهول من القسم الرابع من استصحاب الكلي، كما لو كانت حالته السابقة الحدث مثلا ثم علم في الساعة الثانية انه تطهر يقينا، وعلم

ايضا بانه احدث ولكنه يجهل تاريخه فيحتمل ان يكون حدثه واقعا في الساعة الواحدة فيصير في المقام تعاقب
الحدثين ثم تأخر الطهارة عنهما، ويحتمل ان يكون الحدث الثاني في الساعة الثالثة فيكون رافعا للطهارة ويقتضي
تجديد الطهارة للصلاة، وحيث تردد في الحدث وهو العنوان المحتمل الانطباق على الفرد الاول او على الثاني، ولما
كان المكلف يعلم بارتفاع الفرد الاول من الحدث قطعاً بسبب الوضوء فانه رفع الحدث النوعي بلا اشكال، وكان
المكلف على يقين من وجود عنوان يحتمل الانطباق على الفرد الاول فيكون مرتفعاً او على غيره فهو باق كان
الفرض من القسم الرابع من الكلي، الذي كان واقعه ان يعلم بحدوث فرد وعنوان عام يحتمل الانطباق على الخاص
الاول ويحتمل على غيره ثم يعلم بارتفاع ذلك الفرد، ففي المثال حكموا بجريان الاستصحاب الكلي لانه يحرز
حصوله ويشك في ارتفاعه.

وأما لو كانت الحالة السابقة موافقة للمعلوم التاريخ، كما لو كانت الحالة السابقة الحدث ثم تيقن في الساعة الثانية انه
احدث، وعلم ايضا بانه توضاً ولكنه

مصباح
الأصول
- ج؛

٢٤٦

يجهل تاريخ الوضوء، فلو أراد ان يستصحب الطهارة التي هي مجهولة التاريخ يكون من قبيل القسم الثاني من الكلي
المردد بين مقطوعي الارتفاع والبقاء، فان الطهارة الحادثة من المحتمل ان يكون حدوثها في الساعة الواحدة قبل
حصول الحدث في مقطوعة الارتفاع، ويحتمل ان يكون في الساعة الثالثة فهي مقطوعة البقاء، فهي مرددة بين ما
هو مقطوع الارتفاع أو البقاء فيجري استصحاب الكلي، وعلى كل حال يتضح مما ذكرناه ما ذهب اليه المحقق
(قدس سره) في المعتبر من ان اللازم هنا هو الاخذ بصد الحالة السابقة، وحيث كانت الحالة السابقة الحدث فاللازم
ان يأخذ بالطهارة للعلم بانتقاض تلك الحالة السابقة، واحتمال ان يكون الحدث الثاني واقعا بعد الطهارة.

قال سيدنا الاستاذ^(١) انه لا وجه للرجوع الى خصوص ما هو معلوم التاريخ بل مجهوله ايضا يجري فيتساقطان
ويرجع حينئذ الى ما قلناه، واضعف من هذا ما قيل من انه يأخذ بما هو مجهول التاريخ كما ادعاه شيخنا الاستاذ
مستظهراً ذلك من بعض عبارات شيخنا الانصاري (قدس سره)، وذلك لجريان اصاله العدم فانه اذا علم بالطهارة
مثلاً في الساعة الثانية وجهل زمن الحدث فاصالة عدم حدوث من هذا الوادي.

قال سيدنا الاستاذ: ان هذه الدعوى نسبتها الى الشيخ في غير محلها، حيث لم يستظهر هذا المعنى من عبارته. مضافا الى ان اثبات هذا المعنى من الحدث يكون من الاصل المثبت وهو الباطل.

*بالمناسبة مع بحثنا يجدر بنا ان نتعرض لفرع قد ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في بحث اجتماع الامر والنهي (٢) حيث انه لو علم اجمالا بنجاسة احد الاناثين الصغيرين فقد دل الدليل على ان يهرقهما ويقيم، وقد ادعى (قدس سره) ان هذا الحكم وارد على طبق القاعدة وليس أمرا تعديا ورد من الشارع، ببيان انه لا

(١) ان تلك الحالة لشخصها وبخصوصها وان كانت زائلة قطعا الا انه يحتمل بقائها بسبب آخر كما هو معلوم فلا وجه للرجوع الى ضد تلك الحالة.

* ليلة الثلاثاء ٣٠ / شوال / ١٣٧٤ هـ

(٢) كفاية الاصول: ١٧٩.

التنبيه
الحادي
عشر -
استصحاب
الصحة
عند الشك
في المانع

٢٤٧

يمكن التوضي من هذين الاناثين للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما، ولا يمكن باحدهما خاصة لعدم احراز طهارته. وليس هنا الا صورة ربما ادعي انه يمكن بواسطتها الحصول على الطهارة وهو ان يتوضأ من الاناء الأول، ثم عندما يريد التوضي من الاناء الثاني لأجل الاحتياط يشرع اولا بصب الماء على اعضائه السابقة فيطهرها وبعد الفراغ يتوضأ مما تبقى في الاناء الثاني، وقد ادعى صاحب الكفاية انه في هذا الفرض ايضا لا يمكنه تحصيل الطهارة فيه بوجود استصحاب الغاية في العين التي هي معلومة التاريخ، وذلك عندما يصب الماء على يده من الاناء الثاني لأجل التطهير يقطع حينئذ بنجاسة ذلك العضو، لان الماء النجس ان كان هو الاناء الاول فاليد نجسة ولم تطهر بعد من الصب عليها لعدم انفصال ماء الغسالة الأولى، وان كان النجس هو ما في الاناء الثاني، فعند صبه

على العضو يقطع بتنجسه فعلا من اجل ان الماء نجس فاذا صار زمن النجاسة معلوما يجري الاستصحاب فيه، ولا يجري في المجهول وهو استصحاب الطهارة لعدم اصتال زمن الشك بزمن اليقين، اذاً فبعد ان كان استصحاب النجاسة جاريا لو اراد استعمال الماء فرارا من هذا كله الرجوع الى التيمم كما حكم به الامام(ع)(١)، واتضح من هذا ان حكمه(ع) على مقتضى القاعدة لا التعبد.

قال سيدنا الاستاذ: ان ما قاله صاحب الكفاية غير تام بل يمكن ادعاء ان الحكم وارد على مقتضى التعبد لا القاعدة، وذلك فان استصحاب النجاسة كما يجري كذلك استصحاب الطهارة يجري كما قلنا، لعدم الفرق بين مجهول التاريخ ومعلومه، اذ كما يمكنه ان يقول ويحكم بنجاسة العضو استنادا الى القطع الحاصل حين الصب على العضو من الاناء الثاني لأج الغسل، كذلك يقطع بحصول الطهارة له على احد تقديرى استعماله للمائتين حيث انه يعلم ان احد المائتين طاهر ويعلم ايضا بنجاسة عضوه فاذا جرى الاستصحابان يتعارضان فيتساقطان واللازم الرجوع الى قاعدة الطهارة، فقد تمكن المكلف بهذه الوسطة ان يحصل الطهارة ولا ينتقل فرضه الى التيمم، فاذا قدر ان ورد حكم من الامام(ع) بالأمر بالتيمم في مثل هذه الصورة يكون لمجرد التعبد لا وفقا للقاعدة.

(١) وسائل الشريعة ١: ١٥١، ابواب الماء المطلق ب٨ ح ٢.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٢٤٨

الهم الا ان يقال بان الحكم على طبق القاعدة لا التعبد من جهة حصول العلم الاجمالي له بالنجاسة، اذ لو غسل اعضاءه اولا بالماء كلها مغسولة بالماء الأول، فهو حينئذ يعمل اجمالا أما بنجاسة وجهه وأما بنجاسة يده اذ على تقدير الماء الأول هو النجس فيده نجسة وعلى تقدير الماء الثاني نجس فوجهه تنجس فعلا، فأحدهما نجس لا محالة ولا دافع لهذا العلم الاجمالي إلا بترك التوضي من الانائين والرجوع الى التيمم، فيكون حينئذ واردا على طبق القاعدة، نعم الا ان يقال بان هذا العلم لا يفيد لأن الوقوف على الصلاة مع الطهارة واقعا يكفي المسقطية، فلو قدر ان كان بعد الوضوء الاول من الاناء الاول قد صلى صلاة الصبح مثلا او الظهرين، ثم بعد الوضوء من الثاني قد صلى

صلاة أخرى، فالصلاة عن طهارة بحسب الواقع قد وقعت منه وهي كافية.

نعم ربما يقال بان حكم الامام(ع) بالتيمم على مقتضى القاعدة من اجل لزوم العسر والجرح على المكلف لو اراد ان يظهر ثيابه وبدنه للصلوات الآتية، وربما يعسر عليه الماء فلا يمكنه الغسل، ومن اجل ما يلزمه من الضيق حكم(ع) بالتيمم، اللهم الا ان يكون في موارد بقرب من النهر او الماء الكثير فلا يعسر عليه الغسل.

فذلك أمر آخر يكون الحكم في هذه الصورة حينئذ للتعبد.

فتحصل مما تقدم ان صاحب الكفاية ادعى ان الاستصحاب الشخصي المعلوم تاريخه هو الجاري وهو النجاسة،

وفرارا من هذا المحذور حكم(ع) بالرجوع الى التيمم، فيصير الامر على مقتضى القاعدة الا اننا ابتنا ان

الاستصحابين جاريان ويكون المرجع قاعدة الطهارة ويصير الحكم بالتيمم على مقتضى التعبد لا القاعدة، ولا يخفى

ان صاحب الكفاية (قدس سره) قد مثل للمقام بما اذا كان الاناء الثاني قليلا اقل من كر أما لو قدر ان كان كرا وما

زاد فعند وضع يده في ذلك الماء لا يحرز النجاسة كما كان يحرزها في الاقل، وعليه فيصير كل من النجاسة

والطهارة مجهولين فلا يجري الاستصحاب لعدم اتصال زمن الشك باليقين، ويرجع الى القاعدة من هذه الناحية،

ولكن عرفت حتى في هذه الصورة يجري الاستصحابان ويتعارضان ويكون المرجع قاعدة الطهارة.

التنبيه
الحادي
عشر -
استصحاب
الصحة
عند الشك
في المانع

٢٤٩

التنبيه الحادي عشر: استصحاب الصحة عند الشك في المانع

ذكر سيدنا الاستاذ (دام ظله) ان الشيخ الانصاري (قدس سره)(١) ذكر في رسائله انه ربما يتمسك باستصحاب صحة

العبادة فيما لو شك في المانع المفسد، كما لو احتمل ان يكون البكاء مانعا لصحة الصلاة، فعند الشك ادعى انه يتمسك

باستصحاب صحة العبارة فيما لو احتمل هذا الشيء في اثناء العمل، ثم اشكل هو (قدس سره) على هذا الاستصحاب

بانه ان اريد من استصحاب صحة العبارة فيما لو احتمل هذا الشيء في اثناء العمل.

ثم اشكل هو (قدس سره) على هذا الاستصحاب بانه ان اريد من استصحاب الصحة هي صحة مجموع العمل المتوقعة على تمامية جميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في العبادة، والمفروض ان الحاصل منها شيء جزئي أي مقدار قليل من الاجزاء، فكيف يمكن الاستصحاب هذا المعنى من الصحة، اذ ليس متيقن الحدوث فرضا عن الشك فيه، وان اريد صحة الاجزاء السابقة البت يعود معناها الى الصحة التأهيلية بمعنى ان بقية الاجزاء لو انضم الى هذه السابقة لكانت العبارة صحيحة فمعنى صحة الاجزاء السابقة المأتي بها انها قابلة لانضمام الاجزاء الباقية، فان كان هذا المعنى هو المراد من الصحة فهذا ليس فيه اشكال بالارتفاع حتى نستصحب الصحة، لان الاجزاء السابقة وقعت على هذه الصفة ولا معنى لتغييرها بعد هذا، بل هي على ما كانت عليه الا ان الشك في الواقع ليس من هذه الجهة، بل من ناحية ان بقية الاجزاء فعلا انضمت الى الاجزاء السابقة ام غير منضمة، وبعبارة أخرى ليس الاشكال في قابليتها للصحة عند الاضمام انما الاشكال في انها انضمت ام لا مع هذا المانع المحتمل، واستصحاب صحتها بمعنى القابلية لا يفيد في انضمام الباقي اليها ليفيد الصحة، نعم ان ذلك يتم بناء على القول بالاستصحاب التعليقي في الموضوعات.

فنقول في المقام: ان الاجزاء السابقة كانت على نحو لو انضمت اليها اللاحقة

(١) فرائد الاصول ٣: ٥٥٥، وهو التنبيه الثامن من تنبيهات الاستصحاب.

مصباح
الأصول
- ج٤

٢٥٠

لكانت متصفة بالصحة، فالآن لنا ان نستصحب هذا المعنى، وعلى كل الش في المانع في اثناء العبادة لا يمكن الاستصحاب الصحة ليقضي انه ليس بمانع على نحو يكون عدمه مطلوبا في العبادة.

ثم ان الشيخ نفسه ذكر بعد هذا ان الشك في القاطعية موجب لجريان اصالة الصحة على عكس ما قاله في المانع، حيث ادعى (قدس سره) ان ما يستفاد من القاطعية بحسب الروايات الصحة - مثلا - انه قاطع او في بعضها تناقض مثلا، ان هناك هيئة اتصالية في العبادة زائدة على الاجزاء والشرائط تحصل ما وراء المجموع، فكان العبادة

المركبة من الاجزاء المختلفة الماهية والشرائط كذلك لها نرة أخرى عند الشارع تكون ما وراء تلك وهي الهيئة المستمرة لهذه الاجزاء على نحو لو تخلل سكون طويل مثلا ربما اخل بهذا، فالشارع عندما يعلم من حالة ان حكم على شيء بكونه قاطعا، فقد رأى ان وجوده في اثناء العبادة موجب لقطع تلك الهيئة الاتصالية فهذا ما يستفاد من القاطعية في نظره (قدس سره)، وقد ادعى ان الشك في قاطعية شيء موجب لجريان اصالة صحة العبادة بمعنى استمرار هياتها الاتصالية، لان تلك الهيئة من الامور المتدرجة كالزمان لها وحدة عرفية، فعند الشك في قطعها من اجل ما يحتمل كونه قاطعا يستصحب بقاء تلك الهيئة بمقتضى عدم نقض اليقين بالشك، وهذا واضح. فالمتحصل ان استصحاب الصحة لا يجري في الشك في المانع وانما يجري في الشك في القاطع انتهى ما ذكره الشيخ (قدس سره).

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان ما ذكره الشيخ الانصاري في المانعية أمر متين ولا بأس به، الا ان حديثه في القاطعية غير مسلم بل مردود من وجوه، منها: انه ليس في البين هيئة اتصالية هي ما وراء المانعية فان القاطعية والمانعية شيء وحديث الهيئة لا اساس له، وانما المتحصل من الشارع عند تعلق أمره بالمركب ان متعلق أمره أجزاء وشرائط بعضها أمور وجودية وبعضها أمور عدمية لها وحدة مجموعية، فكما اعتبر الركوع اعتبر عدم الالتفات وعدم التكلم وعدم الضحك قيود فيها، غاية الامر ان بعض تلك الاعدام قد اعتبر في ظرف خاص بحيث ان يكون وجوده متروكا في ذلك الحين كمسألة الحركة في الصلاة، فان عدمها معتبر حين الافعال والقراءة بحيث لو كان شارعا في القراءة كان

التنبيه
الثاني عشر
- جريان
الاستصحاب
في الامور
الاعتقادية

٢٥١

المطلوب منه ترك التمايل مثلا، وأما في الاكوان المتخللة في الاثناء مثلا بين القراءة والركوع فليس الحركة عدمها مطلوبا حينئذ بل موسع من هذه الناحية، وأما بعض الاعدام الاخر مثل عدم الالتفات وعدم الضحك وا لتكلم فلقد اعتبرت اعدامها في جميع ادوار الصلاة وحتى في الاكوان المتخللة. وبعبارة أخرى بعض الاعدام معتبرة بنحو

التوسعة وبعضها بنحو الضيق.

إذاً فالمتحصل من هذا ان العبادة المركبة من مجموع هذه الاجزاء الوجودية والعدمية التي تعلق امر الشارع بها على هذه الكيفية لها وحدة اعتبارية لدى الشارع، بحيث بعد ان طلب بعض الاعدام في الصلاة كان معناه ان وجود ذلك العدم موجب لقطع العبادة أي عدم وحدتها، وليس هذا المركب كالمركبات الخارجية التي يحصل فيها مادة وهيئة كالسرير والبناء وغيرهما، فان تقويم كل منها بالهيئة والا فمع المحافظة على المادة مع هدم الهيئة يكون غير صادق عليه سريرا ا ودارا مثلا فبناءً على هذا الشك في عدم شيء من حيث اعتباره في العبادة وان وجوده يخل بصدق تلك الوحدة يوجب الرجوع الى بقية الاصول من براءة او اشتغال وانه يكون من قبيل الاقل والاكثر وحاله حال الشك في المانع وثانياً: ان القاطع لا محالة يكون عديمه من اجزاء الصلاة فكل قاطع مانع ايضا وهو ذو جهتين، فنفرض جريان الاستصحاب عند الشك فيه من حيث القاطعية الا انه يجري فيه الاستصحاب من حيث المانع.

مضافا الى ذلك ان الهيئة الاتصالية لو قلنا بها ف لا عبادة فاستصحاب بقائها لا يثبت ان وجود ذلك الشيء ليس بقاطع وأن عديمه ليس بمعتبر بل يكون اثبات هذا المعنى من الاصل المثبت وهو غير جائز، ثم لو تنزلنا عن كل ذلك فالمراد بالهيئة الاتصالية ان كان مجموع الاجزاء فقد عاد المحذور الذي كان آتيا في المانع وهو عدم حصول المجموع ولا يقين بالحدوث، وان كان بمعنى الاجزاء السابقة فليس في ذلك شك في الارتفاع حتى يجري الاستصحاب، فالمتحصل من هذا كله ان القاطعية كالمانع ليس بقابل لجريان الاستصحاب اصلا.(١)

(١) فلا مجرى للاستصحاب في شيء من الموردين فيما اذا كانت الشبهة حكمية، وأما إذا كانت الشبهة موضوعية كما اذا شك

في انه هل نام في الاثناء ام لا ؟ جرى استصحاب عديمه، ويتم اجزاء العمل أعني الوجودية والعدمية بضم الوجدان إلى

الأصل، وقد ذكرنا فيما سبق أنه يمكن احراز الشرط والمشرط كالطهارة وما هو مشروط بها بضم الوجدان إلى الأصل فضلا

عن احراز بعض اجزاء المركب بالوجدان وبعضها بالتعبد، وفي المقام يحرز الجزء العدمي بالاستصحاب والاجزاء الوجودية بالوجدان كما هو المفروض.

مصباح
الأصول
- ج؛

٢٥٢

التنبية الثاني عشر: جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية

انه يعتبر في مورد جريان الاستصحاب ان يكون يقين وشك، فيتعلق اليقين بحدوث شيء ويتعلق الشك ببقائه، وكلاهما فعليان، ولا بد من اثر شرعي يترتب في مقام الشك، أما ان ذلك الاثر لا يترتب الا على القطع الوجداني مثلا فالاستصحاب لا يثبت ذلك الاثر، ثم ان دليل الاستصحاب لم يكن بنفسه قطعيا ليؤخذ به، بل هو مما قام عليه الاجماع او الخبر عليه او السيرة القطعية مثلا، وعلى كل فهو كسائر الادلة غير مفيدة للعلم، وبناء على هذا فلا وجه لاختصاص جريان الاستصحاب بالافعال الخارجية فقط المتعلقة بالجوانح مثل عدالة زيد وقيام عمر وكلام بكر و امثاله، بل يعم حتى افعال النفس التي يعود الامر اليها مثل التفكير والتأمل والبناء مثلا على شيء والالتزام به، فلو قدر ان كانت الامامة من القضايا والاحكام الفرعية التي يجب البناء عليها، فاذا قطع بامام ثم شك بعد هذا ببقائه فكما يجري الاستصحاب في نفس البقاء كذلك يوجب ترتيب الاثر من حيث البناء على وجوبها، وما قيل ان الاستصحاب اصل عملي فلازمه الاختصاص بالافعال الخارجية فمدفوع بان المراد منه المقابل للأمارات الدالة على الحكم الواقعي بخلاف الاستصحاب فانه وظيفة يعمل بها في مقام الشك وليس فيه وجهة نظر الى الواقع. وعلى كل فامر الاستصحاب بمقتضى دليل وهو "لا تنتقض اليقين بالشك" اطلاق شموله لما كان من الافعال الخارجية والافعال النفسية فلا وجه للاختصاص بالاول فقط.

أما لو كان الامر من الاعتقادات التي يطلب فيها اليقين بالشيء مثلا كالنبوة، فهل الاستصحاب يجري ام لا. والبحث معقود لهذا الامر ذكر الشيخ الانصاري (قدس سره)(١) رواية تعرض فيها كيفية تمسك الكتابي بالاستصحاب لاثبات

نبوة موسى او عيسى(ع) ولما اجابه الامام(ع) في مقام الرد حيث ان.

التنبيه
الثاني عشر
- جريان
الاستصحاب
في الامور
الاعتقادية

المناقشة كانت بين الكتابي والامام الرضا(ع) فادعى الكتابي اننا على يقين من نبوة موسى او عيسى، وعلى شك من نبوة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فمقتضى حجة الاستصحاب العمل على مقتضى اليقين السابق وهو ابقاء نبوة موسى وعدم الاخذ بنبوة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، هكذا ادعى الرجل اليهودي في مقام المناظرة، وقد كان جواب الامام(ع) له: بأننا لا نتيقن الا بنبوة موسى او عيسى القائل بنبوة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، وبعبارة أخرى ان جواب الامام(ع) كان بهذا الطريقة انا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى اقر بنبوة محمد نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك (١).

ولقد استشكل الشيخ الانصاري (قدس سره) حيث ادعى بان المقام ليس من موارد الكليات الطبيعية حتى يعبر بكل، بل المورد واحد شخصي وهو موسى وعيسى الذي اعترف المسلمون واهل الكتاب بنبوته فالاستدلال بهذا النحو مشكل.

قال سيدنا الاستاذ الخوئي (دام ظله): ان توضيح الكلام عن هذه المسألة هو ان نقول ان تمسك اليهودي او النصراني بالاستصحاب لاثبات نبوة عيسى أو موسى(ع) لا يخلو الامر اما لأجل ان يكون استدلاله اقناعيا في المقام بمعنى العذر لنفسه في مقام العمل لعدم قيام حجة توجب هدايته للدخول في الاسلام، واما لاجل ان يلزم به المسلم في مقام العودة الى الدين السابق ويستدل له بأنه دين مسلم فرض على كل رجل بمقتضى ما يثبت دليل الاستصحاب. فان اريد الاول وانه في صدد الاقناع لنفسه دون مخاطبة وانه لما لم تقم حجة على اثبات دين آخر كان مستمسكا بدين موسى، فنقول اما ان يكون في ظرف يقينه نبوة موسى وعيسى قاطعا ببقائها او ارتفاعها، واما ان

يكون شاكا في البقاء، وعلى الصورة الاولى فلا وجه لجريان الاستصحاب حينئذ لعدم تمامية اركانه وهي بالحدوث والشك بالبقاء والمفروض اليقين بالحدوث واليقين بالبقاء او الارتفاع فلا وجه فيما سبق وحينئذ المناقشة مع اليهود في اصل تحصيله لليقين البقاء والارتفاع من أي سبب.

(١) عيون اخبار الرضا ١: ١٥٧.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٢٥٤

وأما على الصورة الثانية وهي صورة الشك ببقاء ما نيقن به سابقا من ثبوت نبوة موسى او عيسى من اجل نبوة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ثابتة ام ليست ثابتة وفي هذه الصورة لما كان شاكا بالبكاء او جرى استصحاب اليقين بنبوة موسى او عيسى ولهذا كان متمسكا بذلك، وبعبارة أخرى اليقين السابق بثبوت النبوة والشك ببقائها من اجل الشك بثبوت نبوة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فكان آخذا باليقين السابق الا ان الشك هو الذي دعاه لان يأخذ بالاستصحاب ويحكم عليه ببقاء نبوة موسى او عيسى(ع)، ولازم هذه الصورة هو الفحص في البقاء لحصول الشك.

* قال سيدنا الاستاذ الخوئي (دام ظله): ان لازم ما تمسك الكتابي به من الاستصحاب لاثبات النبوة، امران، احدهما: اهماله للفحص حيث كان يلزمه ذلك بعد ان حصل له الشك في نبوة محمد الحكيمية الا بعد الفحص. وثانيا: لو فرضنا ادعى الكتابي عدم قيام الدليل على الحجة حتى بعد الفحص وان كان غير ممكن لما دل من قوله تعالى: **"والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا"** (١) ولكن بعد فرض هذا الامر فالاستصحاب في المقام ليس له اثر، لان المطلوب في باب النبوة هو القطع بها والاعتقاد على نحو الجزم، والاستصحاب لا يفيدنا القطع ببقاء نبوة موسى، ولو قدر فانه يفيد وهو لا يغني عن الحق شيئا. ولو ادعى ان الظن يكفي به في الامور الاعتقادية مثل النبوة وغيرها من دون الحاجة الى القطع، فهو مبني على تمامية مقدمتين الاولى: كون الاستصحاب يفيد الظن، الثانية: الظن على تقدير حصوله يكتفي به في الامور الاعتقادية وكلاهما محل نظر.

* ليلة السبت ٤/ ذي القعدة / ١٣٧٤ هـ.

(١) سورة العنكبوت ٢٩ : ٦٩.

٢٥٥

التنبيه
الثالث
عشر -
استصحاب
حكم
المخصص

هذا كله فيما لو اراد الكتابي من الاستصحاب استصحاب النبوة، وأما لو اراد منه استصحاب الاحكام الثابتة في شريعة موسى بدعوى انه كان على يقين من ثبوتها كالصوم والصلاة. وقد حصل له الشك ببقاء تلك الاحكام الثابتة في شريعة موسى بدعوى انه كان على يقين من ثبوتها كالصوم والصلاة. وقد حصل له الشك ببقاء تلك الاحكام لما ورد من شريعة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فالتمسك بالاستصحاب يقتضي البقاء في مقام العمل على الاحكام السابقة.

فنقول: ان حجية الاستصحاب الذي هو الدليل له اما ان تكون ثابتة - تلك الحجية - من كلا الشريعتين السابقة واللاحقة، او تكون من خصوص، او من خصوص اللاحقة، فان كانت الحجية ثابتة من الشريعتين فلا كلام فيه لان فرضه في المقام حسب اعترافهم بحجية الاستصحاب هو الاخذ على مقتضى يقينه السابق من دون مناقشة، وان كانت الحجية ثابتة من الشريعة السابقة فيلزمنا الدور

(١) وذلك لانه انما يشك في بقاء الاحكام السابقة من اجل احتمال النسخ ولربما ان من جملة ما نسخ من الاحكام نفس حجية الاستصحاب، فالأخذ بالاستصحاب لاثبات الاستصحاب يلزم منه المحذور السابق، وان كانت الحجية ثابتة للاستصحاب من شريعتنا اما باطلة والعياذ بالله وأما صحيحه فعلى الصورة الأولى لا معنى للأخذ منها واثبات الاحكام السابقة، وعلى الصورة الثانية إن من جملة ما ثبت في شريعتنا هو النسخ للشريعة السابقة، ومن التزم بصحة شريعتنا يلزمه الاعتراف بجميع لوازمها، ومن جملة ما جاءت به هو النسخ فيلزم من ذلك هو العدول عن

دين موسى، هذا كله ان كان تمسكه اقناعيا في مقام العذر.

وان كان التزامه بالاستصحاب الزاميا للحكم واردة الدخول منه الى دين موسى فللمسلم اجوبة كثيرة،

منها: ان ينفي وجود يقين بنبوة موسى وعيسى، وإنما يتيقن من طريق الاسلام حيث صدق بنبوة محمد (صلى الله

عليه وآله وسلم) ولازمه التصديق بكل ما اخبره.

(١) وان كان سيدنا الاستاذ لم يصرح به، نعم في الليلة الثانية ذكره (المقرر قده)

مصباح
الأصول
- ج؛

٢٥٦

ومنها: ان ما سبق هو دين موسى وقد كان نبيا فنسخت احكامه، واما من غير طريق الاسلام فلا يمكن الا بالتواتر

والمفروض عدم قيامه اذ الذين كانوا مع عيسى احد عشر من الحواريين، وهم غير موجبين لتواتر مضافا الى

انقطاعهم لحد الآن، ولعل هذا هو المراد من الرواية بقوله(ع) "اننا نؤمن بل موسى المقر والمبشر بنبوة نبينا محمد

(صلى الله عليه وآله وسلم)" اذ معناه اننا اخذنا هذا الشيء منهم فما لم يعتز موسى او عيسى المدعى بنبوة نبينا لم

يكن هو الذي قال عنه نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم)^(١) وا لحاصل ان الكتابي ان اراد ان يتمسك باستصحاب نبوة

موسى لاجل ان يلزم المسلم بذلك ويجعله معتقدا دين موسى وتاركا دين خاتم الانبياء محمد (صلى الله عليه وآله

وسلم) بادعائه ان نبوة موسى على يقين منها، وقد حصل الشك ببقائها فالاستصحاب جار في المقام.

فالمسلم في هذا المقام له اجوبة متعددة منها: ان لا يقين بحدوث تلك النبوة الا من طريق الاسلام، فانه لا يمكن ان

يقطع بها مجردا عن اخبار نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) لذلك، اذ الاناجيل الرائجة فيما بأيدينا لا تفيدنا القطع

بثبوت ذلك حيث انها مزورة بحد لا يمكن ان يعترف احد بصحتها من اجل احتوائها على مطالب كاذبة، لا يمكن ان

تصدر عن فاجر فاسق فضلا عن الانبياء(ع)، فانه ذكر فيها ان النبي الفلاني زنى وآخر شرب الخمر مع زوجته

وقصته مع داود مع زوجته..، فمن طريق غير الإسلام لا يحصل القطع بل يحصل القطع بالعدم، ثم لو قلنا بان

اليقين بالحدوث حاصل فلا اشكال في عدم الشك بالبقاء لاجل ان النسخ حاصل من شريعتنا للشرعية السابقة، ومع

الاطلاع على هذا الشيء لا يبقى شك في البقاء. هذا لو اراد استصحاب النبوة لاجل الالتزام.

وأما لو اراد استصحاب الاحكام السابقة لاجل الزام المسلم بها، فالمسلم بما انه مسلم ينظر الى الحكم فان وجد منسوخا فلا ريب في عدم صحة استصحابه حينئذ لعدم تمامية اركانه، وان وجده غير منسوخ فان حصل الشك له بالبقاء، فلا مانع في هذه الصورة من الاستصحاب لتمامية اركان الاستصحاب، فمع الغض عن عدم جريان الاستصحاب في المقام، لو لم يكن ذلك الحكم منسوخا او حصل فيه

(١) ومنها أن المسلم لا يحتمل بقاء نبوة النبي السابق، بل يقطع بمنسوخيته، اذ المفروض انه مسلم فلا يقين بالحدوث الا من طريق هذه الشريعة كما لو شك له في البقاء ليستصحب (منه قده)

٢٥٧

التنبيه
الثالث
عشر -
استصحاب
حكم
المخصص

علم اجمالي، فمع التجرد عن هذين لا مانع من الاستصحاب، الا انان ابتنا سابقا بان الاستصحاب بالنسبة الى احكام الشريعة السابقة، غير جار مع كونه في الاحكام لا يجري يقتضي البطلان في المقام، فاتضح في المقام ان الكتابي استصحابه لا يفيد لانه اما اقناعي وهو توقف على امور او الزامي فالمسلم غير معترف به اذا فلا يفيد.

التنبيه الثالث عشر: استصحاب حكم المخصص

انه لو ورد عام او مطلق وله عموم ازماني، ثم ورد تخصيص موجب لخروج الفرد عن الحكم، فلا ريب في العمل بمقتضى كل منهما، ولو شك في بقاء حكم المخصص في الزمان الثاني فهل يرجع الى عموم العام او الى استصحاب حكم المخصص مثاله الخيار الغبني، مع قوله ("وفوا بالعقود")^(١) فبناء على كونه غير فوري لا مانع من الرد في الآن الثاني، او لو قيل بكون الخيار فوريا وشك في الآن الثاني في اقتضائه للخيار، فهل يرجع الى حكم

العام نظرا الى ان الخارج خصوص زمن الالتفات وما بعده محكوم باللزوم، او الى استصحاب التخصيص وهو

دليل الخيار الذي كان ثابتا في الآن الاول، فيدعى انه على يقين من الخيار قبل هذا الآ، وعلى شك منه فعلا

فالاستصحاب يقتضي العمل بمقتضاه، وهذا المورد من جملة التي يمثل بها للمقام.

وليعلم اولا قبل الشروع في البحث ان الكلام ليس معقودا لجهة التعارض بين العموم والتخصيص، وأن العموم دليل

اجتهادي يعارض حكم التخصيص الثابت بالاصل وهو الاستصحاب، فانه لا يرتاب في ذلك أحد بأن العموم او

الاطلاق دليل اجتهادي لا يعارض مع الاصل العملي بل لو ثبت لرفع موضوع الثاني بلا ريب، ولا يتوقف احد بان

العموم لو يثبت في مورد فمع ذلك يرجع للاصل او بالعكس، بل الغرض من هذا النزاع هو بيان موارد ما يمكن ان

يصير من افراد العام او من افراد التخصيص لو حصل الشك حين ذاك، فان هناك من الموارد ما لا تكون من افراد

العام وانما هي من افراد المخصص

(١) سورة المائدة ٥: ١.

مصايب
الأصول
- ج؛

٢٥٨

ومنها ما هو بالعكس، اذا فالغاية التي دعت لعقد النزاع هو بيان المائز وبين تلك الامور التي منها ما يكون للعام

ومنها للخاص، وليس الغرض هو بيان جهة التعارض، اذ لا معارضة بين الدليل والاصل فان الاول رافع لموضوع

الثاني وحاكم عليه.

وبعد هذه المقدمة نقول: ذكر شيخنا الانصاري (قدس سره) (١) ان العام الازماني الذي يكون له استمرار بحسب

الزمان، تارة يكون عموم الافراد بمنزلة العموم الاستغراقي، واخرى يصير بنحو المجموعي، فان كان عموم

على الصورة الاولى بمعنى ان كل زمان من تلك الازمنة موضوع مستقل لحكم مستقل يغير الحكم السابق الذي كان

في الآن الماضي، على نحو ذلك العموم منحلا الى احكام متعددة لافراد متعددة لاجل تعدد الازمان.

وبعبارة أخرى ان الآتات الزمانية كلها قد ثبت لها الحكم بنحو الانحلال، فكان كل زمان محكوما بحكم يغير ما ثبت

في الزمان السابق، ففي المقام امثالات متعددة ومعاصي كذلك، وليس في مجموع الآنات، فكل ان لا يختلف حكمه عن السابق، ففي البين امثال واحد واطاعة واحدة تتم با مثال المموع، مثل ما لو قال: اكرم العشرة بنحو المجموع، فان اكرام بعضهم لا يوجب الامثال، فاذا قدر ان ارتفع اتضح انه في البين عموما فتارة بنحو المجموع وأخرى بنحو الاستغراق.

قال الشيخ (قدس سره) فعلى الصورة الاولى ان العام لو خصص ورفع اليد عن العموم بمقدار معين، فعند الشك في فرد يقتضي الحاقه بالعموم دون الحكم عليه باستصحاب حكم المخصص، لان هذا السنخ من العموم قد فرض ان الحكم ثابت لكل آن من آناته، فاذا قدر ان رفع اليد عن حكم العام في آن خاص فالآنات الأخر لا يزول الحكم عنها بل ثابت لهام ن دون ريب، وهذا بخلاف النحو الثاني من العموم فانه لو خصص في زمن خاص قد انقطع الحكم كلية عن بقية الازمان، فاذا شك في فرد من جهة دخوله تحت أي امرين، فلا بد من الرجوع الى حكم خاص لان حكم العام قد ارتفع ولا دليل على ثبوته في الآن الثاني.

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٧٤.

التنبيه
الثالث
عشر -
استصحاب
حكم
المخصص

٢٥٩

والحاصل ان الشيخ قد فرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي فحكم برجوع المشكوك الى العام على الصورة الاولى وباستصحاب حكم المخصص على الصورة الثانية هذا ملخص ما افاده الشيخ (قدس سره).
أما صاحب الكفاية (قدس سره) (١) فقد فصل في المقام فادعى ان الحكم الثابت في المخصص اما ان يكون الزمان الذي احترز فيه ظرفا للحكم او يكون قيذا مأخوذا فيه، كما لو قال: لا تكرم زيدا يوم السبت، فتارة يكون يوم السبت ظرفا لوقوع الحكم فيه كما هو مقتضى كل موجود ان يفتقر الى الزمان والمكان، واخرى يصير يوم السبت قيذا

مأخوذاً في الحكم، ومعناه ان المنهي عن الاكرام يوم السبت، وعلى تقدير ان يثبت النهي يوم الاحد فهو من قبيل ثبوت حكم مماثل للحكم السابق لموضوع آخر. فان كان الزمان في دليل المخصص مأخوذاً على نحو الظرفية وكان العموم السابق استغراقياً الذي حقيقته ان كل زمان ثابت له الحكم، ففي هذه الصورة وان كان يرجع في ابتداء الامر الى العموم لولا المعارض الا انه لو فرضنا ان لذلك العام ثبت معارض فلا مجال في المقام الا للتمسك باستصحاب حكم المخصص، لان الزمان مأخوذ على نحو الظرفية، نعم في صورة كون الزمان قيداً للحكم في المخصص لا يعاد للاستصحاب بل اللازم الرجوع الى حكم العام، اذا فليس في مطلق العموم الاستغراقي يرجع اليه ويترك الاخذ بالمخصص كما قال الشيخ (قدس سره)، بل انما يتم هذا الحكم لو كان الزمان في دليل خاص مأخوذاً على نحو القيدية وأما لو كان مأخوذاً على نحو الظرفية وفرض التعارض في دليل العام لا مجال حينئذ الا الى الرجوع الى حكم المخصص.

وكذا ليس الكلام على اطلاقه لو كان العموم مجموعياً في ان الرجوع مطلقاً حينئذ الى استصحاب حكم المخصص، فان ذلك يتم لو كان الزمان في دليل الخاص مأخوذاً على نحو الظرفية، اذ في هذه الصورة يتعذر العودة الى دليل العام لفرضه حكماً واحداً وقد انقطع، أما لو قدر ان الزمان كان مأخوذاً في دليل الخاص على نحو القيدية، فكما ان الرجوع الى العام متعذر لانقطاعه بعد فرض

(١) كفاية الاصول: ٤٢٤.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٢٦٠

كونه واحداً وعوده محتاج الى دليل، كذلك الرجوع الى حكم المخصص متعذر لفرض كون الحكم فيه واحداً واستصحابه مع هذا الفرض يكون من قبيل اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر، وحينئذ الى ما يقتضيه الاصل في المقام.

فتحصل من هذا كله انه ليس دائماً وابداً الرجوع الى عموم العام لو كان استغراقياً والى استصحاب الخاص لو كان

مجموعيا كما ادعاه الشيخ الانصاري (قدس سره)، بل المقامات تختلف فان العموم لو كان استغراقيا فالخاص اما ان يكون الزمان فيه ظرفا للحكم او قييدا له، فعلى تقدير القيدية وان كان يرجع الى العموم الا انه على فرض الظرفية يرجع الى استصحاب حكم المخصص لو تعارض دليل العام مع غيره، وان كان العموم مجموعيا فليس دائما الرجوع الى استصحاب حكم الخاص فانه على تقدير الظرفية يتم هذا القول، وأما بناء على القيدية فيتعذر الرجوع الى كليهما لا الى العموم ولا الى استصحاب حكم المخصص، ويلزمنا حينئذ الرجوع الى ما تقتضيه الاصول من البرائة والاشتغال.

هذا ملخص ما افاده صاحب الكفاية (قدس سره) ثم ذكر (قدس سره) في آخر البحث تفصيلا هو ان دليل الخاص الذي ورد على العموم وأوجب الخروج من تحته إما ان يكون واردا من أول الأمر أو من الوسط، فان كان موجبا للخروج من أول الأمر مثل خيار المجلس فبعد انقضاء زمنه اذا شك فيه، فقد حكم (قدس سره) بالعودة الى عموم العام بخلاف ما اذا كان التخصيص واردا من الوسط كما في الخيار الغبني - لو قلنا باقتضائه من حين اطلاعه على الغبن لا من حين وجوده - فقد حكم في هذا الفرد (قدس سره) بالعودة الى دليل الخاص واستصحاب حكمه، والوجه في ذلك أنه في الصورة الاخيرة انما يحكم بالعودة الى حكم الخاص لأن قوله "اوفوا بالعقود" كان بمقتضى عموم افراده شاملا لهذا الفرد من اول الامر، ثم في الاثناء ورد خاص اقتضى خروج هذا الفرد عن حكم العام فقد خصص ذلك العموم ورفع اليد عنه، فعود حكمه الى ما بعد زمن التخصيص يحتاج الى دليل. وهذا بخلاف الصورة الأولى فان الخاص كان غير مشمول في زمن الخاص فبعد انقضاء الزمن اذ لم يرجع الى حكم العام في هذه الصورة يلزم تخصيص العام بحسب افراده ولا موجب لذلك انتهى ما قاله (قدس سره).

التنبيه
الثالث
عشر -
استصحاب
حكم
المخصص

٢٦١

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله) ان ما ذكره من التفصيل من حيث الرجوع الى حكم العام او استصحاب حكم المخصص في مسألة الظرفية او القيدية تام ولا بأس به، ان قلنا بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية الالهية، والا فلا، وأما

ما جاء به من حديث التخصيص بالابتداء او الوسط فاما يتم لو كان في البين دليلان احدهما يثبت اللزوم والآخر يثبت الاستمرار، فانه على هذا البناء ان ورد التخصيص في الوسط يستوجب التخصيص في الدليلين اللزوم والاستمرار، فما بعد زمن التخصيص اثبات حكم العام يحتاج الى دليل، فاللزام استصحاب حكم المخصص، وأما التخصيص الابتدائي فهو انما يخص دليل الاستمرار فقط ويبقى دليل اللزوم على عمومه غير مخصص، فاذا انقضى زمن التخصيص يرجع الى دليل اللزوم وهو العام، ويتم ما قاله صاحب الكفاية اذا كان في البين دليلان مستقلان.

وأما لو فرضنا ان في البين دليلًا واحدًا متكفلًا لهذين الامرين اللزوم والاستمرار، مثل قوله تعالى **("أوفوا بالعقود")** الذي معناه ان المتعاقدين يقتضي ان يفيا بالعقد بمعنى ان يلتزما به الى الاخير، ولا يفسخا ما وقع بينهما من المعاملة، ففي هذه الصورة قهرا ان التخصيص الوارد على هذا العموم لا يفرق حاله في الابتداء او الوسط يستوجب الخروج عن تحت حكم العام، فيلزم من ذلك ان يتخصص ذلك الدليل، وما بعد زمن التخصيص يحتاج عود حكم العام الى دليل، فلا معنى بعد فرض كونه دليلًا واحدًا متكفلًا للزوم والاستمرار ان تخصيصه يرد على الاستمرار دون اللزوم لو كان ابتدائيا وعلى كليهما لو كان في الوسط، اذ لا يفرق الحال بينهما اصلا، والظاهر ان دليل العام بنفسه متكفل للامرين وليس في المقام دليلان وعليه فلا وجه للتفصيل.

* قد عرفت ان غرض الشيخ الانصاري (قدس سره) من كلامه في الفرائد هو التفصيل عند الشك في حكم الفرد بما بعد زمن التخصيص بين كون العام استغراقيا الذي كان عبارة عن ثبوت الحكم في كل زمان من الازمنة بمعنى انه متكفل لاحكام عديدة، وبين كون العام مجموعيا وهو ثبوت الحكم الواحد مستمرا، فقد حكم (قدس سره) بان

نحو العام على الصورة الاولى يرجع اليه عند الشك، ولا يعاد الى حكم المخصص، وعلى نحو الثاني يرجع الى حكم المخصص بمقتضى الاستصحاب من دون العودة الى العموم.

ثم فصل صاحب الكفاية بين هذين فنظر الى دليل الخاص وادعى ان الزمان المأخوذ فيه ان كان ظرفا فحتى على الاستغراقية يرجع اليه، لو قدر التعارض بين دليل العام ودليل آخر، وان كان قييدا فلا يرجع الى حكم الخاص حتى

على تقدير كون العام مجموعيا بل لا بد من العودة الى دليل آخر.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله) ان التمسك بالعام مما لا بد منه مجموعيا كان او استغراقيا، كان الزمان في دليل الخاص ظرفا او قيذا، فعلى أي نحو الرجوع الى العام مما لا بد منه ولا محالة، ببيان: ان العام لو كان عمومه على نحو الاستغراق كما لو قال اكرم عشرة على سبيل كون كل واحد منهم ثبت له الحكم مستقلا، فإذ خرج واحد من هؤلاء العشرة بأن خصص مثلا فالحكم ثابت لبقية الافراد بلا ريب، واشكال (سواء) كان دليل الخاص متصلا او منفصلا، وكذا لو كان العموم ثابتا على نحو المجموع كما اذا قال: اكرم عشرة من العلماء، بنحو المجموع بحيث ان الاطاعة وا لمعصية تحصل عند اكرام مجموعهم، ان الحكم من اول الامر ثابت للافراد ما عدا هذا الفرد، او فقل ثابت للتسعة لا لعشرة غايته الدليل لو كان متصلا لانعقد الظهور من اول الأمر في التسعة ولو كان منفصلا لكانت الحجة في الباقي.

أما الظهور فقد انعقد في الكل لان حقيقة التخصيص هو الاستثناء الذي منعه الاخراج ففي هذه الصورة بعد انقضاء حجية العام او ظهوره في الباقي يكون الشك في الفرد موجبا للعودة الى الحكم الثابت للعام لان الدليل الخاص قام على اخراج بعض من ذلك العام ويقتصر في مقام الاخراج على القدر المتيقن، والباقي يبقى مشمو لا له، فليس الدخول تحت العام محتاجا الى دليل بل المحتاج الى الدليل الخارج من تحته، وقد فرض قيامه على خصوص بعض فالباقي باق على عمومه، هذا له في الافراد الفرضية.

وكذا الكلام في الافراد الطولية عينه في العرضية اذ لو قال: يجب عليكم صوم الشهر كله، ثم قام دليل على استثناء

يوم واحد من الشهر فالذى يعلم أن المجموع

المركب وهو الأمر الاعتباري وى عبارة عن سبق هذا اليوم وما تأخر عنه كان متعلقا للوجوب، وأما ذاك اليوم الخاص فقد دل الدليل على اخلاله.

وعلى كلٍ فقد اتضح من هذا كله ان عموم العام حجة سواء كان ذلك العموم استغراقيا ام مجموعيا، ولا يرفع اليد عن ذلك العموم الا لدليل اقوى، والمفروض ان الخاص اقوى دلالة عما يدل عليه ذلك العام من نفس العام، فعليه اذا شك في فرد من جهة خروجه فعموم العام شامل له ولا يرجع بعد هذا البيان الى استصحاب حكم المخصص اصلا، فما ادعاه كل من الشيخ وصاحب الكفاية من التفصيل فقد عرفت بطلانه، وقد تقدم البحث تفصيلا في العموم والخصوص.

ثم ان شيخنا الاستاذ (قدس سره)^(١) لما كان مبناه في العموم والخصوص هو ما ذكرناه وكان في نظره ان ما ذهب اليه هو الواقع الصحيح فقد صار بصدد توجيه كلمات الشيخ الانصاري (قدس سره) على هذا المبنى وان مراده هو الرجوع للعموم مطلقا، وان كان ظاهر كلامه في الرسائل هو التفصيل السابق، الا انه في مكاسبه ذكر (قدس سره) كلاما في خيار الغبن ربما اشعر بالعودة الى المبنى المختار لدى شيخنا الاستاذ، حيث ادعى شيخنا الاستاذ ان الشيخ في خيار الغبن^(٢) قال: ان الاستمرار وارد على الحكم وليس من قبيل ان الحكم وارد على القيد.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ ان حل هذا الامر موقوف على بيان شيء هو ان القضايا الشرعية التي تتكفل لاحكام كلية لا بد من احتوائها لامور ثلاثة: الحكم والمتعلق والموضوع، كما لو قال لا تشرب الخمر وا سقني الماء. فان الحكم هو الحرمة والوجوب الباعثان على الترك او الفعل، وأما متعلق الحكم فهو الشرب والسقي اللذان هما فعلا اختياريان للمكلف، وأما الموضوع فذلك مثل الخمر نفسه والماء الخارجي فان كل منهما موضوع للحكم، ولا ريب ان الزمان بالملاحظة الى الموضوع ليس بمفرد له، بل الموضوع من الامور الواقعية هو كالجواهر من هذه الجهة، نعم الزمان بالملاحظة الى الموضوع ليس بمفرد له، بل الموضوع من الامور الواقعية هو كالجواهر من هذه الجهة، نعم الزمان بالنسبة الى الحكم والمتعلق يمكن ان يفرد ويحصصه الى حصص خاصة لانهما من الاعراض لا الجواهر.

(١) اجود التقريرات ٤: ١٦٨.

(٢) المكاسب ٥: ٢٠٨.

فالزمان المأخوذ فيما عدا الموضوع تارة في المتعلق وأخرى في الحكم، ان كان مأخوذاً في الحكم فلا بد من ثبوت الحكم أولاً ثم طرو ذلك القيد عليه فالاستمرار يرد حينئذ لان نسبته اليه نسبة العرض الى المعروض، ومن المعلوم تقدم العرض على معروضه، وان كان مأخوذاً في المتعلق فلا بد أولاً من فرض التحاقه بالمتعلق ثم يرد الحكم عليه، ففي هذه الصورة يصير الحكم وارداً على الاستمرار لا العكس.

فنقول: على هذه الصورة تارة يكون الدليل الدال على قيديّة الاستمرار اجنبياً قد ورد وقيد المتعلق ثم بعد هذا ورد الحكم، واخرى يكون نفس دليل الحكم منادياً بأن المتعلق مقيد كما لو قال: يجب عليكم الصوم مادمت حياً، فالدليل الذي يثبت الحكم بنفسه يثبت أن متعلقه مقيد أي يجب عليك الصيام مدة الحياة، أما القيد في مرحلة الحكم فأولاً لا بد من قيام دليل يثبت الحكم ثم ينهض دليل آخر على أن ذلك الحكم مستمر ويثبت قيديّة ذلك لاحكم، فليس بنفسه مثبتاً للحكم، بل دليلان كما عرفت.

* قد عرفت ان ما ذكره شيخنا الاستاذ يرجع محصله الى أن قيد الاستمرار ان كان مأخوذاً في متعلق الحكم بأن كان دليل الحكم مثبتاً لكون متعلقه مستمراً، فلا ريب ان ذلك الاستمرار لو خصص ورفع اليد عنه بمقدار ما قام الدليل عليه يرجع الى حكم العام، وهذا بخلاف ما اذا ورد على الحكم فإنه في هذه الصورة لا بد من دليلين أحدهما يثبت الحكم، والثاني يفيد استمرار ذلك الحكم، بمعنى ان الحكم الثابت مستمر الى الابد، وعلى تقدير ثبوته مثل: "حلال محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) حلال الى يوم القيامة".

فاذا قدر ان ورد تخصيص على دليل الاستمرار لا مجال للرجوع حينئذ الى حكم العام، بل لا مناص من العودة الى استصحاب حكم المخصص بدليل ان شمول دليل الحكم لهذا الفرد غير ممكن، حيث اثبت ذلك الدليل حدوثه فقط وليس ناظراً الى الاستمرار، واما دليل الاستمرار فلفرض ان حكمه ببقاء الثابت لا اعادة الحكم المنقطع، فلا بد في هذه الصورة من الرجوع الى حكم المخصص.

قال سيدنا الاستاذ الخوئي (دام ظله): ان كلام شيخنا الاستاذ غير تام لجهتين، **الجهة الأولى:** ان في المقام مرحلتين مرحلة الجعل ومرحلة المجعول، وكل

من المرحلتين يمكن ان يؤخذ فيه الاستمرار، فالزوجة الدائمة مجعول لها الاستمرار بمعنى انه الى آخر الأبد لو قدر بقائهما فهي زوجة، واما الجعل وهو ان فلانة زوجة بعد العقد ربما ينسخ مثلا فليس بمستمر.

وأخرى: يكون المجعول غير مستمر كالزوجة المنقطعة اذ ليس مجعول فيها الاستمرار بل هي موقت الا ان الجعل مستمر.

وعلى كل فالاستمرار المأخوذ في مقام الجعل لا بد وان يثبت بدليل خا رجي لان نفس الحكم الثابت بالدليل كون دليله غير ناظر الى مرحلة الدوام والاستمرار، فانه من الممكن النسخ فاذا اريد منه الاستمرار فلا بد من وجود دليل على ان ذلك الجعل مستمر مثل "حلال محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) حلال الخ" وأما المجعول فمن الممكن ان يكون مستمرا لانه قابل للنسخ بل لطوارئ آخر كالطلاق مثلا وغيره، فالدليل الذي اثبت الحكم يمكن ان يثبت ان مجعوله مستمر فدليل واحد يثبت استمرار المجعول لا انه دليلان.

وبناء على هذا فكلام شيخنا الاستاذ (قدس سره) من ان الاستمرار للوارد على الحكم بعد التخصيص لا يرجع الى عموم العام لان الموجود في المقام دليلان يثبت الحكم الآخر الاستمرار، كل ذلك يتم في مرحلة الجعل الذي تقدم بيان تلك المرحلة في احتياج ثبوت الاستمرار الى دليل.

وأما مرحلة المجعول فكلامه (قدس سره) لا يتم لأن دليلا واحدا ينبت ذلك في مرحلة المجعول دون احتياج لدليلين، وعند التخصيص لا بد من العودة الى العام، هذه هي الجهة الأولى.

وأما الجهة الثانية: التي تعرض لها شيخنا الاستاذ (قدس سره) وادعى ان الاستمرار لو كان مأخوذا في المتعلق وكان الحكم واردا عليه فبعد التخصيص يرجع الى عموم العام بخلاف ما لو كان مأخوذا في الحكم وواردا عليه، فانه لا يرجع الى عموم العام بعد التخصيص، بل لا بد من العودة الى حكم المخصص باعتبار ان الدليل الأول ناظر الى الحدوث، والثاني الى البقاء، فلا دليل يشمل للفرد بعد التخصيص.

قال سيدنا الأستاذ (دام ظله): ان هذه غير تامة ايضا فان الاستمرار للوارد على الحكم سواء كان مجموعيا

واستغراقيا يرجع اليه على كل حال لكونه حجة، فانه

في الافراد العرضية لو قال: اكرم العلماء الى الاخير، فمعناه ان كل فرد من افراد العلماء يجب اكرامه في كل زمان، ففي كل زمان الحكم ثابت بنحو الاستقلال، فلو قدر ان خرج فرد واحد عن الحكم بالتخصيص فالافراد الباقية مما لا اشكال في ثبوت الحكم لها قطعا اذ لا موجب للحكم بالعدم، وكذا لو كان مجموعيا بمعنى ان الثابت حكم واحد لجميع الاجزاء بنحو الاجتماع فمعناه ان الحكم ثابت لهذا دائما قبل التخصيص وفي حال التخصيص وما بعده، فاذا قدر ان خرج جزء واحد بالتخصيص فلا ريب في ان الحكم ثابت للباقي باعتبار انه كان ثابتا قبل التخصيص، فليس اثبات الحكم بقية الاجزاء من قبيل اثبات الحكم جديدا بل نفس ما ثبت قبل التخصيص.

وتوضيح المقام: ان التكليف الثابت للمكلفين المتعلق بافعالهم مثل لا تشرب الخمر ان كل قيد اخذ في الدليل لا بد من عوده الى المتعلق لان نفس المتعلق من الافعال الخارجية، وليس معنى لا تشرب الخمر دائما ان الحكم وهو الحرمة دائمي، بل شرب الخمر ينبغي ان يصير كذلك، فاذا خصص ذلك القيد وهو الدوام سواء كان مطلقا او مقيدا فلا بد بعد التخصيص من الرجوع الى الحكم الخارج فرد خاص في زمن الشك وأما حرمة الشرب فعلى الدوام. وهذا بخلاف ما لو كان التكليف متعلقا بامور ليست من افعال المكلفين كاللزام بعد العقد، اذ لو قد ان قال: فسخت، مع ذلك لا يثبت الفسخ، فمثل هذا يكون المعنى ان اللزوم ثابت في جميع الآتات وحتى زمن التخصيص، فاذا ورد تخصيص في البين فلا بد من الرجوع الى الحكم الذي كان ثابتا قبل التخصيص، فالصلاة مثلا المشتملة على اجزاء متعددة المحكومة بالوجوب لو قدر ان خروج التكبير منها أو الاستعاذة وحكم عليهما بالاستحباب، فالوجوب لا ينبغي زواله عن بقية الاجزاء بل هو ثابت لها قطعا.

إذا المتحصل ان كلام شيخنا الأستاذ غير تام لما ذكر، والاعجب منه انه وجه كلام الشيخ الانصاري (قدس سره)

على مقتضى مرامه ومن المعلوم ان الشيخ نفسه لم يرد هذا المعنى لا في الرسائل ولا في المكاسب، بل اراد نفس

التفصيل المذكور بين العموم المجموعي الاستغراقي الذي عرفت انه لا وجه له.

وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) في مقام الشك في كون الاستمرار راجعا

الى المتعلق او الحكم فقد عرفت انه لا اساس له بعد القول بان عموم العام حجة، وعلى مبنى شيخنا الاستاذ يفرق في

مقام الرجوع على تقدير كون القيد راجعا الى الحكم أو المتعلق.

* ذكرنا أن ما قاله المحقق الثاني (قدس سره) (١) من أن الرجوع الى حكم العام بعد التخصيص امر لا بد منه ولا

يفرق بين كون العام استغراقيا او مجموعيا وما قاله هو الصحيح، أما لو كان الاطلاق مثل قوله تعالى ("أوفوا

بالعقود") (٢) فلا اشكال في انه يستفاد من ذلك حكما واحدا مستمرا لأن الأوامر المتعلقة بالاشياء تارة يكون متعلقها

من قبيل الجلوس والصيام والقيام التي هي من الافعال الخارجية، فهي قابلة لأن يكون عمومها من العموم

الاستغراقي أو المجموعي، أما مثل الوفاء بالعقد فإنه ليس قابلا لان يكون عمومه استغراقيا أو مجموعيا، أما مثل

الوفاء بالعقد فإنه ليس قابلا لان يكون عمومه استغراقيا بل لا بد من كونه مجموعيا، اذ معنى الوفاء هو الانتهاء

والإتمام وهما من المعاني التي لا تنفرد بمعنى بل هو حكم واحد غير قابل للتفرد.

وثانيا: ان الأمر بالوفاء ليس من قبيل الاحكام التكليفية على وجه لو لم يف بالعقد -بأن فسخ مثلا- كان قد ارتكب

امرا محرما عليه بل هو في مقابل الفسخ فمعنى ف بالعقد أي التزم بالمعاملة الجارية بينكما تقدير الفسخ يحصل منك

فانما هو ملغى في نظر الشارع حيث انه مبني على اللزوم ومعنى الالتزام بالمعاملة انه عبارة عن حكم واحد ثابت

لما قبل الفسخ ولما بعده، فلو قدر ان رفع اليد عن ذلك الحكم بمقدار خاص كان مما لا بد منه في الرجوع الى حكم

العام لان الحكم ثابت على كل حال.

التنبيه الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف

انه لا ريب في الاستصحاب من جهة تقومه بأمرين اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وقد اشرنا في التنبيه الثامن ان المراد من اليقين ليس اليقين الوجداني بل الاعم منه ومن التعدي فلو قدر ان قامت أمانة معتبرة على حدوث الشيء ثم

(١) جامع المقاصد ٤: ٣٨.

(٢) سورة المائدة ٥: ١.

مصباح
الأصول
ج - ٤

٢٦٨

شككنا في بقاء ذلك فلا اشكال في جريان الاستصحاب نظرا الى تمامية اركانه من يقين سابق وشك لاحق، وكذا في مرحلة الارتفاع لو قامت أمانة عليه كما لو تيقنا بحدوث زيد في الدار ثم قامت أمانة على ارتفاعه فلا اشكال ان المورد من قبيل نقض اليقين باليقين لا الشك، انما الكلام يقع في المراد من الشك وهل هو تساوي الطرفين أو الأعم ما لم يصل الى درجة اليقين، فلو قدر ان كان عندنا ظن بالخلاف وكان ذلك الظن اما مقطوع عدم اعتباره كالمقياس او مشكوكه كالشهرة -مثلا- فهل يتمسك بالاستصحاب في المقام وتطبيق قوله(ع) "لا تنقض اليقين بالشك" ام لا يتمسك؟

والنزاع في هذا منشأه عدم تحقق معنى الشك ولا ريب ان اطلاقات الادلة شاملة حتى لهذه الصورة لأن قوله "لا تنقض اليقين بالشك" ولكن تنقضه بيقين مثله"، ان الظن الغير المعتبر ليس يقينا بل داخل تحت الشك، فليس المراد بالشك ما تساوى طرفاه بالخصوص، بل حتى الظن الغير المعتبر داخل تحته العرف واللغة يفهم من معنى الشك ما قابل اليقين، فكل ما هو دون اليقين يعبر عنه بالشك، ولا يعتني بما يقال من انه مخصوص بما تساوى الطرفان، فانه مخالف للاطلاقات وما يقال من ان الشك هو التردد والظن عبارة عن الرجحان والوهم طرف المرجوحية، فكل ذلك مجرد اصطلاح خاص لا يرجع اليه.

ثم لو قطعنا النظر عن الاطلاقات فلنا ان نستفيد دخول الظن الغير المعتبر تحت الشك من جهتين حسبما هما

موجودان في الرواية:

الجهة الأولى: في قول السائل في رواية زرارة^(١) "فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم حيث ان الامام عليه السلام لم يستفصل في المقام عن ذلك الرجل الذي حرك في جنبه شيء من انه كان ظانا او شاكا بعدم الحركة مع ان الغالب في الاشخاص الذين يحرك الى جنبهم شيء يكونون ظانين بعدم الحركة، وبما انه عليه السلام ترك الاستفصال وامر بعدم نقض الحالة السابقة بقوله "لا" يفهم ان الظن الغير المعتبر داخل تحت الشك.

الجهة الثانية: التي يستفاد منها ذلك الغاية الحاصلة في الرواية بقوله عليه السلام "حتى يستيقن انه نام" حيث جعل الغاية عن اليقين بالوضوء السابق

(١) وسائل الشريعة ١: ٢٤٥ ابواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١.

٢٦٩

التنبيه
الخامس
عشر -
اتحاد
القضية
المشكوك
والمتيقنة

حصول اليقين بالنوم، ولا ريب ان الظن الغير المعتبر ليس بيقين كي يرفع اليد عن اليقين السابق بواسطته، اذا فالحصول ان الظن الغير المعتبر داخل تحت الشك وان المراد من الشك ليس خصوص تساوي الطرفين بل الاعم من ذلك.

وقد استدلل الشيخ الانصاري (قدس سره)^(١) على أن المراد من الشك هو الأعم مما تساوى طرفاه بدليلين:

الأول: ادعاء الاجماع على أن المراد من الشك هو الأعم.

وفيه: ان المقصود منه ان كان اتفاق الكل فغير حاصل، وعلى تقدير حصول الاتفاق فمن الممكن ان يكون مدركه ما ذهب اليه اهل اللغة والعرف وحينئذ لا يرجع الى الاجماع لكونه حجة من باب التعبد الشرعي، حيث انه معلوم المدرك ولا يؤخذ به لهذه الجهة بل يؤخذ لجهة كشفه عن قول المعصوم عليه السلام.

الثاني من الدليين: انه قال (قدس سره) ان كان الظن بالارتفاع من الظنون المعتبرة فلا ريب في رفع اليد عن اليقين السابق به، وان كان غير معتبر فحكمه حكم الشك، واذا صار كذلك فرفع اليد به يكون من قبيل رفع اليد بالشك عن اليقين.

وفيه ان دليل الاستصحاب وهو لا تنقض اليقين بالشك ان كان جاريا في هذه الصورة وشاملا لها وهي صورة وجود الظن المعتبر بالخلاف فلا كلام حينئذ وان كان قد حصل الشك في ان الدليل يشمل المورد ام لا فلا ريب انه لا يمكن ان نتمسك بدليل الاستصحاب لان موضوع الاستصحاب غير محرز اذ يتوقف على اليقين السابق الشك اللاحق والمفروض لا شك في المقام.

التنبه الخامس عشر: اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة

يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع والمحمول فلو تيقن بوجود شيء فلا بد من تعلق الشك ببقاء وجود نفس ذلك الشيء كي يجري الاستصحاب، أما لو فرض تعلق اليقين بعدالة زيد والشك ببقاء العدالة لعمر أو الشك ببقاء الكتابة لزيد لم يكن هذه الموارد من

(١) فرائد الاصول ٣: ٢٨٥.

مصاديق جريان الاستصحاب لعدم صدق النهي عن نقض اليقين بالشك بل نقض اليقين بأمر آخر - مثلا - فدليل لا تنقض اليقين بالشك يستفاد منه ان متعلق كل من اليقين والشك شيء واحد من حيث الموضوع والمحمول، وحينئذ النهي عن نقض ما تعلق اليقين به بمعنى رفع اليد عنه من حيث ترتب آثاره بسبب الشك اللاحق، فاذا قدر ان كان متعلق كل منهما غير الآخر على نحو المخالفة إما موضوعا او محمولا فلا يصدق عدم النقض حينئذ لعدم الربط بينهما.

فاشترط وحدة القضيتين لأجل جريان الاستصحاب مما لا بد منه، وما حصل في تعبير بعض من اشتراط وحدة الموضوع فقط افانما هو لأجل الاهتمام به دون المحمول، والا فليس الغرض من ذلك اشتراط الاتحاد في خصوص الموضوع دون المحمول، بل لابد من اتحادهما، او يراد من ذلك وحدة قضية الاستصحاب من جهة الموضوع او المحمول، وعلى كل فوحدة القضيتين المتينة والمشكوكه وان لم ترد في رواية أو آية لكن اعتبار ذلك مستفاد من نفس دليل عدم نقض اليقين بالشك حسبما مر بيانه، اذاً فلا داعي لاقامة برهان على الاتحاد بعد ان بينا وجه الاستفادة من نفس الدليل.

أما شيخنا الانصاري (قدس سره)^(١) فقد استدل على الاتحاد بدليل محصلة: ان انتقال العرض من موضوع الى آخر محال، ووجهه ان العرض بعد ان كان متقوما بالمعروض، فاذا اريد انتقاله الى موضوع آخر فالآن الذي يتخلل بين الانتقال يلزم ان يكون هناك عرض بلا معروض وهو محال، أما تطبيقه على المقام فلأنه لو قدر أن كان الموضوع في القضيتين مختلفا فاذا اريد استصحاب الحكم الذي كان ثابتا للموضوع الأول الى الموضوع الثاني على نحو الانتقال لزم من ذلك ان يثبت حكم بلا موضوع في زمن وهو عند فترة الانتقال، اذا فلا بد من الاتحاد حتى لا يلزم المحذور.

قال سيدنا الاستاذ الخوئي (دام ظله): ان ما جاء به الشيخ مردود اذ ما ادعاه انما يلزم لو اريد استصحاب الحكم ولكن من الممكن ان نستصحب نفس المعروض

(١) فرائد الاصول ٣: ٢٩١.

وهو الجوهر فلا يلزم الحديث الوارد في العرض، أو من الممكن أن يستصحب مثل الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية مع أنها ليست بأحكام أو من الممكن أن يستصحب نفس الأعدام وهي ليست من الأعراض لأن الأعراض من الأمور الوجودية.

مضافاً إلى ذلك أن انتقال العرض من موضوع إلى آخر محال تكويناً إلا أن التعبد الشرعي ببقاء المتيقن السابق إذا حصل اليقين بآخر لا مانع منه، مثلاً لو فرضنا أن الشارع عبدنا ببقاء عدالة زيد إذا حصل اليقين بعدالة عمر لا يكون ذلك من المستحيل إنما المستحيل بحسب التكوين لا التعبد إذا فلا وجه لما ذكره الشيخ (قدس سره) بل الدليل على الاتحاد هو ما يستفاد من قوله ولا تنقض اليقين بالشك.

ثم إن المتيقن والمشكوك تارة يتعلقان بالأحكام وأخرى بالموضوعات الخارجية، فإن تعلقاً بالقسم الثاني فالمشكوك تارة من المحمولات الأولية وأخرى من المحمولات الثانوية، مثلاً يشك تارة ببقاء وجود زيد أو بعدمه بمفاد كان أو ليس التامتين، كما لو كنا متيقنين بوجود زيد ثم شككنا ببقاء وجوده ثم شككنا بالبقاء على حالته العدمية من أجل احتمال انتقال الحالة إلى أخرى، أي إلى الوجود فهذا النحو يسمى من المحمولات الأولية التي تحمل على الذات بلا واسطة فهذا النحو من الشك يجري فيه الاستصحاب لكن لا بالنظر إلى وجود زيد بالخصوص بل إلى نفس الماهية المعرأة من كل قيد كقيد الوجود والعدم، لأن استصحاب وجود الموضوع الشخصي الخارجي لا يعقل، إذ لو فرض كونه موجوداً خارجاً لا معنى لأن يشك في بقاء وجوده، إذ فشرط إحرازه كونه خارجاً غير معقول، إنما المستصحب نفس الماهية فتقول تلك الماهية كانت متيقنة بوجودها وقد شك فيها من جهة احتمال التبدل فالاستصحاب جار وهذا لا إشكال فيه.

أما إذا كان المشكوك من المحمولات الثانوية التي تلحق الشيء بعد فرض ثبوت الوجود له كالقيام والجلوس والعدالة والكتابة وغيرها فإنها لا تلحق الشيء إلا بعد أن يقطع بوجود ثم يحكم عليه بذلك، ولذا سميت المحمولات الثانوية التي معناها أنها في رتبة ثانية كالمعقولات الثانوية مقابل الأولية، كحركة الأصابع وسرعة

المشيء وبطنه فانهما يثبتان بعد فرض وجود زيد وفرض كونه كاتباً او ماشياً، ثم فرض كونه متحركاً فانها ثابتة بالواسطة المتعددة، وهذا القسم تارة يشك في المحمول مع القطع بوجود الموضوع كما لو كنت قاطعاً بوجود زيد الا انه شاك في بقاء العدالة بعد القطع بثبوتها له فيما سبق، وهذه الصورة يجري فيها الاستصحاب بلا ريب لكون الموضوع محرزاً، وانما الشك في العدالة ودليل لا تنقض اليقين بالشك شامل لذلك.

وأخرى يشك في ثبوت المحمول للموضوع، فتارة مع الشك في بقاء موضوعه، وكان الشك في احدهما مسبباً عن الآخر.

وأخرى: الشك في المحمول من اجل احتمال تبدل حالته من الفسق الى العدالة وفي ذلك الظرف نفس الموضوع ايضاً مشكوك من جهة البقاء وليس الشك في المحمول مسبباً عن الأول بل كل منهما مشكوك، ففي هاتين الصورتين لو اردنا ان نستصحب العدالة مع فرض الشك بالموضوع كان من قبيل استصحاب الحكم مع فرض ان الموضوع غير مسلم، وان اردنا استصحاب بقاء الموضوع فذلك بمجرد لا يثبت العدالة اذ من المحتمل التبدل، ولذا اعتبر بعضهم في الاستصحاب من احراز الموضوع خافوا نظراً الى هاتين الصورتين، فكأنه لا يجري الاستصحاب الا حيث يكون الموضوع محرزاً والا لزم ثبوت الحكم بلا موضوع.

* والحاصل ان المشكوك اذا كان من المحمولات الثانوية - كالعدالة مثلاً فتارة يشك فيها من جهة الشك في بقاء الموضوع فعلى تقدير ان يكون الموضوع محرزاً وهو وجود زيد فلا ريب في بقاء عدالته الا ان الشك في العدالة مسبب عن اصل وجود الموضوع لا من جهات آخر.

وأخرى يشك في العدالة لا من جهة الشك في بقاء الموضوع بل من جهات آخر كطرو الفسق مثلاً، وهذه الصورة تارة يحرز وجود الموضوع فيها خارجاً ويشك في العدالة خاصة لجهة أخرى، وتارة مع ظرف الشك في العدالة من جهة احتمال طرو الفسق يشك في بقاء الموضوع وهو زيد خارجاً، فهذه صور ثلاثة ولا ريب ولا كلام في جريان الاستصحاب في الصورة الثانية التي كان الشك فيها في العدالة من جهة طرو الفسق مع كون الموضوع محرزاً، فان اصالة بقاء العدالة مع ضمنية ما هو محرز بالوجدان وهو وجود زيد يتم موضوع الاثر.

وأما القسمان الآخران وهي الصورة الأولى والثالثة فقد استشكل فيهما جريان الاستصحاب، اذ لو اريد استصحاب نفس العدالة لكان غير كاف حيث الموضوع غير محرز في الخارج واستصحاب العدالة على تقدير وجود الموضوع ليست بمحلٍ للأثر، انما الاثر على العدالة التي اتصف بها زيد في الخارج، وكذا لو اردنا استصحاب الموضوع في الصورة الثالثة فليس بكاف اذ الشك في العدالة ليس من جهة الموضوع من جهة طرو امر آخر، واستصحاب بقاء زيد لا يوجب ثبوت العدالة، اذ حتى لو ثبت وجوده فالشك في العدالة بعد باق، وبناء على اشكال الجريان اشترط بعضهم في الاستصحاب زيادة على اتحاد القضيتين احراز وجود الموضوع في الخارج.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان الاستصحاب يجري في كلا الصورتين بلا مانع، ويترتب الاثر، أما في الصورة الأولى فلأن اتصاف زيد بالعدالة كان محرزاً في زمن ولكنه في الزمن الثاني حصل للمكلف شك ببقاء العدالة من أجل الشك ببقاء حياة زيد حيث يحتمل موته، فهو في الزمن الثاني يشك ببقاء ذلك الاتصاف وقد سبق ان تعلق يقين به، فأركان الاستصحاب حاصلة من يقين سابق وشك لاحق فيأخذ بالحالة السابقة ويبني عليها وهي اتصاف زيد بالعدالة وهذا واضح.

وأما في الصورة الثانية فالأثر المرتب على نفس العدالة يكشف ان موضوع الأثر امران احدهما الموضوع خارجاً والثاني وصف العدالة، ان نفس الوصف مما له الدخول في الموضوع، وعلى هذا فيصبح موضع الأثر مركباً من شيئين وجود الذات ووصف العدالة، وقد مر ان المواضع المركبة تارة يكون بعض اجزائها محرزة بالوجدان وبعضها غير محرز بل مشكوك فيه.

وأخرى: ان كلا الجزئين للمركب مشكوك فيه، وعلى كل فما كان الجزء منه مشكوكاً يجري فيه الاصل ويضم الى ما هو محرز بالوجدان فيتم الموضوع.

واما ما كان كلا جزئية مشكوكاً فالاستصحاب - بمعنى ان التعبد الشرعي - يجري في كليهما في عرض واحد وان كان بين الجزئين ترتب بحسب الطولية، الا ان مقام التعبد لا يفرق الحال، ففي المقام بعد ان صار كلا الجزئين

مشكوكا وهو العدالة وزيد، فدليل لا تنقض اليقين شامل لهما في عرض واحد من دون توقف وإذا شملهما فقد وجدنا تعبدا ويترتب على ذلك الأثر الشرعي.

هذا كله في الموضوعات وأما إذا كان المتيقن والمشكوك متعلقين بالاحكام ففي ذلك اقسام ثلاثة: تارة يشك في الحكم الجزئي من جهة الشك في الموضوع وأخرى في الحكم الكلي، وهذا على قسمين فتارة في مقام الجعل من جهة طرو النسخ وأخرى في المجعول.

أما الصورة الأولى وهي التي يشك فيها في الحكم الجزئي من جهة الشك في الموضوع، كمسألة ملكية زيد للدار من جهة احتمال بيعه للدار، أو في نجاسة هذا المائع من جهة احتمال الخمرية والحلية بمعنى انه تبدل الى الخل، ففي هذه الصورة يجري استصحاب بقاء الموضوع بلا ريب ويكون حاكما على استصحاب الحكم، وأما الاستصحاب في ظرف الحكم فلا يجري اذ استصحاب بقاء الملكية او نجاسة الخمر مثلا انما لا يمكن حيث الموضوع لا بد من احرازه، فاذا جرى استصحاب بقاء الموضوع أي عدم بيعه للدار او عدم الانقلاب والتبدل فذلك يكون كافيا لترتيب اثر الملكية والنجاسة.

وعلى كل فاستصحاب بقاء الموضوع جار وحاكم على استصحاب الحكم اذ لا يجري استصحاب الحكم اصلا، وحتى لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في ظرف الموضوع فلا يجري في الحكم لما ذكرنا من جهة توقفه على احراز الموضوع.

وأما الشك في النسخ اذا كان في الحكم الكلي فنقول: انه لو تنزلنا وقلنا ان الاستصحاب في الاحكام الكلية جار ففي الشك في الحكم من جهة النسخ غير جار لعدم تحقق اركان الاستصحاب بل الشك في الحدوث موجود لان النسخ كما قلنا هو التخصيص بحسب الازمان من اول الامر، اذ هو قصر لدائرة الحكم فان الله سبحانه وتعالى لما كان عالما بما كان ويكون وكائن فهو يعلم ان الحكم الذي جعله ليس قابلا للاستمرار بل محدود بحد، بخلاف الموالي والعبيد فان نواسخهم ليست كذلك، لعدم علمهم واطلاعهم بقصر الحكم، بل يرسلون احكامهم بنحو تظهر وتفيد الاستمرار ثم ترفع، ولكن عرفت ان هذا المعنى ممنوع اسناده لدى الشارع الحكيم فاذا كنا قد شككنا في الحكم من جهة احتمال

النسخ فليس في البين يقين بالحدوث وشك في البقاء، بل الموجود مجرد اليقين بالحدوث، وأما الشك فمتعلق بالحدوث
لا بالبقاء بمعنى ان حكمه

فنقول
ان
هذا
القسم
ينقسم
الى
ثلاثة
صور:

زائد على هذا المقدار ام لا. والاستصحاب لا يجري في ذلك لعدم تمامية اركانه.
ومن هنا نعرف ان ما ذكره المحدث الاسترلابادي من الرجوع الى استصحاب عدم النسخ بلا خلاف في غير محله
لانه شك في الحدث، اللهم الا ان يكون هناك اطلاق يفيد الاستمرار والدوام او دليل مثل "حلال محمد (صلى الله
عليه وآله وسلم) حلال الى يوم القيامة"^(١) فذلك أمر آخر ان اراده المحقق والا فالاعتماد على صرف الاستصحاب
غير كاف بل باطل لما عرفت انه شك بالحدث.
* قد سبق البحث عن متعلق اليقين والشك فيما اذا كان موضوعا، ومر ايضا فيما لو كان متعلقهما من الاحكام فتارة
الشك في الحكم الجزئي من جهة الشك في موضوعه الخارجي.
وأخرى: في الحكم الكلي وقد كان على قسمين فتارة يكون الشك فيه من جهة احتمال النسخ وقد مر.
وأخرى: من جهة الضيق والسعة، والبحث حوله حيث يكون الشك فيه بعد فرض فعليته وليس سبب الشك هو تبدل
الموضوع او النسخ، بل المجعول في الشريعة لا يعلم كونه واسعا او ضيقا مثل وطئ الحائض قبل الغسل وبعد
الانقطاع او كون النجاسة الثانية للماء المتغير بعد فرض زوال التغير وامثال ذلك، والشك انما يحصل من جهة تبدل
الحالة إما لوجود وصف لم يكن موجودا، او لانعدام وصف قد سبق وجوده مثلا النجاسة الثابتة للماء المتغير اذا
انعدم وصف التغير بأن زال عن الماء، فيشك في بقاء النجاسة من جهة ان الموضوع مشكوك الضيق او السعة،
وهل ان موضوع النجاسة هو الماء لتبقى بعد زوال او عنوان التغير لتذهب بعد الزوال، وكذا الشك في بقاء الزوجية
لو حصل الطلاق بلفظ انت خلية - مثلا - حيث الشك كان من اجل شيء لم يكن سابقا ولم يعلم ان موضوع الحكم

موسع او مضيق، اذاً فالموارد التي يشك فيها من حيث الحكم الكلي كان من جهة ضيق الموضوع وسعته لاجل شيء مفقود بعد ان كان او موجود لم يكن قبل هذا فالاستصحاب في هذه الموارد هل يجري ام لا .

فنقول ان هذا القسم ينقسم الى ثلاثة صور:

القسم الأول: يكون الوصف الموجود في موضوع الدليل مما له الدخل في

(١) الكافي ١: ٥٨، باب البدع والرأي والمقاييس ح ١٩.

مصباح
الأصول
- ج -

٢٧٦

موضوع الحكم بحيث يعد العرف ان ذلك من مقومات الموضوع فعلى تقديرات يزول فالحكم يسقط بالضرورة على نحو لو قام دليل واثبته بعد هذا يرون ذلك من اقسام الحدوث لا البقاء كمسألة الاجتهاد والعلم من حيث جواز التقليد، فلو فرضنا ان الشخص قد عرض له النسيان او لازمه مرض الاعصاب - مثلا - فزال العلم والاجتهاد منه وصار جاهلا فالتقليد حينئذ لا يجوز بنظر العرف، لأنه يرى ان الاجتهاد نفس عنوانه من المقومات لا نفس ذات زيد، ولما كان يرى نفس العنوان له الدخالة فاذا زال فقد سقط الحكم بلا اشكال، وعلى تقدير ان يقوم دليل ويثبت جواز تقليد من زال عنه الاجتهاد بمعنى ثبوته للجاهل فهو من قبيل حدوث الحكم جديدا لابقائه سابقا، ومثل هذا الاستصحاب لا يجري فيه عند الشك.

القسم الثاني: ان يرى العرف ذلك الوصف غير مقوم للحكم وليس له الدخالة في الموضوع، وانما هو من الحالات الطارئة كالجلوس والقيام، لو فرض ان المولى قال اكرم زيدا واتفق انه جالس ثم قام وقد شك في ثبوت الاكرام له، ففي هذه الصورة يرى العرف ان الجلوس ليس مقوما للاكرام ولزيد بل من حالاته الطارئة عليه، فاذا شك في بقاء الاكرام بعد تبدل وصف الجلوس مثلا فلا اشكال في جريان الاستصحاب في المقام لشمول قوله عليه السلام "لا تنتقض اليقين بالشك" للمورد، وهذا لا خلاف فيه.

القسم الثالث: ان يشك في ذلك ولا يعلم ان الوصف من القسم الأول الذي له الدخول في الموضوع بحيث يزول الحكم بزواله او من القسم الثاني الذي ليس له الدخالة بل هو من الحالات، كمسألة جواز السجود على الخشب فاذا احترق وصار فحماً، فالشك يحصل في بقاء جواز السجود عليه حيث لا يعلم ان موضوع جواز السجود نفس المادة التي نبتت من الارض الموجودة في حالة الخشبية فقط أو موضوع ذلك الأعم من الخشبية والفحمية او في المتنجسات كما لو فرضنا ان فاكهة من الفواكه تنجست ثم احترقت فصارت رماداً فيشك حينئذ في النجاسة من اجل ان الموضوع نفس الشجرية أي النابت فيها أو الأعم الشامل للرمادية، أما في نجس العين اذا تبدل ملحاً كالكلب في المملحة فلا اشكال في تبدل الحكم في ذلك لكون العرف يرى الكلبية مما هي القوام في الحكم دون المادة الحاصلة في الكلب والملح.

ومن هنا نعرف ان ما ذكره الشيخ الانصاري (١) عن المحقق الثاني قدس سرهما في مقام التفصيل بين نجس العين وبين غيره، فحكم (قدس سره) بعدم النجاسة عند التبدل في نجس العين وفي غير نجس العين حكم بها، لأن وجه ذلك دعواه في موضوع الحكم، ففي الأول يرى نفس الكلبية هي موضوع الحكم دون الثاني فانه يرى نفس الجسم موضوعاً للنجاسة دون الشجرية، ولما كانت الجسمية هي الموضع فحصلها تام في الرمادية أما قبل الاحتراق وبعده.

* بعد ان فرضنا الاقسام الثلاثة قسم يكون القيد مما له الدخول في الموضوع بحيث عند التبدل وثبوت الحكم له يكون من قبيل ثبوت حكم مثيل للسابق، وقسم لا يكون له الدخول في الموضوع بل القيد من الحالات والطوارئ التي لا توجب تغيير الحكم ففي مثل ذلك يكون نفس الحكم السابق بعينه ثابتاً للموضوع عند التبدل، وقسم ثالث يتردد فيه من جهة القيد انه دخيل ليصير من القسم الأول او غير دخيل ليكون من الثاني.

فهذه اقسام ثلاثة لا ريب في عدم الاستصحاب في القسم الأول لانه بعد ان فرضنا ان القيد له الدخالة في الموضوع وفرضناه مقوما للحكم على نحو يعد ثبوت الحكم للموضوع بعد التبديل من الاحكام الجديدة، فلا اشكال في عدم وحدة القضيتين كي يجي الاستصحاب لأنه موضوعان متباينان كجواز التقليد للعالم فاذا فرض تبدله الى حالة الجهل فالموضوع مختلف لان العالم غير الجاهل.

وأما القسم الثاني: فبالعكس حيث ان الاستصحاب يجري بلا خلاف عند الشك لاحرازه وحدة القضيتين من حيث الموضوع، اذ بعد ان فرضنا ان القيد في هذا القسم لا يعد من المقومات بل من الحالات الطارئة على الموضوع كالقيام والجلوس مثلا، فلا ريب ان الموضوع في هذه الصورة واحد والحكم ثابت له بالقطع كمسألة التتميم كرا، ففي هذه الصورة اذا حصل الشك في بقاء الحكم فلا اشكال في جريان الاستصحاب لشمول قوله عليه السلام "لا تنقض اليقين بالشك".

وأما القسم الثالث: وهو الذي يتردد في القيد من حيث دخالته في الموضوع وعدمها فلا ريب في عدم جريان الاستصحاب لا في الحكم ولا في الموضوع،

(١) فرائد الاصول ٣: ٢٩٧.

مثل نجاسة الفاكهة اذا استحالة ملحقا للشك في موضوع النجاسة الوصف العنواني هو البطيخ او الجسم الهيلواني، أما عدم جريان الاستصحاب الحكمي وهو النجاسة التي كانت ثابتة سابقة لأن موضوع الحكم غير محرز في المقام، حيث لا يعلم ان الموضوع للنجاسة هو عنوان البطيخ ليزول الحكم عند استحالاته ملحا لتبديل عنوانه او الموضوع نفس الجسمية التي باقية حتى عند التبديل الى الملحية، وحيث لا يحرز الموضوع لا يجري الاستصحاب لعدم شمول قوله "لا تنقض اليقين بالشك" للمقام، فلربما لو تمسك صار من موارد نقض اليقين بالشك، وعلى كل فالاستصحاب الحكمي لا يجري لعدم احراز موضوعه والأخذ به في المقام من قبيل التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية.

أما الاستصحاب الموضوعي فلعدم الشك فيه على تقدير عدم الحكم ليجري الاستصحاب لأنه ان اردنا استصحاب كونه بطيخا فهو مقطوع بعدم كونه ملحا في هذا الطرف، وعلى تقدير استصحاب الجسمية فلا شك حينئذ ببقاء الحكم بل نقطع به، وبعبارة أخرى على تقدير كون الموضوع عنوان البطيخ فهو معلوم الارتفاع وعلى تقدير كون الموضوع نفس الجسم الهيلولائي فهو معلوم البقاء اذا لا شك في طرف الموضوع كي يستصحب.

وأما استصحاب بقاء الموضوع بنحو آخر وهو بوصف كونه موضوعا أي بالوصف الذي ثبت له الحكم، فحقيقته هو الرجوع الى الحكم حيث لا يعلم ان موضوعه بأي مقدار ثبت، والاستصحاب الحكمي لا يجري، وكذا الكلام لو كان الشك من جهة الشبهة المفهومية من جهة الموضوع كما اذا حدد صلاة الظهرين الى الغروب، وشك في الغروب من ناحية انه ذهاب القرص وسقوطه او بلوغ الحمرة المشرقية الى اعلى الرأس بل زوالها عنه بمقدار، فالموضوع لا يمكن استصحابه لعدم تعلق اليقين به، اذ على تقدير ان يكون سقوط القرص فهو معلوم الارتفاع وعلى تقدير زوال الحمرة فمعلوم البقاء فلا يجري الاستصحاب لعدم الشك، وأما الحكم هو الوجوب فكذلك لعدم احراز موضوعه،

٢٧٩

فنقول
ان
هذا
القسم
ينقسم
الى
ثلاثة
صور:

نعم في المقام مجال لاستصحاب ادائية الصلاة حيث كانت قبل هذا لو وقعت اداء لاقضاء، والآن يشك في بقاء هذا المعنى من اجل شيء فاستصحاب بقاء الادائية جار.

فتحصل من هذا ان الذي يجري الاستصحاب فيه انما هو القسم الثاني، وهو ما لم يكن القيد داخلا في حقيقة الموضوع بحيث يعد من مقومات الحكم بل من الحالات والطوارئ، وهذا يقع الكلام فيه من حيث ان معرفة كون ذلك القيد مقوما او ليس بمقوم انما هو لدى العرف او بحسب الدقة والعقل او بالملاحظة الى لسان الدليل، فلربما كان لسان الدليل بمثل الماء المتغير نجس -مثلا- فالمعروف ان الوصف له الدخل فلا يجري استصحاب النجاسة بعد زوال التغير، واخرى كان بنحو الماء اذا تغير ينجس، فالموضوع في المقام انما هو نفس الماء فيجري الاستصحاب

لان العلة المحدثه هي المبقية، وهذا بخلاف لسان العرف فربما لا يختلف، وعلى كل فالنزاع والاختلاف وقع بين القوم.

ذكر الشيخ الانصاري (قدس سره) (١) مطلبا في كتابه مستدلا به على عدم كون المحكم في المقام هو النظر الدقي، ببيان انه لو كان هو المحكم في المقامات للزم اختصاص جريان الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع فقط. وذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) وجها لبطلان كونه هو المحكم انه لو كان هو المنظور والمعول عليه في المقامات للزم ان لا يجري الاستصحاب في كل مورد، اذ ما من مورد الا وفيه شك قد حصل من جهة التبدل والتغير، اذ لو لم يتبدل شيء الى آخر لا ينبغي حصول الشك في البقاء، ومع فرض التبدل لا يعد الموضوع واحدا. وكأنه في مقام الرد على الشيخ الانصاري بدعوى أنه بناء على هذا حتى في الشك في الرافع لا يجري، وثم يورد على الشيخ (قدس سره) من ان ذلك لا يصير دليلا اذ بعد ان فرض ان الاستصحاب على مبناه لا يجري الا في الشك الرافع

(١) فرائد الاصول ٣: ٣٠١.

(٢) كفاية الاصول: ٤٢٧.

فأي اثر ترتب على هذا القول وهو عدم اعتبار الدقة في البين، فلنفرض انه بالنظر العرفي كذلك فعلى مبناه ايضا يجري الاستصحاب في الشك في الرافع وليس ذلك بنقض مضافا إلى ذلك لزوم عد اتحاد القضية المتيقنة مع المشكومة حتى على الشك في الرافع إذ لا يحصل الشك إلا من جهة تبدل شيء في البين، وذلك بنظر العقل غير متحد.

ولهذا ذهب شيخنا الاستاذ (قدس سره) (١) الى توجيه عبارة الشيخ (قدس سره) في الرافع وحملها على معنى آخر غير ما هي المقابلة للمقتضي.

توضيح ذلك ان شيخنا الاستاذ ذكر ان المراد من الرفع تارة ما قابل المقتضي وأخرى ما قابل المانع، أما معنى مقابلته للمقتضي فلأن المتيقن السابق تارة له بقاء من نفسه في عمود الزمان لو خلي وطبعه الا اذا تبدل وجوده الى عدم أو عدمه الى وجوده مثلا النجاسة للشيء بحسب جعلها مما لها استمرار في عمود الزمان على نحو البقاء الأخير الا اذا ازيلت بالماء الطاهر بأن وجد امر لم يكن، وكذا الزوجية الدائمة بالنسبة الى لفظ انت طالق. وأخرى يكون اليقين السابق ليس له بقاء من حيث الاستمرار في عمود الزمان بل ينقض بأمره وحده من دون ان يوجد أمر لم يكن أو ينعدم ما كان كالليل والنهار فان وجودهما محدد. فالاستصحاب في القسم الأول جارٍ اذا حصل الشك فيما يرفع ذلك الاستمرار بخلاف القسم الثاني فانه لا يجري قابليته اليقين للاستمرار فاذا شك في كون المتيقن من القسم الأول أو الثاني فيكون الشك شكاً في المقتضى فلا يجري الاستصحاب فيه على مبانه وهذا الرفع هو ما قابل المقتضي وأخرى يكون المراد من الرفع هو ما قابل المانع (بباض في الاصل).

(١) اجود التقريرات ٤ : ١٨٤.

٢٨١

فنقول
ان
هذا
القسم
ينقسم
الى
ثلاثة
صور:

بسم الله الرحمن الرحيم

قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي وعدم المانع

* قال سيدنا الاستاذ الخوئي (دام ظله):

بعد ان اعتبرنا وحدة القضيتين المتينة والمشكوكة من حيث الموضوع والمحمول يقع الكلام في شمول الادلة وعدم شمولها لقاعدة المقتضي والمانع التي حقيقتها ان يتعلق اليقين بحدوث جزء من اجزاء العلة يقتضي ترتب المعلول عليه لو لم يوجد المانع من التأثير، ويتعلق الشك بوجود المانع فهل الأخذ بالعمل على طبق المقتضي لاجل شمول دليل الاستصحاب له ام لا. وبعبارة أخرى اطلاقات الادلة تشمل هذه القاعدة أم لا.

ولا يخفى ان بعضهم تمسك باصالة عدم وجود المانع عند الشك فترتب الاثر على ذلك، كما لو شك في وجود حاجب يمنع من وصول الماء الى البشرة عند الغسل فتمسك بعض باستصحاب عدم وجود المانع وحكم بصحة غسله. ولكن لا يخفى ما فيه فان الاثر لم يرتب على عدم المانع أي عدم الحاجب، بل على نفس تحقق الغسل خارجا، وهذا لا يثبت اصالة عدم وجود المانع الا بنحو من اللزوم وذلك ليس بحجة، أما بعض فلم يتمسك في مقام ترتيب الاثر بل أخذ بمقتضى ما عنده من اليقين بوجود المقتضي والشك بوجود المانع، نظرا الى قاعدة المقتضي والمانع حيث انه متى ما احرز المقتضي وشك في المانع الموجب لعدم تحقق المقتضي والمانع حيث انه متى ما احرز المقتضي وشك في المانع الموجب لعدم تحقق المقتضي خارجا فلا يعتني باحتمال وجود المانع، هذا هو الوجه في الأخذ للقاعدة وتعبير آخر صب الماء على البدن مقتضي

* ليلة الثلاثاء ٢١ / ذي القعدة / ١٣٧٤ هـ.

مصباح
الأصول
ج - ٤

للسراية الى كل عضو من اعضاء البدن ووجود الحاجب يمنع من الوصول الى ذلك العضو الذي كان عليه الحاجب، فاذا صب الماء وشك في وجود الحاجب فلا يعتني بهذا الشك بل يحكم بوصول الماء الى الاعضاء نظرا الى القاعدة المذكورة.

ولا يخفى ان مدرك القاعدة اما دليل العقلاء بعدم اعتنائهم بالشك في المانع، او لشمول ادلة الاستصحاب لذلك حيث

يدعى ان المدرك هو بناء العقلاء على عدم اعتنائهم بالاحتمال المتعلق بوجود المانع فمتى ما أحرزوا المقتضي

أخذوا به ولا يعتنون بأي احتمال وارد على ذلك.

فان كان المدرك هو البناء العقلاني فذلك غير مسلم منهم، بل ربما يعتنون بذلك الاحتمال ويرتبون الاثر عليه.

وان كان الاخذ بالقاعدة لاجل الادلة لها فهو ايضا غير مسلم لان المعتبر في قضية الاستصحاب حسب لسان الدليل

اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكه من جهة الموضوع والمحمول، كما لو تعلق اليقين بحياة زيد وتعلق الشك ببقاء

حياته فان موضوع ومحمول كل منهما متحد، غاية الامر احدهما تعلق بالحدوث والآخر في البقاء، أما قاعدة

المقتضي والمانع فلم تكن الادلة شاملة لها لعدم الاتحاد في القضيتين اذ اليقين تعلق بجزء من العلة وهو المقتضي

والشك تعلق بالمانع الذي يكون عدمه معتبرا في تمامية العلة، فليس متعلق كل من القضية المتيقنة والمشكوكه متحدا

كما هو مقتضي موارد الاستصحاب لتشمله الادلة.

فالمحصل ان هذه القاعدة غير صحيحة وليست بحجة لان مدركها أما بناء العقلاء وقد عرفت ما فيه وأما شمول

ادلة الاستصحاب لها فقد عرفت عدمها.

وايضا يقع الكلام في ان ادلة الاستصحاب بمقتضى اطلاقها تشمل قاعدة اليقين ام لا تشمل، والفرق بينها وبين

لاستصحاب ان الاستصحاب يعتبر فيه تقدم المتيقن على المشكوك زمانا وان كان نفس اليقين والشك فعليين وكون

احدهما متعلقا بالحدوث والآخر بالبقاء كل ذلك مع فرض اليقين فعلا عند الشك.

فنقول

ان

هذا

القسم

ينقسم

الى

ثلاثة

صور:

وأما قاعدة اليقين فالمعتبر فيها سبق نفس اليقين على الشك مع كون الشك متعلقا بنفس الحدث على ان لا يكون

اليقين موجودا عند الشك، وهذا هو الفرق ما بينهما والكلام يقع في شمول مثل "لا تنقض اليقين بالشك" لمثل قاعدة

اليقين وعدم الشمول.

ولا ريب ان دعوى اختصاص تلك الأدلة بقاعدة اليقين وعدم شمولها للاستصحاب امر باطل حيث ان بعض الاخبار الواردة فيها ظهور لما كان الشك متعلقا بالبقاء لا بالحدوث، مثل ما جاء في آخر قوله عليه السلام عندما سألته السائل بانه فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال عليه السلام: "لا، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجي من ذلك امر بين، والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك"، حيث أنه ظاهر في أنه لا ينقض يقينه السابق بالوضوء بالشك ببقائه من أجل احتمال النوم لا بالشك بالحدوث، وكذا في الروايتين الاخيرتين لزرارة فيها ظهور لذلك اذا فدعوى الاختصاص غير مسموعة انما المهم في البين معرفة ان هذه الادلة مختصة بالاستصحاب فقط كما هو المعروف او شاملة حتى لقاعدة اليقين فمثلا قوله (ع) "لا تنقض اليقين بالشك" ان المراد الأعم من الشك المتعلق بالحدوث او بالبقاء وكذا قوله "لا تنقض اليقين" الأعم من الفعلي وغيره فنقول:

وقد ذهب شيخنا الاستاذ (قدس سره) (١) الى ان الادلة غير شاملة للقاعدتين بل مختصة بالاستصحاب فقط، لان شمولها لكليهما يستلزم الجمع بين المتنافيين لان بين القاعدتين تناف واستدل على ذلك بوجوه:

الأول: ان الاستصحاب ما كان اليقين فيه متعلقا بالحدوث، وهو بالفعل على يقين من الحدوث أما قاعدة اليقين فبمقتضى الشك الحاصل اخيرا اوجب تزلزل نفس اليقين السابق، ولذا يسمى بالشك الساري فهو ليس في مرحلة الشك على يقين من الحدوث بل على شك من الحدوث، فاذا تم هذا فلسان الدليل وهو قوله "لا تنقض اليقين" غير ممكن شموله لكلا القاعدتين حيث يلزم على الشارع ان يريد بقوله اليقين بعد قوله لا تنقض الجمع بين اليقين بالحدوث وعدم اليقين بالحدوث.

(١) اجود التقريرات ٤: ١٨٩.

وبعبارة أخرى أن اليقين في لاستصحاب أخذ مفروض الوجود، وإنما الشك تعلق في البقاء، وقاعدة اليقين اخذ غير مفروض الوجود والشك تعلق بنفس الحدوث، ولا يمكن التعبير بلفظ واحد عما أخذ مفروض الوجود وغير مفروض الوجود.

وبعبارة أخرى الجمع القاعدتين والتعبير عن ارادتهما بلفظ واحد ان يلزم ان يراد من ذلك اللفظ اليقين بالشيء وعدم اليقين به وهو من اوضع افراد التنافي.

الثاني: ان ظاهر القضايا الفعلية -كما ذكره الشيخ الرئيس- حيث انه لو قيل زيد كاتب او جالس أو قائم أو متحرك، فان الظاهر من ذلك فعلية التحقق بحسب الخارج وعلى هذا فقوله عليه السلام لا تنقض اليقين قضية من القضايا تقتضي بمقتضى ظهورها فعلية اليقين عند الشك.

وهذا المعنى يتأتى في الاستصحاب أما قاعدة اليقين فاليقين بالحدوث منعدم عند الشك وليس عنده يقين حال الشك فلذا كانت الادلة مختصة بالاستصحاب دون قاعدة اليقين.

وما يقال من ان المشتق يراد به الاعم من التلبس الفعلي والمنقضي عنه المبدء، فالتعبير بلفظ اليقين في الرواية يراد منه الاعم لكلا القاعدتين فهو غير صحيح لان النزاع الجاري في المشتقات مختص باسماء الفاعلين والمفعولين وبعض الصفات الأخرى، وأما الجوامد او ما اشبهها فالنزاع غير جار فيها، نعم لو كان التعبير بمثل المتيقن لا يمكن ذلك ولكن التعبير كان بمثل اليقين وهو غير صالح لذلك.

وربما يقال ايضا بأن الحكم في المقام انما هو بلحاظ الحالة السابقة ومعنى لا تنقض اليقين بالشك هو ان اثار اليقين السابق الغير الموجود فعلا لا ترفع اليد عنها بمقتضى الشك اللاحق، فاليقين الغير الموجود فعلا لا تنقض اثاره بالشك.

وهذا ايضا ليس بصحيح لان الحكم انما كان بلحاظ ما لليقين من طريقة كشف وراءة عن الواقع، وحيث ان المكلف قد اطلع على الواقع فعلا ويلزمه المبادرة الى اثاره فلا يحسن منه نقض تلك الاثار بالاخذ بالشك وترك العمل باليقين السابق.

وكل هذا انما يتأتى في صورة كون اليقين حاصلًا بالفعل، وأما اذا كان منعداً كما في قاعدة اليقين فلا اراءة ولا كشف كي يتم الحكم على مقتضاه، فالمناط الذي لاجله ورد الحكم لم يكن حاصلًا في قاعدة اليقين فلا يمكن اللفظ الواحد ان يشمل الموجود والمعدوم.

* الثالث: ان عدم نقض اليقين بالشك يصدق في صورة عدم تقييد كل منهما بالزمان، اذ لو قيدنا بالزمان لم يكن النقض صادقاً في البين، فبناء على هذا ان الزمان في الاستصحاب على نحو الظرفية وفي القاعدة اخذ على نحو القيدية، والجمع بينهما غير ممكن، وبعبارة أخرى الملحوظ في الاستصحاب طبيعة اليقين مع الشك والزمان مأخوذ على نحو الظرفية، أما في القاعدة فزمان الشك غير زمان اليقين، اذ يشك في يوم السبت بحدوث العدالة التي تيقنها يوم الجمعة، وبناء على ذلك فاللفظ الواحد لا يمكن ان يجمع بين اللحاظين القيدية والظرفية.

هذه تمام الوجوه التي استدلت بها شيخنا الاستاذ على عدم شمول الادلة لقاعدة اليقين وفي جميعها نظر.

أما الاول: فلأن اليقين المأخوذ في الادلة يراد منه طبيعته وانما الاختلاف في مرحلة الشك، ففي الاستصحاب يتعلق بالبقاء وفي القاعدة بالحدوث، ولا مانع من ان يتعلق التعبد الشرعي بالعمل على طبق اليقين السابق اذا حصل بعد هذا شك للمكلف، وبعبارة أخرى ان مطلق اليقين يستدعي العمل عليه ولا يعتني بالشك اللاحق، وهذا لا يفرق الحال فيه بين ان يكون الشك متعلقاً بالحدوث او بالبقاء لان نفس النقض غير صحيح لان كون الشك مختلفاً انما هو من عوارض الموضوع الخارجيه عنه غير مأخوذة في لسان الدليل، ولا مانع من تصريح الشارع بذلك سواء كان شكه متعلقاً بالحدوث أو بالبقاء.

وأما عن الثاني: فيه ان اليقين في القاعدة وان لم يكن فرداً مبايناً لليقين في الاستصحاب ليعمه اطلاق اليقين الا انه لا مانع من التعبد به على تقدير وجوده

وارتفاعه ولا يلزم منه ثبوت الحكم للموضوع بلحاظ وجوده وعدمه، فإن التعبد به في قاعدة اليقين إنما هو بلحاظ حال وجوده.

ودعوى كونه منافيا مع أخذه طريقيا كما ترى، فانه لو اريد من زوال طريقته بعد انعدامه زوال كاشفيته الذاتية فهو وإن كان كذلك إلا ان اليقين في الاستصحاب مع بقاءه أيضا ليس له كاشفية عن البقاء الذي هو مورد التعبد، فان طريقية الشيء إنما هو بالإضافة الى متعلقه وهو الحدوث دون ما له متعلق وهو البقاء على الفرض، وأما الطريقية التعبدية فهو ممكن في كلتا القاعدتين فيعبدنا الشارع بطريقية اليقين المعدوم كما يعبدنا بطريقة اليقين بالحدوث بالنسبة الى البقاء.

وأما ما يقال من جهة عدم شموله للمعدوم والموجود فهو غير صحيح، لانه بالنظر الى نفس الطبيعة السابقة لا يحسن نقضها بالشك اللاحق، وليس المقصود النظر الى اليقين الموجود. وإيضاً يقال من ان الحكم بلحاظ الحالة السابقة والرد كان بنحو اليقين اخذ بنحو الطريقية، وطريقية الشيء قائمة به والمعدوم لا طريقية فيه.

فذلك غير صحيح لانه ان اريد طريقته الوجدانية فحتى في الاستصحاب غير حاصله، لان اليقين تعلق بالحدوث والشك تعلق في البقاء فما تعلق به احدهما يغاير ما تعلق به الآخر، فالطريقة الوجدانية غير حاصلة وأما الطريقة التعبدية فهي تحصل حتى في قاعدة اليقين، اذ لا مانع من التعبد الشرعي بعدم نقض ما تيقن به سابقا بسبب الشك لاحقا ولا مانع من جعل الطريقية لليقين السابق.

وأما عن الثالث: فبعين ما احبنا في الجواب عن الأول، حيث ان كون الزمان قيذا او ظرفا إنما هو خارج عن الموضوع والمحمول، وانما المهم ان طبيعة اليقين السابق لا تنقض بالشك اللاحق سواء كان الزمان مأخوذا في احدهما قيذا او ظرفا، من هذه الناحية الحال لا يفرق اصلا في مقام النقض، وبعبارة أخرى كون اليقين مفروض الوجود ا وغير مفروض الوجود او كون الشك متعلقا بالحدوث او البقاء او كون الزمن ظرفا او قيذا كل ذلك لا يهمننا في مقام ان الحكم بعدم النقض بالنسبة الى طبيعة اليقين بسبب الشك.

* فقد تحصل مما سبق ان الوجوه التي جاء به شيخنا الاستاذ (قدس سره) لاثبات عدم شمول الادلة لقاعدتي اليقين والاستصحاب وانما تختص بالاستصحاب فقط غير صحيحة، لانه من الممكن للشارع ان يعلق الحكم وهو عدم النقض على طبيعة اليقين بطبيعة الشك من دون فرق بين ان يكون متعلق الشك الحادث تارة وبالبقاء اخرى، فكما يتعلق بالعدم مرة وبالوجود اخرى اذ معنى الغاء الاحتمال وعدم الاعتناء بالشك في فرض اليقين المتعلق بالحادث هو ان الاثر لا ينبغي ترتيبه على الشك، بل اللازم ترتيبه على اليقين السابق، وفي هذه المرحلة لا يفرق الحال في الشك من حيث متعلقاته، وايضا لا وجه للقول بالبناء على المشتق، وحيث لا يسلم الامر فيه فالشمول باطل، وقد عرفت انه غير صحيح لانه ليس البناء على وجود اليقين وعدمه بل المدار على طبيعة هذا الشيء لكونه امرا مبرما لا يقتضي نقضه بالامر الغير المبرم.

وكذا ما قيل بان الزمان في القاعدة أخذ على نحو القيدية وفي الاستصحاب اخذ على نحو الظرفية، ووجهه ان هذه الامور خارجة عن حقيقة المطلب، وان نفس اليقين بما انه مبرم لا يقتضي نقضه بالامر الغير المبرم، فالشارع نهى عن نقضه لهذه الناحية التي عرفتها وهذه لا تصير غير لازمة لأجل الأمور الخارجة.

نعم هذا كله في مقام الثبوت والواقع ولكن يمكن ان يدعى ان مقام الاثبات وعالم الدلالة غير شامل للاستصحاب والقاعدة اما من جهة عدم المقتضى او لوجود المانع من ذلك.

أما جهة عدم المقتضى فلأن كل قضية شرعية اخذ موضوع الحكم فيها مفروض الوجود على سبيل القضايا الحقيقية لا يكون الحكم فعليا فيها الا وان يصير الموضوع فعليا سواء كان الحكم واقعيا او ظاهريا.

وبعبارة أخرى فعلية الحكم بفعلية الموضوع، كما لو قال الخمر حرام فان تحقق حرمة الشرب لا بد وان يحرز الموضوع خارجا والا فلا يصح.

أما لو كان الموضوع مركبا فالعرف يستظهر أمرين؛ الأول: وحدة متعلق ذلك الأمر بحسب الزمان، والثاني: فعلية

الموضوع بكلا جزئية ليتحقق الحكم.

بعد ان عرفت هذا فنقول: ان دليلنا في المقام وهو النهي عن نقض اليقين

مصباح
الأصول
ج -

٢٨٨

بالشك فالموضوع اليقين والشك، وهو مركب فيقتضي ان يستفيد العرف كلا الظهورين في المقام، ولكن ذلك محال
اذ لو صار المتعلق لكل من اليقين والشك واحدا لاستحال ان يجزم به في آن ويتردد به، اذ لا يمكن ان يتعلق يقين
وتردد بشيء واحد في زمن واحد، اذا فلا بد من التصرف في احد الظهورين ونقول ان الشارع في موردنا لم يعتبر
الوحدة في المتعلق بحسب الزمان فقد رفع اليد عن هذا الظهور بمقدار ما ترتفع الاستحالة، وهو ظاهر من الرواية
الشريفة حيث ورد فيها " فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال الامام عليه السلام: لا، حتى يستيقن بانه قد نام
الخ" فيفهم ان السائل كان قبل التحريك على يقين من الطهارة بسبب الوضوء وبعد التحريك صار على شك من
البقاء فالزمان مختلف وهو قبل التحريك وبعده.

أما الظهور الاول وهو الفعلية فلم يتصرف فيه الشارع اصلا. فالمعتبر بحسب الدليل فعلية كل من اليقين والشك
بمعنى انه في مرحلة الشك لا بد من يقين، وان كان بحسب الزمان مختلف من حيث المتعلق كما يكون المتيقن امس
والمشكوك وهو في هذا اليوم، وهذا المعنى المعتبر غير آت في قاعدة اليقين لأن المتيقن وهو الحدوث في ظرف
حصول الشك ليس بفعل لأن الشك سرى اليه وأوجب تزلزله وهو المسمى بالشك الساري، فالعدالة المتيقنة في
الاسم قد حصل الشك بحدوثها في هذا اليوم فلم يكن اليقين فعليا عند حصول الشك، فالدليل لا يشمل، نعم
الاستصحاب مشمول له لأنه في ظرف حصول الشك عنده يقين بالحدوث، غاية الأمر المتعلق سابق وهذه الناحية
دل الدليل عليها كما عرفت، فاتضح ان دليل "لا تنقض اليقين بالشك" غير شامل للقاعدة والاستصحاب من جهة عدم
اقتضائه وقد عرفت.

وأما المانع: وهو الوجه الثاني الذي قيل في المنع وحاصله: ان امضاء الشارع لقاعدة اليقين يلزم منه عدم، وتعبير
آخر يلزم من وجود الامضاء عدمه لأن كل مورد لقاعدة اليقين يلزم منه عدم، وتعبير آخر يلزم من وجود

الامضاء عدمه لأن كل مورد للقاعدة هو مورد للاستصحاب، فالقول بشمول الدليل للقاعدة والاستصحاب بمعنى عدم الاعتناء بالشك الأعم مما كان متعلقا بالحدوث او بالبقاء يلزم منه عدم اعتبار القاعدة، مثلا لو كان يوم

الجمعة متيقنا بعدالة زيد وفي يوم السبت شك في حدوث العدالة، فالقول باعتبار القاعدة يقتضي الجري على طبق ما تيقنه سابقا وهو عدالة زيد فينبغي ان يترتب الاثر عليها، وفي نفس ذلك اليوم وهو يوم السبت متيقن بعدم عدالته قبل يوم الجمعة كيوم الاثنين والثلاثاء، وما قيل ذلك أو ما بعده بمقدار، لان العدالة امر حادث مسبوق بعدم وهو ايضا في نفس ذاك اليوم شك ببقاء ذلك عدم فبمقتضى الحكم باعتبار الاستصحاب ان يترتب الاثر على عدم العدالة لان اركان الاستصحاب تامة.

فكل مورد يحكم فيه باعتبار قاعدة اليقين يقتضي ان يجري الاستصحاب على خلافه، فيلزم من القول بقاعدة اليقين عدم القول، وهو واضح ففي الدليل مانع من الشمول، ومن هنا تعرف ان وحدة المتعلق لو لم يقل بها ليتم ذلك في قاعدة المقتضي والمانع فمع ذلك الادلة الواردة في المقام لا يمكن شمولها لقاعدة المقتضي والمانع نظرا الى أن موردها معارض بالاستصحاب، فصب الماء على البدن لما كان مقتضيا للوصول الى البشرة والشك في المانع وهو وجود الحاجب اذ قلنا بعدم الاعتناء به وحكمنا على طبق المقتضي فمع ذلك فاستصحاب عدم وصول الماء كان قبل الصب وهو فعلي وقد شك في بقائه فاللزم الأخذ به وهو معارض لقاعدة المقتضي والمانع. فاتضح من هذا كله اختصاص الأدلة بالاستصحاب خاصته دون قاعدة اليقين والمقتضي والمانع.

تقدم الامارات على الاستصحاب

* ذكرنا سابقا ان اليقين في باب الاستصحاب المتعلق بالحدوث ليس له اختصاص بالوجداني فقط بل لو كان حاصلًا من أمانة معتبرة ثم حصل الشك بالبقاء، فدلّيل عدم نقض اليقين بالشك شامل للمثال، وهذا قد تقدم في اوائل التنبيهات البحث عنه.

وانما الكلام في اليقين الثاني الموجب لرفع اليد عن اليقين الاول، كما جاء في الرواية الشريفة قوله عليه السلام "ولكن تنقضه بيقين آخر" وهل المراد منه خصوص الوجداني ام يعم حتى الأمانة.

ولا ريب ولا اشكال في أن قيام الأمانة على الخلاف موجب لرفع اليد عن اليقين السابق كما لو كان اليقين متعلقًا بعدالة زيد مثلا ثم قامت أمانة على فسقه أو بالعكس، فلا كلام في رفع اليد عن آثار اليقين السابق، انما البحث عن سبب الرفع ووجهه وهل بالتخصيص لأدلة الاستصحاب ام للورود عليها أم للحكومة. وللقوم مذاهب.

ذهب بعض الى القول بالتخصيص وان دليل الاستصحاب حجة في سائر المقامات الا ما اذا قامت أمانة على الخلاف، والنسبة وان كانت بينهما العموم من وجه لعدم تقييد حجية احدهما بعدم الآخر، فان الاستصحاب حجة في كل مورد حتى في مورد قيام الأمانة، وكذا الأمانة حجة في كل مورد حتى لو كان هناك استصحاب الا انه لا بد من القول بالتخصيص، وذلك لانه لو لم نقل به للزم عدم اعمال الأمانة في كل مورد من الموارد، اذ ليس مورد للأمانة يخلو عن اصل يجري فيه، وذلك الاصل أعم من البراءة والاستصحاب، فلو اردنا تقديم جانب الاصول لزم عدم اعمال الأمانة في مورد من الموارد، اذ فلا بد من القول بان دليل الاستصحاب مخصص من حيث عدم جريانه بما اذا قامت أمانة على الخلاف حفظا ومراعاة لاعمال الأمانة،

فنقول
ان
هذا
القسم
ينقسم
الى
ثلاثة
صور:

نعم الاستصحاب في غير موارد الأمانة غير مخصص فيجري على رسله وهذا هو الوجه في التخصيص.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان هذه الدعوى غير صحيحة وذلك لان دليل الاستصحاب الوارد بلسان "لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك الخ"، او "ليس ينبغي لك الخ"، غير قابل للتخصيص بل هو أب عن ذلك حيث انه يرشد الى حكم قد ادركه العقل في المقام، وهو ان اليقين لما كان امرا مبرما والشك امر غير مبرم فليس من الصحيح ان يرفع اليد عن الامر المبرم بسبب امر غير مبرم، فهذا المعنى مما لا يقبل ان يخصص في موارد الأمانات نظير النهي عن اتباع ما ليس يعلم اذ لا يمكن تخصيصه بالظن المستفاد من الشهرة مثلا لان لسانه لسان أب عن ذلك.

مضافا الى ما ذكرناه من الوجه ان القول بالتخصيص يتوقف على عدم تمامية القول بالورود او الحكومة وابطالها، اذ لو ثبتنا او ثبت احدهما لم يكن مجال للرجوع الى التخصيص، اذ التخصيص يكون الرفع فيه عن الحكم مع بقاء الموضوع وفي الورود او الحكومة يكون الرفع للموضوع لا للحكم وهو اذا تم يكون اسبق.

أما القائل بالورود كما ذهب الى ذلك صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) فيمكن ان يوجه قوله بوجهه:

الوجه الأول: ان اليقين المأخوذ في لسان الرواية - لا تنقض اليقين - ليس المراد منه اليقين الصفتي الموضوعي، بل المراد منه اليقين الطريقي الكاشف عن الواقع، ومن المعلوم ان جهة اعتباره وعدم نقضه بالشك انما كان لاجل حجته الذاتية التي هي ارقى مراتب الحجة بالنظر الى كونها غير منجولة، فاذا كان جهة عدم النقض وجود الحجة فالأمانة القائمة على الخلاف حجة معتبرة من قبل الشارع فينبغي رفع اليد عن اليقين السابق بسببها لانه مقيد بعدم قيام الحجة ومعها لا بد من القول بالتقديم فهذه هي جهة الورود.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ان المقصود من اليقين في الرواية الطريقي لا

(١) كفاية الاصول: ٤٢٩.

الصفتي مسلم ولا مناقشة فيه، انما الكلام في رفعه ومن الممكن ان لا يعتبر الشارع شيئاً ناقضاً لليقين السابق الا اليقين الوجداني، وأما مجرد الأمانة فلا اهمية لها في مقام النقض.

الوجه الثاني: للورود -كما هو مستفاد من كلام صاحب الكفاية (قدس سره) في كتابه- هو ان الممنوع عن نقض اليقين انما هو الشك، فالنهي عن النقض انما يتم اذا كان بسبب الشك خاصة كما يستفاد من قوله عليه السلام "لا تنتقض اليقين بالشك" فالنقض بسبب الشك ممنوع عنه، ولا ريب ان الأمانة ليست بشك فهي ليست بممنوعة عنه، ولا ريب ان الأمانة ليست بشك فهي ليست بممنوعة من النقض بل لا بد من نقضه عند قيام الأمانة. وتعبير آخر ان النقض بواسطة الشك منهي عنه وأما غيره فلا.

قال الاستاذ (دام ظله): وهذا ايضا مردود اذ ليس الشارع في مقام حصر عدم الناقضية بالشك وفي صدد بيان الداعي، اذ يلزم على القول بالحصر انه لو نقض اليقين السابق من اجل التماس مؤمن لذلك لم يكن نقضا منهيا عنه، اذ هو خارج عن مورد الحصر، بل المقصود من ذلك بيان ان الشك من جملة الامور الناقضة لليقين السابق الا ان العبرة بمتعلق نفس اليقين وهو مختلف، لأن في احدهما المتعلق هو الطهارة وفي الثاني هو الحجة وذلك غير متحد، نعم لو كان متعلق اليقين الثاني بالنجاسة لكان ناقضا الا ان المفروض خلاف ذلك.

اذاً فالمتحصل من هذا كله عدم تمامية التخصيص والورود وان الوجه في التقديم ليس احدهما لما عرفته من الايراد، اذاً فالمتعين في التقديم انما هو الحكومة وان احد الدليلين حاكم على الآخر، وبيان هذا يتوقف على شرح المطلب فنقول:

ان وجه تقديم احد الدليلين على الآخر إما من جهة تصرف احدهما في حكم الدليل الآخر الثابت للموضوع من دون تصرف في ناحية الموضوع اصلاً، اذ الموضوع باق على حاله لم يتغير فهذا هو التخصيص، كما لو ثبت من الشارع حلية البيع وحرمة الربا بقوله تعالى: **(احل الله البيع وحرم الربا)**^(١) وفرضنا

ان دليلا آخر قال "نهى النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) عن بيع الغرر"(١) فهذا الدليل الثاني انما تصرف في رفع حكم البيع من لزوم وتمليك عن البيع الغرري، وأما كونه بيعا فلم يرفعه فهو تخصيص لقوله "احل الله البيع" فكأن الحلية ثابتة الا في مورد الغرر.

وكذا مسألة العفو عن الدم البالغ قدر الدرهم، حيث انه مع كونه دما ونجسا حكمه -وهو عدم جواز الصلاة فيه- مرفوع وانه يجوز الصلاة فيه، فالتصرف انما هو في ناحية الحكم دون الموضوع. ويقابله بعينه التخصيص الذي عبارة عن ثبوت الحكم لموضوع مع نفيه عن الموضوع الآخر قطعاً، كما لو كان احد الدليلين متكفلاً لذلك كثبوت الاقامة للرجال خاصة فالنساء خارجون عن هذا الحكم لخروجهم موضوعاً لعدم كونهم رجالاً.

وما بين التخصيص والتخصص ما يسمى بالورود وبالحكومة، وذلك ان الدليل الثاني الذي ثبت التعبد به من قبل الشارع مثل الأمانة القائمة على كون الشيء الفلاني جزءاً من الصلاة يستفاد منه امران: احدهما: ثبوت التعبدية من قبل الشارع وهذا امر وجداني أي وجوب الأخذ بما دلت عليه الأمانة والالتزام بأن هذا جزء.

ثانيهما: ثبوت المتعبد به وهو نفس ما قام التعبد عليه كما فيما نحن فيه نفس جزئية الصلاة، وهذا امر ثابت بالتعبد لا بالوجدان وبعبارة أخرى التنزيل للشيء له لحاظان كون التنزيل امراً وجدانياً أما نفس المنزل فهو بجعل وتعبد من قبل المنزل، وكذا فرض ان البحر من الزئبق بارد من طبعه فنفس الفرض وجداني وأما المفروض فهو غير وجداني، فكذا الكلام في مرحلة الأمانة ان نفس التعبد امر وجداني من الشارع غير ثابت بالتعبد والا لتسلسل، وأما نفس المتعبد به فهو غير وجداني بل ثابت بالتعبد.

فاذا عرفت هذا فان كان التصرف في ناحية عقد الوضع من جهة نفس التعبد الذي هو امر وجداني فهذا يسمى

بالورود، وأما ان كان التصرف في الموضوع

(١) وسائل الشريعة ١٧: ٤٤٨، ابواب آداب النجارة ب ٤٠ ح ٣.

مصايح
الأصول
ج -

٢٩٤

من جهة نفس المتعبد به الثابت بالتعبد فهو يسمى بالحكومة، مثال الورود هو النسبة بين سائر الاصول والأمانة، فان البراءة العقلية المتوقعة على عدم البيان الذي موضوعها لا بيان، والاحتياط العقلي الذي موضوعه احتمال الضرر بالارتكاب، والتخيير العقلي الذي موضوعه عدم الترجيح بين ثبوت احد المتناقضين، كل ذلك عند ثبوت الأمانة - بمجرد نفس تعبد الشارع بها - تقدم على سائر هذه الموارد لان بالتعبد للأمانة - الذي هو امر وجداني - جهة تقديم الأمانة على الاصول وهذا يسمى بالورود.

وأما إن كان التقديم من جهة ثبوت المتعبد به فهو حكومة وهو نفس ثبوت الجزئية او الطهارة او النجاسة، فحيث ان الشارع عيّننا بهذا الحكم والزمنا به في مقام العمل على طبقه، فمعناه انه يؤخذ به دون غيره، فتقديمه على غيره من هذه الجهة، والا فنفس الأمانة ونفس الاستصحاب قد ورد التعبد بها من قبل الشارع، ولكن وجه التقديم كان من حيث المتعبد به الذي معناه الزام الشارع بالالتيان على طبقه وعدم الاعتناء بغيره.

* بينا فيما سبق ان وجه التقديم ليس هو التخصيص ولا الورود، وانما لأجل الحكومة، وملخص الحكومة ان القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها على مفروض الوجود والمقدر لا تتكفل لبيان موضوعاتها خارجا وايجادها بالفعل، فاذا قال القائل: لا تشرب الخمر، فقد حكم على ما هو مفروض الخمرية، ومن المعلوم أن فعالية الحكم تتم بفعالية الموضوع خارجا، فنفس دليل لا تشرب لا يتكفل ان ما في الاناء المشاهد خمر أو ليس بخمر، بل تعيين المواضيع يتكفل بها غير الدليل، وبناء على هذا فاذا كان احد الدليلين متكفلا لبيان الحكم على تقدير وجود الموضوع، وكان الدليل الآخر غير معتبر كون ذلك الفرد من مواضيع الحكم، كان لا اشكال في رفع الحكم عنه بلسان رفع موضوعه

تعبدًا، مثل أحد الدليلين حرم الربا على لسان الشارع بقوله "أحل الله البيع وحرم الربا" وكان الدليل الثاني وارداً بلسان أنه "لا ربا بين الوالد وولده" (١) فهو لم ينف الربا الواقع بينهما وجدانا، لأنه عبارة عن بيع المتجانسين وزيادة والمفروض متحقق

(١) وسائل الشريعة ١٨: ١٣٥، أبواب الربا ب ٧ ح ١، ونصه "ليس بين الرجل وولده ربا"

٢٩٥

فنقول
أن
هذا
القسم
ينقسم
إلى
ثلاثة
صور:

بينهما إلا أن رفع الربا كان بنظر الشارع، فكأنه قال: الواقع بين الوالد والولد مع كونه ربا وجدانا لم اعتبر كونه ربا بحسب تأدية النظر إليه، ولا أشكال أن أحكام الربا ترتفع عن هذا الفرد بمقتضى رفع موضوعية الربا عنه بحسب نظر الشارع، وأمثال ذلك لو قال "لا سهو لكثير السهو" (١) "ولا سهو على الإمام إذا حفظ المأموم من خلفه" (٢) وأمثلة فان في كل ذلك ترفع أحكام السهو الموجب للإعادة أو صلاة الاحتياط من جهة رفع الموضوع السهو تعبدًا. ومن ذلك الأمانة والأصول فان موضوع الأصول هو كل من كان على شك في الحكم الواقعي وهذه قضية حقيقية لا تثبت موضوعها بل يكون الحكم فعلياً مع فعلية الموضوع ومن هذا القبيل الاستصحاب لانه فرض موضوعه الشاك كما قال "من كان على يقين فشك" فإذا قامت الأمانة على حكم من الأحكام فقد جعلت المكلف غير شاك في الحكم الواقعي بمقتضى التعبد، فإذا كان غير شاك في الحكم فلا مجرى للأصول فيه أصلاً، فالأمانة رفعت الموضوع السابق بالتعبد لا بالوجدان، إذ المكلف لا يزال شاكاً بعد قيام الأمانة إلا أنه ف ينظر الشارع غير شاك ومن هذه الناحية كانت الأمانة متقدمة على الاستصحاب.

والحاصل أنه وجه التقديم بعد أن لم يكن من باب التخصيص الذي حقيقته رفع الحكم مع بقاء الموضوع، وليس من

باب الورود لان واقعه هو التصرف في الموضوع وجدانا، تعين ان يكون وجه التقديم هو الحكومة الذي حقيقتها هو تصرف احد الدليلين في موضوع آخر تعبدا لا وجدانا وهذا واضح.

ثم لا يخفى انه بناء على هذا التقريب لا يتفاوت الحال في الأمانة القائمة على شيء بين ان يكون مؤداها موافقا للاصل الجاري في المقام او مخالفا، حيث ان الوجه الذي ذكرناه غير موجب للتفرقة بين الموردين. ومن هنا ايضا يتضح ما اورده صاحب الكفاية (قدس سره) (٣) على القائلين بالحكومة وحاصل ايراده انه يلزم على مبانيهم جريان الاصل في مورد قيام الأمانة الموافقة

(١) لم يرد بهذا اللفظ، ولكن ورد بمعناه في وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٨

(٣) كفاية الاصول: ٤٢٩.

مصباح
الأصول
ج ٤

٢٩٦

للاصل مع انه غير قائل به اصلا، وكأنه استظهر ذلك من الاعراض في كلام الشيخ الانصاري (قدس سره) (١) من ان الأمانة تلغى احتمال الخلاف، فظن صاحب الكفاية ان الغاء احتمال الخلاف لا يتم إلا حيث تصير الأمانة مخالفة للأصل وأما مع الموافقة فلا يتم.

قال سيدنا الا ستاذ (دام ظله): فانه غفلة عن حقيقة المطلب اذ ان الشيخ الانصاري ليس غرضه ان الأمانة تلغى احتمال الخلاف قبيل الاصل، بل انها لما كانت تفيد العلم التعبدى فمتى ما قام على شيء يحتمل ثبوت خلاف ذلك الحكم الذي قامت عليه، فيما إنها كالعلم ألغى الشارع المقدس الاعتناء بالخلاف المحتمل عند قيامها على شيء، وليس الغرض هو بيان انها تلغى احتمالية الخلاف مقابل الاصول، فاذا كانت موافقة لها جرى الاصل اذ كل ذلك ليس بصحيح.

وايضا ربما توهم ان البناء على الحكومة يتم القول المعروف من ان الشك اخذ موضوعا في الاصول ولم يؤخذ في

الأمانة، ولهذه الناحية اقتضى التقديم، وغير خفي انه حتى على ما ذهبنا اليه من ان موضوع كل منهما الشك، فالحكومة ثابتة وقد بينا فيما سبق وجه كون الموضوع في كل منهما هو الشك، وبيانه بنحو الاجمال هو ان الاهمال في الواقعات غير ممكن، فإما ان يكون دليل الأمانة شاملا للجاهل وللعالم، او يختص باحدهما دون الآخر، والصورة الأولى ليست بصحيحة اذ يلزم ان يكون العالم قد ثبت حقه خلاف ما علمه هو يلزم التصويب. وأما الاختصاص بالعالم دون الجاهل فذلك غير ممكن للزوم المحذور السابق وهو التصويب، فيتعين علينا اختصاص الأمانة بالجاهل وهو المفروض، اذاً فيتحد موضوع كل منهما، غاية الامر احدهما بالثبوت والآخر بمقام الاثبات، وان كانت الأمانة في بعض الأدلة ثبت فيها هذا الشيء مثل آية السؤال.

وعلى كل حال فحتى على المسلك الذي اخترناه لا بد من تقديم الأمانة على الاصول للحكومة ووجهه ان تقييد موضوع الأمانة بالشك انما جاء من طريق العقل دون الشرع فاللزام للاقتصار على القدر المتيقن، والعقل يحكم بان

(١) فرائد الاصول ٣: ٣١٥.

٢٩٧

فنقول
ان
هذا
القسم
ينقسم
الى
ثلاثة
صور:

الأمانة لا اثر لها في مورد ثبوت العلم الوجداني، وأما ما عداه فهي ذات أثر، وحينئذ دليل الاستصحاب لما اخذ في موضوعه الشك كان بمقتضى اطلاق الرواية فيه ارادة الأعم من الوجداني والتعدي -أي موضوعه الشك الأعم - ولما كانت الأمانة علما بنظر الشارع فمتى ما قامت على شيء فقد رفعت الشك عنه حتى التعبد لأن المفروض كونها علما تعبديا، فاذا رفعت الشك الشامل للوجداني والتعدي، فالاستصحاب يقتضي سقوطه من البين لعدم وجود موضوع له اصلا، اذ موضوعه الشك والمفروض انه لا شك بمقتضى التعبد الشرعي *.

* انتهى البحث في هذه الليلة المصادفة ليلة الثلاثاء ٢٦ ذي القعدة الى هذا المقام وقد بدء التعطيل من بعد هذه الليلة الى عيد الغدير او النصف من شهر محرم، حسبما يساعد مزاج سيدنا الاستاذ دام ظله على الدراسة لانه في انحراف من الصحة، راجيا ان يمن على الجميع بالتوفيق.

الكلام في تعارض الاستصحاب مع غيره من الادلة

ويقع البحث عن جهات: الأولى:

في تعارضه مع الأمارات وقد سبق البحث عن ذلك تماما، وعرفت أن الأمارات مقدمة عليه بالحكومة لا الورود ولا التخصيص، وذلك لأجل ارتفاع موضوع الاستصحاب عند قيام الأمانة تعبدا، إذ موضوع الاستصحاب هو الشك في الحكم، فإذا جرت الأمانة في مورد فقد صيرت الإنسان على يقين من موضوع الحكم تعبدا، وإذا أصبح متيقنا بحكم الشارع كان غير شاك في الحكم فلا مجرى للاستصحاب حينئذ، هذا من دون فرق بين أن يكون الاستصحاب موافقا للأمانة بحسب المؤدى أو لم يكن.

وما في الكفاية من توهم اختصاص الحكومة بصورة المخالفة في المؤدى ناش من تعبير في الرسائل فاسد، لأن ملاك الحكومة وهو ارتفاع موضوع الاستصحاب تعبدا ثابت في كلا الفرضين في حالة المخالفة والموافقة، وأما التوفيق العرفي فلا معنى له سوى ما ذكرناه من الحكومة.^(١)

الثانية: في تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول العلمية.

ولا إشكال في تقدمه على البراءة العقلية وعلى الاحتياط والتخيير العقلين وذلك بالورود، إذ بعد أن عرفت أن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان فهو يرتفع بمجرد جريان الاستصحاب لأنه بيان قرره الشارع، وكذا الاحتياط العقلي الذي كان موضوعه احتمال الضرر بالارتكاب، فانه بمجرد إمضاء الشارع للاستصحاب يرتفع كل ضرر في البين، وأما التخير العقلي فكذا لان موضوعه كان هو التحير وعدم الترجيح بين ثبوت احد المتناقضين فإذا جرى الاستصحاب في بعض الأطراف ثبت الترجيح وارتفع التحير وهذا واضح.

(١) يوجد بياض في الأصل بعد هذه العبارة وحتى الجهة الثانية، وقد يكون السيد المقرر لم يكتبه لأن الاستاذ قد ذكره قبل

صفحات.

٢٩٩

فنقول
ان
هذا
القسم
ينقسم
الى
ثلاثة
صور:

وأما تقدمه على الأصول الشرعية من حديث الرفع والاحتياط الشرعي لو قلنا به في مورد أو التخير الشرعي فهو بالحكومة لا بالورود، لان البراءة الشرعية إنما تجري في مقام الشك بالتكليف فإذا جرى الاستصحاب في مورد عقد ثبت بالتعبد الشرعي وجود تكليف في البين فيرتفع الشك.

وبعبارة أخرى الاستصحاب أمانة من الأمارات غاية الأمر انه في طول سائر الأمارات لا في عرضها، فحيث لا أمانة في البين تثبت أماريته ولا ريب أن الأمانة متقدمة على الأصول الشرعية.

الثالثة: في تعارض الاستصحابين وتعارضه مع بعض القواعد الأخر

وقبل البدء بالبحث يجدر بنا تقديم مقدمة: هي أن التنافي بين الدليلين تارة يكون في أنفسهما مع قطع النظر عن عجز المكلف وعدم مقدور بته على الامتثال، كما إذا كانا في مقام الجعل كذلك فلا إشكال في كونهما متعارضين حينئذ من

دون فرق في تعارضهما بالذات لأجل استلزام جعلهما اجتماع النقيضين أو الضدين كجعل الوجوب لشيء ثم الحكم على ذلك الشيء بالحرمة، أو كان تعارضهما بالعرض كما في جعل الوجوب للظهر والجمعة للعلم إجمالا بكذب أحدهما مع عدم التنافي بينهما بحسب الذات، وفي مثل هذا يرجع البحث فيه إلى مرجحات باب التعارض.

وأخرى يكون التنافي بين الدليلين من ناحية عجز المكلف عن امتثال كلا الحكمين كوجوب الصلاة والإزالة عن المسجد إذ هما من ناحية الجعل غير متعارضين ومستلزمين للتنافي إلا أن قدرة المكلف قاصرة عن امتثالهما جمعا، ولا بد في هذا المقام العودة إلى مرجحات باب التزام من الأهمية وكون أحدهما ذا بدل الخ.

وبناء على هذا فالقسمان يجران لاستصحابين المتنافيين أيضا، فان تنافيهما قد يكون لعجز المكلف عن امتثال كلا التعديين، كما في استصحاب وجوب الصلاة والإزالة المتزامنين.

وتوهم عدم جريان التزام ومرجحاته في الاستصحابين لان دليلهما واحد ونسبته إليهما على حد سواء فلا معنى للترجيح مدفوع، بان التزام إنما هو بين

مصباح
الأصول
- ج؛

٣٠٠

الحكمين وذلك لأهمية أحد المتيقن ولا عبرة باليقينين ولا بالدليل الواحد، فكما أن وجوب الإزالة المتيقنة كانت أهم من وجوب الصلاة في فرض العلم به وجدانا كذلك إذا ثبتنا بالتعبد الاستصحابي.

وبعبارة أخرى دليل الاستصحاب وان كان واحدا إلا أنه انحلاي ينحل إلى أحكام متعددة، فالأهم منها يكون أرجح فالتزام في الاستصحابين أمر معقول في فرض عدم إمكان المكلف للامتثال.

وأما تعارض الاستصحابين وتنافيهما في مرحلة جعل الشارع فتارة يكون أحد الشكين فيهما مسببا عن الشك في الآخر - والمراد بالسببية هي الشرعية دون التكوينية - كما إذا كان أحد المشكوكين أثرا شرعيا للآخر أي يكون أحدهما موضوعا والآخر حكما، ففي مثله مع جريان الأصل السببي لا يبقى مجال للأصل المسببي، مثلا في القضايا الحقيقية الخمر حرام إذا شك في خمرية مائع فلا محال يشك في حرمة ذلك المائع نظرا إلى أنه من أحكامه، والمشكوك الأول موضوع للثاني فإذا قدر أن جرى استصحاب خمرية هذا المائع وتعبنا الشارع بذلك كان لا محالة يترتب عليه حكمه وهو الحرمة، وكذا في الثوب المتنجس المغسول بماء مشكوك الطهارة، إذ المعلوم من الأدلة هو

أن الحكم بطهارة الثوب مترتب شرعا على الغسل بماء طاهر، ولذا يكون الشك في طهارة الماء سببا للشك في طهارة الثوب الذي غسل به، إلا أن غسل الثوب لما كان محرزا بالوجدان وكانت طهارة الماء محرزة بالتعبد فضم أحدهما للآخر يوجب تمامية الموضوع وهو الغسل بماء طاهر، فيترتب عليه حكمه وهو طهارة الثوب المغسول به تعبداً، وبناء على ذلك فإذا فرضنا أن مورد أحد الاستصحابين كان هو الموضوع ومورد الآخر كان حكمه جرى الاستصحاب في الموضوع دون الحكم.

ثم انه ربما يتوهم أن الشك في حلية لحم الحيوان والشك في جواز الصلاة في أجزائه من هذا القبيل، فإذا فرض أن جرت أصالة الحل في اللحم ترتب عليه حكمه وهو جواز الصلاة في جلده، وبعبارة أخرى بينهما سببية ومسببية ولكن ذلك فاسد لان مفاد أصالة الحل هو الترخيص الظاهري وجواز الصلاة في أجزاء الحيوان مترتب على حليته ذاتا وبطبعه، فلو قدر أن احل الحيوان لضرورة أو تقية أو مخمصة لم يجز الصلاة في

٣٠١

فنقول
ان
هذا
القسم
ينقسم
الى
ثلاثة
صور:

أجزائه وكذا بالعكس فيما لو حرم المحلل بالعرض لنذر أو ضرر أو صوم، وعلى كل فجواز الصلاة في أجزاء الحيوان من الأحكام المترتبة على حلية أكله في نفسه لا لعارض ولو للترخيص الظاهري المستفاد من الأصل. نعم ربما يستفاد الحلية الذاتية الطبيعية من الأصل المحرز أحيانا، كما إذا احتمل الجلل في حيوان فاستصحاب عدم الجلل يثبت حليته ذاتا فيترتب عليه جواز الصلاة في أجزائه، وهذا بخلاف أصالة الحل فإنها لا تثبت ذلك، وبالجمله التنافي بين الاستصحابين قد يكون من باب التعارض وقد يكون من باب التزام، فإنهما كما يجريان في الأحكام الواقعية يجريان في الأحكام الظاهرية أيضا، ففي باب التعارض لا بد من الرجوع إلى المرجحات المذكورة هناك من اقوائية أحد الدليلين مثلا، وأما في مورد التزام فالرجوع إلى ما هو الأهم في البين، في ذلك انه في فرض التعارض التنافي يكون في ثبوت الحكمين المدلولين للدليلين لموضوع واحد أو ما في حكمه، كما إذا دل دليل على

وجوب شيء ودليل آخر على حرمة فان ثبوتها معا لموضوع واحد مما يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين وهو مستحيل.

وأما في التزام فلا تنافي بين ثبوت الحكمين والدليلين، وإنما التنافي بين موضوعيهما، وقد اعتبرت القدرة في موضوع كل من الحكمين شرعا أو عقلا، وصرف القدرة في كل منهما ينافي صرفها في الآخر، فالتنافي يكون بين فعلية كل من الموضوعين فان فعلية كل منهما يستلزم عدم فعلية الآخر وانتفاء حكمه حينئذ يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وعلى كل لا ينبغي في ذلك الرجوع إلى مرجحات الدليل كما هو في باب التعارض.

وكيف كان فالتنافي إن كان بين الاستصحابين من باب التزام يرجع إلى مرجحاته، وإن كان من باب التعارض فان كان هناك سببية شرعية لا تكوينية، فان ثبوت الحكم الظاهري بدليل واحد للعلة والمعلول في عرض واحد كالحكم الواقعي ممكن، والمراد بالسببية الشرعية كما قلنا كون احد المشكوكين حكما شرعيا للمشكوك الآخر وحينئذ الأصل السببي ولو لم يكن محرزا حاكم على الأصل المسببي كما في الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته، نعم لا بد في ذلك من كون المشكوك الثاني مترتبا على المشكوك الأول ولو

مصباح
الأصول
ج -

٣٠٢

بوجوده الظاهري، وأما إذا كان مترتبا على الحكم بوجوده الشائي الطبيعي كجواز الصلاة في أجزاء ما يؤكل لحمه فلا يترتب على الحلية الثابتة بأصالة الحل.

نعم قد يثبت الحلية الشائية بالاستصحاب كما في الجلل هذا إذا كانت السببية شرعية، وأما إذا لم يكن بينهما سببية فان كان هناك حكم إلزامي معلوم بالإجمال كان جريان كلا الاستصحابين منافيا معه للزوم المخالفة، كما لو علمنا بطرو نجاسة على احد الاناثين المعلوم طهارتهما، فاستصحاب طهارة كل منهما مناف لما علم إجمالا بوجود النجاسة في احدهما للزوم المخالفة القطعية فيسقطان معا، وأما جريان الاستصحاب في احد الطرفين معينا فذلك ترجيح بلا مرجح.

وأما في احدهما لا بعينه مخيرا وإن كان هذا ممكنا إلا انه يحتاج إلى دليل آخر وهو منتف فيسقطان معا، وأما إذا لم يكن في البين إلزام معلوم بالإجمال ليخالفه جريان الاستصحابين، كما إذا علم بطرو الطهارة على احد الاناثين

المعلوم نجاستهما، ففي المقام لم يكن الحكم الإلزامي معلوماً بالإجمال ليكون استصحاب النجاسة منافياً له، بل الموجود في البين ليس إلا المخالفة الالتزامية والعلم بمخالفة أحد الأصلين للواقع، وفي هذا الفرض لو كان الأصلان غير محرزين لا مانع من جريانهما وإن كانا محرزين ففي جريانهما وعدمه خلاف.

ظاهر الكفاية^(١) هو الجريان، ومنع شيخنا الأستاذ (قدس سره) تبعاً للشيخ^(٢) عن ذلك، وتظهر الثمرة بعد وجوب الاجتناب عن الطرفين على كلا المسلكين للعلم الإجمالي في ملاقى أحد الطرفين، فإنه على مسلك الشيخ لا يجب الاجتناب عنه لأنه ملاقى بعض أطراف الشبهة، وعلى المسلك الآخر يجب لأنه ملاقى لما حكم بنجاسته تعبدًا، فلا بد من البحث في أن دليل الاستصحاب يعم كلا الطرفين ويجري فيهما أم لا.

وقع خلاف بين الأعلام فذهب الشيخ وتبعه شيخنا الأستاذ (قدس سره) إلى المنع واستدل عليه الشيخ بإجمال الدليل حيث إننا لو لاحظنا كلا من الطرفين

(١) كفاية الأصول: ٤٣٢.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٣٩٤، أجود التقريرات ٤: ٢٦٩.

٣٠٣

فنقول
ان
هذا
القسم
ينقسم
الى
ثلاثة
صور:

بالخصوص كالإناء الشرقي أو الغربي لوجدناه مشكوك النجاسة بعد اليقين بنجاسته سابقاً.

وبمقتضى إطلاق صدر الرواية قوله عليه السلام "لا تنقض اليقين بالشك" جريان الاستصحاب. وإن لاحظنا العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في الجملة وطهارة أحدهما، كان اللازم علينا رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم جريان الاستصحاب في واحد منهما لإطلاق ذيل الرواية قوله عليه السلام "ولكن تنقضه بيقين آخر" فإنه بإطلاقه

يعم اليقين الإجمالي، ولا يمكننا بمقتضى ما عرفته الجمع بين الصدر والذيل. فيدور الأمر بين الاستصحاب في كلا الطرفين أو في طرف واحد وبما انه لا مرجح لأحد الاطلاقين يكون الدليل مجملا لا يمكن الأخذ بشيء منهما. وفيه أولا: انه لا إجمال في الدليل لظهور اليقين في ذيل الحديث في اليقين التفصيلي دون الإجمالي، وذلك لان الناقض لكل يقين لا بد وان يكون متعلقا بعين ما تعلق به اليقين الأول، وما نحن فيه اليقين الإجمالي لم يتعلق بما تعلق به اليقين التفصيلي، إذ اليقين التفصيلي كان متعلقا بنجاسة كل من الانائين بخصوصه، وما تعلق به اليقين الاجمالي هو طهارة احدهما فمتعلقه ليس بإناء خاص ولو كان الطاهر الواقعي احدهما المعين عند الله، إذ العلم حقيقته الانكشاف ولم ينكشف سوى طهارة احد الانائين فلا يمكن أن يكون اليقين الإجمالي المتعلق بالطهارة ناقضا لليقين التفصيلي المتعلق بنجاسة كل منهما فيعمه صدر الأدلة دون ذيلها.

وثانياً: لو تنزلنا عن ذلك وبنينا على أن إطلاق اليقين يعم الإجمالي ولا اختصاص له بالتفصيلي مع ذلك يرد على ما جاء به الشيخ (قدس سره) ما في الكفاية من أن دليل الاستصحاب غير منحصر بالأخبار المشتملة على الذيل، بل بعضها ليس فيها ذيل، فيتمسك بها من جهة إطلاقها، وأما إجمال ما ورد من الأخبار المقيدة بالذيل فذلك لا يوجب رفع اليد عن إطلاق المطلق منها، لان الإجمال معناه عدم الدلالة على الإطلاق لا الدلالة على العدم فالمانع الإثباتي مفقود في المقام.

أما الميرزا النائيني (قدس سره) فقد جعل المانع في مقام الثبوت دون مقام الإثبات

وحاصل ما ذكره: أن الأصول التي يعلم بمخالفة بعضها للواقع أن كانت غير محرزة بان لم تكن ناظرة إلى الواقع، بل كانت وظائف مقررة للشاك كالاحتياط الشرعي في الإعراض والأموال لا مانع مثلاً من جريانها، فإذا علم إجمالاً بان احد المرأتين محرمة عليه ويجوز النظر إليها والأخرى أجنبية لا يجوز النظر إليها لا مانع من جريان أصالة الاحتياط فيها معاً، إذ لا مانع من أن يلزم الشارع بحسب الظاهر بترك مباح واقعي لاجل التحفظ على عدم وقوع المكلف في الحرام الواقعي.

وأما ان كانت من الاصول المحرزة الناظرة الى الواقع كالاستصحاب فيستحيل جريانها مع العلم بمخالفة بعضها

الواقع، فكيف يعبد الشارع من يعلم وجدانا طهارة احد الاناثين، بأنه عالم بنجاستهما تعبدا، ونظيره ما اذا قامت اماره كالبيئة على طهارة احدهما فانه حينئذ لا يمكن جريان استصحاب النجاسة في كليهما، اذ لازمه ان يعتبره الشارع عالما بالنجاسة وبالطهارة وهو كما ترى.

ويرد عليه:

أولا: النقض بما اذا كان المكلف جنبا فصلي، ثم حصله الشك في أنه اغتسل قبل الصلاة ام لا، فاللازم عليه في الفرض جريان قاعدة الفراغ في صلاته والحكم عليها بالصحة، ويلزمه ايضا استصحاب بقاء جنابته بالاضافة الى سائر اعماله الآتية المشروطة بالطهارة كاللبث في المساجد ومس المصحف ونحو ذلك، مع اننا نعلم بمخالفة احد الاصلين المحرزين للواقع، فان كانت صلاته مع الطهارة فقد ارتفعت الحدثية والا اذا لم تكن صلاته عن طهارة فهي فاسدة، فالقول بصحة الصلاة السابقة والطهارة لصلواته اللاحقة مما يلزم الخلف.

وثانيا: بالحل وهو ان مورد التعبد ان كان مجموع الطرفين او الاطراف كالتعبد بنجاسة كلا الاناثين معا من حيث المجموع كان ذلك مستحيلا، لكونه مخالفا للعلم الوجداني الا أن استحالاته غير مختصة بما اذا كان التعبد بالاصل المحرز، اذ يستحيل ذلك ولو كان بالاصل الغير المحرز، اذ يستحيل التعبد بحرمة النظر الى مجموع المرأتين المعلوم كون احدهما من المحارم ولو باصالة الاحتياط، وذلك للعلم التفصيلي بمخالفتها للواقع فلا موضوع للأصل، اذ لا شك في حرمة مجموع الامرين ولا يحتمل مطابقة الاصل الجاري فيه للواقع

٣٠٥

فنقول
ان
هذا
القسم
ينقسم
الى
ثلاثة
صور:

اصلا، ويعتبر في الجريان احتمال مطابقته للواقع والا فلا يتحقق موضوع الاصل وهو الشك.
واما ان كان مورد التعبد كلا من الطرفين في نفسه فلا مانع منه ولو كان بالاصل المحرز كالأستصحاب لتامة اركانه في كل من الطرفين وهو الشك في بقاء نجاسته، والعلم الاجمالي بطهارة احدهما لا ينافي الاستصحاب فيهما،

بل هو منشأ الشك في بقاء نجاستهما كما هو ظاهر، اذ لا فرق من هذه الجهة بين الاصول المحرزة وغير المحرزة. ومن الغريب ان الشيخ الا نصاري وشيخنا الاستاذ (قدس سرهما) مع منعهما عن جريان الاصول المحرزة في مورد العمل الاجمالي بانتفاض الحالة السابقة في الجملة، التزموا بجريانها في المتلازمين من حيث الحكم مع مخالفة مؤدى كل منهما مع الآخر، كما لو توضحاً بمابع مردد بين الماء والبول، فانهما ذهبا الى جريان استصحاب طهارة الاعضاء وبقاء الحدث مع ثبوت الملازمة بين طهارة الاعضاء وارتفاع الحدث، وكذلك العكس والى الآن لم نفهم الوجه في ذلك مع ان الملازمة ثابتة في كلا المقامين -المثال وما نحن فيه- غاية الامر الملازمة فيما نحن فيه تكون بالعرض وفي المثال بالذات.

فالانصاف انه ليس لجريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي مانع لا في مقام الثبوت ولا في مقام الاثبات ما لم يستلزم المخالفة العملية.

نعم اذا علم من الخارج بثبوت الملازمة بين المورد من حيث الحكم الظاهر؛ لا مجال لجريان الاصلين، كما في الماء المتمم كرا اذا فرضنا عدم استفادة نجاسته مع دليل تنجس الماء القليل ولا عاصميته من دليل عدم تحمل الكر خبثاً، ووصلت النوبة الى الاصل لا يمكن استصحاب نجاسة المتمم وطهارة المتمم، فيحكم بنجاسة الطرف الاسفل وطهارة الطرف الاعلى لاجماع على ان الماء الواحد لا يكون محكوماً بحكمين مختلفين حتى ظاهراً.

الرابعة: الكلام في معارضة الاستصحاب مع قاعدة الفراغ واصالة الصحة.

ولا يخفى ان بناء العقلاء جرى على البناء على الصحة فيما اذا شك بعد الفراغ من العمل الذي صدر عن الملتفت في صحة ذلك العمل وفساده، فعبروا

عما اذا كان جارياً في فعل الغير باصالة الصحة، وعما اذا كان جارياً في فعل نفس الانسان بقاعدة الفراغ او التجاوز.

والكلام في وجه تقدمها على الاستصحاب وذلك بناء على ان الظاهر من كون قاعدة الفراغ من الامارات التي فيها جهة كشف عن الواقع الكاشفة عن تحقق العمل المأتي به وتماميته واقعا، اذ الاخلال العمدي لا يصدر من الشخص

الملتفت اذا شرع في عمل مركب بانيا على اتمامه بحيث يخل بشيء من اجزائه وشرائطه عمداً، واما الاخلال السهوي الذي منشأ الغفلة والاشتباه فمدفوع باصالة عدم الغفلة فظاهر حاله كاشف عن تماميته للعمل، وبناء العقلاء جار على ذلك كما ان ظاهر جملة من الاخبار ايضا ذلك كقوله عليه السلام "بلى قد ركع" (١) وقوله عليه السلام: "لأنه حينما يتوضأ اذكر منه حين يشك" (٢) فبناء على كون الاستصحاب من الامارات الشرعية الوجه في تقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب ظاهر، حيث ان الامارات متقدمة على الاصل حسبما تقدم.

واما بناء على كون قاعدة الفراغ اصلا من الاصول العملية او بناء على كون الاستصحاب ايضا من الامارات، غاية الأمر انه اماراة في طول سائر الامارات فهل يكون تقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب من جهة الحكومة او التخصيص.

ظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) هو الأول أي دعوى الحكومة بدليل أن نفس القاعدة تكون ناظرة الى دليل الاستصحاب فان ظاهرها الغاء الشك والبناء على تحقق ما هو المعتبر في العمل واقعاً، ومع هذا لا يبقى في البين شك لدى المكلف كي يتحقق موضوع الاستصحاب اذ موضوعه اليقين السابق والشك اللاحق ولأجل انتفاء الشك كانت القاعدة حاكمة على الاستصحاب

وفيه انه ان اراد بالحكومة كون دليل القاعدة بمدلوله اللفظي ناظرا الى دليل الاستصحاب بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم كان ورود الدليل الحاكم لغوا، كما في قوله عليه السلام "لا شك لكثير الشك" فانه لو لم يكن ادلة الشكوك كان صدوره لغو بلا مورد، فثبوتها في المقام واضح الفساد بداهة انه لو لم يكن دليل

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، ابواب الركوع ب ١٣ ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٤٧١، ابواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

الاستصحاب ايضا كان الاشتغال العقلي مقتضىً لإعادة بالنسبة الى العمل المشكوك فيه لو لم يثبت قاعدة الفراغ والتجاوز فلا تكون لغوا بلا مورد فلا بد وان يكون تقدمها عليه بالتخصيص لا بالحكومة.

ووجه ذلك ان بعض روايات القاعدة واردة في خصوص مورد الاستصحاب كقوله عليه السلام "بلى قد ركع" فانه مورد لاستصحاب عدم مورد لاستصحاب عدم الاتيان بالركوع فهو مخصص لدليل الاستصحاب لامحالة، وبعضها وان كانت مطلقة كقوله عليه السلام "ا ما ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو" وقوله عليه السلام: "لانه حينما يتوضأ اذكر" الا انها معارضة مع الاستصحاب غالباً الا في موردين:

احدهما: ما اذا لم يتعين الحالة السابقة كمورد توارد الحالتين، مثل ما اذا كان المكلف محدثاً في زمن ومتطهراً في زمن آخر، واشتبه على المكلف من حيث المتقدم والمتأخر منهما ثم بعد ذلك صلى وبعد الفراغ شك في أنه حين الش روع هل كان ملتفتاً وصلى مع الطهارة أو صلى محدثاً، فانه لا مجال لشيء من استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث لعدم جريانها، اما لاجل مانع ثبوتي كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ (قدس سره) أو للتعارض لاجمال الدليل كما اخترناه، ففي مثله ليست القاعدة المعارضة مع الاستصحاب. فتجري القاعدة بنفسها من دون معارضة.

ثانيهما: ما اذا كان الاستصحاب موافقا مع القاعدة كمورد الشك في تحقق المانع.

وأما في غيرهما فدائماً تكون القاعدة معارضة مع الاستصحاب فلا مناص من تخصيص الاستصحاب بالقاعدة، لانه لا تختص بالموارد النادرة، وقد بين في محله ان الدليلين وان كانت النسبة بينهما عموماً من وجه الا انه اذا استلزم تقديم احدهما على الآخر تخصيصه بالفرد النادر لا بد من العكس لئلا يلزم المحذور، هذا مضافاً الى ما ذكرناه من ورود بعض الاخبار في مورد المخالفة مع الاستصحاب فانه ايضا يؤكد تقديم مطلقات قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب، فالوجه في التقديم على هذا هو التخصيص لا الحكومة.

الخامسة: الاستصحاب مع قاعدة اليد

ولا ريب في ان قاعدة اليد مقدمة على الاستصحاب، والوجه في تقديمها عليه ان قاعدة اليد من الامارات التي فيها جهة كشف عن الواقع ولم يؤخذ الشك فيها بحسب لسان الدليل، وقد قامت السيرة على أن قاعدة اليد كاشفة عن الملك كما بين ذلك بقوله عليه السلام "ولولاه لما قام للمسلمين سوق"^(١) وبناء على هذا فقاعدة اليد إمارة في عرض سائر الامارات، وحيث كانت كذلك فتقديمها على الاستصحاب كتقديم سائر الامارات عليه من جهة الحكومة لا الورود. مضافا الى ان نفس القاعدة غالبا بل دائما معارضة بالاستصحاب عليها للزم من ذلك تخصيص القاعدة المذكورة بالموارد النادرة جدا وهذا ليس بصحيح. اذا ملخص ما كان في وجه التقديم كونها إمارة وهي مقدمة على الاستصحاب (سواء) قلنا بكون الاستصحاب إمارة او اصلا على كل الإمارة تقدم عليه لما مر تحقيقه.

نعم في بعض الموارد لا تجري قاعدة اليد في نفسها فلا مناص حينئذ من الرجوع الى الاستصحاب لا من جهة تقديم الاستصحاب عليها، بل لعدم جريانها من حيث نفسها في تلك الموارد منها: ما اذا اقر المنكر الذين يكون المال تحت يده بان يده مسبوق ببعد المدعي وان المال كان ملكاً له فاشتراه منه مثلاً، فان اقراره للمدعي يوجب انقلاب الدعوى، فبكون المنكر مدعياً وبالعكس، فلا بد للمقر من اثبات انتقاله اليه، وليس يده حينئذ إمارة على الملك ولم تثبت السيرة على اعتبارها في هذا المورد كما ليس للرواية اطلاق يعمها، اذ يلزم من عدم حجية مثل هذه اليد اختلال السوق فلا تكون معتبرة ولذلك يرجع في المقام الى الاستصحاب دوماً، ولولا الاستصحاب لكان اللازم الرجوع الى دليل آخر. ومنها: أي من تلك الموارد التي يرجع الى الاستصحاب دون قاعدة اليد، هي ما اذا كانت اليد مسبوقة بحالة سابقة ولم تكن مشكوكة، كما إذا كان المال تحت يد شخص عدواناً او عارية - مثلاً -، ثم ادعى انه ملكها وان يده الحالية إنما هي يد

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، ابواب كيفية الحكم احكام الدعوى ب ٢٥ ح ٢. "لو لم يجز هذا لم يبق للمسلمين سوق".

مالكية، فذكر شيخنا الاستاذ (ثده) في وجه تقديم الاستصحاب ما ملخصه: إن الموضوع في قاعدة اليد مقيد باليد المشكوكة الحال، ولا يعم غيرها، فإذا عبدنا الشارع في المقام يمتضى الاستصحاب أن اليد ليست له، وإنما هي لغيره لم يبق لنا شك في المقام حتى تجري قاعدة اليد التي فرضنا ان موضوعها اليد المشكوكة.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): أن ا ماجاء به شيخنا الاستاذ غير تام في الفرض، إذ القاعدة المذكورة وهي قاعدة اليد ليست مفيدة بان موضوعها عبارة عن اليد المشكوكة، وبعبارة أخرى موضوع القاعدة ليس مقيدا باليد المشكوكة ليرتفع هذا الموضوع بالاستصحاب، بل الوجه في التقديم ما ذكرناه سابقا من عدم شمول دليل قاعدة اليد للمقام، اما السيرة فغير ثابتة في الفرض واما الرواية فليس فيها اطلاق لتعم المقام، وحيث تعذر شمول مدرك القاعدة للمقام كان اللازم علينا جريان الاستصحاب، ولولا الاستصحاب لكان ايضا علينا الرجوع الى دليل آخر او اصل من الاصول.

السادسة: الاستصحاب مع القرعة

ولا اشكال في تقدم الاستصحاب على القرعة، فلو فرض أن هناك موردا لكل منهما كان يلزمنا العودة الى الاستصحاب دون الرجوع الى القرعة، والسبب في ذلك ان موضوع اكثر الاخبار الواردة في القرعة هو عنوان المشكل والمشتبه وفي بعض الروايات قد اخذ فيها عنوان المجهول^(١) الا انه بقرينة الاخبار السابقة تحمل على ارادة المشتبه والمشكل، وهذان العنوانان - وهما المشكل والمشتبه - لا يتحقق لهما موضوع الا حيث يصدق في المقام عنوان التحير والجهل بالشيء إما بحسب الواقع او بحسب الظاهر، كما يظهر من موارد استعمال الفقهاء لهذا العنوان فان الفقهاء لا يطلقون المشكل في مورد الا في مقام يتحقق عنوان التحير، والا لو لم يكن المراد من المشكل هو هذا المعنى لكانت جميع الفروع مشكلا ما عدا الموارد المقطوع بها من جهة الحكم او الموضوع وهي قليلة نادرة.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥٩، ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى ب١٣ ح ١١.

٣١٠

فاذا كان المورد من موارد جريان الاستصحاب ومورد الجريان القرعة فلا ريب ف يتقدم الاستصحاب عليها لانه بالتعبد الشرعي على ابقاء الحالة السابقة والعمل على طبقها لا يبقى لدى المكلف شك وحيرة كي يلتجئ الى الرجوع الى القرعة التي عرفت ان موضوعها الحيرة بالشيء.

وبعبارة أخرى ان ارتفاع موضوع القرعة انما يكون بالحكومة لا بالورود، اذ جعل المكلف متيقنا على طبق الحالة السابقة انما كان نفس الجعل بالوجدان ولكن المجعول ثبوته كان بالتعبد، وبثبوته يرتفع كل شك وحيرة وتتردد في البين فلا تجري القرعة لعدم وجود اشتباه او اشكال كما هما مؤخوذان في موضوع القرعة.

وايضا انما يتقدم الاستصحاب لان اضعف الاصول الشرعية تتقدم على القرعة كاصالة الاحتياط الشرعي، كما اذا علم اجمالا بان احدى المرأتين اجنبية والأخرى محللة له، فانه في المقام يرجع الى اصالة الاحتياط ولا يعود الى القرعة، مع ان المقام من الموارد المشكلة المشتبهة، وعلى كل مورد القرعة فرض التحير والجهل بالشيء اما واقعا او ظاهرا من غاية الحكم، ومثاله ما لو كان لشخص زوجات ثلاثة ثم وكل احدا من الاشخاص عقد رابعة له، وفي هذه الاونة بادر هو بنفسه فعقد على المرأة واتفق ان الوكيل كان عاقدا على امرأة اخرى لموكله وجهل السابق منهما، ففي مثل المقام يرجع الى القرعة لان المورد من موارد التحير والجهل بالحكم الواقعي والظاهري.

ومن موارد جريان القرعة ايضا ما لو اوصى بمال او وقف دارا لعمل ثم حصل التردد والاشتباه بين امرين فانه ليس في البيان اصل يعين ذلك فيصدق عليه عنوان المشكل والمشتبه وبصدق هذا العنوان تجري القرعة دون غيرها.

ومما ذكرنا ظهر ما ادعى في المقام من ان هناك مخصصات كثيرة وردت على دلي القرعة اوجب عدم اعمالها الا في موارد خاصة قام الدليل عليها، اذ هذه الدعوى فاسدة؛ فان الذي يوجب عدم جريانها في اكثر الموارد انما هو لعدم تحقق موضوعها الذي بيناه سابقا= من كون الموضوع هو عنوان المشتبه والمشكل -فليس الوجه في تقديم

الاستصحاب عليها هو التخصيص كما ذكر بل لاجل ان الاستصحاب اذا جرى افاد التعبد لاشرعي وصير المكلف متيقنا تعبدا، واذا صار

المكلف متيقنا تعبدا فقد ارتفع عنه الشك والجهل والحيرة، واذا لم يكن متحيرا لا تجري القرعة لان موضوعها هو الجهل كما عرفت.

وبالجملة: لا اشكال ولا ريب في وجوب العمل على طبق المورد الذي ورد النص في جريان القرعة فيه بخصوصه، ولا يفرق الحال حينئذ بين ان يكون هناك اصل عملي يوافقها او لم يكن، واما في غير الموارد المنصوصة التي يرجع فيه الى القرعة بمقتضى عمومات الادلة فلا بد وان لا يكون موردا لشيء اصلا من ناحية جريان الاصول العملية من قبيل الاستصحاب والبراءة والا احتياط، واما التخيير فقد ارجعناه الى البراءة عن التقيد بكل من الخصوصيتين بان لا يكون الشك في التكليف، فانه ان كان مسبقا بالحالة السابقة كان بلا اشكال موردا لجريان الاستصحاب لتحقق موضوعه، والا بان لم يكن في البين حالة سابقة فالمورد جريان البراءة ولا يكون المورد من قبيل الشك في المكلف به الذي هو مورد للاشتغال ولا من قبيل موارد دوران الامر بين محذورين، وذلك بعد تحقق موضعها وهو المشتبه والمجهول والمشكل وحينئذ تجري القرعة بعد كل هذا، فينحصر موردها بموارد الرافع كما اذا كان مال تحت يد شخص وادعاه شخصان اخران واعترف من بيده المال بعدم كونه له ولكنه لا يدري لاي منهما هو فانه لا يعرف مالكة حينئذ لا واقعا ولا ظاهرا، فيعين بعد هذا بالقرعة، واما اذا تردد امر المال الموصى به او الوقف بين مصرفين فانه ليس هناك اصل يعين به ذلك فيصدق عليه المشكل والمشتبه ويرجع فيه الى القرعة.

وظهر مما ذكرنا تقدم الاستصحاب وكذا بقية الاصول العملية على القرعة بقى شيء هو انه ورد في بعض الاخبار ان القرعة سهم من سهام الله^(١) وظاهره انه يعين الواقع المعين المجهول، فينحصر موردها بما اذا كان هناك واقع معين وكان مجهولا لنا، واما اذ لم يكن هناك تعين اصلا حتى في الواقع كما اذا طلق الرجل احدي زوجتيه بهذا

العنوان وبنينا على صحته فانه ليس للمطلقة واقعا تعيين اصلا ليعرف بالقرعة الا اذا كان الرجوع الى القرعة فيه منصوبا.

(١) وسائل الشيعة ن ٢٧: ٢٦١، ابواب كيفية الحكم، واحكام الدعوى ب ١٣ ١٣ ونصها "ما تنازع قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل الا فرج سهم الحق".

مصاييح
الأصول
- ج٤

٣١٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام في قاعدتي التجاوز والفراغ

ويقع البحث عنهما من جهات:

الأولى: هل القاعدتان من المسائل الأصولية أو من القواعد الفرعية: ويلزمنا قبل الشروع ببيان الفارق بين المسألتين، فنقول: الميزان في كون المسألة أصولية هي صيرورة نتیجتها كبرى كلية لصغريات لو انضمت إليها تلك الصغريات لأنتجت حكماً كلياً إلهياً فرعياً كمسألة حجية خبر الواحد، فإذا ورد خبر يفيد حرمة شرب الخمر، فلنا أن نقول إن هذا خبر واحد، وكل خبر واحد حجة، فهذا حجة، ومعنى حجية هذا الخبر هو ثبوت حرمة شرب الخمر وهو حكم كلي إلهي فرعي.

وأما المسألة الفرعية فهي النتيجة التي استفيدت من المسألة الأصولية التي عبارة عن حرمة شرب الخمر لو انضمت إليها الصغريات من المواضع الخارجية لأنتجت حكماً جزئياً، كما لو قلنا هذا خمر وكل خمر يحرم شربه فالنتائج أن هذا بخصوصه يحرم شربه، هذا هو الفرق من الناحية الأولى.

وهناك فرق بينهما من ناحية ثانية، وهو أن المسألة الأصولية غير قابلة للإلقاء إلى المقلد في مقام التطبيق على الصغريات، وإنما هي من وظائف المجتهد، كالبحث عن كون خبر الواحد حجة أم لا، إذ المسؤول عن تحقيق ذلك المجتهد دون المقلد، بخلاف المسألة الفرعية فإن تطبيقها على الصغريات بيد المقلد،

الخمر فبإمكانه أن يحكم بحرمة شربه نظراً إلى ما بيده من القاعدة الكلية التي هي حرمة شرب الخمر، ولا أثر لتطبيق المجتهد في المقام إلا بناءً على حجة خبر الواحد في الموضوعات.

إذ اتضح بيان الفرق نعود لنفهم أن القاعدتين من أي المسألتين، فنقول: إن قاعدة الفراغ من المسائل الفرعية من كلتا الناحيتين.

أما من الناحية الأولى: فلأن المستفاد من أخبار القاعدة عدم الاعتناء بالشك إذا كان بعد الفراغ، وهو النتيجة من ضم هذه الأخبار التي هي الصغريات إلى حجة خبر الواحد التي هي الكبرى، وهذه النتيجة إذا ضممنا إليها صغرياتها من قبيل الموارد الخارجية لأنتجت حكماً شخصياً وهو عدم اعتناء الشخص الخاص بشكه الجزئي الحادث بعد الفراغ.

وأما من الناحية الثانية: فلأن تطبيق هذه القاعدة إنما هي بيد المقلدين دون المجتهدين كما هو ظاهر، إذ المجتهد بعد أن يفهم الناس بأن من شك في عمله بعد الفراغ لا يعتني به لا يكون المجتهد بعد هذا هو المسؤول في مقام التطبيق، بل كل فرد إذا ابتلى بمثل هذا الشك لا يعتني به، فتبين أن القاعدة من المسائل الفرعية.

الجهة الثانية: إن بعض أخبار القاعدة، وإن كان وارداً في خصوص الصلاة والطهور إلا أنه يلزمنا التعدي منهما إلى سائر المركبات الأخر لوجهين:

أحدهما: عموم العلة كما جاء في قوله (عليه السلام) «لأنه حينما يتوضأ اذكر» حيث أشار (عليه السلام) إلى وجود أمر ارتكازي لدى كل من اشتغل بعمل مركب وهو المحافظة على خصوصيات ذلك المركب أشد من التحفظ بعد الفراغ، وهذا المعنى عام ليس له اختصاص بباب الصلاة والطهور.

ثانيهما: الاطلاق المستفاد من بعض الأخبار الواردة في المقام كقوله (عليه السلام): إذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١) وقوله (عليه السلام) «إنما

(١) وسائل الشريعة، ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣ ح ١، «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء».

٣١٤

مصابيح
الأصول
- ج ٤

الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^(١)

فإن الشيء المذكور باطلقه يشمل كل مركب من المركبات.

بعد هذا يقع الكلام عن كون القاعدتين من الأصول العملية بمعنى الوظائف المقررة للشك في مقام العمل أو أنهما من الامارات التي فيها جهة كشف عن الواقع.

ظاهر بعض الأخبار الواردة مثل قوله (عليه السلام) «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» وإن كان هو الأول بمعنى كونهما من الوظائف المجعولة للشك إلا إن ظاهر جعلها هو الثاني، نظراً إلى قوله (عليه السلام) «لأنه حين يتوضأ اذكر منه حين يشك»^(٢) لأن الملفت إذا دخل في عمل مركب فإخلال ذلك لا يحصل إلا بأحد الوجهين: وهما إما الترك العمدي والمفروض خلافه، وإما الترك عن غفلة وهو خلاف الأصل، إذ الظاهر من حال المشتغل بالعمل هو الالتفات إلى الخصوصيات، ونفس هذا المعنى كاشف عن عدم الإخلال به، وعلى كل فالبحث عن هذا ليس له أثر عملي مهم يترتب عليه، فإن قاعدة الفراغ لها تقدم على الاستصحاب والاشتغال مهما بلغ الأمر قلنا بكونها أمانة من الأمارات الشرعية أو أصلاً من الأصول العملية على ما مر تفصيله.

نعم، بقية الأمارات الشرعية متقدمة عليها قلنا بكون القاعدة أمانة أو أصلاً.

نعم، ربما يقال بظهور الثمرة بالإضافة إلى ترتيب آثار لوازمها العقلية وعدم الترتيب، إذ بناءً على أنها أمانة من الأمارات الكاشفة عن الواقع يلزمنا ترتيب آثار لوازمها عقلاً، مثلاً لو جرت القاعدة عند الشك في الصلاة مع الطهارة بمعنى أنه لا يدرى هل صلى مع الطهارة أم لا؟ حكمنا حينئذٍ باقتران الصلاة مع الطهارة كان لازمها أن تثبت هذه الطهارة حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة المشروط فيها الطهارة، وعليه يجوز الشروع في صلاة أخرى لأنه بعد أن قلنا بأماريتها، وأن لها جهة كشف عن الواقع، وقد تمم الشارع جهة النقص التي فيها، معناه أن آثارها العقلية مرتبة قطعاً لتبين الواقع في البين، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنها أصل من

(١) وسائل الشريعة، ٤٩٦: ١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢. وصدده «إذا شككت في شيء من الوضوء قد دخلت في غيره

فليس شكك بشيء».

(٢) وسائل الشريعة: ٤٧١، أبواب الوضوء ب ٤٢، ح ٧.

٣١٥

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

الأصول العملية المقررة للشك فليس فيها حينئذٍ جهة كشف عن الواقع حتى ترتب عليه اللوازم العقلية.

والحاصل: أنه على القول بأماريتها يكون مثبتاتها حجة وعلى القول بأنها أصل لا تكون مثبتاتها حجة.

ولكن الجواب عن هذا واضح حسبما بيناه في محله من أن حجية المثبتات لا تدور مدار أمارية الشيء أو كونه أصلاً، إذ كثير من الأمارات لا تكون لوازمها حجة كاليد والظن في باب القبلة، بل تدور حجية المثبتات مدار دليل الحجة فإن كان الدليل دالاً على ترتيب آثار اللوازم كان اللازم علينا ترتيبها، وإلا فإن كان الدليل غير دال على الترتيب فلا معنى بعد هذا ترتيبها، والظاهر أن حجية المثبتات منحصرة بباب الاخبارات والحكايات لا لما جاء به المحقق الأخوند (قدس سره) (١) من أن الأخبار عن الملزوم إخبار عن لازمه فيعمه دليل حجية الخبر، إذ أن ذلك غير

تام على إطلاقه، لأنه يستدعي الوقوف على العلم بالملازمة، بل لأجل قيام السيرة التي أمضاها الشارع المقدس على ترتيب آثار لوازم الأخبار في باب الاقرار وغيره، هذا ومن المعلوم عدم قيام الدليل على ترتيب آثار لوازم القاعدة أصلاً كانت أو أمانة لأن المستفاد من الأخبار هو عدم الاعتناء بالشك فيما مضى لا بالنسبة إلى ما يأتي، إذاً فليس للبحث ثمرة.

بعد طي هذه المقدمات ينبغي أن ندخل إلى الموضوع، فنقول: إنه لم يستشكل أحد في عموم قاعدة الفراغ من حيث جريانها في جميع أبواب العبادات من الصلاة والطهارات والحج، بل في المعاملات بالمعنى الأخص من العقود والايقاعات، بل وحتى في المعاملات بالمعنى الأعم كالنظهير ونحوه كما هو الحال في أصالة الصحة في فعل الغير (٢) كما أنه لم يستشكل - ظاهراً - أحد في عدم جريان قاعدة التجاوز في الطهارات الثلاثة إما تخصيصاً أو تخصصاً.

إنما البحث في قاعدة التجاوز فهل أنها عامة على وجه تشمل جميع أبواب الفقه إلا باب الوضوء لورود النص الخاص عليه الدال على الاعتناء بالشك في

(١) كفاية الأصول، ٤٣٢.

(٢) وبهذا تفترق أصالة الصحة عن قاعدة الفراغ، فإن القاعدة تجري في عمل المكلف نفسه بينما أصالة الصحة تجري في عمل الغير والدليل عليها السيرة العقلانية دون الأدلة اللفظية منه (قدس سره).

باب الوضوء في الأثناء ثم ألحق بالوضوء الغسل والتيمم بالإجماع أو للملاك، أو أنها مختصة بخصوص باب الصلاة وخروج الطهارات إنما كان بالتخصص لا بالتخصيص في المقام كلام.

ظاهر كلام الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) هو الأول وهو الشمول لجميع أبواب الفقه، وذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) إلى الثاني وهو الاختصاص بباب الصلاة فقط دون غيرها، وحينئذٍ لا يحتاج في مقام عدم الجريان في

الوضوء إلى التمسك بالنص وفي الغسل والتيمم إلى الإجماع والملاك.

والتحقيق في هذا مبني على بيان أن قاعدة التجاوز والفراغ قاعدتان أو أنهما قاعدة واحدة تختلف بحسب

التعبير، فتارة: يعبر عنها بقاعدة الفراغ.

وأخرى: بالتجاوز.

ويقع البحث في مقامين؛ الأول: في مرحلة الثبوت والإمكان، والثاني: في مرحلة الإثبات والدلالة.

* أما المقام الأول: فقد أقام شيخنا الأستاذ (قدس سره) أدلة خمسة على استحالة وحدة القاعدتين:

الأول: هو إن الشك في قاعدة التجاوز إنما يتعلق بالجعل وجود الشيء، وفي قاعدة الفراغ يتعلق بصحته وفساده بعد

فرض وجوده، وبمعنى آخر يتعلق في صحة الموجود، ولا جامع هنا يشمل الوجود والعدم بالضرورة.

والجواب عنه: إن الخصوصيات النوعية أو الفردية أو الصنفية غير ملحوظة في مقام الاطلاق، إذ ليس معناه إلا

الإرسال وهو جعل الحكم على الطبيعة اللا بشرط المقسمي. (٣)

على أن المشكوك فيه هنا - في القاعدتين - واحد لأن الصحة ولا فساد من

(١) فرائد الأصول، ٣: ٣٣٤.

(٢) أجود التقريرات، ٤: ٢١٧.

(٣) والحكم هنا إنما هو معلق على معنى المشكوك فيه والتجاوز عنه بلا نظر إلى خصوصية من الخصوصيات الأخرى

منه (قدس سره).

الوجه الثاني من الأدلة: هو أن الشك في قاعدة التجاوز، إنما يتعلق بالجزء ويكون النظر إليه استقلالياً، وفي قاعدة الفراغ إنما يتعلق بالمركب ويكون النظر إلر الجزء تبعياً وضمنياً، ومع وحدة القاعدتين كيف تجمع بين اللهاظين المختلفين الاستقلالي والضمني، وهذا لا يمكن.

والجواب عنه - أولاً: بما قلنا سابقاً من أن الإطلاق معناه الإرسال وإلغاء الخصوصيات الفردية، فلا مانع (من) أن يكون الحكم معلقاً على عنوان المشكوك فيه والمتجاوز عنه لا يعتنى به، سواء كان ذلك المتجاوز عنه ملحوظاً باللهاظ الاستقلالي أو التبعي.

وثانياً: إن في قاعدة الفراغ أيضاً قد تعلق الشك في الجزء، لأن الذي يشك في صحة الصلاة وفسادها لابد وأن يكون ذلك ناشئاً عن ترك جزء أو زيادته، ومع الشك في وجود الجزء تجري قاعدة التجاوز لا محالة.

وثالثاً: إن بعض العلماء جوزوا جريان قاعدة الفراغ في نفس الجزء إذا تعلق الشك به فلا بد وأن يكون الجزء هنا ملحوظاً استقلالاً، والمفروض أن قاعدة الفراغ تجري في الكل والمركب، ومعه يكون الجزء ملحوظاً تبعاً فكيف يتم التعبد في نفس قاعدة الفراغ مع اختلاف اللهاظ كما عرفت.

الوجه الثالث من الأدلة: هو أن اسناد المضي أو التجاوز إلى الشيء يختلف في كل من القاعدتين، ففي قاعدة الفراغ يكون الاسناد حقيقياً باعتبار أن الشك يتعلق في صحة العمل بعد الفراغ منه فكان المضي عن الشيء الذي هو المركب مضياً حقيقياً، وأما في قاعدة التجاوز فالاسناد مجازي، باعتبار أن الشك متعلق في وجود الجزء أو الشرط أو فقل في وجود الشيء، ومع الشك في وجوده لا يصدق المعني عليه، بل في الحقيقة إنما كان المضي عن محله، فاسناد المضي إليه اسناد مجازي محتاج إلى تأويل مضاف أي مضي محل الشيء، أو كان مجازاً في الاسناد أو في الكلمة، ومن الضرورة أنه لا جامع هناك بين الاسناد الحقيقي والمجازي ليجمع القاعدتين.

والجواب عنه: إنك عرفت أن الشك في صحة المركب في قاعدة الفراغ يعود إلى الشك في وجود الجزء أو الشرط لأن ذلك أمر انتزاعي ناشيء عن مطابقة المأمور به على المأتي به.

وبعبارة أخرى: إن الشك في صحة المركب مسبب عن الشك في وجود الشيء أي الجزء، ومتى جرى الأصل في

السبب حكم على الأصل في المسبب، فكانت قاعدة التجاوز جارية في كلا المقامين، وحينئذ كانت نسبة المضي إلى ذلك الجزء في كلا المقامين نسبة مجازية لمضي محله دونه، ولا مانع من جعل كبرى واحدة تشمل المقامين هي عدم وجوب الاعتناء بالشك بعد تجاوز محله وتعود قاعدة الفراغ إلى التجاوز.

الوجه الرابع: لزوم التدافع بين منطوق قوله (عليه السلام): «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره ليس بشيء» ومفهومه الذي هو موافق لقوله (عليه السلام): «إنما الشك في شيء لم تجزه»^(١) فإن الركوع - مثلاً - إذا شك فيه بعد التجاوز عن محله والوصول إلى السجود، فبالنظر إلى كونه شكاً بعد تجاوز المحل فاللزام هو عدم الاعتناء بالمشكوك فيه، وبالنظر إلى أنه شك في صحة الصلاة، ولا مفروض أنه بعد لم يتجاوزها، فاللزام هو الاعتناء بالمشكوك فيه. هذا بناءً على وحدة القاعدة، وأما بناءً على تعددها فقاعدة التجاوز حاکمة على قاعدة الفراغ. والجواب عنه - أولاً: إن الشك في كليهما إن عاد إلى الصحة فلا محالة تجري قاعدة الفراغ ولا مجال لجريان قاعدة أخرى، وأما بناءً على أن الشك في الجزء إنما هو في الوجود، وفي المركب بالصحة، فبناءً على تعدد القاعدتين فالأمر سهل لأن معنى قاعدة التجاوز هو أن كل شيء إذا تجاوز عن محله وشك في وجوده فلا تعتني به، ومعنى قاعدة الفراغ هو أن المركب إذا مضى وانتهى منه وشك في صحته فلا تعتني به، ومفهومه أنه إذا لم يمض فاعتني به، وهذا تحته فردان التجاوز والشك في المحل، والجمع العرفي يقتضي تقديم قاعدة التجاوز على المفهوم وإخراج مورد التجاوز عنها وإبقاء حكمها على خصوص الشك في المحل، وحينئذ لا تدافع بينهما.

(١) وسائل الشريعة، ١: ٤٦٩، أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢.

وأما بناءً على وحدة القاعدة فالأمر أسهل، لأن الشك في صحة المركب مسبب عن الشك في وجود الركوع أو السجود ومعه يجري الأصل وهو قاعدة التجاوز في السبب فيتحد الموردان.

هذا كله في عالم الثبوت، وقد عرفت امكان ذلك.

* أما المقام الثاني: في الدلالة وعالم الاثبات فالروايات الشريفة منها مطلقة، ومنها مفيدة. أما أخبار الفراغ فقد وردت

صحيحة ابن مسلم «كلما مضى من طهورك وصلاتك فذكرته تذكراً فامضه كما هو»، (١) ووردت موثقة ابن أبي

بكير «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»، (٢) وفي الموثقة الأخرى «إذا شككت في شيء من الوضوء

ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (٣) بناءً على عود الضمير في غيره إلى الوضوء لتكون دالة على قاعدة

الفراغ، فهذه الروايات الشريفة قد اعتبرت في قاعدة الفراغ المضي عن الشيء، وهذا يقتضي وجود شيء خارجاً

ليتحقق المضي عنه فيشك في صحته وفساده. (٤)

وأما الشك في أصل وجود الشيء فلا يوجب صدق المضي عليه.

إذا عرفت هذا، فنقول أن نسبة المضي إلى المركب بعد الانتهاء منه نسبة حقيقية، وأما نسبته إلى الجزء في قاعدة

التجاوز فهي مجازية لأن الماضي إنما هو محل الجزء لانفسه، ومعه كيف يمكن أن يكون المضي، وهكذا عنوان

التجاوز شامل لكلتا النسبتين الحقيقية والمجازية وعليه فالقاعدتان متغايرتان.

وأما أخبار التجاوز فهي رواية إسماعيل بن جابر «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض

عليه». (٥)

* ليلة الثلاثاء ١١ / صفر / ١٣٨١ هـ.

(١) وسائل الشريعة، ١: ٤٧١، أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

(٢) وسائل الشريعة، ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٣، ويرويه ابن بكير عن محمد ابن مسلم.

(٣) وسائل الشريعة، ١: ٤٧٠، أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢.

(٤) فهي تشمل الشك صحة المركب والشك في صحة الأجزاء.

وكذا صحيحة زرارة «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء»^(١).

ومنها، صحيحة زرارة «إذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر اغسلت ذراعيك أم لا، فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه»^(٢) وهذه الأخيرة ألغت التجاوز في الوضوء، ولا يعارضها ما ورد في موثقة ابن أبي يعفور «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء» بارجاع ضمير غيره إلى الشيء، فإن الموثقة مجملة الدلالة وتلك صريحة ولا وجه للتعارض بينهما.

وكيف كان فأخبار التجاوز واردة في الصلاة وصريحة في الاعتناء بالمشكوك فيه ولا تجري في الوضوء لوجود النص، إنما الكلام في باقي الطهارات الثلاث وباقي العبادات، أما الطهارات الثلاث من الغسل والتيمم فقد ادعى شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٣) عدم جريان قاعدة التجاوز فيهما لوجود المانع.

بينما ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٤) إلى قصور في المقتضي وسنبين إنشاء الله تعالى أنه لا قصور في ذلك. وأما وجود المانع الذي ادعاه شيخنا الأنصاري، فحاصله: إن الطهارة شرط للصلاة، وهي اسم للمسبب من الأفعال الخارجية (وهي الحالة النورية) وهذا معني بسيط واحد، فالشك في الحقيقة شك في المحل ومعه لا تجري القاعدة أصلاً في جميعها.

والجواب عنه - أولاً: إن الطهارة ليس اسماً للمسبب من الأفعال الخارجية، بل هي اسم للسبب منها، وهي نفس الأفعال الخارجية، فالشك في جزء منها بعد الانتقال إلى جزء آخر شك بعد التجاوز ومعه تجري القاعدة بلا اشكال. ثانياً: لو سلمنا أنها اسم للمسبب وهو المعنى البسيط إلّا إن الأمر في الشريعة

(١) وسائل الشيعة، ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١: ٣٦٩، أبواب الوضوء ب٤٣ ح ١.

(٣) فرائد الأصول، ٣: ٣٣٤.

(٤) أجود التقريرات، ٤: ٢١٧.

المقدسة تعلق بنفس الأفعال الخارجية كما ورد قوله تعالى: **(وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ)** ^(١)، ومع تعلق الأمر بنفس الأمر بنفس الأفعال الخارجية لامانع من الرجوع إلى قاعدة التجاوز عند الشك في جزء منها، وهذا يختلف عما لو تعلق الأمر بقتل الكافر وما شاكله.

فكان اللازم جريان القاعدة في الطهارات الثلاث إلا أن الوضوء حيث ورد النص الخاص بعدم الجريان فيه رفعنا اليد عن ذلك، وأما الغسل والتيمم فلا مانع من الجريان فيه بلا إشكال.

ثالثاً: يشكل عليه بأن الوضوء لو كان معنى بسيطاً فلازمه عدم جريان قاعدة الفراغ فيه، لأنه بسيط وليس بمركب مع أنه لا إشكال في جريانها فيه، ولأن قيل بوجود نص خاص في الوضوء لكان اللازم الاقتصار عليه، وعدم جريان قاعدة الفراغ في الغسل والتيمم لأنها خارجان عن النص مع أنه لا إشكال في جريانها فيهما.

نعم، على مذهبنا من عدم الترتيب بين الجانب الأيمن واليسر لا تجري قاعدة التجاوز في المشكوك فيه، بل يجري في غسل الرأس وأما على مذهب من قال بالترتيب فتجري القاعدة في ذلك.

وأيضاً يشكل عليه بأن الوضوء ليس من قبيل العلة والمعلول، وإنما هو من الأحكام الشرعية وللشارع أن يتصرف في ذلك فهذه أجوبة ثلاثة.

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

*الكلام فيما يعتبر في جريان قاعدتي التجاوز والفراغ

ويقع البحث عما يشترط في القاعدتين أو ما يخص احدهما دون الأخرى، ومن جملة الأمور المعتبرة هو الدخول في الغير المرتب على المشكوك، ولا إشكال في اعتباره في جريان قاعدة التجاوز نظراً إلى تصريح الأمام(عليه السلام) بذلك كما جاء في رواية زرارة «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء».

وفي صحيحة إسماعيل بن جابر «كل شيء شك فيه، وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» بل لو قدر أن الروايات لم تكن مصرحة باعتبار ذلك لكان لازماً علينا اعتباره في قاعدة التجاوز لعدم صدق مفهوم التجاوز مع عدم الدخول في الغير، لأن الشك في قاعدة التجاوز إنما تعلق على وجود المشكوك ومع كون الوجود متعلقاً للشك لا معنى للتجاوز عنه، إذاً المقصود من التجاوز هو التجاوز عن محل المشكوك والتجاوز عن المحل لا يصدق إلا حيث يتحقق الدخول في الغير المرتب عليه، إذ قبل ذلك لم يصدق التجاوز عن المحل المشكوك.

وأما في قاعدة الفراغ فغير مسلم اشتراطه إذ المعتبر فيها هو الفراغ عن وجود الشيء، ثم الشك في صحته وفساده وهذا لا يتوقف على الدخول في الغير.

نعم، بالنظر إلى بعض الأخبار يعتبر ذلك، ولكن تلك الأخبار محل مناقشة وقد سبق الجواب عنها. بعد هذا يقع الكلام فيما لو تعلق الشك في الجزء الأخير من المركب، كما إذا حصل الشك في التسليمة في الصلاة أو المسح في الوضوء، فهل تجري القاعدتان فيه أو لا تجري فيه شيء منهما، أو أن هناك تفصيل في المقام وجوهاً.

والتحقيق: هو أن الذي بدا له الشك في الجزء الأخير من المركب لا يخلو حاله إما أن يكون شكه في زمن كان قد دخل في الغير.

وأخرى: يشك قبل أن يدخل في الغير.

وعلى الصورة الأولى: تارة، يكون ذلك الغير من الأمور المباحة المستحبة ولكن غير متوتب على المشكوك كقراءة القرآن أو قضاء حاجة المؤمن - مثلاً -.

وأخرى:: يكون ذلك الغير من الأمور المباحة المستحبة المترتبة على المشكوك بنظر الشارع كالتعقيبات التي من جملتها تسبيح الزهراء (ع)، ثم إن ذلك الغير تارة: يكون من الأمور المنافية للمشكوك مثل الصمت الطويل أو الحدث أو النوم أو استدبار القبلة. وأخرى: لا يكون من الأمور المنافية كالتعقيبات وغيرها.

فإن شك في التسليمة مع الدخول في الأمور المباحة الغير المترتبة على المشكوك فالظاهر عدم جريان كلا القاعدتين، أما عدم جريان قاعدة التجاوز فلعدم صدق الدخول في الغير المترتب على المشكوك حيث دخل في مباح لم يرتبه الشارع على التسليم، وقد عرفت سابقاً اعتبار الدخول في الغير المترتب على المشكوك في نفس القاعدة المذكورة إذاً فهو باق في محله.

وأما عدم جريان قاعدة الفراغ فلعدم احراز المضي والفراغ من وجود الشيء الذي هو قوام جريان القاعدة المذكورة، إذ من المتحمل أن لا يكون أتياً بالتسليم مع فرض قراءته للقرآن بحسب الواقع، فالمحل قابل للتدراك حينئذٍ وحيث لم كن محرزاً للمضي لم تكن القاعدة جارية.

نعم، لا مانع من جريانها في المقام بناءً على من يعتبر أن المراد من المضي ليس هو الحقيقي والواقعي بل الاعتقادي الذي يحصل بحسب اعتقاد الشاك، وهذا المعنى حاصل لدى الشاك في التسليم لأنه يعتقد مضي عمله -

ولكن دون اثبات ذلك خـرط القتاد - إذ المعتبر في القاعدة هو المضي والفراغ الواقعي غايته إن

الماضي، تارة: يكون صحيحاً: وأخرى: فاسداً.

وبعبارة أخرى: لا يشترط العلم بمعنى المشكوك مع فرض صحته بل لابدّ من العلم بالمضي الاعم من الصحيح والفاقد.

مصايح
الأصول
- ج؛

٣٢٤

وقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى جريان قاعدة الفراغ في المقام مدعياً أن المضي يصدق مع ذهاب معظم الاجزاء في المركبات، والمفروض أن الشاك لم يحصل له الشك إلا في خصوص التسليمة، وأما بقية الاجزاء فقد جاء بها قطعاً.

ولكن هذه الدعوى موهونة لأن المضي عن المركب مع الشك في جزء منه لا معنى له لغة ولا عرفاً، ولا يصدق الفراغ عن المركب لا بإتيان جميع الأجزاء ولا سيما بعد أن حدّد الشارع الصلاة بقوله «أولها التكبير وآخرها التسليم» (٢) فكيف مع الشك في جزء يصدق المضي.

ومن هنا يظهر الحال فيما لو لم يدخل في الغير أصلاً فلا تجري القاعدتان فيه أبداً
وأما إذا شك في زمن كان قد دخل في الغير المترتب على المشكوك كالتعقيبات - مثلاً - فالظاهر أيضاً عدم جريان كلا القاعدتين، أما الفراغ فلعدم احراز المضي والفراغ، وأما التجاوز فلأنه مشروط بالدخول في الغير المترتب عليه شرعاً ومعنى ذلك أن يكون المشكوك متقدماً بحسب الترتيب على ذلك الغير المعتبر دخوله فيه، وأن يكون ذلك الغير متأخراً عن المشكوك، - مثلاً - التكبيرة متقدمة على القراءة، والقراءة متقدمة على الركوع، والركوع متقدم على السجود والخ، بشرط أن يكون التقدم والتأخر مستفاداً من لسان الدليل ولو بالعطف بثم، وهذا المعنى بالإضافة إلى التسليم والتعقيبات غير ثابت، لأن التسليم لم يدل على تقدمه على التعقيب، وإن كان التعقيب دل دليل على تأخره إلا أن التسليم لم يدل عليه دليل يشعر بالتقدم (٣)، ولذا لو جاء بالتعقيب قبل التسليم لم يكن به بأس لأنه مستحب وذكر من الأذكار، فالمهم عدم الدليل على سبق التسليمة على التعقيبات، وإن ثبت إن التعقيب متأخر عنه إلا أنك عرفت

ثبوت تأخر الغير عن المشكوك غير كاف في جريان القاعدة إلا بعد ثبوت الدليل على تقدم المشكوك على الغير، ولهذا لاتجري قاعدة التجاوز في المقام.

(١) أجود التقريرات ٤: ٢٢٤.

(٢) لم يرد هذا في نص خاص بل في نصوص متفرقة بهذا المضمون.

(٣) واحتمال كونهما من الأمور المتضاربة وأن الدليل الدال على تقدم أحدهما هو بعينه مثبت لتأخر الآخر غير صحيح، إذ لا يكفي دلالة الدليل على طرف واحد ما لم ينهض الدليل الآخر على تمامية الطرف الثاني وليستا هما من الأمور المتضاربة منه: (قدس سره)

٣٢٥

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

هذا وقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى جريان قاعدة التجاوز في المقام مستنداً:

أولاً: بتحقق الدخول في الغير الموجب لجريان القاعدة.

وثانياً: إن نفس الامام (عليه السلام) طبق القاعدة على ما إذا شك في الاذان وقد دخل في الإقامة فقال (عليه السلام)

«يمضي» وتطبيقه (عليه السلام) يشعر بعدم الفرق بين المستحبات التي هي قبل الواجب أو بعده، فالتعقيب، وإن

كان من الملحقات إلا أنه كالأذان والإقامة من ناحية الاستحباب.

إلا إن الجواب عن ذلك واضح، فأننا بعد أن اعتبرنا أن يكون المشكوك مما له تقدم على الغير المترتب عليه، ويكون

ذلك مما له تأخر عنه يفهم أن المقام ليس كذلك، فإن الاذان والإقامة رتبهما الشارع بحسب التقديم والتأخير فنبت

لهما ذلك المعنى، إلا إن التعقيب والتسليم ليس كذلك كما بينا، ويوضح ما ذكرنا أنا لم نسمع ولم نر فقيهاً أفتى

بجريان قاعدة التجاوز فيما لو شك في أصل الصلاة عندما يرى نفسه مشتغلاً بالتعقيبات، وليكن الشك في التسليمة

كالشك في الصلاة من دون فرق بينهما.

وأما إذا كان قد دخل في الغير وكان الغير من الأمور المنافية كما لو شك في التسليم بعد أن استدبر القبلة - مثلاً - . فلا ينبغي الاشكال حينئذ في جريان قاعدة التجاوز لصدق التجاوز عن المحل على وجه لو أراد أن يأتي بالمشكوك لما أمكن تداركه، ولا نعني بالتجاوز إلا هذا المعنى.

وأما قاعدة الفراغ فلا لعدم إحراز المضي والفراغ كما عرفت. هذا كله في الصلاة.

وأما الوضوء فكذاك الحال فيه، فإذا شك في المسح بعدما دخل في منافيات الوضوء كما لو جف البلل في يده بحيث لا يمكنه المسح كان لا مانع من جريان قاعدة التجاوز.

(١) أجود التقريرات، ٤/ ٢٢٣.

مصابيح
الأصول
ج - ٤

٣٢٦

وبعبارة أخرى، أن الوضوء قد ورد النص الخاص بعدم الغاء الشك فيما لو كان في اثناء العمل بالنسبة إلى الأجزاء، وأما لو دخل في الصلاة، مثلاً فالنص دل على عدم الاعتناء بشكه لو كان متعلقاً بالأجزاء السابقة في الوضوء لتحقيق معنى الدخول في الغير المعتبر في نفس القاعدة، ويلزمنا بمقتضى اطلاق الرواية أن نلحق الجزء الأخير من الوضوء ببقية الأجزاء عند الدخول في الصلاة كما لو شك في المسح بعد أن دخل في الصلاة.

وأما الغسل فإن قلنا بعدم اعتبار الموالة بين أجزائه - كما هو الصحيح - فلا تجري قاعدة التجاوز فيما لو شك في غسل طرفه الأيسر لأنه لم يتجاوز المحل، بناءً على أن الموالة غير مشترطة، فعند دخوله في الصلاة لو بدا له الشك لا تجري كلا القاعدتين، أما الفراغ فلعدم إحراز المضي إذ يحتمل عدم فوت محله، وأما التجاوز فلعدم ثبوت سبق المشكوك على الجزء الآخر، إذ الصلاة، وإن دل دليل على تأخرها ولكن الغسل لم يدل الدليل على تقدمه.

وأما إذا بنينا على اعتبار الموالة فحاله حال الوضوء في جريان قاعدة التجاوز فيه فيما إذا دخل فيما ينافي الغسل.

والحاصل: إن قاعدة الفراغ إنما تجري في مورد يصدق التجاوز عن المحل حقيقة، وذلك لا يكون إلا في صورة عدم إمكان تدارك ذلك المشكوك على تقدير فقدانه، كما لو جاء بأحد الأمور المنافية للصلاة كالاستدبار مثلاً ففي هذه

الصورة إنما تجري قاعدة الفراغ فحسب.

وأما مورد جريان قاعدة التجاوز فلا يكون إلا حيث يصدق التجاوز عن المحل، وهو لا يتم إلا بأن يكون للمشكوك أسبقية على ذلك الجزء الذي هو فعلاً حالة الشك - أو ما يعبر عنه بالغير - وأن يكون ذلك الغير قد ثبت في حقه التأخر والحق للمشكوك كما في سائر الأجزاء المذكورة في النص، وأما مثل التعقيب أو غيره من المباحات الغير المترتبة على المشكوك شرعاً فلا تجري القاعدة فيه لعدم تحقق معنى التجاوز عن المحل بما ذكرناه من السبق والحق.^(١) وهذا كله في الجزء الأخير من الصلاة.

(١) وذلك لأن التعقيب وإن اعتبر كونه متأخراً عن التسليم وواقعاً بعده إلا أن التسليم لم يدل دليل على تقدمه على التعقيب، والمفروض أن الدليل لابد من دلالة على كل من المعنيين كما هو مفهوم من سائر أجزاء المركب، إذ الشارع اعتبر القراءة جزء وكذا الركوع ليس على الإطلاق، بل القراءة التي تقع بعد التكبيرة والتي يتعقبها الركوع، وأما مطلق القراءة فلا اعتبار بها، وكذا الركوع إذ المعتبر في المركب هو المتعقب للقراءة الذي يتعقبه السجود لا مطلق تلك الهيئة، وهذا المعنى من السبق والحق غير متأثر في التسليم والتعقيب حسبما عرفته منه (قدس سره).

* يقع الكلام في الشك في بقية الأجزاء من الصلاة، وهل قاعدة التجاوز تجري في خصوص الأجزاء المستقلة المعنونة بالتبويب كالتكبير والقراءة والركوع والسجود الخ، أم جريانها يعم حتى أجزاء الأجزاء مثل ما لو حصل له الشك في قراءة آية من الحمد بعد أن انتقل إلى آية أخرى، وهل على القول بالتعميم يدخل الشك حتى في الكلمات، كما لو فرض أنه عندما نطق بدال نعبد شك في أنه جاء بالنون والعين أم لا؟ - مثلاً -، ثم على تقدير الالتزام بالعموم فهل تختص القاعدة بالأجزاء الواجبة أم تشمل المستحبة أيضاً كالقنوت - مثلاً - لو شك في القراءة وهو قانت، وعلى تقدير الرجوع إلى التعميم فهل تدخل المقدمات للأجزاء كي تجري القاعدة المذكورة أم لا؟ كما لو شك في السجود

وهو أخذ في النهوض أو في القراءة وهو أخذ في الهوي - مثلاً -، على كل حال ينبغي بسط الكلام في هذا كله.
بلا اشكال أن القدر المتقين من النصوص جريان القاعدة المذكورة في الأجزاء المستقلة بالتبويب كما هو مقتضى
مفاد الروايات الواردة في المقام فمثلاً الشك في التكبير بعد الدخول في القراءة يقتضي جريان القاعدة فيه، وكذا لو
شك في القراءة بعد الدخول في الركوع والخ.

ولا يخفى: أن الدخول في التشهد يقتضي جريان نفس القاعدة في المشكوك، كما لو شك في السجود وهو في حال
التشهد لأن التشهد من الأجزاء المستقلة العنوان، والمفروض أن الشارع لم يكن في مقام التحديد عند ذكره للركوع
والسجود وغيرهما بل كان من قبيل ذكر العناوين المستقلة.

وما يقال: بأن النص لم يذكر التشهد عند الشك في السجود، وإنما قال أو شك في السجود بعدما قام، فاعتبر أن
المحقق للجريان هو الانتقال إلى القيام دون التشهد فمدفوع بأن الظاهر من السؤال كان عن الركعة الأولى وهي
خالية عن التشهد.

وأيضاً غير خفي، أنه بناءً على هذا يدخل حتى مثل السورة، لو فرض أنه

شك في قراءة الحمد حيث أنهما عنوانان مستقلان دل على كل منهما دليل، فأحد الدليلين اعتبر قراءة الفاتحة والثاني
دل على قراءة السورة بعدها، فالقاعدة تجري لو فرض تحقق الشك في قراءة الحمد وإن كان عنوان القراءة يشملهما،
إلا أنك عرفت استقلالهما بعد الركوع ولم تعبر عن الحمد والسورة فيكشف ذلك عن عدم استقلالهما، قلت: التعبير
إنما كان بالنظر إلى المجموع من حيث المجموع، وليس السؤال عن خصوص كل منهما.

أما البحث عن جريان القاعدة في جزء الجزء، فقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) إلى عدم الاعتناء به وأن
القاعدة لا تجري فيه، بدعوى أن قاعدتي التجاوز والفراغ متحدتان بحسب الكبرى كما هو مبناه (قدس سره)، وأن
المستفاد من ذلك كلية إن المكلف إذا حصل له الشك - بعد الفراغ من العمل - في صحته وفساده، فاللزم عليه عدم
الاعتناء بشكه، وأما لو كان الشك حاصلاً له في أثناء العمل فيلزمه التدارك.

وبعبارة أخرى: الشك بعد الفراغ غير معتنى به بخلافه في أثناء العمل، ولكن خرج من تحت هذه القاعدة تخصيصاً

ما ورد في الروايات في خصوص باب الصلاة من عدم الاعتناء بالشك في أثناء العمل، فيرفع اليد عن ذلك العموم بمقدار قيام الدليل عليه، وأما جزء الجزء فلم يقد عليه نص خاص يخرج عن ذلك العموم، فاللازم بقاؤه تحت العموم الذي كان مفاده الاعتناء بالشك في أثناء العمل هكذا ادعى شيخنا الأستاذ (قدس سره) - وللنظر في ذلك مجال -.

فأولاً: إننا بينا سابقاً أن القاعدتين لم يكونا متحدتين بحسب الكبرى بل أحدهما غير الأخرى، وهذا هو الذي اخترناه فيما سبق، وقلنا أن مفاد قاعدة الفراغ هو الشك في صحة الموجود وفساده بعد احراز المضي والفراغ عنه، وأن مفاد قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الشيء بعد تجاوز محله بالمعنى الذي ذكرناه من كون المشكوك متصفاً بالسبق لدليل دل عليه، والذي دخل فيه فعلاً متصفاً بالمتأخر لدليل أيضاً والجواب كان مطلقاً يشمل الجزء وجزءه كما جاء في صحيحة زرارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت من غيره فشكك ليس بشيء» حيث إن لفظ الغير

(١) أجود التقريرات ٤: ٢٢٨، فوائد الأصول ٤: ٦٣٤.

٣٢٩

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

بمقتضى عموميه يشمل حتى جزء الجزء، وأما ما ورد في النصوص مثل السجود والركوع والقراءة والتكبير فإنما كان من باب التمثيل لا التحديد، وبتعبير آخر إن المذكور في الرواية إنما هو لمجرد تعرض السائل له، فسؤاله عن خصوص هذه ليس لخصوصية في البين، وإنما هو لإرادته الخاصة، وتعرض السائل لهذه لا يقتضي حمل الجواب عليه.

وثانياً: لو قلنا باتحاد القاعدتين على مقتضى مذهبه لكان أيضاً علينا الالتزام بدخول جزء الجزء نظراً إلى الجواب المذكور في صحيحة زرارة المتقدمة، وبناءً عليه فلو دخل في آية من الحمد كما لو قرء:

((إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ))^(١) ثم شك في قراءة الرحمن الرحيم، فاللازم جريان قاعدة التجاوز في المقام وعدم

الاعتناء بالشك لصدق التجاوز.

نعم: في مثل الكلمة الواحدة إذا شك في قراءة النون من لفظة نعبد بعد أن نطق بالبدال ليس له مجال للجريان لعدم صدق التجاوز عرفاً على المورد، وإن صدق عقلاً، بل حتى في المبتدأ والخبر، فالمدار على الصدق العرفي لا العقلي. هذا كله في جزء الجزء.

*بقي البحث عن جريان القاعدة وعدمها في الاجزاء المستحبة وفي المقدمات فهل تجري فيها قاعدة التجاوز أم تختص بالاجزاء الواجبة؟ فنقول:

إننا لم نسمع ولم نر من استشكل في عدم كون الاجزاء المستحبة من الغير، بل الظاهر في العروة (٢) وحواشيها الاطباق على أنها من الغير، ومما تجري القاعدة نفسها فيما إذا تجاوز المكلف المشكوك ودخل فيها إلا أن للنظر في ذلك مجالاً واسعاً حيث إن معنى كون الجزء مستحباً ربما يوجب تحقيق معنى التناقض في البين إذا اخذناه بظاهره، لأن معنى كونه جزءً يستلزم عدم جواز تركه بل الواجب على المكلف اتيانه، ومعنى كونه مستحباً أن المكلف بالاختيار من حيث تركه وفعله، وهما لا يجتمعان، إذ لا نفهم من كون الجزء مستحباً إلا أنه

(١) سورة الفاتحة: الآية ٥.

(٢) العروة الوثقى ١: ٦١٣، المسألة ١٠ (٢٠٣٠).

مصابيح
الأصول
- ج ٤

شيء مستقل في الوجود ظرفه نفس هذا المركب وهو الصلاة على وجه لو أتى به لأوجب زيادة ثواب في البين بشرط أن يقتزن اتيانه مع نفس المركب المأمور به لا مجرداً عنه، وذلك أن المركب إن اعتبرت فيه أمور داخلية في نفسه بحيث كان متألفاً منها كانت تلك الأمور اجزاءً لذلك المركب مستقلة في الوجود، وإن لم تؤخذ تلك الأمور فيه بل كانت خارجة عنه ليس لها استقلال في الوجود، وإنما هي مندكة في المأمور به كان تلك شروطاً، فتارة: يؤخذ وجودها قيداً.

وأخرى:: يؤخذ عدمها.

ثم هناك خصوصيات في البين ليس لها أي أثر سوى أن اقترانها مع الفعل إما يوجب زيادة ثواب أو نقصان ذلك الثواب، كما في مسألة الصلاة في المسجد ومسألة الصلاة في الحمام، فإن الصلاة بما هي مأمور بها لها خصوصية بحسب الأزمان والأمكنة والأوقات، فالصلاة مرة تقع في الدار وأخرى في المسجد وتارة في الشارع وطوراً في الحمام، ثم زمان الوقوع يختلف فتارة في أول الوقت وآخر في الأخير، على كل الصلاة بما هي مأمور بها، وبما هي طبيعة قد ورد النص بإتيانها، لا محالة أنها تقع مأمور بها في أي مكان جيء بها وبأي زمن اتفق وقوعها، إلا أن هذه الاوقات والأمكنة إذا صادف حلول الصلاة في بعضها يوجب زيادة ثواب فيها، وبعض يوجب نقصان الثواب، وآخر لا يوجب النقيصة ولا الزيادة، فالصلاة في المسجد مثلاً لها ثواب زائد على المأمور به، والصلاة في الحمام فيها نقصان عن ثواب المأمور به، والصلاة في الدار لا يوجب هذا ولا ذاك، ولكن كل ذلك والخصوصيات لم تكن مستقلة في الوجود، وإنما وجودها مندك في الصلاة، إذ لا يظهر للكون في المسجد حال الصلاة وجود خاص، وإنما هو الكون الصلاتي فقط.

وهناك أمور مستقلة في الوجود مأمورة بأمر غير أمر المركب، وكلن أمرها ليس على نحو اتيانها مستقلاً بل بشرط الاقتران في الصلاة، لا توجب تلك إلا زيادة في المركب من حيث الثواب، وذلك كالفنوت وتسمى بالأجزاء المستحبة، فالقنوت لم ينبسط عليه أمر المركب وهو الصلاة ليكون قد أخذ حصة من الأمر ويصير مأموراً به ضمناً، بل أمره مستقل، ولكن ليس المراد منه اتيانه وحده في الخارج بل مقترناً مع الصلاة على نحو لو جيء به في الركعة الثانية لأوجب زيادة ثواب في البين، فهو شيء مستقل في الوجود، ولكن لو جيء به لكان فيه مزيد ثواب بشرط

أن يقترن مع الصلاة، وهذا هو المفهوم من معنى كونه جزءاً مستحباً^(١) وبناءً على هذا فقاعدة التجاوز قلنا فيها سابقاً إنها لا تجري في مورد إلا حيث يتحقق معنى التجاوز لا بحقيقته وإنما عن المحل بشرط أن يكون للمشكوك اسبقية على الجزء الذي دخل فيه فعلاً، وبشرط أن يثبت التأخر للجزء الذي دخل فيه فعلاً، كل ذلك بحسب قيام

الدليل، مثلاً التكبيرة التي يتعقبها القراءة هي التي تقع جزء، والقراءة التي يتقدمها التكبير تقع جزء، فليس مطلق التكبير والقراءة كما ارتأى ذلك السيد في العروة^(٢) بالنسبة إلى الأذان.

وإذا تبين إن المراد من التجاوز هو هذا المعنى فذلك متعذر حصوله في المقام بالنسبة إلى القنوت والقراءة، فإن من شك في القراءة وقد دخل في القنوت لا يمكنه أن يجري قاعدة التجاوز لأن القنوت وإن دل دليل على أنه ذكر بتعقب القراءة في خصوص الركعة الثانية إلا أن الأمر الضمني الوارد على القراءة لم يكن مقيداً بتعقب القنوت بعده بل هو مطلق.

وبعبارة أخرى: الأمر فيه كالتعقيب والتسليم اذ القنوت وإن كان مأموراً بتعقبه للقراءة وتأخره عنها إلا أن أمر القراءة مطلق ليس مقيداً بكونها مما يتعقبها القنوت، وفرضنا أن المشكوك اسبق والذي دخل فيه متأخر أما مجرد الدلالة على أحدهما فلا تفيد بالنسبة إلى الدلالة الثانية إلا باللازم، والمفروض إرادتها بالمطابقة، فلماذا لم تجر قاعدة التجاوز في المقام، وبناءً على هذا لا تجري القاعدة في الأجزاء المستحبة، كما لو شك في التكبيرة وقد دخل في الاستعاذة مثل إذ لا يمكنه الجريان للوجه المذكور.

انتهى الحديث عن الجزء المستحب.

(١) ولهذا يختلف القنوت عن أدعية شهر رمضان فإنها وإن وقعت في حال الصوم والامساك إلا إن أمرها لم يؤخذ فيه اشتراط الاقتران مع الصوم، بل في حد ذاتها كانت مستحبة حتى لو جيء بها مجرداً، وهذا بخلاف القنوت فإنه بشرط اقترانه مع الصلاة، وأما مجرداً فلا يوجب ثواباً منه (قدس سره).

(٢) العروة الوثقى ٢: ٢٣٤، المسألة ١٠.

الكلام يقع في المقدمات وهل القاعدة تجري فيها أم لا؟

فنقول اضطربت كلمات القوم في المقام، فبعض ذهب إلى المنع مطلقاً، وآخرون إلى الجواز مطلقاً، وقسم فصل بين الهوي إلى السجود فألغى اعتناء الشك فيها وأجرى القاعدة وبين النهوض إلى القيام فلم يجر القاعدة واعتنى بالشك وهو صاحب المدارك^(١).

وقد أشكل عليه صاحب الحقائق (قدس سره)^(٢) بأن التفرقة في غير محلها إذ من يلتزم بجريان القاعدة في المقدمات لا يعتنى بما إذا كان في الهوي أو النهوض، ومن لا يلتزم بالجريان عليه أن يعتنى بكليهما فلا وجه للتفصيل. قال سيدنا الأستاذ الخوئي (دام ظله): إن ما جاء به صاحب الحقائق في غير محله إذ المورد ليس من الأمور العقلية التي (تكون) غير قابلة للتخصيص، بل المورد من الموارد الشرعية، ويمكن التفرقة لأجل ورود النص على ذلك فللشارع أن يرتأي جريانها في المقام وأن لا يرتأي في مقام آخر.

أما جهة تفصيل صاحب المدارك (قدس سره) فلورود صحتين في المقام أحدهما تثبيت الجريان في الهوي والأخرى تطرده في النهوض.

أما الصحيحة الأولى: فهي لعبد الرحمن بن أبي عبد الله. قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع، قال (عليه السلام): قد ركع^(٣) فأجرى القاعدة مع الدخول في المقدمة وهي الهوي إلى السجود.

وأما الصحيحة الثانية: لعبد الرحمن بن أبي عبد الله أيضاً قال: قلت: لأبي عبد الله (عليه السلام): «رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد. قال: يسجد. قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن

(١) مدارك الأحكام ٤: ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) الحقائق الناضرة ٩: ١٧٧.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦.

يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد. قال (عليه السلام): يسجد»^(١) فحكم (عليه السلام) بإتيان السجود مع أنه شك قبل أن يستوي قائماً أي بعد كان في النهوض كما هو مستفاد من الفقرة الأخيرة في الرواية، ولأجل هذا حكم صاحب المدارك بالتفرقة.

أما شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) على المنع فحاصله: أنه ادعى اطلاق لفظة أهوى في رواية عبدالرحمن حينما سئل الامام (عليه السلام) عن رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع، حيث استفاد من ذلك أن الهوى له مراتب من الابتداء إلى الانتهاء الذي يتحقق به السجود، ثم ادعى اننا نرفع اليد عن هذا الاطلاق من أجل رواية إسماعيل بن جابر حينما سئل الامام (عليه السلام) بقوله: ان شك في الركوع بعدما سجد فأجابه (عليه السلام) بقوله

فليمض^(٣) فادعى أن مفهوم هذه الرواية هو أنه إذا كان بعد لم يسجد فيعتني بشكه، وبتعبير آخر ادعى أن لهذه الرواية مفهوماً هو أنه يعتني بشكه ما دام بعد لم يسجد، وهذا المفهوم ينافي منطوق رواية عبدالرحمن حيث باطلاقها يدل على عدم الاعتناء ما دام في الهوى، فمفهوم الرواية الثانية بعد التقييد وهي بمنطوقها تصرح بعدم الاعتناء بعد السجود وبمفهومها تقييد الاعتناء ما دام بعد لم يسجد، فالمقدمات ليس لها أهمية لتجري القاعدة فيها هذا هو رأي شيخنا الأستاذ.

وللنظر فيه مجال: إذ الرواية الثانية ليست لها مفهوم أصلاً، وإنما هي واردة في بيان تحقق الموضوع كما إن جاءك ولد فاختنه وكما في آية النبا بناءً على أن لسانها هو أن الفاسق الجاني بالنبا يجب التبين عنه، لا أن لسانها النبا، فتارة: يجيء به الفاسق.

وأخرى: العادل إذ يكون لذلك مفهوم، بل كما قلنا المراد من

(١) وسائل الشيعة ٦: ٣٩٦، أبواب السجود ب ١٥ ح ٦.

(٢) أجود التقريرات ٤: ٢٢٧، فوائد الأصول ٤/ ٦٣٦.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤.

الرواية المعنى الأول من الآية المباركة إذ يقول الامام (عليه السلام) في الرواية (إن شك في الركوع بعدما سجد) وهي مثل «إن جاءك ولد» فليس مفهومها إن شك في الركوع قبل ما سجد.

نعم؛ بناءً على أن للوصف مفهوماً فذلك أمراً آخر لكنه لم نذهب إليه، فإذا تحقق عدم إفادة الجملة للمفهوم أصبح إطلاق رواية عبد الرحمن شامل للمقدمات، والرواية الثانية مختصة بما بعد السجود.

إذاً علينا أن نرتأي وجهاً للمنع هو غير هذا فنقول: إن نفس رواية عبد الرحمن قاصرة عن الدلالة والاطلاق لجميع المراتب المتحققة قبل السجود وبعده، بل لا يستفاد منها إلا خصوصية الحالة المتصلة بالسجود، وذلك لأن التعبير كان في الرواية بلفظ أهوي وهي صيغة تفيد الماضي والتحقق كما هو مفاد الفعل الماضي، ولا يعتبر عن ذلك إلا بعد تمامية العمل والانتهاه منه.

نعم، يعبر عن الشروع في العمل بصيغة المضارع، فيقال: أهوى فتفيد هذه الصيغة مشغولية الإنسان في العمل فإذا أتم وتحقق منه وأراد أن يعبر عن ذلك الانتهاه بصيغة فلا مجال إلا الركون إلى صيغة الماضي كما يفهم ذلك من سائر الأمثلة حينما يقال زيدٌ صَلَّى أو زيدٌ يصلي أو تكلم أن يتكلم وغير ذلك، فإذا اتضح أن مفاد الماضي هو ما ذكرناه وكانت الرواية مشتملة عليه كان لا مناص من أن المراد من الهوي في الرواية الحالة الأخيرة المتصلة بالسجود والتي كانت هي بدء هذه الكيفية.

ثم لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بعدم استفادة هذا المعنى من الماضي فلا بد من القول بإجمال الرواية لما عدا الحالة الأخيرة التي بتحقيق السجود بها وحينئذٍ يبقى ما قبل السجود من المراتب مجمل الدلالة عليه، فلا يمكن الأخذ به، فتلخص مما ذكرناه عدم جريان قاعدة التجاوز في مقدمات الأجزاء لعدم صدق ذلك عليها.

بقي في المقام فرع يجدر بنا أن نتعرض إليه، وهو أن المصلي لو كان في حال القيام بعد الركوع فحصل له الشك من أن الانحناء الذي صدر منه قبل قيامه هل كان انحناءً صحيحاً تحقق كيفية الركوع أم كان انحناءً ناقصاً غير كافٍ في تحقيق الهيئة المعتبرة فهل في المقام تجري القاعدة أم لا؟.

ذهب صاحب الحقائق (قدس سره) (١) إلى عدم جريان القاعدة وأنه ينبغي عليه أن يعتني بشكه نظراً إلى ورود النص والفتوى على ذلك، واستدل برواية عمران الحلبي قال: قلت الرجل يشك وهو قائم فلا يدري أركع أم لا؟. قال (عليه السلام): فليركع (٢) فأمر (عليه السلام) بالركوع مع أن المصلي كان في حالة قيام، فيفهم من هذا أن الدخول في القيام لا يوجب جريان القاعدة.

ولكن للنظر في هذا المجال حيث إن إطلاقات الغير تشمله باعتبار ترتبه على الركوع، إذ هناك قيام اعتبر بعده ركوع وهناك قيام آخر اعتبر كونه متعقباً للركوع، فإذا دخل فيه وشك في نقصان ركوعه وعدمه فاللزام أن يجري القاعدة، مضافاً إلى أن هناك نص يلغي الاعتناء بالشك وهو صحيح الفضيل. قلت: استتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟

قال (عليه السلام): بل قد ركعت فامض في صلاتك وإنما كان ذلك من الشيطان. (٣)

فمفروض السؤال هو الشك في كيفية ركوعه من حيث التمامية أم النقصان، فأجابه الامام بأن الشك لا يعتني به في المقام بقوله بلى قد ركع، وأما ما جاء به صاحب الحقائق فغير تام لأن الرواية التي استدل بها يظهر فيها أن الشك كان في أصل تحقق الركوع وعدمه بحيث إن احتمالاً كان في أصل وجود هذه الكيفية خارجاً، ولا يمكن صدق التجاوز هناك لاحتمال أن لا يكون أتياً بالركوع، وإنما هو في القيام الذي كان متصلاً بالقراءة، وأما فرضنا ومحل موردنا هو أن يقع شك في حالة القيام في نقصان انحنائه وعدم النقصان بعد فرض أنه حصل منه ركوع في البين، غاية الأمر لا يعلم بأنه ناقص أم تام فالتجاوز صدق حيث أن محله فات من المكلف لعدم إمكان إعادته إذ من المحتمل

أن يكون آتياً بالركوع التام فلا يمكنه أن يجيء به مرة ثانية فما قاله صاحب الحقائق غير منطبق على المورد.

هذا تمام الكلام في معنى الدخول في الغير.

(١) الحقائق الناضرة ٩: ١٩١.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣١٥، أبواب الركوع ب ١٢ ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، أبواب الركوع ب ١٣ ح ٣.

مصابيح
الأصول
ج - ٤

٣٣٦

* ويقع البحث عما يعتبر في جريان القاعدة فنقول: إن قاعدة التجاوز أو الفراغ هل تجري في مورد يحصل الشك للمكلف في صحة عمله من حيث النقصان بعد أن كان عالماً بأنه حين العمل غافل عن إتيان الشيء وعدمه، ولكنه يحتمل مصادفة عمله للواقع الصحيح فهل تجري القاعدة أم لا؟ - مثلاً - لو كان في يد الرجل خاتم أو عليها شيء من الحاجب، ثم شك في وصول الماء إلى ما تحت الخاتم أثناء وضوءه، ولكنه يعلم بأنه حين الوضوء كان غافلاً عن تحريك خاتمه أو إزالة الحاجب أو إيصال الماء إلى ما تحتها، ولكنه يحتمل في الأثناء أن يكون عمله مصادفاً للواقع بأن يحتمل وصول الماء إلى ما تحت خاتمه أو الحاجب مثلاً اتفاقاً، فهل بإمكانه جريان القاعدة أم لا؟

ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) إلى جريان القاعدة في المقام نظراً إلى إطلاق النصوص الواردة في البين كما في موثقة ابن بكير «كلما شككت فيه مما قد مضى» ^(٢). كما ورد من أنه «كلما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» ^(٣) والمفروض أنه شك بعد المضى فتشمله الروايات المذكورة.

وذهب آخرون إلى عدم الجريان في المقام مستدلين على ذلك بما ورد في التعليل بقوله (عليه السلام) «فإنه حين ما يتوضأ اذكر منه حين يشك» ^(٤) ومن هنا استظهرنا أن القاعدتين من الأمارات حيث أن فيها جهة كاشفية عن إتيان الواقع إذ الإنسان الملتفت إذا شرع وبدأ في عمل فيمقتضى تلك الإرادة الارتكازية النوعية الكامنة في نفسه لتحقيق العمل هو البعث إلى إتيان كل جزء جزء حتى يتم العمل الذي يراد وجوده خارجاً، لأن النقصان إما عن عمل

والمفروض خلافه أو عن غفلة فأصالة عدمها تجري في المقام، اعتماداً على تلك الإرادة الارتكازية وهذا المعنى إنما يتم في صورة عدم العلم بالغفلة وصورة عدم حفظه للعمل حتى يقال أن مقتضى تلك الإرادة تحقيق ذلك الجزء المشكوك فواته أو اتیان العمل الذي يشك فيه، وأما لو قدر أن كان عالماً بالغفلة والنسيان إلا أنه يحتمل أن يكون عمله اتفاقاً مصادفاً للواقع فلا تجري القاعدة لأن المفروض عدم ارتكابه للشيء.

(١) اجود التقريرات ٤: ٢٣٨، فوائد الأصول ٤: ٦٥٠.

(٢) وسائل الشريعة ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

(٣) وسائل الشريعة ١: ٤٧١، أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

(٤) وسائل الشريعة ١: ٤٧١، أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

٣٣٧

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

وأما ما قاله شيخنا الأستاذ في مقام الرد على مثل «أذكر» ليس بتام حيث ادعى أن مثل هذا إنما هو وارد على سبيل الحكمة لا العلة، والحكمة لا يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمياً بخلاف العلة، ثم ذكر الفرق بين الحكمة والعلة في محله وهو اللباس المشكوك هناك وبين أن هناك فوارق بينها، ولكن بيّنا في محله أن الموارد غير مستدعية لذكر أمور الفوارق، إذ ليس من موارد التعبد الشرعي بل هي واردة على مقتضى الفهم العرفي فأبي مورد فهم العلة فهو علة وإلا فإن فهم الحكمة فذلك حكمة فالتنزيل على مقتضى الفهم العرفي، فإذا قلنا ذلك نعود لسؤال العرف في ما يفهمونه من قوله عنه (عليه السلام) «فإنه حين ما يتوضأ أذكر منه حين يشك» ولا سيما بعد أن اقترنت الجملة بعبارة فإنه، وهل أحد يشك في أن العرف لا يفهم التعليل من هذه الجملة، كلا أنه بعيد غاية البعد فبناءً على هذا لا تجري القاعدة في مورد يعلم بالغفلة، ولكن يحتمل مصادفة عمله للواقع.

* نعم، هناك مورد في باب الوضوء ورد فيه نص مما يشعر بجريان القاعدة حيث ورد في الوسائل أنه سألت أبا

جعفر عن الخاتم إذا اغتسلت قال: حوِّله من مكانه وفي رواية أخرى في الوضوء، وقال في الوضوء «تديره فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة»^(١) فإنه بظاهر الجملة يفهم أن الناسي للتدوير أو للتحويل حتى أن دخل في الصلاة فذكر بعد دخوله أنه كان ناسياً حين الوضوء أو الغسل أن يعمل التدوير - مثلاً - لايعتني بشكه فأجرى القاعدة في المقام مع أن المكلف عالماً بالغفلة حين العمل، ولكنه يحتمل مصادفة عمله للواقع، إذ الالتزام بهذه الرواية ينافي القول بعدم الجريان في هذه المسألة، إلا أن الذي يفهم من الرواية كون كل من التحويل في الغسل والتدوير في الوضوء مستحباً، حيث انهما محبوبان للشارع إذ لو كان التدوير في الوضوء مثلاً مقدمة لأجل وصول الماء إلى بشرته لكان اللازم عدم الفرق بينه وبين الغسل في هذه الناحية ولما استدعى إلى أن يحكم الامام بالتحويل هناك والتدوير هنا وإلا لكان أيضاً أن يوجبهما كما دل الدليل في صورة ما إذا كان الخاتم ضيقاً إلا أن حكمه هناك بالتحويل وفي الوضوء بالتدوير مما يكشف عن كونهما محبوبين لدى الشارع بحيث مع قطع النظر عن علمنا الخارجي لكانا واجبين إلا أننا نعلم خارجاً بأنهما ليسا من الأجزاء ولا من الشرائط.

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٦٨، أبواب الوضوء ب ٤١ ح ٢.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٣٣٨

وأيضاً قوله «فلا أمرك» دليل على عدم كونها واجبين فإذا صاروا محبوبين لد الشارع على وجه لم يلزم بهما، فنسيانهما بل وتركهما حين العمل لا يضر، إذ ليس حبه لهما بنحو الإلزام، ولهذا قال في مقام الجواب فلا أمرك أن تعيد الصلاة نظراً إلى هذه الناحية من أن ترك المستحبين، وإن كان عن عمد لا يضر، إذاً فحكم الامام بعدم إعادة الصلاة في مقام النسيان وليس لأجل جريان القاعدة في مقام العلم بالغفلة، لما عرفت من انهما مستحبين وترك المستحب لا يضر.

ثم إن الشك في حصول المأمور به خارجاً، إما أن يكون من جهة الشك في انطباق المأمور به على المأتي به خارجاً بحيث لا يعلم المكلف أن ما أوجده من العمل في الخارج مطابق لما ألزمه المولى به وأوجبه عليه أم لا.

وأخرى: يحصل الشك لا من جهة الانطباق بل من حيث نفس ورود الأمر من قبل المولى وعدم وروده.

وعلى الأول، فإما أن يكون جهة النقص الذي يشك فيه يعود إلى اختيار المكلف نفسه وما هو تحت قدرته، وإما أن

تكون جهة الشك من أمر خارج عن اختيار المكلف غير قادر عليه فهنا في المقام صور ثلاث:

الأولى: أن يشك في حصول المأمور به من ناحية ورود الأمر عليه، كمن يغتسل للجنازة ثم بعد ذلك يشك في وجود

جنازة حاصلة منه، ومعنى شكه كذلك أنه مأمور من قبل المولى بالاغتسال للجنازة أم لا. وكذا لو اعتقد مثلاً دخول

وقت الزوال فأسبغ الوضوء وتوجه إلى القبلة ثم شرع في الصلاة وبعد الانتهاء منها شك في أن وقت الظهر داخل

أم لا، بمعنى أنه كلف بالصلاة أم لم يكلف بعد، ففي هذه الموارد لم يكن شك من ناحية الانطباق بل في نفس ورود

الأمر، ولا ريب أن قاعدة الفراغ مثل «كلما شككت فيه مما قد مضى فأَمْضِهِ كما هو» و«وكلما مضى من صلاتك

وطهورك فأَمْضِهِ» الخ إنما تفيد تصحيح عمل الشخص نفسه من ناحية قصور في امتثال أمر المولى ونقص في

إطاعته للأمر، فهي تحرز الصحة بالإضافة إلى المكلف، وأما لو كان السبب مما يعود إلى أمر المولى وإلى نفس

المولى فالقاعدة لاتصحح وتثبت ورود أمر من قبله.

وبعبارة أخرى، نفس قاعدة الفراغ إنما وردت لأجل تصحيح أعمال المكلف في مقام الامتثال على نحو لو شك في

القصور من ناحيته كانت القاعدة مصححة له، وأما ما رجع إلى نفس المولى بأن كان هو المرجع في ذلك فحديث

«فأَمْضِهِ» غير جارٍ في حقه أصلاً.

الصورة الثانية: أن يكون سبب الشك في حصول المأمور به من جهة انطباقه على المأتي لأمر يعود إلى اختياره،

كما لو شك في أن الصلاة التي جاء بها في الخارج هل كانت مقترنة مع الوضوء أو مع التوجه إلى القبلة، ففي

الفرض يشك في انطباق ما أمر به من اتیان الصلاة مع الوضوء أو التوجه على ما أتى به في الخارج من أجل أمر

اختياري للمكلف وهو الوضوء أو التوجه، وكل منهما تحت قدرته له أن يتركه وله أن لا يتركه، فهو يحتمل أن يكون

قد ترك الوضوء، وجاء بالصلاة مجردة فحينئذٍ لا يكفي ما أتى به.

ففي المقام لا جدال في جريان قاعدة الفراغ، وهو من أظهر مصاديق القاعدة لأنك عرفت أن قاعدة الفراغ تجري في مورد تحرز صحة عمل المكلف على تقدير نقصانه لركوع أو طهارة أو غيرها، فمن جهة امتثاله للتكليف تكون محرزة للصحة وموردنا من هذا القبيل.

الصورة الثالثة: أن يكون سبب الشك في حصول المأمور به من جهة الانطباق، لكن لا لأمر اختياري بل لأمر غير اختياري بل لأمر غير اختياري للمكلف كما لو توضأ بمائع خاص ثم صلى أو صلى إلى جهة خاصة، وبعد الفراغ شك في أن ذلك المائع الذي توضأ به هل كان ماء مطلقاً أم كان ماء ورد، أو أن تلك الجهة هل هي القبلة أم غير القبلة، ففي هذه الموارد يشك في وجود المأمور به وهو الصلاة إلى القبلة أو مع الماء المطلق من أجل انطباقه على ما أوجده من المأتي به خارجاً، ولكن جهة الشك تعود لأمر غير اختياري غير مقدور للمكلف وهو كون المائع الخاص ماء أم ماء ورد، أو كون تلك الجهة قبلة أم ليست بقبلة، فإن هذه الأمور تعود إلى واقعها وليس بصيرورة كونها قبلة أو ماء مطلقاً بيد المكلف وتسمى هذه الموارد بأن صورة العمل محفوظة فيها حيث يعلم المكلف بأن صلاته كانت إلى هذه الجهة الخاصة وكذا وضوؤه من هذا المائع الخاص، إلا أن واقعية كل منهما لا يعلم بها، فصورة العمل محفوظة لدى المكلف، ففي هذه الصورة لا تجري قاعدة الفراغ مع الشك

٣٤٠

مصباح
الأصول
- ج ٤

وذلك لأن الروايات الواردة المشتملة على لفظ اذكر مثل قوله «حين يتوضأ اذكر منه حين يشك» أو ما أفاده في الرواية الثانية في باب الشك في الركعات بقوله «وكان حين انصرف اقرب إلى الحق منه بعد ذلك» تفيد هذه أن نوع المكلف إذا دخل في عمله فمقتضى تلك الإرادة الكامنة في نفسه الداعية إلى تحقيق ذلك العمل أن يجري على طبق إرادته ولا يكون مفوتاً لشيء من أجزاء المركب، وهذه الذاكرة والأقربية إلى الحق والحرص على تحقيق عمله تنتهي عندما ينتهي من عمله فيرى نفسه وقد فرغ مما كان قد كلف به، فعلى تقدير أن يشك في نقصان شيء يحتمل فرواته فله أن يتمسك بتلك الكاشفية النوعية ويبني على أنه جاء بما احتمل نقصانه نظراً إلى ما كان عنده من الإرادة، ولذا كانت قاعدة الفراغ والتجاوز من الامارات لما فيها من جهة الكشف عن الواقع، فإذا فرضنا أن معنى قاعدة الفراغ ما قلناه فكيف تجري في فرضنا الحالي الذي يكون جهة الشك فيه من حيث فوت أمر غير اختياري، إذ بعد

أن فرضنا أن صورة العمل محفوظة فلا يعرف الحال عند المكلف بين الحالة التي فيها فعلاً - التي هي حالة الشك - وبين الحالة التي توضح بذلك المانع، إذ الحالة بينهما متساوية فكلما يعمل الآن يعمل حين ذاك وبالعكس، فليس حاله حين الوضوء غير حاله بعده، إذ المفروض أن الأمر لا يعود إلى اختياره أصلاً فالإرادة النوعية غير حاصلة في المقام.

نعم، هناك موارد جرت القاعدة فيها إلا أنها بحسب الواقع كانت الجهة تعود فيها إلى الصورة الثانية التي يكون الأمر فيها من جهة اختيار المكلف.

منها: ما لو علم بأنه ترك السورة في صلواته أو الصلاة الواحدة مثلاً، وشك في صحة صلواته من أجل أنه كان مقلداً في وقته لمن كان يفتي بذلك، أو لم يكن مقلداً أصلاً فهو يشك في صحة صلاته وعدمها من أجل كونه مقلداً أو ليس بمقلد ففي المقام وإن كان نفس مطابقة العمل للفتوى وعدمها ليس بأمر اختياري له، ولكن استناده إلى التقليد الصحيح وعدم التقليد الصحيح كان بأمر اختياري له، فلذا جرت القاعدة نظراً إلى عود المسألة إلى الصورة الثانية دون الثالثة.

ومنها: ما لو علم أيضاً بأنه صلى صلاة رباعية في السفر، ولكنه لا يعلم بكونه قصد الإقامة لتكون صلاته صحيحة أو لم يقصد لتكون باطلة، ففي المقام أجروا قاعدة الفراغ وحكموا بصحة صلاته نظراً إلى أن قصده للإقامة أو غير الإقامة إنما

٣٤١

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

هو من الأمور الاختيارية له بخلاف نفس الإقامة وعدم الإقامة فأنها ليست من الأمور الاختيارية له.

فتحصل مما ذكرنا أن جهة الشك في حصول المأمور به إن كان من ناحية المولى والأمر من جهة ورود أمره

فالقاعدة لاتجري فيه، وإن كان لا لجهة الأمر بل للانطباق فيما أن يعود الاختيار المكلف فالقاعدة تجري فيه، وإما

أن لايعود إلى اختياره فالقاعدة لا تجري فيه إلا في بعض الموارد حيث تعود بحسب النظر إلى القسم الثاني.

*ثم إنه لا ريب في عدم التفرقة في جريان القاعدة الفراغ لو حصل الشك للمكلف بعد العمل في صحة ما جاء به من

ناحية فقدانه لجزء من الماهية أو نقصانه لشرط من الشروط نظراً إلى الاطلاقات المستفادة من قوله (عليه السلام) «كلما مضى من صلاتك وطهورك فأمضه كما هو» وقوله (عليه السلام) «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه» حيث إن الظاهر منها شمولها لما كان الشك متعلقاً بالجزء أو بالشرط وهذا لا خلاف فيه، وأما لو كان الشك حاصلًا في أثناء العمل فإما أن يكون الشك في نقصان الجزء كما لو احتمل نقصان الركوع وهو في السجود. ففي هذا المقام لا ينبغي الشك في جريان قاعدة التجاوز لتحقيق موضوعها حيث أن الدخول في الغير متحقق والتجاوز عن محل المشكوك صادق عن المورد فأركان القاعدة تامة فاللازم جريانها في المقام، وأما لو كان الشك متعلقاً بنقصان شرط من الشروط وهو في أثناء العمل ففيه تفصيل لأن الشرط الذي اعتبره الشارع قيداً للماهية على قسمين:

القسم الأول: أن يكون شرطاً لكل جزء جزء من أجزاء المركب بحيث لو لاحظنا كل جزء بنفسه لوجدناه مشروطاً بذلك الشرط، وأما الأركان المتخللة بين تلك الأجزاء فلم يشترط فيها ذلك الشرط.

القسم الثاني: أن يكون الشرط معتبراً بحسب نظر الشارع لمجموع العمل المركب، بحيث جميع تلك الأجزاء مع الآنات المتخللة بينها كلها قد اعتبر فيها ذلك.

وبعبارة أخرى: الماهية بمجموعها لا بد من اقترانها بذلك الشرط، أما مثال القسم الأول فهو من قبيل الاستقرار أو النية مثلاً، فإن كل جزء من الصلاة - الركوع أو السجود - قد اعتبر فيه الاستقرار والتثبيت مقداراً ما على وجه لو لم يستقر لكانت الصلاة باطلة باعتبار أنه لم يأت بالجزء مقروناً بشرطه، وكذا النية حيث اعتبر في كل جزء أن يؤدي به بداعي القرية أو بداعي عنوان العمل فيقصد بركوعه أو بسجوده هو التقرب إلى طاعة الله سبحانه وتعالى، بحيث لو فرض أنه لم ينو أو نوى لغير الله لكان باطلاً أما الآنات المتخللة بين الركوع والسجود فلم يعتبر فيها ذلك الشرط، إذ فالشرط إنما اعتبر بنظر الشارع شرطاً إنما هو للجزء وحده دون أن يكون مجموع العمل مشروطاً به، فالنية ليست للمجموع بحيث كانت للآنات أيضاً مشروطة بها، وإنما هي شرط للركوع وما شابه، ومن هنا يعلم أن من أدى الركوع ثم بدى له قطع صلاته في الفترة الحاصلة بين الركوع والسجود ثم بعد ذلك عدل وجاء بالسجود لم تبطل صلاته، ولو كانت الآنات مشروطة بالنية لكان اللازم البطان، إذ المفروض أن هذا الآن المتخلل بين الركوع

والسجود كان فاقداً للنية، وكذا الكلام في الوضوء بلا جدال ونقاش من ناحية عدم بطلان وضوئه لو بنى على القطع ثم عدل وعاد إلى عمله، وهذا بخلاف مثل الصوم لو فرض أنه بنى على القطع ثم عاد بعد ذلك فقد حكموا ببطلان صومه، نظراً إلى أن شرط الصوم النية في آن خاص فقد بطل العمل لعدم حصول الشرط.

وأما مثال القسم الثاني: فذلك كالطهارة والاستقبال حيث إن الصلاة مشروطة بها في جميع حالاتها من ابتداء العمل إلى انتهائه على وجه حتى شمولها للأنات المتخللة أيضاً لا بدّ من اشتراط الاستقبال فيها، فهو شرط قد اعتبره الشارع لمجموع العمل بحيث جعل العمل المركب بمجموعه لا بدّ من أن يقتصر به لا كل جزء جزء، ثم إن ذلك الشرط الذي اعتبر لمجموع العمل إما أن يكون الشارع قد قرر له محلاً في البين، كالإقامة مثلاً بالنسبة إلى الصلاة على من يرى وجوبها حيث يرى أن الشارع أوجب الصلاة بشرط أن تقع قبلها الإقامة، وبتعبير آخر اعتبر الصلاة عن إقامة محلها هو قبل التكبير، ففي المقام لو قدر أن حصل الشك للمكلف في أثناء العمل أنه جاء بها أم لا فلا ريب في جريان قاعدة التجاوز نظراً إلى تحقق معناه في المورد لأن المكلف تجاوز محل المشكوك المرتب من قبل الشارع، فتحققت أركان القاعدة، ولو فرضنا اغمضنا النظر عن القاعدة فالنص قد ورد بها بإلغاء الشك

٣٤٣

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

المتعلق بها كما جاء في صحيحة زرارة رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر. قال: يمضي^(١) فالغى اعتبار الشك المتعلق بها.

وأما إذا لم يكن محلاً لذلك الشرط الذي اعتبر في مجموع العمل فلا يخلو حال المكلف في أثناء العمل بالنسبة إلى حالته الفعلية إما أن يكون الشك سارياً إلى تلك الحالة أو يكون قاطعاً بأنه واجد للشرط فعلاً إلا أنه يشك في الحالة القبلية، - مثلاً - يشك وهو في الركعة الثانية أن ركعته الأولى كانت مع الاستقبال إلى القبلة أم لا، فحاله في الركعة الثانية لا يخلو، إما أن يكون قاطعاً بالاستقبال حين ذاك بأن يرى نفسه متوجهاً إلى القبلة، ولكنه يشك بالإضافة إلى الركعة الأولى، وإما أن يكون حتى في تلك الحالة شاكاً في استقباله إلى القبلة ويسمى بالشك الساري، ففي الفرض الأول وهو صورة القطع بالاستقبال بالإضافة إلى حالته الفعلية والشك بالإضافة إلى الركعة الأولى فيحرز صحتها

حين ذاك، وأما في الفرض الثاني فلا ريب في عدم الجريان حيث لا يزال بعد على حاله شاكاً في نفس الاستقبال فلم يتجاوز المشكوك إلى محل آخر، بل هو لا يزال في نفس المحل باعتبار أن الشرط إنما هو لمجموع العمل، وهو وإن كان شاكاً من حيث الركعة الأولى إلا أنه بعد لم يرتفع شكه في الثانية فهو لم يتجاوز المشكوك إلى محل آخر، فعليه لاتجري القاعدة لعدم تمامية الأركان.

وبينتي على هذا الوضوء مع الصلاة كما لو شك وهو في أثناء الصلاة أنه توضعاً لتقع صلاته صحيحة أم لا، فإن قلنا أن الطهارة اسم للمسحات والغسلات بحسب وجودها حين ذلك قبل التكبير فلو شك في أثناء الصلاة لا ينبغي له أن يتوقف من ناحية الجريان القاعدة نظراً إلى صدق التجاوز عن محل المشكوك، وأما لو فرضنا أن الطهارة اسم للمسحات والغسلات ولكن بوجودها البقائي، بمعنى أن الشارع اعتبر لها بقاء في جميع الحالات لا ترتفع إلا بوجود حدث من الأحداث، كما يظهر هذا المعنى من الروايات مثل «الرجل ينام وهو على وضوء»^(٢) فأطلق الوضوء مع أنه غير متشاغل بالمسحات والغسلات وما ذلك إلا لأجل أن الشارع اعتبر لها بقاء لا يرتفع

(١) وسائل الشريعة، ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١.

(٢) يقصد بها روايات استحباب النوم على طهارة، وسائل الشريعة ١: ٣٧٨، أبواب الوضوء ب ٩.

ألاً برفع قام الدليل عليه، فبناءً على ذلك القاعدة لا تجري لأنه في حالة الصلاة لا يزال شاكاً في حصول ذلك الذي فرضنا له وجود بقائي، غاية الأمر إنما كان معتبراً أول الصلاة بمعنى اتيانه حين ذاك لأجل أن الصلاة لابد أن تقع عنه، فهو يسبقها ليتحقق هذا المعنى فالقاعدة إنما لاتجري في الفرض لعدم صدق التجاوز بل هو شك في المحل والقاعدة لا تجري لعدم تمامية الأركان.

ومن هنا يظهر ضعف ما قيل أن اللازم عليه في الفرض أن يجري القاعدة بالنظر إلى الأجزاء السابقة ويلزمه تجديد الوضوء للأجزاء اللاحقة على نحو يجلس فيتوضأ إذا لم يستلزم الفعل الكثير فإن ذلك غير صحيح، لأنك عرفت أن

الوضوء اسم لهذه الأفعال بوجودها البقائي والمفروض أنه غير محرز لذلك بل شاك فهو لا يزال بعد في المحل.
*والحاصل أن العمل المركب من الأجزاء والشرائط إذا شك في صحته وعدم صحته بعد الفراغ من العمل من جهة فقدانه لشرط من تلك الشرائط فلا اشكال في جراين قاعدة الفراغ الكاشفة عن صحة العمل ووجدانه للشرط، أما الأفعال الآخر فلا بد حين إتيانها من احراز هذا الشرط معها لأن القاعدة إنما تصحح عمل المكلف لأنها تحرز وجدان الشرط.

وأما لو كان الشك في أثناء العمل فإما أن يكون من جهة احتمال نقصان جزء أو شرط من الشروط، فعلى الأول لا اشكال في جريان قاعدة التجاوز لتحقيق موضعها كما لو شك في الركوع وهو في السجود، وعلى الثاني فالشرط تارة يكون معتبراً لكل جزء جزء وأخرى لمجموع العمل، وعلى الأول فلا ريب في جريان القاعدة أيضاً لصدق التجاوز حينئذٍ كما لو شك في الاستقرار بالإضافة إلى الركوع وهو في السجود أو في أحد الأتات المتخللة بين الأجزاء فإنه يجري القاعدة نظراً إلى تجاوز المحل المشكوك حيث يصدق هذا المعنى.

وأما لو كان معتبراً لمجموع العمل فإما أن يكون له محل وقرار بحسب جعل الشارع كما في الإقامة مثلاً حيث جعل الشارع لها محلاً وهو تقدمها على العمل، وكما في الطهارة بناءً على أنها اسم لنفس الغسلات ولامسحات بوجودها المتقدم فتجري القاعدة في الفرض حيث يصدق التجاوز المعتبر لدى الشارع، وأما بناءً على أن الطهارة مسببة عن نفس هذه الأفعال أو منتزعة عنها، ولكن اعتبر الشارع لها وجوداً بقائياً مستمراً بحيث أن الوضوء اسم لتلك الطهارة المسببة عن نفس

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

٣٤٥

الأفعال بما لها من البقاء والاستمرار، ولذا جعله شيئاً لا ينقض إلا بالحدث، ولكن لما كان المكلف لا يمكنه اثبات ذلك على نحو تقتزن به الصلاة إلا بأن يأتي به في الأول لذا كان محله هناك، فالقاعدة في هذا المقام غير جارية لو شك في أثناء العمل أن صلاته مقترنة به أم لا، لأنه شك في المحل غير متجاوز عنه لأن محله مجموع العمل.
وما يقال: من أن الطهارة وإن كانت مسببة عن الأفعال الخارجية وقد جعل العمل مقترناً بها ولكن أسبابها نفس تلك

الغسلات والمسحات ونفس تلك الأسباب محلها قبل العمل، فالقاعدة وإن امتنع جريانها في المسبب وهو الطهارة لأن لها وجوداً بقائياً مستمراً فالشك فيه في أثناء العمل شك في المحل، إلا أن أسبابها حيث كان المكلف مما لا بدّ من أن يأتي بها قبل العمل نظراً إلى صدق الاقتران فهي متقدمة على العمل ومحلها قبله، فإذا شككنا في الأثناء من جهة حصول الطهارة وعدمها فالقاعدة، وإن كانت غير جارية في المسبب وهي الطهارة إلا أنها جارية في نفس السبب وهو نفس الغسلات لأن لها محلاً وهو قبل العمل، إذاً فالقاعدة تجري في السبب دون المسبب وتثبت صحة عمله. مدفوع بأن تلك اللابدية المدعاة في المقام إنما هي عقلية وليست بشرعية، فالتقدم على العمل إنما هو لحكم العقل من ناحية عدم إمكان المكلف اقتران أول عمله بهذا الشرط بحيث عند نطقه لألف الله أكبر إلى ميم والسلام لا بدّ من أن يقرن عمله بهذا الشرط، فالعقل يلزم الإنسان بأن يأتي بذلك قبل العمل ليتحقق وقوع أول جزء بهذا الشرط إلا أن ذلك كله عقلي لم يدل دليل عليه من قبل الشارع، والمفروض أننا مقيدون بدلالة الدليل الشرعي.

فإن قلت: لنعم جريان القاعدة حتى بالإضافة إلى الأمور العقلية استناداً إلى عموم الجواب في قوله (عليه السلام) «حين يتوضأ أذكر» من جهة الشك وقوله «حين ينصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» بأن الأذكية والأقربية حين العمل للمكلف لا تختص بخصوص الأمور الشرعية فإنها ليست بمسألة تعبدية بل وارد على طبق الكاشفية النوعية لكل شخص عند بدئه في عمله، فينبعث لتحقيق ذلك العمل ويأتي بكل جزء حسب تلك الإرادة فهو حين عمله بالإضافة إلى تحقيق ذلك العمل وتلك الأجزاء أذكر حالة مما إذا انتهى منه وانصرف أو أقرب منه عند حالة الشك.

وعلى كل لا اختصاص لهذه العلة بخصوص الأمور الشرعية بل تشمل حتى الموارد العقلية، فلنفرض أن محل الأسباب هو التقدم بمقتضى العقل، ولكن نظراً إلى العمومات نستفيد الغاء الشك فيما لو تجاوز محل ذلك السبب وهو صادق في فرض دخوله في الصلاة، على أي حال ما المانع من جريانها حتى للموارد العقلية.

مدفوع بأن قاعدة التجاوز والفراغ إنما هي قاعدة تعبدية قد الزمنا الشارع بها في مقام الشك في صحة العمل من حيث نقصانه لشيء، ولهذا جعلها من الأمارات الكاشفة عن الواقع، فالمكلف في مقام الامتثال متعبد بهذه القاعدة وحيث كانت من الأمور التعبدية علينا أن لا نتجاوز غير الموارد التي جوز لنا الشارع جريانها فيه، كما اعتبرها

نفسه في الموضوع، فالشارع ألغى اعتبار الشك في الموارد التي يشك في صحة العمل فيها، فنحن نتوسع في دائرتها بأن نتجاوز الموضوع إلى الصلاة وباقي العبادات، ولكن تلك الدائرة ضيقة من ناحية متابعتنا لخصوص الموارد الشرعية التي جعل الشارع لها المحل والقرار، وله حينئذ أن يكتفي في مورد ولا يكتفي في آخر، فاعتبار كونها أمانة ربما يكون في محل ولا يكون في محل آخر، أما الموارد العقلية فلا وجه لجريانها فيها، فعمومات الجواب بالنسبة إلى ما قرره الشارع دون العقل، بل حتى لم نعتبر جريانها في المحل العادي، كما لو اعتاد رجل أن يصلي فريضته أول الوقت مثلاً وفي يوم من الأيام شك في أنه جاء بالفريضة في أول الوقت أم لا، فهل يدعي أحد بجريان القاعدة في المقام نظراً إلى أنه اذكر، وكذا لو اعتاد الرجل أن يستنجي عندما يدخل بيت الخلاء فلو شك مرة أنه استنجى أم لا، فهل قائل يدعي عليه أن يجري القاعدة لكونه أذكر؟

فالمتحصل أن الأذكية إنما تكشف عن اتیان الشيء الذي يحتمل فواته في موارد اعتبرها الشارع محلاً لجريان القاعدة كتمثيله في باب الموضوع، فمثل ذلك واشتباؤه يكون مورداً للقاعدة، وأما دعوى أن عموم الدليل شامل لكل عمل فلا يكون مثبتاً ذلك إذ العموم ملحوظ بالإضافة إلى منطقة خاصة.

* قد عرفت أن الشك في شرط الماهية إذا كان بعد الفراغ والانتهاه من العمل

(*) ليلة الأحد ٢٠ / ربيع الأول / ١٣٧٥ هـ.

فقاعدة الفراغ جارية بلا ريب، وأما إذا كان في أثناء العمل فإن كان ذلك الشرط محل المقرر من قبل الشارع كالإقامة - مثلاً - بالنسبة إلى الصلاة، فلا ريب في جريان قاعدة التجاوز في المقام لصدق مفهوم التجاوز هنا. وبعبارة أخرى: المدار هو صدق التجاوز عن محل المشكوك والدخول في الغير، وربما يتوهم أن صلاة العصر بالنسبة إلى صلاة الظهر كذلك حيث أجرى القاعدة المذكورة لو كان في أثناء صلاة العصر وشك في أنه جاء

بالظهر أم لا، مدعياً أن صلاة العصر مشترطة بوقوعها بعد لاظهر، فالشرط في صحة العصر هو تقدم الظهر عليها فالظهر شرط له محل مقرر من قبل الشارع، فإذا حصل الشك فيه بعد التجاوز وهو الدخول في العسل فلا اشكال في جريان القاعدة، ولكن هذا التوهم فاسد.

أولاً: لما ذكره الشيخ الانصاري^(١) من أن الترتيب بين الفرضين إنما هو شرط ذكري لا واقعي، فلو فرضنا أن المكلف سهى، ولم يسلك الترتيب الحاصل بينهما بأن قدم العصر أولاً ساهياً فلا يجب عليه إعادة الظهر ثم العصر، بل تقع هذه الفريضة المنوي بها العصر تقع ظهراً لما ورد في الرواية «أنها أربع مكان أربع»^(٢) فبناءً على هذا لا تجري القاعدة في فرض السهو لعدم الترتيب بينهما في هذه الحالة.

وثانياً: أنه على تقدير كونه شرطاً واقعياً أي سبق الظهر على العصر، ولكن للظهر جهتان: الأولى: أن فيه وجوباً نفسياً في حد ذاته نظراً إلى أن صلاة الظهر في حد ذاتها مطلوبة، ولذا لو جاء بها من دون أن يأتي بالعصر كما لو مات بعد الانتهاء من الظهر مثلاً لكانت واقعة منه ومتمثلاً لأمرها.

الثانية: أن فيها جهة وجوب غيري نظراً إلى توقف العصر عليها فلها جهتان، وحيث صارت مورداً للوجوب النفسي كانت غير قابلة لجريان لقاعدة التجاوز فيها إذا انتقل إلى العصر، إذ ليس لذلك محل مقرر شرعي والمفروض أنه شاك

(١) كتاب الصلاة: ٤٠.

(٢) وسائل الشريعة ٤: ٢٩٠، أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

في تقدمها أم لا، فقد شك في امتثالها من ناحية وجوبها النفسي ووجوبها النفسي له محل فلا تجري القاعدة فيه. وبعبارة أخرى، أن في صلاة الظهر جهتين، جهة الوجوب النفسي، وجهة الوجوب الغيري لأجل توقف صلاة العصر عليها فهي وإن كانت القاعدة تجري من ناحية الوجوب الغيري، ولكن لا مؤمن للعبد من ناحية الوجوب

النفسي لعلمه بأنه شاك في اتيانه للواجب النفسي.

إذاً فقاعدة الاشتغال تجري في المقام وهي تقتضي الاتيان بالظهر ومع هذا لا ينبغي لوجوب العصر مجال لتقدمها

عليها بقوله (عليه السلام) «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلا أن هذه قبل هذه»^(١).

إذاً فلا تجري القاعدة على كلا الوجهين، لو فرضنا أنه دخل في العصر وشك فاللزم عليه الرجوع إلى أصالة العدم أو أصالة الاشتغال.

بقي في المقام شيء وهو البحث عن الموالة والنية فنقول: أما الموالة فهي تارة تكون بين الجزئين المستقلين كالركوع والسجود أو القراءة والركوع الخ.

وأخرى: تعتبر بين الكلمات كما لو شك في الفصل بين كلمة (نعبد وكلمة وإياك) أو جملة أخرى مع جملة أخرى، وثلاثة تعتبر الموالة بين أحرف الكلمة الواحدة كالميم من مالك و(لك) التي هي جزء الثاني من نفس الكلمة، أما الموالة بين الأجزاء فهي شرط شرعي معتبر من قبله وليس بشرط عقلي، فإن كان شكه بعد الفراغ من العمل فقاعدة الفراغ جارية بلا إشكال، وإن كان في أثناء العمل فإن شك في موالة الجزئين الماضيين وهو في حال متجاوز عنها فلا ريب حينئذ في جريان قاعدة التجاوز أيضاً لصدق عنوان التجاوز على المقام.

وأما لو كان قبل تجاوزه عن المحل كما لو شك في الموالة بين السجود والتشهد، وهو في الحالة التي بينهما، فالقاعدة في المقام غير جارية لعدم صدق التجاوز عن المحل، ويلزمه حينئذ اعتبار الموالة وعدم إلغاء الشك، اللهم إلا أن يتمسك باستصحاب عدم تحقق الفصل الطويل بينهما، وذلك لو جرى لاقتضى عدم اتيان الموالة.

(١) وسائل الشريعة ٤: ١٢٦، أبواب الواقيت ب ٤ ح ٥.

وأما الموالاة بين الجملتين أو الكلمتين أو الحروف في الكلمة الواحدة مثل ما بين لفظة (ما) و(لك) من كلمة مالك فهذا الشرط ليس من جهة اعتبار الشارع بين ذلك وإنما هو شرط عقلي حيث لا يفهم المعنى ولا يتضح إلا في صورة عدم الفصل فقوام الكلمة الواحدة على وجه يفهم معناها أن لا يحصل في البين تراخي في الحروف كي يوجب ذلك عدم تمامية المقصود.

إذن فالشك في تحقق الموالاة في مثل هذه الأمور لم يكن راجعاً إلى تحقيق شرط الشارع وعدمه، بل عائد إلى تحقيق شرط عقلي في البين فحقيقة الشك يعود إلى أصل الوجود لا إلى الصحة والفساد، فإذا فرض تعلق الشك بوجود هذا الشرط العقلي وعدمه فقاعدة الفراغ لا تجري لو كان بعد العمل لأن موردها الشك في الصحة، وأما لو كان في الأثناء فإن كان متجاوزاً عن المحل فالقاعدة جارية، وأما لو كان في محل غير متجاوز عما شك فيه فالقاعدة لا تجري، وينبغي حينئذ الاتيان بالمشكوك إلا أن تجري أصالة عدم تحقق الفصل الطويل بين الكلمات أو الجمل أو الكلمة، غاية الأمر ما يتسامح فيه بالنسبة إلى الكلمات لا يمكن أن يتسامح فيه بالإضافة إلى الكلمة الواحدة.

* وأما البحث في النية فكذلك الكلام فيها عينه في الموالاة، فإن كانت النية معتبرة من قبل الشارع وأنها شرط شرعي كنية داعي القربة على ما هو المختار من أنها معتبرة شرعاً لا عقلاً، فإذا شك في تحققها بعد الفراغ من العمل فلا إشكال في جريان القاعدة، وأما لو كان في أثناء العمل فإن كان متجاوزاً محل المشكوك فالقاعدة جارية فيه كمن يشك وهو في السجود بأن ركوعه كان بداعي التقرب أم لا، فحيث صدق التجاوز في هذا المورد كانت القاعدة جارية. وأما لو كان قبل التجاوز فاللزام الاعتناء بالشك.

وأما لو كانت النية بما هي معتبرة عقلاً بحيث لو يم يكن العمل مقترناً بها لم يصدق أصل العمل حينئذ وذلك كقصد العنوان حيث أنه من لم يدر أن الركعتين اللتين بيده هل هما بعنوان صلاة الصبح أو بعنوان تعليم الصبي - مثلاً - لا يصدق على هاتين الركعتين أنهما من العمل الفلاني، ففي المقام إن كان شكه بعد الفراغ لا تجري القاعدة لأن الشك في أصل الوجود وليس في الصحة أو

الفساد، وأما لو كان في أثناء العمل فحاله الفعلي لا يخلو إما أن يكون أيضاً شاكاً فيه كما لو كان في السجود وقد شك في أن الركوع جاء به بعنوان أنه ركوع للظهر أم لا، وكان في السجود أيضاً شاكاً فيه لا يعلم بأي قصد جاء به فالقاعدة لا تجري حينئذٍ لعدم إحراز النية في جميع الأحوال وأما إذا كان في حالته الفعلية غير شاك وإنما متعلق الشك فيما مضى كما لو علم أن سجوداً قد جاء به بعنوان أنه للظهر، ولكن شكه بالإضافة إلى الركوع ففي المقام لا مانع من جريان قاعدة التجاوز لصدق عنوان التجاوز والمضي.

بقى في المقام شيء مما يعتبر في جريان القاعدتين، وهو أن الاحتمال الحاصل لدى المكلف من جهة تركه للجزء أو الشرط لابد وأن يكون ذلك الترك عن غفلة ونسيان على تقدير حصوله، وأما لو احتمل ذلك لا عن سهو بل على تقديره فتركه واقع عن عمد والتفات ففي هذه الصورة لا تجري القاعدة لأن الذي صحح لنا عمل المكلف في الصورة احتمال الترك السهوي إنما هو حيث أن فرض تعمدته للترك فنفى وهو خلاف المفروض، وأما الترك السهوي فمرفوع بأصالة عدم لبناء العقلاء على عدم الاعتناء بهذا الشك، وهذا المعنى لا يجري في فرض احتمال الترك العمدي لأن أصالة عدم الغفلة أو النسيان لا تجري في المقام مضافاً إلى أن الإذكية والاقربية المذكورين في الرواية الواردة على مقتضى ما ارتكز في النفس من تحقيق أجزاء المركب فيما إذا توجه نحو العمل وليست مسألة تعبدية كما مر الكلام عليها، فإذا كان كذلك ففي الصورة احتمال الترك العمدي لا تجري فيه إلا ذكرية والاقربية وبناءً على هذا فاللزام الاعتناء بالشك، والأصل حينئذٍ يختلف من جهة أثره فربما تقتضي أصالة عدم الإعادة لأجل البطلان، ولربما تقتضي الصحة فلو شك وهو في السجود بأنه جاء بالركوع أم لا، وعلى تقدير تركه فذلك عن عمد، فأصالة عدم اتيانه للركوع يقتضي إعادة الصلاة لأنها أصبحت باطلة لفقدانها للركن، وأما لو كان صائماً وقد شك في أنه شرب ماء في الأثناء أم لا بحيث على تقدير شربه لذلك فهو عن عمد، ففي هذه الصورة بعد تعذر جريان القاعدة يقتضي الرجوع إلى أصالة عدم ومعنى عدم اتيانه للشرب أنه لم يصدر منه أحد المبطلات ومعناه أن صومه لحد

الآن صحيح، فالأصل في هذا المقام يقتضى الصحة.

إذاً الموارد تختلف من ناحية جريان الأصل فيها، فليس دائماً يقتضى الأصل البطلان بل ربما يقتضى الصحة كما عرفت.

٣٥١

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

*

الكلام في أصالة الصحة

والمراد منها صحة العمل ولا إشكال فيها، وقد تسالم عليها الفقهاء إلا أن البحث عنها يقع في جهات:

الجهة الأولى: في المايز بينها وبين قاعدة الفراغ، وذلك يكون بوجهين:

الأول: أن قاعدة الفراغ تختص في جريانها بخصوص عمل المكلف نفسه عندما يشك في صحة عمله وفساده بعد الانتهاء من أجل احتمال فقدان جزء من المأمور به أو شرط من شروطه المعتبرة، فحيث احتمل بطلان عمله كان الشارع - في هذا المقام - ملغياً اعتبار ذلك الشك وعدم ترتيب الأثر عليه على وجه يبني المكلف على صحة عمله السابق بالنظر إلى مقالة الشارع، فالقاعدة إنما تجري بالنسبة إلى تصحيح عمل الغير عندما يحصل الشك لشخص يحتمل أن تكون المعاملة الصادرة بين المتعاقدين صحيحة أم لا، من جهة احتمال تركهما لشرط من الشروط المعتبرة في العقد، فببركة أصالة الصحة يمكننا أن نحكم بصحة تلك المعاملة الصادرة بينهما ونرتب الأثر بعد ذلك.

الثاني: هو أن قاعدة الفراغ إنما تجري في عمل الشخص نفسه بعد الانتهاء من العمل حيث يشك في عمله الصادر منه سابقاً هل كان متصفاً بالصحة أم لا؟ من أجل الإخلال بشيء سهواً، ولا تجري القاعدة نفسها في أثناء العمل نظراً إلى ما تفيده الأخبار من كلمة ما مضى حيث ورد عنه (عليه السلام) «كل ما مضى من صلاتك وطهورك،

وتذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه»^(١) وغير هذه الرواية، وأما أصالة الصحة فهي تجري في أثناء العمل، فلو فرضنا أننا شككنا في الأثناء في صحة عمل المصلي على جنازة من جهة احتمال كونها مقلوبة - مثلاً

(١) وسائل الشريعة: ١: ٤٧١، أبواب الوضوء ب ٤٢، ح ٦.

- أو كون صلاته غير جامعة للشرائط، فلا ريب في جريان أصالة الصحة في هذا الفرض ولا اختصاص لها بما بعد الانتهاء من العمل.

إن المائز الثاني بينهما من جهة جريان القاعدة بعد الفراغ من الفعل وجريان أصالة الصلاة حتى في أثناء العمل هذه هي الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في بيان مدرك أصالة الصحة، ولا ريب أن الصحة تارة يراد منها الحسن الذي مقابل القبيح. وأخرى: يراد منها ما يقابل الفساد، أما الصحة بالمعنى الأول فلا أثر مترتب من جهة الشرع عليها إذ لو شككنا في أن العمل الذي صدر من المكلف هل كان صحيحاً أم لا؟ بمعنى أنه فعل فعلاً قبيحاً يستوجب الاشمئزاز عنه أم لا، فلو فرضنا قلنا بأصالة الصحة في المقام وحملنا عمله على الصحة بمعنى أن الصادر منه حسن كان غير موجب لترتب الأثر عليه، إذ أي أثر يترتب على جريان هذا الأصل، مثلاً لو شككنا في أن الرجل الذي تكلم بكلام هل كان على نحو حسن أم قبيح، فأصالة الصحة لو جرت فإنما تفيد أن كلامه حسن، وليس لذلك أي اثر في البين.

وبعبارة أخرى: أصالة الصحة بهذا المعنى تفيد أن الشخص ينبغي أن ينزه رفيقه في مقام إذا احتتمل صدور شيء قبيح منه كما هو مستفاد من الرواية حيث قال: «يا أبا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً وقال لم أقله، فصدقه وكذبهم»^(١). ومعنى ذلك هو تنزيه ذلك الرجل عما يحتمل صدور القبيح في حقه فينبغي تصديقه والحمل على الأحسن، وأما الخمسون الذين شهدوا على أنه ذلك الرجل قولاً فينبغي أن يجوز الإنسان في حقه الاشتباه فيكذبهم - بمعنى أنه لا يترتب اثر الواقع على كلامهم - وكما أنه يستفاد هذا المعنى من الآية

المباركة قوله **(إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ)** (٢) حيث تفيد أن الشخص لا ينبغي أن ينسب لأخيه شيئاً فبيحاً فإن ذلك إثم عليه.

وكما هو مستفاد من معنى الأخوة هو عدم الظن بالأخ من ناحية صدور شيء قبيح منه، وعلى كل هذا المعنى من

الصحة مختص بخصوص

(١) وسائل الشريعة ١٢: ٢٩٥، أبواب أحكام العشرة ب ١٥٧ ح ٤.

(٢) سورة الحجرات: الآية ١٢.

المؤمن ولا يشمل المسلم، بل وحتى الكافر لا يشمل، فالصحة بهذا الوجه تختص بطائفة واحدة من المسلمين وأما باقي

الطوائف فلا تشملهم الصحة بهذا المعنى بل الكافر بطريق أولى أن لا تشمل.

إذن: فالصحة بمعنى الحسن مقابل القبيح ليس لها أثر شرعي مضافاً إلى ذلك اختصاصها بالمؤمن فقط.

وأما الصحة التي هي مقابل الفساد كما لو احتملنا أن المعاملة الصادرة بين هذين الرجلين كانت صحيحة أم لا،

بمعنى أنها فاقدة لشيء من شروط المعاملة لتكون فاسدة أم جامعة لجميع الشروط لتقع صحيحة، فبمقتضى أصالة

الصحة نحكم بصحة تلك المعاملة وترتب عليها الأثر من نقل وانتقال، فالصحة بهذا المعنى هي التي محل كلامنا

فنقول: قد استدل على صحتها بوجوه؛

الأول: بالإجماع حيث ادعي أن الفقهاء كلهم في مقام الافتاء نراهم يحكمون ويفتون بصحة المعاملة الصادرة بين

زيد وعمر إذا احتمل فسادها لأجل الإخلال بشيء، ففي العقود والايقاعات لايزالون مستمرين على هذا العمل،

والإجماع بهذا المعنى كاشف عن رأي المعصوم وهو حجة.

ولكن لا يخفى ما فيه أولاً: بأن تحصيل مثل هذا الإجماع غير ممكن، ولعل افتاءهم كان في موارد مخصوصة،

والمفروض تعميم الكلام في المعاملات بالمعنى الاعم، بل حتى مثل العبادات فلو فرضنا أننا شككنا في صحة غسل

زيد للثوب وعدم صحته كان لنا مجال بهذه القاعدة أن نحكم بصحة عمله، مع أن الفقهاء افتوا في خصوص المعاملات بالمعنى الاخص على تقدير ذلك.

وثانياً: اننا إنما نعتبر الإجماع ونتخذة دليلاً كافياً في صورة كشفه عن رأي المعصوم (عليه السلام) فجهة تعبدية إنما هي هذه، فإذا احتملنا في المقام أن المدرك لهذا الإجماع هو غير جهة التعبد بل جهة أخرى كان اللازم علينا عدم قبول ذلك الإجماع، ومن الممكن أن يكون لإجماع الفقهاء المدعى في البين مدرك وهو غير جهة التعبد، إذن الإجماع لا يفيد في المقام.

الثاني: من الأدلة التي أقاموها على الصحة الآية المباركة قوله تعالى:

((أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)) (١) حيث أفادوا بأن المراد من وجوب الوفاء بالعقد ليس عند خصوص العاقد، بل معناه أنه يجب على جميع المسلمين الوفاء بهذا العقد وترتيب الأثر على المعاملة الصادرة بين اثنين، فلو فرضنا أن معاملة صدرت بين شخصين فمعنى وجوب الوفاء بالعقود أن المسلمين ينبغي عليهم الأخذ بتلك المعاملة بمعنى ترتيب الأثر عليها والأخذ بالنقل والانتقال بينهم ولا يتوقف أحد من هذه العقود، وليس معنى ذلك إلا الحمل على الصحة بمعنى عدم احتمال فساد تلك المعاملة.

ولكن يرد هذا - أولاً: أن الآية خارجة عن المقام لأن معنى الوفاء الانهاء والتمامية وهي ليست في صدد بيان الحكم التكليفي، بل في مقام الحكم الوضعي، ومن ذلك أنه يلزم على كل شخص أن ينهي ويفي بالعقد من ناحيته هو.

وبعبارة أخرى: أن يلتزم طرف العقد بالصحة من ناحيته ولا يبطلها بشيء فهي مختصة بالمتعاقدين وليست شاملة لغيرهما بمعنى أنه يلزم على الغير أن يرتب آثار العقود الجارية بين الناس.

وثانياً: لو سلمنا فإن ذلك اخص من المدعى، فإنه بناءً على أن المراد من وجوب الوفاء إنما هو بين المسلمين لا ما هو بين الملاك كما ارتأينا في بحث المكاسب (٢) أنه يختص بخصوص العقود ولا يشمل غيره، وعلى تقدير انضمام الإيقاعات تحت هذا العموم لا يكون وافياً بالغرض لأن المقصود هو الأعم حتى في العبادة في مثل غسل الثوب، والاستدلال لا يفيد بالمقصود.

ثالثاً: أن التمسك في الآية في الحكم بالصحة عند الشك في صحة معاملة خارجية إنما هو تمسك بالعموم في الشبهات المصادقية، حيث نعلم أن قسماً من المعاملات كالربوية خرجت قطعاً عن هذا العموم، فإذا شك في صحة معاملة خارجية كان الحكم عليها بالصحة بتطبيق العموم تمسكاً به في الشبهات المصادقية.

الثالث من الأدلة: هو جريان التعليل المذكور في دليل قاعدة اليد على أصالة

(١) سورة المائدة: الآية، ١.

(٢) مصباح الفقاهة ٤: ٣٣٤.

الصحة، حيث ورد هناك أنه «لولا اليد لما قام للمسلمين سوق»^(١) فاعتبر اليد الموضوعية على العين إنما هي يد مالكية، وإلا لو أريد الفحص والتفحص عن تلك اليد ومطالبة البيئة لما قام للمسلمين سوق من ناحية معاملاتهم.

إذن فالشارع قد اعتبر تلك اليد التي تحتها العين إنما هي مالك، فعلى تقدير أن لا تعتبر تلك اليد في مقام الكشف عن يد مالكية بل يحتاج إلى إثبات أن ما تحتها ملك من إقامة بيئة وغيرها لكان لزوم العسر والحرص بل اختلال النظام حاصلًا، ولذا قال لما قام للمسلمين سوق، وهذا التعليل بعينه جارٍ في أصالة الصحة، إذ لو اغمضنا النظر عن جريان أصالة الصحة في المعاملات الجارية إلا بعد أن تقام البيئة على صحة ذلك لكان لزوم العسر والحرص واضحاً، فالتعقد على المرأة الفلانية لا ندري بأنه صحيح كان أم لا، فلو فرضنا أننا لم نجر أصالة الصحة وأجرينا أصالة عدم تمامية العقد عليها كان لازمه جواز عقد رجل آخر عليها وهكذا، فيلزم من ذلك أشد الحرج ولما قام للمسلمين سوق من هذه الناحية فبعين التعليل المذكور هناك يجري هنا.

قال سيدنا الأستاذ (دام ظله): إن هذا الوجه لا بأس به في الجملة، ولكن الدعوى أوسع مما ادعى في المقام، حيث أنه مختص بخصوص المعاملات السوقية وأنه في خصوص المسلمين، والمفروض جريان أصالة الصحة حتى في غير

المعاملات السوقية وحتى جريانها في غير المسلمين، وهذان لا يستفادان من التعليل.

وبعبارة أخرى: إن هذا الوجه صحيح إلا أنه ليس دائماً يلزم اختلال النظام فإن رأيناه يصلي وشكنا في صحة

صلاته فأى اختلال نظام يلزم لو لم يجز في حقه أصالة الصحة وهكذا بعض الموارد الآخر.

وإنما الدليل على صحة هذه القاعدة هو قيام سيرة المتدينين والمسلمين بما هم كذلك على الحكم بصحة المعاملة

الصادرة بين اثنين عندما يحصل لهم الشك في صحتها وفسادها، وهذه السيرة القائمة على الحكم بالصحة في مثل

هذه الموارد متصلة بزمان المعصوم، وهو يكشف عن وجود دليل معتبر لأن المتدينين والمسلمين بما هم كذلك

لا يتهجون عملاً له أثر شرعي إلا وأن يكون عملهم عن دليل ثابت،

(١) النص الوارد في رواية حفص بن غياث عن الامام الصادق (ع) وفي آخرها «لو لم يجز لما قام للمسلمين سوق» وسائل

الشريعة ٢٧: ٢٩٢، أبواب كيفية الحكمب ٢٥ ح ٢.

مصايح
الأصول
- ج ٤

٣٥٦

فالمسلمون يحكمون بالصحة في موارد الشك في صحة المعاملة الصادرة وكذلك المتدينون نجدهم في أثناء صلواتهم

على الميت لا يتفحصون عن صحة غسله وعدم صحته، وإنما يحكمون بالصحة ويرتبون الأثر على ذلك.

إن فهذا هو الدليل الذي صحح لنا هذه القاعدة وأما غيره مما تقدم فقد عرفت الأشكال فيه.

*انتهى البحث إلى أن المراد من أصالة الصحة هي ما قابل الفساد التي تكون شاملة للعقود والايقاعات بل المعاملات

بالمعنى الأعم وحتى العبادات.

الجهة الثالثة: ثم لا يخفى أن المقصود من الصحة لا التي هي في نظر العامل بل كما ذهب المحقق القمي بل المراد

منها الصحة الواقعية، فلو فرضنا أن الفاعل كان يكتفي بالغسل الارتماسي للميت ولكن الشخص الحامل لفعل

الطرف المقابل كان لا يرى ذلك، فكيف في هذه الصورة تجري القاعدة ويرتب عليها الأثر، لأن الحامل في نظره

لا يرى صحة عمل الطرف المقابل لأنهما مختلفان في الحكم فكيف في هذا المقام يكتفي بالعمل ويبني على صحته مع

أنه يعلم مخالفته للواقع.

الجهة الرابعة: وهنا يقع الكلام في موارد جريان أصالة الصحة التي استدل على صحتها بسيرة المسلمين والمتدينين

فنقول: إن نظر الحامل - الذي يجري - تلك القاعدة في الأفعال الصادرة من الغير بالنسبة إلى حال الفاعل العامل

الذي صدر العمل من قبله ينقسم إلى أقسام:

فتارة: يكون نظر الحامل لحال الفاعل أنه يرى الفاعل جاهلاً بالأحكام من حيث الصحيح ولا فاسد على نحو لا

يعرف معرفة ولو ناقصة أصلاً، وإنما يراه أمياً من حيث اطلاعه ودرايته.

وأخرى: يكون نظر الحامل هو التردد لحال الفاعل على نحو يكون مشكوك الدراية عنده، لا يدري أن ذلك العامل

الذي صدر العمل من قبله هل كان مطلعاً بالأحكام من تلك الناحية أم جاهلاً بها.

وثالثة: يكون نظر الحامل بالإضافة إلى الفاعل هو الاعتقاد بعلميته ومعرفته للأحكام على وجه يراه غير قاصر من

حيث الاطلاع في معرفة الصحيح ولا فاسد، وهذا هو القسم الثالث.

٣٥٧

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

ثم لا يخلو أيضاً إما أن يكون نظر الحامل والفاعل من ناحية الحكم متحداً غير مخالف أحدهما للآخر، كما لو فرضنا

أنهما مقلدان لمجتهد واحد، أو أنهما مجتهدان ولكن فتوى أحدهما بالنسبة إلى الحكم العين عينها بالإضافة إلى الآخر،

أو كانا مختلفين ولكن فتوى المجتهد توافق فتوى مقلد الثاني هذا كله إذا كان متحداً، وإما أن يكون نظرهما من ناحية

الحكم، مختلفاً، وثالثة يجهل الحال من ناحية الحكم، فهذه صور في المقام يقع الكلام عن كل واحدة واحدة من حيث

جريان أصالة الصحة فيها وعدمها فنقول:

أما الصورة الأولى: وهي ما لو كان الفاعل جاهلاً في نظر الحامل سواء كان جهله بالحكم أو بالموضوع، ولكن

الحامل يحتمل الصحة لأجل مصادفة عمله للواقع لاصحیح، ففي هذه الصورة أصالة الصحة لاتجري لأن سيرة

المتدينين إنما افادت أن ظاهر حال المؤمن أنه لا يقدم على معاملة فاسدة، بل ديما انه يدعو إلى اتیان المعاملة

الصحيحة، كل ذلك في فرض كونه مطلعاً وعالماً بتحقيق الأمر، أما بالحكم أو بالموضوع، فإذا قدر أن علمنا بجهله،

ولكن نحتمل المصادفة للواقع لم يثبت ذلك الظهور في هذا الفرض، أما مثال الجهل بالحكم فكما لو كان غير عالم بأن الربا حرام وعلما بأنه أوقع معاملة بيع الصرف تحتل أن تكون في البين زيادة بل لا يكثرث بوقوع مثل هذه المعاملات التي تحصل فيها الزيادة كما فرضنا أن عمله غالباً كذلك، ولكن الذي نحتمله أن المعاملة الصادرة من الممكن أن تكون مصادفة للواقع بأن تصير فاقدة للزيادة، ففي هذا الفرض يكون الجهل بالحكم صادقاً.

وأما الجهل بالموضوع، فتارة: يكون معذوراً فيه.

وأخرى: غير معذور فيه.

مثال الأول: ما لو باع أحد اللحمين وكان الحامل يعلم بأن أحدهما ميتة ولا يعلم به الفاعل، ففي هذه الصورة يكون الفاعل معذوراً من حيث العقاب على تقدير أن يكون البيع ميتة لفرض كونه جاهلاً إلا أن الحامل يعلم بكون الفاعل جاهلاً.

وأما مثال الثاني: ففي ما لو علم الفاعل بأن أحد اللحمين ميتة، وفرضنا بأنه يعلم بحكم الميتة وهي الحرمة والنجاسة مثلاً فباع حينئذ أحد اللحمين، ففي المقام لم يكن معذوراً على تقدير أن يصادف الميتة لأنه بعد أن علم إجمالاً بالحرمة كان عليه الاجتناب، وحيث لم يجتنب فهو مشتق للعقاب.

٣٥٨

مصايح
الأصول
- ج؛

على كل حال ففي جميع الفروض لما كان جاهلاً، إما بالحكم أو الموضوع القاعدة لاتجري في حقه.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو كان مشكوك الحال في نظر الحامل، فلو أوقع معاملة وشك في صحتها وفسادها كان لاريب في جريان القاعدة في هذا الفرض لأنه المتيقن منها حيث إن السيرة القائمة على الصحة تنطبق على المقام انطباقاً حقيقياً لأنه يصدق أن ظاهر حال المؤمن هو الاقدام على الصحيح لا الفاسد، والمفروض مشكوك الاطلاع فظاهر حاله أنه لا يقدم على عمل فاسد.

وأما الصورة الثالثة: وهي ما لو كان عالماً بالأحكام بحسب نظر الحامل، فإن كانا متحدين في الحكم كما لو كان أحدهما يفتي بوجوب التسبيحات والآخر كذلك أو يقلدان من يفتي كذلك فلا ريب أن أصالة صحة في المقام تجري عند الشك في فساد العمل الصادر منه نظراً إلى المستفاد من لاسيرة من جهة الاقدام.

وأما لو كانا مختلفين في الحكم مع فرض كون الفاعل عالماً بنظر الحامل، فلا يخلو الأمر إما أن يكون اختلافهما اختلاف تباينياً على وجه يكون الحكم عند أحدهما مخالفاً للآخر ففي هذه الصورة لا تجري القاعدة أصلاً، وذلك كما لو كان الحامل يرى عدم الاكتفاء بالمسافة الملفقة أو عدم الاكتفاء بأربعة فراسخ لمن يريد الرجوع في يومه، وكان الفاعل يرى الاكتفاء ولاتمامية بذلك فعلى تقدير أن يكون أحدهما مكتفياً بالتقصير نظراً إلى المبنى، فالآخر لا يرى صحة ذلك العمل بل يحكم بوجوب التمام، فلو فرضنا أن الفاعل حكم بالتقصير في المقام وكان الحامل يرى وجوب التمام، فلو قدر أن تكون القاعدة جارية فهي لا تثبت الصحة الواقعية لدى الحامل لأن المفروض أنه يرى عمل الفاعل فاسداً فلا وجه لجريان القاعدة أصلاً.

وأما لو لم يكن الاختلاف بينهما تباينياً، كما لو كان أحدهم يرى الوجوب والآخر عدم الوجوب فهذا على قسمين: تارة: يكون ترك ما يكون واجباً موجباً لبطلان العمل، والآخرى: لا يكون كذلك أما الثاني: فأصالة الصحة جارية فيه كما إذا كان المأموم يرى لزوم التصبيحات

الثلاثة في الثالثة وكان الإمام يكتفي بالواحدة، فعند الشك في قراءتها لإحتمال تركها غفلة تجري أصالة الصحة لأنه في موارد القطع بالترك السهوي لا تجب إعادة لعدم دخوله تحت حديث «لاتعاد» فيكتفي بصورة الشك. وأما الأول، كما لو كان المأموم يرى لزوم الغسل من الأعلى فيما لا يرى الإمام لزومه، فإذا حصل عندنا اطمئنان بكيفية فعل الإمام فلا بأس وإن لم يحصل واحتمل غسله منكوساً الذي هو مبطل للعمل لدخالته في صحة، فقد ذهب الشيخ إلى جريان أصالة الصحة هنا.

قال سيدنا الأستاذ: ولكن في هذا الفرض مجال لمناقشة حيث أن الحامل يرى أن الاخلال العمدة لذلك الشرط أو الجزء موجب للبطلان، وإن كان الفاعل لا يرى كذلك فإذا أراد يجري أصالة الصحة في المقام كان معناه غير محرز للصحة الواقعية.

وبعبارة أخرى: أن السيرة دليل اللبي وليس بلفظي كي يشمل ويعم الموارد، فإذا كان لبياً فالقدر المتيقن منه غير

صورة ما إذا كان الاخلال العمدي مضرًا.

نعم، في المورد الذي لا يكون في نظره الاخلال العمدي مضرًا في جريان القاعدة يكون جريانها أولى من المورد الذي يحتمل فيه الاخلال لأنه ليس تركه للشيء يكون تركاً للركن كما في التسيحات، فإنها لما كانت غير ركن في الصلاة كان تركها العمدي لمن لم ير عدم وجوبها غير مضر، فلو قدر أن احتمل الترك فبطريق أولى تجري القاعدة.

نعم، بالإضافة إلى السورة لا يجري البحث لمن كان يرى وجوبها والفاعل لا يراها كذلك إذ لو أراد الاقتداء بالفاعل لم يصح حينئذٍ لأن الواجب على الحامل أما قراءتها بنفسه أو بتحمل آخر عنه والمفروض أن كليهما منتفٍ فلا يجوز الاقتداء به.

نعم، لو وصل إلى الركوع وأراد عند ذلك الاقتداء به كان غير مضر لأن العمل صحيح عند الفاعل وهو كافٍ في الاقتداء.

* **الجهة الخامسة:** ثم أن أصالة الصحة التي يراد جريانها في المعاملة الصادرة من الغير لابد وأن يكون الشك في تلك المعاملة من حيث الشك في الصحة

٣٦٠

مصباح
الأصول
- ج؛

الفعلية بعد احراز الصحة التأهلية كما لو علمنا بقبول العين للنقل والانتقال، وعلمنا أيضاً بقابلية العاقد لاصدار مثل هذه المعاملة، ولكن الشك وقع من جهة احتمال فقدان شرط من شروط المعاملة تتوقف عليها الصحة الفعلية وترتيب الأثر الشرعي خارجاً كالشك في صدور الصيغة باللغة العربية أم بغيرها مثلاً، أو كون العقد معلقاً غير منجز، ففي مثل هذا المورد بلا ريب ولا اشكال تجري أصالة الصحة وبترتب عليها الأثر اللازم، لأن سيرة المتدينين جارية على مثل هذه الموارد، بل هي في الحقيقة مصاديق لمثل هذه الموارد، لأن الشك لم يعد إلى احتمال فقدان ركن يوجب تركه بطلان المعاملة وإنما عاد إلى الشرط بعد فرض الاحراز للقابلية من الطرفين.

وأما لو كان الشك في الصحة والفساد ناشئاً من جهة احتمال فقدان ركن من الأركان الذي يعود في الحقيقة إلى الشك في القابلية، إما من حيث المورد أو الفاعل أو فقل يعود الشك إلى صحة التأهلية، ففي المقام خلاف بين العلامة

والمحقق(قدس سره)(١) وبين الشيخ الانصاري(٢)، حيث منع العلامة والمحقق جريان أصالة الصحة فيما لو كان الشك متعلقاً في القابلية، كما لو شككنا في كون العاقد للمعاملة صبيهاً كان أم بالغاً، ففي مثل هذا المورد منعاً جريان أصالة الصحة لعدم قيام السيرة على ذلك وأجازا جريانها في صورة الشك في الصحة الفعلية.

وأما الشيخ الانصاري فقد أجرى أصالة الصحة فيما لو كان الشك متعلقاً في القابلية، كما لو شككنا في كون العاقد للمعاملة صبيهاً كان أم بالغاً، ففي مثل هذا المورد منعاً جرياناً أصالة الصحة لعدم قيام السيرة على ذلك وأجازا جريانها في صورة الشك في الصحة الفعلية.

وأما الشيخ الانصاري فقد أجرى أصالة الصحة في مثل المقام بانياً على شمولها حتى لموارد الشك في القابلية من دون أن يقتصر على موارد الشك في الصحة الفعلية، نظراً إلى أنه شك في الصحة والفساد.

ثم إن القابلية التي يشك فيها من حيث المورد والفاعل لأجل احتمال فقدان ركن من أركان المعاملة لا يخلو أمرها إما لجهة اعتبار العقلاء في تلك القابلية، أو لأجل اعتبار ورد من قبل الشارع خاصة - مثلاً - العقلاء اعتبروا في من تصدر المعاملة من قبله لا بد من مميزاً، وأما غير المميز فلا يعتنى بعمله، فهذا اعتبار خاص ورد من العقلاء في خصوص قابلية الفاعل، وتارة يكون الاعتبار من قبلهم

(١) قواعد الأحكام ٢: ٥١، جامع المقاصد ٧: ٣٠٧.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٣٥٧.

ولكنه في المورد - أي المبيع - كاعتبار عدم كون المعوض من قبيل الخنافس والديدان، حيث إن العقلاء في هذا المقام لم يعتبروا صلاحية مثل هذه لنقل وانتقال بل عدم قابليتها للتملك أصلاً، ففي مثل هذه الموارد إذا شك من ناحية أن العاقد كان صبيهاً أو غير صبي أو أن المبيع كان مثل الديدان أو ما هو قابل للتملك، إنما يعود الشك في

الحقيقة إلى الشك في القابلية المعتبرة من قبل العقلاء لا الشارع.

وأما اعتبار القابلية في المورد أو الفاعل من جهة اعتبار الشرع فمثاله في الفاعل اعتبار الشارع البلوغ في العقد رجلاً كان أم امرأة على وجه لو لم يكن ذلك بأن كان غير بالغ لما صحت المعاملة الصادرة منه بنحو لم يترتب الأثر الشرعي أصلاً الذي هو عبارة عن النقل والانتقال، وأما في المحل فكاعتبار كون المعوض أو العوض ليس من قبيل الميتة أو الكلب في بعض أقسامه والخنزير أو الخمر، فإن مثل هذه الأمور قد سلب الشارع ماليتها، وحيث كان البيع عبارة عن مبادلة مالٍ بمال كان مثل هذا غير قابل للنقل، لعدم كونه مالاً بنظر الشارع، وأما نظر العقلاء في مثل هذه الأمور فلا يرون بأساً من صدور المعاملة من الرجل الذي ينقص يوماً عن بلوغه، إذ لا يفرقون في الرجل الذي احتلم في هذا اليوم صباحاً بين حالته الآن وحالته في الأمس، وكذا في المرأة التي اكملت التسع والتي نقصت يوماً، لكن الشارع بحسب نظره أمضى تصرفات البالغ دون من نقص يوماً عن بلوغه، وكذا العقلاء لا يرون بأساً في مثل بيع الخنزير والميتة لكن الشارع سلب المالية عن مثل ذلك. ففي مثل هذه الموارد يكون الشك في القابلية إما لجهة معتبرة من العقلاء أو الشرع.

وأما كلام العلامة والمحقق فمن الممكن أن يعود إلى أن أصالة الصحة لا تجري في الموارد التي يشك في القابلية المعتبرة من قبل العقلاء، وحينئذ تجري أصالة الصحة في الشك في القابلية المعتبرة من قبل الشارع، ويمكن أن يعود كلامهما إلى القابلية التي هي اعم من الشرع والعقلاء الجامعة بينهما، وحينئذ ينحصر موارد جريان أصالة الصحة في الشك في الصحة الفعلية، ولكن الظاهر من تمثيل العلامة هو الأخير لأنه مثّل للمقام بأن أصالة الصحة في الشك في الصحة الفعلية، ولكن الظاهر من تمثيل العلامة هو الأخير لأنه مثّل للمقام بأن أصالة الصحة لا تجري عند الشك في بلوغ العاقد.

ولا يخفى، أن اعتبار البلوغ إنما هو شرعي لا من جهة العقلاء.

قال سيدنا الأستاذ (دام ظلّه): إن الظاهر من قيام السيرة عدم جريان أصالة الصحة في الموارد التي يشك فيها من جهة القابلية، إما في المورد أو الفاعل كما ذهب إليه العلامة والمحقق لأن الدليل على صحة أصالة الصحة ليس من

قبيل الدليل اللفظي لكي يكون فيه عموم وشمول فيتمسك به على المورد وغيره، بل الدليل هو السيرة وهي دليل لبي فالمتيقن منها عدم جريان أصالة الصحة في الموارد التي لم يحرز فيها القابلية، فهل ترى أن السيرة تجري في مقام يكون الرجل بائعاً داراً ليست تحت تصرفه، لا يعلم أنه مالكاها أو وكيل في بيعها أو غاصبها، والحكم بصحة بيعه لأجل جريان أصالة الصحة، أو أنها تجري فيما لو علمنا بأن الدار كانت وفقاً سابقاً ونراها الآن بيد هذا الرجل يريد بيعها، فهل يحكم بالصحة في المقام ويرتب الأثر عليها؟^٤ كلا في هذه الموارد لا تجري سيرة المتدينين على الحكم بالصحة وترتيب الأثر الشرعي على تلك المعاملة لأن القابلية ما لم تحرز لم يكن هناك مجال لجريان الأصل. وأوضح مثال أنه لو رأينا الرجل يطلق امرأة ولا نعلم بكونه وكيلًا، فهل يمكننا أن ندعي في المقام بصحة عمله وترتب الأثر عليه على وجه يجوز لآخر التزويج بتلك المرأة مع الشك في وكالته عن الزوج. إذاً فالظاهر من السيرة جريانها في صورة لشك في الصحة الفعلية بعد أن يحرز الصحة التأهلية والقابلية من طرف الفاعل والمورد كما ذهب إلى ذلك العلامة والمحقق، وفي صورة وقوع الشك في أصل القابلية بحيث لم يكن محرراً لها الحامل لا يشك في عدم الجريان. فأتضح من هذا أن ما ذهب إليه الشيخ الانصاري من تعميم جريانها حتى في صورة الشك في القابلية مما لا وجه له. وأما ما ذهب إليه الشيخ الانصاري (قدس سره) من دعوى قيام سيرة المتدينين على الأخذ بالمعاملات الصادرة بين الناس عند الشك من ناحية أهلية الفاعل للانشاء أو قابلية المورد انتقال، فذلك مُسَلَّم لانكران فيه، ولكن المدرك لقبول تلك المعاملات والأخذ بصحتها وترتيب الأثر الشرعي عليها ليس لأجل جريان أصالة الصحة فيها، بل لأجل جريان قاعدة اليد في تلك الموارد، فإن المعاملة التي يشك بصحتها وفسادها من ناحية احتمال كون الدار وفقاً أم يكون المنقول حراً أم

أن الذي وقع العقد عليه مغصوباً وغير ذلك من المعاملات الصادرة بين الناس إنما يؤخذ بها ويرتب الأثر عليها لأجل أن قاعدة اليد تقتضي أن ما تحت يد الرجل إنما هو له وليس للغير، فهي تكشف عن كون ما تحت يده ملكاً له،

وهذا لا دخل له بأصالة الصحة.

ولا يخفى، أن النزاع ليس في الموارد التي تجري فيها قاعدة اليد ويحكم فيها بالصحة، إنما الحديث في بقية العقود والايقاعات والعبادات، فهل ترى أن السيرة تجري في مورد لا يعلم بأن المطلق لزوجة عمر هل هو وكيل أم ليس بوكيل، أو في مورد يشك في إسلام المصلي على جنازة حيث احتمل كونه كافر، أو كونه صبيّاً، أو ليس بصبي بناءً على أن أفعاله لا تسقط الواجب عن الغير، أو فيما لو شك أن المصلي عليه ميت أم حي، ففي جميع هذه الموارد لا تجري أصالة الصحة لعدم قيام السيرة على ذلك مع أن اللازم بمقتضى دعوى الشيخ الانصاري القول بالصحة مطلقاً.

ومن هنا يظهر الحكم في باب الدعاوي مثل ما لو طلق شخص امرأة فلان، ثم حضر الزوج فأنكر وكالة هذا الشخص، وأدعى الشخص وكالته من طرف الزوج، إن المشهور في هذا المقام مطالبة الشخص باثبات وكالته لأنه شك في قابلية الفاعل، وأصالة الصحة لا تجري في مثلها، مع أن الازم بمقتضى مذهب الشيخ الحكم بصحة طلاق الشخص ومطالبة الزوج بما يقوله نظراً إلى أنه شك في قابلية الفاعل بعد احراز تحقق الصيغة من الرجل.

والحاصل: أن أصالة الصحة تجري في موارد الشك في الصحة الفعلية بعد إحراز القابلية من حيث الفاعل والمورد، وأما لو شك في أصل القابلية فاعلاً أو مورداً القيد اعتبره العقلاء أو الشرع فأصالة الصحة لا تجري أصلاً.

* أنه تحصل مما سبق أن أصالة الصحة تجري في الموارد التي يشك في الصحة والفساد فيها من جهة الصحة الفعلية من ناحية فقدان شرط من شروط المعاملة بعد احراز الصحة التأهلية من حيث الفاعل والمورد، وأما ما ذهب إليه الشيخ الانصاري من القول بالتعميم في جريانها حتى في الموارد التي يشك فيها من جهة القابلية فقد

(*) ليلة الاحد ٤/ ربيع الثاني/ ١٣٧٥ هـ.

عرفت بطلانه، لأن استدلاله بقيام السيرة على أخذ ما بيد الناس لو شك في صحة ما تحت اليد لاحتمال انتقاله من جهة بيع فاسد مثلاً على تقدير أن يكون أحد الطرفين صيباً أو مجنوناً فهو غير صحيح، لأن الاستناد ليس من جهة أصالة الصحة بل لأجل قاعدة اليد الكاشفة عن صحة ما تحت اليد عن الملكية.

ثم إن الشيخ^(١) بعد أن ذكر التعميم في وجه الجريان تنزل عن تلك الدعوى إلى أن أصالة الصحة تجري حيث يحرز أهلية التصرف من أحد الطرفين كما في العقود أو في خصوص طرف واحد كما في الايقاعات، ثم يشك في أهلية الطرف الثاني، وذلك كما في المعاملة الصادرة بين اثنين، إذا علم أن الموجب - مثلاً - كان بالغاً وشك في صحة المعاملة وفسادها من أجل احتمال أن يكون القابل غير بالغ أو غير عاقل، فادعى الشيخ أن احراز الأهلية من طرف واحد، وهو الموجب - مثلاً - يكفي في جريان أصالة الصحة وإن كان الطرف الآخر غير محرز الأهلية وكذا في الطلاق لو علم بأن المطلق وكيل عن الزوج، ولكن لم يحرز أن الذي وقع عليها الطلاق هي زوجة فلان أو غيرها أو أنها في حالة الحيض أم في طهر لم يواقعها فيه، ففي هذين الموردين تجري أصالة الصحة وإن كان الشك في القابلية من الطرف الثاني، إذاً فتتزلزله (قدس سره) يظهر منه الاكتفاء بإحراز الأهلية من طرف واحد دون الطرف الآخر فيحكم بصحة المعاملة في الصورة الأولى، وإن كان من جهة القابل غير محرز الأهلية.

ولكن هذا التنزل أيضاً غير تام، وذلك لأن أصالة الصحة لو جرت في مورد وإنما تصحح لنا ذلك العمل بمقدار ما تعلق الشك به، إذ أن صحة كل شيء بحسبه ولا تقتضي أصالة الصحة تصحيح ما هو اجنبي عن المشكوك فيه، - فمثلاً - لو احترزت الأهلية في الموجب وجرت أصالة الصحة فيه فمعنى صحة الإيجاب أنه لو انضم إليه القبول لكان مؤثراً في النقل والانتقال، وهذا غير معنى أن القبول وقع صحيحاً على نحو تثبته خارجاً، بل إنما تفيد لو جرت في الإيجاب أن ذلك الإيجاب من حيث وقوعه بالفارسية لم يكن، وعليه فله أهلية لأن يلحقه القبول فيؤثر أثره ويلزمنا حينئذٍ احراز القابلية في ناحية القبول، وأما مجرد الشك في قابلية القبول فلا يمكن احرازها بجريان أصالة الصحة في الإيجاب.

(١) فرائد الأصول ٣: ٣٦٠.

وبعبارة أخرى: إن أصالة الصحة تفيد أن موردها الذي جرت فيه احتمال فساد مدفوع، ومعناه أن له أهلية واستعداد للتأثير لو التحق به الطرف الآخر، وليس هذا معناه حصول ذلك الطرف الآخر في الخارج، إذن فما قاله الشيخ ليس بصحيح، بل لابد من احراز القابلية من الطرفين.

*** الجهة السادسة: أصالة الصحة في اجزاء العقد.**

ثم أن من جملة ما يعتبر في صحة جريان القاعدة المذكورة هو الصحة بمقدار ما علق الشك به وعدم التجاوز إلى أمر آخر، فإنه كما قيل صحة كل شيء بحسبه، فالأثر الشرعي إنما يترتب على خصوص مشكوكنا الذي التجأنا إلى جريان أصالة الصحة فيه، - مثلاً - صحة الإيجاب ليس إلا الاستعداد فيه على تقدير أن ينضم إليه القبول لكان مؤثراً في النقل والانتقال، وأما ثبوت وقوع القبول وتحققه خارجاً ليحكم بصحة المعاملة فذلك غير ثابت من أصالة الصحة، فصحة المعاملة مثلاً إنما هي استنادها إلى إخراج المبيع من ماله، إما بالتصرف نفسه أو بأذن منه لوكيله، فالشخص الاجنبي إنما يصح صدور المعاملة منه إذا كان مسبقاً بأذن المالك أو ملحوقاً بالإجازة، فعلى تقدير أن يشك في صحة العقد وفساده فأصالة الصحة لا تثبت أن هذا العقد مستند إلى المالك أو بإذنه وقع منه.

نعم، تثبت الأهلية لذلك العقد بمعنى أنه قابل لأن تلحقه الإجازة أو يؤثر فيه الأذن السابق، وأما اثبات حصول الاذن خارجاً فذلك اجنبي عن صحة العقد. وهكذا الأمر في الهبة والصرف والسلم فإن في جميع هذه الأمور اشترط حصول القبض في صحة النقل والانتقال فبعضها في المجلس وآخر غير مشترط به، فلو علمنا بتحقق صيغة الهبة وأنها صدرت من المتهم وشكنا في أن الهبة وقعت صحيحة أم فاسدة من أجل حصول القبض وعدمه الذي هو شرط في النقل، فعلى تقدير أن تجري أصالة الصحة في المورد لا يكون ذلك مصححاً للمعاملة بمعنى أن يثبت حصول القبض في الخارج، وكذا بالنسبة السلم والصرف.

نعم إننا نثبت أن ذلك العقد له قابلية واستعداد لأن يؤثر أثره إذا التحق به القبض، وأما حصول القبض خارجاً فهو أمر آخر اجنبي عن الشك، وقد قلنا أصالة الصحة تجري بالمقدار الذي تعلق الشك به.

ومن هنا يتضح حال النزاع المعروف في مسألة الرهن فيما لو إذن المرتهن في بيع الشيء المرهون، ثم بعد هذا رجوع عن اذنه السابق، فيشك في صحة البيع وفساده حيث لا يعلم أن البيع سبق الرجوع فكان صحيحاً لتعقبه للإذن أم أن الرجوع من المرتهن سبق البيع فكان باطلاً، ففي المقام وجهان؛ وجه بالفساد ووجه بالصحة، أما مستند الوجه الأول، فلجريان أصالة الصحة في الرجوع الحاصل من المرتهن حيث يعلم بتحقق رجوع منه عن الإذن السابق، ولكن لا يعلم أنه وقع صحيحاً مؤثراً أثره كما لو كان بعد الإذن مباشرة وقبل البيع، أو كان فاسداً غير مؤثر للأثر على تقدير وقوعه بعد البيع والإذن، فإذا شك في صحة الرجوع وفساده فأصالة الصحة تقتضي الحكم بصحة رجوعه ومعنى ذلك أن البيع وقع بعد الرجوع فكان باطلاً، وأما وجه الصحة فلأنه يشك في صحة الإذن وفساده حيث لا يعلم أنه وقع مؤثراً على وجه تعقبه ببيع بلا فصل فكان الرجوع بعد ذلك مما ليس له موضع أن كان باطلاً ليس له الأثر على وجه تعقبه الرجوع فمنع الترخيص، فمقتضى الشك جريان أصالة الصحة والحكم بصحة إذنه حينئذٍ، وإذا اثبت صحة إذنه فقد ثبت أن البيع الخارجي وقع بعده فكان متعقباً للإذن.

ولكنك تعرف بطلان الوجهين مما سبق فإن أصالة الصحة على تقدير جريانها في الإذن يكون المعنى أن رجوعه عن الإذن السابق صحيح على وجه لو أوقع الشخص بيعاً بعده لكان باطلاً فله أهلية المنع وبطلان المعاملة الواقع بعده، وهذا هو غير أن البيع في الخارج وقع باطلاً إذ هو اجنبي عن أصالة الصحة، إن أصالة الصحة لاتجري في الرجوع حيث لا يحرز صدور الرجوع مما له أهلية ذلك إذ من الممكن أن يكون صادراً بعد البيع فلا أهلية له ومع عدم احراز الأهلية لا تجري أصالة الصحة، وأما جريانها في الإذن فلأنه غير نافع إذ الأثر مرتب على الإذن مع عدم الرجوع ولم يحرز الشرط الثاني، وكذا الكلام في البيع فإن أصالة الصحة لاتجري فيه، إذ لا بد من احراز صدوره عن له الأهلية، ومن الممكن أن يكون وقوعه بعد الرجوع فلا اثر لذلك لأن بينهما عموم من وجه، وعليه فالأصل لايجري فيه.

فحينئذٍ لا بد من التماس أصل آخر، فنقول: أما الأصل الحكمي فهو يقتضي الفساد، وأما الأصل اللفظي من قبيل عموم «أوفوا بالعقود» فالتمسك به هنا من قبيل التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية، وأما الأصل العملي فهو

أصالة عدم

النقل والانتقال وهو يقتضي الفساد إلا أن في البين أصلاً موضوعاً ذلك احراز أحد فردي الموضوع بالوجدان والآخر بالتعبد فإن الموضوعات المركبة، تارة: يحرز كلا جزئيهما بالوجدان.

وأخرى: بالتعبد، وثلاثة: بالوجدان والأصل، وهنا الإذن محرز بالأصل والبيع فقد ثبت التقارن بينهما خارجاً وهذا هو المطلوب، ودعوى أن استصحاب عدم البيع إلى حين الإذن يثبت الفساد باطل فإن موضوع الفساد وقوع البيع بعد الرجوع وهذا مستفاد باللازم.

الجهة السابعة: ثم إن من جملة ما يعتبر في موارد جريان أصالة الصحة هو إحراز أصل العمل خارجاً الجامع بين الصحيح والفساد، ودنما الشك يتعلق في صحته وفساده من ناحية احتمال فقدان ما يشترط فيه، وأما إذا كان أصل الفعل غير محرز في الخارج فلا يمكننا أن نجري أصالة الصحة ونحكم بترتب الأثر عليه، لأن جريانها فرع ثبوته خارجاً - مثلاً - لو وجدنا شخصاً قائماً على جنازة وشككنا في الهيئة التي اتصف بها فعلاً من أنها للصلاة على الميت أم مجرد القيام فقط لأجل غرض من الأغراض، ففي المورد حيث لم يحرز أصل العمل وهو الصلاة القائم لا يمكننا أن نجري أصالة الصحة في قيامه ونحمله على كونه آتياً للصلاة على وجه ترتب الأثر الشرعي، وهو فراغ ذمة الغير عن أداء الصلاة على الميت والاكتفاء بهذا القائم المنتصب.

نعم لو احرزنا صلاة ذلك الشخص ثم شككنا في صحته وفسادها لأجل احتمال فقدان شرط من الشروط كان لجريان أصالة الصحة مجال، بل في الحقيقة موردها هو هذا.

وأيضاً لابد من احراز قصد العنوان في بعض الأمور التي يتوقف تماميتها على ذلك والعلم بقصد الفاعل، ففي الأمور العبادية التي تحتاج إلى قصد القربة وغيرها أو اتيانها بقصد التعيين أو النيابة عن الغير، لا يمكن جريان أصالة الصحة فيها عند الشك في تحققها إلا بعد احراز أن الفاعل قصد ذلك العنوان في عمله - مثلاً - الأغسال الواجبة على المكلف أو الصلوات المفروضة عليه لابد من تحققها خارجاً والحكم عليها بالصحة إلى اقترانها بنية

تصدر من الفاعل، فلو رأينا شخصاً يغسل كل بدنه في حوض كبير أو رأيناه على هيئة الصلاة، ولكننا احتملنا أن يكون مزيلاً للأوساخ التي على بدنه، في الصورة الأولى كما احتملنا

أن يكون لأجل غسل الجنابة وأيضاً نحتمل حاله في صورة كونه على هيئة المصلي أن يكون آتياً للظهر أو أنه في مقام قصد التعليم لأطفاله، ليس لنا في هاتين الصورتين أن نجري أصالة الصحة في عمله ونحكم عليه في الصورة الأولى أنه يغتسل للجنابة وفي الثانية يصلي الظهر لأجل ترتيب الآثار الشرعية عليه، لأن مثل هذه الأعمال الصادرة منه يتوقف صحتها على قصد متقوم من الفاعل، وحيث لم يحرز ذلك لا يمكننا أن نجري الأصل. بل لابد من احراز قصد الفاعل حتى في الأمور الغير المتوقعة على النية كغسل الثوب للتطهير، فإن الغاسل غير مأمور بالنية حين الغسل لأنه من الأمور التوصيلية، ولكن الحكم على فعله بأنه غسل شرعي وليس بلغوي لابد من إحرازه حيث نحتمل أن يكون عمله هذا لأجل إزالة الوسخ عن الثوب أن لغرض آخر كقصه بعد أن كان طويلاً، ومن بين هذه الاحتمالات نحتمل أن يكون مطهراً للثوب طهارة شرعية فمجرد رؤيتنا لذلك واحتمال مصادفة عمله للواقع لا يمكننا أن نحكم عليه بالصحة، ونحمل فعله على الطهارة الشرعية على وجه ترتب جميع الآثار على ذلك، لما عرفت من أن ذلك من الأمور المحتاجة إلى احراز قصد صادر من الفاعل، ومجرد المصادفة لا يكفي في جريان أصالة الصحة.

ومن هنا يظهر الحال في النيابة عن الغير؛ لو فرضنا أن رجلاً ناب عن ميت في الصلاة أو صوم أو حج مثلاً، وشككنا في أن العمل الخارجي الصادر منه وهو الركوع والسجود أو الإمساك أو الطواف هل قصد به فراغ ذمة المنوب عنه، وكان هو أجيراً في هذه الأعمال أم أنه قصد بذلك عن نفسه أصالة؟ فحيث لم يحرز ما هو قصد الفاعل لا يمكننا أن نقول الأصل صحة هذا العمل الصادر منه فنحكم عليه بالنيابة، وحينئذ نحرز بذلك فراغ ذمة الميت وينتهي تكليف المصلي من حيث أداء الصلاة عن الميت، فإن ذلك غير جارٍ في المقام لأن أصل القصد غير محرز، وإن كان الجامع بين الصحيح والفساد حاصلاً إلا أنه لا يكفي في ترتب الأثر عليه إلا بعد احراز كون القصد إلى

ذلك الشيء متحققاً من الفاعل الصادر منه العمل.

وللشيخ الأنصاري^(١) في مسألة النيابة كلام: حيث أفاد بأن الرجل الذي ينوب

(١) فرائد الأصول، ٣: ٣٦٨.

٣٦٩

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

عن الآخر في العمل له جهتان أو حيثتان؛ جهة يلاحظ فيها العمل من حيث أنه فعل من أفعال النائب مختص به بالمباشرة، على وجه لا بد من أن يحصل ذلك بنفسه كالصلاة مثلاً أو الإمساك أو الطواف، فإن مثل هذه لا بد من صورها عن النائب نظراً إلى أنها تعود إليه، ولهذه الجهة أحكام وآثار فالأحكام التي تعود إلى نفسه عدم لبسه للحريز في الصلاة أو الذهب أو غير ذلك. وإن كان المنوب عنه امرأة أو بالعكس، وأما الآثار التي ترتب على الفعل الصحيح فهي كاستحقاق الأجرة مثلاً وجواز استيجاره ثانياً وما شاكل ذلك.

الجهة الثانية: ما كان اللحاظ فيه بالنسبة إلى المنوب عنه لا إلى النائب كقصده للنيابة عما فات من الميت، ولا بد حينئذٍ من المراعاة لحال الميت أن الفائت من قصر أو تمام وإن كان النائب مخالف لما وجب على الميت، ثلاثية أم ثنائية، حجة الفائت منه قران أو افراد أم تمتع وما شاكل، وإن اختلف النائب عن المنوب عنه في الحكم. فإذا حصلت جهتان لدى النائب فبالنظر إلى الجهة الأولى لو تعلق الشك فيها من حيث الصحة والفساد، ادعى الشيخ (قدس سره) جريان أصالة الصحة فيها والحك بترتب الأثر مثل استحقاق الأجرة، وأما بالنظر إلى الجهة الثانية لو تعلق الشك بها بمعنى أن نشك في النائب أنه قصد بعمله تفريغ ذمة المنوب عنه أم لم يقصد، فأصالة الصحة غير جارية فيها ولا تقتضي ترتب الأثر عليها لأنها من الأمور القصدية، وليس ذلك محرزاً من قبل الفاعل، فالشيخ بدعواه هذه فصل بين الجهتين وفك بينهما فحكم بجريان الأصل في الجهة الأولى دون الثانية.

ولكن للنظر في تفصيله مجال؛ فإن الأجرة لا تلي استحقاقها النائب بمقتضى إجارتها في العمل إنما جاز له أخذها من

جهة تفريغ ذمة المنوب عنه في العمل بحيث لو لا ذلك لكان أكلاً بالباطل وليس استحقاقه لها من ناحية عمل نفسه وهو إتيانه للأفعال، إذ لم يستأجر النائب لمجرد القيام والركوع والسجود أو الإمساك، وإنما الإيجار وقع على تفريغ ذمة ذلك المتوفى، فإذا فرض تعلق الشك في تفريغ الذمة لم تجر أصالة الصحة لأن القصد غير محرز، فما وجه أخذه للأجرة بعد ذلك وليس إلاّ هو أكل بالباطل، وأما أخذه لمجرد عمل نفسه فقد عرفت أنه غير مستأجر عليه.

وبعبارة أخرى: ليس النائب مستأجراً على مطلق العمل الصحيح، بل استأجر على العمل الصحيح من حيث تفريغ ذمة المنوب عنه، وهذا غير محرز فلا تعطى الأجرة له، إذ فلا وجه للتفكيك، بل لازم الحكم عليه بعدم الاستحقاق. **الجهة الثامنة:** ثم إن الكلام يقع في كيفية احراز العمل في الخارج من الفاعل، فهل يعتب رفيه العلم الوجدان أم البيئة العادلة؟

إنه لا ريب في عدم اعتبار كل منهما في مقام الإحراز لأن العلم الوجداني متعذر لكل أحد، فإن ذلك من الأمور التي لا يمكن أن يطلع عليها أحد، وكذا أمر البيئة لأن احراز ليس إلاّ قول نفس الشخص وإقراره واعترافه بأنه جاء بالعمل المطلوب منه، وحينئذ يقع الكلام في أن قول ذلك الشخص واعترافه بالاثبات يقبل مطلقاً فاسقاً كان أم عادلاً، لأنه من الأمور التي لا يعلم من قبله فيقبل قوله فيها، أو يشترط العدالة فيه كما اشترط بعضهم العدالة في النائب، أو يكتفي بالوثيقة والأمانة.

أما الوجه الأول: فلا ريب في عدمه لأن حديث «ما لا يعلم إلاّ من قبله يقبل قوله» إنما هو وارد في موارد مخصوصة مثل الأخذ بقول الحائض والحامل والحامل - على أشكال لوجود القوابل - واعدة وعدم المنع من التزويج، لأنها أمور لا تعلم إلاّ من قبلها وأما في غير ذلك فلم يثبت الدليل.

وأما الوجه الثاني: وهو اعتبار العدالة في النائب فذلك لا دليل عليه، إذ اشتراط العدالة إنما ثبت في بعض الموارد كالبيئة وفي القاضي وأمور آخر مخصوصة، وأما النائب فلا دليل على الاشتراط فيه.

إذن تعين الوجه الثالث وهو الوثيقة في الصدق نظراً إلى أن سيرة العقلاء جرت على الأخذ بخبر الواحد إذا كان المخبر موثقاً في النقل، فالسيرة سلكت حد الوسط فلا اعتبرت العدالة بخبر ولا اطلقت الأمر على نحو يشمل

الفاسق، بل اتخذت وجهاً وهو الاعتماد لأجل الوثوق والاطمئنان وهو كاف في المقام ولم يثبت ردع من الشارع لذلك.

الجهة التاسعة: ذكرنا في بحث الأصل المثبت من أن القول بحجية لوازم

٣٧١

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

الأمانة وعدم حجية لوازم الأصول مما لا وجه له، لأن الذي يجب علينا متابعة الدليل الأمانة فإن ترتيب الأثر حتى على لازم وجود ذلك الشيء فالواجب علينا اتباعه، وإن لم يفد ذلك وإنما دل على لزوم ترتيب الأثر على خصوص ثبوت ذلك الشيء دون لازمه فاللازم حينئذٍ عدم حجية اللوازم.

نعم، في باب الحكايات دل الدليل على حجية لوازمها فيما لو اخبر شخص بموت زيد فيلزمنا حينئذٍ أن نقسم أمواله ونحكم ببيئونة زوجته وغير ذلك، وأما الظن بالقبلة فالدليل على اعتباره في صورة الجهل بها اوجب على المصلي الاتجاه إلى النقطة التي ظن فيها القبلة، وأما ثبوت الوقت وترتيب الأثر عليه فيما لو زالت الشمس عن تلك النقطة ليحكم بدخول الظهرين - مثلاً - فذلك غير ثابت من الدليل، وإنما يحتاج إلي تحقق العلم به إذ الشارع لم يكتف بذلك. إذا تم ما قلناه هناك يظهر الحال في أصالة فسواء قلنا بأماريتها أو لم نقل فلوازمها ليست بحجة، وإنما الأثر يترتب على خصوص ذلك المشكوك لأن دليل أصالة الصحة سيرة المتدينين على الحكم بصحة العمل الصادر من المسلم عند الشك في فقدانه لشرط من الشروط، والسيرة ليست دليلاً لفظياً كي يلاحظ فيه العموم والاطلاق، وإنما هي دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، والمتيقن من الموارد صورة الحكم بصحة العمل، وأما لازمه ليس بمعلوم،

مضافاً إلى أن احتمال كونها أمانة لا وجه له لأن أمارية الشيء لا بد فيها جهة كاشفية عن الواقع على وجه يمكن اراءة الواقع بواسطتها، ولكن تلك الكاشفية ناقصة قد تممها الشارع بتعبده واعتباره، أما أصالة الصحة فلو أردنا أن نتأمل في حقيقتها ومدرکہا لم نر في البين إلا أن ظهور حال المسلم لا يقدم على عمل فاسد بحسب اعتقاده لا في الواقع، فليس في أصالة الصحة جهة كاشفية عن الصحيح الواقعي بل فيها كاشفية عن الصحيح بحسب نظر الفاعل، وإذا فقدت جهة الكاشفية كان احتمال أماريتها مما لا وجه له.

إن فالحاصل من هذا أن أصالة الصحة ليست بحجة في مثبتاتها لأن دليلها السيرة ولم يثبت فيها سوى صحة العمل فقط نظراً إلى المتيقن من ذلك.

ثم أن الشيخ الأنصاري (قدس سره) ذكر في رسائله في هذا المقام أمثلة ثلاثة مثال له واثان للعلامة والمحقق توضيحاً للبحث.

أما المثال الأول: (١) فمحصله أننا لو علمنا صدور معاملة بين شخصين، ولم نعلم أن الثمن كان من الأموال التي هي قابلة للنقل والانتقال والمبادلة أم لم يكن كذلك مثل الخمر والخنزير والميتة مثلاً، ثم بعد ذلك مات المشتري وخلف في تركته الثمن الذي يصح به النقل المحتمل وقوع العقد عليه بجعله مالاً للمبيع فحكم الشيخ في المقام بصحة المعاملة لجريان أصالة الصحة فيها لأنه شك في الصحة والفساد، وإن كان متعلق شكه قابلية الثمن لما عرفت أن مبناه التعميم، ولكنه بعد حكمه بإجراء الأصل في المقام حكم بعدم خروج تلك العين من تركة المشتري المحتمل وقوعها ثمناً نظراً إلى ما سبق من أن مثبتات أصالة الصحة ليست بحجة، إذ أن لازم القول بصحة المعاملة في هذا المورد هو صيرورة وقوع ذلك الشيء الذي في تركة المشتري ثمناً، ولكن اثبات ذلك قد عرفته إنما هو من باب اللازم ودليل أصالة الصحة قاصر عن الشمول لذلك قد عرفته إنما هو من باب اللازم ودليل أصالة الصحة قاصر عن الشمول لذلك، ولكن في تعبيره (قدس سره) خلل فإن الموجب لعدم انتقال العين من وعدمها، وقد عرفت اعتبار ذلك في موارد الجريان، وأما أصالة الصحة في أصل العقد فلأن الشك قد تعلق بالقابلية للمورد حيث لا يعلم أن الثمن ماذا كان، فهل دهم أم خمر؟ وأصالة الصحة لا تجري في موارد الشك في القابلية بل لابد فيها من احراز قابلية الفاعل والموارد.

وأما المثالان اللذان ذكرهما العلامة والمحقق (قدس سرهما) فقد نقل الشيخ الأنصاري أولهما حرفياً قال العلامة في القواعد في آخر كتاب الاجارة (٢) لو قال أجرتك كل شهر بدهم، فقال بل سنة بدينار، ففي تقديم قوله المشتاجر نظر، فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول وملخص قول العلامة (قدس سره) انه لو وقع خلاف بين المؤجر والمستاجر فادعي المؤجر أن الاجارة وقعت على كل شهر بدهم، وادعي المستاجر أن الاجارة وقعت على

سنة واحدة بدينار فاختلفا فتنظر العلامة في تقديم قول المستأجر لأجل أن اثبات ثولہ - المدعي لصحة - يكون من باب اللازم، ولو أجرينا أصالة الصحة حيث نشك في صحة المعاملة وفسادها، فلو جرت أصالة الصحة وصحت لنا الاجارة لكان

(١) فرائد الأصول، ٣: ٣٧١.

(٢) فرائد الأحكام، ٢: ٣١٠.

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

٣٧٣

لازمها أن قول المستأجر ثابت، وأن السنة هي التي وقعت متعلقة العقد وأصالة الصحة لا تثبت للوازم، وأما عدم تقديم قول المؤجر فلبطلان دعواه من أجل وقوع العقد على مدة غير مضبوطة وهو باطل لأنه (قدس سره) يشترط معلومية المدة وأما معنى قوله فإن قدمنا قول المالك فالأقوي صحة العقد في الشهر الأول، والذي يظهر أن كلمة «هنا» في آخر الجملة الموجودة في جامع المقاصد^(١) ولكن الشيخ لم يذكرها وكأن العبارة هكذا «فإن قدمنا المالك فالأقوي صحة العقد في الشهر الأول هنا».

وبيان ذلك يتوقف على مقامين، الأول: يبحث فيه عن صحة مثل هذه الاجارة وعدمها، والثاني: في أصل النزاع. أما الكلام عن المقام الأول، فنقول: ذهب المشهور إلى بطلان مثل هذه المعاملة لو صدرت بين اثنين وأن قول المؤجر أجرتك كل شهر بدرهم، غير صحيح لم يترتب عليه الأثر من ناحية اللزوم، وذلك حيث يشترط في الاجارة معلومية المدة التي يقع العمل فيها على نحو تكون مضبوطة لدى المستأجر ولا يحتمل الزيادة ولا النقص، وفي المقام حيث أطلق ولم يحدد مدة الاجارة كان الشرط غير حاصل، وربما يحصل الغرر في بعض الموارد زيادة على المجهولية كما في بلادنا هذا الزمان حيث تتفاوت القيم في بعض الدور باختلاف الأوقات فمواسم الزيارة تزداد قيمة الدور وفي سائر الأيام العادية تكون لازمة لحد واحد، فإذا أجره في كل شهر بدرهم كان لا محالة الغرر حاصلًا

لتفاوت الشهور من حيث القيم بالنسبة إلى الأعيان المستأجرة.

وربما ذهب البعض إلى صحة العقد في خصوص الشهر الأول دون بقية الشهور اللاحقة بدليل أن المعاملة بالنسبة إلى الشهر الأول مسلمة لأن قوله «أجرتك كل شهر بدرهم» معناه أن هذا الشهر أجرتك فيه درهم وبقية الشهور كل شهر بدرهم، فالمجهولية إنما تحصل في بقية الشهور دون الشهر الأول.

قال سيدنا الأستاذ (قدس سره) أن هذا الوجه لا بأس به لأننا ذكرنا سابقاً أن البيع وسائر العقود إذا كان المتعلق فيها متعدداً فهي كالعموم الاستغراقي تحل إلى

(١) جامع المقاصد، ٧: ٣٠٨.

مصابيح
الأصول
ج - ٤

٣٧٤

بيوعات وعقود متعددة يلحق كل واحد حكمها، فإذا قال القائل بعثتك مدين بدرهم، فكأنه قال بعثتك هذا المد بدرهم وذاك المد، ولذلك ذكرنا في بيع ما يملك، وما لا يملك أو بيع ما يملك، وما لا يملك أن البيع بالنسبة إلى طرف واحد يصح وبالنسبة إلى الطرف الثاني يبطل حيث أنها تنحل إلى ذلك.

والحاصل، أن الحكم أن رتب على اللفظ كان غير متعدد كما لو كذب، وقال: جاءني عشرة رجال أو قال جاءني رجل واحد فإن الكذب واحد في كليهما، وإن اختلف المعنى، وهذا بخلاف الغيبة لو قال جاءني القاسقان فإن هنا حرامان قد ارتكبهما باعتبار تعدد الحكم بتعدد المعنى، والبيع من قبيل الثاني فبناءً على هذا فقوله: أجرتك كل شهر بدرهم، معناها هو الانحلال، وأن هذا الشهر بدرهم وما زاد كل شهر بدرهم فصحة العقد في الشهر الأول نظراً إلى أن المدة مضبوطة فيه، وأما بطلانها في بقية الشهور فللجهل بالمدة التي تقع الاجارة فيها، إذن فالعقد يصح في الشهر الأول دون بقية الشهور.

أما البحث عن المقام الثاني: وهو عن أصل النزاع فبناءً على بطلان العقد في المقام كما ذهب إليه جماعة للجهل بالمدة فاللزام هنا مطالبة المستأجر بالبينة لأنه يدعي صحة العقد وهو في سنة، والمؤجر ينكر ذلك ويدعي البطلان،

وقد عرفت أن أصالة الصحة لا تجري في هذه الصورة لأن اثبات قول المستأجر من اللوازم، وأما بناءً على صحة العقد في خصوص الشهر الأول دون بقية الشهور - كما هو المختار - فيكون المقام من موارد التداعي لا المنكر والمدعي، لأن كلا من المؤجر والمستأجر يسلم بصحة الاجارة في الشهر الأول، ولكن المستأجر يدّعي زيادة ذلك إلى سنة، والمؤجر ينكره، فهو مثل ما لو فرض أن كلا من زيد وعمر - المتايعين - يعترف بأن المثلث كان كتاباً ولكن زيداً البائع يدّعي ثمنه هو النقد، وعمر المشتري يدّعي ثمنه هو القلم، أو كان اختلافهما في المثلث مع توافقهما على الثمن، فالمورد كذلك لأنهما متفقان على اجارة الشهر الأول ويفترقان بعد هذا فإذا صار المورد مورداً للتداعي كان عليهما التحالف بأن يحلف كل واحد على ما يدّعيه فإذا حلفا تساقطت الدعويان ويبقى العقد سالماً في خصوص الشهر الأول فيجب الوفاء به.

إذا فما ذكره جامع المقاصد من انه لو قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول هنا لا وجه لكلمة (هنا) لأننا إن قلنا ببطلان الاجارة رأساً فلا وجه لتقديم قول المؤجر حينئذ بل اللازم مطالبة المستأجر بالبينة لأنه مدعي للصحة، وأما لو لم نقل بالبطلان في الجميع بل صححنا العقد في خصوص الشهر الأول دون بقية الشهور، فالمورد يكون من باب التداعي ومقتضاه التحالف اللازم منه السقوط.

إذن فما وجه تقديم قول المالك هنا ليحكم بصحة العقد في الشهر الأول بل لا نعرف وجهاً للعبارة أصلاً. وبعبارة أخرى: أن جامع المقاصد وجه كلام العلامة (قدس سره) فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة القصد في الشهر الأول هنا بالتوافق بين الطرفين على أن الشهر الأول صحيح، وذلك لأن دعوى المستأجر السنة بأزاء دينار يساوي أن كل شهر درهم، وبناءً على أن الدينار اثنا عشر درهم فحينئذ يتوافقان في اجارة الشهر الأول بالدرهم، ويختلفان فيما عدى ذلك.

والجواب عنه أولاً: أن الدينار جنسه الذهب والدرهم فضة فلنفرض انهما متساويان ولكنهما مختلفان جنساً، فكيف يصح ذلك فهو اشبه ما لو اختلفا في الثمن، فقال احدهما: وهو كتاب الرسائل والآخر، قال الكفاية نعم لو كان

نظرهما المال والقيمة صح ذلك ولكن خلافه.

وثانياً: أنه حتى على قول العلامة كيف يصح العقد لو قدمنا قول المالك فإن المالك يدّعي اجاره كل شهر بدرهم وبناءً على رأي العلامة من جهالة المدة كيف يصح العقد لو قدمنا قول المالك إلى إذن فحتى لو قدمنا قول المالك فالحكم هنا البطلان.

الفرع الثاني: الذي نقله الشيخ عن العلامة وجامع المقاصد هو ما لو اختلف المؤجر والمستأجر فادعى المستأجر اجرة مدة معلومة أو عوضاً معيناً، وأنكر المؤجر تعيين ذلك، بأن كان المستأجر يدّعي صحة الاجارة لمعلومية المدة والتمن أو خصوص احدهما، وكان المؤجر ينكر المعلومية ويدّعي البطلان.

قال العلامة (قدس سره) في القواعد حرفياً «وكذا الاشكال في تقديم قول المستأجر

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٣٧٦

لو ادعى اجرة مدة معلومة أو عوضاً معيناً، وأنكر المالك التعيين والأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى». أما جهة اشكاله في تقديم قول المستأجر فلأنه من قبيل اللازم لجريان أصالة الصحة وهو غير حجة، وأما جهة جواز التقديم في صورة عدم تضمنه للدعوى فقد تصدى جامع المقاصد^(١) لشرح هذه العبارة وملخص كلامه:

أن المستأجر تارة يدّعي اجرة هي بمقدار اجرة المثل لتلك العين على تقدير فساد المعاملة.

وأخرى: يدّعي اجرة اقل من المقدار لأجرة المثل بعد فرض معلومية المدة، مثلاً كانت إجارة العين لمدة شهر تساوي بحسب التقدير ديناراً واحداً فالمستأجر المدّعي لثبوت المسمى وهو الاجرة تارة يكون مساوية للدينار كما هي القيمة في اجرة المثل.

وأخرى: غير مساوية للدينار كما يكون لو قدر أنه يدّعي الاجرة نصف دينار.

ففي الصورة الأولى: لا مانع من جريان أصالة الصحة لاثبات أن الاجرة هي الدينار لأنه ليس في البين دعوى زائدة على دعوى الصحة والفساد ليكون ثابتاً بجريان أصالة الصحة، فيقال أن أصل الصحة لا يثبت للوازم، إذ على كل تقدير يجب عليه دفع الدينار فلا مانع من جريان أصالة الصحة في الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانية: فغير جائز جريانها لأنها لو جرت لأثبت أن المعاملة وقعت على نصف دينار، وهذا المعنى

زائد على دعوى الصحة والفساد لأنه من اللوازم، فصاحب جامع المقاصد وجّه كلام العلامة من أنه يقدم قول المستأجر في صورة عدم استلزامه للدعوى على الصورة الأولى، حيث عرفت أنه ليس في البين دعوى غير الصحة والفساد عندما يكون الثمن مساوياً لأجرة المثل.

قال شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) أن توجيه جامع المقاصد لعبارة العلامة بما أفاده مما لا يرجع إلى محصل وفائدة، لأن المستأجر يعلم بأن الذي تثبت في ذمته هو مقدار مساوٍ لمقدار اجرة المثل.

(١) جامع المقاصد، ٧: ٣١٠.

(٢) أجود التقريرات، ٤: ٢٥٣.

٣٧٧

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

وبعبارة أخرى: يعتقد ويعلم بأن ذمته قد اشتغلت بدينار على كلا التقديرين في صورة تساوي الاجرة المدعاة لأجره المثل، وحينئذٍ لو قدر أن جرت أصالة الصحة أو لم تجر، فأى اثر يترتب عليها بعد أن فرضنا أن الواجب عليه اعطاء الدينار، قلنا بصحة المعاملة أم بفسادها، إذ على الصحة يثبت المسمى وعلى الفساد تثبت اجرة المثل، وكلاهما متساويان، إذن فأى اثر مهم يترتب على فرض الجريان كما تكلفه جامع المقاصد في مقام الشرح.

نعم؛ في الصورة الثانية، وهي ما لو كانت الأجرة المدعاة أقل من اجرة المثل لا تجري أصالة الصحة على مقتضى القاعدة لما قلناه من عدم ترتيب الآثار اللازمة على صحة المعاملة لو جرت القاعدة فيها.

قال سيدنا الأستاذ (دام ظله): أن ما جاء به شيخنا الأستاذ من الإيراد على التوجيه إنما يتم في صورة واحدة هي ما لو فرض أن المستأجر قد انقضت عليه مدة استيفائه للعين بأن انقضت مدة الشهر الواحد مثلاً، ثم بعد هذا وقع النزاع والاختلاف بين المؤجر والمستأجر، ففي هذه الصورة يتم قول شيخنا الأستاذ بعدم ترتيب اثر على جريان أصالة الصحة حيث يعلم المستأجر بأن الثابت في ذمته هو مقدار دينار على كلا التقديرين، وليس هناك اثر مرتب على

تقدير القول بالصحة والفساد، وأما لو فرضنا أن الاختلاف وقع بينهما في أثناء مدة الاستيفاء أو في ابتداء المدة فهناك أثر يترتب على كلا التقديرين، إذ على فرض صحة المعاملة حسبما يدّعيها المستأجر بمقتضى دعواه، فللمستأجر حق في تأخير العين لمدة شهر واحد حتى يستوفي منفعتها، وعلى تقدير البطان فللمؤجر الحق في أخذها ومنع المستأجر من المنفعة أي وقت يشاء، وإذا ثبت الأثر في هذا الفرض فدعوى الأستاذ لا تتم وإيراده على ما قاله جامع المقاصد لا يتوجه، إذ من الممكن أن يريد جامع المقاصد بشرحه ما يعم حتى هذه الصورة ولا اختصاص بصورة ما إذا انتهى استيفاء المنفعة من المدة المعلومة إلا أن الظاهر أن العلامة (قدس سره) ناضر إلى صورة ما لو اختلفا أثناء المدة وابتدائها.

فتحصل مما سبق أن أصالة لو جرت في مورد فلا يترتب عليها إلا صحة تلك المعاملة المشكوك صحتها وأما لوازم صحة تلك المعاملة فلا ترتب أصلاً لما عرفت أن اللازم هو الاقتصار على مفاد دليل تلك القاعدة، وقد عرفت

٣٧٨

مصباح
الأصول
- ج؛

أيضاً أن الدليل هو السيرة الجارية من المتدينين ولم يعلم جريانها حتى في ترتيب الآثار في اللوازم.

الجهة العاشرة: بقي في المقام جهة، وهي الأخيرة والخاتمة للبحث ويقع الكلام فيها عن معارضة أصالة الصحة مع الاستصحاب ومعرفة أيهما المقدم في هذا الفرض، فلا ريب في تقديم أصالة في موارد جريان الاستصحاب الجاري في ناحية الحكم على نفس هذا الاستصحاب كما لو فرضنا صدور معاملة بين شخصين وشكنا في صحة النقل والانتقال لكل منهما من أجل الشك في الحكم الذي يعود أمره وبيانه إلى الشارع، ففي هذا المورد لا شبهة في تقديم أصالة الصحة لأن المجعول والمدلول فيها هو صورة الشك في معاملة من حيث الصحة والفساد، فلو قدر أن لم تجر أصالة الصحة لكان أصل عدم النقل والانتقال جارياً لأن كل شيء مسبوق بالعدم وهو المعبر عنه بأصل الفساد، ولكن ما دلت عليه أصالة الصحة تفيد بأنها تجري في كل مورد يشك في الصحة بعد فرض احراز القابلية سواء كان الشك في فقدان شرط أو وجود مانع، على كل حال يجب تقديمها في الفرض، وحينئذ لا يفرق وجه التقديم بالقول بالحكومة أو التخصيص.

وأما في موارد جريان الاستصحاب في الموضوع أو، بعبارة أخرى: في موارد الشبهات الموضوعية فالاستصحاب

مقدم عليها لأنه بجريانه لا يبقى الموضوع مشكوكاً كي تجري أصالة حينئذٍ، كما لو شك في بلوغ العقدين، وكانا بالأمس غير بالغين أو أحدهما غير بالغ، أو شك في حيلة ما في الاناء المبيع وحرمة بعد أن كان بالأمس خمراً، فإن استصحاب بقاء كونه خمراً واستصحاب عدم البلوغ مما يجعل الموضوع غير مشكوك فيه، فيحرز عدم قابليته للنقل والانتقال، وإذا صار الموضوع كذلك كانت أصالة الصحة غير جارية لأنها مشروطة بإحراز القابلية للفاعل والمورد.

ومن هنا يتضح الحال بعدم الفرق بين القول بكونها أمانة من الأمارات الشرعية أو أصلاً مقررراً في مقام الشك محرز أو غير محرز، إذ لا بد من متابعة موارد جريان السيرة، فما عقده شيخنا الأستاذ (قدس سره) من البحث تبعاً للشيخ الأنصاري من أنه على تقدير كونها أمانة فاللازم تقديمها على الاستصحاب

٣٧٩

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

مطلقاً، وعلى تقدير كونها أصلاً فلا، قد عرفت بطلانه فإنه حتى على القول بكونها أمانة - مثلاً - ففي فرض عدم جريان السيرة في مورد من الموارد يقتضي عدم متابعتها ولو قلنا بأماريتها، لأن الأمانة في مقام العمل محتاجة إلى تعبد شرعي، فإذا جرت السيرة على تصحيح المعاملة في مقام من المقامات كان الواجب اتباعها، وفي مورد لم تجر السيرة على تصحيح المعاملة فاللازم تركها، وقد جعفنا قاعدة كلية يضبط فيها جريان السيرة وهي ما لو احرزت القابلية من حيث الفاعل ومن حيث المورد، ثم حصل الشك في فقدان شرط من الشروط فالسيرة في هذه الموارد تجري، وأما لو كان أصل القابلية غير محرز، إما من حيث الفاعل أو المورد فالسيرة لا تجري.

انتهى البحث عن أصالة الصحة.

٣٨٠

مصايح
الأصول
- ج٤

*مبحث التعادل والتراجع

وغير خفي: أن من أهم المباحث الأصولية هو بحث التعادل والتراجع المتكفل ببيان حكم التعارض الواقع في الأدلة، فإن قسما كثيرا من الفقه أدلته متعارضة متنافية، فلا بد من البحث عن حكم ذلك التعارض ليتم المقصود ويقع الكلام في مقامين.

الأول: في مفهوم التعارض ومعناه.

الثاني: الثاني في حكمه على تقدير حصوله في مورد فهل التساقط أو الأخذ بأحدهما.

ف نقول: أما مفهوم التعارض فهو عبارة عن تنافي المدلولين إما بالذات أو بالعرض، على وجه يستلزم التناقض أو التضاد لو أريد جمع المدلولين، وذلك لأن الدليلين إما متنافيان بحسب الدلالة أو غير متنافيان، كما لو نهض دليل على حرمة الخمر ونهض آخر على حلية الخل، فإن مدلول أحدهما غير مناف لمدلول الآخر موضوعا وحكما، وأما لو كانا متنافيين فتارة تكون المنافات بالذات وأخرى بالعرض. ونعني بالمنافات بالذات ما كان مدلول أحدهما منافيا لمدلول الآخر بحسب الدلالة المطابقة - حسبما يفهم ذلك العرف - إما تنافيا على نحو التضاد أو التناقض كما لو فرضنا أن احد الدليلين دل على حرمة ذلك الشيء ودل الآخر على عدم حرمة نفس ذلك الشيء، أو دل أحدهما على الوجوب والآخر على حرمة، فإن العرف لو أمعن النظر إلى مدلول كل منهما لفهم أن كل منهما ينفي ما يفهم من مقتضى الدليل صراحة، وهذا هو التنافي بالذات.

وأما التنافي بالعرض فهو ما كان عدم إمكان الجمع بين الدليلين مستندا إلى أمر خارج عن مقتضى الدلالة، وذلك الأمر الخارجي إما الإجماع أو الضرورة أو الخبر، مثلا لو دل دليل على وجوب صلاة الظهر ودل آخر على

وجوب

* ليلة الأحد ١١ ربيع الثاني ١٣٧٥، وعدنا والحمد لله الى اعادة بحث التعادل والترجيح مره أخرى عند استاذنا (دام ظله) من

سنة ١٣٨١ في شهر ربيع الثاني.

صلاة الجمعة، أو دل أحدهما على القصر في موضع معين ودل الآخر على التمام في نفس ذلك الموضع، فإن العرف لا يرون منافاة بين الدليلين ويجوزون صلاتين في نهار واحد أو في موضع واحد كالقصر والتمام، ولكن بالنظر إلى نهوض الأدله من أنه لا يجب على المكلف صلاتين إما للإجماع أو للضرورة فحينئذ يكون علمنا بذلك الأمر الخارجي موجبا للحكم بوجود منافات بين مدلولي الدليلين، فيكون مدلول أحدهما مستلزما لنفي الآخر بالدلالة الالتزامية التي منشؤها وسببها هو قيام الإجماع أو الضرورة من الخارج.

فتحصل من ذلك أن التعارض الذي هو الجامع لجميع الأقسام معناه هو استلزام التنافي بين المدلولين إما تنافيا ذاتيا مستفادا من صريح اللفظ وإما تنافيا عرضيا لأجل أمر خارجي هو غير دلالة الدليل على وجه يقتضي الجمع بينهما لزوم التضاد أو المناقضة وكلاهما مستحيل.

إذا عرفت معنى التنافي بحسب المفهوم يتضح الحال في عدم لزوم التعارض في موارد التخصص والورود والحكومة؛ لأن التخصص عبارة عن الخروج الموضوعي وجدانا وسببه أمر وجداني، مثل ما لو قال أكرم العلماء ثم ورد شخص جاهل فإنه بلا ريب خارج عن موضوع العلماء خروجا وجدانيا غير مشوب بالتعبد، فليس بين الأمرين تناف حتى يقع البحث عنه، وأما الورود فهو عبارة عن أن يكون الدليل الوارد رافعا لدليل المورد على أن يكون الخروج وجدانيا ولكنه بسبب التعبد الشرعي.

وبتعبير آخر مستند الخروج أمر تعبدى إلا أن نفس الخروج وجداني، حيث سبق البحث عن أن الدليل من قبل الشارع له جهتان جهة تعود إلى نفس التعبدية، وجهة تعود إلى نفس المتعبد به، كما في مثل خبر الواحد فإن جهة كونه مفيدا للعلم وهي متعبد بها وترتيب اثار العلم على ذلك، إنما ثبت بتعبد من الشارع حيث لم يكن في الخبر جهة

كاشفيتها عن الواقع، واراتته الحقيقة اراءة ذاتية كالعلم، وإنما فيه كاشفية ناقصة لا يمكن العمل على متقاضها وقد
تممها الشارع ورفع ذلك النقص الذي كان في الخبر، وكان كل ذلك بتعبد منه، وأما جهة نفس التعبد بهذا الخبر
والأخذ به والعمل على طبقه ثبت من الشارع وجدانا وليس بالتعبد لأنه يحتاج ذلك التعبد وهكذا يتوقف التعبد على
تعبد ولا ينتهي إلى نهاية.

والحاصل أن صيرورة كون الخبر مفيدا للعلم إنما هو بالإلزام والتعبد الشرعي، وأما أصل التعبد وثبوت الخبرة
فهو بالوجدان، إذا تم بيان هذا فالورود هو عبارة عن كون الرفع والخروج عن الموضوع وجدانا لكن سببه إنما هو
التعبد، فإن دلالة البراءة العقلية الذي موضوعها عدم البيان من الشارع، وموضوع الاحتياط العقلي هو احتمال
الضرر في موارد العلم الاجمالي مثلا، وموضوع التخيير العقلي هو التحير وعدم الترجيح بين المحذورين، إذا
فرضنا أن الشارع اعتبر خبر الواحد حجة ثم ورد خبر يفيد الحكم الفلاني فلا ريب أن موضوع جميع هذه الثلاثة
ينتفي أنتفاء وجدانيا ولكن بسبب جعل الشارع، فهو بيان شرعي يرفع البراءة ومؤمن من العقوبة يوجب رفع احتمال
الضرر وحكم بالأخذ بأحد الطرفين للترجيح يوجب رفع الحيرة الذي هو موضوع التخيير العقلي، فإن جميع هذه
الموارد كان رفع الموضوع فيها وجدانيا، فالدليل الدال على حجية خبر الواحد إذا جاء خبر وأفاد حكما من الأحكام
يكون ذلك الخبر واردا على تلك الأدلة ورودا يرفع موضوعها بالوجدان، ولكن المنشأ إنما هو اعتبار الشارع
وصيرورته بيانا مثلا، فلا منافات بين الدليلين.

ومن هنا نعرف أن الرفع في كل من الورود والتخصص واحد وهو الوجدان، ولكن سببه في التخصص يكون أيضا
وجدانيا وفي الورود بالتعبد.

وأما الحكومة فلها معنيان؛ أما المعنى الأول منها فهو عبارة عن أن يكون احد الدليلين ناظرا إلى الدليل الآخر
وشارحا له على نحو المفسرية، إما بأي أو بكلمة اعني أو أعنيت أو ما شاكل ذلك على نحو لولا دليل المحكوم لما
كان لدليل الحاكم اثر مهم. والمعنى الثاني من الحكومة هو أن يكون احد الدليلين رافعا للدليل الآخر رفعا تعبديا
بسبب من الشارع بمعنى أن الرفع وسببه إنما كان من الشارع المقدس أي بتعبد وسيأتي الكلام إنشاء الله. أما المعنى

الأول من الحكومة فلا منافات بين الدليلين على تقديرها لأنها مفسرة كما لو قال الفقيه لا يعيد إذا شك في صلاته، ثم يأتي دليل آخر ويقول: المقصود منها الشك بين الثلاث والأربع مثلا، لا شمولها حتى لما كان بين الواحدة والاثنين.

ثم أن التصرف الذي يوهم المنافات بين الدليلين إما بأن يكون في عقد الوضع وإما في عقد الحمل، مثال الأول ما لو قال: لأربا بين الوالد وولده أو لا سهو على الامام اذ حفظ من خلفه ^(١)، حيث أن التصرف في الدليل الأول كان ناظرا إلى التصرف في موضوع الربا وحقيقتة الذي ورد ثبوته في القرآن مثل قوله تعالى **((احل البيع وحرم الربا))** ^(٢) فقد نزل تلك المعاملة بين الوالد منزلة عدم الربا واعتبر أنها ليست ربوية مع فرض زيادة في الثمن وأنها بالوجدان معاملة ربوية، ولكنه رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، فكان الدليل الثاني مفسرا للأول وشارحا له، وليس هناك ثمت منافات بين الدليلين. وأما التصرف في الحكم فمثل أدلة لا ضرر ولا حرج مثل قوله تعالى **((ما جعل عليكم من الدين من حرج))** ^(٣) فإن هذه الأدلة التي تفيد رفع الحكم في صورة ثبوت الحرجية أو الضرورية إنما تكون ناظرة إلى تلك الأدلة المطلقة الثابتة للأحكام بعناوينها الأولية مثل وجوب الوضوء أو الغسل للصلاة أو لما توقف عليه الطهور، حيث أن أدلة جوب الوضوء تقتضي ثبوت ذلك الحكم مطلقا استلزم الضرر أم لم يستلزم، ولكن أدلة نفي الضرر والحرج تفيد أن ذلك الحكم الذي ثبت مطلقا إنما يراد منه خصوص الموارد التي لم تستلزم الحرج والضرر، وأما لو استلزم أحدهما فالحكم مرفوع، ولا يخفى أن ليس هناك تناف بين الدليلين بعد أن فرضنا أن الدليل الثاني كان مفسرا وشارحا للأول ومفيدا بأن المراد من الأول ما هو اضيق دائرة أو أوسع فلا يكون من مصاديق التعارض.

وأما الحكومة بالمعنى الثاني فهو عبارة أن يكون مدلول احد الدليلين رافعا لموضوع دليل الآخر رفعا تعديدا لا وجدانيا، وذلك مثل الأمانة وسائر الأصول فإن ثبوت حجية الأمانة غير متوقف على أن يكون هناك اصل أو لم يكن، بخلاف الأصول فإن موردتها الشك في الحكم، وقد عرفت أن كل حكم لا يتكفل لاثبات موضوعه في الخارج بل هو كالقضايا الحقيقية على تقدير وجود

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، ابواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨٢٤ ح

(٢) سورة البقرة ٢: ٢٧٥

(٣) سورة الحج ٢٢: ٧٨.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٣٨٤

المصدق، فإذا حصل الشك مثلا في بقاء الحكم أو عدم بقاءه أو في اصل ثبوته فهنا يتحقق الحكم بالبراءة أو الاستصحاب لتحقيق الموضوع، وكل دليل إذا كان حكمة يثبت على تقدير لا ينبغي مقاومته لدليل غير معلق على شيء، فإن الأمانة لو حصلت في مورد لما يبقى شك في الحكم حينئذ كي يمكن اجراء البراءة أو باقي الاصول، ولكن صيرورة ذلك رافعا لموضوع الدليل الآخر إنما هو بالتعبد الشرعي، مثلا لو شك بعد الفراغ من الصلاة أنه كان متطهرا أو لم يكن، أو كان مستقبلا إلى القبلة أو غير مستقبل، ثم نهضت بيئة على أنه كان غير مستقبل إلى القبلة اثناء عمله، فاللزم العمل على مقتضى البيئة وعدم الرجوع إلى قاعدة الفراغ، لأن دليل البيئة حاكم على دليل قاعدة الفراغ، اذ عند قيام البيئة صار المكلف عالما بعدم التوجه إلى القبلة علما تعبديا وبمقتضى هذا التعبد يرتفع مورد جريان قاعدة الفراغ، لأن موضوعها هو الشك في التوجه والمفروض هذا صيرورته عالما بعدم، فرفع قاعدة الفراغ إنما كان بتعبد من الشارع حيث جعلنا عالمين بمؤدي الأمانة تعبدا فرفعه لموضوع ذلك كان بواسطة التعبد والا فالشك الوجداني حاصل فعلا، هذا في الحكومة وقد عرفت أن دليل الحاكم ليس بيئة وبين دليل المحكوم تناف ومعاندة بالبيان السابق.

واما الكلام في التخصيص فذلك لامنافات بين مدلول الخاص ومدلول العام، ولامعارضة اصلا، وإنما لدليل الخاص حكومة على دليل العام فإن معنى التخصيص هو ذلك، وشرح هذا يحتاج إلى بيان، فنقول: كل عام إذا ورد فحجته لا تتم الا بعد تمامية امور ثلاثة؛ الأول: أن يكون ذلك العام معلوم الصدور من جهة المعصوم دون غيره على وجه يقتضي الحكم بأن هذا وقد جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو الائمة المعصومين، والعلم بهذه الجهة موكول امرها إلى تصحيح الرواة الناقلين للخبر على نحو إذا احرزت ثقتهم أو عدالتهم ليقطع بأن الذي صدر منه هذا الكلام

هو المعصوم لا الراوي. **الجهة الثانية:** هو العلم بأن غرض المتكلم من كلامه ناحية تفهيم معنى مادل عليه حديثه إلى المخاطبين وليس غرضه شيئاً آخر، وهذا يسمى بالظهور التصديقي على نحو نحرز ذلك لتسنى لنا التعبير عن ذلك المعنى بسائر اللغات الآخر.

الجهة الثالثة: احراز أن المتكلم بعد أن عرف صدور الكلام عنه وكان في جهة التفهيم وبيان المقصود قد كان في تمام مراده الجدي من هذا الكلام، وليس في مقام تحقيق ارادة أخرى كالاستهزاء والامتحان والتقية وما شاكل ذلك، بل المتكلم كان في صدد بيان ماهو تمام المراد واقعا وجدا، فإذا تمت الأمور الثلاثة انعقد ظهور للكلام ووجب الأخذ به.

اما المتكفل لتحقيق الجهة الأولى فهو حجية خبر الواحد، فإنه بعد البحث عن قبول قول الثقة والحسن مثلا حسب المذهب، يرجع إلى سند ذلك العام المدعى صدوره من المعصوم فإن تمت الشروط في الرواة كان صدور الكلام مقطوعا عنهم، وإلا فلا. اما الجهة الثانية فالتكفل لاثباتها إنما هو بناء العقلاء حيث يرى العقلاء أن المتكلم إذا اصدر كلاما منه فحسب الظهور أن الغرض منه هو تفهيم معناه إلى المخاطبين دون أن يكون هناك شيء آخر. واما الجهة الثالثة فذلك تثبت ببناء العقلاء والتي يتكفل عنها بحث حجية الظواهر، اذ العقلاء يرون أن المتكلم إذا جاء بكلام وكان في صدد تفهيم المخاطبين وكان لذلك الكلام ظهور في المعنى ظهورا يفهمه العرف فإنه لا يريد شيئا من كلامه بحسب استعماله الا ما هو ظاهر منه ويكون هو تمام مراده، واما احتمال كونه مريدا غير هذا الظهور بأن فرض أنه للاستهزاء وللامتحان فهو شيء خلاف الظاهر يحتاج في مقام تعيينه إلى قرينه تدل عليه، ومع انتفائها يتعين كونه مريدا لما هو الظاهر، ففي صورة ما لو قطع بنصب قرينه على أنه لم يرد تمام مادل عليه اللفظ كان لا مجال في عدم اعتبار بناء العقلاء واجراء اصالة الظهور، لأن بنائهم إنما يتم في فرض الشك بكونه مريدا لمدلول تمام الظهور أو شيء آخر.

واما في صورة القطع بعدم ارادة الجميع فدليل حجية الظهور لا يحكم، فإذا علمنا في مورد صدور القرينة القطعية

على أنه لم يكن المتكلم في مقام بيان تمام مراده الجدي كان دليل الحجية هو اعتبار العقلاء وبنائهم مرتفعاً موضوعاً، إذ لاشك حينئذ إرادته لجميع الافراد ليجري بناء العقلاء، وإنما هناك قطع بالعدم فهو من موارد التخصص لأنه خروج موضوعي، وأما لو نهضت القرينة على عدم إرادة المتكلم من كلامه لتمام الافراد، ولكن تلك القرينة لم تكن قطعية وجدانا بل

قطعية للتعبد الشرعي وبسبب من الشارع فحينئذ تكون القرينة رافعة لدليل الحجية في العام رفعا تعديدا وهو معنى الحكومة، إذ بعد حكم الشارع على أن ذلك قرينه على عدم إرادة المتكلم لتمام مراده فقد جعلنا عالمين لتلك القرينة وقاطعين بها قطعاً تعديداً وإذا صرنا قاطعين حينئذ لم يبق لنا شك في أن المتكلم أراد تمام مراده من الكلام باستعماله أو لم يرد ليجري بناء العقلاء إذ يرتفع موضوع الشك بسبب التعبد، ومعناه أن الدليل الثاني يكون حاكماً على الدليل الأول الذي هو دليل الحجية حيث يصير رافعا لموضوعه وهذا معنى الحكومة.

مثاله إذا قال القائل أكرم العلماء العدول أو قال أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق منهم، بأن كانت القرينة متصله في الكلام مقطوعة بها ففي المقام نقطع بأن مراد القائل من قوله أكرم العلماء ليس جميع افراده بحسب إرادته الجدية، بل المراد ما عدا الخاص وينعقد الظهور في ذلك من أول الأمر، فالقرينة المتصلة أي التخصيص المتصل إنما يوجب عدم انعقاد ظهور للجميع بحسب إرادته الجدية للافراد، ولا يجري حينئذ بناء العقلاء على الأخذ بحجية تمام ما يظهر من الكلام إذ لاشك حينئذ قطعاً، فالتصرف إنما يكون في الإرادة الاستعمالية بمعنى أن المتكلم باستعماله للعموم لم يرد منه جميع الافراد بل البعض. أما لو كانت القرينة منفصلة كما لو قال أكرم العلماء، ثم بعد مدة قال ولا تكرم الفاسق، فإن دليل الخاص حينئذ يوجب رفع اليد عن ظهور الجدي دون الاستعمالي ويكشف عن أن مراد بحسب الاستعمال مريداً للجميع، وإنما المتكلم جداً ليس الجميع بل مريداً للجميع، وإنما أفاد بعد هذا عن مراده الجدي وآخره ولم يكن أول الأمر في بيانه بل أطلق الكلام وعممه لغرض من الأغراض استوجب ذلك، فالتصرف إنما يكون في المراد الجدي دون الاستعمالي، وحينئذ لا يبقى مجال لبناء العقلاء على الأخذ بتمام الافراد للمراد الجدي، لأن موضوع بنائهم هو الشك، والمفروض أنه قطع بعدم المراد. هذا كله بعد القطع بالقرينة قطعاً وجدانياً.

واما لو كان دليل الخاص مستفادا من رواية بحيث لم يكن مقطوع السند وإنما الشارع عبدنا باخذه وترتيب اثار القطع عليه، فحينئذ تقديمه على حجية العام إنما هو بالحكومة، كما لو قال "احل الله البيع" فبحسب بناء العقلاء أنهم يحكمون بحجية الظهور ويستكشفون من عدم نصب القرينه أن مراد المتكلم

جدا واستعمالا ارادة حلية جميع افراد البيع، فلو ورد دليل وقال نهى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن بيع الغرر، فحيث كان ناقلة واحدا وكان الشارع قد عبدنا باتباع قوله وترتيب الاثر عليه وصيرنا عالمين بصدور هذا الخبر، وبناء على مقتضى هذا التعبد الشرعي هو التصرف في ظهور دليل حلية البيع وأن المراد الجدي هو ليس حلية جميع افراد، فإن البيع الغرري ليس بحلال فمقتضى العمل على طبق دليل الخاص هو التصرف في حجية ظهور دليل العام في المراد الجدي، وصيرورتنا عالمين بأن مراده الجدي من حلية البيع ليس جميع الافراد وحينئذ بناء العقلاء على أن المتكلم إذا تكلم بكلام يؤخذ بظاهره ويستكشف منه تمام مراده الجدي لايتأتى في المقام، اذ لسنا بشاكين حينئذ في المراد كي نلجا إلى العقلاء وإنما عالمين بعدم كون مراده الجدي هو التمام من اجل ثبوت الدليل الخاص.

فتحصل أن الدليل الخاص إنما يفيد القطع التعبدي بمدلوله، ومقتضاه رفع دليل حجية العام ببناء العقلاء، وهذا الرفع إنما كان بالتعبد الشرعي، ولهذا كان التخصيص معناه الحكومة كما أن الحكومة معناها التخصيص لأنها اخراج بالتعبد والتخصيص ايضا اخراج عن الحكم.

فظهر مما سبق أن التنافي بين المدلولين غير حاصل لا في الورد ولا التخصيص ولا التخصيص ولا الحكومة، وايضا تبين أنه لا منافات بين تعريفى الشيخ وصاحب الكفاية قدس سرهما للتعارض وأنه شامل حتى المورد، لأن الشيخ عرفه (١) بحصول التنافي بين المدلولين على وجه يستلزم التضاد أو التناقض، وقد عرفت أن المدلولين في العام والخاص لاتنافي بينهما، لأن الدليل الخاص حكم على دليل حجية العام، وكذا تعريف صاحب الكفاية حيث قال في تعريفه (٢) تنافي الدليلين أو الادله بحسب الدلالة ومقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضا،

فإن بين الدليل الخاص والعام بحسب مقام الإثبات لاتعارض ولا تعاند، إذ بعد فرض أن القرينه التي عبدنا الشارع بها قد حصلت وكشفت عن الظهور من حيث المراد امتنع جريان بناء العقلاء حينئذ

(١) فرائد الاصول ٤: ١١

(٢) كفاية الاصول: ٤٤٩.

مصايح
الأصول
ج - ٤

٣٨٨

لازالة الشك في الحجية بواسطة تلك القرينه المتعبد بها بحسب مقام الإثبات أو الظاهر فلاتنافي بل حكومة حسبما مر بيانه.

فتحصل من هذا كله أن دليل الخاص إنما يقدم على دليل حجية العام للحكومة فيما لو كان المخصص ظنيا، وبالتخصص فيما لو كان قطعيا، لأن حجية العام إنما تتم بواسطة اعتبار العقلاء وبنائهم على ذلك، وهو إنما يكون في مورد الشك في المراد من الظهور الاستعمالي، فالتخصيص إن كان قطعيا وكان متصلا فلا بد من التصرف في العام بالنسبة إلى المراد الاستعمالي، والحكم بأن المتكلم أراد باستعماله ماعدا الخاص. وإن كان منفصلا فهو كاشف عن التصرف في المراد الجدي ومفيدا بأن المتكلم لم يرد باستعماله هذا تمام المراد جدا، وعلى كلا التقديرين يرتفع موضوع بناء العقلاء لأن موردهم الشك والمفروض حصول القطع للمكلف.

وأما لو كان دليل الخاص ظنيا وكان قد عبدنا الشارع بالأخذ به وصيرنا عالمين بمدلوله ومواده، فإن كان متصلا كان كاشفا عن أن المتكلم أراد باستعماله ماعدا الخاص، وإن كان منفصلا كشف عن أن المتكلم لم يرد باستعماله هذا تمام المراد بحسب ارادته الجدية، وحينئذ لا مجال للحجية ببناء العقلاء لأن مورد ذلك هو الشك وقد صيرنا الشارع عند قيام الدليل الظني عالمين، فموضوع دليل الحجية يرتفع بسبب الشارع وهو معنى الحكومة.

ومن هنا ظهر أن كل ظاهر واطهر، والقرينة وذو القرينة، والاطهر والنص، إنما يقدم الاظهر والقرينة والنص على غيره للوجه السابق، لأن الاظهر لو كان قطعيا متصلا لدل على أن المتكلم أراد عند استعماله للفظ ما عدا

الظاهر، فالارادة الاستعمالية قد تصرف الدليل فيها، واما لو كان منفصلا فيكشف عن أن مراده من الاستعمال ليس هو الظاهر، كل ذلك يكون بحسب التخصص أو الورود. واما لو كان ظنيا بمعنى أن الشارع قد عبدنا بالعمل على طبقة فرعه يكون لحجية ذلك الظاهر بالحكومة.

فالحاصل أن في مثل هذه الموارد ليس بحسب الأدلة معارضة ومنافاة، بل بعضها بالورود وبعض بالحكومة والخ.

ومن هنا ظهر أن ما ذهب اليه صاحب الحقائق (قدس سره^(١)) - من القول بالرجوع إلى باب المرجحات في مورد اجتماع دليل العام والخاص من الأوثقيه والأورعيه وغيرها نظرا إلى شمول ادله خبر الواحد لكل منهما. فأيهما كان مشتملا على ذلك هو المقدم وإلا فالالزم التخيير بينهما - لا وجه له بعدما عرفت أنه غير محتاج إلى مرجح من المرجحات بل لا يتوقف في المقام كي يركن إلى ذلك، وإنما دليل الخاص يقدم على دليل حجية العام إما من باب الحكومة لو كان الدليل ظنيا أو تخصصا لو كان قطعيا، فتحصل من هذا كله أن موارد التخصص والورود والحكومة والتخصيص والظاهر والاظهرية والقرنية وذوي القرنية وغير ذلك ليس في موارد تعارض وتناف.

(١) الحقائق الناضرة.

ثم أن التزام تارة يحصل في ملاكات الاحكام بحسب المصالح والمفاسد المقتضية للحكم، كما لو فرضنا أن شيئاً واحداً له جهة مصلحة تقتضي أن يكون الشارع أمراً بالعمل على طبقها، وله جهة مفسدة تقتضي أن ينهى عن العمل على مقتضاها، ففي مثل هذه الموارد تكون المزامنة بين تلك الملاكات التي كانت تدعو الأمر أن يحكم على مقتضاها، وهذه المرحلة إنما يعود أمر حلها إلى الأمر والحاكم حيث يكون باختياره التقديم لايهما شاء على الآخر فربما يرى مصلحة أحدهما مثلاً أقوى من مفسدة الآخر، وتلك المفسدة لا أهمية لها بالنظر إلى تلك المصلحة، وحينئذ يأمر بالعمل على طبقها ويلزم المكلفين بالالتزام بذلك الشيء، وأخرى يرى بحسب نظره أن المفسدة اللازمة من العمل بهذا الشيء هي الأقوى من المصلحة الحاصلة على تقدير العمل به، فحينئذ ينهى عنه نظراً إلى تلك الناحية، وربما يرى تساوي الأمرين وعدم رجحان أحدهما على الآخر فحينئذ يبيح العمل والترك وهو معنى الإباحة. فعلى كل حال الترجيح في ذلك إنما يكون بنظر الأمر حسب اطلاعه على ما هو الأقوى من الملاكين، وأما المكلف فليس له حق في التصرف بأمثال ذلك من الترجيح والتقديم، لأن هذه وظيفة المولى وليست وظيفته، مثلاً لو نهى المولى عبده عن عمل من أجل اعتقاده أن في العمل مفسدة، وكان من باب الاتفاق أن المولى كان مشتبهاً بأن كان في العمل مصلحة، فلما جاء العبد واطلع على تلك المصلحة واتي بالفعل بعد أن نهاه سيده أو كان بالعكس بأن أمره لمصلحة فاطلع على مفسدة فيه فتركه، فعندنا حاكمه المولى عن سبب المخالفة اعتذر العبد بأنني قد اطلعت على المصلحة التي كانت تقتضي العمل أو المفسدة التي كان تقتضي الترك فتركت، ففي المقام لانجد وجهاً للاعتذار إذ للمولى أن يقول له أنك مأمور بامتنال ما كلفت به ولست مأموراً بالنظر إلى المصالح أو المفاسد والعمل على طبقها والحاصل أن مثل هذا النوع من التزام إنما يعود

أمره إصلاحه إلى الحاكم، وأما المكلف فليس له حق التصرف على خلاف ما أمر به نهى عنه حتى خلو فرضنا أنه اطلع على الأمر مع ذلك ليس له الحق التصرف إنما أمر ذلك يعود إلى الأمر.

وأخرى يحصل التزام في مقام الامتثال وناحية الاطاعة، كما لو توقف امتثال شيء على ارتكاب أمر محرم لا يمكن التفرقة بينهما على وجه يأتي بذلك الشيء من دون أن يرتكب المحرم، وذلك كما لو أراد انقاذ الغريق، وكان يتوقف ذلك على الدخول في ملك الغير بحيث أن قدرة المكلف قاصرة عن امتثال امر الانقاذ من دون أن يسلك طريق تلك الارض، فامتثال وجوب انقاذ الغير يزام امتثال حرمة التصرف في مال الغير، ففي هذا الفرض ليس هناك تناف وتعارض بين دليلي الحكمين، لأن كل واحد من الحكمين إنما كان معلقا على تقدير وجود موضوعه في الخارج كالقضايا الحقيقية، والموضوع مقيد بصورة القدرة عليه، مثلا حكم الشارع بأنه يحرم عليك الدخول في ملك الغير إن كنت قادرا على الامتناع، أو يجب عليك الانقاذ إن كنت قادرا على الاتيان، فهما في مرحلة الجعل والتشريع غير متنافيين، إذ كل منهما وارد على موضوعه فهما كحرمة الخمر وطهارة الماء حكمان متباينان عند الشارع، فإذا اتفق أن ابتلى المكلف بذلك بأن كانت قدرته لاتسع إلا امتثالا واحد بنحو إذا اطاع احد التكليفين كان بالاضافة إلى الآخر عاجز عن امتثاله وغير مقدور عليه فهو قادر على امتثال أحدهما لابعينه لا أنه قادر على امتثالهما معا ولا غير قادر على امتثالهما معا، بل له قدرة وسلطة واحدة لو صرفها في جهة كان بالملاحظة إلى الأخرى عاجز عنها، فلو قدر أن اختار المكلف احد التكليفين إما لمرجح من مرجحات باب التزام أو لعدم الترجيح اختار أحدهما، وعلى أي تقدير لو صرف قدرته لجهة معينة كما لو أنقذ أو ترك الدخول كان لا محالة حينئذ عاجزا عن امتثال الثاني، كما قلناه أنها قدرة واحدة وقد خصصت لأحدهما فيكون عند صرفه لهذه الجهة عاجزا عن امتثال الجهة الأخرى، وبطبيعة الحال بعد صيرورته عاجزا يسقط تكليف تلك الجهة لعدم وجود موضوعه لأن موضوعه هو القدرة على الامتثال، فلو صار العبد عاجزا عن الامتثال وغير قادر عليه كان سقوط التكليف ممالا اشكال فيه، فاختيار المكلف لأحد التكليفين أو جب سقوط التكليف الآخر لسقوط موضوعه.

ومن هنا افترق التزام عن التعارض لأن التعارض إنما هو رفع الحكم مع بقاء الموضوع كما في نهى النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) عن بيع الغرر فإن البيع الغرري بيع ولكن حكم البيع وهو الحلية مرفوعا عن هذا الموضوع ولذا كانت الحكومة راجعة إلى التخصيص لأنه إخراج حكم مع حفظ الموضوع.

وهذا بخلاف التزام بالمعنى الثاني فإنه رفع للموضوع من أول الأمر، فيرتفع الحكم بارتفاع الموضوع، ومن هنا ظهر فساد من ذهب إلى تأسيس الأصل في الدوران بين التزام والتعارض على أن يكون هناك جامع بينهما، ويدور الأمر بين العودة إلى التعارض أو التزام فلا بد من تأسيس أصل يحل تلك المشكلة ويرفع الحيرة.

فإن وجه الفساد ظاهر إذ بعد أن عرفت البعد بين الأمرين التعارض والتزام وأن الأول هو رفع للحكم والثاني رفع للموضوع، فأى جامع يمكن أن يتصور في المقام حتى عند الدوران في الرجوع إلى أيهما يركن، إذ قد عرفت أن بين الأمرين تباعد كتباعد البحث عن طهارة الماء وصحة العقد الفضولي كما كان يمثل بذلك شيخنا الاستاذ (قدس سره) في مقام لبحث.

إن فالفذي تحصل أنك عرفت مافي الفرق بين التعارض والتزام وأن الأول يعود إلى تنافي المدلولين في مقام الجعل والتشريع على وجه يستلزم ثبوت أحدهما كذب الآخر ونفيه، وهذا بخلاف الثاني فإنه يحصل في مقام الامتثال لدى المكلف حيث لا تكون عنده إلا قدرة واحدة يستطيع أن يصرفها لجهة من الجهتين فهو بالاضافة إلى الجهة الثانية عاجز عن الامتثال ومسلوب القدرة عن الاتيان، فالجهة الثانية يسقط تكليفها لسقوط الموضوع إذ الموضوع هو الفعل أو الترك المقيد بالقدرة عليه، وفي صورة العجز يصبح غير قادر على الامتثال.

ومن هنا ظهر فرقا آخر بين التعارض والتزام حيث أن التزام على تقدير سقوط التكليف فإنما هو عن الشخص نفسه، بخلاف التعارض فإنه عن الحجية، والتزام إنما هو بحسب اشخاص المكلفين فرب شخص له قدرة على الجميع في مقام الامتثال وحينئذ لا يكون التكليف ساقطا عنه، ورب آخر غير قادر فيتحقق في حقه التزام، مثلا الشخص القادر على انقاذ الغريقين معا لقوته أو مأذون في التصرف في ملك الغير أو له طريق آخر يسلك لايؤدي به إلى ملك

الغير أو غير ذلك من الأمور المتصورة في حقه، ففي مثله لا يكون في مقام الامتثال لجهة واحدة بالاضافة إلى الثانية إذ لايزال قادرا الاتيان، نعم الشخص الذي فقد مثل هذه الوسائل ولم تكن عنده جهة من هذه الجهات المذكورة

لا محالة يتحقق العجز في حقه عند صرف قدرته لأحد الأمرين، وعلى هذا فلو سقط التكليف عنه لسقوط موضوعه فإنما يسقط عنه بالخصوص دون سائر المكلفين، لما فرضنا أن بعضا يقدر على الجميع بخلاف التعارض فإنه على تقدير الحكم بوجود التنافي بين الدليلين في عالم الجعل فلا بد من القول بسقوط أحد الدليلين لعدم جعله في الواقع، اذ يلزم ما يلزم على تقدير ثبوته، فإذا سقط حينئذ فإنما يسقط عن جميع المكلفين من دون أن يختص لواحد دون آخر. فالحاصل أن التزامهم إنما هو في مقام الامتثال من حيث عدم القدرة الفعلية إلا أن شيخنا (قدس سره^(١)) ادعى أن هناك صورة أخرى للتراحم ليس منشؤها عدم القدرة في مقام الامتثال، بل السبب هو الأمر الخارجي الغير المنوط بالقدر وعدمها، وهي ما لو ملك الشخص خمسا وعشرون رأسا من الإبل في ابتداء السنة وهو النصاب الخامس، فكان يجب عليه بعد انقضاء حول واحد دفع زكاة وهي خمسة شياة، وبعد مرور ستة اشهر على تاريخ تملكه ملك ايضا ناقدة واحدة فصار المجموع ستة وعشرين، ويجب فيها بنت مخاض إذا مر عليها حول كامل، فلو مرت على ذلك الشخص ثمانية عشر شهرا كان ينبغي أن يدفع زكاتين الأولى خمس شياة عن النصاب الأول حيث وجبت في الشهر الثاني عشر، والثانية بنت مخاض عن النصاب الثاني حيث وجبت في الشهر الثامن عشر لأن ابتداءها من الشهر السادس، فالسنة الاشهر الوسطى اصبحت متممة للنصاب الأول ومبدأ النصاب الثاني، فالنصاب الثاني حل بعد مرور ستة اشهر على حلول النصاب الاول، فصار من ضمن سنة واحد اخراج زكاتين، مع أننا من دليل الخارجي نعلم بأن المال الواحد لا يزكى في السنة الواحدة مرتين، ومنه ينشأ تراحم دليل وجوب دفع الزكاة عن النصاب الأول مع دليل وجوب اخراج الزكاة عن النصاب الثاني، وقد عرفت أن منشأ هذا التزامهم ليس عدم القدرة بل الدليل الخارجي،

(١) اجود التقريرات ٤: ٢٧٨.

اذن فلا ينحصر بمقام الإمتثال.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): إنك بعد أن عرفت الفرق بين التعارض والتزاحم وأنه يعود إلى عالم الجعل والثاني يعود إلى مقام الإمتثال، لا محالة من القول بأن المورد من موارد التعارض إذ بعد أن دل الدليل على عدم اخراج زكاتين في عام واحد لابد من القول إما بالغاء النصاب الأول وعدم الاعتداد بالسنة اشهر الأولية، ويكون مبدأ الحول ابتداء السنة الوسطى، أو بالغاء النصاب الأول وعدم الاعتداد بدخول الواحدة وانضمامها إلى الخمسة والعشرين، على نحو يكشف كون السنة الوسطى صارت هي المنتهى للحول فقط، اذن فالمسألة في مقام الجعل متنافية وهي كمورد وجوب صلاة الظهر والجمعة بعد أن قام الدليل على أنه لا يجب في اليوم الواحد ستة صلوات فحينئذ لابد من القول إما بعدم جعل الظهر أو الجمعة، فالمسألتان من باب واحد، وليس المورد من موارد التزاحم، هذا كله في البحث عن التزاحم وقد تقدم تفصيله في بحث الضد في الترتب.

اما الان فيقع الكلام عن التعارض وقد قلنا أنه عبارة عن تنافي الدليلين من جهة أن مدلول أحدهما اذا ثبت ينفي الآخر في عالم التشريع والجعل، ويجدر بنا قبل أن ندخل في البحث أن نعرف ماهو الاصل في تلك الموارد؛ وهل يقتضي التساقط أو الترجيح أو التخيير؟

وغير خفي أنه لا اثر لهذا التأسيس إذ الأخبار العلاجية بعد أن دلت على أن احد الخبرين إن كان مشتملا على أحد المرجحات فاللازم تقديمه على رفيقه، وإن فقد ذلك فحكمه التخيير بينه وبين رفيقه، فالأمر دائر إما بين الترجيح أو التخيير. فذكر الاصل على هذا لاينفع اللهم الا أن ندعي وجود موارد لايجري حكم الأخبار العلاجية فيها لئتم فائدة البحث فيها؛ منها: مالو تعارض ظهور اية مع ظهور اية أخرى، أو لتعارض ظهور خبرين متواترين، أو تعارض ظهور اية مع خبر متواتر، أو في الامارات الجارية في الشبهات الموضوعية كقيام بينتين على أن المال لزيد والأخرى تدعى لعمر، ففي مثل هذه الموارد واشباهها ينفع الاصل.

فبقول: إن الاصل في موارد التعارض إنما هو التساقط دون الترجيح والتخير، لأنه سبق البحث في العلم الاجمالي أن الدليل العام إذا كان لموضوعه فردان، وكان شموله لكليهما مما يحصل منه محذور، واختصاصه بأحدهما ترجيح بلا مرجح، فلا مناص من القول بالتساقط، مثلا دليل كل شيء لك حلال لما كان جريانه في جميع اطراف العلم الاجمالي موجبا للزوم المخالفة القطعية، وكان اختصاصه في الجريان بأحد الاطراف دون البواقي يلزم الترجيح بلا مرجح، فلا بد من القول بالتساقط وتخصيص عمومهما بما عدا هذه الموارد.

فما نحن فيه كذلك فإن دليل الحجية إن كان لفظيا حصل التعبد الشرعي، فلا ريب في أن تعبده بالأخذ بهذا الدليل وتعبده بذلك الآخر جمعا إنما هو تعبد بالمتناقضين، ومن المستحيل ذلك فشموله لكلا الدليلين جمع بين المتناقضين، واختصاصه بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فلا بد حينئذ من القول بالسقوط ويخصص ذلك الدليل بما عدا هذه الموارد.

اما إذا كان دليل الحجية هو اعتبار العقلاء فلا ريب أن اعتبارهم لذلك المتيقن منه غير صورة تنافي احد الدليلين للآخر، واما في تلك الصورة فلا. اذن الذي تحصل من الاصل هو التساقط دون غيره.

بقى في المقام شيء وهو أنه هل يمكننا نفي الثالث في صورة قيام الدليلين المتعارضين ام لا يمكننا ذلك؟ مثلا لو قامت البيئة على أن الدار لزيد، وقامت أخرى على أنه لعمر، أو كان الدليلان في مقام الحكم كما لو كان أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، فهل يمكننا أن ننفي في الصورة الأولى الدار عن خالد، وفي الثانية نقول بعدم الاباحة ام لا ؟

فبقول: إن الأمر لا يخلو اما أن يكون المكلف عند قيام الدليلين قاطعا بصدق أحدهما وكذب الآخر، أو يكون محتملا لكذبهما معا، فعلى الصورة الأولى فلا ريب امكان نفي الثالث، إذ نفس القطع بأن الصادق أحدهما هو الموجب للنفي، لحصر الأمر هذا وذلك لأن الصادق اما هذه البيئة بدعواه أو تلك واما احتمال بكر فهو مقطوع بعدم.

واما على الصورة الثانية الذي كان يحتمل فيها كذب كلا البيئتين، فلا يمكن له نفي الثالث اذ من المحتمل صيرورة العين له دون أن تكون لأحد هذين. والحاصل أن نفي الثالث إنما يصح في صورة العلم بصدق احد الخبرين أو

الدليلين، واما في مقام احتمال تكذيبهما وتجويز كونه للثالث فلا وجه للنفي كما عرفت.

ذهب صاحب الكفاية وشيخنا الاستاذ (قدس سرهما) إلى أن الدليلين المتعارضين إذا لم يعلم بصدق أحدهما بل احتمال

كذبهما معا لا يمكن نفي الثالث بهما، وقد جاء كل منهما ببرهان غير ما جاء به الآخر، فاستدل صاحب

الكفاية^(١) على دعواه بما حاصله: أن معنى تعارض الدليلين هو التنافي بحسب الدلالة على وجه يوجب القطع بعدم

صدور أحدهما في عالم الجعل، وأما الآخر فهو مقطوع الحجية فأحد الدليلين لابعينه صادق والآخر لابعينه كاذب

على وجه يكون دليل الحجية شاملا للأول، وإكان غير معين، فإذا أصبح احد الدليلين الغير المعين صادقا فمقتضاه

أن يكون نافيا للثالث ولا مانع من تعلق الحجية بعنوان أنتزاعي وهو أحدهما لابعينه، كما تتعلق الصفات الحقيقية

والاعتبارية بذلك.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): أن ما بينه غير تام لأننا ذكرنا في موارد العلم الاجمالي أن عنوان (لايعنيه) إنما هو

أنتزاعي ليس له وجود في الخارج، والذي يكون مشمولا للدليل ما صدق عليه أنه فرد في الخارج، فإن الدليل على

الوجوب هو فرد لدليل الحجية، وكذا الدليل على الحرمة، وكل منها بعينه يصدق عليه أنه فرد من افراد دليل الحجية

فيشمله، واما عنوان لابعينه الذي هو غير متشخص في الخارج وليس هو الوجوب أو الحرمة بعينها فلا يشمل

الدليل أصلا. وبعبارة أخرى ليس وراء هذين الدليلين دل أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة فرد آخر يصدق

عليه لا بعينه ليكون مشمولا لدليل الحجية، فإذا أنتقى هذا فليس هناك ما ينفي الثالث أصلا.

واما ما استدل به شيخنا الاستاذ (قدس سره^(٢)) فملخصه: أن الدلالة الالتزامية إنما

(١) كفاية الاصول: ٤٣٩

(٢) فوائد الاصول ٤: ٧٥٥.

هي تابعة ومتفرغة على الدلالة المطابقة، فإذا ثبت المدلول المطابقي واقعا فقد ثبت المدلول الالتزامي كذلك، فهما في عالم الثبوت والاثبات غير منفكين، ويكون الثاني تابعا للأول بحيث متى تم الدليل على الأول فقد تم على الثاني كما هو واضح، وحينئذ يكون المتكلم حين اخباره قد جاء بخبرين أحدهما الدليل المطابقي والآخر الدليل الالتزامي كما لو أخبر عن قتل زيد ولازمه الموت، أو كما لو دل أحد الدليلين على الوجوب فكان لازمه عدم الاباحه، وكذا الثاني الدال على الحرمة فإنه بمدلوله المطابقي يستلزم مدلولاً التزامياً وهو نفي الاباحه، فكان كل من الدليلين دالاً على عدم الاباحه، وهو الفارق بينه وبين المقالة السابقة التي جاء بها صاحب الكفاية حيث كان النافي هناك أمراً واحداً وهو عنوان لابعينه، وعلى كل فإذا ثبت هذا المعنى بحسب الدلالة من التبعية ففي عالم الحجية لو فرضنا سقوط الدليل المطابقي فالمدلول الالتزامي يبقى على دلالاته ويكون دليل الحجية شاملاً له.

وبعبارة أخرى دليل الحجية يشمل كلا الدليلين، ولكن لو فرضنا أن دليل الحجية امتنع شموله للدليل المطابقي فالمدلول الالتزامي يبقى على حالة مشمولاً للحجية، ففي المقام بعد أن سقط أحد الدليلين عن الحجية فالمدلول الالتزامي وهو نفي الاباحه مثلاً باق على افادته ويشمله دليل الحجية، إذا فالدليلان المتعارضان ينفيان الأصل عن الثالث.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله) في مقام الرد عما جاء به شيخه الاستاذ: إن الانفكاك بين الدلالة الالتزامية والمطابقية في عالم الحجية غير ممكن، وتوضيحه يتم أولاً بالنقض وأخرى بالحل، أما النقض عليه فذلك مثل ما لو قامت البينة على أن الماء وقع فيه بول، فكان اخبارها المطابقي مستلزماً للإخبار عن النجاسة، فلو علمنا علماً وجدانياً بأن البينة مخطئة فمقتضاه أي مقتضى العلم هو انتفاء الدلالة المطابقية، وأما الدلالة الالتزامية فالواجب بقاؤها نظراً إلى أن الدلالة المطابقية إذا لم تشملها دليل الحجية بأن سقطت عنها فالدلالة الالتزامية ثابتة، ومعناه الحكم ببقاء النجاسة وإن علم بكذب البينة مع أننا لم نجد من يحكم بذلك.

وكذا لو كانت الدار تحت يد زيد فقامت البينة على أنها لعمر وكان لازمها أنه ليس لزيد، ثم اقر عمرو بأن الدار ليست له، والاقرار مقدم على البينة كما هي

مقدمة على اليد ومقتضى ثبوت الاقرار أن البينة كاذبه فيما افادته، وبناء على ما ذكره (قدس سره) أنه يلزم على هذا سلب تلك الدار من يد زيد لأن دليل الحجية للبينة وأن سقط بالنسبة الدلالة المطابقة وهي ثبوته لعمره إلا أن المدلول الالتزامي باق على ما كان يشمل دليل الحجية مع أننا لم نشهد مثل هذا الحكم.

وكذا مالو كانت الدار تحت يد زيد ثم جاءت بينه على أنه لعمره، وقامت أخرى على أنه ليكر، فكان كل منهما بمدلوله الالتزامي ينفي تلك الدار عن ملك زيد، فلو سقطت البينتان فاللازم سلب تلك الدار عن زيد لأن المدلول الالتزامي باق على ما كان عليه من انطباق دليل الحجية عليه، مع أننا لم نجد من يحكم بذلك.

ومن هذا القبيل ما ذكره السيد (قدس سره) في العروة^(١) ما لو جاء شخص واخبر عن أن البول سقط في هذا الماء، وجاء آخر وادعى بأنه دم سقط فيه، فكان كل منهما ينفي طهارة الماء بالمدلول الالتزامي، فذكر السيد وجوها للمسألة منها القول بنجاسة الماء مع عدم ثبوت أحدهما، وعلى كل فلو كان دليل الحجية عند سقوطه عن الدليل المطابقي غير موجب للسقوط عن الدليل الالتزامي لكان اللازم التفكيك في الحكم في مثل هذه الموارد مع أن الثابت خلافه.

وأما الحل: فلأن الدليل الالتزامي وإن كان تابعا للدليل المطابقي إلا أن الثابت منه هو المقدار الخاص الذي كان مستنده السابق، وأما اللازم بعمومه وبما له من الافراد الكثيرة الذي بعضها غير مستند إلى الدليل المطابقي الأول فليس بثابت، مثلا إذا اخبر المخبر بأن زيدا قتل فقد افاد لازمه وهو الموت، ولكن لا بعمومه بل بالمقدار الذي يكون مسببا من القتل، وأما ما كان مسببا عن السم أو حتف الأنف فليس يثبت الدليل المطابقي، وكذا لو اخبرتنا البينة على أن الدار لزيد فقد افادت عن أنه ليس لعمره بعين الملكية التي لزيد، وإذا ثبت هذا المعنى فالخبر الدال على الوجوب أو الحرمة، فإنما ينفي الاباحة بالمقدار الذي ينشأ من دليل الوجوب.

وكذا بالنسبة إلى دليل الحرمة فإذا اثبت الدليل المطابقي أن الحكم هو الوجوب فقد نفى الاباحة بالمقدار الخاص والحصاة المعينة، ومعنى ذلك أنه لو

(١) العروة الوثقى ١: ١٥٢ المسألة ٦.

انتفى المدلول المطابقي فلا بد من انتفاء المدلول الالتزامي لأنه مقدار ثبت بسببه، فلا يمكن التفكيك بينهما، وكذا في مثل البينة المخطئة على أن الماء اصابه بول فهي على تقدير صحتها فقد افادت اصابة البولية للماء، وفي ما يلزمها اخبرت عن نجاسة الماء بمقدر ما يتأتى من البول خاصة، واما من الدم وغيره فلم تفد، فإذا قدر خطؤها وظهرت أنها غير صحيحة في اخبارها عن الاصابة، فبطبيعة الحال النجاسة التي تتأتى من البولية قد ارتفعت ايضا، واما احتمال نجاسة أخرى من غير البولية فذلك منفي بالأصل.

والحاصل أن الأخذ بالدلالة الالتزامية إنما كان بالسيرة العقلانية وهي لم تثبت في مقام الحجج على الأخذ بالدلالة الالتزامية عند سقوط الدلالة المطابقة، وكان هذا هو السر في عدم التفرقة بين الدالتين. إذاً فظهر أنه غير ممكن التفرقة بين الدالتين في مقام الحجية.

* قد عرفت أن الاصل في مقام تعارض الدليلين إنما هو التساقط لا التخيير ولا الترجيح، وعرفت ايضا أن ذلك إنما هو في الدليل اللفظي واما في صورة كون الحجية هو بناء العقلاء فهو أوضح، لأن تمامية بنائهم على الأخذ بأحد الدليلين في فرض عدم وجود مماثل له قائم على ضده أو نقيضه، واما مع ذلك فلا بناء متحقق منهم اصلا، وهذا كله في صورة كون الأمرتين طريقا إلى الواقع بحيث كانت في صورة المصادفة منجزة وفي صورة المخالفة معذرة. واما بناء على السببية وأن الأمانة تحدث مصلحة غير ما في الواقع، فهل المورد من موارد التعارض ليتساقط الدليلان أو التزامهما ليقدّم الأهم على المهم منهما؟

ذهب الشيخ الأنصاري (قدس سره) إلى أن الأمره إذا كانت سببية فالمراد من موارد التزام لا التعارض فلا بد من الأخذ بمرجحات باب التزام، وشرح ذلك يتوقف على ماهو المراد من السببية فنقول: أنا ذكرنا في أوائل بحث الظن من أن بعض الامامية ذهب إلى القول بالسببية قبالا لما ادعاه ابن قبة من أن العمل على مقتضى الأمانة

يستلزم تفويت مصلحة أو القاء في مفسدة أو تحريم حلال أو تحليل حرام أو ما شاكل ذلك من المحاذير، فادعى هذا البعض أن الأمانة سبب لقيام مصلحة شيء يتدارك بها مايفوت من الواقع، فإن كان المراد من السببية التي ذكرها الشيخ هي السلوكية - كما هو مختاره - فالمورد ليس من موارد التزام، بل

هو من التعارض لأن معنى السببية في السلوك أن هناك مصلحة عند سلوك الأمانة التي قامت على شيء يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير عدم اصابة الأمانة له، وليست المصلحة في نفس المؤدى، فبناء على هذا المعنى الواقع على ما هو عليه من الحكم من حيث المصلحة، وعلى تقدير فرواته من المكلف فالمصلحة لاتفوت وإنما تداركت بسبب السلوك، ولكن هذا السلوك يختلف من حيث الطول والقصر، فربما تقوم الأمانة على عدم وجوب شيء، ويكون المكلف في جميع اعماله غير آت لذلك استنادا إلى قيام تلك الأمانة، ويستمر الحال به إلى نهاية أجله في الدنيا، بحيث لو سئل في اثناء حياته عن سبب عدم اتيانه لذلك الشيء لكان مجيبا بأن الأمانة قامت على عدمه، فالسلوك كان طويلا في الفرض السابق، وربما تستمر الأمانة معه حتى ما إذا انتهى الوقت ودخل في غيره انكشف خطأها اما بالعلم الوجداني أو بغيره وحينئذ تداركها إنما يكون بذلك المقدار على نحو ليس له أن يسند عدم قضائه بعد الوقت إلى قيام الأمانة السابقة على عدمه، اذ قد عرفت انكشف خطئها، وربما لاتفوت المصلحة عند قيام الأمانة الا بمقدار اداء الفريضة أو اكثر، مثلا لو خرج الوقت وقبل خروجه أنكشف الخطأ وتبين الكذب، في هذه الصورة عدم اعادته لا يستند إلى قيامها السابق لأنها إنما فوتت مقدارا خاصا لاجمعيه. وربما لايفوت من المصلحة الا مقدار الفضيلة كما لو قام الدليل على وجوب الجمعة وعند الانتهاء منها أنكشف الخطأ، وتبين وجوب الظهر، فالذي فات إنما هو مقدار من الفضيلة لا جميع الوقت، فالمصلحة التي كانت في سلوك الأمانة في مثل هذه الامثلة إنما كان يتدارك بها مقدار الفائت، ففي المثال الاخير قد تدارك ما فات من الفضيلة، وفي الأخرى مصلحة نفس الوقت، وما قبلها مصلحة الواقع كله في مدة العمر.

وعلى كل فالشيخ ادعى أن الأمارتين القائمتين على خلاف ما تثبته الأخرى بناء على السببية في السلوكية فالمورد مورد التزام، لأن كلا منهما اشتملنا على مصلحة سلوكية لازمة الاستيفاء فاللازم ملاحظة قواعد التزام بين

المصلحة من اهم ومهم وليس المورد من موارد التعارض.

ويرد على المصلحة السلوكية أن الواقع مخير في حق الجاهل، لأنه مخير اما بالواقع نفسه أو بالجري على طبق

الأماره وسلوكها بأي مقدار كان، مثلاً لو كانت الأماره قائمه على وجوب صلاة القصر وكان الواقع هو التمام

فالجاهل

مخير اما بالواقع نفسه وهو التمام أو بالجري على طبق الأماره التي افاده وجوب القصر، ومن البديهي أن الواقع معين في حق الجاهل والعالم ليس به تخيير اصلاً. هكذا ادعى الشيخ (قدس سره) ولكن الأمر ليس كذلك اذ السببية بهذا المعنى تعود إلى الطريقية ويكون المورد من موارد التعارض، ببيان: أن مقتضى جعل المصلحة في السلوك في هذه الأماره وأن الشارع أوجد مصلحة في ذلك لم تفت مصلحة الواقع على تقدير عدم اصابة الأماره له، لأنها كانت بمقدار ما كان في الواقع وجعل المصلحة في سلوك تلك الأماره الثانية إنما تلك هو فرع حجية كل من الأمارتين، اذ لو لم تكن حجة لما كانت المصلحة في سلوك تلك الأماره الثانية اذ الشيء مالم يكن حجة لا يمكن جعله بدلاً عن الواقع وساداً مسده، فإذا كان وجود المصلحة فرع ثبوت الحجية صار على هذا كل من الأمارتين حجة، فإذا كانت الأمارتان متعارضتين فقد قلنا أن مقتضى القاعدة التساقط وعدم شمول دليل الحجية لكليهما لأنه تعبد بالمتناقضين، ولا بأحدهما دون الأخرى لأنه ترجيح بلا مرجح، اذن لا بد من القول بالسقوط.

وبعبارة أخرى الأمر منهما مثل الجمعة والظهر اذ بعد أن فرضناهما حجتين فلا بد من سقوط أحدهما للعلم بعدم

صدور أحدهما من الامام (عليه السلام).

* واما لو اريد من السببية غير المصلحة السلوكية وإنما هي السببية التي توجب حدوث مصلحة في نفس ذلك الشيء

الذي هو المؤدى دون السلوك فيه، فهذا القسم منه قد اختلف الاشاعرة والمعتزلة، فذهبت الاشاعرة إلى عدم وجود

حكم واقعي يشترك فيه العالم والجاهل، وإنما الحكم الواقعي هو مؤدى الأماره القائمة على الاحكام ومظنونات

المجتهدين، فكل ما تعلق ظن المجتهد به فهو حكم الله تعالى، وهذا القسم قد أورد العلامة (قدس سره^(١)) عليه بلزوم

الدور ويلزم مايلزم منه.

واما المعتزلة فقد ذهبت إلى أن الحكم الواقعي موجود على حاله يشترك به

(١) نهاية الوصول: ٦٢٢.

مصباح
الأصول
ج ٤

٤٠٢

الكل، الا أنه عند قيام الأمانة على شيء ينقلب الحكم الواقعي على مقتضى ما أدت إليه الأمانة حيث يكون فيه مصلحة يوجب قلب الواقع عما هو عليه. وبعبارة أخرى قيام الأمانة على وجوب شيء أو حرمة سبب لحدوث مصلحة أو فقده في المؤدى غالبية على ما هو عليه من الحكم.

وهذا القسم الثاني من السببية لو حصل في مورد فإنما يستلزم التزام لا التعارض، اذ بناء على هذا أن نفس الشيء الذي ادت اليه الأمانة يكون شاملا على مصلحة، فكل من الأمارتين يفيدان المصلحة في مؤداهما، فإذا قامت امانة على وجوب القيام مثلا وقامت أخرى على وجوب الجلوس بأن كانت المصلحتان بين ضدين لهما ثالث مثل المقام وهو الركوع مثلا المتوسط بين القيام والجلوس، ففي المورد حكمان كل منهما مشتمل على مصلحة وقد ابتلى المكلف بهما، اذ كل منهما حكم غير مربوط بالآخر بل مقيد بالقدرة على موضوعه، فلم يكن من ناحية الأمر محذور حتى يعود إلى التزام بالمعنى الأول، وإنما الابتلاء حصل من يد المكلف حيث جمعها وليس عنده الا قدرة واحدة إذا صرفها لأحدهما يكون عجزا بالاضافة إلى الآخر، فيسقط حكمه لسقوط موضوعه، وليس بين الدليلين معارضة وإنما المزاحمة في قيام الفعلية والامتثال، ودليل الحجة شامل لكل منهما اذ يبقى على المكلف التخيير بينهما اذ الأهمية غير ممكنة في المقام لأنها إنما تحصل بين المخبرين به، والمفروض أن المخبر به غير معلوم اذ الواقع لا يعلم بأيهما فلا يمكنه احرار أن هذا اهم مصلحة من ذاك، فلم يبق الا الخبرين وهما على السواء لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فاللزام التخيير بينهما، فإذا اختار المكلف أحدهما فقد سقط عنه الآخر لسقوط موضوعه، ويكون ما اتخذه حجة في حقه في مؤداه مصلحة يتدارك بها فوات الواقع بعد أن ينقلب هو الواقع على تأدية الأمانة،

فالمتحصل أن السببية بالمعنى الأول إنما هي من موارد التعارض والثانية هي من موارد التزام.

*^(١) ذكرنا فيما سبق أن السببية التي هي بمعنى المصلحة السلوكية كما ذهب إليها الشيخ الأنصاري التي معناها هي

المصلحة في سلوك الأمانة يتدارك بها ما

(١) هكذا في الأصل وسيشير في الصفحة القادمة إلى أنها ليست من موارد التزام.

٤٠٣

ويقع
البحث
عنهما
من
جهات

يفوت من مصلحة الواقع، فالأمرتان إذا وردتا بهذا المعنى يكونان من موارد التعارض لا التزام، لأن وجود المصلحة في السلوك فرع حجية تلك الأمانة واعتبارها بنظر الشارع، فإذا فرضنا أن كل من الأمرتين مشتملتان على المصلحة في السلوك فلا بد من القول بحجية كل منهما، مع أن القول بذلك غير ممكن لعدم شمول دليل الحجية لكليهما لزوم التعبد بالمتناقضين ولا بأحدهما دون الآخر، لأنه ترجيح بلا مرجح فلا بد من القول بالسقوط. وأما السببية بمعنى التسبب التي يلزم منها التصويب ففيها تفصيل، فتارة نقول بأن المصلحة ليست في المتعلق وإنما هي في نفس الأمر والطلب من الشارع بالعمل بالأمانة، بمعنى أن في نفس أمره مصلحة يتدارك بها أمر الواقع. وأخرى: تكون المصلحة في المتعلق والمؤدى بمعنى أن الحكم الذي ادت إليه الأمانة يكون العمل به يقتضي مصلحة يتدارك بها أمر الواقع، وعلى الثاني فسواء قيل بمقالة الاشعري التي نتيجتها إنكار حكم واقعي يشترك فيه العالم والجاهل، وإنما الحكم الواقعي يدور مدار تأدية الأمانة القائمة على الأحكام، أو قيل بمقالة المعتزلي الذي يعترف بوجود أحكام واقعية مشتركة بين الجاهل والعالم ولكنها تنقلب عند قيام الأمانة على الشيء وتكون المصلحة مثلا في مؤدى الأمانة دون الواقع.

على أي حال المورد ليس من موارد التزام بل من موارد التعارض وذلك لأن الأمرتين عند قيامهما على الشيء يتصور فيها صور منها: أن تكون إحدى الأمرتين دالة على وجوب الشيء، والأخرى دالة على عدم وجوب نفس

ذلك الشيء.

ومنها: أن تكون أحدهما دالة على وجوب الشيء، والأخرى على حرمة نفس ذلك الشيء، وهاتان صورتان من صور التناقض.

ومنها: أن تكون أحدهما دالة على وجوب شيء، والأخرى دالة على وجوب شيء آخر، وهما امران متضادان لاثالث لهما.

ورابعة: أن تدل أحد الأمارتين على وجوب شيء، والأخرى على وجوب ضده ولكن للضدين ثالث فصور المسئلة اربعة.

مصايح
الأصول
- ج -

٤٠٤

أما الصورة الأولى: فكما لو دلت أحدهما على وجوب السورة مثلا، والأخرى على عدم وجوبها، ففي هذه المسئلة لا يمكن فرض التزام، اذ معنى صيرورة السورة واجبة أن في اثباتها مصلحة لازمة الاستيفاء، ومعنى كونها غير واجبة طرد تلك المصلحة والاشعار بأنه ليس في فعل السورة مصلحة ملزمة، اذن فالمورد من موارد التعارض لأن ثبوت كل منها يستلزم نفي الآخر، فما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره^(١)) من أنه على السببية يقدم الوجوب لأنه من باب تزامم الاقتضاء وقد عرفت بطلانه صغرى لا كبرى.

وأما في الصورة الثانية: كما لو قامت إحدى الأمارتين على وجوب الشيء، والأخرى على حرمة، وقلنا معنى الوجوب هو وجود المصلحة في الفعل لازمة الاستيفاء، ومعنى الحرمة وجود المفسدة في الفعل لازمة الدفع، فإن قلنا بأن معنى التحريم هو الزجر عن الفعل مقابل الأمر الذي هو البعث، فلا ريب في صيرورة المورد من موارد التعارض، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن تجتمع فيه المصلحة والمفسدة على السواء، فلتوهم التزام مجال حيث أن في المقام مصلحتين مصلحة الوجوب ومصلحة التحريم الذي ترجع إلى المصلحة، وحيث كان المكلف في مقام الامتثال غير قادر على الجمع بينهما فلا بد من ملاحظة التخيير عند صرف قدرته لأحد الشئيين ويكون بالنسبة إلى الآخر عاجزا، ولكن عرفت أن هذا توهم واضح لأن مناط التزام هو رفع الالزم عن احد الشئيين في مقام الامتثال مع حفظ

(١) والحاصل انه حتى على السببية فالقاعدة تقتضي التساقط لا التخيير وذلك لوجوه ثلاثة: الاول: إن ثبوت المصلحة في سلوك الأمانة فرع الحجية والحجية لا يمكن جعلها لكلا الخبرين لأنه جمع بين المتناقضين، الثاني: ان المصلحة لو قامت بذات الخبر لا بوصف حجيته فإنه من التعارض لا التزام لأن كل خبر معه مدلول مطابق والتزامي، والامارتان بناء على لاسببينه يكون المدلول المطابقي لكل منهما معاندا للمدلول الالتزامي في الآخر وهذا التكاذب من اختصاص المتعارضين لا المتزامين والمفروض وجوده هنا. الثالث: ان الضدين الذين لهما ثالث يأتي التخيير بينهما وأما في المتناقضين او الضدين اللذين لا ثالث لهما فلا معنى للتخيير، بل حتى في الضدين اللذين لهما ثالث لا معنى للتخيير وجعلها من المتزامين لأن التضاد في المتزامين اتفاقي وهذا ادعائي فلا يتأتى، وموارد الأمارتين المختلفتين في الحكم بناء على لاسببية إما من التضاد الذي لهما ثالث أو ليس لهما ثالث، وعلى كلا التقديرين لا يجر التخيير في ذلك ومعناه انه ليس من موارد التزام، نعم لو كانت المصلحة في نفس ايجاب المولى فالتخيير ممكن في ذلك إلا انه من التزام في مقام الجعل لا الامتثال، والتزام الاصطلاحي من الثاني لا الاول.(قنس سره)

متعلقة للمصلحة - كما في الغريقين مثلا- واما ما نحن فيه فلأن الأمر بكليهما قبل مورد المزامنة إنما هو امر بالمتناقضين، اذ معنى أمره بالوجوب هو الاتيان، ومعنى نهيه بالتحريم هو الترك، ومحال أن يوجب شيئا ويوجب تركه، واما التخيير بينهما فلأنه طلب الحاصل الذي كان المكلف مما لا بد منه اما أن يفعل أو يترك فالمورد من موارد التعارض ايضا.

واما الصورة الثالثة: التي كانت عبارة عن الأمر بشيئين بينهما ضدية، ولكن لا ثالث لهما كالحركة والسكون، كما لو أوجب أحدهما وأوجب الأخرى، ففي المقام ليس من قبيل التزام، وفرض أن المكلف في مقام الامتثال غير قادر على الجمع فلا بد من صرف قدرته لأحدهما، بل الكلام فيه هو عينه في السابق وأن المورد من موارد التعارض، اذ

لا يمكن أن يأمر الشارع بكل منهما بعد أن فرضنا أن لا ثالث لهما، لأن أمره يعود حينئذ إلى الجمع بين المتناقضين، ولا يمكنه أيضا أن يخير بينهما لأنه طلب للحصول حيث أن المكلف لا يخلو عن أحدهما، إذن فالمورد من موارد التعارض لا التزام.

وأما الصورة الرابعة: وهي التي فرضنا فيها دلالة كل من الأمارتين على وجوب شيء ووجوب شيء آخر على نحو يكون للضدين ثالث كالأمر بالجلوس والأمر بالقيام والحالة الثالثة هي الركوع، ففي هذه المورد احتمال التزام لأن هناك قدرة واحدة للمكلف أما أن يصرفها في القيام ويكون حينئذ عاجزا عن امتثال أمر الجلوس أو يصرفها في الجلوس ويكون عاجزا عن امتثال أمر القيام، ففي مقام الامتثال يتزام الأمران من حيث قدرة المكلف على أحدهما. ولكن ذلك الاحتمال باطل وأن المورد أيضا من موارد التعارض حيث أن الحديث في ورود الدليلين على نحو يعلم بكذب أحدهما وصدق الآخر، فإذا فرضنا أن أحد الدليلين صادق والآخر كاذب بنحو يكون ثبوت أحدهما يقتضي نفي الآخر، فالمورد لامحالة من موارد التعارض لأن دليل وجوب القيام ودليل وجوب الجلوس بعد أن وردا فالمكلف يعلم بكذب أحد الدليلين وصدق الآخر على نحو لا يصدق كليهما ولا يكذبهما معا، فإذا فرض الأمر كذلك فكيف يكون المورد من موارد التزام! إذ لا يصير المورد حينئذ إلا من قبيل الجمعة والظهر وهما من موارد التعارض.

مصباح
الأصول
- ج؛

٤٠٦

فتحصل مما ذكرنا أنه ليس هناك مورد على القول بالسببية يكون من مصاديق التزام، بل كل ما احتمال لذلك فهو في الحقيقة راجع إلى التعارض، فلا وجه لما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدس سره) من القول بالتزام بناء على السببية.

نعم على القول باب بأن الأمانة سبب للمصلحة في نفس الالتزام دون المؤدى، بمعنى أن الالتزام بالأمانة الدالة على وجوب على وجه يوجب عقد القلب على هذا الحكم هو الذي يكون فيه مصلحة لفرض التزام مجال، حيث أن الأمر بعد أن جعل في نفس التزامه وعقد قلبه على حكم هذه الأمانة مصلحة، وجعل أيضا مصلحة في التزامه بالحرمة التي افادتها الأمانة الثانية، وحيث لم يكن في مقام الالتزام الا قادرا على أحدهما دون الأخرى، فالشارع في هذا المقام خيره بين الأمرين، فالسببية بهذا المعنى قد احتمال فيها التزام، ولكن مع ذلك فالمورد إنما هو من موارد

التعارض لا التزام لأن أصل القول بالسببية باطل لا نذهب إليه. وعلى تقدير الالتزام بالبطل فمثل هذه السببية التي تعود المصلحة فيها إلى مرحلة الالتزام دون السلوك أو المؤدي لا نقول بها، فإننا في العلم الوجداني لم نقل بوجود الموافقة الالتزامية فيها، فكيف بمثل الامارات الظنية التي يعود الأمر فيها إلى حكم الشارع بوجود العمل على طبقها،

ولو سلمنا ماسبق فهناك محذور وهو ما قلناه سابقا من أن الالتزام بمؤدى أحد الأمارتين يستلزم نفي الالتزام بالمؤدي الذي دلت عليه الأمانة الثانية، مثلا الالتزام وعقد القلب على الوجوب يستلزم نفي عقد القلب على غيره من الحرمة أو الاباحة، والالتزام بمؤدى الأمانة الثانية الدالة على الحرمة نفي الالتزام بغيره من الوجوب وامثاله، إذأ فأحدهما بمقتضى الالتزام به يستلزم نفي الالتزام عن الآخر وهذا هو التعارض هذا كله في السببية بمعنى كون المصلحة في نفس الفعل أو المتعلق.

وأما السببية التي هي عبارة عن المصلحة في نفس الأمر والجعل بمعنى أن الأمانة القائمة على وجوب الشيء تعني أن المصلحة في نفس امر الشارع ووجوبه دون أن تكون في الفعل والأمانة القائمة حرمة ذلك الشيء، أن المصلحة إنما هي في نفس تحريمه دون المتعلق، فإن اريد بالسببية هذا المعنى فالمورد ليس من باب التزام بل نتيجته نتيجة التعارض، فإن الأمارتين اللتين قامت أحدهما على

٤٠٧

مرجحات
باب
التزام

وجوب الشيء والآخرى على حرمة افادتا بأن هناك مصلحة في نفس الوجوب لذا امر الشارع به دون أن يكون في الفعل، وهناك مصلحة في التحريم اقتضى النهي عنه دون أن يكون في المنهي عنه، ونتيجة هذا الأمر التعارض لأن التزام إنما يكون في مورد فيه حكمان كل منهما مشتمل على مصلحة، ولكن عند الامتثال وفي مقام الفعلية يكون المكلف غير قادر الا على امتثال أحدهما دون الآخر، وأما ما نحن فيه فلا بد من أن ينظر الشارع إلى هذين الحكمين ويرى أيهما الأهم في نظره كي يلزمنا به، لأن الزامه لكل منهما غير ممكن للزوم الجمع بين محذورين، ولا يمكن أن يشمل أحدهما دون الآخر لنكون مخيرين حينئذ لغرض انعدام معرفة الأهم عندنا، اذن فلا بد من التساقط. وبعبارة أخرى المصلحة بهذا المعنى لا يعود حالها إلى مرحلة المكلف ليكون عند الامتثال غير قادر على الجمع،

وإنما الأمر يعود إلى المعنى الأول من التزام وهو نظر الأمر في مقام تقدير الأهم من حيث الملاك، فالزام الشارع بكليهما لوجود الملاك الذي هو اخبار العادل يلزم منه محذور الجمع بين الضدين، واما الالتزام بأحدهما الذي يعود إلى التخيير عندنا فهو متعذر لعدم معرفة الأهم، فلا بد من التساقط اذن فالنتيجة هي نتيجة التعارض.

ثم أن نفس فرض التزام في السببية أمر غير ممكن لا لما مر بيانه سابقا لأن حقيقته عبارة عن وجود الحكمين ولكن عند الامتثال متعذر من الجمع، وعلى القول بالسببية فالاشعري إنما يدعي أن الاحكام الواقعية تدور مدار ظنون المجتهد ورائه أو مدار قيام الأمانة حيث يكون الظن أو الراي أو الأمانة حجة، فبعد فرض حجته يدعي أن الحكم هو ذا والا فالذي غير حجة لا يسلم بكونه حكما واقعيًا، ففي موارد قيام الأمرتين اللتين أحدهما على الوجوب والأخرى على حرمة ذلك الشيء بعد أن علم أن أحدهما الحجة لأن أحدهما كاذب والآخر صادق، فهو لا يدعي بأن كلا الأمرتين حجة ليجيء حديث التزام المتوقف على حكمين، بل يدعي صدق أحدهما وكذب الأخرى، فيكون على هذا أحدهما حجة دون الآخر فلا يتم التزام، نعم الا أن يقول الاشعري بأن كلا من الأمرتين مشتملة على مصلحة وإن لم يكن أحدهما حجة، وحينئذ يتم فرض التزام ولكن الاشعري لا يقول بذلك اصلا.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٤٠٨

اذن فالمتحصل أن مقتضى القاعدة إنما هو التساقط وهو واضح بناء على الطريقية، واما على السببية فسواء قلنا بالمصلحة السلوكية، أو قلنا بالمصلحة في نفس الفعل من دون فرق بين مذهبي الاشاعرة والمعتزلة، أو قلنا بالمصلحة في نفس الالتزام، أو قلنا بالمصلحة في نفس الأمر والجعل فجميع الموارد إنما هي موارد التعارض دون التزام.

مرجحات باب التزام

هذا تمام الكلام في اصل حقيقة التعارض والتزام من حيث الفارق بينهما، ولا بأس بأن يقع حديثنا في مرجحات باب التزام جريا على العادة التي سلكتها في الدورة السابقة فنقول:

ومن جملة المرجحات ما إذا كان أحد الواجبين موسعا والآخر مضيقا، فإنهم حكموا بتقديم المضيق على الموسع

وترجيحه في مقام التزامهم، وإن كان الموسع اهم من المضيق نظرا إلى تقديم مالا بدل له على الذي له بدل. وكذا في مقام دوران الأمر بين التعيين والتخير، كما لو كان مكلفا بأداء كفارة مخيرة بين العتق والصيام والاطعام وكان حينئذ مديونا لشخص وهو لا يملك من المال الا مقدارا على تقديرها لا تقوم الا بوفاء الدين، وينتقل إلى فرد آخر من الكفارة وهو العتق، ولا ريب أنهم في هذا المقام يحكمون بوجوب بذل المال لوفاء الدين واختياره لفرد آخر من افراد الكفارة، والسبب في ذلك أن أمر المضيق على تقدير تركه وامتنال الموسع وكذا اداء الدين وبذل المال للاطعام يفوت ذلك الواجب من دون أن يتدارك في زمن آخر، وهذا بخلاف مالو امتثل المضيق وترك امر الموسع فإنه لا يفوت منه الواجب لكونه موسعا ممكن التدارك، وكذا في افراد الكفارة فإنه على تقدير تركه للاطعام فهناك افراد آخر يمكن تحقيق الامتنال بها، ولهذا كان الجامع للأمرين هو دوران الأمر بين ماله البذل وما ليس له البذل، والذي له البذل تارة له أفراد طولية بحسب الزمان كالموسع لا تحقق الا بعد انعدام الفرد الآخر، وأخرى عرضية يمكن تحقيقها في الوجود كافراد الواجب التخييري.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): أن اصل التقديم مسلم لكن عده من موارد المتزامين ليس بصحيح، لأن حقيقة المتزامين هو كون الحكم في كل من

٤٠٩

مرجحات
باب
التزام

الواجبين فعليا مشتملا على المصلحة، ولكن المكلف لا يمكنه أن يمثل كليهما لأن وقت القدرة وأحد لاتسع الا للواحد، فلذا يسقط أحدهما عند امتثاله للثاني، وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ يمكن للمكلف في مقام الامتنال أن يجمع بين هذين الواجبين ويحققهما في الخارج فعلا، وذلك لأن المأمور به في الموسع وفي المخير إنما هو الجامع الكلي الذي له افراد في الخارج وليس ما يأتي به المكلف خارجا يكون بعينه هو الواجب المأمور به، بل هي مصادق للواجب فيسقط فإذا ابتلى المكلف بواجبين أحدهما مضيق والآخر موسع، فله أن يمثل المضيق ثم بعد ذلك يأتي بالموسع وإن كان أهم، وبهذه الطريقة لا يكون بامتناله لأحدهما مفوتا للقدرة على آخر، نعم لو أراد أن يأتي بفرد الطبيعة حين وقت المضيق، فيكوى المضيق مزاحما بفرد من افراد طبيعته الذي ليس بواجب الا أنه لو اراد أن يمثلهما معا فلا مانع. فأقل الواجبات كالسلام لا يزاحم الصلاة التي لها افراد وبذل، فهو يأتي بالسلام ثم يأتي

بالصلاة وإن كانت أهم منه، وكذا يأتي بالدين وبصوم شهرين متتابعين، اذن فما ذكروه من كونه موردا لما له البديل لكونه من ابواب التزام لا يسلم ذلك أي كونه من ابواب التزام لما عرفت فيه.

* ومن جملة المرجحات المذكورة في مقام التزام الحكمين: تقديم الواجب المشروط بالقدرة الشرعية حيث يكون الامتنال بالأول موجبا للتعجيز عن الثاني، فلا تفوت مصلحة في البين بخلاف العكس، وبيان ذلك أن الفعل المشتمل على مصلحة وملاك لما كان ذلك هو الداعي لأن يأمر المولى على طبقها، فتارة يجد المولى الملاك غير مقيد بشيء وليس متوقفا على قيد من القيود كما في العطش فيأمر به، وحينئذ العقل لا يلزم العبد في مقام الامتنال الا إذا كان قادرا عليه.

وأخرى: يجد المولى ملاكه غير تام في صورة الاطلاق فيقيد بصورة القدرة عليه، كما يقيد بسائر القيود الأخرى.. فإذا دار امر المكلف بين هذين فعلى تقدير أن يمثل الواجب الغير المقيد بالقدرة الشرعية لينال مصلحته التي اشتمل عليها، فلا محالة يكون حينئذ بالاضافة إلى ذلك الواجب المقيد شرعا عاجزا عن امتثاله لأنه يصير غير قادر عليه فيسقط تكليفه لأن تكليفه مقيد بصورة القدرة فلا يكون مفوتا واجبا،

٤١٠

مصباح
الأصول
- ج ٤

وهذا بخلاف ما لو اراد امتثال الواجب المقيد بالقدرة الشرعية، فإنه إذا صرف قدرته بالاضافة إلى هذا فهو قد فوت مصلحة واجب آخر بسبب امتثاله لهذا الواجب، ولربما يعاقب حينئذ لأنه بسببه فات الواجب، مثاله ما لو كان عنده مقدار من الماء فدخل وقت الفريضة فكلف بالوضوء، وعند ذاك شاهد نفسا محترمة وقد أشرفت على الهلاك من شدة العطش، وكان الماء لايسع الا لأحدهما فحكموا هاهنا بصرفه للنفس المحترمة وانتقال امر الطهارة المائية إلى الطهارة الترابية، لأنها بدل عن الأولى نظرا إلى أن أنقاذ النفس المحترمة وأنتقال امر الطهارة المائية إلى الأمر بالطهارة المائية مقيد شرعا بصورة القدرة عليه، وكان بامتناله للأول غير مفوت مصلحة في الواقع لأنه يصير عاجزا ويصبح غير قادر على الامتنال، بينما لو اراد امتثال امر الطهارة لكان مفوتا مصلحة واجب لازم الاستيفاء غير متداركة، ولهذا قدم في مقام الترجيح الغير المقيد على المقيد.

قال سيدنا (دام ظله): إن الكبرى مسلمة ولكن النقاش إنما هو في بعض صغريات المسألة التي فرعوا على هذا

الكبرى: فمنها ما ذكرها السيد (قدس سره) في العروة^(١) ما لو كان عند مقدار من الماء لايسع الا لغسل ثوبه أو بدنه النجس أو للتوضئ به، فقد حكم في هذا المقام بصرفه لغسل الثوب أو البدن وانتقال أمره الوضوئي الى البدل وهو الطهارة الترابية، نظرا إلى ما سبق من أن الغير المقيد بالقدرة الشرعية مقدم على ما كان مقيدا والمورد من هذا القبيل. ولكن اندراج هذا المثال تحت هذا المرجح غير صحيح، وذلك لأن الوضوء أو الاغتسال مثلا ليس بواجب نفسي مشتمل على مصلحة قائمة به، وإنما هو قيد لشيء آخر، وعلى فرض وجوبه فهو غيري للصلاة أي لواجب آخر، فلا بد حينئذ من النظر إلى نفس ذلك الواجب المقيد بذلك نرى ذلك الواجب له بدلان بدل عن الطهارة الخبثية وبدل عن الطهارة الحديثة، فإن الصلاة مقيدة بطهارة الثوب في صورة القدرة والتمكن على ذلك، فإن تعذر فينتقل أمره إلى فرد آخر وهو امر الصلاة عاريا أو مع النجس، وكذا طهارته الحديثة، فإن الصلاة

(١) العروة الوثقى ٢: ١٧٨ في السادس من مسوغات التيمم.

٤١١

مرجحات
باب
التزام

إنما هي مقيدة بالقدرة الشرعية على التوضئ والطهارة المائية فإن تعذر فينتقل فرضه إلى الطهارة الترابية التي هي خالبدل كما جاء في الآية الكريمة ((فإن لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)^(١)

فإذا فرض أن لها بدلين فلو دار أمر المكلف بامتنال أحدهما دون الآخر، فلا بد وأن يتخير بينهما، إذ لما كان لكليهما بدل فلا وجه لصرف الماء لخصوص إزالة النجاسة الخبثية والانتقال إلى فرض بدل الطهارة المائية، إذ كما يجوز هذا له أن يصرفه للطهارة المائية أي للوضوء وينتقل فرضه إلى بدل النجاسة الخبثية، نعم إن الاحوط كما ذكره ولكن العكس جائز، إذا فليس المورد من موارد ما ذكره من المرجحات.

ومن جملة ما ذكره من المرجحات: تقديم ما فيه الأهم على ما ليس فيه الأهم مع فرض وجود الملاك في كل منهما، كما لو كان أحد الفعلين أهم مصلحة من الآخر بأن كان يثاب عليه بخمسة عشرة وكان الآخر يثاب عليه بعشرة، فقد حكموا بتقديم ما كان الملاك فيه اشد الذي هو الأهم على ما كان الملاك فيه اقل وهو المهم.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): وهذا من الأمور التي قياساتها معها فإن تقديم أحد الواجبين على الآخر لابد أن يكون مع عذر بالإضافة إلى تأخير ذلك وتفويته، فهو لما كان لا يمكنه الوقوف إلا على مقدار من الملاك، فلو أراد أن يقدم المهم ويمتثل الواجب الذي يبلغ عشر حسنات مثلاً، فإذا سأله المولى عن تأخيره للأهم فاعتذر العبد بأني امتثلت هذا المقدار وفوت الواجب الذي هو أكثر حسنات من هذا لكان اعتذاره واهياً لأنه فوت منفعة وجاء بمنفعة كان يمكنه أن يتداركها مع زيادة في واجب آخر، وهذا بخلاف ما لو ترك المهم معتذراً أن المقدار الذي فات يمكن تداركه مع زيادة في فرد آخر، فإنه بلا ريب المولى لا يذمه بل يستحسن عمله، وهذا كما لو رأى العبد مولاه مشرفاً على الغرق وكانت هناك أموال للمولى يخشى عليها من الحرق، فلا ريب أن انفاذ المولى من الغرق أهم من حفظه أمواله: إذن فالمتحصل أن تقديم الأهم على المهم مما لا ينبغي الريب فيه.

(١) سورة النساء ٤: ٣٤.

مصابيح
الأصول
ج - ٤

٤١٢

ومن جملة المرجحات التي ذكرت: هو تقديم الواجب الذي يكون زمانه اسبق من الواجب الثاني حيث لا تكون عنده إلا قدرة واحدة، فيدور امره بين صرفها لهذا الواجب الأول فيكون بالنسبة إلى المتأخر عاجزاً فيسقط أو يصرفها في المتأخر ولا يمتثل الواجب الأول، فقدموا امتثال ما كان الزمان اسبق بينهما، مثلاً إذا نذر صوم خميسين، وكان كل من الوجوب متحققاً فعلاً على أن يكون الثاني واجباً معلقاً، وقبل شروعه بالصوم حصل له مانع كالسفر مثلاً يوجب عدم صوم أحد الخميسين، فهو إما بصرف قدرته في الخميس الأول ويكون بالنسبة إلى الثاني عاجزاً لفرض وجود المانع، أو يصرفه في الثاني ويكون بالنسبة إلى الخميس الأول عاجزاً، فقد حكموا في المقام بتقديم صوم الخميس الأول لأنه اسبق زماناً على رفيقه، وحينئذ بامتثاله لهذا يكون عاجزاً عن الثاني فيسقط التكليف عنه، وهذا أمر واضح حيث لم نجد من يفتي من الفقهاء بصوم النصف الثاني من شهر رمضان فيما لو تعذر عليه صوم كله، وتمكن من صوم نصفه بدعوى أن الصوم في النصف الثاني يقع في ليالي الأحياء بل يحكمون بتقديم صوم النصف

الأول لكونه قادرا عليه فعلا، واما اعتذار العبد بتأخير الصوم إلى الثاني فهو موهوم غير مقبول.

* اذن فالذي تحصل أن المكلف إذا كان قادرا على امتثال أحد الواجبين، وكان بالاضافة إلى الثاني معذورا، وكان بين الواجبين اسبقية في الزمان بأن كان أحدهما متقدما والآخر متأخرا، فلا ريب أن الحكم هو ترجيح امتثال ما كان اسبق في الزمان، وحينئذ يصير بالنسبة إلى امتثال الواجب الثاني عاجزا لعدم قدرته عليه، وهذا بخلاف العكس فإن العقلاء لا يرون مبررا لمن أخر امتثال الواجب الأول في فرض القدرة عليه مؤملا امتثال الواجب الثاني في وقته، فيترك الأول مقدمة لامتثال الثاني، اذ لا يكون معذورا في هذه الصورة.

الهم الا أن يكون الثاني اهم من الأول فلا بد من تقديمه كما لو تردد أمره بين حفظ اموال المولى في هذا الاسبوع أو حفظ نفس المولى في الاسبوع القادم، فلا اشكال أن الثاني اهم فيقدم، هذا كله بحسب الكبرى متسالم عليه، الا أن الكلام في بعض ما فرعوا عليه

منها: ما ذكره السيد (قدس سره) في العروة ما لو تردد حال المكلف بين أن يصلي

٤١٣

مرجحات
باب
التزام

في مكان يستطيع فيه على اداء القيام من دون ركوع وسجود، وبين ما إذا قدر على اداء الركوع والسجود من دون أن يمكنه اتيان القيام لأنخفاض السقف مثلا فقد ذكرها في مقامين في بحث مكان المصلي في الشرط السادس وفي بحث القيام مسالة ١٧ وفي كليهما حكم بالتخيير ووافقه على ذلك جمع من المحشين، ولكن شيخنا الاستاذ (قدس سره) قد حشى على كلا المقامين وقد ناقضت حاشيته الثانية الأولى حيث اختار في بحث المكان تقديم ما يمكن به اداء الركوع والسجود وعدم الذهاب إلى المحل الذي يمكنه اداء القيام فقط، وذلك نظرا إلى اهمية الثاني على الأول فلذا قدمه. واختار في بحث القيام عكس ذلك فأمر بتقديم ما يمكن فيه القيام فقط، نظرا إلى الترجيح المذكور في مورد التزام وهو تقديم الاسبق من الواجبين زمانا على المتأخر.

ولكن للنظر في هذا الفرع مجال اذ اللازم عده من موارد التعارض دون التزام، لأن المناطق في التزامين هو أن يكون هناك واجبان تامان من حيث الأجزاء والشرائط بحيث أن كلا منهما لم ينقصه شيء الا أن المكلف في مقام الاطاعة تعذر عليه الجمع لعدم مقدوريته على كليهما، فحينئذ يقدم أحدهما لارجحيته ويسقط موضوع الآخر من

رأس، وأما ما نحن فيه فهو خارج موضوعا لأنه ليس هناك واجبان تامان بل هو واجب واحد تعذرت بعض أجزائه أو شرائطه التي اتصفت بالوجوب الضمني، فلم يمكن للمكلف أن يأتي بذلك الواجب بتمامه، وإنما يمكنه على البعض، فاللزام سقوطه لأن معنى الجزء حاله الاستقلال في الوجود وقد أخذ في المركب منضمًا إلى بعض أجزاء آخر فكان ذلك الواجب وهو المركب قد انبسط وجوبه على أجزائه وشرائطه، فأصبحت تلك الأجزاء واجبة بالوجوب الضمني، فكل جزء أصبح قواما لتحقيق وجود المركب خارجا.

وكذا الشرط فإذا تعذر على المكلف امتثال بعض الأجزاء أو الشرائط فمقتضى القاعدة انتفاء وجوب ذلك المركب لإنتفاء نفس المركب لأن انتفاء الجزء يوجب أنتفائه، ويلزم حينئذ سقوط الواجب من رأس ولا يجب عليه اتيان ما بقى من الأجزاء الممكنة، إذ أ، ذلك يحتاج إلى دليل، وهذا واضح كما في الصوم حيث لو عجز المكلف عن الإمساك في جميع النهار بل كان قادرا على الإمساك في البعض، فإنهم يحكمون بسقوط التكليف ولا يحكمون بالتبويض، إذن مقتضى القاعدة هو السقوط، ولكن ما نحن فيه مثل الصلاة حيث قام

الاجماع ودلت الضرورة واعتبتها الأدلة على أن الصلاة لا تترك بحال الا في فاقد الطهورين على كلام فيه، ففهم من هذا أن هناك واجب بعد أن سقط الأول الذي كان متعلقا بالجميع ولكن متعلق الثاني هو ما عدا الجزء المتعذر. فحينئذ بعد أن نهضت الأدلة على أنه تجب الصلاة خارجا فلا بد من النظر إلى ذلك المتعذر فإن كان معلوما بعينه وبشخصه فالواجب حينئذ هو ما عداه من سائر الأجزاء والشرائط، وإن لم يكن معلوما بل كان مرددا بين أمرين إما بين جزئين أو شرطين أو بين شرط وجزء بحيث يعلم المكلف أن الذي غير قادر عليه هو أحدهما من دون تعيين والآخر غير قادر عليه، وأما كلاهما لا يقدر عليها فذلك معلوم بعدم، ففي هذه الصورة لا بد من النظر إلى دليل كل منهما فإن كان أحد الدليلين لفظيا وكان الآخر لبيا فلا بد من تقديم ما كان دليبه لفظيا على الدليل اللبي، حيث يقتصر على المتيقن في الثاني في موارد عدم استلزامه لترك واجب آخر، كما لو دار الأمر بين اتيان الركوع من دون استقرار في الصلاة أو اتيان الاستقرار مع عدم الركوع، فحيث كان دليل الاستقرار لبيا وكان دليل الركوع لفظيا وجب علينا تقديم دليل الركوع، ومعناه الحكم في الأخذ به مطلقا حتى في مورد استلزامه لترك الاستقرار، وأما دليل

الاستقرار فيقتصر فيه على المتيقن الذي صورة التمكن منه في حالة عدم استلزامه لترك واجب.

واما إذا كان الدليلان لفظيين فإن كان أحدهما شموله لأفراده مستفادا بالعموم والآخر بالاطلاق، فلا بد في هذه الصورة من تقديم دليل العموم على دليل الاطلاق، وذلك لأن اطلاق دليل ذلك الجزء في كل مورد إنما يتم بمقدمات الحكمة التي من جملة مقدماتها عدم البيان من المتكلم، ومن المحتمل أن يكون ذلك العموم بيانا للاطلاق وأن المراد من اللفظ ليس اطلاقه، إذن فيتقدم دليل العموم الثابت لجزئية الشيء في جميع الموارد على دليل الاطلاق. اما لو كان كل من الدليلين مطلقا فحينئذ يكون المورد من موارد العموم من وجه كالقيام والركوع، فإن مقتضى اطلاق دليل وجوب القيام جزئيته في كل مورد امكن اتيانه من دون تفويت واجب، أو لم يمكن كما لو أوجب تفويت واجب. واجب.

وبعبارة أخرى يجب القيام على كل حال استلزم ترك الركوع أو لم يستلزم، وكذا دليل الركوع المطلق يستفاد منه أنه واجب مطلقا امكن اتيانه من دون نقصان

مرجحات
باب
التزام

٤١٥

في المركب ام لم يمكن كما لو فوت القيام، حينئذ مقتضى ذلك هو تساقط الدليلين والرجوع إلى الاصل العملي، والبراءة تسقط عند جريانها في كل منهما بالخصوص أي براءة ذمة المكلف من وجوب اتيان الركوع بالخصوص في القيام كذلك بعد التساقط يتعين عليه التخيير بينهما، فاما أن يختار القيام من دون الركوع والسجود أو بالعكس، فالمورد ليس من المتزاممين، بل من التعارض لأن المكلف لا يعلم أن الواجب عليه بعد أن سقط الواجب الأول هل هو الأجزاء ما عدا الركوع والسجود ام الواجب عليه الأجزاء مع الركوع والسجود ماعدا القيام، فهو كماله الظاهر والجمعة.

وإن كانا عامين بمعنى أن كلا منهما ثبت شموله لأفراده بالوضع لا بمقدمات الحكمة، فالمورد حينئذ من موارد تعارض الخبرين فلا بد من الرجوع إلى المرجحات السنية المذكورة في محلها ولا يقتضي التساقط.

واما لو كان الدليلان لبيين بأن كان الدليل على كلا منهما واثبات جزئيته إنما هو مستفاد من اجماع أو غيره، فلا ريب في هذا المورد من الحكم بالتساقط والرجوع إلى الاصل العملي بالخصوص، ولا اشكال في أن جريان البراءة

في خصوص كل منهما مقتضاه السقوط فلا بد حينئذ من التخيير للمكلف اما اتيان هذا وترك الآخر أو بالعكس، هذا كله فيما لو كان هناك دليلان وقد عرفت أن موضعين حقه التخيير وهو صورة كون الدليلين لفظيين مطلقين أو لبيين. واما لو كان أحدهما لفظيا والآخر لبيا أو كان أحدهما عاما والآخر مطلقا فاللزام تقديم الأول. واما فرض كون المورد من موارد التعارض دون التزام فقد عرفت وضوحه حيث أن المركب الأول بعد أن سقط لتعذر بعض اجزائه وكلف بامتنال مركب ثاني ما عدا الجزء المتعذر منه المردد بين هذا أو ذاك، فالمكلف لا يعلم أن الذي توجه عليه أو الذي كلف به هل الصلاة ما عدا القيام مثلا أو الاستقرار أو المركب أي الصلاة الذي هو ما عدا الركوع والسجود، وحيث لا يعلم بأن المتوجه من الشارع والواجب عليه ماذا، فالمقام تعرض دليلين لاتزام واجبيين، اذ التزام في صورة فرض العلم بكل من الواجبين بتمامه ولكن الاشكال كان في ناحية الامتنال.

هذا كله فيما كان هناك دليلان، واما لو كان هناك دليل واحد كالقيام وتعذر على المكلف اتيانه في بعض الركعات بأن كان قادرا على القيام في ركعة دون الركعة الثانية، أو في الركوع أو السجود مثلا لو امتنع أن يأتي بالركوع في فريضة العشاء في بعض ركعاته بأن كان متمكنا من اتيانه اما في الركعتين الأوليين أو الاخيرين بحيث لو أتى به في الأوليين لكان عاجزا عن الاتيان في الاخيرتين وكذا بالعكس، ففي المقام تفصيل فتارة يكون الأمر مثل القيام وأخرى في غيره، فإن كان المتعذر في بعض الركعات هو القيام فلا يبعد أن يقدم ما هو الأسبق زمانا بأن يؤتى به في الركعتين الأوليين ويكون بالنسبة إلى الاخيرتين عاجزا، وذلك لورود نص يستفاد منه المعنى كما جاء في قوله عليه السلام ((إذا قوى فليقم^(١))) لظهور إذا في الزمان ويكون المعنى في أي زمان كان قادرا على القيام فليقم، ولا ريب أنه في الزمن الأول قادر على القيام فلا موجب للتأخير وصرف القدرة في الركعة الثانية بعد أن كان قادرا على الركعة الأولى لأنه خلاف المنصرف من النص.

واما في غير القيام كما لو تعذر عليه الركوع أو السجود في بعض الركعات، كما لو كان متمكنا على ركوع واحد أو سجود مثلا صلاة الصبح، فهو إما أن يركع في الركعة الأولى ويصير بالاضافة إلى الثاني عاجزا، أو يجلس في الركعة الأولى ويومئ لهما أو لأحدهما ولكنه ينتظر أن يصرف القدرة على ركوعه في الركعة الثانية.

ففي المقام حيث كان دليل ذلك الجزء شاملا لجميع افراد الركوع فهو كما أنه شامل للركوع في الركعة الأولى كذلك شامل له في الثانية، فالذي يجب عليه الآن هو أحدهما ومعناه التخيير في صرف القدرة على أي من الركعتين، فالذي تحصل أن اللازم مراجعة أدلة تلك الأجزاء على ما مر ذكرها ليتضح حال القسم الكثير من الفروع المذكورة في العروة وغيرها في مثل هذه الموارد.

هذا كله في مرجحات باب التزام وما يقتضيه الأصل في مقام التعارض في غير مورد الخبرين المتعارضين، ويحسن بنا أن نعود إلى حديثنا السابق وهو البحث عن التعارض وما يقع فيه، فنقول - على نحو الاجمال -:

(١) وسائل الشريعة ٥: ٤٨٤، أبواب القيام ب ١٣١.

٤١٧

مرجحات
باب
التزام

إن التعارض هو عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين في مقام الدلالة والاثبات اما تنافيا ذاتيا أو تنافيا عرضيا - قام الدليل الخارجي عليه - وقد اطلنا البحث فيما سبق من أن باب الحكومة خارج عن حقيقة التعارض؛ فإن دليل الحاكم يكون مفسرا أو شارحا لدليل المحكوم ومبين أن المراد الجدي منه هو ماتضمنه دليل الحاكم.

وكذا في العام والخاص فإن دليل الخاص إذا ورد فإن كان قطعيا فهو مقدم على دليل العام بالتخصص، وإذا كان ظنيا فتقدمه بالحكومة وذلك لأن دلالة حجية العام إنما تتم ببناء العقلاء عند صورة الشك في المراد الجدي للمتكم، فإذا لم يكن هناك دليل سوى دليل العام فالعقلاء يبنون على أن المراد من الظهور هو تمامه جدا، اما لو ورد بعد ذلك دليل خاص فإن كان قطعيا ومتصلا في الكلام افاد بأن الظهور في العام ليس منعقدا في الجميع وغف تمام مراده الجدي، ولو كان منفصلا لكشف عن أن الحجة التي قد بنت عليها العقلاء واستكشفتها من الظهور اللفظي ليس المراد تمامها بل ما عدا الخاص، فبناء العقلاء في موارد القطع بدليل الخاص لا يتم لأن الموضوع يرتفع، حيث أن بنائهم في فرض الشك والمفروض تبدل الأمر الى القطع، واما لو كان دليل الخاص ظنيا فبتعبد من الشارع صيرنا عالمين بما دل عليه، ومقتضى كوننا عالمين بذلك أن نتصرف في دليل حجية العام أو في اصل الظهور إن كان متصلا فهو

رافع لموضوع بناء العقلاء رفعا تعبديا بسبب التعبد، وليس هذا إلا الحكومة.

فكل مورد كان اظهر وظاهر، أو كان المقام من القرينة وذو القرينة، واطهرية ونص، فيقدم الثاني على الأول حيث يكون بيانا للمراد من الأول ومنفصلا أن المقصود من الأول ليس على اطلاقه وظهوره، مثلا اصالة الظهور من اللفظ يقتضي بناء العقلاء الحمل على أن المراد من اللفظ عند الشك في مراد المتكلم هو ما يظهر من اللفظ، فلو فرضنا أنه بعد هذا وردت قرينة تفيد أن مراد المتكلم ليس هو ما ينبغي بل خلافه، فلا ريب أنه لا مسرح لبناء العقلاء حينئذ على الأخذ بالظهور لأن بنائهم في فرض الشك في المراد، والمفروض أنه ببركة بيان القرينة عرفنا المراد فلا بناء من العقلاء حينئذ.

وهكذا الأمر في كل ذي القرينة والقرينة حيث أن اطلاق لفظ الاسد إنما هو متبادر إلى الحيوان المفترس كما هو موضوع له، ولكن كلمة يرمي في الجملة –

مصباح
الأصول
ج -

٤١٨

التي هي ظاهرة في رمي النبل وإن كانت موضوعة لكل رمي – أوجب أن تبين أن المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس بل الرجل الشجاع وإن كان مجازا.

اذن فما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدس سره^(١)) من أن الخاص إنما يقدم على العام لكونه اظهر وأن كل اظهر يقدم على الظاهر فلا وجه له، اذ لو فرضنا أن العام كان في اعلى المراتب من الظهور وكان الخاص في أدنى المراتب، مع ذلك فالأمر يقتضي تقديم الخاص حيث يكون مبينا للمراد الجدي من العام وموضحا مقدار حجية العام، ولا ريب أن بناء العقلاء يتم حيث يرفض الشك في مقدار الحجية، فإذا قام الدليل على أن المراد من الحجية مقدار منها فلا اشكال أن الشك يرتفع ويكون المكلف حينئذ محرزاً لمقدار الحجية، فليس وجه التقديم من جهة الاظهرية، والأمر واضح في القرينة وذو القرينة، فإن اسدا في المثال موضوعه للحيوان المفترس فدلالته عليه بالوضع وكلمة يرمي بحسب اطلاقها في المقام تدل على رمي النبل، فالدلالة كانت بالاطلاق وهي اضعف من الدلالة بالوضع، ومع ذلك فقد تصرفنا فيما كان دليله دالا بالوضع، فجميع الجمل التي ترد في الكلام فضلة إنما هي تقيد المراد الجدي من الكلام، حيث تصير بيانا على أن الذي يستفاد من الجملة الأولى بحسب دلالتها على المراد الجدي هو غير ما كان

يظهر منها.

كما جعل كلمة لاتنقض في مثل "لاتنقض اليقين بالشك" فيها دلالة على أن المراد من اليقين هو الذي يكون فيه استمرار وبقاء دون مالميس كذلك، نظرا إلى أن النقض إنما يسند إلى الأمور المبرمة، واليقين الذي له استمرار صالح لذلك، ولذا خص جريان الاستصحاب في الشك في الرفع دون المقتضي وغير ذلك، اذن فليس ما جعله الشيخ الأنصاري هو الضابط في المقام وأن كل اظهر يقدم على الظاهر بل ما عرفت أن سبب التقديم حتى في ما كان له ادنى المراتب من الظهور لأجل كونه بيانا للكلام السابق ورافعا حجته التي تمت ببناء العقلاء، فإن بنائهم في فرض الشك ولا شك مع القطع الاعم من الوجداني أو التعبدى.

نعم هناك موارد ذكرها الشيخ الأنصاري (قدس سره^(٢)) يظهر أن التقديم فيها

(١) فرائد الاصول ٤: ١٤

(٢) فؤاد الاصول ٤: ٩٧.

مرجحات
باب
التزام

٤١٩

مسلم منها: ما لو ورد دليل مطلق، وكان مما لا بد من رفع اليد عن أحدهما، فقد ذكر أن الاطلاق عن الدليل المطلق يرفع اليد عنه ويؤخذ بعموم العام، وقد ذكر في وجه ذلك أن دلالة ظهور المطلق على الاطلاق إنما تتم بعد تمامية مقدمات الحكمة التي من جملتها عدم بيان المتكلم والعموم في المقام صالح للبيان، فلذا يقدم على دليل المطلق ويسقط ظهور المطلق في الاطلاق حينئذ، وبعبارة أخرى دليل العموم تنجيزي ودليل المطلق تعليلي، ولا ريب في مقام الدوران يقدم الأول على الثاني.

وقد اشكل على هذا صاحب الكفاية (قدس سره^(١)) في موارد منها في بحث التعادل والتراجيح ومنها في حاشيته على الرسائل وادعى بأن تقديم دليل العموم مما لا وجه له، لأن ظهور المطلق في الاطلاق وإن كان يتوقف على مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، ولكن عدم البيان لا دائما وإلى الابد، بل عدم البيان ما دام المتكلم متشاغلا في

كلامه فإن بيّن مراده في الاثناء كان هو المتبع وإلا فلا، فدلالة العموم وإن كانت تتجزية الا أن دلالة المطلق على الاطلاق بعد أن كان تعليقيه فقد حصل معلقا وحينئذ أصبحت مساوية للعموم فلا وجه للتقديم.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): إن ما ذهب اليه صاحب الكفاية غير تام لوجهين أولا: أنه ذكر في بحث الواجب المشروط^(٢) أنه لو ورد عام ثم ورد مطلق متصلا بالعام كان بلا ريب ذلك العام بيانا للاطلاق، وأن المراد من ظهور المطلق ليس هو الجميع بل ماعدا دليل العام، فإذا كان كذلك في المتصل فليفرض عينه في المنفصل وأنه ايضا يكون بيانا، غاية الأمر يكشف عن الحجية بعد انعقاد الظهور، ويفيد بأن الحجية التي كانت تستفاد من الاطلاق في مقام الظهور ليس كما ينبغي بل المراد الجدي هو البعض مثلا.

وثانيا: بأن ما ادعاه من عدم البيانية في خصوص مقام التكلم الى الابد ليس

(١) كفاية الاصول: ٤٥٠

(٢) كفاية الاصول: ١٠٦.

مصباح
الأصول
- ج٤

٤٢٠

بتمام، بل عدم البيانية مستمر، ففي كل وقت هو حجة إذا لم يرد بيان فيرفع الحجية، فلو قدر أن ورد بيان بعد هذا فقد رفع الكشف عن الحجية. وبعبارة أخرى الظهور قبل البيان كان كاشفا عن الحجية فالاطلاق كاشف عن المراد الجدي، فإذا ورد بيان فقد ارتفعت الكاشفية من ذاك الحين والكشف عن الحجية يرفع اليد عنه حين ورود البيان من المتكلم، كما في مسألة الأصول والأمارات فإن اصل الطهارة إذا قام على مورد فقد حكم على ذلك المورد بكونه طاهرا، وكان ذلك الاصل كاشفا عن الحجية، فإذا قامت بيعة على النجاسة فالكشف عن الطهارة، يرتفع من حين ذاك الوقت ويرتب الاثر في ذاك الآن وما بعده، واما ما قبله فلا تكون الأمانة متعرضه له ولاتكشف عن النجاسة من أول الأمر بل الكاشفية ترتفع من حين ذلك الوقت، فالبيان حكمه كذلك فهو إنما يرفع الكاشفية عن الحجية من حين ذاك الوقت لا من أول الأمر وهذا واضح.

* ومن جملة القرائن العامة التي تستوجب تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر: هو ما لو كان الدليلان مطلقين وكان أحدهما شموليا والآخر بدليا، فقد حكموا بتقديم المطلق الشمولي على البدلي، ببيان ذلك: أن معنى الاطلاق الشمولي هو عبارة عن حكم معلق على طبيعة ينحل ذلك إلى أحكام متعددة بتعدد افراد تلك الطبيعة بحيث لو احصيت افراد تلك الطبيعة وظهرت أنها محددة بمائة أو بألف لقلنا أن هناك الف حكم من الوجوب أو الحرمة، وهذا بخلاف الاطلاق البدلي فإنه عبارة عن حكم واحد معلق على طبيعة يصدق ذلك الحكم بصدقه خارجا، ويكون كل فرد من افراد تلك الطبيعة صالحا للانطباق عليه.

فمن موارد تحقق الاطلاق الشمولي وقوع النكرة في سياق النفي، كما لو قال: لا تكرم فاسقا، حيث قلنا أن المستفاد هو حرمة هذه الطبيعة فكل فرد حصل في الخارج واتصف بتلك الطبيعة كان بلا اشكال اكرامه محرما، فجميع افراد الفساق محكومون بالحرمة فليس في البين حكم وأحد بل احكام متعددة.

واما موارد تحقق الاطلاق البدلي ففيما لو وقعت النكرة في سياق الاثبات، كما لو قال اكرم عالما فإن المفهوم من ذلك حكم وأحد وهو وجوب الاكرام

٤٢١

مرجات
باب
التزام

قد علق على طبيعة العالم، فكل فرد من افراد العالم صالح لأنطباق ذلك الحكم عليه، ويكون اكرامه مجزيا في مقام الامتثال.

فإذا تعارض الاطلاقان كما في هذين المثالين، فإن مورد اجتماعهما في العالم الفاسق فدليل النهي يقتضي شموله لجهة اطلاقه على نحو يخرج عن دليل وجوب الاكرام، وكذا دليل الاثبات يقتضيه لصاحبة ذلك للانطباق فيتعارضان فيه. وقد ذهب الشيخ الاستاذ (قده)^(١) تبعا لغيره من تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي وإخراج هذا الفرد عن الصلاحية لأنطباق حكم الاطلاق البدلي عليه وقد بين لذلك وجوها.

أحدهما: هو أنه لو فرضنا التزامنا بتقديم الاطلاق البدلي في المقام على الاطلاق الشمولي لكان محصله هو رفع الحكم عن بعض افراده وتضييق لنفس الحكم من حيث تعدده، اذ قد فرضنا أن الاطلاق الشمولي هو عبارة عن انحلال ذلك الحكم بمقدار افراد تلك الطبيعة التي علق الحكم عليها فلو كانت الافراد مائة لكانت الاحكام كذلك، فإذا

قدر أن رفعنا اليد عن بعض الافراد للزم أن نقول بأن افراد الحكم اصبحت مائة الا واحدة، وبطبيعة الحال يكون الحكم مضيقا بالنسبة إلى افراده، ففي المقام كان حرمة اكرام الفاسق شاملا لكل فاسق وحتى الفاسق العالم، فلو رفعنا اليد عن الفرد وقلنا بعدم حرمة اكرامه لزم أن يرتفع الحكم عن بعض افراده، ومعناه هو التضيق في نفس الحكم، وهذا بخلاف ما لو أردنا تقديم الشمولي في المقام حيث لا يلزم رفع الحكم المستفاد من الاطلاق البدلي عن بعض افراده، وإنما يلزم تضيق دائرة نفس الحكم، لأن المفروض أن ليس هناك إلا حكما واحدا وقد كان كل فرد صالحا لإنطباق ذلك الحكم عليه فافراد الإنطباق كثيرة، فلو رفعنا اليد عن بعض تلك الافراد لما لزم رفع اليد عن الحكم في بعض الافراد وإنما لزم تضيق دائرة الإنطباق.

بعبارة أخرى كان صالحا للإنطباق على خمسين من الافراد وقد صار الآن صالحا على خمسين الا واحدا فليس هناك رفع للحكم، فالعالم الذي يجب اكرامه

(١) اجود التقارير ١: ٢٣٦.

مصباح
الأصول
- ج٤

٤٢٢

كانت له افراد كثيرة صالحه للإنطباق منها العادل، ومنها الذي حسن ظاهره، ومنها المتوسط، ومنها الفاسق، فالدليل إنما دل على رفع اليد عن الفاسق بمعنى عدم صلاحيته للإنطباق وهذا لا يستلزم رفع الحكم، فإذا اتضح فمن المعلوم أن في مقام التقديم يرجح ما كان غير مستلزم للتصرف في رفع الحكم إذا فرضنا تقديمه على ما كان مستلزما للتصلاص في رفع الحكم، ومن الواضح أن الاطلاق الشمولي تقديم لا يستلزم رفع الحكم وإنما يقتضي تضيق الدائرة التي كانت واسعة، وهذا بخلاف العكس فإنه يستدعي رفع الحكم عن بعض الافراد، فلذا كان الاطلاق الشمولي مقدما على البدلي هذا هو الوجه الأول.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله) ولا يخفى ما فيه من وجهين:

الأول: أن الوجه المذكور للتقديم إنما هو اعتبار محض ليس له حقيقة واقعية سوى اعتبار المعتبر، وقد قلنا سابقا بأن

الوجه في التقديم لأحد الدليلين على الآخر ما كان يراه العرف بحسب فهمهم أن أحدهما منصرف في الآخر ومبين المراد الجدي منه وأن كان الثاني في أقل مرتبة من الظهور، إذ مافهمه العرف من دليل الخاص أنه في مقام الكاشفية عن المراد حالجدي، أو عن الظهور بالنسبة إلى العام فقد اعتبر فيه جهة قابلية التصرف في العام ولهذا يقدمه، وأما في الأمور الاعتبارية فالعرف لا يتطرق إليها أصلاً.

وبعبارة أخرى أن هناك دلالة مطابقة هي عبارة عن وجوب إكرام فرد من أفراد طبيعة العالم، ويلزم هذه الدلالة الترخيص للمكلف في تطبيق المأمور به على كل فرد من أفراد تلك الطبيعة ومعنى هذه الدلالة استتباعها لأحكام ترخيصية شمولية، فلو أردنا أن نقدم الإطلاق الشمولي للزم رفع اليد عن بعض مدلول الإطلاق البدلي ولا وجه له، فاتضح أن في كلا الإطلاقين يلزم التصرف في الحكم لأن في الإطلاق الشمولي يلزم رفع نفس الحكم الإلزامي التكميلي وفي البدلي يلزم رفع الحكم الترخيصي من ناحية التطبيعه، فكلاهما يلزم عند تقديم أحدهما على الآخر تصرف في نفس الحكم ولا يفرق بين الحكمين في المقام، من حيث الحكم.

والثاني: أن جهة الشمولية في الإطلاق لم يختص بها أحد الدليلين دون الآخر، بل الشمولية حتى في الإطلاق البدلي حاصلة كما أوضحناه في بحث التعبدية

٤٢٣

مرجحات
باب
التزام

والتوصلي، وذلك فإن الشارع كما أن له جهة تصرف في جعل الحكم من الوجوب والحرمة والاستحباب والكرهية الخ على المواضع الخارجية، كذلك له جهة تصرف من ناحية الأنطباق والترخيص من حيث الأفراد، مثلاً إذا أوجب إكرام العالم والزم لمكلف بامتناله فله أن يمنع الإكرام عن العالم الذي لا يعرف الجفر مثلاً، إذ جهة الترخيص في مرحلة الإنطباق أيضاً تعود إلى نفس الشارع فله أن يخصص المكلف بالنسبة إلى الصلاحية للإنطباق على كل فرد وله أن لا يخصص بالنسبة إلى بعض الأفراد دون البعض، فإذا كانت هذه المرحلة بيده وكان أمر توسيعها وتضييقها عائد إليه، فإن أفاد ببيان منه أن بعض الأفراد غير صالحة فاللزم هو المتبع والا فالذي يفهم أنه جعل المكلف من ناحية الإنطباق مرخصاً حيث شاء، فله أن يختار الإنطباق على هذا الفرد وله أن يختار في ذاك وهذا هو الإطلاق الشمولي من ناحية الترخيص، فالإطلاق البدلي أيضاً مشتمل على إطلاق شمولي لكنه في مرحلة

الترخيص، فإذا اشتمل الاطلاق البدلي على اطلاق شمولي من ناحية الترخيص، فحينئذ لم يكن الاطلاق الشمولي في الحكم مقدما على الاطلاق البدلي، اذ الشمولية والاطلاق في كل من الدليلين حاصل وعليه فيتساويان ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر كما عرفت.

الوجه الثاني: الذي ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) لتقديم الشمولي على البدلي ما حاصله: أن اطلاق كل من الشمولي والبدلي إنما يتوقف على مقدمات الحكمة، ولكن الاطلاق البدلي يزيد مقدمة على الاطلاق الشمولي وهي احرار تساوي تلك الافراد في مقام الوفاء بغرض الأمر، بخلاف الاطلاق الشمولي فإن افراده لا تستدعي أن يحرز فيها التساوي في الوفاء، مثلاً إذا قال لا تضرب أحدا فقد نهى عن ضرب كل شخص من الاشخاص مؤمناً كان ام مسلماً ام كافراً، بل حتى النبيين ولكن المفسدة التي تحصل من ضرب النبي (عليه السلام) هي اشد مما تحصل من سائر افراد المسلمين، أو من الكفار فعدم ضرب الكافر وإن كان يفي بالغرض المطلوب للأمر من المفسدة الحاصلة الا أن وفاء الغرض في مثل المؤمن اشد، فليست افراد ذلك المطلق متساوية من حيث الوفاء بالغرض، بل بعضها اشد وفاء من الآخر، وايضاً يتضح الحال في حرمة الزنا فإنها ربما تكون شديدة كما في المحارم في الكعبة وامثال ذلك، وربما اقل من ذلك كما في سائر ذات البعل وإلى آخره، فالأفراد من حيث الوفاء بالغرض مختلفة، وهذا بخلاف

مصباح
الأصول
ج - ٤

٤٢٤

الاطلاق البدلي فإن اللازم فيه احرار تساوي تلك الافراد في الاقدام من ناحية الوفاء بالغرض، فلو قال اكرم عالماً فلا بد وأن نحرز أن العالم النحوي والصرفي والعاقل وغيرهم مما كانوا علماء من حيث الوفاء بالغرض على حد سواء حتى يكون المكلف مخيراً في مقام الامتنال، فكما أن اكرام النحوي يحصل المصلحة للأمر وفي بغرضه الذي من أجله دعي لأن يوجب الاكرام كذلك العالم الصرفي وهكذا البقية، والا فلو فرضنا أن بعضاً من افراد العالم كان الغرض لا يتأتى منهم عند اكرامهم كما مثلاً في (العالم العارف بالجفر)، فلا ريب أن اللازم على المولى أن يخرج عن ساحة الصلاحية للانطباق ولتحصيل الغرض، فالتساوي في الوفاء لابد من احراره في المطلق البدلي ولهذا زاد مقدمة على الشمولي.

فإذا فرض في مورد تعارض البدلي مع الشمولي فاحراز هذا المعنى في البدلي غير ممكن، لجواز أن يكون الشمولي الذي شمل حتى ذلك الفرد في مورد المعارضة دليلا على أن هذا الفرد وهو الفاسق العالم لم يكن وافيا بالغرض للمولى وليس صالحا للامتثال به، فليس كسائر الافراد التي كانت متساوية من الناحية، ولهذا يقدم الاطلاق الشمولي على البدلي.

الوجه الثالث: ما ذكره شيخنا الاستاذ (قدس سره) الذي محصله يرجع للثاني ومفاده أن حجية اطلاق البدلي وصلاحيه انطباقه على كل فرد من افراد تلك الطبيعة يتوقف على أن لا يكون هناك مانع من حيث الوفاء بالغرض، وبتعبير آخر حجية اطلاق البدلي بالنسبة إلى جميع الافراد في الوفاء بالغرض يتوقف على أن لا يكون هناك مانع ومحذور في بعض الافراد من حيث الوفاء بذلك، والاطلاق الشمولي في مورد المعارضة صالح لأن يكون مانعا عن حجية ذلك الاطلاق البدلي في الانطباق على ذلك الفرد، ولو توقف عدم صلاحيته للمانع على وجود الاطلاق البدلي وشموله للفرد لزم الدور وهو واضح.

وببيان آخر اطلاق دليل اكرم العالم على العالم الفاسق يتوقف على أن لا يكون دليل لا تكرم الفاسق شاملا لذلك الفرد كي يشمل دليل اكرم العالم، ولو كان دليل لا تكرم الفاسق من حيث الشمول متوقفا على أن لا يشمل دليل اكرم العالم لزم الدور.

مرجحات
باب
التزام

٤٢٥

هذا ولكن الجواب عن الوجهين الاخيرين واضح فإن الاطلاق البدلي بالنسبة إلى صلاحيته للانطباق لا يحتاج إلى دليل خارجي يدل على ثبوت هذا المعنى، بل نفس بيان الاطلاق وانعقاد ظهوره في الانطباق على كل فرد هو المحكم، فإنه لو ورد من المولى ما يقتضي وجوب اكرام الفقير مثلا وشككنا في بعض الافراد من حيث وفائها للغرض الذي دعى المولى للالزم، ومن ناحية قيامها في مقام السقوط فلا ريب أن المكلف لا يبقى متحيرا حين ذاك، بل يتمسك باطلاق الدليل ويحرز به صلاحية جميع الافراد للانطباق وأن كل فرد من افراد تلك الطبيعة التي فقدت قوت يومها صالحة وقابلة لأن تسقط التكليف جهة قيام الامتثال بها، وايضا نحرز أن ليس هناك مانع ومحذور من الصلاحية من نفس ذلك الاطلاق، ولا يحتاج إلى الرجوع لدليل خارجي يحرز لنا هذا المعنى، فإذا صار نفس

الاطلاق محرزاً لهذا المعنى ودافعا احتمال عدم وفائية بعض الافراد للغرض كان هذا الاطلاق البدلي مساويا للاطلاق الشمولي، فلا وجه للتقديم اصلا فإذا تساويا من هذه الناحية فاللازم تساقطهما لأنها تكافئا من حيث الشمولية، ولا بد من الرجوع إلى ما تقتضيه الموارد من الاصول.

* ومن جملة القرائن العامة للتقديم في مقام التعارض هو دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، كما لو دار في دليل واحد بين أن يكون مخصصا أو ناسخا لدليل آخر، أو دار الأمر بين دليلين يحتمل أن يكون الأول مخصصا للثاني، ويحتمل أن يكون الثاني ناسخا للأول.

اما مورد الأول فكما لو تقدم عام مثلاً وتأخر عنه خاص كما مثل اكرم العلماء ثم في اليوم الآخر قال لا تكرم الفساق من العلماء، أو مثل خلق الله الماء طهوراً^(١)، ثم ورد دليل "إذا بلغ الماء قدر كر فلا ينجسه شيء"^(٢) المفهوم منه أن الماء القليل ينفعل بالملاقات، ففي المقام يدور الأمر في الدليل الثاني بين أن تجعله مخصصا للعموم وينتج منه أن هذا الفرد من أول الأمر كان

(١) وسائل الشريعة ١: ١٣٥، ابواب الماء المطلق، ب ١.

(٢) وسائل الشريعة ١: ١٥٨، ابواب الماء المطلق، ب ٩.

خارجاً عن حجية دليل العام وأن المراد الجدي غير شامل له أن كان ظهور العام قد انعقد فيه لأن الدليل منفصل. أو بين أن نجعله ناسخاً لحكم العام عن خصوص هذا الفرد لا من السابق بل من حين ورود الدليل الثاني، وليس المراد من النسخ هو رفع الحكم، إذ بعد انقطاع الوحي من حين موت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن الدليل الوارد من الأئمة (عليهم السلام) قابلاً لأن يرفع الحكم المجعول في السابق، بل المقصود من النسخ بيان أن الحكم السابق الذي جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان محدداً إلى هذا الوقت فقط، فالدليل الثاني يكشف عن أن التكليف السابق قد كان محدداً.

وبعبارة أخرى أن الروايات الشريفة نفت النسخ زمن الأئمة(عليهم السلام)، ولكننا ندعى بثبوته بمعنى آخر ونقول أنه لا يصطدم مع ما قيل أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بيّن جميع الاحكام، فإن المقصود من ذلك أن بعضها بيّن احكامها وبعضها أسرّها لأوصيائه وبيّن لهم أمد ذلك الحكم، وهكذا كل وصي يُسير لوصيه تلك الرسالة حتى ينتهي ذلك فيعلن عن المطلوب نفسه، فالنسخ بهذا المعنى لا محذور فيه وممكن في زمن الأئمة (عليهم السلام) وعلى كل فبالنسبة إلى هذا الفرد الخاص بعد أن علمنا خروجه عن تحت العام يتردد الأمر بين أن يكون من قبيل التخصيص أو النسخ، وهذا لا أثر له بالنسبة إلى ما بعد وجود الدليل حيث علم بارتفاع حكم العام عنه، نعم أن الأثر يترتب على ما قبل ورود الدليل، فمن قال بالتخصيص لزمه القول بعدم قابلية ذلك الفرد للامثال، ومن قال بالنسخ ادعى القابلية فيه، وكذا في مسألة إنفعال الماء القليل بالنجاسة فإنه بعد ورود الدليل بلا ريب يكون الحكم على ذلك، إنما الاشكال فيما قبل وروده وعلى كل فهذا المورد الأول.

أما المورد الثاني فكما لو تقدم الخاص أولاً ثم تأخر العام عنه ودار الأمر بين أن نحافظ على استمرار حكم الخاص بمقتضى اطلاقه ونتصرف في العام، فلا بد وأن نقول بتخصيصه لدليل العام، وبين أن نحافظ على عموم العام ولا ندع يد التصرف عابته فيه، ويلزمنا أن نقول بكونه ناسخاً للحكم السابق ويتعارض الأمران في المقام، ومن هذا القبيل اخبار كثيرة واردة على هذا النحو.

مرجحات
باب
التزام

٤٢٧

وعلى كل فالذي ذهب إليه الأكثر في هذا المقام تقديم التخصيص على النسخ والمحافظة على استمرار حكم الخاص، نظراً إلى الكثرة الحاصلة الشائعة بين الناس أن ما من عام إلا وقد خص، وندور النسخ فلهذا اقتضى تقديم التخصيص على النسخ.

واجاب بعضهم عن ذهاب الاكثر بأن هذا الأمر إنما هو اعتباري لا يفيد الا الظن بالاقوائية نظراً إلى أن الشيء يلحق بالاعم الاغلب، والأمور الاعتبارية لم تكن موجبة للتقديم ما لم يستند التقديم إلى النظر العرفي بحسب فهمهم. وبعبارة أخرى أن هذا الوجه لا يفيد الا الظن لأنه اما مستند إلى الغلبة أو الاستقراء الناقص، وكلاهما ظن لا يجوز العمل بالظن الا بعد التعبد به، ولهذه الناحية ذهب صاحب الكفاية (قدس سره^(١)) مقدماً التخصيص على النسخ مدعياً

أن الاغلبية في المقام هي التي كانت قرينة على التقديم وموجبة للاقوائية أي استمرار حكم الخاص واطهرته على ظهور العموم في الشمول لذلك الفرد، فإن ما اشتهر بين القوم أن ما من عام الا وقد خص، كان قرينه على التقديم ولأجل هذه الناحية استوجب الحكم يتقدم التخصيص عل النسخ.

وذهب بعض إلى تقديم التخصيص على النسخ بوجه آخر ما محصله: أن قوله لا تكرم الفساق الذي هو دليل الخاص له ظهور في استمرار هذا الحكم لتلك الطبيعة وله دوام إلى الابد، وأن قوله اكرم العلماء الذي هو دليل العام له عموم وشمول لثبوت هذا الحكم لجميع افراد تلك الطبيعة، ولا ريب أنه حين المعارضة لا بد من رفع اليد عن الأمرين اما ظهور الخاص أو عموم العام، ومن المعلوم أن ظهور الخاص في الاستمرار اقوى من عموم العام لافراده فلا بد من التصرف حينئذ في عموم العام ولا معنى لذلك الا التخصيص.

وقد اجاب عن ذلك شيخا الاستاذ (قدس سره) (٢) بأن دليل الخاص إنما يفيد ثبوت الحكم لتلك الطبيعة، وأما استمرار ذلك الحكم إلى الابد فلم يكن متكفلا له، فلا بد عند ارادة اثبات ذلك من الالتجاء إلى دليل آخر يثبت لنا هذا المعنى بعد أن

(١) كفاية الاصول: ٢٣٨

(٢) كفاية الاصول: ٤٥٢.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٤٢٨

تعذر علينا استفادته من نفس دليل الخاص لأن الحكم لا يثبت استمراره، وليس في المقام ما يثبت لنا الاستمرار الا الاستصحاب ببقاء الحكم السابق، فإذا كان الاستصحاب مثبتا للاستمرار في دليل الخاص وكان عموم العام ثابتا بالوضع، فلا معنى لمقاومة الأصل العملي مع اللفظي، بل لابد من تقديم الدليل اللفظي على الأصل العملي، وعليه فلا استدلال يكون بالعكس وأن الدليل يثبت النسخ لا التخصيص.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): إننا نوافق شيخنا (قدس سره) في النتيجة، ولكن نخالفه في الاستدلال حيث ذكرنا في

مبحث الاستصحاب أنه لا مانع من أن يتكفل الدليل الواحد الاستمرار والدوام إلى الابد، فإن الحكم الشرعي إذا دل فإنما يدل على أنه ثابت إلى يوم القيامة فإن حلاله إلى يوم القيامة، فهو كما يدل على ثبوت الحكم لأفراده العرضية كذلك يدل على ثبوته للأفراد الطولية وهي الأزمنة، فإذا تم هذا فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور الخاص في ثبوت الحكم لأفراده مستمرا أو رفع اليد عن ظهور العموم من ناحية شموله لأفراده.

وبعبارة أخرى الخاص ظاهر في ثبوت الحكم لأفراده إلى الأخير على نحو الدوام، فإذا دل دليل على رفع ذلك الحكم فإنما هو نسخ له من حيث الأزمان، وأما العام فهو ظاهر في شمول ذلك الحكم لجميع الأفراد فإذا دل دليل على رفع الحكم فإنما هو تخصيص لبعض الأفراد، ولا ريب أنه في مقام الدوران لابد من رفع اليد عن ظهور الخاص وتقديم ظهور العام لأنه الأقوى، فالنتيجة هي النسخ اذن فلا بد بعد الذهاب إلى التخصيص عن دليل يدل على المقام.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ (قدس سره) وجها للتقديم ما حاصله: أن دلالة العام على شمول افراده إنما هي من اداة العموم، ولا ريب أن الذي تفيد اداة ليس الا سريان الحكم إلى ما بعدها من الطبيعة التي اصبحت مدخولة للأداة، وبعبارة أخرى أن الاداة تكون واسطة في نقل حكم ما قبلها إلى ما بعدها من الطبيعة باعتبار الأفراد الا أن اثبات دلالة تلك الطبيعة على الجميع أو البعض

٤٢٩

مرجحات
باب
التزام

مقيدا أو مطلقا فذلك غير متكفلة الاداة لبيانها، فلا بد من اثبات عموم مدخولها إلى جريان مقدمات الحكمة في حقه كي يتم شموله، ومع وجود الخاص المتقدم لاتجري مقدمات الحكمة في المدخول، لأن تقدمه يكون كالقرينة على ما هو المراد من المدخول، ويفيد بأن حكم العام إنما ثابت للأفراد الخارجية ماعدا ما دل عليه الخاص، وعليه فليس معنى هذا الا التخصيص دون النسخ.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ولا يخفى أن مسلكه ومسلك صاحب الكفاية (قدس سرهما) وإن كان عدم دلالة الفاظ العموم على العموم في متعلق المدخول وأن اثباته محتاج إلى مقدمات الحكمة، الا أنه ذكرنا في بحث العام والخاص أن نفس الاداة متكلفة للعموم من دون احتياج إلى وسيلة أخرى وعليه فلا يبقى وجه للتقديم، هذا الا أننا ذكرنا في وجه التقديم امرين كان الثاني أوضح من الأول:

الأمر الأول: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان موردا للكلام بينهم من حيث القبح، ولذا ذهبوا إلى أن الخاص المتأخر إذا كان بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد من أن تحمل على النسخ، وإن كان قبلة فمحمول على التخصيص فرارا من محذور القبح، إلا أن تقديم على وقت العمل غير مختلف في عدم قبحه إذ لا مانع من بيان القرينة قبل ذهابها كما لو فرض أنه يبين أن مرادي من الكلام الذي أنطق به بعد ساعة هو كذا، ثم بعد ذلك تكلم فلا ريب أن الأول كان قرينة على المراد من الثاني، وهذا غير مختلف فيه، فإذا تم هذا فنقول: إن العرف يرى الخاص قرينة على التصرف في العام ومبيناً للمراد منه، فإذا تقدم الخاص أولاً، ثم بعد مدة ورد العام فيكون المراد في العام هو غير أفراد الخاص، إذ لا يمكن حمل العام على عموميه بعد فرض تقدم الخاص عليه، لأنه إذا فرضنا أن الخاص قرينة على التصرف فسواء قدم أو أخر العرف لا يفرق في ذلك، وبطبيعة الحال أنه إذا تقدم ثم جاء العام بعده لا يؤخذ بعموم العام إذ يكون محمولا على ما عدا أفراد الخاص يقتضي قرينة تقدم الخاص إذا فلا ينعقد ظهور للعام بعد تقدم الخاص.

الثاني: أن النزاع يتم إذا كان البيان المتأخر مفيدا لاثبات الحكم من حينه كالعام الصادر من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد بيان الخاص منه، فيصح أن يتنازع في ذلك العام من أنه ناسخ للحكم السابق لأن الأحكام تدريجية الحصول، أو مخصصا

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٤٣٠

بالدليل الأول وحينئذ يترتب على ذلك النزاع ثمرة، لما عرفت أنه على النسخ يكون الحكم مرتفعاً من الآن وما بعده، وعلى التخصيص من أول الأمر.

وأما إذا كان المتأخر لا يكشف إلا عن ثبوت مدلوله من السابق لا من الحين، فلا ريب أنه لا يبقى مجال للنزاع حينئذ، إذا تم فنقول: أن العمومات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) في الشريعة المقدسة كلها كاشفة عن ثبوت مداليتها من أول الأمر، وأن الحكم من الأول مخصص وإنما تأخر البيان لغرض من الأغراض، فهم (عليهم السلام) كلسان واحد سبق البيان على يد أحدهم أو تأخر، كل ذلك لا يضر إذ ليسوا بمشرعين للأحكام، فبناء على هذا لا ريب

من الذهاب إلى التخصيص لأن النسخ يحتاج إلى ورود حكم بعد حكم، وقد عرفت أن أحدهما قرينة على الآخر، فإذا عرفت هذا ظهر لك من الوجهين أن التخصيص مما لا بد منه وهو مقدم على النسخ تقدم التخصيص أن تأخر.

انقلاب النسبة

* قد عرفت أن اللازم في مقام المعارضة بين الدليلين وجوب التقديم إذا كان مقترنا بأحد القرائن العامة، وأما مع عدمه فيأتي الكلام عليه إنشاء الله، اما لو وقعت المعارضة بين أدلة ثلاثة أو أكثر فهل يلزمنا ملاحظة ظهور الأدلة بعد أن تتقلب نسبة أحد الظهورين مع الآخر، أم اللازم ملاحظة ذلك قبل المعالجة والإنقلاب. وغير خفي أنه لو كانت الملاحظة بعد الإنقلاب فلربما تختلف النسبة عما كانت عليه سابقا، فلو فرضنا أن النسبة كانت بين ظهورين العموم وجه، ثم ورد دليل آخر بينه وبين أحد الدليلين الأولين العموم المطلق، فلا ريب مع تقديمه تتقلب نسبة الدليلين الأولين من العموم وجه إلى العموم المطلق، مثلا لو ورد دليل من المولى أنه يستحب إكرام العلماء، ثم ورد آخر يقول لا تكرم الفاسق، فلا ريب كانت النسبة بينهما العموم من وجه، حيث كان مورد الاجتماع العالم الفاسق، وبعد حين جاء دليل آخر يقول يجب إكرام العلماء العدول، ولا ريب أنه اخص من الدليل الأول، فلو فرضنا أن الأدلة الثلاثة قد اجتمعت كما هو كذلك في أكثر العبادات فما يلزمنا في المقام فهل النظر أولا إلى الدليلين بحسب ظهورهما فاما الترجيح أو التساقط لأنهما عامان من وجه، ثم بعد ذلك يؤخذ بالظهور الثالث، أو ملاحظة الدليل الثالث مع الأول لما بينهما من العموم المطلق حيث يرفع مورد الافتراق، فيبقى الدليل الأول بعد التخصيص شاملا لخصوص العلماء الفاسق لأن العدول منهم قد وجب إكرامهم، فإذا صار دليل يستحب الإكرام شاملا لخصوص العالم الفاسق فلا اشكال أن النسبة بينه وبين الدليل الثاني وهو لا تكرم الفاسق أصبحت العموم المطلق، بينما كانت من وجه

فإنقلب إلى نسبة أخرى، وعليه بمقتضى ماسبق من أن الخاص له حكومة على العام فيقدم دليل استحباب اكرام العلماء الفساق على قوله لا تكرم الفساق، ويبقى الثاني شاملا لجميع افراد الفساق على العلماء.

فاتضح من هنا أن الحالة تختلف وأن النسبة تنقلب إذا اردنا ملاحظة أحد الظهورين مع الآخر ثم النتيجة بمقتضى ظهورها مع الظهور الثالث، واما إذا لم نلاحظ ذلك فالأمر يؤول إلى نتيجة أخرى ربما التساقط كما عرفت. اما صاحب الكفاية (قدس سره^(١)) فقد ذهب إلى عدم ملاحظة الأدلة بعد المعالجة، وقد تبع بذلك الشيخ الأنصاري (قدس سره) وادعى أن المعارضة إنما تقع بين الظهورات لابين ظهور وحجية دليل، ولأجل ذلك لابد من النظر إلى نفس الظهورات قبل المعالجة، ونحن حيث ارتأينا جواز انقلاب النسبة ولا مانع من الملاحظة بعد المعالجة، ويلزمنا قبل أن ندخل في صميم المطلب تقديم مقدمتين ليتضح الأمر، فنقول:

اما المقدمة الأولى: أن لدلالة الكلام على معناه والاستفادة منه على وجه يكون بيانا من المتكلم مراتب ثلاثة من الدلالة، الدلالة الأولى: هي دلالة اللفظ على معناه الموضوع له على وجه عند التلفظ ينتقل ذهن السامع إلى مادل عليه اللفظ، سواء سمع ذلك من أنسان أو حيوان، وسواء قصده المتكلم ام اراد خلافه، وهذه الدلالة اصطلاح عليها المشهور بالدلالة الوضعية، كما لو سمع الأنسان لفظ الأسد مثلا فإنه لا ينتقل ذهنه الا إلى الحيوان المفترس سواء اراد المتكلم منه الحيوان الغير المفترس أو الرجل الشجاع أو سمعه من طفل مثلا أو غير ذلك، فإن اللفظ عند اطلاقه ينتقل ذهن السامع إلى ما كان موضوعا له ذلك اللفظ.

ولكن لا يخفى أننا بيّنا في مبحث الوضع أن الاصطلاح على مثل هذه الدلالة بالوضعية غير صحيح بل المناسب الاصطلاح عليها بالدلالة الأنسية التي معناها أن انتقال الذهن إلى المعنى الموضوع له إنما كان بأنس الذهن ورغبته لما اطلع عليه من الأوضاع والتراكيب، وليست هذه هي التي الواضع فاطلاق الوضعية على هذا غير صحيح.

(١) فرائد الاصول ٤: ١٠٢.

الدلالة الثانية: هي دلالة اللفظ على أن المتكلم أراد من كلامه هذا تفهيم المعنى للمخاطبين ولم يكن غرضه شيء آخر من قبيل الاستهزاء أو الامتحان، وإنما أراد نفس التفهم والتفهم، كما لو قال المولى: اسقني الماء، حيث يدل بالدلالة الثانية أن المولى كان في مقام تفهيم هذا المعنى للعبد وهو العطش لشيء آخر، وقد اصطلحوا على هذه بالدلالة التصديقية التي حقيقتها أن المتكلم أراد تفهيم معنى ما تلفظ به ولم يرد غير المعنى إلا إذا نصب قرينة في كلامه مبينة أنه يريد خلاف هذا، ولكن الأنسب إطلاق الدلالة الوضعية على مثل هذه الدلالة، لأن الواضع عند وضعه اللفظ للمعنى لم يرد منه إلا التعاهد مع نفسه والتباني بأنه متى ما أراد تفهيم هذا المعنى للمخاطبين وابرأه امامهم، كان عليه أن يعبر عنه باللفظ المخصوص وليس الواضع قد وضع اللفظ لكل دلالة حصلت.

الدلالة الثالثة: هي دلالة اللفظ على أن المتكلم أراد من اللفظ تمام معناه بمقتضى ارادته الجدية مطابقة للارادة الاستعمالية حيث لم ينصب قرينة على الخلاف، والذي يستكشف هذا المعنى ليس إلا بناء العقلاء لأنهم يرون أن المتكلم إذا جاء بكلام وكان له ظهور في معنى وكان يقصد تفهيمه للمخاطبين، فلا ريب أن طلبه الحقيقي وارادته الجدية وفقا لارادته الاستعمالية، ولما هو ظاهر من اللفظ وهذه الحجة التي يمكن التمسك بها في مقام الاحتجاج لكل من المولى والعبد.

أما الدلالة الأولى التي اصطللنا عليها بالدلالة الأنسية فهي ثابتة لا تزول ولا تتغير حتى لو علمنا أن المتكلم أراد خلاف ما دل عليه ذلك اللفظ، إذ أن انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى بعد اطلاعه على الوضع لا يفرق بين صدور تلك الكلمة من وراء جدار أو من نائم أو من حيوان أو من أنسان قاصد، فإن هذه لاتعوق الإنتقال والأنس الى المعنى، ولذا قيل: الدلالة لاتتبع الارادة. لما عرفت أنها غير مشروطة بقصد المتكلم ولو أراد تمثيل فعل وفاعل فقال: زيد، فالذهن ينتقل إلى هذا الأخبار وإن لم يكن بصدد المتكلم.

وأما الدلالة الثانية: فيمكن زوالها لو التحق بالكلام ما يدل عل خلافه، ويسمى بالقرينة المتصلة، فإن القرينة توجب عدم انعقاد ظهور في المراد الإستعمالي وتوضيح بأن المتكلم في صدد تفهيم معنى مجازي وليس بداعي التفهيم

الحقيقي، وبتعبير آخر كون المتكلم في مقام بيان هذا المعنى لابد من احرازه والعلم به مع القرينة المتصله يكون

الاحراز على خلافه ؟

٤٣٤

نعم لو كانت القرينة منفصلة لما كانت موجبه لزوال تلك الدلالة، لأن اللفظ دل على معناه ونستكشف منه أن المتكلم في مقام تفهيم هذا المعنى دون غيره، لأنه لو كان مريدا غير لنصب قرينة على خلافه، فإذا ظهرت بعد هذا القرينة لكشفت عن عدم مطابقة المراد الجدي للظهور الاستعمالي، وهذا ليس تصرفا في الدلالة الاستعمالية التي اصطلحنا عليها بالدلالة الوضعية خلاف ما اصطلحوا عليها بأنها دلالة تصديقية، ولهذا لما كانت القرينة المنفصلة لاتوجب زوال الدلالة التفهيمية أو فقل لاتوجب زوال الظهور الاستعمالي كان في مقام الاقرار الأولي ملزوما بدفع ما اقر به لغيره وبقيته لو اقر به لزيد ثانيا.

واما الدلالة الثالثة: فهي تزول بمجرد حصول القرينة متصلة كانت أو منفصلة، لأنك عرفت أنها تكشف عن أن المراد الجدي للمتكلم مطابق للمراد الاستعمالي، واما مع البيان بعد ذلك ونصب القرينة فإن كانت متصلة فقد كشفت عن عدم كون المتكلم مريدا لتمام معنى اللفظ لا بحسب ارادته الجدية ولا الاستعمالية، واما مع الانفصال فالتصرف إنما هو في خصوص الارادة الجدية أي في مقام الحجية، واما في الارادة الاستعمالية التفهيمية فلم تكن القرينة دالة على ذلك اصلا، لأن المفروض انعقاد ظهور للكلام وقد استكشف منه المراد الجدي، ولكن القرينة المتأخرة افادت بأن المراد الجدي ليس مطابقا، واما الاستعمالي فهو مراد قطعاً والسبب في نصبه للقرينة بعد ذلك كان لغرض من الأغراض دعاه لأن تكون الارادة الاستعمالية هي العموم، والدليل على ذلك ما نشاهده من العرف فيما لو ابرق شخص برقية إلى شخص آخر يوكله في بيع ما يملكه ولم يعين له قطعة خاصه ثم بعد ذلك ارسل رسالة استثنى فيها بيع المزرعة الفلانية، وقد اطلع على الرسالة الوكيل، فلا ريب أنه يعاقب فيما لو اقدم على بيع تلك المزرعة بعد أن استثناه المولى، لأن الرسالة كانت بيانا للمراد الجدي، والبيان وأن تأخر فهو يكشف عن المراد الحقيقي والحجية ليس تمام مدلول اللفظ، ولو كان البيان المتأخر غير مضر في الدلالة الثالثة لما صح معاقبة الوكيل في المثال، اذ في إمكانه أن يتمسك بالعموم ولكن قد عرفت إخلاله لمقام الحجية دون الظهور الاستعمالي.

* المقدمة الثانية: هي أن التعارض إنما يقع بين الحجتين وفي مقام الكاشفية والدلالة على تلك الحجة، وإما في نفس

الدليلين من حيث هما من دون كاشفية

عن الحجة فلا تعارض أصلاً، إذ لو فرضنا أن أحد الدليلين كان ساقط الحجة فلا يلزم الدوران بين حجتين صدرتا من الشارع، وإنما يدور الأمر حينئذ بين الحجة واللاحجة، وبناء على هذا فالقرينة المنفصلة إذا وردت بعد بيان العموم إما كانت موجبة للتصرف في حجة ذلك العام فلا ريب أن حجته تكون اضيق مما كانت سابقاً، والكاشفية بطبيعة الحال أيضاً تنضيق، لأن بالقرينة المنفصلة أنكشف المراد الجدي للمتكلم، فكانت الكاشفية السابقة تابعة فعلاً للحجة التي ظهرت بواسطة القرينة، فبناء على هذا يكون التصديق بإنقلاب النسبة مساوفاً لتصوره، لأن الدليلين الأولين لما كان بينهما عموم من وجه كان ذلك بحسب الحجة التي انكشفت بواسطة الدلالة، فإذا ورد دليل آخر كان بالاضافة إلى أحد الدليلين نسبة العموم المطلق، فقد كشف عن المراد الجدي والحجة التي كانت ظاهرة من اللفظ أنه ليس بتلك الوسعة التي ظهرت أولاً، فإذا تضيق الحجة بعد ورود القرينة فلا ريب أن التعارض حينئذ يحصل بين حجتين أحدهما اضيق من الأخرى بعد الانكشاف، ولا محالة تكون النسبة العموم المطلق، فتصديق الإنقلاب مساوفاً لتصوره، كما أن تصور الترتب مساوفاً لتصديقه عند كل أحد.

والحاصل أنه اتضح من هاتين المقدمتين أن التعارض إنما يقع في مقام الحجة لا في مقام الدليلية، ولا ريب أن الحجة إنما تتم للكلام فيما إذا لم ينصب المتكلم قرينة على خلاف مراده الجدي وإما لو نصب قرينة منفصلة كانت أو متصلة فالكاشفية عن الحجة إنما يكون بدائرة اضيق من السابق ويلزمنا حينئذ ملاحظة النسبة والنظر إلى التعارض، وإما النسبة الأولية قبل الانكشاف فقد كانت غير تامة، ومن المعلوم أن الدليلين إذا كان بينهما عموم من وجه قبل ورود القرينة على التصرف سابقاً وهذا امر واضح.

إنما الذي يقتضيه المقام توضيحاً للمطلب ذكر موارد إنقلاب النسبة بين الأدلة المتعددة فنقول: منها: ما إذا ورد عام وورد خاصان بعده، فلا يخلو الحال من حيث النسبة بين الخاصين أما التباين، أو العموم من وجه، أو العموم

المطلق، فإن كانت النسبة هي الأولى فلا ريب في تخصيص كل من الخاصين لذلك العام من دون

فرق بين إنقلاب النسبة بعد التخصيص بأحد الخاصين أو عدم الانقلاب، مثلا لو قال المولى: اكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم زيدا العالم، وبعدها قال: لا تكرم عمرا العالم، فإن كلا من الخاصين يردان على العموم ويخصصانه ولا أسبقية لأحدهما على الآخر، وايضا لا يفرق الحال بين أن يكون العام بعد التخصيص الأول معنونا بعنوان أم لم يكن، فإنه في كلا صورتين لا يضر الحال اذ المفروض أن النسبة بين دليلي الخاص هي التباين وهذا واضح لا ريب فيه. نعم إنما يصح تخصيص العام بالأدلة الواردة إذا كان ما يبقى تحته أكثر أو مساويا على وجه لا يلزم تخصيص الأكثر الموجب للاستهجان أو عدم بقاء أي مورد من الموارد تحته، وخير مثال له هو قوله **("أحل الله البيع وحرم الربا")**^(١) فإنه حكم بالحرمة على جميع أفراد البيع التي يتحقق فيها الربا، ثم ورد بعد ذلك مخصصات متعددة وإن كانت بدليل واحد مثل: لا ربا بين الوالد وولده، ولا بين السيد ومملوكه، ولا بين الزوج وزوجته^(٢)، فإن المخصصات وإن كانت ثلاثة وكلها تخصص عموم حرمة الربا إلا أن الباقي بعد التخصيص ليس بقليل من الموارد، فمنها الاجنبي، ومنها بين الاخوين، ومنها بين ابن الخال والعم وإلى غير ذلك من الصور التي لا تحصى، ففي مثل هذه المخصصات التي لا توجب استهجانا في التخصيص تضر في المقام وأن كانت الأدلة مختلفة السند. اما الكلام فيما لو استلزم من التخصيص استهجانا أو عدم مورد لصديق العموم عليه، كما لو قال: يستحب اكرام العلماء، ثم قال: لا تكرم العدول من العلماء، وبعدها قال: لا تكرم الفساق من العلماء، فإن كلا من دليلي الخاص إذا ورد على العموم يكون مخصصا له ولا مانع ولكن كليهما يخصصانه مما يلزم منه المحذور، اذ بناء على عدم واسطة بين الفسق والعدالة يلزم عدم بقاء مورد تحت العموم، واما بناء على أن العدالة هي الملكة فهناك واسطة بينهما لأن من يتجنب المعاصي أوائل بلوغه لا يعد فاسقا لعدم ارتكابه أي معصية ولا يعد عادلا لإنتقاء الملكة عنه، حينئذ يبقى هذا المورد تحت العام خاصة ولكنه يلزم الاستهجان

(١) سورة البقرة ٢: ٢٧٥

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥-١٣٦، ابواب الربا، ب ٧.

٤٣٧

مرجحات
باب
التزام

لخروج الأكثر عن تحتها، فإذا اتفق ذلك فلا بد حينئذ من ملاحظة سند الأدلة وقبل ذلك تبين أن التعارض ليس واقعا بين العام وكلا الخاصين على وجه تقطع بكذب العام أو كلا الخاصين، وإنما الذي تقطع بكذبه أحد هذه الأدلة الثلاثة، إذ أحد الخاصين مع العام ليس موجبا لزوم المحذور، وكذا الخاص الآخر مع العام، ولكن المحذور إنما لزم من أجل تخصيص كلا الخاصين للعام، إذ حينئذ يلزم اما تخصيص الأكثر أو عدم مورد للعام، والقطع بصور كليهما أي العام والخاص ما لا يمكن ذلك، لأنه كيف يصدر الشارع عاما ثم يخصه بأدلة على وجه لا يبقى موردا للعام، أو يلزم استهجانها! فاما حينئذ أن تقطع بعدم صدور العام وحده أو بأحد الخاصين لا كليهما، فإذا اتفق مورد اجتمع فيه الأدلة الثلاثة كما هي أكثر موارد العبادات فحينئذ لابد من ملاحظة سند العام والخاصين، والصور في المقام ستة:

الأولى: أن يكون سند العام مرجوحا بالنسبة إلى سند الخاصين، ويكون سند الخاصين راجحا.

الثانية: أن يكون سند العام أرجح من سند الخاصين، ويكون سند الخاصين مرجوحين من العام.

الثالثة: أن يتساوى الرجحان في سند كل من الطرفين.

الرابعة: أن يكون سند العام أرجح من سند أحد الخاصين، ولكنه مساو لسند الخاص الثاني.

الخامسة: أن يكون سند العام مرجوحا بالاضافة إلى أحد الخاصين ومرجوحا بالاضافة إلى الآخر.

السادسة: أن يكون سند العام أرجح بالاضافة إلى الخاصين ومرجوحا بالاضافة إلى الآخر.

اما الصورة الأولى: التي كان سند العام مرجوحا، فلا ريب أنه يسقط مقابل دليل الخاصين لأن المفروض في كليهما

رجحان على العام، ولا يؤخذ بعمومه لمرجوحه سنده، ويلزمنا حينئذ العمل على مقتضى الخاصين، ولا ريب أن

النسبة بينهما هي التباين، فكل واحد يعمل على رسله.

وبعبارة أخرى أن دليل الحجية لا يشمل ما كان سنده مرجوحاً، بل يشمل كلا من الخاصين لأرجحية سنده، وعليه فيتعين طرح العام ويؤخذ بالخاصين، وقد عرفت أن بينهما نسبة التباين فكل لايعارض الآخر وهذا واضح.

* واما الصورة الثانية: وهي ما لو كان سند العام راجحاً وكان سند الخاصين مرجوحاً، فلهذه المسألة

صورتان، فتارة: يكون سند أحد الخاصين ارجح من سند الخاص الثاني، وإن كانا بالاضافة إلى العام مرجوحين، وأخرى: يكون سند كل منهما مساوياً لسند الآخر، وهما بالاضافة إلى العام اقل مرتبة منه.

فعلى الصورة الأولى يتعين طرح ذلك الخاص المرجوح ويلزمنا العمل بمقتضى العام والخاص الثاني، لأننا بعد أن علمنا اجمالاً أن المعارضه وقعت بين أحد هذه الأدلة مع الدليلين الآخرين بحيث يمكننا أن نقول: اما هذا الخاص بعينه كاذب أو أحد الدليلين الآخرين، وكذا كل دليل نضع اليد عليه لنا أن ننسب الكذب اما اليه أو إلى أحد مقابليه، فلا ريب أنه في هذه الصورة دليل الحجية إنما يشمل ما كان سنده راجحاً، ولا يشمل ما كان سنده مرجوحاً، وعليه فيتعين طرح ذلك الخاص المرجوح بالإضافة إلى رفيقه ويؤخذ بالعام من الخاص الثاني.

ومن هنا يظهر الحال فيما لو كان سند كل من الخاصين متساوياً، اذ بناء على ما تقدم من معنى التعارض الواقع بين الأدلة الذي هو عبارة عن العلم بكذب أحد الأدلة وصدق الدليلين يلزمنا المقام التخيير – إن قلنا به، وإن لم نقل به كما هو الصحيح فلا بد من التساقط – بين الخاصين لأن المفروض عدم تعلق العلم بكذب كليهما، فدليل الحجية إذا شمل العام لكون سنده راجحاً فالخاصان بعد فرض التساوي بينهما لا بد من التخيير حينئذ طرح أحدهما والأخذ بالآخر، وهذا ايضاً واضح.

واما الصورة الرابعة: التي يتضح منها حال الجميع لو تكلمنا عنها وهي التي كان سند العام بالاضافة إلى أحد الخاصين راجحاً وبالإضافة إلى الآخر مرجوحاً، ففي المقام ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) إلى القول بالتخيير بين طرح العام والأخذ بالخاصين، أو طرح أحد الخاصين والأخذ بالباقي، وبرهن على مختاره بما حاصله: أن

التعارض لما كان واقعا بين العام وكلا الخاصين مجموعا، لأن كلا منهما مع العلم لا تعارض بينهما وإنما الذي خأوقع المعارضة اجتماعهما معا، فكان الأمر حصول المعارضة بين العام وكلا الخاصين، فإذا كان الأمر كذلك فحيث كان العام راجحا من جهة ومرجوحا من الأخرى فلا بد من وقوع الكسر والإنكسار بينهما، فالناقص مع الكامل يجتمعان فيبلغا الأهمية التي كان تحصل عند انضمام العام إلى أحد الخاصين.

وبعبارة أخرى العام لو كان مقداره خمسة درجات، وكان الخاصين ارجح فكلا الخاصين إذا اجتماعا بعد ضم الناقص إلى الزائد يبلغ المجموع عشرة، فإذا نصفنا العشرة بأن اخذنا الخاصين وضممناه إلى العام البالغ خمسة كان المجموع عشرة وهي مقدار ما حصل عند جمع كلا الخاصين اذن فتحصل مما ذكره صاحب الكفاية هو التخيير بين الأخذ بالخاصين وطرح العام، أو اخذ العام مع أحد الخاصين على أن يطرح الآخر.

ولكن ما ذهب اليه لا وجه له، اذ بعد أن عرفت أن المعارضة إنما وقعت بين واحد من الأدلة والدليلين والآخرين وليست واقعة بين كلا الخاصين والعام، وبعبارة أخرى العلم الاجمالي تعلق بكذب واحد من هذه الثلاثة فاما أن يكون العام كاذبا ويكون الخاصان صادقين أو أحد الخاصين بعينه كاذبا والدليلان الآخران صادقان أو بالعكس، بحيث ليس متعلق الكذب اما هذان الخاصان أو العام بنفسه، فإذا كان متعلق العلم الاجمالي هو كذب واحد من الثلاثة فلا ريب أن دليل الحجية يشمل ذلك الخاص الراجع عل العام، وحينئذ يبقى العام مع الخاص الآخر والمفروض أن العام هنا ارجح منه لأنه كان مرجوحا لدليل ذلك الخاص الأولي، فإذا صار راجحا هاهنا فدليل الحجية يشمله ويبقى الخاص

(١) حاشية الفرائد: ٤٦٦.

المرجوح منتظرا لدليل من الأدلة يصدق عليه، وقد عرفت أن دليل الحجية يابى صدقه على ذلك الفرد لأنه مرجوح، اذن فلا وجه لما ذكره صاحب الكفاية من التخيير، بل اللازم طرح الخاص المرجوح والأخذ بالخاص الثاني مع العام.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ومن هنا يعرف حال بقية الصور اذ بعد أن فرضنا أن اللازم طرح واحد من الأدلة فكل دليل إذا أصبح مرجوحا فلا ريب أن دليل الحجية غير شامل له وإنما يشمل حينئذ ما كان سنده راجحا، واما في فرض التساوي فلا بد من التخيير، فالصورة الرابعة حيث كان العام فيها ارجح سنداً من أحد الخاصين ومساويا للخاص الثاني فلا اشكال في أن الخاص الأولي صار مرجوحا بالاضافة إلى العام، فإذا كان كذلك فدليل الحجية غير شامل له، وإذا لم يكن شاملا فاللازم طرحه ويتعين حينئذ طرحه ويتعين العمل بالدليلين الباقيين.

وهكذا الحال يظهر فيما بقي من الصور وهي صورة التساوي التي كانت الثالثة من الصور ولا ريب من تحقق الحكم بالتخيير فإما طرح العام والأخذ بالخاصين، أو طرح أحد الخاصين والأخذ بما بقي من الدليل وهذا كله واضح.

ومن هنا ينكشف الحال فيما لو كان التعارض واقعا بين الأدلة لأجل أمر خارجي وهو المسمى بالتعارض العرضي، كما في مثل الجمعة والظهر أو القصر والاتمام بعد أن كان فيهما يلاحظ جهة السند، فاما التساوي ويلزم التخيير، أو حصول الترجيح في أحدهما دون الآخر فيلزمنا تقديم الراجح على المرجوح.

كذلك الأمر يظهر فيما لو وردت أدلة ثلاثة بعضها يوجب شيئا والآخر ينفي أمرا آخر والثالث يثبت حكما لموضوع يغيرهما، ولكن علمنا من الخارج أن هذه الثلاثة لاتجتمع لا لأجل حصول المعارضة في نفس المدلول بل دلالة الدليل الخارجي أوجب أن ندعي المعارضة بين هذه الثلاثة بحيث أن التصديق بصدور جميعها غير ممكن، فإذا حصل هذا التعارض العرضي فاللازم علينا حينئذ مراجعة سند تلك الأدلة فإن كان في بعضها مرجوح كان هو الواجب طرحه والا فمع التساوي فالتخيير، والكلام فيه كالسابق هذا إذا كانت النسبة بين الخاصين التباين.

واما لو كانت النسبة بينهما العموم من وجه، كما لو قال اكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم فساق العلماء، وبعدها قال: لا تكرم الشعراء من العلماء، فإن النسبة بين الخاصين هي العموم من وجه لتصادقهما على الفاسق الشاعر من العلماء، فمقتضى القاعدة في المقام هو تخصيص كل من الدليلين عموم ذلك العام، كما كان الأمر في التباين، فيتقدم الخاص الأول ثم الثاني أو بالعكس ويخصصان العام، وذلك إذا لم يلزم من التخصيص أحد المحذورين السابقين اما

الاستهجان أو عدم بقاء مورد تحته، واما لو لزم أحد هذين فالكلام فيما سبق في التباين بعينه جار في المقام من ملاحظة المرجحات السندية اما في جانب العام أو الجانب الآخر على ماتقدم.

ولربما يقال هاهنا بتقديم الخاص الأول المتقدم زمانا على رفيقه وهو الخاص الثاني، وبعد التقديم لامحاله تنقلب النسبة فتلاحظ النتيجة مع الخاص الثاني، مثلا لو كان دليل حرمة اكرام الفساق من العلماء متقدما في الزمن على دليل حرمة اكرام الشاعر من العلماء، فإذا قدمنا الخاص الأول على العام كشف عن عدم مطابقة المراد الجدي للمراد الاستعمالي، فبطبيعة الحال تضيق دائرة حجية العام من اجل تضيق منشئها وهي الكاشفية فيكون المعنى حينئذ يجب اكرام العالم الغير الفاسق، ولا ريب أن نسبته مع قوله يحرم اكرام الشعراء من العلماء نسبة العموم من وجه لتصادهما على العالم العادل الشاعر، واقتراق العموم عن الخاص بالعالم العادل الغير الشاعر، أو فقل بالعالم العادل الاديب، واقتراق الخاص عن العام في الشاعر العالم الفاسق، فالمقام غير ما تقدم في التباين اذ هناك كان التخصيص غير موجب لما لزمه في محلنا، فإن في التباين هناك بعد التخصيص انقلبت النسبة ام لم تنقلب، فالعموم المطلق على عمومته لفرض أن نسبة الخاصين هي التباين، اما م نحن فيه فالتخصيص الساب فيوجب تعنون العام بعنوان وبحجية فكون النسبة بينهما وبني الخاص الثاني هي العموم من وجه بعد ان كانت العموم المطلق قبل الانقلاب.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): إن هذا القول مما لا وجه له لأن التقدم الزماني إنما كان في مرحلة الاثلاث وعالم الوصول، واما مرحلة الثبوت والصدور فليس بينها تقديم اصلا إذ بعد ان فرض ان الخاص وإن ورد متأخرا ولكنه كاشف عن التصرف في العم من حين صدور ذلك العام، وكان العام حينما جاء به

النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مخصصا ومضيقا من حيث ارادته الجدية منذ ذلك الحين، وإنما تأخر البيان والإعلام عن هذا الامر لشئ هناك أهم اوجب التأخير، ولغرض من الأغراض، فحينئذ لا ينبغي أن يلاحظ زمن التقديم والتأخير.

وبعبارة اخرى أن لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولسان الأئمة الاطهار واحد فإذا ورد عام نبوي ثم ورد

خاص عسكري لم نستكشف من ذلك أن العام من حين صدوره كان مخصصا، وكان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حين ألقى كلامه فكان ظاهرا بالعموم لم يرد بحسب ارادته الجدية جميعه ولا العموم منه فإذا كان الخاص له من المعنى ما ذكرناه فلاريب انه في صورة تعدد الخاص وتقدم احدهما على الآخر غير موجب لتقديم الأسبق إذ هما في الرتبة سواء وكلاهما مخصصان للإرادة الجدية، وكان العام الذي صدر من حينه ليس المراد منه جميعه بل ما عدا كليهما، ألا ترى ان المولى لو أمر العبد ببيع أملاكه كلها، ثم بعد ذلك ارسل له رسالتين كان في كل منهما قد استثنى فيها قطعة خاصة وقد اوصل البريد احدى الرسالتين وتعطل في اىصال الثانية او بعثهما المولى بيد رسولين أحدهما اسرع في الوصول وبقي الآخر متوانيا فهل في الماقد يتوقف العرف ويأخذ بالأسبق منهما، بعد ان عرفنا ان كليهما صدرا من المولى في آن واحد، وان تخصيص العام كان بكل منما من حينه، وإنه كشفا عن عدم ارادة المولى لهذين الامرين من حين اصدار العام، ولكنه تأخر البيان لغرض من الأغراض، فالتخصيص بعد ان صار معناه ما قلناه سابقا، فكلا المخصصين يردان على العام ويخصصانه ولا وجه لتقديم الاسبق على المتأخر حتيلزم من ذلك انقلاب النسبة، وهذا واضح.

فالذي تلخص من البحث ان نسبة الخاصين اذا كانت هي العموم ن موجه سواء كان احد الخاصي أسبق زمانا على الآخر او كانا متساويين فالحكم هو تخصيص ذلك العام بهما ورفع اليد عن عمومهم بمقتضى دليلي الخاصين ولا وجه لانقلاب النسبة بين الدليلين، هذا اذا لم يلزم من التخصيص الاستهجان او الاستيعاب لجميع الافراد، وإلا فاللزام حينئذ ملاحظة سند الأدلة كما مر تفصيله.

أما لو كان بين دليلي الخاصين نسبة العموم المطلق، كما لو قال: ليس في العارية ضمان، ثم بعد ذلك قال: في عارية الدرهم والدينار ضمان، ثم بعد ذلك قال: في عارية الذهب والقضة ضمان، فلا ريب ان النسبة بين الخاصين هي

٤٤٣

مرجحات
باب
التزام

العموم المطلق لأن الدرهم والدينار اخص من الذهب والفضة، اذ الذهب والفضة كما يصدق على الدرهم والدينار يصدقان على الحلي وغير المسكوكات.

ففي المقام حيث كان كلا الخاصين بالاضافة الى الدليل الاول اخص منه، وهو اعم منهما فهل المقام يقتضي اولا

تخصيص العام باخص الخاصين، وهو الدليل المثبت للضمان في عارية الدرهم والدينار، ثم بعد التخصيص بطبيعة الحال يتعنون العام بعنوان اذا لوحظ مع الخص الثني كانت النسبة هي العموم من وجه، فانقلبت من المطلق الى العموم من وجه، ام تخصيص كلا الخاصين لدليل العام من دون سبق احدهما على الاخر اذا لم يستلزم من التخصيص احد المحذورين.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): الظاهر ان المتعين هو الثاني دون الاول، اذ بعد أن عرفت أن نسبة كلا الخاصين نسبة واحدة وأنهما في عالم الثبوت كان العام مضيقا حجيته فيما عداهما، وهما وإن تأخرا اثباتا إلا انه في عالم الحقيقة على حد سواء يكشفان عن عدم ارادة المولى لكليهما فلاربيت بعد هذا البيان في صيرورة كليهما مخصصين لذلك العام من دون ان يتقدم اخص الخاصين على رفيقه ويخصص العام بل كل منهما في رتبة واحدة من هذه الجهة، اللهم الا ان يستلزم ما سبق من المحذور، فالكلام حينئذ عينه في السابق.

نعم يبقى سؤال السائل بأنه لماذا ذكر اخص الخاصين مقابل رفيقه الخاص الذي كان أعم منه فلولا ذكره لأجل حصر التخصيص لما كان له وجه، وبعبارة اخرى اخص الخاصين مثل الدرهم والدينار داخل في الذهب والفضة فكان عليه ان يكتفي بخصوص الذهب والفضة الشامل للدرهم والدينار وغيرهما، ولكن ذكر ذلك يدل على حصر التخصيص بخصوص الدرهم والدينار والإعراض عن مطلق الذهب والفضة.

ولكن جوابه واضح فإننا ذكرنا ان الوصف واللقب ليس مفهوما حجة، اذ ليس معنى ذكره للدرهم والدينار هو نفي ما عداه، وإنما ذكرهما بعد العموم نظرا لاي الاهتمام مثلا، او وقوع سؤال السائل عن خصوصهما، وهذا كثير في موارد الفقه، فإن اشارع ربما يحرم الصلاة في وبر خصوص الأسد مثلا، ثم بعد ذلك يقول بحرم الصلاة في وبر كل ما ليس بمأكول اللحم، كما

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٤٤٤

وردت الرواية بذلك، او يقول لا تصلي خلف شارب الخمر ثم يقول لا تصلي خلف الفاسق مطلقا.
إن فالذي تلخص في المقام ان كلا الخاصين وإن كان بينهما العموم المطلق يخصصان العام ويرفعان اليد عن حجيته إذا لم يستلزم المحذور لما عرفت ان انسبة العموم الى كل واحد منهما على حد سواء اذ كاشفيتها نوعية إنما

هي فيما عداهما.

نعم لو كان احد الخاصين متصلا بذلك العام وكان الخاص الثاني منفصلا فلاريب في انقلاب النسبة في المقام، لأن العام بواسطة اتصال الخاص معه اوجب انعقاد ظهوره وحجيته فميا عدا ذلك الخاص ولا ريب في تعنونه بعنوان غير ذاك الخاص، وتكون نسبته مع الخاص الثاني نسبة العموم من وجه، مثلا اذا قال: ليس في العراية ضمان إلا في عارية الدرهم والدينار أو غير عارية الدرهم والدينار، فيكون المعنى ليس ضمان في عراية غير الدرهم والدينار، وهو مع قوله في عراية الذهب والفضة ضمان عموم من وجه، لتصادقهما على عارية الحلي، إذ مقتضى دليل الخاص المنفصل ثبوت الضمان فيها لأنها ذهب وفضة، ومقتضى دليل العام عدم الضمان لأنها غير الدرهم والدينار فحينئذ تنقلب النسبة من العموم المطلق الى العموم من وجه، ولا بد حينئذ من ملاحظة المرجحات الاخرى في مورد التعارض عند العموم من وجه وهذا واضح.

إلا ان الذي يبقى في المقام مما يجدر بنا التعرض له هو امر واحد، وذلك فيما لو ورد عام غير مخصص مثل قوله ليس في العارية ضمان، ثم ورد بعده عام قد خصص بدليل متصل مثل ليس في العارية ضمان إلا في الدرهم والدينار، ثم بعد ذلك ورد مخصص منفصل أعم من المخصص المتصل وهو مثلا، في عرية لالذهب والفضة ضمان، فماالذي يقتضي ان نعمل في المقام بعد ان كان كلا الدليلين الاخيرين بينهما وبين العام الفوقاني الأولي من النسبة هي العموم المطلق، فهل يلزمنا ان نخصص ذلك العام الفوقاني بكليهما كما عملنا ذلك في صورة كون النسبة هي العموم من وجه أو التباين، وحينئذ يكون قوله ليس في العارية ضمان معناه الا في الذهب والفضة والدرهم والدينار، ام يلزمنا في المقام تخصيص ذلك العام الفوقاني أولا باخص الخاصين وبطبيعة الحال بعد

مرجحات
باب
التزام

٤٤٥

التخصيص يكون الباقي تحت العام، تلاحظ النسبة بينه وبين الخاص المنفصل ولاريب انه تنقلب النسبة من العموم المطلق الى العموم من وجه.

ذهب شيخنا الاستاذ (قده) الى الثاني، وقد اقام وجهي على اثبات مدعاه: الأول: ان ذلك العام الفوقاني بعد ان ورد العام الذي اتصل به المخصص، لا يكون ظاهرا في تمام المعنى بحسب المراد الجدي، اذ الدليل الثاني يكشف عن عدم

حجيته في الجميع وإنما تتضيق الحجة وتكون بحسب الكاشفية في خصوص ما عدا الدرهم والدينار وهذا العنوان الذي دل عليه العموم بعد التخصيص اذا لوحظ مع المخصص المنفصل كانت النسبة هي العموم من وجه لأن ما بقي تحت العام بعد التخصيص يدل على عدم الضمان في غير الدرهم والدينار، والخاص المنفصل يدل على ثبوت الضمان في الذهب والفضة، فمورد التصادق في عارية الحلي فإنها بالنظر الى كونها ذهباً يقتضي ثبوت الضمان، والنظر الى انها غير درهم ودينار يقتضي نفي الضمان، وهذا هو العموم من وجه فلا محالة تنقلب النسبة من المطلق الى من وجه، وهذا واضح.

الثاني: ان الدليل الذي أثبت الضمان في عارية الذهب والفضة الذي كان مخصصاً منفصلاً لا يمكننا ان نجعله مخصصاً للعام فوقاني، لأن ذلك الدليل المنفصل مبتلى بالمعارضة فإنه مع الدليل الذي كان العام قد اقترن به مخصص متصل بينهما عموم من وجه، وبعبارة اخرى بين قوله في عارية الذهب والفضة ضمان، وبين قوله لا ضماً في العارية إلا في الدرهم والدينار نسبة العموم من وجه حيث يتصادقان في عارية الحلي، فأحدهما ينفي الضمان عنه والاخر يثبت، وإن كان كلاهما يعترفان بالضمان في الدينار والدرهم، إلا انهما يتعارضان في مورد اخر، فإذا كان الخاص مبتلياً بالمعارضة فلا يصلح للتخصيص بالنسبة للعام فوقاني، ويكون العام فوقاني من اطراف المعارضة حينئذ فيما عدا الدرهم والدينار إذ هما يخصان دليل العموم، واذا حصلت المعارضة بين العام والخاص فلازمه عدم كن النسبة للعموم المطلق إذ لو كان كذلك ما حصلت المعارضة وإنما انحلت بالسرعة بحسب النظر العرفي، من تقديم الخاص على العام.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله) إن كلا الوجهين غير تامين وإما الذي يقتضي الركون اليه هو الوجه الاول، أما الرد على الوجه الاول الذي جاء به شيخنا الاستاذ فملخصه: انه لا وجه لتقديم اخص الخاصين على الخاص الثاني، وتخصيص العموم به إذ بعد ان فرض ان نسبة ا لعموم الى كل من هذين الخاصين نسبة واحدة وكلاهما يكشفان ان المتكلم بحسب ارادته الحقيقية والجدية يريد ما عداهما وأن مرحلة الجعل والتشريع من أول الامر كان على غير هذين الخاصين، فتقدم احدهما في الزمان على الآخر او كون احدهما اخص من الثاني، إنما كان في مرحلة الاثبات

وهو ليس بمهم ولا ينبغي النظر إليها، فلا وجه لتقديم اخص الخاصين بعد ان عرفت ان نسبة العموم الى كل منهما نسبة متساوية، وعليه فيردان على العموم ويخصصانه فيما اذا لم يستلزم احد المحذورين السابقين

واما عن الوجه الثاني فلأنه لا ينكر حصول المعارضة بين الخاص ورفيقه، وأن عدم ابتلائه بالمعارضة لا يوجب بقاء معارضته مع رفيقه والعام فوقاني إلى الأبد، بل لابد من العلاج بين الخاصين فإن قلنا بأن مقتضى الدرهم والدينار إذا شككنا فيه يرجع إلى العموم النافي للضمان، وإن اخترنا في مورد التعارض ترجيح أحدهما على الآخر أو التخيير، فحينئذ إذا اخذنا بأحد الدليلين إما ترجيحاً أو تخييراً فلا بد حينئذ من تخصيص العام به، وعلى كل فالعام فوقاني على جميع الاحتمالات لا يكون مورداً للمعارضة، بل يلزمنا النظر إلى دليلي الخاصين ومعالجتهما بعد التعارض، فأَي وجه نختاره في المقام يكون هو الذي يجب أخذه فلا بد حينئذ ملاحظته مع ذلك العام فوقاني.

فالذي تحصل من حيث القاعدة الكلية في جميع الموارد وحتى في هذه المسألة التي اتمنا البحث عنها فعلاً أن القاعدة هو تخصيص كلا الخاصين لذلك العام إذا لم يستلزم أي محذور من المحاذير السابقة، ولا وجه لتخصيص أحد الخاصين أو لا من جهة اسبقية أو اخصيته أو ما شاكل ذلك لتكون النسبة منقلبة، بل كلا الخاصين يردان على العموم ويخصصانه، نعم لو كان أحد الخاصين متصلاً بالعام في غير هذه المسألة لأوجب انعقاد ظهوره من حيث الحجية فيما عداه، ولا بد من تضيق دائرة الحجية وحينئذ لا محالة من أن النسبة تنقلب عما كانت عليها في السابق.

مرجات
باب
التزام

٤٤٧

هذا إلا أن تطبيق هذه الكبرى المسلمة على موردنا الذي هو العارية مما يشكل، وذلك لنكته في المقام تستدعي التعرض لهذه المسألة كي يتضح الحال، فنقول: أن أدلة العارية قد وردت بالسنة مختلفة ومتعددة.

فمنها: ما دل بعمومه على عدم الضمان مطلقاً وهي رواية مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد (عليه السلام) قال:

سمعتة يقول: لا غرم على مستعير عارية إذا هلك أو سُرقت أو ضاعت إذا كان المستعير مأموناً^(١)

ومنها: ما دل على عدم الضمان إلا في الدرهم كرواية عبد الملك عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ليس على

صاحب العارية ضمان إلا أن يشترط صاحبها إلا الدراهم فإنها مضمونه شرط صاحبها أو لم يشترط^(٢)

ومنها: ما دل على عدم الضمان إلا في الدينار كرواية عبد الله بن سنان قال: أبو عبد الله (عليه السلام) لا تضمن

العارية الا أن يكون قد اشترط فيها الضمان الا الدينار فإنها مضمونه وأن لم يشترط فيها ضماناً^(٣) ومنها: ما دل على عدم الضمان الا في عارية الذهب والفضة، كرواية اسحاق بن عمار عنه (عليه السلام) قال: العارية ليس على مستعيرها ضمان الا ما كان ذهب أو فضة فإنهما مضمونان اشترطاً أو لم يشترطاً^(٤) ومنها: ما دل على عدم الضمان الا في صورة اشتراط الضمان كما هو معلوم من بعض الروايات التي ذكرناها، وعلى كل فمقتضى الجمع بين هذه الروايات أن صورة الاشتراط خارجة على كل حال وأنها تخصص ذلك العام من دون ريب.

اما روايات الدرهم والدينار وإن كانت الروايات لم تجمعها الا أنه هما في حكم المجتمعين، اذ منطوق كل منهما يقيد مفهوم الآخر، فإن قوله "ليس في العارية ضمان الا في الدرهم" أن مقتضى ليس افادة نفي الضمان عن كل عارية عدا الدرهم، ولكن نرفع اليد عن هذا السلب بمنطوق ما دل على ضمان العارية في

(١) وسائل الشريعة ١٩: ٩٢، كتاب العارية ب ١ ح ٣

(٢) وسائل الشريعة ١٩: ٩٦، كتاب العارية ب ٣ ح ٣

(٣) المصدر السابق: ح ١

(٤) وسائل الشريعة ١٩: ٩٧، كتاب العارية ب ٣ ح ٤.

الدينار وهذا واضح، وبهذا تكون الروايات نافية للضمان عن غير الدرهم والدينار، ولكن بين هذه الرواية وما دل على الضمان في الذهب والفضة تعارض بالعموم من وجه، حيث يتعارضان في عارية الحلي فإن مقتضى منطوق روايات لزوم الضمان في الذهب والفضة هو وجوب الضمان في الحلي عند التلف، ومقتضى روايات نفي الضمان عما عدا الدرهم والدينار هو عدم الضمان لأن الحلي غير درهم ودينار.

وبعبارة أخرى الأدلة الدالة على نفي الضمان عن غير الدرهم والدينار قد تضمنت حكيم أحدهما سلبياً والآخر

ايجابي، اما السلبي فهو نفي لزوم الضمان عن سائر الاعيان المستعارة التي لم تكن درهما ولا دينارا، واما الايجابي فهو ثبوت الضمان للمستثنى منه وهو خصوص الدرهم والدينار، كما هو مقتضى كل مستثنى ومستثنى منه إذا كانت القضية غير موجبة بأن كانت منفية، وعلى كل فالعقد السلبي مع ما تضمنه أدلة ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة بينها معارضة في غير الدرهم والدينار، اذ مقتضى العقد السلبي نفي الضمان عند تلفه، فإذا وقعت المعارضة بينهما فلا بد من الترجيح وسيأتي إنشاء الله تعالى أن من جملة المرجحات في مورد ما إذا كانت النسبة بين الدليلين العموم من وجه هو أن لا يلزم من تقديم أحد الدليلين على الآخر صيرورة ذلك الآخر أقل موردا تحته ليبلغ حد الاستهجان، بمعنى أنه لو قدمنا أحد الدليلين لزم في ذلك الآخر قلة الموارد تحته بخلاف العكس، إذا اردنا قلب المسألة فإنه لا يلزم قلة بل بقاءه على موارد كثيرة، وفي المقام بعد التعارض لا بد من النظر إلى هذين الدليلين والتأمل في أن ايهما إذا تقدم يلزم في الثاني استهجان، فنقول لو اردنا أن نقدم قوله: "ليس في العارية ضمان الا في الدرهم والدينار" على أدلة ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضة عند تعارضها في الحلي، لزم اختصاص أدلة الذهب والفضة بخصوص الدرهم والدينار، وقوله: "يجب في عارية مطلق الذهب والفضة ضمان" مختص بخصوص المسكوكين حيث رفع اليد عن غيرهما لأجل تقديم الدليل السلبي عليه، ولا اشكال أن الباقي تحت أدلة الضمان في الذهب والفضة أقل مما خرج لأن الباقي خصوص المسكوكين، ولما تستعار السكة بين ايدي الناس وإنما وضعت لأجل المبادلات التجارية ،

نعم التي تستعار إنما هي الحلي دون المسكوكات، ولذا أفتى الفقهاء بجواز وقف الحلي دون المسكوكات. وهذا بخلاف العكس فإننا لو قدمنا دليل الذهب والفضة على قوله: "ليس في العارية ضمان الا في الدرهم والدينار" لم يلزم أن يكون قوله: "ليس في العارية الخ صادقا على موارد قليلة، اذ لو أخرجت الفضة الذهب من تحته لبقى تحت ذلك السلبي موارد كثيرة منها الفرش والكتب وباقي الأمور المنقولة وغير ذلك، اذن ففي مورد التعارض كان تقديم أحدهما على الآخر مستلزما لبقاء ذلك الآخر صادقا على موارد قليلة بخلاف صورة العكس، ولا ريب أن ما لا يلزم منه هذا المحذور تقديمه، فيكون الحاصل أن قوله: "في عارية الذهب والفضة ضمان" متقدم على الدليل السلبي،

وبطبيعة الحال الدرهم والدينار داخلان تحت عنوان الذهب والفضة، وإذا تقدم دليل الايجاب كان هو المخصص لذلك العام فوقاني الغير المقيد بشيء اصلا، فالذي ظهر من هذه المسألة أنه لم يكن كلا الدليلين مخصصين للعام وإنما خصص أحدهما دون الآخر.

* هذا كله في البحث عما كان إذا ورد عام ثم جاء بعده مخصصان وكانت النسبة بين هذين المخصصين اما التباين أو العموم من وجه أو العموم المطلق، وقد تقدم تفصيل ذلك وكانت الخلاصة أن كلا المخصصين يردان على ذلك العموم ويخصصانه بشرط أن لا يكون التخصيص موجبا للاستهجان أو عدم بقاء مورد لصدق العام عليه والا فقد قلنا أن اللازم حينئذ مراجعة السند للعلم بكذب أحد الأدلة التي هي اكثر من اثنين.

والكلام الآن يقع في صورة ما إذا ورد دليلان بينهما من النسبة عموم من وجه ثم ورد دليل آخر فتارة يكون مخصصا لكلا الدليلين على نحو يخرج مورد الاجتماع الذي من أجله حصلت المعارضة بين الدليلين، وأخرى يخرج مورد الافتراق من أحد الدليلين، فإن كان مخصصا لكليهما ومخرجا مورد الاجتماع، فلا ريب أن المعارضة ترتفع من بين الدليلين الأولين، ويكون الدليل الثالث بمنزلة دليل مصلح وموفق بين الأولين، مثلا لو قال

٤٥٠

مصابيح
الأصول
- ج ٤

المولى: يجب اكرام العلماء، ثم قال: لا تكرم الفاسق، فكانت مادة الاجتماع بينهما في العالم الفاسق، اذ مقتضى الدليل الأول هو وجوب اكرامه ومقتضى الدليل الثاني حرمة، فلو ورد دليل آخر من المولى يقول: العالم الفاسق يجوز اكرامه أو يباح أو يكره، فقد شمل الدليل الثالث مورد اجتماع الدليلين وإخراجه عن تحتها، فاخص الأول بالعالم العادل واختص الثاني بالفاسق الجاهل ولا تعارض بين الدليلين بل لنسبة بين الدليلين الأولين بل يصيرهما متباينين وهذا واضح.

واما لو كان مخرجا خصوص مورد الافتراق من أحدهما فلا اشكال في إنقلاب النسبة حينئذ بين الدليلين الأولين من العموم من وجه إلى العموم المطلق، وهذا أحد موارد إنقلاب النسبة، مثلا إذا قال المولى: يستحب اكرام العلماء، ثم قال: يكره اكرام الفاسق، فلا ريب أن مادة الاجتماع بينهما العالم الفاسق ومادة افتراق الأول العالم العادل ومادة افتراق الثاني الفاسق الجاهل، فإذا ورد دليل آخر من المولى يقول: العالم العادل يجب اكرامه، أو قال: الجاهل

الفاسق يجرم اكرامه، فقد أخرج مورد افتراق أحد الدليلين عن الآخر وجعله صادقا وشاملا لخصوص الفرد الآخر الذي كان رفيقه صادقا عليه ايضا. وبعبارة أخرى بعد ورود الدليل الثالث على قوله: يستحب اكرام العلماء، وإخراج العدول منهم الذين هم مورد افتراق عن الدليل الآخر يبقى قوله يستحب اكرام العلماء مختصا بالعلماء الفاسق، بينما يكون قوله: يجرم أو يكره اكرام الفاسق باقيا على عموم غير مخصص بدليل وهو مع قوله: يستحب اكرام فاسق العلماء بينهما من النسبة العموم المطلق، اذ قوله يكره اكرام الفاسق اعم من العلماء وغيرهم، ولا بد بعد أن انقلبت النسبة إلى العموم المطلق كان اللازم تقديم الخاص على العام لما تقدم ويتخصص العام بما عدا الخاص، هذا إذا كان الدليل الثالث مخرجا مادة الافتراق عن أحدهما بكليهما وجميعها.

واما لو كان مخرجا لبعضها ومبقياً للبعض الآخر فلا اشكال أن النسبة الأولى التي كانت سابقا باقية على حالها، مثلا لو قال المولى – بمقتضى دليله الثالث – يجب اكرام العالم العادل الهاشمي، فهو لم يشمل كل الافراد العدول بل أبقي قسما منهم تحت ذلك العام، وكان قوله: يستحب اكرام العلماء بعد التخصيص يكون شاملا للفاسق وللعدول الغير الهاشمين، فالنسبة بين الدليلين

٤٥١

مرجحات
باب
التزام

لاتزال على حالها من العموم من وجه لأن لكل منهما مادة اجتماع وافتراق، غاية الأمر أحد الدليلين مادة افتراقه اخص مما كانت قبل ورود الدليل الثالث بينما كانت قبله أوسع مما هي عليها الآن، وهذا لا يوجب قلب النسبة اصلا هذا كله إذا كان الدليل المخصص واحدا.

واما لو كان هناك دليلان مخصصان كل منهما أخرج مادة الافتراق عن أحد الدليلين وبقي مورد الاجتماع محكوما بحكمين متباينين وهو موضوع واحد، مثلا لو قال: يستحب اكرام العلماء، ثم قال: يكره اكرام الفاسق، ثم بعد ذلك قال: يجب اكرام العلماء العدول، ثم بعد ذلك قال: يجرم اكرام الجهال من الفاسق، فلم يبق تحت الدليلين الأولين العامين الا المورد الذي اجتماعا فيه سابقا وهو العالم الفاسق، ولا ريب أنه موضوع واحد فتارة يكون محكوما بالاستحباب وأخرى بالكراهة، أو فقل موضوع واحد محكوم بحكمين متضادين متباينين متعارضين، فتقع المعارضة حينئذ بين الحكمين، فهل المقام يقتضي أن يكون طرف المعارضة خصوص العامين فقط من دون أن يشترك فيها

المخصصان، أو يكون المخصصان أيضا طرفا للمعارضة.

ذهب شيخنا الاستاذ (قدس سره) ^(١) إلى الأول بمعنى وقوع المعارضة والتنافي بين العامين فقط دون أن يدخل تلك المعركة أي فرد من افراد المخصص، ولا بد حينئذ من ملاحظة المرجحات في مقام المعارضة بينها بالخصوص. ولكن سيدنا الاستاذ (دام ظله) ذهب إلى الوجه الثاني حيث أفاد بما ملخصه: أنه سبق في الصورة الأولى أن يبين أن المعارضة إنما حصلت عند اجتماع هذه الأدلة الأربعة إما أحد الخاصين أو أحد العامين بحيث لو قدر أن كان الصادر عامين وخصا واحدا لما كان المحذور لازما، أو كان الصادر عاما وخاصين فالأمر كذلك، وإنما المحذور جاء من اجتماع الأربعة وحينئذ فلا بد من القول بكذب أحد هذه الأدلة، وحينئذ لامناص من مراجعة السند من حيث المرجحات كما مر، ولا وجه لوقوع المعارضة بين خصوص العامين كما ذهب شيخنا الاستاذ (قدس سره) وهذا واضح.

(١) اجود التقارير ٤: ٣٠٤.

مصباح
الأصول
ج - ٤

٤٥٢

وأما لو كانت النسبة بين الدليلين الأولين هي التباين ثم ورد دليل ثالث مخصص لأحدهما، فلا ريب أن النسبة حينئذ تنقلب من التباين إلى العموم المطلق، وذلك كما في مثل أدلة الارث فإن بعضها ورد بالمنع عن ارث الزوجة للعقارات مثل "لا ترث الزوجة من العقار" ^(١) وبعضها دل على الارث مطلقا مثل "الزوجة ترث من العقارات" ^(٢) فإن بين الدليلين تباينا • حيث أنه موضوع واحد وهو الزوجة قد حكم بحكمين متناقضين وهو معنى التباين، فلو ورد دليل ثالث يقول "الزوجة ذات الولد ترث من العقار" ^(٣) فلا ريب أنه يكون مخصصا لقوله لا ترث، ويبقى ذلك المنع مختصا بخصوص الزوجة التي غير ذات الولد، وهذا العموم بعد التخصيص أخص من قوله "ترث الزوجة من العقار" الذي هو الدليل الأول فيقدم عليه.

وأما لو ورد دليلان مخصصان للدليلين الأولين اللذين بينهما نسبة التباين فلا اشكال أن النسبة تنقلب بعد التخصيص

إلى العموم من وجه، مثلاً لو ورد دليل يقول: الغسلة الواحدة تكفي، وورد دليل آخر يقول: الواحدة لا تكفي وإنما يحتاج في مقام التطهير إلى التعدد، فلا اشكال أن النسبة بينهما هي التباين فلو ورد مخصص بعد ذلك يقول: الغسلة في الجاري الواحدة كافية، فهذا يكون مخصصاً للدليل الثاني الذي هو قوله الواحد لا تكفي، حيث يرفع اليد عن العموم في خصوص الجاري لما ورد من الدليل وتكون الحجة حينئذ هي أن الغير الجاري لا يكفي فيه المرة، ثم يرد دليل رابع يقول: الماء القليل لا يكفي فيه الغسلة الواحدة، وهذا يكون مخصصاً للدليل الأول وهو قوله الغسلة الواحدة كافية، حيث يرفع اليد عن هذا العموم في خصوص القليل ويكون المعنى أن الغسلة الواحدة كافية في غير القليل، ولا اشكال أن بين هاتين الحجتين اللتين حصلتا بعد التخصيص من النسبة عموم من وجه حيث أنهما يتعارضان في الماء البالغ كراً، فنظراً إلى تعدد، ونظراً إلى أنه غير قليل فيشملة الدليل الدال على كفاية المرة الواحد وهذا واضح، ولا بد حينئذ من النظر إلى إلى المرجحات في باب التعارض في العموم من وجه.

(١) وسائل الشريعة ٢٦: ٢٠٥، ابواب ميراث الأزواج ب٦

(٢) وسائل الشريعة ٢٦: ٢١٢، ابواب ميراث الأزواج ب٧ ح ١، ٢

(٣) المصدر السابق.

مرجحات
باب
التزام

٤٥٣

فتلخص في المقام أن الأدلة المتعارضة إذا كان العرف يرى في الإمكان أن يجمع بينها على وجه لا تحصل المخالفة ولا التناقض، فالذي يلزمنا حينئذ متابعتة كموارد العموم والخصوص المطلق والقرينة وغيرهما، والا ففي صورة عجزه عن التوفيق والاصلاح بين الدليلين من حيث الظهور لابد حينئذ من مراجعة السند وملاحظة ما هو الأرجح من الآخر.

الكلام في التعادل

ولا يخفى أن الدليلين المتعارضين إذا عجز العرف عن الجمع والتوفيق بينهما بحسب الظهورات فلا بد حينئذ من الانتقال إلى مرحلة السند، حيث فرض أن مرتبة الظهور في كليهما متساوية، فإذا رجعنا إلى السند فلا بد من أحد أمور ثلاثة، إما أن يكونا مقطوعي السند، أو أحدهما قطعي والآخر ظني، أو يكون كلاهما ظنيين.

أما الصورة الأولى فكما لو تعارض خبر متواتر مع آية قرآنية، أو تعارض خبران متواتران أحدهما يثبت الحكم للموضوع والآخر ينفيه عن نفس ذلك الحكم، أو يثبت ضده مثلاً، ففي المقام مقتضى القاعدة هو التساقط لأننا بعد أن قطعنا بصدور كليهما فلا بد وأن نلتزم بأن أحد الظهورين من باب المتيقن ليس على ظهوره في المراد الجدي، بل إما أن يكون وارداً على خلاف المراد الاستعمالي بأن كان المراد منه المجاز أو التقية مثلاً أو ما أشبه ذلك، فحيث لا مجال لنا إلى الترجيح في أحدهما لأنه بلا مرجح، وكذا التخيير بينهما كان بلا دليل، فلا بد من القول بتساقطهما لعدم شمول دليل الحجة لكليهما حينئذ وفرض أنهما مجملان، وحينئذ بعد تساقطهما لابد من الرجوع إلى عموم آخر أو أصل في المقام حسبما يوجد من الدليل وهذا واضح، إلا أن الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١) ذهب في المقام إلى ضرورة التأويل والحمل على خلاف الظهور، لأنه بعد أن كان سند كل منهما قطعياً وكان لا يمكن الجمع بين الظهورين لتنافييهما البين فحملهما على خلاف هذا الظهور وتأويل إرادة معنى آخر خير من الطرح.

(١) فوائد الأصول ٤: ٢٢.

قال سيدنا الأستاذ (دام ظله) أنه لا نعرف وجهاً لما ذكره (قدس سره) إذ بعد أن سقط دليل الحجة من حيث الشمول لكلا الظهورين فحملهما وتأويلهما إلى معنى آخر يحتاج إلى دليل يثبت إرادة المعنى الذي هو خلاف الظاهر، فإن المعاني المجازية كثيرة والذي ثبت من الدليل محتاج إلى دليل وهو منتفٍ وهذا واضح.

واما في الصورة الثانية: وهي مالمو كان أحد الدليلين قطعي السند كاية وردت أو سنة نبوية، وكان الدليل الآخر ظنيا كالرواية مثلا، وقد حصل بينهما من التعارض ما لا يمكن أن يصلحه العرف، ففي المقام مقتضى القاعدة هو التساقط كما في الصورة الأولى، لأن دليل حجية الظهور في القطعي مع اعتبار دليل حجية الصدور في الظن لا يمكن أن يجتمعا، حيث أن الشارع إنما يعبدنا بالصدور لأجل ما للكلام من ظهور، فتعبده بظهور الدليل القطعي الذي معناه العمل على طبق ما ظهر منه، وتعبده بصدور الدليل الظني لأجل ماله من الحجية من حيث الظهور لا يجتمعان، لأن معنى التعبد بالصدور ليس إلا لأجل التعبد بالظهور والتعبد بالظهورين مما يلزم منه الجمع بين المتناقضين وهو واضح فلا بد من التساقط في كليهما وعدم الرجوع إلى أحدهما.

ولكن بالنظر إلى الأخبار القريبة من التواتر الواردة بلسان "أن ما خالف كتاب الله وسنة رسوله فاطرحه على الجدار أو لم نقله أو باطل أو زخرف"^(١)، ما يقتضي في المقام تقديم الدليل الذي هو قطعي السند على ظني، لأن المتيقن من معنى المخالفة إنما هي التباينية فلا بد حينئذ بمقتضى الأخبار الكثيرة طرح الرواية والأخذ بالآية أو الخبر المتواتر.

واما الصورة الثالثة: التي يكون سند كل من الدليلين ظنيا فتارة تكون المخالفة بينهما بنحو التباين وأخرى بالعموم من وجه، وهذه هي الصورة التي عقد لها بحث التعادل والترجيح، ويقع الكلام الآن في التباين، فنقول: أن مقتضى القاعدة في المقام هو التساقط كما مر، وذلك لأننا ذكرنا سابقا أن شمول دليل الحجية لهذا وشموله لذاك مما يلزم بينهما المناقضة في مقام التعبد، لأن تعبد الشارع بالصدور لأجل ما له من الظهور في أحدهما ينافي التعبد بالآخر، فالزامه

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ١١٠-١١١، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٨، ١٥، ١٤، ١٢.

بصدور كليهما لا يمكن أن يجتمعا في عالم الثبوت فضلا عن عالم الاثبات، واما اختصاص التعبد بأحدهما ترجيحاً أو تخييراً فليس عليه دليل إذ يلزم من ذلك الترجيح بلا مرجح فلا بد من التسايط، هذا بمقتضى القاعدة الأولية في جميع الامارات الا أن الأخبار وردت في خصوص الروايتين على خلاف ذلك، فبعضها حكم بالتخيير مطلقاً، وبعضها حكم به بعد الترجيح.

فكانت الأخبار على طائفتين، منها: ما حكم في مقام تعارض الخبرين بالتخيير سواء كان هناك ترجيح أو لم يكن، وبعضها دل على التخيير لكنه في طول الترجيح، بمعنى أنه لو كان هناك مرجح لأحد هذين الخبرين كان اللازم تقديم ما عضده الترجيح وإلا فمع التساوي لا بد من التخيير، وقد حملت أدلة الترجيح على القول الأول على الاستحباب، اما بناء على القول الثاني فالترجيح يكون إلزامياً.

* وقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) إلى القول الأول وادعى أن مقتضى ما يستفاد من الأخبار العلاجية هو التخيير مطلقاً في مقام التعارض والذي دل على الترجيح محمول على الاستحباب، وقد نسب هذا الوجه إلى ثقة الاسلام الشيخ الكليني (قدس سره) (٢) في ديباجة كتابه الكافي ثم ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أن الأخبار الواردة في مقام المعارضة بين الخبرين على أقسام ومنها ما دل على التخيير مطلقاً، ومنها ما دل على التخيير بعد الترجيح، ومنها ما دل على لزوم الاحتياط والأخذ بأحد الروايتين، ومنها ما دل على الوقف.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله) اما اخبار التوقف فلم يظهر لنا ما يدل عليه الا روايتان أحدهما: مقبولة عمر بن حنظلة (٣) فقد امرت بتأخير الواقعة إلى لقاء

(١) كفاية الاصول: ٤٤٢

(٢) الكافي ٨: ١

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، ابواب صفات القاضي ب ١٩٩.

الامام (عليه السلام) بقوله في آخر المقبولة " فارجه حتى تلقي امامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات" فامرت بالارجاء بعد أن استعرضت المرجحات من الصفات في الراوي من حيث الاعدية والأورعية والاصدية والافقية الخ ثم ذكرت الشهرة وبعدها موافقة الكتاب والسنة ثم مخالفة العامه، وبعدها امرت بالتوقف. وثانيها: رواية سماعة بن مهران^(١) التي امرت ابتداء بعدم العمل بواحد من الحديثين اللذين أحدهما فيه الأمر والآخر فيه النهي حتى لقاء الامام (عليه السلام) ثم بعد ذلك رجحت الخبر المخالف للعامه بعد أن سال السائل وقال: لا بد لنا من العمل بواحد منها، ولم نطلع على غير هاتين الروايتين مما يدل على التوقف. وهناك طائفة أخرى وهي الأمرة بالتوقف مطلقا في كل شبهة ولكن الجواب عن ذلك واضح: فإنها ارشادية إلى حكم العقل بلزوم المؤمنية في كل اقدام يصدر من المكلف نحو الفعل أو الترك وهذا اجنبي عن المقام. اما رواية عمر بن حنظلة فهي وإن كانت مقبولة وقد عمل بها الاصحاب إلا أنه لا دلالة لها على وجوب التوقف في مقام المعارضة بين الخبرين، حيث أنها وردت في مقام الخصومة والمنازعة في شبهة حكمية. في دين أو ميراث كما نصها – حيث يقول فيها: سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة يحل ذلك الخ، ومن المعلوم أن مورد الخصومة لا يقتضي أن يحكم الامام (عليه السلام) فيه بالتخير، بل ضروري أن يحكم بالتوقف اذ لو اراد أن يحكم بالتخير لما انحلت المخاصمة بينهما اذ كل منهما يختار ماهو الموافق لارادته ولصلاحه ونفعه، فلذا كان لزاما على الامام (عليه السلام) أن يأمر السائل بالتوقف عند مداهمته لمثل هذه القضايا حتى مراجعة الامام (عليه السلام)، وهذا المعنى أجنبي عما نحن فيه فإن مقامنا عند تعارض الخبرين ولا يمكن تسرية حكم مورد الخصومة للمقام لأنه من تسرية حكم موضوع لموضوع آخر، فهي اجنبية عن المقام وعلى فرض

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٢.

التنزل فهي واردة في زمن الحضور لا الغيبة كما ورد ارجه حتى تلقى امامك وما شاكل ذلك.

واما رواية سماعة: فيرد عليها أمور ثلاثة يوجب ضعفها عن مقام الدلالة: أولاً: أنها مخدوشة من حيث السند لكونها ضعيفة.

وثانياً: معارضتها للمقبولة من جهة التقديم والتأخير في بعض المرجحات، فإن المقبولة امرت بالتوقف بعد أن رجحت الخبر المخالف للعامة على الموافق لهم، بينما رواية سماعة رجحت بالمخالفة بعد أن امرت بالتوقف أولاً، وبعبارة أخرى التوقف المأمور به في المقبولة إنما كان بعد الترجيح وفي الرواية إنما كان أولاً ثم بعد ذلك حصل الترجيح اذن فهي ساقطة.

وثالثاً: على تقدير تمامية كل ما تقدم فهي لا تدل على التوقف الا في زمن الحضور وفيما يمكن القدرة من لقاء الامام (عليه السلام)، واما في زمن الغيبة أو الحضور الذي يعتذر الوصول اليه (عليه السلام) فلم تدل على التوقف حين ذاك، وأدلة التخيير مطلقة شاملة للزمانين وهذا واضح، اذن فالرواية لا تنهض دليلاً على التوقف.

واما الأخبار الدالة على التوقف في مطلق الشبهة^(١) المذكورة في بحث البراءة فهي اعم ولا مانع من تخصيصها بخصوص مورد الخبرين المتعارضين من الترجيح بينهما أو التخيير، هذا ما دل على التوقف وقد عرفت مافيه. واما ما دل على الاحتياط فليس في البين الا مرفوعة زرارة التي يقول في ابتدائها فقلت: جعلت فداك يأتي عنكما الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما اخذ؟ فقال (عليه السلام): يازرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك، ثم بعد ذلك يقول: خذ باعدلها عند فرض التساوي في الشهرة ثم يذكر فيها ترجيح مخالفة العامة على الموافق لهم لأن الحق فيما خالفهم، ثم يأمر (عليه السلام) بعد ذلك ويختم حديثه بقوله اذن فخذ بما فيه الاحتياط لدينك واترك الآخر^(٢) وهذه الرواية مطعون

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، ابواب صفات القاضي ب ١٢

(٢) مستندرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢.

فيها سنداً لأنه لم يذكرها أحد إلا ابن جمهور الاحسائي في كتابه عوالي اللئالي^(١) نسبه إلى العلامة، وقد طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه الطعن بأحد وهو صاحب الحقائق (قدس سره)^(٢)، مضافاً إلى أننا لو اردنا أن نعمل على طبقها ونأخذ في مقام التعارض عند ورود الخبرين بما هو الموافق للاحتياط للزم من ذلك عدم بقاء مورد لأدلة التخيير الكثيرة إلا نادراً، وهي موارد دوران الأمر بين المحذورين وذلك نادر جداً، فإن روايات الاحتياط أيضاً ساقطة.

وهناك طائفة أخرى دلت على الاحتياط كلية وهي ماورد في باب البراءة "اخوك دينك فاحتط لدينك"^(٣) الخ. ومقتضي التشبيه هو التورع والمحافظة على الدين.

والجواب عن ذلك: أنه بعد عرض الخبرين على موارد الترجيح فإن تساويا كان اللازم هو التساقل لعدم شمول دليل الحجية لهما، حينئذ يلزم الرجوع إلى اصل لفظي إن كان، والا فالاصل العملي وهو البراءة دون الاحتياط لما بيناه في محله، فعلى كل تقدير لا مجال إلى الرجوع للاحتياط كما يدعى.

فلم يبق لدينا إلا روايات التخيير والترجيح الذي يظهر من بعضها أن التخيير ابتداء والترجيح إنما هو استحابي، وبعضها أن التخيير بعد الترجيح وفي طوله، ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(٤) إلى الأول وأن الحكم عند تعارض الخبرين هو التخيير مطلقاً، وهذا وإن ذكره في أصوله ولكن عمله في الفقه ليس عليه، وقد نسب هذا القول إلى الشيخ الكليني (قدس سره) ولكن الذي يظهر من عبارة الكليني في الديباجة غير هذا بل الترجيح أولاً ثم التخيير كما يقول في عبارته: ولانجد شيئاً أوسع ولا احوط من التخيير^(٥) والمقصود منه بعد المرجحات، نعم نسب إلى السيد الصدر (قدس سره) التوقف من جهة الفتوى والتخيير في مقام العمل إلا أنه غير الفتوى بالتخيير، وكيف ماكان فقد استدلل صاحب الكفاية على مختاره بأمور:

(١) الحقائق الناضرة ١: ٩٩

(٢) عوالي اللئالي ٤: ٢٢٩/١٣٣

(٣) الكافي ١: ٩

(٤) كفاية الاصول: ٤٤٣

(٥) الكافي ١: ٩٨.

٤٥٩

مرجحات
باب
التزام

الأول: أن الترجيح في الأوصاف مما ذكر في المقام امر استحبابي، وأما المقبولة مما دل على الأخذ بالمشهور والمخالفة للعادة ليست في المقام الترجيح بين الحجتين، بل هي في مقام تمييز الحجة عن اللاحقة، لأن الخبر المخالف للكتاب ليس بنفسه حجة أصلاً، حيث دلت الروايات على أن ما خالف الكتاب باطل، كما ورد في بعض الروايات أن ما خالف قول ربنا لم نقله وأنه زخرف وباطل واضربوه عرض الجدار الخ، وليس الخبران اللذان يكون أحدهما مخالفاً والآخر موافقاً حجتين، وحينئذ يقدم الموافق على المخالف من باب أنه تقديم حجة على حجة أخرى لمرجح، بل الخبران إذا وردا وكان أحدهما مخالفاً والآخر موافقاً، أن الذي يكون موافقاً حجة والمخالف ليس بحجة أصلاً، فالترجيح ليس بين الحجتين وإنما في مقام تمييز الحجة عن غير الحجة. وكذلك الخبر المخالف للعادة والموافق لهم فإن المخالف لهم إذا كان مورد اطمئنان ووثوق لا محالة يوجب الاطمئنان على أن الموافق لهم كان إذا كان صدر على خلاف الإرادة الاستعمالية، وإنما ورد في مقام التقية أو بداع آخر فتكون المخالفة للعادة مميزة للحجة عن غيرها، ولا يمكن تخصيص تلك الأخبار الدالة على أن المخالف يضرب عرض الجدار بخصوص الخبرين المتعارضين إذا حصل فيه بعض المرجحات إذ السنة تلك الأخبار غير قابلة للتخصيص، وهذا ما استدل به صاحب الكفاية به أولاً.

ويرد عليه أن الأخبار الواردة في مقام طرح الخبر على طائفتين:

الطائفة الأولى: قد دلت على أن المخالف للكتاب باطل وزخرف وأنه لم نقله إلى آخره، وهذه المخالفة قد اشترطت

في نفس حجية الخبر الواحد أن لا يكون منها، بحيث أن حجية خبر الواحد تتم فيما إذا لم يكن ذاك الخبر مخالفاً

للكتاب مخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه، وهذا المعنى من المخالفة لم يكن منطبقاً على ما نحن فيه في زماننا

من الأخبار التي بأيدينا، لأن الأخبار الموجودة فعلا قد هذبت ونقحت واستخلص منها الصحيح وألغي الفاسد

المخالف بهذا المعنى وكانت كثيرة مدسوسة في الروايات مما هي صريحة في

المخالفة لا سيما المنقولة عن الطائفة الصوفية الباطنية في التفاسير وغيرها كتفسير محي لدين، فقد اخذوا يأولون الايات بأخبار لم تكن صادرة لا عن الله ولا عن رسوله، وإنما وضعوها من عند أنفسهم، ولذا امر عليه السلام في روايات العرض بعرض الروايات على كتاب الله وسنة نبيه فما وافق فهو مقبول وما خالف فهو مطروح، ولم يكن عندنا بعد التهذيب من مقوله هذه الأخبار الا نادرا وقليلًا.

فالأخبار المصرحة بأن المخالف يطرح إنما هي ناظرة إلى هذا المعنى مما صنعت يد اهل الشرك ولا تشمل هذه الأخبار الروايات المتعارضة التي يمكن أن يوفق العرف بينها وبين الكتاب، ويرى أن هذا الخبر مقدم على ذاك ومتصرف فيه وقرينة عليه كما يرى العام والخاص أو التقيد والاطلاق أو القرينة وذو القرينة فإن ذلك وإن كان بحسب الظهور الابتدائي متنافيا إلا أنه بعد التأمل يوفق العرف بينهما ، ولا يمكن طرح تلك الأخبار على كثرتها للقطع بصورها عن الائمة (عليهم السلام) لأن الكتاب لم يتكفل بيان الأحكام كلها إلا أسسها المهمة، فهذه الصلاة بشرائطها واجزائها وما يتعلق بها لم يصرح القرآن بذلك إلا بقوله ("اقموا الصلاة")^(١) وحتى عدد ركعاتها لم يتعرض لها، ولكننا اخذنا تلك المعلومات من نفس الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام، فلو كان المراد من المخالفة حتى ماكان بحسب الظهور الابتدائي مخالفا لزم طرح اكثر الأحكام المأخوذة من الأخبار وهذا لا يمكن الالتزام به، نعم في مقام المعارضة مع دليل آخر كما لو ورد عام وورد مثلا خبران خاصان أحدهما ينفي الحكم عن بعض موارد العام، والآخر يثبت لنفس ذلك المورد، فالعمل في المقام وإن كان على المثبت وطرح النافي، ولكن طرحه لا لأجل كونه مخالفا لما يثبتته العام بل لكونه مبتليا بالمعارضة وإلا فلو قدر أن كان جائيا وحده لزمننا تخصيص العام به وهذا واضح.

مضافا إلى أن نفس المقبولة تنافي دعواه لأنها دلت على الأخذ بالمشهور ولو كان مخالفا للكتاب، حيث قالت: "خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر" والخبر المشهور الذي حكم الامام (عليه السلام) بوجوب الأخذ به اعم من

(١) سورة البقرة ٢: ٤٣.

كونه مخالفاً أو موافقاً للكتاب، فلو كان مخالفاً لوجب طرحه ففي صورة كونه مشهوراً يقتضي طرحه أيضاً مع أن فرضه اعم، وما ذلك إلا لأن أخبار المخالفة لاتشملة.

فالمحتصل من الطائفة الأولى وهي الدالة على أن المخالفة إنما يراد منها المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه وهذه قليلة فيما بأيدينا بعد التهذيب، وأما المخالفة بنحو العموم المطلق فليست بمرادة اصلاً، إذ لو شملته لكانت جميع الأخبار خارجة.

فالمراد من المخالفة في المقبولة ليست المخالفة التي تكون غير حجة وإنما هي المخالفة بنحو العموم المطلق فلم يكن من قبيل دوران الأمر بين الحجة واللاحجة بل من دوران الأمر بين الحجيتين.

* وأما الطائفة الثانية من الأخبار: فهي التي رجحت الموافق للكتاب على مخالفه والمخالف للعامه على موافقتها، وهي مثل هذه الأدلة المرجحة التي منها المقبولة حيث رجحت الخبر الذي يكون موافقاً للكتاب على الذي يكون مخالفاً له وليس المراد من المخالفة هي المخالفة التباينية أو العموم من وجه كما كانت الأخبار الأولى تشير إليها، بل المقصود من المخالفة هي التي تكون بالعموم المطلق، ولا ريب أن هذه ليست غير حجة بل هي حجة، والا لزم أن تكون جل الأخبار ساقطة لأن الكثير منها مخالفته وأما المخالفة للعامه وموافقتها في أيضاً مرجحة في الروايتين المتعارضتين لا أنها مميزة للحجة على اللاحجة.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من أن الوثوق في الخبر المخالف لهم يفيد القطع والاطمئنان بعدم صدور الموافق أو صدوره على وجه التقية، فيدفعه أن الوثوق الفعلي في المتعارضين من الأخبار بأن يكون كل واحد منهما موثقاً بالصدور أمر لا دليل على اعتباره، بل ولا يتحقق في شيء من المتعارضين، ولو كان كلاهما مخالفاً للعامه لاحتمال أن الراوي اشتبه أو سهى ونقله بالمعنى، فاعتبار الوثوق بالرواية عند التعارض أمر لا وجه له.

وأما الوثوق بالراوي فهو وإن كان معتبرا في حجية الخبر إلا أنه مشترك في الروايتين وحمل واحد من الراويين فيها موثوق به، كما إذا فرضنا أن راوي الموافق زرارة وراوي المخالف محمد بن

مسلم، فشمول أدلة حجية الخبر لكل منهما على حد سواء لتساويهما في احتمال الصدور، وذلك لبداية أنا نحتمل أن لا يصدر شيء منهما كما نحتمل صدورهما، وكذا نحتمل صدور المخالف دون الموافق أو صدور الموافق دون المخالف.

وكيف كان فلا يكون الخبر الموافق مع العامة ساقطا عن الاعتبار إذ يحتمل أن يكون هو الصادر عنهم لأن جميع أحكام العامة ليست مخالفة للواقع بل بعض احكامهم مطابق مع الشيعة ولعل ذلك ظاهر، ومما يشهد على ما ذكرنا أن المقبولة قدمت الترجيح بالشهرة على الترجيح بمخالفة العامة فيما إذا كان هو المشهور دون المخالف وهذا يجتمع مع عدم حجية الموافق مع العامة.

فالمحتمل أن الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفه وترجيح مخالفة العامة على موافقتها، إنما هو ترجيح حجة على حجة أخرى، وليس من قبيل تمييز الحجة عن اللاحقة.

وأما الاشكال الثاني على المقبولة - الذي جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) - فحاصله: أن اخبار الترجيح لو لم تحمل على الاستحباب لزم من جعلها مقيدة لأدلة التخيير عدم بقاء مورد يصدق عليه التخيير، أو يلزم قلة مورد يتحقق فيه ذلك، فإنه ما من خبرين متعارضين إلا ويكون أحدهما أرجح من الآخر، وقلما هناك مورد يحصل وليس في أحدهما رجحان على الآخر ليتحقق فيه التخيير، وليقال أن مقتضى العمل في هذين الخبرين هو التخيير بينهما، مضافا إلى أن أدلة التخيير إنما كانت واردة في مقام البيان فانعقد الاطلاق لها، فإذا جعلنا اخبار الترجيح بيانا على تقيد تلك المطلقات لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير صحيح.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): إن مذكره (قدس سره) من المحذور الأول وهو لزوم كثرة التخصيص إنما يتم لو بنينا على مابنى عليه الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) من التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى سائر المرجحات الغير

المذكورة حتى في مثل الظن بصدور أحدهما مثلاً، فالاشكال يتم حينئذ اذ قلما يكون هناك مورد يتعارض فيه الخبران ولم يكن في أحدهما ترجيح من سائر المرجحات الغير

(١) فوائد الاصول ٤: ٧٥.

٤٦٣

مرجحات
باب
التزاحم

المنصوصة ليصدق عليه التخيير، بل جميعها هي واجدة لمرجح من المرجحات الا مورد أو موردين، وهذا لأجل أن لايلزم كذب اطلاقات التخيير، واما لو لم نبين على ماذهب اليه المحقق الأنصاري (قدس سره) واقتصرنا على خصوص المنصوص من المرجحات دون غيرها فموارد التخيير كثيرة لا تحصى ولايلزم ما ادعاه صاحب الكفاية في المقام، لأن المقبولة رجحت أولاً بالصفات والصفات اجنبية عن موردنا وسيأتي البحث عنها أنشاء الله. واما الشهرة فقد دلت الرواية على أن الخبر المشهور يرجح على الخبر الغير المشهور، وهذا الترجيح إذا لاحظناه مع الأخبار الموجودة في الوسائل لم نجد له مصاديق كثيرة، لأن الأخبار التي هناك خصوص الخبرين المتعارضين اما كلاهما مشهوران أو كلاهما ليسا بمشهورين، وهذان القسمان يدخلان تحت التخيير، نعم إنما يكون مصداقاً للترجيح وهو ما إذا كان أحدهما مشهوراً والآخر غير مشهور، وهذا اقل افرادا من القسمين الأولين، فهذا الترجيح ليس بكثرة على نحو يوجب خروج الافراد عن تحت التخيير.

واما الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفه فهذا قليل جداً بل غير ممكن اذ عمومات الكتاب إنما تضمنت بعض الأحكام العامة لا جميعها، وهي مع ذلك لم تنب على عمومها واطلاقها وإنما هناك مخصصات ومقيدات وردت عليها، فليس هناك عموم باق على حاله غير مخصص الا بنحو القلة، فالخبر الذي يكون مخالفاً للكتاب لا ينبغي رأساً ترجيح الموافق عليه لأنه وافق عموم الكتاب اذ قد عرفت أنه قل مورد يكون العموم باق على عموم، فدلّل الترجيح إنما يشمل بعض الافراد من الخبر الموافق لبعض العمومات والاطلاقات السالمة عن التخصيص واما الترجيح بمخالفة العامة على موافقتهم فلأنه ليس دائماً كلما يرد خبران يكون أحدهما مخالفاً للعامة والآخر

موافقا لهم نأخذ بالمخالف ونطرح الموافق، نظرا إلى أنه موافق لأحكام العامة ومما فيه الريب، فإنه ربما لا يكون للعامة حكم موافق لذلك الخبر لأن دائرة فقهما أوسع من فقههم وربما توجد فروع لم تطرق اذهان القوم إليها أصلا، أو أنه كما توجد عندنا في فقهما اختلافات في الحكم كذلك توجد عندهم ومابينهم من الاختلافات حيث يوجد عندهم السنة النبوية ويروونها وحد ويخالفها الآخر، فالخبران المتعارضان إذا كان أحدهما موافقا للعامة

يلزمنا أن نقف على معنى الموافقة في المقام بعد أن فرضنا أن الاختلاف بينهم أيضا يحصل في بعض الأحكام، فكون أحد الخبرين موافقا لهم معناه أنه موافق لأحد الخبرين المختلفين عندهم فلا اشكال أن الخبر الثاني الذي عندنا أيضا موافق للخبر الثاني الذي عندهم، إذن فليس مقام ترجيح المخالفة على الموافقة بكثير حتى يلزم من ذلك ما أشكله صاحب الكفاية من لزوم تخصيص الأكثر وعدم بقاء مورد تحت التخيير، بل بناء على ما بيناه أن موارد الترجيح قليلة أن اقتصرنا على خصوص المرجحات المنصوصه ولم نتعد إلى غيرها وموارد التخيير كثيرة فلا يلزمنا المحذور.

وأما ما أشكله (قدس سره) في المقام من كون أدلة التخيير كانت في مقام البيان وجعل أدلة الترجيح مقيدة لها يلزم كون ذلك البيان متأخرا عن وقته، (فهو مرود) بأنه وأن لزم القبح عند التأخير، ولكنه لا بد من رفع اليد عن ذلك العام أو الإطلاق بمقتضى ما جاء من الدليل، إذ أقوى العمومات في مقام البيان يرفع اليد عنه لأجل البيان وإن ورد بعد ذلك، فهذه أدلة طهارة الماء الواردة بلسان "خلق الله الماء ظهورا" (١) أو ("وأنزلنا من السماء ماء

ظهورا") (٢) وغير ذلك فقد وردت عليها أدلة وخصصتها مثل "الماء القليل ينفع بالملاقات" (٣) وغيره وكذا ما ورد من الأخبار الذي هو أقوى ظهورا مما يوجد مثل قوله عليه السلام "لا يضر الصائم إذا اجتنب أمور أربعة: الأكل والشرب والجماع والارتماس" (٤) مع أنه رفع اليد عن ذلك واضيف اليه مثل الكذب والاستمناء وغيرها من بقية المفطرات فليس الأمر صعبا وقليل وجوده، بل كثير ما يرفع اليد عن الإطلاق وإن كان أقوى ظهورا بالنظر إلى ما ورد من الأدلة التي هي بيان على المراد، وإذا كان كذلك فليكن موردنا من هذا القبيل وأنه يرفع اليد عن إطلاقات أدلة التخيير لأجل ما ورد من أدلة الترجيح، وإن لزم تأخير البيان، فليس دليل التخيير بأقوى من ظهور ما ذكرناه

من الأخبار، ومع ذلك فقد رفع اليد عنها فليكن موردنا من هذا القبيل، اذن فما استشكله على المقبولة من الوجه الثاني قد عرفت دفعه.

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٣، ابواب الماء المطلق ب ١ ح ١

(٢) سورة الفرقان ٢٥: ٤٨

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٥٠ ابواب المطلق ب ٨

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ٣١، ابواب ما يمسك عنه الصائم، ب ١ ح ١ وفيه " لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال:

الأكل والشرب والنساء والارتماس في الماء"

مرجحات
باب
التزام

٤٦٥

* الإشكال الثالث الذي أشكله صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) على أدلة الترجيح ما حاصله: أن اجمع رواية دلت على

الترجيح وتضمنت تعداد ذكرها هي المقبولة التي رواها عمر بن حنظلة ومرفوعه زرارة التي رواها ابن ابي

جمهور الاحسائي عن العلامة وكلاهما مما لا يمكن الأخذ بهما، اما المقبولة فمع الغض عن السند دلالتها في مورد

القضاء والحكومة ولا يمكن التعدي إلى مقام الرواية والفتوى، واما المرفوعة فهي ضعيفة السند لأن الراوي لها ابن

ابي جمهور الاحسائي وهو مطعون فيه.

اذن فخير الأدلة واجمعها غير ممكن الأخذ به لأن في بعضها ضعف في السند وبعضها في الدلالة قصور.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): إن ما قاله صاحب الكفاية من ضعف سند المرفوعة متين جدا، لأنها رفعت من العلامة

إلى زرارة عن الصادق (عليه السلام) فحذف جميع من في السلسلة ولم يذكر واحدا منهم، ومن المعلوم أن أولئك

الذين في السلسلة لما كانوا غير معلومين كانت وثاقتهم وعدالتهم غير محرزة لدينا، فكيف نحكم بصحة السند مع

حذف الرواة، بل حتى لو كان نفس العلامة (قدس سره) قد رفعها عن زرارة فمع ذلك لا يمكننا الأخذ بها لوجود

الملاك والمناط الذي عرفته هنا، مضافا إلى ذلك أن العلامة (قدس سره) بنفسه لم يذكرها في كتبه اصلا وإنما

ذكرها ابن أبي جمهور الاحسائي في كتابه المسمى بغوالي اللئالي ورفعها عن العلامة، فكان المنفرد بالنقل خاصة هو ابن أبي جمهور ومن المعلوم أن هذا الرجل قد طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه ذلك وهو صاحب الحقائق (قدس سره) الذي كان يتقبل كل رواية الا روايات هذا الكتاب، إذا فما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) من ضعف سند المرفوعة متين وتام حسبما عرفت.

واما المقبولة فمن حيث سندها فالراوي لها عمر بن حنظلة وهو لم يسمع عنه بمدح ولا بقدر في كتب الرجال، ولكن روايته قد قبلها الأصحاب واخذوا بها، وكفيينا في صحة السند قبول الاصحاب لها ولذا سميت بالمقبولة، نعم هناك رواية وردت وقد مدح فيها عمر بن حنظلة بلسان الامام (عليه السلام)

(١) كفاية الاصول: ٤٤٣.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٤٦٦

مذكورة في الوسائل في موردين أحدهما في الوقت وثانيهما في القضاء ومضمون الرواية أنه يسئل الامام (عليه السلام) عن أن عمر بن حنظلة قد جئنا بوقت عنك فاجاب عليه السلام: "اذن لا يكذب" (١) وهذا المقدار من المدح والثناء ونفي الكذب عنه إن كان صادرا عن نفس الامام (عليه السلام) لكان خير توصيف وتوثيق ذكر له ولا يقاس حينئذ بتوثيق العلماء البقية له، إلا أن الإشكال في نفس هذه الرواية حيث أن بعض من في السند لم يكونوا موثوقين، وعليه فلم يعلم حال عمر بن حنظلة الا أنك عرفت أن الاصحاب عملوا وقبلوا روايته، فهذا المقدار أن اكتفي به فيصبح السند غير قابل للخدشة والافان نوقش فاللزم أن يلحقها بالمرفوعة هذا مقام السند.

واما مقام الدلالة فنقول: إن الرواية وإن وردت في مقام الترجيح في مورد القضاء والحكومة كما ظاهر صدرها، حيث يقول عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو القضاة الخ، الا أن ورودها في هذا المورد لا يضر دلالتها على الترجيح حتى في مقام الرواية والفتوى وذلك بعد أن رجح الامام (عليه السلام) أحد الحكمين على الآخر، إذا كان الحاكم اعدل أو افقه أو اصدق من رفيقه، وحكم بلزوم اتباع حكم ما

كان حاكمه ارجح على رفيقه بهذه الأمور.

انتقل عليه السلام إلى مرتبه ثانية في الترجيح بعد أن فرض السائل تساويهما من ناحية الصفات، فقال عليه السلام: ينظر إلى ماكان من روايتهم عنا في ذلك الذي ليس حكما به مجمع عليه بن اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك الخ، وهذه المرتبة الثانية إنما هي في ترجيح المشهور على غير المشهور، ولا ريب أن ذلك إنما هو الرواية التي استند اليها الحاكم عند حكمه كما هو مصرح بقوله إلى من كان روايتهم الخ، لأنه بعد أن رأى عليه السلام تساوي الحاكمين في نفس الصفات ولم يمكنه الأمر بتخير ما حكما به لأن المورد مورد قضاء فكل منهما يختار ما هو الصالح لنفسه، لذا

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٨٥، ابواب صفات القاضي ب ٨ ح ٣٠.

مرجحات
باب
التزام

٤٦٧

انتقل الإمام (عليه السلام) إلى مرحلة ثانيه وهي ترجيح الرواية التي تكون مشهورة ومجمعا عليها على الرواية الغير المشهورة لما كانت هي مستند الحكم والقضاء. إذا فصدر الرواية وإن دل على الترجيح في الحكم الا أن وسطها وذيلها وهو مخالفة العامة وموافقة الكتاب يدلان على الترجيح في الرواية. مضافا إلى هذا كله أنه لو لم نسلم دلالة المقبولة على الترجيح وطرحناها عن مقام الافادة، فهناك روايات أخرى كثيرة تضمنت ترجيح الموافق للكتاب على مخالفه وترجح مخالفة العامة على موافقها، وليس الامر منحصر في خصوص المقبولة والمرفوعة حتى يدور الأمر مدارهما، وإنما روايات الترجيح كانت بكثرة فنحن نأخذ بها ونطرح هذين إن تابعنا صاحب الكفاية (قدس سره) وسلمنا له الأمر. فالمحتصل في المقام أن أدلة التخيير لا يمكن أن يراد منها التخيير الابتدائي وإنما التخيير بعد الترجيح، لا اعتبار الأدلة التي وردت في الترجيح ولا يعتني بقول صاحب الكفاية الذي انفرد به خاصة، وهو الالتزام بالتخيير الابتدائي وحمل أدلة الترجيح على الاستحباب وهذا واضح.

إنما الكلام يقع في أن هذه المرجحات التي تضمنتها الروايات هل هي مرتبة في مقام العمل والأخذ بها كما وهي مرتبة في الكلام، أم أنها غير مرتبة في مقام العمل ، وبعبارة أخرى لو كانت إحدى الروايتين مشهورة ولكنها موافقة للعامة وكانت الأخرى نادرة غير مشهورة ولكنها مخالفة للعامة، فهل في المقام يلزمنا الأخذ بالأولى لكون الترجيح فيها بالشهرة وهي اسبق من الترجيح في الثانية وهي مخالفة للعامة، أم لا يلزمنا الأخذ بها لعدم الترتيب، ولا بد من النظر إلى جهات أخر.

فنقول: أما الشهرة فهي ليست من المرجحات لأحد الحجتين على الأخرى، بل هي في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، لأن الامام عليه السلام قد عبر عن هذا الترجيح بقوله "المجمع عليه بين اصحابك" لأنه فرض عليه السلام أن الأمور ثلاثة ولذا قال: "وإنما الأمور ثلاثة أمر: بيّن رشده فيتبع وأمر بيّن غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك" إلى آخر المقبولة فقد عبر عن المجمع ببيان

الرشد ومن المعلوم أن الذي هو بيّن الرشد يكون مقطوعاً به أو مطمئناً يقرب من القطع، أما ذاك الخبر الثاني فإما أن يكون بيّن الغي أو يكون مشكلاً، وعلى كلا التقديرين يوجب طرحه لأن مقتضى اخبار العرض الدالة على عرض الأخبار على الكتاب والسنة – فما يكون موافقاً يجب أخذه وما يكون مخالفاً يجب طرحه – أن مثل هذا الخبر الثاني بعد أن كان الأول مجمعا عليه وبيّن الرشد يجب طرحه لأنه مخالف للسنة التي هي موافقة للكتاب، والأمر في هذا الفرض كالأمر لو قطع الأنسان بصدور خبر أما بسماعه من الامام (عليه السلام) أو بوسائل آخر، ثم رأى أو نقل له خبر مخالف لما سمعه، فإنه بلا اشكال يكذبه لأنه مخالف لما قطع به، فحال المجمع عليه حال مالمو سمع نفس الخبر من الامام (عليه السلام) لأن كلا منهما موجب للقطع بالصدور، اذن فالشهرة ليست من مرجحات أحد الحجتين على الأخرى وإنما هي مميزة للحجة على اللاحجة وهذا واضح.

* ومن جملة المرجحات التي عدها الشيخ الأنصاري (قدس سره)(١) واعتبرها مرجحة لأحد الحجتين على الأخرى هو الترجيح بالصفات من الأورعية والأصديقية والافقية الخ، بمعنى أنه لو كان أحد الراويين متصفاً بالافقية وكان

رفيقه الذي هو الراوي الثاني فقهيا ولكنه ليس بأفقه، فنظرا إلى أن الأول متصفا بصفة زائدة على رفيقه كان ادعى لأن يؤخذ بروايته وتطرح الرواية الأخرى، ثم ادعى الشيخ (قدس سره) أن هذه المقبولة معارضة مع المرفوعة من ناحية تقديم الصفات في مقام ذكر المرجحات في المقبولة وتأخرها عن الشهرة في المرفوعة، وعلى كل فقد ادعى أن من جملة المرجحات للأخذ بأحدى الروايتين دون الأخرى، بنحو يعمل بواحدة وتطرح الثانية – إذا كان الراوي لأحدهما متصفا بصفة غير موجوده في الآخر، الا وهو صفة الأورعية والأصدقوية والأفقهية، فإن اطلاع الراوي وخبرته بالفقه دون رفيقه مما أوجب تقديم روايته على رواية الآخر هذا ما قال الشيخ الأنصاري (قدس سره) (٢)

(١) فوائد الاصول ٤: ١١٤

(٢) فوائد الاصول ٤: ٦٨.

مرجحات
باب
التزاحم

٤٦٩

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): إنه لا وجه للأخذ بهذا المرجح أصلا، وذلك لأن الذي تضمن ذكر الترجيح بالصفات ليس إلا المرفوعة والمقبولة، أما ذكر المرفوعة له – وإن كان متأخرا عن الترجيح بالشهرة – فذلك مما لا اعتبار به، لأنك عرفت أن نفس المرفوعة لم يذكرها إلا صاحب كتاب غوالي اللئالي وهو ابن أبي جمهور الاحسائي عن العلامة، وقد سبق المناقشة في المرفوعة لعدم ذكر السلسلة الذين يتوصل بهم إلى الامام (عليه السلام) بل حتى لو كان العلامة نفسه قد رفعها فليس فيها اعتبار لأن السلسلة محذوفون، مضافا إلى أن العلامة (قدس سره) لم يذكرها في كتبه أصلا وإنما الذي ذكرها ابن أبي جمهور الاحسائي وقد طعن فيه وفي كتابه من ليس دابه المناقشة والطعن، إذا فالمرفوعة ساقطة.

واما المقبولة فهي إنما دلت على الترجيح في مقام القضاء، وتكفلت لتقديم أحد الحكمين على الآخر إذا كان القاضي

أو الحاكم اصدق أو افقه أو اعدل من الحاكم الثاني، وليس الترجيح في صفات الراوي والأخذ بأحد الروائتين، حيث كان لسان المقبولة: "عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة يحل ذلك، قال عليه السلام من تحاكم اليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، إلى أن قال قلت: فإن كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا في حكما، وكلاهما اختلفا في حديثهم. قال عليه السلام: الحكم ما حكم به اعدلها وافقهما واصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر "فقد رجح الامام (عليه السلام) أحد الحكمين على الآخر إذا كان الحاكم متصفا بهذه الصفات دون الحاكم الآخر، وليس مورد الترجيح تقديم إحدى الروائتين على الأخرى لكون أحد الراويين متصفا بصفة ليست في الآخر، ولهذا بعد أن فرض في خصوص الرواية، ثم بالموافقة للكتاب، ثم بالمخالفة للعامة، وقد ألغى الامام (عليه السلام) في جميع هذه المرجحات الثلاث اعتبار الصفات في القاضي والحاكم.

ومما يؤيد ما ذكرناه أن الشيخ الكليني (قدس سره)(١) في الكافي عندما ذكر المقبولة بعد أن اعتبرها بدء من المرجح الأول وهو الشهرة المعبر عنها بالمجمع عليه ثم

(١) الكافي ١: ٨.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٤٧٠

بالموافقة للكاتب وبعدها بالمخالفة للعامة وبعد انتهائه من المرجحات الثلاث، قال: ولا نجد شيئا أوسع ولا احوط من التخيير. ولم يذكر الترجيح بالصفات نظرا إلى ما قلناه من أنها ليست مرجحات لأحد الروائتين على الأخرى بل لأحد الحكمين على الآخر إذا كان الحاكم متصفا بذلك وقد حمل الشيخ الأنصاري (قدس سره)(٢) عمل صاحب الكافي على عدم ذكره للترجيح بالصفات على أن الترجيح بالصفات في غاية الوضوح والمعرفة فلذا لم يتعرض لذكره لأجل هذه الناحية، ولكن هذا لا وجه له إذ لو كان الداعي لعدم ذكره تلك الناحية التي احتملها الشيخ الأنصاري وهي وضوح مثل ذلك الترجيح، لكان على صاحب الكافي أن لا يذكر الترجيح بالموافقة للكتاب والمخالفة للعامة إذ هما

ايضا واضحان.

وقد وجّه بعض آخر عدم ذكر المرجحات بالصفات في كلام صاحب الكافي (قدس سره) بما حاصله: أن الشيخ (قدس سره) إنما لم يتعرض لهذا المرجح عند ذكره ونقله للمقبولة من جهة أنه يعتبر جميع الروايات الموجودة في كتابه حجة، إذ لا يذكر مالميس بحجة أصلا في الكافي، ولما كان يرى ذلك فكان الأنسب به أن لا يتعرض للمرجحات في الصفات اصلا.

ولكن هذا غريب وعجيب، فإن الشيخ (قدس سره) وإن كان قدر ذكر في أوائل كتابه في الديباجة أنه ينقل ويذكر ما هو الحجة والمعتبر من الروايات في كتابه إلا أنه من المعلوم ليس الراويين كلهم متساويين في الصفات، بل لابد من اختلافهم بحسب الصفات من حيث الأصدقية والأورعية والأفقهية، وإذا كان كذلك فلا بد من تقديم رواية الأفقه على زميله الذي ليس بأفقه للوثوق بأن اطلاع الأفقه أكثر من غيره، إذا فاعتبار كون جميع الروايات حجة لا يوجب عدم الأخذ بالترجيح، إذ الترجيح لابد من أن يقع مابين الحجتين، فما جاء به البعض من التوجيه ليس بصحيح، وليس الداعي للطرح الذي صنعه صاحب الكافي إلا كون الترجيح لأحد الحاكمين على الآخر لا الراويين في مورد الرواية، هذا مع أن اطلاق الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة عدم الاعتناء بالصفات الذي لا يفرق الحال فيه بين أن يكون الراوي متصفا بصفة أو ليس متصفا بأحد الصفات، بأن

(١) فوائد الاصول ٤٧: ٧٤.

٤٧١

مرجحات
باب
التزام

الأخذ بالموافق للكتاب مقدم على الخبر المخالف له سواء كان راوي المخالف أفقه أو أعدل حيث أن الامام (عليه السلام) لم يفصل في هذه الناحية.

وقد ظهر مما سبق أن ما اشتهر من تقديم الصحيحة على الموثقة لا وجه له، بل كلاهما شيء واحد ونسبة دليل الاعتبار لهما على حد سواء، ومما يوضح ذلك أن التقسيم إنما حصل في زمن العلامة وهو تقسيم الخبر إلى

الصحيح والموثق واما قبله فالروايات كانت بين حجة وغير حجة.

ومن المرجحات موافقة الكتاب ومخالفة العامة حيث اشارت المقبولة عن سؤال السائل بقوله "فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال عليه السلام: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة" إلا أن الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة إذا اجتمعا يكونان مرجحين فدلّت على أنهما بنحو الاجتماع يوجبان الأخذ، فلو فرضنا أن هناك خبرين أحدهما قد اجتمعت فيه المزيّتان وهما كونه موافقا للكتاب ومخالفا للعامة وكان الآخر فاقدا لكلا المزيّتين بمعنى أنه مخالف للكتاب وموافق للعامة، فلا ريب أنه بمقتضى ما ذكر في المقبولة هو الأخذ بالخبر المشتمل على المزيّتين وطرح الخبر الفاقد لهما، هذا إذا كان الخبران أحدهما مشتملا على المزيّتين وكان الآخر فاقدا لهما.

واما إذا تساوي كلا الخبرين المتعارضين من جهة الموافقة للكتاب أو كان الآخر مخالفا للعامة، فلا ريب في تقديم ما هو المخالف لهم من الخبرين وطرح ما هو الموافق لهم خاصة، نظرا إلى الترجيح الاخير الذي ذكر في المقبولة وحده بعد أن اشار الاما (عليه السلام) عند سؤال السائل في فرض التساوي من ناحية الموافقة للكتاب، كما قال "قلت: جعلت فداك أرايت أن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة، فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا بأي الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام: ما خالف العامة ففيه الرشاد فإنه دل على أن في مخالفة العامة رشدا وعدم الريب، على نحو لو اخذ به فقد اخذ بالصحيح، وهذا بخلاف موافقة العامة فإن فيها الريب وعدم الرشاد كما يظهر من مفهوم كلامه (عليه السلام) فالمستفاد من الترجيح الاخير المنفرد أنه بنفسه مع قطع النظر عن غيره قد جعل مرجحا لأحد الحجتين على الأخرى، وايضا استفيد التزاما أن موافقة

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٤٧٢

الكتاب بنفسها مجردة لأحد على الأخرى، اذ قد فرضها الامام (عليه السلام) منضمة إلى مخالفة العامة وجعل كليهما مرجحا في مقام التقديم، ولولا أنها في حد ذاتها استقلالاً من جملة المرجحات لما كان لإنضمامها مع المخالفة أي اثر لها، ولكانت مثل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، ولكن اقترانها مع المخالفة دل على أنها في حد ذاتها معدودة من المرجحات.

فعلى هذا لو ورد خبران متعارضان كان أحدهما مشتملا على أحد المرجحين فاقتدا للآخر، كما لو كان موافقا للكتاب ولكنه موافق للعامة، وكان الآخر مشتملا على المرجح الثاني وفاقتا للأول كما لو فرض أنه مخالف للعامة ولكنه مخالف للكتاب، فنظرا إلى اطلاقات أدلة التخيير يلزمنا القول بشمولها لهذا المورد لاشتمال كل واحد من الخبرين على مرجح، إلا أن هاهنا رواية رواها القطب الراوندي تضمنت تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على مخالفة العامة، حيث روى عن الصادق (عليه السلام) قال إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه، وإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة فما وافق أخبارهم فردوه وما خالف أخبارهم فخذوه^(١) فقد دلت الرواية المذكورة على تقديم الترجيح بموافقة الكتاب أولا ثم الترجيح بمخالفة العامة ثانيا، فنظرا إلى هذه الرواية يلزمنا في موردنا هذا - وهو ما إذا كان كل من الخبرين مشتملا على مرجح ولكنه فاقتدا للآخر - تقديم ما هو موافق للكتاب وطرح ما هو مخالف للعامة، استنادا إلى هذه الرواية بحيث لولاها لكانت أدلة التخيير شاملة للمورد، ولكنها تقيد تلك الاطلاقات بخصوص ما دل غير هذه الرواية وهذا واضح.

فتلخص في المقام أن المرجحات لتقديم أحد الحجتين على الآخر اثنان موافقة الكتاب ومخالفة العامة. أما الصفات فقد عرفت أنها ترجيح في الحاكم لا في الراوي، وأما الشهرة فقد عرفت أيضا أنها ليست من المرجحات، بل هي مميزة للحجة عن اللاحقة، فلم يبق إلا الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة وهما معتبران في مقام الترجيح ولا بد من تقديم الموافقة على المخالفة.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٩.

* نعم وردت روايات في المقام يظهر منها أن التأخر الزماني في أحد الخبرين من جملة المرجحات الموجبة للأخذ بذلك الخبر المتأخر وطرح الخبر المتقدم، ولكنه بحسب الحقيقة أن جميعها ليس من المرجحات ولا بد من ذكرها

ليتضح الحال منها: موثقة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يهتمون بالكذب فيجيبني منكم خلافة. قال عليه السلام: أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن^(١) فقد دلت الموثقة على أن الذي يتعين على الشخص فيما لو روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حديث ثم روي عن الائمة حديث مخالف له هو الأخذ بالحديث الثاني الذي خالف ما قاله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عليه وآله وسلم، وذلك مستفاد من قوله أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن، فقد افادت الموثقة أن الخبر المتأخر زمانا ينبغي ترجيحه على الخبر المتقدم في الزمان، ويكون حينئذ شاهد على ما ادعى في المقام.

قال سيدنا الاستاذ: إن هذه الرواية لا يستفاد منها أن التأخر الزماني من جملة المرجحات لأحد الحجتين على الأخرى، وذلك أما من حيث السند فلا مناقشة منها لأن المفروض أنها موثقة وليس فيها اشكال، إلا أن في الدلالة مناقشة لأن المراد من النسخ في المقام بمعنى أن الخبر المخالف الثاني يكون ناسخا للأول على وجه يراد من النسخ معناه الاصطلاحي الذي اصطلح عليه الأصوليون وهو رفع الحكم الثابت في الشريعة المقدسة، فلو قلنا بجواز النسخ فذلك يتوقف على أن يكون الخبر الثاني الذي كان ناسخا لما في القرآن والسنة مقطوع الصدور حيث قام الاجماع عليه، إذ الذي لا يكون صدوره مقطوعا ومعلوما لا يقتضي أن يكون قابلا للنسخ، ولذا لم نسخ الكاتب أو السنة بخبر الواحد لكونه ظنيا، فإذا فرضنا أن الخبر الناسخ يشترط فيه كونه مقطوع الصدور، فما نحن فيه الذي ورد خبران ظنيان متعارضان كان أحدهما متقدما والآخر متأخرا في الزمان، لا معنى لترجيح المتأخر على المتقدم نظرا إلى ما افادته الرواية، لأن الذي تفيدته هو صيرورة الثاني ناسخا والنسخ محتاج إلى القطع بالصدور،

(١) وسائل الشعية ٢٧: ١٠٨، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤.

والمفروض أن الخبر الثاني ظني السند فلذا لا يكون صالحا للنسخ فلم يكن صالحا للأخذ به وطرح المتقدم.

مضافا إلى ذلك أن اخبار العرض التي دلت على أن الخبر ينبغي عرضه على كتاب الله وسنة نبيه فما وافق فخذوه

وما خالف فاطرحوه، تقتضي أن يكون مثل هذا الخبر الثاني الذي فرض كونه ناسخا مطروحا غير مأخوذ به، لأنه مخالف للسنة أو الكتاب، إذا بناء على ارادة النسخ بمعناه الاصطلاحي لا ينبغي صيرورة هذا الخبر ناسخا اذ لا يتحقق الا في مقطوع الصدور والمفروض كونه مظلونا.

هذا إن اريد من النسخ معناه الحقيقي الاصطلاحي، وإن اريد معناه اللغوي وهو كون الثاني مزيلا لدلالة الأول أو لظهوره، فذلك يصدق على مثل موارد العموم والخصوص حيث يكون الخاص ناسخا لدلالة العام على ذلك الفرد الداخل تحت الخاص نسخا يوجب بيان تحديد حكم العام بحسب دلالاته من أول الأمر وفي مقام الجعل والتشريع، وليس النسخ بهذا المعنى هو الرفع للحكم بعد أن كان له الاستمرار والبقاء وهو إلى وقت مجي الخاص أو التقيد وغير ذلك، فالنسخ إن اريد به هذا المعنى كما يظهر في بعض كلمات التفسير المنسوب إلى ابن عباس من اطلاقه عليه وارادة اللغوي منه فذلك يتحقق في موارد العموم والخصوص، ومن المعلوم أن تقديم الخاص على دليل العام لا لاجل أنه متأخر زمانا هو من جملة المرجحات، بل لما عرفت أن التقديم لجهة الحكومة حيث يكون متصرفا في دليل حجية نفس العام.

فاتضح من هنا أن ارادة النسخ الاصطلاحي ليس بممكن مثل الخبرين المتعارضين لأن الناسخ يتوقف على كونه مقطوع الصدور، والمفروض أن الخبر مظلون الصدور، وإن اريد منه النسخ اللغوي فيتحقق في موارد العموم والخصوص وهي خارجة عن مورد المتعارضين اذ موارد العموم والخصوص المطلق كلها خارجة عن المقام لأن العرف يرى مجالا في التصرف في دلالة أحد الدليلين، ومورد التعارض فرض في مقام لا يمكن الجمع العرفي. إذا فالرواية لا تفيد أن المتأخر في الزمن يكون من المرجحات هذه هي الرواية الأولى.

وبقيت روايات ثلاثة اثنان منها بحسب المضمون متقاربتان —

٤٧٥

مرجحات
باب
التزام

اما الأولى منها — فهي عن الكافي بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال: رأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ، قال: كنت اخذ بالأخير. فقال لي: رحمك الله تعالى" (١).

واما الثانية فهي ايضا عن الكافي بسنده عن أبي عمر الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال: يا ابا عمرو، أرايت لو حدثتك بحديث أو افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فتسألني عنه، فأخبرتكَ بخلاف ما كنت أخبرتك أو افتيتكَ بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وادع الآخر، قال قد أصبت يا ابا عمرو، أباي الله الا أن يعبد سرا، اما والله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لي ولكم، ابي الله لنا في دينه إلا التقية" (٢).

إن هاتين الروايتين بحسب المضمون متقاربتان وقد دلنا على أن المتأخر زمانا من الحديث أو الفتيا لابد من ترجيحه على المتقدم زمانا هذا بحسب ظاهر الاستدلال، ولكن في كليهما اشكالا وليس ذلك بقابل للدلالة على الترجيح وذلك حيث فرض ورود الخبرين مقطوعا تارة من نفس الامام الواحد وأخرى من إمامين، وعلى كل فلا بد وأن يكون كلا الخبرين مقطوع الصدور، اذ السماع إنما يكون من الامام عليه السلام نفسه لا من أحد الرواة، وعلى أي حال بعد أن فرض الإمام عليه السلام أن الحكم الفعلي والحجة عليه حين ورود الثاني هو الخبر الثاني، يعلم من هذا أن أحدهما لابد وأن يكون صادرا للتقية وليس لبيان الواقع، فبعد أن ألزم الامام عليه السلام السائل بالعمل على مقتضى الثانية مع فرض أن كليهما صادران عنه فلا بد من القول حينئذ إما بصدور الخبر أو الفتوى الأولى للتقية ويكون الخبر الثاني لبيان الحكم الواقعي ويجب العمل على ما دل عليه.

واما بأن الخبر الأول كان صادرا لبيان الواقع ولكن الثاني الذي تأخر زمانا قد صدر لأجل التقية، فمع ذلك لابد من العمل فعلا على طبق ما أمر به لأن اخبار التقية يعمل بها في مواردنا، فالعمل بالمأخر لا لأجل الترجيح، بل لما عرفت أن الحجة الفعلية هو المتأخر على أي نحو فرضناه هو الصادر للتقية ام رفيقه، وقد

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٧

(٢) الكافي ٢: ٢١٨، باب الثقة ح ٧، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٢، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ١٧.

عرفت أن هذا يتم في صورة القطع بصدور القطع كليهما وهذا يحصل ويتأتى في زمن الحضور، واما زمان الغيبة الكبرى إذا ورد حديثان وكان أحدهما اسبق والثاني متأخرا فذلك الفرض غير متأتي في المقام، لأن الذي كان مقصودا بالإفهام ومشافها بالخطابات ليس إلا الموجود في عصرهم والذي حضر مجلسهم فكان مكلفا بالعمل بالحكم على طبق موارد التقية، واما نحن فلسنا بمقصودين بالافهام ولم نكن مشافهين بالخطابات، فعليه أن الأخبار التي صدرت وأوجبت العمل بالثاني لم تكن شاملة لنا لأننا غير مقصودين بالافهام، فلا جل هذه الناحية كانت غير دالة على الترجيح.

واما الرواية الرابعة فهي عن المعلى بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم. قال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله، قال: ثم قال ابو عبد الله عليه السلام: إنا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم" (١) فقد أمره عليه السلام بالأخذ بالحديث الأخير الذي تأخر في الزمان عن الأول وفرضه مرجحا على الأخذ بالأول، وما ذلك إلا لأجل أن المتأخر من الحديثين في الزمان هو مرجح على المتقدم.

قال الاستاذ: إن هنا اشكالات ثلاثة:

أولاً: المناقشة في سند الرواية حيث أن بعض رجالها غير موثقين.

ثانياً: أنها بقرنية ذيلها واردة مورد التقية، لأنه يقول "إنا والله لاندخلكم الا فيما يسعكم" بمعنى إنا نوسع الحكم عليكم ولا نضيقه بنحو يستلزم عدم التقية فالتوسعة تدل على أن المورد مورد تقضية

وثالثاً: معارضة هذه الرواية – لو اغمضنا النظر عن الاشكالين الأولين – مع روايات الترجيح على وجه لا يبقى موردا للترجيح والتخيير، لأنه في كل مورد إذا اعتبر التأخر الزمني من المرجحات للأخذ بذاك الخبر دون رفيقه، ففي جميع موارد التعارض يرتفع المحذور إذا اخذنا بهذا المرجح، ولا يبقى حينئذ مورد لصدق أخبار الترجيح

والتخيير عليه، إلا في موارد جدا نادرة وهي لا تتناسب

مع الأدلة الكثيرة وذلك كما لو جهل تاريخ تقدمه وتأخره فحينئذ يكون من موارد التخيير أو الترجيح، وهذا دليل لا يتناسب مع كثرة الروايات، فالأخذ بمقتضى هذه الرواية والعمل على قبول المتأخر منهما دون المتقدم موجب لطرح اخبار كثيرة، إذا لا دلالة لهذه على الترجيح.

فالذي تحصل في المقام أن الروايات الأربعة التي استدلت بها على كون المتأخر من الخبرين بحسب الزمان يكون مرجحا على المتقدم بمعنى أن أحد المرجحات لأحد الحجتين على الآخر هو التأخر الزماني فذلك قد عرفت بطلانه فلم يتحصل بأيدينا من المرجحات إلا اثنان الموافقة للكتاب والمخالفة للعامة فإن اشتمل الخبر على أحدهما أو كليهما كان لا محالة متقدما على الثاني الفاقد لتلك المزية، والا - بأن فقداهما فلم يشتمل الخبر الأول ولا الثاني على أي منهما- فاللازم أندراج ذلك المورد تحت اطلاقات التخيير، والمحكم حينئذ إنما هو دليل التخيير، هذا ما كان من امر التراجع.

وقد بقيت في المقام جهات ينبغي التعرض لها:

الجهة الأولى: أنه ليعلم من دون حصول ريب أن الاختلاف في فهم الرواية الصادرة عن الامام عليه السلام وفي تفسير معناها ليس من موارد الخبرين المتعارضين ليدخل في المقام، إذ لو علمنا بصدور جملة من الامام عليه السلام ولكن أحد الرواة أراد أن ينقلها بالمعنى ففسرها بما يتلاءم مع ذوقه، وجاء الآخر فاطلع على تلك الجملة أو كان قد سمعها من الامام عليه السلام ولكنه بحسب فهمه توصل إلى معنى يخالف التفسير الأول، ففي المقام حيث كان الصادر لفظا واحدا وجملة واحدة محرزة بالوجدان، ولكن الاختلاف إنما حصل في مقام بيان المعنى من حيث الفهم من اللفظ، فلا ريب أن المورد يكون من موارد تمييز الحجة عن اللاحقة، لأن الصادر منه عليه السلام واحد، ومن المعلوم أن الثاني ليس بحجة أصلا، كما لو فسر المجلسي (قدس سره) الرواية بتفسير وفسرها العلامة (قدس سره) بتفسير آخر، وكلاهما اطلعا على عبارة واحدة، ولكن اختلفا من حيث الالتفات إلى المعنى، فالمورد ليس من

موارد الخبرين المتعارضين بلا اشكال.

واما لو اختلفنا في النقل بمعنى أنها رواية واحدة ولكن أحد الرواة نقلها بلفظ

مصباح
الأصول
- ج ٤

٤٧٨

موجب مثلا والآخر ينقلها بلفظ منفي ونفرض أن الثاني مخالف للأول، مثلا الشيخ في الاستبصار يروي عن زرارة عن الصادق عليه السلام رواية كانت بلسان يعيد الصلاة، وقد روي صاحب الكافي عن زرارة عن الصادق عليه السلام نفس الرواية الا أن اللسان كان بلفظ لايعيد الصلاة، فاختلف النقل من حيث الهيئة من أجل الاختلاف الحاصل في نسخ الكتاب فهل المقام من موارد التعارض ام لا ؟

ذهب المحقق الهمداني (قدس سره) في صلاته إلى أن هذا الاختلاف لا يوجب أن يكون من موارد التعارض، وإنما هو من اختلاف النسخ من أجل ما وقع الناسخ فيه من الاشتباه، واختلاف النسخ ليس من موارد الخبرين المتنافيين. قال سيدنا الاستاذ: إنه لا بد من التفصيل في المورد ولا يقتضي اطلاق الكلام كما جاء به المحقق، فنقول: إن النقل للخبر الواحد تارة يكون الناقل شخصا واحد في كتاب واحد كصاحب الكافي، ولكن اختلف النقل عنده ففي نسخة نجده يروي الرواية بلسان لا يعيد، وفي أخرى من النسخ يرويها بلسان يعيد، فحيث كان الناقل واحدا فلا ريب أن المورد ليس من التعارض وإنما موارد اختلاف النسخ، فمن الممكن أن يكون الناسخ مشتبهها وهذا كما قاله المحقق الهمداني (قدس سره)

واما لو فرضنا أن الناقل ليس بواحد كما مثلنا سابقا أن الشيخ في الاستبصار ينقل الرواية بلسان لا يعيد والكليني (قدس سره) في الكافي ينقلها بلفظ يعيد وهي رواية واحدة، ففي المقام لا بد من الالتزام بدخولهما تحت عنوان التعارض، وذلك لأن دليل الحجية في كل واحد مع قطع النظر على الآخر شاملا له، فإننا لو رأينا رواية الشيخ في الاستبصار وقد رواها عن زرارة عن الصادق عليه السلام فمقتضى كونه ثقة عدلا ينبغي تصديقه حيث يشمل دليل صدق العادل، ويجب حينئذ الأخذ بهذه الرواية، وكذا لو نظرنا مجردا إلى رواية الكليني وقد رواها عن زرارة عن الصادق عليه السلام فيما أنه ثقة وعدل يجب تصديقه والأخذ بخبره، فدليل الحجية شامل لكل منهما، ولكن كليهما إذا

اجتماعا لامحالة يحصل التنافي فلا بد من الرجوع إلى المرجحات المذكورة في موارد التعارض والا فالتخير، اذن فليس ماقاله المحقق (قدس سره) من اطلاق كلامه أنه من اختلاف النسخ وليس من

موارد التعارض بل عرفت أن المورد الأول يكون من موارد اختلاف النسخ ولكن الثاني ليس كذلك وإنما هو من موارد التعارض.

الجهة الثانية: هل هناك ترتيب بين المرجحات المذكورة بحسب التقديم والتأخير ام ليس بينها ذلك ؟ ومعنى هذا ان الخبرين اذا وردا فلا بد من الملاحظة أولا من حيث الشهرة والنظر الى ماهو المشهور منهما، فإن وجد احدهما مشهورا ووجد الآخر نادرا كان اللازم تقديم المشهور على النادر، وإن اشتمل الخبر النادر على مزية أخرى فإن فقد الشهرة او كان كلاهما مشهورين فلا بد من الملاحظة ثانيا إلى ماهو الموافق للكتاب منهما والمخالف، فإن تساويا فلا بد من الانتقال ثالثا الى ان ايهما مخالف للعامة وأيهما الموافق لهم، ولا بد من البحث عن ثبوت هذا المعنى وعدمه من المرجحات واستفادته من المقبولة وغيره.

وقد قسم الشيخ الانصاري (قده) ^(١) المرجحات الى ثلاثة: منها: ما يكون مرجحا لأصل الصدور عن المعصوم (ع) وذلك كالصفات والشهرة، فإن أحد الخبرين اذ كان مشهورا وكان الآخر غير مشهور فالاول مقدم على الثاني لأنه أقرب للصدور من رفيقه.

ومنها: ما يكون مرجحا لجهة الصدور وذلك كمخالفة العامة حيث ان الخبر المخالف لهم يرجح على الموافق لأنه أقرب لبيان الواقع من الموافق، وهو أقرب الى التقية او لداعي آخر غير الواقع.

ومنها: ما يكون مرجحا لجهة لمضمون الذي هو مطابقتها للواقع ولنفس الامر من حيث المراد كموافقة الكتاب، حيث يكون الخبر الموافق له مرجحا على مخالفه لأنه أقرب الى مطابقة مضمونه مدلوله الى الواقع والحقيقة.

ذهب صاحب الكفاية (قده) ^(٢) إلى أنه لا ترتيب بين المرجحات التي تضمنته الأخبار، فإن الروايات وإن رتبت بينها إلا أن جميعها قد ورد في مقام تمييز الحجة عن غيره، فاشهرة وإن حصلت في أحد الخبرين كان يلزمنا الاخذ بذلك

الخبر لأنه هو الحجة، وكذا لو حصلت الموافقة للكتاب في أحدهما او المخالفة

(١) فرائد الأصول ٤: ١٣٦

(٢) كفاية الأصول: ٤٥٤.

مصابيح
الأصول
ج ٤ -

٤٨٠

للعمامة، فأى مزية حصلت فى أحد الخبرين أوجبت تقديم ذلك الخبر وجعله حجة دون رفيقه، فإذا اجتمع اثنان من المرجحات كان كل خبر مشتملا على واحد منها كما لو كان احدهما مشهورا وكان الآخر موافق للكتاب، فاللازم ههنا التخيير لتساويهما فى الحجية.

وذهب الوحيد البهبهاني (قده) (١) الى تقديم المرجح الجهتي وهو مخالفة العمامة على المرجحين الآخرين بدعوى أن الإمام (ع) رجح الخبر الذي يكون مضمونه مخالفا للعمامة على الخبر الموافق لهم وبعد هذا الترجيح يعلم ان الموافق لهم إما ليس بصادر عنهم عليهم السلام او صادر ولكن لا لجهة الواقع وإنما للتقية، فإذا ورد خبران متعارضان فينبغي أولا النظر الى جهة صدور كل منهما فإن وجدنا أحدهما مخالفا أخذنا به وطرحنا الآخر اذا كان موافقا لهم إذ نحرز بذلك عدم صدوره أو صدوره للتقية، فإذا فرض تساويهما من ناحية الموافقة أو المخالفة فلا بد ن التنزل إلى المرجحات الآخر أو الصدور أو المضمون.

وذهب شيخنا الاستاذ (قده) (٢) إلى أن طبع القضية يقتضي أولا النظر إلى الخبرين من حيث الصدور فإن قطعنا بصدورهما فلا بد من الانتقال الى ملاحظة جهة الصدور في كل منهما وأيهما صادر للواقع، وإذا تساويا من تلك الناحية بأن كان كلاهما قد صدرا لبيان الواقع فلا بد من الانتقال الى المرحلة الثالثة وهي ملاحظة مضمون كل منهما وأن أيهما مطابق للواقع، فإن وجدنا في أحد هذه المراحل الثلاثة ترجيحاً لأحدهما على الآخر بأن فرض مثلا أحدهما صدر للواقع والآخر للتقية فاللازم أخذه وطرح الآخر، وإلا فبعد تساويهما من جميع الجهات لابد من التخيير. ولهذا اشكل رفع لايد عن مقتضى طبيعة هذا التقسيم لأجل ما ورد من الترتيب في المقبولة ورواية القطب الراوندي.

قال سيدنا الأستاذ (دام ظله) : إن جميع الوجوه الثلاثة غير صحيحة ؛ أما ما جاء به الوحيد البهبهاني (قده) من أن الخبر المخالف للعامة يوجب القطع بعدم صدور الخبر الموفق لهم أو صدوره لأجل التقيّة فذلك غير تام، إذ من

(١) الفوائد الحائرية: ٢٢٠، الفائدة ٢١

(٢) فوائد الأصول ٤ : ٧٨١.

مرجحات
باب
التزام

٤٨١

المحتمل عدم صدور المخالف لهم والذي صدار هو الموافق لهم، لأننا قلنا انه ليس جميع أخبار العامة مخالفة للواقع فإن في أخبارهم ما يكون مطابقا للواقع، ومن الممكن أن يكون الموافق لهم هو الصادر فإذا تساوى من حيث الصدور لجهة الواقع فلا بد من الرجوع الى المرجح الصدوري حسبما أفادته المقبولة.

وأما ما جاء به شيخنا الأستاذ (قده) فهو وإن كان واقع الأمر يقتضي ترتيب ما بينه (قده) من النظر أولا الى أصل الصدور ثم الجهة ثم المضمون، إلا ان ذلك أمر استحساني وليس بدليل برهاني كي يقاوم ما دلت عليه الروايات من تقديم المرجح الصدوري أولا ثم المضمون ثم الجهة، إذا فلا يصلح لرفع اليد عن مقتضى ترتيب الأخبار.

وأما ما جاء به صاحب الكفاية (قده) فلأنه أولا: ان الروايات بنفسها تكلفت للترتيب بينها. وثانيا: أن اطلاق قوله " خذ بالمجمع عليه بين أصحابك ودع الشاذ النادر " شامل لصورة ما إذا كان النادر مشتملا على أحد المرجحات أم لا، وكذا قوله عليه السلام " خذ بما وافق الكتاب " فإنه يقتضي الأخذ به وطرح المخالف للكتاب وإن كان ذلك المخالف مشتملا على مزية أخرى وهي مخالفة العامة، فما ادعاه (قده) أنه في مورد اشتمال كل خبر على مزية يقتضي

التخير أو التزام قد عرفت بطلانه بل متى ما رأينا أحدهما موافقا للكتاب ووجدنا الآخر مخالفا له فلا بد من الأخذ بالموافق وطرح ذلك المخالف وإن كان بالنظر الى اخبار العامة مخالفا لهم، إذاً اتضح انه ليس هناك من أحد الاقوال الثلاثة ما يكون ثابتا من حيث الصحة فلا بد من الاختصار على مقتضى الترتيب الذي تكلفته الروايات من تقديم

بملاحظة الشهرة ثم موافقة الكتاب ثم مخالفة العامة، وحيث قلنا ان الشهرة هي مميزة للحجة عن اللاهجة فاللازم

المحافظة على تقديمها على المرجحين الآخرين حسبما افادته رواية القطب الراوندي.

***الجهة الثالثة:** هل اللازم الاقتصار على خصوص المرجحات المذكورة في

الروايات أم التعدي عنها الى كل مزية حصلت في أحد الخبرين على الآخر، ويقع الكلام تارة من حيث الأصل العملي وأخرى من جهة الدليل.

أما الأصل العملي فالذي يقتضيه هو التعيين وذلك اذا وجدنا احذ الخبرين افصح من الآخر، ودار الأمر بين أن تكون الفصاحة من المرجحات فتقتضي تقديم ذلك الخبر أو ليست من المرجحات فيتخير بينهما، فعلى كل حال إما هذا بعينه حجة أو مخيرا بينه وبين رفيقه، فيكون الاخذ به من باب القدر المتيقن، فالأصل في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخير هو التعيين لانه المتيقن.

وأما من جهة الاستفادة من الدليل فقد ادعى الشيخ الانصاري (قده) (١) التعدي الى كل مزية حصلت في أحد الخبرين دون الآخر ولا اختصاص بما ورد في الروايات من المرجحات، واقام على ذلك ثلاثة أدلة:

الدليل الأول: أن الإمام(ع) حكم بتقديم الخبر الذي يكون مجمعا عليه بين الأصحاب على لاخير الذي ليس بمشهور بل كان نادرا، فقال عليه السلام "ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر " ولم يكتف بذلك فقد علل سلام الله عليه وجه تقديم المجمع على الغير المجمع بوله " فإن المجمع عليه لا ريب فيه " ففرض الريب في النادر وعدم الريب في المجمع عليه، ولأجل كونه خاليا عن الريب أمر بالاخذ به ثم فصل عليه السلام بقوله "إنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيه فيجتني وشبهات بين ذلك يرد حكمها الى الله " وقد أدخل اشاذ النادر تحت تحت المشتبهات ولم يدخله تحت بين الغي، وعلى كل فالمستفاد من التعليل بقوله المجمع لا رب فيه ليس ارادة عدم الريب مطلقا من جميع النواحي وإلا لكان اللازم صيرورة النادر فيه الريب، وعليه فيلزمه ان يدخله تحت بين الغي، فحيث ادخل الشاذ تحت المشتبهات يفهم على ان المجمع عليه ليس فيه الريب بالاضافة الى خصوص الخبر الثاني وإن كان فيه ريب من جهات

آخر فعدم ريبه بالاضافة الى رفيقه، ورفيقه فيه الريب بالاضافة اليه، فيفهم من هذا ان كل خبر اذا كان بالاضافة الى رفيقه مما ليس فيه فاللازم تقديمه وإن كان فيه ريب من جهة أخرى، فالخبران اذا كان احدهما فصيحاً دون الآخر كان ذلك الفصيح مما ليس فيه الريب بالاضافة الى الخبر الخالي عن الفصاحة وكان الخبر الخالي فيه ريب بالاضافة الى الاول، فمن هنا يفهم الى انه لا خصوصية لهذه المرجحات بل اللازم التعدي إلى كل مرجح حصل في احدهما.

قال سيدنا الاستاذ (دام ظله): ويرد على هذا الاستدلال أمور اربعة:

الأول: المناقشة في السند فإن المقبولة وإن قبلها الاصحاب إلا أن روايتها عمر بن حنظلة وهو من الرجال الذين لم يذكر في حقهم قدح ولا مدح في كتب الرجال، ولذا كان كل اعتمادنا على صحيحة القطب الراوندي.

الثاني: ان استفادة التعدي منها الى كل مزية توجب عدم الريب بالاضافة إلى الثاني مما لا يمكن المساعدة عليه، إذ بناء على هذا ان نرجح الخبر الذي يكون روايته كثيرين على الخبر الذي تقل روايته، فإن الأول بالاضافة الى الثاني ليس فيه ريب لكثرة روايته مع انه (قده) لا يلتزم بهذا لا فتوى ولا دلالة، اما فتواه على طبق ذلك الخبر الكثير الرواة فلم يثبت في سائر موارد الفقه، وأما دلالة فنفس المقبولة عبرت بلفظ المجمع وأمرت بالأخذ به وطرح الشاذ الذي ليس بمشهور ومعلوم انه لو كان كثرة الرواة في الخبر الذي لم يبلغوا الإجماع مرجحاً من المرجحات وموجباً لنفي الريب عما روروه لكان على الإمام عليه السلام أنيرجح به ويعب رعه ويقول فإن كثرة الرواة مما لا ريب فيه، ولا يحتاج الى التعبير بلفظ المجمع، فإن هناك ما يكتفى به وهو كثرة الرواة الصادق على ثلاثة أيضاً، إذا كان الراوي في الخبر الثاني واحداً، فتعبيره عليه السلام بالمجمع مما يدل على ان مطلق الكثرة حتى بزيادة الواحد على رفيقه ليس من المرجحات.

الثالث: أن المراد من عدم الريب هو الحقيقي لا الإضافي وذلك لأن الخبر الذي يبلغ حد الكثرة بحيث يحق ان يقال

له مجمع عليه ويتفق الأصحاب على نقله لجدير به ان يوجب القطع بالصدور أو امطئنانا لا يتمل الخلاف، ومع هذا الامر لا يستلم ان يكون الثاني مقطوع بعدم، إذ من المحتمل صدوره ولكن لا لجهة الواقع، فالالتزام بالحقيقي ليس فيه محذور، واما لزوم الاشكال من جهة

دخول النادر تحت بين ال غي فقد عرفت بطلانه حيث انه يحتمل صدوره ولا يحتاج حينئذ الى ادخاله تحت بين الغي إذ يكفي دخوله تحت الشبهة لكونه محتمل الصدور.

الرابع: أن الأمر ليس منحصرا بين الإضافي والحقيقي ليكون الفرار من الحقيقي موجبا للالتزام بالإضافي بل هناك واسطة بينهما، إما عدم ارادة الإضافي فلأنه خلاف الظاهر لأن المجمع عليه ليس فيه الريب منحيث نفسه لا من حيث مقارنته مع رفيقه، وإما ارادة الحقيقي فيلزم من ذلك أن لا يكون الشاذ مندرجا تحت المشتبهات وإنما اللازم اندراجه تحت بين الغي والبطلان، وبعد التعذر من ارادة كل منما ننتقل الى الواسطة بينهما وهو الالتزام بعدم الريب الماسحي في نظر العرف والعقلاء بحيث يعدون أن هذا الخبر مع اشتماله على بعض المزايا مما ليس فيه الريب على نحو يطمئن بصدوره اطمئنانا كافيا، وهذا المعنى ليس في الالتزام به محذور ونتعدى الى مثل هذه المزايا التي يعدها العقلاء مزية توجب عدم الريب فيما اشتملت عليه ولكن انى بذلك في سائر الموارد، إذاً فما جاء به (قده) من الدليل الأول الذي استفاده من التعليل في ذكر ارجحية المجمع على الشاذ مما لا يمكن المساعدة عليه.

الدليل الثاني - الذي أقامه الشيخ الانصاري (قده)- على التعدي إلى سائر المزايا: ما استفاده من التعليل الراجع للأخذ بمخالفة لعامة وطرح الموافق لهم، حيث قال اسائل " أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا، بأي الخبرين يؤخذ ؟ قال عليه السلام: خذ بما خالف العامة، فإن الرشد في خلافهم " ويستفيد من التعليل الذي ادعاه في الرواية ان مخالف العامة لما كان فيه الرشد وكان اللازم أخذه بمقتضى ما أمر به عليه السلام كان مفاده هو أن كل خبر إذا كان فيه الرشد بالاضافة إلى رفيقه الذي هو الخبر الثاني وكان رفيقه ليس فيه رشد، فمقتضاه الأخذ بما فيه الرشد نظرا إلى التعليل المذكور أما قراره ههنا من الرشد الحقيقي فلأنه لو كان فيه كذلك لما وقع التعارض بينهما، وإنما اللاز حينئذ الاخذ به متيقنا وطرح الآخر إلا ان ا

لمقصود من الرشد هو الإضافي كما تقدم في الريب.

ويرد عليه: أولاً: أن روايات الترجيح لم تتضمن تعليلاً أصلاً، وإنما التعليل

وهو قوله " فإن الرشد بخلافهم " إنما وجد في عبارة الكافي فهو تعبير خاص للشيخ الكليني (قده) وليس مصرحاً به في الرواية، نعم مرفوعة زرارة تضمنت بما يقرب من هذا لأمضمون حيث رجحت أولاً بالشهرة وثانياً بالصفات، وثالثاً بمخالفة العامة، واشتملت على تعليّل أخذ بمخالفة وهو " فإن الحق في خلافهم " وهو قريب إلى السابق، ولكن عرفت أن أصل المرفوعة محل مناقشة من حيث السند لعدم ذكر السلسلة بل حتى لو كان العلامة بنفسه ناقلاً لها ورافعها عن زرارة لكان غير مأخوذ بها، فكيف بالناقل والراوي لها صاحب كتاب غوالي اللئالي الذي طعن فيه وفي كتابه من ليس دأبه الطعن وهو صاحب الحقائق (قده) وقد تعرض (قده) لخصوص هذا التعليل.

والمقبولة فهي لم تشتمل على تعليّل بعد أره عليه لاسلام بالأخذ بمخالفة العامة وإما اشتملت على قوله "فيه لارشاد " وتكون الجملة حيذ المذكورة في المقبولة "ما خالف العامة ففيه الرشاد " ومن الواضح أنه ليس ذلك تعليلاً حتى يتعدى منه إلى كل مزية عى نحو يؤخذ بعمومه، مضافاً إلى أن نفس المقبولة محل مناقشة من حيث السند كما عرفت.

وثانياً: لو تنزلنا عن كل ذلك وقلنا بإفادة التعليل لما كان اللازم هو التعدي إلى كل مورد يكون فيه الرشاد، وإنما هو مختص بخصوص مخالفة العامة، والسر فيما ورد في الأخبار من أن مخالفة العامة فيها الرشاد هو أن العامة لما كانت أدلة استنباطهم القسم الكثير منها هو الاقيسة والاستحسانات وما أشبهها فبطبيعة الحال أن الأحكام التي يستنبطونها من أمثال هذه الأدلة ليست بمطابقة للواقع وإنما هي مخالفة، فالإمام عليه السلام أمر بالأخذ بالخبر الذي يكون مخالفاً لهم لأجل كون الرشد فيه، وأما الموافق لهم فقد عرفت أنه موافق لأحد الأحكام التي استنتجت من تلك الأدلة الباطلة.

وبعبارة أخرى أن الرشد يحصل في الخبر المخالف لهم لخصوصية تقتضيه وهي أن أحكامهم أغلبها مبتنية على أدلة باطلة وحيث كان الأمر كذلك كان اللازم هو الرجوع إلى الخبر المخالف لا إلى كل ما فيه الرشد، والذي يدلنا

على ان اغلب احكامهم مبتنية على القياس وبقية زملائه هو النظر في صفحة واحدة من كتبهم والتأمل فيه.
الدليل الثالث: أن الصفات من الاورعية والأعلمية والأصدقية مذكورة في الرواية، ومن المعلوم أن الأعلمية ليست دائماً صادقة ففي مقام العمل فلعلغير الأعلم أصدق من الأعلم فليس السبب في ذلك إلا من جهة الأقربية على الواقع، فإن قول الأعلم أقرب الى الواقع من غير الأعلم، فكان كل ما هو أقرب الى الواقع من الخبرين مقدماً على ما ليس بقريب الى الواقع.

والجواب عنه: أن الصفات المذكورة إن ذكرت في غير المقبولة فهي رواية مرسلّة، وإن كانت المقبولة فمع ضعف السند إنما هي في مقام صفات الحاكم لا الراوي.

فالمتحصل مما تقدم سابقاً أن مقتضى القاعدة في الخبرين المتعارضين الترجيح أولاً بموافقة الكتاب فإن وجد أحدهما موثقاً والآخر مخالف كان اللازم التمسك بالخبر الموافق وطرح المخالف، فإن كانا متساويين من حيث الموافقة والمخالفة للكتاب فاللازم حينئذ الرجوع الى مخالفة العامة، فما كان من الخبرين مخالفاً لهم كان اللازم اخذه وطرح ماهو الموافق، وأما الترجيحات الأخرى فقد عرفت ما فيها.

ثم أن الكلام يقع فيما لو تساوى الخبران من حيث المخالفة للعامة أو الموافقة الذي لا يفرض بعد هذا ترجيح كي يعرض الخبران عليه، فهل القاعدة تقتضي التخيير بينهما أو التساقط والرجوع إلى ما يقتضيه الأصل في ذلك المورد من البراءة والاحتياط، فنقول: ليس من الخفي على أحد ان دليل الحجية والتعبد

الشرعي لا يشمل هذين الخبرين بعد فرض تساوي المرجحات أو فقدانه من الخبرين لأنه يلزم حينئذ الجمع بين المتناقضين إذ الحم بتصديق هذا الخبر وتعبده بالعمل على طبقه يقتضي عدم الاعتناء بالمخالف له، فإذا جوزنا تصديق الشارع بمخالفه وتعبده بالأخذ به للزم من ذلك تجويز الحكم على الشارع بالأخذ بالمتناقضين وهو باطل. إذن بعد تعذر شمول دليل الحجية لمورد لاتعارض كان لا مجال إلا الى الرجوع الى ما يقتضيه الأصل في المقام

سواء كانت الشبهة حكمة او موضوعية، والأصل تارة يقتضي الأباحة وأخرى البراءة عقلية أو شرعية مثل ما إذا دل أحدهما على وجوب شيء والآخر على عدم ذلك الوجوب فلا ريب أن مقتضى الشك في التكليف هو الرجوع الى البراءة، وربما يقتضي الأصل الاحتياط كما لو اختلف الدليلان في حم م سافر الى اربعة فراسخ ولم يقصد الرجوع ليومه، فدل أحدهما على القصر والآخر على التمام، فمقتضى شغل الذمة في التكليف لا بد من الاحتياط باتيان كلا الصلاتين، وكذا في الظهر والجمعة أو في الجهر والاختفاء في ظهر يوم الجمعة، ففي هذه الموارد الأصل يقتضي الاحتياط.

وعلى كل فبعد ان تعذر شمول دليل الحجية للموردين كان لا بد من الرجوع الى الاصل وهو يشمل المورد والحكم به فيما لم يقم دليل على خلافه بحيث يرفعه ولا يجعله شاملا للمورد، فالقول بالتخيير او التعيين مما يحتاج الى دليل يدل عليه حتى يمكننا ان نمنع جريان الأصول، وإلا فالأصل هو المحكم.

إن فما قاله صاحب الكافي (قده) من انا لا نجد شيئا اوسع ولا أحوط من التخيير " فقد عرفت ما فيه، فإن الاحتياط إنما يقتضيه الأصل كما عرفت، لا الاحتياط هو الأخذ بالتخيير إذ لازم التخيير عدم الجمع بين الدليلين وهو ليس باحتياط، فالذي تحصل أن الرجوع إل الأصل محكم مندون ريب ولا يمنع منه مانع إلا قيام الدل على خلافه، وعلمنا ان نتفحص مقدارا كافيا عن دليل يمكن أن يكون مانعا من جريان الأصل، وقد ادعي في المقام روايات ثمانية تدل على أن الحكم عند التعارض هو التخيير ولا بد من ذكرها ليتضح الحال:

الرواية الأولى: ما ورد في فقه الرضا(ع) في حكم المستحاضة من جهة

مصابيح
الأصول
- ج ٤

تركها للصلاة، فروي عن الإمام(ع) " والنفساء تدع الصلاة أكثره مثل أيام حيضة وهي عشرة ايام، وتستظهر بثلاثة أيام ثم تغتسل فإذا رأت الدم عملت كما تعمل المستحاضة، وقد روي ثمانية عشرة يوما، وروي ثلاث وعشرين يوما وبأي هذه الاحاديث اخذ من باب التسليم جاز " (١) وهاتان الروايتان إن كانت صادرتين عنه عليه السلام لكان بينما معارضة حيث أن الاولى تفيد بالازم ان ما زاد على الثمانية عشر يجب فيه الصلاة بينما تفيد الأخرى عدم الوجوب لما زاد، ويتعارضان في خصوص الزائد والإمام عليه السلام خير بينهما.

ولكن هذه محل مناقشة في السند حيث ان الكتاب نفسه قد تعرضن له في اوائل مباحث المكاسب وقلنا انه غير ثابت أصلا من جهة أن القسم الكثير من الروايات التي يتضمنها الكتاب تقطع بعدم صدورها لبيان الواقع، وإن كنا لا نقطع بعدم الصدور أصلا، إذ من الممكن صدور الروايات لجهة التقية ولكن القطع بأن صدوره كان لبيان الحكم الواقعي فذلك محل مناقشة.

الرواية الثانية: مرفوعة زرارة حيث ذكر في آخرها بعد فرض تساوي المرجحات وموافقة الخبرين للاحتياط بقوله عليه السلام " إذن فتخير أحدهما ودع الآخر " وهذا بحسب ظاهره يدل على أن الحكم في مورد المتعارضين هو التخيير.

ولكن - قد عرفت سابقا ان المرفوعة محل مناقشة في السند لأن الذي ذكرها مرفوعة عن العلامة هو صاحب كتاب غوالي اللئالي وهو ابن أبي جمهور الاحسائي وقد طعن فيه من ليس دأبه الطعن وهو صاحب الحقائق (قده) بل حتى لو كان العلامة نفسه قد رفعها فإننا لا يمكن ان نأخذ بها نظرا الى حذف السلسلة التي تكون واسطة الوصول للإمام عليه السلام.

مضافا الى انه لو سلمنا وقلنا بدلائلها على التخيير فرضا فمع ذلك لا يمكننا التعدي الى كل مورد يحصل فيه التعارض وذلك لأن المرفوعة والمقبولة قد دلتا الى ان التخيير إنما هو في مقطوعي الصدور لأن موردهما ذلك حيث رجح في كليهما تقديم المجمع عليه على لئاندر، ثم بعد ذلك فرض السائل تساويهما من حيث الشهرة يقال انهما معا مشهوران مأثوران ولارب ان الخبرين اذا

(١) مستدرک الوسائل ٢: ٤٧، ابواب النفاس ب ١ ح ١.

كان الاصحاب قد اتفق على نقلها بحيث اصبح كل منهما محل اتفاق بينهم كان حينئذ مقطوع الصدور، ومن الممكن ان يختص التخيير به ولا يسعنا ان ننقل ما حكم ههنا الى مورد الخبرين اللذين يحتمل عدم صدور كليهما او يحتمل

عدم صدور احدهما كما فيما نحن فيه.

الرواية الثالثة: ما عنالحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: " يجهننا الخبران وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا

نعلم أهما الحق، فقال عليه لاسلام اذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت " (١)

وهذه بحسب دلالتها تفيد لاتخير في مورد التعارض إلا أن المناقشة في السند فإن الحسن بن الجهم محل اشكال لذا

ينبغي عدم الاعتناء بها.

الرواية الرابعة: موثقة سماعة بن مهران عن ابي عبد الله(ع) قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه

في امر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بالاخذ والآخر ينهاه، كيف يصنع ؟ قال عليه السلام: يرجه حتى يلقى من يخبره

فهو في سعة حتى يلقاه. " (٢)

وهذه بحسب السند لا مناقشة فيها إلا ان دلالتها على المورد مشكل لانه واردة في مورد دوران الامر بين

المحذورين نظرا إلى قوله أحدهما يأمره وظاهره الوجوب، والآخر ينهاه وظاهره الحرمة، وحكمه عليه السلام

بالارضاء من حيث الفتوى والتوقف عن هذه الناحية، واما قوله فهو في سعة فهو واضح لأننا بعد ان فرضنا ان

المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين كان بلا ريب أن العقل حاكم بالتخير من حيث العمل.

وبعبارة اخرى ان الاستدلال على التخير في الخبرين المتعارضين بهذه الموثقة غير ممكن لأن موردها هو مورد

دوران الأمر بين المحذورين والعقل فيه حاكم بالتخير فالامام عليه السلام إنما قال موسع نظرا الى حكم العقل في

المقام إنكن الاحمالدرائنا بين الاحكام الثلاثة الوجوب ولاحرمة والاباحة، فحيث

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٥.

الاحتياط لا يمكن هنا فلا بد من الرجوع إلى أصل البراءة، ومعناه هو التخيير عملاً حيث إن له الفعل أو الترك، وإن كان دائراً بين محذورين فالتخيير عقلي..

إن فلا دلالة لها على التخيير مطلقاً بل حتى في موردها من جهة الشرع خاصة.

الرواية الخامسة: المرسلة التي ذكرها في الكافي واعتمد عليها في مقام حكمه بالتخيير حي ثقال " ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله " بآيهما أخذت من باب التسليم وسعكم.

وهذه إن أريد منها ما ذكر من المعنى التي مرت في الروايات فقد عرفت ما فيها وما يلحقها من المناقشة، وإن أريد منها معنى آخر غير هذه المعاني المذكورة ف الروايات المتقدمة فالرواية نفسه مرسلة ولا اعتماد عليها.

الرواية السادسة: ما ذكر في الاحتجاج عن الحاث بن المغيرة عن أبي عبد الله (ع): إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فتردهما إليه". (١)

وهذه واردة في أصل قبول الحديث وأن الذي يقتضي على الشخص عند سماعه للخبر الأخذ به العمل على طبقه، فهو موسع عليه من حيث أخذه، فإذا وصل إلى الإمام عليه السلام أو رآه فلا بد من أن يعرضه عليه، فهذه خارجة عن مقامنا الذي هو تعارض الخبرين.

الرواية السابعة: صحيحة علي بن مهزيار في مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن (ع): اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبد الله عليه السلام فيركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم أن صلها في المحمل، وروى بعضهم أن لا تصلها إلا على الأرض، فاعلمني كيف تصنع أنت لاقتدي بك في ذلك. فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت". (٢)

والمقصود من ركعتي الفجر نافلته وليس المراد منها الفريضة إذ لا اشكل في عدم جواز تأديتها في المحمل في فرض القدرة، ومع عدمها فلا، ومورد لاسؤال إنما هو خصوص الفجر لأن القوافل التي كانت تبدأ سيرها إنما هو في وقت الفجر وما قبله، وأما الظهر ولا مغرب فهما محطان للرحال، ولأجل ذلك وقع لاسؤال عن ركعتي الفجر خاصة من، ما تودى على لأرض مع الاستقرار ام يغتفر فيها الاستقرار ويجوز تأديتها في المحمل، لذا سأل السائل الامام عليه لاسلام واراد بيان صنعه ليقنني به، حيث ان الروايات قد اختلفت فبعضها دلت على تأديتها على الأرض وبعضها في المحمل، فالإمام عليه السلام وقع بقوله: موسع عليك باية عملت. وخير بينهما وجعل الاستقرار في هذا لافرض مغفرا، وهذه بحسب السند ليس فيها مناقشة ولكن دلالتها على التخيير إنما هي في خصوص موارد الاستحباب، وليس فيها اطلاق كي يتمسك بها حتى في موارد اللزوم، إذ التوسع الذي أفاده عليه السلام إنما هو في ركعتي الفجر ونحن لا ندعي بتخصيص المورد للوارد إلا ان الوارد في الفرض ليس فيه اطلاقا قولا عموم على ثبوت هذا حتى في موارد الوجوب وغيره من التكاليف الملزمة فممن الممكن إنما حكم الإمام ههنا بالتخيير لأجل الاستحباب إلا انك عرفت عدم امكان التعدي الى مقامنا، إذ فلا يمكن الاستدلال بها على المدعى.

الرواية الثامنة: ما ورد في مكاتبة الحميري للصاحب عجل الله تعالى فرجه: يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فإن بعضا قال لا يجب عليه تكبير فيجزيه ان يقول بحول الله تعالى وقوته أقوم وأقعد.. الجواب: في ذلك حديثان إما احدهما فإنه اذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التكبير، وإما الحديث الثاني فإنه روى اذا رفع رأسه من اسجة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى، وبأيهما اخذت من باب التسليم كان صوابا".^(١)

وهذه المكاتبة خارجة عن موردنا أصلا لأن الحديثين بينهما عموم وخصوص مطلق حيث كان

أحدهما يدل على ان كل انتقال من حالة الى اخرى تقتضي التكبير، وثانيهما دل على عدم التكبيرة في خصوص حالة واحدة وهي ما اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد لاقعود تكبير، ومقتضى ما مضى من الجمع العرفي حمل الخاص على لاعم، ولذا قال عليه السلام " وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى " من حيث كونه من موارد الخاص ثم قال: وبايهما اخذت من التسليم كان صوابا، وإنما خير في المقام لأن المورد استحبابي ولا مانع من أن يأتي بالتكبيرة في فرض القيام لأنه ذكر يثاب عليه، ولا يسعنا ان نتعدى من هذا المورد إلى موارد الالزام، إذ المقام إنما حكم فيه بالتخيير لكونه استحبابيا، وإلا لكان عليه ان يحكم بتقديم الخاص على العام، ويلزم به إلا انه توسعة منه عليه السلام في المستحبات، ولا اطلاق له حتى في الواجبات وغيرها من الالزاميات، إذ فلا دلالة لها على التخيير.

فالذي تحصل مما سبق أن الروايات الثمانية التي ذكرت للتخيير كلها غير صالحة للدلالة على ذلك او للمناقشة في السند، ولابد حينئذ بعد فرض عدم شمول دليل الحجة لكلا الخبرين من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل العقلي او الشرعي في ذلك المورد فربما يتضي البراءة وربما الاحتياط وهو يختلف بحسب الموارد، والذي يدل على ان الخبرين المتعارضين يتساقطان ويرجع فيهما الى الاصل بعد ذلك، ولا يقتضي التخيير هناك، كما لم نجد من الفقهاء من يفتي أن القاعدة في المتعارضين بعد التساوي هو التخيير بل يحكم بالسقوط ثم يرجع بعد ذلك الى ما يقتضيه الاصل في المقام، وعلى تقدير ان يقول بالتخيير فإنما هو كلام في اصوله لا في عمله في الفقه.

* فالذي تحصل أن أدلة التخيير غير ثابتة للدلالة على مورد تعارض الخبرين، وحينئذ لابد من عرض الخبرين على الكتاب لنى الموافق منهما وتأخذ به ونطرح المخالف نظرا الى لاترجيح الاول المذكور في صحيحة القطب الراوندي، واما لو تساويا من حيث الموافقة او المخالفة للكتاب فلا بد من التعدي الى المرجح الثاني

وهو مخالفة العامة فإذا وجد احدهما مخالفا لهم كان اللازم أخذه وطرح الموفق، وإلا فإن تساويا من حيث المخالفة او الموافقة فالذي يتعين حينئذ هو التساقط والرجوع الى الأصل المقتضي في ذلك المورد لا التخيير لعدم ثبوت أدلته على المقام.

وأما المناقشة في المرجحين اللذين تضمنتهما صحيحة القطب الراوندي م أجل الطعن في نفس كتابه وعدم نسبته اليه فغير ثابتة، لأن صاحب الوسائل والحدائق قدس سرهما نقلا هذه الرواية عن كتاب القطب نقلا بالاجازة عن مشايخهم وكان لابد في مشايخهم من النقل عن مشايخهم وهكذا حتى نتهي الى الاصل، فنقل هؤلاء لنفس هذه الرواية عن الكتب مما يدلنا على صحة الرواية بل صحة كتابه.

ثم انه عرفت ان القاعدة في الخبرين المتعارضين بعد فقد المرجحات هي التساقط والرجوع الى ما يقتضيه الأصل وليس القاعدة هي التخيير والأخذ بأحدهما مخيرا لعدم ثبوت مايمكن التمسك به، إلا انه لو بنينا على ثبوته وقلنا ان مقتضى القاعدة هو التخيير فهل نقول به ابتداء او مستمرا ؟ بمعنى انه لو اختار احد الخبرين بعد فقد المرجحات وعمل بمقتضاه ثم بعد ذلك بدى له تركه والعودة الى الآخر فإن كان الثابت من جواز التخيير هو في الابتداء خاصة قبل الأخذ بأحدهما كان غير جائز له العودة الى الآخر، وإن ثبت منه هو الاستمرار والدوام فله ان يرجع الى الآخر ويترك الاول، والظاهر هو الاول، إلا ان صاحب الكفاية (قده) ذهب الى لاثاني وهو القول بالاستمرار واقام على ذلك دليلين، وكلاهما محل مناقشة:

الاول: هو التمسك بالاستصحاب حيث كان له التخيير في الأخذ بأحدهما قبل اختياره يقينا، وبعد الاختيار لأحدهما واردة الاخذ بالثاني يشك في بقاء التخيير السابق الذي لو ثبت ههنا لاقتضى جواز اختياره للثاني وترك الأول، فمقتضى قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، هو التمسك باليقين السابق الذي هو جواز التخيير، ويلزمه حينئذ جواز العدول في الاثناء إلى الأخذ بالخبر الثاني وطرح الأول.

الدليل الثاني: التمسك باطلاقات الأدلة الواردة في لاتخيير مثل قوله عليه السلام:

وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً.. " فإنه شامل للتخيير ابتداء ولما اذا كان في الاثناء فهذان الدليلان تثبتان أن التخيير استمراري لا ابتدائي وعليه يجوز العدول في الاثناء الى الخبر الثاني.

قال الاستاذ (دام ظله) في ردهما: اما الاول فأن الاستصحاب أولاً غير جار في الاحكام الكلية كما تقدم البحث عنه

في الاستصحاب. واما ثانياً فلأن الاستصحاب إنما يتقضي التعيين لا التخيير، وذلك فإن المكلف بعد اخذه بأحد

الخبرين تخييراً والعمل على طبقه كان بلا ريب حجة عليه، إذ الحجة إنما تكون بعد التخيير، واما قبله فكلاهما

متنافيان، ودليل الحجة غير شامل لكليهما، فإذا صار ذلك الخبر الذي اختاره أولاً حجة عليه، فإذا اراد الانتقال منه

الى لاثاني فهو يشك في انتقال الحجة من الاول الى الثاني بعد ان كان عالماً بحجية الاول، وقد حصل له الشك

بحجية الثاني فمقتضى ما تيقن به سابقاً من حجية الخبر الأول عند اختياره استصحاب بقاء ذلك اليقين حتى حالة

شكه الفعلي فيكون ببركة الاستصحاب قد تعين عليه بقاء الخبر الأول وعدم الرجوع الى الثاني وليس الاستصحاب

قد افاد التخيير كما ادعى، وإنما افاد التعيين كما عرفت، ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب ما قبل الاخذ به

وهو التخيير، لأن استصحاب التخيير السابق لا يثبت عدم حجية الخبر الاول إلا بطريق اللزوم فإن معنى ان املف

له الخيار جوز أخذه للثاني ولزام أن الاول كان غير حجة وقد عرفت ان الاستصحاب لا يثبت اللوازم.

اما عن الثاني: فالذي يظهر من الأدلة جوز التخيير والتوسعة في قبول اي الخبري الواردين قبل اختياره لاحدها

على وجه تكون الحجة ثابتة بتخييره لا قبله، فعذا كان كذلك فلو فرضنا انه اختار احد الخبرين ثم اراد الانتقال الى

الثاني بترك الاول فالأدلة غير شاملة لهذه الصورة.

وبعبارة اخرى ان لسانه عليه السلام بمثل وبأيهما أخذت من باب التسليم إنما هو جواز التخيير قبل الاخذ بأحدهما،

وقل ان يختار واحداً من الخبرين واما لو اختار احدهم وعمل على طبقه وصار حجة باختياره فالأدلة السابقة لم

تشمل هذه الصورة وإنما هي منصرفة عن هذا المورد نظراً الى انها تعين وظيفة المتحير والمتردد ولا حيرة لمن

اختار احدهما أولاً، وكذا ما تفيده رواية

الحسن بن الجهم ومعلوم منه ان ه قبل ان يختار احدها يخيره الامام عليه السلام.

وعلى كل فالأدلة ليست فيها دلالة على الشمول حتى لهذه الصورة وهي ما اذا اخذ باحدهما وتمسك به ثم بعد ذلك عدل عن ذلك الخبر واراد العودة الى الثاني وإنما الذي تدل عليه الروايات هو التخيير قبل الأخذ، ولا يقاس المورد على التخيير في مقام الفتوى فإن هنك تخيير واقعي كما في مثل القصر والتمام، فله ان يختار احدهما ثم يعدل الى الآخر، اما فيما نحن فيه فالتخيير في المسألة الاصولية قبل الاخذ بأحدهما وليس التخيير واقعيًا، إذ من الممكن عدم صدور كلا الروايتين من قبل الشارع، إذًا بعدما عرفت ان ما يمكن الاستدلال به على التخيير الاستمراري غير ثابت فلا بد من الالتزام على القول بالتخيير والبناء عليه في خصوص التخيير الابتدائي لا الاستمراري.

هذا كله في بحث التعادل والتراجيح في المتباينين، واما لو كان الدليلان بينهما من النسبة العموم من وجه وهو القسم الثاني الذي ذكرناه اجمالاً في اول البحث فماذا تقتضي القاعدة بينهما، ولا يخفى ان هذه المسألة لم تنقح في كتب القوم وحتى الشيخ (قده) فإنه لم يفرد لها عنواناً خاصاً، وإنما تطرق اليها استطراداً وذكر فيها احتمالين: الاول: انه هل التعارض بينهما بحسب الدلالة فيرجع بعد التساقط الى الاصول، ام من جهة السند ليرجع الى أدلة المرجحات او التخيير ونفي كون التعارض من قبيل الثاني حيث ذكر ان المستفاد من أدلة الترجيح هو التعبد بصدور احدها وطرح الآخر على نحو يعامل الثاني الفاقد للترجيح معاملة الغير الصادر وهذا لمعنى المستفاد لا يمكن تطبيقه في موردنا وهو العايمان من وجه لانه لو طرحنا احد الخبرين كلية لكون احدي الروايتين مشتملة على الترجيح فذلك يلزم رفع اليد عن دلالة الخبر في مورد الافتراق من دون دليل حيث لم تكن هنك معارضة في ذلك المورد ولا وجه له، وإن اردنا طرحه في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضة بأن كان الترجيح في مورد الاجتماع في احدهما وكان الآخر فاقدًا له، فرفعنا اليد عن بعض مدلول الخبر وطرحناه بمقدار مورد الاجتماع إلا ان مورد الافتراق لا يزال الدليل دالاً عليه، فذلك ليس بصحيح فإن الخبر الواحد لا يمكن تبغيضه في المدلول من حيث الصدور بحيث يكون بعضه صادراً ويعمل به ويكون

الآخر غير صادر ولا يعمل به ، اذاص فالترجيح في السند لا يمكن فرضه في المقام ، بل لابد من القول بالتعارض في مقام الدلالة.

وذهب شيخنا الاستاذ (قده) إلى أن مورد المتعارضين من وجه لا يمكن فيها فرض الترجيح من حيث الصدور ولكنه لا مانع من الترجيح بجهة الصدور ولا مضمون ، وذلك لأن المرجح الصدوري الذي معناه هو الحكم بصدور احدهما اذا شتمل على لاترجيح وعدم الآخر الفاقد له ومعاملته معاملة الغير اصادر لا يمكن فرضه في المقام اذ لو اردنا من ذلك هو الاخذ بأحدهما وطرح الآخر كلية للزم رفع لايد عما دل عليه الدليل في مورد الافتراق الذي ليس مورد المعارضة من دون دليل ، وإن اردنا الترجيح في خصوص مورد الاجتماع للزم التبويض في المدلول وذلك غير ممكن ، اما المرجح الجهتي فيمكن جريانه في المقام فممن الممكن ان يكون بعض الحديث صدر للتقية لا لجهة الواقع وبعضه صدر لبيا الواقع وحكم الله ، وكذا المرجح المضموني حيث يحتمل صدور بعض فقرات الحديث مطابقة للحكم الواقعي وبعض الفقرات غير مطابقة له ، اذا فالترجيح بهذين المرجحين ممكن.

قال الاستاذ: وتفصيل الكلام هو ان الدليلين إما ان يكون شمولهما للمدلول بالعموم من حيث الوضع كما لو كان كل منهما عاما ، وإما ان يكون شمولهما بالاطلاق من خلال مقدمات الحكمة ، وإما ان يكون احدهما دالا على العموم بالوضع والثاني بالاطلاق ، ولا ريب ان الصورة الاخيرة خارجة عن المقام - اي مقام التعارض - لأن دلالة الثاني مع وجود الاول غير تامة حتى يفرض التعارض حينئذ فإن من جملة تمامية دلالاته هو عدم البيان والعام الاول قبل للبيانية وصالح للقرينية فلا يتم اطلاق الدليل مع فرض العموم ، وهذا واضح.

واما الكلام في القسمين الاولين وقبل البحث عنما جدير بنا ان نقدم مقدمة كنا قد تعرضنا لها في بحث المكاسب: وهي ان الاحكام الثابتة للاشياء تارة تنحل بتعدد المدلول من حيث الضيق والسعة وتكون تابعة له من تلك الجهة من دون الاعتناء بنفس الدال متعددا كان ام متحدا ، واخرى يكون الحكم تابعا للدال ومنحلا بانحلاله من دون اعتناء

بالمدلول، فمثال الاول: الغيبة فإنها محرمة على الشخص تحيرما قطعيا غير قابل للتشكيك ويعاقب المغتاب الذي هو صاحب الغيبة على عمله حسب تعدد الافراد الذين اغتابهم، فإنه لو قال وجدت زيدا وعمرا يشربان الخمر، او يقول وجدت ولدي بكر يشربان الخمر، او يقول وجدت الاخوين يشربان الخمر، فمقتضى استغابته لكل منهما يلزمه عقوبتان فكأنه اغتاب زيدا واغتاب عمرا، فالدال وإن كان واحدا إلا ان المدلول يتعدد بل لو اغتاب عشرة كان عليه عقاب العشرة ولذا لو كان احدهما متجاهرا في فسقه وقد اعتابه فمن ناحية المتجاهر لا يستحق العقاب إلا انه من ناحية الثاني الغير المتجاهر يستحق المؤاخظة، ومثال الثاني: كالكذب فإن حرمة تتعدد بتعدد الكذب اي عدم مطابقة خبره للواقع ولا تتحل بانحلال المدلول فلو قال: لم يكن عندي درهم فغنا هو معاقب من ناحية واحدة حيث كذب مرة واخبر على خلاف الواقع، وكذا لو قال ليس عندي الف درهم فإنه كذب واحد وليس معناه الانحلال بتعدد الالف، نعم اذا تعدد كذبه فقد تعدد الدال، وقد قلنا ان هذا القسم ينحل الحكم فيه بانحلال الدال فلا بد حينئذ بناء على التعدد من الانحلال.

اذا عرفت هذا فاعلم ان الحجية ليست الا الكشف عن الواقع بتعدد من الشارع وبجعل منه، فإن الخبر او البينة في حد ذاته ليس فيه جهة كشف عن الواقع لكونه ناقص الارائة وليس كالعلم إلا ان الشارع قد اكتفى بذلك وتمم جهة النقص فجعله حاكيا عن الوقع حكاية توجب المعقورية للشخص عند الخطأ، فإذا كانت الحجية بهذا المعنى فلا محالة إنها من القسم الاول الذي يكون الحكم منحلا بانحلال المدلول منحيث ضيقه وسعته ولا اعتناء بالدال، فإن البينة اذا نهضت على ان الدار لزيد فقد اخبرت عن امور واقعية منها ان الجهة الغربية له والشرقية او الشمالية والجنوبية على غيب ذلك، وكذا اذا قامت على ان خالدا مديون إلى زيد بألف درهم فقد اخبرت وكشفت عن ان الدرهم مطلوب له وكذا الدرهم الاخر الى ان ينتهي بجيث لو فرض ان زيدا اعترف بأن خالدا دفع اليه النصف المبلغ لسفطت الحجية عن النصف وبقيت البينة حجة في النصف الآخر.

* فقد تحصل مما مضى أن الحجية إنما هي تابعة للمدلول ومن عوارضه

وليست من توابع الدال، فعليه إن كان المدلول واحداً كان الواقع والحجية واحدة، وإن كان متعدداً كانت الحجية متعددة، ولا يفرق بين أن يكون الدال حينئذ واحداً أو متعدداً، إذ بعد أن فرضنا أنها من توابع المدلول فاللازم متابعتها حينئذ، وعليه فالبيئة إن قامت على أن ما في هذه المجموعة من العبء والثوب لزيد، فقد انكشف لدينا امران واقعيان وحجتان ثابتان أحدهما كون العبء لزيد والآخر كون الثوب لزيد، وهكذا لو كان المنكشف أكثر من اثنين، فإذا قال زيد بعد هذا أن الثوب ليس لي كان اللازم الأخذ قوله وسقوط الحجية عن الثوب ولكن بقائها والاخذ بها في العبء باق فإذا فرض هناك دالان كان مدلول كل منهما أ: ثر من واحد إلا أنه خصل في بعض المداليل تعارض كما لو قال أكرم العلماء وقال لا تكرم الفاسق، فقد كان المنطوي تحت الأول فردين وجوب أكرام العالم الفاسق والعالم العادل، وكان مدلول الثاني امرين كذلك أي حرمة أكرام الفاسق والعالم والجاهل، فتعارض الدليلان في مورد العالم الفاسق وهو مورد الاجتماع لكل منهما، فكان الدليل الأول يقتضي وجوبه، والثاني يقتضي حرمة أكرامه، بينما انفرد كل من الدليلين عن الآخر في مورد آخر من دون أن يحصل بينهما معارضة، فبناء على متابعة الحجية للمدلول المانع من شمول أدلة الترجيح لهذين الدليلين من ناحية مورد الاجتماع ويكونان كالمتباينين بمعنى أن التعارض وقع في بعض أفراد المدلول، وليس في جميعه ولا مانع من أن تسقط الكاشفية عن الواقع عن خصوص ذلك الفرد بينما تبقى الحجية بدليلها كاشفة عن المداليل الآخر، فإذا رأينا أحد الخبرين مشهوراً بمعنى أنه مقطوع الصدور ورأينا الآخر نادراً فاللازم تقديم المشهور في مورد تعارضه على النادر وطرح ذلك الخبر النادر عن خصوص فرد الاجتماع ولا يلزم منه طرح مجموعه.

فإذا فرض التساوي بينهما من حيث الشهرة أو عدمها فلا بد من الانتقال إلى موافقة الكتاب ومخالفته، ثم إذا فرض التساوي بينهما من تلك الناحية فلا بد من عرضهما على مخالفة العامة وموافقتهما، فما كان منهما مخالفاً لهما وجب الأخذ به وما كان موافقاً يلزم طرحه عن خصوص مورد المعارضة، وأما مورد الافتراق فالموجب للطرح إذا لا معارضة فيه.

فالمتحصل مما سبق أن أدلة الترجيح تشتمل المورد لأنه من موارد المعارضة بالتباين في خصوص مورد الاجتماع
فما كان احدهما مشتملا على الترجيح قدم على رفيقه الغير امشتمل عليه ويطرح رفيقه عن خصوص مورد
الاجتماع.

إنّ فما ذكره الشيخ من الاحتمال الثاني الذي استبعد ان يكون التعارض راجعا اليه قد عرفت انه في غير محله، بل
حقيقة المعارضة إنما ترجع اليه، ولا يعترض علينا بأن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة فاذا انتفت الكاشفية
في بعض افراد المدلول وهو مورد الاجتماع كان اللازم انتفائها في البعض الآخر وهو مورد الافتراق.
فإنه مدفوع بأن المتابعة إنما تتحقق في موارد كون اللزوم من قبيل العلة والمعلول فإن ثبوت العلة كالنار يستتبع
ثبوت المعلول وهو الاحراق، فإذا انتفت العلة فلا بد حينئذ من انتفاء الاحراق، او فقل مثل النار والحرارة، واما
الدلالة التضمنية التي هي عبارة عن دلالة اللفظ على جزء المعنى فهي ليس كالاتزامية، اذا دلالة اللفظ على احد
الجزئين غير مقيدة بدلالته على الجزء الآخر فإن اللفظ يدل على كل منهما غير مقيد بالآخر، فاذا انتفى احد الجزئين
كان لا محالة دالا على الآخر، ومانحن فيه كذلك اذ بعد ان فرضنا ان الحجية تابعة للمدلول وصار المدلول متعددا
فالكشف عن بعض المدلول وهو مورد الافتراق لا يستلزم الكشف عن البعض الآخر الذي هو مورد الاجتماع، وعدم
الكشف عن ذلك المورد لا يستلزم عدمه عن مورد الافتراق، اذن فلا تبعية في البين.

فالذي اتضح مما تقدم أن العامين من وجه لابد من معاملتهما معاملة المتباينين من حيث الترجيح في السند، ويكون
الطرح إنما هو في بعض المدلول وهو مورد الاجتماع دون مورد الافتراق، وليس المقام من التبعض في الصدور
وهو واضح، هذا كله فيما لو كان كلا العامين من وجه مفيد للعموم بالوضع.

* واما لو كان الدليلان قد افادا الشمول بالاطلاق، فالظاهر انهما ليسا من موارد التعارض، وذلك حيث ذكرنا في
مبحث المطلق ولا مقيد ان اللفظ المطلق إنما يدل على الطبيعة المهمة او الطبيعة اللا بشرط المقسمي فقط، واما افادة
السريان والشمول فذلك حاصل من مقدمات الحكمة، ومستفاد منها فإذا ورد

دليلان مرويان عن الامام عليه السلام وكان كل منهما دالا على الشمول بالاطلاق فالراوي في كل منهما لم يفيد إلا امرين احدهما كون الامام عليه السلام قد عبر بلفظ موضوع للدلالة على الطبيعة وهذا امر وجودي ثانيهما انه لم يلحق بكلامه ما يكون قرينة على ارادة الخلاف مما يدل عليه اللفظ وهذا امر عدمي، وهذان الامران لامناطات في صدورهما من الامام عليه السلام في كلا الروايتين، إنما الاشكال في مرحلة الفعل من جهة ترتيب المقدمات والانتقال الى ان ما دل عليه مطابق للارادة الجدية ليفيد اللفظ شمولاً وسريانا في المعنى، فتحكيماً هذا لامعنى في كلا الدليلين لا يمكن لحصول المعارضة في خصوص هذه المرحلة.

واما مرحلة الدلالة فقد قلنا انه لا تنافي بينهما، وحيث تعذر استفادة الشمول في كل منهما لعدم تمكن ادراك العقل في كليهما وانتقاله الى المطابقة بعد تمامية المقدمات كان لا محالة من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول في المقام لانهما يصبحان حينئذ كالمجملين، والذي يدلنا على ان مرحلة استفادة الشمول لا تعود الى عالم الدلالة اللفظية وليس مما قد جعل اللفظ له، وإنما هي مرحلة خارجة عنه هو الاختلاف في مقدمات الحكمة التي هي خارجة عن عالم الدلالة، فبعض يرى ان عدم البيانية حين التخاطب كافية في الانتقال الى المطابقة وبعضهم يرى عدم البيانية الى الاخير ولا اختصاص له بوقت التخاطب فقط.

ولو كان السريان والشمول جزءاً للمعنى الموضوع له لما كان هناك وجه للاختلاف، ولكن عرفت ان السريان مستفاد من أمر خارجي ليس مما قد وضع اللفظ له لذا وقع الاختلاف فيه، وعلى كل فالذي ظهر انه ليس ما اذا كان الدليلان مطلقين من وجه، وكان الاطلاق مستفاداً من مقدمات الحكمة انه من موارد التعارض، بل هما خارجان عنه، وهذا واضح.

(١)

وينقسم البحث الى ثلاثة أقسام ؛ الإجتهد والتقليد والاحتياط، وجدير بنا إن نتعرض لأمر قبل الشروع في كل واحد من الأمور الثلاثة، فنقول:

إن كل إنسان إذا اعترف بدينه وهياً نفسه للقيام بتطبيق ما جاء في تلك الشريعة من القوانين والأحكام، فإما أن يحصل له القطع بتكليف خاص أولاً، وعلى الأول فلا بد من اتباعه نظراً إلى حكم العقل بلزوم الاطاعة، وعلى الثاني فإما أن يحصل له علم اجمالي بوجود أحكام الزامية في ذلك الدين، أو يحصل له الشك فيها اما القطع بعدم فمستحيل.

وحينئذ فمقتضى شكه البدوي في الشبهات الحكمية قبل الفحص عدم جواز الرجوع إلى الأصول النافية، فلا بد له من مؤمن وفي هذه الناحية يشترك العلم الاجمالي ايضاً، لأن الاقتحام في الترخيص لا يمكن إلا بعد وجود ما يؤمن من العقوبة والا فدفع الضرر لازم، وحينئذ ينحصر طريق المؤمنية بأحد أمرين: القطع بقيام الحجة على الواقع، والعمل خارجاً بما يحرز به الواقع. والثاني هو الاحتياط، والأول الاجتهاد والتقليد، فإن قيام الحجة على الواقع قد يكون باستفراغ وسعه أو بالرجوع إلى الغير.

وكيف كان فالاحتياط وإن كان طريقاً مؤمناً من العقوبة إلا أنه ليس كذلك دائماً فقد يدور الأمر بين محذورين لا يمكن الجمع بينهما، وقد يكون الاحتياط في مورد لا يحرز فيه رضا الشارع به لاحتمال عدم ارادة الامتثال بهذه الطريقة كما في العبادات، لا سيما اذا استلزمت التكرار، وحينئذ فلا بد في مورد الاحتياط في المقامات الثلاثة من الرجوع إلى الغير والسؤال عنه وهذا هو معنى التقليد، فيعين المجتهد للعامي في الموردين المتقدمين وظيفة خاصة له غير الاحتياط لغرض عدم التمكن منه، وفي المورد الثالث قد يقره على علمه وقد لا يقره وكيف كان فقد رجع الاحتياط إلى التقليد.

وأما التقليد فهو راجع إلى الاجتهاد، وذلك فإن الإنسان إما أن يحصل له القطع بحجية قول الغير أو يقيم حجة على ذلك، وإما الاكتفاء بقول شخص بالرجوع إلى شخص آخر فهو مستلزم للتسلسل، إذ الذي أعطى صفة الحجية للقول الأول ليكون حجة في الثاني أي حجة، إذاً فالتقليد لابد وأن يتحصل بالاجتهاد بمعنى أن حجة قول الغير لابد وأن يكون عن اجتهاد لا تقليد فصار أساس المطلب هنا هو الاجتهاد

وما أشار إليه السيد (قدس سره) في العروة من أن المكلف إما مجتهد أو مقلد أو محتاط^(١) والاحتياط فهل هو عقلي أو نفسي أو غيري أو طريقي؟

والظاهر هو الأول وذلك فإن المكلف بعد أن انحصر طريق معرفة حكمه بأحد هذه الثلاثة يحكم العقل بلزوم اتباعها خشية من الضرر على تقدير الترك، وعدم المؤمن في سلوك غيرها ولا بد من الاطاعة والخروج عن العهدة المتلقاة على عاتق المكلف، ومتى لم يسلك المكلف أحد هذه لطرق الثلاثة حكم العقل ببطلان عمله بمعنى أن ما جاء به وأن صادف الواقع، ولكنه حيث لم ينكشف له ذلك ولم يحرز هذا المعنى كان يحكم العقل خطاطا نظرا إلى عدم سلوك طريق اقراء العقل فكان بالضرورة وجوب كل واحد من هذه الثلاثة واجبا عقليا، وإلى هذا أشار صاحب العروة في

المسألة ٧- أن عمل العامي بلا اجتهاد وتقليد واحتياط باطل^(٢)

وأما نفي كون الجب غيريا: فلأن الوجوب الغيري للمقدمة لا نقول به، وعلى تقديره فهو مختص بالمقدمة الوجودية • وكل واحد من الثلاثة ليس كذلك.

أما الاحتياط فليس مقدمة وجودية لشيء آخر، إذ الفرد المأمى به من اطراف الاحتياط إما أن يكون هو الواجب بنفسه فحينئذ لا يكون مقدمة لشيء آخر، أو

(١) العروة الوثقى ١: ١٤، مسألة ١

(٢) العروة الوثقى ١: ١٥.

٥٠٣

الاجتهاد
والتقليد

يكون مباحا ومن البديهي أن المباح لا يكون مقدمة لواجب. إذاً فالاحتياط لا يؤتي به مقدمة لواجب. واما التقليد والاجتهاد فكلاهما ليسا مقدمة وجودية لواجب آخر، وذلك لإمكان أن يؤتي بذلك الواجب من دون سلوك أحد هذين الطرفين، ولو كان ذلك الواجب متوقفاً على كل منهما لما حصل الا بعد حصول أحدهما، مثلاً رد السلام إذا لم يعرف المكلف وجوبه ولم يجتهد ولم يقلد في ذلك، ولكنه رد ذلك صدفة كان صحيحاً مع أنه لم يسلك أحد الطريقين، ولو كانا مقدمة وجودية لرد السلام لما حكم بصحته لعدم اتیان مقدمته إذا فالوجوب ليس بغيري.

*

الاجتهاد والتقليد:

عرف القدماء الاجتهاد تبعاً للعامة بأنه عبارة عن استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي، وهذا التعريف للاجتهاد ليس بصحيح بل هو باطل، لأن الآيات الشريفة التي دلت على النهي عن اتباع الظن وعدم الركون اليه، والروايات التي نهضت على عدم حجتيه وأن العمل به غير مجد لجدير بها لأن تكون شاملة حتى لهذا الظن الذي حصل له من استفراغ الوسع بالحكم، نعم الظنون الخاصة بعد قيام الدليل على جواز متابعتها تكون خارجة عما نهت الآيات عنه إلا أن موردنا ليس كذلك، إذ لم يقدّم دليل على صحة هذا الظن الذي تاتي للرجل من استفراغه في الوسع، فكان الأولى عدم كون الظن حجة لأن الأصل عدم الحجية الا ما قام الدليل، فالاجتهاد بهذا المعنى باطل وغير جائز، وهذا هو الذي دعى الأخباريين إلى التحامل على الأصوليين وأنكارهم للاجتهاد حيث اعتبروه بدعة وقولاً ليس عن الله ولا عن رسوله لأنه تمسك بالظن بغير دليل، ومعهم الحق أن عرف الاجتهاد بهذا المعنى الذي لم نرتضه. فالأحسن أو الأولى أن نعرفه بأن عبارة عن استفراغ الوسع لتحصيل القطع بالوظائف المقررة في حقه من جهة

الشارع المقدس اعم من كون تلك الوظائف احكاما واقعية أو ظاهرية، أو فلنقل استفراغ الوسع لتحصيل الحجة بالحكم فكل من أمكنه تحصيل الحجة المعذرة له كان مجتهدا، وكل من كان عاجزا عن تحصيل هذا الأمر كان ليس بمجتهد، وبهذا المعنى الذي ذكرناه اخيرا ليس

للاخباري حق في الإنكار اذ من المعلوم أن الذي لم يحصل الحجة التامة على الحكم لم يكن بمجتهد ولا يقال لعمله اجتهد.

ثم إن الاجتهاد بهذا المعنى لم تدل عليه الآيات ولا الروايات ظاهرا لنعرف موضوعه ونقف على معناه، وإنما الموجود في الروايات والآيات قسم من الأحكام الراجعة اليه، ولا بد من النظر اليها لنعرف ما هو الموضوع فيها وما يتحصل من معنى الاجتهاد حينئذ^(١)

فنقول: إن الأحكام على أقسام ثلاثة:

الأول: حرمة رجوع المجتهد إلى غيره وأخذ الفتوى منه، بعد أن كان هو مطلقا.

الثاني: وجوب رجوع الغير إليه وأخذ الفتوى منه.

الثالث: جواز القضاء له بين الناس في خصوماتهم، وحل منازعاتهم، وتصديه للأمور الحسبية، واعطاء الوكالة إلى الناس في قبض تلك الأمور، وتولي أمر الطفل، ومن لا ولي له الخ.

اما الحكم الأول وهو عدم جواز رجوعه إلى الغير وأخذ الفتوى منه فقد ادعى الشيخ الأنصاري (قدس سره) في رسالته في الاجتهاد والتقليد^(٢) أن موضوع هذا الحكم هو من يقتدر على الاستنباط للأحكام الشرعية ويمكن من تحصيلها، فكل من كان كذلك لا يجوز له أن يرجع إلى الغير ويتخذ حكمة منه، ولذا كانت الروايات الدالة على سؤال اهل الذكر منصرفه عن مقامنا – وهو الفرد القادر على

(١) بعد ان رات الخاصة ان التعريف المتقدم لا يلائمها لعدم حجية الظن مطلقا كما لا يلائم العامة لعدم جامعيته لبقية الافراد.

اذ هناك بعض الاصول التي توصل الى الحكم الشرعي وهي لاتفيد الظن، ذهبت الى تعريف آخر للاجتهاد هو عبارة عن المسالة التي يقتدر بها على الحكم الشرعي، وهذا التعريف سليم من المحاذير المتقدمة الا انه لايتلاءم مع الاجتهاد الذي جعلناه احد افراد الواجب التخييري في مجال التقليد والاحتياط، وذلك فإن الذي دعى الى التمسك باحد الطرق الثلاثة إنما هو العقل تحصيلاً للمؤمنية ولكن ذلك منحصرًا بمقام العمل والخارج وانه في مرحلة الاستناد لابد وان يكون كذلك وتفسير الاجتهاد بالملكة لا فائدة فيه اذ مجرد الصفة وحدها لا اثرلها مالم تصل الى مرحلة الخارج، فالاولى بما ذكرناه في التفسير وهو استفراغ الوسع ثم ان ملكة الاجتهاد تختلف عن سائر الملكات الأخرى فإن هذه الملكة تحتاج الى جملة من المقدمات كالنحو والصرف والاصول ومشاكلها بينما الملكات الآخر لاتحتاج الا الى ممارسة عملية في الخارج (منه (قده) في الدورة الأخرى) (٢) الاجتهاد والتقليد: ٥٧.

الاجتهاد والتقليد

٥٠٥

التحصيل — وإنما اختصت بمن كان جاهلاً وغير متمكن من الوقوف على الحكم واقامة الدليل عليه. وبعبارة أخرى يدعي الشيخ قيام الاجماع على أن من تمكن من المراجعة للاستنباط ليس من الجائز عليه مراجعة فتوى الغير، لأن الواجب عليه حينئذ اما الاحتياط أو الاستنباط، فبناء على هذا فالأولى تعريفه بالملكة وأن الاجتهاد عبارة عن الملكة التي يتقدر بها على الاستنباط، واما لو لم يتم الاجماع وكان مستحضرا لعدة من المسائل وعالما بها فعلا، فالذي يدعوه لعدم الرجوع إلى الغير إنما هو اطلاعة على الحجة وعدم الاعتراف بحجية ذلك الغير، فلذا كان هو الموجب لعدم الرجوع، وعلى هذا فاللازم تعريفه بأنه عبارة عن الاستنباط الفعلي أي تحصيل الحجة فعلا ولا يكون حينئذ من مقولة الملكات وهذا واضح.

واما الحكم الثاني وهو رجوع الغير اليه فقد دلت عليه الآيات الشريفة قوله تعالى **"فاسئلوا اهل الذكر أن كنتم لاتعلمون"**(١) وقوله تعالى **"ولولا نفرمى كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم"** (٢) وافادت الرواية على أن من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه فللعوام أن يقلدوه(٣). وغيرها مما دل على هذا المعنى، فكانت المجموعة من الأدلة قد اعتبرت أن موضوع هذا الحكم هو الفقيه، والمنفقة واهل الذكر، والذي يفهم من هذه العناوين أن المستحضر والمتذكر فعلا للمسائل المتعلقة بالأحكام والذي يكون فعلا عارفا لجملة من الأحكام كباب

العبادات والمعاملات هو موضوع جواز رجوع الغير اليه، واما من كانت له قدرة على نحو لو راجعها واعملها في الموارد التي يقع بها محل الابتلاء، بحيث لو اعلم تلك القوة لأمكنه تحصيل الحكم، فالظاهر عدم صدق عنوان اهل الذكر عليه الذي معناه القابلية والقوة للتحصيل(٤)، فبناء على هذا المعنى المستفاد وهو الاستحضار الفعلي فالاجتهاد يكون عبارة عن الاستنباط

(١) سورة النحل ١٦: ٤٣

(٢) سورة التوبة ٩: ١٢٢

(٣) وسائل الشريعة ٢٧: ١٣١، ابواب صفات القاضي ب ١٠ ح ٢٠

(٤) وقد يقال بجريان السيرة على ان مثل هذا الشخص قد انبسط فعلا حكما او حكمين فهو قادر على ذلك ولكنه لا تقف السيرة

امام الأدلة اللفظية التي تفيد الاستحضار الفعلي للمسائل وتعلم الكثير منها (قدس سره)

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٥٠٦

الفعلي لتحصيل الحجة وهو لا ينطبق على صاحب الملكة، اذ ليس صاحبها مستحضرا ومتذكرا فعلا، فالمجتهد الذي يستحضر في ذهنه مسائل باب العبادات وقسما من المعاملات التي هي محل حاجة الناس والسائلين يصدق عليه عنوان الفقيه، وحينئذ يجوز رجوع العامي اليه في مسألة ولا يشترط أن يعرف حكم مسائل هي ليست محل الابتلاء بين الناس الا نادرا، كحكم من مات مثلا ثم عاد بعد ذلك ورجع إلى الحياة من أن امواله تعود اليه ام لا، وغيرها من المسائل النادرة جدا.

* وأما الحكم الثالث وهو جواز تصدي الفقيه لمنصب القضاء والحكومة ونفوذ ما يحكم به بين المتخصصين، فالذي يظهر من الروايات الواردة في المقام مثل قوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة "ينظران إلى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وعرف احكامنا".

وقوله (عليه السلام) في رواية أخرى "اجعلوا بينكم رجلا وقد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضيا"

وما بقي من الروايات الأخر المعبرة بالفقيه الخ، يستفاد منها أن موضوع هذه الروايات هو الفقيه المستحضر الناظر في الأحكام الذي يكون فعلا مدخرا لجملة من احكام الشريعة حيث اعتبرت النظر والمعرفة في الحكم وهو لا ينطبق على صاحب الملكة، وهذا هو لمتبقي من خروجه من الأصل، فإن الاصل عدم صحة تصرفات كل أحد في مال غيره الا ما قام الدليل عليه، والمتقين مما قام الدليل عليه هو المستحضر فعلا، اذ صاحب الملكة إنما له قدرة على النظر وقابلية لو اراد أن يعرف الحكم لعرف، فالذي يكون مصداقا لهذه الروايات إنما هو المستحضر فعلا، فالاجتهاد بهذا المعنى ينبغي تعريفه بأنه عبارة عن الاستنباط الفعلي أي تحصيل الحجة فعلا وليس تعريفه بالملكة صحيحا، لأنه خلاف ما يظهر من الروايات.

نعم في بعض الروايات ورد التعبير بقوله عليه السلام "ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا"^(١). وكأنه في بدء الأمر وبالنظر إلى كلمة "شيئا" التي هي نكرة يحتمل ارادة الملكة منه، لأن صاحب الملكة عنده مقدار من الأحكام بنحو القلة يصدق عليه عنوان

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣، ابواب صفات القلضي ب ١ ح ٥.

٥٠٧

الكلام
في
التجزي
وعدمه

الشيء، بحيث قلما يكون هناك صاحب الملكة وليس عنده شيء من الحكم، فنظرا إلى ما تفيد هذه الرواية ربما يدعى ارادة الملكة دون الاستحضار الفعلي.

إلا أنه صرف احتمال، اذ ليس المراد من التعبير بكلمة (شيئا) هي القلة عند الشخص لتصدق الملكة، بل المراد منها معنى كفائي وهو الكفاية على أن ما اطلع عليه الرجل من القضايا وعرفها إذا لوحظت بالاضافة إلى احكامهم وقضاياهم لو تكن عشر معشار ما يعلمونه عليهم السلام كما جاء في حديث "سلوني قبل أن تفقدوني" الخ، وعلى هذا ليس المراد من الشيء في المقام هي القلة بل الكثرة حسبما افادتها الروايات المتقدمة، وليس هذا المعنى بغريب فإن

العرف جرى تعبيرهم في موارد، فيقال: زيد عنده كتب وشيء من النقود، أو يملك شيئا من الأرض. والمقصود من هذا أن ما يملكه بالاضافة إلى الثاني اقل منه وإن كان في حد ذاته كثيرا، إذاً فليس المراد من التعبير بالشيء القلة في المقام ليكتفي بالملكة، بل المراد هو الاستحضار الفعلي واطلاق كلمة الشيئية عليه إنما كان لمعنى كفاي، وقد عرفته.

إذاً فبناء على أن مواضع الأحكام الثلاثة كان هو العارف بالحجة فعلا فالأولى تعريف الاجتهاد بما عرفوا الفقه وهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، فكل من كان عالما بالأحكام الشرعية فعلا عن دليل تفصيلي معتبر قد جعله الشارع حجة عليه فهو مجتهد وفقهه، وإلا فلا.

المطلب الثاني: أنه عرفت وجوب رجوع الغير إلى المجتهد بمقتضى الايات والروايات والأخذ بما علمه من الاحكام عن الدليل، الا أن المهم ههنا بيان أن العامي إنما يرجع إلى المجتهد حيث يرى أن ما علمه الفقيه من الحكم إنما هو عن دليل معتبر مقرر من الشارع، واما لو فرضنا كان علم المجتهد حاصلًا من الجفر أو الرؤيا أو الرمل أو الاقيسه المنهي عنها أو ما شاكل هذا من الاسباب التي نهى الشارع عنها، فعلمه بالحكم بعد استخراجها من هذه الموارد – وإن كان معذرا له إذ لا يمكن الزامه بالخلاف بعد أن علم بالشيء من دون تشكيك – الا أن مثل هذا العلم لا يصير حجة على الغير على نحو يجب على الغير أن يرجع الى المجتد فيما علمه، إذ لا اعتبار بما يحصل من مثل هذه.

مصباح
الأصول
- ج؛

٥٠٨

وبعبارة أخرى العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية التي تكون مجعولة من قبل الشاع ومعتبرة في نظره، فالعلم بالحكم من دليل معتبر هو الذي يوجب رجوع الغير اليه، واما ما حصل من دليل ليس بمعتبر وإنما هو منهى عنه فلا يكون ذلك حجة ومعذرا للغير، نعم يعذر نفس المجتهد لأنه عالم من أي سبب حصل الا أنه لايعذر العامي، فلا بد له من المراجعة لمجتهد تكون عنده حجة تامة معتبرة.

ومن هنا يظهر أن القائل بالإنسداد لا يجوز للغير أن يرجع اليه سواء كان كشافيا أو حكوميا أو تبعيضيا، إذ بناء على الحكومة ليست هناك حجة كاشفة عن الواقع وفيها اراءة عنه، بل ليس الا حكم العقل باتتباع الظن بعد أن تمت المقدمات، وكذا على التبعيض فإن العقل بعد أن حكم بالاحتياط مراعاة للعلم الاجمالي والخروج عن العهدة، كان

على المكلف أن يقوم بالامتثال في كل مورد يحتمل فيه التكليف، وحيث كان القيام بهذه المهمة مما يلزم منها اختلال نظام المعاش وما يتعلق به أو العسر أو الحرج، فقد أمره العقل باسقاط الموارد التي لا يلزم من العمل بالباقي المحذور السابق، فاقصر على خصوص الظن بمقتضى التبعض، حيث رأى أن انضمام الباقي مما يوجب عود الاشكال، فكان المتعين عليه حينئذ العمل بالظن نظرا إلى التبعض وليس ذلك بحجة شرعية. فالحكومة بكلا معنيها ليست هي حجة شرعية.

فإذا علم الغير أن هذا المجتهد انسدادى على أحد الوجهين كان اللازم عدم رجوعه اليه، اذ لا وجه لرجوعه إلى من ليس عنده حجة، إنما الواجب عليه الرجوع إلى من يعلم بقيام الحجة وهذا ليس كذلك، فعليه أن يرجع إلى من قال بالإنفتاح.

واما الإنسداد على الكشف فهو إن كان حجة مجعولة من قبل الشارع إلا أن هذه الحجة إنما هي مجعولة في حقه خاصة، حيث كانت الطرق منسدة عليه بالخصوص وكان لا يمكنه الاحتياط في جميع الموارد استكشف من هذه المقدمات أن الشارع جعل له الظن حجة دون غيره، فكان الواجب عليه العمل على مؤدى كل ظن يحصل عنده، واما العامي فليست الطرق منسدة في حقه بل له أن يرجع إلى الإنفتاحي ويقلده في فتواه ويعمل على طبقها ولا وجه لأن يرجع إلى الإنسدادى اصلا.

٥٠٩

الكلام
في
التجزي
وعدمه

الكلام في التجزي وعدمه

* ويقع البحث عن أمرين: الأول: في موضوع تجزي الاجتهاد. والثاني: في حكمه.

اما الأمر الأول فقد اختلفت فيه الأنظار فذهب بعض إلى استحالة حصول التجزي في الاجتهاد، سواء فسر الاجتهاد أمرا بسيطا غير قابل للتجزئة كسائر الأمور البسيطة الغير القابلة لذلك، وإنما تدور مدار وجودها وعدمها، فإن كان الشخص قادرا على استنباط الحكم وتمكنا من معرفته والوقوف عليه، فقد صدقت الملكة عليه حيث وجدت فيه هذه

القدرة ويقال أنه مجتهد، واما إذا كان فاقدا للقدرة على وجه لا يعرف الاستنباط لحكم، ولم يكن متمكنا من الاطلاع لو اراد أن يبذل وسعه فليس بمجتهد حينئذ لعدم وجود الملكة عنده، فالقدرة والملكة من الكيفيات التي لا تقبل التجزئة، ويقال أنه وجد من الملكة أو وجد نصفها أو ربعها، وإنما الأمر يدور مدار وجودها وعدمها فإن حصلت فقد حصلت بكلها والا فليست بحاصلة، ولهذه الجهة كانت التجزئة في الاجتهاد مستحيلة لأن البسائط غير قابلة لهذا المعنى. ولقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) إلى دعوى الايجاب في مقابل الاستحالة المدعاة، واعتبر وجوب التجزي وليس بمستحيل بدعوى هان الاجتهاد المطلق إنما هو مرتبة من المراتب العالية التي تحصل للشخص، فتمكنه من استنباط الحكم الشرعي في أي مورد من الموارد، وهذه المرتبة العالية لا يمكن وجودها الا بعد طي المراتب الضيقة ثم الوسيطة ثم الوسطية ثم تحصيلها، فلا بد من التدرج في مثل هذه المراتب ليلبغ تلك المرتبة الراقية كما هو شأن كل مرتبة عالية، فالاجتهاد المطلق لا يحصل الا بعد أن يحصل التجزي أولا ثم الانتقال اليه، والا فالطفرة من النظرة الأولية إلى تلك المرتبة العالية بدون التدرج أمر مستحيل، فإذا فرضنا الاجتهاد بهذا المعنى فالتجزي في الاستنباط امر ممكن وليس بمستحيل، فدعوى استحالة باطلة.

(١) كفاية الاصول: ٤٦٧.

مصباح
الأصول
- ج؛

٥١٠

قال سيدنا الاستاذ: الا أن الصحيح ليس ما ادعاه القائل بالاستحالة ولا القائل بالوجوب، وإنما التجزي امر ممكن حصوله بطريق آخر، وهو أن معنى التجزي ليس هو الجزء مقابل الكل ليرد علينا محذور البساطة كما مر، بل المراد من التجزئة هي الفرد مقابل الكلي، حيث أن مدارك الأحكام مختلفة بعضها عن بعض، فاستنباط الحكم في مورد يغاير القدرة على الاستنباط في مورد آخر، ولا ربط بينهما اصلا، فبعض يتوقف على جريان اصل لفظي وبعض يجري فيه الأصل العلمي مثلا، وآخر يحتاج إلى حكم العقل والخ، والذي يجمعها هو القدرة على الجميع والاجتهاد المطلق.

وبعبارة أخرى ليس التبعية في القدرة والملكة بل في متعلقها كما هو الحال في الأمور التكوينية، فإذا اعتبرنا معنى التجزئة هو البعض أي القدرة على قسم من افراد الحكم، فمن الممكن أن يكون الشخص قادرا على الاستنباط في بعض من الموارد وليس بقادر على الاستنباط في البعض الآخر، إذ لا دخل لبعض الافراد في بعض، فربما يتمكن أن يجري البراءة وسائر الاصول العقلية في مورد، ولكنه عاجز من الجمع العرفي بين الدليلين، أو تطبيق قواعد التعارض على الخبرين فيما لو وجد لذلك الخبر معارض مثلا، وربما يعكس الأمر فيفرض كونه قادرا على أن يعرف موارد اجتماع الأمر والنهي ويطبقه على المقام، الا أنه في مرحلة جريان الأصول العقلية غير قادر مثلا، وربما تكون بعض المسائل سهلة التناول كما لو لم يوجد للخبر أي معارض أصلا، فهو قادر على أن يفهم المقصود من اللفظ، وربما لا تكون كذلك، فالافراد تختلف بعضها عن بعض وبهذا المعنى يمكن أن يحصل التجزي في الاجتهاد بمعنى معرفة استنباط بعض افراد الحكم لا جميعها وأن التبعية في متعلق القدرة لا فيها ولا يلزم أي محذور في المقام، فالتجزي بهذا المعنى امر ممكن وليس بمستحيل.

واما ما ادعاه صاحب الكفاية من الوجوب فإن اراد به الوجوب بحسب العادة ومقتضيات الحال، فهو أمر لا بأس به حيث أن العادة جرت على أن الاجتهاد المطلق بمعنى الاستنباط في جميع أفراد الحكم لا يحصل دفعة واحدة وإنما يحصل بالتدريج، فأولا يعرف مقدارا من الافراد وهكذا يتدرج حتى يحصل إلى تلك المرتبة العالية وهذا واضح.

الكلام
في
التجزي
وعدمه

٥١١

واما لو اراد بالوجوب هو الوجوب العقلي في مقابل الاستحالة بمعنى أنه يستحيل الطفرة وامثالها، فذلك ليس بصحيح إذ من الممكن أن يلهم الله سبحانه وتعالى عبده من طريق المعجزة فيمكنه دفعة واحدة من القدرة على الاستنباط في جميع المسائل بعد أن لم يكن العبد عارفا ومسبوقا بأي شيء، وليس بأمر مستحيل عليه تعالى. إذ فدعوى الوجوب بالمعنى الثاني صحيح.

فالذي تحصل أن التجزي في الاجتهاد امر ممكن وواقع في الخارج وليس بمستحيل.

الأمر الثاني في حكمه – أي حكم المتجزي – والكلام تارة يقع في حكم نفس المتجزي من عمله الخاص بما

استنبطه، وأخرى في رجوع الغير إليه. وتارة في نفوذ حكمه وقضائه على الغير

أما مرحلة عمله الخاص فبلا اشكال أنه يجوز أن يعمل بقتضى ما استنبطه من الحكم الشرعي في خصوص ما إذا ابتلى بذلك المورد، وإن كان بالإضافة إلى الموارد الآخر يرجع فيها الغير، لأن الأدلة الدالة على التقليد ليست بشاملة لمثل هذا الرجل الذي عرف حكم تلك المسألة بالخصوص، فلا تدعوه إلى أن يرجع إلى غيره العالم بها بعد أن كان هو أيضا عالما بها، ولربما يكون اعلم بها من ذلك المجتهد المطلق لكثرة اطلاعه ودرايته في خصوص مسألة في خاصة، ولا سيما إذا وجد ذلك الغير مخالفا له في الحكم لعلمه حينئذ بخطأ مستنده ومدركه، فكيف مع هذا الحال يرجع المتجزي إلى غيره في هذه المسألة وهذا واضح.

وأما رجوع الغير إليه والعمل بحكمه من دون أن يرجع إلى المطلق، فهو أمر مشكل وليس بجائز، لأن الأدلة التي أوجبت رجوع العامي إلى العالم لو كانت خصوص بناء العقلاء واتفاقهم على رجوع الجاهل إلى العالم من دون أن يكون هناك دليل آخر لكان للرجوع إليه وجه، حيث أن الغير جاهل في هذه المسألة والمتجزي عالم بها، ولربما يكون الرجوع إليه آمن وأبعد عن الخطأ من الرجوع إلى المجتهد المطلق، كما هي السيرة الجارية على هذا فإن الذي ابتلى بمرض في العين أو الأنف خاصة إنما يراجع الطبيب الاختصاصي بمرض العيون دون مراجعة ذلك الذي كان اطلاعه على جميع اجزاء البدن، ولولا خبرة ذلك الاختصاصي بما اختص به أكثر وأحسن من غير الاختصاصي لما كان وجه

مصباح
الأصول
- ج؛

٥١٢

للمراجعة له، وعلى كل فإن كان بناء العقلاء هو المتكفل لبيان رجوع الغير إلى العالم لكان للرجوع إلى المتجزي وجه.

ألا أن المفروض غير ذلك إذ دليل العقلاء مالم يؤيد بدليل شرعي أو عدم ردع عنه لم يكن صحيحا، والمفروض أن هناك أدلة شرعية وردت مؤيدة لبناء العقلاء، وقد اعتبرت عنوان العالم والفقهاء واهل الذكر وما شابه هذه العناوين هي التي ينبغي أن يرجع إليها فقد أخذت في لسانها أمثال هذه المفاهيم ولا ريب أنها لا تصدق على من كان عارفا لمقدار من المسائل التي لا تتجاوز العشرة مثلاً، وإنما على موارد يكون الرجل عالما وعارفا لكمية كثيرة من

المسائل معتد بها، ولا يضر فيما لو فقد معرفة عشرة ولكنه عرف أحكام باقي الموارد حيث يصدق عليه عنوان العالم، وحيث تعذر صدق مثل هذه العناوين عليه كان رجوع الغير اليه ليس بجائز.

واما مرحلة قضائه ونفوذ حكمه فالامر فيه أوضح إن استندنا إلى الأدلة اللفظية، اما لو استندنا إلى البناء العقلائي فالأمر جائز ولكن من البناء العقلائي لا فائدة فيه مالم يدعم بدليل لفظي. اذ بعد أن امتنع رجوع الغير اليه لعدم صدق تلك العناوين كان عدم نفوذ حكمه واضحا، فإن الماخوذ في موارد القضاء عنوان المعرفة والنظر في أحكامهم وقضاياهم، والمفروض أنه لم يعرف الا لموارد لا تزيد على العشرة، إذاً فلا ينفذ حكمه لو اراد أن يحكم في مورد المنازعة، واما التعبير في بعض الروايات بلفظ (الشيء) فقد عرفت أن المقصود منه معنى كفاي، والمفروض هو أن ما اطلع عليه الفقيه وإن كان مقدارا كثيرا معتدا به ولكن لو لوحظ بالاضافة إلى القضايا التي عرفوها عليهم السلام لكانت النسبة كقطرة إلى البحر كما ورد قوله تعالى **("الذي عنده علم من الكتاب")** فليس المقصود من الشبهة هي القلة بل الكثرة كما عرفت.

فالمتحصل أن المتجزي بعد أن اثبتنا إمكان وجوده ووقوعه، كان عمله من حيث نفسه بما عرفت حجة عليه، واما رجوع الغير اليه أو نفوذ حكمه على الغير فهو غير ثابت.

٥١٣

الكلام
في
التجزي
وعدمه

في مبادئ الاجتهاد

ولا ريب أن الاجتهاد يتوقف إلى مقدمات كاللغة والصرف والنحو مثلا، ولا بد وأن يأخذ الإنسان مقدار الحاجة منها ليستعين بواسطتها على تحصيل العلم بالأحكام الشرعية، وذلك لأن الأحكام التي تكفلتها الأدلة إنما جاءت باللغة العربية بحسب المتفاهم بين أهل هذه اللغة الخاصة، فكان لزاما علينا أن نقف على مصطلحات أهل هذه اللغة من

حيث وضع مواد الكلمات والهيئات البسيطة منها والمركبة، ليمكننا حل ما ورد في لسان الشرع المقدس، والذي ينبغي أولاً أن نقف على مقدار من اللغة من حيث معاني الكلمات بحسب المواد لنستظهر المعنى من الكلمة التي وردت في الدليل، ولا يلزمنا أن نكون من الماهرين في اللغة (أو لغويين) بل المقدار الذي يكفي في حل ما يتعسر علينا لنستظهر ما اراده القائل بكلمته وهذا لا بد منه.

وأما الصرف الذي يتكفل لبيان معاني الهيئات البسيطة التي لها الدخل في تمام المراد من المعنى، كبيان أو وزن فعل يدل على الإنقضاء والتحقق، ووزن يفعل يدل على الاستقبال مثلاً وامثال ذلك، فهو مما لا بد منه أيضاً لأن له تمام الدخالة في الوصول إلى المقصود، ولا يجب على الشخص أن يتعمق في دراسة هذا الفن بحيث يقرأ الموارد التي يبحث فيها عن أن الاصل في الاشتغال المصدر أو الفعل أو غير ذلك، فإنها لا تفيد في المقام بل بمقدار يمكنه أن يعرف تميز هذا الوزن عن غيره.

وأما النحو فكذلك مما لا بد منه بمقدار يمكنه أن يميز الفاعل عن المفعول وهو عن المجرور، وموارد الجار والمجرور ومتعلقهما، وغير ذلك من الموارد التي يختلف المعنى باختلافها، وأما معرفة موارد الفرق بين الحال والتميز، أو أن المعطوف بالواو هو بدل أو عطف النسق أو غير ذلك فلا حاجة له لعدم وقوع الابتلاء به.

مصباح
الأصول
- ج؛

٥١٤

وأما علم الرجال فإن قلنا بمقالة المشهور من أن وثوق الراوي أو الرواية كاف في العمل بتلك الرواية، وأن عمل المشهور بالرواية يكون جابراً لها وإن كانت ضعيفة أو أن اعراضهم عنها يكون موهناً لها كما ذهب إلى ذلك المحقق الهمداني في صلاته حيث قال "وليس من دأبي الرجوع إلى علم الرجال أصلاً فهذا المقدار لا يحتاج إلى مراجعة علم الرجال، بل الكتب الفقهية متكفله لبيان هذا المعنى حيث نشاهد فيها الرواية، فإن كان المشهور عاملين بها فيلزمنا الأخذ بها وأن كانت ضعيفة، والا فإن كانوا تاركين لها ولم يعملوا بمقتضاها كان اللازم طرحها، وعلى كل فالأمر سهل حيث إن الكتب الفقهية متعرضة لهذا المعنى ولا يحتاج إلى مراجعة سند الرواية حينئذ.

وأما لو لم نقل بمقالة المشهور كما هو مذهبنا وأن المهم هو وثوق الرواة وعدم وثوقهم - سواء عمل الأصحاب بالرواية أم لم يعملوا - إنما الموجب لتصحيح الأخذ هو كون الرواة الذين وقعوا في سلسلة هذا الحديث وكان الرجوع

اليه مما لا بد منه وهذا واضح.

واما علم الأصول فهو عمدة ما يتوقف عليه الاجتهاد، ولا بد لمن اراد الاستنباط في الحكم الشرعي من الوقوف على مقدار من القواعد المقررة في هذا الفن والاطلاع على مباحث الالفاظ مثلا من دلالة الأمر على الوجوب أو الاستحباب، ودلالة النهي على التحريم أو الكراهة، مسألة اجتماع الأمر والنهي ومبحث الضد وكيفية اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد، ومقدارا من بحث العموم والخصوص وما هي مسألة تمسك العام بالشبهات المصادقية، والوقوف على بحث المطلق والمقيد، وهكذا ينتقل إلى مبحث الحجج ليقف على حقيقة حجية ظواهر الكلام وحجية خبر الواحد وما هو القول الصحيح فيها هل الاثبات أو العدم، ولا بد من أن يعرف الأصول العقلية من البرائة والاشتغال، وأن المورد إذا كان شكا في التكليف فالبرائة محكم، وإذا كان في المكلف به فالاحتياط، وإذا كانت هناك حالة سابقة فاللازم جريان الاستصحاب ومعرفة موارد الشك في الواقع والمقتضي، وهكذا ينتقل إلى بحث التعادل والترجيح ويقف على حقيقة الأمر من أن موارد المعارضة عند فقدان المرجحات هل الحكم يقتضي التخيير أو التسايط والخ، وكل هذه الموارد وامثالها لابد وأن يكون عارفا لها معرفة تفصيلية عن اجتهاد ونظر ورأي، وليس من الصحيح أن

٥١٥

الكلام
في
التجزي
وعدمه

يقلد الغير فيها اذ يكون حينئذ تقليدا في المسألة الاصولية، ويلزمه أن يقلده في المسألة الفرعية حينئذ.

والحاصل أن علم الأصول مما لابد منه بالمقدار الذي يكتفي به لو اريد استنباط الحكم الشرعي، ويكون من المبادئ للاجتهاد كسائر العلوم التي ذكرناها سابقا التي كانت لها المساس والدخل في الاجتهاد كالعلوم الأدبية من اللغة والصرف والنحو والرجال وغير ذلك مما يتوقف عليه الاستنباط.

التخطة والتصويب

ثم إن الاجتهاد تارة يصيب الواقع وأخرى يخالفه، فإنه على تقدير الإصابة – أي في مورد يكون الحكم المستنبط من الأدلة موافقا لما هو الموجود في اللوح المحفوظ – فالواقع ينتجز على ذلك الرجل، وعلى تقدير المخالفة من فقدان بعض المقدمات يكون غير منجز على الرجل ولكنه معذور وغير معاقب على تلك المخالفة، فليس الاجتهاد دائما مصيبا للحكم الواقعي، بل ربما يوافق وربما يخالف، إذاً فلا يمكنه عند الاستنباط أن يقطع بأن الواقع هو الذي استنبطه، نعم له أن يقطع بأن الحكم الظاهري الذي ثبت في حقه هو ما استنبطه فعلا من الأدلة المجعولة في حقه نظرا إلى أن الواجب عليه العمل بمقتضى ما ادت اليه هذه الأدلة، وأما مرحلة الواقع فليس أمره راجعا إليها، ولهذا عرف الفقه بأنه عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، نظرا إلى أنه قاطع بالحكم الظاهري وأما الحكم الواقعي فليس عنده علم من حالته أصلا.

وليست التخطئة جارية في خصوص الأحكام، بل حتى في العقليات كذلك سواء تعلقت بمواردنا مثل النزاع في اجتماع الأمر والنهي، فبعض يدعي إمكانه والآخر استحالة، والجمع بين الإمكان والاستحالة غير معقول في شيء واحد، فلا بد من عدم مطابقة أحدهما للواقع، ولا ريب أن الجمع بينهما مستحيل، فلا بد من صدق أحدهما وكذب الآخر أو فقل يكون أحدهما مخالفا للواقع أو لم تتعلق بمواردنا مثل الأصل في الأشياء الوجود أم العدم فذهاب

مصباح
الأصول
- ج؛

٥١٦

كل واحد إلى أحدهما مما يوجب الاستحالة في مقام الجمع فلا بد من تصديق أحدهما دون الآخر. فالتخطئة في الأحكام ثابتة على أصولنا – أي معاشر العدلية – حيث نعترف بهذا الأمر، وندعي أن الأحكام التي تستنبط من الأدلة ربما توافق الواقع وربما تخالفه، إلا أنه نسب إلى مخالفينا القول بالتصويب ولعل النسبة غير صحيحة، وعلى كل فقد ادعي أن بعض المخالفين يدعون بأن الأحكام التي تستنبط من الأدلة كلها مصيبة للواقع وليست بمخالفة له.

وقد رد هذا القول بدعوى قيام الاجماع على التخطئة، وحصول التواتر من الأخبار الدالة على أن التخطئة ثابتة وأن الأحكام ربما توافق وربما تخالف.

ولكن الصحيح عدم الحاجة إلى التمسك بالاجماع والتواتر، بل أن نفس الأدلة الأولية المثبتة للأحكام لو امعنا النظر

إليها لأفادت معنى التخطئة فإن أدلة حرمة شرب الخمر مثل قوله تعالى **("قل إنما الخمر والميسر والأنصاب**

والأزلام رجس من عمل الشيطان")(١) ثابتة على كل حال سواء قامت الأمانة على الخلاف أم لم تقم، فلو قدر أن

قامت الأمانة على العدم مثلاً وخالفت الحرمة، فتلك الحرمة لم تتغير ولم تسقط نظراً إلى قيام الأمانة على الخلاف،

بل هي باقية على حالها قامت الأمانة على الخلاف أم لم تقم، وليست تلك الأحكام الأولية ثابتة في موارد لم تقم

الأمانة على الخلاف، بل لو قامت الأمانة على الخلاف كانت تلك الأحكام غير ثابتة بل نفس تلك الأحكام ثبتت على

أي حال قامت أمانة على خلافها أم لم تقم.

وأما دعوى تخصيص تلك الأحكام الأولية وتقيدتها عقلاً بما عدا موارد قيام الأمانة على الخلاف من أجل المحاذير

التي ادعاها ابن قبة في جعل حجية الأمانة من لزوم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسده أو تحليل الحرام وتحريم

الحلال أو ما يشابه أمثالها، فيما لو أردنا أن ندعي حجية الأمانة حتى في صورة مخالفتها للواقع وأن الواقع باق

على واقعيته.

فذلك غير صحيح لأننا تعرضنا في أوائل حجية الظن وصححنا حجية الأمانة ورفعنا جميع المحاذير المتصورة

هناك مما جاء بها ابن قبة، واثبتنا عدم لزوم التفويت أو الإلقاء على ما مر ببيان، إذ فالقول بالتخطئة ليس فيه

محذور ومما لا بد منه هذا كله في الاجتهاد.

(١) سورة المائدة: ٩٠.

البحث عن التقليد

ويقع الكلام أولاً: في مفهومه ومعناه. وثانياً: في بعض خواصه

أما المرحلة الأولى فقد كثرت تعاريف القوم للتقليد، فعرفه بعض بأنه عبارة عن الالتزام بالعمل بفتوى المجتهد، وبعض عرفه بأنه العمل عن التزام، وقسم عرفه بأنه عبارة عن الالتزام الاجمالي بأخذ رسالته والاعتراف بأن ما تضمنتها هي الأحكام الثابتة في حقه وإن لم يعمل بتلك الفتاوى الموجودة في ضمن الرسالة كما لو كان فاسقاً مثلاً. وعلى كل فالصحيح من معناه هو ما فسرهُ أهل اللغة من أنه عبارة عن جعل القلادة في رقبة ذلك الشخص، ولم يثبت معنى اصطلاحي للشارع خاص غير مذكوره اللغويون، وقد دل على ذلك ما ورد في الحج القراني من أن الواجب على الشخص أي المحرم أن يسوق هدياً إلى الكعبة ويقلد ذلك الهدي حذاء من الاحذية بأن يجعله في عنق الهدى، فكان التقليد بهذا المعنى اللغوي لا غير، وليس التقليد مختصاً بالأمور الخارجية، بل يستعمل حتى في غيرها، فيقال قلدته الدعاء فالتقليد في محلنا المقصود منه هو المعنى اللغوي اذ معنى أن العامي يقلد المجتهد هو أن جميع اعماله التي تكون على طبق الفتوى إنما يجعلها قلادة في جيد ذلك المجتهد، فالتقليد عبارة عن العمل بالفتوى عن استناد أو عبارة عن استناد العمل على فتوى الغير.

وقد وردت روايات تفيد هذا المعنى منها ما ورد عنهم (عليهم السلام) "بأن من اُفتى بغير على فعلية وزر من عمل به"^(١) واعمال ذلك العامل إنما هي معلقة برقبة المجتهد، وكما ورد ايضاً في ربيعهِ الرأي أحد رجال العامة عند ما

سأله شخص عن مسألة فأجابه بها فقال: اهو في عنقك؟

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، ابواب صفات القاضي ب٤ ح ١.

فسكت، ثم سألة ثانيا، فأجاب بعين الأول فقال اهو في عنقك؟ وهكذا ثالثا فاجاب بعين الأول، فقال السائل اهو عنقك؟

وكان امامنا الصادق عليه السلام حاضرا ذلك المجلس، فقال عليه السلام: هو في عنقه قال أو لم يقل^(١)

وهذه الرواية تؤيد بأن معنى التقليد ليس امرا اصطلاحيا قد جاء به الشارع المقدس، وإنما معناه هو مافسره

اللغويون، قد عرفته من أن يستند عمله إلى ذلك الرجل بمقتضى فتواه.

وعلى كل فليس لبيان مفهومه من اهمية كي يقع الكلام في معناه، اذ بعد أن عرفت أن معناه هو عبارة عن العمل عن

استناد لقول المجتهد هو مجرد الالتزام بالعمل كان هذا المقدار كافيا.

فما قيل من أن معرفة المفهوم مما لا بد منها حتى تنحل المسألتان على ضوئه وهما البقاء على تقليد، والعدول من

واحد إلى آخر، وما لم نعرف معنى التقليد لا يمكننا أن نحكم في هاتين المسألتين لوجه له، اذ لم يرد فيهما نص من

الشارع ليلزمنا معرفة معنى التقليد حتى ينحل أمرها، وإنما نحن رتبناها ولا يتوقف على معرفة مفهوم التقليد.

ومن هنا يظهر بأن ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) بقوله: فلا وجه لتفسيره بنفس العمل ضرورة سبقه عليه،

وإلا كان بلا تقليد حيث فسره بعضهم بأن التقليد عبارة عن العمل، وأورد عليه في الكفاية بأن التقليد لو كان نفس

العمل لزم تقديم الشيء على نفسه، اذ كل عمل لا بد وأن يكون مسبوقا بالتقليد، والعمل الابتداء ليس كذلك فلا وجه

لتفسيره به "

ليس بصحيح اذ يرد عليه أولا: بأن التقليد ليس هو العمل وحده، وإنما عبارة عن العمل عن استناد، أو الاستناد في

مقام العمل كما أوضحناه سابقا.

وثانيا: لو سلمنا ذلك فليس اللازم أن يكون كل عمل مسبوقا عن تقليد، بل اللازم أن يكون مسبوقا عن حجة وقد

حصل التقليد بنفس عمله فلا يرد المحذور.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٢، ابواب اداب القضي ب٧ ح٢

(٢) كفاية الاصول: ٤٧٢.

٥١٩

واما
المرحلة
الثانية
وهي
في
احكامه
ففيه
مسائل

واما المرحلة الثانية وهي في احكامه ففيه مسائل:

المسألة الأولى: في جواز التقليد في سائر الأمور الدينية لدى سائر الطبقات ولا ريب أن رجوع الجاهل إلى العالم والعمل بمقتضى ما يقوله ذلك العالم امر ثابت من العقلاء، وقد جرت سيرتهم عليه، حيث ثبتت هذه الطريقة منهم على أن كل من كان لا يدري ولا يعلم فالواجب عليه أن يرجع إلى العالم والذي عنده دراية ويأخذ بقوله سواء كان في امر ديني أو دنيوي، ولم ينهض ردع من الشارع المقدس عن هذه الطريقة مع تمكنه من الردع فيكون دليلا على القبول، بل ندعي أنه ورد امضاء من الشارع لهذه الطريقة من الآيات والروايات الدالة على أن الجاهل يرجع إلى العالم بالحكم، وهذا المقدار دليل على قبول هذه الطريقة الجارية من العقلاء، ولو قطعنا النظر عن الأدلة التي امضت طريقة العقلاء، فنحن وسيرة المنتشرة مما توجب القطع بجواز التقليد حيث لو يردعوا عنها، فإن في زمانهم (عليهم السلام) كانت الاعراب والمكلفين إذا ارادوا معرفة حكم مسألة من مسائلهم التي يجب امتثالها نراها ترجع في السؤال إلى فقهاء ذاك العصر وتأخذ الحكم منهم، مع أن الشارع يرى ما تصنعه الاعراب من فعل التقليد ولا أقل كانت الناس لاتعرف الكلام العربي مثلا ومع ذلك فلم يردع تلك الطريقة التي سار القوم عليها مع إمكان ردعه عنها، ولا ريب أن سكوته دليل على الرضا والامضاء.

وعلى كل اما الروايات التي دلت على جواز اخذ الفتوى فمنها: ماورد في الاحتجاج عنه (عليه السلام) "من كان من الفقهاء — أو العلماء — صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلدوه" (١) ، وما ورد

عنه (عليه السلام) يقول "احب أن ارى بين اصحابي من يفتي الناس بالحلال والحرم". وما ورد عنهم (عليهم السلام) ما يدل على التقليد مفهومًا بقوله "من افتى بغير علم فعليه لعنة الله" أو "فليتوبوا مقعده من النار" (٢) الخ.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣١، ابواب صفات القاضي ب ١٠ ح ٢٠

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠، ابواب صفات القاضي ب ٤.

مصباح
الأصول
- ج ٤

٥٢٠

فإن مفهومها أن من افتى بعلم فليس عليه ذلك. فالأخبار هذه وبقية ما ورد في هذا المعنى كلها تفيد بأن الفتوى امر جائز بين الناس، وبالملازمة العرفية ندعي أن الافتاء إذا حصل فلا بد من أن يعمل الغير بمقتضى تلك الفتوى، فالافتاء يلزم العمل والا لكان محبته للافتاء بدون العمل لغوا.

فالتقليد امر ثابت بمقتضى هذه الروايات وهي تؤيد بناء العقلاء.

واما الآيات الواردة في المقام فآيتان، آية السؤال وآية النفر اما آية السؤال فهي قوله تعالى

("فاسألوا اهل الذكر أن كنتم لاتعلمون") (١) وقد افادت بأن الذي يكون غير عالم وليست عنده دراية ومعلومية عن

الأمر فاللزام أن يسأل الذاهر والعالم والذي عنده دراية وخبرة عن ذلك الشيء، ويجب عليه أن يعمل بمقتضى ما

افاده من من باب الملازمة العرفية، فالجاهل بالحكم بمقتضى هذه الآية ينبغي عليه ان يرجع الى العالم ويسئله عن

نفس حكمه، فإذا اجابه بالحكم وافتي له كان اللازم على العامي أن يعمل على طبق تلك الفتوى، اذ لا فائدة في

الارجاع إذا لم يكن هناك عمل بعد السؤال.

ولا يرد ما جاء به بعضهم من أن المسئول في الآية إنما كان خصوص أهل الكتاب أو أهل العصمة (عليهم السلام)

كما تفسره الأخبار (٢) وحينئذ ينبغي أن لا نتعدى إلى غير موردنا نظرا إلى أنها نازلة في خصوص مورد خاص.

فإنك عرفت أن الاحكام الموجودة في ضمن الآيات إنما هي بنحو القضايا الحقيقية التي لا تختص بقوم دون قوم، وأن

السؤال من أهل الذكر يأخذ بنحو الجامع والشامل لجميع اهل الذكر فيرجع الشخص إلى اليهود والنصارى يسأل عن

نبوة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فيما ورد في توراتهم أو أنجيلهم أو زبورهم مثلاً، ويرجع بالسؤال إلى أهل العصمة (عليهم السلام) فسيألون عن أمور تتعلق بالدين والعقائد، ويرجع الفقهاء إلى الرواة في السؤال عن الرواية الفلانية وما قاله الامام (عليه السلام) ويرجع الناس إلى أولئك الفقهاء يأخذون منهم الفتوى في الحكم، وهكذا يكون معنى أهل الذكر شاملاً لجميع موارد.

(١) سورة النحل ١٦: ٤٣

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٦٣، ابواب صفات القاضي ب٧.

٥٢١

واما
المرحلة
الثانية
وهي
في
احكامه
ففيه
مسائل

واما آية التفقه قوله تعالى **"ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلهم**

يحذرون"(١)

فقد دلت على أن المسافرين إذا رجعوا إلى قومهم بعد أن تعلموا من المسائل الشرعية ما يكون مقدارا واقيا، فعليهم أن ينذروا القوم ويخبروهم بالأحكام وبما عرفوه من المسائل، ولعل القوم يحذرون عند السماع، ولا بد وأن يجب العمل على القوم بعد أن سمعوا الأحكام من الفرقة التي تعلمت المسائل، نظرا إلى الملازمة العرفية بين الإنذار وبين العمل، فقد دلت على جواز التقليد حسبما يستفاد منها.

ولا يرد على هذه الآية وسابقتها بأن العمل لا يكون إلا بعد العلم حيث إن الغرض من الإنذار والارجاع لأهل الذكر إنما هو لتحصيل العلم عند السائل والمنذر، وإذا حصل له العلم بمقتضى ما أخبروه فإنما يعمل حينئذ لهذه الجحة وهي حصول العلم ولا شبهة أن العمل على مقتضاه ليس فيه دلالة على مدعانا.

وذلك حيث ذكرنا في أوّل بحث حجّية خبر الواحد بأنّ الآيتين يدلّان على لزوم الأخذ بقول المنذر والمسئول سواء افاد أو لم يفد، ولا وجه لاختصاص الأخذ بصورة العلم.

إذاً فالنقليد ثابت بمقتضى السيرة العقلانية وبامضاء من الشارع الكريم حسبما عرفت.

ولا يصغى إلى ما قيل من أن النقليد حرام نظراً إلى ما ورد في قوله تعالى **("لاتقف ما ليس لك به علم")**(٢) وما في

الآيات التي نهت عن اتباع غير العلم وما ورد في قوله تعالى **("قلوا أنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم**

مقتدون")(٣).

وبقية الآيات التي ذمت النقليد والاتباع لما ليس بعلم.

حيث يرد عليها أولاً: بأن المورد ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل هو

(١) سورة التوبة ٩: ١٢٢

(٢) سورة الاسراء ١٧: ٣٦

(٣) سورة الزخرف ٤٣: ٢٣.

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٥٢٢

من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله كما في قوله تعالى **("أولو كان أبؤهم لا يفقهون شيئا ولا يعلمون")**(١) فلم يكن

أبؤهم عالمين حتى يكون من رجوع الجاهل إلى العالم بل كان الآباء مثل ابنائهم متساويين في الجهل وعدم المعرفة.

وثانياً: أن النقليد إنما كان في أصول الدين، والنقليد فيها مذموم حيث وجد الأبناء أباءهم على ملة في عقائدهم

ومعتقداتهم فاتبعوهم في طريقتهم الإعتقادية من دون أن يجتهدوا فيها، مع أن الواجب لهذه المسائل عن يقين واجتهاد

بمقدار نفسه ومساعدة ذهنه له، والأصول الإعتقادية مسائل معدودة يفهمها كل أحد إذا امعن نظره فيها، حيث أن

القران الشريف ورد على مقتضى افهامهم العامة في تشبيهاته وحكاياته.

ولهذا الجهة كان النقليد غير جائز بل لا بد من الاجتهاد.

ولا يقاس المسائل الفرعية على المسائل الأصولية، ويقال أن التقليد لما كان غير جائز في الأصول الاعتقادية وكان الاجتهاد لازماً على كل شخص فلتكن المسائل الفرعية الشرعية كذلك، بأن يكون التقليد فيها غير جائز ولا بد فيها من الاجتهاد، وذلك لأن المسائل الفرعية لا تعد ولا تحصى ولا يتيسر الاجتهاد لكل أحد من الأشخاص كي نلزمه وإنما هو موهبة يرزقها الله لمن يشاء "اللهم ارزقنا تلك الموهبة" فليست قابلة للتحويل لكل أحد.

مضافاً إلى أنه لو الزمنا كل مكلف بالاجتهاد والاستنباط للزم اختلال النظام من تعطيل سائر الأعمال العامة وما يتوقف عليها من سير نظام المعيشة إذ ليس تحصيله بسهولة لكي يتناوله كل أحد، فلا بد من أن يعطل جميع أعماله ويشغل بالاجتهاد وما يتوقف عليه مع اختلال النظام مشكل، إذاً فالمقايضة ليست بصحيحة.

المسألة الثانية: بعد أن جاز التقليد على العامي وليس المقصود من الجواز هو الحكم التكليفي - الجواز بالمعنى الاخص - بل المراد منه هو الوجوب فالمكلف بعد أن عرف أن هناك أحكاماً وردت الشريعة بها ويراد امتثالها من المكلفين

(١) سور المائدة ٥: ١٠٤.

٥٢٣

واما
المرحلة
الثانية
وهي
في
احكامه
ففيه
مسائل

وليسوا كالبهائم من جهة سقوط التكليف عنهم كان اللازم اتخاذ طريق يصل بواسطته إلى الحكم الشرعي وليست الطرق الا ثلاثة اجتهاد واحتياط وتقليد، كما هو مذكور في أوائل الرسائل العملية.

اما الاجتهاد فالمفروض أنه متعسر ومتعذر على العامي تحصيله لما ذكرناه سابقاً، واما الاحتياط في الموارد التي يحتمل التكليف فيها فموقوف أولاً: على معرفة موارد الاحتياط ومصاديقه فيما لو استلزم التكرار من حيث نيه الوجه

مثلا.

وثانيا: لا بد من اجتهاده في جواز الاحتياط مع إمكان وجود طريق آخر يصل به إلى الواقع وهو التقليد، وإن تعذر عليه الاجتهاد فالتقليد في هذه المسألة، ولو قلد وجاز له ثم صادف موردا لا يمكن فيه الاحتياط فلا بد من التقليد فيه، كما في مثل نجاسة المتنجس مثلا و اراد الاحتياط في هذه المسألة ولو فرض أنه احتياط في كل ما اتصل بالمتنجس فلم يشربه ولم يظهر ثوبه ولم يرفع به حدثا أو خبثا، ولكنه صادف في وقت ليس عنده الا ذلك الماء ودار امره بين أن يتوضا بهذا الماء أو ينتقل إلى التيمم، فمن الممكن أن يكون أن يكون الماء نجسا فلا بد من فرض التيمم، وبين أن يكون طاهرا فلا بد من التوضي به ولا يجوز التيمم، فكيف الاحتياط في المقام، وعلى كل فلا طريق عنده الا التقليد في المسائل والرجوع إلى مقلده واخذ الفتوى منه تعينا لا تخييرا بينه وبين الاحتياط.

المسألة الثالثة: أنه بعد أن صار التقليد واجبا تعينيا عليه وليس بواجب تخيير، فهل يجب عليه الرجوع إلى الأعم أم له التخيير بينه وبين غير الأعم؟ والكلام يقع في مقامين:

الأول: في أمر المقلد وأنه يرجع إلى الأعم لو أراد التقليد أم له التخيير بين الأعم وغير الأعم في الرجوع إلى أيهما شاء.

الثاني: في أمر المجتهد الأعم وهل له أن يكتب في رسالته من أن الرجوع إلى غير الأعم جائز أم ليس بجائز. اما الكلام في الأولى فلا ريب أن الواجب على المقلد هو العمل بمقتضى الحجة، فإذا وجد مجتهدين وكان أحدهما أعلم والآخر ليس بأعلم، و اراد الرجوع إلى واحد منها فلا بد وأن يرجع إلى الأعم تعيينا عليه، لأن مورده من

مصابيح
الأصول
- ج ٤

موارد التعيين والتخيير، اذ الرجوع لو كان الواجب فيه إلى الأعم لكان الأخذ بفتواه معينا عليه وهو الحجة وليس قول غير الأعم حينئذ حجة، واما لو لم يكن كذلك بأن كان مخيرا بين الأعم وغيره ففتوى كل منهما حجة عليه لو أخذ بها، وعلى كلا التقديرين الرجوع الى الأعم محرز للحجية ومتيقن من هذه الجهة، بخلاف الرجوع إلى غير الأعم فإنه حجة على أحد التقديرين فهو مشكوك الحجية، وكل ما كان مشكوك الحجية فاللزام أن يلحق بعدمها ويكون مقطوع العدم، إذ فالمقلد لا بد له من الرجوع إلى الأعم دون غير الأعم لأنه من موارد الدوران بين التعيين

والتخيير، ويكون أحدهما متيقن الحجة والآخر مشكوك فيه، فتجرى البراءة في حقه.

بل لو افتي غير الأعلم بجواز الرجوع إلى غير الأعلم فلا تنفعه هذه الفتوى لعدم العلم بحجية فتوى هذا المفضل

الذي افتي بجواز الرجوع إلى غير الأعلم.

نعم لو افتي الأعلم بجواز الرجوع إلى غير الأعلم، فله تخييرا بين الرجوع إلى هذا الأعلم وبين غير الأعلم بمقتضى

الفتوى، اذ لو اراد أن يرجع إلى المفضل ويأخذ بفتواه فقد كان ذلك بسبب الرجوع إلى الأعلم والأخذ بفتواه ولولاه

لما كان الجائز له الرجوع إلى المفضل، ففتوى الأعلم في جواز الرجوع إلى غير الأعلم كسائر فتواه في سائر

الأمور العادية فكما يرجع إليه فيها كذلك يرجع إليه في نفس هذه الفتوى.

فما ذكره السيد (قدس سره) في العروة من أن الأعلم إذا افتي بجواز الرجوع إلى غير الأعلم فمع ذلك يشكل رجوع

العامي إلى غير الأعلم، بل لابد له من الرجوع إلى نفس الأعلم^(١)

قد عرفت أنه محل تأمل – حيث لا مانع من ذلك لأنه تقليد في الحقيقة للأعلم وبمقتضى فتواه لنا الرجوع إلى

المفضل، نعم إذا كان العامي من أهل الخبرة مثلاً وعرف أن المفضل نسبته إلى الفاضل أو الأفضل كنسبة

العامي إلى نفس الأفضل لا يعرف شيئاً مهماً، فمع

(١) العروة الوثقى: ١: ٣٨ المسألة ٤٦.

واما
المرحلة
الثانية
وهي
في
احكامه
ففيه
مسائل

٥٢٥

تقدير أن وجد الأفضل يفتي بجواز الرجوع إلى المفضل فهو يعلم خطأ ذلك الحكم والفتوى فلا يأخذ بها نظراً لهذه

الحجة.

المقام الثاني: في البحث عن جواز افتاء الأعلّم في الرجوع إلى غير الأعلّم وعدمه ويقع في مرحلتين:

الأولى: فيما لو علم اختلاف الأعلّم وغير الأعلّم في الفتوى، وكانت فتوى الأعلّم مطابقة للاحتياط، كما لو كان الأعلّم يفتي بوجوب السورة مثلا وكان غير الأعلّم يفتي باستحبابها، فلا ريب أن الفتوى بالوجوب موافق للاحتياط بخلاف فتوى الاستحباب.

الثانية: فيما لم يعلم الاختلاف بينهما أصلا ولو اجمالا إلا أنه يحتمل مطابقة فتوى غير الأعلّم للاحتياط.

أما الكلام عن المرحلة الأولى: فلا ريب أن المتعين حينئذ هو الأخذ بفتوى الأعلّم دون غيره، وذلك لأن أدلة حجية الفتوى وأدلة جواز التقليد من آيتي السؤال والنفر وبقية الروايات غير الشاملة لمورد ما إذا حصل اختلاف في الفتوى للزوم الجمع بين المتناقضين، فإن الالتزام بحجية فتوى الأعلّم والالتزام بحجية فتوى غير الأعلّم وهما مختلفان مما لا يمكن الجمع بين ذلك لحصول التناقض في التعبد، وكما كان نظيره في الخبرين المتعارضين، فإذا سقطت أدلة الحجية لعدم شمولها للمورد فلا بد من التماس دليل آخر يثبت لنا حجية ذلك، وليس في المقام دليل إلا السيرة العقلانية الجارية على الرجوع إلى الأعلّم عند دوران الأمر بينهما، فإن العقلاء جرت سيرتهم على أن أصحاب المهن إذا كان بعض أفضل من بعض كالأطباء مثلا على الرجوع إلى ذلك الأفضل وترك المفضول ولم يكن هناك ردع في الشارع يدل على عدم قبوله لهذه السيرة مع إمكان الردع وهذا لدليل كاف في اثبات الحجية فنظرا إلى ما ثبت من السيرة العقلانية يتعين الأخذ بقول الأعلّم ويطرح قول غير الأعلّم.

ولو اغضينا لنظر عن هذا وتابعنا الشيخ الأنصاري (قده) في دعواه في رسالته العلمية من قيام الاجماع على عدم جواز الاحتياط للمقلد، فلا بد له من التقليد ولا مناص للعامي حينئذ في مثل هذا المورد من الرجوع إلى الأعلّم نظرا إلى ما

مصابيح
الأصول
- ج ٤

يقتضيه الاصل الذي هو التعيين، فعلى كل فضي هذه الصورة لابد في اخذ فتوى الأعلّم دون غير الأعلّم. واما عن المرحلة الثانية: ففيها اختلاف فقد ادعى أن اللازم اخذ فتوى الأعلّم كالدعوى في المرحلة الأولى وقد اقاموا على دعواهم وجوها متعددة.

الوجه الأول: في تعيين الأفضل هو ما يقتضيه الأصل السابق وهو التعيين والتخير ، لأن الأعلّم متيقن الحجية واما غيره فمشكوك ومقتضى ذلك نفيه بالبراءة وهو واضح.

وهذا الوجه متين ولا بأس به وينبغي به إذا لم يقدّم دليل يثبت لنا التخيير بين الأفضل وغيره في صورة عدم العلم باختلاف فتاواهم ، وأما مع قيامه ودلالته فالأصل ليس له محل حينئذ.

الوجه الثاني: دلالة مقبولة عمر بن حنظلة على تقديم الأعلّم على غيره في صورة سؤال السائل عن الرجوع إلى أيهما بعد فرض الاختلاف، فأجابه عليه السلام بقوله "الحكم ما حكم به اعدلها وافقاهما واصدقهما في الحديث وأورعهما الخ"^(١) ولاريب أن الامام اعتبر تقديم قول الأفقه والأخذ بفتواه على غير الأفقه ، فلو لم يكن للاعلمية دخالة لما نظر إليها(ع) في المقام وهذا دليل على تعيين الافضل لا التخيير بينه وبين رفيقه.

ويرد على هذا الوجه أمور ثلاثة؛ الأول: أن نفس المقبولة ضعيفة من حيث السند حيث ذكرنا أن عمر بن حنظلة لم يذكر في كتب الرجال لا بقدر ولا بمدح، وليس في المقام إلا قبول الأصحاب لها نعم في هذه الرواية يزيد بن خليفة ورد السؤال عنه بأنه يأتينا عنكم فقال الامام(ع): لا يكذب علينا. وهذا نعم التوثيق له. الا أن الاشكال في نفس هذه الرواية.

الثاني: أن موردها صورة العلم بالاختلاف في الفتوى ، حيث يقول السائل فاختلفا فيما حكما به وكلاهما اختلفا في حديثكم الخ ، ومحل النزاع ليس صورة العلم بالاختلاف بل فرض عدم العلم به فهي اجنبية عن المقام.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦ ، ابواب صفات الفاضلي ب ٩ ح ١.

الثالث: أن مورد المقبولة القضاء والحكومة وليس موردها الفتوى، فلا ربط لها بما نحن فيه.

الرابعة: أن من المعلوم عدم اعتبار الافقهية من المرجحات في مقام الفتيا إذا لا يصير هناك ترجيح فيما لو كان

أحدهما أكثر حفظاً للأخبار ، وهذا واضح

والذي يدل على أن موردها مورد القضاء امران الأول ما ذكره من الترجيح بالأورعية ، ولا ريب أن هذه الجهة لا

توجب تقديم أحد الفتويين على الأخرى ، ولا سيما إذا كان غير الأروع هو الأفضل.

الثانية: المقارنة بين فقهاء هذا وذاك خاصة ، فلذا قال(ع) "الحكم ما حكم به افقهما" أي الأعلم من هذين الاثنين،

ومن المحتمل أن يكون هناك من هو افقه من كليهما، ولكن المقارنة بين هذين خاصة ، ولو كان المقصود منه في

مرحلة الفتوى لكان الواجب حينئذ ملاحظة من هو الأفقه بين جميع الناس لا أي من هذين الاثنين وهذا واضح.

الوجه الثالث: هو اختيار الامام(ع) للحكم ما هو أفضل الأصحاب وذلك في كتاب بعثه إلى مالك الاشر حيث يقول

فيه: "اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك"^(١) ولولا أن الفضل متقدم على غيره لما كان وجه في الاختيار ههنا.

والجواب أنه اختيار للحكومة الخاصة لا للفتوى، بقرينة اختيار الافضل من الاصحاب خاصة نظرا إلى تعيين

الافضل في القضاء أو استحبابه ولو كان في مقام القبول كان اختيار الافضل غير مختص بما بين الاصحاب ، بل في

جميع اقطار العالم يقتضي الفحص عنه.

الوجه الرابع: ما ورد عنه(ع) من الذم والنهي عن التصدي للقضاء مع وجود من هو منه في البلد ، فيرد على هذه

أولا " بأن المورد مورد القضاء وليس مورد فتوى.

(١) وسائل الشريعة ٢٧: ١٠٩ ، ابواب صفات القاضي ب ١٢ ح ١٨.

وثانيا: أن الافضل إنما كان بالخصوص إلى أهل البلد لا إلى من كان في جميع أنحاء العالم ، وفي الفتوى المعتبر هو

الآخر.

الوجه الخامس: دعوى أن قول الأفضل أقرب إلى الواقع جزماً من قول المفضول ، وكل ما يكون أقرب إلى الواقع يجب الأخذ به وطرح ما ليس بأقرب.

والجواب عن هذا الوجه: بالمنع صغرى وكبرى ، اما الصغرى فلعدم الالتزام بأن قول الأفضل هو الأقرب ، بل من المحتمل أن يكون قول غير الأفضل هو الأقرب لأجل أن فتواه موافقة لفتوى من هو أفضل منه ممن مات ، أو لموافقة للشهرة مثلاً ، إذاً فليس دائماً قول الأفضل موجباً للقرب. وأما الكبرى فلا نسلم بأن كل اقربية تستوجب التقديم على كل حال إذ ليس جهة الأخذ بقوله من هذه الناحية.

وعدة ما استدلوا به مسألة الأصل، فإن أمكننا اثبات التخيير بينهما ، كان اللازم طرح ذلك الأصل وإلا فاللازم التمسك به فنقول: لا يخفى أن الدليل دل على أن الذي يقتضي على العامي في هذه الصورة هو التخيير لا التعيين ، وذلك لقيام السيرة العقلانية بالرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل، فيما إذا لم يعلم الاختلاف بينهما في الفتوى بل احتمل موافقة الأفضل للمفضول في النتيجة ، كما نشاهد جريانها في الخارج حيث أن الشخص إذا أصابه مرض وأراد مراجعة الطبيب الذي اقل اختصاصاً من الآخر وأن الآخر أفضل ولكن كان المريض لا يعلم وقوع الاختلاف بينها في توصيف الدواء ، بل يحتمل كون قول الطبيب المفضول موافقاً لقول غير الأفضل فلاملاحة لو أراد الرجوع الى الطبيب المفضول لأن العمل جارٍ على هذا ، بل لو عمل بمقتضى ما وصفه له وصادف أن قضى الدواء على حياته أو اشرف على الهلاك، فمع ذلك العقلاء لا يلمونه في الرجوع إلى غير الأفضل في صورة عدم العلم بالخلاف ففي المقام الذي يقتضي في حقه إنما هو التخيير لقيام السيرة على هذا الأمر.

بقى في المقام امر وهو أنه لو علم العامي اختلاف المجتهدين في فتوى ، وعلم ايضاً بأن أحدهما أفضل والآخر غير أفضل ، ولكنه تعذر عليه معرفته ليقلده ، فالأمر لا يخلو إما أن يكون العامي في مقدرة المعرفة لو أراد التخيير

والتفحص ، واما أن يكون عاجزا عن تلك الناحية ، فإن كان متمكنا على التمييز فلا بد من الرجوع إلى اعماله ليوقف على الحجة لأن الأمر من الدوران بين الحجة واللاحجة فلا بد من أن يميز ليعلم بالأفضل لأنه متمكن من ذلك، واما لو لم يكن متمكنا من ذلك فإن امكنه الاحتياط لأنه يعلم حينئذ بعدم مخالفته للواقع ، وأما إذا تعذر عليه الاحتياط كما لو كان أحدهما يفتي بالوجوب والآخر بالحرمة مثلا ، فلا بد من التمييز لعدم إمكان الاحتياط وعدم تمييزه للأفضل عن غيره ، يتعين عليه التخيير في الرجوع إلى ايهما شاء.

وما قيل من أنه يرجع الى ما يظن به في الافضلية أو في أي الفتويين من حيث المطابقة للاحتياط، كما إذا ظن أن الحرمة مطابقة للاحتياط مثلا فحينئذ يعني أمره بما يظن به، مدفوع اذ الظن لا دليل على حجتيه مطلقا ، نعم بعض الظنون قامت الأدلة على حجيتها فاللزام الإقتصار عليها وعدم التعدي إلى غيرها، وليس موردنا مما قامت الحجة عليه. إذاً فالحكم في المقام كما ذكرناه إن أمكن التمييز فالواجب عليه ذلك والا فإن امكن الاحتياط بما يوافقه من الفتوى فبها والا فالتخيير.

واما لو علم الاختلاف بين الاثنين ولكن لم يعلم بوجود أفضل بينهما إلا أنه يحتمل التساوي في العلمية، أو يحتمل أن أحدهما المعين اعلم من الآخر ، أو الآخر اعلم من الأول فذكر المشهور كما تعرض السيد لهذه المسألة في العروة^(١) من أن اللزوم أولا على المقلد الاحتياط بأي الفتويين، فكل من تكون فتواه موافقة للاحتياط يجب على المقلد الأخذ بها لأنه يعلم بعدم المعاقبة حينئذ ، فإن تعذر الاحتياط كما لو كان أحدهما يفتي بالوجوب والآخر بالحرمة ، فذكروا أن اللزوم العمل بفتوى من يظن افضليته، فإن ظن أن عمر أفضل تقليده افضل فكذاك ، وإن لم يحصل له الظن بذلك فاللزام الأخذ بما يحتمل أعمليته، لأن مورد حينئذ من الدوران الأمر بين التعيين والتخيير ، اذ الذي يحتمل أعمليته أن يكون في الواقع كذلك فهو تعينه ، وإما أن يكون مساوياً لرفيقه وليس باقل منه ، فهو حجة تخيرية وعلى كل فالقدر المتيقن هو الأخذ بفتوى من

(١) العروة الوثقى ٢٠: ١ المسألة ٢١.

يحتمل افضليته فيتعين عليه ، وأن عجز عن كل ذلك بأن كان فرض الأعلمية بينها بالغة حد التساوي ففي المقام بتخيير في الأخذ بأي فتوى شاء ويعمل على طبقها.

بقى الكلام في معنى الأعلمية فنقول ليس المراد من الأعلمية والافضلية في المقام أن أحد المتهدين بالاضافة إلى الآخر اكثر اطلاعا على الأخبار أو احفظ للروايات الواردة عنهم(ع) اما وحدها أو مع اسانيدها كما ينقل ذلك أي حفظه مع الاسانيد عن بعض الاعاظم بحيث لو لوحظ الآخر لكان اقل فقاهاة أو حفظا للأخبار ، بل المقصود هو أن يكون أحد المجتهدين بالاضافة إلى الآخر اعرف للقواعد الاصولية وللمباني التي تمكنه الاستنباط بواسطتها بحيث يكون ملتبثا إلى خصوصياتها ولوازمها ، وايضاً ليس مجرد المعرفة كافية في الأعلمية بل لابد من خبرته واطلاعه ومهاراته على مرحلة تطبيق تلك الكبريات على صغرياتها ، الا أن الآخر وأن كان متمكنا على الاستنباط لكنه ليس بالمرتبة التي بلغها رفيقه ، وهذا نظيرة في الطب قرب طبيب يشاهد وهو عارف بفنه وملتبث إلى خصوصيات كل مرض يعرض على الإنسان ، ويعرف أن المرض الفلاني له خواص كثيرة ومضار متعددة وأنه ناسخا من الشئ الفلاني وهكذا في مرحلة تطبيق الدواء له وأن المرض الفلاني يستدعي استعمال تلك الحبوب الخاصة دون غيرها وهو اشد مهارة من غيره، بينما نرى الآخر من الأطباء يوصف له الدواء ولكنه لايعرف خواص ذلك المرض وليس محيطاً بجمعيه الخ ، وهذا أمر وجداني غير قابل لإقامة الدليل عليه ، فرب شخصين تجدهما وقد تخرجا من كلية الهندسة فإذا اراد أحدهما أن يبني داراً أو عمارة من العمارات تجده وقد ابدى غاية الفن من الحسن والجمال مما يوجب تعجب الناظر اليها ، بينما لو اراد الآخر اشادة عمارة فغاية ما يتوصل اليها أنها قابلة للسكن ، وأما طرازها وحسنها فليس بمبدع فيها ، فلا ريب أن العرف يروي أن الأول متفطن واعلم من الثاني ، ولا يشكون في ذلك اصلا.

والحاصل أن الأفضلية من الأمور الوجدانية التي تعود إلى زيادة معرفة في القواعد ، وحسن في مقام التطبيق ، بينما يكون الآخر ليس بملتبث إلى بعض الخصوصيات في البين وليس الأفضلية دائرة مدار اكثرية حفظ الأخبار وما شاكلها.

المسألة الثالثة: الكلام في اشتراط الحياة في المفتى وعدمها ، في تقليد الميت وعدمه .

قد اختلف القوم في ذلك فبعضهم ذهب إلى عدم جواز تقليد الميت لا ابتداء ولا استمراراً ، وإنما الحياة شرط من المفتى وعليه أكثر الأصحاب ، وآخرون إلى جواز تقليده من دون فرق بين الإبتداء منه والاستمرارى وليس اشتراط الحياة امرأ ضروريا ذهب المحدثون والمحقق القمي قده كما يظهر في اجوبة مسائله^(١) وثالث إلى التفصيل بين الابتداء والاستمرارى فمنعوا في الأول وجوزا في الثاني وعليه قسم من المتأخرين، وقبل الشروع في الأدلة ينبغي أن يقع الكلام في مرحلتين:

الأولى: فيما لو علم اختلاف الفتوى بين المجتهد الحي والمجتهد الميت.

الثانية: فيما لو يعلم الاختلاف بينهما.

ويقع الكلام الان في المرحلة الثانية دون الأولى فقد استدل على القول بجواز التقليد ابتداء واستمرارا بقضية الاستصحاب ، وذلك لأن فتواه حين الصدور كانت حجة بلا ريب وقد حصل الشك في بقاء تلك الحجية في هذا العصر ، فلا ريب أن قوله(ع) "لا تنقض اليقين بالشك" شامل للمورد وموجب لعدم رفع اليد عن اليقين السابق وهذا واضح.

ولا يخفى أن الاستصحاب قوامه أمران اليقين بالحدوث والشك بالبقاء، وربما يناقش في كلا الأمرين: أما المناقشة في أصل الحدوث فربما يدعى أن لا يقين بثبوت الحجية في حق من تأخر عن ذلك العصر ، بدعوى احتمال اختصاص حجية تلك الفتوى بالموجودين في زمن صاحب الفتيا ومن ادركه خاصة ، وأما من تأخر عنه ولم يشاهده بمعنى أنه لم يدركه في حياته فالحجية غير ثابتة في حقه أصلاً ، إذا فمن أول الأمر ليس لنا يقين بحدوث حجية ثابتة للجميع ، وإنما لنا يقين بثبوتها في خصوص الموجودين معه خاصة دون المعدومين ، ومع ذلك فالاستصحاب غير جارٍ لاختلاله من أجل فقدان ركنه الأول.

قال سيدنا الاستاذ: الا أنه لا وجه لهذه المناقشة، لأن الحجة بأي معنى اخذناه - إما بجعل المماثل أو بأمر أنتزاعي الحكم التكليفي أو الطريقية أو المنجزية والمعذرية على أي حال - فهي إذا ثبتت فقد ثبتت في حق الجميع وليس لها اختصاص بفرقة دون أخرى، بحيث لو فرضنا محالاً أن شخصاً من أهل هذا العصر وجد في العصر السابق فمع ذلك كانت الحجة ثابتة في حقه ، فهي على نحو القضايا الحقيقية ليس لها اختصاص ببعض دون بعض ، وهذا الكلام عينه مضى في مسألة استصحاب حكم الشرايع السابقة ، وقلنا أنها لولا الرسالة الثانية لكان اللازم العمل بمقتضى الشريعة السابقة وهذا واضح ، إذاً فبناء على أن الحجة ثابتة في الجميع وليس الشك فيها من أجل الشك في مقدار موضوعها أو في المقتضي. وإنما الشك من أجل طارئ آخر، إذاً فاليقين بالحدوث ثابت ومتيقن، مضافاً إلى أن المناقشة إنما تنهض في المنع على خصوص التقليد الابتدائي وأما الاستمراري فالمفروض أن الحجة كانت شاملة له فلا يرد عليه المحذور، بل حتى في الابتدائي في بعض صورته لأن الذي يكون عاصياً أو ناسياً مثلاً للتقليد ، ثم بعد ذلك اراد التقليد فاللازم جوازه له لأن الحجة كانت شاملة له ، وعلى كل فالحجة أمر ثابت لكل أحد ولا اختصاص لها بعصر دون عصر فالحدوث امر متيقن به، وإنما الشك في المرحلة الثانية وهي البقاء من أجل احتمال دخالة الحياة في البين.

وربما يناقش من هذه الناحية من جهة عدم وجود شك في البقاء ، وإنما هناك يقين بالارتفاع، وقد ادعى صاحب الكفاية (قده)^(١) أن حجة الفتوى متقومة بالرأي والنظر وكلاهما متقومين بالحياة، لأن العرف يرى الميث منعداً مع رأيه ويحسبونه موضوعاً آخر غير الأول ، وإن كان بحسب الواقع ليس كذلك إلا أن النظر في الاستصحاب إنما هو للعرف لا للعقل.

ولذا لو تبدل رأي المجتهد أو ارتفع لمرض أو نسيان لكبر وغير ذلك ، كان رأيه السابق غير بمقبول مع أن الشخص باق في الحياة ،

(١) كفاية الاصول: ٤٧٧.

٥٣٣

واما
المرحلة
الثانية
وهي
في
احكامه
ففيه
مسائل

فبالطريق الأولى أن لا يقبل فيما لو طرء عليه الموت وانعدم ، إذا فبناء على هذا ليس هناك حجة أصلاً ثم أيده (قده) بأن حشره يوم القيامة إنما يكون من باب إعادة المعدم بحسب نظر العرف وليس من باب إعادة الموجودة ، فكل ذلك بنظر العرف يرى منعداً وإن كان بحسب الواقع ليس كذلك، حيث الموضوع باق وهو النفس الناطقة الباقية حال الموت ، ولكن المهم والمعتبر في الاستصحاب إنما هو العرف لا العقل وهذا واضح.

قال سيدنا الأستاذ: ولكن الأمر ليس كذلك، فإن الحجية وإن كانت تابعة للرأي إلا أن حدوث الرأي في حال الحياة كان في جواز التقليد، ولا يحتاج إلى أن تكون تلك العلة مبقية، وببيان آخر إن الحكم في الشريعة على قسمين ، فقسم منه ما يكون باقياً ببقاء الموضوع مثل حرمة الخمر والنجاسة للبول ، فما دام الشيء خمرًا كانت الحرمة ثابتة له ، وكذلك البولية إلا أن الخمر إذا تبدل إلى الخلية أو البولية استحالت إلى شيء آخر كان بلا أشكال الحكم ساقط بعد ذلك لتبدل الموضوع، فإن الذي محرماً هو الخمر لا الخل.

والقسم الثاني: ما لا يكون كذلك بل مجرد الحدوث موجب لبقاء نفس الحكم الثابت ، وذلك كالانتماء بالمحدود على من يقول بعدم الجواز ، حيث إنه وإن كف عنه الحد فمع ذلك الانتماء به لا يصح ، لأن مجرد حدوث ذلك الموضوع هو الذي أوجب الحكم وإن لم يحتاج حينئذ إلى بقاءه.

فما نحن فيه كذلك فإن حجية الفتوى وإن كان قوامها الرأي، إلا أن مجرد حدوث الرأي في حال الحياة كافٍ في بقاء الحجة حتى إلى ما بعد الموت، فالعرف وإن كان يرى الميت منعماً إلا أن رأيه في حال حياته كان كافياً في جواز التقليد من دون اشكال، فما اشكله صاحب الكفاية غير وارد والمقام اشبه بحجية الرواية، فإن راويها وإن مات بعد ذلك إلا أن مجرد اظهارها كان علة للأخذ بها.

وأما تنظيره بمثل تبدل الرأي فهو قياس مع الفارق لأن حجية الفتوى بالرأي الأول إنما يؤخذ بها إذا لم يناقض ذلك الرأي برأي آخر ويستكشف خطأ الأول، وأما مع الاستكشاف فلا موضوع لحجية الرأي الأول أصلاً، كما هو الحال في

سائر الإخبارات والحكايات فإن الشخص إذا نقل قولاً ثم كذب نفسه فلا معنى حينئذ للإصرار على الأخذ بالنقل الأول لأنه بنفسه يصرح بكذبه، فما نحن فيه كذلك لأن الرأي الذي يكون متبعاً هو الذي يبقى إلى الأخير ولا ينكشف خطأه، فإذا تبدل إلى آخر فمعناه أن الخطأ قد ظهر ويجب حينئذ طرحه.

* وأما نقض صاحب الكفاية (قده) بمسألة ارتفاع الرأي لأجل مرض أو هرم أو جب النسيان مثلاً، فهو ليس من قبيل ذلك، ولكن لا ذي دعى لرفع اليد عن رأي هذا الرجل هو أحد أمرين: الأول: حصول القطع من الخارج بأن منصب الفتوى إنما هو منصب الهي مجعول من قبله سبحانه وتعالى مثل منصب الإمامة وباقي المناصب العالية التي لا تكون إلا بنظره، ومن الوهن أن يتصدى لهذا المنصب من يكون مجنوناً فاقداً لإدراكه وشعوره، أو يكون بالغاً من المرض على نحو أصبح كالصبي في حركاته وسكناته لأنه منصب عيم وشريف لا يقدم عليه من يكون ناقص الإدراك والاحساس أو فقل ناقص النفس وداني المرتبة، ولذا كان الفاسق غير جائز التقليد نظراً لهذه الجهة المذكورة، إذ لنقصه ولعدم كماله كان التصدي للفتوى غير جائز التقليد، فلذا يسقط عن الاعتبار لأمر خارجي ليس مدلولاً للدليل، وهذا غير صورة الموت فيما لو مات المجتهد وكان إلى آخر ساعة من حياته كامل الشغور فإن موته ليس نقصاً في البشرية وإنما الموت ترقى للإنسان من عالم الظلمت إلى عالم النور، على عالم التجرد عن الاحساس فهو كمال لبني الإنسان كما وصفه تعالى للأنبياء (" **إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ** ")، فتتظير الموت بالجنون أو النسيان

ليس بصحيح.

والثاني: قيام الاجماع على عدم جواز تقليد من عرض عليه الجنون أو النسيان أو الفسق وغير ذلك، وهذا ليس من الامر الخارجي، إذأ فبناء على هذا يجوز تقليد الميت ابتداء واستمرارا لأن الاستصحاب الجاري في المقام لا اشكال فيه.

إلا ان الذي يمنع من الالتزام بهذا القول ما يرد في المقام من المحاذير والوجوه:

٥٣٥

واما
المرحلة
الثانية
وهي
في
احكامه
ففيه
مسائل

اما أولا: فلأن الاستصحاب غير جار في الأحكام الكلية وهذا واضح.

وثانيا: معارضة استصحاب مقام الجعل بمقام المجعول، حيث ذكرنا في مبحث استصحاب الشرايع السابقة بأن البداء والنسخ غير متصورين في حقه تعالى، وإن كانا متصورين في حق أفراد الناس وفي القوانين الحكومية، لأن الله سبحانه وتعالى مطلع على ما كان وما يكون وما هو كائن من حيث المصالح والمفاسد، والبداء هورجوع عما جعله أولا لظهور مصلحة او مفسدة في الاثناء، وهذا المعنى غير ممكن تصويره في حقه تعالى، نعم يمكن اسناده الى سائر افراد الناس وحتى في القوانين يطلعون بعد ذلك على مصلحة او مفسدة تتأتى من جعل الحكم الى الأخير فيبادرون الى رفعه وجعل غيره محله، فالبداء في حقه تعالى ليس بممكن، وإنما يستكشف من جعل الشريعة اللاحقة ان نفس الشريعة الاولى كانت موقته بوقت خاص وليست الى الأبد، ولهذا كان استصحابها غير جار أصلا في الزمن اللاحق، وإنما الجاري استصحاب عدم الجعل، فمقامنا من هذا القبيل فإن استصحاب حجية الفتوى الى هذا العصر معارض باستصحاب عدم الجعل الى هذا العصر، لأن القدر المتيقن الذي رفع اليد عنه والذي ثبت له الحكم هو زمن الحضور، واما ما تأخر عنه فلا بد من الرجوع فيه الى اصالة عدم الجعل.

وثالثا: لو فرضنا ان الاستصحاب الجاري في الأحكام الكلية وسلمنا بعدم المعارضة لمقام الجعل إلا أن حجيته إنما

تستمر حيث لا ينهض دليل على العدم، والمفروض قيام الدليل من وجهين:

الأول: دعوى الاجماع من الأكابر كالشهاد وغيره على عدم جواز تقليد الميت ابتداء ولا استمرار، وهذه الدعوى للاجماع من الأكابر مما توجب لنا القطع أو الاطمئنان على أنهم قد اطلعوا على مدرك قوي لم نعثر عليه نحن، وهذا المقدار كاف في الحجة.

واما مخالفة مثل المحقق القمي (قده) وغيره فهي لا تضر لأن الخارج واحد. وأما دعوى المحدثين للجواز ابتداء واستمرارا فلأجل أن المحدثين لا يقولون بالتقليد، ويرون ذلك غير جائز بل إنما هو بدعة ،

مصابيح
الأصول
- ج ٤

٥٣٦

نعم إنما يرجعون إلى الشخص ويأخذون منه الحكم لأجل أنه ناقل للرواية، لا لكونه قد أعمل نظره وأبدى رأيه فهو كأحد الناقلين للرواية لا غير ، فهم لا يرون التقليد جائزاً من هذه الجهة ولو اطلعوا على ما ذكرناه من التقليد لربما رجعوا عن مقالتهم هذه ، وعلى كلٍ فمخالفتهم ايضا لا تضر لأنها في مرحلة أخرى.

وأما الدليل الثاني فما يظهر من الآيات والروايات الواردة في التقليد اعتبار الحياة في المفتي وأن آيتي السؤال والنفر اعتبرت في المسؤول أن يكون ذاكراً وفي النفر أن يكون من ذراً ، ولا ريب أن الذي يظهر من عنوان الذكر أنه حي حين السؤال وكذا حالة الأنذار، ولا يكفي كونه ذاكر فيما مضى وإن لم يكن فعلاً كذلك ، لما هو خلاف الظاهر ، وكذا ما يظهر من الروايات الشريفة ما ورد في المقبولة التي هي ضعيفة الدلالة والسند مثل قوله(ع) أنظروا إلى رجل روى حديثاً ونظر في حلالنا وحرامنا الخ.

وما ورد في رواية الاحتجاج مثل قوله(ع) من كان من الفقهاء حافظاً لدينه صائناً لنفسه مخالفاً لها الخ. أو ما ورد في مثل احب أن يكون مثلك من يفتي الناس. كل ذلك الذي يظهر منها هو أن يكون حياً وليس بميت فاعتبار الحياة مستفاد من هذه الأدلة.

وأما السيرة العامة الثابتة من العقلاء في الرجوع حتى إلى الميت ، حيث نراهم قد جرت سيرتهم على الأخذ بقول الميت وإن لم يكن افضل ، كما لو مرض شخص وعرفنا مرضه الفلاني، ثم امكننا مراجعة كتب ابن سينا والوقوف على وصف الدواء لذلك المرض لكان ذلك غير مذموم بل عليه السيرة جارية ، ولكن الذي في المقام وجود هذه

الآيات والروايات على اعتبار الحياة في المفتي أو قيام الاجماع على عدم جواز التقليد فيفع اليد عن السيرة لوجود مثل هذه الروادع في خصوص مقام الفتوى.

بل يمكننا أن ندعى بالقطع وجداناً على عدم جوز التقليد للميت، وذلك لأنه لو قلنا أن التقليد جائز بالنسبة إلى الميت ، واضفنا إلى ذلك ما حققناه سابقاً من أن الرجوع إلى الأعلام متعين ، لكان علينا بمقتضى هاتين المقدمتين الرجوع إلى شخص واحد لا غير، للعلم الاجمالي بأن بعض أولئك المتقدمين والمتأخرين مع المعاصرين من يحصل فيهم من هو اقدر على الاستنباط وامهر في مقام التطبيق ،

٥٣٧

واما
المرحلة
الثانية
وهي
في
احكامه
ففيه
مسائل

ولابد من أن من نتردد بين أن يكون الشهيد الأول عليه الرحمة هو الأعلام أم الشيخ الأنصاري أم العلامة أم غير ذلك ، فلا بد من النظر في اعلمية العلماء الذين هم من الصدر الأول إلى الان، ويلزم على هذا أن ينحصر التقليد في واحد بنسب باب الاجتهاد وتكون كالعامية حيث اختار كل مذهب منهم شخصاً واحداً يرجعون اليه في الأحكام. وهذا أمر غير ثابت بالوجدان ولم تجر عليه السيرة أصلاً. إذاً فدعوى جواز التقليد للميت غير ممكن الالتزام به نظراً إلى الاجتماع المدعي في المقام وإلى ما يظهر من الآيات والروايات على اعتبار الحياة في المفتي ، وإلى هذا الأمر الوجداني الذي ذكرناه أخيراً ، هذا كله في الابتدائي.

وأما الاستمراري فالظاهر جواز البقاء على تقليد الميت ولا يجب عليه العدول إلى الحي إلا في بعض الصور ، والدليل على ذلك جريان السيرة العقلية على الأخذ بنظر الميت كما مر في مثال المرض، حيث أن العقلاء لا يذمون من رجع إلى الميت وأخذ من كتبه النظر والرأي مع وجود الحي ، وهذه السيرة غير مختصة بالاستمرار ، ولكن مقتضى قيام الاجماع من الشهيد (قده) وغيره على عدم جواز التقليد في الابتداء ، ومقتضى ما افادته الآيات والأخبار في اعتبار الحياة في المفتي مقتضى ما ادعينا من الأمر الوجداني على عدم الرجوع نرفع اليد عن السيرة

العقلانية في خصوص الابتدائي ، واما الاستمراري فجريان السيرة محكمة ولم يحصل هناك ما يكون رادعاً عنها، فيجوز الأخذ بها حينئذ من دون رادع، وبناء على هذا يجوز البقاء على تقليد مقلده الميت وليس عليه أن يعدل عنه إلى الحي إلا في بعض الموارد.

ويمكن استفادة هذا المعنى من الآيات والروايات حيث اعتبر الشارع حياة المسئول حين السؤال حسبما استظهرناه، وأما حين العمل فليس بمعتبر ذلك فقوله تعالى **("فسألوا أهل الذكر")** قد دل على أن جهة السؤال لا بد من أن يكون من أهل الذكر أي من كانت الحياة متقومة فيه، وأما حين عمله بما أحابه فلا يعتبر أن يكون من أهل الذكر بمعنى أنه حي ، وكذا قوله تعالى في آية النفر **("ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون")** حيث اعتبر حين الإنذار أن

يكون حياً ليس بميت، اما حين حذر المنذر فلا يشترط بقاؤه حسبما يستفاده من ظاهر الجملة ، وهكذا الأخبار الدالة على مثل "احب أن يكون مثلك من يفتي الناس" أو ما ورد في الاحتجاج من قوله "من كان من العلماء" الخ، فإن الظاهر أن حياته أصبحت محبوبة لديه حين كونه يفتي الناس، واما بعد زمن الفتوى كمرحلة العمل فليس بمدلول لذلك الدليل اصلاً ، إذاً فبناء على هذا ينبغي التفصيل بين التقليد للميت ابتداء فلا يجوز وبين التقليد استمراراً فيجوز نظراً إلى ما عرفته من الاستدلال.

هذا كله في الكلام على المرحلة الأولى وهي ما لم يعلم الاختلاف بين فتوى الميت والحي.

وأما البحث عن المرحلة الثانية: وهي صورة العلم باختلاف الفتويين في الابتدائي لا فائدة فيه ، واما في الاستمراري فتارة يعلم بأن الحي أعلم وأفضل من الميت وأن الميت بالاضافة إلى الحي مفضول، فلا ريب أن اللازم عليه في مثل هذه الصورة الرجوع إلى الحي والعدول عن الميت، اذ لو فرضنا أن ذلك الميت كان حياً موجوداً فالأمر ليس الا الرجوع إلى الأفضل نظراً إلى الحجة التعينية ففي فرض الميت يكون الرجوع إلى الحي الأفضل بطريق أولى وهو المتعين عليه.

وأخرى مع فرض الاختلاف يعلم بأن الميت أفضل وأعلم من الحي، وأن الحي مفضول بالنسبة إلى الميت ، ففي هذه الصورة يجب عليه البقاء على تقليد الميت، ولا يجوز له العدول عنه إلى الحي ، لما ذكرناه من أن الميت لو فرضناه

موجودا فحالاه مع الحي هو الرجوع اليه لكونه افضل واعلم ، وهذا واضح فما ادعاه الشيخ الأنصاري (قده)^(١) من دعوى الاجماع على عدم وجوب البقاء على تقليد الميت، وقد عرفت عدم صحته لأن الغرض في هذه الصورة صار البقاء عليه واجبا ولا يجوز له العدول إلى غيره.

وثالثة: أن لا يعلم بوجود افضل منهما، بل إما أن يعلم بتساويهما في

(١) الاجتهاد والتقليد: ٥٠.

٥٣٩

واما
المرحلة
الثانية
وهي
في
احكامه
ففيه
مسائل

العلمية ، أو يحتمل اعلمية الميت على الحي ، أو يحتمل العكس. فالكلام كما قلناه سابقا إن امكن الاحتياط له في الأخذ بأحد الفتويين اما بالرجوع إلى الحي أو البقاء على تقليد الميت والأمر فيه كما قلنا في مسألة الاحياء وهذا واضح.

بقى في المقام امران:

الأول: ربما يقال أو قيل بأن البقاء على تقليد الميت إنما يجوز حيث يكون المقلد عاملا بفتوى مقلده، وأما إذا لم يكن عاملا بفتواه في زمن حياته ولو مرة واحدة فلا يجوز له البقاء على التقليد ، وأما بناء على أن التقليد هو الالتزام فسواء عمل أو لم يعمل يجوز له البقاء وهذا ليس بصحيح.

والصحيح أن يقال أن هذا ناشئ من عدم فهم معنى التقليد لأن البقاء على تقليد الميت ليس في لسان اية أو رواية لنأخذ باطلاقه ونعمم الأمر به، وإنما اللازم مراجعة أدلة البقاء والنظر إليها، وقد ذكرنا أن دليل جواز البقاء امور:

الأول: الاستصحاب بحيث يشكل في بقاء حجة الميت فتستصحب الحجة ، وهي اعم من أن تكون قد عمل بفتواه أو

لم يعمل.

الثاني: من أدلة جواز البقاء قيام السيرة العقلانية على الرجوع إلى الميت مع وجود الحي ، وهذه قد رفعنا اليد عنها بالنظر إلى الابتداء لقيام الاجماع وغيره ، واما في الاستمرار فلا رادع عنها، وجريانها لا خصوصية في كون ذلك الرجل عاملا بالفتوى أو ليس بعامل بل الاعم من ذلك.

الثالث: الآيات والروايات مثل آية السؤال ومثل آية النفر ومثل ما ورد عنه(ع) بقوله احب أن يكون مثلك من يفتي الناس الخ. فهذه كلها تدل على أن يكون حين السؤال ذاكر، فإذا سئل منه ولم يعمل به أو عمل يجوز له البقاء على ذلك وإن لم يكن ذاكرًا ، فهي مطلقة من هذه الناحية ولا اختصاص لها بخصوص ما كان عاملا بها سابقا، فسواء عمل أو لم يعمل على كل حال يجوز له البقاء لأن معنى التقليد أنه عبارة عن أن يكون بحين العمل مستندا إلى فتوى الغير ، وهذا لا يفرق فيه الحال يجوز له البقاء مما لا اساس له

الأمر الثاني: أنه ربما قيل ايضا في مسألة جواد العدول من مجتهد الحي إلى مجتهد آخر، بأنه أن كان عاملا بفتوى المجتهد الأول فلا يجوز للمقلد حينئذ

مصابيح
الأصول
- ج ٥

٥٤٠

العدول إلى غيره، نظرا إلى أنه عمل على مقتضى الفتوى الأولى، واما إذا لم يكن عاملا بها اصلا فيجوز له العدول الى غيره.

إلا أن الكلام في هذه الناحية كالسابقة ، حيث أن مسألة العدول لم يدل عليها دليل لفظي لنقف على مقتضى ما يدل عليه ، وإنما علينا مراجعة المدرك للعدول ، فنقول لو كان المقلد يرى أن المجتهد الثاني أعلم من المجتهد الأول الذي فعلا هو راجع اليه فلا ريب أنه سبق بمقتضى تعيين تقليد الافضل دون المفضل يتعين عليه العدول إلى الثاني ، ولا يفرق الحال بين أن يكون عاملا بمقتضى فتوى الأول أو لم يكن عاملا بها اصلا.

واما لو كان المقلد يرى أن المجتهد الأول هو الأعلم وأن الثاني الذي يريد العدول اليه إنما هو مفضل ، فلا ريب أن المتعين عليه في هذه الصورة هو البقاء على تقليد الأول وعدم جواز العدول عنه ، نظرا إلى أن الأعلم متعين عليه تقليده ولا يفرق الحال في هذا بين أن يكون عاملا بمقتضى الفتوى الأولى أو لم يكن.

واما لو كان قاطعا بالتساوي أو كان يحتمل اعملية أحدهما دون الآخر ، ففي فرض التساوي إما أن يكون ناسيا لفتوى الأول بحيث لا يدري نفس الحكم فله حينئذ العدول إلى الثاني، لأن الأدلة شاملة له حيث أنه جاهل فله أن يرجع إلى العالم، وايضا قوله تعالى "فاسألوا اهل الذكر" ايضا شامل له.

واما إذا علم بالاختلاف فأدلة الحجية غير شاملة للمورد اصلا، بل اللازم في المقام هو الاحتياط ، وإن التزمنا بمقالة الشيخ (قده) من دعوى الاجماع على عدم جواز الاحتياط فلا بد من القول بالتخيير في المقام.

واما صورة احتمال العلمية في أحد المجتهدين ، فلا بد من الأخذ بما يحتمل اعمليته ، لأنه حجة عليه تعيينا دون الثاني، ففي هذه الصورة ينبغي الرجوع حينئذ إلى ما يحتمل اعمليته وهذا واضح.

إذاً فمن هنا ظهر فساد ما قيل بأنه أن كان عاملا بفتوى الأول فلا يجوز له العدول والا فله لما ذكرناه هنا.

انتهى البحث في هذه الدورة ليلة الثلاثاء ١٧ جمادي الآخر سنة ١٣٧٥ هجرية، اسأله تعالى أن يوفقني للحضور في دوره الجديدة أنه سميع مجيب. وقد فرغت من تسويه هذه الكتابة في الساعة الثالثة والنصف ليلاً.

مصايح الأصول

الجزء الرابع

الاستصحاب..... ٥

تقسيم الاستصحاب..... ١١

التنبيه الأول - الاستصحاب الاستقبالي..... ١٠٩

التنبيه الثاني - اعتبار اليقين والشك الفعليين..... ١١١

التنبيه الثالث : الاستصحاب في مورد الأمارات..... ١١٥

التنبيه الرابع: استصحاب الكلي..... ١٢٢

القسم الثاني - من استصحاب الكلي..... ١٢٣

القسم الثالث - من استصحاب الكلي..... ١٢٤

القسم الرابع - من استصحاب الكلي..... ١٢٤

الشبهة العبائية..... ١٣٢

التنبيه الخامس: استصحاب الزمان..... ١٤٨

القسم الثاني وهو الكلام في الزمانيات فيقع البحث فيه في مقامين..... ١٥٤

مصايح
الأصول
ج - ٤

التنبيه السادس في الاستصحاب التعليقي..... ١٦٢

التنبيه السابع: في استصحاب احكام الشاريع السابقة..... ١٧٥

التنبيه الثامن: في الاصل المثبت..... ١٨٠

التنبيه التاسع..... ٢١٤

التنبيه العاشر..... ٢١٥

التنبيه الحادي عشر.....٢١٦

التنبيه الحادي عشر: استصحاب الصحة عند الشك في المانع.....٢٤٩

التنبيه الثاني عشر : جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية.....٢٥٢

التنبيه الثالث عشر : استصحاب حكم المخصص.....٢٥٧

التنبيه الرابع عشر: جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف.....٢٦٧

التنبيه الخامس عشر: اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة.....٢٦٩

فنقول ان هذا القسم ينقسم الى ثلاثة صور.....٢٧٥

قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي وعدم المانع.....٢٨١

تقدم الامارات على الاستصحاب.....٢٩٠

الكلام في تعارض الاستصحاب مع غيره من الادلة.....٢٩٨

الكلام في قاعدتي التجاوز والفراغ.....٣١٢

ويقع البحث عنهما من جهات.....٣١٢

الكلام فيما يعتبر في جريان قاعدتي التجاوز والفراغ.....٣٢٢

الكلام يقع في المقدمات وهل القاعدة تجري فيها أم لا؟.....٢٣٢

الكلام في أصالة الصحة.....٣٥١

مبحث التعادل والتراجع.....٣٨٠

الفرق بين التعارض والتزام..... ٣٩٠

مرجحات باب التزام..... ٤٠٨

انقلاب النسبة..... ٤٣١

الكلام في التعادل..... ٤٥٣

الاجتهاد والتقليد..... ٥٠١

الاجتهاد والتقليد..... ٥٠٣

الكلام في التجزي وعدمه..... ٥٠٩

في مبادئ الاجتهاد..... ٥١٣

التخطة والتصويب..... ٥١٥

البحث عن التقليد..... ٥١٧

واما المرحلة الثانية وهي في احكامه ففيه مسائل..... ٥١٩

فهرس المحتويات..... ٥٤١