كتاب الاستصحاب

وتليه البحث عن تعارض الأدلة الشرعية

تقرير

لأبحاث آية الله العظمى

الشيخ ميرزا باقر النجفي

الجزء الأول

تأليف

آية الله السيد مرتضى الحسيني البجوردي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كتاب الاستصحاب

الجزء الأول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كتاب الاستصحاب

وتليه البحث عن تعارض الأدلة الشرعية

تقرير

لأبحاث آية الله العظمى

الشيخ ميرزا باقر الزنجاني قدس سره

الجزء الأول

تأليف

آية الله السيد مرتضى الحسيني النجومي

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۲۵۳۸۰
تاریخ ثبت :

منشورات دارالتفسير

كتاب الاستصحاب

ويليه البحث عن تعارض الادلة الشرعية

تقرير: لابحاث آية الله العظمى العلامة الميرزا باقر الزنجانى ﷾

المؤلف: آية الله السيد مرتضى الحسينى النجومى

المشرف: الشيخ ناصر الدين الانصارى القمى

الجزء: الاول

الطبعة: الاولى

المطبعة: نگين

تاريخ النشر: ١٣٨٧ هـ.ش - ١٤٢٩هـ.ق

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

شابك الدورة: ٨-١٣٨-٥٣٥-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:978-964-535-138-8(VOL.SET)

شابك المجلد الاول: ٤-١٣٦-٥٣٥-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:978-964-535-136-4(VOL.1)

يطلب من: قم ـ خيابان معلم ـ ميدان روح الله ـ انتشارات دارالتفسير

تلفن: ٠٢٥١-٧٧٤٤٢١٢-فاكس: ٠٢٥١-٧٧٤١٦٢١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه، وأفضل بريّته محمّد بن عبدالله المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله الطيّبين الطاهرين، الأئمّة الهُداة المعصومين المنتجبين.

أمّا بعد، فمن مِنن الله سبحانه وتعالىٰ عليَّ أن وفّقني للهجرة إلى دار العلم، وموطن العلماء، والحوزة العلميّة العريقة التي أسّسها شيخ الطائفة الإمام أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي﵀ في النجف الأشرف، بجوار ضريح باب مدينة علم النبيّ ﷺ، فقد هاجرت إلى هذه المدينة المقدّسة مقتبل عمري، ومكثتُ فيها مجاوراً عقوداً عديدة، طالباً العلم والمعرفة من أساطين وأعلام قلَّ اجتماعهم في حوزةٍ أُخرىٰ، وممّن وفّقت لحضور دروسه وأبحاثه الأُصوليّة والفقهية شيخي وأُستاذي آية الله العظمى الشيخ ميرزا باقر الزنجاني قدّس الله نفسه الزكيّة، فقد حضرت دروسه مدّة مديدة، وكتبت تقريرات دروسه الأُصوليّة وبعض ما أملاه في القواعد الفقهيّة، وكان﵀ ـ مع كثرة اشتغالاته العلميّة ـ عطوفاً عَليَّ، مراعياً لحالي يسأل عنّي إذا غبتُ عن

الدرس، ويُحيطني بعنايته أثناء الدرس، وقد استقيتُ من مخزن علومه خلال هذه الفترة كمّاً هائلاً، بحيث رفعني إلى مصاف أهل العلم والفضل، وبعد أن اختبرني﴿ مرّاتٍ عديدة ولاحظَ تقريراتي وبحوثي ودقّة استيعابي أجازني﴿ إجازةً كان ينتظرها الكثيرون، ولكنّه ظن عليهم ومنحني إيّاها، وهي إجازة بلوغ مرتبة الاجتهاد التي يتمنّاها كلّ طالب علم، فضلاً عمّا أجازني من رواية الحديث عنه.

وإنّني أتذكّر في هذه الأيّام تلك السنوات التي قضيتها في خدمته، فأستعبر لها، وأطلب من الله سبحانه وتعالى أن ينزل علىٰ قبره الشريف شآبيب الرحمة والرضوان، وأن يحشره مع مَن كان يتولّاه محمّدٍ وآله الأطهار، وأن لا يحرمنا من بركاته.

أمّا هذه التقريرات فهي مجموعة أبحاث ألقاها شيخنا الزنجاني خلال فترة عامين، فقد شرع﴿ بالبحث عن الاستصحاب يوم الأربعاء السابع عشر من شهر محرّم الحرام سنة ألف وثلاثمائة واثنين وسبعين هجريّة، واستمرّت دروسه حتّى الثالث عشر من شهر صفر المظفّر سنة ألف وثلاثمائة وأربع وسبعين. ثمّ شرع بعده مباشرة البحث عن التعادل والترجيح، وختم أبحاثه صبيحة يوم السابع عشر من شهر جمادى الثانية سنة ألف وثلاثمائة وأربع وسبعين من الهجرة النبويّة الشريفة، وقد كتبت الدروس المذكورة في حينه، ولاحظها شيخنا الأُستاذ واستحسنها واعتبرها مطابقة لآراءه.

وإنّني أحمد الله سبحانه وتعالى أن وفّقني أوّلاً لذلك، وثانياً

لتوفيقي بإعداده للطبع والنشر، وأنّني على يقين من أنّ هذا الكتاب ـ الذي يتضمّن بعض آراءه الأُصوليّة ـ سيأخذ المكان الذي يليق به في التراث الأُصولي عند علماء الإماميّة.

وأخيراً أُقدّم ثواب هذا الجهد المتواضع إلى روح شيخنا الأُستاذ، سائلين المولى أن يتغمّده برحمته، إنّه سميعٌ مُجيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

هذا، وقد كتبتُ قبل عدّة سنوات ـ بطلبٍ من بعض الأفاضل ـ ترجمة وافية لشيخنا الزنجاني، اقتطع منها بعض المقاطع التي تفيد القارئ الكريم للوقوف على المقام السامي لهذه الشخصيّة العلميّة الفذّة:

(دُرّة الفخر، وفريدة العصر، أُستاذنا وملاذُنا، علّامة المحقّقين، وفهّامة المُدقّقين، شيخ الإسلام والمسلمين، جمال المِلّة والدُّنيا والدِّين، آية الله العظمى في العالمين، والمولى المأمون على الدُّنيا والدِّين، الشيخ الأوحدي الربّاني، الآقا الميرزا محمّد باقر الزنجاني أعلى الله جلّ جلاله مقامه في فراديس الجنان، وأسبغ على روحه الطاهر إفضاله وإنعامه في روضة الرِّضوان، وكتب لي بخطّه المبارك الميمون إجازة اجتهادٍ ورواية، إجازةً نفيسة مقدّسة تترشّح منها القداسة والطهارة والميمنة، مُؤرّخة بتاريخ الرابع من شهر ذي الحجّة الحرام سنة ألف وثلاثمائةٍ وثمانين هجريّة، ممهورةً بخاتمه الشريف.

ولا أدري كيف أُؤدّي حقّ هذا المولى العظيم، والأُستاذ المكرّم،

وإنّي أهيمُ بسماع اسمه، فكيف بتذكّر أيّامٍ كنّا في خدمته، وكان يفيضُ علينا من سيل علومهِ المُتدفّق، وكنّا نشرب من سهلِهِ العذب، وما كان قلبي المستهام راضياً بفراقهِ ولو بلحظةٍ فكيف بهذا الفراق الطويل!!

وما أحسن أن نتمثّل بكلامٍ لسيّد المكارم والآداب السيّد عليّ صدر الدِّين المدني المعروف بابن معصومٍ رضوان الله تعالىٰ عليه:

(شمائِلهُ مقتدّة من برد النسيم، وأخلاقه منتسخة من الروض الوسيم، ومحاورته مختلسة من الدّر النظيم، وأنواره يقتبسُ منها مُحيّا البَدر في الليل البهيم، ذكرُه أطيب من نَفَس الحبيب، وروحهُ أخفُّ من مغيب الرّقيب، ومفاكهتهُ أشهىٰ من رَشفِ الثغرِ الشّنيب، وصدرهُ أوسع من الأُفق الرّحيب).

وقد كتب هذا المولى المكرّم ترجمتين لنفسهِ بقلمِهِ الشريف بتلخيصٍ واختصارٍ، وينبغي لنا أن نتيمّن بذكر ما ذكره هو نفسه رحمِهُ الله تخليداً لذكراه:

فهو محمّد باقر جمال الدِّين ابن محمّد مهدي بن أحمد الزنجاني، وُلد في بلدة زنجان في صبيحة الليلة الثانية أو الثالثة والعشرين من شهر رمضان المبارك، سنة ألفٍ وثلاثمائة واثنتي عشر من الهجرة المقدّسة، نشأ واشتغل فيها بما وفّقه الله سبحانه ويسّر له من تحصيل العلوم العربيّة والأدبيّة الآلية، والعلوم العالية الدينيّة عند جماعةٍ من الأساتيد العظام والأساطين الأعلام، جزاهم الله عنه خير جزاء الصالحين من عباده.

وكان والده﵀ من خيار طبقة التجّار المحترمين، مُحبّاً لأهل العلم والدِّين والتقوى، وكان كثير الرغبة في انسلال ولده في سِلك الروحانيّة، فواصل هو امتثالاً لأمره وطلباً لمرضاة الله تعالى شأنه في طلب العلم، والاستكمال في مراتب العلوم الدينيّة المحضة، فأخذ الآليات وأوائل العلوم من عدّةٍ من أفاضل بلدة زنجان رحمهم الله تعالى.

منهم: شقيقه المغفور له الشيخ محمد حسن الخطيب المتخلّص بالسّعيد، وكان شاعراً مفلّقاً، وخطيباً كلمانيّاً لسِناً.

ثمّ حضر سطحاً وخارجاً في أبحاث عدّةٍ من الحجج الأعلام في تلك البلدة:

منهم: العلّامة الحاج الشيخ زين العابدين﵀.

ومنهم: العلّامة الآقا ميرزا عبد الرحيم الطارمي﵀.

ومنهم: العلّامة الشيخ عبد الكريم الخوئيني﵀.

ومنهم: العلّامة الآقا ميرزا إبراهيم الرياضي الفلكي﵀.

ومنهم: العلّامة الحاج السيّد حسن الشهير بابن القنّاد.

وغيرهم من الأعلام قدّس الله أسرارهم.

وبعد وفاة والده رحمه الله تعالىٰ رأىٰ بطبيعة الحال أنّ الاغتراب أحسن ذريعةٍ وأقربُ وسيلةٍ إلى نيل المُنية وفوز البغية، فأحبّ أن يلوذ إلى باب بيتٍ من البيوت التي أذِنَ الله أن تُرفع ويُذكر فيها اسمه، فكان من مِنَن الله عظمت آلاؤه عليه، وحُسن صنيعه أن ألهَمَهُ وألقى

في روعه أن لا يقصد مدينة العلم إلّا من بابها، فرحل إلى الغريّ الأقدس، والحرم المقدّس، مهبط النور الإلهي، ومعدن الفيض القدسي، حرم أمير المؤمنين، وسيّد الوصيّين، علىٰ مشرّفه أفضل الصلاة والسلام، وأكمل التحيّة والإكرام، فوجّه وجهه إلى ذلك الباب باب الرحمة، فوجده بحمد الله مفتوحاً بمصراعيه، فتوكّأ علىٰ عصا السؤال، وألقىٰ عنده رَحْل الترحال، ولاذَ بتربة مرقده المقدّسة، وعكفَ علىٰ سدّته السنيّة، مستمدّاً من مواهبه القُدسيّة، وتشرّف بتقبيل العتبة الطاهرة في السابع عشر من شهر ربيع الثاني سنة ثمانية وثلاثين بعد الألف وثلاثمائة. ثمّ حضر في كربلاء المشرّفة مدّة قليلة في بحث علم التّقى آية الله في أرضه، المجاهد الكبير، الآقا الميرزا محمّد تقي الشيرازي قدّس الله نفسه الزكيّة، وكان بحثه في مسائل الوقف، ثمّ رحلَ إلى النجف الأشرف واشتغل في طلب المبتغى، وحضر الأبحاث الأُصوليّة والفقهيّة عند جماعةٍ من أساطين الدِّين، وحُماة شريعة سيّد المرسلينﷺ، وحَمَلة علوم الأئمّة الغُرّ الميامين:

منهم: وفي طليعتهم ظهير الملّة وعميدها، وحِبر الأُمّة وفريدها، شيخ الطائفة ووحيدها، محور دائرة التدقيق، وسلطان أريكة التحقيق، قُطب فُلك الفقاهة، آية الله في أرضه، الشيخ العلّامة الميرزا محمّد حسين النائيني قدّس الله سرّه.

ومنهم: سيّد العلماء الأعلام، وقدوة فقهاء الإسلام، غياثُ الأُمّة، ووارث الأئمّة، الناهض بأعباء الرئاسة الإماميّة الحقّة في الطائفة

الاثنى عشريّة المحقّة، آية الله في أرضه، السيّد أبو الحسن الأصفهاني قدّس الله سرّه.

ومنهم: ذُخر الأيّام، وعَلم الأعلام، جمال الملّة وفخر الدِّين، وعلّامة العصر، شيخ المحقّقين، آية الله في أرضه الشيخ ضياء الدِّين العراقي قدّس الله سرّه.

ومنهم: الحِبر المعتمد، والعلّامة الأوحد، عماد الأعلام، أكمل المتبحّرين، وأفضل المتكلّمين، حجّة الإسلام الشيخ إسماعيل المحلّاتي، صاحب كتاب «أنوار العلم والمعرفة» قدّس الله سرّه.

وغير هؤلاء الكرام من الأساتيد العظام، جمعهم الله وإيّانا في دار كرامته، ومستقرّ رحمته.

ولكن شيخنا العلّامة المترجَم له اختار من بينهم العلّامة الأوحد، والأستاذ الأكبر، وحيد الدهر وفريد العصر، آية الله العظمى الآقا الميرزا محمد حسين النائيني قدّس الله نفسه الزكيّة، فاختصّ به، واستفاد منه ما شاء الله أن يستفيد، وشرب من منهله العذب، وحضر في مختلف أبحاثه الأُصوليّة والفقهيّة ليلاً ونهاراً، طيلة ما يقرُب من أربعة عشر سنة، فهو قدّس الله نفسه مورده ومصدره، وبه تشرّف بالاتّصال إلى اسناد المشايخ العظام في الروايات المأثورة عن الرسول الأكرم، والأئمّة الهُداة المهديّين صلوات الله عليهم أجمعين، كما لَه الاتّصال أيضاً بواسطة شيخ الباحثين والمتتبّعين العلّامة الرازي صاحب الذريعة أعلى الله مقامه الشريف.

ولشيخنا الأُستاد العلّامة من التأليفات:

تقريرات بحث استاذه المذكور في الأُصول والفقه على ما فُصِّل في الذريعة.

وله تعاليق على «الفرائد» و «المكاسب» و «الكفاية». وقد ذُكرت في الذريعة.

وله «تنقيح القواعد في علم الأُصول» دورة كاملة محتاجة إلى تهذيبٍ وتلخيص.

ومباحث التجارة من أوّل المكاسب المحرّمة إلى آخر أحكام القبض، محتاجةً إلى تهذيب وتلخيص أيضاً؛ وهي بأسلوب التعاليق على متاجر شيخ المشايخ العظام، العلّامة الأنصاري قدّس الله نفسه، وهي غير التعليق على المكاسب المذكور في الذريعة.

وله رسالة في الإجارة، ورسالة في المضاربة، ورسالة في الشركة، ورسالة في الحجّ، ورسالة في النكاح.

وهذه كلّها كالشروح والتعاليق على المقدار المدوّن من هذه الأبواب في كتاب «العروة الوثقى».

وله تعاليق كثيرة متفرّقة على المجلّدات الثلاثة من «مصباح الفقيه».

وله تعليقة على رسالة «اللّباس المشكوك» لأستاده المحقّق النائيني.

ورسالة في «فروع العلم الإجمالي» وهي في شرح المسائل

الخمسة والستّين من مسائل الخلل في الصلاة التي عنونت في كتاب «العروة الوثقى».

ورسالة في مفاد «صحيحة لا تُعاد».

ورسالة في الجواب عن سؤال متعلّق بالمثوبات الموعودة لبعض المندوبات.

والحاشية على كتاب الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والخمس والحجّ والمضاربة والشركة والنكاح من «العروة الوثقى».

ومجموعة تحتوي على النِتف المنتخبة من الفوائد المتفرّقة.

وكان﵀ مفيداً ومفيضاً على الطلّاب وروّاد العلم مدّة عمره، مُفرطاً مُستهاماً في حبّ الأئمّة الطاهرين، سيّما أمير المؤمنين صلوات الله عليه، وكان ما دام قادراً على الحركة والتشرّف إلى الحضرة العلويّة الشريفة، لا يترك زيارة الحرم الشريف ولو مرّة واحدة في كلّ يومٍ وليلة. ومن العجيب وقوع وفاته أيّام شهادة مولى الموحّدين، فجر يوم الاثنين عشرين من شهر رمضان المبارك بعد صلاة الفجر، نامَ نومَ راحةٍ تبدّل بالنوم الأبدي والرّاحة الأبديّة، فخيّم هالة الحزن على سماء النجف، واغتمّ أهلها والحوزة العلميّة، فاجتمع جمعٌ كثيرٌ من العلماء والطلّاب، ونقلوا جثمانه الطاهر برفقة ستّة عشر سيّارة إلى كربلاء المقدّسة، وغسّلوه في النهر العلقمي، وشيّع تشييعاً حافلاً بالعلماء والفضلاء في كربلاء، وجدّدوا العهد به مع الحرمين الشريفين الحُسيني والعبّاسي، ثمّ أُعيد الجثمان الشريف إلى الغريّ المقدّس،

وشيّع تشييعاً مهيباً، حضره أعاظم العصر والعلماء والأهالي في ليلة الحادي والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٩٤ هجريّة، ودفن في إحدى مقابر الصحن الشريف بجوار جماعة من الأعيان منهم المرحوم شيخ الشريعة الشيخ فتح الله النمازي الإصفهاني قدّس الله أسرارهم، ورحمهم برحمته الواسعة، وأفاض على تربتهم المقدّسة شآبيب لطفه ومغفرته وفضله وعنايته.

سلامٌ عليهم حنَّ قلبي لذكرهم ... حنين فصيلٍ أفردته الرّكائبُ
وما كان قلبي راضياً بفراقهم ... ولكن أمر الله لا شكَّ غالبٌ

مرتضى بن جواد الحسيني النجومي
غرّة رجب المرجّب / ١٤٢٩ هـ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين محمد وآله واصحابه الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين وبعد فان قرة العين المعظم جناب العالم الفاضل الزكي المتقي السيد السند والمولى المعتمد نخبة الافاضل علام الكل سلام الله السيد مرتضى النجفي الكراشي ادام الله توفيقاته وتأييداته قد حرف برهة طويلة من دهره وشطراً صالحاً من عمره في جوار جده ووالده سيد المرسلين وامام المتقين يعسوب الموحدين اخي المصطفى وعديله آله الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين الى ان تكمل العلوم الدينية وتكمل المعارف الحقة وحصل بحث عند سيد العلماء وفي الفقه وحضر بحث سيد العلماء وفي الاصول وتتلمذ عليهما وحضر ابحاثهما في هذه الصولة والفقاهة حضوراً تحقق واجتهد وتحقيق واستفاد منهم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد ﷺ وآله الطيّبين الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين.

المقام الرابع: مباحث الشكّ في الاستصحاب:

أقول: هنا عدّة أُمور ينبغي تقديمها قبل الكلام عن حجّية الاستصحاب:

الأمر الأوّل: عن أنّ جريان الاستصحاب يكون فيما إذا كان للشكّ ـ بالتعبير المسامحيّ، وإلّا ففي الحقيقة للمشكوك فيه ـ حالة سابقة معتبرة عند الشارع، من غير فرق بين أن يكون الشكّ في جنس التكليف أو نوعه، أو مع العلم بهما والتردّد في ما كلّف به؛ لأنّ موردها أعمّ ومع قطع النظر عن الحالة السابقة، ولكن دليل الاستصحاب يراعي جانب تلك الحالة، ويحكم بالجري على مقتضى الحالة السابقة من حيث الأثر العملي إذا كانت، فيقدّم عليها، فلا تفاوت في مورد الاستصحاب بين ما ذكر بالنسبة إلى المشكوك فيه.

وكذا لمّا كان مؤدّى دليل الاستصحاب هو البناء على آثار الواقع المحرز،

أو إحراز الواقع، من غير فرق بينهما في ظرف الشكّ اللّاحق، حيث يجب الحكم بمقتضى الحالة السابقة إذا كانت معتبرة، سواء كان المتيقّن السابق من الإلزاميّات المحضة أو غيرها، بل فيما لم يكن طريق من الإلزام فيها كالمباحات، فإذا كانت الإباحة ثابتة في الحالة السابقة، فشككنا لاحقاً في الحرمة أو الوجوب مثلاً، يجب البناء على الإباحة المتيقّنة سابقاً.

وبالجملة: بمقتضى طريقة الأصحاب يجب التعرّض لتعريف الاستصحاب، ولكن لا يخفى عدم الاحتياج إلى تقوية تعريفٍ من جامعيّته ومانعيّته وتزييف الآخر وتضعيفه؛ لأنّ التعابير المختلفة المتشتّتة الصادرة عنهم، لمرادٍ واحدٍ ومقصودٍ فارد، ولا ينبغي التطويل بذكر الحدود المذكورة، والخدشة فيها، كما وقع في كلام الشيخ (من أنّ أسدّ التعاريف وأخصرها له هو إبقاء ما كان)، فهذا تعبيرٌ عن المراد الذي هو واضح عندهم.

ولا ينبغي الإشكال، أنّ ظهور (الإبقاء) يكون في الإبقاء الواقعي، فاللّازم على هذا هو الحكم بكون مؤدّى الاستصحاب حكماً واقعيّاً، أو الحكم بجعل المماثل في الاستصحاب إن كان واقعيّاً فواقعيّاً وإن ظاهريّاً فظاهريّاً، فاللّازم تفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء.

ولا يخفى أنّه إذا كان المذكور هو المراد لورد عليه عين الإشكال في الحكم بالبقاء أيضاً، إذ مقتضى الجمود على ظاهر اللّفظ أيضاً هو الحكم الواقعي، أو جعل المماثل بعين ما ذكر في الإبقاء، وكذلك الكلام بالنسبة إلى سائر التعاريف بطريقٍ أولىٰ.

أقول: مع قطع النظر عن التعاريف العديدة، فإنّ مراد جميعهم من

الاستصحاب الذي وقع البحث في حجّيته، وجرت الأقوال المتشتّتة فيه، من الفرق بين جريانه في الوجوديّات والعدميّات، أو بين جريانه في الحكم الكلّي أو الجزئي، إلى غير ذلك من الأقوال، هو الحكم بالجري العملي على مقتضى الحالة السابقة، والحكم بالبقاء بترتيب آثار الواقع المحرَز، أو إحراز الواقع في ظرف الشكّ اللّاحق، فإذا كان الواقع في الحالة السابقة محرَزاً، يجب بحكم العقل ترتيب آثاره عليه حدوثاً وبقاءً إذا كان محرزاً، وإذا شكّ في بقائه يحكم الشارع ببقائه، وكون المكلّف في حكم المحرَز، فكما يجب ترتيب آثار إحراز الواقع حدوثاً، كذلك يجب ذلك بقاءاً، ولكن تعبّداً.

ولتوضيح ذلك نقول: إنّا ذكرنا مراراً أنّ المستفاد من الحجج الشرعيّة القائمة على حجّية الأمارات والأُصول، ليس حكماً شرعيّاً مولويّاً، بحيث إذا تخلّف عنه المؤدّى وتركه عوقب على التخلّف عن تلك الحجّة، وإذا امتثل يُثاب على امتثالها، بل المستفاد منها مجرّد التنجيز والتعذير.

وبعبارة أُخرى: المستفاد من الأدلّة مجرّد الحكم الوضعي وهي الحجّية، فكما أنّ مقتضى آية النبأ هو تصديق قول العادل ووجوب التبيّن عن خبر الفاسق، ومؤدّى قول العادل مثلاً هو وجوب صلاة كذا، فإذا ترك تلك الصلاة يُعاقب على ترك الواقع، وهي الصلاة المعهودة، لا على تخلّفه عن قول الشرع: (صدّق العادل)، بل هو مجرّد منجّز للواقع وحجّة للمولى على العبد، كذلك الحال في المقام أيضاً حيث يستفاد من قول الشارع: (لا تنقض اليقين بالشكّ) الحكم الوضعي، وهو تنجّز الواقع على المكلّف في ظرف الشكّ اللّاحق، إذا كان التكليف في الواقع ثابتاً والتعذير عنه عند عدمه.

فحكم الشارع بكون المكلّف محرِزاً للواقع حجّة عليه وله، وهذا الإحراز التعبّدي بمنزلة الإحراز الوجداني من حيث ترتّب الأثر عليه.

ولا يخفى تطفّلاً أنّ الأثر لا يكون للإحراز، بل نسبته إليه مسامحي، وإلّا ففي الحقيقة الأثر الواقع هو المرئي المحرَز بالإحراز، ولكن لفناء الإحراز في المحرز يصحّ استناد الأثر إليه وإلى الواقع وإليهما، وهذا ما أشرنا إليه في السابق من أنّ مؤدّى دليل الاستصحاب هو البناء على آثار الواقع المحرَز أو إحراز الواقع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ دليل الاستصحاب يعيّن وظيفة المكلّف في حالة الشكّ المسبوق باليقين السابق، فالاستصحاب في الحقيقة هي وظيفة المكلّف المجعولة من الشارع، وهو الحكم بالجري العملي على طبق الحالة السابقة، فما في بعض التعبيرات والتقريرات من أنّ الاستصحاب هو الجري العملي كذلك، يعدّ مسامحة؛ لأنّ الجري العملي هو فعل المكلّف، ولا يمكن تعلّق الجعل من المولى بفعله، فالتعبير عن الاستصحاب به غير صحيح.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الشارع يحكم ويعيّن الوظيفة للمكلّف الشاكّ، ولكنّه بلسان أنّه محرز للواقع، وأنّ المستصحب المتيقّن سابقاً هو الباقي في هذا الحال أيضاً، فظهر الفرق بين الاستصحاب وجميع الأُصول المحرزة، وبين الأُصول التي هي مجرّد الوظيفة كالبراءة؛ لأنّ الشارع لا يحكم هنا بنفي التكليف في الواقع للمكلّف بل يحكم بالمعذوريّة فقط إن كان تكليفاً في الواقع، فلا يكون فيها لسان إحراز أصلاً.

كما ظهر الفرق أيضاً بين الاستصحاب والأمارات المنصوبة، لأنّها مأخوذة

في لسان الشرع من حيث أنّها كاشفة عن الواقع وحاكية عنه، من دون تعيين وظيفة في ظرف عدم العلم بالواقع، وبدليل حجّيتها لا يبقى لنا شكّ حتّى نحتاج إلى وظيفة من الشارع، وذلك بخلاف الاستصحاب لأنّه الوظيفة المجعولة من الشارع في ظرف الشكّ ولكن بلسان أنّه الواقع.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

في موارد جريان الاستصحاب

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ الاستصحاب يجري إذا كان شكّ المكلّف شكّاً في الأحكام الكلّية من المسائل الأُصوليّة دون الفقهيّة الفرعيّة.

توضيح ذلك: أنّ المسألة الفقهيّة هي التي يبحث فيها عن الحكم الكلّي الفرعي المتعلّق بفعل المكلّف بلا واسطة، ويشترك فيه المقلّد والمجتهد، ووظيفتهما العمل به بلا اختصاص لأحدهما به. ولذا يفتي المجتهد ويدوّن في رسالته العمليّة ما استنبطه، هذا وإن كان الاستنباط وظيفة المجتهد لعجز المقلّد عنه، ولكن المستنبَط من الأدلّة مشترك بينهما كما ذكرنا.

وهذا الحكم الفرعي الفقهي:

إمّا أن ينحلّ إلى كبريات أُخرى، وأحكام كلّية أُخرىٰ؛ لأنّه معنون بعنوان جامع لعناوين مختلفة، فيمكن الاستفادة منه في أبواب الفقه من دون اختصاصه بباب دون باب، كقاعدة الفراغ والعُسر والحَرج وأمثالها، فيعبّر عن هذا الحكم بالقاعدة الفقهيّة.

وإمّا أن لا ينحلّ إلى تلك الكبريات، بل هو جزئي إضافي للحكم الفرعي الفقهي، وبعده تصل النوبة إلى انطباقه في الخارج، وينحلّ إلى أحكام جزئيّة لمصاديق موضوع الحكم، فيعبّر عنه بالمسألة الفقهيّة.

وبالجملة: المسألة الفقهيّة هي التي يشترك فيها المجتهد والمقلّد من حيث

الوظيفة والعمل ولا يختصّ بأحدهما دون الآخر.

وأمّا المسألة الأُصوليّة: فهي التي تقع في طريق الاستنباط، والعمل بها وظيفة المجتهد فقط، لعجز المقلّد عنه، سواءً كانت واقعة كبرى قياس الاستنباط أو لم تقع، بأن كانت صغرى لها، ولكن ذلك بشرط عدم تدوينها في علم آخر عدا علم الأُصول.

ولنعم ما قيل في تعريف علم الأُصول بأنّه: (العلم بالقواعد الممهّدة) أو (هي القواعد الممهّدة ـ على ما هو الصحيح الواقع ـ لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها) حيث إنّ التعريف مطلق بالنسبة إلى وقوع تلك القواعد كبرى لقياساتها وعدمه، إذ لا داعي لاختصاص المسألة الأُصوليّة بما يقع آخر كبرى قياس استنباط الأحكام الشرعيّة، كما خصّه الميرزا النائيني﵀؛ إذ لا يصحّ أن نحكم على أكثر جواز الحكم بأنّ مباحث الأُصول بالاستطراد، كأكثر مباحث الألفاظ، لعدم وقوعها كبرى لقياسات الاستنباط. فاللّازم تعريف المسألة الأُصوليّة بما ذكرنا.

نعم، يتوجّه عليه دخول علم الرجال والدراية والأدبيّات، من اللّغة والصرف والنحو في علم الأُصول، لاختصاص المجتهد بالاستفادة منها بالنسبة إلى الاستنباط دون المقلّد، وقد أخرجناها سابقاً بقيد شرطيّة عدم تدوين القواعد الممهّدة للاستنباط في علم آخر)، وإلّا فهو خارج عن علم الأُصول.

وأمّا الاستصحاب بالنسبة إلى الأحكام الكلّية، فإنّه لمّا كان وظيفة المجتهد حصراً لعدم تحقّق شرائط اجرائه بالنسبة إلى المقلّد، وعجزه عنه، فيعدّ من المسائل الأُصوليّة، كما هو الشأن في جميع الأُصول العمليّة والأمارات، ولا يوجب ذلك فرقاً في ذلك كون الاستصحاب من الأمارات لإفادتها الظنّ ولو

نوعيّاً، أو من الأحكام الظاهريّة لأخذه من السنّة. وما ذكرنا من اختصاص العمل بالاستصحاب بالمجتهد دون المقلّد، ليس من جهة اختصاص دليله بالمجتهد دونه، بل الدليل عام بالنسبة إليهما، ولكنّه لعجز المقلّد كما أشرنا إليه آنفاً.

وأمّا الاستصحاب في الشبهات المصداقيّة: فحيث إنّه يقع كبرى لقياس الاستنباط، ولكن المستَنبط من ذلك القياس ليس حكماً كليّاً فرعيّاً، بل حكم جزئي للموضوع الخارجي من جهة انطباق الحكم الكلّي عليه، وكذلك حيث إنّ إجرائه ليس مقصوراً على المجتهد، بل للمقلّد حظّ فيه أيضاً، ولكلّ منهما جواز تطبيق الحكم على المصاديق، ولذا نجد أنّ المفتي المجتهد يفتي في رسالته العمليّة بحجّية الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة للمقلّد وأنّ للمقلّد إجرائه عند شكّه المسبوق باليقين في تلك الشبهة، فمن هاتين الجهتين لا إشكال في كونه من المسائل الفقهيّة دون الأُصوليّة.

ولا يلزم من اعتبار الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، وكونه في أحدهما مسألة فقهيّة، وفي الأُخرى أُصوليّة، استعمال اللّفظ في المعنيين بالنسبة إلى دليل الاستصحاب ـ وهو قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) مثلاً، وأمثاله كما ذكرنا في مبحث البراءة، وشمول قوله عليه السلام: (رفع ما لا يعلمون)، بالنسبة إلى الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ـ وذلك لأنّ المستفاد من دليل الاستصحاب هو البناء التعبّدي على بقاء المتيقّن سابقاً المشكوك لاحقاً، وكذلك الوظيفة للمكلّف هي ترتيب آثار إحراز الواقع في ظرف الشكّ اللّاحق، ولا فرق في هذا البناء والوظيفة بين أن يكون المتيقّن سابقاً حكماً كليّاً، ثمّ شكّ فيه حتّىٰ يستصحب، وينتج الاستصحاب نتيجة كلّية فرعيّة وتكون المسألة أُصوليّة، وأن

يكون المتيقّن سابقاً حكماً جزئيّاً ثمّ شكّ فيه، فيضمّ كبرى القياس الذي هو مفاد الاستصحاب مع صغراها، فينتج نتيجة جزئيّة فرعيّة، من جهة تطبيق الحكم الكلّي على المصداق وتكون المسألة فرعيّة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

في تعريف القواعد الأربع والفرق بينها

الأمر الثالث: في بيان الفرق بين القواعد الأربعة وهي: قاعدة المقتضى والمانع، وقاعدة اليقين المعبّر عنها بالشكّ الساري، وقاعدة الاستصحاب القهقرائي، وقاعدة الاستصحاب بالمعنى المصطلح، وبيان التباين بينها، وذلك مقدّمةً للكلام فيما يستفاد من أدلّة الاستصحاب فيما بعد.

فنقول: إنّ الاستصحاب بالمعنى المصطلح، فواضح أنّ مورده ما كان متيقّن سابقاً، والشكّ اللّاحق في بقاء ذلك المتيقّن[1]، وبناءً على حجّية الاستصحاب نحكم في ظرف الشكّ ببقاء المتيقّن المذكور.

وأمّا الاستصحاب القهقرائي: فبعكس الاستصحاب المصطلح، وهو فيما إذا كان المتيقّن متأخّراً، ولكن الشكّ في حدوثه سابقاً عليه، كما علمنا بعدالة زيد في يوم السبت وشككنا فيها في يوم الجمعة. وكما علمنا بكون ألفاظ العبادات مثلاً حقيقة في تلك العبادات عند المتشرّعة، أو في زمان الصادقين صلوات الله عليهما، ولكن شككنا في كونها حقيقة في زمان الشارع[2]. فإن كان الاستصحاب القهقرائي حجّةً، كان اللّازم أن نحكم بعدالة زيد في يوم الجمعة، والحكم بكون الألفاظ حقيقة في تلك المعاني في الزمان المشكوك فيه.

---

(١) ويتحدّد متعلق اليقين والشك من حيث الحدوث والبقاء، كما سيجيء بيانه لاحقاً.

(٢) فمتعلق اليقين والشك في الاستصحاب القهقرائي يتحدّد أيضاً كالاستصحاب بالمعنى المصطلح، ولكن حيثية المتعلق في أحدهما بعكس الآخر، فمتعلق اليقين في المقام تحقق الشيء في الزمان المتأخر، ومتعلق الشك تحقق ذلك الشيء قبله.

ولا يخفى عدم قيام دليل علىٰ حجّية الاستصحاب بهذا المعنى؛ امّا من باب بناء العقلاء فممنوعة، ولو أفاد الظنّ نوعيّاً، لعدم ترتيب أثر على ذلك المشكوك كذلك عنهم أوّلاً، وعدم حجّية الظنّ المفاد منه أيضاً ثانياً[١].

ولا يمكن استفادة حجّيته أيضاً من أدلّة الاستصحاب المصطلح، ضرورة التباين بينهما، وعدم إمكان استفادتهما من دليل واحد، إذ المتيقّن في الاستصحاب المصطلح مقدَّم، ومفروض الوجود والحدوث والشكّ فيه من حيث البقاء. وفي الاستصحاب القهقرائي ذلك المتيقّن مشكوكٌ حدوثاً ووجوداً، ولكنّه متيقّن متأخّراً، وفي المثال الثاني[٢] المتقدّم مثلاً لابدّ وأن نحكم بمفاد الاستصحاب القهقرائي بكون الألفاظ حقيقة في تلك المعاني في زمان الشارع، ولكن بمفاد الاستصحاب المصطلح يجري استصحاب العدم المتيقّن سابقاً، لتقدّمه سابقاً والشكّ فيه بقاءاً، فمفاد كلّ منهما يباين مفاد الآخر، والفرق بينهما فيما ذكرنا منحصرٌ بالنسبة إلى القواعد الأُخر.

وأمّا قاعدة اليقين: فهي في مورد تعلّق يقين بمتيقّن سابقاً، ثمّ الشكّ متأخّراً في ذلك المتيقّن أيضاً في ذلك الزمان، كما إذا علمنا يوم الجمعة بعدالة زيد فيها، ثمّ شككنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة، وسرى الشكّ من زمانه إلى زمان ذلك اليقين، وانقلب إلى حالة الشكّ متأخّراً بالنسبة إلى متعلّقه.

---

(١) وربّما يقال بأنّ الدليل على الأعتبار هو تشابه الازمان، ولكنه غير مفيدٍ للظن في جميع الموارد، وإن يفيدهُ في بعض الموارد كما هو المشهور.

(٢) بمقتضىٰ ما عرفت يتحد مورد القاعدتين، بمعنىٰ جريان الاستصحاب بالمعنى المصطلح في كلّ موردٍ يجرى فيه، وفي المثال مقتضىٰ استصحاب العدم هو الحكم بعدم كون الالفاظ حقيقةً في المعاني المستحدثة، كما أنّ مقتضىٰ الاستصحاب القهقرائى كون الألفاظ حقيقيةً.

فمن قال بحجّية قاعدة اليقين والشكّ الساري، فاللّازم عليه أن يحكم بعدالة زيد في يوم الجمعة، لعدم جواز نقض ذلك اليقين بالشكّ المتأخّر الساري إليه.

والفرق بين القاعدة والاستصحاب المصطلح، أنّه يشترط في القاعدة اتّحاد المتيقّن والمشكوك حدوثاً أو حدوثاً وبقاءاً، بحيث يتعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين حقيقةً[١]، وحيث إنّ المتعلّق فيهما واحد حقيقةً، فلابدّ أن يكون زمان الشكّ واليقين مختلفين غير مجتمعين في زمان واحد، ضرورة امتناع اجتماع المتناقضين بالنسبة إلى موضوع واحد في زمان واحد، فبناءاً على هذا يشترط في القاعدة أيضاً أن يكون زمان الشكّ واليقين غير متّحدين حيث لا يمكن اتّحادهما[٢].

أقول: لا يخفى أنّ المتيقّن في القاعدة الذي صار مشكوكاً فيما بعد، لا يلزم أن يكون وجوده في المتأخّر أيضاً مشكوكاً، إذ يمكن القطع الوجداني بوجوده متأخّراً، أو القطع الوجداني بعدمه كذلك، ولكن معهما شككنا في حدوثه في السابق الذي كان متعلّقاً لليقين. ويمكن أن يكون وجوده المتأخّر أيضاً مشكوكاً بحيث صار الشيء مشكوك الحدوث حدوثاً وبقاءاً بعد القطع بحدوثه وبقائه.

مثال ذلك: اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة والسبت، ثمّ انقلاب اليقين المذكور إلى الشكّ في عدالته في يوم الجمعة فقط، مع القطع بعدالته في يوم السبت، أو القطع بعدم عدالته فيه، أو الشكّ في عدالته في يوم السبت أيضاً.

ولذلك أشرنا آنفاً بأنّه: يشترط في القاعدة اتّحاد المتيقّن والمشكوك حدوثاً، أو حدوثاً وبقاءاً، والأوّل إشارة إلى الأوّلين والثاني إلى الثالث، ومن قال

---

(١) غاية الأمر تعلق اليقين بالمتيقن السابق و تعلق الشك ببقاء الشيء.

(٢) لأنّ المفروض تعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين حتىٰ في جهة الحدوث والبقاء، فلايمكن اجتماع الوصفين في آنٍ واحد.

بحجّية القاعدة قال بحجّيتها في جميع الأقسام الثلاثة.

وأمّا الاستصحاب: فالمتيقّن والمشكوك فيه متّحدان من جهة ومتغايران من جهة أُخرى، ولكن يشترط فيه اتّحاد زمان الشكّ واليقين، لا بمعنى اتّحادهما في الحدوث بحيث ينشآن معاً، بل يعتبر اتّحادهما من حيث البقاء والاجتماع ولو في زمان قصير، فلا فرق في أن يكون حدوث الشكّ أوّلاً ثمّ حدث اليقين بالمتيقّن السابق، أو حدث اليقين أوّلاً ثمّ حصل الشكّ في بقاء المتيقّن، أو حدثا في زمان واحد، ولولا اجتماعهما في زمان واحد وفعليّتهما، لما صدق النقض في الاستصحاب، ضرورة أنّه لو لم يكن يقين مع الشكّ لما أمكن عدم نقضه بذلك الشكّ، وكذلك لو لم يكن شكّ مع اليقين لما أمكن نقضه بذلك الشكّ أيضاً، وسوف نثبت في التنبيهات الآتية ـ إن شاء الله ـ لزوم فعليّة اليقين والشكّ في الاستصحاب.

وأمّا متعلّقيهما فواحدٌ، إذ بقاء وجود الشيء وجود ذلك الشيء أيضاً، فمن هذه الجهة هما متّحدان، ولكن حيث إنّ اليقين والشكّ مجتمعان في زمان واحد، ولا يمكن تعلّقهما بشيء واحد في زمان واحد، فاللّازم تغاير المتعلّقين من حيث الحدوث والبقاء، فمن هذه الجهة يغاير المتعلّقان معاً، فاليقين قد تعلّق بالحدوث، والشكّ بالبقاء، فالشيء في الاستصحاب متيقّن حدوثاً ومشكوك بقاءاً، وذلك بخلافه في الشكّ الساري والقاعدة.

وأمّا قاعدة المقتضى والمانع: كما إذا علمنا بوجود الاقتضاء لتحقّق الشيء، ولكن شكّ في قيام ما يمنع عن تحقّق اقتضائه، فمن قال بحجّية تلك القاعدة عليه أن يحكم بمجرّد العلم بالمقتضى بترتّب الأثر عليه، وهو وجود المقتَضى (بالفتح) وإن كان شاكّاً بالنسبة إلى وجود المانع.

واستيفاء الكلام يحتاج إلى توضيح المراد من المقتضى والمانع في القاعدة:

فنقول: إنّ المراد منهما يحتمل أن يكون اُموراً أربعة:

الأمر الأوّل: ما ذكره المحقّق الشيخ هادي الطهراني، وأراد بهما معنىً غير المعاني الآتية، وطبّق عليه جميع الأمارات والاُصول الشرعيّة والعقليّة، وقال بأنّ جميع القواعد والأدلّة تعدّ من باب قاعدة المقتضى والمانع، وذلك خلال كلام طويل غير واضح المراد، مشكل البيان، وتحقيق المراد منه وصحّته وسقمه لضيق المجال على عهدة محلّه.

الأمر الثاني: أن يكون المراد من المقتضي، مقتضىٰ جعل الأحكام وهي الملاكات والمناطات من المصالح والمفاسد الموجبة لجعل الأحكام، والمراد من المانع المانع عن ذلك الجعل إمّا لمفسدة فيه أو لمصلحة في جعل ضدّه؛ كاقتضاء العلم لجعل وجوب الإكرام ومانعيّة الفسق عن ذلك الجعل.

والقاعدة بهذا المعنى ليست بمفيدة ولا تعدّ حجّة أصلاً، لعدم اتّفاق تحقّق مثل هذا المعنى إلّا على فرضٍ نادر كالمعدوم، وذلك لعدم طريق لنا لاستكشاف الملاكات والمناطات، حتّى نستكشف منها جعل الحكم من الشارع، لغلبة استكشافها من طريق الإنّ، ومن طريق حكم الشارع الكاشف عن الملاك والمصلحة في ذلك الجعل، وعلى فرض كشف الملاك والمناط فإنّه لا حجّية للقاعدة بهذا المعنى أيضاً، لعدم قيام بناء من العقلاء علىٰ ذلك، فضلاً عن عدم استفادة حجّيتها من أدلّة الاستصحاب المصطلح؛ لأنّ المفروض في تلك الأدلّة هو اليقين بوجود المقتَضى (بالفتح) حدوثاً والشكّ فيه بقاءاً، دون اليقين بوجود المقتضي (بالكسر) والشكّ في المقتَضى، والأمر في القاعدة هكذا فوجود

المقتَضى (بالفتح) مشكوك حدوثاً لعدم إحراز عدم المانع حتّى نقطع بوجوده، وبالتالي لا يمكن إرادة هذا المعنى من أدلّة الاستصحاب.

الأمر الثالث: أن يكون المراد منهما المقتضى والمانع التكوينيّين، كاقتضاء النار للإحراق، ومانعيّة البُعد والحائل والرطوبة عنه.

ولا دليل على حجّية القاعدة بهذا المعنى أيضاً؛ لعدم بناء العقلاء عليها قطعاً، وعدم استفادتها من الأدلّة جزماً بالبيان السابق، مضافاً إلى أنّه لو كانت القاعدة بهذا المعنى حجّة لما استقرّ حجرٌ على حجر ولاختلّ نظام الفقه والشريعة.

الأمر الرابع: أن يكون المراد منهما المقتضي والمانع الشرعيّين، فإنّ القيود والجهات وإن كانت راجعة إلى الموضوع حقيقة، ولكن يمكن اختلاف التعبير في لسان الشرع، بأن يعبّر عن بعضها بالمقتضى لذلك الشيء، وعن بعضها الآخر بالمانع عنه، كما إذا جعل الشارع الملاقاة مع النجاسة مقتضية للنجاسة، والكرّية مانعةً عنها مثلاً، على فرض الاستفادة كذلك من الدليل، فبناءاً على حجّية القاعدة يلزم الحكم بالنجاسة مع العلم بالملاقاة والشكّ في الكرية، فالمقتضي مجعولٌ من الشارع للمقتضى (بالفتح)، والمانع مانعٌ أيضاً بحكم الشارع.

وهذا المعنى أولى أن يكون معنىً للقاعدة على فرض صحّتها وحجّيتها، وقد التزم به ظاهراً بعضهم كالسيّد الطباطبائي اليزدي﵀ في مورد خاصّ قد تعرّض له في حاشيته على المكاسب، وهو فيما إذا كان العام مقتضياً للحكم والخاصّ مانع عنه، على فرض الاستفادة كذلك من الأدلّة، ففي الشبهات المصداقيّة للعام حكم بكونها محكومة بحكم العام دون الخاصّ، وحيث لا يكون من باب التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة ـ لعدم تجويزه ذلك ـ فلابدّ وأن

يكون من باب المقتضي والمانع.

أقول: لا يمكن استفادة حجّيتها من الأدلّة أيضاً، لاعتبار الأدلّة اليقين بحدوث المقتضى (بالفتح) والشكّ فيه بقاءاً، والحال أنّ المقتضي مشكوك الحدوث دائماً في القاعدة. مع فرض تعلّق اليقين والشكّ بالشيء الواحد في الأدلّة واعتبار تغاير متعلّقيهما حقيقةً في القاعدة، ويتّضح ذلك ببيان الفرق بين القاعدة والاستصحاب.

أمّا القاعدة: فيعتبر فيها اختلاف متعلّقي الشكّ واليقين حقيقةً ووجوداً، إذ ما تعلّق به اليقين هو المقتضي للشيء، وما تعلّق به الشكّ هو وجود المانع، ووجود المقتضى (بالفتح) والمانع حقيقةً واختلافها وجوداً. ولكن يعتبر اتّحاد زمان الشكّ واليقين، وإلّا فليس من قاعدة المقتضى والمانع بشيء، إذ لو زال اليقين بوجود المقتضى في ظرف الشكّ بوجود المانع، فلا مجال للحكم بوجود المقتضى (بالفتح) مع الشكّ في وجود مقتضيه، وكذلك لو زال الشكّ عن وجود المانع وانقلب يقيناً إمّا بوجود المانع أو بعدمه، فلا حالة انتظاريّة لترتّب المقتضى (بالفتح) وعدم ترتّبه، وبالتالي فلا حاجة لترتّبه إلى التعبّد بصرف وجود المقتضي.

وأمّا الاستصحاب: فيعتبر فيه اتّحاد زمان الشكّ واليقين أيضاً بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً، ولكن متعلّقيهما واحدٌ والتغاير اعتباري من جهة أُخرى، بحيث كان الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين. ولكن من حيث بقائه لليقين بحدوثه. فالمستصحب والمقتضى (بالفتح) في الاستصحاب متيقّن الحدوث مشكوك البقاء، وفي القاعدة مشكوك الحدوث من أوّل الأمر.

أقول: ولمّا ظهر الفرق بين القاعدة ـ بأيّ معنىً كان مراداً من المقتضى

والمانع ـ وبين الاستصحاب، تبيّن أنّ مراد الشيخ من المقتضي ـ الذي لم يقل بحجّية الاستصحاب فيه ـ غير مرتبط بالمقتضى المفروض في القاعدة، إذ فرض تعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين ولكن بقاءاً، كما لو علمنا بوجود مقتضٍ لشيء ثمّ شككنا بعد ذلك في بقائه إلى زمان الشكّ فيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ القواعد تباين كلّ منهما مع الآخر، ولا يمكن إرادتها من دليل واحد، فلابدّ أن نستفيد منه واحدة من تلك القواعد، وحيث كان ظاهراً في قاعدة الاستصحاب بالمعنى المصطلح، فلا دليل على حجّية باقي القواعد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

في انقسامات الاستصحاب وأحكامها

الأمر الرابع: كثرة اختلاف الأقوال في الاستصحاب ناشئة من الانقسامات اللّاحقة للاستصحاب باعتبارات مختلفة، وتوطئة للمقصود نشير إلى تلك الانقسامات:

فنقول: انقسام الاستصحاب تارةً: يكون باعتبار المستصحب، حيث إنّ المستصحب إمّا أمرٌ وجوديّ وإمّا أمرٌ عدميّ، وعلى فرض كلّ منهما إمّا حكمٌ شرعيّ وإمّا موضوعٌ ذا حكم من الموضوعات والمصاديق التكوينيّة في الخارج.

وعلى الأوّل[1] إمّا تكليفيّ وإمّا وضعيّ، وعلى كلا التقديرين إمّا حكمٌ كلّي أو جزئي، وباعتبار كلّ من الانقسامات يختلف الأقوال في الاستصحاب:

كقول بعضهم إنّ جريان الاستصحاب في العدميّات من المجمع عليه، نظراً منهم إلى الأُصول العدميّة الجارية في باب الألفاظ، مثل أصالة عدم التقييد والتخصيص، أو مثل أصالة عدم النسخ الراجعة في الحقيقة إلى أصالة العموم الأزماني، وحيث إنّ جواز التمسّك بها مجمعٌ عليه بينهم، وتوهّموا أنّ حجّيتها من باب الاستصحاب، قالوا إنّ جريانه في العدميّات من المجمع عليه غفلةً منهم أنّ تلك الأُصول من الأُصول العقلائيّة المعتبرة، مع قطع النظر عن الاستصحاب.

---

(١) في المحمولات العقلية التي يدركها العقل كالحسن والقبح الذان نستكشف منهما الحكم الشرعي بمقتضى قاعدة الملازمة.

هذا، ونظير ذلك تفاصيل الأقوال الأُخر ومناشئها.

وينقسم الاستصحاب تارةً أُخرى: باعتبار الدليل الدال على الحكم المستصحب؛ إلى:

استصحاب حال الإجماع، إذا كان الدليل الدالّ على الحكم في السابق الإجماع.

وإلى استصحاب حال العقل، إذا كان الدليل الدالّ على الحكم الشرعي في السابق هو الحكم العقلي، من باب قاعدة الملازمة، والكلام فيما إذا كان الحكم الشرعي مستنداً إلى ذلك الحكم العقلي، وأمّا إذا كانا مقارنين من دون استناده إليه فهو ليس من باب استصحاب حكم العقل.

وإلى استصحاب حال الشرع إذا كان الدليل على الحكم هو الكتاب والسنّة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ولا يخفى أنّ هذا على حسب ما وجّهوا به استصحاب حال الإجماع والشرع كما وجههما الشيخ﵀ بذلك أيضاً.

ولكن في بعض كلمات المدقّق الشيخ هادي الطهراني﵀ توجيهاً آخر، وهو: أن يكون المراد منهما الحكم الشرعي الكلّي.

أقول: وقع إشكالٌ عامّ الورود بالنسبة إلى الحكم الكلّي الشرعي مطلقاً، في أنّ إثبات المتيقّن السابق فيما بعد هل يعدّ استصحاباً أم إسراءً للحكم من موضوع إلى موضوع آخر، من جهة تغيّر الموضوع واحتمال اعتبار عدمه فيه؟

ولكن سيجيء ونثبت في محلّه إن شاء الله تعالى كفاية الوحدة العرفيّة في الموضوع، وعدم اعتبار الدقّة عقليّة في تشخيصه.

وكيف كان، فإنّه يحتمل التعبير عن الحكم الكلّي الشرعي في لسان القدماء بهذين التعبيرين؛ لأنّ الدليل الدالّ عليه إمّا الكتاب والسنّة وإمّا الإجماع، ففي الحقيقة مقصودهم من التعبيرين الحكم الكلّي الشرعي، فبناءاً على هذا التوجيه يكون التقسيم باعتبار المستصحب لا الدليل الدال عليه.

وينقسم الاستصحاب أيضاً من جهة منشأ الشكّ فيه:

تارةً: من جهة الشكّ في المقتضي، أي مقدار استعداد الحكم والمستصحب للبقاء.

وأُخرى: من جهة الشكّ في رافعه.

وعلى الثاني: إمّا في وجود الرافع مع العلم بحكمه ومفهومه، أو رافعيّة الموجود.

والشكّ في الرافعيّة على أقسام:

إمّا شبهة حكميّة في المقام، أي الشكّ في حكم رافعيّة الموجود، مع العلم بمفهومه ومصداقه من جهة عدم النصّ على رافعيّته.

وإمّا شبهة مفهوميّة، أي الشكّ في مفهوم الرافع المعلوم الحكم والمصداق.

مثال ذلك: لو علمنا بأنّ المذي ناقضٌ للوضوء مثلاً، وعلمنا أيضاً أنّ المايع الخارج هو من جهة التلاعب، ولكن شككنا في أنّ مفهوم المذي هو ما يخرج عند التلاعب والملاعبة أو ما يخرج عقيب البول مثلاً.

وأمّا شبهة مصداقيّة أو موضوعيّة، مع العلم بالرافعيّة ومفهوم ما هو الرافع.

وللشكّ في الرافعيّة قسمٌ رابع، وهو أنّ الشكّ لم يكن لا في حكم الرافع ولا في مفهومه ومصداقه، بل الشكّ في مرفوعيّة المرفوع، كما لو احتاج دم الحيض إلى الغسل مرّتين وغيره إلى مرّة واحدة مثلاً، فشككنا في كون الدم المرئي من

الحيض أو غيره، فغسلنا المحلّ مرّةً واحدة وشكّ في ارتفاع الحكم، ولكن لا من جهة الحكم إذا علمنا رافعيّة الغَسل مرّة واحدة لحكم دم غير الحيض، والغَسل مرّتين لحكم دم الحيض، ولا من جهة مفهوم الغَسل مرّةً أو مرّتين، ولا من جهة مصداق الغَسل وحصوله في الخارج، ولكن الشكّ في أنّ الدم دم حيض حتّى لا يرتفع حكمه بالغَسل مرّة واحدة ويحتاج إلى مرّة أُخرى، أو غيره حتّى تكفيه المرّة الواحدة ويرتفع حكمه.

وبالجملة، هذه هي الانقسامات اللّاحقة الموجبة لاختلاف الأقوال[1]، والمقصود منها التهيّؤ للدخول في المطلب.

وأمّا الكلام في اشتراط فعليّة الشكّ واليقين في الاستصحاب، وفي جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة وعدمه، وفي الفرق بين الرافع والغاية، وبيان مراد الشيخ من المقتضي والرافع، فهي أُمور موكولة إلى محلّها في التنبيهات إن شاء الله تعالى.

---

(١) وقد عدّ شيخ المجتهدين العظام في رسائله اقوالاً، و أفاد بأنّ الأقوال أزيد من الموارد الاحدىٰ عشرة المذكورة، كما يمكن الوقوف عليها بالتتبع في الكتب والأقوال.

بحث في الأدلّة على حجّية الاستصحاب

أقول: ذهب المشهور إلى حجّية الاستصحاب مطلقاً، وأقاموا أدلّة عليها، وينبغي أن نتعرّض لما هو الأهمّ، وقدر ما يستفاد منها مقدّمةً لما هو المختار عندنا، فنقول:

الدليل الأوّل: دعوى الإجماع في المقام، كما جاءت في كلمات بعضهم مثل صاحب المبادئ.

ولكنّه ليس بمفيد، للإشكال في أصل الإجماع، ووهن نقله مع خلاف الأخباريّين قاطبةً، وقولهم بعدم جريانه في الشبهات الحكميّة، وخلاف مثل الفاضل التوني في عدم جريانه في الأحكام التكليفيّة دون الوضعيّة على أحد المحتملين في كلامه، وسائر الخلافات المنسوبة إلى العامّة والخاصّة، حتّى بلغ الأقوال إلى أحد عشر أو أكثر.

وعلى فرض القول به لا يمكن القول بحجّيته وكشف قول المعصوم به، مع تشتّت مستنداتهم واختلافها في حجّيته، فواحدٌ يعتبره من باب إفادته الظنّ نوعيّاً، والآخر شخصيّاً، وواحدٌ يعتبره من باب بناء العقلاء وسيرتهم، والآخر من باب التعبّد، إلى غير ذلك، فلا يعتنى بهذا الإجماع على فرض تحقّقه في المقام.

الدليل الثاني: ادّعاء سيرة العقلاء وبنائهم على الحالة السابقة، والأمثلة كثيرة، بل ادّعى مؤيّداً للمطلب بناء الحيوانات على بقاء الحالة السابقة بارتكازها

الفطري الطبيعي كعودة الطيور إلى أوكارها عشاءاً، ولم يثبت من الشارع رادع عن هذه السيرة ويكفي لحجّيتها عدم الردع منها شرعاً.

ولكن استشكل المحقّق الخراساني وغيره﵀ بالخدشة في مستند السيرة أوّلاً، وفي عدم الردع عنها من الشارع ثانياً.

واستشكل أوّلاً: أنّ استقرار بنائهم الثابت لا يلزم أن يكون حتماً من باب التعبّد، بل يحتمل أن يكون من جهة حصول الاطمئنان والظنّ ولو نوعيّاً بالحالة السابقة، ويحتمل كونه من جهة الرّجاء والاحتياط لإحراز الواقع المحتمل المطابقة مع الحالة السابقة، ويحتمل أن يكون من باب الغفلة كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً، ضرورة إدراكها للجزئيّات فقط من دون الالتفات إلى كليّاتها كما هو الحال في الإنسان غالباً.

وثانياً: لو سلّمنا البناء منهم، وعدم ورود ردع خاصّ من الشارع، ولكن تكفي للردع العمومات الناهية عن اتّباع غير العلم الواردة في الآيات والأخبار.

أقول: وفي كلا الإشكالين نظرٌ بيّن، حيث أنّ إنكار بناء العقلاء على الحالة السابقة من دون حصول اطمئنان بها لهم خلاف الإنصاف، إذ يرتّبون الأثر في بعض المواقع لمجرّد الشكّ المتساوي الطرفان، وكذلك يجرّون الاستصحاب ويبنون على بقاء الحالة السابقة فيما كان مخالفاً للاحتياط مع التفاتهم بذلك، فلا يمكن أن يكون بنائهم كذلك من باب الرجاء والاحتياط، ضرورة بنائهم على ما يقتضي الاحتياط فيه ترك ذلك البناء والعمل بخلافه، وكذلك لا يمكن أن يكون بنائهم للغفلة لالتفاتهم في المقام.

وليعلم أنّ البناء مسلّم عندهم، إنّما الكلام في مستنده، وقد ظهر عدم

الإشكال من هذه الجهة.

وأمّا المنع عن هذا البناء والرّدع عنه، فقد يتوهّم إثباته من الأدلّة الخاصّة الواردة في ناقضيّة المذي والبلل المشتبه قبل الاستبراء، وهي خلاف البناء على الحالة السابقة، ولكنّها لا تكون مانعةً، ضرورة تقديم الشارع الظاهر على الأصل في تلك الموارد لا من جهة نقض الحالة السابقة.

وأمّا إثبات المنع والردع بالعمومات الناهية عن اتّباع غير العلم، كما قال به المحقّق المذكور ﷺ، فلا يمكن قوله أيضاً؛ لأنّ العمومات وإن نهت عن اتّباع غير العلم، ولكنّها منصرفة عمّا هو بنظر العرف والعقلاء بحكم العلم الاطمئناني، أو الظنّ، أو التعبّد بوجود شيء وبقائه؛ لأنّ الدليل على محرزيّة المحرِز ـ كما في الأمارات ـ أو على محرزيّة المحرَز بالفتحتين ـ كما في الأُصول المحرزة ـ يجعل الشيء بحكم المحرَز المعلوم ويجب اتّباعه، فلا يمكن ادّعاء توجّه منع العمومات إلى تلك الموارد، ضرورة عدم شمولها لها أصلاً وانصرافها عنها قطعاً.

والعجب من المحقّق المذكور ﷺ حيث جعل العمومات في المقام رادعةً عن السيرة العقلائية، ومنع عن رادعيّتها في باب حجّية الخبر الواحد عند إقامة السيرة منهم دليلاً على العمل بالخبر الواحد، وقال بلزوم الدور على فرض رادعيّتها عن السيرة في ذلك المقام، فبين الكلامين تناقض.

وبالجملة: ينبغي منع رادعيّة العمومات المذكورة، بما ذكرنا من ادّعاء انصرافها عن الموارد المذكورة، لا بدعوى حكومة السيرة على العمومات بدعوى ضرورة تعرّضها لموضوع تلك العمومات تعبّداً، كما قال به الميرزا النائيني قدّس الله نفسه؛ لأنّ الحاكم لابدّ وأن يكون حجّة ثابتة الحجّية حتّى يُقدّم على محكومه،

والكلام في المقام في حجّية السيرة وإمضائها من طرف الشرع، لأنّها بوحدتها من دون إمضاء ليست بدليل حتّى يقدّم على دليل آخر من باب الحكومة، فمع كون الإمضاء عليها محلّ الخلاف، لا يصحّ الحكم بتقديمها وحكومتها على العمومات المقابلة لها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ بناء العقلاء على الحالة السابقة ثابت قطعاً تعبّداً، وذلك بمجرّد الحدوث في السابق وإحرازه لا من جهة حصول الاطمئنان والظنّ، ولا من باب الرجاء والاحتياط أو الغفلة.

وظهر أيضاً: أنّه لم يرد من الشارع رادع خاصّ، والعمومات الناهية عن اتّباع غير العلم لا تكفي للردع والمنع عنه، ويكفي لحجّية السيرة وبنائهم عدم المنع من الشارع عنها.

ولكن مع ذلك كلّه، فهذه السيرة دليل لبّي ليس فيه إطلاق حتّى يتمسّك به في موارد الشكّ، فاللّازم الأخذ بالقدر المتيقّن منها، وهي موارد الشكّ في الرافع والمانع، موافقاً لما اختاره الشيخ ﷺ.

وأمّا مسلّمية جري سيرتهم وثبوت بنائهم على الحالة السابقة في موارد الشكّ في المقتضي، فهي مشكوكة مشكلة.

الدليل الثالث: ما يوجد في كلمات السابقين كثيراً من إيجاب إحراز حدوث شيء في السابق، الظنّ ببقائه في اللّاحق، إذ السير الطبيعي في الأشياء جرى بعدم فنائها بمجرّد حدوثها، بل تبقى مدّةً بعد الحدوث، وبارتكاز هذا المعنى في الذهن، فإنّ إحراز وجود الشيء في السابق يوجب الظنّ ببقائه أيضاً.

وفيه: عدم الملازمة بين الحدوث والبقاء، إذ كثير من الأشياء يعدم بمجرّد

الحدوث، بل وجود الجزء اللّاحق يلزم عدم الجزء السابق، كما في الأشياء المتصرّمة الوجود والغير القارّة، بل حتّىٰ في الأشياء القارّة التي لها بقاء ودوام استعدادات مختلفة واستقرارات متشتّتة، فواحد منها يحتمل أن يستعدّ للبقاء الأبدي كالمجرّدات، والآخر إلى ألف سنة، والآخر إلى مائة أو خمسين أو سنة واحدة أو شهر أو اسبوع أو يوم واحد أو ساعتين إلى غير هذه الأزمنة المختلفة البقاء، ولا جامع للقدر المتيقّن من بقاء هذه الأشياء حتّى نشكّ فيما بعد فيه، إذ في مورد الشكّ في بقاء قصير الاستعداد نعلم ببقاء الشيء الكثير الاستعداد، وفي مورد الشكّ في بقائه نقطع بارتفاع الشيء القليل الاستعداد.

وأمّا الظنّ المستفاد منه إن كان ظنّاً شخصيّاً ـ كما اعتبره الشيخ البهائي ﷺ في حجّية الاستصحاب ـ فمع أنّه مخالف لجميع أرباب الفتيا، إذ كلّ من اعتبره من باب الظنّ، فإنّه يظهر من كلماته اعتبار الظنّ النوعي فيه، لاستنادهم الحجّية فيه على الغلبة، إذ الغلبة أمارة ما لم يقم ظنٌّ بخلافه، ولذا قيل إنّها أمارة حيث لا أمارة، ومعلومٌ أنّها تجتمع مع الشكّ المتساوي الطرفان، وليس فيه ضابطة كلّية، إذ لكلّ شيء في كلّ حالة وزمان استعداد خاصّ وطبايع مختلفة، لا يستفاد في جميع هذه الحالات أو أغلبها من مجرّد الحدوث السابق الظنّ الشخصي بالبقاء اللّاحق، مع عدم جامع بين الاستعدادات المختلفة للأشياء كما أشرنا سابقاً.

ومع التنزّل عن جميع ذلك، فلا دليل على حجّية هذا الظنّ، لأنّها إن كانت من باب السيرة فهو ملحقة بها، ولا يصحّ إقامة دليل آخر في مقابلها.

وإن كانت مستفادة من الأخبار، فهو ملحقٌ بمدلول الأخبار دون الدليل العقلي الآخر، مع أنّها لا تستفاد منها قطعاً.

وعلى فرض دلالة الأخبار فهي تفيد الحجّية مع قطع النظر عن إفادته ولو نوعيّاً.

وإن كانت الحجّية ثابتة من دليل الانسداد المستفادة منه حجّية الظنّ الشخصيّ، فهي لا تختصّ بباب الاستصحاب.

وأمّا الظنّ المستفاد إن كان ظنّاً نوعيّاً، فقد قيل بحكم الغلبة والنظر إلى الأفراد الغالبة بحصوله وحجّيته.

وفي الغلبة الموجبة للحصول والحجّية توجيهان:

التوجيه الأوّل: بالنظر إلى غالب الأفراد من الأشياء، حيث لا يفنى ولا يعدم بمجرّد الحدوث، بل تبقى مدّة بحسب استعدادها، فإذا كان الغالب هكذا يقتضي إلحاقه بالأعمّ في مورد الشكّ، والحكم الشرعي كذلك، إذ لا ينعدم بمجرّد وجوده وحدوثه لعدم إمكان ذلك.

وفيه أوّلاً: أنّ اللّازم ملاحظة تلك الغلبة في أفراد النوع والصنف بالنسبة إلى الشيء، وإلّا فلا يصحّ بملاحظة أنّ الحيوان أو غيره يبقى لمدّة ألف سنة أو أزيد أو أقلّ الحكم ببقاء الحيوان الذي له استعداد البقاء ثلاثة أيّام، إذا شكّ فيهما، وقس عليه سائر الأشياء، فاللّازم ملاحظة كلّ شيء مع غالب أفراد نوعه وصنفه.

وإذا كان الاستدلال كذلك، فنقول: إنّه يرد عليه ما ذكرنا سابقاً من عدم قيام جامع بين الأفراد بحسب الاستعدادات المختلفة لها، ومع قطع النظر عن ذلك وعلى فرض التسليم، فلا دليل على حجّية هذا الظنّ، بعين ما ذكرنا في الظنّ الشخصي، فلا حاجة إلى الإعادة.

التوجيه الثاني: قياس الشيء بالنسبة إلى مشاركاته في الزمان، فيقال إنّ

الأشياء كالسماء والأرض والجدار والمسجد والبلد إلى غير ذلك التي كانت مقارنة معه عند حدوثه وبقائه إلى مدّة موجودة إلى الآن، فيظنّ بقائه أيضاً إلى هذه المدّة فيلحق بالأعمّ الأغلب.

وفيه: أنّ دليل الغلبة هنا أوهن من السابق، ولا يجري حينئذٍ على فرض جريانه في الأوّل، إذ السرّ في قولهم إنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، هو الاستقراء والنظر إلى الأفراد، وكشف المناط الواحد الجامع في تلك الأفراد.

توضيح ذلك: إنّ ملاحظة شيء أو أمر في غالب الأفراد المختلفة المتّفقة الحقائق أو مختلفتها، يوجب الظنّ بكون هذا الأمر من لوازم جامع واحد بين تلك الأفراد، وحيث يوجد هذا الجامع في الفرد المشكوك فيه وجب ذلك إلحاق هذا الفرد بباقي الأفراد في تضمّنه للشيء المذكور.

مثال ذلك: إذا لاحظنا أنّ كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، وحيث لا خصوصيّة للإنسانيّة والفَرَسيّة والهِريّة وغيرها، ضرورة وجود مثل هذه الحركة في غير واحد منها، فلابدّ وأن تكون هذه الحركة من جهة الظنّ بأنّ هذه الحيوانات تمتلك أسنان، فإذا شكّ في حيوان يمتلك الأسنان أنّه هل يحرّك فكّه أم لا، وأنّ القاعدة المذكورة تقتضي الحكم بلحوقه ببقيّة الحيوانات الماضغة.

فإلحاق الظنّ الشيء بالأعمّ الأغلب، لابدّ وأن يكون من جهة كشف المناط الواحد في جميع الأفراد وهو الذي يعبّر عنه بالاستقراء.

ولكن في المقام ليس الأمر كذلك، إذ المناط في بقاء المشاركات الزمانيّة متعدّد، فلعلّ في المجرّدات والمفارقات مناط يوجب بقائها أبديّاً بحيث لا فناء لها، كما هو الحال في السماوات والأرضين والشمس والقمر من أنّها تمتلك مناط

البقاء إلى يوم القيامة، وقد أشار إليه تعالىٰ بقوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾، وفي باقي الأشياء يكون الأمر كذلك حيث المناطات مختلفة، فليس لبقائها مناط واحد وجامع فارد، فالدليل لا يجري هنا.

مضافاً إلى أنّه مع جريانه وحصول الظنّ لا حجّية لذلك الظنّ أيضاً، بعين ما ذكرنا سابقاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأدلّة المذكورة إلى هنا لا تصلح لاستناد حجّية الاستصحاب إليها، سوى السيرة المذكورة مع أخذ القدر المتيقّن منها.

أقول: في كلام الشيخ﵀ دعوى الاستقراء في كلمات الشرع على حجّية الاستصحاب عند الشكّ في الرافع، إلّا إذا كانت أمارة في مقابله، والإنصاف أنّها لا تخلو عن قوّة، كما يظهر للمتتبّع في كلماتهم وفتاوى الأصحاب.

والسرّ في تقييده ﵀ حجّية الاستصحاب بما إذا لم تكن في مقابله أمارة، هو الابتعاد عن النقض عليه بموارد كثيرة في الفقه؛ مثل حكم الشارع بنقض الطهارة بخروج المذي والبلل المشتبهة قبل الاستبراء، مع أنّ مقتضى الاستصحاب خلافه، وكذلك موارد الشكّ في الشيء بعد تجاوز المحلّ وبعد الفراغ عن أداء العمل، وفي بعض موارد الشكّ في عدد الركعات التي حكم الشارع فيها بعدم البطلان وعدم نقض الحالة السابقة في جميع ذلك، ضرورة جريان استصحاب عدم الإتيان الأزلي في الفعل المشكوك فعله في محلّه.

فإنّ جميع ذلك قدّم الشارع ظاهر الحال على الأصل، وجعل ذلك الظاهر حجّة في مقابله، إذ الظاهر من جريان البول في المحلّ بقاء قليل منه فيه، بحيث يخرج مع شيء آخر، ويوجب بطلان الوضوء، وكذلك في الباقي إذ الظاهر من

حال المسلم إذا كان بصدد امتثال أمر مولاه، أن يأتي بالفعل كما أمره به كذلك (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)، مع أنّه بملاحظة المستفاد من أخبار الباب أيضاً يظهر أنّ الشارع لم يهمل الحالة السابقة أيضاً مطلقاً في مورد الشكّ في الركعات، بل أجرى أصالة عدم الإتيان الأزلي، واللّازم الاحتياط بإتيان ركعة أُخرى، ولكن حيث يعارض هذا الاحتياط احتياط آخر وهو احتمال إتيان تلك الركعة أيضاً وإتيانها ثانياً زيادةً في الصلاة، علم الشارع المكلّف طريق الاحتياط والتخلّص من المشكلة.

فظهر عدم توجّه إشكال على الشيخ﵀ وعدم رادع خاصّ من قِبل الشارع عن تلك السيرة، والحكم بخلاف الحالة السابقة لما ذكرنا لا لنقضها وعدم اعتبار الاستصحاب وحجّيته.

الدليل الرابع: الأخبار وهي مستفيضة بلا إشكال:

الأوّل: الصحيحة الأُولى لزرارة، ولا يضرّ إضمارها مع استفاضة مضمونها، وجلالة شأن الراوي من أن يروي عن غير الإمامين الصادقين الباقر والصادق صلوات الله وسلامه عليهما، قال:

«قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأُذن، وإذا نامت العين والأُذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حرّك إلى جنبه شيء وهو لم يعلم به؟

قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك بأمرٍ بيّن (أو أمر بيّن) وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، إنّما ينقضه

بيقين آخر».

وقوله: (الرجل ينام) بمعنى يريد النوم أو مشرف على النوم، لا أنّه ينام حقيقةً، إذ المستفاد من الرواية أنّ زرارة عالمٌ بناقضيّة النوم بأعلى درجته للوضوء، ولكنّه شكّ في ناقضيّة مقدّماته من قبيل السِّنة والخفقة، واحتمال السؤال عن ناقضيّة الخفقة والخفقتان برأسهما في مقابل سائر النواقض مدفوع قطعاً.

وطريق الاستفادة من دلالة قوله عليه السلام: (وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه إلى آخره)، أي وإن لا يستيقن أنّه قد نام، ولم يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، فإنّه على يقين من وضوئه إلى آخره.

وليعلم أوّلاً: أنّ أدوات الشرط وضعت لإيجاد العُلقة والملازمة بين الشرط والجزاء، أو للحكاية عن تلك العُلقة الخاصّة على الخلاف في المعاني الربطيّة. وكيف كان، فلا يشترط فيها أن يكون الشرط علّة للجزاء، فضلاً عن العلّة المنحصرة.

واستعمالها في موارد صرف المقارنة فقط بين الشرط والجزاء، من دون ملازمة بينهما، مثل قوله: (إن كانت الشمس طالعة فالحمار ناهق).

خلاف وضع تلك الألفاظ، ومحتاجٌ إلى نحو عناية مصحّحة للتجوّز، فاللّازم أن يكون بين الشرط والجزاء ربط يصحّح تلك العلاقة والارتباط؛ أعني الملازمُة المطلقة،أي سواءً كان الشرط علّة للجزاءأو بالعكس، أو كانا معلولين لعلّة ثالثة،وسواءً كان التلازم تكوينيّاً أو تشريعيّاً يتحقّق من جعل حكم على موضوعه.

وبعد هذا نقول: إنّ كون قوله عليه السلام: (فإنّه على يقين من وضوئه)، على ظاهره

جزءاً للشرط المذكور قبله غير صحيح؛ لعدم الربط بينهما، وذلك لعدم علاقة بين عدم استيقانه النوم ومجيء أمر بيّن بين اليقين ووضوئه؛ إذ لو كان المراد اليقين بسبق الوضوء فهو حاصلٌ، ولكن لا ارتباط بينه وبين عدم اليقين بالنوم ارتباط تلازم، وإنّما هو ارتباط تقارن فقط، ولو كان المراد اليقين ببقاء الوضوء فهو منتفٍ، ولا ارتباط بينه وبين عدم اليقين بالنوم ارتباط تقارن فضلاً عن ارتباط التلازم. بل اليقين بعدمه أو الشكّ فيه، ولتصحيح ذلك قصد الشيخ﵀ توجيه الكلام وتصحيح الجزاء بثلاثة أوجه:

الوجه الأوّل: أن يكون قوله: (فإنّه على يقين من وضوئه)، جملة خبريّة في مقام الإنشاء، ويعيّن الشارع الوظيفة عند الشكّ بهذا الكلام، فيصبح المعنى: (إن لم يستيقن النوم، ولم يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، فليبن على المتيقّن السابق ولا ينقضه). ولا إشكال أنّ الملازمة بين المجعولات وبين موضوعاتها تحصل بنفس الجعل.

وقوله﵀: (ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً)، تأكيدٌ للجملة السابقة عليه،

واستشكل الشيخ﵀ على هذا الوجه بإشكالين:

الإشكال الأوّل: كون القضيّة المستفادة من ذلك، اختصاص حجّية الاستصحاب بباب الوضوء فقط، ضرورة وجوب البناء على اليقين بالوضوء، وعدم نقض ذلك اليقين بالشكّ أبداً بعد إلقاء خصوصيّة النوم، فلا يفيد حجّيته مطلقاً.

الإشكال الثاني: حمل الجملة الخبريّة على الإنشاء يعدّ مخالفاً للظاهر.

الوجه الثاني: كون أنّ قوله: (ولا يُنقض اليقين أبداً بالشكّ)، جزاء للشرط المذكور، وذكر الجملة السابقة توطئة للجزاء باستئناس الذهن بكون المقام من

صغريات الجزاء المذكور، ولذا قدّمت الفاء الجزائيّة من رأس الجزاء إلى أوّل تلك الجملة.

واستشكل الشيخ﵀ على هذا الوجه أيضاً: بأنّ جعل الجملة المتأخّرة جزاءً للشرط، والجملة السابقة توطئةً لذكرها يعدّ مخالفاً للظاهر.

الوجه الثالث: كون الجزاء محذوفاً، أي فلا يجب عليه الوضوء، وأُقيمت الجملتان الصغرى والكبرى مقام ذلك الجزاء لدلالتهما عليه بالعلّية، ولا يخفى أنّ حذف المعلوم والجزاء كثيرة غير عزيزة، والشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾[1] وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾[2].

ولا يخفى عدم لزوم التكرار اللّغو والعبث بحذف الجزاء والتقدير، فلا يجب عليه الوضوء المستفاد سابقاً من قوله﵇: (لا، حتّى يستيقين)؛ لكونه﵇ في مقام إعطاء حكم الواقعة الشخصيّة في السابق، وفي مقام إعطاء الضابطة الكلّية لاحقاً.

وأشكل على هذا الوجه من جهة أُخرى: وهو عدم استفادة الكلّية من القاعدة، لعدم ظهور اللّام في اليقين في الجنس، ولو تنزّلنا عن ظهورها في العهد، فإنّ غاية الأمر صيرورته مجملة، لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة، وإرادة ما سبق في الكلام.

وعلى هذا، فلا يستفاد القاعدة الكلّية في غير مورد الوضوء، مع الإغماض عن خصوصيّة النوم أيضاً.

---

(١) سورة الزمر: الآية ٧.

(٢) سورة يوسف: الآية ٧٧.

نقول: الجزاء محذوف، وهو: (فلا يجب عليه الوضوء) لظهور الكلام صغرىً وكبرىً في مقام العلّية للحكم المحذوف، وقد ذكرتا لإعطاء ضابطة كلّية تندرج فيها الحكم في المقام، ولا إشكال في جعله جزاءاً إلّا ما أورد عليه الميرزا النائيني﵀ من لزوم التكرار المستهجن، إذ أنّ عدم وجوب الوضوء عليه مستفادٌ سابقاً من قوله﵇: (لا)، في جواب قوله: (فإن حرّك في جنبه شيء)، ولذلك لم يكن هناك حاجة إلى الإعادة.

ولكن ذكرنا سابقاً أنّ استهجان التكرار متبدّل بحسنه، إذا كان﵇ في مقام إعطاء ضابطة كلّية، فلا إشكال من هذه الجهة[1].

وأمّا جعل قوله﵇: (ولا ينقض اليقين) جزاءاً للشرط المذكور.

فهو خلاف الظهور قطعاً، إذ ظهور الكلام يقضي بجعل مدخول الفاء الجزائيّة جزاءاً لا توطئةً لذكر الجزاء بعده.

وأمّا ما ذكره الميرزا النائيني﵀ من جعل قوله﵇: (فإنّه على يقين من وضوئه) بحملها على الإنشاء تصحيحاً للتعليق، والشرطيّة جزاءاً، وذكر الجملة اللّاحقة لتأكيد مضمونه.

فهو كما ذكره الشيخ﵀ خلاف الظهور من الرواية؛ إذ ظهور الجملة في كونها صغرىً للكبرى المذكورة في الكلام، وظهور كلاهما لعلّية الحكم المحذوف في المقام، ولا داعي لارتكاب خلاف الظهور، مع إمكان حمل الكلام على الوجه الظاهر الأحسن.

---

(١) وبناءً على هذا يلزم أن يكون اللام للجنس أيضاً، حتىٰ تكون قاعدةً كليةً كما هو مقتضىٰ ظاهر اللفظ.

ولكن لا يشكل عليه في جعل الجملة السابقة جزاءاً محمولةً على الإنشاء، بلزوم التكرار بالنسبة إلى قوله: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) لذكر الجملة اللّاحقة لإعطاء الضابطة الكلّية على كلّ حال.

غاية الأمر لزوم تكرار الخاصّ في ضمن العام، ولا استهجان فيه كما ذكرنا في الوجه المختار.

ولكنّ الإشكال الجامع في جميع الوجوه: هو اختصاص حجّية الاستصحاب بباب الوضوء فقط، لظهور الألف واللّام في العهد، ومع التنزّل إجمال الكلام مع احتفافه بما يصلح لقرينة الحمل على العهد دون الجنس، وهو سبق اليقين متعلّقاً بالوضوء، وظهور الكلام في إرادته كذلك كما ذكر، فاللّازم إثبات ادّعاء الظهور في الجنس.

ونقول أوّلاً: إنّ اللّام ظاهرٌ في الجنس كما هو الأصل فيها، وقد أثبتنا في محلّه أنّ إرادة سائر المعاني كالعهد الذكري والحضوري والذهني منها في بعض المقامات بإبراز العناية إليها، ومع التنزّل عن ذلك وعدم ظهورها فيه، يلزم حملها على الجنس بأربعة وجوه:

الوجه الأوّل: لزوم استهجان التكرار بالنسبة إلى ما هو مستفادٌ من الجزاء، سواءً جعلناه محذوفاً أو نفس قوله: (فإنّه على يقين)، بحملها على الإنشاء، إذ أنّ ما يستفاد منه هو المستفاد من قوله: (لا)، في جواب قوله: (فإن حُرّك في جنبه شيء)، فاللّازم حمل اللّام على الجنس حتّىٰ يكون في مقام إعطاء الضابطة الكلّية، ويخرج الكلام عن الاستهجان.

وعلى فرض حمله على الجنس، فهي قاعدة كلّية لا اختصاص لها بباب

الوضوء، بل لا يجوز بمقتضاها نقض جنس اليقين بجنس الشكّ، سواءً كان في باب الوضوء أم غيره، والناقض المشكوك هو النوم أو غيره.

الوجه الثاني: ما في كلام المحقّق النائيني من أنّ مناسبة الحكم مع الموضوع تقضي بحملها على الجنس، إذ الظاهر من الكلام أنّه لا خصوصيّة للوضوء حتّىٰ يكون اليقين به غير منقوض بالشكّ، وكذلك لا خصوصيّة للنوم حتّىٰ يكون الشكّ فيه غير ناقض، بل الظاهر ـ كما توهّم ـ أنّ اليقين أمرٌ مستحكم بنفسه، وهو عدم نقض اليقين من حيث هو بالشكّ من حيث هو أصلاً. وذكر الوضوء من جهة أنّه مورد السؤال، وطرف تعلّق اليقين وإضافته إليه لا غير، وكذلك ذكر النوم للشكّ في ناقضيّة بعض مراتبه، فاللّازم إلقاء الخصوصيّتين في المقام. وموارد استفادة تضييق موضوع الحكم أو توسعته من مناسبته مع الحكم شرعاً وعرفاً كثيرة غير مُحصاة.

الوجه الثالث: ما ذكرنا سابقاً من كون الاستصحاب قاعدة مرتكزة في أذهان العقلاء، وعليه بنائهم وسيرتهم، فما ذكر من الأدلّة المسموعة والآثار المنقولة، هو الإرشاد إلى إمضاء تلك القاعدة وذلك البناء لا غير، وبناءاً على هذا لا اختصاص لها بباب الوضوء، فاللّازم حمل اللّام على الجنس لاستفادة الكلّية من الكلام.

الوجه الرابع: ذكر هذه الجملة في الروايات الأُخرى، وتطبيقها على موارد أُخرىٰ غير الوضوء، مع ورودها في العلويان قاعدةً كلّيةً من دون تطبيقها على مورد خاصّ، وهذا أيضاً دليل على إرادة العموم من القاعدة، فاللّازم حمل اللّام على الجنس.

ويمكن تأييد الوجوه بالوجه الآخر المذكور المؤيّد في كلامي المحقّقين الخراساني والنائيني‌ﷺ وهو: أنّه لا إشكال في كون الظرف الأوّل على يقينٍ متعلّقاً بالعامل المقدّر لوقوعه خبراً لاسم إنّ.

وأمّا الظرف الثاني، وهو قوله‌ﷺ: (من وضوئه)، فيمكن أن يكون متعلّقاً باليقين لكونه اسم مصدر، وفيه معنى الفعل، فيصحّ تعلّق الجار والمجرور به، ويكون الظرف لغواً.

ويمكن أن يكون متعلّقاً بالظرف والجار والمجرور معاً، ويكون الظرف مستقرّاً، ومعنى تعلّقه به تعلّقه بعامله البتّة.

أقول: ولا يخفى الفرق بين التعليقين، إذ على الأوّل يصير المعنى أنّه كائن على اليقين المتعلّق بالوضوء والمقيّد به لا بشيء آخر غير الوضوء، فيحتمل أن يكون اللّام في الجملة اللّاحقة للعهد، والإشارة إلى هذا اليقين الخاصّ، بل ربّما يكون هذا الاحتمال أظهر على هذا الفرض.

وأمّا على الثاني، فالمعنى أنّه كائن على اليقين، وكونه كذلك من جهة وضوئه، ومفهومه أنّه ذو صفة اليقين من جهة وضوئه لا الشكّ والظنّ والوهم، ويظهر وضوح ذلك بتقديم قوله‌ﷺ: (من وضوئه)، على قوله‌ﷺ: (على يقين)، فيصير مدلول الكلام إنّه من وضوئه على اليقين. ويتّضح عدم دخالة الوضوء في تعلّق صفة اليقين به، وبناءً على هذا فاللّام المذكورة في الجملة اللّاحقة، للإشارة إلى نفس الجنس أيضاً اللازم منه عدم جواز نقض فرد من أفراد اليقين، بفرد من أفراد الشكّ، ومع مجال الوجهين في المقام لا داعي لحملها على خصوص الوجه الأوّل، بل يحتمل الثاني قويّاً.

ولكن فيه: أنّ هذا الوجه ليس دليلاً برأسه لحمل اللّام على الجنس، إذ غاية الأمر احتمال الوجهين في الكلام، وعدم تعيين أحدهما بخصوصه، واللّازم منه إجماله وعدم استفادة طرف منه، فيلزم على العلَمَين المحقّقين﵀ تأييد أحد الطرفين وتعيينه ويصلح الوجوه السابقة لذلك.

وقد أشكل[1] **على استفادة القاعدة الكلّية من الرواية:** بأنّ غاية ما يستفاد منها هو سلب العموم لا عموم السلب، ولازم ذلك عدم منافاته مع الإيجاب الجزئي؛ أعني جواز نقض اليقين بالشكّ في الجملة. وهذا الإشكال نظير الإشكال الوارد في باب الطهارة عند قوله﵇: (الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجّسه شيء)؛ بأنّ سلب التنجيس عن الشيء بالنسبة إلى الماء الكرّ، سلبُ العموم لا عموم السلب، فلا ينافي انفعال الكرّ بملاقاته مع بعض الأشياء، هذا.

ولو تنزّلنا عن ظهور الرواية في سلب العموم، لا أقلّ من الإجمال بين سلب العموم وعموم السلب.

والجواب[2]: أنّه لا شبهة في ظهور الرواية في عموم السلب، ولا يمكن

---

(١) أقول: هذا الإشكال مطرد بالنسبة إلى جميع الروايات التي عبّر فيها بمثل هذا التعبير، وهو قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ)، والجواب عنه مطرد كنفس الإشكال.

(٢) أقول: غير خفيّ أنّ الحكم الواقع بين الشيئين إذا لوحظ بنحو النهي الحرفي لا ينافي النهي، فوصفه الذي لوحظ حالاً لذلك الحكم أيضاً ملحوظاً فانياً وبنحو المعنى الحرفي أيضاً تبعاً لنفس الحكم، وتمام الكلام في هذا الأمر في مبحث المعنى الحرفي، في أوائل المباحث الأُصوليّة.

وتبعاً لهذا الأمر نقول: إنّ الحكم لو كان سلبيّاً أو إيجابيّاً، إذا لوحظ ربطاً بين الشيئين وبنحو المعنى الحرفي فانياً في المعنى، إذا لوحظ عامّاً وبالنسبة إلى كلّ فرد من أفراد الطبيعة، فلا محالة ←

إرادة سلب العموم أصلاً.

بيان ذلك: إنّ استفادة العموم من الكلام إمّا بدالّ لفظيّ مادّي في الكلام، أو لا، والأوّل إمّا بدالّ حرفي أدويّ أو هيئي ـ بأن يكون الدالّ على العموم هي الحروف أو الهيئة ـ وإمّا بدالّ إسمي.

أمّا الذي يستفاد من المقام من دون دال لفظي عليه أصلاً، كما في النكرة

← يكون محموله بالنسبة إلى كلّ فرد من الأفراد الظاهرة ملحوظ بنحو المعنى الحرفي.

وبالجملة: مفهوم العموم أيضاً مثل سائر المفاهيم يمكن أن يلاحظ ربطاً بين الشيئين، ووصفاً ورابطاً بين الشيئين، فيكون معنى حرفيّاً غير مستقلّ في اللحاظ، وبناءاً على هذا إذا ورد السلب عامّاً لا يمكن أن يكون العموم في هذه الصورة مسلوباً، ضرورة لحاظ العموم حينئذٍ معنىً حرفيّاً وفانياً في الغير، فلا يمكن لحاظه استقلاله وسلبه، لأنّ سلب العموم يحتاج إلى لحاظ العموم مستقلاً قبل الحكم، حتّى يرد عليه سلب أو إيجاب، وإذا لوحظ بنحو المعنى الحرفي فلا يمكن فيه سلبه، للزوم انقلاب المعنى الحرفي إلى الإسمي وهو خُلف الفرض.

وأمّا موارد لحاظ العموم معنىً حرفيّاً، فهي كلّ مورد دلّ على العموم بمقدّمات الحكمة أو بالدالّ الأوّلي الحرفي، مثل المادّة أو الهيئة الموضوعة للدلالة على المعنى الحرفي، على ما أُشير إليه مفصّلاً.

نعم، حيث تعلّق الحاجة إلى لحاظ العموم بنحو المعنى الاسمي وسلبه أو إيجابه، فوضع له الدال الاسمي، مثل لفظة كلّ؛ وكما في المثل المشهور: (ما كلّ ما يتمنّى المرء يدركه)، فحينئذٍ إن لوحظ المعنى العام مرآتاً للأفراد، فيكون العموم شاملاً له ولو ملحوظاً بنحو المرآتية، وإذا سلب يكون السلب عامّاً أو العموم مسلوباً، وأمّا إذا لوحظ مستقبلاً وبنحو المعنى الاسمي المستقلّ في قبال سائر المفاهيم، ومن غير أن يكون مرآةً لكلّ فرد من الأفراد، فيكون نفس العموم محلاً للحكم إيجاباً وسلباً، فإذا سلب يكون هو مسلوباً من غير عموم وسلب بالنسبة إلى الأفراد، وما نحن فيه في المقام معلوم أنّه من قبيل القسم الأوّل؛ لعدم كون الدال الاسمي على العموم في البين، فالمناقشة مندفعة.

الواقعة في سياق النهي والنفي والمفرد المحلّى باللّام كـ(لا تكرم فاسقاً) و(لا رجل في الدار)، و(أكرم الرجل) و (لا تهن العالم)، فهو مستفاد من مقدّمات الحكمة في المقام، حيث إنّ المتكلّم جعل اللّفظ الدالّ على الطبيعة فقط موضوعاً للحكم، ولا دلالة أيضاً لحرف النهي والنفي ولام الجنس على العموم أصلاً، فلا يدلّ شيء لفظي على ذلك العموم، ولكن حيث كان في مقام البيان، ولم يكن ما يدلّ على انصراف اللّفظ من القرائن المصنّفة أو المنوّعة للعموم الدالّة على مراده في الكلام، فحينئذٍ يحكم العقل أنّ نفي الحكم عن نفس الطبيعة يعني نفيه عن جميع أفرادها، لوجود الطبيعة في ضمن جميع الأفراد ووجود فرد واحد ـ أيّ فردٍ كان ـ يستلزم وجود الطبيعة الحاصلة في ضمنه، وتعليق الحكم على نفس الطبيعة، يستدعي تعليقه على فرد مّا من الأفراد، من غير فرق بينها، ضرورة تحقّقه في ضمن أيّ فرد من الأفراد. وإلّا لزم على المتكلّم بيان مراده.

وكذلك الحال في المفرد المحلّى باللّام الدالّ على الطبيعة فقط من دون دلالته على العموم، ولا دلالة للحكم والهيئة الفعليّة على العموم، ولكن تعليق الحكم على الطبيعة باعتبار أفرادها في الخارج، يستلزم جعل الحكم لكلّ فرد من الأفراد، لتعلّق الحكم على الطبيعة الموجودة في ضمن كلّ فرد، وعدم دالّ مصنّف أو منوّع في الكلام، وعدم منصرف للّفظ.

هذا في جانب الإثبات، وكذلك الأمر في جانب السلب بعين ما ذكرنا.

فتبيّن ممّا ذكرنا إلى هنا أنّ العموم فيما ذكر مستفادٌ بعد السلب والإيجاب بمعونة مقدّمات الحكمة، وفي إرادة المتكلّم ملحوظ عند سلبه وإيجابه في المقام؛ لما عرفت أنّ العموم ملحوظ مع السلب والإيجاب اللذين لوحظا في المعنى

الحرفي؛ لا مقدّماً عليه ملحوظاً بلحاظ استقلالي حتّى ينفيه ويسلبه، فلا يمكن إرادة سلب العموم في أمثال ما ذكر أصلاً.

وأمّا الذي يستفاد من دالّ لفظيّ حرفي عليه، كاللّام في الجمع المحلّى بها، أو من هيئتهما التركيبيّة، فالعموم فيه أيضاً لابدّ وأن يكون عموم السلب لا سلب العموم، لما أشرنا إليه آنفاً من أنّ سلب العموم يستلزم لحاظ العموم قبل السلب، لحاظاً استقلاليّاً مستقلّاً في حدّ ذاته قائماً بنفسه، حتّىٰ يصحّ وقوعه موضوعاً ومحكوماً به أو مسلوباً عنه، ومن دون أن يكون هو مرآتاً للأفراد أيضاً، وهذا بخلاف المقام؛ لأنّ العموم ملحوظ بلحاظ آلي هيئي مستفادٌ من الحروف الغير المستقلّة بمعانيها، فلا يمكن استفادة سلب العموم أيضاً، بل لابدّ من عموم السلب، سواءً كان الدالّ على العموم هو اللّام فقط أو الهيئة التركيبيّة من الجمع واللّام، وذلك لأنّ الأوّل حرف والثاني من المعاني الحرفيّة.

وأمّا القسم الأخير، أي كون الدال على العموم هو الاسم الملحوظ فيه العموم مستقلّاً كلفظ كلّ وأجمع وأمثالهما، فهو أيضاً:

تارةً: يلاحظ العموم فيه أيضاً مستقلّاً بنفسه، مقصوراً النظر فيه من غير أن يكون مرآتاً للأفراد، فالمستفاد منه سلب العموم.

وأُخرىٰ: يلاحظ العموم فيه مستقلّاً، ولكن من حيث أنّه مرآةٌ للأفراد في الخارج، فهو يفيد عموم السلب أيضاً.

مثال ذلك: طبيعة الإنسان والحيوان حيث تلاحظ تارةً مستقلّة مع قصر النظر في الطبيعة فقط، فيُقال الإنسان نوعٌ والحيوان جنس، فبقرينة عدم مناسبة المحمول مع الأفراد نكشف عدم لحاظ الأفراد فيها قطعاً.

وأُخرىٰ: تلاحظ مرآتاً، فيُقال الإنسان ضاحك وعالم، فالمحمول في الصورة ثابت لجميع الأفراد، لكونه ثابتاً لأصل الطبيعة بشرط وجودها في الخارج، وقس طبيعة العموم بما ذكرنا.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ إرادة سلب العموم في أحد شقّي الصورة الأخيرة ممكنة، مع أنّها خلاف الظاهر، ويلزم استفادته من قرينة خارجيّة لظهورها أيضاً في عموم السلب.

وبعد هذا يظهر الحال في قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ)، وكذلك في قوله عليه السلام: (لم ينجّسه شيء). إذ الأوّل من المفرد المحلّى باللّام، والثاني من النكرة الواقعة في سياق النهي، ولا يمكن إرادة سلب العموم منهما أصلاً، فضلاً عن ادّعاء الظهور فيهما، وقد عرفت أنّ استفادة سلب العموم في صورة الإمكان أيضاً محتاج إلى قيام القرينة فضلاً عمّا لا يمكن أصلاً.

الثانية: مضمرة ثانية لزرارة أيضاً، والتي يلوح منها آثار الصدق المستفادة منها جملة من القواعد والأحكام، من حجّية الاستصحاب، وتنجيز العلم الإجمالي، وعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة وغيرها، وهي:

«قال: قلت له: أصاب ثوبي دمٌ رعاف أو غيره أو شيء من المني، فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبي شيئاً وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرتُ بعد ذلك؟

قال: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته، ولم أتيقّن فنظرت ولم أرَ شيئاً فصلّيت فيه؟

قال عليه السلام: تغسله وتُعيد.

قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت ولم أرَ شيئاً، فصلّيت فيه فرأيت فيه؟

قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لِمَ ذلك؟ قال: لأنّك كنت علىٰ يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.

قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدرِ أين فأغسله؟

قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّىٰ تكون علىٰ يقين من طهارتك.

قلت: فهل عليَّ إن شككت أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال عليه السلام: لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال عليه السلام: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيت على الصلاة لأنّك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ، الخبر».

أقول: أمّا الجملة الثانية من الرواية، ومن قوله: (فإن لم أكن رأيت موضعه)، فيحتمل أن يكون الحكم بالإعادة فيها من الشارع، من جهة الدخول في الصلاة مع العلم بالنجاسة[1] وانتفاء قصد قربته، ويحتمل أن يكون من جهة انتفاء الشرط وهو

---

(١) ويبعد هذا الاحتمال لجلالة شأن مثل زرارة أن يدخل في الصلاة مع العلم بالنجاسة، ويمكن تصحيحه بعدم عصمته أو لعلّه سؤال عن قضيّة مفروضة التحقّق.

إحراز الطهارة، أو وجود المانع وهو العلم بالنجاسة، إذ ما يحتمل في قوله: (فطلبته ولم أقدر عليه)، ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون بمعنى تبدّل علمه بالنجاسة بالشكّ في إصابتها بالثوب شكّاً سارياً، واللّازم على ذلك هو جريان استصحاب الطهارة المتيقّنة في السابق، بناءاً على عدم حجّية قاعدة اليقين حتّىٰ تعارضه، وحينئذٍ فلا يلائم[1] قوله عليه السلام: (تغسله وتعيد).

الثاني: أن يكون بمعنى تبدّل علمه بالنجاسة بعلمه بالطهارة أيضاً، وبناءً على هذا الوجه يكون السائل محرزاً للطهارة في صلاته، ولا موجب للحكم بالإعادة، مع أنّ إرادة هذا الاحتمال خلاف الظاهر من قوله: (لم أرَ شيئاً) إذ هو أعمّ من أن يحصل العلم بالخلاف فيتعيّن الاحتمال القادم.

الثالث: وهو أن يكون شاكّاً في موضع الإصابة بعد النظر، مع بقاء علمه بالإصابة أيضاً، فعلى هذا يصحّ الحكم بالإعادة، ولا يجوز الدخول في الصلاة أيضاً؛ إمّا لانتفاء شرط إحراز الطهارة أو وجود المانع وهو إحراز النجاسة، وإمّا لانتفاء قصد القربة، نعم الإشكال فيه من جهة وجود علّتين للإعادة في المقام ولا بأس به.

وأمّا الجملة الثالثة فهو مورد الاستشهاد والاستدلال، إذ علّل عليه الصلاة والسلام عدم الإعادة بإيجابها نقض اليقين بالشكّ، وعدم جواز ذلك أبداً. والاستفادة منها متوقّفة على أن يكون المراد باليقين هو اليقين الحاصل قبل الفحص بطهارة الثوب.

---

(١) لأنّ مقتضى الاستصحاب، عدم لزوم الإعادة ووقوع الصلاة في الثوب الطاهر.

بيان ذلك: أنّ المراد باليقين الواقع في قوله عليه السلام: (لأنّك كنت على يقين من طهارتك... إلى آخره):

إمّا هو اليقين الثابت قبل الفحص عن موضع الإصابة.

وإمّا اليقين الحاصل بعد النظر والفحص[1].

وعلى فرض كلّ منهما رؤية الدم بعد الصلاة؛ إمّا مع العلم بأنّه هو الدم المصيب بثوبه قبل الصلاة أو لا، بل يحتمل إصابته بعد الصلاة وعدم وقوع دم قبل في ثوبه.

فهذه أربع صور؛ صورتان منها مورد للاستصحاب، وصورتان أُخريان مورد لقاعدة اليقين.

وأمّا احتمال أن يكون إصابة الدم بعد الصلاة فهو مدفوع، لمخالفته مع ظهور الرواية قطعاً، إذ ظهورها في كون الدم المرئي هو الدم السابق المشكوك إصابته، فاندفع احتمالان من الصور الأربعة، ولولا مخالفتهما مع الظهور القويّ في الرواية قطعاً لقلنا بصحّة التعليل المذكور في الرواية، وعدم توجّه الإشكالات الواردة على الصورتين الأُخريين فيهما، سواءً كان التعليل من باب قاعدة الاستصحاب أو من باب قاعدة اليقين والشكّ الساري.

وأمّا الصورتان الأخيرتان: فإحداهما مورد الاستصحاب، وهو فيما كان على يقين من طهارته قبل الفحص وشكّ فيها حين الصلاة، مع العلم بعد الصلاة بإصابة الدم بثوبه قبل الصلاة، ووقوع صلاته في النجس، ولكن حيث يكون

---

(١) أعني اليقين بطهارة الثوب بقاءاً أيضاً اليقين الذي يرى أنّه يشكّ بعد الصلاة على تقدير، على ما سيجيء.

محرزاً للطهارة قبل الصلاة ـ باستصحاب الطهارة في ثوبه ـ فتصحّ الصلاة، ويجوز له الدخول فلا إشكال من هذه الجهة[١]، إنّما الإشكال من جهة أُخرى غير مضرّ باستفادة

---

(١) غير خفيّ أنّ قضيّة استفادة حجّية الاستصحاب من الرواية من قول الإمام عليه السلام: (لأنّك كنت على يقين من طهارتك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ). مشكلة من ناحيتين:

أوّلاً: من جهة احتمال حجّية قاعدة اليقين، لاحتمال انطباق المورد عليها.

وثانياً: من جهة عدم نقض اليقين بالشكّ في المورد، بل هو من قبيل نقض اليقين باليقين وهو محال لتعليل الإمام عليه السلام، وكذلك قد عرفت أنّ الصور المحتملة أربعة ولا يرد الإشكالان معاً على جميع تلك الصور.

أمّا فيما إذا كان المراد من قوله: (لم أرَ شيئاً)، هو القطع بعدم الإصابة، مع كون الدم المرئيّ بعد الصلاة نفس الدم الواقع على الثوب قبلها، فهو محالٌ لورود كلا الإشكالين معاً.

أمّا إشكال كون القاعدة قاعدة اليقين، ففيه أنّ من قال بحجّيتها قال بحجّية قاعدة اليقين والشكّ الساري، لا اليقين الساري المبدل بيقين آخر، فهو محال. فجريان قاعدتي الاستصحاب واليقين تنافي الرواية، ولا يبقى بيان لتصحيح التعليل أيضاً لعدم وجود شكّ حتّى ينتقض اليقين به؛ لأنّ اليقين بالبقاء حين الصلاة غير مشكوك بقاءً أيضاً، واليقين بالنجاسة غير مسبوق بالعدم بها. وأمّا إذا كان المراد من قوله: (فلم أر شيئاً) احتمال كون الدم ما وقع عليه قبل الصلاة وبعدها، وحينئذٍ لا يرد على الرواية الإشكالات السابقة، وحيث لا يقطع الشخص بكون الدم نفس الدم الواقع في الصلاة، فقد يكون عدم الإعادة من قبيل نقض اليقين باليقين. نعم، بالنسبة إلى ما بعد الصلاة والعلم بالنجاسة، لو حكم الشرع بعدم الحاجة إلى الطهارة يكون من قبيل نقض اليقين باليقين ولم يحكم به أيضاً، فهذه الصورة سالمة عن جميع الإشكالات إلّا من جهة ظاهر الرواية، لكون لفظ (فرأيت) فيه بمقتضى وحدة السياق ظاهرة في كون الدم المرئي نفس ما وقع عليه في الصلاة، فقد تكون الصورة مرادة في الرواية، كما أنّ الصورة السابقة مقطوعة للعدم من حيث كونها مرادة، لما عرفت أنّها لا تلائم مع القاعدتين إلّا مع تعليل الإمام. وأمّا إذا كان المراد من قوله: (لم أره) القطع بالطهارة لعدم إصابة النجاسة، يحمل قوله: (فرأيت بعده) رؤية الدم بعد الصلاة، مع ←

حجّية الاستصحاب أصلاً، وهي أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ يصحّ أن يكون علّة لجواز الدخول في الصلاة، لا لعدم إعادتها مع وقوعها في النجس، إذ الإعادة نقض اليقين باليقين لا الشكّ، وسيجيء التعرّض للجواب إن شاء الله تعالى.

ثانيتهما: مورد قاعدة اليقين، وهو فيما كان على يقين من طهارته بعد الفحص، مع العلم بعد الصلاة بوقوع صلاته في النجس، والحكم بعدم الإعادة في هذه الصورة يستلزم حجّية قاعدة اليقين الساري، ولم يقل بها أحدٌ مع عدم مناسبتها وكمال منافرتها مع الرواية، إذ الرواية فرضت الشكّ في الطهارة وقالت بعدم جواز نقض اليقين به، وبناءً على القاعدة لا شكّ في المقام أصلاً إذ اليقين بالطهارة بعد الفحص محفوظ قبل الصلاة وحينها وبعدها إلى أن حصل له اليقين بالنجاسة، فلا شكّ له حتّى لا يجوز نقض يقينه به، فلا يمكن إرادة قاعدة اليقين من الرواية أصلاً، مع أنّ حصول العلم بالطهارة بعد الفحص مخالفٌ لظهور قوله: (فنظرت ولم أرَ شيئاً)، في بقاء شكّه في الطهارة والنجاسة قطعاً.

ويمكن تأييد حجّية الاستصحاب بالجملة اللّاحقة، كإمكان إثبات حجّيتها بالجملة الأخيرة من الرواية، بل استفادة كلّية القاعدة منها أوضح من سائر المقامات.

فتحصّل ممّا ذكر: عدم المناص إلّا بحمل تعليل الرواية على قاعدة الاستصحاب، إذ بعد وجود خلاف ظهور الرواية في الاحتمالين السالمين عن

- احتمال كونه واقعاً على الشخص بعداً، فلا مجال للإشكال في صحّة التعليل بالإعادة حيث يكون من قبيل نقض اليقين باليقين، لكن يرد إشكال احتمال كون عدم الإعادة من باب قاعدة اليقين لا الاستصحاب.

الإشكال، وبعد عدم مناسبة تعليل الرواية مع قاعدة اليقين يلزم حملها على ذلك.

وتصحيح الإشكال الوارد عليه: بأن يكون لمسلّمية إحدى الكبريات عند الإمام عليه الصلاة والسلام وعند الراوي، أو إرشاده إليها بإلقاء الكلام ودلالته عليها بالاقتضاء صوناً لكلام الحكيم عن اللّغوية.

أولاهما: أمّا إجزاء الأمر الظاهري عن الواقع فلمسلّمية هذه الكبرى، أمّا عند الإمام فقط أو عند الراوي أيضاً، مهّد عليه الصلاة والسلام صغراها في المقام، وهي كبرى الاستصحاب، إذ بعد وجود يقين وشكّ في المقام يحرز موضوع الاستصحاب، لأنّه إذا حكم الشارع بعدم نقض اليقين السابق بالشكّ اللّاحق فإنّ حكمه ذلك يعدّ حكماً ظاهريّاً بالبناء على ذلك المتيقّن، وبعد إحراز هذه الصغرى ومقام إجزاءها عن الواقع، وبيّن صلوات الله عليه حجّية الاستصحاب بالدلالة الصريحة بإجزاء أمره عن الواقع بالتعليل الوارد في الرواية بدلالة الاقتضاء، لا يبقى إشكال في المقام.

وفيه: ما يبعّد هذا الوجه والاحتمال هو قيام الشهرة بعدم إجزاء مطلق الأمر الظاهري عن الواقع بل المجمع عليه. فالقول به لابدّ أن يكون مخصوصاً بهذا الباب، مع أنّ في بعض فروعه أيضاً لا ينطبق التعليل؛ لأنّ الإتيان بالصلاة في الثوب النجس إذا كان عن علم بالطهارة فلا يكون حينئذٍ محكوماً بحكم ظاهري؛ لأنّ الحكم الظاهري يختصّ بما جعله الشارع دون العقل، والحكم حينئذٍ تخيّلي، وكذلك لا حكم ظاهري من الشارع فيما أتى بالصلاة مع الغفلة عن الطهارة والنجاسة، ضرورة جعله في صورة الالتفات وعدم العلم، ففي هاتين الصورتين ليس حكماً ظاهريّاً في البين، مع أنّ مقتضى الروايات المستفاضة وفتاوى

الأصحاب﵃ هو الحكم بالصحّة، فلا يكون عدم الإعادة في المقام من جهة اجزاء الحكم الظاهري.

ثانيتها: إمّا شرطيّة إحراز الطهارة أو مانعيّة إحراز النجاسة عنها طريقاً أو منجّزاً، فلا الطهارة الواقعيّة شرط لها، ولا النجاسة الواقعيّة مانعة عنها، وأيّاً ما ذكر كان يصحّ التعليل وينطبق على المورد في الرواية.

ولتوضيح ذلك نقول مقدّمة:

إنّ أخذ العلم في الحكم كما بيّنا في مبحث القطع على ثلاثة أوجه:

الأوّل: إمّا أن يُؤخذ العلم من حيث أنّه صفة قائمة في النفس وكيفيّة حاصلة فيها، ولا تقوم مقام هذا القطع شيءٌ غيره من الطرق والأمارات والأُصول المحرزة فضلاً عن غيرها، بداهة أخذ الصفة الخاصّة من حيث هي في الحكم لا من حيث الكشف والتنجيز.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الثاني: أن يؤخذ العلم من حيث أنّه طريق وكاشف، فالحكم مقيّد بالواقع المنكشف، وأخذ العلم في الحكم من حيث أنّه أجلى المصاديق وأظهرها، فتقوم مقام هذا القطع كلّ ما هو محرزٌ للواقع كاشف عنها تعبّداً، إمّا لمحرزيّة المحرز كالطرق والأمارات أو لمحرزية المحرَز ـ بالفتحتين ـ كما في الأُصول المحرزة.

الثالث: أن يؤخذ العلم من حيث أنّه منجّز للواقع، واخباره من جهة أوضحيّته في المصاديق للتنجيز، وتقوّم مقام هذا العلم كلّ ما هو منجّز للواقع، وقاطعٌ لعذر العبد على مولاه، حتّى الأُصول المنجّزة للواقع الغير المحرزة، كأصالة الاحتياط في الأموال والفروج والدّماء، وكالاحتياط الشرعي في الشبهات، فضلاً عن غيرها من الطرق والأمارات والأُصول المحرزة.

أمّا احتمال أخذ العلم من حيث أنّه صفة خاصّة، فمدفوعٌ لعدمه في الشريعة أو لغاية ندرته، فبقي الاحتمالان الآخران. فنقول:

إن كان إحراز الطهارة شرطاً في الصلاة أعمّ من أن يكون الإحراز طريقاً إلى الطهارة أو منجّزاً لها، فالشرط موجود في مورد الرواية، لإحراز الطهارة بالتعبّد وتنجّز أحكامها، ومقتضاه عدم إعادة الصلاة.

ولكن[١] حيث أنّ مقتضى فتاويهم واستفاضة الروايات، الحكم بصحّة الصلاة وعدم لزوم الإعادة فيما إذا صلّى في النجس غافلاً من الطهارة والنجاسة، من دون إحرازها طريقاً أو منجّزاً، يستكشف من ذلك أنّ عدم شرطيّة إحراز الطهارة في الصلاة أعمّ من أن يكون الإحراز طريقاً أو منجّزاً.

وأمّا إحراز النجاسة إن كان مانعاً، طريقاً كان الإحراز أو منجّزاً، فعلى أيّ حال يلزم الحكم بالصحّة في مورد الرواية، وينطبق التعليل عليه بلا تكلّف لإحراز الطهارة في المورد بالتعبّد الاستصحابي المتلازم مع عدم المانع.

وينبغي الإشارة إلى الثمرة بين أخذ العلم طريقاً أو منجّزاً[٢]، فنقول:

تظهر الثمرة فيما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين، ثمّ غفل وصلّى صلاتين، فتبيّن نجاسة كلا الثوبين معاً، فإن كان العلم بالنجاسة مأخوذاً من حيث الطريقيّة، لزم الحكم بصحّة إحدى الصلاتين، لكون العلم الإجمالي السابق طريقاً

---

(١) وهذا في الحقيقة من الثمرات المترتّبة على الكبريات الثلاث، فإنّه بناءً على اشتراط إحراز الطهارة في الصلاة، يلزم الحكم ببطلان الصلاة في الفروع المذكورة دون غيرها.

(٢) معنى أخذ العلم بالنجاسة مانعاً عن الصلاة طريقاً أو منجّزاً، أنّه تظهر الثمرة بين كون الكبرى مانعيّة إحراز النجاسة عن صحّة الصلاة، أو مانعيّته منجّزاً عنها.

إلى نجاسة أحد الثوبين، وإن كان مأخوذاً من حيث التنجيز، فاللّازم هو الحكم ببطلان كلتا الصورتين لتنجيز أحكام النجاسة فيهما معاً.

ولكن لا يخفى أنّه كما يلزم الحكم ببطلان الصلاتين معاً في الفرع إذا كان الكبرى مثلاً إحراز الطهارة أو مانعية منجّز النجاسة، كذلك يلزم الحكم بلزوم الإتيان بالصلاتين معاً مرّة أُخرى إذا كان الكبرى مانعية إحراز النجاسة، حيث أنّ الصلاة الصحيحة غير معلومة لنا، ولا ندري أيّهما الباطلة حتّى نعيدها، فلزم إعادة الصلاتين معاً حتّى يحصل اليقين بالبراءة، فالثمرة علميّة دقّية لا عمليّة.

أقول: وعلى فرض ما ذكر قد أشكل في المقام بعدم جريان هذا الاستصحاب، لعدم ترتّب أثر عمليّ عليه؛ لأنّ الطهارة مثلاً إذا لم تكن شرطاً في الواقع، فليس بحكم ولا موضوع حكم، فلا محالة لا يترتّب عليه أثر عملي بالتعبّد من الشارع، وقس عليها حال النجاسة ومانعيّتها؛ لأنّ النجاسة الواقعيّة ليست بمانع، فلا يترتّب على استصحاب عدمه أثر.

وقد أجاب المحقّق الخراساني عن الإشكال بجوابين:

الجواب الأوّل: إنّ مقتضى الجمع بين الأخبار الواردة والظاهرة قطعاً في كون الطهارة الواقعيّة شرطاً في الصلاة، وبين الأخبار الحاكمة بصحّة الصلاة إذا وقع في النجاسة مع إحراز الطهارة قبلها وكشف خلافه بعدها، هو الحكم بشرطيّة الطهارة أو إحرازها في الصلاة، ففيما كان الطهارة الواقعيّة موجودة فهي الشرط لا غير، وإذا لم تكن ثابتة في الواقع ولكنّها محرزة بالقطع أو بالتعبّد بها مع الخلف عن الواقع، فإحرازها شرط، فالطهارة الواقعيّة لا تكون منعزلة عن الشرطيّة رأساً، بل شرط واقعي اقتضائي.

الجواب الثاني: إنّه على فرض التسليم، وكون إحرازها شرطاً رأساً في الصلاة، فهي من قيود الشرط، إذ ليس الإحراز مطلقاً شرطاً في الصلاة، بل مضافاً إلى الطهارة، ويكفي لصحّة جريان الاستصحاب ترتّب هذه الإضافة فقط، وكذلك في قضيّة مانعيّة النجاسة.

أقول: وفي جوابه ﷺ نظر؛ أمّا أوّلاً: لما ذكرنا أنّ مقتضى حكم الأصحاب بالصحّة في بعض الفروع كإتيان الصلاة مع الغفلة وعدم إحراز الطهارة هو عدم شرطيّة إحراز الطهارة، وإلّا فلا مجال للحكم بالصحّة فيما ذكرنا، ففي جوابه من هذه الجهة نظر.

وأمّا الأوّل بالخصوص فيشكل عليه بعدم الشاهد لهذا الجمع وعدم جوازه؛ لأنّ رفع اليد عن الأخبار الكثيرة الظاهرة في كون الطهارة شرطاً واقعيّاً، أو كون النجاسة مانعاً واقعيّاً، بالأخبار العديدة القليلة كهذه الصحيحة خلاف الإنصاف.

ومقدّمةً نقول: قد أثبتنا في السابق أنّ استحالة تقييد الأحكام الكلّية أعمّ من المستقلّ والضمني والغيري بالعلم والجهل والعمد والذِّكر والنسيان، فلا يمكن تقييد شرطيّة الشرط بالعلم بها، ومانعيّة المانع بإحرازها، والشرط العلميّ المتداول على الألسنة أمرٌ غير معقول بل محالٌ، وما يتوهّم في المقام هو من اجتزاء الشارع بالناقص عن التامّ، لا التقييد بالعلم والذكر، سواءٌ كان التقييد بالتقييد اللّحاظي أو نتيجة التقييد، وبيانه وخصم الخلاف موكولان إلىٰ محلّه.

ولكن قد ذكرنا صحّة تقييد الحكم الجزئي بجميع الأُمور المذكورة من العلم والجهل، والذِّكر والنسيان بالنسبة إلى موضوعاته، كجعل وجوب الاجتناب على الخمر المعلوم الخمريّة، ومانعيّة النجاسة بشرط العلم بها، وتنجّز أحكامها على

المكلّف، ولكن الحكم الكلّي من الشرطيّة والمانعيّة، أو وجوب الاجتناب عن الخمر وغيرها باق في الواقع وثابت غير مقيّد بالعلم والجهل، والحكم بصحّة الصلاة إذا وقعت في النجس جهلاً وغفلةً ابتداءاً ليس من جهة عدم شرطيّة الطهارة مثلاً أو عدم مانعيّة النجاسة، بل هما باقيتان على ما كانتا عليه. ولكن الشارع اكتفى عن التمام بالناقص، كموارد قاعدة الفراغ والتجاوز وحديث لا تعاد المخصوص بحال العلم بعدم الإتيان، فالحكم بعدم وجوب إعادة الصلاة إذا وقعت بلا ركوع أو قراءة مثلاً، ليس من جهة عدم جزئيّة الركوع والقراءة في حال الجهل والغفلة، بل للاكتفاء بالناقص عن التامّ.

وحيث التزمنا في محلّه بأنّ تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد أعمّ من أن تكون في نفس متعلّقاتها أو في نفسها ـ تبعاً لثغرات من المحقّقين كصاحب الفصول ـ تكفي في المصلحة مجعوليّة الإجتزاء من الشارع بدون أمر بالمجتزئ به، ولذلك نستريح من الإشكالات الواردة في المقام على المشهور القائلين بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس متعلّقاتها.

الثالثة: صحيحة ثالثة لزرارة وهي:

«قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز ثنتين؟

قال: يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شيء عليه، وإذا لم يدرِ في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أُخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين، ويتمّ على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات.. الخبر».

وطريق الاستدلال بالرواية والجملات المستفادة منها واضح، كما تمسّك بها جماعة كصاحب «الوافية» وشارحها السيّد وجماعة من المتأخّرينُ، ولكنّ الشيخ﵀ استشكل في الاستفادة منها؛ بأنّ مقتضى الاستصحاب هو البناء على عدم الإتيان بالركعة الرابعة، ويجب عليه إتيان ركعة أُخرى متّصلة بمقتضى إطلاق الاستصحاب، ولذا جاء في الرواية: (قام فأضاف إليها أُخرى).

وبعد هذا، فإن كان المراد بقوله: (قام فأضاف إليها) الإتيان بالركعة الرابعة متّصلة بالركعات السابقة، من دون الانفصال بالتسليم في الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة، فهو مخالف إجماع الإماميّة، وفتاوى الأصحاب، فلا يمكن إرادة هذا المعنى من الإمام﵇، فيلزم إمّا حمل الرواية على التقيّة، وإمّا كون المراد باليقين هو اليقين بالفراغ الذي نعبّر عنه بالاحتياط، واستلزام الاشتغال اليقيني البراءة اليقينيّة عنه. وقد عبّر في الأخبار الواردة أيضاً عن مثل هذا الاحتياط أيضاً باليقين كثيراً.

ومن مبعّدات الحمل على التقيّة، ظهور الجمل التالية في انفصال تلك الركعة عن الركعات الأُخرى، مثل قوله﵇: (ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر)، والمراد بالشكّ واليقين بناءاً على ذلك الظهور المشكوك والمتيقّن، فالمعنى لا يدخل المشكوك في المتيقّن بأن يأتى به متّصلاً به، ولا يخلط أحدهما بالآخر، بل يجب عليه الانفصال لمراعاة الإحتياطين في المقام؛ لاحتمال الإتيان بالركعة المشكوكة، ولذا يجب التشهّد والتسليم في الركعة المردّدة، وهذا الاحتياط من أجل عدم وقوع الزيادة في العمل ولاحتمال عدمه أيضاً، فيلزم الإتيان بأصل الركعة المذكورة، وهذا الاحتياط من أجل عدم وقوع

نقيصة الركعة، فمن جهة مراعاة الاحتياطين يجب الإتيان بركعة منفصلة، وفي ترك كلّ منهما امتثال احتمالي غير مفيد، فيجب تحصيل العلم بالفراغ، ولذا استتبعه بقوله: (ويتمّ على اليقين فيبني عليه ولا يعتدّ[1] بالشكّ في حال من الحالات)، فيصحّ أن يكون الظهورات من مقرّبات الحمل الثاني أيضاً، وأن يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ.

وأيضاً من مبعّدات الحمل على التقيّة ظهور الجملة الأُولى فيما هو موافقٌ لقول الخاصّة من الإتيان بالركعتين المنفصلتين لقوله: (وهو قائم بفاتحة الكتاب)، إذ أنّ تعيين فاتحة الكتاب، وغمض العين عن التخيير بينها وبين التسبيحات الأربعة يعدّ الشاهد على إرادة ركعتين منفصلتين، فحمل بعض جملات الرواية على التقيّة، وبعضها على ما بين الواقع لا يكون أمراً محالاً غير معقول، ولكنّه خلاف الظهور وغير متّبع قطعاً. كما أنّ حمل الجمل اللّاحقة على ما هو مقتضى الاستصحاب واعتبار تطبيقه على المورد اتّقاءاً منهم أيضاً أمرٌ ممكن معقول، ولكنّه مخالف لظهور الرواية، وظهور وحدة السياق بين المعلّل له والمعلّل به، إذ الظهور السياقي لتطبيق الكبرى على موردها يقتضي أن يكون المورد من صغرياتها، فاليقين بإعمال التقيّة في المورد، يقتضي أن لا يكون الحكم الكلّي لبيان الحكم الواقعي أيضاً.

أقول: ربما يمكن تصحيح الخبر ودلالته على الاستصحاب بأنّ البناء على وقوع الذكر وإتيان بالركعة المنفصلة ينافي مع حجّية الاستصحاب، غاية الأمر

---

(١) أي لا يكتفي.

ينافي مع حجّية إطلاق دليل اعتباره فيلزم تضييقه في هذه الموارد يكون المشكوك منفصلاً عن المتيقّن. ولا يخفى أنّ هذا الحمل غير صالح بعد العلم بأنّ المقصود من الرواية إعطاء الحجّية للاستصحاب والرواية غير متعيّنة في ذلك، بل يحتمل أن يكون المراد من اليقين هو اليقين الواقع في أخبار صلوات الاحتياط حيث عبّر فيها عن الاحتياط بالكيفيّة الخاصّة باليقين والمقصود منه هو اليقين بالفراغ. وبالتالي فالوحدة المذكورة سالمة حصيحة لكنّها غير معيّنة بحمل الرواية على حجّية الاستصحاب، وعليه فهذه الرواية تكون مجرّد مؤيّدة للأخبار السابقة لا غير.

وأيضاً: ومن مقرّبات الحمل على اليقين بالفراغ، ووجوب تحصيله، التعبيرات الواردة في بعض الأخبار مثل:

قوله عليه السلام: (ألا أجمع لك السهو كلّه في كلمتين إلى آخره).

أو قوله عليه السلام: (ألا أعلّمك شيئاً إذا صنعته ثمّ ذكرت أنّك نقضت أو أتممت لم يكن عليك شيء).

وقوله عليه السلام: (إذا شككت فابن على اليقين)، وغير ذلك.

فتحصّل أنّ الرواية بنظره الشريف ظاهرة في بيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالفراغ.

أقول: لكن الحقّ أنّ الرواية في مقام بيان إفادة حجّية الاستصحاب، ووجوب البناء على اليقين السابق في تمام جملاته، مع إعمال التقيّة في صدرها وذيلها، وبيان حكم الواقع فيهما أيضاً؛ لأنّ الإمام في مقام مراعاة مؤدّى الاستصحاب وهو عدم الإتيان بالركعة الأُخرى، ولذا يجب الإتيان بها قطعاً

ليحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

وحيث أنّ مقتضى الاحتياط وتحصيل اليقين هو الاحتياط بإثبات ركعة منفصلة بحكم الشارع، لتعارض الاحتياطين لاحتمال إتيان الركعة المشكوكة، فتلك الركعة تكون زائدة، واحتمال عدمه، فيلزم إتيانها. ولذا قال بوجوب إتيانها منفصلة فإن كانت مأتيّة بها في الصلاة واقعاً، فلا تضرّ زيادتها لوقوعها نافلة، وإن لم يأت بها فالركعة محسوبة عوضها، فيحصل اليقين بالفراغ بهذا الطريق، ولكنّه عليه الصلاة والسلام مراعاةً للتقيّة ومذهب العامّة، أدخل في الرواية ألفاظاً بعضها ظاهرة في إرادة اتّصال تلك الركعة أو الركعتين، كظهور قوله عليه السلام: (يركع ركعتين) في الجملة الأُولى، وقوله عليه السلام: (قام فأضاف إليها) في الجملة اللّاحقة. وبعضها ظاهر في إرادة الانفصال، كقوله عليه السلام: (بفاتحة الكتاب) في الجملة الأُولى وسائر الجملات اللّاحقة، وذلك للاتّقاء من شرّهم وبوائقهم، وتفهيم مثل زرارة الحُكم الواقعي.

ثمّ لو لم تكن الرواية دالّة على حجّية القاعدة ففي الأخبار الأُخرى كفاية.

وممّا ذكر في هذه الرواية من الاحتمالات، ظهر عدم صحّة الاستدلال بموثّقة عمّار عن أبي الحسن عليه السلام، قال:

«إذا شككت فابنِ على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم. الخبر».

والرواية مجملة من حيث أنّها عامّة لجميع الموارد، أو اختصاصها بالشكّ في الصلاة، أو اختصاصها بالشكّ في عدد الركعات، كما أنّه لا دلالة في الرواية على إرادة اليقين السابق بحيث تنطبق على قاعدة اليقين، أو إرادة المتيقّن السابق ووجوب البناء على القدر المتيقّن حتّىٰ تنطبق على الاستصحاب، أو إرادة وجوب

البناء على تحصيل اليقين والاحتياط، وعدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي والشكّ فيه. ويمكن حمل الرواية على وجوب تحصيل اليقين والاحتياط لموافقة مضمون بعض الأخبار الأُخر، منها مثل قوله عليه السلام: (ألا أجمع لك السهو كلّه في كلمتين؛ متىٰ شككت فابن على الأكثر). وقوله عليه السلام: (ألا أعلّمك شيئاً إذا صنعته...) إلى آخر ما تقدّم آنفاً.

الرابعة: ما عن «الخصال» بسنده عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه:

«من كان على يقين فشكّ فليمضِ على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين».

وفي رواية أُخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمضِ على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ».

ولا يقدح تضعيف العلّامة قدس سره لسند الرواية بوقوع قاسم بن يحيى فيه؛ لاستناده في ذلك إلى تضعيف ابن الغضائري، وعدم قادحيّة تضعيفه عند المشهور.

والشيخ قدس سره نقل الرواية وادّعى صراحتها في قاعدة اليقين والشكّ الساري، لما ذكرنا في السابق من أنّ متعلّق الشكّ واليقين في قاعدة اليقين واحد، بحيث يصيب الشكّ بعد بعين ما يتعلّق به اليقين سابقاً، ولسراية الشكّ إلى اليقين يعبّر عنه بالشكّ السّاري. فإذا كان متعلّقهما واحداً لزم عدم اجتماع اليقين والشكّ في زمان أصلاً، لاستحالة اجتماع الضدّين في آنٍ واحد بالنسبة إلى موضوع واحد، فزمان اليقين في القاعدة لابدّ وأن يكون متقدّماً على زمان الشكّ، مع فرض وحدة متعلّقهما.

وأمّا متعلّق الشكّ واليقين في قاعدة الاستصحاب؛ فبالنظر إلى ذات

المستصحب ـ مع قطع النظر عن حدوثه وبقائه ـ واحد، ومن جهة لابديّة اجتماع اليقين والشكّ في زمان في الاستصحاب ـ كما ذكرنا سابقاً ـ واستحالة اجتماعهما في زمان واحد على متعلّق واحد، فيلزم أن يكون متعدّداً بالاعتبار بحيث يتعلّق اليقين بالشيء من حيث الحدوث والشكّ به من حيث البقاء، فزمان اليقين والشكّ في الاستصحاب متّحد ومتعلّقيهما متعدّد.

ثمّ إنّ دعوى الشيخ﵀ الظهور باعتبار كونها رابطة زمانيّة في السابق، وظهور الفاء في كونها للترتّب الزماني صراحة الرواية في كون زمان اليقين والشكّ مختلفاً متقدّماً ومتأخّراً مع ظهور الرواية في وحدة متعلّقهما أيضاً، ولا إشكال في انطباقه على قاعدة اليقين.

وأيّد كلامه﵀ بكمال مناسبة لفظ النقض مع إرادة قاعدة اليقين دون الاستصحاب؛ لأنّه بعد عدم إمكان إرادة معناه الحقيقي لابدّ أن يُراد منه رفع اليد عن آثار المنقوض، ولا إشكال في أنّ رفع اليد عن الآثار المترتّبة سابقاً أولى بمعنى النقض من رفع اليد عن ترتيب الآثار اللّاحقة.

وفيه أوّلاً: ما ذكره الخراساني﵀ من وقوع عين هذه التعبيرات في الإرشاد إلى قاعدة الاستصحاب المرتكزة في سائر الأخبار، كقوله﵇ في الصحيحة الثانية لزرارة: (لأنّك كنت علىٰ يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً).

وثانياً: يمكن أن يكون التعبير باعتبار زمان الموصوفين، كما اشترط في الاستصحاب، أمّا التعرّض لحال الوصفين فلفنائهما في متعلّقيهما وجواز إسناد آثار الفاني إلى المفني وبالعكس.

وفيه أيضاً: ما ذكره الميرزا النائيني﵀ من منع ظهور الرواية في تعدّد زمان اليقين والشكّ، فضلاً عن ثبوت ظهور الرواية في سبق زمان اليقين على الشكّ، ولكنّه لجهة غلبة حصول اليقين قبل زمان الشكّ إذ يمكن حصول اليقين مع الشكّ في زمان واحد أو متأخّراً عن زمان حدوث الشكّ، إلّا أنّهما نادران، والمعتبر في الاستصحاب اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد وسبق المتيقّن على المشكوك، من دون أن يشترط سبق حدوث اليقين على عروض الشكّ، برغم أنّه الغالب، ففرض نفي الرواية في مورد الاستصحاب يكون بملاحظة الغالب.

وأمّا المؤيّد الذي ذكره ففيه أيضاً نظر؛ أوّلاً: من جهة تعارض نقل قوله﵇: (فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين) مع نقل قوله﵇ في رواية أُخرى: (فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ) إذ أنّ كمال مناسبة النقض مع إرادة قاعدة اليقين لو سلّم، فإنّه مدفوع بكمال مناسبة الدفع مع إرادة قاعدة الاستصحاب، إذ الدفع بالنسبة إلى الآثار الغير المترتبة أنسب من الآثار المترتّبة.

وثانياً: ما ذكره الميرزا النائيني﵀ أيضاً من مناسبة النقض مع الاستصحاب على عكس ما ادّعاه﵀، إذ التعبير بالنقض بالنسبة إلى اليقين الموجود المحفوظ إلى زمان الشكّ وزمان العمل، أنسب من اليقين المرتفع الذي لا يكون في زمان العمل لسراية الشكّ إليه، ولم يقل أحدٌ باعتبار قاعدة اليقين بالنسبة إلى ما بعد زمان الشكّ.

أقول: سوف نتحدّث لاحقاً عن معنى النقض وأنّه كما أنّ المصحّح لاستعمال كلمة (النقض) مجاز في باب اليقين، كذلك المصحّح في باب الاستصحاب أيضاً موجود، ولكن الغاية المصحّحة في الأخيرة غير المصحّح في

الأُولىٰ.

والخامسة: مكاتبة عليّ بن محمّد القاساني، قال:

«كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله الشكّ؛ صمّ للرؤية وافطر للرؤية.. الخبر».

أقول: الاستدلال بالرواية واضح؛ لأنّ تفريع قوله عليه السلام: (صمّ للرؤية) على قوله: (اليقين لا يدخله الشكّ)، دليلٌ على توقّف الصوم مثلاً على الرؤية، وإلّا فلا يجوز إدخال الشكّ في دخول رمضان في اليقين بشعبان. وكذلك في قوله عليه السلام: (وافطر للرؤية)، وهذا ينطبق على الاستصحاب.

وقد جعل الشيخ رحمه الله هذه الرواية أظهر ما في الباب في دلالتها على حجّية الاستصحاب.

ولكن استشكل فيها من جهة ضعف سندها.

وأشكل المحقّقان[1] الخراساني والنائيني رحمهما الله عليها: باحتمال كون المراد من اليقين الواقع في الرواية اليقين بدخول شهر رمضان وشوّال، بحيث كان العلم موضوعيّاً مأخوذاً في وجوب صوم الشهر وإفطار يوم العيد، وعلى هذا لا ارتباط لها بقاعدة الاستصحاب[2].

ولكن من سَبَر أخبار باب الصوم، ونظر إلى بعض الفروعات الذي التزموا

---

(١) وقد سبق المحقّق الخراساني رحمه الله في الإشكال بعض من الأعلام أيضاً.

(٢) غير خفيّ أنّ الظهورات المنعقدة في الواقعة تقتضي بكون الأحكام التكليفيّة والوضعيّة واقعة على الموضوعات من غير مدخليّة العلم فيها موضوعاً، فحمل العلم موضوعيّاً خلاف ظهور الأدلّة قطعاً.

به، يقطع بعدم كون اليقين مأخوذاً في الحكم في المقام، كحكمهم بوجوب القضاء على من أفطر في يوم الشكّ من رمضان عند كشف الخلاف، وكونه منها، مع أنّه لو كان اليقين مأخوذاً في الحكم لما وجب عليه القضاء، ضرورة انتفاء موضوع الحكم بانتفاء جزئه وهو اليقين[1]. وتنزيل غير القطع الموضوعي مقامه يحتاج إلى دليل خاصّ مفقود في المقام.

ودليل اعتبار البيّنة لا يقدر على تنزيلها مقام القطع الموضوعي، لو كان مأخوذاً بنحو الكاشفيّة أيضاً؛ لما ذكرنا في محلّه من عدم إمكان تنزيل غير القطع مقامه من حيث الطريقيّة والموضوعيّة بدليل واحد. نعم، لو كان في الروايات لفظ الكاشف أمكن تصحيح الدعوى، لكن الظاهر عدمه.

مع أنّه لو أغمضنا الطرف عن البيّنة فإنّه يشكل الأمر في حكم الحاكم قطعاً، لعدم لحاظ كاشفيّته عن الواقع وعدمها جزماً.

فتحصّل: أنّ ظهور الرواية في الاستصحاب ثابتٌ، ووجوب الصوم والإفطار متعلّق على نفس اليوم الذي من رمضان أو شوّال واقعاً، من دون مدخليّة شيء آخر فيه، واستصحاب الزمان ـ كما اعترف به المحدّث الاسترآبادي ـ من الاستصحابات المسلّمة عند الكلّ المجمع عليه.

---

(١) ومن الفروعات القاضية بخلاف ما أفاداه أنّ المكلّف لو صام يوم الشكّ بنيّة آخر شعبان ثمّ ظهر أنّه من رمضان، فلا إشكال عندهم في أنّه يقع من رمضان ويكتفى به، وليس عليه القضاء، وعليه فلو كان العلم موضوعيّاً ومأخوذاً في الموضوع حينئذٍ لكان لازمه عدم وجوب صوم ذلك اليوم وعدم وقوعه من رمضان، ضرورة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، أعني العلم الدخيل في الموضوع.

وبالجملة: لا يتوجّه إشكال على الرواية إلّا ضعف سندها المُشار إليه آنفاً.

وربما يؤيّد حجّية الاستصحاب بالأخبار الخاصّة الواردة في أبواب مخصوصة:

منها: رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمن يُعير ثوبه الذمّي وهو يعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير.

قال: «فهل عليَّ أن أغسله؟ فقال: لا، لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن إنّه نجس».

ولا يخفى أنّ استناد الحكم بالطهارة بسبق الطهارة والعلم بها، يقضي بأنّه من جهة الاستصحاب دون القاعدة، لعدم ملاحظة سبق الطهارة في القاعدة، بل يكفي في الحكم فيها عدم العلم بالطهارة والنجاسة من دون لحاظ حالة سابقة موافقة له أو مخالفة أو عدم إحرازها.

ولكن المستفاد من الرواية على هذا هي حجّية الاستصحاب في باب الطهارة فقط، اللّهم إلّا أن يتمسّك باستفادة الملاك والمناط من الرواية، وكونها دالّة إلى تلك القاعدة المرتكزة في الأذهان، والحكم على الرواية بأنّ موردها أحد مصاديق الاستصحاب، أو بعدم القول بالفصل بين الطهارة وغيرها، ولا يبعد دعواه.

وعلى كلّ حال، يصلح الرواية لتأييد مضامين الروايات السابقة المستفادة منها حجّية الاستصحاب مطلقاً.

منها: أي ومن تلك الأخبار المؤيّدة، قوله عليه السلام:

«إذا استيقنت أنّك توضّأت فإيّاك أن تحدث وضوءاً حتّى تستيقن أنّك أحدثت».

ولا يخفى أنّه بمقتضى الحكم بالطهارة تعويلاً على الوضوء المتيقّن في السابق، واستمرار ذلك الحكم حتّى يتيقّن بارتفاعه بإحداث حدث يمكن استفادة حجّية الاستصحاب.

إنّما الكلام في اختصاص الرواية بباب الوضوء، واستفادة الكلّية منها كما في السابقة عليها بلا إعادة.

نعم، يجب تصرّف فقهي في الرواية لرفع منافاتها مع الأخبار المتعدّدة المنافية لها، الواردة فيها بأنّ (الوضوء على الوضوء نورٌ علىٰ نور)، والدالّة على استحباب تجديد الوضوء حتّى مع العلم بالوضوء، وكونه متطهّراً، وهو أنّ المراد بقوله عليه السلام: (إيّاك أن تحدث وضوءاً) النهي والتحذير عن إحداث الوضوء بعنوان اللزوم والوجوب دون التجديد. والأخبار المقابلة للرواية ناطقة بكون الوضوء المجدّد بعنوان التجديد.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ومنها: الأخبار الأُخر المثبتة للإباحة والطهارة مطلقاً أو في باب المياه بالخصوص، وهي على ثلاث طوائف:

الأُولى: المثبتة للإباحة كقوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلالٌ حتّىٰ تعلم أنّه حرام).

والثانية: المثبتة للطهارة في جميع الأشياء من دون اختصاصه بباب المياه كقوله عليه السلام: (كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر).

الثالثة: هي الأخبار المثبتة للطهارة في المياه بالخصوص كقوله عليه السلام: (الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس).

واختلفوا في الرواية من حيث استفادة الحكم الواقعي فقط، أو الحكم الظاهري فقط، أو هما معاً.

وعلى فرض استفادة الحكم الظاهري وحده: أمّا هو مفاد قاعدة أصالة الطهارة، أو الحلّية فقط، أو الاستصحاب وحده، أو هما معاً وعلى فرض.

وعلى فرض استفادة الحكمين الواقعي والظاهري من الرواية أيضاً إمّا الحكم الواقعي والقاعدة، أو هو والاستصحاب، أو هو مع كليهما.

فهذه سبع صور. فمنهم من قال باستفادة الحكم الواقعي فقط، والتزم آخرين بغيره إلى آخر الأقسام.

أمّا صاحب الكفاية﵀ فقد التزم باستفادة الحكم الواقعي من صدور الروايات، والاستصحاب من أذيالها وغاياتها. وقال في الحاشية بأنّه يستفاد منها الحكم الواقعي والقاعدتين معاً.

ولكن الشيخ﵀ فرّق بين القسمين الأوّلين والثالث، فقال في الأوّلين باستفادة الاستصحاب وحده.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أقول: الحقّ أنّ المستفاد من الروايات جميعاً هي قاعدة الطهارة والحلّية فقط، من دون تعرّضها للحكم الواقعي والاستصحاب، وهذا مع قطع النظر عن أمر خارجي في المقام، أمّا الثالث ففيه كلام سنتعرّض له إن شاء الله تعالى.

وأمّا كيفيّة استفادة الحكم الواقعي فقط، فيمكن أن يكون على ثلاثة أوجه:

الوجه الأوّل: أن يكون المستفاد من المغيّى والغاية حكمين واقعيّين، ولكن مقتضى التقييد بالغاية أخذ العلم في موضوع أحدهما وعدمه في موضوع الآخر، فنستفيد من صدر الرواية وذيلها في مثل قوله﵇: (كلّ شيء لك حلالٌ حتّى تعلم أنّه حرامٌ)، مثلاً أنّ الشيء حلالٌ واقعاً ما لم يعلم بحرمته الواقعيّة، وكذلك نستفيد منها أيضاً أنّه حرامٌ واقعاً إذا حصل العلم بتلك الحرمة، ضرورة تقيّد أحد الحكمين

بالعلم والآخر بعدمه، فالحرمة الواقعيّة مقيّدة بالعلم بها والعلم جزء موضوع لها، فبانتفاء العلم وعدمه يرتفع الحرمة لا محالة، ويثبت الحلّية الواقعيّة أيضاً، ولا بأس في تقيّد الحكم بشرط كونه مشكوكاً فيه، إذ الحكم الظاهري لابدّ وأن يكون الشكّ وعدم العلم مأخوذاً في موضوعه، وبجعل من الشارع في ظرف عدم العلم بالواقعي، فالحاجة إلى الشكّ في الحكم الواقعي كاحتياج الحكم إلى الموضوع، دون العكس، بحيث يكون الشكّ في كلّ حكم مأخوذاً في موضوعه ويكون المجعول في مورد الشكّ وعدم العلم مجرّد الحكم الظاهري، فيمكن أن يكون الحكم الواقعي أيضاً مشروطاً ومجعولاً في ظرف الشكّ شكّاً موضوعيّاً لا طريقيّاً كما سيجيء الإشارة إليه. فإذا كان الحكم مشروطاً بحصول العلم به وهو مأخوذاً في موضوعه، فعدمه أيضاً مأخوذ في الحكم المقابل لهذا الحكم إذا كان قد جعل حكم في مقابل ذلك الحكم.

ولكن يدفع هذا الوجه باستلزامه للتصويب المحال المجمع على بطلانه، وقد أثبتنا في محلّه مراراً عدم إمكان تقيّد الحكم بالعلم والجهل واقعاً وفي نفس الأمر[١]، وليس الإشكال من ناحية التقييد فقط حتّى ترتفع الإشكالات بالأخذ بنتيجة التقييد في المقام التي لا محصّل لها قطعاً[٢].

الوجه الثاني: أن تكون الرواية في مقام إثبات الحلّية للشيء واقعاً بعنوانه الأوّلي، لا مقيّداً بعدم العلم بالحرمة، وفي مقام إثبات الحرمة له واقعاً عند حصول

---

(١) للزوم محاذير متعدّدة أعمّ من الدور والخلف كما بيّن في محلّه.

(٢) التزم المحقّق الخراساني في توجيه بطلان هذا الوجه بأنّ الذيل غاية للحكم الظاهري دون الواقعي.

العلم بها، وقد أخذ العلم في هذه الصورة طريقيّاً محضاً. وعلى هذا الوجه يصبح معنى الرواية هكذا: كلّ شيء حلالٌ واقعاً بعنوانه الأوّلي، وإذا انكشف حرمته الواقعيّة بعنوانه الأوّلي فهو حرام واقعاً.

ولا يخفى الفرق بين الوجهين بأخذ العلم وعدمه موضوعاً في الأوّل دون الثاني، وإثبات الحلّية للشيء بعنوان كونه مجهول الحكم في الأوّل، وبعنوانه الأوّلي الذاتي مرسلاً ومطلقاً في الثاني.

ويدفع هذا الوجه أوّلاً: بكونه خلاف ظهور الرواية، إذ لو لم يكن للرواية ذيل وللحكم غاية لصحّ الكلام. ولكنّ الذيل يعطي الصدر ظهوراً في أخذ الشيء فيه بعنوان أنّه مجهول الحكم لا بعنوانه الأوّلي.

وثانياً: استلزامه اجتماع الضدّين المحال، إذ العلم يكشف عن حرمته السابقة في الواقع بعنوانه الأوّلي المجعولة للموضوع المرسل المطلق المنكشفة بالعلم بها، ضرورة أخذه طريقاً إليها، فيلزم أن يكون الشيء قبل حصول العلم حراماً وحلالاً واقعاً بعنوانه الأوّلي وهو ممنوع.

الوجه الثالث: أن تكون الحلّية الواقعيّة ثابتة للشيء بشرط عدم العلم بأنّه من مصاديق الحرام، وبعده ترتفع تلك الحلّية ويصبح الشيء حراماً واقعاً. وقد ذكرنا في محلّه إمكان تقيّد الحكم وتقييده بشرط العلم بموضوعه ومصاديقه. ولا محذور في جعل حكم واقعي في مورد عدم العلم بموضوع حكم آخر، وأعني بموضوع الحكم الآخر الخمر والبول وأمثالهما، ولا يلزم من التقييد بذلك الشكّ والجهل المحاذير الواردة في تقيّد الحكم وتقييده بالشكّ والجهل بنفس الحكم، وكذلك لا يجري محاذير تقيّد الحكم وتقييده بالعلم به في تقيّد الحكم وتقييده

بالعلم بموضوعه، فلا يلزم أن يكون كلّ حكم مجعول في مورد الشكّ حكماً ظاهريّاً، بل أعمّ بخلاف عكسه، إذ كلّ حكم ظاهري لابدّ وأن يكون مجعولاً في ظرف الشكّ[١] كما ذكرنا سابقاً.

وبالجملة: لا إشكال من هذه الناحية، فالخمر ما لم يعلم بأنّه حلالٌ وطاهر واقعاً بعد حصول العلم تكون حراماً ونجساً واقعاً.

وعلى هذا الوجه يكون المراد من العلم المذكور في قوله عليه السلام: (حتّى تعلم أنّه حرامٌ) العلم بأنّه من مصاديق الحرام. وفي تأويل أن يُقال: حتّى تعلم أنّه خمرٌ أو غيرها من المحرّمات والنجاسات[٢].

وهذا الوجه مدفوع أيضاً؛ أوّلاً: بكونه خلاف ظهور الرواية، ضرورة تقييد الحكم والحلّية فيها بالعلم بالحرمة والقذارة مثلاً، لا العلم بأنّه من مصاديق الحرام.

وثانياً: مخالفته مع ما يستفاد من أدلّة جميع الأحكام الأوّلية المجعولة على الموضوعات بالإرسال والإطلاق من غير تقييدها بالعلم بها.

فتبيّن من جميع ما ذكرنا: أنّ المستفاد من الرواية لا يمكن أن يكون حكماً واقعيّاً فقط، ضرورة عدم تعقّل بعض وجوهه، ومخالفته لظهور الرواية في بعضها الآخر. وبالنتيجة لا يمكن إرادته قطعاً.

وأمّا إذا كان المراد من الرواية الحكم الظاهري فقط وهو الاستصحاب، فحيث أنّ الاستصحاب يحتاج إلى سبق المتيقّن والمحرز سابقاً، حتّى يحكم بالتعبّد الاستصحابي ببقائه عند الشكّ في بقائه، فيلزم أن يكون الغاية في الرواية

---

(١) ضرورة أنّه وظيفة ظاهريّة لعلاج الشكّ والتحيّر، فلابدّ أن يكون في ظرفه.

(٢) وغير خفيّ ذهاب المولى الورع صاحب الجواهر رحمه الله إلى مثل هذا القول.

غاية للحكم بالاستمرار والبقاء دون الثبوت، واستلزم اعتبار التقدير في الرواية، بأن تكون مثلاً هكذا: (كلّ شيء حلالٍ حلالٌ حتّىٰ تعلم أنّه حرام)؛ أي كلّ ما أُحرز حلّيته بأيّ إحراز كان في السابق، فهو محكوم بالحلّية الظاهريّة، ومستمرٌّ على تلك الحلّية حتّىٰ تعلم أنّه حرام.

ولا إشكال في إمكان إرادته من الرواية أمّا لمعنى المخالف لظهورها، فلا يكون مراداً[1].

وأمّا إذا كان المراد من الرواية الحكم الواقعي والاستصحاب:

فربما يُقال: بأنّ الرواية بصدرها وذيلها بجعل واحد متكفّلة لإفادة الحكمين؛ الحكم الواقعي بإثبات أصله في الواقع، والظاهري بإثبات فاعل الاستمرار في مرحلة الظاهر.

وفيه: حيث أنّ الحكم الظاهري بنفسه وموضوعه متأخّر عن الحكم الواقعي بنفسه وموضوعه، لأنّ الشكّ في الحكم الواقعي المتأخّر عن موضوعه طبعاً مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري المتقدّم على حكمه طبعاً، فلا يمكن إفادة الحكمين المترتّب موضوع أحدهما على الآخر بجعل واحد، ضرورة لزوم تقدّم ما هو متأخّر بالطبع فيه، فلهذه الجهة لا يمكن استفادة الحكمين معاً من الرواية.

---

(١) لا يخفى أنّ النظر في الاستصحاب إلى لحاظ الحالة السابقة وتيقّن حدوثها، وهذا بخلاف قاعدة الطهارة المبحوثة عنها، حيث أنّ الطهارة فيها ملحوظة مع قطع النظر عن الحالة السابقة، وعليه فإذا كانت الرواية في مقام بيان التعبّد الاستصحابي لكان اللّازم أن يلاحظ فيها ثبوت الحالة السابقة وفرضها ثابتة حدوثاً، ووقوع التعبّد بالنسبة إلى بقاءها كأن يقال: (كلّ شيء طاهر طاهر حتّى تعلم أنّه قذر) و (كلّ شيء حلال حلال إلى أن يعلم أنّه حرام) وهذا يخالف ظهور الرواية قطعاً.

وأمّا المحقّق الخراساني﵀ فقد تنبّه للإشكال في «الكفاية» وتعرّض له وحاول تصحيح الأمر وقال باستفادة الحكمين بجعلين في الرواية:

أحدهما: بمقتضى الصدر حيث يستفاد منه الحكم الواقعي.

والثاني: بمقتضى الذيل والغاية في الرواية، وأنّه يستفاد منه الحكم بالبقاء والاستمرار. إذ الحكم الواقعي مجعول للشيء بعنوانه الأوّلي في ذاته مرسلاً ومطلقاً من غير تقييده بالعلم والجهل، فالغاية ليست غاية له لاستحالة دخالة العلم والجهل الطريقيين بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة، فيلزم أن تكون غاية للحكم الظاهري، ونستكشف من ذلك حكم الشارع بثبوت ذلك الحكم في مرحلة الظاهر واستمراره حتّىٰ قيام الغاية، فتصير مدلول الرواية هكذا: كلّ شيء لك حلال واقعاً وتستمرّ تلك الحلّية لك حتّى تعلم... إلى آخره.

أقول: هذا الوجه ممكن، وليس فيه ما يوجب استحالة إرادته في الواقع كالسابق عليه، ولكنّه أيضاً خلاف ظهور الرواية، للحاجة معه إلى التقدير قطعاً مع ظهور الرواية في خلافه.

وأمّا إرادة الحكم الواقعي والقاعدة من الرواية:

فظهر حالها من الصورة السابقة، من أنّ الإفادة إن كانت بجعل واحد، فهو أمرٌ مستحيل؛ ضرورة توقّف موضوع أحدهما على الحكم الآخر كما أشرنا إليه.

وإن كانت بجعلين، فهو أمرٌ ممكن ولكنّه خلاف ظهور الرواية قطعاً، إذ الحكم الواقعي يستفاد من الصدر مع غمض العين عن الذيل حتّى يحمل الحكم على الموضوع مرسلاً ومطلقاً بعنوانه الأوّلي الذاتي، ولولا ذيل الرواية لأمكن دعوى ظهورها في إفادة الحكم الواقعي، ولكن ظهور الذيل يهدم ظهور الصدر،

ويبيّن أنّ الشيء ليس مأخوذاً بعنوانه الأوّلي مرسلاً، بل من حيث أنّه مشكوك الحكم، فلا يكون المحمول هو الحكم الواقعي، ضرورة جعله للموضوع الواقعي من غير مدخليّة للعلم والجهل فيه، فيجب متابعة ظهور الرواية، ولذلك لا سبيل إلى استفادة إرادة الحكمين المذكورين منها.

وأمّا إرادة الحكمين الظاهريّين من القاعدة والاستصحاب منها، بأن تكون الرواية بصدرها وذيلها متكفّلة لبيان الحكم الظاهري وهي القاعدة ثبوتاً والاستصحاب استمراراً وبقاءً.

فهي ممنوعة، إذ تنافي القاعدتين من حيث اللّحاظ، وعدم تحقّق جامع بينهما، يقتضيان عدم إمكان استفادتهما من جعل واحد، وعدم إمكان تحقّق ذلك الجعل، ضرورة[1] لحاظ الشيء في كلّ منهما بعنوان مشكوك الحكم، ولكنّ في القاعدة من حيث الحدوث وأصل الثبوت، وفي الاستصحاب من حيث البقاء والاستمرار بعد الفراغ عن أصل الثبوت والحدوث، ومن الواضح أنّه لا يمكن لحاظ شيء في آن واحد مشكوك الحكم ومتيقّن الحكم.

نعم، لو كان في الرواية لفظ جامع له إطلاق أزماني كالإطلاق الأفرادي الموجود، حتّى نستكشف منه الجعلين في المقام، باعتبار ملاحظة الشارع القاعدتين معاً كما لو قيل: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام) سواء كان الشكّ فيه من حيث الحدوث والثبوت أو من حيث البقاء والاستمرار[2] لأمكن

---

(١) وذلك من جهة لحاظ الحالة السابقة وتيقّن ثبوتها في الاستصحاب، وعدم النظر والتوجّه إليها في جعل القاعدة.

(٢) فإن كان الجعل ينظر إلى أصل الحدوث والثبوت، فالمجعول هي القاعدة، وإن كان بلحاظ حالة

دعوى استفادة هذه الصورة من الرواية.

ولكنّه خلاف ظهور الرواية فضلاً عن أنّه ليس لنا مثل هذا الإطلاق الأزماني، فلا يمكن إرادة الحكمين الظاهريّين معاً من الرواية.

وأمّا إرادة الحكم الواقعي والحكمين الظاهريّين من الرواية كما قال به المحقّق صاحب «الكفاية»ﷺ في حاشيتها، فظهر الحال فيها بما ذكرنا في الصور السابقة،إذ المحاذير في الصورة ملفّقة من المحاذير المتقدّمة من عدم استفادة إرادة الحكم الواقعي قطعاً؛ لانهدام ظهور الصدر وأخذ العلم في الذيل طريقيّاً لا موضوعيّاً، وعدم إمكان الجمع بين لحاظي القاعدتين، ضرورة تنافي اللّحاظ بينهما.

فظهر من جميع ما ذكرنا دوران مراد الرواية بين الاستصحاب فقط، أو القاعدة وحدها. وحيث ذكرنا سابقاً أنّ الاستصحاب يحتاج إلى إحراز الثبوت السابق، وبما أنّه ليس في الرواية ما يدلّ على ثبوت الحكم سابقاً حتّى تكون متكفّلة للحكم من حيث البقاء والاستمرار إلّا بتكلّف التقدير، فيسقط دلالة الرواية على الاستصحاب ويجب حملها على خصوص القاعدة دون الاستصحاب.

وقس على الرواية المبحوثة عنها الطائفتين الأخريين المشار إليهما في صدر الكلام.

ولكن ما ذكرنا بحسب قصر النظر على ظهور الروايات وملاحظتها في حدّ أنفسها من غير الالتفات إلى أمر خارجي في المقام.

وفي الطائفة الثالثة؛ أعني قولهﷺ: (الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس)

- البقاء والاستمرار فالمجعول هو الاستصحاب.

كلامٌ تنبّه إليه الشيخ الأجلّ ﷺ، ولا يبعد أن يكون الحقّ معه، وهو:

أنّا نعلم بحسب الأدلّة الخارجيّة ومع قطع النظر عن الرواية، أنّ الماء بأيّ أفراده كان قليلاً أو كثيراً طاهرٌ بحسب ذاته مخلوقٌ طاهراً طهوراً كما وصفه سبحانه وتعالىٰ بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[1]، الماء كلّه طاهر حتّى تغيّر لونه أو ريحه أو طعمه، فبحسب أصل الخلقة متىٰ وجد فرد من أفراد الماء في الخارج فهو طاهر واقعاً، وإنّما يطرء عليه التنجّس بعوارض طارئة عليه، فالشكّ في طهارته ونجاسته غالباً بل دائماً يكون من حيث عروض النجاسة، لإحراز أصل طهارته بحسب خلقته الأصليّة، فارتكاز هذا المعنى من الخارج في المقام، يمكن أن يكون قرينة وعلّة لانعقاد الظهور القويّ في الرواية، وتكفّلها لبيان الحكم من حيث البقاء دون الحدوث وأصل الثبوت، بخلاف الخبرين السابقين إذ لا يكون دليلٌ خارجيٌّ نقطع منه أنّ كلّ شيء بحسب خلقته الأصليّة طاهر وحلال حتّى يكون الشكّ في طهارته وحلّيته من جهة عروض العوارض.

وما ذكرناه يمكن أن يكون وجهاً لحمل الرواية على بيان الاستصحاب، وعلى فرضه يكون دليلاً دالّاً على حجّية الاستصحاب في باب المياه بالخصوص.

ويؤيّد ما ذكرناه حاكميّة استصحاب الطهارة الثابتة بحسب الخلقة الأصليّة على القاعدة في كلّ مقام، ضرورة حكومة الأُصول المحرزة على الأُصول المحضة، ولو كانت الرواية متكفّلة لبيان القاعدة لما كان يترتّب عليها أثر؛ لعدم وصول الدور إليها ما دام يجري استصحاب الطهارة في الماء المشكوك طهارته،

---

(١) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

سواء كانت الشبهة في مورد الشكّ شبهة حكميّة أو موضوعيّة.

ولا يخفى أنّ ما ذكر من مراد الشيخ﵀ هو في غير الماء الذي علم بنجاسته سابقاً والجاري استصحاب نجاسته فعلاً عند الشكّ في زوالها، بل هو خارج عن الكلام لأنّه قد تبدّلت حالته الأصليّة وخرج عمّا عليه سابقاً يقيناً.

هذا تمام الكلام في الأخبار المهمّة التي استدلّوا بها على حجّيّة الاستصحاب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

دلالة أخبار الاستصحاب علىٰ عدد من القواعد

ثمّ يقع الكلام في مقدار ما يستفاد منها من حجّية سائر القواعد، أو من حجّية الاستصحاب مطلقاً وعدمه ؛

ولذا ينبغي الكلام في جهات:

الجهة الأُولى: ذكرنا في السابق فروق القواعد الأربعة؛ الاستصحاب وقاعدة اليقين والاستصحاب القهقرائي وقاعدة المقتضى والمانع، وبعد وضوح ذلك نقول: لا إشكال في استفادة حجّية الاستصحاب فقط من الأدلّة لا غيره من سائر القواعد، أمّا استفادة كلّ قاعدة من القواعد بخصوصها عدا الاستصحاب فهي مقطوعة العدم، إذ أنّ جميع الموارد الواقعة في الأخبار تعدّ من موارد الاستصحاب ويستهجن تطبيق قاعدة أُخرى على مورد غيرها. فيلزم أن يكون المستفاد إمّا الاستصحاب بخصوصه أو مع غيره.

وأمّا استفادة حجّية الاستصحاب بالمعنى المصطلح، وحجّية الاستصحاب القهقرائي من الأخبار، فلا طريق إليها لكون الأخبار ظاهرة في تعلّق اليقين بالحدوث وأصل الثبوت، وتعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين بقاءاً واستمراراً. والأمر في الاستصحاب القهقرائي بعكس ذلك حيث أنّ تعلّق اليقين بثبوته يكون فعلاً والشكّ بحدوثه في زمان سابق عليه.

ومضافاً على خلاف الظهور، لا يمكن إرادة ذلك أيضاً لاستلزام اللغو

والعبث[١]. وذلك لعدم ترتّب أثر على الاستصحاب القهقرائي مطلقاً، لكونه دائماً مزاحماً مع الاستصحاب العدم الأزلي بالمعنى المصطلح السابق على زمان المشكوك، ولذلك لا يمكن تحقّق مثل هذا الجعل. وأمّا تشابه الأزمان الذي ذكروه فليس بثابت وعلى فرضه ليس دليل على حجّيته.

وأمّا استفادة حجّية الاستصحاب وقاعدة اليقين منها، فهي أيضاً خلاف الظهور، إذ ذكرنا في السابق أنّ متعلّقي اليقين والشكّ في الاستصحاب واحد ذاتاً ومتعدّد وصفاً. ولذا لا يلزم اجتماع الضدّين في اجتماع الصفتين المتضادّتين اليقين والشكّ في آن واحد، لتعدّد متعلّقيهما من حيث الحدوث والثبوت والبقاء والاستمرار، ولكن متعلّقي اليقين والشكّ في القاعدة واحد ذاتاً وصفةً، بحيث تعلّق الشكّ البعدي الحدوث بعين ما تعلّق به اليقين السابق ذاتاً وصفةً، ولذا يلزم أن لا يجتمع زمان اليقين والشكّ في القاعدة قطعاً لاجتماع الضدّين المحال.

وحيث أنّ الروايات [٢] ظاهرة في تعدّد متعلّقي الوصفين من حيث الصفة بحيث أنّها ظاهرة في تعلّق اليقين بأصل الثبوت والشكّ بالبقاء مع اليقين الموجود بأصل الحدوث والثبوت، لزم حملها على الاستصحاب فقط.

وما توهّم: من دلالة الصحيحة الثانية لزرارة على حجّية القاعدة، من كون

---

(١) وذلك من جهة وقوع التنافي بين القاعدتين، حيث أنّ أصل الحدوث والثبوت في إحداهما مفروض ومتيقّن، أمّا البقاء والاستمرار فمشكوك ومتردّد فيه، وهو مورد الاستصحاب، وهذا بخلاف القاعدة الأخرى؛ أعني الاستصحاب القهقرائي فإنّ أصل الثبوت فيه مشكوك والبقاء محرز ومعلوم ومن لزوم اللغو والعبث.

(٢) ظاهرة في علّية اليقين والشكّ، لكونهما في زمان واحد، فيلزم أن يُراد من الرواية الاستصحاب لا قاعدة اليقين.

المراد باليقين في قوله عليه السلام: (لأنّك كنت على يقين فشككت) هو اليقين الحاصل بعد النظر والفحص المرتفع بعد الصلاة برؤية الدم.

مدفوعٌ: بعدم مناسبة التعليل الوارد في الرواية مع القاعدة قطعاً، لعدم وجود شكّ[1] في المقام.

ولو كانت الرواية تتضمّن قاعدة أُخرى مجعولة لكان اللازم أن تكون قاعدة اليقين الساري التي لم يلتزم بحجّيتها أحد ولا ترتبط بالشكّ الساري.

نعم، كان الشيخ رحمه الله يستظهر قاعدة اليقين من الرواية عند قوله عليه السلام: (من كان على يقين فشكّ)، من كون لفظة (كان) رابطة نهائية، وظهور الفاء في الترقّب الزماني موجباً لظهور سياق الكلام في اختلاف زمان الوصفين، مع ظهوره في وحدة متعلّقيهما ذاتاً وصفةً، وقد منعنا عن ادّعاء الظهور الثاني وقلنا إنّ التعبير بـ(كان على يقين فشكّ) لو كان ظاهراً في تأخّر حدوث زمان الشكّ، فإنّ ذلك لأجل غلبة تأخّر حدوث الشكّ، للغفلة عن الشكّ في البقاء عند اليقين بالحدوث غالباً، إذ لا يلزم في الاستصحاب تقدّم حدوث وصف اليقين على حدوث الشكّ، بل يمكن العكس أو تقارنهما.

وأيضاً حيث أنّ الوصفين طريقان يحكيان عن متعلّقيهما، فالتقدّم والتأخّر باعتبار متعلّقيهما لا نفسهما.

نعم، لو كان في الروايات لفظ جامع له إطلاق أزماني دالّ على وجوب البناء على اليقين، سواءً كان الشكّ في بقاء متعلّقه أو في نفس متعلّقه، لأمكن القول

---

(١) حيث أنّ وقوع الدم قبل الصلاة وحينها معلوم العدم، وبعدها معلوم الوقوع، فأين الشكّ؟

بحجّية القاعدة أيضاً، ولكنّه مفقود.

وأمّا استفادة حجّية الاستصحاب وقاعدة المقتضى والمانع بأيّ وجه من وجوهها، فإنّه لا سبيل إليها، لما ذكرنا في السابق من كون اليقين والشكّ في القاعدة متعلّقين بشيئين مختلفين متعدّدين ذاتاً وصفةً، بحيث كان اليقين متعلّقاً بوجود المقتضي (بالكسر) والشكّ بوجود المانع، والمقتضى (بالفتح) الناشئ شكّه من جهة الشكّ في وجود المانع، وذلك بخلاف الاستصحاب، لوحدة متعلّقي الوصفين فيه ذاتاً لا صفةً، ولا إشكال في ظهور الروايات في وحدة متعلّق اليقين والشكّ بحيث يكون تعلّق الشكّ بغير ما تعلّق به اليقين.

نعم، حيث اشترط في الاستصحاب اجتماع زمان الوصفين، لزم أن يكون المتعلّقان متعدّدين مختلفين من حيث الوصف؛ أحدهما حدوثاً وثبوتاً، والآخر بقاءاً واستمراراً، برغم كونهما متّحدين ذاتاً. وقد أشبعنا الكلام في هذه الجهة خلال الكلمات المتقدّمة.

في حكم جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة والكلّية

الجهة الثانية: ذكرنا في السابق الانقسامات اللّاحقة للاستصحاب باعتبار أقسام المستصحب، من كونه أمراً وجوديّاً أو عدميّاً، تكوينيّاً أو تشريعيّاً، وفي هذه الصورة إمّا حكم تكليفي أو وضعي، وكلّ منهما إمّا حكم كلّي أو جزئي، وباختلاف الدليل الدالّ على المستصحب، من كونه إجماعاً أو عقلاً أو كتاباً وسنّة.

وسنتكلّم في الجهة الثالثة إن شاء الله في المقتضي والرافع والشكّ فيهما، وباختلاف ما شكّ فيه من المقتضى والرافع بجميع أقسامه من الشكّ في وجود الرافع أو رافعيّة الموجودة بأقسامها الأربعة، وسنتكلّم في الجهة الثالثة إن شاء الله عن الشكّ في المقتضى والرافع. وأمّا غيرهما من سائر الأقسام المذكورة فلا إشكال فيها لأنّ إطلاق الأخبار يشمل جميعها من غير فرق بين الأمر الوجودي والعدمي، والتكويني والتشريعي، الحكم الكلّي أو الجزئي، إلى غير ذلك.

نعم، ربما يشكل جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة والكلّية، ولكن لا من جهة عدم شمول الدليل والخدشة في إطلاقه، بل لأجل مانع آخر وهو عدم كون العقل شاكّاً بالنسبة إلى حكم موضوعه[1]، وانتفاء الموضوع وتبدّله في الحكم الكلّي. وسنتعرّض إن شاء الله مفصّلاً خلال التنبيهات عن جريان الاستصحاب في

---

(١) مع إحرازه، فلابدّ من أن يكون الشكّ دائماً إلى الشكّ في موضوع حكمه.

الأحكام العقليّة وعدمه، وسنثبت إن شاء الله فيها أيضاً كفاية إحراز الموضوع عرفاً بالدقّة العقليّة، ونرفع إشكال جريان الاستصحاب في الحكم الكلّي[1]، لكن المهمّ في المقام هو التعرّض بما يستفاد من الأدلّة من جهة الشكّ في المقتضى والرافع.

في جريان الاستصحاب في الشكّ في الرافع دون المقتضى

الجهة الثالثة: مقتضى إمعان النظر في أدلّة حجّية الاستصحاب، هو الاعتراف بحجّيته في الشكّ في الرافع فقط بجميع أقسامه، دون حجّيته في الشكّ في المقتضي.

ولتوضيح ذلك، نقول: أمّا السيرة المدّعاة سابقاً وبناء العقلاء على استصحاب الحالة السابقة ـ الذي سلّمناه في المقام ـ فقد ذكرنا كونها دليلاً لبّياً، والقدر المتيقّن منها هو إجرائه في الشكّ في الرافع فقط دون المقتضي. هذا فضلاً عن أنّ النظرة الفاحصة إلى السيرة تقتضي ثبوتها في خصوص الشكّ في الرافع، نعم العقلاء يبنون على بقاء الحالة السابقة لترتيب الآثار التكوينيّة العقليّة والعرفيّة المترتّبة على نفس المؤدّى.

وأمّا الأخبار: فالخاصّة منها فكلّها واردة في الشكّ في الرافع، وحجّية الاستصحاب بناءاً عليها مخصوصة بتلك الموارد.

وأمّا الأخبار العامّة: فكلّ خبر ورد فيه موردٌ واطبقت القاعدة الكلّية

---

(١) **أقول:** أشكل شيخنا الاستاد على قضيّة جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية من ناحية وقوع الشكّ فيها دائماً في المقتضى دون الرافع، حيث التزم بعدم جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي وفي الأحكام الكلّية.

المرتكزة في الأذهان على ذلك المورد، فالشكّ فيه في الرافع دون المقتضى. فإنّ تفريع قوله عليه السلام: (صمّ للرؤية وافطر للرؤية) على قوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشكّ) ليس من جهة اقتضاء استصحاب شعبان ورمضان حتّى يُقال بأنّ الشكّ فيهما في المقتضي دون الرافع، ولا كلام مع ورود النصّ؛ لأنّ الاستصحاب المذكور مع أنّه يمكن توجيهه بحيث يكون المورد هو الشكّ في الرافع فإنّه يمكن التأمّل فيه من جهات:

إحداها: من جهة الشكّ في المقتضي.

والأُخرى: من جهة جريان الاستصحاب في الزمان وغيرهما.

فقوله عليه السلام: (صمّ للرؤية... إلى آخره)، من جهة عدم وجوب الصوم وبقائه على استحبابه وجواز الإفطار، واستصحاب وجوب الصوم وعدم حرمة الصوم، فالمورد من استصحاب الحكم، وهو باقٍ أبديّاً إلى أن يرفعه رافع ويزيله مزيل.

ولكن حيث أنّ هذا المؤيّد ليس بدليل، إذ يمكن استفادة حجّية الاستصحاب من الأخبار مطلقاً، بدعوى أنّ هذه الموارد كلّها واردة في الشكّ في الرافع من جهة المثال والسؤال عنها، ولا تخصيص للمورد بالنسبة إلى الحكم، وإسناد النقض إلى نفس اليقين الأعمّ تعلّقه بما يقتضي البقاء والاستمرار في عمود الزمان بنفسه لولا يرفعه رافع، وبما لا يكون كذلك؛ لأنّ اليقين بنفسه أمرٌ مستحكم مبرم، بخلاف الظنّ والشكّ حيث يصحّ إسناد النقض إليه دونهما.

فنقول: إثبات المدّعى ـ وهي الحجّية عند الشكّ في الرافع ـ يقتضي تقديم مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: لا إشكال في عدم إمكان إرادة النقض بمعناه الحقيقي الذي

هو ضدّ الإبرام، سواء تعلّق بنفس اليقين أو بالمتيقّن أو بأحكام المتيقّن؛ لأنّها أُمور واقعيّة فإنّ نقضها وعدمه خارج عن اختيار المكلّف، وهذا واضح لا حاجة إلى بيانه، فيجب أن يكون المراد منه ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اليقين والمتيقّن، التي هي في الحقيقة آثار المتيقّن، ويصحّ إسنادها إلى كلّ منهما لفناء أحدهما في الآخر، لصحّة إسناد آثار المفتي إلى الفاني وبالعكس.

وهذا الكلام ليس مخصوصاً بلفظة النقض الواقعة في بعض التعبيرات، بل يجري في سائر الكلمات الواردة في أخبار الاستصحاب، مثل قوله عليه السلام: (اليقين لا يدخله الشكّ)، وقوله عليه السلام: (اليقين لا يرفعه الشكّ)، وقوله عليه السلام: (فليمض على يقينه)، لأنّ دخول الشكّ ورفعه لليقين وعدمهما، أو المضيّ على اليقين، أُمور خارجة عن الاختيار كما في النقض، فلابدّ من أن يكون المراد منها هو ترتيب آثار اليقين، فيكون مراد الإمام عليه السلام: أنّ الأحكام المترتّبة بواسطة اليقين لا يدخلها أحكام الشكّ، ولا يرفعها الشكّ، أو أنّه ينبغي على المكلّف المضيّ على آثار اليقين وأحكام متيقّنه.

المقدّمة الثانية: النقض بالمعنى الكنائي الذي ذكرناه يحتاج إلى ما هو موجود في المقام، حتّى يجب ترتيب الأثر عليه، وإلّا فالذي ليس بموجودٍ ومعدومٌ ومرتفعٌ بنفسه لا يترتّب عليه أثر حتّى يكلّف بترتيبه، وهذا أيضاً يجري في سائر التعبيرات، فالناقض يحتاج في نقضه إلى المنقوض، والداخل بحاجة إلى المدخول فيه، وكذلك الرافع إلى المرفوع، والمضيّ إلى ما يجب المضيّ فيه، فترتيب الآثار المطلوب في جميع هذه التعبيرات يحتاج إلى ما هو ذو الآثار في المقام، وبالتالي فمقتضى إسناد النقض وأخواته إلى اليقين حاجته إلى أن يكون

اليقين موجوداً وله استدعاء ترتيب الآثار بقاءاً واستمراراً أبديّاً، ما لم يعرض له رافع، فمتابعة ظهور اللّفظ يقتضي أن يكون اليقين موجوداً وإلّا فلا يصحّ ترتيب الأثر عليه.

ولا يخفى، أنّا ذكرنا في السابق وأشرنا عند قوله عليه السلام: (من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين). أنّ الشيخ رحمه الله ادّعى ظهور الرواية في الشكّ الساري وقاعدة اليقين، وأيّد دعواه بقيام المناسبة بين النقض مع الآثار المترتّبة دون الآثار التي تترتّب لاحقاً.

وقلنا في ذلك المقام بأنّ التعبير بالنقض مناسب مع الاستصحاب دون اليقين المرتفع لسراية الشكّ إليه.

وبهذا الظهور للفظة (النقض) وغير ذلك من سائر الأدلّة المذكورة في محلّها ندفع احتمال إرادة الشكّ الساري من الروايات.

ونظير هذا الكلام يجري في المقام أيضاً؛ لأنّ اليقين بالنسبة إلى الحدوث في موردي الشكّ في المقتضى والشكّ في الرافع كليهما موجود، ضرورة فرض الاستصحاب دون الشكّ الساري، وبالنسبة إلى البقاء لا يقين في كليهما ضرورة الشكّ فيه وإلّا لا حاجة إلى التعبّد الاستصحابي.

ولكن حيث أنّ أحد اليقينين بمجرّد تعلّقه بنفس الحدوث يقتضي ترتيب الآثار والتحرّك نحو متعلّقه والجري العملي على طبقه بقاءاً مستمرّاً حتّىٰ في ظرف الشكّ اللّاحق أيضاً، بخلاف اليقين الآخر إذ لو لم يعرض له مانع أيضاً لشككنا من جهة اقتضاء المتعلّق، فاليقين بالحدوث فيه لا يقتضي ترتيب الأثر أبديّاً حتّىٰ يستدعيه في ظرف الشكّ أيضاً.

فبعين ما ذكرنا في ردّ الشيخ في دعوى ظهور الرواية في قاعدة اليقين والشكّ الساري دون الاستصحاب، نقول به في المقام: من أنّه كما أنّ ظهور عدم النقض وترتيب الآثار يستدعي في ذلك المقام أن يكون اليقين موجوداً، كذلك يستدعي في المقام أن يكون اليقين ذا أثر بقاءاً حتّىٰ في ظرف الشكّ الموجود.

أقول: وبعد هاتين المقدّمتين ظهر لنا أنّ ظهور الروايات والتعبيرات يقضي كون المراد من اليقين الواقع فيها، هو اليقين المتعلّق بما له الاقتضاء بقاءاً واستمراراً، وإنّما الشكّ في ارتفاعه من جهة عروض المانع والرافع؛ لأنّ تعلّق اليقين يكون بما له الاقتضاء المحدود إلى زمان معيّن، وفي بعد ذلك الزمان يشكّ فيه من جهة اقتضائه، وحينئذٍ لا مجال يقتضي ترتيب الأثر في ظرف الشكّ، فلا يكون شيئاً موجوداً حتّى لا يجوز نقضه وإدخال أحكام الشكّ عليه ورفعه بها، وبالتالي يجب المضيّ على طبقه، ولا إشكال في لزوم صدق النقض في المقام على تقدير رفع اليد عن إجراء الاستصحاب، وإلّا فالمقام يصبح من قبيل رفع اليد عن اليقين بحياة زيد بالشكّ في حياة عمرو.

وبالجملة: فإسناد النقض إلى اليقين من حيث أنّه مرآة للواقع وكاشف عنه، ويوجب ترتيب الأثر والتحرّك نحوه والجري العملي على طبقه، لا يقتضي الحجّية بأزيد ممّا ذكر، وهو في مورد الشكّ في الرافع دون المقتضى، لما ذكرنا من ظهور التعبيرات في هذا الأمر، فالإسناد إلى اليقين من حيث أنّه أمرٌ مستحكم مبرم أيضاً لا يوجب الحجّية بأزيد ممّا ذكر.

ولا يخفى في المقام عدم الفرق في المدّعى بين أن يكون الإسناد إلى نفس اليقين المرآتي، أو إلى نفس المتيقّن أو أحكام المتيقّن؛ لأنّ مرآتيّة اليقين للواقع

والمتيقّن، وإيجابه لترتيب الأثر عليه، يوجب جواز إسناد النقض إلى كلّ منهما؛ إمّا إلى نفس اليقين أو إلى المتيقّن، وبالتالي يكون الأثر للمتيقّن الواقع ولا أثر لليقين من حيث أنّه مرآة وكاشف غير آثار متعلّقه. وحيث أنّ اليقين لوحظ فانياً ومرآتاً صحّ إسناد الآثار إليه، كصحّة إسناد الآثار إلى المتيقّن، وقد ثبت سابقاً صحّة إسناد آثار المفنيّ إلى الفاني وبالعكس، فإسناد النقض إلى اليقين وإرادة ترتيب آثاره من حيث أنّه مرآة وكاشف لا يستلزم المجاز أو الحذف والتقدير.

وقد أفاد الشيخ﵀ في مقام البيان بما أشرنا إليه سابقاً من عدم إمكان إرادة المعنى الحقيقي للنقض، وعدم إرادة آثار نفس اليقين، إذ لا أثر لليقين من حيث أنّه مرآة للواقع عدا آثار المتيقّن، ولو كان اليقين مأخوذاً من حيث الصفتيّة فبعروض الشكّ لا محالة يرتفع الحكم لارتفاعه بارتفاع موضوعه.

فبالنتيجة: لابدّ وأن يكون المراد من (النقض) هو ترتيب الآثار، ومن (اليقين) نفس المتيقّن أو أحكامه، وهذا الكلام منه أوجب توهّم إرادته مجاز الكلمة أو الحذف، ولذا أشكل المحقّقان الخراساني والنائيني﵅ عليه، بعدم الدّاعي لإرادة المجاز أو حذف كلمة، وكفاية إرادة نفس اليقين.

ولكن ثبت أنّ مراده﵀ هو ما ذكرناه سابقاً من دون إيجابه لما ذكر، فالإشكال عليه لعلّه في غير محلّه.

البحث في الفرق بين الغاية والرافع، وجريان الاستصحاب فيها وعدمه، فنقول:

ذكرنا أنّ المقتضى والرافع المبحوث عنهما في المقام وما هو مراد الشيخ﵀، ليس المقتضى والمانع المقصودين في قاعدة المقتضى والمانع بجميع وجوهها، بل

المراد بالمقتضى استعداد الشيء للبقاء أبديّاً أو إلى فترةٍ معيّنة من الزمان، بحيث لو خلّي ونفسه ولم يعرض له عارض يزيله ويرفعه قبله بقي ولم يرتفع بنفسه، وعليه فالمراد من الشكّ في المقتضي هو أن لا يكون استعداد المستصحب للبقاء محرزاً إلّا بمقدار من الزمان قد فرض انقضائه قطعاً، بحيث يحتمل أن يكون بعد ذلك الحدّ قد ارتفع بنفسه لعدم استعداده الذاتي للبقاء لأكثر من هذا المقدار في عمود الزمان. ولذا لو شككنا في بقائه وعدمه عند هذا الحدّ وبعده لكان الشكّ فيه من جهة اقتضاء استعداده للبقاء، وفي ما قبل ذلك الحدّ لكان الشكّ في حدوث الرافع المعدم له لاستعداده بنفسه في ذلك الزمان.

والمراد من الرافع هو الأمر الزماني الموجب للأعدام، وارتفاع ما له اقتضاء البقاء لولا ذلك الرافع إمّا إلى حدّ وإمّا أبديّاً. والغاية هو الحدّ المجعول من الزمان للشيء ونهاية زمان استعداده.

وبما ذكرنا ظهر عدم وجود غاية في الموضوعات والموجودات الخارجيّة، إذ الوجود قد وهب لزيد مطلقاً لا إلى غاية معيّنة، بحيث يكون الموجود المعطى له وجوداً محدوداً قصيراً والزمان غاية له، بل الوجود غير مقيّد والزمان وعاء له، وليس في إعطاء الوجود بالنسبة إليها تشريع وتحديد، وبالتالي فإنّ الكلام حول الغاية يدور بالنسبة إلى الأحكام فقط.

فنقول: إنّ الشكّ في الغاية يتصوّر على أنحاء:

فتارةً: تكون الشبهة فيها حكميّة، بأن نكون قد أحرزنا الحكم، ولكن شككنا في وجود غاية له وتحديده بها شكّاً ناشئاً إمّا من عدم النصّ أو إجماله، فإنّ الشكّ في بقاء الحكم في هذه الصورة ملحق بالشكّ في المقتضي، لعدم اقتضاء

جريان اليقين السابق المتعلّق بالحكم بالنسبة إليه في هذه الأزمنة المشكوكة اللّاحقة.

هذا فيما كان الشبهة ناشئة من إجمال النصّ أو عدمه.

وأمّا إذا كانت ناشئة من تعارض النصوص بين أُمور متعدّدة، مع إحراز أصل تحديد الحكم والغاية الشرعيّة المجعولة له، فقد ذكرنا مراراً في مسألة تعارض النصّين أنّه ـ بناءاً على العمل بأخبار الترجيح ـ لابدّ من الترجيح والأخذ بذي المرجّح إذا كان في البين، وإلّا فإنّه لا مجال للتخيير لأنّه خارج عن المسألة الأُصوليّة، إذ العمل واقع على طبق الدليل الاجتهادي الموجود بين اليدين.

وامّا بناءاً على عدم العمل بهذه الأخبار أو انتفاءها، وبعد وصول الدور إلى الأصل العملي؛ أعني الاستصحاب، فلا إشكال في كون الشكّ في تحقّق الحكم واستعداده في هذه الصورة لإحراز الغاية على كلّ حال، وقصر استعداد الحكم بالنسبة إلى الغاية الواقعيّة، ودوران أمرها بين أُمور يوجب الشكّ في أصل استعداده.

نعم الشكّ في بقاء الحكم وعدمه قبل وصول جميع الغايات، يعدّ شكّاً في الرافع لإحراز استعداد الحكم للبقاء فيه.

هذا وإن التزم الميرزا النائيني ﷺ ـ على ما يظهر من كلماته ـ بأخذ الشكّ في الرافع وإلحاق الغاية به في الصورة.

وأُخرى: بنحو الشبهة المفهوميّة، كتردّد مفهوم الغاية الثابتة للحكم بين الأمرين كالغروب الذي جُعل غاية لوجوب صلاة العصر مثلاً، وتردّد مفهومه بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقيّة.

والميرزا النائيني ﷺ ألحق الصورة بالشكّ في الرافع، لاقتضاء اليقين عرفاً الجري العملي على طبق متعلّقه بعد الاستتار أيضاً إلى ذهاب الحمرة، حيث أنّ

رفع اليد عنه يعدّ نقضاً له.

ولكن الحقّ أنّ الشكّ في الصورة شكّ في المقتضى، واستعداد الحكم بالنسبة إلى ما بعد الأوّل من المفهومين وقبلهما شكّ في الرافع.

وبالجملة: لا يجوز التمسّك بقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين)، لكون الشبهة مصداقيّة، للشكّ في الاقتضاء والاستعداد، ولو كان الحكم بلا استعداد واقتضاء لما صدق النقض على رفع اليد عنه، ولما اقتضى اليقين السابق وجوب الصلاة قبل الجري العملي حتّى في الزمان المردّد الذي بين المفهومين.

وثالثة: تكون الشبهة مصداقيّة خارجيّة، كالشكّ في طلوع الشمس المجعول غاية لوجوب صلاة الصبح، من دون شكّ في حكمه ومفهومه، والشكّ في هذه الصورة أيضاً ملحق بالشكّ في المقتضى دون الشكّ الرافع؛ لعدم اقتضاء اليقين عرفاً الجري العملي على طبق متعلّقه، ولكون الشبهة مصداقيّة ولا يجوز التمسّك بقوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين... إلى آخره)، للشكّ في صدق النقض وعدمه بعين ما ذكر سابقاً، هذا بحسب استظهارنا.

ولو كان الميرزا النائيني رحمه الله مستظهراً جريان الاستصحاب وأنّ الشكّ في خصوص الرافع، لما استبعد ادّعاء اقتضاء اليقين الجري العملي على طبق العلم بوجوب صلاة الصبح واعتبار رفع اليد عن اقتضائه نقض له.

أقول: وما أفاده رحمه الله يسبتني على كفاية اتّحاد موضوع القضيّة المتيقّنة والمشكوكة عرفاً، في كون الشكّ في الرافع دون المقتضى عرفاً، وسنعرض لذلك في محلّه إن شاء الله. وعلى فرض الكفاية فالأمر لا محالة مقرّر في جميع صور الشكّ في الغاية، والتفكيك بين صدرها بحسب نظر العرف مشكل جدّاً.

وبالجملة: ما ذكرنا إنّما هو بحسب ما استظهرناه في هذه الصور من إلحاق الشكّ في بعضها بالشكّ في الرافع، وفي بعضها الآخر بالشكّ في المقتضي، وإلّا فالأمر دائر مدار وقوع الشكّ في الرافع والمقتضي وجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

ولا يخفى عدم الفرق في جريان الاستصحاب في الشكّ في الرافع مطلقاً، سواء كان في رافعيّة الموجود أو في وجود الرافع، والأوّل بأقسامها الأربعة التي تعرّضنا لها سابقاً، لاقتضاء اليقين في جميع الصور الجري العملي على طبق متعلّقه وترتيب الأثر عليه في جميع الصور، باعتبار أنّ رفع اليد عنه بالشكّ في الرافعيّة نقض له.

خاتمة: أشرنا فيما مضى إلى أنّ الأخبار مطلقة بالنسبة إلى الحكم التكليفي والوضعي، ولا فرق بينهما في جريان الاستصحاب في كلّ منهما، مع أنّه لولا إطلاق التعليلات الواردة في الأخبار واقتضائها لعدم الفرق، لأمكن إثباته بنفس موارد الاستصحابات الواردة في الأخبار، إذ في بعضها استصحب الحكم الوضعي فقط كالطهارة والوضوء، وفي بعضها الآخر مجرّد الحكم التكليفي كوجوب الصوم وعدمه كما هو الحال في مكاتبة القاساني.

فما نقل عن المحقّق التوني﵀ من جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة مطلقاً، أو شبهاتها المصداقيّة دون الأحكام التكليفيّة برغم التردّد في مراده واختلاف عباراته، غير معتنى به.

بحث في حقيقة الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة

هذا، ويقتضي المقام أن نتعرّض لحال الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة.

فنقول: اختلفت العبارات في كيفيّة تعلّق الجعل بالأحكام الوضعيّة مستقلاً أو تبعاً وعدمهما بأن تكون منتزعة من الأحكام التكليفيّة التي تكون مناشئ لانتزاعها.

التزم الشيخ بانتزاعها جميعاً عن الأحكام التكليفيّة من دون أن يتعلّق بها جعل استقلالاً.

ولكنّ المحقّق الخراساني قسّم الأحكام الوضعيّة على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما لا يمكن تعلّق الجعل بها لا استقلالاً ولا تبعاً، كالسبب والشرط والمانع لأصل الحكم والجعل تكليفيّاً أو وضعيّاً.

والثاني: ما يتعلّق الجعل بها تبعاً، وعدم إمكان تعلّقه بها استقلالاً كالجزئيّة والقيديّة بالنسبة إلى متعلّقات التكاليف.

والثالث: ما يمكن تعلّق الجعل بها استقلالاً وتبعاً، ولكن المتعلّق بها هو الاستقلالي.

ولتوضيح الكلام وبيان صحّة التقسيم وسقمه، وتبيين ما هو الحقّ في المقام ينبغي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: لا إشكال في صحّة إطلاق الحكم على الأُمور التي عدّت من

الأحكام الوضعيّة وهي منها حقيقة، وتوهّم منع إطلاقه عليها ناش من العبارات الواردة في الفقه في تعريف الحكم، وقصر النظر على بعضها دون الآخر، إذ عرّفوا الأحكام الشرعيّة في الفقه بأنّها خطابات الله المتعلّقة بأفعال المكلّفين، أو بأنّها الحيثيّة الناشئة عن الإقتضاء والتخيير.

ولا يخفى أنّ ـ مضافاً إلى لزوم توجيه التعاريف والعبارات بحيث يشمل الأحكام الوضعيّة أيضاً ـ إذ الخطابات المأخوذة في التعريف السابق الذِّكر مثلاً لا يلزم أن تكون مشتملة حتماً على الأمر والنهي، حتّى يُقال بأنّ الأحكام الوضعيّة فاقدة للأمر والنهي، بل يمكن أن يكون المراد منها هي الخطابات والكلم المُلقاة إلى المكلّف أعمّ من أن تكون أوامر ونواهي، أو لا يشكل على المنع بأنّه ناش من قصر النظر على بعض التعاريف. غاية الأمر عدم إطلاق الحكم على بعض معانيه على الأحكام الوضعيّة.

وأمّا بالنظر إلى معنى آخر له، وهي النسب الجزئيّة[1] بين الموضوعات والمحمولات في القضايا الشرعيّة، فيصدق الحكم على هذه الأُمور.

وبالجملة: كما ذكرنا لا إشكال ولا ينبغي المنع عن إطلاق الحكم على هذه الأُمور الوضعيّة المجعولة. والمعاني التي ذكروها عبارة عن التعاريف بلوازم الحكم، وهي عبارة عن الأُمور المنشأة من الشارع بإنشائه، والمعتبرة باعتباره من حيث أنّه شارع ومعتبر، ولا فرق فيها بين أن تكون ناشئة عن اقتضاء أو تخيير حتّىٰ تكون أحكاماً تكليفيّة أو تكون أحكاماً وضعيّة.

---

(١) كالنسب الواقعة بين الصلاة والوجوب وشرب الخمر والحرمة وأمثال ذلك.

فالحكم الوضعي هو الأمر المجعول المنشأ المعتبر من الشارع من حيث أنّه شارعٌ ومعتبر، بشرط أن لا يكون من الأحكام الخمسة التكليفيّة الناشئة عن الاقتضاء والتخيير، بناءاً على ما هو الحقّ من كون الإباحة أمراً وجوديّاً مجعولاً لا عدميّاً، وبشرط أن يكون الأمر المجعول الوضعي موضوعاً للأحكام التكليفيّة ومحوراً للآثار الشرعيّة في نظر الشرع، والظاهر عدم وجدان حكم وضعي لم يترتّب عليه أثرٌ شرعيّ.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ عدّ الأحكام الوضعيّة، والقول بأنّها ثلاثة أو خمسة أو أزيد في غير محلّه، إذ بناءاً على ما ذكر فبحسب الضابطة يلزم إلحاق كلّ ما ينطبق التعريف عليه بالأحكام الوضعيّة.

كما ينبغي التنبيه على أنّ النزاع في الأحكام التكليفيّة أنّها أُمور اعتباريّة صرفة أو انتزاعيّة منتزعة عن مناشئ انتزاعها.

ثمّ المستفاد من الكلمات وتطابقها عليه ظاهراً، هو مجعوليّة الأحكام التكليفيّة بلا كلام ولا إشكال، إنّما النزاع في الأحكام الوضعيّة.

نعم، اختلف في الأحكام التكليفيّة أنّ لها وراء اعتبار الشارع وبناء العقلاء عليها والاعتناء بها، حقائق واقعيّة بحيث تكون من الأُمور الواقعيّة مع قطع النظر عن الاعتبار، أم أنّها مجرّد الاعتبار. والعبارات التي تظهر منها وقوع الخلاف في تعلّق الجعل بتلك الأحكام محمولة على هذا المعنى.

كما أنّ المحقّق الخراساني﵀ كان في مقام بيان أنّ لها حقائق واقعيّة وراء الاعتبار، وهي الإرادة والكراهة النفس الأمريّة القائمتان بنفس النبيّ والوليّ. ويستفاد من كلامه﵀ أنّ جميع المفاهيم الموجودة في العالم تكون على ثلاثة

أنحاء:

الأوّل: أن يكون للشيء مفهوم كلّي وله مصداق جدّي خارجيّ وراء الاعتبار، سواء اعتبروه أم لا، ومثال ذلك جميع الأعراض والجواهر الموجودة في العالم.

الثاني: ما يكون له مفهوم كلّي، ولكن ليس له مصداق إلّا اعتباريّاً، وهو ما يكون تكوينها غير تشريعها؛ كالملكيّة والرقّية والحرّية والزوجيّة وأمثالها من الأُمور الاعتباريّة التي لا يتحقّق لها مصداق إلّا اعتباريّاً.

الثالث: ما يكون له مفهوم كلّي ولكن له مصداقان جدّي واعتباري، ومثّل لذلك بالأحكام والاستفهام والتمنّي والترجّي وغيرها.

وبناءاً على مسلّمية مقدّمتين عنده، وهما اتّحاد الطلب والإرادة، وكون الإرادة التشريعيّة ناشئة عن الإرادة التكوينيّة، وأنّ كلاهما معبّران عن الشوق المؤكّد المحرّك نحو المراد، غاية الأمر إن كان متعلّقاً بفعل نفسه مباشراً له، كانت إرادة تكوينيّة وفاعليّة، وإن كان متعلّقاً بفعل غيره سمّي إرادة تشريعيّة وآمريّة.

ثمّ إنّه ﷺ التزم بأنّ الأحكام عبارة عن الإرادات المنقدحة في النفس النبويّة والولويّة، فإن كان وراء الطلب في تلك النفس الشريفة شوق مؤكّد لإيجاد الفعل ومتعلّق طلبه حقيقةً، فهو حقيقة الحكم وراء الجعل والبناء، وهو أمر واقعي ومصداق جدّي للحكم دون الاعتباري، كما أنّه يمكن أن يكون ذلك الشوق المؤكّد أيضاً في النفس، ولكن قد لا يتحقّق انقداح الإرادة بالنسبة إلى متعلّقه لقيام المانع، ففي هذه الصورة أيضاً مصداق واقعي للطلب دون الاعتباري. وإن كان الطلب لصرف الاختبار والامتحان من دون أن يكون ورائه شوق مؤكّد بالنسبة

إلى نفس المتعلّق، فهذا الطلب أيضاً حكم ولكنّه يعدّ مجرّد أمر اعتباري.

وقال نظير ذلك في الاستفهام والتمنّي والترجّي وغيرها، من أنّ مصاديقها جدّية واعتباريّة، فإنشاء الاستفهام يمكن أن يكون بداعي الاستفهام الحقيقي أو بداع غيره من الدواعي الأُخر.

وبالجملة: فإنّه ﷺ قد مشى مشية الفلاسفة من اعتبار الإرادة والكراهة بالنسبة إلى الباري تعالى شأنه من صفات الذات حيث يمكن فرض الانقداح وعدمه فيهما، لاستلزامه أن يكون جلّ شأنه محلّاً للحوادث، ولذا فسّروا الإرادتين التكوينيّة والتشريعيّة هنا بالعلم بالنظام الأتمّ، والعلم بالمصالح والمفاسد، وحيث يمكن أن يشكل عليه بعدم تطرّق الانقداح التامّ وعدمه في المقام لتصحيح الكلام، قال بإمكان أخذ الحكم عبارة عن الإرادة، ولكن لا بالنسبة إلى المبدء الأعلى جلّ شأنه، بل بالنسبة إلى بعض المبادئ العالية، بأنّ الباري تعالى شأنه بحسب علمه بالمصالح والمفاسد يوحي إلى نبيّه أو يُلهم في نفس وصيّ نبيّه اشتمال فعل كذا على مصالح كذا أو مفاسد كذا، وينقدح الإرادة أو الكراهة في نفسيهما وهما عبارة عن الأحكام.

وبالجملة: الكلام مخدوش من جهات كثيرة، ليس هنا محلّ بيانها، وهو على عهدة محلّه في مبحث الألفاظ والطلب والإرادة، ومقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. ولكن ما يستفاد من مجموع كلمات المخالف والموافق في المقام، هي مجعوليّة الأحكام التكليفيّة، وكونها أُموراً اعتباريّة مفروغةً عنها بالنسبة إلى تعلّق الجعل بها، وإنّما النزاع في الأحكام الوضعيّة.

والإنصاف أنّ النظر الدّقي إلى كلماتهم يقضي بكونها متطابقة مع ما ذكر،

فما يترائى عن بعض العبائر من احتمال كون الأحكام هي العلم بالمصالح والمفاسد أو غيره، هو الكلام في منشأ الأحكام، والسبب الناشئ لجعلها، ولا يظهر من كلماتهم أنّ الحكم هو العلم بالمصلحة والمفسدة أو غير ذلك.

وعليه فاحتمال تطابق الكلمات على مجعوليّة الأحكام التكليفيّة واتّفاقها عليها في غاية القوّة بحيث يُطمئن بذلك.

الأمر الثاني: في بيان الفرق بين الأُمور الانتزاعيّة والاعتباريّة.

وهذا الأمر معقود لأجل التفكيك بينهما لئلّا يقع الخلط والاشتباه فيهما كما وقع في بعض الكلمات، بإطلاق الانتزاعي على الأمر الاعتباري، والاعتباري على الأمر الانتزاعي، ولذلك نقول:

إنّ المفاهيم المتقرّرة في عالم العقل والذهن إذا وجدت؛ فهي إمّا لها وجود حقيقي أصيل حقيقة، أو وهمي خيالي اعتباري.

والأوّل: إمّا أن يكون موجوداً بوجود مستقلّ، من دون أن يكون وجوده محتاجاً بوجود غيره بحيث يوجد بوجوده، وإمّا لا يكون له وجود مستقلّ بل تبعيّ عرضيّ ناشئ من وجود غيره، بحيث إذا وجد غيره الذي هي العلّة لوجوده يوجد هو حقيقة واقعاً، ولكن بعين وجود ذلك الغير، لا بوجود مغاير لوجوده، مع أنّ مفهومهما شيئان متمايزان.

والأوّل الذي له وجود مستقلّ: إمّا هو قائمٌ بنفسه مستقلّ في الخارج كالماهيّات الجوهريّة بأقسامها. وإمّا لا يكون كذلك، بل له وجود مستقلّ حقيقةً ولكنّه نعتيّ، والموجود قائم بالغير كالأعراض والمقولات التسع.

والأوّل لا يقبل الوجود إلّا مستقلّاً، ولا يستدعيه من المفيض والمعطي إلّا كذلك.

والثاني لا يقبله إلّا قائماً بغيره، وكذلك لا يستدعي إلّا وجود ما هو قائم بغيره، فلا يمكن إعطاء الوجود الجوهري للعرض، وكذلك لا يمكن إعطاء الوجود العرضي للجوهر، لا لنقصٍ في الموجب والمفيض، بل لنقصان القابل والمفاض، إذ الفعل والتأثير كما يحتاج إلى تماميّة الفاعل والمؤثّر، كذلك يحتاج إلى تمام قابليّة القابل والمتأثّر، فإعطاء الوجود الجوهري للعرضي والوجود العرضي للجوهري، يعدّ من قبيل اجتماع الضدّين المحال، الناشئ استحالته من جهة عدم قبوله للوجود بنفسه مع قطع النظر عن كمال الموجد.

وبالجملة: لا إشكال أنّ الأعراض لها وجود مستقلّ غير وجود الجواهر، فإنّ وجود ذات الشيء غير وجود لونه قطعاً، وكذا سائر الأعراض من المقولات التسع، ولكنّها مع ذلك لا توجد بهذا الوجود المستقلّ إلّا قائمة بغيرها، فبلسان حالها تطلب وتستدعي الوجود لنفسها، حتّىٰ تكون مع غيرها قائمة به، بخلاف ما يكون له وجود تبعي، لأنّه يستدعي الوجود لغيره حتّىٰ يكون هو بنفسه، وهذا القسم من الوجود استقلالاً بكلا شقّيه يعبّر عنه بالمتأصّل والأصيل، وما يكون بحذائه شيء في الخارج أو بإزائه.

وأمّا أن لا يكون موجوداً بوجود مستقلّ بل في وجوده يحتاج إلى غيره بحيث لا وجود له إلّا وجود غيره، ولذا يكون الخارج ظرفاً لنفسه ولوجود منشأ انتزاعه بخلاف القسمين الأوّلين، فإنّ الخارج ظرف لوجودهما بناءاً على أصالة الوجود وانتزاع الماهيّة عنه.

وهذا القسم يعبّر عنه بالأُمور الانتزاعيّة[1]، فلها وجود حقيقة، ولكنّه بتبع

---

(١) بمعنى أنّ لها تقرّر واقعي عند العقل، وهي مفاهيم حقيقيّة في قبال سائر المفاهيم، ولكن

غيره، مثل الإمكان والوجوب والنطق والفوقيّة والتحتيّة، فلا وجود لمثل هذه الأُمور إلّا بوجود مناشئ انتزاعها من الممكن والواجب والناطق، وكون شيء في حيّز الآخر إلى غير ذلك، فالإمكان والوجوب أو الفوقيّة والتحتيّة موجودة في العالم حقيقةً تبعاً، سواءً لوحظ وجودها أم لم يلاحظ، وسواء اعتبرها معتبر وعاقل أم لا، بل حتّى ولو لم يكن في العالم أحد معتبر لكان التقمّص والتعمّم الحاصلان من إحاطة القميص والعمامة على البدن والرأس موجودين، ولكن بوجود مناشئ انتزاعهما.

ولا يخفى أنّ الأُمور الانتزاعيّة تُنتزع:

تارةً: من تمام الذات، كالإمكان والوجوب، والعليّة والامتناع من تمام ذات الممكن والواجب والعلّة والممتنع.

وتنتزع أُخرى: من جزء الذات، كالناطق المنتزع عن جزء الإنسان، وهو جوهر النفس لا بمعنى النطق الظاهري.

وثالثة: تنتزع من قيام عرض على محلّ، كالفوقيّة والتحتيّة والقبليّة والبعديّة بالنسبة إلى الزمان والمكان وغير ذلك.

وهذه الأقسام الثلاثة للمفاهيم التي لها وجود حقيقي في الخارج.

وفي مقابل هذه الأقسام قسمٌ آخر، وهو المفهوم الذي له وجود مستقلّ متأصّل لا يكون مثل الأُمور الانتزاعيّة التي لا يكون لها وجود أصلاً إلّا بوجود مناشئ انتزاعها، ولا يكون أيضاً مثل الجواهر والأعراض التي لها وجود حقيقي

← وجوداتها نفس وجودات مناشئ انتزاعها، ولذا يكون الخارج ظرفاً لنفس العناوين الانتزاعيّة ولوجود مناشئ انتزاعاتها كما أُشير إليه.

في الخارج، بحيث يكون بحذاء مفاهيمها في الخارج شيء، بل له وجود وهمي خيالي بنائي اعتباريّ في عالم البناء والاعتبار، مثل القوانين والأحكام والملكيّة والماليّة والزوجيّة والرقّية والحرّية وغير ذلك، فالزوجيّة موجودة ولكن لا بوجود الزوج، بل في عالم الاعتبار والبناء ولا يلزم أن يعلم مناشئ تلك البناءات والاعتبارات من كونها كذلك، من بناء شخص ذي اقتدار وسلطة على وضع القوانين والأحكام، أو من بناء جمع من العقلاء واعتبار السائرين لها، أو من الأُمور المرتكزة المبنيّ عليها انتظام أُمور معاشهم وتمدّنهم، كما هو الأكثر في غالب البناءيّات والاعتباريّات، إلى غير ذلك.

فظهر الفرق بين الأُمور الانتزاعيّة والاعتباريّة، لما قد عرفت أنّ للأمور الاعتباريّة وجود مستقلّ حقيقي، ولكن في عالم البناء والاعتبار والتشريع والتقنين، من غير أن تكون موجودة بوجود مناشئ الانتزاع التكوينيّة، أو يكون بحذائها شيء في الخارج حتّى تكون موجودة حقيقة جوهراً أو عرضاً.

ولا يخفى أنّ الأُمور الانتزاعيّة كما يمكن أن تنتزع من التكوينيّات، كذلك يمكن أن تنتزع من قيام أمر اعتباريّ على محلّ كالمالك والزوج والحرّ والرّق وغيرها، فمبادئ الاشتقاق في هذه الأمثلة أُمور اعتباريّة من الملكيّة والزوجيّة والحرّية والرقّية، ونفس المشتقّات أُمور انتزاعيّة، ولكن المنتزع عن الأمر الاعتباري اعتباري، فيما لو كان ذلك الأمر أيضاً ممّا له مدخليّة في منشأ الانتزاع؛ فالمراد من الأُمور الاعتباريّة في المقام هذا دون الكليّات والمفاهيم العقليّة المحضة من الجنس والفصل وغيرهما المرادة من قولهم: لولا الاعتباريّات لبطلت الفلسفة.

هذا، مع أنّ مفاهيم هذه الأُمور مفاهيم متقرّرة في العقل، متمايز مفهوم كلّ منها عن مفهوم الآخر بالميزان العقلي.

ثمّ حمل هذه الأُمور على أنفسها حمل هو هو وحمل أوّلي ذاتيّ كالجوهر جوهر، والإنسان إنسان، والعرض عرض، والبياض بياض وغير ذلك، وعلى غيرها فإن كان المحمول معنى حدثيّاً مبدءاً للاشتقاق، فالحمل على غيره لا يمكن إلّا بضميمة كلمة (ذو) أو الاشتقاق، كما في حمل الإمكان والوجوب والحيوانيّة والنطق والفوقيّة والتحتيّة والملكيّة والرّقية، إذ التركيب في الأُمور المذكورة تركيب انضمامي لا يمكن حملها على غيرها إلّا بتلك الضميمة أو بتأويل المشتقّ.

وأمّا إذا كان المحمول مشتقّاً، فيحمل على الشيء بلا ضميمة واحتياج إلى الاشتقاق، وبهاتين المناسبتين يعبّر عن الأوّل بالمحمول بالضميمة لاحتياج الحمل إلى الضميمة، وعن الثاني بالخارج المحمول، لكونه خارجاً عن ذات الموضوع ومحمولاً عليه بلا معونة.

وبما ذكر يظهر ما في عبارة تقريرات الكاظمي، من أنّ الظاهر من عبارته اختصاص الحمل بالضميمة بالأعراض فقط، وكون الأُمور الانتزاعيّة دائماً من قبيل الخارج المحمول، إذ بناءً على الضابطة المذكورة لا يلزم أن يكون المحمول بالضميمة مخصوصاً بباب الأعراض، بل يشمل كلّ مورد لا يمكن الحمل إلّا بتلك الضميمة أو الاشتقاق الذي بمعناها، سواءً كان من الأُمور التكوينيّة كالبياض والسواد من الأعراض، والفوقيّة والتحتيّة من الانتزاعيّات، أو من الأُمور البنائية الاعتباريّة كالملكيّة والماليّة، وكذلك لا يلزم أن يكون الأمر الانتزاعي من الخارج المحمول دائماً كما ذكر سابقاً من اعتبار الفوقيّة والتحتيّة وصف الشيء

بكونه موضوعاً ومعلّقاً عليه الحكم إلّا بجعل الحكم معلّقاً عليه. فإن كان هذا المعنى مراداً له فدخالتها بخصوصيّاتها الذاتيّة مسلّمة، ولكنّها أيضاً أحكامٌ وضعيّة مجعولة بالجعل التبعي، في ظلّ تعلّق الجعل المستقلّ بنفس الحكم المعلّق عليها.

وظهر بما ذكرنا أنّ ما في كلمات الأصحاب قدّس الله أسرارهم من إطلاق السبب والشرط والمانع على الأُمور المذكورة، والدائرة كثيراً في كلماتهمﷺ مثل سببيّة دلوك الشمس لوجوب الصلاة، ودخول شهر رمضان لوجوب الصوم، وحصول الزاد والراحلة لوجوب الحجّ، ووجدان النصاب لوجوب أداء الزكاة، وغير ذلك، وقس على هذه الأسباب سائر الأسباب والشروط والموانع لأصل الحكم إنّما هو تعبير مسامحي عن موضوعات الأحكام، وما هو دخيل في تحقّقاتها، إذ يمكن مدخليّة أمر تكويني في ترتّب المصلحة والمفسدة والغرض العامّي الدّاعي للمولى على جعله، وحيث يلاحظ المولى الحكيم جميع ما هو دخيل في ترتّب غرضه، ويؤلّف بلحاظه شتات تلك الأُمور، ويعلّق الحكم على حصول مجموعها من حيث المجموع ومؤلّفاً، فيلزم أن يلاحظ ذلك الأمر التكويني أيضاً إذ ما دام لم يلاحظه ولم يعلّق الحكم عليه، لا يصير موضوعاً أو جزئه أو قيده، مع أنّ المصلحة لا تستوفى والمفسدة لا تدفع إلّا بذلك الزمان والمكان والشرط وعدم المانع المعيّن مثلاً، فبهذه الملاحظة عُلّقت الأحكام على تلك الأُمور المذكورة سابقاً وأمثالها[1].

غاية الأمر أنّ كيفيّة دخالتها تختلف؛ فبعضها دخيل بنحو الاقتضاء التامّ في

---

(١) ولا يخفى أنّ ما علّق عليه الحكم ينتزع منه قهريّاً وصف الموضوعيّة للحكم، كما ينتزع وصف الجزئيّة للموضوع والشرطيّة والقيديّة والمانعيّة.

الغرض، فيجعلها كالأساس للأُمور الأُخرى الدخيلة، ويعبّر عنه بالسبب، وبعضها دخيل بنحو إضافة ذلك السبب به، فيعبّر عنه بالقيد، فإن كان أمراً وجوديّاً فهو شرط، وإن كان أمراً عدميّاً فوجوده مانع.

فالنظر في هذه التسمية إلى ما هو الأساس في الأُمور المذكورة، مع أنّ جميعها متساوية في معلّقيّة الحكم عليها، ومناط دخالة جميعها واحد وهو كون الحكم معلّقاً عليها كما ذكرنا آنفاً.

وبمقتضى لحاظ جميع ما له الدخل في ترتّب الغرض والمصلحة على متعلّق الحكم ومعروضه في مقام الجعل، وتعليق الحكم عليه مجموعاً ومؤلّفاً، يلزم أن يتعلّق اللّحاظ بتلك الأُمور تبعاً قهراً، فبعد تعليق الحكم عليها ينتزع قهراً كون تلك الأُمور معلّقاً عليها، مثل انتزاع وصفي المشروطيّة والتعيينيّة للحكم بإنشائه مشروطاً أو تعييناً، فالجعل بالحكم أوّلاً وبالذات بالأصالة، وبتلك الأُمور ثانياً وبالتبع.

الأمر الرابع: لا إشكال أنّ القضايا الشرعيّة قضايا حقيقيّة كلّية، تكون على نحو حمل محمولات كلّية على موضوعاتها على فرض وجودها في الخارج. وليس المولى منتظراً لوصول كلّ مكلّف إلى ما علّق عليه الحكم، حتّى ينشأ له الحكم الذي وجد موضوعه في الخارج، وتحقّق له جميع ما له الدخل في ترتّب الغرض والمصلحة، بل له أن يلاحظ جميع تلك الأُمور الدخيلة في الغرض والغاية مجموعة مؤلّفة، ثمّ يعلّق الحكم عليها أينما وجدت؛ وفي أيّ زمانٍ ومكان كانت، بالنظر إلى كلّ شخص ومكلّف، كما أنّ قولنا: (الإنسان حيوان) و(النار حارّة) ليس مخصوصاً بفرد دون فرد وزمان دون زمان أو مكان غير مكان، بل يشمل

جميع الأفراد الماضية السابقة والموجودة وما سيوجد لاحقاً.

نعم، هذه المجعولات عاجزة عن ترتيب الآثار بالنسبة إلى الماضي، لكونه ماض على ما هو عليه من دون أن يتغيّر أو يتبدّل عمّا نحن عليه من ترتيب الآثار بالنسبة إلى الأفراد الموجودة وما سيوجد لاحقاً.

وبالجملة: لا استحالة في كون القضايا الشرعيّة قضايا شخصيّة، ولكن ليس بواقع قطعاً إلّا ما شذّ وندر، مثل قضايا خصائص النبيّ ﷺ، وفي الحقيقة فإنّ الأحكام الشرعيّة مثل القوانين الموجودة عرفاً في عدم لحاظ شخص خاصّ موجود في جعلها، بل جعلت ووضعت لكلّ من كان مشمولاً لها، وإذا كانت الأحكام كذلك فلابدّ وأن يلاحظ بلحاظ واحد جميع ما له الدخل في المصلحة والمفسدة، والغرض الداعي للمولى المترتّب على حكمه أو متعلّقه، على فرض لزوم امتثاله وتعليق الحكم عليها، بلا فرق في ذلك بين الحكم التكليفي والوضعي، إذ كما أنّه يحتمل دخالة أُمور في ترتّب الغرض والمصلحة على الحكم الوضعي ممّا يجب بمقتضى الحكمة ملاحظتها في جعل كلّ منهما، ولكن حيث أنّ الأحكام التكليفيّة فيها البعث والزجر والتخيير، فلابدّ وأن يكون لها معروضاً ومتعلّقاً تحت إرادة المكلّف، وكونه مختاراً فيه، فما دام لم يكن الواجب مثل الحجّ والصلاة لما صحّ تعلّق الوجوب بها ولا معنى ولا تعقّل له، وكذلك ما لم يكن المنهي عنه مثل شرب الخمر والزنا لما صحّ النهي عنهما، ولا معنى له أيضاً، وكذلك التخيير وغيره.

وكما أنّه لابدّ في الأحكام التكليفيّة من متعلّق ومفروض، كذلك لابدّ وأن يكون تحت قدرة المكلّف وإرادته، إذ لو لم يكن قادراً عليه، أو كان مجبوراً عليه لما صحّ تعلّق البعث والزجر مع الرضا والرخصة بالفعل أو الترك أو عدمه، وكذلك

لما صحّ تعلّق الحكم بالتخيير. وذلك بخلاف الأحكام الوضعيّة إذ ليس فيها البعث والزّجر والتخيير، بل تتعلّق بأُمور تكوينيّة أو اعتباريّة من دون دخالة فعل للمكلّف فيها، فلا يلزم أن يكون لها معروض ومتعلّق، وذلك مثل نجاسة البول وطهارة الماء إذ الحكمان محمولان على ذاتي البول والماء، وليس لهما معروض آخر، وترتّب حكم آخر على الحكم الوضعي مثل وجوب تطهير النجاسة لكونه موضوعاً له حكم آخر غير مرتبط به، والحكم الوضعي موضوع له لا أنّه عارض ومحمول على متعلّقه.

وبالجملة: قد ثبت من خلال ما أُشير إليه، أنّ الكلام في الأحكام يقع من حيثيّتين، هما الإضافة والتعلّق.

وإن شئت فقل: إنّه لا بأس بالتعبير عن كلتا الحيثيّتين بالإضافة، بل كلتاهما إضافة حقيقة، ولكن إحداهما إضافة تعليق والأُخرى إضافة تعلّق، وطرف الإضافة في الأُولى متقدّم على الحكم طبعاً، وفي الثانية متأخّر عنه كذلك.

والحاصل: فإنّ الأولى عبارة عن إضافة الحكم بالنسبة إلى الأُمور التي لا يمكن إنشاء الحكم في حقّها وعدّها فعليّةً إلّا بوجودها في الخارج، لكونها دخيلة في ترتّب الغرض والمصلحة والدّاعي لجعل المولى، ويعبّر عن هذه الأُمور بالموضوعات.

وكلّ ما كان معلّقاً عليه الحكم، وكان فيه الحكم مستقرّاً على فعليّته خارجاً في رتبة الموضوعيّة، فهو على قسمين:

فتارةً: يكون من الأُمور التكوينيّة التي تصلح أن تتعلّق بها الأفعال الاختياريّة للمكلّفين كالماء والبول، من شرب الأوّل واستعماله، والاجتناب عن الثاني، وكالرّجل والمرأة الموضوعين لأحكامهما المترتّبة عليهما، وغير ذلك.

ويعبّر عن هذا القسم بمتعلّقات متعلّقات الأحكام[١].

وأُخرى: يكون من الأُمور التي لا تصلح أن تتعلّق بها الفعل الاختياري من المكلّف، كالدّلوك والزوال والغروب وطلوع الفجر والشمس ودخول شهر رمضان والاستطاعة وغير ذلك. وهذا القسم أيضاً إمّا من الأُمور التكوينيّة المحضة كالأمثلة الماضية، أو من الأُمور الاعتباريّة كالملكيّة والزوجيّة والرّقيّة والحرّية وغير ذلك من الأُمور الاعتباريّة التي لا تتعلّق بها الأفعال الاختياريّة.

فهذه الأُمور تكون معلّقة عليها الأحكام، ولا يمكن إنشاءها وفعليّتها إلّا بوجودها. وهذه هي حيثيّة الإضافة في الأحكام التي تشترك فيها التكليفيّة والوضعيّة. ولكن حيث التعلّق التي يختصّ بالطائفة الثانية من تلك الأُمور المشار إليها آنفاً، مختصّة بالأحكام التكليفيّة وذلك من ناحية احتياجها إلى المتعلّق والمعروض وتعلّقها وإضافتها إليهما.

والطائفة الثانية عبارة عن الأُمور الاختياريّة، أعني الأفعال والتروك التي المطلوبة بالتكاليف، ولذا لابدّ وأن تكون متأخّرة عن نفس التكاليف، ولا يمكن أن تكون التكاليف معلّقة على تحقّقها كما عرفت، ولذا لا يمكن أن تكون المتعلّقات موضوعات، وإنّما هي محلّ إضافة تعلّق الأحكام بها لا تعليقها عليها، فلذا يعبّر عنها بالمتعلّقات من الموضوعات.

---

(١) لأنّها محلّ تعلّق الأفعال والتروك الاختياريّة التي يكون عليه فعلها أو تركها تكليفاً، وكذلك الأفعال والتروك الاختياريّة متعلّقات التكاليف، وهذه الأُمور التكوينيّة متعلّقات لتلك المتعلّقات.

بحث حول الأحكام التكليفيّة

الكلام في الأحكام التكليفيّة:

ويقع البحث فيها من جهتين:

الجهة الأُولى: من جهة الموضوع وما علّق الحكم عليه.

الجهة الثانية: من جهة معروض الحكم ومتعلّقه.

أقول: لا يخفى كما أنّه يمكن أن يكون الموضوع أمراً بسيطاً، كذلك يمكن أن يكون مركّباً من أُمور قد علّق عليها الحكم، والقسم الأوّل كما لو أمر بأداء همزة الاستفهام مثلاً، والقسم الثاني نظير الأوامر الشرعيّة المتعلّقة بالأُمور المركّبة كالصلاة. وكما أنّه لابدّ في تعليق الحكم على موضوعه لحاظ جميع ما له الدّخل في ترتّب الغرض والمصلحة عليه، كذلك لابدّ في معروض الحكم أن يلاحظ في مقام التكليف جميع ما له الدّخل في ترتّب الغرض والمصلحة، بأن يطالب المكلّف فعلها أو تركها أو يخيّره في أداءه.

إذا عرفت هذا فنقول: ذكرنا سابقاً أنّ المولى إذا علّق الحكم على أُمور ينتزع قهراً من تعليقه المذكور كون الحكم معلّقاً عليها، ويتعلّق الجعل قهراً على موضوعيّة تلك الأُمور وجزئيّتها وقيديّتها للموضوع بتبع جعل الحكم وتعليقه عليها، فلا يسمع ولا يعقل دعوى المولى لاحقاً بأنّي لم أعلّق الحكم عليها، أو لم أجعل تلك الأُمور موضوعاً للتكليف أو دخيلةً فيه، وكذلك لا ثمرة بعد في جعل

تلك الأُمور موضوعاً أو دخيلة فيه بالجعل الاستقلالي، إذ لو علّق الحكم عليها سابقاً وأنشأ معلّقاً، فالمقصود من ذلك الجعل حاصلٌ قبل ذلك التعليق والإنشاء، وإن لم يعلّق الحكم عليها قبلاً، بأن جعلها معلّقاً عليها موضوعاً له ثانياً على نحو الاستقلال، فلا رابطة بينها وبين الحكم أصلاً، لأنّ جعل شيء موضوعاً أو دخيلاً فيه لا يتمّ إلّا من خلال إنشاء الحكم معلّقاً عليها.

ويجري عين هذا الكلام في معروض الحكم ومتعلّقه، إذ كون شيء جزءاً لمعروض الحكم التكليفي، أو قيداً له، وجوديّاً كان أو عدميّاً، لا يتحقّق إلّا بلحاظ المولى إيّاه وحده أو مع غيره مجموعاً مؤلّفاً بلحاظ واحد قبل ذلك، ثمّ جعل الحكم التكليفي لاحقاً، ثمّ طلبه من المكلّف فعل ذلك المجموع المركّب أو تركه أو الترخيص فيه، فإن لاحظ دخالة ذات الشيء في متعلّق الحكم، فهو يعدّ جزءاً للمأمور به، وإن لاحظ جزئيّة تقيّده للشيء، فهو قيد له وجوديّاً كان أو عدميّاً الذي وجوده المانع، وإذا لاحظ الأُمور كذلك، وأنشأ الحكم التكليفي وطلب متعلّقه ومعروضه أو خيّر المكلّف فيه، فلا محالة يتعلّق الجعل تبعاً بجزئيّة تلك الأُمور وقيديّتها لمتعلّق الحكم، ولا يسمع إنكار المولى لاحقاً، كما أنّه لا يحتاج إلى جعل مستقلّ جديد، ولا يفيد تلك القاعدة بغير ما ذكرنا سابقاً.

فتحصّل ممّا ذكر أنّ السببيّة والجزئيّة والقيديّة والشرطيّة والمانعيّة بالنسبة إلى موضوعات الأحكام وبالنسبة إلى متعلّقات التكاليف ومعروضاتها تعدّ جميعها أحكام وضعيّة مجعولة بالتبع، ولا يمكن تعلّق الجعل المستقلّ بها.

وما ذكره صاحب الكفاية﵀ من أنّ أسباب الأحكام وشروطها وموانعها هي الأُمور الدخيلة في موضوعات الأحكام، حيث عبّر عنها بالسبب والشرط

والمانع، فالمراد من السبب والشرط والمانع بالنسبة إلى الأحكام وموضوعاتها هو الذي ذكرناه؛ أي ما كان الحكم معلّقاً عليها، سواء أبرزه من خلال الجملة الإنشائيّة أو الأخباريّة، وسواء جعله مسنداً أو مسنداً إليه بهيئة افعل أو لا تفعل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بحث في اعتباريّة الأحكام المجعولة

الأمر الخامس: ذكرنا أنّ الأحكام ـ وضعيّة كانت أو تكليفيّة ـ أُمور اعتباريّة[1] تكوينها غير تشريعها وتشريعها غير تكوينها، فهذه الأُمور الاعتباريّة يمكن أن يكون بعضها قبل الشريعة والشرع من بناءات العقلاء واعتباراتهم، لتوقّف حياتهم الاجتماعيّة وانتظام أُمور معاشهم عليها، ولذلك فقد أمضاها الشارع ولو بزيادة أجزاء أو قيود في موضوعاتها، ويمكن أن يكون من تأسيسات الشرع التي لا أثر لها قبل تأسيسه وتشريعه أيضاً.

فالمجعولات الشرعيّة بأنواعها، سواءً كانت من الأُمور الدخيلة في موضوعات الأحكام أو في متعلّقات التكاليف ومعروضاتها، أو من قبيل نفس الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة، إمّا تأسيسيّة وإمّا إمضائيّة. نعم، الغالب في الأحكام التكليفيّة وموضوعاتها ومتعلّقاتها، كون الجعل فيها تأسيسيّة ولكنّها جزئيّة وليست بكلّية، إذ كثيراً ما نسمع قول العرف إنّ الأمر الفلاني واجب عليّ والآخر حرام عليّ، كما أنّ ممنوعيّة الغصب وقبحه ثابتة عند العقلاء حتّى ولو لم يكن هناك شرع أو شريعة، وهي حكم قد أمضاها الشارع.

وأيضاً يمكن أن يُقال: إنّ للفقراء عند العقلاء والمتمدّنين حقوقاً على

---

(١) التزم شيخنا الأُستاذ العلّامة من خلال تحقيقه أنّ حقائق الأحكام التكليفيّة تعدّ انتزاعيّة مأخوذة عن مناشئها فهي مجعولات شرعيّة بتبع جعل منشأ الانتزاع.

الأغنياء ويجب عليهم أداء هذه الحقوق، فضلاً عن حُسن الإعانة إليهم.

وبهذا ظهر أنّه لا يلزم أن يكون كلّ حكم تكليفي تأسيسيّاً من الشارع، كما نجد التصريح بذلك في بعض العبارات، وكذلك الكلام في موضوعات تلك الأحكام ومتعلّقاتها، وذلك للدقّة وخفاء الأُمور الدخيلة فيهما عن أنظار العقلاء وغفلتهم عنها، ولكن لا يبعد أن يكون موضوع الحكم التكليفي ـ كالفقراء والمحتاجين مثلاً في وجوب الزكاة ـ أو متعلّقه مثل الإحسان إليهم أو التصرّف في أموال الناس في الغصب مثلاً معلومين لهم ويكون جعل الشارع إمضاءاً لما هو المقرّر عندهم. غاية الأمر قيام الشارع بزيادة قيود وجوديّة أو عدميّة كما في تعيينه الفقير من أصناف الناس وتخصيصه لما يعطى به من أنواع ما يحصل به التعاون، هذا.

ولكن الغالب في الأحكام الوضعيّة وموضوعاتها كونها إمضائيّة من الشارع من دون كلّية في هذا الطرف أيضاً، إذ أنّ مثل وصف السببيّة والشرطيّة والمانعيّة بالنسبة إلى الأُمور الدخيلة في موضوعات تلك الأحكام تعدّ مجعولة بالجعل التأسيسي من الشارع، هذا.

ولكنّ الأحكام الوضعيّة التي عليها مدار العقلاء وبنائهم، وبها ينتظم أُمور معاشهم وتمدّنهم فهي إمضائيّة؛ لأنّ العقلاء بحسب طبعهم المدني، وحاجتهم إلى حفظ الانتظام ورفع حوائجهم، بنوا حياتهم على أُمور اعتباريّة كالملكيّة والماليّة والزوجيّة وغيرها، واعتبروها مانعاً عن تخلخل حياتهم الاجتماعيّة، وزوال قواعد مدنيّتهم، وهذه الأُمور تعدّ من الأُمور التي قد أمضاها الشارع واعتبرها. نعم، زاد عليها بعض الأُمور الدخيلة في موضوعاتها من القيود الوجوديّة

والعدميّة، كما تصرّف في بعض الموارد بنفيه رأساً عن كونه موضوعاً للحكم الوضعي، كحكمه بنفي الماليّة والملكيّة عن الخمر والخنزير.

ثمّ لا إشكال في كون مدخليّة الأُمور الدخيلة في موضوعات الأحكام أو في متعلّقات التكاليف بجميعها، من الأُمور المنتزعة عن الأحكام المعلّقة عليها والمتعلّقة بها كما بيّنا سابقاً مفصّلاً ولا حاجة إلى الإعادة.

ولا يخفى أنّ انتزاع مدخليّة أمر في موضوع الحكم الذي علّق عليه يكون من نفس ذلك الحكم المعلّق عليه، لا من الحكم الآخر، فدخالة البلوغ في وجوب الصوم والصلاة تنتزع من تعليق وجوبهما عليه، لا من تعليق حصول الملكيّة بالبيع عليه، كما أنّ دخالته في حصول الملكيّة بالبيع، تنتزع من تعليق حصول الملكيّة به عليه لا من تعليق وجوب الصوم والصلاة عليه.

هذا في الأحكام الوضعيّة المجعولة بالجعل التبعي.

وأمّا في الأحكام الوضعيّة التي عليها مدار انتظام التمدّن والمعاش، فهي التي اختلفت الآراء فيها، فقد قيل إنّها منتزعة عن الأحكام التكليفيّة المجعولة في مواردها، أو هي بحقائقها الأوّليّة مجعولة بالجعل الاستقلالي.

والشيخ﵀ قال بانتزاع جميعها عن تلك الأحكام التكليفيّة، كما في الأحكام الوضعيّة المجعولة بالتبع، ولكن التحقيق يقضي خلاف ذلك، بل عكس المطالب حيث بترتّب الأحكام التكليفيّة على هذه الأحكام الوضعيّة، والشاهد على عدم الانتزاع، وجود هذه الأحكام واعتبارها والبناء عليها عند من لا يتديّن بدين، ولا يتشرّع بشريعة كالدّهري والطبيعي وغيرهما، وصعوبة وجدان حكم تكليفي ينتزع منه وحده حكم وضعي وحده، من غير اشتراك الحكم الوضعي الآخر فيه،

إلّا أن ينتزع كلّ حكم وضعيّ من مجموعة أحكام تكليفيّة وقيود مزيدة، ولا داعي لمثل هذا الأمر، مضافاً إلى عدم وجود حكم تكليفي منتزع عنه لبعضها أصلاً مثل الحجّية، على ما بيّناه في محلّه.

هذا مع أنّ التحقيق يقضي بعكس ذلك، وعدم إمكان انتزاع هذه الأحكام الوضعيّة عن الأحكام التكليفيّة المترتّبة عليها، إذ الأحكام الوضعيّة موضوعات لتلك الأحكام التكليفيّة كموضوعيّتها لأحكام وضعيّة أُخرى، فالأحكام المترتّبة على الزوجيّة من حلّية نظر الزوج إلى الزوجة وجواز الاستمتاع منها له، ووجوب النفقة عليه وعدمه عند النشوز، وغيرها من سائر الأحكام التكليفيّة والوضعيّة مثل جواز الطلاق للزوج المترتّبة على وجود العلقة الزوجيّة، فما دام لم تتحقّق تلك العلقة لا تترتّب هذه الأحكام؛ لا أنّ الأحكام تترتّب وتوجد العلقة بعدها بانتزاعها عنها، فالعلقة المذكورة موضوع للأحكام المشار إليها تكليفيّة أو وضعيّة، وشأن الموضوع يقتضي أن يكون متقدّماً طبعاً والحكم متأخّراً رتبةً.

وحيث أنّ معنى التقدّم الطبعي هو أن لا يكون المتأخّر موجوداً إلّا والمتقدّم موجود، فلا يمكن تقدّم الأحكام التكليفيّة لانتزاع الأحكام الوضعيّة منها، وإلّا لزم تقدّم ما هو متأخّر بالطبع وتأخّر ما هو متقدّم بالطبع.

ولا نقول إنّ الأحكام التكليفيّة منتزعة عن الأحكام الوضعيّة، حتّى يشكل علينا بأنّ الحكم الوضعي قد يبقى والحكم التكليفي يرتفع، كما في بقاء الزوجيّة وسقوط وجوب النفقة، وعدم جواز الاستمتاع عند النشوز والحيض وغير ذلك، ولا يمكن المفارقة بين الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه. بل الأحكام التكليفيّة المترتّبة على الحكم الوضعي مجعولة بالجعل الاستقلالي وهو مورد وموضوع لها،

أمّا سقوطها في مورد بعلّة أُخرى ومانع آخر غير ارتفاع الحكم الوضعي فهو أمرٌ غير مرتبط بالحكم الوضعي مثل اشتراط الإباحة في ماء الوضوء وسقوطه عند الضرر مع إباحة الماء.

وبالجملة: تحصّل ممّا ذكرنا أنّ هذه الأحكام الوضعيّة، مضافاً إلى عدم انتزاعها من الأحكام التكليفيّة، لا يمكن ذلك الانتزاع أيضاً لاستلزامه الخلف والمحال، حيث يلزم أن تكون بحقائقها الأوّليّة مجعولة بالجعل الاستقلالي، إمضاءاً من الشارع لبناء العقلاء واعتباراتهم.

فما في عبارة المحقّق الخراساني﵀ من التصديق بتعلّق الجعل الاستقلالي بها، ولكن مع إمكان انتزاعها من الأحكام التكليفيّة الواردة موردها، وكذلك قبول شيخنا الأستاذ العلّامة الميرزا النائيني أعلى الله مقامه بذلك، برغم تذييله بأنّه في غاية الصعوبة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

غير صحيح؛ لفرض الإمكان في الأمر المستحيل.

ولا ينافي ما ذكرنا من كون الحكم الوضعي بحقيقته الأوّليّة مجعول بالجعل الاستقلالي، أخذه موضوعاً في الحكم التكليفي ومعلّقاً عليه له؛ لأنّ ذات الموضوع وهو الحكم الوضعي بحقيقته الأوّليّة مجعولة بالجعل الاستقلالي، وبعنوان وصف موضوعيّته أو قيديّته للموضوع، وكونه دخيلاً في الحكم المترتّب عليه مجعولة بالتبع، فما ينتزع عن الأحكام التكليفيّة هو عنوان الموضوعيّة أو القيديّة لا نفسه.

الأمر السادس: في التعرّض لبعض الأُمور التي عُدّت من الأحكام الوضعيّة كالطهارة والنجاسة والصحّة والفساد والعزيمة والرّخصة وغيرها.

أمّا الطهارة والنجاسة، فقد فقال عنهما الشيخ﵀ بكونهما حكمين وضعيّين منتزعين عن الأحكام التكليفيّة كجواز الشرب والأكل والمباشرة في الصلاة وجواز البيع، بناءاً على عدم جواز بيع النجاسات وغير ذلك من الأحكام، وما يقابلها من عدم جواز الشرب إلى آخره المنتزع عنها، وعمّا يقابلها الطهارة والنجاسة.

هذا، وقد أجاب عمّن أشكل في منشأ انتزاعهما بقوله: (لو لم نسلّم أنّه لم يكن لهما منشأ انتزاع، يمكن أن تكون أُموراً واقعيّة تكوينيّة أخبر الشارع وكشف عنها مثل سائر الأُمور الواقعيّة)، بمعنى أنّ نجاسة الشيء بسبب احتواءه لمواد قذرة تنتقل منه إلى شيء آخر هو السبب لتنجّسه. وهذه القذارة الموجودة في الشيء هو النجس والخبث وارتفاعهما عين طهارته عن الخبث.

وكذلك الكلام في الطهارة الحدثيّة، حيث يمكن أن يكون الحدث لوجود قذارة باطنيّة متعلّقة بالنفس الإنسانيّة، وإن لم نعلم كيفيّتها من ارتفاعها تارةً بالوضوء وأُخرى بالغسل، وحيث أنّ قذارة كلّ شيء بحسبه، فهذه القذارة واقعاً هو الحدث وارتفاعها واقعاً عين الطهارة عنه، فكلّ من الخبث والحدث والطهارة تعدّ أُمور واقعيّة تكوينيّة قهريّة كشف عنها الشارع[1].

ولكن الحقّ أنّهما أيضاً من الأحكام الوضعيّة المجعولة بالجعل الاستقلالي، إمضاءاً لبناء العقلاء، إذ لا يبعد دعوى استقذارهم عن بعض الأشياء مع طيب نفسهم عند مباشرتهم مع غيرها.

---

(١) ولا يخفى عليك أنّه يمكن أن يتوهّم تارةً بكون هذه الأحكام الوضعيّة أُمور تكوينيّة واقعيّة، ولكنّها عبارة عن نفس الأسباب المعهودة لها، وأُخرى يتوهّم كونها عبارة عن نفس المسبّبات تكويناً.

وبالجملة: يمكن أن يُقال إنّ الطهارة والقذارة والنجاسة أُمور ثابتة أيضاً عند العقلاء ويلاحظونها في معاشراتهم، والشارع أمضاها. غاية الأمر أنّ الشارع قد تصرّف في بعض موضوعاتها أو جعل شيئاً آخر منها كالخمر والكافر مثلاً.

وإن شئت فقل: إنّها أُمور تأسيسيّة لا إمضائيّة، ولا مانع ولا محذور في الالتزام به، ولا سبيل إلى القول بكونها مجعولة بالجعل التبعي ومنتزعة عن الأحكام التكليفيّة الواردة موردها المترتّبة عليها، لأنّها مثل أخواتها تعدّ موضوعات لأحكامها التكليفيّة كما ذكرناه مفصّلاً، ويستحيل تقدّم ما هو متأخّر بالطبع وتأخّر ما هو متقدّم طبعاً.

وأمّا ما ذكره﵀ من حمل الأدلّة على الإخبار عن أُمور واقعيّة موجودة في ذات الأشياء وهي عبارة عن النجاسة والخباثة والطهارة عنهما.

ففيه: إن كان مراده أنّ مناشئ هذه الأُمور ومقدّماتها أُمور تكوينيّة، فهو صحيح ومتين ولا بأس من الالتزام به، ولكنّه لا ربط له بالمقام، إذ لا يلزم أن يكون مراعاة أمر تكويني على وجه الحكمة في إنشاء حكم وجعله، سبباً لكون ذلك الحكم أمراً تكوينيّاً واقعيّاً، مثل دخالة سائر الأُمور التكوينيّة في الأحكام وأخذها في موضوعاتها، فالخصوصيّة التكوينيّة الداخلة في المصلحة المترتّبة على الصلاة، أي الدّلوك مثلاً، لا يوجب أن يكون وجوب الصلاة أيضاً أمراً تكوينيّاً كشف عنه الشارع، وإن كان مراده اعتبار الأدلّة الواصلة في الطهارة والنجاسة كاشفة عن أُمور واقعيّة يخبر عنها، فيشكل عليه بأنّ الكلام يجري في جميع الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، ولا اختصاص لها بباب الطهارة والنجاسة.

أمّا الصحّة والفساد فيختلف الحال فيهما بحسب المعاني المرادة منهما،

ومرجع جميع المعاني إلى معنيين:

الأوّل: أن تكون صحّة الشيء عبارة عمّا الذي ينبغي أن يكون عليه الشيء بحسب نوعه وطبعه إذا وجد، كما يُقال: الفرس صحيح، والبطّيخ صحيح، بمعنى عدم كونهما فاقدين لما ينبغي أن يكونا واجدين له بحسب نوعهما وطبعهما، فالفرس بحسب نوعه يقتضي أن يكون ذا قوائم أربع، مع عينين صحيحتين، والفاقد لشيء منها فاسد معيوب. وفي مقابل هذه الصحّة التكوينيّة الفساد والعيب الذي به يعبّر غالباً في التكوينيّات، كالشيء الموجود الفاقد للخصوصيّات التي يقتضي ذلك الشيء بحسب نوعه أن يكون واجداً لها، فيُقال: هذا الشيء فاسد ومعيوب. فإن كان المراد من الصحّة والفساد هذا المعنى لا إشكال أنّهما أمران تكوينيّان لا يتعلّق بهما الجعل والاعتبار أصلاً، فضلاً عن البحث في كونه شرعيّاً تبعيّاً أو استقلاليّاً؛ لأنّهما عنوانان منتزعان عن الخصوصيّات الذاتيّة التي هي المسبّب لجعل الأحكام في موردها، فلا تتقدّم عليها.

الثاني: أن تكون صحّة الشيء أو الفعل عبارة عن موافقة المأتي به ومطابقته مع الواقع المأمور به، أو مع موضوع الحكم الوضعي الذي علّق الشرع حكمه على ذلك الموضوع، سواء كانت في المعاملات بالمعنى الأعمّ من العقد والإيقاع، أو في العبادات بالمعنى الأعمّ الشامل للتوصّليّات أيضاً حتّىٰ مثل تطهير الثوب.

أمّا في المعاملات: فالصحّة عبارة عن مطابقة الأسباب الموجبة لترتّب الحكم الوضعي فعلاً، مع ما جعله الشارع موضوعاً ومعلّقاً عليه واقعاً، فإذا اشترط الشارع في ترتّب الملكيّة بالبيع وقوع العقد بالإيجاب والقبول، بشرط تقديم الإيجاب على القبول، وكونهما بالعربيّة، وصدورهما عن البالغ العاقل الغير المحجور مثلاً، لزم أن تكون المعاملة التي رُوعيت فيها هذه الأُمور صحيحة،

والفساد الواقع في مقابل هذه الصحّة عبارة عن عدم المطابقة مع الموضوع الواقعي الذي علّق عليه الملكيّة.

وأمّا في العبادات بالمعنى الأعمّ، فالصحّة عبارة عن مطابقة المأتي به وموافقته مع المأمور به الواقعي، بوصف أنّه مأمور به، كما أنّ الشارع إذا لاحظ بلحاظ واحد أُموراً متبائنة من دون ارتباط بينها، قبل لحاظه وجعلها في لحاظه أمراً مركّباً مؤلّفاً من أجزاء وقيود متعلّقاً لحكمه التكليفي معروضاً له، فالصحّة للمأتي به عبارة عن واجديّته لهذه الأُمور التي صيّرها الشارع معروضاً لحكمه ومتعلّقاً له، والفساد في مقابل هذا المعنى عبارة عن عدم مطابقة المأتي به للمأمور به.

فإذا كان هذا المعنى مراداً من الصحّة والفساد أمكن القول بمجعوليّتهما إذ للشيء حينئذٍ حيثيّتين، فبالنظر إلى ذاته من حيث عمل المكلّف في الخارج وإيجاده تكويناً له، وصيرورته قهراً مطابقاً وموافقاً للمعتبر شرعاً وضعاً أو تكليفاً، فهو أمرٌ تكوينيّ غير متعلّق به الجعل.

وأمّا بالنظر إلى طرف منشأ كونه مطابقاً وموافقاً مع اعتبار الشارع له وجعله، أمكن القول بمجعوليّته وكونه أمراً اعتباريّاً.

توضيح ذلك: أنّ انتزاع وصفيّ الصحّة والفساد للمأتي به يتوقّف على تحقّق أمرين: إتيان[1] المكلّف العمل وإيجاده في الخارج، وجعل الشارع موضوع حكمه الوضعي ومتعلّق حكمه التكليفي، حتّىٰ ينتزع من مطابقة المأتي به للمجعول الشرعي الكلّي وصف الصحّة، ومن عدمها وصف الفساد، ولولا أحدهما

---

(١) وبهذا يظهر أنّ وصف الصحة والفساد لا يمكن أن يكون لحال الكلي المجعول موضوعاً للحكم الشرعي، أو متعلقاً له، إذ أنّ منشأ الانتزاع على اىّ حالٍ و بأىّ معنىً كان منطبق على المجعول الكلي المتحقق خارجاً.

لما أمكن هذا الانتزاع، وهذا واضح لا خفاء فيه.

وكون طرفٍ من منشأ انتزاع أمر انتزاعيّ أمراً اعتباريّاً ومجعولاً شرعيّاً يوجب أن يكون ذلك المنتزع أيضاً اعتباريّاً مجعولاً. وذكرنا سابقاً أنّ الأمر الانتزاعي كما أنّه ينتزع عن أُمور تكوينيّة عن تمام ذات الشيء أو بعضها، أو من قيام عرض على محلّ، كذلك ينتزع عن الأُمور الاعتباريّة، والمنتزع عن الاعتباري أمرٌ اعتباري مجعول بالتبع، يثبت بمنشأ انتزاعه ويرفع به أيضاً.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ الفرق بين العبادات والمعاملات، بكون الصحّة والفساد في الأُولى أمرين تكوينيّين غير مجعولين، وفي الثانية حكمين وضعيّين مجعولين في غير محلّه.

والتوهّم ناش من أنّ الموافقة والمخالفة في العبادات أُمور قهريّة تكوينيّة، تنتزع قهراً من انطباق فعل المكلّف مع المأمور به واقعيّاً أو ظاهريّاً. وذلك بخلاف المعاملات إذ الصحّة فيها عبارة عن تحقّق مضمون العقد أو الإيقاع، وليس ذلك إلّا حكم الشارع الوضعي وإمضائه وترتيب الأثر وعدم ترتيبه. ولا إشكال في كونه أمراً مجعولاً مستقلّاً اعتباريّاً.

وفي كلا الشطرين من الكلام نظر واضح:

أمّا الدّعوى الأُولى: من كون الموافقة والمخالفة أمرين تكوينيّين محضين.

فغير مسموعة وممنوعة، إذ الوصفان[1] منتزعان من منشأ الانتزاع الذي

---

(١) ربما يقال: بأنّ معنى الصحّة في العبادات، عبارة عن سقوط الأمر أداءاً وقضاءاً، وأنّه بمجرّد ←

أحد أطرافه اعتبار الشارع وجعله، وحيث لا يمكن الانتزاع إلّا بتماميّة منشأ الانتزاع، فيحتاج إلى ذلك الجعل والاعتبار، ويعدّ المنتزع عن الاعتباري ولو في أحد الأطراف اعتباريّاً مجعولاً.

وأمّا الدعوى الثانية: من كون الموافقة عبارة عن تحقّق مضمون العقد والإيقاع.

ففيه: أنّ وصفا الصحّة والفساد إنّما يعرضان على الشيء الموجود في الخارج، فالأُمور التي أمرها دائر بين التحقّق واللّا تحقّق، وبين الوجود والعدم، لا سبيل لدعوى الصحّة والفساد فيهما، إذ الشيء إن وجد وجد صحيحاً، وإلّا فلا يوجد أصلاً، وليس ذلك بفساد بل انعدام. وفيما نحن فيه فإنّ الصحّة والفساد ليستا من أوصاف نفس الحكم الوضعي الشرعي، لعدم ارتباطهما به، بل هما وصفان لما هو الأسباب والموضوع للحكم، فالسبب هو الذي يوجد صحيحاً، كالعقد الصادر عن البالغ العاقل الغير المحجور وغيرها من الشروط الدخيلة في صحّته، ويوجد فاسداً كما في العقد المتحقّق مع الإخلال بموضوعه من انتفاء أحد الأُمور الدخيلة فيه[1].

- انطباق المأتي به خارجاً قهراً على متعلّق الحكم التكليفي يسقط الأثر والأداء والقضاء، فالصحّة وعدمها في العبادات أمران تكوينيّان، ولكنّك خبير بأنّ سقوط الأثر والامتثال أداءاً وقضاءاً ليس بمعنى الصحّة، بل هو من لوازم واقع الصحّة وهي عبارة عن تماميّة المأتي به ولا تماميّته، وهو أمرٌ انتزاعيّ مأخوذ عن منشأ الانتزاع الذي أحد أطرافه جعل الشرع، فلا محالة تكون الصحّة مجعولة.

(١) وربما يتوهّم تقريراً للتفصيل بين العبادات والمعاملات في كون الصحّة والفساد مجعولين أو

←

ولا إشكال أنّ لكلّ من تلك الأُمور الدخيلة خصوصيّة ذاتيّة تكوينيّة، وهي الداعية للمولى على الجعل، ولكن لا ارتباط بينها قبل اللّحاظ، والمولى أوجده بينها بلحاظه، واعتبرها موضوعاً لحكمه، فتعلّق الجعل الاستقلالي بالحكم يوجب تعلّق الجعل التبعي بتلك الأُمور، وينتزع منه الوصفان بعد تعلّق الجعل والاعتبار.

وممّا ذكرنا ظهر أيضاً ضعف الفرق بين العبادات بكون الموافقة للمأتي به بالأمر الواقعي أمراً تكوينيّاً غير مجعول، وللمأتي به بالأمر الظاهري حكماً وضعيّاً اعتباريّاً.

أمّا الأوّل: فلما ذكرنا في الفرق[1] السابق بعينه.

وأمّا الثاني: فلأنّ اكتفاء الشرع بالمأتي به بالأمر الظاهري عن المأمور به بذلك الأمر، بناءاً على الإجزاء، يوجب سقوط الأمر الواقعي أداءاً وقضاءاً، وذلك لا يمكن إلّا بتصرّف من الشارع في الواقع، وتغيير مفاد أمره الواقعي بما هو مفاد الأمر الظاهري، أو باجتزائه عن المأمور به الواقعي بالمأتي به الموافق للمأمور به

- عدم كونهما كذلك بأنّ مبنى الصحّة في باب المعاملات عبارة عن حكم الشرع بترتيب الأثر على المعاملة الواقعة مع شروطها المعتبرة فيها، عقداً كان أو إيقاعاً، وإذا لم يحكم بذلك فهو يعني فساد المعاملة في مقابل صحّتها.

ولكن لا يخفى أنّ الحكم بترتيب الأثر وعدمه إنّما هو من لوازم حقيقة الصحّة والفساد لا نفسهما. وأمّا معنى الصحّة والفساد فكما عرفت أنّهما بمعنى التماميّة وعدمها، فإنّه لو تحقّق الموضوع تامّاً موافقاً مع ما اعتبره الشارع موضوعاً لحكمه الكلّي، فهو موضوع لحكمه فلا محالة يترتّب عليه الحكم قهراً، وإلّا فلا. وبالتالي فلا فرق بين باب العبادات والمعاملات.

(١) من أنّ الصحّة عبارة عن انطباق المأتي به مع المتعلّق الكلّي الذي تعلّق به الحكم الكلّي فلا تصرّف من ناحية الشرع في هذا الأمر.

بالأمر الظاهري، وكلّ منهما كان فهو أمرٌ شرعيّ اعتباريّ مجعول من الشارع.

وفيه: أنّ كون الموافقة للمأتي به بالأمر الواقعي تكوينيّاً محضاً ممنوعٌ، كما مرَّ تفصيله فيما سبق.

وأمّا في الثاني، بالفرق بين الإجزاء والصحّة، إذ مسقطيّة الأداء والقضاء التي بمعنى الأجزاء وعدمها من لوازم الصحّة والفساد، لا أنّهما نفسهما، والتوهّم ناش من قصر النظر على بعض العبارات الدائرة في ألسنة الفقهاء، من تعريف الصحّة والفساد بمسقطيّة الأداء والقضاء وعدمها، مع أنّ التعريف بلازم الصحّة والفساد عبارتان عن الموافقة والمطابقة وعدمهما، ولا إشكال في انتزاعهما عن المنشأ الذي تعلّق به اعتبار الشارع وجعله.

وبالنتيجة: لا سبيل إلّا الحكم عليهما بأنّهما أمران مجعولان، وحكمان وضعيّان من غير فرق بين الأمر الواقعي والظاهري.

بحث حول الحكم الظاهري وما يترتّب عليه من الآثار

والكلام في الحكم الظاهري يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في معنى الصحّة والفساد، وقد عرفت أنّهما بعين المعنى المراد منهما في الحكم الواقعي، كما أنّ الصحّة بمعنى الموافقة مع المأمور به، والفساد بمعنى عدم الموافقة.

والمقام الثاني: في قضيّة الإجتزاء بالثاني به بالأمر الظاهري صحيحاً عن المأمور به بالأمر الواقعي، ففرق بين الأجزاء والصحّة كما عرفت.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وأمّا الرخصة والعزيمة:

فتارةً: تُطلقان ـ كما وقع في عبارات بعض الأصحاب ﷺ ـ على الندب والوجوب، فإن كان هذا هو المراد منهما، فلا إشكال في كونهما مجعولين من الشارع من خصوصيّات الحكمين التكليفيّين، كوصفي التعيين والتخيير بالنسبة إلى التكليف، فمرجع الوصفين في المقام إلى الطلب الإلزامي وغير الإلزامي، فالتأكّد والإلزام وعدمهما بالنسبة إلى التكليف من خصوصيّاتهما، لا أنّ الوجوب شيء وتأكّد الطلب شيءٌ آخر، فهما ليسا من الأحكام الوضعيّة.

وأُخرى: يُراد منهما ـ كما هو المشهور الدائر بينهم ـ سقوط أمر محبوب مطلوب سابقاً. فإن كان هو الساقط تأكّد مطلوبيّته مع بقاء أمره وطلبه فيعبّر في المورد عنه بالرخصة، وإن كان الساقط أصل الطلب والأمر، فيعبّر عنه بالعزيمة،

وإرادة هذا المعنى أيضاً لا تستلزم كونهما حكميين وضعيّين؛ لأنّ مرجع الوصفين في المقام أيضاً يرجع إلى بقاء الطلب وعدمه، وهما ليسا من الأحكام الوضعيّة بالبداهة.

وأمّا النبوّة والإمامة والولاية، فهي من المناصب الإلهيّة الهامّة المتعلّقة برئاسة الناس وسياسة العباد، فهما أمران اعتباريّان عند العقلاء، سيّما الخصوصيّة التي تكون في هذين المنصبين الشريفين إذ هما بمنزلة الأُمّ والأساس إلى سائر الاعتبارات العقلائيّة. والاعتبار والبناء لمسموعيّته عند العرف والعقلاء، لابدّ وأن يصدر ممّن بيده الأمر، ولكن هذا بالنظر إلى نفس الصفات في أنفسها. وأمّا حقيقتها في الشرع فهي معدودة من القضايا الشخصيّة حيث يقوم الله جلّ وعلا بتنصيب شخصيّة معيّنة لمنصب خاصّ، وليس فيهما جعل حكم كلّي وضعيّ، أو عقد قضيّة حقيقيّة كلّية.

وأمّا ولاية الأب والجدّ، وإمامة الجماعة والقضاوة والحكومة والقيوميّة وغيرها من المناصب:

إمّا بالنظر إلى كلّيات هذه الأُمور ومفاهيمها، مع غمض العين عن انطباقها في الخارج، فلا إشكال في أنّها أُمور اعتباريّة عقلائيّة، خاصّةً إذا لاحظنا الخصوصيّات فيها نظير الخصوصيّتين السابقتين، والشارع قد أمضى هذه الأُمور كما يظهر لمن له أدنى تتبّع في الأخبار الواردة، ولهذا السبب تكون أحكاماً وضعيّة بلا إشكال.

وأمّا بالنظر إلى مصاديق المفاهيم، فلا إشكال في عدم كونها من الأُمور الاعتباريّة، بل هي أُمور تكوينيّة، فإعطاء هذه الأُمور للنبيّ والإمام عليهما الصلاة والسلام من قبيل سائر أفعالهما وأفعال غيرهما، ولا فرق بين إعطاء القضاوة العامّة والخاصّة أو الحكومة أو القيمومة لأحدٍ من الناس وبين سائر

الأفعال الصادرة ممّن له هذه المناصب، فكما أنّ الإمام يبيع داره ويحقّق مصداق البيع ويشتري الثوب ويوجد مصداق الشراء، كذلك ينصب الشخص الفلاني قيّماً على يتيم ومكلّف، والشكّ في سقوطها في ذلك المورد الخاصّ بالنظر إلى شخص خاصّ، مشابه لما إذا شككنا في بقاء الحكم الوضعي المجعول بالجعل المستقلّ وعدمه في مورد خاصّ. ومعلوم أنّ الحكم الجزئي مجعول من الشارع كما ذكرنا سابقاً.

وكذلك الحال فيما لو كانت الشبهة حكميّة، وكان المورد من موارد جريان استصحاب الحكم الكلّي الوضعي المجعول لكلّ مكلّف وشخص، وأمثلته كثيرة:

مثل الشكّ في بقاء الخيار الثابت بالغبن والعيب بمجرّد الاطّلاع عليهما في الزمان المتأخّر عن الاطّلاع وإمكان إعمال الخيار.

أو الشكّ في الطهارة ونجاسة الماء المتغيّر بنفسه، أو الشكّ في كفاية التيمّم لمن وجد الماء في أثناء الصلاة، وغير ذلك من الأحكام الكلّية الوضعيّة المجعولة الثابتة لكلّ مكلّف، إذ لا فرق في الموارد المذكورة من جريان الاستصحاب بالنسبة إلى كلا الطائفتين من الأحكام. نعم، في جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية إشكالان آخران غير مضرّين بشمول إطلاق الأدلّة لها، وهما إشكال تبدّل الموضوع فيها دائماً ولو بالاحتمال؛ لاحتمال مدخليّة الأُمور المفقودة الذي هو سبب الشكّ في بقاء الحكم وعدمه. وإشكال وقوع الشكّ فيها دائماً في المقتضي دون الرّافع. وسنبحث عن الإشكالين في محلّه مفصّلاً.

وعلى كلّ حال لا إشكال في شمول إطلاق الأدلّة بالنسبة إلى الأحكام الكلّية، تكليفيّة كانت أو وضعيّة، ومعه إن ثبت إشكال فهو يمنع عن جريان الاستصحاب فيهما مطلقاً فعلاً، لا عن شمول الإطلاق لهما.

والحمد لله وليّ الحمد وأهله حمداً يستحقّ له.

تنبيهات الاستصحاب

أقول: لا يخفى أنّ التنبيهات الآتية مبنيّة على المذهب المشهور من حجّية الاستصحاب مطلقاً حتّى في مثل الشبهات الحكميّة الكلّية، كما مثّل بـه شـيخنا العلّامة ﷺ.

نعم، قد أشار في ضمن كلّ تنبيه إلى موافقة الكلام مع مـختاره وعـدمها، فتنبّه.

في اعتبار الشكّ واليقين في جريان الاستصحاب

التنبيه الأوّل: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب فعليّة الشكّ واليقين.

بيان ذلك: لا إشكال أنّ الاستصحاب مثل سائر الأحكام الواقعيّة ـ تكليفيّة كانت أو وضعيّة ـ وسائر الأحكام الظاهريّة، معلّق على موضوعه، ومنشأ عـلى التقدير وفرض وجود الأُمور المعتبرة في الموضوع، لما ذكرنا مراراً أنّ القضايا الشرعيّة مطلقاً تعدّ قضايا حقيقيّة معلّقة عـلى فـرض وجـود مـوضوعاتها فـي الخارج، والمولى ينشأ الحكم الكلّي على موضوعه الكلّي بشرط وجـوده فـي الخارج، وفعليّة الحكم المنشأ معلّقة على فعليّة موضوعه أينما كان، وينحلّ هذا الحكم الكلّي في الخارج بعدد ما يتحقّق من موضوعه، فالاستصحاب في جريانه في حقّ المكلّف يحتاج إلى وجود موضوعه، وهو اليقين والشكّ الفـعليّين، ولو انتفى أحدهما لما أمكن التعبّد الاستصحابي في الزمان اللّاحق، إذ مؤدّى حجّية

الاستصحاب ـ كما بيّنا في محلّه مفصّلاً ـ هو محرزيّة المحرَز (بالفتح)، بخلاف الأمارات فإنّ الحجّية فيها من باب محرزيّة المحرِز (بالكسر)، مع أنّ جميع الأحكام الظاهريّة تشترك في كونها أحكاماً عذريّة وضعيّة، وليس فيها حكم تكليفي مجعول، بحيث لو خالف العمل بالأمارة أو لم يعمل بمؤدّى الاستصحاب عوقب على مخالفته دليل اعتبار الأمارة، أو دليل حجّية الاستصحاب مع عقابه على نفس الحكم الواقعي أيضاً إذا كان ثابتاً في الواقع، وتمام الكلام وتتميم المرام واستفادة كيفيّة التنزيل في الأمارات والأُصول المحرزة، والفرق بينهما موكول إلى بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وبالجملة: إذا كان مؤدّى الاستصحاب هو محرزيّة المحرز، فإنّ الحكم في ظرف الشكّ اللّاحق ببقاء الإحراز السابق عملاً بحاجة إلى محرز متيقّن ثبوتاً وحدوثاً، وإحراز حاصل سابقاً حتّى يحكم بإبقاء ذلك الإحراز وترتيب آثار ذلك المحرز المتيقّن في الزمان اللّاحق، لكي يصدق إبقاء اليقين ومتيقّنه، وإلّا فلا إبقاء في البين، ولا ابتناء على الحالة السابقة في المقام.

فكما أنّ في الأمارات لابدّ من وجود أمارة حتّى تنزّل منزلة العلم، وإلّا فلا تنزيل. كذلك المقام بحاجة إلى الشكّ اللّاحق، فلو لم يكن في الزمان اللّاحق شكّ بل إحراز إمّا مطابق للحالة السابقة أو مخالف لها، ففي كلّ منهما لا يمكن التعبّد للمكلّف، وبالتالي فإنّ اعتبار اليقين والشكّ في الاستصحاب مقطوعٌ به.

ثمّ إنّه معتبر في فعليّة الشكّ واليقين أمران:

الأمر الأوّل: هو من طريق الاستظهار من الأدلّة، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعيّة في كلّ باب من الأبواب، وهذا لجهة ظهور كلّ لفظ في فعليّة

المعنى المراد منه، كما يشهد لذلك ما تعرّضنا له في باب المشتقّ من اتّفاقهم على الظاهر في كون الأسماء الجوامد حقيقة في من تلبّس بالمبدء، والمعنى المراد من اللّفظ كما في لفظ الإنسان والحيوان والحجر والنبات، فإطلاق الإنسان والحيوان وغيرهما على ذواتها على سبيل الحقيقة، يحتاج إلى فعليّة الإنسانيّة والحيوانيّة والحجريّة والنباتيّة في محالّها. نعم، الاختلاف في الأسماء المشتقّة إنّما في كونها حقيقة في من انقضى عنه المبدء بعد الاتّفاق على كونها حقيقة عند إطلاقها على من تلبّس بالمبدء، والوصف العنواني فعلاً ومجازاً عند إطلاقها على من سيتلبّس به بعدُ.

الأمر الثاني: هو من جهة احتياج كلّ حكم ظاهري ـ فضلاً عن الاستصحاب ـ إلى فعليّة الشكّ والالتفات. وذلك لأجل خصوصيّة الحكم الظاهري حيث لا يترتّب الأثر على نفس وجوده الواقعي، بل الأثر مترتّب عليه بشرط إحرازه والاستناد إليه، بخلاف الحكم الواقعي، فكما أنّه يترتّب على إحرازه آثار مثل وجوب الإطاعة وحرمة المعصية، كذلك يترتّب على نفس وجوده الواقعي أيضاً آثاره؛ لأنّ الأحكام الواقعيّة مجعولات ومحمولات على نفس موضوعاتها الواقعيّة، من دون دخالة علم وجعل فيها، ولذا لو علمنا بوجود موضوع حكم واقعي تكليفيّاً أو وضعيّاً في زمان، يجب ترتيب أثر الواقع من ذلك الزمان ولو كان سابقاً.

وليس قولنا بتقيّد الأحكام الظاهريّة بالعلم والجهل؛ من جهة استحالة التقيّد بهما لأنّها ليست مخصوصة بالحكم الواقعي، بل هي متحقّقة في صورة تقيّد كلّ حكم بالعلم والجهل بنفسه، بل من جهة أنّ الأحكام الظاهريّة أحكام عذريّة

وضعيّة مجعولة من الشارع عند عدم العلم بالواقع، والمقصود منها في صورة وجود الحكم واقعاً وقيام المنجز الظاهري، هو إتمام الحجّة من المولى للواقع المطلوب، وتنجيزه على المكلّف وقطع عذره عند تخلّفه عنه.

وفي صورة عدم وجوده واقعاً، هي معذوريّة العبد عنده وتعذيره للمكلّف عن الواقع، ومقبوليّة عذره في تركه التكليف الواقعي، وهذان الأثران لا يترتّبان على الحكم الظاهري إلّا بوصوله إلى المكلّف والتفاته إليه وإحرازه له واستناده في مقام العمل إليه، وإلّا فنفس وجود الدليل في الواقع من دون التفات المكلّف إليه لا تصلح أن تكون حجّة للمولى على العبد ومنجّزاً للواقع عليه وقاطعاً لاستناده إلى دليل العقل من قبيح العقاب بلا بيان.

وكذلك وجود الحكم الظاهري المعذّر للمكلّف واقعاً، مع عدم استناده إليه في مقام العمل، لا يصلح أن يكون عذراً للعبد عند المولى على تخلّفه عن حكمه الواقعي؛ لأنّ معذريّته يحتاج إلى إحرازه والاستناد إليه في مقام العمل، وقس على كلّي الحكم الظاهري مصداقه؛ أعني الاستصحاب.

واحتمال كون المجعول في الاستصحاب هو الحكم المماثل للحكم السابق، أو لحكم الموضوع السابق.

مدفوع، وليس في الاستصحاب سوى ما في سائر الأحكام الوضعيّة من التعذير والتنجيز.

فالاستناد إلى الحكم الظاهري الذي هو الاستصحاب يحتاج أيضاً إلى إحرازه والاستناد إليه، وهو لا يمكن إلّا بفعليّة الشكّ واليقين، وحيث أنّ موضوع سائر الأُصول هو الشكّ فقط من دون دخالة يقين فيه، فاللّازم فعليّة الشكّ فعلاً، بخلاف الاستصحاب إذ موضوعه اليقين والشكّ المعهودين، فيحتاج إلى فعليّة كلّ

منهما، فلا يجري الاستصحاب على تقدير الشكّ أو اليقين.

ويتفرّع على هذا فروع:

مثل أن يكون المكلّف محرزاً للحالة السابقة طهارةً أو حدثاً، ثمّ غفل عنها وصلّى مع عروض الشكّ له في الطهارة والحدث، أمّا قبل الصلاة وأمّا بعدها، ففيه صورتان:

تارةً: تكون الحالة السابقة المحرزة هي الطهارة.

وأُخرى: الحدث.

وأمّا إذا كانت طهارةً فهو أيضاً يتصوّر بوجهين:

تارةً: تيقّن الطهارة السابقة ثمّ غفل عنها وصلّى، وبعد الصلاة شكّ في كونه متطهّراً ومحدثاً في حال الصلاة.

وأُخرى: الفرض السابق، ولكن عرض له الشكّ قبل دخوله في الصلاة.

وأمّا الصورتين، فلا إشكال في صحّة الصلاة فيهما. غاية الأمر أنّ مستند الأُولى قاعدة الفراغ، وفي الثانية إلى استصحاب الطهارة السابقة، إذ في الصورة الأُولى لا مجرى لجريان استصحاب الطهارة قبل الصلاة، لعدم الشكّ الفعلي فيه. وأمّا بعد الصلاة وإن كان الشكّ فعليّاً والاستصحاب جارياً، ولكنّه محكوم بقاعدة الفراغ الحاكمة عليه، فالصحّة مستندة إلى تلك القاعدة دون الاستصحاب. نعم، بالنسبة إلى الصلوات الآتية، حيث أنّ الشكّ في الطهارة والحدث حاصل قبل الدخول فيها، فلا مجرى للقاعدة بخلاف استصحاب الطهارة.

وأمّا في الثانية: حيث أنّ الشكّ الفعلي قبل الصلاة موجود، وموضوع الاستصحاب محرز، فلا محالة يجري، وبالتالي موضوع للقاعدة قبل الصلاة؛ لأنّ موضوعها الشكّ في الشيء بعد الفراغ عنه، والمفروض حدوث الشكّ قبل الدخول في الصلاة.

وأمّا الشكّ في الطهارة والحدث الموجود بعد الصلاة، فهو أيضاً هو عين الشكّ الحاصل قبل الصلاة من غير أن يكون موضوعاً للقاعدة، فلابدّ من استناد صحّة الصلاة إلى استصحاب الطهارة.

وأمّا إذا كانت الحالة السابقة هو الحدث، مع الغفلة عنه في حال الصلاة، ففي هذه الصورة:

تارةً: يعلم بعد الصلاة بوقوعها مع الحدث بلا طهارة، فلا إشكال حينئذٍ في بطلان الصلاة ووجوب الإعادة مع الطهارة وذلك بمقتضى العقد المستثنى من صحيحة (لا تعاد) من قوله عليه السلام: (إلّا من خمسة الطهور).

وأُخرى: يعرض له الشكّ في الطهارة والحدث.

وفي هذه الصورة أيضاً إمّا يفرض الشكّ قبل الدخول في الصلاة، وإمّا بعد الدخول فيها، ولكن صلّى في كلتا الصورتين بلا تجديد طهارة غافلاً غير ملتفت إلى الحالة السابقة، والشكّ فيها لعدم الإخلال من جهة قصد القربة، ويلزم الحكم ببطلان الصلاة في الصورة الأُولى بخلاف الثانية؛ لأنّ الشكّ الفعلي الموجود قبل الصلاة يوجب تحقّق موضوع الاستصحاب، وحكم المولى بالبناء على الحالة السابقة التي هي الحدث وإتمام الحجّة والمنجّز منه على المكلّف، ولا إشكال في عدم جريان قاعدة الفراغ ولو كان بعد الصلاة شاكّاً أيضاً في الطهارة والحدث، لما ذكرنا من أنّ موضوع القاعدة هو الشكّ في الشيء بعد الفراغ عنه، والفرض حصول الشكّ قبل الدخول في الصلاة، والشكّ بعد الصلاة عين الشكّ السابق عليها، فلا تحقّق لموضوع القاعدة أصلاً حتّى تتقدّم وتكون حاكمة على الاستصحاب عند التعارض، بل مقتضى الاستصحاب هو الحكم بالحدث وكون المصلّي محدثاً في حال صلاته.

وأمّا الصلاة في الصورة الثانية، فهي محكومة بالصحّة لجريان القاعدة

ووجود موضوعها، لحصول الشكّ بعد الفراغ عن العمل، واستصحاب الحدث وإن كان جارياً بعد الصلاة أيضاً لتحقّق الشكّ والالتفات، ولكنّه بالنسبة إلى الصلاة المأتيّة بها محكوم بقاعدة الفراغ.

وأمّا بالنسبة إلى الصلوات الآتية التي لم يأت بها المكلّف، فلا إشكال في عدم جريان القاعدة لعدم تحقّق موضوعها، وحدوث الشكّ قبل العمل، فاستصحاب الحدث يجري بلا معارض ويعدّ حاكماً ويلزم تجديد الطهارة بالنسبة إلى تلك الصلوات[1].

***

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) ويمكن فرض صورتين أُخريتين فيهما اليقين والشكّ معاً قبل الدخول في الصلاة، في إحدى الصورتين الحالة السابقة هي الطهارة، وفي الأُخرى الحدث، ولا شكّ في أنّهما مجرى للاستصحاب بلا كلام، فتصبح الصور ستّة، وهناك صورة سابعة وهي صورة حصول اليقين بالحدث قبل الصلاة ثمّ شكّ في بقاءه قبلها فيحكم الاستصحاب بأنّه محدث، فلو غفل وصلّى ثمّ شكّ بعد الصلاة في بقاء ذلك الحدث الاستصحابي حين الصلاة وفي ارتفاعه بمزيل كالوضوء، فحينئذٍ إن قلنا بجريان الأصل بالنسبة إلى الحكم الواقعي، أعني ذلك الحدث الناشئ قبل الشكّ فيه قبل الصلاة، فإنّه يستلزم الحكم ببطلان الصلاة لجريان الأصل قبل الصلاة، والشكّ الحادث بعد الصلاة عين الشكّ قبلها. وأمّا إن قلنا بأنّ الشكّ حينئذٍ بالنسبة إلى بقاء الحدث المستصحب لا الحدث المحرز السابق قبل الشكّ قبل الصلاة، وهذا الشكّ لم يكن متحقّقاً قبل الصلاة وإنّما حدث لاحقاً، فيلزم جريان قاعدة الفراغ، ويستلزم الحكم بصحّة الصلاة، وسيأتي البحث عن قاعدة الفراغ في التنبيه الثالث.

البحث عن المراد من اليقين المعتبر في الاستصحاب

التنبيه الثاني: المراد من اليقين السابق المعتبر في الاستصحاب، هو الأعمّ من أن يكون يقيناً وجدانيّاً أو إحرازاً تعبّدياً، وكذلك المراد من المتيقّن أعمّ من أن يكون محرزاً باليقين الوجداني أو بالتعبّد الشرعي، ويتّضح ذلك بإمعان النظر في الأخبار الواردة في الاستصحاب، إذ قلنا إنّ مقتضى التعبيرات الواردة من قوله: (لا تنقض) وأخواته، ومرآتيّة اليقين وكاشفيّته عن الواقع ومتعلّقه، هو كون المراد من المتيقّن شيئاً صالحاً للبقاء في حدّ نفسه، مع قطع النظر عن حدوث الرافع ومانعيّته، وله اقتضاء ذلك إمّا أبديّاً وإمّا إلى غاية استعداده ونهاية اقتضائه للبقاء، ولذا قلنا إنّ تعلّق اليقين بحدوث هذا المتيقّن عين تعلّقه ببقائه، ولأجل هذا الاقتضاء في نفس المتيقّن وتعلّق اليقين بالحدوث والبقاء مع قطع النظر عن الرافع، عبّر في الأخبار بالنقض والدخول والمضيّ وغير ذلك.

نعم، التعبير ـ وأكرم به ـ وبالنظر إلى اقتضاء المتيقّن للبقاء في حدّ نفسه، وإلى اقتضاء اليقين المتعلّق بحدوثه الجري العملي على طبق ذلك المتيقّن ما دام باقياً ومستعدّاً، فقد حكم في أخبار الاستصحاب بوجوب ترتيب الأثر عليه وعلى ما يقتضيه اليقين، فاليقين لوحظ في الأخبار من جهة كشفه عن المتيقّن واقتضائه للجري العملي على طبقه، وهاتان الجهتان ليستا مخصوصتين بصفة اليقين، بل هما موجودتان في كلّ كاشف ومحرِزٍ، فيلزم أن يكون المعتبر في باب الاستصحاب في الحالة السابقة، كلّ ما هو محرز بالنسبة إلى الواقع وكاشف عنه،

سواء كان يقيناً وجدانيّاً أو أمارة تعبّديّاً. وقلنا مراراً إنّ تنزيل الشارع بالنسبة إلى مؤدّى الاستصحاب، هو إعطاء المحرَزيّة بالفتح، كما أنّ في الأمارات من باب محرزيّة المحرِز (بالكسر)، وفي الحقيقة يحكم الاستصحاب بأنّ المشكوك اللّاحق منكشفاً ومحرزاً كما كان في الحالة السابقة منكشفاً ومحرزاً، ويقول كما أنّك أحرزت ثبوت الشيء في السابق وترتّبت عليه آثار ثبوته، فابن في الزمان اللّاحق الذي شككت فيه في بقاء ذلك الشيء على ذلك الإحراز والكشف السابق، واحسب نفسك محرزة، وترتّب على الإحراز أثره. ومقتضى التعبّد بالكشف والإحراز بالنسبة إلى البقاء، هو الحكم بأنّ ما يعتبر في الاستصحاب هو إحراز الثبوت السابق، لا نفس الثبوت الواقعي في السابق.

ولا إشكال أنّ الإحراز كما يكون مع اليقين الوجداني، كذلك يكون مع الأمارة المعتبرة، لعدم أخذ اليقين المرآتي الكاشف عن الواقع بخصوصيّة كشفه وطريقيّته، بأن يكون المعتبر من الإحراز في باب الاستصحاب هو الإحراز الخاصّ والكشف المخصوص من الطريق اليقيني، بل أخذ اليقين بالخصوص في أخبار الاستصحاب، لأنّه أجلى المصاديق للإحراز الذي لابدّ من الاحتياج إليه في باب الاستصحاب للتنزيل والتعبّد به في البقاء.

فالمراد من الإحراز المقدّم السابق، والإحراز الذي جعل غاية للتعبّد الاستصحابي كليهما، أعمّ من الوجداني والتعبّدي. وفي الحقيقة يعدّ المقام من صغريات القطع الموضوعي الذي أُخذ في الموضوع طريقيّاً، كما التزم الشيخ﵀ بقيام كلّ أمارة بدليل اعتبارها مقام هذا القطع، ومراده﵀ من أخذ القطع في الموضوع طريقيّاً، هو أخذ مطلق الإحراز والكشف في الموضوع، بأن يحمل

الحكم عليه بشرط إحرازه وانكشافه، ولا إشكال أنّ الإحراز كما يكون بالطريق المنجعل والقطع الوجداني، كذلك يكون بالطريق المجعول والأمارة المتعبّد بها، وقلنا في محلّه بصلاحيّة قيام دليل اعتبار الأمارة لإقامة كلّ أمارة مقام هذا القطع.

هذا، ولكنّ المحقّق الخراساني﵀ حمل كلامه على أنّ المراد من أخذ القطع في الموضوع طريقيّاً، هو أخذ اليقين طريقاً ومرآةً للواقع، ولكن من جهة أنّه طريق خاصّ، بأن يكون المعتبر في الموضوع هو الكشف الحاصل من جانب اليقين بخصوصه دون غيره، ولذا أشكل عليه أعلى الله مقامه باستحالة قيام دليل الاعتبار على إقامة الأمارة مقام ذلك القطع، إلّا أن يكون بدليل آخر. وقلنا في ذلك المقام أنّه لو كان ما فهمه مراداً للشيخ﵀ فالحقّ مع المحقّق المذكور﵀، حيث لا يمكن قيام دليل الاعتبار على تلك الإقامة أصلاً.

فالإنصاف أنّ ما التزم به الميرزا النائيني﵀ من دفع الإشكال عن الشيخ، واعتبار ما ذهب إليه المحقّق المذكور تصوير لأمر محال في محلّه، وتتميم الكلام في محلّه.

وبالجملة: تحصّل ممّا ذكرنا أنّ المعتبر في الحالة السابقة في الاستصحاب هو مطلق الإحراز لا اليقين الوجداني بخصوصه.

أمّا المحقّق صاحب الكفاية﵀: فقد شرع البحث عن هذا الأمر متردّداً من أوّل الأمر متسائلاً بأنّه هل يكفي في صحّة الاستصحاب الشكّ في بقاء شيء على تقدير ثبوته وإن لم يحرز ثبوته، وقال بما مفاده أنّ فيه إشكال من جهة عدم إحراز الثبوت في السابق؛ لأنّ ثبوته كان على تقدير، فلا يقين في الحالة السابقة، مع ضرورة وجوده في باب الاستصحاب، بل ولا شكّ فإنّه على تقدير لم يثبت وذلك

لأنّ الشكّ في البقاء فيما إذا كان أصل الثبوت محرزاً حتّى يشكّ فيه بقاءاً، فالشكّ في الحقيقة يرجع إلى أصل الثبوت، فلا شكّ بالنسبة إلى البقاء.

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ الاستصحاب جارٍ على تقدير أيضاً؛ لأنّ مؤدّى الاستصحاب هو التعبّد والتنزيل شرعاً بالنسبة إلى بقاء المتيقّن السابق لا الحدوث، وهذا المعنى يحتاج إلى أصل الثبوت في السابق حتّىٰ يتعبّد ببقائه في ظرف الشكّ اللّاحق، وإلّا فلا شكّ في البقاء ولا تعبّد ولا تنزيل فيه، ولذلك أخذ اليقين المرآتي الكاشف عن أصل الثبوت في الأخبار، فأخذه لأجل ذلك التعبّد والتنزيل وإلّا فلا حاجة إليه، فدليل الاستصحاب في الحقيقة يفرض قيام الملازمة الشرعيّة بين ثبوت الشيء في السابق والتعبّد ببقائه في اللّاحق؛ بمعنى أنّه إذا كان شيء ثابتاً في الزمان السابق، يحكم الشرع ببقائه في الزمان اللّاحق إذا شكّ فيه.

ويكفي لصدق القضيّة الشرطيّة، ثبوت الملازمة بين المقدّم والتالي من دون حاجة إلى وقوع المقدّم وثبوته، بل هي صادقة ولو مع العلم بانتفاء المقدّم فضلاً عن الشكّ فيه، ففي باب الاستصحاب تكفي تلك الملازمة لجريان الاستصحاب التقديري من دون حاجة إلى ثبوت المقدّم باليقين الوجداني، ويتفرّع على هذا صحّة استصحاب الأحكام التي قامت الأمارة المعتبرة على مجرّد ثبوتها، وقد شكّ في بقائها على تقدير ثبوتها، فدليل الاستصحاب يفرض قيام الملازمة بين نفس الثبوت وبين التعبّد بالبقاء إذا شكّ فيه، ودليل اعتبار الأمارة يثبت مقدّم القضيّة الشرطيّة فيثبت التالي بالضرورة لأجل تلك الملازمة. فالتعرّض باليقين المستقلّ بالحالة السابقة ليس إلّا لأجل الحكم بفعليّة التالي عند فعليّة المقدّم.

والوجه في هذا التفريع هو أنّ مؤدّى الحجّيّة في الطرق والأمارات عنده

مجرّد المعذريّة عند التخلّف عن الواقع، والمنجّزية عند الإصابة به، لا إنشاء أحكام ظاهريّة مثل الأحكام الواقعيّة المشكوكة فيها، أو أحكام الموضوع الواقعي المشكوك فيه، إذ لو كان قضيّة الحجّية ذلك وأمكن استصحاب ذلك الحكم المثبت في السابق، لزم منه أن يكون الاستصحاب على تقدير ثبوت المستصحب في السابق.

ثمّ قال في الهامش ما لفظه: (وأمّا بناءاً على ما هو المشهور من كون مؤدّيات الأمارات أحكاماً ظاهريّة شرعيّة كما اشتهر أنّ ظنّية الطريق لا ينافي قطعيّة الحكم، فالاستصحاب جابرٌ، لأنّ الحكم الذي أدّت إليه الأمارة محتمل البقاء... إلى آخره).

ويرد على ما ذكره في المتن إشكالان:[1]

الإشكال الأوّل: من حيث المبنى العلمي، وهو أنّا ذكرنا مراراً أنّ المجعول في باب الاستصحاب هو التعبّد بالإحراز والكشف في البقاء؛ لأنّ المتيقّن في باب

---

(١) غير خفيّ أنّ المجعول في باب الاستصحاب هو محرزيّة التحرّز، بمعنى تنزيل الشرع الإحراز المتحقّق بإبقاءه بقاء من حيث كون المتعلّق محرزاً ومتيقّناً ومكشوفاً، ولا إشكال أنّ هذا التصرّف الوضعي من ناحية الشرع إنّما هو بملاحظة اليقين السابق والشكّ بقاءً. ولولا ذلك لم يمكن التعبّد تعبّداً استصحابيّاً. ونحن في غنى عن بيان فساد الملازمة المذكورة، فضلاً عن عدم تماميّة هذه الملازمة سواءً من الناحية الواقعيّة أو الظاهريّة، وعليه فإنّ المستفاد من الأخبار هو خصوص إحراز الحالة السابقة في البين، بحيث لو وقف عليه لما احتاج إلى التعبّد الاستصحابي. وما ذكره المحقّق المذكور فهو غير مستفاد من ألفاظ الأخبار الواردة، ولا يكفي في التعبّد الاستصحابي مجرّد ثبوت المستصحب سابقاً في الواقع ونفس الأمر مع قطع النظر عن إحرازه وكشفه بأيّ إحرازٍ وكشف كان، بل التعبّد في ظرف البقاء إنّما بملاحظة خصوص إحراز الحالة السابقة لا غير، فليس الملازمة المذكورة موجدة فضلاً عن أنّها غير تامّة لا واقعاً ولا ظاهراً.

الاستصحاب مستعدّ للبقاء ومقتض للدّوام بنفسه، ما دام لم يعرضه مانع ورافع، ولوجود هذا الاقتضاء فيه تعلّق اليقين بثبوته وبقائه ما دام مستعدّاً، فاليقين الذي تعلّق بالثبوت تعلّق بالبقاء أيضاً، وكما يقتضي الجري العملي وترتيب الأثر بالنسبة إلى أصل الثبوت، كذلك يقتضيه بالنسبة إلى البقاء، ولذا عبّر في الأخبار بلفظ النقض وغيره.

وإذا شككنا في الزمان اللّاحق في بقاء المستصحب، وفي اقتضاء اليقين المتعلّق به الجري العملي في ذلك الزمان، حكم الشارع بلزوم عدم نقض آثار اليقين من حيث كاشفيّته ومرآتيّته، فهو بمنزلة أن يقول: كما أنّك أحرزت ثبوت الشيء في الزمان السابق ورتّبت عليه آثاره، فافرضه في طرف البقاء أيضاً مكشوفاً ومحرزاً ومن ثمّ رتّب عليه آثاره.

وبالجملة: فمؤدّى الحجّية في الأُصول المحرزة التي منها الاستصحاب، هي محرزيّة المحرَز، كما أنّ مؤدّى الحجّية في الطرق والأمارات هي محرِزيّة المحرِز (بالكسر)، فالتعبّد الحاصل بالبقاء في باب الاستصحاب إنّما هو بالنسبة إلى الإحراز والكشف دون ثبوت المستصحب شرعاً.

بيان ذلك: لو غيّر الشارع تنزيله الشرعي وجعله تعبّدياً في باب الاستصحاب لكن بالتنزيل التكويني، بأن جعل ما فرضه شرعاً واعتباراً تكويناً خارجيّاً، ففي هذه الحالة هل المجعول مجرّد المستصحب في الزمان اللّاحق تكويناً، أو الإحراز وكشفه في البقاء حقيقةً؟

فإن كان من قبيل الأوّل: فالتعبّد الاستصحابي يحكم بأنّه كما كان لزيد وجودٌ حقيقيٌّ، كذلك يكون له وجود تعبّدي.

وإن كان من قبيل الثاني: فينتهي الأمر إلى أنّ الإحراز والكشف تارةً يكون حقيقةً ووجداناً، وأُخرىٰ تعبّداً وتنزيلاً، وإذا كان المجعول والمتعبّد به هو الكشف والإحراز،فلزم أن يكونالمعتبر فيالحالةالسابقة إحرازالمستصحب، لانفس ثبوته الواقعي؛ لأنّ الحكم بالإبقاء إنّما هو بالنسبة إلى خصوص الإحراز دون ثبوت المستصحب.ولذا قلنا بعدمالفرق في جريان الاستصحاب، بين ثبوت المستصحب في الحالة السابقة باليقين الوجداني أو الأمارة التعبّدية، لتتميم جهة كشفها وإحرازها بالتعبّد الشرعي، وقيامها مقام القطع الموضوعي طريقيّاً، وبالتالي فما التزمه المحقّق المذكور من كون المعتبر في الحالة السابقة في الاستصحاب، لأجل ترتّب المعلّق ـ وهو التعبّد بالبقاء ـ عليه، هو ثبوت المستصحب والمتعبّد به في الواقع، لعلّه على خلاف التحقيق الحقّ.

هذا مضافاً إلى ما في قوله: (إنّ قضيّة حجّيّة الأمارة ليست إلّا تنجّز التكاليف مع الإصابة، والعذر مع المخالفة)، لما قلنا سابقاً من أنّ المعذّرية والمنجّزيّة ليستا مجعولتين، بل هما من اللّوازم العقليّة المترتّبة على جعل الطريقيّة والكاشفيّة،وهذا مؤدّى إعطاء الحجّية للأمارات لا لوازمهالتي من مدركات العقل.

الإشكال الثاني: التزامه﵀ بهذا الكلام هدم لما أفاده﵀ في مواضع أُخرىٰ، سيّما في مباحث الاستصحاب، فضلاً عن قيام التنافي الصريح بين هذا التنبيه والتنبيه السابق عليه، حيث يصرّح﵀ هناك بلزوم فعليّة اليقين والشكّ في الاستصحاب، مع أنّه يقول بأنّ المقصود الأصلي في باب الاستصحاب ثبوت الملازمة بين الحدوث والبقاء، والتعرّض بحال اليقين المتعلّق بالحدوث، لأجل ترتّب التالي وفعليّته عند فعليّة المقدم، ولو كان المبنى هذا فما الحاجة إلى فعليّة

اليقين سابقاً وفعليّة الشكّ لاحقاً؟

وكذلك ما اختاره في المقام مناف لما التزم به سابقاً في أخذه النقض متعلّقاً بنفس اليقين؛ لأنّه أمرٌ مستحكم مبرم، بخلاف الظنّ والشكّ؛ لأنّه إن أراد من اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب الأعمّ من الوجداني والتعبّدي، وأخذ اليقين كناية عن كلّ محرز وكاشف، لكونه أجلى المصاديق أو أغلبها، فهو مناف لما قاله سابقاً من تعلّق النقض بنفس اليقين من حيث الصيغة، وكونه طريقاً خاصّاً إلى الواقع لجهة أنّه أمرٌ مستحكم مبرم.

وإن أراد من اليقين خصوصه من جهة أنّه طريق خاصّ وكاشف مخصوص، على ما هو لازم أخذ القطع في الموضوع من حيث الكاشفيّة عنده، فيلزم عدم جريان الاستصحاب في المقام، فيما كانت الحالة السابقة محرزة بالدليل الشرعي والأمارة التعبّديّة، ضرورة أخذ القطع الطريقي بصفته الخاصّة في موضوعه، وعند ارتفاعه لا موضوع له، فجريان الاستصحاب في المقام يحتاج إلى كون المراد باليقين هو الأعمّ من الوجداني والتعبّدي، مع أنّه لا يمكن له هذا الالتزام؛ لأنّ المفروض كون اليقين مأخوذاً في الموضوع طريقيّاً، وعلى ما فهمه﵀ من عبارة الشيخ﵀ يستحيل قيام دليل الاعتبار لإقامة كلّ أمارة مقام ذلك القطع.

وأمّا ما ذكره في الهامش، ففيه مع قطع[1] النظر عمّا نسبه إلى المشهور ما

---

(١) قد استشكل المحقّق النائيني﵀ على أنّ هذه النسبة في غير محلّها، ولكنّه يمكن أن يقال بصحّتها، حيث نرى أنّ كلماتهم مشحونة بالتنجيز بالحكم الظاهري في أمثال المقام، ولكن المبنى فاسد جدّاً كما عرّفته في مبحث الجمع بين الحكم والظاهري والواقعي.

ذكرنا أنّ مؤدّى حجّيةالأمارات هو الطريقيّةوالإحراز دونإنشاءالحكم الظاهري.

هذا فيما كان أصل الثبوت محرزاً باليقين الوجداني أو الأمارة القائمة مقامه.

وأمّا إذا كان محرزاً بالأُصول المحرزة، فربّما يُقال بجريان الاستصحاب فيها، ولازمه جريان الاستصحاب في الاستصحاب، مثل إحراز الطهارة في الحالة السابقة ثمّ الشكّ في بقاءها بعد زمان، فيجب الحكم ببقاء تلك الطهارة السابقة. غاية الأمر هي الطهارة التعبّدية المستصحبة، ثمّ بعد زمان آخر لو شكّ في ارتفاع تلك الطهارة المستصحبة، فيجب البناء على الطهارة في هذه الساعة أيضاً استصحاباً لتلك الطهارة التعبّديّة.

وحيث أنّ مؤدّى الأُصول المحرزة إمّا الإحراز والكشف، أو المعذّرية والمنجّزية ـ على الاختلاف ـ وأخذ القطع في الموضوع، فلا يخلو المقام من هاتين الجهتين، فتقوم الأُصول مقامه، سواء كان مأخوذاً من حيث الكاشفيّة فقط أو في الموضوع من تلك الحيثيّة، هذا.

ولكن التحقيق يقتضي عدم جريان الاستصحاب في المقام، لا لتكفّل الدليل لموضوعه وحكمه، إذ لا يستحيل ذلك التكفّل من الدليل الواحد إذا كان انحلاليّاً منحلّاً إلى مصاديق كثيرة بعدد تحقّقات موضوعه خارجاً، فيمكن أن يكون شمول ذلك الدليل لبعض أفراد موضوعه مزيلاً لبعض الأفراد الأُخر، كما في دليل اعتبار الأمارة، أو يكون شموله موجداً لبعض الأفراد الأُخر كما في دليل حجّية الاستصحاب؛ لأنّه وإن كان بشموله الأوّل في المقام يحكم بإبقاء الحالة الأُولى، ولكن يمهّد بهذا الشمول موضوعاً آخر لشموله ثانياً لما يوجد من الموضوع له.

ولكن الإشكال من جهة وجود موضعين له في المقام؛ موضوع وجداني حقيقي، وموضوع تعبّدي تنزيليّ، وإذا وجد الموضوع الوجداني الحقيقي للحكم، فلا ينبغي التعبّد بوجوده لشمول الحكم له، وبرغم أنّه لا مجال للحكم فيه بالاستحالة، لكنّه أمر سفهي لا يعقل صدوره عن الحكيم، فإذا كان إحراز الحالة السابقة المعتبر في موضوع الاستصحاب موجوداً حقيقةً، دون الحاجة إلى التعبّد، فإنّه ينبغي حينئذٍ الحكم بإبقاء تلك الحالة، دون الحالة الثانية التي تعبّدنا بإحراز وجود المستصحب وبقاء الحالة السابقة المحرزة بالوجدان.

فما يدور في الألسنة أخيراً من جريان الاستصحاب إذا كان أصل الثبوت محرزاً بالأصل المحرز، ويكون من جريان الاستصحاب في الاستصحاب أمرٌ سفهي لغو.

هذا مضافاً إلى أنّ نفس دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الحالة الأُولى المشكوكة كافية لجرّ الحكم الاستصحابي وتعبّده بقاءاً، ما.دام لم يعلم بعروض رافع للحالة الأُولى، حيث لا يحتاج إلى شموله ثانياً، وذلك من جهة أنّ الوظيفة المستصحبة قد ثبتت بمقتضى الدلالة إلى أن نعلم بالرافع المتيقّن للحالة السابقة المحرزة، ولذلك لا حاجة إلى الاستصحاب أو جريان الاستصحاب في الاستصحاب، وهذا في الحقيقة عبارة أُخرى عن بقاء الموضوع وجداناً، ولهذا السبب لا حاجة إلى تمهيده بالحيثيّة والبناء. وغير خفيّ جريان هذا الكلام بعينه فيما إذا ثبتت وظيفته بمقتضى الأُصول الغير المحرزة، كأصالة الطهارة والحلّية، وشككنا في بقاء تلك الطهارة أو الحلّية الظاهرتين، فلا حاجة إلى الإعادة.

وكذلك ربما يقال بجريان الاستصحاب فيما كان أصل الثبوت محرزاً

بالأُصول الغير المحرزة، كما إذا شكّ في طهارة شيء ونجاسته، فإنّ عليه أن يبني في مرحلة الظاهر على طهارته، بمقتضى قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك طاهر... إلى آخره). ثمّ إذا شكّ ثانياً في طهارته ونجاسته وفي ارتفاع تلك الطهارة المبنيّة عليها سابقاً فإنّ له أن يستصحب البقاء، وحيث أنّ مؤدّى الأُصول الغير المحرزة إمّا إتمام الحجّة وإمّا المعذّرية والمنجّزية، فيقوم مقام القطع أيضاً لما ذكرنا من أنّ القطع:

تارةً: يُؤخذ في الموضوع من حيث الصفتيّة وواجديّة النفس لتلك الصفة الخاصّة، وهذا لا يقوم مقامه شيء من الأمارات فضلاً عن الأُصول المحرزة فضلاً عن غير المحرزة.

وأُخرى: يؤخذ فيه من حيث الطريقيّة والكاشفيّة عن الواقع، فيقوم مقامه الأمارات وبعض الأُصول وهي المحرزة منها.

وثالثة: يؤخذ فيه من حيث تنجيزه للأحكام الواقعيّة أو تعذيره عنها، ويقوم مقام هذا القطع جميع الأمارات والأُصول المحرزة وغير المحرزة.

فإذا كان القطع المأخوذ في موضوع الاستصحاب بالنحو الثالث قام مقامه الأُصول الغير المحرزة أيضاً.

أقول: الحقّ صحّة هذا الكلام فيما لو لم يكن نفس دليل تلك الطهارة الظاهريّة المبنيّة عليها في مرحلة الظاهر كافية لإثباتها في مرحلة البقاء، لوضوح إحراز أصل الثبوت بمقتضى القاعدة، والحكم بإحراز بقائه بالتعبّد الاستصحابي، ولكن المقام لا يكون كذلك إذ نفس الدليل الدالّ على المجعول الظاهري متكفّل له في ظرف البقاء استمراراً حتّى يعلم بخلافه وعدمه، فهو بنفسه كافٍ لإثبات

الطهارة الظاهريّة مثلاً ولا يحتاج إلى التعبّد الاستصحابي، فالتعبّديّة لغو وسفهي.

ولا يخفى أنّه على فرض الاحتياج إلى الاستصحاب في المقام لا حاجة إلى تعميم اليقين المعتبر إلى كلّ محرز ولو تعبّديّاً؛ لأنّه يعدّ تعلّقاً للإحراز الوجداني بالطهارة المجعولة في مرحلة الظاهر، المستفاد من قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك طاهر.. إلى آخره).

ولا يخفى وقوع الخلط في الكلام المتقدّم، لأنّ المراد من الطهارة المجعولة المبنيّة عليها في مرحلة الظاهر، هو مجرّد البناء عليها ومعاملة الطهارة مع الشيء من دون أن يكون الطهارة الواقعيّة محرزة بإحراز تعبّدي وتتميم كشف، ومن دون أن تكون طهارة ظاهريّة مجعولة في مرحلة الظاهر كمورد الاستصحاب.

وبهذا التوضيح ظهر إشكال آخر في المقام: وهو عدم تحقّق إحراز بالنسبة إلى الواقع في الأُصول الغير المحرزة بخلاف الأُصول المحرزة، فلا تكون الحالة السابقة بالنسبة إلى الواقع محرزة حتّىٰ تستصحب ثانياً.

نعم، نفس حكم الشارع بالبناء على الطهارة، والمعاملة مع الشيء معاملة الطهارة المقطوعة المعلومة بالوجدان، كاف لإثباته بقاءاً إلى حين العلم بالخلاف، وبالتالي فلا حاجة للاستصحاب كما ذكرنا، مع أنّه لو كانت الأُصول المذكورة في المقام مثل قاعدة الطهارة متكفّلة لجعل الطهارة الظاهريّة، فلا محلّ لأن يتوهّم أنّه لابدّ في الحكم ببقاء الطهارة من الاستناد إلى دليل الاستصحاب لا القاعدة، لكون الأوّل محرزاً والثانية محضة فهو حاكم عليها، وذلك لأنّ الاستصحاب على فرض جريانه وإن عدّ حاكماً على تلك الأُصول، ولكنّه حاكم بالنسبة إلى الشكّ الثانوي المتأخّر ولا مجال لجريانه بالنسبة إلى الشكّ الأوّل السابق، ضرورة عدم تحقّق

موضوعه، فالقاعدة تجري بالنسبة إليه بلا معارض، ونفس الدليل على جـريانه بالنسبة إلى الشكّ الأوّل كافٍ لإثباته بقاءاً ما دام لم يعلم بالخلاف كما ذكرنا في الاستصحاب.

***

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

في البحث عن حقيقة المستصحب

التنبيه الثالث: المستصحب إمّا فرد وأفراد أو كلّي متحقّق في ضمن فرد معيّن أو أفراد معيّنة، أو في ضمن الفرد المردّد عند المحرز، أو تحقّق في ضمن فرد معيّن متيقّن الارتفاع، ولكن مع احتمال وجوده في ضمن فرد آخر مقارناً لارتفاع ذلك الفرد، وتحقيق الحال يستدعي تقديم مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى: لا إشكال أنّ لكلّ من أقسام الموجودات الأربعة من الجواهر والأعراض والأُمور الانتزاعيّة والأُمور الاعتباريّة، والمفاهيم المتقرّرة المتمايزة في عالم العقل، مفهوم كلّي ومصاديق لذلك المفهوم، فكما أنّ للماهيّات الجوهريّة كالإنسان مثلاً كلّي طبيعي ومفهوم عقلي، وهو ماهيّة الإنسان المنتزعة عن حدود وجوده، فكذا له وجود خارجي ومصداق حقيقي لذلك الكلّي، وقس على ما ذكر الموجودات المتأصّلة الغير القائمة بأنفسها كالأعراض وسائر المقولات التسع، وكذا الأُمور الانتزاعيّة والموجودات التي لا وجود لها إلّا وجود مناشئ انتزاعها، وكذا الأُمور الاعتباريّة التي لها وجود متأصّل ولكن في عالم البناء والاعتبار، فلكلّ من هذه الأُمور مفهوم كلّي متمايز عن غيره مع قطع النظر عن وجوده في الخارج كالمفاهيم الكلّية للإنسان والبياض والأبيض والملكيّة ومصداق خارجي كمصاديق الأُمور المذكورة.

نعم، غاية الأمر أنّ مصداق كلّ منها موجود في موطنه وبكيفيّة وجوده

فكلّي الجوهر يقبل الوجود مستقلّاً قائماً بنفسه في الخارج لا في الموضوع، وكلّي العرض يقبله مستقلّاً غير قائم بنفسه، بل في الموضوع، كما أنّ الكلّي الانتزاعي لا وجود له إلّا بوجود منشأ الانتزاع، والاعتباري له وجود في عالم البناء والاعتبار، ولذا توجد المصاديق تارةً بإعطاء الوجود له قائماً بنفسه أو قائماً بغيره. وأُخرى بإعطاء الوجود بمنشأ انتزاعه، كما أنّ وجود الأمر الاعتباري بالاعتبار والبناء عليه، ومن المعلوم أنّ جميع مفاهيم الموجودات الأربعة لا وجود لها إلّا وجود أفرادها؛ لأنّها منتزعات عن حدود الوجودات وعن مراتب وجدان المصاديق وفقدانها لمراتب الفيض والكمال، من الوجود الذي هو خيرٌ محض، والماهيّة بإرسالها العيني ليست إلّا الميزان العقلي الماهوي في عالم العقل الفارق بين المفاهيم الكلّية التي لا وجود لها؛ لأنّ الوجود ملازم للفرديّة والتشخّص، وليس الوجود إلّا التلبّس بالفرديّة، كما أنّه لا فرديّة إلّا وجود تلك الطبيعة، وليس الفرد مركّباً من وجودين وجود الكلّي ووجود المصداق والفرد. بل إنّ وجود الطبيعة عين وجود المصداق، ولذلك لو علمنا بوجود فرد في الخارج نعلم بوجود الطبيعة أيضاً، وإن علمنا بانتفاء فرد نعلم بانتفاء الكلّي الموجود في ضمنه، وإن شككنا في بقاء الفرد وعدمه نشكّ في بقاء الكلّي المتحقّق في ضمنه وعدمه، وذلك لأنّهما موجودان بوجود واحد.

المقدّمة الثانية: ليس موضوع الاستصحاب مجرّد تحقّق اليقين السابق بشيء والشكّ اللّاحق في بقائه، بل بشرط أن يكون للتعبّد الاستصحابي عند الشكّ اللّاحق أثرٌ شرعيّ حتّى يتصرّف الشارع بتنزيله ترتيب ذلك الأثر، وإلّا فقد ذكرنا سابقاً أنّ التعبّد لا يمكن إلّا بما يكون من الأُمور الاعتباريّة التي تكوينها عين

تشريعها وتشريعها عين تكوينها، ولا سنخيّة بين الاعتبار والتكوين.

ولا يخفى أنّ ترتّب الأثر الشرعي لابدّ وأن يكون بالنسبة إلى البقاء[1]، إذ التنزيل والتعبّد فيه لا في أصل الثبوت والحدوث، فلا فرق في كون المستصحب في الزمان السابق المتحقّق ثبوته ذا أثرٍ شرعيّ أو لا، لأنّ أثر نفس الثبوت يترتّب عليه بنفس إحرازه. فإن كان ذلك الأثر أثراً لبقاء الشيء أيضاً، فالاستصحاب يحكم بالبقاء بترتّب ذاك الأثر، كما أنّ الأثر لو كان مترتّباً على شيء في زمان الشكّ في بقائه دون زمان أصل الحدوث والثبوت سابقاً، لجري الاستصحاب ولترتّب عليه ذاك الأثر، بخلاف ما لو كان الأثر الشرعي مترتّباً على الشيء بنفس حدوثه وثبوته لا في بقائه إلى زمان الشكّ، فإنّ الاستصحاب لا يجري حينئذٍ لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه في ظرف البقاء.

إذا تمهّدت المقدّمتان، فنقول: إنّ الشكّ في بقاء الطبيعة الكلّية على قسمين:

تارةً: ينشأ عن الشكّ في بقاء الفرد المعيّن للعلم بتحقّقها في ضمن ذلك الفرد.

فنقول: مقتضى القواعد بلا إشكال جريان الاستصحاب في كلّ من الفرد والطبيعة إذا ترتّب الأثر على بقاء كلّ منهما، حتّى ولو كان الأثر المترتّب على الكلّي غير الأثر المترتّب على فرده، أو لو كان الأثر المترتّب على الفرد عين الأثر المترتّب على كليّه. من دون إغناء استصحاب أحدهما عن استصحاب الآخر، وذلك لأنّ مقتضى المقدّمة الأُولى المذكورة وحدة وجود الكلّي والفرد، وحيث أنّه

---

(١) غير خفيّ أنّ شكّ المكلّف وتحيّره بالنسبة إلى الحكم الواقعي في باب الاستصحاب، إنّما هو في ظرف بقاء الشيء واستدامته حتّىٰ مع عدم ترتّب أثر علىٰ نفسه وحدوثه.

لا يمكن وجود الكلّي بلا وجود الفرد؛ لأنّ معنى وجوده تحقّق الفرد له، ولا يمكن وجود الفرد بلا وجود الكلّي؛ لأنّ معنى الفرديّة وجود الطبيعة وتحصّصها.

فإذا علمنا بتحقّق الطبيعة خارجاً، نعلم بوجود الفرد والمصداق الذي وجد في ضمنه، وإذا علمنا بوجود الفرد علمنا بوجود الطبيعة في ضمنه أيضاً، فأحد ركني الاستصحاب وهو إحراز الثبوت في السابق متحقّق في كلّ من الطبيعة والفرد؛ لأنّ الوجود الواحد ذا حيثيّتين، تارةً يلاحظ من حيثيّة بالنسبة إلى نفس الطبيعة، وأُخرى بالنسبة إلى الفرد، فبوحدته يوجب تحقّق أحد ركني الاستصحاب.

وبمقتضى وحدة وجودهما خارجاً إذا شككنا في بقاء كلّ منهما وزواله نشكّ في بقاء الآخر وزواله، فإذا عرض الشكّ في بقاء الفرد وعدمه، عرض الشكّ لا محالة في بقاء الطبيعة، وبمجرّد عروض الشكّ وجد الركن الآخر للاستصحاب وهو الشكّ في البقاء بالنسبة إلى كلّ من الفرد والطبيعة، فأركان الاستصحاب في كلّ منهما تامّة ويجري بلا كلام، لتماميّة موضوعه بالنسبة إليهما، فكما أنّ نفس ثبوت كلّ منهما لو كان له أثر شرعيّ يترتّب عليه، أو كان أحدهما بالخصوص ذا أثر حدوثاً لترتّب عليه، كذلك في صورة البقاء بمقتضى التعبّد الاستصحابي، فإن كان لكلّ منهما أثرٌ شرعيّ في ظرف البقاء جري استصحاب كلّ منهما لترتّب الأثر الشرعي على إحراز بقائهما، وإن كان لواحد من الفرد أو الطبيعة أثر شرعيّ في البقاء، جري استصحاب ذي الأثر بقاءاً دون الآخر.

وبالجملة: لا داعي لعدم جريان الاستصحاب في كلّ منهما مع تماميّة موضوعه وترتّب الأثر الشرعي عليه.

ولا ينبغي توهّم الاستغناء عن إجراء الاستصحاب في نفس الطبيعة، بإجراء

الاستصحاب في الفرد، بتوهّم كون الشكّ في بقاء الطبيعة مسبّباً عن الشكّ في بقاء الفرد، وحكومة كلّ أصل سببي على الأصل المسبّبي؛ لأنّ السببيّة والمسبّبيّة لابدّ من فرضهما عند تعدّد الوجود، بحيث يكون وجود السبب مغايراً لوجود المسبّب، مع أنّه قد ذكرنا في المقدّمة الأُولى أنّ هناك وحدة وجودية بين الطبيعة والفرد، ولا معنى لوجود الطبيعة إلّا الفرديّة، فكيف يمكن تحقّق التغاير والأثنينيّة؟

ولو سلّمنا وتنزّلنا إلى الفرض المحال والقول بتعدّد وجودهما، فهما من المتلازمين في الوجود، فليس هناك اختصاص في جانب وجود الفرد حتّى يكون الشكّ في بقائه سبباً للشكّ في بقاء وجود الطبيعة، فيمكن ادّعاء العكس وكون الشكّ في الفرد مسبّباً عن الشكّ في الطبيعة.

مع أنّه لو سلّمنا هذا الادّعاء، واعتبرنا الشكّ في بقاء الفرد سبباً للشكّ في بقاء الطبيعة، لما أمكن الاستغناء عن ذلك أيضاً؛ لأنّ السببيّة والمسبّبيّة في المقام، موجبٌ لاستغناء جريان الاستصحاب في السبب عن جريانه في المسبّب، فيما إذا كان المسبّب من الآثار الشرعيّة المترتّبة على السبب، بحيث يزول الشكّ في المسبّب بمجرّد إجراء الاستصحاب في السبب، والبناء على بقاء الإحراز السابق. ولذا يقدّم الأصل السببي على الأصل المسبّبي لرفعه موضوعه الأصل المسبّبي بخلاف العكس؛ لأنّ الشكّ السببي ناش عن أُمور أُخرى غير مربوط بالشكّ المسبّبي، ولذا لا يرتفع بجريان الاستصحاب في الشكّ المسبّبي إلّا بلسان الإثبات.

والمقام ليس من هذا القبيل؛ لأنّ سببيّة وجود الفرد لوجود الطبيعة على فرض تسليمها، لا يعدّ من الأُمور المجعولة شرعاً، لبداهة إنشاء الثاني معلّقاً على فرض تحقّق الأوّل.

وقس على الفرد المعيّن الأفراد المعيّنة[١] والفرد المردّد[٢] إذا كان الشكّ في بقائه أي فرد كان، إذا وجد الكلّي في ضمنها، بلا تفاوت في جريان الاستصحاب في نفس الكلّي وفي تلك الأفراد، فهذا هو المراد من قولهم بجريان الاستصحاب في الكلّي والفرد المعيّن أو الأفراد المعيّنة والفرد المردّد[٣].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) كما إذا علمنا بوجود الكلّ في ضمن زيد وعمرو وبكر، ثمّ شككنا في بقاءه للشك في بقاء تلك الأدلّة.

(٢) كما إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن أحد الفردين إمّا زيد أو عمرو، ثم شككنا في بقاء الكلّي، وشكّ في بقاء ذلك الفرد المتحقّق المردّد.

(٣) وسيجيء المعنى الصحيح لاستصحاب الفرد المردّد.

أقسام الاستصحاب الكلّي

وأُخرىٰ: استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمن الفرد المردّد.

ولتحقيق جريان الاستصحاب في فروضه المختلفة، نقول:

إذا علمنا بوجود فرد للكلّي والطبيعة ـ ولو من خلال العلم الإجمالي ـ مردّداً ذلك الفرد بين فردين وخصوصيّتين في الخارج، فبمقتضى ما ذكرنا من وحدة وجود الكلّي والفرد، وعدم انفكاك وجود أحدهما عن وجود الآخر، نعلم بالعلم التفصيلي بوجود الكلّي أعمّ من أن يكون في ضمن الخصوصيّة الزيديّة مثلاً أو العَمْريّة، فوجود الكلّي معلوم بالتفصيل بخلاف الخصوصيّة المتحقّقة في الخارج، فإنّها مترددّة بين فردين وخصوصيّتين، ولذا يكون العلم المتعلّق بوجود الفرد علماً إجماليّاً.

أمّا العلم التفصيلي المتعلّق بوجوده الكلّي والقدر المشترك بين الخصوصيّتين، فإنّه يوجب ترتيب الآثار عليه بمجرّد تحقّقه، إن كانت له الآثار شرعاً، لإحراز وجوده وتنجّز التكاليف المعلّقة عليه، وانقطاع العدم السابق الأزلي محقّقاً وعدم جريان أصل العدم في المقام.

وأمّا العلم الإجمالي المتعلّق بالخصوصيّتين، فهو يفرض على ثلاثة فروض من اختلاف حال الخصوصيّتين، فإنّهما إمّا بلا أثر شرعيّ كلاهما، وإمّا إحدى الخصوصيّتين المعيّنة ذات أثر مترتّب عليهما بخلاف الأُخرى، وإمّا كلّ واحد من

الخصوصيّتين لها أثرٌ يختصّ بها.

أمّا الفرض الأوّل: وإن كان نعلم فيه إجمالاً بتحقّق إحداهما دون الأُخرى، ولكن المفروض عدم ترتّب أثر شرعي عليهما أصلاً، فلذا لا تأثير لتعلّق العلم الإجمالي بهما، ولا يتنجّز تكليف ولا يوجب ترتيب أثر في البين.

وأمّا الفرض الثاني: وإن كان نعلم فيه إجمالاً بتحقّق إحداهما دون الأُخرى، مع أنّ إحداهما كخصوصيّة زيد مثلاً على فرض تحقّقها في الخارج ذات أثر شرعيّ دون الأُخرى، ولكن متى أحرزنا أنّ ما تحقّق خارجاً هي تلك الخصوصيّة المعيّنة حتّى يترتّب عليها أثرها بلا إشكال، فيجري أصالة عدم وجودها الأزلي القطعي سابقاً، ويحكم بعدم وجوب ترتيب الأثر.

ولا سبيل إلى دعوى معارضة أصالة العدم الجارية في الخصوصيّة الأُخرى مع الأصل في هذه الخصوصيّة؛ لأنّ المفروض عدم ترتّب أثر شرعيّ على وجود الخصوصيّة الأُخرى، فالأصل يجري فيها من دون أن يترتّب عليه أثرٌ شرعيّ، فلا مجرى له، بخلاف الأصل المقابل له فيجري بلا معارض، ومن المعلوم أنّه لا تأثير للعلم الإجمالي من حيث التنجيز وعدمه.

هذا ما ذكرنا بالنسبة إلى الأصل الموضوعي الموجود في المقام، ولو فرض سقوط الأصل الموضوعي أيضاً تصل النوبة إلى الأصل الحكمي وهي البراءة فتجري بلا معارض أيضاً لما ذكرنا في الأصل الموضوعي، فالعلم الإجمالي في هذا المقام أيضاً لا يوجب تنجّز التكليف وترتيب الأثر عليه.

وأمّا الفرض الثالث: فهو خلاف الفرضين السابقين بحيث يوجب العلم الإجمالي عدم جريان الأصلين الموضوعيّين والحكميّين وسقوطهما في المقام؛

لأنّ المفروض تعلّق العلم الإجمالي بوجود إحدى الخصوصيّتين، والغرض هو ترتّب الأثر على كلّ منهما إذا تحقّقت، فعلى كلّ حال بموجب العلم الإجمالي بتحقّق إحداهما نعلم إجمالاً بوجوب ترتيب الأثر على إحداهما المتحقّقة المتنجّزة تكليفها، فجريان الأصل في كلّ منهما ذو أثر شرعي، وإذا جرى كلاهما لزم التجويز القبيح عند العقل بمخالفة التكليف المعلوم، وجريان أحدهما معيّناً أو غير معيّن ترجيح بلا مرجّح، فيلزم سقوط كلّ منهما والاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بترتيب أثر كلّ من الخصوصيّتين في المقام، وقد ذكرنا في محلّه أنّ القول بعدم التنجيز وجريان الأصل لا يعتنى به قطعاً، وذلك من ناحية عدم تنجيز العلم الإجمالي للتكليف المعلوم بالإجمال.

ولا يخفى أنّه لا فرق في وجوب ترتيب آثار تحقّق نفس الكلّي في جميع هذه الصور، لأنّه معلوم بالعلم التفصيلي في الصور الثلاثة.

هذا حال اقتضاء العلمين التفصيلي والإجمالي بالنسبة إلى نفس الحدوث والثبوت.

وأمّا بالنسبة إلى البقاء، فهو أيضاً حال اقتضائهما سابقاً بشرط ترتيب الآثار أيضاً في حال البقاء بغير ترتّبها على نفس الثبوت.

ولتوضيح ذلك نقول: لو علمنا ببقاء الفرد المردّد المتحقّق سابقاً، علمنا ببقاء الكلّي أيضاً. وإن كان يترتّب على كلّ منهما أثرٌ في البقاء، فترتّبه واقتضاء العلمين الإجمالي والتفصيلي غير ما ذكر في الحدوث، فالكلّي الذي ذو أثر خارجاً ما دام باقياً يترتّب عليه أثره للعلم التفصيلي ببقائه، وكذلك الخصوصيّتان إن لم يكن يترتّب عليهما أثر بقاءاً أو يترتّب على إحداهما دون الأُخرى، فلا اقتضاء ولا

تأثير للعلم الإجمالي ببقاء إحداهما، كما أنّه يوجب ترتيب الأثر رجاءاً أيضاً إن كان للخصوصيّتين معاً أثر بقاءاً. وإن علمنا بانتفاء الفرد المردّد الموجود قطعاً فنعلم بانتفاء الكلّي والخصوصيّتين معاً فلا يترتّب أثر كلّ منهما مطلقاً.

وما هو المهمّ ومحلّ الكلام صورة الشكّ في بقاء الفرد وعدمه الموجب للشكّ في بقاء الكلّي وعدمه، وهي تفرض على صورتين:

الصورة الأُولى: ما إذا شككنا في بقاء الكلّي ولكن المنشأ ليس تردّد الفردين بين مقطوع الارتفاع ومتيقّن البقاء، بل لشيء آخر خارج عن الفردين وهو احتمال بقاء الفرد المردّد ـ أيّاً منهما كان ـ وارتفاعه، ففي هذه الصورة أركان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي تامّة ويجري بلا إشكال، للعلم التفصيلي بوجوده سابقاً والشكّ في بقائه لاحقاً، والفرض ترتّب الأثر على بقائه أيضاً، وهذا الفرد يعدّ من أفراد القسم الأوّل من الكلّي.

وأمّا بالنسبة إلى الخصوصيّتين، فحيث أنّ مؤدّى الاستصحاب هو البناء على بقاء الإحراز السابق، على ما هو عليه من التفصيل والإجمال في ظرف البقاء، بحيث لو كان العلم السابق تفصيليّاً فالتعبّد الاستصحابي يحكم ببقاء الإحراز التفصيلي، وإن كان إجماليّاً يحكم ببقاء الإحراز الإجمالي[1]، وليس أمر التعبّد بأزيد من الوجدان الذي لا يحكم في ظرف البقاء ببقاء الإحراز وترتّب أثر كلّ فرد من الخصوصيّتين، يستلزم أن نحكم بالتعبّد في ظرف البقاء ببقاء العلم الإجمالي المتعلّق بإحدى الخصوصيّتين.

---

(١) لا يخفى أنّ المراد هو الحكم ببقاء المعلوم التفصيلي على حاله وكذلك المعلوم الإجمالي، وإلّا فالمجعول من باب الاستصحاب هو الإحراز وبذلك يختلف عن الأمارات.

وحيث أنّ العلم الإجمالي المتعلّق بهما يوجب ترتيب الأثر وتنجّز التكليف في الصورة الثالثة من الصور الثلاث، بخلاف الصورة الأُولى والثانية، فالتعبّد ببقائه أيضاً يوجب ترتيب الأثر في تلك الصورة الخاصّة، ضرورة أنّه لو أُبدل هذا التعبّد بالعلم الإجمالي الوجداني لما اقتضى أزيد من ذلك من جريان الاستصحاب في صورة الشكّ في بقاء الفرد المردّد في المقام بشرط ترتّب الأثر على كلّ من الخصوصيّتين في ظرف البقاء، حتّى يكون الاستصحاب لترتّب أثر شرعي، وعدم جريانه في الشكّ في بقائه، ولكن مع عدم ترتّب الأثر على كلا الخصوصيّتين بقاءاً أو على إحداهما بخصوصها.

وبالجملة: فالاستصحاب الجاري في المقام هو استصحاب إحراز الكلّي المتحقّق في ضمن فرده المردّد عند المحرِز[1]، واستصحاب إحراز الفرد المردّد إذا كان يترتّب على الخصوصيّتين أثر بقاءاً.

أقول: لا يخفى عليك أنّ ما ذكرنا بناءاً على مسلكنا من أنّ التعبّد الاستصحابي هو الحكم ببقاء الإحراز السابق، لا الحكم بثبوت نفس المستصحب بقاءاً على تقدير ثبوتها واقعاً سابقاً كما ذكره المحقّق الخراساني﵀ في التنبيه الثاني، وهذا ما يستلزم القول بجريان الاستصحابين في المقام: استصحاب إحراز الكلّي المتحقّق، واستصحاب إحراز الفرد المردّد إذا كان يترتّب على الخصوصيّتين أثر.

وأمّا لازم ما ذكره المحقّق المذكور﵀ هو جريان ثلاثة استصحابات؛

---

(١) وهذا هو المعنى الصحيح لجريان الاستصحاب في الفرد المردّد كما أُشير إليه سابقاً.

الأوّل: استصحاب الكلّي الثابت سابقاً قطعاً، والثاني والثالث: استصحاب كلّ واحدة من الخصوصيّتين على تقدير ثبوتها واقعاً.

وكذلك لازم المرام فيما كان يترتّب على إحدى الخصوصيّتين أثر دون الأُخرى، هو جريان استصحاب واحد وهو استصحاب الكلّي والقدر المشترك، دون الخصوصيّة المردّدة، لعدم تأثير العلم الإجمالي على فرض وجوده، فكيف بالتعبّد ببقائه.

ولازم ما ذكره‌ﷺ هو جريان استصحابين: استصحاب نفس الكلّي، واستصحاب الخصوصيّة التي لها أثرٌ بقاءاً على تقدير ثبوتها سابقاً واقعاً، ويترتّب أثر تلك الخصوصيّة إذا كان يترتّب عليها على تقدير ثبوتها.

ولا يخفى عليك أيضاً أنّ جريان استصحاب الفرد المردّد في المقام ليس في أطراف العلم الإجمالي، حتّى يختلف الحال باختلاف المباني من جريان الأصل؛ أي استصحاب الاشتغال في أطرافه، كما عليه المحقّق الخراساني، وعدمه كما عليه الشيخﷺ، بل الشبهة في بقاء الفرد المردّد في المقام شبهة بدويّة غير مقرونة بالعلم الإجمالي.

الصورة الثانية: هو الشكّ في بقاء الكلّي المتحقّق في ضمن الفرد المردّد بين خصوصيّتين، ولا إشكال أنّ حصول العلم الإجمالي بتحقّق أحد الفردين يوجب حصول العلم التفصيلي بوجود الكلّي والقدر المشترك، وزوال العلم الإجمالي في ظرف البقاء، والتردّد في بقاء الفرد المتحقّق وعدمه يوجبان الشكّ في بقاء الكلّي وزواله.

أمّا استصحاب الكلّي والقدر المشترك، فحيث أنّ أركانه تامّة فيهما فهو

يجري كما سيجيء بيانه.

وأمّا استصحاب الفرد المردّد، وكلّ واحد من الخصوصيّتين بعينه، فلا يجري ولا موقع لجريانه؛ لأنّ الاستصحاب إن كان جارياً بالنسبة إلى الفرد المردّد بين الفردين، فأحد ركنيه وهو اليقين السابق ثابت، ولكن ليس في ظرف البقاء شكّ؛ لأنّ الفردين إمّا مقطوع البقاء وإمّا مقطوع الزوال، أي إن كان الحادث هو خصوص زيد فهو باق ولا شكّ في بقائه إلى الآن، وإن كان خصوص عمرو فهو زائل قطعاً، ولا شكّ في زواله الآن، فلا شكّ في ظرف البقاء لا فعليّاً كما ذكرنا ولا تقديريّاً؛ لأنّه على فرض العلم بما هو الحادث لما شككنا في البقاء والزوال بالنسبة إليهما، فأمر البقاء مردّد بين يقينين معلّقين، اليقين ببقاء زيد واليقين بزوال عمرو، ولذا لا مجرى للاستصحاب فيه لأنّ الشكّ في بقاء الفرد الحادث وزواله لابدّ وأن يكون راجعاً إلى الشكّ فيما هو حادث حقيقةً.

وأمّا جريان الاستصحاب بالنسبة إلى كلّ واحد من الخصوصيّتين معيّناً.

ففيه: مضافاً إلى ما ذكرنا من عدم الشكّ في حالة البقاء، وحال كلّ منهما على تقدير حدوثهما معلوم متيقّن، أمّا عدم اليقين السابق في الاستصحابين، فإنّ ذلك لأجل عدم اليقين بتحقّق خصوصيّة زيد أو خصوصيّة عمرو حتّى نقوم باستصحابهما في ظرف الشكّ بقاءاً، وإنّما العلم حصل إجماليّاً بوجود إحداهما.

وبعبارة أُخرى: التعبّد الاستصحابي لابدّ وأن يتعلّق بالبقاء من دون الحدوث، ولذا اعتبرنا قيام اليقين السابق بالحدوث وأصل الثبوت، ولا يمكن في المقام التعبّد بالنسبة إلى البقاء، لما ذكرنا سابقاً من عدم وجود شكّ لاحقاً حتّى يحتاج إلى التعبّد، فإذا كان تصرّف تعبّدي في المقام، فإنّه لابدّ وأن يكون بالنسبة

إلى أصل الحدوث والثبوت. والسرّ في ذلك أنّ الشكّ الحاضر ليس ناشئاً من بقاء الفرد وعدمه، بل ناشئ من التردّد في أصل ما هو الحادث، وعلى فرض العلم به فإنّه يعلم بالضرورة ببقائه أو زواله، فالشكّ في بقاء خصوصيّة زيد ليس ناشئاً من بقائه وزواله، لأنّه على تقدير حدوثها باقية قطعاً، وكذلك الشكّ في زوال عمرو ليس ناشئاً من بقائه وزواله، لأنّه على تقدير حدوثه زائل قطعاً، فلابدّ وأن يكون الشكّ بالنسبة إلى ما هو الحادث، فالتعبّد لابدّ وأن يكون متعلّقاً به حتّى يتعلّق التعبّد بالبقاء تبعاً لحال الحدوث؛ كما إذا حكم الشارع تعبّداً بحدوث زيد أو عمرو، ولكنّه مع غمض العين عن مثبتيّته، فإن كان إثباته أو نفيه بمفاد كان التامّة وليس التامّة الذي هو العدم الأزلي القابل لأن يُستصحب، لتعلّق اليقين به سابقاً، فلا ربط له بالاستصحاب، فإن كان ثابتاً لابدّ وأن يكون بدليل آخر غير دليل الاستصحاب.

وإن كان بمفاد كان الناقصة وليس الناقصة، كالبناء على أنّ ما هو الحادث المستحقّ هو خصوصيّة زيد دون خصوصيّة عمرو.

ففيه: مع قطع النظر عن الإشكالين السابقين، عدم كون مفادها متحقّقاً متيقّناً سابقاً حتّى يتعبّد ببقائهما، فلا مجال لجريان الاستصحاب في الفرد المردّد والقدر المشترك إذا أُريد منه معنى الفرد المردّد.

وأمّا استصحاب الكلّي والقدر المشترك بين الخصوصيّتين، فهو جارٍ بلا مانع، لتماميّة أركانه، وعدم صلاحيّة ما توهّم في المقام للمنع عن جريانه؛ لأنّ العلم الإجمالي بتحقّق إحدى الخصوصيّتين يوجب العلم التفصيلي بتحقّق الكلّي والقدر المشترك، وتردّد الفرد بقاءاً بين ما هو مقطوع الزوال وما هو مقطوع البقاء يوجب الشكّ في بقاء الكلّي، لاحتمال وجوده في ضمن الخصوصيّة التي باقية إلى

الآن على تقدير حدوثها، فشكّ في بقاء الكلّي مع العلم التفصيلي بحدوثه وتحقّقه سابقاً، فأركان الاستصحاب بالنسبة إليه تامّة ولا ينبغي التأمّل في جريانه.

وتوهّم: حكومة أصالة عدم الحدوث في طرف الفرد الطويل البقاء على استصحاب بقاء الكلّي، باعتبار أنّ الشكّ في بقاء الكلّي ناشئ عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل، إذ لو حدث الفرد القصير البقاء لما شكّ في زوال الكلّي للقطع بزوال ذلك الفرد، وبمقتضى جريان أصالة عدم حدوث الفرد الطويل لا محلّ للشكّ في بقاء الكلّي، بل بسببيّتها تحكم على الاستصحاب المسبّبي الجاري في ناحية الكلّ.

مدفوع: لا يعتنى به أصلاً، لما أسلفناه سابقاً من أنّ السببيّة والمسبّبيّة لابدّ وأن تكونا مع الوجودين المتغايرين تغايراً حقيقيّاً لا اعتباريّاً إذ لا تأثير للأثنينيّة الاعتباريّة. وقد ذكرنا أنّ وجود الكلّي غير وجود الفرد ولا إثنينيّة ولا تغاير في البين.

وعلى فرض التنزّل وتسليم الأمر المحال من تحقّق الوجودين، فهما متلازمان في الوجود، ولا رجحان في جانب وجود الفرد حتّىٰ يكون هو سبباً لوجود الكلّي، بل يمكن عكس المطلب. وعلى فرض التنزّل عن ذلك وتسليم السببيّة والمسبّبيّة، فجريان الأصل مفيد فيما كان المسبّب من الآثار الشرعيّة المترتّبة على السبب وليس المقام كذلك، وهذه أجوبة قد ذكرناها سابقاً.

هذا فضلاً عمّا سبق فإنّه نقول في مقام الجواب:

إنّ هناك فرقاً بين المقامين حيث أنّه[1] لا معنى لسببيّة حدوث الفرد لبقاء

---

(١) أقول: في هذه الجملة نظر، ولكن المراد واضح، حيث أنّ الإشكال الرابع على جريان

الكلّي، فلابدّ وأن يكون المراد سببيّة الحدوث لبقاء الفرد، ومسبّبيّة بقاء الفرد لبقاء الكلّي، إذ لولا حدوث الفرد الطويل البقاء لما أمكن بقاء الفرد الحادث، فحدوث ذلك الفرد سبب لبقائه، ولولا وجود الفرد وبقائه لما أمكن وجود الكلّي وبقائه لعدم وجوده بلا فرد وتشخّص. وكذلك في الفرد القصير البقاء، لأنّ حدوث الفرد سبب لزواله وزواله سبب لزوال الكلّي، إذ لولا حدوث الفرد القصير لما أمكن زوال الفرد الحادث، فحدوثه سبب لزواله وزواله سبب لزوال الكلّي وارتفاعه لعدم تحقّقه بلا فرد وتشخّص.

وبالجملة: لابدّ وأن يكون المراد من سببيّة الحدوث لبقاء الكلّي هذا، وإلّا فإنّه لا علاقة بين حدوث الفرد وبقاء الكلّي.

والقول: بأنّه مع غمض العين عن الإشكالات السابقة، وعدم تعقّل سببيّة حدوث الفرد لبقائه أو زواله، فضلاً عن بقاء الكلّي وعدمه، بل لو وجد فإنّه يعدّ من باب الاتّفاق ومن الأُصول الجارية المثبتة.

ففيه: أنّه لو كان الأمر كذلك لما أمكن الحكم بحكومة الأصل العدمي الجاري في طرف حدوث الفرد الطويل البقاء مطلقاً، بل فيما يكون الأصل الجاري في طرف ذلك الفرد ذا أثر، والأصل العدمي الجاري في طرف الفرد القصير البقاء ليس له أثر يترتّب عليه حتّى يجري أصالة عدم الفرد الطويل بلا

- الاستصحاب الحاكم أنّه لو كان بقاء الكلّي والقدر المشترك مسبّباً عن حدوث الفرد الطويل البقاء، ويكون أصل عدم حدوثه حاكماً عليه لكونه أصلاً سببيّاً، فيلزم أن يكون عدم بقاء الكلّي وزواله مسبّباً أيضاً عن حدوث الفرد القصير، ممّا يستلزم أن يكون أصالة عدم حدوثه حاكماً على استصحاب الكلّي فيقع التعارض بين الأصلين الحاكمين المثبتين.

معارض، وتكون حاكمة على استصحاب بقاء الكلّي.

وأمّا إذا كان الأثر مترتّباً على حدوث كلتا الخصوصيّتين وكلا الفردين، فجريان كلا الأصلين العدميّين فيهما يوجب مخالفة المعلوم بالإجمال في البين، ولا ترجيح لأحدهما معيّناً أو غير معيّن، فيلزم تساقط كلّ منهما، فتصل النوبة إلى استصحاب الكلّي بلا معارض ولا حاكم في البين، فلا حكومة للأصل السببي في هذا المقام، وكذلك فيما كان الأثر يترتّب على حدوث الفرد القصير البقاء فقط دون الفرد الطويل الحادث، ولذا يجري الأصل فيه بلا معارض في البين، أمّا في طرف الفرد الطويل فإنّه لا مجال لجريان الأصل فيه لعدم ترتّب أثر عليه، فتصل النوبة أيضاً إلى استصحاب الكلّي بلا حاكم عليه.

فظهر بما ذكرنا أنّ القول بجريان الأصل السببي في طرف الفرد الطويل مطلقاً في غير محلّه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

والجواب الآخر عن التوهّم الذي هو في الحقيقة خامس الأجوبة:

إنّا نشكّ قطعاً في بقاء الكلّي بعد العلم التقديري بزوال الفرد القصير لو كان حادثاً، وذلك لاحتمال وجوده في ضمن الخصوصيّة التي باقية إلى الآن، وهو مسبّب أو ملازم على الفرض الغلط لبقاء الكلّي، وعلى التعبير الصحيح بقائه غير بقاء الكلّي لوحدة وجودهما.

وبالجملة: احتمال حدوث الفرد الطويل البقاء مسبّب للشكّ في بقاء الكلّي، فالشكّ بقاءاً حاصل بالنسبة إليه، ولا إشكال في إحراز حدوث الكلّي سابقاً؛ لأنّ العلم الإجمالي بتحقّق إحدى الخصوصيّتين يوجب العلم التفصيلي بتحقّق الكلّي والطبيعة، فأركان الاستصحاب وهو اليقين السابق والشكّ اللّاحق بالنسبة إليه

تامّة، فيجري مع عدم وجود أصل جار في منشأ الشكّ في بقائه وزواله، وإلّا فهو حاكم، ولذا يلزم النظر في منشأ الشكّ في بقاء الكلّي وزواله، وليس هو بالبداهة حدوث أحد الفردين وعدمه اللّذين هما مفاد كان التامّة وليس التامّة؛ لأنّ المفروض هو العلم بحدوث أحدهما، وانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى أحدهما والعلم بحدوثه يوجب العلم بتحقّق الكلّي، فلا مجال حينئذٍ لتحقّق الشكّ بالنسبة إلى حدوث الفرد المردّد، فمنشأ الشكّ لابدّ وأن يكون وصف ذلك الفرد المردّد، بمعنى أنّنا نشكّ في أنّ ما تحقّق في الخارج وصار موجوداً هل هو متّصف بالخصوصيّة الزيديّة حتّىٰ يبقى إلى الآن قطعاً، أو متّصف بالخصوصيّة العمريّة التي زالت قطعاً قبل الآن على تقدير حدوثها، والوجود المتحقّق هل مضاف إلى خصوصيّة زيد أو خصوصيّة عمرو؟

فمنشأ الشكّ في بقاء الكلّي وزواله هو التردّد في وصف المتحقّق، وفي وجود الكلّي في ضمن واحد من الخصوصيّتين. وهذا هو مفاد كان الناقصة وليس الناقصة. وما ذكرناه في الأمثلة السابقة إنّما هو من باب المماشاة وغمض العين، وبناء الكلام على كون المنشأ هو الشكّ في حدوث إحدى الخصوصيّتين الذي هو مفاد كان التامّة وليس التامّة، وكان له الحالة السابقة العدميّة، ويمكن استصحابه على التنزّل عن الإشكالات المذكورة.

والتحقيق: الحقّ يقضي الحكم بأنّ المنشأ هو الشكّ في الوصف المتحقّق كما ذكرنا، وهو مفاد كان الناقصة وليس الناقصة، وبالبداهة ليس لهما حالة سابقة قطعاً، لأنّ الاتّصاف بالخصوصيّة الزيديّة أو العمريّة في الزمان السابق من باب عدم وجود تحقّق موضوع زيد وعمرو في العالم الخارجي، وذلك من باب السالبة

بانتفاء الموضوع، وما هو المتحقّق كذلك هو مفاد ليس التامّة، وعلى فرض جريانه لا يفيد المقام لعدم كونه منشأً للشكّ.

وأمّا الحالة الموصوفة بعدم الخصوصيّة للمتحقّق، وانتفاء الوصف عنه، فليس لها حالة سابقة له وبالتالي فلا يجري الاستصحاب فيه، مع أنّه مفيد في المقام لإثبات التوهّم.

اللّهمَّ إلّا أن يتمسّك بذيل حجّية الأُصول العدميّة مطلقاً ولو لم يكن لها حالة سابقة محرزة، وذلك بناءً علىٰ دعوى بناء العقلاء عليها في أُمورهم.

ولكن التحقيق يقضي بطلان الدعوى المذكورة لعدم قيام بناء من العقلاء على العمل بتلك الأُصول العدميّة بأجمعها. نعم، بعض الأُصول العدميّة كأصالة عدم القرينة والتجوّز وأمثالهما خارج بالدليل الخاصّ. مع أنّه لو كان كذلك لتوقّف حجّيته على إمضاء الشارع له، ولا يكون إمضاءً منه إلّا للأُصول العدميّة التي لها حالة سابقة معتبرة دون ما لم يكن لها حالة سابقة أصلاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا مجال لجريان الاستصحاب في الفرد المردّد، وفي كلّ من الخصوصيّتين المعيّنتين أيضاً، وأنّ جريان الاستصحاب منحصرٌ بالكلّي والقدر المشترك إذا كان يترتّب عليه أثر بقاءاً.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: لا يخفى عليك أنّ جريان الاستصحاب في القدر المشترك والكلّي يختلف باختلاف المباني.

فمن كان مثل المحقّق صاحب الكفاية ﷺ القائل بحجّية الاستصحاب مطلقاً، سواءً كان الشكّ في المقتضي أو الرافع، عليه أن يحكم بجريان الاستصحاب في

ذلك الكلّي مطلقاً.

وأمّا بناءاً على ما هو الحقّ ـ مستظهراً من الأدلّة ـ من حجّية الاستصحاب في الشكّ في الرافع بأقسامه فقط، فيلزم ملاحظة الكلّي المذكور أيضاً، فإن كان مشكوكاً من حيث الاقتضاء فلا مجال لجريان الأصل فيه، وإن كان مشكوكاً من حيث زواله برافع مع اقتضائه في نفسه للبقاء لو لم يكن رافع، فإنّه يمكن إجراء الاستصحاب فيه، فالالتزام بجريان الأصل في طرف الكلّي والقدر المشترك لا يستلزم الالتزام بجريانه مطلقاً حتّى في الشكّ في المقتضى.

فالمثال الذي ذكروه في المقام من تردّد الحيوان المتحقّق بين البقّة والفيل، فإنّ الاستصحاب يجري فيه فيما إذا كان الشكّ في بقاء طبيعة الحيوان قبل انقضاء استعداد حياة البقّة للبقاء. لأنّ الشكّ الحاصل إنّما هو شكّ في الرافع لاقتضاء استعداد الحيوان لو لم يرفعه رافع للبقاء. وأمّا بعد انقضاء استعداد حياتها فالشكّ يكون في المقتضى لا محالة؛ لأنّ طبيعة الحيوان ليست بمقتضية للبقاء في ذلك الزمان، وفي ضمن أيّ فرديه كان ما لم يرفعه رافع، لأنّها إن وجدت مع الخصوصيّة البَقّية فهي مرتفعة الآن، وليس اقتضائها للبقاء أزيد من ذلك، ولا يحتاج إلى رافع لوجوده، فلا سبيل لجريان الاستصحاب في القدر المشترك في المقام.

وهذا بخلاف مثال الحدث المتحقّق قطعاً والمتردّد بين أن يكون من جهة إخراج البول أو حدوث الجنابة، فإذا توضّأ الرجل شكّ لا محالة في ارتفاع ذلك الحدث لاحتمال حدوثه بعروض الجنابة، وتوقّف زواله على الغسل، فيستصحب الحدث الكلّي المتحقّق سابقاً، ويبنى على المحدّثيّة، ولا إشكال أنّ التوضّأ والاغتسال رافعان للحدث؛ لأنّ الحدث والطهارة أمران لو وجدا فإنّهما يستمرّان

حتّىٰ يرفعهما رافع ويزيلهما مزيل، فالشكّ في رافعيّة الوضوء للحدث من قبيل رافعيّة الموجود، ولكن لا للشكّ في رافعيّته بنفسه، بل لتردّد المرفوع بين الأمرين مثل الحدث الأكبر أو الأصغر كما ذكرناه سابقاً في أقسام الشكّ في الرافع.

الأمر الثاني: لا إشكال في شرطيّة ترتّب الأثر على جريان الاستصحاب كما ذكرناه سابقاً، إنّما الكلام في أنّه هل يشترط في صحّة جريان استصحاب الكلّي والقدر المشترك في المقام ترتّب أثر نفس ذلك الكلّي، أم يكفي لصحّة جريانه ترتّب الأثر المشترك بين الفردين[1]؟ فإذا ترتّب على كلّ من الخصوصيّتين وعلى الكلّ بالذات أثرٌ بقاءاً، وشككنا في بقائه للشكّ في حدوث واحد من الخصوصيّتين، فحينئذٍ مع قطع النظر عن الفردين يجري الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الكلّي ويترتّب عليه أثر بقائه لا محالة، ولذا لا إشكال فيه كما بيّناه مفصّلاً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ولكن إذا ترتّب على كلّ واحدٍ من الخصوصيّتين أثر مشترك من دون أن يكون ذاك الأثر أثراً لنفس الطبيعة وسائر الأفراد، فهل يكفي ترتّبه على استصحاب الكلّي؟ محلّ إشكال.

مثال ذلك: لو نذر إعطاء درهم لولادة خصوص زيد، وكذا نذر بعين ذلك لخصوص عمرو، من دون أن يكون متعلّق نذره الطبيعة إذ لو نذر كذلك لوجب عليه إعطاء الدرهم على حدوث الإنسان وبقائه، ولو كان في ضمن بكر وخالد مع

---

(١) غير خفيّ الفرق بين كون الأثر مشتركاً بين الخصوصيّتين أو مخصوصاً بالقدر الجامع، مع أنّ الأثر مترتّب على القدر المشترك بما هو كذلك، وإذا كان أثراً له وترتّب عليه بما أنّه مع الخصوصيّة ذات الأثر فترتّب الأثر على الخصوصيّتين لأجلهما لا لأجل القدر المشترك بينهما.

عدم قصد الناذر ذلك أصلاً، فبعد تحقّق أحد الفردين مردّداً ومضيّ زمان نقطع فيه ببقاء أحدهما كزيد على تقدير حدوثه وزوال أحدهما كعمرو على تقدير حدوثه، لشكّ في بقاء الكلّي والطبيعة الموجودة سابقاً بتحقّق أحد فرديه، لاحتمال حدوثه في ضمن زيد الباقي الآن قطعاً على تقدير حدوثه، فحينئذٍ يمكن أن نستصحب حدوثه إلى الآن، ولكن لا يترتّب عليه أثر بخصوصه إلّا الأثر المترتّب على خصوص فرده.

فإن قيل: إنّ الأثر المشترك المترتّب على الفردين لابدّ وأن يرجع إلى جامع واحد يقتضي ترتّب الأثر الواحد على أفراده، وهو القدر المشترك بين الفردين والجامع الواحد الحاصل في ضمنهما، فالأثر في الحقيقة له، ولذا يكفي ترتّبه عليه عند استصحابه ويجري الاستصحاب بلا إشكال.

قلنا: إنّ الآثار يترتّب غالباً على خصوص الأفراد والخصوصيّات الخارجيّة من دون أن يكون النظر إلى نفس الجامع بينهما، ففي الحقيقة كلّ فرد من الأفراد بخصوصه موضوع لذلك الأثر، فإذا شكّ في بقاء الكلّي كذلك لا يكفي لجريان الاستصحاب فيه ترتّب أثر خصوص الفرد؛ لأنّه ليس أثراً له ولا يكون هو موضوع لذلك الأثر، فيبقى الاستصحاب بلا أثر ولا مجرى له، ولابدّ في ترتّب الأثر من استصحاب نفس خصوص الفرد الطويل البقاء أو الفرد المردّد، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها كما بيّناه مفصّلاً.

اللّهُمَّ إلّا أن يستصحب نفي الكلّي ويبني على بقائه، وهو لا يمكن أن يكون باقياً إلّا في ضمن الخصوصيّة الزيديّة، فيترتّب على ذلك الاستصحاب أثر نفس الخصوصيّة والفرد، وهذا أيضاً لسان الإثبات للأُصول الذي لا تكون الأدلّة وافية

به، وبالتالي فإنّ الأصل الذي يمكن أن يكون جارياً من دون أن يكون مثبتاً، عديم الفائدة والأثر، ومايترتّب عليه الأثر ويكون مفيداً للمقام فهو مثبت غير جار.

ولا يخفى أنّ العلم الإجمالي بتحقّق إحدى الخصوصيّتين اللّتين يترتّب على كلّ منهما ـ على تقدير حدوثه وبقائه ـ أثرٌ مشترك، يوجب الاحتياط والفراغ القطعي عن الاشتغال اليقيني، فخروج إحدى الخصوصيّتين عن طرف ذلك العلم، للعلم بزواله لا يكون مؤثّراً في جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، بل يجب ترتيب أثر الفرد الباقي على تقدير حدوثه، ففي المثال المتقدّم فإنّ الاشتغال اليقيني بوجوب إعطاء درهم في كلّ يوم ما دام الفرد باقياً، يقتضي إعطاء الدرهم بعد الزمان الذي نعلم فيه بزوال أحد الفردين على تقدير حدوثه، لاحتمال وجود الفرد الذي باق إلى الآن، وبالتالي لا يحصل اليقين بالفراغ عن الاشتغال، هذا.

ولكنّ الاستصحاب لو كان جارياً، لكان وارد على حكم العقل ورافعاً لموضوعه حقيقة كما هو الحال في ورود الأدلّة الشرعيّة على الأحكام العقليّة، ولكنّه ليس بجابر كما ذكرناه سابقاً، فتصل النوبة إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط تحصيلاً للفراغ اليقيني.

ويظهر من كلمات الشيخ﵀ عدم جريان الاستصحاب، ووجوب ترتيب الأثر المشترك بحكم العقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، حيث يقول: (بأنّ الشكّ في ارتفاع الاشتغال اليقيني موضوع وجداني لحكم العقل بوجوب الاحتياط، ويحكم عليه لا محالة، ولا يحتاج إلى استصحاب في المقام).

وناقشه المحقّق الخراساني: بأنّ الاستصحاب الجاري يعدّ وارداً لو كان جارياً على الحكم العقلي، ولا يمكن منع المحكوم عن الحاكم من غير لسان

إثبات، بل الأمر بالعكس، حيث أنّ حكم العقل معلّق على عدم وصول دليل على وفقه أو على خلافه، فبجريان الاستصحاب لا يبقى شكّ في الاشتغال حتّى يحكم العقل بوجوب الاحتياط.

أقول: الحقّ ما ذكره المحقّق المذكور، إذ لو كان الاستصحاب جارياً لكان وارداً على الحكم العقلي موافقاً كان أو مخالفاً، ولكن الكلام في جريان الاستصحاب، ولا يظهر من كلمات الشيخ﵀ تقدّم الحكم العقلي على الاستصحاب، بل يظهر من بعض كلماته عدم جريان الاستصحاب في المقام لما ذكرناه مفصّلاً.

ويتفرّع على المسألة فروع: كما لو علم بوجوب صلاة عليه إمّا الظهر وإمّا الجمعة في الموقّت، ووجوب قضاء عليه إمّا العصر وإمّا المغرب في غير الموقّت، فإذا صلّى إحدى الصلاتين من الجمعة أو العصر وشكّ في بقاء الوجوب في كلّ منهما فإنّه لا مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب؛ لأنّ الأثر وهو الوجوب ليس محمولاً على الطبيعة الحاصلة في ضمن أيّ منهما بخصوصه، ولا يكون نفس الطبيعة المشتركة موضوعاً لوجوب الإتيان في أيّ دليل أصلاً، بل الموضوع إحدى الخصوصيّتين ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها.

ومن الأمثلة المتفرّعة على هذه المسألة دوران أمر الحدث القطعي بين الأصغر والأكبر، من أنّ الآثار المترتّبة على كلّ منهما إنّما تكون مترتّبة على نفسيهما دون الجامع والقدر المشترك بينهما، فإذا توضّأ مثلاً لرفع الحدث الأصغر شكّ في بقاء الحدث لاحتمال تحقّقه في ضمن الحدث الأكبر الذي تحقّق بسبب الجنابة، بناءاً على ما هو الحقّ من كون البول والجماع مثلاً والغسلات في الوضوء

والارتماس في الغسل مثلاً أسباب للحدث والطهارة اللّتين هما أمران اعتباريّان وحكمان وضعيّان على ما بيّناه سابقاً، لا أنّ تلك الأُمور نفس الحدث والطهارة.

وبالجملة: حدوث الشكّ في بقاء الحدث وعدمه لا يستلزم جريان الاستصحاب، لعدم ترتّب أثر على الجامع، وعدم كونه موضوعاً لأثر وإن كان الآثار ترجع إلى جامع واحد ملاكي، ولكن الموضوع لها نفس الخصوصيّات بنظر العرف، فلا يجري استصحاب القدر المشترك ولا الفرد المردّد لاقتضائه متسلسلاً الإتيان بالفرد المأتي به مع إتيانه سابقاً، ولا يكون الجامع بين الحدثين موضوعاً لأثر في أيّ لسان الدليل شرعيّ.

نعم، ورد التعبير بمثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[1] بناءاً على رجوع الضمير في لا يمسّه إلى القرآن، وكون الجملة الخبريّة في مقام الإنشاء عن الأثر المشترك بين الحدثين، ولا يخفى أنّ مثل هذه التعبيرات والعبارات المنتزعة عن لسان الأدلّة في كلمات الأصحاب، من التعبير بالأثر المشترك، كعدم جواز الدخول في الصلاة بالنسبة إلى الحدث الأصغر والأكبر، والتعبير عن الأثر المشترك بين الخصوصيّتين لا إثبات الأثر للقدر المشترك، وكم فرق بينهما، والتعبير عن اشتراط الطهارة لمسّ كتابة القرآن عبارة أُخرى عن عدم جواز المسّ مع الحدث الأصغر والأكبر، والفرق بين جواز مسّ الكتابة وجواز الدخول في الصلاة للتعبير عن الأوّل بذلك الجامع دون الثاني في غير محلّه، مع أنّ في الثاني أيضاً عبارة جامعة مثل: (لا صلاة إلّا بطهور). فالكلام لإثبات إمّا الأثر المشترك

---

(١) سورة الواقعة: الآية ٧٩.

وامّا كونه محمولاً على نفس الكلّي والقدر المشترك، فلا دلالة فيه أصلاً، ولا فرق بين الآثار المذكورة.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا إنّما هو بالنسبة إلى الآثار المشتركة بين الفردين والخصوصيّتين، وأمّا الآثار الزائدة لكلّ منهما فهي تابعة لتنجّز العلم الإجمالي وعدمه في المقام وهو موكول إلى محلّه.

فإن قيل: بأنّ تلك الآثار من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، حيث ينحلّ العلم الإجمالي فيهما، فحينئذٍ لا مجال لتنجّز لتلك الآثار، فيجوز له المكث في المساجد والتجاوز عن المسجدين وغيرهما بعد الوضوء وقبل الغسل.

وإن قيل بأنّ المقام من موارد دوران الأمر بين المتباينين حيث يتحقّق العلم الإجمالي بثبوت دين دائر بين درهم لزيد ودرهمين لعمرو، فلا يقال إنّ الاشتغال بدرهم واحد سواء كان لزيد أو لعمرو قطعيّ والباقي مشكوك بالشكّ البدويّ وينحلّ العلم الإجمالي، فالكلام على اختلاف المباني، وعلى كلّ حال لا يوجب ثمرة واختلافاً في المقام.

وتظهر الثمرة في جريان الاستصحاب الوارد وعدمه، وإيكال الأمر إلى تنجيز العلم الإجمالي في بعض الفروع المتفرّعة في المقام، كما إذا علمنا بكون الحالة السابقة الطهارة عن الحدث الأكبر دون الأصغر، بأن علم خلوّه عن الجنابة مثلاً، ولكن مع كونه محدثاً بالبول وبعد ذلك تيقّن بعروض حدث إمّا البول وإمّا الجنابة مثلاً، وحيث أنّ طرف العلم الإجمالي ـ وهو الحدث الأصغر ـ متنجّز قبل العلم، ولا تأثير للعلم فيه، فلا مجال لجريان الأصل، فيكون بالنسبة إلى الآخر من قبيل الشكّ البدوي، وعدم العلم بتنجّز تكليف على كلّ حال، فيجري الأصل بلا

معارض في ذلك الطرف الآخر، ولا تنجيز العلم بالنسبة إليه. وحينئذٍ مع عدم جريان استصحاب القدر المشترك والكلّي لترتّب الآثار المشتركة، فيجري أصالة عدم حدوث الحدث الأكبر في طرف العلم الإجمالي من دون معارض، ويبنى على عدم وجوب الغُسل والاكتفاء بالوضوء شرعاً.

وأمّا إذا جرى ذلك الاستصحاب، فيتعارض مع الأصل المتقدّم ويتساقطان بالضرورة، ويبقى نفس الشكّ في البين، ولا يجوز بمقتضى الاشتغال الثابت بحكم العقل الاكتفاء بالطهارة المشكوكة للدخول في الصلاة، لعدم حصول الفراغ اليقيني عن الاشتغال اليقيني.

وهذه الثمرة تظهر في هذا الفرع، بخلاف ما لو علمنا بكون الحالة السابقة كلتا الطهارتين أو الحدث الأكبر، وبالتأمّل يظهر ما ذكرنا ولا يحتاج إلى التطويل.

الأمر الثالث: لا يخفى أنّ المراد من الكلّي والقدر المشترك، الحصّة المردّدة بين الخصوصيّتين، بحيث أنّه لو تحقّق واحد من الخصوصيّتين لكان الكلّي والجامع موجوداً ومتحقّقاً في ضمنها، سواء كان الجامع أو القدر المشترك المذكور من الماهيّات الجنسيّة حتّى يكون قدراً مشتركاً بين الخصوصيّات النوعيّة، أو من الماهيّات النوعيّة حتّى يكون جامعاً للخصوصيّات الصنفيّة أو الفرديّة، أو من المفاهيم الصنفيّة حتّى يكون جامعاً للأفراد والخصوصيّات، أو من الأفراد الخارجيّة والجزئيّات الحقيقيّة حتّى يكون جامعاً بين الأُمور العارضة عليها من المقولات التسع، أو الأُمور المنتزعة المنتسبة إليها.

وبالجملة: لابدّ في معرفة الجامع والقدر المشترك من ملاحظة حال الخصوصيّتين والحصّتين المردّدتين. بمعنى أنّه لا يلزم أن يكون المراد من الفرد

والخصوصيّة هو الفرد الجزئي الحقيقي، وما ذكرنا في جريان الاستصحاب وعدمه بالنسبة إلى الكلّي والفرد المردّد وكلّ من الخصوصيّتين، لا فرق فيه بين أمثال الجوامع المذكورة وأفرادها وخصوصيّاتها، فالفرق في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك والجامع بين أن يكون المتيقّن السابق مردّداً بنفس حقيقته وهويّته، بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، أو بعوارضه وأوصافه مع حصول التردّد في محلّه، فحينئذٍ يكون جريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني في غير محلّه.

وبما ذكرنا يظهر أنّ ما أجاب به الكاظمي﵀ في تقريراته عن الشبهة العبائيّة المعروفة، من عدم جريان استصحاب الجامع والقدر المشترك إذا كان التردّد في محلّ المتيقّن لا في نفسه وهويّته، ليس بصحيح ومخالف للتحقيق.

فالحقّ ابتناء الجواب عن الشبهة المذكورة على الأمر الثاني الذي تعرّضنا له سابقاً، ولابدّ في توضيح الجواب من بيان أصل الشبهة التي أثارها العلّامة السيّد إسماعيل الصدر أعلى الله مقامه الشريف في مجلس درسه ومحصّل الإشكال:

المنع عن عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحد الأطراف المعلوم بالإجمال بعد زوال أحد الأطراف أو خروجه عن الطرفية.

بيان ذلك: أنّ العلم الإجمالي بتنجّس محلّ مردّد من العباء يقتضي بحكم العقل وجوب الاجتناب عن الأطراف، لاحتمال كون كلّ طرف منها هو المحلّ المتنجّس الواجب الاجتناب عنه، ولكن يلزم الاجتناب عن كلّ ما هو مقدّمة لتحصيل العلم بالاجتناب، وأمّا ما هو خارج عن أطراف العلم، فلا يعدّ اجتنابه مقدّمة للعلم بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال الواقعي. فلا يجب عليه الاجتناب.

ولذلك بنينا على عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين، وتمام الكلام في محلّه، عند البحث عن التنبيهات المتفرّعة على العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين المتباينين كما ذكرناه مفصّلاً.

وبالجملة: هذا حال العلم الإجمالي واقتضائه وجوب الاجتناب عن الملاقي قبل فناء أحد الأطراف.

وأمّا إذا فنى وزال وجوب الاجتناب عن أحد الأطراف لتطهيره، كعدم فعليّة ذلك الوجوب لخروج المورد عن محلّ الابتلاء، فلا محالة نشكّ في وجوب الاجتناب بالنسبة إلى الباقي، ويضمحل العلم الإجمالي وينقلب إلى الشكّ لاحتمال كون النجس الواقعي ذلك الفرد الزائد، وبمقتضى العلم بتحقّق كلّي النجاسة والشكّ فيها لاحقاً، من جهة احتمال كونها متحقّقة في ضمن الفرد الباقي بلا تطهير، جرى استصحاب كلّي النجس الحاصل في ضمن أحد المائين المشتبهين مثلاً، فحينئذٍ لابدّ من الحكم بنجاسة الفرد الباقي ووجوب الاجتناب عنه؛ مثلاً إذا علمنا بنجاسة طرف من أطراف العباءة إمّا الأعلى وإمّا الأسفل منها، فيتنجّز علينا وجوب الاجتناب عن جميع أطرافها، حذراً من الضرر المحتمل، فإذا غسلنا الطرف الأسفل منها مثلاً نشكّ لا محالة في بقاء نجاسة العباء لاحتمال إصابة النجاسة بالطرف الأعلى الذي لم يكن قد غسلناه، فإذا شككنا في نجاسة العباء بما هو عباء نستصحب النجاسة الواصلة إليه سابقاً، ونبني على إحراز نجاسته لاحقاً، فإذا لاقى معه شيء آخر لزم أن يكون بحكم النجس؛ لأنّ الملاقي مع المستصحب النجاسة بحكم النجس، وذلك بخلاف صورة وجود العلم الإجمالي قبلاً؛ لأنّ النجاسة سابقاً كانت محتملة في كلّ طرف احتمالاً عقليّاً من

دون أن يكون إحراز بالنسبة إليها، وعدم قيام دليل شرعي يجوّز الاقتحام في الضرر مع تساقط الأُصول.

وفي المقام نجاسة العباء محرزة بحكم الاستصحاب إحرازاً تعبّدياً، وملاقيه بحكمه بمقتضى ضرورة التعبّد بآثارها الشرعيّة.

وبالجملة: لازم الكلام أن يكون الملاقى مع العباء محكوماً بالنجاسة حتّى لو لاقى مع الطرف المغسول المعلوم طهارته، فضلاً عن الطرف غير المغسول المحتمل أن تكون النجاسة فيه، وذلك لاستصحاب نجاسة العباء بما هو عباء، باعتبار اشتراك الطرفين الأعلى والأسفل في الطبيعة.

لكن الالتزام بذلك مقطوع الفساد معلوم البطلان.

والجواب عن الشبهة: يظهر ممّا ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الجامع والقدر المشترك إذا كان الأثر مترتّباً على الخصوصيّات والأفراد، ضرورة عدم كونه موضوعاً لأثر بنفسه من دون تخصّصه بإحدى الخصوصيّات، فجريان الاستصحاب لترتيب الأثر إن كان بالنسبة إلى الكلّي، فلا مجال له لاحتياجه إلى لسان الإثبات الذي لا تكون الأدلّة وافية به، وإن كان بالنسبة إلى الفرد المردّد والخصوصيّات المعيّنة، فلا جريان فيه لعدم تماميّة أركانه من عدم شكّ لاحق في المقام في الفرد المردّد، ومع انتفاء اليقين السابق في تلك الخصوصيّات.

مثال ذلك: إذا علمنا بنجاسة إحدى الدارين بأجمعها بحيث لا تجوز السجدة في أيّ جزءٍ منها، فلا إشكال أنّ بمقتضى العلم الإجمالي لابدّ من الاجتناب عن السجدة على تراب الدارين، وعدم وجوب الاجتناب عن ملاقى إحداهما، كما أنّ الحال كذلك لو غسلنا إحداهما وصارت طاهرة، كذلك لا تجوز السجدة على

الدار الأُخرى غير المغسولة ولكن لا يجب الاجتناب عن ملاقيها.

وكذلك الحال فيما لو علمنا بنجاسة محلّ مردّد في أطراف دار واحدة، فلا تجوز السجدة على الأطراف لكن لا يجب الاجتناب عن ملاقيها ولو بعد غسل بعضها، والسرّ في ذلك أنّ جواز السجدة وعدمه، وكذلك وجوب الاجتناب والحكم بالنجاسة والطهارة جميعها محمولة على الخصوصيّات والأفراد وموضوعاتها الخارجيّة المعيّنة، ولم يرد في دليل عدم جواز السجدة على طبيعة الأرض أو وجوب الاجتناب عنها، بل الأدلّة تفيد لزوم الاجتناب عمّا هو نجس منها، وهذه الأحكام مترتّبة على الخصوصيّات والأفراد، ولا مجال للاستصحاب فيها كما ذكرنا سابقاً، ولا تكون الآثار الموجودة في الأفراد والخصوصيّات المشتركة آثاراً لنفس الكلّي والقدر الجامع، فلا تكفي لاستصحابهما، فحال الآثار والأحكام المترتّبة على المعلوم بالإجمال بعد خروج أحد الأطراف وزوال العلم الإجمالي، عين حالها قبل الخروج مع فعليّة العلم سابقاً. وقس على ما ذكر حال العباء في الشبهة العبائيّة المعروفة.

أقول: الكلام في العباء والثوب يقع في مقامين:

تارةً: يدور البحث عن وجوب الاجتناب عن ملاقي أطرافهما.

وأُخرى: عن جواز الصلاة فيهما.

أمّا بالنسبة إلى المقام الأوّل: فلا إشكال أنّ وجوب الاجتناب محمول على الخصوصيّات والأفراد على المحلّ الذي هو نجس من العباء، دون الطبيعة المشتركة والقدر الجامع، وحال العباء بالنسبة إلى وجوب الاجتناب عن ملاقي أطرافه عين المثالين المتقدّمين من عدم جريان الاستصحاب أصلاً، لا في الكلّي

والقدر الجامع، ولا في الفرد المردّد، ولا في الخصوصيّات المعيّنة.

وأمّا بالنسبة إلى المقام الثاني: فهو تابع لما يستظهر من الأدلّة، فإن كان جواز الدخول في الصلاة وعدمه محمولين على نفس طبيعة الثوب والعباء فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي والجامع. وهذا هو الحقّ المستظهر من الأدلّة؛ لأنّ اللّبس في الحقيقة وباعتقاد العرف عنوان واحدٌ لوحدة لبس المجموع وليس متعدّد بتعدّد المواضع المختلفة من العباء.

نعم، لبس الأطراف ومواضعه المختلفة يتحقّق تبعاً بلبس مجموعه، كحال دلالة المطابقة والتضمّن في عالم الألفاظ، فإذا نهى الشارع عن لبس النجس في الصلاة، فهو إنّما نهى عن لبسه ولو كانت النجاسة في أقلّ موضع منه؛ لأنّه لو كانت في طرف من الأطراف لصدق عليه لبس النجس، وكذلك إذا اشترط لبس الطاهر في الصلاة فإنّه شرط يقتضي أن يكون المجموع من اللّباس طاهراً حتّىٰ يصدق عليه لبس الطاهر؛ لأنّ اللّبس إنّما يصدق على لبس الجميع بنظر العرف.

وبناءاً على ما ذكر يلزم عدم جواز الدخول في الصلاة بعد غسل طرف من العباء، لجريان استصحاب الكلّي والقدر الجامع وترتّب ذلك الأثر على جريانه، وجريان الاستصحاب يوجب العلم التفصيلي بوجود المانع عن الدخول فيها، ولا يخفى أنّه على فرض عدم جريانه أيضاً، يلزم عدم جواز الدخول فيها لوصول النوبة إلى نفس الشكّ، وسقوط الأصل الجاري فيه سابقاً بالمعارضة، وحكم العقل بعدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، وعدم الاجتزاء شرعاً بالطهارة المشكوكة، ولكن الاستصحاب لو كان جارياً لكان وارداً على حكم العقل حتّى ولو كان موافقاً له.

وأمّا إن كان جواز الدخول وعدمه محمولين على الخصوصيّات والأفراد، فالحال يكون عين ما ذكرنا سابقاً من عدم جريان استصحاب في المقام أصلاً، ووصول النوبة إلى ما حكم به العقل من الاشتغال في المقام.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

في القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي

القسم الثالث: استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمن فرد معيّن بعد زوال ذلك الفرد المعيّن، ولكن من جهة احتمال حدوث فرد آخر وبقاء الكلّي المتحقّق سابقاً في ضمنه.

أقول: لا إشكال أنّ بمقتضى ما ذكرنا سابقاً من لزوم وحدة وجود الكلّي والفرد وعدم تحقّق كلّ منهما من دون الآخر، فإنّه إذا علمنا بتحقّق الفرد والخصوصيّة نعلم بتحقّق الكلّي بلا إشكال، ولكن زوال ذلك الفرد الحادث وانعدامه لا يستلزم زوال الكلّي ما لم ينحصر الفرد به فقط، فإذا زال الفرد الحادث شكّ في بقاء الكلّي لاحتمال حدوثه في ضمن الفرد الحادث الآخر، وذلك الفرد على تقدير حدوثه إمّا يقيني البقاء إلى زمان الشكّ في بقاء الكلّي، أو محتمل البقاء. وفي كلّ منهما إمّا أن يكون حدوثه ـ لو كان حادثاً ـ مقارناً لحدوث الفرد المتحقّق، بحيث وجد فردان من الطبيعة من أوّل الأمر وانعدم وزال أحدهما قطعاً وبقي الآخر إلى الآن. وإمّا أن يكون حدوثه لو كان حادثاً مقارناً لزوال ذلك الفرد مقارنة عرفيّة مسامحيّة، فلا ينافيها تقدّم حدوثه ولو بزمان قليل. وثالثة يتردّد في زمان حدوثه على تقدير الحدوث بحيث لم يحرز مقارنته مع زمان حدوث الفرد الآخر ولا مع زمان زواله، بل مردّداً بينهما، فيصبح الأقسام المتصوّرة في المقام ستّةً، ولا فرق فيها في المدّعى من عدم جريان الاستصحاب مطلقاً إلّا في مورد

خاصّ، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

فنقول: لا إشكال أنّ الكلّي والقدر الجامع متحصّص بعدد الأفراد المتحقّقة منه، بحيث كلّ فرد من الكلّي يتحقّق في الخارج يكون ذا حصّة من الكلّي ومصداق حقيقي له، والكلّي يوجد في الخارج بعدد وجود الأفراد، لا أنّ له وجوداً واحداً منتشراً في تمام الأفراد، ضرورة أنّه لا معنى لوجود الكلّي إلّا من خلال وجود الفرد، ولا معنى لوجود الفرد إلّا بوجود الكلّي، فتعدّد الأفراد وجوداً في الخارج يوجب تعدّد وجود الكلّي، فإذا علمنا بوجود فرد نعلم بوجود حصّة من الكلّي يعدّ مصداقاً له، وإذا علمنا بزواله نعلم بزوال مصداقه وحصّة منه.

وبعد هذا يتّضح الحال في المقام، ضرورة تعلّق العلم بوجود الفرد، وخصوصيّته للكلّي يوجب تعلّق العلم بوجود حصّة من الكلّي، ولكن المفروض زوال ذلك الفرد وتلك الحصّة، فاحتمال بقاء الكلّي من جهة احتمال حدوث فرد آخر يقينيّ البقاء أو محتمل البقاء على تقدير حدوثه.

ولا يخفى أنّه مجرّد احتمال ولم يتعلّق به يقين سابقاً، وما تعلّق به اليقين فهو مرتفع قطعاً، فالشكّ في بقاء الكلّي في المقام يكون قد تعلّق بغير الحصّة التي تعلّق بها اليقين سابقاً، وفي الحقيقة يكون الشكّ في أصل الحدوث والثبوت لا بالنسبة إلى بقاء ما هو حادث قبلاً؛ وذلك لعدم تعلّق يقين بالحصّة المحتملة البقاء إلى الآن على تقدير حدوثها، وذلك بخلاف حال الكلّي في القسمين الثاني والأوّل؛ لأنّ الشكّ فيهما قد تعلّق بالحصّة المتحقّقة المحرزة سابقاً. أمّا القسم الأوّل فواضح أنّ الشكّ في الكلّي إنّما هو من جهة الشكّ في بقاء الفرد الذي قد تحقّق ذلك الكلّي في ضمنه سابقاً، ويكون في ضمنه بقاءاً، فالشكّ في بقاء تلك الحصّة المتيقّنة الحدوث قبلاً.

وأمّا القسم الثاني فهو أيضاً كذلك؛ لأنّ الحصّة المتحقّقة التي تعلّق بها اليقين، يحتمل أن تكون متحقّقة في ضمن الفرد القصير البقاء، وفي ضمن الفرد الطويل البقاء، فمن جهة احتمال حدوث الفرد الطويل الباقي ـ على تقدير حدوثه ـ وبقاء الحصّة المتحقّقة معه ما دام موجوداً وباقياً، نشكّ في بقاء الكلّي والحصّة المتحقّقة منه، ولكنّها تكون تلك الحصّة المقطوع تعلّق بها اليقين سابقاً، وذلك بخلاف المقام؛ لأنّ ما تعلّق به اليقين سابقاً فهو مرتفع قطعاً، وما شكّ في بقائه فهو مشكوك في الحقيقة في أصل حدوثه لعدم تعلّق اليقين به، وبالتالي فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام مطلقاً، سواء كان حدوث الفرد المحتمل الحدوث مقارناً مع حدوث الفرد المتحقّق أو مع زواله؛ لأنّ المناط في عدم جريان الاستصحاب ـ فيما كان حدوث الفرد المحتمل الحدوث مقارناً مع حدوث الفرد المتحقّق ـ هو عدم تعلّق يقين بحصّة من الكلّي حتّى يحتمل بقائها إلى الآن، بل الشكّ في أصل تحقّقها، وما تعلّق به اليقين قد زال قطعاً، وهذا المناط يوجب عدم جريان الاستصحاب فيما كان احتمال حدوث الفرد مقارناً مع زوال الفرد المتحقّق بطريق أولى؛ لعدم تحقّق الحصّة ووجودها سابقاً ولو تقديراً.

لا يُقال: يجري الاستصحاب فيما إذا كان الفرد المحتمل الحدوث مقارناً مع حدوث الفرد المتحقّق دون غيره، بمعنى أنّ احتمال حدوث فرد آخر مقارناً مع الفرد الموجود قطعاً، يوجب احتمال حدوث الكلّي على نحو يبقى إلى الآن؛ لأنّ الكلّي لو كان موجوداً بنحو يكون له فرد واحد زائل الآن قطعاً، فهو مرتفع أيضاً يقيناً، وإن كان موجوداً بنحو يكون له فردان أحدهما زائل قطعيّ والآخر محتمل البقاء أو يقينيّ البقاء، فلا قطع بارتفاع الكلّي، بل يحتمل بقائه، فاحتمال تعدّد

نحوي وجود الكلّي في تحقّقه، يوجب أن يكون المقام غير القسم الثاني من تردّد أمر الكلّي المتحقّق بين أن يكون زائلاً قطعاً على تقدير حدوث الفرد القصير، وباقياً قطعاً، أو محتملاً للبقاء على تقدير حدوث الفرد الطويل، فبناءاً على هذا لابدّ من الالتزام بجريان الاستصحاب فيما كان محتملاً أن يكون حدوث المشكوك مقارناً مع حدوث الفرد المتحقّق دون غيرها.

لأنّا نقول: وجود الكلّي في جميع مصاديقه يكون بنحو واحد، لا أنّه إذا وجد في ضمن فرد واحد هو نحو من وجوده وإذا وجد في ضمن فردين هو نحوٌ آخر من وجوده، فوجود عشرة أفراد من الإنسان في الدار لا يكون نحو وجود للكلّي في مقابل نحو وجوده في ضمن فرد واحد في الدار، فاحتمال حدوث فرد آخر لا يوجب احتمال وجود آخر للكلّي في المقام، ولا يكون الوجود المتحقّق للكلّي مردّداً بين نحوين من الوجود: أحدهما محتمل البقاء أو يقيني البقاء، والآخر مقطوع الزوال، وتعلّق اليقين بوجود فرد لا يوجب أن يكون الفرد الآخر المحتمل الحدوث متيقّن الحدوث مشكوك البقاء وداخلاً في المتيقّن.

وبما ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ ﷺ من الالتزام بجريان الاستصحاب في القسم المذكور سابقاً.

وأمّا القول بجريانه ولو عند الشكّ في المقتضى، فهو جري على مذاق المشهور دون مسلكه، كما هو دأبه ﷺ في جميع تنبيهات الباب، فلا ينبغي الإشكال عليه من هذه الجهة أيضاً.

وكذلك لا مجرى للاستصحاب، سواء كان الكلّي متواطياً متساوياً في صدقه على الأفراد بقدم سويّ أو مشكّكاً قابلاً للشدّة والضعف، فلا فرق في عدم

جريان الاستصحاب، سواء كان في الجواهر وما هو قائم بنفسه لا في موضوع، أو كان من الأعراض وما هو ليس بقائم بنفسه بل في موضوع.

أمّا الأوّل: فلما ذكرنا أنّ الكلّي متحصّص بعدد الأفراد، وأنّ اليقين قد تعلّق بالبعض الذي زال وانعدم قطعاً، والشكّ في بقاء الذي مشكوك الحدوث من أوّل الأمر، فلا يكون تعبّد بالنسبة إلى البقاء، إذ لو بدّل الشارع تنزيله الشرعي في المقام بالجعل التكويني ليتعرّض بحال الحدوث، ويجعل الإحراز بالنسبة إلى أصل الحدوث والثبوت، بخلاف القسم الثاني والأوّل إذ في التبديل المذكور يجعل الشارع الإحراز بالنسبة إلى بقاء الكلّي والقدر الجامع فيهما.

وأمّا الثاني: فلنفس التعليل أيضاً؛ لأنّ الحصّة التي تعلّق اليقين بوجودها من كلّي العرض مرتفعة قطعاً، والشكّ في بقاء الكلّي لأجل تحقّقه في ضمن حصّة أُخرى محتمل الحدوث، إمّا في موضوع آخر غير الموضوع الأوّل أو في ذلك الموضوع بعد زواله عنه قطعاً. ولا يخفى أنّ تحصّص كلّيات الأعراض إنّما يكون بقيامها على محالها وموضوعاتها، فلا يجري الاستصحاب بالنسبة إلى القدر الجامع من السواد المتحقّق في الدار في وجه عبد أسود مرتحل عنها قطعاً، والمحتمل بقائه في وجه عبد آخر أو شيء آخر، وكذلك لا يجري الاستصحاب بالنسبة إلى ذلك السواد الكلّي المتحقّق في موضوع وقد زال ذلك السواد قطعاً، ولكن يحتمل قيام حصّة أُخرى من كلّي السواد شديدة أو ضعيفة على ذلك الموضوع ثانياً، بعد تخلّل عدم في البين، أو قيام ضدّه الوجودي الآخر من سائر الألوان.

نعم، إذا كان موضوع واحد ومحلّ فارد، وقد قام به حصّة السواد، وقطعنا بتغيير في ذلك السواد، وزوال خصوص المرتبة المعيّنة من مراتب الكلّي

المشكّك، ولكن شككنا في أنّه تغيّر بشدّة أو ضعف أو بزواله رأساً عن البين وقيام الضدّ الوجودي الآخر من سائر الألوان كالبياض مقامه، جري الاستصحاب بالنسبة إلى القدر الجامع من السواد المردّد بين الشديد والضعيف.

والسرّ في ذلك: أنّ الشدّة والضعف لا يوجبان منع جريان الاستصحاب، وكذلك لا يوجبان جريانه، إنّما المناط فيهما هو اليقين السابق والشكّ اللّاحق، بمعنى أنّه كلّما علمنا بتحقّق شيء سابقاً وشككنا في بقائه لاحقاً من جهة عروض رافع له، ينبغي أن نبني على إحراز بقائه، فإذا علمنا بقيام حصّة خاصّة من السواد الكلّي على محلّ واحد، نعلم بتحقّق كلّي العرض لوحدة وجود الكلّي والفرد، وإذا شككنا في زوال ذلك الوصف عن المحلّ بالمرّة، وتبدّله بوصف آخر، أو تنزّله بمرتبة ضعيفة أو ترقّيه بمرتبة شديدة لا محالة نشكّ في بقاء الكلّي منه؛ لأنّ الشكّ في تبدّل الحصّة بمرتبة ضعيفة مثلاً أو زواله رأساً، هو الشكّ في بقاء الحصّة الضعيفة المتحقّقة سابقاً، فكما أنّ الهزالة والسمن في الجواهر لا يوجبان منع جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الزيد المتيقّن في السابق، كذلك الشدّة والضعف لا يمنعان عن جريان استصحاب السواد المتحقّق في موضوع واحد، وعلى هذا يمكن تخصيص هذا المورد الخاصّ المذكور عن عدم جريان الاستصحاب والالتزام بجريانه فيه.

ثمّ إنّه ربما يُقال بظهور الثمرة لجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي وعدمه، وذلك فيما إذا انتبه المكلّف من النوم وتوضّأ ثمّ احتمل بعده الجنابة في حال النوم، فإنّه لا إشكال أنّه متيقّن بحدوث كلّي الحدث في ضمن حصّته الخاصّة، وهو المصداق المتحقّق بسبب النوم، وبعد زوال تلك الحصّة برافعها وهو

الوضوء يشكّ في بقاء ذلك الكلّي، لاحتمال تحقّق مصداق الجنابة وبقاء كلّي الحدث في ضمنه.

فإن قلنا بجريان الاستصحاب في القدر الجامع في المقام، فلا يجوز له مسّ كتابة القرآن والدخول في الصلاة وغيرهما من الآثار والأحكام المترتّبة على الطهارة عن الحدثين معاً.

وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب، فلا محالة يجوز له الأفعال المذكورة، هذا.

ولكن لا يمكن الالتزام بظهور ثمرة في خصوص المثال، وإن قلنا بجريان الاستصحاب في المقام، وذلك لعدم كون أثر مترتّباً على القدر الجامع والكلّي المشترك بين الخصوصيّتين؛ لأنّ الأحكام المذكورة سابقاً ونظائرها بتمامها أحكام وآثار محمولة على خصوصيّات مصاديق الحدث الكلّي، ولا ينبغي أخذ الأثر المشترك بين الخصوصيّتين أثراً للقدر الجامع في البين، ولو كان استصحاب القسم الثالث من الكلّي جارياً مع قطع النظر عن الإشكالات السابقة في المقام، ففي خصوص المقام لا مجال لجريانه، لعدم ترتّب أثر عليه، وعدم كون القدر الجامع موضوعاً لأثر، فترتّب الأثر على هذا الاستصحاب يحتاج إلى لسان إثبات خصوص الفرد الذي يتحقّق الكلّي في ضمنه، وهذا هو السرّ في عدم ظهور الثمرة، ولو كنّا ملتزمين بجريان الاستصحاب في المقام.

فالحقّ أن نمثّل لظهور الثمرة بما إذا علمنا بنجاسة موضع معيّن من الثوب، واحتملنا نجاسة موضع آخر منه، فإذا غسلنا الموضع المعلوم النجاسة نشكّ في بقاء الكلّي في ضمن الموضع المشكوك، فإن كان الاستصحاب جارياً لزم الحكم بعدم جواز الصلاة فيه، وإن لم يجر فلا يلزم، والسرّ في المثال أنّ جواز الدخول

من آثار نفس طبيعة الثوب الطاهر.

ثمّ إنّه على تقدير عدم جريان الاستصحاب في المقام، لزم ملاحظة خصوص الموارد واقتضاء العلم والشكّ فيها، فإن كان المورد من أطراف العلم الإجمالي المنجّز لزم الاحتياط، وإن كان من موارد العلم التفصيلي والشكّ البدوي فلا يلزم ذلك الاحتياط في المورد المشكوك.

فظهر ممّا ذكرنا حال المثال، إذ على تقدير عدم جريان الاستصحاب في المقام نعلم تفصيلاً بحدوث الحدث الأصغر الموجب للوضوء فقط، فلو علمنا بالعلم الإجمالي بتحقّق أحد مصداقيّ خصوصيّتي كلّي الحدث؛ إمّا تحقّق خصوص مصداق الحدث الأصغر وهو النوم في المقام، أو تحقّق خصوص مصداق الحدث الأكبر وهي الجنابة في المثال، فلا تأثير لهذا العلم أصلاً، لتنجّز أحد طرفيه قبلاً بالعلم التفصيلي، وهو احتمال حدوث الحدث الأصغر، فالشكّ في حدوث الحدث الأكبر شكّ بدويّ يدفع بأصالة العدم، وبهذا ينبغي الخدشة في الثمرة المذكورة.

وأمّا الميرزا النائينيﷺ: قد استشكل في الثمرة والتزم بجواز مسّ الكتابة وغيره من أحكام مطلق الحدث ولو لم يغتسل، سواء كان الاستصحاب جارياً في هذا القسم من الكلّي أو لم يجر، ولكن ببيان آخر غير ما ذكر، وهو:

أنّ موضوع وجوب الوضوء في المقام مركّب من جزئين، جزء وجودي وهو النوم وجزء عدميّ وهو عدم الجنابة، وذلك لأنّ قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾[1] إلى ذيل الآية الشريفة ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

﴿فَاطَّهَّرُوا﴾ ـ بناءاً على إرادة القيام من النوم، والاغتسال من التطهّر، على ما في جميع التفاسير ـ يدلّ على أنّ وجوب الوضوء مقيّد بعدم الجنابة؛ لأنّ التفصيل قاطع للشركة، وهو مستفاد من مقابلة الوضوء بالغسل، ومقابلة سببه في مقابل الجنابة في الآية الكريمة، فيستفاد منها أنّ وجوب الوضوء مقيّد بعدم الجنابة. وبالتالي نحرز أحد جزئيه بالوجدان والجزء الآخر بالتعبّد الشرعي، فالموضوع محرز ومعلوم ولو بالتعبّد، ولا مجال لموضوع وجوب الغسل في المقام؛ لأنّ قاطعيّة التفصيل للشركة تقتضي عدم اجتماع موضوعهما في محلّ واحد قطعاً، لاستلزامه الجمع بين النقيضين، فالمثال في المقام مندرج في صدر الآية الشريفة سواء كان الاستصحاب جارياً أو غير جار.

أقول: ويرد عليه نقضاً وحلّاً:

أمّا النقض: فإنّه لا شكّ أنّ مقتضى الأدلّة كتاباً وسنّةً قاطعيّة التفصيل للشركة على ما ذكره ﷺ، وأنّ وجوب الوضوء مقيّد بعدم الجنابة في المقام، ولكن ليس نظره في التئام موضوع وجوب الوضوء من النوم وعدم الجنابة إلى خصوصهما، بل اعتبار النوم وعدم الجنابة من باب المثال، وكونهما مصداقين لمطلق الحدث الأصغر وعدم الحدث الأكبر، فالموضوع في وجوب الوضوء مطلقاً مركّب من الحدث الأصغر مطلقاً ولو كان غير نوم، وعدم الحدث الأكبر مطلقاً ولو كان غير جنابة.

وبناءً على هذا فإنّ الإشكال الوارد عليه هو ما ننقض به كلامه من تبديل المثال على عكسه، بأنّه لو علم المكلّف بعروض جنابة عليه واغتساله منها، لكن يحتمل حدوث حدث أصغر مقارناً مع زوال ذلك الحدث الأكبر، فبالرغم من أنّ التفصيل قاطع للشركة، فإنّه لا يمكن القول بتركّب موضوع وجوب الغسل من

أمرين وهو تحقّق أحد الأحداث الكبيرة وعدم موجب للوضوء قطعاً ولم يقل به أحد؛ لأنّ مقتضى الأدلّة القطعيّة في المقام هو تداخل الحدث الأصغر في الأكبر، فإن كان الاستصحاب جارياً لزم الحكم بوجوب الغسل وعدم جواز المسّ وإلّا فلا.

أمّا الحلّ: وهو أنّ جريان أصالة عدم الجنابة، لإحراز الجزء العدمي المأخوذ في موضوع وجوب الوضوء بمقتضى الآية الشريفة، إن كان مع قطع النظر عن جريان استصحاب القدر الجامع أو مع البناء على عدم جريانه في المقام، فالكلام متين لا مناقشة فيه من هذه الجهة.

وأمّا إن كان مع التسليم بجريان ذلك الاستصحاب في المقام، ومع ذلك يقدّم هذا الأصل العدميّ على ذلك الاستصحاب، فهو محلّ نظر، لعدم ترجيح لذلك الأصل على الاستصحاب الجاري حتّى يقدّم عليه، وتوهّم السببيّة والمسبّبيّة مدفوع قطعاً بما ذكر مفصّلاً في السابق، فإن كان الاستصحاب الجاري بالنسبة إلى القدر المشترك ساقطاً بالمعارضة في المقام، لزم سقوط الأصل المقابل له أيضاً؛ لأنّ استصحاب الجامع يحكم بوجوب الغسل فقط، وأصالة عدم الجنابة تقتضي الإتيان بالوضوء فقط، فمع العلم بوحدة التكليف واقعاً يتعارض الأصلان بلسانيهما المثبتين وينفي كلّ منهما ما أثبته الآخر، وبالنتيجة يتساقطان، ومع تساقط كلا الأصلين الموضوعيّين، تصل النوبة إلى الأصل الحكمي الجاري في المقام، وهو استصحاب حرمة مسّ الكتابة وسائر الأحكام الثابتة قبلاً.

فالحقّ في مناقشة الثمرة المذكورة ذكرناه آنفاً إذ لم يقل أحد بوجوب الغسل في المقام.

بحث: ثمّ إنّه قد تعرّض الشيخ﵀ في المقام بأدنى مناسبة لنقل كلام الفاضل

التوني﵀ من حكمه بجريان أصالة عدم التذكية لإثبات حرمة أكل اللّحم المشتبه ونجاسته، وعدم جريانها.

ولا يخفى أنّ الكلام في جريان أصالة عدم التذكية وعدم جريانها قد مضى مكرّراً منّا، مع أنّ التعرّض إليه يوجب الاستطالة في المقام، ومع ذلك نقول:

خلاصة الكلام أنّ كلام الفاضل المذكور﵀ في جريان الأُصل وعدمه منظور فيه:

أمّا من جهة المسألة الأُصوليّة: فإنّ قياسه عدم إمكان إثبات عدم المذبوحيّة ـ الذي هو من لوازم الموت حتف الأنف ـ باستصحاب ذلك العدم المتحقّق في حال الحياة التي هي ملزوم آخر لعدم المذبوحيّة المذكور في المقام وعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي،

في غير محلّه؛ لأنّ الكلام في إثبات إحراز بقاء الكلّي المتحقّق في ضمن فرد زائل قطعاً، لأجل احتمال تحقّقه في ضمن خصوصيّة أُخرى، ولكن المقام ليس من قبيل الكلّي والفرد، إذ عدم المذبوحيّة والحياة والموت حتف الأنف على ما ذكره﵀ من قبيل اللّازم والملزومين، وأمر جريان الاستصحاب فيه أشنع منه في الكلّي والمفرد.

وأمّا من جهة المسألة الفقهيّة: فخلاصة القول إنّه إن كان الميتة التي هي موضوع للنجاسة وحرمة الأكل، اللّتين هما لازمان معاً، عبارة عن الموت حتف الأنف، فالحقّ مع الفاضل المذكور من عدم جريان استصحاب عدم المذبوحيّة لإثبات الموت حتف الأنف قطعاً.

وإن كانت عبارة عن ما لم يذكّ شرعاً؛ أي الموت وعدم المذبوحيّة، فلا اعتناء بما ذكره.

والحقّ تبعاً للمشهور، جريان أصل العدم في المقام؛ لأنّ أحد جزئي الموضوع محرز بالوجدان وهو الموت، والآخر محرز بالتعبّد، وهو عدم المذبوحيّة الذي له حالة سابقة قطعاً، وتتميم الكلام في محلّه إن شاء الله.

***

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

البحث عن جريان الاستصحاب في الزمانيّات وعدمه

التنبيه الرابع: قد استشكل في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الأُمور الغير القارّة التدريجيّة المبتنيّة على التفصّي والتصرّم، من الزمان والزمانيّات، من جهة الإخلال بأركان الاستصحاب، إذ ربما يُقال في الزمان مثلاً إنّ أجزائه أجزاء متلاحقة، كلّ جزء منه لابدّ في تحقّقه من انعدام الجزء الذي قبله، كما في الزمانيّات الواقعة في الزمان من التكلّم والمشي والكتابة وغيرها، فإنّ وجود كلّ حرف بالتكلّم لابدّ فيه من انعدام الحرف الذي تكلّم به قبلاً، وقس عليه سائر الأمثلة.

وبناءاً على هذا إذا شكّ في بقاء زمان قد شكّ في حدوث آنات أُخرى منه غير ما تحقّق منه سابقاً، وما تحقّق قد زال وانعدم بمجرّد تحقّقه، فما تعلّق به اليقين السابق من أجزاء الزمان فهو مرتفع قطعاً، إذ تلك الأجزاء تنعدم بمجرّد حدوثها ولا حالة استمراريّة لها، وما شكّ في بقائه فهو مشكوك الحدوث حقيقة، وبمجرّد التحقّق ينعدم لا محالة، ولذا يدور أمر أجزاء الزمان وما شابهه من الزمانيّات بين أجزاء معدومة وموجودة وباقية آنيّة غير موجودة فعلاً، وبمقتضى الاحتياج باليقين السابق والشكّ اللّاحق في باب الاستصحاب، إذا لم يكن بالنسبة إلى المتيقّن شكّ بقاءاً وبالنسبة إلى المشكوك يقين سابقاً، فلا مجال لجريان الاستصحاب، ضرورة اختلال أركانه في تلك الأُمور المذكورة، هذا.

أقول: التحقيق يقضي الحكم بجريان الاستصحاب في الزمان والزمانيّات،

ويقع الكلام في مقامات ثلاثة، ونقدّم الكلام في الزمان أوّلاً حتّى يتّضح منه حال الزمانيّات بطريقٍ أولى، فنقول:

المقام الأوّل: في جريان الاستصحاب في نفس الزمان. فإنّه لا حاجة بنا إلى تحقيق أمر الزمان وما هي حقيقته، أهو أمرٌ حقيقيّ واقعيّ موجود بوجود مستقلّ، أم انتزاعي صرف منتزعاً من حركة الأفلاك والكرات ـ وإن كان يحتاج إليه في بعض المباحث الكلاميّة، كالتكلّم في أزليّة الباري وأبديّته، وفي البحث عن حدوث العالم ذاتاً أو ذاتاً وزماناً ـ لأنّ معرفة الموضوع في الاستصحاب بيد العرف نظره والمقام مقام الاكتفاء بما يراه موضوعاً متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، وعدم جريان الاستصحاب المذكور سابقاً فيما كان كلّ جزء من أجزاء الزمان ملحوظاً بشرط لا، وعدم انضمام سائر الأجزاء إليه، ولكن العرف يرى الزمان عبارة عن أمد الشيء في عالم الكينونة أو العدم، ولذا يقول هذا الشيء كائن سنة واحدة، وذاك منعدم سنتين أو شهرين. ويرى أيضاً تلك الأجزاء المتّصلة شيئاً واحداً، وينتزع من سلسلة اتّصالها جامعاً واحداً متحقّقاً بين الحدّين من الزمان مبدئه ومنتهاه، وهو متحقّق سابقاً يقيناً بتحقّق أوّل جزئه، وباق حتّى ينقضي وينصرم بتحقّق آخر جزئه وانصرامه، ولذا إذا شكّ في بقاء ذلك الزمان الجامع، يكون قد شكّ في مخيّلته في بقاء شيء متيقّن الحدوث سابقاً، فيقوم بإجراء الاستصحاب بلا كلام، هذا.

مضافاً إلى أنّه مع قطع النظر عن إحراز الموضوع بنظر العرف، والاكتفاء به في الباب قطعاً، فإنّه يمكن إحراز بقاء الموضوع أيضاً بالدقّة العقليّة؛ لأنّ حدود الزمان ـ بناءاً على ما هو المشهور ـ مع غضّ النظر عن البحث في حقيقته أُمور

منتزعة من مناشئ انتزاعها؛ مثلاً إذا دار الأرض دورة حول كرة الشمس، فإنّه ينتزع منه زماناً وحدّاً يسمّى بالسنة، وإذا كثرت الدورات حتّى بلغت المائة منها يعبّر عنها بالقرن مثلاً، وكذلك إذا دار القمر دورة واحدة حول الأرض وبلغ ثانياً إلى محلّه الأوّل الذي تحرّك منه، ينتزع مدّة وحدّاً له يسمّى بالشهر، ويقسّم هذا الشهر بأسابيع والأسابيع بأيّام والأيّام بساعات والساعات بدقائق وثواني إلى غير ذلك من قطعات الزمان، ويختلف مقدار الزمان لا محالة بمقدار حركة مبدء انتزاعه أيّ مبدء كان ويفرض عند كلّ شخص.

وبالجملة: فلابدّ في تحديد الزمان من حركة منشأ انتزاعه، والحركة تحتاج إلى ما منه الحركة وما إليه الحركة، سواء كانت في المكان أو الزمان أو الكيف أو غيرها، فالمدّة التي لابدّ من صرفها في حركة منشأ الانتزاع بين المبدء والمنتهى، هو الزمان المصروف فيها، وتقسّم أجزاء الزمان بعدد آنات حركة منشأ الانتزاع، فإن لوحظ كينونة منشأ الانتزاع عند حركته في كلّ جزء بخصوصه من الأجزاء الواقعة بين المبدء والمنتهى، مع قطع النظر عن كينونته في جزء آخر، وبشرط عدمه في ذلك الجزء، فيعبّر عنه بالحركة القطعيّة لاشتمالها على قطعها للأجزاء، وإن لوح كينونته بين المبدء والمنتهى بين ما منه الحركة وما إليه الحركة، فهي حركة توسّطيّة لتوسّطه بين المبدء والمنتهى.

ولا إشكال أنّ ما هو محلّ الإشكال والمناقشة في جريان الاستصحاب هي الحركة الأُولى، لتباين لحاظ كلّ جزء من الأجزاء بشرط لا، مع انضمامه بسائر الأجزاء ومحلّ إجراء الاستصحاب هي الحركة الثانية التي لوحظت الأجزاء فيها منضمّة، ولا إشكال أنّها أمرٌ قارّ لا ينعدم ولا يزول بحركة الشيء في أجزائه حتّىٰ

ينتهي أمده، إنّما يتحقّق بتحقّق أوّل جزء منه، ويستمرّ ويبقى إلى تحقّق آخر جزء منه.

ومن خلال هذه الملاحظة والدقّة العقليّة يجري الاستصحاب، ويترتّب عليه آثاره الشرعيّة عند الشكّ في بقائه وزواله.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الاستصحاب يجري في الزمان بلا مانع، وما توهّم من انقضاء أجزائه وانصرامها للمنع عن الجريان وهمٌ باطل، ولكنّه فيما كان الشكّ في نفس حدوثه أو انقضائه وانصرامه بمفاد كان وليس التامّتين.

وأمّا جريان الاستصحاب بمفاد كان وليس الناقصتين، كإثبات أنّ هذا الوقت من اليوم أو ليس من اللّيل، أو أنّ هذا اليوم من رمضان أو ليس من الشوّال وغير ذلك، فلا مجرى له لعدم الحالة السابقة له قطعاً؛ لأنّه إن أُريد ذلك الإثبات بتوسّط استصحاب مجموع الوقت من حيث المجموع، بعد اتّصاف جميع أجزائه بأنّها من اليوم أو من رمضان مثلاً، فواضح أنّ المجموع إنّما يتحقّق بتحقّق أحد أجزائه وأوّلها، وينقضي وينصرم بتحقّق آخر أجزائه، فما دام لم يتحقّق الجزء الآخر أو شكّ في تحقّقه، كان العلم بتحقّق المجموع من حيث المجموع مفقوداً، فلا يجري استصحاب مجموع الوقت من أوّله إلى آخره، كما أنّه يجري استصحابه بمفاد ليس التامّة وكان التامّة إذا شكّ في تحقّقه أو انقضائه.

وأمّا إثباته بإجراء الاستصحاب في نفس ذلك الجزء المشكوك، فهو أيضاً بديهيّ البطلان، لعدم وجود الجزء سابقاً، فضلاً عن كونه متّصفاً بأنّه من اليوم أو من رمضان، أو متّصفاً بعدم كونه من اللّيل أو الشوّال، فلا مجال فيها لجريان الاستصحاب، ولذا ربما يكون عدم جريان الاستصحاب منشأً لإشكال وهو عدم جريان الاستصحاب فيما يشكّ أنّه من اليوم، لوجوب إتيان الصلاة فيه، أو فيما

شكّ أنّه من الشوّال أو رمضان حتّىٰ يترتّب على الاستصحاب حرمة الإفطار أو عدم وجوب الصوم فيه.

توضيحه: أنّ الزمان تارةً يلحظ بالنسبة إلى الحكم موضوعاً له ومعلّقاً عليه الحكم، من دون أن يكون ذلك الزمان ظرفاً لامتثال ذلك الحكم، وقيداً للفعل المأمور به، كالنذر بإعطاء صدقة إذا تحقّق رمضان مثلاً من دون تقييد زمان الإعطاء. وأُخرى يلاحظ مضافاً إلى كونه موضوعاً للحكم ومعلّقاً عليه ظرفاً للامتثال كشهر رمضان بالنسبة إلى وجوب الصوم، أو ما بين الطلوعين بالنسبة إلى صلاة الصبح، أو من الدّلوك إلى غسق الليل للظهرين، وعلى هذا القياس.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه بمفاد كان وليس التامّتين، للشكّ في انقضائه أو تحقّقه وإثباته أو نفيه بالأصل من دون أن يحتاج إلى إثبات وصف للزمان المشكوك[1].

وأمّا الثاني: فهو محلّ إشكال، إذ لازم قيديّة الزمان بالنسبة إلى الواجب، هو إحراز الإتيان بالواجب في ذلك تحصيلاً للبراءة اليقينيّة، كوجوب تحصيل سائر القيود المعتبرة في الواجب، وهذا لا يثبت باستصحاب الزمان السابق المتيقّن إلّا بلسان الإثبات، فاستصحاب رمضان بالنسبة إلى يوم الشكّ، لا يثبت أنّه من رمضان حتّى يتيقّن بأنّ الصوم وقع في رمضان إلّا بواسطة عقليّة، وهي عدم إمكان بقاء رمضان وعدم كون هذا اليوم منها، وقس عليه سائر الأمثلة، فاللّازم الاحتياط في المقامات المذكورة، وعدم جواز الاكتفاء بذلك الصوم المشكوك أو

---

(١) كما لا حاجة إلى إحراز وقوع الفعل في الزمان المتكلّف بكذا، حتّى يحتاج الأصل إلى دليل يثبته.

الصلاة المشكوكة أداءً وقضاءاً، وعدم جريان الاستصحاب مطلقاً في جميع الأمثلة.

وقد أُجيب عن الإشكال بأجوبة عليلة غير ناهضة:

الجواب الأوّل: ربما يقال بعدم اعتبار الوصف المذكور، وعدم الحاجة إلى نفيه أو إثباته حتّى يمنع عن جريان الاستصحاب، بل الواجب هو الإتيان بالفعل مع ذلك الوقت[١]، فاستصحاب رمضان يثبت الثاني بالتعبّد والأوّل أيضاً ثابت بالوجدان.

وأُجيب عنه: بأنّ لازم الظرفيّة وظهور الأدلّة الدالّة على قيديّة الوقت في ظرفيّته للواجب، هو إتيان الفعل في ذلك الوقت، ويلزم تحصيل هذا القيد كتحصيل سائر القيود المعتبرة في بقيّة الواجبات، فلا يقال بأنّ تقيّد الصلاة بالاستقبال والطهارة هو كون الواجب الصلاة والطهارة واستقبال القبلة[٢].

الجواب الثاني: ادّعاء خفاء الواسطة أو غاية ظهورها كما في إثبات كون الغد عيداً وأوّل شهر شوّال باستصحاب أنّ اليوم من أيّام رمضان.

ولكن الحقّ عدم صحّة الأصل المثبت بالأصالة، ويعدّ هذا الجواب في الحقيقة من تشبّثات العاجز عنه[٣].

الجواب الثالث: ما ذهب إليه الشيخ﵀ من الالتزام بصحّة الإشكال وروده في المقام، وعدم جريان أصل موضوعيّ وأنّ الجاري هو الأصل الحكمي حيث يترتّب عليه وجوب الامتثال وعدمه.

---

(١) ويكون الموضوع مركّباً لا مقيّداً حتّى يكون الأصل الجاري مثبتاً.

(٢) وتحصيل مثل هذا القيد بإيقاع الفعل في ذلك الوقت متيقّناً.

(٣) وإذا عُدَّ أمثال المقام من أمثلة خفاء الواسطة، فما هي الواسطة الجليّة حينئذٍ؟!

وقد أجاب عنه الميرزا النائينيﷺ بما خلاصته: أنّ إجراء الأصل الحكمي إن كان يثبت أنّ الفعل واقع في ظرفه، فهو لسان الإثبات، ومعه لا حاجة إلى جريان استصحاب أصل الحكم، بل النتيجة حاصلة من الأصل الموضوعي المقدّم عليه، وإن لم يثبت الوصف المذكور، فهو أيضاً كأصله الموضوعي حيث لا يدلّ على البراءة اليقينيّة العقليّة، ولا يفيد فائدة ولا يثمر ثمرة ولا مجرى له.

ولذا قالﷺ بعدم جريان كلا الأصلين الموضوعيّ والحكميّ في المقام، وفرّع عليه عدم ترتّب ثمرة على استصحاب الزمان إلّا في موارد معدودة؛ لأنّ الغالب في نفس الزمان كونه مأخوذاً في أحكام الشريعة بنحو القيديّة والظرفيّة.

والحقّ في الجواب أن يُقال: إنّه فرق[1] بين الأمثلة المذكورة في المقام، ولابدّ من التكلّم في كلّ منها.

أمّا يوم الشكّ من رمضان وإجراء استصحاب بقاء رمضان، فهو تابع لما يستفاد من الأدلّة، من أنّ موضوع وجوب الصوم هل هو الجامع بين الأيّام من شهر رمضان، أو موضوعيّة كلّ يوم منها للوجوب، فإن كان من قبيل الأوّل بأن يكون الجامع بين أيّام الشهر موضوعاً للتكليف، مع أنّ كلّ يوم من أيّامه بما أنّه جزء من أجزاء ذلك الجامع له حكم ووجوب واحد، ولكن لا من حيث يكون الأثر أثراً للفرد والخصوصيّة أثراً للجزء من حيث أنّه جزء، بل الأثر للجامع، فإذا كان كذلك ـ كما ربما يستشهد له بظاهر الآية الكريمة: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[2] من تعليق الحكم على الشهر الذي يعدّ الجامع بين الأيّام لا جعل

---

(١) سيجيء تفصيل الجواب على نحو الكلّية التامّة للأمثلة على اختلاف أنواعها إن شاء الله.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

الحكم على كلّ يوم من شهر رمضان. فلا إشكال في جريان استصحاب بقاء رمضان، ويترتّب عليه حكمه وهو وجوب الصوم، للفرض أنّ موضوع الأثر هو حدوث رمضان وبقائه، وقد أحرزنا البقاء بالأصل ولا يحتاج إلى إثبات اتّصاف اليوم المشكوك بكونه من رمضان حتّى يكون الأصل مثبتاً. وبالتالي فلا إشكال في جريان الاستصحاب وترتّب وجوب الصوم عليه، وحصول اليقين بالبراءة عن الاشتغال اليقيني بإمساك ذلك اليوم، إذ معنى البراءة اليقينيّة التي يحكم العقل بوجوب تحصيلها، هو القطع بالمؤمّن عن العقاب، وهو حاصل في المقام؛ لأنّه على تقدير كون اليوم المشكوك من رمضان فهو ممسك فيه ممتثلاً للتكليف على تقدير ثبوته، وإن لم يكن منه فلا يكون عقاب متوجّهاً إليه أصلاً، فعلى التقديرين نقطع بعدم العقوبة ووجود البراءة اليقينيّة له عن التكليف على تقدير ثبوته، ويكفي في الامتثال إحراز التكليف ولو على تقدير، فلا يحتاج لتحصيل البراءة اليقينيّة لكي يحرز اتّصاف اليوم المشكوك بكونه من رمضان.

هذا إذا كان الأصل الموضوعي جارياً، ولو منع عن جريانه مانع فتصل النوبة إلى الأصل الحكمي، وهو استصحاب وجوب الصوم مع إحراز موضوعه بالمسامحة العرفيّة التي تعرّضنا لها سابقاً، فلا يكون المقام مقام التخيير بين الفعل والترك من جهة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في الصوم، والعلم الإجمالي بثبوت أحدهما وانتفاء الآخر؛ لأنّه قد أثبتنا في محلّه تقدّم الأصل المنجّز على الأصل النافي غير المنجّز في أطراف العلم الإجمالي وانحلال العلم بذلك.

وأمّا إن كان من قبيل الثاني، بأن يكون كلّ يوم من الأيّام موضوعاً مستقلّاً لوجوب الصوم دون الجامع بين الأيّام، ففي مثل يوم الشكّ لا إشكال أنّه لا مجال

لجريان الأصل الموضوعي، لا مثبتاً ولا منجّزاً ولا نافياً، لا مفاد كان الناقصة ولا بمفاد ليس الناقصة؛ لأنّ اليوم المتحقّق والحادث إمّا أنّه معدود من رمضان وإمّا من شوّال ولا يكون في البين حالة سابقة وزمان متقدّم كان اليوم فيهما متّصفاً بأنّه من رمضان، أو بعدم كونه من الشوّال، فالأصل الموضوعي لا يجري مطلقاً[1]، وتصل النوبة إلى الأصل الحكمي وهي البراءة عن وجوب الصوم لتجديد تكليف كلّ يوم والشكّ فيه.

وأمّا مثال وجوب الإمساك بالنسبة إلى آخر الوقت من يوم رمضان المشكوك كونه من النهار أو من الليل، فيجري الأصل الموضوعي وهو استصحاب بقاء اليوم بلا إثبات واسطة عقليّة في المقام، إذ أنّ احتمال الانحلال وكون كلّ جزء من اليوم موضوعاً مستقلّاً لوجوب الصوم في المقام كالمثال السابق، مدفوع قطعاً لعدم كون كلّ جزء من اليوم موضوعاً لوجوب الإمساك، بل اليوم من حيث أنّه يوم وجامع بين أجزاء وقته موضوع للوجوب، ولا إشكال أنّه إذا شكّ في بقائه بمفاد كان التامّة وزواله بمفاد ليس التامّة، جري استصحاب بقاء اليوم، وترتّب

---

(١) أقول: الأصل المتكفّل لإثبات الوصف المترتّب بتوسّط حكم من النقل غير جار كما عرفت، وحسبما أفاده شيخنا العلّامة فإنّه لا حاجة لإحراز مثل هذا الأصل أصلاً؛ لأنّ المقصود تحصيل البراءة اليقينيّة وهي تحصل بإجراء الأصل في مجموع الزمان بمفاد كان التامّة وامتثال التكليف فيه بلا حاجة إلى لسان الإثبات، لأنّ الأمر لا يخلو من كون الزمان واقعاً من رمضان ولكن الاستصحاب مؤدّاه مع الواقع، فالمكلّف مأمون من تبعة المخالفة من جهة امتثال التكليف بالإمساك وإن كان الأصل مخالفاً للواقع ولم يكن الزمان المشكوك من رمضان، فلم يكن عليه التكليف حتّى يحتاج للامتثال في أيّ حال لجريان الأصل بمفاد كان التامّة، وامتثال التكليف في ذلك الزمان حيث يقطع المكلّف بالأمن وعدم العقاب ولا محال بعده لجريان البراءة.

عليه وجوب الإمساك، ويعدّ متيقّناً بامتثاله التكليف بمجرّد جريان الاستصحاب والإمساك، وحصول البراءة اليقينيّة عنه بعين ما ذكرنا سابقاً في المثال المتقدّم، من أنّ الجزء المشكوك إن كان من النهار وفي الواقع يكون الشخص مكلّفاً بالإمساك فيه، فهو قد امتثل التكليف وخرج عن عهدته، ولا يكون عليه تبعة وعقوبة، وإن كان من الليل فليس عليه تكليف ولا عقوبة على فرض التخلّف وترك الامتثال، فعلى كلا التقديرين يقطع بعدم توجّه عقاب عليه مع الإمساك المذكور، فلا يحتاج إلى إحراز اتّصاف ذلك الجزء بكونه من النهار حتّى يقطع بالامتثال.

هذا، وعلى فرض عدم جريان الاستصحاب الموضوعي يجري الأصل الحكمي وهو استصحاب بقاء وجوب الإمساك.

وأمّا مثال وجوب الإتيان بالصلاة في آخر الوقت المشكوك كونه من النهار أو من اللّيل، فهو يتصوّر على وجوه:

فتارةً يقطع[1] بعدم ثبوت تكليف عليه في قبل ذلك الوقت، بأن يكون غير بالغ أو تكون حائضاً وغير ذلك، ثمّ بلغ أو طهرت في ذلك الوقت المشكوك، فلا إشكال أنّ استصحاب بقاء الوقت بالنسبة إليه جار، وهو موضوع لوجوب الصلاة على المكلّف الواجد للشرائط، ومقتضى إحراز موضوع التكليف ـ ولو بالأصل التعبّدي ـ وجوب ترتيب أحكام الموضوع، وهو في المقام وجوب الإتيان بالصلاة، فيجب الإتيان في ذلك الوقت على من بلغ أو طهرت، وطبع الواجب الموسّع يقتضي أن يكون الواجب في آخر أجزاء الوقت مضيّقاً إذا تؤخّر، ولم

---

(١) ينبغي عقد الكلام في الجواب عن جريان الأصل وعدمه في جميع الأوقات، الماضية والآتية على هذا التفصيل كما سيأتي، ولا فرق في ذلك بين الصور.

يُؤت به في الأجزاء السابقة.

وفي هذاالفرض إمّا يكون الاستصحاب موافقاً مع الواقع، وكان التكليف ثابتاً عليه حقيقةً، فيكون الشخص مأموناً عن العقاب وإن كان مخالفاً مع الواقع، وكان الوقت في الواقع غير باق، فلا تكليف عليه حتّى يتوجّه عليه عقوبة مخالفته، فعلى أيّ حال يقطع بالمأمونيّة عن العقاب، ولا إشكال في أنّه ليس عليه القضاء أيضاً لما عرفت.

وأُخرى: يقطع بثبوت التكليف عليه قبل الوقت المشكوك، ولكنّه غير منجّز في حقّه، كما لو كان المكلّف في رقاد حتّى ضاق وقته وانتبه في الوقت المشكوك، ففي المقام أيضاً يجري استصحاب بقاء الوقت الموضوع لوجوب الصلاة فيه، بلا إثبات واسطة عقليّة، ويجب عليه الإتيان بها، ومع الإتيان يقطع بالبراءة اليقينيّة والمأمونيّة عن العقاب قطعاً من جانب الأداء، لأنّه إن كان الوقت من النهار، فهو قد امتثل الواجب فلا شيء عليه من هذه الجهة.

وأمّا القضاء، فالحكم فيه متوقّف على المبنى[1]، فقد يعدّ موضوعاً جديداً

---

(١) فإنّ التكليف الجديد بالقضاء يكون معلّقاً علىٰ عنوان الفوت، وهو موضوع له، فإن كان الفوت عبارة عن أمر عدمي كخروج الوقت وعدم الإتيان بالواجب فيه، ففي هذه الصورة يختلف أمر الأداء والقضاء، فإن قلنا بأنّهما غير مغيّرين للعنوان واقعاً وتكون الصلاة المأتي بها في ذلك الوقت المشكوك مصداقاً لامتثال الأمر الواقعي أداءاً كان أو قضاءاً، وقصد الأداء من ناحية المكلّف من باب الخطأ في التطبيق، فيكون الشخص قاطعاً بالمأمونيّة عن العقاب من حيث الأداء والقضاء، فإنّ الاستصحاب إن كان موافقاً مع الواقع وكان الوقت باقياً في الحقيقة، فقد أتى بالتكليف وما يتحقّق به الامتثال، وإن كان مخالفاً مع الواقع، وكان الوقت خارجاً، فالمأتي به ←

بأمرٍ جديد، وقد يعدّ أمراً عدميّاً عبارة عن عدم الإتيان بالواجب في جميع أجزاء وقته، وعلىٰ كلّ حال فإنّه لا إشكال أنّه مع احتمال وقوع الصلاة في خارج الوقت، تجري أصالة عدم الإتيان بها في الوقت. وبالنتيجة يمهّد موضوع حكم القضاء، ويجب امتثاله والخروج عن عهدته.

وأمّا إن كان عبارة عن أمر وجوديّ، فلا مجرى للأصل الموضوعي في إثباته أو نفيه، وبالنتيجة تجري الأصل الحكمي، وهي أصالة البراءة عن التكليف الجديد القضائي، وعدم توجّه عقاب إليه، لعدم إحراز موضوع القضاء قطعاً؛ لأنّه

- أيضاً يقع قضاءاً حقيقة، ويحصل به الامتثال واقعاً. وأمّا إن قلنا بأنّ الأداء والقضاء عنوانان متغيّران، ولابدّ من قصد كلّ منهما بالخصوص، فلا ضمانة باستصحاب الوقت، وامتثال التكليف فيه أداءاً لا يتيقّن شخص المكلّف بالامتثال القطعي، إذ يمكن مخالفة الأصل مع الواقع، وكون التكليف حقيقةً تكليفاً بالقضاء والأداء، مع أنّ الإتيان من ناحية شخص المكلّف كان بعنوان الأداء لا القضاء، فلا يكفي العمل المأتي به لسدّ هذا الاحتمال عند العقل، فيجب الإتيان بالعمل قضاءاً أيضاً، باحتمال كون التكليف قضائيّاً حتّى يتيقّن بوقوع الامتثال القطعي منه، بل البراءة في المتن أصالة عدم الإتيان بالواجب في الوقت مع خروجه يمهّد موضوع الحكم القضائي، وقد عرفت أنّ المبنى على كون الفوت أمراً عدميّاً ويمكن إحرازه بالأصل. هذا كلّه بناءاً على كون الفوت أمراً عدميّاً.

وأمّا بناءاً على كونه أمراً وجوديّاً فالأصل العدمي المذكور لا يثبت العنوان الوجودي، لحاجته إلى لسان الإثبات، فلا محالة تصل النوبة إلى الأصل الحكمي الجاري بالنسبة إلى خصوص القضاء، وهو أصالة البراءة كما أشير إليه في المتن. هذا كلّه بالنسبة إلى حال القضاء.

وأمّا حال الأداء فقد عرفت جريان استصحاب بقاء الوقت فيه، ولزوم الإتيان بالعمل بعنوان الأداء حتّى يحصل امتثال التكليف في تلك الناحية، وأمّا حال القضاء فعلى هذا التفصيل المُشار إليه.

فرع تحقّق الفوت والمفروض الشكّ في تحقّقه.

وثالثة: يقطع بثبوت تكليف منجّز عليه من أوّل الوقت، ومع ذلك يؤخّره إلى آخر الوقت، فهذا أيضاً تارةً يكون بحسن اختياره، وأُخرى بسوء الاختيار منه.

أمّا الأوّل: فهو ملحق بالقسم السابق مطلقاً.

وأمّا الثاني: فبمقتضى ما ذكرناه سابقاً يجري الاستصحاب الموضوعي بالنسبة إلى بقاء الوقت، ويحكم عليه بوجوب الإتيان بالصلاة لإحراز موضوعه، هذا وظيفة الأصل بالنسبة إلى حال الأداء، فإن كانت الصلاة في الواقع واقعة في الوقت فلا شيء عليه إلّا عقاب التجرّي بالنسبة إلى حرمة تأخير الواجب مع خوف الفوت إن قلنا باستحقاق المتجرّي للعقاب.

وأمّا إن كانت واقعة في الخارج في الواقع، فعليه عقاب فوت الواجب في وقته وعلى ذمّته الأداء، مع أنّ الأصل جارٍ ولا خلل في جانبه بالنسبة إلى إحراز الوقت ووجوب الصلاة فيه، وهذا هو الفارق بين المقام والمثال؛ لأنّه مع فرض وقوع الصلاة في خارج الوقت في المثال السابق، لم يكن عليه شيء من العقاب بالنسبة إلى ترك الواجب في وقته وتفويته للأداء لعدم تنجّز التكليف عليه قبلاً بخلاف ما نحن فيه، هذا حال الأداء في المقام.

وأمّا القضاء: فهو كما ذكرناه سابقاً مبنائي، ويتّضح الحال ممّا ذكرناه، والحقّ أنّه أمر عدميّ يمكن إحرازه من خلال أصالة عدم الإتيان بالواجب في الوقت، ويترتّب عليه وجوب القضاء أيضاً تحصيلاً للفراغ اليقيني.

المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الزمانيّات التي لا تكون مقيّدة بزمان كالتكلّم والمشي والكتابة ونبع الماء من العين وسيّلان دم الحيض من الرحم.

أقول: لا إشكال أنّ البحث عن أجزاء تلك الأُمور الغير القارّة الواقعة في الزمان:

تارةً: تكون بشرط لا بأن يكون كلّ جزء ملحوظاً بلحاظ عدم ضمّ جزء آخر معه.

وأُخرى: ملاحظته مع سائر الأجزاء منضمّة واعتبارها شيئاً واحداً مرتبطة بجامع وحداني معتبر بينها.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لأنّ ما تيقّن من وقوعه فهو مرتفع ومعدوم قطعاً، فلا شكّ في بقائه، وما هو مشكوك الحدوث بعده لا يقين سابقاً بوجوده حتّى يكون الشكّ في بقائه، فبمقتضى لزوم اليقين السابق والشكّ اللّاحق في باب الاستصحاب، يلزم الحكم بعدم جريان الاستصحاب مطلقاً، في أيّ جزء من أجزاء أيّ أمرٍ زمانيّ غير قارّ في الوجود المبنيّ على التفصّي والتصرّم، كما ذكرناه سابقاً من عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى كلّ جزء من أجزاء الزمان بعد ملاحظته بشرط لا، وعدم انضمام سائر الأجزاء معه.

ولكن كما ذكرنا وصحّحنا جريان الاستصحاب في نفس الزمان، وتصوير اليقين السابق والشكّ اللّاحق باعتبار أنّ العرف يرى الأجزاء المتّصلة شيئاً واحداً من الزمان أو بقاء الموضوع بالدقّة العقليّة من خلال ملاحظة الحركة المتوسطة بين مبدأ الشيء ومنتهاه، كذلك نقول في المقام، بأنّ الأجزاء وإن كان كلّ منها غير الآخر ولا مجال لحمل أحدهما على الآخر باعتبار أنّه قد لوحظ بشرط لا عن حمله على الآخر، ولكن العرف أو غيره من كلّ معتبر ـ بحسب الدّواعي المختلفة

والغايات المتغايرة المختلفة بحسب الأزمان والأشخاص والأمكنة وغير هذه الأُمور ـ يرى الأجزاء المتّصلة الملحوظة بين الحدّين على حسب اعتباره شيئاً واحداً، وينتزع من سلسلة اتّصالها في الخارج جامعاً واحداً بين الأجزاء، نظير الحركة المتوسّطة في الزمان المذكورة سابقاً، أو النظر العرفي بالنسبة إلى كلّ قطعة محدودة بين حدّين من الزمان ورؤيته لها شيئاً واحداً، فقطعات الكلام وإن كان وجود كلّ حرف منها موقوفاً على زوال سابقه وانعدامه بحيث ما لم يعدم لم يتحقّق الجزء اللاحق، وبالتالي فالمتيقّن معدوم والمشكوك لم يحدث قبلاً يقيناً حتّى يشكّ في بقائه، إلّا أنّ العرف يرى مجموع تلك الأجزاء شيئاً واحداً، ويرى بينها جامعاً فارداً، وهو محفوظ حتّى يقطع المتكلّم كلامه بالمرّة، فإذا شكّ في أنّ السلسلة الاتّصاليّة من التكلّم للمتكلّم هل قطعت لعروض مانع ورافع، فلا محالة يجري الاستصحاب فيها لليقين السابق بوجودها؛ لأنّ تحقّقها بتحقّق أوّل جزئها من الحروف والشكّ في بقائها؛ لأنّ زوالها وانعدامها يتحقّق بتحقّق آخر جزء من الحروف ولم يتيقّن بتحقّقه ثمّ الشكّ فيه، وقس على ما ذكر في المشي والكتابة ونبع الماء من العين أو سيلان الدم من الرّحم وغيرها من الأُمور غير القارة في الوجود.

وبالجملة: فإنّه بملاحظة ما ذكرنا سابقاً، لا مجال للمنع عن جريان الاستصحاب في الأمر غير القار إذا كان بمفاد كان وليس التامّتين، كما اعتبرنا صحّة جريانه في نفس الزمان أيضاً، فنفس تدريجيّة مثل هذه الأُمور غير مانعة عن جريان الاستصحاب فيها، كما هو الأمر كذلك في نفس الزمان على ما مرّ.

نعم، لا يمنع عن جريان الاستصحاب مانع آخر كاجتماع الشكّ في المقتضي، أو كون المستصحب من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، فلا

كلام آخر غير مربوط بتدريجيّة المستصحب.

وأمّا إذا كان دلالته بمفاد كان وليس الناقصتين، فلا مجال أيضاً لجريانه لنفس السبب الذي ذكرنا سابقاً من عدم كون المجموع من حيث المجموع متحقّق سابقاً حتّى يتّصف كلّ جزء منها بوصفه، ويجري الاستصحاب ويترتّب الوصف المذكور على الجزء وعدم تحقّق الجزء المشكوك في السابق برأسه فضلاً عن وصفه الوجودي أو العدمي، لأنّ استصحاب الجامع المذكور لإثبات وصف الجزء أصل مثبت لا اعتبار به، وهذا واضحٌ، ويتّضح بما ذكر سابقاً، فالمرأة إذا رأت دماً مشكوك الحيضيّة، فإنّه لا إشكال أنّه إن كان الدم ملحوظاً بدواً فيجري استصحاب عدم الحيض بمفاد ليس التامّة، ويترتّب عليه أحكامه من صحّة القيام بالصلاة والصوم والدخول في المساجد والمكث في المسجدين وغيرها من أحكام المرأة حال خلوّها عن الحيض. وإن كان الدم ملحوظاً في آخر الحيض مشكوكاً أنّه منه أم لا، فيجري استصحاب الحيض في حقّها بمفاد كان التامّة، ويترتّب عليها الأحكام المترتّبة على الحيض، ولكن الاستصحابان لا يثبتان أنّ الدم المذكور المشكوك متّصف بوصف أنّه دم حيض وعدمه، فلا يترتّب عليه أثر خصوص تلك الوصف أو أثر عدمه أصلاً، كما إذا كان دم الحيض ولو بمقدار قليل غير معفوّ في الصلاة وكان مانعاً عنها، فالاستصحابين لا يثبتان المعفويّة ولا غيرها بالنسبة إلى ذلك الدم أصلاً، وقس على ما ذكر سائر الصغريات.

ينبغي المقام أن نشير إلى عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: أنّ لحاظ الجامع واعتباره شيئاً واحداً بين أجزاء الأُمور غير القارة بأجمعها ليس أمراً اعتباطيّاً يناط إلى المكلّف ويكون تابعاً لميوله، بل هو

تابع معتبره يختلف عرفاً بحسب الأعراض والدواعي المختلفة وبحسب الأزمان والأمكنة والأشخاص، وغير ذلك من الأُمور الدخيلة فيه، وبالتالي فلا يكون جامع واحد معيّن لكلّ واحد من الأُمور غير القارة.

الأمر الثاني: أنّ الالتزام بجريان الاستصحاب في الأُمور التدريجيّة من الزمان والزمانيّات لا يستلزم الالتزام بجريانه مطلقاً، بل الكلام في أنّ الزوال والانقضاء والتصرّم لا تعدّ موانع عن جريان الاستصحاب. وأمّا قيام مانع آخر يمنع عن جريانه كما إذا كان الشكّ في المقتضي ـ بناءاً على عدم حجّية الاستصحاب فيه ممّا يوجب عدم جريان الاستصحاب ـ فإنّ مانعيّته لا لمانعيّة التدرّج، بل لوقوع الشكّ في المقتضي، ومن المعلوم أنّ شأن الأصولي إنّما هو بيان الكبريات لا تعيين الصغريات، فالشكّ في بقاء كون المرأة حائضاً إذا كان في زمان عادته التي يقضي طبيعة رحمها قذف الدم، فإنّ الشكّ في ذلك ناش عن الشكّ في عروض رافع ومانع عن تلك الحالة، فيعدّ شكّاً في الرافع ويجري الاستصحاب فيه.

وأمّا إذا كان الشكّ في زمان لا تقتضي طبيعة رحمها قذف الدم في ذلك الزمان، ولكن يحتمل فيه القذف لاحتمال عروض حالة مخالفة لطبيعتها، فإنّ مثل هذا الشكّ إنّما هو شكّ في المقتضى وفي مثله لا مجال لجريان الاستصحاب.

الأمر الثالث: كلّ ما ذكرنا في الأُمور القارة بالنسبة إلى جريان الاستصحاب، من استصحاب الشخص أو استصحاب الكلّي والفرد أو الكلّي لوحده دون الفرد، أو عدم جريان الاستصحاب لا بالنسبة إلى الكلّي ولا إلى الفرد ـ على ما تقدّم من صور الشكّ في الكلّي بجميع أقسامه الثلاثة ـ جارٍ في

الأُمور غير القارة أيضاً.

فتارةً: يشكّ في شخص أمرٍ غير قار فيجري الاستصحاب بلا إشكال.

وأُخرى: يشكّ في بقاء كلّي أمر غير قار، ومنشأ شكّه في بقاء الفرد المعيّن أو المردّد، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي وإلى الفرد، إذا كان يترتّب على كلّ منهما أثر، وإلّا فيجري استصحاب ما له الأثر وحده من الكلّي أو الفرد.

وثالثة: يشكّ في بقاء الكلّي، ومنشأ شكّه تردّد فرده بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك إذا كان ذا أثر، وأمّا بالنسبة إلى خصوص كلّ فردين فإنّه لا مجال لجريان الاستصحاب فيه.

ورابعة: يشكّ في بقاء الكلّي، ومنشأ شكّه احتمال حدوث فرد مغاير مع الفرد القطعي الحدوث، فحينئذٍ لا مجال لجريان الاستصحاب لا بالنسبة إلى الكلّي والقدر الجامع إلّا في مورد خاصّ استثيناه ولا في خصوص الفردين أصلاً، وبالتالي فلا فرق بين الأُمور القارة والتدريجيّة بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في الأقسام المذكورة أصلاً.

حكم جريان الاستصحاب في الأحكام المقيّدة بالزمان

المقام الثالث: في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم المقيّد بالزمان بعد انقضاء ذلك الزمان.

قال الشيخﷺ: لا مجال لجريان الاستصحاب فيه مطلقاً، ضرورة أنّ تقيّده بذلك الزمان يقتضي عدم كونه في الزمان اللاحق؛ لأنّ دخالة خصوصيّة من خصوصيّات الزمان في الحكم أو موضوعه، سبب لتخصيص الحكم بتلك الخصوصيّة وثبوت الحكم في ذلك الزمان المخصوص، وبالتالي فلا مجال لجريان الاستصحاب في الزمان اللاحق.

ثمّ نقلﷺ في المقام كلاماً من الفاضل النراقيﷺ بأنّه يدّعي جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقّن في الزمان السابق في الزمان المشكوك فيه الحكم، ومعارضة الاستصحاب المذكور مع استصحاب بقاء ذلك الأمر الوجودي والحكم الشرعي، وذلك من جهة أنّ التكليف بالجلوس في يوم الجمعة مثلاً ما بين الطلوع والزوال، وكذلك ما بعد الزوال إلى الغروب معلوم العدم عدماً أزليّاً كاليقين بالعدم الأزلي بالنسبة إلى ذلك التكليف أيضاً بالنسبة إلى ما قبل يوم الجمعة، ولكن نقطع لاحقاً بارتفاع ذلك العدم بالنسبة إلى حصّة خاصّة من الزمان، وهو خصوص ما بين الطلوع والزوال دون باقي الأزمان التي منها ما بعد الزوال، فاليقين بعدم التكليف الأزلي والشكّ في ارتفاعه وتبدّله إلى الوجود موضوع

للاستصحاب، ولا مانع من جريانه كعدم المانع من جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم المتيقّن سابقاً قبل الزوال والمشكوك لاحقاً فيما بعد الزوال، حيث يجري كلا الأصلين ويتعارضان، ونتيجة تعارضهما وتساقطهما هو الرجوع إلى الأُصول الأُخرى الجارية في المقام.

ثمّ ناقش في ذلك بقوله: إنّ المعتبر في باب الاستصحاب اتّحاد زمان اليقين مع زمان الشكّ، ولكن في المقام اليقين بوجود التكليف وارتفاع عدمه الأزلي بالنسبة إلى ما بين الطّلوع والزوال، يوجب قطع زمان اليقين بالعدم الأزلي السابق عن زمان الشكّ في بقائه على عدمه أو تبدّله بالوجود فيما بعد الزوال، بخلاف زمان اليقين بالتكليف والأمر الوجودي فإنّه مستمرّ متّصل إلى أوّل زمان ما بعد الزوال، فيجب أن يستصحب التكليف الثابت سابقاً فيما بين الطلوع والزوال، دون العدم الأزلي المتيقّن سابقاً، فلا تعارض في البين ولا مجال لجريان استصحاب العدم.

وأجاب عن الإشكال: بأنّا نفرض حصول العلم بالتكليف فيما بعد الطلوع والزوال في يوم الجمعة مثلاً قبل يوم الجمعة، وهو الزمان الذي نقطع به من خلال استصحاب العدم الأزلي مع الشكّ في تكليف ما بعد زوال الغد، فزمان الشكّ متّصل بزمان كلا اليقينين ويجري كلا الاستصحابين ويتعارضان، ثمّ مثّل لكلامه بثلاث طوائف من الأمثلة:

الأُولى: وجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، والشكّ في بقائه بالنسبة إلى ما بعد فيما إذا انقضى الوقت المعهود، فإنّ القيد المأخوذ في الحكم ومنشأ الشكّ في بقاء الحكم، هو انقضاء الزمان الذي قد أُخذ قيداً في الحكم.

الثانية: وجوب الصوم إذا عرض مرض يحتمل أن يكون مضرّاً بالنسبة إليه،

أو احتمال قيام مانع من الحيض أو غيره فيما إذا كان منشأ الشكّ هو الشكّ في وجود الرّافع، ولذا يشكّ بأنّ وجوب ذلك الإمساك هل كان ثابتاً إلى زمان عروض هذا الرافع المشكوك أو لا.

الثالثة: إذا شكّ في الطهارة لأجل المذي، وطهارة الثوب النجس إذا غسل مرّة فيما إذا كان منشأ الشكّ هو الشكّ في رافعيّة الموجود، ولا إشكال أنّ الاستصحاب الوجودي في كلّ مثال يعارض مع الاستصحاب العدمي الوارد في ذلك المثال، كما أنّ استصحاب الطهارة المتيقّنة سابقاً قبل ظهور يعارض مع أصالة عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة فيما بعد المذي أيضاً.

نعم، قد انتقض وارتفع ذلك العدم بالنسبة إلى حصّة خاصّة من الزمان، وهو من زمان تحقّق الوضوء إلى ما قبل عروض المذي، وبعده مشكوك باق علىٰ عدمه الأزلي سابقاً، كما أنّ السببيّة المتيقّنة من إصابة البول بالثوب مثلاً للنجاسة فيما قبل الغسل مرّة، وأمّا بعده فهو مجرى أصالة عدم جعلها سبباً للنجاسة، فتجري وتعارض مع استصحاب النجاسة.

فيتعارض الاستصحابات في جميع الأمثلة، إلّا أن يكون أصل حاكم في المقام مانعاً عن جريان الأصل العدمي كعدم جعل الشارع المذي رافعاً مثلاً؛ لأنّه لو بنينا علىٰ عدم جعل الشارع المذي رافعاً للطهارة بحكم الأصل، لارتفع لا محالة الشكّ في جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة فيما قبل عروض المذي وبعده.

أقول: لا يخفى أنّه ﷺ غفل أنّ الأصل الحاكم المذكور حاكم أيضاً على الاستصحاب الوجودي الجاري بالنسبة إلى الطهارة سابقاً. غاية الأمر أنّه موافق مع مضمونه وحاكم عليه، كما أنّه مخالف مع مضمون الأصل العدمي وحاكم عليه.

وأشكل عليه الشيخﷺ: بأنّ الزمان المأخوذ في الحكم إمّا أن يكون قيداً له، وإمّا أن يكون ظرفاً، فإن كان من قبيل الأوّل فلا مجال لاستصحاب الأمر الوجودي والحكم المقطوع ثبوته سابقاً بخلاف أصالة العدم فلا تعارض في البين.

وإن كان من قبيل الثاني، فلا مجال لجريان أصالة العدم دون استصحاب الحكم، فلا تعارض أيضاً في البين، ضرورة كونه فرعاً لاجتماع الأصلين، وبالتالي لا يجتمعان.

بيان ذلك: أنّ كلّ خصوصيّة من خصوصيّات الزمان، وكلّ قطعة من قطعاته إذا أُخذت قيداً في حكم أو موضوعه، لزم أن يكون المتعلّق المقيّد به غير ما هو ليس مقيّداً به.

وبعبارة أُخرى: لحاظ كلّ قطعة من قطعات الزمان بشرط لا، يستلزم مغايرة كلّ منهما مع الآخر. فالزمان المقيّد بما بين الطلوع والزوال فقط غير الزمان المقيّد بما بعد الزوال إلى الغروب، فهما أمران متغايران لا مجال لحمل أحدهما على الآخر، وإذا جعلا وأخذا قيدين في متعلّق الحكم، لزم أن يكون لكلّ منهما متعلّق وحكم غير متعلّق الآخر وحكمه، ففي الحقيقة الزمان متعدّد والحكم متعدّد ومتعلّقه أيضاً متعدّد، ولازم ذلك تعدّد أعدامها أيضاً، لأنّ عدم كلّ شيء غير عدم الآخر، فإنّ عدم زيد غير عدم عمرو، وبناءاً علىٰ هذا إذا تبدّل أحد الأعدام إلى مرتبة الوجود لا يلزم أن يوجد الآخر، والبناء على وجود الآخر بإجراء استصحاب بقاء ما هو الموجود، يعدّ في الحقيقة إسراءً للحكم من موضوع إلى موضوع آخر أجنبي عنه، ولا شكّ في أنّه ممنوع كما هو الحال في جريان الاستصحاب في حياة زيد لإثبات وجود عمرو وبقائه، فكما أنّه لا يجوز ذلك

للقطع بتعدّد الموضوع كذلك في المقام، هذا إذا كان الزمان قيداً للحكم.

وأمّا إذا كان ظرفاً له، بأنّه وإن كان الزمان مأخوذاً فيه ولكن لا من حيث الحدّ الخاصّ والقطعة المخصوصة المعيّنة منه، بل لوحظ الزمان المأخوذ قيداً، وما بعده مجموعاً من حيث أنّه زمان واحد مرسل، فالمتعلّق المقيّد بما قبل الزوال مثلاً عين المتعلّق المقيّد بما بعد الزوال؛ لأنّ التغاير كان ناشئاً من التقيّد بزمانين وقد لوحظا زماناً واحداً مجموعاً بلا تقيّد في البين، وإذا كان زماناً واحداً فالحكم الوارد فيه ومتعلّقه أيضاً واحد، ولكلّ واحد منهما عدم واحد، وقد تبدّل بالوجود قطعاً قبل الزوال وانقطع حالته السابقة وارتفعت من البين، فلا مجال لاستصحاب العدم، بل استصحاب الحكم والأمر الوجودي جارٍ بلا معارض في البين.

أقول: قد يتوهّم في بادئ النظر قيام التناقض في كلامه؛ لأنّ المفروض والمقسم في الكلام هو الحكم المقيّد بزمان خاصّ والشكّ في بقاء ذلك الحكم إلى ما بعد ذلك الزمان، كما أنّ الفاضل المذكور أيضاً قد مثّل وجوب الجلوس المقيّد بيوم الجمعة إلى الزوال، فلا يصحّ تقسيم ذلك الزمان بأنّه إمّا قيد للحكم أو موضوعه، وإمّا ظرف لهما.

ولكنّه وهم باطل؛ لأنّ الزمان تارةً له مدخليّة في الغرض والمصلحة المترتّبة على الفعل المأمور به، وأُخرى لا مدخليّة له أصلاً، والحاجة إلى الزمان إنّما هو من جهة أنّ الفعل والفاعل أمران زمانيّان لابدّ من أن يقعا في الزمان، فلو فرض خروجه عن مسرح الزمان ـ على فرض المحال ـ فإنّ إتيان الفعل هنا إنّما يكون لترتّب الغرض أيضاً وذلك مثل صلاة الزلزلة حيث لا مدخليّة للزمان فيها أصلاً لا مطلق الزمان ولا قطعة خاصّة منه، فإذا كان من هذا القبيل فلا حاجة إلى

لحاظ الزمان ودخالته في الحكم وموضوعه أصلاً.

وأمّا إذا كان من قبيل الأوّل، فلابدّ من لحاظ مدخليّة الزمان، وعلى المولى أن يقيّد حكمه وموضوع حكمه بذلك الزمان لا محالة؛ لعدم حصول الغرض وعدم ترتّب المصلحة لولا التقيّد بالزمان.

ثمّ الزمان الذي له مدخليّة في الحكم:

تارةً: يكون زماناً مرسلاً غير مقيّد بحدّ خاصّ، ولا يكون قطعة خاصّة منه حتّى يكون مكثّراً للحكم ومعدّداً.

وأُخرى: المعتبر قطعة خاصّة من الزمان لا زائداً عليها، فكما أنّه إذا كان الوافي بالغرض ذرع واحد من ثوب لا ذرعان بحيث لو زاد لأضرّ بالغرض، وكما أنّه لو كان الكنز مختفياً تحت الأرض ومحلّه في عشرة أذرع عن اليمين، فإن حفر الأرض في اثنى عشر ذرعاً من تلك الجهة أو ثمانية أذرع منها، لما أوصل الحافر إلى الكنز، كذلك الحال في المقام فإنّ ما يكون وافياً بالغرض، هو الإتيان بالمتعلّق في الزمان المقيّد المخصوص ما بين الطلوع إلى الزوال دون غيره.

ولكن لا يخفى أنّه لابدّ من تقيّد الحكم بكلا القسمين، ضرورة دخالتهما في الغرض، ومراد الشيخ﵀ في المقام أنّ مورد النزاع فيما كان للزمان مطلقاً مدخليّة في الحكم أو موضوعه إمّا بنحو الظرفيّة، وإمّا القيديّة، والمراد منهما ماذكرناه أخيراً، فلو كان الزمان قيداً للحكم بما ذكرنا، لما صحّ جريان الاستصحاب بالبيان السابق.

قال المحقّق النائيني﵀: ما ذهب إليه الشيخ صحيحٌ لا غبار عليه، في عدم التعارض بين الاستصحابين مطلقاً، سواء كان الزمان قيداً للحكم أو ظرفاً له، وفي جريان استصحاب الحكم فيما كان الزمان مأخوذاً بنحو الظرفيّة دون استصحاب

العدم السابق، ولكنّه﵀ أنكر عليه جريان استصحاب العدم فيما كان الزمان قيداً للحكم، وقال في المقام بعدم جريان أصالة عدم الأزلي مطلقاً، سواء كان الزمان مأخوذاً بنحو القيديّة أو بنحو الظرفيّة، وتعرّض﵀ لهذا الكلام في مواضع من الأُصول منها مبحث البراءة في جريان استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إلى التكليف وعدم جريانه.

وقال فيما نحن فيه: بأنّ المستصحب إمّا عدم الجعل والإنشاء، وإمّا عدم المجعول والمنشأ؛ فإن كان الأوّل فالاستصحاب مثبت غير ناهض لإثبات ما يفيد في المقام، وإن كان لذلك العدم حالة سابقة قابلة للاستصحاب على فرض ترتّب أثر عليه، ولكن عدم الجريان في المقام إنّما هو من جهة أنّ الآثار والأحكام ـ إلّا ما شذّ وندر كما في مثال النذر ـ محمولات على المجعول، وليس للجعل والإنشاء أثر وحكم حتّى يحكم باستصحاب عدمها ونفي ذلك الأثر، فاللّازم أن يستصحب عدم الجعل والبناء على لازمه العقلي، وهو عدم المجعول لعدم معقوليّة عدم الجعل مع وجود المجعول، وهذا أصل مثبت لا سبيل إلى إجرائه.

وإن كان المستصحب عدم المجعول، فلا مجال لجريان الاستصحاب أيضاً من جهة أنّ ما يفيد في المقام لترتّب الأثر هو العدم النعتي ومفاد ليس الناقصة، ولا حالة سابقة له حتّى يستصحب في مورد الشكّ، وما كان له حالة سابقة فهو العدم المحمولي ومفاد ليس التامّة، ولا يترتّب عليه أثر إلّا بلسان الإثبات.

بعبارة أُخرى: فإن لاحظنا ثبوت العدم المطلق المقابل لمطلق الوجود الغير المقيّد بوقت دون وقت الثابت سابقاً، ولكنّه منقطع بتحقّق الوجود المطلق، فلا مجال لاستصحابه لاحقاً وإن لاحظنا عدم اتّصاف الشيء في زمان خاصّ دون،

غيره فثبوته يحتاج إلى تحقّق الشيء في ذلك الزمان الخاصّ دون غيره متّصفاً بالعدم الوقتي المذكور، فلا حالة سابقة للعدم النعتي قبل ذلك الآن، فلا مجال لاستصحابه حينئذٍ، فاستصحاب العدم الأزلي لا مجال له حتّى يعارض مع الاستصحاب الوجودي، كما أفاده المحقّق النراقي.

بيان ذلك: أنّه كما في مثال القيام بالنسبة إلى زيد كان لكلّ من الموضوع والعَرَض، واتّصاف الموضوع بالعرض حالة سابقة عدميّة، وهي زيد المسبوق بالعدم، وكذلك القيام لم يكن له وجود في السابق وكان مسبوقاً بالعدم، فإنّ العرض وإن كان في الخارج قائماً على الموضوع، ولكنّه موجود بوجود مستقلّ وعدمه غير عدم الموضوع، وكذلك اتّصاف زيد بالقيام بنحو كان التامّة لم يكن في الزمان السابق بنحو ليس التامّة، ومن باب السالبة بانتفاء الموضوع عدم وجود الاتّصاف من جهة عدم وجود زيد في العالم، وإذا شككنا في تبدّل كلّ منهما إلى الوجود، جري استصحاب عدمه، ولكن جريان أصالة العدم بالنسبة إلى الاتّصاف المذكور فيما يستصحب يكون بنحو ليس التامّة وهو الذي له الحالة السابقة اليقينيّة القابلة للاستصحاب، وامّا بنحو ليس الناقصة بأن يكون زيد ولم يتّصف بقيام حتّى إذا شكّ في اتّصافه وعدم اتّصافه يستصحب عدم اتّصافه، فلا مجرى له أصلاً، لأنّ الثابت في الزمان السابق هو العدم الذي مفاد ليس التامّة، وحيث أنّ عدم الاتّصاف على نحو ليس الناقصة يحتاج إلى وجود الموضوع، وعدم اتّصافه بالقيام لا حالة سابقة له. وكذلك الحال في باب البراءة؛ لأنّ المستصحب ـ يعني عدم المجعول والحكم ـ كان ثابتاً في السابق لأجل عدم وجود مكلّف في البين لكنّه غير مفيد، وما هو مفيد وذو أثر لم نكن على يقين به في زمان تحقّق موضوع التكليف.

وقد ذكرنا مراراً أنّ الأحكام تنشأ بنحو القضايا الحقيقيّة، وعلى فرض تحقّق موضوعاتها في الخارج، فما دام لم يتحقّق في الخارج زيد بالغ عاقل قادر مستجمع للشرائط العامّة للتكليف، لا يمكن جعل حكم له، ولا يعقل إنشاء حرمة شرب التتن له مثلاً، على ما بيّن في محلّه وأثبتناه من عدم تعقّل وجه صحيح للواجب المعلّق، فالمجعول والمنشأ لابدّ فيه من وجود كلّ ما علّق عليه في الخارج. ولازم ذلك أن يكون عدمه أيضاً متحقّقاً في ذلك الزمان، ضرورة مناقضة وجود المجعول والمنشأ مع ذلك العدم، لا العدم السابق عليه إذ لا تناقض بين عدم قيام زيد في يوم وقيامه في يوم آخر.

فبمقتضى اعتبار وحدة الزمان في التناقض، يلزم أن يكون عدم المجعول والمنشأ ـ فيما كان موضوع المجعول وما علّق عليه ـ موجوداً حتّى يتحقّق العدم بمفاد ليس الناقصة، ويستصحب في الزمان اللّاحق إذا شكّ فيه، ولا يكون للحرمة بالنسبة إلى شرب التتن مثلاً حالة سابقة عدميّة مع وجود المكلّف حتّى يبني عليه ويجري الاستصحاب، ويكون وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

فالحقّ عدم جريان الاستصحاب، والمرجع هو حكم العقل بقبح العقاب بلابيان.

نعم، هناك فرق بين المقامين من جهة أنّ ما علّق عليه الحكم في المثال هي الشرائط العامّة للتكليف، وفي المقام زائداً عليه الزمان بعد الزوال إلى الغروب. وكما أنّه لا يعقل جعل حكم مع عدم وجود المكلّف أو عدم قدرته، كذلك لا يمكن جعل الحكم ما قبل الزوال لعدم تعقّل الواجب المعلّق، وإذا كان الحكم مقيّداً بما بعد الزوال، كذلك عدمه أيضاً يحتاج إلى ما بعد الزوال، ولا يمكن تحقّقه قبله، فلا

حالة سابقة متيقّنة لعدم جعل الحكم بالنسبة إلى ما بعد الزوال. نعم، كان ثابتاً بنحو ليس التامّة ومن باب عدم موضوعه، ولا سبيل إلى استصحابه إلّا بلسان الإثبات.

أقول: لا يخفى أنّ كلامه في المقام متين ببداهة من العقل، ولا محلّ للخدشة فيه إلّا أن يُقال إنّ تطرّق التقيّد بما أنّه في ناحية الوجود فقط ولا تقيّد في العدم بما أنّه عدم، فإنشاء التكليف ووجوب الفعل المأمور به يحتاج إلى إحراز القيد، وحيث أنّ العدم لا يحتاج إلى إنشاء ومنشأ ووجودين فلا يحتاج إلى إحراز القيد.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ العدم الذي لا يكون مقيّداً ولا قيد فيه هو العدم المطلق المقابل لمطلق الوجود، وأمّا مقابلة ذلك العدم مع أمر وجودي الذي يعدّ نقيضه توجب تقييد ذلك العدم، فلا يكون مطلق العدم مراداً، بل العدم الخاصّ المقيّد بما بعد الزوال إلى الغروب، هذا.[1]

---

(١) أقول: إنّ تحقّق الحال في جريان الاستصحابين الوجودي والعدمي يتوقّف على ملاحظة الفروض المتصوّرة فيهما، فنقول:

تارةً: يفرض الكلام في الواجب الذي أحرزنا تقيّده بالزمان الخاصّ بمقتضى قيام الأدلّة الدالّة عليه، وهذا الفرض على أنحاء:

الأوّل: أن يكون الشكّ في بقاء الحكم وزواله بمناسبة تماميّة الزمان المأخوذ قيداً في الواجب، كالشكّ في بقاء وجوب الجلوس من أوّل طلوع الشمس إلى زواله فيما بعد الزوال، وهذا الفرض هو الفرض الأوّل الواقع في كلام شيخ الأساطين حيث فرض الزمان قيداً للحكم لا ظرفاً، وقد عرفت أنّه قد حكم بعدم جريان استصحاب الحكم، وبجريان استصحاب العدمي، ولكن الحقّ أنّ الاستصحاب الوجودي غير جارٍ كاستصحاب العدمي، كما سبق تفصيله وتفصيل كلام الشيخ في قضيّة الاستصحاب العدمي من أنّ الزمان إن كان قيداً للحكم فيجري استصحاب العدم في الزمان المشكوك، وإن كان ظرفاً له فلا يجري إذ لا محلّ له، وقد مرّ تفصيله آنفاً.

والتحقيق: يقضي عدم جريان الاستصحاب في المقام مطلقاً لا وجوديّاً ولا عدميّاً، سواءً كان الزمان المأخوذ في الحكم أو موضوعه قيداً أو ظرفاً.

أمّا عدم جريان أصالة العدم الأزلي مطلقاً في كلا الشقّين، فلما تقدّم من كلام المحقّق المذكور ﷺ ولا حاجة إلى الإعادة.

وأمّا عدم جريان استصحاب الحكم مطلقاً؛ امّا فيما إذا كان الزمان قيداً، فلأنّه في الحقيقة إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، ولا يكون الحكم بإبقاء ذلك الحكم السابق بل بإحداث ما لم يكن كما اتّضح سابقاً.

وأمّا فيما يكون الزمان ظرفاً بعد أخذه في الحكم:

فتارةً: من جهة وقوع الشكّ في المقتضى، لعدم العلم بإنشاء الحكم إلى الزوال مقيّداً حتّى يسقط عنده قطعاً إمّا بالامتثال وإمّا بالعصيان، أو بإنشائه بحيث يكون باقياً إلى الغروب وبعد الزوال، فلا محالة يقع الشكّ في المقتضى، لعدم

- أمّا الأصول الحكميّة: فقد يفرض الكلام فيما إذا عرض في البين رافع للحكم من غير انتهاء أمد الزمان، كما إذا شككنا في كون المرض الحادث في اليوم موجباً لعدم وجوب الصوم على المكلّف وعدم وقتيّة الشكّ في مانعيّة الصوم وعدمها، فنشكّ في بقاء وجوب الصوم وعدمه، وهذا الفرض لا بحث فيه بحسب الفرض. أمّا إذا كان الآن مأخوذاً بنحو القيديّة في الواجب، ولكن يفترق معه في أنّ الشكّ في بقاء الحكم في الفرض الأوّل كان من ناحية انتهاء أمد الزمان، وفي هذا الفرض من ناحية عروض مشكوك الرافعيّة أو الشكّ في عروض الرافع، وفي مثل هذه الصورة لا إشكال في جريان استصحاب الحكم ولا مجال لجريان الأصل العدمي لكونه نعتياً كما قال به المحقّق النائيني. أمّا جريان استصحاب الحكم الثابت سابقاً فلتماميّة أركانه من اليقين السابق والشكّ في بقاءه لاحقاً، ولا مانع من جريان الاستصحاب إلّا من بعض توهّم عدم إمكانه في الشبهات الحكميّة الكلّية بقول مطلق. والإشكال في جريانه فيها يقرّر بوجوه نبحث عنها في موضعه.

إحراز اقتضاء المتيقّن للبقاء في حدّ نفسه على أيّ تقدير، وفي ضمن أحد الفردين، مع الغضّ عن دفع هذا الإشكال عن الشيخ﵀ حيث سلك في التنبيهات على طبق المشهور﵀.

وأُخرى: من كون المقام من قبيل الاستصحاب الكلّي في القسم الثاني، لتحقّق مطلق الوجوب في ضمن فرد إمّا هو الوجوب من أوّل الطلوع إلى الزوال، أو منه إلى الغروب، وقلنا في ذلك القسم بجريان الاستصحاب في القدر المشترك والجامع، إذا كان الأثر يترتّب على نفسه لا على كلّ من الخصوصيّتين، ولكن الأثر في المقام يترتّب على الخصوصيّتين والأثر مشترك لا أنّه أثر للقدر المشترك؛ لأنّ وجوب الامتثال المترتّب على استصحاب الحكم أثر للوجوب المتحقّق بالفعل في الخارج لا على الجامع بين الوجوبين.

وثالثة[1]: من جهة تبدّل الموضوع أو احتماله بنظر العرف فضلاً عن العقل؛ لعدم إحراز كيفيّة أخذ الزمان من حيث كونه معدّداً ومكثّراً للموضوع والحكم أو موحّداً من غير تكثير لهما.

---

(١) لأنّ القطعتان من الزمان ـ أعني قبل الزوال وبعده ـ وإن هما مأخوذتان بنحو تعدّد الموضوع وتكثّره المستتبع لتعدّد الحكم على الفرض، بل الحكم واحد والموضوع واحد على كلّ تقدير، وإنّما التردّد في قصر الحكم وطوله بتبع التردّد في قصر الموضوع وطوله، إلّا أنّ الزمان القصير المحتمل موضوعيّته غير الزمان الطويل المحتمل موضوعيّته عقلاً وبنظر العرف أيضاً، فالتردّد في ذلك موجب للتردّد في الحكم من جهة التردّد في موضوعه، ودورانه بين الزائل والباقي، وأنّه إن كان الموضوع هو القصير فقد زال الحكم بانقضاءه، وإن كان هو الطويل فالحكم باقٍ ببقاءه، فإبقاء الحكم على تلك الحالة يشكّ في أنّه إبقاء لما كان على ما كان، أو إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، فالشبهة من هذه الجهة.

ولا يخفى أنّه سنتعرّض في الخاتمة إن شاء الله إلى جواز الاكتفاء بإحراز اتّحاد الموضوع ولو بنظر العرف، ولكن العرف في المقام أيضاً شاكّ وقد اعترف الشيخ﵀ بأنّ الشكّ في الزمان مثل ما نحن فيه يكون من قبيل الشكّ في تبدّل الموضوع أيضاً بنظر العرف، فالشبهة من هذه الجهة مصداقيّة، لا يجوز التمسّك فيها بالعمومات الواردة في أخبار الاستصحاب، فلا مجال لاستصحاب الحكم مطلقاً، كما أنّه لا مجال لجريان استصحاب العدم أيضاً.

فالحقّ في جواب الفاضل النراقي ﵀ أن يُقال: إن كان المقصود من الزمان ظرفيّته مطلقاً، بمعنى احتياج وقوع التكليف والفعل فيه من غير مدخليّة للزمان فيها أصلاً.

ففيه: أنّه خارج عن محلّ البحث، ولا شبهة في جريان استصحاب الحكم فيه، لانتقاض العدم الأزلي السابق قطعاً، وبقاء الموضوع يقيناً، وترتّب الأثر على المستصحب من دون أن يكون الشكّ في المقتضى.

وإن كان المقصود من الزمان أخذه في الحكم بكلا القسمين السابقين من الظرفيّة والقيديّة، فلا مجال لجريان كلّ من الاستصحابين الوجوديّ والعدمي في كلّ من القسمين، وعليه فلا جريان ولا اجتماع فضلاً عن وقوع التعارض في المقام.

فالوظيفة بعد عدم جريان الاستصحابين في ما أُخذ بنحو الظرفيّة هي الوظيفة في باب الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، من أنّه لو قلنا بالاحتياط ووجوب الإتيان بالزائد، وجب الامتثال إلى الغروب، وإن قلنا بالبراءة وانحلال العلم عقلاً وشرعاً أو شرعاً وحده كما هو الحقّ، فنستريح من الامتثال وتبعة التكليف.

وأمّا بعد عدم جريان الاستصحابين في ما أُخذ بنحو القيديّة، فالمقام من

دوران الأمر بين المتباينين، حيث علمنا بوجوب أحدهما قطعاً والشكّ في الآخر شكّاً بدويّاً، ولا إشكال في جريان البراءة حينئذٍ.

وأمّا بالنسبة إلى الطائفة الثالثة من الأمثلة، وهي صورة وقوع الشكّ في بقاء الحكم من جهة رافعيّة الموجود، فقد صرّح الشيخ﵀ فيها:

بأنّ المثال فرض فيما لو شككنا في بقاء المتيقّن من جهة احتمال رافعيّة الموجود، ولا يخفى أنّه لو كان كذلك فالمتيقّن السابق له الاستمرار والبقاء لولا الرافع، بحيث لو علمنا بعدم الرافعيّة علمنا ببقاء المتيقّن السابق، ولذا نقول إنّ سببيّة الوضوء للطهارة أو سببيّة البول للنجاسة تكونان بحيث لولا رافع لهما ثابتتين، حتّىٰ يزيلهما مزيل ويرفعهما رافع، وقد تعلّق الجعل بسببيّة الوضوء ـ على نحو الدوام ـ للطهارة وكذا سببيّة البول للنجاسة أبداً، فإذا علمنا بسببيّة الوضوء للطهارة أبداً مثلاً، فإنّه لا يجوز أخذ القدر المتيقّن من تلك السببيّة ومن تعلّق الجعل بها، وإجراء أصالة العدم بالنسبة إلى غيره، فكما أنّ في أبواب العقود والإيقاعات ينشأ البيع أو النكاح مرسلاً مطلقاً لا مقيّداً بزمان، حتّى يؤخذ بالقدر المتيقّن ويجري أصل عدم الجعل والسببيّة بالنسبة إلى ما سواه كذلك في المقام.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه لا مجال لجريان أصالة عدم الجعل والسببيّة بالنسبة إلى سببيّة الوضوء للطهارة بعد المذي، وسببيّة البول للنجاسة بعد الغَسل مرّة. هذا إذا كان الشكّ في رافعيّة ما هو الموجود.

وأمّا إذا وقع الشكّ في نفس اقتضاء ما هو المتيقّن سابقاً للبقاء، فلا مجرى للاستصحاب أيضاً ويتوجّه جريان أصالة العدم في ذلك المقام؛ لأنّ المتيقّن من مقدار تأثير المقتضى هو ما دام لم يحدث الشيء المشكوك، وأمّا بعده فلا،

والأصل عدم تأثيره مع وجود ذلك الشيء، كما إذا شكّ في بقاء تأثير الوضوء المبيح كوضوء التقيّة بعد زوالها.

قال المحقّق النائيني: في معرض تأييده للرأي المذكور:

إنّ مرتبة الرافع ورافعيّته متأخّرة قهراً عن مرتبة اقتضاء المقتضي، ومرتبة سببيّة الوضوء للطهارة ومسببيّة البول للنجاسة مثلاً. وما هو متأخّر عن الشيء رتبةً يستحيل أخذه في موضوعه. وقد ثبت في محلّه أنّ مرتبة اقتضاء المقتضى مقدّمة رتبةً على مرتبة شرطيّة الشرط، وكذلك رتبتها مقدّمة على رتبة مانعيّة المانع، فما دام الشيء لا اقتضاء له لم يعلّل عدمه بفقدان الشرط أو وجود المانع، وكذلك ما دام لا يكون الشرط موجوداً مع وجود المقتضى يعلّل انتفائه بانتفاء الشرط لا بتحقّق المانع له، وهذا ثابت في محلّه ولا ينبغي التأمّل فيه، فلا يمكن أخذ عدم عروض المذي أو عدم الغسل مرّة في سببيّة الوضوء للطهارة أو سببيّة إصابة البول للنجاسة.

أقول: لا يخفى أنّ كلام المحقّق المذكور﵀ من تقدّم رتبة المقتضي على الشرط وتقدّم رتبة الشرط على المانع، متين لا إشكال فيه كما سيجيء بيانه مفصّلاً، وسنبيّن لاحقاً عدم أخذ عدم الرافع في اقتضاء الشيء. ولكنّه أجنبيّ عن المقام كما سنبيّنه آنفاً.

والعجب منه ﵀ فإنّه ينادي بأعلى صوته في الأحكام التكليفيّة والوضعيّة بعدم إمكان تعلّق الجعل بالسببيّة، وما يتراءى منها فهو موضوع علّق عليه الحكم بشرط وجوده في الخارج، وفي المقام يقول بعدم إمكان أخذ عدم الرافع في جعل سببيّة الوضوء للطهارة.

فالتحقيق يقضي أن يقال: إنّه قد تقدّم في الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة من عدم وجود سببيّة وجعل لها، وكذلك الأمر في المقام، وفي الحقيقة ليس في المقام إلّا إنشاء الحكم من الشارع على تقدير وجود موضوعه في الخارج، حيث يقوم الشارع بإنشاء حكمه بالطهارة ويعلّقه على فرض وجود موضوعه وهو الوضوء مثلاً، وكذلك يقوم بإنشاء حكمه بالنجاسة ويعلّقه على تقدير تحقّق موضوعه وهي إصابة البول مثلاً.

وقضيّة متابعة الحكم عن الموضوع، تقضي بثبوت كلّ حكم عند تحقّق موضوعه، فإذا تحقّق الوضوء فقد تحقّق موضوع الحكم بالطهارة، والشارع قد حكم بها أبديّاً، وكذلك في تحقّق إصابة البول وتحقّق حكمه بالنجاسة أبديّاً ما لم يبتدّل الموضوع. وانتقاض الطهارة بعد البول أو ارتفاع النجاسة بعد الغسل، من جهة تغيّر الموضوع وتجدّده وتبدّله بالبول أو التطهير، وكلّ منهما أيضاً موضوع لحكم الشارع بالحدث نقيض الطهارة وبالطهارة نقيض النجاسة.

وبالجملة: فما هو الثابت في المقام إنّما هي أحكام معلّقات على تقدير وجود موضوعاتها في الخارج.

نعم، لمّا كان بينها وكذلك بين موضوعاتها أيضاً منافرة ومناقضة، وبوجود كلّ منها لابدّ أن يرتفع الآخر حتّى لا يستلزم اجتماع النقيضين والضدّين المحال، انتزع العقل قهراً رافعيّة كلّ منها لنقيضه. فلا ينبغي توهّم أنّ المجعول في الوضوء شيئان سببيّته للطهارة ورافعيّته عن الحدث، وكذلك في البول أيضاً سببيّته للنجاسة ورافعيّته للطهارة، بل هما لازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر.

وبما ذكرنا ظهر نظر آخر في كلام الفاضل النراقي، من بطلان قوله، إلّا أن

يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم، وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعيّة رافعاً، ومرجعه إلى ادّعاء جريان الأصل الموضوعي الحاكم على أصله الحكمي.

وجه البطلان: ما قلنا إنّه ليس في المقام سببيّة ورافعيّة أصلاً، بل الحقّ هو قضيّة الحكم والموضوع: وتعليق كلّ حكم على موضوعه، فلا مجال لجريان أصالة عدم الرافع أو عدم جعل ما شكّ في رافعيّته رافعاً، هذا مع غمض العين عن الإشكالات الواردة على أصل الكلام.

***

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة والشرعيّة

التنبيه الخامس: في جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة والأحكام الشرعيّة المستكشفة منها.

أقول: لا يخفى أنّ المدركات والمحمولات العقليّة كثيرة، وليس كلّ منها مورداً للنزاع حتّى مثل حكمه باستحالة اجتماع النقيضين أو الضدّين أو باستحالة انفكاك العلّة عن المعلول وبالعكس، بل المراد هو الحكم العقلي الذي يستكشف منه حكم شرعيّ بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، حتّى يمكن ترتيب الأثر الشرعي بمجرّد التعبّد الاستصحابي، مثل حكمه بحسن شيء وقبح الآخر، واستكشاف الوجوب والحرمة من حكمه.

ولا يخفى أيضاً أنّ العقل لا يكون منشأً ومعتبراً كالموالي والمعتبرين، وليس قضاياه قضايا إنشائيّة، بل وظيفته مجرّد الإدراك والكشف عن الواقع فهو بمنزلة السراج له، وقضاياه قضايا إخباريّة صرفة، ومعنى قولهم: (إنّ العقل يحكم بوجوب الطاعة وحرمة المعصية) ليس أنّه ينشأ الوجوب أو الحرمة، بل معناه كشفه وإدراكه حسن الطاعة وقبح المعصية ليس إلّا، ولا فرق في المقام في تعلّق حكمه وإدراكه بما هو الموجود المدرَك خارجاً، مثل الأُمور التكوينيّة، كحكمه باتّصاف الجسم بالبياض وبما هو ليس موجوداً حقيقيّاً، بل صرف اعتبار وبناء كالحسن والقبح بناءاً على عدم كونها أُموراً واقعيّة بل اعتباريّة ببناء العقلاء.

ولا يخفى أيضاً عدم الفرق في المقام بين أن يكون الحسن والقبح أمران واقعيّان قد كشف عنهما العقل، كسائر الأُمور الواقعيّة المنكشفة بالعقل، أو من الأُمور الاعتباريّة التي لا يكون وراء البناء عليها واقع، هذا.

وقبل الورود في المقام لابدّ من الإشارة إلى مقدّمة: وهي بيان لما في كلمات الشيخ﵀ حيث يقول: لامجال للشكّ في حكم العقل لكي نجري فيه الاستصحاب، بل لابدّ من البناء على بقائه، وعليه فهو إمّا هو مذعن بوجود الحكم، وإمّا قاطع بعدمه.

ومن ثمّ يقول: ما هو المراد من حكم العقل الواقع في كلماتهم؟ إن كان هو الإذعان[١] بثبوت المحمول العقلي، والاعتراف بثبوت النسبة الحكميّة، فالكلام حقّ متين ولا يختصّ ذلك بالعقل، بل هو حال كلّ حاكم، إذ المرجع في ذلك إلى الوجدان، وكلّ حاكم حتّى العقل يرجع إلى نفسه ووجدانه إن كان مذعناً وحاكماً، قاطعاً بثبوت الحكم[٢].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وإن لم يكن كذلك، فلا شكّ في علمه بعدم الحكم، ضرورة أنّه يرى نفسه شاكّاً بالنسبة إلى ثبوت المحمول للموضوع[٣]، فكيف يكون له الإذعان به حتّىٰ يكون حاكماً.

وإن كان المراد منه نفس المحمولات العقليّة[٤] من الحسن والقبح، فلا نسلّم

---

(١) الذي هو الجزء الرابع من القضيّة.

(٢) غاية الأمر ربما يكون له الإذعان القطعي بثبوت النسبة الساذجة أو عدمه، وربما له له الإذعان الراجح المعبّر عنه بالظنّ.

(٣) تعبير مسامحي.

(٤) لا يخفى أنّ المدركات العقليّة ربما يكون ممّا للعقل مدخليّة وتصرّف فيها، بمعنى أنّها من غير

عدم كون العقل شاكّاً في حكمه، بل كما أنّ العقل يشكّ في سائر الأُمور الواقعيّة،كذلك يشكّ في ثبوت محموله العقلي للموضوع، فكما يشكّ في ثبوت القيام لزيد، كذلك يشكّ في قبح الكذب الفاقد النفع من دون مضرّة، وواضح بالبداهة أنّه ليس جميع الأشياء واضحة مكشوفة عنده حتّى لا يشكّ فيها.

وبعد ذلك نقول: إنّ الكلام يقع في ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: تارةً يقع الشكّ في بقاء الحكم العقلي في السابق من الحسن والقبح، ولذا يكون المستصحب على فرض جريان الاستصحاب فيه نفس الحكم العقلي.

المقام الثاني: وأُخرىٰ يقع الشكّ في بقاء الحكم الشرعي المستكشف سابقاً من الحكم العقلي في السابق، بقاعدة الملازمة بينهما، والحكم ببقاء ذلك الحكم الشرعي بالتعبّد الاستصحابي.

المقام الثالث: وثالثة يقع الشكّ في موضوع ذلك الحكم العقلي في السابق، والشبهة من هذه الجهة شبهة موضوعيّة، والكلام في جريان الاستصحاب في نفس موضوع الحكم العقلي.

أمّا المقام الأوّل: فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إليه؛ **لأنّه** إن كان المراد من حكم العقل في السابق هو الإذعان كما ذكرنا، ففيه مضافاً إلى أنّ العقل وكلّ حاكم لا يشكّ في حكمه بهذا المعنى أصلاً، ولذا لا يعقل شكّ وتعبّد

- الأُمور الانتزاعيّة الثابتة عند العقل، بل تكون من الأُمور الواقعيّة التكوينيّة أو الأُمور الاعتباريّة الثابتة عند العقلاء بالاعتبار والتشريع، وربما تكون المدركات العقليّة من الأُمور المعتبرة عند العقل المحكومة بها من قبله بعنوان نفس تحقّقها بانتزاع منه.

فيه، أنّه على فرض تسليم الإشكال السابق، لا فائدة في استصحاب الإذعان بالحسن والقبح بلا ترتّب أثر شرعيّ عليه، وقد ذكرنا مراراً احتياج التعبّد مطلقاً إلى الأثر الشرعي، ولا يترتّب الأثر على الاستصحاب في المقام إلّا بواسطتين، من جهة أنّ ثبوت الإذعان يستلزم ثبوت المذعن به، وهو يستلزم ثبوت الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة.

وإن كان المراد منه نفس المحمول العقلي المعبّر عنه بالتصديق الخارج والنسبة الخارجة.

ففيه: أنّه وإن أمكن كون العقل شاكّاً في الحكم، ولكنّه أصل مثبت لا يترتّب عليه أثر شرعيّ إلّا بالملازمة بين الحكمين الشرعي والعقلي.

وأمّا المقام الثاني، وهو إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى المحمول الشرعي المستكشف سابقاً عن الحكم العقلي، فالحقّ أنّ الاستصحاب يجري بالنسبة إليه، لأنّه متيقّن سابقاً ومشكوك لاحقاً وبقاءاً، ولا يقين في ارتفاعه، إذ الحكم العقلي ـ بمعنى نفس المحمول العقلي الذي نستكشف منه الحكم الشرعي ـ يمكن أن يكون مشكوكاً بقاءاً فضلاً عن الحكم الشرعيّ.

وربما يُقال: بعدم جريان الاستصحاب فيه من جهة أنّ موضوع الحكم الشرعي والعقلي واحد، ومنشأ الشكّ لابدّ وأن يكون فقدان بعض الخصوصيّات المحتملة دخالتها في الحكم أو الموضوع، أو لزيادة بعض الأُمور المحتملة المشروط عدم دخالتها، وإلّا فلا ينبغي التأمّل في بقاء الحكم لبقاء الموضوع قطعاً، وحيث أنّ العقل لا يحكم إلّا بعد ملاحظة جميع ما له الدخل في الموضوع والحكم، فإذا انتفى بعض ما له الدخل، لابدّ وأن يقطع بارتفاع الموضوع، ومعه

يقطع بارتفاع الحكم أيضاً، فلا يشكّ في حكمه حتّىٰ يحتاج إلى إحراز الاستصحاب. فبالنظر إلى حكم العقل لا مجال لجريان الاستصحاب.

ولا يخفى أنّ ما هو موضوع حكم العقل، هو الموضوع في الحكم الشرعي فيلزم عدم جريانه أيضاً، للعلم بانتفاء الموضوع، أو الشكّ في بقائه على فرض التنزّل والتعبّد بالبقاء معهما، أمّا إثبات حكم آخر لموضوع آخر من دون إلقاء الحكم الأوّل، أو التمسّك بعمومات أدلّة الاستصحاب في الشبهات المصداقيّة، فإنّ كلاهما غير مربوطين بباب الاستصحاب.

والتحقيق يقتضي بأن يُقال: كما ذكرنا سابقاً فإنّ العقل قد يشكّ في حكمه، إذا كان المراد منه نفس المحمولات العقليّة؛ لأنّ ما يراه موضوعاً لحكمه الأوّل يراه قدراً متيقّناً من الموضوع، ولذا يشكّ في قبح الكذب الغير المضرّ من جهة احتمال وجود موضوع ما هو القبيح عنده في ضمن هذا الكذب. فقوله: (إنّ العقل لا يشكّ في حكمه) في غير محلّه.

نعم، إن كان المراد منه هو الإذعان بثبوت النسبة، والاعتراف بثبوت المحمول للموضوع، فعدم كونه شاكّاً بالنسبة إلى حكمه صحيح متين، ولكنّه لا مجال لجريان الاستصحاب في الحكم العقلي مطلقاً كما ذكرنا سابقاً، مع قطع النظر عن الإشكالات الواردة من جهة مثبتيّة الأصل، فلا فرق في جريان الأصل وعدمه بين المعنيين.

نعم، يرد إشكال آخر على أحد المعنيين دون الآخر.

وأمّا بالنسبة إلى الحكم والمحمول الشرعي الثابت سابقاً فلا، بل لجريان

الاستصحاب فيه مجال[١]؛ لأنّ موضوع الاستصحاب وإن كان لابدّ فيه من الاتّحاد كما سيجيء بيانه مفصّلاً إن شاء الله في الخاتمة، ولكنّه يكفي فيه الاتّحاد بالنظر العرفي بحيث يرى العرف الموضوع المشكوك لاحقاً نفس ذلك الموضوع المتيقّن سابقاً، ولذا يرى ثبوت الحكم إبقاءاً له، وهذا المقدار من الوحدة كاف لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى المحمول الشرعي في المقام؛ لأنّ التغيير في الموضوع بسبب فقدان بعض الخصوصيّات، تغيير في الأوصاف بنظر العرف، ونفس ما هو الموضوع باق بنظره، فلو سلّمنا أنّ العقل[٢] يحكم بارتفاع الموضوع، أو لا أقلّ من الشكّ فيه من جهة احتمال دخالة المفقود في الموضوع والحكم، فهو سبب لعدم جريان الاستصحاب في نفس حكمه، مع أنّه مثبت، وهذا بخلاف الشرع حيث أحال بقاء الموضوع وارتفاعه بنظر العرف، ولذا يجري الاستصحاب بالنسبة إلى المحمول الشرعي، بناءً على حكم العرف ببقاء ذلك الموضوع.

أقول: لا يخفى أنّه ذكرنا مراراً أنّ في جريان الاستصحاب في الأحكام

---

(١) غير خفيّ أنّ القطع بارتفاع الحكم العقلي غير مستلزم للقطع بارتفاع الحكم الشرعي المستكشف، إذ لا مانع أن يعبّدنا الشرع ببقاء الحكم الشرعي المستكشف حدوثاً من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة، فكما يمكن ارتفاع ذلك الحكم الشرعي المتيقّن حدوثه سابقاً، كذلك يمكن بقاءه إلى ظرف الشكّ والمصلحة والمفسدة والمنفعة والحسن والقبح وغيرها من موارد المحمولات العقليّة وجوه حكمه، للحكم الشرعي لا العلل له حتّى نقطع بارتفاع الحكم الشرعي أيضاً، فالحكم المستكشف ممكن البقاء وقد تعبّدنا أدلّة اعتبار الاستصحاب بالبقاء لتماميّة أركان الاستصحاب فيه.

(٢) كما لو حكم العقل بقبح شرب الخمر المسكر بوصف كونه مسكراً وثمّ زال عنها إسكاره بعد ذلك، وشكّ في بقاء الحرمة المستكشفة سابقاً بقاعدة الملازمة.

الكلّية إشكالات قويّة، مقتضاها عدم جريانه فيها، وسيجيء في الخاتمة التعرّض لها مفصّلاً إن شاء الله، وإن كان ربما يقوى في النظر عدم جريانه فيها تبعاً لما سلكه الأخباريّون ﷺ في المقام من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية والشبهات الحكميّة.

وبالجملة أوّلها: إشكال وقوع الشكّ فيها دائماً في المقتضي، لعدم إحراز بقاء الحكم دائماً حتّىٰ يرفعه رافع، ولذا يشكّ في أصل مقدار اقتضاء الحكم للبقاء.

وثانيها: إشكال تبدّل الموضوع؛ لأنّ الشكّ في الحكم لابدّ وأن يكون لفقدان بعض الخصوصيّات الموجودة سابقاً، المحتملة دخالتها في الحكم أو في الموضوع، ومعه لا يقين ببقاء الموضوع السابق؛ لأنّ المتيقّن الموجود في السابق هو الموضوع الواجد لتلك الخصوصيّة، ومع فقدانها لا أقلّ يقع الشكّ في بقاء الموضوع، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب، لعدم جواز التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة.

وثالثها: وهو أقوى الإشكالات؛ هو انتفاء اليقين السابق والشكّ اللّاحق، لأنّهما يحتاجان إلى ما هو موجود في الخارج، حتّىٰ يكون متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، والمجتهد يرى الحكم معلّقاً على تقدير وجود موضوعه في الخارج وبالتالي فلا يحتاج إلى إحرازه، كما أنّ الحرمة محمولة على الخمر على تقدير تحقّقها في الخارج، والنجاسة ثابتة على الماء المتغيّر بأحد أوصافه الثلاثة علىٰ تقدير تحقّقه في الخارج، ويشكّ في نجاسته أيضاً على فرض زوال تغيّره بنفسه من دون إلقاء كُرٍّ من الماء عليه، فلا يكون الموضوع متحقّقاً في الخارج حتّىٰ يكون متيقّناً به ثمّ يشكّ في بقاء حكمه من جهة عروض بعض الحالات فيه، هذا.

أقول: الإشكالات الواردة على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية إن كانت واردة ومانعة عن الجريان، فلا فرق بين المقام وبين سائر الأحكام الكلّية الشرعيّة المستكشفة من الأدلّة السمعيّة.

وإن أجبنا عنها وقلنا بجريانه فيها، فلا فرق أيضاً بين المقام وبين سائر الأحكام من جريان الاستصحاب في كليهما.

وحيث أنّ الشيخ﵀ تعرّض لإشكال تبدّل الموضوع والشكّ فيه في المقام، فإنّنا نتعرّض له.

أقول: إن قلنا بكفاية نظر العرف في اتّحاد موضوع القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة، فيكفي ذلك في المقام ويجري الاستصحاب.

وإن قلنا بعدم الكفاية ولزوم إحراز الموضوع بالدقّة العقليّة، فلا مجال لجريان الاستصحاب، من دون فرق بين الحكم الشرعي المأخوذ عن الدليل العقلي، والمأخوذ عن الدليل السمعي مطلقاً، ومجرّد استفادة الحكم واستكشافه من حكم العقل لا يعدّ فارقاً في جريان الاستصحاب وعدمه. وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه في الخاتمة إن شاء الله تعالى.

وأمّا المقام الثالث: وهو الشبهة الموضوعيّة بالنسبة إلى الحكم العقلي والشرعيّ المستكشف منه.

أمّا جريان الاستصحاب فيها لترتيب الحكم أو المحمول العقليّين، فلا مجال له؛ لأنّه إن كان نفس الإذعان بثبوت المحمول للموضوع، فمع أنّه لا يتصوّر فيه أن يكون العقل ـ بل كلّ حاكم ـ شاكّاً في حكمه مثبت بواسطتين.

وإن كان هو نفس المحمول العقلي الثابت في السابق، فهو وإن كان يتصوّر

فيه أن يكون العقل شاكّاً بالنسبة إليه، كشكّه في الوجود وبقاء سائر الأُمور الواقعيّة، ولكنّه أيضاً مثبت أحد المتلازمين، من جهة ثبوت المتلازم الآخر، وهو القدر المتيقّن من لسان إثبات دليل الاستصحاب.

وأمّا جريان ذلك الأصل الموضوعي لترتيب الأثر والمحمول الشرعي المستكشف سابقاً من حكم العقل، فلا مانع منه، لكونه متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، مضافاً إلى كفاية الوحدة العرفيّة للموضوع في جريان الاستصحاب، وإن كان بنظر العقل الدقّي الموضوع غير الموضوع السابق على فرض التسليم.

وبالجملة: كما أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة إلى حياة زيد، لأجل ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها في الأحكام الشرعيّة المأخوذة المستكشفة عن الأدلّة السمعيّة، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في الموضوع، لأجل ترتّب أحكامه الشرعيّة المستكشفة من العقل.

ومجرّد الاستكشاف من العقل والنقل لا يوجب فرقاً في البناء التعبّدي الاستصحابي على بقاء الموضوع وترتيب آثار بقائه الشرعيّة.

وخلاصة الكلام: مقتضى التحقيق جريان الاستصحاب في موضوع حكم العقل لترتيب الحكم الشرعيّ المستكشف منه، ولا فرق في الجريان بين أن يكون الاستصحاب حجّة من باب الأمارية أو التعبّد، وكونه أمارة وحجّة من جهة إفادته الظنّ الشخصي كما ربما يترائى من بعض العبائر، بل صريح كلام شيخنا البهائي وغيره، أو من باب إفادته الظنّ النوعي من جهة الغلبة أو غيرها من سائر الوجوه المردودة في محلّه.

وعلى كلّ حال، فإنّ من قال بجريان الاستصحاب في سائر المقامات ـ بأيّ

دليل كان ـ عليه أن يحكم بجريانه في المقام أيضاً.

فتحصّل من جميع ما ذكر إلى هنا: أنّ استكشاف الحكم الشرعي من العقل دون الدليل السمعي، لا يوجب فرقاً في جريان الاستصحاب، من دون فرق أيضاً بين الأحكام الشرعيّة الكلّية أو الجزئيّة، والإشكالات الأُخرى الواردة على أصل جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية مطلقاً، سواءً كانت مستكشفة من دليل العقل أو من دليل النقل غير مربوطة بالمقام؛ لأنّها إن كانت واردة تمنع عن جريان الاستصحاب فيها مطلقاً في المقام وفي غيره من سائر المقامات، وإن لم تكن واردة، وأمكن الجواب عنها فيجري في جميع المقامات أيضاً.

ولا ينبغي توهّم الإشكال في المقام من جريان الاستصحاب في بعض المقامات دون الآخر، وحكم العقل في بعض الموارد دون بعض وشكّه فيه؛ لأنّه ناشٍ من كيفيّة حكمه واختلاف ما يراه ويجعله موضوعاً لحكمه من أخذه إمّا بعنوان واقعي موضوعاً للحكم، أو عنوان جامع أعمّ منه بدخالة العلم والجهل فيه، وليس القصور من ناحية الاستصحاب وجريانه.

توضيح ذلك: أنّ الحكم الشرعي:

تارةً: يمكن أن يكون معلّقاً على موضوع واقعي وعنوان واقعي من دون دخالة علم وجهل فيه، كما لو فرضنا أنّ العقل لم يستقلّ بقبح التصرّف في مال الغير، وحكم الشارع بحرمته وجعل موضوعها التصرّف في مال الغير واقعاً. فإذا شككنا في موضوعها، وكانت الشبهة مصداقيّة قد نشكّ في وجود حرمة التصرّف وعدمها، فإن كان الأصل الموضوعي والاستصحاب الجاري في الموضوع موجوداً في المقام، إمّا موافقاً للموضوع الواقعي وحكمه وإمّا مخالفاً، فهو جارٍ بلا

مانع، ويترتّب عليه حكمه، وإلّا فتصل النوبة إلى الأُصول الحكميّة الدائرة مدار ما هو جار في مورد ذلك الشكّ. وكذلك الاحتياط إن كان قد حكم الشارع بالاحتياط طريقاً إلى حفظ الواقع، وإمّا البراءة.

وأُخرى: إذا كان الحكم الشرعي معلّقاً على موضوع أعمّ من العنوان الواقعي والظاهري جامع بينهما بدخالة العلم وعدمه فيه، كما لو علّق حرمة التصرّف على ما لا يعلم أنّه من ماله، وواضح أنّ الموضوع أعمّ من أن لا يكون ماله واقعاً ويعلم بأنّه ليس له، أو كان ولم يعلم به، بل الحرمة محمولة مجعولة في مورد عدم العلم بأنّه من ماله، وهو كما يشمل مورد العلم بأنّه مال الغير، كذلك يشمل مورد الظنّ بكونه ماله، وكذلك مورد الشكّ فيها؛ لأنّها بجملتها موضوعات لذلك الحكم الشرعيّ، وحينئذٍ فإذا شكّ في الموضوع من أنّه مال نفسه أو مال غيره، فهو موضوع وجداني للحكم الشرعي، ولا حالة منتظرة لترتيب الحكم عليه، فلا حاجة إلى جريان الاستصحاب.

والبناء التعبّدي على بقاء الموضوع من أقبح موارد تحصيل الحاصل؛ لأنّ تحصيل شيء موجود في الخارج تكويناً قبيح، فكيف بالتعبّد الشرعي على وجوده وبقائه؟

فظهر عدم مجال لجريانه لا لقصور في الاستصحاب ومانع عن جريانه، بل لأنّ المورد متيقّن كونه موضوعاً للحرمة مثلاً، ومعه لا مجال لجريان الأصل، هذا في الحكم الشرعي المستكشف من الأدلّة السمعيّة.

وقس عليه حال حكم العقل بعينه، لأنّه؛ إمّا يعلّق حكمه على عنوان واقعي غير دخيل فيه العلم والجهل، كما إذا حكم مثلاً بقبح التصرّف في مال الغير. وإمّا

يعلّق الحكم على موضوع أعمّ من الواقع وغيره، كما لو حكم بقبح التشريع وإدخال ما لم يعلم ولم يحرز أنّه من الدِّين في الدِّين، وهو أعمّ من أن لا يكون في الواقع من الدِّين وأدخله في الدِّين مع علمه بأنّه ليس منه، أو كان منه ولم يعلم به، أو ظنّ بعدم كونه من الدِّين، أو بكونه من الدِّين وهو شاكّ فيه.

وبالجملة: كما أنّه يحكم مستقلّاً بقبح التشريع فيما علم عدم كونه من الدِّين، كذلك يستقلّ بقبحه فيما شكّ فيه ولم يعلم أنّه منه، وبقاعدة الملازمة نستكشف الحكم الشرعي والحرمة التشريعيّة في كلّ مورد من موارد موضوع حكم العقل بالقبح، فكلّ مورد من موارد العلم بأنّه ليس من الدِّين أو الظنّ والشكّ فيه، موضوع ومصداق لموضوع الحرمة التشريعيّة المستكشفة من حكم العقل، فلا مجال لجريان الأصل أصلاً في موارد عدم العلم والإحراز؛ لأنّه موضوع وجداني للحكم، ومعه لا حالة منتظرة لترتيب الحكم حتّى يتمسّك بالاستصحاب.

تنبيه: لا يخفى أنّ الميرزا النائيني﵀ قد تعرّض في المقام لأمر هو خارج عن أصل التنبيه، وهو أنّ العقل إمّا ذو حكم واحد أو حكمين، فإن كان موضوعه أعمّ من العنوان الواقعي والظاهري، بحيث كان العلم والجهل دخيلين فيه كما تقدّم، فهو صاحب حكم واحد، وكلّ الموارد غير العلم كما ذكرنا موضوع له، وإن كان الموضوع مجرّد العنوان الواقعي من دون دخالة العلم وعدمه فيه، فهو ذو حكمين؛ حكم واقعي محمول على الموضوع الواقعي، كحكمه بقبح ارتكاب التصرّف في أموال الناس واقعاً، وحكم طريقي في موارد الشبهات الموضوعيّة، كحكمه من جهة حفظ الواقع المحتمل، فكما أنّه يستقلّ بقبح الإقدام على ما يعلم وجود الضرر فيه، كذلك يستقلّ بقبح الإقدام والاقتحام فيما لا يؤمّن كونه ضرراً

ومفسدة، فحكم العقل في موارد شبهاته الموضوعيّة دائماً احتياطي ولا يكون مستقلّاً بالبراءة أصلاً. نعم، لو ثبت قيام حكم شرعي بالبراءة فإنّها تكون حاكمة على حكم العقل بالاحتياط والاشتغال.

وهذا بخلاف الحكم الشرعي، لأنّه لا يستلزم جعل الحكم على الموضوع الواقعي وجوب الاحتياط الطريقي لإحراز امتثال حكم ذلك الموضوع وحفظه على تقدير ثبوته واقعاً، فيمكن للشارع إنشاء حكم إمّا موافقاً لحكم الموضوع الواقعي وإمّا مخالفاً له، بمعنى أنّ الواقع إذا كان مهمّاً في نظر الشارع، بحيث يجب تحفّظه حتّى المقدور ينشأ الشارع وجوب الاحتياط الطريقي لأجله، كما ربما يدّعى الإجماع على جعل الاحتياط في موارد الشبهات الموضوعيّة للمهمّات الشرعيّة من الأموال والدّماء والنفوس.

وإن لم يكن بتلك المثابة، حُكم بالبراءة والتحلّل عن تبعة التكليف على تقدير ثبوته في الواقع، هذا.

أقول: هذا الكلام غير معقول وممنوع، كما تعرّضنا له مفصّلاً في باب البراءة والاشتغال، وأوائل مبحث الظنّ، إذ لا نقبل بحكم العقل في جميع الموارد بالاحتياط والاشتغال، كيف وكيف يجمع بين هذا الكلام والقول باستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، وهذا كلامٌ طويل موكول إلى محلّه المشار إليه آنفاً.

في حكم الاستصحاب التعليقي

التنبيه السادس: عقد شيخنا العلّامة الكلام في هذا التنبيه في مقامين:

المقام الأوّل: في أصل اقتضاء جريان الاستصحاب التعليقي.

والمقام الثاني: في قضيّة وقوع التعارض أو عدمه وجريان الأصلين معاً بلا مانع.

فأقول: ربما يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التعليقي وهو استصحاب أمر ثابت في السابق معلّقاً فعليّته على فعليّة أمر لم يصبح ذلك الأمر فعليّاً قبل، كما إذا علّق حرمة العصير العنبي ونجاسته ـ مضافاً إلى تحقّق العصير خارجيّاً وسائر القيود المعتبرة في تحقّق الموضوع ـ على غليانه أيضاً.

وقد اختلف في جريان هذا الاستصحاب وعدمه، من جهة أنّ العنب إذا كان عنباً وكان الماء والعصير فيه بحسب خلقتهما الأصليّة له حكمان؛ حكم فعلي محمول عليه إذا وجد من دون اشتراطه بأمر آخر، وحكم محمول عليه ولكن بشرط غليانه، فثبوته له تقديريّ تعليقي بخلاف الأوّل فإنّه فعليّ تنجيزي، وإذا جفّ هذا العنب وصار زبيباً نشكّ في بقاء ذلك الحكم التعليقي، ونشكّ في أنّه كما لا إشكال في بقاء سائر الأحكام العقليّة المنجّزة سابقاً على العنب كالملكيّة مثلاً، فهل الأحكام التعليقيّة أيضاً ثابتة أم لا، فإن كان الاستصحاب جارياً وجب الحكم بحرمة الزبيب المضاف إليه الماء الخارجي إذا غلى، وإلّا فهو طاهر بعد

الغليان أيضاً.

أقول: ولا يخفى أنّ الكلام في ما كان الدليل المثبت للحكم السابق إمّا لبّياً أو لفظيّاً، مهملاً أو مجملاً بحيث يتكفّل لحال العنبيّة فقط، ولا يتكفّل أصلاً لوظيفة البقاء حتّى نشكّ في بقاء الحكم وعدمه، وإلّا لو كان الدليل كذلك، فلا شكّ في البين، إذ لو استفدنا من الدليل أنّ الحكم مقصور بوصف العنبيّة أو غيره من سائر الأوصاف المتغيّرة، فلا شكّ في ارتفاع الحكم، لارتفاع الموضوع بارتفاع جزئه، وكذلك لو كان الدليل مطلقاً ومثبتاً للحكم حتّىٰ مع التغيير في الوصف والعنوان، مع حفظ الذات المحمول عليه الحكم، فيكفي نفس الدليل السابق لإثبات الحكم في البقاء، وبالتعبّد بالدليل الاجتهادي لا شكّ حتّى يجري الاستصحاب.

وبالجملة: هناك خلاف بين أصحابنا في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه؛ قال سيّد الأعلام الفائزين السيّد مهدي بحر العلوم رفع الله قدره في مصابيحه بجريان الاستصحاب التعليقي، وحكم بنجاسة العصير الزبيبي وحرمته إذا غلى، استصحاباً للحكم التعليقي الثابت سابقاً المحمول على العنب بشرط الغليان، وحكم بتقدّم هذا الاستصحاب على استصحاب الحلّية والطهارة مع السكوت عن وجه التقدّم.

وقال﵀ بعدم الحاجة في جريان الاستصحاب إلّا باليقين السابق والشكّ اللّاحق وكلاهما موجودان في المقام، وقد كان الحكم التعليقي ثابتاً في السابق بنحو الثبوت على تقدير، ثمّ يشكّ في بقائه كذلك مشروطاً بوجود الأمر المعلّق عليه كالغليان.

وقد أشكل عليه: السيّد الأجلّ صاحب «الرياض»﵀ في درسه على ما نقله

ولده الأمجد المجاهد في مناهله، من أنّ الاستصحاب يحتاج إلى المتيقّن سابقاً حتّىٰ يعقل التعبّد ببقائه، وهذا الركن في المقام مفقود، ضرورة عدم فعليّة الحكم التعليقي وثبوته أصلاً، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

والشيخ الأنصاريﷺ: قد مالَ إلى ما قاله السيّد بحر العلومﷺ من جريان الاستصحاب التعليقي، وقال في المقام بما خلاصته أنّه لا نحتاج في جريان الاستصحاب لأزيد من المتيقّن السابق والمشكوك اللّاحق، والحكم التعليقي كان ثابتاً موجوداً في السابق في عالم التقنين والاعتبار. غاية الأمر وجوده وفعليّته كان تقديريّاً، وهو نحو وجود في مقابل العدم المطلق، ولذا يمكن نسخه. فأركان الاستصحاب بالنسبة إليه تامّة. وعبّر عن مراده:

تارةً: بجريان الاستصحاب في نفس الحكم التعليقي في السابق؛ أعني الحرمة والنجاسة.

وأُخرى: بجريانه في سببيّة الغليان للحرمة.

وثالثة: بجريانه بالنسبة إلى الملازمة الثابتة بين الغليان والحرمة.

ثمّ لو لم يكن هذا الاستصحاب جارياً، فتجري الأصل المنجّز بالنسبة إلى الطهارة والحلّية.

وأمّا إذا كان جارياً، فإمّا أن يتعارضا ويتساقطا كما هو الحقّ، وتصل النوبة إلى الأُصول الحُكميّة الأُخر، وإمّا يقدّم الاستصحاب التعليقي على التنجيزي، فيقع الكلام علميّاً في وجه تقدّمه هل هو من جهة حكومة الاستصحاب التعليقي، أم لعدم التنافي والاجتماع بين الأصلين؟

قال: إنّ الشكّ في الحرمة والنجاسة المعلّقتين سببيّ، والشكّ في الحلّية

والطهارة مسبّبي، وبمناط تقدّم الأصل الجاري في الشكّ السببي على الأصل الجاري في الشكّ المسبّبي، يقدّم استصحاب الحرمة والنجاسة المعلّقتين على استصحاب الحلّية والطهارة المنجّزتين.

وقال المحقّق الخراساني: برغم وفاقه فيه في أصل مرامه﵀ عن وجه تقدّم الأصل: إنّ الشكّ في المقام واحد لا اثنان من السببي والمسبّبي، وهو الشكّ في أنّ الغليان هل يعدّ غاية للحلّية والطهارة وسبباً للحرمة والنجاسة، كما كان في حال العنبيّة أم لا، وأنّ استصحاب كلّ منهما ملازم مع استصحاب الآخر، ووجود كلّ منهما عبارة أُخرى عن عدم الآخر، وأنّ استصحاب الحلّية والطهارة المغياتين لازم استصحاب الحرمة والنجاسة المعلّقتين.

وبالجملة: مع كون الشكّ واحداً لا ينبغي النزاع في وجه التقدّم، فكما لا تعارض ولا تنافي بين الحلّية والطهارة المحقّقتين والحرمة والنجاسة المعلّقتين في حال العنبيّة ومع العلم بثبوت الحكمين، فكذا لا تعارض بينهما في حال الزبيبيّة والتعبّد بثبوتهما بطريق أولى.

أمّا الميرزا النائيني﵀: فقد أنكر الاستصحاب التعليقي أشدّ الإنكار إلّا ببعض المعاني المُرادة منه.

ومحصّل كلامه: مع عدم الحاجة إلى المقدّمات المعقودة في المقام أصلاً أنّه لا إشكال في احتياج التعبّد بالبقاء إلى وجود المتيقّن في السابق، بداهة أنّ البناء على تحقّقه وثبوته لاحقاً مع عدم ثبوته في السابق لا يكون بقاءاً على البقاء وتعبّداً ببقاء ما هو موجود في السابق، وبالتالي فإنّ الاستصحاب إمّا يكون بالنسبة إلى نفس الحكم التعليقي الثابت في السابق، وهذا ما لا مجرى له أصلاً،

لعدم تحقّق هذا الحكم وعدم فعليّته في السابق، إذ أنّ الحكم في تحقّقه وفعليّته يدور مدار تحقّق الموضوع في الخارج، وجزء موضوع الحكم والحرمة كان ثابتاً في السابق وهو العنب، وإمّا الجزء الآخر وهو الغليان لم يكن قد تحقّق أصلاً. نعمْ، لو كان العصير العنبي في الزمان السابق مغليّاً ثمّ شكّ في طهارته ونجاسته وحلّيته وحرمته، فإنّ لجريان الاستصحاب حينئذٍ مجال وهو خارج عن محلّ الكلام.

وأمّا بالنسبة إلى السببيّة والملازمة، فقد قلنا مراراً إنّه لا جعل ولا تشريع في السببيّة والملازمة، وما يترائى ويتوهّم كذلك فهو في الحقيقة من تعليق الحكم على موضوعه، والباب باب الحكم والموضوع لا السببيّة والملازمة، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيهما أصلاً.

ثمّ إنّه قسّم الشكّ في بقاء الأحكام الكلّية على ثلاثة أقسام:

تارةً: الشكّ في بقاء الحكم من ناحية احتمال نسخه.

وأُخرى: الشكّ في بقاء الأحكام الفعليّة المنجرّة سابقاً الغير المعلّقة من ناحية فرض تغيير في موضوعاتها.

وثالثة: الشكّ في بقاء الأحكام المعلّقة.

وقال﵀ بجريان الاستصحاب في القسمين الأوّلين دون الثالث.

ولكن الحقّ تبعاً لما اختاره الشيخ الأجلّ﵀ هو جريان الاستصحاب التعليقي بناءاً على جريانه بالنسبة إلى الأحكام الكلّية مطلقاً، والالتزام بجريان الاستصحاب في القسمين الأوّلين المذكورين دون الثالث تناقض صريح.

بيان ذلك: مقدّمةً نقول إنّ جريان الاستصحاب على قسمين:

تارةً: يجري في الشبهات المصداقيّة، أعمّ من أن يكون أصلاً موضوعيّاً أو

حكميّاً جارياً بالنسبة إلى الحكم الفعلي المتحقّق سابقاً في الشبهة الموضوعيّة، وهذا القسم من الاستصحاب خارج عن محلّ الكلام، لبُعده وخلوّه عن الإشكالات القادمة.

وأُخرى: يجري في الشبهات الحكميّة، وهذا على ثلاثة أقسام؛ لأنّ الشكّ في بقاء الحكم إمّا هو الشكّ فيه من جهة احتمال النسخ، وإمّا الشكّ في بقاء الحكم الكلّي الفعلي المنجّز في السابق، وإمّا الشكّ في بقاء الحكم الكلّي التقديري.

وضابطة الشبهة المصداقيّة الموضوعيّة، كون منشأ الشكّ أُموراً خارجيّة، لا علاقة للشارع بها، بل إذا علم به المكلّف تنجّز في حقّه وإلّا فلا.

وأمّا ضابطة الشبهة الحكميّة، هو كون منشأ الشكّ غير الأُمور الخارجيّة من عدم النصّ، أو عدم وصوله أو إجمال الدليل وإهماله، أو تعارض الدليلين.

وحيث أنّ منشأ الشبهة ليس من ناحية الأُمور الخارجيّة، ولا من ناحية شخص المكلّف، فلابدّ من أن يكون بيان الشبهة ورفعها بيد الشارع، والمرجع في ذلك هو الشارع.

أمّا حجّية الاستصحاب في الشبهة الموضوعيّة فهي ثابتة في حقّ المجتهد والمقلّد، ولذا نجد أنّ المجتهدين يفتون في رسائلهم العمليّة بحجّية الاستصحاب في حقّ المكلّف وأنّ له القيام بذلك في الموضوعات الخارجيّة، هذا وإن كان أصل الحكم بحجّيته مختصّ أوّلاً بالمجتهد ثمّ المقلّد لحاجة استعماله وتطبيقه في موارده إلى النظر في الأدلّة وطرقها وصحّتها وسقمها ولحاظ معارضاتها وهو ليس من شأن المقلّد، ولكن بعد استفادة الحجّية، فالمجتهد والمقلّد فيها شرعٌ سواء.

وأمّا حجّية الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، فهي مخصوصة بالمجتهد

دون المقلّد، كما هو الحال في حجّية الخبر الواحد مثلاً، فكما أنّ المجتهد لو أفتى بحجّية الخبر الواحد لما كان نفع المقلّد، كذلك لو أفتى بحجّية الاستصحاب في الأحكام الكلّية، إذ كلاهما يتوقّفان على النظر في الأدلّة وهو مخصوص بالمجتهد، ولذا يجري المجتهد بنفسه الاستصحاب في الحكم الكلّي، ويكتب نتيجته في رسالته العمليّة من الحكم الكلّي الفرعي، ولا يحيل جريان الاستصحاب فيه إلى المكلّف لعدم شكّ ويقين معتبرين له.

ثمّ نقول: الحكم الجزئي هو الحكم الفعلي المتنجّز الثابت على موضوعه عند تحقّق ذلك الموضوع في الخارج، فهو في فعليّة تحقّقه يحتاج إلى تحقّق الموضوع خارجاً، وما لم يتحقّق الموضوع كذلك لم يتحقّق الحكم الجزئي أيضاً، فالحكم ثابتٌ ما دام هو ثابت وباق خارجاً لأنّ النسبة بينهما نسبة العلّة إلى المعلول، فإذا شكّ في بقاء الحكم وارتفاعه، لابدّ أن يكون المنشأ هو الشكّ في الموضوع، وإلّا فلا شكّ في الحكم بل إمّا يقيني البقاء أو يقيني الارتفاع؛ لليقين ببقاء الموضوع أو اليقين بارتفاعه.

والشكّ في ناحية الموضوع وبقاءه وارتفاعه من جهة احتمال دخالة شيء فيه أو مانعيّته عنه لكن عرفاً لا بحسب الدقّة العقليّة، ولذا قد يشكّ في بقاء الموضوع من ناحية العقل برغم أنّ العرف يرى بقاءه، فإنّه في هذه الحالة يجب تبعيّة العرف دون العقل، فإذا لاحظ العرف اتّحاد موضوع القضيّة المتيقّنة مع موضوع القضيّة المشكوكة فإنّه لابدّ من إجراء استصحاب الحكم الجزئي، بشرط أن لا يكون هناك أصلٌ موضوعي مقدّم عليه، فلا مانع عن جريانه لا من جهة الشكّ في المقتضى، ولا من جهة تبدّل الموضوع، ولا من جهة ارتفاع ركني

الاستصحاب؛ أي اليقين السابق، بل الحكم المتيقّن المستعدّ للبقاء كان ثابتاً متحقّقاً على موضوعه في السابق، ونشكّ في بقاء ذلك الحكم على ذلك الموضوع بنظر العرف فيجري الاستصحاب.

ولا يخفى أنّه كما ذكرنا سابقاً لا حاجة في جريان الاستصحاب بأزيد من اليقين السابق والشكّ اللّاحق، ولكن بشرط تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك، واجتماع الصفتين من اليقين والشكّ في زمان واحد بقاءاً، ولا يشترط أن يكون زمان الشكّ الفعلي متّحداً مع زمان المشكوك، فإذا علمنا بثبوت شيء سابقاً وشككنا في بقائه وارتفاعه جري الاستصحاب إذا كان يترتّب عليه الأثر، سواء كان زمان المشكوك متقدّماً على زمان الشكّ الفعلي، كما إذا علم في يوم الاثنين نجاسة ثوب في يوم السبت، وشكّ في بقائها في يوم الأحد مع العلم بنجاسته أو طهارته في يوم الاثنين، أو كان زمانه زمان الشكّ أيضاً، كما لو شكّ في يوم الاثنين في بقاء النجاسة المتيقّنة يوم السبت أو الأحد في يوم الاثنين، أو كان زمانه متأخّراً عن زمان الشكّ كما لو علم في يوم الاثنين بنجاسة ثوب في يوم الثلاثاء وشكّ فيها بالنسبة إلى يوم الأربعاء، إذا كان الأثر الشرعي يترتّب عليه عند جريانه في يوم الاثنين.

وبالجملة: إذا كان يترتّب على جريان الاستصحاب أثرٌ شرعيّ، فلا محالة يجري من دون فرق بين جميع الصور المفروضة.

هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم الجزئي.

ولكن لا يخفى أنّ جميع الاستصحابات المذكورة المشار إليها آنفاً، إنّما يعدّ من استصحاب الحكم التنجيزي الفعلي دون التقديري التعليقي، وذلك من جهة

فرض فعليّة الحكم لفعليّة موضوعه في موطن تحقّق فعليّته مقدّماً على زمان الشكّ أو مقارناً معه أو متأخّراً عنه، ولا يخفى أنّ فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه بتمام أجزائه وقيوده، وأمّا استصحاب الحكم التعليقي فهو عبارة عن استصحاب الحكم الذي لم يكن فعليّاً في الفترة السابقة، وذلك من جهة عدم فعليّة موضوعه بتمام أجزائه وقيوده، بل المقصود انقلاب الحكم الذي صار بعض أجزاء موضوعه فعليّة دون أن يكون باقي أجزائه فعليّاً، والفرق ظاهر.

وأمّا جريانه بالنسبة إلى الأحكام الكلّية، ففيه إشكالات قويّة مشكلة الدفع كما ذكرناها سابقاً من إشكال وقوع الشكّ في المقتضى الوارد على القائلين بحجّية الاستصحاب في الشكّ في الرافع دون المقتضى، وإشكال تبدّل الموضوع أو لا أقلّ من احتماله، ومعه لا مجال للتمسّك بالعمومات الواردة في أخبار الاستصحاب لكون الشبهة مصداقيّة، وعدم جواز التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة، وإشكال اختلال ركني الاستصحاب من عدم يقين سابق وشكٍّ لاحق، إذ المجتهد في استنباط الأحكام لا يحتاج إلى وجود الموضوعات خارجاً وإحرازها لأنّه يعيّن الحكم معلّقاً على وجود موضوعه في الخارج، بل له الحكم حتّىٰ مع العلم بانتفاء الموضوع في الخارج، فإنّ له أن يجتهد ويستفيد الحكم الكلّي الفرعي، بخلاف الحكم الجزئي لاحتياجه إلى الموضوع الخارجي ضرورة توقّف تحقّقه وفعليّته على تحقّق الموضوع خارجاً.

والشكّ في الحكم لابدّ وأن يكون من جهة الشكّ في الموضوع، إذ لو كان باقياً أو مرتفعاً قطعاً لما شكّ في الحكم، بل إمّا يقينيّ البقاء أو يقينيّ الارتفاع إلّا على وجه البداء المستحيل في حقّه تعالى.

فالشكّ في أنّ الموضوع هو المقيّد بالوصف والخصوصيّة التي تغيّرت، أو هو المطلق المرسل الأعمّ منه ومن فاقدها، يوجب الشكّ في بقاء الحكم وارتفاعه.

هذا، مع أنّه لا حاجة في استنباط الحكم الكلّي الفرعي إلى وجود الموضوع وتحقّقه خارجاً. وهذا بخلاف ما لو علمنا بانتفاء الموضوع أو تردّدنا في تحقّقه خارجاً، فإنّه حينئذٍ لا يقين سابق حاصل ولا شكّ لاحق متحقّق، فكلا ركني الاستصحاب مختلّ.

ولا يخفى أنّ الإشكالات المذكورة واردة على جميع الأقسام الثلاثة من الصور المتصوّرة في الشكّ في بقاء الحكم الكلّي وارتفاعه، فإن أمكن الجواب عنها سقط الإشكال في جميع الأقسام من دون تخصيص بينها، وثبت جريان الاستصحاب في جميع الأقسام، وإلّا فالثابت عدم جريان الاستصحاب في جميعها أيضاً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فتجويز جريانه في صورة الشكّ في بقاء الحكم من جهة احتمال النسخ، وصورة الشكّ في بقاء الحكم الفعلي المتنجّز سابقاً، والمنع عن جريانه في الشكّ في بقاء الحكم التقديري المعلّق على فرض تحقّق أمر، كاد أن يشبه بالجمع بين المتناقضين.

وسوف نشير في الخاتمة أنّ جريان الاستصحاب لا محالة يحتاج إلى وحدة موضوعيّ القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة، إذ لولاها لما كان إبقاء المشكوك إبقاءاً للمتيقّن السابق، بل هو حكم بحدوث ما لم يكن، فلا يصدق حينئذٍ البقاء والنقض والرفع وغير ذلك من التعبيرات المختلفة الواردة في أخبار الباب.

ولكن نكرّر التنبيه على أنّه لا يشترط بقاء الموضوع بالدقّة العقليّة بأن يراه

العقل حقيقة هو الموضوع السابق، بل يكفي فيه نظر العرف وحكمه ببقائه واتّحاده، ورؤيته موضوعي القضيّتين متّحداً؛ لأنّ التغييرات الواردة في الموضوع المغيّرة لوصفه وعنوانه، والموجبة لانتفاء بعض الخصوصيّات المحتملة دخالتها فيه بنظر العرف، هو التغيير في وصف الموضوع، وما علّق الحكم عليه في السابق، فما يراه موضوعاً للحكم في السابق يراه أيضاً باقياً موضوعاً في اللّاحق، ولولا ذلك لما بقي مجال لجريان الاستصحاب إلّا في موارد شاذّة نادرة.

من جهة احتمال تبدّل الموضوع بنظر العرف فضلاً عن العقل، فإنّ القطعتين من الزمان، أعني ما قبل الزوال وما بعده، وإن لم تكونا مأخوذتين بنحو تعدّد الموضوع وتكثيره المتتبع لتعدّد الحكم على الفرض، بل الحكم واحد والموضوع واحد على كلّ تقدير، وإنّما التردّد في قصر الحكم وطوله بتبع التردّد في قصر الموضوع وطوله، إلّا أنّ الزمان القصير المحتمل موضوعيّته غير الزمان الطويل المحتمل موضوعيّته عقلاً وبنظر العرف أيضاً، فالتردّد في ذلك موجب للتردّد في الحكم من جهة التردّد في موضوعه، ودورانه بين الزائل والباقي، وأنّه إن كان الموضوع هو القصير فقد زال الحكم بانقضائه، وإن كان هو الطويل فالحكم باقٍ ببقائه، فيشك في أنّ إبقاء الحكم على تلك الحالة إبقاء لما كان على ما كان، أو إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، فالشبهة في الحقيقة إنّما تحصل من هذه الجهة.

وما ذكرناه من مرجعيّة العرف لا يختصّ بالموضوع بل يشمل قضيّتي المقتضى والرافع، فربّ أمر يراه العقل مشكوكاً من جهة الشكّ في المقتضى، ويراه العرف مشكوكاً من جهة وقوع الشكّ في الرافع، كما أنّه يمكن ادّعاء أنّ العرف

يرى تحقّق أحد الضدّين رافعاً للضدّ الآخر، ويرى البياض المتحقّق ثابتاً باقياً مستعدّاً للبقاء إلى أن يعرض عليه عرض آخر من سائر الألوان، ففي الحقيقة بنظره المسامحي يرى الضدّ نفسه رافعاً ومعدماً للضدّ الآخر، فيرى تحقّق أحدهما ووجوده علّة لعدم الضدّ الآخر، مع أنّ التحقيق بالنظر الدقّي العقلي يقضي بخلاف ذلك، إذ كما أنّ عدم أحد الضدّين ليس له مدخليّة في وجود الضدّ الآخر، ولا يكون مقدّمة له كما بيّن مفصّلاً في مبحث الضدّ، كذلك تحقّقه ووجوده لا يكون علّة لعدم الضدّ الآخر.

وبالجملة: البحث عن إحالة قضيّتي المقتضى والرافع إلى العرف كما في قضيّة وحدة الموضوع والمثال، خارج عن البحث، لكن الثابت في الموارد المذكورة مرجعيّة العرف ولو لم يسلّمه الآخرون.

وخلاصة الكلام: لو ثبت صحّة ما ذكرناه وكفايته للحكم بجريان الاستصحاب وبنينا عليهما في جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية الفعليّة المنجرة سابقاً المشكوكة بقاءاً، وصحّحنا الجريان بهما، لما كان هناك فارق بين جريانه في الأحكام الكلّية بالأقسام الثلاثة المتقدّمة.

مع أنّ جريان استصحاب عدم النسخ في مورد الشك في نسخ الحكم الكلّي الثابت سابقاً أهون وأسهل؛ لأنّ الحكم في الصورتين اللّاحقتين معلّق على موضوع معنون بوصف وواجد لخصوصيّة وأمر، والشكّ في بقائه من جهة زوال ذلك الوصف والعنوان وفقدان تلك الخصوصيّة وذلك الأمر، ولولا قضيّة حكم العرف من الاتّحاد لما كان هناك مجال لجريان الاستصحاب، وهذا بخلاف الشكّ في النسخ لبقاء الموضوع فيه على حاله، وعدم أخذ الدليل قيداً للحكم إلى زمان النسخ.

نعم، من جهة عدم لزوم البداء المستلزم للجهل والغفلة والمستحيل في حقّه تعالى، لابدّ من أن يكون الحكم المترائى مطلقاً مرسلاً في الواقع مقيّداً بذلك الزمان من أوّل الأمر، وبوصول الدليل على نسخه نكشف أنّ تقييد الحكم السابق إلى هذه المدّة لا مصلحة فيه من بعده أصلاً، فلا تغيير في الموضوع بحسب الظاهر في هذا الاستصحاب بخلاف قسيميه.

وأمّا الإشكال الثالث: فمدفوع باعتبار أنّ المجتهد كما أنّه يجتهد ويستفيد الحكم الكلّي العرفي من الأدلّة على تقدير تحقّق موضوعاته، كذلك يحكم ببقائها على تقدير الشكّ في بقاء موضوعاتها في ظرف تحقّقها.

بيان ذلك: إنّ الحكم الكلّي ينحلّ إلى أحكام جزئيّة متعدّدة فعليّة في ظرف تحقّقها عند تحقّق كلّ فرد فرد من أفراد موضوعاتها. ويرى المجتهد تلك الأحكام العديدة الفعليّة في مواطن تحقّقها بعنوان جامع مستفاد من الدليل، وهو الحكم الكلّي الفرعي. فإذا استفاد من الدليل هذا الحكم قد استفاد منه أحكاماً كثيرة فعليّة، ولكن في مواطن تحقّقها وتحقّق موضوعاتها. ولا يلزم أن تكون تلك الأحكام بأجمعها أحكاماً فعليّة عند اجتهاده.

وحيث قلنا باستفادة تلك الأحكام الفعليّة عند تحقّق موضوعاتها بعنوان جامع كلّي عام، وهو الحكم الكلّي الفرعي، فلا يكون المستفاد وما اجتهد فيه هو الحكم الجزئي الفعلي، ضرورة استفادة ذلك العنوان بعنوان جامع وهو الكلّي، فلا ينبغي توهّم أنّ وظيفة المجتهد على هذا هو تعيين الأحكام الجزئيّة دون الكلّية.

وبالجملة: المجتهد باستنباطه الحكم الكلّي يستنبط حقيقة أحكاماً عديدة فعليّة في مواطن تحقّقها، وهي متعدّدة بعدد موضوعاتها المتحقّقة، فركن

الاستصحاب وهو اليقين بالحكم الفعلي حاصل. غاية الأمر أنّ هذا الحكم المتحقّق الفعلي ثابت في موطنه خلال الأيّام أو الشهور أو السنين القادمة، ثمّ يشكّ في بقاء هذه الأحكام الفعليّة الجزئيّة في مواطنها، من جهة احتمال عروض ما يخلّ بموضوعاتها، فكما يجتهد ويستفيد بالدليل الاجتهادي أصل ثبوت الحكم على موضوعه كثبوت النجاسة على الماء المتغيّر أوصافه الثلاثة في مطلق الأزمنة والأمكنة، كذلك بالتعبّد الاستصحابي والبناء الشرعي ـ الذي هو المتمّم للدليل الاجتهادي ـ يحكم ببقاء ذلك الحكم عند الشكّ في بقائه وارتفاعه من جهة زوال خصوصيّته في موضوعه في موطن تحقّقه، فكما أنّ الدليل الاجتهادي متكفّل لحكم أصل الثبوت، كذلك التعبّد الاستصحابي متكفّل لحكم بقائه.

فبهذا الوجه الوجيه يمكن تصحيح المتيقّن واليقين السابقين والشكّ اللّاحق، ورفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، إذا كانت الشبهة في بقاء الحكم الكلّي الفعلي المتنجّز من جهة عروض التغيّر في الموضوع.

هذا، وبالرغم من ذلك فإنّ هذا الجواب عاجز عن دفع الإشكال عن جريان استصحاب عدم النسخ إذا كان منشأ الشكّ في بقاء الحكم احتمال النسخ، كما في صلاة الجمعة في زمان الغيبة؛ لاحتمال اختصاص وجوبه بزمان الحضور ونسخه في زمان الغيبة، إذ الحكم الكلّي المحتمل نسخه. أمّا ثابت بالنسبة إلى الأفراد المكلّفين المدركين لكلا الزمانين من الحضور والغيبة، فيكون في بعض الزمان قد تحقّق فعليّته، ولذا يمكن النظر إلى فعليّة ذلك الحكم بالنسبة إلى هؤلاء المكلّفين في موطن تحقّقهم، والحكم بجريان الاستصحاب بالنسبة إلى زمان الغيبة، لتحقّق فعليّة الحكم وثبوت الحالة السابقة.

وأمّا بالنسبة إلى المكلّفين المعدومين اللّذين سيولدون في عصر الغيبة والذين لم يدركوا عصر الحضور فلا يقين بفعليّة الحكم في حقّهم في زمان والشكّ في بقاء ذلك الحكم الفعلي، لأنّ الشكّ في أصل إنشاء الحكم وشموله لهم، ضرورة احتمال النسخ في حقّهم، فكما يحتمل أن يكون الحكم المنشأ سابقاً طويلاً إلى يوم القيامة وكونهم مكلّفين بها، كذلك يحتمل تحديد أمده بذلك الزمان وارتفاعه بعد، فلا حكم ولا شيء عليهم، ولا يقين عندهم بفعليّة الحكم في حقّهم في فترة زمنيّة حتّىٰ يشكّ في بقائه في الزمان اللّاحق، ولا شكّ في البقاء أيضاً ضرورة فرعيّته لأصل الثبوت وهو محلّ الكلام، فإذا كان الاستصحاب مثبتاً للحكم في حقّهم، لزم أن يكون متكفّلاً لمقامين، فبالنسبة إلى المدركين للزمانين متكفّلاً ومتعرّضاً لحال البقاء، وبالنسبة إلى المكلّفين في زمان الغيبة خاصّة متكفّلاً ومتعرّضاً لأصل الحدوث والثبوت، وهو بعيد عن لسان الاستصحاب.

وعليه، فالجواب عن الإشكال السابق غير مفيد في الأحكام الكلّية المشكوكة بقاءاً من جهة احتمال النسخ.

وبعين ما ذكرنا من عدم جريان استصحاب عدم النسخ لعدم وجود حالة سابقة ولاحقة له، صرّح الميرزا النائينيﷺ في الأحكام المعلّقة التقديريّة، إذ الحكم لا يصبح فعليّاً ما لم يتحقّق موضوعه، والموضوع لا يتحقّق ولا يكون فعليّاً إلّا بتحقّق تمام أجزائه وقيوده، فإذا كان العنب موجوداً ولكنّه لم يبلغ مرتبة الغليان الفعلي فلا يتوجّه إليه الحرمة، ولا نشكّ في بقاء الحكم الفعلي بمثل ما ذكرنا في استصحاب عدم النسخ. وبناءاً على هذا يلزم الحكم بعدم جريان الاستصحاب في كليهما دون الثاني خاصّة.

ثمّ إنّه ربما يقال: في استصحاب عدم النسخ، من أنّ الحكم ببقاء الحكم الكلّي المشكوك بقائه من جهة احتمال النسخ، إنّما هو بمقتضى التمسّك بالأصل اللفظي، وهو إطلاق الدليل الدالّ على الحكم الشامل للأفراد الطوليّة بالإطلاق الأزماني دون الاستصحاب

وفيه: أنّ ذلك يتمّ فيما إذا كان الدليل الدالّ على الحكم دليلاً لفظيّاً، وقد أحرزنا كون المولى في مقام البيان من هذه الجهة أيضاً.

وأمّا إذا كان الدليل لبّيّاً كثبوت الحكم بالإجماع أو الضرورة من الدِّين أو المذهب وغيرها، كما هو الحال في أكثر أحكام الشريعة، فلا مجال للتمسّك بالإطلاق، وكذلك إذا لم نحرز كون المولى أو الشارع في مقام البيان من هذه الجهة، فالحكم مطلقاً بالتمسّك بالإطلاق والأصل اللّفظي في غير محلّه.

نعم، ربما يقال: بأنّ الحكم ببقاء الحكم لا يكون من باب الاستصحاب، ولا من باب الإطلاق الأزماني للدليل، بل تمسّكاً بعموم آخر يشمل جميع الأحكام مطلقاً، وهو عموم قوله ﷺ: (حلال محمّد ﷺ حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة).

ولكنّه على فرض تسليم دلالته لا يدفع الإشكال إذ الإشكال في أصل عدم اقتضاء المقام لجريان الاستصحاب مطلقاً، سواء كان إطلاق وعموم في البين أم لم يكن.

وبعبارة أُخرى: لا إشكال في أصل اختلال أركان الاستصحاب وعدمه في موارد الشكّ في النسخ، مع قطع النظر عن الحاجة إليه؛ لانتفاء الدليل المتكفّل للعموم أو الإطلاق الأزماني، أو عدم الحاجة إليه لوجود مثل هذا الدليل.

قد يُقال: بإمكان تصحيح جريان استصحاب بقاء الحكم السابق، واستصحاب عدم النسخ، وذلك بالاكتفاء باستصحاب الحكم الإنشائي[1] في السابق المتحقّق بالفعل في عالم التقنين والاعتبار، دون الفعلي الواصل إلى مرتبة الفعليّة التامّة، إذ لا إشكال أنّ له وجوداً متحقّقاً في عالم البناء والاعتبار، فيُقال إنّه متحقّق فعلاً يقيناً، ضرورة الفرق بين الحالة التي قبل الإنشاء والتي بعده، حيث نشكّ في بقائه وارتفاعه، فيستصحب بقاءاً.

فإنّه يقال: لو كان هذا ـ أي تحقّق الحكم وثبوته في عالم البناء والاعتبار، المتوقّف فعليّته التامّة على تحقّق موضوعه في الخارج ـ كافياً لجريان الاستصحاب ومجوّزاً له، فلا مانع عن جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام التعليقيّة التقديريّة، إذ فيها أيضاً الحكم متحقّق إنشاءاً، وثابت في عالم البناء والاعتبار، متوقّفاً على الفرض وتقدير موضوعه في الخارج، فالتفريق بين القسمين والحكم بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني في غير محلّه.

وإن لم يكن على هذا النحو من التحقيق والثبوت للحكم كافياً لجريان الأصل، فاللّازم هو الحكم بعدم جريانه في استصحاب عدم النسخ أيضاً.

ويؤيّد ما ذكرنا من كفاية التحقّق البنائي لجريان الأصل، ما ذكره الميرزا

---

(١) لا يخفى أنّه ليس المراد من ذلك الحكم الإنشائي الذي أفاده المحقّق العظيم صاحب الكفايةﷺ، وقد ذكرنا في محلّه أنّه لا مجال للحكم الإنشائي، وليس معنىٰ ترتّب الحكم إلّا الفعليّة والتنجّز، بل المراد من الحكم الإنشائي وجود الحكم والتكليف المنشآن في عالم البناء والاعتبار إذ لا إشكال أنّ للحكم بهذا الوجود والاعتبار نحو تحقّق في قِبال العدم المطلق، ولذا يمكن نسخه ورفعه قبل تحقّق فعليّته.

النائينيﷺ بالنسبة إلى العقود التنجيزيّة والعهديّة التعليقيّة، كعقد الجُعالة والسبق والرماية، وكذلك الكلام في الإيقاعات، سواءً كان مضمونها مضموناً منجّزاً كالطلاق أو معلّقاً كالوصيّة، بناءاً على كونها من الإيقاعات، وكالتدبير وغير ذلك، فإذا شكّ في انفساخ العقد أو الإيقاع وعدمه بمجرّد فسخ أحد المتعاقدين أو الموقع، فلا مجال لجريان الأصل بالنسبة إلى جواز الفسخ وعدمه؛ لأنّه حالة سابقة محرزة لجوازه وعدمه، ولكن يستصحب أمراً آخر منتجاً نتيجة استصحاب عدم جواز الفسخ، وهو استصحاب الملكيّة الحاصلة بمجرّد وقوع العقد أو الإيقاع، وهذا الكلام بالنسبة إلى العقود التنجيزيّة غير المعلّقة صحيح لا إشكال فيه؛ لأنّ المنشأ في مثل عقود البيع والصلح إنّما هي الملكيّة المنجّزة وفعليّته متحقّقة في الحالة السابقة، ولذا لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى بقائها مجال.

ولكن يشكل تحقّق بالنسبة إلى العقود العهديّة التعليقيّة؛ لأنّ الملكيّة المنشأة فيها إنّما هي على تقدير تحقّق شرط خاصّ وأمر مخصوص، كما أنّ الملكيّة في مثل عقد الجعالة تتحقّق بعد تحقّق ما جعل له العوض، وكذلك في عقد السبق والرماية تتحقّق بعد تحقّق التقدّم والسبق فيهما، فالملكيّة المنشأة على تقدير خاصّ في المقام، تشبه الأحكام المنشأه على موضوعاتها المقيّدة وجودها ولا تحقّق لهذه الملكيّة وفعليّتها إلّا إنشاءاً في عالم الاعتبار والبناء.

وحكمهﷺ بجريان الاستصحاب فيها، إنّما للاكتفاء بهذا النحو من التحقّق والثبوت لجريان الاستصحاب. والعجب أنّه ينقل عن الشيخﷺ القول البتّي بعدم جريان الاستصحاب في المقام، مع التزامه بجريانه في الأحكام التعليقيّة.

ولكن ينبغي لهﷺ أيضاً ـ مع غمض النظر عمّا نسبه إلى الشيخ ـ الالتزام

بالقول البتّي، ولعلّ الشيخ﵀ أيضاً علّق جريان الاستصحاب في مضامين تلك العقود والإيقاعات على جريان الاستصحاب التعليقي، وعلى كلّ حال لا يخلو الأمر أمّا القول بجريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام التعليقيّة. أو القول بعدم جريانه بالنسبة إلى مضامين العقود المفروضة في المقام، إذ الإشكال مشترك، والجواب لو كان كافياً لكفى في كلا المقامين.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الاستصحاب لو كان جارياً في الأحكام الكلّية المشكوكة بقاءاً من ناحية احتمال فسخها، وفي مضامين تلك العقود والإيقاعات لو كانت عهديّة معلّقة، لزم الحكم بجريانه أيضاً في الأحكام التعليقيّة، وإن لم يكن جارياً في تلك الأحكام لزم عدم جريانه في الأحكام المشكوكة فسخها والمضامين المشكوكة بقائها.

ولكن الحقّ: كفاية نفس تحقّق الحكم وثبوته في عالم الاعتبار والبناء، ووجوده القانوني للتعبّد والحكم ببقائه، ولذا يجري الاستصحاب التعليقي بلا مانع ولا إشكال من خلل في أركانه.

نعم، لو احتاج في التعبّد بالبقاء إلى فعليّة الحكم بمرتبتها التامّة، فالحقّ عدم جريان الاستصحاب، لا في الحكم الكلّي المشكوك بقائه من ناحية احتمال النسخ، ولا في الأحكام التعليقيّة، ولا في مضامين العقود العهديّة المعلقة.

وما ذكرناه أوّلاً هو مراد الشيخ﵀، ولذا قال بجريانه في المقام، ولا إشكال أنّ مراده جريان الاستصحاب في نفس الحرمة والنجاسة المعلّقتين الثابتتين في السابق على تقدير الغليان لا في الملازمة بين الغليان والحرمة، ولا في سببيّة الغليان للحرمة، كيف وشأنه أجلّ من أن يقول في موضع بعدم تعلّق الجعل

بالأحكام الوضعيّة مطلقاً فضلاً عن السببيّة والملازمة، وفي مقام آخر يحكم بالتعبّد ببقائهما. فالمراد من استصحاب نفس الحرمة والنجاسة والسببيّة والملازمة أمرٌ واحد، ولا ينبغي الاعتراض عليه في المقام تارةً بعدم تعلّق يد التشريع بالسببيّة والملازمة، وأُخرى على تقديره وتسليمه وقوع الملازمة بين الحكم وتمام موضوعه لا بعضه وجزئه.

هذا تمام الكلام في أصل اقتضاء جريان الاستصحاب التعليقي.

قال الميرزا النائيني: في مقام الخدشة في المثال، وهو أنّ الحرمة والنجاسة قد حملتا في الأدلّة على العصير العنبي وماء العنب، الظاهر في ماء العنب المخلوق بحسب خلقته الأصليّة، لا الحاصل في العنب إذا جفّ وصار زبيباً بالاختلاط وزيادة الماء الخارجي عليه، فإذا جفّ العنب وصار زبيباً انتفى عنوان العصير الموضوع للحكم بالنجاسة والحرمة على تقدير الغليان، وليس ذات العنب موضوعاً للحكم حتّى يستصحب حالة كونه زبيباً، فالحكم بنجاسة الزبيب وحرمته على تقدير الغليان عن طريق الاستصحاب يكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر خارجاً عن موضوع أدلّة الاستصحاب.

أقول: الحقّ أنّه لو كان المستفاد من الأدلّة هذا المعنى الذي ذكره، وكانت هي ظاهرة فيه، فالحقّ معه، وإلّا فإن استفدنا موضوعيّة العنب ذاته للحكم بالنجاسة والحرمة المعلّقتين على الغليان فلا.

وكان﵀ يورد انتقاضات على جريان الاستصحاب التعليقي، ومن جملتها مورد اللّباس المشكوك وهو فيما لو شكّ المصلّي في كون لباسه متّخذاً من مأكول اللّحم أو غيره. أمّا استصحاب كلتا الحالتين، أي كونه من مأكول اللّحم أو عدم

كونه كذلك، فلا مجال لجريانه، لعدم إحراز الحالة السابقة في الاستصحاب، ضرورة الشكّ في أصل ما تحقّق من الوصفين بتحقّق اللّباس وثبوته من دون علم به.

وأمّا الاستصحاب التعليقي بناءاً على تقدير جريانه، فله مجال لتصحيح الصلاة مع لبس ذلك اللّباس المشكوك؛ وذلك من جهة أنّ المكلّف كان بحيث لو صلّى قبل لبس ذلك المشكوك لكانت صلاته صحيحة، فتستصحب تلك الصحّة المعلّقة إلى ما بعد لبس ذلك اللّباس المشكوك والصلاة فيه.

أقول: لا ينبغي صدور مثل هذا الإشكال من الأعلام المحقّقين؛ لأنّ الصحّة المستصحبة إن كانت بالنظر إلى حالة المكلّف المصلّي، أي من جهة عدم كونه لابساً ذلك المشكوك، فمع أنّ الصحّة المذكورة أمر انتزاعي مأخوذ في نظر العقل عن مناشئ انتزاعها، وهي تماميّة العمل بقيوده وأجزائه، وأنّ الأصل المذكور ثبت أنّه مثبت ولا يمكنه إثبات الصحّة بقاءاً عند لبس ذلك المشكوك، ومع عدم أخذ ذلك العنوان وعدمه ـ أي اللّابسيّة وعدم اللّابسيّة ـ في أيّ دليل شرعي مطلقاً، بل هو استصحاب موضوعي جارٍ في الموضوع لعدم شكّه في أصل الحكم الكلّي؛ لأنّه يعلم بعدم جواز الصلاة في غير المأكول اللّحم مطلقاً، وجوازه في المأكول اللّحم، وبالتالي يكون شكّه في أنّ الفرد الخارجي المتحقّق هل هو من مأكول اللّحم أو غيره، والأصل عدمه.

وفيه: أنّه لو كان كذلك فهو من الاستصحابات الفعليّة المنجّزة لا التعليقيّة.

وأمّا الصحّة المستصحبة إن كانت بالنظر إلى وصف الصلاة، ففيه أنّه قد ذكرنا مراراً ـ سيّما في مبحث الصحيح والأعمّ ـ أنّ الصحّة والفساد لا يعدّان من أوصاف الأُمور الكلّية، بل من صفات المصداق والموضوع، ورتبتهما متأخّرة عن

جعل الحكم الكلّي المتعلّق بالصلاة مثلاً، ولا يعقل أن تكونا حكمين شرعيّين مجعولين على طبيعة الصلاة مثلاً، أو وصفين عارضين لها، وإنّما هما أمران منتزعان عقلاً عن مطابقة الفرد المأتي بها للطبيعة المأمور بها، فالصحّة العارضة على المصداق لا تحقّق لها قبل تحقّق المصداق، وليست هي من الأُمور التشريعيّة المجعولة حتّى يتصوّر لها تحقّق اعتباري قانوني، وحال كونها بحيث تتحقّق على تقدير تحقّق المصداق مطابقاً للمأمور به، كحال كون المكلّف بحيث لو صلّى إلى القبلة لكانت صلاته صحيحة ومجزية، في أنّها حينيّة تكوينيّة، وليست من المجعولات الشرعيّة، ولا ذات أثرٍ مجعول، ولا أثر لاستصحابها إلّابملاحظة إحراز كون الصلاة واجدة لقيدها؛ أعني عدم وقوعها في أجزاء ما لا يؤكل، أو وقوعها إلى القبلة. ومن الواضح أنّ استصحابها لا يجدي شيئاً في إحراز الصحّة فعلاً في المصداق المتحقّق، إلّا بإحراز تحقّق القيد، واستصحاب تلك الحيثيّة قاصرة عن إثبات ذلك، فعدم جريان الاستصحاب التعليقي في أمثال هذه الفروض، لا يغيّر شيئاً في جريانها في محلّ الكلام؛ أعني استصحاب الأحكام المعلّقة.

وبالجملة: فالصحّة غير متحقّقة في السابق وكذلك فعليّة الصلاة في السابق حتّى تتّصف بالصحّة، بل كان المصلّي بحيث لو صلّى من دون لبس المشكوك لكانت صلاته صحيحة.

تتمّة:

لا يخفى أنّه على فرض عدم جريان الاستصحاب التعليقي بالنسبة إلى الحرمة والنجاسة، فإنّه تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب الفعلي بالنسبة إلى الحلّية والطهارة المتحقّقتين في السابق وفي حال العنبيّة، هذا أيضاً على فرض

جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية كما عليه المشهور.

وأمّا بناءاً على ما ذهب إليه الأخباريّون، من عدم جريانه في الأحكام الكلّية إلّا عند الشكّ في النسخ، فهو أيضاً لا يجري، وتصل النوبة إلى سائر الأُصول الحُكميّة، حيث يكون قد شكّ في نجاسة الزبيب المغلي وطهارته وحلّيته وحرمته، ويستلزم الأمر حينئذٍ الحكم بالطهارة بمقتضى (كلّ شيء لك طاهر)، والحكم بالحلّية تمسّكاً بقوله: (كلّ شيء لك حلال)، إن كان شاملاً للشبهات الحكميّة وإلّا فبسائر الأخبار الواردة في البراءة.

وإن كان الاستصحاب التعليقي جارياً بالنسبة إلى الحرمة والنجاسة على تقدير الغليان، فهل ذلك ينافي الاستصحاب المنجّز بالنسبة إلى الطهارة والحلّية، فهل الحاصل في المقام شكّان ممّا يستلزم جريان أصلين فيهما، أم الحاصل شكّ واحد؟ ولا منافاة بين الأصلين أصلاً كما سيجيء، وعلى تقدير التنافي فهل هما يتعارضان ويتساقطان، وتصل النوبة إلى سائر الأُصول الحكميّة أم أنّ أحدهما وهو الاستصحاب التعليقي يكون حاكماً على الاستصحاب الفعلي التنجيزي، ويعدّ التنافي بينهما تنافياً بدويّاً، والشكّان سببي ومسبّبي، ويكون الأصل الجاري في الشكّ أصلاً سببيّاً حاكماً على الأصل في الشكّ المسبّبي.

وبالجملة: التزم المحقّق الخراساني في المقام بعدم التنافي بين الأصلين، وعدم الاثنينيّة في الشكّ أيضاً، ولذا لا يكون عنده سببيّة حاكمة ومسبّبيّة محكومة، ولا تنافي في البين بل الأصلان جاريان بقدمٍ سويّ.

بيان ذلك: أنّه لو صدر من الشارع حكم مقيّد بأمر وتحقّق موضوع كان ضدّاً لذلك الحكم، ونقيضه أيضاً مغيّاً بعروض ذلك الأمر والموضوع، كما أنّ تعلّق

النجاسة على عروض أحد أسباب النجاسة يوجب تقييد الطهارة إلى زمان عروض أحد تلك الأسباب أيضاً، كما في النجاسة والحرمة الثابتتين على العنب في حال عنبيّته المعلّقتان على عروض الغليان، ولذا تكون كلّاً من الحلّية والطهارة فيه مغيّاً أيضاً به، ولولا ذلك بحيث لو كان الحكم الثابت قبل الغاية ثابتاً بعده أيضاً، للزم الحكم باجتماع النقيضين والأمر بالضدّين من الشارع وهو قبيح منزّه عنه.

وبعد هذا فنقول في المقام: إنّ الاستصحاب كما يقتضي الحرمة والنجاسة على تقدير الغليان في الزبيب، كذلك يقتضي الحلّية والطهارة فيه قبل الغليان أيضاً، إذ الشكّ في الحلّية والحرمة والطهارة والنجاسة في الزبيب يقتضي الحكم بالبقاء على ما كان عليه سابقاً، كذلك الأمر في حال العنبيّة حيث لم تكن هناك منافاة بين الحكمين يستلزم التعبّد ببقائهما كذلك، كيف ولو كان دليل اجتهادي قائماً في المقام بأنّ الزبيب حاله كحال العنب في جميع الأحكام ـ فعليّة ومنجّزة كانت أو تعليقيّة تقديريّة ـ لما اقتضى أزيد من ذلك، فكيف بالأصل والاستصحاب.

وبالجملة: ما هو المتكفّل لإثبات الحرمة والنجاسة بعد الغليان متكفّلٌ للطهارة والحلّية إلى زمان الغليان، فلا اجتماع بين مؤدّى الأصلين ولا تنافي بينهما حتّى يمنع من جريانهما معاً.

أقول: ولكنّ في كلامه نظر، ولولا ذلك لكان في غاية المتانة والصحّة، وهو أنّه توهّم أنّ الحكم بالطهارة والحلّية للزبيب قبل الغليان من جهة استصحاب الطهارة والحلّية الثابتتين تنجيزيّاً قبل الزبيبيّة والجفاف، ولو كان ذلك لا إشكال أنّه يلزم الحكم ببقاء تلك الطهارة والحلّية كذلك، أي مغياتين بعروض الغليان،

وبمجرّد تحقّقه تنتفيان، وذلك بمقتضى إحرازهما الوجداني وبالدليل الاجتهادي، فكيف بما إذا حكم ببقائهما تعبّداً، هذا.

ولكن الحكم بالطهارة والحلّية في الزبيب ليس من باب الاستصحاب، بل بالأدلّة[1] القطعيّة الخارجيّة من العمومات الواردة، كقوله عزّ من قائل: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾[2] إلى آخره، أو بالإجماعات القطعيّة كورود الأدلّة الخاصّة في الموارد الأُخر غير الزبيب.

وبالجملة: الحكم بالطهارة والحلّية في الزبيب قبل الغليان من جهة الأدلّة اللّفظيّة المهملة أو المجملة الساكتة من بقائهما بعد الغليان أو ارتفاعهما، أو من جهة الدليل اللّبي مثل الإجماع، فإذا اختلط مع الماء وغلى نشكّ في بقاء الطهارة والحلّية، إذ كما يحتمل أن تكونا مغياتين بعروض الغليان وما كان فيهما اقتضاء أزيد من ذلك، كذلك يحتمل أن يكون الحكم مرسلاً مطلقاً باقياً حتّى بعد الغليان، ولذا يكون للاستصحاب مجال للتيقّن بثبوته في السابق والشكّ في بقائه فيجري، ولكن لا بالنسبة إلى الحكم المغيّى المحرز كونه كذلك، لا إلى الحكم الثابت إطلاقه وإرساله حتّى بالنسبة إلى ما بعد الغليان ضرورة عدم الحاجة إلى التعبّد الاستصحابي في كليهما، لانتفاء الحكم في الأوّل بمجرّد الغليان، وبقائه في الثاني

---

(١) ولكن الأدلّة القطعيّة المذكورة مهملة أو مجملة من ناحية التعرّض لما بعد الغليان، ولذا يقع الكلام في الحلّية والحرمة والطهارة والنجاسة بعد الغليان، فتصل النوبة إلى جريان استصحاب الحلية والطهارة مغياتين، واستصحاب الحرمة والنجاسة المعلّقتين على الغليان، ولعلّه لهذا السبب وأمثاله لم يعلّق شيخنا العلّامة أدام الله أيّامه عليه في هذه الدورة.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

ولو بعد الغليان، لاقتضاء إرساله وإطلاقه ذلك، فكما أنّه يجري الاستصحاب التقديري في أحد طرفي الشكّ بالنسبة إلى النجاسة والحرمة، كذلك يجري الاستصحاب الفعلي التنجيزي في الطرف الآخر منه بالنسبة إلى الطهارة والحلّية، فيجتمعان في محلّ واحد وزمان واحد ويتنافيان.

نعم، يرد الإشكال على الاستصحاب في الحكم الكلّي من جهة أُخرى، وهو وقوع الشكّ في المقتضى بناءاً على عدم جريان الاستصحاب فيه، أو من جهة احتمال تبدّل الموضوع، لكن ذلك أمرٌ غير مرتبط بجريان الاستصحابين ووقوع التنافي بينهما، هذا مع الغضّ عن الإشكالات الأُخرى التي لو كانت واردة لمنعت عن جريان الاستصحاب التعليقي أيضاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بحث في حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي

يقع الكلام في حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي وعدمها، والحقّ أنّه لا حكومة بينهما ولا سببيّة ولا مسبّبيّة؛ لوضوح أنّ كلّاً من الطهارة والحلّية والنجاسة والحرمة، ليس الشكّ فيهما مسبّباً عن الآخر، بل هما لازمان عقليّان كلّ منهما يلازم الآخر، والاستصحابان جاريان في عرض واحد، وليس الشكّ في الطهارة والحلّية الفعليّة في الزبيب المغلي، مسبّباً عن الشكّ في أنّ المجعول الشرعي هل هو نجاسة العنب المغلي وحرمته أم لا، كما قال به الميرزا النائيني، وما صرّح به في التقريرات هو أنّ الشكّ في الطهارة والحلّية مسبّب عن الشكّ في أنّ المجعول الشرعي في السابق ـ في حال الزبيبيّة وقبل الغليان ـ هل هو الطهارة والحلّية مطلقاً حتّى بعد الغليان، وما هو جزء موضوع للنجاسة والحرمة هو الغليان في حال العنبيّة فقط، أو هو الطهارة والحلّية المقيّدة المغيّاة بالغليان ولو في حال الزبيبيّة، كما أنّ الشكّ في الحرمة والنجاسة التعليقيّة أيضاً مسبّب عن الشكّ في أنّ المجعول الشرعي هل هو نجاسة العنب المغلي وحرمته مطلقاً، حتّى في حال كونه زبيباً، أو مخصوصة بحال العنبيّة، ولا يعمّ حالة الزبيبيّة والجفاف، فكما أنّ المسبّبين لازمان فكذلك السببان أيضاً لازمان، عقليّان للمجعول الشرعي، وليس الشكّ في الطهارة والحلّية الفعليّتان مسبّباً عن الشكّ في كيفيّة جعل نجاسة العنب وحرمته.

مع أنّه على فرض كونهما سبباً ومسبّباً، لا يعدّان مسببين من الآثار الشرعيّة المترتّبة على الشكّ السببي، حتّى ينفع في بقائه الاستصحاب، ولا نعلم قيام الفرق بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، حتّىٰ يُقال باشتراط كون المسبّب في الشكّ المسبّبي من الآثار الشرعيّة المترتّبة على السبب في الشكّ السببي في الشبهات الموضوعيّة فقط دون الحكميّة، كما أفاده المحقّق النائينيﷺ، ومن جهة الملازمة العقليّة الموجودة بين الحرمة والنجاسة المعلّقة المقيّدة، وبين الطهارة والحلّية الفعليّة المغيّاة، يلزم الحكم عقلاً بارتفاع تلك الطهارة والحلّية عند استصحاب الحرمة والنجاسة المعلّقتين.

وبالجملة: لو كان مراد الشيخ والميرزا النائينيﷺ من تقدّم الاستصحاب التعليقي وحكومته، مع فرض استفادة الحلّية والطهارة للزبيب قبل الغليان، من الاستصحاب التنجيزي الجاري بالنسبة إلى الطهارة والحلّية قبل الجفاف والزبيبيّة، والثابتتين في حال العنبيّة. ففيه ما ذكره المحقّق الخراسانيﷺ من عدم التنافي ولو بدويّاً بين الأصلين، ولا اجتماع بين مؤدّيهما أصلاً حتّى يتطرّق الحكومة وعدمها. وإن كان مفروض كلامهما في صورة استفادة الحلّية والطهارة قبل الغليان في الزبيب من الأدلّة الأُخر، فلا سبيل إلى دعوى الحكومة كما تعرّضنا لها سابقاً ولا حاجة لإعادتها.

❊❊❊

في استصحاب أحكام الشرائع السابقة

التنبيه السابع: يجري الاستصحاب في الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة عند الشكّ في بقائها في زمن الشريعة اللّاحقة، كما يجري في الأحكام الثابتة في الشريعة اللّاحقة إذا شكّ في بقائها وزوالها وارتفاعها من ناحية احتمال عروض النسخ بالنسبة إليها، بناءاً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، وذلك من جهة تحقّق موضوعه وشمول دليله وإطلاقه بالنسبة إلى الأحكام الثابتة في الشريعتين اللّاحقة والسابقة.

أقول: غير خفيّ انّا لا نجد ـ إلّا في غاية الندرة ـ مورداً يمكن فيه استصحاب حكم الشريعة السابقة في ذلك المورد، لأنّ الشريعة الإسلاميّة كاملة لا يعوزها دليل أو حكم يضطرّنا للاستعانة بالشرائع المشوّهة والمحرّفة السابقة.

وعلى أيّ حال، ربّما يستشكل بعدم جريانه بالنسبة إلى تلك الأحكام:

أوّلاً: من جهة تبدّل الموضوع وتغيّره بنظر العقل والعرف المتأخّرة عن ذلك الزمان.

وأخرى: من أجل كون مورد الاستصحاب من أطراف العلم الإجمالي بالنسخ من الشريعةُ اللّاحقة.

أمّا الأوّل: فربما يُقال إنّ الحكم ثابت لخصوص الأفراد الموجودين في زمان تلك الشريعة المنسوخة، دون الأفراد الموجودين بعدها المتحقّقين في زمان

الشريعة اللّاحقة، وإبقاء الحكم المحتمل إنشاءه في حقّهم يكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وأجاب الشيخ﵀ عن الإشكال، أوّلاً بالنقض: بالنسبة إلى مدرك الشريعتين، فإنّه يجري الاستصحاب في حقّه من غير تبدّل موضوع، وبدليل الاشتراك في التكليف بالضرورة والإجماع على عدم الحكمين لموضوع واحد في زمان واحد بالنسبة إلى المكلّفين، فثبت بقاء الحكم لجميع الأشخاص والمكلّفين.

أقول: لا يخفى أنّ مراده من ذلك وإن كان ظاهر كلامه يوهم إشكالاً، وهو الاقتصار على النقض فيما ثبت فيه دليل الاشتراك، وإلّا فبقاء الحكم الثابت سابقاً لمدرك الشريعتين ليس من جهة الدليل الاجتهادي الكاشف عن الواقع، حتّى يثبت على كلّ موضوع لذلك الحكم من الإنسان البالغ العاقل إلى آخره، بل من جهة قيام الأصل التعبّدي؛ أعني الاستصحاب، وهو مثبت للحكم بقاءاً في حقّ كلّ من كان واجداً للشرائط، بأن كان متيقّناً سابقاً وشاكّاً لاحقاً، وإلّا فلا اشتراك ولا تكليف في حقّ من ليس فيه الشرائط.

فضرورة الاشتراك في التكليف بالنسبة إلى أفراد الموضوعات لا تفرّق بين الحكمين الواقعي والظاهري، فكما أنّ الحكم الواقعي ثابت على كلّ مكلّف عاقل بالغ وغير ذلك من شرائط توجّه أصل التكليف، كذلك الحكم الظاهري ثابت على كلّ من كان مقترناً بعنوان مثل المتيقّن السابق والشاكّ اللّاحق بقاءاً.

لكن عرفت ممّا مضى أنّ هذا أيضاً لا يقر بشيء لعدم ثبوت الاشتراك بالنسبة إلى جميع أفراد المكلّفين فيه.

وثانياً بالحلّ: وهو أنّ الإشكال مفروض فيما إذا كان أشخاص المكلّفين

بخصوصيّاتهم موضوعات للحكم، وأمّا بناءاً على ما هو الحقّ من إنشاء الحكم وتشريعه كلّياً على كلّ الموضوع، بحيث تكون القضايا الشرعيّة قضايا حقيقيّة قد أنشأ الحكم فيها مطلقاً مرسلاً على تقدير تحقّق موضوعه في الخارج في أيّ زمان كان، وفي الحقيقة إنشائه إنشاء أحكام جزئيّة كثيرة متعدّدة بعدد تحقّقات الموضوع في الخارج، والكلّي والجامع فيها يكون قنطرةً ومرآتاً لأفراده، فلا إشكال ولا مانع من الاستصحاب، لعدم دخالة خصوصيّات الأشخاص في موضوع الحكم، بل هو أعمّ من الذين وجدوا في زمان الشريعة السابقة فقط، أو أدركوا الشريعتين، أو خصوص الشريعة اللّاحقة، وكما أنّ استصحاب عدم النسخ وبقاء الحكم يجري في الشريعة اللّاحقة، ويدفع إشكال تبدّل الموضوع ووقوع الشكّ في المقتضى منه، كذلك الحال في استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى الشريعة السابقة من دون فرق بينهما.

ولا يخفى أنّ مراد الشيخ من كلّي الموضوع في إنشاء الحكم الكلّي عليه، ليس كلّياً منطقيّاً بحيث تكون قضايا أحكام الشرع قضايا طبيعيّة، وتكون الأحكام الشرعيّة من المعقولات الثانويّة؛ لأنّه لا يعقل توجّه النهي والزجر والأمر والبعث والثواب والعقاب على كلّي الموضوع، بل المراد من كلّي الموضوع هو لحاظ الموضوع بنحو القضايا الحقيقيّة بشرط تحقّقه في الخارج عند مطلق الأفراد وفي مطلق الأزمنة والأمكنة.

هذا ما ينبغي أن يكون مراد الشيخ، وإن كان ظاهر كلامه يفيد كون القضايا بنحو الطبيعيّة، ولكنّه خلاف مراده قطعاً.

أمّا المحقّق الخراساني والميرزا النائينيﷺ فقد اكتفوا في مقام الجواب عن

الإشكال بفرض القضايا الشرعيّة قضايا حقيقيّة، ودفع إشكال تبدّل الموضوع ووقوع الشكّ في المقتضى.

أقول: لكن التحقيق يقضي بوقوع الإشكال الأهمّ ممّا تقدّم، وهو الإشكال الوارد في استصحاب عدم النسخ في الشريعة اللّاحقة، من انتفاء الحالة السابقة في الاستصحاب في حقّ الذين تأخّروا عن زمن الشريعة السابقة، ووجدوا في زمان الشريعة اللّاحقة؛ لأنّهم لم يوجدوا سابقاً حتّىٰ يتحقّق في حقّهم فعليّة الحكم ويشكّ في بقائه وزواله، بل كما يحتمل إنشاء الحكم الثابت سابقاً وبقائه وعدم نسخه في حقّهم، كذلك يحتمل ارتفاعه ونسخه وعدم تحقّق إنشاء حكم في حقّهم، فكيف بالفعليّة والتحقّق. وفي الحقيقة يشكّ في حدوث الحكم في حقّهم لا بقائه، ولذا لو كان الحكم ثابتاً في حقّهم لكان التعبّد بنفس الحدوث لا البقاء.

فالحقّ أن يُقال: إنّه لو احتيج في جريان الاستصحاب إلى الفعليّة التامّة للحكم خارجاً، فالحقّ عدم جريان الاستصحاب كعدم جريان استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، وكعدم جريان الاستصحاب التعليقي بالنسبة إلى الحكم المعلّق على تقدير أيضاً، وإن لم يحتج إلى تلك المرتبة، بل يكفي لجريانه نفس تحقّق الحكم وفعليّته في مرحلة التقنين والاعتبار، كما هو الحقّ، فالحقّ جريانه؛ لأنّ الحكم في الشريعة السابقة ثابت أيضاً في عالم البناء والاعتبار، وإن لم يتحقّق موضوعاته اللّاحقة قبلاً، ولم يصل إلى مرحلة الفعليّة التامّة، كما أوضحنا الكلام في الاستصحاب التعليقي وعدم نسخ الأحكام الشرعيّة اللّاحقة.

فالحقّ هو الحكم بجريان استصحاب عدم النسخ ـ بناءاً على خلاف[1] التحقيق ـ تبعاً للمشهور من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، من دون فرق بين أن يكون الحكم الثابت المشكوك نسخه من الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة أو الشريعة اللّاحقة.

وأمّا الثاني: فربما يُقال بعدم جواز التعبّد بالأحكام الثابتة في الشريعة السابقة، وعدم مجال لجريان استصحاب عدم النسخ فيها، من جهة أنّ مجيء الشريعة اللّاحقة يوجب العلم الإجمالي بنسخ بعض الأحكام الثابتة سابقاً، ضرورة العلم باشتراك الشريعتين في بعض التكاليف، والعلم الإجمالي يوجب تعارض الاستصحابات وعدم النسخ الجارية في أطراف العلم وتساقطها.

ويدفع الإشكال: بأنّ العلم التفصيلي بالأحكام الثابتة من الشريعة اللّاحقة الناسخة لأحكام الشريعة السابقة، يوجب انحلال العلم الإجمالي بالمعلوم بالتفصيل الذي لا مجرى للأصل في طرفه، والمشكوك بالشكّ البدوي الذي يجري الأصل في طرفه بلا معارض.

ودعوى: بقاء العلم الإجمالي أيضاً بعد العلم التفصيلي بتلك الأحكام الثابتة.

مدفوعة: فلا مانع من الجهتين المذكورتين لجريان الاستصحاب. ولكنّه يتمّ إذا قلنا باكتفاء الشارع في الشريعة اللّاحقة بإنشاء خصوص الأحكام التأسيسيّة، ولا حاجة إلى إنشاء أحكام موافقة للأحكام السابقة أو إمضائها على حالها، بل يدعها على ما هي عليه.

---

(١) من جهة كون الاستصحاب جارياً في الأحكام الحكميّة والشبهات الحكمية، لكن كان يرى شيخنا الاستاذ شكوكاً في جريان الأصل في تلك الشبهات.

ولكن لو قلنا إنّ اعتبار أحكام الشريعة السابقة لاحقاً بحاجة إلى إحراز الإمضاء، وقلنا بأنّه لو كان الحكم المتحقّق سابقاً ثابتاً في الشريعة اللّاحقة أيضاً، فلابدّ من إمضاء الشارع لها، خصوصاً في هذه الشريعة المقدّسة خاتمة الشرائع، لما ورد من الأدلّة والأخبار في تكميل الدِّين، وبيان تمام الأحكام الواقعيّة، وعدم الحاجة بعد ذلك إلى سائر الكتب السماويّة وأحكام الشرائع السابقة، هذا فضلاً عن ذهاب أحكام الشرائع السابقة وكتبها وعدم تداول تلك الكتب وأحكامها في أيدي الناس.

ومعلوم أنّ استصحاب عدم النسخ وبقاء الحكم الثابت سابقاً، لا يوجب الإمضاء من الشارع إلّا بلسان الإثبات الذي لا يكون وافياً به، فمن هذه الجهة يشكل جريان الاستصحاب، كما نبّه عليه الميرزا النائينيﷺ، مع أنّه لو سلّمنا لما ترتّب على جريانه إلّا فائدة قليلة نادرة.

وما ذكر من الفروعات المتفرّعة عليه كما في «الرسائل» محلّ الخدشة صغرويّاً وكبرويّاً، لوصول الأدلّة الاجتهاديّة الكافية من شريعتنا، وهي إمّا مخالفة لها أو موافقة، ومعها لا مجال لجريان الاستصحاب.

❊❊❊

في الفرق بين الأدلّة الاجتهادية والأُصول العمليّة

التنبيه الثامن: ربما يترائى من كلمات بعض متقدّمي أصحابنا، عدم الفرق بين الأدلّة الاجتهادية من الطرق والأمارات وبين الأُصول العمليّة مطلقاً، كما أنّهم يستدلّون على دعوى في مسألة بالدليل الاجتهادي والأصل العملي، بل ربما يلاحظ في كلماتهم ملاحظتهم وقوع التعارض بينهما، وربما يرتّبون على الأُصول العمليّة جميع الآثار أعمّ من الشرعيّة والعقليّة والعاديّة، كما يعاملون كذلك مع الطرق والأمارات، غفلةً منهم أنّ الفرق بينهما يقتضي بترتّب جميع الآثار المذكورة على ما جعل طريقاً وكاشفاً أمارة على الواقع، دون ما جعل وظيفة ظاهريّة أعمّ من أن يكون محرزاً للواقع أو لا، ولذلك نقول: قضيّة التعبّد ببقاء المستصحب من جريان الاستصحاب وكذلك التعبّد بالوظيفة في كلّ أصل عملي جار في كلّ باب من أبواب الفقه من أوّله إلى آخره هو التعبّد بالآثار الشرعيّة المترتّبة في المقام، بلا واسطة أثر عقلي أو عادي.

وربما يقال: كما يستفاد من خلال التأمّل في كلمات المحقّق الخراساني﵀ بأنّ السرّ في ذلك من جهة إطلاق أدلّة حجّية الأمارات والطرق دون أدلّة حجّية الأُصول العمليّة كالاستصحاب.

ولا يخفى النظر فيه؛ لأنّه كما أنّ الدليل الدال على حجّية الأُصول ربما يكون دليلاً لبّياً أو لفظيّاً في غير مقام البيان، بل مجملاً أو مهملاً، كذلك الدليل

الدال على حجّية الطرق والأمارات ربما يكون دليلاً لبيّاً، كالإجماع أو بناء العقلاء وسيرتهم، أو لفظيّاً مجملاً أو مهملاً، وأيضاً كما أنّ الدليل الدالّ على حجّية الطرق والأمارات ربما يكون دليلاً لفظيّاً ذا إطلاق، كذلك ربما يكون الدليل الدال على حجّية الاستصحاب لفظيّاً في مقام البيان والإطلاق، وبالتالي فما الفرق بين قوله عليه السلام: (من كان على يقين فشكّ... إلى آخره)، وبين قوله عليه السلام: (لأنّك كنت على يقين). وبين قوله عليه السلام: (العُمَري ثقة ما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي). أو قوله عليه السلام: (نعم)، في جواب قول السائل: (يونس بن عبد الرحمان ثقة آخذ عنه معالم ديني). وكيف يستفاد من أحدهما الإطلاق دون الآخر.

فينبغي أن يُقال: إنّ أصل الطريقيّة والأماريّة يستلزم أن يكون مثبتاً وجعل الوظيفة مطلقاً، لابدّ وأن يقتصر فيه على الآثار الشرعيّة من غير لسان إثبات.

والسرّ في ذلك، أنّه ذكرنا في باب العلم أنّ له جهات أربعة، وإذا انكشف الواقع به، فإنّه تلاحظ هذه المراتب في انكشافه، وكذلك الحال في القطع أيضاً. غاية الأمر هو صوري خياليّ والتنجّز فيه تنجّز وهمي لا واقع من ورائه، ولا فرق في لحاظ هذه الجهات الأربعة في العلم، بين أن يكون من مقولة الكيف أو الفعل أو الانفعال أو الإضافة، كما يستفاد من التعابير المختلفة التي ذكروا له.

وبالجملة: هنا جهتان ينبغي أن نلاحظهما:

الجهة الأُولى: إذا حدث في النفس هذا الفعل أو الوصف، فلا محالة يلاحظ أوّلاً وجود هذا الوصف في النفس من حيث أنّه صفة من صفاتها في مقابل سائر الصفات، فكما أنّه تارةً يوجد فيها الظنّ، وأُخرى الشكّ، كذلك ربما يحصل فيه العلم، وكما أنّ للنفس صفات من الشجاعة والسخاوة والغضب والخوف، كذلك

لها صفة تسمّىٰ بالعلم، فبهذه الملاحظة يرى العلم من حيث أنّه صفة خاصّة ووصف قائم بالنفس في مقابل سائر الصفات.

الجهة الثانية: حيث أنّ العلم يلازمه دائماً الكشف عن المعلوم لكونه من الأُمور ذات الإضافة، فيلاحظ قهراً في المرتبة الثانية طريقيّة العلم إلى الواقع، وكشفه عن معلومه، ومعلوميّة ما انكشف وعُلِمَ به، ولا يعقل العلم بلا معلوم والكاشف بلا مكشوف ومنكشف، لعدم تعقّل تحقّق كلّ إضافة مع عدم تحقّق طرفيها.

ثمّ إنّه ربما يكون للمعلوم علاقة ومساس بالشخص، بحيث يوجب ترتيب الأثر منه على ذلك المعلوم، إمّا فعلاً وإمّاً تركاً، وقد لا يكون كذلك مثل ما لو علم بوجود أسد في غاية نائية من الدُّنيا بحيث لا يوجب العلم بوجوده أثرٌ عليه أصلاً، فهذا خارج عمّا نحن فيه.

وأمّا الأوّل: وهو المعلوم الذي له علاقة ومساس بالشخص، فمجرّد العلم به يستلزم التحريك والجري العملي على طبقه؛ لأنّ المفروض أنّ للمعلوم آثار لابدّ من ترتيبها عليه بمجرّد كشفه والعلم به، فإذا انكشف وعلمه الشخص حكم العقل بلزوم ترتيب الآثار عليه، كما أنّ العلم بوجود الماء في ميل بعد أو وجود أسد فيه يحرّك النفس على السير إلى ذلك المكان لرفع العطش أو الابتعاد منه فراراً من الأسد. كذلك إذا علم بوجود الماء في ذلك المكان حكم العقل أيضاً بلزوم تحصيل الماء للوضوء لوجوب الوضوء الذي يعدّ من آثار وجود الماء والعلم به.

وبالجملة: بعد العلم بالمعلوم يحكم العقل لا محالة بوجوب الجري العملي على طبق المعلوم؛ لأنّه يوجب ترتيب آثار تحقّقه، وهذه هي الجهة الثالثة من الجهات الملحوظة في العلم والمعنى الثاني للطريقيّة والحجّية له.

وبعد هذه المرتبة وبعد ملاحظة حكم العقل بوجوب ترتيب أثر المعلوم، فلو لم يكن مثل هذا العلم سبباً لتحريك العالم، وقيامه بما يقتضيه من العمل على طبق علمه، فإنّه لا إشكال في استحقاقه للذمّ واللّوم من العقلاء، واستحقاقه للعقاب والمؤاخذة من المولى، لأنّه التخلّف عن وظيفة العبوديّة الثابتة بين العبد والمولى، فيعبّر عن هذه المرتبة التي هي الجهة الرابعة من الجهات الملحوظة للعلم بتنجيز المعلوم وآثاره على العالم.

ولا يخفى أنّ الجهة الثانية لازمة ذاتيّة للعلم ومن معطياته وآثاره بحيث يوصف العلم لأجلهما بالطريقيّة والكاشفيّة، وبالتالي لا يصحّ إعطاءهما له بدليل خارجي لأنّه تحصيل للحاصل.

وأمّا الجهتين الأخيرتين فهما أيضاً كذلك من اللّوازم المترتّبة قهراً على العلم، إذا تعلّق بمعلوم له أثر فعلاً أو تركاً، وله مساس بشخص المكلّف العالم، إذ بعد انكشاف الواقع المعلوم والعلم به يحكم العقل بالضرورة بوجوب ترتيب آثاره عليه، ويحكم بالاستقلال على استحقاق اللّوم والذمّ والعقاب والمؤاخذة على ترك الآثار، هذا.

ثمّ يقع الكلام في قيام غير العلم مقامه في هذه الجهات المختلفة:

أمّا بالنسبة إلى الجهة الأولى: فإقامة غير العلم مقامه لترتيب الآثار الاعتباريّة البنائيّة المترتّبة على واقع العلم من حيث أنّه صفة خاصّة، أمرٌ ممكن لا استحالة فيه، ولكنّه حيث لا يترتّب الغرض المقصود على هذه الإقامة وهذا الاعتبار والبناء، فهو بناء واعتبار لغو، كعدم ترتّب فائدة مثل الحرارة على تنزيل الماء مقام النار واقعاً، فنفس الإقامة أمرٌ ممكن معقول، ولو اعتبره العقلاء وبنوا

عليه لكان لإمضاء الشارع مجال، ولكنّه لم يقع منهم ولا للشارع إمضاء، وبدون التنزيل والتعبّد بدليل عَرَضي لا يمكن قيام شيء آخر مقام العلم في هذه الجهة، ضرورة ملاحظته من حيث أنّه صفة خاصّة ووصف مخصوص قائم بالنفس، وواضح أنّه مغائر مع سائر الصفات والأُمور المبائنة معه، فلا جامع بينه وبين غيره حتّى يقوم مقامه بل هو معدود من الأُمور التكوينيّة الواقعيّة التي لا دخل للجعل والتشريع فيها، فإن كان دليل متكفّلاً لإقامة غيره مقامه في ترتّب تلك الآثار عليه، لابدّ وأن يكون ذلك الغير في مقابل العلم أيضاً موضوع لتلك الآثار في عرض العلم، بخلاف الجهة الثانية، فإنّ الآثار تترتّب على الواقع، ولابدّ في إحرازه من طريق وكاشف إليه، فذلك الطريق إمّا وجداني منجعل بذاته، أو تعبّدي مجعول من الشارع. نعم، من كان عنده الطريق الذاتي والمنجعل بنفسه، لا يحتاج إلى الطريق التعبّدي المجعول من الشارع، فالطريق التعبّدي أيضاً طريق إلى الواقع وكاشف عنه كالعلم. غاية الأمر أنّه يعتمد عليه عند فقد الطريق الذاتي، فهو في طول العلم في طريقيّته، كما سنشير إليه آنفاً.

وأمّا بالنسبة إلى الجهة الثانية: أعني الطريقيّة التي هو المعنى الأوّل لحجّية العلم، فلا إشكال في إمكان إقامة غيره مقامه، ولا يستحيل البناء على أنّه كما أنّ العلم كاشف وطريق إلى المعلوم الواقعي، كذلك يكون أمر آخر طريقاً وكاشفاً عنه، سواء كان في نفسه طريقاً وكاشفاً ولكنّه ناقصاً، ومع احتمال الخلاف أوّلاً، بل لم يكن فيه وجه كشف وطريقيّة إلى الواقع أصلاً.

ولانرى وجهاً لادّعاءاستحالة تنزيل مالم يكن فيه وجه كشف وطريقيّة أصلاً مقام العلم، من حيث أنّه طريق وكاشف، كما ادّعاه المحقّق الميرزاالنائيني﵀.

نعم، الثابت هو عدم وقوع مثل ذلك التنزيل في بناءات العقلاء وتنزيلات الشرع وإلّا فهو بنفسه ليس بأمر مستحيل. وبالتالي: لا إشكال في إقامة غيره مقامه.

ويؤيّد ما ذكرناه بناء العقلاء والعرف لإصلاح مجتمعهم وحفظ الاختلال فيه، وغير ذلك من سائر الأُمور الدالّة على قيام الظنّ الاطمئناني مقام العلم، حيث يعاملون معه ما يعاملون مع العلم من حيث أنّه كاشف وطريق إلى معلومه، فبعد تحقّق هذا البناء منهم، وبعد جعلهم ذلك الظنّ مقام العلم وتتميم جهة كشفه بهذا البناء والاعتبار، فإنّه لا مانع من أن يمضي الشارع تلك البناءات، ويجعل الكاشف الناقص مقام الكاشف التامّ، ويعطيه الطريقيّة والكاشفيّة التامّة. وذكرنا سابقاً أنّ الطريقيّة والكاشفيّة أمران يمكن إعطاءهما والبناء عليهما بحيث تكونان من المجعولات الشرعيّة، مثل الأحكام الوضعيّة كالملكيّة والحرّية.

وكما يمكن تتميم جهة الكشف كذلك، يمكن إعطاء تمام جهة الكشف كما ذكرنا سابقاً بالنسبة إلى الأمر الذي لا يكون فيه جهة كشف أصلاً.

ثمّ بعد هذا التنزيل، وإقامة غير العلم مقامه، تصل النوبة إلى حكم العقل بالتحرّك والجري العملي، إذ من اللّوازم القهريّة المترتّبة على العلم بحكم العقل هو التحرّك والجري العملي على طبق المعلوم كما ذكرنا سابقاً، فبعد تنزيل شيء آخر مقامه، والبناء على أنّه كالعلم ولكن بالتعبّد، فإنّه يترتّب عليه قهراً حكم العقل بذلك، ولا يحتاج الشارع بعد ذلك التنزيل للتعرّض إلى وجوب التحرّك والجري العملي على طبق المعلوم، بل لا يجوّز العقل ذلك، إذ بعد ذلك التنزيل يحكم العقل ويرى نفسه مستغنياً عن حكم الشارع بذلك، ولذا نقول: إنّ التنجيز والتعذير في باب الأمارات ليسا بمجعولين ولا يمكن تعلّق الجعل بهما.

وبعد ذلك نقول: إنّ الذي لوحظ فيه جهة الطريقيّة والكاشفيّة وجعل طريقاً وأمارةً على الواقع، قد أُقيم بالبناء والاعتبار مقام العلم من هذه الجهة، وهي جهة طريقيّته وكاشفيّته، وبعد ذلك التنزيل يعامل مع الطريق المجعول معاملة العلم بالتعبّد، وبعد التعبّد بحكم الشرع على الأمارة وتنزيل خبر العادل مثلاً منزلة العلم، يحكم العقل لا محالة بالجري العملي على طبقه، وتنجيز المعلوم والمتعبّد به على المكلّف، من دون حاجة إلى جعل من الشارع في هذا المقام أيضاً، ولو تعلّق به جعل لكان تحصيلاً للحاصل القبيح.

ولا يخفى أنّ الشارع يجعل الأمارة كخبر العادل والبيّنة قائماً مقام العلم لكلّ أحد، فموضوع التعبّد هو الخبر العادل أو البيّنة أو غيرهما ممّا أُقيم مقام العلم من غير اختصاص بالشخص الجاهل، ولكن حيث أنّ الذي عنده العلم الوجداني لا يحتاج إلى هذا التعبّد، ويكون الجعل له تحصيلاً للأمر الحاصل، فلا محالة يحكم العقل بورود ذلك التعبّد والتنزيل في مورد الشكّ وعدم العلم؛ لا أنّ الشارع قد نزّل واختصّ حجّية الأمارات بالشاكّ، بحيث يكون الشكّ جزء موضوع لها، بل هو مورد لها كما أشرنا إليه آنفاً.

هذا إذا جعل الشارع في مورد عدم العلم بالواقع طريقاً وكاشفاً له، ولكن تارةً أُخرى لا يجعل للمكلّف عند عدم علمه بالواقع كذلك، بل يجعل له وظيفة عمليّة حتّى يخرجه بتلك الوظيفة عن التحيّر والتردّد، بحيث يعذر المكلّف عن المخالفة بترخيصه، أو ينجّز عليه التكليف بجعل الاحتياط أو مراعاة الحالة السابقة، وإن كان العقل لولا حكم الشرع لحكم بحريّته وعدم اشتغال ذمّته بشيء وذلك بمقتضى قبح العقاب بلا بيان، ولكن حكمه لولائي معلّق على عدم وصول

حجّة ووظيفة مطلقاً من المولى.

وبالجملة: يلاحظ الشارع في هذه المرتبة تحيّر المكلّف وشكّه بالنسبة إلى وظيفته الواقعيّة، فيجعل له أحد طرفي شكّه وظيفة ظاهريّة له حتّى يعمل على طبقه، ويخرج من التحيّر العملي، وليس فيه جعل طريق وكاشف وتتميم كشف وإرائة أصلاً. غاية الأمر حيث أنّه في بعضها جهة كشف وطريقيّة ولو ضعيفة، توجب الظنّ بما جعله الشارع أيضاً، كما في الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وأمثالها، ممّا ادّعى من الظنّ فيها ببقاء ما كان، إمّا من جهة الغلبة أو غيرها، وكذلك الظنّ بالإتيان بالعمل صحيحاً لأنّه حين العمل يلاحظ أن يأتي بجميع ما أمره به المولى، وبالتالي فهو حين العمل أذكر منه حين يشكّ، إلى غير ذلك من الوجوه الاستحسانيّة، الموجبة للظنّ غالباً جعل الشارع مؤدّى ذلك الطريق الناقص الضعيف وظيفة ظاهريّة، كما حكم بالبقاء على الحالة السابقة، وعدم الاعتناء بالشكّ في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز من دون أن يُلغي تلك الجهة الكاشفة مطلقاً، بل لاحظها ولكن بلسان جعل الوظيفة، لكن لم يمنحها الكاشفيّة والطريقيّة مطلقاً مرسلة بالنسبة إلى جميع الآثار كالأمارات.

وخلاصة الكلام: لا فرق بين الأُصول المحرزة والمحضة، من جهة أنّ كليهما وظائف ظاهريّة بلا طريقيّة وكاشفيّة ومرسلتين إلى الواقع، ولكن في الأُولى منهما لوحظت تلك الجهة وجه حكمة، وجعل مؤدّاها وظيفة ظاهريّة بلسان أنّه الواقع المحرز بخلاف الثانية.

وقد انقدح بما ذكرنا إلى هنا أمران:

الأمر الأوّل: حكومة الأمارات على الأُصول، إذ بعد تتميم جهة كشف

الأمارات وتكميل طريقيّتها بالنسبة إلى الواقع والتعبّد بالعلم التنزيلي، فلا حالة شكّ وتردّد للمكلّف حتّى يوجد له موضوع الحكم الظاهري المجعول عند الشكّ، ويوظّف بمؤدّى الأُصول العمليّة محرزةً أو غير محرزة، بل له العلم. غاية الأمر تعبديّاً بدليل اعتبار الأمارة.

الأمر الثاني: مثبتيّة الأمارات دون الأُصول، بمعنى أنّ العلم بنتيجة كلّ قياس من الأقيسة يحتاج إلى إحراز الصغرى والكبرى منه، ومع انتفاء إحداهما لا تكون النتيجة واصلة محرزة، وبعد إحراز تلك القضيّتين يعلم بالنتيجة قهريّاً ولا حالة منتظرة لترتّبها، غاية الأمر لو كانت الصغرى محرزة، وكذلك ترتّب الكبرى على الصغرى، والملازمة المتحقّقة بينهما بحكم العقل من دون دخالة تعبّد فيهما، فالنتيجة وجدانيّة. ولكن لو كانت إحداهما تعبّديّاً وبحكم الشارع، فالنتيجة تكون تعبديّة بالضرورة لاستتباعها أخصّ المقدّمتين.

ثمّ لمّا كان التنزيل في باب الأمارات بالطريقيّة والكاشفيّة، فيتعبّد بدليل حجّيّة الأمارة أنّه ذو طريق وكاشف بالنسبة إلى الواقع، وهو معلوم ومنكشف له بالتعبّد الشرعي، والملازمة الكبرويّة ثابتة في الخارج لأنّ إحراز الملزوم من خلال اللّازم إحراز للوازمه قهراً، وبمجرّد أدنى التفات ومع ضمّ المقدّمتين، ينتج إحراز تلك اللّوازم أيضاً ويترتّب عليها آثارها الشرعيّة.

وهذا بخلاف موارد الأُصول، إذ ليس المجعول فيها طريقيّة وكشف وتتميم جهة منهما، حتّى يبنى على العلم بالملزوم، ويترتّب على إحرازه قهراً إحراز لوازمه خارجاً، بل هي وظائف ظاهريّة من دون جعل طريقيّة وكشف فيهما، حيث أنّ الشارع في ذلك المقام بصدد رفع تحيّر المكلّف وتعيين وظيفة له حتّى

يقوم بإتيانها والبناء عليها في الظاهر عند فقد الطريق والكاشف التعبّدي أو الوجداني، فإذا كان الشارع في هذا المقام، فاقتضاء مقام شارعيّته يستلزم الحكم بأنّ تصرّفاته مقصورة بالآثار واللّوازم التي له يداً لشارعيّته بالنسبة إليها وتنزيلاته، وتعيينه الوظائف التي لابدّ وأن تكون لأجل ترتّب الآثار الشرعيّة عليها، وإلّا فحكمه بترتيب أثر غير شرعي بعيد بشارعيّته ويعدّ لغواً بلا ثمر، غير مفيد للمكلّف، لعدم ترتّب تلك الآثار العقليّة والعاديّة بالتشريع والبناء والاعتبار عليها. ولهذا السبب لابدّ وأن يحمل أدلّة حجّية الأُصول على وجوب ترتيب الآثار الشرعيّة دون العقليّة والعادية، حتّى تدلّ بدلالة الاقتضاء وصوناً لحفظ كلام الحكيم، على اختصاص وجوب تلك الآثار دون غيرها.

وحينئذٍ فيتّبع تعيّن الوظيفة والخروج عن التحيّر عن المورد الذي يعيّنه، ويتّبعان عن موضوع الجهل والشكّ الذي جعله الشارع موضوعاً لحكمه، مثلاً يخرج عن التحيّر والشكّ والتردّد في أصل التكليف ابتدائيّاً بجعله البراءة في مقام الظاهر، مخبرةً عن الأمن من المؤاخذة والعقاب، وموضوعها هو الشكّ في أصل التكليف ابتداءاً، وذلك بخلاف الاستصحاب فإنّ موضوعه الشكّ في الحكم مع إحراز ثبوته سابقاً، فكلّ مورد له القدرة على تحقّق هذا الموضوع جرى فيه الاستصحاب واستلزم خروج المكلّف عن التحيّر بحكم الشارع والعمل بوظيفته المعيّنة منه.

وبالجملة: حيث أنّ المكلّف متحيّر، والشارع في مقام إخراجه عن التحيّر بتعيين الوظيفة له، فلابدّ وأن يقتصر فيها على مورد جعل الوظيفة له التي بها يخرج عن التحيّر والتردّد، لا الخروج عن التحيّر والشكّ في واقعة أُخرى وموضوع آخر،

بسبب الوظيفة المعيّنة الجارية في واقعة وموضوع آخرين. ولذلك نقول إنّ نفس الملزوم في باب الاستصحاب، موضوع مستقلّ قد تيقّن تحقّقه وثبوته في الزمان السابق، والشكّ في بقائه ولوازمه المترتّبة عليه بالنسبة إلى آثارها الشرعيّة موضوعات أُخرى له، غير مربوطة بأصل الملزوم، فكلّ منهما موضوع مستقلّ، والخروج عن التحيّر والتردّد في أحدهما، لا يستلزم بالضرورة الخروج عن التحيّر في الآخر، ولذا يحتاج إلى جريان الاستصحاب في كليهما، ولا يلزم أن يكون مؤدّى الأصلين الجاريين فيها شيئاً واحداً، بل كما يخرج عن التحيّر والشكّ في بقاء زيد وعدمه بالبناء التعبّدي على بقائه مستصحباً لحياته، كذلك يخرج عن التحيّر والشكّ في نبت لحيته وعدمه بالبناء على عدم الإنبات وعدم ترتّب آثاره الشرعيّة. إذ الكلام في الوظائف الشرعيّة، والأمر في الخروج عن التحيّر والتردّد فيها بيد الشارع، ولذا يخرجه في مقام بوظيفة مستلزمة ثبوت تلك الوظيفة لتحقّق موضوعها وبقائها، وفي الآخر بوظيفة أُخرى مغايرة معها مستلزمة لعدم تحقّق موضوع هذه الوظيفة، مع أنّ موضوعيهما متلازمان واقعاً، لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، ولازم ذلك أيضاً التلازم في مقام الظاهر بين وظيفتي الموضوعين، ولكن السرّ ما أشرنا إليه من أنّ الأمر بيد صاحب الشريعة.

لا يقال: بعدم إمكان الجمع بين الأصلين المتنافيين الجاريين في اللّازم والملزوم أو المتلازمين، لأنّهما في الواقع محكومان بحكم واحد، ومتلازمان في الآثار الشرعيّة، وذلك من جهة غمض العين عن الواقع والتلازم الواقعي، بل النظر إلى الوظيفة الظاهريّة المجعولة، والخروج عن التحيّر في الأمر الواقعي وتعيينها في الظاهر بيد الشارع والتفكيك منه، فلا منافاة بين جريان الأصل في الملزوم

وجريان أصل آخر مخالف يؤدّي نفس النتيجة في اللّازم.

ومن هذا البيان ظهر النظر فيما يستفاد بالتأمّل في كلمات المحقّق الخراساني﵀، في توجيه لسان الإثبات للأُصول، من أنّ ما يحتاج إليه في التعبّد بالأصل هو الأثر الشرعي، ويكفي له الأثر الموجود إمّا بلا واسطة أو مع واسطة عقليّة أو عاديّة؛ لأنّ أثر الأثر أثر للشيء بقياس المساواة، وحيث أنّ الوسائط العقليّة أو العاديّة من آثار الملزوم التي من آثارها ولوازمها الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها، فهي في الحقيقة من آثار الملزوم وبعد التعبّد به لابدّ من ترتيبه.

والسرّ في النظر، أنّ مراده﵀ من أنّ أثر الأثر أثرٌ لو كان بالنظر إلى الواقع والإشارة إلى التلازم الواقعي، نظير قولهم: (علّة العلّة علّة ومعلول المعلول معلول)، مع قطع النظر عن مقام الظاهر والعلم والجهل.

وبالجملة: فالكلام حقٌّ متين، ولكن لا ربط له بالمقام، ولا بخروج المكلّف عن التحيّر، إذ أنّ ثبوت الملازمة والمعيّة في الواقع، لا يوجب تعيين الوظيفة الظاهريّة، ولا ينفع في حقّ المكلّف لرفع جهله وشكّه.

ولو كان مراده من ذلك القول، إنّ إحراز الأثر يوجب إحراز أثر الأثر، وإحراز ذي الواسطة يلازم إحرازها وإحراز آثارها.

فهو حقّ صحيح، ولكن ليس في مورد الأُصول العمليّة مطلقاً إحراز وكشف مرسل مطلق، ولا التعبّد بطريق وكاشف، ولا تتميم جهة منهما أصلاً.

ولو كان مراده﵀ منه أنّ أثر الأثر أثرٌ للشيء في مقام الظاهر وما يتعلّق بالآثار الشرعيّة المترتّبة على اللّوازم العقليّة والعاديّة، إنّما هو لوازمٌ وآثار لنفس الملزوم بحيث يكون واسطة كالعدم، وكلا الأثرين للملزوم في بادئ النظر.

ففيه: أنّ كلّاً من اللّازم والملزوم موضوع مستقلّ له آثار خاصّة لا يرتبط أحدهما بالآخر في مقام الوظيفة، والخروج عن التحيّر والتردّد الحاصلين في موردها، وفرض عدم دخالة الواسطة العقليّة أو العاديّة هو خلف، إذ الغرض مترتّب على الآثار الشرعيّة المترتّبة على الأثر ـ أعني نبات اللّحية مثلاً ـ لا على نفس الحياة.

وبالجملة: فتحصّل ممّا ذكرناه، أنّه لو كان شيء حجّة من جهة طريقيّته وكشفه، واعتباره الشارع طريقاً كاشفاً عن واقعه، فلوازمه حجّة بما ذكرنا من التلازم الواقع بين إحراز الملزوم مع إحراز اللّازم، وما جعله حجّة ووظيفة عند الشكّ في الواقع من دون طريقيّة وكاشفيّة فيه، أو مع غمض النظر عن وجود هذه الجهة مرسلة فيه، فلوازمه غير ثابتة بجريانه، ويقتصر فيه على مورد الوظيفة وما يخرج به عن التحيّر. وبذلك ظهر الحال في البحث عن الأمارات والأُصول العمليّة، ولا حاجة للتطويل فيها، وإنّما المهمّ في المقام البحث عن كيفيّة استفادة المجعول من الشارع والمستفاد من الأدلّة.

فنقول: المستفاد من مجموع الأدلّة أنّ الشارع جعله حجّة وطريقاً كاشفاً عن الواقع من جهة طريقيّته وكشفه، وتتميم تلك الجهتين الموجودتين فيه منه فهو طريق وأمارة إلى الواقع، وما جعله حجّة بلسان الوظيفة منه، من دون نظر إلى الطريقيّة والكاشفيّة المرسلتين، ومن دون تتميم جهة كشف أصلاً فهو مفاد الأصل العملي.

وكلّما شككنا في مورد أنّه مجعول طريقاً وأمارة إلى الواقع، أو أنّه أصل عملي دالٌّ على الوظيفة البنائيّة في مقام الظاهر، فإنّه يجب الإقتصار فيه على الآثار الشرعيّة المترتّبة بلا واسطة، لا جميع الآثار واللّوازم العقليّة والعاديّة كما

في الأمارة؛ لأنّها مترتّبة على فرض إحراز الأماريّة، وإذا فقد العلم شكّ في حجّية الدليل بالنسبة إلى تلك الآثار وترتّبها، والأصل في مورد الشكّ في الحجّية هو عدم الحجّية. والبحث عن ذلك موكول إلى محلّه.

نعم، اختلف أصحابنا في بعض الأُصول العمليّة المحرزة البرزخيّة، مثل الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز في أنّها طرق وأمارات أو أُصول عمليّة؟

ولا يخفى أنّه لا نقول بعدم إمكان أن لا تكون الأمارة مثبتة، وكذلك الحال في الأصل، بل لو كانت المصلحة في مقام مقتضية للنهي عن لوازم أمارة وطريق فللشارع مجال لذلك النهي. وكذلك لو اقتضت مصلحة تجويز ترتيب تلك اللّوازم على أصل فلا يمنع عن التجويز مانع، فما ذكرنا بالنسبة إلى حكم العقل في حدّه لو خلّي ونفسه بعد ملاحظة حال الأمارة والأصل.

وظهر بما ذكرناه أنّ الوجه في مثبتيّة الأمارات، هو ما ذكرناه لا من جهة إطلاق أدلّة حجّيتها، ولا من جهة أنّ الأمارة كما تحكى عن الملزوم كذلك تحكى عن اللّوازم، وبعد شمول دليل الاعتبار لها، كما أنّها حجّة بالنسبة إلى الملزوم كذلك حجّة بالنسبة إلى اللّوازم. ويظهر هذا الوجه من كلمات المحقّق الخراساني، وذلك لأنّ المخبر العادل ربما يغفل بالمرّة عن اللّوازم حتّى يخبر عنها، ويكون قوله حاكياً عنها أيضاً، والسرّ في ذلك هو حكم العقل المستقلّ بعد الإحراز التعبّدي وضمّ المقدّمتين بالنتيجة المستفادة.

وربما يتوهّم: حجّية الأُصول المثبتة من جهة ورود دليل خاصّ في مورد مخصوص، مع عدم الأثر الشرعي بلا واسطة في المقام، ولو اشترطنا ترتّب الأثر بلا واسطة لتصحيح جريان الأصل، وعدم كفاية الآثار الشرعيّة بالواسطة العقليّة

والعاديّة، لزم التعبّد اللّغو في ذلك المقام، وصدور مثله عن الشارع قبيح. وكذلك لا يثبت التعبّد والبناء التنزيلي الآثار العقليّة والعاديّة التكوينيّة، حتّىٰ يترتّب عليها آثارها الشرعيّة المترتّبة عليها، فصوناً لكلام الحكيم عن اللّغوية، لابدّ وأن يقال بدلالة الدليل دلالة اقتضائيّة على كفاية ترتّب الأثر الشرعي ولو مع الواسطة، وإلّا لزم اللّغو القبيح، هذا.

ولكن لو فرض ورود دليل خاصّ كذلك، فهو دليل على حجّية الأصل المثبت في ذلك المقام بخصوصه، إذ اللّغويّة ترتفع بحجّيته كذلك فيه فقط، ولما ذكر في التوهّم لابدّ وأن يُقال بحجّية لسان إثبات هذا الأصل. وأمّا سائر الموارد فلا، وكفى في المدّعى الشكّ في حجّية الأُصول المثبتة في سائر الموارد، واقتضاء الأصل المؤسّس في محلّه عدم الحجّية عند الشكّ في الحجّية، ولا يوجب تصحيح كلام المولى وتعبّده في هذا المقام بترتيب الآثار مع الواسطة، لحجّية جميع الأُصول العمليّة ولو كانت مثبتة، إذ الاستصحاب مثلاً لو كان مترتّباً عليه في موارد كثيرة أثر بالواسطة، فكذا في موارد كثيرة أُخرى يترتّب عليه الآثار الشرعيّة بلا واسطة، فالمنع عن حجّيته بالنسبة إلى الآثار الأُولى لا يوجب اللّغويّة في كلام الحكيم، وفي جعل الاستصحاب حجّة. نعم، يمنع عن شمول إطلاق أدلّة الاستصحاب وعمومها بالنسبة إلى حجّيته في تلك الموارد وبالنسبة إلى تلك الآثار، ولا يلزم من هذا المنع اللغويّة وما يعدّ قبيحاً على المولى.

في الفرق بين الطرق والأمارات والأُصول العمليّة

ونشير إلى الفوارق الموجودة بينهما من خلال أمرين:

الأمر الأوّل: ذكر الميرزا النائينيﷺ في مقام الفرق بين الطرق والأمارات والأُصول العمليّة، أنّ المجعول في الأوّل هي الطريقيّة والكاشفيّة وتماميّة جهة الكشف فيها، والأمر بوجوب الأخذ بها من تلك الجهة؛ أعني كاشفيّتها وطريقيّتها بالنسبة إلى الواقع.

وبالجملة: يجعل للمكلّف العلم التنزيلي والإحراز التعبّدي، ولذا بعد جعله تصل النوبة إلى حكم العقل، وملاحظته للملازمة الموجودة بين إحراز الشيء وإحراز آثاره من اللّوازم أو الملزومات.

وأمّا المجعول في الثانية فهو الجري العملي على طبق التعبّد الشرعي، ولا يخفى أنّ الجري العملي هو تطبيق المكلّف عمله وفعله على طبق وظيفته في الخارج، وهو فعل تكويني مرتبط به ولا علاقة له بمجعول الشارع، وليس بأمر اعتباريّ حتّىٰ يوجد بالبناء والتشريع، ولا يمكن ويستحيل أن يوجد فعل المكلّف وجريه العملي من إنشاء الشارع واعتباره، فاللّازم تصحيح هذه العبارة بما أشرنا إليه مراراً في مقام الجمع والتوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، وكذلك في أوائل البراءة والاشتغال، والحكم بأنّ المجعول في باب الأُصول العمليّة هو جعل أمر وضعي؛ أعني الحجّية والوظيفة من المولى بحيث لابدّ

للمكلّف أن يجري ويبني عملاً على طبقها ويحرّك نحوها دون الطرق والأمارات.

الأمر الثاني: اختلف أصحابنا في الفرق بين الأُصول المحرزة والأُصول المحضة، والعلّة في تقدّم الأُصول المحرزة وحكومتها على غيرها؟

قال الميرزا النائينيﷺ: إنّ الأُصول المحرزة هي الأُصول المعيّنة لأحد طرفي الشكّ والتردّد.

أقول: ولا يخفى فساد هذا الكلام، إذ أنّ أصالة الطهارة من أوضح مصاديق الأُصول المحضة، مع أنّه يعيّن أحد طرفي الشكّ والتردّد في النجاسة والطهارة، وكذلك أصالة الحلّية وغير ذلك. فكيف يمكن عدّ ذلك من أسباب الفرق بينهما، ولذا يستشكل عليه ﷺ وعلى أصل الكلام من أنّ الوظيفة المجعولة في الأُصول العمليّة إن كان هو وجوب الجري العملي والبناء التعبّدي من دون التعبّد بإحراز وكشف في كليهما، فالأمر في كلتا الطائفتين سواء، ولا مجال للتفريق بينهما بذلك، ولذلك لا فرق بين استصحاب الطهارة وقاعدة الطهارة في البناء على الطهارة والمعاملة كذلك.

وإن كان المجعول في الأُصول المحرزة البرزخيّة، هي محرزيّة المحرِز وإلغاء الشكّ من طرف، فهو بمعنى الإحراز تعبّداً، ويوجب ذلك تقدّم تلك الأُصول على الأُصول المحضة لحكومتها ورفعها الشكّ الذي هو موضوع للأُصول المحضة، ولكن يستشكل من جهة أُخرى، وهي لزوم مثبتيّة تلك الأُصول المحرزة، وأنّه لا يبقى فرق حينئذٍ بينها وبين سائر الأمارات.

وحاصل الإشكال: أنّ الأُصول المحرزة ينبغي إلحاقها إمّا بالأُصول المحضة، وإمّا إلحاقها بالطرق والأمارات من دون تفريق بينهما.

والجواب: أنّ الأُصول المحرزة ـ لولا التعبّد من الشارع ـ يتضمّن جهة إحراز وطريقيّة إلى الواقع، بمثل ما قيل في الوجوه الاستحسانيّة الجارية في الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وغيرها، من دلالتها على أُمور يوجب الظنّ ببقاء ما كان أو فعل المشكوك في محلّه والظنّ بتحقّقه بعد الفراغ والتجاوز عنه.

وبالجملة: لم يهمل الشارع هذه المناسبة ولم يلغه برأسه، بل لاحظه ولكن لا بنحو تتميم التامّ المرسل في جميع الجهات والآثار، بل جعله كالمحرز بالنسبة إلى الواقع، ولكن من حيث خصوص الآثار الشرعيّة المترتّبة على نفس ذي الواسطة، وعليه يمكن اعتبار المجعول من الشارع في هذا المقام مجرّد الطريقيّة والكاشفيّة الناقصة غير المرسلة والمحدودة بحدود خاصّة.

ثمّ إنّه ربما يُقال: بجريان الأصل وحجّيته ولو كان مثبتاً إذا كانت الواسطة خفيّة، بحيث لا يلتفت إليها بالنظر العرفي، وإن كانت الآثار بالنظرة الدقيّة مترتّبة على تلك الواسطة، وربما أُلحق به ـ كما في الكفاية ـ حجّية الأصل المثبت وجريانه أيضاً إذا كانت الواسطة جليّة غاية الجلاء، وكذلك إذا كانت الواسطة ملازمةً لدى الواسطة تلازماً واضحاً عند العرف، بحيث يعدّ التفكيك بين حكميها ولو في مقام الظاهر قبيحاً مستنكراً، ولذا يكون التعبّد بترتّب آثار أحد المتلازمين مستلزماً بنظر العرف للتعبّد بترتّب آثار المتلازم الآخر.

والحقّ في المقام: أنّه تارةً تكون الواسطة مخفيّة عرفاً بحيث يعدّها العرف كالعدم ويعتبر الآثار المترتّبة عليها آثاراً مترتّبة على نفس ذي الواسطة، على نحو الثبوت فقط، فعدم ترتيب تلك الآثار على نفس ذي الواسطة تكون بنظر العرف نقضاً للمتيقّن السابق، ورفع اليد عن مقتضاه، وهو ممنوع بمقتضى أخبار

الاستصحاب المحرز موضوعه بنظر العرف في المقام.

ولكن لا يخفى أنّه لو كان الأمر كذلك، فهذا في الحقيقة بالنظر العرفي من آثار نفس ذي الواسطة، والأصل غير مثبت لآثار الواسطة المؤادة، ولا تخصيص في عدم حجّية الأصل بلسان إثباته بمقام دون غيره.

وأُخرى: لا تكون بحيث يعدّها العرف كالعدم، بل الآثار المترتّبة بنظرهم آثار لتلك الواسطة لا لذيها واسطة بنظرهم، بل واسطة في العروض، ورفع اليد عن ترتيب تلك الآثار على ذي الواسطة لا يعدّ بنظرهم نقضاً لذلك المتيقّن ورفع اليد عن مقتضاه، وبالتالي فبملاحظ مفهوم النقض فإنّه منقوض بالنظرة المسامحيّة العرفيّة.

ودعوى كفاية تسامح نظر العرف بالنسبة إلى صدق المفاهيم على المصاديق، لجريان الأصل في المقام.

مردودة غير مقبولة؛ لأنّه يجب متابعة رأي العرف في مقامين:

الأوّل: في فهم معاني الألفاظ بانفرادها كلفظ الماء وأشباهه.

والثاني: في فهم المعاني التركيبيّة للألفاظ، كما في باب الظهورات وقرائن الحقيقة والمجاز، وما نحن فيه من هذا القبيل، ولذا نحتاج في موضوع الاستصحاب أن يكون بحيث لو رفع اليد عن الحالة السابقة والمتيقّن السابق، لعدّ بنظر العرف نقضاً لها ورفعاً لليد عن مقتضاه، ولكن الاكتفاء بنظر العرف في مقام آخر غيرهما، وهي مقام تطبيق المفاهيم على المصاديق، فلا دليل عليه. هذا.

وأمّا بالنسبة إلى جلاء الواسطة ـ كما جاء في كلمات المحقّق الخراساني ـ فالحقّ أنّه كلام سقيم لا يشفي الغليل أبداً؛ لأنّه كلّما انجلت الواسطة زادت آثارها بعداً عن ذيها، وكلّما وضحت وضحت أثنينيّة موضوعيّ الآثار، ومع وضوح موضعين في المقام أحدهما الواسطة والآخر ذيها، لا مجال لحمل أثر أحدهما على الآخر، ولا يصدق اتّحاد الموضوع والنقض ورفع اليد وغيرها من سائر

التعبيرات الواردة لا بنظر العقل ولا بنظر العرف، فلا مجال لحجّية الأصل المثبت في هذا المقام أصلاً.

وأمّا بالنسبة إلى الملازمة الظاهرة بين آثاري الواسطة وذيها بنظر العرف، بحيث يستقبح ويستنكر التفكيك بينهما، والتعبّد بترتّب آثار أحدهما دون آثار الآخر، فيمكن أن يُقال في المقام بحجّية الأصل المثبت بشرط كما سنشير إليه، وذلك لما ذكر من أنّ التعبّد بأحدهما والنهي عن ترتيب آثار الآخر قبيح مستنكر عند العرف، والمغروس في أذهانهم هو المعيّة في ترتّب تلك الآثار، ولذلك يكون التعبّد بأحدهما بنظرهم مستلزماً للتعبّد بالآخر.

ويمكن دعوى أنّ استصحاب آخر الشهر من رمضان مثلاً، وترتيب آثار آخر الشهر على يوم المشكوك، وترتيب آثار العيد وأحكامه المترتّبة على أوّل الشهر من شوّال من هذا القبيل، إذ الملازمة المغروسة في أذهانهم تقضي بأنّ الحكم على يوم بأنّه آخر أيّام الشهر السابق يستلزم الحكم بأنّ الغد أوّل أيّام الشهر اللّاحق.

وبالجملة: لا يبعد ادّعاء حجّية الأصل مثبتاً في هذا المورد الخاصّ، كما صدر عن بعض الأجلّة المحقّقين، ولكن بشرط أن تكون نفس ذي الواسطة ذات آثار شرعيّة قابلة لجريان الأصل بالنسبة إليه تعبّداً، وبالملازمة المتحقّقة العرفيّة يثبت التعبّد في الآخر، وإلّا ما لم يثبت التعبّد في الأصل لا مجال لثبوت التعبّد في الفرع بالضرورة.

هذه خلاصة الكلام لتوضيح المرام ولا يحتاج إلى أزيد من ذلك في التنبيه. والحمدُ لله أوّلاً وآخراً.

***

في عموم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى المشكوك المتخلّل بين اليقين

التنبيه التاسع: لا فرق في جريان الاستصحاب وعموم أدلّته أن يكون زمان الشكّ بعد زمان اليقين السابق بلا تعقّب زمان يتيقّن فيه بنقض الحالة السابقة، أو يكون زمان الشكّ واقعاً بين زمانين يعلم بتحقّق المستصحب في أحدهما وزواله وارتفاعه في الآخر.

مثال الأوّل: لو علم بحياة زيد في يوم الخميس وشكّ في بقائه بعد وفي عروض الموت الحادث عليه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ومثال الثاني: لو علم بحياته في يوم الخميس وتيقّن بتحقّق موته في يوم السبت، ولكن شكّ في أنّه كان حيّاً يوم الجمعة ثمّ مات في يوم سبته، أم أنّه مات في يوم الجمعة.

وبالجملة: لا فرق في حكم المثالين، وكما أنّه لا إشكال في جريان استصحاب بقاء المتيقّن السابق وعدم حدوث الحادث المشكوك في المثال الأوّل، كذلك لا إشكال في جريان استصحابي الوجودي والعدمي في المثال الثاني، فاللّازم أن يترتّب آثار بقاء المتيقّن السابق وعدم حدوث الحادث المحتمل حدوثه مقدّماً وفي زمان المشكوك فيه الواقع بين زماني المتيقّنين، ولكن لا يحكم بهذا الاستصحاب بوقوع الأمر الحادث في الزمان البعدي المتيقّن

تحقّقه فيه، وكذلك لا يحكم به بعدم تحقّق ذلك الأمر الحادث في الزمان المشكوك، بل الأصل جار ومحرز بالنسبة إلى الواقع والوظيفة العمليّة التي كانت تترتّب على نفسه، على فرض إحراز بقائه، من دون التكفّل بوقوع أمر علم وقوعه لاحقاً أو عدم وقوعه قبل كذلك، وإن كان الحكم بعدم حدوثه في الزمان المشكوك فيه، وكذلك الحكم ببقاء المتيقّن السابق مستلزماً عقلاً لحدوث الحادث في الزمان المتأخّر، وعدم تقدّم حدوثه.

ولعلّ هذا هو المراد من قولهم بجريان أصالة تأخّر الحادث وعدم تقدّم الحادث، إذ الجمود على ظاهر اللّفظ يستلزم فساد الكلام، وعدم جريان الأصل، إذ لو كان المستصحب هو وصف التأخّر بنحو مفاد كان الناقصة، أو وصف عدم التقدّم بنحو ليس الناقصة، فواضح أنّهما من العناوين والأوصاف التي لا تتحقّق إلّا بتحقّق معنونها وموضوعها، ولا إحراز بذلك سابقاً، فالحالة السابقة غير متيقّنة في الاستصحاب.

وإن كان المراد من الأصل هو جريان الأصل بنحو ما ذكرنا صحيحاً، وإثبات وقوع الأمر الحادث وتحقّقه في الزمان اللاحق، وعدم تقدّم حدوث في الزمان المشكوك فيه بذلك الاستصحاب، فهو مثبت غير جار، ولم تكن الأدلّة وافية بحجّيّته، فضلاً عن أنّ دعوى قيام بناء العقلاء عليه، وكونه أصلاً عُقلائيّاً في مقابل سائر الأُصول ادّعاء غير مقبول، فلو كان للأصل معنى صحيح لابدّ وأن يكون ما ذكرناه، وإلّا فلا مجال لجريانه كما اتّضح آنفاً.

ولكن الحقّ أنّ المقام يستدعي أن نبسط القول في البحث عنه:

فنقول: إنّ الشكّ في تقدّم الحادث وتأخّره:

تارةً: يفرض بالنسبة إلى أجزاء الزمان.

وأُخرى: بالنسبة إلى حادث آخر.

كما إذا شككنا في تقدّم موت أحد المتوارثين على موت الآخر، أو تقدّم بيع المرتهن على رفع إذن البيع عن الراهن وبالعكس وغير ذلك من الأمثلة.

أمّا الكلام في الصورة الأُولى: فقد تقدّم من جريان الأصل بمفاد كان وليس التامّتين، وترتيب آثار بقاء المتيقّن السابق وعدم حدوث الحادث من دون أن يثبت بذلك الأصل حدوث الحادث في الزمان المتأخّر، أو عدم حدوثه في الزمان المتقدّم، أو بقاء المتيقّن السابق تكويناً في الزمان المشكوك؛ لأنّها مفاد كان وليس الناقصتين، وليس لها حالة سابقة محرزة، وإثباتها باستصحاب مفاد كان وليس التامّتين، وحكم العقل بالملازمة بينهما لسان الإثبات للأُصول الذي لا تكون الأدلّة وافية به.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وحيث أنّ الأمر في المقام الأوّل والثاني يدور بين أن يكون الأُمور المأخوذة في لسان الدليل والحكم الشرعي، بنحو التركيب والاجتماع في زمان واحد، من دون اعتبار وصف زائد على تحقّقها في زمان واحد، وبين أن يكون مأخوذةً بنحو التقييد والتوصيف لا على نحو مجرّد الاجتماع، بل مقيّداً بأمر آخر، ووصف غيرها من العناوين المنتزعة مثل التقدّم والتأخّر والتقارن وغيرها من سائر العناوين، فلابدّ من أن نحدّد الضابطة التي يمكن من خلالها التفريق بين الموارد وتعيّن إحدى الكيفيّتين لولا قيام القرينة الرادعة من الشارع.

ولا يخفى الفرق بين المقامين، فقد تكون الأُمور المذكورة مأخوذة تارةً بنحو التركيب والاجتماع من دون اعتبار وصف زائد على ذلك، فمفاد الأصل في

كلّ من تلك الأُمور تكون مفاد كان وليس التامّتين، ولها حالة سابقة، وتوجب جريان الأصل فيها، ممّا يستلزم عدم الحاجة إلى ما يثبت ذلك في المقام، لأنّ الأصل إمّا أن يكون جارياً في جميعها ويحرز الكلّ بالتعبّد الشرعي، وإمّا في بعضها الذي لم يكن محرزاً بالوجدان حتّى يضمّ إلى المحرز الوجداني ويوجد موضوع الحكم والدليل.

وأُخرى مأخوذة بنحو التقييد والتوصيف دون مجرّد التركيب والاجتماع، فحينئذٍ لابدّ من إحراز تقدّم أحدهما على الآخر أو تأخّر أحدهما عن الآخر أو تقارنهما، فمفاد الأصل في تلك الأُمور مفاد ليس وكان الناقصتين، ومع الشكّ في تحقّق مناشئ انتزاع تلك العناوين، لا علم بتحقّق العناوين والأوصاف، وبالتالي فليس لها حالة سابقة محرزة ويعدّ إثباتها باستصحاب مفاد ليس وكان التامّتين إثباتاً بما لا يكون حجّة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وهذا هو السرّ في الانتفاع بالأصل وجريانه إذا كان الموضوع مركّباً، وعدم الانتفاع به إذا كان مقيّداً وموصوفاً معنوناً.

وبالجملة: إنّ تحقيق الحال في المقام الثاني، وتوضيح الضابطة التي وعدنا بذكرها يستدعي تقديم مقدّمة، حتّى يتّضح الأمر كما عقدها المحقّق النائيني﵀ أيضاً في المقام:

فنقول: إنّ الأمرين اللّذين يأخذهما الشارع في موضوع الدليل، إمّا أن يكونا أمرين وجوديّين، أو عدميّين، أو أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً.

وعلى أيّ تقدير إمّا أن يكونا جوهرين قائمين بنفسيهما خارجاً، وإمّا أن يكونا عرضيّين غير مستقلّين في القيام بالوجود المستقلّ لهما، وإمّا أن يكون

أحدهما جوهراً والآخر عرضاً.

وعلى تقدير كونهما من الأعراض:

فإمّا أن يكونا قائمين على محلّ واحد كعدالة زيد واجتهاده على حياته.

وإمّا أن يكونا قائمين بالمحلّين المغايرين كقيام زيد وقعود عمرو وركوعي الإمام والمأموم.

وعلى تقدير أن يكون أحدهما جوهراً والآخر عرضاً:

إمّا أن يكون العرض قائماً بذلك الموضوع، ووصف لذلك المحلّ.

أو وصف لمحلّ آخر وموضوع لغير الجوهر المأخوذ في الحكم.

أمّا لو كان الأمران المأخوذان في الحكم أحدهما جوهراً والآخر عرضاً مع قيام ذلك العرض على ذلك الجوهر، فاقتضاء الدليل وظهور المقام، لولا القرينة الرادعة عن الخارج، يستدعي أن يكون الأخذ بنحو التوصيف والتقييد، للارتباط الواقع بين العرض والمحلّ، بحيث لو سكت عن كيفيّة أخذهما في الدليل، لاقتضى ذلك الارتباط أن يكون العرض وصفاً لمحلّه وموضوعه.

ولا يخفى أنّ للعَرَض ـ بالرغم من قيامه بغيره ـ وجود استقلالي بحيث يكون وجوده غير وجود محلّه، ولذا ربما يكون المحلّ باق على حاله برغم زوال العرض، وقد يحلّ عرض آخر محلّ العرض السابق. وقد مرَّ توضيح ذلك مفصّلاً في مقام الفرق بين الأُمور الاعتباريّة والانتزاعيّة، ولكنّه بالنسبة إلى مبدء اشتقاقه ـ حيث أنّه أمرٌ ممكن مستقلّ في قبال سائر الممكنات ـ

فتارةً: يلاحظ ويؤخذ بنحو مفاد كان أو ليس التامّتين، والنظر مقصور إلى لحاظه بنفسه من دون ارتباط بينه وبين غيره بنحو التقييد والتوصيف.

وأُخرى: يؤخذ بنحو مفاد كان وليس الناقصتين، بحيث يكون وصفاً أو قيداً لمحلّه ودخيلاً في منشأ انتزاع عنوان له.

وبعبارة أُخرى: بما أنّ العرض ذو جهتين؛ جهة استقلاله بنفسه بلا ارتباط بمحلّه بمعنى لحاظه بشرط لا. وأُخرى جهة ارتباطه مع محلّه وكونه وصفاً وقيداً له، وملحوظاً بشرط شيء، فلحاظ الجهة الأُولى هي مفاد كان وليس التامّتين، ولحاظ الجهة الثانية هي مفاد كان وليس الناقصتين، وليس إحدى الجهتين ضروريّة للعَرَض بحيث لابدّ وأن يكون دائماً ملحوظاً بنحو القيديّة والوصفيّة أو مستقلّاً في مقابل محلّه، ولكن إن أُخذ في دليل مع الجوهر الذي حلّ فيه، كان موضوعاً للحكم، فمقتضى المقام وظهور الدليل يقضي كونه مأخوذاً بنحو التوصيف والتقييد لمحلّه وموضوعه، وكما ذكرنا لا يكون ذلك الاقتضاء دائميّاً بحيث ينافي مجيء قرينة مخالفة له، فلو قام دليل على أخذ الجوهر والعرض بنحو التركيب، والاكتفاء باجتماعهما في زمان واحد، ولو كان الجوهر في طرف والعرض قائماً بطرف ومحلّ آخر، وما هو اللّازم تحقّقهما في الوجود واجتماعهما في زمان واحد، لقلنا بكون الموضوع مركّباً من أمرين من دون تقييد وتوصيف في البين، ولكن البحث عمّا لو كان المقام خالياً عن القرينة، وأردنا ملاحظة ظاهر الدليل وكيفيّة الأخذ.

هذا حال هذا القسم في اقتضاء ظهور الدليل التوصيف والتقييد.

وأمّا الأقسام الباقية من الصور السابقة فاقتضاء المقام وظهور الدليل في جميعها من دون استثناء ـ حتّى لو كان المأخوذان جوهراً وعرضاً قائماً بمحلّ آخر ـ هو التركيب في الاجتماع، إذ الارتباط المذكور في السابق، الذي هو العلّة

لظهور اقتضاء المقام والدليل في التقييد والتوصيف، قائم فقط بين الجوهر والعرض الذي قائم بذلك الجوهر، وخصوص ذلك العرض بخصوصيّة حاله وكيفيّة مقامه يصلح أن يكون وصفاً لمحلّه، وإلّا فليس هناك علاقة وارتباط بين الجوهرين أو العرضين أو الجوهر والعرض القائمين بمحلّ آخر، وليس أحدهما وصفاً للآخر حتّى لو كان العرضان قائمين على محلّ واحد، فضلاً عن قيامهما بمحلّين مختلفين، إذ قيامهما بمحلّ واحد لا يوجب قيام ارتباط بينهما، كما أنّه لا علاقة متحقّقة بين العدالة والاجتهاد في مادّة زيد، فضلاً عن ضميمة اختلاف المحلّ وموضوعيهما.

وبالجملة: ظهور الدليل ومقتضى المقام يستدعيان أن يكون الأخذ في هذه المقامات المذكورة بنحو التركيب والاجتماع الذاتي ـ الذي هو مفاد واو العطف ـ بين الأجزاء فقط، ولا أزيد من ذلك لولا قرينة مانعة من الخارج تمنع عن ظهور الدليل وحجّيته. وإلّا فكما ذكرنا سابقاً في العرض والجوهر الموصوف به، من أنّه لا مانع من ورود قرينة دالّة على قيام العلاقة واعتبار العنوان المنتزع بين تلك الأُمور، فلو انتزع الشارع من الأمرين الجوهريّين المبائن كلّ منهما مع الآخر عنوان تقدّم حدوث أحدهما على حدوث الآخر، أو تأخّر حدوث أحدهما عن حدوث الآخر، أو انتزاع عنوان التقارن بين الحدوثين، فلا محالة يتحقّق التقييد والتوصيف، ولا يكون الموضوع مجرّد المركّب من الأمرين، بل لابدّ من اعتبار أمر آخر وهو العنوان المنتزع.

وخلاصة الكلام: هذه هي الضابطة الكلّية المفيدة في جميع المقامات، ولا فرق فيما ذكر بين أن يكون المأخوذ في الموضوع أمرين أو أُمور متعدّدة، وبين

أن تكون تلك الأُمور أُموراً وجوديّة أو عدميّة أو مختلفة. فكلّ مقام أحرزنا فيه أنّ الموضوع مركّب من الأُمور المأخوذة، فلجريان الاستصحاب فيه مجال، ولا يكون فيه لسان إثبات، وإن أحرزنا أنّ للتقييد والتوصيف دخل فيه، فلا مجرى لجريان الأصل لاحتياجه إلى لسان الإثبات.

نعم، لو كان نفس الاتّصاف الذي هو مفاد كان أو ليس الناقصتين متحقّقاً في السابق، فيستصحب نفسه ويترتّب عليه آثاره.

أقول: بعد هذه المقدّمة، يصل الدور إلى ملاحظة الأقوال في المقام الثاني؛ أعني ملاحظة حدوث الحادث بالنسبة إلى زمان حدوث حادث آخر، والشكّ في تقدّم كلّ منهما وتأخّره عن الآخر أو في تقارنهما حدوثاً، فإنّ الأقوال فيه ثلاثة:

قول: بعدم جريان الأصل مطلقاً بالنسبة إلى كلا الحادثين.

وقولٌ: بجريانه مطلقاً كذلك.

وقولٌ: بجريان الأصل في كليهما إذا كانا مجهولي التاريخ، ونتيجة جريانهما معاً حينئذٍ، والعلم بعدم إمكان تحقّق حدوث كلّ منهما على حدوث الآخر هو تساقط الأصلين عن الطرفين والرجوع إلى قواعد أُخرى، وجريان الأصل في الطرف المجهول تاريخه دون الطرف المعلوم تاريخ تحقّقه وحدوثه.

والتحقيق يقضي الالتزام بالقول الثالث من الفرق بين المعلوم التاريخ والمجهول التاريخ.

ولا يخفى أنّ ما يذكر من جريان الأصل والفرق بين العلم والجهل بتاريخ الحدوث في جريانه، إنّما هو فيما استفدناه من الأدلّة الاجتهاديّة الدالّة على أنّ الموضوع مركّب من الأمرين أو أُمور بحيث لا يعتبر فيها أزيد من تحقّقها في

زمان واحد، من دون أخذ عنوان بسيط من التقدّم والتأخّر والتقارن والاجتماع وغير ذلك موضوعاً للحكم، وإلّا فلو أخذ الشارع بمقتضى أدلّته أحد هذه العناوين وأمثالها التي هي مفادات كان وليس الناقصتين موضوعاً لحكمه، فلا مجال لجريان الاستصحاب في المقام مطلقاً؛ لا في معلوم التاريخ ولا في مجهوله؛ لعدم ثبوت حالة سابقة محرزة لها في المقام حتّىٰ تستصحب. وإثبات تلك العناوين باستصحاب مفاد كان وليس التامّتين ممنوع لقصور لسان الإثبات الذي يقصر الاستصحاب عن إفادته.

وبالجملة: ما ذكر من الأقوال والفرق فيما أحرزنا، هو أنّ الموضوع بمقتضى الأدلّة مركّب، والمطلوب مجرّد التحقّق في الخارج، على نحو يصحّ التعبير عن الأُمور المأخوذة بواو العطف دون اعتبار أمر آخر، فإذا ثبت ذلك قلنا إنّ هناك فرقاً في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى كلا الحادثين إذا كانا مجهولي التاريخ، أو كان أحدهما مجهول التاريخ دون الآخر، والسرّ في ذلك أنّ جريان الاستصحاب لابدّ وأن يكون في ظرف الشكّ في بقاء المتيقّن السابق، وحدوث حادث رافع له حتّى يمكن أن يحكم بالتعبّد ببقاء ذلك المتيقّن أو بعدم حدوث ذلك الحادث، وأمّا فيما إذا علمنا تاريخ حدوث حادث فليس لنا زمان شكّ بين زماني المتيقّنين حتّى نحتاج إلى التعبّد والاستصحاب، إذ لو علمنا بموت زيد في غرّة رمضان مثلاً، فقبل غرّته نعلم بحياته وبعده نعلم بموته، فأين الزمان الذي نشكّ في حياته وبقائه، وذلك بخلاف مجهول التاريخ لأنّا نشكّ قهراً في تقدّم حدوثه وتأخّره، ولا محالة يتحقّق هناك زمان واقع بين الزمان الذي نعلم ببقاء المتيقّن الذي زال الآن قطعاً فيه، وبين الزمان الذي نعلم بتحقّق ذلك الحادث فيه،

ونشكّ في ذلك الزمان وتلك القطعة المتخلّلة في بقاء المتيقّن السابق وحدوث الحادث اللّاحق، فلامحالة نحكم ببقاء المتيقّن السابق، أو عدم حدوث ذلك الحادث، حيث لا مانع حينئذٍ لجريان الاستصحاب مع إحراز موضوعه وتماميّة مجراه.

فالحقّ عدم جريان الأصل في جانب المعلوم التاريخ، وجريانه في طرف المجهول التاريخ، وجريان المستصحب والمتيقّن فيه إلى الزمان الذي نعلم بتحقّق الحادث الآخر فيه، وترتّب آثاره الشرعيّة، كما لو فرضنا ـ مع الغضّ عن الأدلّة الفقهيّة ومقتضياتها في المقام ـ أنّ الموجب للإرث هو موت المورّث وإسلام الوارث بنحو التركيب، فلو علمنا بموت المورّث في غرّة رمضان وشككنا في كفن وارثه وإسلامه في ذلك الزمان، فالاستصحاب لا يجري بالنسبة إلى موت المورث لعدم الحاجة إليه، لكن يجري بالنسبة إلى كفر الوارث وعدم إسلامه وينسحب إلى غرّة رمضان مثلاً ونحكم بعدم إرثه عن مورّثه، وهكذا الحكم في عكس المثال المذكور كما لو علمنا بإسلام الوارث في غرّة رمضان وشككنا في حدوث موت المورّث قبله أو بعده، فنستصحب حينئذٍ حياته إلى غرّة رمضان الذي نعلم بإسلام الوارث فيه فيحكم بإرثه عن مورّثه، وقس على ذلك سائر الأمثلة.

وممّا ذكرنا ظهر مجال جريان الاستصحاب في كلا الحادثين إذا كانا مجهوليّ التاريخ، وذلك بتماميّة الموضوع وإحراز المجرى، وتحقّق زمان الشكّ الذي نحتاج إليه في كلا الطرفين، فلا محالة يجري استصحاب عدم كلّ من الحادثين، حتّى يجتمع مع تحقّق الحادث الآخر واقعاً ويترتّب عليه آثاره.

ولكن حيث نعلم إجمالاً بكذب أحد الاستصحابين، وعدم إمكان تقدّم حدوث كلّ منهما على حدوث الآخر، فلا محالة يتعارض الاستصحابان

ويسقطان، فيصل الدور إلى التمسّك بالقواعد الجارية في المقام.

هذا تمام الكلام في تعيين الضابطة الجارية في الموضوعات المركّبة والمقيّدة، وأمّا كيفيّة الموضوعات المأخوذة من التركيب أو التقييد والتوصيف، وخصوصيّة كلّ مورد فإنّه موكول إلى محلّه في البحوث الفقهيّة.

أقول: هنا اعتراضان ينبغي التعرّض لهما ومن ثمّ الإجابة عنهما:

الإشكال الأوّل: دعوى منع عدم جريان الأصل في الطرف المعلوم التاريخ، بل كما أنّه يجري في الطرف المجهول تاريخه كذلك يجري في الطرف المقابل له. غاية الأمر عدم الانتفاع بالأصل من ناحية وقوع التعارض بين الأصلين وتساقطهما كما فيما إذا كان الحادثين مجهولي التاريخ.

بيان ذلك: أنّ عدم تحقّق زمان نشكّ فيه في الطرف المعلوم تاريخه، وارتفاع التعبّد من البين، إنّما هو من جهة لحاظه بالنسبة إلى أجزاء الزمان؛ لأنّ العلم بوقوع الحدوث في أوّل رمضان ينافي تحقّق زمان نشكّ في وقوعه، إذ قبل ذلك الوقت لا شكّ في البين، بل نعلم ببقاء الحياة وبتحقّق حدوث الموت في غرّة رمضان، حيث لا زمان في البين يشكّ فيه في تقدّم الحادث أو تأخّره عن ذلك الحادث الآخر، إذ لعلّ إسلام الوارث حدث قبل غرّة رمضان، ووقع الموت في حال تحقّق إسلامه، ويمكن حدوثه بعده في حال تحقّق موت المورّث، فكما أنّ استصحاب عدم حدوث الإسلام يثبت الكفر وعدم الإسلام إلى زمان تحقّق الموت، ويوجب حرمان الوارث عن الإرث، فكذا استصحاب عدم تأخّر الموت عن الإسلام يوجب وراثة الوارث عن مورّثه، وحينئذٍ حيث نعلم إجمالاً بكذب أحد الأصلين، وعدم إمكان تقدّم حدوث كلّ منهما على حدوث الآخر، فبالنتيجة

يقع التعارض والتساقط كما في مجهولي التاريخ، ولهذا السبب يأتي السؤال عن أنّه ما الفرق بين ما إذا كان أحد الحادثين معلوماً تاريخ حدوثه أو مجهولاً؟

والجواب عن الإشكال، أوّلاً: إلى أنّه خروج عن محلّ الفرض، إذ محلّه فيما كان الموضوع مركّباً والمقصود هو مجرّد تحقّق الأُمور المأخوذة فيه في زمان واحد بمقتضى مفاد كان وليس التامّتين، لا عنوان بسيط منتزع عن تحقّق تلك الأُمور كالتقدّم والتأخّر والتقارن أو الاجتماع، وعلى هذا فلا مجرى للأصل في جانب المعلوم التاريخ، لعدم زمان يشكّ فيه في تحقّق ذلك الحادث بمفاد كان وليس التامّتين.

وثانياً: إنّ الأثر المقصود في المقام لو كان لعدم كلّ منهما حال تحقّق الآخر بمفاد ليس التامّة، ففيه ما ذكرناه سابقاً من عدم الشكّ في زمان في المفاد المذكور، والموضوع للأثر هو العدم في حال تحقّق الآخر، لا الوجود المتّصف بالعدم في حال تحقّق الآخر، والمقصود من الاستصحاب هو إحراز ذلك العدم تعبّداً حتّى يترتّب عليه أثره ولا شكّ فيه، هذا.

ولو كان الأثر المذكور لوجود أحدهما المتّصف بالعدم في حال تحقّق الآخر؛ أعني لعدم أحدهما ولكن بمفاد ليس الناقصة.

ففيه: مضافاً إلى أنّه خروج عن محلّ الفرض كما ذكرناه، أنّ الحالة السابقة في الاستصحاب الجاري المفروض في طرف المعلوم التاريخ مفقودة، لأنّها مفاد ليس الناقصة، ولم يكن زمانٌ تحقّق فيه عدم حدوث الحادث المعلوم التاريخ مع تحقّق للحادث الآخر، إذ من المحتمل أنّه حدث بعد حدوث المعلوم التاريخ، ولو كان مع العلم بتاريخ حدوثه، فاتّصاف الموضوع بأنّه معدوم في زمان حدوث

الآخر، ليس محرزاً في زمان، وكما أنّ مفاد كان الناقصة يحتاج إلى وجود الموضوع خارجاً واتّصافه بذلك الوصف، فكذلك مفاد ليس الناقصة أيضاً يحتاج إلى وجود الموضوع خارجاً واتّصافه بالعدم. وهو مفقود في المقام، ممّا يستلزم عدم جريان الاستصحاب لكن لاختلال أركانه وعدم المقتضى له، لا لوقوع المعارضة والتساقط.

نعم، كما أنّ الموضوع معدوم بالعدم الأزلي في السابق وإذا شكّ في حدوثه وعدمه له أن يستصحب ذلك العدم الأزلي، كذلك الوصف والاتّصاف أيضاً معدومان بالعدم الأزلي غير متحقّقان، ولو كان عدم تحقّق الاتّصاف من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولكن استصحاب عدم الاتّصاف المتحقّق في السابق أزليّاً من باب السالبة بانتفاء الموضوع للانتفاع به في زمان تحقّق الموضوع يعدّ مثبتاً غير مؤثّر في ما نحن فيه.

الإشكال الثاني: يدور حول ما تعرّض له المحقّق الخراساني﵀ من منع جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، بعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، وكلامه فيما يكون الأثر الشرعي لتحقّق عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر واقعاً.

أقول: لا يخفى أنّ المراد من هذا العدم هو العدم المحمولي الذي هو مفاد ليس التامّة. غاية الأمر أنّه القطعة الخاصّة من العدم لا العدم المرسل المطلق، فلا يشكل عليه بأنّه خارج عن الفرض، وليس له حالة سابقة محرزة حتّى تستصحب.

وأيضاً يقصد بذلك فيما يكون الأثر مترتّباً على نفس تحقّق عدم أحدهما في حال حدوث الآخر، بحيث يكون الأثر محمولاً على نفس العدم، لا أنّه مترتّباً على وجوده الحادث بعد حدوث الحادث المتقدّم، حتّى نثبته بإجراء أصل العدم؛

لأنّه مفاد كان الناقصة وليس له حالة سابقة عدميّة محرزة، إذ كما أنّ مفاد كان الناقصة يحتاج إلى تحقّق الموضوع واتّصافه بالوصف، كذلك نقيضه وعدمه؛ أعني مفاد ليس الناقصة يحتاج إلى تحقّق الموضوع وعدم اتّصافه بذلك الوصف، وإثباته باستصحاب العدم المحمولي لو كان جارياً، لاستلزم الأخذ بلسان الإثبات الذي يكون الدليل قاصراً عن إثبات حجّيته.

والحقّ أنّ مراده في هذا المقام مشتبه وكلامه غير واف به، فيمكن أن يكون مراده أحد المحتملات التي نذكرها في المقام:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد عدم اتّصال زماني الوصفين؛ أعني اليقين والشكّ كما فهمه الميرزا النائينيﷺ من كلامه، وحرّره العلّامة الكاظميﷺ في تقريراته.

وحاصله: أنّ زمان تحقّق الشكّ في عدم أحدهما في حال تحقّق الآخر، هو الزمان المتأخّر عن زمان تحقّق الآخر، حتّى يتحقّق الشكّ ويقع الاحتمال في عدم أحدهما في حال حدوث الآخر، وإلّا فلا، مع أنّ زمان اليقين بعدمهما رأساً الثابت في السابق هو الزمان المتقدّم على زمان حدوث أحدهما، إذ بعد حدوث أحدهما لا على التعيين نعلم بانتقاض إحدى الحالتين السابقتين قطعاً، وحينئذٍ يكون زمان اليقين هو الزمان الأوّل، وزمان الشكّ هو الزمان الثالث، والزمان الثاني الذي هو زمان حدوث أحد الحادثين يكون فاصلاً بين الزمانين، وقاطعاً لزماني الوصفين، ومن المعلوم في باب الاستصحاب لزوم اتّصال الوصفين واجتماعهما في زمان واحد، مع قطع النظر عن زمان حدوثهما من تفارقهما في الحدوث أيضاً كاجتماعهما في البقاء، أو تقدّم حدوث أحدهما على الآخر، وقد

تحدّثنا عن ذلك سابقاً فلا نعيده.

وفيه: يحتمل قويّاً، بل لا يبعد ادّعاء القطع بعدم كون هذا الاحتمال مراداً للمحقّق المذكور، إذ شأن من دونه أجلّ من أن يغفل عن اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين في المقام، فضلاً عمّن هو بمرتبته من التحقيق، فلا يبعد توجيه الكلام بوجه وجيه وعدم ورود إشكال الميرزا النائيني في المقام هذا. وإن كان تعليله بعدم صدق النقض بالشكّ في رفع اليد عن اليقين بالعدم ألصق بالمقام.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد عدم اتّصال زمانيّ الموصوفين؛ أي المتيقّن والمشكوك، وهو أيضاً على صورتين:

الصورة الأُولى: أن يكون المراد من الاتّصال اتّصال زمان المشكوك الذي يتعبّد فيه بالأثر الشرعي بزمان المتيقّن، وإلّا فلا يكفي فيه مجرّد اتّصال المشكوك وإن كان لا يترتّب عليه أثر في بعض الأزمنة، فبناءً على هذا لو كان حياة زيد متيقّنة في يوم الأربعاء مثلاً، ومشكوكة في يومي الخميس والجمعة، ولكن الأثر الشرعي الذي يترتّب على بقائه خاص ببقائها في الجمعة لا الخميس، فالمشكوك على فرض بقائه في الزمان المتوسّط بلا أثر شرعي. ممّا يمنع ذلك عن جرّ المتيقّن السابق إلى زمان الشكّ الذي يترتّب الأثر فيه على المشكوك، إذ التعبّد في الزمان المتوسّط لغو لا أثر له. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الأثر مترتّباً على عدم أحد الحادثين في حال تحقّق الآخر، أو على عدم كلّ منهما في حال تحقّق الآخر، إذ عدم الانتفاع بالأصل ليس من جهة التعارض والتساقط، بل من ناحية عدم مورد ومقتض لجريانه.

وفيه: وهذا الاحتمال أيضاً ممّا يقطع بعدم إرادته في المقام، لعدم مناسبته

مع التعليل الوارد في كلامه، إذ مع توسّط الزمان الذي لا يكون فيه أثر شرعي للمشكوك يصدق النقض أيضاً على رفع اليد عن مقتضى اليقين السابق، إذ اقتضائه هو البناء على بقاء المتيقّن ولو كان في الزمان المترتّب فيه الأثر.

وكذلك لا يناسب الفرق بين ما إذا كان الحادثان مجهولي التاريخ، أو كان أحدهما معلوم التاريخ، إذ العلم بزمان حدوث أحدهما لا يوجب العلم بتقدّمه أو تأخّره عن الحادث الآخر، فمع العلم بزمان حدوثه نشكّ أيضاً في تقدّمه وتأخّره عن ذلك الحادث، فأصالة عدم تحقّق الحادث المجهول التاريخ في حال تحقّق الآخر الذي يكون معلوم التاريخ أيضاً لا يجري، لاحتمال حدوثه قبل.

أقول: يمكن الجواب عن الإشكال في حدّ نفسه مع الغضّ عمّا يقصده المحقّق المذكور في المقام وذلك بأنّه لا نحتاج إلى ترتّب الأثر في جميع أزمنة المشكوك، بل يكفي لجرّ المتيقّن والخروج عن لغويّة التعبّد ترتّب الأثر عليه على فرض البناء على بقائه ولو كان لاحقاً، ويتّضح ذلك بالقياس إلى الأمر التكويني، فمثلاً إذا كانت حياة زيد متيقّنة في اليوم الخميس، وشكّ في بقائها يوم الجمعة والسبت، ولكن المحتاج إليه لترتيب أثر عادي عليه هو بقائها يوم السبت، وبقائها في ذلك اليوم لا يمكن إلّا ببقائها يوم الجمعة، وإلّا فلا يكون بقاءاً بل مجرّد إحداث وإيجاد لمّا لم يكن، فحينئذٍ لا مانع أن يبقى حياة زيد إلى يوم السبت لترتيب الأثر العادي عليها، ولو كان مستلزماً لبقائها في يوم الجمعة أيضاً، إذ كما أنّ البقاء في يوم السبت إنّما هو لترتيب الأثر، كذلك الإبقاء في يوم الجمعة أيضاً يعدّ مقدّمة لترتيب ذلك الأثر، وبالتالي لا يعدّ الإبقاء في يوم الجمعة لغواً عرفاً.

ويمكن قياس المقام بهذا الأمر التكويني، بأن يقال لا مانع أن يجرّ الشارع

المتيقّن المستصحب في الأزمنة التي لا يترتّب عليه أثر فيها حتّى ينتهي بـه إلى الزمان الذي يترتّب عليه الأثر فيه، وأيّ مانع ولغويّة للتعبّد ببقاء المشكوك فـي تلك الأزمنة السابقة، مقدّمة للتعبّد ببقائه في الزمان المتأخّر المفيد للتعبّد.

الصورة الثانية: أن يكون المراد من اتّصال زمانيّ المتيقّن والمشكوك، عدم تخلّل اليقين بالانتقاض في زمان بين زمانيّ المتيقّن والمشكوك، بمعنى أنّ العلم بانتقاض الحالة السابقة أعمّ من التفصيلي أو الإجمالي المحتمل أن يكون القطعة المتوسّطة بين الزمانين من أطرافه مانع عن جريان الاستصحاب وعادم لمورده.

وخلاصة الكلام: أنّ مرجع هذا الاحتمال إلى منع جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

ويضعّف الاحتمال: بأنّ في المقام علمين إجماليّين ولا يصلح كلّ منهما أن يكون مانعاً لاقتضاء جريان الأصل وموجباً لانعدام المورد له. غـاية الأمـر أنّ جريان الأُصول في الأطراف يوجب تساقطها.

بيان ذلك: أنّه بعد فرض تحقّق حادثين مع فرض تقدّم حدوث أحـدهما على الآخر، وفرض انتفاء التقارن في حدوثهما، ففي الزمان الثاني الذي تحقّق أحدهما فيه، نعلم بتحقّق أحد الحـادثين إجـمالاً، وانـتقاض إحـدى الحـالتين السابقتين الثابتتين في الزمان الأوّل. وفي الزمان الثالث نعلم أيضاً بتحقّق أحدهما وتحقّق الآخر في الزمان الذي قبله، ولكن حيث لا نعرف المتقدّم من المـتأخّر، يتحقّق لنا علم إجمالي آخر وهو العلم الإجمالي بتحقّق كلّ من الحادثين إمّا في الزمان الثاني أو الزمان الثالث، كما نعلم علماً إجماليّاً بتحقّق أحد الحادثين في الزمان الثاني بخصوصه.

وبعبارة أُخرى: العلم الإجمالي يلاحظ تارةً بالنظر إلى الحادثين في زمان واحد، وأُخرى بالنظر إلى حادث في زمانين، وحينئذٍ فنقول: لا يمكن أن يكون هذا المعنى مراداً للمحقّق المذكور، وأن يقام العلمين سبباً لمنعه عن جريان الأصل، والسرّ في ذلك أنّه لو اعتبرنا العلم الإجمالي الأوّل ـ أعني العلم الإجمالي بتحقّق أحد الحادثين في الزمان الثاني ـ مانعاً:

فيرد عليه نقضاً: فبتسليمه لجريان الأصل في سائر موارد العلم الإجمالي الذي نعلم بانتقاض إحدى الحالتين السابقتين فيها، كما لو علمنا بطهارة الكأسين أو نجاستهما في السابق، ثمّ علمنا إجمالاً بعد بنجاسة أحدهما أو طهارته، ولازم ذلك عدم جريان الأصل في الأطراف، مع أنّه﵀ التزم بجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي المذكور. غاية الأمر أنّ الأصلان يتعارضان ويتساقطان لا أنّه لا مورد لجريانها أصلاً.

وأمّا حلّاً: فبأنّ محصّل الاحتمال ومرجعه إلى منع الاقتضاء لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، كما عليه الشيخ﵀، وذلك لأخذ العلم الواقع في الغاية ـ الثابتة في أدلّة الاستصحاب ـ أعمّ من الإجمالي والتفصيلي، ولكن الغاية المذكورة الواقعة في تلك الأدلّة بنظر المحقّق المذكور مخصوصة بالعلم التفصيلي، والبيان موكول إلى محلّه. وهو﵀ التزم في موارد متعدّدة بقيام الاقتضاء لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي وعدم مانع عنه، فلا يكون العلم الإجمالي في المقام مانعاً عنه، وهو أجلُّ شأناً من أن يقول بالتناقض الصريح ويسلّم الأمر المحال.

وأمّا لو اعتبرنا المانع في المقام العلم الإجمالي الثاني؛ أعني العلم الإجمالي بتحقّق كلّ من الحادثين؛ إمّا في الزمان الثاني أو الزمان الثالث.

ففيه أيضاً إمّا نقضاً: فبتسليمه لجريان الأصل في الحادث الملحوظ بالنسبة إلى أجزاء الزمان، مع أنّ في مورده نعلم إجمالاً بتحقّقه إمّا في الزمان المتقدّم أو الزمان المتأخّر.

وأمّا حلّاً: فبما ذكرنا سابقاً.

وبالجملة: لا يصلح كلّ من هذه الاحتمالات أن يكون مراداً للمحقّق المذكور، ولابدّ أن يكون الحكم بعدم جريان الأصل في خصوص المقام، لعدم تحقّق الاقتضاء، وهو إذا كان الأثر لعدم أحد الحادثين في زمان تحقّق الآخر من جهة مخصوصة بالمقام، بحيث لا تتأتّى في موارد العلم الإجمالي مطلقاً، ولا تنتقض أيضاً بالمورد الذي يكون أحد الحادثين معلوم التاريخ، ولهذا السبب نقول إنّ احتمالاً وجيهاً يليق به أن يكون مراداً له، وهو أنّ كلامه في المقام مبتن على مقدّمتين، ومع فرض هاتين المقدّمتين يقول بعدم الاقتضاء للجريان:

المقدّمة الأولى: أنّ الأثر لعدم أحد الحادثين حين تحقّق الآخر، لا أنّ العدم مطلقاً ولو لم يكن في حال حدوث الآخر موضوع للأثر. وهذه المقدّمة تقتضي ترتيب الأثر تنجيزاً عند إحراز عدم أحدهما في حال حدوث الآخر، فلو لم نحرز العدم، أو لم نحرزه حال حدوث الآخر حتّى نتعبّد بالعدم فيه، فلا مجال لترتيب الأثر تنجيزاً.

المقدّمة الثانية: قيام العلم الإجمالي بتحقّق أحد الحادثين في الزمان المتوسّط، وتحقّق كلّ من الحادثين إمّا في الزمان الثاني أو الزمان الثالث، بمعنى أنّ الحادثين حدثاً مع تحقّق تقدّم وتأخّر بين حدوثيهما، ولكن لا نعلم المتقدّم والمتأخّر، فيحتمل حدوث أحدهما في الزمان السابق، وحدوث الآخر في

الزمان اللّاحق وبالعكس، وحينئذٍ لا يخلو أمّا أن نقول بجريان استصحاب عدم أحد الحادثين في زمان حدوث الآخر بالنسبة إلى الزمان الثاني الذي نعلم بتحقّق أحد الحادثين فيه، وهو ما لا مجال له؛ لأنّه:

إن كان تنجيزيّاً فهو متحقّق في المحرز من حدوث أحدهما تفصيلاً حيث نستصحب عدم الآخر إلى زمان حدوثه، والفرض عدم العلم بزمان حدوثه تفصيلاً، وكما يحتمل حدوث أحدهما والبناء عليه، وجريان أصل العدم في الحادث الآخر، كذلك يحتمل حدوث الحادث الآخر أيضاً وتحقّق عدم الحادث الأوّل في حال تحقّق الثاني، فعدم جريان الاستصحاب في المقام، إنّما هو لعدم إحراز جزء آخر من الموضوع، فاللّازم إجراء استصحاب العدم إلى زمان التيقّن بحدوث الحادث الآخر فيه، حتّى يكون العدم في حال حدوثه، وذلك الزمان هو الزمان الثالث الذي لسنا بشاكّين فيه، للعلم بحدوث كلا الحادثين في ذلك الزمان، وقد أحرزنا حدوث أحدهما في ذلك الزمان وحدوث الآخر في الزمان السابق عليه، ففي الزمان الذي نعلم بتحقّق أحد الحادثين معيّناً فيه لسنا بشاكّين في حدوث الحادث الآخر وعدمه، بل نعلم بحدوثه أيضاً، وفي الزمان الذي نشكّ في حدوثه وعدمه لم نكن محرزين بتحقّق الحادث الآخر فيه حتّىٰ يفيدنا.

وأمّا إن كان جريان الأصل تعليقيّاً؛ وهو استصحاب عدم كلّ من الحادثين على فرض تحقّق الحادث الآخر، بحيث يكون المحتاج إليه عدم كلّ منهما في زمان حدوث الآخر واقعاً، لكي نتمكّن من استصحابه ليجتمع معه، وهذا الاستصحاب أيضاً لا مجال لجريانه لعدم تحقّق الشكّ في المقام، وذلك من جهة المقدّمة الثانية؛ أعني وجود العلم الإجمالي بتحقّق أحدهما فقط في الزمان الثاني،

وتحقّق عدم أحدهما في زمان حدوثه يقيناً، فعلى فرض إحراز حدوث أحدهما معلّقاً ويتحقّق له العلم بعدم حدوث الآخر كذلك، لأنّ العلم التعليقي بحدوث أحدهما وعدمه ملازم بحدوث الآخر وعدمه تعليقاً، وذلك من جهة العلم الإجمالي المذكور سابقاً.

هذا حال الاستصحاب وجريانه بالنسبة إلى الزمان الثاني الذي نعلم بتحقّق أحد الحادثين فيه.

وأمّا بالنسبة إلى الزمان الثالث الذي نعلم بتحقّق كلا الحادثين، فليس فيه شكّ حتّىٰ نحتاج إلى الاستصحاب وإثبات عدم حدوث حادث في حال حدوث الحادث الآخر الثابت قطعاً، وقد مرَّ تفصيله آنفاً.

وهذا الاحتمال هو الذي يمكن أن يكون قويّاً مراد المحقّق المذكور﵀.

وقد أشكل الميرزا النائيني﵀ عليه بالمنع عن انفصال زماني اليقين والشكّ.

أقول: ولعلّه يقصد بكلامه في المقام على سبيل الإشارة التعرّض لكلتا مقدّمتي كلام العلّامة الخراساني أعلى الله مقامه.

أمّا بالنسبة إلى الأُولى: أعني كون الأثر لعدم أحدهما في حال حدوث الآخر، فيرى: بأنّه لو كان الأثر لعدم أحدهما المتّصف بكونه في حال حدوث الآخر، فالموضوع للأثر هو مفاد ليس الناقصة؛ لأنّه عدم الوجود المتّصف بكونه في حال تحقّق الآخر وهو مفاد كان الناقصة، وبالتالي فلا حالة سابقة محرزة للمستصحب حتّى يجر في ظرف الشكّ، وعدم الجريان مستند إليه لا إلى انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ.

أقول: أجبنا عن هذا الإيراد سابقاً وقلنا إنّ الأثر لعدم الحادث بنحو العدم المحمولي الذي هو مفاد ليس التامّة. غاية الأمر أنّه يلاحظ ذلك العدم في تلك القطعة الخاصّة من الزمان، كما أنّ القيام تارةً يلاحظ بكونه مقيّداً متّصفاً بوجوده أو عدمه في يوم السبت، فيُقال القيام المتحقّق في يوم السبت أو القيام المتّصف بعدم تحقّقه في يوم السبت مثلاً. وهذان هما مفاديّ كان وليس الناقصتين، يلاحظ أُخرىٰ وجوده أو عدمه مطلقاً من غير اتّصافه وتقييده بزمان دون زمان، وهذا تارةً يلاحظ مطلقاً مرسلاً كملاحظة وجود القيام أو عدمه بلا لحاظ شيء آخر. وأُخرىٰ يلاحظ مطلقاً مرسلاً بلا تقييد وتوصيف، ولكن في قطعة خاصّة من الزمان كما في يوم السبت مع الشكّ في تحقّقه وعدمه.

والمحقّق المذكور قصد بفرضه المذكور هذا القسم دون سائر الأقسام، فلا يشكل عليه بأنّه خلاف الفرض وخارج عمّا نحن فيه، ضرورة تعرّضه لسائر الأقسام سابقاً.

وأمّا بالنسبة إلى الثاني: أعني العلم الإجمالي ومنعه عن جريان الأُصول في الأطراف، فقد التزم بأنّ المراد من عدم اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ وانفصال كلا الزمانين هو تخلّل زمان نتيقّن فيه بنقض الحالة السابقة، وعلى هذا فلو رفعنا اليد عن اقتضاء اليقين السابق ولاحظنا بالشكّ لما كان من نقض اليقين بالشكّ، بل كان من نقض اليقين باليقين.

ولا يخفى صحّة هذا الكلام وبعده عن الإشكال وفي اعتباره في الاستصحاب كما مرّ سابقاً، ولا يظنّ بأحد إنكار الحاجة إلى هذا الشرط في باب الاستصحاب.

وبناءاً على هذا أشكل عليه بعدم تخلّل زمان يقين آخر بين زمانيّ اليقين والشكّ في المقام في كلّ من الحادثين، والشكّ في عدم كلّ منهما في حال تحقّق الآخر متّصل باليقين بعدم كلّ منهما سابقاً. ولا إشكال في صحّة هذا الكلام ووضوحه في المقام، ولذا قلنا سابقاً إنّه لا يعقل أن يقصد المحقّق المذكور ظاهر كلامه إذ شأنه أجلّ من هذه التعبيرات، وبقرينة شموخ مقامه وعلوّ درجته في التحقيق، لابدّ من أن يحمل كلامه حتّى المقدور على الوجه الصحيح.

ثمّ أورد الميرزا النائيني لتوضيح إشكاله في المقام، وتبيين انفصال زمان اليقين عن الشكّ بأمثلة؛ حيث يقول إنّ العلم بانتقاض الحالة السابقة إمّا تفصيليّ وإمّا إجماليّ.

أمّا الأوّل: فكتخلّل اليقين بوجوب الجلوس من أوّل طلوع الفجر إلى الزوال، بين اليقين بعدم وجوب الجلوس الثابت قبل الفجر، وبين زمان الشكّ في بقاء وجوب الجلوس وعدمه ما بعد الزوال، ولا إشكال في أنّه لو رفع اليد عن اليقين بعدم وجوب الجلوس الثابت قبل الفجر، لما كان من نقض اليقين بالشكّ أبداً، بل كان من باب نقض اليقين باليقين. ومرّ الكلام في ذلك مفصّلاً. وكذا تحقيق المورد والمثال من جريان الاستصحابين الوجودي والعدمي، أو الوجودي فقط، أو العدمي وحده، أو عدم مجال لجريان كلا الاستصحابين أصلاً كما هو المختار سابقاً في باب استصحاب الزمان والزمانيّات.

وأمّا الثاني: أعني العلم الإجمالي بالانتقاض، فإنّه يتصوّر على وجوه:

تارةً: يتعلّق العلم الإجمالي بمعلومه مع التردّد في أوّل الأمر، بمعنى حدوث العلم والشكّ معاً زماناً، وعدم تحقّق زمان في البين نخلو فيه من الشكّ ونتيقّن

بخلاف الحالة السابقة، كما لو علمنا بنجاسة كأسين مع العلم الإجمالي اللاحق بطهارة أحدهما المردّد، ففي هذه الصورة لم يتحقّق بين زمانيّ اليقين بالحالة السابقة والشكّ اللّاحق زمان نخلو فيه من الشكّ، ولذا يجري الاستصحاب في كلّ منهما على فرض جريانه في أطراف العلم الإجمالي.

وأُخرى: يحدث العلم الإجمالي ويعرض التردّد والشكّ في الأطراف لعروض الاشتباه والخلط، ولكن قبل ذلك حصل العلم التفصيلي بنقض الحالة السابقة في طرف بخصوصه، الذي هو ذو علامة مثلاً بحيث علمنا به معيّناً سابقاً ثمّ اشتبه علينا ذلك الطرف المخصوص بسائر الأطراف، ممّا أوجب عروض الشكّ في الطاهر الواقعي والنجس الواقعي، بمثل ما ذكرناه في مثال الكأسين النجسين المقطوع نجاستهما في السابق وتبدّل العلم التفصيلي بالعلم الإجمالي من هذه الجهة، حيث لا إشكال في عدم مجال لجريان الأصل فيه لارتفاع الحالة السابقة عن ذلك الطرف المخصوص، وتخلّل زمان في البين كنّا على يقين فيه بثبوت خلاف الحالة السابقة فيه، فيكون نقض الحالة السابقة منتسبة لهذا اليقين دون الشكّ اللّاحق.

نعم، شكّه في الجانب الآخر متّصل باليقين وفيه اقتضاء جريان الاستصحاب، ولكنّه مردّد بين الطرفين ومشتبه بالطرف الذي لا يكون مصداقاً لعموم: (لا تنقض اليقين...)، والنتيجة أنّ الشبهة حينئذٍ مصداقيّة ممّا يقتضي عدم جواز التمسّك بالعام فيها.

وثالثة: يتعلّق العلم الإجمالي بمعلومه، مع التردّد من أوّل الأمر، ولكن مع العلم التفصيلي بانتقاض الحالة السابقة في طرف بخصوصه واقعاً، ونعجز عن

تعيينه لعدم العلم به بخصوصه في الخارج.

فهذا القسم لا يكون مثل القسم الأوّل مردّداً من أوّل الأمر بلا وجود علم تفصيلي في البين، ولا مثل الثاني من تعلّق العلم التفصيلي بخصوص الطرف المعلوم في الخارج، بل مردّد من جهة ومعلوم من جهة. وقد حكم ﷺ في هذا القسم أيضاً بعدم جريان الاستصحاب لتحقّق زمان كنّا على يقين فيه بانتقاض الحالة السابقة في طرف مخصوص واقعاً، وإن لم نعلم به في الخارج، ولا يخفى أنّ هذا مانع عن جريان الاستصحاب في جميع الأطراف كما ذكرناه آنفاً، لن قاس ﷺ المقام بالقسم الأوّل من هذه الأقسام الثلاثة، وحكم باتّصال زمانيّ اليقين والشكّ، واقتضاء جريان الاستصحاب في كلا الطرفين، وان يتساقطان بعد التعارض، ولكن هذا غير عدم الاقتضاء للجريان أصلاً.

وفيه: أنّ العلم الإجمالي بنظره ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب كما ذكرناه سابقاً، وإلّا لا يصحّ تفصيله بين المعلوم التاريخ والمجهول، وبين المجهول التاريخ، وكذا لا يصحّ الحكم بجريان الاستصحاب في الحادث المشكوك تأخّره وتقدّمه بالنسبة إلى أجزاء الزمان لوجود العلم الإجمالي في المقامين.

وبالجملة: كيف يصحّ ذلك منه، مع أنّه ينادي بأعلى صوته باقتضاء الأُصول للجريان في أطراف العلم الإجمالي، فإشكال شيخنا الأُستاذ المحقّق لعلّه في غير محلّه.

هذا، وقد فرّع الميرزا ﷺ على المقام فروعاً تمشّياً مع ما جاء في «العروة» من قوله: (إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البيّنة على تطهير أحدهما الغير المعيّن أو المعيّن واشتبه عنده، أو طهّر هو أحدهما ثمّ اشتبه، حكم عليهما بالنجاسة عملاً

بالاستصحاب)، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ الكلام يدور حول جريان الاستصحاب في جميع الأقسام الثلاثة؛ لأنّ قوله﵀: (واشتبه عنده)، أعمّ من أن تعيّنه البيّنة في الخارج مع تعيين عنوانه في الواقع كالقسم الثاني المذكور سابقاً، ومن عدم تعيينه في الخارج، بل مجرّد دلالتها على كتفت بتعيين عنوانه، كما إذا دلّت على تطهير الكأس الشرقي بلا تعيين خارجاً.

ولا يخفى أنّ الكلام مبنيّ على جريان الأُصول ـ ولو محرزة أعمّ من المنجّزة والمرخّصة ـ في أطراف العلم الإجمالي، دون ما التزم به المحقّق النائيني﵀ من جريان الأُصول المحضة المنجّزة فقط في أطراف ذلك العلم، كما في جريان الاستصحاب في الدم المردّد بين كونه من المسفوح المتخلّف بناءاً على نجاسة الدم ولو في حين كونه في الباطن، وكذلك مثل جريانه أيضاً في الدم المردّد بين كونه من البق أو البدن، ولا ينحصر الفروع في هذه الأمثلة المذكورة، والأولى إحالة الكلام إلى الفقه.

أقول: ثمّ يقع الكلام في صحّة ما التزم به الميرزا النائيني﵀ من اعتبار عدم تخلّل يقين في زمان بين زمانيّ اليقين والشكّ:

فنقول: بناءاً على فرض المنع عن مانعيّة العلم الإجمالي عن جريان الأُصول في الأطراف، باعتبار دلالة بعض أخبار الاستصحاب الفاقدة لقوله﵇: (بل انقضه بيقين آخر)، أو ادّعاء انصراف الذيل المذكور إلى اليقين التفصيلي الفعلي، فإنّه لا يمكن الالتزام بما ذكره المحقّق المذكور﵀ في المقام من مانعيّة تخلّل اليقين التفصيلي، ولو كان في برهة من الزمان، عن جريان الاستصحاب في

أطراف العلم المتبدّل بالإجمال، بل يلزم الحكم بعدم جريان الاستصحاب ما دام اليقين التفصيلي موجوداً، ولكن لو تبدّل ذلك العلم التفصيلي إلى العلم الإجمالي فلا يصلح للمنع عن اقتضاء الجريان. غاية الأمر وقوع التعارض بين الأصلين وتساقطهما للعلم بكذب أحدهما.

بيان ذلك: أنّ في المقام حكمين: حكمٌ عقليّ وحكمٌ شرعيّ، ولكلّ منهما موضوع مستقلّ.

أمّا الحكم العقلي: فهو عبارة عن وجوب ترتيب آثار الواقع، وقيام الحجّة، وتنجيز مؤدّى الطريق عليه، وموضوعه إحراز الواقع واليقين به، وهذا الحكم مخصوص بالعقل، وبمجرّد تحقّق الموضوع يحكم بحكمه بلا حالة منتظرة، وقوله عليه السلام: (بل انقضه بيقين آخر) إرشاد إلى هذا الحكم العقلي ولا يعدّ حكماً تشريعيّاً بحيث يجب عليه النقض وجوباً شرعيّاً، بناءً على هذا فإنّ تخلّل اليقين في البين يوجب بحكم العقل ترتيب أثر ذلك اليقين، وموجب بحكم العقل نقض الحالة السابقة باليقين المذكور، فالعقل حاكم بوجوب نقض اليقين السابق باليقين اللّاحق اقتضاءً لتحقّق موضوعه، ولا شكّ أنّ حكم العقل يتبع تحقّق موضوعه، فما دام موجوداً فحكمه من ورائه، وإذا انتفى ينتفي حكمه أيضاً.

وأمّا الحكم الشرعي: فهو عبارة عن عدم جواز نقض اليقين السابق اعتماداً على الشكّ اللّاحق، وموضوعه الشكّ الفعلي في بقاء المتيقّن السابق وزواله، ومعلوم أنّه متىٰ تحقّق الموضوع تحقّق الحكم بتبعه في المورد بلا إشكال. ولا مجال لاجتماع موضوع الحكمين الشرعي والعقلي، ضرورة كون أحدهما اليقين الفعلي والآخر الشكّ الفعلي، ولذا لا يمكن اجتماع الحكمين، فمتى كان العقل

حاكماً ليس للشرع حكم إلّا الإرشاد إلى ذلك الحكم العقلي، وفيما كان الشرع حاكماً فالعقل ساكت عن حكمه.

وحينئذٍ فنقول: ما دام وجد اليقين التفصيلي بخلاف الحالة السابقة، فإنّه يجب الاعتناء به ونقض الحالة السابقة به قطعاً بحكم العقل، وليس للشارع حكم في المقام بعدم جواز النقض، ولو كان تعبّد بالبقاء حينئذٍ فهو في الحقيقة تعبّد بأصل الحدوث، ضرورة العلم بارتفاع الحالة السابقة، ولكن لو تبدّل هذا العلم التفصيلي بالعلم الإجمالي لعروض اشتباه وخلط في المقام، فلا يحكم العقل حينئذٍ بوجوب الاعتناء بهذا العلم لنقض الحالة السابقة به، ولو كان منجّزاً بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال في البين، إذ مع فرض عدم شمول ذيل أخبار الباب للعلم الإجمالي ـ كما هو مفروض كلام المحقّق النائيني ﷺ ـ فلا يكون موضوع حكم العقل متحقّقاً، دون موضوع حكم الشرع الذي هو التردّد والشكّ في بقاء الحالة السابقة، ولذلك يصحّ أن يُقال حينئذٍ إنّ في كلّ طرف مشتبه كنّا على يقين منه في السابق، وشككنا في بقائه وبالتالي فلا مانع عن جريان الاستصحاب. أمّا العلم الموجود في المقام، فإن كان إجماليّاً فغير نافع، وأمّا الفعلي فهو مفقود زائل لعدم اجتماعه مع التردّد والشكّ قطعاً، وأمّا التعليقي منه فغير نافع، ولا يمكن تصوّره لعدم إمكان الشكّ في وجود العلم وعدمه في النفس؛ لأنّه من الوجدانيّات التي أمرها دائر بين الوجود بنفسه في النفس من دون الحاجة إلى صورة حاصلة منه أيضاً فيها، فهو إن كان موجوداً فهو عالم بعلمه، وإن لم يكن فعالم بعدمه، فلا يصحّ أن يُقال إنّا نعلم إنّا نعلم بأنّ النقض في أحد الطرفين من نقض اليقين السابق باليقين التفصيلي اللّاحق، ولا يجوز الاستصحاب في ذلك الطرف، وكلّ مورد

يحتمل أن يكون كذلك، فلا اقتضاء لجريان الاستصحاب أصلاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الفرق بين الصورة الأُولى من صور العلم الإجمالي، والصورتين الأخيرتين منها، والحكم بجريان الأصل في الأوّل واتّصال زمانيّ اليقين والشكّ فيها، وعدم جريانه في الأخيرين وانفصال الزمانين فيهما على خلاف التحقيق.

نعم، في المقام أيضاً مسلك ضيّق لإصلاح الدعوى، وهو دعوى انصراف ذيول الأخبار الواردة من مثل قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ)، إلى الشكّ البدوي الذي لم يتحقّق قبله يقين تفصيلي.

ولكن حكمه موكول إلى المباني المختلفة، فلنعد إلى ما كنّا فيه من الشكّ في تأخّر أحد الحادثين ونقدّمه على الآخر، فنقول:

كلّ ما ذكرنا إلى هنا على فرض الشكّ في أصل الحدوث مع اليقين بالبقاء؛ أي الفرض في الحادثين اللّذين على فرض تحقّقهما يبقيان، ولذا بعد العلم بحدوثهما لا شكّ بالنسبة إلى البقاء، بل في تقدّم وتأخّر أحد الحادثين عن الآخر في الحدوث، إنّما يقع الكلام في الحادثين اللّذين نشكّ في بقائهما أيضاً من ناحية التضادّ بينهما ورافعيّة المتأخّر في الحدوث للمتقدّم حدوثاً.

وبعبارة أُخرى: كلّ من الحادثين المتحقّق متأخّراً يعدّ رافعاً للحادث المتحقّق قبله، ولذا نشكّ في البقاء، ومرجع الشكّ إلى الحدوث في أنّ أيّهما متقدّم حدوثاً ثمّ زال وارتفع، وأيّهما حادث متأخّراً لكي يكون باقياً.

وبالجملة: ذهب المحقّق الخراساني﵀ إلى عدم جريان الأصل في كلا الحادثين، معلّلاً ذلك بما ذكره سابقاً من عدم اتّصال زمانيّ اليقين والشكّ من

ناحية دوران زمان الحدوث بين المتقدّم والمتأخّر.

أقول: لا يخفى أنّه لا يكون المقام بمقتضى ظهور الكلام مثل السابق، من كون الأثر لعدم أحدهما في زمان حدوث الآخر، إذ الأثر المهمّ في الباب يترتّب على وجود كلّ من الحادثين، فآثار الطهارة تكون لنفسها لا لعدم الحدث، وكذلك آثار الحدث مثلاً آثار لنفسه لا لعدم الطهارة، فالمهمّ في المقام إثبات الوجود المتقدّم والمتأخّر لكلّ منهما. أمّا إجراء استصحاب العدم الثابت في السابق قبل حدوث كلا الحادثين فغير مفيد إلّا بأن يثبت الوجود المتأخّر، ولا شكّ في قصور لسانه عن الإثبات، فيقع الكلام في استصحاب كلّ من المتيقّنين المشكوكين في بقائهما وارتفاعهما في الزمان المتأخّر عن حدوث كليهما، ومرجع كلام المحقّق المذكور إلى أنّ في المقام أربعة أزمنة:

الأوّل: زمان اليقين بعدم كلّ منهما.

والثاني: زمان حدوث أحدهما إمّا الحدث وإمّا الطهارة.

والثالث: زمان حدوث الآخر.

والرابع: زمان الشكّ في المتأخّر والمتقدّم، وفرض الكلام في الطهارة والحدث مثلاً وانتفاء التقارن بينهما.

فقالﷺ: (حيث أنّ زمان الحدوث المتيقّن لكلّ منهما مردّد بين الزمان الثاني والثالث، وزمان الشكّ هو الزمان الرابع، فلم نحرز اتّصال زمانيّ اليقين والشكّ، إذ لو كان زمان اليقين بالحدوث هو الزمان الثالث، لكان الزمانان متّصلين، وإن كان الزمان الثاني فالزمانان منفصلان، فلا مجال لجريان الاستصحاب، ولا أقلّ من الشبهة المصداقيّة لعموم (لا تنقض) في المقام).

ويوجّه كلامه﵀ بما سنذكره آنفاً في بيان المدّعى المختار، وهو جريان الاستصحاب في المعلوم تاريخ حدوثه وعدم جريانه في المجهول التاريخ مطلقاً.

بيان ذلك: أنّ المحتاج إليه في باب الاستصحاب هو اليقين السابق والشكّ اللّاحق في بقاء ذلك المتيقّن وارتفاعه، بحيث لو عبدنا الشارع بذلك المتيقّن في ظرف الشكّ لكان إبقاءاً له، لا البناء على حدوثه وثبوته في ذلك الزمان. وهذا متحقّق في معلوم التاريخ إذ في ساعة المعيّنة ـ أعني أوّل الزوال مثلاً ـ نعلم بحدوث الطهارة، ونشكّ في بقائها وزوالها بعد ساعتين، ومنشأ الشكّ هو من ناحية احتمال وقوع الحدث المتحقّق قطعاً أمّا بعده وأمّا قبله، إذ لو أحرزنا إحدى الحالتين لما شككنا، ولو كان الحدث متحقّقاً بعد الطهارة نتيقّن به وبزوالها، ولو كان متحقّقاً قبلها نتيقّن بها وبزواله.

وبالجملة: لا مانع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بعد العلم بثبوته في الزمان المعيّن والشكّ في بقائه لاحقاً، فإن كان معلوم التاريخ هي الطهارة لزم الحكم بالطهارة وصحّة الإتيان بالصلاة مع تلك الطهارة المستصحبة، وإن كان هو الحدث لزم الحكم بعدم الطهارة ولزوم تجديدها للصلاة وسائر الأُمور المشترطة بها، ولايجري الاستصحاب في ناحية المقابلة له؛ أعني المجهول تاريخ حدوثه، وذلك لأنّ زمان المتيقّن مردّد بين الزمانين وإن كان زمان الشكّ معيّناً في زمان، وتردّد زمان المتيقّن بين الزمان الأوّل والثاني يوجب عدم العلم بأصل الحدوث في زمان معيّن حتّى نشكّ في بقائه بعد ذلك الزمان ونستصحبه منه إلى حين الشكّ، ولا إشكال أنّ لكلّ من إضافتي الحادث إلى زمان الحادث الآخر ـ أعني تقدّمه عليه وتأخّره عنه في المقام ـ أثرٌ خاصّ محمول على تلك الإضافة المخصوصة.

وإن شئت توضيح ذلك، فقس المقام بالفرد المردّد المتحقّق من الكلّي الدائر أمره بين كونه قطعيّ البقاء على تقدير تأخّر حدوثه، ومقطوع الزوال على تقدير تقدّم حدوثه، وقد سبق قولنا إنّه لو كان أثرٌ محمول على نفس الكلّي والقدر المشترك، فلاستصحاب نفس الكلّي مجال، لا يكفي الأثر المشترك بين الفردين لجريان ذلك الاستصحاب، ولا سبيل إلى جريان الاستصحاب في كلّ فرد من الفردين معيّناً، ولا في الفرد غير المعيّن؛ لعدم الشكّ في البقاء، ودوران أمره بين اليقينين التعليقيّين والعلمين على تقدير، ويرجع الشكّ أخيراً إلى أصل الحدوث، ولذلك لا ينفع جريان الاستصحاب حينئذٍ بأيّ وجهٍ كان، كما سنذكره آنفاً.

وممّا ذكرنا في المقام يظهر في الجملة حال مجهولي التاريخ، من أنّه لا مجال لجريان الاستصحاب في كلّ منهما أصلاً؛ وذلك لأنّ زمان حدوث كلّ فرد من الحادثين المتيقّنين مردّد بين الزمانين، مع تعيّن زمان الشكّ في الزمان المتأخّر عن زمان حدوث كليهما، ولا يكون حدوث أحدهما معيّناً معلوماً في الزمان الأوّل حتّى نشكّ في بقائه في الزمان اللاحق؛ لاحتمال تأخّر حدوثه وتقدّم الحادث الآخر عليه حدوثاً أو بالعكس، فلا مجال لجريان الاستصحاب في أحدهما المعيّن قطعاً، لعدم اليقين الفعلي بأحدهما خصوصاً، ولا يكفي اليقين التعليقي والعلم على تقديرٍ لجريان الأصل، إذ بناءاً عليه لا شكّ بالنسبة إلى البقاء، إذ العلم بتحقّق أحدهما وحدوثه مقدّماً في الزمان الأوّل مثلاً، يلازم مع العلم بحدوث الآخر بعده، وزوال ذلك الحادث القبلي قطعاً، فلا شكّ بالنسبة إلى البقاء والزوال على تقدير العلم بالتقدّم والتأخّر في الحدوث.

أقول: بعد هذه المقدّمة ننتقل إلى أصل التحقيق الذي ينبغي إيراده في المقام

وهو الحكم بأنّه لا شكّ بالنسبة إلى ظرف البقاء، بل أمره دائر بين اليقينين التقديريّين والعلمين المعلّقين، إذ على فرض تحقّق الحدث مثلاً قبل الطهارة نقطع في الزمان المتأخّر؛ أعني زمان الشكّ ببقاء الطهارة وزوال ذلك الحدث، وعلى فرض تحقّقه بعدها نقطع في ذلك الزمان ببقاء الحدث وزوال الطهارة المتحقّقة قبله، ولذا يرجع الشكّ بالأخرة إلى الحدوث وتقدّم أحد الحادثين وتأخّره عن الآخر، والفرد المتحقّق من كلّ من الحادثين مردّد عندنا بين أن يكون قطعيّ الزوال إلى الآن على تقدير تحقّقه سابقاً، وقطعيّ البقاء كذلك على تقدير تحقّقه لاحقاً، ولذا لابدّ وأن يكون الدليل المتكفّل لإصلاح حال المقام، متكفّلاً لإصلاح حال الحدوث دون البقاء، وحينئذٍ فنقول:

إن كان دليل الاستصحاب متكفّلاً لحال البقاء فقط، من دون تعرّض لحال الحدوث، فلا يُصلح أمراً ولا شأناً إذ بعد تردّد أمر الحدوث وعدم العلم بكيفيّته، لا معنى للحكم بالبقاء، ولا يكون إبقاءاً لذلك المتيقّن، ولذا لو كان دليل متكفّلاً لحال المتيقّن في ذلك الزمان المتأخّر ـ أعني زمان الشكّ وإثباته فيه ـ فهو دليل مستقلّ في مقابل الاستصحاب، وليس من الحكم بالبقاء في شيء، مع أنّ دليل الاستصحاب متكفّل لحال البقاء بلا واسطة أمر آخر بعد العلم بأصل الثبوت، لا إثبات أصل الحدوث والثبوت.

وإن كان دليل الاستصحاب متعرّضاً لحال البقاء، ولكن بواسطة التصرّف في أصل الثبوت والحدوث، فهو أيضاً غير مفيد لقصوره عن التعرّض لأصل الحدوث، وعلى تقدير فهو أيضاً مثبت قاصر عن إثبات لوازمه.

ولو كان في المقام دليل متكفّلاً لحال الحدوث والثبوت فقط، ويترتّب عليه

حال البقاء ويعلم حاله من حال الحدوث قهراً، فهو ممكن لا استحالة فيه، ولكنّه لا علاقة له بدليل الاستصحاب، بل هو دليل مستقلّ في مقابله، وليس في لسان الاستصحاب التكفّل لحال الحدوث، بل مدلوله الحكم ببقاء المتيقّن السابق، من دون أن يكون واسطة لإثبات أمر آخر في الإبقاء، ولا يكون في المقام دليل متكفّل لحال الحدوث فقط، هذا.

وبما ذكرنا يتّضح الحال في مجهول التاريخ الواقع مقابل معلوم تاريخ حدوثه، من عدم جريان الاستصحاب فيه أيضاً كما ذكرنا سابقاً.

وإن شئت زيادة توضيح فقس المقام بما ذكرنا سابقاً، من عدم جريان الاستصحاب في الفرد المعيّن والفرد غير المعيّن، في الكلّي المتحقّق الذي دار أمر فرده المتحقّق بين مقطوع الزوال وقطعيّ البقاء، وجريان الاستصحاب في نفس الكلّي والقدر المشترك إذا كان له أثر خاصّ به، وإلّا فلا مجال لجريان الأصل فيه أيضاً.

وبالجملة: بما ذكرنا يتّضح أنّه لا مجال لجريان الأصل في مجهول التاريخ مطلقاً. وليس المحقّق المذكور متفرّداً بهذا الكلام، وعليه أفتى الفقيه سيّد الأساطين في «العروة الوثقى» أيضاً في المسألة ٣٧ في باب شرائط الوضوء، وحكم بالبناء على الحدث إذا جهل تاريخ الوضوء والحدث، أو جهل تاريخ الوضوء، وأمّا إذا جهل تاريخ الحدث وعلم تاريخ الوضوء بنى على بقائه، وذلك لعدم جريان الاستصحاب في المجهولين التاريخ، ووجوب تحصيل الطهارة التزاماً بقاعدة الاشتغال، وتحصيل اليقين بالفراغ بعد العلم بالاشتغال، ولجريان الاستصحاب في الحدث المعلوم تاريخ حدوثه ولزوم البناء عليه، وكونه مانعاً كالحدث المحرز وجداناً، ولجريان الاستصحاب في جانب الوضوء فيما كان

تاريخ حدوثه معلوماً.

نعم، احتاط ﷺ احتياطاً مستحبّاً في تجديد الوضوء في هذه الصورة أيضاً.

قال الميرزا النائينيﷺ: في معرض تعليقه على كلام المحقّق المذكور، ما ذهب إليه في ظاهر كلامه من منع انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ أو احتماله، والحكم باتّصال الزمانين في المقام بغير ما ذكرناه سابقاً في الحادثين اللّذين لا يكون بينهما تناف للبقاء، ولا شكّ في كلّ منهما بالنسبة إلى البقاء، والشاهد على بطلانه أنّه ﷺ قام بإجراء الأصل في كلّ جانب من الحادثين، سواء كان تاريخ حدوثهما مجهولاً أو كان تاريخ حدوث أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً، غاية الأمر أنّ الاستصحاب الجاري في طرف المعلوم تاريخ حدوثه استصحاب شخصيّ، من حيث الإضافة إلى الزمان للعلم بتاريخ حدوثه، والاستصحاب الجاري في طرف المجهول التاريخ استصحاب كلّي، لعدم العلم بزمان حدوثه، والإضافة إلى الزمان ولحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى الحادث الآخر، يوجب أن يكون هذا الحادث فرداً مردّداً بين الفردين الطويل والقصير، إن كان حدوثه قبل حدوث الحادث المعلوم التاريخ فهو زائل مرتفع قطعاً، وإن كان بعده فباقٍ مستمرّ إلى زمان الشكّ، ولذا يجري الأصل في الكلّي، ويكون الاستصحاب استصحاباً كلّياً.

وبالجملة: تجري الأُصول بنظره ﷺ في جميع الصور وتتعارض وتتساقط، وتكون النتيجة ما حكم به ﷺ في المقام من وجوب تحصيل الوضوء في جميع الصور المذكورة، ولذا علّق على قوله (لكن الأحوط) في الفرع المذكور بقوله ﷺ: بل الأقوى.

وفيه: ما ذكرناه سابقاً مفصّلاً من أنّه لا إشكال من ناحية اتّصال الشكّ باليقين، والحقّ فيه معه، ولكنّ الإشكال ينشأ من تردّد أمر البقاء بين اليقينين التعليقيّين، ورجوع الشكّ أخيراً إلى الشكّ في أصل الحادث، ولولا ذلك لكان لجريان الاستصحاب مجال.

وما ذكره من عدم الفرق بين معلوم التاريخ ومجهوله إلّا من جهة الاستصحاب الشخصي والكلّي، خلاف التحقيق، إذ الفرق بين الاستصحابين يقتضي جريان الاستصحاب الشخصي في المعلوم التاريخ، وعدم جريانه ـ لا كليّاً ولا شخصيّاً ـ في المجهول التاريخ.

أمّا الأوّل: فهو واضح، لما ذكرنا من تماميّة أركان الاستصحاب فيه.

وأمّا الثاني: فلعدم المجال لاستصحاب أحد الفردين المعيّنين أو أحدهما المردّد، ولذلك فالاستصحاب الكلّي على فرض جريانه فيما يكون الأثر لنفسه لا لفرده، وليس الأثر في المقام للكلّي المردّد بين الفردين، سواء كان الحدث مثلاً متحقّقاً قبل الوضوء أو بعده، بل للحدث بإضافته إلى زمان حدوث الآخر؛ أعني أنّ للوضوء فردان أحدهما قطعيّ الزوال والآخر قطعيّ البقاء، ولكلّ منهما أثرٌ مخصوص أثر الفردالمتحقّق سابقاً وهوالارتفاع والزوال،وأثرالفردالمتحقّق لاحقاً وهو البقاء والاستمرار، ولذا لا مجال لجريان الاستصحاب الكلّي في هذا المقام.

هذا، ولكن الالتزام بما ذكرناه في هذا المقام من توجيه إشكال المحقّق الخراساني، وعدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ مطلقاً، في الحادثين المتنافيين بقاءاً، ينافي ما التزمه أصحاب هذا المسلك في القسم الثاني من استصحاب الكلّي؛ أعني في الشكّ في بقاء الكلّي من ناحية تردّد الفرد المتحقّق

بين الفرد القصير الاستعداد وطويله.

إذ وفاقاً على ما هو التحقيق، كما ذكرناه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، من أنّ بقاء الكلّي ببقاء أفراده، ولكن المتحقّق من الكلّي في الخارج، ليس إلّا الحصص في ضمن الأفراد، ولذا قلنا في ذلك المقام إنّ اليقين بزوال الفرد ملازم مع اليقين بزوال حصّة الكلّي، التي تحقّقت في ضمنه والشكّ في بقائه، لاحتمال حدوث فرد آخر هو الشكّ في حدوث حصّة أُخرى من الكلّي، ولذا يكون الشكّ في أصل الحدوث لا البقاء، ولذلك لا مجال لجريان الاستصحاب، بخلاف القسم الثاني حيث أنّ فيه احتمال بقاء تلك الحصّة المتحقّقة، وتعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين في السابق.

وبالجملة: هذه المقدّمة المأخوذة من ذلك المقام، بضميمة التعليل المذكور في هذا المقام على عدم جريان الاستصحاب، يقتضيان عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني من استصحاب الكلّي؛ وذلك لتردّد أمر الكلّي في ظرف البقاء بين اليقينين التعليقيّين، والعلمين على تقدير القطع ببقائه إن كانت الحصّة المتحقّقة منه في ضمن الفرد الطويل البقاء، والقطع بزواله إن كانت متحقّقة هي في ضمن الفرد القصير الاستعداد، ومرجع التردّد والشكّ إلى الشكّ في أصل الحدوث، وتحقّق أي واحدة من الحصّتين من الكلّي في الخارج.

ولا يبعد الالتزام بالإشكال، والحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه أيضاً، إذ الأثر المشترك غير مؤثّر لجريان الاستصحاب في الكلّي، وبالنتيجة يبقى له موارد نادرة قليلة، ولا محذور في الالتزام بعدم جريانه في تلك الموارد.

هذا في الطهارة الحدثيّة والحدث.

في جريان الاستصحاب في فروع الطهارة الخبثيّة

وأمّا الكلام في الطهارة الخبثيّة والخبث، فيتفرّع عليه فرعان:

الفرع الأوّل: يكون كلّ من الطاهر والنجس معلوم تفصيلاً، ونعلم بتطهير الثوب مثلاً بكليهما، ويكون الشكّ في المتقدّم والمتأخّر، فإنّ حال هذه الصورة يختلف عمّا ذكرناه سابقاً، من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، وعدم جريانه في مجهول التاريخ مطلقاً، من غير فرق بين القليلين والكثيرين وبين القليل والكثير وبالعكس، ومن غير فرق بين كون الحالة السابقة هي الطهارة أو النجاسة، ففيما يكون تاريخ الطهارة معلوماً لابدّ من استصحابها إلى الزمان اللّاحق والحكم بالطهارة، وفيما يكون تاريخ النجاسة معلوماً لابدّ من استصحابها والحكم بالنجاسة، ولا مجال لجريان استصحاب النجاسة في الصورة الأُولى، وجريان استصحاب الطهارة في الصورة الثانية، حتّى يعارض كلّ منهما طرفه ويسقطان بالنحو الذي ذكرناه سابقاً في توجيه القول بانفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ، وفيما يكون تاريخ كلّ من الطهارة والنجاسة مجهولاً، فإنّه لا مجال لجريان الاستصحاب فيهما أصلاً، بناءاً على ما سبق منّا في التحقيق، ولذا لابدّ من الحكم في هذه الصورة بالطهارة تمسّكاً بقوله عليه السلام: (كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر).

وأمّا بناءاً على مسلك المحقّق النائيني من النظر إلى ظاهر كلام العلّامة

الخراساني﵀، وإلى اتّصال زمانيّ اليقين والشكّ، بمعنى عدم تخلّل يقين بـنقض الحالة السابقة في البين، فيجري الأُصول في جميع الصور المذكورة من غير فرق، غاية الأمر أنّ الاستصحاب الجاري في معلوم التـاريخ اسـتصحاب شـخصي، والجاري في مجهول التاريخ استصحاب، وهذا لا يوجب فـرقاً فـي الجـريان. وبالنتيجة يتعارضان ويسقطان، فيلزم الحكم بالطهارة.

وأُخرى: لا يكون نجاسة الماء وطهارته معلوماً بالعلم التفصيلي، بل نـعلم بذلك إجمالاً مع الشكّ في تقدّم كلّ منهما على الآخر، ولذا نشكّ في طهارة الثوب المغسول بهما ونجاسته.

نقول: ينبغي ملاحظة الأدلّة الفقهيّة في المقام وهل هي تدلّ على أنّ التطهير بالماء الكر يحتاج إلى العصر والتعدّد، وانفصال الغُسالة وغير ذلك مـن الأُمـور المعتبرة في القليل، أم أنّ النجس بمجرّد ملاقاته مع الكر يـطهر ولا يـحتاج إلى الأُمور المذكورة:

فعلى الفرض الأوّل: بناءاً على ما هو الحقّ عندنا في المقام، ينبغي الحكـم بالنجاسة في جميع الصور المفروضة في المقام، سواءً كـان المـائين المشـتبهين قليلين أو كرّين أو الأوّل قليلاً والثاني كرّاً أو بالعكس.

والسرّ في ذلك: أنّه بناءاً على ما ذكرناه في السابق على المبنى من حاجة المغسول إلى العصر والتعدّد وانفصال الغسالة وغير ذلك في التطهير بالكر أيضاً، نعلم في جميع الصور بتاريخ نجاسة الثوب بواسطة الملاقاة قـطعاً، وهـو زمـان الملاقات مع الماء الثاني، إمّا لنجاسة الماء السابق وعدم التطهير عنها قطعاً، وإمّا لنجاسة الماء الثاني واحتمال طهارة الماء الأوّل، ولا فرق في ذلك بين أن يكون

الماء الثاني قليلاً أو كراً، إذ لو كان كرّاً أيضاً لا يطهر الثوب بمجرّد الملاقات على الفرض، ففي هذا الزمان الخاصّ نعلم بنجاسة الثوب.

نعم، بعد التطهير بالماء الثاني أيضاً نعلم إجمالاً بعروض طهارة شخصيّة للثوب، إمّا بواسطة الماء الأوّل أو الماء الثاني، ولكن لا نعلم بالطهارة الشخصيّة في خصوص فترة زمنيّة معيّنة، وإذا كان كذلك جرى الاستصحاب في معلوم التاريخ؛ أعني النجاسة في جميع الصور، لكن بناءاً على ما حقّقناه لا مجال لجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ مطلقاً؛ أعني الطهارة، ويلزم الحكم بالنجاسة، بلا فرق بين قلّة الماء وكثرته، أو الأوّل قليلاً والثاني كثيراً، أو بالعكس، ولا فرق في ذلك بين كون الحالة السابقة في الثوب هي الطهارة أو النجاسة، للعلم بزوالها قطعاً، والشكّ في بقاء الطهارة الشخصيّة المتردّدة بين أن تكون حاصلة قبل حصول النجاسة أو بعده، وتردّد الفرد الشخصي بين الفردين للحاظه بالنسبة إلى زمان الحادث الآخر وتعدّده بالنسبة إلى أجزاء الزمان.

وأمّا بناءاً على مسلك المحقّق النائيني﵀ من جريان الاستصحاب حتّىٰ في مجهول التاريخ والتفريق بين الاستصحابين بكون أحدهما استصحاباً شخصيّاً والآخر كليّاً، فيجري الأُصول مطلقاً في الطرفين، بلا فرق في ذلك بين الصور المذكورة مطلقاً، حيث تتعارض الأُصول وتتساقط.

وأمّا على الفرض الثاني: من الحاجة إلى الأُمور المذكورة في التطهير حتّى في الكر، فيفرق بين ما كان الثاني قليلاً سواء كان الأوّل أيضاً قليلاً أو كرّاً، وبين ما كان الثاني كرّاً سواء كان الأوّل كرّاً أيضاً أو قليلاً، فيحكم بنجاسة الثوب في الصورة الأُولى وطهارته في الثانية.

أمّا الأوّل: فلما ذكرناه سابقاً من العلم التفصيلي بتاريخ حدوث النجاسة على الثوب بمجرّد الملاقاة مع الثاني، إذ الماء الثاني على الفرض قليل، ولا يطهر الثوب بمجرّد الملاقاة معه، فيعلم تفصيلاً بنجاسته، إمّا لنجاسة الماء الأوّل، وإمّا لنجاسة الثاني، ونشكّ في زوال هذه النجاسة، فإن كان ثبت اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ، جرى الاستصحاب بلا معارض، ويحكم بالنجاسة لعدم مجال لجريان الاستصحاب في طرف مقابله؛ لأنّه استصحاب جارٍ في مجهول التاريخ وأركانه مختلّة من ناحية الحدوث.

وأمّا الثاني: فلفقد العلم المذكور، إذ بمجرّد الملاقات مع الماء الثاني المفروض كريته، لا نعلم بنجاسة الثوب، بل لو كان الثوب في السابق نجساً من جهة ملاقاته مع الأوّل، يطهر بمجرّد ملاقاته مع الثاني، ويحتمل العكس بأن يكون الماء الثاني نجساً، وبمجرّد ملاقاته معه تنجس الثوب، ولذلك لا نعلم الواقع، ولذا لا نعلم تفصيلاً بنجاسة الثوب وطهارته في خصوص زمان الملاقاة، ونشكّ في الطهارة والنجاسة بقاءاً، ومع فقد العلم بتاريخ أحدهما لا مجال لجريان الأصل في كلا الطرفين لكونهما مجهوليّ التاريخ، وهذا يستلزم الحكم بالطهارة تمسّكاً بقوله ﷺ: (كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر).

وأمّا بناءاً على مسلك الميرزا النائيني ﷺ، فيجري الأصل في جميع الأطراف، بلافرق بين المعلوم تاريخ حدوثه وبين المجهول التاريخ فيتعارضان ويتساقطان.

أقول: لا يخفى أنّ الصور المتصوّرة في المقام بالنظر إلى المبنيين ـ أعني احتياج الكر إلى العصر والتعدّد وانفصال الغسالة وغيرها، أو عدم الاحتياج إليها بالنظر إلى حال الماءين في كلّ منهما من كونهما قليلين أو كثيرين، أو الأوّل قليلاً

والثاني كثيراً وبالعكس ـ ثمانية، قد حكمنا بمقتضى مسلك المحقّق الخراساني على ستّ صور منها بالنجاسة استصحاباً للنجاسة المعلومة التاريخ، وفي صورتين بالطهارة تمسّكاً بقوله ﷺ: (كلّ شيء لك طاهر).

ولكن هذا الكلام بالنظر إلى اتّصال زمانيّ اليقين والشكّ، على ما هو ظاهر كلام المحقّق المذكور، كما يستفاد الفرق بين الصور الستّة والصورتين الأُخريين أيضاً من فتاويه الواردة في هامش «نجاة العباد»، ومن كلامه أيضاً في باب اجتماع الأمر والنهي، دون التعرّض للاستقراء المستفاد من الوجوه التي أُقيمت على ترجيح جانب النهي على الأمر عند الاجتماع.

ولكن بمقتضى المناط المذكور في الصّور المذكورة، لا مجال لجريان استصحاب النجاسة فيها أيضاً، لدوران أمر النجاسة المعلومة التاريخ بين الزائلة والباقية، ولا مجال لجريان استصحابها كذلك، كما سبق تفصيله، واللّازم هو الحكم بالطهارة أيضاً في هذه الصور.

الفرع الثاني: في الشكّ في التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى الكرية والملاقاة العارضتين على ماء مسبوق بالقلّة، وذلك فيما لو علم عروض الكرية عليه وملاقاة نجاسة معه، ولكن شكّ في أنّ الكرية حصلت قبل الملاقاة حصلت حتّى وقعت الملاقاة على الكر، أو أنّ الملاقاة حصلت قبل الكرية حتّى يوجب نجاسة الماء.

والمختار في المقام هو الحكم بالنجاسة في جميع الصور من ناحية الملاقاة والكرّية، بلا فرق في ذلك بين كون الحادثين مجهولي التاريخ أو كان تاريخ حدوث أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً.

والسرّ في ذلك: أنّ المستفاد من الأدلّة الفقهيّة نظراً إلى ظاهر قوله ﷺ:

(الماء إذا بلغ قدر كر لم ينجّسه شيء). أنّ العاصميّة من النجاسة هي الكرية، بمعنى أنّها موضوع للحكم بعدم النجاسة والطهارة، ولذا يعتبر سبقها ولو بزمان قليل على الملاقاة وتأخّر الملاقاة كذلك عنه، فما له المدخليّة في الطهارة والعصمة عن النجاسة هو تقدّم الكرّية وتأخّر الملاقاة عنها، ولا يخفى ما ذكرناه سابقاً من أنّه لا يمكن إحراز العناوين البسيطة المنتزعة من التقدّم والتأخّر والتقارن والاجتماع إلى غير ذلك بالاستصحاب، إلّا بأن تكون نفس تلك العناوين بمفاد كان الناقصة ثابتة متحقّقة في السابق، حتّىٰ يمكن استصحابها بقاءً.

وبناءً عليه فنقول: أمّا فيما كان تاريخ الملاقاة معلوماً، فيجري استصحاب بقاء القلّة التي بمعنى عدم الكرية بمفاد ليس الناقصة إلى زمان العلم بالملاقاة، ونحرز بذلك عدم جزء الموضوع بالتعبّد في المقام، ونبني على النجاسة، لعدم الحاجة إلى إثباتها إلّا بورود النجاسة على الماء وقلّة الماء.

أمّا الأوّل فمعلوم بالوجدان والثاني بالتعبّد، ولا مجال لجريان الاستصحاب في جانب الملاقاة لعدم الشكّ في تحقّقه وحدوثه في زمان، مع العلم بتاريخ حدوثه تارةً إذا كان الاستصحاب بمفاد كان التامّة، ومع انتفاء الحالة السابقة أُخرى فيه إذا كان بمفاد كان الناقصة.

وأمّا لو كان تاريخ الكرية معلوماً، فلا مجال لجريان الاستصحاب في جانب الكرّية، لعدم الشكّ فيه بما ذكر سابقاً، واستصحاب عدم الملاقاة الثابتة في السابق للماء إلى زمان العلم بالكرية، لا يثبت تقدّم الكرية على الملاقاة وتأخّر الملاقاة على الكرية، إلّا بلسان الإثبات الذي يكون الدليل قاصراً عنه، والحكم بالطهارة وعدم النجاسة ليس محمولاً على عدم الملاقاة مع الكرية، حتّى يكون

الأصل العدمي نافياً له بغير إثبات، ففي كلا الحادثين إمّا لا يجري الأصل، وإمّا يكون مثبتاً على فرض جريانه، ممّا يوجب ذلك الرجوع إلى قاعدة الطهارة، والتمسّك بقوله عليه السلام: (كلّ شيء لك طاهر).

قال الميرزا النائيني: ينبغي الحكم بالنجاسة في جميع الصور، حتّى على فرض جريان الأصل في كلا الطرفين وسقوطهما، وذلك لأنّه كما يستفاد من قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر)، توقّف الحكم بالطهارة على إحراز الكرية، وإحراز ورود الملاقاة على الكر، كذلك يستفاد منها الحكم بالنجاسة على فرض عدم إحرازه.

وبعبارة أُخرى: في كلّ مورد توقّف الحكم الترخيصي من الشارع على أمر وجودي، لابدّ من إحرازه بجعل الشارع في مورد عدم إحرازه ضدّ ذلك الحكم الترخيصي من باب الاحتياط.

وفيه: لا يخفى ضعف هذا الكلام؛ لأنّه مجرّد دعوى لا سبيل إلى إثباته، لاحتياجه إلى إثبات دلالة التزاميّة للدليل وهو ما لا سبيل إلى ذلك، فضلاً عن أنّه لا ملازمة بين تعليق حكم ترخيصي على أمر وجودي لابدّ من إحرازه في ترتّب ذلك الحكم عليه، وبين جعل الاحتياط في مورد عدم العلم بذلك الأمر الوجودي.

ويظهر ممّا ذكر حال ما إذا كان تاريخ كلّ من الملاقاة والكرية مجهولاً؛ لأنّ الأصل العدمي بالنسبة إلى الملاقاة إلى زمان عروض الكرية واقعاً لا يفيد شيئاً، لعدم إثباته وقوع الملاقاة بعد الكرّية، وتقدّم الكرية على الملاقاة، ولكن الأصل بالنسبة إلى عدم الكرّية إلى حين الملاقاة واقعاً يجري ويترتّب عليه أثره، كما مرّ سابقاً. فبالنتيجة يلزم الحكم بالنجاسة في المقام أيضاً تعبّداً باستصحاب القلّة

وعدم الكرّية إلى زمان ورود النجس على الماء واقعاً، من دون أن يكون للأصل معارض في البين.

هذا فيما إذا كان حال الماء مسبوقاً بالقلّة، ثمّ طرء عليه الكرية والملاقاة. ومن التأمّل فيه يظهر الحال فيما كان الماء مسبوقاً بالكرية وطرء عليه القلّة والملاقاة. غاية الأمر الحكم هنا عكس الحكم الثابت في السابق؛ ففي صورة العلم بتاريخ الملاقاة، والجهل بتاريخ عروض القلّة، يجري استصحاب الكرية وأصالة عدم القلّة إلى زمان الملاقاة، ونتعبّد بوقوع الملاقاة على الكرّ وبالطهارة.

أمّا في صورة العلم بتاريخ القلّة والجهل بتاريخ الملاقاة، فإنّه لا مجال لجريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان العلم بعروض القلّة، لكونه قاصراً عن إثبات وقوع الملاقاة بعد القلّة وورود النجس على القليل، وكذلك لا يجري الأصل في جانب القلّة لكونها معلومة التاريخ، فيلزم الحكم بالطهارة تمسّكاً بقوله عليه السلام: (كلّ شيء لك طاهر)، وكذلك يجري كلام الميرزا النائيني رحمه الله في المقام والجواب عنه.

أمّا في صورة الجهل بتاريخ كلّ منهما، يلزم الحكم بالطهارة لجريان استصحاب الكرّية وعدم القلّة إلى زمان الملاقاة واقعاً، ومثبتيّة الأصل الجاري في مقابله.

***

حكم استصحاب الأجزاء السابقة عند الشكّ في المانع أو القاطع

التنبيه العاشر: لا مجال لجريان استصحاب صحّة الأجزاء السابقة عند الشكّ في عروض المانع أو القاطع في أثناء العمل العبادي المركّب كالصلاة أو غيرها، وقد تقدّم الكلام مفصّلاً في بعض تنبيهات مباحث الأقلّ والأكثر، وقلنا في ذلك المقام: إنّه لا سبيل إلى جريان الأصل المذكور مطلقاً، إذ لا معنى لاستصحاب صحّة جميع الأجزاء مع الشكّ في أثناء العمل، لأنّها تحصل على تقدير حصولها بعد العمل، وكذا لا مجال لاستصحاب صحّة الأجزاء السابقة لعدم الانتفاع بتلك الصحّة على تقدير القطع الوجداني بها، فضلاً عن التعبّد، إذ الشكّ في الصحّة التأهّليّة للأجزاء اللّاحقة على تقدير الإتيان بها، والقطع بصحّة الأجزاء السابقة، لا يصحّح صحّة تلك الأجزاء فضلاً عن التعبّد.

والتفريق بين الموانع والقواطع، والقول بجريان الاستصحاب في الثانية دون الأُولى، في غير محلّه، إذ مجرّد إطلاق لفظ القاطع على بعض الموانع دون الأُخرى، ومجرّد اعتبار عدم تلك الموانع المعبّرة بالقواطع في العمل، حتّى في خلال أجزاء العمل التي خارجة عن العمل، غير كافٍ للفرق المذكور إذ أنّ لفظ القاطع لم يقع في نصّ، بل واقع في كلمات الأصحاب، ومن راجع كلماتهم يرى أنّهم يطلقون لفظ القاطع علىٰ كلّ ما يوجب بطلان العمل بعد انعقاده صحيحاً، أعمّ من أن يكون لفقد الجزء أو الشرط أو لوجود المانع، ولو في خلال الأجزاء وفي أثنائها، ويطلقون المانع على كلّ ما يعتبر عدمه عند الدخول في العمل كالحدث

مثلاً، وكذلك يطلقون القاطع على ذلك المانع ولكن بالنظر إلى وجوده بين الأجزاء وفي أثناء العمل. وإلّا فليس المجعول تارةً مانعيّة الحدث، وأُخرى قاطعيّته، كما هو لازم تغايرهما، بل هما بمعنى واحد ومقصود فارد، ولا سبيل لجريان الاستصحاب في جميعها مطلقاً.

وأمّا اعتبار عدم تلك القواطع في أثناء العمل، واستكشاف اعتبار أمر وجوديّ آخر في العمل المعبّر عنه بالجزء الصوري والهيئة الاتّصاليّة عنه، وأخذ أعدام تلك الموانع مقدّمة لحصول ذلك الجزء الصوري والأمر الوجودي غير مجدٍ لجريان الاستصحاب؛ لاحتمال أن تكون تلك الأعدام بنفسها شروطاً للعمل، وتعلّق بذاتها الأمر الضمني لا المقدّمي لذلك الجزء الصوري، واعتبارها في أثناء العمل قبل الأجزاء، ومعها وبعدها يحتمل أن يكون من باب الشرط المتقدّم والمقارن والمتأخّر، بمعنى أنّ حكم الشارع بقاطعيّة هذه الأُمور يحتمل أن يكون من جهة الشرط المقارن للأجزاء إن كان الأعدام في ظرف الأجزاء، ومن جهة الشرط المتأخّر والمتقدّم، إن كانت متأخّرة عنها أو متقدّمة عليها، فلا ينحصر وجه الحكم بالقاطعيّة في خلال الأجزاء في اعتبار الجزء الصوري للعمل، ولا إشكال من ناحية تقدّم الشرط وتأخّره، لأنّه قد أثبتنا في محلّه جوازه، مضافاً إلى أنّ الشرط المتأخّر والمتقدّم لازم ذات المركّب الملحوظ واحداً اعتباريّاً؛ لأنّ جزئيّة كلّ جزء للمركّب مشروطة بتقدّم الأجزاء السابقة عليه، ولحوق الأجزاء اللّاحقة به، فكلّ جزء بالنسبة إلى سابقه ولاحقه من قبيل الشرط المتأخّر والمتقدّم، وكذلك حالهما بالنسبة إليه.

هذا مجمل القول، وإن شئت زيادة توضيح فارجع إلى تنبيهات مباحث الأقلّ والأكثر.

***

في انحصار الآثار المترتّبة على خصوص الشرعيّة

التنبيه الحادي عشر: لا إشكال أنّ الاستصحاب أصلٌ من الأُصول العمليّة، المعيّنة لوظيفة المكلّف عند الشكّ والتحيّر في بقاء متيقّنه السابق وزواله، ولازم جعل الوظيفة والتصرّف من المولى أن تكون الآثار المترتّبة شرعيّة، ولذلك الجعل مساس بالمولى، ولا فرق في ذلك أن يكون الآثار الشرعيّة المكلّفة بترتيبها، من أفعال الجوارح أو الجوانح كالالتزام وعقد القلب بما جاء به النبيّ ﷺ.

ولكن التكليف والعمل الذي لا يكون للشارع يد فيه، ولا يمكن اعتباره وظيفة للمكلّف، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه، وذلك مثل الأُمور الاعتقاديّة التي يحكم العقل بوجوب تحصيل المعرفة واليقين فيها وعدم جواز الاكتفاء بالظنّ والشكّ والتعبّد فيها، أو عقد القلب بلا يقين ومعرفة بها، إذ لو اعتبرنا مثل هذا الوجوب العقلي شرعيّاً لكان لجريان الاستصحاب فيه مجال، ولكنّه حكمٌ عقليّ ولا يمكن أن يكون شرعيّاً، ضرورة توقّف التعبّد والتديّن بالشريعة عليه، فكيف يتعبّد ويتديّن به بواسطة الشريعة؟

وبالجملة: لا فرق في ذلك بين أن تكون الشبهة حكميّة كالشكّ في بقاء وجوب معرفة النبيّ والنظر في معجزاته مثلاً، أو موضوعيّة كالشكّ في بقاء نبوّة النبيّ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الاستصحاب حجّة من باب الأمارة وإفادته الظنّ، أو من باب الأخبار والتعبّد، ضرورة حكم العقل بوجوب المعرفة واليقين،

وعدم جواز الاكتفاء بالظنّ ولو شخصيّاً، فضلاً عن النوعي الحاصل في باب الاستصحاب، وعدم سبيل للتعبّد في المقام مع حكم العقل بوجوب المعرفة.

وقد استوفى الكلام في المقام حقّ الاستيفاء في «الرسائل» و«الكفاية»، والزيادة موكولة إلى محلّه في علم الكلام.

أقول: ظهر ممّا ذكر في المقام، أنّه لا مجال للكافر الكتابي أن يقوم باستصحاب شرعيّة دينه الباطل لسبق اليقين به والشكّ في الشريعة اللّاحقة، لكي يتخلّص بذلك عن سلطة الإسلام، فلا مجرى له لما ذكر من وجوب تحصيل المعرفة واليقين، وإن كان لإلزام الخصم وإفحام المسلمين بدليلهم الشرعي، فأركان الاستصحاب مختلّة لعدم شكّ لاحق، وعلى فرض تحقّقه لا مجرى له لما ذكر، وقد أشار الشيخ الأنصاري﵀ إلى قضيّة هذا الاستصحاب في «الرسائل» واستوفى فيه البحث، فليراجع.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

***

في حكومة الأدلّة الاجتهاديّة على الاستصحاب

التنبيه الثاني عشر: ذكرنا أنّ الاستصحاب أصلٌ من الأُصول العمليّة محكومٌ بالأدلّة الاجتهاديّة إذا وجدت في المقام، فإذا أحرزنا الدليل المذكور وقيامه في مقابل الاستصحاب ورفعه لموضوعه، فلا شبهة في زوال الاستصحاب وعدم الانتفاع به ما دام موجوداً، ولكن قد نتردّد في بعض المقامات في أنّها من موارد إجراء الاستصحاب أو من موارد التمسّك بالدليل الاجتهادي، وذلك فيما إذا ورود دليل عامّ وورود دليل خاصّ مجمل بعد ذلك العام المخرج لبعض الأفراد الطوليّة للعام عن تحته، وبعد الأخذ بالقدر المتيقّن من ذلك الدليل الخاصّ، نشكّ في بقاء ذلك الدليل الخاصّ ونتردّد في أنّ المورد من موارد التمسّك بعموم العام الوارد سابقاً، أو من موارد التمسّك باستصحاب الحكم المستفاد من الدليل الخاصّ.

أقول: لا يخفى أنّ البحث في المقام يدور فيما إذا كان الدليل الخاصّ مجملاً قاصراً عن تعيين الحكم الأعمّ من النفي والإثبات في ظرف البقاء، وإلّا لو كان الدليل متكفّلاً لبقاء ذلك الحكم الخاص أبديّاً، ولو بعد الزمان المتيقّن، أو متكفّلاً لثبوته في ذلك الزمان فقط وارتفاعه لاحقاً، فلا إشكال في عدم إمكان جريان الاستصحاب، ضرورة وجود الدليل الاجتهادي في المقام.

وبالجملة: قيل إنّه يجب التمسّك بعموم العام مطلقاً كما نقل ذلك عن المحقّق

الثاني، وقيل بتقدّم استصحاب حكم الخاصّ على عموم العامّ، كما نقل ذلك عن الشهيد الثاني في «المسالك»، وتابعه على ذلك جماعة. أمّا الشيخ﵀ فقد فصّل في المقام بما محصّله أنّ هناك فرقاً بين عموم العام بالنسبة إلى أفراده الطوليّة الواقعة في طول الزمان، لأنّه:

تارةً: يكون الدليل آخذاً للزمان بنحو تكثّر الموضوع للعموم، بحيث كما يكون له أفراد عرضيّة بعدد تحقّق الموضوعات في الخارج، كذلك له أفراد طوليّة بلحاظ كلّ فرد من أفراد الموضوع بالنسبة إلى أجزاء الزمان، ولكلّ قطعة خاصّة منه حكم مُنشأٌ منحلّ من العموم، ففي هذه الصورة يجب التمسّك بالعامّ وعدم جواز الأخذ بالاستصحاب، بل لا مجرى له أصلاً لو لم يكن عموم اجتهادي مقدّم عليه في المقام، ضرورة أنّ إثبات حكم الخاصّ في الفرد الطولي الباقي للعموم بالاستصحاب، بعد لحاظ كلّ قطعة من الزمان موضوعاً خاصّاً للعام، يكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، ولا يعدّ من الإبقاء في شيء، بل البناء على ما لم يكن.

وأُخرى: يكون الدليل آخذاً للزمان بنحو الظرفيّة لموضوع العامّ، بحيث يشمل العام كلّ فرد من أفراد موضوعه، بالنظر إلى وقوع ذلك الفرد بالنسبة إلى قطعات الزمان مرّة واحدة، وقطعات الزمان غير ملحوظة في الحكم.

وبعبارة أُخرى: الأفراد المشمولة الملحوظة للعام، هي الأفراد العرضيّة فقط دون الطوليّة، وفي هذه الصورة يجب الحكم بتقدّم الاستصحاب، وعدم جواز التمسّك بالعام، بل حتّى لو لم يكن استصحاب في البين فإنّه لا مجال للتمسّك بذلك العامّ، ضرورة تخصيصه بالنسبة إلى مورد الخاصّ المستثنى، والفرض عدم

شموله بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة وعدم لحاظ قطعات الزمان في انحلال الحكم.

وقد وافقه عليه في التفصيل المحقّق الخراساني، ولكن مع مراعاة ذلك في جانب الدليل المخصّص، إذ في طرفه أيضاً الزمان إمّا مأخوذ بنحو مكثر الموضوع أو بنحو الاستمرار والظرفيّة للحكم، والنظر إلى الأفراد العرضيّة للمخصّص، فإن كان مأخوذاً في كلّ من دليليّ العام والخاصّ على سبيل الظرفيّة واستمرار الحكم فيه، فلابدّ من إجراء استصحاب حكم الخاصّ في الزمان المشكوك، لسكوت نفس دليل الخاصّ عن حكم ذلك الزمان، ولعدم دلالة للعامّ على ثبوت حكمه فيه لقطع النظر فيهما عن قطعات الزمان، وملاحظة الأفراد العرضيّة فقط، والفرض استثناء هذا الفرد وخروجه عنه بالمرّة.

وإن كان مأخوذاً في كلّ منهما على سبيل المكثّرية، وجعل كلّ قطعة من قطعات الزمان فرداً خاصّاً على حدة للعامّ، ولكلّ منها حكمٌ مستقلّ خاصّ، فلا محيص حينئذٍ عن التمسّك بالعام لحكومة الدليل الاجتهادي، وتقدّمه على الأصل العملي، ولكن لولا ذلك الدليل العام لما كان للأصل مجال للجريان، وذلك لما سنذكره آنفاً.

وإن كان مأخوذاً في دليل العام على سبيل الاستمرار والظرفيّة، وفي دليل الخاصّ على سبيل المكثرية للأفراد الطوليّة، فلا مورد حينئذٍ لدلالة العام مطلقاً لخروج الفرد منه، مع أنّه ناظر إلى الاستمرار والظرفيّة بالنسبة إلى الزمان، ومع التخصيص لا مجال للتمسّك به كما ذكر سابقاً، ولكن مع ذلك لا مجال للتمسّك بالاستصحاب أيضاً كما قاله الشيخ، لأنّ الزمان قد لوحظ في دليل الخاصّ بنحو المكثّرية للأفراد، وجريان الحكم الخاصّ الثابت في مورد وموضوع إلى غيره

حيث يعدّ ذلك من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر لا استصحاب حكم الموضوع ولا إبقاء ذلك الحكم.

وإن كان مأخوذاً على عكس الحال السابق، بأن استعمل في الدليل العام على سبيل المكثرية للأفراد، وفي الدليل الخاصّ على سبيل الظرفيّة والاستمرار، فإنّه حينئذٍ لا إشكال في كون المرجع هو العام لشموله للأفراد الطوليّة، والاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاصّ، وعدم صلاحيّة الاستصحاب لتخصيصه وتقدّمه عليه، ولكن لولا دلالة العام في البين لكان المرجع حينئذٍ هو الاستصحاب، لعدم توجّه الإشكال السابق وعدم مانع من سحب حكم الخاصّ في غير مورده استصحاباً لذلك الحكم، بخلاف ما يستفاد من إطلاق كلام الشيخ من عدم مورد للاستصحاب لولا الرجوع إلى العموم.

قال الميرزا النائينيﷺ: إنّ العموم الزماني إن كان قيداً لمتعلّق التكليف، بأخذ العموم الأزماني أعمّ من العموم الشمولي الاستغراقي ومن العموم المجموعي في متعلّق التكليف، سواء كان الأخذ في نفس المتعلّق أو من جهة أخذه في متعلّق المتعلّق؛ أعني الموضوع، ففي هذه الصورة لابد من التمسّك بالعامّ إذ لا مجال لجريان الاستصحاب، بل ولو لم يكن عموم في البين وإن كان العموم قيداً لأصل التكليف، فالمورد يعدّ من موارد جريان الاستصحاب، حيث لا مجال للتمسّك بالعموم ولو لم يكن استصحاب في البين.

ثمّ إنّه ﷺ لتوضيح مراده عقد مقدّمات خمسة نذكر محصّلها في المقام:

المقدّمة الأُولى: لا إشكال في قيام علاقة إضافيّة بين الأُمور الزمانيّة ونفس الزمان، التي نعبّر عنها بالإضافة المتحقّقة، كما هو الحال في المكان والمكانيّات

من قيام رابطة وإضافة بينهما أيضاً، والأصل في تلك الإضافة أن تكون بنحو الظرفيّة، لولا قيام دليل بالخصوص من الخارج على أخذ الزمان بنحو القيديّة والمكثريّة في الموضوع، كما هو الحال أيضاً في الإضافة المتحقّقة بين المكان والمكانيّات.

ولايخفى الفرق بين نحويّ الأخذ كذلك، لابتناء جريان الاستصحاب عليه، إذ لو كان الزمان مأخوذاً بنحو القيديّة والمكثريّة، لما بقي فيه مجال لجريان الاستصحاب مطلقاً،لتعدّد الموضوع وعدم جواز إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر، بخلاف ما لو كان صرف ظرف للموضوع لبقائه واستصحاب حكمه.

المقدّمة الثانية: إنّ أخذ العموم الأزماني في الحكم أوا لمتعلّق بلا فرق بينهما:

تارةً: يكون بنحو العموم المجموعي على نحو الارتباط بين أجزاء الزمان، بحيث تكون لجميع تلك القطعات الزمانية حكمٌ واحد مُنشأ، ولجميعها إطاعة واحدة وعصيان واحد يخالف إطاعة التكليف خلوّ آن من آنات الزمان عن وجود الحكم والمتعلّق، بحيث يرتفع على فرض المخالفة، ويتحقّق العصيان بمجرّد عروض تلك المخالفة.

وأُخرى: بنحو لحاظ استقلال كلّ آن آن من آنات الزمان، وكلّ قطعة من قطعاته، لثبوت الحكم ومتعلّقه فيها، بحيث يكون لكلّ قطعة من تلك القطعات حكمٌ مستقلّ منحلّ من العموم الشمولي الاستغراقي، ولكلّ منها إطاعة واحدة وعصيان واحد، وإطاعة كلّ منها لا يستلزم الإطاعة في الأُخرى، وكذلك العصيان في كلّ منها لا يستلزم زوال الإطاعة عن الأُخرى، ويمكن قياس العموم

الأزماني بالعموم الأفرادي، فكما يكون العموم فيه تارةً مجموعيّاً ولوحظ اجتماع الأفراد العرضيّة وإلقاء حكم واحد على جميعها. وأُخرى يكون استغراقيّاً أُصوليّاً لوحظ كلّ فرد من الأفراد العرضيّة موضوعاً مستقلّاً لحكم مستقلّ منحلّ، كذلك العموم الأزماني بالنسبة إلى قطعات الزمان أيضاً؛ إمّا مجموعي وإمّا استغراقي.

المقدّمة الثالثة: إنّ استفادة العموم الأزماني تكون:

تارةً: من نفس الحكم وتكفّله بذلك، كقوله: أكرم العلماء في كلّ زمان. وسيجيء الكلام في الألفاظ المستفادة منها العموم.

وأُخرى: يكون من دليل آخر غير نفس دليل الحكم، وذلك الدليل:

إمّا لفظي أيضاً كقوله ﷺ: (حلالُ محمّدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامُ محمّدٍ حرامٌ إلى يوم القيامة).

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وإمّا لبّي يستفاد العموم من مقدّمات الحكمة، لاستفادة الإطلاق كالعموم المستفاد من قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1]، إذ ربما يُقال كما أنّ حفظ الحكم عن اللغويّة وخلوّ تشريعه عن اللّغويّة يقتضيان أنّ يكون تشريعه لجميع الأفراد العرضيّة فيدلّ على العموم الأفرادي، كذلك حفظه عن اللّغويّة أيضاً يقضي تشريعه لجميع الأفراد الطوليّة الواقعة في طول الزمان فيدلّ على العموم الأزماني.

المقدّمة الرابعة: إنّ العموم الأزماني في مطلق الأدلّة الذي أعمّ من المجموعي والأفرادي:

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

تارةً: يؤخذ في متعلّق الحكم، ويكون قيداً له ولو بواسطة أخذه في متعلّق المتعلّق وموضوع التكليف، بحيث يكون تحت دائرة الحكم وارداً عليه.

وأُخرى: مأخوذٌ في نفس الحكم الشرعي؛ بأن لوحظ العموم بالنسبة إلى نفس ذلك الحكم.

وبعبارة أُخرى: تارةً يلاحظ العموم الأزماني مقدّماً على الحكم وفي مرحلة موضوعه، ثمّ يرد عليه الحكم. وأُخرى يلاحظ مؤخّراً عنه من حيث أنّه وصف له. ولا يخفى الفرق بين الوجهين كما سنذكره آنفاً.

المقدّمة الخامسة: وهي بمثابة النتيجة لتلك المقدّمات، وهي وجود الفرق بين العموم الأزماني المأخوذ في ناحية متعلّق الحكم، وبين المأخوذ في ناحية نفس الحكم، حيث يتحقّق الاختلاف بينهما من جهتين:

الجهة الأُولى: إنّ العموم الأزماني سواءً كان قيداً للمتعلّق أو لمتعلّق المتعلّق والموضوع، يمكن أن يتكفّل نفس دليل الحكم لاعتباره، ضرورة لحاظه قبل الحكم وفي مرحلة متعلّقه وموضوعه ثمّ يرد عليه الحكم. ولا إشكال في ذلك.

وأمّا إن كان ذلك العموم قيداً لنفس الحكم، فهو متفرّع على ثبوت أصل الحكم أوّلاً لكي يحكم عليه بالعموم والاستمرار ثانياً؛ لأنّ الحكم بالنسبة إليه موضوع، فلا يمكن تكفّل دليل أصل الحكم لإثبات الحكم بالاستمرار أيضاً، ضرورة عدم تكفّل دليل لموضوعه وحكمه، ولذا لا يمكن التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة، فاستفادة الحكم بالاستمرار لابدّ من أن يكون بدليل آخر غير نفس الدليل المتكفّل لإثبات أصل الحكم.

الجهة الثانية: بمقتضى ما ذكرنا من إمكان تكفّل نفس دليل الحكم لاعتبار

العموم الأزماني بالنسبة إلى متعلّقه، لابدّ من التمسّك بالعموم الأزماني الدالّ عليه دليل الحكم، إذا شكّ في التخصيص والمقدار الزائد من التخصيص، إذ نفس الدليل الاجتهادي متكفّل لإثبات الحكم في كلّ قطعة قطعة من الزمان، ولحاظ كلّ قطعة مضافة إلى المتعلّق يعدّ موضوعاً مستقلاً للحكم، حيث لوحظت القطعات بلحاظات متباينة، ولذا يكون الموضوع متعدّداً والحكم منحلاً بعدد تعدّد الموضوع في الخارج، ولا مجال لجريان الاستصحاب حينئذٍ لاستلزامه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وبالجملة: مقتضى ما ذكرنا من عدم إمكان تكفّل نفس دليل الحكم للحكم باستمراره، وإثبات العموم الأزماني له، فإنّه لا يمكن التمسّك بالعموم الأزماني حينئذٍ، ضرورة رجوع الشكّ في التخصيص ومقداره في مورد قيديّة العموم الأزماني إلى الشكّ في نفس الحكم، ومع الشكّ في نفس الحكم وثبوته لا مجال للتمسّك بدليل استمراره، ولذا لابدّ من التمسّك باستصحاب نفس الحكم الثابت في السابق دون العامّ، ولا مجال للتمسّك به ولو لم يكن استصحاب في البين.

ثمّ إنّه﵀ حمل على هذا كلام الشيخ في المقام، وفرّع عليه فروعاً عديدة، وتحدّث عن ما يترتّب عليه بالتفصيل.

أقول: وفي كلامه﵀ مواضع للنظر يظهر بالتأمّل، وتوضيحه يتوقّف على مقدّمة، وهي:

أنّ هناك ملازمة بين وحدة المتعلّق ووحدة الحكم، وتعدّد المتعلّق وتعدّد الحكم، ولا يمكن أن يكون المتعلّقات المتكثّرة ذات حكم واحد، بل لابدّ من انحلال الحكم بعدد انحلال تلك المتعلّقات والموضوعات، وكذا العكس إذا كان

المتعلّق والموضوع واحداً لابدّ من وحدة الحكم.

والسرّ في ذلك: أنّ الأمر ليس بيد المولى ولحاظه، بل تابع للمصالح والمفاسد الواقعيّة إن كان كلّ قطعة قطعة من قطعات الزمان، وكلّ آن من آناته ذات مصلحة مستقلّة، بحيث لو فاتت المصلحة في القطعة الأُولى لكانت مصلحة القطعة الثانية في محلّها مستدعية للحصول وامتثال تكليفها، فيجب على المولى لحاظ كلّ من تلك القطعات المستقلّة موضوعاً للحكم، وعليه إنشاء حكم مستقلّ لكلّ منها، بل حتّى لو أنشأ حكماً واحداً لجميع القطعات، فإنّه لابدّ من أن ينحلّ إلى عدد تلك القطعات والموضوعات، ولا يمكن مع كون كلّ قطعة ذات مصلحة مخصوصة أن ينشأ حكماً واحداً للجميع؛ لأنّ المصلحة ليست واحدة، بل للجميع من حيث هي مرتبطة، وإن لم يكن كلّ قطعة وآن من الزمان ذات مصلحة، بل المصلحة متحقّقة في الجميع من حيث هي، فلابدّ من لحاظ المولى جميعها بلحاظ واحد مؤلّف بين شتات القطعات، والنظر إليها من حيث أنّها متعلّق وموضوع واحد وإنشاء حكم واحد لها، ولا يمكن مع كونها كذلك إنشاء أحكام متكثّرة لها.

وبالجملة: أمر الواقع دائر مدار كيفيّة المصلحة، لكن في كلّ الأحوال هناك ملازمة بين تعدّد المتعلّق ووحدته وبين تعدّد الحكم ووحدته، ملازمة بديهيّة لابدّ من الالتزام بها.

وبعد ذلك فنقول: لحاظ العموم الزماني بالنسبة إلى كلّ من المتعلّق ونفس الحكم، إن كان بالنظر إلى الواقع النفس الامري وعالم الثبوت، فمقتضى ما ذكرنا آنفاً عدم انفكاك أخذ العموم الزماني في أحدهما عن أخذه في الآخر، وتكثّر المتعلّق يستلزم تكثّر الحكم، ووحدته يستلزم وحدته وكذلك العكس.

نعم، لو كان للإهمال والإجمال مجال في الواقع، بحيث كان بإمكان المولى لحاظ الحكم مهملاً ثمّ النظر إليه بإحدى الكيفيّتين، أمكن أن يُقال بعدم استكشاف تعدّد المتعلّق ووحدته من الحكم أو بالعكس. ولكن لا إهمال ولا إجمال في الواقع قطعاً، ولا يمكن لحاظ الحكم مهملاً عن الخصوصيّة والاستمرار، فلا فرق حينئذٍ بين كون متعلّق الحكم مصبّ العموم الزماني وبين كون نفس الحكم مصبّاً له.

وإن كان كلامه بالنظر إلى عالم الإثبات والدليل، فالأمر يدور مدار القيود الواردة في الكلام، ومضبوط على طبق القواعد الموجودة:

فتارةً: يمكن أن يكون العموم الزماني قيداً لكلّ من المتعلّق ونفس الحكم.

وأُخرى: ينحصر في كونه قيداً للمتعلّق وحده، وهو إذا كان نفس الحكم ثابتاً مستفاداً من الهيئة والمعنى الحرفي الذي لا يقبل التقييد والإطلاق، وعلى كلّ حال، كلّ منهما عدَّ مصبّاً لذلك العموم لزم أن يكون الآخر أيضاً بالملازمة العقليّة مصبّاً له بلا فرق في عالم الإثبات أيضاً.

والسرّ في التمسّك بالعموم، أو الرجوع إلى الاستصحاب، ليس من جهة قيديّة العموم الأزماني للمتعلّق أو لنفس الحكم، بل لا ينبغي الابتناء وتفريع الكلمات الواردة في تكملته﴿ من الفرق بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة والأوامر والنواهي إلى غير ذلك عليها، بل السرّ في ذلك هو لحاظ التكثّر وعدمه في أجزاء الزمان وقطعاته.

بيان ذلك: أنّ الأمر الزماني الذي هو أعمّ من الوجودي والعدمي الذي يكون ذا مصلحة، إمّا أن يكون للزمان دخلٌ في تلك المصلحة الكامنة فيه، وإمّا لا دخل له، بل المطلوب هو صرف وجوده وتحقّقه.

أمّا الثاني: فكما قلنا ليس المطلوب فيه إلّا صرف وجود ذلك الأمر وتحقّقه في الخارج، ولا ارتباط بينه وبين الزمان إلّا الاحتياج بوقوعه فيه؛ لأنّه أمرٌ زمانيّ لابدّ من وقوعه في الزمان، ولكن لو فرض الخروج عن عالم الزمان مثلاً لكان الأمر المذكور أيضاً مطلوباً كذلك، ويجب الإتيان به، ولكن الخطب امتناع ذلك، فالرابطة الموجودة والإضافة المتحقّقة حينئذٍ بين الزمان والزماني المذكور، هو صرف وقوعه فيه وكونه ظرفاً له، ولكن بلا مدخليّة في أصل المصلحة.

وفي هذه الصورة الدالّ على حكم ذلك الأمر الزماني: إمّا أن يعيّن طول ذلك الأمر وقصره في عالم الزمان بالدلالة اللّفظيّة، وإمّا أن لا يعيّن، ولا فرق في كلّ منهما؛ لأنّ التعرّض بذلك الزمان وتحديده ليس إلّا من جهة مدّة إشغال ذلك الأمر من الزمان لا غير، ويعبّر عن هذا الأمر الزماني بغير الموقّت، ومن هذا القبيل قوله تعالىٰ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] و(أكرم العلماء)، فالزمان الملحوظ ـ المحتاج إليه في وقوع هذا الأمر الزماني غير الموقّت فيه ـ تارةً يلاحظ زماناً واحداً من دون أن يكون مكثّراً للموضوع، وأُخرى يلاحظ بنحو التكثير والتعدّد للموضوع. غاية الأمر حيث أنّ المطلوب هو صرف التحقّق ووجود الطبيعة، فيلاحظ صلاحيّة كلّ زمان لكونه ظرفاً ومتعلّقاً له على سبيل البدليّة، فالدليل الدالّ على العموم حينئذٍ يدلّ على أخذ الزمان مكثّراً للموضوع، ولكن بمعنى الإطلاق والعموم البدليّين في قطعات الزمان وآناته اللّذين يفيدان معنى أيٍّ الزمانيّة.

وأمّا الأوّل: أعني الأمر الزماني الذي للزمان مدخليّة في مصلحته ويعبّر

---

(١) سورة المائدة: الآية ١.

عنه بالموقّت لدخالة الوقت فيه قطعاً.

فتارةً: يكون الزمان المعتبر فيه بقدر ذلك الأمر لا أوسع منه، بحيث يجب القيام بذلك الأمر من آن الأوّل من الزمان الدخيل في مصلحته إلى آخر آن منه، بمعنى أنّ ما هو الدخيل في المصلحة التي يجب أن تستوفى، هو جميع قطعات الزمان وآناته علىٰ نحو يشترط ارتباطها، كما يُعبّر عن العام الوارد حينئذٍ بالعامّ المجموعي لدخالة مجموع الأفراد والقطعات، فالتكليف حينئذٍ واحد، والمكلّف به واحد، والعصيان المتحقّق واحد، والإطاعة المتحقّقة واحدة أيضاً.

وأُخرى: يكون الزمان المعتبر أوسع من الفترة التي يستغرقها المأمور به، بحيث يمكن الإتيان بالفعل مرّات عديدة خلال الفترة المذكورة، وعليه فإذا ورد دليل عام فهو ذو عمومين: أحدهما: بالنسبة إلى الأفراد العرضيّة الموجودة في زمان واحد. وأُخرى: بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة الممكنة التحقّق بالنظر إلى كلّ فرد في الأزمنة المتدرّجة.

وفي هذه الصورة إمّا أنّ المقصود في المقام هو صرف التحقّق أيضاً، إمّا لتعلّق المصلحة وارتباط الزمان به كذلك كصلاة الظهر مثلاً بالنسبة إلى وقته، أو لعدم إمكان تحقّق أكثر من ذلك كوقوع القتل على شخص واحد، حيث يلاحظ الزمان حينئذٍ مكثّراً للموضوع. غاية الأمر أنّه يكون مثل المكثرية التي سبقت في الأمر الغير الموقّت والتي هي بمعنى الإطلاق والعموم البدلي اللّذين بمعنى أيّ زمان، وما هو المتكفّل له العام إثبات صلاحيّة كلّ زمان لوقوع ذلك الأمر الوجودي أو العدمي فيه.

فالدليل الدالّ على العموم حينئذٍ، يدلّ على أخذ الزمان بنحو المكثّرية

للموضوع، وإثبات المدخليّة له في المصلحة. ولكن بنحو الإطلاق البدلي، لا أنّ كلّ قطعة من قطعاته مع وقوع الزماني فيه ذات مصلحة على حدة، حتّى يجب الإتيان به في جميع الأزمنة تحصيلاً للمصالح الكامنة فيه، هذا.

وأمّا أن يكون لكلّ قطعة من قطعات الزمان مصلحة كامنة للأمر الزماني، بحيث لابدّ من الإتيان بذلك الأمر لو كان مطلوب الوجود في كلّ قطعة من تلك القطعات، ويكون لكلّ منها تكليف واحد وإطاعة واحدة وعصيان واحد، ولذا يكون التكليف العامّ الواحد منحلّاً بعدد تحقّقات الموضوعات في تلك القطعات المتدرّجة الوجود، فالزمان الملحوظ في هذه الصورة لوحظ مكثّراً للموضوع، والعام الوارد الدالّ عليه عام استغراقي شمولي أُصوليّ.

إذا عرفت ما ذكر فنقول: في جميع الصور الماضية بلا استثناء، إن كان الزمان الوارد في العامّ بنحو المكثّرية للموضوع، سواء كان على نحو البدليّة أو الشمول أو الاستغراق، ففي مورد الشكّ يتعيّن الرجوع إلى عموم العام والتمسّك به، ولا مجال لجريان الاستصحاب أصلاً، لتكفّل أصل دليل العام لحكم المورد من دون الحاجة إلى التعبّد بوظيفة الشكّ الواردة في مورد عدم الدليل الاجتهادي.

وأمّا مع فقد الدليل العام، فالكلام هو تفصيل المحقّق الخراساني﵀ لو كان الدليل الخاصّ أيضاً مكثّراً للموضوع، حيث لا مورد للاستصحاب ولا مجال لجريانه، لاستلزامه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، إلّا فيما لو كان بنحو الظرفيّة والاستمرار، حيث أنّ لجريانه حينئذٍ مجال.

وفي كلّ مورد من الصور المذكورة سابقاً إذا كان العموم الأزماني وارداً بنحو الظرفيّة والاستمرار للموضوع، فلا مورد للرجوع إلى ذلك العموم عند الشكّ،

لورود كلّ فرد مرّة واحدة تحت العام، ولا يكون العامّ متكفّلاً لحكم كلّ فرد في القطعات المتدرّجة من الزمان، فإذا شكّ في بقاء ذلك العام، فلا مجال للتمسّك به، ضرورة شموله وعدم اقتضائه بأكثر من ذلك، ولا فرق فيما ذكر بين ما كان فردٌ خارجاً من أوّل الأمر عن تحت العام، أو كان داخلاً من أوّل الأمر ثمّ خرج عن تحته في الأثناء، لما ذكر سابقاً من أنّ دخول كلّ فرد مرّة واحدة وخروجه يعدّ منافياً لشمول العام له سواء كان في الأثناء أو في الابتداء.

هذا حال الرجوع إلى العام.

وأمّا مجال التمسّك بالاستصحاب، فهو موقوف على ملاحظة دليل الخاصّ ـكما ذكره المحقّق الخراساني﵀ـ فإن كان مكثّراً للموضوع، فلا مجال لجريان الأصل فيه، لما ذكر سابقاً، وإلّا لو كان مثل العام في دلالته على الظرفيّة والاستمرار فله مجال.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ المناط في المقام هو لحاظ التكثّر وعدمه في دليل العام بالنسبة إلى قطعات الزمان وأجزائه، بلا فرق في ذلك بين الموقّتات وغير الموقّتات، والأحكام الوضعيّة والتكليفيّة الوجوبيّة أو التحريميّة لجريان جميع ما ذكر فيها.

ولا ينبغي حمل كلام الشيخ﵀ على أخذ الزمان مكثّراً ومعدّداً على كلّ حال، والفرق بين أخذه في المتعلّق أو في الحكم والرجوع إلى العام في الأوّل والتمسّك بالاستصحاب في الثاني، بل الحقّ ما ذكرناه.

فما هو المهمّ بيان الضابطة للفرق بين موارد أخذ العموم الأزماني مكثّراً للأفراد، وبين موارد الأخذ بنحو الظرفيّة والاستمرار، والحقّ أنّه ليس هناك

ضابطة كلّية جارية في جميع المقامات، أمّا بالنسبة إلى عالم الثبوت والواقع فهو دائر مدار العلم بكيفيّة المصلحة الكامنة في الأمر الزماني:

فتارةً: تكون المصلحة في مجرّد ذلك الأمر من دون أن يكون للزمان دخل فيه أصلاً إلّا بنحو الظرفيّة.

وأُخرى: تكون المصلحة فيه ولكن مع قيديّة الزمان فيه. وهذا أيضاً يمكن أن تكون المصلحة فيه متحقّقة:

تارةً: في كلّ قطعة من تلك القطعات، فتؤدّي إلى توجّه الأمر إليها.

وأُخرى: تكون متحقّقة في الزمان المخصوص بالعمل الملاحظ بنحو الارتباط والهيئة المجموعيّة من تلك القطعات، بحيث لو أخلّ بذلك الأمر في آن من آنات تلك القطعات لما عدّ المكلّف ممتثلاً ومستوفياً للمصلحة.

وثالثة: تكون المصلحة في كلّ من القطعات لوقوع الفعل فيها على سبيل البدليّة.

وبالجملة: بالنظر إلى هذه الاحتمالات المتكثّرة في عالم الواقع ونفس الأمر، لا ضابطة لنا لتعيين أحدهما، كما هو الحال بالنسبة إلى عالم الإثبات، إذ كلّ ما ورد ممّا يدلّ على أنّ المطلوب في جميع الأزمنة وعلى نحو الاستمرار، فهو قابل للحمل على كلّ من العمومين، وبالتالي فلا مجال للحصول على ضابطة كلّية.

نعم، يمكن أن يُقال بالنسبة إلى الأحكام الوضعيّة، حيث أنّ المقصود فيها مجرّد التحقّق واستمرارها في عالم الزمان، فالعام الوارد فيها يحمل على الظرفيّة والاستمرار، ولعلّه يلزم أن يكون كذلك أيضاً لعدم دخالة قطعات الزمان في مصلحتها، وما هو الدخيل هو الوجود الاستمراري لها في ذلك الزمان، وعدم

الاحتياج إلى لحاظ آناته وقطعاته فيها، ولزوم اللغوية على فرضه.

وقياس الموضوع في الأحكام الوضعيّة على المتعلّق في الأحكام التكليفيّة، إذ ربما تكون الهيئة المجموعيّة الرابطيّة بين أجزاء ذلك المتعلّق مطلوبة، ويكون العام بالنسبة إليه مجموعيّاً.

في غير محلّه، لما ذكر من عدم دخالة قطعات الزمان فيه، فاللّازم لحاظه شيئاً واحداً مستمرّاً في تلك القطعات.

وكذلك يمكن أن يقال في الأحكام التكليفيّة التحريميّة أيضاً، من أنّ الفعل المحرّم فيها أيضاً إمّا أن يكون قابلاً للتكثّر والتعدّد في الخارج كشرب الخمر أو لا، مثل المقتل بالنسبة إلى شخص واحد، فربما يمكن أن يدّعى أنّ المرتكز في أذهان العرف بالنسبة إلى الأوّل هو لحاظ التكثّر فيها، بحيث يكون كلّ فرد فرد من الأفراد الطوليّة المتدرّجة محرّماً في الخارج، لا فرد مهمل أو مخصوص، ولا الهيئة المجموعيّة من تلك الأفراد، كما أنّ المرتكز في أذهانهم بالنسبة إلى الثاني هو لحاظ التكثّر والعموم الأزماني البدلي، بمعنى أيّ زمان، ولكن يتخلّف هذا الارتكاز في مورد ما من جهة القرينة القائمة، ولكن الكلام في صورة عدمها. وأمّا بالنسبة إلى غيرهما من سائر الأحكام، فالأمر هو المذكور سابقاً من عدم إمكان تحصيل ضابطة كلّية لها في المقام.

***

تتمّة:

إذا دار أمر عامّ وارد بين أن يكون عامّاً مجموعيّاً ارتباطيّاً، وبين أن يكون عامّاً استغراقيّاً شموليّاً، كما إذا ورد دليل دالّ على وجوب الإمساك من أوّل طلوع

الفجر إلى غروب اللّيل، ولكن شكّ في أنّه وجوب واحد تعلّق بإمساك واحد بين طلوع الفجر إلى الغروب، أو وجوبات متعدّدة تعلّقت بإمساكات متعدّدة، فللأوّل إطاعة واحدة وعصيان واحد، وللثاني إطاعات متعدّدة وعصيانات متعدّدة، فهل يحمل على الأوّل أو الثاني، وما هو حكم المقام من حيث الأُصول اللّفظيّة والعمليّة؟

فنقول: أمّا الأُصول اللّفظيّة فلا مجال لجريانها؛ لأنّ كلّاً من العمومين يحتاج إلى قرينة دالّة على كيفيّة أخذه في المقام، وجريان أصالة عدم القرينة لنفي إرادة العموم في كلا الطرفين، ينافي العلم الإجمالي بتحقّق أحد العامين ووجوده في المقام، فكلا الأصلين اللّفظيّين يسقطان بعد التعارض بينهما، ولا يبقى ما يرجّح أحدهما على الآخر.

وأمّا الأُصول العمليّة: فهي أيضاً كذلك؛ لأنّ إجراء البراءة عن قيديّة الارتباط بين الأجزاء في العام المجموعي، ينافي جريان البراءة في التكليف الزائد على التكليف الواحد في العام الأفرادي الاستغراقي، ويتعارض الأصلان ويسقطان، وتصل النوبة إلى حكم العقل بالاشتغال بالتكليف القطعي بالنسبة إلى ما بين الحدّين من الزمان.

وتظهر الثمرة فيما لو أخلّ في آن من الآنات بالإمساك مثلاً، فيأتي البحث عن أنّه هل يجب عليه الإمساك أيضاً بعد ذلك الزمان ـ لاحتمال تعدّد التكليف، وكون العام استغراقيّاً أفراديّاً ـ أو لا يجب عليه الإمساك بعد ذلك الزمان، لاحتمال وحدة التكليف، وكون العام مجموعيّاً رابطيّاً واحتمال ارتفاع التكليف الواحد بواسطة تخلّل بعض الأنات، فإنّ جريان الأصل في كلا الطرفين يؤدّي إلى تعارض الأصلين وتساقطهما، وحينئذٍ يحكم العقل بالاشتغال.

❊❊❊

في استصحاب أجزاء الواجب المركّب

التنبيه الثالث عشر: إذا تعذّر المكلّف عن امتثال بعض أجزاء المركّب الارتباطي، هل الوجوب باقٍ لسائر الأجزاء، وهل يمكن التمسّك باستصحاب الوجوب الثابت سابقاً أم لا؟

والشكّ في المقام ناشٍ من أنّ الجزئيّة الثابتة سابقاً للجزء المتعذّر فعلاً، هل هي جزئيّة مطلقة حتّى في حال التعذّر وعدم التمكّن من إتيانه حتّى يسقط الواجب حينئذٍ أم لا، بل هي مختصّة بحال التمكّن منه وعدم عروض التعذّر من إتيانه؟

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أقول: لا إشكال أنّ الاستصحاب الجاري في المقام، هو الاستصحاب الجاري في الحكم الكلّي الذي هو وظيفة المجتهد فقط، مع قطع النظر عن تحقّق الموضوع في الخارج، وعن تنجّز الوجوب السابق في الاستصحاب وعدمه.

ربما يقال: إنّ الوجوب الثابت سابقاً لهذه الأجزاء، إنّما هو الوجوب النفسي التبعي الضمني الناشئ من الوجوب النفسي الاستقلالي، المتعلّق بجميع أجزاء العمل، حتّى المتعذّر فعلاً، ونحن على يقين بارتفاع هذا الوجوب، ضرورة تحقّق الوجوب النفسي التبعي بتحقّق الوجوب النفسي الاستقلالي الذي تحقّق ذلك الوجوب في ضمنه، ثمّ علمنا بارتفاعه وزواله، وما هو المشكوك فعلاً وكنّا بصدد إثباته هو الوجوب النفسي الاستقلالي لبقيّة الأجزاء وهو غير متحقّق في السابق

لها حتّىٰ يستصحب، هذا.

فإنّه يقال: إنّ الشيخ﵀ قد وجّه جريان الاستصحاب بثلاثة توجيهات:

التوجيه الأوّل: جريان استصحاب القدر المشترك بين الوجوب النفسي الضمني المتحقّق سابقاً، وبين الوجوب النفسي الاستقلالي المشكوك بقاءاً، للمسامحة العرفيّة في أنّ الوجوب المستصحب في ظرف البقاء، إنّما هو الوجوب المتحقّق سابقاً، ومطلوبيّة الأجزاء الباقية حينئذٍ عين مطلوبيّتها سابقاً.

وفيه أوّلاً: إنّه لا مجال لجريان الاستصحاب في القدر المشترك إلّا فيما كان الأثر لنفس القدر المشترك، ولا يصحّ جريانه لمجرّد وجود الأثر المشترك بين الخصوصيّتين كما ذكرناه مفصّلاً في استصحاب الكلّي والقدر المشترك، والأثر في المقام ليس كذلك، مع أنّ الاستصحاب المذكور في التوجيه إنّما هو بالدقّة العقليّة من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، ولا يجري الاستصحاب فيه، ولو كان لنفسه أثر مخصوص.

ثانياً: بما أُشير إليه في نفس عبارة الشيخ﵀ من أنّ لازم هذا التوجيه توسّع دائرة جريان الاستصحاب بالقدر الذي لا يمكن الالتزام بها كذلك، إذ التوجيه يجري في صورة فقدان معظم الأجزاء مع عدم جريان الأصل فيه بنظر العرف والعقل قطعاً، وبالتالي فالتوجيه ممنوع.

نعم، لا ينبغي الإشكال عليه بعدم الوجوب المقدّمي للجزء، كما عن الميرزا النائيني﵀، لما ذكرنا مراراً من أنّ مراد الشيخ من الوجوب المقدّمي للأجزاء هو الوجوب النفسي التبعي، وقد صرّح بذلك في موارد عديدة وبعدم الوجوب المقدّمي للأجزاء، ومن تتبّع في كلماته من التعبيرات الواقعة في هذه المقامات كاد

أن يتيقّن بالقرائن الموجودة بمراده.

التوجيه الثاني: ـ وهو التوجيه الثالث في كلام الشيخ ـ وهو استصحاب الوجوب النفسي الاستقلالي المتحقّق سابقاً، المردّد بين تعلّقه بجميع أجزاء المركّب الارتباطي حتّى الجزء المتعذّر فعلاً، وبين تعلّقه بأجزاء المركّب مع كون الجزء المتعذّر جزءاً اختياريّاً.

وهذا التوجيه سالم عن الإشكالين الواردين على التوجيه الأوّل، ولكنّه من أوضح أفراد الاستصحابات المثبتة؛ لأنّ استصحاب الوجوب النفسي الاستقلالي لا يثبت تعلّقه بالأجزاء الباقية إلّا بالملازمة العقليّة.

التوجيه الثالث: استصحاب الوجوب النفسي الاستقلالي لهذه الأجزاء الباقية بدعوى أنّ ما هو المتعلّق سابقاً لذلك الوجوب هذه الأجزاء فقط، ووجود الجزء الآخر وعدمه من الحالات المتبادلة للأجزاء والمتعلّق، والمسامحة العرفيّة تقتضي الحكم بجريان الاستصحاب عند بقاء الموضوع السابق، مع تبدّل حالاته الذي هو السبب للشكّ في بقاء الحكم، لاحتمال مدخليّة تلك الحالات في الموضوع، وهذا نظير استصحاب الكرية المتحقّقة سابقاً للماء الذي نقص منه حينئذٍ مقدار، فشكّ في بقائه عليها.

أقول: هذا التوجيه وجيه لسلامته عن الإشكالات السابقة، حيث لا مجال لجريان الاستصحاب في صورة فقدان معظم الأجزاء، وفي القدر المشترك، كما لا يكون مثبتاً.

قال الميرزا النائينيﷺ: إنّ التوجيه بالنسبة إلى المركّبات الخارجيّة والموضوعات العرفيّة وجيه، لأنّ معرفة الأجزاء المهمّة في المركّب بيده ونظره،

وبالتالي لا مانع من جريان الاستصحابات.

وفيه: أمّا بالنسبة إلى المركّبات الشرعيّة فلا مجال لكلامه، إذ العرف لا يميّز الركن عن غيره ولا الجزء الأصلي عن غيره، ولولا الدليل الشرعي لما أمكن تشخيص ذلك، فلا يكون للعرف سبيل في ذلك، هذا فضلاً عن أنّ كلام الشيخ ﷺ في معظم الأجزاء وغيره بالنسبة إلى القلّة والكثرة في الأجزاء دون الركن وغير الركن، مع الإشكال في أصل معنى الركن والمراد منه، ولذلك يمكن تصحيح التوجيه وبطلان دعوى الميرزا والحكم بصحّة جريان الاستصحاب.

ولكن المشكلة قيام الدليل الاجتهادي في المقام.

وبالنتيجة: يكون الاستصحاب قليل الفائدة، بل عديم الفائدة، لعدم مورد له بلا مزاحم مقدّم عليه وهو دليل قاعدة الميسور المستفاد من قوله ﷺ: (الميسور لا يسقط بالمعسور). إذ الميسور لكلّ شيء بنظر العرف، هو معظم الأجزاء الباقي حين الشكّ، وهو مورد للاستصحاب، فكلّ مورد تحقّق وأمكن جريان الاستصحاب فيه فهو أيضاً مورد لشمول ذلك الدليل فيُقدَّم عليه، هذا في غير باب الصلاة.

وأمّا فيه يكون دليل آخر مقدّم على قاعدة الميسور أيضاً وهو قوله ﷺ: (الصلاة لا تترك بحال).

وبالجملة: هذا هو مقتضى الجري على وفق القواعد، ولكن يمكن قيام دليل يبطل ما يراه العرف في معظم الأجزاء وتشخيص الميسور عن غيره، إذ يمكن أن يخطّئ الشارع من خلال الدليل ما اعتقده العرف، ويعيّن له أنّ الباقي ولو كان أكثر الأجزاء ومعظمها، ولكن ما هو المهمّ في المركّب والدخيل في المصلحة هو المفقود. كما يمكن أن يصل دليل على عكس ذلك ويقوم بتخطئة ما يراه العرف

في مورد فقدان معظم الأجزاء وارتفاع الميسور بنظره، ويبيّن الشارع له أنّ ما هو المهمّ في المركّب والدخيل في المصلحة هو القليل الباقي، فيجب الإتيان به.

ولكن هذا يتوقّف علىٰ قيام الدليل، وعند فقده فإنّ مقتضى القواعد ما ذكرناه سابقاً.

أقول: لا يخفى ما أشرنا إليه في أوّل التنبيه من عدم الفرق بين تحقّق الموضوع في الخارج وعدمه، وبين تنجّز التكليف بدخول الوقت في الصلاة مثلاً وعدمه، لأنّ المستصحب في المقام هو المجتهد الذي يُجري الاستصحاب في الأحكام الكلّية، على تقدير تحقّق موضوعاتها في الخارج، وينظر إلى ظرف تلك التحقّقات وزمان عروض تبدّل الحالات وتغيّر الأوصاف بالنسبة إلى الموضوع في ظرف تحقّقه، ولا يحتاج إلى وجود الموضوع وتحقّقه في الخارج، كما يستنبط أحكاماً كلّية متعلّقة بما تحقّق موضوعه في الخارج وعدمه.

وكذا يُجرى الاستصحاب بالنسبة إلى الأحكام الثابتة قبل وقت تنجّزها، للشكّ في ثبوته وزواله الناشئ من الشكّ في كيفيّة أخذ الجزء المتعذّر في الواقع ونفس الأمر، حيث أنّ التمكّن من إحضار الجزء المتعذّر لا يعدّ من مقوّمات الموضوع، وعدمهما ليس مخلّاً به وبمعظم الأجزاء منه على الفرض، ولم نعلم أيضاً كيفيّة أخذ ذلك الجزء مطلقاً حتّى في حال التعذّر وعدم التمكّن، أو في خصوص حال التمكّن وعدم التعذّر، وبالتالي فلا مانع من جريان الاستصحاب.

***

في المراد من الشكّ المعتبر تحقّقه في الاستصحاب

التنبيه الرابع عشر: لا إشكال في أنّ المراد من الشكّ المأخوذ في باب الاستصحاب، هو عدم العلم والإحراز، لا مجرّد الاحتمال المتساوي الطرفين المصطلح عليه عند أهل التحقيق، ولا إشكال في استفادة هذا المعنى من فقرات الواردة، كما أنّه ربما يدّعى إرادة هذا المعنى من الشكّ أيضاً لو كان الدليل على حجّية الاستصحاب بناء العقلاء، لاعتنائهم بالحالة السابقة والأخذ بها، وملاحظة وجودها أو عدمها وترتيب الآثار على كلّ من الوجود والعدم، كما هو الحال فيما يقال إنّ الاستصحاب حجّة من باب الظنّ، إذ القول باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ الشخصي في غاية الندرة ولا يعتني به أحدٌ، واعتباره من باب الظنّ النوعي لا ينافي قيام الظنّ الشخصي في مورد على خلافه، فحجّيته محفوظة حينئذٍ أيضاً.

هذا، وقد أقام الشيخ﵀ على إرادة هذا المعنى من الشكّ أدلّة:

الدليل الأوّل: دعوى قيام الإجماع القطعي على إرادة هذا المعنى عند كلّ من يرى حجّية الاستصحاب من باب الأخبار والتعبّد.

ويهوّنه كون الإجماع إجماعاً معلّقاً على تقدير، ولا يُعتنى بمثله قطعاً، لعدم كشفه فعلاً عن قول المعصوم، وعلى فرض حجّيته كذلك فهو معلوم المدرك.

الدليل الثاني: الدليل العقلي على لزوم إرادة هذا المعنى منه.

بيان ذلك: أنّ الظنّ القائم على خلاف الحالة السابقة، لو كان الدليل قائماً

على عدم اعتباره كالظنّ القياسي، فمعناه فرض وجوده كعدمه، والبناء على عدم طريق إلى الواقع، وعدم كاشف عنه. وبالتالي يكون بحكم الشكّ، ومعلوم أنّ رفع اليد عن اليقين بالحالة السابقة يكون من نقض اليقين بالشكّ.

وأمّا لو لم يكن الدليل قائماً لا على اعتباره ولا على عدم اعتباره. فبالنتيجة يكون مشكوك الاعتبار، ورفع اليد عن اليقين السابق بهذا الظنّ يكون بالنتيجة من نقض اليقين السابق، بالشكّ اللّاحق.

أقول: والدليل ضعيف كلا طرفيه.

أمّا الشقّ الأوّل: ففيه أنّ معنى عدم اعتبار الظنّ القائم على خلاف الحالة السابقة، هو فرض وجوده كعدمه، ومعنى ذلك عدم قيام طريق كاشف عن الواقع كما ذكر في عين الدليل.

ونتيجة ذلك: عدم إحراز الطريق إلى الواقع، ومعلومٌ أنّه ليس هذا غاية مأخوذة في أخبار الاستصحاب، بل هو الشكّ.

وكون المراد منه هذا المعنى دون الاحتمال المتساوي الطرفين، أوّل الدعوى، وما كنّا بصدد إثباته وارتفاع الاعتبار من هذا الظنّ من جهة الشارع، لا يقلّب الظنّ بالاحتمال المتساوي الطرفين، ولا يوجب التأثير التكويني وقلب صفة تكوينيّة مثل الظنّ إلى مثلها وهو الشكّ في القلب.

وأمّا الشقّ الثاني ففيه أوّلاً: المراد من الشكّ في اعتباره لا يخلو: إمّا الاحتمال المتساوي الطرفين أو الأعمّ، فكما يكون الحالة السابقة مشكوكة أو مظنونة أو موهومة بقاءاً، كذلك يكون الظنّ القائم على خلافه أيضاً مشكوك الاعتبار أو مظنون الاعتبار أو موهومه.

وثانياً: أنّ المعتبر في باب الاستصحاب هو تعلّق اليقين والشكّ بالشيء الواحد، وهذا مفقود في المقام إذ اليقين السابق تعلّق بالواقع ومكشوفه، والشكّ اللّاحق تعلّق باعتبار الظنّ الكاشف عن خلافه لا بنفسه.

الدليل الثالث: هي الفقرات الواردة في أخبار الباب، بحيث كاد أن يفيد القطع بإرادة هذا المعنى.

وفيه: الإنصاف أنّها مُستغنى عنها بعد لحاظ قاعدة كلّية مطّردة في الباب وفي سائر موارد الأُصول العمليّة، محرزة كانت غير محرزة، وهو أنّ الأُصول العمليّة قواعد موضوعة لإخراج المكلّف عن تحيّره في مقام العمل وأداء الوظيفة الواقعيّة، والموضوع لها هو التحيّر والتردّد في الواقع وعدم العلم به، كما يستفاد ذلك من قوله ﷺ: (وممّا لا يعلمون). كما أنّ المرتكز في الأذهان في هذه الموانع أيضاً هو انتظار الوظيفة التي تخرجهم عن التحيّر والتردّد لا التي مخصوصة بحالة الشكّ.

وبالجملة: هذا حال جميع الأُصول العمليّة وكذلك الاستصحاب، حيث أنّ اليقين السابق والمحرز للواقع مطلقاً، يوجب الجري العملي والتحرّك نحو الواقع وترتيب آثاره. وذكرنا أنّ اليقين كما يقتضي ترتيب الأثر بمجرّد نفس الحدوث، كذلك يوجب ترتيب الأثر على البقاء أيضاً، إذ المتيقّن ذا أثر على فرض بقائه، وما دام فيه الاقتضاء للبقاء يستدعي ترتيب أثره عليه، فإذا انكشف وأحرز يجب ترتيب أثره عليه في البقاء أيضاً للملازمة المتحقّقة بين إحراز حدوثه وإحراز بقائه، ولذا قلنا في محلّه إنّ اليقين في باب الاستصحاب لابدّ وأن يكون مستدعياً لترتيب الأثر، وموجباً للتحرّك نحو الواقع، حتّى عند الشكّ اللّاحق، لولا وجود الرافع وقيام المانع، ولازم ذلك حجّية الاستصحاب في الشكّ في الرافع فقط دون

المقتضى، لتماميّة اقتضاء نفس المتيقّن وعدم تأثير اليقين به.

وبالجملة: أنّ الإحراز السابق يقتضي ترتيب الأثر في ظرف الشكّ اللّاحق، واحتمال تحقّق الرافع للمتيقّن فيه، يوجب الشكّ في الواقع والتحيّر والتردّد في مرحلة الظاهر، فيحتاج المكلّف إلى الخروج عن التحيّر بالبناء على الحالة السابقة ما لم يتيقّن بخلافها، فالموضوع حينئذٍ هو التحيّر والتردّد، وعدم كشف الواقع وإحرازه، لا مجرّد الاحتمال المتساوي الطرفين، كما يستكشف ذلك من تحقّق مطلق الإحراز والكشف بقاءاً؛ وذلك لخروج المكلّف عن التحيّر ووجوب ترتيب الأثر على محرزه ومكشوفه بحكم العقل.

وقد ظهر ممّا ذكرناه ـ كما سبق مفصّلاً ـ عدم الفرق في ثبوت الحالة السابقة وإحرازها، بين أن يكون بواسطة صفة اليقين الكاشف عن الواقع، أو الدليل الاجتهادي الكاشف عن الواقع تعبّداً؛ لأنّ اليقين قد أُخذ في الدليل من حيث أنّه كاشف ومحرز، وموجب للجري العملي والتحرّك نحو الواقع، وهذا أيضاً هو الحال في الدليل الكاشف تعبّداً، هذا.

كما أنّه ربما يستفاد إرادة هذا المعنى المذكور من الشكّ من الفقرات الواردة في الأخبار، سيّما في أخبار الباب كما ذكرها الشيخ﵀ في «الرسائل» مثل قوله﵇ في الصحيحة الأُولى لزرارة:

(فإن حُرّك في جَنبه شيءٌ) فإنّ الظاهر قيام الأمارة على خلاف الحالة السابقة.

وجواب الإمام عليه الصلاة والسلام: (لا حتّىٰ يستيقين أنّه قد نام).

ومثل سائر الفقرات الواردة التي جعل اليقين فيها غايةً لعدم جواز النقض،

وجعل اليقين في مقابل الشكّ فيها وغير هذه من سائر فقرات الروايات الواردة.

وأخيراً: ربما يؤيّد المدّعى أيضاً المعنى اللّغوي للشكّ، إذ أنّ هذه الكلمة تعني في اللغة عدم العلم وخلاف اليقين، كما نقل عن «الصحاح»، وأمّا كون المراد منه الاحتمال المتساوي هو في اصطلاح المحقّقين بالنظر الدقّي.

***

هذا تمام الكلام في تنبيهات الاستصحاب. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والحمد لله وسلامٌ على عباده الذين اصطفى، وما أردت إلّا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت وإليه أُنيب.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفهرس

البحث عن حجّية الاستصحاب ١٧
في موارد جريان الاستصحاب ٢٢
في تعريف القواعد الأربع والفرق بينها ٢٦
في انقسامات الاستصحاب وأحكامها ٣٤
بحث في الأدلّة علىٰ حجّية الاستصحاب ٣٨
دلالة أخبار الاستصحاب علىٰ عدد من القواعد ٩١
في حكم جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة والكلّية ٩٥
في جريان الاستصحاب في الشكّ في الرافع دون المقتضى ٩٦
بحث في حقيقة الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة ١٠٦
بحث حول الأحكام التكليفيّة ١٢١
في اعتباريّة الأحكام المجعولة ١٢٤
بحث حول الحكم الظاهري وما يترتّب عليه من الآثار ١٣٧

***

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأوّل: في اعتبار الشكّ واليقين في جريان الاستصحاب ١٤٠
التنبيه الثاني: البحث عن المراد من اليقين المعتبر في الاستصحاب ١٤٧
التنبيه الثالث: في البحث عن حقيقة المستصحب ١٦٠
في القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي ١٩٣

التنبيه الرابع: البحث عن جريان الاستصحاب في الزمانيّات وعدمه ٢٠٥
الاستصحاب في الأحكام المقيّدة بالزمان ٢٢٣
التنبيه الخامس: جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة والشرعيّة ٢٤٠
التنبيه السادس: في حكم الاستصحاب التعليقي ٢٥٣
بحث في حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي ٢٧٩
التنبيه السابع: في استصحاب أحكام الشرائع السابقة ٢٨١
التنبيه الثامن: في الفرق بين الأدلّة الاجتهادية والأُصول العمليّة ٢٨٧
في الفرق بين الطرق والأمارات والأُصول العمليّة ٣٠٢
التنبيه التاسع: في عموم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى المشكوك ٣٠٧
في جريان الاستصحاب في فروع الطهارة الخبثيّة ٣٤٤
التنبيه العاشر: حكم استصحاب الأجزاء السابقة عند الشكّ في المانع أو القاطع ٣٥٢
التنبيه الحادي عشر: في انحصار الآثار المترتّبة على خصوص الشرعيّة ٣٥٤
التنبيه الثاني عشر: في حكومة الأدلّة الاجتهاديّة على الاستصحاب ٣٥٦
التنبيه الثالث عشر: في استصحاب أجزاء الواجب المركّب ٣٧٣
التنبيه الرابع عشر: في المراد من الشكّ المعتبر تحقّقه في الاستصحاب ٣٧٨
الفهرس ٣٨٣

***

كتاب الاستصحاب

وما إليه المرجع عند تعارض الأدلة الشرعية

تقرير

بحث آية الله العظمى

الشيخ ميرزا باقر الزنجاني الموسوي

الجزء الثاني

تأليف

آية الله السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كتاب الاستصحاب

الجزء الثاني

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كتاب الاستصحاب

وتليه البحث عن تعارض الأدلة الشرعية

تقرير

لأبحاث آية الله العظمى

الشيخ ميرزا باقر الزنجاني قدس سره

الجزء الثاني

تأليف

آية الله السيد مرتضى الحسيني النجومي

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۲۵۳۸۱
تاریخ ثبت:

كتاب الاستصحاب

ويليه البحث عن تعارض الادلة الشرعية

تقرير: لابحاث آية الله العظمى العلامة الميرزا باقر الزنجانى ﷾

المؤلف: آية الله السيد مرتضى الحسينى النجومى

المشرف: الشيخ ناصر الدين الانصارى القمى

الجزء: الثانى

الطبعة: الاولى

المطبعة: نگين

تاريخ النشر: ١٣٨٧ هـ.ش - ١٤٢٩هـ.ق

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

شابك الدورة: ٨-١٣٨-٥٣٥-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:978-964-535-138-8(VOL.SET)

شابك المجلد الثانى: ١-١٣٧-٥٣٥-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:978-964-535-137-1(VOL.2)

يطلب من: قم - خيابان معلم - ميدان روح الله - انتشارات دار التفسير

تلفن: ٠٢٥١-٧٧٤٤٢١٢ - فاكس: ٠٢٥١-٧٧٤١٦٢١

بسم الله الرحمن الرحيم

الشروط الضروريّة لجريان الاستصحاب

أقول: يشترط في جريان الاستصحاب أُمور:

الشرط الأوّل: بقاء موضوع المستصحب: بمعنى تعلّق الشكّ بقاءاً بعين ما تعلّق به اليقين سابقاً، واتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وإثبات ضرورة هذا الشرط لا يحتاج إلى كثير عناء في باب الاستصحاب، بل من القضايا التي قياساتها معها؛ لأنّ موضوع الاستصحاب والإبقاء والنقض وغير ذلك من التعبيرات الواردة، لا تصدق إلّا ببقاء الموضوع، لأنّ دليل الاستصحاب متكفّلٌ لإثبات الأمر لحال البقاء فقط، والذي نعبّر عنه بقولنا: (ابق ما كان على ما كان)، فإنّ هذه العبارة وإن لم تكن مذكورة في الأخبار، ولكنّها المستفادة منها.

وإذا أردنا الإبقاء وصدق البقاء للمتيقّن السابق، لابدّ وأن يكون الموضوع باقياً، وإلّا لم يكن إبقاءاً له بل تعبّد بأصل ثبوت شيء آخر غير مستفاد من دليل الاستصحاب، ورفع اليد عن ترتيب الآثار بقاءاً ليس نقضاً للمتيقّن السابق، فكما أنّ محمولي القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة لابدّ وأن يكونا متّحدين، وإلّا لا يصدق البقاء والإبقاء، ولا يصدق النقض على رفع اليد منه، كذلك لابدّ من اتّحاد موضوعهما أيضاً.

وبالجملة: إنّ احتياج الاستصحاب إلى بقاء الموضوع كاحتياج الحكم إلى موضوعه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون حجّة من باب التعبّد كما ذكرنا، أو من

باب إفادته الظنّ النوعي، أو بناء العقلاء؛ لأنّ موضوع دليل الاستصحاب ـ مع قطع النظر عن التعبيرات الواردة ـ لا يصدق إلّا مع بقاء الموضوع؛ بمعنى اتّحاد القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة.

ولا تحتاج هذه الدعوى إلى إقامة برهان عقلي ـ قد أبطلناه في محلّه ـ يقول باستحالة المستصحب الفاقد للموضوع والمعروض، ضرورة استحالة قيام العرض لا في الموضوع وإن كان في موضوع ومحلّ، فإن كان الأوّل فهو المطلوب، وإن كان غيره فهو أيضاً محال ضرورة استحالة انتقال المعرض من محل إلى محلّ آخر ومن موضوع إلى موضوع غيره.

وهذا الدليل عديم الفائدة في المقام؛ لأنّ المفروض أنّ الإبقاء في المقام إبقاء تشريعي، والبناء الشرعي على بقاء المستصحب والموضوع بمعنى ترتيب آثار وجوده بقاءاً، سيّما إذا كان المجعول في باب الاستصحاب هو محرزيّة المحرَز (بالفتح) وتنزيل الشارع كالمحرِز، والدليل العقلي يفيد إذا كان المراد بالإبقاء إبقاءاً تكوينيّاً لا تشريعيّاً، وإلّا فلا مانع في البناء التعبّدي وترتيب الآثار من حيث هي الوظيفة على العرض القائم بالموضوع مع انتفاء ذلك الموضوع مثلاً.

ولا فرق في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب، إذا كان الشكّ في المحمولات الأوّلية وفي أصل وجود الموضوع وعدمه، أو في المحمولات المترتّبة التي تعرض على الموضوع، بعد فرض وجودها خارجاً كالقيام والقعود وغيرهما.

ولا ينبغي ملاحظة ظواهر كلماتهم من اعتبار بقاء الموضوع خارجاً في الاستصحاب، بل المراد من بقاء الموضوع تعلّق الشكّ بقاءاً بعين ما تعلّق به اليقين

حدوثاً، والشكّ تارةً في المحمولات الأوّليّة وأُخرى في المحمولات المترتّبة.

أمّا الأوّل: فهو فيما شككنا في بقاء الموضوع وعدمه، كالشكّ في حياة زيد وموته، ولا يخفى أنّه لو أحرزنا الوجود الخارجي الفعلي لزيد، لما تمّ الشكّ في حياته وعدمه، بل الشكّ يتعلّق حينئذٍ ببقاء ما هو الموجود في الذهن خارجاً؛ لأنّ اليقين في السابق تعلّق بوجود ما هو كذلك، ضرورة أنّ تعلّقه سابقاً لو كان مقيّداً بالوجود الخارجي، للزم تحصيل الحاصل، ومعلوم أنّه يستحيل اتّصاف ما هو الموجود خارجاً بالوجود الخارجي ثانياً، كما أنّه لو كان مقيّداً بالعدم لزم منه اجتماع النقيضين، فاللّازم أن يكون زيد بوجوده الذهني وتقرّره الماهوي، معروضاً للوجود الخارجي، والشكّ في ظرف البقاء أيضاً متعلّقاً بنفس هذه الماهيّة؛ أعني البقاء الخارجي لهذا الوجود الذهني والتقرّر الماهوي.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ أركان الاستصحاب في مورد الشكّ في أصل الوجود والعدم تامّة، فيكون جارياً دون مانع لبناءه على محرزيّه الوجود بقاءاً لو كانت الحالة السابقة وجوديّة، وعلى محرزيّة العدم إن كانت عدميّة. ولا إشكال في بقاء الموضوع ولا في عدم تخصيص في عموم اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب.

وأمّا الثاني: أعني مورد الشكّ في المحمولات المترتّبة، والعوارض التي لا تحمل على الموضوع إلّا مع فرض وجوده خارجاً، فيختلف حال الاستصحاب فيه؛ لأنّ الشكّ الحاصل حينئذٍ:

تارةً: شكّ في تلك المحمولات فقط مع إحراز الموضوع وبقائه.

وأُخرى: مع الشكّ في الموضوع أيضاً.

أمّا الأُولى فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه لتماميّة أركانه.

وأمّا الثانية: فالشكّ في المحمولات:

تارةً: مسبّبٌ عن الشكّ في الموضوع وكون الشكّين سببيّاً ومسبّبيّاً.

وأُخرى: بل مسبّب عن الشكّ في المحمولات أيضاً على فرض زوال الشكّ عن الموضوع وحصول اليقين ببقائه.

أمّا الشكّ في المحمولات المترتّبة الناشئ من جهة الشكّ في بقاء الموضوع وعدمه:

تارةً: يكون من جهة الشكّ في بقاء الموضوع، بعد العلم بحدود الموضوع وقيوده، كالشكّ في حياة زيد بالنسبة إلى الأحكام المترتّبة على حياته، فالمقام يعدّ من مصاديق الشكّ السببي والمسبّبي، ويجري الأصل في السببي؛ أعني الشكّ في الموضوع، ويرتفع الشكّ المسبّبي لا محالة، ولا حاجة إلى جريانه بالنسبة إلى تلك المحمولات والأحكام المترتّبة على الموضوع، كما سنتعرّض له بالتفصيل عند البحث عن الشكّ السببي والمسبّبي.

وأُخرى: يكون من جهة الشكّ فيما هو الموضوع، لدوران أمر الموضوع حينئذٍ بين الزائل قطعاً والباقي قطعاً، وذلك لعدم العلم بالموضوع الواقعي بحدوده وقيوده الواقعيّة، والشكّ في أنّه أمرٌ مقيّد قد زال وارتفع بزوال قيده، أو غير مقيّد حتّى يكون باقياً بعد زوال القيد، فيكون أمره دائراً بين الزوال والبقاء القطعيّين، كما في صورة الشكّ في طهارة الماء المتغيّر ونجاسته، الزائل عنه التغيّر بنفسه، للشكّ في أنّ الموضوع الواقعي المحكوم عليه بالنجاسة، هل هو الماء المتغيّر فعلاً، بوصف تغييره الفعلي حتّى يكون هذا الماء محكوماً بالطهارة.

أو الماء المتغيّر العارض عليه التغيّر، ولو في زمانٍ مّا، ما لم يلاقيه كرٌّ حتّى ولو زال عنه التغيّر بعد ذلك، كما في صورة الشكّ في حكم الكلب المستحيل ملحاً، للشكّ في أنّ موضوع النجاسة هي المادّة الهيولائيّة المحفوظة في جميع الحالات والتبدّلات حتّى يحكم حينئذٍ بالنجاسة، أم هي الصورة النوعيّة الزائلة الآن قطعاً حتّى يحكم بالطهارة.

وأمّا حال الاستصحاب في هذه الصورة، فلا مجال لجريانه في تلك المحمولات للشكّ في موضوعاتها، ولا يمكن لنا التمسّك بإطلاق دليل الاستصحاب وعمومه، إذ لا يجوز التمسّك بالعامّ في شبهاته المصداقيّة.

وأمّا بالنسبة إلى الموضوع، فإن كان الاستصحاب بالنظر إلى ذات الموضوع، فأمره دائر بين الزائل والباقي قطعاً، ولا شكّ بالنسبة إلى البقاء في البين، ولا مجال للجريان فيه كما سبق مفصّلاً.

وإن كان بالنظر إلى الموضوع بوصف موضوعيّته، فهو مساوق للشكّ في حكمه، كالطهارة والنجاسة مثلاً، ولا مجال لجريانه كما ذكر.

وأمّا لو لم يكن الشكّ في المحمولات مسبّباً عن الشكّ في الموضوع، بل شُكّ في كلّ منهما، حتّى لو فرض أيضاً زوال الشكّ عن الموضوع وحصول اليقين ببقائه، نشكّ أيضاً في بقاء حكمه، لعدم كون الشكّ في الحكم ناشئاً عن الشكّ في الموضوع فقط.

وبالجملة: حكم هذه الصورة تابع للأدلّة الواردة حول الحكم المشكوك، وإن اعتبرت تلك الأدلّة لزوم وجود المحمولات والموضوعات خارجاً وتحقّقها فعليّاً لكي تترتّب الحكم، كما في جواز الاقتداء بالإمام؛ لأنّ المستفاد من الأدلّة

الواردة اشتراط الاقتداء بالعادل وكذلك الحيّ، ومع عدم إحراز الحياة لا تأثير لاستصحاب العدالة في جواز الاقتداء، وبالعكس فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى كلّ منهما ونحرز بجريان الأصلين موضوع الحكم الشرعي؛ أعني جواز الاقتداء، ويكفي لجريان الاستصحاب كون الشيء ذا أثر شرعي، ولو بمدخليّته في الموضوع الشرعي، فيجري استصحاب بقاء الموضوع المتحقّق في السابق بمفاد كان التامّة، وكذا يجري استصحاب بقاء وصفه ومحموله المترتّب عليه، المتحقّق في السابق أيضاً بمفاد كان الناقصة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ترتّب المحمول على الموضوع ترتّباً عقليّاً أو شرعيّاً، لثبوت الأثر على كلّ من استصحابي الموضوع والمحمول ودخالتهما في موضوع الحكم الشرعي.

وأمّا إن كانت الأدلّة حاكية عن ضرورة اعتبار المحمول المترتّب فقط، ولو لم يكن في حال تحقّق الموضوع خارجاً، كما في جواز التقليد عن الميّت والشكّ في عدالته، فنستصحب عدالته على فرض حياته، ويجري الاستصحاب في ذلك المحمول المترتّب المشكوك فيه وحده بلا حاجة إلى جريان الأصل في الموضوع، هذا.

وبالجملة: ما يهمّنا في المقام إحراز بقاء الموضوع وعدمه، إذ الشكّ في الحكم سواء كان من المحمولات الأوّلية ومفادات كان وليس التامّتين، أو المحمولات المترتّبة ومفادات كان وليس الناقصتين، لابدّ وأن ينشأ من التغيير الحادث في الموضوع، لاحتمال دخالة الزائد أو عدم الزائد في الموضوع، ولذا نشكّ في بقائه. وبالتبع نشكّ في حكمه، هذا فيما لو كانت الشبهة حكميّة بالنظر إلى موضوعاتها في ظرف تحقّقاتها خارجاً، وإلّا فلو فرض بقاء الموضوع على ما

كان عليه سابقاً من الخصوصيّات المحتفّة به، وعدم عروض تبدّل حالة وتغيير وصف فيه، فإنّه لا شكّ في ثبوت الحكم؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلّة إلى المعلول ممّا يستلزم عدم جريان الاستصحاب إلّا نادراً، ولذا نحتاج إلى تصحيح المقام، وتوجيه جريان الاستصحاب، والتكلّم في أنّ المراد من الموضوع المأخوذ هل هو المأخوذ عند العرف أو العقل أو لسان دليل الحكم؟

فنقول: أمّا الاستصحابات الموضوعيّة، فالأغلب بل الغالب فيها هي بقاء الموضوع بغير ما كان في السابق معروضاً للحكم، وكذا اتّحاد القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة، وذلك لأنّ الموضوع في السابق بنظر العرف ومرتكز العقل ولسان الدليل، هو ذات المعروض بخصوصيّته الشخصيّة، من دون دخالة التغيّرات والتبدّلات الزمانيّة والمكانيّة العارضة على ذات الموضوع، وما هو خارج عن ذاته غير دخيل في الحكم العارض عليه، وغير ملحوظ عند إنشائه له، ولذا قيل إنّ أعدام الرافع غير مأخوذة في حكم الموضوع، ولا يمكن أخذها لكون مرتبتها متأخّرة عن الموضوع، والرافع علّة لزواله، لا أنّ عدمه جزءٌ له شرط في اقتضائه، ولذا لا ينبغي أن يقال إنّ الشكّ في جميع الأوقات في باب الاستصحاب واقع في المقتضي، لاحتمال دخالة عدم الرافع الحادث لاحقاً في اقتضاء المقتضي السابق.

ولنعم ما لو يعمّم هذا القائل كلامه بالنسبة إلى مقتضيات العوارض، وعلل محمولات المعروض والموضوع، لأنّها أيضاً خارجة عن ذات الموضوع، غير داخلة في ترتّب الحكم والمحمول عليه.

وبالجملة: هذا هو الحال في غالب موارد الشبهات المصداقيّة، ولا ننكر خلافه في موارد قليلة أُخرى من حدوث الشكّ في الحكم عند عروض التغيّر

والتبدّل في الموضوع، وانفكاك نظر العرف عن نظر العقل حينئذٍ، كما في استصحاب كرية الماء إذا نقص منه مقدار يشكّ في بقاء كريته وزوالها؛ لأنّ المحكوم عليه بالكرية سابقاً هو الماء الذي لم ينقص منه شيء. وكما في استصحاب الزمان والزمانيّات من الأُمور المتدرّجة الحصول المتصرّمة الوجود، كما أشرنا إليه سابقاً بالتفصيل وقلنا إنّ ما هو متيقّن الحصول منها فهو متصرّم زائل قطعاً، وما هو مشكوك البقاء غير متحقّق سابقاً، وفي الحقيقة فإنّ الشكّ يكون في أصل حدوثه، ولكن رأي العرف يسهِّل الخطب في هذه الموضوعات، وذلك لأنّه يرى الموضوع في هذه الموضوعات معظم الأجزاء، وفي التدريجيّات الهيئة الاتّصاليّة العرفيّة، مع أنّا ذكرنا سابقاً أنّ الموضوع في الأُمور التدريجيّة أيضاً باق بنظر العقل فضلاً عن العرف؛ لأنّ الموضوع فيها هي الحركة التوسّطيّة، وكون الشيء بين المبدء والمنتهى.

نعم، إنّما الكلام في اعتبار النظر العرفي المتقدّم ذكره، وسيجيء الكلام حوله لاحقاً في أنّه هو المعتبر والمتّبع في باب الاستصحاب لا غير، هذا حال الاستصحابات الموضوعيّة.

وأمّا استصحابات الأحكام الجزئيّة فيظهر حالها من الأحكام الكلّية.

وأمّا الاستصحابات الحكميّة الكلّية: فيشكل الأمر فيها؛ لأنّ الشكّ فيها دائماً ناش من الشكّ في الموضوع، إذ لو كان الموضوع بتمام خصوصيّاته وقيوده المحتفّة به، في السابق باق إلى الآن لما شككنا في الحكم من باب البداء المستحيل في حقّه تعالى، ولذا يكون حقيقة النسخ هو تقييد موضوع الحكم الموقّت إلى وقت النسخ، ولو كان بالصورة الظاهرة نسخ الحكم الظاهر بحسب

دليله في الدوام.

وبالجملة: حيث نحتمل مدخليّة الوصف العنواني الزائل عن الموضوع فيه، نشكّ في بقاء الموضوع وفي بقاء حكمه، فإنّه حينئذٍ لا يمكننا التمسّك بدليل الاستصحاب، لكون المقام لا أقلّ من الشبهة المصداقيّة له حيث لا مجال للتمسّك بالعموم والإطلاق فيها، فإن كان اتّحاد القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة وبقاء الموضوع المتحقّق سابقاً بنظر العقل، فلا مجال لجريان الأصل مطلقاً؛ لاحتمال دخالة كلّ وصف عنواني في الموضوع بنظره، ومع هذا الاحتمال تكون الشبهة مصداقيّة.

وأمّا لو كان بالنظر إلى لسان الدليل، فالأمر يختلف بحسب المقامات:

فتارةً: يكون الوصف العنواني مأخوذاً في الموضوع، كما إذا قال المولى: (الماء المتغيّر ينجس).

وأُخرى: يكون الموضوع قد أُخذ مطلقاً، والوصف العنواني علّة لحدوث معروضه وحكمه، كما إذا قال: (الماء ينجس إذا تغيّر).

فإن كان من قبيل الأوّل، فلا مجال لجريان الأصل، لاحتمال مدخليّة الوصف العنواني أو احتمال اعتباره في الموضوع، ومع اليقين بارتفاعه أو الشكّ في بقائه لا مجال للجريان. وأمّا إن كان من قبيل الثاني فلا، والسرّ واضح، هذا.

وأمّا لو كان بنظر العرف، فإنّ حكمه أيضاً يختلف بحسب المقامات، إذ هو بحسب مرتكزاته ونظره إلى القرائن اللفظيّة والحاليّة المقاليّة والمقاميّة، يستفيد الموضوع في كلّ مورد نحو استفادة، ويأخذ المعروض غير ما أخذه في مقام آخر، فربما يستفيد الموضوع معنوناً بعنوان خاصّ وخصوصيّة مختصّة به، ولو

كان في لسان الدليل غير مقيّد أو معنون بذلك العنوان، كما في الكلب وغيره بالنسبة إلى حكمها؛ أعني النجاسة، لأنّ ما يراه موضوعاً لهذا الحكم ومعروضاً لهذا العارض، هو الكلب بعنوان الكلبيّة وصورته النوعيّة، لا بحسب جسمه المادّي، ولذا لا يستصحب النجاسة بالنسبة إلى الكلب المستحال في الملح، لزوال العنوان والصورة عنه وإن بقي جسمه المادّي، وربما يستفيد الموضوع بحسب مرتكزاته ونظره إلى المناسبات الموجودة بين الحكم والموضوع ذات الشيء، من غير تعنونه بعنوان، كما هو الحال في باب الطهارة والنجاسة غالباً، فما يراه موضوعاً للطهارة والنجاسة في باب المياه هو ذات الماء، حيث يكون الموضوع باقياً إلى زمان الشكّ.

نعم، الشكّ في الحكم ناش عن أنّ عروض العنوان ـ مثل التغيّر الذي له مدخليّة في الحكم ـ هل يكون علّة لحدوث الحكم وبقائه، أو حدوثه علّة لحدوث الحكم، وبقائه علّة لبقائه، بمعنى أنّ النجاسة دائرة مدار التغيّر الفعلي أم لا، هذا.

ولكن التحقيق: يقضي بأنّ المتبع هو النظر العرفي، واتّحاد القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة بنظره، لما ذكرناه في السابق من أنّ المتبع في مداليل الألفاظ المجرّدة والجمل التركيبيّة ومفاهيمها هو نظر العرف؛ لأنّ الخطاب ملقى إلى العرف العام لأجل المخاطبة معهم وإلقاء الكلام إليهم، لكي يفهموا منه ما قصده الشارع، ولذلك ينبغي اتّباع رأي العرف، حتّى لو كان المستفاد بالنظر العرفي مخالفاً ممّا ورد في تفسيره في اللّغة لأنّ فهم العرف مقدّم على اللّغة، لما ذكرنا من أنّ الألفاظ منصرفة إلى المتبادر العرفي المرتكز في أذهانهم، فإذا شككنا في مفهوم لفظ وارد في دليل، أو في مفاد جملة تركيبيّة، ومحصّلها من المعاني الحقيقيّة أو المجازيّة،

فاللّازم الرجوع إلى فهم العرف واتّباع نظره.

وحينئذٍ فنقول: إنّ الأمر في باب الاستصحاب أيضاً هكذا وكما يتعيّن الرجوع إلى فهم العرف لمعرفة معاني الألفاظ الواردة في الدليل، ومفاد الجمل التركيبيّة بحسب القرائن المقاليّة والمقاميّة، كذلك يتعيّن الرجوع إلى ما يفهمه العرف من معنى الإبقاء والبقاء والنقض والرفع وغير ذلك من التعبيرات الواردة في أدلّة الاستصحاب، ولا يخفى أنّ الرجوع في باب الاستصحاب إلى نظر العرف يكون بالنسبة إلى دليلين:

أحدهما: الدليل المتكفّل لأصل الثبوت والحدوث، كما إذا رجعنا إليه لتعيين الموضوع والمعروض في قوله: (الماء المتغيّر ينجس) مثلاً، أو (الكلب نجس)، حيث يلاحظ الموضوع المعنون مع العنوان، فلا إشكال في هذا الفرض من زوال الحكم بزوال الموضوع إن زال العنوان عن البين، أو الشكّ فيه إن شكّ في الموضوع وبقاء العنوان، وتارةً أُخرى يلاحظ ذلك الموضوع ذات المعنون من دون دخالة ذلك العنوان في الحكم، كما إذ لاحظ الذات من غير تعنونه بعنوان التغيّر موضوعاً في الحكم، فإذا زال عنه التغيّر فلا شكّ أنّ الموضوع الباقي المحرز بقاءه سابقاً بنظره ثاني الدليلين، وهو المتكفّل للبقاء وعدم جواز النقض ورفع اليد عن المتيقّن السابق، وكما يرجع في الدليل السابق إلى العرف لأخذ الموضوع، كذلك عليه الرجوع إليه حينئذٍ لفهم معاني الإبقاء والبقاء والنقض والرفع وغيرها، ولكن ذلك بعد معرفة الموضوعين المأخوذين عرفاً في الدليلين الأوّل والثاني، حيث يجب أوّلاً إحراز البقاء والإبقاء وإحراز صدق المفهوم الثابت في السابق بقاءاً.

وبعبارة أُخرى: المتسامح فيه بنظر العرف هو أصل مفهوم الألفاظ المجرّدة الواردة في الدليل، وأصل مفادها ومحصّلها بحسب تراكيبها وقرائنها الحاليّة والمقاليّة، لا مجرّد صدق تلك المفاهيم والمحصّلات على المصاديق غير الواقعيّة المعدودة من المصاديق بالنظر غير الدقّي، ولذا لا يرجع إلى العرف ولا يتبع نظره في تطبيق المفاهيم على الخارج بعد أخذ المفهوم منه؛ لعدم صحّة هذه المسامحات بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة، ولا حاجة عند الاستعانة بالدليل وما ينصرف إليه الألفاظ الواردة والجمل التركيبيّة إلى مثل هذه المسامحة العرفيّة، بخلاف الأُولى، وهي في الحقيقة ليست بمسامحة بل لتعيين أصل المعاني الواردة بنظره، ممّا يعدّ التعبير بالمسامحة أيضاً مسامحة.

كما أنّ الإشكالين ملازمان كذلك، الجواب عن أحدهما جواب عن الآخر، فلو كان النظر العرفي مصحّحاً لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى الشكّ في بقاء الموضوع، كذلك يعدّ مصحّحاً بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي؛ لأنّ العرف بعد إحراز بقاء الموضوع واتّحاد القضيّتين، يحكم ببقاء اقتضاء المقتضي وكون الشكّ من ناحية عروض المانع (الرافع) وعدمه، فلا فرق بين القولين حينئذٍ.

في اشتراط فعليّة اليقين

الشرط الثاني: يعتبر في جريان الاستصحاب فعليّة اليقين، بمعنى بقاء اليقين بثبوت أصل المستصحب في الزمان السابق فعلاً، والشكّ في بقائه حتّى يكون الشكّ متمحّضاً في بقاء ما تعلّق به اليقينْ سابقاً، وذلك واضح بعد البناء على أنّ موضوع الاستصحاب هو الشكّ في بقاء المتيقّن السابق، فلو زال اليقين بثبوت

المتيقّن في السابق، وسرى الشكّ اللّاحق إلى ذلك اليقين وارتفع، فلا يكون للإبقاء مجال، ضرورة الشكّ في أصل الثبوت والتحقّق، فلو قام دليل آخر على التعبّد بذلك اليقين الزائل أيضاً من حيث الآثار والوظيفة، فهو دليل آخر مستقلّ في قبال الاستصحاب الذي قد نعبّر عنه بقاعدة اليقين والشكّ الساري، ولابدّ من إحراز دليل دالّ على حجّيته حتّى يجوز التمسّك به.

أقول: سبق وأن ذكرنا في بداية البحث عن الاستصحاب من قيام التنافي بين القاعدتين، لأنّ موضوع دليل الاستصحاب هو الشكّ في البقاء، مع فرض ثبوت أصل المستصحب والمتيقّن السابق، وموضوع قاعدة اليقين هو الشكّ اللّاحق بعد اليقين في أصل الثبوت والحدوث دون البقاء، ضرورة زوال اليقين بأصل الثبوت وتبدّله بالشكّ فيه، فأصل الثبوت والحدوث في أحدهما مفروض التحقّق وفي الآخر مشكوك، وبينهما تناف حيث لا يمكن إنشاء حكم واحد يدلّ على كليهما، لتنافي لحاظيهما، فلو كانتا حجّتين وكان الشكّ في كلتيهما ملغىً بنظر الشارع، بحيث وجب ترتيب آثار بقاء اليقين أو المتيقّن ـ أي سواء كان الشكّ في أصل التحقّق والثبوت، أو في بقاء ما هو المتحقّق قطعاً في السابق ـ لزم إمّا أن تكون لحجّية كلّ منهما دليل مستقلّ متكفّلاً لإلغاء الشارع الشكّ والتعبّد ببقاء اليقين المتقدّم. وأمّا أن يكون دليلاً واحداً منحلّاً بدليلين، جامعاً بين اللّحاظين.

ويتوهّم وجوده في إطلاقات أخبار الاستصحاب، واستفادة حجّية القاعدة بكلا الطريقين؛ أعني من خلال التمسّك بدليل مستقلّ أو بإطلاقات أخبار الاستصحاب.

ممنوعة، لعدم تحقّق للأوّل وعدم قيام دليل عليه، واختصاص الثاني بقاعدة

الاستصحاب لشموله لها قطعاً وعدم إمكان الجمع بين القاعدتين.

وعلى فرض حجّية كلتا القاعدتين لزوم اللّغويّة وعدم ترتّب أثر لحجّية قاعدة اليقين.

بيان ذلك: أنّ الدليل على حجّية القاعدة لو كان هو إطلاق أخبار الاستصحاب وعمومها، بدعوى أنّ اليقين والشكّ في قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) أعمّ من اليقين الثابت بالحدوث والبقاء، ومن اليقين المتعلّق بأصل الثبوت الزائل حين الشكّ، وكذلك الشكّ أعمّ من أن يكون في البقاء كما في الأوّل، ومن أن يكون في أصل الحدوث كما في الثاني، والمراد بعدم جواز النقض هو وجوب ترتيب الآثار التي تتوجّه بواسطة اليقين، أعمّ من أن يكون آثاراً للبقاء كما في الأوّل، ومن أن يكون آثاراً لأصل الحدوث كما في الثاني.

وبالجملة: لا مانع من شموله قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ)، لكلتا القاعدتين، والمقصود إلغاء الشكّ الحادث بعد اليقين من حيث ترتيب الآثار سواء كان متعلّقاً بأصل الحدوث والثبوت أو متعلّقاً بالبقاء.

ثمّ أشكل فيه الشيخ رحمه الله: بعدم جواز التمسّك بالإطلاق في المقام، من جهة عدم قيام إطلاق محرز فيه؛ لأنّ اليقين الحاصل في الزمان السابق واحد ولا تعدّد فيه حتّى يتحقّق إطلاق بالنسبة إلى أفراد اليقين، من جهة سراية تنافي اللّحاظ الموجود في الشكّين اللّاحقين إلى اليقينين السابقين. ببيان أنّ الشكّ الحادث لاحقاً تارةً يتعلّق بأصل ذلك المتيقّن في زمان ذلك اليقين، بحيث يتبدّل الشكّ باليقين، وأُخرى يتعلّق ببقاء ذلك المتيقّن مع بقاء اليقين بحدوثه وثبوته في الزمان السابق، وهذان اللّحاظان متنافيان لا يمكن الجمع بينهما، وقد لاحظ المولى هذه

الحالات في أصل اليقين، بحيث سرى تنافي اللّحاظين منهما إلى اليقينين، فلاحظ أحدهما بحيث يكون زائلاً فعلاً، ولاحظ الآخر بحيث يكون باقياً فعلاً، ممّا أوجب سريان التنافي بين لحاظي المولى بالنسبة إلى اليقينين.

وبالنتيجة: المستفاد من الإطلاق هو أنّ للمولى جلّ شأنه لحاظ كلّ واحد من اليقينين، فله أن يلاحظ اليقين بحيث تكون النتيجة حجّية قاعدة اليقين، أو يلاحظ بحيث تكون النتيجة حجّية الاستصحاب، وهذا غير إرادة الإطلاق من الكلام، ولذلك لا مجال للتمسّك بمثل هذا الإطلاق قطعاً.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه، بعد تسليم عدم تحقّق إطلاق أفرادي في المقام؛ لأنّ تعدّد اليقين إنّما يكون بحسب تعدّد متعلّقه، ومعلوم أنّه في حدّ نفسه لا يتعدّد، فالموضوع وهو اليقين السابق لا تعدّد فيه حتّى يكون للإطلاق مجال.

نعم، يمكن دعوى قيام الإطلاق الأحوالي في المقام؛ لأنّ الموضوع المتحقّق في السابق ـ أعني اليقين ـ مطلقٌ من حيث عوارضه وطواريه العارضة عليه لاحقاً من الشكّ الأعمّ من أن يكون متعلّقاً بنفس متعلّقه في ذلك الزمان أو في الزمان اللّاحق، فإنّ الأحوال اللّاحقة برغم أنّها متنافية في اللّحاظ، ولكن لا يوجب ذلك سراية تنافي اللّحاظين بالنسبة إليه، فالمرادات من اليقين والشكّ والنقض والرفع معاني أعمّ من المعاني المرادة منها في قاعدة الاستصحاب فقط، وهذا لا يوجب استعمال كلمة في التعبيرات الواردة منهم عليهم الصلاة والسلام في معنى مجازي؛ لأنّ الأعمّية والإطلاق من جهة تعدّد الموضوع وكثرته وإرادة الصرفيّين والنحويّين والفقهاء والأصوليّين من قوله: (أكرم العلماء)، ليست مجازاً قطعاً، فيمكن تصحيح الدعوى بهذا الكلام.

إلّا أنّ المشكلة هي عدم ترتّب أثر وفائدة على جعل قاعدة اليقين وحجّيتها أصلاً؛ لأنّ المتيقّن في قاعدة اليقين إن كان موافقاً للحالة السابقة، بمعنى تعلّق اليقين ببقاء شيء، ثمّ تبدّل ذلك اليقين بالشكّ في بقائه، لكان كافياً في جريان استصحاب الحالة السابقة من دون حاجة إلى جريان القاعدة. وإن كان مخالفاً للحالة السابقة فدائماً في مورد القاعدة يعارض الاستصحاب معها؛ لأنّ الحالة السابقة عدم ذلك المتيقّن، وبحكم الاستصحاب يجب البناء عليه إلى حين ثبوت الخلاف، مع أنّ مقتضى القاعدة البناء على ذلك المتيقّن، من دون أن يكون هناك مجال لحكومة اليقين اللّاحق على اليقين السابق؛ لأنّ اليقين الناقض لابدّ من أن يكون بقاءاً أيضاً ناقضاً، فالبقاء التعبّدي بالنسبة إلى كلّ منهما بعد زوال ذلك اليقين وحصول التردّد على حدٍّ سواء بلا مرجّح.

ونتيجة الكلام: أنّ الحجّة لابدّ من أن تكون إمّا قاعدة الاستصحاب، وإمّا قاعدة اليقين، ولابدّ من إرادة الاستصحاب وحجّيته قطعاً، باعتبار أنّ المورد يعدّ من مصاديقه. ونصوصيّة الإطلاق والعموم في المورد وجميع التعبيرات الواردة والمؤيّدات الخاصّة والعامّة، يؤيّد إرادة الاستصحاب مثل عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، ووجوب المضيّ على اليقين وغير ذلك، سيّما الواردة في العلويّين من أخبار الباب، مع كون جميع الموارد والمصاديق الواردة في الأخبار من موارد الاستصحاب دون قاعدة اليقين.

وأمّا لو كان الدليل على حجّية القاعدة غير أخبار الاستصحاب، فلو كان ذلك الدليل هو بناء العقلاء على اليقين السابق الزائل الآن، فوجود هذا البناء منهم ثمّ إمضاء الشارع وتقريره له غير معلوم بل معلوم العدم.

وأمّا إن كان عموم أخبار قاعدة الفراغ أو التجاوز، ففيه أنّ هذا ينطبق في بعض الصور على هاتين القاعدتين. وبناءاً على هذا أيضاً المعتمد عليه يكون القاعدة ومطلق المضيّ والتجاوز عن العمل والفراغ عنه، دون التمسّك بقاعدة اليقين، وذلك فيما لو استفدنا من أخبار قاعدة الفراغ حجّية ما شكّ في الإتيان به سابقاً، أو الإتيان به على وجهٍ صحيح، سواءً كان المكلّف في تلك الحال غافلاً أو قاطعاً بالخلاف، والغفلة منه لجهة القطع بعدمه، أو كان ملتفتاً في تلك الحال، ولكن احتمل الصحّة لمصادفته في الواقع، وهذا على فرض الإغماض عن التعليل الوارد في أخبار القاعدة، من أنّه (حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ)، فلو استفدنا من تلك الأخبار هذا المعنى الأعمّ، وأغمضنا عن التعليل، لكان لتطبيق المقام مع قاعدة الفراغ مجالٌ، وعلى فرضه فهو إنّما من باب الاعتماد على قاعدة الفراغ، من دون أن يستفاد منها حجّية قاعدة اليقين أصلاً، بل لا ربط لها بها أبداً.

وإن لم نستفد منها هذا المعنى، ولاحظنا التعليل الوارد، وقلنا بأنّ القاعدة متكفّلة لدفع احتمال الغفلة فقط، دون تصحيح الإتيان والصحّة في العمل مطلقاً ولو كان الشكّ من ناحية غير الغفلة، فواضح أنّ المدّعى أعمّ من الدليل، ولا يثبت به ما كنّا بصدده من حجّية اليقين السابق مطلقاً.

هذا كلّه على فرض إرادة إثبات نفس المتيقّن في السابق، والبناء على ذلك اليقين الزائل.

وأمّا لو كان المقصود هو تصحيحه وتصحيح الآثار المترتّبة عليه بقاءاً، أو البناء عليه في ظرف البقاء أيضاً، فلا ينطبق المقام مع هذه القاعدة أيضاً، ضرورة وقوع الشكّ حينئذٍ قبل التجاوز والفراغ عن العمل، ولا يكون قاعدة الفراغ أو التجاوز من الأمارات حتّى يترتّب عليها جميع آثارها ولو بقاءاً.

اشتراط الشكّ في بقاء الحادث سابقاً

الشرط الثالث: ممّا يعتبر في جريان الاستصحاب، الشكّ والتردّد في بقاء المتيقّن الحدوث سابقاً وارتفاعه، بمعنى عدم إحراز حال المتيقّن في ظرف البقاء من حيث بقائه على ما كان أو ارتفاعه عمّا هو عليه. وإلّا فلو كان حال البقاء محرزاً في الزمان اللّاحق، سواءً كان بالنسبة إلى بقائه أو ارتفاعه، فليس للتعبّد الاستصحابي مجال، بلا فرق بين أن يكون البقاء أو الارتفاع محرزين بالإحراز الوجداني أو الإحراز التعبّدي.

وبعبارة أُخرى: العلم بالبقاء سواء كان وجدانيّاً أو تعبّديّاً، وكذلك العلم بالارتفاع وجدانيّاً أو تعبّديّاً أيضاً مانعان عن التعبّد الاستصحابي ورافعان لموضوعه عن البين.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أمّا في صورة حصول العلم الوجداني، فواضح خروجه عن تحت دليل الأصل بلا حاجة إلى البيان؛ لأنّ الكلام في مقام يعبّد الشارع من جهة شكّ المكلّف وتردّده وتحيّره في تكليفه الواقعي ومتيقّنه السابق في الواقع، فإنّ مورد حصول العلم الوجداني خارج عنه بالضرورة بلا حاجة إلى تعبّد من الشارع.

وبالجملة: خروج مورد تحقّق العلم الوجداني بالنسبة إلى البقاء والزوال من باب التخصّص بالنسبة إلى دليل اعتبار الاستصحاب، والخروج وجداني علميّ من دون مدخليّة للشرع أبداً.

نعم، أنّ يقع الكلام في مورد قيام الطرق والأدلّة الاجتهاديّة على الأحكام الكلّية الواقعيّة والأمارات المعتبرة في مورد الأحكام الجزئيّة وفي جهة تقدّمها

على الأُصول، والسرّ في ذلك التقدّم. ولكن ذلك بعد ثبوت تقدّم الأمارة على الأصل مطلقاً، سواء كان من جهة ورودها عليه أو حكومتها، أو تخصيص دليل اعتبار الأصل بدليل اعتبار الأمارة في مورد الاجتماع، أو من جهة التوفيق العرفي بغير المعاني المذكورة بين الدليلين.

وما يتوهّم في بعض كلمات الأعلام الماضين حتّى في عبارات مثل صاحب «الجواهر»ﷺ من ملاحظة التنافي بين الدليل والاستصحاب، وإيقاع التعارض بينهما، وتقديم الدليل فيما كان الأصل مخالفاً لمؤدّى الدليل، أو جعل الأصل مؤيّداً لمفاد الدليل والأمارة فيما كان موافقاً لمؤدّاهما.

فممنوعٌ، وغير حقيق بالتأمّل، مع أنّه يمكن تصحيح تلك العبارات وتأويلها إلى ما ينطبق على التحقيق الحقّ، من أنّ فرض الأصل في تلك المقامات مع قطع النظر عن وجود دليل وأمارة موافقاً له أو مخالفاً معه.

وبالجملة: ما هو المهمّ في المقام بيان وجه التقدّم وسرّ تقديم الأدلّة والأمارات على الأُصول، وهي حكومة دليل اعتبار الأمارة على دليل اعتبار الأصل مطلقاً، ولو كان غير الاستصحاب من الأُصول المحرزة، فضلاً عن غير المحرزة، وذلك يتوقّف على بيان معاني التخصيص والتخصّص والورود والحكومة.

بحث حول معنى التخصيص والتخصّص والورود والحكومة

أمّا التخصيص: فهو عبارة عن تعرّض أحد الدليلين بالنسبة إلى الحكم والمحمول المستفاد عن الدليل الآخر، بالنسبة إلى بعض أفراد موضوعه، بمعنى

إخراج بعض الأفراد التي تكون من أفراد موضوع الدليل الآخر عن تحت حكم ذلك الأفراد، ولكن مع فرض موضوعيّته لولا الدليل الخاصّ وتحقّق التخصيص في البين، فالدليل الخاصّ أو المقيّد بالنسبة إلى العام أو المطلق متعرّض لعقد الحمل، بمعنى الحكم المحمول على الموضوع، وناف للحكم المستفاد عن العام أو المطلق بالنسبة إلى مورد اجتماع الدليلين، لا نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، أو إثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع، بأن يكون أحد الدليلين مضيّقاً أو موسّعاً في ناحية دائرة موضوع الدليل الآخر، بل كما قلنا الخاصّ نافٍ للحكم المستفاد من العام على الموضوع من دون أن يكون شارحاً ومفسّراً للعام، أي بدلالته اللّفظيّة إلى مدلول الدليل الآخر، ولذا لا يحتاج بمجيء عام أصلاً سواء كان مجيئه مقدّماً على مجيء الخاصّ أو مقارناً معه أو مؤخّراً عنه، بخلاف الدليل الحاكم كما نشير إليه آنفاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وممّا ذكرنا ظهر أنّ الخاصّ لا يكون شارحاً ومفسّراً، ولا يكون متعرّضاً للعام بالدلالة اللّفظيّة أصلاً، بل بعد النظر إلى نفي الخاصّ الحكم المستفاد من العام إمّا بالدلالة المطابقيّة أو بالدلالة الالتزاميّة، بأن يكون مثبتاً لنقيض الحكم المستفاد منه كما في قوله: (يجب إكرام العلماء) وورود الخاصّ كقوله: (لا يجب إكرام زيد)، أو مثبتاً لضدّ ذلك الحكم كما في قوله: (أكرم العلماء ولا تكرم زيداً)، أو يكره إكرامه أو يستحبّ إكرامه. وعلى كلّ حال الجميع أضداد للوجوب المستفاد من العامّ بالنسبة إلى جميع الأفراد المتحقّقة في الخارج، حيث يحكم العقل بوجوب الجمع بينهما، لكون كلّ منهما حكماً منشأً على تقدير تحقّق موضوعه في الخارج، ومورداً لاجتماع الموضوع في كلّ واحدٍ منهما، ولذلك يجب ملاحظة

النصّ والظاهر والأظهر والظاهر بينهما، وبهما يكون العام أظهر من الخاصّ في المورد، كما يقال إنّ العام آبٍ عن التخصيص، ولكن بحسب الطريق الشائعة في المحاورات العرفيّة عند أهل العرف والعقلاء يقدّم الخاصّ على العامّ، ويجمع بينهما بذلك التقديم من جهة شيوع بيان المرادات من كلّ متكلّم بهذه الطرق المتعارفة؛ أعني تقديم عام أوّلاً ثمّ بيان المراد منه ثانياً بتعقيبه بدليل منفصل خاصّ.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون خروج الفرد بسبب الدليل الخاصّ قطعيّاً أو ظنّياً وجدانيّاً أو تعبّديّاً، لأنّ الكلام في الدليلين المتعرّضين للحكمين المتنافيين، وكيفيّة الجمع بينهما بما ذكرنا عرفاً، لأنّ كلّ مورد يكون الإحراز فيه وجدانيّاً يكون ورود أكما سنشير إليه آنفاً إن شاء الله.

وأمّا التخصّص: فهو عبارة عن خروج فرد عن تحت أفراد العام بالتكوين، من دون أن يحتاج خروجه إلى تعبّد وتشريع، بل كما أنّه نحرز تحقّق فرد من أفراد العام في الخارج، كذلك ربما نحرز عدم كون فرد معدود من أفراد موضوعه، ولا فرق في ذلك بين مناشئ هذا الإحراز، كعدم الفرق في مناشئ إحراز دخول الفرد وتحقّقه في الخارج، ولا ينبغي حينئذٍ ملاحظة التنافي بين سبب هذا الإحراز وبين الدليل الآخر وإيقاع التعارض بينهما.

وبالجملة: الأمر في التخصّص بخلاف أخواته المتعرّضة لها في المقام، لأنّها يحتاج إلى تحقّق دليلين ووصولهما، ووقوع التنافي البدوي بينهما، بخلاف التخصّص فإنّه دائماً يحتاج إلى دليل واحد، وهو الحكم المتعرّض للعموم، وخروج الفرد من تحته من قبيل التمييز بين أفراد العام في الخارج عن غيرها،

فالتعرّض للتخصّص حينئذٍ وعدّه من وجوه الجمع بين المحاورات العرفيّة، وطرق التوفيق بين المكالمات الجارية إنّما يكون من باب المسامحة، لأنّها يكون جارية فيما لو قام دليلان في المقام، وهو مفقود فيه.

وأمّا الحكومة: فهي عبارة عن تعرّض أحد الدليلين للدليل الآخر، إمّا لعقد وضعه أو حمله أو لكيفيّة أصل الحكم المستفاد منه وعوارضه، ولكن التعرّض لما لا يمكن للدليل الآخر التعرّض له، ولا يلزم أن يكون تعرّض الدليل الحاكم للدليل المحكوم حتماً بلسان الشرح والتفسير، كأن يقال: (أريد) أو (أعني) أو (إنّما أريد بقولي كذا) إلى غير ذلك من التعبيرات، بل المراد أنّه لا يأبى معنى الحكومة عن الصدق على هذا المعنى أيضاً، كما ورد نظيره في موارد من الأخبار.

أقول: إنّ مراد الشيخ﵀ من الدلالة اللّفظيّة المأخوذة في تعريف الحكومة لا يمكن أن يكون هذا المعنى قطعاً، كما يظهر ذلك من قوله: (إنّ النسبة بين الأمارات والأُصول العمليّة وبين الأصل الجاري في الشكّ السببي والأصل الجاري في الشكّ المسبّبي الحكومة)، مع أنّه ليس للأدلّة وأدلّة اعتبار الأصل لسان شارح ومفسّرٌ لأدلّة اعتبار الأُصول قطعاً، بل المراد هي دلالة الدليل الحاكم والإشارة منه بلسانه اللفظي إلى مضمون الدليل المحكوم، هذا.

مضافاً إلى أنّه لو كان هذا المعنى مراداً من الحكومة، لما صدق إلّا على موارد قليلة شاذّة نادرة قد أُشير إليها في مواضع من الأخبار.

وبالجملة: يشترك التخصيص والحكومة والورود جميعها في تعرّض أحد الدليلين للدليل الآخر، ولكن الخصوصيّة المتحقّقة في الحكومة هو تعرّض الدليل الحاكم لما لا يمكن للدليل المحكوم التعرّض له، وذلك لما تقدّم منّا مراراً من أنّ

للحكم حيثيّتين وجهتين؛ حيثيّة تعليق وحيثيّة تعلّق:

أمّا الأُولى: فهي عبارة عن تعليق الحكم على موضوعه، كما هو الشأن في كلّ قضيّة حقيقيّة، والحكم المستفاد منها من أنّها تنشأ بشرط تحقّق الموضوع ووجوده في الخارج. وقلنا مراراً إنّ الموضوع ما يتحقّق الحكم ويوجد بتحقّقه ووجوده، وينتفي ويزول بانتفائه وزواله، ولذا تكون النسبة بينه وبين الحكم كنسبة العلّة إلى المعلول، وهذه هي الحيثيّة التعليقيّة للحكم وكون الحكم معلّقاً على شيء.

وأمّا الثانية: فهي عبارة عن تعلّق الحكم والتكليف بفعل أو ترك اختياري للمكلّف، قد أمر به المولى وجوباً أو ندباً لإيجاد ذلك المتعلّق، أو زجر بنهيه التحريمي أو التنزيهي عن تحقّقه وإيجاده، ولذلك تختصّ الأحكام الوضعيّة بالحيثيّة الأُولى، أعني الموضوع فقط، بخلاف الأحكام التكليفيّة إذ ليس فيها أفعالاً اختياريّة مطالبة بالطلب الوجوبي أو الندبي فعلها أو بالنهي التحريمي أو التنزيهي تركها، أو تكون تلك الأفعال مرخّصة فيها بناءاً على الحكم بإباحتها.

ولا فرق في ذلك بالنسبة إلى الأحكام التكليفيّة بين أن تكون للمتعلّقات متعلّقات أُخرىٰ كوجوب الإكرام ـ كما لو تعلّق تكليف المولى بالإكرام وهو أيضاً تعلّق بالعالم في الخارج ـ أو لا تكون لها متعلّقات كالغناء حيث إنّ الغناء لا يتعلّق به متعلّق آخر.

ولا يخفى أنّ رتبة الجهة الأُولى متقدّمة على أصل الحكم تقدّماً طبعيّاً، والحكم متأخّر عنها تأخّراً طبعيّاً، ولذا لا يمكن للدليل المتكفّل لأصل الحكم أن يكتفّل لبيان الأفراد المتحقّقة من الموضوع في الخارج وغير المتحقّقة فيه، وكذلك

التكفّل لبيان كون شيء داخلاً في أفراد الموضوع أو خارجاً عنها.

أمّا الجهة الثانية فإنّ رتبتها متأخّرة عن أصل الحكم، ضرورة دعوة الحكم لتحقّقها أو المنع عن تحقّقها في الخارج، فوجود المتعلّق متأخّر عن الحكم طبعاً، وإن كان وصف كونه متعلّقاً للحكم ينتزع قهراً بمجرّد إنشاء الحكم، كما في الموضوع حيث أنّ ذاته مقدّم على الحكم وإن كان وصف كونه موضوعاً له ينتزع قهراً بعد مجيء الحكم عليه.

وخلاصة الكلام: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الدليل المتكفّل لأصل الحكم لا يمكنه أن يتكفّل لهاتين الحيثيّتين، فإذا كان هناك دليل آخر متكفّلاً لبيانهما فلا محالة لا يتنافى الدليلين أصلاً؛ لأنّ أحدهما متكفّل لما لا يتكفّل الآخر لبيانه؛ فأحدهما يعيّن الموضوع ويوجب إمّا توسعةً في دائرته أو ضيقاً فيها، أو يبيّن كيفيّة المتعلّق ولكن بلسان تحقّقه ونفي تحقّقه ـ لو لم يكن الدليل المحكوم مبيّناً لها ـ في الخارج، ويبيّن تحقّقه وتحقّق شروطه وأجزائه في الخارج.

وثانيهما: يبيّن أصل الحكم والمرحلة المتوسّطة بين المرحلتين السابقتين، فلا تنافي بين الدليلين ولو بدويّاً، بخلاف موارد التخصيص؛ لأنّ التنافي بين الدليلين متحقّق فيه بدويّاً ولابدّ من ملاحظة النصّ والظاهر، أو الأظهر والظاهر فيهما، وعليه فما يقوم ببيان النسبة بين الأدلّة المتكفّلة لأصل الحكم وبين الأدلّة المتكفّلة لبيان تحقّق المتعلّق في الخارج تُسمّىٰ حكومة.

كما أنّ النسبة بين الدليل المتكفّل لأصل الحكم وبين الدليل المتكفّل لبيان كيفيّة الحكم، بالنسبة إلى العوارض والطوارئ، أي الأُمور المتأخّرة عنه في الحدوث المترتّبة على تحقّقه، تُسمّىٰ حكومة أيضاً.

وذلك من جهة أنّ تلك العوارض والعناوين لا يمكن عروضها إلّا بعد تحقّق أصل الحكم، كما إذا التزمنا ـ كما هو الحقّ ـ بعدم إمكان تقييد الحكم بالعلم والجهل، والنسيان والذكر، حيث لا يمكن التمسّك بإطلاق الحكم من هذه الجهة في الحالة الأُولى وفي الدليل الأوّل، فلو كان الحكم مقيّداً بحالة العلم أو مطلقاً ولو في حال الجهل، أو كان مقيّداً بحال الذكر أو مطلقاً ولو في حال النسيان، فلابدّ من أن يبيّن ذلك بدليل آخر وهو الذي سمّاه المحقّق النائيني﵀ بنتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق، مع أنّا حقّقنا في السابق أنّ أمر هذا التقييد لا يمكن تصحيحه ولو بمائة دليل منتج نتيجة التقييد، لاستحالة هذا التقييد بنفسه.

وبالجملة: الدليل المتكفّل لبيان أصل الحكم لا يمكن أن يتكفّل لبيان هذه المرحلة أيضاً؛ لأنّها متأخّرة عن نفس الحكم، ولا يمكن لحاظها في عرض الحكم وبيانها والحكم عليها، ومعلوم أنّه ما لم يتحقّق الحكم لا يصحّ الحكم عليه بأنّه مقيّد بحالة العلم، كما قيل في مورد التصويب أو المطلق ولو في حال الجهل، أو المقيّد بحالة الذكر، كما قد يدّعيه البعض في مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام أو المطلق ولو في حال النسيان، ضرورة كون الحكم موضوعاً للحكم في هذه الأُمور، ولا يخفى استحالة لحاظ الموضوع والحكم في عرض واحد، ولا نظر الدليل الواحد إليهما بنظر واحد، فلا محالة للدليل المتكفّل لبيان كيفيّة الحكم في عروض هذه العوارض عليه لسان حكومة على لسان أصل الدليل، لأنّ أحد الدليلين متكفّل لبيان أمر لا يمكن للآخر أن يتكفّله، ولذلك فصّلنا القول في بحث (لا ضرر) والتزمنا بأنّ النسبة بين دليل لا ضرر وبين الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعيّة بعناوينها الأوّلية نسبة الحكومة، وذلك من جهة أنّ عنوان

(الضرر) كعنوان (الحرج) متأخّر عن أصل الحكم وطارئٌ وعارض على أصل الحكم، فلا يمكن للدليل المتكفّل لبيان أصل الحكم بيان إطلاقه وتقييده بالنسبة إلى هذين العنوانين العارضين، لعدم كونه فرداً من أفراد الحكم ولا يكون أصل الموضوع حينئذٍ حتّى يلاحظ مطلقاً بالنسبة إلى حالة الضرر وغيرها أو مقيّداً بحالة عدم التضرّر خارجاً من ناحية تشريع الحكم.

وحيث إنّ دليل لا ضرر متكفّل لبيان هذه الجهة، وفي صدد بيان أنّ الضرر لا يمكن أن يتوجّه إلى المكلّف من ناحية الشارع، ولا يقع العباد في الضرر من ناحية الشريعة إيقاعاً تشريعيّاً، لمقهوريّة إرادة العبد لإرادة مولاه في مقام الامتثال، كما بيّناه مفصّلاً في مبحث الضرر، فلا محالة يكون لذلك الدليل لسان حكومة على الدليل المتكفّل لأصل الحكم بعنوانه الأوّلي.

كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى دليل الحرج، حيث يبيّن ذلك الدليل أنّ الأحكام الواقعيّة بعناوينها الأوّليّة حيث أنّها ربما يصادف في الخارج وحين تحقّقها مع الحرج تارةً ومع عدمه أُخرى، ففي حالة الحرج مرفوع ذلك الحكم وغير منشأ في الشريعة كما في مورد الضرر.

وهذا بالنسبة إلى ما قلناه ـ كما هو الحقّ أيضاً ـ وعليه الشيخ الأجلّ والميرزا النائينيﷺ أيضاً حيث التزمنا بأنّ المنفي في الحديث الشريف هو الحكم الضرري في الشريعة، كما يظهر هذا المعنى أيضاً من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]؛ لأنّ المناسب لنفي الجعل وما هو الظاهر فيه هو

(١) سورة الحجّ: الآية ٧٨.

الحكم الحرجي لا الموضوع الحرجي، وهذا واضح لا نقاش فيه، غاية الأمر أنّ الحكومة المتحقّقة بين الأدلّة حينئذٍ معدودة من قبيل القسم الثالث من الحكومة الذي سبق ذكره آنفاً.

وأمّا بالنسبة إلى ما ذهب إليه المحقّق الخراساني﵀ من نفي المتعلّق والفعل الضرري في الخارج، فالنسبة أيضاً حكومة، غاية الأمر أنّها من قبيل القسم الثاني من أقسام الحكومة الثلاثة المتقدّمة؛ لأنّ دليل لا ضرر متكفّل لبيان متعلّق التكاليف الواقعيّة وتضييق دائرة طلبها بما لا يصادف أحياناً مع الضرر في الخارج.

وتفصيل الكلام، وبيان نسبة الأدلّة بالنظر إلى المعاني المرادة الأُخر من الرواية في مبحث اللّاضرر، موكول إلى محلّه.

تنبيه: لا يخفى أنّ الحكومة ليست متحقّقة عند مطلق تعرّض أحد الدليلين لما لا يتكفّل الدليل الآخر بيانه، بل هي تتحقّق بشرط أن لا يوجب إحرازاً وجدانيّاً لما يتكفّل لبيانه، ولو كان كذلك فهو حينئذٍ تخصّص وخارج عن مورد الحكومة الذي متمحّض في التضييق والتوسيع في دائرة الدليل الآخر تعبّداً وتنزيلاً، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه لا ينبغي حينئذٍ ملاحظة هذا الدليل مع الدليل المخصّص المحكوم، لو كان في المقام حكومة، لأنّ تقديم هذا الدليل إنّما هو من جهة العلم بمدلوله، ولا ينبغي ملاحظة أسباب إحراز الفرد وغير الفرد مع الأدلّة الأُخرى.

كما لا يخفى أيضاً أنّ تعرّض أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر بتضييقه أو توسعته يكون:

تارةً: في مرحلة الشكّ والتردّد في موضوع الدليل المحكوم، كما إذا ورد قوله: (أكرم العلماء) وشككنا في أنّ زيداً مثلاً عالم أو ليس بعالم، ثمّ ألحقه دليل حاكم دلّ على أنّ زيداً عالم أو ليس بعالم.

وأُخرى: في مرحلة العلم بحال الموضوع المتعبّد به أو بعدمه؛ كما إذا ورد: (أكرم العلماء)، وعلمنا بأنّ زيداً عالم، أو علمنا بعدم كونه عالماً، ثمّ ورد دليل آخر بأنّه ليس بعالم في الأوّل أو بأنّه عالم في الثاني، وحيث نعلم بحال الموضوع وكونه داخلاً تحت الحكم قبل التعبّد بخروجه، أو بعدم كونه داخلاً تحته قبل التعبّد بدخوله، علمنا ثانياً بأنّ الشارع حينئذٍ متصرّف في ناحية حكمه وخروجه أو دخوله حكميّاً لعدم احتمال عدم كونه فرداً للعام، أو عدم احتمال كونه فرداً له،وذلك حيث أنّ الموضوع حينئذٍ محرز بوصف موضوعيّته ومع ذلك نفى الشارع حكمه عنه بالتعبّد، فحينئذٍ نعلم بأنّ الحكومة المدّعاة في المقام بين الدليلين في الحقيقة، إنّما هو التخصيص، ونتيجتها نتيجة التخصيص، ولا تندرج في أفراد الحكومة الحقيقيّة، لأنّها من وجوه الجمع العرفي في مورد الشكّ والتردّد، لا في صورة العلم، ولا مشاحّة حينئذٍ إذ نعلم بحال الموضوع وجداناً، ونعلم بحكمه أيضاً بالتعبّد بالدليل الحاكم، سواء عبّر عن النسبة المتحقّقة بين الدليلين بالحكومة أو التخصيص. وذلك بخلاف الصورة الأُولى إذ كما يحتمل فيها أن يكون التصرّف فيها في جانب حكم الموضوع الواقعي، أو في غير الموضوع الواقعي بأن تكون كالصورة الماضية موضوعاً حقيقيّاً، مع ذلك حكم بعد محكوميّته بحكم العام، أو عدم كونه موضوعاً حقيقيّاً، ومع ذلك حكم بدخوله تحت حكم العام، كذلك يحتمل أن يكون الموضوع موافقاً لما اقتضاه الدليل الحاكم واقعاً، فلو قال: (زيد

عالم)، فإنّه بالرغم من احتمال كونه غير عالم، ومع ذلك حكم بعالميّته، كذلك يحتمل أن يكون عالماً حقيقة والشارع أخبر عن حقيقة حاله، فنتيجة التعبّد حينئذٍ لا تكون متمحّضة في نتيجة التخصيص، هذا.

بحث في أقسام الحكومة

ذكر الميرزا النائيني﵀ في المقام كلمات مشيرة إلى تقسيم الحكومة إلى الحكومة الواقعيّة والظاهريّة، فإن كانت الحكومة حكومةً في الأدلّة الاجتهاديّة والأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعيّة، فهي حكومة واقعيّة، وإن كانت في الأُصول العمليّة والأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الظاهريّة، كما في قوله﵇: (إذا شككت فابن على الأكثر)، و(لا شكّ لكثير الشكّ) فهي حكومة ظاهريّة.

وفيه: أنّ المراد من الحكومة قيام نسبة حاكمة ومتحقّقة بين الدليلين اللّذين يتكفّل أحدهما لما لا يمكن للدليل الآخر التكفّل له، وهذه بعين ما تتحقّق في الأدلّة الاجتهاديّة المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعيّة حيث تتحقّق في الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الظاهريّة أيضاً، وكلّ منهما موضوع حقيقي لكليّ الحكومة. وبعد البناء على أنّ الحكومة هي النسبة المعهودة المتحقّقة بين الدليلين لا ظاهر له ولا واقع، بل كلّما تحقّقت وبين أيّ دليلين كانت مصداقاً حقيقيّاً لمفهوم الحكومة.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الحكومة إن أفادت حكماً ظاهريّاً فهي حكومة ظاهريّة، وإن أفادت حكماً واقعيّاً والتصرّف فيها كان تصرّفاً في الواقع فهي حكومة واقعيّة، وهذا ما يعدّ ضروريّاً عند ورود الدليل الحاكم سواءً مع العلم بحال الموضوع، وأمّا عند الشكّ والتردّد فيه:

فإذا علمنا بحال الموضوع، وأنّه من أفراد العام حقيقة، ومع ذلك نفى المولى الحكم الوارد في العام عنه بلسان نفي الموضوع، أو علمنا بأنّه ليس من أفراد العام حقيقةً ومع ذلك أثبت له المولى الحكم الوارد في ذلك العام بلسان إثبات الموضوع، فلا حاجة حينئذٍ للأحكام المعذّرية المجعولة في مورد عدم العلم بالواقع والجهل به، للعلم بحال الموضوع، وأنّه من أفراد العام أو غير أفراده، ولما ورد الدليل الحاكم بنفي ذلك الفرد من أفراد العام أو بدخوله فيها لا محالة لأخبر حينئذٍ عن الموضوع في البين حقيقةً، بل التصرّف وقع في حكمه تصرّفاً حكميّاً محضاً، والفرد مع إحراز كونه من أفراد العالم لا يعدّ محكوماً بحكمه في الواقع مع العلم بحاله ونفي الحكم عنه، ومع إحراز عدم كونه من أفراد العام يكون محكوماً بحكمه في الواقع مع العلم بحاله أيضاً حيث يكون الحكم ثابتاً في حقّه، وهذا لا يكون في مقام الظاهر وفي صورة عدم العلم بالواقع والجهل به، بل الموضوع في الدليل الحاكم محكوم واقعاً بالحكم الوارد في الدليل المحكوم، وينتج الحكومة حينئذٍ حكماً واقعيّاً، ولذلك فإنّ التعبير عنه بالحكومة يعدّ تعبيراً مسامحيّاً كما ذكرنا؛ لأنّ الحكومة وكذلك التخصيص والورود من وجوه التوفيق العرفي بين الأدلّة المتعارضة التي تحتاج إلى التوفيق بخلاف موارد العلم بحال مورد التعبّد، هذا.

وأمّا لو شككنا وتردّدنا في حال الموضوع بأنّه من أفراد الموضوع الواقعي حقيقةً أو من غير تلك الأفراد، فلا محالة الدليل الحاكم يتكفّل ويتصدّى للبيان وتعيين أحد الطرفين من الاحتمالين، وحيث أنّ هذا الحكم حكمٌ صادر في مقام الشكّ والتردّد وفي صورة الجهل وعدم العلم بالواقع، يعدّ الحكم المستفاد من الدليل المحكوم حكماً ظاهريّاً.

وبناءاً على هذا تتحقّق الحكومة الواقعيّة في الدليلين الاجتهاديين القطعيّين اللّذين تكفّل المحكوم منهما لبيان الحكم الواقعي على موضوعه بعنوانه الأوّلي، مع العلم بحال الموضوع، والتعبّد بالدليل القطعي الحاكم أيضاً، وفي غير هذه الصورة فالحكومة المتحقّقة حكومة ظاهريّة، ولو كانت بين الدليلين الاجتهاديين اللّذين تكفّل كلّ منهما لبيان الحكم الواقعي.

هذا، ويجب أن لا نغفل عمّا تحدّثنا عنه سابقاً من عدم احتياج الحكومة إلى لسان الشرح والتفسير اللّفظي للدليل الحاكم بالنسبة إلى الدليل المحكوم، ومن احتياج الحكومة إلى وصول الدليل المحكوم حتماً إمّا مقدّماً على الحاكم أو مقارناً معه أو متأخّراً عنه، لأنّ مع عدمها يلزم لغويّة دليل الحاكم رأساً.

إذا عرفت ما تلوناه عليك، فقد ظهر من جميعها أنّ النسبة بين أدلّة اعتبار الأمارات مع أدلّة اعتبار الأُصول على الظاهر هي الحكومة، وذلك من جهة أنّ أدلّة اعتبار الأمارات ليست نافية للحكم المستفاد من العام والمطلق؛ بمعنى أنّ أدلّة اعتبار الأُصول على بعض أفراده مع فرض موضوعيّة ذلك البعض، وبعد ملاحظة دليل الاعتبار، ينزّل المعتبر مقام العلم بالواقع ويصير طريقاً إليه ويتمّم كشفه، وهذا يوجب رفع موضوع الأصل بالتعبّد، لتحقّق العلم والحجّة التعبّديين لا رفع الحكم مع بقاء الموضوع على موضوعيّته، فلا يكون الوجه في تقديمها نسبة التخصيص بينها قطعاً، ومن ذلك يُعرف أنّ خروج التخصّص يكون أوضح منه للاعتماد والتعويل على التعبّد وعدم تحقّق العلم الوجداني في المقام.

أمّا الورود، فمعناه إبقاء الموضوع حقيقة ورفعه تعبّداً، ويتّضح أمره إن شاء الله عند مناقشة كلام المحقّق الخراساني﵀.

وبالجملة: ظهر من مطاوي الكلمات السابقة أنّ موارد تحقّق الحكومة لابدّ وأن تكون بين الدليلين قطعاً، فتارةً يكون مؤدّى دليل الاعتبار وما يدلّ على اعتباره أيضاً دليلاً وطريقاً إلى الواقع، وأُخرى لا يكون كذلك، بل هو نفس الوظيفة المجعولة من دون أن يكون المعتبر حينئذٍ طريقاً إلى الواقع ودليلاً اجتهاديّاً، ولهذا السبب يختلف موارد الحكومة والأدلّة التي تتحقّق الحكومة بينها:

فتارةً تتحقّق الحكومة بين الدليلين المعتبرين بدليل الاعتبار والطريقين إلى الواقع كما إذا قال: (أكرم العلماء)، ثمّ ورد فيه (زيد عالم) فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة الحكومة بين هذين الدليلين، لتعرّض أحدهما لحال الآخر: إمّا لعقد وضعه أو حمله أو بيان عوارضه وأوصافه، دون أن يتعرّض لدليل اعتبارهما بالنسبة إلى شموله لهما ولا بينه وبين المحكوم منهما، ضرورة عدم تناف بدويّ في أدلّة الاعتبار من جهة انحلاله إلى أفراد الأخبار، وعدم تعرّض دليل اعتبار الحاكم لحال دليل المحكوم أصلاً لعدم وجود تناسب بين دليل اعتبار الحاكم ونفس الدليل المحكوم، بل الحكومة منحصرة بين الدليلين المعتبرين لا غير.

وأُخرى: تتحقّق بين دليل اعتبار الدليل والطريق وبين دليل اعتبار الأصل، كما في قوله: (صدّق قول زرارة في إخباره عن وجوب الصلاة الفلانيّة مثلاً)، وقوله: (رفع ما لا يعلمون). وأنت معذور في ترك ما لم تعلم به مثلاً.

ولا يخفى أنّ نفس المعتبر في الأوّل دالّ على وجوب صلاة المذكورة لا غير، ولا علاقة له بدليل اعتبار الأصل أصلاً. نعم، دليل اعتباره يقول بعد التعبّد أنت عالم بالواقع تعبّداً، وليس بمعذورٍ في تركه، فيكون خروجه عن موضوع الأصل بالتعبّد لا محالة، ففي هذه الصورة تتحقّق الحكومة بين دليل اعتبار الدليل

وبين دليل اعتبار الأصل، ولا يمكن لأصل الدليل المتكفّل لبيان الحكم الواقعي والمعتبر بدليل اعتباره التعرّض لدليل اعتبار الأصل.

وثالثة: تتحقّق الحكومة بين دليل اعتبار الأصل وبين الدليل الدالّ على الحكم الواقعي المعتبر بدليل اعتباره، لأنّ ذلك الدليل لا يتعرّض لدليل اعتبار الأصل بشيء بخلافه فإنّه يتعرّض لحال ذلك الدليل، ويبيّن أنّ في حال عدم العلم والجهل بذلك الحكم فأنت معذور، وتكون الحكومة في هذه الحالة من قبيل القسم الثالث من أقسامها، فلا يقال إنّ الأصل حاكم على الدليل؛ لأنّ الحاكم هو دليل اعتباره لا نفسه، ولا تتحقّق الحكومة بين مؤدّى الدليلين بل هي من أوصاف الدليل وتتحقّق الحكومة من خلاله بين الدليلين.

ورابعة: تتحقّق الحكومة بالنسبة إلى دليل واحد، ولكن باعتبار شموله لأفراده كما في مورد دليل اعتبار الأصل بشموله للشكّ السببي والمسبّبي، حيث تتحقّق الحكومة بين أفراد الدليل المنحلّة، وسيجيء توضيح ذلك إن شاء الله.

وأمّا الورود: فهي عبارة عن رفع أحد الدليلين موضع الدليل الآخر بالوجدان، والفرق بينه وبين التخصّص هو أنّ التخصّص يكون بالنسبة إلى دليل واحد وفي صورة وحدة الدليل ومن دون أن يكون من أوصافه، بخلاف الورود فإنّه متحقّق بين الدليلين ومن أوصاف الدليلين ويتّصفا أيضاً بالوارديّة والمورودية بعد تحقّق هذا العنوان، كما أنّه من حيث رفعه للموضوع وجداناً دون حكمه يخالف مع التخصيص ويتميّز عنه لتعرّض الدليل المخصّص في التخصيص للحكم المستفاد من العلم بالنسبة إلى بعض أفراده وأوصافه مع فرض وحدة الموضوع وبقائه بوصف موضوعيّته.

وكما أنّ الورود يتميّز عن الحكومة بإثباته أو رفعه للموضوع حقيقةً ووجداناً بعد التعبّد به، بخلاف الحكومة فإنّه مثبت أو ناف للموضوع إثباتاً أو نفياً تنزيليّاً تعبّديّاً.

وبالجملة: الورود عبارة عن نفي أحد الدليلين ورفعه لموضوع الدليل الآخر حقيقةً، بمعنى أنّ الاعتماد والتعويل على الدليل الوارد بعد التعبّد من الشارع بذلك الدليل يوجب حقيقةً ووجداناً رفع موضوع الدليل المورود أو إثباته.

وهذا فيما يكون الحكم في الدليل المورود قد أُنشأ أو تحقّق على تقدير تحقّق موضوعه في الخارج، كسائر القضايا الشرعيّة الحقيقيّة المنشأة من الشارع أو القضايا المتحقّقة العقليّة، ولكن الموضوع هاهنا معنون بعنوان عام شامل بحيث يكون له نوعان من الأفراد: أفراد تكوينيّة وأفراد تشريعيّة، وبعد تحقّق التشريع والتعبّد يتحقّق ذلك الموضوع حقيقةً وجداناً.

أقول: ويمكن تقريب ذلك بمثالٍ من باب التشريع:

فإن التزمنا بأنّ التشريع عبارة عن إدخال ما ليس من الدِّين في الدِّين،فموارد العلم بعدم كون شيء من الدِّين وانتسابه إلى الدِّين موضوع حقيقي للتشريع، ولكن في موارد قيام الطرق والأمارات على عدم كون شيء من الدِّين، يتحقّق الموضوع تعبّداً وتنزيلاً ويصدق الحكومة بناءاً على هذا.

أمّا لو التزمنا بأنّ التشريع عبارة عن إدخال ما لم يعلم، أي ما لم يقم حجّة على كونه من الدِّين في الدِّين، فيتحقّق الورود فيه إذ في موارد العلم الوجداني التكويني يكون الشيء من الدِّين أو بعدم كونه من الدِّين، يتحقّق موضوع التشريع

حقيقةً لا تكويناً، كما أنّه في موارد قيام الطرق والأمارات على كون الشيء من الدِّين أو عدم كونه منه أيضاً، يتحقّق موضوع التشريع وجداناً حقيقةً، ولكن بمعونة التعبّد.

فأمر الموضوع في كلا المقامين ـ سواءٌ في نفيه أو ثبوته ـ فتحقّق جداناً، فالموضوع الحقيقي التكويني للدليل المورود يوجد بعلله التكوينيّة وأسبابه الحقيقيّة، والموضوع الحقيقي التشريعي يوجد بالتشريع والتعبّد بالدليل الوارد.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الطرق والأمارات وجميع الأُصول الشرعيّة واردة على الأُصول العقليّة، لرفع موضوعها بقيام تلك الأدلّة الواردة وجداناً حقيقةً، إذ موضوع البراءة العقليّة هو اللّابيانيّة، بل اللّا تبيينيّة، بل عدم قيام الحجّة من المولى على العبد على ما حقّقناه في مبحث البراءة.

وعلى أيّ حال فإنّه بعد قيام الحجج المذكورة سابقاً يتبيّن البيان ويتحقّق قيام الحجّة من المولى ممّا يوجب رفع الموضوع حقيقةً وجداناً.

كما أنّ موضوع الاحتياط العقلي والاشتغال، هو إمّا العلم بالتكليف الثابت من المولى وقيام الحجّة عليه منه، أو مجرّد احتمال تكليفه وعقوبته الأخرويّة قبل قيام الحجّة على ردع هذا الاحتمال، المعذّر عن التكليف الواقعي على فرض كونه في الواقع، وذلك بمقتضىٰ حكم العقل في جميع موارد الاشتغال بتحصيل المؤمّن عن العقاب على أيّ حال، وبعد وصول الدليل وقيام الحجّة من المولى، إمّا بقيام لطريق على الحكم كلّي أو بقيام أمارة على حكم جزئيّ، أو دلالة أصل شرعي على الأمن من العقوبة، ليستريح العقل ويرتفع موضوع حكمه بالتعبّد الشرعي ولو بأصل غير محرز بمثل ما نحكم به في حكم العقل بالتخيير في موارد دوران الأمر

بين الحكمين وعدم إمكان الاحتياط فيهما، فضلا عن عدم المرجّح وعدم وجه لتقديم أحدهما على الآخر، حيث أنّه بعد قيام الحجّة من المولى على ترجيح أحد الطرفين، وتعيّنه من بين الاحتمالين بأيّ وجهٍ كان ذلك القيام، فإنّه يتعيّن أحدهما وينتفي وجوب الآخر.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الوجوه المتعارفة للتوفيق بين الكلمات والجمل الصادرة في المحاورات العرفيّة منحصرة بالتخصيص أو الحكومة أو الورود أو التوفيق العرفي بالمعنى الخاصّ المقابل لتلك المعاني، وقد أوضحنا أنّ محصّل تقديم الخاصّ على العام والمقيّد على المطلق هو كثرة إلقاء العام على المخاطبين من العرف ثمّ بيان المراد منه بالخاصّ، وهذا الشيوع والكثرة توجبان أظهريّة الخاصّ في المعنى المراد منه وظاهريّة العام في عمومه دائماً، ممّا يوجب تقديم الخاص على العام وتقديم الأظهر على الظاهر.

وأمّا تقديم الحاكم والوارد على المحكوم والمورود، فإنّه من جهة أنّ دليل الاعتبار بالنسبة إلى شموله لكلا الدليلين سواء. نعم، لو شمل الدليل المحكوم والمورود وجري الدليلان لزم عدم شموله لدليلي الحاكم والوارد، ولزم تخصيصه بالنسبة إلى شموله لهما، وهذا التخصيص إمّا بمخصّص في المقام، والفرض فقدانه إلّا مانعيّة الدليل المحكوم والمورود عنه، والتخصيص بلا مخصّص والتقييد بلا مقيّد بنظر العرف غير معهود، ومخالفٌ لما يجري عليه العرف من متابعة ظهوري العام والمطلق حتّى يمنع عنها مانع يبيّن المراد الواقعي منهما.

وأمّا إن كان بمخصّص، ولكن ذلك المخصّص هو الدليل المحكوم أو المورود، فالتخصيص يكون تخصيصاً على وجه دائر مستحيل؛ لأنّ مخصّصيّة

المحكوم والمورود متوقّفة على حجّيتهما، وحجّيتهما متوقّفة على عدم جريان الحاكم والوارد، وإلّا فإنّه بمجرّد جريانهما يرتفع موضوع دليلي المحكوم والمورود. غاية الأمر يكون الارتفاع في أحدهما ارتفاعاً تنزيليّاً تعبّديّاً، وفي الآخر حقيقيّاً وجدانيّاً، فالدليل الذي يرتفع موضوعه بمجرّد جريان دليلٍ آخر، لا محالة فإنّ بقاءه وحجّيته وجريانه متوقّف على عدم ذلك الدليل بالضرورة، فحجّيّة المحكوم والمورود متوقّفة على عدم حجّية الحاكم والوارد. ولو كان عدم حجّيتهما أيضاً متوقّفاً على حجّية المحكوم والمورود، لزم توقّف حجّية هذين الدليلين على حجّيتهما، وهو دور مستحيل، هذا.

ولكن بخلاف شمول دليل الاعتبار للحاكم والوارد، إذ أنّ موضوعهما غير متوقّف على عدم جريان المحكوم والمورود، لأنّه بمجرّد جريانهما يخرج موضوع المحكوم أو المورود عن تحت دليل الاعتبار بالحكومة أو الورود، وليس فيه مخالفة ظهور ولا ارتكاب تخصيص.

ومحصّل التوفيق العرفي ـ كما قيل في وجه الجمع بين أدلّة اعتبار الأدلّة والأمارات، وأدلّة اعتبار الأُصول ـ أنّ العرف يرى أحد الدليلين والحكم المستفاد منه لولائيّاً تقديريّاً اقتضائيّاً، بمعنى أنّه ثابت ما لم يتحقّق موضوع الدليل الثاني، ويحمل العرف الدليل الأوّل والحكم المستفاد منه بعنوان أوّلي للشيء، والدليل الثاني وحكمه بعنوان ثانوي له، كما جُمع بهذا الوجه بين أدلّة الأحكام الثابتة لها بعناوينها الأوّليّة، وبين أدلّة العسر والحرج النافية لتلك الأحكام، وقيل في المقام بالجمع بهذا الوجه أيضاً.

بحث حول الجمع العُرفي

قال المحقّق الخراساني: المراد من التوفيق العرفي إن كان هو الورود بالمعنى الذي شرحناه سابقاً فهو، وإن كان المراد غيره من تخصيص أدلّة اعتبار الأُصول بأدلّة اعتبار الأمارات، فلا وجه له كما تعرّضنا له في السابق.

أقول: لا يخفى عليك فساد ما قيل في المقام لتصحيح الجمع بين الأمارات والأُصول وتقديمها عليها من قوله: (إنّ دوران الأمر بين تقديم الأمارات وتقديم الأُصول دوران الأمر بين التخصّص والتخصيص؛ لأنّ في تقديم الأمارات يرتفع موضوع الأُصول لا محالة إمّا تعبّداً تنزيلاً وإمّا حقيقةً وجداناً، فيصير حال المورد بالنسبة إلى دليل اعتبار الأصل تخصّصاً وخروجاً موضوعيّاً، ولكن بخلاف تقديم الأُصول لعدم ارتفاع موضوع الأمارات لعدم أخذ الشكّ وعدم الحجّة في موضوعها، وعدم رفع الأُصول له على فرض، فلابدّ من أن يخصّص أدلّة اعتبارها بموارد عدم قيام الأُصول في قبالها، وكلّما دار الأمر بين التخصّص والتخصيص، فإنّ مراعاة التخصّص وأعماله أولى، لعدم مخالفة ظهور فيه بنظر العرف).

ووجه الفساد: أنّ خروج موضوع الأُصول في المقام لو كان وجداناً، فهو بمعونة التعبّد وببركة الاعتماد والتعويل على ذلك التعبّد، مع أنّ التخصّص يلاحظ بلا ورود الدليل، وهو ليس من أوصافه، بل هو وصف واقعي للفرد المخرج عن تحت موضوع الدليل، بخلاف وجه التقديم في المقام فإنّه من أوصاف الدليل وقائم بالدليلين، فالوجه في التقديم ما قدّمناه سابقاً.

وأمّا قضيّة الورود الذي ذكره المحقّق الخراساني ﷺ وجهاً لتقديم الأمارة على الاستصحاب فهو مبنائي، وصحيحٌ على مسلكه دون سائر المسالك والمباني.

ولتوضيح ذلك نقول: إنّه ﷺ أثبت مدّعاه من الورود بعقد إثباتي من الدليل وعقد سلبي، وقد أشار إلى الأوّل بقوله: (فإنّ رفع اليد عن اليقين السابق... إلى آخره)، وإلى الثاني بقوله: (وأمّا حديث الحكومة فلا أصل له أصلاً... إلى آخره).

وفي كلامه ﷺ بكلا عقديه نظر.

أمّا دعواه في حديث الحكومة، وأنّها غير ناظرة في دليلهما إلى مدلول دليله إثباتاً وبما هو مدلول الدليل.

ففيه: ما ذكرناه في السابق مراراً، من أنّه ليس مراد الشيخ من الحكومة بأنّه لابدّ وأن تكون لسانها لسان شرح وتفسير لفظي للدليل الحاكم بالنسبة إلى الدليل المحكوم، بألفاظ مثل: (أعني) أو (إنّما أريد) أو (أي) وغير ذلك من التعبيرات.

وأنّني أستغرب كيف يصدر مثل هذا الكلام ممّن هو في علوّ المقام العلمي، وفي أسنى مراتب الجلالة العلميّة، ويخالف كلامه هذا في موارد عديدة، حتّى بعد أسطر قليلة من كلامه المذكور، ولو كان مراده من الحكومة هذا المعنى لما حكم بقيام نسبة الحكومة بين أدلّة اعتبار الأمارات وأدلّة اعتبار الأُصول، وبين أدلّة اعتبار الأُصول المحرزة وغير المحرزة، وبين دليل اعتبار الأصلين السببي والمسبّبي باعتبار انحلاله إليهما، بل مراده من الدلالة اللّفظيّة هو التعرّض والإشارة إلى الدليل المحكوم بمفاده اللفظي. والسرّ في التقدّم لأجل الحكومة من جهة رفع موضوع أحد الدليلين بجريان الدليل الآخر تعبّداً وتنزيلاً، ومجرّد تنافي الدليلين من حيث لزوم العمل بهما لا يكون حكومة، كما أشار إليه المحقّق المذكور ﷺ بقوله: (وإن كان دالاً على إلغائه... إلى آخره)، ولو كان كذلك لزم قيام نسبة الحكومة بين جميع الأدلّة المتنافية في بادئ النظر، وهو ممنوع كما لا يخفى.

وبالجملة: فالسرّ في تقديم الأمارة على الأصل، هو ما ذكر من رفع موضوع أحدهما بجريان الآخر تعبّداً، لا لمجرّد ارتفاع تنافي الدليلين في العمل، ليلزم اعتبار الأصل مع الأمارة في صورة الموافقة، فقوله﵀: (مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة ولا أظنّ أن يلزم به القائل بالحكومة) في غير محلّه، إذ في صورة الموافقة أيضاً لا موضوع للأصل تعبّداً على فرض تقديم الأمارة حتّى يكون موافقاً لمؤدّى الأمارة.

وأمّا قوله في عقده الإيجابي الإثباتي من كلامه: بأنّ (رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمارة معتبرة على خلافه، ليس من نقض اليقين بالشكّ بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأمارة على وفقه ليس لأجل أن لا يلازم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجّة).

ممنوعٌ، مبنيٌّ على المبنى، فإنّ المراد من اليقين المعتبر سابقاً في باب الاستصحاب، وكذلك المراد من اليقين الناقض في بابه، إن كان الطريق الخاصّ المنجعل بذاته، أعني اليقين الوجداني بخصوصه، والمراد من الشكّ عدم اليقين والعلم الوجداني، فالوجه في تقديم الأمارة لابدّ وأن تكون هي الحكومة لا محالة، لعدم تحقّق موضوعه ورفعه وجداناً حقيقةً.

وأمّا إن كان المراد منه مطلق الإحراز ـ كما قرّبناه في السابق، وفي موارد عديدة من عدم الفرق في الحالة السابقة في الاستصحاب بين العلم الوجداني والتعبّدي، المعتبر فيه هو الإحراز المطلق ـ فكذلك يكون بالنسبة إلى البقاء واليقين الناقض المعتبر من أنّ المعتبر هو مطلق الإحراز، سواء كان تعبّدياً أو وجدانياً، وكذلك المراد من الشكّ هو اللّا إحرازيّة وعدم الحجّة، وقلنا سابقاً إنّ

ذكر اليقين من باب المثال وأوضحيّته للمصداق، وإلّا فالمراد هو الإحراز الأعمّ، وقلنا إنّ هذا هو السرّ في قيام الطرق والأمارات وبعض الأُصول العمليّة ـ أعني المحرزة منها ـ مقام العلم الطريقي المأخوذ في موضع الدليل.

وبالجملة: لو كان البناء على هذا، فلا محالة تكون النسبة ورود اً، فالمسألة مبنائيّة وكلّ على مسلكه.

إلّا أنّه بناءاً على الثاني أيضاً يستشكل اعتبار الورود في كلام المحقّق الخراساني؛ لأنّ المعتبر من الإحراز الناقض ما تعلّق بالمحرز السابق، كما ذكرناه أيضاً عند التعرّض لاتّحاد القضيّتين المتيقّنة والمشكوكة، ولكن اليقين السابق في المقام تعلّق بما هو متيقّنه، واليقين اللّاحق تعلّق باعتبار الدليل المتعرّض لحال ذلك المتيقّن.

وسيجيء الإشارة إلى جواب هذا الإشكال بناءاً على ما هو الحقّ في وجه تقديم الورود.

أقول: لكن في خصوص ما ذكره المحقّق الخراساني نظر، من أنّ الالتزام بالورود في المقام مناقض لما اختاره سابقاً من حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضي والرافع مطلقاً، ببيان أنّ المناسب لمعنى النقض هو اليقين بنفسه، من حيث إنّه أمرٌ مستحكم مبرمٌ، بخلاف مقابليه أي الظنّ والشكّ، ولازم كلامه في السابق اعتبار اليقين من حيث أنّه طريق خاصّ منجعل ووصف مخصوص، وبناءاً على هذا لا محيص إلّا القول بالحكومة في المقام، لعدم تحقّق الموضوع ورفعه بقيام الطريق والأمارة وجداناً حقيقةً؛ لأنّ تعبّد الشارع وتنزيله بإعطائه الاعتبار للأمارة والطريق وتتميمه لكشفهما، لا يوجب حدوث الوصف اليقيني الخاصّ من

حيث إنّه طريق مخصوص، ولا يوجب زوال الشكّ وموضوع الأُصول وجداناً عن البين، فبين القولين لعلّه شبه تناقض، هذا.

ولكن الإشكال الأهمّ من ناحية أُخرى، وهو قيام الطرق والأمارات بمجرّد دليل اعتبارها، مقام القطع الوجداني المأخوذ في باب الاستصحاب.

بيان ذلك: ذكرنا في مبحث القطع أنّ القطع يلاحظ:

تارةً: طريقاً وكاشفاً محضاً عن متيقّنه ومكشوفه، بمعنى أنّ الأثر والمصلحة والمفسدة حينئذٍ مترتّبة على نفس الواقع من حيث هو واقع، وأنّ النظر إلى القطع نظر آلي وطريقي إلى الواقع، ولذا لو كان الأمر كذلك لاستحال دخالة القطع من حيث الطريقيّة أيضاً في تلك المصلحة والمفسدة وآثار الواقع.

وأُخرى: يلاحظ موضوعاً في شيء آخر من الحكم أو الدليل، ففي هذه المرتبة:

إمّا يلاحظ من حيث وصفيّته المحضة، ومن حيث أنّه صفة خاصّة من أوصاف النفس، في قبال سائر صفات النفس مع قطع النظر عن جهة كشفه وطريقيّته أصلاً.

وإمّا يلاحظ من حيث أنّه كاشف وطريق وهو المسمّى بالقطع الطريقي والموضوعي.

وهذا القطع الطريقي الموضوعيّ:

إمّا يلاحظ بحيث يكون تمام الموضوع.

وإمّا يلاحظ بحيث يكون جزء الموضوع.

بمعنى أنّ المصلحة والمفسدة والآثار الواقعيّة إمّا مترتّبة على مجرّد القطع

الكاشفي، وإن خالف مع الواقع والموضوع لتلك الأُمور.

وامّا مترتّبة على الواقع والقطع الطريقي إليه من دون أن يكون أثرٌ لنفس مجرّد الواقع ولا لمجرّد القطع، بل بالواقع المنكشف المقطوع به.

هذه هي الاحتمالات المفروضة في كيفيّة القطع ودخالته في الحكم.

وأمّا الالتزام بقيام الطرق والأمارات وبعض الأُصول مقام القطع بمجرّد دليل اعتبارها، فيختلف بالنسبة إلى الوجوه المذكورة:

الأوّل: تارةً يلاحظ القطع من حيث الكاشفيّة المحضة والطريقيّة المجرّدة، فلا إشكال في قيام تلك الأُمور مقامه بمجرّد قيام دليل على الاعتبار، إذ يكفي نفس قيام ذلك الدليل لقيامها مقامه، بلا خلاف بين الشيخ والآخوند.

وأُخرى: قد يكون مأخوذاً في الموضوع من حيث الصفتيّة المحضة، ومن حيث أنّه صفة نفسانيّة كسائر الصفات الإنسانيّة، فلا إشكال في عدم قيام الأُمور المذكورة مقامه قطعاً، بمجرّد قيام دليل الاعتبار، لعدم وجود تناسب بين الصفتيّة الخاصّة وبين مطلق إحراز الواقع، فلو احتيج إلى تلك الإقامة وترتّبت المصلحة أو المفسدة على مطلق الإحراز، كترتّبها على تلك الصفة النفسانيّة، فلابدّ من بيان ذلك لأنّ قيامها مقامه بحاجة إلى وجود دليل عرضيّ في مقابل دليل أخذ القطع الصفتي موضوعاً ودليل اعتبار الأمارة طريقاً وكاشفاً، وهذا أيضاً متّفق عليه لا خلاف فيه بين الشيخ والمحقّق الآخوند.

وثالثة: قد يكون القطع مأخوذاً موضوعاً، إمّا تمام الموضوع أو جزءاً له، أمّا الشيخ فقد التزم بقيام الأُمور المذكورة مقامه بمجرّد تحقّق دليل الاعتبار، لكن ردّه المحقّق الخراساني قائلاً باستحالته بنفس ذلك الدليل، ولو كان ذلك فلابدّ

وأن يكون بدليل عرضي آخر في المقام.

أقول: الحقّ أنّ اختلافهما ونزاعهما في المقام لفظيّ، لأنّ كلّ واحدٍ منهما أخذ القطع الموضوعي الطريقي بمعنى يلزم منه ما ذكره، فمراد الشيخ﵀ من أخذ القطع موضوعاً ـ إمّا تمام الموضوع أو جزءاً له ـ أنّ الدخيل في الحكم إمّا الإحراز المطلق ومطلق الكاشف، أو مطلق الإحراز مع الواقع، فليس القطع في كلّ منهما مأخوذاً من حيث أنّه كاشف خاصّ وطريق منجعل مخصوص، بل لوحظ من جهة أنّه أجلى المصاديق وأوضحها.

ولو كان الأمر هكذا، فإنّه لا إشكال في صحّة كلام الشيخ﵀، وقيام الطرق والأمارات والأُصول المحرزة مقام ذلك القطع، بمجرّد قيام دليل الاعتبار، لأنّ المعتبر هو الطريق والإحراز وهو حصل بالتعبّد والتنزيل.

فإذا كان مراد المحقّق الخراساني﵀ من أخذ القطع موضوعاً كذلك، هو أنّ الدخيل في الحكم خصوص الإحراز اليقيني الخاصّ والكشف بهذا الطريق الوجداني المخصوص، بمعنى أنّ القطع سواءً كان تمام الموضوع أو جزءاً له قد لوحظ من حيث أنّه طريق خاصّ، لا من جهة كونه أجلى المصاديق، وأنّ المراد مطلق الإحراز والإحراز المطلق. ولصحّ دعواه على عدم قيام الطرق والأمارات والأُصول المحرزة مقامه بمجرّد قيام دليل الاعتبار، لأنّ الدخيل في الحكم هو الطريق الخاصّ والكاشف المنجعل، فلو عبّدنا الشارع بعده تحقّقه بطرق أُخرى لما كانت مجدية ولما أفادت فائدة ذلك القطع للنظر إلى خصوصه ونفسه. وقد أوضحنا في محلّه أنّ دعواه﵀ تامٌّ لا مفرّ عنه، لو كان الأمر في أخذ القطع كذلك.

قلنا: إذا تمّت هذه المقدّمة فإنّ مقتضى ما التزم به المحقّق الخراساني﵀ في

مبحث القطع من أخذ اليقين والشكّ في موضوع الاستصحاب، هو عدم إمكان قيام الطرق والأمارات مقام العلم بمجرّد دليل الاعتبار كما ذكرنا، وبالنتيجة لا سبيل له إلّا إلى الالتزام بالحكومة ولا الورود، لحاجة كلّ منهما إلى التعبّد والتنزيل، ومجرّد قيام دليل الاعتبار لا يكفي لذلك، مع أنّ الالتزام بالورود أيضاً مشكل، لعدم رفع الشكّ وعدم تحقّق العلم الوجداني والطريق الخاصّ وجداناً، هذا.

ومن جميع ما ذكرنا ثبت عدم صحّة ما التزم به الشيخ والمحقّق النائينيﷺ من الالتزام بأنّ وجه التقدّم هي الحكومة، لأنّهما أخذا القطع موضوعاً من حيث أنّه أحد مصاديق مطلق الإحراز، والمراد من اليقين والشكّ في باب الاستصحاب بنظرهما هو الإحراز واللّا إحراز مطلقاً، ولازم ذلك وإن كان إمكان قيام الطرق والأمارات مقام العلم بمجرّد دليل الاعتبار، ولكنّه رافع لموضوع الأصل ـ أعني اللّاإحرازيّة حقيقة ـ ومحقّق لموضوع الناقض ـ أعني الإحراز المطلق وجداناً ـ فلابدّ من أن يكون وجه التقدّم هو الورود دون الحكومة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الحقّ في المقام بناءاً على ما استفدناه واستظهرناه كون المراد من اليقين والشكّ واليقين الناقض هو مطلق الإحراز واللّا إحرازيّة ممّا يقتضي أن يكون وجه التقدّم هو ورود أدلّة اعتبار الأمارات والطرق على أدلّة اعتبار الأُصول.

❊❊❊

البحث عن حجّية بعض موارد الأُصول والأمارات

ظهر من خلال ما ذكر حال الأمارة وتعريفها، وكيفيّة لحاظها الشرعي، كما ظهر أيضاً حال الأصل وتعريفه، وكيفيّة لحاظه شرعاً، ولكن البحث في أنّه إذا دار الأمر في أمر بين كونه أمارة في الواقع أو أصلاً محرزاً مجعولاً من ناحية الشارع، هل يحكم بأماريّته أو يعدّ أصلاً محرزاً.

أقول: مقتضى القدر المتيقّن من الحجّية في المقام، هي الحجّية في خصوص المؤدّى، لكن الحجّية بالنسبة إلى اللّوازم العقليّة ـ أعني لوازم الشيء وملزوماته وملازماته ـ فهي مشكوكة، ضرورة كونها من لوازم كون ذلك الشيء أمارة أو أصلاً مجعولاً، وهما مشكوكان في المقام، والأصل عند الشكّ في الحجّية هو عدم الحجّية، هذا.

ثمّ إنّ هناك خلاف في حكم بعض الأُمور المعتبرة عند الشارع حول كونها أمارة إلى الواقع أو أصلاً مجعولاً من الشارع، وعلى فرض كونه أصلاً هل هو أصل محرز أو غير محرز، والمقام يقتضي البحث عنها.

البحث عن قاعدة اليد وحجّيتها

قاعدة اليد: ولا إشكال في حجّيتها في الجملة، وفي تقدّمها على الاستصحاب أيضاً في مورد اجتماعهما في محلّ واحد، كما لا إشكال في كونها ملحوظة مأخوذة من باب الأمارية قطعاً، وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان أُمور:

الأمر الأوّل: لا إشكال في كون اليد أمارة على الملكيّة، وإن اختلف في أنّها أمارة أو أصل، وعلى فرض كونها أصلاً هل هي أصل محرز أو غير محرز. وذلك

لأنّ قاعدة اليد هي القاعدة المعتمدة عليها من العقلاء، والمعوّل عليها عرفاً، حيث أنّهم بمجرّد ملاحظة تحقّق اليد وعدم العلم بالحال يحكمون بالملكيّة، ويأخذون القاعدة أمارة وطريقاً إلى واقع الأمر والملكيّة الموجبة لهذا التسلّط، والسبب لهذه السلطنة المفروضة هو لأجل تسهيل اُمورهم، وعدم المجال لتحقيق حال جميع الأيادي المتحقّقة، والسر عن مناشئها وكيفيّتها وصحّتها وسقمها، ولعلمهم أنّه لو لم يكن الأمر على هذا المنوال، ولم يبنوا على القاعدة المذكورة، لاختلّ نظام السوق وما به قوام حياتهم ومعاشهم، فضلاً عن دلالة ظاهر حال ذي اليد على الملكيّة وكون المال ملكاً له واقعاً.

وبالجملة: إنكار تحقّق هذا البناء منهم وتلك السيرة عندهم، خلاف الإنصاف قطعاً، ومجرّد هذا الثبوت والتحقّق يكفي للاتّكاء والتعويل عليه ما لم يردع عنها الشارع، فلو لم يرد من الشارع إمضاء لتلك السيرة لما ضرّها شيء، لأنّ المقام مقام احتياج الردع إلى البيان، ولولاه لجرى عليه العقلاء بمقتضى قاعدتهم المبنيّة عليها، مع أنّ الشارع قد أمضى السيرة والبناء العقلائي المذكور، بما جاء في الخبر الذي رواه حفص بن غياث حيث دلّ علىٰ حجّيتها مطلقاً في جميع الموارد، لأنّ الرواية من خلال ذيلها الوارد فيه قوله: (ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق) تمضي هذه القاعدة وتحكم بتحقّق الملكيّة على ما في يد المسلمين.

كما يمكن استفادة حجّية هذه القاعدة من موارد ترجيح بيّنة ذي اليد، المذكورة في باب القضاء والشهادات، كما يستفاد ذلك أيضاً من محاجّة عليّ عليه الصلاة والسلام مع أبي بكر حينما غصب نحلة الصدّيقة الطاهرة صلوات الله

وسلامه عليها بقوله عليه السلام:

(يا أبا بكر أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ فقال: لا، فقال عليه السلام: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه وادّعيت أنا فيه، مَن تسأل البيّنة؟ قال: إيّاك كنتُ أسأل البيّنة، قال: فما بال فاطمة عليها السلام سألتها البيّنة على ما في يدها، وقد ملكته في حياة رسول الله وبعده، ولم تسأل المسلمين على ما ادّعوه شهوداً كما سألتني على ماادّعيت عليهم.... إلى آخره).

وأيضاً يمكن استفادة هذا الأمر أيضاً من رواية مسعدة بن صدقة حيث ورد فيها الحكم بالحلّية وجواز التصرّف في بعض موارد الرواية مبنيّاً على قاعدة اليد، كما في مورد المال والعبد، ولولا قضيّة القاعدة المذكورة، لاستلزم الأمر الحكم بالفساد وحرمة التصرّف لأصالة الفساد الجارية في العقد المتحقّق في السابق.

وبالجملة: موارد استفادة حجّية القاعدة وإمضائها من جانب الشارع تصريحاً أو تلويحاً كثيرة لا حاجة إلى التطويل.

ثمّ لا إشكال أنّ اعتماد العقلاء على القاعدة من جهة ملاحظتها طريقاً وأمارة إلى الواقع قطعاً لم يكن من باب التعبّد أو من جهة كون مؤدّاها منزّلاً منزلة الواقع المحرَز، فضلاً عن كونها وظيفة مجعولة صرفةً، موجبة للتعذير والتنجيز.

الأمر الثاني: من الواضح أنّه ليس المراد من اليد الدائر عليه الكلام في المقام، هي اليد الجارحة، والعضو الخاصّ من الإنسان، وهو واضحٌ لا يحتاج إلى البيان، كما أنّه ليس المراد منها الاستيلاء كما عن بعض التعاريف؛ لأنّه من لوازم معنى اليد، بل اليد كناية عن كون الشيء في حيطة التصرّف، بحيث يمكن للشخص التصرّف في العين بتصرّفات مالكيّة من النقل والانتقال والهبة وغير ذلك، ولو كان

المراد من الاستيلاء المذكور هذا المعنى أيضاً ـ أي القدرة على التصرّفات المالكيّة ـ فلا إشكال. وهذا واضح بلا نقاش فيه.

ثمّ هذا المعنى لليد يختلف في بعض الموارد بنظر العرف، إذ له مصاديق واضحة جليّة غير قابلة للإنكار، كما أنّه نعلم في بعض الموارد الأُخر عدم صدق اليد قطعاً، وله موارد مشكوكة مختلفة فيها، فإنّ إمساك اثنان كلّ منهما زمام فرس الآخر حال كون أحدهما راكباً والآخر راجلاً وبالعكس يعدّ من الموارد المشكوكة.

الأمر الثالث: إنّ حجّية اليد ليست مطلقة تشمل جميع الموارد، حتّىٰ ولو كان هناك استصحاب موضوعيّ بالنسبة إليها في البين موافقاً أو مخالفاً معها، ولذلك أشرنا في أوّل المبحث أنّه لا نقاش في حجّيتها وتقدّمها على الاستصحاب لكن في الجملة لا مطلقاً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ولبيان ذلك نقول: إنّ حال اليد الفعليّة:

تارةً: معلوم إمّا موافقاً لما تقتضيه اليد لولا العلم أو مخالفاً له، كما لو علمنا بكون شيء ملكاً لذي اليد مع تحقّق يده عليه بالفعل، أو عدم كونه ملكاً له كذلك، فهذه الصورة خارجة عن مورد الكلام بلا إشكال، للاستغناء عن القاعدة في الصورة الأُولى، لوجود العلم الوجداني بالملكيّة، وعدم اعتبارها والاعتناء بها في الثانية للعلم بالخلاف وكون اليد يداً مالكيّة في الأُولى ويداً غصبيّة وغير مالكيّة في الثانية فعلاً، وسقوط أماريّتها عن البين جزماً لاختصاص حجّيتها في صورة الجهل بحال اليد فعلاً.

وأُخرى: نشكّ في الملكيّة الفعليّة وعدمها مع تحقّق اليد فعلاً. وفي هذه

الصورة إمّا نعلم بكيفيّة اليد في السابق من كونها موافقة لما تقتضيه القاعدة فعلاً،كالعلم بأنّ اليد حدثت مالكيّة ونشكّ مع ذلك في بقاء تلك الملكيّة أو زوالها بأحد أسباب الزوال.

وامّا نعلم بعدم كون اليد حادثة على الوجه المالكيّة، كما إذا كانت اليد في السابق يداً غصبيّة وعدوانيّة أو أمانيّة، أو استعارة أو إعارة وغير ذلك، ويحتمل حدوث الملكيّة بعد ذلك بأحد أسباب الموجبة لها.

وثالثة: نشكّ في أصل منشأ اليد أيضاً، ووصفها في السابق وكيفيّة حدوثها، كما إذا شككنا في أنّ اليد الفعليّةالمتحقّقة حدثت على الوجه المالكي أو غيره.

وفي كلّ من هذه الوجوه الثلاثة ينظر إلى ما في العلم.

فتارةً: نعلم بأنّه ممّا يقبل النقل والانتقال في السابق، وكونه من الأُمور السائلة ككون المال من الأموال السائلة الجائزة التصرّف فيها بجميع التصرّفات المالكيّة.

وأُخرى: نعلم بكونه ممّا لا يقبل النقل والانتقال في السابق، وعدم كونه من الأُمور السائلة كالأوقاف وغيرها، الممنوع من التصرّف فيها تصرّفات مالكيّة، ولكن يحتمل الملكيّة فعلاً لاحتمال عروض أحد الأسباب المجوّزة للبيع والنقل والانتقال.

وثالثة: نشكّ في كونه من قبيل الأوّل أو الثاني.

وبعد هذا فنقول: إن كانت الحالة السابقة لليد محرزة، سواءً كانت موافقة لما تقتضيه القاعدة، كما إذا كانت اليد في السابق يداً مالكيّة وتحقّقت من خلال أحد الأسباب الموجبة للملك، أو تكون مخالفة له، كما إذا كانت يداً عدوانيّة أو

أمانيّة أحادية أو غيرها بلا مالكيّة في البين، فلا إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى تلك الحالة السابقة، ومحكوميّة المورد بكونه محرزاً معلوماً، وبجريان الأصل يتبيّن حال اليد، وتخرج لا محالة عن تحت أدلّة الاعتبار والحجّية؛ لأنّها متكفّلة لإعطاء الحجّية لليد التي تكون حالها مشكوكاً غير معلوم.

وأمّا لو كان حالها معلوماً إمّا للعلم الوجداني بكونها يداً مالكيّة أو من خلال العلم التعبّدي بذلك. وأمّا العلم الوجداني بعدم كون اليد مالكيّة بل يد عدوانيّة أو أمانيّة وغير مالكيّة، أو العلم التعبّدي بكونها كذلك، فهو خارج عن تحت الدليل، لما ذكر مراراً من أنّ حجّية الأمارات ـ سيّما اليد التي تكون أمارة لمن لا أمارة له ـ مخصوصة بموارد الشكّ وعدم العلم، وإلّا ففي موارد وجود الطريق المطابق لها قبل التعبّد، فهو تحصيل للحاصل، وتعبّد سفهيّ في البين بلا انتفاع منه، وفي موارد العلم بالخلاف يعدّ جمعاً بين النقيضين، فبمجرّد جريان استصحاب الحالة السابقة لليد يرفع موضوع اليد، ويخرج عن تحت دليل الاعتبار والحجّية، بالحكومة بين دليل اعتبار الأصل ودليل اعتبار الأمارة التي تكون طريقاً إلى الواقع، فالاستصحاب يُظهر حال اليد الفعليّة.

ولكن مع الحكم بكون اليد يداً مالكيّة أو يداً غير مالكيّة، فإنّه لا يمكن الحكم حينئذٍ بكون ذو اليد مالكاً للمال أو غير مالك له، ولا يمكن الحكم بكون ما في اليد ملكاً له أو عدم كونه ملكاً له؛ لأنّه بالرغم من قيام الملازمة الواقعيّة بين كون اليد مالكيّة وبين مالكيّة ذي اليد، وكذا بين كون اليد غير مالكيّة وبين عدم مالكيّة ذي اليد، ولذا بعد العلم بأحدهما يحصل العلم بالآخر أيضاً، ولكن هذه الملازمة تعدّ ملازمة عقليّة لا يمكن للاستصحاب التكفّل لإثبات تلك اللوازم

العقليّة للشيء، كما أنّ مثل هذا الاستصحاب ـ على فرض جريانه ـ لا يثبت قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال فعلاً. ولذا لابدّ حينئذٍ من أن ينظر إلى حال ما في اليد بالنسبة إلى كونه قابلاً للنقل والانتقال أو عدم كونه قابلاً لذلك، وكذلك بالنسبة إلى كونه مملوكاً في السابق وعدمه.

هذا، لكن لا يخفى أنّ حجّية قاعدة اليد وأماريّتها بالنسبة إلى الملكيّة الواقعيّة، بناءاً على ما هو المقرّر عند العقلاء وعليه تباينهم، وكذلك من قيام الشارع بإمضاء تلك القاعدة على ما هو المقرّر عندهم في مورد مجهوليّة حال اليد، والشكّ في وجود السبب الناقل، وكونها علّة للملكيّة بشرط إحراز أصل القابليّة للنقل والانتقال في البين، وعليه فإذا كانت الحالة السابقة لليد عدم المالكيّة بأيّ سببٍ من الأسباب أو عنوان من العناوين، فإنّ الاستصحاب جارٍ ويفيد مدلوله، وهذا بنفسه كافٍ في عدم أماريّة اليد لانتفائها بانتفاء أحد شروطه الضروريّة.

ولكن إذا كانت الحالة السابقة لليد مالكيّة، فيستصحب تلك الحالة، ولكن بمقتضى ما ذكرنا لا يثبت كون ما في اليد قابلاً للنقل والانتقال، وكذا كونه مملوكاً في الحال. ولذا لابدّ حينئذٍ من أن ينظر إلى حال ما في اليد بالنسبة إلى كونه قابلاً للنقل والانتقال أو عدم كونه قابلاً لذلك، وكذا بالنسبة إلى كونه مملوكاً في السابق وعدم كونه كذلك، فإن كانت الحالة السابقة أيضاً معلومة بأن كان في السابق ممّا يصلح للنقل والانتقال، أو ممّا لا يصلح لذلك وممّا لا يقبل النقل والانتقال ـ كما إذا كان المال وقفاً في السابق ـ فتصل النوبة إلى استصحابها أيضاً.

أقول: لا يخفى عدم إمكان الجمع بين هذه الفروض، إذ لا يجتمع العلم بكون

اليد في السابق يداً مالكيّة، مع العلم بكون ما في اليد ممّا لم يقبل النقل والانتقال. فاللّازم أن يستصحب القابليّة المحرزة في السابق، وبناءاً على هذا لابدّ من جريان كلا الاستصحابين: استصحاب كون اليد مالكيّة، واستصحاب قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال، لكن بما أنّ كلا الاستصحابين لا يثبتان الملكيّة الفعليّة وكون ما في اليد مملوكاً فعلاً، إلّا بالملازمة العقليّة المتحقّقة في البين، فاللّازم جريان استصحاب آخر في طرف اليد بالنسبة إلى هذه الجهة، فيحكم بالملكيّة، وكون اليد يداً مالكيّة، وقابليّة ما في اليد للنقل والانتقال بهذه الاستصحابات الثلاثة.

هذا على فرض معلوميّة الحالة السابقة لليد.

وأمّا لو شككنا في الحالة السابقة أيضاً، ولم نعلم أنّها حدثت على وجه المالكيّة أو اللّا مالكيّة، فلا إشكال في أنّه لا مجال لجريان الأصل بالنسبة إلى نفس اليد كما هو واضح، وبالتالي فلابدّ من ملاحظة حال ما في اليد:

فتارة: نعلم بكونه قابلاً للنقل والانتقال فعلاً مع قطع النظر عن الحالة السابقة.

وأُخرى: نعلم بعدم كونه قابلاً لذلك فعلاً.

وثالثة: نشكّ ونتردّد في القابليّة الفعليّة وعدمها.

أمّا الأوّل: فيما لو علمنا بعدم كونه قابلاً للنقل والانتقال فعلاً، فواضح عدم أماريّة اليد أصلاً؛ لأنّ موضوع القاعدة الجهل بحال اليد مع إحراز قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال، والشكّ في وجود السبب الناقل على ما نستفيده من أدلّة حجّية القاعدة، فلو علمنا بعدم كونه قابلاً لذلك، فلا معنى للأمارة على الملكيّة، ولا موضوع للقاعدة حينئذٍ، ويكفي هذا لمنع الأماريّة، ولا حاجة للبحث عن جهات أُخرى.

أمّا الثاني: لو علمنا بكونه قابلاً للنقل والانتقال، فلابدّ من النظر إلى منشأ الشكّ في الملكيّة، لعدم كفاية نفس هذه القابليّة للحكم بأماريّة اليد.

فإن كان منشأ الشكّ المذكور، الشكّ في وجود السبب المحرز سببيّته للنقل والانتقال، فهذا مورد القاعدة، ولابدّ من الحكم بكون اليد أمارة على الملكيّة حينئذٍ، لإحراز أصل النقل والانتقال، والقابليّة لذلك، وكون اليد مجهولة الحال فعلاً وسابقاً، فيحكم بمقتضى أماريّة اليد على الملكيّة بتحقّق سبب الملكيّة.

وأمّا إن كان منشأ الشكّ المذكور سببيّة السبب المتوهّم في البين، كما في تحقّق النقل والانتقال تعويلاً على العقد الفارسي المشكوك سببيّته مثلاً لذلك، فلا تكون اليد حينئذٍ أمارة أصلاً، لعدم إحراز أصل النقل والانتقال بالفعل، وعدم حجّية القاعدة في الشبهات الحكميّة مطلقاً حتّى يحكم تعويلاً عليها بالملكيّة.

هذه صورة العلم بحال ما في اليد فعلاً.

أمّا الثالث: وممّا ذكرنا فيها يظهر حال ما إن كان في اليد مشكوكاً فعلاً لأنّه:

تارةً: تكون حالته السابقة محرزة.

وأُخرى: غير محرزة.

وفي صورة العلم بالحالة السابقة، لا إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إليها، تحكيماً لأدلّة اعتبار الأصل على أدلّة اعتبار القاعدة، وبذلك نحرز الحالة الفعليّة تعبّداً ببقاء الحالة السابقة، ويصير الحال حينئذٍ كمورد العلم الوجداني، فإن كانت الحالة السابقة عدم القابليّة للنقل والانتقال، فتستصحب ويحكم بعدم الأماريّة مطلقاً كما ذكرنا سابقاً، وإن كانت هي القابليّة لذلك، فتستصحب ويفرّق بين مورد الشكّ في وجود السبب وسببيّة السبب على التفصيل

المذكور في السابق.

وبالجملة: لو تبيّن الحالة الفعليّة لما في اليد، ولو اتّكالاً وتعويلاً على أصل عملي، فقد ظهر حكمه ممّا ذكرناه في السابق مفصّلاً.

أمّا لو شككنا في كون ما في اليد وقفاً أو ملكاً في السابق، فإن دلّ دليل بلزوم البناء على الملكيّة، إمّا للاعتماد على الاستصحاب في الحقيقة لتوقّف الوقفيّة على الملكيّة وأنّه (لا وقف إلّا في ملك)، فلابدّ من أن تكون الحالة السابقة ملكاً قطعاً.

أو لكونه أصلاً عقلائيّاً أو باعتبار نفس الوظيفة المجرّدة عن المحرزيّة، فاللّازم حينئذٍ الحكم بالقابليّة ومن ثمّ تأتي التفاصيل المذكورة في السابق.

وإن دلّ دليل على لزوم البناء على عدم القابليّة، كما لو أفاد الدليل بوجوب البناء على الوقفيّة في الحال السابق، أو كما إذا شكّ في حرّية شخص تحت يد آخر ورقيّته، ودلّ دليل بوجوب البناء على الحرّية، كما يقرب دعوى الحرّية اقتضاء الأحوال والمقتضيات بسيرها الطبيعي وأنّ عروض الرّقيّة عليه إنّما يكون بأسبابها الخاصّة، فيبنى على الحرّية وعدم القابليّة للنقل والانتقال، ويحكم بعدم أمارية اليد في هذه الحالة مطلقاً. لكن في خصوص مورد الشكّ في الحرّية والرّقيّة بالنسبة إلى العبد الواقع عليه اليد لابدّ من الحكم بالرقّية ـ كما حكموا بذلك أيضاً ـ خلافاً لما يقتضيه الأصل الجاري الناشئ من السير الطبيعي في أحوال الإنسان بالنسبة إلى الرقّية والحرّية، وهذه المخالفة ليس إلّا لأجل ما جاء في رواية مسعدة بن صدقة الحاكمة بكون المشكوك عبوديّته، عبد مع احتمال أنّه سرق أو خدع فبيع، وسيجيء الإشكال في أصل الكلام وفي الرواية المذكوره آنفاً إن شاء الله.

وبالجملة: ممّا ذكرنا ظهر ما لو كان حال ما في اليد مجهولاً ـ لا مشكوكاً ـ غير معلوم بوجه من الوجوه، وظهر عدم أماريّة هذا اليد بالنسبة إلى الملكيّة، لعدم إحراز أصل الفعليّة المذكورة، ومعه لا مجال للأماريّة كما ذكر سابقاً.

تنبيه: ينبغي في المقام التنبيه على أنّ هذه المذكورات جميعها مطابقة لمبنى الميرزا النائيني قدّس الله نفسه الزكيّة، من دعوى عدم اعتبار اليد، وعدم قيام بناء من العقلاء على الاعتماد والتعويل عليها، ما لم يحرز قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال، وأنّ القاعدة بنفسها عاجزة عن أن يتكفّل إثبات ذلك لإلغاء الشكّ من هذه الناحية، وإصلاحها مطلقاً سواء كان الشكّ في الشبهات الموضوعيّة أو الشبهات الحكميّة، ولذا يقدّم الأصل الموضوعي والاستصحاب الجاري بالنسبة إلى قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال على القاعدة، ويمهّد موضوعها بجريان ذلك الأصل، ضرورة عدم تكفّل أصل القاعدة لإلغاء الشكّ من هذه الناحية على الفرض، وحيث اشترط قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال واقعاً قطعاً، لزم إحرازها بطريق وأمارة أو أصل عملي في البين، ثمّ التمسّك بالقاعدة بعد ذلك للأماريّة إلى الملكيّة، والحكم بها بسبب إلغاء الشكّ في ناحية وجود السبب وعدمه فقط، وفي تحقّق مصداق السبب الواقعي وعدمه وحده.

وبناءاً على هذا تكون القاعدة متكفّلة لإلغاء الشكّ في ناحية واحدة، ومُصلِحَةً لحال مقام واحد، وهو الشكّ في وجود السبب كما ذكر، أمّا محاولة إصلاح حال الشبهات الحكميّة قطعاً فإنّ القاعدة عاجزة عن ذلك، لعدم إصلاحها الشكّ الواقع في القابليّة للنقل والانتقال، وعدم قابليّتها لإصلاح الشكّ الواقع في سببيّة السبب، فلو فرض الشكّ في وجود السبب لانقلبت الشبهة عن الحكميّة إلى

الموضوعيّة، هذا.

ولكن بناءاً على ما هو الحقّ المطابق للتحقيق ـ كما عليه سيّد الأعاظم آية الله السيّد محمّد كاظم اليزدي ﷺ ـ لزوم تقدّم قاعدة اليد على الأصل الموضوعي الجاري بالنسبة إلى قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال في خصوص الشبهات الموضوعيّة أيضاً.

بيان ذلك: أنّه لا إشكال في عدم اعتماد العقلاء والعرف وعدم تعويلهم على القاعدة المذكورة في موارد الشبهات الحكميّة قطعاً، حيث لا مجال للقاعدة عندهم لإلغاء الشكّ في القابليّة المذكورة بالنسبة إلى ما في اليد، والشارع قد أمضى القاعدة على ما هو المقرّر والمعتمد عند العقلاء والعرف، وعلى ما اعتبروه أمارة على الواقع، ومثل هذا التباين والاعتبار مفقوداً في الشبهات الحكميّة بالكلّية، فالقاعدة ساقطة فيها رأساً.

وأمّا في الشبهات الموضوعيّة: فالحقّ أنّهم كما يعوّلون على القاعدة في موارد الشكّ في وجود السبب ـ كما ذكره المحقّق السابق الذّكر ﷺ ـ كذلك يعوّلون ويعتمدون عليها في موارد الشكّ في قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال، بخلاف ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ، فالقاعدة بنظرهم كما تكون صالحة للاعتماد في حال الشكّ في وجود السبب، كذلك تكون صالحة حال الشكّ في القابليّة المذكورة، وهي كما تتكفّل لإلغاء الشكّ من الناحية الأُولى، كذلك تتكفّل لإلغاء الشكّ من الناحية الثانية، والشارع أيضاً قد أمضى القاعدة على ما هو المقرّر والمبني عليها عندهم.

وبعبارة أُخرى: ليست القابليّة الواقعيّة شرطاً لحجّية اليد، بل إحراز عدم

القابليّة مانع عن الحجّية، ولذلك لا حاجة إلى إجراء الاستصحاب الموضوعي في المقام، ولا إلى إحراز تلك القابليّة بدليل وأصل، حتّى يمهّد لموضوع حجّية القاعدة، بل اليد بأماريّتها على ما هو المقرّر عند العقلاء والعرف تُلغي الشكّ في ناحية تلك القابليّة بالملازمة وتحكم بالملكيّة.

ونتيجة الكلام: أنّ الشكّ في الملكيّة الفعليّة إذا كان في الشبهات الموضوعيّة وناشئاً من الشكّ في قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال، أو من ناحية وجود السبب المملّك الواقعي، فإنّ الأمارة متكفّلة لإصلاح المقام بإلغاء كلا الشكّين، فتكون على هذا متكفّلة لإصلاح حال مقامين: مقام القابليّة للنقل والانتقال، ومقام وجود السبب المملّك بخلاف ما التزم به الميرزا النائيني﵀.

نعم، لو كانت الأمارة قائمة على تلك القابليّة، فهي تكون مقدّمة على اليد قطعاً، لعدم كون الشكّ في القابليّة حينئذٍ تعبّدياً حتّى تلغيه اليد الأماريّة، لأنّ اليد تعدّ أمارة لمن لا أمارة له، وبعد تحقّق الأمارة في المقام لا أماريّة لها، ولا شكّ من جهة القابليّة تعبّداً حتّى تنفع اليد في حقّه؛ لأنّ حجّية اليد وتكفّلها لإلغاء الشكّ من ناحية القابليّة، وإصلاحها لحال هذا المقام، متوقّف على كونه مشكوكاً ومجهول الحال، فلو علمناه بالعلم الوجداني أو العلم التعبّدي المقدّم على اليد، فلا حجّية لها بالنسبة إليه من جهة انتفاء الموضوع عن البين.

نعم، لو كنّا نشكّ بعد هذا في وجود السبب الناقل أيضاً، تتكفّل اليد لإصلاح حاله وإلغاء شكّه.

أقول: وممّا ذكر في المقام، ظهر حال رواية مسعدة بن صدقة من الحكم بالرقيّة في حقّ العبد المشكوك رقيّته، فإنّ هذا الحكم يكون على وفق القاعدة،

ولا يعدّ مخالفاً للأصل الجاري في المقام، بل لا مجال لجريان ذلك الأصل الموضوعي لمحكوميّته، ولا تكون مخصّصة حينئذٍ لعدم حجّية القاعدة في حقّه.

ولا يخفى أنّ ما ذكر مخصّصٌ بالشبهات الموضوعيّة كما ذكرنا سابقاً، حيث لا حجّية للقاعدة أصلاً في الشبهات الحكميّة، لعدم بناء من العقلاء على ذلك، وعدم تحقّق إمضاء من الشارع في حقّها.

وبالجملة: ثبت من خلال ما بحثنا عنه، أنّ موارد جريان حجّية قاعدة اليد نادرة، ولا مانع من ذلك بعد دلالة الدليل عليه.

الأمر الرابع: لا يخفى أنّ اليد كما تكون أمارة إلى الملكيّة الواقعيّة، بشرط تحقّق شرائط حجّيتها، كذلك تكون أمارة على التقدّم وحقّ الأولويّة لذي اليد، فلو أحرزنا عدم قابليّة ما في اليد للنقل والانتقال، فلا تكون اليد أمارة بالنسبة إلى الملكيّة، ضرورة العلم بعدمها واقعاً، فضلاً عن بقيّة الأمارات، ولكن هذا لا يمنع من أن تكون لليد المستولية على الشيء حقّ تقدّم وأولويّة، فلا يجوز أخذ الشيء عن يد ذي اليد بمجرّد إحراز كونه وقفاً؛ لأنّ ذلك يعدّ مانعاً عن ملكه وعن كون اليد أمارة إليه. وهذا بخلاف حقّ التقدّم وحقّ الأولويّة حيث لا يعدّ مانعاً عنهما.

والدليل على ذلك أيضاً: بناء العقلاء والعرف، ونفس ما هو الداعي على اعتبار اليد أمارة على الملكيّة، من حفظ النظام ومنع الاختلال في المجتمع، حيث أنّهما فضلاً عن كونهما يعدّان من الدواعي على اعتبارها، يعدّان أمارة على التقدّم وحقّ الأولويّة وكما يدلّ أدلّة الإمضاء بمفهوم الموافقة عليها أيضاً.

وممّا ذكرنا ظهر حال الأراضي المفتوحة عنوةً وأمارية اليد، إمّا على ملكيّتها، وإمّا على حقّ الأولويّة فيها.

فإن قلنا: بأنّ تلك الأراضي بعد ثبوت كونها ملكاً للمسلمين، وأنّها لا تقبل النقل والانتقال، ولا تصلح لذلك أصلاً، فاليد عليها لا تدلّ على الملكيّة ولكنّها أمارة قطعيّة على الأولويّة وتقدّم ذي اليد على غيره، فلا يجوز بمجرّد عدم الملكيّة أخذها ممّن له اليد عليها.

وإن التزمنا بكونها ممّا تقبل النقل والانتقال وتصلح لذلك، غاية الأمر أنّ السبب المملّك لها في المقام منحصرٌ في تقبيل الإمام ووليّ أمر المسلمين لذلك، وتمليكه لها لشخص، فاليد المذكورة حينئذٍ أمارة على الملكيّة، لاحتمال عروض الملكيّة لشخص ومن ثمّ ترتّب ملكيّة سائر الأيادي عليه، فمجرّد احتمال كون الأرض مفتوحة عنوةً أو اليقين بذلك، لا تنفع لحال الشوارع المستحدثة جديداً، والحكم بجواز المرور فيها بمجرّد ذلك.

الأمر الخامس: لا إشكال أنّ اليد أمارة لمن لا أمارة له؛ لأنّ أماريّتها أماريّة ضعيفة بحيث لا يعتنى بها عند العرف والعقلاء بمجرّد تحقّق سائر الأمارات، ولا تكون كأماريّة خبر العدل على مؤدّيه، وحيث يكون كذلك فتكون سائر الأمارات المتحقّقة مقدّمة عليها بلا إشكال. وهذا هو الحال في كلّ أمارة تكون حجّة من باب الغلبة، وإلحاق الظنّ بالشيء بالأعمّ الأغلب، ويظهر هذا أيضاً ممّا جاء في رواية مسعدة أيضاً من قوله عليه السلام: (أو تقوم به البيّنة)، حيث علّق الإمام عليه السلام حجّية اليد على قيام البيّنة، فمن حيث أنّها أمارة تتقدّم على الأُصول الجارية، محرزةً كانت أو محضة، ولا ينبغي ملاحظتهما في عرض واحد، ولكن من حيث أنّها أمارة لمن لا أمارة له تكون متأخّرة عن سائر الأمارات، وتقدّم هي عليها بالضرورة، فنفس الحكم بكونها أمارة لا يوجب معارضتها مع سائر الأمارات وكونها في عرضها.

الأمر السادس: ظهر ممّا ذكر في المقام موارد تقدّم القاعدة على الاستصحاب، وموارد تقدّم الاستصحاب على القاعدة:

فإن كان الاستصحاب متكفّلاً لحال نفس اليد، فيقدّم على القاعدة، لعدم حجّية لها معه وتقديمها عليه، فيوجب إمّا لتخصيص بلا مخصّص أو على وجه دائر.

وإن كان متكفّلاً لحال ما في اليد وإجراء حالته السابقة، فالقاعدة واردة عليه، لعدم حجّيته مع الأمارة أصلاً.

ونتيجة الكلام: أنّ في موارد تقدّم الاستصحاب لا تعدّ القاعدة حجّة حتّى تقدّم عليه، وما ليس بحجّة بنفسه عاجزٌ عن أن يقدّم على الحجّة الأُخرى.

وأمّا الموارد التي تكون القاعدة حجّة فهي تقدّم على الأصل مطلقاً، وهذا بناءاً على كون اليد أمارة والاستصحاب أصلاً عمليّاً، فواضح وضوح تقدّم الأمارة على الأصل العملي في مورد اجتماعهما، وكذلك الحال بأيّ وجه كان اليد والاستصحاب حجّتين، فإن كانا حجّتين من باب الأمارية أو كانتا أصلين عمليّين، أو كان اليد أصلاً عمليّاً والاستصحاب أمارة، لزم تقدّم اليد أيضاً، وإن كانتا عامّين من وجه ولكلّ منهما موارد افتراق عن الآخر، لأنّ تقديم الاستصحاب على اليد وتأخيرها عنه، يوجب أن تكون موارد اليد قليلة نادرة، ممّا يستلزم الاستهجان القطعي إيراد هذه القاعدة والأخبار الواردة الدالّة عليها، لمجرّد تلك الموارد النادرة، بخلاف تقديم اليد وتأخير الاستصحاب، لعدم لزوم هذا المحذور فيه، وهذا هو السبب لأظهريّة دليل اعتبار اليد مطلقاً على دليل اعتبار الأصل مطلقاً، وبالتالي فاللازم تقديم اليد إذا كانت حجّة على الاستصحاب مطلقاً.

***

حكم اليد في موارد الاختلاف والتداعي

جميع الأبحاث السابقة تختصّ بأصل قاعدة اليد وحجّيتها ودلالتها وموارد تقدّمها.

أمّا في موارد التخاصم والنزاع والتداعي فيها، فإنّ الحكم مختلف، فلو ادّعى أحد على المال الذي تحت يد المستولي، فإنّ البحث حينئذٍ يكون عن أماريّة اليد وحجّيتها في موارد قيام البيّنة، أو إقرار ذي اليد، أو علم الحاكم بالخلاف.

أقول: توضيح المقام يحتاج إلى تقديم مقدّمة، في تمييز المدّعي من المنكر، بمقتضى الضابطة الحقيقيّة الثابتة في باب القضاء والشهادات، فقد اختلف الأصحاب في تعريف المدّعي والمنكر.

قيل: المدّعي من يخالف قوله الأصل المحقّق في المقام، والمنكر من يوافق قوله ذلك الأصل.

وقيل: المدّعي من يخالف قوله الظاهر، والمنكر من يوافقه قوله.

وقيل: المدّعي من إن تَرَكَ تُرِك، والمنكر من أن ترك لا يترك.

ولكن التحقيق: أنّ الجميع بضابطة واحدة، والمرجع إلى أمرٍ فارد، وهو أنّ المدّعي من يخالف قوله مع الحجّة المعوّلة عليها في المقام، سواء كانت تلك الحجّة إقراراً أو بيّنة قائمة أو ظاهراً أماريّاً أو أصلاً عمليّاً، والمنكر من يطابق ويوافق قوله مع تلك الحجّة الموجودة، سواء كانت أمارة أو ظاهراً أو أصلاً عمليّاً أيضاً، وهذا لا إشكال فيه من جهة أنّ المنتظر المترقّب من المنكر الآخذ بحجّته في المقام وسماع الغير منه لتلك الحجّة، فما هو صاحب الحجّة مقدّمٌ بكلّ نظر، سواء كان

حاكماً أو غيره، سواء كان في مقام النزاع والتخاصم، أو لم يكن كذلك، ولذا يطلبون الجميع عن المدّعى المخالف لذلك المنكر الحجّة القويّة، حتّى تعارض مع حجّته وتوجب تعطيلها، ولذا يكون المدّعي مَنْ إن تَرك تُرك لعدم الانتظار لقوله، وعدم الداعي إلى قوله، ما لم يتمسّك بحجّة أقوى مع أخذ خصمه المنكر بحجّته في نفسه.

نعم، ما لم يجد المدّعي لتلك الحجّة ولم يترك الدعوى أيضاً يطالب المنكر بمؤيّدٍ لحجّته ومقالته، وهو اليمين منه على حقّه.

وبالجملة: هذا المذكور هي ضابطة تشخيص المدّعي من المنكر.

نعم، يقع الإشكال والكلام في الحجّة الموجودة في مقام النزاع والتخاصم، فربما يدّعي مدّع اعتبار الأصل الجاري ثمّ يلاحظ المايز بين المدّعي المخالف له والمنكر الموافق معه، مع أنّه محكوم بأصل آخر، أو أمارة موجودة كظاهر الحال في بعض المقامات التي تميّز المدّعي من المنكر فيها بمخالفته، فالمهمّ للحاكم والناظر هو تشخيص الحجج الموجودة المعوّلة عليها في المقام.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ اعتبار الضابطة تارةً بمخالفه الظاهر وموافقته، وأُخرى بمخالفة الأصل وموافقته في غير محلّه، وكلاهما بمعنى واحد، فإذا كان في موردٍ ظاهرٌ يعدّ مقدّماً على الأصل لكونه أمارة مقدّمة عليه، وهذا ليس من نقض حجّية الأصل، وكونه مايزاً بين المدّعي والمنكر، فلا ينبغي تعيين الثمرة بين القولين.

كما أنّه ليس المراد من كون الضابطة مخالفة الظاهر وموافقته، أنّه لابدّ في جميع المقامات أن يكون كذلك، كما أنّه ليس المراد من كون الضابطة قضيّة مخالفة

الأصل وموافقته ذلك، بل المراد أنّه:

تارةً: يمكن أن يكون الظاهر هو الحجّة الموجودة المعوّلة عليها.

وأُخرى: يمكن أن يكون هو الأصل.

ومرجع كلاهما إلى ما ذكروه من أنّ المدّعي من إن تَرك تُرك، والمنكر من إن تَرك لا يُترك كما ذكرنا سابقاً، فالمراد من الجميع واحد برغم اختلاف التعابير.

ثمّ ظهر ممّا ذكر في السابق، أنّ حجّة ذي اليد على المال الواقع تحت يده، التي تعدّ أمارة على ملكيّته الواقعيّة، حاكمة على الاستصحابات الجارية بالنسبة إلى ما في اليد، فإن قام في مقابله خصمٌ وأقرَّ بنفسه على أنّ المال فعلاً للمدّعي، أو أقام الخصم البيّنة على عدم الملكيّة الفعليّة بالنسبة إليه، أو علم الحاكم بعدم الملكيّة الفعليّة، فلا إشكال في عدم أماريّة اليد المستولية حينئذٍ، لمعلوميّة حال ما في اليد، وعدم الحاجة إلى أمارة اليد، بل لغويّة أمارة اليد حينئذٍ من أساسها، فالحجّة في المسألة حينئذٍ يكون الإقرار أو البيّنة أو علم الحاكم، ويصبح الشخص المدّعي ذا حجّة قويّة في المقام، ويلزم العمل بها، وهذا لا إشكال فيه.

وأمّا لو أقرّ أو قامت البيّنة أو علم الحاكم بكون المال في السابق مالاً لذلك المدّعي، فهل ينقلب الدعوى ويصبح المدّعي منكراً والمنكر مدّعياً أم لا؟

مقتضى القاعدة عدمه، إذ لا يخفى أنّه لو أُقيمت تلك الحجج على كون اليد المستولية في السابق على مال الغير، فهذه الحجج توجب إحراز الحالة السابقة لليد، وتؤدّي إلى جريان الاستصحاب الموضوعي الحاكم على القاعدة بلا إشكال، وموجبٌ لانقلاب الدعوى.

هذا، ولكن الكلام فيما لو قامت تلك الحجج على كون المال مالاً للمدّعي

في السابق، مع مجهوليّة حال اليد فعلاً وسابقاً، أمّا لو علم الحاكم بذلك فلا موجب لتغيير الدعوى، ولا لانقلاب المدّعي منكراً والمنكر مدّعياً؛ لأنّ علم الحاكم كعلم سائر الناس لا يوجب حينئذٍ أثراً أزيد من إحراز الحالة السابقة لما في اليد، والكشف عن كونه في السابق تحت يد المدّعي، ولكن هذا الإحراز والكشف لا أثر له إلّا مجرّد تمهيد موضوع الاستصحاب، وتهيئة المجال لجريانه، وهو على فرضه محكوم باليد، ولا أثر له فعلاً ولا يصير حجّة فعليّة معوّلة عليها حتّى في قِبال اليد.

وكذلك الحال فيما لو قامت البيّنة على ذلك، لأنّها أيضاً لا يثبت أمراً إلّا مجرّد كون المال مالاً للمدّعي في السابق والكشف عن ثبوته وتحقّقه كذلك في السابق كما في مورد علم الحاكم، وهذا أيضاً لا يترتّب عليه شيء أزيد من تحقّق موضوع الاستصحاب وتوطئة لجريانه، والمفروض أنّه على فرض جريانه محكوم باليد. هذا، ولا فرق في ذلك بين أن تشهد البيّنة على الملكيّة السابقة للمدّعي فقط، أو تشهد بالملكيّة الفعليّة تعويلاً على الاستصحاب، لعدم صحّة جريان الاستصحاب، بل ومحكوميّة الاستصحاب باليد، وكذلك الحال في الشهادة حيث تعدّ تدليساً في الشهادة؛ لأنّ الاعتماد على الحجّة الغير المعوّلة عليها في المسألة، وأداء الشهادة تعويلاً عليها على خلاف الواقع في المقام يعدّ كذباً وتدليساً.

نعم، لو لم يكن في المقام يد فعليّة للمستولي، بأن يكون المتخاصمان متداعيين بالنسبة إلى الدار التي هي تحت يد شخص ثالث، فحينئذٍ يمكن الشهادة للبيّنة على الملكيّة الفعليّة لأحدهما تعويلاً على الاستصحاب الجاري بالنسبة إلى

كونها ملكاً له في السابق.

وأمّا لو فرض كون الدار تحت يد أحدهما، فينقلب المتداعيان بالمدّعي والمنكر، ومرّ الكلام مفصّلاً.

وبالجملة: أنّ كلتا الحجّتين ـ أعني علم الحاكم، والبيّنة ـ لا تكونان حجّتين فعليّتين يمكن الاعتماد عليهما في مقابل اليد، ولا توجبان سقوط اليد عن الأماريّة وزوال حجّيتها عن البين.

وأمّا لو أقرّ ذو اليد بكون المال في السابق ملكاً للمدّعي:

فقد ذهب المشهور إلى سقوط اليد عن الحجّية، وانقلاب المدّعي منكراً، والمنكر مدّعياً بسبب هذا الإقرار؛ لأنّ ذا اليد حينما يدّعي الملكيّة الفعليّة مطلقة مرسلة حتّى في الزمان السابق، من دون الاعتراف بتحقّق سبب ناقل في البين، فإنّ دعواه المذكورة مخالف لما أقرّ به، ومناقض له، ويكون من قبيل الدعوى بعد الإقرار وهي غير مسموعة مطلقاً، كما أنّه لو ادّعى الملكيّة الفعليّة الحاصلة بعد الزمان السابق، أقرّ بكون ما في اليد مملوكاً للمدّعي في السابق، فبإقراره ينتقل المال إلى مدّعيه، ويثبت كونه له في السابق، فإنّ ذا اليد يدّعي الانتقال وتحقّق سببه في البين، والأصل عدمه، فيصير الحجّة الموجودة في البين ـ وهو الاستصحاب ـ موافقة للمدّعي، فينقلب المدّعي منكراً، ومخالفه المنكر مدّعياً، وينطبق التعريف الواقع للمدّعي على ذي اليد فعلاً، من أنّ المدّعي من إن تَرك ورفع اليد عن دعواه تُرك وخُلّي سبيله، لأنّه يدّعي انتقال الملك بالسبب الناقل إليه، ولو رفع اليد عن الدعوى وأوكل الأمر إلى مقابله تنتهي المخاصمة ويرتفع النزاع.

وأورد عليه: بأنّ الأمر لو كان كذا، لزم عين الكلام في صورة الحاكم وقيام

البيّنة؛ لأنّ الإقرار في المقام كان السبب لانقلاب الدعوى ورجوع دعوى الملكيّة إلى دعوى الانتقال بالسبب الناقل إليه، وكذا لو علم الحاكم أو قامت البيّنة على ذلك فإنّه تثبت الملكيّة السابقة للمدّعي، وما يلزم على ذي اليد فعلاً هو مجرّد إثبات الانتقال إليه، فتصير الحجّة الموجودة موافقة للمدّعي ومخالفة للمنكر، فالفرق بين الصور في غير محلّه.

وأُجيب عن الإشكال: بأنّ المتحقّق من خلال الأوّلين مجرّد طريق إلى كشف الواقع، وغاية الأمر فيهما هو ثبوت الملك في السابق للمدّعي، ولكنّه لا يوجب سلب الحجّة الموجودة في المقام عن ذي اليد؛ أعني أماريّة يده الحاكمة على الاستصحاب الجاري من ناحيتهما، وليس فيهما موضوعيّة للسماع وانقلاب الدعوى، وأخذ من قامت عنده الأمارة بخلاف الإقرار، فإنّ فيها الموضوعيّة على الأخذ، ولا يخفى أنّه إقرارٌ و(إقرار للأخذ وإقرار العقلاء على أنفسهم نافذ)، فيؤخذون بالإقرار، بل حتّى لو أقرّ المقرّ لمال على نفسه لغيره كذباً، فإنّه يؤخذ بإقراره بحسب ظواهر الشرع، وكذلك لو أقرّ لعين واحدة لشخصين يلزم بإعطاء العين لأحدهما تارةً، وعوضه وقيمته للآخر أُخرى، وهذا يكشف عن أنّ الإقرار له الموضوعيّة لانقلاب الدعوى، ولذا لو أقرّ بالملكيّة السابقة أُخذ بإقراره ولازمه أن يثبت السبب الناقل في البين.

أقول: لا يخفى عدم جواز الاكتفاء بهذه الكلمات، بل النظر يقتضي بخلاف ذلك، وكون الأُمور الثلاثة في القيام على الملكيّة السابقة على شرعٍ سواء، وإن يعدّ ذلك مخالفاً للمشهور؛ لأنّ مقتضى ما ذكرنا في السابق من كون اليد أمارة على الملكيّة لصاحب اليد، هو ترتّب اللّوازم العقليّة عليها أيضاً، فكما تكون هي طريقاً

وأمارة على اللزوم، كذلك تكون طريقاً وأمارة إلى لوازمها العقليّة، وكما تتكفّل اليد لإصلاح حال الملكيّة فعلاً، كذلك تتكفّل لإصلاح جميع لوازمه العقليّة التي منها تحقّق السبب الناقل حتماً في البين، فكما تكون حجّة للملكيّة، كذا تكون حجّة لتحقّق النقل والانتقال، فدعواه للنقل والانتقال أيضاً موافقة للحجّة الموجودة في المقام، فإنّ اليد وأصالة عدم النقل والانتقال الموافقة لدعوى المدّعي، محكومة بالحجّية الفعليّة القويّة ممّا يستوجب عدم جريانها، فكما تكون دعواه الملكيّة الفعليّة موافقة للحجّة الموجودة، فبسبب تلك الموافقة تكون ذو اليد منكراً، كذا تكون دعواه تحقّق سبب النقل والانتقال موافقة لتلك الحجّة الموجودة أيضاً، ويكون المستولي بالنسبة إلى هذه الدعوى أيضاً منكراً.

نعم، لا يخفى أنّ اللاّزم العقلي للملكيّة القطعيّة التي قامت عليها الأمارة هو مطلق سبب النقل والانتقال في ضمن أحد أفراده، وما يثبته ويلزمه اليد هو مجرّد تحقّق سبب من أسباب النقل. وأمّا خصوص البيع أو الصلح أو الهبة أو الإرث فلا قدرة لها لتعيين شيء منها بها قطعاً، ولا تدلّ اليد إلى إثبات أحد منها بالضرورة سواء كان في قبالها إقرار في البين أو لم يكن، وسواءً كان عند المخاصمة والنزاع أو لم يكن، لقصور قاعدة اليد بنفسها عن إثبات ذلك.

وواضح أنّه لو كان النزاع في تحقّق سبب خاصّ من تلك الأسباب، فلا نزاع بالنسبة إلى أصل الانتقال، حيث تكون أماريّة اليد بالنسبة إليه محفوظة قطعاً، هذا حال مقتضى اليد وأماريّتها.

وأمّا حديث الإقرار الموجب لانقلاب الدعوى بزعم المشهور، فهو في غاية السقوط؛ لأنّ الإقرار بالملكيّة السابقة لا يزيد حاله عن العلم بالواقع كما

ذكر، وهو لا ينافي مع الملكيّة الفعليّة قطعاً، كما في صورة العلم بالملكيّتين السابقة للمدّعي واللّاحقة للمنكر، وكما في قيام البيّنتين إحداهما على الملكيّة السابقة للمدّعي، والأُخرىٰ على الملكيّة الفعليّة لذي اليد. فإنّه لا منافاة ولا تعارض بين العلم بالملكيّة السابقة للمدّعي، أو قيام البيّنة على ذلك، وبين العلم بالملكيّة الفعليّة لذي اليد، أو قيام البيّنة على ذلك، ويمكن الجمع بينهما بكمال الوضوح، كذلك الإقرار أيضاً لا ينافي مع الملكيّة الفعليّة حتماً.

وإيجابه لسقوط اليد عن الأماريّة، وانقلاب الدعوى في البين، إن كان من جهة إحراز الحالة السابقة للملكيّة، وتمهيد موضوع الاستصحاب، وتوسيع مجال لجريانه، فقد ذكرنا مراراً أنّ الاستصحاب لا يفيد شيئاً في المقام، بأيّ طريق أحرزت الحالة السابقة فيه، لمحكوميّته بقاعدة اليد.

وإن كان ذلك من جهة أنّ الإقرار يعدّ من الأمارات ومثبت للوازمه العقليّة، ومنها بقاء الملكيّة على حالها، وعدم تحقّق سبب النقل والانتقال في البين حتّى الآن.

ففيه: أنّه ليس من اللّوازم العقليّة للملكيّة السابقة بقاءها إلى الآن، وعدم تحقّق سبب النقل والانتقال حتماً. لتحقّق الملكيّات الكثيرة سابقاً، وعروض أسباب النقل والانتقال عليها لاحقاً؛ فالإقرار بأماريّته وأخذه على نحو الموضوعيّة أيضاً، وإن كان يوجب تبعيّة الشخص بمقتضاه، ولكنّه لا يثبت عدم تحقّق النقل والانتقال، كما لا يثبت عدم الملكيّة الفعليّة، فلا تكون حجّة فعليّة بالنسبة إليهما، بخلاف اليد التي تعدّ حاكمة على إقرار الشخص، الحكومة التي تعدّ مناطاً لتمييز المدّعي من المنكر بموافقتها ومخالفتها فعلاً.

وموضوعيّة الإقرار لانقلاب الدعوى ليس على إطلاقه، بل الموجب له هو الإقرار الذي يكون مسموعاً، وهو (إقرار العقلاء على أنفسهم) لا مطلق الإقرار ولو كان لنفسه وعلى غيره.

وليس الإقرار في المقام هكذا؛ لأنّ الإقرار على الملكيّة السابقة للشخص المدّعي، ليس إقراراً على النفس، لعدم ملازمة بينها وبينه حتّى يكون الإقرار بالملكيّة السابقة إقراراً بعدم تحقّق النقل والانتقال في البين، وبقاء الملكيّة السابقة على حالها، إلّا بناءاً على ما ذكر من الوجوه الممنوعة.

وبالجملة: فبالتأمّل في أطراف ما ذكره شيخنا الأُستاذ العلّامة دام ظلّه، يتّضح عدم الفرق بين الإقرار وصاحبيه، من علم الحاكم وقيام البيّنة، ولزوم تبعيّة الدليل الصحيح يقتضي أن لا نتحاشى حتّى عن مخالفة مثل مشهور أيضاً.

وقد ظهر ممّا ذكرناه في المقام حقيقة الحال في محاجّة أمير المؤمنين عليّ عليه الصلاة والسلام مع أبي بكر المرويّة في «الاحتجاج» وغيره، وأنّ مقتضى القواعد كونه عليه السلام منكراً في الدعوى عليه والبيّنة على مخالفه، برغم إقراره بكون فدك سابقاً في ملك الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، مع أنّه عليه السلام يدّعي كونه ملكاً للصدّيقة من باب النحلّة لا الإرث، بخلاف ما شوّهته العامّة في المقام من أنّها عليها السلام ادّعت أوّلاً أنّ الفدك ميراثٌ لها، ولمّا قام في مقابلها بعض زوجات الرسول صلى الله عليه وآله وجابهها أبي بكر بحديثه المجعول، ادّعت أنّه نحلّة لها فطلب منها البيّنة.

ولكن الحقّ ما ذكرنا أنّها ادّعت النحلة أوّلاً، والميراث ثانياً تنزيلاً عن دعواها الأُولى.

وبناءاً على هذا لا يمكن الإقرار في حقّ الخصم له أصلاً، حتّى يقال إنّه

إقرار لحقّ الشخص المدّعي، وذلك لأنّ تعلّق فدك بالمسلمين إمّا من باب كونه ملكاً لهم، أو من جهة صرفه في مصالحهم من سلاح وكراع، بعد وفاة النبيّ ﷺ قطعاً.

لعدم توهّم هذا التعلّق بهم قبلها جزماً بلا إشكال، وحينئذٍ لا يمكن له صلوات الله وسلامه عليه الإقرار بملكيّتهم له أصلاً؛ لأنّه:

إن كان إقراراً بالنسبة إلى الملكيّة الفعليّة لهم الحادثة بعد وفاة النبيّ ﷺ، فلا إشكال في تناقضه مع دعواه، ومع أنّه يدّعي النِحلة والملكيّة الحادثة له في زمان النبيّ وقبل وفاته، ومن ثمّ كيف يمكن له الإقرار كذلك؟!

وإن كان إقراراً بالملكيّة لهم قبل وفاة النبيّ ﷺ، فهي غير متحقّقة ومقطوعة العدم قطعاً، فكيف يمكن الإقرار بها؟!

أقول: وبالتأمّل فيما ذكرنا، يتّضح عدم الحاجة إلى ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ في الباب، من أنّ الإقرار في المقام إقرارٌ في حقّ شخص ثالث خارج عن الدعوى، وبني دعواه على ما ذكره في الملكيّة المبحوثة عنها في البيع، من أنّها:

تارةً: باقية ولكن أحد طرفي إضافتها زائل عن البين، كزوال المالك، أو زوال المملوك.

وأخرى: زائلة هي بنفسها رأساً، وحدوث ملكيّة أُخرى في البين.

والكلام ممنوع من جهات عديدة، سيما ما ذكره بالنسبة إلى الملكيّة، على ما بيّناه مفصّلاً في محلّه من مباحث البيع ممّا يُغنينا عن إعادته.

وبالجملة: قد اتّضح حال المحاجّة، وكونه ﷺ منكراً، وعدم احتياجه إلى البيّنة أصلاً، لكونه ﷺ صاحب اليد في الفدك، وإن وقع منّا سوء التعبير في السابق

من كونه عليه السلام مدّعياً للنحلة، هذا.

ولا يخفى الإشكالات الكثيرة الواردة في المسألة:

من وضع الحديث ونسبته إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، وأنّ خبره خبر واحد لم يدّعيه غيره، ولم ينقله أحد من الكذّابين والوضّاعين سواه.

ومنه أيضاً: كون هذه الرواية المجعولة مخالف لكتاب الله، وقد صدر ممّن أقام نفسه مقام وليّ المسلمين، ومتكأً على مسندٍ لا يليق به وغير حقيقٌ له.

ومن عدم الاستماع لدعوى من طهّره الله من الرّجس بنصّ كتابه الشريف.

وعن ردّ شهادة من هو تالي الرسول الكريم، وفي أعلى مقامات العصمة والقداسة باتّهامه إيّاه أنّه يجر النّار إلى قرصه.

وكذا ردّ شهادة آخرين، وإن نصّ النبيّ الأكرم بأنّهم معصومون من الخطأ، وأنّهم من أهل الجنّة قطعاً، بقوله: (إنّهما طفلان) ووصفه لأُمّ أيمن بأنّها امرأة أعجميّة.

وفي آخر الأمر قيامه مقام المدّعي في مقابل الأمير صلوات الله عليه، مع أنّه عليه السلام أقضى الأوّلين والآخرين بنصّ النبيّ صلى الله عليه وآله، ولم نسمع ولن نسمع قاضياً وحاكماً نُصب لفصل الخصومة والنزاع، يكون هو مدّعياً على خصمه، وهو يقضي بين نفسه وغيره.

هذا، فضلاً عن أنّه لم يدّع أحدٌ من وجهاء المسلمين وزعمائهم سماعه لهذا الحديث المجعول عن نبيّه نبيّ الرحمة على المسلمين جميعاً؛ بمنعه وحيدته العزيزة وفلذّة كبده الشريفة عن الإرث.

وأخيراً: فما أقسى قلب خصماء عليّ وأعدائه، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون،

دَع العامّة العمياء يقولون ما يقولون، ويشوّهون ما يشوّهون، فإنّ الحقّ لا يزول عن مقرّه، وأنّ الله لبالمرصاد.

***

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البحث عن قاعدتي الفراغ والتجاوز

ومن الأُمور المختلف في عنوانها وأنّها حجّة من باب الأماريّة أو الأصليّة، أصلاً محرزاً أو غير محرز هما قاعدتي الفراغ والتجاوز.

فنقول: إنّ مجرى القاعدتين فيما إذا شُكّ في صحّة العمل وفساده من جهة الشكّ في الإتيان بجزء العمل أو شرطه المركّب أو المقيّد، وذلك بعد الفراغ عن العمل، أو بعد تجاوز المحلّ المشكوك، بلا فرق بين أن تعدّ القاعدتان واحدة أو متعدّدة.

وبالجملة: يأتي البحث المذكور فيما لو شكّ في تقدّم القاعدة على الاستصحاب، سواء اعتبرناها حجّة من باب الأمارة، أو اعتبرناها أصلاً عمليّاً أصلاً محرزاً أو غير محرز، وسواء كان الاستصحاب أمارة أو أصلاً محرزاً أو غير محرز.

نعم، إنّما وقع الكلام علميّاً في وجه التقدّم؛

وأنّ ذلك من باب كون القاعدة أمارة والاستصحاب أصلاً حتّى تقدّم القاعدة من باب الحكومة أو الورود.

أو كون الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الآخر، ولذا تقدّم القاعدة من باب تقدّم الأصل السببي على الأصل المسبّبي على ما سنبيّنه فيما بعد إن شاء الله.

أو من باب أظهريّة أدلّة حجّية القاعدة من أدلّة الاستصحاب أظهريّةً ثانويّةً في مورد الاجتماع، فتتقدّم عليه من باب التوفيق العرفي كما مرّ في بيان وجه تقدّم قاعدة اليد.

وتتّضح حقيقة الأمر في القاعدة، وكيفيّة حجّيتها، ووجه تقدّمها وذلك من

خلال عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: هل القاعدة حجّة من باب أنّها أمارة أو أصل عملي؟ ويقع البحث عنه في مقامين: مقام الثبوت وقابليّتها لكونها حجّة من باب الأماريّة أو الأصليّة، ومقام الإثبات وما يستفاد من الأدلّة في كيفيّة جعلها حجّة.

أمّا المقام الأوّل: لا إشكال أنّ القاعدة تعدّ من البناءات العقلائيّة التي يعوّل عليها العقلاء في أُمورهم، ويصحّحون بها تلك الأُمور، حيث يبنون على الصحّة فيها اعتماداً عليها، ويرون الدليل على ذلك أنّ الشخص الملتفت القاصد الذي في مقام الإتيان بأمرٍ مركّب أو مقيّد، له إرادة تفصيليّة، وعزم حتميّ على الإتيان بجميع أجزاء المركّب أو المقيّد، وقبل الإتيان بالعمل والشروع فيه، يتمشّى عنه تلك الإرادة، وتبقى في خزانة نفسه، ويتحرّك الشخص بمقتضى دلالة تلك الإرادة، وتبعثه الإرادة المذكورة نحو العمل، والإتيان به بجميع أجزائه وشروطه، ولذا قال بعض المحقّقين في باب القصد، بأنّ تلك الإرادة التفصيليّة يتولّد منها الإرادات الجزئيّة الأُخر، فالمحرّك للنفس على العمل والإتيان به هي تلك الإرادة التفصيليّة.

نعم، حيث أنّ الإنسان معرّض للغفلة والنسيان، ربما يغفل في ضمن العمل عن تلك الإرادات الجزئيّة ـ مع أنّه يتحرّك على مقتضاها ـ غفلةً منه من باب ارتكاز نفسه، ولذا تكون تلك الإرادة التفصيليّة ملازمة غالباً مع الإتيان بجميع الأجزاء والشروط، وإن لا ندّعي المطابقة الدائمة، بل ندّعي أنّ الغالب الإتيان بالأجزاء وشروط العمل المركّب والمقيّد، ولو غفلةً من الإرادات الجزئيّة لأصل التحرّك نحو العمل والإتيان به، ومن باب هذه الملازمة الغالبة يبنون على الإتيان

بالأجزاء والشروط عند الشكّ في الإتيان بأحدها أو عدم الإتيان به بعد العمل رأساً أو بعد تجاوز محلّ المشكوك، وبسبب هذه الملازمة الغالبة يمكن أن تكون للقاعدة جهة كشف عن الواقع، وأماريّة ناقصة عنه، فنفس القاعدة في عالم الثبوت لها شأنيّة أن تكون حجّة من باب الطريقيّة والأماريّة، كما يمكن أن تكون حجّة من باب كونها أصلاً محرزاً لتحقّق الطريقيّة الضعيفة فيها بنفسها.

فبناءاً على مبنى الميرزا النائيني﵀ القائل بأنّ الأمارة والأصل المحرز لابدّ من امتلاكهما جهة الكشف والأمارة مع قطع النظر عن التعبّد الشرعي، وإلّا استحال تتميم جهة الكشف من جميع الجهات أو من بعضها، بمعنى التنزيل التامّ في الأمارة أو الناقص في الأصل، فعلى هذا المبنى يتمّ الأمر أيضاً، ويمكن اعتبارها أمارة أو أصلاً عمليّاً محرزاً.

هذا فضلاً عمّا ذكرناه مراراً من عدم استحالة ما ذكره﵀، وأنّه يمكن للشارع جعل شيء أمارة وجعل الطريقيّة التامّة له بالتعبّد، لأنّه كما يمكن له تتميم جهة الكشف للشيء تعبّداً، كذلك يمكن له إعطاء تمام جهة الكاشفيّة له أيضاً. فلو لم تكن في القاعدة جهة كشف أصلاً، كان يمكن أن تكون حجّةً من باب الأماريّة، فضلاً عن تحقّق تلك الجهة فيها.

وبالجملة: هذا حال حجّية القاعدة بالنسبة إلى عالم الثبوت.

أمّا المقام الثاني: وهو البحث عنها بالنسبة إلى عالم الإثبات، ومقام الاستفادة من الأدلّة.

فنقول: إنّ مقتضى الأدلّة لزوم الحكم بكونها حجّة من باب كونها أصلاً عمليّاً، لما ثبت أنّ العقلاء يعاملون مع القاعدة معاملة كونها أصلاً عمليّاً أيضاً،

ويرتبون عليها الأثر من باب مجرّد العمل والوظيفة الغالبة منهم، والمستفاد من تلك الأدلّة الشرعيّة هو إمضاء هذا البناء أيضاً، كما كان الأمر في قاعدة اليد. غاية الأمر كان البناء في المقام من باب الأماريّة، وهناك من باب الأصليّة.

الأمر الثاني: في الأدلّة الواردة من الشرع فهي مختلفة الدلالة:

فالتعبير الوارد في بعضها يناسب مع جعل القاعدة حجّةً من باب الأصل العملي، كما في موثّقة ابن بكير المرويّة عن عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفرؑ: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».

وما ورد في بعضها الآخر يناسب مع جعلها حجّةً من باب الأمارة كقولهؑ في بعض أخبار الوضوء: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ».

وهناك طائفة ثالثة من الأخبار قد ورد فيها التعبير مجملاً، يمكن استفادة كلتا الجهتين منه، كما في موثّقة ابن أبي يعفور:

«إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء».

هذا حال الروايات الواردة، وليست الأخبار التي تناسب مع الأماريّة أظهر من سائر الروايات بالنسبة إلى مدلولها، كما هو الشأن أيضاً في سائر الروايات، بل يمكن ادّعاء ظهور الروايات المناسبة مع الحجّية من باب الأصليّة في مدلولها وتقدّمها على غيرها من هذه الجهة.

ولو تنزّلنا عن ذلك وفرضنا تساوي الروايات وتعارضها، فالأمر موكول حينئذٍ إلى قضيّة الأصل الجاري في البين، وقد ذكرنا أنّه حاكم بعدم الحجّية إذا شكّ في حجّية شيء، فإذا شكّ في أنّ القاعدة حجّة حتّى بالنسبة إلى اللّوازم

العقليّة من لوازم المؤدّى وملزوماته وملازماته، أو أنّ حجّيتها مقصورة بنفس المؤدّى ولا تعمّ اللّوازم المترتّبة، فالأصل عدم الحجّية بالنسبة إلى الزائد عن القدر المتيقّن من الحجّية.

فمقتضى الشكّ حجّية القاعدة من باب كونها أصلاً عمليّاً محرزاً.

الأمر الثالث: فيما ذكره الميرزا النائيني﵀: في توجيه كونها حجّةً من باب الأمارة ببيان أنّ الروايات المناسبة مع الأماريّة ظاهرة فيها، ودالّة على اعتبار القاعدة من باب الأمارة، والروايات الأُخر ليست ظاهرة في مدلولها وساكتة عن الاقتضاء، ولا منافاة ولا تعارض بين الاقتضاء واللّا اقتضاء، بل البناء على الاقتضاء.

ففيه أوّلاً: ليست الروايات المذكورة ظاهرة في كون القاعدة حجّة من باب الأمارة، غاية الأمر ـ كما ذكر الشيخ﵀ ـ أنّ فيها مجرّد أشعار ليس إلّا.

وبيان وجه الجمع عقليّاً لتقدّم بعض الروايات على الآخر، لا يوجب إعطاء ظهور للرواية، والمتّبع بنظر العرف هو الجمع بين ما كان ظاهراً وأظهر، وإن كان مدلول الخبر مناسباً أصل، فإنّ مجرّد تقدّم الاقتضاء على اللّا اقتضاء عند دوران الأمر بينهما، لا يوجب سدّ باب التفاهم العرفي، وعدم تقدّم الدليل الأظهر أو الظاهر على غيره.

ودعواه﵀: في توجيه تقدّم القاعدة على الاستصحاب، من دعوى الحكومة في المقام من أنّ القاعدة جارية في الشكّ السببي والاستصحاب في الشكّ المسبّبي؛ لأنّ الشكّ في المشكوك ـ جزءاً كان أو شرطاً أو كان الشكّ في أصل العمل[1] أو صحّته ـ مسبّب عن الشكّ في أنّ الحالة السابقة العدميّة للمشكوك هل

---

(١) أي الكلّ من حيث هو كلّ.

ارتفعت أم لا؟ والقاعدة حينئذٍ تصحّح مقام السبب وتحكم بالبناء على الإتيان به أو على صحّته، ولذلك لا مجال لجريان استصحاب عدم الإتيان في الشكّ المسبّبي.

ففي غاية الضعف: لأنّ الشكّ المسبّبي ليس من الآثار الشرعيّة للشكّ السببي، بل البناء على الإتيان يلازم عقلاً مع نقض الحالة السابقة ورفعها عن البين، فلو سلّمنا أنّ العرف يرى أحد الضدّين والنقيضين رافعاً للضدّ والنقيض الآخر، وكان للاستصحاب مجالٌ من هذه الجهة، فإنّ المشكلة هي حاجة الاستصحاب عند جريانه إلى الأثر الشرعي، مع أنّهم يستصحبون الحدث السابق المتيقّن، أو الطهارة المتيقّنة السابقة المقطوعة حدوثها عندهم، ولا يجرون ولا ينظرون أبداً إلى استصحاب عدم الطهارة في الزمان الأوّل، وعدم الحدث في الفترة الثانية، ولو كان الأمر كذلك لما كان لجريان استصحاب الوجودي مجال أصلاً؛ لعدم حجّية الاستصحاب عند الشكّ في المقتضى عند الشكّ في الرافع بحسب مبناه، لأنّ ذلك الشكّ مسبّب دائماً على هذا عن الشكّ في تحقّق الرافع وعدمه، والأصل عدمه، فيرتفع الشكّ المسبّبي لا محالة.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكر في المقام، أنّ الوجه في تقديم القاعدة على الاستصحاب، ليس من باب أماريّتها أو حكومتها عليه حتّىٰ ولو كانت القاعدة أصلاً عمليّاً كما مرّ ذكره، بل الوجه في ذلك هي أظهريّة أدلّة حجّية القاعدة على أدلّة حجّية الاستصحاب، ظهوراً ثانويّاً بالعَرَض، كما ذكر في بيان قاعدة اليد، فبالرغم من أنّ النسبة بين الدليلين هي العموم والخصوص من وجه إلّا أنّ التقدّم لأجل الخصوصيّة الموجودة في حكم العموم والخصوص المطلق، وهي أنّه لو

قدّمنا الاستصحاب على القاعدة لأصبح مورد القاعدة نادراً في غاية الندرة، وهي ممنوعة لقانونيّة القانون، ومستجهن عند العرف العام، وهـذا يستهجن بـخلاف الاستصحاب فإنّه على تقدير تقديم القاعدة عليه تبقى له موارد كثيرة، حتّى أكثر من موارد اجتماعهما، ولذلك لابدّ من تقديم القاعدة على الاستصحاب حـفظاً لعموم القانون والقاعدة، وعدم تحقّق ما هو مستهجن عند العرف.

وهذا ختام الكلام في بيان النسبة بـين القـاعدة والاستصحاب ووجـه تقديمها.

***

الأمر الرابع: البحث عن بعض تطبيقات القـاعدة والمستفادة مـنها بـعض الأحكام والفروع الفقهيّة، ونتعرّض لها تبعاً للشيخ الأجلّ ﷺ. ولنبدأ بذكر الروايات الواردة التي يستفاد منها ضرب القاعدة الكلّية من الشرع، وهي علىٰ ضربين:

القسم الأوّل: الأخبار العامّة:

منها: رواية زرارة، قال: «قلت لأبي عبدالله ﷺ: رجلٌ شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة.

قال ﷺ: يمضي.

قلت: رجلٌ شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر؟

قال ﷺ: يمضي.

قلت: رجلٌ شكّ في التكبير وقد قرء؟

قال ﷺ: يمضي.

قلت: شكّ في القراءة وقد ركع؟

قال عليه السلام: يمضي.

قلت: شكّ في الركوع وقد سجد؟

قال عليه السلام: يمضي في صلاته، ثمّ قال عليه السلام: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء».

منها: رواية إسماعيل بن جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام:

«إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».

منها: موثّقة ابن بكير، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو».

منها: موثّقة ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره؛ فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه».

القسم الثاني: الأخبار الخاصّة، وهي الواردة في قضايا خاصّة مثل قوله عليه السلام:

«كلّما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فامضه كما هو».

وقوله عليه السلام فيمن شكّ في الوضوء بعدما فرغ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» وغير ذلك.

***

البحث عن حقيقة القاعدتين من الوحدة والتعدّد

الأمر الخامس: يقع الكلام عنه ضمن جهات:

الجهة الأولى: هل مفاد القاعدتين شيء واحد أم أنّ هناك فرق بينهما؟

فلابدّ من النظر تارةً: إلى مرحلة الثبوت والواقع، بأنّه هل يمكن في عالم

الثبوت وحدتهما، أم لابدّ من أن تكونا قاعدتين لجهة التباين بينهما وتنافي اللّحاظ فيهما؟

وأُخرى: إلى مرحلة الإثبات، وما يستفاد من الأدلّة الشرعيّة.

أمّا البحث عن مقام الثبوت ففي مقامين أيضاً:

المقام الأوّل: في أنّه هل لابدّ من تعدّد القاعدتين، وتنافي كلّ منهما مع الآخر؟

المقام الثاني: في أنّه هل يكون إحداهما على فرض جعلها مغنية عن الأُخرى، أم لا؟

أمّا المقام الأوّل: فلابدّ من أن يكون كذلك حتماً؛ لأنّ الموضوع في إحداهما ـ وهي قاعدة التجاوز ـ هو الجزء الملحوظ بشرط لا المشكوك وجوده رأساً، وقد لوحظ الجزء في هذا المقام بذاته وبرأسه في قبال الكلّ الذي له الحكم المستقلّ، ولوحظ الأجزاء فيه بشرط الانضمام والموضوعيّة في الأُخرى ـ أعني قاعدة الفراغ ـ باعتبار الكلّ الموجود في الخارج الذي له الحكم المستقلّ، والمشكوك صحّته وفساده من ناحية احتمال فساد الجزء وعدمه، والجزء قد لوحظ في هذا المقام بشرط انضمام سائر الأجزاء والشرائط إليه، والتنافي الواقع بين الشرطين ـ أعني بشرط، لا وبشرط شيء ـ يمنع عن الجمع بين القاعدتين، وأن تكونا قاعدة واحدة.

فدعوى أنّ إحدى القاعدتين عين الأُخرى، غير مسموعة، هَب أنّ الشرع في مقام الجعل قد جعلهما أو جعل وشرّع إحداهما دون الأُخرى.

وأمّا المقام الثاني: أي أنّه على فرض تنافي القاعدتين وتعدّدهما بحسب

الواقع والثبوت، هل تكون إحداهما مغنية عن الأُخرى وتابع لكيفيّة الجعل، أم يجب ملاحظة موارد القاعدتين.

فإن كان مورد قاعدة التجاوز هو الشكّ في الجزء، أعمّ من أن يكون في أثناء العمل أو في خارجه، تكون القاعدة مستغنيةً عن جعل قاعدة الفراغ لها، سواء كانت مخصوصة بالشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ عنه، أو الشكّ فيها ولو في أثناء العمل؛ لأنّ الشكّ في الكلّ وصحّته ناشئان دائماً من الشكّ في الجزء أو الشرط؛ لأنّ المفروض قيام المكلّف بإتيان جميع الأجزاء ولكنّه برغم ذلك يشكّ في صحّته وفساده لعدم شمول القاعدة لمورد الشكّ عند تحقّق الكلّ برأسه؛ كما لو شكّ في الإتيان بالصلاة رأساً أو عدم الإتيان بها كذلك، فالشكّ حينئذٍ في أصل وجوده وتحقّقه من حيث هو كلّ، والشكّ في الصحّة والفساد لابدّ من أن يكون من جهة الشكّ في الإتيان بالجزء أو بالشرط.

وأمّا لو قلنا بتكفّل قاعدة التجاوز لإصلاح حال الشكّ السببي الذي ينشأ للشك المسبّبي، سواء كان الشكّ السببي في أثناء العمل أو بعد العمل، فلا حاجة حينئذٍ إلى قاعدة الفراغ للاستغناء عنها مطلقاً، سواء اعتبرناها قاعدة خاصّة ببعد العمل أو أعمّ، ولو في أثناء العمل.

وإن كان مورد قاعدة الفراغ، هو الشكّ في صحّة الكلّ، أعمّ من أن يكون الشكّ بعد العمل والإتيان بالكلّ، حتّى يكون الشكّ شكّاً في الصحّة الفعليّة للعمل، أو أن يكون الشكّ في أثناء العمل وقبل الإتيان بجميع الأجزاء، فلابدّ من أن يكون الشكّ، في الصحّة التأهّليّة؛ لعدم إمكان تحقّق صحّة الكلّ الفعليّة إلّا بعد تحقّق الكلّ بجميع أجزائه، فبناءاً على هذا تكون قاعدة الفراغ ـ على فرض

جعلها ـ مغنية عن قاعدة التجاوز، ومعنى إغناء إحدى القاعدتين عن الأُخرى واستغنائنا بها عنها، أنّه على فرض جعل إحداهما كذلك يلغو جعل الأُخرى، وأنّه لا فائدة في جعلها، لا بمعنى اتّحاد القاعدتين في الواقع.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أخيراً أنّ حديث الحكومة، التي عدّها الميرزا النائيني ﷺ في المقام من ثمرات تغاير القاعدتين، ولابديّة تعدّدهما في الواقع ونفس الأمر منظورٌ فيه؛ لأنّ القاعدتان لو كانتا مجعولتان لما هو شكّ في أثناء العمل وبعده، فكلّ منهما يُغني عن الأُخرى، بمعنى أنّ جعل الآخر يعدّ لغواً؛ لأنّ فرض كلّ مورد منهما ملازم مع ورود الأُخرى فيه، ويلزم من ذلك عدم ترتّب فائدة على القاعدة أصلاً.

فتكون النتيجة لغويّة جعل إحداهما دون الأُخرى، ولكن الحكومة متحقّقة دائماً بين الدليلين المجعولين.

ولو كانت القاعدتين مخصوصة كلّ منهما بمورد، كما إذا كانت قاعدة التجاوز مخصوصة بأثناء العمل وإصلاح حال الجزء، وقاعدة الفراغ مخصوصة ببعد العمل وإصلاح حال الكلّ، فلا حكومة أيضاً في البين، لعدم مساس وارتباط بين القاعدتين أصلاً، ولا وصلة ولا اجتماع بين موردهما حتّى تجيئ حكاية الحكومة في البين.

وإن كانتا مختلفتين، فإن كانت قاعدة التجاوز أعمّ من أن يكون شكّها في أثناء العمل أو بعده، وقاعدة الفراغ مخصوصة بما بعد الصلاة، فيثبت فيها عين ما ذكرناه فيما كانت القاعدتين عامّتين، لاستغناء قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ وجعلها مطلقاً.

وإن كان الأمر عكس ذلك بمعنى أخصّية قاعدة التجاوز باختصاصها بأثناء العمل، وأعمّية قاعدة الفراغ بعمومها ولو في أثناء العمل أيضاً، ففي هذا المقام يتطرّق احتمال الحكومة، وتقديم قاعدة التجاوز في مورد الاجتماع على قاعدة الفراغ، ولكن الأمر موكول إلى استفادة ذلك من عالم الإثبات، حيث نبحث عن حكم القاعدتين لاحقاً.

الجهة الثانية: قد ظهر من مطاوي الكلمات السابقة أنّ هناك فرقان آخران بين القاعدتين:

الفرق الأوّل: ضرورة أن يكون الشكّ في قاعدة الفراغ في مفاد كان الناقصة، بمعنى الشكّ في الصحّة والفساد بعد الإتيان بأصل العمل، ولذا لابدّ من أن يكون الشكّ بعد العمل وأصل العمل ظرفاً للشكّ، ومورداً له، ومتعلّقه هي الصحّة والفساد، وهذا بخلاف الشكّ في قاعدة التجاوز حيث لا يلزم من أن يكون كذلك، بل يمكن أن يكون فيها في مفاد كان الناقصة، كما إذا شككنا في صحّة الجزء المأتي به وفساده، وفي مفاد كان التامّة كما إذا شكّ في أصل الإتيان بالجزء أو الشرط.

وإن شئت فقل: إنّ الشكّ في الصحّة والفساد لابدّ من أن يكون ناشئاً من الشكّ في وجود الجزء أو الشرط، والشكّ في صحّة الجزء وعدمها لابدّ من أن يكون ناشئاً إمّا من جهة الشكّ في أصل وجود جزئه ـ أي جزء أصل العمل ـ أو في وجود شرط ذلك الجزء، فالشكّ في قاعدة التجاوز يكون دائماً بمفاد كان التامّة، وراجع إليه بخلاف قاعدة الفراغ؛ لأنّ الشكّ فيها يكون دائماً بمفاد كان الناقصة، ولا مشاحّة في ذلك.

الفرق الثاني: أنّ الشكّ في قاعدة الفراغ دائماً يكون بعد التجاوز عن أصل العمل، حيث بعد ذلك نشكّ في صحّته وفساده بمفاد كان الناقصة، فمعنى التجاوز والفراغ فيها التجاوز عن أصل العمل المأتي به، والفراغ والشكّ في قاعدة التجاوز بمفاد كان التامّة يكون في أثناء العمل، وحيث نشكّ في أصل الوجود والتحقّق، فلا معنى للتجاوز عن أصل العمل والفراغ عنه، ولذا يكون معنى التجاوز فيها التجاوز عن محلّ المشكوك.

نعم، لو كان الشكّ في الصحّة والفساد بالنسبة إلى الجزء بمفاد كان الناقصة، فحاله حينئذٍ يكون حال الكلّ من حيث أنّ الشكّ قد تعلّق بالصحّة والفساد، والتجاوز حينئذٍ تجاوز عن نفس الجزء.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه بمقتضى الخصوصيّات المذكورة، لابدّ من الحكم بتعدّد القاعدتين في الواقع ومرحلة الثبوت وعدم إمكان الجمع بينهما بجامع واحد.

هذا تمام الكلام في مرحلة الثبوت والواقع.

أمّا في مرحلة الإثبات والدليل: فلأصحابنا ثلاثة أقوال في هذه المرحلة:

القول الأوّل: إنّ المستفاد من الأخبار خصوص قاعدة الفراغ.

القول الثاني: إنّ المستفاد من الأخبار خصوص قاعدة التجاوز.

القول الثالث: إنّ المستفاد من الأخبار كلتا القاعدتين.

وبالتالي ينبغي البحث عن مدلول الأخبار وأنّ الأخبار تفيد إحداهما بالخصوص أو كلاهما معاً، أو أنّ القاعدتان مستفادتان من العموم الوارد في بعض الأخبار الدالّة على كلتا القاعدتين معاً، بمعنى أنّ الوارد في الأخبار كبرى واحدة

حيث يستفاد منهما كلتا القاعدتين أم لا؟

فنقول: أمّا القول الأوّل فممنوع لظهور أخبار عديدة منها رواية إسماعيل بن جابر في دلالتها على قاعدة التجاوز وما يتعلّق به ممّا يؤدّي إلى تصحيح العمل العبادي كما في الأجزاء وغيرها من الأُمور الدخيلة في الصلاة كالأذان والإقامة والتكبيرة والقراءة والركوع والسجود وغيرها، كما أنّ القول الثاني واستفادة خصوص قاعدة التجاوز من الأخبار أيضاً ممنوع لمخالفته مع ظهور عديد من الأخبار كما هو الحال في موثقة ابن بكير المرويّة عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مقضى فامضه كما هو».

فقوله عليه السلام: (ممّا قد مضىٰ) و (فامضه) ظاهران في أنّ المكلّف قام بإحضار أصل العمل ثمّ بعدما فرغ منه شكّ في صحّته وفساده من جهة النقيصة والزيادة في بعض الأجزاء.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وكذلك يستفاد القاعدة من موثّقة ابن أبي يعفور الوارد فيها قوله:

«إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء».

فإنّه بعد قيام الإجماع علىٰ عدم اعتبار قاعدة التجاوز في أثناء العمل بالنسبة إلى الطهارات الثلاث، فلا مجال إلّا من إرجاع الضمير في (غيره) إلى أصل الوضوء، لا إلى الشيء المشكوك منه، فالموثقة لابدّ من اختصاصها بقاعدة الفراغ ودلالتها عليها، وإلّا لزم تخصيص المورد المستهجن قطعاً.

فالقول بأنّ المستفاد من الروايات بأجمعها هو قاعدة الفراغ وحدها، أو قاعدة التجاوز بخصوصها مردودٌ قطعاً.

ثمّ يقع الكلام أوّلاً: في أنّه هل يمكن أن يستفاد من بعض الروايات قاعدة التجاوز فقط كما في رواية زرارة وإسماعيل بن جابر ومن سائر الروايات الواردة قاعدة الفراغ، مع فارق أنّ قاعدة الفراغ عامّة شاملة لجميع موارد الفراغ عن العمل، سواء في باب الصلاة أو غيرها، وقاعدة التجاوز مخصوصة بباب الصلاة فقط، لورود أدلّة التعبّد فيه بخصوصه، وهذا ما سوف نبحث عنه قريباً.

وثانياً: في أنّ المستفاد من الأدلّة بأجمعها هي قاعدة التجاوز فقط، كما عليه الشيخ﵀، حيث أعاد جميع موارد الشكّ في الصحّة ـ أعني موارد قاعدة الفراغ ـ إلى الشكّ في الوجود، ومفاد قاعدة التجاوز بقوله الشكّ في الصحّة أيضاً بمعنى الشكّ في وجود الصحيح.

وثالثاً: في أنّ المستفاد منها بأجمعها قاعدة الفراغ فقط، كما تكفّل لبيانه الميرزا النائيني﵀، وقد أجاب عن الإشكالات الخمسة التي أقامها لاستحالة الجمع بين القاعدتين بعنوان جامع بينهما.

وقال في المقام: بأنّه من البعيد أن تكون الكبرى الواردة في أخبار الباب مع قرب التعابير الواردة فيها متعدّدة، بل الإنصاف أنّها قاعدة واحدة مضروبة لبيان حكم الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، ورفع التنافي بين لحاظي الجزء والكلّ، بأنّ الشارع في مقام جعل القاعدة لاحظ الكلّ الذي له الحكم الاستقلالي، وحكم عليه بعدم الالتفات بالشكّ في صحّته وفساده، وأنّ عليه الحكم بصحّة العمل الصادر منه، وبعد ذلك نزّل الجزء المشكوك الذي لا يكون له الحكم مستقلاً في قِبال الكلّ وحكمه، منزلة الكلّ في عدم الالتفات بالشكّ فيه أيضاً، فلموضوع الحكم بعدم الالتفات ـ أعني الشيء المشكوك المتجاوز عن نفسه ـ مصداقان:

أحدهما: مصداق حقيقي وجداني وهو الكلّ، لأنّه بنفسه وبلا حاجة إلى التنزيل الشرعي كلّ وموضوع للحكم بعدم التفات.

والآخر: مصداق تنزيلي تعبّدي، وهو الجزء، لكونه منزّلاً بالتعبّد الشرعي منزلة الكلّ، وبعد ذلك يصبح موضوعاً للحكم بعدم الالتفات.

وبالجملة: بعد تنزيل الشارع الجزء منزلة الكلّ الذي له الحكم الاستقلالي، وقد شكّ في صحّته وفساده يكون الموضوع للحكم بعدم الالتفات بالنسبة إلى الشكّ في الصحّة والفساد واحداً، وهو الشيء المشكوك فيه.

وبذلك أجاب ﷺ عن أهمّ الإشكالات الخمسة الواردة في المقام وهو التباين بين لحاظي الجزء والكلّ، وسيجيء أجوبة الإشكالات الباقية آنفاً إن شاء الله تعالى.

أقول: وأمّا ما ذكره ﷺ فهو منظورٌ فيه:

أمّا أوّلاً: ففي أصل المدّعى، من كون القاعدة المستفادة من الروايات هي قاعدة الفراغ فقط؛ لأنّه مخالف لظهور بعض الروايات الواردة في قاعدة التجاوز قطعاً، كرواية زرارة وإسماعيل بن جابر، ولا ينبغي ارتكاب ذلك الخلاف، وطرد ظهور الرواية بمجرّد استبعاد أن تكون الكبرى المجعولة في الروايات متعدّدة، والتقبّل للمحاذير الكثيرة المستلزمة لكلامه ﷺ، بتوهّم أنّ الإنصاف يقضي بكون الكبرى الواردة في تلك الروايات واحدة.

وأمّا ثانياً: فمن جهة عدم تطرّق هذا الكلام في جميع موارد الشكّ في الجزء؛ لأنّ الموضوع في الحكم بعدم الالتفات في الكبرى الكلّية والقاعدة المضروبة، هو الكلّ الذي يكون ذا حكم مستقلّ مشكوكاً في صحّته وفساده،

ومعنى عدم الالتفات حينئذٍ هو عدم الاعتناء باحتمال الفساد والبناء على الصحّة، فإذا كان مثل هذا الشكّ متحقّقاً في ناحية الجزء أيضاً، بمعنى الشكّ في صحّته وفساده بعد تحقّقه، فلتنزيله منزلة الكلّ مجال؛ لأنّه تكون حينئذٍ في ناحية الكلّ كبرى مجعولة، وبعد التنزيل يصبح الجزء أيضاً مصداقاً لموضوعها ومحكوماً بذلك الحكم.

وأمّا إذا شكّكنا في أصل وجود الجزء لا في صحّته وفساده، فلا يكون التنزيل مفيداً ومؤثّراً؛ لأنّه ليس في ناحية المنزّل عليه كبرى مجعولة حينئذٍ، وليس الكلّ إذا شكّ في أصل وجوده محكوماً بعدم الالتفات بالنسبة إلى ذلك الشكّ، فتنزيل الجزء منزلة الكلّ حينئذٍ يكون بلا فائدة وثمرة، لعدم إحراز الصغرى فيما هو بصدد بيانه واستفادته من الأخبار.

نعم، يكون الكلّ محكوماً بعدم الالتفات إلى الشكّ في أصل وجوده، إذا كان الشكّ واقعاً خارج الوقت، وهو أيضاً في الحقيقة شكّ بعد تجاوز المحل؛ أعني محلّه الموقّت له شرعاً.

وأجاب عن الإشكال الأوّل: وهو كون المفاد في قاعدة التجاوز بمفاد كان التامّة، وأنّ الشكّ في أصل الوجود، وكون المفاد في قاعدة الفراغ مفاد كان الناقصة والشكّ في صحّة الموجود وفساده، واستحالة الجمع بين الشكّين؛ أجاب عنه بأنّ الشكّ مطلقاً في الوجود، أمّا في قاعدة التجاوز فالمفروض أنّه كذلك، وأمّا في قاعدة الفراغ فلأنّ الشكّ في الكلّ من حيث هو كلّ ومستجمعٌ للأجزاء والشرائط، ناشٍ من الشكّ في وجود الجزء أو الشرط، فالشكّ في وجود الكلّ من حيث هو كلٌّ راجع إلى الشكّ في أصل الوجود أيضاً، فالشكّ والمشكوك في

الجميع واحد، وهو الشكّ في أصل الوجود فقط.

ويرد عليه أوّلاً: إنّه مخالف للظهور القطعي في بعض الروايات المتكفّلة لإصلاح حال الشكّ من حيث أنّه شكّ في الصحّة والفساد، والكبرى المجعولة في ذلك المقام قاضية بمقتضى ظهور الكلام بوجوب البناء على الصحّة، لا على وجود الجزء أو الشرط المشكوك.

وثانياً: أنّ صدور هذا الجواب منه﵇ يعدّ من الغرائب حقّاً، إذ في جواب الإشكال الأوّل كان﵇ بصدد إرجاع قاعدة التجاوز إلى قاعدة الفراغ، وإدخال الجزء في الكلّ في الحكم عليه، ومقتضى بيانه في الجواب السابق إصلاح حال الشكّ من حيث أنّه شكّ في الصحّة والفساد، بخلاف ما أجاب عن الإشكال في المقام، لإرجاعه قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز بمقتضى جوابه، وإلحاق الكلّ بالجزء في الشكّ في أصل الوجود، وإصلاح حال الشكّ من حيث أنّه شكّ في أصل الوجود. ومجرّد التعبير عن الشكّ في الصحّة والفساد اللّتان تكونان مفاد كان وليس الناقصتين، بالشكّ في وجود الصحيح، لا يكون مؤثّراً ومفيداً في المقام؛ لأنّه مجرّد تغيير في العبارة، والشكّ في وجود الصحيح أيضاً هو الشكّ في مفاد كان وليس الناقصتين، لا الشكّ في مفاد كان وليس التامّتين.

وأجاب عن الإشكال الثالث: وهو ثاني التجاوز المراد في قاعدة التجاوز مع التجاوز المقصود في قاعدة الفراغ؛ لأنّ التجاوز عن الشيء في قاعدة التجاوز لا يمكن أن يكون تجاوزاً عن نفس ذلك المشكوك؛ لأنّ المفروض وقوع الشكّ في أصل وجوده وتحقّقه، ولذلك لا يصحّ أن يأمر الشارع المكلّف بعدم الاعتناء بالشكّ فيه، وإلغائه في ناحيته إذا تجاوز عن نفسه، فلابدّ من تصحيح الكلام صوناً

لكلام الحكيم عن اللّغويّة، بأن يقال إنّ المراد من التجاوز في المقام، هو التجاوز عن محلّ الشيء المشكوك وجوده بمفاد كان التامّة، وذلك بخلاف التجاوز المعتبر في قاعدة الفراغ؛ لأنّه تجاوز عن نفس الشيء المتحقّق والمشكوك في صحّته وفساده بمفاد كان وليس الناقصتين؛ لأنّ المفروض تحقّق العمل ووجوده في الخارج أوّلاً ومن ثَمَّ قيام الشكّ في أنّه وجد وتحقّق صحيحاً تامّاً واجداً لجميع الأجزاء والشرائط أم لا، بعد أصل التحقّق والمضيّ والفراغ عن العمل، ولا يمكن إرادة هذين المعنيين ـ أعني التجاوز عن نفس الشيء المشكوك، والتجاوز عن محلّه، والشكّ في نفس ذلك الشيء ـ بلفظ واحد، مثل قوله: (بعدما جاوزت عنه)، أو (إنّما الشكّ في شيء لم تجزه).

وبالجملة: جوابه عن الإشكال قائم على أنّه بعد التعبّد والتنزيل، يكون المراد من التجاوز في مورد الشكّ في أبعاض الصلاة وأجزاءها بمفاد كان وليس التامّتين، وفي مورد الشكّ في الصحّة والفساد بعد تحقّق أصل العمل بمفاد كان وليس الناقصتين شيئاً واحداً، وهو التجاوز عن نفس العمل، وقد أُسند التجاوز إلى نفس العمل المشكوك. غاية الأمر يكون الإسناد:

تارةً: حقيقيّاً، وهو مورد الشكّ في الصحّة والفساد بمفاد كان وليس الناقصتين، بعد فرض تحقّق أصل العمل ومضيّه، ولذا يكون الخروج والتجاوز حقيقة عن نفس العمل.

وأُخرى: يكون التجاوز مسنَداً إلى نفس المشكوك أيضاً، ولكن إسناداً مجازيّاً كناية عن محلّ الشيء.

أقول: لا يخفى النظر في هذا الجواب أيضاً، إذ لا حاجة لمثل هذه التكلّفات،

وارتكاب خلاف الظهور في الروايات، ومجرّد استبعاد أن تكون الكبرى المجعولة في الروايات لبيان القاعدتين، لا يوجب ولا يصحّح ارتكاب خلاف ما هو المقرّر عرفاً في طرق المحاورة، ولو كان تكفّل الكبريات المذكورة لبيان القاعدتين خلافاً للظهور الواقع في الكلام، فحمل الروايات على بيان قاعدة واحدة أيضاً خلاف الظهور لما ذكر. بل اقتضاء الجمع بين الروايات الواردة، وما حكم فيه بسلوك طرق المحاورة المقرّرة عرفاً هو إسناد التجاوز إلى نفس الشيء المشكوك حقيقةً، ولا حاجة إلى ارتكاب مجاز وتقدير وحذوف في نصّ الأخبار.

نعم، حيث أنّ بعض الموارد يعدّ مصداقاً حقيقيّاً للمتيقّن من قاعدة التجاوز وما شكّ في أصل وجوده وتحقّقه في موارد القاعدة المذكورة، التي قد جعلت بمضمون الأخبار الواردة في باب الصلاة فقط، فلا يمكن أن يكون المراد من التجاوز، التجاوز عن نفس المشكوك، فلابدّ من أن يكون الإسناد في خصوص هذه الروايات الدالّة على جعل قاعدة التجاوز مجازياً، وذلك لأجل حفظ ظهور سائر الروايات الواردة في إسناد التجاوز إلى نفس المحل المشكوك صحّته وفساده، ولا داعي لارتكاب خلاف الظهور في جميع الروايات، وإرادة الأعمّ من التجاوز عن نفس العمل المشكوك فيه، بمفاد كان وليس الناقصتين، والتجاوز عن محلّ الجزء المشكوك أصل تحقّقه ووجوده بمفاد كان وليس التامّتين.

وأجاب عن الإشكال الرابع: وهو دعوى قيام التنافي الواقع بين القاعدتين في صورة الشكّ في أبعاض الصلاة أثناء العمل، كما إذا ركع وشكّ في القراءة مثلاً، بأنّ مقتضى قاعدة التجاوز هو عدم الاعتناء بالشكّ، وكونه ملغى بحكم الشرع، ومقتضى قاعدة الفراغ لزوم الاعتناء به، وعدم اعتباره لاغياً بنظر الشرع، لصدق

التجاوز عن المحلّ، والدخول في الغير في الأُولى، والشكّ في أثناء العمل وقبل مضيّه، والفراغ عنه في الثانية بحكومة قاعدة الفراغ الجارية في أثناء العمل، والمتكفّلة لتصحيح أبعاض الصلاة التي نعبّر عنها بقاعدة التجاوز، والحاكمة على قاعدة الفراغ الجارية بعد الفراغ عن العمل؛ لأنّها أصلٌ متكفّل لإصلاح حال الشكّ السببي.

وفيه: أنّه لا معنى لدعوىٰ قيام الحكومة في المقام أصلاً؛ لأنّ منطوق دليل قاعدة الفراغ دالّ على جعل القاعدة في خصوص بعد الفراغ عن العمل، ومفهومه كاشف عن عدم جعلها قبله، باعتبار أنّ أمر في تلك الحالة منوطة لقاعدة الاشتغال المقتضية للإتيان بالمشكوك، وليس في ناحية مفهوم القاعدة جعلٌ ودليلٌ حتّى يأتي فيه البحث عن حكومة إحداها على الأُخرى، فإنّ صريح منطوق قاعدة التجاوز دالّ على إلغاء الشكّ في خصوص باب الصلاة، والنسبة القائمة بين منطوق هذه القاعدة ومفهوم تلك القاعدة هي عموم وخصوص مطلق دون الحكومة، ومقتضى أظهريّة هذا المنطوق الخاصّ عن ذلك المفهوم العام، لزوم تقديم منطوق قاعدة التجاوز في أثناء الصلاة.

وبالجملة: كما أنّ لكلا منطوقي القاعدتين ومفهوميهما مورد اجتماع ـ وهو مورد الشكّ في أبعاض الصلاة بعد العمل في حال التعقيب مثلاً، حيث يعدّ مورد شمول منطوق قاعدة التجاوز ومنطوق قاعدة الفراغ، ومورد الشكّ في أبعاض العمل حين العمل وقبل التجاوز عن ذلك الشيء المشكوك، حيث يعدّ شاملاً لمورد مفهوم قاعدة التجاوز ومفهوم قاعدة الفراغ ويقتضي لزوم الاعتناء بالشكّ فيه بمقتضى كلا المفهومين، وعدم لزوم الاعتناء بالشكّ في الصورة الأُولى

بمقتضى كلا المنطوقين ـ فكذلك لكلّ من منطوقي القاعدتين ومفهوميهما مورد افتراق، وهو مورد اجتماع منطوق قاعدة التجاوز ومفهوم قاعدة الفراغ، ولكن ليس المفهوم في المقام دليلاً على حكمٍ مجعول ليقتضي ذلك ملاحظة نسبة الحكومة بينه وبين منطوق الآخر، بل هو كاشف عن عدم جعل أصلاً حين العمل وقبل الفراغ عنه، وليست القاعدة المجعولة في أثناء الصلاة إلّا قاعدة التجاوز وحدها، وليست هي حاكمة على عدم جعل قاعدة الفراغ.

هذا فيما إذا كانت قاعدة التجاوز مخصوصة بالشكّ في أثناء العمل في باب الصلاة. وأمّا لو اعتبرناها عامّة تشمل الشكّ بعد العمل في أبعاض ذلك العمل أيضاً، فاعتبار تحقّق نسبة الحكومة بينهما صحيحٌ، إلّا أنّه يلزم منه سقوط قاعدة الفراغ في باب الصلاة بالمرّة ولغويّة جعلها فيه.

أقول: إنّ الجواب الرابع الذي نقله شيخنا الأُستاذ دام ظلّه ونسبه لشيخه المحقّق﵀ جواباً عن الإشكال الرابع إنّما نقله عن مجلس درسه سماعاً، دون تقريراته المطبوعة، حيث جاء في تقريرات العلّامة الكاظمي﵀ وجهاً آخر للجواب وهو:

إنّه لم يتحقّق موضوع لقاعدة الفراغ في أثناء العمل والصلاة؛ لأنّ الشكّ في الكلّ لا يصدق إلّا بعد المضيّ والفراغ عنه، لأنّ الصادق في أثناء العمل ليس إلّا التجاوز عن الجزء المشكوك الذي هو موضوع لقاعدة التجاوز فقط دون الفراغ عن أصل العمل الذي هو موضوع لقاعدة الفراغ.

قلنا: هذا الجواب أيضاً لا ينفع في المقام أصلاً؛ لأنّ الإشكال ليس من ناحية التنافي بين منطوقي القاعدتين، حتّى يقال بانتفاء موضوع أحد المنطوقين

في المقام، وأنّه لا تنافي في البين، بل التنافي واقع بين مفهوم إحدى القاعدتين ومنطوق الأُخرى؛ لأنّ عدم قيام الموضوع لمنطوق إحدى القاعدتين، لا يوجب زوال مفهومه، ومع وجوده يكون معارضاً مع منطوق الآخر، ولو كان كلّ من المنطوقين جارياً والمورد مصداقاً لهما لما كان بينهما تناف، مع قطع النظر عن تقدّم أحدهما على الآخر من باب الحكومة. فسبب التنافي هو مصداقيّة المورد لمنطوق إحدى القاعدتين ولمفهوم القاعدة الأُخرى، واللّازم هو علاج هذا المفهوم لا دفع تطرّق منطوقه.

ويالله العجب ما الداعي لارتكاب هذه الأُمور والتكلّفات، مع ورود الأخبار العديدة الدالّة على جعل كلتا القاعدتين، ومقتضى الحمل بينهما ـ بناءً على ما هو المتعارف من طرق المحاورة عرفاً ـ هو استفادة عموم حجّية قاعدة الفراغ لجميع الموارد، سواء كان في باب الصلاة أو غيرها، بعد الفراغ عن أصل العمل ومضيّه، واستفادة جعل قاعدة التجاوز وحجّيتها في نصوص باب الصلاة بالنسبة إلى الشكّ في أبعاضها في أثناء العمل فقط، لأنّ ذلك مقتضى عدم الجمع بين القاعدتين، وعدم إمكان اتّحادهما في الواقع ونفس الأمر، وحفظ ظهور الكلمات الواردة في الروايات.

هذا، ولو لاحظنا الروايات الواصلة المتكفّلة لإصلاح حال الشكّ بالنسبة إلى أبعاض العمل المركّب، نرى اختصاص الجميع بباب الصلاة فقط، وحفظاً لظهور الكلام مع القرائن المحتفّة به، تخصّ الكبرى الواردة في ذيلها أيضاً بالصلاة تخصيصاً ابتدائيّاً ومن أوّل الأمر، من قبيل (ضيّق فم الركية) وإن كنّا نستفيد عمومه بالنسبة إلى أبعاض الصلاة وأفعالها وأفعال آدابها وسننها المتقدّمة والمتأخّرة.

الأمر الثاني: لا يخفى أنّه بناءً على ما هو التحقيق والوجه الصحيح، الذي ذكرناه في وجه الجمع بين الروايات الواردة في الباب، أنّ المستفاد منها جعل قاعدتين في المقام:

إحداهما: متكفّلة لإصلاح حال الشكّ في الصحّة والفساد بمفاد كان وليس التامّتين، بعد الفراغ عن العمل ومضيّه، سواءً كان الشكّ الحال في عمل عبادي كالصلاة والوضوء أو غيرهما من سائر الأعمال المركّبة، ذوات الأبعاض المتعدّدة، والتي جعلت لها أحكام مستقلّة بخلاف تلك الأبعاض.

والأُخرى: متكفّلة لإصلاح حال الشكّ في أصل الوجود بالنسبة إلى أبعاض العمل المركّب، ولكن في خصوص باب الصلاة، بناءً على ما استفدناه من تكفّل جميع الروايات الواردة المربوطة بقاعدة التجاوز لإصلاح حال الشكّ في خصوص ذلك الباب، وتخصّص تلك القاعدة المجعولة من أوّل الأمر به، من قبيل قولهم (ضيّق فم الركيّة).

وبالجملة: بناءً على هذا، لا ينبغي الكلام كليّاً في اعتبار المحلّ وعدمه وبيان المراد من المحلّ المعتبر، بل لابدّ من التفكيك بين القاعدتين وبيان موردهما والعناوين المأخوذة فيهما حتّى يتّضح الأمر، **فنقول:**

العناوين الواردة في أخبار قاعدة الفراغ، هي عناوين: المضيّ، والفراغ، والقيام من الوضوء، والفراغ عنه، والدخول في الغير، والخروج عمّا شكّ فيه، وبعد التوضّؤ والانصراف عن الصلاة وبعد التسليم للصلاة.

ولا يخفى أنّ المحصّل والمرجع فيها هو عنوان المضيّ والفراغ، بحيث يصدق أنّه مضى العمل وفرغ منه وشكّ في صحّته وفساده، ولا إشكال أنّ هذا

العنوان يحصل بتحقّق معظم الأجزاء، ولو كانت تلك الأجزاء المتحقّقة فاقدة لاحتمال تحقّق الجزء الأخير من العمل، سواء كانت في باب الصلاة أو غيرها.

أمّا في غير باب الصلاة، فلا إشكال في ذلك من صدق عنوان المضيّ والفراغ بمجرّد تحقّق معظم الأجزاء فيه، لعدم توهّم اعتبار خصوصيّة للجزء الأخير فيه، إلّا على احتمال في غاية الضعف كما سيأتي بيانه.

وأمّا في خصوص باب الصلاة، فربما يتوهّم عدم جريان القاعدة في باب الصلاة، إذا كان الجزء الأخير منها ـ أي التسليمة ـ مشكوك التحقّق، لأخذ عنوان (بعدما سلّمت) في الرواية الواردة في كتاب «دعائم الإسلام»، و(بعدما انصرفت) في الروايات الجعفريّات المنقولة في «المستدرك» عن كتاب «الأشعثيّات» وقد عُبّر عن جميعها بلفظ الانصراف في الأخبار من التسليم المعتبر.

أقول أوّلاً: دعوى استفادة اعتبار تلك الخصوصيّة، أي احتياج جريان القاعدة بعدم الشكّ في التسليمة، بعد تحقّق معظم الأجزاء من الأخبار.

ممنوعة؛ لأنّ اللفظتان واردتان في «دعائم الإسلام» و«الأشعثيّات»، ومؤلّفاهما ينقلان الأخبار غالباً بالمضمون والمعنى، سيّما صاحب كتاب «دعائم الإسلام» لابتلائه بالتقيّة، ووقوعه في عصر الفاطميّين الإسماعيليّين. وبناءاً على هذا من المحتمل أنّهما عبّرا عن الفراغ والمضيّ بالتسليم والانصراف عن الصلاة، من باب أنّه إحدى مصاديق العنوانين المذكورين، فمن المحتمل أنّ كلمات الخبرين صادرة منهما ولا تعدّ ألفاظهما كلمات الإمام عليه السلام.

وثانياً: لو سلّمنا كون العبارات المنقولة أيضاً من الأئمّة عليهم السلام، وليستا من أصحاب الكتابين أو تفسير منهما. فاستفادة تلك الخصوصيّة أيضاً ممنوعة، ومن

المحتمل أنّه صدر من الإمام عليه السلام من باب أنّه إحدى مصاديق الفراغ والمضيّ بعد تحقّق معظم الأجزاء.

وثالثاً: حتّى لو سلّمنا كون العبارات صادرة من الإمام، وقصد بها إفهام تلك الخصوصيّة، فلا اعتبار بهما لأنّ كتابا الدعائم والأشعثيّات ساقطان من جهة الاعتبار، لضعفهما من جهة إرسال الروايات فيها، فاعتبار تحقّق الجزء الأخير ـ أي التسليمة ـ في الصلاة وإحرازه، وعدم الشكّ فيه في حجّية القاعدة وجريانها وتكفّلها لإلغاء الشكّ ممنوعٌ جدّاً.

وأخيراً: وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قد يُقال في المقام باعتبار تحقّق الجزء الأخير في كلّ عمل مركّب ذي أبعاض وشروط، قياساً لكلّ عمل في باب الصلاة، وادّعاء أنّ أخذ الجزء الأخير ـ أي التسليمة ـ والانصراف في ذلك الباب من جهة اعتباره في كلّ الأعمال المركّبة ذوات الأحكام المستقلّة، وظهور الضعف من جهة عدم تماميّة الدعوى المذكورة في باب الصلاة، فضلاً عن ملاحظته مرآتاً لسائر الأعمال الباقية.

وبالجملة: فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ العنوان المعتبر في القاعدة المبحوثة عنها في المقام، هو المضيّ والفراغ عن معظم أجزاء العمل والشكّ في صحّته وفساده بمفاد كان وليس الناقصتين.

وبناءً على هذا، إذا فرغ المكلّف عن أصل العمل، وتجاوز عن محلّ العمل، فليس في المقام حينئذٍ مجال للبحث عن محلّ المشكوك، لعدم اعتبار المحلّ، وعدم أخذه لا في الدليل اللفظي ولا في الدليل العقلي.

البحث عن العناوين الواردة في أخبار قاعدة التجاوز

وأمّا العناوين الواردة في أخبار قاعدة التجاوز: هي عنوان (الخروج عن الشيء والدخول في غيره) و(التجاوز عن الشيء والدخول في غيره) و(الدخول في حالة أُخرى والأخذ بالمستأنف). ومحصّل جميع هذه العناوين ومرجعها إلى التجاوز والخروج عن الجزء المشكوك والدخول في غيره، ولكن حيث أنّ القاعدة حجّة في مورد الشكّ في أصل الوجود والتحقّق بالنسبة إلى أبعاض الصلاة وآدابها وسننها المتقدّمة والمتأخّرة، بناءاً على ما استفدناه من الأخبار الواردة، فإنّه عند الشكّ في أصل التحقّق والوجود لا معنى للتجاوز والخروج من نفس الجزء المشكوك، فلابدّ من باب دلالة الاقتضاء ـ صوناً لكلام الحكيم عن اللّغويّة ـ أن يكون المراد هو التجاوز والخروج عن المحلّ المشكوك، أي المحلّ المرتّب المقرّر الشرعي الذي لاحظه الشرع بين الأبعاض والأجزاء والآداب، بحيث لو اعتنى المكلّف بالشكّ واحتمل عدم الإتيان قام بإحضار المشكوك المرتّب عليه، لزم عليه الإتيان بالمرتّب أيضاً وإلّا لزم الاختلال في النظم المعتبر في الصلاة، ومع هذا لا يخلو أمر الإتيان به، من احتمال وقوع زيادة في الصلاة وعدمه من احتمال وقوع النقيصة فيها، فمورد القاعدة هو الشكّ في أصل وجود الأبعاض والآداب من الصلاة بعد التجاوز عن محلّه المقرّر له شرعاً، والدخول في غيره المرتّب عليه طبقاً على الترتيب المقرّر الشرعي.

أقول: بناءاً على ما ذكرناه سابقاً من تضييق دائرة الموضوع والحكم من أوّل الأمر، والتخصيص الابتدائي، أنّ الحكم مخصوص بباب الصلاة، أبعاضها وآدابها وسننها المتقدّمة والمتأخّرة فقط، ولا تشمل جميع الموارد التي نشكّ في أبعاض

كلّ عمل مركّب حتّى الوضوء.

والدليل علىٰ ذلك نفس الروايات الواردة في المقام، وحيث أنّها متكفّلة لبيان الترتيب الملحوظ في المقام، ولابدّ من أن يكون المحلّ المعتبر، المحلّ الشرعي المقرّر بين المرتّب والمرتّب عليه في باب الصلاة، حيث أنّ استفادة اعتبار المحلّ والتجاوز منه والخروج عنه بحكم العقل، الذي يعدّ دليلاً لبّياً وليس فيه إطلاق لفظي حتّى يتمسّك بذيله الساري لتعميم المحلّ الشرعي والعادي، فلابدّ من اعتبار المحلّ وأخذه بالمقدار المتيقّن وهو ذلك المحل.

ولا مجال لتوهّم اعتبار المحلّ العادي، لأنّ ذلك أوضح من أن يحتاج إلى البيان؛ لأنّ اعتبار المحلّ:

إن كان بالنسبة إلى قاعدة الفراغ، فقد ذكرنا سابقاً بعدم دخالة المحلّ واعتباره فيها، ولا كلام له فيها أصلاً.

وإن كان بالنسبة إلى قاعدة التجاوز المخصوصة بباب الصلاة، فإنّه لا دلالة فيها على المحلّ العادي لكي يقتضي اعتباره؛ لأنّ الأبعاض والآداب والسنن في باب الصلاة قد قرّرت لها محالّ معيّنة شرعاً، ويجب الإتيان بها طبقاً على الوظيفة المقرّرة، ولا يكون الإتيان بالركوع والسجود بعد القيام بحسب العادة حتّى يتخلّف، بل إنّ الشارع بحكمه رتّب هذه الأُمور واعتبر بعضها متقدّماً على الآخر، فينبغي مراعاة ذلك.

وبالجملة: لا مجال لاعتبار المحلّ، فضلاً عن العادي منه في قاعدة الفراغ، أمّا اعتباره في قاعدة التجاوز ـ على ما ذكر سابقاً ـ فإنّه مخصوص بالشرعي منه، لعدم مجال للمحلّ العادي منها، مضافاً إلى ما ذكرناه من أنّ أخذ المحلّ واعتباره

إنّما هو بحكم العقل وبمقتضى لبّية الدليل الذي لابدّ فيه من الاكتفاء بالقدر المتيقّن وهو المحلّ الشرعي.

مع أنّه لو اعتبر ذلك المحلّ أيضاً لما استقرّ حجر على حجر، ولزم منه تأسيس فقه جديد، وبالتالي فما يظهر من كلمات بعض أصحابنا﵀ من اعتبار المحلّ العادي، لعلّه في غير محلّه، ومبنيّ على عدم التحقيق في المسألة.

وأمّا المحلّ العقلي والعرفي في بعض موارد الاحتياج إليه، كما في أبعاض الأبعاض، فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله في الأمر الثالث.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ القاعدة حجّة وملغية للشكّ، إذا كان في أصل وجود أبعاض من الصلاة وآدابها وسننها المتقدّمة والمتأخّرة، بلا فرق بين الأبعاض، بل تجري حتّى لو كان المشكوك تحقّقه هو الجزء الأخير من الصلاة؛ أي التسليمة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموارد المشكوك جريان القاعدة فيها

قيل إنّه يشكل جريان القاعدة المذكورة في بعض الموارد، ولا يجري في بعض الصور وذلك من جهة عدم اجتماع شرائط جريان القاعدة، ولتوضيح ذلك، وبيان موارد اقتضاء جريان القاعدتين، وحكومة إحداهما على الأُخرى على فرض الجريان، وموارد عدم اقتضاء الجريان لكلتيهما أو لإحداهما دون الأُخرى في مورد الشكّ في الجزء الأخير أي التسليمة في الصلاة، **نقول:**

إنّ موارد الشكّ في التسليمة، لا يخلو من صور:

الصورة الأُولى: الشكّ في التسليمة في حال الاشتغال بالتعقيب، أي الذكر

الذي قد قرّر محلّه شرعاً بعد التسليم في الصلاة.

أقول: لا إشكال في اقتضاء الجريان لكلتا القاعدتين، وحكومة قاعدة التجاوز في المقام لكونها أصلاً سببيّاً ملغيّاً للشكّ السببي عن البين.

أمّا اقتضاء الجريان لقاعدة التجاوز، فلأنّه الشكّ متحقّق في أصل تحقّق بعض من أبعاض الصلاة، بعد التجاوز والخروج عن محلّه الشرعي، والدخول في غيره المرتّب عليه بحكم الشرع؛ لأنّ محلّ التعقيب قد قرّره الشارع بعد التسليم، فإذا رأى المصلّي نفسه في حال الاشتغال بالتعقيب، صدق عليه أنّه قد تجاوز وخرج عن محلّ المرتّب عليه، المشكوك أصل وجوده وتحقّقه، وقد دلّت الروايات الواردة على حجّية القاعدة في موارد الشكّ في أبعاض الصلاة وآدابها وسننها المتقدّمة والمتأخّرة، بمقتضى إدراج الشكّ في الأذان والإقامة في موارد القاعدة، والحكم بعدم الاعتناء بالشكّ، واحتمال عدم الإتيان فيهما، واستفادة إدخال السنن والآداب المتأخّرة المترتّبة عن الصلاة، في حكم أبعاضها، عن الموضوع العام المأخوذ في الحكم بعدم الاعتناء في ذيل الرواية.

لا يقال: مقتضى الاقتصار علىٰ مورد الرواية، والتخصيص الابتدائي والتضييق من أوّل الأمر علىٰ مورد الرواية، هو الحكم بحجّية القاعدة في خصوص أبعاض الصلاة وآدابها المتقدّمة، وأمّا الشكّ في التسليمة في حال الاشتغال بالتعقيب فإنّه ليس مفروضاً في الرواية.

لأنّه يقال: نعم، الأمر كذلك لولا الذيل الوارد في الرواية، فإنّ المستفاد منه أنّ القاعدة حجّة في باب الصلاة في كلّ مرتّب ومرتّب عليه، ولو كان الترتيب المقرّر بين الجزء الأخير والسنن المتأخّرة منه، هذا.

وأمّا اقتضاء الجريان لقاعدة الفراغ، فلفرض تحقّق معظم الأجزاء من الصلاة والفراغ منه، وقلنا سابقاً بأنّه لا خصوصيّة للجزء الأخير ـ أي التسليمة ـ حتّى تقيّد حجّية القاعدة بعدم الشكّ في ذلك المورد، فلها اقتضاء الجريان، ولكنّها محكومة بقاعدة التجاوز الجارية؛ لأنّ الشكّ في الكلّ وصحّته ناش من الشكّ في تحقّق الجزء والتسليمة، وهي متكفّلة لإصلاح حال هذا الشكّ في المقام.

الصورة الثانية: الشكّ في التسليمة حال الاشتغال بالذِّكر المطلق؛ أي الذكر الذي لم يقرّر شرعاً أن يكون محلّه بعد التسليم في الصلاة، بل يمكن تحقّقه في كلّ مورد من الصلاة، وفي كلّ حال منها.

ففي هذه الصورة لا مجال لجريان قاعدة التجاوز أصلاً؛ لأنّ المفروض كون المصلّي قد دخل في أمر لم يكن مرتّباً على التسليمة بحسب المحلّ المرتّب الشرعي، فلا يصدق عليه أنّه بعد الدخول في المرتّب المتأخّر رتبةً، قد شكّ في أصل تحقّق المرتّب عليه.

وأمّا جريان قاعدة الفراغ، فمبنيٌّ على اعتبار الدخول في الحالة الثانية المنافية للحالة السابقة:

فإن قلنا بذلك، فلا مجال لجريان القاعدة المذكورة؛ لأنّ حالة الاشتغال بمطلق الذِّكر الذي قد رخّص الشارع المكلّف القيام به في أيّ حال من حالات الصلاة، ليست حالة منافية مع الحالة الصلاتيّة.

وأمّا إن قلنا بعدم اعتبار ذلك فللجريان مجال.

وعلى فرض عدم جريان كلتا القاعدتين، تصل النوبة بعد ذلك إلى جريان استصحاب عدم الإتيان، الموافق مؤدّاه مع مفاد قاعدة الاشتغال.

الصورة الثالثة: الشكّ في التسليمة بعد الإتيان بما ينافي الصلاة عمداً وسهواً.

فربما يقال: إنّ القاعدة حينئذٍ جارية، كما عليه جماعة منهم المحقّق الميرزا النائيني﵀ حيث نفى البُعد عن جريان قاعدة التجاوز.

وقال﵀: إنّ المنافيات المذكورة تحليلها مرتّب ومتوقّف على تحقّق التسليمة، بمقتضى أنّ الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليمة، فكما يكون بين سائر الأُمور المرتّبة والمرتّبة عليها ترتّبٌ وتوقّف، كذلك بين جواز ارتكاب المنافيات المذكورة وبين التسليمة توقّف وترتّب، فإذا رأى المصلّي نفسه في حال المنافي للصلاة عمداً وسهواً كالاستدبار والحدث وغيرهما، وشكّ في تحقّق التسليمة ووجودها، صدق عليه أنّه قد تجاوز عن محلّ المشكوك المرتّب عليه شرعاً، ودخل في غيره المرتّب عليه، ممّا يقتضي جريان قاعدة التجاوز دون مانع.

وفيه: هذا الكلام في غاية من الضعف؛ لأنّ الروايات ظاهرة في انصرافها عن مثل الأُمور العدميّة المذكورة في باب الصلاة، بل الظاهر منها اعتبارها في الأُمور الوجوديّة المطلوبة وجودها في ذلك الباب، فلا مجرى لجريان القاعدة.

هذا فضلاً عن أنّه على فرض التنزّل والتسليم، يكون الأصل مثبتاً لا يترتّب على جريانه ثمرة في المقام؛ لأنّ الشكّ فيه ليس من ناحية التسليمة فقط، بل الصلاة محتملة الفساد إمّا من ناحية فقدان الجزء الأخير أي التسليمة، أو وجدان المانع والقاطع في الأثناء وهو الحدث والاستدبار، وقد قلنا في صحيحة (لا تعاد) إنّه من المطالب المسلّمة عند التحقيق، أنّه لو فقد التسليمة من الصلاة عمداً أو

سهواً، تكون الصلاة باطلة، إذ ليس احتمال الفساد مقصوراً على فقدان الجزء الأخير ـ أي التسليمة ـ المندرج في عقد المستثنى منه من الصحيحة المذكورة، حتّى تتكفّل هي لإصلاح حال الصلاة، وجبر نقصها من ناحيةالجزء المذكور، بل يحتمل أن يكون فاسداً من جهة وجدان المانع والقاطع المندرج في عقد المستثنى، الذي صرّحت الصحيحة ببطلان الصلاة بوجودهما، وعدم تكفّلها لإصلاحه من هذه الناحية.

فإذن إن كنّا بصدد إصلاح حال الصلاة حينئذٍ لابدّ:

إمّا من إجراء الصحيحة في طرف احتمال وجود المانع والقاطع، كإجرائها من ناحية التسليمة، لكن المفروض قصورها عن الجريان في ذلك الطرف.

وإمّا جريانها في جانب التسليمة، وترتيب الأثر العقلي الذي عبارة عن تقدّم التسليمة على الحدث والاستدبار، لكن الأصل قاصرٌ عن إثبات مثل ذلك.

وهذا الاستدلال بعينه جارٍ في المقام، فلو فرضنا أنّ القاعدة تكفّلت إصلاح حال الشكّ في التسليمة، لما كانت قادة على أن تتكفّل لإصلاح احتمال المانع والقاطع، ولا إثبات تأخّر الحدث والاستدبار، وتقدّم التسليمة عليها إلّا بلسان الإثبات الذي هي قاصرة عن إثباتها، وبالجملة: ففي كلّ الأحوال لم يكن هناك مجال لجريان قاعدة التجاوز في المقام.

وأمّا قاعدة الفراغ، فلم يمكن لجريانها في المقام مانع لتحقّق معظم الأجزاء من العمل، وصدق المضيّ والفراغ عنه والدخول في الحالة الأُخرى المنافية للحالة الصلاتيّة.

الصورة الرابعة: الشكّ في التسليمة بعد إتيان ما ينافي الصلاة عمداً لا سهواً كالتكلّم،

وقد قيل في هذه الصورة أيضاً ـ كما في الصورة السابقة ـ بجريان قاعدة التجاوز، وحكومتها على قاعدة الفراغ بنفس ما ذكر في السابق، من أنّ تحليل المنافيات في باب الصلاة متوقّف على التسليمة، بمقتضى أنّ التكبير تحريم الصلاة والتسليمة تحليلها.

ولكن فيه ما ذكر في السابق، من عدم شمول الروايات للأُمور العدميّة المعتبرة في الصلاة، بل الظاهر والمنصرف إليه الأخبار هي الأُمور الوجوديّة المطلوبة وجودها في الصلاة وآدابها وسننها.

هذا، مع أنّ محلّ التسليمة في هذا الفرض قبل إتيان المنافي العمدي، إذ لو صدر المنافي سهواً لما أضرّ بحال الصلاة ولا أوجب تحقّق القاطع والمانع فيها، بحيث لو أتى بالتسليم أيضاً لكانت باطلة مثل الصورة السابقة؛ لأنّها قد فرضت في المنافي الذي ينافي الصلاة عمداً وسهواً، وهذا بخلاف المقام، إذ المفروض فيه تحقّق ما ينافي الصلاة عمداً لا سهواً، ومعلوم أنّ ما يتوقّف على التسليمة هو المنافي العمدي لا السهوي، وعليه فإنّ محلّ التسليم أيضاً محفوظ، ولا يصدق الشكّ في الشيء بعد التجاوز عنه، بخلاف الفرض السابق؛ لأنّ محلّ التسليم فيه كان مقدّماً على المنافي سهواً وعمداً، ولمّا رأى نفسه في حال الاشتغال به ولو سهواً، صدق عليه أنّه تجاوز عن محلّه.

وهذا هو السرّ في أولويّة عدم جريان القاعدة في المقام.

نعم، لا مجال لقضيّة مثبتيّة الأصل؛ لأنّ المنافي في السابق كان منافياً للصلاة ولو سهواً، ولذا احتاج احتمال وقوعه ولو سهواً قبل التسليم إلى الإصلاح وإلغائه، ولا يتكفّل لذلك إلّا شمول نفس القاعدة له، أو لسان إثباتها، وكلّ منهما

قاصر عن التكفّل، وهذا بخلاف المقام فإنّ وقوع المنافي سهواً لا يضرّ بحال التسليمة، ولذا لا حاجة إلى إثبات وقوعه متأخّراً عنها، بل المحتاج إليه هو تحقّق التسليمة، والقاعدة ـ لو كانت جارية على فرض عدم مانع آخر ـ بجريانها تتكفّل لذلك.

وبالجملة: لا مجال لجريان قاعدة التجاوز بما ذكر آنفاً. نعم، قاعدة الفراغ تجري لما ذكر في السابق من تحقّق معظم الأجزاء والدخول في الحالة الأُخرى المنافية مع الحالة الصلاتيّة.

الصورة الخامسة: الشكّ في التسليمة في حال السكوت الذي لا يعدّ ماحياً لصورة الصلاة.

وحكم هذه الصورة حكم الصورة الثالثة الماضية، والمراد من السكوت في المقام هو السكوت الذي يكون مضرّاً بالموالاة لو كانت الموالاة شرطاً في صحّة العمل.

أقول: الحق في هذه الصورة أنّه لا مجال لجريان القاعدتين.

أمّا قاعدة التجاوز: فإنّ عدم جريانها في المقام لأجل ما قيل سابقاً من أنّ المستفاد من ظاهر الأخبار الواردة في المقام ـ فضلاً عن انصرافها ـ أنّه متىٰ شكّ في الشيء الوجودي المطلوب وجوده في الصلاة وذلك بعد الدخول في الغير الوجودي المطلوب فإنّه تجري القاعدة، أمّا مجرّد الخروج والتجاوز حتّى إذا لم يكن ذلك في أمر وجودي، بل تحقّق ذلك بمقتضى الترتيب الشرعي المقرّر الملحوظ بين المرتّب والمرتّب عليه، فإنّه لا يصدق عليه عنوان التجاوز، ولذلك لا مجال لجريان قاعدة التجاوز فيها.

أمّا قاعدة الفراغ: فإنّ حكم جريانها في هذه الصورة يظهر ممّا ذكرناه في مورد قاعدة التجاوز، فإنّ المعتبر في جريان هذه القاعدة صدق عنوان الفراغ إمّا تعبّداً وإمّا حقيقةً، ولذلك فإنّ مجرّد السكوت لا يوجب تحقّقاً لصدق عنوان الفراغ، والقاعدة في المقام جريان استصحاب عدم إتيان المشكوك، الموافق مع قاعدة الاشتغال.

الصورة السادسة: الشكّ في التسليمة قبل الدخول في إحدى الأُمور المذكورة.

أقول: ظهر ممّا ذكرنا حكم الصور السابقة حكم هذه الصورة أيضاً من عدم جريان القاعدتين فيها ولزوم استصحاب عدم إتيان التسليمة ممّا يقتضي إعادتها.

***

في حكم جريان قاعدة التجاوز عن أجزاء الجزء

الأمر الثالث: ثبت اشتراط أن يكون المصلّي قد تجاوز عن الجزء ودخل في غيره لكي يجري في حقّه قاعدة التجاوز، لما ثبت من دلالة الأخبار وانصرافها وكون القدر المتيقّن منها الشكّ في أجزاء الصلاة وعدمه.

أمّا إذا شكّ المصلّي في أجزاء الأجزاء أو في قيود الأبعاض المعتبرة في الصلاة، فإنّه ينبغي البحث عن جريان القاعدة في هذه الحالة:

فنقول: لا إشكال أنّ الدخول في غير المرتّب عليه من الصلاة يعدّ محقّقاً لعنوان التجاوز عن المرتّب عليه منها، لأنّ كلّاً منهما مرتّب ومتوقّف على آخر بحسب الترتيب الشرعي المقرّر بينهما، ويجب مراعاة الموالاة فيهما، فما دام لم يدخل في الجزء والبعض الآخر، لم يكن متجاوزاً عن محلّ الآخر، فالدخول في

الغير محقّق للعنوان المعتبر المأخوذ في باب الصلاة.

نعم، يصدق التجاوز عن المحلّ المشكوك من دون أن يكون داخلاً في الغير في بعض الموارد، مثلما إذا شكّ في قيد البعض المأتيّ به كما إذا أتى المصلّي بالقراءة وبعده شكّ في استقراره حالها، ففي هذه الصورة يصدق التجاوز عن محلّ القيد بمجرّد الإتيان بذلك الجزء المقيّد، هذا.

ولكن الإشكال في شمول أصل القاعدة، عند الشكّ في القيود المعتبرة في الصلاة، سواء كان القيد قيداً للجزء أو قيداً لجميع العمل بطريق أولى، فالمورد الذي تتكفّل القاعدة لإصلاحه وإلغاء الشكّ فيه، يعتبر فيه الدخول في الغير لكن يتحقّق من خلاله عنوان التجاوز فيه في ذلك المورد، وما لم يعتبر الدخول المذكور في تحقّق العنوان المشار إليه، تكون القاعدة قاصرة عن إصلاحه وإلغاء الشكّ فيه، مع أنّه على فرض التسليم والتنزّل يلزم الحكم باعتبار الدخول في غير المرتّب عليه في جريان القاعدة، لوروده في جميع الأخبار الواردة لبيان الضابطة والتحديد لجريان هذه القاعدة.

هذا بالنسبة لقاعدة التجاوز.

وأمّا اعتبار الدخول في الغير في قاعدة الفراغ فموكولٌ إلى ما يستفاد من الأخبار الواردة في تلك القاعدة:

بعض الأخبار مطلقة من جهة القيد المذكور، وتعتبر لجريان القاعدة مجرّد المضيّ والفراغ عن العمل، مثل قوله عليه السلام: «كلّما شككت من صلاتك ووضوئك فامضه كما هو». وغير ذلك من الأخبار المطلقة من هذه الجهة.

وبعضها الأُخرىٰ مقيّدة بعنوان الدخول في الحالة الأُخرى والقيام بفعل

الجزء الذي يليه مثل الخبر الصحيح الذي رواه الكليني والشيخ، عن زرارة، عن أبي جعفر:

«فإذا قمت من الوضوء وفرغت عنه، وقد دخلت في حال أُخرى في الصلاة أو غيرها فشككت في بعض... إلى آخره».

ومثل ما رواه الشيخ في الموثّق عن أبي عبدالله بن أبي يعفور قال، قال:

«إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكّك بشيء... إلى آخره».

وبالجملة: فيجب إمّا حفظ ظهور القيد في الاحترازيّة، وحمل المطلقات الواردة على المقيّدات، واعتبار الدخول في الغير مع تحقّق عنوان المضيّ والفراغ وحمل المطلق فيها على المورد الغالب فيها.

وإمّا ادّعاء تقدّم تلك المطلقات من جهة ورود القيد مورد الغالب، وعدم ظهور له في الاحترازيّة.

وبالجملة: كلّ من المحتملين متعارضان؛ لأنّه كلّ من يدّعي عدم ظهور القيد في الاحترازيّة من جهة وروده مورد الغالب فاللّازم الأخذ بالمطلقات الواردة، فلخصمه أن يعارضه أيضاً بأنّه لو سلّمنا كون القيد غالبيّاً في موارد صدق المطلق فلا سبيل أيضاً للتمسّك بإطلاق المطلق لأنّه منصرف إلى الموارد الغالبة المتحقّقة مع القيد وتلك الموارد موجبة لصرف ظهور اللفظ إليها وعدم انعقاد إطلاق إلّا في تلك الموارد المتيقّنة في البين، هذا.

ولكن قد أشكل على كلا الوجهين.

أمّا الثاني: إنّ حمل القيد على كونه وارداً مورد الغالب ـ يعدّ مخالفاً لظهور

القيد في الاحترازيّة، والقاعدة تقتضي أوّلاً حمله عليها، إلّا في بعض الموارد التي علم من دليل خارجي أنّ القيد ليس للاحتراز فيها، وأنّه مورد الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾[1]، وإلّا فلو كنّا وظاهر القيد مع قطع النظر عن حصول العلم من الخارج بعدم وروده للاحتراز، وجب حمله عليه حفظاً لظهوره في ذلك.

وأمّا الأوّل: إنّ كون القيد غالبيّاً في موارد المطلق، لا يوجب صرف ظهور المطلق في الإطلاق إلى تلك الموارد، ودعوى القدر المتيقّن في المقام مضرّاً بانعقاد الإطلاق على إطلاقه ممنوعة، بل الذي يمنع عن انعقاد إطلاق المطلق هو ما يوجب صرف ظهور اللّفظ إليه، بحيث لا ينعقد ظهور بحسب التفاهم العرفي والطريق المحاوريّ في غيره أصلاً، وإلّا لزم عدم انعقاد الظهور في مطلق المطلقات، وليست الموارد الغالبة للقيد في المقام موجبة لصرف ظهور اللّفظ إلى تلك الموارد.

نعم، يمكن أن يُقال في المقام: بأنّه لو كان المطلق من الكليّات المشكّكة، وكان له مصاديق جليّة واضحة، بحيث عدّ صدقه على بعض أفراده أجلى وأوضح من صدقه على البعض الآخر، ففي هذه الصورة يمكن أن ندّعي: أنّ تلك الموارد الجليّة توجب صرف ظهور إطلاق المطلق إلى أنفسها، وعدم انعقاد للظهور في الموارد الخفيّة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ عنوان (المضيّ) و(الفراغ عن العمل له) مصاديق واضحة جليّة معلومة، وهي موارد الدخول في الحالة الأُخرى، أمّا الفعل الآخر المتباينان مع الحالة السابقة، والفعل السابق تعدّ مصاديق خفيّة

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.

غير واضحة، بحيث كاد أن يدّعى عدم صدق المضيّ والفراغ أيضاً في تلك الموارد، مثل موارد الشكّ في الجزء الأخير قبل الدخول في حالة أُخرى، ولذلك يجب حمل المطلقات الواردة على تلك المصاديق الواضحة؛ أي موارد الدخول في الغير، حفظاً للظهور المنعقد فيها فقط.

مع أنّه لو سلّمنا وتنزّلنا عن ذلك، فلابدّ من اعتبار الدخول في الغير، من جهة ما يقتضيه الجمع التعبّدي بين الأخبار المذكورة ليس إلّا.

***

البحث عن المراد من البعض المشكوك

الأمر الرابع: هل يكون المراد من المشكوك في قاعدة التجاوز، الأبعاض الأصليّة للصلاة؛ أي الأبعاض التي لوحظت كعمل مستقلّ في الصلاة والتي بوّبها فقهاءنا وجعلوا لكلّ واحدٍ منها باباً خاصّاً عند تدوين كتاب الصلاة وتبويبه، أم المراد منه الأعمّ من الأبعاض المستقلّة وأبعاض تلك الأبعاض.

ثمّ هل يكون المراد من الغير الذي اعتبر الدخول فيه، والتجاوز عن محلّ الشيء السابق المقدّم عليه بحسب الترتيب الشرعي، هو عبارة عن أمر مطلوب مستقلّ في الصلاة، أو الأعمّ منه ومن كلّ ما يكون غير المشكوك، ولو لم يكن مطلوباً في الصلاة من باب أنّه دخيل فيها، وإنّما احتيج إليه من باب المقدّمة لتحقّق الجزء المطلوب، والبعض المستقلّ الأصلي، ممّا يترتّب عليه القول بعدم الاعتناء بالشكّ في القراءة بمجرّد الهويّ إلى الركوع إن كان من مقدّماته، أو بالشكّ في الرجوع أو السجود بمجرّد الهويّ إلى السجود، أو النهوض إلى القيام، بخلاف ما لو اعتبرنا الدخول في الغير المطلوب في الصلاة من باب أنّه جزء مستقلّ، فإنّ

المعتبر حينئذٍ هو حجّية القاعدة بعد الدخول في الركوع أو السجود والقيام.

وعمدة الأقوال في المسألة ثلاثة:

القول الأوّل: العموم مطلقاً كما هو منقول عن صاحب الجواهر﵀.

ودلالته في ناحية المشكوك إنّما هو من جهة عموميّة عنوان الشيء المأخوذ في الكبرى الواقعة في ذيل الروايات الواردة، فإنّه بالرغم من أنّ صدر الروايات المذكورة تخصّ الأبعاض الخاصّة، أي الأبعاض المستقلّة التي لوحظت كعمل واحد مستقلّ، ولكنّه كلّية الكبرى المشار إليها في الذيل تقتضي التعميم في عنوان الشيء، وكما يشمل القراءة بأجمعها من حيث أنّها مصداق من مصاديق الشيء، كذلك يشمل الآيات والكلمات والحروف؛ لأنّ الجميع مصاديقٌ للعنوان المذكور، وكذا لفظة الغير الواقع في الرواية مثل قوله﵇: (وقد دخلت في غيره) حيث يصدق عند الدخول فيه أنّه تجاوز عن محلّ المشكوك ودخل في غيره، ودلالته أعمّ من أن يكون جزءاً مطلوباً أو مقدّمةً للجزء المطلوب.

والمحلّ المتجاوز عنه في المقام:

تارةً: يمكن أن يكون محلّاً شرعيّاً إذا كان المشكوك جزءاً مستقلّاً وبعضاً للصلاة، بحيث لوحظ ذلك البعض عملاً مستقلّاً فيها، كالقراءة والشكّ في الإتيان بها في الركوع.

وأُخرى: يمكن أن يكون محلّاً عرفيّاً، كمحل كلّ حرف وكلمة من الحروف والكلمات المقروّة في الصلاة كآيات سورة الحمد والسورة التي بعدها بالنسبة إلى محلّ الآية والكلمة والحرف التي بعدها، إذ بعد اعتبار قراءة الآيات ولزوم التلفّظ بكلماتها وحروفها، ووجوب الموالاة بينها، لكي يصدق على قراءته عرفاً قراءة

الفاتحة والسورة مثلاً، حيث يرى العرف لكلّ واحدٍ من الحروف والكلمات والآيات محلاً متّصلاً بمحلّ سابقها ولاحقها اتّصالاً عرفيّاً بحيث لا يقال إنّه لم يقرأ بل تلفّظ بحروف وكلمات أو تلفّظ بآيات منفصلة.

وثالثة: يمكن أن يكون محلاً عقليّاً، كمحلّ بعض الحروف الذي يكون مقدّماً على غيره، إذا كان ذلك الغير حرفاً ساكناً لا يمكن التلفّظ به عقلاً إلّا بعد التكلّم بالحرف المتحرّك الذي قبله.

لا يخفى أنّه لابدّ من مراعاة المحلّين العرفي والعقلي في المقام حيث يعود بالأخرة إلى المحلّ الشرعي، وهذا ما أشرنا إليه في الأمر الثاني عند البحث عن المحلّ الشرعي والعادي وأثبتنا أنّ المحلّ العرفي والعقلي يرجعان إلى المحلّ الشرعي.

القول الثاني: التفصيل الذي قاله الشيخ العلّامة ﷺ في المقام، من تعميم (الشيء) والكبرى الواردة على بعض الأبعاض وأبعاض تلك الأبعاض، وكذا أبعاض الآداب والسنن المتقدّمة والمتأخّرة، ولكن مع تخصيص الغير بما كان عملاً مستقلاً مطلوباً في الصلاة لا مقدّمةً لأمر مطلوب فيها.

أقول: أمّا استفادة التعميم في الجهة الأُولى فلما ذكر بالتفصيل سابقاً.

وأمّا تخصيص الغير بالغير الأصلي والمطلوب، فلأنّ التحديد والتمثيل في الروايات إنّما هو لبيان إعطاء الضابطة لكيفيّة ذلك الغير، سيّما بملاحظة ما جاء في رواية زرارة من قوله ﷺ: (شكّ في الركوع بعدما سجد، أو شكّ في السجود بعدما قام). وكذلك في رواية إسماعيل بن جابر إذ عيّن الغير المعتبر دخوله فيه عند الشكّ في الركوع والسجود، فلو كان الغير أعمّ من الغير المطلوب، لما كان للتمثيل

بقوله: (بعدما سجد أو بعدما قام) معناً؛ لأنّ المناسب التمثيل بالغير الأقرب إلى المشكوك، وهو الهوي إلى السجود أو النهوض إلى القيام، ولو كان التمثيل بالغير الذي بعد الغير المتقدّم، لما ثبت خصوصيّة للتمثيل بما ذكر، هذا.

القول الثالث: وهو الأقوى وهو القول بعدم التعميم مطلقاً، وتخصيص الجزء المشكوك بخصوص الأبعاض التي لوحظت في الصلاة بعنوان واحد، وبوّب في كتب الصلاة لكلّ واحدٍ منها باب خاصّ، كباب الأذان والإقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك، وكذا تخصيص الغير بالغير الأصلي المستقلّ المطلوب في الصلاه، من جهة أنّه جزء من الصلاة ودخيل فيها.

والدليل على ذلك: ظهور جميع الروايات الواردة في ذلك؛ لأنّ استفادة التعميم من الكبرى الواقعة في ذيل تلك الروايات، وإن كانت مسلّمة، وليست موارد جريان القاعدة وحجّيتها مخصوصة بالموارد المذكورة في الرواية، ولكن إذا لاحظنا نجد أنّ ظهور الصدر والذيل والتمثيل في جميع الروايات الواردة تختصّ بالأبعاض المخصوصة.

وبالجملة: اكتناف الكلمات الواردة منهم عليهم السلام عن القاعدة بالقرائن خيرُ شاهدٍ على اختصاص الحجّية بالشكّ في موارد الأبعاض خاصّة، وكما قلنا سابقاً بأنّ حجّية القاعدة مختصّة بخصوص باب الصلاة فقط وذلك من باب التخصيص الابتدائي والتضييق البدوي، نظير ما يُقال: (ضيّق فم الركيّة)، وكذلك الحال في المقام حيث نقول باختصاصها بعين ما ذكر في خصوص تلك الأبعاض لا الأعمّ منها، والعموم الواقع في الذيل والكبرى المشار إليها في آخر الرواية، وإن كان عامّاً، ولكن من خلال القرائن الموجودة في الكلام نعلم بأنّ المراد من الشيء

الواقع في الكلام، هو خصوص تلك الأبعاض والروايات بجميعها، بمقتضى التمثيلات الواردة في مقام إعطاء الضابطة للبعض المقصود، وحيث لا نجد في الروايات المذكورة مورد قد فرض المشكوك فيه بعض البعض من الصلاة.

هذا، وبعين ما ذكر في المقام، نبحث عن الغير المعتبر الدخول فيه لتحقّق عنوان التجاوز، فإنّ الروايات بمقتضى التمثيلات والتحديدات الواردة فيها بنفسها تبيّن المراد من الغير في المقام، سيّما قولهم عليهم السلام: (بعدما سجد) أو (بعدما قام). والعبارة كما أنّها واقعة في عبارة السائل مثل رواية زرارة كذلك واقعة في عبارة الإمام عليه الصلاة والسلام كما في رواية إسماعيل بن جابر.

وبالجملة: ظهر حال الغير المذكور ممّا ذكر في القول الثاني، ولا حاجة إلى الإعادة.

فتحصّل من جميع ما ذكر: أنّه لابدّ في حجّية القاعدة من كون الجزء المشكوك معدوداً من أبعاض الصلاة وأجزاءها الملاحظ كالعمل المستقلّ فيها، وهي التي بوّب بها في كتاب الصلاة عند التدوين باباً خاصّاً، وأيضاً يكون الغير الذي اعتبر الدخول فيه الغير الأصلي المستقلّ المطلوب في الصلاه من باب أنّه جزء منها أو من آدابها.

أقول: لكن قد أشكل على المدّعى المذكور بأُمور:

الإشكال الأوّل: منافاة ما اخترناه في الغير مع ما في الخبر الذي رواه عبد الرحمن ابن أبي عبدالله، قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ أهوى إلى السجود فلم يدرِ أركع أم لم يركع؟ قال عليه السلام: قد ركع».

قيل: إنّ المستفاد من هذه الرواية، كفاية الدخول في الغير مطلقاً، ولو كان مقدّمة للغير الأصلي مثل الهوي إلى السجود بالنسبة إلى الركوع، وعليه فلابدّ من التوفيق بين هذه الرواية والروايات الأُخرى؛ إمّا بحمل قوله: (أهوى إلى السجود) على قوله: (بعدما سجد)، بأن يكون المراد من الهوي إلى السجود نفسه. أو حمل قوله: بعدما سجد على مجرّد الهوي إليه.

وفيه: ولكن حمل قوله عليه السلام: (بعدما سجد) أو (وقد سجد) على مجرّد الهوي إلى السجود في غاية البُعد، ومخالف لما يستفاد من ظاهر الرواية، فلابدّ من وجه جمع آخر.

قال الميرزا النائيني رحمه الله: في إنّه ينبغي حمل الهوى في رواية عبد الرحمن على آخر مراتبه الذي يتحقّق به السجود.

وهذا الحمل يعود في الحقيقة إلى دعوى الإطلاق والتقييد، وحمل الإطلاق على التقييد، باعتبار أنّ للهوي مراتب تشرع من ابتداء التقوّس والانحناء للهوي إلى قبل تحقّق السجدة، وكلمة (السجود) مطلق بالنسبة إلى هذه المراتب، ولكن بقرينة سائر الروايات لابدّ من حمله على آخر المراتب التي هي في الحقيقة مرحلة تحقّق نفس السجود، هذا.

أقول: وإنّ الأمر أسهل من ذلك، ولا حاجة إلى تبعيد المسافة بمثل ما ذكر؛ لأنّه كثيراً ما يعبّر في العرف عن تحقّق نفس السجود بالهوي والانجرار إليه، وظهور الكلام في هذا المعنى ثابت لا نقاش فيه عندنا، والدليل على ذلك أنّه لو كان المراد مجرّد الهوي دون السجود، لاحتياج الكلام إلى التقييد، مثل قولهم: (رجلٌ أهوى إلى السجود ولم يسجد بعد)، وفي صورة انتفاء التقييد برغم ظهور

الكلام عند العرف في إرادة نفس السجود، نجد أنّه كثيراً ما يُقال: (رجلٌ أهوى إلى السجود) أو (هوي إليه)، ويُراد منهما أنّه أهوى وسجد أو هوى وسجد.

هذا، مع أنّه لو لم يكن هذا المعنى ظاهراً ومقدّماً على ما ذكره الميرزا النائيني﵀ فلابدّ من تساوي الحملين، وأمّا تقديم ذلك الحمل على هذا ففي غاية البُعد وخلاف الإنصاف.

الإشكال الثاني: بناءاً على ما ذكرناه واستفدناه من الروايات، من أنّ المراد بالغير المعتبر الدخول فيه في حجّية القاعدة، هو الغير الأصلي المستقلّ الذي يكون مطلوباً في الصلاة، من حيث أنّه جزء من أجزائها، وأجزاء آدابها، ومطلوب برأسه في مقابل سائر الأبعاض والأجزاء، فإنّه يشكل الأمر في التمثيل في مورد الشكّ في الركوع بقوله: (بعدما سجد) أو (دخل في السجود)؛ لأنّه لو استفدنا من ظهور الروايات بالقرائن المحتفّة بها، ومناسبة ذكر الغير الأقرب إلى المشكوك للتمثيل بالدخول في الغير، وغير ذلك من الوجوه، يشكل عدم الاعتناء بالغير الذي لا يكون مطلوباً في الصلاة بنفسه، بل هو مقدّمة عقليّة لأجل تحقّق الغير الأصلي، وما هو المعتبر هو الغير الأصلي، فينبغي التمثيل في مورد الشكّ في الركوع بالقيام بعد الركوع؛ لأنّ الهوي إلى السجود لو كان مقدّمةً لتحقّقه لاقتضى الأمر عدم الاعتناء به في المقام، ولكن القيام المذكور جزء أصلي للصلاة، وواجب فيها مثل القيام المعتبر قبل الركوع، والقيام في الصلاة كما يكون مستحبّاً كالقيام في حال القنوت أو مباحاً كالقيام في حالة الوقف والسكوت بين الآنات في حال القراءة، كذلك يكون واجباً، وتارةً يكون واجباً ركنيّاً كالقيام المتّصل بالركوع، وأُخرى واجباً غير ركني كالقيام المتحقّق بعد الركوع.

وعلى أيّ حال، لوحظ في الصلاة حينئذٍ من حيث أنّه واجب مستقلّ فيها، ومقتضى القواعد لزوم التمثيل بمثل هذا الجزء دون السجود، وهذا يكشف عن عدم الاعتناء في الروايات بالغير الأصلي الأقرب إلى المشكوك، ولو كانت الطفرة في المقام متحقّقة لما استفدنا تخصيص الغير بالغير الأصلي، لإمكان الاكتفاء بالدخول في مقدّمات الغير الأصلي، والتمثيل بالسجود من باب المثال ولو كان غيراً بعيداً.

ولكن المناقشة مندفعة بأدنى تأمّل؛ لأنّه وإن كان القيام المذكور واجباً في الصلاة، وجزءٌ أصلي منها، ولكنّا لم نحرز أنّه القيام المتحقّق بعد الركوع، وكيف يكون كذلك وإلّا لما تحقّق الشكّ في أصل تحقّق الركوع، بل الشخص يرى نفسه في حال القيام، ومن ثمَّ يشكّ في الركوع، فيدور أمر القيام بين أن يكون قبل الركوع أو بعده، وما يتمحّض في الغيريّة المترتّبة على الركوع هو القيام المتحقّق بعده، فالشبهة الحاصلة في المقام إنّما هي شبهة مصداقيّة حيث لم نحرز الدخول في الغير المترتّب، ولذلك لا يجوز حينئذٍ التمسّك بالقاعدة، كما ثبت أنّه لا ينبغي التمثيل بالقيام المذكور، لأنّه بعد غمض العين عن هذا الغير، لا غير أقرب من السجود.

نعم، إذا شككنا في ذكر الركوع بعد تحقّق أصل الركوع والقيام الذي بعده قطعاً، ففي هذه الصورة لا إشكال في صحّة الصلاة.

أمّا بناءاً على كون الذِّكر واجباً مستقلّاً وجزءاً برأسه في الصلاة، غاية الأمر يكون محلّه وظرف تحقّقه حاله الركوع كالقراءة ومحلّها في القيام، فحينئذٍ لا إشكال في جريان القاعدة، للشكّ في البعض المستقلّ بعد التجاوز عن محلّه،

والدخول في غيره الأصلي.

وأمّا لو كان جزءاً للركوع أو قيداً له:

فلو قلنا بعدم جريان القاعدة حينئذٍ أيضاً بناءاً على عدم الجريان في مورد الشكّ في أبعاض الأبعاض، أو قيود الأبعاض، فلا إشكال أيضاً في الصحّة، ولو مع العلم بعدم تحقّق الذكر، لتكفّل عقد المستثنى منه في صحيحة لا تعاد لإصلاح الحال في المقام، ففيما يشكّ في ذكر الركوع لو عاد المصلّي وأتى به لزم زيادة الركن الموجبة لبطلان الصلاة، ولا مجال للإتيان به في غير الركوع للإتيان به في غير محلّه، ولو أعاد الصلاة بعد ذلك لأجل الإتيان به في محلّه فالصحيحة المذكورة تحكم بعدم لزوم الإعادة.

الإشكال الثالث: ينبغي التمثيل لمورد الشكّ في القراءة بعد الدخول في الركوع، بالشكّ فيها بعد الدخول في القنوت، لأنّ القراءة تعدّ من الأجزاء الأصليّة للصلاة كسائر الأجزاء الأصليّة، ورتبتها مقدّمة على الركوع وأقرب إلى القراءة إذا شكّ في مجموعها، فالتمثيل بالركوع يكشف عن عدم مراعاة الغير الأقرب إلى المشكوك.

وفيه: لكن المناقشة في غير محلّها أيضاً؛ لأنّ ما فرضه الراوي والإمام من الشكّ إنّما كان في الركعة الأُولى التي لا قنوت فيها، نعم لو وصل الدور إلى الشكّ فيها في الركعة الثانية ولم يبيّن الإمام الكبرى الكلّية، لكان التمثيل به صحيحاً، مع أنّه لا يكون الراوي أو الإمام في مقام بيان جميع الفروض المتصوّرة في المقام.

ومعلومٌ أنّه لا إشكال في أنّه ينبغي أن لا يُعتنى بالشكّ في القراءة بعد الدخول في القنوت؛ لأنّها كما ذكر جزء أصلي للصلاة ومشخّص لها قطعاً. غاية

الأمر يكون جزءاً مستحبّاً، وليست حجّية القاعدة مقصودة بما إذا كان المشكوك أو الغير الأصلي من الأجزاء الواجبة في الصلاة، بل هما أعمّ من أن يكونا منهما أو من المستحبّات، أو يكون المشكوك جزءاً واجبيّاً والغير المدخول فيه جزءاً مستحبّياً أو بالعكس، وكفى شاهداً للدعوى أنّه قد فرض في نفس الرواية الشكّ في الأذان بعد الدخول في الإقامة، والشكّ في الإقامة بعد التكبير، مع أنّهما أمران مستحبّيان خارجان عن واجبات الصلاة ومعدودان من آدابها، فكيف بما يكون جزءاً داخليّاً للصلاة؟!

بحث في صغريات قاعدة التجاوز

وممّا ذكرنا يظهر الحال في المناقشات الأُخرى في المقام:

منها: ما قيل من أنّه ينبغي التمثيل بالشكّ في القراءة بالشكّ في قراءة الحمد في حال قراءة السورة لأنّها أقرب من الركوع إلى الحمد.

وفيه: إنّ المفروض في الرواية هو الشكّ في مجموع القراءة، ولا غير أقرب إليه إلّا الركوع، ولذا مثّل به في المقام، وفرض الشكّ في الحمد بعد الدخول في قراءة السورة فرضٌ آخر غير ما ذكر، وكما ذكرنا آنفاً لم يكن الراوي والإمام عليه السلام في مقام بيان جميع الفروض الممكنة التحقّق، وإلّا فلا شكّ في عدم الاعتناء بالشكّ في قراءة الحمد بعد الدخول في السورة بمقتضى القاعدة قطعاً؛ لأنّ كلّاً منهما جزء أصلي مستقلّ في الصلاة، وقد بوّب لكلّ منهما باب خاصّ، ولو في ضمن باب القراءة بمجموعها، وقد تجاوز المصلّي عن أحدهما ودخل في الآخر.

ومنها: أنّ اللّازم في الشكّ في السجود التمثيل فيه بالشكّ فيه والدخول في

التشهّد لا القيام؛ لأنّه أقرب إلى السجود من القيام.

وفيه: أنّ المفروض في الرواية كما ذكرنا هي صورة الشكّ في الركعة الأُولى، ولا يكون السائل والمسؤول عنه في مقام بيان جميع الفروض.

ومنها: أنّ اللّازم عند التمثيل بالدخول في القيام، اعتبار المشكوك فيه هو التشهّد، لأنّه الأقرب إلى القيام من السجود.

وفيه: والجواب بعين ما ذكرناه في المناقشة السابقة عليها بعينه.

وأيضاً: ينبغي البحث عن أنّه هل يقتضي الأمر الاعتناء بالشكّ في القراءة حال الهوي إلى الركوع ويكون محلّ المشكوك باقياً، ولم يكن قد تجاوز الشاكّ عن محلّه، ولم يكن قد دخل في الغير المرتّب وفي الركوع أم لا، بل الهوي إلى الركوع يعدّ في الحقيقة من أجزاء الركوع، وقد تجاوز الشاكّ عن المحلّ المشكوك، ودخل في غيره؟

وحكم المسألة متوقّف على ملاحظة المبنى في المقام:

فإن قلنا بأنّ القيام المتّصل بالركوع لا يعدّ واجباً من واجبات الصلاة، وركناً من أركانها في مقابل سائر الواجبات والأركان حتّى الركوع، بل هو من مقدّمات الركوع، فإنّه لا ينبغي الاعتناء بالشكّ المذكور، وإلّا فلا، بل يجب الاعتناء ولا مجال حينئذٍ لجريان القاعدة.

أقول: يتّضح ذلك بمعرفة حقيقة الركوع، وهل الركوع عبارة عن مجموع الانحناءات والتقوّسات الحاصلة من مبدأ التقوّس، إلى حدّ وصول أطراف الأصابع إلى يميني الركبتين، والهوي إليه ركوعٌ وخضوع حقيقةً، أم عبارة عن الوضع الحاصل والكيفيّة الحاصلة بعد الهوي، والتي هي مقدّمة عقليّة لتحقّقه في

الخارج كما في السجود، فإنّه الهيئة الحاصلة والوضع المخصوص في حال السجدة حقيقةً، حيث لا يكون الهوي إليه داخلاً في حقيقته قطعاً، بخلاف المراد من الركوع في المقام، فإنّه عبارة عن مجموع الانحناءات الحاصلة، ولا يكتفى بمجرّد تحقّق المسمّى بالهوي إليه.

فإن قلنا بأنّ القيام المذكور يكون مطلوباً في الصلاة، من جهة أنّه محقّق للركوع حقيقةً، ولولاه لما تحقّق الهوي من مبدأ التقوّس، ولأخلّ ذلك بالركوع الذي يحصل من جميع الانحناءات من حين التقوّس، وليس هناك واجباً آخر ركنيّاً أو غير ركنيّ، بل ما هو الواجب بعد القراءة ليس إلّا الركوع، والركن حينئذٍ أمرٌ واحدٌ وهو الركوع، وإطلاق الركن على مثل هذا القيام من جهة أنّه محقّق للركوع، والتخلّل فيه يوجب التخلّل في الركوع، ويزداد بزيادة الركوع.

وبالجملة: فإنّه بناءً على هذا المبنى، فلا إشكال في جريان القاعدة، لأنّ محلّ الركوع يكون بحسب الترتيب المقرّر الشرعي بعد القراءة، وحيث يرى المصلّي نفسه في مرحلة الهوي الذي هو الركوع حقيقةً، يصدق عليه أنّه تجاوز عن محلّ المشكوك، ودخل في الغير الأصلي الذي بعده، وليس الهوي أيضاً على الفرض من المقدّمات حتّى لا يكتفى به، فبمقتضى جريان القاعدة يجب إلغاء الشكّ وعدم الاعتناء به.

وأمّا لو قلنا بأنّ القيام المتّصل بالركوع واجب من واجبات الصلاة، وركن من أركانها في مقابل سائر الواجبات والأركان حتّى الركوع بعده، ولابدّ من أن يكون المراد من الركوع الهيئة المخصوصة والكيفيّة الحاصلة من وضع الأصابع على عينيّ الركبتين، أمّا الهوي إليه في الحقيقة يعدّ من المقدّمات العقليّة المتوقّف

عليها حصول ذي المقدّمة ـ وهو الركوع ـ في المقام، ففيه مبنيان:

المبنى الأوّل: أمّا أن يُقال بأنّ المعتبر من القيام المذكور الذي لوحظ واجباً مستقلّاً في الصلاة، حتّى في مقابل سائر القيامات الواقعة في الصلاة ـ واجبة كانت أو مستحبّة أو مباحة ـ هو القيام الحاصل بعد القراءة، ولو باستمرار القيام المعتبر في أثناء القراءة، ومن ثَمَّ الهوي إلى الركوع في مثل هذا القيام، ففي هذه الحالة لا إشكال في أنّ مثل هذا القيام مترتّب على القراءة ومحلّها، والقيام المعتبر فيها ترتّباً شرعيّاً، بحيث يجب إحضار مثل هذا القيام ولو بآن ما بعد القراءة وقيامها، فإن كان البناء على هذا، فلا إشكال في عدم جريان القاعدة في المقام، لكون المقام حينئذٍ معدود من الشبهات المصداقيّة للقاعدة بعين ما ذكر في بعض الفروع الماضية، من الشكّ في أصل تحقّق الركوع بعدما يرى نفسه المصلّي قائماً، وفي المقام كما يحتمل أنّه أتى بالقراءة والقيام الركني بعدها، ثمّ هوى إلى الركوع وتجاوز عن محلّ القراءة، ودخل في غيره الأصلي وتجاوز عنه أيضاً، كذلك يحتمل أنّه هوى من دون أن يقوم بالقراءة والقيام الركني، بل كان هويه من قيام غير ركني، أي كان هوى إمّا من القيام الواجب لو أهوى في أثناء القراءة، أو من القيام المباح لو هوى في حالة الوقف بين الآيات أو غيرهما.

وعلى أيّ حال، نفس تحقّق الهوي حينئذٍ لا يثبت أنّه من القيام الركني المتّصل بالركوع، ولمّا كان أمر القيام الذي قبله مشتبهاً، فلا يكون محرزاً للتجاوز عن محلّ المشكوك والدخول في الغير، ولذلك لا مجال حينئذٍ لجريان القاعدة، بل الضروري عليه الرجوع إلى أصالة عدم الإتيان، المطابق مع قاعدة الاشتغال.

هذا على فرض أن يقال بأنّ المعتبر من القيام الركني المتّصل بالركوع، هو

القيام الحاصل بعد القراءة.

المبنى الثاني: وأمّا أن يقال: بأنّ المعتبر من القيام هو مطلق القيام الذي يهوي بعده إلى الركوع، ولو كان في أثناء القراءة ولا يكون مقيّداً بما بعدها، فاللّازم في المقام بمقتضى تحقّق الهوي ـ وإن كان تحقّق ذلك القيام في الواقع أيضاً ولكنّه على هذا المعنى ـ أن لا ترتّب بين القراءة وبين القيام المذكور أصلاً، بل يمكن أن يكون في عرض القيام الواجب في أثناء القراءة، وكما يكون أجزاء القيام في ضمن القراءة واجبة، كذلك يكون أحدها واجباً ركنيّاً، فلا غيريّة ولا تجاوز في المقام، حتّى يقال بجريان القاعدة وإلغاء الشكّ فيه، فاللّازم هو الرجوع إلى استصحاب العدم المذكور سابقاً والإتيان بالجزء المشكوك.

***

في خصائص الغير الداخل فيه الشاك

الأمر الخامس: البحث في المقام عن أنّه هل يعتبر في الغير الأصلي الذي دخل المصلّي فيه وتجاوز عن المحلّ المشكوك، أن يكون مطلوباً في الصلاة فعلاً، ومتّصفاً بالصحّة الفعليّة من غير جهة الشكّ في ذلك المشكوك، أم لا؟

أقول: لا يخفى أنّه لولاه لما تردّد المصلّي ولا شكّ في جزء من الأجزاء. نعم، لابدّ من أن يكون كذلك لما ذكرنا من أنّ المعتبر في القاعدة، التجاوز عن المحلّ المشكوك والدخول في غيره، ومعنى التجاوز العبور عن المحلّ الشرعي المقرّر للجزء الذي لو رجع وأتى بالمشكوك لزم منه الاختلال في النظم المعتبر في الصلاة، ووقوع الجزء المشكوك مترتّباً على الجزء الذي هو مترتّب بحسب محلّه الشرعي على ذلك المشكوك.

وبالجملة: إنّ الإخلال يستلزم تأخّر ما هو متقدّم بحسب الرتبة الشرعيّة عمّا هو متأخّر عنه بحسب تلك الرتبة الشرعيّة أيضاً، وهذا معنى الاختلال في النظم المعتبر في باب الصلاة.

ولا يخفى أنّ إعادة المشكوك مقرون عادةً باحتمال وقوع الزيادة في الصلاة، لاحتمال الإتيان به قبلاً ووقوعه ثانياً زيادة فيها، كما أنّ تركه وعدم الإتيان به يتضمّن احتمال وقوع النقيصة فيها لاحتمال عدم الإتيان به لا سابقاً ولا لاحقاً.

وخلاصة الكلام: المقصود في المقام هو الإشارة إلى أنّ المراد من المحلّ الشرعي الذي اعتبر التجاوز عنه، هو المحلّ الذي بحسب التقرير والترتيب الشرعي لابدّ من أن يكون قبل الإتيان بالغير الذي اشتغل به، ولذا لو عاد وكرّر المشكوك قلنا بأنّه يستلزم الاختلال في النظم المعتبر، وتحقّق هذا المعنى لا محالة يكون بحكم العقل ويتوقّف على وقوع الغير في محلّه لولا جهة المشكوك، وهذا هو معنى المطلوبيّة الفعليّة أيضاً، ولولا ذلك بأن وقع الغير في غير محلّه من غير جهة المشكوك أيضاً لما استلزم الرجوع إلى المشكوك اختلالاً في نظم الصلاة بحسب ذلك الغير، للقطع بوقوعه في غير محلّه، سواء كان أتى بالمشكوك قبلاً أو لم يأت به، وحيث أنّ ذلك ثابت بحكم العقل الذي يعدّ دليلاً لبيّاً في المقام لزم الاقتصار على القدر المتيقّن من الغير، وهو الذي يكون متّصفاً بالصحّة الفعليّة، لولا جهة الشكّ في المشكوك، فإذا لاحظ المصلّي نفسه في حال القيام وشكّ في إتيانه لسجدة الركعة السابقة، مع علمه بترك التشهّد في تلك الركعة، فاللّازم هو الاعتناء بالشكّ، إذ لا مجال لجريان القاعدة في هذه الحالة، لأنّه يعلم بفساد هذا القيام

قطعاً، ولو من غير جهة المشكوك فيه، بل قاطع بعدم الإتيان بالتشهّد الذي محلّه قبله.

وبمقتضى ما ذكرنا ليس هناك جعل شرعي للقاعدة في مثل هذه الموارد أصلاً، والقيام المذكور وإن كان غيراً مطلوباً برأسه في الصلاة، ولكن مجرّد ذلك لا يكفي، بل لابدّ من المطلوبيّة الفعليّة، وبهذا يكتفى في المقام، ولا حاجة إلى ما قيل من أنّه يجب عليه العود إلى ما علم تركه بعد المشكوك، للعلم بترك ذلك الشيء، وفساد هذا الغير الذي دخل فيه على أيّ حال، وبعد العود والرجوع يقع الشكّ في محلّه، ويصدق في حقّه أنّه شكّ في الشيء قبل التجاوز عنه والدخول في غيره.

***

في عدم جريان القاعدة في الطهارات الثلاث

الأمر السادس: ذكر الشيخ الأجلّ ﷺ أنّه قد خرج عن قاعدة التجاوز الكلّية، الشكّ في أفعال الطهارات الثلاث في أثنائها، وقال بأنّهم أجمعوا على أنّ الشاكّ في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمامه يأتي به، وإن دخل في فعل غيره، وألحق بالوضوء المذكور ـ على الظاهر من دون دعوى إجماع على ذلك ـ الغسل والتيمّم لوقوع التصريح بذلك في عبارات بعض الأصحاب، بحيث يبدو منها أنّ عدم جريان القاعدة في الشكّ في أبعاضها في الأثناء من المسلّمات، كما وقع النصّ بذلك في كلمات جمع ممّن تأخّر عن خاتم المتقدّمين المحقّق كالعلّامة والشهيدين والمحقّق الثاني علي بن عبد العال الكركي رضوان الله عليهم، كما وقع النصّ أيضاً على كون التيمّم كذلك في كلمات بعض آخر من هؤلاء وغيرهم.

وبالجملة: حيث أنّ الشيخ ﷺ قد استفاد من مجموع الأخبار الواردة قاعدة

واحدة وهي التجاوز، فلذا قد تكفّلت هذه الأخبار بيان خروج أفعال الطهارات الثلاث عن هذه القاعدة الكلّية، وقد ادّعى الإجماع على ذلك بالنسبة إلى أفعال الوضوء، وألحق به الغسل والتيمّم لما ذكر من وقوع التصريح والنصّ في كلماتهم بالإلحاق، لكن حينما لاحظ أنّ خروج الأفعال المذكور عن تحت كلّية القاعدة خلاف القاعدة، قام آخر الأمر بمحاولة توجيه ذلك مدّعياً أنّ الإخراج المذكور على مقتضى القواعد.

بيان الدعوى: أنّ المنظور في باب الوضوء حقيقةً هو المسبّب عن الغسلات والمسحات، والمحصّل منها، وهو أمرٌ وحداني بسيط، وحيث كان المقصود هذا الأمر بالخصوص، فإنّ ذلك يقتضي أن لا نلاحظ الأجزاء نظرة استقلاليّة، ففي الحقيقة حيث أنّ الغرض واحد، فقد لوحظت الأفعال أيضاً كالشيء الواحد لا المركّب الذي لوحظ كلّ جزء منه مستقلاً من حيث الجزئيّة ووقوع الشكّ فيه، والتجاوز عنه، والدخول في غيره، فلهذه الجهة يعدّ وقوع الشكّ في الأثناء في أفعالها، كوقوع الشكّ في أثناء العمل قبل التجاوز عنه والدخول في غيره، ويعدّ خارجاً عن منطوق الرواية الدال على مورد جعل القاعدة، وداخل في مفهومها الدالّ على مورد عدم جعلها ووكول الأمر إلى قاعدة الاشتغال.

أقول: سبق وأن ذكرنا أنّ المستفاد من الأخبار الواردة بأجمعها قاعدتان:

قاعدة التجاوز، المجعولة لإصلاح حال الشكّ في أثناء الصلاة بالنسبة إلى أبعاضها فقط.

وقاعدة الفراغ، المجعولة لإصلاح حال الشكّ في الصحّة والفساد، بالنسبة إلى كلّ عمل مركّب ذي حكم مستقلّ، سواء كان هو صلاةً أو غيرها.

وبالتالي فلا حاجة إلى استثناء الطهارات الثلاث في المقام أصلاً؛ لأنّ قاعدة التجاوز على هذا مجعولة في باب الصلاة فقط، ولا كلّية لها بالنسبة إلى جميع الأعمال حتّى يحتاج إلى إخراج أفعال الطهارات الثلاث عنها، وفي الحقيقة فإنّ خروجها عنها تخصّص لا تخصيص.

كما أنّ الأمر كذلك بناءاً على ما التزم به الميرزا النائيني﵀ في المقام، من أنّ المستفاد من الأخبار هي قاعدة واحدة، وهي قاعدة الفراغ وحدها المجعولة لإصلاح حال الكلّ، غاية الأمر دلّ بعض الأخبار على تنزيل أبعاض الصلاة فقط منزلة الكلّ في إلغاء الشكّ فيها، ولذلك يكون جريان القاعدة مخصوصاً بباب الصلاة لقصر التعبّد والتنزيل به.

أمّا دعوى الشيخ في المقام: فممنوعٌ.

أمّا ممنوعيّة إلحاق الغسل والتيمّم بالوضوء، لأنّ غاية الأمر تحقّق الإجماع بالنسبة إلى الوضوء.

وأمّا بالنسبة إلى الغسل والتيمّم، فلا يكفي فيهما مجرّد الإلحاق، لقيام التصريح ووقوع النصّ على ذلك في كلمات بعض الأصحاب﵃.

أمّا بناءاً على كلّية القاعدة، فإنّه ينبغي الاقتصار على القدر المتيقّن من التخصيص والتمسّك بالعام في باقي الموارد.

وأمّا بالنسبة إلى الاستحسان الذي ذكره﵀، بأنّ الخروج المذكور على مقتضى القواعد.

ففيه أوّلاً: أنّ مجرّد كون باب الوضوء باب السبب والمسبّب، والمقصود في النظر المسبّب الوحداني، وبسبب ذلك تلاحظ أفعال الطهارات كالعمل الواحد،

غير كافٍ لإثبات عدم جريان القاعدة؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك لزم أن تكون في باب الصلاة وغيرها من الأعمال أيضاً كذلك؛ لأنّ المقصود والمنظور فيها أيضاً واحد كالنهي عن الفحشاء والمنكر في باب الصلاة، وكسائر المصالح المنظورة مثل ذلك في باقي الأعمال المركّبة، ممّا يستلزم أن لا تجري القاعدة فيها، لعدم ملاحظة تركيب الأعمال ولحاظ كلّ جزء عملاً مستقلّاً في المجموع المركّب، ولحاظ المجموع عملاً واحداً، بحيث يعدّ الشكّ في بعض العمل بعد الدخول في غيره، شكّاً في أثناء العمل وداخلاً في مفهوم القاعدة، هذا.

وثانياً: مضافاً إلى أنّه لو اقتصر على إخراج الشكّ في أفعال الطهارات الثلاث، لزم من ذلك أنّ عليه إجراء القاعدة في الشكّ في الأثناء في كلّ عمل مركّب، عملاً بمقتضى كلّية القاعدة المذكورة، مع أنّه لا سبيل له إلى ذلك، كما أنّه بنفسه لا يقول بجريان القاعدة في بعض المقامات، كما لو كان الشكّ في باب العقود والإيقاعات أو سائر الأعمال العباديّة غير الوضوء لعدم التزامه بذلك قطعاً.

أقول: إنّ الجوابان السابقان يعتبران الردّ الصحيح والمناسب لدعوى الشيخ لملائمة الجواب مع الإشكال، دون ما أجاب به الاستاذ المحقّق الميرزا النائيني من الإشكال عليه من أنّ اللّازم في المقام تعلّق التكليف والأمر بالسبب الذي هو عبارة عن الأفعال المذكورة دون المسبّب.

بيان ذلك: التزم المحقّق النائيني عند ملاحظته الضابطة الكلّيّة في باب السبب والمسبّب، بأنّ المسبّبات على قسمين:

تارةً: يكون المسبّب من الأُمور التي يتولّد بمجرّد الإتيان بالمقدّمات والأسباب، من دون أن يكون بين الإتيان بها وبين ترتّب ذلك المسبّب أمر خارج

عن اختيار المكلّف من الأُمور التكوينيّة، أو إرادة شخصٍ آخر، مع معلوميّة مفهوم ذلك المسبّب للعرف، ففي هذه الصورة بالخصوص يصحّ تعلّق التكليف به، كما يصحّ تعلّقه بالأسباب أيضاً؛ لأنّ المكلّف كما هو قادرٌ على الإتيان بالأسباب والمقدّمات، ويكون مفهومها معلوماً له، كذلك قادر على الإتيان بالمسبّب للقدرة بالواسطة عليه، كما أنّ مفهومه أيضاً معلوم له، ولذلك يصحّ توجيه التكليف إلى كلّ من الأسباب والمسبّبات.

وأُخرى: يكون المسبّب من الأُمور التي يتوسّط بين ترتّبها وبين الأسباب والمقدّمات أُمور خارجة عن قدرة المكلّف، كصيرورة الزرع سنبلاً، إذ من المعلوم أنّه لا يتحقّق بمجرّد نثر البذر في الأرض.

أو كان من الأُمور التي لا يكون أمر خارج عن القدرة فاصلاً بين ترتّبها وبين الإتيان بالمقدّمات، ولكن مفهومها غير معلوم للعرف، ولذا لا يصحّ تعلّق التكليف به لجهل المكلّف، فلا يصحّ التكليف على المسبّب لخروجه عن قدرة المكلّف، بخلاف السبب فإنّه مقدور صالحٌ لتوجّه التكليف إليه.

ثمّ فرّع ﷺ على ذلك ثمرات مذكورة في محلّها.

وبناءً على ما ذكره فقد أشكل على الشيخ ﷺ في المقام مدّعياً أنّ الطهارة الواقعيّة المرادة في الوضوء والغسل والتيمّم لا تترتّب على مجرّد الإتيان بالأفعال المذكورة، كما في المصلحة المنظورة من الصلاة، حيث لا يكون مفهومها معلوماً للعرف ولذلك لا يصحّ توجبه التكليف إليها، بل اللّازم توجيه التكليف نحو الأسباب والأعمال والنظر إليها في جريان القاعدة وملاحظتها عملاً مركّباً.

أقول: ولا يخفى عدم ملائمة هذا الإشكال مع مقصود الشيخ ﷺ في المقام،

لأنّه في مقام البحث والفحص عن وجه استحساني يدلّ على أنّ خروج أفعال الطهارات عن تحت القاعدة موافق لمقتضى القاعدة، وليس في مقام بيان متعلّق التكليف، وأنّه المسبّب دون السبب، حتّى يشكل عليه بما ذكرنا سابقاً، ومن ثمّ البحث عن حكم العقل بالبراءة أو الاشتغال وسائر الأبحاث التي تتفرّع على ذلك، بل إنّ الشيخ﵀ في مقام بيان ـ مع غمض النظر عن متعلّق التكليف سبباً كان أو مسبّباً ـ خروج الأفعال المذكورة عن مقتضى القاعدة ومناقشات المحقّق النائيني بعيدة عن مراده.

فضلاً عن أنّ ما ذكره المحقّق المذكور بالنسبة إلى أفعال الوضوء أيضاً فيه نظر واضح.

البحث عن جريان القاعدتين في الشروط المعتبرة وعدمه

الأمر السابع: هل تجري عند الشكّ في الشروط المعتبرة في الأعمال قاعدتي التجاوز والفراغ أم لا؟ وهل يكون فرق وتفصيل بين القاعدتين فيها أم لا؟ وهل هناك فرق بين الشرائط المعتبرة؟

توضيح ذلك يتوقّف على بيان مقدّمة، وهي:

إنّ الحجّية الثانية للقاعدتين إنّما هي من باب أنّهما أصلان محرزان لا الأماريّة ولا الأصليّة المحضة، ويستفاد ذلك أيضاً من التعبيرات الواردة في الأخبار، وإن كان بعضها مجملة قابلة للحمل على حجّية القاعدتين من باب أنّهما أمارتان إلى الواقع، أو أصلان محرزان له، أو أصلان محضان بلا إحراز وتنزيل فيهما أصلاً، مثل قوله﵇: (فامضه)، أو (فليمض)، أو (يمضي عنها) وعن

الإرادات الجزئيّة المنبعثة منها في النفس، وقلنا سابقاً إنّ العقلاء يعتنون بالقاعدة، ويعملون بمقتضاها من باب أنّها وظيفة مطابقة للواقع، ومن باب أنّها أصل محرز له، لا من باب الأماريّة، أو كونها أصلاً محضاً تعبّديّاً، هذا.

وبعد ذلك فنقول: لا نقاش في جريان قاعدة الفراغ في الشرائط، إذ الموضوع المأخوذ في الروايات هو الشكّ في الصحّة والفساد، بلا تعيين منشأ ذلك الشكّ وتقييده بالأجزاء، بل مقتضاه علاج الشكّ، ولزوم البناء على الصحّة، وتصحيح العمل بتصحيح منشأ الشكّ، وهو الشكّ في الإتيان بالجزء أو الشرط، ولكن لا بلسان علاج الشكّ المنشأ والتعبّد بالجزء أو الشرط المشكوكين، بل بلسان تصحيح أصل العمل المركّب، والحكم بوجوب البناء على الصحّة، فإن كان العمل تامّاً مأتيّاً بجزئه أو شرطه المشكوكين فهو، وإلّا فهو من قبيل قبول الناقص بدل التامّ، فالروايات الناطقة بقاعدة الفراغ بأجمعها دالّة على جريان القاعدة مطلقاً بعد تحقّق الموضوع وشرط الجريان؛ أي التجاوز والمضيّ والفراغ عن أصل العمل، والدخول في الحالة الأُخرى الوجوديّة المغايرة مع الحالة السابقة، بلا إشارة في تلك الروايات بتقييد منشأ الشكّ بالجزء دون الشرط، فلو قام المصلّي بإتيان أصل العمل وفرغ منه ودخل في عمل آخر وجودي، وشكّ في واجديّة العمل المأتيّ به لشرطه، فإنّه يجب عليه بمقتضى القاعدة البناء على كونه واجداً لذلك الشرط حين الإتيان به، بمقتضى البناء على صحّة العمل وإلغاء احتمال الفساد، هذا.

ولكن لا إشكال أنّ الروايات المذكورة ظاهرة في دلالتها على تصحيح الشكّ المنشأ، والبناء على تحقّق الجزء أو الشرط المشكوكين، من حيث أنّهما

دخيلان في العمل وموجبان لصحّته وفساده لا من سائر الجهات والآثار، ولو كانت هي من آثار تحقّقهما الواقعي، ووجودهما في نفس الأمر؛ لأنّ المفروض أنّ الحجّية المذكورة لم تكن من باب الأمارية، وليس التعبّد في المقام على وجود ذلك الجزء أو الشرط، بل على واجديّة العمل لهما، فلو نذر أحد أن يتوضّأ في يوم كذا، وفي ذلك اليوم صلّى وشكّ في صحّتها وفسادها من جهة الشكّ في أصل الإتيان بالوضوء، فلا إشكال أنّ قاعدة الفراغ تحكم بكون الصلاة صحيحة، وواجدة للطهارة الحادثة بسبب الغسلات والمسحات، ولكن مجرّد ذلك لا يحقّق فراغ ذمّته من النذر، بل الاشتغال اليقيني به واستصحاب عدم الإتيان، يقضيان وجوب الإتيان وإفراغ الذمّة بالإعادة.

ومن هذا القبيل ما لو شكّ في صلاة الظهر بعد الدخول في صلاة العصر، فالقاعدة تعالج الشكّ في الظهر، من حيث أنّه شرط لصحّة صلاة العصر، وموجب لتحقّق الترتيب بينهما، فصلاة العصر من حيث شرطيّة هذا الترتيب وتحقّقه صحيحة، ولكن لا يكتفى بمجرّد ذلك في صلاة الظهر، بل كما ذكرنا مقتضى استصحاب عدم الإتيان به، والاشتغال اليقيني، هو وجوب الإتيان به وعدم الاعتناء بمجرّد الاحتمال.

والاعتناء بشأن هذا المثال في المقام، من جهة أنّه إن كانت القاعدة جارية فهي حاكمة على وجوب العدول بعد العمل في المقام، كما قيل بوجوب العدول المذكور أيضاً ولو كان بعد العمل كما في أثناء العمل وذلك عملاً بمقتضى قوله ﷺ: (أربعة مكان أربع).

ومالَ إلى هذا القول سيّد الأعاظم آية الله اليزدي ﷺ.

وبالجملة: هذا القول وإن كان مخالفاً للمشهور، ومُعرضاً عنه من المحقّقين من الأصحاب، ولكنّه على فرض ثبوته والقول به، فهو محكوم أيضاً في المثال بقاعدة الفراغ الجارية.

ولذلك فلا ينبغي الإشكال على الشيخ العلّامة، بأنّه بعد ثبوت كون الترتيب بين الصلاتين ـ الظهر والعصر ـ شرطاً ذكريّاً في حال الالتفات فلا فرق بين جريان القاعدة في الشرائط وعدم الجريان؛ لأنّ الحاجة إلى الجريان لتصحيح صلاة العصر من حيث واجديّتها لشرط الصحّة، هو الترتيب، وهو غير معتبر حينئذٍ وليس شرطاً للصحّة المذكورة، فلا حاجة إلى التصحيح ولا إلى جريان القاعدة، وتظهر النتيجة في المثال في باب وجوب الإعادة، كما أشرنا إليه آنفاً وهو ما يقصده الشيخ أيضاً.

هذا بالنسبة إلى قاعدة الفراغ.

وأمّا جريان قاعدة التجاوز: بالنسبة إلى الشروط المعتبرة، إذا شكّ فيها فإنّ الأمر يختلف بحسب الموارد، ولبيان ذلك نقول:

إنّ الشرط على قسمين:

تارةً: شرط لأصل الصلاة لا لجزء واحد منها، وحيث أنّه ليس الكلّ إلّا الأجزاء المؤلّفة، فيكون الشرط معتبراً في حال تلك الأجزاء، كالستر والاستقبال بالنسبة إلى جميع أجزاء الصلاة.

وأُخرى: يكون شرطاً لجزئها كالجهر والإخفات اللّذين يكونان شرطين للقراءة لا لأصل الصلاة، استناداً إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾[1]، وقد بيّن في محلّه عدم دلالة الفقرة المذكورة على ذلك، بل هما

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١١٠.

شرطان للقراءة لا لأصل الصلاة، والاستناد إليها يكون من باب المجاز توسّعاً.

وأمّا فيما كان الشرط المعتبر شرطاً لأصل الصلاة وفي حال أجزائها بجميعها، فيمكن أن يكون له المحلّ المقدّم على الصلاة بحسب ما قرّره الشرع، كالأذان والإقامة أو الدّعاء قبل التكبير، ومثل هذه الأُمور التي لها الدخل في كمال الصلاة لا في صحّتها، ومثل الطهارة إن كانت عبارة عن نفس تلك الغسلات والمسحات في باب الغسل والوضوء والتيمّم، ولم تكن هي وتلك الغسلات والمسحات من باب المسبّب والسبب.

وأمّا إن كان الأمر بعكس ذلك، وكان الشرط في الصلاة هي الطهارة الواقعيّة المسبّبة عن الغسلات والمسحات، وكانت سبباً لحصول تلك الطهارة في أثناء العمل، يكون الشرط المذكور من الشروط التي لا يكون لها محلّ مقدّم على الصلاة بحسب تقرير الشرع، بل هو بحكم العقل كما سيأتي آنفاً، ولو كان أمر الطهارة كما ذكرنا سابقاً؛ أعني كونها عبارة عن نفس تلك الغسلات والمسحات، فهو مثال واحد للشرط الذي مقدّم على الصلاة، وله المحلّ المقرّر الشرعيّ، وتكون للشرط المذكور دخالة في صحّة الصلاة، وإلّا فلا يكون للشرط الذي دخيل في صحّتها وكان له محلّ مقدّم بحسب ما قرّره الشرع مثالٌ.

ويمكن أن يكون الشرط المذكور ممّا يعتبر في حال الأجزاء شرعاً، ولكن ليس له محلّ مقدّم بحسب بناء الشرع، بل الحاجة إلى تقدّم الشرط المذكور على الصلاة لأجل إصلاح حال الجزء الأوّل منها، وهي التكبيرة، باعتبار تحقّقه مع الشرط المذكور، وهو غير ممكن إلّا بتقدّم ذلك الشرط على الصلاة ولو آناً مّا، فاعتبار التقدّم لذلك الشرط إنّما يكون بحكم العقل لا بحسب تقرير الشرع.

وبالجملة: ما كان شرطاً لأصل الصلاه مع عدم قيام محلّ شرعي مقدّم على الصلاة له، فلا سبيل لجريان قاعدة التجاوز فيه إذا شكّ فيه في أثناء العمل، كما إذا شكّ في أثناء الصلاة في الستر أو الاستقبال.

أمّا أوّلاً: فمن جهة أنّ الشرط المذكور أمرٌ وحداني بسيط معتبر من أوّل الصلاة إلى آخرها، غير قابلة للتحليل والانبساط على الأجزاء، ولذا بعد مضيّ بعض من الأجزاء أيضاً يصدق عليه بالنسبة إلى ذلك الشرط أنّه في أثناء العمل، ولم يتجاوزه بعد، ولم يدخل في الغير المعتبر، ولذا لا يكون مورداً لجريان القاعدة المشار إليها، واللازم في هذه الحالة الرجوع إلى ما تقتضيه القواعد في المقام، وهو ما يحكم به استصحاب العدم والاشتغال اليقيني من الإتيان بالمشكوك.

وثانياً: لو تنزّلنا وقلنا بأنّ الشرط المذكور أيضاً كالحكم، حيث ينحلّ وينبسط على الأجزاء، وكما ينحلّ الحكم الواحد المستقلّ إلى أحكام ضمنيّة متعدّدة بعدد أجزاء العمل المركّب، كذلك ينحلّ الشرط المذكور إلى شروط ضمنيّة متعدّدة بعدد الأجزاء. ففي هذه الحالة أيضاً تقتضي القاعدة تصحيح العمل بالنسبة إلى الأجزاء الماضية.

وأمّا بالنسبة إلى الأجزاء التي لم يؤت بها بعد فلا مجال ولا سبيل لجريان القاعدة المذكورة، ويبقى الشكّ في الصحّة التأهّليّة لها بلا وظيفة من جهة القاعدة المذكورة.

والتحليل المذكور والانبساط المشار إليه لا يوجبان تعدّد الشرط وتكثّره، بل هو باق على وحدته. ولذا غاية ما يصحّحه التحليل المشار إليه، هو فصل الواجب من ذلك الشرط المعتبر دون بقيّة تلك الشروط المنحلّة الضمنيّة.

هذا بالنسبة إلى الشروط الوجوديّة المعتبرة تحقّقها ووجودها في ضمن الصلاة.

أمّا الشروط العدميّة، والمراد منها الأُمور التي يعتبر اعدامها وعدم تحقّقها في ضمن الصلاة كالاستدبار والتكلّم والقهقهة، فلا إشكال في عدم جريان القاعدة فيها بطريق أولى، إذ كثيراً ما نقطع بصحّة الأجزاء الماضية صحّة تأهّليّة، وإنّما نشكّ في عروض القاطع والمانع، أو نشكّ في صحّة الأجزاء الآتية وقابليّتها للّحوق، وإن كان موجباً للشكّ في الصحّة التأهّليّة للأجزاء السابقة، ولكنّه من ناحية عدم لحوق الأجزاء الباقية إليها لا من جهة تحقّق القاطع والمانع فيها، وحيث لا يكون الشكّ في الصحّة والفساد حينئذٍ مجرى للقاعدة، تصل النوبة إلى القواعد والأُصول الجارية بعدها، فإن التزم فقيه بجريان استصحاب تلك الهيئة الاتّصاليّة وفرّق بين القاطع والمانع، فاللازم عليه أن يحكم بالصحّة حينئذٍ، وإلّا فيصل الدور إلى قاعدة الاشتغال في المقام بإعادة الصلاة من أصلها، هذا.

مضافاً إلى أنّ جميع ما ذكرناه في المقام، إنّما هو على فرض تكفّل قاعدة التجاوز إصلاح الشكّ في الصحّة وأصل الوجود، وإلّا إن كان ما يتكفّل لإصلاح حاله هو الشكّ في أصل التحقّق والوجود لا بوصف الصحّة، فإنّه يشكل الأمر أيضاً لقصورها أصلاً عن إثبات الصحّة للأجزاء المشكوكة صحّتها، من جهة احتمال فقد الشرط وإثبات تلك الصحّة بإثبات مجرّد تحقّق الشرط وأصل وجوده، فإنّ لسان الإثبات للدليل قاصر عن التكفّل بذلك.

هذا إذا شكّ في الشرط المعتبر في أثناء العمل.

وأمّا إذا كان الشكّ بعد العمل، فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز، لما

استظهرنا من الأخبار الواردة أنّ القاعدة حجّة إذا كان الشكّ في أثناء العمل؛ أي في حال الإتيان بأجزاء الصلاة وآدابها المستحبّة المتقدّمة والمتأخّرة، وإلّا فإنّ الدور يصل إلى قاعدة الفراغ، ولو كانت قاعدة التجاوز جارية بعد الصلاة أيضاً لما بقي مجال لجريان قاعدة الفراغ في باب الصلاة إلّا نادراً، لمحكوميّتها بقاعدة التجاوز مطلقاً إلّا من موارد نادراً.

وأمّا ما كان من القسم الأوّل: أي الشروط المعتبرة في حال أجزاء الصلاة ولها محلّ مقرّر شرعيّ.

فتارةً: يشكّ بعد العمل، فقد بحثنا عن حكمه.

وأُخرى: يشكّ في أثناء العمل في تحقّق ذلك الشرط قبل العمل، فالظاهر جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إليه بلا مانع في البين.

أمّا أوّلاً: فلتحقّق الخروج والتجاوز عن محلّه المقدّم بحسب ما قرّره الشرع له، وكذا تحقّق الدخول في الغير الأصلي من أجزاء الصلاة. وكلاهما محقّقان لموضوع القاعدة.

وثانياً: من جهة عدم قيام مانع في البين، وعدم الاحتياج إلى لسان الإثبات للدليل؛ لأنّ المحتاج إليه المشكوك فعلاً، هو تحقّق الشرط مقدّماً على العمل، وقد تكفّلت القاعدة لإصلاحه، وقد ورد النصّ بذلك أيضاً كما في مورد الشكّ في الإقامة بعد الدخول في التكبير والقراءة؛ مع أنّ الأذان والإقامة من الشروط المتقدّمة للصلاة الموجبة لكمالها.

وهذا بالنسبة إلى الشروط المتقدّمة التي تكون متعلّقة للإرادة التبعيّة، بتبع تعلّق الإرادة المستقلّة الآمرية على أصل العمل، فواضحٌ ومسلّم.

وأمّا بالنسبة إلى الشروط التي تملك حيثيّتان: حيثيّة مدخليّتها في العمل وكونها متعلّقة للإرادة التبعيّة المذكورة، وحيثيّة مطلوبيّتها بنفسها وكونها متعلّقة للإرادة المستقلّة الفاعليّة الآمريّة، بحيث لو لم يكن عمل مشروط أيضاً في البين لكانت هي مطلوبة ومتعلّقة للإرادة الفاعليّة الآمريّة المستقلّة المشار إليها.

فمشكلٌ، من جهة ادّعاء انصراف الأخبار الواردة في المقام إلى الشروط المذكورة سابقاً عليها؛ أعني الشروط التي لها حيثيّة واحدة؛ أي المدخليّة في العمل شرطاً مقدّمياً فقط، ولو منعنا الانصراف المذكور، فلا فرق حينئذٍ بين الطائفتين المذكورتين من الشروط، والقاعدة تُصلح حال الوضوء أو الظهر المشكوكين بالنسبة إلى مدخليّتهما في الصلاة التي بيده أو صلاة العصر، لا من الجهات الأُخرى التي تكون من لوازم ثبوتها.

وبالجملة: فالمسألة مبنائيّة على ما ذكر.

وممّا يؤيّد دعوى الانصراف المذكور، وعدم تكفّل القاعدة لإصلاح حال مثل هذه الشروط، الخبر الصحيح المروي عن عليّ بن جعفر، عن أخيه، قال:

«سألته عن الرجل يكون على وضوء، ثمّ يشكّ على وضوء هو أم لا؟

قال: إذا ذكرها وهو في صلاته انصرف وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزئه ذلك».

وظاهر الرواية وإن كان يشير إلى الاستصحاب، أي كون الرجل على وضوء واقعاً لا أنّه على علم من الوضوء ـ والمراد من قوله: (ثمّ يشكّ)؛ أي يشكّ في بقاء وضوئه ـ ولكنّه حيث أنّه مخالف لجميع الأخبار الواردة في باب الاستصحاب، سيّما في مثل الوضوء أيضاً، وكذا مخالف مع التفصيل بين الشكّ

الحاصل أثناء الصلاة وبين الفراغ عنها، إذ لو كان الاستصحاب حجّة لكان في كلا المقامين سواء، لابدّ لأجل ذلك من حمل الرواية على قاعدة اليقين والشكّ الساري، فيكون المراد أنّ الرجل يكون على علم من الوضوء ثمّ يشكّ في أصل تحقّق ذلك الوضوء، وحيث أنّ القاعدة بناءاً على هذا ليست حجّة، فلا تتكفّل لحال الشكّ حينئذٍ، ويبقى على المصلّي أن يلاحظ حاله بحسب الوظائف المقرّرة له بحسب القواعد والأُصول الأُخر، ولولا جريان قاعدة الفراغ بعد الصلاة، وإصلاحها لحال الشكّ في الشرط المشكوك، لكان مقتضى استصحاب عدم الإتيان، وقاعدة (الاشتغال اليقيني) وجوب الإعادة والإتيان، بلا فرق بين الشكّ في أثناء العمل أو بعده.

وحيث أنّ الرواية دالّة بنفسها على جريان القاعدة المذكورة بعد الصلاة، يبقى الشكّ في الأثناء مجرى استصحاب العدم والاشتغال المذكورين آنفاً.

أمّا لو كان الشكّ في الشرط في أثناء العمل، مورداً لجريان قاعدة التجاوز والفراغ، لما كان مجال للفرق المذكور، فهذه الرواية تعدّ من المؤيّدات القويّة للمدّعي.

وأمّا فيما كان الشرط المعتبر شرطاً لجزء الصلاة:

فتارةً: يكون شرطاً عقليّاً، بمعنى أنّ قوام الجزء بذلك الشرط، بحيث لو لم يتحقّق الشرط لم يكن الجزء محقّقاً، لا أنّه يوجد ولكن فاسداً وبلا شرط، فإذا شكّ في الشرط حينئذٍ فإنّ شكّه يكون شكّاً في المشروط حقيقةً؛ لأنّ أصل تحقّقه ووجوده متوقّف على ذلك الشرط، وليس الشكّ بعد في صحّة الشيء الموجود والمتحقّق وقد وجد تامّاً صحيحاً واجداً للشرط أم ناقصاً فاسداً فاقداً له.

ومن هذه الجهة يكون الشرط شرطاً عرفيّاً وعقليّاً، ومثال ذلك الموالاة المعتبرة بين حروف الكلمة، إذ لو فقدت لمّا كانت الكلمة هي المقصودة، بل يقال مجرّد تلفّظ بألفاظ مفردة مقطّعة، وكذا لو تغيّرت حركاتها وإعرابها، أو تغيّرت محال المفردات كما في كلمة الحمد والمدح.

وأُخرى: يكون الشرط شرطاً شرعيّاً، بمعنى عدم دخالته في الجزء وقوامه حقيقةً، ولذا لو ترك الشرط وأتى بالمشروط تحقّق الأخير وأصبح شيئاً موجوداً متحقّقاً ولكن بلا شرط، بل حتّىٰ إذا شككنا في الإتيان به مع الشرط لما نشكّ في أصل الإتيان به، بل حتّى لو كان الشكّ في أنّه وجد تامّاً واجداً للشرط أم ناقصاً فاقداً له، ومثاله قضيّة الجهر والإخفات وهما يعدّان شرطين للقراءة التي هي جزء للصلاة ـ بناءاً على كونهما كذلك، وعدم الاعتناء باحتمال كونهما شرطين للصلاة، بقرينة الآية الشريفة، كما ذكر سابقاً ـ وكذا مثل الطمأنينة التي اشترطت وجودها في الركوع والسجود، بناءاً أيضاً على عدم مدخليّتها في حقيقة الركوع والسجود.

وبالجملة: فلكلّ من الشرطين أمثلة متيقّنة كما ذكر، وقد يكون بعض تلك الأمثلة مشتبه الحال كالموالاة المعتبرة في القراءة، بناءاً على أنّ اعتبار الموالاة في باب الصلاة أزيد من اعتبار الموالاة التي تكون عدمها ماحياً لصورة الصلاة، فإنّها تكون معتبرة قطعاً، وتعدّ عدمها من القواطع لها عرفاً، وهي داخلة فيما ذكر سابقاً، وقد قلنا في مباحث الفقه باعتبار هذه الموالاة، ولكنّها بناءاً على اعتبارها أيضاً داخلة في الشروط التي تعدّ شروطاً لأصل الصلاة مع أجزائها، لا لنفس أجزائها مثل القراءة. وعليه ينبغي نتحقّق عن مقتضى القاعدة في الشرطين المبحوث عنهما في المقام.

أمّا الأوّل: وهو الشرط الذي يعدّ شرطاً عقليّاً للجزء، فلا إشكال أنّه مورد للقاعدة بناءاً على تعميمها بالنسبة إلى الأبعاض الأصليّة، وأبعاض الأبعاض، إذ الجزء المذكور بسبب الشرط يكون أصل تحقّقه ووجوده مشكوكاً، والمصلّي قد تجاوز عن محلّه ودخل في غيره، فلو كانت القاعدة معمّمة بالنسبة إلى أبعاض الأبعاض، فلا إشكال في أنّه موضوع ومورد لجريانها.

وأمّا بناءاً على ما هو الحقّ من تضييق دائرة القاعدة من أوّل الأمر وانحصارها بخصوص الأبعاض الأصليّة، فلا سبيل لجريانها لما ذكر، هذا.

أمّا الثاني: وهو الشرط الذي يعدّ شرطاً شرعيّاً بالنسبة إلى الجزء، فالظاهر أيضاً جريان القاعدة فيه، لو كان هذا الشرط مكفلاً لإصلاح حال الشكّ في أصل التحقّق والوجود والشكّ في الصحّة والفساد؛ لأنّ مورد الشكّ حينئذٍ هو صحّة الجزء وفساده بالنسبة إلى تحقّق الشرط وعدمه، فلو قال أحد بظهور الأخبار في الأعمّ، وأنّ المراد ممّا شكّ فيه، هو الشكّ فيما هو له دخل في الصلاة، أعمّ من أن يكون مشكوكاً صحّته وفساده أو أصل تحقّقه ووجوده.

والمراد من قوله: (وقد تجاوزت عنه)، التجاوز عن محلّ المشكوك، غاية الأمر تارةً التجاوز عن محلّ المشكوك يقرنه الشكّ في أصل تحقّقه، وأُخرى التجاوز عن محلّه مع الإتيان به والشكّ في صحّته وفساده، ففي هذه الصورة هناك مجال لجريان إجراء القاعدة في المقام.

وقد يستفاد التعميم المذكور بعلّة وحدة الملاك مبنيّاً على بناء العقلاء القائم على تصحيح العمل إذا شكّ في جزئه أو في صحّة جزئه، وحيث يصحّحون بالقاعدة المذكورة الشكّ في أصل تحقّق الجزء ووجوده، كذا يصحّحون بها الشكّ

في صحّته وفساده، وقد أُشير إليها بالتعليل الوارد في الروايات بقوله: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ) حيث يعدّ إمضاءاً لتلك القاعدة المقرّرة عندهم، ولكنّها ثابتة لديهم سواء كان الشكّ في أثناء العمل أو بعد العمل حيث أمضى الشارع القاعدة الجارية بعد العمل كليّاً وفي جميع الموارد، وبالنسبة إلى جميع الأعمال، بخلاف الشكّ في الأثناء، فإنّ الشارع قد أمضاها في خصوص باب الصلاة مع شرائط جريانها.

وكذلك قد يستفاد التعميم المذكور في المقام، من جهة كون أصالة الصحّة في فعل الفاعل الذي يقصد الإتيان بالعمل صحيحاً تامّاً واجداً لجميع أجزائه وشرائطه، أصلاً برأسه عند العقلاء.

وأمّا مع العجز عن استفادة التعميم المذكور، لا من جهة دلالة الأخبار اللفظيّة، ولا من جهة وحدة الملاك، ولا من باب أصالة الصحّة، ففي هذه الحالة تكون القاعدة مخصّصة مضيّقة من أوّل الأمر بمقتضى ظهور الأخبار بالشكّ في أصل التحقّق والوجود، فلا قدرة لها على التصحيح ولا تتكفّل لإصلاح حال الشكّ المذكور الإتيان بالشرط المذكور، حيث لا يوجب تحقّق صحّة الجزء المشروط، إلّا بلسان الإثبات ـ الذي هي قاصرة عنه ـ والبناء، وبالتالي فلا يمكن استفادة تحقّق المشروط صحيحاً واجداً لشرطه في محلّه من الرواية، وليست القاعدة حجّة بالنسبة إليه.

ولكن ما يهوّن الخطب في المقام، أنّه لا يترتّب على الجريان وعدمه إلّا ثمرة قليلة، لقلّة الشرط الشرعي بالنسبة إلى أجزاء الصلاة في بابها، وإن كان متحقّقاً في سائر الأعمال، ولكن القاعدة مختصّة بذلك الباب، هذا.

هذا فضلاً عن عدم ترتّب ثمرة أصلاً في خصوص المثال الماضي: أعني مورد الجهر والإخفات بالنسبة إلى القراءة؛ لأنّ المستفاد من الأخبار الخاصّة الواردة في المقام، كونهما شرطين ذكريّين علميّين بالتعبير المسامحي، وفي الحقيقة من باب قبول الناقص بدل التامّ كما في مورد القصر والإتمام، وبالتالي فمن جهة ورود الأخبار المشار إليها لا فرق في جريان القاعدة المذكورة وعدمه، ولا فيما كان الشكّ قبل الركوع أو بعده أو بعد الصلاة، بل الحكم كذلك حتّى لو لم تكن صحيحة لا تعاد موجود.

ومع غمض النظر عن الأخبار المذكورة، تظهر الثمرة في جريان القاعدة بين ما كان الشكّ قبل الركوع ـ كما إذا كان في حال القنوت وشكّ في أنّ القراءة تحقّقت جهراً أم لا ـ أو في أثناء الركوع، أو بعد الصلاة.

أمّا لو كان الشكّ بعد الركوع أو بعد الصلاة، فلو لم تكن القاعدة جارية أيضاً فالعمل صحيح بمقتضى صحيحة (لا تعاد الصلاة إلّا من خمس)، وقاعدة الفراغ الجارية بعد العمل، إذ العود إلى محلّ القراءة من الركوع، والإتيان بالمشكوك صحّته وفساده، يوجب زيادة الركن المنحلّة بحال الصلاة، والشارع بمقتضى عقد المستثنى منه من الصحيحة المذكورة اكتفى بذلك العمل ولو كان ناقصاً في الواقع، من باب قبول الناقص بدل التامّ، وهذا بخلاف الشكّ قبل الركوع، لأنّه وإن دخل في حال القنوت، وتجاوز عن محلّ القراءة ولكن العود إلى تدارك المشكوك، لا يستلزم زيادة ركنٍ، وحدوث اختلال مبطلٍ في الصلاة.

نعم، غاية الأمر تحقّق زيادة قنوت وهي غير مضرّة، ولذا لا سبيل لجريان صحيحة لا تعاد في المقام، فلو كانت القاعدة جارية حينئذٍ تكفّلت لإصلاح حال

الشكّ في الصحّة والفساد، ولا حاجة إلى إعادة المشكوك، وإلّا بقي الشكّ بلا تأثير في المورد، وكذا لا مجال لشمول صحيحة لا تعاد له، ومقتضى الاشتغال اليقيني هو الإتيان ثانياً مع شرطه.

***

تنبيه:

قد أشرنا في بعض المباحث الآنفة إلى الاختلاف الذي تعرّض لبيانه الشيخ العلّامة في الموضع السادس في المقام، وعبارته هنا في غاية الخدشة والاختلال، من جهة الغموض الذي يكتنف المراد من قوله، ومحلّ الكلام ما لا يرجع فيه الشكّ إلى الشكّ في ترك بعض ما يعتبر في الصحّة، لعدم وضوح مراده ممّا هو المعتبر في الصحّة، وأنّه هل يكون المراد ما يعتبر في الصحّة العرفيّة والعقليّة، ليكون الشكّ في الشرط والصحّة، شكّاً في أصل التحقّق والوجود، وتكون القاعدة جارية دون نقاش ولا يكون محلّاً للنزاع والكلام.

أم يكون ما يعتبر في الصحّة الاعتبارات والملاحظات الشرعيّة، ومع هذا كيف يكون محلّ الكلام غيره.

وكذا اشتبه الحال في المثال الذي يذكره بعد بقوله: (كما لو شكّ في تحقّق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة أو كلمات من جهة أنّه مثال للنفي أو المنفي).

أقول: الحقّ أنّ المراد من الصحّة في هذا البحث هي الصحّة العقليّة والعرفيّة، ولذا أخرجه عن محلّ الكلام، وأمّا المثال الذي بعده فهو مثال للمنفيّ، أعني الصحّة المذكورة كما ذكر سابقاً، وقد تحدّثنا خلال البحث عن حقيقة ومراد الشيخ العلّامة في المقام ولا حاجة إلى الإعادة.

***

اختصاص حجّية القاعدتين بالغافل والناسي

الأمر الثامن: مقتضى ما ذكرنا في ملاك الحجّية للقاعدتين، هو حجّيتها بالنسبة إلى موارد الشكّ الناشئ عن احتمال الغفلة والنسيان في ضمن العمل، مع إرادة المكلّف إتيان العمل واجداً لجميع أجزائه وشرائطه.

والدليل على ذلك ما ذكرناه من أنّ الحجّية في القاعدة راجعة في الحقيقة إلى قيام الارتكاز النفساني عند العقلاء، من أنّ كلّ من يريد الإتيان بعمل مركّب أو مقيّد، ويكون في مقام إبراء ذمّته، والتخلّص عن الاشتغال اليقيني بذلك، يقتضي ذلك بمقتضى انقداح إرادة تفصيليّة بإتيان العمل كذلك، وانقداح إرادات جزئيّة متعلّقة بالأجزاء والشرائط، بأن يحاول أن يقوم بإتيان كلّ جزء وشرط في محلّه المقرّر له فيقوم بإتيان الفعل المأمور به كما ينبغي أن يؤتى به كذلك، ولابدّ من أن يكون احتمال وقوع الخلل في العمل من جهة احتمال الغفلة والنسيان، إذ احتمال التعمّد وعدم المبالات في العمل مدفوعٌ بما ذكرنا من أنّ الفاعل في مقام الامتثال، وإبراء ذمّته، والإتيان بالعمل تامّاً صحيحاً، فكيف يتعمّد بالإخلال فيه؟! ولهذا السبب فإنّ احتمال العمد مدفوع، كما أنّ احتمال الغفلة والنسيان أيضاً مدفوع بقلّته وندرته وبُعده نوعا.

وبالجملة: فلما ذكرنا تكون حجّية قاعدتي التجاوز والفراغ، مقصورة بما إذا كان الشكّ ناشئاً عن الغفلة والنسيان. وهذا الأمر فضلاً عن ثبوته العقلي، فهو أيضاً مستفاد من الأخبار الواردة حول القاعدة المذكورة.

ولكن السيرة العقلائيّة وبنائهم، وكذا إطلاقات الأخبار الواردة في قاعدة الفراغ، تقضيان بأوسعيّة مورد قاعدة الفراغ عن ذلك، إذ العقلاء لا يعتنون بالشكّ

في الصحّة والفساد، حتّى ولو كان الشكّ المذكور ناشئاً عن عدم المبالاة والتعمّد، ولا يبعد ادّعاء ظهور إطلاق الأخبار في ذلك، بحيث يشمل لمثل الشكوك المذكورة أيضاً.

ولكن ما يهوّن الخطب ما ذكرنا في وجه حجّية القاعدة أوّلاً، والعمل بها من العقلاء، وورود الإشارة إليها في الأخبار بالملاك السابق الذي أُشير إليه.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: هل يكون مورد حجّية القاعدتين ـ أعني الشكّ الناشئ من احتمال الغفلة والنسيان ـ مخصوصاً بصورة احتمال الغفلة والسهو في مرحلة إيجاد العمل في الخارج، أو أعمّ من أن يكون من جهة الجهل بالمسألة حكماً أو موضوعاً، بحيث يحتمل في حقّ نفسه صدور العمل منه في ظرف تحقّقه موافقاً لفتوى من وظيفته التقليد منه، ولا فرق في الجهل المذكور بأن يكون ناشئاً عن قصور و عن تقصير؟!

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أقول: أمّا بمقتضى أدلّة قاعدة التجاوز، فاللّازم هو الحكم بحجّية القاعدة في خصوص الشكّ الناشئ من احتمال الغفلة والنسيان في مرحله الإيجاد الخارجي، بحيث يكون الفاعل عالماً بالمسألة حكماً وموضوعاً، وإنّما عرض له الشكّ من جهة عروض الغفلة والنسيان في تلك المرحلة.

وأمّا موارد الجهل بالحكم الكلّي، أو بالمصداق ما هو المعتبر والدخيل في الصلاة فلا، والدليل على ذلك هو الظهور الانصرافي، والقدر المتيقّن المتفاهم في مقام التخاطب، من الأخبار الواردة في مورد القاعدة المذكورة الذي أُشير إليه آنفاً.

وأمّا في قاعدة الفراغ: فاللّازم هو الحكم بحجّيتها فيما لم يحرز عدم تحقّق ما يوجب كون المكلّف آتياً بالعمل بتمامه وكماله، فلا تكون القاعدة حجّة فيما لو

أحرز عدم تحقّق ما يوجب كون المكلّف آتياً بالعمل، كذلك كما لو علم المكلّف بأنّه جاهل بالمسألة من حيث الحكم أو الموضوع، عن قصور أو عن تقصير أو علم بكونه غير مبال بإتيان العمل بحسب الكيفيّة المطلوبة منه، حيث يوجب ذلك عروض الإخلال بما يعتبر في العمل من الأجزاء أو القيود.

وأمّا لو لم يكن المورد من هذه الموارد بل لأسبابٍ أُخرىٰ:

كما لو كان الشكّ ناشئاً عن احتمال الغفلة والنسيان في مرحلة الامتثال الخارجي، ومرتبة إيجاد العمل فقط.

أو كان مسبّباً عن احتمال عدم المبالات والتعمّد بما يوجب الإخلال لا العلم بذلك كما سبق.

أو عن احتمال الجهل بالمسألة حكماً أو موضوعاً، بسيطاً أو مركّباً في حين العمل.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فاللّازم في هذه الصور الحكم بجريان القاعدة وتطبيق أحكامها، والدليل على ذلك إطلاق الأخبار الواردة، واستقرار طريقة العقلاء والسيرة المتشرّعة عليه أيضاً، وقد ثبت أنّ الأخبار الواردة دالّة على ما هو المرتكز والمقرّر عند العقلاء والمتشرّعة، فلا مجال لأخذ قوله ﷺ في الرواية: (هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ) قرينةً على عدم إرادة الإطلاق في موارد المطلقات الواردة في الأخبار، وبمقتضى ذلك لابدّ من اختصاص موارد القاعدة بما إذا كان الشكّ ناشئاً عن احتمال عروض الغفلة والنسيان في مرحلة الامتثال الخارجي؛ إذ بناءاً على الفرض المذكور يكون التعليل ناظراً إلى خصوص بعض موارد القاعدة المفروضة من مصاديق تلك الرواية، فلا تكون قرينة على عدم إرادة الإطلاق في الرواية،

وكذا لا يكون علّة لإجمال جميع المطلقات الواردة والأخبار المشار إليها لانفصاله عن تلك المطلقات.

هذا تمام الكلام في قاعدتي التجاوز والفراغ، والحمد لله ربّ العالمين.

***

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

البحث عن جريان قاعدة أصالة الصحّة في عمل الغير

ومن القواعد التي ينبغي في المقام البحث عنها قاعدة أصالة الصحّة بالنسبة إلى عمل الغير ولا إشكال في حجّيتها وثبوتها بالنسبة إلى تصحيح عمل الغير، وإن لا نمتلك دليلاً من الآيات على حجّيتها، برغم الاستدلال ببعضها وببعض الروايات والأخبار، لكن يكفي للدلالة عليها في المقام الإجماع المحقّق والسيرة القطعيّة على تلك القاعدة.

أمّا الآيات: وإن استدلّت بها لإثبات القاعدة المذكورة ووقع في كلمات المحقّقين من الأصحاب، مثل المحقّق الثاني، ولكنّها بعيدة عن التكفّل بذلك. لأنّها إمّا واردة في مقام بيان أمر أخلاقي آخر غير ما نحن بصدد إثباته، وإمّا آيات عامّة نشكّ أنّ المورد من مصاديقها، فيعدّ التمسّك بها من قبيل التمسّك بالعام في شبهاته المصداقيّة.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً﴾[1] بناءاً على تفسيره بما في الكافي من قوله: «ولا تقولوا إلّا خيراً حتّى تعلموا ما هو».

فلو سلّمنا التفسير الوارد في رواية واحدة فهي لا تدلّ إلّا على حمل فعل الناس على الخير وعدم التكلّم عنهم إلّا بالخير حتّى نقف على خلافه، فالآية الشريفة في مقام النهي عن سوء الظنّ بالناس والأمر بحسن الظنّ بهم. وبناءاً على هذا يكون قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ﴾ بمعنى اعتقدوا فيهم.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[2]

---

(١) سورة البقرة: الآية ٨٣.

(٢) سورة الحجرات: الآية ١٢.

والكلام فيها كالكلام عن الآية السابقة فهي في سياقها.

وهناك آيات أُخرى استدلّ بها في كلمات المحقّق الثاني، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، فجميعها لا تدلّ عليها قطعاً لأنّها تابعة لتحقّق موضوعها، وهو العقد والتجارة عن تراض، والفرض الشكّ في ذلك.

هذا حال الآيات الواردة.

وكذا حال الأخبار الواردة التي نقل بعضها الشيخ العلّامة في المقام، والنظر فيها أيضاً يقضي الحكم بأنّ سياقها سياق الآيات المذكورة بأجمعها ولا علاقة لها لتصحيح عمل الغير من حيث واجديّته لجميع الأجزاء والشرائط، حتّى يكون صحيحاً تامّاً بحيث يترتّب عليه الآثار الواقعيّة، أو عدمها حتّى يكون فاسداً ناقصاً، بل ما يتكفّل الآيات والأخبار بأجمعها لبيانه، ليس إلّا حمل فعل المسلم على الحسن، لو كان معنى التفضيل منسلخاً عن كلمة فعل التفضيل في قوله: (ضع أمر أخيك على أحسنه) فيكون مراده أنّه لو كان لفعل الأخ المسلم محامل قبيحة وحسنة فلا داعي لحمله على الوجوه القبيحة، إذا كان هناك محمل حسن في البين، فلابدّ من تحسين عمله وحمله على صدوره على الوجه الحسن، والنهي عن سوء الظنّ في حقّه، كما وردت الإشارة إليه في الأخبار المذكورة، بمعنى عدم ترتّب الأثر على ظنّ السوء حينئذٍ، وإلّا فنفس ذلك الظنّ أمرٌ تكوينيّ قهريّ بلا اختيار، ولابدّ من مجاهدة ورياضة أخلاقيّة حتّى يزول عن النفس.

وبالجملة: الأخبار المذكورة ناظرة إلى ترتيب الآثار الواقعيّة على العمل المأتي به دون شيء آخر من الآثار التكوينيّة القهريّة التي لا ينفكّ عنها الإنسان عادةً.

أقول: بقي أن نبحث في المقام عن الإجماع الذي ادّعي قيامه، فقد قيل بقيام الإجماع المحقّق القطعي والسيرة العمليّة من الأصحاب ﷺ ودليل العقل على مضمون هذه القاعدة.

فنقول: أمّا الإجماع فلا إشكال في تحقّقه بالنسبة إلى القاعدة المذكورة، كما يظهر لمن تتبّع في كلمات المتقدّمين والمتأخّرين من الطائفة الحقّة وغيرهم، لكن الحقّ أنّ الإجماع منعقد على كبرى القاعدة المضروبة لا على صغريات منها في بعض الموارد المخصوصة التي تمسّكوا بها من جهة أنّه مصداق من المصاديق، وفي بعض الموارد الذي لم تمسكوا بها من جهة وجود مانع، كأصل موضوعي حاكم على القاعدة، وإلّا فأصل كليّة القاعدة مستفادة بالإجماع قطعاً، فلا ينبغي القول بأنّ ما انعقد عليه الإجماع هو بعض الصغريات من تلك القاعدة لا نفس القاعدة كليّة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وأمّا السيرة: فلا إشكال أيضاً ـ كالإجماع ـ في تحقّقها، وعليها عمل الخاصّة والعامّة أيضاً.

وأمّا العقل: فهو بملاك ما ذكر في قاعدة اليد، ووقع في الأخبار الواردة أيضاً إرشادٌ إليه، من أنّه (لولاه لما قام للمسلمين سوق)، ومعلوم أنّ الحاجة لإجراء أصالة الصحّة أكثر من الحاجة إلى قاعدة اليد، لجريانها في أغلب الأُمور التي لا تجري فيها قاعدة اليد، ولا ربط لها، بها ولولا الاعتماد على أصالة الصحّة المذكورة للزم العسر والحرج واختلال النظام، والفوضى في المجتمع، وتشتّت الأُمور الجارية على منوالها، بحيث لا يمكن تغييرها عمّا وقعت هي عليه.

ولا يخفى أنّه كثيراً ما نحتاج إلى القاعدة المذكورة، وذلك في أغلب من

الأُمور الجارية التي لا مجال لجريان قاعدة اليد فيها، وإذ لا علاقة لها بتلك الأُمور، ولذا ينفكّ موارد القاعدة المبحوثة عنها عن موارد قاعدة اليد في أكثر الموارد، بحيث يكون موارد انفكاك القاعدتين أكثر قطعاً من موارد اجتماعهما، وموارد الاجتماع أقلّ قليل بالنسبة إلى موارد انفكاكهما، فبمجرّد جريان قاعدة اليد لا يزول العسر والحرج، ولا يرتفع اختلال النظام، فقاعدة اليد على فرض جريانها إنّما تُصلح الشكّ العارض بالنسبة إلى ملكيّة ذيها، ولكنّها عاجزة عن إثبات وقوع العقد صحيحاً تامّاً لجميع الأجزاء والشرائط، وكذا في الموارد المختصّة بجريان أصالة الصحّة، مثل موارد سائر العقود والإيقاعات والأحكام التكليفيّة التوصّليّات والعباديّات إذا شكّ في وقوع العمل المركّب بجميع أجزائه وقيوده صحيحاً تامّاً، حيث لا مجال لجريان القاعدة فيها إذ لا علاقة بينه وبين القاعدة.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا ثبت أنّه لا مجال لأن يقال إنّ العسر والحرج واختلال النظام المذكورة في السابق تزول بجريان قاعدة اليد في مواردها، إذا اجتمعت هي مع موارد الأصل المذكور، وموارد الانفكاك لا تكون بحيث توجب تطرّق هذه الأُمور المستدعية لجعل أصالة الصحّة، وذلك من جهة أغلبيّة موارد الانفكاك، بحيث يكون قاعدة اليد كالعدم في جنبها.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الدليل على حجّية القاعدة منحصر في الأدلّة اللّبيّة، من الإجماع والسيرة القطعيّة والعقل، ولازم هذه الأدلّة لزوم هو الاقتصار على القدر المتيقّن.

هذا، والبحث عن حجّية القاعدة المذكورة، وبيان مفاد القاعدة، وتتميم البحث فيها يتوقّف على رسم أُمور:

البحث عن مفاد قاعدة الصحّة

الأمر الأوّل: لا إشكال أنّ المناط في القاعدة المبحوثة عنها في المقام، هو المناط الذي ذكرناه عند البحث عن قاعدة الفراغ والتجاوز، فأثر جريان أصالة الصحّة بالنسبة إلى عمل الغير كأثر جريان أصالة الصحّة بالنسبة إلى عمل النفس، في أنّ القاعدتاين تتكفّلان إلغاء احتمال عروض الغفلة في أثناء العمل، وطروّ الفساد عليه بجهة ترك بعض ما هو دخيل فيه كجزئه أو شرطه، أو الإتيان ببعض ما ينافيه كموانعه وقواطعه، فكما قلنا سابقاً في قاعدة الفراغ إنّ كلّ من يكون بصدد الامتثال والإتيان بما هو وظيفته مطابقاً للواقع، وكما ينبغي أن يؤتى به، تنقدح منه لا محالة إرادة تفصيليّة على الإتيان بذلك العمل، وتوجب تلك الإرادة انقداح إرادات جزئيّة على الإتيان بكلّ جزء وشرط في محلّه، وكفّ النفس عن الإتيان بموانع العمل وقواطعه في أثنائه، فينحصر احتمال فساد العمل في احتمالين؛ احتمال الترك عمداً، واحتماله سهواً غفلة منه في أثناء العمل.

أمّا الأوّل: فهو مخالف لإرادة كلّ من يكون حاله كذلك؛ لأنّ من يكون في مقام الامتثال والإتيان بالعمل، كما ينبغي أن يؤتى به، فلا يتعمّد إفساد فعله المأتي به بترك جزئه أو شرطه أو فعل مانعه وقاطعه.

وأمّا الاحتمال الثاني: فهو نادر مخالف لتلك الإرادات الجزئيّة والإرادة التفصيليّة المخزونة في النفس، وندفع احتمال الغفلة المذكور بالبناء على صحّة العمل والإتيان بالمشكوك من جهة غلبة الإتيان به والالتفات إليه حين العمل، ومن جهة الإرادات الجزئيّة الموجبة لذلك.

وبالجملة: قد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ قاعدة الفراغ التي هي في الحقيقة عبارة عن أصالة الصحّة في عمل النفس، متكفّلة لاحتمال الغفلة والشكّ الحادث من جهتها.

وأمّا لو احتملنا عروض الفساد من جهات أُخرى غير عروض الغفلة، كالشكّ في أصل الحكم الواقعي، أو التعمّد في ترك ما هو الدخيل، أو فعل المنافي، أو احتمال إصابة الواقع برغم عدم المراعاة في مقام العمل، فلا تكون القاعدة متكفّلة لإصلاح الفعل وإلغاء الشكّ.

وبعين ما ذكر في المقام يذكر بالنسبة إلى القاعدة المبحوثة عنها؛ أعني أصالة الصحّة بالنسبة إلى عمل الغير حيث نقول: إنّها تتكفّل لإصلاح احتمال غفلة الغير وعروض الفساد على عمل.

وأمّا لو احتملنا الفساد والبطلان من جهات أُخرى، واحتملنا الصحّة من جهة مصادفة المأتي به مع الواقع لا عن إرادة واختيار فلا مجال لجريان القاعدة فيه.

هذا هو مقتضى التعليلات الواردة في المقام وما ثبت من بناء العقلاء. هذا فضلاً عن أنّ الأدلّة اللّبية من الإجماع القولي والفعلي أيضاً تحكم بالاكتفاء بهذا المقدار، لأنّ اختلال النظام يرتفع بمجرّد جريان الأصل بالنسبة إلى ما ذكر، ولا نستفيد من إطلاق الأدلّة الواردة في المقام توسعة القاعدة أزيد ممّا ذكر.

وما ذكرناه هو مراد الشيخ العلّامة ﷺ في المقام، لكن هناك توجيه آخر يقتضي المقام التعرّض لها:

بيان ذلك: المراد من الصحّة في القاعدة لا يخلو إمّا أنّها الصحّة عند الفاعل

أو الصحّة عند الحامل الذي يشكّ في صحّة عمل الفاعل وفساده ويبني على صحّته، وحيث أنّه يرى معتقده الواقع فيكون المراد من الصحّة عند الحمل الصحّة الواقعيّة.

والفرق والثمرة بين القولين واضح، وقد نقل عن صاحب «المدارك» واستظهر من عبارته أنّ المراد من الصحّة الصحّة عند الفاعل، حيث بيّن أصل المسألة بتفصيل أزيد منه في المقام قائلاً بأنّ حال الحامل الشاكّ لا يخلو عن ثلاثة صور:

الصورة الأُولى: يعلم بأنّ الفاعل يعلم الصحيح والفاسد ويميّز بينهما وهذه الصورة لا تخلو من ثلاثة فروض:

الأوّل: إمّا يعلم الحامل بانطباق معتقد الفاعل على الواقع؛ أي يعلم بتطابق الاعتقادين اعتقاد الفاعل ونفسه حيث يرى معتقده هو الواقع.

الثاني: وإمّا يعلم بعدم الانطباق المذكور؛ أي يعلم بتخالف الاعتقادين، كما إذا كان الحامل يرى اعتبار العربيّة بخصوصها في صيغة العقد، والفاعل اعتبار الفارسيّة بخصوصها فيها.

الثالث: يكون جاهلاً بتطابق الاعتقادين وتخالفهما، ولكن مع العلم بأنّ الفاعل عالم بالصحيح والفاسد مميّز بينهما، هذا.

الصورة الثانية: يعلم بجهل الفاعل بالمسألة وعدم قدرته على التمييز بين الصحيح والفاسد.

الصورة الثالثة: يكون جاهلاً بالنسبة إلى حال الفاعل.

الصورة الرابعة: جهله بقدرته على العلم بالحكم وتمييزه بين الصحيح

والفاسد وعدمهما.

الصورة الخامسة: الشكّ في أنّ الحامل هل أتى في مقام العمل بجميع ما له الدخل في الصحّة أم أنّه غفل ولم يأت ببعض الأجزاء والشرائط، فالحامل حينئذٍ جاهل بالنسبة إلى معتقد الفاعل وتطابق معتقده مع ما يعتقده.

فهذه الصور الخمس المفروضة في المقام ولابدّ لنا من التكلّم في كلّ منهما.

أمّا الصورة الأُولى: فلا إشكال في جريان الأصل المذكور فيها، وتصحيح الصحّة الواقعيّة بالنسبة إليها، بل هي القدر المتيقّن من مجاري القاعدة؛ لأنّ مقتضى كون الفاعل في مقام الإتيان بالعمل الصحيح بحسب معتقده، وكما ينبغي أن يؤتى به، مع العلم بأنّ معتقده مطابقٌ مع الواقع، فإنّه إذا شكّ في صحّة عمله وفساده من جهة احتمال غفلته حين أداء العمل، فإنّ بناء العقلاء قائم على دفع هذا الاحتمال وعدم الاعتناء به، ولا إشكال في دخول المورد في معقد الإجماع القولي والفعلي، كما لا إشكال في لزوم اختلال النظام أيضاً بعدم جريان الأصل في مثل المقام.

وأمّا الصورة الثانية: فالظاهر عدم جريان القاعدة فيها، لعدم جريان التعليلات المذكورة فيها؛ لأنّ المفروض أنّ الفاعل عالم بما يخالف علم الحامل، ومعتقد الصحيح يخالف الصحيح الواقعي على اعتقاد الحامل الشاكّ، ومقتضى إرادته التفصيليّة المخزونة، والإرادات الجزئيّة المنقدحة في نفسه، هو الإتيان بما يقطع به من الصحيح عنده، فلا يُقال إنّه غفل أو عمد إلى ترك معتقده وأتى بما هو الصحيح في الواقع، فكما أنّ دفع احتمال الغفلة في الأُولى يستلزم الحكم بوقوع الصحيح الواقعي الذي هو معتقده، كذلك الأمر في المقام حيث يقتضي ذلك الحكم

بوقوع الصحيح الذي هو معتقده، بل حمل فعله على الصحيح الواقعي مخالف للأخبار الواردة الحاكمة بحسن الظنّ بالمؤمن؛ لأنّ حمل فعله على الصحيح الواقعي، يوجب الحكم بصدور فعله على الوجه الباطل؛ لأنّه مخالف مع ما يعتقده. فظهر عدم جريان التعليلات المذكورة في مثل الفرض، هذا فضلاً عن أنّه لم يعلم ولم يحرز شمول مورد الإجماع القولي والفعلي لمثل المورد أيضاً، واختلال النظام يرتفع بجريان القاعدة في الموارد التي نحكم بجريانها في بعض الفروض الماضية والآتية، فلا إحراز لحجّية القاعدة في مثل الصورة الحاضرة، وتبقى لا محالة مشكوكة الحجّية، وبالتالي محكومة بعدم الحجّية بمقتضى الأصل.

ولا فرق في هذه الصورة بين أن يكون بين الاعتقادين تخالف بالكلّية، كما إذا اعتقد الفاعل باعتبار الفارسيّة بخصوصها في صيغة العقد، واعتقد الحامل الشاكّ باعتبار العربيّة بخصوصها فيها، وأن يكون بينهما جهة اشتراك وجهة تخالف، كما إذا اعتقد الفاعل بجواز الفارسيّة في الصيغة والحامل التزم بوجوب العربيّة فيها.

أمّا الأوّل، فأوضح من الثاني لما ذكر سابقاً.

وأمّا الثاني، فهو وإن كان فيه جهة اشتراك، ولكن القول بإتيان الصحيح عنده، كما أنّه لا ملازمة بين مقتضى التعليلات السابقة والإتيان بالصحيح الواقعي، وغاية ما يستفاد هو الإتيان بالصحيح عنده، وصدور الفعل منه على الوجه الحسن. وأمّا صدور الصحيح الواقعي فلا.

فظهر أنّ احتمال عدم الإتيان بالصحيح الواقعي في المقام في كلا الفرضين ليس من ناحية احتمال الغفلة فقط، حتّى تقوم القاعدة بإصلاحه، بل من ناحية

الصدفة أو التعمّد إلى ترك المعتقد، وكلاهما مندفعان بالبيانات السابقة.

وأمّا الصورة الثالثة: فالظاهر جريان القاعدة فيها، لعدم إحراز تخالف معتقده مع ما كان يعتقده الحامل الشاكّ، برغم كونه عالم بالصحيح والفاسد، وكما يحتمل تخالف الاعتقادين واستناد عدم الإتيان إلى غير الغفلة، كذلك يحتمل تطابقهما واستناد عدم الإتيان إلى الغفلة، وقد التزم الشيخ﵀ في المقام باحتمال جريان أصالة الصحّة أوّلاً بالنسبة إلى اعتقاده، وثانياً بالنسبة إلى مرحلة فعله، وتطابق عمله مع ما يعتقده، فيكون الأصل الأوّل ممهّداً لموضوع الأصل الثاني، ولكنّ الظاهر عدم ثبوت جريان مثل الأصل المذكور بالنسبة إلى الاعتقاديّات، ولكن لا إشكال أنّ الغالب هو تطابق معتقدات المسلمين وندرة تخالف اعتقاديّاتهم.

وعليه فلا إشكال أيضاً في غلبة هذه الصورة على سائر الصور المفروضة في المقام عند العرف والحاملين الشاكّين، ويلزم من عدم جريان الأصل فيها اختلال النظام المذكور سابقاً قطعاً، وشمول السيرة العمليّة له جزماً، كما هو المشاهد الملحوظ.

وبالجملة: فالظاهر جريان القاعدة في مثل المقام.

وأمّا الصورة الرابعة: أعني صورة العلم بجهل الفاعل بالمسائل وعدم علمه بالصحيح والفاسد، فلا مجرى للقاعدة فيها أيضاً؛ لأنّ المفروض عدم علمه بالصحيح والفاسد وعدم معرفته بالمسائل، فكيف يُقال بأنّ احتمال الترك في حقّه منحصر في الاحتمالين من العمد والسهو.

إذ الأوّل مدفوع بكونه في مقام الامتثال والإتيان بالعمل المركّب والمقيّد

كما ينبغي أن يؤتى به، على نحو يكون مفرغاً للذمّة، فلا يتعمّد الشخص إلى ترك بعض ما له الدخل في العمل والترك.

والثاني أيضاً مدفوع بندرته وعدم الاعتناء به من العقلاء، بسبب غلبة عدم الغفلة والإتّباع عن الإرادات الجزئيّة والتفصيليّة المنقدحة في النفس، فليس احتمال الخلل والفساد في العمل منحصراً في عروض الغفلة حتّى تتكفّل القاعدة لدفعه وإصلاحه، وكما ذكرنا في الصورة الثانية فإنّ شمول معقد الإجماع القولي والفعلي في المقام لهذه الصورة غير معلوم، بل معلوم العدم كما يستظهر من بعض العبائر والكلمات، ولا يلزم من عدم جريان الأصل فيها اختلال النظام أصلاً، فبالنتيجة لا مجرى لجريان القاعدة في مثل المقام للشكّ في الحجّية حينئذٍ.

وأمّا الصورة الخامسة: أعني صورة جهل الحامل الشاكّ بحال الفاعل مطلقاً، فالظاهر جريان القاعدة فيها أيضاً، لما ذكرنا في الصورة الثالثة من غلبة تطابق معتقدات المسلمين، وعدم الاعتناء باحتمال عروض الغفلة في مقام العمل، ولم نحرز أنّ الصحيح عنده مخالف مع الصحيح الواقعي، حتّى يكون احتمال الفساد في عمله من جهة أمر آخر غير عروض الغفلة والسهو، بل متمحّضاً في غير الغفلة، ضرورة الجهل بأصل علمه، ولا يبعد أيضاً أن يحتاج إلى جريان القاعدة في مثل الصورة لدفع اختلال النظام لغلبتها بالنسبة إلى الموارد المتحقّقة في الخارج، بل يلزم من عدم جريانها الاختلال المذكور، كما لا يبعد شمول معقد الإجماع والسيرة المتحقّقة بالنسبة إليها.

***

جريان قاعدة الصحّة في موارد عدم التنازع

الأمر الثاني: لا إشكال في حجّية أصالة الصحّة وجريانها بالنسبة إلى فعل الغير إذا لم يكن المورد من موارد النزاع والتخاصم، ولا إشكال في شمول الأدلّة التي أُقيمت على حجّيتها بالنسبة إلى الموارد الخالية عن ذلك النزاع والتخاصم.

أمّا الإجماع فالظاهر انعقاده على حجّية أصالة الصحّة في حقّ من يشكّ في صحّة عقد نفسه أو غيره بلا منازعة في البين، كما لا نشاهد فتوى على عدم جريانها في غير مقام الدعوى، ولو كان الشكّ في شروط المتعاقدين، أو ما يقم عليه العقد في باب المعاملات مثلاً، أو كان الشكّ في الشرط العرفي والعقلي، بلا فرق بين ما كان الشرط من الأركان أم لا، كما على ذلك أيضاً بناء العقلاء وتحقّق السيرة العمليّة من الأصحاب، ولا إشكال أنّه لو كان جريان القاعدة مخصوصة بالشكّ في شروط نفس العقد دون المتعاقدين وما يقع عليه العقد، لاختلّ نظام الحياة والمعاش، وكذلك لو كانت القاعدة مخصوصة بالشرط الشرعي دون الشروط العرفيّة للعوضين أو للمتعاقدين ولم تكن الاستصحابات العدميّة الجارية بالنسبة إلى المشكوكات حاكمة على القاعدة المذكورة، ضرورة أنّ القاعدة مجعولة لرفع هذه الاستصحابات التي ينشأ من جريانها اختلال النظام، فلا يعقل تقدّمها على القاعدة.

وبالجملة: الحقّ كما ذكره الشيخ العلّامة من جريان أصالة الصحّة مطلقاً، بلا فرق بين باب دون باب، وبين شرط دون شرط، بل مفادها ومدلولها البناء على الصحّة سواء كان منشأ الشكّ فيها وفي الفساد، الشكّ في أحد شروط العقد أو المتعاقدين، أو في ما يقع عليه العقد، أو في الشروط الدخيلة في صحّة العقد التي

هي في الحقيقة قسم رابع للأقسام الواقعة في عبارة التقرير.

والحقّ أنّ الإجماع كما ادّعاه في المقام أيضاً منعقد على جريانها مطلقاً، كما يستكشف ذلك من عدم وجود فتوى في المقام على عدم حجّية القاعدة في غير مورد النزاع والتخاصم، إذا كان الشكّ في شروط العوضين أو المتعاقدين.

***

جريان قاعدة الصحّة في مطلق الشكّ في الصحّة

الأمر الثالث: لا إشكال في جريان أصالة الصحّة عند الشكّ في الصحّة التأهّليّة والصحّة الفعليّة، بلا فرق في ذلك بين الشروط الدخيلة في أصل تحقّق العقد أو في صحّته.

والصحّة: بمعنى ترتيب الأثر المطلوب من الشيء، إن كان بمعنى تحقّق العمل وتحقّق كلّ شيء يترتّب عليه الأثر وقع صحيحاً، وهذا يختلف بحسب الموارد، لأنّ معنىٰ صحّة كلّ شيء بحسبه صحّة الإيجاب صحّة تأهّليّة؛ أي تحقّق الإيجاب بحيث لو تعقّبه قبولٌ صحيح لترتّب أثر العقد.

أمّا الفساد؛ فإنّه بمعنى تحقّقه بخلاف ذلك؛ أي بحيث لو تعقّبه قبولٌ صحيح أيضاً لما ترتّب عليه الأثر كصدوره من غير البالغ، أو بالفارسيّة، أو بغير الماضويّة على فرض اعتبار العربيّة والماضويّة في العقد، ولكن هذا بعد أصل تحقّق العنوان.

أقول: إنّ جريان أصالة الصحّة عند الشكّ في الصحّة الفعليّة لا يلازم القول بجريانها فيما لو قام المصلّي بالعمل فأتى بجزء منه لكنّه شكّ في قصده، كما لو قام بانحناءات متعدّدة وشكّ أنّه للصلاة أو لأمرٍ آخر، فحينئذٍ نشكّ في أصل الإتيان بالصلاة الصحيحة، وسوف يأتي لاحقاً في الأمر الرابع إن شاء الله توقّف جريان

القاعدة إلى تحقّق العنوان قطعاً حتّى نشكّ في صحّته وفساده، وإلّا فلا شكّ في الوصفين مع الشكّ في أصل تحقّق المعنون والموصوف.

وبالجملة: الدليل على ما ادّعيناه في المقام من جريان أصالة الصحّة مطلقاً بعد تحقّق العنوان وأصل العمل، سواء كان الشكّ في الصحّة التأهّليّة أو الصحّة الفعليّة، هو اختلال النظام، وعدم قيام سوق للمجتمع، ولا إشكال أنّ ذلك يتوجّه على فرض عدم جريان الأصل عند الشكّ في الصحّة الفعليّة؛ لأنّ ما يحتاج الناس إليه ويترتّب عليه الأثر المطلوب عندهم، ويصلح جميع أُمورهم، هي الصحّة الفعليّة، لأنّ غالب موارد الشكّ في الصحّة والفساد متحقّق فيها، فإن قلنا بعدم جريان الأصل بالنسبة إليها، فلا يترتّب عليه ثمرة مهمّة حينئذٍ بل تكون الثمرة نادرة على ذلك.

وعليه فمقتضى إنصاف النظر تعميم الحكم من تلك الجهتين وإصلاح أصالة الصحّة وتعميمها إلى الشكّ في الصحّة مطلقاً.

نعم، قلنا سابقاً أنّ صحّة كلّ شيء بحسبه، ولذلك فإنّ صحّة الإيجاب غير صحّة القبول وصحّته غير صحّة أصل العقد.

أقول: لا يخفى اختلاف حال المسألة بحسب الموارد:

فتارةً: نشكّ في صحّة الإيجاب مع العلم بعدم تحقّق القبول، فلا إشكال حينئذٍ أنّ الأصل جارٍ بالنسبة إلى الإيجاب، ولكن ذلك لا يوجب الحكم بتحقّق القبول وصحّته، وتحقّق أصل العقد وصحّته؛ لأنّ العلم الوجداني بصحّة الإيجاب لا يوجب أصل تحقّق القبول وصحّته، فكيف بما يكون صحّته تعبّدية، فإنّ جريان الأصل حينئذٍ بالنسبة إلى الإيجاب غير نافع لتحقّق القبول وثبوته؛ لأنّ القبول

ليس معتبراً فيه حتّى يصلح حاله لكونه منشأً للشكّ، كما أنّ جريان الأصل بالنسبة إلى أصل العقد وإن يعدّ نافعاً للشكّ في تحقّق القبول وصحّته، ولكن أصل تحقّق العقد مشكوك، فلا مجرى لجريان الأصل فيه لعدم تحقّق أصل العنوان والعلاقة حتّى نشكّ في صحّتها وفسادها.

وأُخرى: نشكّ في صحّة القبول المتحقّق، مع العلم بتحقّق الإيجاب صحيحاً، ففي هذه الصورة يجري الأصل بالنسبة إلى القبول ويحقّق الصحّة التأهّليّة له، وحيث كان الجزء الآخر محرزاً بالوجدان، فيترتّب أثر العقد بمجرّد ذلك، بلا حاجة إلى جريان أصالة الصحّة في أصل العقد.

وثالثة: نشكّ في الصحّة الفعليّة للعقد المتحقّق، مع العلم بتحقّق الإيجاب والقبول، ولكن مع الشكّ في الماضويّة أو العربيّة بناءاً على اعتبارهما، أو وقوع العقد في حال عدم البلوغ، أو وقوعه على ما لا يقبل النقل والانتقال، إمّا لعدم الماليّة كالخمر، أو لعدم كونه ملكاً طلقاً كالوقف، فلا محالة نشكّ في جميع هذه الصور في الصحّة الفعليّة للعقد، وحينئذٍ فإنّ أصالة الصحّة تتكفّل لإصلاح الشكّ المذكور وإلغائه، ولا فرق في ذلك بين جميع الشروط الدخيلة في صحّة العقد، سواء كانت شروطاً لأصل العقد، أو للمتعاقدين، أو لعمليّة الإيقاع أو للعوضين.

وعليه فحكم الميرزا النائيني﵀ بالتفريق بين الشروط المذكورة بناءاً على ما اختاره في الأمر السابق منظورٌ فيه، هذا فضلاً عن أنّه لا يخفى اضطراب كلام الشيخ﵀ في المقام بحيث لا يتسنّى توجيهه، وبالتالي لابدّ من تصحيح أقوالهم بما ذكر آنفاً.

أقول: كلّ ما ذكرناه إلى هنا كان بناءً على جريان القاعدة في صورة عدم

كون المقام مورد الدعوى والتخاصم، ولكن الحقّ أنّه لا فرق في ذلك بين المقامين، لقيام الإجماع على حجّية القاعدة المذكورة مطلقاً، بلا فرق بين مورد النزاع والتخاصم أو غيره كما ادّعاه الشيخ﵀ في المقام، وحيث أنّ هذا ينافي مع ما التزم به بعض المحقّقين على ترجيح بعض الاستصحابات العدميّة والأُصول الموضوعيّة الجارية على القاعدة المبحوثة عنها في مقام النزاع والدّعوى، فلابدّ من كشف هذا السرّ، والتحقيق عن حقيقة الحال، من أنّهم مع التزامهم بحجّية أصالة الصحّة مطلقاً، كيف ينزعون عنها الحجّية في مثل المقام المذكور.

فنقول: الحقّ عدم التنافي بين الالتزامين، وما قيل عن كلّ منهما صحيح في محلّه، والسرّ في ذلك أنّه عند النزاع والتخاصم لابدّ من النظر إلى محلّ الدعوى، وما هو المختلف عليه بين الخصمين، وبعد تشخيص المحلّ المذكور، ينبغي ملاحظة الحجّة الفعليّة الموجودة في المسألة بالنسبة إلى ذلك المحلّ المتنازع عليه، ولا ينبغي في المقام النظر إلى لوازم مورد الدعوى وجعلها محلّاً للدعوى أيضاً، والنظر إلى الحجّة الموجودة بالنسبة إلى تلك اللّوازم وتشخيص المدّعى والمنكر بمطابقة تلك الحجّة ومخالفتها، بل المهمّ ملاحظة أصل مورد النزاع دون لوازمه المترتّب عليه.

وبناءً على هذا إذا وقع النزاع وطرحت الدعوى بين المتخاصمين في الصحّة والفساد، فهو من جهةٍ يكون النزاع في شيء يعدّ دخيلاً في صحّة ما هو الصحيح، فإذا تنازع الخصمان في صحّة عقد، لابدّ من أن يكون نزاعهما من جهة التنازع في شرط من شروط ذلك العقد مطلقاً، أعمّ من أن تكون شروطاً لنفس العقد أو للمتعاقدين أو ما يقع عليه العقد، أو شروطاً لصحّة العقد، فمورد الدعوى

هو هذا الأمر المختلف فيه، الذي هو السبب للشكّ في الصحّة والفساد، فلابدّ من النظر إلى الحجّة الموجودة في المقام بالنسبة إلى حال ذلك المورد، فلا يصحّ أن يقال إنّ مرجع الدعوى إلى دعوى الصحّة والفساد، ويقدّم قول مدّعي الصحّة لموافقة الأصل معه، وبعد هذا يجري الاستصحابات الموضوعيّة المتكفّلة لبيان حال المورد، كاستصحاب عدم البلوغ لو كان جارياً، أو استصحاب عدم الاشتراط، أو استصحاب عدم الوقفيّة أو الوقفيّة وأمثال ذلك، ويقدّم هي على أصالة الصحّة، لكونها أُصولاً موضوعيّة متكفّلة لبيان حال الموضوع، وسيجيء آنفاً إن شاء الله قولنا إنّ أصالة الصحّة يعدّ أصلاً حكميّاً ومتكفّلاً لبيان حكم الموضوع، مع عدم تعرّضها له أصلاً، بل مفاد الأصل المذكور هو البناء على الصحّة إذا شكّ في الصحّة والفساد، مع عدم تعرّضه لحال منشأ الشكّ وغمض النظر عنه؛ لأيّ سببٍ من الأسباب، وليس مفاده البناء على البلوغ أو عدم الاشتراط أو عدم الوقفيّة وأمثال ذلك ممّا يوجب صحّة البيع، بخلاف الاستصحابات الموضوعيّة المتكفّلة لإصلاح حال تلك الأُمور.

وبالجملة: فإنّ مصبّ الدعوى ومطرح النزاع في المقام، لا سبيل للقاعدة المذكورة إلى إصلاحه، وما يتكفّل القاعدة لإصلاح الشكّ فيه، فهو خارج عن محلّ النزاع والتخاصم، بل هو من لوازم ذلك المحلّ، ولا ينبغي أن يقال بأنّ مآل الدعوى إلى دعوى الصحّة والفساد والأصل منع مدّعى الصحّة.

نعم، لو لم تكن الأُصول الموضوعيّة جارية، إمّا لعدم حالة سابقة لها، أو لوقوع المعارضة بينها، فتصل النوبة حينذاك إلى الأُصول الحكميّة، ولا إشكال في تقدّم أصالة الصحّة على جميع الأُصول الحكميّة، لكونها أُصولاً جارية في الشكّ

السببي دون المسبّبي.

وبهذا التوجيه يمكن الجمع بين شتات الأقوال في المسألة، والحكم بأنّ النزاع بينهم لفظيّ، ولم تكن في المسألة أقوالاً ثلاثة، بل الكلّ على قول واحد وهو ما قاله الشيخ﵀، من حجّية أصالة الصحّة مطلقاً، والموارد التي قالوا بعدم جريانها ـ كما في كلمات جمع من المحقّقين، مثل المحقّق الثاني والعلّامة وغيرهم ـ هي موارد النزاع والتخاصم حيث أنّ النظر في تلك الموارد إلى محلّ الدعوى ومورد النزاع، وملاحظة الحجّة الموجودة الفعليّة بالنسبة إلى ذلك المورد، ولذا تقدّم القاعدة على أصالة الصحّة كما ذكرنا سابقاً.

وحال أصالة الصحّة في جميع ما ذكرنا في المقام، حال قاعدة اليد أيضاً من حيث كونها حجّة مطلقاً بلا فرق بين موارد الدّعوى وغيرها، حيث أنّها حجّة معتمد عليها مطلقاً لقيام الإجماع عليه، فضلاً عن التزام المشهور بخلافه في موارد النزاع والتخاصم فيما لو أقرّ المدّعي بالملكيّة السابقة حيث تنقلب الدعوى، ويصبح المدّعي منكراً والمنكر مدّعياً، وهذا يكشف عن أنّ النظر في موارد الدعوى إلى خصوص محلّ الدعوى لا إلى لوازمه وتوابعه.

***

اشتراط جريان القاعدة بتحقّق العمل بعنوانه المؤثّر

الأمر الرابع: لا إشكال في توقّف جريان القاعدة إلى تحقّق العمل بعنوانه الذي يترتّب عليه الأثر، إذ الشكّ في الصحّة والفساد شكّ في وصفيّ ما هو المتحقّق، ومع الشكّ في أصل تحقّق العمل لا مجال للشكّ في صحّته وفساده، بل لابدّ أوّلاً من ثبوت العمل وتحقّقه من الغير، لكي نشكّ ثانياً في صحّته وفساده.

وبناءاً على هذا، لابدّ من إتيان المكلّف بالعمل بعنوانه المقصود المطلوب الذي تعلّق به الأمر والطلب من الشارع، وبذلك العنوان يترتّب الآثار المطلوبة عليه، وإلّا فلو كان العنوان المذكور مفقوداً عن العمل المتحقّق، لما تحقّق الشكّ في الصحّة والفساد، بل كان الشكّ في أصل تحقّق ذلك العمل المطلوب، ضرورة أنّه لو قام المكلّف بأعمال وانحناءات متعدّدة نشكّ في حقيقتها وهل هي لأخذ بشيء من الأرض أم لأجل الصلاة، أو وقف المكلّف على جنازة لم نعلم أنّه للترحّم وقراءة الفاتحة عليها أو للصلاة، فلا نشكّ في صحّة صلاته وفساده بل في أصل تحقّق الصلاة منه.

وبالجملة: ما يتّصف بالصحّة والفساد مشكوك أصل تحقّقه كالصلاة في المثالين ونظائرها كثيرة في الأمثلة، وما هو المتحقّق المأتي به فلا يتّصف بهما كالانحناءات المذكورة، أو قيام الشخص على الجنازة، وقد تقدّم في الأمر الماضي عن البحث عن جريان أصالة الصحّة في أصل العقد مع الشكّ في تحقّق القبول، ضرورة إيجاب الشكّ فيه الشكّ في أصل تحقّق العقد، فكيف بصحّته وفساده. وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما يقع الكلام في طرق ثبوت أصل التحقّق، فإن علم أو قامت البيّنة على ذلك، فيثبت ويترتّب عليه آثار الصحّة بمقتضى الأصل المذكور، وذلك فيما إذا شكّ في صحّته وفساده، وقد وقع الكلام في الاكتفاء بإخبار نفس الفاعل بالعمل وعدمه، والظاهر قبول قوله في المعاملات مطلقاً، وفي العبادات مع حصول الوثوق والاطمئنان.

أمّا في المعاملات: فلاندراجه على أقلّ تقدير تحت القاعدة الثابتة وهي:

(مَنْ مَلِكَ شيئاً مَلِك الإقرار به)، ومعنى الملكيّة المذكورة التسلّط على الشيء بجميع أنحاء السلطنة الممضاة من الشرع، وكذا بأُمور أُخرى مثل قبول قوله من باب أنّه لا يعلم إلّا من قبله لعدم الطريق إلى إحراز مقاصد المكلّفين إلّا نادراً.

وأمّا في العبادات فيعتبر في قبول قوله حصول الوثوق والاطمئنان؛ لأنّ الدليل على جواز العمل بالخبر الواحد، هو بناء العقلاء، وهم لا يعلمون بكلّ خبر من كلّ شخص، بل يرتّبون الأثر عليه ويقبلونه بشرط حصول الوثوق والاطمئنان من إخباره، فلابدّ من أن يكون في المقام كذلك، ولا حاجة إلى اعتبار أزيد من ذلك من قيام بيّنة أو كون المخبر عادلاً.

أمّا الأوّل: فلأنّ اعتبارها في ثبوت الموضوعات مرتبطة بما إذا لا يوجب العسر والحرج ولا تكون المسألة ممّا تكثر الحاجة إليها وتعمّ بها البلوى، ومع ذلك يعسر قيام البيّنة عليها أوّلاً، فإن اعتبرنا قيام البيّنة أيضاً في تلك الأُمور استلزم من ذلك انسداد باب النيابة في الأعمال المتفرّقة من العبادات كالحجّ والصلاة وغيرها من سائر الأُمور، ومن جهة عروض العسر والحرج، بل عدم إمكان إقامة البيّنة في بعض الأوقات يحكم بعدم اعتبارها في قبول قول المخبر.

وأمّا اعتبار العدالة: فإن كان من باب المثال والطريقيّة إلى اعتبار الوثوق والاطمئنان، فهو حقّ مقبول، وقبول القول بناءاً عليه لا يختصّ بما إذا كان المخبر عادلاً، بل مع حصول الوثوق يقبل قوله مطلقاً.

وأمّا إن كان لخصوصيّة الوصف المذكور، واعتبارها بالخصوص في مقبوليّة قوله، فلا دليل على اعتبارها أصلاً؛ لأنّ غاية ما يعتبر فيه العدالة هو الاخبار عن الأحكام الكلّية الشرعيّة دون الموضوعات.

أقول: ثمّ لا يخفى أنّه قد يعتبر في أصل تحقّق العمل القصد لكون العنوان من العناوين القصديّة، فكما يحتاج جريان الأصل إلى تحقّق ذات العمل، كذلك يحتاج إلى تحقّقه مع القصد، ولولا ذلك لما قام مجال لجريان الأصل، للشكّ في أصل تحقّق العمل القصدي، ومن تلك العناوين القصديّة عنوان تفريغ ذمّة الغير في باب النيابة، فكما يحتاج جريان القاعدة إلى تحقّق أصل العمل الذي وقعت النيابة فيه، كذلك يحتاج إلى تحقّقه بعنوان النيابة عن الغير، بمعنى عنوان تفريغ ذمّة الغير بذلك العمل، والطريق إلى ثبوته وتحقّقه ما ذكرنا سابقاً.

وممّا ذكرنا ظهرت المناقشات التي ترد على كلام الشيخ﵀ في المقام، من عدم الفرق بين الصلاة على الميّت والصلاة عنه تبرّعاً أو بالاستيجار، في جريان القاعدة عند الشكّ في الصحّة والفساد، فإن كان المراد من الفرق مجرّد عدم الاحتياج في الأُولى إلى قصد النيابة؛ لأنّ الواجب حينئذٍ كفائي، وكلّ من أتى به قد أدّى وظيفته، وبواسطة ارتفاع الموضوع والحكم يسقط سائر المكلّفين، فإنّه ليس في المقام عنوان النيابة عن الغير وتفريغ ذمّته، والاحتياج في الثانية إلى قصد النيابة، وتفريغ ذمّة الغير عن العمل، لكونه في الحقيقة لذلك الغير والشخص النائب في مقام أداء وظيفته، فهو مسلّم، ومن هذه الجهة يفرّق بينهما.

وأمّا بالنسبة إلى جريان القاعدة فلا، وقلنا في السابق إنّ جريان القاعدة في الثانية يحتاج إلى إحراز تحقّق عنوان النيابة، وتفريغ الذمّة في البين.

كما يرد على قوله﵀: (إنّ لفعل النائب عنوانين... إلى آخره)؛ بأنّ اعتبار الحيثيّتين في فعله لا يوجب التفكيك بينهما أصلاً؛ لأنّ مورد الاستيجار هو تفريغ الذمّة والنيابة عن الغير، فإن تحقّق التفريغ المذكور كما يستحقّ الأُجرة ويجوز

الاستيجار له ثانياً بناءاً على اشتراط فراغ ذمّة الأجير في صحّة استيجاره ثانياً، كذلك يسقط الواجب عن الغير، وتفرغ ذمّته أيضاً.

وإن لم يتحقّق ذلك، فكما لا يسقط الواجب عن الغير، ولم تفرغ ذمّته، كذلك لا يستحقّ النائب الأُجرة، ولا يجوز الاستيجار له ثانياً، ضرورة عدم وفائه بمورد الإجارة، فكيف يستحقّ الأُجرة.

***

قاعدة الصحّة أصل محرز وليس بأمارة

الأمر الخامس: ثبت من خلال ما استعرضناه من الأدلّة على حجّية القاعدة، كونها حجّة من باب الأصل المحرز دون الأمارة، لعدم استفادة الحجّية من هذه الجهة من الكتاب والسنّة، لما قلنا إنّ سياق الجميع إلى حسن الظنّ بالأخ المؤمن، بمعنى حمل الفعل الصادر منه على الوجه الحسن، وعدم ترتيب الأثر على الظنّ السوء، وكانت الأدلّة على حجّية القاعدة أدلّة لبيّة كالإجماع القولي في الجملة، والسيرة العمليّة، وحكم العقل مراعاة لحفظ المجتمع، وعدم تطرّق الاختلال في النظام، وجميعها أدلّة لبيّة يلزم الاقتصار فيها على القدر المتيقّن وهو كونها أصلاً لا أمارةً، فحجّية القاعدة بالنسبة إلى الآثار العقليّة والعاديّة للفعل المتحقّق المبنيّ على صحّته مشكوكة، وبمقتضى الأصل محكومة بعدم الحجّية.

لا يقال: مقتضى الاقتصار على القدر المتيقّن ممّا قام عليه الدليل، هو الحكم بحجّية القاعدة من باب كونها أصلاً محضاً لا محرزاً.

فإنّه يُقال: نعم، الأمر كذلك، ولكن لولا ما ذكر من حقيقة الأمر الذي تعرّضنا له في السابق من أنّ واقع بناء العقلاء على صحّة الفعل، من جهة النظر إلى

كون الفاعل في مقام الإتيان بالعمل واجداً لجميع أجزائه وشرائطه تامّاً صحيحاً، وقد انقدحت منه الإرادة التفصيليّة الفاعليّة لأجل الإتيان، وهي تستلزم انقداح إرادات جزئيّة كثيرة متعلّقة بإتيان كلّ جزء وشرط في المحلّ المطلوب، فبحكم الغلبة وإتيان العمل صحيحاً تامّاً في غالب الموارد، نحكم في موارد الشكّ بذلك أيضاً من باب إلحاق الظنّ المشكوك بالأعمّ الأغلب.

هذا هو المقدار الذي ينبغي التعرّض له في هذا الأمر، ولا بأس بالتعرّض لأمثلة الشيخ﵀ في المقام.

منها: ما ذكره مثالاً لعدم ترتّب الأثر العقلي على الصحّة، بقوله﵀: (فلو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير، أو بعين من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحّة الشراء، وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه).

أقول: ولا يخفى حال هذا المثال ممّا فيه من الخدشة، حيث يمكن أن يشكل عليه:

بأنّه لو امتنعنا عن جريان أصالة الصحّة في الشروط المعتبرة في المتعاقدين والعوضين، مثل المحقّق الثاني والعلّامة والأُستاذ الميرزا النائينيﷺ، فإنّه يترتّب على ذلك عدم جريان أصالة الصحّة مطلقاً، لا بالنسبة إلى المشتري والحكم بصحّة شرائه من باب جريان الأصل، والقول بعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع بمقتضى استصحاب العدم، وإن كان يجري الأصل المذكور في جميع الشروط الدخيلة في صحّة العقد، كما هو الحقّ، وعليه مبناه من التعميم الذي أشار إليه في السابق، فكما يحكم بصحّة الشراء من المشتري، وتحقّق مضمون العقد بالنسبة

إليه، كذلك لابدّ له من الحكم بانتقال شيء من تركته إلى البائع؛ لأنّ معنى صحّة العقد تحقّق المضمون، وهو عنوان المعاوضة والمبادلة، وهو قائم بالطرفين، ولا يمكن تحقّقه من طرف وعدم تحقّقه من الطرف الآخر، إذ لا يعقل الانفكاك بين المضمون على فرض تحقّقه.

وبالجملة: لا يخلو الحال حينئذٍ:

إمّا الحكم بعدم صحّة الشراء من المشتري، وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع.

وإمّا الحكم بصحّة الشراء، وانتقال عين من أعيان ماله إلى البائع.

نعم، لو لم يكن العين معيّناً على فرض وقوع المعاملة عليه، حكم بانتقال عين من أعيان ماله لا على التعيين إلى المشتري، ولا يعيّن الأصل المذكور أحد تلك الأعيان، بخلاف الصورة التي كانت العين معيّنة؛ لأنّ المبيع المشتري منطبق على المبيع الخارجي، وعلى فرض صحّة المعاملة لا عين واقعة في حيّز الشراء والبيع إلّا ذلك العين، فبجريان الأصل نحكم بانتقال ذلك العين إلى البائع.

وقد تعرّض﴿ لنقل فرعين من كتاب «قواعد» العلّامة في باب الإجارة، ومحلّ الاستشهاد بقوله: (والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى) حيث نفى التقديم على فرض التضمّن للدّعوى الأُخرى؛ لأنّه مثبت.

وذكر شيخنا الأُستاذ العلّامة كلمات قد ذكرت في التقارير ولم نرَ حاجة إلى ذكرها خوفاً من التطويل.

الأمر السادس: سبق في الأمر السابق أنّ قاعدة أصالة الصحّة حجّة من باب أنّها أصل حكمي محرز وليست بأمارة ولا أصلاً محضاً، وقد ذكرنا أنّ الشارع

يحكم بوجوب البناء على صحّة العمل المشكوك صحّته وفساده من أيّ منشأ كان ذلك الشكّ. ولكن برغم كونها أصلاً حكميّاً ـ كما أُشير إليه ـ فهي مقدّمة على الاستصحابات الموضوعيّة الجارية في المقام، والمانع عن جريانها كونها أظهر ثانويّاً لأدلّة اعتبارها، فيقدّم أدلّة اعتبارها على أدلّة اعتبار تلك الاستصحابات المذكورة.

بيان ذلك: أنّ الشكّ في صحّة العمل المأتي به وفساده ناش دائماً من الشكّ في أُمور يحتمل مدخليّتها في صحّة العقد وعدمها مثل اعتبار كون الصيغة عربيّة أو ماضية أو عند الشكّ في بلوغ أحد المتعاقدين أو اختياره وعلمه، أو من الشكّ في قابليّة العوضين للنقل والانتقال، أو من الشكّ في تحقّق القبض، أو القدرة على التسليم، وغير ذلك من الأُمور الدخيلة في صحّة العقد، وكذلك في الشروط التي هي إمّا شروط لنفس العقد أو للمتعاقدين أو للعوضين أو لصحّة العقد، ممّا يقتضي ذلك النظر إلى الأُصول الجارية في المناشئ والأسباب، فإمّا أن تكون الأُصول الجارية بالنسبة إليها في المقام موافقة مع أصالة الصحّة، كاستصحاب العقل والرشد وعدم الوقفيّة وغير ذلك، أو مخالفة معها كاستصحاب عدم البلوغ وعدم الوقفيّة وعدم القبض وأمثال ذلك، وإمّا أن لا مجرى للاستصحاب الموضوعي بالنسبة إلى المنشأ كالعربيّة والماضويّة. وبعد ذلك تصل النوبة إلى الأُصول الحكميّة الجارية مثل أصالة الصحّة وأصالة الفساد أي استصحاب عدم تحقّق المضمون وغير ذلك.

ولا يخفى أنّه لو كانت أصالة الصحّة في المقام أمارة إلى الواقع، فلا إشكال في تقدّمها على جميع الأُصول الموضوعيّة المثبتة والنافية والحكميّة وذلك

بمقتضى تقدّم الأمارة على الأصل، والمفروض عدم كونها كذلك، وكذا لو كانت أصالة الصحّة أصلاً موضوعيّاً حاكماً لبيان تحقّق الموضوع، وحاكياً عن ثبوت البلوغ أو العقل أو الوقفيّة وعدم القبض وأمثال ذلك، فلا إشكال في تقدّمها على الأُصول الحكميّة، ومعارضتها مع الأُصول الموضوعيّة المشار إليها آنفاً، ممّا يلزم الحكم بتقدّم أصالة الصحّة عليها، إمّا لمثبتيّة تلك الأُصول الموضوعيّة، وإمّا للملاك الذي سنذكره إن شاء الله.

ولكنّه إن كان الأصل المذكور أصلاً حكميّاً فإنّ البحث يقع عن أنّه هل يقدَّم على الأُصول الموضوعيّة أو تقدّم هي عليه أو تتعارضان؟

أقول: الحقّ تقدّم أصالة الصحّة على جميع تلك الأُصول الموضوعيّة والحكميّة مع أنّها أصلٌ حكمي.

والسرّ في ذلك: أنّ الشارع الذي يحكم بإصلاح الشكّ في الصحّة والفساد، فإنّه يصحّح مناشئ ذلك، وكأنّه يقول ابن على صحّة العمل مطلقاً، ولا تعتن بالشكّ في مدخليّة العربيّة أو البلوغ أو الطلقيّة أو القبض وغير ذلك، والاعتناء بالأُمور المذكورة لأجل إحراز صحّة العمل وفساده، والخروج عن التحيّر والشكّ. والشارع بمقتضى القاعدة يحكم بكون العمل واجداً لجميع الأجزاء والشرائط صحيحاً تامّاً لا بموجوديّة تلك الأُمور أي تحقّق البلوغ وغيره من الأُمور الدخيلة في العمل.

فالأصل المذكور لا يتكفّل لبيان تلك المناشئ، ولا يتعرّض لحالها من الثبوت وعدمه، بل هو أصلٌ حكمي محض، متكفّل لبيان الحكم فقط، وإن كان جارياً في الشبهات الموضوعيّة المصداقيّة، ومن المعلوم أنّه ليس كلّ أصل جارٍ

في الشبهات المصداقيّة يعدّ أصلاً موضوعيّاً متكفّلاً لبيان حال الموضوع، بل الأصل الموضوعي هو الأصل المتكفّل لبيان حال الموضوع من ثبوته وعدمه.

وأمّا الأصل الحكمي، فهو الأصل المتكفّل لبيان حكم الموضوع، سواء كان جارياً في الشبهة المصداقيّة أم لا، فإذن:

تارةً: يكون الأصل أصلاً موضوعيّاً فقط، ولا يمكن أن يكون حكميّاً.

وأُخرىٰ: يكون أصلاً موضوعيّاً كالقاعدة المبحوث عنها في المقام.

وثالثة: يمكن أن يكون أصلاً موضوعيّاً وحكميّاً، بمعنى أنّه أن يكون متكفّلاً لبيان حال الموضوع أو لبيان الحكم مثل الاستصحاب.

وبالجملة: القاعدة المشار إليها أصل حكمي فقط بالنسبة إلى مناشئ الشكّ في الصحّة والفساد، وهذا لا ينافي كون مؤدّاها موضوعاً لحكم آخر قد شكّ فيه المكلّف من جهة الشكّ في الصحّة والفساد، مثل الحلّية والحرمة بالنسبة إلى التصرّفات في باب العقد وغيرهما من سائر الأحكام.

وبناءاً على هذا لا تعالج القاعدة الشكّ في المناشئ المذكورة، ومقتضى القاعدة تقدّم الاستصحابات الموضوعيّة الجارية بالنسبة إلى تلك المناشئ عليها، لتقدّم رتبتها عليها تقدّم الأصل الموضوعي على الحكمي.

ولكن مع ذلك تتكون القاعدة متقدّمة عليها من جهة أنّ القاعدة مجعولة في مواردها، والدليل على حجّيتها يقتضي تقدّمها كذلك، ضرورة أنّ الاختلال في النظام، وعروض العسر والحرج ناشئة من تلك الأُصول الموضوعيّة الجارية، والأُصول المشار إليها إنّما هي مجعولة لرفع ذلك، فكيف تقدَّم هي عليها في مقام المعارضة، فلو تقدّمت عليها لما بقي لها مورد إلّا موارد شاذّة نادرة، ويكون جعل

القاعدة لغواً فاقد الثمرة.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ أصالة الصحّة متقدّمة على أصالة الفساد بطريق أولى؛ لأنّها أصل حكمي، وتكون هي بالنسبة إليها بمنزلة الأصل الموضوعي كما ذكر سابقاً؛ لأنّ الشكّ في تحقّق المضمون وعدم تحقّقه ناشٍ من الشكّ في أحد تلك الأُمور الدخيلة، وبمقتضى الأصل يجب البناء على واجديّة العمل له، فيقدَّم هو عليها، مع أنّه لولا هذه الجهة لكان مقدّماً عليها أيضاً لما ذكر بالنسبة إلى الأُصول الموضوعيّة في السابق.

كلّ ذلك في غير مقام النزاع والتخاصم كما أشرنا إليه في السابق مفصّلاً.

أمّا في صورة التزاحم والتنازع، فإنّه يلزم ملاحظة خصوص مورد الدّعوى، وملاحظة الأُصول الجارية والحجج الفعليّة بالنسبة إليه، ولا ينبغي تقديم قول مدّعي الصحّة مطلقاً لموافقته مع الأصل.

وبالجملة: بعد التدبّر والتأمّل فيما ذكرناه، يظهر لك ما في عبارات «الرسائل» وما ورد في تقريرات الأُستاذ النائيني﵀ من التأمّل فلا نطيل الكلام عن ذلك، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

هذا تمام الكلام في قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحّة في عمل الغير.

***

البحث عن تعارض الاستصحاب مع قواعد أُصوليّة أُخرىٰ

يدور البحث في المقام عن علاقة الاستصحاب مع سائر القواعد والأُصول الشرعيّة والعقليّة وكيفيّة تقديمه عليها عند التعارض، وذلك من خلال عدّة أبحاب:

في تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعة

المبحث الأوّل: في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة، وقد وردت في باب القرعة عمومات في الأخبار مثل قوله: (القرعة لكلّ أمرٍ مشكل أو مشتبه أو مجهول)، وقد ورد جواز التمسّك بالقرعة أيضاً في موارد خاصّة من الشرع، كما في موارد تعيين الموطوئة الواقعة في قطيع الغنم، أو في تعيين أربعة من زوجات الكتابي الذي أسلم وقد حرم عليه حينئذٍ أزيد من الأربع وغيرها.

وقد أشكل حقيقة أمر القرعة من حيث أماريّتها إلى الواقع أو كونها أصلاً عمليّاً، ومن حيث العمل بالعمومات الواردة فيها وتقديمها بالنتيجة على الأُصول العمليّة بأسرها، أو تقديم الأُصول بأجمعها عليها، أو تقديم الاستصحاب عليها دون سائر الأُصول، ولا بأس بالإشارة إلى الوجوه المذكورة حول محتملات هذه القاعدة، فنقول:

الاحتمال الأوّل: كون الشيء مشكلاً ومشتبهاً ومجهولاً بعنوانه الخاصّ الواقعي، وهذا هو الظاهر من الأخبار الواردة في الباب، وهذا الوجه متطرّق في جميع موارد الأُصول العمليّة بأسرها، سواء كانت هي الاستصحاب أو البراءة أو الاشتغال أو التخيير الشرعي، فإنّ الأمر المذكور سارٍ في الجميع، وليس هناك

مورد كان واقعه مجهولاً أو مشتبهاً لم يجعل له الشارع وظيفة ظاهريّة بمقتضى الأُصول، فلو قدّمت القرعة على الاستصحاب لزم لغويّة جعل الجميع بلا اختصاص في الاستصحاب، وإن قدّم الاستصحاب على القرعة يلزم تقدّم جميع الأُصول العمليّة عليها أيضاً.

الاحتمال الثاني: كون الشيء مشكلاً ومجهولاً ومشتبهاً في مرحلة الواقع والظاهر، فكما لابدّ أن يكون مشكلاً مجهولاً بعنوانه الواقعي، كذلك لابدّ أن يكون مجهولاً بعنوانه الثانوي الظاهري؛ أي من حيث كونه مشكوك الحكم أيضاً. وهذا ما سار عليه المحقّق الخراساني في الكفاية، ولكنّه بمكان من البُعد، لظهور الروايات في الأوّل حيث يستلزم تقديم جميع الأُصول على القرعة بعين ما ذكرنا في وجه تقديم الاستصحاب عليها.

الاحتمال الثالث: ما ذكره الميرزا النائيني﵀ من تخصيص المشكل والمشتبه بالشبهات المصداقيّة فقط، مع تردّد الاحتمالات في محتملات متعدّدة كثيرة بمقتضى الاستفادة من ظهور الأخبار الواردة في المقام.

أقول: لكن الذي يهوّن الخطب في المقام، هو وهن العمومات الواردة في باب القرعة، بحيث لو خصّصنا القاعدة غاية التخصيص لما بقى مجال للتمسّك بعمومها أيضاً، ما لم يجبرها دليل آخر، وهَب أنّ مورد القاعدة ليس المشتبه بعنوانه الواقعي وكذلك ليس بعنوانه الظاهري أيضاً، حتّى تضيق دائرة العموم، ويختصّ المورد بالشبهات المصداقيّة التي اشتبه موضوع التكليف فيها، نظراً إلى عدم ورود القرعة في مورد من موارد الشبهة الحكميّة بمقتضى الأخبار، وكذا تخصيص القاعدة بما إذا كان احتمالات متعدّدة في محتملات متعدّدة لا

الاحتمالين في مورد وموضوع واحد، ولكن مع تعميم القاعدة بما إذا كان المشتبه معيّناً في الواقع وعند الله ـ كما في مورد الموطوئة في قطيع الغنم ـ وما إذا لم يكن في الواقع معيّناً ـ كما في زوجات الكتابي الذي أسلم ـ فإنّه بمقتضى الأخبار الواردة تكون القرعة جارية في كليهما.

ولكن مع هذه التخصيصات والتضييقات أيضاً لا مجال للتمسّك بعموم القاعدة، لأنّها قاعدة موهونة لا مجال للاعتماد عليها، للغموض الذي يحيط بحدودها.

ونتيجة هذا الكلام تقديم جميع الأُصول عليها ما لم يجبرها دليل آخر، بل حقيقة الأمر في القرعة أنّه لو لم يكن ورودها في بعض الأخبار الواردة في المواضع المتفرّقة، لكان اللّازم إهمال هذا البحث في المقام، وعدم الاعتناء بشأنها أصلاً، لعدم وجود طريقيّة فيها بالنسبة إلى الواقع، أمّا الموارد التي شرّعت فيها القرعة فإنّما هي من باب الوظيفة بمقتضى الأخبار الواردة في أطراف العلم الإجمالي، وهي في الحقيقة غير موارد جريان الأُصول.

البحث الثاني: يقدَّم الاستصحاب على جميع الأُصول العمليّة المجعولة وظيفةً عند الجهل بالواقع وعدم العلم به، سواء كانت شرعيّة أو عقليّة، وقد مرَّ بيان ذلك مراراً في طيّ الأبحاث الماضية مفصّلاً، ولا حاجة إلى الإعادة.

وحيث أنّ الأُصول الشرعيّة المشار إليها وظائف ظاهريّة مقرّرة من الشرع عند عدم العلم والجهل بالنسبة إلى الوظيفة الواقعيّة للمكلّف، فلا محالة تزول بمجرّد تحقّق الوظيفة الواقعيّة وقيام الحجّة عليها من المولى، ومن هذه الموارد الاستصحاب فإنّه بمقتضى كونه أصلاً محرزاً للواقع وكاشفاً عنه في خصوص

مؤدّاه دون لوازمه العقليّة، فإنّه يرفع موضوع تلك الأُصول تعبّداً ويقدَّم عليها بلا كلام، وبعد ذلك لا حاجة إلى التعرّض بوجه التقديم، وأنّ ذلك من باب الحكومة كما قيل، أو من جهة الورود كما هو الحقّ لوضوح الأمر ممّا سبق، ولا مجال لإطالة الكلام فيه.

أمّا الأُصول العقليّة فحيث أنّها وظائف مقرّرة من العقل، وقد ذكرنا في محلّه أنّ الأحكام العقليّة بأجمعها أحكام لولائيّة ماداميّة، تحكم بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان، ما لم يصل إلى المكلّف حجّة عليه، وتحكم بالاشتغال ووجوب إطاعة ما كلّف به، ما لم يصل إليه مؤمّن من العقاب، ودافع عن احتمال التكليف، كما أنّ هذه الأُصول العقليّة تحكم بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين ما دام لم يكن حجّة ودليل على ترجيح أحد الطرفين وتعيّنه، فإذا قامت الحجّة، ووصل الدليل من المولى إلى العبد ولو عن طريق دلالة الأُصول الشرعيّة العمليّة، فلا محالة يرتفع موضوع حكم العقل عن البين بالوجدان، ويقدّم عليه الأُصول من باب الورود، ويعدّ الاستصحاب أعلى مراتب الأُصول وواسطة بينها وبين الأمارات، فلا شبهة في تقدّمه عليها تقدّماً ورودياً.

البحث الثالث: في تعارض الاستصحابين من جهة العلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، ولذلك يتنافى كلّ منهما مع الآخر في مقام العمل والأخذ بالوظيفة.

وفي هذين الاستصحابين المتعارضين، إمّا أن يكون الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر أم لا.

أمّا الصورة الأُولى: فلا إشكال في تقديم الاستصحاب السببي الجاري في

الشكّ السببي على الاستصحاب الجاري المسبّبي في الشكّ المسبّبي دون العكس.

أقول أوّلاً: إنّ معنى سببيّة أحد الشكّين للآخر في المقام ليست سببيّة تكوينيّة وعلّية خارجيّة، بل بمعنى سببيّة الموضوع وعلّيته للحكم، والسرّ في ذلك عدم إمكان تعقّل قيام محصّل لكون أحد الشكّين سبباً وعلّة للآخر، ومسببيّة الآخر ومعلوليّته له؛ لأنّ العلّة الفاعليّة والموحية لعروض مثل حالة الشكّ النفسانيّة، إنّما هي النفس فقط بواسطة الالتفات إلى العلّية والمعلوليّة، والاشتراك في العلّة، والتلازم بين الشيئين والالتفات إلى الموضوعيّة والحكميّة.

وبالتأمّل الصادق يظهر أنّ الشكّين دائماً متلازمان معلولان عن علّة ثالثة، بلا فرق في هذه الدعوى بين باب العلل والمعلولات والملزومات ولوازمها في التكوينيّات، وباب الموضوعات وأحكامها في التشريعيّات.

وإن شئت توضيح الأمر في الشكّين السببي والمسبّبي، فقسهما على غيرهما إذا كانا متلازمين معلولين عن علّة ثالثة، بلا سببيّة ومسبّبيّة بينهما، لعدم خفاء في أنّ أحد الشكّين فيهما ليس علّة للشكّ في الآخر، بل كلّ من الشكّين متلازم مع الشكّ في الآخر بلحاظ العلم باشتراك العلّة والعلّة الفاعليّة والموجبة لعروض الشكّ في نفس النفس.

نعم، شرط فاعليّتها وإيجادها للشكّ، هو علمها والتفاتها إمّا إلى العلّة المشتركة فقط من دون التفاتها إلى علّيتها لمعلول أو إلى الشيء أيضاً أو الشيئين والاشتراك في العلّية. غاية الأمر إن التفتت ابتداءاً إلى العلّة فقط دون علّيتها بشيء آخر، فيتحقّق الشكّ الفعلي بالنسبة إليها فقط دون المعلولين، وإن التفتت ابتداءاً إلى العلّة وعليّتها لمعلول واحد، فيتحقّق الشكّ الفعلي بالنسبة إليها وإلى معلولها في

عرض واحد، وإن التفتت إلى الشيئين والاشتراك في العلّة فنشكّ في تحقّقهما في عرض واحد، وكلّ من الشيء أو الشيئين برغم الاشتراك في العلّة أو العلّة المشتركة فإنّهما متساويان من جهة تعلّق الشكّ به، فالشكّ فيه سابق من حيث الفعليّة لسبق تحقّق شرط الفاعليّة فيه على الشرط في الآخر، والعلّة الفاعليّة والموجبة لتحقّق الشكّ الفعلي في الآخر أيضاً هي النفس، وليس أحد الشكّين علّة وسبباً للشكّ في الآخر، سواء تحقّقا في آن واحد والتفات فارد، أو سبق أحدهما على الآخر.

فكما أنّ الأمر في هذين الشكّين اللّذين ليسا بسببي ومسبّبي يكون على هذا، فكذلك الحال في الشكّين السببي والمسبّبي، ولا معنى لغلبة الشكّ في تحقّق العلّة أو ما هو بمنزلتها من موضوعات الأحكام التي علّقت تلك الأحكام في إنشائها واعتبارها على وجودها في موطنها، للشكّ في تحقّق المعلول أو ما هو بمنزلته من الأحكام، التي تنشأ على فرض وجود موضوعاتها، بل العلّة الفاعليّة في الحقيقة كما ذكرنا سابقاً هي النفس فقط، والشرط في فاعليّتها التفاتها إلى العلّية والمعلوليّة، أو الموضوعيّة والحكميّة، وبأيّ المشكوكين من العلّة والمعلول أو الموضوع والحكم في الباب سبق الالتفات إليه من النفس، ففعليّة الشكّ فيه سابقة على فعليّة الشكّ في الآخر، ولو كان هو معلولاً وحكماً، ولا يكون هذا الشكّ ولا مشكوكه علّة لحدوث الشكّ في الآخر، ولا المشكوك ذلك الشكّ، ولو التفتت النفس إلى المشكوكين العلّة والمعلول والموضوع والحكم، فلا محالة يكون الشكّ المتحقّق فيهما فعليّاً في عرض واحدٍ، لتحقّق شرط الفاعليّة فيها في عرض واحد وزمان واحد.

وإن شئت زيادة توضيح في هذا المقام: فقس حالة الشكّ في أحد المتلازمين أو بأحد الأمرين من العلّة والمعلول أو الموضوع والحكم على الصفتين الأُخريين الحاصلتين للنفس، وهما العلم والظنّ، فإنّ الأمر ليس مختصّاً بباب الشكّ، بل مطّرد أيضاً فيهما، لأنّ العلّة الفاعليّة والموجبة للعلم أو الظنّ بأحد المتلازمين أو أحد الأمرين من العلّة والمعلول، أو الموضوع والحكم هي النفس أيضاً، بشرط العلم والالتفات إلى الاشتراك في العلّية أو العلّية والمعلوليّة أو الموضوعيّة والحكميّة، مع العلم والالتفات أيضاً بتحقّق أحد المتلازمين، أو أحد الأمرين من العلّة والمعلول، أو الموضوع والحكم، ويجري فيهما أيضاً من جهة التقارن أو سبق العلم، والالتفات بالأمور المذكورة جميع ما ذكرنا في الشكّ.

مع أنّه لو تنزّلنا عن هذه البيانات المفصّلة، وأغمضنا عنها وسلّمنا أن يكون علّة للعلم بالمتأخّر عنه بأحد الوجوه من المعلوليّة والمشروطيّة والحكميّة، فمجرّد السببيّة والمسبّبيّة لا توجب الفرق في المسألة؛ لأنّ كلّاً من السبب والمسبّب حينئذٍ جارياً على حاله بمقتضى الأصل الجاري فيه من دون أن يكون لأحدهما ارتباط بالآخر إلّا من جهة لسان إثباتهما، ولذلك يتعارض الأصلان فيما كانت السببيّة والمسببيّة تكوينيّة فعليّة، ولا يقدّمون الأصل الجاري في السبب في ذلك المقام على الأصل الجاري في المسبّب أصلاً، وذلك من جهة عدم لحاظ السببيّة والمسبّبيّة التكوينيّة، وعدم النظر إلى ترتّب الآثار العقليّة والعرفيّة على مجرى الأصل، وملاحظة كلّ من السبب والمسبّب في حدّ نفسه مجرىً للأصل، فإذا لم يكن لكلّ منهما أثرٌ شرعيّ بلا واسطة، فلا مجال لجريانه أصلاً لا في السبب ولا في المسبّب، أمّا إذا كان لأحدهما أثرٌ شرعيّ بلا واسطة، فهو يجري فيه من دون

أن يكون جارياً في الآخر، وإذا كان يترتّب الأثر الشرعي على كلّ من السبب والمسبّب بلا وساطة لسان الإثبات فيه، فيجري الأصل في كلّ منهما بلا وقوع تعارض في البين.

أقول: ولا يخفى أنّ هذه الحالة بالنسبة إلى السببيّة والمسبّبيّة والعمل بخلافها، ثابتٌ فيما إذا كان الجري في أحد الأصلين موضوعاً شرعاً للجري في الآخر، لتقديمهم بلا إشكال الأصل الجاري في الموضوع على الأصل الجاري في الحكم، ولو كان الشكّ فيه متأخّراً من حيث الفعليّة والزمان عن الشكّ في الحكم، فإنّه دليلٌ قطعيّ على أنّ مناط التقديم إنّما هي الموضوعيّة والحكميّة، ولا ربط للسببيّة والمسبّبيّة بالدعوى أيضاً. وبالرغم من أنّ ظاهر كلماتهم في عنوانهم المسألة أنّ تقديم الأُصول السببيّة على الأُصول المسببيّة يكون بمناط آخر، غير مناط تقديم الأُصول الموضوعيّة على الأُصول الحكميّة، ولكن الحقّ المستفاد من مجموع كلماتهم خلاف ذلك، وأنّه ليس هناك إلّا مناط واحد وهو تقديم الأصل الموضوعي على الحكمي.

وبالجملة: بعد التأمّل التامّ في المقام، يظهر للمتأمّل أنّ سببيّة أحد الشكّين للآخر في المقام ليست سببيّة تكوينيّة وعلّية خارجيّة، والتعبير بذلك من باب المسامحة، بل في الحقيقة من باب سببيّة الموضوع وعلّيته للحكم التي ليست هي في الواقع سببيّة وعلّية، وليس في ذلك الباب علّة ومعلول وسبب ومسبّب، بل الأمر بمنزلة ذلك حيث قلنا في محلّه إنّ الموضوع ما يوجد بوجوده الحكم، ويرتفع بارتفاعه؛ لأنّ الأحكام المنشأة مجعولة من الشارع على تقدير تحقّق موضوعاتها في الخارج، فإذا تحقّق ووجد الموضوع يتحقّق الحكم بتبعه، وإذا

ارتفع وانعدم ينعدم الحكم بتبعه لا محالة، ونتيجة لتعليق الحكم على الموضوع إذا علمنا بتحقّق الموضوع علمنا بثبوت الحكم بالضرورة، وإذا علمنا بزوال الموضوع علمنا بزوال الحكم، وبعد إحراز حال الموضوع من ثبوته وعدمه فإنّه لا حالة انتظاريّة بالنسبة إلى حكمه كما أشرنا إليه آنفاً. وإذا شككنا في الموضوع نشكّ في ثبوت حكمه قهراً، ففي هذا المقام إن قام دليل وتكفّل لبيان حال الموضوع من ثبوته أو عدمه وجداناً أو تعبّداً، فإنّ ذلك يوجب زوال الشكّ في حكم ذلك الموضوع أيضاً، ضرورة العلم بحال المعلّق بعد العلم بحال المعلّق عليه.

وهذا المناط هو الملاك في كلّ أصل سببي ومسبّبي، بأن يكون المراد من الأصل السببي، هو الأصل الجاري في الشيء، الذي جعل موضوعاً بحسب التعبّد الشرعي لحكم من أحكام الشرع الذي علّق ذلك الحكم على ذلك الموضوع، سواء كان الأصل الجاري في الموضوع أصلاً محرزاً أو محضاً، والمراد من الشيء قد يكون الموضوع من الأُمور التكوينيّة الخارجيّة المترتّبة عليها الآثار الشرعيّة كحياة زيد وموته وغيرهما، وقد يكون من الأُمور الاعتباريّة والأحكام الشرعيّة كالطهارة والنجاسة بالنسبة إلى أحكامهما المترتّبة عليهما.

والمراد من الأصل المسبّبي، هو الأصل الجاري في ما علّق على الموضوع من الأحكام الشرعيّة التكليفيّة والوضعيّة.

وبالجملة: فظهر أنّ مورد الاستصحابين السببي والمسبّبي، هو أن يكون أحدهما جارياً في الموضوع ومحرزاً له، أي محقّقاً لموضوع الحكم الشرعي بالوجدان أو بالتعبّد بسبب جريان ذلك الأصل. هذا فيما لو كان الأصل السببي الجاري أصلاً محضاً كأصالة البراءة وقاعدة الحلّية والطهارة مثلاً، والآخر جارياً

في الحكم الذي جعل من الشرع لذلك الموضوع وعلّق على تحقّقه ووجوده في الخارج.

وبعبارة أُخرى: مورد الاستصحابين السببي والمسبّبي هو كون أحد الأصلين ممهّداً بمؤدّاه موضوع مؤدّى الأصل الآخر.

الأصل السببي وشرط جريانه

أقول: ظهر من مطاوي الكلام أنّ جريان الأصل السببي يتوقّف على أمرين:

الأمر الأوّل: أن يكون جريانه سبباً لترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة شرعاً على موضوعها، وقلنا سابقاً إنّ تصرّف الشارع من حيث هو شارع لابدّ من أن يكون بلحاظ الآثار الشرعيّة، وكما لا مجال للتعبّد بمجرّد ثبوت الموضوع وتحقّقه بلا ترتّب أثر عليه للزوم اللغويّة، كذلك لا مجال للتعبّد بالآثار غير الشرعيّة غير المرتبطة بالشارع من حيث هو شارع ومشرّع.

ومن هذا الكلام يظهر أنّه لابدّ من أن يكون الأصل المسبّبي أصلاً جارياً في حكم الموضوع، الذي تكفّل لإحرازه الأصل السببي، وكذا الشكّ المسبّبي شكّاً في حكم الموضوع الذي يشكّ في تحقّقه وثبوته، سواء كان ذلك الموضوع من الأُمور التكوينيّة الخارجيّة المترتّبة عليها الآثار الشرعيّة كحياة زيد وموته وغيرهما، أم من الأُمور الاعتباريّة الشرعيّة أيضاً كالطهارة والنجاسة بالنسبة إلى أحكامهما المترتّبة عليهما.

الأمر الثاني: أن يكون ذلك الأصل السببي محرزاً للموضوع، بمعنى أنّه سبب لتحقّق موضوع الأصل المسبّبي بسبب جريانه إمّا بالتعبّد أو بالوجدان، لكي

يرتفع بجريانه الشكّ المسبّبي من دون الحاجة إلى جريان الأصل المسبّبي لاحقاً، لأنّه بسبب إلغاء الشكّ تعبّداً أو وجداناً يلغو جريان الأصل حينئذٍ أيضاً.

وأمّا إن لم يكن الأمر كذلك، كما إذا شككنا في جواز الصلاة في الثوب المشكوك مأخذه من الحيوان المحلّل، فلا يوجب جريان أصالة الحلّ في الحيوان زوال الشكّ في جواز الصلاة في جلده؛ لأنّ الحكم الشرعي ـ أعني جواز الصلاة ـ قد علّق على الجلد المأخوذ من الحيوان المحلّل، ومجرّد جريان أصالة الحلّ لا يحرز لنا كون الجلد من ذلك الحيوان.

وممّا ذكرنا في ملاك الأصل السببي والمسبّبي من كون مؤدّى أحد الأصلين موضوعاً لمؤدّى الأصل الآخر، وكونه مقدّماً عليه رتبةً، والآخر مؤخّراً عنه رتبةً، قد اتّضح لك غاية الوضوح أنّ الشكّ الذي يمكن فرضه عند جريان الاستصحابين إثنان:

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أحدهما: كون الشكّين سبباً للآخر، والآخر مسبّباً عنه؛ بالمعنى الذي سبق عن السببيّة والمسبّبيّة.

والثاني: كون كلّ منهما مسبّباً عن سبب ثالث، ولا يمكن أن يكون كلّ من الشكّين مسبّباً عن الآخر، ضرورة تحقّق الدور والخلف، وسببيّة كلّ من الشكّين للآخر، ولزوم كون الحكم المتأخّر رتبةً موضوعاً لنفس موضوعه، وصيرورة موضوعه حكماً بالنسبة إليه، وهو محال خلف، هذا.

ثمّ إنّ السبب في تقدّم الأصل السببي على الأصل المسبّبي في شمول الدليل له دون الآخر، هو أنّ الشكّ المسبّبي بالنسبة إلى حكم الموضوع الذي يتكفّل لإحرازه الأصل السببي يرتفع بمجرّد جريان الأصل السببي، ضرورة عدم الشكّ

في الحكم بعد إحراز موضوعه وجداناً أو تعبّداً، ولذلك يتوقّف فرديّة الأصل المسبّبي لدليل (لا تنقض) على عدم جريان الأصل السببي، وخروجه عن تحت عموم ذلك الدليل، إذ بمجرّد جريانه يخرج عن الفرديّة دون العكس، ففرديّته فرديّة متوقّفة ومشروطة وشمول العام له لولائي متوقّف على شرط منتظر، وذلك بخلاف الأصل السببي؛ لأنّ فرديّته لعموم دليل (لا تنقض) لا يتوقّف على شيء، ويشمله العام ابتداءاً بلا حالة منتظرة، وحيث لا يمكن خروج كلّ منهما عن تحت الدليل لوجوب العمل بأحدهما، وكذا لا يمكن شمول الدليل لكلّ منهما، لفرض التعارض بينهما وتنافيهما في مقام العمل، فيقدّم العرف فرديّة الأصل السببي على فرديّة الأصل المسبّبي؛ لأنّ فرديّته ثابتة فعلاً بلا توقّف وبلا شرط من عدم جريان أصل آخر، وعلى فرض ذلك التقديم يرتفع موضوع ذلك الأصل، ولم يتحقّق خلاف عموم وأصل في ذلك المقام، لأنّ المفروض جريان الأصل السببي في موضوع الأصل المسبّبي، وكونه محرزاً بالنسبة إلى ذلك الموضوع، فيكون موجباً لرفع الشكّ الذي هو موضوعه، وعدم جريانه وعدم شمول العام له لاحقاً، إنّما هو لعدم كونه فرداً له، وشمول العام للشكّ السببي بلا حاله انتظاريّة غير متوقّفة على عدم جريانه في الشكّ المسبّبي، والأصل المسبّبي على فرض جريانه لا يرفع الشكّ المسبّبي عن البين، إذ لا يجري هو في موضوع الشكّ السببي حتّى يوجب رفعه بسبب إحراز موضوع الحكم، ولا يكون هو أصلاً محرزاً جارياً في الموضوع أيضاً.

وهذا بخلاف تقديم الأصل المسبّبي حيث أنّه داخل تحت العام الحاكم بخروج الأصل السببي عن البين؛ لأنّه لا يمنع عن الأصل السببي ولا يرفع شكّه لا

وجداناً ولا تعبّداً، لما ذكرنا من أنّه أصل متكفّل للحكم، فكيف يرفع موضوع نفسه ويتصرّف في الأمر الذي مقدَّم عليه بالرتبة، فجريانه لا يمنع عن فرديّة الأصل السببي. وبهذه الملاحظة يرى العرف فرديّة الأصل المسبّبي فرديّة متزلزلة غير مشمولة للدليل ابتداءاً، بخلاف فرديّة الأصل السببي.

أقول: لا يخفى أنّ عبارات الشيخ العلّامة وكلمات المحقّق الخراساني﵀ أيضاً ترجع إلى هذه الدعوى، ومقام التعليل لهذا التقديم، إلّا أنّ ما استدلّ به المحقّق الخراساني من أنّ جريان الاستصحاب في الشكّ السببي بلا محذور، بخلاف جريانه في الشكّ المسبّبي، فممنوعٌ لتحقّق محذور التخصيص بلا وجه إلّا بنحو محال؛ أي الدور، باعتبار أنّ الدليل المذكور غاية ما يثبته وينفيه تقديم الاستصحاب السببي وتأخير الاستصحاب المسبّبي، مع اقتضاء الجريان للأصل المسبّبي، بخلاف ما ذكرناه لعدم كونه فرداً للدليل وعدم اقتضاء جريانه فيه.

ولا يختصّ ما أشرنا إليه في المقام بالأصلين السببي والمسبّبي، بل يجري في كلّ دليل وعام إذا كان له فردان بهذا المناط، بأن تكون فرديّة أحد الفردين مطلقة بلا توقّفها على شيء آخر، بخلاف فرديّة الفرد الآخر، من جهة أنّ دخول الفرد الأوّل تحت العام يوجب سقوط الآخر عن الفرديّة رأساً، وخروجه عن تحت أفراد العام، بخلاف العكس لتوقّف فرديّة الفرد الآخر على خروج ذلك الفرد المشار إليه عن تحت الدليل، ووقوعه تحت الدليل لا يوجب سقوط الآخر عن الفرديّة، وبمقتضى ما ذكرناه لا يرى العرف الفرد المتوقّف فرداً فعليّاً للعام مشمولاً له، هذا.

وأمّا إن لم يكن أحد الاستصحابين أصلاً سببيّاً بالنسبة إلى الآخر، ولم يكن

الشكّ فيه سبباً للشكّ الذي هو موضوع للأصل المسبّبي، بمعنى ما ذكرناه آنفاً في السببيّة والمسبّبيّة، فحال الاستصحابين في هذه الصورة لا يخلو من فروض:

الفرض الأوّل: لا نعلم بانتقاض إحدى الحالتين السابقتين في كلا الاستصحابين، بل كما يحتمل انتقاض إحداهما، كذلك يحتمل بقائهما على ما كانتا عليه، أو نعلم انتقاض كلّ منهما ورفع الحالة السابقة في كلا الاستصحابين، ففي هذه الصورة:

تارةً: نقدر على الجمع بين الاستصحابين والعمل على طبق كلّ من المستصحبين في ظرف البقاء، كما إذا كانا كأسين طاهرين في السابق وشككنا في نجاستهما وطهارتهما بقاءاً، فيستصحب طهارتهما ويعمل على مقتضاه في كلّ منهما.

وأخرى: لا نقدر على الجمع بينهما كذلك لعروض التعارض في ظرف البقاء بين المستصحبين، وفي هذه الصورة حيث يكون التعارض وعدم القدرة على الجمع بين الاستصحابين من جهة عجز المكلّف، يكون المقام من صغريات باب التزاحم لا التعارض.

فهاتان الصورتان؛ أعني صورة عدم قيام العلم بانتقاض إحدى الحالتين السابقتين بالنسبة إلى كلا الاستصحابين مطلقاً، بلا فرق بينهما، خارجتان في الحقيقة عن كبرى التعارض، ولا تعدّان من صغرياتها حتّى يستحقّان التكلّم فيها، ولذا لم يتعرّض لهما الشيخ ﷺ.

الفرض الثاني: نعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد الاستصحابين، ففي هذه الصورة:

إمّا يترتّب على كلا الاستصحابين أثرٌ شرعيّ بلا واسطة، وإمّا أن لا يترتّب

على أحدهما أثر، إمّا لأجل خروج مجرى أحد الأصلين عن محلّ الابتلاء، أو لأجل عروض الاضطرار به خصوصاً أو المثبتيّة أو غير ذلك من الأُمور التي توجب عدم جريان الأصل فيه، وعدم ترتّب أثر شرعي عليه.

ففي الصورة الثانية: أي صورة عدم ترتّب الأثر على أحد الاستصحابين يجري الاستصحاب الذي يترتّب عليه الأثر بالخصوص، ولا سبيل إلى جريان الأصل الذي لا يترتّب على جريانه أثرٌ شرعيّ، ضرورة حاجة جريان الأصل والتعبّد به إلى حدوث الأثر الشرعي المترتّب عليه بلا واسطة أمرٌ عقلي أو عادي، وحيث كان الأمر على هذا وكان الجاري أحد الأصلين دون الآخر، فالصورة أيضاً ليست من صغريات باب التعارض، وتكون كالصورتين السابقتين خارجة عن موارده وغير مشمولة لكبراه التي سنبحث فيها آنفاً إن شاء الله.

وأمّا لو ترتّب على كلٍّ من الاستصحابين أثرٌ شرعيّ بلا واسطة، ففي هذه الصورة إمّا أن يستلزم من جريان كلا الاستصحابين مخالفة عمليّة، وإمّا أن لا يستلزمها.

أمّا الصورة الأُولى: فلا إشكال عند كلّ أحد ـ ولو على اختلاف المباني التي سنشير إليها آنفاً ـ في كونها من صغريات باب التعارض وموارده؛ لأنّ المفروض ترتّب الأثر على كلا الأصلين، والعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، وعدم إمكان الجمع بين جريانهما، للزوم المخالفة العمليّة القطعيّة، فحيث أنّ لكلّ من الأصلين مقتض للجريان لولا معارضة الآخر معه، ولا يمكن الجمع بينهما للعلم بالانتقاض في أحدهما، فيتعارض كلّ منهما مع الآخر.

وأمّا الصورة الثانية: أعني عدم لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة من جريان كلا

الاستصحابين، اللّذين يترتّب على كلّ منهما أثرٌ، كما في استصحابي الطهارة والنجاسة في صورة تتميم الماء النجس كرّاً بماء طاهر آخر، إذ بعد تتميم الماء النجس وإضافة مقدار من الماء الطاهر عليه بحيث يصبح كرّاً، نشكّ في طهارة الماء الموجود ونجاسته، ويترتّب على كلّ من إحرازي الطهارة والنجاسة بالنسبة إلى كلّ من المائين المتمّم والمتمّم به أثرٌ شرعي، ولكن لا يلزم من جريان الأصلين العلم بالمخالفة القطعيّة، لعدم خلوّ الواقع عن أحدهما، فكما يحتمل تحقّق النجاسة في الواقع كذلك يحتمل الطهارة، وغاية ما يلزم من جريان كلا الأصلين هي المخالفة الاحتمالية، وهي غير مضرّة، كما هو الحال في استصحابي الطهارة والحدث في حقّ من توضّأ غفلةً بمايع مردّد بين الماء والبول، فإنّ الشكّ المذكور يوجب الشكّ في نجاسة البدن وبقاء الحدث، أو طهارة البدن وارتفاع الحدث وتحقّق الطهارة الحدثيّة، وذلك للتلازم بينهما واقعاً، فإذا جرى الاستصحاب بالنسبة إلى طهارة البدن بلحاظ الحالة السابقة المتيقّنة فيه، وكذا إذا جرى الاستصحاب بالنسبة إلى بقاء الحدث بلحاظ الحالة السابقة المتيقّنة في النفس، ترتّب على كلّ منهما أثرٌ شرعيّ ويعارض الاستصحابين أيضاً؛ لعدم إمكان الجمع بينهما واقعاً، لما ذكرنا أنّه لو كان بدنه طاهراً واقعاً، فالحدث مرتفع، وإن كان الحدث باقياً فالبدن نجس، ولكن مع هذا التعارض لا يلزم من جريان كلا الاستصحابين مخالفة عمليّة قطعيّة، لعدم خلوّ الواقع من الموافقة مع أحد الأصلين، فالمخالفة أيضاً احتماليّة.

ففي هذه الصورة ـ أعني ترتّب الأثر على كلّ من الدليلين، بلا لزوم مخالفة عمليّة قطعيّة على فرض جريانهما ـ إذا قام دليل على عدم جريان الأصلين فإنّه

يقع التعارض بينهما كما في المثال الأوّل من قيام الإجماع على عدم كون الماء الواحد محكوماً بحكمين بعضه طاهراً وبعضه غير طاهر.

وأمّا إذا لم يقم دليل على ذلك، لكن قام التعارض من جهة الملازمة الواقعيّة بين الشيئين كما في المثال الثاني.

وأمّا الصورة الأُولى: فمن جهة عدم مجال لجريان كلا الأصلين معاً، لقيام الإجماع أو دليل آخر على المنع، فيعدّ من موارد التعارض ومن صغرياته كالصورة السابقة عليها، التي استلزمت تحقّق المخالفة العمليّة القطعيّة فيها على فرض جريان الأصلين معاً بخلاف الصورة الحاضرة.

وعلى كلّ حال، فالصورتين المذكورتين من موارد التعارض عند جميع أصحابنا على اختلاف المباني بخلاف الصورة الآتية.

وأمّا الصورة الأخيرة: أعني صورة ترتّب الأثر على كلّ من الأصلين، مع عدم لزوم مخالفة عمليّة قطعيّة، وعدم قيام الإجماع على المنع من جريان الأصلين معاً، فإنّ حكمها ثابت بحسب المبنى المختار:

فإن قيل: ـ كما يستفاد من بعض كلمات الشيخ العلّامة أعلى الله مقامه في بعض المواقع ـ بعدم مقتض أصلاً لجريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي، وأخذ العلم المأخوذ في ذيل أخبار الاستصحاب أعمّ من العلم الإجمالي والتفصيلي، فالصورة أيضاً تعدّ موارد التعارض، ضرورة عدم جريان الأصل في كلا الطرفين، وتطرّق الحجّة التي بعد ذلك الأصل في كلا الطرفين.

وإن قيل: بجريان الأصل في أطراف العلم، واعتبار المانع مجرّد لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة، كما هو الحقّ، وقد تعرّضنا لذلك مفصّلاً في مباحث فروع

العلم الإجمالي، وقلنا بعدم استفادة مانعيّة العلم الإجمالي من اقتضاء الأصلين للجريان والذيل الوارد في الأخبار ليس في جميعها، بل فيها ما لا يكون مذيّلاً بذلك الذيل، مع أنّه ظاهر قطعاً في العلم التفصيلي.

وبالجملة: مع غمض النظر عمّا هو المختار، فلو قال شخص باقتضاء الجريان لهما في أطراف العلم الإجمالي، فلا يعدّ المورد من موارد التعارض ولا من صغرياته، هذا.

ولكن للميرزا النائيني في المقام مبنى آخر، حيث منع عن اقتضاء جريان الأصلين ولكن لا من جهة إرادة العلم التفصيلي من الذيل الوارد في الأخبار، بل من جهة الفرق بين الأُصول المحرزة والمحضة، وقال: بأنّ كذب أحد الأصلين المحرزين وعدم مطابقته مع الواقع، مانع عن جريان الأُصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً بخلاف الأُصول المحضة وذلك للحاظ المحرزيّة في القسم الأوّل، والعلم بكذب إحدى الأُصول المحرزة المانع عن تعبّد الشارع بتلك الأُصول المحرزة التي نعلم بمخالفة أحدها مع الواقع والمؤدّى، لأنّها مجعولة بلحاظ الشكّ، وبالنظر إلى عدم العلم بالواقع، وليس بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال شكّ وجهل حتّى يمكن تطرّق التعبّد إليه، بخلاف الأُصول غير المحرزة، لعدم لحاظ المحرَزيّة (بالفتح) فيها، ولذا لا يمنع العلم بكذب أحدها عن التعبّد بالجميع، ولا يوجب سقوطها عن الاعتبار.

فلو قال أحد بهذا المبنى، لزمه إدخال الصورة الأخيرة أيضاً في موارد التعارض وإلّا.

نعم، غاية الأمر وقوع التعارض في الصورتين السابقتين من جهتين، من

جهة لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة، ومن جهة العلم بكذب أحد الأصلين، وفي الصورة الحاضرة من جهة العلم بكذب أحدهما فقط.

هذا تمام الكلام في صغرى تعارض الاستصحاب.

أمّا الكبرى: فإنّ مقتضى القاعدة فيه أنّه لو قلنا بعدم اقتضاء الجريان للأُصول المذكورة، تبعاً لما تبنّاه شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه، أو قلنا باستحالة جعل كلا الأصلين في الواقع من المولى، كما تبنّاه الاستاذ الميرزا النائيني ﷺ، فواضح أنّ مقتضى القاعدة تساقط الأصلين في المقام، إذ بناءاً على المبنيين المشار إليهما يكون التنافي بين الأصلين من تنافي اللا حجّتين، ولا إشكال ولا حاجة إلى كثير عناء في البحث بعد ذلك، إذ بعد سقوط الحجّية عن الأصلين، فلا داعي للعمل بهما حتّى يلزم التعارض أو التزاحم، وحكم وجودهما حكم عدمهما، فالأصلين في المقام بناءاً على هذين المبنيين لا يكونان حجّة حتّى يلزم التعارض والتساقط، بل هما ساقطان بالذات عن الحجّية.

وبالجملة: أمر التساقط على المبنيين المذكورين واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان. نعم، إنّما الإشكال في مخالفتنا مع ما قاله الشيخ العلّامة والميرزا النائيني ﷺ، حيث اعتبرنا المانع عن جريان الأُصول لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة، إمّا للعلم الإجمالي المتحقّق في البين، أو للدليل القائم على المنع من جريان كلا الأصلين، فليس أمر التساقط في المقام واضحاً كوضوحه على المبنيين السابقين.

والإنصاف أنّ المسألة في غاية الإشكال، وتعدّ من العويصات التي لابدّ من الجهد في حلّها.

أقول: لا يخفى أنّ الإشكالات والملاحظات غير مقتصرة بالمقام ومختصّة

بالأُصول، بل هي بعينها تجري بالنسبة إلى الأمارات أيضاً، من جهة وجود الفرق بين السببيّة والطريقيّة بالنسبة إليها، بأن يكون مقتضى القاعدة بناءاً على الأُولى هو التخيير، لكون المقام من صغريات باب التزاحم، حيث يحكم العقل بالتخيير بين التكليفين اللّذين لابدّ من الإتيان بهما حتّى المقدور، وإنّما الذي منع من ذلك عجز المكلّف.

ويكون المقتضى بناءاً على الثانية هو التساقط، لعدم كون المقام من صغريات باب التزاحم، ولذلك فالمسألة في غاية الإشكال، فليس المبنى بالنسبة إلى الأمارات ثابتة، كما أنّ الإشكالات والنظرات غير منحصرة بالأُصول.

وبناءً على ما ذكرنا، فإنّه يقتضي إحالة البحث عن القضيّة المذكورة إلى أوّل باب التعادل والتراجيح وذلك عند التعرّض لمقتضى القاعدة الأوّليّة مع قطع النظر عن المرجّحات والقواعد الثانويّة في الأمارات والطرق القائمة إلى الأحكام الواقعيّة.

ولا يخفى أنّ الأمر في المقام ـ أي تعارض الأُصولين أو أزيد ـ موكول حصراً إلى مقتضى القاعدة الأوّليّة في التعارض، ولا سبيل لترجيح ومرجّح في البين، كما لم يقم دليل في المقام كإجماع أو خبر على التخيير أيضاً بعد فقد المرجّح كما في الأمارات، حتّىٰ ولو قلنا بأنّ مقتضى القاعدة الأوّلية فيها هو التساقط دون التخيير، ولكنّه حكمٌ ثابت مع قطع النظر عن الوظائف الثانوية المأخوذة من أخبار الترجيح.

وبالجملة: لا سبيل للترجيح والمرجّح في باب الأُصول أصلاً؛ لأنّ المرجّح إمّا يكون من الأُمور المقدّمة على الأصل، فما كان منها حجّة فهو حاكم على

الأصلين، ومانع عن جريان كلّ منهما، وإن لم يكن حجّة فهو يرجّح ويؤيّد ما يكون طريقاً وكاشفاً بجهة كشفه وطريقيّته، مع أنّ هذه الجهة إمّا لا تكون في الأُصول وإمّا لم تلحظ في حجّيتها.

وبالنتيجة: تكون هذه الجهة بحسب الدليل كالحجر في جنب الإنسان ضرورة احتياج الترجيح إلى وحدة ملاك المرجّح، والمرجَّح (بالفتح) والمرجّح عليه كالأولويّة في الأمارتين، وإمّا يكون مؤخّرة عن الأصلين المتعارضين، فهو محكوم بهما، ولا سبيل إلى جريانه حتّى يكون مرجّحاً ومؤيّداً لأحد الطرفين، كما لا سبيل لترجيح إحدى الأمارات بموافقة الأصل المحكوم بالنسبة إليها.

وأمّا الأُصول التي في عرض واحد، فهي بجميعها كأصل واحد حيث لا تحتاج إلى ترجيح وترجّح في البين أصلاً؛ لأنّها حجّة بالنسبة إلى الوظيفة المؤدّاة، وهي بجميعها في مقام وظيفة واحدة ومؤدّى فارد، وتكون كأصل واحد، ولذا لا تلاحظ عند تعارض الأُصول معارضة الأصلين منهما وسلامة الأُصول الباقية، بل يعارض أصل واحد في مقام المعارضة مع جميع الأُصول التي كانت مؤدّاها شيئاً واحداً.

***

وهذا آخر ما استفدناه في مبحث الاستصحاب ممّا أفاده في دروسه شيخنا وأُستاذنا أدام الله ظلّه، ومتّعنا الله وجميع روّاد العلم من بركات وجوده الشريف.

اللّهُمَّ لا تسلب منّا ما أنعمت علينا بنعمة مجاورة قبر وليّك، وسيّد أصفيائك عليّ أمير المؤمنين صلواتك وسلامك عليه، وأمتنا وأحينا بولايته.

وكان أدام الله عزّه قد شرع في هذا البحث الشريف يوم الأربعاء السابع

عشر من شهر محرّم الحرام سنة ألف وثلاثمائة واثنين وسبعين، واستمرّ على درسه إلى أن ختمه يوم الثالث عشر من شهر صفر المظفّر، سنة ألف وثلاثمائة وأربع وسبعين من الهجرة النبويّة الشريفة، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

***

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مبحث التعادل والترجيح

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

في التعارض والتنافي بين الادلّة الشرعية

المقصد الخامس: من المقاصد الأُصوليّة، يدور حول قضيّة وقوع التعارض والتنافي بين الأدلّة وأحكامه وآثاره من التعديل أو الترجيح، وهذا التعبير أجود من ما عبّروا به في المقام من أنّ هذا المقام مقام التعادل والترجيح، فإنّهما من آثار تنافي الدليلين، فالمبحوث عنه بالذات هو تنافي الدليلين.

تحرير محلّ النزاع: يدور البحث في المقام عن تنافي الأدلّة وتعارضها، والتعرّض لأحكامها، والوظائف المقرّرة من الترجيح أو التعديل بينها، وهذا التنافي المشار إليه، عبارة عن تعارض الدليلين أو الأدلّة وتكاذبهما في مقام الأمارية والطريقيّة والكاشفيّة عن مدلولها في الواقع، بحيث يوجب تصديق كلّ منهما تكذيب الآخر، ولا يمكن الجمع بينهما لقيام التنافي والتضادّ المتحقّق حينئذٍ.

وحيث قلنا بأنّ المقصود هو التنافي والتكاذب في مقام الدلالة والكاشفيّة، فلا يكون التنافي المتحقّق منحصراً بين المدلولين فقط حتّىٰ ولو لم يكن دليل في البين، فلا يتعلّق الغرض في المقام بمجرّد تحقّق التنافي بين قيام زيد وعدمه، أو غير ذلك من سائر الأُمور الواقعيّة التي يمكن قيام الدليل في حقّها، والحاكي عنها

سواء كان التنافي بين المدلولين بالتناقض أو بالتضاد، فما هو المقصود في المقام هو التنافي في مقام الدلالة المتحقّق بين الدليلين أو الأدلّة، الكاشفين عن مدلوليهما، وتكاذب كلّ منهما مع الآخر بالنسبة إلى ما يدلّان عليه، ولكن لابدّ وأن يكون منشأ التنافي بين الدليلين التنافي بين المدلولين، ومن جهة عدم إمكان الجمع بين المدلولين بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين، ولكن المقصود في المقام قد تعلّق بتنافي الدليلين، وملاحظة الوظائف المقرّرة في حقّ من قامت عنده الأدلّة المتنافية أو البيّنات المتعارضة، بلا فرق بينهما، والتمثيل في الجميع بالدليل والأمارة إنّما هو لأجل التسهيل ليس إلّا، وإلّا فجميع ما يذكر بالنسبة إلى الأدلّة يتطرّق أيضاً في البيّنات القائمة على الأُمور الخارجيّة والموضوعات المتحقّقة.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الملحوظ في المقام هو تنافي الدليلين أو الأدلّة في مقام الكاشفيّة والطريقيّة عن مدلولاتها، والتنافي المذكور ناشٍ من التنافي بين المداليل، سواء كان التنافي بين المدلولين بالتناقض ـ كما إذا قام دليل على وجوب شيء مثلاً وقام الدليل الآخر على عدم وجوبه، بحيث ينفي كلّ من الدليلين بدلالته المطابقيّة المدلول المطابقي للدليل الآخر ـ أو كان التنافي بالتضادّ، كما إذا قام دليل على وجوب شيء مثلاً، وقام الدليل الآخر على استحباب ذلك الشيء أو حرمته أو كراهته مثلاً بناءاً على كون الأحكام الخمسة أضداداً في الواقع، وأيضاً سواء كان التنافي بين المدلولين بالذات تناقضاً أو تضادّاً كما في الأمثلة السابقة، أو كان بالعَرَض كما إذا قام دليلٌ من إجماع أو غيره على كذب أحد الدليلين، وعدم تحقّق مدلوله في الواقع قطعاً، إذ لولا الدليل الخارجي لما علمنا علماً إجماليّاً بكذب أحد الدليلين بالنسبة إلى مدلوله، لما كان بينهما تناف،

بل أمكن الجمع بينهما بسهولة، كما إذا قام الدليلان على أمرين وجوديّين كصلاة الظهر والجمعة مثلاً، ولكن قيام الدليل الخارجي والعلم الإجمالي بعدم صدق أحدهما وكذب الآخر يوجب التنافي بينهما، وعدم إمكان الجمع بين المدلولين، وهذا التنافي ليس تنافياً بالذات بل بالعرض وبواسطة قيام ذلك الدليل وتحقّق ذلك العلم.

أقول: لا يخفى أنّ بعض الأصحاب قد تعرّض في المقام لأُمور مرَّ التعرّض لبعضها في الأبحاث السابقة مفصّلاً، مثل ضوابط بابي التعارض والتزاحم وتعريفهما، ومثل ضابط الحكومة والورود، والتخصيص والتخصّص، ومثل كيفيّة الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي وغيرها، وأمّا ضابطة باب التزاحم وتعريفه ومرجّحاته فقد مرّ في مبحث الترتّب، كما أنّ الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي قد مرّ التعرّض لهما في أوائل مبحث الظنّ، أمّا ضوابط الحكومة والورود والتخصيص والتخصّص فقد مرّ البحث عنها في أواخر مبحث الاستصحاب، فلا حاجة إلى الإطالة بالإعادة، ولذلك يبقى في المقام الإشارة إلى كون هذا المقصد من المسائل الأُصوليّة، ومن ثمَّ البحث عن ضابطة التعارض ومرجّحاته.

فنقول أوّلاً: كون هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة فمن جهة أنّه بناءً على جميع المباني والمسالك فهي معدودة من المسائل الأُصوليّة، سواء قلنا بأنّ موضوع علم الأُصول هي الأدلّة بذواتها، أو هي بما هي أدلّة، فعلى أيّ حال فإنّه يعدّ البحث عن التعارض من عوارضها، ولا إشكال أنّ مبحث التعارض كلّياً ـ أي مبحث التعارض بين الأدلّة والحجج بما هي أدلّة وحاكيات عن الأحكام الواقعيّة ـ

راجعة إلى المجتهد، وتكون نتيجتها واقعة في طريق الاستنباط من دون اشتراك تلك النتيجة للمجتهد والمقلّد، ولا ربط له بالعمل الخارجي للمقلّد، ولهذا السبب تكون هذه المسألة لا محالة من المسائل الأُصوليّة.

ومن خلال ما أُشير إليه قد ظهر أنّ مبحث وقوع التنافي بين البيّنات والأمارات في موارد الأُمور الخارجة، خارجة عن هذه المسألة، لأنّها بحث فقهي، ويشترك في نتيجتها المجتهد والمقلّد، كما أنّه لا يقع في طريق الاستنباط، وأكثرها في باب تعارض الأدلّة ومنافيها من باب الاستطراد، كما كان الأمر في باب الاستصحاب وكذا البراءة وأمثالها من هذا القبيل.

وثانياً: أمّا ضابطة التعارض فهي تتحقّق فيما لو كان أحد الدليلين بدلالته المطابقيّة أيضاً، بأن يكون تمام مدلول أحد الدليلين مخالفاً ومنافياً لتمام مدلول الدليل الآخر، كما يكون الأمر كذلك كلّية في موارد التنافي بالتناقض، لتعرّض أحد الدليلين بنفس مدلول الدليل الآخر نفياً وإثباتاً، وإثبات خلافه، أو كان أحدهما بدلالته المطابقيّة منافياً لملزوم مدلول الدليل الآخر، بأن يكون التنافي ثابتاً بين المدلول المطابقي لكلّ دليل والمدلول الالتزامي للدليل الآخر، كما في جميع موارد التنافي بالتضادّ، فإنّ الدليل الدالّ على الوجوب مثلاً ينافي الدليل الدالّ على الاستحباب، من جهة أنّه بدلالته الالتزاميّة ينفي الوجوب، وهو بدلالته المطابقيّة يثبته، وكذا الدليل الدالّ على الاستحباب ينافي الدليل الدال على الوجوب، من جهة أنّه بدلالته الالتزاميّة ينفي الاستحباب، والدليل على الاستحباب يثبت خلافه؛ أي الندب، وقد ثبت أنّ المدلول الالتزامي لكلّ دليل ناف لما يثبته الآخر بالدلالة المطابقيّة، فيرجع التنافي إلى التعارض وبالنتيجة إلى

إمكان الجمع بينهما.

وكذا لا فرق في جميع ما ذكرنا أيضاً بين أن يكون أحد الدليلين بتمام مدلوله منافياً لتمام مدلول الدليل الآخر، كما في الأمثلة الماضية أو لبعض مدلول الدليل الآخر كما في الخاصّ بالنسبة إلى العامّ، بناءاً على تحقّق التنافي البدوي بينهما.

الفرق بين التعارض والتزاحم

ظهر ممّا ذكرنا الفرق الواضح بين التعارض والتزاحم، إذ التعارض والتنافي في الأدلّة كما ذكرنا إنّما يتحقّق بين الأدلّة في مقام الطريقيّة والكشف والحكاية عن الواقع ومدلولاتها، وفي مقام تصديق أحد الدليلين وتكذيب الآخر وطرحه، فيما إذا لم يثبت حكم من المولى حينئذٍ، ولم تصل النوبة بعد إلى مرحلة الامتثال وتعلّق القدرة، بخلاف باب التزاحم فإنّ القضيّة فيه ليست في مقام تصديق أحد الدليلين وتكذيب الآخر، بل الحكم فيه قد ثبت ومضى من مرحلة الإثبات، وقام عليه الدليل قطعيّاً ولو بدليل اعتباره، ولم يكن بين الحكمين في مقام الجعل والإنشاء تناف وتضاد في الواقع، ولذا لو قُدّر المكلّف الجمع بينهما في موارد تحقّقهما وفعليّتهما، وجب عليه امتثال كلا الطرفين، ولكن لو تحقّق اجتماع موضوعيّ الحكمين في مورد بحيث عجز المكلّف عن صرف قدرته الموجودة على امتثال كلا الحكمين، فلابدّ له من امتثال أحدهما وصرف القدرة فيه فقط دون الآخر، ففي هذا المقام يأتي حديث التزاحم المشار إليه.

أقول: لا يخفى أنّ كلّ حكم إنّما يجعل وينشأ على تقدير تحقّق موضوعه في الخارج، حيث أنّه بعد ثبوته وتحقّقه يصل الحكم إلى مرتبة الفعليّة والتنجّز، ولو كان مورداً مجتمعاً لموضوعي الحكمين، فإن كان بحيث يمكن تعلّق القدرة بكلتا الوظيفتين، ويمكن امتثال كلا الحكمين، فلا كلام ولا إشكال في وجوب امتثالهما، كما في وجوب قراءة الفاتحة والمشي بالأقدام، فصرف القدرة لامتثال التكليف بالقراءة لا يمنع عن صرف قدرة أُخرى على المشي المذكور، وكذا العكس، فلا مانع من الامتثال حينئذٍ، ويحكم العقل بالاستقلال بوجوبه.

وأمّا لو كان المورد المجتمع فيه العنوانان بحيث لا يمكن امتثال كلا الحكمين الثابتين فيه، وذلك لعجز المكلّف عن الامتثال، وعدم قدرته على الإتيان بالوظيفتين كلتيهما، ولقدرته على الإتيان بأحدهما فقط دون الآخر، ففي هذه الحالة فإنّ العقل حكم بأنّه يجب عليه الإتيان بأحدهما أداءً للواجب والمطلوب بمقدارالضرورة بحكم العقل المستقلّ، وحينئذٍ كلّ واحد منهما يستدعي صرف القدرة لاستيفاء مطلوبه وامتثاله، ولذا بعد فقد مرجّحات باب التزاحم يحكم العقل بالتخيير بينهما، حفظاً لامتثال تكاليف المولى حسب المقدور، فالتزاحم في الأحكام ـ بناءاً على ما ذكر ـ ينشأ دائماً من ناحية عدم قدرة المكلّف على الامتثال بعد ثبوت حكمين تكليفيّين إلزاميين من المولى تركاً وفعلاً.

وما ذكره الميرزا النائيني﵀ من نشو التزاحم في بعض الأوقات من غير جهة العجز وعدم القدرة، فهو شبهة مصداقيّة حقيقة، ولابدّ من البحث عن أنّه من باب التزاحم أو التعارض، هذا.

ولكن التعارض ليس من هذا القبيل، بل الكلام فيه حول ثبوت التكليف وفي طريقيّة الدليل وكاشفيّته، وليس حكمان قطعيّان في المقام، حتّىٰ يستدعي كلّ منهما امتثال نفسه، بل الكلام في الدليلين اللّذين يستلزم تصديق كلّ منهما تكذيب الآخر، بحيث يثبت في مقام الامتثال تكليف واحد مختار منهما على ما هي الوظيفة، من دون أن يأتي كلام من جهة عجز المكلّف وعدم قدرته، حيث لم تصل النوبة بعد إلى مرحلة الامتثال.

ولا يخفى أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ المرجّحات المستفادة في باب التزاحم لا تفيد في باب التعارض أصلاً، وكذا العكس؛ لأنّ اللّحاظ في باب التعارض إلى وصف الطريقيّة والكاشفيّة في الدليل، ولابدّ في الترجيح أن يكون بما يناسب هذه الجهة مثل الأوثقيّة والأعدليّة وغيرهما.

وأمّا كون أحدهما أهمّ من الآخر أو عدم بدل عرضي أو طولي له، وغير ذلك من مرجّحات باب التزاحم، فلا يرتبط بوصف الطريقيّة والكاشفيّة والحكاية عن الواقع أصلاً، فلا يقدّم أحد الدليلين بتلك المرجّحات، هذا.

وكذا اللّحاظ في باب التزاحم إلى الحكمين الالتزاميّين الثابتين قطعاً، فلابدّ من ترجيح ما هو المقدّم في الامتثال بنظر المولى، وصرف القدرة عليه دون الآخر، فلذا لابدّ من الترجيح في المقام بما يناسب هذه الجهة، لا ما يؤيّد ويقوّي جهة الطريقيّة والكاشفيّة، لقطع النظر عن تلك الجهة حينئذٍ، والمفروض وصول الحكمين إلى مرحلة الامتثال بعد ثبوتها ومضيّها عن مقام الجعل والإنشاء، ولذلك لابدّ من أن يلاحظ حينئذٍ الأهمّ بنظر المولى.

البحث عن مرجّحات باب التزاحم

المرجّحات المذكورة في باب التزاحم خمسة:

المرجّح الأوّل: كون أحدهما أهمّ من الآخر في نظر المولى، كما في إنقاذ الغريقين اللّذين أحدهما نبيّ أو عالم هاشمي دون الآخر.

المرجّح الثاني: كون أحدهما بلا بدل عرضي، مثل الإزالة، لأنّه واجب مضيّق في أوّل الوقت، بخلاف الصلاة فهي موسّعة ويمكن إيجاد أفراد كثيرة منها بعد وقت الإزالة أيضاً.

المرجّح الثالث: كون أحدهما بلا بدل طولي، مثل شرب الماء لحفظ النفس إذا كان كذلك، ولا بدل له، وكون الآخر ذا بدل طولي اضطراري مثل الوضوء والتيمّم.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المرجّح الرابع: كون أحدهما مقدّماً في ظرف امتثاله على ظرف امتثال الآخر، كما إذا قدر على القيام في الصلاة في خصوص ركعتين منها إمّا الركعتان الأوليان أو الأخريان فيقدَّم الركعتين الأوليين على غيرهما.

المرجّح الخامس: كون أحدهما غير مشروط بالقدرة الشرعيّة ومشروطيّة الآخر بها، فيقدَّم الأوّل على الثاني.

ولا فرق فيما ذكرنا بالنسبة إلى باب التزاحم كون القدرة على التكليف شرطاً لتنجّزه كالعلم أو لأصل التكليف كالبلوغ والعقل.

أمّا بناءاً على الأوّل فالأمر واضح، لوصول كلّ من التكليفين إلى مرتبة الفعليّة بلا تنجّز لأحدهما، ولا يرتبط المقام بباب التعارض أصلاً لثبوت كلا

الحكمين ووجوب امتثالهما على فرض إمكان القدرة عليه.

وأمّا بناءاً على الثاني فيكون الأمر كذلك أيضاً، إذ وإن لم يكن الحكمان بمقتضى شرطيّة القدرة لأصل جعل التكليف مجعولين فعلاً، ومستدعيين للامتثال بعد أصل الجعل، ووصول النوبة إلى مرحلة الامتثال، ولكن حيث أنّ الملاك لجعل كلّ من الحكمين ثابت في الواقع، ولا يمكن للعبد تحصيل كلا الملاكين في مقام الامتثال، فلابدّ من وقوع التزاحم في مقام أصل الجعل، بأن يلاحظ المولى جلّ شأنه الأهمّ من الملاكين، ويجعل الحكم الذي يستدعيه ذلك الملاك وإهمال الآخر، فالتزاحم وإن لم يكن بين الحكمين المنشأين فعلاً لفرض شرطيّة القدرة لأصل التكليف، ولكنّه وقع بين جعل الحكمين من ناحية وجود الملاك لكلّ منهما، واستدعائه للجعل مع عدم قدرة المكلّف على امتثال كلا الحكمين على فرض الجعل، ولذا يؤدّي إلى عجز المكلّف وعدم قدرته على تحقّق التزاحم في مقام الجعل، وأين هذا من التعارض الواقع بين الدليلين بحسب الكشف والدلالة على مدلوليهما.

أقول: لا يخفى أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا إلى الآن أنّ التعارض والتنافي بين الدليلين يتحقّق فيما يتكاذب الدليلان، بحيث يوجب تصديق كلّ منهما تكذيب الآخر، ويؤدّي إلى أن يتحيّر الشخص في الأخذ بأحدهما، ولذا يحتاج إلى ترجيح بينهما أو الأخذ بأحدهما تخييراً، ولا يمكن هذا إلّا في صورة ورود الدليلين مورداً واحداً وبالنسبة إلى مؤدّى ومنكشف واحد، ولذا ينافي كلّ منهما الآخر، ولا يمكن اجتماعهما، وإلّا فلو فرض ورود كلّ من الدليلين على مورد غير مورد الآخر، فلا تنافي بينهما ولا تعارض، ويمكن شمول دليل الاعتبار لهما

والعمل بكليهما.

وبهذا يظهر أنّ موارد الحكومة بعيدة أساساً عن موارد التنافي والتعارض، نعم قد يلاحظ في بادئ النظر شبه تناف بين الدليلين، ولكن التأمّل الصادق يحكم بعدم تعارض أحد الدليلين مع الآخر، من جهة تعدّد موردهما، لأنّ الحكومة تتحقّق فيما إذا كان أحد الدليلين بدليل اعتباره متعرّضاً لما لا يمكن للآخر التعرّض له وذلك عند تعرّض أحد الدليلين للحكم وكبرى لمسألة كلّية، وتعرّض الآخر لصغرى الحكم الذي كبراه مسلّمة، وحيث أنّه لا يمكن لدليل واحد التعرّض بحال الموضوع وحكم ذلك الموضوع معاً، فلابدّ له من التعرّض لأحدهما خاصّةً.

وبناءاً على هذا إن كان دليل متكفّلاً لبيان الحكم الكلّي، فلا يمكن له التعرّض لبيان موضوعه وإن كان دليل متكفّلاً لبيان حال الموضوع، فلا يمكن له التعرّض للحكم الكلّي ولا يقدر على إثباته، نعم، يتعرّض للحكم الجزئي ولكن بجهة إثبات موضوعه أو نفيه.

وعليه فلا يتكفّل الدليل المتعرّض لحال الموضوع لحكم ذلك الموضوع، فإن كان حال الدليلين على هذا فموردهما متعدّد، وبناءاً عليه لا تنافي بينهما أصلاً. أمّا إن كان المراد من التنافي بينهما:

التنافي في النتيجة فهو صحيح، ولكنّه غير مورد الكلام في المقام، لأنّ المراد منه التنافي بين الدليلين الموجب للتحيّر عند العمل والأخذ بأحدهما.

وإن كان المراد منه ما هو المقصود المبحوث عنه حينئذٍ، فهو منتف لعدم لحاظ العرف التنافي بينهما عند العمل. وبالنتيجة لا مجال للوظائف المقرّرة عند تعارض الدليلين.

وبالجملة: الدليل المحكوم يتعرّض لبيان الحكم الكلّي، والدليل الحاكم يتعرّض لبيان حال موضوعه نفياً وإثباتاً، فلو عملنا عن طريق دليل المحكوم بالنسبة إلى كبرى المسألة الدليل الحاكم بالنسبة إلى صغراها، فلا تعارض ولا تنافي في البين أصلاً، لتعرّض كلّ منهما بما لم يتعرّض الآخر به، ولا فرق في ذلك في تصرّف الدليل الحاكم تصرّفاً إثباتيّاً أو نفيّياً.

ففي مورد إدخال ما ليس بفرد في أفراد الموضوع الكلّي، تفيد الحكومة التوسعة في دائرة الحكم، ويحكم بالتعبّد بدخول ذلك المورد في أفراد موضوع الحكم المذكور.

وفي مورد إخراج الفرد عن تحت أفراده، بلسان أنّه غير فرد لموضوع الحكم، تفيد الحكومة التضييق في دائرة الحكم، ولمّا حكم الشارع بالدليل التعبّدي بإخراج مورد عن تحت موضوع الحكم، مع العلم الوجداني بدخوله، نكشف من ذلك عدم شمول الحكم له في الواقع، وتكون نتيجة الحكومة هي نتيجة التخصيص، وهذا لا يختصّ بمورد العلم الوجداني بدخول الفرد في الموضوع الكلّي وإخراجه بالتعبّد، بل يكون الأمر كذلك في مورد الشكّ فيه أيضاً، ضرورة أنّه إن جاز للشارع أن يخرج بدليل الحكم فرداً من مجموع الأفراد، مع العلم بدخوله، ففي مورد الشكّ يجوز له ذلك بطريق أولى، إذ لا يخلو الأمر في الواقع من دخوله أو خروجه، وعلى فرض الدخول أيضاً يحكم بخروجه تعبّداً، وقس على ما ذكر مورد العلم الوجداني بخروج مورد وحكم الشارع تعبّداً بدخوله تحت أفراد موضوع الحكم، هذا.

أقول: لا يخفى أنّه يجري ما ذكرنا بالنسبة إلى الحكومة من عدم تحيّر

العرف في الجمع بين الدليلين في سائر موارد الجمع العرفي، مثل الورود والتخصيص والتقييد والعناوين الثانوية، والأمر واضح ولا يحتاج إلى تطويل زائد، وعلى هذه الموارد يحمل كلام ابن أبي جمهور المدّعى عليه الإجماع أيضاً، من (أنّ الجمع مهما أمكن أولى) ولا يكون المراد أولويّة الجمع بأيّ وجه أمكن ولو كان مستلزماً لطرح كلا الدليلين، بل فيما إذا كان الجمع مستلزماً للتصرّف في أحد الدليلين، مثل الموارد المشار إليها آنفاً، وكون المراد من الأولويّة التعيينيّة مثل ما في الآية الشريفة.

وممّا ذكرنا إلى هنا ظهر عدم التنافي والتعارض أيضاً بين أدلّة اعتبار الأمارات وأدلّة اعتبار الأُصول، محرزةً كانت أو محضة، لعدم تحيّر العرف عند الجمع بين الأدلّتين في المقام، بل يرى أنّ إحدى الطائفتين يرفع موضوع الأُخر، ولذا تقدّم عليها بلا كلام ولا إشكال.

ولكن لا يخفى أنّ لنا مقامان، فينبغي البحث في كلّ منهما في محلّه:

المقام الأوّل: مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، ورفع غائلة التصويب واجتماع المثلين والنقيضين، وأمثال ذلك من المحاذير المذكورة في المقام، ومحلّ التعرّض لهذا البحث في أوّل مبحث الظنّ.

والمقام الثاني: مقام الجمع بين أدلّة اعتبار الأمارات وأدلّة اعتبار الأُصول.

ولا يخفى أنّ الإشكال في المقام الأوّل بالنسبة إلى الواقع ونفس الأمر ومقام الثبوت، مع قطع النظر عن ورود دليل أصلاً من أنّه هل يمكن جعل الحكمين وإنشائهما من جانب المولى أم لا؟

والثاني بالنسبة إلى عالم الأدلّة والإثبات، والتنافي بين الدليلين، ولكن

التنافي بين الأدلّة أيضاً من جهة التنافي بين المدلولات، إذ لو كان من الممكن جمع الحكم الواقعي والظاهري في الواقع، فلا تنافي بين دليليهما أيضاً، ولكن هذا لا يرتبط بالأمارات والأُصول، لكون كلّ منهما حكماً ظاهريّاً مجعولاً فيما لم يعلم الحكم الواقعي.

في وجوه الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

قيل في وجه الجمع بين الحكمين الواقعي والظاهري وجوه سقيمة وصحيحة، لا تخلو أكثر تلك الوجوه من الإشكال والخدشة بحيث لا يكتفى بها أصلاً.

وأحسن ما يقال في وجه الجمع: إنّ الأحكام الظاهريّة ليست من سنخ الأحكام الواقعيّة حتّى توجب التصويب الباطل، أو تستلزم اجتماع المثلين أو النقيضين والضدّين وأمثال ذلك، بل الأحكام الواقعيّة أحكام مجعولة منشأة على تقدير تحقّق موضوعاتها، تكليفيّة كانت أو وضعيّة، ولكن الأحكام الظاهريّة ليست بأحكام حقيقة، والتعبير عنها مسامحي، بل في الحقيقة تصرّفات وضعيّة ويختلف تلك التصرّفات باختلاف الموارد، ففي مورد الأمارات مجعول الشارع هي الوسطيّة في الإثبات، حيث يحكم بكون الأمارة أو الدليل كالعلم في كاشفيّته وطريقيّته، وهذا ليس مختصّاً بالجاهل بالحكم الواقعي، بل بجعل الشارع هذا الأمر في حقّ كلّ نفر من المكلّفين، وكأنّه يقول كما أنّ لكم طريقاً وجدانيّاً إلى إحراز الواقع، فكذا لكم طرقاً تعبّديّة، ولكن حيث أنّ من عنده العلم بالواقع لا يحتاج إلى طريق تعبّدي ولا يستفيد منه، ينحصر مورد الاستفادة من الطريق

التعبّدي والإحراز الحكمي بصورة عدم العلم بالواقع، فالجهل بالحكم الواقعي مورد للأمارة لا موضوع له.

وبالجملة: ما هو المجعول في باب الأمارات هي المحرزيّة (بالكسر) وهو أمر وضعي، ولا يكون المجعول حكماً ظاهريّاً موافقاً للواقع أو مخالفاً له حتّى يستشكل بأنّه لو كان الحكم الواقعي مرتفعاً حينئذٍ لزم منه التصويب الباطل، وإلّا لزم اجتماع المثلين أو النقيضين والضدّين. وقد ظهر أنّ الجهل بالحكم الواقعي ليس موضوعاً له، بل هو مورد لجعل تلك التصرّفات، هذا.

وفي موارد الأُصول المحرزة فإنّ المجعول من الشارع ليس إلّا محرزيّة المحرَز (بالفتح) حيث يحكم بكون مؤدّى الأصل المحرز كالواقع المنكشف، فكما يحكم في مورد بكون شيء طريقاً كالعلم إلى الواقع، وبالنتيجة يجعل الطريق والكاشف للمكلّف، كذلك يحكم في مورد بكون شيء كالواقع المحرز بلا جعل طريق وإحراز له، وهذا في جميع موارد الأُصول المحرزة.

ويلاحظ الشارع في هذا المقام، وفي جميع موارد الأُصول العمليّة ـ ولو كانت أُصولاً محضة ـ تحيّر المكلّف وشكّه وعدم علمه بالواقع، ولذا يكون الجهل بالواقع والشكّ فيه مأخوذاً في موضوع تلك الأُصول، بخلاف الأمارات فهي تعدّ مورداً لها لا موضوعاً مأخوذاً فيه.

أمّا موارد الأُصول المحضة:

فتارةً: يجعل المعذريّة للعبد فيما تكون تلك الأُصول مرخّصة، فإن كان الواقع كذلك أيضاً فنعم التوافق ولا إشكال، وإلّا فيكون العبد معذوراً بمخالفته للواقع.

وأُخرى: يُجعل الاحتياط له فيما تكون تلك الأُصول أُصولاً منجّزة للواقع، لو كان في الواقع كذلك وقاطعه لعذر العبد على فرض مخالفته.

وبالجملة: قد بيّنا المراد مفصّلاً في محلّه، في أوائل مبحث الظنّ، ولا حاجة إلى التطويل في المقام.

وظهر ممّا ذكرنا عدم التنافي بين الأمارة والأصل، لما ثبت أنّ الجهل بالواقع وعدم العلم به موردٌ للأمارات، بخلاف الأُصول فإنّه موضوع لها، ولذا تجعل الأُصول كغيرها بشرط تحقّق موضوعها، ويحتاج تلك الأُصول إلى فعليّة الجهل بالواقع وعدم العلم به بخلاف الأمارة.

وبهذا ظهر أنّ دليل اعتبار الأمارة بمقتضى التعبّد بالطريق والإحراز حينئذٍ يرفع موضوع دليل اعتبار الأصل، ولو صدّقنا الدليلين أيضاً أحدهما بالنسبة إلى الكبرى والآخر بالنسبة إلى الصغرى، فلا تنافي في البين أصلاً كما ظهر ممّا تقدّم، فيقدّم أدلّة اعتبار الأمارة على أدلّة اعتبار الأُصول، نعم يبقى الكلام في أنّ وجه التقدّم هل هو الحكومة أو الورود، وهو بحث علميّ صرف بلا ترتّب ثمرة عمليّة، وقد ذكرنا في أواخر مبحث الاستصحاب أنّ الحقّ أنّ الأمارة تعدّ واردة على تلك الأدلّة، وللمزيد من التوضيح ينبغي مراجعة أبواب الاستصحاب.

البحث عن الأُصول اللفظيّة ومقتضياتها

يقتضي المقام الإشارة إلى حال الأُصول اللّفظيّة، لتطرق حديث الحكومة والورود فيها أيضاً، على ما ذكره الشيخ العلّامة، ولتوضيح المقام نحتاج إلى بيان مقدّمة، وهي المعرفة بموارد صغريات أصالة الظهور وكبرى ذلك الأصل،

ومن المعلوم أنّ للظهورات المنعقدة في كلام المتكلّم مرحلتان:

المرحلة الأُولى: الظهورات المنعقدة للكلمات الأفراديّة المخلّاة بأنفسها، مع قطع النظر عن تحقّق ظهورات أُخرى، بحسب التركيب وتأليف تلك المفردات من الكلام، وفي هذا المقام يخطر المعنى المراد من اللّفظ بمادّته أو هيئته الأفراديّتين، بواسطة العلاقة الحاصلة بين اللّفظ والمعنى، الناشئة من الوضع أو غيره، وعلى كلّ حال يكون الأمر بحيث لو أُلقيت مفردات الكلام إلى المخاطب خطر على خاطره معانيها، ويكون اللّفظ ظاهراً في معناه ودالاً عليه، ولكن دلالة هذه الدلالة وهذا الظهور موقّتة وظهورها متزلزل، والدلالة هي الدلالة التصوّرية بمعنى خطور المعنى على الذهن بإلقاء اللفظ الدال عليه لو خلّي ونفسه.

المرحلة الثانية: الظهورات المنعقدة من الجمل المركّبة، وهذه الظهورات تنعقد بواسطة تركيب تلك المفردات وتأليفها، وذلك من جهة أنّ انضمام تلك الظهورات الأفراديّة الحاصلة من لحاظ كلّ لفظ وحده في مقام الدلالة، يوجب انعقاد ظهورات أُخرى، وهي المعبّر عنها بمحصّل المقال من الكلام، إذ ربّما يكون اللّفظ ظاهراً في معنى مثل لفظة الأسد في الحيوان المفترس، ولكن بواسطة انضمام كلمة أُخرى إليها، وتقدّم ظهور تلك الكلمة على ظهور اللّفظ، يزول من اللفظ ظهوره الأوّلي في ذلك المعنى، وذلك مثل انضمام كلمة (يرمي) إلى لفظة الأسد، فإنّه وإن كان من المحتمل أن يكون المراد من (يرمي) رمي التراب، ويكون موافقاً للمعنى الظاهر من لفظة الأسد، ولكن هذا الاحتمال احتمالٌ مرجوح غير معتنى به، في مقابل احتمال آخر وهو كون المراد منه الرمي بالسهم، وبمقتضى ظهور الكلمة في هذا المعنى، يزول ظهور لفظ الأسد في الحيوان المفترس، ويظهر أنّ المراد منه

الرجل الشجاع، ويستفيد العرف هذا المحصّل من المقال، وقس على ذلك غيره من سائر موارد الظهور الحملي التركيبي، مثل ظهور مادّة الكلمة في معنى لو خلّيت ونفسها، وكذلك ظهور هيئتها في معنى لو خلّيت ونفسها أيضاً، ولكن بواسطة الانضمام يزول ذلك الظهور، ويظهر أنّ المراد من مادّة اللّفظ أو الهيئة مثلاً ليس ذلك المعنى، بل المراد غيره، كما أنّ هيئة (افعل) مثلاً ظاهرة في الوجوب لو خلّيت ونفسها، ولكن انضمام قوله: (ويجوز لك الترك) إليها يجعل الهيئة المذكورة ظاهرة في الاستحباب دون الوجوب، وهكذا الحال في سائر الأمثلة والموارد.

وعلى أيّ حال، كما أنّ بواسطة مفردات الكلمات تخطر معان على الذهن، ويدلّ اللفظ عليها دلالة تصوّرية مستفادة من اللفظ لو خلّي ونفسه، كذلك بواسطة الجمل التركيبيّة والهيئة المؤتلفة تخطر معانٍ أُخرى على الذهن أيضاً، وتدلّ الكلمات والألفاظ عليها أيضاً دلالة تصوّرية مستفادة من مجموع تلك الكلمات والحروف، وهذه الظهورات الثانوية تنعقد بعد إلقاء المتكلّم كلامه، والفراغ والسكوت عنه، واستفادة المخاطب محصّل مقاله من الصدر إلى الذيل، وما يكون مراده في مقام الإفادة والاستفادة من ظهور مجموع الجملة الأُولى والثانية، أمّا ظهور الجملة الأُولى فلا اعتبار به لأنّه في مسير الزوال والفناء، حيث ينهدم بتشكيل الظهور الثانوي في الكلام، ولذا لا ينبغي للمخاطب الأخذ بالظهور استناداً واعتماداً على تلك الظهورات الابتدائيّة، بل ينبغي التأمّل حتّى يتمّ المتكلّم كلامه، ويأتي بجميع ما يريد في كلامه من القرائن والمقيّدات والمخصّصات وغيرها، وهذا هو المراد من قولهم: (للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء)، وبعد انعقاد هذا الظهور الثانوي يتحصّل محصّل المقال عند المخاطب،

ويحسّ في قرارة نفسه أنّ ما ينبغي ويناسب أن يراد من الكلام هذا المعنى دون غيره، وبعد هذه المرحلة وعقيب انعقاد هذا الظهور، يصل الأمر إلى نتيجة مفادها أنّ هذا المعنى الظاهر هو مراد المتكلّم.

لأنّه قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ دلالة كلتا الدلالتين في كلا المقامين دلالة تصوّرية، ومجرّد خطور المعنى في الذهن، وحيث لم نحرز أنّ المعنى المستفاد من تركيب الكلمات وتأليفها يكون مراد المتكلّم قطعاً، بل يحتمل عدمه أيضاً، إذ ليس احتمال كون ذلك المعنى مراداً للمتكلّم احتمالاً متعيّناً مقصوراً بين الاحتمالات، بل يحتمل خلافه إمّا من جهة تعمّد المتكلّم للإهمال أو الإجمال أو غفلته من التقييد والتخصيص، والإتيان بالقرينة على المراد، أو غفلة المخاطب عن تقييده وتخصيصه، وإتيانه بالقرينة على مراده. فبهذه المناشئ يحتمل أن يكون المعنى الظاهر غير مراد للمتكلّم، ويلزم الاعتناء باحتمال الخلاف، وفي هذه المرحلة نحتاج إلى أصالة الظهور لدفع هذه الاحتمالات، فما هو الموضوع للأصل المذكور، ليس إلّا الظهور الثانوي للكلام الحاصل بسبب انضمام تلك الظواهر الأفراديّة، بواسطة جريان أصالة الظهور، والبناء على مقتضاها، من كون المعنى الظاهر مراداً للمتكلّم لتصبح دلالة الكلام دلالة تصديقيّة، وإلّا فنفس دلالة الكلام على المعنى الظاهر بحسب الجملة والتركيب إنّما هي دلالة تصوّرية. وقد اتّضح هذا الأمر ممّا ذكرنا تفصيله آنفاً.

ويشهد عليه خطور المعاني المستفادة والمتبادرة من كلمات النائم والسكران وأمثالهما ممّن لا يقصد بالكلمات الصادرة منه معانيها الحقيقيّة، فإنّ المعاني المتبادرة من مثل هذه الكلمات ليس إلّا معاني تصوّرية. غاية الأمر

بالنسبة إلى محصّل المقال وما يستفاد من مجموع كلام المتكلّم.

قال الميرزا النائيني﵀: إنّ دلالة المعاني المذكورة إنّما هي دلالة تصديقيّة، وقد قسّم الدلالة التصديقيّة إلى قسمين: قسم في هذه المرحلة، وقسم في مقام تشخيص المراد.

وفيه: إنّ دعواه مخالفٌ للنظر الدقّي في المسألة، والسرّ في حجّية أصالة الظهور في المسألة، هو بناء العقلاء على الاعتناء بها والاعتماد عليها في تشخيص المعنى المراد للمتكلّم، وذلك من جهة حكم الغلبة بذلك، وندرة سائر الاحتمالات، إذ ليس البعيد أن يكون المتكلّم متعمّداً للإهمال أو الإجمال، أو قد يعرض عليه الغفلة في مقام الإتيان بالقرائن المقصودة، أو قد يعرض الغفلة على المخاطب ولم يفهم من كلامه المعنى المقصود له، ولكن جميع هذه الاحتمالات احتمالات نادرة، وبحكم الغلبة لابدّ من الحكم بكون المعنى الظاهر هو المراد دون غيره.

البحث عن حقيقة أصالة الظهور

يقع الكلام عنها من خلال عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: بحث علمي بلا ترتّب ثمرة عليه أصلاً، وهو أنّه هل تكون أصالة الظهور المعتمد عليها في تعيين مراد المتكلّم أصلاً واحداً وجوديّاً، بحيث أنّه بمجرّد الاعتماد عليها يحرز المخاطب مراد التكلّم من كلامه، حتّى وإن احتمل مخالفة كلامه أيّ منشأ كان احتمال إرادة خلاف الظاهر، فضلاً عن رفع الاحتمالات النادرة بلا تدرّج بينهما، أم هي في الحقيقة عبارة عن أُصول عدميّة متعدّدة بعدد مناشئ احتمالات إرادة خلاف الظاهر من الكلام، كأصالة عدم

القرينة على التقييد أو التخصيص أو المجاز وأمثال ذلك، وبواسطة جريان تلك الأُصول العدميّة، تجري أصالة الظهور وبينهما تدرّج وترتّب؟

أقول: لا يخفى عدم الحاجة إلى جريان تلك الأُصول العدميّة؛ لأنّ بناء العقلاء في الحقيقة على ذلك الأصل الوجودي، ودفع الاحتمالات المتطرّقة بجريانه من دون حاجة إلى الأُصول العدميّة، بحيث يكون إجرائها تحصيلاً للحاصل، بل يعدّ جريان الأصل الوجودي بلا فائدة وثمرة. نعم، الظاهر جريان الأصل الوجودي فقط، وعدم الحاجة إلى تلك الأُصول العدميّة الأُخرىٰ. وعلى أيّ حال لا يترتّب على البحث ثمرة مهمّة.

الأمر الثاني: هل حجّية الظواهر مخصوصة بمن قصد إفهامه أم أعمّ منه ومن غيره؟

أقول: والحقّ في المسألة يقضي بأنّها مبنائيّة ومبتنية على أنّ حجّية أصالة الظهور عند العقلاء هل تكون تعبّديّة محضة ولو لم يكن الظهور من شأنه إفادة الظنّ النوعي، أم تكون من جهة إفادة الظنّ النوعي وحكم الغلبة؟

(والمراد من كون الأصل تعبّديّاً هو في مقابل إفادة الظنّ النوعي، أي مجرّد البناء على المفاد من دون النظر إلى الأماريّة وإفادة الظنّ، وهذا هو المراد في جميع البناءات العقلائيّة التعبّديّة، مثل قاعدة الفراغ والتجاوز كما أُشير إليه سابقاً).

فإن كان البناء على الأوّل، فحجّية الأصل المذكور شاملة للمقصود بالإفهام أعمّ من المخاطبين وغيرهم وغير المقصودين به كذلك؛ لأنّه على فرض حجّية الأصل كذلك، لوحظ فيه مجرّد التعبّد بالبناء كذلك من دون لحاظ الأماريّة والحكاية عن المراد بحكم الغلبة، ومن دون النظر إلى إفادة الكلام الظنّ بالمراد

نوعاً فيبني على ما هو الظاهر من الكلام كلّ من المقصود بالإفهام وغيره.

وإن كان البناء على الثاني، فالظاهر قصر الحجّية على المقصودين بالإفهام فقط دون غيرهم؛ لأنّ إفادة الظنّ نوعيّاً، واعتناء العقلاء بالأصل، وإعطاء الحجّية له، مخصوصة بمن قُصد إفهامه دون غيره. ولذا لو كان من شأن المتكلّم الإتيان بالقرائن على مراده منفصلةً عن كلامه لما اعتمد على ما هو الظاهر من كلامه أوّلاً، ولا لما ابتنى على مراده بمجرّد انعقاد الظهور فيه، ضرورة ملاحظة غلبة انفصال القرائن عن مراده، وبالتالي لا يحصل لهم الظنّ نوعيّاً أيضاً بالمراد من الكلام.

وحيث أنّ الراجح بالنظر هو حجّيتها من باب الغلبة وإفادة الظنّ نوعيّاً، فالحجّية تكون مخصوصة بالمقصودين بالإفهام فقط دون غيرهم. وما ذكرناه مقتضى النظر في المسألة.

الأمر الثالث: في الفرق والتفصيل بين الخطابات والكلمات الواقعة بين الموالي والعبيد وبين غيرها، فقد قيل بحجّية الظواهر في الأُولى مطلقاً وفي الثانية للمقصودين بالإفهام، لكن هذه الدعوى لا ترجع إلى محصّل أصلاً، لما قلنا سابقاً إنّ التعارض في الحقيقة هو تكاذب الدليلين، وليس من باب التزاحم أصلاً، وقلنا إنّ تحقّق هذا العنوان يحتاج إلى تحيّر العرف وتردّده في الجمع بين الدليلين في مقام العمل والأخذ بهما، وأمّا لو لم ير العرف بينهما تعارضاً وتنافياً، بأن جمع بينهما وجعل أحدهما قرينة على تقييد الآخر أو تخصيصه أو مجازيّته، أو تصرّفاً في موضوع الآخر بالتوسعة أو التضييق، إلى غير ذلك من موارد الجمع العرفي، فلا يكون المورد من موارد تعارض الدليلين أصلاً، ومن هذا القبيل الخاص والمقيّد بالنسبة إلى العام والمطلق، إذ يرى العرف أحد الدليلين الذي هو النصّ أو الأظهر

في مدلوله قرينةً على التصرّف في الآخر بلا إشكال، فربما يكون النصّ أو الأظهر هو الخاصّ والمقيّد كما هو الحال في غالب الأوقات، وقد يكون الأمر بعكس ذلك، ويكون العام أظهر من الخاصّ في مدلوله، فهو قرينة على التصرّف في الخاصّ، ولذا قيل في بعض الموارد بإباء العام عن التخصيص.

وبالجملة: المناط في التقديم في أمثال المقام كون أحد الدليلين نصّاً أو أظهراً في مدلوله بالنسبة إلى الدليل الآخر في مدلوله، فربما يكون الخاصّ والمقيّد كذلك، وقد يكون الأمر بالعكس، وليس في الأدلّة اللفظيّة ضابطة كلّية خاصّة لكون بعضها قرينة والبعض الآخر ذا القرينة، بل المناط تابع للظهورات المنعقدة المختلفة بحسب موارد الدلالات، ولا يكون الأمر فيها مثل القرائن المقاميّة أو العقليّة، إذ المقام في جميع الموارد لا يكون إلّا قرينة لذي القرينة، ولكن بخلاف الخاصّ أو المقيّد وغيرهما من سائر الأدلّة اللفظيّة.

وعلى أيّ حال المناط في تقديم دليل على الآخر، وكونه قرينةً للتصرّف فيه، هو كونه نصّاً أو أظهراً في مدلوله.

وأمّا تقديم الخاصّ على العامّ في جميع الموارد، والاستشهاد بذلك لكون الخاصّ من حيث هو قرينة على العام في جميع المقامات، فهو في غاية العجب لعدم الأمر كذلك، وليس الخاصّ من حيث هو مقدّماً على العام، ولا يجوز التقديم بمجرّد كونه خاصّاً والآخر عامّاً، وتقديمه على العام في الموارد المشار إليها إنّما حدث مصادفة برغم كون الخاصّ نصّاً أو أظهر، إذ الاستشهاد لتقديم الخاصّ من حيث هو بالموارد التي يكون الخاصّ فيها نصّاً أو أظهر في مفاده في غير محلّه، بل ينبغي الاستشهاد بالمورد الذي قدّم الخاص على العام في ذلك المورد مع كون

العام نصّاً أو أظهر في عمومه، ولا أظنّ وجود مورد لذلك، وكذا أخذ العرف دائماً لفظة (يرمي) الواردة في قولهم: (رأيت أسداً يرمي)، قرينةً على كون المراد من لفظ (الأسد) الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس، إنّما هو من جهة أقوائيّة ظهور لفظة (يرمي) في المعنى المجازي من ظهور لفظ (الأسد) في المعنى الحقيقي، ولا يبعد أيضاً إرادة رمي التراب في (يرمي) أو غير ذلك ممّا لا ينافي مع إرادة المعنى الحقيقي من الأسد، ولكن المعنى الظاهر من لفظ (يرمي) هو الرمي بالسّهم دون غيره، لأنّ ظهوره أقوى من ظهور لفظ (الأسد) في الحيوان المفترس، بحيث لو أردنا من قوله: (رأيتُ أسداً يرمي) الحيوان المفترس من الأسد لكان ركيكاً مستهجناً، ولذا يقدّم ظهور لفظة (يرمي) قرينةً على مجازيّة لفظ الأسد واستعمالها في الرجل الشجاع.

ولا يخفى أنّ مراد الشيخ في المقام، هو أنّه لو كان الخاصّ قطعيّاً من جميع الجهات الملحوظة في كلّ خبر ودليل، من ناحية الصدور والدلالة وجهة الصدور، بأن كان حال الخاصّ بحيث لا سبيل للتعبّد إليه أصلاً فحينئذٍ يقدّم مثل هذا الخاصّ على العام من باب الورود، وإلّا ـ أي إن كان للتعبّد مجالٌ في الخاصّ بأن تكون جهة من الجهات المذكورة لا أقلّ ظنّية، إمّا سنده أو دلالته أو جهة صدوره ـ كان مقدّمات على العام.

وفي هذا القسم الأخير مطلقاً احتمل الشيخ﵀ كون وجه التقديم إمّا من باب الحكومة وإمّا من باب الورود، ولا نقاش في صحّة كلامه إلّا كون وجه التقديم في صورة كون الخاصّ قطعيّاً من جميع الجهات هو الورود، إذ لو عملنا وأحرزنا حال الخاصّ في الجهات الثلاث الماضية ـ أي السند والدلالة وجهة

الصدور ـ فلا سبيل للتعبّد فيه أصلاً. وفي هذه الصورة نعلم بعدم شمول العام من أوّل الأمر لمورد الخاصّ، بلا حاجة واعتماد على التعبّد المتكفّل لإصلاح أيّ جهة من الجهات، فيكون وجه التقديم هو التخصّص لا الورود، ومجرّد خروج الموضوع وجداناً لا يجعله وارداً، بل يشترك مع التخصّص في هذه الجهة.

نعم، إن كان الخروج المذكور بالاعتماد والاستناد على التعبّد فهو الورود، فالورود يشترك مع الحكومة في احتياج كلّ منهما إلى التعبّد. والفرق بينهما أنّه إن كان خروج الموضوع أو دخوله بعد التعبّد بالدليل أو الأصل وجدانيّاً، فهو الورود، وإن كان صرف تعبّد بالدخول أو الخروج مع العلم أو الشكّ الوجداني بخلافه، فهي الحكومة.

أقول: يقتضي المقام الإشارة إلى ما ذكرناه سابقاً من أنّ تقدّم أحد الدليلين على الآخر، لابدّ من أن يكون من جهة نصوصيّته في مدلوله، أو أظهريّته كذلك من الدليل الآخر في مدلوله، أظهريّةً بحيث تكون قرينة على التصرّف في الآخر، وليس الخاصّ بخصوصيّته أو العامّ بعموميّته قرينة عرفيّة للمراد من الدليل الآخر، بل لو كان الخاصّ نصّاً أو أظهر من العام، تكون قرينة عرفيّة على المراد من العام. فاللّازم حينئذٍ التعرّض لما هو النصّ أو الأظهر من الدليلين.

أمّا نصوصيّته أحد الدليلين في مدلوله فهو أوضح من أن يكون إرادة غير المعنى المراد من اللّفظ حينئذٍ مستهجنة ركيكة بنظر العرف، ولذلك لا تكون قابلة للتأويل والحمل على غير ما يستفاد منها، فيقدَّم الدليل على غيره بالتصرّف في الآخر دونه، وتلك النصوصيّة لا يمكن ضبطها تحت قاعدة معيّنة، فربّما تكون في الخاصّ بالنسبة إلى العامّ وتكون في العامّ أو في أحد العامّين من وجه، وعلى كلّ

حال فيتّبع الوظيفة معها.

وأمّا ما هو الأظهر من الدليلين، فيمكن أن يقال بكون الخاصّ بالنسبة إلى العام بنفسيهما مع قطع النظر عن الوجوه الخارجة، والأُمور الموجبة للأظهريّة الثانويّة العَرَضيّة، أو نصوصيّة أحدهما يكون بسببها أظهر، حتّى ولو كان الظهور المنعقد في الخاصّ ضعيفاً في غاية الضعف؛ لأنّ العرف بسبب التخصيصات الكثيرة الواردة على الكلمات، وغلبة تضييق دوائر العمومات ـ منفصلةً أو متّصلة ـ يرى الخاصّ والمقيّد قرينةً على التصرّف في العام والمطلق، وقد وصل أمر العام إلى مرتبة قيل في حقّه: (ما من عام إلّا وقد خصّ)، وبسبب شيوع التخصيص والتقييد كثيراً ما، وندرة سلامة العموم والإطلاق عنهما، كان الظهور المنعقد للعام في عمومه أو للمطلق في إطلاقه، ظهوراً موهوناً ضعيفاً في حدّ نفسه، والنفس غير مطمئنة به، بخلاف ظهور المخصّص والمقيّد، فإنّه أقوى من ظهور العام بنظر العرف، ولو كان ظهوراً ضعيفاً في حدّ نفسه، ولذلك يلاحظه العرف ـ لولا انضمام جهة خارجيّة ـ قرينةً على التصرّف في العام والمطلق، ويرفع اليد عن ظهورهما في العموم والإطلاق.

وحيث أنّ عدم التنافي بين الخاصّ والعام من جهة عدم التنافي بين مدلوليهما، وأخذ العرف الخاصّ قرينة على المراد من العام، فإنّه لا فرق في ذلك بين كون الخاصّ قطعيّ السند أو ظنّيّاً.

أمّا في صورة كونه قطعيّاً: فلا إشكال في ذلك، ولابدّ منه أيضاً من جهة القطع بورود الخاصّ، فلابدّ من الأخذ بمدلوله وجعله قرينة على المراد من العام.

وأمّا في صورة كونه ظنّيّاً: فكذلك، إذ مجرّد التعبّد بالصدور، وصلاح حال

السند، يكفي لصيرورته قرينة على المراد من العام، فلابدّ من أخذه كذلك وليس الأمر بحيث لو تعبّدنا بالصدور لكان اللّازم إلغاء جهة الدلالة وإهمال الدليل من هذه الجهة.

وبالجملة: ظهور الخاصّ مع قصر النظر فيه أقوى من ظهور العام، بل يمكن أن يكون الخاصّ في بعض الموارد نصّاً في مضمونه، لأنّ ظهور الخاصّ ثابت في موضعين:

أحدهما: خصوص المورد وتضييقه من مورد العام.

والثاني: الحكم المخالف للعام.

فكما يمكن أن يكون ظاهراً في المقام الثاني، كذلك يمكن أن يكون نصّاً فيه، كما في (أكرم العلماء) حيث لا يجوز إكرام فسّاقهم، إذ عدم الجواز نصّ في رفع الوجوب قطعاً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أقول: كلّ ما ذكرناه إلى هنا، مع قصر النظر إلى كلّ من الخاصّ والعامّ بنفسيهما، وأمّا مع انضمام جهات أُخرى إلى الدليلين، فيمكن تحقّق عكس ما أُشير إليه آنفاً، بأن يكون في مدلوله نصّاً أو أظهر من الخاصّ في مدلوله، فإنّ انضمام الجهات المذكورة يوجب قوّة ظهور العام، وخروجه عن الوهن والضعف، بحيث يصير أقوى من ظهور الخاصّ في مدلوله، فلا محالة يقدَّم عليه، لكون العام حينئذٍ يصبح قرينة عرفيّة على التصرّف في الخاصّ بخلاف العكس، وقلنا إنّ الخاصّ ليس بعنوان أنّه خاصّ قرينة عرفيّة على التصرّف في العام، بل من باب أنّه أظهر وأقوى من العام في مدلوله، فإذا كان العام كذلك، فلابدّ من تقديمه دون الخاصّ، والموارد التي تكون فيها العام كالنصّ في مدلوله، ملحقة بتلك الموارد

الخمسة بالنصوصيّة كما أُشير إليها في مورد اجتماع عنواني العامّين، بحيث يوجب كون العام الوارد كالنصّ بالنسبة إلى شموله لذلك المورد ويستهجن إرادة غيره، فهذا يوجب أن يكون العام قرينة على التصرّف في الخاصّ، أو يكون أحد العامّين من وجه قرينةً على التصرّف في الآخر.

الأمر الرابع: ورود أحد الدليلين كالعام في العامّ والخاصّ، أو أحد العامّين في العامّين من وجه في مقام التحديد وبيان الضابطة، كما في أبواب تحديد الأوزان والمقادير وتعيين مقدار الكرّ، أو ميزان النصاب في الزكاة وأمثال ذلك؛ لأنّ ورود دليل كذلك يوجب أقوائيّة ظهوره من ظهور الدليل المخالف له، إذ مقام التحديد وبيان الضابطة يحتاج إلى بيان المراد بتمامه، ولو كان هو خاصّاً أو مقيّداً والدليل الوارد كذلك في تلك المقامات كالنصّ في مدلوله.

الأمر الخامس: إذا كان مورد اجتماع الدليلين قدراً متيقّناً لأحد الدليلين، فإنّ ذلك يوجب نصوصيّة ذلك الدليل في المورد، وبالنتيجة يتقدّم على الدليل المقابل له، وليس المراد من القدر المتيقّن في المقام ما يوجب انصراف اللّفظ إليه؛ أي القدر المتيقّن في مقام التخاطب، بل المراد منه ما نقطع بشمول العامّ له، بأن يكون شمول أحد الدليلين لمورد الاجتماع أولى من شموله لمورد الافتراق، كما لو قال: (أكرم العلماء)، ثمّ ورد: (لا تكرم الفسّاق)، فإن أحرزنا أنّ الفسق بنظر الآمر والمولى موجب لعدم الإكرام إذا كان في الجاهل، وفي العالم يكره الإكرام ويبغضه أشدّ ممّا يبغضه ويكرهه في الجاهل الفاسق، فيكون مورد الاجتماع ـ أعني العالم الفاسق ـ قدراً متيقّناً لقوله: (لا تكرم الفسّاق)، فيقدّم لا محالة على العموم الآخر لكونه كالنصّ في مورد الاجتماع.

الأمر السادس: أنّ عدم المورد لأحد الدليلين أو قلّته له لو قدّم عليه الدليل الآخر المقابل له يوجب أقوائيّة ذلك الدليل في ظهوره، فإن كان أحد الدليلين بحيث لو خصّصناه بخاصّ أو بعامّ من وجه آخر، لم يبق له مورد أصلاً، أو بقي ولكن أصبحت موارده قليلة بحيث يستهجن إلقاء العموم من أوّل الأمر وإرادة تلك الموارد، بل المناسب له هو بيان المراد بنحو القضايا الشخصيّة، ولكن بخلاف العام الذي لو خصّصناه بالخاصّ بقي له موارد كثيرة يناسب إلقاء العموم فيها، وكذلك فيما لو قدّمنا العام من جهة أُخرىٰ عليه تبقى له موارد كثيرة أيضاً كذلك، فاللّازم على الصورة الأُولى تقديم مثل ذلك العام على الخاصّ، أو على العام الآخر المقابل له بخلاف الصورة الثانية.

أقول: هناك بعض الموارد الملحقة بالأظهريّة، منها تقدّم العام الأُصولي على الإطلاق الشمولي والبدلي، وتقدّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي.

والمراد من العام الأُصولي الشمولي هو كلّ لفظ دالّ على الشمول والاستغراق بالوضع، كما أنّ المراد من المطلق الشمول والسريان على سبيل الاستغراق، أو على سبيل البدليّة بواسطة مقدّمات الحكمة.

وربما يقال في هذا الفرض: بأنّ العام الأُصولي يقدّم على كلا الإطلاقين، والسرّ فيه هو الفعليّة والتنجيز بين الوصفين أي العموم والإطلاق؛ لأنّ تحقّق الإطلاق في المطلق يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمة التي منها عدم ما يصلح أن يكون بياناً، والعامّ اتّكاءاً واعتماداً على دلالته الوضعيّة يصلح لذلك، فيمنع عن أصل اقتضاء الإطلاق وتشكيله، فالاقتضاء في أصل الإطلاق مشروط ومتوقّف، بخلاف اقتضاء الشمول في العام، فإنّه فعليّ غير مشروط على شيء.

نعم، يشكّ فيه من جهة وجود المانع عن ذلك الاقتضاء، ومن هذه الجهة يقدَّم العرف العام ويبقيه على عمومه، ويلغى الإطلاق المطلق، وبنظره احتمال التقييد أهون وأقوى من احتمال التخصيص.

وفيه: لا يخفى أنّ استفادة الشمول والاستغراق من العام إنّما يكون بالوضع، وهما معلول بنائي له، ولا ينافي ذلك مع جريان مقدّمات الحكمة في مدخول لفظ العام، إذ الشمول والاستغراق أيضاً يختلف بحسب ما يتعلّق به:

فتارةً: يكون بالنسبة إلى مطلق العالم، فاسقاً كان أو عادلاً فقيهاً كان أو نحويّاً.

وأخرى: يكون بالنسبة إلى مطلق العالم العادل فقيهاً كان أو نحويّاً.

وثالثة: يلاحظ بالنسبة إلى العالم العادل الفقيه أيّ فرد كان في الخارج، ولكنّ وجه التقدّم هو استناد الشمول والاستغراق إلى الوضع بلا حاجة إلى جريان مقدّمات الحكمة، وإن كان المدخول أي الشمول مجرىً لتلك المقدّمات، وكما قلنا آنفاً فإنّ العرف يقدّمه على ما يحتاج في تحقّقه إلى تلك المقدّمات. ولا فرق في ذلك بين الإطلاق الشمولي والبدلي كما هو واضح.

والسرّ في تقدّم العام وتقدّم احتمال التقييد، ما ذكرناه من الفعليّة والتنجيز بنظر العرف، لا ما ذكروه من غلبة كثرة التقييد من التخصيص، لعدم ثبوت هذه الدعوى:

أوّلاً: لأنّ التخصيص أيضاً كثير وأكثر من التقييد، حتّى آل الأمر إلى أن قيل: (ما من عام إلّا وقد خصّ) لكن لم يصدر من أحد أنّه (ما من مطلق إلّا وقد قيّد).

وثانياً: من عدم إيجاب الأكثريّة أقوائيّة ظهور أحد الدليلين على ظهور

الآخر، هذا.

وكذا يقدّم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، والسرّ في ذلك ليس ما مرّ في العام والمطلق، لاستناد كلّ من الإطلاقين في المقام إلى مقدّمات الحكمة، حيث لا يكون أحدهما بالوضع والآخر بها حتّى يقدّم الأوّل على الثاني، ولذلك لا دليل على التقدّم في المقام إلّا قضاء العرف بذلك، من تقديمه الدليل الدال على الاستغراق والشمول، على ما يدلّ على السريان على سبيل البدليّة، ولعلّه من جهة عدم حصول الامتثال في الأوّل إلّا بالامتثال في جميع الأفراد كقوله: (لا تكرم الفاسق) فإنّه لو أكرم فاسقاً لما كان ممتثلاً للنهي، وحصول الامتثال في الثاني بمجرّد الامتثال بالنسبة إلى فرد ما من الأفراد، كقوله: (أكرم عالماً).

ولكن لا يخفى أنّ هذا مجرّد استيناس للدّعوى، فإن اعتمد أحد على ما قام به العرف من تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي فهو ومطلوبه، وإلّا فمجال عكس الأمر وتقديم البدلي على الشمولي غير مضيّق، بالرغم من أنّه لا نظنّ بذلك.

هذا بناءاً على ما ذهب إليه الشيخ والميرزا النائينيﷺ في المقام، وتنظّر المحقّق الخراساني فيه من جهة أنّ ما هو الدخيل في جريان مقدّمات الحكمة بالنسبة إلى تشكيل الإطلاق شموليّاً كان أو بدليّاً، هو عدم البيان في مقام التخاطب لا عدم البيان أبديّاً، فتوقّف الإطلاق على عدم البيان، لا يمنع عن انعقاد الظهور في الإطلاق، لعدم تحقّق العام وقت إلقاء المطلق حتّى يكون بياناً له، ولذلك أنكر تقدّم العموم على الإطلاق شموليّاً كان أو بدليّاً، فضلاً عن تقدّم الإطلاق الشمولي على البدلي.

وفيه: إنّ دعاوى الأعلام المذكورين مدفوعة، من جهة الفرق بين صغرى

أصالة الظهور وكبراها، فما هو الدخيل في صغراها ـ أعني ما له الدخل في انعقاد أصل الظهور ـ هو عدم البيان في مقام التخاطب، وما هو الدخيل في كبراها؛ أعني الدخيل في اعتبار كشفها عن المراد الواقعي للمتكلّم هو عدم البيان أبديّاً، ولا خفاء في أنّ الكلام في المقام في كبرى ذلك الأصل، فما ذكره المحقّق الخراساني﵀ في غير محلّه وقد أثبتناه في محلّه مفصّلاً ولا حاجة إلى الإعادة.

في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

ومن الموارد الملحقة بالأظهريّة دوران الأمر بين التخصيص والنسخ عند ورود عام وخاصّ.

فتارةً: يكون العام متقدّماً في وروده على الخاصّ.

وأخرى: يكون عكس ذلك بتقدّم ورود الخاصّ على العام.

وثالثة: يكونان مقارنين.

فإذا كان العام قد تقدّم وروده على ورود الخاصّ، بأن ورد بعد زمان وتأخّر مدّة الخاصّ بالنسبة إليه، فيحتمل أن يكون ذلك الخاصّ مبيّناً للمراد من العام الوارد قبله ومخصّصاً له، ومبيّناً بأنّ العموم الأزماني الظاهر من عموم العام، ليس بالنسبة إلى جميع الأفراد العرضيّة المشمولة لعمومه، بل يختصّ بغير موارد الخاصّ، وليس لتلك الموارد عموم أزماني ولو من أوّل الأمر، وكذا يحتمل أن يكون ناسخاً له، بأن يبيّن أنّ أمد الحكم العام السابق ليس في جميع الأزمنة، بل إلى مدّة ورود الخاصّ بعد، فليس ذلك الحكم ثابتاً بعد لا بالنسبة إلى موارد الخاصّ ولا غيرها، ففي هذه الصورة يدور أمر العام بين كونه منسوخاً أو مخصّصاً

(بالفتح)، ويدور أمر الخاصّ بين الناسخيّة والمخصّصية (بالكسر).

وأمّا إذا كان العام متأخّراً وروده عن الخاصّ، وقد ورد الخاصّ قبل زمان وروده، فيحتمل أيضاً أن يكون الخاصّ الوارد سابقاً مخصّصاً للعام الوارد بعد، ويحتمل أن يكون العام ناسخاً له، ففي هذه الصورة يدور أمر العام بين الناسخيّة والمخصّصيّة (بالفتح)، وأمر الخاصّ بين المنسوخيّة والمخصّصية (بالكسر).

أقول: لا يخفى أنّ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ يصحّ فرضه فيما يمكن أن يكون كلّ منهما قابلاً لهما، وإلّا فلو قال أحد بعدم إمكان النسخ قبل العمل، وكان ورود الدليلين قبل العمل بالأوّل منها، فلا يحتمل النسخ في المقام، ويختصّ الاحتمال في كون الخاصّ مخصّصاً للعام، ولو التزمنا بأنّه لو أمكن النسخ قبل وقت العمل بالحكم، لكان أصل جعله وإنشائه من أوّل الأمر لغواً وبلا فائدة، وربما يقال بعدم لزوم اللغويّة أصلاً ويمكن اقتضاء مصلحة لجعله وإنشائه كذلك[1].

نعم، يثبت الدّعوى في صورة مقارنة ورود العام والخاص، إذ احتمال النسخ في ذلك المقام، سواء كان الخاصّ ناسخاً أو العام كذلك، في غاية البُعد وغير مقبول قطعاً، لوضوح لغويّة إنشاء مثل هذا الحكم المنسوخ وجعله، ولذا لابدّ من إخراج صورة المقارنة عن الفرض في المسألة بلا كلام.

---

(١) ويرد على هذا القول: بأنّ اقتضاء المصلحة للجعل إذا كان في نفس المعنى، إنّما هو فيما إذا قارن مع العمل، ويكون الحكم الشرعي مستنداً ومحلّ اعتماد شخص المكلّف في مقام العمل. وأمّا مجرّد وجود المصلحة في فعل المولى، فلا يكون مفيداً أصلاً. ولذا مع الالتزام بكون المصلحة في نفس الجعل دون المعلّق، لما أمكن نسخ الحكم قبل العمل به أيضاً.

وكذا لو قال أحد بعدم تحقّق النسخ من الأئمّة عليهم السلام بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة، فيتعيّن الاحتمال أيضاً في التخصيص دون النسخ.

وفيه: لا إشكال في ذلك، ويمكن إظهار نسخ الحكم منهم وهم حجج الله، ويمكن أن تكون الأحكام الناسخة وتقييد الحكم العام الوارد قبل حلول وقت العمل به من الأسرار المودعة عندهم ولم يطّلع عليه الناس، فيخبر الإمام عليه الصلاة والسلام بالوديعة عنده عن انتهاء أمد الحكم وارتفاعه عن البين.

هذا بالنسبة إلى احتمال تعيّن التخصيص.

وأمّا بالنسبة إلى النسخ: فإن قلنا بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فمع التأخير لابدّ من كونه ناسخاً لا مخصّصاً لحاجته إلى البيان عند العمل، ومن عدم مجيئه نستكشف كونه ناسخاً لا مخصّصاً، وهذا يجري بالنسبة إلى فرض ورود العام قبلاً وورود الخاصّ بعداً. وأمّا في فرض عكس المسألة فلا.

وكذا لو قال أحد بعدم جواز تخصيص الكتاب أو السنّة القطعيّة بالخبر الواحد، فيلزم الأخذ باحتمال النسخ أيضاً.

وفيه: أنّ موارد ورود الخاصّ لا تنحصر في الخبر واحد، بل يمكن أن يكون متواتراً فلا ينحصر الاحتمال في النسخ.

بالجملة: هذه الوجوب لا يوجب سقوط أحد الاحتمالين، ولو كان في مورد احتمال واحد في البين فهو خارج عن فرض المسألة.

أقول: استشكل في العمومات الواردة في الكتب المنقولة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام، والمخصّصات الواردة من الأئمّة بعدهما من كونها مخصّصة لها أو ناسخة لها:

فقيل: بأنّها ناسخة لتلك العمومات.

وقيل: بكونها مخصّصات لتلك العمومات، أي أنّها مخصّصات منفصلة عنها لاختفاء المخصّصات المتّصلة علينا. وبناءاً على هذا تكون المخصّصات كاشفة عن التخصيص من أوّل الأمر، وعدم إرادة العموم منذ البداية.

وقد أشكل الشيخ﵀ فيهما وبعّد الاحتمالين، وقال بأنّ الالتزام بكون هذه التخصيصات الكثيرة الواقعة في كلمات الأئمّة﵈ ناسخة للعمومات في غاية البُعد، وبأنّ الاحتياج من الناس إلى بيان المراد الواقعي عند العمل، وقبح تأخير البيان عن وقته، مع اهتمامهم لحفظ تلك القرائن والمخصّصات المتّصلة، واحتياجهم علماً وعملاً إليها، يقضي بُعد كون هذه المخصّصات مخصّصات لها من أوّل الأمر، ولذلك يعدّ هذا الاحتمال بعيداً جدّاً.

ولذا أبدع احتمالاً ثالثاً في المقام، وقال: بأنّ مفاد العمومات الواردة في السابق حكم ظاهري، والحكم الواقعي هو مفاد المخصّصات المنفصلة المتحقّقة لاحقاً، وتقديم تلك العمومات إنّما تكون من باب الوظيفة الظاهريّة، وأمّا تأخير المخصّصات فلأجل مصلحة وغرض كانت فيها استوجبت إلقاء العام والعمل به حتّى يجيء الخاصّ لاحقاً. والعام حكم ظاهري في حقّ من وصل إليه حتّى يأتي الحكم الواقعي، والمراد النفس الأمري الذي هو الخاصّ، وقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، قد ارتفع بمصلحة تأخير الحكم وإخفائه ومفسدة إظهاره، فلابدّ من الاكتفاء بالحكم الظاهري والوظيفة المجعولة في مقام الظاهر عند عدم العلم ووصول اليد بالواقع، وذلك الحكم الظاهري في المقام هو مفاد العام كسائر الأُصول العمليّة في باقي الموارد.

قال الميرزا النائينيﷺ: مع تسليم بُعد الاحتمال الأوّل، فإنّ الاحتمال ليس ببعيد ويمكن فرضه لقوّة احتمال اتّصال تلك العمومات بالمخصّصات من أوّل الأمر، كما يشهد لذلك كثرة ما نرى المخصّصات المرويّة عن أئمّتنا عليهم السلام بعدما روتها العامّة بطرقهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله، وهذا يشهد أنّ المخصّص كان واصلاً من أوّل الأمر وقد خفيت علينا، هذا.

ولو تنزّلنا عن ذلك، فلا أقلّ من تساوي الاحتمالين الثالث والثاني، فلا تعيّن لثالث الاحتمالات، ولا يتعيّن الاحتمال في التخصيص فقط، بل لا معنى للاحتمال الثالث لأنّه مستحيل؛ لأنّ المصلحة الكامنة الواقعيّة إن كانت تامّة، والزمان المتأخّر غير دخيل فيه، فلابدّ من إظهاره من أوّل الأمر، لعدم وجود مصلحة في إخفائه ولا مفسدة في إبدائه، وإن لم يكن كذلك فلا مصلحة في جعله وإنشائه، حتّى يكون مختفياً غير ظاهر، ولا مجال لإيكال الأمر إلى الوظيفة الظاهريّة المستفادة من العام.

أقول: ولكن لا يخفى ما في كلا النظرين:

أمّا منع الاستبعاد عن الاحتمال الثاني، فهو ممنوع، من جهة أنّا لا ننكر اختفاء القرائن في بعض الموارد، كما يشهد به ما ذكر سابقاً، ولكن المفيد لتقريب الاحتمال هو إثبات كلّية هذا المعنى بالنسبة إلى جميع العمومات الواصلة، بأن تكون هي بأجمعها متّصلة مع مخصّصاتها من أوّل الأمر، وقد اختفيت علينا تلك القرائن والمخصّصات، ولكن لا سبيل إلى هذا الادّعاء وإثباته، ويكفينا للدلالة على استبعاده مجرّد موارد جزئيّة متحقّقة في البين، من ثبوت عمومات غير مقرونة بالمخصّص والقرينة من أوّل الأمر.

وأمّا تبعيد الاحتمال الثالث وادّعاء استحالته أيضاً منظور فيه:

أوّلاً: بالنقض على ادّعاء الاستحالة، بموارد الآيات والسنن القطعيّة المجملة، وإيكال الأمر في هذه الموارد إلى الوظائف المقرّرة من الشرع والعقل، وهي وظائف ظاهريّة مجعولة عند عدم العلم بالحكم الواقعي المجعول المنشأ بحسب الدليل المجمل، ولا يمكن إنكار وقوع مثل هذه المجملات في الكتاب والسنّة، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[1]، وأيضاً قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[2] وأمثال ذلك، فبناءاً على وجه الاستحالة المذكورة سابقاً، يشكل الحكم على جميع هذه المجملات بالاستحالة، من جهة أنّ الحكم الواقعي فيها إن كان عن مصلحة تامّة، لوجب إظهاره وإيصاله إلى الناس، وينافي ذلك مع الإجمال والإهمال في مقال الإيصال إليهم، وإن لم يكن كذلك فأصل جعله وإنشائه لغو من أوّل الأمر، مع أنّ الأُصول العمليّة مجعولة بحكم العقل أو الشرع عند عدم العلم بالحكم الواقعي، أمّا الوظيفة النفس الأمريّة فهي أمرٌ لا ينكر، وبعين ما يجاب به عن جعل الأحكام الواقعيّة والأحكام الظاهريّة عند عدم العلم بتلك الأحكام الواقعيّة، يجاب أيضاً عن الإرجاع إلى عموم العام في المقام، مع كون المراد الواقعي هو الخاصّ.

وثانياً: بالحلّ، من أنّ الإشكال نشأ من الخلط بين مقام أصل الجعل والإنشاء، وبين مقام الإيصال وإظهار الحكم، ولا ملازمة بين المقامين، فيمكن اقتضاء مصلحة جعل أصل الحكم وإنشائه في الواقع ونفس الأمر، والمصلحة

---

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

الأُخرى في طول تلك المصلحة قد اقتضت إخفاء ذلك الحكم المجعول المنشأ وعدم إظهاره؛ لأنّ الحكم في مقام جعله وإنشائه لا إشكال في حاجته إلى المصلحة التامّة المقتضية لجعله من الشارع، ولذا نقول: لو كانت تلك المصلحة تامّة كان الواجب جعلها وإنشاءها وإلّا فلا، وهذه مرتبة للحكم وفي طول هذه المرتبة مرتبة أُخرى ومقام آخر يوجبان إيصال هذا الحكم وإظهاره للناس في مقام الجهل به، فكما تكون المصلحة مقتضية لجعله وإنشائه، فربما تكون المصلحة أيضاً مقتضية لإيصاله إليهم بأيّ طريقٍ كان، ولو بجعل الاحتياط الطريقي، فيوصله الشارع ويظهره للناس، وبالنتيجة ينجّز الحكم الواقعي ولو كان في ظرف الاحتمال والشكّ أيضاً.

وربما لا يكون الأمر كذلك، بل كانت المصلحة مقتضية لجعل الحكم فقط، دون إيصاله إلى الناس، بأن يدعه الشارع على سيره الطبيعي حتّى يظهر للناس على التدريج، ويجعل لهم في ظرف الجهل وعدم العلم به وظائف ظاهريّة، أو يحكم العقل بتلك الوظائف من البراءة الشرعيّة أو العقليّة، فلا تلازم بين جعل الحكم وإنشائه لوجود المصلحة التامّة الكاملة له، وبين إظهاره وإيصاله إلى الناس، فربما تقتضي المصلحة جعله وإنشائه ولا تقتضي إظهاره وإبدائه، فلا ينبغي الاعتراض بأنّه إن كانت المصلحة تامّة وجب الإظهار من أوّل الأمر، وأنّه لا مصلحة في الإخفاء ولا مفسدة في الإبداء، وأنّه لا مجال للإيكال إلى الأحكام الظاهريّة والوظائف المقرّرة عند عدم العلم بالواقع، لما قلنا إنّ المصلحة التامّة في الجعل والإنشاء لا يقتضي الإظهار والإبداء أيضاً.

وبالجملة: لا تصلح هذه الكلمات لانحصار الاحتمال في الخاصّ في أحد

الأمرين من التخصيص أو النسخ، فيبقى كلا الاحتمالين في المقامين.

وعلى كلّ حال، لو كان الأمر دائراً بينهما لابدّ من تقديم احتمال التخصيص حتماً بلا إشكال، ولكن لا لجهة كثرة التخصيص وقلّة النسخ، أو غير ذلك من الوجوه الموجبة لتقديم التخصيص على النسخ، لأنّها لا تخلو من إشكالات وخدشات كما هو مذكور في الكلمات الواردة في المقام، بل السرّ في ذلك أنّ احتمال النسخ دائماً يحتاج إلى جريان أصالة العموم، والرجوع إلى ظهور العام الذي محكوم دائماً بالظهور المنعقد في جانب الخاصّ، لكونه أظهر في مدلوله عن العام في ظهوره، وذلك لأنّ تحقّق النسخ يحتاج إلى حكمين لا محالة، الحكم الذي جاء سابقاً وقد نسخ بالحكم الوارد لاحقاً، والحكم الذي جاء بعد ذلك الحكم قد نسخ الحكم السابق عليه، وأيّ منها زال وارتفع عن البين، يستلزم عدم تحقّق عنوان النسخ، ضرورة احتياجه في تحقّقه إلى الناسخ والمنسوخ.

أقول: لو كان المفروض ورود الخاصّ قبل ورود العام، فلا إشكال في أنّ العام يعدّ ناسخاً للخاصّ، إذا كان شاملاً لمورد الخاصّ، حتّى يكون ناسخاً لحكمه الثابت سابقاً، ضرورة احتياج النسخ إلى الحكم الذي ينسخ الحكم السابق، وإلّا فلو كان العام غير شامل لمورد الخاصّ، وكان مخصّصاً بالخاص الوارد قبله، فلم يتحقّق بالنسبة إلى مورد الخاصّ حكم، فضلاً عن أن يكون ناسخاً للحكم الثابت بمقتضى الخاصّ، وشمول عموم العامّ لمورد الخاصّ يتوقّف على جريان أصالة الظهور في جانب العام، وهو متوقّف على عدم جريان أصالة الظهور في طرف الخاص، لما ذكرنا أنّ الخاصّ ـ بمقتضى أقوائيّة ظهوره بنظر العرف عن ظهور العام، ولو كان ظهور ذلك الخاصّ في غاية الضعف ـ يقدّم على العام، فاحتمال

النسخ في المقام والأخذ به متوقّف على سقوط احتمال التخصيص عن البين، وعدم الأخذ به، وهو لا يكون كذلك.

وبالنتيجة: يكون أحد الاحتمالين فعليّ والآخر تنجيزيّ ولا كلام في تقدّم الفعلي على التنجيزي.

ولو كان الأمر بعكس المفروض؛ أي كان ورد الخاصّ عقيب ورود العامّ، فكذلك لا إشكال في أنّ الخاص يعدّ ناسخاً لحكم العام، إذا كان العام من أوّل الأمر بعمومه شاملاً لمورد الخاصّ، حتّى يرفع حكم الخاص الملحوق بعد ذلك الحكم الثابت، وذلك بمقتضى عموم العام، ضرورة احتياج النسخ إلى مجيء حكم سابق حتّى ينسخ بالحكم الذي يأتي بعده، وإلّا فلا معنى للنسخ.

وبالجملة: النسخ في المقام أيضاً يحتاج إلى ثبوت العموم للعام بالنسبة إلى مورد الخاصّ، وهو يتوقّف على عدم جريان أصالة الظهور في طرف الخاصّ؛ لأنّه مقدّم عليه قطعاً كما ذكرنا آنفاً، وبجريانها لا عموم للعام من أوّل الأمر بالنسبة إلى مورد الخاصّ، حتّى يكون الخاصّ اللاحق ناسخاً له، فتقدّم احتمال النسخ في كلا الفرضين يحتاج إلى سقوط احتمال التخصيص عن البين، ويتوقّف عليه، وليس الأمر في طرف احتمال التخصيص على هذا، فلا محالة يكون مقدّماً ويوجب احتمال سقوط النسخ عن البين.

وهذا هو السرّ في تقدّم التخصيص على النسخ، ولا يعتنى بسائر الوجوه المشار إليها في المقام والمذكورة في كلمات الأعلام.

وبما ذكرنا ظهر أنّه لا يعتنى بما ذكر من تقدّم احتمال النسخ على احتمال التخصيص، لرجوع احتمال النسخ إلى احتمال التقييد، وقد ذكرنا سابقاً بتقدّم

احتمال التقييد وسلامة العموم، إذا كان الأمر دائراً بين التقييد والتخصيص؛ لأنّ احتمال النسخ والتقييد في المقام، يتوقّف على عدم جريان أصالة الظهور في طرف الخاصّ، وليس الأمر بالعكس.

ومن الموارد التي أُلحقت بالأظهريّة، مفهوم الغاية إذا كان الأمر دائراً بينه وبين مفهوم الشرط، وكذا ظهور مفهوم الشرط إذا كان الدوران بينه وبين مفهوم الوصف. وبالنتيجة يكون مفهوم الغاية مقدّماً على كلا المفهومين.

أقول: مجمل الكلام أنّ الفرض مبنائي، بمعنى أنّه إن كان أحد المفاهيم دالاً على المراد منه بالوضع، والآخر دالاً عليه بمقدّمات الحكمة، فإنّه المقدّم على غيره، أمّا إن لم يكن الأمر كذلك، بأن تكون دلالة الجميع بحسب مقدّمات الحكمة، فالظاهر من الكلمات الكاشفة عن آرائهم تقديمهم مفهوم الغاية على مفهوم الشرط، وتقديمهم مفهوم الشرط على مفهوم الوصف، هذا وللبحث عن هذا الأمر بحسب المباني المختلفة مجالٌ واسع فيما إذا كان التعارض والتنافي واقعاً بين الدليلين.

البحث عن تعارض الأدلّة

وأمّا إن كان التعارض والتنافي ثابتاً بين أزيد من دليلين، فحيث أنّ الأمر يختلف بحسب النسب المتحقّقة بين تلك الأدلّة قبل لحاظ الثالث منهما بالنسبة إلى الاثنين، إذ ربما تكون النسبة قبل لحاظ الثالث عموماً وخصوصاً من وجه، وبعد ذلك تنقلب إلى العموم والخصوص المطلق أو التباين وبالعكس، وكذا سائر النسب، فيجب بيان جميع الصور المفروضة المتصوّرة في المقام مستوفاة، حتّى

يتّضح الأمر، فنقول بعون الله وعليه التوكّل:

فتارةً: يكون الأمر بحيث إذا لوحظ الدليل الثالث بالنسبة إلى الأوّل، لما تغيّرت النسبة المتحقّقة أوّلاً بين الدليلين الأوّلين.

وأُخرى: تتحقّق انقلاب النسبة بينهما.

وأمّا الصورة الأُولى، فتارةً: تكون النسبة المتحقّقة بين المتعارضات متباينة، كما إذا ورد (أكرم العلماء) ثمّ ورد (يحرم إكرام العلماء) ثمّ ورد الدليل الثالث ومفاده: (يكره إكرام العلماء).

ولا يخفى أنّ الأدلّة المذكورة بالنسبة إلى مدلولاتها متباينة؛ لأنّ كلّاً من الوجوب والحرمة والكراهة متباينات ومتضادّات مع غيره منها، ولذا يقع التعارض بينها، ولابدّ حينئذٍ من ملاحظة المرجّحات، فإن كان المرجّح من المرجّحات السندية كالأعدليّة والأوثقيّة متحقّقاً لواحدٍ من تلك الأدلّة تكون هي المتقدّمة لا محالة على غيرها، وإلّا فالتخيير بمقتضى الوظيفة المقرّرة في الأخبار على ما سيجيء إن شاء الله.

ولو كان المترجّح متحقّقاً لاثنين منها دون الثالث، فيقدّمان عليه لا محالة، ويلاحظ عدم المرجّحية والتكافؤ بينهما بعد ذلك، وقس على ذلك.

وأُخرى: تكون النسبة المتحقّقة بينها عموماً من وجه، حتّى بعد لحاظ الدليل الثالث أيضاً، كما إذا ورد (أكرم العلماء)، ثمّ ورد (يحرم إكرام الفسّاق)، وثالثة ورد قوله: (يستحبّ إكرام الشعراء).

ولا يخفى أنّ إمكان افتراق كلّ من تلك الأدلّة واجتماعها أيضاً في مورد واحد، لتكون النسبة بينها هي العموم من وجه لا يحتاج إلى البيان.

وبالجملة: بمقتضى التنافي بين المدلولات، تتعارض الأدلّة في مورد الاجتماع، مثل العالم الفاسق الشاعر، وحيث أنّ النسبة المتحقّقة بدواً محفوظة أيضاً بعد لحاظ الدليل الثالث ولا يتطرّق الانقلاب فيها، فلا فرق بين لحاظ المجموع أوّلاً أو لحاظ الثاني مع الأوّل ثمّ لحاظ الثالث معه، وحيث أنّ التحيّر والتردّد في الأخذ بالأدلّة الواردة، إنّما هو من جهة تواردها على مورد واحد وتكاذبها وتنافيها في ذلك المورد، فلا تعارض ولا تنافي في موارد افتراق تلك الأدلّة، ويكون العمل فيها بمقتضى الدليل الوارد في شأنها.

وأمّا بالنسبة إلى موارد الاجتماع فالقاعدة ـ مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة ـ تقتضي التساقط والرجوع إلى الأُصول العمليّة، بناءاً على عدم جواز الأخذ بالمرجّحات في العمومات من وجه.

وأمّا على التوسيع في ذلك، وتطرّق الترجيح في ذلك المقام أيضاً، فلابدّ من الأخذ بذي المرجّح إن كان المرجّح متحقّقاً لأحدهما، وإلّا فلا محيص إلّا من التخيير، ولكن هذا مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة كما أشرنا إليه آنفاً، إذ يمكن جريانه في مورد وجوب تقديم أحدها على غيره، لأنّه لو كان الأمر بالعكس لما بقي مورد لذلك الدليل المقدَّم عليه، أو تبقى موارد قليلة بحيث يستهجن إلقاء العموم من أجلها.

وثالثة: تكون النسبة عموماً وخصوصاً مطلقاً، بحيث ورد عام وورد قباله خاصّان، وهذه الصورة لا تخلو من فروض:

فتارةً: لا يكون بين الخاصّين بحسب المفهوم والمدلول تنافياً وتعارضاً أصلاً.

وأُخرى: بخلاف ذلك، بأن يكون بينهما التنافي والتعارض.

وأمّا الفرض الأوّل فلا يخلو أيضاً من صور:

الصورة الأُولى: يكون بين الخاصّين بحسب الاتّفاق تبايناً من حيث المورد، من دون وقوع تعارض بينهما لجهة اختلاف المورد، كما لو فرض عدم تحقّق مورد يكون الخاصّان مجتمعين فيه، كما لو ورد عموم بدواً مثل: (أكرم العلماء)، ثمّ ورد قوله: (لا تكرم النحوي)، ثمّ قوله: (لا تكرم الصرفي)؛ ومع فرض عدم إمكان صيرورة النحوي صرفيّاً والصرفي نحويّاً، وعلى هذا ـ أي بعد فرض التباين من حيث المورد، وعدم اجتماعهما في محلّ واحد (فلا تعارض ولا تنافي بين الخاصّين أصلاً، ضرورة احتياج التعارض إلى ورود الدليلين أو الأدلّة على مورد واحد كما هو واضح. فأحد الدليلين يدلّ على حرمة إكرام الصرفي، وهو لا يكون نحويّاً، والآخر يدلّ على حرمة إكرام النحوي وهو لا يكون صرفيّاً.

الصورة الثانية: تكون النسبة بين الخاصّين هي العموم المطلق، كما إذا قال المولى: (أكرم العلماء)، ثمّ قال: (لا تكرم الفسّاق منهم)، ثمّ قال: (لا تكرم النحوي الفاسق).

وفي هذه الصورة أيضاً، حيث أنّ كلّ من الخاصّين يثبت ما يثبته الخاصّ الآخر أيضاً في مورد الاجتماع، فلا يكون بينهما تعارضاً وتنافياً، وكذا يصلحان كلاهما أن يكونا قرينتين على المراد من العام، فيقدّمان عليه كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

الصورة الثالثة: تكون النسبة بين الخاصّين هي العموم من وجه، كما إذا قال: (أكرم العلماء)، ثمّ قال: (لا تكرم النحوي)، ثمّ قال: (لا تكرم الصّرفي)، وقد

فرض مورد اجتماع لكلا العنوانين في الخارج كمن كان نحويّاً وصرفيّاً.

أمّا الصورة الأُولى: أعني تحقّق التباين بحسب المورد بين الخاصّين، فمقتضى القاعدة ـ مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة ـ تخصيص العام بكلّ واحد من الخاصّين، لكونهما نصّين أو أظهر دلالةً من العام في مدلوله، فلا محالة يقدَّم كلّ واحدٍ منهما على العام في مورد الاجتماع، بلا فرق في ذلك بين تخصيص العام بهما دفعةً واحدة، أو بكلّ منهما بالاستقلال. ولكن هذا مع قطع النظر عن الأُمور الخارجة عن مقتضى القاعدة.

وأمّا لو أوجب أمرٌ خارجي عدم إمكان تقدّم كلا الخاصّين على العام، من جهة عدم المورد للعام بعد ذلك، أو بقاء موارد قليلة تحته، بحيث يستهجن إلقاء العموم من جهته، فلا محالة يتحقّق التعارض والتنافي بين العام وكلا الخاصّين معاً، فلا محيص إلّا ملاحظة الترجيح فيما بينهما، فإن كان لأحدهما مرجّح فلابدّ من الأخذ به، وإلّا فالتخيير، فإن كان الترجيح للخاصّين أو أخذنا بهما من باب التخيير، سقط العام في المقام عن دلالته.

وأمّا إن كان الترجيح للعام، أو أخذنا به بمقتضى التخيير، فيقدّم على مجموع الخاصّين، ولكن حيث أنّ اللازم تخصيص العام بقدر الضرورة الداعية لذلك، فلابدّ من النظر إلى إمكان تخصيص العام بأحدهما، فلا محالة يقع التعارض حينئذٍ بين الخاصّين من جهة تخصيص أحدهما للعام؛ لأنّ التعارض والتنافي السابق كان بين العام ومجموع الخاصّين دون العام وكلّ واحدٍ من الخاصّين، إذ لو كان الأمر كذلك لما كان السبيل إلّا طرحهما معاً. ولكن حيث أشرنا أنّ التعارض كان بين العام والمجموع، فلابدّ من الأخذ بأحدهما في قبال العام وتخصيصه به

وحده، فيقع التعارض بينهما في مقام تخصيص العام تعارضاً بالعَرَض، لصلاحيّة كلّ واحدٍ منهما لتخصيص العام، وكونه قرينة على المراد منه.

أمّا بناءاً على التعارض المشار إليه فلابدّ من ملاحظة الترجيح بين الخاصّين، والرجوع إلى المرجّحات الموجودة لأحدهما، فإن كان أحدهما راجحاً ذا مرجّح أخذ به، ويكون ذلك مخصّصاً للعام، وقرينة على المراد منه، وإن لم يكن لأحدهما مرجّح في البين فالمرجع هو التخيير، والمأخوذ بناءاً عليه هو المخصّص للعام ويسقط الآخر عن البين، هذا.

وأمّا الصورة الثانية، أعني كون النسبة بين الخاصّين هي العموم من وجه، فمقتضى النظر فيها تقدّم الخاصّين على العام، مع قطع النظر عن مانع خارجي عن التقدّم، وذلك لعدم قيام المنافاة بين مدلولي الخاصّين؛ لأنّ كلّاً منهما يثبت في مورد الاجتماع ما يثبته الآخر، والدليل في مورد الافتراق عن غيره بلا منازع ومعارض، فلابدّ من العمل بمقتضى مضمون كلّ منهما، وتخصيص العام به، وبواسطة التوفيق المتحقّق بين الدليلين لا يكون العرف متحيّراً في الجمع بينهما، فيقدّم كلّ من الخاصّين على العام، ويكونان قرينتين على المراد منه، ويلاحظان بالنسبة إلى العام في مرتبة واحدة، لا أنّه يلاحظ أحدهما أوّلاً ثمّ الآخر حتّى يلزم انقلاب النسبة كما توهّم.

ولكن ذلك مع قطع النظر عن موجب خارجي، لتقدّم العام على مجموع الخاصّين دون أحدهما، ولو كان الأمر كذلك فلابدّ من ملاحظة المرجّحات أو التخيير بينهما كما تقدّم تفصيله سابقاً في الصورة الأُولى.

الصورة الثالثة: وهي أن تكون النسبة بين الخاصّين هي العموم والخصوص

المطلق، ولا يخفى عدم التعارض والتنافي بين الخاصّين أصلاً، لأنّه مورد لاجتماعهما، فيخرج عن تحت دليل العام بمقتضى كليهما، ويكون مورد الافتراق من جانب واحد، فيخرج بالخاصّ الوارد فيه عن تحت العام، ولا منافاة أيضاً بينهما وبين الوارد لتوفيق العرف بينهما بجمعه العرفي، كما هو واضح ممّا سبق، فيقدّم لا محالة كلا الخاصّين على العام، مع قطع النظر عن أمر خارجي يمنع عن ذلك، وحيث يخرج كلّ منهما مورد الاجتماع لهما عن تحت العام، ويخرج الخاصّ الأعمّ المطلق من غير مورد افتراقه باستقلاله عن تحت العام، فلا فرق حينئذٍ في لحاظ كلّ منهما مع العام، ولا معنى للحاظ النسبة بين أحد الخاصّين مع العام أوّلاً، ثمّ لحاظ العام المخصّص به مع الخاصّ الآخر، حتّى يلزم انقلاب النسبة، بل يلاحظ كلّ واحدٍ منهما مع العام في مرتبة واحدة وفي عرض واحد، لكن بشرط عدم قيام ما يوجب تقدّم العام على كليهما مجموعاً لاستلزامه الاستهجان، لإلقاء مثل هذا العام الذي يخصّص جميع أفراده أو أغلبها وأكثرها لاحقاً.

ولو كان الأمر كذلك، فلابدّ من ترجيح العام أو الخاصّين، والرجوع إلى المرجّحات.

والكلام في هذا الفرض على تقدير ترجيح العام، أو أخذه من باب التخيير والمعاملة مع الخاصّين قد سبق مفصّلاً.

وبهذا نختم الكلام في صور القسم الأوّل، ولكن المفروض في جميع ذلك كون المخصّصات منفصلة.

❊❊❊

توهّم ودفع:

يمكن أن يُقال: إنّه لابدّ من ملاحظة أحد الخاصّين مع العام أوّلاً، ثمّ لحاظ العام بعد ذلك مع الخاصّ الآخر، وبناءاً على هذا ربما تكون النتيجة غير ما ذكر سابقاً، حيث تتبدّل النسبة عمّا كانت هي عليه سابقاً، إذ ربّما تكون النسبة بين الخاصّين هي العموم والخصوص المطلق، مثل قوله في العام: (أكرم العلماء)، ثمّ ورد الخاصّ: (لا تكرم فسّاقهم)، ثمّ ورد خاصّ آخر: (لا تكرم النحوي الفاسق)، فإن لوحظ العام أوّلاً مع الخاصّ الثاني؛ أعني (لا تكرم النحوي الفاسق) فبمقتضى الجمع العرفي بينهما، يلزم الحكم بحرمة إكرام النحوي الفاسق، ووجوب إكرام غيره من العلماء، فاسقاً كان أو عادلاً، فيخصّص العام بمقتضى ذلك بغير النحوي الفاسق، فلو لوحظ العام بعد ذلك مع الخاصّ الآخر؛ أعني (لا تكرم فسّاق العلماء) فتنقلب النسبة التي كانت في السابق ـ وهي العموم والخصوص المطلق ـ إلى العموم من وجه، فمادّة الافتراق من جانب (أكرم العلماء) هي العلماء العدول نحويّين كانوا أو غيرهم، ومادّة الافتراق من جانب (لا تكرم فسّاق العلماء) هو النحوي الفاسق، إذ العام بمقتضى تخصيصه سابقاً لا يشمله لاحقاً، بخلاف الخاصّ لكونه من فسّاق العلماء ولو كان نحويّاً.

ومادّة الاجتماع لكليهما هي فسّاق العلماء غير النحويّين، كالأُصولي والفقيه الفاسقين، ويتعارض كلا الدليلين في هذا المقام؛ لأنّ العام بمقتضى كونه من العلماء يقتضي وجوب إكرامه، والخاصّ بمقتضى كونه من فسّاقهم يقتضي حرمته، فيقع التعارض ويتكاذب الدليلان، ولا مجال للجمع العرفي بينهما، هذا.

وكذا ربما تكون بين الخاصّين نسبة العموم والخصوص من وجه، ونسبة

كلّ منهما مع العامّ هي العموم والخصوص المطلق، ولكن إذا لوحظ العام من أحدهما، ثمّ لوحظ مع الآخر، فإنّه تنقلب النسبة بين العام وذلك الخاصّ بالعموم والخصوص من وجه، مثل ما إذا ورد (أكرم العلماء) وورد لاحقاً (لا تكرم النحويّين)، ثمّ ورد (لا تكرم فسّاقهم)، فبين الخاصّين عموم وخصوص من وجه؛ لأنّ النحوي مطلق بالنسبة إلى العادل والفاسق، كما أنّ الفاسق مطلق بالنسبة إلى النحوي وغيره، ولكن نسبة كلّ منهما مع العام هي العموم والخصوص المطلق، فتلاحظ أوّلاً العام مع أحد الخاصّين، كقوله: (لا تكرم النحويّين) فيكون المراد من العام بعد الجمع بين الدليلين، وجوب إكرام العلماء غير النحويّين، ومقتضى الخاصّ حرمة إكرام النحويّين، وحينئذٍ تلاحظ العام المخصّص مع الخاصّ الآخر، فتنقلب النسبة إلى العموم من وجه، فمادّة الافتراق من جانب العام هي العلماء العدول غير النحويّين، ومادّة الافتراق من جانب الخاصّ النحوي الفاسق، ومادّة الاجتماع فسّاق العلماء غير النحويّين، وبعد ذلك يلزم معاملة العموم من وجه في الفرض.

أقول: لا يخفى أنّ التوهّم نشأ من كون المدرك لأحد الخاصّين هو الإجماع أو العقل، فهذه الجهة قد أوجبت ملاحظة الخاصّ قطعيّ السند، وكونه كالمخصّص المتّصل الموجب لانعقاد ظهور العام من أوّل الأمر في غيره، فكأنّه مستعمل بدواً فيما عدا الفرد المخرج، ولذا قال شيخنا العلّامة الأنصاري﵀ في رسالته:

(ولا أظنّ يلتزم بذلك، فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيّين، إذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر، وإنّما يتوهّم ذلك في العام المخصّص بالإجماع أو العقل، لزعم أنّ المخصّص المذكور يكون كالمتّصل،

فكأنّ العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج... إلى آخره).

وقد تبعه﴿ في ذلك شيخنا الأُستاذ العلّامة مدّ ظلّه حيث قال: (بناءاً على ذلك لا وجه للتخصيص بالعقل والإجماع، بل كذلك الحال فيما إذا كان مدرك أحد الخاصّين الخبر المتواتر أيضاً لكونه قطعيّاً).

وبالجملة: لو كان الأمر كذلك، فالوظيفة على ما ذكر في التوهّم.

كما أنّ الحال كذلك فيما إذا كان الخاصّ أيضاً مخصّصاً متّصلاً لفظيّاً، ولذا قلنا سابقاً إنّ الكلام في جميع الفروض السابقة، فيما إذا كان المخصّص منفصلاً، ولكن مفروض الكلام في المقام فيما إذا ورد عامّ ثمّ ورد بعده خاصّان، سواء كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه أو المطلق.

ولا بأس بالتعرّض للتوهّم ودفعه بأزيد ممّا ذكر سابقاً فنقول:

منشأ هذا التوهّم هو لحاظ أخصّ الخاصّين إن كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق مع العام، ثمّ لحاظ نسبة العام المخصّص مع الخاصّ الآخر، أو لحاظ أحد الخاصّين إن كانت النسبة بينهما العموم من وجه مع العامّ، ثمّ لحاظ نسبة العام المخصّص مع الخاصّ الآخر هو أحد الأمرين:

الأمر الأوّل: إلحاق المخصّص المنفصل بالمخصّص المتّصل في المانعيّة عن انعقاد ظهور العام من أوّل الأمر وتضييق دائرته بدواً.

الأمر الثاني: كون مدرك أحد الخاصّين هو الدليل اللبّي من الإجماع والعقل، لكونه دليلاً قطعيّاً، فلابدّ من لحاظه أوّلاً مع العام، ثمّ لحاظ العام المخصّص به مع الخاصّ الآخر الظنّي السند ثانياً.

أقول: كلا المنشأين مدفوعان لا مجال للاعتناء بشأنهما، ولنقدّم مقدّمة

لتوضيح الحال، وبيان ذلك من إيضاح حال المخصّص المتّصل والمنفصل، وبيان حال الأدلّة اللّبيّة ليكون مساعداً لوضوح المقام.

البحث عن حقيقة المخصّص المتّصل والمنفصل

لا يخفى أنّ ظهور كلام المتكلّم في مراده، والمتحصّل من مقاله، ينعقد بعد إلقاء الكلام بجميع قيوده وتوابعه في هذا المقام، حيث ينعقد الظهور الذي يعتمد عليه في بيان المراد، ويكون موضوعاً لدليل اعتبار الظهورات، لا الظهورات المنعقدة عند التكلّم بكلّ كلمة، لأنّها ظهورات متزلزلة بدوية، وقد بيّنا سابقاً هذا الكلام مفصّلاً.

وبعبارة أُخرى: الظهور الذي يعتنى بشأنه ويتعبّد به في تعيين المراد، هو الظهور المنعقد عند إتيان المتكلّم بجميع القيود والملحقات، ومن حيث أنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء، يختلف حال ذلك الظهور، وبمقتضى ذلك يتغيّر متحصّل المقال في كلّ مقام، وبعد إلقاء الكلام والإتيان بجميع ما شاء في الكلام ينعقد الظهور، ولو ألقى بعد ذلك كلاماً منافياً للمراد من الأوّل، ومخالفاً لمتحصّل المقال بدواً، فهو ينافي ظهور ذلك الكلام، ولا يوجب زوال الظهور منه، إذ ذلك في صورة اتّصال الكلامين وفي مقام واحد، وإلّا فبعد انعقاد الظهور لا مجال لمنع أصل الظهور، هذا.

وبالجملة: بمقتضى (أنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء) فله أن يورد التخصيص في كلامه من أوّل الأمر ومتّصلاً مع مقاله الوارد فيه، كما له أن يورده منفصلاً في مقام آخر، وبناءاً على هذا لو أتى بالمخصّص المتّصل، فهو يمنع عن

انعقاد أصل الظهور في غير مورد التخصيص، ويوجب تضييق دائرة العموم من أوّل الأمر تضييقاً بدويّاً من قبيل ضيّق فم الركيّة، فيكون المتحصّل من المقال من بدو الأمر محدوداً ضيّقاً، فلا معنى للحاظ الخاصّ في قبال العام، وملاحظة الترجيح بينهما حينئذٍ.

وكذلك الحال فيما إذا كان المخصّص لبّيّاً ارتكازيّاً عند المخاطبين كالإجماع أو العقل الذين ألقي إليهم عموم من المولى، وكان تخصيصه ضروريّاً، بحيث يعلم بأدنى تأمّل والتفات أنّ المولى لا يحبّ إكرام عدوّه، أو كان الإجماع بنحو يقطع أنّ الشارع لا يحبّ إكرام الفاسق، فحال هذه المخصّصات المنفصلة حال المخصّصات المتّصلة، من أنّها تكون بمرأى ومسمع من المخاطب، ولذا توجب أن لا يكون للعام ظهوراً منعقداً في العموم، بل يكون ظهور العام منعقداً في غير مورد التخصيص من الموارد المذكورة، مثلاً ولو ورد خاصّ آخر منفصلاً فإنّه يجب أن تلاحظ النسبة بينه وبين العام المذكور المخصّص في بادئ الأمر، هذا.

وأمّا إذا كان المخصّص لفظيّاً منفصلاً أو لبيّاً نظريّاً عقليّاً، بحيث لا يمكن إدراك التخصيص بحكم العقل بأدنى تأمّل والتفات، بل يتوصّل إليه من خلال التأمّل والفكر، فحينئذٍ لا يضرّ الخاصّ المذكور بظهور العام في عمومه، بل ينعقد له ظهور في العموم بعد فراغ المتكلّم من الكلام فراغاً عرفيّاً، فلا محالة تتحقّق صغرى الظهور، ثمّ تصل النوبة إلى حجّية هذا الظهور في كونه دليلاً على مراد المتكلّم في الواقع، فيتمسّك بأصالة الظهور ويبني على أنّ ما هو الظاهر من كلامه ـ حيث لم تقم قرينة على خلافه ـ هو مراده الواقعي، وبعد انعقاد هذا الظهور لو ألحقه بمخصّص منفصل لا يضرّ ذلك بالظهور المذكور، لانعقاده قبل إلحاقه حيث

لا مجال لزواله لاحقاً. غاية الأمر أنّ المخصّص اللاحق يمنع عن كونه مراداً للمولى المتكلّم، فيقال بمقتضى الجمع بينهما إنّ المراد من العام هو غير مورد المخصّص المنفصل، مع بقاء الظهور على حاله.

وكذلك الحال في جميع المخصّصات الواردة، من كونها مضيّقة للمراد من العام، من دون تعرّض لظهوره المنعقد له سابقاً، فلو كان المخصّص المنفصل موجباً لارتفاع الظهور وزواله، فلا مجال لكون المخصّصات الواردة بعده مخصّصات للعام ورافعات لظهوره، لانعدام ظهوره بالمخصّص الأوّل، وعدم عوده لاحقاً، فيوجب هذا أن يكون العام مجملاً، ولا يعلم أنّ المراد منه هو جميع الأفراد أو ما تبقّى منها بعد التخصيصات المذكورة، فمن هذا التالي الفاسد يظهر أنّ المخصّصات الواردة، لا يوجب زوال الظهور من العام، وما تمنع عنه هو المراد من هذا الظاهر، وتوجب ورود التضييق في المراد، ولذا فإنّه متىٰ ما ورد المخصّص تضيّق دائرة المراد وحجّية الظهور لدلالته عليه، بلا فرق في ذلك بين كون المخصّص لفظيّاً قطعيّاً من جميع الجهات ـ أي جهة السند والدلالة ووجه الصدور ـ أو ظنّيّاً كذلك، أو مختلفاً بكونه قطعيّاً من بعض الجهات وظنّياً من بعضها، أو كونه لبيّاً نظريّاً.

وأخيراً انقدح من هذه المقدّمة فساد دعوى انقلاب النسبة؛ لأنّ ظهور العام باقٍ بحاله، وإنّما دلالة العام هي التي تعارض الخاصّ، فمنشأ التوهّم إن كان من جهة كون المخصّص المنفصل كالمتّصل، فقد ثبت أنّه ليس كذلك، وإن كان المنشأ كون المخصّص لبيّاً، فقد ثبت أنّ المسلّم من التوهّم صورة كون المخصّص لبيّاً بديهيّاً، فيكون حاله كحال المخصّص المتّصل، ولكن إن كان نظريّاً فلا، بل يلحق

بالمخصّص المنفصل، وكلّما لا يكون من قبيل المخصّص المتّصل، فلابدّ من ملاحظة نسبة الخاصّين في عرض واحد بالنسبة إلى العام، سواء كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، أو عموماً من وجه، فإن كان هذا هو مراد المتوهّم في المخصّصات المتّصلة، فهو ثابت ولا نقاش فيه، وإن كان في المخصّصات المنفصلة فغير متين كما ذكرنا، هذا.

القسم الثاني: وهو ما إذا كان بين الخاصّين تناف وتعارض، كما إذا قال المولى: (أكرم العلماء)، ثمّ قال بعده: (يحرم إكرام النحويّين)، ثمّ قال: (يكره إكرام النحويّين)، فبين الخاصّين تناف وتعارض، وكلّ منهما ينافي الآخر ويعارضه، لدلالة أحدهما على حرمة إكرام النحوي، والآخر على كراهته.

أقول: هذا القسم لا يخلو من صور ستّة، إذ النسبة المتحقّقة بين الخاصّين المتنافيين المتعارضين:

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

إمّا هي التباين، بأن يكون مورد كلّ من الخاصّين مورداً لآخر بلا افتراق بينهما أصلاً.

أو العموم والخصوص من وجه.

أو العموم والخصوص المطلق.

وفي كلّ من الأقسام الثلاثة:

إمّا يكون كلا الخاصّين معارضان مع العام ومتنافيين معه.

وأُخرى: يكون أحدهما موافقاً معه.

فهذه هي الصور الستّة المفروضة في المسألة.

أمّا الصورة الأُولى: وهي الصورة التي تكون النسبة بين الخاصّين تبايناً، مع

عدم وفاق كلا الخاصّين مع العام الوارد، كما إذا ورد عامٌ مثل: (أكرم العلماء)، ثمّ ورد: (يحرم إكرام النحويّين)، ثمّ ورد بعده: (يكره إكرام النحويّين)، فالنسبة بين الخاصّين هو التباين، ضرورة تباين الحرمة والكراهة في مورد واحد، وكلا الخاصّين أيضاً متنافيان مع العام، لعدم الوفاق بين وجوب الإكرام وحرمته وكراهته.

ففي هذه الصورة إمّا يجب أن نقيس الخاصّين مع العام حيث يجب تقديم الخاصّ على العام لا محالة، لكونه أظهر من حيث الدلالة عن العام الظاهر في مورد الخاصّ، فيقدّم الخاصّ الأظهر، ولكن حيث أنّ بين الخاصّين تنافياً وتعارضاً، ولا يمكن الجمع بينهما، فلا محالة لابدّ لتخصيص العام بأحدهما من ملاحظة المرجّحات بينهما.

فإن كان أحد الخاصّين راجحاً على الآخر بأحدٍ من المرجّحات فيؤخذ به، ويطرح الخاصّ الفاقد للرجحان، فيكون ذلك الراجح هو المخصّص للعام.

وإن لم يكن لأحدهما رجحان على الآخر، وكانا متساويين من جميع الجهات، فلابدّ من الحكم بالتخيير بينهما، والمختار تخييراً هو المخصّص للعام دون غيره.

الصورة الثانية: هي الصورة التي تكون النسبة بين الخاصّين التباين، مع وفاق أحد الخاصّين مع العام، كما إذا كان عوض الكراهة في المثال الماضي هو الوجوب، وورد (يجب إكرام النحويّين)، فحيث أنّ النسبة بين الخاصّين هو التباين وعدم الالتئام بينهما بشيء، فلا محالة تقع المعارضة والتنافي بينهما في التقدّم على العام، واللّازم حينئذٍ هو ملاحظة المرجّحات.

فإن قلنا بوجوب الترتيب بينها، لزم الأخذ بذي المرجّح المقدّم وتقديمه على العام.

وأمّا إذا قلنا بعدم وجوب الترتيب، وحكمنا بالتساوي بين المرجّحات، فحيث أنّ من المرجّحات المعيّنة لترجيح أحد المتعارضين على الآخر هو الموافقة مع العام الواقع في الكتاب أو السنّة، لزم لحاظ موافقة أحد الخاصّين مع العام الكتابي والنبوي القطعي لا محالة، كما أنّه لابدّ من ملاحظة المرجّحات الأُخرى التي ربما تتحقّق في أحد المتعارضين، فحينئذٍ يلزم الأخذ بالخاصّ الذي أكثر مرجّحاً من الآخر، وعليه فلو انحصر أمر المرجّح بالموافقة مع العام المذكور، لزم اختيار الخاصّ الموافق وطرح الآخر.

وأمّا لو كان كلا الخاصّين موافقان من حيث المرجّحات، فالتخيير ثابت بينهما، فإن أُخذ بالخاص المنافي مع العام، فلا محالة يجب طرح الخاصّ الموافق، ويكون مخصّصاً للعام، وإن أخذ بالخاصّ الموافق وجب طرح المنافي، وهو يؤيّد العام ولا تنافي بينهما.

الصورة الثالثة: وهي الصورة التي تكون النسبة بين الخاصّين العموم والخصوص من وجه، مع عدم وفاق كلا الخاصّين مع العام، كما إذا ورد: (أكرم العلماء) ثمّ ورد: (يحرم إكرام الفسّاق منهم) وثمّ ورد: (يكره إكرام النحوي)، فبين الخاصّين نسبة العموم والخصوص من وجه، ولهما مادّة افتراق واجتماع كما هو واضح، فحيث أنّ كلّاً منهما يخرج مادّة افتراقه عن تحت العام بلا تعارض، فالأمر فيها سهل ولا حاجة إلى النظر.

وأمّا مادّة الاجتماع: فإن كان المبنى في العموم والخصوص من وجه عدم

الأخذ بالمرجّحات، والحكم بالتساقط، لزم إسقاط كلّ منهما في ذلك المورد، ولكن حيث أنّ الأصل اللفظي ـ أعني أصالة العموم ـ متحقّق في المقام، لزم الأخذ به، ولا مجال معها للرجوع إلى الأُصول العمليّة من البراءة والاشتغال، ممّا يستلزم الحكم بوجوب إكرام النحوي الفاسق.

وأمّا إذا قلنا بوجوب الرجوع إلى المرجّحات في باب العموم والخصوص من وجه أيضاً، فإن اعتبرنا لزوم مراعاة الترتيب بين المرجّحات، لزم الأخذ بالخاصّ الذي يكون المرجّح المقدّم معه وطرح الآخر، وإن قلنا بالتساوي بين المرجّحات، فيؤخذ بذي المرجّح منهما أو الأكثر مرجّحاً من الآخر، ويطرح الآخر أو بأحدهما على سبيل التخيير مع فقد المرجّحات، وبمقتضى أظهريّة الخاصّ في مدلوله من العام كان هو المقدّم عليه، والمختار يكون هو المخصّص دون الآخر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الصورة الرابعة: إذا كانت النسبة كالسابقة، ولكن مع وفاق أحد الخاصّين مع العام، كما إذا قال: (يجب إكرام النحويّين) عوض المثال السابق (يكره إكرام النحويّين).

فحال هذه الصورة كالصورة السابقة في جميع ما ذكر آنفاً، إلّا أنّ الفارق بينها وبين الصورة السابقة، في أنّه لو قلنا بالرجوع إلى المرجّحات في مورد العموم والخصوص من وجه، وقلنا بتساوي المرجّحات بأسرها في الأخذ بها، تكون موافقة أحد الخاصّين من المرجّحات في المقام، فإن فقد الخاصّ المخالف جميع المرجّحات، وكان الخاصّ الآخر موافقاً مع العام، أو زاد هذا الخاصّ على الخاصّ الآخر بالموافقة مع سائر المرجّحات، فلا محالة يؤخذ به، وإن كان العام

المذكور الذي يوافقه الخاص من الكتاب أو السنّة النبويّة، وعلى فرض التساوي بأن يكون في مقابل الموافقة لأحد الخاصّين إحدى المرجّحات المذكورة للخاصّ الآخر، فالتخيير ثابت، وأيّ منها أُخذ كان من باب التخيير، فيقدَّم على العام إمّا مخصّصاً له إن كان مخالفاً معه، وإمّا مؤيّداً له إن كان موافقاً معه.

الصورة الخامسة: وهي الصورة التي تكون النسبة بين الخاصّين العموم والخصوص المطلق، ولكن مع مخالفة كلا الخاصّين مع العام، كما إذا قال المولى: (أكرم العلماء) ثمّ قال: (يحرم إكرام الفاسق منهم)، ثمّ قال: (يكره إكرام النحوي الفاسق). وفي هذه الصورة بمقتضى أظهريّة الخاصّ الثاني في مورده عن كلا العامّين ـ أعني العام الأوّل والخاصّ الأوّل ـ قدّم ذلك الخاص عليهما لا محالة، وخرج إكرام النحوي الفاسق عن تحت (أكرم العلماء)، وعن تحت (يحرم إكرام الفسّاق منهم)، فلا يجب إكرام النحوي ولا يحرم بل يكره، وبمقتضى تقدّم الخاصّ على العامّ لكونه أظهر في مدلوله منه، ترتفع المنافاة والمعارضة بين الخاصّين أيضاً بالنسبة إلى تخصيص العام في مورد الاجتماع، فيكون المراد من العام العلماء غير النحويّين الفسّاق، ويكون المراد من الخاصّ الأوّل العلماء الفسّاق غير النحويّين، وبمقتضى تقدّم الخاصّ على العام أيضاً، يقدّم الخاصّ الأوّل على العام، ويخرج مورد اجتماعهما عن تحت كلا الدليلين، ثمّ يقدّم الخاص الأوّل على العام ثمّ يقدّم الخاصّ الثاني عليه لوحدة النتيجة بلا تغيير.

الصورة السادسة: وهي الصورة التي تكون فيها النسبة كالصورة السابقة من العموم والخصوص المطلق، ولكن مع وفاق كلا الخاصّين مع العام، كما إذا قال عوض يكره إكرام النحوي الفاسق في المثال الماضي (يجب إكرامه)، ففي هذه

الصورة أيضاً بمقتضى كون الخاصّ أظهر من العام في مدلوله، قدّم الخاصّ الثاني على الخاصّ الأوّل، فيكون دالاً على حرمة إكرام الفسّاق من العلماء غير النحويّين وتخصيص العام به لا محالة، ولكن الخاصّ الثاني يؤيّد العام الأوّل بمقتضى وفاقه معه.

أقول: لا يخفى أنّ الصور التي تعرّضنا لها إلى الآن هي إحدى عشرة:

اثنتان منها متعلّقة فيما إذا كانت النسبة محفوظة، ولم يكن بين الخاصّين والباقي تتعلّق بصور تنافيهما كما ذكرناها آنفاً بأجمعها، فهذه ثمانية صور.

وثلاثة منها الصور التي يتوهّم كون النسبة فيها غير محفوظة، وقد بيّنا وجه التوهّم وفساده آنفاً.

وفي الحقيقة ينبغي إسقاط هذه الصور الثلاث الأخيرة، ممّا تنحصر الصور في ثمانية، فهي باعتبار المجموع إحدى عشرة، ولكنّها في الحقيقة ثمانية، وجميعها تدور حول ما إذا كانت النسبة محفوظة بين الخاصّين.

البحث عن صور انقلاب النسبة عند التعارض

وأمّا صور انقلاب النسبة فهي عديدة، لكن نذكر أربعة منها، ويُعلم من خلالها حال الصور الأُخرى؛ لأنّ المقصود إعطاء الميزان الكلّي ليتبيّن حقيقة الأمر.

الصورة الأُولى: صورة انقلاب العموم والخصوص من وجه إلى التباين؛ كما إذا قال المولى: (يجب إكرام العلماء)، ثمّ قال: (يحرم إكرام الفسّاق).

أقول: غير خفيّ أنّ النسبة بين الدليلين هي العموم من وجه؛ لأنّ الدليل

الأوّل يحكم بوجوب إكرام العالم عادلاً كان أو فاسقاً، والثاني يحكم بحرمة إكرام الفاسق عالماً كان أو جاهلاً، فلكلّ منهما مورد افتراق واجتماع.

أمّا قضيّة مورد الافتراق فسهل، من جهة انفراد كلّ دليل وعدم ابتلائه بالمعارض فيه، فيشمل الحكم له بلا إشكال، فيفيد وجوب إكرام العالم العادل، ويحرّم إكرام الفاسق الجاهل بلا إشكال.

وأمّا قضيّة مورد الاجتماع، فحيث أنّ كلّاً من الدليلين يقتضي دخوله تحته ومحكوميّته بحكمه فمشكل؛ لأنّ الدليل الأوّل بمقتضى كونه عالماً يقتضي وجوب إكرامه، والدليل الثاني بمقتضى كونه فاسقاً يقتضي حرمة إكرامه، فحينئذٍ إن ورد خاصّ آخر متكفّلاً لبيان حال مورد الاجتماع، بأن قال: (يستحبّ إكرام العالم الفاسق) يكون مثل هذا الخاصّ معارضاً لكلا الدليلين العامّين؛ لأنّ الأوّل يستدعي وجوب الإكرام دون استحبابه، كما أنّ الثاني يفيد حرمته دون ندبه، وبمقتضى أظهريّة الخاصّ في مدلوله عن العام، يقدَّم الخاصّ المذكور على كلا العامّين، ويبيّن أنّ الحكم في مورد الاجتماع أعني العالم الفاسق داخل تحت دليل خاصّ آخر.

الصورة الثانية: وهي الصورة السابقة بعينها، إلّا أنّ الدليل الخاصّ الوارد يخرج مورد افتراق أحد العامّين عن تحته، ولا يتكفّل لمورد الاجتماع كالسابقة، كما إذا قال المولى: (يكره إكرام الجاهل الفاسق)، ففي هذه الصورة لا يعارض ولا ينافي هذا الخاصّ مع العام الآخر الذي لم يخرج مورد افتراقه؛ أعني قوله: (أكرم العلماء)؛ إذ المفروض أنّ وجوب الإكرام هنا في حقّ العالم الأعمّ من الفاسق والعادل، بخلاف الجاهل الأعمّ من العادل والفاسق، والخاصّ يثبت كراهة إكرام

الجاهل الفاسق، فلا منافاة ولا تعارض بينهما أصلاً، ضرورة تعدّد موردیهما وعدم اجتماعهما في مجتمع واحد.

نعم، يكون بالنسبة إلى العام الآخر منافياً ومعارضاً من جهة مورد اجتماعهما؛ لأنّ العام يثبت حرمة الإكرام في الفاسق أعمّ من العالم والجاهل، والخاصّ يثبت الكراهة في خصوص الجاهل منه، وبمقتضى تقدّم الخاصّ على العام وأظهريّته نوعاً منه، يقدّم عليه، فيكون المراد من (يحرم إكرام الفسّاق) هو الفسّاق من العلماء لا الجهّال، وهذا بعينه مورد الاجتماع للعامّين من وجه، فيصير أحد العامّين أخصّ مطلقاً من الآخر، وتنقلب النسبة السابقة، أعني العموم والخصوص من وجه إلى العموم والخصوص المطلق، ومقتضاه تقديم الخاصّ على العامّ، فيكون مفاد الأدلّة وجوب إكرام العلماء العدول، بمقتضى عموم قوله: (أكرم العلماء) وحرمة إكرام العالم الفاسق بمقتضى عموم قوله: (لا تكرم الفسّاق)، وكراهة إكرام الجاهل الفاسق بمقتضى قوله: (يكره إكرام الجاهل الفاسق).

الصورة الثالثة: فيما إذا كانت النسبة بين الدليلين التباين، كما إذا دلّ أحد الدليلين على وجوب إكرام العلماء، ودلّ الآخر على حرمة إكرامهم، فبين الدليلين تباين، ثمّ ورد بعد ذلك دليل خاصّ مثل (يجب إكرام العلماء العدول)، فحينئذٍ هذا الدليل الخاصّ بمقتضى كونه أظهر في مورده يخصّص حرمة إكرام العلماء بفسّاقهم، وهذا التخصيص من جهة معارضة الخاص الوارد مع العام المذكور.

وأمّا بالنسبة إلى العام الآخر؛ أعني (يجب إكرام العلماء) فمؤيّد، فالعام المذكور يبقى على حاله من جهة الخاصّ المشار إليه، وإن خصّصنا العام الآخر الذي يباينه بالعلماء الفسّاق، ولذلك ينقلب النسبة التي كانت تبايناً في السابق إلى

العموم والخصوص المطلق؛ لأنّ الدليل الدال على وجوب إكرام العالم أعمّ من العادل والفاسق والدليل، يدلّ على حرمة إكرام الفسّاق مختصّة بالعلماء منهم، فيكون أخصّ بالنسبة إلى الدليل الأوّل، وبمقتضى تقدّم الخاصّ على العام لكونه أظهر مدلولاً منه نوعيّاً، يجب تخصيص وجوب الإكرام بالعدول فقط دون الفسّاق. فيحصل من جميع الأدلّة الثلاثة وجوب إكرام العلماء العدول، وحرمة إكرام فسّاقهم، ومن هذا القبيل الأدلّة الواردة في إرث الزوجة إذ فيها ما يدلّ على أنّها ترث.

الصورة الرابعة: وهي الصورة السابقة بعينها ولكن مع ورود دليل رابع خاصّ آخر، كقوله: (يجب إكرام الفقهاء)، ففي هذه الصورة حيث أنّ الدليل الثالث؛ أعني الخاصّ الوارد قبل تخصيص حرمة إكرام العلماء بالفسّاق منهم، سواء كان الفاسق المحرّم إكرامه فقيهاً أو غيره، فبعد ورود الدليل الرابع تنقلب النسبة إلى العامّين من وجه بالنسبة إلى كلا الدليلين المخصّصين، إذ وجوب الإكرام وإن اختصّ بالعدل من العلماء، ولكنّه مطلق من جهة الفقهاء وغيرهم، كما أنّ حرمة إكرامهم قد اختصّت بالفسّاق منهم سواء كان فقيهاً أو غير فقيه، هذا.

ونفس الدليل الرابع الخاصّ الوارد لاحقاً قاض بوجوب إكرام الفقيه، عادلاً كان أو فاسقاً، فتنقلب نسبة التباين الثابتة سابقاً إلى العموم والخصوص من وجه، وإذا كان الأمر على هذا، فلابدّ من ملاحظة القواعد الجارية في المقام من الترجيح والتخيير أو التساقط كما ذكرنا.

وقد ظهر ممّا ذكرناه لزوم انقلاب النسبة في المقام، فلا مجال لأن يقال بأنّ النسبة لابدّ من أن تلاحظ بين الظهورات؛ لأنّ ما ذكرناه سابقاً من أنّ اللّازم هو

ملاحظة حال النسبة بالنسبة إلى الظهورات المنعقدة في كلّ كلام، هو بلحاظ حالته قبل العلاج بالعام. ولذا قلنا في ذلك المقام إنّه لو كان عام في البين وورد عليه خاصّان، اللّذان أحدهما أعمّ من الآخر مطلقاً، لزم ملاحظة كلا الخاصّين في مرتبة واحدة بالنسبة إلى العام، لا تخصيص العام بأخصّ الخاصّين ثمّ ملاحظة نسبة العام المخصّص مع الخاصّ الآخر.

وبالجملة: الأمر في المقام ليس من هذا القبيل؛ لأنّه بعد ورود الدليل الصالح لرفع التنافي بين العامّين، نعلم بعدم كون ما هو الظاهر من العام تمام المراد، بل المراد من كلّ منهما هو الباقي بعد التخصيص بالخاصّ المذكور؛ لأنّ سقوط أصالة الظهور، ورفع اليد عن حجّية الظهور في طرف العام، لازم لحجّية الدليل المخصّص، فبمقتضى حجّية الدليل الخاصّ المذكور، يلزم الحكم بكون المراد من العامّين هو الموارد الباقية، فيلزم ملاحظة النسبة بين هذا العام المخصّص مع العام الوارد لاحقاً.

فبناءاً على ما ذكرناه، لا مجال لملاحظة العام بعمومه طرفاً للنسبة مع عدم كونه مراداً منه قطعاً، بملاحظة التخصيص، وهذا واضح ويجري في جميع صور الانقلاب.

أقول: هذا كلّه إذا كان لاحظنا النسبة وكيفيّة انقلابها بين الدليلين.

وأمّا إذا كان الدليل أزيد منها، فالميزان فيه أيضاً بعين ما تقدّم، كما إذا فرضنا ورود ثلاثة أدلّة، مثل: (أكرم العلماء) و (لا تكرم الفسّاق)، و (يستحبّ إكرام الشعراء)، فإذا فرض ورود دليل آخر مخرج لمورد الاجتماع، وهو العالم الفاسق الشاعر من مفاد الأدلّة، فتنقلب النسبة من الأعمّ من وجه إلى التباين، كما

أنّه لو كان الدليل المذكور مخرجاً لمورد افتراق أحد الأدلّة، تصبح النسبة بينه وبين الآخرين العموم مطلقاً وهكذا.

وحيث انجرّ الكلام إلى هنا، لا بأس بالتعرّض إلى أدلّة ضمان العارية وبيان نسبتها، ولذا مقدّمة نقول:

البحث عن تعارض أدلّة ضمان العارية

قد ذكرنا سابقاً أنّ المخصّص المنفصل لا يوجب هدم ظهور العام الذي انعقد سابقاً، بمجرّد إلقائه إلى المخاطبين. نعم، يوجب تضييق دائرة المراد منه، وعدم كون ما هو الظاهر منه تمام المراد، ومراعاةً لهذه الجهة قلنا إنّه لو ورد عامّ ثمّ ورد بعده خاصّان اللّذان بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق أيضاً، كما في قوله: (أكرم العلماء) و (لا تكرم فسّاقهم) و(لا تكرم فسّاق النحويّين)، لزم حينئذٍ ملاحظة الخاصّين في عرض واحد مع العام، وتقدّم كلّ منهما عليه بمقتضى نسبة العموم والخصوص المطلق المتحقّقة بينهما، فلا يخصّص العام الأوّل بأخصّ الخاصّين، ثمّ يلاحظ مخصّصاً مع الخاصّ الآخر حتّى تنقلب النسبة المذكورة إلى العموم من وجه.

وهذا كلّه بخلاف المخصّص المتّصل، لأنّه من أوّل الأمر يوجب انعقاد ظهور العام ضيّقاً ومحدوداً، فلا يحتمل عدم كون ما هو الظاهر تمام المراد، بل ما انعقد من الظهور هو المراد بحكم أصالة الظهور، غاية الأمر الظهور ظهور محدود بموارد غير المخصّص، فإذا كان الأمر على هذا، لزم ملاحظة هذا العام المخصّص من أوّل الأمر مع الدليل الآخر، ولحاظ النسبة حينئذٍ بينهما، فإذا ورد: (أكرم

العلماء العدول من النحويّين) وورد أيضاً: (لا تكرم الفسّاق) لوحظ الدليل الأوّل بمقتضى ظهوره محدوداً وضيّقاً، فتكون النسبة بينه وبين الدليل الثاني نسبة العموم من وجه، بخلاف الصورة السابقة؛ أعني انفصال المخصّص لأنّه غير متصرّف في الظهور مرّ تفصيله آنفاً.

أقول: الأدلّة الواردة في باب ضمان العارية على طوائف أربع:

الطائفة الأُولى: ما يدلّ بإطلاقه وعمومه على عدم ثبوت الضمان في العارية مطلقاً، لا في العروض ولا في الدرهم ولا الدينار، ولا في الذهب والفضّة، إذا كان المستعير مأموناً، وما يمكن أن يستدلّ به من أخبار هذه الطائفة هي رواية مسعدة ابن زياد، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، قال:

«سمعته يقول: لا غرم على مستعير عارية إذا هلكت أو سرقت أو ضاعت، إذا كان المستعير مأموناً».

الطائفة الثانية: ما يدلّ على عدم الضمان مطلقاً، إلّا في الدراهم مثل ما ورد في الخبر المروي عن عبد الملك، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«ليس على صاحب العارية ضمان، إلّا أن يشترط صاحبها، إلّا الدراهم».

فهذه الرواية تنفي الضمان في غير الدراهم مطلقاً إلّا على الاشتراط. وأمّا في الدراهم فلا، فالضمان ثابت سواء اشترط صاحبها أم لا.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على عدم الضمان مطلقاً إلّا في صورة الاشتراط، ولكن في غير الدنانير، مثل الخبر المروي عن عبدالله بن سنان، قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تضمن العارية إلّا أن يكون قد اشترط فيها الضمان، إلّا الدنانير، فإنّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً، سواء اشترط صاحبها أم لم يشترط».

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على عدم الضمان مطلقاً إلّا في عارية الذهب والفضّة، مثل الخبر المروي عن إسحاق بن عمّار، عنه عليه السلام قال:

«العارية ليس على مستعيرها ضمان، إلّا ما كان ذهب أو فضّة».

فإنّها تدلّ على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضّة، اشترط صاحبها ذلك أم لم يشترط.

وبعد استعراض أخبار الطوائف الأربع يصل الدور إلى التوفيق بين هذه الطوائف من الأخبار.

أقول: لا يخفى أنّ الأمر في الطائفتين الثانية والثالثة سهل، فإنّ التعارض والتنافي فيهما بالنسبة إلى العقد المستثنى منه من كلّ رواية، مع العقد المستثنى من الآخر، إذ لا تعارض ولا تنافي بين عقدي المستثنى منه في الروايتين، لتوافق كلّ منهما لنفي الضمان بقول مطلق بحسب هذين العقدين، وكذا لا منافاة ولا تعارض بين عقدي الاستثناء؛ لأنّ كلّاً منهما يثبت الضمان في مورد لا يزاحم ولا يعارض الآخر، فأحدهما يثبت الضمان في الدرهم والآخر في الدينار. وغير خفيٍّ عليك عدم التعارض من هذه الجهة أصلاً، بلا فرق في ذلك بين كون عقد الاستثناء من المنطوقات أو المفهومات، إذ لا ثمرة لهذا الخلاف في المقام، لترتّب الثمرة المقصودة على كلّ منهما.

وبالجملة: قد ظهر لك أنّ كلّاً منهما ينافي بعقده المستثنى منه عقد المستثنى للدليل الآخر، فإطلاق عدم الضمان أو عمومه ـ حتّى في الدنانير في الدليل الأوّل ـ ينافي مع ثبوت الضمان في الدينار، وكذا العكس، فبعد تشخيص محلّ النزاع غير خفيّ أنّ النسبة بين المتنافيين هو العموم والخصوص المطلق، ممّا

يستلزم بمقتضى ذلك تخصيص كلّ من عقدي المستثنى منه بعقد استثناء الآخر أيضاً.

وبعبارة أُخرى: كأنّ الطائفتين بمقتضى التوفيق العرفي المشار إليه بمنزلة طائفة واحدة ورواية فاردة، وينتج منها عدم الضمان في العارية مطلقاً إلّا في الدرهم والدينار، ومن المعلوم أنّه بمقتضى نفس ذلك التوفيق العرفي القاضي في المقام، لابدّ من تخصيص الطائفة الأُولى أيضاً بهذين المخصّصين بلا إشكال.

وأمّا الطائفة الرابعة: فحيث أنّها مثبتة للضمان في عارية الذهب والفضّة مطلقاً، فإنّه يقع التعارض بينها وبين روايتي الدرهم والدينار؛ لأنّ رواية الذهب والفضّة تثبت الضمان فيها مطلقاً، ولو لم يكونا مسكوكين كالحُليّ، وروايتي الدرهم والدينار تثبتان الضمان في المسكوكات فقط، فيدخل المقام في مسألة ورود عام وخاصّين اللّذين أحدهما أخصّ من الآخر مطلقاً، إذ حينئذٍ لنا عموم ينفي الضمان بقول مطلق في العارية، كما في قوله: (لا غُرم على مستعير عارية إذا كان مأموناً)، وخاصّان آخران أحدهما أعمّ من الآخر، وهو الضمان في عارية الذهب والفضّة، والآخر أخصّ منه وهو الضمان في خصوص الدرهم والدينار.

قال الشهيد الثاني ﷺ: إنّ العام يخصّص بكلّ من الخاصّين، للزوم ملاحظتهما في عرض واحد، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر وتخصيص العام به، ثمّ ملاحظة العام المخصّص به مع الخاصّ الآخر الأعمّ، حتّى تكون النسبة منقلبة من العموم والخصوص المطلق إلى العموم من وجه، إذ لو خصّصنا العام بثبوت الضمان في الدرهم والدينار، لانقلبت نسبة العام مع الخاصّ الآخر عمّا كانت عليه سابقاً، فيحكم العام بعدم الضمان في غير المذكورين، ولو كان من

الذهب والفضّة وغيرهما، ويحكم الخاصّ بالضمان في الذهب والفضّة ولو كان من الدرهم والدينار، فلكلّ منهما مورد افتراق واجتماع، وبمقتضى لزوم ملاحظة الخاصّين مع العام في مرحلة واحدة وفي عرض سويّ، وقد حكم بلزوم تخصيص العام بكلّ من الخاصّين، فيكون محصّل الأخبار ثبوت الضمان في مطلق الذهب والفضّة.

وفيه: بمقتضى ما ذكرنا من الفرق بين المخصّصين المتّصل والمنفصل يظهر لك النظر في كلامه، إذ ما ذكره في المقام يتمّ إذا كان المخصّص في المقام منفصلاً عن العام كما تحدّثنا عنه سابقاً، ولكن الأمر ليس كذلك لاتّصال كلا المخصّصين مع العام، كما هو الظاهر، والعام المذكور في الطائفتين الثانية والثالثة غير العام في الطائفة الأُولى، فلا يضرّ انفصال المخصّصين عنه بما هو المقصود.

وبالجملة: بناءاً على هذا، لابدّ من ملاحظة العام مخصّصاً من أوّل الأمر مع العام الواقع في الطائفة الرابعة، وتكون النسبة حينئذٍ عموماً من وجه لا محالة، لا العموم المطلق، إذ لكلّ منهما مادّة افتراق واجتماع، وكلا الدليلين متّفقان على ثبوت الضمان في الدرهم والدينار، وعلى نفي الضمان عن غير الذهب والفضّة، ويعارضان في مادّة الاجتماع؛ أعني عارية الذهب والفضّة غير المسكوكين كالحُليّ، فحينئذٍ لابدّ من إجراء لوازم نسبة العموم من وجه في الأدلّة من التساوي، والرجوع إلى الأُصول العمليّة، أو الترجيح والتخيير بناءاً على التعدّي أو الاقتصار على المرجّحات المذكورة، هذا.

قال الشيخ الأجل أعلى الله مقامه: إنّ الأمر في الطائفتين المذكورتين دائرٌ بين تخصيص العام وتقييد المطلق؛ لأنّ نفي الضمان في روايتي الدرهم والدينار

بالعموم، لوقوع النكرة في سياق النفي، ونفي الضمان في رواية الذهب والفضّة بالإطلاق، لوقوع المفرد المعرّف باللّام، فيدور الأمر بين تخصيص العام في الأوّل بالذهب والفضّة، أو تقييد إطلاق الثاني بالدرهم والدينار فقط، وبمقتضى ما ذكرنا في محلّه سابقاً مفصّلاً يجب تقديم عموم العام على إطلاق المطلق وإيراد التقييد عليه دون تخصيص ذلك.

قال الميرزا النائينيﷺ: إنّ جواز تقديم العام وتقييد الإطلاق يصحّ فيما لم يوجب التقييد استهجاناً بنظر العرف، وفي المقام يرى العرف استهجان مثل هذا التقييد؛ لأنّ الأفراد الغالبة لعارية الذهب والفضّة هي عارية غير المسكوك منهما كالحُليّ، حيث يعدّ عارية الدرهم والدينار من الأفراد النادرة للعارية المذكورة، فلو قيّدنا الإطلاق بتلك الموارد النادرة، وكانت هي المرادة منه، لزم الاستهجان في إطلاق المطلق، فمن هذه الجهة الخارجيّة والظهور العَرَضي ينبغي تخصيص العموم لا تقييد المطلق، فيلزم الحكم بنفي الضمان مطلقاً إلّا في الذهب والفضّة.

أقول: إنّ كلام العلمين المذكورين ممنوع جملةً وتفصيلاً، ولتوضيح ذلك نقول:

ظهر لك ممّا سبق منّا مفصّلاً أنّ التعارض لابدّ من أن يكون بين الدليلين في مرحلة الكاشفيّة والدلالة، بحيث يتحيّر العرف للتوفيق بينهما في مقام العمل، فإذا ورد الدليلان ولم يتحيّر في الأخذ بهما، وتمكن من الجمع بينهما بجمعه العرفي، ووفّق بينهما كما في جميع موارد التوفيقات العرفيّة من التخصّص والتخصيص والورود والحكومة، فلا إشكال في عدم التعارض هنا، حيث لم يتحقّق التحيّر له في مقام العمل، إذ لو كان بين الدليلين حينئذٍ تناف وتعارض، يرى العرف أحدهما

بمقتضى نصوصيّته أو أظهريّته قرينة على التصرّف في الآخر، فلا يستلزم تصديق أحدهما تكذيب الآخر، وبمقتضى وجوب العمل بالدليل لابدّ من الأخذ بهذا الجمع من العرف، لأنّه عمل بكلا الدليلين من دون إشكال، وإلى هذا يشير ما هو المشهور في ألسنتهم من (أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)، وبمقتضى وجوب العمل المذكور الأولويّة أولويّة حتميّة وإلزاميّة كأولويّة آية الإرث، هذا، وليس المقصود منها الجمع بين الدليلين مهما أمكن عقلاً، بأن يجمع بينهما بلا شاهد جمع في البين.

إذ لو كان الأمر عليه لما أمكن صدق التعارض في مقام أصلاً لتطرّق الإمكان المذكور في كلّ مقام ومورد حتّى بين النصّين، لإمكان التأويل في كلّ منهما، والمراد من النصّ كون الكلام بالنسبة إلى المعنى بحيث يستهجن بنظر العرف إرادة غير ذلك المعنى منه، ولو أُريد لكان ركيكاً غير مقبول عنده.

وبالجملة: الجموع التبرّعيّة التي لا شاهد لها بين الأدلّة، مطروحة غير معتنىً بها، والقاعدة المذكورة إنّما هي جارية في الموارد السابقة المشار إليها آنفاً.

وحيث أنّه يمكن الجمع بين الدليلين في موارد التوفيقات العرفيّة، ولا منافاة في الأخذ بمدلوليهما، فلا فرق في الدليلين بين أن يكون السند فيهما قطعيّاً أو ظنيّاً أو مختلفاً؛ لأنّ الأظهر قرينة على التصرّف في الآخر، ولو كان ظنّي السند والآخر قطعي السند، إذ مع القطع بسند الآخر أيضاً لا مانع من التعبّد بصدوره.

إذا عرفت هذا فنقول: متىٰ ما تحقّق التعارض بين الخبرين، وكان العرف متحيّراً بينهما في مقام العمل، فالدليلين المذكورين إمّا يكونان ظنيّين بالسند أو قطعيّين.

وبناءً على الأوّل فهل التعارض بين سندي الروايتين ولابدّ من تقديم المرجّحات السنديّة والصدوريّة، أو بين دلالتيهما، أو في كون الظاهرين مرادين جدّيّين، بمعنى أنّ التعارض في مقام الصدور فقط أو الدلالة فقط أو في وجه الصدور.

ولكن لا يخفى عليك أنّه سيجيء بيانه مفصّلاً إن شاء الله، أنّ الجهتين الأُخرتين أعني الدلالة ووجه الصدور متفرّعتان على أصل الصدور، تفرّع الحكم على الموضوع، لأنّهما قائمتان على أصل الصدور، ومع الشكّ فيه لا معنى للتمسّك بأصالة الظهور أو أصالة صدور الكلام لبيان الحكم الواقعي، فالنوبة تصل إليهما بعد ثبوت أصل الصدور وجداناً أو تعبّداً، وسيجيء بيانه مفصّلاً، وبيان عدم المنافاة بين هذا الكلام وبين القول بكون المرجّحات مساوية من حيث الترجيح بها.

ومن هذا الكلام المجمل يظهر لك أنّ المعارضة في مورد كون سند الدليلين ظنيّاً، لا تكون في جهة الدلالة ووجه الصدور قطعاً، وكذلك يظهر لك أنّه لو كان سند الدليلين مقطوعاً، فالمعارضة حينئذٍ تقع في تلك الجهتين، ولا مجال للتعبّد بأصل الصدور للقطع به ووصول النوبة إلى الجهتين الأخيرتين.

وغير خفيّ عليك بعد هذا، أنّ الخبر إذا كان مجهولاً من جهاته الثلاثة ـ أي صدوره ودلالته ووجه صدوره ـ فلا تعارض في البين قطعاً، ويكون الخبر حجّة جزماً، فإن كان في قباله خبر لابدّ إمّا من الحكم بعدم صدوره، أو الخدشة في دلالته، أو حمله على عدم كونه مراداً جديّاً للمولى، ولكن إذا كانت إحدى الجهات المذكورة في أيّ خبر غير قطعيّة، بحيث يمكن تطرّق التعبّد بالخبر، فإنّه يقع التعارض بين الخبرين؛ لأنّ القطع بصدور خبر وظهوره في معنى مع الشكّ في

كونه مراداً واقعيّاً، لا يستلزم عدم صدور الخبر المزاحم معه والمعارض له.

فمن هذا الكلام ظهر لك أنّ منشأ التعارض لا تكون جهة السند فقط، أو الدلالة أو جهة الصدور، بل يمكن أن يكون كلّ منهما منشأً لذلك، كما يمكن منشأيّة الجمع للتعارض المذكور، فالقطع بصدور الخبرين أيضاً لا يمنع عن وقوع التعارض بينهما، لوقوع التنافي في مقام الدلالة أو جهة الصدور، وكلّ خبر من المتعارضين بنينا على أنّه صادر لبيان الحكم الواقعي بمقتضى ظهوره، فلابدّ من التكذيب للآخر في مقام الدلالة والكاشفيّة، وسيجيء إن شاء الله في أواخر البحث أنّه لابدّ من ترك أحد الخبرين المتعارضين من جهة وجود ريب فيه، إمّا في أصل صدوره، أو جهة دلالته، أو جهة صدوره، وإن كان يتطرّق الاحتمال فيها، وإلّا فبالنسبة إلى ما لا يكون قطعيّاً من الجهات المذكورة، فالقطع بصدور خبر، أو كونه نصّاً في مدلوله وهو المراد من القطع في مقام الدلالة، والقطع بكونه صادراً لبيان الحكم الواقعي على فرض صدوره، مع الشكّ في أصله، لا يمنع عن وقوع التعارض في البين.

نعم، سبق وأن ذكرنا أنّ مورد عدم التعارض ينحصر فيما لو كان الخبر قطعيّاً بجهاته الثلاثة، إذ لا مجال لترك العمل به حينئذٍ، فلابدّ من التصرّف في الخبر الآخر، ولا يمكن أن يكون الخبر الآخر قطعيّاً بالجهات المذكورة في قِبال ذاك الخبر، ضرورة عدم إمكان القطع بالمتنافيين والمتعارضين.

وكيف كان، ينبغي لنا البحث في الأصل الذي يعتمد عليه عند تعارض الأدلّة، مع قطع النظر عن الوظائف الثانويّة والمقرّرات التعبّديّة من الشرع في الأخبار العلاجيّة الواصلة، فنقول بعون الله تعالى:

البحث عن آثار التعارض

إنّ الأصل في تعارض الحجج مطلقاً التساقط، سواء كانت الحجّة المتعارضة من الأمارات والطرق إلى الأحكام الكلّية، أو الأمارات والبيّنات القائمة على الموضوعات الخارجيّة، أو الأُصول العمليّة، لاشتراك الجميع في الأثر، ولكن حيث أنّ قصد الأُصولي في المقام البحث عمّا يقع في طريق استنباط الحكم الكلّي الشرعي، فبالعنوان الأوّلي والأصالة يقع بحثه بالنسبة إلى الحجج القائمة على الأحكام الكلّية الفرعيّة، ويفرض الكلام في الخبرين المتنافيين في مقام الكاشفيّة من جهة أنّهما أعلى المصاديق للأمارات المتعارفة، وكلّ ما قيل فيها يقال في تعارض الأمارات الأُخرى المتعارضة في مقام الاجتهاد، إن كانت وفرضت تلك الأمارات. أمّا البيّنات الخارجيّة فإنّ الأُصولي لا يبحث عنها، لأنّها في مقام كشف الحكم الجزئي ومحلّ بحثها هو الفقه بحث عنها سابقاً بالتفصيل.

وإنّما يذكر في الأُصول استطراداً. وأمّا تعارض الأُصول العمليّة فقد يذكر في أواخر الاستصحاب كما بحث عنها سابقاً بالتفصيل وقلنا إنّ الأصل فيها مطابق مع الأُصل الجاري في الأمارات والطرق بلا فرق.

قال الشيخ الأنصاري قدّس الله نفسه الزكيّة:

إنّ الأصل في تعارض الخبرين هو التساقط، بمعنى فرضهما كالعدم وكأن لم يكونا في البين، ولم يقوما على شيء بالنسبة إلى نفس ما يدلّان عليه، وبالنسبة إلى نفي القول الثالث أيضاً فإنّ الخبرين المتعارضين يثبت كلّ منهما ما ينفيه الآخر:

إمّا بالدلالة المطابقيّة، كما فيما كان مدلولاهما متناقضين، أحدهما دلّ على وجوب الإكرام، والآخر على عدم وجوبه.

وإمّا بالدلالة الالتزاميّة، بأن يكون لكلّ منهما مدلول مطابقي، فإذا دلّ خبر على وجوب شيء والآخر على حرمته كلّ منهما، يثبت بالدلالة المطابقيّة شيئاً وهو الوجوب والحرمة، ولكن حيث يتنافى المدلولان ولا يمكن الجمع بينهما، لكونهما ضدّين، فبالدلالة الالتزاميّة أيضاً ينفي كلّ منهما ما يثبته الآخر بدلالته المطابقيّة، ولا فرق في هاتين الطائفتين المتعارضتين في أنّ كلّاً من الخبرين ينفي بدلالته الالتزاميّة القول الثالث، فيكون الخبران متّفقين من جهة نفي الثالث بالدلالة المذكورة.

أقول: المدّعى في المقام أنّه كما لا يكون الخبران في كلّ من مدلوليهما المطابقيين حجّة ولابدّ من الحكم بالتساقط وعدم الأخذ بأحدهما، كذلك لا يكونان في نفي القول الثالث أيضاً حجّة، ولابدّ من القول بعدم الدليل على ذلك أيضاً كما سنوضحه إن شاء الله آنفاً.

ولكن هذا بناءاً على القول بالتخطئة، وكون المصلحة في جعل الطرق والأمارات تسهيل الأمر على المكلّفين، فيختلف حال الأصل حسب اختلاف المباني، إذ في جعل الطرق والأمارات، والحكم بالتعبّد بها من الشارع أقوال واختلافات:

فالأشعري والمعتزلي قائلان بالتصويب، ولكن تصويب الأوّل من جهة القول بعدم حكم في الواقع، وخلوّه عنه حتّى يجتهد المجتهد، ويأخذ نتيجة نظره، فيجعل الله الحكم الواقعي على طبق اجتهاده فهو يرى حكم الله الواقعي تابع لنظر

المجتهد ورأيه.

وتصويب الثاني من جهة التغيير في الواقع حسب اجتهاد المجتهد، فهو يرى حكماً ثابتاً في الواقع، فإن أصابه ظنّ المجتهد فيتنجّز، وإن أخطأ ظنّه في بلوغه تغيّر الحكم وذهب إلى ما طابق ظنّه، وقد ذكرنا في محلّه بطلان كلا التصويبين ومخالفتهما مع الإجماع والأدلّة.

وفيه: لا يخفى أنّ القول بالتصويب مخصوص بموارد الأحكام الكلّية، وإلّا فالتصويب في البيّنات والأُصول العمليّة مجمعٌ على بطلانه من الجميع، ولا يمكن القول به منهم أيضاً، لعدم إمكان التغيير تكويناً بالتعبّد، وعدم مصلحة في المؤدّيين حينئذٍ، هذا.

ولكن أعلام الإماميّة أنار الله برهانهم ذهبوا إلى التخطئة في الجميع، واعتبروا جعلوا الطرق والأمارات طرقاً إلى أحكام الله الواقعيّة إن أصابت فهي متنجّزة وإن أخطأت فالمخطئ معذور.

ولكن القائلين بالطريقيّة أيضاً:

بين من يدّعي أنّ المصلحة في التعبّد بها، هو في العمل بها، والسلوك على طبقها، كالشيخ ﷺ.

وبين من يدّعي كون المصلحة تسهيل الأمر على العباد.

وقد اخترنا في محلّه الثاني، وقلنا بعدم إمكان الأوّل، وتكفي مصلحة التسهيل، ودفع تعطيل الأحكام الواقعيّة من جهة عدم إمكان تحصيل العلم بها إلّا نادراً، لجعل تلك الطرق وحجّيتها، هذا.

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى الأصل الأوّلي عند تعارض الخبرين ـ بناءاً

على سببيّة الأشعري والمعتزلي ـ هو تقديم الراجح منهما بالمرجّحات المقرّرة في باب التزاحم، وإن لم يكن منها شيء فالتخيير؛ لأنّ التعارض بناءاً على السببيّة المذكورة داخل في باب التزاحم، وبمقتضى تحقّق الملاك في كلّ من المتزاحمين يكون المقام من ذلك الباب، فيلزم إجراء قواعد باب التزاحم، ممّا يقتضي الترجيح بالمرجّحات المخصوصة لبابه عند تحقّق أحدها، وإلّا فالتخيير.

وأمّا بناءاً على مسلك الحقّ: أعني الطريقيّة، فهو التساقط لوجهين: أحدهما لزوم التناقض، والآخر: لزوم اللغويّة وإجمال الدليل.

أمّا الأوّل: فهو واضح من جهة قياس المقام بالخبرين القطعيّين من جميع الجهات، فكما لا يمكن القطع بصدور خبرين متنافيين مع إرادة ظاهرهما قطعيّاً، وكونهما لبيان المراد الجدّي، كذلك ولابدّ لأحد الخبرين من عدم تحقّق القطع بإحدى الجهات المذكورة فيه، بأن لا تكون على قطع بصدور الآخر، أو بإرادة ظاهره، أو بعدم كونه مراداً جديّاً.

وبالجملة: كما لا يمكن تحقّق الخبرين القطعيّين، كذلك ويلزم من هذا التحقّق اجتماع المتناقضين، كذا لا يمكن شمول أدلّة التعبّد للخبرين غير القطعيّين بجميع الجهات المذكورة؛ لأنّ أدلّة التعبّد في أيّة جهة كانت تحكم بإلغاء احتمال الخلاف، والبناء على تلك الحجّة، فإذا كان الصدور مشكوكاً حكم بصدور الخبر، وكذا لو كان إرادة ما هو الظاهر غير قطعيّ، أو كونه لبيان الحكم الواقعي أيضاً غير قطعيّ يحكم دليل التعبّد ـ أعني بناء العقلاء ـ بالبناء على إرادة الظاهر، وكونه لبيان الحكم الواقعي، فلو بنينا على صدور الخبرين المتنافيين وإرادة ظاهرهما، وكون الظاهر منهما لبيان الحكم الواقعي، لزم التعبّد بالمتناقضين واجتماعهما، كما في

فرض الخبرين المتنافيين القطعيّين بالوجدان، فلابدّ من رفع اليد عن دليل التعبّد بالنسبة إلى أحد الخبرين بجميع جهاته، أو بالنسبة إلى صدوره أو دلالته أو جهة صدوره لو كان الصدور قطعيّاً، وحيث يكونان في هذا المقام في عرض واحد من دون ترجيح لأحدهما على الآخر، فلزم عدم الأخذ بمؤدّى كلّ منهما، لأنّ تصديق كلّ منهما يوجب تكذيب الآخر فيسقطان عن البين، ولابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأُصول العمليّة.

وأمّا الثاني: فمن جهة استحالة اجتماع المتناقضين، لو كان أحد الدليلين مشمولاً لدليل الاعتبار بجميع جهاته؛ أعني الصدور والدلالة ووجه الصدور، فلابدّ من قيام خلل في الآخر بأن نحكم بعدم إرادة ما هو الظاهر منه على فرض صدوره، فيتطرّق الإجمال في ذلك الدليل[1]، وحيث أنّ الدليل المذكور أيضاً صالح لشمول أدلّة التعبّد له في جميع الجهات المذكورة، وتشمله أيضاً، فيتطرّق الإجمال في الخبر المقابل له، فإن بنينا على صدور الخبرين، ولزوم العمل بهما، تطرّق الإجمال في دلالة كلّ منهما، ولزم التكلّم بكلام لغو لا يعلم المراد منه، وحيث لا نقبل بذلك فنحكم بتساقط الخبرين من الأصل.

إن قلت: لو كان التعبّد غير معقول للزوم اللغويّة، لكان اللازم عدم شمول أدلّة الاعتبار للخبر الذي يلزم منه عروض الإجمال في مفاد خبر معتبر آخر، كما لو ورد عام مبيّن المراد معلوم العموميّة، وورد خاصّ آخر مجمل في مفاده مثل: (أكرم العلماء) و (لا تكرم بعضهم)، فلو كان الخاص المجمل مشمولاً لأدلّة

---

(١) بل الأصحّ أن يقال: إنّ العمل بالخبرين معاً على تقدير شمول أدلّة الاعتبار لهما، غير ممكن، فالتعبّد بهما لغو وبلا فائدة.

الاعتبار، لكان اللازم تعطيل الخبر الآخر عن العمل بـه، ولزم اللـغويّة فـي كـلا الخبرين، هذا مع أنّهم لا يقولون بعدم شمول دليل الاعتبار لهما قطعاً، فـيلزم أن يكون هذا نقضاً عليهم، حيث يمنعون عن شمول أدلّة الاعتبار للمتعارضين.

قال المحقّق النائيني في معرض الجواب: لو كان الأمر كما ذكر من أنّ التعبّد بصدور أحد الخبرين يوجب عروض الإجمال على الآخر، لكـان اللازم أيـضاً عروض الإجمال في مثل العام والخاصّ الواردين؛ أعني قـول القـائل: (أكـرم العلماء) و (لا تكرم بعض العلماء)؛ لأنّـه إن بـنينا عـلى صـدور كـلا الدليـلين، وبمقتضى وحدة المناط والملاك في التعبّد بهما، لزمنا العمل بكليهما، ممّا يستلزم تصديق الخاصّ أعني (لا تكرم بعض العلماء) عروض الإجمال في العام، والشكّ في المراد منه، وذلك من جهة إجمال نفس الخاص المذكور، حيث يوجب إيهام البعض المشار إليه، وعدم تعيّنه، فيسري إجماله إلى نفس العام ويوجب أن يصير مجملاً.

بيان مراده: فرّق الميرزا النائيني ﷺ بينهما ـ مع غمض النظر عمّا فيه ـ بالفرق بين المقامين؛ لأنّ في مثل العام والخاص المذكورين أوجب شمول دليل التعبّد بصدور الخبر إجمال دليل ظاهر آخر، وهذا الأثر ـ أعني إيجاب الإجمال ـ يكفي للخروج عن لغويّة التعبّد، بخلاف المقام فإنّ شمول دليل التعبّد لنفس الخـبرين، موجب لعروض الإجمال لهما، فيلزم أن لا تشملهما من بدو الأمر[1].

---

(١) وفيه: أنّه إن كان هذا المقدار كاف في ارتفاع اللغويّة، وجواز العمل بمقتضى شمول أدلّـة اعتبار الخاصّ، لكان اللازم كفايته في مثل المقام، واندفاع الفرق بين المقام وذلك المورد بأنّه يفيد الإجمال وعدم إمكان العمل في المقام من الطرفين من مورد النقض.

وأمّا بالنسبة إلى نفي الثالث: فربما يقال كما يبدو إذا لاحظنا المقام أنّ الخبرين المتعارضين مشتركان من هذه الجهة؛ لأنّ كلّاً منهما بدلالته الالتزاميّة يدلّ على نفي الثالث المذكور قطعاً، وليس في هذه الجهة تعارضاً وتنافياً حتّى يمنع عن الأخذ بالدلالة المذكورة، هَب أنّ الدلالة المطابقيّة من كلّ منهما سقطت عن البين بالمعارضة، ولكن الدلالة الالتزاميّة مصونة عن ذلك.

وقد أورد الميرزا النائيني ﷺ بما التزم به ما خلاصته:

إن قلت: مقتضى تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة لزوم الحكم بسقوط كلتا الدلالتين، لسقوط الفرع بسقوط الأصل.

قلت: التبعيّة المشار إليها مسلّمة، ولكنّها في أصل الوجود والظهور، لا في الحجّية، فإذا دلّ الخبران على مؤدّيهما بالدلالة المطابقيّة، دلّا أيضاً بالدلالة الالتزاميّة على نفي الثالث، فمن هذه الجهة فقد تحقّقت الدلالتان، ولكن الأولى ساقطة عن الحجّية بموجب التعارض، بخلاف الثانية لعدم عروض هذا المانع عليها، فتبقى على حجّيتها.

أقول: أورد شيخنا الأُستاذ أدام الله ظلّه على ما ذكره المحقّق المذكور ﷺ بإيرادين:

أحدهما: بالنسبة إلى مقام التعبّد بإرادة ما هو الظاهر.

والآخر: بالنسبة إلى التعبّد بأصل الصدور.

أمّا الإشكال الأوّل: فمن ناحية أنّ تحقّق الدلالة الالتزاميّة تابع لتحقّق الدلالة المطابقيّة؛ أي إنّما تتحقّق عند الدلالة التصديقيّة للجهل المركّب بها عند انعقاد الظهور الحملي للمركّب، فلو لم يرد تلك الدلالة المطابقيّة المفروضة بين

الدلالة الالتزاميّة فلا تتحقّق لها الحجّية.

وبعبارة أُخرى: إنّ الدلالة الالتزاميّة تتحقّق بعد انعقاد الدلالة المطابقيّة، بمعنى أنّ اللفظ يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على شيء، لو استعمل في المعنى الذي يدلّ عليه بالدلالة المطابقيّة؛ لأنّ المفروض أنّ الدلالة المذكورة تابعة للدلالة المطابقيّة، فلو استعمل اللفظ في غير ذلك المعنى المطابقي، بأن استعمل وقصد معنى آخر على نحو المجاز، فإنّ من الواضح عدم تحقّق الدلالة الالتزاميّة في البين، ومن باب المثال نقول:

لو فرضنا أنّ لفظ (الشمس) موضوع للجرم، وكان الضوء لازمه، فالجرم المذكور هو المعنى المطابقي للّفظ (الشمس)، وإذا أُطلق دلّ عليها بالدلالة المطابقيّة، والضوء المذكور هو المعنى الالتزامي، ويدلّ عليه اللّفظ المذكور بالدلالة الالتزاميّة، ولكن واضح أنّ هذا فيما لو أُطلق اللّفظ المذكور وأُريد منه الجرم المعلوم. وأمّا لو أُريد منه الحجر، فلا يدلّ على الضوء بشيء، لعدم كونه لازماً لهذا المعنى المجازي المراد حينئذٍ.

وبالجملة: الدلالة الالتزاميّة تتحقّق فيما كان المراد من اللّفظ هو المعنى المطابقي الذي يلزمه اللازم الذي يدلّ عليه اللّفظ.

أقول: إذا ثبت هذا فإنّ المقام يعدّ من مصاديقه، لأنّ نفي الثالث الذي يدلّ عليه الخبران بالدلالة الالتزاميّة إنّما يكون في صورة إرادة المعنى المطابقي لظاهر كلّ من الخبرين، فإذا دلّ أحدهما على وجوب صلاة مثلاً، والآخر دلّ على حرمتها، إنّما ينفيان احتمال الاستحباب والكراهة والإباحة من البين، بشرط إرادة ظاهر كلّ منهما.

وأمّا لو كان المراد من الخبر الدال على الوجوب الاستحباب مثلاً، فلا يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على نفي الثالث المذكور، وحينئذٍ إذا قلنا بسقوط كلتا الدلالتين المطابقيّتين من الخبرين بالمعارضة، فلا يدلّان بالمعنى اللازم للمعنى المطابقي، فكما لا تفيد الدلالة المطابقيّة في كلّ طرف، ويرتفع أثرها وأثر حجّيتها بسبب التنافي والتعارض، كذلك لا تفيد الدلالة الالتزاميّة بشيء، لسقوطها بسقوط الدلالة المطابقيّة.

فاعتبار الظهور وحجّية الدلالة الالتزاميّة، يرتفع عن البين أصلاً أيضاً، ضرورة إيقاع الحكم عند ارتفاع الموضوع.

وبعبارة أُخرى: التزمتم بتبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة في التحقّق والوجود لا في الحجّية، ونحن نقول: إنّ الدلالة المطابقيّة إنّما تتحقّق في البين إذا كان المعنى المطابقي مراداً من اللّفظ، فلو تحقّقت كذلك لتحقّقت الدلالة الالتزاميّة أيضاً.

وأمّا لو التزمنا بعدم كون المعنى المطابقي مراداً، ومنعنا عن أصل تحقّق الدلالة المطابقيّة وإرادة مدلولها، فلا محالة لا يكون المعنى اللّازم أيضاً مراداً، ولا تتحقّق الدلالة الالتزاميّة في البين أبداً.

وأمّا الإشكال الثاني: فمن جهة أنّ تماميّة دعواه ﷺ إنّما هي في فرض الفراغ عن أصل الصدور، حتّى تصل النوبة إلى انعقاد الظهور وسقوط الدلالة المطابقيّة بالتعارض، وبقاء الدلالة الالتزاميّة على حجّيتها، وأمّا إذا كان أصل صدور الخبرين مشكوكاً فلازم كلامه ﷺ أن يكون الخبر من حيث الدلالة المطابقيّة غير صادر، ومن حيث الدلالة الالتزاميّة صادراً وليس للدلالتين صدور، وإنّما هو

بالنسبة إلى أصل الخبر، فإن كان صادراً ولو بشمول أدلّة الاعتبار فتتحقّق الدلالتان، وإلّا فلا معنى لصدور الخبر من حيث الدلالة الالتزاميّة، وعدم صدوره من حيث الدلالة المطابقيّة.

وبعبارة أُخرى: إنّ الإشكال ثابت بالنسبة إلى التعبّد بأصل الصدور بناءً على مبنى الميرزا النائيني، فإنّه اختار في المقام قيام الدليل على التساقط من جهة قصور شمول أدلّة التعبّد بالنسبة إلى الخبرين المتعارضين، بمعنى أنّ شمول أدلّة التعبّد بالنسبة إلى كلّ خبر، موجبٌ لخروج الآخر عن تحته، وتصديق كلّ منهما يوجب تكذيب الآخر، ولو شملت الأدلّة كلا الخبرين، لكان من الجمع بين النقيضين أو الضدّين، فمن جهة هذه التوالي الفاسدة لا تشمل الأدلّة الخبرين المتعارضين مطلقاً، وبالتالي يكون كلّ واحد منهما فاقداً للدليل التعبّدي على حجّيته.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أقول: لو قلنا على فرض غير صحيح بعدم شمول الأدلّة للمتعارضين، ولم يكن الخبران حجّتين بجهاتهما المختلفة، فأصل الدلالة المطابقيّة ساقطة ومنتفيّة لعدم تحقّق أصل الصدور، وبمقتضى تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة في الوجود والتحقّق، لابدّ من أن لا تتحقّق هي أيضاً في المقام بطريق أولى، ضرورة أنّه لا وجود للدلالة الالتزاميّة مع عدم دلالة مطابقيّة في البين، فلا ينبغي الجمع بين القول بعدم شمول أدلّة التعبّد للمتعارضين، وبين القول بنفي الثالث بهما معاً؛ لأنّ الأوّل سببٌ لارتفاع أصل تحقّق الدلالة لا مانعاً عن حجّيتها حتّى يقال بعدم تبعيّة الدلالة الالتزاميّة عن المطابقيّة في الحجّيّة.

هذا ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية في «حاشيته على الفرائد»، وحيث

أنّه قائل بنفي الثالث بالخبرين، مع قوله بسقوط الدلالة الالتزاميّة عن البين أيضاً، فقد تكفّل في «الكفاية» وجهاً آخر لنفي الثالث وهو:

أنّ النفي المذكور يتحقّق بأحدهما غير المعيّن، وذلك من جهة العلم بصدق أحد الخبرين بلا تعيّن، فيكون هو نافياً للقول الثالث، لبقائه على الحجّية، وصلاحيّته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك.

أقول: لا يخفى عدم تماميّة دعواه، إذ ليس أحدهما غير المعيّن فرداً آخر غير الفردين الموجودين، وهو عنوان منتزع من هذين الفردين، وليس العنوان المذكور مورداً للحجّية.

هذا فضلاً عن أنّ لازم كلامه هو القول بالتخيير؛ لأنّ القول بعدم شمول أدلّة التعبّد لكلا الخبرين، وكذا عدم شمولها للواحد المعيّن منهما، والقول بالشمول لأحدهما غير المعيّن، يستلزم القول بالتخيير وهو واضح البطلان. ولذلك ينبغي له أن يقول من بدو الأمر بأنّ الأصل في التعارض هو التخيير لا التساقط، ولا حاجة إلى مثل هذا التطويل في الكلام.

مختارنا في المقام: لا يخفى أنّ القول بكون الأصل الأوّلي في المتعارضين هو التساقط، كلام سقيم ودعوى باطلة، لأنّ التعارض من أوصاف الدليلين بعد الفراغ عن دليليّتهما، حتّى يقع التعارض لاحقاً بين الحجّتين، وإلّا لو كان كلا الخبرين فاقدي الحجّية وغير مشمولين لأدلّة الاعتبار، أو كان أحدهما غير حجّة وغير مشمول لتلك الأدلّة، فلا يكون حال الخبرين هو التعارض بين الحجّتين، ولا تحيّر ولا تردّد للمكلّف، لعدم أخذه بالخبرين في الأُولى، بل عليه طرحهما معاً، ووجوب الأخذ بالحجّة في الثانية وطرح غير الحجّة.

وبالجملة: قد ذكرنا مراراً في أوّل الباب، أنّ التردّد والتحيّر في مقام التعارض لابدّ من أن يكون ناشئاً من وجود الدليلين بعد ثبوت دليليّتهما، بحيث يتحيّر المكلّف في مقام العمل والأخذ بهما مع عدم إمكان ذلك، فالتعارض المذكور وصف ولابدّ في تحقّقه من تحقّق الموصوف والموضوع قبله. ومن جهة وقوع التعارض بين الدليلين لا محالة دائماً قلنا بدخول مسألة التعادل والترجيح في المسائل الأُصوليّة، سواء كان الموضوع لها هي الأدلّة بما هي أدلّة، ومتّصفة بهذا العنوان، أو ذوات تلك الأدلّة، حيث أنّ دخول مورد البحث في كلّ واحدٍ منهما انتهى إلى أن يصبح موضوعاً للعلم.

وبعد هذا فنقول: ما المراد من قولكم: (إنّ أدلّة التعبّد لا تشمل مورد التعارض).

فإن قصدتم بذلك أنّ أدلّة الاعتبار إن كانت لبّية فالقدر المتيقّن من حجّيتها موارد السلامة عن المعارض، وإن كانت لفظيّة فهي منصرفة عن موارد التعارض والابتلاء بالمنافي، فعلى هذا لا معنى لوقوع التعارض بين الحجّتين المتنافيتين، لأنّ التعارض موجب لخروج المتعارضين عن تحت أدلّة الاعتبار، ويدور الأمر بين اللّا حجّية الغير المشمولين لأدلّة الاعتبار، وهذا ليس من التعارض بشيء.

وإن قصدتم أنّ أدلّة التعبّد تشمل المتعارضين، ومن جهة الشمول تتعارضان وتتساقطان، لاستلزامه الجمع بين النقيضين.

ففيه أنّه خلف، لأنّ المبنى فرض الشمول فلا ينتقض لاحقاً.

فالحقّ أن يقال[1]: إنّ أدلّة التعبّد ـ بمقتضى إطلاقها بالنسبة إلى كلّ خبر ـ

---

(١) أقول: حال أدلّة الاعتبار مثل سائر الأدلّة المتكفّلة لبيان سائر الأحكام الشرعيّة، من أنّها ←

قابل وصالح للحجّية، تشمل المتعارضين في عرض واحد وقدم سويّ، وكلاهما يكونان حجّتين من المولى على المكلّف، ولا يمكن خروجهما عن تحت الأدلّة لاحقاً، كما ذكرناه سابقاً، ولا يلزم في ذلك خلف وتناقض، ووقوع التعارض بينهما لا يوجب عدم حجّية أحدهما أصلاً، بل هما باقيان على حجّيتهما الشأنية حتّى عند التعارض، ولكن حيث لا يمكن العمل بكلّ منهما، لأنّ تصديق كلّ منهما

← تبيّن لنا تلك الأحكام من غير ملاحظة ابتلائها المزاحم في مقام الامتثال أو إلى الابتلاء بالمعارض في مقام الأخذ بالحجّة. وأدلّة الاعتبار إنّما تعطي الحجّية في حدّ نفسها، بحيث يتحقّق في الأمارة، والطريق شأنه الأخذ بها، صلاحيّة ذلك بالنسبة إليها. ولا إشكال أنّ الأخبار والأدلّة مطلقة من هذه الجهة، ولا توجب الانصراف إلى غير مورد التعارض، بل حيث أنّ المعارض من العوارض العارضة للدليلين لاحقاً وبعد حجّيتهما الثانية، فلا قدرة للدليل على التكفّل لبيان حال مورد التنافي والتعارض، لأنّه في المرتبة المتأخّرة.

هذا إذا كان المانع عن شمول أدلّة الاعتبار لكلا الخبرين قضيّة انصراف الأدلّة أو الاقتصار على القدر المتيقّن لو كانت الأدلّة لبّية.

وأمّا إذا قيل إنّ المانع عن الشمول هو حكم العقل بذلك، لاستحالة العمل بكلّ منهما فلا يحكم العقل بسقوطهما، وهذا يقرّر على نحوين:

فتارةً: يقرّر المانع من أنّه العلم بكذب أحد الطريقين، ومع العلم بالكذب وعدم المطابقة، فلا مجال للتعبّد به من قبل الشرع، فيكون المانع على هذا التقرير هو العلم بالكذب، وعدم المطابقة.

ويُجاب عن الإشكال: بأنّ الملاك في شمول أدلّة الحجّية، ليس علم الشرع واقعاً بالمطابقة، وعلمه بعدم المطابقة وإلّا فلا يبقى مجال للتعبّد في البين رأساً، لأنّ الحجج إمّا مصادفة للواقع أو غير مصادفة، وفي كلا الطرفين لا مجال للتعبّد، فلابدّ من أن يكون الملاك شكّ المكلّف في حجّية ما يحرز حجّيته من قبل الشرع، ولا إشكال أنّ الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي يمكن وقوع التعبّد في مورده من قبل الشرع، كما بيّناه في محلّه.

يستلزم تكذيب الآخر، فيتّحيّر المكلّف في مقام العمل بهما، لعدم تحقّق القدرة على العمل بهما، وعدم رجحان أحدهما على الآخر، وليس المراد من التساقط الخروج عن تحت أدلّة الاعتبار حتّى يلزم الخلف. وكيف يكون ذلك مع أنّ كلا الخبرين متضمّنان للحجّية وصالحان للعمل بها، وإنّما المانع عن العمل بكلّ منهما شمول دليل الاعتبار للخبر الآخر، فإنّه لو لم يكن الخبر المعارض لكلّ منهما حجّة ومشمولاً لدليل الاعتبار، لما كان مانع عن العمل بالخبر أصلاً، وكان التعارض والتنافي مرفوعاً.

توضيح ذلك: يمكن قياس المقام بباب التزاحم، فإنّ المقام أيضاً بالنسبة إلى أدلّة الاعتبار من قبيل التزاحم، ولكن الفرق بينهما أنّ في باب التزاحم يدور أمر الامتثال بين التكليفين اللّذين يستدعيان الإطاعة والامتثال، وفي المقام لا يكون كذلك؛ لأنّ مفاد أدلّة الاعتبار جعل الحجّية دون الحكم التكليفي المستدعي للامتثال حتّى يقال بالتخيير عقلاً عند عدم قيام مرجّح في البين.

نعم، يكون التزاحم بالنسبة إلى مؤدّى الخبرين، والمفروض كذب أحدهما وصدق الآخر بالنسبة إليه، فلم يحرز جعلهما واستدعائهما للامتثال حتّى يدور الأمر في مقام الامتثال بين التكليفين، بل الكلام في أصل الجعل فعلاً بمقتضى حجّية الخبرين، وحال الخبرين المذكورين بمقتضى حجّيتهما في جميع جهاتهما الثلاثة من السند والدلالة وجهة الصدور كمورد قيام العلم الإجمالي بتكليف واحد مردّداً بين المتعلّقين، كوجوب الظهر أو الجمعة، أو بتكليفين مردّدين بالنسبة إلى متعلّق واحد كوجوب الجمعة أو حرمتها مثلاً.

نعم، الخبران المذكوران كالعلم بعد شمول أدلّة الاعتبار وإعطاء الحجّية

لهما لكونهما ظنيّين، فكما أنّ في مورد العلم الإجمالي نعلم بتكليف من المولى ووظيفة منه. غاية الأمر مردّداً كذلك في المقام بمقتضى حجّية الخبرين، حيث نعلم بوجود حجّة للمولى في البين وقيامها على مؤدّى أحد الخبرين، وكما لا يجوز التخطّي بمقتضى العلم الإجمالي المذكور إلى ما ينافيه والتجرّي بترك المعلوم إجمالاً، كذلك في المقام لا يجوز التخطّي إلى ما ينافي مؤدّى الخبرين، ولكن مع فرض شمول دليل الاعتبار لهما قطعاً، لأنّه ناش من حجّيتهما، وكيف يرتفع شمول أدلّة الاعتبار للمتعارضين، مع أنّ علّة التعارض بدواً هي شمول أدلّة الاعتبار لهما معاً، حيث أنّه لا يمكن أن يكون وجود الشيء علّة لعدمه، مع أنّه متحقّق وثابت.

وسيجيء الإشارة إلى الثمرة التي تترتّب على نفي الثالث، بناءاً على ما ذكره المشهور من الأخذ بالدلالة الالتزاميّة من الخبرين، وعلى ما ذكرناه في المقام من فرض الخبرين كالعلم الإجمالي بالحجّة ولكن تعبّداً.

أقول: وممّا ذكرناه في المقام، يظهر عدم معنى معقول لنفي الثالث؛ لأنّه:

إمّا أن يكون المراد من الثالث المنفي هو الحكم الواقعي وبالنسبة إلى الواقع.

وإمّا أن يكون المراد منه هو الحكم الظاهري ومفاد الأُصول مطلقاً، كانت موافقة مع الخبرين أم مخالفة معهما أم مختلفة.

وأمّا على الأوّل: فإمّا أن يكون الحكم الواقعي الثالث في البين معلوماً بدليل علمي، فمن المعلوم عدم مجال لنفي الخبرين له أصلاً، لعدم مجال للتعبّد والاستغناء عنه، لقيام العلم الوجداني في البين، فكيف ينفيه الخبران لاحقاً.

وإمّا أن يكون معلوماً بالدليل الظنّي؛ أي قام دليلٌ ظنّي آخر ثالث على ثبوت الحكم، فمن الواضح أيضاً في هذه الحالة لزوم مراعاته ولحاظه من أطراف المتعارضات، وملاحظة هذا الدليل مع الدليلين الآخرين، فلا معنى لنفي الخبرين مفاد هذا الدليل أصلاً، لعدم ترجيح للخبرين على هذا الخبر بشيء، وإن كان الحكم الواقعي المفروض ثالثاً بلا دليل في البين، ولم يقم عليه دليل، فواضح أنّه بنفسه منفيّ من جهة عدم الدليل عليه، والحكم بثبوته تشريع محرّم، فنحن في غنىً عن نفي الخبرين له.

وأمّا على الثاني: بأن يكون المنفي هو مفاد الأُصول بأجمعها، موافقة كانت مع الخبرين أم مخالفة أم مختلفة بالنسبة إليها، فاستهجان ذلك بمكان من الوضوح، إذ ما من واقعة إلّا وفيها وظيفة واقعيّة أو ظاهريّة من الشرع أو العقل، لأنّنا لسنا كالبهائم في راحة عن الوظائف والتكاليف، وغاية الأمر نكون تحت حكومة العقل ووظائفه المقرّرة باختلاف مواردها، فلو قلنا بعدم جواز الأخذ بمؤدّى الأُصول مطلقاً، وعجزنا عن العمل بالخبرين أيضاً، فنتحيّر بين الخبرين، وليس لنا مؤمّن بحكم العقل، ولذلك فلا معنى لنفي الخبرين القول الثالث على هذا أيضاً.

وبالجملة: فإنّ الوجه الصحيح لنفي الثالث ما ذكرناه من فرض الخبرين كصورة تحقّق العلم الإجمالي؛ لأنّ شمول أدلّة التعبّد لهما في عرض واحد يوجب العلم[1] التعبّدي بصدق أحدهما في الواقع، مردّداً بين المؤدّيين مع تساوي

---

(١) أي أنّ نعلم تعبّداً أنّ مؤدّى أحدهما هو الواقع، فكون الأمر بشمول أدلّة التعبّد كما لو علمنا إجمالاً بأنّ أحد الأمرين هو الواقع الواجب اقتضائه، فلا محالة يلزم ملاحظة الوظيفة المقرّرة مع قطع النظر عن حقيقة مثل هذا العلم الإجمالي التعبّدي، فربما لا تظهر الثمرة بين ما أفاده ←

الخبرين في الحجّية، وكلّ ما ينافي مع هذا العلم الإجمالي ينفيه هو لا محالة، ولا يجوز الرجوع إليه، لعدم جواز تضييع حجّة المولى وإسقاطها بلا امتثال واعتماد عليه، ولكن بخلاف الرجوع إلى ما يلائمه ويوافقه لعدم التنافي بينهما.

أقول: ومن هذا البيان يظهر أنّه لو كان أحد الخبرين دالاً على وجوب شيء، والخبر الآخر دالاً على وجوب شيء آخر، فإنّه لا يجوز الرجوع إلى البراءة عن كلا الوجوبين مطلقاً، سواء علمنا من الخارج بوحدة التكليف وكذب أحد الخبرين يقيناً كما في الجمعة والظهر أم لا، بل يحتمل وجوب كلا الأمرين أو عدم وجوبهما؛ لأنّ قيام الخبرين وشمول أدلّة الحجّية لهما في عرض واحد، يوجب العلم الإجمالي التعبّدي بوجود حجّة من المولى في البين، ودوران تكليفه بين أمرين تعبّداً، فيجب الاحتياط والإتيان بمؤدّى كلّ خبر إن كان مقدوراً، ولم يكن الأمر دائراً بين المحذورين، وإلّا فالتخيير.

كما يظهر ممّا قلناه عدم نفي الخبرين لأصالة الاحتياط وأصالة التخيير في مثل المقام، لموافقتهما مع العلم الإجمالي التعبّدي، كما لا يجوز الرجوع إلى

← شيخنا العلّامة ﷺ وبين ما أفاده غيره في المقام، فلو علمنا بالعلم الإجمالي ثبوت أحد التكليفين في يوم الجمعة، وعلمنا أيضاً إجمالاً بوحدته مضافاً إلى أصل ثبوته، فلا تظهر الثمرة حينئذٍ، إذ مع قطع النظر عن الخبرين المتعارضين كان الواجب هو الاحتياط بالإتيان بالأمرين إذا أمكن، وربما لا نعلم إجمالاً بثبوت التكليف، ولكن نعلم أنّه لو كان ثابتاً لكان واحداً لا غير، وحينئذٍ الخبران لو كان أحدهما دالاً على الوجوب، والآخر دالاً على الاستحباب، لكان الشكّ ثابتاً في أصل التكليف أيضاً، لأنّ قيام الخبرين المتعارضين لم يوجب العلم بثبوت التكليف أو الأمر في الواقع، فيمكن جريان البراءة، كما هي الوظيفة لو لم يقم الخبران، فلا تظهر ثمرة بين القولين حينئذٍ أيضاً.

البراءة لمنافاته مع العلم الإجمالي تعبّداً بالتكليف، فإن كان لنفي الثالث مورد متيقّن فهو هذا المورد.

وفي المقام تظهر الثمرة بين ما ذكره شيخنا الاستاذ، وبين ما التزم به المشهور من سقوط الخبرين عن الحجّية مطلقاً بالتعارض، إذ لو دلّ كلّ واحد من الخبرين على وجوب شيء، فإن علمنا من الخارج وحدة التكليف، فكلّ منهما يقول بوجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، ولكن إن لم نعلم بوحدة التكليف من الخارج، فشيخنا الأُستاذ ـ اتّكاءاً على ما ذكر ـ يلتزم بوجوب الاحتياط أيضاً من جهة العلم الإجمالي التعبّدي في البين، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، ولكن المشهور يقولون بجريان البراءة لسقوط كلا الخبرين عن الحجّية، وعدم قيام العلم الإجمالي بالتكليف.

وهكذا تظهر الثمرة بين القولين كما وعدنا التعرّض لذكرها سابقاً.

وبالجملة: إذا كان العلم الإجمالي المذكور موجباً للعلم تعبّداً بتوجّه التكليف فالأمر كما ذكرناه. وأمّا لو لم يكن كذلك، بأن ورد الخبران، وأحدهما دلّ على استحباب شيء والآخر على وجوبه، فيعلم إجمالاً وتعبّداً بوجود الحجّة على أحدهما، ولكن مع ذلك نشكّ في أصل توجّه التكليف، فتجري البراءة عن الوجوب، ففي هذه الصورة لا ينفى الخبران الأصل في المسألة، بل هو موافق لأحدهما ومخالف للآخر، فيجري بلا إشكال.

وخلاصة الكلام: إنّ مدّعى شيخنا الأُستاذ دام ظلّه في المقام، هو حجّية كلا الخبرين حتّى عند التعارض، ووجوب العمل بكلّ منهما لولا المانع الذي هو حجّية الخبر المعارض، فالمانع مانع عن الأخذ بهما في مقام العمل، ولذلك وجب

على المتحيّر والمتردّد. وبمقتضى ذلك نعلم بالتعبّد إجمالاً بصدق أحد المؤدّيين، وقيام الحجّة عليه من المولى، وقيام هذه الحجّة ملازمة:

تارةً: ملازم مع قيام العلم الإجمالي التعبّدي بالتكليف في البين.

وأُخرى: لا يوجب ذلك، العلم بالتكليف تعبّداً، بل مع قيام الخبرين أيضاً يشكّ في أصل توجّه التكليف إليه، كما في دوران الأمر بين الاستحباب والوجوب بالتكليف، والشكّ في أصل التكليف من العقل أو الشرع، هذا.

وقد اتّضح ممّا ذكرناه عدم موجب للحكم بوجوب الاحتياط في مقام العمل مطلقاً،بل في جميع الموارد،لعدم إمكان ذلك في بعض الموارد،كموارد دوران الأمر بين المحذورين وللشكّ في أصل توجّه التكليف في الموارد الأُخرى.

فالاحتياط صحيح في بعض الموارد، كما أنّ نفي الثالث أيضاً صحيح في بعضها، من دون أن يكون له كلّية.

وقد اتّضح من خلال ما ذكرناه فساد القول بخروج المتعارضين عن تحت دليل الحجّية[1]؛ إذ بعد ملاحظة أنّ قضيّة أدلّة الاعتبار مثل سائر القضايا الشرعيّة، قضيّة حقيقيّة منشأة على تقدير تحقّق موضوعها وهو اخبار العادل، أو مَنْ يُوثق ويطمئنّ بقوله مطلقاً، في أيّ مورد كان، ومن أيّ شخص كان، وعند كلّ أحد وبكلّ ما أخبر به[2]، ففي باب التعارض أيضاً لا مانع من شمول الأدلّة لكلا الطرفين، ولا يلزم اللغويّة في التعبّد بالخبرين أصلاً، ولا قصور من ناحية الأدلّة في هذا المقام. إنّما المانع من جهة عجز المكلّف عن إمكان الجمع بين العمل بكلّ منهما، وهذا لا

---

(١) أقول: هذه الحجّية للخبر العادل أو الموثوق به في حدّ نفسه، مع قطع النظر عن العوارض العارضة إليه.

(٢) هذا ردّ على كلام المحقّق النائيني ﷺ.

يمنع عن التعبّد، وإلّا لزم اختصاص الأحكام المجعولة مطلقاً ـ وضعيّة كانت أو تكليفيّة ـ بالعالم القادر بها دون الجاهل العاجز؛ لأنّ جعل التكليف في حقّه، يعدّ ـ بناءاً على عدم استفادته منه ـ لغو وعبث، وهذا يستلزم التصويب الباطل[1]، كما لو كانت رواية واحدة في البين، وعلمنا من الخارج أنّها لو كانت صادرة لكانت من باب التقيّة، فأيّ مانع من شمول أدلّة التعبّد، ولا يدّعي أحد بعدم شمول أدلّة الاعتبار لمثل هذا الخبر.

وكما أنّه لو عرض إجمال بعد زمان الصدور على ظاهر رواية، بأنّ فقدت القرينة التي كانت موجودة زمان الصدور، فيلزم بناءاً على هذا أن يكون التعبّد بالصدور مثل هذه الرواية لغواً.

وبالجملة: بعد العلم بموضع أدلّة الاعتبار، وكشف مناط الحجّية، لابدّ من العمل بها، ولا يترتّب عليه ما يعدّ لغواً في هذه الموارد، ولهذا السبب لا مجال لأن يقال لاحقاً بلزوم تقييد أدلّة الاعتبار بحكم العقل صوناً عن اللغويّة، حيث أنّ حكم العقل لا مجرى له عند تحكيم التوهّم.

كما أنّه بعد ذلك لا وجه لادّعاء انصراف الأدلّة اللّفظيّة الدالّة عن الحجّية بموارد غير التعارض، وأخذ تلك الموارد من باب القدر المتيقّن من الأدلّة اللبيّة على الاعتبار أيضاً، إذ مناط حجّية الخبر إمّا الخبر العادل من حيث أنّه عادل، أو الخبر الصادر ممّن يوثق بقوله كذلك، وهو موجود في كلا المقامين، ويشهد لذلك سؤال الرواة كثيراً ما عن حكم الخبرين المتعارضين عن الإمام وإرشاده عليه

---

(١) إذ لا يلزم أن تترتّب الفائدة في كلّ من موارد جعل الحكم، حتّى تصبح القضايا الشرعيّة كالقضايا الخارجيّة، هذا فضلاً عن أنّ ما ورد في الأخبار كافٍ لردّ هذه اللغويّة قطعاً.

الصلاة والسلام لهم إلى ملاحظة المرجّحات والتخيير في آخر الأمر، ولم نشاهد تصريحاً في تلك الروايات بعدم شمول أدلّة الحجّية لمورد المتعارضين.

وماقيل[1]: من أنّ العلم بكذب أحد الخبرين، موجبٌ لعدم إمكان التعبّد بهما.

فممنوع: لاستلزام هذا الكلام عند جواز الأخذ بجميع الأخبار والأمارات القائمة على الأحكام الكلّية، والبيّنات القائمة على الموضوعات الخارجيّة، للعلم الإجمالي بكذب أحدها لا محالة، وليس فينا من يدّعي صدور جميع تلك الروايات أو صِدق جميع تلك البيّنات، فهذا أيضاً غير مانع عن شمول أدلّة الاعتبار للمتعارضين في عرض واحد وقدم سويّ.

وليس ملاك أدلّة الاعتبار علم الشرع بمطابقة الخبر، ولا مطابقته مع الواقع، وإلّا لزم ارتفاع التعبّد، إذ الأمارات إمّا مطابقة مع الواقع أو غير مطابقة، وكلا الأمرين معلومان عند الشرع، فلابدّ من أن يكون الملاك احتمال المصادفة وعدمها عند المكلّف، والعلم بكذب أحد الخبرين لا يمنع عن التعبّد الذي يكفي فيه مجرّد الشكّ المقرون به كما بيّن في محلّه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: عدم كون مقتضى الأصل الأوّلي عند تعارض الخبرين والأمارتين إلى الواقع، بناءاً على الطريقيّة والكاشفيّة، هو الاحتياط المطلق، أو أحوط الخبرين[2]، لعدم سبب لذلك، وعدم إيجاب من جانب العقل بذلك، ولذا يكون القائل بهما في غاية القلّة.

---

(١) هذا تقريب آخر لحكم العقل بلزوم تقدير إطلاقات أدلّة الاعتبار.

(٢) لأنّ القول بالاحتياط أخصّ من محلّ البحث، إذ هو أعمّ من الحكم التكليفي، وربما يكون مورداً لتعارض الأمر الوضعي، مضافاً إلى أنّه وظيفة متعلّقة بالمسألة الفقهيّة الخارجيّة لا الأصول التي قد أُحيل أمر التصدّي لها للمجتهد، بلا فرق في ذلك بين القول بالاحتياط مطلقاً أو بأحوط الخبرين.

البحث عن حكم احتمال لزوم التخيير عند التعارض

قيل: إنّ الواجب على الفقيه أن يختار أحد الخبرين عند تعارضهما.

وفيه: لا يخفى أنّه لا سبيل إلى اختياره أيضاً؛ لأنّ المراد منه:

إن كان التخيير الشرعي بمعنى أنّ العقل بعد لحاظ شمول الحجّية لكلا الخبرين، وحكم الشارع بوجوب العمل بكلّ خبر واصل من العادل أو ممّن يوثق بخبره، وعدم قيام سبب لمنع الشرع عن كلّ منهما، مع عدم القدرة على الأخذ بهما، وعدم إمكان الجمع بينهما أيضاً، من جهة استلزام تصديق كلّ خبر تكذيب الآخر، فلأجل جميع هذه الأُمور يحكم العقل بأنّ الحكم الشرعي في المقام هو التخيير، ويكشف عن أنّ الشارع جعل في مقام تعارض الخبرين الحجّية التخييريّة، بمعنى أنّه كما يجعل الشارع عند وصول الخبر بلا معارض الحجّية التعيينيّة لذلك الخبر، كذلك يجعل الحجّية التخييريّة لأحد الخبرين عند التعارض.

وبعبارة أُخرى: بعد التحيّر والتردّد يكشف العقل عن التخيير المجعول من الشرع بين الخبرين.

أقول: هذه الدعوى مدفوعة من جهة استعمال اللّفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، من جهة أنّه يلزم أن يفيد دليل الاعتبار تارةً وجوب العمل تعيينيّاً، إذا قام خبر واحد أو أمارة واحدة بلا تعارض في البين، ووجوب العمل تخييراً إذا قام الخبران المتعارضان المتنافيان، وبناءاً على ما هو الحقّ في جعل الطرق والأمارات من إعطاء الشارع الحكم الوضعي؛ أعني الحجّية وتمام الطريقيّة والكاشفيّة، فتارةً تجعل الحجّيّة التعيينيّة كما في المورد الأوّل، والحجّية التخييريّة

كما في المورد الثاني، ومع غمض النظر عن الإشكال، والتسليم لإمكان ذلك، فلا سبيل إلى إثبات الدعوى، وكشف الجعل الواقعي، والحكم الوضعي المجعول واقعاً وليس الأمر في مقام الامتثال حتّى يكون موكولاً إلى حكم العقل وحده.

وإن كان المراد منه التخيير العقلي من جهة قياس المقام بباب التزاحم، ودعوى كونه من صغرياته، إذ ليس في ذلك المقام إلّا الجعلين من الشارع، وحكمين مجعولين قد عجز المكلّف عن امتثال كلّ منهما معاً، من دون أن يكون عاجزاً عن امتثال أحدهما، وحيث أنّ العقل يحكم بامتثال التكليف حتّى المقدور، يحكم في المقام أيضاً بوجوب امتثال أحد المتزاحمين؛ لأنّه غاية المقدور، وكذلك في المقام ليس إلّا جعلين بالنسبة إلى الخبرين، لأنّهما موضوعان لدليل الحجّية والاعتبار، ويلزم العمل على طبق كلّ منهما، وتصديقه وتكذيب مقابله، وحيث أنّه لا يمكن وليس بمقدور تعبّداً العمل بهما معاً، فيحكم العقل بالتخيير بينهما.

أقول: ولكنّه لا يخفى فساد القياس المذكور، وعدم كون المقام من صغريات باب التزاحم أصلاً؛ لأنّ المحرز في ذلك الباب حكمين واقعيّين مجعولين بحيث يحكم العقل بوجوب امتثال كليهما لو كانا مقدورين للمكلّف، وقد مضى الأمر من مقام الجعل والإنشاء وأخذ التكليف من المولى، ووقع في مقام الامتثال، والحاكم في ذلك المقام هو العقل وحده بلا مدخلية من الشرع، وحيث يرى العقل القدرة شرطاً لتنجّز التكليف، مع علمه بعجز المكلّف في باب التزاحم عن امتثال كلا التكليفين، فيحكم بالتخيير حفظاً للمطلوب، وامتثالاً للتكليف بقدر المقدور، ولكن المقام ليس كذلك؛ لأنّ معنى حجّية الخبر فيه هو رضاء الشارع بتصديق كلّ

خبر وتكذيب غيره، وهذا ليس بيد العقل، بل بحكم الشرع، ولذلك فإنّ صيرورة المقام من باب التزاحم يحتاج إلى إحراز حكم الشارع بوجوب تصديق كلّ من الخبرين، والرضا بتكذيب الآخر، وورود هذا الأمر في شأن كلّ منهما أوّل الكلام.

وبالجملة: الكلام في باب التزاحم في صرف مقام الامتثال مع التجاوز عن مقام الجعل، وثبوت كلّ من التكليفين، بخلاف المقام؛ لأنّ الكلام فيه في أصل جعلهما، وفي أصل التعبّد بالخبرين والتحيّر والتردّد في محلّ الكلام بالنسبة إلى مقامين: مقام الواقع أي الشكّ والتحيّر في الحكم الواقعي، ومقام العمل بالخبرين وأخذ الحجّة الواقعيّة من بينهما، وفي هذا المقام الثاني لم يُحرز صدور التعبّد الشرعي بكلّ من الخبرين، حتّى يكون بالنسبة إلى التمسّك بالحجّتين من قبيل باب التزاحم، فالتخيير بأسره مدفوع نظراً إلى الأصل الأوّلي والحكم العقلي في المسألة، ولكن هذا لا ينافي ورود حكم من الشرع بالتخيير، كما هو مفاد أخبار العلاج على ما سيجيء التعرّض لها إن شاء الله.

أقول: ولا يخفى أنّه كما لا يكون التخيير مقتضى الأصل الأوّلي عند تعارض الأمارات، بناءاً على الطريقيّة المحضة والكاشفيّة عن الواقع، كذلك بناءاً على السببيّة بقول مطلق.

نعم، في بعض الموارد لو قلنا بالسببيّة التصويبيّة الواقعيّة، أمكن القول بالتخيير، وإلحاق المورد بباب التزاحم، بلا فرق في ذلك بين سببيّة الأشعري المستحيلة عقلاً، وسببيّة المعتزلي المجمع على بطلانها، إذ كون مورد التعارض من باب التزاحم فيما كان التعارض من جهة تضادّ المتعلّقين، كما إذا كان مفاد أحد الدليلين وجوب الشيء، ومفاد الآخر وجوب ضدّه؛ أي من جهة تعلّق حكمين

مماثلين في الاقتضاء والإلزام بأمرين اللّذين لا يمكن الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، وهذا التضادّ بين المتعلّقين لابدّ وأن يكون اتّفاقيّاً، وإلّا لزم أن يكون التنافي من باب التعارض قطعاً، ولابدّ من جعل أحد الحكمين للزوم اللّغويّة في جعل الآخر.

وبالجملة: في غير هذه الموارد لا سبيل لباب التزاحم أصلاً، إذ لا تزاحم فيما إذا تعلّق وجوبٌ بشيء ووجوبٌ آخر بشيء آخر يمكن اجتماعه مع متعلّق الوجوب الأوّل، ولا ضدّية بينهما، ولا تزاحم بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة إذا تعلّقت بالضدّين أيضاً، إذا كان ضدّيتهما وتنافيهما اتّفاقيّة محضة.

وكذلك لا تزاحم إذا كان الفعل الواحد متعلّقاً لحكمين مضادين أو متناقضين كوجوب الجلوس وحرمته، أو وجوب الجلوس، لوقوع التزاحم حينئذٍ في الروايات، والأمر حينئذٍ راجع إلى نظر المولى دون امتثال شخص المكلّف ولمجرّد القدرة الموجودة في الامتثال.

فمع قطع النظر عن فساد المبنى واستحالته العقليّة، أو الإجماع على بطلانه، فلا سبيل للتخيير والترجيح بمقتضى القاعدة الأوّليّة والأصل الأوّلي.

هذا في السببيّة التي عليها المصوّبة.

وأمّا السببيّة التي لا تنافي مع مذهب الإماميّة رفع الله قدرهم: ولا يخالف مع القول بالتخطئة من ثبوت المصلحة السلوكيّة عند قيام الأمارة، كما عليه بعض الأصحاب قدّس الله أسرارهم، فلا يمكن أن يكون من باب التزاحم بقول مطلق، إذ التزاحم يحتاج إلى حكمين يستدعيان الامتثال واصلين إلى هذه المرتبة، فالمصلحة السلوكيّة[1] الكامنة في سلوك الطريق والأمارة، لو كانت لازمة

---

(١) وإنّما يتحقّق التزاحم بين تكليفين واصلين إلى مرتبة الفعليّة والامتثال، ويزاحم كلّ تكليف

الاستيفاء، بحيث يكون العمل بالأمارة والطريق القائم واجباً من الواجبات ذا مصلحة ملزمة لازمة الاستيفاء، لكان الحكم بلزوم الاستيفاء في كلّ طريق وأمارة مزاحماً ومنافياً مع لزوم استيفاء مصلحة الطريق الآخر والأمارة الأُخرى، مع أنّ السببيّة المذكورة مفروضة في زمان الانفتاح، كما هو مذكور في محلّه مفصّلاً.

ومع قطع النظر عن الإشكال في أصل المبنى، إن قلنا بكفاية مصلحة التسهيل والارفاق في حقّ المكلّفين في التعبّد بالأمارات والطرق الظنّية، لا يكون أصل تلك المصلحة السلوكيّة واجبة الاستيفاء بقول مطلق، لفرض إمكان الوصول إلى الواقع بطريق منجعل آخر وهو العلم، هذا.

قال الميرزا النائيني ﷺ ما خلاصته: بناءاً على مسلكنا في المسألة من عدم شمول أدلّة التعبّد للمتعارضين، إنّ طريق استكشاف المصلحة السلوكيّة هي مجرّد شمول أدلّة التعبّد والاعتبار، فلو بنينا على عدم شمول أدلّة التعبّد للمتعارضين فلا سبيل حينئذٍ لاستكشاف الحجّية، ولا مجال للحكم بالتخيير وفرض المقام كالمزاحمين.

أقول: هذا الكلام على مسلكه وبناءه مرضيّ، ولكنّك قد عرفت فساد المبنى وعدم إمكان القول به، ولذا لابدّ من أن يكون وجه المنع في قضيّة الحكم ما سوف نشير إليه لاحقاً.

هذا فضلاً عن أنّ هذا الكلام من النائيني ﷺ مخالف لما في تقرير بعض أجلّة

← التكليف الآخر في صرف القدرة، بالنسبة إليه وهذا بالنسبة إلى المصلحة السلوكيّة مفقودة، إذ تحقّق التزاحم يحتاج إلى كون لزوم العمل بالأمارة لزوماً شرعيّاً وواجباً من الواجبات الشرعيّة، كوجوب الأفعال الأُخرى في الشرع، وهذا غير صحيح كما بيّناه في محلّه مفصّلاً.

تلاميذه وهو الحقّ، حيث جاء فيه:

إنّ موافقة المصلحة السلوكيّة فرع الطريقيّة، وثبوت طريقة الطريق إلى الواقع، وطريقة الطريقي في محلّ التعارض أوّل الكلام. وعليك بمراجعة نصّ كلامه في التقرير المذكور.

قلنا: لا يخفى أنّ الحقّ في الجواب ما بحثنا عنه طويلاً لا ما ذكره الأُستاذ الميرزا النائيني، من أنّ فرض المصلحة السلوكيّة فرع الطريقيّة، وبعد ثبوت كون الشيء طريقاً إلى الواقع، وطريقيّة الطريقين في محلّ التعارض هو أوّل الكلام. ولا يخفى فساد هذا الكلام بأسره، فضلاً عن منافاته لما ذكره سابقاً من أنّ أدلّة التعبّد بالطريق والأمارة لا تشمل المتعارضين للزوم اللغويّة.

وبالجملة: أوّلاً: ليست المصلحة السلوكيّة متوقّفة على طريقيّة الطريق وثبوتها، ولا تكون مشروطة بكون الطريق متعبّداً به، بل متوقّفة على قيام الطريق الذي يمكن التعبّد به، بل يمكن القول بعكس الدعوى، من أنّه مع عدم كون المصلحة مسبّبة عن الطريقيّة والتعبّد بالطريق، وعدم كون التعبّد بالطريق سبباً لإيجاد تلك المصلحة وتحقّقها، لابدّ من أن تكون تلك المصلحة السلوكيّة الكامنة في سلوك الأمارة، موجبة ومسبّباً للتعبّد به وتتميم جهة طريقيّته دون العكس. كما يقال بمثل هذا الكلام في مسبّبيّة المصوّبة الباطلة، من أنّ نفس قيام الأمارة سببٌ لجعل الحكم أو تغييره في الواقع لا بعد التعبّد به.

وثانياً: هذا مع الإشكال في أصل المبنى من عدم شمول أدلّة التعبّد للمتعارضين، لما ذكرنا من أنّ التعارض ناش من جهة شمول أدلّة الحجّية، ولا معنى بعد ذلك لعدم شمولها كما ذكر مفصّلاً.

وثالثاً: مع أنّ قوله﵇ بسقوط المتعارضين بالمعنى المذكور؛ أي عدم شمول أدلّة التعبّد لهما على الطريقيّة دون السببيّة، فلا معنى للسقوط وعدم الجعل، بل لابدّ من الحكم واستيفاء المكلّف إحدى المصلحتين بمقدار قدرته.

هذا، ولا فرق فيما ذكرنا من مقتضى الأصل في المباحث السابقة، بين الأمارات القائمة على الأحكام الكلّية، وبين البيّنات القائمة على الموضوعات الخارجيّة، مضافاً إلى أنّه لا مجال لادّعاء السببيّة في المقام أصلاً؛ لأنّ المراد منها:

إن كان تغيير واقع الموضوعات وعروض التغييرات التكوينيّة فيها، بواسطة قيام البيّنة، كموت الشخص الحيّ بواسطة قيام البيّنة على موته، أو حياة الشخص الميّت بواسطة قيام البيّنة على حياته، فهو أمرٌ بديهيّ البطلان واضح الفساد، وقد أجمعت الفرق على بطلانه حتّى الأشعري الذي قال بالتصويب في الأحكام الكلّية، إذ لو كان مجال لتطرّق تلك الدعوى فهو في الأحكام الكلّية لا في غيرها، لكونها من الأُمور الاعتباريّة البنائيّة التي يمكن للشارع التصرّف فيها بإيجادها أو برفعها، ولكن في الأُمور التكوينيّة لا سبيل للتعبّد إليها، ولا التصرّف فيها للشارع من حيث أنّه شارع التصرّف فيها يحقّ، فلا مجال لمثل هذه الدعوى أصلاً.

وإن كان المراد من السببيّة، صيرورتها موضوعاً للأحكام الأُخرى حقيقةً، فهو أمرٌ لا نزاع فيه، ولا ينافي مذهب التخطئة بشيء أصلاً، وهي تجري بالنسبة إلى الأمارات القائمة على الأحكام الكلّية، فضلاً عن البيّنات الخارجيّة، وليس هذا من التصويب بشيء، بل هو في الحقيقة تحقّق موضوع للحكم.

وقد ورد شيخنا الأُستاذ دام ظلّه في تعارض البيّنات في المقام وبحث عنه

بحثاً دقيقاً مفصّلاً أغمضنا عن تقريره لضيق المجال بنا، وفّقنا الله لما يحبّ ويرضىٰ.

***

حكم الخبرين المتعارضين بمقتضى الأُصول الثانويّة

أقول: لا يخفى أنّ جميع ما ذكر إلى هنا بالنسبة إلى مقتضى الأصل عند تعارض الخبرين والبيّنتين، كان بملاحظة حكم العقل القاضي بذلك، مع قطع النظر عن الأصل الثانوي، والوظيفة المقرّرة في الأخبار الواصلة، ولكن بالنظر إلى تلك الأخبار يظهر أنّ مقتضى الأصل بحسب حكم الشرع عند تعارض الخبرين والبيّنتين المتكافئتين، هو التخيير لا غير إذا لم يكن مرجّح في البين، ولأجل هذا يقع الكلام في الجهتين:

الجهة الأُولى: في الخبرين المتكافئين.

والجهة الثانية: في الخبرين المتفاضلين.

أمّا الجهة الأُولى: فكما ذكرنا أنّ الوظيفة المجعولة فيها عند فقد المرجّح هو التخيير؛ لأنّه المستفاد من مجموع الأخبار الواردة بعد الجمع بينها ورفع التعارض عنها؛ لأنّ تلك الأخبار بالنسبة إلى وظيفة المكلّف، عند عدم المرجّح لأحد الخبرين المتكافئين على طوائف:

فطائفة منها: تدلّ على التوقّف مطلقاً حتّى في الشبهات الحكميّة البدويّة التحريميّة والوجوبيّة، وهي الأخبار التي تمسّك بها الإخباريّون للحكم بوجوب الاحتياط حتّى في الشبهات الحكميّة البدويّة، وهذه الأخبار مطلقة من جهة التقييد بزمان الحضور والتمكّن من المراجعة إلى الإمام، ومن جهة التقييد بمورد

الخبرين المتكافئين وأعمّ منه.

وظائفة أُخرى: أخصّ من الطائفة الأُولى، تدلّ على وجوب التوقّف في زمان الحضور، والتمكّن من المراجعة إلى المعصوم سلام الله عليه، ويظهر ذلك من التعبير الواقع في قوله عليه السلام: (ارجه حتّى تلقى إمامك)، ولكنّها مطلقة أيضاً بالنسبة إلى مورد تعارض الخبرين المتكافئين وغيره.

وظائفة ثالثة: أخصّ من سابقتها أيضاً، وهي تدلّ على وجوب التوقّف مقيّداً بزمان الحضور، مع كون المورد مورد التعارض بين الخبرين المتكافئين.

وهذه الطوائف الثلاث بأجمعها هي الأخبار الدالّة على التوقّف، ومقتضى النظر فيها عدم التعارض والتنافي بينها أصلاً؛ لإمكان الجمع الدلالي العرفي بينها بأسهل ما يمكن؛ لأنّ كلّاً منها بالنسبة إلى ما بعده أعمّ مطلقاً، ويلزم حمل العام والمطلق على الخاصّ والمقيّد، وقلنا سابقاً إنّه إن لاحظنا العام مع أخصّ الخاصّين، وكانت النسبة السابقة بين الدليلين محفوظة بعد التخصيص أيضاً بالنسبة إلى الدليل الآخر، لزم أيضاً التخصيص، والمقام من هذا القبيل بلا إشكال؛ لأنّ حمل العام والمطلق على كلّ من الخاصّين، لا يوجب انقلاب النسبة السابقة بين ذلك العام والخاصّ الآخر، ويمكن لحاظ أخصّ الخاصّين مع الخاصّ الأعمّ منه، ثمّ مع العام.

وعلى كلّ حال، فالنتيجة في جميع اللّحاظات المذكورة واحدة، ويلزم حمل كلّ من العامّين اللّذين بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً على أخصّ الخاصّين[1].

---

(١) أقول: غير خفيّ أنّ الطوائف الثلاثة غير متنافية، وغير محتاجة إلى البحث عمّا يمكن ←

ويستفاد من الجمع كذلك بينها أنّ التوقّف مختصّ بزمان الحضور، مع كون المورد مورد التعارض بين الخبرين المتكافئين، هذا.

الطائفة الرابعة من تلك الأخبار: تدلّ على التخيير بين الخبرين المتكافئين مطلقاً، سواء كان في زمان الحضور أو في زمان الغيبة.

والطائفة الخامسة منها: تدلّ على التخيير مقيّدة بزمان الغيبة.

والطائفة السادسة منها: تدلّ على التخيير، ولكن مع عدم إمكان الاحتياط.

أقول: فهذه الطوائف الثلاث الأخيرة أيضاً تدلّ على التخيير، ولكن الأخيرة منها التي وردت فيها رواية واحدة، وهي المرويّة في «عوالي اللئالي» لابن أبي جمهور الأحسائي ﷺ ضعيفة في غاية الضعف، ومرفوعة مع الخدشة في أصل كتابه المذكور، حيث طعن العلماء في حقّه وقدحوا فيه، وأعرضوا عن العمل به جزماً، وهو يكفي لسقوط العمل بالرواية، حتّى لو كانت في غاية القوّة في السند والدلالة، فكيف بالرواية المذكورة في مثل هذا الكتاب.

وبالجملة: أمر الرواية المذكورة واضح، ولذلك ينبغي لفت النظر إلى الطائفتين الأوليين؛ أعني الرابعة والخامسة، ولا إشكال في أنّ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق لتقيّد الخامسة بزمان الغيبة، وإطلاق الرابعة من هذه الجهة. والجمع الدلالي العرفي يقضي حمل الأعمّ على الأخصّ، وكون المراد منها

← الالتئام بينها، لأنّ التنافي بينها يتحقّق على فرض ثبوت مفهوم اللقب، وهو غير ثابت، فوجوب التوقّف عند الخبرين المتعارضين، وكذا وجوب التوقّف في زمان الحضور مطلقاً، غير مناف مع وجوب التوقّف مطلقاً، ولا مفهوم لهما، فلا تنافي في البين، فيلزم لحاظ مدلول الطوائف الأخر مع مدلول هذه الطوائف الثلاث.

هو التخيير في زمان الغيبة دون زمان الحضور والتمكّن من المراجعة إلى الإمام.

وقد انقدح بذلك عدم التنافي والتعارض بين هذه الأخبار، والأخبار الدالّة على التوقّف، إذ قلنا إنّها بمقتضى الجمع بينها مختصّة بزمان الحضور، وكون المورد مورد تعارض الخبرين ولا تطرّق لها بالنسبة إلى زمان الغيبة، وأمّا الأخبار الدالّة على التخيير، فهي بالنسبة إلى زمان الغيبة[1]، وبعد فرض اثنينيّة مورد الروايتين فلا تعارض ولا تنافي في البين أصلاً.

وبالتأمّل فيما ذكرنا يظهر النظر في كلمات المحقّق الكاظمي﵀ الذي قرّر آراء شيخنا النائيني، فإنّها في غاية التشويش والاضطراب والخلط والاشتباه، غفر الله له ولوالده ولنا ولمعشر الماضين.

***

تنبيهات باب التخيير

التنبيه الأوّل: ما ذكرناه آنفاً من أنّ الأصل الثانوي المجعول من الشارع والوظيفة المقرّرة منه هو التخيير لا التوقّف، متوقّفٌ على إحراز موضوعه؛ أعني مجيء الخبرين المتكافئين من جميع الجهات الموجبة للترجيح، كتوقّف سائر الأحكام على موضوعاتها، فلا وظيفة تخييريّة عند عدم إحراز ذلك الموضوع، ولا يجوز التمسّك بالعمومات الحاكمة بالتخيير، ضرورة عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة، فإذا شككنا في المراد الواقعي من خبر، وتردّدنا بين أمرين أو نقلين مختلفين من جهة اشتباه النسّاخ والكتّاب، أو من جهة سماع

---

(١) وعلى فرض عدم تخصيص أخبار التوقّف وعدم تقييدها، فهي أعمّ من الأخبار الدالّة على التخيير في زمان الغيبة، فيلزم الجمع بحكومة التخصيص على العام والإطلاق، وفي كلّ الأحوال يلزم الحكم بالتخيير في زمان الغيبة بين المتعارضين بمقتضى الأصل الأوّل المشرّع.

الشخصين الخبر، واحتملنا كون الرواية رواية واحدة وغير ذلك من الأُمور، فلا مجال للأخذ بعمومات التخيير، ولا وظيفة تخييريّة حينئذٍ من الشارع.

وبذلك يثبت أنّه لو اختلف أصحاب اللغة في معنى كلمة من الرواية والخبر، كما إذا قال أحدهما في معنى (الصعيد) بأنّه التراب، وقال الآخر: بأنّه (مطلق وجه الأرض)، فلا يكون هذا من تعارض الخبرين بشيء أصلاً، ضرورة أنّ الاختلاف المذكور لا يوجب تعدّد الخبر واثنينيّة الرواية، للقطع بأنّ الخبر واحد والرواية الصادرة منهم عليهم السلام واحدة، إنّما الاختلاف في معنى الكلمة الواقعة فيها، ومجرّد الأخبار منهم وإن كان متعدّداً يعدّ متعارضاً، ولكن التفسيرين المذكورين غير صادرين من الأئمّة حتّى يصدق على المورد مجيء الخبرين عنهم عليهم السلام.

وكذلك الجرح والتعديل من علماء الرجال بالنسبة إلى بعض رجال السند، يكون خارجاً عن موضوع الكلام؛ لأنّ الرواية واحدة وقد اختلفت العلماء في صحّة سندها وفساده، ومجرّد إخبارهم عن عدالة الراوي أو فسقه لا يوجب تعدّد الرواية، وإن كان قولي المعدّل والجارح متعدّداً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون قول المعدّل والجارح حجّة من باب حصول الظنّ والاطمئنان بقوله، أو من باب الشهادة والبيّنة.

ولا يخفى أنّ هذا مع غمض النظر عن ترجيح أحد القولين لتقديم قول الجارح أو المعدّل؛ لأنّه على الفرض يخرج أيضاً عن مورد الفرض المذكور، فضلاً عن تعارض الخبرين.

وكذلك الاختلاف في الرواية من جهة اختلاف النسخ، خارج عن صغريات تعارض الخبرين؛ لأنّه لو فرض الاختلاف المذكور من جهة اشتباه

النسّاخ والكتّاب، مع فرض أنّ عبارة الكتاب الأصليّة كانت واحدة قطعاً، فواضح خروج الفرض عن مورد تعارض الخبرين بعين ما ذكر سابقاً، ولو فرض الاختلاف من جهة اختلاف السماع ونقل الناقلين، مع فرض صحّة النسخ، وعدم الاشتباه في الكتابة، كما يترائى ذلك كثيراً في كتاب «الكافي» بالنسبة إلى نسختي الصفواني والنعماني ﷺ، فهو أيضاً كذلك مع خفاء في المقام بالنسبة إلى ما سبق، والسرّ في ذلك أنّه وإن كان خبر كلّ من العادلين المذكورين وأمثالهما مشمولاً لدليل الاعتبار، ويحتمل صدق كلّ منهما وسائر الوسائط إلى المعصوم، ويلزم أن يكون الخبران صادران في المقام[1]، ولكنّه مجرّد احتمال، وكما يحتمل إثنينيّة الرواية كذلك يحتمل وحدتها ووقوع الاشتباه لأحد الراويين، ولا يمكن إثبات الإثنينيّة في المقام بالأُصول الجارية إلّا بالملازمات العقليّة، وهو لسان الإثبات الذي تقصر الأدلّة عنه.

وبالجملة: أنّ المقام يعدّ من الشبهات المصداقيّة لتعارض الخبرين المتكافئين، ولا يمكن التمسّك بالعمومات الواردة في أخبار التخيير، ضرورة عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة، فما يتوهّم في المقام من كونه مصداقاً لمجيء الخبرين وتعارضهما كما يترائى من ظاهر عبارة الشيخ صاحب «الجواهر» قدّس الله نفسه لعلّه في غير محلّه.

التنبيه الثاني: بناءً على مسلكنا من وجوب الترجيح كما سيجيء إن شاء الله بيانه، نقول: إنّ عمومات التخيير قد خصّصت قطعيّاً، ممّا يوجب عدم إمكان

---

(١) ويمكن لنا إثبات إثنينيّة الرواية لشمول أدلّة الاعتبار التي تحكم بصدور كلّ من الروايين المشكوكين، فبنفي شمول أدلّة الاعتبار تثبت الإثنينيّة ويتحقّق موضوع أخبار الترجيح والتخيير، وليس في البين بيان إثبات بالنسبة إلى الروايات.

العمل بالتخيير إلّا بعد الفحص عن المرجّحات، ضرورة أنّ النظر في أخبار الترجيح يفيد هذا الأمر بأسهل وجه؛ لأنّ المرجّحات المذكورة فيها إنّما هي أُمور واقعيّة حقيقة مثل الأوثقيّة أو الأعدليّة، أو موافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وأمثال ذلك لا العلم بتلك الأُمور، وقد علّق التخيير على فقد هذه الأُمور فقداً حقيقيّاً لا على مجرّد عدم العلم بها، وظاهر العبارات أنّ كيان المرجّحات المذكورة كونها كياناً واقعيّاً وعدمها واقعاً وحقيقةً، فيلزم الفحص عنها وعن عدمها حتّى يمكن الأخذ بالتخيير، وعند الشكّ في المزية والرجحان، لا مجال للتمسّك بعمومات وجوب الترجيح، ولا بعمومات التنجّز، لكون الموارد من الشبهات المصداقيّة للعمومات، ولا مجال للتمسّك بها في هذه الموارد لو كان الدليل الشاكّ في مصداقه هو العام أو المخصّص له كما بيّناه في مباحث العموم والخصوص.

ولا يخفى أنّ أمر وجوب الفحص في المقام بمناط يكون إثباته في غاية السهولة والراحة، ولا يحتاج إلى قياسه بسائر مقامات وجوب الفحص مع كون المناطات مختلفة.

التنبيه الثالث: التخيير المستفاد من أخبار العلاج على فرض فقد المرجّح، يعدّ تخييراً في المسألة الأُصوليّة، بمعنى التخيير في الأخذ بإحدى الحجّتين والاستناد إليها في مقام العمل لا التخيير في المسألة الفقهيّة، بمعنى التخيير في العمل بأحد المدلولين، حتّى يكون مثل الأحكام التخييريّة المشتركة بين المجتهد والمقلّد كخصال الكفّارة، ولا يخفى الثمرات المترتّبة على المسألة على هذين المبنيين، وكون التخيير في المسألة الأُصوليّة كما أشرنا إليه آنفاً من جهة ظهور أخبار التخيير في ذلك بقوله: (بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك)، إذ لا

إشكال أنّ العبارة ظاهرة في الأخذ بأحدهما من باب الحجّية، ولا ينافي مع ظهور القطعي لبعض الروايات إجمال بعض الروايات الأُخر، لو فرض أنّها كذلك، مثل قوله عليه السلام: (إذاً فتخيّر) لاحتمال أن يكون المراد من التخيير، التخيير في مقام العمل، ولكن لا منافاة بين المجمل والمبين، إذ مقتضى الجمع الدلالي العرفي هو حمل المجمل على المبيّن، ولا يحتاج المسألة بعد ورود هذه الظهورات المشار إليها بزيادة تباين للإثبات.

أقول: وما ذكرناه من كون التخيير في المقام تخيير في المسألة الأُصوليّة، واختصاص العمل به بالمجتهد دون المقلّد، ليس من باب قصور الأدلّة في حقّه، وقصرها عن الشمول للمقلّد، بل من باب عدم تمكّن المقلّد من العمل بها، وعدم اجتماع شرائط العمل له دون المجتهد، كما في وجوب العمل بالخبر الواحد، ووجوب تصديق العادل في إخباره، بل هو عامٌ بالنسبة إلى المجتهد والمقلّد، ولكن إنّما على المجتهد العمل به دون المقلّد لتمكّنه من العمل به وقصور المقلّد عنه، ويمكن تطرّق هذا الكلام في المسألة الفقهيّة في بعض الموارد أيضاً، مثل موارد القضاء والشهادة، إذ وظيفة القضاء ورفع التخاصم والتنازع عن المترافعين بيد المجتهد القاضي في الدعوى، وإن كان وجوب الحكم بالبيّنات والأيمان شاملاً لكليهما.

التنبيه الرابع: هل يكون التخيير المشار إليه ـ إمّا في المسألة الأُصوليّة أو الفقهيّة على كلا المبنيين ـ تخييراً ابتدائيّاً أو استمراريّاً؟

فيه ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: أنّ التخيير بينهما بدوي بلا فرق بين المبنيين.

القول الثاني: أنّ التخيير بينهما استمراريّ بلا فرق بين المبنيين.

القول الثالث: التفصيل بينهما إذا كان التخيير تخييراً في المسألة الأُصوليّة فالتخيير بدوي، وإن كان في المسألة الفقهيّة فالتخيير استمراري كما عليه الميرزا النائيني ﷺ.

أقول: إنّ النظر الدقّي في المقام يقضي عدم التفريق بين المسألتين من جهة ورود الإطلاق، ولا يكون منشأ الخلاف في المقام ورود مطلقات على فرض كون التخيير فقهيّة وعدم ورودها، أو عدم كونها في مقام البيان إذا كان التخيير في المسألة الأُصوليّة، بل لو سلّمنا ورود المطلقات من هذه الجهة في أخبار التخيير، فهي مشتركة بين المسألتين وإلّا فلا في كليهما أيضاً.

نعم، نفرّق بين المسألتين ونفصّل بينهما فيما لو كان التخيير في المسألة الأُصوليّة فمقتضى الإطلاقات الواردة هو التخيير الابتدائي دون الاستمراري، وإن كان في المسألة الفرعيّة الفقهيّة فمقتضى تلك الإطلاقات هو التخيير الاستمراري دون الابتدائي، فلابدّ من ملاحظة الأخبار الواردة من جهتين:

الأُولى: هل يمكن التمسّك بالإطلاقات الواردة في المقام في كلا المقامين أم لا؟

الثانية: مع قطع النظر عنها هل يجري استصحاب التخيير الثابت سابقاً أم لا؟

البحث عن الجهة الأُولى:

وربما يقال: باقتضاء الإطلاقات الواردة في أخبار التخيير لذلك، من أنّها كما تكون مطلقة بالنسبة إلى جميع موارد تعارض الخبرين ابتداءاً، كذلك مطلقة بالنسبة إلى الوقائع القادمة، وتثبت التخيير وظيفة للمتحيّر سواء كان ابتداءاً وقبل أخذ أحدهما حجّةً، أو استمراراً وبعد الأخذ كذلك، فلو كانت قضيّة الإطلاقات

هكذا فكون التخيير استمراريّاً في غاية الوضوح، بلا فرق بين كونه تخييراً في المسألة الأُصوليّة أو المسألة الفقهيّة.

فإن قيل: إنّ ظهور الروايات المذكورة إنّما هو في حقّ من لم يأخذ بأحد الدليلين حجّة ابتداءاً، بمعنى أنّها ظاهرة في كون التخيير وظيفة للمتحيّر الابتدائي لا الاستمراري، وكون الموضوع للتخيير المذكور هو التخيير ابتداءاً لا استدامة.

قلنا: مع قطع النظر عن استحالته وعدم إمكان رفع كلّ حكم موضوع نفسه وإلّا ليلزم الخلف المحال، لا أقلّ فيه من عدم ظهور للروايات في المعنى المذكور قطعاً، ولذا يتمسّك لإثبات ابتدائيّة التخيير دون استداميّته بعدم إطلاق للمطلقات المذكورة، وممّا يمنع كونها في مقام البيان من هذه الجهة، بل تثبت الوظيفة التخييريّة على إجمالها ولو بدويّة، وتؤخذ بها من باب القدر المتيقّن من تلك الإطلاقات، ونتيجة ذلك عدم إطلاق في كلتا المسألتين من الأُصوليّة والفقهيّة.

أقول: لا يخفى أنّه لو قلنا بورود إطلاقات في أخبار التخيير، لزم منه التفصيل في المسألة وكون التخيير ابتدائيّاً إن كان هو في المسألة الأُصوليّة، واستمراريّاً إن كان في المسألة الفقهيّة، ولكن هذا ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ ليس من جهة ورود إطلاقات في المسألة إن كان التخيير تخييراً في المسألة الفرعيّة، وعدم ورودها إن كان في المسألة الأُصوليّة، بل التحقيق يقضي بأنّ هذا هو مقتضى الإطلاقات في كلتا المسألتين.

بيان ذلك: أنّ الشاكّ المتحيّر المتردّد بين الخبرين المتعارضين المتكافئين يحتاج إلى وظيفة مجعولة له حتّى يخرج عن التحيّر والتردّد، فإن كان متحيّراً في المسألة الفقهيّة وحكم الواقعة العمليّة له، فحيث أنّ النظر حينئذٍ إلى عمله وتكرّر

الواقعة المتحيّر فيها، وليس هو متحيّراً بالنسبة إلى الواقعة الأُولى فقط، بل متحيّر بالنسبة إلى جميع الوقائع الآتية المتكرّرة، وكلّ واقعة من تلك الوقائع الأربع محكومة بحكم جزئي منحلّ من الحكم الكلّي المنشأ في القضيّة الحقيقيّة، المنشأة على تقدير تحقّق الموضوع خارجاً، فلابدّ للشارع أن يعالج تحيّره في جميع تلك الوقائع، من جهة أنّه يحتاج إلى رفع تحيّره، ولذا ينشأ الشارع القضيّة بنحو القضيّة الحقيقيّة حتّى تشمل جميع الوقائع المتكرّرة الآتية بالنسبة إلى كلّ شخص.

وبناءاً على هذا، فحيث أنّ الشخص يحتاج إلى المعرفة بحكم جميع الوقائع، ويسأل عن علاج تحيّره وتردّده في جميع الوقائع، ونرى أنّ الإمام عليه السلام يُجيبه بقوله: (إذاً فتخيّر) بقول مطلق، فقضيّة إطلاقه تقضي بكونه وظيفة مجعولة في جميع الوقائع، ولو كانت الواقعة محكومة بخصوص هذا الحكم التخييري، وكان حكم الوقائع التي بعدها حكماً معيّناً، لكان عليه بيانه، وحيث اكتفى الشارع بإطلاقه مع كونه في مقام البيان من هذه الجهة، فلابدّ من التمسّك بإطلاقه، والحكم بأنّ التخيير وظيفة مجعولة في جميع الوقائع العمليّة بالنسبة إلى المجتهد والمقلّد.

هذا كلّه إذا لم يكن التخيير في المسألة الأُصوليّة.

وأمّا إذا كان التخيير في المسألة الأُصوليّة: فلا فرق فيها مع سابقتها، من جهة أنّ المتحيّر محتاج إلى الوظيفة الرافعة لتحيّره عند العمل، ولكن في المسألة السابقة كانت الوقائع كثيرة، والشخص محتاج إلى الوظيفة المجعولة في جميع تلك الوقائع، وهذا بخلاف المقام؛ حيث أنّ التحيّر بالنسبة إلى الحكم والوظيفة المجعولة كليّاً مع قطع النظر عن تطبيق العمل الخارجي على ما كلّف به، فهو محتاج إلى رفع تحيّره في هذه المرحلة، وهذه الواقعة المعيّنة التي يكون العمل

فيها على عهدة المجتهد المستنبط، وهي بحسب الجري الطبيعي وسير اجتهاد المجتهدين قضيّة واحدة وواقعة فاردة، وبعد ذلك يتّضح الوظيفة الكلّية من أنّها وجوب صلاة الظهر مثلاً أو الجمعة، فيعمل على مقتضاها، وبحسب العادات والسير العملي لا يجتهد المجتهد ولا يستنبط الحكم الشرعي الكلّي عند كلّ واقعة خارجيّة، بأن يفرض إحرازه السابق كلا إحراز، ويجدّد الاجتهاد والاستنباط، فكما أنّه بالنسبة إلى العلم الوجداني يكون الأمر هكذا، إذا علم الشخص بحكم الواقعة فيشتغل بالعمل، ولا يحاول تحصيل العلم ثانياً، بل يكتفي بالإحراز الأوّل، كذلك في الإحراز والعلم التعبّدي، فالتحيّر والتردّد بالنسبة إلى الوظيفة المجعولة في المسألة الأُصوليّة، في الحقيقة تحيّر وتردّد في الواقعة الواحدة، ويحتاج الشخص إلى رفع تحيّره كذلك، وبعد ذلك يتّضح الأمر ولا يحتاج إلى الإحراز الثانوي، فإذا كان حكم الوقائع اللاحقة غير هذا، فلابدّ للمولى من بيانه، في حين نرى أنّ الشارع أطلق القول وحكم بالتخيير مطلقاً، فالإطلاق قاض بأنّ الإحراز الأوّل إحراز في جميع الوقائع.

وقد اتّضح ممّا ذكرنا أنّ التفصيل بين المسألتين، هو مقتضى الإطلاقات الواردة، ولا بدع أن يستدعي الإطلاق في مقامٍ التوسعة والتكثير، وفي مقامٍ آخر التضييق والتقليل بعكس السابق، إذ السرّ في ذلك هو أنّ كلّ ما يحتاج ثبوته واعتباره إلى البيان، إذا كان المولى في مقام البيان، ولم يبيّنه وأطلق القول فيه، فهو غير ثابت في المراد، ولا يكون معتبراً في المقصود، كما أنّ قضيّة الإطلاق ومقدّمات الحكمة تقضي بحمل الأمر على الوجوب التعييني وعدم التخييري، إذا احتملنا أنّ الواجب حينئذٍ يكون عِدْلاً لفرد آخر للواجب، فيكون الوجوب

تخييريّاً، ولكنّه حيث يحتاج إلى البيان ولم يبيّنه المولى فيبني على عدمه.

أقول: لا يخفى عليك أنّنا لا ندّعي استحالة كون التخيير ابتدائيّاً في المسألة الفرعيّة، واستمراريّاً في المسألة الأُصوليّة، بل يمكن ذلك بلا إشكال ولا إيراد، إذ يمكن للشارع كما يجعل الوظيفة التخييريّة ـ أي التخيير الظاهري بين الفعلين ـ إذا كان الحكم التكليفي متعلّقاً بأمرين مغايرين، والتخيير الظاهري بين الفعل والترك الذي بمعنى الإباحة الظاهريّة في مقام التحيّر والتردّد في الحكم الفرعي استدامة وفي جميع الوقائع، كذلك يمكن أن يجعل التخيير الظاهري والإباحة الظاهريّة في المرتبة الأُولى من العمل، وفي الوقائع اللاحقة، ويجعل له الوظيفة التعيينيّة، وكذلك بعكس هذا في المسألة الأُصوليّة.

ولكن ما ذكرنا سابقاً هو مقتضى الإطلاقات الواردة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ التخيير ابتدائي بمقتضى الإطلاق، إذا كان في المسألة الأُصوليّة، واستمراري بمقتضاه أيضاً إذا كان في المسألة الفقهيّة الفرعيّة.

وما ذكرنا من كون التخيير استمراريّاً إذا كانت المسألة مسألة الفرعيّة الفقهيّة إنّما ذلك مماشاة مع المشهور من الأصحاب قدّس الله أسرارهم، والتنزّل إلى إمكان أن يكون التخيير في تلك المسألة، وقلنا بأنّ الوظيفة التخييريّة في المقام في المسألة الأُصوليّة بمقتضى ظهور المطلقات الواردة في الأخبار، وإلّا فمع قطع النظر عن ذلك لا محصّل لفرض التخيير في المسألة الفقهيّة أصلاً، فيما لو كان تعارض الخبرين بالنسبة إلى الأحكام التكليفيّة.

نعم كان الأمر على ما ذكر، ولكن لم تكن الموارد مقصورة بها، بل تحقّق التكافؤ بين الخبرين في الأحكام الوضعيّة، فلا معنى للتخيير بين ترتيب الآثار

على العقد الفارسي وعدم ترتيبها، وبين جواز الاستمتاعات وحرمتها على فرض الشكّ في صحّة عقد النكاح وأمثال ذلك.

ومع التأمّل في ما ذكرنا من عدم جريان التخيير في الأحكام الوضعيّة، يظهر أنّ اللّازم لا محالة هو التخيير في المسألة الأُصوليّة فقط.

وبما ذكرناه في المقام ينبغي توضيح القول بالتفصيل والفرق بين المسألتين من جهة ابتدائيّة التخيير واستداميّته.

قال الميرزا النائينيﷺ: إنّ أدلّة اعتبار الحجّة لا تشمل المتعارضين، وبعد التخيير والأخذ بأحدهما يصبح المختار هو الحجّة، ويبقى الآخر بلا حجّية لا محالة.

وفيه: مع قطع النظر عن فساد المبنى، يمكن أن يقال بأنّ الحجّية لأحدهما بعد الأخذ به:

إن كانت من جهة كشف ثبوتها له من أوّل الأمر بحكم العقل، فهو خلف ويناقض مع المبنى.

وإن كان من جهة إثبات أدلّة الحجّية الحجّية التخييريّة له، فهو أيضاً محال، وقد اعترف ﷺ في المقام بعدم إمكان إثبات الحجّية التعيينيّة بالنسبة إلى غير موارد التعارض، والحجّية التخييريّة ثابتة بالنسبة إلى تلك الموارد بسبب أدلّة الاعتبار، ولا يمكن تكفّلها لذلك أصلاً، للزوم استعمال اللّفظ في أكثر من معنى واحد.

وإن كانت تلك الحجّية لأحدهما منشأةً بعد الاختيار، فهو تصويب باطل.

فالاستدلال المذكور قاصر من جميع الجهات، وإن كان المدّعى المستدلّ عليه صحيحاً بالبيان السابق.

وقد ظهر لك أثر كون كلّ من المسألتين بالنسبة إلى اعتبار ابتدائيّة التخيير أو استمراريّته، وأنّه لو كان التخيير المذكور تخييراً في المسألة الأُصوليّة، فهو تخيير ابتدائي بمقتضى الإطلاقات، وبالتمسّك بتلك الأدلّة الاجتهاديّة لا يبقى للمكلّف شكّ وتحيّر لكي يحتاج إلى دليل آخر أو أصل عملي، إلّا أن يهدم الشرع ذلك الإحراز الواصلي السابق، ويلحظه كلا إحراز لاحقاً، ويأتي بوظيفة جديدة وإحراز جديد، وأنّه لو كان التخيير المذكور تخييراً في المسألة الفقهيّة، فهو تخيير استمراري بمقتضى تلك الإطلاقات المشار إليها، وهي أيضاً بمقتضى الإطلاق يعيّن الوظيفة بالنسبة إلى جميع الوقائع اللاحقة، ولا يدع شكّاً وتحيّراً لاحقاً حتّى يحتاج إلى دليل آخر أو أصل عملي.

وبهذا الكلام انقدح أنّه لو أحرزنا حكم الشارع بالتخيير عند تكافؤ المخبرين، وكون التخيير هو الحكم الثابت في المسألتين الأُصوليّة أو الفقهيّة، فلا يكون لنا شكّ في ظرف البقاء حتّى نحتاج إلى الاستصحاب.

نعم، يبقى الكلام في صورة عدم إحراز المسألتين في المقام، بأن لا ندري أنّ التخيير المجعول من الشارع مختصٌّ بالمسألة الأُصوليّة أو الفقهيّة، بأن يكون منشأ الشكّ هو عدم إحراز خصوصيّة إحدى المسألتين، ولذا نشكّ في بقاء التخيير الكلّي من جهة بقاء الفرد الطويل البقاء، أو زوال الفرد القصير الاقتضاء، أمّا قضيّة الإفتاء بأيّ التخييرين فهو وإن كان من دوران الأمر بين المحذورين، ولكنّه يمكن الاحتياط بالتوقّف عن الإفتاء مطلقاً.

وأمّا بالنسبة إلى مقام العمل، فيحتاط أيضاً بأخذ مؤدّى أحد الخبرين، لاتّفاق كلّ من التخييرين على هذا الحدّ والجري على ذلك المختار لاحقاً.

❊❊❊

البحث عن الخبرين المتعارضين المتفاضلين

ويقع الكلام فيه من خلال عدّة أُمور:

الأمر الأوّل: هل يكون مقتضى حكم العقل المستقلّ من جهة توهّم وجوب ترجيح الراجح على المرجوح وجوب الترجيح أم لا؟

أقول: لا يخفى أنّه لو لم تكن الأخبار قاضية بالتخيير عند فقد المرجّح، ومتكفّلة لبيان الوظيفة الثانويّة والأصل الثانوي عند تعارض الخبرين، لكان العقل حاكماً بالتساقط، وعدم وجوب الأخذ بمؤدّى أحد الخبرين بخصوصه، ولو كان أحدهما ذا مزيّة أيضاً.

أمّا بناءاً على الطريقيّة: فواضح، من جهة أنّ حجّية الخبر من جهة إفادة الظنّ نوعيّاً بالواقع، بلا فرق بين جهاته الثلاثة من الصدور والدلالة ووجه الصدور، إذ لا إشكال في بناء العقلاء على حجّية الدليل المتكفّل لإصلاح الجهة الأُولى والثانية، من جهة إفادة الظنّ نوعيّاً، وفي الثالثة لو لم يكن كذلك، فلا أقلّ من انعقاد التعبّد عليها كذلك.

وبالجملة: إن كان الأمر على هذا ـ أي ثبوت الحجّية من جهة إفادة الخبر الظنّ ولو نوعيّاً ـ فهي محفوظة في كلا المتعارضين، بلا فرق بين المتكافئين والمتفاضلين. نعم، لو كان المعتبر في الحجّية هي إفادة الظنّ الفعلي الشخصي، فتكون الحجّية حينئذٍ مقتصرة على الراجح ذي التفاضل منهما على الآخر، ولكنّه ليس الأمر كذلك قطعاً، لأنّه لا يرى العقل في الحكم بالتساقط عند تكافؤ الخبرين الفرق بين المتكافئين والمتفاضلين، ويرى التفاضل والرجحان حينئذٍ كالعدم وبلا أثر.

وأمّا بناءاً على السببيّة: أيضاً كذلك، غاية الأمر ربما يتوهّم البعض ترجيح

ذي المزيّة علىٰ غيره من جهة قياس المقام بباب التزاحم، حيث حكم العقل المستقلّ في ذلك الباب بوجوب ترجيح أحد المتزاحمين إذا كان ذا أهمّية ومزيّة ملاكيّة على الآخر.

ولكنّه توهّم فاسد، إذ مع فساد أصل المبنى، وعدم كون المقام من المتزاحمين بشيء أصلاً، ومع التنزّل عن ذلك والتسليم بالسببيّة، وكون المقام من باب التزاحم، فلا يحكم العقل بترجيح ذي المزيّة حينئذٍ، إذ الترجيح في باب التزاحم لابدّ وأن يكون من جهة أهمّية أحد متعلّقي التكليفين من حيث الملاك والمناط، وليس الأثر في المتفاضلين المذكورين كذلك، إذ لا سبيل لترجيح مصلحة مؤدّى أحد الخبرين على مصلحة الآخر، أو ترجيح المصلحة السلوكيّة لأحدهما على الآخر، إلّا شاذّاً نادراً ملحقاً بالعدم، ولا يوجب ذلك ضرب قاعدة كلّية، أمّا سائر المرجّحات الموجودة لا ربط لها بالملاك والمناط للتكليف، وليست هي داخلة في الجامع الملاكي، حتّى يؤيّد ويوجب أهمّية الطرف الذي توافق معه، ولذا يجب التفريق بين مرجّحات باب التزاحم ومرجّحات باب التعارض، إذ الأُولى مرجّحة بالنسبة إلى ملاك الحكم، وموجبة لتقدّم أحدهما على الآخر، والثاني مرجّحة لطريقيّة أحد الطريقين، وقربه إلى الواقع وأقربيّته إليه من الآخر.

فظهر ممّا ذكرنا عدم الفرق في حكم العقل بتساوي المتفاضلين، مع قطع النظر عن التعبّد بدليل شرعي بين الطريقيّة والسببيّة الباطلة والصحيحة.

وأمّا إذا كان النظر إلى أخبار الترجيح، وقلنا بوجوبه أيضاً، فهل يحكم العقل حينئذٍ ـ مع قطع النظر عن أخذ وجوب الترجيح بالمزيّة الحاصلة لأحد الخبرين

عن أخبار العلاج ـ بوجوب ترجيح ذلك الطرف الذي حصلت له المزيّة أم لا؟

والجواب: هو أنّ الحكم العقلي دائماً حكم لولائي مشروط بعدم وصول دليل من الشرع على خلافه، وإذا ورد التخيير من الشرع بين الخبرين المتكافئين، يرفع اليد عن مقتضى حكمه في السابق ويتبع الدليل الشرعي، ويحكم بالتخيير في المتكافئين اللّذين لا يكون لأحدهما مزيّة على الآخر.

وأمّا في المتفاضلين اللّذين لا يكون حالهما كذلك، فيحكم العقل بوجوب ترجيح ذي المزيّة، لأنّه يشكّ في المقام في أنّ عموم التخيير الملقى من الشارع هل هو مخصوص بالمتكافئين، أم يشمل المتفاضلين المذكورين، ومع الشكّ المذكور لا محالة يقطع بحجّية ذي المزيّة، إمّا لتعيّنه بالمعذريّة والمنجّزية، أو لكونه فرداً من الفردين التخييرين، ويشكّ في حجّية الآخر لا محالة، ونفس الشكّ فيها كاف للحكم بعدم الحجّية بمقتضى الأصل، ولا حاجة إلى التعرّض بوجوه أُخر من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وتعيّن الأوّل دون الثاني، أو غيره من سائر الوجوه، هذا.

وفيه: لا يخفى ما في هذا الكلام، إذ أنّه تامّ فيما لا يكون لأدلّة التخيير إطلاق وشمول بحيث يشمل مورد المتفاضلين أيضاً، كما إذا كان الدليل على التخيير بين الخبرين المتعارضين لبّياً كالإجماع أو لفظيّاً لا إطلاق فيه من جهة مقارنته مع المقيّد المتّصل الذي يصلح لكونه بياناً له، فإذا كان الأمر كذلك، فواضح أنّ المقدار المتيقّن من الحكم بالتخيير، هو موارد الخبرين المتكافئين، ولا محالة تكون مشموليّة مورد المتفاضلين للحكم المذكور مشكوكة، ويتطرّق الكلام السابق فيه بأسره.

ولكن إذا كان في المقام إطلاقات دالّة على التخيير بحيث يثبت التخيير في جميع موارد تعارض الخبرين ولو كانا متفاضلين، فلا مجال للكلام المذكور؛ لأنّ الإطلاقات المشار إليها تقضي بحجّية كلا الخبرين على حدٍّ سواء، ويصبحان مقطوعيّ الحجّية بالتعبّد، ويحكم العقل بالتخيير بينهما أيضاً من جهة حجّية كلّ منهما.

وبالجملة: إن استفدنا من أخبار العلاج وجوب الترجيح بالمزيّة المتحقّقة، فلا محالة تقيّد تلك الأخبار إطلاقات التخيير، ويتعيّن الطرف الذي له المزيّة، وإن لم نستفد وجوبه ـ ولو كان مستحبّاً ـ فتلك الإطلاقات باقية على حالها، فيكون الأمر في الحقيقة بعكس ما ذكر سابقاً، وتعيّن الطرف الذي له المزيّة يحتاج إلى المؤونة التعبّدية الزائدة دون العكس.

نعم، يقع الكلام في ثبوت مثل تلك الإطلاقات، ولا إشكال في ذلك أيضاً كما يظهر بأدنى مراجعة إلى الأخبار العلاجيّة، فإنّ فيها روايات قد تعيّن للسائل المتحيّر بين الخبرين المتعارضين التخيير ابتداءاً بقول مطلق، بلا تعرّض فيها إلى ترجيح أحدهما على الآخر بالمرجّحات، ولا ينافي ذلك مع ورود التخيير أيضاً في بعض الروايات مع ذكر المرجّحات قبله فيها، كما في المقبولة والمرفوعة؛ لأنّها مقيّدات منفصلة غير مانعة عن انعقاد أصل الظهور في الإطلاق في هذه الروايات المطلقة، غاية الأمر تمنع عن حجّيتها ودلالتها على المراد، لو ثبتت المقيّدات المذكورة من دون أن ينهدم إطلاق المطلقات، هذا.

الأمر الثاني: في وجوب الترجيح، وأنّه هل يكون بحسب الأدلّة حاكم على تلك المطلقات المقتضية للتخيير مطلقاً أم لا؟

وبعبارة أُخرىٰ: هل الترجيح بالمرجّحات الموجودة في أحد الخبرين والروايتين واجب أم لا.

أقول: لا يخفى عدم انعقاد إجماع على وجوب الترجيح المشار إليه، مع خلاف مثل الكليني﵀ من المتقدّمين، والسيّد صدر الدِّين صاحب «شرح الوافية» والمحقّق الخراساني﵀ من متأخّري المتأخّرين، فاللّازم هو ملاحظة أخبار الترجيح.

أمّا المحقّق الخراساني فقد ذكر ما خلاصته أوّلاً: منع عن استفادة وجوب الترجيح من تلك الأخبار، وأيّد دعواه بوجوه مذكورة في «الكفاية» من أنّ أجمع خبر للمزايا المنصوصة والمرجّحات المذكورة في الأخبار هي المقبولة والمرفوعة مع اختلافهما وضعف سند المرفوعة جدّاً، وقوّة احتمال اختصاص الترجيح بالمقبولة بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة، كما هو موردهما، ورفع الخصومة والمنازعة بين المتخاصمين لا يكاد يكون إلّا بالترجيح، ولذا أمر﵇ بإرجاء الواقعة إلى لقائه﵇ في صورة تساويهما. وبناءاً عليه لا وجه للتعدّي من ذلك المورد إلى غيره.

وثانياً: لو تنزّلنا وقلنا بظهور الروايتين في وجوب الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا الذي لا نتمكّن من لقاء الإمام﵇ بهما، لقصور المرفوعة سنداً، وقصور المقبولة دلالةً، لاختصاصها بزمان التمكّن من لقائه، هذا.

وثالثاً: مع أنّ تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب، عن سؤال حكم المتعارضين، من دون تفصيل بين كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندرة كونهما

متساويين من جميع الجهات بعيدٌ، فلابدّ إمّا من اختصاص وجوب الترجيح بمورد الحكومة، أو الحمل على الاستحباب، كما يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دلّ على الترجيح من الأخبار.

ويمكن حمل سائر الأخبار الأُخر الواردة في الترجيح، على كونها بصدد تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، لا ترجيح الحجّة على الحجّة.

هذا هو محصّل كلامه.

أقول: في موارد من كلماته نظرات بيّنة[1]:

أمّا ما قاله في صدر كلامه: (من أنّ رفع المنازعة وفصل الخصومة بين المتخاصمين، لا يكاد يكون إلّا بالترجيح) حيث يظهر من كلامه هذا عدم إمكان التخيير والإرجاع إليه.

ففيه: أنّه يصحّ كلامه لو كان قاصداً إمكان التخيير ولزوم الترجيح في المسألة الفقهيّة الفرعيّة. إذ لا يحصل الغرض ولا يرتفع النزاع إلّا بالترجيح؛ لأنّ إعطاء التخيير بيد المتخاصمين مناف مع رفع المنازعة والمخاصمة.

أمّا إن أُريد منه في المسألة الأُصوليّة، فلا معنى لعدم إمكان التخيير ولزوم الترجيح أصلاً؛ لأنّ النزاع والمخاصمة ترتفعان بالأخذ بالوظيفة المقرّرة من

---

(١) وغير خفيّ أنّ وجوب الترجيح أمرٌ متواتر مستفاد من خصوص الروايات الواردة في المقام، وليس الأمر منحصراً بالمقبولة حتّى يحتمل وجوب الترجيح من خصوص باب القضاء ورفع الخصومة، بل الأخبار جميعها دالّة على قضيّة وجوب الترجيح، مضافاً إلى انعقاد السيرة وإطلاق الفتاوى بالنسبة إليه أمرٌ مستفيض متواتر. نعم، يقع الكلام في المرجّحات وكيفيّة الترجيح.

الشرع، فكما يعيّن الشارع الوظيفة تارةً بالترجيح، كذلك يعيّنها مرّة أُخرى بالتخيير بين الحجّتين، وأيّة حجّة كانت مأخوذة من باب الوظيفة، فهي الحاكمة بين المتخاصمين، ويتّضح ذلك بالتعرّض لفقه الرواية:

فنقول: صدر الرواية وإن كان ظاهراً في صورة المنازعة والمخاصمة، ولكنّه مطلق بالنسبة إلى الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، فيمكن أن يكون المنازعة بين الرجلين من الأصحاب في دين أو ميراث، إمّا من جهة الأُمور الخارجيّة كما في أغلب موارد النزاع، أو من جهة الاختلاف في أصل الحكم الشرعي، كما لو تنازع الرجلان في أنّ الكتب الموروثة من الأب هل هي من الحبوة أم لا؟ ولذا يتنازعان في ميراثه، وعليه فإنّ قوله عليه السلام بعد جواب قول السائل كيف يصنعان: (ينظران من كان منكم قد روى حديثنا... إلى آخره)، أيضاً مطلق بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، وكما أنّه عليه السلام يجعل الحكم المذكور بالنسبة إلى موارد الحكومة والمخاصمة في الشبهات الموضوعيّة حاكماً وناظراً على المترافعين، كذلك يجعله حاكماً في الشبهات الحكميّة، بمعنى أنّ ما اجتهده ذلك الراوي لأحاديثهم، والناظر في حلالهم وحرامهم، والعارف بأحكامهم، والحاكم من الإمام عليه السلام عليهم، هو حكم الله في حقّهم، ومعنى قوله عليه السلام: (فليرضوا به حكماً)؛ بمعنى تسليمهم على اجتهاده لحكم المسألة تعييناً أو اختياره لإحدى الروايتين المتعارضتين والحكم به، ووظيفة المترافعين هو الاتّباع عن حكمه واختياره.

ولا إشكال في احتياج المتنازعين إلى الحجّة في المسألة في مورد الشبهة الحكميّة، حيث جعل الإمام عليه السلام بمقتضى الرواية مختار الحاكم وظيفة لهم.

ويستفاد من الرواية وجوب الرجوع لأخذ الحجّة وكشف الواقع إلى

المجتهد، ولذا نستفيد منها في مسألة التقليد أيضاً، ونثبت وجوب التقليد واختيار الأعدل والأفقه والأصدق في الحديث، والأورع من الفقهاء، اتّكالاً على هذه الرواية كما سيجيء إليه الإشارة[1].

وبالجملة: إلى هذا المقام ثبت أنّ الرواية تدلّ على أنّ المرجع واحد، ويجب قبول قوله، سواء كان في الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة، أو في مقام القضاء أو غيره.

وبعد ذلك يفرض السائل أنّ الرجلين المتنازعين قد اختار كلّ واحد منهما رجلاً من الأصحاب في الرجوع إليه، من باب أخذ الوظيفة الجزئيّة، أو الفتوى الكلّية، ورضيا بأن يكونا الناظرين في حقّهما، بمعنى أنّه رضيا في أخذ الحجّة والفتوى عنهما في المسألة، سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، ففي هذه الحالة عيّن عليه الصلاة والسلام أحدهما مرجعاً وحاكماً في المسألة، سواء في الشبهات الموضوعيّة أو الحكميّة، أو في مقام أخذ الفتوى والتقليد.

وعليه فبمقتضى المرجّحات المذكورة يجب الحكم بوجوب التقليد من الأعلم في مسألة التقليد بهذه الصحيحة أيضاً كما مرّت الإشارة إليه آنفاً.

ومقتضى التأمّل في الرواية أنّه كما يجعل الإمام عليه الصلاة والسلام الوظيفة للمترافعين والمتخاصمين في أخذ الحكم والفتوى من الحاكم والمفتي، وتعيّن حاكميّة الحاكم الأعدل الأفقه في حقّهما عند الترافع، كذلك يجعل وظيفة لنفس الحاكمين المختارين من المترافعين، بأنّ عليهما أن ينظرا في مستند

---

(١) غير خفيّ أنّ المستفاد من هذه الرواية الشريفة قواعد كلّية في الفقه، ثابتة في محلّها غير ما ذكر، مثل حرمة الرجوع إلى الجبت والطاغوت، وحجّية قول الراوي، ووجوب الإتّباع، والقبول والأخذ بالرواية وحجّية فتوى المجتهد.

حكمهما، فما كان من روايتهم عنهم عليهم السلام في ذلك الذي حكما به المجمعُ عليه بين الأصحاب، وجب الأخذ به منهما أيضاً، ولذا نجد تغيير اسلوب كلامه، حيث يقول عليه السلام: (ينظر) بصيغة المجهول[1]. وقس على ما ذكرنا باقي الرواية أيضاً في آخر المرجّحات المذكورة فيها.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر عدم إرجاع الإمام المترافعين إلى الأخذ بالمرجّحات في مستند الحكمين اللّذين حكما به، وعند تساوي الحاكمين ـ من حيث الصفة ومستند الحكم ـ حكم بالتخيير في الأخذ بأحدهما، من حيث مرجعيّته، بمعنى صلاحيّة كلّ من الحاكمين لكونه مرجعاً لكليهما، وهما مجموعاً مخيّران في الرجوع بأحدهما والأخذ بقوله، وهذا التخيير الوارد في المقبولة لا ينافي مع مقام القضاء بشيء أصلاً؛ لأنّ النزاع يرتفع في الأخذ بإحدى الحجّتين والرجوع إلى أحد الحاكمين.

وقد ظهر لك من مطاوي الكلمات الماضية أنّه لو كانت الرواية مختصّة بمقام الترافع والمخاصمة، نستفيد منها أيضاً وجوب الترجيح عند تعارض الخبرين، بمقتضى شمول الإطلاق الوارد فيها للشبهات الحكميّة والموضوعيّة.

ولا يخفى أنّ اختصاص ظهور ذيل المقبولة؛ أعني قوله عليه السلام: (أرجه حتّى تلقى إمامك... إلى آخره) بزمان الحضور والتمكّن من حضور الإمام ولقائه، لا يوجب اختصاص الصدر بذلك الزمان أيضاً، حيث أنّ مفاد سائر الروايات الدالّة

---

(١) حتى يكون الكلام بمنزلة تأسيس قاعدة متقنة للعلاج في مثل هذه الموارد، سواء كانت في باب القضاء ورفع الخصومة والمنازعة، أو في باب الأخذ بإحدى الحجّتين عند التعارض والتكافؤ.

هو أنّ وجوب الترجيح مطلق بالنسبة إلى احتمالي الحضور الغيبة، وغير خفي أنّ إيراد مثل هذه المطلقات في مقام الحاجة والعمل مع التعرّض بزمان الحضور ولقاء الإمام ينافي مع هذا التقييد، فلابد من جعل هذه الحقيقة مخصوصة بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه الصلاة والسلام، وصرف النظر عنه في زمان الغيبة وعدم التمكّن من لقائه عليه السلام، هذا مع أنّ استفادة هذه الحقيقة بقول مطلق من نصوص المقام أيضاً ممنوعة، حيث أنّه قال الإمام عليه السلام ما مضمونه:

إذا شككت في الأوليين من الرباعيّة قبل إكمال السجدتين فأعد الصلاة، وإذا شككت في الثنائيّة والثلاثيّة فالصلاة باطلة وأعدها، وإذا شككت في الرباعيّة بين الركعة الثالثة والرابعة فابن على الأربع واحتط بركعة الاحتياط وتصحّ صلاتك، وإذا شككت بين الركعة الواحدة والثالثة أو الواحدة والخامسة مثلاً وأمثال ذلك فارجع إلينا حتّى نبيّن لك حكمه، فهل يتوهّم في المقام اختصاص جميع الرواية من ساقها إلى صدرها بزمان الحضور، وأنّ التكليف هو الرجوع إلى الإمام، أم تختصّ الفقرة الأخيرة بهذا الحكم، فلو كانت المرفوعة ضعيفة السند وساقطة، إلّا أنّ المقبولة هي المقبولة وليس في دلالتها ضعف من جهة اختصاصها بخصوص باب القضاء، وإن كان مورد السؤال من ذلك الباب. ومن أنّ الاختصاص بزمان الحضور من جهة ظهور الذيل وهو لا يعطي جميع الرواية ظهوراً في ذلك أصلاً.

هذا، ولا ينبغي أن يخفى أنّ المفروض في أخبار الترجيح هو حجّية كلا الخبرين، ووجوب العمل بكلّ منهما لو لم يمنع عنه شمول دليل التعبّد للآخر أيضاً، وإنّما المانع عن العمل بكلّ منهما هو وجوب التعبّد بالآخر، فلا يصحّ ولا مجال

لجعل موافقة الكتاب ومخالفة العامّة لتمييز الحجّة عن اللّاحجّة كما في «الكفاية».

وأيضاً: إنّ إطلاقات التخيير وأخبار الترجيح ليست بمثابة يستبعد تقييد تلك الإطلاقات، إذ لو كانت المطلقات كثيرة متوافرة، وكانت المقيّدات في غاية القلّة، لكان الأمر كما ذكر، ولكنّه ليس كذلك، بل كما أنّ المطلقات القاضية بالتخيير معدودة قليلة، كذلك المقيّدات متعدّدة بعددها أو أكثر، مع أنّ بعض تلك الإطلاقات متّصلة بتلك المرجّحات مثل المرفوعة، فلا استبعاد في تقييد تلك الإطلاقات كما في «الكفاية» أيضاً[1].

وحيث أنّ لسان أخبار الترجيح لوجوبه بالمرجّحات المذكورة واحد وليس فيها اختلاف من جهة التعبير والبيان، فنستفيد من المجموع وجوب الترجيح بلا إشكال، غاية الأمر لا نسلّم الترتيب بين تلك المرجّحات، بمعنى وجوب الأخذ بذي المزيّة مطلقاً، سواء كان الخبر الفاقد لها فاقداً لجميع المزايا والمرجّحات، أو كان فاقداً لتلك المزيّة التي يصاحبها زيادة على سائر المرجّحات الموجودة في الخبر الفاقد لها، وليس حال الأخبار العلاجيّة كحال أخبار الأذان والإقامة الواردة بألسنة مختلفة، حيث توجب اختلاف دلالتها على الوجوب والاستحباب، كما أنّ بعض تلك الأخبار يدلّ على استحباب الأذان والإقامة، وبعضها الآخر يدلّ على وجوبهما، وبعضها يدلّ على وجوب الإقامة على الرجال، وبعضها يدلّ على وجوبهما في الجهريّة دون الإخفاتيّة، وهذا الاختلاف الموجود في الأخبار أوجب اختلاف الفتاوى والأقوال.

---

(١) إذ أصل وجوب الترجيح من جميع الروايات أمرٌ متواتر مستفيض، فاختلاف ما جاء في الأخبار أولى بأن يكون دليلاً لعدم التوفيق بين المرجّحات، لا لعدم وجوب الترجيح، كما أفاده المحقّق صاحب الكفاية ﷺ.

وبالجملة: تحصّل ممّا ذكرنا وجوب الترجيح بين الخبرين المتعارضين، إذا كان أحدهما ذا مزيّة دون الآخر بمقتضى الأخبار الواردة.

الأمر الثالث: في أنّ المرجّحات المذكورة في الروايات هل الترتيب واجب بينها بمقتضى ترتيبها الذكري في الروايات أم لا؟

ذكرنا سابقاً أنّ مجرّد الترتيب الوارد في أخبار الترجيح، ليس إلّا ترتيب ذكري بلا ترتّب واقعي بينها أصلاً، بل التعرّض لها لمجرّد وجوب الترجيح بأيّ واحدٍ منها تحقّق عند التعارض، ولا بأس ببسط الكلام عنه حتّى يتّضح الحال.

فنقول: إنّ أخبار الترجيح كما ذكرنا سابقاً مختلفة من نواحي متعدّدة، من حيث ذكر المرجّحات وتعدادها، وتقديم بعض منها على الآخر وبالعكس والوظيفة المقرّرة عند عدم المرجّح وغير ذلك، فيجب الجمع بينها لا محالة، حتّى يرتفع الإشكال، قد ذكرنا أنّ الأخبار المطلقة القاضيّة بالتخيير، يجب تقييدها بعدم وجود المرجّحات بمقتضى ظهور روايات الترجيح في وجوب الترجيح، مع حمل وجوب التوقّف والإرجاء إلى لقاء الإمام إلى زمان الحضور دون الغيبة.

وأمّا الأخبار المتعرّضة في ضمنها للمرجّحات، فهي على أقسام:

منها: ما ذكر فيها مجرّد موافقة الكتاب، أو مخالفة العامّة، أو كلاهما معاً، وفي المقبولة والمرفوعة بأزيد ممّا ذكر من صفات الراوي وغيرها، والنسبة بين هذه الأخبار الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص المطلق، فيجب حمل الأخبار الأُول على الثانية، بمعنى أنّه كما يرجّح الخبر بموافقة الكتاب أو مخالفة العامّة، كذلك يرجّح بأعدليّة راويه أو أصدقيّته أو أفقهيّته، أو كونه مشهوراً بين الأصحاب روايةً وغير ذلك، فلا تعارض بين هذه الأخبار.

نعم، تعارض المقبولة ما رواه صاحب «الاحتجاج» بسنده عن سماعة بن مهران، قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يرد علينا حديثان، واحدٌ يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا؟

قال: لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسئل.

قلت: لابدّ أن نعمل بواحد منهما.

قال: خُذ بما خالف العامّة».

حيث أنّ الأمر بالتوقّف وعدم العمل بكلا الخبرين في هذه الرواية، مقدّم على الأخذ بما يخالف العامّة، بخلاف ما في المقبولة فإنّ الأمر بالإرجاء فيها منحصر بصورة فقد المرجّحات.

أقول: لا يخفى أنّ سند المرويّ في «الاحتجاج» ضعيف لا يُعتمد عليه عند تفرّده، ولذا لا يقاوم التعارض مع المقبولة. نعم، لا بأس بتأييدها وجوب الترجيح رأساً بين الخبرين.

بقي الكلام في علاج المقبولة والمرفوعة حيث أنّ الترجيح بالشهرة في المرفوعة، مقدّم على الترجيح بصفات الراوي، وفي المقبولة على العكس، وقد زاد في المقبولة على صفات الراوي الأفهقيّة والأورعيّة والترجيح بما خالف حكّام العامّة.

وقد حمل الشيخ رحمه الله صدر الرواية على باب التحاكم والمخاصمة، واحتمل أن تكون مرجّحات باب تعارض الخبرين مشرّعة من قوله عليه السلام: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا... إلى آخره)، وحمل ما قبله على باب المخاصمة، هذا.

وقال أيضاً[١]: بأنّ العمل بالمرفوعة يقتضي تقديم المقبولة عليها، بمقتضى كون المقبولة هي المشهورة بين الأصحاب دون المرفوعة، ولا إشكال في تقديمهم المشهور على الشاذّ النادر[٢]، ولكن الجمع لا يحتاج إلى كثير عناء.

ويرد عليه أوّلاً: بأنّه قد ذكر في المرفوعة أصدقيّة الراوي وأعدليّته، بعد الأخذ بالمشهور، وعلى أيّ لا يرتفع الإشكال عنه لكونه في المقبولة مقدّماً، وإن كانتا هما من مرجّحات باب التخاصم، فلا مجال لذكرها في المرفوعة.

وثانياً: تحقّق بناء الأصحاب على تقديم كلّ خبر مشهور في قبال الشاذّ النادر غير قطعيّ لنا، وما قيل من أنّهم يقدّمون الخبر المشهور روايته عنهم، يمكن حمله على صورة حصول الوثوق والاطمئنان على عدم صدور الخبر الشاذّ، أو وجوب الخلل فيه من بعض الجهات، فيوجب الشهرة حينئذٍ دخول المشهور تحت دليل الحجّية وخروج الآخر عن تحته، هذا.

ولكن كلّ ذلك لو نظرنا إلى وجوب الترتيب بين المرجّحات، ولكن ذكرنا أنّه ليس كذلك، بل يجب الترجيح بأيّ واحد من المرجّحات المتحقّقة، فإذا كان أحد الخبرين راجحاً ذا مزيّة على الآخر، فيجب تقديمه لا محالة، بلا فرق بين أن يكون لأحدهما مرجّح واحد في البين، ويكون الآخر فاقداً له، أو كان لأحدهما مرجّحاً زائداً على الآخر، هذا.

الأمر الرابع: مقتضى التأمّل الدقيق وإنصاف النظر، لزوم الاقتصار على المرجّحات المنصوصة في الروايات، وعدم جواز التعدّي إلى غيرها، ولا يحتاج إثبات ذلك إلى تطويل كلام في المقام، بل السرّ في ذلك أنّ مقتضى ما أشرنا إليه

---

(١) فيما ذكره أنّ الترتّب غير واجب بين المرجّحات المذكورة في الأخبار الواردة

(٢) مقدّماً للشهرة على سائر المرجّحات

سابقاً هو أنّ الحكم بالتخيير بين الخبرين ثابت بمقتضى الإطلاقات الواردة في الأخبار، وقد ذكرنا أنّ الأصل الثانوي بمقتضى الأخبار الواردة لعلاج المتعارضين، هو التخيير بين الخبرين على الإطلاق، إلّا في الموارد المنصوصة في الروايات، وفي غير تلك الموارد يكون تعيينيّة ذي المزيّة مشكوكة، والأصل في الترجيح مثل الأصل في أصل الحجّية هو عدم الحجّية للترجيح.

نعم، لولا قضيّة الإطلاقات المشار إليها الواردة في الأخبار، لكان اللّازم العمل بكلّ خبر ذي مزيّة، وتقديمه على الخبر الفاقد لها، ضرورة دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّية، وحكم العقل بوجوب اختيار الأوّل، وحيث أنّ وجوب العمل بأحد الخبرين، وعدم جواز إسقاطهما رأساً بناءاً على ذلك مستفاد من الدليل اللمّي، لزم الاقتصار على القدر المتيقّن منه، وهو كون الخبرين متكافئين من جميع الجهات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولكن الذي يهوّن الأمر ثبوت المطلقات المذكورة الحاكمة بالتخيير مطلقاً، والقدر المتيقّن من التقييدات الواردة عليها هي الموارد المنصوصة، فلا مجال للتعدّي منها إلى غيرها، لمخالفتها مع الإطلاقات المذكورة، وبالتمسّك بها ندفع احتمال التقييد فيها لاحقاً.

اللّهُمَّ إلّا أن يدّعى انصراف أدلّة التخيير إلى المتكافئين من جميع الجهات؛ أعني خلوّهما عن كلّ ما يقرّب صدور الخبر، أو إرادة مضمونه، أو كونه لبيان الحكم الواقعي، كما وقع هذا الوجه في كلام الشيخ الأجلّ ﷺ، وقد قال في المقام:

(إنّ التأمّل الصادق في أخبار التخيير، يقتضي بهذا الالتزام).

أقول: لا يخلو مراده من العبارة المذكورة:

أمّا أنّ الذي يظهر بالتأمّل المشار إليه موافقاً للدعوى، أنّ التخيير وظيفة للمتحيّر الشاكّ، وهو ظاهر في المتحيّر بين الخبرين المتكافئين من جميع الجهات، لعدم التحيّر بين الخبرين المتفاضلين، فكما لا تحيّر في موارد الجمع العرفي، حيث يجمع العرف بين الخبرين، كذلك لا تحيّر بين المتفاضلين بحكم العقل أو الشرع بوجوب الأخذ بذي المزيّة، هذا.

أو يدّعى تنقيح المناط في المرجّحات المنصوصة، وإدراك ملاك الترجيح فيها، ولذا يتعدّى منها إلى غيرها الموافق معها في وجه الترجيح.

وهذا الكلام في الحقيقة تنزّل عن الكلام الأوّل، وتسليم للإطلاقات الحاكمة بالتخيير. غاية الأمر يدّعى تقييدها بعنوان أشمل ممّا هو مذكور في المرجّحات؛ أعني ملاك تلك المرجّحات.

وقد أطال الشيخ﴿ الكلام لاستفادة هذا المعنى من بعض الفقرات الواردة في روايات الترجيح؛ أعني الأصدقيّة والأعدليّة المأخوذتين في المقبولة والمرفوعة بالنسبة إلى صفات الراوي، وقوله﴿: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)، وقوله﴿: (خُذ بما خالف العامّة فإنّ فيه الرّشاد)، وبعض العبارات الخارجة عن الروايات المذكورة مثل قوله﴿: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)، هذا.

أقول: الظاهر عدم وفاء كلماته﴿ بمراده، ولا مجال للتعدّي المذكور.

أمّا أوّلاً: فما ذكره﴿ من انصراف قضيّة أخبار التخيير إلى موارد التكافؤ بين الخبرين من جميع الجهات، غير مقبول، من جهة عدم إحراز ملاك الحجّية يقيناً حتّى نلاحظ أشديّته وأقوائيّته في أحد الخبرين، وترجيحه على الآخر.

نعم، لو كان الأمر كذلك، وأحرزنا الملاك، لكان الحقّ معه﴿ من جهة عدم

كون المتعارضين متكافئين إلّا في صورة التكافؤ من جميع الجهات، وتحيّر المكلّف المتردّد بين الخبرين مخصوصٌ بتلك الصورة، وفي غيرها يقدّم أحدهما على الآخر، غاية الأمر يكون التقديم تارةً بحكم العرف، وأُخرى بحكم العقل أو الشرع، كما يكون الأمر كذلك في نتيجة باب الانسداد، وبعد تسليم المقدّمات وعدم المناص، إلّا بما هو الأقرب إلى الواقع، فيقدّم كلّ ما هو الأقرب إلى الواقع، هذا.

ولكن في المقام ليس الأمر على هذا، لعدم إحراز ملاك الحجّية، حيث لا نعلم اعتبار الحجّية بشرط حصول الظنّ الفعلي منها، أو بشرط عدم الظنّ بخلافه، بل الخبر والأمارة بشرط اجتماع شرائط الحجّية حجّة مطلقاً، سواء كان الظنّ حاصلاً على وفقه، أو على خلافه، أو كان الاحتمال متساوي الطرفين.

وبعبارة أُخرى: ما هو الملحوظ في شرائط حجّية الخبر بأنحائه المختلفة: ـأعني الصدور وإرادة الظهور وجهة الصدورـ كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي، وهو حصول الظنّ النوعي منه على وفق الأُمور المذكورة، ولذا يكون المكلّف متحيّراً بين الخبرين المتفاضلين أيضاً من جهة اجتماع شرائط الحجّية فيهما، فما ذكره الشيخ الأجلّ﵀ من أنّ التحيّر موضوع للتخيير الوارد في الأخبار مسلّم. وأمّا عدم التخيير في المتفاضلين فغير مقبول، لعدم الفرق بين المتفاضلين والمتكافئين من ناحية تحيّر المكلّف، فادّعاء الانصراف إلى خصوص مورد المتكافئين في غير محلّه.

وأمّا استفادة المناط، وتنقيحه من إيراد الأصدقيّة والأوثقيّة في الرواية، فقد أشكل عليه المحقّق الخراساني﵀ بمنع استفادة الدعوى من جهة ذكر الأفقهيّة

والأورعيّة من صفات الراوي، اللّتين لا يحتمل الترجيح بهما إلّا تعبّداً، فلا يكون وجه الترجيح منحصراً في جهة الكشف وإرادة الواقع، وإلّا فلا يناسب ذكر مثل هذه المرجّحات.

ولكن يمكن أن نجيب دفاعاً عن الشيخ الشيخ: باحتمال حمل صدر المقبولة على الترجيح بين الحكمين، والصفتان المذكورتان مذكورتان في المقبولة صدرها، فيمكن أنّه اعتبرهمنا في باب الحكمين فقط دون تعارض الخبرين[1]، هذا.

مع أنّه لا يلزم حمل الأفقهيّة والأورعيّة على معاني غير مناسبة مع الأصدقيّة والأوثقيّة في جهة الطريقيّة وكشف الواقع، إذ كثيراً ما يتطرّق إلى الذهن تقديم قول الأفقه من جهة أنّه أعلم بمواقع الأخبار وفهم معانيها ونكاتها، وأقدر على نقلها بمعناها، بحيث لا يخلّ ولا يضرّ بالمقصود، وكذلك الأورع إذ من يتورّع ويتّقي عن كثير من الشبهات، يتورّع أيضاً في طريق نقل الخبر، ويترك الخبر المحتمل فيه لأقلّ شبهة[2]، فلذا يقوى احتمال صدور الخبر المنقول منه، لاحتمال إرادة مضمون ذلك الخبر، أو كونه لبيان الحكم الواقعي، فبهذه الجهة توافق الصفتان مع الأصدقيّة والأوثقيّة بالنسبة إلى الجهة الكامنة فيهما.

وعليه فالإنصاف يقضي بعدم صلاحيّة هذا الجواب عن دعوى الشيخ،

---

(١) وقد أفاد شيخنا العلّامة فيما مضى أنّ الروايات شاملة للشبهات الحكميّة والموضوعيّة الخارجيّة، فلا مجال لحملها إلى باب القضاء والشهادة.

(٢) ومقتضى ورعه وفقهه كونه لا ينقل الخبر إلّا بنفس الألفاظ التي سمعها من الإمام ولا ينقلها بمعناها.

ويبقى المراد على حاله بلا إشكال.

وأمّا استفادة المناط من قوله ﷺ: (فإنّ المجمع عليه لا ريب) فيه فقد أشكل عليه المحقّقان الخراساني والنائيني ﷺ، بإمكان أن يُراد من قوله: (ممّا لا ريب فيه) ما لا ريب فيه حقيقةً. غاية الأمر تارةً يكون معلوماً بالعلم الوجداني كذلك، وأُخرى مبالغة وتعبّداً من جهة التمسّك بأدلّة حجّية الأُصول الجارية في الجهات المختلفة من الرواية؛ أعني الصدور والدلالة ووجه الصدور، وإن كان المراد من العبارة هذا يوجب الشهرة المذكورة مثلاً، أن يطمئن بصدور الرواية، بحيث يصحّ أن يقال عرفاً إنّها ممّا لا ريب فيها، ولا بأس بالتعدّي منه إلى مثله ممّا يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور إلى آخر كلماتهما.

أقول: ولكن لا يخفى أنّ غاية هذا تسليم لمقال الشيخ الأجلّ ﷺ، والتعدّي إلى غير المنصوص، كونه تضييقاً في دائرة المرجّحات، ومنع التوسيع الذي يكون مراد الشيخ ﷺ، فلذا لا يصلح لمنع أصل التعدّي مطلقاً إلى غير المنصوص.

وأمّا استفادة التعدّي من قوله ﷺ: (فإنّ الرُّشد في خلافهم) فقد أشكل عليه المحقّق الخراساني ﷺ بأنّه يحتمل أن يكون الرشد في نفس المخالفة، لا من حيث الإصابة إلى الواقع، وصدور الرواية لبيان الحكم الواقعي، فلا يتعيّن الاحتمال حتّى يستفاد الملاك المراد.

وفيه: ولكنّك خبير بأنّ الإشكال في غاية الوهن، وظهور الرواية في عكس ذلك جزماً، بل السرّ في ذكر المرجّحات المذكورة في الرواية، الإشارة إلى حاجة المكلّف لإصلاح حال الرواية من الجهات الثلاثة، التي تكون المبتلى بها بعد فقد الإمام عليه الصلاة والسلام، وهو يعلم باحتياجهم لاحقاً إلى ما يرفع التحيّر من

الجهات الثلاثة[١]، ولذلك يلوح آثار الصدق من المقبولة بالنظر.

وبالجملة: الإنصاف يقضي بظهور الكلام فيما احتمله الشيخ، هذا.

وقد أشكل على الاستفادة المذكورة أيضاً المحقّق النائيني من جهة أُخرى، فقال ما خلاصته:

عدم انطباق التعليل على ضابط منصوص العلّة، لعدم صلاحيّة العلّة المذكورة لوقوعها كبرى كلّية، فإنّ ضابطة منصوص العلّة على ما بيّن في محلّه هي أن تكون العلّة بحيث يصحّ إلقائها بنحو الكبرى الكلّية في المكلّفين ابتداءاً، من دون ضمّ المورد إليها كما في قوله: (الخمر حرام لأنّه مسكر)، فإنّ في هذا المثال يصحّ أن يقال: (كلّ مسكر حرامٌ) بلا ذكر الخمر، كما هو الحال في التعليل الثاني؛ أعني قوله: (فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه) لصحّة[٢] أن يقال: خُذ بكلّ ما لا ريب فيه، بخلاف التعليل الواقع في المقام، لعدم صحّة أن يُقال: خذ بكلّ ما خالف العامّة، لتوافق كثير من أحكامنا الحقّة مع قولهم، فاللّازم حينئذٍ حمل التعليل على وجه الحكمة دون العلّة، فلا يجوز التعدّي عنها إلى غيرها.

وفيه: لا يخفى فساد دعواه فإنّ تعليل الإمام عليه الصلاة والسلام لم يكن لمجرّد المخالفة مع الإماميّة، ولو كان الأمر كذلك لكان الحقّ معه، ولكنّه علّل

---

(١) وليس الإمام عليه الصلاة والسلام في مقام بيان أنّ أيّ الخبرين موافق مع الواقع وأيّ منهما مخالف معه، بل في مقام علاج التعارض والتنافي، وفي مقام ترجيح أحد الخبرين على الآخر،فوضع لذلك قاعدة كلّية وهي لزوم الأخذ بما فيه الرشد والهداية والصواب.

(٢) هذا بناءاً على كون المراد من (لا ريب فيه) عدم الريب حقيقةً، بحيث يكون الشاذ المقابل له غير حجّة، وقد حمل المحقّق المذكور هذه الفقرة على هذا المعنى فيما مضى، ولذا استشهد به في المقام، وقد عرفت عدم صحّته آنفاً فلا حاجة إلى الإعادة.

تقديم الخبر المخالف لكون الرشد فيه لا لأنّه مخالف مع العامّة، وبناءاً عليه يصحّ أن يُقال خُذ بكلّ ما فيه الرشد، ولا يصحّ أن يقال: خُذ بكلّ ما خالف العامّة.

وهذا الجواب من المحقّق المذكور عجيبٌ ويعدّ كراً على ما مرّ منه.

وبالجملة: حيث آل الأمر إلى بيان ضابط منصوص العلّة، فلا بأس بالتعرّض لذكره حتّى يتّضح الأمر في المقام:

فنقول: المولى إذا أورد حكماً في كلامه في حقّ المكلّفين؛ فإمّا أن يصرّح في كلامه بعلّة ذلك الحكم أم لا، والثاني على قسمين:

إمّا لا يكون الكلام بحسب المتفاهم العرفي دالّاً على تلك العلّة، غاية الأمر تستفاد العلّة من السبر والتقسيم في الجهات المختلفة للموضوع، وتنحصر أخيراً في الجهة المعيّنة منه، كما يقال: إنّ الحرمة الثابتة للخمر ليست لكونها حمراء أو سائلة أو جسماً وغير ذلك، فلابدّ من أن تكون لجهة إسكارها، فنقول: إنّ الإسكار علّة لثبوت الحرمة في أيّ مورد كان، وهذا هو القدر المتيقّن من القياس الممنوع المحرّم في الشريعة، الذي إذا قيست السنّة به محقت كما جاء في الخبر، لأنّ غاية ما يستفاد من هذا السبر والتقسيم، هو القطع بدخالة الإسكار في الحرمة، وهو غير مفيد لإثبات الحرمة في غير مورد الخمر، لاحتياج ذلك إلى انحصار العلّية فيه، فإذا كان حال القطع بالدخالة هكذا فكيف عند الظنّ بها؟

وامّا أن يكون الكلام بحسب المتفاهم العرفي دالّاً على تلك العلّة، وهو الذي نعبّر بمفهوم الموافقة، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1]، وهذا مسلّم

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

ومتّبع، لكونه كالتصريح بالعلّية في نظر العرف، ولذا يصحّ أن يقال بأنّه منصوص العلّية، كما يصحّ أن يقال بأنّه مستنبط العلّية باللّحاظين المختلفين، من حيث عدم ذكره في الكلام يكون مستنبط العلّية، ومن حيث فهم العرف له قطعاً من الكلام يكون منصوص العلّية، هذا.

وأمّا الأوّل: أعني صورة التصريح بالعلّية فهو على أقسام:

فتارةً: يصرّح في الكلّي بالصغرى والكبرى والعلّية للحكم، كقوله: (الخمر مسكرٌ وكلّ مسكر حرام[1]، أو يقال: (الخمر حرام لأنّه مسكر، وكلّ مسكر حرام). وهذه الصورة لا إشكال في استفادة المناط منها قطعيّاً، لتصريحه بعلّة الحكم انحصاراً.

وأُخرى: يصرّح في المورد بالكبرى فقط، كأن يقول: (الخمر مسكر أو حرام وكلّ مسكر حرام)، فنستفيد العلّة المنصوصة من كلامه، وشمول الكبرى للمورد أيضاً من جهة لزوم الاستهجان لو لم تكن شاملة للمورد.

وثالثة: يصرّح بالصغرى فقط، كأن يقول: (الخمر مسكر)، وهذه هي الصورة المبحوث عنها في استفادة الملاك وعدمها، ودعوى تطرّق القياس فيها، أمّا القسمين الأوّلين فلا إشكال في عدم كونهما من القياس بشيء أصلاً. وأمّا هذه الصورة فالظاهر أنّها من أفراد القياس، لعدم كفاية مجرّد الصلاحيّة لجعلها كبرى كلّية، لاستفادة الملاك والمناط كما ذكره المحقّق المذكور، بل مضافاً إلى ذلك نحتاج إلى إحراز جعلها كذلك أيضاً، وإلّا فلا سبيل إلى استفادة العلّة والمناط منه.

---

(١) لأنّه مسكر أو لإسكاره.

فإذا عرفت ما ذكرنا فنقول:

إنّ استفادة الشيخ الأجلّ﵀ العلّة والمناط للترجيح في المقام، ليس على هذا النحو، حتّى يُشكل عليه بأنّ مجرّد الصلاحيّة لا يكفي لذلك؛ لأنّه معدود من أفراد القياس، بل على الطريق الثاني؛ أعني ما يكون الكلام بحسب الدلالة العرفيّة والمتفاهم العرفي دالاًّ على علّة الحكم، فاستفادته من جهة مفهوم الموافقة، لا تصريح العلّة في الكلام، والدليل على ذلك استفادة الملاك والمناط من الأصدقيّة والأوثقيّة، مع أنّهما ليستا تعليل للحكم حتّى تقعان كبرى كلّية.

ومن هنا ظهر لك أنّ الحقّ مع شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه، من وجوب الترجيح بين الخبرين، والتعدّي من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

ولو تنزّلنا وسلّمنا عدم وجوب التعدّي إلى سائر المرجّحات، حيث أنّ الحكم التخييري بمقتضى الإطلاقات ترخيصي بالنسبة إلى الأخذ بأيّ الخبرين، فأيّ مانع من الأخذ بالخبر الراجح مطلقاً من باب الاحتياط في المسألة الأُصوليّة، فنفتي في المسألة الأُصوليّة بالتخيير بين الخبرين، وفي مقام العمل بالخبرين نأخذ بالراجح احتياطاً، ونفتي على طبقه ولو كان نافياً للتكليف.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر فساد كلام الأخباريّين في تشنيعهم على الأُصوليّين، من أنّ المرجّحية كأصل الحجّية تحتاج إلى دليل قطعي، وإلّا يكون تشريعاً محرّماً، أو في معرض التشريع المحرّم، بناءاً على المعنيين الملحوظين في التشريع، وذلك من جهة أنّ الترجيح بالمرجّحات غير المنصوصة يكون ترجيحاً بالدليل القطعي بنظر الأُصوليّين قدّس الله أسرارهم، كما استفاده شيخنا الأجلّ بحسب مفهوم الموافقة أيضاً، فهذا ليس من الترجيح بغير دليل، وحاشا العلماء

المتّقين والصّلحاء المحقّقين أن يرتكبوا تشريعاً محرّماً، أو يقعوا في معرض التشريع المحرّم، وعدم استفادة الأخباري منها مناط الترجيح وملاكه غير مضرّ بالأُولى، والنزاع صغروي بلا خلاف في الكبرى.

وأمّا الفتوى بغير علم، فإن كان في المسألة الأُصوليّة، فهي على التخيير الذي يقول به الأخباري أيضاً، وإن كان بوجوب العمل بالخبر الراجح، فالأُصولي أيضاً لا يقول بذلك لعلمه على طبق الاحتياط دون الفتوى، وفي المسألة الفرعيّة أيضاً مستندة إلى الدليل والحجّة، فأيّ مورد يكون الفتوى بغير علم حتّى يشكل عليهم قدّس الله أسرارهم.

قال المحقّق الكلينيﷺ: إنّه يجب عند تعارض الأخبار الترجيح بينها بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، والأخذ بقول المشهور.

ولعلّ عدم تعرّضه لصفات الراوي من جهة حمله صدر المقبولة على مورد الحكمين، كما حمله الشيخ أيضاً على ذلك، وعدم تناوله للمرفوعة لفرض شذوذه، وعدم نقل أصحاب الجوامع لها.

وبالجملة: قالﷺ أوّلاً بوجوب الترجيح بالمرجّحات المذكورة آنفاً.

ثمّ قال في آخر كلامهﷺ: (ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: (بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم)، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّه لم يحكم بكون التخيير أحوط، حتّى يكون مخالفاً لما ذكرنا سابقاً، ويتوقّف توجيه كلامه إلى التصحيح والتأويل، بل كلامه من قبيل النشر واللّف المرتّب، فيكون مراده إنّا لا نجد شيئاً أحوط من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم، ولا أوسع من قبول ما وسع من الأمر فيه، هذا.

البحث عن حال الشهرة المذكورة في الأخبار

ويقتضي المقام أن نتعرّض لحال الشهرة في الجملة، فنقول:

إنّ الشهرة علىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل: الشهرة الروائيّة، والمراد منها الشهرة بالنسبة إلى نقل الرواية.

والثاني: الشهرة الاستنادية والعمليّة، والمراد منها الشهرة بالنسبة إلى الاستناد إلى الرواية والفتوى بمضمونها.

والثالث: الشهرة الفتوائيّة، والمراد منها الشهرة بالنسبة إلى الفتوى بمضمون الرواية من دون إحراز الاستناد إليها فيها.

ويقع البحث في كلّ من هذه الشهرات المتحقّقة، في جهتين:

الجهة الأُولى: هل يمكن ترجيح أحد الخبرين على الآخر بواحدة من هذه المشهورات عند التعارض.

الجهة الثانية: وهل تكون الشهرة المذكورة جابرة لضعف السند، أو موهنة لقوّته عند عدم التعارض بين الروايتين أم لا؟

أمّا الجهة الأُولى: فإنّه ينبغي أوّلاً البحث عن حكم كلّ واحد من هذه المشهورات الثلاث:

الشهرة الروائيّة: هي عبارة عن شهرة الرواية من حيث النقل، إمّا شفاهاً بكثرة نقلها في أفواه الرجال المحدّثين من أصحابنا، وإمّا تدويناً بذكر الرواية في مجاميعهم عند تدوينها.

ولا يخفى أنّ هذه الشهرة لابدّ من أن تلاحظ بالنسبة إلى القدماء من أصحابنا، الذين هم الأقربون إلى زمن المعصوم. وأمّا الشهرة بين المتأخّرين منهم فهي غير معتنى بها أصلاً، فمثل هذه الشهرة تكون مرجّحة لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر، لتقريبه صدور الخبر واقعاً، وإيجابها لعدم الريب في الرواية، وهي المشار إليها في أخبار الترجيح بقوله عليه السلام: (بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه).

وأمّا جبر السند أو ضعفه بسبب هذه الشهرة على وفق الخبر، أو على خلافه، فهو مبنيّ على أنّ حجّية الخبر تكون من باب حصول الوثوق والاطمئنان على مضمونه، أو تحقّق الظنّ الفعلي عليه، أو عدم حصول الوثوق أو الظنّ على خلافه، فلو كان الأمر على هذا يمكن أن توجب الشهرة المذكورة حصول الوثوق أو الظنّ الفعلي على طبق الخبر، فيوجب دخول ذلك الخبر تحت أدلّة الحجّية وتجبر ضعفها، وكذلك تمنع عن حصول الظنّ بصدور الرواية أو بمضمونها، فبالنتيجة توجب وهنها وخروجها عن تحت أدلّة الحجّية، وبناءاً على هذا المبنى ـ الغير المقبول ـ توجب الشهرة المذكورة جبر ضعف سند الخبر.

ولكن حيث قلنا في محلّه بعدم تقيّد حجّية الخبر بذلك، بل خبر العدل حجّة لو لم يكن مظنوناً، أو كان الظنّ على خلافه، فقيام الشهرة المذكورة لا يمنع عن شمول دليل الحجّية له، فهو باق على حاله من الضعف أو القوّة.

وأمّا الشهرة العلميّة: فهي عبارة عن الشهرة على العمل بالرواية، والاستناد والاعتماد عليها في مقام الفتوى، فمثل هذه الشهرة لا إشكال في الترجيح بها، بناءاً على التعدّي من المرجّحات المنصوصة بكلّ ما يوجب عدم الريب، ويقرّب

الرواية إلى الواقع بجهاتها الثلاثة المختلفة، إذ العمل على طبق الرواية المشهورة والاستناد إليها في مقام الفتوى، يوجب الظنّ القويّ بكونها المقدّمة في مقام التعارض بينها وبين غيرها، لكشفها عن صدور الرواية، فإذا كانت نادرة شاذّة فإنّ إرادة مضمونها واعتبارها صادرة لبيان الحكم الواقعي، تكشف الشهرة عن خلل في غير مورد الاستناد، ولو كان هو المشهور رواية بين الأصحاب، من جهة أنّه لو لم تضرّ هي بصدوره، تضرّ بدلالته أو صدوره لبيان الحكم الواقعي، هذا.

وأمّا جبر ضعف الرواية أو وهنها إذا كانت واحدة بلا تعارض بينها وبين غيرها بقيام الشهرة المذكورة، فهو أيضاً كذلك، بشرط تحقّق الشهرة المذكورة بين القدماء، أو بينهم وبين المتأخّرين، لأنّهم العبرة في حصول الوثوق والاطمئنان بصدور الرواية، أو إرادة مضمونها بالشهرة بينهم، لقربهم إلى الأئمّة، والعارفون حقّ المعرفة بحال الرواة وكيفيّة الروايات، وإطّلاعهم على الأُصول المتداولة بينهم، فإذا اعتمدوا على رواية ضعيفة السند في مقام الفتوى، نكشف بجلالة شأنهم وعلوّ قدرهم ومنزلتهم عن صدور الرواية المذكورة، وإرادة مضمونها، فتجبر الشهرة المشار إليها ضعف الرواية المنقولة.

وكذلك الحال فيما لو اعتمدوا على تلك الرواية المشار إليها، وأعرضوا عن رواية مشهورة بينهم في النقل، مع أنّ تلك الرواية بمسمع منهم ومرئى، فإنّ عملهم بها يكشف عن خلل وضعف في الرواية المذكورة ولو كان من جهة الدلالة أو جهة الصدور.

فتحصّل أنّ الاستناد والاعتماد من قدماء الأصحاب﵃ على رواية، كما

يكون مرجّحاً لأصل الخبرين عند التعارض بناءاً على التعدّي، كذلك يكون جابراً أو موهناً لضعف السند وقوّته.

نعم، يقع الكلام في إحراز الاستناد المذكور، إذ مجرّد تحقّق الفتوى بمضمون الرواية لا يكشف عن الاعتماد والاستناد إلى تلك الرواية، ومن هذه الجهة يشكل إحراز تحقّق الشهرة العمليّة عند العلماء. فإن أحرزناها فهي وأثراتها المترتّبة عليها من الترجيح وجبر السند ووهنه بها، وإن لم نحرز فالشهرة المذكورة تصبح شهرة فتوائية من دون إحراز الاستناد والاعتماد على الرواية، ويعامل معها بحكم الشهرة الفتوائية التي سنتحدّث عنها لاحقاً.

نعم، يمكن أن يُقال: إنّ ما أفت به أصحابنا المتقدّمين، إن كان موافقاً لإطلاقات وعمومات في المقام عندهم، أو موافقاً لأصل عملي، أو لأمر مرتكز عقلائي، فيشكل إحراز الاستناد المذكور، لاحتمال اعتمادهم على الأُمور المذكورة، وإغماضهم عن الرواية الضعيفة لضعفها ووهنها، فيكون الاستناد حينئذٍ غير محرز والجبر غير متحقّق.

وأمّا إن كان مخالفاً لتلك العمومات والإطلاقات ومقتضيات الأُصول الأوّليّة والمرتكزات العقلائيّة، فيمكن حصول الظنّ والاطمئنان باعتمادهم واستنادهم إلى الرواية المذكورة للخروج عن مقتضى غير الرواية والأخذ بمضمونها، فإن كانت الفتوى المذكورة مستندة إلى الرواية الضعيفة فهو المقصود وحيث يكون الاستناد متحقّقاً والجبر حاصلاً.

وإن كان إلى غير الرواية المذكورة، فهو بعيد غاية البُعد، من جهة استنادهم

إلى رواية مع عدم وصولها بأيدينا، مع تحفّظهم على ضبط الروايات وحفظها، فيمكن قويّاً استنادهم إلى الرواية المذكورة، وفقدانها لاحقاً ثمّ تناولها بها بعد زمان طويل، ففي هذه الصورة يمكن الوثوق والاطمئنان بتحقّق الشهرة المذكورة عندهم، وفي غيرها تكون الشهرة مجرّد شهرة فتوائيّة، ولابدّ من العمل معها بما يعامل مع الشهرة الفتوائيّة.

وأمّا الشهرة الفتوائيّة: فهي عبارة عن الشهرة في مقام الفتوى، من دون إحراز الاستناد إلى رواية. أمّا الترجيح بهذه الشهرة فيمكن بناءاً على التعدّي إلى غير المرجّحات المنصوصة، ولو كان بالنسبة إلى تقريب مضمون أحد الخبرين إلى الواقع، إذ الترجيح من حيث أقربيّة صدور أحدهما عن صدور الآخر، محتاجٌ إلى إحراز الاستناد والاعتماد على الرواية المذكورة، حتّى يقرب في الذهن احتمال صدورها، وتضعيف احتمال صدور الآخر، فيقدّم هو على غيره عند التعارض.

وأمّا مجرّد الموافقة في المضمون، كما في الشهرة الفتوائيّة والروائيّة، فلا توجب صحّة الرواية من حيث الصدور، فإن قلنا بالترجيح بالموافقة المذكورة، ولو كانت بالنسبة إلى المضمون، فهي موجبة لتقديم أحد الخبرين على غيره، لتحقّق ملاك الترجيح بها، وهو أقربيّة المضمون إلى الواقع وإلّا فلا، وحيث يكون ملاك الترجيح عبارة عن أقربيّة المضمون إلى الواقع وموافقته معه، مع قطع النظر عن أصل الصدور، فلا فرق في ذلك بين الشهرة الفتوائيّة عند المتقدّمين والمتأخّرين، إذ بالشهرة المذكورة عند المتأخّرين أيضاً يحصل الظنّ بأقربيّة مضمون أحد الخبرين إلى الواقع، ويقوى الاحتمال المذكور في جانب دون الجانب

الآخر، فكيف بالشهرة الفتوائيّة بالنسبة إلى المتقدّمين أو مع المتأخّرين أيضاً.

الجهة الثانية: وأمّا جبر ضعف سندٍ أو وهن قوّته بهذه الشهرة، فلا سبيل إليهما أصلاً؛ لاحتياج ذلك إلى الاعتماد والاستناد إلى الرواية المذكورة في مقام الفتوى، وهو مفقود في المقام، فالشهرة الفتوائيّة عند المتقدّمين لا تفيد لذلك، فكيف بالمتأخّرين أو المتقدّمين والمتأخّرين أيضاً؛ لأنّ المتأخّرين في ذلك بالنسبة إلى المتقدّمين كالحجر في جنب الإنسان.

***

الأمر الخامس: يقع البحث فيه عن جهتين:

الأُولى: هل الترتيب ثابت بين المرجّحات من حيث السند والدلالة ووجه الصدور أم لا؟

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الثانية: هل المرجّح بين جهة السند ووجه الصدور في عرض واحد كما عليه المحقّق الخراساني﵀ أم لا كما عليه الشيخ الأنصاري﵀.

قيل: بلزوم تقديم جهتي السند ووجه الصدور على الجهتين الأخيرتين، كما عن الوحيد المجدّد البهبهاني، والميرزا الرشتي﵀.

وقيل: بتقديم جهة الدلالة على كلتيهما، كما عليه المحقّقان الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية﵀ وسائر المحقّقين من الأعلام المشهورين.

أقول: الحقّ أنّ المرجّحات جميعها في عرض واحد، ولا مجال لتقديم إحداها على الأُخرى، كما سيجيء بيانه، سواء كان الترجيح في ناحية الصدور، أو

الدلالة، أو وجه الصدور.

وربما يتوهّم: أنّ المرجّحات الدلاليّة فيها وجوه الحكومة المصطلحة وموارد التقديمات العرفيّة.

كما ربما يقال: إنّ لزوم تقديمها غير محتاج إلى البيان، ضرورة عدم تقدّمها بنظر العرف، مع إمكان الجمع العرفي.

ولكن هذه أُمورٌ خارجة عن محلّ البحث ولا تنافي في البين حينئذٍ كما سيجيء الإشارة إليه.

ولنقدّم مقدّمة لأجل وضوح المقال فنقول: إنّ المرجّحات الملحوظة عند تعارض الخبرين، سواء اقتصر على المرجّحات المنصوصة في أخبار العلاج، أو تتعدّى منها إلى غيرها لوحدة الملاك والمناط، إمّا داخليّة وإمّا خارجيّة، والمراد بالداخلية ما يكون قائماً بالخبر والرواية، من دون أن يكون شيئاً مستقلّاً في قبال الخبر. والمراد بالخارجيّة ما ليس كذلك، بأن يكون أمراً مستقلّاً في قِبال الخبر الوارد، بحيث لو لم يكن هو وارداً أيضاً، لكان المرجّح الخارجي أمراً ثابتاً في حدّ نفسه كالكتاب والشهرة وأمثالهما من الظنون المختلفة بالشهرة أو الاستقراء أو الأولويّة أو القياس وغيرها، مع قطع النظر عن أصل حجّية ذلك الأمر الخارجي أو عدم حجّيته.

وفي كلّ من القسمين يختلف معروض المرجّح المذكور؛ بمعنى اختلاف ما يتقوّم به المرجّح:

فتارةً: يكون في أصل الراوي في مثل الأصدقيّة والأوثقيّة وأمثالهما.

وأُخرى: يكون في نفس الخبر بمضمونه ومتنه كما في الشهرة الروايتيّة.

وثالثة: يكون في متنه فقط كما في مثل الأفصحيّة والفصيحيّة وغيرها.

ورابعة: يكون في مضمونه فقط، كما في مثل الشهرة الفتوائيّة وموافقة الكتاب وأمثال ذلك.

فهذا التقسيم بحسب ما يتقوّم به الترجيح ومورده.

وفي جميع المرجّحات المذكورة بأسرها، يختلف حال الترجيح من جهة ما يقع فيه الرجحان، إذ لا يخلو أمر المرجّحات المذكورة بتمامها من أنّها:

إمّا يعطى الرجحان للخبر من حيث الصدور، بأن يقرّب احتمال صدوره في الواقع.

وإمّا يعطى أقربيّة مضمونه إلى المراد الواقعي، ومقصود المولى في نفس الأمر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وليس التقسيم في المقام ثلاثة من حيث إضافة جهة الصدور أيضاً؛ لأنّ موافقة المضمون مع الواقع حائز لجهتين؛ لكون الظهور المنعقد في الكلام مراداً للمولى والمتكلّم، ولكون المراد من الكلام بحسب الظاهر مراداً جديّاً له، فباجتماع هاتين الجهتين يوافق مضمون الخبر مع الواقع.

أقول: ولا يخفى أنّ جهة الشكّ في الرواية، وإن كانت من هذه الجهات الثلاث؛ أعني الصدور وإرادة الظهور وكونه مراداً واقعيّاً جدّياً، ولكن مرجع الأخيرين إلى إرادة المراد الواقعي بعد أصل الصدور، فلا يوجب ذلك كون المرجّحات ثلاثة أقسام بهذا التقسيم.

وبالجملة: كما يكون الخبر محتاجاً بإصلاح حاله من الجهات المختلفة المذكورة، كذلك يمكن أن يكون محتاجاً إلى إصلاح بعض تلك الجهات[١]، فكما يمكن أن يكون الخبر ظنّياً من جميع الجهات المذكورة، كذلك يمكن أن يكون قطعيّاً من حيث الصدور، وظنّياً من حيث الدلالة، كالخبر المتواتر أو القرآن الشريف، وكذلك يمكن أن يكون ظنّياً من حيث الصدور وقطعيّاً من حيث الدلالة كالنصوص الواقعة في الأخبار مع عدم القطع بسندها، وكذلك يمكن القطع بالجهتين السابقتين، ولكن مع الشكّ في كونه مراداً واقعاً ـ أعني مع الشكّ في صدوره لبيان الحكم الواقعي أو بالعكس ـ فالخبر يحتاج إلى إصلاح حاله من هذه الجهات المختلفة، ولكن الترجيحات الواردة إمّا تفيد أصل صدوره، وإمّا تفيد مطابقة مضمونه مع الواقع بإصلاح كلتا الجهتين الأخيرتين عن أصل الصدور، وذلك من جهة احتياج الخبر إلى الإصلاح كذلك.

وأمّا لو كان الكلام الوارد كلاماً مثل القرآن الكريم، فلا إشكال في جهة أصل الصدور، وكذلك لا يتطرّق احتمال التقيّة فيه، وكونه صادراً لبيان غير الواقع فيه، بل ينحصر ما يحتاج إلى التعبّد لإصلاح حاله في جهة الدلالة وإرادة الظاهر فقط، بخلاف الخبر[٢]، وهذا لا يوجب أن ترجع المرجّحات المذكورة إلى الجهات

---

(١) كأن يكون بعض الجهات قطعيّاً غير محتاج إلى التعبّد وجريان الأصل العقلائي في ناحيته، بخلاف البعض الآخر.

(٢) ولذا في مقام التعارض لا مجال للتعبّد بالمرجّحات الصدوريّة في القطعي كالأوثقيّة والأورعيّة.

الثلاثة، ويكون ما يقع فيه الرجحان ثلاثة.

أقول: لا يخفى أنّه لم تذكر في أخبار الترجيح المرجّحات الدلاليّة، إلّا في الخبرين اللّذين نقلهما الشيخ في آخر الأخبار الواردة في المقام، والحقّ أيضاً يقتضي عدم ذكرها في ضمن المرجّحات لأحد الخبرين، ولا ينبغي مع وجودها لحاظ التعارض والتنافي بين الخبرين أصلاً.

والسرّ في ذلك: أنّ موضوع التعارض والتنافي يرتفع بتحقّقها، وفي الحقيقة لا يرى العرف مع وجود وجوه الجمع العرفي تنافياً وتعارضاً بين الدليلين، وقد ذكرنا هذا المقال في السابق مفصّلاً ولا حاجة إلى الإعادة[1].

وبالجملة: لا ينبغي إرداف المرجّحات الدلاليّة في عرض سائر المرجّحات؛ لأنّ مع تحقّقها يخرج الكلام عن مورد التعارض، فلا إشكال في تقديم تلك المرجّحات على غيرها بأسرها.

فيقع الكلام في تقديم المرجّحات السنديّة أو مرجّحات وجه الصدور، ولتوضيح ذلك نقول:

إنّ حال الخبر يحتاج إلى الإصلاح في ثلاث جهات مختلفة وهي: جهة السند، وجهة الدلالة، وجهة وجه الصدور، إذ الانتفاع بالخبر في مقام العمل،

---

(١) قد أفاد شيخنا الأستاذ في المقام: أنّه سُئل عن المراد من المرجّحات الدلاليّة، إن كان المراد منها موارد التدقيقات العرفيّة ومحال الحكومة الاصطلاحيّة، فتقديمها مسلّم، ولكنّه خارج عن محلّ الكلام، إذ عند تحقّق الوجوه الدلاليّة لا مجال للتنافي والتعارض، فيرتفع الموضوع من أساسه. وإن كان المراد منها موافقة الكتاب ومخالفته، فلا جدل لتقدّمها لأنّها في عرض سائر المرجّحات كما سيجيء إن شاء الله.

والاستفادة منه حينئذٍ يحتاج إلى إثبات صدوره ودلالته على المراد، وكون المراد منه مراداً جدّياً للمتكلّم، وإلّا فلو فقد أحد هذه الأُمور الثلاثة لما انتفعنا بالخبر أصلاً، فلابدّ من إصلاح حال الخبر من ناحية هذه الجهات المختلفة، والعلم بها إمّا بالعلم الوجداني، كما لو علمنا بصدور الخبر قطعاً، وقطعنا بدلالته على المراد، وكونه مراداً جديّاً للمتكلّم، أو بالتعبّد بأدلّة الحجّية المتكفّلة لإصلاح حال هذه الجهات، مثل أدلّة حجّية الخبر من حيث الصدور، والأُصول العقلائيّة المصلحة لجهة الدلالة، وكونه صادراً لبيان الواقع الجدّي، هذا.

ولا يخفى أنّ جهة الدلالة ووجه الصدور في كلّ خبر متوقّف على أصل الصدور، بمعنى أنّ أصل صدور الخبر موضوع للجهتين الأخيرتين، ضرورة أنّه لو لم تكن الرواية صادرة، لما كان مجال للبحث عن دلالتها، وكونها لبيان الحكم الواقعي فعلاً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

نعم، يمكن أن يبحث ويشكّ فيه على تقدير الصدور، وهو غير الشكّ الفعلي الذي نحتاج إليه في جريان الأُصول، فبحسب تحقّق الموضوع تتأخّر الجهتان المذكورتان عن جهة أصل الصدور تأخّراً طبعيّاً رتبيّاً، ولكن ليس الحال كذلك بين نفسي الجهتين المذكورتين؛ لأنّ الموضوع لكلّ منهما هو الشكّ والتردّد بعد أصل الصدور، وهو يتحقّق لكلّ منهما بلا حاجة إلى تحقّق الآخر، فربما يشكّ في صدور خبر مجمل لبيان الحكم الواقعي أو للتقيّة، وكذا يشكّ في دلالة خبر صادر لبيان الحكم الواقعي أو للتقيّة قطعاً، فبحسب التحقّق ووجود الجهتين المشار إليهما لا توقّف بينهما أصلاً.

ولكن في مقام الانتفاع بالخبر وفي مقام العمل، فإنّ كلّ منهما يحتاج إلى الآخر، وكلّ منهما متوقّف على الآخر توقّفاً دوريّاً معيّاً، فلو فقدت إحدى الجهتين لما انتفعنا بالخبر، لدخالة كلّ من الجهتين في الانتفاع في عرض سويّ.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر أنّ حال الجهة الأُولى ـ أي جهة أصل الصدور في هذه المرحلة[1] كذلك، إذ هي أيضاً في مقام الانتفاع بها يحتاج إلى الجهتين الأخيرتين، فلو كان الخبر صادراً قطعاً، ولكن كان مجملاً أو صادراً للتقيّة، لما كان مجال للانتفاع بالخبر المذكور، فالجهة الأُولى أيضاً في مقام الانتفاع في عرض الجهتين الأُخريين، ولكلّ منهما مدخليّة في ترتّب الغرض والمصلحة بقدم سويّ في ذلك.

ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا بحسب مقام الانتفاع، ولكنّه بحسب تحقّق الموضوع، فكلتا الجهتين تحتاجان إلى الجهة الأُولى بخلاف العكس، إذ موضوع الجهتين المذكورتين هو الشكّ والتردّد، ومع ارتفاع أصل الصدور، لا شكّ ولا تردّد، فلا موضوع لهما في البين، بخلاف الجهة الأُولى فإنّ الموضوع فيه هو خبر العدل أو الموثوق به المأمون عن الكذب، وهو يتحقّق لا محالة بلا حاجة إلى تحقّق الجهتين الأخيرتين، فلا توقّف من هذه الجهة بينها وبينهما.

قال الميرزا النائينيﷺ: إنّ التعبّد بأصل الصدور لابدّ من أن يكون لغرض عملي عقلائي، حتّى لا يكون لغواً.

وفيه: لا مجال لحدوث اللّغويّة في ذلك جزماً لأنّ الأدلّة تجعل خبر العادل

---

(١) أي مرحلة الانتفاع بالخبر والأخذ بالنتيجة.

ملزماً في مقام العمل بلا تقيّد في البين.

وبالجملة: التوقّف بين الجهات الثلاثة ثابت بالنسبة إلى مقام الانتفاع بالخبر، والعمل به، وترتّب الغرض والمصلحة عليه، ولكن هذا لا ينافي مع توقّف بعضها على الأُخرى في أصل التحقّق، كما هو الحال أيضاً في جميع المركّبات التي تتوقّف بعض أجزاءها على البعض الآخر، إذ الأجزاء والشروط في مقام تحقّقها يتوقّف بعضها على الآخر، ولو انتفى ذلك لما تحقّق الكلّ، ولكن لكلّ منها مدخليّة في ترتّب الغرض والمصلحة، وفي تحقّق الكلّ في عرض واحد وقدم سويّ.

أقول: وقد ظهر ممّا ذكرنا إلى الآن تفرّع جهة الصدور على أصل الصدور، ومن هذه الجهة ربما يتوهّم ويتبادر على الذهن تقديم المرجّحات الصدوريّة السنديّة على مرجّحات جهة الصدور، كما ذهب إليه الشيخ الأجلّ ﷺ، وتبعه على ذلك الاستاذ المحقّق الميرزا النائيني ﷺ.

ولكن الأمر ليس كذلك، بل التحقيق الحقّ يوافق مع ما ذكره المحقّق الخراساني ﷺ في المقام، ولكن تعليله للمدّعى المذكور عليل كما سنشير إليه إن شاء الله.

وبالجملة: النظر الدّقي في الأخبار العلاجيّة، يقضي بكون المرجّحات المذكورة فيها في عرض واحد، لترجيح أحد الخبرين على الآخر، وذلك من جهة أنّ الإمام عليه الصلاة والسلام في مقام الأخذ بإحدى الحجّتين، والكشف عن الواقع النفس الأمري، وفي مقام الانتفاع بأحد الخبرين، والعمل به، حيث عيّن ﷺ أحد الخبرين للأخذ به بالمرجّحات المذكورة في الرواية على حدٍّ سويّ، ولو كان

المرجّح المذكور هو المرجّح لجهة الصدور، وقد حكم عليه السلام بالانتفاع والعمل على طبق الخبر إذا وجدت فيه إحدىٰ هذه المرجّحات مطلقاً، مع عدم الاعتناء بالرواية الأُخرى من جهة صدوره أو دلالته أو جهة صدوره، فكأنّه عليه السلام أمر بجعل الرواية غير الراجحة كالمغفولة عنها، ولكن بلا حكم على عدم صدوره أصلاً، أو عدم صدوره لبيان الحكم الواقعي، ومع قطع النظر عن السبب الذي أوجب ترك الرواية.

نعم، نعلم بوقوع الريب فيها أكثر من الخبر المأخوذ في مقام العمل، ولذا أمر بترجيح مقابلها عليها بأيّ مرجّح من المرجّحات المتحقّقة في البين، حتّىٰ ولو كان المرجّح جهة الصدور.

وما ذكرناه هو مقتضى الظهور المنعقد في أخبار الترجيح، وليس في جميعها دلالة أصلاً على جعل جميع المرجّحات مرجّحات لأصل الصدور، ولم يحكم الإمام عليه السلام في الأخبار المذكورة بصدور خبر وجد فيه إحدى المرجّحات المذكورة، وعدم صدور الخبر الذي في مقابل الراجح.

فما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله من حيث المدّعى من تساوي جميع المرجّحات بالنسبة إلى مقام الأخذ بأحد الخبرين، صحيح متين لا غبار عليه، ولكن الاعتماد والاتّكاء في إثبات ذلك، على ما ذكره من ظهور أخبار الترجيح في جعل جميع المرجّحات مرجّحات لأصل الصدور، عليلٌ جدّاً، لعدم الدلالة فيها بشيء من ذلك أصلاً، وليس له دليل آخر له على ذلك في المقام.

وقوله بعد نقل كلام الشيخ في المقام: (وفيه مضافاً إلى ما عرفت... إلى

آخره)، إشارة إلى إضافة بيان ممّا سبق، لا إضافة دليل على الدليل المذكور سابقاً، فافهم.

وإن شئت التوضيح بأزيد من ذلك فراجع كلامه في «الكفاية».

وبالجملة: ليس مؤدّى أخبار الترجيح هو الحكم بعدم صدور أحد الخبرين، لكنّه قد فرض الترجيح فيها مع جميع جهات الحجّية في كلا الخبرين من الجهات الثلاثة؛ أعني الصدور والدلالة ووجه الصدور، ولا يعدّ أحد الخبرين خارجاً عن تحت دليل الحجّية في المقامات الثلاثة، ضرورة فرض الترجيح في مورد صلاحيّة كلّ من الخبرين للحجّية.

وأمّا لو فرض حصول الوثوق والاطمئنان على عدم صدور الخبر، أو عدم إرادة ما هو الظاهر منه، أو على صدوره لعدم بيان الحكم الواقعي، فلا تشمله أدلّة حجّية خبر العدل، أو بناء العقلاء على العمل به، أو حمله على إرادة بيان الحكم الواقعي، فكما يحكم بحجّية الخبر بجهاته الثلاث في مورد عدم التعارض، وعدم ابتلاء الخبر بالمعارض، ولكن بشرط عدم حصول الوثوق والاطمئنان على عدم الصدور، أو عدم إرادة الظاهر منه، أو عدم كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي، سواء حصل الوثوق والاطمئنان على صدوره وإرادة الظاهر منه، أو كونه صادراً لبيان الحكم الواقعي، أو لم يكن كذلك، بأن تكون الجهات الثلاث مشكوكة محتملة، كذلك الحال بلا فرق في باب التعارض وحجّية الخبرين فيه، ومع فرض اجتماع شرائط الحجّية في كلا الخبرين، يتحيّر المكلّف ويتردّد بينهما، حيث يعيّن الإمام عليه السلام له ما ينبغي أن يؤخذ به في مقام العمل، وأن ينتفع به كذلك، وكأنّه عليه السلام

يقول بأنّ الخبر الذي لا ريب فيه؛ أي يكون الريب فيه بأيّة جهة من جهاته المختلفة أقلّ من الريب الموجود في الخبر المقابل له، هو المتعيّن للاعتماد والاتّكاء عليه، دون الخبر الآخر، من دون أن يلاحظ أنّ الخلل الواقع في الرواية المتروكة في أيّة جهة من جهاتها، ومن دون أن يحكم بأنّه غير صادر أو صادر للتقيّة.

وبالجملة: ما يستفاد من أخبار الترجيح هو تقديم ما يقلّ فيه الريب، ولا إشكال في أنّه كما يكون كذلك بواسطة مرجّح صدوري، كذلك يكون الريب بواسطة تحقّق مرجّح جهتي في طرفٍ يكون الريب فيه أقلّ من الريب المتحقّق في الطرف الآخر، ومن جهة وجود هذا الملاك الجاري في جميع المرجّحات، نحكم بكونها على حدٍّ سويّ وقدم واحد في الترجيح بها. وأمّا استفادة جعل جميع المرجّحات مرجّحات لأصل الصدور من أخبار الترجيح فكلّا.

أقول: لا يخفى عليك ورود النقض غير مرّة على المحقّق الخراساني، كما أنّه لو فرض تحقّق المرجّح الجهتي في الخبر المظنون الصدور ولكن مع القطع بصدور الخبر الفاقد له، فكيف يحكم بصدور الخبر الظنّي وعدم صدور الخبر المقابل له، مع أنّ صدور الخبر الفاقد للمرجّح قطعيّ، وكذلك كيف يعامل مع المرجّح الجهتي في الخبرين المقطوع صدورهما، وكيف يكون المرجّح الجهتي مرجّحاً بسند أحد الخبرين على الآخر مع كونه فيهما قطعيّاً؟!

وبالجملة: ممّا ذكرنا أنّ الملاك بناءاً على التعدّي هو قلّة الريب في أحد الخبرين بالنسبة إلى الآخر، وعدم المنافاة بين فرعيّة جهة الصدور على أصل الصدور، مع جعل جميع المرجّحات مرجّحات للأخذ بأحد الخبرين على حدٍّ

سويّ بملاك قلّة الريب فيه، ظهر لك النظر أيضاً فيما ذهب إليه الشيخ العلّامة والميرزا النائيني ﷺ، من تقديم المرجّح الصدوري على المرجّح الجهتي، بناءاً على أصل التفرّع المذكور آنفاً، ولكنّه خلاف النظر الدقّي في أخبار العلاج، إذ لم يجعل المرجّح الجهتي فيهامرجّحاًبعد فرض أصل الصدور،بل السبب في الترجيح في الحقيقة هو قلّة احتمال الرّيب في أحد الطرفين بالنسبة إلى الواقع ونفس الأمر، بلا فرق في الجهات المختلفة للخبر، فكما يوجب المرجّح الصدوري قلّة احتمال الرّيب في أحد الطرفين، كذلك المرجّح الجهتي يكون كذلك:

فتارةً: يكون مع الشكّ في أصل صدور الخبرين حيث يقدّم بمقتضى ملاك الترجيح أحدهما على الآخر.

وأُخرى: مع القطع بصدورهما أو القطع بصدور أحدهما والظنّ بصدور الآخر.

وخلاصة الكلام: الانتفاع بالخبر والعمل به متوقّف على إصلاح حال الخبر من الجهات الثلاث: الصدور والدلالة ووجه الصدور، فلو كان الخبر قطعيّاً من الجهات المذكورة، فلا محالة يعامل معه بمقتضى القطع، ولا مجال لملاحظة الترجيح بينه وبين غيره.

وأمّا لو لم يكن كذلك، بأن كان إحدى الجهات المذكورة في كلا الخبرين غير قطعيّة، فلا محالة لابدّ من ملاحظة الترجيح بينهما حينئذٍ، بلا فرق في المرجّحات بأسرها، هذا.

وقد ظهر ممّا ذكرناه إلى الآن مستوفى ـ من تساوي المرجّح الجهتي مع المرجّح السندي في مقام الانتفاع بالخبرين، والعمل بهما ـ فساد ما ذهب إليه

المحقّق الأجلّ الميرزا الرشتي طيّب الله ثراه، تبعاً للوحيد المجدّد البهبهاني أعلى الله مقامه، من ترجيح المرجّحات الجهتيّة على المرجّحات الصدوريّة، وقد أجاب في «الكفاية» أيضاً عن نقضه على شيخه العلّامة أعلى الله مقامه، وعن أصل استدلاله من عدم تعقّل التعبّد بصدور الخبر الموافق للعامّة، ولكن لا نتعرّض له خوفاً من الإطالة، ولك أن تراجع «الكفاية» ليتّضح لك الأمر في المقام.

هذا، وينبغي الإشارة إلى أنّ الميرزا النائيني﵀ تبع في المقام الشيخ العلّامة، وأصل مبناه مبنيّ على كلامه﵀ ولم يأت بشيءٍ زائد.

أقول: وأمّا تفريقه بين الرواية التي لاحت منها آثار التقيّة من دون ابتلائها بالمعارض، وبين الروايتين المتعارضتين اللّتين توافق إحداهما مع العامّة، بالحكم بعدم شمول أدلّة التعبّد بالصدور لمثل الأولى دون الثانية.

في غير محلّه وبلا دليل كما يظهر بالتأمّل، هذا فضلاً عن مناقضة كلامه في المقام، مع ما اختاره سابقاً من عدم شمول أدلّة الحجّية للمتعارضين، وقال في المقام: إنّ التعارض بين الخبرين فرع شمول دليل الاعتبار لهما، هذا.

وقال المحقّق الخراساني﵀ في المقام: بأنّه يمكن إرجاع المرجّح الجهتيّ إلى المرجّح الدلالي، بأن يكون السبب في ترجيح الخبر المخالف هو التورية والتأويل في الخبر الموافق، لا صدوره تقيّةً، وإذا كان كذلك فيوجب الموافقة مع العامّة سقوط ظهور الخبر، أو كون المخالف أظهر منه في مدلوله، ومن هذه الجهة يقدّم الخبر المخالف الأقوى ظهوراً من الموافق، فيكون تقديم الخبر المخالف على الموافق من باب الجمع العرفي بين الخبرين.

وفيه: لا يخفى عليك فساد هذا الكلام، إذ التوفيق العرفي وجمعه بين الخبرين، يتمّ من خلال طرح أحد الخبرين والأخذ بدلالة الآخر، ولكن مع الحكم بصدور كلا الخبرين ـ دون الحكم بطرح أحد الخبرين رأساً ـ وعدم صدوره أصلاً والحكم بصدور الآخر وإرادة ظاهره.

***

البحث عن الترجيح بموافقة الكتاب

لا يخفى عليك أنّ من المرجّحات المذكورة في الأخبار العلاجيّة، موافقة أحد الخبرين مع الكتاب ومخالفة الآخر معه، ومن الواضح أنّ المخالفة المشار إليها في المقام ليست هي المخالفة بالتباين، بل المراد منها هي المخالفة بالعموم والخصوص من وجه أو المطلق، إذ المخالفة بالتباين المتحقّقة بين الخبر والكتاب، هو القدر المتيقّن من الأخبار التي وردت كثيراً ما بطرح ما خالف قول الله وكتابه وضربه على الجدار، فكما يكون الخبر الواحد غير مبتلى بالمعارض غير حجّة قطعاً إذا خالف الكتاب الشريف بالتباين، فكذا الخبر المبتلى بالمعارض المخالف مع الكتاب بتلك المخالفة غير حجّة أيضاً، فيدور الأمر في مقام تعارض مثل هذين الخبرين اللّذين أحدهما مخالف مع الكتاب بالمخالفة المذكورة، بين الحجّة واللّاحجّة لا بين الحجّتين، وبالمخالفة المذكورة والموافقة التي في قبالها نميّز الحجّة عن اللّاحجّة، ولا نرجّح إحدى الحجّتين على الأُخرى.

أقول: من هذا الكلام ظهر لك أنّ الأخبار الواردة في مخالفة الكتاب

وموافقته على طائفتين:

الأولى: طائفة لتمييز الحجّة عن اللّاحجّة، وهي التي يكون المراد من المخالفة فيها المخالفة بالتباين.

الثانية: طائفة لترجيح إحدى الحجّتين على الأُخرى، وهي الأخبار العلاجيّة التي لا يكون المراد من المخالفة فيها المخالفة المذكورة كما سبق، بل المراد منها في المقام هي المخالفة بالعموم والخصوص من وجه أو المطلق، بناءاً على ما سيجيء توضيحه من كونهما مشمولين لأخبار الترجيح.

ولا يخفى أنّ الخبرين المتنافيين المتعارضين إذا كان أحدهما موافقاً مع الكتاب والآخر مخالفاً معه، لا تخلو النسبة المتحقّقة بينهما من ثلاثة، وحيث أنّ الكتاب موافق مع أحدهما، فتكون النسبة المتحقّقة بين الخبرين متحقّقة أيضاً بين الكتاب والخبر المخالف معه، فمخالفة أحد الخبرين مع الكتاب إمّا تكون بالتباين أو بالعموم والخصوص من وجه أو بالعموم والخصوص المطلق.

أمّا لو كانت النسبة هي التباين: فقد مرّ آنفاً أنّ الخبر ساقط من أصله وغير حجّة، ولو لم يكن له معارض في البين، ولذا هذه المخالفة والموافقة التي في قبالها لا تعدّان مرجّحتين في باب الترجيح، بل بهما يميّز بين الحجّة واللّا حجّة.

وأمّا إذا كان من قبيل القسم الثاني: فقد ألحقه المحقّق الخراساني﵀ بالقسم الأوّل، وخصّص الموافقة والمخالفة المشار إليهما في أخبار الترجيح بالقسم الثالث، وما أبعد بين ما قاله وبين كلام المحقّق النائيني﵀ من تخصيص أخبار الترجيح بخصوص هذه الصورة، من جهة أنّ الصورة الأُولى من المخالفة هو القدر

المتيقّن من أخبار المنع عن الأخذ بالخبر المخالف، وصيرورة الخبر بتلك المخالفة غير حجّة رأساً، والصورة الثالثة غير داخلة في التعارض أصلاً؛ لإمكان الجمع العرفي بين الخبر المخالف والكتاب، فتبقى الصورة الثانية لأخبار الترجيح جزماً، ولكنّه حيث نعلم بصدور أخبار كثيرة من الأئمّة عليهم السلام مخالفةً مع الكتاب الشريف، مخالفة العام والخاصّ المطلق ومن وجه، فلا مجال لإلحاق الخبر المخالف على نحو العموم والخصوص من وجه بالصورة الأُولى، كما فعله المحقّق صاحب «الكفاية» رحمه الله، ومع صدور مثل هذا الخبر المخالف بهذا النحو من المخالفة لا يمكن القول بعدم صدوره حتماً، والقول فيه بأنّه زخرف وباطل ولم يقله الأئمّة عليهم السلام، فالمخالفة المذكورة داخلة في المخالفة المشار إليها في أخبار الترجيح، فمجرّد كون مخالفة أحد الخبرين مع الكتاب مخالفة العموم والخصوص من وجه، لا توجب خروج الخبر عن تحت دليل الاعتبار رأساً، وصيرورته لا حجّة، ولا يكون الأمر في الخبرين المذكورين دائراً بين الحجّة واللّا حجّة كالصورة الأُولى، فكلّ من الخبرين حينئذٍ في حدّ نفسه مشمول لأدلّة الاعتبار بجميع جهاته الثلاث، وبالتالي يتحيّر المكلّف بينهما ويتردّد، وسيجيء التعرّض له لاحقاً، ونبحث عن أنّ أخبار الترجيح والتخيير على فرض فقد المرجّحات، هل هي شاملة لما إذا كان بين الخبرين نسبة العموم والخصوص من وجه، أم لا بل يلزم فيها الرجوع إلى مقتضى القاعدة الأوّليّة.

قال المحقّق النائيني: إذا كان بين أحد الخبرين وبين الكتاب الشريف نسبة العموم والخصوص المطلق لزم خروج مثل هذه المخالفة عن تحت الأخبار الدالّة

على طرح الخبر المخالف، وضربه على الجدار، وعدم تطرّق أخبار الترجيح في المقام، لإمكان الجمع والتوفيق العرفي بين الخبر والكتاب، فلا تحيّر ولا تعارض مع الجمع المذكور.

وفيه: إذا لاحظنا الخبرين المتعارضين وملاحظة الجمع العرفي بينهما، نجد عدم وقوع التعارض المبحوث عنه في المقام بين الخبر والكتاب، حتّى يقال بأنّه خارج عن مورد التعارض لإمكان التوفيق العرفي في المقام، بل ينبغي لفت النظر إلى نفس الخبرين، فإن لم يرهما العرف متعارضين ومتنافيين، وجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر، فلا مجال حينئذٍ لتطرّق المرجّحات بأسرها، لارتفاع موضوعهما بالتوفيق المذكور، ولكن حيث أنّ الخبرين متنافيين بالتباين، ولكن أحدهما موافق مع العام الكتابي، والآخر مخالف له مخالفة العموم والخصوص المطلق، فليس الأمر كذلك إذ الخبرين غير متلائمين من حيث المضمون، ولو لم يكن مزاحمة أحدهما مع الآخر لما كان بين كلّ منهما مع الكتاب تناف ومانع من الجمع، لملائمة الموافق مع العموم، وجمع العرف بين المخالف والعموم بتقديمه عليه بلا إشكال، فالتحيّر والتردّد حادث عن صلاحيّة شمول دليل التعبّد لكلّ من الخبرين، فأيّ مانع في المقام من تقدّم الموافق مع العموم ترجيحاً له من جهة الموافقة مع الكتاب، فلا يختصّ الترجيح بموافقة الكتاب بالصورة الثانية؛ أعني إذا كان الخبر مخالفاً مع الكتاب مخالفة العموم والخصوص من وجه، كما ذكره الميرزا النائيني، كما لا يختصّ بهذه الصورة الأخيرة أيضاً، ولا تدخل الصورتان السابقتان في أخبار المنع عن الحجّية رأساً كما ذكره المحقّق الخراساني، بل الأولى منها داخلة في أخبار المنع عن الحجّية وتمييز الحجّة

عن اللّاحجّة، والثانية والثالثة داخلتان في أخبار الترجيح بالموافقة والمخالفة.

أقول: لا يخفى عليك أنّ كلام الشيخ في المقام قد أوجب توهّم المنع عن الترجيح بموافقة الكتاب في القسم الأخير، ولكنّه ليس الأمر كذلك، بل صرّح﵀ في ذيل عبارته بإمكان الالتزام بدخوله في أخبار الترجيح، فما في عبارة التقرير من الإشكال عليه﵀ لعلّه من جهة قصر النظر إلى صدر كلامه في المقام، وحقّ التأمّل والنظر إلى ذيل كلامه يقضي بما ذكرناه آنفاً، هذا.

مضافاً إلى التناقض الواقع في الكلمات الميرزا النائيني﵀ في المقام، لمنعه سابقاً عن كون الموافقة والمخالفة بالعموم والخصوص المطلق من المرجّحات، لما ذكره من وجود الجمع العرفي وخروجه عن موارد التعارض، ولا شكّ ولا تحيّر حتّى يتحقّق موضوع أخبار الترجيح، هذا. فضلاً عن التزامه في المقام بأنّ الخبرين المتنافيين بالتباين يقدّم الموافق مع العام الكتابي على المخالف معه مخالفة العموم والخصوص المطلق.

بحث: في شأن الأخبار العلاجيّة هل تشمل موارد العموم والخصوص من وجه أم لا؟

أقول أوّلاً: إنّ موارد العموم والخصوص المطلق خارجة عن مورد الأخبار المذكورة رأساً؛ لأنّ موضوعها التحيّر والتردّد بين الروايتين والخبرين، ومع تحقّق النسبة المذكورة لا يتحيّر العرف، ويجمع بينهما بأخذ الأظهر قرينة على الظاهر، فلابدّ من الرجوع إلى تلك الأخبار فيما إذا كانت النسبة بين الخبرين إمّا التباين وإمّا العموم والخصوص من وجه، ومع تحقّق الموضوع المأخوذ في تلك الأخبار في الصورة الثانية فلا مانع من الرجوع إلى المرجّحات، لما ذكرنا سابقاً

من أنّ المرجّحات المذكورة من جهة الأخذ بإحدى الحجّتين التي يكون الريب فيها أقلّ من الريب الموجود في الأُخرى، مع السكوت عن جهة الريب المتحقّق في الأُخرى، من أنّ عدم الأخذ بها من جهة عدم صدورها، أو عدم إرادة مضمونها، أو عدم كون المراد منها مراداً جديّاً.

نعم، لا مجال في المقام للرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة من جهة عدم قضاء العرف بذلك، وعدم مساعدته على ذلك، حيث يراه مستهجناً.

فإن قلنا: بأنّ المرجّحات الصدوريّة تحكم بصدور الراجح دون الفاقد، وعدم صدور غير الراجح الفاقد للمزيّة، فيتطرّق الكلمات المذكورة في التقرير مفصّلاً، لكن لا حاجة إلى ذكرها، وذكر زيادات أُخرى ذكرها الاستاذ العلّامة أدام الله ظلّه من خلال بيانات شافية في أثناء الدرس، ولكنّا في غنى عن إعادتها.

فإن قيل: بحسب ما اختاره شيخنا الأُستاذ دام ظلّه، من أنّ المرجّحات لأجل الأخذ بإحدى الحجّتين دون الأُخرى؛ بلا فرق بينها سواءً كانت صدوريّاً أو مضمونيّاً، وسواءً كانت راجعة إلى الدلالة أو جهة الصدور، فأيّ مانع من الأخذ بالمرجّحات الصدوريّة أيضاً، إذ بناءاً على ما اختاره دام ظلّه لا نحكم طبقاً على المرجّح الصدوري بصدور الخبر الراجح، وعدم صدور الخبر غير الراجح، حتّى يشكل الأمر في العامّين من وجه كما هو واضح.

قلنا: بأنّ الأمر وإن كان كذلك، ولكن ذكرنا أنّ العرف لا يتمسّك بالمرجّحات الصدوريّة حينئذٍ، ويأبى عن ذلك ولو بالنسبة إلى مورد الاجتماع، بل يرجع إلى المرجّحات المضمونيّة، فيحكم بتقدّم ما هو الراجح، وما يكون الريب فيه أقلّ من الريب الموجود في غير الراجح، وإذا كان الخبران متساويين

من جميع الجهات، فالتحكيم إلى إطلاقات التخيير لتحقّق موضوعها؛ أعني كون المكلّف متحيّراً بعد فرض تساوي الخبرين، فكما يتحقّق ذلك تارةً في مورد الخبرين ويتحيّر المكلّف بينهما، كذلك يتحقّق في مادّة الاجتماع بين الخبرين حيث يتحيّر المكلّف لا محالة، فأيّ مانع من دخوله تحت عموم قوله عليه السلام: (بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك).

أقول: نسب إلى المشهور من الأصحاب رضي الله عنهم قولهم بالتساقط في مادّة الاجتماع مع التساوي من جميع الجهات، ممّا يقتضي الرجوع إلى الأُصول الموجودة في المسألة.

وفيه أوّلاً: بعدم الفرق بين أخبار الترجيح من جهة الأخذ بالمرجّحات والتخيير على تقدير التساوي، فإن اعتمد على المرجّحات في مادّة الاجتماع، فلابدّ أن يعتمدوا بإطلاقات التخيير أيضاً، فلا معنى للحكم بالتساقط، وإن لم يحكموا بالتخيير ولم يأخذوا بإطلاقاته فلابدّ من عدم الأخذ بالمرجّحات أيضاً.

وثانياً: أشرنا أنّ موضوع أخبار العلاج والتخيير هو تحيّر المكلّف في مقام العمل، فكما أنّه متحقّق في باب الخبرين لو كانا متساويين من جميع الجهات، فكذلك متحقّق في مورد الاجتماع من العامين من وجه، فلابدّ من شمول إطلاق التخيير له أيضاً.

***

هذا آخر ما استفدناه في هذه الدورة من مجلس درس شيخنا وملاذنا أدام الله ظلّه العالي، حامداً لله تبارك وتعالى، ومصلّياً مسلّماً على نبيّنا نبيّ الرحمة

محمّد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

اللّهمَّ لا تسلب منّا ما أنعمت علينا بنعمة مجاورة قبر وليّك، وسيّد أوليائك أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه الصلاة والسلام، اللّهُمَّ اهدنا إلى طريق الحقّ، وألبسنا لباس التقوى، ووفّقنا لما تحبّ وترضى، واختم عواقب أُمورنا خيراً، بجاه محمّد وآله الطاهرين، صلواتك عليهم أجمعين، آمين ربّ العالمين.

وكان ختام ذلك صبيحة يوم السابع والعشرين من شهر جمادى الثانية من شهور سنة ألف وثلاثمائة وأربع وسبعون من الهجرة النبويّة، وأنا الأقلّ الأحقر مرتضى بن جواد بن إسماعيل الحسيني النجومي الكرمانشاهاني، عفى الله تعالى جلّ جلاله عنه، وغفر له ولوالديه إن شاء الله.

***

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفهرس

في الشروط الضروريّة لجريان الاستصحاب ٥
في اشتراط فعليّة اليقين ١٦
اشتراط الشكّ في بقاء الحادث سابقاً ٢٢
بحث حول معنى التخصيص والتخصّص والورود والحكومة ٢٣
بحث في أقسام الحكومة ٣٣
بحث حول الجمع العُرفي ٤٢
البحث عن حجّية بعض موارد الأُصول والأمارات ٥٠
البحث عن قاعدة اليد وحجّيتها ٥٠
حكم اليد في موارد الاختلاف والتداعي ٦٦
البحث عن قاعدتي الفراغ والتجاوز ٧٨
البحث عن حقيقة القاعدتين من الوحدة والتعدّد ٨٥
البحث عن العناوين الواردة في أخبار قاعدة التجاوز ١٠٤
الموارد المشكوك جريان القاعدة فيها ١٠٦
في حكم جريان قاعدة التجاوز عن أجزاء الجزء ١١٣
البحث عن المراد من البعض المشكوك ١١٧
بحث في صغريات قاعدة التجاوز ١٢٦

في خصائص الغير الداخل فيه الشاك ١٣٠
في عدم جريان القاعدة في الطهارات الثلاث ١٣٢
البحث عن جريان القاعدتين في الشروط المعتبرة وعدمه ١٣٧
اختصاص حجّية القاعدتين بالغافل والناسي ١٥٢
البحث عن جريان قاعدة أصالة الصحّة في عمل الغير ١٥٦
البحث عن مفاد قاعدة الصحّة ١٦٠
جريان قاعدة الصحّة في موارد عدم التنازع ١٦٧
جريان قاعدة الصحّة في مطلق الشكّ في الصحّة ١٦٨
اشتراط جريان القاعدة بتحقّق العمل بعنوانه المؤثّر ١٧٣
قاعدة الصحّة أصل محرز وليس بأمارة ١٧٧
البحث عن تعارض الاستصحاب مع قواعد أُصوليّة أُخرىٰ ١٨٤
في تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعة ١٨٤
الأصل السببي وشرط جريانه ١٩٣
الفرق بين التعارض والتزاحم ٢١٣
البحث عن مرجّحات باب التزاحم ٢١٦
في وجوه الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ٢٢١
البحث عن الأُصول اللفظيّة ومقتضياتها ٢٢٣
البحث عن حقيقة أصالة الظهور ٢٢٧
في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ٢٣٩
البحث عن تعارض الأدلّة ٢٤٨
البحث عن حقيقة المخصّص المتّصل والمنفصل ٢٥٨
البحث عن صور انقلاب النسبة عند التعارض ٢٦٦
البحث عن تعارض أدلّة ضمان العارية ٢٧١

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

البحث عن آثار التعارض ٢٨٠
البحث عن حكم احتمال لزوم التخيير عند التعارض ٣٠١
حكم الخبرين المتعارضين بمقتضى الأُصول الثانويّة ٣٠٨
تنبيهات باب التخيير ٣١١
البحث عن الخبرين المتعارضين المتفاضلين ٣٢٣
البحث عن حال الشهرة المذكورة في الأخبار ٣٤٧
البحث عن الترجيح بموافقة الكتاب ٣٦٥
الفهرس ٣٧٣

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى