



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق
علیه
السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
فِيهِ الْأَصْحَابُ الْأَكْبَرُ

الْبَر

الْبَر
وَالْبَر

وَالْبَر

وَالْبَر

وَالْبَر



وَالْبَر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الهدایه فی الاصول

نویسنده:

حسن صافی اصفهانی

ناشر چاپی:

موسسه صاحب الامر (عجل الله فرجه الشریف)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

| | |
|----|---|
| ٥ | فهرست |
| ١٥ | الهدايه في الاصول المجلد ٤ |
| ١٥ | اشاره |
| ١٥ | اشاره |
| ٢٠ | [اتمه المقصد السابع في الأصول العمليه] |
| ٢٠ | اشاره |
| ٢١ | فصل: في الاستصحاب |
| ٢١ | و قبل الورود في البحث عنه ينبغي التكلّم في جهات: |
| ٢١ | الأولى: في تعريفه، و قد عزّف بتعاريف عديده: |
| ٢٢ | الجهه الثانيه: في أنّ البحث عن حجّيته مسأله أصوليه أم لا؟ |
| ٢٤ | الجهه الثالثه: في الفرق بين قاعده الاستصحاب و قاعده اليقين و قاعده المقتضى و المانع. |
| ٢٧ | فنقول: قد استدلّ على حجّيته الاستصحاب بوجوه: |
| ٢٧ | الأول: استقرار بناء العقلاء و سيرتهم على العمل على طبق الحاله السابقه، |
| ٢٨ | الوجه الثاني: هو دعوى الإجماع عليه من جماعه. |
| ٢٩ | الوجه الثالث: الأخبار، و هي العمده في الباب: |
| ٢٩ | اشاره |
| ٢٩ | فالصحيحه الأولى: |
| ٥٩ | أما صحيحته الثانيه: |
| ٦٧ | و أما الصحيحه الثالثه لزراره: |
| ٧٢ | و ممّا استدلّ به لحجّيته الاستصحاب قوله عليه السلام: في روايه مؤتفه عمار: |
| ٧٤ | و ممّا استدلّ به أيضا: |
| ٧٥ | و ممّا استدلّ به على المطلوب: مكاتبه على بن محمد الفاساني، |
| ٧٧ | و من جمله ما استدلّ به على حجّيته الاستصحاب: قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر» |
| ٨١ | [بعض الأقوال في الاستصحاب] |

- ٨١ بقى الكلام فيما أفاده فى الكفايه
- ٨٤ و من ذلك ظهر ما فى كلام صاحب الفصول
- ٨٥ ثم إنَّ المحقّق السبزواری قدّس سرّه فضل بين الشكّ فى أصل وجود الرفع،
- ٨٦ ثم من التفصيلات التفصيل بين الأحكام التكليفيّه و الوضعيّه،
- ٨٦ و ينبغى التكلّم أولاً فى أنّ الحكم الوضعى هل هو مجعول مستقلّ
- ٨٦ اشاره
- ٨٦ و توضيح الكلام يقتضى تقديم أمور: -
- ٨٦ الأول:
- ٨٦ الثانى:
- ٨٧ الثالث:
- ٩٦ و ينبغى التنبيه على أمور: -
- ٩٦ الأول:
- ٩٧ التنبيه الثانى: تعتبر فى الاستصحاب فعليّه موضوعه،
- ٩٩ التنبيه الثالث:
- ١٠٧ التنبيه الرابع: المستصحب إمّا شخصى أو كلىّ.
- ١٠٧ اشاره
- ١٠٨ و بعد ذلك نقول: إنّ استصحاب الكلىّ يتصوّر على أقسام أربعة: -
- ١٠٨ الأول: ما كان متحقّقاً فى ضمن فرد معيّن شخصى
- ١٠٨ الثانى: استصحاب ما كان متحقّقاً فى ضمن الفرد المرّدّد بين كونه مقطوع الزوال و مقطوع البقاء،
- ١٠٩ الثالث: ما كان متحقّقاً فى ضمن فرد قطع بارتفاعه لكن شكّ فى بقاء الكلىّ من جهة احتمال تحقّق فرد آخر
- ١٠٩ الرابع - و هو المتوسط بين الثانى و الثالث:-
- ١٢٥ التنبيه الخامس: فى استصحاب الزمان و الزمانى الذى كالزمان فى كونه غير قارّ بالذات،
- ١٢٥ فالكلام يقع فى مقامين: -
- ١٢٥ اشاره
- ١٢٦ الأول: فى استصحاب نفس الزمان.
- ١٣٢ المقام الثانى: فى استصحاب الزمانيات التدريجيّه

- ١٣٢ اشارة
- ١٣٦ أما الزماني الذي تدرجه بالعرض و باعتبار الزمان
- ١٣٦ اشارة
- ١٣٦ فالشك في بقاء حكمه يتصور على أقسام:
- ١٣٦ الأول: ما إذا كان ناشئا من الشك في بقاء الزمان الذي جعل قييدا له،
- ١٣٦ الثاني: ما إذا نشأ الشك في بقاء الحكم من الشك في حصول ما جعل غايه للفعل،
- ١٣٨ الثالث من الأقسام:
- ١٣٨ الرابع:
- ١٣٩ التنبيه السادس: أن المستصحب ربما يكون حكما ثابتا على موضوع فعلي
- ١٣٩ اشارة
- ١٤٦ بقي شيئا:
- ١٤٦ الأول:
- ١٤٨ الثاني:
- ١٥٠ التنبيه السابع: في استصحاب أحكام هذه الشريعة عند الشك في النسخ،
- ١٥٣ التنبيه الثامن:
- ١٥٣ اشارة
- ١٦٢ و بعد ذلك ينبغي التنبيه على أمرين:
- ١٦٢ الأول:
- ١٦٣ الأمر الثاني:
- ١٧٠ ثم إن صاحب الكفايه قدس سره استثنى موارد من الأصل المثبت:
- ١٧٠ منها: استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلي
- ١٧١ و منها: استصحاب منشأ انتزاع أمر انتزاعي لترتيب آثار الأمر الانتزاعي،
- ١٧٢ و منها: ما أفاده من أن استصحاب الشرط لترتيب الشرطيه،
- ١٧٤ و منها: ما أفاده من أن الأثر الذي نستصحيه أو نرتبه على المستصحب
- ١٧٦ التنبيه التاسع
- ١٩٦ التنبيه العاشر: ربما يقال باستصحاب الصحه عند الشك في المانع،

- التنبیه الحادی عشر: يعتبر في جريان الاستصحاب أمور أربعة: ١٩٨
- التنبیه الثاني عشر: ٢٠٠
- التنبیه الثالث عشر: الشكّ المأخوذ في أخبار الاستصحاب هو بحسب اللغه و العرف خلاف اليقين، ٢٠٨
- اشاره ٢٠٨
- تتمه: يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، و عدم قيام أماره و لو على وفاقه، ٢١٠
- فهاهنا مقامان: ٢١٠
- الأول: في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضيه المشكوكه مع المتيقنه بموضوعها و محمولها و نسبتها ٢١٠
- المقام الثاني: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا لم تكن الحاله السابقه متيقنه باليقين الوجداني، ٢٢٢
- خاتمه: في تعارض الاستصحابين. ٢٢٧
- اشاره ٢٢٧
- و إن كان التعاند من جهه التكاذب، فهو على أقسام: ٢٢٧
- اشاره ٢٢٧
- الأول: ما كان المشكوك في أحد الاستصحابين ممّا يترتب على المستصحب الآخر، ٢٢٨
- القسم الثاني: ما كان التعاند من جهه التكاذب، و لم يكن أحد الشكّين مستبّا عن الآخر، ٢٣١
- و أمّا تعارضه مع أصله الصّحّه ٢٣٤
- بقي الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعه. ٢٣٧
- فالبحث في قاعده الفراغ. ٢٤١
- و الكلام فيها- قبل الورود في البحث- يقع في أمور: ٢٤١
- الأول: في أنّها هل هي من القواعد الفقهيّه أو الأصوليّة؟ ٢٤١
- الثاني: في أنّ روايات الباب، ٢٤٢
- الثالث: في أنّ هذه القاعده هل هي من الأمارات أو الأصول؟ ٢٤٣
- و بعد ذلك يقع الكلام في مسائل: ٢٤٥
- الأولى: في عموم الأخبار و خصوصها. ٢٤٥
- المسأله الثانيه: لا إشكال في اعتبار الدخول في الغير في مورد الشكّ في أصل وجود الشئ ء، ٢٥٨
- المسأله الثالثه: أنّ المراد من «الغير» ٢٦٤
- المسأله الرابعه: لا إشكال في كون الشكّ في السجود بعد ما دخل في التشهد من الشكّ بعد التجاوز، ٢٦٦

المسأله الخامسه: الدخول فى مقدمات الأفعال لا اعتبار به فى مورد قاعده التجاوز، ٢٦٦

المسأله السادسه: لو شك فى أنه سلم لصلاته أو لا، ٢٦٩

المسأله السابعه: أن الشك فى صحه المأتى به يتصور على وجوه: ٢٧٠

الأول: ٢٧٠

الثانى: ٢٧١

الثالث: ٢٧٢

المسأله الثامنه: لا إشكال فى جريان قاعده الفراغ فيما إذا شك بعد الصلاه ٢٧٣

اشاره ٢٧٣

و أما فى الأثناء: ففيه تفصيل، فإن الشرائط على ثلاثه أقسام: ٢٧٤

منها: الشرائط المتقدمه، ٢٧٤

و منها: الشرائط المقارنه، و هى على قسمين: ٢٧٥

الأول: ما يكون شرطاً لمجموع الصلاه مثلاً، ٢٧٥

و أما القسم الثانى - و هو ما يكون شرطاً لخصوص أجزاء العمل، ٢٧٧

المسأله التاسعه: ٢٧٨

اشاره ٢٧٨

بقى الكلام فى عموم القاعده للشك فى أجزاء الطهارات الثلاث، ٢٧٩

الكلام فى أصاله الصحه فى فعل الغير. ٢٨٣

اشاره ٢٨٣

و إنما الكلام يقع فى جهات: ٢٨٣

الأولى: ٢٨٣

الجهه الثانیه: أن مورد أصاله الصحه هو فعل الغير، ٢٨٤

الجهه الثالثه: أن المراد من الصحه هو الصحه الواقعيه ٢٨٥

الجهه الرابعه: فى مقدار سعه دائره موضوع أصاله الصحه و ضيقها، ٢٨٥

اشاره ٢٨٥

فنقول: إن الشك فى صحه فعل الغير يتصور على صور: ٢٨٥

الأولى: ٢٨٥

- ٢٨٥ الثانيه:
- ٢٨٥ الثالثه: ما إذا علم بأنه عالم بوجوه الصّحّه و الفساد. و هذه الصوره تنقسم إلى ثلاثه أقسام:
- ٢٨٥ الأوّل: ما إذا علم باتفاق النظريين تقليدا أو اجتهادا،
- ٢٨٦ القسم الثاني:
- ٢٨٦ القسم الثالث:
- ٢٨٦ أما الصوره الأولى:
- ٢٨٦ و أما الصوره الثانيه:
- ٢٨٦ و أما الصوره الثالثه:
- ٢٨٦ اشاره
- ٢٨٧ و أما القسم الثالث من هذه الصوره
- ٢٨٧ الجبهه الخامسه: فى أنّ موضوع أصله الصّحّه فى باب العقود و الإيقاعات أتى شىء هو؟
- ٢٨٧ الاحتمالات ثلاثه:
- ٢٨٧ الأوّل
- ٢٨٨ الثاني
- ٢٨٨ الثالث:
- ٢٩٣ الجبهه السادسه:
- ٢٩٣ اشاره
- ٢٩٦ بقى شىء،
- ٢٩٦ الجبهه السابعه:
- ٢٩٩ الجبهه الثامنه:
- ٣٠١ الكلام فى قاعده اليد
- ٣٠١ اشاره
- ٣٠١ و الروايات الدالّه على اعتبار اليد كثيره:
- ٣٠٤ و الأولى صرف عنان الكلام إلى تنقيح موارد الشكّ، و تقتصر على الكلام فى جهتين:
- ٣٠٤ الأولى: فى أنّ اليد إذا كانت لها حاله سابقه معلومه
- ٣٠٦ الجبهه الثانيه: فى أنه هل يعتبر فى جريان القاعده إحراز قابليته ما فى اليد للملك

- ٣٠٦ - اشارة
- ٣٠٧ - تذييل:
- ٣١٣ - المقصد الثامن: فى تعارض الأدله و الأمارات
- ٣١٣ - اشارة
- ٣١٥ - فصل: فى مفهوم التعارض و موارد.
- ٣٢٣ - فصل: فى مقتضى القاعده فى باب التعارض فى غير مورد أخبار علاج التعارض
- ٣٢٣ - اشارة
- ٣٤٤ - ثم إن تعارض أكثر من دليلين - سواء استلزم انقلاب النسبه أو لا- له صور:
- ٣٤٤ - الأولى:
- ٣٥١ - الصورة الثانيه من صور تعارض أكثر من دليلين:
- ٣٥٢ - الصورة الثالثه: ما إذا كان عامان بينهما التباين، و مخصص.
- ٣٥٢ - و هى على قسمين:
- ٣٥٢ - أحدهما: أن يكون المخصص مخصصاً لأحد العاتين دون الآخر،
- ٣٥٣ - ثانيهما:
- ٣٥٥ - فصل:
- ٣٥٥ - اشارة
- ٣٥٥ - و أما المتباينان فعلى أقسام:
- ٣٥٥ - الأول: ما يكون كل منهما مقطوع الصدور،
- ٣٥٦ - الثانى: أن يكون أحدهما مقطوع الصدور و الآخر مظنون الصدور،
- ٣٥٦ - الثالث: أن يكون كلاهما مظنون الصدور،
- ٣٦٤ - بقى الكلام فى جهات آخر:
- ٣٦٤ - الأولى: فى عدد المرجحات،
- ٣٦٥ - الجبهه الثانيه: فى ترتيب هذه المرجحات.
- ٣٦٦ - الجبهه الثالثه:
- ٣٦٦ - الجبهه الرابعه:
- ٣٦٧ - الجبهه الخامسه: هل التخيير فى المقام تخيير فى المسأله الأصوليه أو الفرعيه؟

| | |
|-----|---|
| ٣٦٩ | ثم إنه فاتنا من بحث الترجيح شيء ينبغي استدراكه، |
| ٣٧١ | فصل: |
| ٣٧١ | اشاره |
| ٣٧٤ | تذييل: |
| ٣٧٩ | خاتمه: فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد. |
| ٣٧٩ | فصل: عرف الاجتهاد بتعاريف: |
| ٣٨٣ | فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزى، |
| ٣٨٣ | اشاره |
| ٣٨٣ | و أما التجزى ففيه مواضع من الكلام: |
| ٣٨٣ | الأول: في إمكانه. |
| ٣٨٤ | الموضع الثاني: في أنه هل يحرم على المتجزى تقليده الغير |
| ٣٨٥ | الموضع الثالث: في جواز رجوع الغير إليه فيما استنبطه، و عدمه. |
| ٣٨٧ | فصل: يتوقف الاجتهاد على معرفه اللغه و الصرف و النحو - |
| ٣٨٩ | فصل: لا ريب في ثبوت التخطئه في العقليات، |
| ٣٩١ | فصل: إذا تبدل رأى المجتهد، |
| ٣٩٣ | فصل: في التقليد. |
| ٣٩٣ | و قد عرف بتعاريف: |
| ٣٩٧ | فصل: في وجوب تقليد الأفضل و عدمه. |
| ٣٩٧ | و الكلام يقع في مقامين: |
| ٣٩٧ | اشاره |
| ٣٩٧ | أما المقام الأول: |
| ٣٩٧ | و أما المقام الثاني: ففيه موضعان: |
| ٣٩٧ | اشاره |
| ٣٩٨ | الأول: فيما إذا علم تفصيلا أو إجمالا بمخالفتها |
| ٣٩٨ | الموضع الثاني: فيما إذا احتمل المخالفه احتمالا بدويا. |
| ٣٩٩ | بقي شيء، |

فصل: اختلفوا في اشتراط الحياه في المفتى ٤٠١

٥- فهرس مصادر التحقيق ٤٠٩

(أ) ٤٠٩

(ب) ٤١٢

(ت) ٤١٢

(ث) ٤١٤

(ج) ٤١٤

(ح) ٤١٤

(خ) ٤١٥

(د) ٤١٦

(ذ) ٤١٦

«ر» ٤١٧

(ز) ٤١٧

(س) ٤١٧

(ش) ٤١٩

ص ٤١٩

ع ٤٢٠

(غ) ٤٢١

(ف) ٤٢١

(ق) ٤٢٢

(ك) ٤٢٣

(ل) ٤٢٤

(م) ٤٢٥

(ن) ٤٢٩

(ه) ٤٣٠

(و) ٤٣٠

[تتمه المقصد السابع فى الأصول العمليه]

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ

فصل: فى الاستصحاب

وقبل الورود فى البحث عنه ينبغى التكلم فى جهات:

الأولى: فى تعريفه، و قد عرّف بتعاريف عديدة:

قال الشيخ قدّس سرّه: أسدّها و أخصرها هو: إبقاء ما كان (١).

و عرّفه صاحب الكفايه بأنّه هو: الحكم ببقاء حكم أو موضوع متيقّن الحدوث فى السابق، مشكوك البقاء فى اللاحق. و ادعى أنّ كلّ التعاريف يشير إلى هذا المعنى الواحد و المفهوم الفارد (٢).

و التحقيق: أنّه لا- يمكن أن يعرّف الاستصحاب بتعريف ينطبق على جميع الأقوال، فإنّه لو كان من الأمارات- كما ذهب إليه المتقدّمون من الأصوليين- لا يصحّ تعريفه بأنّه الحكم بالبقاء، ضروره أنّه على ذلك كاشف عن الحكم الشرعى من حيث إفادته للظنّ نوعاً أو شخصاً، و حكم الشارع ببقاء ما كان مدلول للاستصحاب، و منكشف بهذا الكاشف، لا أنّه نفس الاستصحاب، فعلى هذا القول لا بدّ من تعريفه بما عرّفه بعض (٣)- على ما حكى الشيخ (٤). قدّس سرّه- من أنّه كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآن السابق، مشكوك البقاء فى الآن اللاحق.

١- فرائد الأصول: ٣١٨.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٥.

٣- هو المحقّق القمى فى القوانين ٢: ٥٣.

٤- فرائد الأصول: ٣١٨.

و لا يرد عليه ما أورده الشيخ قدس سره من أنّ هذا محقق مورد الاستصحاب لا نفسه (١)، و ذلك لأنّ ما هو أماره و مفيد للظنّ هو نفس هذه الحالة، و أركان الأماره شامله لنفس الظنّ أيضا، فإنّ أماريّه الخبر- مثلا- من حيث إفادته الظنّ، فكون نفس الظنّ أماره أولى، فلا بدّ من تعريفه بنحو يشمله أيضا.

و لو كان من الأصول- كما هو الصحيح- فتعريفه بأنّه الحكم ببقاء اليقين السابق عملا حين الشكّ تعديدا هو الصحيح على ما يستفاد من روايات الباب، و أمّا الحكم ببقاء المتيقّن فليس منه أثر في الروايات، فكما أنّ الشارع تعيّد كثير الشكّ بعدم كونه شاكّا مع كونه شاكّا وجدانا، فيجب عليه أن يعمل عمل المتيقّن، كذلك تعيّد في المقام بقاء اليقين، و عدم انتقاضه بالشكّ، فمع كونه شاكّا وجدانا حكم الشارع ببقاء يقينه تعبدا، فيجب عليه أن يعمل على يقينه.

الجهه الثانيه: في أنّ البحث عن حجّيته مسأله أصوليه أم لا؟

الجهه الثانيه: في أنّ البحث عن حجّيته مسأله أصوليه أم لا (٢)؟

و الميزان في المسأله الأصوليه- كما مرّ غير مرّه- هو أن يستنبط منها حكم

١- فرائد الأصول: ٣١٨.

٢- ظاهر هذا الكلام و المستفاد من كلمات الأعظم هو كون البحث عن حجّيه الاستصحاب مسأله أصوليه إن ثبتت حجّيته مطلقا، أى سواء كان فى الأحكام أم فى الموضوعات، و كونه مسأله فقهيّه إن ثبتت حجّيته فى الأخير فقط، هذا هو المستفاد من الكلمات. و لكنّه غير صحيح، لأنّ نتيجة البحث لا- تؤثر فى حقيقته و تصييره أصوليه أو فقهيّه، كما أنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد مسأله أصوليه و لو كانت النتيجة هى عدم حجّيته. و كذا سائر المسائل. فالبحث عن حجّيه الاستصحاب مسأله أصوليه و لو كانت النتيجة هى حجّيته فى الموضوعات فقط، و كون قاعده واحده أصوليه و فقهيّه باعتبارين لا- يوجب كون البحث كذلك، فإنّ البحث عامّ و مسأله أصوليه مطلقا و لو كانت الحجّيه مختصّه بقسم خاصّ من الاستصحاب، فلا مجال للقول بأنّ «البحث عن حجّيته» أى شىء؟ و بعبارة أخرى: إنّ البحث عن كون الاستصحاب باعتبارين مسأله أصوليه أو قاعده فقهيّه أو مسأله أصوليه و فقهيّه معا نفسه مسأله أصوليه. (م).

فرعى كلى إلهى بلا مدخليه شىء آخر، مثلا: حجّيه خبر الواحد مسأله أصوليه، حيث إنّه بعد تعبد الشارع بطريقته إذا قام خبر على وجوب الجمعه، فالمجتهد يجب أن يعمل به، و عمله به هو فتياه بوجوب الجمعه، و المقلد- بمقتضى أدله وجوب التقليد- يجب أن يعمل على طبق فتوى مجتهده، فوجوب الجمعه- الّذى هو حكم كلى- استنبط من مجرد تحقّق موضوع مسأله حجّيه خبر عند المجتهد بلا مدخليه شىء آخر.

و الاستصحاب فى الأحكام الكليه أيضا كذلك، فإنّ الميزان هو يقين المجتهد و شكّه، فإذا تيّن المجتهد بوجوب الجمعه فى زمان، و شكّ بعد ذلك فى نسخه و عدمه، يتحقّق له موضوع «لا تنقض اليقين بالشكّ» فيجب عليه إبقاء يقينه عملا، بمعنى العمل بيقينه السابق فعلا، و عمله به هو فتياه بوجوب الجمعه كما كان يفتى به حال كونه متيقنا به، و المقلد- سواء كان له يقين و شكّ أو كان غافلا- محضا- يجب أن يعمل بفتيا مجتهده بوجوب الجمعه، بمقتضى أدله وجوب التقليد، و لا اعتبار بيقينه و شكّه أصلا، فالمجتهد يفتى بمجرد تحقّق موضوع الاستصحاب كما يفتى بمجرد تحقّق موضوع مسأله حجّيه خبر الواحد.

و أمّا الاستصحاب فى الموضوعات الخارجيه- كاستصحاب بقاء نجاسه الثوب- فهو مسأله فقهيّه، حيث إنّ الميزان هو يقين كلّ شخص، و شكّه، فإذا تحقّق موضوعه عند المجتهد، وجب العمل بيقينه، و عمله ليس هو الفتوى بنجاسه الثوب، بل هو ترتيب آثار النجاسه عليه، و إذا تحقّق عند المقلد- سواء كان للمجتهد يقين و شكّ أم لا- يجب أن يعمل بمقتضى الحاله السابقه.

و لا- مانع من كون قاعده واحده أصوليه و فقهيّه باعتبارين، كما أنّ دليل حجّيه خبر الواحد لو كان شاملا- للموضوعات الخارجيه- كما هو كذلك إلّا فى

موارد دلّ الدليل الخاصّ على اعتبار التعدّد فيها- تصير مسأله حجّيه خبر الواحد أصوليه و فقهيه باعتبارين.

الجهه الثالثه: فى الفرق بين قاعده الاستصحاب و قاعده اليقين و قاعده المقتضى و المانع.

فنعول: إذا كان متعلّق اليقين مابينا لمتعلّق الشكّ ذاتا و صفه مع ارتباط بينهما- بأن يكونا جزءين من أجزاء علّه واحده أو غير ذلك، لا أن يكون اليقين متعلّقا بوجود النار، و الشكّ متعلّقا بطلوع الفجر- و كان زمان الشكّ و اليقين واحدا، فهو مورد قاعده المقتضى و المانع.

و إن كان المتعلّقان أمرا واحدا ذاتا، فإن كانا مغايرين صفه و خصوصيه- بأن تعلق اليقين بعداله زيد من حيث الحدوث فى يوم الجمعه، و تعلق الشكّ أيضا بعداله زيد لكن من حيث بقائها إلى زمان الشكّ- فهو مورد الاستصحاب.

و لازم اتّحاد المتعلّقين ذاتا و التغاير صفه هو اختلاف زمانى المتعلّقين و اجتماع زمانى اليقين و الشكّ، بمعنى أن المستصحب- بالكسر- حين إجراء الاستصحاب يكون متيقّنا و شاكّا معا سواء حدث الشكّ و اليقين فى زمان واحد، أو حدث اليقين بعد الشكّ، أو العكس، فقوام الاستصحاب هو اجتماع الشكّ و اليقين فى زمان واحد و هو زمان الإجراء.

و إن كانا متّحدين صفه أيضا، كما يكونان متّحدين ذاتا- و لانزمه تغاير زمانى الشكّ و اليقين، فإنّهما ضدّان لا يمكن اجتماعهما مع اتّحاد متعلّقيهما ذاتا و صفه فى زمان واحد- فهو على قسمين:

قسم يكون اليقين فيه سابقا على الشكّ، و هو مورد قاعده اليقين، كما إذا تيقّن بعداله زيد يوم الجمعه، و شكّ يوم السبت فى أنّه هل كان عادلا يوم الجمعه أم لا؟ و فى الحقيقه يشكّ فى أنّ يقينه بعداله زيد هل كان يقينا أو جهلا

مركباً؟ فالشكّ قهراً يسرى إلى اليقين، و لذا يسمّى هذا القسم بالشكّ السارى أيضاً.

و قسم آخر يكون الشكّ فيه سابقاً على اليقين، و هو يسمّى بالاستصحاب القهقرى، و لا- دليل على حجّيته فى شىء من أدلّه الاستصحاب، فإنّ الأخبار- على ما سيجىء- دالّة على حرمة نقض اليقين بالشكّ، لا- نقض الشكّ باليقين، و بناء العقلاء و سيرتهم أيضاً لم يثبت فى مثله.

نعم، بناء العقلاء مستقرّ فى مورد واحد، و هو استصحاب عدم نقل الألفاظ الظاهره فيما نفهمه فعلاً من المعانى، و نحتمل أن تكون فى الأزمنه السابقه ظاهره فى غير ما نفهمها الآن، ضروره أنّ العقلاء يبنون على بقاء الألفاظ على ما هى ظاهره فيه فعلاً فى الأزمنه السابقه، و يحكمون بأنّ مراد المتكلّم بها ليس إلّما ما يفهم منها فعلاً، و لا يصغون إلى احتمال إرادته خلاف ذلك فى ذلك الزمان.

ثم إنّ المراد من المقتضى و المانع إمّا التكوينيّ منهما كإقتضاء النار للإحراق و مانعيه الرطوبه عنه تكويناً.

و مثاله فى الفقه هو ما إذا شكّ فى وصول الماء إلى البشره فى الوضوء أو الغسل من جهه الشكّ فى وجود مانع عن الوصول كالقير و نحوه، فالقائل بحجّيه هذه القاعده يحكم بصحّه الغسل أو الوضوء لو أراد هذا المعنى من المقتضى و المانع، فإنّ المقتضى التكوينيّ- و هو إجراء الماء على الأعضاء- محرز، و المانع التكوينيّ- و هو وجود القير و نحوه- مشكوك، فيحكم بوجود المقتضى بالفتح.

و هكذا الشكّ فى طهاره مخرج البول من جهه الشكّ فى خروج الودى بعد البول حتى يحتاج إلى الاختبار و لا يطهر بصبّ الماء، و عدم خروجه حتى

لا يحتاج إلى ذلك و يطهر به، فإنّ الودى مانع تكوينى عن المقتضى التكوينى لوصول الماء إلى مخرج البول و هو الصبّ.

أو التشريعى منهما، بمعنى موضوع الحكم و ما اعتبر عدمه فى ترتّب الحكم عليه، و مثاله فى الفقه ملاقاه النجاسه، التى يستفاد من أدلتها أنّها مقتضيه للنجاسه و موضوعه لها، و أنّ الكرّيه أو الاتّصال بالمادّه مانع و عاصم عن الانفعال، و كم له فى الفقه من نظير.

أو المراد من المقتضى ما هو ملاك الحكم، و من المانع ما يزاحم ملاك الحكم، مثلا: لو فرضنا أنّ ملاك الحكم بوجود إكرام زيد العالم هو علمه، و أنّ ظهور الفسق يزاحم هذا الملاك.

و بالجملة، المراد من المقتضى و المانع لا بدّ و أن يكون أحد هذه الأمور، و لا نعلم أنّ مراد القائل بحجّته القاعده أىّ منها؟ هل الأوّل أو الثانى أو الثالث أو ما يعمّ الجميع، أو الاثنين منها؟ و نتكلّم على جميع التقادير بعد ذكر أدلّه الاستصحاب إن شاء الله.

و لا يخفى أنّ مراد الشيخ قدّس سرّه من المقتضى و المانع فى تفصيله جريان الاستصحاب بين الشكّ فى المقتضى و المانع ليس شيئا من هذه الأمور، و سيجىء المراد منهما.

إذا عرفت ذلك، نقول: إنّ الشيخ قدّس سرّه قسّم الاستصحاب - من حيث المستصحب باعتبار كونه حكما - كليّا أو جزئيا، تكليفيّا أو وضعيّا - أو موضوعا، و من حيث دليل المستصحب - على تقدير كونه حكما - باعتبار كونه الكتاب، أو السنّه، أو الإجماع، أو العقل، و من حيث الشكّ باعتبار أنّه فى المقتضى، أو وجود المانع، أو مانعيّه الموجود - بتقسيمات، و نقل عن القوم تفصيلات، و اختار هو قدّس سرّه التفصيل بين الشكّ فى المقتضى، فحكم بعدم

جريان الاستصحاب فيه، و بين الشك في المانع، فحكم بالجريان فيما كان المستصحب موضوعاً أو كان حكماً مستفاداً من غير العقل، و أما الاستفادة من العقل فلا يجرى فيه (١).

و المختار عندنا هو جريان الاستصحاب في الموضوعات و الأحكام الجزئية مطلقاً دون الأحكام الكلية، كنجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيره، إلا استصحاب عدم النسخ، فعلى هذا يكون الاستصحاب هو قاعده فقهية لا يستنبط منها الحكم الكلى، فالأولى ذكر أدله الباب، و بيان ما يستفاد منها.

فقول: قد استدل على حجته الاستصحاب بوجوه:

الأول: استقرار بناء العقلاء و سيرتهم على العمل على طبق الحالة السابقه،

و لم يثبت الردع، و هو دليل على الإمضاء.

و فيه: أن بناءهم على ذلك ليس لمحض التعبد بأن عمل واحد منهم بذلك جزافاً، فتبعه الباقي، بل لأجل الاطمئنان بالبقاء، أو الغفلة، أو الرجاء، و لم تستقر سيرتهم على ذلك لأجل غير هذه الأمور من الظن بالبقاء نوعاً أو شخصاً، ضروره أن الاستصحاب دائماً لا يفيد الظن و لو نوعاً.

و دعوى شيخنا الأستاذ قدس سره - من أنه لو لا العمل بالاستصحاب، لاختل النظام (٢) - لا وجه لها، ضروره أن المنكرين لحجته الاستصحاب مطلقاً جماعه كثيره، و لم تختل أمور معاشهم و معادهم.

ثم إن صاحب الكفايه أشكل في المقام على التمسك بالسيره بآنها مردوعه بما دلّ من الكتاب و السنّه على النهي عن اتباع غير العلم (٣).

١- فرائد الأصول: ٣٢٢-٣٢٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٥٧.

٣- كفايه الأصول: ٤٣٩.

و هذا الكلام يناقض ما سبق منه قدس سره في بحث حججه خبر الواحد، فإنه جعل عمده أدله حججه الخبر هي السيره.

و أورد على نفسه بأن السيره مردوعه بالآيات الناهيه عن اتباع غير العلم.

و أجاب بأن رادعيتها للسيره دوريه، مع «إن قلت» و «قلت»^(١) إلى آخر ما أفاده في المتن.

و ذكر في هامش الكتاب ما حاصله: أنه لو سلّمت دوريه كلّ من مخصّصيه السيره للآيات و رادعيتها للسيره، يكفينا استصحاب حججه السيره الممضاه قبل نزول الآيات بزمان^(٢).

و قد ذكرنا هناك أنّ الآيات لا تصلح للرادعيه لا من جهه الدور، بل من جهه أنّ العقلاء حيث لا يرون العمل بخبر الثقة مصداقا للعمل بغير العلم، لأنّه علم في نظرهم، لا يمكن ردعهم عن سيرتهم بمثل هذه العمومات، بل يحتاج الردع إلى دليل خاصّ، كما أنّ القياس معمول به عند العقلاء في الجملة لا بمثابه خبر الثقة، و قد وردت خمسمائه روايه- على ما أفاده بعض أساتيدنا- على النهى عن العمل به، و أنّه موجب لمحق الدين.

و ذكرنا أيضا أنّ الاستصحاب أيضا يكون دليلا على حججه السيره على العمل بخبر الثقة دون السيره على العمل بالاستصحاب، إذ لا يمكن إثبات حججه الاستصحاب بنفس الاستصحاب.

الوجه الثاني: هو دعوى الإجماع عليه من جماعه.

و لا يخفى ما فيه، مع الغضّ عن أنّ نقل الإجماع لا دليل على حججه، و لا يكون مشمولاً لأدله حججه خبر الواحد، فإنّها لا تشمل الإخبار عن حدس،

١- كفايه الأصول: ٣٤٨ - ٣٤٩.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٩ الهامش (١).

إذ من المحتمل بل المظنون أنّ مدرك المجمعين ليس إلّا هذه الأدلّة.

الوجه الثالث: الأخبار، و هي العمده فى الباب:

إشاره

منها: صحاح ثلاث لزراره، و لا ينبغي الإشكال فى سندها من حيث الإضمار، فان الشيخ (١) قدّس سرّه و من تأخر عنه تلقّوها بالقبول و جعلوها صحيحه من جهه أنّ راويها مثل زراره الّذى هو من الفقهاء، و من أجله أصحاب الصادق و الباقر سلام الله عليهما، و لا يحتمل فى حقّه أن ينقل عن غير الإمام عليه السّلام، بل الإضمار نشأ من تقطيع المقطعين و تقسيمهم فقرات روايه واحده مشتمله على أسئلته متعدده- عبّرت بمثل «سئل الصادق عليه السّلام عن كذا» و «سأله عن كذا» و «سألته عن كذا» و ذكر اسم الإمام عليه السّلام فى الأولى منها- على الأبواب من دون ذكر قرينه على مرجع الضمير بأن يذكر المقطع بعد «سأله» بين القوسين (أى الباقر عليه السّلام) مثلاً.

هذا، مضافا إلى أنّ الشيخ قدّس سرّه نقلها فى تنبيهات الاستصحاب- عن النراقى أو التونى (٢)- مسنده و إن نقلها فى أول الاستصحاب مضمرة. و هذا غريب منه.

و نقل بحر العلوم أيضا فى فوائده، الأولى و الثانيه عن الباقر عليه السّلام، و الثالثه عن أحدهما (٣) سلام الله عليهما.

و بالجمله، لا إشكال فى سندها، فىنبغى التكلّم فى دلالتها.

فالصحيحه الأولى:

قال: قلت له: الرّجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: «يا زراره! قد تنام العين،

١- فرائد الأصول: ٣٢٩-٣٣١.

٢- لم نعثر على النقل المذكور، فى فرائد الأصول.

٣- الفوائد الأصوليه: ١١٠.

و لا- ينام القلب و الاذن، و إذا نامت العين و الاذن، فقد وجب الوضوء» قلت: فإن حرك في جنبه شىء و هو لا يعلم؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجىء من ذلك أمر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك أبدا، و لكنّه ينقضه بيقين آخر»^(١).

و لا يخفى أنّ صدر هذه الرواية سؤال عن الشبهه الحكميه، فإنّ قوله:

أ توجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ سؤال عن حكم الخفقه و الخفقتين إمّا لعدم معلوميه مفهوم النوم و احتمال شموله لهما، أو لمعلوميه مفهوم النوم و احتمال أن تكون الخفقه و الخفقتان أيضا موجبتين للوضوء، و جواب الإمام عليه السّلام بقوله: «قد تنام العين» إلى آخره، جواب عن الحكم الواقعي، و بيان لأنّ النوم المذموم هو موجب للوضوء هو النوم الغالب على الحاستين: الاذن و العين، لا غير.

ثمّ السؤال بعد ذلك عن الشبهه الموضوعيه، فإنّه بعد ما عرف أنّ النوم الموجب للوضوء هو الغالب على العين و الاذن، قال: «فإنّ حرك في جنبه شىء و هو لا- يعلم؟»، فإنّ عدم إدراكه لذلك يحتمل أن يكون لأجل تحقّق النوم، و يحتمل أن يكون لأجل مشغوليته القلب حين النوم بالأفكار المناسبه له، و الجواب عن هذا السؤال بقوله عليه السّلام: «لا» إلى آخره، حكم ظاهري.

و بالجمله، مورد الاستدلال هو السؤال الثانى و جوابه، و لا شبهه في دلالتة على حجّيه الاستصحاب في باب الوضوء، كما عنوانه الأصحاب بالخصوص في باب الطهاره، و إنّما الإشكال في أنّه هل تستفاد منها كبرى كليّه تدلّ على حجّيه الاستصحاب في جميع الأبواب أو لا؟

١- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

و الحقّ هو الأوّل، فإنّ ظاهر قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» بعد قوله: «و إلّا» أنه علّه للجزاء - كما أفاده الشيخ (١) قدّس سرّه - لا نفس الجزاء - كما أفاده شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه - و الجزاء محذوف معلوم من قوله عليه السّلام: «لا» بعد قول زراره: «فإن حرّك في جنبه شىء».

و نظائره كثيره، كقوله تعالى: فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ (٣)، و قوله تعالى: وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (٤) فإنّ الجزاء فى الأوّل: «فلا تحزن» و فى الثانى: «فلا يضرب الله» مثلا، و المذكور علّه للجزاء لا نفسه.

و لا- يمكن جعله جزاء، فإنّه إمّا إخبار عن أنّ غير المستيقن على يقين من وضوئه، أو إنشاء، بمعنى أنّه يمضى على يقينه، و لا يمكن الالتزام بشىء منهما.

أمّا الأوّل: فلأنّ المتيقن و غيره مشتركان فى أنّهما على يقين من الوضوء، فإنّ المفروض حدوث اليقين بالوضوء، و الاستيقان بالنوم رافع للشكّ فى البقاء، فأى خصوصيته لذكر غير المستيقن فقط؟

و أمّا الثانى: فلأنّ الجملة الخبرية تستعمل فى مقام الإنشاء إن كانت من قبيل «هى طالق» كما ورد النصّ (٥) على ذلك، و «هذا ملك لك» إن لم نعتبر الماضوية فى العقود، أو كانت جملة فعلية، مثل: «يعيد صلاته» و غيره ممّا أخبر فيه عن وقوع المادّه خارجا كناية عن شدّه محبوبيته و تأكّد طلبه.

١- فرائد الأصول: ٣٢٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٥٩.

٣- آل عمران: ١٨٤.

٤- آل عمران: ٩٧.

٥- انظر: الوسائل ٢٢: ٤١ أحاديث الباب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق.

و أما الجملة الاسميّه مثل «زيد قائم»: فلم نظفر على مورد واحد استعملت فى مقام الطلب بحيث يكون معنى «زيد قائم» أنّه يجب القيام على زيد.

ثمّ لو سلّمت صحّحه الاستعمال، فلا يصحّ فى المقام، إذ لازمه طلب الكون على اليقين من الوضوء، و أين هذا من طلب المضى على اليقين، الذى هو المدعى؟

ثمّ إنّ جعل جملة «فإنّه على يقين من وضوئه» توطئه للجزاء، و جعل قوله: «و لا- ينقض اليقين» إلى آخره، نفس الجزاء أيضا لا يصحّ، لعدم صلاحية جملة «لا ينقض»- مع اقترانها بالواو- لذلك.

نعم، لو لم تكن الواو فى البين، لكان ذلك ممكنا، و كان المعنى أنّه لأجل كونه على يقين من وضوئه لا ينقض اليقين بالشكّ.

فظهر أنّ الصحيح ما أفاده شيخنا الأنصارى من أنّ الجزاء محذوف، و المذكور علّه للجزاء. و على ذلك تستفاد من الروايه قاعده كئيّه لا- تختصّ بباب دون باب، إذ لازم الاختصاص بخصوص باب الوضوء أن يكون التعليل لغوا محضا، فإنّه على ذلك إعادته لما ذكر أولا من وجوب إبقاء اليقين بالوضوء عملا، من غير زياده.

و ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه- من أنّه تستفاد منه قاعده كئيّه فى خصوص باب الوضوء شامله لمورد الروايه- و هو الشكّ فى ناقضيه النوم- و لغيره أيضا من ناقضيه شىء آخر (١)- غير تامّ، إذ أى خصوصيه لليقين بالوضوء حتى يعلّل بأنّه لا ينقض بالشكّ؟ و المناسب للتعليل أن يكون بأمر ارتكازى لا تعبدى

فظهر أنه لا ريب في أنه جملة «فإنه على يقين» إلى آخرها، عله الجزء، و نفس الجزء محذوف.

ولا- يرد عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنه يلزم على هذا، التكرار في الجواب، و بيان الحكم مرتين بلا فائده في البين(١)، و ذلك لأن جواب قوله:

«وإلا محذوف، و معه كيف يلزم التكرار؟! نعم، لو كان مذكورا لكان لهذا الكلام مجال.

و بالجملة، تستفاد من الرواية قاعده كليته غير مختصه بباب دون باب بلا شبهه و ارتياب، و لا يتوقف ذلك على كون جملة «فإنه على يقين من وضوئه» عله الجزء، بل لو تنزلنا و قلنا بأنها نفس الجزء أيضا، يتم ما ذكرنا بمقتضى قوله: «و لا ينقض اليقين بالشك».

و توهم إرادته اليقين بالوضوء بالخصوص من «لا ينقض اليقين» بقريته ما فرضنا أنه جزء، و هو قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» مدفوع أولا(٢): بأن اليقين- كالظن و الإرادة و القدره و الشوق- من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه التي لكل منها طرفان: موضوع تقوم فيه، فإنها أعراض يحتاج وجودها إلى موضوع كسائر الأعراض، و متعلق متعلق به، فلا يتحقق يقين في الخارج إلا و يتعلق بشيء، و ذكر مثل هذا المتعلق لا يدل على تقييد الحكم.

نعم، لو كان القيد مثل «في الدار» في قولنا: «إذا ضربت في الدار فكذا»

١- أجود التقريرات ٢: ٣٥٨-٣٥٩.

٢- لا إشكال في كون اليقين من الصفات الحقيقيه و كونه تعلقى الوجود و له موضوع و متعلق لكن يكفي في تحققه متعلق ما، فإذا أخذ أو أريد أمر خاص كالوضوء، فالحكم يختص به، و لا يصح التعدى منه إلى غيره كما فيما نحن فيه، فإن الظاهر بقريته المقام و تقدم الوضوء هو تعلق اليقين بالوضوء لا شيء عام. (م).

لكان موجبا لتقييد الحكم.

و ثانيا (١): بأن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى تعلق النقض بمطلق اليقين، فإنّ النقض - كما سيجىء - لا يتعلّق إلّا بالأمر المبرم المحكم، كالعهد، فيقال: نقضت العهد، و أى مناسبة لليقين بالوضوء بالخصوص مع النقض؟ بل يناسب تعلق النقض بمطلق اليقين.

و ثالثا (٢): بأن قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ أبدا» سيّما مع لفظ «أبدا» و تطبيقه على غير الوضوء أيضا فى روايات آخر قضيه ارتكازيه للعقلاء، و تقرير لما هو المرتكز فى أذهانهم من عدم رفع اليد عن الأمر المبرم بواسطة أمر غير مبرم، ضروره أنّ كلّ عاقل يأخذ بالمبرم و لا يتركه إذا دار الأمر بينه و بين الأخذ بغير المبرم.

و لا ينافى هذا إنكار استقرار بناء العقلاء، و جريان سيرتهم على العمل

١- لا بأس فى هذا فى مقام تأييد التعميم، أمّا كونه قرينه لصرف الظهور بغير صحيح، لأنّ القرينه ما يصرف اللفظ عن الظهور المذى لولاها لكان ظاهرا فيه، نحو «يرمى» فى «رأيت أسدا يرمى» و ليس الأمر هكذا فيما نحن فيه، فإنّ اليقين ظاهر فى اليقين بالوضوء، و لا يوجب هذا صرف ظهوره فيه عنه إلى غيره عند العرف. (م).

٢- الحقّ أنّ تطبيق هذه الكبرى فى روايات آخر على غير الوضوء لا- يوجب ظهورها هنا فى غيره، فإنّ المنفصل من القرائن لا يصرف ظهور «اليقين» الظاهر فى اليقين بالوضوء عنه إلى غيره حتى يكون المراد من اليقين هو الأعمّ فيثبت حجّيته الاستصحاب فى غير الوضوء أيضا. و بعبارة أخرى: لا تكون تلك الروايات بمنزلة «يرمى» فى «رأيت أسدا يرمى» الذى يصرف ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس. و أمّا قوله: «أبدا» فظهوره فى الدوام ممّا لا- إشكال فيه، لكن ليس فيه دلالة على المدعى، فإنّ صحّه استعماله فى الخاصّ أيضا لا- تنكر، فإنّه يصحّ أن يقال: اليقين بالوضوء لا ينقض بالشكّ أبدا. و إذا قال: لا أتوضأ من ماء غير الأنوب أبدا، ليس معناه أنّى لا أغتسل منه أيضا و لا أشرب و هكذا. (م).

بالاستصحاب، فإنّ المدعى أنّ هذه الكبرى- وهي عدم رفع اليد عن الأمر المبرم بواسطة أمر غير مبرم- ارتكازيه لكلّ عاقل، و أمّا تطبيقها على اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء مع تعدّد المتعلّق، فهو تعيّد محض بحيث لو طبّقها غير الشارع على مورد الاستصحاب، لأنكرناه غايه الإنكار، و كثيرا ما طبق في الروايات كبرى كليته على مورد نأخذ فيه بالكبرى و نترك المورد، كما في قول الصادق عليه السّلام- على ما روى- للسّفاح حين سأله عن اليوم المشكوك في أنّه من رمضان أو شوال: «ذلك إلى إمام المسلمين إن صمت صمنا، و إن أفطرت أفطرتنا»^(١).

و هكذا قول الإمام عليه السّلام في جواب من سأله عن حلفه بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك مكرها: «رفع ما استكروها عليه»^(٢).

بقي الكلام في أمور:

الأول: أنّ الشيخ قدّس سرّه فصل بين الشكّ في المقتضى، فالتزم بعدم جريان الاستصحاب فيه، و بين الشكّ في الرفع، فذهب إلى الجريان^(٣)، و في جملة من عباراته في المكاسب تمسك بالاستصحاب، و أشكل عليه بأنّه من الشكّ في المقتضى، الذي لا يقول بجريان الاستصحاب فيه. و من جملتها تمسّكه بالاستصحاب في باب بيع المعاطاه^(٤)، و لا بدّ من بيان أنّ مراده قدّس سرّه من المقتضى أيّ شيء يكون حتى نرى أنّ الإشكالات في محلّها أو لا؟

١- الكافي ٤: ٨٣-٧، الوسائل ١٠: ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

٢- المحاسن: ٣٣٩-١٢٤، الوسائل ٢٣: ٢٢٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١٢.

٣- فرائد الأصول: ٣٢٨.

٤- المكاسب: ٨٥.

فنقول: إنّ مراده قدّس سرّه من المقتضى ليس هو المقتضى التكويني، لما ذكرنا في بحث الواجب التعليقي و الواجب المشروط من أنّ مقتضى الحكم، و عله الجعل ليس إلّا إرادته الشارع و اختياره، و أمّا الأمور التكوينيّة الخارجيّة - كالدلو ك - فهي أجنبيّة عن التأثير في جعل الشارع.

و لا المقتضى التشريعي، بمعنى موضوع الحكم، إذ اعتبار إحراز المقتضى بهذا المعنى ليس إلّا اعتبار اتّحاد القضيّة المشكو كة و المتيقّنه، الّذي التزم به في آخر الاستصحاب(١)، و لا ريب في اعتباره، إذ الحكم بثبوت حكم المتيقّن للمشكو ك مع عدم إحراز الموضوع ليس من الاستصحاب في شيء، بل إسرائ حكم من موضوع إلى موضوع آخر، الّذي هو داخل في القياس.

و لا- المقتضى الملا- كي بمعنى أنّه لا- بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز ملاك الحكم في زمان الشكّ، ضروره أنّ ذلك يحتاج إلى علم الغيب، إذ لا طريق لنا إلى استكشاف ملاكات الأحكام غير نفس الأحكام.

هذا، مضافا إلى أنّنا إن أحرزنا ملاك الحكم، لا يبقى لنا الشكّ في الحكم حتى نحتاج إلى الاستصحاب، مع أنّ الشيخ يجري الاستصحاب في الأمور العدميّة(٢)، و الأمر العدمي ليس له ملاك حتى يلزم إحرازه.

و أنّ(٣) البحث عن حجّية الاستصحاب لا يبتنى على تبعيّة الأحكام للمصالح و المفسد، بل يجري حتى على قول الأشعري بعدم تبعيتها لها.

فأتضح أنّ شيئا من المعاني الثلاثة للمقتضى لا يراد منه، بل مراده منه

١- فرائد الأصول: ٣٩٩-٤٠٠.

٢- فرائد الأصول: ٣٦١.

٣- عطف على قوله: أنّ ذلك ...

- على ما يظهر من بعض عبارته في باب الخيارات من المكاسب (١)، و من كلام المحقق الخوانساري (٢)- هو مقتضى الجرى و الاستصحاب لا مقتضى المستصحب و المتيقن.

و الظاهر أنّ أوّل من أبدى هذا التفصيل - فيما نعلم - هو المحقق الخوانساري، و الشيخ قدّس سرّه تبعه على ذلك.

و توضيح ذلك أنّ المستصحب إمّا حكم أو موضوع، و نفرض الكلام أوّلاً في الحكم، ثمّ تتكلم في الموضوع، فنقول: إنّ الحكم إمّا غير مغيا بغايه مخصوصه زمانيه، كطهاره الثوب و نجاسته، فإنّ الثوب إذا تنجس لا يرتفع حكمه بنفسه، و ليست له غايه زمانيه بحيث يرتفع بواسطه حصولها. و بعبارته أخرى: يكون الحكم بحيث لو بقي جميع ما في العالم على حاله، و لم تصر الموجودات معدومه، و المعدومات موجوده، ليبقى على حاله، و لا يرتفع إلى الأبد، و مثاله الظاهر العقد الدائم.

و إمّا مغيا بغايه مخصوصه زمانيه، كما في أتموا الصيام إلى الليل (٣)، فإنّ وجوب الصوم ليس مرسلا بحيث يبقى إلى الأبد لو لا وجود شيء، أو عدم شيء رافع له، بل هو مغيا بوجود الليل، فنفس الزمان رافع له، و لا يحتاج إلى رافع آخر، و مثاله الظاهر العقد المنقطع.

و إمّا مهمل بحسب الظاهر، بمعنى أنّه لا يعلم أنّه في الواقع هل جعل مغيا بغايه أو مرسلا كما في خيار الغبن؟

و الشيخ قدّس سرّه يجرى الاستصحاب في القسم الأوّل، مثلا: إذا قال الزوج:

١- المكاسب: ٢٤٣.

٢- مشارق الشمسوس: ٧٥-٧٧.

٣- البقره: ١٨٧.

«أنت خليه» أو «بريه» فشك في ارتفاع الزوجيه بهذين اللفظين و عدمه، فهو عند الشيخ من الشك في الرفع، و يجرى استصحاب بقاء الزوجيه.

و الأخير عند الشيخ قدس سره من الشك في المقتضى، فلا يجرى استصحاب بقاء خيار الغبن عند مضي زمان التمكّن من الفسخ، و عدمه، إذ لا يعلم أنّ الخيار هل جعله الشارع مرسلا و غير مغيا بغايه أو جعله مغيا بزمان خاصّ؟.

و أما القسم الثاني: فإن كانت الغايه معلومه، فالحكم معلوم وجوده قبل حصول الغايه، و معلوم عدمه و ارتفاعه بعده، و إن شك في حصول الغايه، فهو على ثلاثه أقسام، فإنّ الشبهه إمّا مفهوميّه، أو حكميّه، أو موضوعيّه.

فالأوّل: كما في الغروب الذي هو غايه لوجوب الظهرين بحسب الروايات، فإنّ مفهومه لا يعلم أنّه هو استتار القرص عن الأنظار، أو وصول الشمس إلى الأفق الحقيقي، الملازم لذهاب الحمره؟ و هذا القسم أيضا ملحق بما يكون الحكم فيه مهملا في عدم جريان الاستصحاب، لأنّ أمد الحكم غير معلوم، و استمراره إلى ذهاب الحمره مشكوك.

و الثاني: كما في غايه وجوب العشاءين، فإنّه قيل: إنّها نصف الليل.

و قيل: طلوع الفجر، فلا يعلم أنّ الشارع جعل أيّا منهما غايه له، و هذا أيضا ملحق بسابقه و من الشك في المقتضى.

و الثالث: كما إذا شك في طلوع الشمس - الذي هو غايه لوجوب صلاه الصبح - بواسطة أمور خارجيه، و هذا ممّا يجرى فيه الاستصحاب بناء على جريان الاستصحاب في الزماتيات، فإنّه ليس من الشك في المقتضى، ضروره أنّ المقتضى معلوم، و هو وجوب الصلاه بين طلوع الفجر و طلوع الشمس، و إنّما الشك في تحقّق الغايه و هي طلوع الشمس.

فتلخص أنّ الشيخ قدس سره يدعى جريان الاستصحاب فيما يكون الحكم

مرسلا، و ما يكون مغيا بغايه شكّ في حصولها بشبهه موضوعيه، و عدم جريانه فيما يكون مهملا و ما يكون مغيا بغايه شكّ في حصولها من جهه الشبهه المفهوميه أو الحكميه. و يتّضح لمن تتبّع موارد تمسّك الشيخ قدّس سرّه بالاستصحاب في المكاسب أنّ جميعها من موارد الشكّ في الرفع، و أنّ شيئا من الإشكالات غير وارد عليه.

و من ذلك حكمه بعدم فسخ العقد، و استصحاب بقاء العوضين على ملك مالكيهما بمجرد قول أحد المتبايعين: «فسخت» في البيع المعاطاتي بعد تلف إحدى العينين (١)، فإنّ الملكيه الحاصله بالمعاطاه ممّا لا يرتفع بنفسه، و يحتاج رفعه إلى رافع غير الزمان، فلا يكون الشكّ فيها من الشكّ في المقتضى، و هكذا حكمه باستصحاب طهاره المتيمّم الواجد للماء في أثناء صلاته (٢)، فإنّ الطهاره أيضا ممّا لا يرتفع إلّا برفع، و غير ذلك ممّا يظفر عليه المتتبّع.

و بالجمله، يظهر من ملاحظه كلماته قدّس سرّه في موارد يجرى الاستصحاب فيها و فيما لا يجرى فيه أنّ مراده قدّس سرّه من الشكّ في المقتضى هو الشكّ في مقتضى الجرى العملي، و العمل على وفق المتيقّن. هذا ما يظهر لنا من دعوى الشيخ قدّس سرّه في المقام.

و أمّا الوجه فيما أفاده من التفصيل فهو أنّ المراد من اليقين ليس هو المتيقّن - و إن كان يظهر من جملة عبارته - فإنّه لا علاقه بينهما مصحّحه لاستعماله فيه، فإنّ المراد المتيقّن من اليقين تعدّد من الأغلاط، لكن الاستدلال لا يتوقّف على عدم إرادته المتيقّن من اليقين، و ليس المراد منه هو تلك الصفه

١- انظر على سبيل المثال: المكاسب: ٩١.

٢- لم نعثر عليه.

الخاصه القائمه بالنفس، ضروره أنّ اليقين بعداله زيد إذا لوحظ نفسه مع قطع النظر عن الزمان فهو منتقض قطعاً، فلا معنى لحرمة نقضه، و إذا لوحظ مع ظرفه، فبالنسبه إلى ظرف الحدوث باق قطعاً، فإنّ اليقين بعداله زيد في يوم الجمعة الآن أيضاً موجود، إذ الكلام ليس في الشكّ السارى، و بالنسبه إلى ظرف البقاء مرتفع جزماً، فما معنى حرمة نقضه؟ بل المراد منه هو اليقين بما هو مقتض للجرى العملى، و الحركه على طبق المتيقّن به، فإنّ الإنسان- بمقتضى جبلته و طبيعته الأولى- جالب لما ينفعه، و متحرّك نحو ما تيقّن أنّه نافع له، و دافع لما هو مضرّ له.

ثمّ إنّ اليقين له مزيه على العلم و القطع، فإنّه- على ما يظهر من موارد استعماله- يطلق على ما له ثبوت و استمساك و إبرام فى النفس، فإنّه من «يقن الأمر» من باب «تعب»: إذا ثبت، و لا يطلق إلّا على ما حصل العلم به بمقدّمات و تعب، و لذا لا يطلق (١) على الله تبارك و تعالى أنّه متيقّن، و هذا بخلاف القطع، فإنّه فى مقابل التردد، و معناه الوقوف، فكأنّ القاطع انقطع و وقف على

١- أقول: إن كانت لهذه العناوين: العلم، و القطع، و اليقين خصوصيه اعتباريه، لا توجب عدم صحّح إطلاق بعضها على الباري تعالى، بل إطلاقها عليه تعالى صحيح. نعم إطلاق «القاطع» و «المتيقّن» على نحو العلم عليه تعالى غير صحيح لكن ذلك من حيث توقيفه أسماء الله تعالى لا أن يكون غير صحيح واقعا، فإطلاق «القاطع» و «المتيقّن» كإطلاق «العالم» بلا فرق إلّا أنّ هذا ورد فى القرآن و الأدعيه و أنّهما لم يردا، و لا- يكون هذا فارقا فى صحّح الإطلاق واقعا، و لذا لا- يوجب إطلاق «القاطع» و «المتيقّن» عليه تعالى كفرا، و لا- فرق بينها فيما نحن فيه أيضا. هذا أولا- و ثانيا: أنّ لازمه أنّه لو كان المستصحب مقطوعا أو معلوما، لما كان يجرى الاستصحاب، و ليس كذلك. و ثالثا: كثيرا ما يستعمل الأعظم كلمه العلم و القطع مكان اليقين، و هذا كاشف عن أنّ كلّها بمعنى واحد. (م).

المقطوع، و بخلاف العلم، فإنه الانكشاف في مقابل الجهل و الظلمه، و ليس لمقابل اليقين لفظ خاص يعبر عنه، بل مقابله مطلق الأمر الذى لا ثبوت و لا استمساك له من الشك أو الظن اللذين يزولان بأدنى شىء.

و لفظ «النقض» (١) لا يسند إلّا إلى ما له ثبوت و استمساك، كالعهد و البيعه، و لذا لا يصح إسناده إلى العلم و القطع بأن يقال: لا تنقض العلم أو القطع، فالعنايه المصححه لإسناد النقض إلى اليقين ما ذكرنا من أنه أخذ في معنى اليقين الإبرام و الاستمساك.

فحينئذ نقول: إذا كان اليقين مقتضيا للجري و العمل على طبقه لو لا الشك كاليقين بالطهاره و اليقين بالزوجيه الدائميه - فإننا لو فرضنا عدم الشك في البقاء، لكانت الطهاره و الزوجيه باقيتين في عمود الزمان إلى الأبد، فإن شيئا منهما غير محدود بحد زمانى، و هكذا الشك في تحقق الغايه في الشبهه الموضوعيه كالشك في تحقق غايه و جوب الصبح - و هى طلوع الشمس - من جهه الأمور الخارجيه - فنقض مثل هذا اليقين منحصر بالشك، إذ لولاه لكان المتيقن عاملا بيقينه بحسب جبلته.

و أمّا إذا لم يكن اليقين كذلك، بل كان بحيث لو فرض محالا عدم وجود الشك أيضا، لما كان باقيا إلى الأبد، بل كان من أول الأمر مقتضيا للجري في أمد خاص، و هذا كخيار الغبن ممّا لا يعلم أنه مرسل أو محدود في عمود الزمان، أو

١- أقول: لزوم تعلق النقض على شىء خاص كأن يكون له ثبوت و استمساك غير صحيح. نعم، كثيرا ما يكون الأمر كذلك لكن كثره الاستعمال غير كون مفهومه كذلك، بل استعماله في بعض الموارد غير صحيح و لو كان ما أسند إليه مستمسكا كالحديد، فإنه لا يصح أن يقال: انقض الحديد، فليس كلّ ما كان مستمسكا كان استعمال النقض بالنسبه إليه صحيحا، و كذا ليس كلّ ما ليس له استمساك أن يكون استعماله فيه غير صحيح، بل تختلف الموارد. (م).

وجوب العشاءين المرَدَّه غايته بين نصف الليل و طلوع الفجر، و وجوب الظهرين، المرَدَّه غايته من حيث المفهوم بين استتار القرص و ذهاب الحمرة، فنقض مثل هذا اليقين ليس نقضا لليقين بالشك، إذ لو فرض محالاً عدم وجود الشك في البقاء أيضاً، لما كان اليقين مقتضياً للجري و موجبا لبقاء الخيار بعد ساعه مثلاً في الأول، أو بقاء الوجوب- أي وجوب العشاءين- إلى طلوع الفجر في الثاني، و بقاء وجوب الظهرين إلى ذهاب الحمرة في الثالث، فالشك في هذه الموارد ليس موجبا لعدم الجري على طبق اليقين في زمان الشك، بل اليقين من أول الأمر لم يكن مقتضياً للجري أزيد من المقدار المتيقن.

و الحاصل: أنّ أخبار الباب لا تشمل موارد لا يكون للمستصحب فيها بقاء و استمرار في عمود الزمان لو لا وجود شيء أو عدم شيء، إذ النقض في هذه الموارد ليس نقضا لليقين بالشك، بل هي شامله لموارد يكون للمستصحب فيها اقتضاء للجري لو لا الشك، كالشك في وجود الرفع أو رافعيته، أو تحقّق الغايه موضوعاً، إذ النقض في هذه الموارد نقض لليقين بالشك.

بقي شيء، و هو: أنّ شيخنا الأستاذ قدس سرّه بعد ما بنى على ما بنى عليه الشيخ قدس سرّه من التفصيل، أورد على نفسه سؤالاً، و هو: أنّ الروايات التي ذكر فيها لفظ «النقض» أو ما يلحق به- مثل قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» كما في روايه (١)، أو «لا يدفع بالشك» كما في أخرى (٢)، فإنّ (٣) الدخول أو الدفع فرع

١- الكافي ٣: ٣٥١-٣٥٢-٣، التهذيب ٢: ١٨٦-١٨٧، الاستبصار ١: ٣٧٣-١٤١٦، الوسائل ٨: ٢١٦-٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٢- الإرشاد- للمفيد- ١: ٣٠٢، مستدرک الوسائل ١: ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- وجه الإلحاق. (م).

اقتضاء اليقين للجرى فى نفسه، وإلا فإن كان اليقين غير مقتضى لذلك من أول الأمر، بل يزول بنفسه فى عمود الزمان، فلا يقين حتى لا- يدخل أو لا يدفع بالشك- غير شامله لمورد الشك فى المقتضى، لا أنها تكون مانعه عن جريان الاستصحاب، فتبقى الروايات التى ليس فيها لفظ «النقض»- مثل قوله عليه السلام فى روايه محمد بن مسلم: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه»(١) إلى آخره، و غير ذلك مما أمر بالمضى على طبق اليقين السابق- على عمومها من شمولها للشك فى المقتضى أيضا.

و أجاب عن ذلك: بأن التعدى عن موارد هذه الروايات من الشك فى الطهاره و غير ذلك إنما يقتصر عليه بمقدار نقطع بعدم الخصوصيه له، و أمّا الشك فى المقتضى فنحتمل- احتمالا قويا- أن تكون له خصوصيه لا يجرى معها فيه الاستصحاب، و لا نقطع بعدم الفرق بينه و بين الشك فى الرفع، فلا- يمكن التمسك بها على ذلك(٢). هذا ملخص مرام الشيخ و شيخنا الأستاذ قدس سرهما، و ما يمكن أن يقال فى توجيه ما أفاده فى المقام.

لكن التحقيق عدم اختصاص الحجّيه بموارد الشك فى الرفع و موارد الشك فى الغايه فيما كانت الشبهه فيه مصداقيه، بل مقتضى القاعده هو التعميم، و ذلك لأنّ لازم هذا التقريب أن لا- يجرى الاستصحاب فى موارد الشك فى الغايه فى الشبهه المصداقيه أيضا، فإنّ اليقين بوجوب صلاه الصبح من الأول لم يكن مقتضيا للجرى العملى بالنسبه إلى زمان الشك سيما إذا كان الشك بين الأقلّ و الأكثر، مثلا: لو شككنا أنّ ما بين الطلوعين فى هذا الفصل

١- الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦-٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٧٨-٣٨١.

مقدار ساعتين إلّا الربع، أو ساعه و نصف، فاليقين بوجوب صلاه الصبح من الأول محدود بساعه و نصف، فالمقتضى قاصر عن زمان الشكّ من الأول.

و هكذا لازمه أن لا يجرى الاستصحاب في موارد الشكّ في النسخ بناء على ما هو الحقّ من أنّ حقيقه النسخ هي الدفع، و أنّ الحكم من الأول غير مرسل، و له أمد خاصّ لم يبيّن إلّا زمان ورود دليل النسخ، فإنّ مقتضى الجرى العملى فيه أيضا قاصر من الأول، مع أنّه نقل الاتفاق على جريان الاستصحاب فيه، بل ادّعى المحدث الأسترآبادى ثبوت الضروره على ذلك(١).

هذا، مضافا إلى أنّ ما ذكر من التقريب جار في جميع موارد الشكّ في الرفع، بداهه أنّه في الزوجيه أو الملكيه في المعاطاه و غير ذلك- ممّا يكون مرسلا في عمود الزمان- أيضا لم يكن اليقين مرسلا، بل الزوجيه بعد قول الزوج: «أنت خليه» أو «بريه» أو الملكيه بعد قول أحد المتبايعين: «فسخت» لم تكن متيقّنه من أول الأمر حتى يحرم نقض اليقين المتعلّق بها بالشكّ.

و بالجملة، اليقين في جميع الموارد محدود، غايه الأمر أنّ حدّه هو الزمان في موارد- و سميّناه بالشكّ في المقتضى- و الزمانى في غيرها، فلازم هذا التقريب إنكار الاستصحاب مطلقا حتى في الشكّ في الغايه فيما كانت الشبهه فيه مصداقيه، مع أنّ مورد بعض روايات الاستصحاب ذلك على ما سيجىء، فإنّ قوله عليه السّلام: «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه»(٢) مورد الشكّ في حصول الغايه مع أنّ وجوب الصوم لا يعلم تعلّقه من الأول بأزيد من تسعه و عشرين يوما، فالمقتضى بالقياس إلى اليوم الثلاثين قاصر من أول الأمر.

١- كما في فرائد الأصول: ٣٤٧.

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

و حلّ المطلب: أنّ الأمر في الاستصحاب و صدق نقض اليقين بالشكّ لو كان مبيّناً على الدقّة، لكان الأمر كما أفاده، و قد عرفت أنّ لازمه إنكار حجّيه الاستصحاب بالمزمه.

و أمّا لو كان الأمر مبيّناً على المسامحة العرفيه، و أنّ نقض اليقين بالشكّ عرفاً هو رفع اليد عملاً عن اليقين بشىء في زمان- كعداله زيد في يوم الجمعة- بواسطة الشكّ في بقاء ذلك الشىء بعينه بعد ذلك الزمان و لا يعتبر أزيد من ذلك في اعتبار الاستصحاب، فلا- بدّ من التعميم بالنسبه إلى جميع الموارد، و لا- وجه للتفصيل، و حيث لا- يمكن إنكار الاستصحاب على الإطلاق، فلا مناص عن عدم الفرق بين الشكّ في المقتضى و المانع، و العناية المصحّحه لاستعمال النقض و إسناده إلى اليقين في جميع الموارد هي أنّ اليقين أمر مبرم مستحكم في قبال الظنّ و الشكّ اللذين لا يكونان كذلك.

ثمّ لو أغمضنا عن جميع ذلك، فما ذكر إنّما يتمّ في استصحاب الأحكام التي اعتبار إرسالها و تقييدها بيد الشارع، و أمّا في الموضوعات التي ليست كذلك فيرد عليه ما أورده الشيخ نفسه على المحقّق القمّي (١) من أنّه يلزم الهرج و المرج في الفقه، إذ في غالب الموارد لا- يعلم مقدار الاستعداد، و لا- يدخل تحت ضابطه، و يتفاوت الحال بالنسبه إلى الصحيح و المريض، و الضعيف و القويّ، و الشابّ و الشائب، و غير ذلك من الحالات التي يختلف مقدار الاستعداد باختلافها.

بقي الكلام فيما أفاده من التفصيل بين ما كان دليل المستصحب هو الكتاب أو السنّه أو الإجماع، فيجوز الاستصحاب، و بين ما كان دليله هو العقل

فلا يجرى (١).

فقول: إنَّ الشبهه في هذه الموارد تاره موضوعيه و أخرى حكميه.

أمّا الموضوعيه: فعبارہ الشيخ قدّس سرّه فيها مشوّشه، و قد استظهر من كلامه أنّه يجرى الاستصحاب- بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ- فيما إذا كان المستصحب هو إضرار السمّ- مثلا- الّذى حكم العقل بقبح شربه، فيجرى الاستصحاب، لأنّه يحصل منه الظنّ بالضرر، فيترتب عليه حكم العقل بقبح الشرب، و لا- يجرى بناء على اعتباره من باب التّعبد (٢).

و فيه: أنّ الاستصحاب على تقدير إفادته للظنّ لا يفيد إلّا الظنّ النوعي، و موضوع الحكم بالقبح هو الظنّ الشخصى بالضرر لا غير.

هذا، مضافا إلى أنّ موضوع حكم العقل بالقبح هو خوف الضرر، المجتمع مع احتمالها أيضا، لا خصوص الظنّ بالضرر.

و التحقيق: أنّ الاستصحاب في الشبهه الموضوعيه جار بلا إشكال، فإنّ موضوع حكم العقل- بعد ما أحرز له بالوجدان أو بالتعبد الاستصحابي- يترتب عليه حكمه لا محاله، مثلا: لو فرضنا أنّ العقل استقلّ بأنّ من كان مستقيما في دينه و عادلا، يحسن إكرامه، فإذا كان زيد- مثلا- عادلا مستقيما في دينه في زمان ثم شككنا في بقاءه على استقامته و عدالته، فلا مانع من استصحاب عدالته، و بعد حكم الشارع بعدالته يحكم العقل بحسن إكرامه.

و أمّا الشبهه الحكميه: فوجه عدم جريان الاستصحاب فيها أنّ المناط في الجريان و عدمه في جميع الموارد هو صدق نقض اليقين بالشكّ عرفا، لا من باب أنّ العرف نبيّ مشرّع، بل من جهة أنّه المقصود بالخطابات الإلهيه

١- فرائد الأصول: ٣٢٥.

٢- فرائد الأصول: ٣٧٨-٣٧٩.

الشرعيه، ففهمه هو المتبع في استفاده الأحكام، و من المعلوم أنه لا يصدق نقض اليقين بالشكّ إلا إذا كان المتيقن بنظر العرف عين المشكوك.

و حينئذ إن أخذت في موضوع الحكم قيود و خصوصيات، فتاره تكون هذه القيود- كلّا أو بعضا- بنظر العرف ممّا له دخل في الحكم، و ممّا يكون قوام الحكم به، و هذا كما في قيد «المجتهد» المأخوذ في موضوع وجوب التقليد، فإنّ العرف يرى أنه من مقومات الموضوع بحيث ينتفى بانتفائه، و لذا لا يتأمل- فيما إذا زال اجتهاد شخص بسبب النسيان أو الجنون أو غير ذلك- في عدم شمول الحكم له، و لو حكم الشارع بوجوب تقليده في هذا الحال أيضا، يرى هذا حكما جديدا في موضوع جديد، لإبقاء للحكم السابق، ففي مثل ذلك لا يجرى الاستصحاب قطعا، لعدم صدق النقض عرفا يقينا.

و أخرى لا تكون كذلك، و ليس القيد ممّا يكون قوام الموضوع به عرفا، و هذا كما في قيد «التغير» المأخوذ في موضوع نجاسه الماء المتغير، فإنّ العرف لا يرى التغير إلّا علّه لحدوث النجاسه، و الموضوع في نظره هو الماء لا غير، و لذا لو حكم الشارع بنجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيّره، يرى هذا الحكم بقاء للحكم السابق، لا حكما جديدا في موضوع جديد، و في مثله لا ريب في جريان الاستصحاب، لصدق النقض عرفا.

و ثالثه يشكّ العرف في صدق النقض من جهه الشكّ في أنّ القيد ممّا له دخل في الموضوع كالاكتفاء، أو ممّا يكون علّه لحدوث الحكم كالتغير، و في مثله لا يجرى الاستصحاب من جهه الشكّ في صدق النقض، فالتمسك ب «لا تنقض» تمسكك بالعام في الشبهه المصادقيه، ففي كلّ مورد لم يصدق فيه نقض اليقين بالشكّ، أو شكّ في ذلك لا يجرى الاستصحاب، و هذا لا يصدق فيما إذا شكّ في بقاء الحكم الذي مدركه العقل بمقدّمين:

الأولى: أنّ العقل الحاكم، بل كلّ حاكم و مقنّن لا- يعقل أن لا يدري موضوع حكمه و قانونه، و أنّ أيّ شىء له دخل فى حكمه، و أيّ شىء ليس كذلك، فالعقل إذا حكم بحكم على موضوع، يكون جميع ما أخذ فى الموضوع من القيود و الخصوصيات ممّا له دخل فى حكمه، و ممّا له قوام موضوع حكمه، فإذا انتفى قيد من القيود، يرتفع موضوع حكمه، و يقطع بأنّه لا حكم له.

الثانية: أنّ الحكم الشرعى الثابت لهذا الموضوع يتبع حكم العقل بقاعده الملازمه أيضا يرتفع بارتفاع موضوع الّذى هو عين موضوع حكم العقل بسبب انتفاء قيد من قيوده، فالموضوع إن كان باقيا بجميع قيوده، فلا شكّ فى بقاء الحكم أيضا، و إن لم يكن باقيا كذلك، يقطع بارتفاع الحكم، فنقض اليقين باليقين لا بالشكّ (١).

و أجاب شيخنا الأستاذ قدّس سرّه عن مقدّمته الأولى بأنّ حكم العقل ليس مركّبا من قضيه إيجابيه و قضيه أخرى سلبيه، بمعنى أنّه يحكم بوجود ملاك الحكم الشرعى فى هذا الموضوع مع هذه الخصوصيات العشر، و يحكم أيضا بعدم الملاك فيما إذا انتفت واحده منها حتى يكون حكمه إمّا مقطوع الوجود أو مقطوع العدم، بل العقل يدرك أنّ هذا الموضوع مع هذه الخصوصيات العشر، فيه ملاك الحكم الشرعى، و فى صورته انتفاء إحداها لا يدرك وجود الملاك، لا أنّه يدرك عدمه، فإذا كان الموضوع باقيا بنظر العرف، و يحتمل أنّ مناط حكم الشارع أعمّ من مناط حكم العقل، فلا مانع من استصحاب الحكم الشرعى (٢).

و هذا الجواب غير تامّ، إذ مراد الشيخ من الحكم العقلى فى المقام- على

١- فرائد الأصول: ٣٧٨- ٣٧٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٥١- ٣٥٢.

ما هو صريح عبارته (١) و تمثيله بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و قبح الظلم - هو ما استقلَّ العقل به و لو لم يكن في العالم شرع و دين، لا- ما يدركه من ملاكات الأحكام، ضروره أنّ العقل إذا أدرك ملاك الحكم و علته التامه، فلا- محاله يقطع بالحكم الشرعي، و لا- مجال للبحث عن ثبوت الملازمه بين الحكمين، إذ لم يستشكل عاقل في متجيه الشكل الأوّل حتى الأشعري، و إدراك العله إدراك للمعلوم، و القطع بالملزوم قطع بلازمه لا محاله.

و بالجملة، ما أفاده الشيخ في المقدمه الأولى تامّ لا إشكال فيه.

نعم، يرد على مقدّمته الثانيه ما أورده شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه من أنّه لو كان الأمر في الاستصحاب مبتيا على المسامحه العرفيه لا- على الدقه العقلية، يجرى استصحاب الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي و لو انتفى بعض القيود التي لها دخل في مناط حكم العقل، إذ يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعي قائما بالأعمّ من الواجد و الفاقد، فإذا كان الموضوع باقيا عرفا و كان محكوما بحكم شرعي في زمان و شكّ فيه بعد، يصدق نقض اليقين بالشكّ، فيجرى الاستصحاب بلا إشكال.

و بالجملة، في كلّ مورد صدق فيه نقض اليقين بالشكّ عرفا، يجرى الاستصحاب، فلا وجه لتفصيلات المذكوره في المقام.

نعم، هناك تفصيل - أشرنا إليه سابقا و أنّه المختار وفاقا للفاضل النراقي (٣) و قاطبه المحدثين - و هو جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، و الأحكام الكائيه التي نشأ الشكّ فيها من الشكّ في النسخ و عدمه، و الأحكام

١- فرائد الأصول: ٣٧٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٥٢-٣٥٣.

٣- مناهج الأصول: ٢٤١-٢٤٢.

الجزئيه كطهاره الثوب و نجاسته، و عدم جريانه فى الأحكام الكليّه التى نشأ الشكّ فيها من الشكّ فى سعه دائره الجعل و ضيقها كنجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيّره من قبل نفسه.

و توضيح ذلك: أنّه قد مرّ غير مرّه أنّ للحكم مرحلتين:

الأولى: مرحله الجعل. و فى هذه مرحله يوجد الحكم بعد ما لم يكن موجودا، و يجعل - مثلا- وجوب الحجّ على المكلف المستطيع الذى لوحظ مفروض الوجود، فيقال: إنّ جعل وجوب الحجّ فى الشريعة المقدّسه.

و الثانيه: مرحله المجعول. و هذه مرحله مرحله انقلاب موضوع الحكم- و هو المكلف المستطيع فى المثال- من عالم الفرض و التقدير إلى عالم الواقع و التحقيق، فإذا وجد فى الخارج مستطيع جامع لجميع شرائط الوجوب، يقال: إنّ الحجّ وجب عليه، و جعل على عهدته، فهو مجعول فى حقّه، و نحن نسمّيهما بالاعتبار و المعتبر- و قد ذكرنا هناك أنّه ليس من باب الإيجاد و الوجود، و أنّه نظير الإيضاء بملكه زيد لشيء بعد الموت، فلا مانع من تأخّر المعتبر عن الاعتبار- و إن شئت، فسّمهما بالجعل و المجعول، و الإنشاء و الفعلية، و لا مناقشه فى الاصطلاح.

و بعد ذلك نقول: إذا شككنا فى بقاء اعتبار الشارع لحليّه البيع مثلا بعد ما اعتبرها يقينا، يصدق نقض اليقين بالشكّ، فيجرى الاستصحاب، و نحكم ببقاء اعتبار حليّه البيع، و ليس منشأ الشكّ فى بقاء الجعل و الاعتبار على ما هو عليه من سعه و ضيقه إلّا الشكّ فى النسخ و عدمه، فهذا الاستصحاب عبارته أخرى عن استصحاب عدم النسخ.

و إذا تحقّق فى الخارج بيع، و انتقل العوضان من كلّ من المتبايعين إلى الآخر، ثمّ شككنا فى بقاء هذا المعتبر- و هو الملكيه التى اعتبرها الشارع لهما

بسبب البيع - و عدمه، نستصحب بقاءه، و هذا هو استصحاب المجعول و المعتبر، و نحن نسّميه باستصحاب الحكم الفعلى، و هكذا استصحاب بقاء نجاسه الثوب، و بقاء الوضوء، و منشأ الشكّ فى هذه الأحكام ليس إلّا الأمور الخارجيّة، و إلّا فالحكم من الحليّة أو الطهاره - أى الوضوء - أو نجاسه ملاقى النجس لا شكّ فى جعله فى الشريعة، و الشكّ فى هذين القسمين ليس فى سعه الحكم و ضيقه، بل الحكم على ما هو عليه من السعه و الضيق معلوم الحدوث، و إنّما الشكّ فى بقاءه من جهه النسخ أو من جهه أمور خارجيّة.

و إذا شككنا فى بقاء الحكم الشرعى من جهه الشكّ فى سعه دائره الجعل و ضيقها كما إذا شكّ فى بقاء نجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغييره، فإنّ منشأ الشكّ هو أنّ حكم النجاسه هل هو حكم وسيع يشمل حال ثبوت التغير للماء و حال زواله أو أنّه حكم ضيق متعلّق بالماء المتغير ما دام متغيراً دون ما إذا زال تغييره؟ و فى هذا القسم - كما أفاده الفاضل النراقى (١) - لا يجرى الاستصحاب، لا من جهه عدم شمول دليله له، بل من جهه المعارضه بين استصحاب عدم الجعل، و استصحاب المجعول، فإنّ عندنا يقينين و شكّين: يقينا متعلّقاً بنجاسه هذا الماء الشخصى حال تغييره، و شكّ فى بقاءه، فيشملة «لا تنقض اليقين بالشكّ» و يقينا آخر متعلّقاً بعدم جعل هذا الحكم فى زمان، إذ نقطع بأنّ الماء المتغير لم يكن محكوماً بحكم النجاسه فى زمان لا حال تغييره و لا - حال زوال تغييره، فصار محكوماً بالنجاسه حال تغييره، و جعلت له النجاسه فى هذا الحال قطعاً، و شكّ فى أنّه هل حكم بالنجاسه و جعل له هذا الحكم بعد زوال تغييره أيضاً أم لا؟ مقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ» أنّه لم تجعل له النجاسه فى

حال الزوال، و لم يعتبر له هذا الحكم.

و نظير ذلك ما مثل به الفاضل النراقى (١) قدس سرّه من أنّه إذا علم بوجوب الجلوس إلى زوال يوم الجمعة، و شكّ في وجوبه بعد الزوال، يعارض استصحاب الحكم المجعول - أى وجوب الجلوس، المتيقّن قبل الزوال - باستصحاب عدم جعل الوجوب أزيد من هذه المدّة المعلومه.

و على هذا التقريب لا يرد عليه ما أورده صاحب الكفايه من أنّه لو كانت العبره فى تعيين الموضوع بالدقّه و نظر العقل، لا يجرى إلّا استصحاب عدم وجوب الجلوس، و أمّا إذا كانت العبره بنظر العرف، فلا مجال إلّا لاستصحاب الوجوب (٢).

و هكذا لا يرد عليه ما أورده الشيخ قدس سرّه من أنّ الزمان إن أخذ قيّدا، فلا مجال إلّا لاستصحاب عدم الوجوب، و إن أخذ ظرفا، فلا مجال إلّا لاستصحاب وجوب الجلوس، فالجمع بينهما يشبه الجمع بين النقيضين (٣).

و ذلك لأنّ ظاهر كلامه قدس سرّه ما ذكرنا من أنّ استصحاب عدم الجعل أزيد من وجوب هذه المدّة المعلومه يعارض استصحاب المجعول و الحكم الفعلى المذى هو الوجوب قبل الزوال، و لكلّ من الاستصحابيين يقين و شكّ مستقلّ، لا أنّ استصحاب ثبوت المجعول يعارض استصحاب عدمه الأزلّى حتى يرد عليه ما ذكر.

و لا مورد أيضا للإيراد الذى أورده النراقى (٤) على نفسه - و أجاب عنه - من

١- مناهج الأصول: ٢٤٢.

٢- كفايه الأصول: ٤٦٦.

٣- فرائد الأصول: ٣٧٧.

٤- مناهج الأصول: ٢٤٢.

أَنَّ الشكَّ في استصحاب عدم الوجوب غير متّصل باليقين، ضروره أنه لا يعتبر اتّصال الشكّ باليقين في الاستصحاب، و لذا نستصحب العدالة المتيقّنه بعد أن نمنا، بل المعتبر اتّصال المشكوك بالمتيقّن.

فالصحيح هو ما أفاده النراقي قدّس سرّه من ثبوت التعارض بين الاستصحابيين في أمثال المقام.

و أوضح من ذلك: ما إذا كان الحكم المشكوك في سعه دائرته و ضيقها انحلائيًا، كحرمه الوطء، فإنّ كلّ فرد من أفراد الوطء في الخارج له إطاعه و عصيان، فإذا علمنا بحرمه أفراد الوطء، التي تتحقّق في زمان الحيض، و شككنا في حرمه الأفراد المتحقّقه بعد النقاء قبل الاغتسال من جهه تردّد يَطْهُرْنَ بين قراءته بالتشديد و قراءته بالتخفيف، فتعارض استصحاب عدم جعل الحرمة لهذه الأفراد المشكوكه من الوطء مع استصحاب حرمه الوطء، المتيقّنه قبل النقاء واضح، إذ ليس التكليف هنا تكليفا واحدا حتى يتوهّم أنه لا مجال لاستصحاب عدم الجعل.

هذا، و قد ذكر و توهّم عدم معارضة الاستصحابيين لأمر:

الأوّل: أنّ استصحاب عدم جعل النجاسه لهذا الماء مثلا- في مرتبته معارض باستصحاب عدم جعل الطهاره له أيضا، فيبقى استصحاب الحكم الفعلي الذي هو النجاسه الثابته قبل زوال التغيّر بلا معارض.

و فيه أوّلا: أنّ استصحاب عدم جعل الطهاره لا يجرى حتى يعارض استصحاب عدم جعل النجاسه، فإنّ مقتضى أدلّه البراه- من قوله: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١) و قوله: «لا يكلف الله نفسا إلّا ما

١- الكافي ١: ١٦٤-٣، التوحيد: ٤١٣-٩، الوسائل ٢٧: ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

آتاها»^(١) و ما يظهر من روايه عكاشه^(٢) - المذكوره فى قاعده الميسور- عند السؤال عن تكرار الحجّ من أنّ الهلاك بكثرة السؤال، و أنّ المكلف لا بدّ أن يأتى بأمر الشارع و ينتهى عن نهيه دون أن يسأل عمّا لم يأمر به و لم ينه عنه- هو: أنّ الأشياء فى أوّل الشريعة كانت مباحه و مرخصا فيها و إنّما جعلت الأحكام الإلزاميه تدريجا و شيئا فشيئا، فكلّ حكم إلزامى كان مسبوقا بالإباحه فالنجاسه أيضا كانت مسبوقه بالطهاره، فاستصحاب عدم جعل النجاسه ليس له معارض فى مرتبه.

و ثانيا: أنّ استصحاب عدم جعل الطهاره لو سلّم جريانه، فلا مانع من استصحاب عدم جعل النجاسه أيضا، إذ لا تلزم من إجراء الاستصحابين مخالفه عمليه، و لا من التعبد بهما التعبد بالمتناقضين أو الضدّين، و سيجىء- إن شاء الله فى آخر الاستصحاب- أنّ التمانع بين الاستصحابين ليس إلّا من جهه المخالفه العمليه أو التعبد بالضدّين أو المتناقضين، كما فى استصحاب طهاره كلا المائعين اللذين يعلم بنجاسه أحدهما لملاقاته البول مثلا، فإنّه تلزم منه مخالفه عمليه، و كاستصحاب النجاسه و الطهاره فيما إذا عرضت له الحالتان و اشتبهت المتقدمه منهما بالمتأخره، فإنّ التعبد بهما تعبد بالضدّين، و أمّا إذا لم يلزم شىء من ذلك، كاستصحاب نجاسه المائعين النجسين اللذين علم بإصابه المطر لأحدهما إجمالا، فلا محذور فى إجراء استصحاب النجاسه فى كليهما، و المقام من هذا القبيل.

و ثالثا: لو سلّمنا التعارض، فاستصحاب عدم جعل النجاسه إنّما يعارض كلا الاستصحابين، و هما: استصحاب عدم جعل الطهاره،

١- الكافى ٤: ٥٦- ٨، الوسائل ٢١: ٥٥٦، الباب ٢٨ من أبواب النفقات، الحديث ٣.

٢- انظر مجمع البيان ٣- ٤: ٣٨٦، و الدر المنثور- للسيوطى - ٣: ٢٠٦.

و استصحاب بقاء النجاسه المجهوله له قبل زوال تغيره، و ذلك لأن الشبهه - على الفرض - حكميه، و الميزان فيها - كما ذكرنا - إنما هو يقين المجتهد و شكّه، و فى المقام تحصل للمجتهد آن الالتفات إلى هذا الحكم ثلاثه يقينات و ثلاثه شكوك فى عرض واحد و فى مرتبه واحده، فتعارض الاستصحابات الثلاثه بأجمعها فى عرض واحد.

الثانى: دعوى أنّ استصحاب النجاسه ليس فى مرتبه استصحاب عدم جعل النجاسه، فإنّ الشكّ فيها مسبّب عن الشكّ فى سعه دائره الجعل و ضيقها، فهو محكوم لا يجرى مع وجود الأصل الحاكم، و هو استصحاب عدم جعل النجاسه.

و بالجملة، لا تعارض فى البين، أى بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب بقاء النجاسه المجهوله، بل إما يجرى استصحاب النجاسه المجهوله فقط على تقدير تعارض الاستصحابين فى مرتبه الجعل، أو استصحاب عدم جعل النجاسه فقط على تقدير عدم تعارضه مع استصحاب عدم جعل الطهاره، لكونه حاكما على استصحاب النجاسه المجهوله.

و هذه الدعوى ساقطه، فإنّ الاستصحاب المسببى و إن كان فى طول الاستصحاب السببى و متأخرا عنه فى الرتبه إلا أنّ كلّ ما يكون الشكّ فيه سببا للشكّ فى غيره لا يكون استصحابه مقدّما على استصحاب الغير المسبب شكّه عنه ما لم تكن السببويه شرعيه، و السببويه فى المقام ليست بشرعيه، ضروره أنّ رفع الشكّ فى نجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيره لا يكون أثرا شرعيّا لاستصحاب عدم جعل النجاسه له، بل ممّا يترتب عليه عقلا و من لوازمه القهريه، و ليس كالحكم بطهاره الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهاره، التى هى من الآثار الشرعيه للطهاره الاستصحابيه.

الثالث: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أنّ استصحاب عدم جعل النجاسه أو عدم جعل الوجوب فيما بعد الزوال ليس له أثر، فإنّ عدم الجعل كالجعل لا يترتب عليه أثر ما لم يصير المجعول فعلياً في حقّ المكلف، مثلاً: جعل الحجّ على المستطيع أو عدم جعله عليه لا يترتب عليه أثر- وهو لزوم التحرك عن هذا التحريك عقلاً، أو جواز ترك الحجّ- ما لم يصير هذا التكليف فعلياً بأن وجد جميع شرائطه التي منها الاستطاعه، فاستصحاب عدم الجعل بنفسه ليس له أثر، و إجراؤه لإثبات عدم المجعول الذي له أثر يكون من الأصل المثبت الذي لا نقول به (١).

و هذا الذي أفاده غير تامّ، لما ذكرنا في بحث البراءه من أنّ نسبه استصحاب عدم المجعول إلى استصحاب عدم الجعل ليست من نسبه اللوازم العقليّه إلى ملزوماتها، إذ ليس هناك وجودان حتى يكون أحدهما لازماً للآخر، بل هناك وجود واحد، و هو استصحاب عدم اعتبار الشارع، و عدم جعله للنجاسه، و الأثر العقلي- الذي هو الترخيص في الاستعمال و عدم لزوم الاجتناب- إنّما يترتب على نفس عدم الجعل، بمعنى عدم اعتبار الشارع نجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيّره.

بيان ذلك أنّ الاعتبار نظير التصوّر، فكما يمكن أن نتصوّر الموجود بالفعل و نحكم عليه بشي ء، و نتصوّر أيضاً أمراً متأخراً، و نحكم عليه بشي ء، فنقول: قيام زيد غداً حسن، كذلك يمكن اعتبار أمر بالفعل بحيث يكون زمان واحد ظرفاً للاعتبار و المعتبر معاً، و اعتبار أمر متأخراً، فعلاً بحيث يكون ظرف الاعتبار متقدّماً على ظرف المعتبر، و الأوّل نظير اعتبار ملكيه عين من الأعيان

لشخص ببيع و نحوه، و الثانى نظير الإيضاء، فإنه اعتبار للملكيه بعد الموت، و الواجب المشروط أيضا حقيقته ترجع إلى هذا، فإنه يعتبر قبل الزوال وجوب الصلاه عند الدلوك، أو يعتبر- حين يعتبر- وجوب الحجّ عند حصول الاستطاعه، و فرقه مع الواجب التعليقى على هذا ظاهر، فإنّ الواجب التعليقى نظير إجاره العين المستأجره سنه، فإنّ الموجر بالفعل يعتبر ملكيه المنفعه للمستأجر، لكن زمان متعلّق معتبره- و هو المنفعه بعد انقضاء سنه- متأخّر.

و الحاصل: أنّ زمان الاعتبار و المعتبر فى الواجب التعليقى واحد، و إنّما يكون متعلّق المعتبر متأخرا، و زمان الاعتبار فى الواجب المشروط فعلى، و أنّ المعتبر مقيد بالزمان المتأخّر أو زمانى كذلك.

و بالجملة، إذا اعتبر الشارع كون فعل على ذمه المكلف، و جعله على عهده فى أى وعاء من الأوعيه، فما دام هذا الاعتبار باقيا، يترتب عليه حكم العقل بوجوب الانبعاث عن بعث المولى و لزوم إطاعته فى ظرفه، و إذا ثبت عدم الاعتبار و لو بالأصل، فلا بعث حتى يحكم العقل بلزوم الانبعاث عنه، فإذا استصحبنا عدم جعل وجوب الجلوس بعد الزوال، فالعقل يحكم بعدم استحقاق العقاب على ترك الجلوس فى ظرفه، و هذا عين استصحاب عدم المجعول لا أمر ملازم له.

و ممّا يوضّح ذلك: أنّه لم يستشكل أحد فى استصحاب عدم النسخ عند الشكّ فى النسخ، مع أنّ استصحاب بقاء الجعل و عدم نسخه لو لم يترتب عليه أثر إيجابته لبقاء المجعول الذى يترتب عليه الأثر من الأصل المثبت.

هذا، و لكن مع ذلك لا نوافق النراقى قدّس سرّه على الإطلاق، بل نفصل بين ما كان المستصحب حكما إزاميا أو مستتبعا له كالنجاسه، و ما لم يكن كذلك، بل كان حكما غير إزامى أو ما يستتبع ذلك، كما فى الطهاره عن الحدث،

المستصحبه عند خروج المذى، فنلتزم بعدم الجريان فى الأول، للتعارض، و بالجريان فى الثانى، لعدم تعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب المجعول فى هذا القسم، بل هو ممّا يعاضده و يؤكّده، فإنّ المستصحب فى استصحاب الحكم الفعلى إذا كان الإباحه- مثلا- فالاستصحاب فى مقام الجعل يقتضى ذلك، إذ الأصل عدم جعل حكم إلزامى على هذا المشكوك و بقاؤه على حالته الأولى التى هى الإباحه، و هكذا استصحاب بقاء الوضوء، و عدم ارتفاع الطهاره الحاصله منه لا يعارضه الاستصحاب فى مقام الجعل، بل الاستصحاب فى هذا المقام يعاضده، فإنّا نعلم بناقضيه أمور سته: البول، و الغائط، إلى آخرها، و نشكّ فى أنّ الشارع هل جعل المذى أيضا ناقضا للوضوء، أو لا؟

فنستصحب عدم جعل الناقضيه له.

و من ذلك ظهر ما فى جعله قدس سرّه هذا المثل مثلا لتعارض الاستصحابين، نظرا إلى تعارض استصحاب بقاء الطهاره و عدم ارتفاعها بخروج المذى مع استصحاب عدم جعل الوضوء المتعقب بالمذى موجبا للطهاره و سببا لها، إذ لا ريب فى سببيه الوضوء للطهاره، و أنّ الشارع جعله موجبا لها، و أنّه لو لا وجود رافع، ليبقى قطعاً، و إنّما الشكّ فى بقائه من جهه احتمال جعل الناقضيه للمذى كجعلها للبول، فالأصل الجارى فى مقام الجعل هو أصاله عدم جعل الناقضيه للمذى، لا أصاله عدم جعل الوضوء المتعقب بالمذى موجبا للطهاره، فالأصلان متعاضدان.

و بالجملة، فى كلّ مورد يكون فيه الحكم الفعلى المشكوك بقاؤه لأجل الشكّ فى سعه دائره الجعل و عدمها حكما غير إلزامى أو مستتبعا لحكم كذلك، فالاستصحاب فى مقام الجعل معاضد له، فيجريان معا بلا محذور، و كلّما يكون الحكم المذكور حكما إلزاميا يكون الاستصحاب فى مقام الجعل منافيا

له، فيقع التعارض بينهما، فلا يجرى شىء منهما. وهذا واضح لا ستره عليه.

بقى فى المقام توهم بارد نتعرض له تبعاً لشيخنا الأستاذ- وإن لم يقبله لذلك- وهو: أن غاية ما يدل عليه «لا تنقض اليقين بالشك» هو سلب العموم وأن مجموع أفراد اليقين لا ينقض بالشك، لا عموم السلب وأن شيئاً من أفراد اليقين لا يجوز نقضه بالشك كما هو المدعى (١).

وفيه- مضافاً إلى ظهور كل عام في العموم الاستغراقى لا- المجموعى كما مرّ فى بحث العام والخاص- أنه إنما يتم لو ورد السلب على العموم، كما فى «ليس كل رجل بعادل» لا فيما يستفاد العموم من السلب، كما فى المقام، فإن العموم يستفاد من وقوع الجنس فى سياق النفي أو النهى، وليس «اليقين» عاماً ورد عليه النفي أو النهى حتى يكون سلباً للعموم.

هذا، مع أنه لا ينطبق على مورد الرواية، إذ لا يصحّ الجواب عن قول زراره: «فإن حرك فى جنبه شىء وهو لا يعلم» بقوله عليه السلام: «لا» حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر بين، وإلما فإنه على يقين من وضوئه ولا- ينقض اليقين أبداً بالشك (٢) ضروره أن المنهى حينئذ هو نقض مجموع أفراد اليقين بالشك، فلزراره أن يقول: أنا أنقض هذا اليقين ولا أنقض يقينا آخر إن شاء الله. هذا كله فى الصحيحه الأولى لزراره.

أما صحيحته الثانية:

فهى أنه قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعا ف أو غيره أو شىء من المنى (٣)، إلى آخرها.

١- أجود التقريرات ٢: ٣٦٠-٣٦١.

٢- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٣- التهذيب ١: ٤٢١-١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣-٦٤١، الوسائل ٣: ٤٨٢-٤٨٣، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

و تستفاد من هذه الروايه الشريفه جمله من الفروع:

منها: وجوب إعادة الصلاة الواقعه فى الثوب النجس - المعلوم تفصيلا - نسيانا، و يستفاد من بعض الروايات أنّ الإعادة عقوبه لما توانى فى الغسل حتى نسى و صلّى (١).

و منها: عدم وجوب إعادة الصلاة فيما إذا ظنّ المصلّى بالنجاسه فصلّى ثمّ انكشف وقوعها فى النجس.

و منها: وجوب الإعادة فيما إذا علم إجمالا بنجاسه موضع من ثوبه أو بدنه، و أنّه يجب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، و تجب إزاله جميع أطرافه للصلاه.

و منها: عدم وجوب الفحص و النظر فيما إذا شكّ فى النجاسه.

و منها: حكم من رأى النجاسه فى أثناء الصلاه بأقسامه الثلاثه:

١- مع العلم بحدوث النجاسه قبل الصلاه و نسيانها حتى تذكّر فى أثنائها.

٢- و عدم العلم بها قبل الصلاه و العلم فى الأثناء بحدوثها قبل الصلاه.

٣- و هذه الصوره مع احتمال حدوثها فى أثنائها.

ففى الأوّل: حكم بوجوب النقض، و إعادة الصلاه، و هكذا فى الثانى، و لكنّ المشهور على الظاهر أفتوا بالصّحّه من جهه وجود المعارض.

و أمّا دعوى الأولويّه، و أنّ الحكم بالصّحّه بعد الفراغ يوجب الحكم بها فى الأثناء بطريق أولى، فممنوعه بعد ورود النصّ الصحيح على الإعادة لو لا كونه معارضا.

و فى الثالث: حكم بعدم وجوب النقض و وجوب الإزاله أو النزاع أو

١- التهذيب ١: ٢٥٤-٢٥٥-٧٣٨، الاستبصار ١: ١٨٢-١٨٣، الوسائل ٣: ٤٨٠-٤٨١، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

التبديل في الأثناء إذا لم يكن ذلك موجبا لبطلان الصلاة من جهة الاستدبار أو الفعل الكثير أو غير ذلك، و البناء على الصلاة من غير إعادته. وهذا القسم يستفاد من الرواية صريحا كالقسم الأول.

و أمّا القسم الثانى فيستفاد من قوله عليه السّلام: «لأنّك لا تدري لعلّه شىء أوقع عليك» (١) فيفهم من هذا التعليل أنّه لو لم يحتمل وقوعها في الأثناء بل علم وقوعها قبل الصلاة، يجب نقض الصلاة و استئنافها بعد الإزالة.

و محلّ الاستشهاد من هذه الرواية مورّدان:

أحدهما: قوله عليه السّلام في ذيل هذه الفقرة: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا».

و الآخر: قوله عليه السّلام عند قول زراره: «لم ذلك؟» و سؤاله عن وجه حكم الإمام عليه السّلام بغسل ما صلّى فيه بظنّ الإصابه و نظره و عدم رؤيته و عدم وجوب إعادته الصلاة: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا».

و تقريب الاستدلال بها هو عين التقريب المتقدّم في صحيحته الأولى، فلا إشكال في دلالتها على حجّيه الاستصحاب، بل دلالتها أوضح من الأولى، لمكان لفظ «ليس ينبغي لك» الظاهر في أنّ العاقل ليس من شأنه ذلك، فتكون أظهر في عدم الاختصاص بباب دون باب، و إنّما الإشكال في تطبيق هذه الكبرى المذكوره في الصدر على موردها، و هو عدم إعادته الصلاة مع العلم بوقوعها في النجس، مع أنّ الإعادته مع ذلك ليست من نقض اليقين بالشكّ، بل من نقض اليقين باليقين.

١- التهذيب ١: ٤٢١-٤٢٢-١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣-٦٤١، الوسائل ٣: ٤٨٢-٤٨٣، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث

نعم، لو كان التعليل تعليلا لجواز الدخول في الصلاة، لكان منطبقا على المورد، لكنّه ليس كذلك.

و توهم انطباقه على قاعده اليقين بحمل اليقين على اليقين الحاصل بعد النظر و الرؤيه، لا اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه، واضح الدفع، إذ فيه- مضافا إلى أنه خلاف الظاهر في نفسه- أنّ عدم الرؤيه أعمّ من حصول اليقين بالعدم و لم يفرض في الروايه أنّه بعد النظر و عدم الرؤيه حصل اليقين بالعدم، مع أنّه لو سلّم ذلك، لا ينطبق على قاعده اليقين أيضا، فإنّها متقومه بأمرين: اليقين المنقلب إلى الشكّ بقاء، و الشكّ المتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، و ليس شىء منهما في المقام، فإنّ المفروض حصول العلم بالنجاسه، فلا شكّ حتى يكون ساريا و موجبا لانقلاب اليقين السابق.

و الحاصل: أنّه لا يمكن انطباق التعليل على قاعده اليقين بوجه من الوجوه، و أمّا انطباقه على قاعده الاستصحاب فمما لا شبهه فيه، فلا بدّ من بيان وجه تطبيق التعليل على المورد و إن لا يضرّ عدم إمكان توجيهه بصحّه الاستدلال بها على الاستصحاب.

و قبل ذلك ينبغي أن نرى أنّ الطهاره شرط لصحّه الصلاه أو النجاسه مانعه؟ و على تقدير كون الطهاره شرطا هل هو الطهاره بوجودها الواقعي، أو الإحرازى؟ و لا- يخفى أنّه لا- يمكن أن تكون الطهاره شرطا و النجاسه أيضا مانعه، لما مرّ في بعض المباحث السابقه من أنّ الضدّين- سيّما مع عدم الثالث لهما- لا يمكن اعتبار أحدهما شرطا و الآخر مانعا، لأنّ اعتبار أحدهما مغن عن الآخر، فجعل الآخر لغو محض لا فائده فيه أصلا.

و الظاهر أنّه لا- تترتب على هذا البحث ثمره عمليّه أصلا، فإنّ الغافل عن حكم الصلاه في الثوب النجس لا ينبغي الشكّ في صحّه صلاته الواقعه في

النجس، و لا تكون الطهاره شرطاً في حقّه، و لا النجاسه مانعه، و الملتفت إن كان ناسياً، فلا ريب في وجوب إعادته صلواته، و إن كان شاكاً، فلا شبهه في أنّه لا يجوز له الدخول في الصلاه ما لم يحرز الطهاره بمحرز و لو كان أصلاً سواء كانت الطهاره شرطاً أو النجاسه مانعه.

و توهم أنّ الثمره تظهر فيما إذا صلّى صلاتين في ثوبين - أي كلّ صلاه في ثوب - يعلم إجمالاً بنجاسه أحدهما، ثمّ انكشفت نجاسه كليهما، فعلى القول بمانعيه النجاسه تصحّ إحدى الصلاتين، و على الشرطيّه تبطل كليهما، لأنّ المصلّي لم يكن محرزاً للطهاره في شىء منهما، و المفروض أنّ الثوبين في الواقع كانا نجسين، فلم يقع شىء من الصلاتين مع الطهاره لا- الطهاره الواقعيّه، فإنّه المفروض، و لا الطهاره المحرزّه، لمكان العلم الإجمالي بنجاسه أحد الثوبين، الموجب لتساقط الأصول في أطرافه.

و يدفع هذا التوهم ما مرّ في بعض المباحث السابقه من أنّ منجزيه العلم الإجمالي تكون بمقدار المعلوم بالإجمال، فإذا علمنا بحرمة أحد مائعين أو نجاسته، و شككنا في حرمة الآخر أو نجاسته، فالعلم بالنسبه إلى واحد منهما منجز، و أمّا الآخر المشكوك فلا- مانع من إجراء الأصل فيه و الحكم بأنّ أحد هذين حرام أو نجس بالقطع، و الآخر حلال أو طاهر بحكم الشارع، غاية الأمر أنّه لا يميّز الحرام من الحلال و النجس من الطاهر.

و لذا يحكم بفراغ ذمّه من صلّى فريضته - كالظهر - في كلّ من الثوبين - بناء على عدم تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي مع التمكن - لأنّه يعلم بوقوع طبيعيّ صلاه الظهر في طبيعيّ الثوب الطاهر و إن لا يميّز أنّه هو الأوّل أو الثاني.

و بالجمله، هذه الثمره ليست بمثمره، بل إحدى الصلاتين وقعت

صحيحه سواء قلنا بمانعيه النجاسه أو شرطيه الطهاره.

و كيف كان فمقتضى ظواهر بعض الأخبار و إن كان مانعيه النجاسه إلّا أنّ المستفاد من جميعها هو شرطيه الطهاره، فإنّه ورد «لا صلاه إلّا بطهور» في روايه مذيّله بذيل يكون قرينه على أنّ الطهور المراد منه هو ما يتطهر به، و هو الماء مثلاً، كالوضوء لما يتوضأ به، و الوقود لما يتوقّد به، و إن كان هذا اللفظ يستعمل في الطهارات الثلاث أيضاً لكن في هذه الروايه مستعمل في الطهاره الخبيثيه، فالمراد أنّه لا صلاه إلّا باستعمال الماء و غيره في إزاله الخبث بقرينه ذيلها الّذى مضمونه أو لفظه أنّه «يجزئك في الاستنجاء ثلاثه أحجار و بذلك جرت السنّه»(١).

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - على ما كتبناه - ذهب إلى أنّ الشرط هو الأعمّ من الطهاره المحرزه بمحرز - و لو كان أصلاً - و الطهاره الواقعيه(٢). و الأمر كذلك، إذ لا يصحّ جعل الشرط خصوص الطهاره المحرزه، فإنّ لازمه بطلان صلاه من صلّى في الثوب النجس و كان مضطراً إلى الصلاه فيه، أو قلنا بتقدّم الصلاه في الثوب النجس على الصلاه عارياً في ظرف الانحصار مع تمسّي قصد القربه منه بأن اعتقد انحصاره ثمّ انكشف وجود ثوب آخر طاهر له لم يعلم به حال الصلاه مع أنّه لا شبهه في الصحه بمقتضى الروايات.

فلنرجع إلى وجه تطبيق التعليل على المورد، فنقول: إن كان التعليل ناظراً إلى حال الفراغ من الصلاه، و العلم بوقوعها في النجس، فلا يمكن تصحيحها أصلاً، فإنّه على هذا يكون من السالبيه بانتفاء الموضوع، إذ لا شكّ

١- التهذيب ١: ٤٩ - ٥٠ - ١٤٤ و ٢٠٩ - ٦٠٥، الاستبصار ١: ٥٥ - ١٦٠، الوسائل ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٦٣ - ٣٦٤.

فى هذا الحال فى النجاسه حتى يحرم نقض اليقين بالطهاره به، بل الموجود هو العلم بالنجاسه، فلا مناص عن أن يكون التعليل بملاحظه ما قبل الصلاه، و بالنسبه إلى جواز الدخول فيها، و دالاً على أنّ من كان على يقين من طهارته لا ينبغي أن ينقض يقينه بالشكّ فى الطهاره بعد ذلك، بل يجوز له الدخول فى الصلاه.

نعم، عدم وجوب الإعادة من جهه كبرى مستفاده من الخارج، و هى: أنّ من جاز له الدخول فى الصلاه بمجوز شرعى، لا تجب عليه الإعادة، فتكون إعادة الصلاه مع معلوميه هذه الكبرى من نقض اليقين بالشكّ، إذ لا- وجه لها حينئذ إلا عدم حجّيه الاستصحاب، و جواز نقض اليقين بالشكّ كما هو واضح.

بقى الكلام فى أنّ توسعه الشرط فى المقام هل هى أمر مغاير لإجزاء الأمر الظاهرى، أو أنّهما أمر واحد و إنّما الاختلاف فى التعبير فقط؟

فنقول: لا بدّ للمكلف فى جميع حالاته و أوقاته أن يستند إلى حجّجه من قبل الشارع.

فتاره تكون له الحجّجه حدوثاً و بقاء، كما إذا أخبرت اليّنه بكون القبلة فى طرف فصلىّ إليه، فإنّه لو سئل عنه و قيل له: لما ذا صليت إلى هذا الطرف مع أنّك كنت شاكاً فى أنّه القبلة؟ يجب بآنى اعتمدت على ما جعله الشارع حجّجه لى، و هو إخبار اليّنه بأنّ هذا الطرف قبله. و لو سئل عنه: إنّك لما ذا لا تعيد صلاتك مع أنّ الوقت بعد باق و أنت لم تكن متيقّناً بإتيان الصلاه إلى القبلة؟

يجيب بعين هذا الجواب أيضاً.

و أخرى تكون له الحجّجه بقاء فقط، كما إذا صلىّ إلى طرف معتقداً بكونه قبله، ثمّ شكّ فى ذلك، فأخبرت اليّنه بكونه قبله، فإنّه يستند فى عدم إعادته للصلاه إلى هذه الحجّجه، و جميع موارد قاعدتى الفراغ و التجاوز من هذا القبيل.

و ثالثه تكون له الحجّه حدوثا لا بقاء، كما إذا ظهر فسق البيّنه التي أخبرته بشىء، أو قطع بعدم مطابقه المخبر به للواقع، فإنّه لا حجّه له فى ظرف البقاء، فما دامت الحجّه باقيه يجرى ما أتى به عن الواقع. و هذا القسم من الأجزاء نسّميه بالأجزاء الظاهريه بمعنى حكم الشارع بمطابقه عمله للواقع و صحّته فى مقام الظاهر، و فى ظرف الشكّ و الجهل بكونه صحيحا و مطابقا للواقع، فهو متقوم بالشكّ.

و أمّا الأجزاء الواقعيه بمعنى حكم الشارع بصحّه المأتى به و مطابقته للواقع واقعا و لو انكشف الخلاف فهو ملازم لسقوط الواقع فى حقّ الآتى بالعمل، إذ لا معنى لبقاء الواقع و فساد عمله مع عدم لزوم الإتيان بالواقع، ضروره أنّ الحكم بأنّ المأتى به فاسد و أنّ الأمر المتعلّق به باق و مع ذلك لا يجب امتثاله و يكتفى بهذا الفاسد عن المأمور به، مناقضه ظاهره، فلا محاله يكون الأجزاء الواقعيه فى الشبهات الحكميه ملازما للتصويب، و كون الحكم الواقعي من الأوّل مقيدا بعدم ذلك، و ثابتا فى حقّ غير الآتى بهذا العمل، و فى الشبهات الموضوعيه مساوقا للتوسعه و التعميم، و أنّ الطهاره - مثلا - ليس وجودها الواقعي شرطا لا غير، بل الشرط هو الأعمّ من وجودها الواقعي و الإحرازي.

و حيث دلّت الأدلّه على صحّه صلاه من صلّى - باستصحاب الطهاره أو بشىء آخر من البيّنه و غيرها - فى الثوب النجس، و أنّه لا - تجب عليه الإعاده حتى بعد انكشاف مخالفه الاستصحاب للواقع، فلا مناص عن الالتزام بتوسعه الشرط و تعميمه للواقعي و الإحرازي منه، و إلّا لا يعقل الحكم بالأجزاء واقعا و عدم وجوب الإعاده حتى مع انكشاف الخلاف، كما عرفت.

فانّضح أنّ التعميم و توسعه الشرط ليس إلّا اقتضاء الأمر الظاهري

للإجزاء، غايه الأمر أنه في خصوص هذا المقام، أى باب الطهاره عن الخبث.

و ظهر أنه لا وجه لإيراد صاحب الكفايه و الشيخ قدس سرهما على القائل بأن التعليل بلحاظ اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء: بأنه لو كان كذلك، لكان الأنسب بل المتعين هو التعليل بذلك، لا بنقض اليقين بالشك (١). و لا لإيراد شيخنا الأستاذ عليهما بأن حسن التعليل و انطباقه على المورد كما يتم بتوسعه الشرط، كذلك يتم باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء (٢).

و أما الصحيحه الثالثه لزراره:

فهى قوله عليه السّلام: «إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، و لا شىء عليه، و لا ينقض اليقين بالشك» (٣) إلى آخره.

و قد استدلّ بهذه الروايه على حجّيه الاستصحاب فى كلّ باب، و أنّ «لا ينقض» و إن كان ضميره راجعا إلى الشاكّ بين الثلاث و الأربع إلّا أنّ ذيل الروايه - سيّما قوله عليه السّلام: «و لا يعتدّ بالشكّ فى حال من الحالات» - قرينه على عدم اختصاص الحكم بباب دون باب، و أنّ مثل اليقين لا ينبغى نقضه بالشكّ فى حال من الحالات.

و الشيخ قدس سرّه أسقط هذه الروايه عن دلالتها على حجّيه الاستصحاب و ادّعى أنّ مفادها هو قاعده البناء على الأكثر، نظير قوله عليه السّلام: «إذا شككت فابن على اليقين» قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم» (٤)، نظرا إلى أنّ مقتضى حملها على الاستصحاب هو إتيان الركعه المشكوكه متّصله، و هو ينافى مذهب العدلّيه،

١- كفايه الأصول: ٤٤٨، فرائد الأصول: ٣٣١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٦٦.

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

٤- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٥، الوسائل ٨: ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

و يوافق مذهب العامه، و حمل كبرى «لا- تنقض» إلى آخره، على بيان الحكم الواقعي و تطبيقها على مورد الاستصحاب أيضا ينافي صدر الروايه، الحاكم بأن الركعه المشكوكه لا بد أن تؤتى بفاتحه الكتاب، و ظاهره هو وجوب ذلك تعيينا لأن تحسب المشكوكه- على تقدير زيادتها و تماميه الصلاه فى الواقع- صلاه مستقله، إذ لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب.

هذا، مضافا إلى أن أصل التقيّه خلاف الظاهر. مع أن حمل المورد و تطبيق الكبرى عليه على التقيّه و حمل أصل الكبرى على بيان الحكم الواقعي أيضا خلاف الظاهر، ففي الحمل على التقيّه خلاف الظاهر من جهات(١).

و أشكل عليه صاحب الكفايه بأن لزوم إتيان الركعه المشكوكه مفصوله لا ينافي الاستصحاب، فإن مقتضى الاستصحاب عدم إتيان الركعه الرابعه، و لزوم الإتيان بها مطلقا مفصوله أو موصوله، غايه الأمر أن الأدله الأخر الداله على لزوم الإتيان بها مفصوله تنافي إطلاق هذه الروايه فتقيدها بها(٢).

و أزيد بعض الأساطين كلام الشيخ قدس سرّه بما حاصله: أن الاستصحاب ملغى فى باب الصلاه و لو لم يكن دليل على لزوم الفصل، فإن غايه ما يترتب على الاستصحاب هو عدم الإتيان بالركعه الرابعه، و هو لا يثبت أن ما يأتى به بعد ذلك هى الركعه الرابعه، و لا- بد أن يقع التشهد و التسليم فى الركعه الرابعه، فما لم يحرز كون ما يأتى به هو الركعه الرابعه- إما بالوجدان أو بالتعبد- لإحراز وقوع التشهد و التسليم فى محلّهما لا يقطع بفراغ الذمّه. و من ذلك نحكم فى جميع موارد الشكوك- غير ما هو منصوص بالخصوص- بالبطلان(٣).

١- فرائد الأصول: ٣٣١- ٣٣٢.

٢- كفايه الأصول: ٤٥٠.

٣- نهايه الدرايه ٥: ٨٢.

و فى أصل الكلام و الإشكال و التأيد نظر.

أمّا التأيد: فلأنّ الظاهر أنّه ليس لنا دليل على لزوم إتيان التشهد و التسليم فى الركعه الرابعه بهذا العنوان، و المعتبر هو إتيان جميع أجزاء الصلاه مرتبه من غير زياده و لا- نقيصه، و لزوم إتيان التشهد و التسليم فى الركعه الرابعه من جهه أنّ إتيانهما فى الركعه الثالثه موجب للنقيصه، و فى الخامسه موجب للزياده، لا من جهه أنّه مدلول لدليل بهذا العنوان.

هذا، مضافا إلى أنّ هذا الشاكّ إذا رفع رأسه من السجده الثانيه من الركعه التى أتى بها بمقتضى الاستصحاب يعلم إجمالا بأنّه مضى عليه زمان رفع رأسه من السجده الثانيه من الركعه الرابعه، و يشكّ فى أنّه هل انتقل من هذه الحاله إلى حاله الدخول فى الركعه الخامسه أو لم ينتقل إلى ذلك؟ فيستصحب بقاءه على تلك الحاله، و هى حاله رفع الرأس من سجده الركعه الرابعه، فيجب عليه التشهد و التسليم، و يقعان فى محلّهما بمقتضى الاستصحاب، و هذا نظير ما إذا علم بأنّه كان محدثا بالحدث الأكبر أو الأصغر ثمّ تطهر قبل ربع ساعه أو ساعه، و شكّ فى ارتفاع حدثه، و لا محذور فى هذا الاستصحاب على ما يأتى - إن شاء الله- فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلّى، كما إذا علم بدخول أحد مردّد بين زيد و عمرو فى الدار و شكّ فى بقاء الداخل، و نبيّن - إن شاء الله- أنّ الاستصحاب جار، و المستصحب هو الفرد الداخل المعلوم عند الله، و تسميته باستصحاب الكلّى مع كون المستصحب هو الفرد باعتبار أنّ الأثر للجامع بإلغاء خصوصيّة الزيديه و العمرية، و الجهل بالخصوصيّة غير مانع عن استصحاب الخاصّ.

و لا يفرّق بين أن تكون الخصوصيّة المجهوله هى خصوصيّة نفس المستصحب كما ذكر، أو تكون خصوصيّة زمان حدوثه، كما إذا علم بوقوع

عقد متعه بمدّه شهر، و تردّد أمره بين وقوعه قبل شهر حتى يكون منقضيًا قطعاً، أو قبل عشره أيام حتى يكون باقياً يقيناً، فيستصحب بقاؤه و إن كان منشأ الشكّ هو الشكّ في زمان الحدوث، و المقام من هذا القبيل، فإنّ زمان حدوث المستصحب- و هو الفراغ عن الركعه الرابعه يعنى رفع الرّأس عن سجدتها- مشكوك، و الشكّ في البقاء- أى بقاء حاله عدم الانتقال إلى الخامسه- ناش من هذا الشكّ.

و من ذلك موارد تبادل الحاليتين على المكلف، مثل ما إذا علم بالطهاره و الحدث، و شكّ في المتقدّم منهما، فإنّ الشكّ في بقاء كلّ منهما ناش من الشكّ في زمان حدوثه.

و بالجملة، لا إشكال في استصحاب بقاء الحادث اليقيني الحدوث إذا شكّ في بقائه من جهه الشكّ في زمان حدوثه.

نعم، على مسلك صاحب الكفايه- من اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، و أنّه لا بدّ من زمان معيّن يشار إليه تفصيلاً، و يقال: إنّ كان على يقين منه في ذلك الزمان، فشكّ- لا يجرى الاستصحاب في هذه الموارد، لكن يأتي- إن شاء الله- أنّه لا يعتبر ذلك في الاستصحاب، ففي موارد تبادل الحاليتين لو فرض وجود الأثر لأحد المستصحبين دون الآخر، يجرى الاستصحاب فيما له الأثر دون الآخر على مسلكتنا دون مسلك صاحب الكفايه.

و يترتّب على هذا البحث ثمر مهمّ في باب الإرث، فإذا شككنا في موت الغائب الذي له أخ يرثه مثلاً من جهه الشكّ في زمان تولّده، و أنّه هل تولّد قبل مائه و خمسين حتى لا يبقى قطعاً، أو خمسين حتى يمكن بقاؤه إلى الآن؟

نستصحب بقاءه، و يترتّب عليه أنّه يرث من أخيه الميّت بالفعل، و على مسلك صاحب الكفايه لا يجرى الاستصحاب.

و هكذا فى موارد تبادل الحالين لو كان لأحد الاستصحابين أثر دون الآخر، يجرى فيما له الأثر على مسلكننا، و لا يجرى على مسلكه، كما أنه فيما إذا كان لكل منهما أثر، يجرى فى كليهما، و يتساقط الأصلان بالتعارض على مسلكننا، و لا يجرى فى شىء منهما على مسلكه قدس سره، و كيف كان فلا إشكال فى هذا الاستصحاب على ما نبينه إن شاء الله.

و بذلك ظهر أن مقتضى القاعده فى موارد الشكوك فى باب الصلاه مع قطع النظر عن الأدله الخاصه هو الحكم بالصحه بمقتضى الاستصحاب.

و أما إشكال صاحب الكفايه: فيدفعه أنه لا إطلاق للروايه من حيث الفصل و الوصل، بل ظاهرها أن الشاك بين الثلاث و الأربع يبنى على يقينه عملا، و على أنه لم يأت بالرابعه، و يعمل عمل من لم يأت بالرابعه، و من المعلوم أن من لم يأت بالرابعه يأت بها متصله لا منفصله.

و أما أصل كلام الشيخ قدس سره ففيه: أنه لا منافاه بينها و بين الأدله الأخر الداله على لزوم الإتيان بالركعه المشكوكه مفصوله بفاتحه الكتاب، لما ذكرنا آنفا من أن الأجزاء لو كان واقعيًا فلازمه تبدل الواقع، و الأجزاء فى المقام واقعي، حيث لا تجب إعاده الصلاه بمقتضى الروايات لو انكشف - بعد العمل بالوظيفه الظاهريه من البناء على الأ-كثر و ركعه الاحتياط - أنه أتى بثلاث ركعات، فمن ذلك يعلم أن الحكم الواقعي فى حق من نقص من صلاته ركعه و كان حين العمل شاكًا هو الإتيان بركعه منفصله بعد الصلاه، فإذا انكشفت تماميه صلاته، فما أتى به يحسب نافله، و إذا انكشف نقصانها، فقد أتى بوظيفته الواقعيه، فإنّ الاستفادة من الروايات أنه ليس عليه شىء، و أن الشارع ألغى زياده التكبيره و التشهد و التسليم، و حسب الركعه المفصوله رابعه لصلاته، فموضوع هذا

الحكم الواقعي - و هو لزوم الإتيان بركعه مفصوله - متقوم بأمرين: أحدهما:

كون المصلّي شاكّا، و الآخر: كونه غير آت بالرابعه، و الأول موجود و محرز بالوجدان، إذ المفروض أنه شاكّ، و الثاني يحزره بالاستصحاب، فبه يتمّ موضوع هذا الحكم الواقعي، فأى منافاه بين الاستصحاب و ما استقرّ عليه المذهب من لزوم الإتيان مفصوله؟

هذا، مضافا إلى أنّ في الروايه أيضا إشعارا بذلك، فإنّ قوله عليه السّلام: «قام فأضاف إليها أخرى» بقريته صدره - و هو قوله: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين و قد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشّهّد» (١) إلى آخره - الأمر بإتيان الركعتين بفاتحه الكتاب مشعر بأنّ الركعه المضافه إليها هي من سنخ هاتين الركعتين اللتين أمر بإتيانهما بفاتحه الكتاب.

و هكذا قوله عليه السّلام في ذيل الروايه: «و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر» (٢) له ظهور قوى في أنّ المراد من عدم إدخال الشكّ في اليقين و عدم خلط أحدهما بالآخر هو عدم وصل الركعه المشكوكه بالركعات المتيقّنه.

فأضح أنّ لا تقصر هذه الصحيحه عن الصحيحتين المتقدمتين في الدلاله على حجّيه الاستصحاب.

و مما استدلّ به لحجّيه الاستصحاب قوله عليه السّلام: في روايه موثقه عمار:

«إذا شككت فابن على اليقين» قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم» (٣).

١- تقدّم تخريجه في ص ٥٣، الهامش (٣).

٢- تقدّم تخريجه في ص ٥٣، الهامش (٣).

٣- تقدّم تخريجه في ص ٥٣، الهامش (٤).

و ذهب الشيخ قدس سره إلى أنها أجنبيّة عن محلّ الكلام، و إنّما مفادها هو قاعده البناء على الأكثر و العمل بما علّمه عليه السلام من ركعه الاحتياط تحصيلًا لليقين بالبراءة^(١).

و فيه: أنّه لم ترد الروايه في باب الصلاه، و ذكر الفقهاء إيّاها في ذلك الباب لا- يدلّ على ذلك مع كونها مطلقه، فلا يتوهم التنافي بينها و بين الروايات الأخر الوارده في باب الشكوك، فإنّها قاعده كليّه يمكن تخصيصها و إخراج باب الصلاه عنها بمقتضى ما دلّ في باب الصلاه على لزوم البناء على الأكثر.

مضافا إلى ما عرفت من أنّه لا- ينافي الاستصحاب، مع أنّه لا معنى لحمل الروايه على قاعده البناء على الأكثر، و لزوم تحصيل اليقين بالبراءه، ضروره أنّه ليس معنى «ابن على اليقين» أنّه حصل اليقين، بل ظاهره أنّه ابن على يقينك من حيث الجرى العملى.

و توهم انطباقها على قاعده اليقين مدفوع بأنّ ظاهرها هو أنّه ابن على اليقين الموجود حال البناء، كما في «لا تشرب الخمر» الظاهر في الخمر الموجود حال الشرب، لا- ما كان خمرا في زمان و صار خلّا حال الشرب، و هكذا «أكرم العالم» ظاهر في وجوب إكرام العالم حال الإكرام.

و من الواضح أنّ اليقين في قاعده اليقين لا يكون موجودا حال الشكّ و حال البناء، و لا يصحّ إطلاق اليقين على اليقين المتبدّل بالشكّ في زمان الشكّ و لو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه في الأعمّ، إذ «اليقين» من الجوامد كالبياض، و لا يصحّ إطلاق البياض على السواد المتبدّل عن البياض.

و الحاصل: أنّ هذه الروايه أيضا لا إشكال في دلالتها على المطلوب.

و مما استدل به أيضا:

روایتان مرویتان عن أمير المؤمنين عليه السلام:

إحدهما: قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه» (١) إلى آخره.

و الأخرى: قوله عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ» (٢) إلى آخره.

و أورد على الاستدلال بهما بأنهما ظاهرتان في اختلاف زمانى الشكّ و اليقين بقريته «من كان» و «فأصابه شكّ» و «فشكّ» و لا يعتبر ذلك في الاستصحاب، فهما- بهذه القرينه و قرينه حذف المتعلق، الظاهر في اتحاد متعلقى اليقين و الشكّ- منطبقتان على قاعده اليقين لا الاستصحاب (٣).

و فيه: أنّ الغالب في موارد الاستصحاب هو: اختلاف زمانى اليقين و الشكّ حدوثا، و سبق حدوث اليقين على الشكّ- و إن كان يمكن سبق حدوث الشكّ أيضا- و إن كان زمانهما متّحدين بقاء، فهذه الغلبه الخارجيه صارت سببا للتعبير عن قاعده الاستصحاب بما يكون ظاهرا في سبق زمان اليقين على زمان الشكّ، و لذا قال عليه السلام في الروايه السابقه: «لأنك كنت على يقين، فشككت».

هذا، مع أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» أنّ اليقين محفوظ حال المضى، و هو في القاعده غير محفوظ، بل يزول و ينعدم بمجرد الشكّ، فلا تنطبق الروايتان إلّا على الاستصحاب.

و ذكر الشيخ قدس سرّه في هامش الرساله- و نسبه بعض إلى سيّد مشايخنا

١- الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦-٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٢- الإرشاد- للمفيد- ١: ٣٠٢، مستدرک الوسائل ١: ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- المورد هو الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه في فرائد الأصول: ٣٣٣.

الشيرازى قدس سره-: أنّ الزمان فى قاعده اليقين قيد، و فى الاستصحاب ظرف.

و ظاهر أنّ ظاهر الروايتين هو كون الزمان ظرفاً لليقين السابق لا قيدها، فتطبق الروايتان على الاستصحاب(١).

و فيه: أنّ الزمان لا يكون قيدها فى قاعده اليقين، إذ لو كنّا عالمين بالطهاره أول طلوع الشمس، ثم شككنا بنحو الشك السارى فى ذلك، يكون المورد من موارد قاعده اليقين، مع أنّ الزمان ليس قيدها فى الطهاره.

نعم، يعتبر فى الاستصحاب أن يكون الزمان ظرفاً، فالصحيح ما ذكرنا من الوجه، فلا إشكال فى دلالتها أيضاً على المطلوب إلّا أنّهما ليستا بصحيحتين و لا- بموثقتين، إذ فى سندهما قاسم بن يحيى، و قد ضعّفه العلامة(٢) و ابن الغضائرى(٣) و إن كان تضعيف ابن الغضائرى لا اعتبار به، لكونه كثير التشكيك، و إنّما المعنى به مدحه.

و روايه الموثقين عنه لا- تجعله موثقاً ما لم يعلم أنّهم ممن لا- يروى إلّا عن ثقة كابن أبى عمير، أو لم يعلم أنّهم من مشايخ الإجازة كعبد الواحد بن عبدوس راوى نافله العشاء، فإنّه من مشايخ إجازة الصدوق.

و مما استدّل به على المطلوب: مكاتبه على بن محمد القاسانى،

قال:

كتبت إليه و أنا بالمدينه أسأله عن اليوم الذى يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية و أفطر للرؤية»(٤).

١- ما جاء فى هاشم بعض طبقات الرسائل بعنوان «صح» أدرج فى متن الفرائد: ٣٣٣.

٢- خلاصه الأقوال: ٣٨٩-١٥٦٣ (القسم الثانى).

٣- تنقيح المقال ٢: ٢٦ (باب القاف).

٤- التهذيب ٤: ١٥٩-٤٤٥، الاستبصار ٢: ٦٤-٢١٠، الوسائل ١٠: ٢٥٥-٢٥٦، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث

و استدللّ بها الشيخ قدّس سرّه على حجّيته الاستصحاب، و جعلها أظهر الروايات، و دلالتها على الاستصحاب بملاحظه كون المراد من اليقين هو اليقين بعدم دخول رمضان، و عدم ظهور هلال شوال(١).

و أورد عليه صاحب الكفايه بأنّ المراد من اليقين هو اليقين بدخول رمضان، و أنّه لا بدّ في وجوب الصوم و وجوب الإفطار من اليقين بدخول رمضان و خروجه، و لا يصحّ الصوم بدون اليقين بذلك، و هذا المعنى ممّا تشهد عليه الأخبار الكثيره، المدعى تواترها، الوارده في يوم الشكّ، و أنّه يعتبر في صوم رمضان أن يكون مع اليقين بدخول الشهر(٢).

و أيده شيخنا الأستاذ أيضا بأنّ دلالتها على الاستصحاب مبنيّه على كون الدخول في قوله عليه السّلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» بمعنى النقص، و ليس كذلك(٣).

و الظاهر أنّ الاستدلال بالروايه تامّ لا إشكال فيه، فإنّ النقص - كما فسّره الشيخ(٤) قدّس سرّه - هو رفع الهيئه الاتّصاليه للشئ، يقال: انتقض الجدار: إذا تفرّقت أجزاءه، و الدخول يستعمل في هذا المعنى كثيرا.

قال المحقّق الطوسى: «أدلّه وجود العقول مدخوله»(٥).

و تقدّم في روايه زواره قوله عليه السّلام: «و لا يدخل الشكّ في اليقين»(٦).

١- فرائد الأصول: ٣٣٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٥٢.

٣- أجود التقريرات ٢: ٣٧٣.

٤- فرائد الأصول: ٣٣٦.

٥- تجريد الاعتقاد بشرح كشف المراد: ١٣١.

٦- الكافي ٣: ٣٥١-٣٥٢، التهذيب ٢: ١٨٦-١٨٧، الاستبصار ١: ٣٧٣-١٤١٦، الوسائل ٨: ٢١٦-٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل، الحديث ٣. و تقدّم صدر الحديث في ص ٥٣، الهامش (٣).

و وجهه أنّ دخول الشئ ٤ فى الشئ ٤ المتّصله أجزاءه لا يمكن إلّا بتفرّق أجزاءه و رفع هيئتها الاتّصاليه، فلا يتمّ ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه.

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه ففيه: أنّ الروايه لا يمكن حملها على مفاد تلك الروايات، و هو اعتبار اليقين بدخول رمضان، و الصوم مع اليقين بوجوبه، فإنّ تفرّيع قوله عليه السّلام: «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يناسب ذلك، فإنّ الصوم فى أوّل الشهر يمكن أن يقع مع اليقين بوجوبه بأن لا يصوم يوم الشكّ فى أنّه من شعبان أو رمضان بعنوان أنّه من رمضان، و أمّا آخر الشهر و يوم الشكّ فى أنّه من رمضان أو شوال فأمره دائر بين المحذورين: الوجوب، و الحرمة، فلا يمكن أن يصوم فيه مع اليقين بأنّه من رمضان، فلا- معنى لتفرّيع قوله: «أفطر للرؤيه» على قوله: «اليقين لا- يدخله الشكّ» بهذا المعنى من اليقين.

و من جمله ما استدللّ به على حجّيه الاستصحاب: قوله عليه السّلام: «كلّ شئ ٤ نظيف حتى تعلم أنّه قدر»

(١) و قوله عليه السّلام: «الماء كلّ طاهر حتى يعلم أنّه قدر» (٢) و قوله عليه السّلام: «كلّ شئ ٤ لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» (٣).

و محتملات هذه الروايات بحسب التصرّح العقلى سبعة و إن كان الممكن

١- التهذيب ١: ٢٨٤-٢٨٥-٨٣٢، الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- الكافي ٣: ١-٢ و ٣، التهذيب ١: ٢١٥-٢١٦، و ٦٢١، الوسائل ١: ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

منها فى مقام الإثبات أربعه:

الأول: كونها مسوقه لبيان الطهاره و الحليّه الواقعيّتين للأشياء فقط.

الثانى: كونها مسوقه لبيان قاعدتى الطهاره و الحلّ فقط.

الثالث: كونها مسوقه لبيان قاعده الاستصحاب.

الرابع: كونها مسوقه لبيان قاعدتى الطهاره و الحليّه و استصحابهما معا، و اختاره صاحب الفصول (١).

الخامس: سوقها لبيان الطهاره و الحليّه الواقعيّتين بحسب صدرها و استصحابهما بحسب ذيلها، و قد اختاره صاحب الكفايه (٢) فيها.

السادس: سوقها لبيان الطهاره و الحليّه الواقعيّتين و الظاهريّتين.

السابع - و هو ما اختاره صاحب الكفايه فى حاشيه الرسائل (٣) -: أنّها تدلّ بصدرها على قاعدتى الطهاره و الحليّه، و الطهاره و الحليّه الواقعيّتين معا و بغايتها تدلّ على قاعده الاستصحاب.

و أفاد فى وجه ذلك أنّ «الشيء» المدخول ل «كلّ» فى الروايات الثلاث لا شكّ فى شموله للمشتبه، مثل المائع المرّدّد بين كونه بولا و ماء، كما يشمل المائع المتيقّن كونه ماء، و المحمول - و هو «حلال» أو «طاهر» - بالقياس إلى الأول حكم ظاهرى، و بالنسبه إلى الثانى حكم واقعى.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ الشكّ و العلم بالموضوع الخارجى ليس من حالات ذلك الموضوع، بل من حالات المكلف، فكيف يكون الموضوع المشتبه مشمولاً ل «كلّ شىء حلال»!؟.

١- الفصول: ٣٧٣.

٢- كفايه الأصول: ٤٥٢-٤٥٣.

٣- حاشيه فرائد الأصول: ١٨٥-١٨٦.

و أجاب: بأنّه لا ينبغي الريب في أنّ المانع - الذي لا يعلم حاله - شىء من الأشياء، فإذا حكم بكونه حلالاً، لا يكون هذا الحكم إلّا ظاهرياً.

و أفاد في وجه دلالتها على الاستصحاب: أنّها بغايتها تدلّ على استمرار الحكم الواقعي أو الظاهري إلى حصول اليقين بخلافه، فمفادها بحسب الغاية مفاد «لا تنقض اليقين بالشك»^(١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه: بأنّه لا يمكن دلالة الروايات بصدرها على بيان الحكم الواقعي و القاعده كليهما بوجه:

الأوّل: أنّ الحكم الثابت للعموم كـ «أكرم كلّ عالم» لا يثبت لجميع أفراد العالم مأخوذه في كلّ فرد خصوصيته الفرديّه بحيث يكون الحكم ثابتاً لزيد العالم بزيديته و لعمر و بعمريته، و هكذا، بل الحكم ثابت لطبيعيّ العالم ملغى عنه جميع الخصوصيات و مرفوضاً عنه جميع القيود، ف «شىء» في «كلّ شىء نظيف» أو «حلال» و إن كان في نفسه شاملاً للمشتبه أيضاً إلّا أنّ الموضوع للحكم الواقعي هو الشىء مرفوضاً عنه جميع القيود، و غير ملحوظه فيه خصوصيته من الخصوصيات، و هذا بخلاف الموضوع للحكم الظاهري، فإنّه هو الشىء ملحوظاً فيه كونه مشتبه الحكم، فدلاله الروايه على الحكم الواقعي للأشياء بعناوينها الأوّليه و على الحكم الظاهري لها بعنوان أنّها مشكوكه و مشتبهه الحكم متوقّفه على كون عنوان «كون الشىء مشتبه الحكم» ملحوظاً و غير ملحوظ، و هو واضح البطلان، فالمانع المرّد بين الماء و البول بما هو مشتبه و مشكوك الحكم لا يشمل «كلّ شىء حلال» حيث إنّ ظاهره أنّه لبيان حكم الشىء بعنوانه الأوّلي و من حيث هو، لا بعنوان الثانوي و بما أنّه مشكوك

الحكم، و إن أريد التمسك به لإثبات حليته الواقعيه، فهو تمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، إذ المفروض أنه يحتمل أن يكون بولا و داخلا في أفراد المخصص الذي هو الأعيان النجسه و منها البول.

الثاني: أن الحكم الظاهري، و هكذا موضوعه متأخر عن الحكم الواقعي و موضوعه بمرتبتين، فإن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فهو متأخر عن الشك تأخر الحكم عن موضوعه، و الشك متأخر عن الحكم الواقعي تأخر كل متعلق عن متعلقه، و هكذا موضوع الحكم الظاهري - و هو الشك في الحكم الواقعي - متأخر عن الحكم الواقعي تأخر المتعلق عن متعلقه، و الحكم الواقعي متأخر عن موضوعه تأخر الحكم عن موضوعه، فكل من الحكم الظاهري و موضوعه متأخر عن كل من الحكم الواقعي و موضوعه بمرتبتين، و ما يكون كذلك - أي في طول الحكم الواقعي بمرتبتين - كيف يمكن إنشاؤه في عرض الحكم الواقعي بكلام واحد! (١) و لعل هذا الإيراد مبني على أن الإنشاء بمعنى الإيجاد، و أن الحكم يوجد باللفظ، و هو نحو من الوجود، و قد قررنا في مقره أن ليس الإنشاء إلّا إبراز الاعتبار النفساني، فإذا اعتبر الإنسان في نفسه ملكيه شيء لشخص، يقول:

«بعتك» و بهذا اللفظ يبرز ما اعتبره في نفسه، كما أن الإخبار أيضا ليس إلّا إظهار ما في النفس من قصد حكاية المعنى، و ليست له كاشفيته عن الخارج أصلا لا تاما و لا ناقصا، بل كل من الإخبار و الإنشاء له كاشفيته عما في نفس المخبر و المنشئ من قصد الحكايه في الأول، و اعتبار الملكيه أو غيرها من الأمور الاعتباريه في الثاني، و هذه المرحله مرحله الدلاله و الكاشفيته في الإخبار

و الإنشاء، و لا- يحتمل الصدق و الكذب فى شىء منهما، و احتمال الصدق و الكذب ناش من احتمال مطابقه قصد المخبر للواقع و عدمه فى الإخبار دون الإنشاء.

و على ذلك فيمكن للمولى أن يعتبر أولًا- طهاره الماء بعنوانه الأولي، ثم يعتبر طهاره ما يشك في كونه ماء أو غيره، ثم يبرز هذين الاعتبارين الطوليين بمبرز واحد.

الثالث: أن «كل شىء لك حلال» أو «طاهر» إن كان لبيان الحكم الواقعي، فلا يمكن أن يكون العلم غايه له إلا بما هو طريق إلى ما هو غايه حقيقه بأن يكون المراد من قوله: «حتى تعلم أنه قدر» حتى يلقى البول أو ينقلب إلى عنوان نجس أو غير ذلك.

و إن كان لبيان الحكم الظاهري، فالعلم بما هو و بالحفاظ الاستقلالي غايه، و لا- يمكن الجمع بين اللحاظين فى استعمال واحد(١).

و هذا الإشكال أيضا غير تام، فإن صاحب الكفايه قدس سره لم يجعل «حتى تعلم» غايه للحكم الواقعي و لا للحكم الظاهري، بل جعله غايه لاستمرار الحكم، و يدعى أن قوله: «حتى تعلم» يدل على أن الحكم الثابت فى الشريعة- واقعيًا كان أو ظاهريًا- مستمر إلى حصول العلم بطرؤ ضده، فالعمده هى الإشكال الأول، و إلا فمع قطع النظر عنه لا يرد عليه شىء.

[بعض الأقوال فى الاستصحاب]

بقي الكلام فيما أفاده فى الكفايه

من دلالة الروايات بصدورها على الحكم الواقعي، و بديلها على الاستصحاب(٢).

١- أجود التقريرات ٢: ٣٧٥.

٢- كفايه الأصول: ٤٥٢-٤٥٣.

و حاصل ما أفاده أنّ «كلّ شىء حلال» أو «طاهر» يدلّ على أنّ كلّ جسم من الأجسام طاهر، و هكذا كلّ فعل من الأفعال - سواء تعلّق بموضوع، كالشرب المتعلّق بالماء وغيره، أو لم يتعلّق بموضوع، كالتكلم - حلال، بطهاره واقعيّه و حلّيته كذلك، و قوله عليه السّلام بعد ذلك: «حتى تعلم أنّه قذر» أو «قذر» و «حتى تعرف أنّه حرام بعينه» يدلّ بالدلاله الالتزاميه على أنّ هذا الحكم الثابت من الطهاره و الحلّيته مستمرّ إلى حصول العلم بالنجاسه و الحرمة.

و فيه: أنّ كلّ قيد فى الكلام إمّا راجع إلى الموضوع المذكور فى الكلام، أو المحمول، أو النسبه الحكميه، فإنّ أجزاء القضيّه ليست إلّا ثلاثه:

فإن كان راجعا إلى الموضوع - كقوله تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١) بناء على رجوع قيد إلى المرافق إلى الموضوع، و هو اليد، و أنّه تحديد للمغسول، لا- للغسل، بمعنى أنّ اليد التى يجب غسلها حدّها إلى المرفق، و نظيره كثير فى العرف، نحو «اكنس المسجد إلى نصفه» و «اغسل الثوب إلى ذيله» و «بعتك هذه الدار إلى الجدار» - فلا يكون له مفهوم إلّا بناء على حجّيه مفهوم الوصف.

و هكذا إن كان راجعا إلى متعلّق الحكم، كقوله تعالى: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٢) بناء على رجوع القيد إلى الإتمام، و أنّ متعلّق الوجوب هو إتمام الصيام إلى الليل، فإنّه أيضا لا مفهوم له، لعدم منافاه ثبوت الحكم لموضوع مقيد أو فعل مقيد مع ثبوته للمطلق أيضا.

و إن كان راجعا إلى الحكم أو النسبه الحكميه بأن يقال: إنّ الصوم محكوم

١- المائدة: ٦.

٢- البقره: ١٨٧.

بالجوب المستمر إلى الليل، فالقضية ذات مفهوم.

ففى المقام إن كانت الغايه قيذا للموضوع- و هو «الشيء»- حتى يكون المعنى أن كل شيء ما دام مشكوكا و لم يحصل العلم بنجاسته و حليته طاهر أو حلال، فمن الواضح أنها أجنبيه عن الاستصحاب، و مفادها ليس إلا قاعدتى الطهاره و الحليته.

و إن كانت الغايه راجعه إلى الحكم أو النسبه الحكميه- بأن كان المعنى أن كل شيء إلى زمان حصول العلم طاهر أو حلال أو أن كل شيء محكوم بالطهاره المستمره إلى زمان حصول العلم بالنجاسه، أو محكوم بالحليته المستمره إلى زمان حصول العلم بالحرمة- فالغايه و إن كان لها مفهوم، فتدل على عدم ثبوت الحكم بعد حصول الغايه، و ثبوته ما لم تحصل إلا أن مفادها حينئذ هو أن الشيء محكوم بالطهاره المستمره أو الحليته المستمره إلى زمان حصول العلم بالنجاسه أو الحرمة، و أين هذا من الاستصحاب؟ إذ الاستصحاب هو استمرار الحكم الثابت، لا جعل الحكم المستمر، نظير جعل وجوب الصوم المستمر إلى الليل.

و حيث إن الحكم الواقعى لا يكون مغيا بالعلم بل غايته إما النسخ أو ملاقاه النجاسه مثلا أو الانقلاب أو الاستحاله أو غير ذلك مما يكون غايه للطهاره الواقعيه و الحليته الواقعيه، فهذا الوجه أيضا يرجع- مع اعوجاج- إلى الوجه السابق، و هو رجوع القيد إلى الموضوع.

و الحاصل: أنه لا تستفاد قاعده الاستصحاب من الروايات، بل مفادها ليس إلا قاعدتى الحل و الطهاره.

نعم، لو كانت العبارة هكذا «كل شيء طاهر و هذا الحكم ثابت و مستمر

حتى يعلم أنه قدر» لكانت دالّه على الأمرين لكنّها ليست كذلك.

و من ذلك ظهر ما فى كلام صاحب الفصول

من جعل الروايات دالّه على القاعده و الاستصحاب(١)، و ما فى كلام الشيخ قدّس سرّه فى خصوص روايه «الماء كلّهُ طاهر حتى يعلم أنه قدر» و ادّعائه دلالتها على الاستصحاب، نظرا إلى أنّ الماء بحسب خلقته الأوّليه طاهر، و لم يكن ماء لم يكن طاهرا بحسب الأصل، و كان مردّدا بين النجاسه و الطهاره بخلاف سائر الأشياء، فالماء دائما حالته السابقه هى الطهاره، فهذه الروايه تدلّ على أنّ الماء باق على طهارته الأوّليه الأصليه ما لم يعلم بعروض النجاسه عليه(٢).

و ذلك لأنّ ما ذكرنا ردّا على صاحب الكفايه من رجوع القيد إلى الموضوع أو الحكم- إلى آخره- يرد عليهما حرفا بحرف، فاتّضح عدم دلاله شىء من الروايات على استصحاب الطهاره و الحليّه حتى يسرى إلى غيرهما بعدم القول بالفصل، بل المستفاد منها هو قاعدتا الحلّ و الطهاره فى جميع الأشياء أو فى خصوص الماء المشكوكه طهارته و نجاسته.

بقيت من الروايات روايه أخرى وارده فيمن يعير ثوبه الدّمى و هو يعلم أنه يشرب الخمر و يأكل الخنزير، قال: فهل على أن أغسله؟ فقال: «لا، لأنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه»(٣).

و دلالتها على الاستصحاب فى موردها تامّه، فإنّ الإمام عليه السّلام حكم بطهاره الثوب مستندا إلى طهارته السابقه، و عدم اليقين بارتفاعها، لا بمجرّد

١- الفصول: ٣٧٣.

٢- فرائد الأصول: ٣٣٦.

٣- التهذيب ٢: ٣٦١-١٤٩٥، الاستبصار ١: ٣٩٢-١٤٩٧، الوسائل ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الشكّ فيها، فإن تمّ بعدم القول بالفصل فهو، وإلا ففي الروايات السابقة غنى و كفايه.

ثم إن المحقق السبزواري قدس سره فصل بين الشكّ في أصل وجود الرافع،

فالتزم بجريان الاستصحاب فيه، و بين الشكّ في رافعيه الموجود- سواء كانت الشبهه حكميه، كما إذا شكّ في المعاطاه بعد فسخ أحد المتعاملين في بقاء كل من العوضين على مالك مالكة قبل الفسخ، و عدمه، أو موضوعيه، كما إذا شكّ في بقاء الطهاره لخروج رطوبه مردّده بين البول و المذى- فالتزم بعدم جريانه فيه بدعوى أنّ نقض اليقين في أمثال هذه الموارد يكون باليقين، لا بالشكّ، إذ الّذى أوقفنا عن العمل على طبق الحاله السابقه و الجرى على مقتضاها ليس هو الشكّ في رافعيه الفسخ أو المرّدّد بين المذى و البول، ضروره أنّ هذا الشكّ كان موجودا قبل تحقّق الفسخ و خروج الرطوبه أيضا، و كُنّا نستصحب قبل ذلك قطعاً، بل الّذى أوقفنا عن العمل على طبق الحاله السابقه هو وجود أمر يقينى، و هو الفسخ و خروج الرطوبه، فنقض اليقين يكون باليقين لا بالشكّ (١).

و فيه: أنّ كلّ يقين لا يمكن أن يكون ناقضاً لليقين، و إلاّ فاليقين بطلوع الشمس أيضا يمكن أن يكون ناقضاً، بل لا بدّ من يقين متعلّق بخلاف ما تعلّق به اليقين السابق حتى يجوز رفع اليد عنه بواسطته.

و ما أفاده قدس سره من أنّ النقض ليس بالشكّ في رافعيه الفسخ أو الرطوبه، لكونه موجودا قبل، فهو مغالطه واضحه، فإنّ النتيجة تابعه لأحسن المقدّمين، فإذا كانت الكبرى قطعيه و انطباق الكبرى على الصغرى أيضا قطعياً، فلا محاله ينتج القياس نتيجة قطعيه، أمّا لو كان أحد الأمرين أو كلاهما مشكوكاً أو مظنوناً،

فلا محاله ينتج القياس نتيجة ظنيّه أو مشكوكه، فمشكوكيه النتيجة ناشئه من مشكوكيه إحدى المقدمتين، و في المقام صغرى القياس - و هى تحقّق الفسخ أو خروج الرطوبه - قطعيه، و أمّا الكبرى - و هى رافعيه الفسخ أو الرطوبه - مشكوكه، فالنتيجه أيضا - و هى انفساخ العقد و ارتفاع الطهاره - مشكوكه، و الشكّ فيها مسبّب عن الشكّ فى كبرى القياس، و النقض إنّما يكون بهذا الشكّ الحاصل من ضمّ صغرى قطعيه إلى كبرى مشكوكه.

ثمّ من التفصيلات التفصيل بين الأحكام التكليفية و الوضعيه،

و ينبغى التكلّم أولاً فى أنّ الحكم الوضعى هل هو مجعول مستقلّ

إشاره

حتى يمكن استصحابه مستقلاً، أو تابع و منتزع عن حكم تكليفى حتى يحتاج استصحابه إلى وجود أثر له؟

و توضيح الكلام يقتضى تقديم أمور:

الأول:

أنّ الحكم - كما مرّ مراراً - ليست حقيقته إلّما الاعتبار ممّن بيده الاعتبار، فإن كان متعلّق هذا الاعتبار جعل الفعل على ذمّه المكلف، الّذى هو الوجوب، أو جعل المكلف محروماً عن الفعل، الّذى هو الحرمة، أو جعله مطلق العنان، الّذى هو الإباحه، فالحكم تكليفى، و إلّما فوضعى، كاعتبار كون شخص محيطاً بشىء و مسلطاً عليه و مالكا له.

و لا - شغل لنا فى تحقيق أنّ الملكيه من مقوله الإضافه أو بمعنى الجده، و هذه أمور اعتباريه تتحقّق فى عالم الاعتبار فى مقابل تحقّقها خارجاً.

الثانى:

أنّ الوجودات الخارجيه الموجوده فى عالم الأعيان كما أنّها على قسمين: متأصّيله، و هى الجواهر و الأعراض بأجمعها التى يعبر عنها بالمقولات باعتبار أنّها يقال على الأشياء التى بحدائها، و انتزاعيه، و هى ما لا يكون بحدائها فى الخارج شىء يقال عليه، بل ينتزع عن شىء آخر، و هى كالعليه المنتزعه

عن ذات العله، و المعلوليه المتزعه عن ذات المعلول، و مثل العناوين الاشتقاقية بأجمعها، فإنّ العالم - مثلا - ليس بحدائه في الخارج شىء، بل هذا العنوان ينتزع عن وجود جوهر هو الإنسان، و عرض قائم به، و هو العلم، كذلك الوجودات الاعتبارية على قسمين: متأصله، كالوجوب و الحرمة و الرخصه، و الملكيه و الرقيه و غير ذلك من الأحكام التكليفية و الوضعيه، و انتزاعيه، كالسببيه و المسببيه و الشرطيّه و المشروطيه و غيرها، فإنّ الوجودات في القسم الأول و إن كانت اعتباريه إلّا أنّ لها تأصيلا في عالم الاعتبار، بخلاف الوجودات في القسم الثاني، فإنّها ليس لها تقرّر و تأصل، لا في العين و لا في عالم الاعتبار، بل هي أمور ليس بحدائها شىء، تنتزع عمّا أخذ في أصل التكليف أو متعلّق التكليف من القيود، مثلا: عند اعتبار المولى وجوب الصلاه عند دلوك الشمس، و قوله: «إذا زالت الشمس فصل» حيث أخذ الدلوك مفروض الوجود، و جعله قيذا للوجوب، ينتزع عنوان السببيه، و يقال: إنّ الدلوك سبب لوجوب الصلاه، و هكذا إذا اعتبر الفراق عند الطلاق، تنتزع السببيه عن الطلاق، و عند أمره بعق الرقبه المؤمنه تنتزع شرطيه الإيمان للمأمور به، و عند اعتباره ثبوت الصلاه المقيدة بعدم وقوعها حال الحيض، و قوله: «دعى الصلاه أيام أقرائك»^(١) تنتزع المانع للحيض.

الثالث:

أنّ نسبه المعتر إلى الاعتبار كنسبه الماهيه إلى الوجود.

إذا عرفت هذه الأمور، نقول: إنّ السببيه و الشرطيّه و المانعيه و غير ذلك ممّا يبحث عنه في المقام بأجمعها أمور انتزاعيه لا تقرّر و لا تأصل لها في وعاء من الأوعيه، منتزعه عمّا أخذ في المعتر الذي هو الحكم وضعيا كان أو تكليفيا

١- الكافي ٣: ٨٨-١، التهذيب ١: ٣٨٤-١١٨٣، الوسائل ٢: ٢٨٧، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

أو في متعلق المعبر، الذى هو المأمور به و المكلف به من القيود، و لا واقع لها إلّا ذلك، و لا يعقل أن يكون المجعول و المعبر مسببا عن سبب تكوينى حقيقى، و إلّا ينقلب عن كونه مجعولا تشريعيًا و يصير من الموجودات الخارجيه.

و الحاصل: أنّ هذه الأمور بمعناها الواقعي لا يعقل أن تكون دخيله فى المجعول الشرعى، الذى هو أمر اعتبارى، و بغير ذلك المعنى لا تكون إلّا أمورًا منتزعه عمدًا تقيد به المعبر أو متعلقه. و بعبارة أخرى: التكليف أو المكلف به وجودا أو عدما، و لا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفية و الوضعيه كما عرفت من الأمثلة المتقدمه.

نعم، جرى الاصطلاح على تسميه قيود التكليف و ما اعتبر وجودها أو عدمها فيه، و هكذا المكلف به بالشرائط و الموانع، و تسميه قيود الوضع بالأسباب.

و من ذلك ظهر عدم تماميه ما أفاده صاحب الكفايه فى المقام من أنّ سبب التكليف و شرطه و مانعه أمور واقعيه غير قابله للجعل التشريعى أصلا لا مستقلا و لا تبعا.

هذا كله بالنسبه إلى مقام المجعول و المعبر، و أمّا الاعتبار: فقد عرفت أنه فعل من أفعال النفس، كالتصوّر و البناء و التفكير و التدبّر و غيرها من أفعالها، فهو من الأمور المتأصله، و ليس هو أيضا اعتباريًا حتى يلزم التسلسل أو الدور، بل هو كسائر الأفعال لا بد له من سبب حقيقى و سائر ما يعتبر فى تحقق الأمور المتأصله، و هو أجنبي عن محلّ الكلام.

و قد ظهر من ذلك أنّ ما أفاده صاحب الكفايه فى الشرط المتأخر من أنّ

شرائط التكليف كلّها شرائط للحاظ^(١)، و هكذا ما أفاده في باب جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه^(٢)، خلط لمقام الجعل بمقام المجعول و لشرط الاعتبار بشرط المعبر، فإنّ لحاظ جميع ما له دخل في التكليف أو الوضع شرط في مقام الاعتبار الذي هو فعل من أفعال المولى، لا في المعبر الذي هو الحكم، كما لا يخفى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ هذه الأمور بأجمعها أمور انتزاعية. و أمّا الأمور الاعتبارية فهي نفس الأحكام التكليفية أو الوضعية، و قد عرفت الفرق بينهما، و لا وجه للخلط بينهما و جعل الأمر الاعتباري مرادفاً للأمر الانتزاعي، و إطلاق أحدهما على الآخر.

و بالجملة، السببية و الشرطية و المانع للتكليف أو المكلف به، التي يبحث عنها في المقام قابله للجعل بتبع جعل منشأ انتزاعها و هو الأمر بالصلاة عند الدلوك، أو الحجّ عند الاستطاعة، أو الصوم عند عدم الحيض و السفر، و ليس لحاظ هذه الأمور شرطاً للتكليف، بل الدلوك بواقعه و حقيقته له دخل في التكليف، و كذلك واقع الاستطاعة شرط لوجوب الحجّ، و واقع الحيض و السفر مانع عن وجوب الصوم.

بقي الكلام فيما أفاده الشيخ قدّس سرّه من أنّ سائر الأحكام الوضعية مثل الملكية و الزوجية و الرقية و الوقفية و غيرها ليست مجعولة بالاستقلال، بل هي مجعولة بالتبع، فإنّها منتزعة عن أحكام تكليفية^(٣).

١- كفايه الأصول: ١١٨ - ١٢٠. يعني أنّ الشرط هو لحاظ ما يسمّى الشرط لا نفسه بوجوده الخارجي.

٢- كفايه الأصول: ١٦٩ - ١٧٠.

٣- فرائد الأصول: ٣٥٠ - ٣٥١.

و ما أفاده غير تامّ أولاً: بأنّ الالتزام بأنّها منتزعه عن الأحكام التكليفيّة و إن كان ممكناً إلّا أنّه مع إمكان جعلها مستقلّة و اعتبارها بالأصالة- كما يعتبرها العقلاء كذلك- التزم بلا ملزم، و شعر بلا ضروره.

و ثانياً: بأنّ الأحكام التكليفيّة بحسب ظواهر الأدلّة متفرّعه على هذه الأحكام، ضروره أنّ الحكم بجواز التصرف في ملك نفسه، و عدم جوازه في ملك غيره، و جواز الوطاء مع زوجته، و عدم جوازه مع الأجنبيّة متفرّع على الملكيه و عدمها، و الزوجيّة و عدمها في الأدلّة، لا العكس.

و ثالثاً: بأنّنا لا نجد في مورد حكما تكليفيّاً واحداً أو اثنين أو ثلاثاً يكون ملازماً لهذه العناوين حتى يصحّ انتزاعها عنه، بل كلّما نفرض حكماً تكليفيّاً، يكون أعمّ من وجه من هذه العناوين، مثلاً: ربما يكون جواز التصرف ثابتاً و الملكيه غير ثابتة، كما إذا كان مأذوناً من قبل المالك أو مضطراً إلى التصرف، و ربما يكون بالعكس، كما إذا كان المالك محجوراً عن التصرف لسفه و غيره، و هكذا جواز الوطاء قد يكون ثابتاً بدون الزوجيّة، كملك اليمين، و قد يكون بالعكس، كما إذا عرض مانع لا يجوز معه الوطاء من مرض أو حيض أو حلف أو غير ذلك.

و توهم انتزاع هذه العناوين عن مجموع الأحكام المترتبه عليها واضح الفساد، إذ لا يزمه زوال الملكيه مثلاً- مع زوال أحد أحكامها.

و رابعاً: بأنّه لعلّ هذا في بعض الأحكام الوضعيّة من المستحيل كالحجّيه، فإنّ أيّ حكم تكليفي يفرض انتزاعها عنه يسقط بالعصيان مع أنّ الحجّيه لا تسقط بالعصيان.

و خامساً: بأنّ لازم ذلك هو عدم جريان الاستصحاب بالنسبه إلى ما لم يكن سابقاً ثابتاً من الآثار و الأحكام، فلا يجرى استصحاب بقاء الزوجيّة فيما

إذا عقد شخص على صغيره و شكّ حال البلوغ في بقاء علقه الزوجيه و عدمها، فإنّ استصحاب بقائها بلحاظ هذا الأثر - أي جواز الوطء - لا يمكن، فإنّه يتبع استصحاب الحكم، و المفروض انتفاء جواز الوطء في حال الصغر. نعم، بناء على الاستصحاب التعليقي لا محذور فيه.

و هذا بخلاف ما قلنا من أنّ الزوجيه بنفسها مجعوله، فإنّ الاستصحاب يجرى بلا إشكال و لو لم يكن للزوجيه المستصحبه هذا الأثر حال وجودها، لما سيجىء من كفايه وجود الأثر للمستصحب بقاء و حال الاستصحاب أو بعده، مثلا: يجرى استصحاب حياه الولد حال موت أبيه، و يرتب عليه إرثه منه و إن لم يكن للمستصحب أثر حال حياه أبيه.

ثمّ إنّ وقع النزاع في بعض الأحكام الوضعيه كالطهاره و النجاسه في أنّهما هل هما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع أو لا، بل هما كسائر الأحكام الوضعيه مجعولتان، و ممّا اعتبره الشارع؟

ذهب الشيخ قدس سرّه إلى الأول (١).

وفيه - مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّه، فإنّ ظاهر «الماء كلّ طاهر» أو «البول نجس» هو أنّ الطهاره حكم، و أنّ الشارع بما هو شارع حكم بطهاره الماء، لا بما أنّه عالم بالغيب، و كذلك النجاسه، كما في قوله: «هذا ملك» أو «ذاك زوج» - أنّه خلاف الوجدان، إذ أيّ أمر واقعي - لا يرى و لا يسمع و لا يدرك بأيّ آله و لو بوضع ميكروسكوب - يوجد بمجرد الشهادتين، و ينعلم بمجرد كلمه ردّه و لو كان الرادّ من أنظف الناس؟

و إن كان المراد أنّهما أمران اعتباريان اعتبرهما الشارع كالنظافه و القذاره

العرفيتين اللتين يعتبرهما العرف و العقلاء، و أنّ هذا الاعتبار لمصلحه واقعيه أو مفسده كذلك مترتبّه على الطاهر و النجس، فكلّ حكم شرعي يكون كذلك و لا يختصّ بهما، و يشهد لذلك أيضا حكم الشارع بطهاره المشكوك، كما يستفاد من قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر»^(١) ضروره أنّ حمله على الإخبار لا يمكن، لأنّه خلاف الواقع، فلا بدّ من حمله على الإنشاء، و أنّه اعتبر الطهاره الظاهريه للمشكوك.

و توهم كونه تنزيلا- نظير «الفقاع خمر» أو «الطواف بالبيت صلاه» فاسد، إذ لازمه ترتّب جميع آثار الطاهر الواقعي على المشكوك في ظرف الشكّ و عدم العلم بالقذاره، فلو توضحاً بماء مشكوك النجاسه ثمّ انكشفت نجاسته، فوضوؤه صحيح يجوز له الدخول في الصلاه مع هذا الوضوء و إن لا يجوز أن يتوضأ بعد ذلك من هذا الماء، و من البعيد التزام الشيخ قدس سرّه أو غيره ممّن يقول بمقالته بذلك، مع دلاله موثقه عمّار^(٢) على خلاف ذلك أيضا.

و ممّا وقع النزاع فيه الصحه و الفساد، فقيل: إنّهما أمران واقعيان لا تنالهما يد الجعل. و قيل: كلاهما مجعول.

و فضّل صاحب الكفايه بين العبادات، فذهب إلى أنّ الصحه فيها بمعنى انطباق الأمور به على المأثريه، و هو أمر واقعي غير قابل للجعل، و بين المعاملات، فالترّم بأنّ الصحه فيها بمعنى ترتّب الأثر، و هو أمر قابل للجعل، فهي مجعوله بتبع جعل الملكيه أو الزوجيه و غير ذلك من الأحكام الوضعيه^(٣).

و فيه: ما أشرنا إليه سابقا من أنّ الصحه و الفساد وصفان للموجود

١- التهذيب ١: ٢٨٤-٢٨٥-٨٣٢، الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- التهذيب ١: ٢٨٤-٢٨٥-٨٣٢، الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٣- كفايه الأصول: ٢٢١-٢٢٢.

الخارجي، و لا يمكن اتّصاف الكلّي بهما، فإذا وجد ما أمر به المولى على ما هو عليه في الخارج، ينتزع عنوان الصّحّه من انطباق الكلّي المأمور به على الموجود الخارجي المأتى به، و عنوان الفساد من عدم انطباقه عليه، و هكذا في المعاملات، فإذا اعتبر المولى الملكيه عند البيع الصادر عن البالغ العاقل المالك، أو المأذون منه من دون غرر و لا- ربا إلى آخر ما يعتبره و يجعله موضوعا للملكيه بنحو القضيّه الحقيقيه، و انطبق هذا الموضوع الكلّي على المعامله الخارجيه، ينتزع عنوان الصّحّه، و مع عدمه ينتزع عنوان الفساد، فهما أمران انتزاعيان ينتزعان من الانطباق و عدمه، و ليسا بمجعولين لا في العبادات و لا في المعاملات.

نعم، الصّحّه الظاهريّه - كما في موارد قاعدتي الفراغ و التجاوز عند الشكّ في الانطباق في العبادات، و هكذا في المعاملات في موارد أصله الصّحّه - أمر مجعول يتبع جعل نفس الانطباق، فإنّ الشارع يعتبر انطباق المأمور به على الصلاه التي شكّ فيها بعد الفراغ مثلا، و هكذا يرى ما جعله موضوعا للملكيه منطبقا على المعامله الواقعه المشكوكه، فهما دائما تنتزعان من الانطباق و عدمه، غايه الأمر أنّ الصّحّه الواقعيه و الفساد الواقعي ينتزعان من الانطباق الخارجي الواقعي، و الظاهري منهما ينتزع من انطباق الجعل، فالأليق بالتحقيق هو التفصيل بين الواقعي منهما و القول بعدم كونه مجعولا، و الظاهري منهما و القول بمجعوليته.

و ممّا وقع الكلام في أنّه حكم وضعي أو لا: العزيمه و الرخصه.

و التحقيق أنّهما أجنبيّتان عن الحكم الوضعي، فإنّ معنى أنّ سقوط الأذان عند كذا رخصه أنّه لا تكون مطلوبيته بتلك المرتبه الرافيه التي كانت في غير هذا المورد و لكن لم يسقط عن المحبوبيّه بل في هذا المورد أيضا مستحبّ

و مشروع، و معنى كونه عظيمه أنه غير مشروع، و لا بدّ من تركه، و أين هذا من الحكم الوضعي؟

ثم إنّ مثل الصلاه و الصوم و الحجّ و غير ذلك من المركّبات الاعتبارية التي سمّاها الشهيد قدّس سرّه بالماهيات المخترعه الجعليه (١)، و تبعه غيره، و اختاره شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه أيضا، نظرا إلى أنّها مجعوله للشارع.

و التحقيق أنّها غير مجعوله، فإنّ ماهية الصلاه مثلا مركّبه من الأمور المتباينه و الماهيات المختلفه حقيقتها، كالقراءه و الركوع و السجود و غير ذلك، و الشارع باعتبار ترتّب مصلحه واحده و غرض ملزم واحد على هذه الأمور لاحظها في مقام التصوّر أمرا واحدا، ففي مرحله التصوّر لم تنلها يد الجعل تشريعا، بل أوجدها و جعلها في النفس تكوينيا، فإنّ تصوّر كلّ ماهية من الماهيات جعل تكويني لها في عالم النفس، و إيجاد لها فيه، و هكذا في مرحله إدراك أنّ هذه الأمور المتباينه يترتّب عليها غرض ملزم واحد و مصلحه واحده، فإنّ هذا الإدراك أيضا أمر واقعي غير قابل للجعل، و بعد ما رأى هذه الأمور شيئا واحدا باعتبار ترتّب غرض واحد يجعلها في ذمه المكلف، و يعتبر كونها في عهدته و رقبته، و هذا الجعل عين جعل الوجوب لها، فليس وراء جعل الحكم في هذه الماهيات أمر آخر يكون مجعولا شرعيا.

ثم إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه ذهب إلى أنّ الحكم الوضعي لا بدّ و أن يكون مجعولا بنحو القضيّه الحقيقيه، كقوله تعالى: وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴿٣﴾ أمّا المجعول بنحو القضيّه الشخصيّه ك «جعلت زيدا

١- القواعد و الفوائد ١: ١٥٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٨٢ و ٣٨٣.

٣- الأنفال: ٧٥.

قاضيا» أو «واليا» فليس من الحكم الوضعي (١).

و ما أفاده قدس سرّه من الفرق إن كان مجرّد اصطلاح، فلا مناقشه فيه، و إن كان من جهه أنّ تحته مطلباً، فليس الأمر كذلك، فإنّ قوله صلّى الله عليه و آله: «اخرجوا مع جيش أسامه» (٢) أمر مولوى تجب بحكم العقل إطاعته مع أنّه شخصى متوجّه إلى أولئك الثلاثة دون سائر المسلمين، و هكذا بالقياس إلى الحكم الوضعى، فكما يمكن أن يكون الحكم تكليفيّاً أو وضعيّاً مجعولاً بنحو القضيّه الحقيقيّه كذلك يمكن أن يكون مجعولاً بنحو القضيّه الشخصيه.

فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ الأحكام الوضعيه كلّها مجعوله إمّا مستقلّه أو تبعاً، و لا مانع من استصحابها.

نعم، الحكم الوضعى المجعول تبعاً- كالجزيئيه و الشرطيّه و نحوهما- لا فائده فى استصحابه، لوجود الأصل الحاكم فى مورده دائماً، و هو الاستصحاب فى طرف منشأ انتزاعه الذى هو الأمر بالمركب، فإذا شكّ فى بقاء شرطيه الموضوع للصلاه مثلاً و عدمه، فاستصحاب بقاء الإيجاب المتعلّق بالصلاه المتيقّده بالطهاره حاكم على استصحاب بقاء الشرطيّه، لكونها منتزعه عن ذلك الأمر، و قد يعبر من جهه سهوله التعبير باستصحاب الشرطيّه.

و لا- يخفى أنّ الشرطيّه أو الجزيئيه بعد هذا الاستصحاب جزيئيه ظاهريّه و شرطيه كذلك، كما أنّ الأمر بالمقيّد بالطهاره أو المركب من السوره و غيرها أمر ظاهرى.

و من مطاوى ما ذكرنا ظهر أنّ شيئاً من التفاصيل المذكوره التى منها التفصيل بين الحكم الوضعى و غيره لا يرجع إلى محصّل، و التحقيق ما اخترناه

١- أجود التقريرات ٢: ٣٨٣.

٢- انظر تاريخ الطبرى ٢: ١٨٦، و السيره النبويه- لابن هشام- ٤: ٣٠٠، نقلاً بالمعنى.

و ينبغي التنبيه على أمور:**الأول:**

قد تقدّم الفرق بين القواعد الثلاث: قاعده الاستصحاب، و قاعده اليقين، و قاعده المقتضى و المانع، و أنّ قوام الاستصحاب باتّحاد زمانى الشكّ و اليقين بمعنى أنّه لا بدّ من زمان يكون المكلف فيه شاكّا و متيقّنا حتى يمكنه أن يمضى على يقينه، و لا يرفع اليد عنه لشكّه، فكّلما كان للمكلف فى زمان واحد يقين و شكّ متّحداً فى المتعلّق ذاتا دون زمانا، يجرى الاستصحاب، سواء كان اليقين سابقا على الشكّ حدوثا أو مقارنا أو متأخرا، و سواء كان اليقين متعلّقا بوجود شىء سابقا و الشكّ متعلّقا ببقائه إلى الآن أو كان اليقين متعلّقا بشىء كحياه زيد- مثلا- فعلا و شكّ فى أنّه باق إلى غد أم لا، و ذلك من جهه إطلاق أدلّه الاستصحاب، و لم نر أحدا تعرّض لذلك.

نعم، نسب شيخنا الأستاذ قدّس سرّه فى بحث المقدمات المفوّته لمناسبه إنكار هذا الاستصحاب إلى صاحب الجواهر(١).

و كيف كان فلا- إشكال فى شمول الروايات لذلك أيضا إذا كان للمستصحب أثر فعلا، لا ما لا يكون له أثر، فإنّه لا يجرى الاستصحاب من جهه اللغويّه، و تترتب على ذلك فروع كثيره فى الفقه:

منها: مسأله جواز البدار لذوى الأعذار، فيكون البدار على هذا على القاعده، فمن يكون عاجزا عن الصلاه قائما عند الزوال، يستصحب عجزه إلى الغروب، فيفرض نفسه متيقّنا بالعجز إلى الغروب، و يعمل عمل المتيقّن، و لو لا ذلك لكان البدار تشريعا، لعدم جواز الصلاه قاعدا لمن لم يحرز عجزه

فى مجموع الوقت، لاحتتمال رفع عجزه و تمكّنه من الإتيان بالصلاه قائما فيما بين الحدّين.

نعم، استفدنا من الروايات عدم جواز البدار فى خصوص التيمّم على عكس صاحب العروه، حيث أفتى بالجواز فى التيمّم و بعدمه فى غيره (١).

و بالجملة، القاعده تقتضى - لو لا الدليل الخاصّ - جواز البدار.

التنبية الثانى: تعتبر فى الاستصحاب فعليته موضوعه،

و هو اليقين و الشكّ، كما هو شأن كلّ قضيه حقيقيه، فإنّها ترجع إلى قضيه مشروطه مقدّمها وجود موضوعها و تاليها ثبوت المحمول له، فما لم يصر الموضوع فعلياً، لم يصر الحكم فعلياً، فلو فرض انتفاء اليقين و الشكّ أو انتفاء أحدهما، لا يجرى الاستصحاب، و لا يكفى وجودهما تقديراً، بمعنى أنّ المكلف كان بحيث لو التفت كان يحصل له اليقين و الشكّ، كما لا يكفى وجود الشكّ التقديرى للحكم بالبناء على الأ-كثّر فى الشكّ بين الثلاث و الأربع، ففى موارد الغفله لا-مورد لجريان الاستصحاب و لو كان اليقين و الشكّ حاصلين على تقدير الالتفات.

ثمّ إنّ الشيخ قدّس سرّه فرّع على ذلك فرعين:

أحدهما: أنّه لو تيقّن بالحدث ثمّ غفل و صلّى فشكّ بعد الفراغ أنّه هل توفّراً قبل الصلاه أو لا؟ فله شكّان: شكّ تقديرى فى حال قبل الفراغ عن الصلاه، و شكّ فعلى فى حال الفراغ، و الشكّ الأوّل ليس موضوعاً للاستصحاب، و الثانى و إن كان موضوعاً للاستصحاب إلّا أنّ قاعده الفراغ حيث وردت فى مورد الاستصحاب حاكمه عليه، فيحكم بصحّه الصلاه من هذه

١- العروه الوثقى: المسأله ٣ من أحكام التيمّم، و المسأله ٢٢ من أحكام القيام.

و الثانى: أنه لو تيقن بالحدث و شك في بقائه و صلى بعد ما غفل عن ذلك، فإن كان يقطع بعدم وضوئه بعد ما شك قبل الصلاه، يحكم بطلان صلاته، لعدم جريان القاعده فى مورد اقتضاء أصل آخر بطلان الصلاه قبلها أو حالها، و الاستصحاب قبل دخوله فى الصلاه جرى فى حقه من حيث تحقق موضوعه، فكان قبل الصلاه محكوما بالحدث، و إن كان يحتمل التوضؤ بعد ما شك قبل الصلاه، فتجرى القاعده، فإنه شك آخر غير الشك الأول الذى قلنا بعدم جريان قاعده الفراغ بالقياس إليه(١).

هذا، و فى كلا التفرعيين نظر.

أما الأول: فلأن القاعده و إن كانت مقدمه- فيما جرت- على الاستصحاب إما حكومه- كما هو التحقيق- أو تخصيصا على وجه ضعيف إنما أنها لو كانت أماره- كما استظهرناه من قوله عليه السلام: «بلى قد ركعت»(٢) و قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»(٣) و قوله عليه السلام مضمونا:

«هو حينما صلى أقرب إلى الواقع أو الحق من حين الفراغ»(٤) و هو أيضا مقتضى طبع الفاعل الذى بصدد الإتيان، فإن الإخلال العمدى خلاف ظاهر من يكون بصدد الإتيان تاما، و الإخلال السهوى أيضا خلاف الأصل، و كثيرا ما ينسى الإنسان ما تعشى أو تغدى به قبل يومين بحيث لو سئل يبقى شاكا مع كونه ملتفتا

١- فرائد الأصول: ٣٢١-٣٢٢.

٢- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٢، الاستبصار ١: ٣٥٧-١٣٥٤، الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٣- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٤- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٧، الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

إلى ذلك حال عشاءه أو غدائه - فلا مورد لقاعده الفراغ أصلاً، إذ هو يعلم بأنّه كان غافلاً حين العمل، و لا يحتمل كونه في مقام إتيان العمل صحيحاً، فهذا المورد مورد للاستصحاب، للشكّ الفعلي في بقاء الحدث المتيقّن سابقاً، فيستصحب بقاءه و يحكم بطلان الصلاة، و لا حكمه للقاعده عليه بالبديهه، لأنّ حكومتها عليه فيما جرت لا فيما لم تجر.

و إن بنينا على عدم أماريتها، و أنّها جاريه حتى في موارد الغفله بحيث يكفي احتمال مصادفه المأتي به للمأمور به اتفاقاً، فالقاعده حاكمه على الاستصحاب و لو فرضنا أن موضوعه هو الأعمّ من الشكّ التقديري و الفعلي، إذ القاعده على ذلك واردة مورد الشكّ التقديري، لأنّه موجود في جميع موارد الغفله، فصحّ الصلاة في هذا الفرع مبنيّه على أماريته القاعده و عدمها لا غير.

و أمّا الفرع الثاني: فلأنّ الحدث الاستصحابي باق ببقاء موضوع الاستصحاب، و هو اليقين و الشكّ، و يزول بزواله، فحيث زال الشكّ في بقاء الحدث قبل الصلاة، فزال الحكم الاستصحابي أيضاً، و هو الحدث، فلا يكون بطلان الصلاة مستندا إليه، بل بطلانها من جهة أنّ قاعده الفراغ غير جاريه، لأنّ ظاهر أدلتها جريانها في مورد حدوث الشكّ بعد الفراغ، و الشكّ في بقاء الحدث و إن كان بالدقّه العقليّه حادثاً بعد الصلاة، و كان الحادث بعد الصلاة فرداً آخر من الشكّ غير ما حدث قبل الصلاة و زال إلّا أنّ هذا الشكّ في نظر العرف هو عين الشكّ السابق لا أمر مغاير له، فلا تشمله أدلّه القاعده، و لا يكون مورداً لها.

نعم، ما أفاده من جريان القاعده في صورته احتمال الموضوع بعد الشكّ في الحدث متين جداً.

التنبيه الثالث:

في أنّ الاستصحاب هل يجري فيما ثبت بأماره أو أصل

و شكّ في بقاءه أو لا؟ و منشأ الإشكال أخذ اليقين في موضوع الاستصحاب، و أنّ الأماره أو الأصل لا يحصل اليقين بمقتضاه حتى يستصحب بقاءه عند الشكّ فيه، فإذا أخبرت البيّنه بطهاره شىء، أو استصحت طهارته، أو حكم بطهارته بقاعده الطهاره، فهل يمكن استصحاب هذه الطهاره الثابته بإخبار البيّنه، أو الاستصحاب، أو قاعده الطهاره عند الشكّ في بقاءه لأجل احتمال ملاقاته للبول مثلا أو لا؟

و هذا الإشكال مبنى على ما هو المعروف من أنّ حجّيه الأمارات من باب الطريقيه، و أنّها توجب تنجّز الواقع على تقدير ثبوته، فإنّ مؤدّى الأماره لم يتعلّق اليقين بحدوثه حتى يشملّه عند الشكّ «لا تنقض اليقين بالشكّ» بل يجرى هذا الإشكال على مبنى السببيه أيضا على وجه، فإنّ السببيه يمكن تصويرها على وجهين:

أحدهما: كون قيام الأماره سببا لحدوث المصلحه في ذات الفعل بحيث يكون قيام الأماره واسطه في الثبوت، فيكون حدوث تلك المصلحه موجبا لجعل الحكم على طبقها ظاهرا، و على هذا الوجه لا إشكال في استصحاب حكم ثبت بالأماره في زمان و شكّ في بقاءه، فإنّ الحكم الظاهرى متيقّن الثبوت مشكوك البقاء، فأركان الاستصحاب تامّه تشملها أدلّته.

و ثانيهما: أن يكون قيام الأماره سببا لحدوث المصلحه في الفعل بعنوان أنّه مؤدّى الأماره بحيث يكون قيام الأماره واسطه في العروض، فلقيام الأماره دخل في ثبوت الحكم الظاهرى على هذا، فإذا شكّ في بقاء ما أدّى إليه الأماره لا يمكن استصحاب ما ثبت، فإنّه زال بزوال الأماره، إذ المفروض تقوّمه بعنوان قيام الأماره الزائل حين الشكّ، نظير الشكّ في بقاء نجاسه الغساله- الثابته في حقّ المقلّد بإفتاء مجتهده بنجاستها- بعد ما رجع المجتهد عن فتواه،

فإنها كانت نجسه بما أنها مفتى بها، فلا مجال لاستصحابها بعد ما رجع المفتى عن فتواه، لأنه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، لعدم وجود حاله سابقه متيقنه للمشكوك بعنوانه حتى يمكن استصحابه، بل المشكوك كان محكوما بحكم النجاسه لا بعنوانه بل بعنوان أنه مفتى به.

و بالجمله، الإشكال جار على مبنى الطريقيه و السببيّه على الوجه الثانى.

و قد تصدّى لدفع هذا الإشكال صاحب الكفايه قدس سرّه بأن أدله الاستصحاب ناظره إلى مرحله البقاء، و تثبت الملازمه بين الحدوث و البقاء، و أنّ ما ثبت يدوم. و بعبارة أخرى: دليل الاستصحاب منجز بقاء، كما أنّ الأماره منجزه للواقع على تقدير ثبوته حدوثا، فعند قيام الأماره على الحدوث و تنجز الواقع حدوثا بدليل الأماره يثبت تنجزه بقاء أيضا بدليل الاستصحاب.

و الحاصل: أنّ احتمال الثبوت احتمالا- منجزا كاف فى الاستصحاب، فكما أنّ الشارع إذا أثبت الملازمه بين وجوب القصر و وجوب الإفطار بقوله:

«إذا قصرت أفطرت و إذا أفطرت قصرت» و قام دليل على وجوب القصر فى موضع خاص، نحكم بوجوب الإفطار أيضا بمقتضى تلك الملازمه التعديديه كذلك فى المقام إذا قامت أماره على حكم و شكّ فى بقاءه على تقدير ثبوته، يحكم بالبقاء بمقتضى تلك الملازمه التعديديه التى أثبتها الشارع بين الحدوث و البقاء، إذا المنجز للملزوم أو الملازم منجز لل لازم أو الملازم أيضا إذا كانت الملازمه شرعيّه.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ اليقين أخذ فى موضوع الاستصحاب، فكيف يستصحب ما لا يكون المكلف على يقين من حدوثه؟!؟

و أجاب عنه بأنّ اليقين أخذ فى موضوع الاستصحاب بما أنّه طريق إلى

الواقع، نظير التبيين في قوله تعالى: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ (١) فقولهُ عليه السلام: «اليقين لا ينقض» أو «لا يدفع بالشك» (٢) عبارة أخرى عن أنّ ما ثبت يدوم، كما أنّ الآية عبارة أخرى عن «حتى يطلع الفجر» (٣). هذا حاصل ما أفاده بتوضيح منّا.

و الظاهر أنّه لا يمكن تميمه و إصلاحه، إذ يرد عليه: أولاً: أنّه مخالف لظواهر الأخبار، فإنّ ظاهر «اليقين لا ينقض» أو «لا يدفع بالشك» أنّه لا ترفع اليد عن اليقين الّذى هو أمر مبرم من حيث الجرى العملى بواسطة الشكّ الّذى هو أمر غير مبرم، و بذلك صحّ هو قدّس سرّه عنايه إسناد النقض إلى اليقين، و القول بأنّ معناه أنّ ما ثبت يدوم، إلغاء لليقين و الشكّ بالمرّه.

و ثانياً: إن كان المراد جعل الملازمه الظاهريّه - كما هو ظاهر كلامه قدّس سرّه - بمعنى أنّ الشارع جعل المنجز للحدوث منجزاً للبقاء، فلازمه جريان الاستصحاب فيما إذا تنجزت نجاسه أحد الشئيين بالعلم الإجمالى، و انحلّ بالعلم التفصيليّ بنجاسه أحدهما المعين، إذ الطرف الآخر كان له منجز حدوثاً، فتستصحب نجاسته المنجزه على تقدير ثبوتها، بل لازمه أن لا يكون إشكال بعض المحدّثين - من عدم جريان أصل البراءة في الشبهات الحكميّه، للعلم الإجمالى بوجود تكاليف يحتمل أن يكون المشتبه أحدها - قابلاً للدفع، إذ دفع الإشكال بالانحلال بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال ليس له مجال بعد ما كان لها منجز حدوثاً، بل لا بدّ من استصحاب ما كان منجزاً على تقدير ثبوته، و يكون

١- البقره: ١٨٧.

٢- الإرشاد- للمفيد- ١: ٣٠٢، مستدرک الوسائل ١: ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- كفايه الأصول: ٤٦٠-٤٦١.

حال هذا العلم الإجمالي حال العلم الإجمالي الذي فقد بعض أطرافه في عدم سقوطه عن المنجزية، وهكذا لازمه الالتزام بقاعده اليقين، فلو تيقنا بعداله زيد يوم الجمعة ثم شككنا في عدالته في ذلك اليوم، فاليقين الذي كان منجزا للحدوث يكون منجزا للبقاء أيضا.

و إن كان المراد الملازمة الواقعية، فإما أن تكون تلك إخبارا عن أن كل ما ثبت يدوم، فهو خلاف الواقع، و لا يحتمل في نفسه و لا في كلامه قدس سره. و إما أن تكون إنشاء و جعلاً للملازمة بين حدوث الحكم الواقعي و بقاءه، فلازمه كون الاستصحاب من الأمارات، فإن مفاده على هذا إبقاء ما ثبت واقعا بحيث لو دل دليل آخر على عدم البقاء يكون معارضا بالاستصحاب.

فالتحقيق في الجواب عن الإشكال أن يقال: إن الكلام تارة يقع في الأصول المحرزة و غير المحرزة، و أخرى في الأمارات.

أما الأصول فالحق فيها هو التفصيل بين ما كان متعرضا للبقاء، و ما لم يكن كذلك.

فإن كان متعرضا للبقاء كالطهاره أو الحلية الثابتة بأصالة الطهاره، و أصالة الحل للثوب أو المائع المحتمله خمريته، فلا يجرى الاستصحاب، فإن مقتضى قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» (١) أو «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه قدر» أو «تعرف أنه حرام بعينه» (٢) أن هذا الحكم الظاهري من الحلية أو الطهاره حكم مستمر إلى زمان حصول العلم بخلافه، فغايه هذا الحكم الظاهري المستمر هي حصول العلم بالخلاف، كما أن غايه الحكم الواقعي المستمر المستفاد من قوله تعالى: ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٣) هي دخول الليل،

١- تقدّم تخريجهما في ص ٦٣، الهامش (١) و (٣).

٢- تقدّم تخريجهما في ص ٦٣، الهامش (١) و (٣).

٣- البقره: ١٨٧.

فإذا حكمنا بطهاره الثوب و حليته المائع بأصالتي الطهاره و الحلّ ثمّ بعد ذلك شككنا في عروض النجاسه للثوب أو الحرمة للمائع بموجب آخر، نحكم ببقاء الطهاره و الحليته بنفس أصاله الطهاره و قاعده الحلّ، لعدم حصول الغايه، فإنّ رافع هذا الحكم الظاهري و غايته ليس إلما العلم بالخلاف، فيبقى الحكم ما لم تحصل غايته- و لو شكّ مرّات عديده في عروض ما يوجب النجاسه أو الحرمة- و لا يكون بعد ذلك موضوع للاستصحاب، لعدم الشكّ في البقاء.

و دعوى أنّ الاستصحاب حاكم على أصالتي الحلّ و الطهاره، فمع جريان الاستصحاب لا يبقى مجال للأصل المحكوم، لا معنى لها، إذ حكمه الاستصحاب في فرض تماميه أركانه، و جريانه، لا في مثل المقام الذي يقطع ببقاء ما كان من الطهاره و الحليته.

و هكذا الكلام في الحكم أو الموضوع الظاهري الذي ثبت بالاستصحاب، فإنّ غايه دليل الاستصحاب أيضا هي العلم، فالمجعل هو حكم ظاهري مستمرّ لا يرتفع إلّا بالعلم، فلا معنى لاستصحاب الطهاره المستصحبه بالشكّ في عروض ما يوجب زوالها ثانيا، أو الحياه المستصحبه بذلك، لتكفّل نفس الاستصحاب الأوّل للبقاء إلى حصول العلم بالخلاف، و الفرض عدمه.

و إن لم يكن الأصل متعرّضا للبقاء، فيستصحب ما ثبت بالأصل، كما إذا غسلنا ثوبنا بالماء الطاهر بقاعده الطهاره أو الاستصحاب ثمّ شككنا- بعد طهاره الثوب بمقتضى ضمّ الوجدان إلى الأصل- في عروض ما يوجب نجاسته، نستصحب بقاء تلك الطهاره، و ذلك لأنّ استصحاب طهاره الماء أو أصاله طهارته لا يكون متعرّضا إلّا لحدوث طهاره الثوب المغسول به، لا لحدوثها و بقائها، فنحتاج في إثبات بقائها مع الشكّ إلى الاستصحاب.

و هذا الكلام جار في جميع آثار الأصول، التي يشكّ في عروض موجب لزوالها، فيستصحب بقاء ملكيه المشتري للمبيع المنتقل إليه بمقتضى استصحاب ملكيه البائع، و يستصحب بقاء ملكيه من ورث باستصحاب حياته إذا شكّ في عروض ما يوجب زوال ذلك، و هكذا.

فاتّضح أنّ مؤدّى الأصول إمّا لا يجرى فيه الاستصحاب، أو يجرى و تكون أركانه تامّه من اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء.

و أمّا الأمارات فإن بنينا على ما بنى عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه من أنّ المجعول في باب الأمارات هو التنجيز و التعذير^(١)، نبقى في الإشكال، و لا يمكننا دفعه، لأنّ قيام الأماره على هذا لا يوجب اليقين بالمؤدّى، فلا يقين بالحدوث، و لا شكّ في البقاء أيضا، فإنّه على تقدير لم يثبت، و قد عرفت أنّ ما أجاب به لا يرفع غائله الإشكال.

و لكن إن بنينا على ما هو التحقيق من كون المجعول فيها هو العلم و الواسطيّه في الإثبات، فيرتفع الإشكال من أصله، فإنّ العلم حينئذ له فردان:

تكويني، و تشريعي، و في مورد الأماره و إن لم يكن علم تكويني و يقين وجداني إلّا أنّ اليقين التشريعي موجود، فإذا شكّ في بقاء المتيقّن، يتمّ كلا ركني الاستصحاب.

و قد أثبتنا في مبحث القطع^(٢) مفصّلا أنّ التنجيز غير قابل للجعل.

و إجماله: أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليّه غير قابله للتخصيص، و لا يمكن أن يقال: إنّ العقاب بلا بيان في المورد الفلاني غير قبيح، فلا يمكن جعل شيء منجزا إذا لم يكن بيانا للواقع لتكون القاعده

١- كفايه الأصول: ٣١٩، حاشيه فرائد الأصول: ٤١.

٢- راجع ج ٣ ص ٥٠-٥٢.

مخصّيه صه به، بل لا بدّ في ذلك من التصرف في موضوع القاعده، و جعل ما لا يكون بيانا علما و بيانا تشريعا كى يكون خروجه عن القاعده من باب التخصّص لا التخصيص، فالأماره علم في نظر الشارع و اعتباره و إن لم يكن كذلك تكويننا، كما أنّ العصير العنبي إذا غلى خمر في اعتبار الشارع، كما يستفاد من قوله عليه السّلام: «تلك الخمره المنتنه»^(١) فجميع ما يترتب على العلم الوجداني من الآثار تترتب على الأماره أيضا، و من الآثار كونه موضوعا لحرمة النقض، فإنّه من آثار نفس اليقين، بل تترتب آثار نفس اليقين على الأماره أولى من تترتب آثار المتيقن، الّذى يكون من جهه محرزيه الأماره و كاشفيتها عن الواقع، فكيف لا تترتب عليها آثار نفس الإحراز و الكشف!؟

و لا يحتاج هذا إلى دليل آخر، مضافا إلى ظهور قوله عليه السّلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»^(٢) و قوله عليه السّلام: «ما أدّيا عنّي فعنّي يؤدّيان»^(٣) في ذلك، و أنّ مثل هذه الطرق من البيّنه العادله أو خبر الثقة علم في اعتبار العقلاء أيضا.

و بالجمله، التنجّز من لوازم وصول التكليف و بيانه عقلا، فما لم يتحقّق البيان وجدانا أو تعبدا لا تنجّز، فما لم يعط الشارع الأماره صفه الطريقيه و الكاشفيه و الوسطيه في الإثبات لا تكون منجزه، فإذا كانت الأماره طريقا و علما و بيانا و يقينا تعبدا، فلا إشكال في استصحاب ما أدّت إليه عند الشكّ في

-
- ١- الكافي ١: ٣٥٠-٦، و ٦: ٤١٦-٣، التهذيب ١: ٢٢٠-٦٢٩، الوسائل ١: ٢٠٣، الباب ٢ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.
 - ٢- اختيار معرفة الرجال: ٥٣٥-٥٣٦-١٠٢٠، الوسائل ٢٧: ١٤٩-١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.
 - ٣- الكافي ١: ٣٢٩-٣٣٠-١، الوسائل ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

بقائه، و لا يلزم من ذلك اجتماع اللحاظين فى استعمال واحد كما ذكره فى الكفايه فى مبحث القطع (١)، فإنه يلزم لو كان دليل الأماره متكفلاً للتنزيل، و قد مرّ هناك أنه لا تنزِيل أصلاً، بل دليل الأماره يجعلها علماً تعبدًا، و يعطيها صفه الطريقيه و الوسطيه فى الإثبات، فيتحقّق بذلك مصداق آخر للعلم و هو الأماره، و ترتّب عليها آثاره، كما لا إشكال فى وجوب النقض بالأماره المؤديه إلى خلاف الحاله السابقه، و ليس لأحد أن يقول: لا يجوز لك أن تنقض اليقين بطهاره ثوبك مثلاً إلّا باليقين، و البيّنه القائمه على نجاسته ليست من اليقين.

التنبيه الرابع: المستصحب إمّا شخصى أو كلى.

اشاره

و المراد بالشخصى ما كان لخصوصياته دخل فى ترتّب الأثر المرغوب منه شرعاً، كما أنّ المراد بالكلى ما كان ملغاه عنه الخصوصيات، و لم يكن لها دخل فى الأثر المطلوب منه، سواء كان من الموجودات المتأصّله، كالجواهر و الأعراض المسّماه بالمقولات العشر، أو من العناوين الانتزاعيه، كعنوان العالم و العادل و غير ذلك، و لا- يتنى هذا البحث على وجود الكلى الطبيعى، بل لو قلنا بعدم ذلك أيضاً، يجرى البحث، بل المقصود استصحاب ما كان له أثر شرعى، و لا يكون للخصوصيه الفرديه دخل فى هذا الأثر، مثلاً: حرمة مسّ كتابه القرآن أثر مشترك بين الحدث الأكبر و الأصغر، و خصوصيه الأكبريه و الأصغريه لا- دخل لها فى ترتّب هذا الأثر، و الغرض صدق نقض اليقين بالشكّ إذا كان هذا الأمر متيقّن الحدوث مشكوك البقاء، كان الكلى الطبيعى موجوداً فى الخارج أو لم يكن، و ليس البحث بحثاً فلسفياً مبنيّاً على ذلك، بل البحث أصولى مبنيّ على صدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً، فلو فرض عدم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج،

فهو بحسب الدقه العقليه الفلسفيه، لا بالنظر العرفي المذى هو المتبع هنا، و هم يحكمون بأنّ الإنسان موجود، و لذا يقال: «رأيت إنسانا» كما يقال: «رأيت عالما» مع أنّ العالم و غيره من العناوين الاشتقاقية عنوان انتزاعى ليس له غير وجود منشأ انتزاعه- و هو وجود الجوهر و العرض - وجود ثالث.

و بالجمله، ما له الأثر أو نفس الأثر إذا كان ثابتا- بأى نحو من الثبوت- و شكّ فى بقاءه يشمله «لا تنقض اليقين بالشكّ» سواء فى ذلك، الوجود المتأصل و بالعرض.

و بعد ذلك نقول: إن استصحاب الكلى يتصوّر على أقسام أربعة:

الأول: ما كان متحققا فى ضمن فرد معين شخصى

باعتبار ترتّب أثر خاصّ على نفس الكلى من دون مدخلية الخصوصيه الفرديه فيه، كاستصحاب طبيعى الحدث فيما إذا تيقن أحد بالجنابه و شكّ فى اغتساله منها، فإنّ خصوصيه كون الحدث حدث جنابه لا دخل لها فى ترتّب أثر عدم جواز مسّ كتابه القرآن أصلا، فلا معنى لاستصحاب خصوص الجنابه لترتيب هذا الأثر، و لا بدّ من استصحاب كلى الحدث المتيقن سابقا، كما أنّ استصحاب طبيعى الحدث لا- معنى له لترتيب أثر عدم جواز اللبث فى المساجد، فإنّه أثر لخصوص حدث الجنابه لا كلى الحدث و طبيعته.

الثانى: استصحاب ما كان متحققا فى ضمن الفرد المرّد بين كونه مقطوع الزوال و مقطوع البقاء،

كما إذا خرجت منه رطوبه مرّده بين البول و المنى، فإن كانت بولا- يرتفع بالوضوء قطعاً، و إن كانت متيا، لا يرتفع قطعاً، و يلحق بذلك ما كان متحققا فى ضمن الفرد المرّد بين مقطوع الارتفاع و محتمل البقاء، كما إذا علم بوجود إنسان فى الدار و نشكّ فى أنّه كان زيدا حتى لا يبقى قطعاً، لأننا نراه خارج الدار الآن، أو كان عمرا حتى يحتمل بقاءه

و خروجه. و لم يذكره الشيخ و صاحب الكفايه قدّس سرّهما، و المحتمل بل الظاهر أنّ اقتصارهما على مقطوع البقاء من باب التمثيل، و إلّا فالمناط هو الشكّ في البقاء، الموجود على كلّ تقدير.

الثالث: ما كان متحقّقا في ضمن فرد قطع بارتفاعه لكن شكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال تحقّق فرد آخر

مقارنا مع وجوده أو مقارنا لارتفاعه، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و علمنا أيضا بخروجه و لكن نحتمل أنّ عمرا أيضا كان موجودا فيها، أو لم يكن و لكن دخل فيها عند خروج زيد منها بحيث لم تخل الدار زمانا من وجود إنسان فيها.

الرابع – و هو المتوسط بين الثاني و الثالث:-

ما كان متحقّقا في ضمن فرد مقطوع الارتفاع، و لكن يعلم بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل كونه نفس ذلك الفرد حتى كان مقطوع الارتفاع أو هو فرد آخر مغاير له حتى كان مقطوع البقاء، كما إذا علم بحدوث جنابه ليله الخميس ثمّ بعد ذلك رأى متينا في ثوبه و شكّ في أنّه من تلك الجنابه أو من جنابه أخرى غيرها، و كما إذا علمنا بوجود متكلّم في الدار و شككنا في بقاء كلّي المتكلّم من جهة أنّا نرى زيدا خارجها و نحتمل أنّه هو المتكلّم فيها، الّذى كنّا نسمع صوته قبل ذلك، و نحتمل كون المتكلّم شخصا آخر غيره.

و الفرق بينه و بين الثاني هو أنّ اليقين في القسم الثاني تعلّق بعنوان واحد مردّد، و في هذا القسم تعلّق بعنوانين: أحدهما بحدوث الجنابه ليله الخميس، و الآخر بوجود سبب الجنابه في الثوب و هو المنى، و إلّا فكلّ من القسمين مشترك في أنّ الكلّي مقطوع البقاء على تقدير، و مقطوع الارتفاع على تقدير آخر.

كما أنّ الفرق بينه و بين الثالث هو أنّ احتمال فرد آخر من الكلّي في القسم

الثالث و بقاء الكلّي بسببه مقرون بالقطع بكونه فردا آخر مغايرا لما تحقّق الكلّي في ضمنه أولا، بخلاف احتمال وجود فرد آخر من الكلّي في هذا القسم، فإنّه غير مقرون بهذا القطع، بل يحتمل كونه عين ذلك الفرد الّذى تحقّق الكلّي في ضمنه، و الأمر المشترك بين هذين القسمين هو احتمال البقاء لاحتمال وجود فرد آخر للكلّي.

و لا يخفى أنّ هذا القسم الأخير مستدرّك من كلام الشيخ قدّس سرّه، فإنّه قسّم استصحاب الكلّي إلى ثلاثه أقسام(١).

و كيف كان، فلا إشكال في جريان استصحاب الكلّي في القسم الأوّل، و صدق نقض اليقين بالشكّ بالنسبه إلى الكلّي المتحقّق في ضمن الفرد الخاصّ كصدقه على اليقين و الشكّ المتعلّقين بنفس الخاصّ بخصوصيته، فيجرى استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمنه إذا ترتّب أثر على نفس الكلّي من دون مدخله للخصوصيّة.

و كذا لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثاني لترتيب آثار الكلّي، فيستصحب بقاء الحدث و ترتّب عليه حرمة مسّ كتابه القرآن بمقتضى قوله تعالى: لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ(٢).

و لا بأس بتسميه هذا باستصحاب الفرد المرّدّ كما عبّر به السيّد في حاشيه المكاسب(٣) و لا يرد عليه أنّ الفرد المرّدّ لا وجود له ذاتا لا- ظاهرا و لا- واقعا، فإنّ المقصود الفرد المرّدّ عندنا المعلوم عند الله تعالى، و هذا عنوان مشير إلى تلك الحصّه من الحدث، المتخصّصه بخصوصيّة مجهوله لنا نظير

١- فرائد الأصول: ٣٧١.

٢- الواقعه: ٧٩.

٣- حاشيه صاحب العروه على المكاسب: ٧٣.

عنوان «من يدق الباب».

هذا، وقد استشكل في هذا الاستصحاب بأنّ الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه ناش و مسبب عن احتمال حدوث الحدث الأكبر و عدمه، ضروره أنّا لو كنّا قاطعين بعدم حدوثه، لم يكن لنا شكّ في بقاء الحدث بعد ما توضحنا، فإذا ارتفع احتمال حدوث الأكبر بالأصل، و ضممنّا هذا الأصل بالوجدان و هو الوضوء، نقطع بارتفاع الحدث و عدم بقائه.

و فيه أولًا: أنّ الشكّ في البقاء لا يكون مسببًا عن احتمال حدوث الأكبر، بل مسبب عن الشكّ في صفة الحادث، و كونه هو الأكبر أو الأصغر، و ذلك لأنّ الحدوث عباره عن الوجود بعد العدم كما أنّ البقاء هو الوجود بعد الوجود، و وجود الحدث متيقن لا- شكّ فيه و أنّ الشكّ في عدمه بعد وجوده في ضمن حادث، و أيّ أصل يثبت أنّ الحادث هو الأكبر أو الأصغر، و الخارج هو البول أو المنى؟

و هذا الجواب مبنيّ على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّه، و أمّا على القول بجريانه فيها كما بنينا عليه فلا يتمّ هذا الجواب، إذ لنا استصحاب عدم كون الحادث بولاً، و أنّه لم يتّصف بالبوليه حين حدوثه كما لم يكن متّصفا بها قبل حدوثه، فلا إشكال من هذه الجهه.

و نظير ذلك ما إذا شكّ في النجس الملاقي لشيء هل هو بول حتى يحتاج ملاقيه إلى الغسل مرّتين، أو ليس ببول حتى يدخل في الإطلاقات الدالّه على وجوب الغسل مرّه؟ فيستصحب عدم اتّصاف ذلك النجس بالبوليه، و تشمله الإطلاقات.

و هكذا إذا شكّ في شيء أنّه إناء حتى يجب غسله عند تنجسه ثلاث مرّات، أو غير إناء حتى يكفي مرّه واحده أو مرّتين، يستصحب عدم اتّصافه

بهذا الوصف، فيغسل مرّتين للبول و مرّه لغيره.

و ثانيا: أنّ استصحاب عدم حدوث الحدث الأ-كبر معارض باستصحاب عدم حدوث الأصغر، فيبقى استصحاب الكلّي بلا معارض.

و أجب بهذا الجواب شيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه، و هو تامّ في مثل هذا المثال ممّا كان لكلّ من الفردين - كالحدث الأصغر و الأ-كبر، و نعبر عنهما بالفرد الطويل و القصير - أثر، كوجوب الوضوء في الأوّل، و وجوب الغسل أو حرمة المكث في المساجد في الثاني، و لكن لا نحتاج إلى إجراء الاستصحاب و إلقاء التعارض بينهما، فإنّ نفس العلم الإجمالي بأحد التكليفين كاف في تنجّزه.

و أمّا فيما لا- يترتب أثر إلّا على الكلّي، فيتمّ استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل بلا- كونه معارضا، فإنّ له أثرا- و هو رفع الحدث- بضمّه إلى الوجدان، و هو ارتفاع الفرد القصير قطعا على تقدير وجوده بالوضوء مثلا، و ليس لاستصحاب عدم حدوث الفرد القصير أثر على الفرض حتى يعارضه.

و ثالثا- و هو الجواب الصحيح:- أنّ الشكّ في بقاء الكلّي و إن كان مسببا عن كون الحادث هو الفرد الطويل أو عن حدوث الفرد الطويل إلّا أنّ الاستصحاب في الشكّ السببي يكون حاكما على المسببي على تقدير كون التسبب شرعيّا بحيث يكون جريانه في السبب موجبا لزوال الشكّ المسببي، كما إذا غسل الثوب المتنجّس، بالماء المستصحّب الطهاره، فإنّ طهاره الثوب المغسول به من آثار طهاره الماء شرعا، فباستصحاب طهاره الماء و ضمّ هذا التبعّد بذاك الوجدان يلتزم موضوع الحكم بطهاره المتنجّس، إذ المفروض أنّا غسلناه بالوجدان بالماء الطاهر بحكم الشارع، فلا شكّ لنا بعد ذلك في

طهارته، فنقض اليقين بنجاسته السابقه يكون باليقين بطهارته لا بالشكّ.

و هكذا فى الشكّ فى كون النجس الملاقى للشوب هو البول أو الدم بضمّ استصحاب عدم كون الحادث بولا- بما تحقّق بالوجدان و هو الغسل مرّه، فيدخل فيما يدلّ على كفايه الغسل مرّه فى المنتجس بغير البول من الإطلاقات، و يرتفع الشكّ فى نجاسته بعد ذلك، و لا يبقى مجال لاستصحاب بقاء النجاسه.

و هكذا الكلام فى مسأله الشكّ فى كون شىء إناء.

و أمّا إذا لم يكن التسبّب شرعيًا كما فى المقام، حيث إنّ ارتفاع الكلّى و عدم بقائه بسبب عدم حدوث الفرد الطويل أو عدم كون الحادث طويلا- عقليّ، فاستصحاب عدم كون الحادث هو الفرد الطويل و إن كان جاريا فيما إذا كان له أثر إلّا أنّه ليس حاكما على استصحاب بقاء الكلّى، لعدم كون التسبّب شرعيًا.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه أجاب عن هذا الإشكال بأجوبه ثلاثه:

أحدها: ما ذكرنا فى الجواب الأوّل.

و الآخر: ما ذكرنا أخيرا من أنّ التسبّب عقليّ.

و الثالث: قوله: «مع أنّ بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاصّ الّذى فى ضمنه لا أنّه من لوازمه»^(١). و لم يظهر لنا إلى الآن المراد من هذه العبارة، فإنّ وجود الكلّى و إن كان عين وجود فرده، و بقاءه- الّذى هو عبارته عن وجود الثانى- أيضا عين بقاء الفرد إلّا أنّ الشكّ فى بقاء الكلّى ليس عين الشكّ فى حدوث الفرد الباقي أو كون الحادث فردا باقيا طويلا، بل هو ملازم له و مسبّب عنه.

ثم اعلم أنّ محلّ الكلام فى هذا القسم ما إذا كان الفرد من أول وجوده مرّدا بين الطويل و القصير و لم يكن مسبوqa بأحدهما، فلو كان خروج الرطوبة المرّده بين البول و المنى مسبوqa بناقض آخر و هو النوم مثلا، لا يجرى استصحاب الحدث الكلّى بعد الوضوء، و ذلك لوجود الاستصحاب الحاكم عليه، و هو استصحاب بقاء الحدث الأول على حالته الأولى، و عدم انقلابه إلى الحدث الأكبر لو قلنا بأنّ الحدثين من قبيل المتضادّين، أو عدم تبدّله بمرتبته أقوى، و أكد منه لو قلنا بأنّهما مختلفان بالشّدّه و الضعف، أو عدم مقارنة الأكبر معه لو قلنا بأنّهما من قبيل المتخالفين كالحلاوه و الحمره.

و بالجمله، على جميع التقادير و الأقوال يجرى الاستصحاب، فيثبت أنّه غير جنب و غير محدث بالحدث الأكبر، و حيث يكون محدثا بالوجدان يضمّ إليه هذا التعبد بأنّه غير جنب و يترتّب عليه وجوب الوضوء، فإنّ الله تعالى حكم بحكمين على موضوعين فى قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (١) إلى آخره، و قوله تعالى: وَ إِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (٢): وجوب الغسل على الجنب، و وجوب الوضوء على غير الجنب بمقتضى المقابله، فالمحدث العدى لا- يكون جنبا حكمه وجوب الوضوء، فإذا أثبتنا الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، و توضّأنا، لا- يبقى لنا بعد ذلك شكّ فى بقاء الحدث الكلّى حتى نستصحبه، بل يكون نقض اليقين باليقين.

فالصحيح ما فى العروه فى هذا الفرع، أى الفرق بين خروج الرطوبة المرّده من المتوضّئ، فيستصحب بقاء الحدث الكلّى بعد أن اغتسل فقط أو توضّأ فقط، و بين خروجها من المحدث فيكفيه الوضوء خاصّه (٣).

١- المائدة: ٦.

٢- المائدة: ٦.

٣- العروه الوثقى، فصل فى الاستبراء، المسأله ٨.

ثم إن للسيد الصدر شبهه تسمى بالشبهه العباثيه، لما مثل لها بالعباء، و هي أنا لو فرضنا أنه تنجس أحد طرفي العباء إما الأعلى أو الأسفل، ثم غسلنا الأعلى منهما، فلانزم جريان الاستصحاب في القسم الثاني نجاسه ما يلاقى هذا العباء بكلا- طرفيه، فإن استصحاب بقاء كلى النجاسه جار، حيث إنها مردده بين مقطوعه البقاء لو كانت في الطرف الأسفل، و مقطوعه الارتفاع لو كانت في الطرف الأعلى، و تترتب على هذا الاستصحاب نجاسه الماء القليل الذى ندخل هذا العباء فيه بجميعة مع أن الماء لم يلاق إلا مقطوع الطهاره و هو الطرف الأعلى، و مشكوك النجاسه، الذى هو الطرف الأسفل الذى لم يكن موجبا لنجاسه الماء لو كان ملاقيا له فقط.

و بعبارة أخرى: بناء على طهاره ملاقى الشبهه المحصوره لا يمكن الحكم بنجاسه الماء الملاقى، لأن المفروض أنه لاقى أحد طرفي الشبهه و مقطوع الطهاره، فالجمع بين القول بجريان الاستصحاب في القسم الثاني، و القول بعدم تنجس ملاقى الشبهه المحصوره لا يمكن.

و أجاب شيخنا الأستاذ قدس سره عنها بجوابين:

الأول: ما أفاده في الدوره السابقه من أن المتيقن في القسم الثاني لا- بد أن يكون بهويته و حقيقته مرددا بين مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع، و أما لو كان الترديد لا من هذا الحيث، بل من حيث محلّه كما في المقام، فهو شبيه باستصحاب الفرد المردد، و ليس من استصحاب الكلى، مثلا: لو علمنا بوجود زيد في الدار إما في طرفها الشرقى أو الغربى ثم انهدم الطرف الشرقى، لا يمكن استصحاب بقاء كلى الإنسان.

و نظير ذلك ما لو علم بوجود درهم مخصوص ل «زيد» في جمله دراهم

عشر ثم ضاع أو سرق أحدها، فإنه لا يمكن استصحاب درهم زيد (١).

و هذا الذي أفاده غريب منه قدس سره، إذ لا نحتاج إلى استصحاب الكلّي في هذه الأمثلة بل نستصحب استصحاب الشخص، و نقول: كنا على يقين من وجود زيد في الدار، و الآن نشكّ في بقاءه فنستصحب بقاءه.

و هل يلتزم قدس سره بعدم جريان استصحاب حياه «زيد» في المثال لو كان مجتهدا و مقلّدا و يحكم بوجوب الرجوع عن تقليده على مقلّديه؟

و أما عدم جريان استصحاب بقاء الدرهم فهو من جهه المعارضه، فإنه معارض باستصحاب بقاء التسعه الأخر التي تكون لعمر و مثلا.

الثاني: ما أجاب به في دوره الأخير، و هو أنّ لاستصحاب بقاء الكلّي - أي كلّى النجاسه في الثوب - أثرين: أحدهما: عدم جواز الصلاة معه. و الآخر:

نجاسه ملاقى جميع أطرافه. و شىء منهما لا يترتب في المقام.

أمّا عدم جواز الصلاة فليس من جهه الاستصحاب، بل يكفي نفس العلم الإجمالى بنجاسه أحد طرفيه، فمع قطع النظر عن الاستصحاب أيضا لم تكن الصلاة فيه جائزه.

و أمّا نجاسه ملاقيه فلا- تترتب على استصحاب وجود النجاسه في العباء إلما على القول بالأصل المثبت، فإنّ موضوع الحكم بنجاسه الملاقى هو مركّب من جزئين: الملاقاه و كونها مع النجس، و الجزء الأوّل و إن كان محرزا في المقام بالوجدان إلّا أنّ الجزء الثانى لا- يكون محرزا لا- بالوجدان و هو واضح، و لا- بالأصل، لأنّ ملاقاه الماء للطرف الأعلى ملاقاه للطاهر اليقيني، و ملاقاه للطرف الأسفل ملاقاه لما و جب عنه الاجتناب بحكم العقل بمقتضى كونه طرفا

للعلم الإجمالى، لا ملاقاه لما حكم الشارع بنجاسته، إذ لا أصل لنا فى هذا الطرف يثبت نجاسته حتى يلتئم الموضوع المركب- و هو ملاقاه الماء للنجس- أحد جزأيه بالوجدان و الآخر بالأصل، لأنّ استصحاب وجود النجاسه فى العباء لا يثبت نجاسه الطرف الأسفل حتى تكون ملاقاه الماء ملاقاه للنجس بحكم الشارع(١).

و هذا نظير ما أفاده الشيخ قدّس سرّه فى الرسائل لعلّه فى بحث الأصل المثبت من أنّ استصحاب وجود الكرّ فى الحوض لا يثبت مغسوليه الثوب الواقع فيه حتى يحكم بطهارته، بخلاف استصحاب كرتيه الماء الموجود(٢).

و هذا الوجه و إن لم يكن بمثابة الأوّل فى الغرابه إلّا أنّه أيضا غير تامّ، لأننا نستصحب الاستصحاب الشخصى، و نقول: موضع الملاقاه من هذا العباء و لو كان خيطا واحدا كان نجسا، و الآن نشكّ فى ارتفاع نجاسته فنستصحب بقاءها، فالماء لاقى بالوجدان ما حكم الشارع بنجاسته و هو ذلك الخيط، فالتحقيق هو الحكم بنجاسه ملاقى جميع أطرافه، و ينبغى أن يسمّى هذا بالتحقيق العباى لا الشبهه العباى.

و أمّا جريان أصاله الطهاره فى ملاقى الشبهه المحصوره فهو فيما لم يكن فيه أصل حاكم فى البين مثبت لنجاسته كما فى المقام.

ثمّ إنّ الأقوال المذكوره فى استصحاب الشخص جاريه فى استصحاب الكلّى أيضا، فمن فصل بين الشكّ فى المقتضى و الشكّ فى المانع- كالشيخ قدّس سرّه- لا بدّ له من التفصيل فى المقامين، فذكره استصحاب بقاء

١- أجود التقريرات ٢: ٣٩٤-٣٩٥.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٦.

الحيوان المرّد بين البق و الفيل(١)- الّذى هو من الشكّ فى المقتضى- من باب المثال للقسم الثانى لا من جهه الفرق بين استصحاب الكلّى و الشخص فى ذلك.

أمّا القسم الثالث- و هو الشكّ فى بقاء الكلّى لأجل احتمال قيام فرد آخر من الكلّى مقام الفرد المقطوع ارتفاعه- فهو على قسمين: الأوّل: أن يكون الشكّ لاحتمال قيام فرد آخر مقارنة لوجود الفرد الأوّل. و الثانى: ما يكون ذلك لاحتمال قيامه مقارنة لارتفاعه، فهل يجرى الاستصحاب مطلقاً أو لا يجرى مطلقاً أو التفصيل بين القسم الأوّل فيجرى، و الثانى فلا يجرى، كما فصّل به الشيخ(٢) قدّس سرّه؟

الحقّ هو الثانى، و ذلك لأنّ الكلّى الطبيعى- سواء قلنا بكونه موجوداً فى الخارج بوجود تأصيلى أو بوجود بالعرض، و أنّ المتأصل فى الوجود هو الفرد- له إضافه خاصّه إلى كلّ فرد من أفرادها، و هو شىء واحد و موجود فارد يضاف تاره إلى زيد، و أخرى إلى عمرو، و ثالثه إلى بكر، فالمضاف واحد و المضاف إليه و هكذا الإضافه متعدّد، و وجود الطبيعى المضاف إلى زيد مغاير لوجوده المضاف إلى عمرو، و إلّا لصحّ حمل زيد على عمرو بجامع الإنسان، فالماهية النوعية المضافه إلى شخص مغاير للماهية النوعية المضافه إلى شخص آخر، كما أنّ الماهية الجنسيّة- كالحيوان- المضافه إلى نوع- كالبق- مغايره للماهية الجنسيه المضافه إلى نوع آخر، كالغنم، و هكذا فى الجنس البعيد بالقياس إلى الحيوان و الشجر، و لا بدّ فى الاستصحاب من إبقاء اليقين عملاً على النحو الّذى كان ثابتاً، و من الواضح أنّ اليقين بوجود طبيعى الإنسان المضاف إلى زيد

١- فرائد الأصول: ٣٧١. لم يعين فى هذا الموضع مصداق الحيوان المرّد.

٢- فرائد الأصول: ٣٧٢.

غير اليقين بوجوده المضاف إلى فرد آخر، فإذا فرضنا القطع بارتفاع الفرد الذي تحقّق الكلى في ضمنه، و المضاف إليه الكلى - و هو زيد- نقطع أيضا بارتفاع طبيعي الإنسان المضاف إليه، فما كان متيقنا- و هو الوجود الطبيعي المضاف إلى زيد- قد ارتفع قطعاً، و ما نحتمل وجوده- و هو وجوده المضاف إلى فرد آخر مقارنة للأول وجوداً أو ارتفاعاً- فهو أمر آخر مغاير لما كنّا على يقين منه، و الاستصحاب ليس إلّا إبقاء ما كان عملاً على النحو الذي كان.

و بهذا البيان ظهر عدم تماميه ما أفاده الشيخ قدّس سرّه من أنّ وجود الفرد سبب للعلم بوجود الكلى، فوجود زيد في الدار علمنا بوجود الإنسان فيها، فإذا احتملنا وجود عمرو أيضا فيها مقارنة لوجود زيد، فبارتفاع وجود زيد و خروجه لا نقطع بارتفاع وجود الإنسان، و خلّوها عن الإنسان، بل بعد نحن على شكّ من ذلك فنستصحب بقاءه(١)، فإنّ العلم بوجود فرد من الإنسان ك «زيد» ليس سبباً للعلم بوجود طبيعي الإنسان على الإطلاق، بل هو سبب للعلم بوجوده مضافاً إلى زيد، و من الواضح أنّ هذا العلم يرتفع بالعلم بارتفاع وجود المضاف إليه، فالإنصاف أنّ مثل هذا لم يكن مترقّباً من مثل الشيخ قدّس سرّه المؤسّس لهذه القواعد.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ و صاحب الكفايه قدّس سرّهما ذكرا أنّ الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث جارٍ إذا كان الحادث المحتمل مرتبه أخرى من مراتب المعلوم ارتفاعه، كما إذا احتملنا قيام السواد الضعيف مقام السواد الشديد عند ارتفاعه، و ذلك لأنّ اختلاف المراتب في الشدّه و الضعف لا يوجب اختلافاً في الوجود لا حقيقه و لا عرفاً، ضرورة أنّ المرتبه الضعيفه

من السواد ليست مغايره للمرتبه الشديده منه لا- حقيقه و لا- عرفا، فلا- مانع من استصحاب طبيعى السواد المشترك بين المرتبه المتيقنه الزوال و المرتبه المشكوكه البقاء، و نظيره فى العرف كثير أيضا، فإذا علمنا بأن زيدا كان متحرّكا بحركه سريعه، و علمنا بانتفائها بهذه المرتبه و احتملنا تبدّلها بحركه خفيفه، نستصحب بقاء طبيعى الحركه (١).

هذا، و فى تسميه هذا الاستصحاب باستصحاب الكلّي، و عدّه من القسم الثالث مسامحه واضحه، فإنّ هذا الاستصحاب استصحاب لشخص السواد المتيقّن سابقا، ضروره أنّ المراتب المختلفه للسواد ليست أفرادا له حتى يكون من استصحاب الكلّي، بل تكون من حالاته و عوارضه، فيكون من قبيل استصحاب حياه زيد مع العلم بانتفاء صحته، و لو جعلناها من قبيل الأفراد، يلزم أن تكون هناك ماهيات غير متناهيه، محصوره بين حاصرين: المبدأ و المنتهى، فإنّ مراتبه المتنازله و المتصاعده غير متناهيه.

و هذا من أحد أدلّه بطلان أصاله الماهيه، فإنّ لازم تأصيلها أيضا ذلك، لأنّ المتحرّك بالحركه الكمّيّه كالإنسان من مبدئه إلى منتهاه أو الكيفيه كالسواد و البياض على هذا القول، له ماهيات غير متناهيه محصوره بين حاصرين، إذ أى مرتبه من الكم أو الكيف يفرض فله مرتبه أخرى دونها أو فوقها، فلا مناص عن كون هذا الاستصحاب استصحاب للفرد و الشخص لا استصحابا للكلّي ذى الأفراد و الأشخاص.

ثم إنّ للفاضل التونى قدّس سرّه كلاما نقله الشيخ قدّس سرّه لمناسبه فى المقام فى مسأله الشكّ فى تذكيه اللحم المطروح أو الجلد المجلوب من بلد الكفر، و هو

أنّه ذكر قدّس سرّه أنّ اللحم المطروح الّذى شكّ في تذكّيته و عدمها محكوم بالحليّه و الطهاره دون الحرمة و النجاسه، و أفاد في ذلك وجهين:

أحدهما- و هو غير مربوط بمحلّ الكلام بل يناسب بحث البراءة-: أنّ موضوع هذين الحكمين- أعنى الحرمة و النجاسه- هو عنوان «الميته» و هو أمر وجودي لا يمكن إحرازه باستصحاب عدم وقوع التذكية على الحيوان الخارجى إلّا على القول بالأصل المثبت، و لو سلّم فهو معارض باستصحاب عدم كونه ميته، فيرجع إلى أصالتي الحلّ و الطهاره.

و أجاب عنه الشيخ قدّس سرّه أولاً: بأنّ الميته عنوان عدمي، و هو غير المذكى، و لذا ما لم يسمّ عند ذبحه أو لم يتحقّق فيه شرط آخر من شرائط التذكية يحكم بنجاسته و حرمة مع أنّه لم يمت حتف الأنف، فيكفى استصحاب عدم التذكية في ترتّب الحكمين، و لا يعارض هذا الاستصحاب عدم كونه ميته، الّذى مرجعه إلى استصحاب عدم وقوع التذكية عليه، فإنّ المتيقّن السابق هو عدم وقوع التذكية لا عدم ذلك كما هو واضح.

و ثانياً: بأنّ لو سلّمنا كون الميته عنواناً وجودياً و هو ما مات حتف أنفه، لا نسلم كون موضوع الحكمين هو الميته، بل الموضوع هو الجامع بين ما مات حتف أنفه و ما لم يذكّ بتذكية شرعيّه بمقتضى قوله تعالى: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (١) فكلّ ما لم يذكّ بتذكية شرعيّه- سواء مات حتف أنفه أو بسبب غير شرعي- فهو محكوم بالحرمة و النجاسه، فلا نحتاج إلى إثبات عنوان الميته (٢).

هذا، و قد مرّ في بحث البراءة أنّ موضوع حكم الحرمة- كما أفاده الشيخ و شيخنا الأستاذ قدّس سرهما- هو غير المذكى و ما لم يستند موته إلى سبب شرعي إلّا

١- المائدة: ٣.

٢- فرائد الأصول: ٣٧٢.

أنّ موضوع حكم النجاسة فى لسان الأدلّه هو عنوان الميته، و ليس فى شىء من الروايات و غيرها كون عنوان غير المذكى موضوعا للنجاسة إلّا روايه واحده يتوهم منها ذلك، و رفعنا هذا التوهم هناك، و عنوان الميته - كما فسّره صاحب المصباح بأنّه ما استند موته إلى غير سبب شرعى (١) - أمر وجودى لا يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكيه و عدم استناد موته إلى سبب شرعى، فإنّ لازمه العقلى هو استناده إلى سبب غير شرعى و لا - أقلّ من احتمال كونه أمرا وجوديا، فالحقّ بالقياس إلى حكم النجاسة مع الفاضل التونى قدس سرّه.

الثانى - و هو الذى يناسب المقام: - أنّ عدم التذكيه له فردان: فرد مقترن بحياه الحيوان، و هو لا يكون موضوعا لحكم النجاسة. و آخر مقترن بزهور الروح عنه، و هو الموضوع للحكمين، و الفرد الأوّل مقطوع الارتفاع غايه الأمر أنّه نحتمل وجود الفرد الآخر منه مقارنا لارتفاع الفرد الأوّل، فاستصحاب كلى عدم التذكيه - و لو فرض أنّ موضوع الحرمة و النجاسة هو غير المذكى - من استصحاب الكلى فى القسم الثالث الذى لا نقول بجريانه.

وفيه: أنّه ليس العدم المقترن بالحياه فردا لعدم التذكيه، و العدم المقترن بالموت فردا آخر، ضروره أنّ العدم أمر واحد مستمرّ حال الحياه و الممات، كما أنّ قيام زيد وقت طلوع الشمس إلى الزوال و منه إلى الغروب ليس إلّا قياما واحدا شخصيا مستمرّا لا أنّه كلى ذو فردين، فاستصحاب عدم وقوع التذكيه إلى زمان زهور الروح استصحاب شخصى، و يلتزم الموضوع المركّب من خروج الروح و عدم التذكيه بضميمته إلى أمر وجدانى و هو خروج الروح، و لا - يعتبر فى الاستصحاب وجود الأثر للمتيقن حدوثا، بل يكفى

وجوده بقاء، و فى المقام و إن لا يكون للمتيقن - و هو عدم التذكيه حال الحياه - أثر النجاسه إلا أنه يكفى فى استصحابه وجوده بقاء حال الموت.

أما القسم الرابع - و هو ما إذا تعلّق اليقين بالكلى بعنوانين قبالا للقسم الثالث الذى كان الكلى متيقنا بعنوان واحد، و علم بارتفاع الفرد المعلوم تحقّقه فى ضمنه قبالا - للقسم الثانى الذى لم يعلم بارتفاع الفرد الذى تحقّق الكلى فى ضمنه، مثل ما إذا علمنا بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن زيد بعنوان كونه زيدا و علمنا بخروجه منها أيضا ثم علمنا بوجود متكلم فيها قبل خروج زيد نحتمل كونه زيدا و كونه شخصا آخر غيره - فالظاهر جريان الاستصحاب فيه، و ذلك لأنّ لنا يقينين كلّ منهما متعلّق بعنوان، و انتقض أحدهما قطعا و هو اليقين بوجود الإنسان فى الدار بعنوان كونه زيدا و نشكّ فى انتقاض الآخر و هو اليقين بوجود الإنسان فيها بعنوان كونه متكلمًا، فنستصحب بقاءه، و لا يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بخصوصيته معلوما لنا، بل كلّما تيقنا بشىء و شككنا فى بقاءه، نستصحبه - إذا ترتّب عليه أثر - بمقتضى «لا - تنقض اليقين بالشكّ» ففى المثال السابق، الجنابه بعنوان ليله الخميس و إن كانت مرتفعه قطعا إلا أنّ الجنابه بعنوان آخر - و هى المسببه عن المنى المرئى فى الثوب، التى تعلّق بها اليقين أيضا - مشكوكه البقاء، فنستصحب، غايه الأمر هى كون هذا الاستصحاب معارضا باستصحاب بقاء الطهاره الحاصله بالاغتسال عن الجنابه بالعنوان الأول، و هو بحث آخر. و المقصود بيان جريان هذا الاستصحاب حتى يتبع فى مورد عدم المعارضه، و يرجع إلى الأصول الأخر بعد تساقط الاستصحابين فى مورد المعارضه.

و من قبيل المقام ما إذا توضحّا ثمّ أحدث و تيقن بوضوء ثانٍ يحتمل كونه رافعا حتى يكون على الطهاره و أن يكون تجديدا حتى يكون محدثا، فإنّ

الطهاره بعنوان حدوثها بعد الوضوء الأول مقطوعه الارتفاع، و هي بعنوان كونها ثابتة يقينا بعد الوضوء الثاني مشكوكه البقاء، فنستصحبها و إن كان معارضا باستصحاب بقاء الحدث الحادث بعد الوضوء الأول، و يتفرع على ذلك فروع كثيره فى الفقه.

ثم إن للمحقق الهمداني كلاما، و هو أنه فضّل قدس سرّه بين صورته العلم بتعدّد السبب و احتمال التعاقب- كما إذا علم بأنّ المنى المرئى فى الثوب سبب آخر للجنابه لكن احتمال كونه متعاقبا للسبب الأول بحيث اغتسل منها، أو حدث بعد الاغتسال عن السبب الأول- فالتزم قدس سرّه بجريان استصحاب الجنابه الحاصله بالسبب الثانى، للعلم بمغايرته للأول و الشكّ فى ارتفاع أثره، و بين ما ذكرنا- من صورته احتمال التعدّد و احتمال كون المرئى هو عين السبب الأول- فالتزم بعدم جريان استصحاب الجنابه، لعدم العلم بأزيد من جنابه واحده اغتسل منها يقينا(١).

و ممّا ذكرنا ظهر عدم الفرق بين الصورتين و أنّ نقض اليقين بالشكّ يصدق فى الصوره الثانيه أيضا، لأنّه متيقن بجنابه حين خروج هذا الأثر، و هذه الجنابه بهذا العنوان مشكوكه البقاء، فتستصحب. و قد ذكرنا أنّه لا يلزم فى جريان الاستصحاب تعلق اليقين بالمستصحب بخصوصيته.

نعم، لو قلنا باعتبار اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين فى الاستصحاب، لا يجرى فى المقام، و هو بحث آخر.

ثمّ إنّه ربما يناقش فى جريان هذا الاستصحاب بأنّه يحتمل فى الصورتين أن ينتقض اليقين باليقين، إذ يحتمل تعاقب السببين فى الصوره

الأولى، و اتحاد سبب الجنابه فى الصوره الثانيه، و معه يحتمل أن يكون النقض باليقين لا بالشك، فالشبهه مصداقيه، فإننا نشك فى كون هذا النقض - بمعنى رفع اليد عن آثار الجنابه - مصداقا لنقض اليقين بالشك، لاحتمال كونه نقضا له بيقين مثله.

و يأتى الجواب عن هذه الشبهه فى أواخر الاستصحاب، و أنّ صفه اليقين من الصفات الوجدانيه التى لا تقبل شك المكلف فيها، فإذا علم بموت زيد و احتمل كونه مقلده، لا يعقل كونه محتملا لحصول اليقين له بموت مقلده.

ثم إنه ربما يورد على ما أفاده الشيخ قدس سره - من جريان الاستصحاب فى القسم الثانى إذا احتمل بقاء الكلى من جهة احتمال حدوث فرد له مقارنة لوجود الفرد الذى تحقق الكلى فى ضمنه (١) - بأن لازمه جريان استصحاب كلى الحدث فيما إذا نام المكلف و احتمل الاحتلام، فإنه يحتمل حدوث الحدث الأكبر مقارنة لوجود الحدث الأصغر و هو النوم، فيستصحب كلى الحدث بعد التوضؤ.

و يندفع هذا الإيراد بما ذكرنا آنفا من أنّ موضوع وجوب الوضوء هو المحدث بالحدث الأصغر غير المقترن بالحدث الأكبر، و فى المقام يحرز أحد جزأى الموضوع - و هو عدم اقتران النوم بالجنابه - بالاستصحاب، و جزؤه الآخر - و هو النوم - محرز بالوجدان، فيلتزم الموضوع المركب، و يرتب عليه وجوب الوضوء دون الغسل.

التنبیه الخامس: فى استصحاب الزمان و الزمانى الذى كالزمان فى كونه غير قارّ بالذات،

فالكلام يقع فى مقامين:

إشاره

١- فرائد الأصول: ٣٧١.

الأول: فى استصحاب نفس الزمان.

ولا ريب فى أنّ الزمان و ما يشبهه من الحركة فى الأين أو الكيم أو الكيف، له نحو وجود طبعه و واقعه أن يتصرّم و ينقضى جزء منه و يوجد جزء آخر، و التصرّم و الانقضاء شيئاً فشيئاً ممّا تتقوم به ذات الزمان و شبهه بحيث لو بقى الجزء الأول من الزمان أو الحركة مثلاً و لم يتصرّم، يخرج عن كونه مصداقاً لهذه الحقيقه، فلا مانع من استصحاب بقاء هذا الموجود- كالיום و الليل و الشهر و السنه و الدهر- إذا ترتّب على بقائه أثر.

و لو أغمضنا عن ذلك و قلنا بأنّ النهار و شبهه ليس موجوداً واحداً بل هو وجودات متغايره متعاقبه و آتات غير متجزّئه ينعدم بعض و يوجد آخر، فإنّما يكون ذلك بحسب الدقه الفلسفيّه، و أمّا بالنظر العرفى المتبع فى باب تشخيص المفاهيم التى منها مفهوم «النقض» فلا ريب فى كونها موجوداً واحداً، فيصدق نقض اليقين بالشكّ.

هذا فى استصحاب بقاء الزمان و شبهه، أمّا استصحاب عدم حدوثه كعدم طلوع الفجر مثلاً، إذا ترتّب عليه أثر شرعى، فالأمر فيه أوضح، و لعلّ ما ذكرنا- من أنّ الزمان و شبهه، له نحو وجود قوامه بالتصرّم و التقضى- هو مراد صاحب الكفايه من الحركة التوسّيطيه حيث قسّم الحركة إليها و إلى القطعيّه (١)، و إلّا فما أفاده خلاف الاصطلاح، و كيف كان، فجريان الاستصحاب غير مبنى على هذه الاصطلاحات، بل هو مبنى على صدق النقض كما عرفت.

ولا- يفرق فى ذلك بين ما إذا كان الشكّ فى بقاء الزمان و نحوه ناشئاً من الشكّ فى انتهاء حدّه المعلوم لنا، كما إذا علمنا بأنّ اليوم ليس بأزيد من عشره

ساعه و شككنا فى بقاءه من جهه الشكّ فى بقاء شىء من هذا المقدار و مضيه بتمامه، و بين ما إذا كان الشكّ فى البقاء لأجل الشكّ فى مقدار استعداده، و أنّه عشره ساعه أو إحدى عشره ساعه مثلا، و الأوّل من قبيل الشكّ فى الرفع، و الثانى من قبيل الشكّ فى المقتضى.

ثمّ إنّ استصحاب بقاء الزمان من النهار و نحوه بنحو مفاد «كان» التامه و أنّ النهار أو شهر رمضان كان موجودا سابقا و الآن كما كان لا يثبت أنّ هذا الزمان من النهار أو من رمضان، فإذا كان الزمان قيّدا للحكم فقط دون متعلّقه، فلا إشكال فى ترتّب الحكم على استصحاب بقاء الزمان.

و أمّا إذا كان الزمان قيّدا للحكم و متعلّقه- كما فى صوم شهر رمضان و الصلوات اليوميّه الأدائيه، فإنّ شهر رمضان كما يكون قيّدا لوجوب الصوم كذلك يكون قيّدا للواجب، بمعنى أنّ الصوم لا بدّ أن يقع فى نهار رمضان، و هكذا صلاه الظهر، الأدائيه كما يكون الدلوک قيّدا لوجوبها كذلك يكون ما بين الحدّين: الزوال و الغروب قيّدا للواجب، بمعنى أنّه لا بدّ من إيقاعها فى هذا الزمان- فيشكل الأمر فى استصحابه، فإنّ استصحابه بنحو مفاد «كان» التامه لا يثبت كون الزمان من النهار أو رمضان، فلا يمكن إحراز وقوع الصلاه أو الصوم فى النهار أو شهر رمضان، و استصحابه بنحو مفاد «كان» الناقصه لا يمكن، لعدم وجود الحاله السابقه، فإنّ المستصحب من أوّل وجوده و حدوثه يشكّ فى كونه من النهار أو الليل من رمضان أو سؤال.

و الشيخ قدّس سرّه تمسّك فى أمثال هذه الموارد بالاستصحاب الحكمى و أنّ الصوم أو الصلاه الأدائيه قبل ذلك كان واجبا علينا، و لم يكن الوجوب ساقطا

فالآن كما كان(١).

و ما أفاده و إن كان لا- مانع منه من جهة بقاء الموضوع، فإنّ الموضوع هو المكلف إلّا أنّ الشكّ في بقاء الوجوب مسبّب عن الشكّ في كون هذا الزمان رمضان أو نهارا، إذ لا يجب الصوم في الشّوال و الليل، فإن أثبت استصحاب الزمان ذلك، فلا فائده لاستصحاب الحكم، نظير استصحاب كون المائع خمرا، المغنى عن استصحاب حرمة، و إن لم يثبت ذلك، فلا يثبت استصحاب وجوب الصوم أو الصلاة الأدائيّه أنّ الإمساك أو الصلاة واقع في رمضان أو قبل الغروب.

و بذلك ظهر عدم تماميّه ما أفاده شيخنا الأستاذ توجيهها لكلام الشيخ قدّس سرّه من إدراج المشكوك في المتعلّق و استصحاب بقاء وجوب الصوم في رمضان و وجوب الصلاة الأدائيّه و عدم سقوطه(٢)، و ذلك لأنّه لا يثبت كون الواقع صوم رمضان أو الصلاة أداء.

و أجاب عن هذا الإشكال في الكفايه بأننا نستصحب اتّصاف الإمساك بكونه في النهار بنحو مفاد «كان» الناقصه، و نقول: الإمساك قبل ذلك كان متّصفا بكونه في النهار و الآن كما كان(٣).

و لا- يخفى أنّ هذا لا يتمّ إلّا فيما إذا كان الاتّصاف، له حاله سابقه كالمثال، و أمّا إذا لم تكن له حاله سابقه كما إذا كان مفطرا قبل ذلك نسيانا أو عصيانا، و هكذا في مثل صلاة الظهر و العصر، فلا يتمّ ذلك إلّا بناء على الاستصحاب التعليقي بأن يقال: هذا الإمساك أو الصلاة لو كان قبل ذلك، لكان

١- فرائد الأصول: ٣٧٥.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٠٠-٤٠١.

٣- كفايه الأصول: ٤٦٥.

إمساكا في النهار أو كانت الصلاة أدائيّه فالآن كما كان، لكن الاستصحاب التعليق على تقدير صحته لا- يجرى في الموضوعات، بل يختص بالأحكام، كما سيجىء إن شاء الله.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: أولاً: إن ما يستفاد من الأدله أن مثل الصوم و الصلاة متقيد بأمر عدمى، فإن قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس، فقد دخل الوقتان» كما في روايه (١) أو «وقت الصلاتين - كما في أخرى - ثم أنت في وقت منهما حتى تغيب الشمس» (٢) يدل على أن الصلاة متقيد به بأمر عدمى و هو عدم غيوبه الشمس، و أن المكلف مختار في هذه المدّه، أى من الزوال إلى غيوبه الشمس، و له أن يأتى بها فى أى جزء منها، و من المعلوم أن غيوبه الشمس أمر مسبوق بالعدم، فإذا استصبحنا عدمها و أتينا بالصلاه، فقد أتينا بالصلاه الأداييه بحكم الشارع، إذ معنى قوله عليه السلام: «أنت في وقت منهما حتى تغيب الشمس» أن الصلاه أدائيه ما لم تغرب الشمس، فإذا أحرزنا أحد جزأى الموضوع - و هو الصلاه - بالوجدان و جزءه الآخر بالأصل - و هو عدم غروب الشمس - يلتزم الموضوع، و يترتب عليه حكمه من كونها أدائيه. و عين هذا التعبير وارد فى صلاتى المغرب و العشاء، و هكذا فى صلاه الصبح. و يدل على ذلك أدله الصوم، كقوله تعالى: ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٣).

و بالجملة، جميع هذه التعبيرات - من قوله عليه السلام: «حتى تغيب

-
- ١- الفقيه ١: ١٤٠-٦٤٨، التهذيب ٢: ١٩-٥٤، الوسائل ٤: ١٢٥، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
 - ٢- الكافي ٣: ٢٧٦، الحديث ٥ و ذيله، الوسائل ٤: ١٣٠، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٢١ و ٢٢.
 - ٣- البقره: ١٨٧.

الشمس» (١) أو «حتى ينتصف الليل» (٢) أو «حتى يطلع الفجر» (٣) أو «حتى تطلع الشمس» (٤) أو تُثَمَّ أَثْمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٥) -
دالّه على أنّ المأخوذ في الواجب هو أمر عدمي، وإذا كان كذلك، يمكن إثبات نفس ما أخذ في الواجب بالأصل، ولا يكون
الأصل مثبتاً، و يلتزم الموضوع بضمّه إلى الوجدان.

و ثانياً: نقول- لو سلّم كون المأخوذ في الواجب هو الأمر الوجودي، بمعنى أنّ المأمور به هو الصلاة في النهار و الصوم في النهار
و أمثال ذلك:- إنّ الموضوع المركّب إن كان مركّباً من العرض و محلّه ك «الماء الكثر» و «زيد العالم» فحيث إنّ وجود العرض
وجود رابطي و وجوده في نفسه عين وجوده في محلّه و موضوعه، فلا يلتزم الموضوع المركّب في مثل ذلك بضمّ الوجدان إلى
الأصل إلّا باستصحاب وجود العرض بنحو مفاد «كان» الناقصه بأن يقال:

زيد كان متصفاً بالعلم في زمان، و بعبارته أخرى: كان عرض العلم قائماً به في زمان و الآن كما كان، إذ الارتباط بين العرض و
محلّه ذاتي و تقيّد الموضوع به واقعي، و نعبر عن هذا الارتباط بالاتّصاف، إذ لا معنى لاتّصاف زيد بالعالميّه و تقيّده بالعلم إلّا
قيام هذا العرض- الّمدى هو العلم- به، و في مثل ذلك لا يلتزم الموضوع باستصحاب وجود العرض بنحو مفاد «كان» التامّه، فلا
فائده في استصحاب وجود العلم في الدار أو وجود الكثر في الحوض، إذ لا- يثبت بذلك أنّ زيدا الموجود فيها عالم أو الماء
الموجود فيه كثر، و الموضوع على الفرض

١- التهذيب ٢: ٢٥٦-١٠١٥، الاستبصار ١: ٢٦٠-٩٣٣، الوسائل ٤: ١٥٩، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

٢- التهذيب ٢: ٢٦٢-١٠٤٥، الاستبصار ١: ٢٦٩-٩٧٣، الوسائل ٤: ١٥٦-١٥٧، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

٣- نفس المصادر في الهامش (١).

٤- نفس المصادر في الهامش (١).

٥- البقره: ١٨٧.

هو الماء المتّصف بالكثيّه و زيد القائم به العلم، لا وجود الماء و زيد و وجود الكريّه و العلم و لو فى موضوع آخر.

و إن لم يكن كذلك- سواء كان مركّبا من جوهرين، كما إذا قال: إذا وجد زيد و عمرو فتصدّق بكذا، أو من عرضين فى موضوعين، كما إذا كان مركّبا من موت زيد و حياه أبيه أو ولده، أو من عرضين فى موضوع واحد، كما إذا كان مركّبا من عداله زيد و علمه بأن يقال: زيد العالم العادل يجب إكرامه- فيلتئم الموضوع بضمّ الوجدان إلى استصحاب أحد الجزئين بنحو مفاد «كان» التامه بأن نحرز عداله زيد بالاستصحاب و نضمّها إلى ما أحرزناه بالوجدان و هو علمه، و ذلك لأنّ تقييد أحد الجزئين فى هذه الصور الثلاث لا معنى له بعد ما لم يكن ارتباط ذاتى بينهما إلّا اجتماعهما فى الوجود فى زمان واحد لا بمفهوم الاجتماع بل بواقعه بأن يكون الموضوع عبارته عن عداله زيد فى زمان يكون فيه عالما أيضا، فإذا أحرزنا علمه فى زمان بالوجدان و استصحبنا عدالته إلى ذلك الزمان، يلتئم الموضوع.

نعم، لو أعملت فى الدليل عنايه، و جعل الموضوع عنوانا بسيطا منتزعا عن أمرين أو أكثر كعناوين: السبق و اللحق و الاقتران و الاجتماع، فلا مجال لإثبات الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، إذ لا يثبت بالأصل تحقّق العنوان البسيط و لكنّ الموضوع فى مثله ليس بمركّب، بل هو أمر بسيط محقّقه أمران.

و احتمال الشيخ قدّس سرّه أن تكون كذلك مسأله صحّه صلاه المأموم مع الشكّ فى إدراكه ركوع الإمام، لأنّ الموضوع هو عنوان إدراك المأموم لركوع الإمام- فتبطل صلاته، لعدم إحراز هذا العنوان البسيط بضميمه الأصل إلى الوجدان- لا مجرد كون الإمام راکعا و المأموم كذلك حتى يمكن ذلك(١).

و بما ذكرنا ظهر أنّ تقييد الصلاة بالطهارة وغيرها من القيود لا معنى له إلّا وجودها فى زمان كون المصلّى متوضّئاً بأن تجتمع طهاره النفس أو بدن المصلّى مع الصلاة فى زمان واحد بواقع الاجتماع لا بمفهومه، و هكذا تقييد الصلاة بوقوعها فى النهار لا معنى له إلّا أن تكون الصلاة و النهار مجتمعين فى الوجود بأن يكون الزمان- و هو النهار مثلاً- موجودا و الصلاة أيضا موجوده فى حال وجوده.

نعم، لا- يكونان موجودين فى زمان واحد، إذ ليس للزمان زمان، فمن باب ضيق التعبير نعبّر باجتماعهما فى الوجود، فإذا استصبحنا النهار و أتينا الصلاة، فقد تحقّق كلا جزأى الموضوع أحدهما بالوجدان و الآخر بالأصل.

و بالجمله، طبع الأمر بإيقاع فعل فى زمان خاصّ لا- يقتضى إلّا أنّ هذه الحصّه الخاصّه من الفعل- و هى المجتمعه مع هذا الزمان- مشتمله على المصلحه الإلزاميه، و لا- ارتباط بينهما إلّا بهذا الاعتبار، فتقييد الواجب بالزمان- سواء كان بقيد وجودى كالنهار أو عدمى كعدم غروب الشمس- لا يمنع من التثام الموضوع المركّب بضميمه الوجدان إلى الأصل.

و السرّ فى ذلك أنّ المقيّد بالزمان ليس من قبيل المركّب من العرض و محلّه، بل هما من قبيل عرضيين فى محلّ واحد، فإنّ الصلاة من مقوله الفعل، و الزمان من مقوله متى، و كلاهما قائم بالمكلف.

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانيات التدريجيّه

إشاره

مما هو كالزمان يوجد منه جزء بعد ما انعدم منه جزء آخر، كالحركه و التكلم و جريان الماء و سيلان الدم و نحو ذلك.

أمّا الحركه: فقد عرفت أنّها كالزمان فى كون قوامها بالتصرّم و التقصّى، فهى بين المبدأ و المنتهى موجوده واحده حقيقه و عرفاً، فلا ريب فى

استصحاب بقائها فيما إذا علم بتحققها و شك في بقائها.

و الشك في البقاء تارة لأجل الشك في وجود مانع و صارف عنها بعد إحراز مقدار استعداد منشأها، كما إذا علم بانقداح داع لزيد للحركة من النجف إلى كربلاء، و تحرك، و شك في بقائها، و أخرى لأجل الشك في مقدار اقتضاء منشأها، كما إذا علمنا بأنه ركب السياره، و تحرك، و لم نعلم أنه بنى على أي مقدار من الحركة، و ثالثه لأجل الشك في قيام داع و منشأ آخر لها بعد العلم بارتفاع المنشأ الأول.

و شيخنا الأستاذ قدس سره بنى على جريانه في الأول و هكذا الثاني على القول بجريانه في الشك في المقتضى، و أما الأخير فالتزم بعدم جريانه حتى على القول المذكور، نظرا إلى أن الحركة لا بد لها من حافظ وحده حتى يمكن استصحابها، و إلا فلا يكون من الاستصحاب، بل من إساء حكم من موضوع إلى آخر، و وحده الحركة و تعددها إنما تكون بوحده مبدئها و تعدده، ففي القسمين الأولين حيث يكون لها داع و منشأ واحد، فالحركة حركة واحدة يمكن استصحابها إذا شك في بقائها، و أما في القسم الأخير فحيث لها داعيان على تقدير بقائها فحركتان إحداهما مقطوعه الارتفاع بارتفاع داعيها، و الأخرى مشكوكه الحدوث، فلا يمكن استصحابها(١).

هذا، و الظاهر جريان الاستصحاب في جميع الأقسام، لما عرفت من أن الحركة المتصلة بين المبدأ و المنتهى حركة واحدة حقيقه، إذ الاتصال مساوق للوحده، و استناد موجود واحد حدوثا إلى سبب و بقاء إلى سبب آخر لا يجعله موجودين و شيئين، و لذا لا يشمل دليل «من زاد في صلاته» إلى آخره، من أراد

أن يسجد في صلاته بمقدار ربع دقيقه مثلا، ثم إذا سجد انقذح له داع آخر إلى تطويل سجدته، وطولها، ضروره أنه لا يقال: إنه سجد سجدتين، بل يقال:

سجد سجده واحده طويله.

و توهم أن الشك في بقاء الحركة مسبب عن الشك في حدوث داع آخر غير الأول، والأصل عدمه، فلا يمكن الحكم بالبقاء ظاهر الجواب، فإن استصحاب عدم حدوث داع آخر للحركة لا يثبت السكون و عدم الحركة كما هو ظاهر.

ثم إن صاحب الكفايه ذكر أنه لا يضرب تخلل السكون في البين بما لا يخل بالاتصال عرفا و إن انفصل حقيقه (١).

وفيه: أن الحركة إن كانت بطيئه كنمو الشجر و حركة الإنسان من صغره إلى كبره، فالأصل حقيقى أيضا و لا يصدق السكون على شىء منها لا حقيقه و لا عرفا.

و إن كان المراد تخلل ما يصدق عليه السكون، فهو يضرب بالوحده العرفيه، كما إذا علم بسكون المتحرك بوقوعه على الأرض بمقدار آن، فلا وجه للاستصحاب بعد العلم بارتفاع الحركة و انقلابها إلى ضدها.

و من هنا ظهر عدم تماميه ما أفاده بعض من عاصرناه و أصبر عليه من صحه استصحاب الماء الجارى من التلمبات المتصله بمبدأ من شط أو غيره و لا يضرب انقطاعها في البين بالاتصال العرفى.

و ذلك لأن عدم رؤيه العرف الانقطاع من جهه سرعه حركة الدولاب لا يفيد شيئا، فإنهم يحكمون بالاتصال من جهه جهلهم و عدم إدراكهم

الانقطاع.

نعم، تخلّل السكون فى بعض الموارد لا ينافى الاتّصال العرفى، كما فى المسافر، فإنّه لا يتحرّك دائما، فيصحّ استصحاب كون زيد مسافرا ما لم يعلم بانقلابه إلى ضده، و لا يضرّ العلم بكونه واقفا فى أثناء الطريق كثيرا.

و أمّا مثل جريان الدم و سيلان الماء فهو أيضا كالحركة فى كون التقضى و التصرّم فى قوامه و حقيقته، و أنّ الاتّصال فيه مساوق للوحده، بل هو عين الحركة، فلا مانع من استصحاب بقاء الجريان و السيلان إذا ترتّب عليه أثر شرعى. و الكلام فى الشكّ فى المقتضى و الرفع هو الكلام المتقدّم.

نعم، الغالب فى هذه الموارد هو عدم العلم بمقدار استعداد الرحم و منبع الماء، فيكون الشكّ فيها بحسب الغالب شكّا فى المقتضى.

و أمّا التكلّم و شبهه كالصلاه و قراءه القرآن فحيث إنّ تخلّل السكون فيها ضرورى، لعدم إمكان التكلّم - من غير تخلّل نفس فى البين - مقدار دقيقه عادة فضلا عن مقدار ساعه و أكثر، فالوحده فيها وحده اعتباريه ليست بحقيقته، مثل الخطبه و القصيده و السوره، فإنّها - مع كون كلّ منها مرّكبا من وجودات متغايره - لها وحده اعتباريه عرفيه، و هكذا الصلاه - مع كونها مرّكبه من ماهيات متباينه بعضها من مقوله الفعل، و بعضها الآخر من مقوله الكيف المسموع و غير ذلك - أمر واحد باعتبار الشرع، و بهذا الاعتبار يمكن استصحاب بقاء المتكلّم و المصلّى و القارئ على حال تكلّمه و صلاته و قراءته إذا ترتّب على ذلك أثر شرعى، و لا تنافيه السكونات المتخلّله، حيث إنّها كالعدم فى نظر العرف، و لذا يرون المصلّى فى الآنات - التى لا يكون فيها مشغولا بأجزاء الصلاه - مصلّيا أيضا، فيصحّ استصحاب اشتغال زيد بقراءه سوره البقره مثلا، إذا علم بشروعه فيها و شكّ فى أنّه هل أتمّها أم لا، لاحتمال عروض مانع عن الإتمام، كما أنّه

يمكن أن يكون من الشكّ في المقتضى، كما إذا علم بشروعه في قراءه القرآن و شكّ في أنّه هل رفع اليد عنها أم لا، مع عدم العلم بأنّه بنى على قراءه أى مقدار من القرآن، و يمكن أيضا استصحاب الكلّي بجميع أقسامه، فيمكن استصحاب القسم الأوّل من الكلّي في المثال المتقدّم، و إذا تردّدت السوره التى شرع فيها بين القصيره و الطويله، كان من القسم الثانى، كما أنّه إذا شكّ فى الشروع فى أخرى مع القطع بتماميه الأولى، كان من القسم الثالث.

هذا كلّه فى الزمانى الذى يكون متدرّج الوجود بالذات.

أما الزمانى الذى تدرّجه بالعرض و باعتبار الزمان

إشاره

- كالقيام من الزوال إلى الغروب مثلا، الذى هو موجود واحد، و ليس الموجود منه حال الزوال بموجود مغاير للموجود منه حال الغروب-

فالشكّ فى بقاء حكمه يتصوّر على أقسام:

الأول: ما إذا كان ناشئا من الشكّ فى بقاء الزمان الذى جعل قيّدا له،

فالشبهه فى هذا القسم موضوعيّه، و قد مرّ الإشكال فى استصحاب بقاء الزمان، و الجواب عنه.

الثانى: ما إذا نشأ الشكّ فى بقاء الحكم من الشكّ فى حصول ما جعل غايه للفعل،

لإجماله - كالغروب فى الظهرين، فإنّه بضروره الدين غايه لهما لكنّه اختلف فى أنّه هل هو معنى يحصل و يتحقّق باستتار القرص عن الأبصار و الأنظار، أو بذهاب الحمرة عن قمه الرّأس؟ - فالشبهه فى مثله مفهوميّه، بمعنى أنّ الشبهه حكميّه نشأت من عدم معلوميّه مفهوم الغايه، كالغروب فى المثال، أو نشأ لأجل الشكّ فى حصول الغايه لا لعدم معلوميّه مفهومها، بل لتعارض الأدلّه، كما فى القدم و القدمين لنافله الزوال.

و الحقّ هو عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم لا استصحاب الحكم و لا استصحاب الموضوع.

أمّا استصحاب الحكم: فعدم جريانه- بناء على اختصاص أدلّه الاستصحاب بموارد الشكّ في الرفع، و عدم شمولها لموارد الشكّ في المقتضى- واضح، فإنّ مقتضى الجرى على اليقين بالوجوب في عمود الزمان إلى ذهاب الحمرة مشكوك من أوّل الأمر.

و أمّا بناء على التعميم: فلأنّ دليل الاستصحاب ناظر إلى إبقاء اليقين بشىء في ظرف الشكّ فيه بعينه عملاً، فاتّحاد متعلّقى اليقين و الشكّ ممّا لا بدّ منه، و من المعلوم أنّ الفعل المقيّد بزمان خاصّ مغاير عند العرف له مقيّدان بزمان آخر، فكما تكون الصلاة في المسجد مغايره للصلاه في الدار عرفاً، كذلك الصلاه قبل الاستتار مغايره لها قبل ذهاب الحمرة و بعد الاستتار، و الوجوب المتعلّق بكلّ منهما مغاير لما يتعلّق بالآخر، فإذا شكّ في مفهوم الغروب، يشكّ في بقاء الموضوع، فلا يحرز شمول دليل الاستصحاب له، لعدم إحراز بقاء الموضوع و اتّحاد القضيه المشكوكه و المتيقّنه، فالتمسك بدليل الاستصحاب فيه تمسك بالعامّ في الشبهه المصادقيه.

و أمّا استصحاب الموضوع فعدم جريانه من جهه ما ذكرنا مرارا من أنّه لا بدّ في الاستصحاب من الشكّ في بقاء ما كان متيقّنا سابقاً، و في المقام ليس شىء كُنّا على يقين منه و نشكّ في بقائه حتّى نستصحه، فإنّ استتار القرص نقطع بحصوله، و ذهاب الحمرة أيضا نقطع بعدم تحقّقه، و لا شكّ لنا في شىء منهما، إنّما الشكّ في كون الغايه هي هذا أو ذاك.

و أمّا استصحاب عدم حصول الغايه بما هي غايه و بوصف كونها غايه فهو عباره أخرى عن الاستصحاب الحكمي، و تبديل لفظ بلفظ، ليس شيئاً مغايراً له.

و هذا الإشكال سار في جميع الشبهات الحكميه، مثلاً: إذا علمنا

بوجوب إكرام زيد العالم و احتمالنا دخل وصف العلم فى موضوع وجوب الإكرام، لا- يمكن استصحاب الوجوب بعد زوال علمه، و لا- استصحاب بقاء الموضوع، إذ لا- شك فى بقاء زيد و لا- فى ارتفاع علمه، و استصحاب موضوع وجوب الإكرام بوصف موضوعيته عبارته أخرى عن استصحاب حكمه.

الثالث من الأقسام:

ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم ناشئاً من العلم بانقضاء زمان الواجب و احتمال بقاءه بعد ذلك الزمان أيضاً، و قد تقدّم البحث فى ذلك مفصلاً فى مبحث البراءة، و أنّ استصحابى الوجود و العدم متعارضان عند الفاضل النراقى، و اخترنا جريان استصحاب الوجود دون العدم وفاقاً للشيخ قدس سرّه، و خلافاً لشيخنا الأستاذ قدس سرّه، حيث أنكر كليهما و رجع إلى البراءة فلا نعيده.

الرابع:

ما إذا كان احتمال البقاء لأجل تعدّد المطلوب و احتمال أنّ طبيعى الصلاة مثلاً مطلوب بطلب، و خصوصية إيقاعها فى الوقت مطلوبه بطلب آخر، نظير نذر إيقاع الصلاة فى أوّل وقتها، حيث إنّ الصلاة فيما بين الحدّين مطلوبه بطلب، و خصوصية إيقاعها فى أوّل الوقت مطلوبه بالأمر النذرى، و الاستصحاب فى هذا القسم لا- مانع منه، فإنّه من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلّى، لأنّ وجوب طبيعى الصلاة، المرّدّد بين الاستقلالى و الضمنى معلوم لنا، و بعد الوقت شكّ فى بقاءه، لاحتمال كونه وجوباً استقلالياً فنستصحبه، فلو فرض عدم ورود نصّ ظاهر فى التقييد بالوقت و وحده الطلب، فلا مانع من هذا الاستصحاب بناء على ما بنى عليه القوم من جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلّية، فعلى ذلك لا يحتاج وجوب القضاء فى ظرف الشكّ و عدم استظهاره من دليل، إلى دليل خاصّ، بل لا بدّ من القول بتبعيه القضاء للأداء.

نعم، لا يجرى لو أنكرنا جريانه فى الأحكام كما أنكرناه.

التنبیه السادس: أن المستصحب ربما يكون حكما ثابتا على موضوع فعلی

إشارة

على كل تقدير، و شكك فى بقاءه، و يسمى هذا بالاستصحاب التنجيزى، و ربما يكون حكما ثابتا على موضوع على تقدير و بعنوان خاص، و شكك فى بقاءه على نحو ثبوته من كونه على تقدير، لزوال العنوان، و يسمى هذا بالاستصحاب التعليقى و التقديرى.

و الشك فى بقاء الحكم من غير جهة النسخ لا محاله يكون من جهة انقلاب وجود إلى عدم أو عدم إلى وجود، بمعنى زوال عنوان مأخوذ فى الموضوع و خصوصيته كذلك أو قيام صفه لم تكن قائمه به، و إلا فلو لم يتغير الموضوع بوجه و يبقى على حاله من غير زياده و لا- نقصان، لا يعقل الشك فى بقاء حكمه- بعدم عدم احتمال النسخ- إلا من جهة احتمال البداء بمعناه الحقيقى الذى هو ظهور ما خفى، و هو مستحيل فى حقه تعالى.

و ليعلم أن النزاع فى جريان الاستصحاب التعليقى و عدمه مبنى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الإلهيه، و أما على ما أنكرناه من جهة معارضته باستصحاب عدم الجعل فلا يبقى لهذا النزاع مجال أصلا.

ثم إن العنوان المأخوذ فى موضوع الحكم إما يكون مميا لا- دخل له فى ثبوت الحكم أصلا، بل هو فى نظر العرف معرف للمعنون- سواء صدق عليه هذا العنوان أم لا- بحيث لو تبدل الموضوع و زال عنه ذلك العنوان و تلك الخصوصيه المأخوذه فيه، لا- يشك العرف فى ثبوت الحكم له، مثلا: عنوان العنب أو الحنطه ليس له دخل فى ثبوت الحليه للعنب أو الحنطه بحيث لو صار العنب زيبيا أو الحنطه دقيقا، يشك العرف فى شمول دليل حليه العنب له أو دليل حليه الحنطه، بل نفس هذا الدليل فى نظر العرف دليل على حليتهما أيضا.

و إِمَّا يكون عند العرف من مقومات الموضوع بحيث يرى الحكم الثابت له عند زوال ذلك العنوان حكما آخر ثابتا لموضوع آخر، لا- بقاء للحكم الأوّل، كعنوان الكلب، فإنّ زوال هذا العنوان بصيروره الكلب ملحا موجب لزوال الحكم عنه، فإذا ثبت حكم النجاسه له بعد ذلك أيضا، لا يكون بقاء للحكم الأوّل عند العرف، إذ لا يرى موضوعه موضوعا للحكم الأوّل، فإنّ هذا الملح ليس كلبا بل هو شبيه بالكلب و بصورته كالحجر المصنوع بصوره الكلب.

و إِمَّا لا- يكون من مقومات الموضوع كالثاني، و لا من قبيل المعرف كالأوّل، بل هو وسط بينهما، و يكون زواله موجبا للشكّ في بقاء الحكم الأوّل بحيث لو دلّ دليل على ثبوت الحكم له بعد زوال عنوانه، يراه العرف بقاء للحكم الأوّل، لا حكما مغايرا له. و هذا هو مورد لاستصحاب الحكم تنجيزيا أو تعليقا، كعنوان «التغير» في الماء المتغير.

و من هنا ظهر أنّ ما جعلوه مثلا- للاستصحاب التعليق- و هو استصحاب بقاء الحرمة الثابتة للزبيب على تقدير الغليان حال عنيته- ليس من مورد الاستصحاب التعليق في شيء، فإنّ العنوان المأخوذ في موضوع الحرمة في الأدلّه ليس عنوان «العنب» حتى تستصحب حرمة التقديرية بعد صيرورته زيبا، بل المأخوذ هو عنوان «العصير» و عصير الشيء لغه و عرفا ما يستخرج منه بالعصر من الماء، و من المعلوم أنّ الزبيب ليس له ماء، و الماء الممتزج و المختلط بأجزائه ليس عصيرا له.

و كيف كان، فالعنوان المأخوذ في موضوع الحكم المستصحب تنجيزيا كان أو تقديريا لا- بدّ و أن يكون من القسم الثالث المتوسط بين القسمين الأوّلين.

و بعد ذلك نقول: قد مرّ مرارا أنّ الاستصحاب متوقّف على اليقين بحكم أو موضوع ذي حكم، و الشكّ في بقائه، و الشكّ في بقاء الحكم ناش من أحد

أمر ثلاثة ولا رابع لها كما تقدّم:

الأول: الشكّ في مقام الجعل من جهة احتمال النسخ، ولا شكّ في جريان الاستصحاب في هذا القسم، ولا تعتبر فيه فعلية الموضوع كما لا- تعتبر في أصل مقام الجعل، فكما لا يعتبر وجود زان خارجا لجعل وجوب جلده ثمانين جلده بقوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (١) كذلك عند احتمال نسخ هذا الحكم لا- يعتبر وجود الموضوع، بل يستصحب هذا الحكم على نحو ثبوته. ولا فرق في ذلك بين الحكم التنجيزي والتعليقي، فتستصحب أيضا حرمة عصير العنب على تقدير غليانه عند احتمال النسخ.

الثاني: الأمور الخارجيّة، كاحتمال إصابه المطر لما علمنا بنجاسته.

و هذا أيضا ممّا لا ريب فيه.

الثالث: الشكّ في مقام الجعل من غير جهة احتمال النسخ، بل من جهة الشكّ في سعه دائره الجعل و ضيقها كالشكّ في نجاسه الماء المتغيّر، بعد زوال تغيّره، فإنّ منشأ الجهل بأنّ المجمعول هو نجاسه الماء المتغيّر ما دام متغيّرا أو أنّه نجاسته و لو زال عنه التغيّر، و لا مانع من الاستصحاب في هذا القسم أيضا بناء على جريانه في الأحكام الكلّيّه، و مورد الاستصحاب التعليقي هو هذا القسم، فإنّ الشكّ في بقاء حرمة عصير العنب على تقدير غليانه عند صيرورته زبيبا ليس من جهة احتمال النسخ، و لا من جهة الأمور الخارجيّة بعد العلم بمقدار المجمعول، بل الشكّ في بقاء حرمة التقديرية في حاله الثانيه من جهة الشكّ في مقدار المجمعول، و أنّه هل هو الحرمة في حال عنيبته فقط أو فيها و في

حال صيرورته زيبيا أيضا؟

و استصحاب الحكم التعليقي في هذا القسم أساسه وجودا و عدما مبنى على ما مرّ في بحث الواجب المشروط من أنّ الشروط في الواجبات المشروطة، مثل «إن استطعت فحجّ» أو «إذا بلغ الماء قدر كزّ لم ينجسه شىء» و غيرهما هل هي راجعه إلى قيود الموضوع- بمعنى أنّ فعليته الحكم تتوقّف على وجود الشرط كما تتوقّف على وجود المكلف خارجا بحيث لا يكون قبله حكم من قبل الشارع، فالمثالان راجعان إلى قولنا: «المكلف المستطيع يجب عليه الحجّ» أو «الماء الكزّ لا ينفعل و لا ينجسه شىء» و لا فرق بين التعبيرين إلّا استفاده المفهوم من الأوّل دون الثانى فى مقام الإثبات و الدلالة، و إلّا فليس فى مقام الثبوت إلّا فرض وجود الاستطاعة كفرض وجود نفس المكلف- أو لا تكون كذلك، بل راجعه إلى الحكم، بمعنى أنّ الحكم- كوجوب الحجّ- ثابت و فعلى عند وجود المكلف، لكن كان حكما على تقدير، و بعبارة أخرى:

وجوب الحجّ على تقدير الاستطاعة ثابت على المكلف و فعلى فى حقّه.

فإن قلنا بالأوّل، لا يجرى الاستصحاب التعليقى. و إن قلنا بالثانى، يجرى، و نقول: الحرمة التقديرية كانت ثابتة لعصير العنب حال عينيته، و الآن نشكّ فى بقائها بواسطة صيرورته زيبيا و يابسا فنستصحبها، و حيث بيّنا هناك بطلان هذا الوجه و أثبتنا الوجه الأوّل، أى رجوع الشروط إلى قيود الموضوع- لا بمعنى رجوعه إلى المتعلّق كما نسب إلى الشيخ (١) حتى يرجع إلى الواجب التعليقى- فلا- وجه لجريان الاستصحاب التعليقى، لعدم اليقين بتحقيق شىء و الشكّ فى بقائه فى المقام حتى نستصعبه، فإنّ المفروض عدم احتمال

١- المناسب هو المحقّق النائينى. انظر: أجود التقريرات ١: ١٣٠.

النسخ، و عدم تحقّق الموضوع المركّب العذى هو العصير المغلّى حتى نستصحب حكمه الفعلى، و ما تحقّق خارجا- و هو العصير- لم يكن له حكم- أى حكم الحرمة و النجاسة- فى الشريعة، فإنّه أحد جزأى الموضوع.

نعم، على تقدير انضمام جزئه الآخر يترتب عليه حكما عقلا كسائر الموضوعات المركّبه الشرعيه و الخارجيه، مثلا: إزاله الشعر أثر للنوره عقلا إذا امتزج معها الماء و الزرنيخ.

ثمّ إنّ الشيخ قدّس سرّه أرجع الاستصحاب التعليقى فى هذه الموارد إلى الاستصحاب التنجيزى، و جعل المستصحب فى المثال هو السببيه و الملازمه بين الغليان و الحرمة(١).

و تعجّب منه شيخنا الأستاذ(٢) قدّس سرّه. و تعجّبه فى محلّه، حيث إنّّه مصرّ على عدم مجعوليته الأحكام الوضعيه بالخصوص مثل السببيه مستقلّه، و التزم بأنّها منتزعه عن الأحكام التكليفيه، فكيف يجرى استصحاب السببيه المنتزعه عن الحكم التكليفى مع عدم جريانه فى منشأ انتزاعه!؟

و فى بعض كلماته- و لعلّه فى باب الوصيه من ملحقات المكاسب- أنكر قدّس سرّه جريان الاستصحاب التعليقى فى العقود التعليقيه، مثل التدبير و الوصيه و المسابقه إذا شكّ فى كونها لازمه لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين بعد العقد أو جائزه تنفسخ به(٣).

و قال شيخنا الأستاذ: يا ليته عكس الأمر، و اختار المنع عن جريان

١- فرائد الأصول: ٣٨٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤١٣.

٣- لم نعثر عليه فى باب الوصيه من ملحقات المكاسب.

الاستصحاب التعليقي في المقام، و الصّحّه في العقود التعلّيقية (١).

و الحقّ مع شيخنا الأستاذ قدّس سرّه، و ذلك لأنّ الاستصحاب التعلّيقى فى العقود التعلّيقية يكون نظير استصحاب بقاء الجعل فى الأحكام، فإنّ الملكيه- مثلا- اعتبار من العاقد و جعل منه، كما أنّ الوجوب و غيره من الأحكام التكلّيفيه اعتبار و جعل من الشارع، و الفسخ فى الأوّل بمنزله النسخ فى الثانى.

نعم، لا- أثر لاعتبار المتعاقدين من دون إمضاء الشارع بقوله: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) و نحوه، فكما يستصحب بقاء وجوب الحجّ على تقدير الاستطاعه عند احتمال نسخه و نستصحب بقاء الجعل كذلك بعد ما أمضى الشارع اعتبار الموصى و جعله، و دخل عقد الوصيه حدوثا تحت قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٣) نستصحب بقاء هذا الإمضاء عند احتمال ارتفاعه بارتفاع اعتبار الموصى و رفع يده عن جعله بفسخه.

و بعبارة أخرى: إذا شككنا فى أنّ إمضاء الشارع للملكيه على تقدير الموت- مثلا- المجمعوله بجعل الموصى هل هو تابع لجعل الموصى حدوثا و بقاء بحيث لو رفع اليد عن جعله و اعتباره رفع الشارع أيضا اليد عن إمضائه فيكون فسخه نسخا لإمضاء الشارع أيضا، أو أنّه تابع له حدوثا فقط، فلا أثر لفسخه بعد العقد و يكون نظير التغير المشكوك كونه علّه للنجاسه حدوثا و بقاء أو حدوثا فقط؟ نحكم ببقاء ما حدث على نحو حدوثه، و هو حكم الشارع بوجوب الوفاء بعقد الوصيه، الّذى صار فعلينا بفعليه موضوعه و هو العقد بشرائطه فى مقابل ما لا يكون ممضى عند الشارع أصلا لا بقاء و لا حدوثا، كالوصيه بمحرّم من المحرّمات الإلهيه.

١- أجود التقريرات ٢: ٤١١، فوائد الأصول ٢: ٤٦٢.

٢- المائده: ١.

٣- المائده: ١.

و بالجمله، بناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليّة لا- إشكال فى جريان الاستصحاب التعليقى فى العقود التعليقيّة، لتحقّق أركانها فيها، بخلاف المقام، فإنّ موضوع الحكم مركّب من جزءين: العنب و غليانه، و لا شكّ لنا فى مقام الجعل، و لا نحتمل نسخ حرمة العنب على تقدير غليانه حتى نستصحبها، و لا فى مقام المجعول عند تحقّق موضوعه المركّب بكلا جزأيه، و هو غليان العنب، بل نقطع بالحرمة، و أمّا مع تحقّق أحد جزأيه بأن تحقّق العنب أو غليان الزبيب دون العنب فلا يقين لنا بالحكم، بل نقطع بعدم الحكم، فأى شىء نستصعبه؟

نعم، نحتمل حرمة الزبيب المغلّى و بعبارة أخرى: نحتمل سعة دائره جعل الحرمة و تعميمها للمغلّى من العنب فى كلتا حالتيه: حاله عنيته و حاله زبييته، لكن ليست لها حاله سابقه حتى نستصحبها، فإنّ تحقّق الحرمة بتحقّق كلا جزأى الموضوع، المفقود فى المقام، نظير ما إذا ترتّب وجوب الصدقه على مجىء زيد و عمرو و جاء أحدهما دون الآخر، فإنّه لا يترتّب عليه وجوب الصدقه، فلا أثر لتحقّق أحد الجزئين إلّا أثر عقلى، و هو ترتّب حكمه عليه عند انضمام جزئه الآخر.

و ما أفاده الشيخ قدّس سرّه من استصحاب السببيّه (١) يرد عليه: أوّلاً- ما ذكرنا من أنّ السببيّه أمر انتزاعى على مبناه لا يصحّ استصحابه إلّا بتبع استصحاب منشأ انتزاعها، الذى هو الحكم بالحرمة عند غليان العصير.

و ثانياً: أنّ تحقّق السببيّه إنّما هو بتحقّق سبب الحرمة، و هو مركّب من أمرين: العنب و غليانه، و المتيقّن السابق فى الزبيب لم يكن إلّا أحدهما و هو

العنب، و واضح أنه بمجرد أنه لا يكون سببا للحرمة حتى نستصحب سببته المتيقنه سابقا.

بقي شينان:

الأول:

أنه ربما يتوهم تعارض استصحاب الحرمة التعليقيه للزبيب مع استصحاب حليته الثابته قبل الغليان بالقطع.

و أجيب عن ذلك بوجهين:

الأول: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره في دوره الأخير من أن استصحاب الحرمة حاكم على استصحاب الحليته، فإن الشك في حليته بعد الغليان مسبب عن الشك في حرمة على تقدير الغليان، إذ لو لا احتمال الحرمة عند الغليان لكنا قاطعين بالحليته، فلا موجب للشك في الحليته إلا الشك في الحرمة التعليقيه، فإذا جرى الاستصحاب في السبب، يرتفع موضوع جريانه في المسبب فلا تعارض (١).

و هذا الجواب غير تام- كما أفاده صاحب الكفايه في هامش الكفايه (٢):-

أولاً: بأن الشك في أحدهما ليس مسببا عن الشك في الآخر، إذ ليس لنا إلا شك واحد، و هو الشك في حكم الزبيب، و أنه هل هو الحرمة عند الغليان و الحليته المغنيه بالغليان أو لا حرمة أصلا بل الحكم هو الحليته المطلقه؟ و هذا الشك الواحد مسبوق بيقينين في حاله العنبيه: اليقين بالحرمة على تقدير الغليان، و اليقين بالحليته المغنيه، و ليس الشك بعد غليان الزبيب شكاً آخر مغايراً للشك في الحليته المغنيه و الحرمة على تقدير الغليان، الثابتين قبل الغليان بل هو هو بعينه، فإذا لم يكن الشك متعدداً، فأين السببيه و المسببيه؟

١- أجود التقريرات ٢: ٤١٣-٤١٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٦٩.

و ثانيا: بأن الاستصحاب السببي يكون حاكما على المسببي فيما إذا كان أحد طرفي المشكوك بالشك المسببي من آثار الاستصحاب السببي، و بعبارة أخرى: فيما إذا كان الترتب شرعيا، كما في طهاره الثوب النجس المغسول بالماء المستصحب الطهاره، و ليس كل أصل سببي حاكما على الأصل المسببي ما لم يكن كذلك، و المقام ليس كذلك، فإن عدم الحليته ليس من آثار استصحاب الحرمة شرعا، بل يكون من لوازمه العقليته من جهة التضاد بين الحرمة و الحليته و عدم إمكان اجتماعهما، و وجود أحد الضدين مستلزم لعدم الآخر عقلا، فموضوع استصحاب بقاء الحليته - و هو الشك - باق، فيجري و يعارض استصحاب الحرمة.

و لشيخنا الأستاذ قدس سره تقريبا آخر في دورته السابقة، و هو: أن استصحاب الحرمة على تقدير الغليان بنفسه تعبد بأمرين: الأول: فعلية الحرمة عند الغليان، و الثاني: عدم حليته الزبيب بعد الغليان، إذ لا معنى للحكم بالحرمة مع عدم الحكم بعدم الحليته و الإباحه، و حينئذ لا شك في الحليته بعد الغليان حتى نستصحبها، بل نقطع بالتعبد بالاستصحابي بعدم الحليته، و لا يلزم في الأصل السببي الجارى في الشبهات الحكمية أن يكون الترتب شرعيا، و إنما هو معتبر في الأصول السببية الجارية في الشبهات الموضوعية (١).

و فيه: أن لنا حكيمين نقطع بكون أحدهما عاميا و الآخر خاصيا، و لا- نميز العام من الخاص، إذ نعلم إجمالا إما بعموم الحرمة التقديرية للعنب و الزبيب و خصوص الحليته بما قبل الغليان فيهما، أو بعموم الحليته للزبيب قبل الغليان و بعده و خصوص الحرمة التقديرية للعنب، فكما يمكننا إثبات عموم الحرمة

و عدم الإباحه للزيب بالاستصحاب التعليقى يمكننا إثبات عموم الحليّه لما قبل الغليان و ما بعده بالاستصحاب التنجيزى، أى استصحاب الحليّه الثابته قبل الغليان، فلما ذا يتقدّم الأوّل على الثانى؟

و الجواب الثانى- و هو الصحيح- ما أفاده فى الكفايه (١)، و توضيح ما أفاده و تبين ما أرادته من عبارته- و إن كانت قاصره عن بيان مرامه- هو أنّ استصحاب الحليّه يجرى فيما إذا لم يكن أصل موضوعى يثبت كونها مغتياه بالغليان، و معه لا- مورد لاستصحابها بعد الغليان، نظير ما ذكرنا فى القسم الثانى من استصحاب الكلّى من أنّه لا يجرى إذا أثبت بالأصل كون الحدث الموجود هو الحدث الأصغر، و فى المقام كذلك، لأنّ حليّه الزيب أمر قطعى لا- نشكّ فيها، فإنّه من الطيبات التى أحلّها الله تعالى قطعاً، و لا نحتاج فى إثباتها إلى استصحاب الحليّه الثابته له قبل صيرورته زيباً.

نعم، نشكّ فى أنّ هذه الحليّه فى حال الزيبه هل هى الحليّه الثابته له فى حال العنيه، التى كانت مغتياه بالغليان، أو أنّها حليّه جديده غير تلك الحليّه؟

فإذا استصحبنا تلك الحليّه المغتياه و حكمنا بأنّ الحليّه الموجوده فى هذا الحال أيضا هى الحليّه المغتياه بالغليان، فلا معنى بعد ذلك لاستصحابها بعد الغليان، إذ لا نحتمل- بعد كونها مغتياه- بقاءها بعد حصول الغايه حتى نستصحبها.

و بعبارته أخرى: نستصحب كلّ ما كان ثابتاً للعنب من الحرمة على تقدير الغليان، و الحليّه المغتياه فى حال عنيته و صفه الزيبه له، و نقول: قبل صيرورته زيباً يحرم بالغليان و تزول عنه الحليّه فالآن كما كان.

الثانى:

هل يجرى الاستصحاب التعليقى- على القول به- فى خصوص

الأحكام أو يعمّ الموضوعات و متعلقات الأحكام أيضا، فإذا شككنا في ثوب أنّه من المأكول أو من غيره هل يمكن القول بصحة الصلاة فيه بأن يقال: إنّ هذه الصلاة التي نأتى بها في الثوب المشكوك كانت بحيث لو وقعت قبل لبس هذا الثوب لم تكن واقعه في غير المأكول و صحيحه يقينا فالآن كما كانت، أو لا يمكن؟

ذهب شيخنا الأستاذ إلى الثانى، نظرا إلى اختلال الركن الركين من الاستصحاب، و هو بقاء الموضوع، فإنّ ما نريد استصحابه التعليقى - و هو صحّة الصلاة - لم يكن متحققا سابقا كما أنّ الأمر فى المثال المعروف للاستصحاب التعليقى أيضا كذلك، فإنّ موضوع الحرمة التعليقيه - و هو عصير العنب، الذى هو ماء متكوّن فيه - غير محرز بل مقطوع العدم فى عصير الزبيب، الذى هو ماء خارجى يمتزج بأجزاء الزبيب و يسمّى عصير الزبيب (١).

هذا، و ما أفاده من لزوم إحراز الموضوع فى الاستصحاب، و أنّه ركن ركين، و ما ناقش فى المثال المعروف تامّ فى محله، أمّا ما أفاده من عدم إحراز الموضوع فى مثال الصلاة فى اللباس المشكوك ففيه: أنّ الموضوع ليس هو الصلاة الخارجيه، لعدم كونها متعلّقه للوجوب قطعا، بل الموضوع هو طبيعىّ الصلاة، و حينئذ نقول: كان طبيعىّ الصلاة قبل ساعه بحيث لو أوجد لا وجد فى المأكول و الآن كما كان.

و لكنّ التحقيق عدم الجريان، لما مرّ غير مرّه من أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون موضوعا ذا حكم أو حكما شرعيّا، و الصلاة بوجودها الفرضى لا تكون حكما و لا موضوعه لحكم من الأحكام، فإنّ سقوط الأمر و غيره من

الآثار إتما هو أثر للصلاه بوجودها الخارجى، فالصلاه و إن كانت قبل ساعه بحيث لو وقعت لوقعت فى المأكول أو بحيث لو وقعت لم تكن واقعه فى غير المأكول إلا أنّ هذه القضيّه الفرضيّه التعليقيّه ليس لها أثر أصلا، فلا يمكن استصحابها، وهكذا لا يمكن استصحاب الغسل على تقدير وقوع الثوب فى الحوض بأن يقال: هذا الثوب الواقع فى الحوض لو وقع قبل ساعه لغسل يقينا فالآن كما كان، لأنّ الطهاره من آثار الغسل الخارجى لا الفرضى، و إلا لاسترحنا من غسل المتنجّسات بفرض الغسل.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الاستصحاب التعليقى لا- يجرى- على القول به- فى الموضوعات، بل يختص بالأحكام، فإنّ الحكم التقديرى نفسه أثر قابل للاستصحاب دون الموضوع التقديرى، فالبناء على جريان الاستصحاب فى الموضوع التقديرى بناء فاسد مبنّى على بناء فاسد آخر، و هو جريان أصل الاستصحاب التعليقى، و هو أيضا مبنّى على بناء فاسد ثالث، و هو جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليّه.

التنبیه السابع: فى استصحاب أحكام هذه الشريعه عند الشكّ فى النسخ،

و يلحق بذلك استصحاب أحكام الشرائع السابقه.

و هنا إشكال مشترك فى المقامين، و هو أنّ الموضوع غير باق، حيث إنّ من كانت صلاه الجمعه- مثلا- واجبه عليه فى أوّل الشريعه و زمان الحضور قد مات، و الموجود فى زمان الغيبه لم تكن صلاه الجمعه واجبه عليه فى زمان حتى يستصحب فى حقّه. و هكذا الكلام فى أحكام الشرائع السابقه.

و أجب عنه الشيخ قدّس سرّه: أوّلا: بأننا نفرض الكلام فىمن أدرك الزمانين:

زمان الغيبه و زمان الحضور، و أدرك الشريعتين، و إذا جرى الاستصحاب فى

حقّه، يثبت الحكم للباقي بقاعده الاشتراك (١).

وفيه: أنه لو دلّ دليل على ثبوت حكم في حقّ المدرك للزمانين، فالأمر كما أفاده، أمّا ثبوت ذلك بالأصل في حقّه فلا يوجب ثبوته في حقّ غيره ممّن لا يكون له يقين و شكّ. و بعبارة أخرى: قاعده الاشتراك لا بدّ في جريانها من إحراز اتّحاد الصنف، و تثبيت بها الأحكام- الثابته في حقّ بعض أفراد المكلفين في لسان الأدلّه- في حقّ غيره ممّن يكون متّحدا معه صنفا لا غير من يكون كذلك، فإذا سأل سائل عن حكم الذهاب بريدا و الإياب بريدا فأجابه الإمام عليه السّلام بوجود القصر، نعمّ الحكم بالقاعده لغير هذا الرّجل السائل من المسافرين، لا الحاضرين، فمقتضى القاعده هو جريان استصحاب أحكام هذه الشريعة في حقّ كلّ من يكون على يقين منها و شكّ في بقائها، لا من لا يقين له بثبوتها في حقّه أصلا.

و ثانيا: بأنّ الحكم ثابت لطبيعيّ المكلف من غير مدخلية أشخاص المكلفين في ذلك (٢).

و الظاهر أنّ غرضه قدّس سرّه أنّ الأحكام جعلت بنحو القضايا الحقيقيّة على أفراد المكلفين من غير خصوصيّة لبعض دون بعض و جماعه دون جماعه، فإذا علمنا بجعل حكم في هذه الشريعة أو في الشرائع السابقة- بحيث لو لم نحتمل نسخه، لكان فعليا في حقنا أيضا، و شكنا في بقائه من جهة احتمال النسخ- فلا مانع من استصحابه، لتماميّة أركانه كما لا يخفى.

و إشكال آخر مختصّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقة، و هو أنّنا نعلم إجمالا بنسخ كثير منها، و نحتمل أن يكون المشكوك من المنسوخ، و لا يجرى

١- فرائد الأصول: ٣٨١.

٢- فرائد الأصول: ٣٨١.

الاستصحاب و لا غيره من الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

و جوابه ظاهر، فإنّ العلم الإجمالي و إن كان موجودا إلّا أنّه انحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بل أكثر.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه استشكل في جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقه بدعوى أنّ الشرائع السابقه إن كانت منسوخه بجميع أحكامها- بأن كانت أحكام الشرائع اللاحقه أحكاما جديده بعضها مغاير و بعضها مماثل لها- فعدم الجريان واضح، و إن لم تكن كذلك، فاستصحاب بقاء ما شكّ في نسخه لا يثبت كونه ممضى في شريعتنا(١).

و فيه: أنّ نسخ شريعته لا- يكون إلّا بتبديل بعض أحكامها، حيث إنّ الأنبياء صلوات الله عليهم- سفراء من الله لا- يبلغون إلّا الأحكام الإلهيه التي جعلها الله تعالى على عباده، فهم صلوات الله عليهم- بلا تشبيه من قبيل وزراء سلطان واحد في أنّ اللاحق ينسخ من قوانين السابق ما أمره السلطان بنسخه، و يبقى الباقي على حاله، لا من قبيل وزراء سلاطين متعدّده في كون كلّ منهم يجعل قوانين برأسه ربما يوافق بعضها ما جعله الآخر اتفاقا.

ثمّ لا يكون الاستصحاب مثبتا، ضروره أنّه بنفسه إمضاء، و هل يكون التعيّد بعدم نقض اليقين بثبوت حكم في الشريعته السابقه بالشكّ- الذي هو أحد مصاديق «لا تنقض اليقين بالشكّ» الثابت في شريعتنا- إلّا إمضاء لثبوتيه في شريعتنا؟

هذا، و لكنّ الإشكال في أصل استصحاب عدم النسخ، فإنّ النسخ لو كانت حقيقته رفعا، لكان الاستصحاب جاريا بلا إشكال، لكنّه مستلزم

للبداء بمعناه الحقيقي الذي هو ظهور ما خفي، المستحيل في حقه تعالى، فلا محاله تكون حقيقته دفعا، و إذا كان كذلك، فلا يقين بالجعل بالنسبه إلى من يكون في زمن الغيبه أو في زمان الشريعة اللاحقه حتى يستصحب بقاؤه.

و ما ادّعاء المحدث الأسترآبادى من الإجماع بل دعوى الضروره على ذلك، إن أراد استصحاب ما احتمال نسخه، فإثباته بالإجماع فضلا عن الضروره مشكل جداً. و إن أراد مجرد بقاء الأحكام و عدم ارتفاعها باحتمال نسخها لا من جهه الاستصحاب، فهو متين من جهه قيام الدليل على استمرار الأحكام إلى يوم القيامة، مضافا إلى كفايه نفس الإطلاقات، حيث لم يقيد وجوب الحجّ و غيره بزمان خاص، و لم أذكر موردا مما نشكّ في نسخه لا يكون لدليله إطلاق، فظهر أنّ ما سلّمناه سابقا من جريان استصحاب عدم النسخ في غير محلّه.

التنبیه الثامن:

إشارة

أنّه هل تترتب بالاستصحاب آثار نفس المستصحب و آثار لوازمه العقليّه أو العاديّه معا، أو لا يترتب إلّا آثار نفس المستصحب؟

و ليعلم أنّ محلّ البحث ما يكون للمستصحب لازم بقاء فقط، أمّا إذا كان اللازم العقلي أو العادي لازما له حدوثا و بقاء، فيكفي استصحاب نفس اللازم لترتيب آثاره، فإنّه أيضا متيقن الحدوث مشكوك البقاء كملزومه.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه جعل منشأ النزاع و الخلاف هو أنّ مفاد أخبار الاستصحاب هل هو التعبد بالمستصحب و تنزيله بلحاظ أثر نفسه فقط حتى تكون آثار لوازمه خارجه عن دائره التنزيل و التعيّد، أو يكون مفادها هو تنزيل المستصحب بلوازمه، أو يكون تنزيله بلحاظ مطلق أثره- و لو كان مع الواسطه- حتى تكون آثار لوازمه متعيّدا بها إمّا بتبع التعيّد بلوازمه كما في الوجه الثاني، أو

بنفسها كما فى الوجه الأخير، حيث إن نفس اللوازم- عليه- غير ملحوظه (١)؟

و لا فرق بين الوجهين الأخيرين إلّا من حيث اختلاف لسان الدليل.

و مثاله المعروف ما مثل به الشيخ قدّس سرّه من أنّه إذا فرضنا أنّ زيدا مريض نائم تحت اللحاف فجاء أحد و سلّ سيفه و قدّه بنصفين و شككنا فى حياته فى هذا الحال و عدمها، فاستصحب بقاء الحياه إلى زمان وقوع السيف عليه إن كان مثبتا للزامه- و هو القتل العمدى- يترتب عليه حكمه، و هو جواز الاقتصاص من القاتل، و غيره من الأحكام، و إلّا فلا يترتب عليه (٢).

و قبل الورود فى البحث لا بدّ من بيان ما به تفرق الأمارات عن الأصول.

فنعول: صريح كلام الشيخ و شيخنا الأستاذ قدّس سرّهما هو أنّ الفرق من جهة أنّ الأماره لم يؤخذ الشكّ و الجهل فى موضوعها، و إنّما يكون موردها الجهل، و هذا بخلاف الأصول، فإنّ الشكّ أخذ فى موضوعها (٣). و بهذا جعل قدّس سرّه الأصول متأخره عن الأمارات بمرتين.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه فرّق أيضا بينهما بأنّ المجعول فى باب الأمارات هو نفس الكاشفيّه و المحرزيّه، بخلاف باب الأصول، فإنّه هو الجرى العملى الذى هو أثر اليقين و الإحراز (٤).

و صاحب الكفايه جعل المجعول فى باب الأصول هو الحكم المماثل للمستصحب إن كان حكما، و الحكم المماثل لحكم موضوعه إن كان موضوعا (٥).

١- كفايه الأصول: ٤٧٢.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٦.

٣- فرائد الأصول: ١٩٠-١٩١، أجود التقريرات ٢: ٤١٥.

٤- أجود التقريرات ٢: ٤١٦.

٥- كفايه الأصول: ٤٧٢.

و التحقيق: أنّ المجعول في باب الاستصحاب هو نفس اليقين، و أنّ الشارع تعيّدنا بإبقاء نفس اليقين بقوله: «لا تنقض اليقين» و الجرى العملى إنّما هو من آثار التعيّد ببقاء اليقين، لا أنّه نفس المتعبد به، فيرد على شيخنا الأستاذ قدّس سرّه نظير ما أورده هو قدّس سرّه على صاحب الكفايه في باب حجّيه الأمارات من أنّ المجعول فيها ليس صفه المنجزيه، بل المجعول هو صفه المحرزيه، و المنجزيه من آثارها(١).

و ما أفاده صاحب الكفايه من جعل الحكم المماثل و إن كان ممكنا في مقام الثبوت إلّا أنّه مشكل في مقام الإثبات و دلالة الدليل، حيث إنّ ظاهر «لا تنقض اليقين» هو الحكم بإبقاء اليقين لترتيب آثاره لا غير.

و أنّ(٢) الجهل مأخوذ في موضوع أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول، و ذلك لما تقدّم من أوّل بحث التعبدى و التوضيلى إلى هنا مرارا من أنّ الجاعل للحكم- و لو كان غير حكيم- لا- يعقل أن لا- يدرى موضوع حكمه، و يستحيل مع التفاته إلى انقسام موضوع حكمه إلى قسمين أو الأقسام أن يحكم على موضوع مهمل بل إمّا يعتم حكمه لجميع الأقسام أو يخصّه به بقسم دون قسم، و لا يبتنى هذا على إمكان تقييد متعلّق الحكم بالانقسامات اللاحقه بالحكم و إن أثبتنا إمكانه في محلّه، فإنّ تقييد موضوع دليل الأماره بالجاهل بالواقع من الانقسامات السابقه على الحكم بحجّيه الأماره، فدليل الأماره لا بدّ و أن يكون إمّا عامّا للعالم بالواقع و الجاهل به أو يكون مختصّا بالجاهل، و حيث لا يمكن شموله للعالم، لاستلزامه التصويب فلا محاله يختصّ بالجاهل، فالجهل كما أخذ في موضوع الأصول كذلك أخذ في موضوع الأمارات، فهذا الفرق غير فارق، بل الفرق

١- أجود التقريرات ٢: ٧٦.

٢- عطف على قوله: أنّ المجعول ...

بينهما أنّ دليل الأماره أخذ الشكّ و الجهل فى موضوعه حدوثا فقط، بخلاف دليل الاستصحاب و غيره من الأصول، فإنّ الشكّ أخذ فى موضوعه حدوثا و بقاء.

بيان ذلك: أنّ الأماره بإعانه دليل اعتبارها مزيله للجهل، و علم تعيّد، فالمكلف قبل قيام الأماره جاهل بالحكم الواقعى، و بقيامها يصير عالما به تعبدا. و يستفاد ذلك من قوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* (١) بناء على دلالة على حجّيه الفتوى أو مطلق خبر الواحد، حيث أخذ فى موضوعه عدم العلم، كما أنّه يستفاد عدم كون من قامت عنده الأماره جاهلا من إطلاق «العارف» و «الفقيه» و «العالم» عليه فى قوله عليه السّلام: «انظروا إلى من روى حديثنا» إلى أن قال: «و عرف أحكامنا» (٢) فإنّ معرفه الأحكام ليست بالعلم إلّا نادرا بل تكون بهذه الطرق المنصوبه. و قوله عليه السّلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا» (٣) حيث إنّ معرفه معانى كلامهم عليهم السّلام ليست على وجه العلم الوجدانى، و يمكن استفاده ذلك من قوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* بناء على أنّ المراد: فاسألوهم كى تعلموا بالسؤال، و من المعلوم أنّ قول المفتى أو المخبر الواحد لا يوجب العلم الوجدانى.

و بالجمله، الأماره أخذ الجهل فى موضوع دليل اعتبارها حدوثا و لكنّها مزيله له بقاء، و هذا بخلاف دليل الاستصحاب، فإنّ الجهل و الشكّ أخذ فى موضوعه حدوثا و بقاء، حيث إنّ الشارع يعترف بمقتضى قوله: «من كان على

١- النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٢- الكافى ١: ٤٧- ١٠ و ٧: ٤١٢- ٥، التهذيب ٦: ٢١٨- ٥١٤ و ٣٠١- ٨٤٥، الوسائل ٢٧: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

٣- معانى الأخبار: ١- ١، الوسائل ٢٧: ١١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

يقين فشكّ» أنّ المستصحب - بالكسر - شكّ، ففي عين اعتبار كونه متيقّنا بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين» اعتبر كونه شكّا أيضا بمقتضى قوله: «فشكّ» و لا تنافي بين الاعتبارين و إن كان اليقين و الشكّ لا يجتمعان بوجودهما الخارجى إلّا أنّه لا مانع من اجتماعهما بوجودهما الاعتبارى.

و بذلك ظهر وجه تقدّم الأماره على الاستصحاب و سائر الأصول، فإنّ دليل الاستصحاب يعين حكم من كان جاهلا، و من قامت عنده الأماره لا يكون جاهلا.

و بعباره أخرى: الاستصحاب أماره حيث لا أماره، نظير ما ذكره فى الغلبه من أنّها أماره حيث لا أماره.

هذا، و لكنّ الإنصاف عدم تماميّه ما ذكرنا من أنّ الشارع اعتبر الشاكّ متيقّنا فى البقاء فى عين اعتباره شكّا، فإنّه ممنوع ثبوتا و إثباتا.

و الذى يقتضيه النظر الدقيق هو أنّ الاستصحاب مشترك مع الأماره فى الأماريّه و الكاشفيّه، و عدم كون المستصحب شكّا فى نظر الشارع بقاء، و مع ملاحظه دليل «لا تنقض» - و إن كان شكّا مع قطع النظر عنه - فهو متيقّن فى نظر الشارع بنفس دليل «لا تنقض» كما هو شأن كلّ متعلّق حكم أو موضوعه بالنسبه إليه، مثلا: الصلاه غير واجبه مع قطع النظر عن أقيموا الصلاه* (١) و واجبه مع ملاحظته، فدليل الاستصحاب كدليل الأماره مزيل للشكّ بقاء، كما أنّ الجهل و الشكّ مأخوذ فى موضوع دليل كلّ منهما، و الشارع تمّم كاشفيّه ما له كشف ناقص فى الاستصحاب، حيث جعل اليقين - الذى كان كاشفا حدوثا فقط - كاشفا بقاء أيضا، كما تمّم نقض كاشفيّه الأماره، فكلّ منهما أماره كاشفه

عن الواقع، و مع ذلك تقدّم الأمارات على الاستصحاب كما يقَدّم الاستصحاب على الأصول.

أمّا وجه تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة فهو عين وجه تقديم غيره من الأمارات عليها، و هو أنّ المأخوذ في موضوع الأصول هو الشكّ و الجهل، و الاستصحاب رافع للشكّ و محرز للواقع كغيره من الأمارات، فبعد جريانه يرتفع موضوع الأصول، فيتقدّم عليها تقدّم الحاكم على المحكوم.

و أمّا وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب- مع كونه أيضا أماره- فهو أنّ كلّ من الدليلين و إن كان أخذ الجهل في موضوعه إلّا أنّ دليل الأماره مطلق من حيث اللفظ، و إطلاقه شامل لموارد ثلثه: مورد العلم الوجداني على الخلاف، و العلم التعبدي عليه، و الجهل بالواقع- و هذا بخلاف دليل الاستصحاب، حيث إنّ مختصّ بمورد الجهل و الشكّ، الظاهر في مورد عدم العلم بجميع مراتبه حتى التعبدي منه- و لا مقيّد لفظي لإطلاق دليل الأماره، بل هو مقيّد بالدليل العقلي بغير مورد العلم بالواقع، للزوم التصويب، و القدر المتيقّن من التقيّد هو التقيّد بغير مورد العلم الوجداني بالواقع، أمّا مورد الجهل بالواقع و مورد العلم التعبدي الحاصل بدليل الاستصحاب فهما باقياّن تحت إطلاق دليل الأماره، فتقدّم الأماره على الاستصحاب مع كونه أيضا أماره من جهه أنّ موضوعه هو الجهل و الشكّ، و دليل الأماره مثل قوله عليه السّلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»^(١) رافع لموضوعه، حيث إنّ ظاهر أخذ الشكّ في لسان دليل الاستصحاب هو أخذه من كلّ جهه بحيث لم يكن للشاكّ وجدانا علم بالواقع أصلا و لو تعبدا، و قد عرفت أنّ موضوع دليل الأماره

١- اختيار معرفه الرّجال: ٥٣٥-٥٣٦-١٠٢٠، الوسائل ٢٧: ١٤٩-١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

لا يرتفع بالعلم التعبدي الاستصحابي، بل يشمل دليلها العالم بالعلم الوجداني والتعبدى، والجاهل، غايه الأمر أنه خرج عن تحته العالم بالعلم الوجداني بالدليل العقلي. هذا أولاً.

و ثانياً: نقول: سيجىء إن شاء الله فى بحث التعارض أن تقديم أحد العامين أو المطلقين المتعارضين على الآخر إذا استلزم إخراج أكثر الأفراد عن تحته وإبقاء الفرد النادر المستهجن، دون العكس، يتعين العكس فى مقام التقديم، وهذا نظير تقديم دليل الاستصحاب على قاعده الفراغ، حيث إنه ما من مورد من مواردنا - إلا نادراً - إلا ويجرى فيه الاستصحاب، فتقديم دليل الاستصحاب يوجب تخصيص دليلها بالفرد النادر المستهجن، والمقام من هذا القبيل، فإن البينه أو الثقه مثلاً لا محاله يخبر عن أمر حادث مسبوق بالعدم، والأصل عدم حدوث ما أخبر بحدوثه، فلو قدمنا دليل الاستصحاب على دليل الأماره، يلزم تخصيص دليلها بموارد لا يجرى فيها الاستصحاب، وهى نادره جداً، فالتخصيص مستهجن لا يصار إليه.

ثم إن صاحب الكفايه أفاد فى وجه ما هو المعروف من حججه مثبتات الأمارات دون الأصول أن الأمارات حيث إنها مخبره عن الواقع، والإخبار بالشىء إخبار بلوازمه أيضاً، والدلالات الالتزاميه للكلام كالدلالات المطابقيه، فإذا أخبرت البينه بأن زيدا أكل السم، يدل بالمطابقه على أكله السم وبالالتزام على موته بذلك، فحججه إخبارها شرعا تستدعى ثبوت موته أيضاً. وهذا بخلاف الأصول، فإنه لا حكايه فيها، فلا بد من الاقتصار على مقدار ما ثبت التعبد به (١).

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ فيما يكون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن لازمه بأن يكون اللزوم لزوماً بيننا بالمعنى الأخص بحيث يلزم من تصوّر الملزوم تصوّر اللازم، كالإخبار عن طلوع الشمس، الملازم للإخبار عن وجود النهار، وأمّا فيما لا يكون كذلك ممّا لا يكون المخبر ملتفتاً إليه من اللوازم، فليس الإخبار عن الملزوم إخباراً عنه وحاكاه عنه حتى يشمل دليل حجّيه الخبر، فإنّ الإخبار وحاكاه متقومّ بالقصد، ولذا لا يكفر من تكلم بكلام لازمه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله مع عدم التفاته إلى الملازمه.

وشيخنا الأستاذ قدّس سرّه أفاد في المقام أنّ دليل الأماره يثبت علماً تعبدياً بالملزوم، و من المعلوم أنّ العلم بالملزوم مع العلم بالملازمه وجدانا ينتج العلم باللازم وجدانا، مثلاً: العلم بالتغيّر و العلم بملازمته للحدوث ينتج العلم بحدوث ما علم بتغيّره، فإذا كانت الأماره علماً بالملزوم تعبدياً، فبضميمه علمنا الوجداني بالملازمه نعلم باللازم أيضاً وجدانا، وأمّا الاستصحاب - فحيث لا يكون المجعول فيه هو العلم، بل تعلق التعبد بالجرى العملي على طبق اليقين السابق - لا يقتضى إلّا ترتيب آثار ما هو متيقّن، و اللازم لم يكن متيقّناً في السابق حتى يجب الجرى على طبقه، و إلّا لما احتجنا إلى استصحاب الملزوم في ترتيب آثار اللازم، بل استصحبنا نفس اللازم. و بهذا ظهر أنّ التعبد لم يقع بإبقاء المستصحب بلوازمه، حيث لم تكن متيقّنه في السابق.

و الكلمه المعروفه - من أنّ أثر الأثر - مختصّه بما إذا كانت جميع الآثار عقليّه أو شرعيّه بأن كان الأثر الأخير معلولاً لسابقه تكويناً و هو أيضاً كان معلولاً تكويناً أيضاً لما قبله و هكذا حتى ينتهي إلى الأوّل، كما في الموت المعلول لأكل السمّ، المسبّب عن تقديم الطعام المسموم إلى الأكل، أو تشريعاً، كنجاسه الثوب الملاقي للماء الملاقي للبول، و أمّا إذا كان أحد الأثرين مثلاً شرعيّاً

و الآخر عقلياً، فهذا الكلام ساقط من أصله، ضروره أنّ جواز القصاص - الذي هو أثر شرعى للقتل الذي هو أثر عقلي لبقاء حياه زيد النائم تحت اللحاف إلى زمان قدّه نصفين - ليس أثراً لبقاء الحياه (١).

و هذا الذي أفاده قدّس سرّه لا يمكن المساعدة عليه، إذ العلم الوجداني بالملزوم و إن كان بعد العلم بالملازمه يوجب العلم باللازم إلّا أنّ العلم بالملزوم تعييداً مع العلم الوجداني بالملازمه لا يستلزم العلم باللازم لا وجدانا، ضروره أنّا نحتمل موت زيد فى المثال - إذا أخبرت البيئه بحياته حال قدّه نصفين بالسيف - قبل وقوع السيف عليه، و لا تعبدنا، بداهه أنّ التعبد بوجود الملزوم لا يستلزم التعبد بوجود لازمه بل هو تابع لدلاله الدليل.

و أيضاً ما أفاده من أنّ المجعول فى باب الاستصحاب هو الجرى العملى على طبق اليقين السابق قد عرفت أنّه خلاف ظاهر الأخبار. و قد اختار قدّس سرّه فى مبحث القطع أنّ المجعول فى الاستصحاب هو صفه المحرزيه و الوسطيه فى الإثبات و العلم من حيث الجرى العملى (٢)، فإذا كان المجعول فى البابين أمراً واحداً، فما الفارق فى المقام؟

فالتحقيق: أنّ ما اشتهر من حجّيه مثبتات الأمارات دون الأصول ممّا لا - أصل له و لا - يبتنى على أساس صحيح، بل مثبتات الأمارات أيضاً فى نفسها غير حجّه ما لم يدلّ دليل من الخارج على حجّيتها. و كلا القسمين - أى ما دلّ دليل خارجى على حجّيه مثبتاته و ما لم يدلّ دليل كذلك عليها من الأمارات - موجود.

فمن القسم الأوّل: باب الحكايات بأجمعها من أخبار الآحاد و البيئات

١- أجود التقريرات ٢: ٤١٦-٤١٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ١٢ و ١٤.

و الأفايرير، فإنّ السيره القطعيه العقلائيه جرت على الأخذ بلوازمها و لو مع ألف واسطه.

و من القسم الثانى: فتوى الفقهاء- كما هو المنصوص- بحجّيه الظنّ للمتخير فى القبله مع أنه لم يفت أحد- فيما نعلم- بثبوت لازمه، و هو دخول الوقت و جواز الصلاه بمجرد وصول الشمس إلى النقطه التى يظنّ أنّ القبله فى طرفها إذا كان وصولها إلى طرف القبله ظهر ذلك المكان.

و بعد ذلك ينبغى التنبيه على أمرين:

الأول:

ذكر كاشف الغطاء قدّس سرّه أنّه لو بنينا على حجّيه الأصل المثبت فى نفسه و شمول أدلّه الأصول لمثبتاتها أيضا، لا يمكن الالتزام بحجّيتها لمانع، و هو معارضه استصحاب بقاء الملزوم، المثبت لوجود لازمه باستصحاب عدم حدوث لازمه، فلو كان المقتضى لشمول أدلّه الأصول لمثبتاتها موجودا لكانت المعارضه الدائميّه تمنع عن ذلك، فإنّ الشكّ فى وجود اللازم دائما مسبوق بيقينين: استصحاب أحدهما مثبت له، و هو اليقين بوجود الملزوم، و الآخر ينفيه، و هو اليقين بعدم حدوث اللازم فى زمان (١).

و أجاب عنه شيخنا الأنصارى قدّس سرّه بأنّ استصحاب بقاء الملزوم، المثبت للّازم حاكم على استصحاب عدم حدوث اللازم، إذا الشكّ فى وجود اللازم و عدمه لا منشأ له إلّا الشكّ فى بقاء الملزوم، فإنّا لو تيقّنا بحياه زيد إلى زمان وقوع سيف الضارب عليه، لا نشكّ فى استناد قتله إلى الضارب أصلا (٢).

و ما أفاده قدّس سرّه- كما أفاد شيخنا الأستاذ (٣) قدّس سرّه- تامّ من وجه و غير تامّ من

١- كشف الغطاء: ٣٥.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٤.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤١٨-٤١٩.

وجه آخر، فإن وجه حجّيه الأصل المثبت لو كان ثبوت التعيّد بكلّ من اللازم و الملزوم بدليل واحد نظير الحكم الانحلالى، فما أفاده غير تامّ، إذ الشكّ فى ثبوت اللازم و إن كان مسبباً عن الشكّ فى ثبوت ملزومه إلّا أنّ التسبّب ليس بشرعى، و بدونه لا يكون الأصل السببى حاكماً، لما مرّ غير مرّه من أنّه لا بدّ فى حكومته أن يكون المشكوك بالشكّ المسببى من الآثار الشرعيّه للمشكوك بالشكّ السببى، و المفروض فى المقام أنّه من اللوازم العقليّه أو العاديّه له لا من آثاره الشرعيّه.

و لو كان الوجه ثبوت التعيّد بالملزوم بما له من الأثر بلا واسطه أو مع الواسطه بدعوى أنّ أثر أثر الشىء أثر لذلك الشىء، فما أفاده تامّ، إذ على هذا الوجه ليس فى البين إلّا تعيّد واحد متعلّق بالملزوم بجميع آثاره، فإذا ثبت الملزوم بالتعيّد الاستصحابى، يثبت بجميع آثاره، و منها أثر اللازم، و يكون هذا الاستصحاب حاكماً على استصحاب عدم حدوث اللازم، إذ التسبّب على هذا شرعى، فإنّ المفروض أنّ التعيّد بأثر الملزوم بعينه تعيّد بأثر لازمه، فيكون مثل التعيّد بطهاره الثوب النجس المغسول بالماء المستصحب الطهاره، و هذا بخلافه على الوجه الأوّل، فإنّ التعيّد - عليه - متعدّد: تعيّد ببقاء الملزوم، و آخر بحدوث لازمه، فإذا فرضنا فى التعيّد الثانى أنّ عدم حدوث اللازم أيضاً متيقّن و مشكوك، يشمله دليل الاستصحاب فى نفسه، فيتعارض الاستصحابان.

الأمر الثانى:

التزم شيخنا الأنصارى قدّس سرّه بحجّيه الأصل المثبت إذا كانت الواسطه خفيّه بحيث يرى العرف الأثر أثراً لذى الواسطه (١).

و تبعه صاحب الكفايه فى ذلك، و زاد عليه ما إذا كانت الواسطه جليّه

بمرتبه من الجلاء يكون التعبّد بذيتها مستلزما للتعبّد بها عند العرف. و بين لذلك موردين:

أحدهما: ما يكون بينهما تضاييف، كالفوقيه و التحتيه، و التقدّم و التأخّر، فإنّ المتضاييفين متكافئان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر في مقام القوّه و الفعلية، فإذا فرض أنّ زيدا أبو عمرو بالقوّه، فلا محاله يكون عمرو أيضا ابن زيد بالقوّه، و هكذا في مقام الفعلية، فالتعبّد بأبوه زيد بنظر العرف مستلزم للتعبّد ببنوه عمرو، فإنّ الأبوه و البنوه عندهم مطلب واحد يعبر عنه بتعبيرين، و هكذا غيرهما من المتضاييفات.

و الآخر: ما يكون أحدهما معلولا للآخر أو كان كلاهما معلولا لعلّه ثالثه، كوجود النهار، المعلول لطلوع الشمس، أو وجود النهار و الضوء المعلولين لطلوع الشمس، فإنّ التفكيك كما لا يمكن بين المعلول و العله أو المعلولين لعلّه ثالثه واقعا، كذلك لا يمكن عرفا بحسب التعبّد (١).

و هذا الذي أفاده و إن كان تاما كبرى إلّا أنّه لا صغرى لهذه الكبرى، ضروره أنّ المتضاييفين لا يعقل التفكيك بينهما قوّه و فعلا و يقينا و ظنا و شكّا، فإذا فرض اليقين بأبوه زيد لعمرو، لا يعقل عدم حصول اليقين ببنوه عمرو له، و هكذا في الظنّ و الشكّ، فأى مورد يعقل تحقّق موضوع الاستصحاب - من اليقين و الشكّ - في أحد المتضاييفين و عدم تحقّقه في المتضاييف الآخر حتى يدخل في تلك الكبرى؟ و هكذا الكلام في العله و المعلول و المعلولين لعلّه ثالثه حرفا بحرف.

ثمّ إنّ ما أفاده شيخنا الأنصارى قدّس سرّه - من اعتبار الأصل المثبت إن كانت

الواسطه خفيّه - غير تامّ أيضا، فإنّ الأثر إن كان - بحسب متفاهم العرف بمناسبه الحكم و الموضوع - أثرا لذى الواسطه، فهو خارج عن الأصل المثبت بالمرّه، و إن كان الأثر أثرا للواسطه حقيقه و إنّما العرف يتسامح و يعدّه أثرا لذى الواسطه، فلا اعتبار بهذا الأصل أصلا، فإنّ العرف مرجع لتشخيص المفاهيم و أخذها منه، و بعد أخذ أصل المفهوم أو سعته و ضيقه منه - و لو كان ذلك من جهه القرائن الحاليه أو المقاليه، فإنّ الميزان هو انفهام المعنى من اللفظ و إن لم يكن معنى حقيقيا له - لا - يعتنى بالمسامحات العرفيه، بل لا بدّ بعد ذلك من اتّباعهم فى نظرهم الدقّي لا المسامحي، فإنّهم ربما يتسامحون فى باب الأوزان و الأعداد، و يعدّون الألف إلّا واحدا مثلا ألفا، و يقولون: جاء ألف من العساكر، و لكن لو أنكر على القائل منكر، لم ينكر عليه.

و الحاصل: أنّ العرف مرجع فى فهم أصل المعنى أو سعته و ضيقه و لو بالقرائن مقاليه أو حالتيه، و من جمله القرائن الحاليه مناسبه الحكم و الموضوع، كما فى قوله عليه السّلام: «لا - تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» (١) فإنّ لفظ «ما» و إن كان عامّا يشمل الإنسان و غيره إلّا أنّ النهى حيث إنّّه متعلّق بالإنسان - و هو آكل لا مأكول - لا يفهم منه عرفا بهذه المناسبه بطلان الصلاه فى شعر الإنسان، فيضيق مفهوم «ما لا يؤكل» و إن كان عامّا، و يختصّ بغير الإنسان بهذه القرينه الحاليه.

ثمّ إنّ الشيخ قدّس سرّه ذكر أمثله لخفاء الواسطه:

منها: استصحاب بقاء الرطوبه فى الثوب المغسول الواقع على الأرض النجسه لإثبات نجاسته من جهه السرايه (٢).

١- الفقيه ٤: ٢٦٥-٨٢٤، الوسائل ٤: ٣٤٦-٣٤٧، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٦.

وفيه: أنه لا بدّ من أن ينظر إلى أدلّه تنجّس الملاقى للنجس، و معرفه أنّ الموضوع للنجاسه هل هو مجرد نجاسه أحد الجسمين و تماسّه مع الجسم الرطب. أو أنّ الموضوع هو انتقال بعض أجزاء النجس إلى الجسم الطاهر، المعبر عنه في اصطلاح الفقهاء بالسرايه؟ و لا يكاد يستفاد شىء منهما من روايات الباب على كثرتها، و إنّما أوكل أمر ذلك إلى العرف. و الموضوع بحسب فهمهم - على ما هو الشأن فى القذارات العرفيه - هو السرايه.

و كيف كان، فإن كان الموضوع هو الأول، فالمقام داخل فى الموضوعات المركّبه، فإنّ أحد جزأى الموضوع - و هو المماسّه - محرز بالوجدان، و جزءه الآخر - و هو رطوبه الثوب - محرز بالاستصحاب، فيترتب عليه حكمه، و هو نجاسته، و لا - واسطه فى البين لا خفيّه و لا جليّه.

و إن كان هو الثانى، فحيث إنّ عنوان بسيط لازم لتحقق الجزئين فاستصحاب بقاء رطوبه الثوب بعد إحراز ماسّيته للأرض النجسه من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

هذا كلّه فى غير الحيوان، أمّا فى الحيوان: فإن بنينا على تنجّسه بالملاقاه و أنّ زوال عين النجس أو المتنجّس عن بدنه مطهر له، كما هو المشهور، فلا إشكال فى استصحاب بقاء الرطوبه النجسه فى رجل البقّ أو البعوضه مثلا، إذا كان الثوب أو البدن الملاقى مع لأجل الحيوان مرطوبا بحيث تسرى النجاسه منها إليه، فإنّ الملاقاه وجدائيه و نجاسه بدن الحيوان مستصحبه، فيلتزم الموضوع المركّب.

و إن بنينا على عدم تنجّسه بذلك و أنّ النجس هو البول أو الدم الذى أصاب بدنه و أمّا بدنه فهو طاهر، فلا يجرى الاستصحاب و لو قلنا بأنّ موضوع التنجّس مركّب من مجرد الملاقاه و رطوبه النجس أو الملاقى و لو لم تكن سرايه

فى البين، إذ استصحاب بقاء البول فى رجل الذباب أو منقار الديك مثلاً، لا يثبت ملاقاه الماء- العذى وقع فيه الذباب أو منقار الديك- للنجس.

و الفرق: أنّ الملاقاه فى غير الحيوان وجدائيه على هذا القول- أى القول بعدم ترتب النجاسه على السرايه- بخلاف الحيوان، فإنّ المعلوم هو ملاقاه الماء لمنقار الديك، و المفروض أنّه لا أثر لها فى تنجسه، و إنّما الأثر لملاقاته للبول العذى أصاب المنقار، و هى غير معلومه لنا بالوجدان، و استصحاب بقاء البول على المنقار لا يثبت ملاقاه الماء للبول.

فأضح الفرق بين الحيوان و غيره، و ظهر عدم تماميه ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من جريان الاستصحاب فى الحيوان و غيره لو قلنا بتركب الموضوع من الملاقاه و الرطوبه، و عدم جريانه فيهما لو لم نقل بذلك و قلنا بالسرايه(١).

و منها: استصحاب عدم دخول رمضان أو شوال لإثبات كون الغد أوّل رمضان أو الشوال و ترتب أحكام أوّل الشهر، و هكذا ثانيه و ثالثه إلى آخره(٢).

و أجاب شيخنا الأستاذ قدّس سرّه عنه بأنّه لا- يبتنى على الأصل المثبت، و ذلك أنّ ما دلّ على توقّف ثبوت أوّل الشهر على الرؤيه أو مضى ثلاثين يوماً من الشهر السابق حاكم على أدلّه الأحكام الثابته بعنوان أوّل الشهر(٣).

و ما أفاده و إن كان تاماً بضميمه عدم القول بالفصل بين وجوب الصيام و غيره من أحكام أوّل الشهر و سائر الأحكام الثابته بعنوان ثانى الشهر و ثالثه إلى آخره إلّا أنا لا نحتاج إليه، إذ يمكننا استصحاب بقاء أوّل الشهر بعد مضى دقيقه أو أقلّ من اليوم الذى نتيقّن أنّه من شوال و نشكّ فى أنّه أوّل أو ثانيه.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٢٠-٤٢١.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٧.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٢١-٤٢٢.

ولا- يرد على هذا إلا الإشكال الجارى فى استصحاب الزمان فى الزماتيات بأن استصحاب بقاء النهار لا يثبت كون هذا الزمان نهارا، و هكذا فى المقام استصحاب بقاء أول الشهر لا يثبت أن هذا اليوم أول الشهر.

و الجواب هو الجواب، و ما ذكرنا جار فى جميع أيام الشهر و لياليه، بخلاف ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره، فإنه فى غير الأول يحتاج إلى ضميمه عدم القول بالفصل.

و توهم تركب موضوع تلك الأحكام من كون اليوم من سؤال و عدم كون سابقه منه فيمكن إحرازه بضم الوجدان إلى أصله عدم كون اليوم السابق من سؤال، واضح الدفع، ضروره أن عنوان أول الشهر، الذى هو موضوع لتلك الأحكام عنوان بسيط منتزع عما ذكر، كما هو واضح لا يخفى.

و منها: استصحاب عدم وجود الحاجب فى أعضاء الوضوء أو الغسل لإثبات تحقق الغسل و وصول الماء إلى البشرة، أو فى محل المتنجس لإثبات تحقق الغسل(١).

و هذا الأصل مثبت، و دعوى خفاء الواسطه قد عرفت ما فيها، و أنه لا فرق بين خفاء الواسطه و عدمه فى عدم حجبه الأصل المثبت.

و ربما يتوهم استقرار السيره على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب.

و فيه: أن السيره غير متحققه إلا فى مورد الاطمئنان بعدم وجود الحاجب أو فى مورد الغفله عنه، و على فرض تحققها فى غيرهما فهى ناشئه من فتاوى الفقهاء بذلك لتخيل حجبه الأصل المثبت أو غير ذلك. و بالجمله إثبات السيره المتصله بزمان المعصوم عليه السلام الكاشفه عن رضاه عليه السلام بذلك دونه خرط القتاد.

و ممّا تخيل ابتناؤه على القول بالأصل المثبت ما ذكره فيما إذا جنى أحد على أحد فمات المجنى عليه و ادعى الوارث أنه مات بالسرايه و الجانى أنه شرب السمّ و موته مستند إليه، من أنّ الاحتمالين متساويان، أى احتمال الموت بالسرايه و شرب السمّ، و الأصلين متعارضان، أى أصاله عدم سرايه الجنايه و عدم تحقّق سبب ضمان الدّيه، و أصاله عدم شرب السمّ. و يلحق بذلك الفرع السابق، و هو ما إذا قدّ المريض نصفين.

و التحقيق: أنّ الموضوع فى الفرعين إن كان بسيطاً- و هو عنوان القتل- فلا يكاد يمكن إحراره باستصحاب عدم شرب السمّ، مضافاً إلى أنّه معارض باستصحاب عدم تحقّق سبب ضمان ديه النفس، أو بقاء الحياه إلى زمان القدّ فى الفرع الثانى مع أنّه أيضاً معارض.

و إن كان مركّباً من الجنايه و عدم شرب السمّ فى الأوّل، و من القدّ و الحياه فى الثانى، فباستصحاب عدم شرب السمّ و بقاء الحياه و ضمّه إلى الوجدان يلتئم الموضوع، و لا تصل النوبه إلى استصحاب عدم تحقّق سبب ضمان ديه النفس أو سبب جواز القصاص، فإنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ فى شرب السمّ و بقاء الحياه، فإذا جرى الاستصحاب السببى يزول الشكّ المسببى.

و من الموارد المذكوره: ما إذا كان مال أحد تحت يد آخر، و ادعى المالك أنّ يده يد ضمان، و ادعى الآخر أنّ يده يد مجّان، فقدّموا قول المالك، و حكموا بالضمان(١). و يتفرّع عليه فروع:

منها: ما إذا ادعى المالك أنّه غضب، و الآخر أنّه مأذون فى التصرف.

و منها: ما إذا ادعى المالك أنّه باعه، و ادعى الآخر أنّه وهبه.

و منها: ما إذا ادعى المالك أنه آجره، و ادعى الآخر أنه أعاره.

و توهم بعض أن القول بتقديم قول المالك مبنى على الأصل المثبت.

و آخر أنه مبنى على قاعده المقتضى و المانع. و ثالث أنه مبنى على جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه.

و أنكر جميع ذلك شيخنا الأستاذ قدس سره، و ذهب إلى أن تقديم قول المالك من جهة أن موضوع الضمان مركب من التسلط على المال و التصرف فيه، و عدم اقتران التصرف برضاء مالكة، و التصرف معلوم بالوجدان، فإذا ضمنا إليه استصحاب عدم مقارنته لرضا مالكة، يتم الموضوع و يحكم بالضمان(١).

و ما أفاده إنما يصح في الفرع الأول. و أما في الفرعين الآخرين فلا، فإن التصرف جائز و مقرون برضاء مالكة على كل تقدير، فإنهما اتفقا في الفرع الثاني على أن المال ملك للمتصرف، و في الثالث اتفقا على اقتران التصرف بالرضى، غاية الأمر أن المالك يدعى ضمان المتصرف بالمسمى و هو ينكره.

نعم، في الفرع الثاني إن كانت الهبة بغير ذى رحم، فللمالك أن يرجع و يسترد العين، لكنه مطلب آخر لا ربط له بالمقام.

بقي فرعان آخران: أحدهما: الشك في تقدم إسلام الوارث على موت مورثه و تأخره. و الآخر: الشك في تقدم الملاقاه على الكزيه و تأخرها عنها، و سيجىء الكلام فيهما إن شاء الله.

ثم إن صاحب الكفايه قدس سره استثنى موارد من الأصل المثبت:

منها: استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى

(٢)، كاستصحاب خمريه مائع خارجى لترتيب آثار كلى الخمر من حرمة الشرب و النجاسه و غير ذلك، و ذلك

١- أجود التقريرات ٢: ٤٢٣.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٤.

من جهة أنّ وجود الكلّي عين وجود فرده و متحد معه، فليست واسطه عقليّه في البين حتى يكون الأصل مثبتا.

و فيه: أنّ الكلّي و إن كان متّحدا مع الفرد وجودا إلّا أنّه معرّف لمصاديقه الخارجيه، لما مرّ مرارا من أنّ الأحكام ثابتة على موضوعاتها بنحو القضايا الحقيقيه، فحرمة الشرب مترتبه على طبيعيّ الخمر بما أنّه معرّف لمصاديقه الخارجيه، و المطهريه ثابتة لكلّي الماء كذلك، فالمياه الخارجيه كلّها موضوعات لهذا الحكم، غايه الأمر أنّ الخصوصيات الخارجيه - من كون الماء ماء بحر أو نهر أو ملك زيد أو عمرو - خارجه عن حيز الحكم، بل كلّ ماء بمائته و طبيعته محكوم بهذا الحكم، فالأثر مترتب على نفس الفرد، و يترتب على استصحاب الفرد أثره، كما في جميع الاستصحابات الموضوعيه، كان الكلّي الطبيعي موجودا في الخارج أو لم يكن، و كان متّحدا مع فرده أو لم يكن.

و منها: استصحاب منشأ انتزاع أمر انتزاعي لترتيب آثار الأمر الانتزاعي،

كالملكيه و الزوجيه ممّا يكون من الخارج المحمول لا ما يكون من المحمول بالضميمه كالأبيض و الأسود(١).

و ما أفاده غير معلوم المراد، و يحتمل فيه وجهان:

الأول: أن يكون مراده استصحاب كون الدار - مثلا - ملكا لزيد إذا كان بقاء ملكا له لترتيب آثار الملكيه عليه من جواز اشتراطها و استئجارها و التصرف فيها بإذنه و غير ذلك، فإن أراد ذلك، فهو عين الاستثناء الأول و ليس أمرا مغايرا له، ضروره عدم الفرق بين استصحاب ملكيه زيد للدار لترتيب آثار كلّي الملكيه، و استصحاب خمريه مائع لترتيب آثار كلّي الخمر.

نعم، الخمر و الماء و أمثال ذلك من الكليات المتأصله الخارجيه، و الملكيه و الزوجيه و أمثالهما من الكليات الاعتباريه، و مجرد ذلك لا يوجب استثناءه ثانيا.

الثاني: أن يكون مراده استصحاب ذات منشأ الانتزاع، كاستصحاب بقاء نفس المال لترتيب الأمر الانتزاعي عليه إذا قطع بترتبه عليه على تقدير بقاءه، كما إذا علمنا بوجود ثوب كذائي سابقا، و علمنا أيضا بأنه لو كان باقيا إلى الآن انتقل إلى زيد يقينا بشراء أو غيره، فنستصحب وجوده إلى الآن لنحكم بملكه زيد له.

و إن أراد هذا- كما هو أوفق بعبارته في الكفايه- فهو من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

و منها: ما أفاده من أن استصحاب الشرط لترتيب الشرطيّه،

و استصحاب المانع لترتيب المانع ليس بمثبت، و فرّع ذلك على جواز استصحاب نفس الشرطيّه و المانع و الجزئيه لكونها أيضا قابله للواضع و الرفع، غايه الأمر أنه لا يكون مستقلا بل بتبع منشأ انتزاعها(١).

و الظاهر عدم تماميه ما أفاده أصلا و فرعا.

أمّا الأصل- و هو جواز استصحاب نفس الجزئيه و الشرطيّه للمأمور به- فلما عرفت سابقا من عدم تصوّر اليقين و الشكّ فيهما من دون يقين و شكّ في منشأ انتزاعهما، و هو الأمر بالمركبّ و الأمر بالمقيد، و معه لا تصل النوبه إلى استصحاب نفس الجزئيه و الشرطيّه، فإذا شكّ في بقاء السوره على جزئيتها، فلا بدّ من الاستصحاب في سبب هذا الشكّ، و هو استصحاب عدم نسخ الأمر

بالمركب من السوره و غيرها.

و أما الفرع- و هو استصحاب وجود الشرط لترتيب الشرطيّه- فهو من الغرائب، إذ الشرطيّه ليست من أحكام وجود الشرط خارجا بحيث لم تصر فعليّه إلّا بفعليّته وجود الشرط، كإباحه الماء، التي لا تصير فعليّه إلّا بفعليّته وجود الماء، بل الموضوع- مثلا- شرط للصلاه سواء توضحاً المصلّي أم لا، و السوره جزء للصلاه تحققت في الخارج أم لا.

و الظاهر أنّه قدس سرّه في مقام دفع إشكال استصحاب وجود الشرط، الذي هو من العويصات، فإنّه ليس بحكم و لا موضوع ذي حكم، إذ لا أثر له إلّا جواز الدخول في الصلاه، و مطابقه المأتيّ به للمأمور به، و هو أثر عقلي له لا شرعي، و لا يندفع بما أفاده.

فالتحقيق في الجواب: أنّ هذه الكلمه المعروفه من أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حكما شرعيّا أو موضوعا ذا حكم ممّا لا أصل لها، إذ لم ترد في آيه و لا روايه، بل المستصحب لا بدّ و أن يكون قابلا للتعبّد إمّا بنفسه أو بالواسطه، فكلّ ما كان كذلك تشمله أدلّه الاستصحاب و لا قصور فيها، و كما يكون الشىء في مقام الجعل و الإثبات قابلا للتصرّف الشرعي كذلك يكون في مقام الامتثال و الإسقاط أيضا كذلك كما هو واقع في موارد قاعده الفراغ، حيث إنّ الشارع اكتفى بالامتثال الاحتمالي، و حكم بمطابقه المأتيّ به للمأمور به و إسقاطه عنه، و في المقام أيضا للشارع أن يقنع في مقام الامتثال بالصلاه المقترنه بالطهاره الاحتماليه، فلا مانع من شمول دليل الاستصحاب للمقام، و اكتفاء الشارع في مقام الامتثال بوجود الشرط احتمالا، فإذا صلينا مع الطهاره الاستصحابيه، فقد صلينا في زمان حكم الشارع بطهارتنا، و أحرزنا أحد جزأى الموضوع بالوجدان و الآخر بالأصل.

و منها: ما أفاده من أنّ الأثر الذي نستصحبه أو نرتبه على المستصحب

لا- يفرّق فيه بين أن يكون وجوديًا أو عدميًا، إذ لا ملزم لاعتبار كون المستصحب حكم شرعيًا أو موضوعًا ذا حكم شرعي، بل الميزان هو أن يكون المستصحب قابلاً للتعبّد بنفسه أو باعتبار أثره.

و فرع على ذلك أنّ استصحاب عدم المنع عن الفعل لا إشكال فيه، ولا يكون مثبتًا كما أفاده الشيخ قدّس سرّه في رسالته، نظرًا إلى أنّ عدم استحقاق العقاب من اللوازم العقلية لعدم المنع (١).

و ما أفاده أوّلا- من أنّ الالتزام بكون المستصحب حكمًا أو موضوعًا ذا حكم بلا ملزم- فالأمر كما أفاده.

و أمّا ما فرّع عليه من الإشكال على الشيخ قدّس سرّه فمن المحتمل قويًا أنّه من اشتباه القلم، إذ الشيخ قدّس سرّه عقد بحثًا مستقلًا لعدم الفرق بين كون الأثر وجوديًا أو عدميًا (٢)، و يستفاد ذلك من مواضع متعدّده من كلماته (٣)، و مع ذلك كيف يتوهم الشيخ قدّس سرّه اختصاص اعتبار الاستصحاب بما إذا كان الأثر وجوديًا؟! و لا ينبغي أن يتوهم ذلك أيضًا، فإنّه المؤسّس لأغلب هذه الأمور.

و الصواب: تفرّيع هذا الفرع على ما أفاده في التنبيه الآتي من أنّ الأثر العقلي أو العادي إنّما لا يترتّب على المستصحب إذا كان أثرًا له بوجوده الواقعي، أمّا إذا كان أثرًا للأعمّ من وجود المستصحب واقعا أو ظاهرا- كعدم استحقاق العقاب الذي هو أثر لعدم الإلزام الشرعي سواء كان ظاهريًا أو واقعيًا- فيترتّب عليه لا محاله، فلا يكون استصحاب عدم المنع عن الفعل و هكذا

١- كفايه الأصول: ٤٧٥، و انظر: فرائد الأصول: ٢٠٤.

٢- فرائد الأصول: ٣٢٢.

٣- منها ما في ص ٣٦١ من فرائد الأصول.

استصحاب عدم الحرمة للحكم بعدم استحقاق العقاب على الفعل و الترك مثبتا، كما لا يكون استصحاب الوجوب أو الحرمة لترتيب وجوب الموافقه و حرمة المخالفه مثبتا.

و السرّ في ذلك أنّ موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب و عدم استحقاقه هو مخالفه تكليف المولى أو عدم مخالفته، كان التكليف واقعيًا أو ظاهريًا، فإذا ثبت التكليف- و لو ظاهرا- يتحقّق موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته، و إذا ثبت عدم التكليف- و لو ظاهرا- يتحقّق موضوع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على الفعل أو الترك.

و بالجمله، هذا الفرع لا يندرج تحت الكبرى التي أفادها في التنبيه الثامن(١) في كلامه، إذ لا- ربط له بها أصلا و إنما هو من متفرّعات الكبرى التي أفادها في التنبيه التاسع في الكتاب(٢)، و ما ذكره فيه متين جدًّا.

ثمّ إنّه قدّس سرّه نبه في التنبيه العاشر في كلامه على أنّ الغافل ربّما يتخيّل أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حدوثا قابلا للتعبّد بنفسه أو باعتبار أثره، و هو خيال فاسد، حيث إنّ أدلّه الاستصحاب لا تكون متعرّضه لحال الحدوث أصلا، بل هي متعرّضه لحال البقاء و تعبّد بالبقاء، فإذا فرضنا أنّ إباحه شرب التن و عدم المنع عنه لم يكن قابلا للتعبّد في الأزل، لعدم تعلّق قدره عليه من جهه عدم قابليته المحلّ، يصحّ استصحاب عدم المنع الأزلي إلى ما بعد ورود الشرع و الشريعة، لكونه قابلا للتعبّد حينئذ، و هكذا في استصحاب الموضوع إذا فرضنا أنّ مائعا كان خمرا قبل نزول آيه حرمة الخمر، و شككنا في بقائه على خمريته إلى زمان نزول الآيه، نستصحب خمريته، و ذلك لصدق نقض اليقين

١- كفايه الأصول: ٤٧٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٥-٤٧٦.

بالشكّ في جميع ذلك، و هكذا إذا لم يكن لحياه زيد في زمان أثر أصلا و كان حيا في ذلك الزمان ثم مات أبوه بعد ذلك، نستصحب حياته إلى حين موت أبيه و نحكم بإرثه منه (١).

و هذا الذي أفاده أيضا تامّ لا ينبغي الإشكال فيه.

التنبية التاسع

- في كلامنا، الحادى عشر في كلام صاحب الكفايه (٢):-

في الشكّ في تقدّم الحادث و تأخره بعد القطع بحدوثه.

فنقول: إن كان الشكّ في تقدّم الحادث و تأخره بملاحظه عمود الزمان فقط لا بملاحظه الحادث الآخر- كما إذا علمنا بحدوث جنباه إما يوم السبت أو الأحد- فلا إشكال في استصحاب عدم هذا الحادث إلى زمان نعلم بتحقيقه فيه، فنستصحب عدم حدوث جنباه إلى يوم الأحد، و تترتب آثار عدم جنباه في يوم السبت و لكن لا تترتب على هذا الاستصحاب آثار تأخر الحادث عن الزمان المشكوك تحقّقه فيه، و لا- آثار حدوثه في الزمان المتيقّن تحقّقه فيه إلّا على القول بالأصل المثبت أو خفاء الواسطه و أمثال ذلك.

و إن كان الشكّ فيهما بملاحظه الحادث الآخر- كما إذا شكّ في تقدّم موت أحد المتوارثين على موت الآخر و تأخره عنه- فهل يجرى الاستصحاب فيهما، أو لا- يجرى في شىء منهما، أو يفصل بين مجهول التاريخ فيجرى و معلومه فلا يجرى- كما يظهر من كلام الشيخ (٣) قدّس سرّه-؟ و جوه.

و صور المسأله ثمان، فإنّ الحادثين إمّا كلاهما مجهول التاريخ، أو أحدهما معلوم التاريخ فقط، و الأثر في كلّ منهما إمّا للوجود أو للعدم، و هو

١- كفايه الأصول: ٤٧٦.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٦.

٣- فرائد الأصول: ٣٨٨.

على جميع التقادير إمّا مترتب على المستصحب بمفاد «كان» أو «ليس» التامتين أو بمفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين، فكلّ من مجهولى التاريخ و معلومه أربع صور.

و قبل الورد فى بيان أحكام صور المسأله نقدّم أمرا قد تقدّم مرارا، و إجماله: أنّ الموضوع المركّب إذا أحرز أحد جزأيه بالوجدان و جزؤه الآخر بالأصل يلتزم و يتمّ، و هكذا الكلام فى المتعلّق، فإنّهما من واد واحد، لكن هذا إذا لم يكن عنوان بسيط مأخوذا فى الموضوع.

و ربّما يستشكل فى ذلك بأن الأصل الجارى فى أحد جزأى المركّب معارض دائما باستصحاب عدم تحقّق تمام الموضوع المركّب، المتيقّن فى زمان ما، مثلا: إذا كان موضوع جواز التقليد العالم العادل و فرضنا أنّ زيدا فى أوّل بلوغه كان عادلا و لم يكن عالما ثمّ صادر بعد ذلك عالما و فى هذا الحال شككنا فى بقاءه على عدالته السابقه و عدمه، فكما يجرى استصحاب كونه عادلا و يتمّ الموضوع بضمّه إلى كونه عالما المعلوم لنا بالوجدان كذلك يجرى استصحاب عدم اتّصافه بهاتين الصفتين و عدم كونه عالما عادلا، المتيقّن سابقا فى زمان ما.

و أجب عنه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه: بأنّ الشكّ فى تحقّق المركّب و عدمه لا منشأ له إلّا الشكّ فى بقاء العداله، فإذا جرى الأصل فى السبب، لا تصل النوبه إلى الأصل المسببى (١).

و ما أفاده- من كون الشكّ فى تحقّق المركّب و عدمه مسببا من الشكّ فى بقاء أحد جزأيه- متين إلّا أنّ السببىه ليست بشرعيه فى المقام.

فالتحقيق فى الجواب: أنّ هذا مغالطه محضه، فإنّ الموضوع إن كان عنوانا بسيطا منتزعا من جزءين، فلا يجرى إلّا استصحاب عدم التحقّق فقط.

و إن كان مركّبا من نفس الجزءين، فإذا علم بتحقّق أحدهما و أحرز الآخر بالأصل فأى معنى لاستصحاب عدم تحقّقهما؟ ففرض جريان الاستصحابين و المعارضه بينهما فرض اجتماع الضدّين: كون الموضوع بسيطا و مركّبا.

و بعد ذلك نتكلّم فى حكم الصور، و تقدّم صور مجهولى التاريخ.

فنقول: أمّا إذا كان الأثر للوجود، فإن كان مترتبا عليه بنحو مفاد «كان» التامه و كان لأحد الحادثين، تجرى أصاله عدم التقدّم مثلا فى ذى الأثر، و يمكن فرض ذلك فيما إذا شككنا فى تقدّم موت أحد الأخوين على موت الآخر، اللذين لأحدهما ولد دون الآخر، فإنّ الولد يرث من الآخر على تقدير تقدّم موته عليه دون العكس.

و إن كان الأثر لكليهما كما فى باب المسابقه، فإنّ العوض للسابق أيا من كان، فإن علم بالسبق و لم تحتل المقارنه، يجرى الأصل فى كلّ منهما و يتعارضان، فلا يحكم باستحقاق العوض لواحد منهما. و إن احتملت المقارنه، يجرى كلا الاستصحابين، و نقول مثلا: الأصل عدم تقدّم زيد على عمرو، و الأصل عدم تقدّم عمرو على زيد، و نحكم بعدم استحقاق كلّ منهما.

و إن كان الأثر مترتبا على وجود أحد الحادثين بمفاد «كان» الناقصه، كما إذا أوصى للمتقدّم ولاده من مولوديه شيئا و اشتبهه، فذهب صاحب الكفايه إلى عدم جريان الاستصحاب فى شىء منهما، لأنّ الاتّصاف بالتقدّم ليست له حاله سابقه، فأركان الاستصحاب غير تامه، و هذا بخلاف الصوره السابقه، فإنّ عدم

الجريان فيها لمكان المعارضه لا لعدم تماميه أركانها (١).

و ما أفاده تام إن أردنا إجراء الاستصحاب لترتيب آثار الأتّصاف، و أمّا إن كان المقصود منه نفي آثار الأتّصاف، فأركانها تامّه، إذ عدم الأتّصاف، له حاله سابقه يقيته فنستصحبه، و نحكم بعدم ترتّب آثار الأتّصاف كما نستصحب عدم اتّصاف المرأه بكونها من قريش لنفي آثار القرشيّه من أنّها تحيض إلى ستّين.

و الحاصل: أنّه لا إشكال في تماميه أركان الاستصحاب بناء على ما بنينا عليه وفاقا له في بحث العامّ و الخاصّ و للشيخ قدّس سرّه من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية (٢)، و أنّه أليقّ بالتحقيق، فما أفاده في المقام لعلّه سهو من قلمه الشريف أو اشتباه في التطبيق.

و أمّا إذا كان الأثر مترتبا على العدم، فإن كان بمفاد «ليس» الناقصه، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب لترتيب آثار العدم، فإنّ ما يكون موضوعا للأثر - و هو العدم النعتي و السالبه المعدوله - ليست له حاله سابقه، و ما تكون له حاله سابقه - و هو العدم المحمولى و السلب المحصّل - لا يكون موضوعا للأثر على الفرض، و لا يثبت باستصحاب العدم المحمولى العدم النعتي إلّا على القول بالأصل المثبت. و أمّا الاستصحاب لنفي آثار العدم النعتي فلا - إشكال في جريانه، لأنّ الأتّصاف بالعدم كالاتّصاف بالوجود مسبوق بالعدم، و يصحّ أن يقال: إنّ زيدا قبل وجوده لم يكن متّصفا بالبصر و لا - متّصفا بالعمى و عدم البصر، فباستصحاب عدم الأتّصاف بالعدم تنفي آثار الأتّصاف بالعدم.

و من هنا ظهر ما في كلام صاحب الكفايه من عدم الجريان في هذا

١- كفايه الأصول: ٤٧٧ - ٤٧٨.

٢- كفايه الأصول: ٢٦١، مطارح الأنظار: ١٩٤.

القسم (١)، و أنه تامّ على تقدير إرادته ترتيب آثار العدم النعتي عليه، و غير تامّ على تقدير إرادته نفي آثار العدم النعتي.

و إن كان بمفاد «ليس» التامّ، ففيه خلاف، و تترتب على هذا ثمره مهمّة في باب الإرث و غيره، فإذا فرضنا أنّ موضوع الإرث مرّكب من إسلام القريب في زمان موت مورّثه، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في كلا الحادّين - لو لا التعارض - في هذا القسم، فلا محاله يجرى في مورد لم يكن فيه تعارض في البين، كما إذا كان الأثر مختصّاً بعدم أحد الحادّين فقط دون الآخر، فيجرى عدم إسلام الوارث إلى زمان موت مورّثه و قسمه تركته، و يترتب عليه عدم الإرث، و لا يجرى استصحاب عدم موت المورّث إلى زمان إسلام قريبه، فإنّه ليس موضوعاً لحكم شرعي، و لا- يثبت بهذا الاستصحاب موته في زمان إسلامه إلّا على القول بالأصل المثبت.

و لو لم نقل بجريانه في هذا القسم حتى مع عدم التعارض، فلا يجرى في الفرض المزبور في ذى الأثر أيضاً.

و بالجمله، ذهب صاحب الكفايه قدّس سرّه إلى عدم الجريان، نظراً إلى اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين (٢)، و استفاد ذلك من كلمه «فاء» في قوله عليه السّلام:

«من كان على يقين فشكّ» (٣) و قوله عليه السّلام مضموناً: «لأنّك كنت على يقين من وضوئك فشككت» (٤) فلا بدّ من إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين و عدم

١- كفايه الأصول: ٤٧٨.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٨ - ٤٧٩.

٣- الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦ - ٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٤- التهذيب ١: ٤٢١ - ٤٢٢ - ١٣٣٥، علل الشرائع: ٣٦١، الباب ٨، الحديث ١، الوسائل ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الفصل بينهما يقيّن آخر، فلو علم بالفصل - كما إذا علم بنجاسه ثوبه بعد العلم بطهارته ثم شكّ في بقائها - لا - مجرى إلّا لاستصحاب النجاسه إذا احتمل طهارته بعد نجاسته، و لا معنى لمعارضه استصحاب النجاسه لاستصحاب الطهاره، فإنّ اليقين بالطهاره و الشكّ في بقائها و إن كان متحقّقين إلّا أنّه انفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين بتخلّل اليقين بالنجاسه في البين.

و لو احتمل الفصل بأن علم حدوث حادثين، و لم يعلم تقدّم أحدهما بالخصوص على الآخر، فلا يجرى الاستصحاب في شىء منهما بعد ما لم يكن الأثر مترتباً على كلّ منهما بلحاظ عمود الزمان، لعدم خصوصيه يوم دون يوم في إرث الوارث من مورّثه، بل الأثر مترتب على عدم كلّ منهما في زمان حدوث الآخر، لأنّ التمسك بأدله الاستصحاب في مثله بعد اعتبار الاتّصال في موضوعه تمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه سيّما في مثل المقام الذى لا يكون التقييد بدليل منفصل بل يكون بالمتّصل، فإنّه لا يجوز بلا كلام.

و الحاصل: أنّ الاستفادة من أخبار الاستصحاب ببركه كلمه «فاء» أنّه يعتبر عدم فصل زمان بين زمانى اليقين و الشكّ، فلو تخلّل أو احتمل تخلّل زمان لا يكون زمان اليقين و لا زمان الشكّ، لا تشمله أدلّه الاستصحاب - كما في فرض العلم بالتخلّل - أو لا يعلم شمولها له كما في صورته احتمالاً، ففي المثال المتقدّم إذا فرضنا أنّ يوم الجمعة لم يتحقّق فيه موت و لا - إسلام، و يوم السبت زمان تحقّق أحدهما، و الأحد زمان تحقّق الآخر، فإن كان الموت في علم الله تعالى حادثاً يوم السبت، فزمان الشكّ في إسلام الوارث متّصل بزمان اليقين بعدمه و هو يوم الجمعة. و أمّا إن كان الموت في علم الله حادثاً يوم الأحد، فقد تخلّل زمان - و هو يوم السبت - بين زمان اليقين بعدم الإسلام - الذى هو يوم الجمعة - و زمان الشكّ في حدوثه، و هو يوم الأحد، و هذا الزمان المتخلّل

لا يكون زمان اليقين بعدم الإسلام، إذ المفروض تحقّق الإسلام فيه، ولا زمان الشكّ في حدوث الإسلام، إذ الفرض كون زمان الشكّ في حدوثه هو يوم الأحد، وحيث إنّنا نحتمل وجدانا حدوث الموت يوم الأحد فنحتمل انفصال الزمانين و التخلّل في البين، فلا- يمكن التمسّيك ب «لا- تنقض اليقين بالشكّ» لمثل المقام، لعدم العلم بشموله له، وعدم إمكان كون العامّ محرزا لموضوع نفسه(١). هذا ملخّص ما أفاده في متن الكفايه و هامشها بتوضيح مّا.

و فيه: أنّه إن كانت العبره بعدم تخلّل زمان بين الزمانين- أى زمانى المشكوك و المتيقّن- واقعا، فلازمه أن لا يكون شىء من الحادثين مشكوكا في زمان أصلا، فإنّ الإسلام مقطوع التحقّق يوم السبت إن كان الموت حادثا يوم الأحد واقعا، و معلوم البقاء يوم الأحد، و إن كان العكس فالعكس، فأين زمان الشكّ فيه؟

و إن كانت العبره بفعليّه الشكّ و اليقين في زمان واحد، و أنّ المكلف لا بدّ في زمان إجراء الاستصحاب أن يكون على اليقين بتحقّق الكفر سابقا و الشكّ في بقائه، فلا- يعقل احتمال الانفصال، فإنّ اليقين و الشكّ صفتان وجدائيتان غير قابلتين لدخول الشكّ فيهما، فكلّ أحد يعرف أنّه شاكّ أو متيقّن، فيوم الأحد- في المثال المتقدّم- هو زمان اليقين بعدم الإسلام يوم الجمعة، و هذا اليوم بعينه زمان الشكّ في حدوث الإسلام بعد يوم الجمعة إلى زمان حدوث الموت واقعا، و لا يعقل احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين، فإنّ معنى انفصاله عنه جزما أو احتمالا أن يفصل اليقين بخلاف الحاله السابقه بين اليقين و الشكّ جزما أو احتمالا، و من المعلوم أنّه يوم الأحد في المثال يعلم بعدم

تتحقق الإسلام قبل يومين، و يعلم أيضا بتحقق الموت بعد الجمعه، و الشكّ حاصل بالوجدان في هذا الآن- الذي هو آن اليقين بعدم الإسلام- في انقلاب ذلك العدم السابق إلى الوجود، و بقاء الكفر إلى زمان حدوث الموت و عدمه، و بالضرورة في هذا الآن لا يعلم بضدّ حاله السابقه، أى حدوث الإسلام في زمان الموت، و بالوجدان لا يحتمل أن يكون الآن متيقّنا بعروض ضدّ حاله السابقه في زمان الموت، بل الآن بالوجدان متيقّن بعدم الإسلام قبل زمان الموت و شاكّ في حدوثه إلى زمان الموت.

و بالجمله، معنى اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين هو عدم فصل اليقين بالخلاف بعد اليقين المتعلّق بالأمر السابق حتى يصدق نقض اليقين بالشكّ، إذ مع حصول اليقين بالخلاف يكون من نقض اليقين باليقين، و هذا المعنى ممّا لا- يعقل الشكّ في مصداقه، فإنّ الشبهه المصداقيه تتصوّر في الموضوعات الواقعيه النفس الأمرّيه لا في الصفات الوجدانيه التي لا مؤونه لإحرازها إلّا الرجوع إلى الوجدان، و موضوع دليل الاستصحاب بل جميع الأصول و كلّ ما أخذ في موضوعه اليقين أو الظنّ أو الشكّ أو غير ذلك من الصفات الوجدانيه.

نعم، هناك شبهه راجعه إلى المقام، و هى أنّ الشكّ في حدوث الإسلام في زمان الموت و بالعكس لا يحصل و لا يتحقّق إلّا بعد العلم بحدوث كلا الحادثين، فقبل ذلك- أى قبل العلم بحدوث الموت و الإسلام- لا شكّ في حدوث الإسلام في زمان الموت، و لا- شكّ في حدوث الموت في زمان الإسلام، حيث إنّه لا موضوع له بدونه، فرمان اليقين بعدم الإسلام في المثال المتقدّم هو يوم الجمعه، و لا يحصل الشكّ في حدوث الإسلام في زمان الموت إلّا يوم الأحد الذي هو يوم العلم بحدوث كلا الحادثين، فقد تخلّل يوم السبت بين زمانى اليقين و الشكّ قطعاً.

و جواب هذه الشبهه قد ظهر ممّا ذكرنا آنفا من أنّ الميزان في باب الاستصحاب هو الشكّ في بقاء ما كان على يقين منه بالفعل بوجوده سابقا سواء كان حدوث اليقين بالفعل أيضا أو سابقا على زمان الشكّ أو متأخرا عنه، و من المعلوم أنّ اليقين بالعدم و الشكّ في انقلابه إلى الوجود كلاهما موجود يوم الأحد و لم يتخلل بينهما زمان.

ثمّ إنّ بعض الموارد توهم كونه من الشبهه المصدقيه لتقض اليقين بالشكّ.

أحدها: ما ذكره بعض الأكابر من أنّه إذا تيقّن بطهاره ثوبه و شكّ في بقائها و احتمال حصول القطع له بنجاسته بعد القطع بطهارته، لا يجرى الاستصحاب، لاحتمال حصول النقض و انتفاء موضوع الاستصحاب.

وفيه - مضافا إلى أنّه منقوض بجميع الأمور القصدية العبادية و غيرها ممّا لا يتحقّق إلّا بالقصد و الالتفات، فإنّ لازم ما ذكره هو عدم جريان استصحاب هذه الأمور إذا كان متيقّنا بها سابقا و احتمال ارتفاعها، فإنّ ارتفاعها لا يمكن إلّا بالعلم بتحقيقه و الالتفات و القصد إليه، فاحتمال الارتفاع ملازم لاحتمال العلم بالارتفاع، مثلا: من كان على يقين من جنابته و احتمال اغتساله منها ليس له استصحابها، لأنّه يحتمل حصول النقض ليقينه السابق، و القطع بارتفاع جنابته على تقدير اغتساله منها - أنّ الميزان كما ذكرنا آنفا هو تحقّق اليقين حين الشكّ في البقاء، و لا - اعتبار باليقين الحادث في السابق، بل المناط هو سبق متعلّق اليقين، و لا - معنى لاحتمال انتقاض اليقين الفعلي بالجنابه السابقه.

و ثانيها: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه في بعض موارد العلم الإجمالي بخلاف الحاله السابقه، و حاصل ما أفاده: أنّه إذا فرضنا نجاسه إناءين و حصل العلم الإجمالي بطهاره أحدهما، فأمر متعلّق هذا العلم لا يخلو عن أحد أقسام

الأول: أن لا يكون تعين للمعلوم إلّا بعنوان «أحدهما» حتى فى علم الله تعالى.

الثانى: ما كان المعلوم متعينا تفصيلا بجميع خصوصياته الخارجيه و مميزاته كأن طهر أحدهما المعين ثم اشبهه الطاهر بالنجس.

الثالث: ما كان وسطا بينهما بأن كان متعينا بوجه من التعين، كما إذا علم بإصابه المطر للإثناء الواقع خارج السطح و لا معرّف له إلّا عنوان كونه خارج السطح.

ثم بنى قدس سرّه على عدم جريان الاستصحاب فى شىء من الأقسام (١)، خلافا للسيد صاحب العروه، حيث أجرى الاستصحاب فى الجميع (٢).

و إنكاره قدس سرّه جريان الاستصحاب فى القسم الأول مبنى على ما بنى عليه من عدم جريان الأصول التنزيليه فى جميع أطراف العلم الإجمالى و لو لم تلزم منه مخالفه قطعيه عمليه.

وقد أبطلنا هذا المبنى سابقا و بنينا على جريان الأصول مطلقا فى جميع أطراف العلم الإجمالى إذا لم يلزم منه المحذور المذكور، و لا يفرّق بين أن يكون الاستصحاب أصلا أو أماره لا تكون مثبتاتها حجّه.

و أمّا إنكاره جريان الاستصحاب فى القسمين الأخيرين فهو بملاك آخر، و هو احتمال حصول النقص فى كلّ من الطرفين.

بيان ذلك: أنّ العلم بالنجاسه، المتعلّق بكلّ واحد من الإثناءين قد انتقض فى أحدهما المعين و المشخّص - الذى له تعين فى الواقع - بالعلم التفصيلى

١- أجود التقريرات ٢: ٤٢٩-٤٣١.

٢- العروه الوثقى (فصل فى طريق ثبوت النجاسه) المسأله ٢.

بطهارته، فقد سقط الاستصحاب في ذلك الفرد قطعاً، و بعد الاشتباه نحتمل في كل واحد أنه هو الذي سقط الاستصحاب فيه بحصول النقض، فيحتمل في كل أن يكون نقض اليقين باليقين لا- بالشك، و لا- يفرق بين القسمين الأخيرين في ذلك، فإن الملاك هو تعلق اليقين بالطهاره بالشخص، و هو متحقق فيهما، و لا يلزم أن يكون مشخفاً بجميع خصوصياته، و هذا بخلاف القسم الأول، فإن المعلوم فيه لا تعين و لا تشخص له حتى في علم الله، و لذا لا يمكن تعيينه- لو انكشفت طهاره كلا الإناءين- لأحد أصلاً، فلم يحصل النقض بالنسبه إلى شىء من الفردين.

ثم رتب قدس سره على ما أفاده أثراً فقهياً، و هو عدم جريان استصحاب نجاسه الدم المشكوك كونه من الباقي في الذبيحه- بعد خروج الدم المتعارف منه- أو من الخارج، و ذلك لحصول القطع التفصيلي بطهاره الباقي و سقوط استصحاب النجاسه فيه، و يحتمل أن يكون المشكوك هو من الباقي الذي سقط الاستصحاب فيه (١).

هذا، و لكن لا يخفى ما فيه، فإن الإناء الذي علم بطهارته تفصيلاً بعنوانه المعلوم- كإناء زيد أو الإناء الذي كان خارج السطح- لا- يجرى فيه الاستصحاب قطعاً، فإنه معلوم الطهاره، لكن نشير إلى كل واحد من الإناءين و نقول: كنا على يقين من نجاسته سابقاً و نكون الآن شاكين فيها فنستصحبها، و لا معنى لقولنا: لعلنا لم نكن شاكين فيها، و احتمال انطباق إناء زيد- المعلومه لنا طهارته- على كل واحد من الإناءين بالخصوص لا يجعلنا متيقنين بطهاره ما نشك وجدانا في بقاءه على نجاسته سابقه.

و توضيح الحال بالمثل أن يقال: إنّه إذا فرضنا أننا نرى من البعيد جسد أحد و علمنا بموته و نحتمل أن يكون هذا الشخص هو مورثنا أو مقلدنا ألسنا نستصحب حياه مورثنا أو مقلدنا؟ و هل استشكل أحد في جريان هذا الاستصحاب لأجل احتمال انطباق من علمنا بموته على من كُنّا على يقين من حياته؟

و بالجمله، موضوع الاستصحاب حيث إنّه اليقين و الشكّ إمّا أن يعلم بتحقيقه أو يعلم بعدم تحقيقه، و أمّا الشكّ في ذلك فلا يعقل في مورد أصلا.

فظهر أنّ ما جعله صاحب الكفايه و بعض الأكابر و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من الموارد الثلاثة من الشبهه المصادقيه لموضوع دليل الاستصحاب ليس على ما ينبغي.

و ظهر أيضا جريان الاستصحاب في جميع صور مجهولى التاريخ في نفسه، و أنّ عدم الجريان مستند إلى المعارضه لا إلى وجود المانع في نفسه، و قد عرفت أنّ الصورة الرابعه من هذه الصور- و هى ما كان الموضوع مركّبا من وجود أحد الحادثين و عدم الآخر في زمانه- مسأله مهمّه تترتب عليها فروع مهمّه، منها: باب الإرث، فينفى الإرث باستصحاب عدم الإسلام إلى زمان الموت، لعدم كونه معارضا باستصحاب بقاء الحياه إلى زمان الإسلام، لعدم كون الحياه في حال الإسلام موضوعا لحكم شرعى، و عدم إثبات هذا الاستصحاب تحقّق الموت في زمان الإسلام، فلا يتمّ ما أفاده شيخنا الأستاذ من المعارضه (١). هذا كلّه في مجهولى التاريخ.

و أمّا ما كان أحدهما معلوم التاريخ فيجربى الاستصحاب في الثلاث الأول

منها فى معلوم التاريخ و مجهوله، و يسقطان بالتعارض إن لم تحتمل المقارنه، و إلّا فيجريان معا. و إن كان الأثر لأحدهما فقط، يجرى فيه خاصّه.

و صاحب الكفايه يمنع عن جريان الاستصحاب فيما منع عنه فى مجهولى التاريخ، و هو ما كان الأثر مترتباً على وجود كلّ منهما بنحو مفاد «كان» الناقصه، أو مترتباً على العدم بمفاد «ليس» الناقصه(١). و الجواب هو الجواب.

و أمّا الصوره الأخيره- و هى ما كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما فى زمان وجود الآخر بمفاد «ليس» التامّه و كان أحدهما معلوم التاريخ- فيجرى فى مجهول التاريخ بلا إشكال، لآتصال زمان الشكّ بزمان اليقين حتى على مذهب صاحب الكفايه، فإذا كان تاريخ الموت يوم السبت، يستصحب عدم الإسلام إلى هذا اليوم و ينفى الإرث.

و أمّا فى معلوم التاريخ: فصاحب الكفايه قدّس سرّه قد منع عن جريان الاستصحاب فيه، لما بنى عليه من اعتبار آتصال زمان الشكّ بزمان اليقين(٢).

و قد عرفت ما فيه.

و التحقيق عدم المانع من الاستصحاب لو لا المعارضه، فنقول: الأصل عدم تحقّق الموت إلى زمان الإسلام، لأنّ زمان الموت و إن كان معلوما فليس لنا شكّ فيه فى عمود الزمان إلّا أنّ معلوميته بهذا العنوان لا تنافى كونه مشكوكاً بعنوان آخر، و هو عنوان تحقّقه فى زمان الإسلام الواقعى، فإنّا نكون شاكّين فيه بهذا العنوان بالوجدان بعد ما كنّا على يقين من عدمه، و الميزان فى باب الاستصحاب هو وجود الشكّ و اليقين و اجتماعهما فى شىء بعنوان و إن كان معلوما غير مشكوك بعنوان آخر، كما مثلنا له آنفا باستصحاب حياه المقلّد و لو

١- كفايه الأصول: ٤٧٧-٤٧٨.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٩-٤٨٠.

احتملنا انطباق من علمنا بموته عليه.

و بالجمله، العلم بتحقق الموت يوم السبت و الإسلام فى زمان آخر منشأ للشك فى تأخر الإسلام عن الموت و تقدّمه عليه، لتساوى الاحتمالين عندنا و لا يجعل المشكوك متيقّنا.

و من ذلك ظهر ما فى كلام شيخنا الأستاذ قدّس سرّه حيث أنكر الاستصحاب فى معلوم التاريخ.

و تلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الاستصحاب فى نفسه جار فى جميع صور المقام، كان أحد الحادّين معلوم التاريخ أو كانا مجهولى التاريخ، و عدم الجريان مستند إلى المعارضه لا غير.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه ذهب إلى نجاسه ماء تواردت عليه حالتان:

الكرّيّه، و الملاقاه بعد ما كان قليلا، سواء كانتا مجهولتى التاريخ أو كان تاريخ الملاقاه معلوما دون الكرّيّه أو العكس.

أمّا فى مجهولتى التاريخ: فلأنّ استصحاب عدم الكرّيّه إلى زمان الملاقاه جار، و تترتب عليه نجاسه الماء، لتحقق كلا جزأى موضوع النجاسه: أحدهما بالوجدان- و هو الملاقاه- و الآخر بالاستصحاب، و هو القلّه و عدم الكرّيّه فى زمان الملاقاه. و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم حصول الملاقاه إلى زمان الكرّيّه، فإنّه لا يثبت كون الملاقاه بعد الكرّيّه حتى يحكم بالطهاره.

و أمّا فيما كان تاريخ الملاقاه معلوما فحيث لا يجرى الاستصحاب فى معلوم التاريخ على مبناه فاستصحاب عدم حصول الكرّيّه إلى زمان الملاقاه يجرى بلا معارض، و تترتب عليه أيضا نجاسه الماء.

و أمّا إذا كان تاريخ الكرّيّه معلوما، فأصالة عدم الكرّيّه إلى زمان الملاقاه و إن كانت لا تجرى فى نفسها إلّا أنّ أصالة عدم حصول الملاقاه إلى زمان الكرّيّه

أيضا لا تثبت سبق الكزّيّه على الملاقاه، و سبق العاصميّه للماء- و لو آنا ما- معتبر في عدم تأثير ملاقاه النجس، و إذا لم تثبت بالاستصحاب لا نجاسه هذا الماء و لا طهارته، فلا بدّ من الحكم بنجاسته لا من باب التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه، بل من باب أنّ عدم التنجيس علّق في قوله عليه السّلام: «إذا بلغ الماء قدر كزّ لا ينجسه شيء» (١) على موضوع الكزّ، و الحكم في المخصّص - سواء كان متّصلا أو منفصلا- إذا علّق على أمر وجودي، فلا- بدّ من إحراز ذلك الأمر الوجودي بحسب الفهم العرفي.

مثلا: إذا قال المولى: «لا- تعط أحدا هذا المال إلّا إذا كان فقيرا» أو «لا تأذن لأحد في دخول داري إلّا إذا كان صديقا لي» لا يشكّ العرف في لزوم إحراز الفقر في جواز الإعطاء، و لزوم إحراز الصداقه في جواز الإذن للدخول، و لا- يروونه معذورا إذا أعطى من يشكّ في فقره، أو أذن من يشكّ في صداقته لو كان غنيّا أو غير صديق.

و بالجمله، بنى على النجاسه في الصوره الأخيره لهذه الكبرى، كما بنى على عدم عفو الدم المشكوك كونه أقلّ من الدرهم أو أزيد، و على حرمه النّظر إلى المرأه المشكوك كونها أجنبيّه لذلك أيضا (٢).

هذا، و لكن لا يخفى عدم تماميه ما أفاده، و الظاهر استناد عدم الجريان في جميع الصور الثلاث إلى التعارض، و إلّا فلا مانع في نفسه من الجريان أصلا، فإنّ منعه قدّس سرّه عن جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الكزّيّه لأجل كونه مثبتا في الصوره الأولى و الثالثه، في غير محلّه، فإنّ الماء القليل إذا لم يلاق

١- الكافي ٣: ٢- ١، الفقيه ١: ٨- ١٢، التهذيب ١: ٣٩- ٤٠- ١٠٧، الاستبصار ١: ٦- ١، الوسائل ١: ١٥٨- ١٥٩، الباب ٩ من

أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٣٥- ٤٣٦.

النجس طاهر بلا- إشكال، فباستصحاب عدم الملاقاه فى زمان القله يحكم بطهارته، و لا نحتاج إلى إثبات بعديه الملاقاه عن الكزيه، و منعه عن جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ أيضا قد عرفت ما فيه، ففى جميع الصور الثلاث يجرى الاستصحابان: أحدهما يقتضى طهاره الماء، و الآخر نجاسته، فيسقطان من جهه المعارضه.

و يبقى الكلام فى الكبرى التى أفادها، و الظاهر أنه لا أساس لها، فإنّ مثل عدم جواز إعطاء المال لمشكوك الفقر أو عدم جواز الإذن فى دخول الدار لمشكوك الصداقه من جهه عدم إحراز الإذن الذى هو موضوع لجواز التصرف فى مال الغير، فإنّ إعطاء مال الغير لأحد، و إدخال الغير فى ملك المالك تصرف فى ملك الغير، فلا بدّ من إحراز إذنه.

هذا بالنظر البدوى، و إلّا ففى غالب موارد تعليق الحكم الترخيصى فى المخصيه ص على أمر وجودى يوجد أصل موضوعى يحرز به عدم تحقق ذلك الأمر الوجودى، فإنه- أيا ما كان- حادث مسبق بالعدم و لو أزلا، فأصالة عدم فقر المشكوك أو صداقته، أو أصالة عدم حصول العلقه الزوجيه أو عدم تحقق النسب و سبب الحلّ فى المرأه المشكوك كونها زوجه أو من المحرّمات النسبيه يثبت عدم تحقق عنوان المخصيه ص، و بذلك يدخل فى موضوع العام، فإذا فرضنا عدم وجود أصل موضوعى يثبت عدم تحقق عنوان المخصيه ص، فمقتضى القاعده هو البراءه، لكونه شبيهه فى الموضوع، فلا- يمكن الحكم بنجاسه الماء المشكوك الكزيه، الملاقى للنجس فى المثال المتقدم بعد تعارض الاستصحابين، بل لا بدّ من الحكم بطهارته بقاعده الطهاره.

هذا، مع أنّ الإحراز لا يكون قيّدا مأخوذا فى موضوع عدم الانفعال بحيث يكون عدم الانفعال حكما مترتبا على الماء المحرز الكزيه، و إلّا تلزم

نجاسه الكثر الواقعي بملاقاته للنجس حين عدم إحراز كرتيته، و هو قدس سره أيضا لا يلتزم بذلك بل يصرح بخلافه، فلا بد أن يكون طريقا إلى الواقع، و حينئذ فالمحكوم بعدم الانفعال هو الكثر الواقعي، و بالانفعال هو ما يكون قليلا واقعا، فالمشكوك- على ما أفاده- محكوم بحكم ظاهري هو الانفعال، و كيف يمكن استفادة الحكم الواقعي للمعلوم و غيره، و الحكم الظاهري للمشكوك من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لا ينجسه شيء»؟!

هذا كله في الموضوعات المركبة، أمّا إن كان الأثر مترتبا لا على الموضوع المركب من وجود أحد الحادثين في زمان عدم الآخر أو العكس، بل الأثر كان مترتبا على المتأخر من الحادثين المتضادين في الوجود، كالقيام و القعود، و الفسق و العدالة، و الحدث و الطهاره و غير ذلك ممّا لا- يمكن اجتماعهما في زمان واحد، و وجود أحدهما ملازم لانتفاء الآخر، ففي جريان الاستصحاب فيهما في نفسه لو لا- التعارض مطلقا، أو عدم الجريان في نفسه مطلقا بمعنى عدم تماميه أركانه، أو التفصيل بين معلوم التاريخ و مجهوله و جوه تقدمت في الموضوعات المركبة، فصاحب الكفايه يمنع عن جريان الاستصحاب في مجهولى التاريخ، لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين(١).

لكن بين المقامين فرقا من جهة أنّ هناك كان زمانا يعلم بتحقق كلا- الحادثين فيه، و الانفصال باعتبار تخلل زمان بين زمانى المشكوك و المتيقن، بخلاف المقام، فإننا إذا علمنا بتحقق وضوء و حدث فيما بين طلوع الشمس و الزوال و لم نعلم المتأخر منهما، ففي أى آن أشرنا إليه من الزوال إلى الطلوع نحن على شك من الوضوء و الحدث، و لا علم لنا في هذا القوس النزولى من الزمان

بأحدهما في جزء منه أصلاً، فعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين في المقام بهذا الاعتبار، فإنّه ليس زمان معيّن عندنا نعلم بتحقّق الحدث أو الطهاره فيه حتى يكون زمان الشكّ متّصلاً به، بل أيّ زمان فرض فهو زمان الشكّ.

و لكن لا- يخفى ما في هذا الكلام، إذ لا يعتبر في الاستصحاب أن يكون زمان المتيقّن معلوماً لنا بشخصه، بل الاعتبار باليقين السابق و الشكّ اللاحق، و لذا لم يستشكل أحد في استصحاب ما لم يعلم زمان تحقّقه تفصيلاً في غير مورد العلم الإجمالي، كالحدث المعلوم تحقّقه إجمالاً فيما بين الطلوعين، و شكّ في ارتفاعه شكّاً بدويّاً.

و الحاصل: أنّه لم يعتبر أحد العلم تفصيلاً بزمان المتيقّن يومه و ساعته و دقيقته، فعلى ذلك نقول: كنّا على يقين من الحدث في زمان مجهول عندنا المعلوم عند الله تعالى، و الآن نحن على شكّ من بقاءه، فنستصحبه، و هكذا بالنسبه إلى الضوء، فالصحيح جريان الاستصحابين، لتماثيه أركانهما، و تساقطهما بالتعارض. هذا في مجهولى التاريخ.

و أمّا إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً بأن نعلم بتحقّق وضوء في الساعه الخامسه من النهار و نعلم أيضاً بتحقّق نوم مثلاً قبله أو بعده، فصاحب الكفايه بنى على جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ دون مجهوله على مبناه من اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين المعلوم تفصيلاً (١). و وافقه الشيخ (٢) قدّس سرّه و غيره لكن بملاك آخر.

و غايه ما يمكن أن يقال في توجيهه: إنّ هذا الفرع متفرّع على القسم

١- انظر: كفايه الأصول: ٤٧٩- ٤٨٠.

٢- انظر ما يأتي في ص ١٨٢ عند قوله: ثمّ إنّ ما نسبناه، إلى آخره. و كذا ما تقدّم في ص ١٦٢ عند قوله: أو يفصل بين مجهول التاريخ، إلى آخره.

الرابع من أقسام استصحاب الكلّي الذي تصوّرناه و مثلنا له بما إذا رأى أثر جنبه على ثوبه ليله الخميس و اغتسل منه ثم رأى بعد ذلك أثرا آخر في ثوبه و يحتمل أن يكون حاصلًا بعد الموجب الأوّل الذي اغتسل منه و أن يكون موجبا ثانيا حصل بعد الغسل من الموجب الأوّل، و ذكرنا الخلاف في أنّه هل هو من القسم الثالث أو الثاني؟ و الحقّه جماعه بالثالث، نظرا إلى أنّه إن كان حاصلًا قبل الغسل، فقد ارتفع قطعًا، و احتمال حدوثه بعد الغسل احتمال لحدوث سبب آخر للجنبه بعد القطع بزوال السبب الأوّل.

هذا، و لكن نحن نستصحب طبيعيّ الحدث المتحقّق عند الأثر الثاني كان مسببا عنه أو عن الأوّل، فالصواب إلحاقه بالقسم الثاني، و عليه فلا مانع من استصحاب الحدث و الطهاره كليهما في المقام، غايه الأمر أنّهما يسقطان بالتعارض، و لكن لا بدّ له من الوضوء للصلاه بمقتضى قاعده الاشتغال.

نعم، في الحدث الأ-كبر و الغسل إذا شكّ في المتأخّر منهما تجرى أصاله البراءه عن حرمه المكث في المسجد بعد تعارض الاستصحابين، كما أنّه في الشكّ في تأخّر ملاقاه البول عن غسل الثوب و تقدّمها يرجع إلى قاعده الطهاره.

و من هنا ظهر وجه ما نسب إلى العلّامة قدّس سرّه- من الأخذ بضدّ الحاله السابقه- و الجواب عنه، فإنّ وجهه عين ما ذكر- من القطع بزوال الحاله السابقه على الحالتين، مثلا: إذا قام عن نومه صباحا و علم بأنّه نام مرّه ثانيه و توضّأ أيضا إمّا قبل النوم الثاني أو بعده، فإن نام قبله فقد وقع الحدث على الحدث و لا يؤثّر، و احتمال حدوث النوم بعد الوضوء احتمال حدوث سبب آخر للوضوء بعد ارتفاع الأوّل- و الجواب هو الجواب.

ثمّ إنّ هناك فرعا يتفرّع على هذا البحث قد تعرّض له صاحب الكفايه في

باب اجتماع الأمر والنهي (١)، وهو أنه إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد المائنين، وردت الرواية على أنه يهريقهما و يتيمم (٢). و جعله صاحب الكفاية مقتضى القاعدة، نظراً إلى أن المكلف بسبب الوضوء بأحدهما ثم غسل أعضاء وضوئه بالثاني والوضوء به أيضاً يبطل بنجاسه البدن بمقتضى الاستصحاب، حيث إنه بعد صب الماء الثاني لغسل العضو وقبل انفصال غسلته يعلم تفصيلاً بنجاسه بدنه و بعد انفصال الغسالة يشك في زوالها فتستصحب، ولا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب الطهارة التي علم بعد انفصال غساله الماء الثاني بتحققها في زمان، إذ ليس لهذا اليقين زمان معين فلا يتصل زمان الشك بزمانه.

و لكنك عرفت عدم اعتبار ذلك في الاستصحاب، فنشير إلى الزمان الواقعي الذي في علم الله كان العضو طاهراً فيه و نستصحب تلك الطهارة، فإذا تعارض الاستصحابان، يرجع إلى قاعده الطهارة، لكن في خصوص مورد الرواية خصوصية توجب ورودها على طبق القاعدة غير ما أفاده، و هي وجود العلم الإجمالي بعد غسل أحد الأعضاء بالماء الثاني بنجاسه المغسول أو غيره ممّا لم يغسله بعد، مثلاً: إذا صب الماء الثاني على وجهه، يعلم إجمالاً إمّا بنجاسه وجهه إن كان النجس هو الماء الثاني، أو بنجاسه يده إن كان النجس هو الماء الأوّل، و بهذا ظهر عدم الفرق بين كون الثاني كراً أو قليلاً، إذ الوضوء تدريجياً يحصل شيئاً فشيئاً.

ثم إنه ربما نسب إلى العلامة قدس سره القول بالأخذ بنفس الحالة السابقة على الحالتين.

١- كفاية الأصول: ٢١٦.

٢- الكافي ٣: ١٠-٦، التهذيب ١: ٢٢٩-٦٦٢، الاستبصار ١: ٢١-٤٨، الوسائل ١: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

و هو بظاهرة بين الفساد، فلا بد من توجيهه.

و ربما يفصل تفصيل آخر في هذه المسألة عكس تفصيل صاحب الكفاية، و هو جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ- أى استصحاب عدمه- دون معلومه، نقله الشيخ قدس سره عن بعض فى الرسائل، و أورد عليه بأن استصحاب عدم الموضوع إلى الزمان المعلوم تحقق الحدث فيه كالظهر- مثلاً- لا يثبت حدوث الموضوع بعد الحدث، و هكذا العكس، يعنى ما إذا كان تاريخ الموضوع معلوماً(١).

ثم إن ما نسبناه إلى الشيخ قدس سره- من إنكار جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ دون معلومه اعتماداً على نقل شيخنا الأستاذ قدس سره(٢) و نسبته إليه- لا- يستفاد من شىء من كلماته فى طهارته و رسالته بل ظاهراً- لو لا صريحها- جريان الاستصحاب فيهما، فالظاهر أن النسبه ليست بصحيحه.

نعم، يقول الشيخ بهذا التفصيل فى الحادثين اللذين يكون الأثر مترتباً على عدم أحدهما عند وجود الآخر.

التنبیه العاشر: ربّما يقال باستصحاب صحّه عند الشكّ فى المانعیه،

فيقال: قبل حدوث التبسّم فى أثناء الصلاه كانت الصلاه متّصفه بالصحه فالآن كما كانت.

و أورد على هذا القول الشيخ قدس سره بأنّ المراد إن كان صحّه الكلّ بمعنى مطابقه المأتى به للمأمور به، فالشكّ فيها شكّ فى الحدوث لا فى البقاء، فلا معنى لاستصحابها.

و إن كان المراد استصحاب صحّه الأجزاء السابقه بمعنى قابليتها لانضمام

١- فرائد الأصول: ٣٨٨.

٢- نسب المحقق النائينى إلى الشيخ قدس سرهما عكس التفصيل، انظر: أجود التقريرات ٢: ٤٢٤.

سائر الأجزاء بشرائها إليها، فهي مقطوعه، إذ الشئ لا ينقلب عما هو عليه، مضافا إلى أنّ القطع بها لا يفيد شيئا فضلا عن استصحابها، حيث لا يثبت بها انضمام ما لحق بما سبق، فلا مناص عن الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال على الخلاف في الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين.

نعم، لو قلنا بالاستصحاب التعليق حتى في الموضوعات، لتم هذا الاستصحاب، لكن قد مرّ أنّه في الأحكام ممنوع فضلا عن الموضوعات.

ثمّ إنّه قدس سرّه فرّق بين المانع والقاطع بدعوى أنّ المانع ما اعتبر عدمه في الصلاة- مثلا- والقاطع ما يكون قاطعا عند الشارع للهيئه الاتصاليه الثابته لأجزاء الصلاة، كالفهقهه والاستدبار و خروج الحدث و غيرها ممّا عبّر عنها في لسان الروايات بالقاطع، و استصحاب الصحه في الأوّل غير تامّ، لما عرفت، و لا مانع منه في الثاني، فعند الشكّ في قاطعيه التسمّ نقول: قبل حدوث التسمّ كانت الهيئه الاتصاليه متحقّقه للصلاه فنستصحبها(١).

و فيه أولا: أنّ القاطع أيضا ليس إلّا ما اعتبر عدمه في الواجب، و الفرق ليس إلّا في التعبير.

و ثانيا: لو سلّم الفرق، فلا محاله يكون زياده خصوصيه في القاطع، مضافا إلى ما في المانع بحيث تكون للقاطع حيثتان: حيثيه قطعه للهيئه الاتصاليه، و حيثيه اعتبار عدمه في الواجب، فلو فرض جريان الاستصحاب بالحيثيه الأولى، فلا يمكن جريانه بالحيثيه الثانيه، فلا بدّ مع ذلك من الوقف و الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال على الخلاف.

و ثالثا: لو فرضنا تباينهما و عدم وجود الحيثيه الثانيه في القاطع بل كان

معناه ما يقطع الهيئه الاتصاليه فقط من دون اعتبار عدمه فى الصلاه، نقول:

المستصحب أى شىء هو؟ فإن الهيئه الاتصاليه لجميع الأجزاء مشكوكه الحدوث، و الهيئه الاتصاليه للأجزاء السابقه مقطوعه التحقق، و لا يفيد القطع بها اتصال ما لحق بما سبق فضلا عن استصحابها.

و بالجمله، يرد عليه ما أورده فى المانع حرفا بحرف، فالصحيح عدم صحه استصحاب الصحه فى المانع و القاطع.

نعم، لو كانت الشبهه موضوعيه لا- حكميه، يصح الاستصحاب و يتم الموضوع المركب بضمه إلى الوجدان، مثلا: إذا علمنا بقاطعيه الفقهه و شككنا فى كون الصادر منا كذلك، أو فى أصل صدورها، نستصحب عدمها، و نحكم بمطابقه المأتى به للمأمور به لإحراز عدم الفقهه بالأصل، و غيره من الأجزاء و الشرائط بالوجدان.

التنبیه الحادى عشر: يعتبر فى جريان الاستصحاب أمور أربعة:

اليقين السابق، و الشكّ اللاحق، و وجود أثر يمكن ترتيبه على المستصحب فى زمان الشكّ، و الدليل على حجّيه الاستصحاب، فإذا تمت هذه الأمور، يجرى الاستصحاب بلا إشكال، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون المستصحب من الأفعال الجوارحيه و أن يكون من الأفعال الجوانحيه، كالأمر الاعتقاديّ إذا لم يكن المطلوب فيها هو اليقين الوجدانى، لصدق نقض اليقين بالشكّ فى جميع ذلك، و أمّا إذا كان المطلوب فيها هو العلم و اليقين الوجدانيّين، كالنبوه و الإمامه، فلا يمكن استصحابها، لعدم وجود أثر للنبوه الاستصحابيه.

و بذلك ظهر ما فى تمسك الكتابى بالاستصحاب، فإنه إمّا يتمسك به إقناعا و إظهارا لمعذوريته فى اعتقاده أو إلزاما للمسلم و على كلّ تقدير إمّا يستصحب نبوه موسى - مثلا- أو يستصحب الأحكام الثابته فى شريعته عليه السلام.

فإن أراد أن يجعل الاستصحاب حججه فيما بينه وبين الله، فحقيق بأن يقال: إنه أوهن من بيت العنكبوت.

أما استصحاب نبوه موسى عليه السلام: فلما ذكر من اعتبار أمور أربعة في جريان الاستصحاب، وليس في هذا الاستصحاب إلّا اليقين والشك، حيث إن اعترافه بالشك في انتهاء أمد نبوه موسى عليه السلام - مع كونها ممّا يطلب فيها اليقين - اعتراف بعدم وجود أثر للمستصحب. ثم على فرض وجود أثر له لا دليل على حججه الاستصحاب في شريعته.

و أما استصحاب الأحكام: فلا أثر له أيضا، لأن الشبهه حكميه، والاستصحاب أصل لا يجرى إلّا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، وبالفحص يحصل له العلم بنسخ جمله منها. هذا مضافا إلى عدم الدليل في شريعته عليه السلام على حججه الاستصحاب.

و إن أراد إلزام المسلم فلا يوجد شيء من الأمور الأربعة في استصحاب النبوه:

أولا: لعدم يقين المسلم بنبوه موسى عليه السلام و سائر النبوات إلّا من طريق الإسلام، و لولاه لأمكن المناقشه في جميعها، لعدم اقترانها بمعجزه باقيه كنبوه نبينا صلى الله عليه وآله، و هذا مضمون ما ذكره أبو الحسن مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجائليق(١)، و لا يحتاج إلى تأويل.

و لا يرد على ظاهره ما أورده الشيخ قدس سره من أنّ موسى بن عمران شخص واحد و جزئي حقيقى اعترف المسلمون و أهل الكتاب بنبوته(٢)، و ذلك لأنّ هذا الشخص الخاص لا ريب في وجوده و إنّما الإشكال في نبوته لو لا ثبوتها بطريق

١- الاحتجاج ٢: ٤٠٤، و عنه في البحار ١٠: ٣٠٢.

٢- فرائد الأصول: ٣٩١.

و ثانيا: لا شك للمسلم على فرض يقينه بنبوّه موسى عليه السّلام- في بقائها، لأنّه قاطع بانتهاء أمدّها، و إلّا لا يكون مسلما.

و ثالثا: لو فرض الشكّ، فلا أثر لهذا الاستصحاب.

و رابعا: لا دليل على حجّيته في مثل أمر النبوّه لا في الإسلام و لا في غيره.

نعم، لو دلّ دليل في الشريعتين أو شريعة الإسلام فقط على حجّيته الاستصحاب في مثل أمر النبوّه، لكان لإلزام الكتابي مع قطع النّظر عن الإشكالات السابقة وجه إلّا أنّ الشّأن في إثبات ذلك.

و إن أراد إلزام المسلم باستصحاب أحكام الشريعة السابقة، فلا يتم أيضا شىء من الأركان. و وجهه ظهر من سابقه.

و ممّا ذكر ظهر ما في تفصيل صاحب الكفايه بين أن تكون النبوّه من المناصب المجمعوله، فيمكن استصحابها، و أن تكون ناشئه من كمال النّفس بمرتبته تتصل باللوح المحو و الإثبات بل اللوح المحفوظ، فلا يمكن (١)، و أنّه لا- فرق في البين و لا- يجرى الاستصحاب في شىء من الصورتين، لأنّ النبوّه ممّا يكون المطلوب فيها المعرفه و اليقين الوجدائين، فلا أثر لاستصحابها.

التنبیه الثاني عشر:

لا إشكال في عدم جواز التمسك بالاستصحاب و غيره من الأصول مع وجود دليل موافق أو مخالف له و لو كان عامّا أو إطلاقا، لمكان ارتفاع موضوع الأصل- و هو الشكّ- بوجوده، فهو حاكم عليه أو وارد، على الكلام.

وإنما وقع الكلام و الإشكال فيما إذا خصّص العامّ أو المطلق المفيد للعموم من جهتين: الأفرادى و الأزمانى، بمخصّص فى بعض الأزمان فى أنّه هل هو من موارد التمسّك بالعامّ، و الحكم بأنّ الفرد الخارج محكوم بحكم العامّ فيما بعد زمان التخصيص، أو من موارد التمسّك باستصحاب حكم المخصّص؟

و هذا البحث بحث نفيس، له كثير فائده فى الفقه سيّما فى باب الخيارات، فإذا شكّ فى خيار الغبن أنّه فوري ينقضى بمجرد ظهور الغبن و عدم إعمال ذى الخيار خياره مع تمكّنه منه، أو أنّه باق حتى مع التسامح و التساهل؟

يجرى هذا الكلام.

و تمسّك المحقّق الثانى قدّس سرّه بعموم أوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) و حكم بفوريه الخيار (٢).

و استشكل عليه الشيخ قدّس سرّه، و حاصل إشكاله - على ما هو ظاهر كلامه فى رسالته - هو أنّ الدليل الدالّ على حكم العامّ إن أخذ الزمان فيه ظرفاً للحكم بحيث يكون الحكم حكماً واحداً مستمراً، له إطاعه واحده و عصيان واحد بنحو العامّ المجموعى نظير وجوب الإمساك من الفجر إلى المغرب، فال مورد مورد للتمسّك بالاستصحاب، و لا يجوز التمسّك بالعامّ و لو لم يكن الاستصحاب جارياً لمانع من ابتلائه بمعارض و نحوه، لخروج العقد الغبى - مثلاً - عن تحت العامّ فى زمان، و عوده بعد ذلك و شموله له يحتاج إلى دليل.

و إن أخذ قيدا للحكم و مفرداً له بنحو العامّ الاستغراقى بحيث يكون هناك أحكام متعدّده بحسب تعدّد الأزمان، و يكون لكلّ منها إطاعه و عصيان

١- المائدة: ١.

٢- جامع المقاصد ٤: ٣٨.

مستقلان، نظير وجوب صوم شهر رمضان، فالمورد مورد للتمسك بالعموم، ولا يجوز التمسك بالاستصحاب ولو فرض عدم جواز التمسك بالعموم لمانع من ابتلائه بمعارض ونحوه، لأنه قياس وإسراء حكم من موضوع إلى آخر، وليس من الاستصحاب في شيء (١).

هذا، وصاحب الكفاية (٢) أورد على إطلاق كلام الشيخ قدس سره نفيا وإثباتا وفصل تفصيلا آخر، وحاصله: أنه لا بد من النظر إلى دليل العام ودليل المخصّص كليهما، فإن أخذ الزمان في كلّ منهما قيّدا ومفردا، فلا بد من التمسك بالعام لا الاستصحاب ولو كان العام مبتلى بالمعارض.

وإن أخذ في كلّ منهما طرفا، فلا بد من التمسك بالاستصحاب لا العام ولو كان الاستصحاب مبتلى بالمعارض.

وإن أخذ في العام قيّدا وفي الخاصّ طرفا، فالمورد مورد التمسك بالعام، لكن إذا كان العام مبتلى بالمعارض، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب.

وإن أخذ في العام طرفا وفي الخاصّ قيّدا على عكس سابقه، فلا يجوز التمسك بالعام، لانقطاع حكمه، وعدم الدليل على عوده ثانيا، ولا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضا، لأنه من القياس.

ثم استثنى قدس سره من القسم الثاني ما إذا كان الخاصّ غير قاطع لحكم العام بأن كان مخصّصا له من أوّل الأمر، كدليل خيار المجلس، فحكم بجواز التمسك بالعام بعد ذلك الزمان.

وعمده الفرق وسره أنّ القول بعدم جواز التمسك بالعام في هذا الفرض

١- فرائد الأصول: ٣٩٥-٣٩٦.

٢- كفاية الأصول: ٤٨٣-٤٨٤.

مستلزم للتخصيص الأفرادى و خروج هذا الفرد عن تحت العامّ بالمّره، و هذا بخلاف ما إذا كان التخصيص من الوسط، كخيار الغبن، فإنّ العقد الغبنى كان تحت عموم أَوْفُوا(١) فى زمان، فإذا تمسّك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان و لم يتمسّك بالعامّ، لم يلزم منه تخصيص العامّ تخصيصا أفراديا بل كان عمومه الأفرادى باقيا، غاية الأمر أنّه فى زمان قصير.

و الحاصل: أنّه إذا كان لدليل عمومى: أفرادى و أزمانى، فمقتضى أصله العموم إبقاؤه على عمومه الأفرادى و الأزمانى ما لم يقطع بالتخصيص، فإذا قطع بالتخصيص الأزمانى و شكّ فى تخصيصه الأفرادى، فلا بدّ من الحكم ببقاء عمومه الأفرادى.

و ما أفاده أخيرا من الاستثناء تامّ- مع قطع النظر عمّا سيّجى ء- فيما إذا كان العمومان- الأفرادى و الأزمانى- مستفادين من دليلين بأن كان دليل دالّا على لزوم العقد فى الجملة، و دليل آخر دالّا على استمرار هذا اللزوم، و أمّا إذا كان كلّ من اللزوم و الاستمرار مستفادا من نفس دليل أَوْفُوا بِالْعُقُودِ(٢)- كما هو كذلك، فإنّ مادّه «الوفاء» الّذى هو بمعنى الإتمام و الإنهاء إلى الآخر و عدم رفع اليد عمّا التزم به بنفسها استفاد منها كلا- الأمرين- فلا يتمّ هذا الكلام، حيث إنّ العامّ إذا خرج عن تحته- بمقتضى دليل خيار المجلس- عقد فى زمان و حكم بعدم وجوب إتمام العقد و إنّهائه إلى آخره و جواز رفع اليد عنه و فسخه، فبأى دليل بعد ذلك نحكم بوجوب الإتمام و الإنهاء؟

ثمّ إنّ لشيخنا الأستاذ قدّس سرّه تفصيلا آخر فى المقام فى مقام بيان مراد الشيخ قدّس سرّه، و ادّعى أنّ ظاهر كلامه فى الرسائل غير مراد، و به دفع جميع

١- المائدة: ١.

٢- المائدة: ١.

الإشكالات الواردة عليه قدّس سرّه.

و حاصل ما أفاده: أنّ كلّ قضيه من القضايا الشرعية مشتمل على موضوع و متعلّق و حكم، و الموضوع ربّما يكون أمرا واحدا و ربّما يكون أكثر، مثلا:

قضيه لا يَغْتَبُّ بَعْضُكُمْ بَعْضًا (١) مشتمله على موضوعين: المغتاب - بالفتح - و المغتاب - بالكسر - و على متعلّق هو الغيبه، و حكم هو الحرمة.

و الموضوع دائما يكون مفروض الوجود، و حيث يكون غالبا من الجواهر كالمكفّل و الخمر، لا- يكون الزمان مفردا أو مكثرا له، ضروره أنّ الخمر الموجود يوم السبت لا يصير يوم الأحد فردا آخر من الخمر، و هذا بخلاف المتعلّق، كالأكرام، فإنّ الزمان مفرد له و يكون الإ- كرام يوم السبت فردا من الإ- كرام، و الإ- كرام يوم الأحد فردا آخر منه. و بذلك ظهر أنّ العموم الأزمانى لا يتصوّر فى الموضوع، و أنّه كما يتصوّر فى الحكم كذلك يتصوّر فى المتعلّق، فيمكن أن يكون الزمان ظرفا أو قيدا للمتعلّق بنحو العامّ الاستغراقى أو المجموعى، كما يمكن أن يكون ظرفا أو قيدا للحكم، مثلا: يمكن أن يقال:

الإ- كرام فى كلّ يوم واجب، كما يمكن أن يقال: الإ- كرام واجب و وجوبه مستمرّ فى كلّ يوم، فالحكم فى الأوّل وارد على العموم، و العموم فى الثانى وارد على الحكم، فيكون الحكم موضوعا للحكم بالاستمرار.

و الفرق بينهما- مع كونهما متضايفين بمعنى أنّ استمرار الحكم ملازم لاستمرار المتعلّق و بالعكس - من جهتين:

الأولى: أنّ الدليل المتكفّل لبيان الحكم بنفسه متكفّل للعموم الأزمانى إذا لوحظ فى ناحيه المتعلّق، و أمّا إذا لوحظ فى ناحيه الحكم، فلا يمكن تكفّل

دليل الحكم بنفسه لاستمراره أيضا، بل لا- بدّ لذلك من دليل آخر، و ذلك لما ذكرنا من أنّ الحكم إذا كان مصبًا للعموم الأزمانى يكون موضوعا للحكم بالاستمرار، فلا- بدّ من أخذه مفروض الوجود ثمّ الحكم باستمراره، فكيف يمكن الحكم باستمرار حكم بنفس إنشائه!؟

الثانيه: أنّ الاستمرار إذا لوحظ فى جانب المتعلّق سواء كان بنحو العامّ الاستغراقى أو المجموعى فخرج- مثلا- إكرام زيد العالم فى يوم السبت من عموم «العلماء فى كلّ يوم يجب إكرامهم» و شككنا فى خروجه بعد ذلك الزمان أيضا، فلا بدّ من التمسك بأصالة العموم، إذ لا فرق بين الأفراد العرضيه، كإكرام زيد و عمرو و بكر، و الأفراد الطويله، كإكرام زيد يوم السبت و إكرامه يوم الأحد، فإذا خصّ العامّ بفرد من الأفراد الطويله أو العرضيه أو جزء من الأجزاء فى المجموعى منه و شكّ فى تخصيص أكثر من ذلك، فعموم العامّ- استغراقيا كان أو مجموعيا- محكم بالنسبه إلى الباقي.

و أما إذا لوحظ فى طرف الحكم، فلا يمكن التمسك بالعامّ المتكفل لبيان استمرار الحكم عند الشكّ فى التخصيص، إذ الشكّ فى التخصيص مساوق للشكّ فى ثبوت الحكم للفرد المشكوك، و إذا شكّ فى ثبوته، فلم يحرز وجوده حتى يحكم باستمراره، إذ الدليل الثانى يحكم باستمرار الحليّه مثلا، فلا بدّ من أن تكون الحليّه محرزه و مفروضه الوجود حتى يمكن إثبات استمرارها به، فالتمسك به- أى بدليل استمرار الحكم- لإثبات استمرار الحكم المشكوك نظير التمسك ب «حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة» لإثبات استمرار حليّه شرب التتن، المشكوكه حليته (١).

١- أجود التقريرات ٢: ٤٣٩-٤٤١. و الروايه فى الكافى ١: ٥٨-١٩ و ٢: ١٧-١٨-٢.

هذا، و للنظر فيما أفاده مجال، لأنّ ما أفاده من عدم إمكان تكفّل دليل الحكم لبيان استمراره إنّما يتمّ بالنسبه إلى مقام استمرار الجعل، فإنّ نفس دليل وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (١) لا يمكن أن يتكفّل لاستمرار هذا الجعل، و أنّه مستمرّ لا ينسخ، بل لا بدّ لإثبات ذلك من التمسّك بدليل آخر لفظي، كـ «حلال محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله حلال إلى يوم القيامة» أو أصل عملي، كاستصحاب عدم النسخ.

أمّا استمرار المجمعول وسعه دائرته و ضيقها- الّذى هو مركز البحث و محلّ النزاع، إذ لا نزاع في نسخ حكم خيار الغبن و عدم نسخه- فيمكن تكفّل دليل واحد له بلا ريب، كما في إنشاء الزوجيّة الدائميه، مثلا: يمكن جعل وجوب الحجّ في كلّ سنه بإنشاء واحد، كما يمكن جعل وجوبه مرّه واحده في العمر. و هذا واضح جدّاً.

ثمّ لو سلّمنا الفرق المذكور، فلا- نسلم الفرق الثانی في المقام، أي صحّحه التمسّك بالعموم إذا لوحظ الاستمرار في المتعلّق، و عدم صحّته إذا لوحظ في الحكم، إذ العقد الغبني كان عقدا لازما عند ظهور الغبن يقينا، فموضوع الحكم باستمرار اللزوم- و هو العقد اللازم- قد تحقّق، فلا بدّ من الحكم باستمرار اللزوم في جميع الأزمنه إلّا زمان خرج بالدليل.

هذا، مضافا إلى ما تقدّم في بحث التعديدي و التوضيلى من أنّ الزمان دائما يكون ملحوظا في المتعلّق دون الحكم إلّا في مرحله الجعل.

و بالجمله، هذا التفصيل الّذى أفاده لا- يمكن المساعدة عليه. و كلام الشيخ يأباه أيضا، بل صرّح بخلافه في مواضع من كلامه (٢)، و بعد ذلك لا يبقى

١- آل عمران: ٩٧.

٢- انظر على سبيل المثال: فرائد الأصول: ٣٩٥.

مجال لبيان حكم مورد الشك في ورود الحكم على العموم أو العكس، فإنه بلا فائده.

و التحقيق الحقيقي بالتصديق: هو لزوم التمسك بالعام في جميع الصور.

بيان ذلك: أنّ الدليل إذا كان له ظهور في العموم الأزمانى، فلا مناص عن اتباع هذا الظهور و عدم رفع اليد عنه إلا بمقدار عارضه دليل أقوى منه، و لا- فرق في ذلك بين العموم الاستغراقى و المجموعى، و أن يكون خروج الخارج من أوّل الأمر أو الوسط أو الآخر، فإذا ورد «أكرم العلماء فى كل يوم» و ورد أيضا «لا تكرم زيدا العالم يوم السبت» لم يصادم ظهور العام إلا بهذا المقدار، يعنى إكرام زيد يوم السبت، فتكشف هذه القرينه المنفصله عن أنّ المراد الجدّى من العام من الأوّل غير هذا الفرد فى هذا اليوم، و هكذا فى العام المجموعى إذا قال المولى: «أكرم هؤلاء العشره» أو «بع جميع كتبى» ثم قال: «لا تكرم زيدا من هذه العشره» أو قال: «لا تبع الكتاب الفلانى» فإنه لا ينبغى الشك فى لزوم إكرام التسعه الباقيه، و بيع سائر الكتب.

و من هذا القبيل ورود دليل على وجوب السوره فى الصلاه مع ورود دليل آخر على عدم وجوبها على المستعجل و هكذا ورود دليل على لزوم الجهر فى الصبح و المغرب و العشاء و ورود دليل آخر على كون خصوص النساء بالخيار، و هل يتوهم أحد عدم جواز التمسك بالدليل العام المذى عمومه مجموعى، و اعتبر مجموع تلك الأجزاء و الشروط لإثبات اعتبار باقى الأجزاء و الشروط؟

و دعوى أنّ الحكم حيث كان واحدا متعلقا بعشره أجزاء مثلا، و علم من دليل آخر عدم كون العشره مأمورا بها و لم يدلّ الدليل الأوّل على كون التسعه مأمورا بها، فيجوز ترك جميع الأجزاء بالمّرّه واضحه الفساد، لما عرفت من أنّ

الدليل الثانى قرينه منفصله على أنّ المراد الجدّى من الدليل الأوّل هو وجوب تسعه أجزاء لا غير، كما إذا بيّن ذلك بالاستثناء المتّصل، ففي جميع الموارد لا بدّ من التمسك بالعامّ فيما لم يقطع بخروجه، أو لم يدلّ دليل أقوى على خروجه، و لا فرق بين الأفراد العرضيّة و الطوليّه، كما عرفت.

هذا، و فى الآيه المباركه أُوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) خصوصيّة لمادّه «الوفاء»- الّذى قلنا: إنّّه بمعنى الإتمام و الإنهاء إلى الآخر، يقال: «الدرهم الوافى» أى: الكامل التامّ. و الوفاء بالعهد و الوعد: إبقاؤه و عدم نقضه، و لازم عدم النقض العمل بما عهد و وعد- و هى أنّ الأمر بالوفاء إمّا مولوىّ أو إرشاد إلى لزوم العقد و عدم انفساخه بالفسخ، و على كلّ حال يستفاد من الآيه المباركه لزوم العقد إمّا مطابقه أو التزاما، و اللزوم حكم واحد غير قابل للتعدّد بحسب الأزمنه، فكّل عقد، له لزوم واحد و وفاء فارد، فعموم الآيه من جهه الأزمان مجموعىّ، فإذا خرج عقد فى زمان بدليل لم يكن له إطلاق- كدليل خيار الغبن، فإنّ دليله إجماع أو «لا ضرر»- يتمسك بعموم الآيه، و يحكم بفوريّته.

التنبیه الثالث عشر: الشكّ المأخوذ فى أخبار الاستصحاب هو بحسب اللغة و العرف خلاف اليقين،

إشارة

و إطلاقه على الاحتمال المتساوى الطرفين اصطلاح من المنطقيّين أو غيرهم، فمع الظنّ بالخلاف أيضا يجرى الاستصحاب.

و لو فرض كون معناه الاحتمال المتساوى الطرفين بحسب اللغة و العرف، ففي نفس أخبار الباب قرائن على كون المراد منه خلاف اليقين، فإنّ قوله عليه السلام فى صحيحه زراره بعد السؤال عنه: عمّا إذا حرّك فى جنبه شىء و هو

لا يعلم: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» (١) يدلّ على أنّ الوضوء لا ينقض ما لم يستيقن بالناقض.

وجعله عليه السّلام هذه صغرى لقوله عليه السّلام: «ولا تنقض اليقين بالشك» (٢) - مع أنّ هذا، أى تحريك شىء فى جنب الشخص أماره غالبية بل دائميه مفيده للظنّ بالناقض - دليل على أنّ نقض اليقين بالظنّ بالخلاف مصداق لنقض اليقين، فيدلّ على عدم اختصاص ذلك بالوضوء. وهذا مراد صاحب الكفايه (٣) وإن كان فى عبارته تشويش واضطراب.

وقد استدللّ الشيخ قدس سرّه على ذلك بوجهين آخرين:

الأول: الإجماع.

وفيه - مع تسليمه و عدم وهنه بمخالفه الشيخ البهائى وغيره -: أنّ المجمعين لعلهم استندوا إلى ظواهر الأخبار.

الثانى: أنّ الظنّ غير المعترى وجوده كعدمه إن كان كالقياس ممّا علم بعدم اعتباره، وإن شكّ فى اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين السابق به إلى نقض اليقين بالشكّ (٤).

و يرد عليه: ما أورده صاحب الكفايه (٥) من أنّ هناك أمرين قد خلط أحدهما بالآخر، إذ عدم اعتبار الظنّ أمر، و ترتيب آثار الشكّ عليه أمر آخر، فإذا فرضنا أخذ الشكّ فى موضوع الاستصحاب، فمع الظنّ غير المعترى لا يجوز العمل بالظنّ، و لا يجرى الاستصحاب أيضا، لعدم تحقّق موضوعه، فلا بدّ من

١- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٢- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٣- انظر: كفايه الأصول: ٤٨٤-٤٨٥.

٤- فرائد الأصول: ٣٩٨.

٥- كفايه الأصول: ٤٨٥-٤٨٦.

الرجوع إلى أصل آخر من الأصول.

تتمه: يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، و عدم قيام أماره و لو على وفاقه،

فها هنا مقامان:

الأول: في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه بموضوعها و محمولها و نسبتها

- و التعبير عنه بقاء الموضوع من باب أنّ الموضوع بوصف موضوعيته يستلزم ذلك، أو باعتبار أنّ الموضوع أكبر أجزاء القضية- و في أنّ هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف، أو بحسب دليل الحكم، أو بنظر العقل؟

أمّا اعتبار بقاء الموضوع فيدلّ عليه- كما أفاده صاحب الكفايه (١)- أخذ نقض اليقين بالشكّ في أدلّه الاستصحاب، و لا يحتاج إلى زياده بيان و إقامه برهان.

و ما علّله به شيخنا الأنصارى قدّس سرّه- من أنّه لولاّه يلزم انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر و هو محال (٢)، كما أفاده شيخنا الأستاذ (٣) قدّس سرّه- تبعيد للمسافه، مع عدم تماميته في نفسه، إذ المستصحب لا يكون دائما من الأعراض، فإنّه ربّما يكون من الجواهر، و ربّما يكون من الأمور الاعتباريّة، كالملكيه و الرقيّه و الزوجيه و غير ذلك.

مع أنّ استحالته خارجا لا تستلزم استحالته تعبدا باعتبار آثاره الشرعيّه، ضروره أنّه لا مانع و لا محذور في تعبّد الشارع بعداله ابن زيد عند الشكّ فيها إذا كان على يقين من عداله أبيه، فيحكم بلزوم ترتيب آثارها عند ذلك.

١- كفايه الأصول: ٤٨٦.

٢- فرائد الأصول: ٤٠٠.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٤٦.

و بالجمله، تفصيل الكلام: أنّ المستصحب إمّا أن يكون حكماً أو موضوعاً، و على الثانى إمّا أن يكون المحمول الثابت للموضوع من المحمولات الأوليه، أى ما كان ثبوته له بنحو مفاد «كان» التامّه أو «ليس» التامّه، و إمّا أن يكون من المحمولات الثانويه، أى ما كان ثبوته له بنحو مفاد «كان» الناقصه، و الأول كاستصحاب نفس وجود زيد و حياته و الثانى كاستصحاب عدالته و قيامه و غير ذلك من أوصافه.

و لا فرق فى الثانى بين أن يكون ثبوت المحمول للموضوع بلا واسطه أو بواسطه ثبوت محمول آخر له - كقيام زيد، فإنّه يتوقف على أن يكون زيد مستوى الخلقه، قادراً على القيام حال الشكّ - لأنّه لا دخل له فيما نحن بصدده.

ثمّ إنّه لا إشكال فى استصحاب الموضوع بنحو مفاد «كان» التامّه أو «ليس» التامّه فى عدم لزوم إحراز وجود الموضوع أو عدمه، ضروره أنّه بعد إحرازه لا يبقى مجال للاستصحاب، فيكفى فى هذا الاستصحاب نفس تصوّر الماهيه، فيحكم بوجودها أو عدمها إذا كان ذلك متيقناً فى زمان و شكّ فى بقائه.

و أمّا استصحابه بمفاد «كان» الناقصه فعلى أقسام، إذ الشكّ تارة يكون فى المحمول المترتب الثانوى فقط، كما إذا شكّ فى عداله زيد مع إحراز حياته، و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم.

و أخرى يكون الشكّ فى المحمول الثانوى و الأولى كليهما، كالشكّ فى حياه زيد و عدالته، و هو على قسمين: ما إذا كان الشكّ فى العداله - مثلاً - مسبباً عن الشكّ فى وجود زيد و حياته بحيث لو قطع بحياته لقطع بعدالته أيضاً، و ما إذا لم يكن كذلك بحيث لو فرض القطع بحياته أيضاً يشكّ فى عدالته.

و ربّما يستشكل فى جريان الاستصحاب فى هذين القسمين، نظراً إلى أنّ العداله لا يمكن استصحابها، لعدم إحراز وجود موضوعها و هو زيد،

و استصحاب حياه زيد و إن كان ممكنا إلا أنه لا تترتب عليه آثار عدالته، و لا تثبت به عدالته.

و لكن لنا أن نستصحب الوجود الخاص، و هو وجود زيد المتّصف بالعدالة، الذي كُنّا على يقين منه و نكون الآن شاكّين فيه، بل في القسم الأخير يمكننا استصحاب كلّ من حياه زيد و عدالته مستقلاً، كما نستصحب كلّاً من وصفى الإطلاق و الكزيّه فيما إذا شككنا في بقاء الماء- الّذى كُنّا على يقين من إطلاقه و كزيّته- على إطلاقه و كزيّته و عدم بقاءه على ذلك، إذ الاستصحاب كما يجرى في أصل الموضوع البسيط كذلك يجرى في جزء الموضوع المركّب إذا كان جزءه الآخر محرّزا بالوجدان أو بالأصل، فيجرى الاستصحاب فيما إذا كان كلا جزأى الموضوع المركّب مشكوك البقاء، فيحرز بقاء كلّ منهما بالاستصحاب، و يلتئم الموضوع المركّب بذلك، و كلّ ذلك من جهة صدق نقض اليقين بالشكّ، فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في جميع أقسام الاستصحاب الموضوعى.

نعم، لا يجرى الاستصحاب لترتيب الآثار التى لا تترتب إلا بعد وجود الموضوع خارجاً لا استصحاباً، كجواز القصاص، و جواز الاقتداء، و وجوب الحدّ و أمثال ذلك، فلا يترتب على استصحاب حياه زيد مثل هذه الآثار، فإنّه لغو لا معنى له كما لا يخفى.

و على الأوّل- أى ما كان المستصحب حكماً- فهو أيضاً إما أن يكون من قبيل المحمول الأوّل أو من قبيل المحمول المترتب و الثانوى.

فإن كان من قبيل الأوّل بأن كان الشكّ في بقاء الحكم راجعاً إلى مرتبه الجعل و أنّه نسخ أو لا، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه على ما ذكره من الضروره على جريانه فيه.

و إن كان من قبيل الثاني، فإن كان الشكّ راجعا إلى مرتبه المجعول، فلا محاله يكون منشأ الشكّ هو الأمور الخارجيه، كالشكّ في بقاء وجوب الصوم على من احتمال حدوث مرض فيه بالصوم مضرّ، و كالشكّ في بقاء الطهاره، لاحتمال حدوث ناقض من النواقض، كالبول أو المنى، و الاستصحاب في منشأ الشكّ في هذا القسم - كاستصحاب عدم حدوث المرض أو عدم حدوث البول - مغن عن استصحاب الحكم.

و إن كان الشكّ راجعا إلى مرتبه الجعل لكن من غير جهه النسخ، بل لأجل الشكّ في سعه دائره الموضوع و ضيقها، فلا بدّ من النّظر في أنّ العبره في بقاء الموضوع هل هو بنظر العقل أو لسان الدليل أو العرف؟

فإذا قطع بارتفاع الموضوع على جميع التقادير من جهه انقلاب قيد وجودى يحتمل دخله في موضوع الحكم، إلى العدم، أو عدميّ كذلك إلى الوجود - كما إذا قطع بارتفاع الموضوع كالكلب الذي وقع في المملحه فصار ملحا فاحتملنا نجاسته من جهه احتمال أنّ الموضوع الواقعي هو المادّه المشتركه بين الصورتين لا - المادّه المتصوّره بخصوص الصوره الكلبيه، إذ الملح الذي يكون بصوره الكلب مغاير للكلب عقلا - و عرفا و دليلا - فواضح أنّه لا - يجرى استصحاب الحكم، و لا - معنى لاستصحاب الموضوع، إذ ما كان متيقّن النجاسه - و هو الكلب - قد ارتفع قطعا، و ما يكون باقيا يقينا - و هو المادّه المشتركه بين الصورتين - لم يكن متيقّن النجاسه، فأى شىء نستصعبه؟

و استصحاب بقاء معروض النجاسه، و بعباره أخرى: استصحاب الموضوع بوصف الموضوعيّه عباره أخرى عن استصحاب الحكم. و هذا الكلام سار في جميع الشبهات المفهوميه.

و أمّا إذا شكّ في ارتفاعه و بقاءه على بعض التقادير، فيختلف الحال

باختلاف المباني، وهذا كما إذا ورد «إنَّ الماء إذا تغير ينفعل» أو ورد «إنَّ الماء المتغير ينفعل»، فإنَّ الموضوع في الأوَّل عند زوال التغير بنفسه مرتفع عقلا- بدهاه أنَّ تغاير «الماء بشرط التغير» و «بشرط عدم التغير» عقلا هو تغاير «بشرط شيء» و «بشرط لا»- و باق عرفا و دليلا، أمَّا دليلا: فواضح، و أمَّا عرفا:

فلأدَّ العرف يرى التغير من حالات الماء و أنَّ الماء هو الموضوع، و الموضوع في الثاني عند زوال التغير مرتفع عقلا و دليلا، و باق عرفا، كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّ الشيخ قدس سره خصَّ جريان الاستصحاب بموارد الشكِّ في الرفع بناء على كون العبره بنظر العقل (١).

و أورد عليه بأنَّه على مبناه- من إنكار جريان الاستصحاب في موارد الشكِّ في المقتضى- لا وجه لهذا البناء، إذ الاختصاص ثابت بيننا على كون العبره بنظر العقل أو العرف أو لسان الدليل.

و صاحب الكفايه (٢) أفاد أنَّ الالتزام بكون العبره بنظر العقل مساوق لإنكار جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه بالمره و لو كان من جهه الشكِّ في الرفع، إذ الشكِّ في بقاء الحكم من غير جهه النسخ لا يعقل بعد استحاله البداء إلَّا لأجل صيروره الموضوع عادما لما كان واجدا له أو واجدا لما كان عادما له من الخصوصيه التي يحتمل دخلها في موضوع الحكم.

و لشيخنا الأستاذ قدس سره كلام وجه به كلام الشيخ قدس سره. و حاصله: أنَّ الرفع، له إطلاقان:

أحدهما: ما يكون مقابلا للمقتضى، و هو بهذا المعنى ما يكون عدمه دخيلا في الموضوع، و يكون الحكم بدونه باقيا إلى الأبد. و بالجملة، ما يكون

١- فرائد الأصول: ٤٠١.

٢- كفايه الأصول: ٤٨٧.

مانعا عن تأثير المقتضى.

و الثانى: ما يكون معدما للشىء بعد وجوده، كخروج البول الذى يكون ناقضا للوضوء، و حصول النقاء أو الاغتسال الموجب لارتفاع حرمه الوطء، و الأول يعبر عنه بالرافع و الثانى بالغايبه.

و الشك فى الرفع بالإطلاق الأول ملازم للشك فى بقاء الموضوع عقلا لاحتمال أخذ عدمه فى الموضوع، فلا- يجرى الاستصحاب على القول بكون العبره فى البقاء بنظر العقل، فلا يمكن استصحاب نجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيره، و يجرى إن كانت العبره بنظر العرف، و لا- يكون الشك فى الرفع بالإطلاق الثانى ملازما للشك فى بقاء الموضوع، إذ معدم الشىء لا يعقل أن يكون عدمه دخيلا فيه، فيجرى استصحاب الحكم إذا كان الشك فى بقاءه ناشئا من الشك فى الرفع بهذا المعنى.

ثم أفاد قدس سره أنّ كلام الشيخ قدس سره ناظر إلى الرفع بالإطلاق الثانى، و به يندفع كلا الإشكاليين عن الشيخ (١) قدس سره.

هذا، و لكن الحق مع صاحب الكفايه، فإنّ باب موضوعات الأحكام ليس باب التأثير و التأثير، و التعبير بالمقتضى و الشرط و المانع و الرفع لا- يكون إلّا من باب التقريب و التشبيه، ضروره أنّ جميع ذلك تنتهى إلى جعل الشارع، فما لم يجعل الشارع البول ناقضا للوضوء و رافعا، لا- يكون رافعا، و هكذا ما لم يجعل الشارع الطلاق رافعا، لا معنى لرافعيته، فلا معنى للرفع إلّا ما يكون عدمه دخيلا- فى الموضوع، مثلا: الموضوع للزوجيه هو المرأه المتزوجه التى لم يطلقها زوجها، فبناء على كون العبره بنظر العقل فى بقاء الموضوع لا بدّ

- كما أفاده صاحب الكفايه - من اختصاص جريان الاستصحاب بالشبهات الموضوعية بأجمعها إنما في بعض الموارد، كاستصحاب كزيه ماء نقص منه مقدار قليل.

وقد يقال: إن القول باعتبار نظر العرف أو العقل في مقابل لسان الدليل ممّا لا وجه له، فإنّ العقل لا يكون نبياً مشرعاً، ولا طريق له في فهم ما له دخل في الحكم. ونظر العرف إن كان المراد نظره فيما يفهمه من الدليل، فليس شيئاً غير الدليل حتى يجعل مقابلاً له، وإن كان المراد نظره المسامحي - بعد أخذ المفهوم بالنظر الدقي العرفي - في التطبيقات الخارجيه كمسامحته في باب الأوزان، فيقول من عنده منّ من الحنطه إلماً مثاقيل: «عندي منّ من الحنطه» فواضح أنّ العرف ليس نبياً مشرعاً، ولا يعتنى بمسامحته في تطبيق ما جعله الشارع موضوعاً للحكم، على الخارجيات.

وهذا الإشكال نشأ من عدم التفرقة بين الحدوث والبقاء، وهو تامّ في مرحله الحدوث، لما ذكر، أمّا في مرحله البقاء - التي هي محلّ الكلام - فالمقابله واضحه.

توضيح ذلك: أنا تاره نتكلّم فيما جعله الشارع موضوعاً للحكم ابتداءً و نرجع إلى العرف في تشخيص ذلك. و أخرى نتكلّم - بعد أخذ الموضوع بجميع قيوده و خصوصياته من الدليل و تعيين مفهومه من العرف بنظره الدقي - في بقاء هذا الموضوع إذا انقلب بعض قيوده الوجوديه إلى العدم أو بعض قيوده العدميه إلى الوجود، و اختلاف الموضوع الدليلي و العرفي و تقابلهما يكون في هذه المرحله، مثلاً: إذا ورد «الماء إذا تغيّر ينجس» فإذا زال تغيّره بنفسه، يكون الموضوع - الذي هو الماء - باقياً دليلاً و عرفاً. و إذا ورد «الماء المتغيّر ينجس» فالموضوع الدليلي عند زوال التغيّر غير باق، بخلاف الموضوع

العرفى بمعنى أنّ العرف حيث لا- يرى التغير من مقومات الموضوع يرى أنّ الموضوع الأوّل لم يرتفع بعد، و إذا علم بأنّ الشارع حكم بنجاسه هذا الماء الزائل تغيّره، يرى هذا الحكم بقاء للحكم الأوّل لا حكما حادثا فى موضوع جديد، و هذا بخلاف ما إذا حكم الشارع بنجاسه الكلب- الّذى صار فى المملحه ملحا- بعد صيرورته كذلك، فإنّه يرى هذا الحكم حكما جديدا مغايرا للحكم الأوّل على موضوع غير الموضوع الأوّل، و يقول: الشارع حكم بنجاسه شيئين: الكلب و الملح المنقلب من الكلب. و هكذا فى حكم جواز التقليد أو جواز الاقتداء بالقياس إلى المجتهد أو العادل بعد ما صار عاميا أو فاسقا، فإنّه يرى العامى أو الفاسق موضوعا آخر مغايرا للمجتهد أو العادل و لو أخذ فى الدليل بنحو الشرطيّه بأن قال: «المكلّف إذا كان مجتهدا أو عادلا يجوز تقليده أو الاقتداء به».

نعم، يفرّق بين الأخذ بنحو الشرطيّه و غيره فى أخذ المفهوم و عدمه، مثلا: إذا ورد «إذا سافرت فقصر» يحكم بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بخلاف ما إذا ورد «المسافر يقصر» فلا يحكم بذلك إلّا بناء على مفهوم الوصف، فمن سافر أوّل الوقت و حضر فى آخره يصلّى على الأوّل قصرا فى آخره، و على الثانى تماما.

و بالجملة، الخصوصيات و القيود المأخوذه فى موضوع ربّما تكون عند العرف من مقومات الموضوع، و ربّما لا تكون منها، فما يكون من قبيل الأوّل- سواء أخذ شرطا أو عنوانا- لا يكون الموضوع المتحصّص به عند انتفائه باقيا عرفا. و ما يكون من قبيل الثانى يكون الموضوع المتحصّص به عند زواله باقيا عرفا من دون فرق أيضا بين أخذه شرطا أو عنوانا فى لسان الدليل.

و من هذا الباب الحكم ببطلان البيع فيما إذا باع أمه فبانت عبدا، أو باع

ذهبا فبان نحاسا، أو باع جلددين من شرح اللمعه فبأنا جلددين من كتاب اللغه، من دون فرق بين أن يجعل ذلك عنوانا في مقام إنشاء البيع أو شرطا بأن يقول:

«بعتك هذا على أن يكون ذهبا» فإن متعلق البيع في جميع ذلك أمر ظهر أنه مغاير له في الحقيقة و الماهية عند العرف، و هذا بخلاف ما إذا باع عبدا كاتباً أو على أنه كاتب فبان أمياً، فإنه يحكم بصحة البيع، لعدم كون الكتابه من مقومات العبد عرفاً.

إذا عرفت اختلاف الحال في كون الاعتبار في بقاء الموضوع بنظر العقل أو العرف أو لسان الدليل، فاعلم أن موضوع الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك بمقتضى قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» (١) و معلوم أن المخاطب بهذا الخطاب هو العرف لا الفلاسفه، فلا اعتبار بالتدقيقات الفلسفيه في صدق موضوعه، فكما تؤخذ موضوعات سائر الأحكام من العرف كذلك هذا الموضوع.

و بالجملة، عدم جواز نقض اليقين بالشك وظيفه ظاهريه جعلها الشارع لعامة المكلفين، فالمتبع فهمهم فيما وظفوا به، و لا فرق بين الوظيفة الظاهريه و الواقعيه في ذلك، فالميزان في بقاء الموضوع- الّذى لا- يصدق بدون نقض اليقين بالشك- هو نظر العرف، فإذا قطع بالبقاء عرفاً، يشمله دليل الاستصحاب، أما إذا قطع بالارتفاع أو شك فيه كما في التراب الّذى صار آجراً أو الخشب الّذى صار فحماً، فلا يشمله دليل الاستصحاب.

هذا كله مع قطع النظر عما بنينا عليه سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيه مطلقاً إلا استصحاب عدم النسخ، و إلا فنظر العرف ملغى في

١- التهذيب ١: ٨- ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

الحكم بالبقاء فى الأحكام، بل لا بد من اتباع نظر العقل و لسان الدليل فى الحكم بالبقاء.

ثم إن أخبار الباب لا ريب فى شمولها للاستصحاب، لورودها فى مورده.

و هل تشمل قاعده اليقين أيضا، أو تكون شامله للاستصحاب و لقاعده المقتضى و المانع، أو تعم الاستصحاب و كلتا القاعدتين؟

ذهب الشيخ قدس سره إلى عدم شمولها لشيء من القاعدتين و اختصاصها بمورد الاستصحاب(١).

و وافقه شيخنا الأستاذ قدس سره، و أفاد فى وجه عدم شمولها لقاعده اليقين وجوها:

أحدها: أن التعبد تعلق بالحدوث فى قاعده اليقين، و بالبقاء بعد مفروغيه الحدوث فى الاستصحاب. و بعبارته أخرى: أخذ الحدوث فى قاعده الاستصحاب مفروض الوجود، فإن الاستصحاب تعبد بالبقاء، و لا نظر له إلى الحدوث، و فى قاعده اليقين هو المتعبد به، فكيف يمكن أن يؤخذ الحدوث فى استعمال واحد مفروض الوجود و غير مفروضه؟! (٢).

و يندفع بأن ظاهر أخبار الباب أن طبيعى اليقين أينما سرى و بأى شىء تعلق لا ينقض بطبيعى الشك أينما تحقق و بأى شىء تعلق، و هذا يختلف باختلاف الموارد، ففى مورد الاستصحاب- حيث إن الشك فى البقاء- فالتعبد فيه يكون تعبدا بالبقاء، و هو فى مورد القاعده متعلق بعين ما تعلق به اليقين، فمعنى حرمة نقض اليقين بالشك فيه هو التعبد بالحدوث و إلغاء الشك المتعلق

١- فرائد الأصول: ٤٠٤-٤٠٥.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٥١.

به، كما أنه ربّما يكون اليقين في باب الاستصحاب متعلّقا بعداله زيد مثلا، و ربّما يتعلّق بعدمها، فكما تشمل الأخبار اليقين بالوجود و اليقين بالعدم في باب الاستصحاب- و التعبد بالقياس إلى أحدهما تعبد بالوجود، و بالإضافة إلى الآخر تعبد بالعدم، و لا يضرّ تناقض الوجود و العدم، لشمول الدليل لهما- كذلك تشمل الشكّ في الحدوث و الشكّ في البقاء، و ليس أمره أعظم من اليقين المتعلّق بالوجود تاره و بالعدم أخرى.

ثانيها: أنّ اليقين في أخبار الباب و إن كان يشمل جميع أفراده المتعدّده إلا أنّ تعدّد اليقين حيث يكون بتعدّد متعلّقاته من عداله زيد و فسق عمرو و كزيه ماء- و من المعلوم أنّ اليقين في باب الاستصحاب و في قاعده اليقين فرد واحد، حيث يكون متعلّقه شيئا واحدا، مثلا: اليقين في كلّ منهما متعلّق بعداله زيد في يوم الجمعة، غايه الأمر أنّ الشكّ في أحدهما متعلّق ببقائها، و في الآخر بأصل وجودها يوم الجمعة- لا- يكون معنى لشمول الأخبار لهما، إذ لا تعدّد في اليقين فيهما حتى يكون الشمول بهذا الاعتبار.

و توهم أنّ الشمول يمكن باعتبار إطلاقه الأحوال، فإنّ اليقين تاره يتعلّق الشكّ بنفسه و أنّه كان يقينا أو جهلا مرّكبا. و أخرى ببقاء متعلّقه مدفوع بأنّ اليقين في ظرف الحكم بحرمة النقض و التعبد بالبقاء في باب الاستصحاب- و هو زمان الشكّ- باق، و في قاعده اليقين زائل، فهو في أحدهما كائن فعلا و في الآخر كان سابقا، زائل فعلا، و لا يمكن شمول «اليقين» لما كان يقينا، فإنّه من الجوامد كالإنسان، و استعمالها في غير المتلبّس غلط محض، و القول بصحّه الاستعمال فيمن قضى- لو سلّم مختصّ بالأعراض و لا يعمّ الجوامد.

نعم، يمكن استعماله في اليقين في قاعدته بلحاظ حال التلبّس إذا لوحظ على وجه الموضوعيّة، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل اليقين أخذ في كلّ من

الاستصحاب والقاعدة على وجه الطريقيه (١).

و هذا الوجه أيضا كسابقه، فإنّ معنى «لا تنقض اليقين بالشك» أنّه افرض نفسك متيقّنه، و هذا يختلف باختلاف الموارد، ففي مورد الاستصحاب حيث يكون الشكّ في البقاء، فلا بدّ من فرض النفس متيقّنه بالبقاء، و في قاعده اليقين لا بدّ من فرضها متيقّنه بالحدوث، لتعلّق الشكّ به.

و ما ذكره أخيرا- من إمكان الاستعمال بلحاظ حال التلبّس إذا أخذ اليقين موضوعا- و إن كان تامّا إلّا أنّه غير محتاج إليه في المقام، و الاستعمال بهذا اللحاظ يصحّ و لو أخذ اليقين على وجه الطريقيه.

ثالثها: أنّ الزمان في باب الاستصحاب أخذ ظرفا، و في قاعده اليقين أخذ موضوعا، و لا يمكن الجميع بين لحاظ الشىء ظرفا و عدمه كذلك في استعمال واحد (٢).

و جوابه أيضا ظهر ممّا ذكرنا، فإنّه إذا كانت الوظيفة عدم نقض طبيعيّ اليقين بطبيعيّ الشكّ، فموضوع الحكم هو اليقين و الشكّ المرتبط به من دون نظر إلى متعلّقه، و أنّه مقيد بالزمان أو غير مقيد، بل اليقين- كان متعلّقه مقيدا بالزمان أو غير مقيد به- لا بدّ و أن لا ينقض بالشكّ.

فظهر أنّ المانع الثبوتى مفقود في المقام و لا- محذور في شمول دليل واحد لكلتا القاعدتين، إلّا أنّ ظاهر أخبار الباب بقريته موردها هو الاختصاص بالاستصحاب، فإنّ اليقين و الشكّ أخذا موضوعين للحكم بحرمة النقض، و من المعلوم أنّ موضوع كلّ حكم لا بدّ من تحقّقه خارجا في كونه محكوما بالحكم، و لا يكفي تحقّقه في زمان للحكم به في أىّ زمان، مثلا: لا يكفي كون

١- أجود التقريرات ٢: ٤٥١-٤٥٢.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٥٢.

زيد عالما يوم الجمعة في وجوب إكرامه يوم السبت بمقتضى «أكرم كلَّ عالم» مع صيرورته عاميًا فيه، فلا بد من تحقق اليقين و الشكَّ في زمان حتى يحكم بحرمه نقضه به في هذا الزمان، و اليقين في باب الاستصحاب موجود في ظرف الشكَّ أيضا، بخلاف قاعده اليقين، فإنَّه زائل لا يكون في البين إلَّا الشكَّ.

ثمَّ إنَّ شمول أخبار الباب لقاعده المقتضى و المانع أيضا لا- مانع منه ثبوتا لكنَّ ظاهر الروايات أنَّ متعلِّق اليقين و الشكَّ أمر واحد، فلا تعمُّ ما إذا كان اليقين متعلِّقا بوجود المقتضى، و الشكَّ متعلِّقا بوجود شىء آخر هو المانع، بل لو فرضنا ظهورها في التعميم، لا- يمكن القول بحجَّيته قاعده المقتضى و المانع، إذ استصحاب عدم وجود المقتضى دائما موجود في موردها، فهي معارضة بالاستصحاب دائما، فتسقط عن الحجَّية بالمعارضه، فيلزم من شمولها و حجَّيتها عدمهما، و من ذلك نستكشف عدم الشمول. و عين هذا البيان جار في قاعده اليقين أيضا، إذ استصحاب عدم اليقين و عدم تحقق حدوث ما شكَّ في حدوثه جار دائما في موردها و يعارضها.

المقام الثانى: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا لم تكن الحال السابقه متيقنه باليقين الوجدانى،

بل كانت متيقنه باليقين التعييدي، كالأماره و البيئنه، فإنَّه فرد من اليقين في نظر الشارع، فيشملة «لا تنقض اليقين بالشكَّ» كما لا إشكال و لا خلاف في تقدم الأمارات على الاستصحاب و غيره من الأصول موافقه كانت لمؤدَّاها أو مخالفه.

و إنَّما الإشكال في وجه ذلك، و أنَّه بالتخصيص، أو التخصيص، أو الحكومه، كما أفاده الشيخ (١) قدس سره، أو الورود، كما أفاده في الكفايه (٢).

١- فرائد الأصول: ٤٠٧.

٢- كفايه الأصول: ٤٨٨.

و عباره الكفایه یحتمل أن یراد منها أحد وجوه ثلاثه:

الأول: أن المراد بالیقین - اللذی جعل غایه للاستصحاب - هو مطلق الحجّه شرعیّه كانت، كالأماره، أو عقلیّه، كالعلم الوجدانی، فإذا كانت الحجّه غایه للاستصحاب، فالعمل بالأماره عند قیامها على الخلاف نقض للیقین بالحجّه لا- بالشكّ، فموضوع الاستصحاب مرتفع وجدانا بقیام الأماره، فإنّ موضوعه الیقین و الشكّ و عدم وجود حجّه فی البین.

الثانی: أن المستفاد من دلیل الاستصحاب هو حرمة رفع الید عن الیقین السابق بالشكّ، و من المعلوم أنّ العمل بالأماره فی مورد الاستصحاب لیس من نقض الیقین بالشكّ بل بالأماره.

الثالث: أن الأماره حیث نعلم بحجّیتها فالعمل بها فی مورد الاستصحاب نقض للیقین بالیقین، لا بالشكّ.

هذا، و كلّ ذلك خلاف ظاهر أدلّه الاستصحاب، حیث إنّ الیقین ظاهره الیقین الوجدانی، و إرادته مطلق الحجّه عنه و إن كانت ممکنه إلّا أنّها تحتاج إلى عنايه و قرینه مفقوده فی المقام، فلا وجه للوجه الأول.

و أمّا الثانی: فإنّه لو جعلت «الباء» فی قوله: «لا تنقض الیقین بالشكّ» للسببیّه - بأن یكون مفاده أنّ النقض المسبّب عن الشكّ و المستند إليه حرام، أمّا لو كان النقض مسببا عن أمر آخر و مستندا إلى شیء آخر غیر الشكّ من أماره أو استدعاء مؤمن أو غیر ذلك، فلا بأس به - لكان لتوهم الوجود وجه إلّا أنّه لا یمكن الالتزام بذلك.

أمّا لو كان المستفاد من مقابله «و لكنّه تنقضه بیقین آخر مثله» أنّ المراد من الشكّ فی قوله: «لا تنقض الیقین بالشكّ» خلاف الیقین - كما هو الظاهر - فالعمل بالأماره أيضا من مصادیق العمل بخلاف الیقین.

و أمّا الوجه الثالث: فأمره أفحش، حيث إنّ ظاهر الدليل أنّ الغايه هي اليقين بخلاف ما تيقن به سابقا، لا اليقين بأمر آخر، و من المعلوم أنّ قيام البينه على الطهاره- فى استصحاب النجاسه- لا يوجب اليقين بها، و اليقين بالحجّه- أى حجّته بينه الطهاره- ليس يقينا بالطهاره.

و بالجمله، هذه الوجوه كلّها خلاف ظاهر الدليل، مضافا إلى أنّ لازمها هو التخصّص لا الورد، فإنّ الورد اصطلاحا هو ارتفاع موضوع دليل المورد بنفس جعل المولى و تعييده، أمّا لو كان ارتفاع الموضوع وجدانا غير مسبّب عن ثبوت التعييد و لا ثبوت المتعييد به، فهو تخصّص ص لا- غير، كخروج زيد الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء» و الأمر فى جميع هذه الوجوه كذلك، فإنّ ارتفاع موضوع الاستصحاب لا يكون فى شىء من هذه الوجوه مستندا إلى نفس التعبد بالأماره- و إن كان متيقنا- حتى يكون ورودا، إذ التعييد تعلق بكلّ من الاستصحاب و الأماره فى عرض واحد، فإذا لم يكن ارتفاع الموضوع على وجه الحكومه أيضا على ما بنى عليه، فلا محاله يتعين التخصّص، كما لا يخفى على المتأمل.

و التحقيق هو ما أفاده شيخنا الأستاذ وفاقا للشيخ(١) قدّس سرّهما من كون التقدّم على وجه الحكومه لا الورد و لا التخصيص و لا التخصّص.

توضيحه: أنّ الدليلين المتنافيين إن كان أحدهما بمدلوله اللفظى ناظرا إلى الآخر، كما فى قوله عليه السّلام: «الفقيه لا يعيد صلاته» مع قوله عليه السّلام بعد ذلك:

«إنّما عنيت بذلك الشكّ بين الثلاث و الأربع»(٢) فهو من أوضح موارد الحكومه.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٥٣-٤٥٤، فرائد الأصول: ٤٠٧.

٢- تقدّم الحديث و ذكر مصادره و التعليق عليه فى ج ٣ ص ٥٥٦ و الهامش (١).

و إن لم يكن بمدلوله اللفظي ناظرا إلى الآخر، فإن لم يكن أحدهما رافعا لموضوع الآخر، فإن كان أحدهما فقط رافعا لحكم الآخر عن موضوعه كـ «أكرم العلماء» و «لا- تكرم الفسّاق منهم» فهو مورد التخصيص. و إن كان كلّ منهما رافعا للحكم عن موضوع الآخر، كالعالمين من وجه، فتقديم أحدهما أيضا لمرجح على الآخر من باب التخصيص.

و إن كان أحدهما رافعا لموضوع الآخر، فإن كان الرفع مستندا إلى نفس التعبد و الجعل دون متعلّق التعبد و إن لا ينفكّ التعبد عن متعلّق و عمّا يتعيّد به، فهو مورد الورد، كما في تقدّم الأمارات على الأصول العقليّة من البراءة و الاحتياط و التخيير على القول بالتخيير العقلي، فإنّ موضوع البراءة العقليّة- مثلا- هو عدم البيان، فبنفس التعبد بالأماره- الّذي هو بيان من الشارع و ثابت لنا وجدانا، ضروره أنّه نظير الفرض و التنزيل الّذي يكون متعلّقه من المفروض أو المنزّل عليه فرضيّا و تنزيليّا لا نفس الفرض و التنزيل، فإنّه وجداني- يرتفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان و ينقلب عدم البيان إلى البيان الوجداني.

و إن كان الرفع مستندا إلى ثبوت المتعيّد به لا ثبوت التعبد، فهو مورد الحكومه، أي قسم منها غير ما ذكرنا أولا، و هذا كما في تقدّم أدلّه الأمارات على جميع الأصول الشرعيّه، فإنّ الشكّ أخذ في موضوع الأصول دون الأمارات، و لا يرتفع الشكّ عند قيام الأماره في مورد أصل إلّا بثبوت المشكوك بالتعيّد بالأماره و أنّها علم تشريعا، و أمّا بمجرد نفس التعبد بالأماره- مع قطع النظر عن متعلّقه و ما يتعيّد به و هو كون الأماره فردا من العلم- لا يرتفع الشكّ كما هو واضح.

فأنّضح من جميع ما ذكرنا أنّ تقدّم الأمارات على الأصول بعينه من قبيل تقدّم «لا- شكّ لكثير الشكّ»- مثلا- على أدلّه الشكوك.

و نزيد- توضيحا- أنه لا- يمكن أن يكون حكم متكفلا- لإثبات موضوعه أو نفيه بل لا بدّ من أن يثبت و ينفي من الخارج أو بدليل آخر غير الدليل المتكفل لنفس هذا الحكم، فدليل «من شكّ بين الثلاث و الأربع فكذا» لا يتعرّض إلّا لحكم الشاكّ، بين الثلاث و الأربع، كما أنّ أدلّه الأصول أيضا لا تتعرّض إلّا لبيان وظيفه الشاكّ، فإن دلّ دليل آخر على أن لا شكّ لكثير الشكّ، أو أنّ خبر العادل علم، فقد خرج عن تحت أدلّه الشكوك كثير الشكّ، و عن تحت أدلّه الأصول من أخبره العادل على طبق مقتضى الأصل أو خلافه بالتعبّد الشرعي، يعنى بما تعبّد به الشارع من عدم كون كثير الشكّ شاكّا، و عدم كون من أخبره العادل شاكّا، و هذا معنى الحكومه.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ تقدّم الأدلّه القطعيه على جميع الأصول- عقليته أو شرعيته- بالتخصيص، و تقدّم الأمارات التعبديّه على الأصول العقليته بالورود، و على الأصول الشرعيه بالحكومه لا بالورود و لا غيره من التخصيص أو التخصيص، و هذا واضح لمن تصوّر حقائق هذه الأمور و أماز بعضها عن بعض.

و من هنا ظهر وجه تقدّم الاستصحاب على قاعدتي الطهاره و الحلّ، و البراءه و غير ذلك ممّا أخذ الشكّ فى موضوعه، فإنّ الاستصحاب و إن كان الشكّ مأخوذا فى موضوعه أيضا إلّا أنّ دليله- حيث يفرض الشاكّ متيقنا فى ظرف البقاء، و أنّه بقاء متيقن فى نظر الشارع- يرفع الشكّ الّذى هو موضوع لسائر الأصول بقاء، فهو ناف لموضوع سائر الأصول، و أدلّه الأصول مثبتة للحكم على تقدير وجود موضوعها، فالأوّل ينفي شيئا لا يثبت الآخر، و الآخر يثبت شيئا لا ينفيه الأوّل، فلا تعارض بينهما، فلا تلاحظ النسبه بين دليليهما و لو كانت عموما من وجه، فيقدّم دليل الاستصحاب على سائر الأصول الشرعيه بالحكومه، و كذلك يقدّم على جميع الأصول العقليته بالورود، فإنّ

نفس التّعبد بالمستصحب يكون بيانا و مؤمنا و صالحا للترجيح، فلا يبقى موضوع للبراءة و الاحتياط و التخيير العقلي.

خاتمه: في تعارض الاستصحابين.

اشاره

التعاند و التنافي بين الاستصحابين إمّا أن يكون من جهه التكاذب و العلم بمخالفه أحدهما للواقع، أو من جهه عدم قدره المكلف على العمل بكلا الاستصحابين، و إلّا فيحتمل صدق كليهما و موافقتهما معا للواقع.

فإن لم يكن التعاند من جهه التكاذب بل كان من جهه المزاحمه - كما إذا كان المكلف على يقين من نجاسه المسجد و أيضا على يقين من اشتغال ذمته بصلاه مع سعه الوقت و شكّ بعد ذلك في بقاء نجاسه المسجد و اشتغال ذمته بالصلاه، فاستصحاب كلّ من نجاسه المسجد و اشتغال الذمه يحتمل موافقته للواقع و لا علم بكذب أحدهما إلّا أنّ بين التكليف بوجوب الإزالة و التكليف بالصلاه مزاحمه في مقام الامتثال - يجرى كلا الاستصحابين، و بعد الجريان يدخل في صغرى باب التزاحم، و يعمل بمرجّحات بابه، التي منها الأهميّة، فيجب الأخذ بالأهمّ مثلا، و على تقدير عصيان الأهمّ و الاشتغال بالمهمّ يدخل في باب الترتّب.

لا يقال: الرجوع إلى المرجّحات لا يتمّ فيما كان ذو المرجّح و غيره مشمولين لدليل واحد، كدليل «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّ نسبه إلى كلّ من الاستصحابين على السواء.

فإنّه يقال: دليل الاستصحاب يشمل كلا الاستصحابين في عرض واحد، و بعد ثبوت المستصحبين بالتّعبد تقع المزاحمه بينهما، كما في الثبوت الوجداني.

و إن كان التعاند من جهه التكاذب، فهو على أقسام:

اشاره

الأول: ما كان المشكوك في أحد الاستصحابين مما يترتب على المستصحب الآخر،

و كان الشك فيه مسبباً عن الشك في الآخر، و لا إشكال في تقدّم الأصل السببي على المسببي، كما سيجيء وجهه.

و المراد بالسبب السببي الشرعي لا التكويني، إذ لا مانع من شمول الدليل للعلّة و المعلول معا في عرض واحد، و هكذا المراد بالتسبب الشرعي ما كان جريان الأصل في السبب موجبا لارتفاع موضوع الأصل المسببي، كما في المثال المعروف، و هو غسل الثوب النجس بالماء المستصحب الطهاره، فإنّ الشك في طهاره الثوب مسبب شرعا عن الشك في طهاره الماء، و استصحاب الطهاره في الماء موجب لارتفاع موضوع استصحاب نجاسه الثوب، فإنّ الثوب- بعد حكم الشارع بطهاره الماء المغسول به- غسل بالماء الطاهر بحكم الشارع، فلا يبقى لنا شك بعد ذلك في طهارته، و أمّا مجرد كون التسبب شرعيّا من دون أن يكون جريان الأصل في السبب رافعا لموضوع الأصل المسببي فلا يفيد في حكمه الأصل السببي على المسببي، كما إذا صلينا في وبر حيوان لا نعلم أنّه محلّل الأكل أو محرّمه، فإنّ الشك في صحّه الصلاه و إن كان مسببا عن الشك في كون الوبر ممّا لا يؤكل أو غيره إلّا أنّ استصحاب عدم التذكيه لا يثبت أنّ الوبر من ذلك القسم الخاصّ الذي هو محرّم الأكل و مانع عن صحّه الصلاه، فإنّ النهي تعلق بواقع غير المأكول و قسم خاصّ من الحيوان، كالأرنب و غيره، لا- بالأعمّ من الوجود الواقعي و الظاهري، فلا يكون الأصل السببي- و هو استصحاب عدم التذكيه- رافعا للشك في صحّه الصلاه و موجبا للعلم ببطلانها من جهه وقوعها فيما لا يؤكل، و هذا بخلاف طهاره الثوب، فإنّها من آثار طهاره الماء المغسول به، الأعمّ من الظاهريّه و الواقعيّه.

و بالجمله، الميزان في تقدّم أحد الاستصحابين على الآخر بالحكمه هو

كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر.

و أحسن ما قيل في وجه التقدّم هو ما أفاده صاحب الكفاية (١) من أنّ الاستصحاب في الشكّ السببي، و شمول دليله له، لتماثيه أركانه بلا محذور، و هذا بخلاف شموله للشكّ المسببي، فإنّ شموله له مستلزم لعدم شموله للشكّ السببي، إذ معه لا يبقى للأصل المسببي موضوع، و يخرج عن بحث دليل الاستصحاب تخصيصا.

و عدم شمول دليل الاستصحاب للشكّ السببي مع تحقّق اليقين و الشكّ وجدانا إمّا بلا وجه أو على وجه دوري، إذ عدم الشمول جزافا بلا وجه، و من جهة الشمول للشكّ المسببي دور واضح.

و توهم أنّ الحكومه لا بدّ و أن تكون بين الدليلين حتى يكون أحدهما ناظرا إلى الآخر و شارحا لمدلولة، و هذا المعنى لا يعقل في دليل الاستصحابين، مثل «لا تنقض» فإنّه دليل واحد ينحلّ إلى أحكام عديده لا إلى أدلّه متعدّده، مدفوع بأنّ الحكومه لا تنحصر فيما ذكر، بل منها ما يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر، و المقام من هذا القبيل، و هو لا يتوقّف على التعدّد، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا كان الأصل السببي أصلا تنزيهيا، كالاستصحاب، و أمّا إن كان مثل قاعده الطهاره- كما إذا غسلنا ثوبنا بالماء المشكوك الطهاره و النجاسه و لم تكن له حاله سابقه، فإنّ الأصل السببي هنا هو أصاله الطهاره لا استصحابها- فهو حاكم على الأصل المسببي بالمعنى الآخر من الحكومه غير كونه رافعا لموضوع الآخر، و هو أنّ دليل طهاره الماء ظاهرا بمدلوله المطابقي

دالّ على طهاره ما يغسل به، إذ جعل الطهاره للماء ظاهرا مع عدم ترتّب شىء من آثار الطهاره الواقعيه عليه من رافعيته للحدث و الخبث لغو محض، فدلّيل الأصل السببى فى مثل هذا الفرض بمدلوله اللفظى ناظر إلى دليل الأصل المسببى و أنّ معلوم النجاسه يطهر بغسله بالماء المشكوك الطهاره.

فتلخص: أنّ الأصل السببى و لو كان أضعف الأصول يتقدّم على الأصل المسببى و لو كان من أقواها، و هذا نظير ما مرّ مرارا من أنّ ظهور القرينه- و لو كان أضعف الظهورات- مقدّم على ظهور ذبيها، و تقدّم أصاله الطهاره فى الماء- المقتضيه لطهاره الثوب الذى غسل به- على استصحاب نجاسه الثوب بعينه من قبيل تقدّم ظهور «يرمى» على ظهور «أسد».

و توهم أنّ استصحاب نجاسه الثوب أيضا من آثاره نجاسه الماء قبل الغسل، فأصاله الطهاره فى الماء تقتضى طهاره الثوب، و استصحاب النجاسه فى الثوب أيضا يقتضى نجاسه الماء قبل الغسل، فما وجه تقديم الأوّل على الثانى؟ واضح الدفع، إذ نجاسه الماء من اللوازم العقليه للتعبد بنجاسه الثوب بخلاف العكس.

هذا، مضافا إلى أنّه لا يلتفت إلى مثل ذلك بعد كون دليل أصاله الطهاره ناظرا إلى دليل الاستصحاب، كما لا ينظر إلى ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس، الملازم لكون المراد من «يرمى» هو رمى التراب لا- رمى النبل، لأنّ قرينه «يرمى»- الظاهر فى رمى النبل- ناظره و مبيّنه لما هو المراد من لفظ «أسد».

هذا، و قد ذكر شيخنا الأستاذ [\(١\)](#) قدّس سرّه و غيره وجوها آخر لتقدّم الأصل

١- انظر: أجود التقريرات ٢: ٤٩٥-٤٩٨.

السببى على المسببى، كلها قابل للمناقشه.

القسم الثانى: ما كان التعاند من جهه التكاذب، و لم يكن أحد الشكين مسببا عن الآخر،

كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد كأسين، و هذا على قسمين:

الأول: ما إذا لزم من جريان الأصلين مخالفه قطعيه عمليه، كما إذا كانت الحاله السابقه فى المثال هى الطهاره فى كلا الطرفين، فإن استصحاب الطهاره فى كل منهما تلزم منه معامله الطهاره مع معلوم النجاسه، ففى هذا القسم يتساقط الأصلان كلاهما، لما عرفت فى بحث الاشتغال من أن شمول دليل الأصل لكلا الطرفين مستلزم للترخيص فى المعصيه، و لأحدهما معينا دون الآخر ترجيح بلا- مريح، و لأحدهما لا- بعينه لا- دليل عليه، و هكذا الكلام فيما كان الأصل الجارى فى الطرفين أو أحدهما أصاله الطهاره بأن لم تكن حاله سابقه معلومه فى البين أو كانت فى أحدهما.

الثانى: ما لم تلزم منه مخالفه قطعيه عمليه، كما إذا كانت الحاله السابقه فى المثال هى النجاسه فى كلا الطرفين.

و ذهب الشيخ قدس سره إلى عدم جريان شىء من الأصلين، لمانع فى مقام الإثبات، و هو أن أدله الاستصحاب و إن كانت بصدرها- و هو «لا تنقض اليقين بالشك» و ما يشبهه فى المضمون- عامه لكل شك لا حق حتى ما كان مقرونا بالعلم الإجمالى إلما أنها لما كانت مذيئه بذيل «و لكن تنقضه بيقين آخر» و اليقين مطلق شامل لليقين التفصيلي و الإجمالى، كان مقتضاه لزوم نقض اليقين باليقين بالخلاف و لو كان إجمالياً.

و أورد عليه بإيرادين واردين:

أحدهما: أن المتيقن و المشكوك هو كل واحد من الكأسين بخصوصه، و من الواضح أنه لم تعلم طهاره هذا بخصوصه و ذاك بخصوصه، و إنما المعلوم

هو طهاره أحدهما، و هو لا يكون ناقضا لليقين السابق، إذ الناقض - بمقتضى المقابله بين الصدر و الذيل - هو اليقين بخلاف ما تعلق به اليقين السابق، مثلا:

إذا تعلق اليقين السابق بنجاسه الكأس الأبيض، فناقضه هو طهاره هذا الكأس بعينه، لا طهاره أحد الكأسين، المحتمل انطباقه على هذا الكأس.

نعم، لو أردنا استصحاب نجاسه أحدهما لا- بعينه بمعنى غير المعين عندنا المعين في الواقع، لكان العلم بطهاره ذلك المعين الواقعي غير المتميز و المفضل عندنا ناقضا له.

ثانيهما: سلمنا إجمال ما كان مذيلا بهذا الذيل من أدله الاستصحاب فأى مانع من شمول ما ليس فيه هذا الذيل للمقام؟ إذ إجمال دليل لا يسرى إلى دليل آخر منفصل عنه.

و وافق الشيخ قدس سره شيخنا الأستاذ- قدس الله نفسه- في ذلك، لا لما ذكره، بل لمانع ثبوتى، و هو أن الاستصحاب حيث إنّه من الأصول المحرزه فمعنى استصحاب النجاسه فى كلا الكأسين هو التعمد ببقاء نجاسه كل منهما، و هذا ممّا نعلم بخلافه، و لا يعقل التعمد بما يعلم بخلافه(١).

و يرد عليه أولًا: النقض بجريان قاعده الفراغ- التى هى من الأصول المحرزه، بل قوى هو قدس سره أماريته(٢)- و استصحاب الحدث فيما إذا صلى من يعلم بكونه محدثا قبل الصلاه و يحتمل أنه توضحاً قبلها و صلى مع الوضوء، فإنّ قاعده الفراغ حاكمه بصحّه صلاته الماضيه، و استصحاب الحدث حاكم بوجوب الوضوء لصلاته الآتية، و لم يستشكل هو قدس سره و لا غيره ظاهرا فى جريان كلا الأصلين مع العلم الوجدانى بخلاف ما أديا إليه.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٩٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٦٣.

و ثانياً: أنه كم فرق بين التعبد بنجاسه مجموع الكأسين، و التعبد بنجاسه هذا بخصوصه و ذاك بخصوصه، فإنّ الأوّل غير معقول، لأننا نقطع بعدم نجاسه المجموع فكيف نتعيّد بنجاسته؟! و هذا بخلاف الثاني، فإنّ هذا الإناء بخصوصه لا نعلم بطهارته، فالتعبد بنجاسته لا محذور فيه، و ذاك الإناء بالخصوص أيضاً لا نعلم بطهارته، فالتعبد بنجاسته أيضاً لا محذور فيه، غاية الأمر أنه يلزم العلم بأنّ الشارع تعيّدنا بمعامله النجاسه مع الطاهر الواقعي، و هذا ليس بمحذور، كما تعيّدنا بوجوب الاحتياط عن مالين نعلم إجمالاً بكون أحدهما مال الغير و الآخر لنا، و بحرمة النظر إلى المرأتين اللتين نعلم إجمالاً بكون إحداهما فقط أجنبيّه، و بحرمة قتل شخصين نعلم بمحقوقيّته دم أحدهما و مهدوريّه دم الآخر.

و العجب أنه قدّس سرّه بنى على جريان استصحاب طهاره البدن و بقاء الحدث عند الوضوء بمائع مردّد بين البول و الماء، مع أنّنا نعلم وجدانا بخلاف مؤداهما.

و مجرد اختلاف مؤدى الأصلين لا- يوجب الفرق، بل لو كان العلم الوجداني بخلاف مؤدى الأصلين مانعا عن الجريان، لكان مانعا مطلقاً، اختلف مؤداهما أو اتّفقا، لزمّت مخالفه عمليّه أو لم تلزم، كان الأصل من الأصول المحرزه أو غيرها، و إن لم يكن مانعا، فلا بدّ من الالتزام بالجريان مطلقاً إلّا فيما لزمّت منه مخالفه عمليّه.

فالتحقيق: ما أفاده صاحب الكفایه من أنّ الملاك في الجريان و عدمه هو لزوم المخالفه القطعيّه، و عدمه (١).

نعم، لو علمنا من إجماع أو غيره التلازم بين أمرين واقعا و ظاهرا،

يتساقط الأضلاع مطلقاً، و مثاله المعروف- العذى هو منحصر ظاهراً- هو الماء الطاهر المتمم كزاً بماء نجس أو العكس، فإن استصحاب طهاره الطاهر و نجاسه النجس مخالف لما ادّعوا من الإجماع على أنّ الماء الواحد لا يختلف حكمه.

هذا كلّه فى تعارض الاستصحابين، و تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول من أصاله الطهاره و أصاله الحّلّ و أصاله الإباحه و أمثالها،

و أمّا تعارضه مع أصاله الصحّه

فى عمل الغير، و أصاله الصحّه فى عمل نفس المكلف المعبر عنها بقاعدتى الفراغ و التجاوز: فمنهم من بنى على تقدّمها على الاستصحاب تقدّم الأماره على الأصل، نظراً إلى كونها أمارات، كما يستفاد ذلك من قوله عليه السّلام: «بلى قد ركعت» (١) و قوله عليه السّلام فيمن شكّ فى الوضوء بعد ما فرغ:

«هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» (٢) و غير ذلك، و أنّ ظاهر حال المرید لإتيان مرّكب تاماً أنّه فى مقام العمل يأتى بتمامه و إن كان غافلاً حينه على طبق إرادته الارتكازيّة الإجماليّة، لأنّها تابعه للإراداه التفصيليّة. و احتمال الإخلال العمدى على خلاف الظاهر و السهوى بعيد لا يعتنى به، فاعتبر الشارع هذا الظاهر و اعتنى به.

و هذا الوجه تامّ على تقدير كون الاستصحاب أصلاً، و أمّا على ما بنينا عليه من كونه أيضاً أماره أو على القول بكون كلّ من قاعده الفراغ و الاستصحاب أصلاً فلا.

١- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٢، الاستبصار ١: ٣٥٧-١٣٥٤، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٢- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

و منهم من بنى - كشيخنا الأستاذ (١) قدس سره - على حكومتها على الاستصحاب و لو سلم كونها أيضا أصلا كالأستصحاب بدعوى أنّ دليلها ناظر إلى دليله، و مبين للزوم الحكم بالصحة فيما شكّ في الإتيان بعد اليقين بعدمه إذا فرغ أو تجاوز، فهو بمدلوله المطابقى يدلّ على حكم الشكّ المسبوق باليقين بعد الفراغ و التجاوز.

و فيه: أنه لا- بدّ في الحكمه بهذا المعنى من أن يكون دليل الحاكم لغوا لو لا- ورود دليل المحكوم و لو متأخرا، كما في «لا شكّ لكثير الشكّ»، فإنّه- لو لا- وجود دليل متكفل لبيان أحكام للشكّ، سابق أو لاحق عليه ليكون ناظرا إليه- لغو محض لا تترتب عليه فائده أصلا. و هكذا أدلّه الحرج و الضرر، فإنّ صحتها أيضا متوقفه على وجود أحكام في الشريعة، و في المقام ليس الأمر كذلك، ضروره صحّه التعييد بعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ أو التجاوز و لو لم يكن الاستصحاب مجعولا- أصلا، فالصحيح- على تقدير كون كليهما أمارتين كما هو الصحيح أو أصليين- أنّ تقديم دليل الاستصحاب على دليلها موجب للغويّه دليلها، لاختصاص دليلها حينئذ بموارد نادره لا يناسب مثل هذا الاهتمام لأجلها، إذ ما من مورد غالبا من موارد قاعدتى الفراغ و التجاوز و أصاله الصحّه فى عمل الغير إلّا و هو مورد لجريان استصحاب عدم الإتيان، فبتقديم دليل الاستصحاب على دليلها لا يبقى له إلّا موردان:

أحدهما: ما إذا شكّ بعد الفراغ فى أنّه صلّى بلا- طهاره أو معها، و كانت له قبل الصلاه حالتان متبادلتان لا يجرى فيهما الاستصحاب، للتعارض أو لعدم اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

ثانيهما: ما إذا شكَّ في حدوث قاطع من القواطع منه، كالحقنقهه و التكلّم بكلام آدمي و البكاء و الاستدبار و غير ذلك من القواطع، فإنّ الاستصحاب في هذه الموارد موافق لقاعدتي الفراغ و التجاوز.

و من الواضح أنّ اختصاص القاعدة بال مورد الأوّل هو اختصاصها بفرد واحد و مورد نادر، و اختصاصها بالثاني أيضا لغو لا فائده فيه، إذ التعيّد بالاستصحاب مغن عنها، فاللازم هو تخصيص دليل الاستصحاب بغير موارد القاعدة، و هو إلى ما شاء الله، فتقدّم القاعدة على الاستصحاب على هذا من باب التخصيص لا الحكومه.

هذا، مضافا إلى ورود القاعدة في مورد الاستصحاب كما يظهر ذلك بمراجعته أخبار الباب، فهذا أيضا وجه آخر للزوم تخصيص دليل الاستصحاب دون دليلها.

و بهذا ظهر أيضا وجه تقديم قاعده اليد على الاستصحاب على تقدير كونهما أمارتين أو أصليين، فإنّ تقديم دليل الاستصحاب على دليلها أيضا موجب لتخصيص دليلها بالفرد النادر دون العكس، كما عرفت في قاعده الفراغ، فالتقديم من هذه الجهة، لا لما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من الحكومه.

نعم، يجري الاستصحاب دون قاعده اليد في موردين:

أحدهما: ما إذا اعترف ذو اليد في مورد التداعي بأنّ المال انتقل من المدّعى إليه، فحينئذ تنقلب الدعوى، و يصير المدّعى منكرا و ذو اليد مدّعا، فعليه البيّنه على الانتقال، لاستصحاب عدم الانتقال.

و ثانيهما: ما إذا كان حال اليد معلومه من كونها يد غضب أو أمانه أو عاريه أو إجاره أو غير ذلك، فشكّ في انقلابها إلى اليد المالكيه و عدمه و انتقال المال إليه و عدمه، فيجرى أيضا استصحاب عدم الانتقال دون قاعده اليد.

و ذلك لا لما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره - من أنّ عدم جريان قاعده اليد من جهة أنّ الاستصحاب محرز لحال اليد، و أنّها لم تنقلب عمّا هي عليه من عدم كونها مالكيه (١) - فإنّه غير تامّ، لعدم أخذ الشكّ في موضوع قاعده اليد في لسان الدليل، بل اليد مطلقه جعلها الشارع أماره للملكيه، بل لعدم شمول دليل اليد للمقام، فإنّ دليلها إمّا السيره أو الروايات، مثل قوله عليه السّلام: «لو لا ذلك، لما قام للمسلمين سوق» (٢). و شىء منهما لا يشمل المقام، أمّا عدم شمول السيره:

فواضح. و أمّا الروايات: فلانصرافها إلى غير هذين الموردتين، فإنّها في مقام بيان أنّ اليد لو لم تكن حجّه، للزمت على الناس من الصباح إلى المساء إقامة البيّنات على مالكيّتهم لما يبيعونه، و هو مستلزم لتعطيل السوق.

بقي الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعه.

و قد ذكر لتقدّم الاستصحاب في موردها عليها وجوه:

منها: ما ذكره صاحب الكفايه (٣) و غيره من أنّ دليل الاستصحاب أخصّ من دليلها، لأخذ اليقين السابق في موضوع دليله دون دليلها.

و أورد عليه بأنّ النسبه عموم من وجه، لخروج الأحكام عن تحت دليل القرعه بالإجماع، بخلاف دليل الاستصحاب.

و أجابوا بأنّ دليل القرعه عامّ قد ورد عليه مخصّصان، فهو عامّ بالنسبه إلى كلّ منهما: معقد الإجماع، و دليل الاستصحاب.

و فيه: أنّه بعد فرض القطع من إجماع أو غيره بأنّ المراد الجدّى من العامّ كذا، فلا بدّ من ملاحظه النسبه بين المخصّص اللفظي و ما يراد من العامّ على ما

١- أجود التقريرات ٢: ٤٥٦-٤٥٧.

٢- الكافي ٧: ٣٨٧-١، الفقيه ٣: ٣١-٩٢، التهذيب ٦: ٢٦١-٢٦٢-٦٩٥، الوسائل ٢٧: ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٢.

٣- كفايه الأصول: ٤٩٣.

سيظهر إن شاء الله في بحث التعارض في باب انقلاب النسبه.

هذا، مضافا إلى أنه إنما يتم على تقدير كون المراد من «المشكل» و «المشتبه» هو المجهول، و سيجىء أنه غير تام.

و منها: أن دليل القرعه حيث خصص كثيرا و تخصيص الأكثر مستهجن، فنستكشف من ذلك أن موضوعه مقيد بقيد لا نعلمه، فيصير مجملا لا يمكن التمسك به إلا بالمقدار المتيقن مما عمل به الأصحاب، و هو مختص بغير مورد جريان الاستصحاب على خلافه.

و فيه: أنه أيضا مبني على كون المراد من «المشتبه» و «المشكل» هو المجهول، و ليس كذلك.

و منها: أن معنى «المشتبه» و «المشكل» عرفا و لغه هو الملتبس، يقال:

أشكل عليه الأمر: أى التبس عليه. و بالجمله، مفهوم «المشتبه» و «المشكل» ليس من المشكلات و المشتبهات، بل يعرفه كل أحد، و هو: ما لم يعرف حكمه و لم يبين حاله، و لذا فى مورد لا يمكن فيه للفقيه استنباط حكم موضوع واقعيًا أو ظاهريًا يكتب فى رسالته: أن هذه المسألة مشكله. أو: فيها إشكال، و أمثال ذلك. و من هنا يختص دليل القرعه بموارد لم يرد فيها من الشارع بيان للحكم لا- تأسيسا و لا- إمضاء، فما علم حكمه الواقعي أو الظاهري بالاستصحاب أو غيره و لو بأضعف الأصول، أو الإمضائي- كموارد العلم الإجمالي و الشبهات البدويّه قبل الفحص حيث علمت فيه الوظيفة من الشارع- لا- يصدق عليه أنه مشكل أو مشتبه، فتختص موارد القرعه بما إذا لم يكن شىء مما ذكر، كما إذا نذر لأحد مالا، و لم يعلم أن المنذور له زيد أو عمرو، أو أوصى الميت مالا لشخص خاص و تردّد الموصى له بين الشخصين، و هكذا فيما إذا علم إجمالا بأن الواقف وقف مزرعه خاصه للساده أو الطلبة، أو طلق الزوج إحدى زوجتيه

و اشتبهت المطلقة عنده، و غير ذلك مما لم تعلم الوظيفة فيه لا واقعا و لا ظاهرا.

و إذا فرض مورد علمت الوظيفة فيه، و مع ذلك تعييدا الشارع بالقرعه، كما ورد في قطع غنم إحدى شياهاه موطوءه(١)، فهو إلحاق حكمي، لأنه مورد للقرعه من باب أنه مشكل و مشتبه.

ثم إنه يستفاد من بعض روايات القرعه أنّ موردها ما إذا كان له واقع معين عند الله و اشتبه في الظاهر(٢)، فإذا قال: «إحدى زوجتي طالق» من دون أن يقصد إحداها بالخصوص، لا يصحّ تعيينها بالقرعه، و لو فرض التعبد بها، فهو أيضا إلحاق حكمي.

و من ذلك ظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ قدّس سرّه حيث عمّ مورد القرعه بما إذا لم يكن له واقع معين أيضا استظهارا لما يكون كذلك و ورد فيه التعبد بها(٣)، و قد عرفت أنه إلحاق حكمي.

فأضح من جميع ما ذكرنا أنه لا تجرى القرعه في شيء من موارد الاستصحاب، و لا يجرى هو في موارد، فهما مختلفان من حيث المورد، و لا وجه لملاحظه النسبه مع كونهما كذلك.

هذا تمام الكلام في بحث الاستصحاب. و الحمد لله أولا و آخرا، و الصلاه و السلام على محمد و آله أجمعين. و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

تاريخ: الأحد ٢٤ شعبان المعظم - ١٣٦٩ هـ، ق.

١- تحف العقول: ٣٥٩، الوسائل ٢٤: ١٧٠، الباب ٣٠ من أبواب الأتعمة المحرّمه، الحديث ٤.

٢- انظر الفقيه ٣: ٥٢-١٧٤، التهذيب ٦: ٢٣٨-٥٨٤ و ٢٤٠-٥٩٣، الوسائل ٢٧: ٢٥٧-٢٦٠، الباب ١٣ من أبواب القرعه، الحديث ٤ و ١١.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٩٤.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه، محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أما بعد،

فالبحت في قاعده الفراغ.

و الكلام فيها - قبل الورود في البحث - يقع في أمور:

الأول: في أنها هل هي من القواعد الفقهيّة أو الأصوليّة؟

فنقول: الميزان في كون القاعده قاعده أصوليه هو أن يستنتج منها- إذا انضمت إليها صغرى من صغرياتهما- حكم كلى إلهي قابل للإلقاء إلى المقلّدين وإلى عامّة الناس، ويكون تطبيق الكبرى على الصغرى من شئون المجتهد، ولا حظ للمقلّد في ذلك، وهذا كمسأله حجّيه خبر الواحد وقاعدتي الحلّ والبراءة في الشبهات الحكميّة، مثلاً: إذا أخبر زواره بوجوب السوره، تصير صغرى قاعده حجّيه خبر الواحد وجدائيّه، فيقال: السوره ممّياً أخبر العادل بوجوبها في صلاه الفريضة: وكلّ ما أخبر العادل بوجوبه فهو واجب أو إخباره علم بالوجوب أو منجز للواقع على اختلاف المشارب في معنى الحجّيه من جعل الحكم المماثل أو الطريقيّه أو المنجزيه، هذا هو ميزان القاعده الأصوليه.

و أمّا القاعده الفقهيّه فهي ما يكون بنفسه كذلك، أى حكماً كلياً إلهياً قابلاً للإلقاء إلى عامّة الناس، ويكون تطبيقها على صغرياتهما من وظائف المقلّد، ولا فائده لعلم المفتى بالصغرى ما لم يعلم المقلّد بها، وهذا كقاعده الطهاره المضروبه لكلّ ما شكّ في طهارته ونجاسته من الموضوعات من جهه الشبهه الخارجيه، فإنّها بنفسها حكم كلى، و فعليه هذا الحكم تابعه لفعليه موضوعه

لكلّ أحد، فلو فرض أنّ المقلّد شاكّ في نجاسه شيء فهو بنفسه يجرى قاعده الطهاره بعد فتوى مفتيه بذلك، و لو لم يحصل له شكّ فلا- يجرى، و لا- عبره بعلم المجتهد و عدمه، فلو أخبر بنجاسه ثوب مقلّده و كان هو شاكّا، يكون محكوما بالطهاره بقاعدتها إلّا على القول بكفايه شهاده الواحد في الموضوعات، فيصير إخباره حجّه عليها من هذه الجهه لا من حيث هو مفت.

و قاعده الفراغ تكون كذلك، لأنّها بنفسها حكم كلّى قابل للإلقاءه إلى عامّه الناس، موضوعها هو الشكّ بعد الفراغ عن العمل المأمور به، و تطبيقها على صغرها بيد المقلّد، فإذا حصل الشكّ بعد الفراغ للمقلّد....(١). الامتثال، يجربها بعد فتوى مفتيه بذلك و لو علم مفتيه بعدم إتيانه المأمور به على ما هو عليه.

الثاني: في أنّ روايات الباب،

منها ما هي خاصّه بخصوص مورد، كالصلاه و الطهور، و هي كثيره. و منها ما هي عامّه لا تختصّ بمورد دون مورد، و مجموعها ستّه:

١- ما رواه زراره- في الصحيح- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (٢).

٢- رواه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن شكك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكك في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكك فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» (٣).

١- محلّ النقاط في الأصل مخروم.

٢- التهذيب ٢: ٣٥٢-١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٣- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

٣- موثقه ابن بكير: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» (١).

٤- موثقه ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢).

٥- قوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٣).

٦- ما رواه في الفقيه عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«إن شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر ثلاثاً صلى أم أربعاً و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم، لم يعد الصلاة و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (٤).

و العموم في الروايتين الأخيرتين - مع ورودهما في الوضوء و الصلاة بالخصوص - مستفاد من قوله في الأخير: «و كان حين انصرف - أي حين سلم أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» إذ يعلم منه أن المناط هو كونه أقرب إلى الحق حين الاشتغال بالعمل، حيث هو حينئذ ملتفت إلى عمله، فلو لم يأت بالرابعه لم يسلم. و من قوله فيما قبل الأخير: «هو حين يتوضأ» إلى آخره، فإنه يعلم منه أن المناط هو أذكره العامل حين العمل منه بعد الفراغ منه.

الثالث: في أن هذه القاعدة هل هي من الأمارات أو الأصول؟

يستفاد من

- ١- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.
- ٢- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٢، الوسائل ١: ٤٦٩-٤٧٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.
- ٤- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٧، الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

الروایتین الأخيرتين السابقتين أنّها من الأمارات، و أنّ عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ من جهه كاشفّيته بالنسبه إلى القاصد لإتيان المركّب تامّ الأجزاء و الشرائط، عن الإتيان على طبق إرادته الأوليه كشافا نوعيًا، إذ الغالب أنّ الإنسان حين فعله ملتفت إلى جميع خصوصياته و مزاياه و بعد ذلك ينسى، مثلاً: إذا كتب مكتوباً إلى صديقه، فمعلوم أنّه حين الكتابه ملتفت إلى جميع ما يكتب من الخصوصيات و لكن بعد يوم إذا سئل عن بعض الخصوصيات و «أنّك كتبت قصيّه كذا أو لا؟» يقول: «نسيته». و هذا واضح حتى أنّ الإنسان غالباً لا يعلم أنّ غداه قبل يومين ما ذا؟ إذا لم يكن معتاداً بأكل شيء خاصّ.

و بالجمله، ظاهر حال المرید لإتيان فعل هو أنّه ملتفت حين إتيانه و يأتي به على طبق إرادته، و احتمال الإخلال سهواً أو غفله خلافاً للظاهر، و الشارع اعتنى بهذا الظهور، و جعله حجّجاً، على ما يظهر من قوله: «أذكر منه حين يشكّ» و قوله: «أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» و إن كانت الروايات الأخر ساكته عن ذلك، بمعنى أنّه لا يستفاد منها شيء لا أماريّه القاعده و لا كونها أصلاً، فإنّها في مقام بيان التعمّد بعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، و لا يستفاد أنّه لمجرّد التعمّد أو من جهه الكاشفّيه النوعيه، لكن فيهما غنى و كفايه، فلا إشكال في كونها أماره.

إلّا أنّ هنا إشكالا و هو أنّ لازم أماريتها حجّجيه لوازمها العقليّه، فلازم جريان قاعده الفراغ في صلاه لأجل الشكّ في كونها مع الظهور أو لا هو صحّح الإتيان بصلاه أخرى بلا تحصيل ظهور مع أنّه لا يمكن الالتزام به، و لم يفتوا به أيضاً، لأنّ الصلاه الثانيه غير ماضيه، و المكلف لم يفرغ و لم يخرج منها، فكيف يشملها ما أخذت فيه عناوين «المضى» و «الفراغ» و «الخروج من العمل و الدخول في غيره» من الروايات!؟.

و دفع هذا الإشكال منحصر بما ذكرنا في بحث الاستصحاب من أنّ هذا الكلام المشهور «مثبتات الأمارات حجّه دون الأصول» ممّا لا أصل له، بل الحجّية تابعه لمقدار دلالة الدليل بلا فرق بين كون الدليل دليل حجّية الأصل أو الأماره، و المقدار المستفاد من دليل حجّية الأمارات هو حجّيتها في مدلولاتها المطابقية، و أمّا مدلولاتها الالتزامية فلا تثبت بنفس دليل حجّيتها، بل لا بدّ له من دليل آخر، و هو موجود في البيّنات و الأقارير و الإخبارات، و لذا جعل الظنّ حجّه في باب القبله بمقتضى قوله عليه السّلام مضمونا: «يجزئ التحزّي أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبله»^(١) مع أنّ لازمه- و هو دخول الوقت- لا يثبت.

و بالجمله، أمارية قاعده الفراغ كأمارية الاستصحاب، التي قلنا بها، فكما لا تكون في لوازمه حجّه مع كونه أماره على المختار، كذلك لا تكون في لوازمها حجّه، لعدم استفادتها من دليل حجّيتها.

و بعد ذلك يقع الكلام في مسائل:

الأولى: في عموم الأخبار و خصوصها.

لا- إشكال في عموم قاعده الفراغ لجميع العبادات و المعاملات: العقود و الإيقاعات، و عدم اختصاصها بخصوص الصلاة و الطهارات الثلاث، لعموم رواياتها.

و أمّا قاعده التجاوز: فصريح كلام شيخنا الأنصاري قدّس سرّه هو عمومها أيضا غايه الأمر أنّه خرجت منها الطهارات الثلاث، الوضوء بالنصّ و غيره بعدم القول بالفصل^(٢).

١- الكافي ٣: ٢٨٥-٧، التهذيب ٢: ٤٥-١٤٦، الاستبصار ١: ٢٩٥-١٠٨٧، الوسائل ٤: ٣٠٧، الباب ٦ من أبواب القبله، الحديث ١.

٢- فرائد الأصول: ٤١٢.

و شيخنا الأستاذ قدس سره بنى على أنه ليس لها عموم، و أنّ خروج الطهارات الثلاث بالتخصّص لا التخصيص (١).

و المناسب صرف عنان الكلام إلى أنّ قاعدتي التجاوز و الفراغ هل هما قاعده واحده نحن سميناها باسمين، أو أنّهما قاعدتان؟ حتى يتضح المرام، لشده ارتباطه بالمقام حتى قيل: إنّ النزاع في العموم و الخصوص مبنى على الاتّحاد و عدمه، فعلى الاتّحاد عامّه و على العدم خاصّه بخصوص الصلاة دون غيرها.

فنعول: قد استشكل على الاتّحاد بوجوه:

الأوّل: أنّ مفاد قاعده الفراغ هو التعيّد بصحّه العمل مع كون أصل الوجود مفروضاً، و مفاد قاعده التجاوز هو التعيّد بأصل الوجود، فالجمع بينهما في دليل واحد مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى بل أفحش، إذ كيف يمكن في دليل واحد فرض شيء موردًا للتعيّد، و خارجاً عن دائرته و أخذه مفروض الوجود؟!

و أجيب: بأنّ الشكّ في صحّه الشيء مرجعه إلى الشكّ في وجود الصحيح، فالتعيّد تعلق بأصل الوجود و بمفاد «كان» التامّه في كلتا القاعدتين، و لم يؤخذ الوجود مفروضاً في إحدهما و موردًا للتعيّد في الأخرى. هذا ما أجاب به الشيخ (٢) قدس سره عن هذا الإشكال.

و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ قدس سره بوجهين:

الأوّل: أنّه خلاف ظواهر الأدلّه، فإنّ ظاهر قوله عليه السّلام: «فأمضه كما هو» هو الحكم بصحّه الماضي لا بوجود الصحيح، فإنّ رجاءه إلى ذلك يشبه الأكل

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٨.

٢- فرائد الأصول: ٤١٤.

الثانى: ما أفاده تبعا لصاحب الكفايه من أنّ ما ذكر إنّما يتمّ فى العبادات، حيث إنّ همّ العقل فيها ليس إلّا العلم بتحقيق الأمور به فى الخارج و وجود الصلاه الصحيحه مثلا و أمّا كون الصلاه الخارجيه صحيحه فلا همّ للعقل فى ذلك. و بعبارة أخرى: لا غرض للعقل إلّا الخروج عن عهده تكليف المولى، و هو يحصل بالتعبد بوجود الصلاه الصحيحه، و لا- حاجه فى ذلك إلى إثبات كون المأتمّى بها صحيحه.

نعم، ربّما يتعلّق غرضه بذلك من جهه نذر و شبهه.

و أمّا فى المعاملات فالغرض متعلّق بصحّه الموجود لا بوجود الصحيح، و التعبد بوجود الصحيح لا يثبت صحّه الموجود(١).

و ما أفاده أوّلا تامّ، بخلاف الإيراد الثانى، إذ الغرض فى المعاملات أيضا متعلّق بوجود الصحيح، ضروره أنّ التعبد بوجود عقد نكاح صحيح متعلّق بامرأه معيّنه يكفى لترتيب آثار الزوجيه من وجوب الإنفاق و غيره، و لا حاجه إلى إثبات صحّه العقد الواقع، و هكذا فى البيع و غيره من المعاملات، فالآثار نوعا تترتب على وجود الصحيح لا- صحّه الموجود بلا- فرق بين العبادات و المعاملات.

و التحقيق: أنّ هذا الإشكال ساقط من أصله، لما مرّ مرارا من أنّ الإطلاق- سواء كان شموليا كما فى **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢)** أو بدليا كما فى «أعتق رقبه» حيث يكون المطلوب صرف وجود الرقبه- معناه رفض القيود و إلغاؤها لا أخذها و الجمع فيها، بمعنى أنّ المتكلم يلاحظ طبيعه البيع، و يلاحظ أيضا

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٤-٤٦٥.

٢- البقره: ٢٧٥.

جميع خصوصياتها المتخصّصه بها و يلغيتها، فيحكم بحليّه طبيعه البيع أينما سرت، و هكذا فى المطلق البدلى، غايه الأمر أنّه يحكم بمطلوبيّه عتق صرف وجود الرقبه. و بالجمله، القيود ملحوظه فى المطلق مطلقا لحاظ الإلغاء لا لحاظ الدخل.

فحينئذ نقول: قوله عليه السّلام: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو» (١) دالّ على أنّ طبيعىّ الشكّ - المتعلّق بالشىء الماضى ملغى عنه جميع الخصوصيات: خصوصيه كون المشكوك وجود الشىء أو صحّته أو غير ذلك من الخصوصيات - لا يعنى به، فموضوع الحكم بعدم الاعتناء مطلق، غير ملحوظ فيه شىء من الخصوصيّتين، لعدم دخلهما فى الحكم، فلم يؤخذ فيه شىء منهما حتى يقال: لا يمكن الجمع بينهما فى اللحاظ فى استعمال واحد.

و ممّا يشهد على ذلك: أنّه لم يتوهم أحد جريان هذا الإشكال فى شمول دليل البيّنه للمخبره بوجود الركوع مثلا، و البيّنه المخبره بصحّه الركوع المأتى به مع أنّهما من باب واحد، و سرّه ما ذكرنا من أنّ الموضوع مطلق، و إنّما الاختلاف فى خصوصياته التى لا - دخل لها فى الحكم، و تكون ملغاه غير ملحوظه، فإخبار البيّنه بشىء موضوع للحكم بالحجّيه من دون نظر إلى أنّ المحاجّ به أى شىء: وجود شىء أو صحّته أو فساده؟

نعم، هناك شبهه أخرى غير قابله للدفع، و من جهتها لا بدّ من الالتزام بتعدّد القاعدتين، و هى ما أفاده الشيخ قدّس سرّه من أنّ ظاهر الشكّ فى الشىء هو الشكّ فى أصل وجوده لا فى صحّته بعد الفراغ عن أصل وجوده، فظاهر «إذا شككت فى شىء ممّا قد مضى» هو الشكّ فى وجود الشىء، و جعل قاعده

١- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

التجاوز و دلالتة على الشك في صحه الموجود تحتاج إلى عناية، و الجمع بين ما يحتاج إلى العنايه و ما لا يحتاج إليها في دليل واحد لا يمكن (١).

هذا، مضافا إلى أن وصف الصحه لا معنى لمضيه، فلا يشمل قوله: «إذا شككت في شىء مما قد مضى» و حيث إن بعض الروايات ورد في مورد الشك في الصحه، فلا بد من ارتكاب (٢) فيه، و جعله دليلا لقاعده الفراغ، و جعل غيره مما لم يرد في مورد الشك في الصحه دليلا لقاعده التجاوز، فلا محيص عن الالتزام بقاعدتين.

هذا، و لكن التحقيق الحقيقي بالتصديق: أن هذه الشبهه أيضا مندفعه، و أن الشك في الصحه أيضا راجع إلى الشك في الوجود، و ذلك لأن وصف الصحه أمر منتزع عن كون العمل تام الأجزاء و الشرائط، فالشك في الصحه في الحقيقه شك في تحقق جزء أو شرط، و عدمه، فإن الشك في صحه الصلاه إما من جهه الشك في إتيان ركوعها أو سجودها أو تحقق الاستقبال أو الموالاه أو غير ذلك من الأجزاء و الشرائط، و لا منشأ له غير ذلك، و بعد الفراغ حقيقه يكون مصداقا للشك في الشىء بعد التجاوز، فيشمله قوله عليه السلام: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» و غير ذلك من أخبار الباب.

لا يقال: لازم ذلك جريان قاعده الفراغ عند الشك في صحه الصلاه من جهه كونها مع الطهاره، و عدمه في منشأ الانتزاع و هو الطهور، فالتعبد يتعلق بوجود الطهور، فيصح إتيان صلاه أخرى بلا استئناف طهور، و هو خلاف فتاوى الأصحاب.

فإنه يقال: في جوابه تقريران راجعان إلى شىء واحد:

١- فرائد الأصول: ٤١٠.

٢- كذا في الأصل.

الأول: أنّ شرط كلّ صلاة هو اقترانها بالطهور لا- اقتران صلاة أخرى به، فإذا شكّ في صحّة صلاة الظهر من جهة اقترانها بالطهور، و الشارع تعبدنا بتحقيق الشرط، فقد تعلق التعبد باقتران صلاة الظهر بالطهور، و بقاء الطهارة و اقتران صلاة العصر أيضا بها لازم عقلي لاقتتران صلاة الظهر بها، و قاعده الفراغ لا تثبت لوازمها.

الثاني: أنّ الطهارة و إن كانت أمرا بسيطا إلا أنّها من حيث كونها زمانيه تتجزأ و تتكثّر بحصص كثيره حسب تكثّر أجزاء الزمان، و من المعلوم أنّ شرط صلاة الصبح مثلا، ليس هو وجود الطهور من أوّل طلوع الفجر إلى طلوع الشمس- و إن كان الطهور أمرا وحدائيا يبقى و يستمرّ في الزمان ما لم يتحقّق الناقض- بل حصّه خاصّه من تلك الحصص الموجوده فيما بين الطلوعين مثلا، و هي الحصّه المقترنه بصلاة الصبح، فإذا شكّ في صلاة الصبح من جهة كونها مع الطهور، فقاعده الفراغ تقتضى وجود تلك الحصّه الخاصّه من الطهارة المقترنه بصلاة الصبح، و لا تثبت وجود الحصص الأخر و إن كانت متلازمه في الوجود.

فالحقّ الحقيق بالقبول هو اتحاد القاعدتين و رجوع الشكّ في الصحّة إلى الشكّ في الوجود، كما أفاده الشيخ(١) قدّس سرّه، و أنّ الأخبار العامه شامله للموردين:

موردى قاعدتى التجاوز و الفراغ. و خروج الطهارات الثلاث بالتخصيص، كما أفاده الشيخ قدّس سرّه(٢)، لا بالتخصيص، كما أفاده شيخنا الأستاذ(٣) قدّس سرّه.

الإشكال الثاني على اتحاد القاعدتين: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ

١- فرائد الأصول: ٤١٤.

٢- فرائد الأصول: ٤١٢.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٦٨.

الأجزاء فى قاعده الفراغ لوحظت لحاظ الاندكاك فى الكل، فإن الملحوظ الاستقلالى فى مقام التعبد بصحة المركب هو نفس المركب بما هو مركب و أمر وحدانى، و فى قاعده التجاوز لوحظت استقلالاً، و لا- يمكن الجمع بين اللحاظ الاستقلالى و الاندكاكى فى استعمال واحد(١).

و فيه أولاً: أن قاعده الفراغ كما تجرى فى المركب عند الشك فى صحته، كذلك تجرى فى أجزائه من الركوع و السجود و غير ذلك إذا أتى بالجزء و شك فى صحته، فالاشكال مشترك الورود، فلا بد من الجواب عنه حتى لو قلنا بتعدد القاعدتين، فإن شمول قاعده الفراغ للمركب و الأجزاء مستلزم للجمع بين اللحاظين.

و ثانياً: أن سبق الأجزاء على المركب و تقدمها عليه بالطبع و كونها بمنزلة الماده و المركب بمنزلة الصورة لا يوجب شىء من ذلك عدم شمول الدليل لهما، و هل يتوهم عدم شمول قولنا: «كل فعل اختياري مسبوق بالتصور» للمركب و الأجزاء بدعوى أن الشمول مستلزم للجمع بين اللحاظين؟

و حلّه: ما ذكرنا من أن الإطلاق معناه رفض القيود لا أخذها، فأى مانع لشمول قوله عليه السلام: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو»(٢) للمركب و الأجزاء بعد كون كل من خصوصية الكليته و الجزئية ملغى و غير ملحوظ؟ فمع عدم اللحاظ أصلاً أى معنى للجمع بين اللحاظين؟

و ثالثاً: أن ما ذكر لو سلم إنما يجرى لو قلنا باختلاف موردى القاعدتين، و أمياً على ما اخترناه- من اتحاد موردتهما، لرجوع الشك فى الصحة إلى الشك

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٥.

٢- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

فى وجود الجزء أو الشرط- فهذا الإشكال ساقط من أصله، إذ الشك فى صحه المركب أيضا شك فى تحقق جزء من أجزاءه أو شرط من شرائطه، فالملاحظ هو الجزء أو الشرط لا المركب.

الوجه الثالث من وجوه الإشكال: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره، و مذکور فى كلام الشيخ قدس سره أيضا من أن التعابير المذكوره فى الروايات من «التجاوز» و «المضى» و «الخروج من الشىء» فى مورد قاعده الفراغ على نحو الحقيقه، و فى مورد قاعده التجاوز باعتبار التجاوز عن المحل، فإسناد المضى و أمثاله إلى المشكوك فيه إسناد مجازى و إلى غير ما هو له، فالقول بشمول دليل واحد لكلا الموردین مستلزم للجمع بين الإسناد الحقيقى و المجازى فى استعمال واحد، و كون إسناد المضى و شبهه إلى المشكوك فيه حقيقيا إذا كان المشكوك فيه وصف الصحه و مجازيا إن كان نفس العمل، و كيف يمكن الجمع بينهما فى دليل واحد(١)؟!

و فيه: أن الإسناد مجازى على كل حال، لما ذكرنا من أن الصحه أمر انتزاعى، و الشك فيها ناش من الشك فى منشأ انتزاعها من وجود شىء مما اعتبر فى الأمور به مثلا، جزءا أو شرطا، فالتجاوز باعتبار المحل لا محاله.

و مما يوضح ما ذكرنا ظهور الروايات فى كون المضى متعلقا بنفس المشكوك فيه، ضروره رجوع الضمير فى قوله عليه السلام: «امضه كما هو» إلى المشكوك فيه، و كما أن المشكوك فيه فى مورد قاعده التجاوز غير ماض حقيقه و إنما الماضى هو محلّه كذلك المشكوك فيه فى مورد قاعده الفراغ- و هو وصف الصحه- غير ماض، و إنما الماضى هو ذات العمل الذى هو معلوم أنه

لم يتعلّق به شكّ أصلاً.

و أيضاً الشاهد على ذلك قوله عليه السلام: «كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فأَمْضِه كما هو»^(١) حيث أضيف لفظ الصلاة إلى ضمير الخطاب، و لم يعتبر بلفظ «من الصلاة» و «من الطهور» فالمراد بالصلاة و الطهور في هذه الرواية- و لو قلنا بأنّ ألفاظ العبادات أسام للأعمّ من الصحيح و الفاسد- هو الصلاة المأمور بها و الطهور المأمور به، الّذى يكون تامّ الأجزاء و الشرائط، فإنّه هو طهوره و صلاته لا الفاسد منهما، و من الضروري أنّه فى مورد قاعده الفراغ لم تمض صلاته و طهوره حقيقة، إذ لا يعلم أنّ المأتى بها هى صلاته المأمور بها أم لا حتى يصدق إسناد المضىّ إليها على نحو الحقيقة، فلا مناص عن إسناد المضىّ إلى محلّها حقيقة و إليها مجازاً. و بالجمله، الإسناد مجازى على كلّ تقدير و لو قلنا بتعدّد القاعدتين.

الرابع من وجوه الإشكال: ما أفاده شيخنا الأستاذ، و مذکور فى كلام الشيخ قدّس سرّه أيضاً، و هو: أنّ لازم اتّحاد القاعدتين التناقضى و التناقض بين المفهوم و المنطوق فيما إذا شكّ فى الركوع بعد ما سجد مثلاً، فإنّه مورد لقاعده التجاوز و محكوم بعدم الاعتناء به بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام: «إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء لم تجزه»^(٢) و مورد للاعتناء بمقتضى منطوقه، حيث إنّ الصلاة- لكونها بجميع أجزائها و شرائطها ذات مصلحة واحده، و لها امثال واحد و عصيان واحد- عمل واحد، فالشكّ فى الركوع بعد ما سجد شكّ قبل تماميّة العمل

١- التهذيب ١: ٣٦٤-١١٠٤، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٢- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٢، الوسائل ١: ٤٦٩-٤٧٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

و قبل التجاوز عن المحل.

و هذا بخلاف ما إذا قلنا بتعددهما، فإنه لا محذور فيه، حيث إن المجعول الأولى هو قاعده الفراغ، و التعيّد تعلق بعدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز عن العمل و المضى عنه، غاية الأمر أنّ الشكّ في الجزء بعد الدخول في جزء آخر و قبل تماميه العمل - مع أنّه شكّ قبل التجاوز - جعل بالحكومه و التنزيل المولوى من الشكّ بعد التجاوز، فدلّيل قاعده التجاوز مخصّص لنا لمفهوم دليل قاعده الفراغ و مخرج لهذا الفرد عن عموم مفهومه بلسان الحكومه و جعل الشكّ قبل التجاوز تعبداً شكاً بعد التجاوز، فلا تنافى بينهما، و لا - يمكن الالتزام بمثل هذه الحكومه في دليل واحد و قاعده واحده، و لا محذور فيه في الدليلين المتكفلين لبيان قاعدتين (١).

و فيه: أنّه لو كان لنا شكّ واحد ذو وجهين من جهه كان مورداً للمفهوم و من جهه أخرى مورداً للمنطوق، لكان لما ذكر وجهه، لكنّ النظر الدقيق يقضى بأنّ هناك شكّين أحدهما مسبّب عن الآخر، إذ لنا شكّ في الركوع بعد الإتيان بالسجود، و هذا شكّ بعد التجاوز و محكوم بعدم الاعتناء، و شكّ آخر في صحّه الأجزاء اللاحقه، و هو مسبّب عن الشكّ الأوّل، حيث لا منشأ له إلّا احتمال عدم الإتيان بالركوع و إلّا فلو علمنا بإتيانه لعلمنا بصحّه الأجزاء اللاحقه و وقوعها في موقعها، فبعد التعبد بإتيان الركوع يرتفع الشكّ في صحّه السجود و التشهد و غير ذلك من الأجزاء اللاحقه، فلا يكون بعد ذلك مورداً لمفهوم قاعده الفراغ حتى يتحقّق التنافى بين المنطوق و المفهوم، فاتّضح من جميع ما ذكرنا اتّحاد القاعدتين و عدم ما يصلح للالتزام بتعددهما.

نعم، هناك روايه واحده ربّما يتوهم كونها مؤيّدته لما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من كون المجعول الأولى هو قاعده الفراغ، وإنّما ألحقت بها قاعده التجاوز بالحكومه، و هي روايه موثقه ابن أبي يعفور «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» (١). بناء على رجوع الضمير في «غيره» إلى الوضوء، فإنّه بناء على هذا يستفاد من الروايه حكم كلّى، وهو الاعتناء بالشكّ قبل الفراغ و التجاوز عن العمل، و عدم الاعتناء به بعد ذلك، فإنّ ظاهرها أنّ الإمام - سلام الله عليه - في مقام إعطاء ضابط كلّى جار في جميع موارد الشكّ، لا أنّه حكم مختصّ بالوضوء، بل الظاهر أنّه عليه السّلام طبّق هذا الضابط الكلّي على مورد الوضوء، فمقتضى هذه الروايه أنّ الشكّ في أثناء العمل لا بدّ من الاعتناء به، خرج عن هذا العموم خصوص الصلاه بدليل خاصّ.

و فيه: أنّ هذه الروايه لا بدّ من رفع اليد عنها بصحیحتی زراره (٢) و إسماعیل بن جابر (٣)، فإنّهما صریحتان في أنّ الشكّ في أثناء العمل بعد التجاوز عن المشكوك فيه لا يعتنى به، فإنّ موردهما هو الشكّ في الأثناء فتقدّمان، لأقوائيه سندهما.

هذا، مضافاً إلى احتمال رجوع الضمير إلى الشيء المشكوك فيه في قوله عليه السّلام: «إذا شككت في شيء من الوضوء» و العلم الخارجی بأنّ الشكّ في

١- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٢، الوسائل ١: ٤٦٩-٤٧٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- التهذيب ٢: ٣٥٢-١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٣- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

أثناء الوضوء مورد للاعتناء لا- يجعل الروايه ظاهره فيما ذكر، فالروايه مجمله لا يمكن التمسك بها، فتبقى الروايات الأخر دالّه على المطلوب، و هو معموليه كبرى واحده هي عدم الاعتناء بالشكّ في الشىء الماضى، سواء كان المشكوك فيه هو المركب أو أجزاءه.

إذا عرفت اتحاد القاعدتين و أنّه لا اثبتيه في البين، فاعلم أنّ الروايات كما هي عامّه في مورد الشكّ بعد الفراغ لجميع العبادات و عامّه العقود و الإيقاعات بل المعاملات بالمعنى الأخصّ، كذلك عامّه في مورد قاعده التجاوز لجميع ذلك، غايه الأمر أنّه خرجت الطهارات الثلاث عن هذا العموم على كلام سنتكلم فيها إن شاء الله. و هذا على ما اخترناه- من اتّحادهما- ظاهر.

و أمّا على التعدّد: فربّما يقال باختصاص قاعده التجاوز بخصوص أجزاء الصلاه دون غيرها، كما هو صريح كلام شيخنا الأستاذ (١) و صاحب الكفايه في حاشيته على الرسائل (٢) على ما بيالى من السابق، لأنّ دليلها منحصر بالروايتين اللتين أشرنا إليهما، و هما صحيحتا زراره و إسماعيل بن جابر، و الأولى و إن كانت مطلقه، لقوله عليه السّلام: «إذا خرجت من شىء و دخلت في غيره فشكّك ليس بشىء» (٣) و الثانيه عامّه، لقوله عليه السّلام: «كلّ شىء شكّ فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» (٤) إلّا أنّه لا يصحّ الأخذ بإطلاق الأولى و عموم الثانيه.

أمّا الأول: فلو جود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، و هو السؤال عن أجزاء خصوص الصلاه من الأذان و القراءه و الركوع، و هو مانع من الأخذ بالإطلاق.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٨.

٢- حاشيه فرائد الأصول: ٢٣٧.

٣- تقدّم تخريجهما في ص ٢٤١.

٤- تقدّم تخريجهما في ص ٢٤١.

و أما الثانى: فلأنّ سعه دائره العموم و ضيقها تابعه لما يراد من أداء العموم، فلفظه «كلّ» عامّه لكلّ ما يراد من مدخولها، و عموم «الشيء»- الذى هو المدخول للفظه «كلّ» فى المقام- لأجزاء الصلاه و غيرها إنّما هو بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، و هو ممنوع فى المقام، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، و هو قوله عليه السّلام قبل ذكر هذه الكبرى: «إن شكّ فى الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ فى السجود بعد ما قام فليمض»(١).

هذا، و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّه مبتن على مبنيين اختارهما صاحب الكفايه(٢):

أحدهما: مانعيه وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب عن الأخذ بالإطلاق.

و ثانيهما: عدم شمول لفظه «كلّ» و أمثالها إلّا لما يراد من مدخولها.

و قد بيّنا فى مباحث الألفاظ فساد كلا المبنيين و أنّ لازم الأوّل عدم جواز الأخذ بشىء من المطلقات فى الفقه إلّا ما شدّ و ندر، إذ الغالب هو وجود قدر متيقّن فى البين لا أقلّ من مورد الروايه، مثلا: إذا سئل الإمام عليه السّلام- كما سئل:-

عن الصلاه فى الفنك و السنجاب و السمّور، فأجاب: «بأنّ كلّ شىء ممّا حرّم الله أكله فالصلاه فى شعره و وبره و ألبانه و روثه و كلّ شىء منه فاسده»(٣) لا يمكن التعدى عن هذه الثلاثه إلى غيرها من أنواع ما لا يؤكل لحمه، لتيقّنها

١- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

٢- انظر: كفايه الأصول: ٢٥٤ و ٢٨٧.

٣- الكافي ٣: ٣٩٧-١، التهذيب ٢: ٢٠٩-٨١٨، الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

فى مقام التخطاب دون غيرها، مع أنه لا يشك أحد من العرف فى استفاده العموم، و هل يتوهم أحد- إذا سئل الإمام عليه السلام: عن إكرام زيد العالم، فأجاب:

«كلّ عالم يجب إكرامه» أو «يجب إكرام العالم»- اختصاص الحكم بزيد؟

و يتّنا هناك أنّ لفظه «كلّ» بنفسها متكفّله لتسريه الحكم لكلّ ما ينطبق عليه مدخولها و يصدق عليه، و لا حاجة إلى إجراء مقدّمات الحكمه فى نفس المدخول، بل المدخول على ما هو عليه- من كونه كلياً طبيعياً قابلاً للصدق على كثيرين و نعبّر عنه باللابشرط المقسمى- بجميع أفراده القابل صدقه عليها و الممكن انطباقه عليها مشمول للحكم ببركه لفظه «كلّ» لا غير، فلا مانع من الأخذ بإطلاق الروايه الأولى و عموم الثانيه، الحاكمين بعدم الاعتناء بالشكّ فى الشىء الماضى فى أثناء العمل أو بعده، و لا بدّ من الخروج عن هذا العموم من التماس دليل عليه.

نعم، لو كان المطلق أو مدخول «كلّ» منصرفاً إلى القدر المتيقّن أو غيره، لكان الحكم مختصاً بالمنصرف إليه، كما إذا ورد «لا تصلّ فى شعر الحيوان المحرّم أكله» فإنّه منصرف عن الإنسان و إن كان بمعناه اللغوى يشملّه أيضاً.

المسأله الثانيه: لا إشكال فى اعتبار الدخول فى الغير فى مورد الشكّ فى أصل وجود الشىء،

المدى نعبّر عنه بقاعده التجاوز، و ذلك- مضافاً إلى اعتباره فى صحیحى زراره و إسماعيل بن جابر (١) صريحاً- من جهه أنّ عناوين «التجاوز» و «المضى» و «الخروج عن الشىء»- التى اعتبرت فى الروايات و علّق الحكم عليها- لا تتحقّق إلّا بذلك، فإنّ المراد من المضى- كما عرفت- هو المضى عن محلّ المشكوك فيه لا نفسه، و من المعلوم أنّه مع عدم الدخول

١- تقدّم تخريجهما فى ص ٢٤١، الهامش (٢ و ٣).

فيما جعله الشارع مرتباً على المشكوك فيه - بحيث لو أتى به قبل الإتيان بالمشكوك فيه لم يكن آتياً بالمأمور به على ما هو عليه - لا يصدق «التجاوز» و «المضى» و «الخروج عن المشكوك» و محلّه بعد باق، فلا بدّ من الإتيان به.

و أمّا قاعده الفراغ: فبعض الروايات قيد بذلك، كالصحيحين المتقدمين (١)، و صدر موثقه ابن أبي يعفور (٢)، و بعضها مطلق، كقوله عليه السلام:

«كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو» (٣) و ذيل موثقه ابن أبي يعفور «إنما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» (٤).

فمنهم من أخذ بالمطلقات، و منهم: من - كشيخنا الأستاذ قدّس سرّه - حمل المطلق على المقيّد (٥)، لا بقاعده حمل المطلق على المقيّد - فإنّه مختصّ بما إذا كان الحكم ثابتاً للمطلق بنحو صرف الوجود ك «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» لا بنحو الانحلال و الشمول، كما في «المسكر حرام» و «الخمر حرام» و المقام من قبيل الثاني، و لا تنافى بين المطلق و المقيّد حتى يحمل الأوّل على الثاني - بل لوجوه أخرى:

أحدها: ما اختاره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ الأخذ بالروايات المقيّده و ترجيحها على المطلقة منها من جهة أنّ المطلقات في نفسها غير تامّة، لأنّ المطلق إذا كان مقولاً بالتشكيك و لم يكن صدقه على بعض الأفراد في عرض صدقه على البعض الآخر كلفظ «الحيوان» - فإنّ مفهومه مفهوم تشكيكي

١- تقدّمتا في ص ٢٤٢.

٢- تقدّم تخريجها في ص ٢٤١، الهامش (١).

٣- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٤- تقدّم تخريجها في ص ٢٤١، الهامش (١).

٥- أجود التقريرات ٢: ٤٧٠.

لا- يكون صدقه على أفراده على السويّه، بل يكون بالنسبه إلى بعض ظاهرا و إلى آخر خفيا، كصدقه على الإنسان، فإنه خفي محتاج إلى التدقيق الّذى لا- يعمله العرف، بل إذا قيل فيما إذا قدم إنسان عظيم الشأن: جاء الحيوان، يعدّ غلطا أو ركيكا، و المطلق فى المقام يكون كذلك، حيث يكون صدقه على مورد الدخول فى الغير جليا و على مورد حصول الفراغ و عدم الدخول فى الغير خفيا- لا يكون المطلق ظاهرا فى الإطلاق بالنسبه إليه.

و الحاصل: أنه لا- بدّ فى الأخذ بالمطلق من أن يكون ظاهرا فى الإطلاق، و مع عدم الظهور بالقياس إلى فرد- و لو لم يكن منصرفا عنه- لا يصحّ الأخذ به (١).

و فيه: أنّ التشكيك إن كان فى الخفاء و الجلاء، كان الأمر كما أفاده، أمّا لو كان فى مراتب الظهور و كان جميع المراتب ظاهره، غايه الأمر أنّ بعض المراتب أظهر من الآخر- كما فى صدق الإنسان على العالم الخبير البصير، فإنه أظهر من صدقه على الجاهل الفاقد لجميع الصفات و الكمالات المرغوبه من الإنسان مع أنّ صدقه عليه أيضا ظاهر- فلا مانع من الأخذ بالإطلاق، و لا توجب أظهرية بعض الأفراد ظهور المطلق فيه و عدم ظهور فى الفرد الظاهر، كما هو ظاهر، إذ لو كان هذا مانعا من الأخذ بالإطلاق، لم يمكن الأخذ بالإطلاق فى غالب المطلقات، إذ المطلق المتواطئ قليل جدّا.

و بالجمله، صدق المطلق فى المقام على مورد الدخول فى الغير و إن كان أظهر إلّا أنّ صدقه على مورد مجرد حصول الفراغ أيضا ظاهر، فلا وجه لعدم ظهور المطلق فيه.

و ثانيها: أنّ تقديم الروايات المقيده من جهه وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

و فيه أولا: أنّه غير مانع من الأخذ بالإطلاق، كما حَقَّق في محلّه.

و ثانيا: أنّه لا- صغرى له في المقام، حيث إنّ المراد أنّ اللفظ يكون له قدر متيقن في مقام التخاطب، و ليس لقوله عليه السّلام: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو»^(١) قدر متيقن في مقام التخاطب، بل الحكم له قدر متيقن و جميع مطلقات العالم لحكمها قدر متيقن.

و ثالثا: أنّ هذا- لو سلّم جار في المطلق لا في العامّ كما في المقام، إذ قوله عليه السّلام: «كلّ ما شككت فيه»^(٢) إلى آخره، عامّ لا مطلق.

و ثالثها: أنّ التقديم من جهه كون الغالب في موارد الشكّ في قاعده الفراغ هو الدخول في الغير، فيحمل المطلق على الفرد الغالب.

و فيه أولا: أنّ مجرد الغلبه الخارجيه لا يوجب ذلك ما لم يكن المطلق منصرفا إلى الفرد الغالب.

و ثانيا: أنّه- لو سلّم جار في المطلق لا في العامّ، كما عرفت، فإذن تكون المطلقات محكّمه.

هذا، و لكنّ الذي ينبغي أن يقال: إنّ من يعتبر الدخول في الغير إن أراد من «الغير» مطلق الغير، أي مجرد الانتقال من المشكوك فيه إلى حاله أخرى و شىء آخر و لو لم يكن مترتبا على المشكوك فيه شرعا، فهو معتبر في قاعدتي التجاوز و الفراغ و لو لم تكن لنا روايه مقيده أصلا، ضروره توقّف تحقّق

١- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٢- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

عناوين «المضى» و «التجاوز» و «الخروج عن الشىء» المأخوذة فى الروايات على الدخول فى الغير بهذا المعنى حتى فى قاعده الفراغ، إذ كما لا يصدق الشك فى الشىء الماضى لو شك فى أصل وجود التكبيره قبل الدخول فى القراءه، حيث إن أصل وجودها مشكوك فيه، فلا معنى لكونه ماضيا، و محلّه المقرّر له شرعا أيضا باق غير ماض، كذلك لا يصدق الشك فى الشىء الماضى لو شك فى صحّه التكبيره حال اشتغاله بها من دون الانتقال إلى مطلق حاله أخرى، الملازم للفراغ عنها، فالدخول فى الغير بهذا المعنى معتبر فى كلتا القاعدتين سواء جعلناهما واحده أو اثنتين، غايه الأمر أنه حيث إن هذا الاعتبار لمكان صدق عنوانى «المضى» و «التجاوز» فلا محاله لا بدّ من النظر إلى صدقهما، و نرى أنّهما لا يصدقان فى الشك فى أصل وجود الشىء إلّا بالدخول فيما ترتّب عليه شرعا، و يصدقان فى مورد الشك فى وصف صحّه الشىء بعد الفراغ عن أصل وجوده مع الدخول فى مطلق الغير و لو لم يكن مترتبا عليه شرعا، و الفراغ ملازم دائما للدخول فى الغير بهذا المعنى، فلا ينافى القول باتّحاد القاعدتين القول بالتفصيل، و اعتبار الدخول فى «الغير» المترتّب فى مورد الشك فى أصل وجود الشىء، و اعتبار الدخول فى مطلق الغير فى مورد الشك فى وصف الصحّه، فإنّ ذلك من جهه تفاوت صدق عنوانى «المضى» و «التجاوز» فى الموردين.

و من ذلك ظهر أنّ القيود فى الروايات المقيده للتوضيح لا للاحتراز.

و ظهر أيضا أنّ صدر موثقه ابن أبى يعفور، الذى قيد بالدخول فى الغير لا يكون معارضا لذيلها الذى علّق الحكم فيه على عنوان «التجاوز».

و إن أراد اعتبار الدخول فى «الغير» المترتّب، فلا دليل عليه، إذ لم يعتبر ذلك فى شىء من الروايات، و إنّما اعتبرناه فى مورد قاعده التجاوز من جهه

توقف صدق عنواني «المضي» و «التجاوز» عليه.

نعم، ربّما يتوهّم دلاله روايه زراره على ذلك من جهه قوله عليه السّلام: «فإذا قمت من الوضوء و فرغت عنه و قد صرت في حال أخرى في الصلاه أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك وضوءه لا شيء عليك» (١) حيث اعتبر- مضافا إلى الفراغ الملازم للدخول في مطلق الغير- الدخول في «الغير» الخاص المترتب كالصلاه و غيرها ممّا يكون الوضوء شرطاً له صحّه أو كمالاً.

و لكن يرد عليه أولاً: أنّ الروايه وارده في مورد الوضوء، و التعدّي عنه يحتاج إلى القطع بعدم الخصوصيه، و أنّي لنا بإثبات ذلك؟

و ثانياً: أنّه لا دلاله للروايه على ذلك حتى في موردها، إذ صدرها يدلّ مفهوماً على عدم اعتبار أزيد من الفراغ، فلو لم نقل بأنّ الذيل سيق لأجل بيان محقق الفراغ لا اعتبار أمر آخر، فلا أقلّ من المعارضه بين الصدر و الذيل، فتسقط عن الحجّيه، فتأمل.

و ثالثاً: أنّها معارضه بقوله عليه السّلام فيمن شكّ في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» (٢) و قوله عليه السّلام في روايه محمد بن مسلم فيمن شكّ بين الثلاث و الأربع بعد ما صلّى و كان متيقّناً حينما سلّم بأنّه قد أتمّ:

«لم يعد الصلاه و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» (٣) حيث إنّه يستفاد منهما أنّ الملاك في عدم الاعتناء بالشكّ هو كون الآتى بالعمل حين

١- الكافي ٣: ٣٣-٢، التهذيب ١: ١٠٠-٢٦١، الوسائل ١: ٤٦٩، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٧، الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

الاشتغال به أذكر، و أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك، و منه استكشفنا أماريّة القاعده، فمقتضى هاتين الروايتين هو عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ بمجرد احتمال الأذكريه و الأقربيه إلى الحقّ.

و بالجمله، لا- دليل على اعتبار الدخول في الغير المترتب إلّا من حيث صدق عنواني «المضى» و «التجاوز» في مورد قاعده التجاوز.

و من ذلك ظهر أنّ ما أفتى به بعض من عدم الاعتناء بالشكّ في صحّه التكبيره قبل الدخول في القراءه هو الصحيح.

و رابعا: أنّ الروايه معرض عنها، حيث تدلّ على أنّ الشاكّ في صحّه الوضوء بعد مضيّ ساعه أو ساعتين - مثلا- عن وقت وضوئه و قبل الدخول في الصلاه يعتنى بشكّه، و لا يجرى في حقّه قاعده الفراغ، و هو غير معروف من مذهب الأصحاب.

المسأله الثالثه: أنّ المراد من «الغير»

- الذي اعتبرنا الدخول فيه لصدق عنوان «المضى» و شبهه- ما هو أعمّ من الأجزاء المستقلّه بالعنوان، كالتكبير و القراءه و الركوع و السجود، و ما لا يستقلّ بعنوان مخصوص، كأجزاء الأجزاء، فلو شكّ في قراءه الآيه الأولى من فاتحه الكتاب بعد ما شرع في الآيه الثانيه، لا يعتنى بشكّه. و هذا على ما اخترناه من اتّحاد القاعدتين واضح، لأنّ الملاك في عدم الاعتناء هو تعلق الشكّ بما قد مضى، و هو متحقّق في المقام.

و أمّا على ما اختاره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ المجعول الأوّلي هو قاعده الفراغ، و مورد الشكّ في أصل الوجود المعبّر عنه بقاعده التجاوز ملحق بموردها بالحكوميه و التنزيل المولوي^(١)، فربما يقال بكون المراد بالغير في

قاعده التجاوز هو ما يكون مستقلاً بالعنوان دون غيره.

و ذهب إليه شيخنا الأستاذ قدس سرّه، و أفاد في وجه ذلك أنّ دليل التنزيل قاصر عن شموله لما لا يكون مستقلاً بالعنوان، فإنّه منحصر بصحيحته زواره و إسماعيل بن جابر، و حكم عليه السلام في الأولى بالمضى في صلاته إذا شكّ في الأذان بعد ما كبر أو في القراءة بعد ما ركع أو في الركوع بعد ما سجد(١).

و حكم بذلك في الثانيه إن شكّ في الركوع بعد ما سجد و في السجود بعد ما قام(٢)، فنزل ما له عنوان مستقلاً من الأجزاء منزله المركّب دون غيره(٣).

و فيه: أنّ الأمثله المذكوره و إن كانت كلّها من العناوين المستقله إلّا أنّه - سلام الله عليه - حكم بعدم الاعتناء بالشكّ فيما قد مضى و خرج عنه بنحو الإطلاق في الأولى و العموم في الثانيه، فإطلاق الأولى و عموم الثانيه شاملان للشكّ فيما قد مضى مع الدخول فيما لا يستقلّ بالعنوان أيضاً. و إن أراد الأخذ بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب، فهو - مضافاً إلى عدم صحته في نفسه - يجرى في المطلق دون العامّ، و روايه محمد بن مسلم عامّه.

ثمّ إنّ لو اقتصر على موارد الأمثله المذكوره في الروايتين و لم يتمسك بالكبرى العامّه، فلا وجه للحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في الفاتحه بعد ما شرع في السوره، فإنّه غير مذكور في الروايتين، و لا - دليل على أنّها أيضاً نزلت منزله المركّب، و إن كان التمسك بالإطلاق و العامّ، فلا وجه للتخصيص بالدخول في «الغير» المستقلّ.

١- التهذيب ٢: ٣٥٢-١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٢- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٧٣.

و بالجمله، لا وجه لاعتبار كون الغير ممّا يستقلّ بالعنوان حتى على مختاره قدّس سرّه أيضا.

نعم، لو شكّ فيما له كمال ارتباط بما دخل فيه- كما إذا شكّ في حال الاشتغال بقراءة الكلمه الأخيره من آيه في أنه قرأ أولها أو لا- فلا بدّ من الاعتناء به، لأنّ المضىّ الحقيقى و الدقىّ و إن كان محققا إلّا أنّ الميزان هو صدق المضىّ عرفا، و العرف يرى مجموع الآيه المرتبط بعض كلماتها ببعض شيئا واحدا.

و أوضح من ذلك في لزوم الاعتناء به الشكّ في حال الاشتغال بقراءة آخر كلمه في أنه قرأ حرف أولها أو لا.

المسأله الرابعه: لا إشكال في كون الشكّ في السجود بعد ما دخل في التشهد من الشكّ بعد التجاوز،

و ممّا لا يعنى به حتى على القول باعتبار الدخول في «الغير» المستقلّ بالعنوان، فإنّ التشهد يكون كذلك.

و توهم لزوم الاعتناء به من جهه أنه اعتبر في الروايتين الشكّ في السجود بعد ما قام لا بعد ما شرع في التشهد فاسد، فإنّ المثال فرض في الركعه الأولى، حيث إنّ السؤال عن الشكّ في الأذان بعد ما كبر، و التكبير بعد ما قرأ، إلى أن ينتهى إلى الشكّ في السجود بعد ما قام.

المسأله الخامسه: الدخول في مقدّمات الأفعال لا اعتبار به في مورد قاعده التجاوز،

لما عرفت من أنّ المضىّ في موردها لا بدّ و أن يلاحظ بالنسبه إلى محلّ المشكوك، و من المعلوم أنه لم يمض محلّ الركوع ما لم يصل إلى حدّ السجود، و هكذا لم يمض محلّ السجود ما لم يستوقائما، فالشكّ في الركوع حال الهوىّ و في السجود حال النهوض لا- بدّ من الاعتناء به، لعدم كونهما ممّا يترتب على الركوع و السجود شرعا. بل قيل: إنّه لا يعقل كونهما من الأجزاء المترتبه التي تعلق بها التكليف، فإنّ تعلقه بهما- مع كونهما ممّا لا بدّ منهما

عقلا- لغو، و هذا نظير إنكار الوجوب الشرعى للمقدمه.

ثم لو فرضنا شمول قاعده التجاوز للشكّ فى حال النهوض، تخصّص بصحيحه عبد الرحمن، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل رفع رأسه عن السجود، فشكّ قبل أن يستوى جالسا، فلم يدر أ سجد أم لم يسجد، قال عليه السلام:

«يسجد» قلت: فرجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوى قائما، فلم يدر أ سجد أم لم يسجد، قال عليه السلام: «يسجد»^(١).

نعم، هناك صحيحه أخرى لعبد الرحمن^(٢) أيضا ادّعى ظهورها فى عدم الاعتناء بالشكّ فى الركوع حال الهوى إلى السجود، فلو دلّت على ذلك تتبع فى موردها، إلّا أنّ الظاهر عدم دلالتها على ما ذكر، فإنّ قوله فيها: «رجل أهوى إلى السجود فلا يدرى أ ركع أم لم يركع» ظاهره تحقّق الهوى لا- الشروع فيه، حيث إنّه بصيغه الماضى، و فرق بين «أهوى» إلى السجود فشكّ و بين «يهوى» إلى السجود فشكّ، فإنّ الأول ظاهر فى كون الشكّ حال السجود، و الثانى ظاهر فى تحقّق الشكّ حال الهوى، كالفرق بين «صلّى فلان» و «فعل كذا» و «يصلّى» و «يفعل كذا» و الحاصل: أنّه أهوى إلى السجود معناه سقط إلى السجود، فقوله عليه السلام فى الجواب: «قد ركع» يكون على طبق القاعده، فظهر أنّ الشكّ فى حال الهوى كالشكّ فى حال النهوض، فلا بدّ من الاعتناء به على طبق القاعده، و أنّ تفصيل صاحب المدارك بين الفرعين و القول بعدم الاعتناء فى الأوّل عملا- بالروايه و بالاعتناء فى الثانى^(٣) ليس على ما ينبغى، لعدم ظهور الروايه فى

١- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٣، الاستبصار ١: ٣٦١-٣٦٢-١٣٧١، الوسائل ٦: ٣٦٩، الباب ١٥ من أبواب السجود، الحديث ٦.

٢- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٦، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٨، الوسائل ٦: ٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

٣- مدارك الأحكام ٤: ٢٤٩-٢٥٠.

السؤال عن الشكّ حال الهوى، بل ظاهرها هو السؤال عن الشكّ حال السجود، و لا أقلّ من الإجمال.

و ممّا ذكرنا ظهر أيضا فساد ما أورد على صاحب المدارك قدّس سرّه من أنّ هذا التفصيل من الجميع بين المتناقضين، إذ لو اكتفى بالدخول في المقدمات، فلا بدّ من القول بعدم الاعتناء في كلا الفرعين، و لو لم يكتف فلا بدّ من القول بالاعتناء في كليهما، و لا وجه للتفصيل، فإنّ مرجعه إلى القول باعتبار الدخول في المقدمات و عدم الاعتبار.

وجه الفساد: أنّ الاعتبار بالدخول في المقدمات و عدمه ليس من القواعد العقليّة غير القابلة للتخصيص، فمن الممكن اعتباره في بعض المقدمات بورود النصّ الخاصّ دون بعض.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه سلّم ظهور الرواية في حصول الشكّ بعد الشروع إلى الهوى و قبل الوصول إلى السجود، و لكن ادّعى أنّ هذا الظهور بالإطلاق، حيث تشمل الرواية بإطلاقها مورد الشكّ بعد الشروع في الهوى و قبل الوصول إلى السجود، و مورد الوصول إلى حدّ السجود. و هذا الإطلاق يقيّد بصحيحه زاراه (١)، الحاكمه - بمقتضى ورودها في مقام التحديد - بالاعتناء بالشكّ في حال الهوى قبل الوصول إلى السجود (٢).

و قد عرفت عدم ورودها في مقام التحديد، و أنّ ما ذكر فيها من الموارد من باب المثال، مضافا إلى ما عرفت من عدم ظهور للرواية - أي صحيحه عبد الرحمن - حتى نحتاج إلى استعمال دليل مقيد لإطلاقها.

١- التهذيب ٢: ٣٥٢-١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٧٣-٤٧٤.

فرع: لو شكَّ في حال القيام بعد انحناؤه للركوع في أنَّ انحناؤه كان بمقدار الواجب أو لا، و بعبارة أخرى: إذا شكَّ في صحَّه الركوع في حال القيام، تجرى فيه قاعده التجاوز، لأنَّ الشكَّ يكون فيما قد مضى في حال الدخول في «الغير» المترتب على الركوع شرعا و هو القيام بعده، حيث إنَّه من واجبات الصلاة، فيشمله جميع عناوين الروايات من «التجاوز» و «المضى» و «الخروج عن الشيء» و أمثال ذلك، مضافا إلى ورود صحيحه فضيل(١) على ذلك.

لكن ذهب صاحب الحدائق إلى لزوم الاعتناء قاعده و نصّا(٢).

و الظاهر أنه من اشتباه القيام المتصل بالركوع- الذي قيل بركئته- بهذا القيام، فإنَّ الشكَّ في الركوع في حال القيام قبل الركوع مورد للاعتناء قاعده و نصّا.

المسألة السادسة: لو شكَّ في أنه سلم لصلاته أو لا،

ذهب شيخنا الأستاذ قدس سرّه إلى جريان قاعده الفراغ في جميع صورته(٣).

و الحقَّ هو التفصيل، فإنَّه تارة يكون الشكَّ بعد الدخول فيما هو مترتب على الصلاة شرعا من واجب كصلاة العصر، أو مستحبَّ كالتعقيب. و أخرى يكون بعد الدخول في أمر مباح أو مستحبَّ غير مربوط بالصلاة. و ثالثه بعد الدخول فيما ينافى الصلاة بمطلق وجوده سهوا أو عمدا، كالاتدبار. و رابعه بعد الدخول فيما ينافى الصلاة عمدا فقط.

فإن كان بعد الدخول فيما هو مترتب شرعا عليها، فلا ينبغي الشكَّ في

١- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٢، الاستبصار ١: ٣٥٧-١٣٥٤، الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٢- الحدائق الناضرة ٩: ١٩١-١٩٢.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٧١-٤٧٣.

جريان قاعده التجاوز، لصدق «المضى» و غير ذلك من العناوين المأخوذه فى الروايات.

و إن كان بعد الدخول فى أمر مباح، كمطالعه كتاب و نحوها، أو مستحب غير مربوط بها، فلا ينبغى الشك فى وجوب الاعتناء به، و عدم جريان شىء من القاعدتين: لا الفراغ و لا التجاوز، لأنه يحتمل وجدانا أن يكون بعد فى الصلاه و أن لا تكون صلاته ماضيه، فمع الشك فى الفراغ و المضى كيف يجرى فيه قاعدتى الفراغ و التجاوز؟! و الحاصل: أن الشبهه مصداقيه لا يصح التمسك بالعام فيها.

و إن كان بعد الدخول فيما ينافى الصلاه بمطلق وجوده، فهو من أوضح مصاديق الشك فى صحه العمل الماضى، إذ لا يحتمل أن يكون فعلا فى الصلاه، لتحقق المخرج عنها، فالشك فيما خرج عنه و فيما قد مضى و جاوزه، فتشمله الروايات.

و إن كان بعد الدخول فيما ينافى الصلاه بوجوده العمدى فقط، المعبر عنه بالمنافيات العمديه، كالتكلم، فلا بد من الاعتناء به، لأن التكلم - مع العلم بأنه لم يسلم لا - يكون بمطلق وجوده منافيا للصلاه، و المفروض أنه تكلم غافلا - عن كونه فى الصلاه و عدمه، فيحتمل أن يكون الآن غير فارغ عن الصلاه و أن يكون هذا الكلام من الكلام السهوى فى أثناء الصلاه، الذى لا يكون مبطلا لها و لا موجبا لمضيها و خروجه عنها، و التمسك بقاعده التجاوز مع الشك فى تحقق موضوعها - و هو الفراغ و التجاوز - تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

المسأله السابعه: أن الشك فى صحه المأتى به يتصور على وجوه:

الأول:

أن يكون احتمال الصحه لأجل تصادف أمر قهرى غير مستند إلى اختيار الفاعل كما إذا علم بأنه كان حين العمل غافلا و لكن يحتمل - لغلبه الماء -

وصول الماء إلى ما تحت خاتمه عند الغسل أو الوضوء، فإن غلبه الماء أمر خارجي قهري غير مستند إلى اختياره.

و الظاهر عدم شمول الروايات لهذه الصورة بناء على ما اخترناه من كون حجّيه القاعده من باب الكاشفيّه، و أنّ الشارع أمضى تلك الكاشفيّه النوعيه بمقتضى قوله عليه السّلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (١) و «كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» (٢) و من المعلوم أنّ الغافل المحض لا يكون مشمولاً للروايه، و وصول الماء قهراً و صدفه إلى ما تحت خاتمه من دون اختياره غير مستند إلى أذكريته، إذ الفرض أنّه كان غافلاً حين العمل.

الثاني:

أن يكون الشكّ في صحّه العمل من جهه الشكّ في كون المأتى به هل وقع في الخارج مطابقاً للمأمور به، و أنّه عمل بوظيفته أم لا؟ و بعبارة أخرى: يحتمل غفلته حال العمل عن الإتيان بما هو وظيفته.

و لا فرق في هذه الصورة بين أن يكون الشكّ لأجل الشبهه الموضوعيّه - كما إذا شكّ في أنّه صلّى بلا سوره أو معها، أو صلّى بلا ركوع أو معه مع العلم بأنّ الركوع و السوره جزءان من الصلاه - أو لأجل الشبهه الحكميّه، كما إذا علم بأنّه صلّى بلا سوره و يشكّ في أنّ السوره جزء أو لا، لكن يحتمل أن يكون عمله مستنداً إلى فتوى من لا يرى وجوب السوره، فإنّ الشكّ في كلّ منهما راجع إلى الشكّ في انطباق المأمور به على المأتى به بذاته أو بلونه و عدمه.

و هذه الصورة بكلا - قسميها هي القدر المتيقّن من روايات الباب، فإنّ احتمال الأذكريّه و الأقربيه إلى الحقّ موجود في كلا القسمين، غايه الأمر أنّه

١- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٢- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٧، الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

بالقياس إلى ذات العمل في القسم الأول، و بالقياس إلى وصف العمل و لونه - ككونه عن تقليد صحيح - في القسم الثاني.

و من ذلك ظهر أنه لو عمل عملا - بلا - اجتهاد و لا - تقليد لكن يحتمل مطابقتها للواقع من جهة احتمال أنه احتاط فيه، يكون مشمو لا لقاعده الفراغ أيضا.

الثالث:

أن يكون الشك في صحه المأتي به لأجل أمر خارج عن اختياره، بمعنى أنه يعلم بما أتى به بجميع خصوصياته لكن يحتمل صحته لاحتمال تطابق المأمور به معه قهرا. و هذا هو الذي يعبر عنه بما كانت صورته العمل محفوظه عند العامل، كما إذا علم بأنه توضحاً بمائع خارجي خاص و شك في أن ما توضحاً به ماء أو غير ماء، أو صلى إلى طرف و بعد فراغه شك في أن القبله كانت في هذا الطرف الذي صلى إليه أو كانت في خلافه أو يمينه أو يساره. و الظاهر عدم شمول الروايات لهذه الصوره أيضا، فإن القطع حال الصلاه بأن هذا الطرف قبله لا يفيد شيئا فضلا عن احتمال كونه ملتفتا حال العمل و احتمال كونه قاطعا بكون القبله في هذا الطرف.

و بالجملة، احتمال الأذكريه يفيد في مقام يكون القطع بها فيه موجبا لبراءه الذمه يقينا، و القطع بها في المقام لا يفيد ذلك فضلا عن احتمالها.

و هذا القسم أيضا لا فرق فيه بين الشبهه الموضوعيه، كالمثالين المذكورين، و بين الشبهه الحكميه، كما إذا توضحاً بماء الورد - مثلا - ثم شك في أن الوضوء معه صحيح أم لا، فإن القطع بصحه الوضوء معه حال العمل لا يفيد مع الشك في صحته معه بعده فضلا عن احتمال كونه قاطعا بصحه الوضوء معه.

فتلخص مما ذكرنا أن جريان قاعده الفراغ منحصر بما إذا كان الشك في

انطباق المأمور به الواقعي أو الظاهري على المأتى به من جهه الجهل بنفس المأتى به أو صفته مع احتمال الأذكريه حال العمل، و أنه لا مورد لها في غير هذه الصورة.

و ظهر أن ما أفاده قدس سره - من جريان القاعده فيما إذا علم بغفلته حين العمل و كانت صورته العمل غير محفوظه مع إصراره على أماريه القاعده - من الجمع بين المتناقضين، إذ أي كاشفيته لعمل الغافل المحض عن كونه مطابقاً للمأمور به؟ و قد حمل قدس سره قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (١) على كونه حكمه دون عله (٢). و قد أطال الكلام في بحث اللباس المشكوك (٣) في ضابطه تميز حكمه التشريع عن علته بما لا يمكن المساعده عليه، بل الميزان هو الظهور العرفي و عدمه، و من المعلوم أن ظاهر قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ» إلى آخره بمقتضى الفهم العرفي هو التعليل، و أن ملاك عدم الاعتناء هو الأذكريه حال العمل، فلا يجرى في حق الغافل المحض.

المسأله الثامنه: لا إشكال في جريان قاعده الفراغ فيما إذا شك بعد الصلاه

إشاره

- مثلاً- في أنه صلى مستقبلاً أو متطهراً، و بالجملة واجدا للشرائط المعبره في الصلاه أم لا.

لكن هذا إذا كان الشك في الصحه ناشئاً من الشك في تحقق شرط من شرائط المأمور به و عدمه، كالأستقبال و الطهور و الموالاه و غير ذلك، أما إذا كان ناشئاً من الشك في تحقق شرط من شرائط التكليف، كما إذا صلى ثم شك في أنه أتى بها قبل طلوع الفجر أو بعده، ففيه تفصيل، فإن المصلي إما يعلم

١- تقدّم تخريجه في ص ٢٥٧، الهامش (١).

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٨٠-٤٨١.

٣- رساله الصلاه في المشكوك: ١٧ و ما بعدها.

بدخول الوقت حال الشكّ أو لا.

فإن كان عالماً بحصول الشرط حال شكّه في عمله الماضي، فلا مانع من جريان القاعده، إذ المكلف يعلم بأنّه صار مكلفاً بصلاه الصبح يقيناً و إنّما أتى بصلاه لا يعلم بوقوعها قبل الوقت أو بعده، فمقتضى الأذكريه أنّه أتى بها بعد دخول الوقت، فإنّ إيقاع الصلاه قبل الوقت و بعده فعل اختياري للمكلف، فإذا كان أذكر بمقتضى التعبد، يوقعها بعد الوقت.

و إن كان حال شكّه في عمله الماضي أيضاً في شكّ بحيث لو أراد أن يحتاط بإعادة العمل لا يفيد و لا يعلم ببراءه ذمته، فلا معنى لجريان القاعده، فإنّها ناظره إلى مقام الامتثال و متكفله للتعبد بانطباق المأمور به اليقيني على المأتى به لا للتعبد بوجود الأمر، و المفروض أنّ المكلف بعد في شكّ من وجود الأمر، و القاعده أجنيبه عن إثبات ذلك.

فما أفاده في العروه (١) من التفصيل في هذا الفرع - أي الشكّ في وقوع الصلاه قبل الوقت أو بعده - متين جداً و إن كان تعليقه يوهم خلاف مراده لكن مراده ما ذكرنا، فلا يرد عليه ما أورده بعض الأكابر في حاشيته.

هذا كلّه فيما إذا كان الشكّ بعد الفراغ،

و أما في الأثناء: ففيه تفصيل، فإنّ الشرائط على ثلاثة أقسام:

منها: الشرائط المتقدمه،

كشرطيّه الإقامه لصحّه الصلاه على قول. و من هذا القبيل: الطهارات الثلاث على القول بأنّ الشرط نفس الغسلتين و المسحيتين في الوضوء، و نفس تلك الأفعال في الغسل و التيمم، و أمياً على ما استظهرناه ممّا ورد في أنّ كذا ينقض الوضوء، و كذا لا ينقض الوضوء، و هكذا من لفظ

«النقض» الوارد في روايه زراره(١) في باب الاستصحاب من أنه عباره عن أمر مستمرّ حاصل من تلك الأفعال، لا نفسها، فإنها توجد و تنعدم، و لا معنى لكون شىء ناقضا لها، فالطهارات تكون من الشرائط المقارنه، و شرط صلاه الصبح مثلا- كما أشرنا إليه- هو تلك الحصه المقارنه لصلاه الصبح من ذلك الأمر المستمرّ، و أما الطهاره الموجوده قبلها و بعدها فهي خارجه عن الصلاه، أجنبيه عن كونها شرطا لها.

و منها: الشرائط المقارنه، و هي على قسمين:

الأول: ما يكون شرطا لمجموع الصلاه مثلا،

بحيث يكون شرطا حتى في السكونات المتخلله، كالاستقبال.

الثاني: ما يكون شرطا لخصوص الأجزاء لا للعمل، كالاستقرار و التيه.

أمّا الأول: فلا إشكال في جريان قاعده الفراغ فيه إذا كان محرزا للشرط بالنسبه إلى ما بيده، مثلا: إذا شكّ حينما يكون ساجدا مستقبل القبله في أنّ ركوعه هل كان عن استقبال أو لا؟ تشمله قاعده الفراغ بلا إشكال، لصدق «المضى» و «التجاوز» أمّا إذا كان شاكّا حتى بالنسبه إلى ما في يده من الجزء، فلا وجه لجريان القاعده لا بالنسبه إلى الشرط، لأنّ وجوده مشكوك و لم يمض محلّه الشرعى بالنسبه إلى ما بيده، و بدونه لا يفيد جريانها بالقياس إلى الأجزاء السابقه، و لا بالنسبه إلى المشروط و هي الصلاه مثلا، إذ المفروض أنه لم يفرغ منها.

و من هذا القبيل الطهاره بناء على ما اخترناه من كونها من الشرائط

١- التهذيب ١: ٨- ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

المقارنه، فلا تجرى قاعده الفراغ إذا شكّ فيها، لعدم صدق المضى، فلا وجه لما قيل من أنّه إذا كان الماء عنده، يتوضأ و يتمّ صلاته، لما عرفت من أنّها شرط للعمل حتى فى السكونات المتخلّله، فلا يفيد إحراز الشرط بقاعده الفراغ فيما مضى من الأجزاء، و بالوجدان فيما يأتى، للزوم إحرازه فى هذا السكون المتخلّل بينهما.

و ربما يقال بأنّ الطهاره و إن كانت من الشرائط المقارنه إلّا أنّها مسببه شرعا عن الغسلات و المسحات، فلا مانع من جريان القاعده بالنسبه إلى سببها، فإنّ محلّه الشرعى قبل الصلاه، كما يستفاد من قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (١) إلى آخر الآيه.

لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ سببها ليس له محلّ شرعى، بل حيث لا يمكن عقلا إتيان الصلاه مع الطهاره بدون إيجاد سببها قبل الصلاه، فلا بدّ من تحصيله قبل الصلاه فليس له محلّ شرعى بل محلّه عقلى و لا اعتبار به و لا بالمحلّ العادى، و إلّا يلزم تأسيس فقه جديد كما قيل.

و توهم أنّ مقتضى التعليل بالأذكريه اعتبار المحلّ العادى و العقلى أيضا مدفوع بأنّ التعدى عن مورد العله إنّما يكون فيما يناسبه و يسانخه لا مطلقا، ضروره أنّه لا يتعدى عن تعليل «لا تأكل الرمان» بأنّه حامض إلى مطلق استعمال الحامض بل يتعدى إلى أكل كلّ حامض، و التعليل فى المقام لعدم الاعتناء بتعليل بالشكّ فيما مضى من أجزاء الوضوء و غيرها من المقدمات الداخليه، فلا بدّ من التعدى عنه إلى الشكّ فيما مضى من الأجزاء أو المقدمات الداخليه فى كلّ مركّب وضوءا كان أو غيره، و لا يجوز التعدى حتى إلى ما هو خارج عن

المركب من المقدمات.

و أما القسم الثاني - وهو ما يكون شرطا لخصوص أجزاء العمل،

كالاستقرار و الموالاه و التيه، سواء كانت بمعنى قصد القره أو قصد عنوان العمل، فإنه لا يعتبر في غير الأجزاء، و لذا لو نوى الخلاف في السكونات المتخلله، لا- يضر بصحة صلاته- فلا مانع في خصوص الشك في الاستقرار من جريان قاعده الفراغ بالقياس إلى ما مضى من الأجزاء، فإذا انضم الباقي من الشرائط إلى الماضي، تصح الصلاة، و هذا بلا فرق بين أن يكون محرزا للشرط بالنسبه إلى ما بيده أو لا إذا أتى به و بما بعده صحيحا.

و أما الموالاه: فتارة يراد منها الموالاه بين الأجزاء المستقله، كالتكبير و القراءه و الركوع و السجود، و اعتبارها بهذا المعنى شرعى كما اعتبرت في الصلاة و الوضوء دون الغسل الترتيبى. و أخرى يراد منها الموالاه بين أجزاء كلمه واحده أو كلمات كلام واحد مرتبط بعضها ببعض.

و الشك فيها بالمعنى الأول مورد لقاعده الفراغ إذا أحرز تحققها فيما بيده، مثلا: إذا شك في السجود بعد إحراز تحقق الموالاه بينه و بين الركوع في أنه هل تحققت الموالاه بين الركوع و ما قبله من الأجزاء أو لا؟ تجرى قاعده الفراغ، و أما إذا كان حال السجود شاكاً في أن سجوده كان عن موالاه بينه و بين ما قبله، فلا يكون موردا لقاعده الفراغ، لعدم صدق المضى و التجاوز.

نعم، بما أن اعتبار الموالاه ليس مدلولاً لدليل لفظى أخذ فيه عنوان وجودى بل مدركه الإجماع، و أن حقيقه الموالاه هى عدم الفصل الطويل، يمكن استصحاب هذا العدم المتحقق سابقا.

و أما الموالاه بالمعنى الثانى: فحيث إنها عقليه، بمعنى أنها من مقومات تحقق الكلمه، و بدونها لا تتحقق، فالشك فيها يرجع إلى الشك في وجود

أصل الكلمه أو الكلام، و تجرى قاعده الفراغ بعد الدخول فى «الغير» المترتب، و لا تجرى بدونه.

و أمّا التيه: فإن كانت بمعنى قصد القربه، فاعتبارها شرعى على ما اخترناه فى محلّه، و الشكّ فى تحقّقها بعد إتيان الجزء مورد لقاعده الفراغ و لو لم يدخل فى «الغير» المترتب، لصدق عنوان المضى، بخلاف الشكّ فيها حال إتيان الجزء، فإنّه لا يكون كذلك، لعدم صدق المضى.

و إن كانت بمعنى قصد عنوان الفعل، فاعتبارها عقلى، و الشكّ فيها راجع إلى الشكّ فى أصل وجود المشكوكه صحته من هذه الجبهه، فلو شكّ فى صحه جزء من هذه الجبهه بأنّ شكّ مثلا فى صحه الركوع من جهه أنّه أتى به بقصد صلاه الظهر أو لا، فإن دخل فى «الغير» المترتب بأن كان شكّه فى المثال المذكور فى حال السجده، تجرى قاعده التجاوز، و إن كان شكّه فى صحه الركوع بعد الفراغ منه، لا يكون موردا لقاعده التجاوز، لعدم صدق المضى و التجاوز.

المسأله التاسعه:

اشاره

أنّ إطلاق الروايات و إن كان يشمل صورته الشكّ فى الصحه مع احتمال الإخلال عمدا إلّا أنّ مقتضى التعليل بالأذكريه و الأقربيه إلى الواقع عدم جريان القاعده فى هذه الصوره، كما لا تجرى فى صورته الغفله المحضه و احتمال تحقّق الجزء أو الشرط قهرا و صدفه مع شمول الإطلاق لها أيضا، لصدق الشكّ فى الشىء الماضى فى كلتا صورتين.

و الحاصل: أنّ مقتضى قوله عليه السلام: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى»^(١) إلى آخره، و إن كان التعميم و جريان القاعده حتى مع احتمال الإخلال

١- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

عمداً أو مع العلم بالغفلة حين العمل إلا أنّ التعليل يخصّص العموم بغير هذين الموردين، فإذا شكّ في صحّته ما أتى به واحتمل أنّه لم يأت بركوع صلاته عمداً، لا تجرى القاعدة، فلا بدّ من الإعادة بمقتضى قاعده الاشتغال، فإنّ الشكّ في مقام الامتثال، و هو مورد للاشتغال.

نعم، لو شكّ في ذلك بعد خروج الوقت، فليس عليه القضاء، لأنّ القضاء تكليف جديد، و هو مشكوك على الفرض، ففرق بين الوقت و خارج الوقت، إذ نتيجة عدم جريان قاعده الفراغ في الوقت هي الاشتغال، لكون الشكّ في امتثال التكليف المعلوم، و في خارج الوقت هي البراءة عن القضاء، لكون الشكّ في أصل التكليف بالقضاء.

و استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت لا يثبت به عنوان «الفوت» الّذى هو موضوع القضاء، إذ الفوت - سواء كان أمراً وجودياً أو عدمياً - عنوان ملازم لعدم الإتيان لا أنّه عينه.

بقي الكلام في عموم القاعده للشكّ في أجزاء الطهارات الثلاث،

و عدمه، و على تقدير عدم عمومها لها هل يعمّ غير الموارد المنصوصه في الوضوء بالخصوص، كالشكّ في صحّته الجزء الماضى، أو لا؟ مثل ما إذا شكّ في حال غسل اليد في أنّه غسل الوجه نكسا و من الأسفل إلى الأعلى أو من الأعلى إلى الأسفل.

و قد اتّفتحت الروايات و الفتاوى على لزوم الاعتبار بالشكّ في أجزاء الوضوء في الجملة، و قد اختلفت كلماتهم في كون الغسل و التيمّم ملحقين به في ذلك أم لا، و قد ذكر للإلحاق وجهان:

الأوّل: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ المجعول بالأصالة هو قاعده الفراغ، و قاعده التجاوز ملحقه بها بالحكمه و بالتعبّد المولوى، فلا بدّ من

الاقتصار فى الإلحاق على مورد التعبد، و لم يثبت التعبد فى الطهارات الثلاث مطلقا، فلا بد من الاعتناء بالشك فيها قبل الفراغ منها(١).

و قد عرفت عدم تمامية مبناه قدس سره، و أنّ القاعدتين مجعولتان بجعل واحد، فلا إشكال فى دخولها تحت الكبرى المجعولة، فلا يتم ما أفاده من أنه متى كان داخلا حتى يحتاج خروجه إلى دليل؟(٢).

و الثانى: ما أفاده الشيخ قدس سره من أنّ الشارع اعتبر كلّا منها شيئا واحدا باعتبار وحده أثره، فغسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و القدمين و إن كانت أمورا متعدده حقيقه إلّا أنّها أمر واحد فى اعتبار الشارع و نظره، فمن هذه الجهه لا تجرى القاعده فى الشك فى أجزائها(٣).

و هذا المذى أفاده نظير ما ذكرنا فى الشك فى صحه كلمه واحده أو كلام واحد مربوط بعضها ببعض قبل تماميته، لاحتمال الإخلال بالحرف الأوّل أو الكلمه الأولى، فإنّ الشك و إن كان فى الشىء الماضى حقيقه إلّا أنّ حروف الكلمه الواحده أو كلمات كلام واحد، مرتبط بعضها ببعض عند العرف شىء واحد، فلا يصدق المضى عرفا.

و لكن لا يخفى ما فيه، إذ لازمه عدم جريان القاعده فى شىء من المركبات الارتباطيه، فإنّ الصلاه أيضا فى نظر الشارع و اعتباره أمر واحد، لوحده الغرض المتعلق بها، و لا يلتزم به أحد، فلا يصلح هذان الوجهان للمانع عن عموم القاعده و لا إجماع محققا فى البين، بل ذهب صاحب الجواهر قدس سره إلى عموم القاعده لغير الموارد المنصوصه من الوضوء مدعىا عدم

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٦.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٦٨.

٣- فرائد الأصول: ٤١٢-٤١٣.

تعرّض الأصحاب لتخصيص القاعده بالقياس إلى غير الموارد المنصوصه من الوضوء^(١)، و إن ذكر الشيخ قدّس سرّه في طهارته^(٢) جمله من الفقهاء المتعرّضين لذلك لكن غايته هي الشهره الفتوائيه، و هي لا تفيد، فالصحيح ما ذهب أو مال إليه صاحب الجواهر قدّس سرّه من تعميم قاعده الفراغ و التجاوز لغير الوضوء من الغسل و التيمّم، و خروج خصوص الوضوء عنه لكن مطلقا لا خصوص الشكّ في أصل وجود الجزء السابق الذي هو المنصوص، كما توهمه صاحب الجواهر، و ذلك لأنّ قوله عليه السّلام مضمونا: «إذا شككت في شيء مما أوجبه الله و سمّاه في كتابه من وضوئك فكذا»^(٣) و إن كان ظاهره هو الشكّ في أصل الوجود إلّا أنّك عرفت سابقا أنّ الشكّ في صحّه الشيء بعينه هو الشكّ في أصل وجود الأمور به و تحقّقه، إذ الفاسد من غسل الوجه مثلا ليس بمأمور به، فلا وجه للتفصيل في الوضوء، بل لا بدّ من التفصيل بين الوضوء و غيره من الغسل و التيمّم، و الالتزام بعدم الجريان في الوضوء مطلقا. هذا تمام الكلام في قاعده الفراغ.

١- جواهر الكلام ٢: ٣٦٢.

٢- كتاب الطهاره: ١٦٤.

٣- الكافي ٣: ٣٣-١، التهذيب ١: ١٠٠-٢٦١، الوسائل ١: ٤٦٩، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

الكلام فى أصاله الصَّحَّه فى فعل الغير.

إشاره

لا إشكال ولا كلام فى حجَّيه أصاله الصَّحَّه فى الجملة، و تقدّمها على الاستصحاب- الجارى فى موردها، كاستصحاب عدم انتقال المبيع إلى المشتري و عدم انتقال الثمن إلى البائع، المعبر عنه بأصاله الفساد- نحو تقدّم لا أقلّ من أن يكون التقدّم لأجل وجود أصاله الفساد فى جميع موارد أصاله الصَّحَّه،

و إنّما الكلام يقع فى جهات:

الأولى:

أنّ المراد بأصاله الصَّحَّه إن كان حمل فعل الغير على الصحيح من حيث التكليف بمعنى حمله على الجائز و المباح و الحسن فى مقابل القبيح و الحرام، فهو و إن كان ممّا لا شبهه فيه، لتظافر الآيات و الروايات على ذلك إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام.

و إن كان المراد حمل الفعل على الصحيح من حيث الوضع، بمعنى ترتيب أثر الصحيح عليه خارجا- كما إذا رأينا أنّ أحدا يصلّى على جنازه فاكْتَفِينَا بِصَلَاتِهِ بِأَصَالِهِ الصَّحَّه- فلا يدلّ عليه شىء من الآيات و الروايات المذكوره، و الإجماع القولى تحصيله فى كلّ مورد صعب مستصعب، و إنّما عمدته دليلها هى السيره القطعيّه المعبر عنها بالإجماع العملى، المؤيِّده بالتعليل الوارد فى ذيل الروايه الدالّه على حجَّيه اليد بأنّه «لو لا ذلك لما قام

للمسلمين سوق»^(١) إذ لم يعهد من أحد من المسلمين التحقيق و التفتيش عن حال معاملته المسلم و إحراز صحّتها و واجديتها لشرائط الصحّ، بل إذا اشترى أحد شيئا من أحد و مات في ليلته يحكمون بإرث وارث المشتري المبيع و بمالكه البائع للثمن بلا تأمل.

و نسب إلى المحقق الثاني التمسك ب أوْفُوا بِالْعُقُودِ^(٢) و تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ^(٣).

و فيه - مضافا إلى أنه أخصّ من المدعى، حيث إن هذا الدليل مختصّ بباب المعاملات بالمعنى الأخصّ دون مثل غسل الثوب و العبادات - : أنه مبنيّ على التمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه، و هو غير جائز، فإذا شككنا في أنّ البيع الفلاني ربويّ أو لا، فالشكّ راجع إلى أنه مصداق للخاصّ حتى لا يكون صحيحا، أو العامّ حتى يكون صحيحا، فلا يصحّ التمسك بالعامّ لإثبات أنه غير ربويّ.

الجهه الثانيه: أنّ مورد أصاله الصحّ هو فعل الغير،

و مورد قاعده الفراغ هو فعل نفس المكلف، و لذا لا تختصّ ببعده الفراغ عن العمل، بل تجرى في أثناء العمل أيضا، فنحكم بسقوط صلاه الميت عنا إذا رأينا مسلما يصلّي عليه، و هذا بخلاف قاعده الفراغ، حيث لا تجرى في الأثناء، بل لا بدّ من المضى و التجاوز عن العمل في جريانها، و ليست لنا قاعده أخرى غير قاعده الفراغ تسمى بأصاله الصحّ في فعل نفس المكلف.

١- الكافي ٧: ٣٨٧- ١، الفقيه ٣: ٣١- ٩٢، التهذيب ٦: ٢٦١- ٢٦٢- ٦٩٥، الوسائل ٢٧: ٢٩٢- ٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيته

الحكم، الحديث ٢.

٢- المائده: ١.

٣- النساء: ٢٩.

الجهه الثالثه: أنّ المراد من الصّحّه هو الصّحّه الواقعيّه

لا الصّحّه عند الفاعل، كما نسبه الشيخ قدّس سرّه إلى بعض المعاصرين (١)- و كتب بعض المحشّين أنّ المراد منه هو صاحب القوانين- فإنّ هذا الاحتمال ساقط من أصله، ضروره أنّ الصحيح عند الفاعل من حيث التكليف خارج عن محلّ الكلام، و من حيث الوضع لا تترتب عليه فائده أصلا.

الجهه الرابعه: في مقدار سعه دائره موضوع أصله الصّحّه و ضيقها،

اشاره

و أنّها في أيّ مورد تجرى و في أيّ مورد لا تجرى،

فنقول: إنّ الشكّ في صحّه فعل الغير يتصوّر على صور:

الأولى:

ما إذا علم الشاكّ بجهل الفاعل بوجوه صحّه الفعل و فساده، سواء كان في الشبهه الحكميّه- كما إذا علم أنّه لا يعلم اعتبار العربيّه في الصيغه و عدمه- أو في الشبهه الموضوعيّه، كما إذا علم بأنّ ما اشتراه طرف للعلم الإجمالي بأن كان هو أو لحم آخر ميتة، و سواء كان الجهل عذرا له أو لم يكن، كما إذا علم الشاكّ بأنّ المشتري أيضا يعلم بأنّه طرف للعلم الإجمالي.

الثانيه:

ما إذا لم يعلم الشاكّ بحال الفاعل من حيث جهله بوجوه الصّحّه و عدمه.

الثالثه: ما إذا علم بأنّه عالم بوجوه الصّحّه و الفساد. و هذه الصوره تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما إذا علم باتّفاق النظيرين تقليدا أو اجتهادا،

كما إذا علم بأنّه يرى اعتبار العربيّه أو الماضويّه في الصيغه و هو أيضا يعتبرها، فاحتمال فساد فعله ناش من سهو أو خطأ أو عدم المبالاه.

القسم الثاني:

ما إذا جهل اتفاق النظرين و اختلافهما.

القسم الثالث:

ما إذا علم اختلاف النظرين إيمًا بنحو التداخل بأن يرى أحدهما وجوب السوره و الآخر استحبابها، فإنه يمكن أن يأتي بها استحبابا، أو بنحو التباين بأن يرى الشاك وجوب الجهر في صلاه الجمعه مثلا، و الفاعل وجوب الإخفات فيها، أو يرى أحدهما وجوب القصر في مورد، و الآخر وجوب الإتمام فيه.

أما الصورة الأولى:

فلا ينبغي الشك في عدم جريان أصاله الصحه فيها مطلقا، للقطع بعدم جريان السيره- التي هي عمده الأدله- في المقام، و لا أقل من الشك، إذا لم يثبت ترتيب آثار الصحه على فعل تحتمل صحته بمجرد الصدفة الخارجيه، إذ المفروض أن الفاعل لجهله لا يقدم على الصحيح، و لو وقع صحيحا، فإنما هو من باب الصدفة و الاتفاق، مع أن التعليل- المذى علل به جماعه على ما ذكره الشيخ (١) قدس سره حجته أصاله الصحه من أن ظاهر حال المسلم أن يأتي بالعمل صحيحا- لا يجرى في هذه الصورة أيضا، إذ ليس ظاهر حال الجاهل بالصحيح الإقدام عليه.

و أما الصورة الثانيه:

فقد تنظر الشيخ قدس سره في جريان أصاله الصحه فيها (٢).

لكن الظاهر أنه لا ينبغي الإشكال في جريانها فيها، إذ أكثر موارد أصاله الصحه إنما هو هذه الصورة، و لولاها للزم العسر الشديد و الحرج الأكيد.

و أما الصورة الثالثه:**إشاره**

فلا ينبغي الإشكال في الجريان في القسم الأول منها، و هو مورد اتفاق النظرين: نظر الشاك و نظر الفاعل، إذ هو القدر المتيقن

١- فرائد الأصول: ٤١٦.

٢- فرائد الأصول: ٤١٧.

من جريان السيره، و التعليل المذكور أيضا جار فيه، لفرض علم الفاعل بوجوه الصحه و الفساد.

و هكذا تجرى فى القسم الثانى من هذه الصوره، و هو مورد الجهل باتفاق النظرين و اختلافهما مع أنّ التعليل المذكور أيضا جار فيه.

و أما القسم الثالث من هذه الصوره

- و هو مورد اختلاف النظرين - فالظاهر عدم الجريان، لعدم العلم بجريان السيره بل ينبغى القطع بعدم جريانها فى الشقّ الثانى منه، و هو أن يكون اختلاف النظر بنحو التباين، فإنّ حمل فعله على الصحيح الواقعى مقتضاه الحكم بإقدامه على الفساد عنده، و هو - مع القطع بأنّه خلاف السيره المستمرّه - ينافى ظهور حال المسلم فى الإقدام على الصحيح، المذكور فى كلام جماعه من الفقهاء، و على ذلك فلا - يمكن الاقتداء بمن يختلف نظره مع المؤتمّم الاختلاف التباينى بل الاختلاف التداخلى إذا احتمل اقتصاره على أقلّ الواجب إلّا إذا ثبت أنّ موضوع جواز الاقتداء هو الصحه عند الإمام لا الصحه الواقعيه، و أنّى لنا بإثبات ذلك؟

الجهه الخامسه: فى أنّ موضوع أصله الصحه فى باب العقود و الإيقاعات أى شىء هو؟

الاحتمالات ثلاثه:

الأول

- و هو الذى يظهر من كلام الشيخ قدّس سرّه - أن يكون مجرد الالتزام العرفى، فإذا صدر التزام عقدى أو إيقاعى من شخص، يحكم بصحّته سواء كان الشكّ فيما هو ركن له عند العقلاء أو عند الشرع أو كان الشكّ فى غير الأركان. و بعبارة أخرى: يكفى فى جريان أصله الصحه إحراز مجرد الالتزام العرفى و لو لم تحرز قابليته العوضين لأنّ يتملّكا، و أهليته المتعاملين للتملك و التملك عند العقلاء أو عند الشرع، فتجرى أصله الصحه فى مورد الشكّ فى جنون المتعاملين أو بلوغهما، و هكذا فى مورد الشكّ فى ماليه العوضين أو

كونهما خمرًا، مع أنّ العقل ممّا به قوام العقد عند العقلاء، فإنّهم لا يرتّبون الأثر على معاملة المجنون، و البلوغ ممّا به قوام العقد عند الشارع و إن لم يكن كذلك عند العقلاء، و المائيه كذلك عند العقلاء، و عدم كون العوض خمرًا كذلك عند الشارع.

الثاني

- و هو الذى يحتمل من كلام المحقّق الثانی و العلامه قدّس سرّهما:- أن يكون الموضوع هو العقد العرفى العقلانى، فكلّ ما رجع الشكّ فيه إلى غير ما يكون قوام العقد به عند العقلاء تجرى فيه أصاله الصحّ، و أمّا إذا كان الشكّ فيما له دخل فى عقديّ العقد عندهم كالشكّ فى حرّيّ المتعاملين أو جنونهما أو الشكّ فى مائيه العوضين، فلا تجرى، فعلى هذا يكون موضوع أصاله الصحّ فى الشبهات الموضوعيّة هو موضوع أصاله الإطلاق فى الشبهات الحكميّة، فكما إذا شكّ فى اعتبار العربيّه أو الماضويّه فى العقد يحكم بعدم اعتبارها بمقتضى إطلاق قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)** لإحراز موضوعه و هو البيع العرفى، و لا يجوز التمسك به فيما يشكّ دخله فى عقديّ العقد عرفًا، كذلك فى أصاله الصحّ، غايه الأمر أنّه يتمسك بالإطلاق لرفع كلّ ما تحتل شرطيته شرعا، و بأصاله الصحّ لإثبات وجود ما هو شرط شرعا عند الشكّ فى وجوده و لو كان المشكوك ممّا له قوام فى العقد عند الشرع.

الثالث:

هو ما يحتمل أيضا من كلام المحقّق الثانی و العلامه قدّس سرّهما من أنّ الموضوع هو ما أحرز جميع ما له دخل فى عقديّ العقد عند العقلاء و الشرع من الشرائط، فكلّ ما رجع الشكّ فيه إلى قابليّ المتعاقدين للتملك و التملك عرفًا أو شرعا- كالشكّ فى رشدهما أو عقلهما المعتبر فى قوام العقد عرفًا، و كالشكّ

فى بلوغهما المعتبر فى قوامه شرعا لا عرفا- أو إلى قابليته العوضين لأن يتملكا عرفا- كالشكّ فى كون العوض خنفساء أو كونه حرا، فإنّ المائيه من مقومات العقد عرفا- أو شرعا، كالشكّ فى كونه خمرا أو خلا، لا تجرى أصاله الصّحه.

و كلّ ما رجع الشكّ فيه إلى مقام الفعليه بعد إحراز القابليه- كالشكّ فى كون المعامله ربويّه أو لا، أو فى كونها غرريّه أو لا- تجرى.

و الضابط هو أنّ الشكّ إذا كان فيما هو خارج عن اختيار المتعاقدين، فلا تجرى، و إذا كان فيما يكون تحت اختيارهما، فتجى. و الظاهر من كلام المحقّق الثانى و العلّامه قدّس سرّهما- بقريته تمثيلهما لما لا- تجرى فيه أصاله الصّحه بالشكّ فى بلوغ المتعاقدين- هو هذا المعنى، لوضوح أنّ الشكّ فى البلوغ شكّ فيما له قوام فى العقد شرعا لا عرفا.

هذا، و بما أنّ مدرك أصاله الصّحه ليس إلّا السيره المستمرّه فلا بدّ من ملاحظه أنّ السيره بأى مقدار متحقّقه؟ و هى فى غير الأخير من الاحتمالات غير مقطوعه، بل فى بعض الموارد يقطع بعدم جريانها، مثل ما إذا باع أحد ما لا يعلم أنّه خمر أو خلّ، أو باع أحد مال اليتيم و لا يعلم أنّه وليه أو وكيل لوليه، أولا، أو باع أحد ما لا يكون تحت يده و لا يعلم كونه ملكا له و لا كونه وكيلا عن مالكة، فإنّ من الضرورى أنّ أحدا من المسلمين لا يقدم على الشراء فى هذه الموارد بمقتضى أصاله الصّحه.

و يتفرّع على ذلك عدم جواز شراء ما يعلم بوقفيته بمجرد احتمال طرؤ أحد من مسوغات بيع الوقف، فإنّ الوقف ممّا لا يكون قابلا- للبيع إلّا إذا عرض له ما يسوغ بيعه، فما لم يحرز عروض ذلك لم تحرز قابليته له، فلا تجرى أصاله الصّحه فى بيع المتولّى له.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ أى مورد رجع الشكّ فيه إلى أهليه المتعاملين عرفا

أو شرعا أو قابليته العوضين كذلك لا تجرى أصاله الصّحّه و تجرى في غيره، و ذلك لعدم عموم أو إطلاق لفظي يمكن التعميم بسببه، بل المدرك هو السيره، و هي غير متحقّقه في غير الشكّ في الفعلية، بل نقول: إحراز القابليته معتبر في قاعده اليد أيضا، فلا تجرى فيما لم تحرز أهليته ذى اليد لتملك ما في يده أو قابليته ما في يده لأن يملك عرفا أو شرعا. و عبّر المحقّق الثاني عمّا ذكرنا بلزوم إحراز أركان العقد، و العلامه قدّس سرّه بلزوم إحراز أهليته المتعاملين، و هو أحسن تعبير في المقام.

و من العجيب أنّ الشيخ (١) قدّس سرّه استشهد لعموم الموضوع و شموله للشكّ في الأركان بأنّا نرى أنّ المسلمين يعاملون بعضهم مع بعض مع احتمال أنّ ما يشتريه إنّما اشتراه بئعه في حال صغره، فإنّ هذا لا ربط له بأصاله الصّحّه، و إنّما هو من جهة قاعده اليد، إذ لا يعتبر فيها إلّا أن يكون ذو اليد قابلا لتملك ما في يده، و ما في يده قابلا لأن يملك له في حال كونه تحت يده، و احتمال الانتقال إليه في حال صغره لا يزيد عن احتمال سرقة.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لو شكّ في أنّ مجرى الصيغه، الوكيل من قبل المالك في ذلك بالغ أو لا، تجرى أصاله الصّحّه مع إحراز بلوغ المالك بناء على عدم اعتبار البلوغ في الوكيل في إجراء الصيغه، بخلاف الشكّ في بلوغ نفس المالك، فإنّه لا تجرى فيه.

و ظهر أنّ مدعى الصّحّه يقدّم قوله، و لا- يحتاج إلى إقامة البيّنه إذا كان منشأ الاختلاف هو الشكّ في الفعلية بعد الاتفاق في القابليته.

و ظهر أيضا أنّ غير المعاملات بالمعنى الأخصّ أيضا ملحق بها في ذلك، فلو احتمل كفر من يصلّى على الميت، لا يحكم بصحّه صلاته بمقتضى أصاله الصحّه.

ثمّ إنّ الشيخ قدّس سرّه بعد ما عمّم جريان أصاله الصحّه لمورد الشكّ في القابليّه أفاد تفصيلا بعد التّنزّل، و هو أنّ أصاله الصحّه جاريه فيما له طرفان و أحرزت القابليّه في أحدهما، كمطلق العقود و الإيقاعات المسبوقه باستدعاء الغير، و غير جاريه في خصوص الإيقاعات الابتدائيّه غير المسبوقه باستدعائه، فلو شكّ في صحّه معامله من جهه الشكّ في بلوغ أحد المتعاملين، فإجراء أصاله الصحّه في فعل من أحرز بلوغه كاف للحكم بصحّه الفعل، و هكذا إذا ضمن أحد باستدعاء بالغ و شكّ في بلوغ الضامن، فلو سلّم عدم جريان أصاله الصحّه في فعل الضامن للشكّ في بلوغه، فلا مانع من إجرائها في فعل المستدعي الذي علم ببلوغه، فإنّ مقتضاها أنّ المسلم البالغ لا يعامل مع الصبي، و لا يستدعي الضمان من غير البالغ، و هذا بخلاف الضمان الابتدائي غير المسبوق باستدعاء المديون، فإنّه لو اعتبرنا تماميه أركان الصحيح، لا تجرى أصاله الصحّه في فعل الضامن، للشكّ في بلوغه حال الضمان(١).

و فيه: ما لا يخفى، فإنّه بعد تسليم اعتبار إحراز القابليّه لا وجه للتفصيل، بل لا بدّ من القول بعدم الجريان حتى فيما له طرفان، إذ أصاله الصحّه في فعل البالغ مقتضاها ليس إلّا أنّه بحيث لو انضمّ غيره ممّا له دخل في ترتّب الأثر المرغوب منه، لترتّب عليه الأثر. و بعباره أخرى: مقتضاها هو الصحّه التأهليّه الشأنيّه لا الفعلية.

و هذا نظير ما أفاده بعد ذلك من أنه لا يترتب على أصالة صحّح الإيجاب إلّا صحّح الفعل إذا تعقّبه القبول، و لا يحكم بملكه المشترى بمجرد الحكم بصحّح الإيجاب بمقتضى أصالة الصحّح (١)، فإنّ أصالة الصحّح في فعل البائع البالغ أو المديون المستدعى للضمان لا ربط لها بانضمام شىء آخر من بلوغ المشترى و الضامن حال الضمان الذى له دخل أيضا فى ترتّب الأثر.

و دعوى أنّ مقتضى أصالة الصحّح فى فعل البالغ هو معاملته مع البالغ لا غير، فيثبت بذلك بلوغ الطرفين و يحكم بصحّح المعامله، غير مفيده، فإنّ أصالة الصحّح بمعنى أنّه يفعل فعلا مباحا غير ممنوع شرعا مسلّمه لكن ليست هى محلّ البحث، و بمعنى أنّه فعل فعلا صحيحا يترتب عليه الأثر لا- تقتضى أزيد ممّا يرجع إليه و لا- يثبت تحقّق شىء آخر ممّا له دخل أيضا فى ترتّب الأثر، كالبلوغ فى المثال.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ أصالة صحّح عقد الفضولى لا تفيد ما لم تحرز إجازة من بيده الإجازة، و هكذا أصالة صحّح عقد الهبه لا تفيد ما لم يحرز تحقّق القبض فى الخارج، فإنّ الإجازة و القبض أيضا ممّا له دخل فى تأثير عقد الفضولى، كما أنّ القبض له دخل فى تأثير عقد الهبه، و لولاه لم تحصل الملكيه، فلو وهب أحد مالا لأحد فمات الواهب و ادّعى الوارث عدم تحقّق القبض، و الموهوب له تحقّقه، لا- يحكم بأصالة الصحّح أنّ هذا المال للموهوب له، بل الأصل الحكمى- و هو أصالة عدم انتقاله إليه- يحكم بكونه للميت، فيرثه وارثه. و هكذا لو طلق فضولىّ امرأه، لا يجوز نكاحها بعد انقضاء عدّتها بمقتضى أصالة الصحّح.

و الضابط الكلى لما ذكرنا أنّ الأثر - كالملكية و الزوجية و غيرهما - إذا كان مترتباً على أمور متعدّده، فلا بدّ من إحراز ما لا تجرى فيه أصاله الصّحّه.

و من هنا يظهر حكم الفرع المعروف من أنّه إذا أذن المرتهن ثمّ رجع و شكّ في تأخّر رجوعه عن بيع الراهن حتى يصحّ بيعه، أو تقدّمه حتى يبطل، و أنّه لا يصحّ التمسك بأصاله الصّحّه لا في الإذن و لا في البيع و لا في الرجوع، فإنّ بعضاً أثبت صحّه البيع بجريانها فيه و بعضاً أثبتّها بجريانها في الإذن و بعضاً أثبت بطلان البيع بأصاله الصّحّه في الرجوع.

و ليس شىء من هذه الوجوه بتامّ، أمّا أصاله الصّحّه في الإذن: فمقتضاها ليس إلّا أنّه لو تعقّب البيع تترتب عليه الملكية. و أمّا أصاله الصّحّه في الرجوع أيضاً: فمقتضاها أنّه لو وقع بعده البيع لا تترتب عليه الملكية و وقع باطلا. و أمّا أصاله الصّحّه في البيع: فلا تفيد ما لم يحرز كونه مسبقاً بالإذن، فأصاله الصّحّه لا يمكن إثبات شىء لا صحّه البيع و لا بطلانه. و الأصل الموضوعى - و هو استحباب بقاء الإذن إلى زمان وقوع البيع - و إن كان يثبت صحّه البيع إلّا أنّه معارض بأصل موضوعى آخر، و هو استحباب عدم حدوث البيع إلى زمان الرجوع، المقتضى لعدم وقوع البيع في زمان يترتب عليه الأثر فيه، و هو زمان الإذن، فتصل النوبه إلى الأصل الحكمى، و هو أصاله بقاء كلّ ملك في ملك مالكة الأصلية و عدم انتقاله عنه إلى غيره، فينتج بطلان البيع.

الجهه السادسة:

إشاره

أنّه لا بدّ في جريان أصاله الصّحّه من إحراز أنّ الفاعل قصد ما هو جامع بين الصحيح و الفاسد، لترتيب أثر الصحيح، فإذا كان الأثر مترتباً على فعل خاصّ، فلا بدّ من إحراز كون الفاعل قاصداً له سواء كان القصد ممّا له دخل في تحقّق عنوان الفعل - بأن كان الفعل من العناوين القصدية كعنوان التعظيم و التوهين - أو لم يكن، و سواء كان من العبادات أو غيرها.

أما ما كان من العناوين القصدية فهو كنوع الصلوات، فإن امتياز بعضها عن بعض ليس إلّا بالقصد، إذ ما لم يقصد الظهر أو الأداء أو الصلاة عن الميت لا يمتاز عن العصر و القضاء و الصلاة عن نفسه.

و أما ما لم يكن كذلك فهو كغسل الثوب، فإنه لا دخل لقصد التطهير في حصول الطهاره به.

فلا تجرى أصاله الصّحّه في فعل لا يعلم أنّه صلاه النافله أو الفريضة اليوميّه، و لا يجوز الاقتداء بفاعله، و أيضا لا يجوز الاكتفاء بفعل من نرى أنّه واقف بهيئه المصلّي على الميت و لا نعلم أنّه قصد الصلاه عنه أو لا، و هكذا لا يحكم بطهاره ثوب نجس رأينا أنّ مسلما يغسله و احتملنا أنّه لم يكن في مقام التطهير بل كان في مقام إزاله القذاره العرفيه و أراد تطهيره بعد ذلك. و كلّ ذلك لما ذكرنا من أنّ مدرّك هذا الأصل ليس دليلا لفظيا عاما أو مطلقا حتى تتمسك بعمومه أو إطلاقه، بل المدرّك إنّما هو الإجماع العملي و السيره المستمره، و القدر المتيقن منها هو غير هذه الموارد.

و من هنا ظهر أنّ إحراز المستأجر للصلاه عن الميت قصد الصلاه عن الميت في فعله لازم، و تجرى أصاله الصّحّه لو وقع الشكّ في صحّه صلاته من غير هذه الجبهه، و يترتب عليها كلّ ما كان أثرا له من استحقاق النائب للأجره، و فراغ ذمّه الميت، و جواز استجاره ثانيا لهذا العمل فيما يكون فراغ الذمّه شرطا لصحّه الإجاره، كالحجّ.

و الشيخ قدّس سرّه فرق بين الآثار بما ملخصه أنّ فعل النائب، له اعتباران و لكلّ أثر:

أحدهما: أنّه فعل لنفس النائب من حيث أنّه يصدق حقيقه أنّه صلّى، و لو قيل: لم يصلّ هو، لعدّ قائله كاذبا، و بهذا الاعتبار لا بدّ أن يراعى في صلاته

وظيفه نفسه، فيأتي بما يراه جزءاً أو شرطاً لصلاته و لو لم يكن موافقاً للمنوب عنه، و لذا لو كان النائب رجلاً، يجب عليه الجهر في صلواته الجهرية و لو كان نائباً عن امرأه، و لا- يجب عليه ستر جميع البدن إلّا ما استثنى، بل يجب عليه ستر خصوص العورتين، و هكذا في باقى الشرائط.

و ثانيهما: أنّه فعل للمنوب عنه ببدنه التنزيلي، و بهذا الاعتبار لا بدّ أن يراعى موافقته لما فات عنه من أنّه صلاة القصر أو التمام.

و الفاعل بفعله بالاعتبار الأوّل يستحقّ الأجره، و أصاله الصّحّه تجرى فيه بهذا الاعتبار، فيحكم باستحقاقه للأجره. و هو بالاعتبار الثانى موجب لفراغ ذمّه الميّت، و لا- تجرى فيه بهذا الاعتبار أصاله الصّحّه، ضروره أنّه بهذا الاعتبار ليس فعلاً للنائب بل فعلاً للمنوب عنه، فلا يحكم بفراغ ذمّه الميّت حتى يحرز إتيانه صحيحاً(١).

و هذا من مثله من الغرائب، فإنّ الفاعل لو علم أنّه أتى بالفعل و أنّه قصد النيابة و شكّ فى صحّته ما أتى به و عدمها، فجريان أصاله الصّحّه فى فعله يثبت أنّه صلّى عن الميّت صحيحه، و ليس متعلّق الإجاره إلّا الصلاه عن الميّت صحيحه، و ليس المفترغ لذمّه الميّت إلّا هى بعينها، فلو حكم بتحققها بأصاله الصّحّه، يترتب عليها كلا الأثرين.

و لو لم يعلم أنّه أتى بالفعل، أو علم ذلك لكن لم يعلم أنّه صلّى عن الميّت أو صلاه نفسه، فلا تثبت أصاله الصّحّه أنّه صلّى مع احتمال أنّه لم يصلّ أصلاً، و لا تثبت أنّه صلّى عن الميّت مع احتمال أنّه صلّى صلاه نفسه، و كما لا يحكم بفراغ ذمّه الميّت لا يحكم باستحقاق الفاعل للأجره، إذ لم يثبت إتيانه

بمتعلق الإجاره لا بالوجدان ولا بالأصل، فظهر أنّ التفريق بين الأثرين تحكّم.

بقي شيء،

و هو أنّ قصد الفاعل من أين يستكشف؟ هل يكفي في إحرازه إخبار الفاعل أو الوثوق به أو عدالته؟ أو وسطها أو وسطها، فإنّ الأول لا دليل على حجّيته بمجرد.

و دعوى قبول قوله فيه من جهة أنّه ممّا لا يعلم إلّا من قبله، مدفوعه:

بأنّه لم يدلّ دليل على أنّ كلّ ما لا يعلم إلّا من قبل المخبر يكتفى فيه بإخباره، وإنّما هو مختصّ ببعض الموارد وليس المقام منه.

وهكذا الثالث، فإنّ العدالة معتبره في البيّنه في باب الشهادات تعديداً وفي بعض موارد آخر كإمام الجماعة، ولا يكتفى فيها بأعلى مراتب الوثاقه، ولا دليل على اعتبار العدالة في غير موارد خاصّه منصوصه.

و أمّا الثاني فالافتاء به لأجل قيام سيره العقلاء كافه على العمل بخبر الثقة و ترتيب الآثار عليه.

الجهه السابعه:

أنّ أصاله الصحه بما أنّ حجّيتها من باب السيره لا تكون لوازمها و ملزوماتها العقلية أو العاديه ثابتة، و إنّما يثبت بها الأثر الشرعي المترتب على المشكوك بلا واسطه، سواء قلنا بكونها أماره أو أصلاً محرزا أو أصلاً تعديداً محضاً، كأصالة البراءة، لعدم قيام السيره على إثبات اللوازم و الملزومات بها، فلو رجع النزاع بين المترافعين إلى ثبوت لازم العقد الصحيح و عدمه، لا يقدر قول مدعى صحه العقد بأصالة الصحه، بل لا بدّ له من إقامه البيّنه.

و هنا فروع تعرّض لها الشيخ قدّس سرّه:

أحدها: ما فرعه على عدم حجّيته مثبتات أصاله الصحه من أنّه لو شكّ في أنّ الشراء كان بما لا يملك كالخمر و الخنزير أو بما يملك كالشاه، لا يحكم

بانتقال الشاه إلى ملكه، فإنه لازم عقلي لصحة معامله (١).

و ظاهر كلامه قدس سره أن أصاله الصحة جاريه لكن لا يترتب عليها لازمها العقلي.

و فيه: مسامحه واضحه، فإن أصاله الصحة لا تجرى في المثال، لما مر من أن إحراز قابليته العوضين للملك لازم لجريانها، و على فرض التنزل فلا يثبت بأصاله الصحة انتقال الشاه إلى البائع، فإنه لازم عقلي للصحة.

ثانيها: ما نقله الشيخ قدس سره عن العلامة (٢) قدس سره من أنه لو قال المالك:

آجرتك هذه الدار مثلا كل شهر بدرهم، و قال المستأجر: بل سنه بدينار، لا يحكم بأصاله الصحة بكون المالك مستحقا للدينار و المستأجر مستحقا لاستيفاء منفعه السنه، فإن كلا منهما لازم عقلي للصحة.

هذا من جهة ربط الفرع بالمقام، و أميا الكلام في أصل هذا الفرع: فتاره يقع في حكمه في نفسه، و أخرى في حكمه في مقام الترافع.

أميا حكم إجاره كل شهر بدرهم و نظائره مما هو متعارف في هذه الأزمنه ففيه قولان: البطلان حتى بالقياس إلى الشهر الأول، لجهل مدّه الإجاره، و الصحة في الشهر الأول فقط، لانحلال هذه الإجاره إلى إجاره الشهر الأول و غيره، فلا مانع من صحتها في الشهر الأول، لمعلوميته المدّه و مال الإجاره فيه.

و هذا نظير بيع ما يملك و ما لا يملك، أو بيع ما يملك و ما لا يملك صفقه واحده، إذ قرّر في محلّه أن الصحة في المملوك و فيما يملك هي مقتضى القاعده، لانحلال البيع إلى بعين، فبطلان أحدهما أو توقّفه على إجاره المالك لا يضر بصحة الآخر و لزومه. و هذا القول هو الحقّ الحقيق بالتصديق.

١- فرائد الأصول: ٤٢٠.

٢- فرائد الأصول: ٤٢٠-٤٢١، و انظر: قواعد الأحكام ١: ٢٣٦.

و أما الكلام من حيث الترافع: فإن قلنا ببطلان إجاره كل شهر بدرهم، فأحدهما يدعى الصّحّه و الآخر ينكرها، و بما أنّ الصّحّه من لوازمها العقليّه تعلق الإجاره بمدّه سنه و بمبلغ دينار لا يقدم قول مدّعياها بل عليه البيّنه.

و إن قلنا بصحّتها في الشهر الأوّل فقط، فيصير من باب التداعي، إذ كلّ منهما يدعى شيئا ينكره الآخر، و ليس النفي و الإثبات واردين على مورد واحد، فيعمل على طبق قاعده التداعي.

و ممّا ذكرنا ظهر أن لا خصوصيّة لإجاره كل شهر بدرهم في المقام، بل لو كان صحيحا لصحّ في المقام و غيره، و إلّا فلا يصحّ في مورد أصلا، فإضافه لفظه «هنا» - كما في كلام جامع المقاصد (١) - ليست في محلّها.

ثالثها: ما نقله الشيخ أيضا عن العلّامة (٢) قدّس سرّه من أنّه لو ادّعى المالك مجهوليّه مدّه الإجاره و مال الإجاره كليهما أو أحدهما، و ادّعى المستأجر معلوميّتهما أو معلوميّه أحدهما، فالمستأجر مدّع للصّحّه و لكن لا تثبت دعواه من كون المدّه كذا مقدار أو مال الإجاره كذا مبلغ، فإنّه لازم عقلي للصّحّه.

و ذكر جامع المقاصد في شرح قول العلّامة: «يقدم قول مدّعي الصّحّه ما لم يتضمّن دعوى» ما حاصله: أنّ المراد أنّه يقدم قوله إذا لم يدّع المستأجر ثمنا أزيد من أجره المثل (٣).

و ذكر شيخنا الأستاذ قدّس سرّه أنّ الكلام في هذه الصوره، إذ في صوره مساواه أجره المثل لما يدّعيه المستأجر لا فائده للنزاع، إذ المستأجر على كلّ حال

١- انظر جامع المقاصد ٧: ٣٠٩. و لا يخفى أنّ كلمه «هنا» وردت في كلام العلّامة في قواعد الأحكام ١: ٢٣٦.

٢- فرائد الأصول: ٤٢١، و انظر: قواعد الأحكام ١: ٢٣٦.

٣- جامع المقاصد ٧: ٣١٠.

- سواء كانت الإجاره صحيحه أو باطله- ملزم بردّ مقدار أجره المثل، غايه الأمر أنه على تقدير الصحه يكون هو المسمّى، و على تقدير البطلان يكون أجره المثل(١).

و ما أفاده تامّ لو كان النزاع بعد استيفاء المنفعه، أمّا قبله ففائده النزاع أنّ المالك يدّعى بطلان الإجاره، فلو لم يقم المستأجر بيّنه على الصحه، يحلف المالك، و يأخذ العين من يد المستأجر، و يؤجرها شخصاً آخر بأزيد ممّا يدّعيه المستأجر.

الجهه الثامنه:

لا إشكال فى تقدّم أصله الصحه على الاستصحاب الحكمى الجارى فى موردها، سواء قلنا بكونها أماره أو أصلاً محرزاً أو أصلاً تعبدياً محضاً، و ذلك لما مرّ فى قاعده الفراغ من أنّ تقدّم الاستصحابات الجاريه فى موردها يوجب اختصاصها بفرد نادر، فلا يبقى مورد لها إلّا نادراً، و هو صورته تبادل الحاليتين و الجهل بالمتأخره منهما، فلا مناص عن تقدّمها على الاستصحاب الحكمى، غايه الأمر أنه لو كانت أماره، فمن باب الحكومه، و لو كانت أصلاً، فمن باب التخصيص.

و أمّا تقدّمها على الاستصحابات الموضوعيه الجاريه فى موردها، و عدمه فقد أطال الشيخ و شيخنا الأستاذ(٢) قدّس سرهما الكلام فيه إطاله بلا طائل، و فصّلا تفصيلاً- بين ما كانت أصله الصحه أماره فتقدّم، و أصلاً محرزاً فيتعارضان، و يرجع إلى الأصل الحكمى، و أصلاً غير محرز فيقدّم الاستصحاب- لا يرجع إلى محصل، فإنّ كلّ ذلك- بعد ما كان مدركها هو السيره- شعر بلا ضروره، فاللازم ملاحظه أنّ أى مورد تجرى فيه السيره،

١- أجود التقريرات ٢: ٤٨٨-٤٨٩.

٢- انظر: فرائد الأصول: ٢١٢ و ما بعدها، و أجود التقريرات ٢: ٤٨٩-٤٩٣.

فيلتزم بجريان أصاله الصّحّه، سواء كان الأصل المخالف لها أصلا حكميًا أو موضوعيًا، و أئى مورد لا تجرى فيه مطلقا، مثلا: نرى أنّ المسلمين يعاملون معاملة الملك فيما إذا اشتراه أحد بوكاله فى أجزاء الصيغه و لا يعتنون باحتمال عدم بلوغ مجرى الصيغه بناء على اعتباره فيه مع وجود الأصل الموضوعى المقتضى لعدم الملك، و هكذا يشترى ما يحتملون كونه منتجسا من الثوب و الإناء و غير ذلك ممّا علم أنّه تنجس فى زمان لا- محاله و لا- يعتنون بهذا الاحتمال، و هذا بناء على اعتبار الإعلام فى بيع المنتجس، و بالجمله، المناط كلّ المناط هو جريان السيره و عدمه.

الكلام فى قاعده اليد

اشاره

لا إشكال فى أنّ الاستيلاء على شىء - بمعنى كونه تحت اليد و تحت التصرف - أماره غالبية عند العقلاء على ملك ذى اليد و المتصرف، و أنّهم لا يعتنون باحتمال كونه ملكا للغير.

و لا إشكال أيضا فى أنّ الشارع أمضى هذه السيره، فتقدم قاعده اليد على الاستصحابات الحكيمه الجاريه فى موردها بالحكومه، و لو كانت أصولا محرزه أو غير محرزه، تقدم عليها أيضا، لما مرّ فى أصاله الصحه من أنّه لولاه لزم تخصيصها بالفرد النادر.

و الروايات الداله على اعتبار اليد كثيره:

منها: روايه حفص، الوارده فىمن سأل عن جواز الشهاده باليد، فإنّه بعد ما أجاب عليه السلام بالجواز قال السائل ما مضمونه: إني أشهد بأنّه فى يده و لا أشهد بأنّه ملك له، فأجاب الإمام عليه السلام ما مضمونه قريبا: «إنك إذا اشترت منه أما تحلف أنّه ملك له؟» قال: نعم، فقال: «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»^(١).

و هذه الروايه و إن لم يعمل بها فى موردها، فإنّ المشهور على عدم جواز الشهاده باليد إلّا أنّها تدلّ على اعتبار اليد و أنّه لو لا الحكم بملكيه ذى اليد لما فى يده، لما قام للمسلمين سوق، و من هذه الجبهه تكون معمولا بها، فلا مانع من التمسك بها.

١- الكافي ٧: ٣٨٧-١، الفقيه ٣: ٣١-٩٢، التهذيب ٦: ٢٦١-٢٦٢-٦٩٥، الوسائل ٢٧: ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٢.

و المناقشه فيها بأنها لا- تدلّ إلّا على كون اليد أصلاً تعبدية اعتبره الشارع حفظاً لنظام المسلمين تكون في محلّها لو لم يكن للروايه هذا الصدر، فإنّ صدرها دالّ على أنّه عليه السّلام أمضى ما كان مرتكراً للسائل من الاثراء بلا تحقيق عن كونه ملكاً لمن في يده، و من المعلوم أنّه إمضاء لما عليه العقلاء من كاشفائه اليد عن الملك.

و منها: ما ورد فيمن اشترى من السوق عبداً، فادّعى أنّه كان حرّاً قهر فيبيع، فحكم عليه السّلام بجواز شرائه ما لم يقم بينه على كونه حرّاً (١). و مثل هذه الروايه ورد في الجاربه (٢) أيضاً.

و منها: روايه مسعده بن صدقه، و مضمونها أو لفظها أنّ «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعلّه سرقه، و الحرّ يكون عندك و لعلّه عبد قهر فيبيع» (٣) إلى آخرها، فإنّ الظاهر أنّها لبيان قاعده الحلّ، و الأمثله المذكوره تنظير لها، فالإمام عليه السّلام على هذا في مقام بيان أنّك لا تكون مأموراً بالواقعيّات، ما شككت في كونه حلالاً حلالاً لك، و هذا نظير أنّك لا تفتش في حال اليد و تشتري من ذى اليد الثوب و من يدّعى كونه عبداً مع احتمال أنّ ما اشتريت لم يكن ملكاً له واقعا.

و احتمال كون «حلال» خبراً لمجموع قوله: «كلّ شيء لك» على أن يكون المعنى كلّ شيء عندك و تحت تصرّفك مثل ثوبك و عبدك و امرأتك فهو

١- الفقيه ٣: ١٤٠-١٤١، التهذيب ٧: ٧٤-٣١٧، الوسائل ١٨: ٢٥٠، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ١.

٢- الكافي ٥: ٢١١-١٣، الفقيه ٣: ١٤٠-١٤٣، التهذيب ٧: ٧٤-٣١٨، الوسائل ١٨: ٢٥٠، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ٢.

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

حلال لك، ساقط لا يعتنى به، فإنه خلاف الظاهر جداً.

و منها: ما ورد في محاجه أمير المؤمنين عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك من أنه قال لأبي بكر: «تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟» قال: لا، قال عليه السلام: «فإن كان في يد المسلمين شىء يملكونه فادعيت أنا فيه، من تسأل البيئه؟» قال: إياك كنت أسأل على ما تدعيه، قال عليه السلام: «فإذا كان في يدي شىء فادعى المسلمون تسألنى البيئه على ما في يدي و قد ملكته في حياه رسول الله صلى الله عليه وآله و بعده و لم تسأل المؤمنين على ما ادعوا على كما سألتنى البيئه على ما ادعيت عليهم؟» (١) إلى آخره، فتمسك عليه السلام باليد، و أنها أماره على الملك ما لم تقم بيئه على خلافه.

و دعوى أنها تدل على أن من ادعى ملكيته لما في يد الغير تطلب منه البيئه لا أنه يحكم بملكه ذى اليد لما في يده، مدفوعه بأنه عليه السلام في مقام أنه ملك لى بمقتضى اليد و من ادعى خلافه فعليه البيئه، و لو لم يحكم بملكه ذى اليد فلما ذا لا تطلب منه البيئه و تطلب من غيره؟

و منها: ما ورد من أن «البيئه على المدعى و اليمين على من أنكر» (٢) فإنه لا وجه لطلب البيئه من غير ذى اليد إلا كون ذىها مالكا لما في يده بمقتضاها ما لم يعلم خلافها بالبيئه.

و منها: ما ورد موثقاً من أن «من استولى على شىء فهو له» (٣) و لو لا صدر

١- علل الشرائع: ١٩١، الباب ١٥١، الحديث ١، تفسير القمى ٢: ١٥٦، الوسائل ٢٧: ٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٣.

٢- سنن البيهقي ١٠: ٢٥٢، كنز العمال ٦: ١٨٧-١٥٢٨٢، تفسير القمى ٢: ١٥٦، الوسائل ٢٧: ٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٣. و فى الأخيرين بتفاوت يسير.

٣- التهذيب ٩: ٣٠٢-١٠٧٩، الوسائل ٢٦: ٢١٦، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

هذه الروايه لأمكنه المناقشه فيها بأن مساقها مساق «من حاز ملك» و أنّ مفادها أنّ من استولى على شىء من ماء الشطّ أو غيره من المباحات الأصلية فهو له.

و بعبارة أخرى: مفادها هو الملكيه الواقعيه بالاستيلاء و الحيازه لا الظاهريه المستكشفه بكونه تحت يده، فمعنى «له» أنّه له واقعا لا- أنّه له ظاهرا، و لكن صدرها قرينه على المطلوب، فإنّه فى امرأه ماتت عن زوجها أو رجل مات عن زوجته فلا يعلم أنّ أثاث البيت لأىّ منهما، فحكم عليه السّلام بأنّ ما كان من مختصّات المرأه أو الرّجل فهو له أو لها، و ما كان مشتركا بينهما فمشترك بينهما.

وجه القربيه: أنّه عليه السّلام حكم بأنّ ما كان من مختصّات المرأه- من الزينه و الثياب و غيرها- و كانت هى تتصرّف فيه فقط و كان تحت يدها لا تحت يد زوجها فهو لها، لكونها مستوليه عليه و كان تحت تصرّفها، و ما كان مشتركا بينهما و تحت تصرّف كليهما كان لهما، لكون اليد و الاستيلاء مشتركا بينهما.

هذه مجموع روايات الباب، و لا إطلاق لغير الأخيره منها يمكن أن يتمسك به فى موارد الشكّ ممّا لم تقم سيره عليه، لكونها ناظره إلى الأيادى المتعارفه الموافقه للسيره، و بهذا المقدار يحصل النظام و لا يعطل سوق المسلمين.

نعم، الروايه الأخيره يمكن القول بكونها مطلقه قابله لذلك.

و الأولى صرف عنان الكلام إلى تنقيح موارد الشكّ، و تقتصر على الكلام فى جهتين:

الأولى: فى أنّ اليد إذا كانت لها حاله سابقه معلومه

من كونها يد غضب أو أمانه و عاريه أو إجاره و احتمال انقلابها إلى يد الملك بسبب من الأسباب هل

تكون حجّه أم لا؟ لا- شكّ في عدم جريان السيره في هذه الموارد، و الظاهر أنّ عدم الاعتبار ممّا هو متسالم عليه بين الفقهاء أيضا.

إنّما الإشكال في وجه علمي محض، و أنّه لما ذا لا يكون ما ذكر مشمولاً لقوله عليه السّلام: «من استولى على شيء فهو له» (١)؟
و يمكن الجواب بوجهين:

أحدهما: إنكار الإطلاق فيه، فإنّ ظاهره أنّ من استولى على شيء فهو له من حين استيلائه، و في هذه الموارد نعلم أنّه ليس له من حين استيلائه.

ثانيهما: أنّ استصحاب حال اليد من كونها بد غصب مثلا يعارض اليد لو سلّم شمول إطلاق الدليل لهذه الموارد، فتسقط اليد بالتعارض و يرجع إلى الأصل الحكمي، و هو أصاله عدم انتقال الملك إلى ذي اليد.

و لكن هذا التقريب غير تامّ، إذ بعد تسليم إطلاق الروايه لحال الحدوث و البقاء فهو بمنزله أن يقال: الاستيلاء أماره للملك في الحدوث و البقاء، و معه لا مجال للتمسك بالاستصحاب، فإنّ إطلاق الدليل رافع للشكّ، فيرتفع موضوع الاستصحاب، فلا معنى لمعارضته لقاعده اليد، كما أنّ الوجه الذي أفاده شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه أيضا غير تامّ، و هو أنّ استصحاب حال اليد مقدّم على اليد لو سلّم شمول إطلاق دليلها لهذه الموارد، و ذلك لأنّ ما ذكرنا من تقدّم القاعده على الاستصحاب هو في الاستصحاب الحكمي النافي لما تثبتته اليد من الملكيه، و أمّا الاستصحاب الموضوعي - مثل أصاله بقاء اليد على ما كانت عليه من كونها يد غصب أو إجاره أو أمانه - فهو يثبت حال اليد و يخرجها عن موضوع دليل اليد، ضروره أنّ موضوعه هو اليد المشكوكه الحال التي لا يعلم

١- تقدّم تخريجه في ص ٢٨٩، الهامش (٣).

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٥٦-٤٥٧.

أنها يد ملك أو غيرها لا ما هو معلوم أنها يد غضب، فإذا تعبدنا الشارع بالتعبد الاستصحابي أنها يد غضب مثلا، يرتفع موضوع دليل اليد، فيتقدم الاستصحاب على دليل اليد بالحكومة.

و وجه عدم التمامية: أن دليل اليد لم يؤخذ الشك في موضوعه، كدليل الاستصحاب، فإن قوله: «من استولى على شيء فهو له» (١) شامل حتى لصوره العلم بالخلاف، و لكن خرجت هذه الصورة عقلا، فلا يفرق بين الاستصحاب الموضوعي و الحكمي في كون كل منهما محكوما بدليل اليد.

فالأولى هو الاقتصار في الجواب على الوجه الأول و وجه آخر، و هو: أن قوله عليه السلام مضمونا: «أ لست تشتريه منه و تحلف على أنه لك؟» في روايه حفص (٢) يدل على أن العمل باليد و كاشفيتها عن الملك قضيه ارتكازيه أمضاها الشارع.

و شمول «من استولى» و عموم له هذه الموارد بعد ما ثبت أن مجعوليته قاعده اليد ليست لمجرد التعبد بل لأن لها كاشفيتها عند العقلاء بعيد جدًّا، لضروره عدم كاشفيتها عند العقلاء لليد المعلوم كونها يد غضب سابقا.

الجهه الثانيه: في أنه هل يعتبر في جريان القاعده إحراز قابليه ما في اليد للتملك

إشاره

أو يكفى عدم العلم بكونه غير قابل للتملك أو تجرى و لو في صوره العلم بكونه غير قابل للتملك في الزمان السابق و احتمال طرؤ القابليه بعد ذلك كما في الأوقاف؟

و الظاهر عدم لزوم إحراز القابليه، بل يكفى احتمالها لكن فيما لم يكن

١- تقدم تخريجه في ص ٢٨٩، الهامش (٣).

٢- الكافي ٧: ٣٨٧-١، الفقيه ٣: ٣١-٩٢، التهذيب ٦: ٢٦١-٦٩٥، الوسائل ٢٧: ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كفيته الحكم، الحديث ٢.

مسبوقا بالعلم بعدم القابليته، كالأوقاف التي احتملت قابليتها للتملك بقاء.

أما في غير الأوقاف: فلصريح الروایتين المتقدمتين (١) إحداهما وارده في رجل يدخل السوق فيشترى عبدا ثم يدعى العبد أنه كان حزا قهر فيبيع، فحكم عليه السيد بجمواز الشراء ما لم يقم البينه على كونه حزا. والأخرى أيضا وارده في حادثه بهذا المضمون، فمقتضاهما أن مجرد اليد أماره على الملك وكون ما في اليد قابلا للتملك.

ولأن اليد حيث إنها أماره على الملك فبالدلالة الالتزامية تدل على كون ما في اليد قابلا للتملك.

و أما عدم جريانها فيما كان مسبوقا بالعلم بعدم القابليته: فلعدم كاشفيته لمثل هذه اليد عند العقلاء و عدم شمول الروايات له.

أما غير روايه «من استولى على شيء فهو له» فظاهر.

و أما هي فلا تشمل أيضا بقرينه صدرها الوارد في أثاث البيت، المانع عن ظهور الذيل في الإطلاق بالإضافة إلى غير ما هو من سنخ أثاث البيت مما لا يكون مسبوقا بالعلم بوقفيتها.

هذا، ولكنه فرق بين الأوقاف والأراضي المفتوحة عنوه، فإنها وإن كانت ملكا لجميع المسلمين ولا يجوز لهم بيعها و شراؤها إلا أن ولي الأمر أو نائبه، له أن يملكها و يبيعها لمصلحه عامه راجعه إلى المسلمين، فإذا احتمل انتقالها- و لو بعشرين واسطه- إلى ذى اليد، يحكم بملكيتها.

تذييل:

قد ذكرنا أن اليد المشكوكه الحال من حين الاستيلاء أماره للملكيه بمقتضى سيره العقلاء و الروايات، و ذكرنا أن لا سيره في الأيادي

المعلومه حالها سابقا، و لا- تكون مشموله للروايات أيضا، فهل يلحق بالعلم بحال اليد سابقا العلم بحال المال بأن علمنا أو قام دليل آخر على أنه كان قبل ذلك لغير ذى اليد يقينا و احتملنا انتقاله إليه حين حدوث اليد؟

صور المسأله تسع، فإن ملكيه غير ذى اليد للمال إما أن يعلم بالعلم الوجدانى أو البيئه أو الإقرار، و كل من هذه الثلاث إما أن يكون فى مورد الدعوى و المرافعه أو لا، و فى مورد الدعوى إما أن يكون العلم أو البيئه أو الإقرار متعلقا بملكيه المدعى أو شخص آخر أجنبي عن الدعوى.

أما ما لم يكن فى مورد الدعوى من الصور الثلاث: فلا إشكال فى كون اليد أماره للملكيه الفعلية، و لا يضرها ثبوت كون المال سابقا للغير، فإن الملكيه السابقه لغير ذى اليد لا تنافى ملكيته فعلا بمقتضى اليد.

و أما ما كان فى مورد الدعوى و كان المدعى للملكيه أجنبيا من الصور الثلاث: فلا إشكال فيه أيضا، إذ لا ربط له بالمال، فإن المفروض أن العلم أو البيئه أو الإقرار لم يتعلق بكون المال له بل تعلق بكون المال لشخص آخر لا يدعى شيئا.

و أمّا الصور الثلاث التى ثبت بالعلم أو البيئه أو الإقرار أن المدعى هو الذى كان سابقا مالكا للمال: فلا إشكال فى الصورة الأولى منها، و هى صورته علم الحاكم بذلك، سواء قلنا بأن الحكم يحكم بالإيمان و البيئات و لها موضوعية بالإضافة إلى الحكم لا بعلمه على ما يستفاد من قوله عليه السلام: «إنما أفضى بينكم بالإيمان و البيئات»^(١) أو قلنا بأنه يحكم بعلمه الوجدانى أيضا، إذ على كل حال لا يعلم الحاكم بالملكيه الفعلية للمدعى، فيحتاج إلى

١- الكافي ٧: ٤١٤-١، التهذيب ٦: ٢٢٩-٥٥٢، الوسائل ٢٧: ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١.

الاستصحاب، وقد عرفت أنه محكوم باليد كما هو المفروض.

و أما الصورة الثانية منها- وهى صورة الثبوت بالبينه- فذهب جماعه، منهم: شيخنا الأستاذ قدس سره إلى أنها كالصوره السابقه و أنّ البينه لا تزيد عن العلم الوجدانى، بل ذكر أنّ البينه لو شهدت بالملكيه الفعليه، و علمنا بأنّ مدرکها هو الاستصحاب، لا تنقلب الدعوى، إذ نعلم بشهادتهما بالاستصحاب المحكوم باليد فى نظر الشارع(١).

و ذهب جماعه أخرى إلى انقلاب الدعوى و صيروره ذى اليد مدعىا و المدعى منكرًا، نظرا إلى جواز الشهاده بالاستصحاب. و هو الحقّ الحقيق بالتصديق، للروايات الكثيره الدالّه على ذلك.

منها: ما ورد فى قضاء ابن أبى لیلی الملعون ما مضمونه: أنّ رجلا غاب عن أهله و أولاده ثلاثين سنه فهل يجوز لنا الشهاده عند ابن أبى لیلی بأنّ هذه المدار له، و أنّه لم يتزوج ثانيا و لم تكن له أولاد غير هذه مع أنّنا نحتمل أنّه نقل داره إلى غيره و تزوج بزوجه أخرى و صار له أولاد أخرى؟ فقال عليه السلام: «نعم»(٢) و غير ذلك من الروايات.

مضافا إلى كفايه نفس ما دلّ على أنّ القضاء لا بدّ أن يكون بالأيمان و البيّنات، ضروره أنّ الشهاده بالملكيه الفعليه تحتاج إلى العلم بالغيب، و أنّ كلّ بينه يشهد بمقتضى الاستصحاب، فإنّ غايته أنّه يعلم بملكيه المدعى قبل يوم أو يومين و يحتمل انتقاله إلى غيره بعد ذلك، فلولا له لزم تعطيل باب القضاء رأسا.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٥٩-٤٦٠.

٢- انظر الكافي ٧: ٣٨٧-٢ و ٤، و التهذيب ٦: ٢٦٢-٦٩٦ و ٦٩٨، و الوسائل ٢٧: ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب الشهادات، الحديث ١ و ٢.

و أما الصورة الثالثة منها- وهى صورة الثبوت بإقرار ذى اليد- فالصحيح فيها انقلاب الدعوى، فعلى ذى اليد أن يثبت انتقاله إليه بسبب من الأسباب، فإن إقرار متضمن لدعوى الانتقال إليه.

و هل يلحق الإقرار للمورث بالإقرار لنفس المدعى؟ الظاهر لا، لثبوت السيره على الأخذ بمقتضى اليد فى ذلك و مطالبه المدعى بالإثبات، ضروره أنه لا تسمع عند العقلاء دعوى من يقول: إن هذه الدار التى بيد زيد إرث لى من جدى الأعلى بعشرين واسطه.

و الوجه الاعتبارى- الذى أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره من أن الملكيه كخيط اعتبارى اتصل أحد طرفيه بالمالك و الآخر بالمال، و فى البيع يتبدل الطرف المتصل بالمال و فى الإرث الطرف المتصل بالمالك، فىكون الوارث بمنزله المورث، و الإقرار له بمنزله الإقرار للوارث(١)- لا يفيد و لا يمكن إثبات الحكم الشرعى به.

و بذلك ظهر شأن أبى بكر فى مطالبه البيئه عن فاطمه عليها السلام فى أمر فدك التى أقرت- سلام الله عليها- أنها كانت لرسول الله صلى الله عليه و آله، و ادعت- بأبى و أمى فداها- أنه صلى الله عليه و آله ملكها إياها عليها السلام، فإنه لو سلمت بفرض المحال- و كيف المحال- ولاية أبى بكر على المسلمين، و فرض أن ما ابتدعه و اختلقه كذبا على الله و رسوله- من أنه قال النبى صلى الله عليه و آله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ذهبا و لا فضة، و إنما نورث العلم و الحكمة، و أن ما تركناه صدقه و فىء للمسلمين»- صدر من النبى صلى الله عليه و آله، لا تصح مطالبه البيئه، ضروره أنها مخالفه لما هو كالضرورى و يعرفه أدنى مسلم من «أن البيئه على المدعى و اليمين على من

أنكر» و ذلك لأنّ غايته بعد التنزيل و التنزيل أنّ أبا بكر ادّعى من قبل المسلمين أنّ فدك فيء للمسلمين و صدقه و لم يدّع أحد أنّ المسلمين وارثون للنبي صلّى الله عليه و آله دون ابنته و بضعه منه. و الإلحاق لو تمّ إنّما يتمّ في الإرث لا في الوصية و الصدقه و نحوهما.

و ليعلم أنّ هذه الروايه مرويه عن طرفنا(١) أيضا، و ما قلنا: إنّّه كذب و افتراء هو ذيلها، و هو: «ما تركناه صدقه و فيء للمسلمين» و معنى الروايه بدون هذا الذيل المجعول ظاهر، و لا يكاد يخفى عدم دلالتها على أنّ الأنبياء لا يورثون حتى ثيابهم، إذ لا أقلّ من أنّ النبي صلّى الله عليه و آله عند موته، له ثوب لابس، فالمقصود أنّ الأنبياء ليس همهم كسائر الناس في جمع المال و الذهب و الفضة و توريثهم ذلك، بل همهم هو تعليم العلوم الإلهية، و عمدته توريثهم هو العلم و الحكمة.

هذا تمام الكلام في قاعده اليد و أصاله الصحه. و الحمد لله أولا و آخرا، و الصلاه على محمّد و آله الطيبين الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

١- انظر: الكافي ١: ٣٤-١، و بصائر الدرجات: ٣-٢، و ثواب الأعمال: ١٥٩-١٦٠-١، و أمالي الصدوق: ٥٨-٩، و عمّا عدا الأول في البحار ١: ١٦٤-٢.

المقصد الثامن: في تعارض الأدلّة والأمارات

إشاره

فصل: فى مفهوم التعارض و موارده.

لا يخفى أنّ هذا البحث من أهمّ المباحث الأصولية، و له فوائد كثيره فى الفقه، لاحتياج جلّ الفروع الفقهية إليه. و لا إشكال فى كونه من المسائل الأصولية، لوقوعه فى طريق الاستنباط، بمعنى أنّه يستنتج منه الحكم الكلى من بعد ضمّ صغراه إليه.

ثمّ إنّ التعارض عبارته عن تنافى مدلولى الدليلين بحيث لا يمكن اجتماعهما فى موردهما بالذات أو بالعرض من جهة التناقض بأن يكون مدلول أحدهما وجوب شىء، و الآخر عدم وجوبه، أو من جهة التضادّ بأن يكون مدلول الآخر استحبابه.

و نعى ب «بالذات» عدم إمكان الاجتماع بين المدلولين المطابقيين، كالمثالين المذكورين، و «بالعرض» عدم اجتماع المدلول المطابقي فى أحدهما مع المدلول الالتزامى فى الآخر، كما إذا كان مدلول دليل وجوب الظهر فى يوم الجمعة و مدلول آخر وجوب الجمعة فيه، فإنّ وجوب كلتا الصلاتين ممّا لا محذور فيه لكن - بما أنّ الإجماع قام على عدم وجوب أزيد من خمس صلوات فى كلّ يوم و ليله، و لا شكّ فى الأربع الأخر غير الظهر - يدلّ دليل وجوب الظهر بالالتزام على عدم وجوب الجمعة و هكذا العكس، فيقع التنافى بين المدلول المطابقي من أحدهما و الالتزامى من الآخر.

و بالجمله، لا بدّ فى تحقّق التعارض من عدم إمكان الجمع بين مدلولى الدليلين ذاتا أو عرضا، و بدونه لا تعارض.

فلا تعارض بين «أكرم العلماء» و «لا تكرم زيدا الجاهل» لعدم التنافي و خروج زيد عن تحت دليل العام بالتخصيص يعني وجدانا من غير مثونه تعبد.

و لا- تعارض أيضا بين أدلة الأمارات و الأصول العقلية من البراءة و الاشتغال و التخير، لورودها عليها، بمعنى ارتفاع موضوع الأصول العقلية وجدانا- و هو عدم البيان و عدم الأمن من العقاب و عدم المرجح- بمجرد تعبد الشارع، فإن نفس تعبد الشارع بخمريته ما شك في خمريته بقيام البينة على خمريته مثلا بيان من الشارع، فبالوجدان لا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان. و في بعض الكلمات يطلق على هذا الحكومه، و يطلق على بعض موارد الحكومه الورود، و لا مشاخه في الاصطلاح.

كما لا تعارض أيضا بين دليل حرمه الربا و «لا ربا بين الوالد و الولد» و ما يشبهه، فإن الثاني حاكم على الأول، بمعنى أنه رافع لموضوعه.

و للحكومه أقسام كلها خارج عن باب التعارض:

الأول: ما يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحا للمراد من الآخر بلفظ «عنية» و «أردت» و شبههما، كما في روايه «الفقيه لا يعيد صلاته» المفسره بأنه «إنما عنية بذلك، الشك بين الثلاث و الأربع»^(١).

الثاني: أن يكون دليل الحاكم ناظرا إلى دليل المحكوم، و متصرفا فيه إما في عقد وضعه أو في عقد حمله بحيث لو لم يكن دليل المحكوم واردا و لو بعد ورود دليل الحاكم، لصار دليل الحاكم لغوا.

و ما يكون ناظرا إلى عقد الوضع و رافعا لموضوع دليل المحكوم كثير في الفقه، كما في «لا شك لكثير الشك» الرافع لموضوع أدله الشكوك.

١- تقدمت الروايه و الإشاره إلى مصادرها و التعليق عليها في ج ٣ ص ٥٥٦ و الهامش (١).

و ما يكون ناظرا إلى عقد الحمل و رافعا لمحمول دليل المحكوم، كما في دليل «لا ضرر في الإسلام» و ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الناظرين إلى أدلّه الأحكام، الرافعين لقسم خاصّ منها، و هو الحرجيّ و الضررّيّ منها.

الثالث: أن يكون دليل الحاكم رافعا لموضوع دليل المحكوم بلا نظر في البين، و هذا كما في حكمه أدلّه الأمارات على أدلّه الأصول الشرعيّه بناء على ما اخترناه من أنّ المجعول في باب الأمارات نفس العلم و الكاشفيّه و الطريقيّه، فإنّ موضوع أصله البراءه مثلا هو الشكّ، و بعد قيام الأماره على وجوب السوره مثلا لا يكون المكلف شاكّا في نظر الشارع.

و الفرق بين هذا القسم من الحكمه و الورود: أنّ ارتفاع الموضوع في باب الورود وجداني، و منشؤه أمر وجداني آخر، و هو التعيّد بخمريّه المائع المشكوك، فإنّ نفس التعيّد قطعي وجداني ليس بتعبدى، و في باب الحكمه تعبدى منشؤه متعلّق ذلك التعبد الوجداني، و هو خمريّه المشكوك.

و بالجملة، نفس التعيّد بمنزله العلم و الصوره و أنّه وجداني، و ارتفاع الموضوع به ورود، و المتعبد به بمنزله المعلوم و المتصوّر الذي لا يكون ثابتا بالوجدان، و إنّما هو ثابت بواسطه التعبد و بواسطه الصوره، و ارتفاع الموضوع بمثله حكمه. و إن شئت سمّه بالورود، لعدم اختلاف الحكم باختلاف الاسم.

و الجامع بين جميع أقسام الحكمه أن يكون أحد الدليلين إمّا ناظرا إلى عقد حمل الدليل الآخر أو رافعا لموضوعه رفعا تعبديا.

و من الواضح أن لا- تنافى بين دليلي الحاكم و المحكوم بجميع أقسام الحكمه، لعدم انحفاظ وحده الموضوع في بعض و المحمول في آخر، و هي ممّا لا بدّ منه في حصول التنافى و التعاند.

و هكذا لا- تعارض بين الخاصّ و العامّ، بل بين كلّ دليلين يكون أحدهما أظهر من الآخر، فإنّ الأظهر يكون قرينه عرفيه على المراد من الآخر، بل يكون الخاصّ حاكما من جهة، كما أنّ دليل الحاكم يكون مخصّصا من جهة، لكن فرق بين التخصيصين و بين الحكومتين.

توضيح ذلك: أنّ حجّيته خبر الواحد بمعنى جواز العمل به متوقّفه على إحراز أمور ثلاثه: الصدور من المعصوم عليه السّلام، و إرادته الظهور، و جهة الصدور من كونه غير صادر تقيّه أو سخرّيه أو غير ذلك، بل صدر لبيان الحكم الواقعي، و المتكفّل لإثبات الأمر الأوّل هو أدلّه حجّيته خبر الواحد، و المتكفّل لإثبات الأمرين الآخرين بناء العقلاء على حمل كلام كلّ متكلم عاقل على كونه مستعملا فيما هو ظاهر فيه، و على أنّ مراده الجدّي مطابق لمراده الاستعمالي، و من المعلوم أنّ هذه السيره جاريه فيما إذا لم تقم قرينه على المراد متّصله أو منفصله، و مع قيام القرينه على خلاف الظاهر لا يعملون بأصالة الظهور، لعدم الشكّ في المراد حينئذ، فقيام القرينه يرتفع موضوع الأصل العقلائي، و هو أصالة الظهور في ذى القرينه، و من المعلوم أنّ الخاصّ قرينه عرفيه على ما يراد من العامّ، فإن كان متّصلا بالكلام، لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في الخاصّ، و إن كان منفصلا، فالظهور و إن كان ينعقد له إلّا أنّ الخاصّ قرينه على عدم إرادته، و به يرتفع الشكّ في إرادته العموم، الّذى هو موضوع أصالة العموم، فيصحّ أن يقال: إنّ الخاصّ حاكم، لكونه موجب لارتفاع موضوع أصالة العموم، كما يصحّ أن يقال: إنّ دليل الحاكم مخصّص، لتخصيصه الحكم في دليل المحكوم ببعض أفراد موضوعه بلسان نفى الحكم أو نفى الموضوع.

و الفرق بين الحكومتين: أنّ دليل الخاصّ حاكم على دليل حجّيته ظهور العامّ، و هو أصالة العموم عند الشكّ في العموم، و رافع لموضوعه، لا على

نفس دليل العام، و دليل الحاكم رافع لموضوع نفس دليل المحكوم.

و الفرق بين التخصيصين: أنّ دليل الحاكم فى تخصيصه رافع لموضوع دليل المحكوم أو ناظر إلى عقد حمله، بخلاف دليل الخاصّ، فإنّه لا يكون رافعا لموضوع العامّ و لا ناظرا إلى محموله.

و الحاصل: أنّه لا- إشكال فى خروج هذه الموارد- أى موارد التخصيص- عن باب التعارض، لعدم التنافى بين الدليلين عرفا، لحكومته دليل الخاصّ على ما يستكشف منه عموم العامّ، و هو أصالة الظهور، بل وروده عليه فى بعض الموارد، و هو ما إذا كان الخاصّ قطعيا من بعض الجهات الثلاث سندا و دلالة و جهه، إذ يرتفع الشكّ فى العموم حينئذ وجدانا.

و هذا بلا فرق بين ما فسّرنا التعارض بما فسّره به الشيخ قدّس سرّه من أنّه هو التنافى بين مدلولى الدليلين (١)، أو فسّرناه بما فسّر به صاحب الكفايه قدّس سرّه من أنّه هو التنافى بينهما فى مقام الدلالة و الإثبات (٢)، إذ لا- دلالة للعامّ على العموم بعد قيام الخاصّ، ضروره أنّ الدلالة من جهه أصالة الظهور، و قد عرفت أنّ موضوعها يرتفع بورود الخاصّ، فلا وجه لما اختاره صاحب الحدائق، و مال إليه صاحب الكفايه على ما أذكره من السابق من ملاحظه المرجّحات بين العامّ و الخاصّ، بل الصحيح هو خروج كلّ دليلين يكون أحدهما نصيا أو أظهر من الآخر عن باب التعارض، لما عرفت من كونه قرينه عرفيه على المراد من الآخر، و معه يرتفع التنافى و التعارض.

و هكذا لا تعارض بين المتزاحمين.

توضيح ذلك: أنّ التزاحم إمّا أن يكون فى مرحله الملاك بأن يكون لفعل

١- فرائد الأصول: ٤٣١.

٢- كفايه الأصول: ٤٩٦.

واحد ملاك الوجوب و الحرمة، فلا- محاله يقع الكسر و الانكسار، فإن كان الملاكان متساويين، يتخير المولى بين الإيجاب و التحريم. و إن كان أحدهما أزيد بمقدار لازم التحصيل، فلا بدّ له من الإيجاب إن كانت الزيادة فى ملاك الوجوب، و التحريم إن كانت فى ملاك الحرمة، أو أزيد بمقدار غير لازم التحصيل، فيجعله مستحبًا أو مكروها. و هذا خارج عن محلّ الكلام. أو يكون فى مرحلة الامتثال بأن يكون هناك تكليفان لا يمكن امتثال كليهما، لعدم قدره على ذلك. و هذا هو محلّ الكلام.

و الفرق بينه و بين التعارض أوضح من أن يخفى، فإنّ لازم التعارض هو التكاذب و العلم بكذب أحد المدلولين، فلو كان أحدهما وجوب السوره، و الآخر عدم وجوبها، يعلم بعدم جعل كليهما، و هذا بخلاف التزام بين امتثال دليل «لا تغصب» و دليل «أنقذ الغريق»، إذ لا علم بكذب أحدهما بل يعلم بصدق كليهما و جعلهما فى الشريعة المقدّسه، بل مورد هذا القسم من التزام هو ثبوت الحكمين فى الشريعة- سواء كانا تابعين لمصلحه فى أنفسهما أو متعلّقيهما أو لم يكونا تابعين لمصلحه أصلا، كما هو مذهب الأشعرى، إذ لا يفرق فيما نحن بصدده أصلا- و اتّفق فى مورد عدم قدره المكلف على امتثالهما، لكون امتثال كلّ معجزا عن امتثال الآخر، و من المعلوم أن لا تنافى بين هذين التكليفين أصلا.

أمّا على ما اخترناه- من عدم اشتراط التكليف بالقدره و إطلاقها من هذه الجهة، و إنّما العقل لا يحكم بتنجزها فى حقّ العاجز- فواضح، إذ المفروض عدم اشتراط التكليف بالقدره، فيصير كلّ منهما فعليًا فى حقّه، غاية الأمر أنّه لا يحكم إلّا بتنجز أحدهما.

و أمّا على المشهور من اشتراطها بها كالبلوغ: فلأنّ التنافى يتحقّق فى

صوره انحفاظ الموضوع في كليهما، كما في «أكرم العلماء» و «لا تكرم فساق العلماء» فإننا لو قدّمنا أحدهما في مورد الاجتماع - وهو العالم الفاسق - فقد أخرجناه عن تحت الدليل الآخر مع كونه موضوعا له، فالتقديم في الحقيقة تخصيص، وهذا بخلاف المقام، فإنّ امتثال أحد الدليلين و صرف القدره فيه موجب لارتفاع موضوع الآخر، لارتفاع قيد من قيوده، و هو القدره، فأى منافاه بينهما بعد ما كان كلّ منهما مشروطا بالقدره؟ فإذا صرفت في أحدهما، لا يصير الآخر فعليا أصلا، لعدم فعلية موضوعه بتمامه.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ باب التزاحم مغاير لباب التعارض و لا- ربط لأحدهما بالآخر، فإنّ التعارض هو التكاذب في مدلولي الدليلين و العلم بكذب أحدهما، و التزاحم مورده العلم بثبوت تكليفين وجدانا أو تعبدا و العجز عن امتثالهما معا، و لو فرضت القدره على امتثالهما، لوجوب امتثالهما، فالتزاحم مختصّ بالعاجز، بخلاف التعارض، فإنّ استحاله التعبد بالمتناقضين أو الضدّين لا تختصّ بشخص دون شخص.

فما في بعض الكلمات - من أنّ الأصل في التمانع بين التكليفين هل هو التعارض أو التزاحم؟ - على ما قال شيخنا الأستاذ (١) قدّس سرّه كالقول بأنّ الأصل في الأشياء هل هو الطهاره أو صحّه الفضولي، ضروره أنّه لا جامع بينهما حتى يسأل عن الفرق.

ثمّ إنّ لشيخنا الأستاذ قدّس سرّه كلاما، و هو أنّ التزاحم بين التكليفين غالبا يكون في مورد عدم القدره، و ربّما يكون في غيره من جهه العلم بعدم مطابقه أحد الخطابين للواقع، و مثل لذلك بما إذا ملك خمسا و عشرين إبلا في أوّل

المحرّم مثلاً، و مضت عليه سنّته أشهر، ثم ملك على رأس سنّته أشهر أوّل الرجب إبلا واحده فتّم نصاب السادس، فبعد مضى سنه على خمس وعشرين تجب خمس شياه، و بعد ذلك بسنّته أشهر أوّل الرجب الآتى يجب بنت مخاض بمقتضى مضى الحول على نصاب السادس، و هو ستّ و عشرون، و بما أنّا نعلم أنّه لا تجب الزكاه فى سنه واحده مرّتين فيقع التزاحم بين التكلّيفين (١).

و ما أدري ما العدى دعاه إلى ذلك؟ و أى فرق بينه و بين قيام دليلين أحدهما على وجوب الظهر، و الآخر على وجوب الجمعه يومها و علم بعدم وجوب كليهما من الخارج؟ فإنّ المقام بعينه من هذا القبيل، إذ لا مانع من التكلّيف بأداء الزكاه فى سنه مرّتين مع قدره عليه.

و لما ذا لا يكون المقام من باب تعارض المدلول المطابقى لأحد الخطابين مع المدلول الالتزامى من الآخر؟ للعلم بعدم وجوب زكاه مال واحد فى سنه واحده مرّتين، حيث إنّ المدلول المطابقى لدليل وجوب خمس شياه يعارض المدلول الالتزامى من دليل وجوب بنت مخاض عند الرجب الآتى، و هو عدم وجوب خمس شياه فى أوّل المحرّم الآتى الذى هو زمان مضى الحول على خمس و عشرين، و هكذا العكس، فنعلم بكذب أحد الدليلين، و عدم ثبوت أحد التكلّيفين: إمّا التكلّيف بوجوب خمس شياه، أو وجوب بنت مخاض. و بالجملة، نحن لا نتعلّق التزاحم فى غير موارد العجز عن الامتثال.

فصل: فى مقتضى القاعده فى باب التعارض فى غير مورد أخبار علاج التعارض

إشارة

- و هو مورد تعارض الخبرين - و مقتضى القاعده فى باب التراحم.

أمّا مقتضى القاعده فى غير مورد تعارض الخبرين - كما إذا كان المتعارضان ظاهري مقطوعى الصدور أو شهرتين أو شهره و إجماعا منقولاً - أو بينتين فى موضوع من الموضوعات - فهو التساقط و الرجوع إلى الأصل العملى، فإنّ الكاشفیه الفعلیه غير معقوله، إذ المفروض هو التناقض بين المدلولين و المنكشفين أو التضادّ بينهما، و المحال لا يمكن أن يقع مورداً للتعبّد لا ابتداءً و لا - إمضاءً، كما هو الغالب، فإنّ غالب الأمارات بل كلّها طرق عقلائیة أمضاها الشارع، ضروره أنه لا يعقل التعبّد بوجوب السوره و عدمه فى الشریعه المقدّسه، و شمول دليل التعبّد لأحدهما المعین دون الآخر ترجیح بلا مرجح، لفرض جامعیه كلّ لشرائط الحجّیه فى نفسه.

و هل يمكن التعبّد بأحدهما لا بعينه لئفى الثالث حتى لا يصحّ التمسك بأصالة الإباحه إذا كان مدلول أحدهما هو التحريم و مدلول الآخر هو الوجوب أو لا؟ ذهب جماعه، منهم: الشيخ و صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ - قدّست أسرارهم - إلى الأوّل (١). و ذكر لذلك تقریبان:

أحدهما لصاحب الكفايه من أنّ محتمل الصدق منهما لا مانع من شمول دليل الحجّیه له و لو كان غير متمیز.

١- فرائد الأصول: ٤٣٨ - ٤٣٩، كفايه الأصول: ٤٩٩، فوائد الأصول ٤: ٧٥٥.

نعم، حيث لا يتميز معلوم الكذب عن غيره المشمول لدليل الحجّيه فلا أثر له إلّا نفى الثالث(١).

ثانيهما لشيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ ما يدلّ على الوجوب يدلّ بالالتزام على نفى الأحكام الأخرى، وهكذا ما يدلّ على الحرمة، و تعارضهما ليس إلّا في مدلوليهما المطابقيين، و أمّا نفى الإباحه و الكراهه و الاستحباب فيدلّ عليه كلّ منهما بالالتزام، و لا تعارض بينهما فيه، فلا وجه لتساقطهما عن الحجّيه إلّا بمقدار المعارضه(٢).

و ليعلم أنّ محلّ الخلاف ما إذا لم يعلم وجدانا بصدق أحدهما و مطابقته للواقع، و إلّا فلا إشكال و لا خلاف في نفى الثالث.

و الجواب عن الأوّل: ما أفاده الشيخ قدّس سرّه في بحث الاشتغال من أنّ شمول دليل الأصل النافي للتكليف في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف بتمامها لا يمكن، لاستلزامه المخالفه القطعيه، و شموله لبعض منها معينا دون بعض ترجيح بلا مرجح، إذ لا قصور في مشموليه كلّ منها في نفسه لدليل الأصل، و لا ترجيح بينها من هذه الجهه، و أحد الأطراف لا بعينه ليس أمرا مغايرا لها حتى يشملها الدليل(٣). و هذا الكلام جار في المقام أيضا، فإنّ كلّا من البيّتين المتعارضتين - مثلا - في نفسه قابل لأن يشملها الدليل بلا تفاوت بينهما من هذه الجهه، و التعبد بطريقه كليهما غير معقول، و إحداهما معينه دون الأخرى ترجيح بلا مرجح، و إحداهما لا بعينها ليست فردا ثالثا من البيّنه يشملها دليل الحجّيه بل إنّما هي عنوان ينتزع منهما.

١- كفايه الأصول: ٤٩٩.

٢- فوائد الأصول ٤: ٧٥٥.

٣- فوائد الأصول: ٢٤٩.

نعم، هناك شبهة عويصة هي شمول الدليل لأحدهما تخييرا، و أجبنا عنها هناك مفصّلا، فراجع (١).

و الجواب عن الثانى: أنّ ما أفاده تامّ لو كان المدلول الالتزامى تابعا للمطابقى فى مقام الدلالة و الإثبات فقط دون مقام الحجّية لكن ليس الأمر كذلك، و الشاهد على ذلك ملاحظه بناء العقلاء و السيره المتشرّعه على العمل بالبيّنه، مثلا: إذا أخبرت البيّنه بإصابه البول للثوب، فقد أخبرت بالالتزام بنجاسه الثوب، فهل يحكم بنجاسه الثوب إذا علم بكذب البيّنه؟ و إذا كان مال فى يد زيد و ادّعى كلّ من عمرو و بكر أنّه له، و أقام كلّ على دعواه بيّنه، فهل يحكم بكون المال مجهول المالك و ينتزع من يد زيد من جهه تساقط البيّنتين فى المدلول المطابقى لا فى المدلول الالتزامى، و هو عدم كون المال لزيد؟

و حلّه: أنّ المدلول الالتزامى الّذى أخبرت به البيّنه التزاما ليس إلّا الحصّه الملازمه للمدلول المطابقى، فإنّ الإخبار بطلوع الشمس إخبار بوجود الضوء الملازم لطلوع الشمس لا- بمطلق الضوء، و هكذا الإخبار بإصابه البول للثوب إخبار بالالتزام عن النجاسه الملازمه لإصابه البول لا- مطلقا، و هكذا إخبار البيّنه بكون المال لعمرو أو بكر إخبار بالالتزام بعدم ملكيه زيد له، الملازم لملكيه عمرو أو بكر لا مطلقا، فإذا فرض القطع بكذب الخبر فى مدلوله المطابقى و سقوطه عن الكاشفيّه بالقياس إليه، يقطع بكذبه فى مدلوله الالتزامى أيضا، و من الواضح أنّ دليل الحجّية لا يشمل ما لا يكون مدلولا للبيّنه لا مطابقه و لا التزاما، و هو تلك الحصّه من النجاسه غير الملازمه لإصابه البول، التى أخبرت بها، و أمّا شموله لهذه الحصّه الملازمه فمعلوم أنّه يتبع شموله لما يلازمها من

١- راجع ج ٣ ص ٣٧٦ و ما بعدها فى مبحث أصاله الاشتغال.

إصابه البول للثوب، فإذا سقطت حجّيتها من جهة التعارض في المدلول المطابقى، تسقط فيما كان تبعاً له بالضرورة.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لا يمكن نفى الثالث لا بأحد المتعارضين ولا بكليهما بالقياس إلى مدلوليهما الالتزاميين. أمّا بأحدهما لا بعينه: فلعدم كونه أمراً ثالثاً مشمولاً لدليل الحجّية. و أمّا المدلول الالتزامى فهو وإن كان نفى الإباحه - مثلاً - عند تعارض دليل الوجوب و الحرمة إلّا أنّه ليس مطلق عدم الإباحه بل خصوص عدم الإباحه، الملازم للوجوب فى أحد الدليلين، و عدم الإباحه، الملازم للحرمة، و سقوط دليل الوجوب و الحرمة عن الحجّية فى الوجوب و الحرمة ملازم لسقوطهما عن الحجّية فى نفى الإباحه، الملازم لكلّ منهما.

و أمّا حصّه أخرى من عدم الإباحه فلم تكن مدلوله لهما حتى تنفى بهما.

هذا كلّه على مبنى الطريقيه، و أمّا على السببيّه: فذهب الشيخ قدّس سرّه مطلقاً و صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ قدّس سرّهما فى الجملة إلى دخول الدليلين المتعارضين فى باب التزاحم (١).

و الحقّ هو التفصيل.

توضيحه: أنّ السببيّه تاره يراد منها السببيّه العدليه التى التزم بعضهم بها فرارا عن شبهه «ابن قبه» - من كون التعبد بالأماره موجبا لتفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده فى مورد عدم الإصابه - و هى الالتزام بكون قيام الأماره موجبا لحدوث مصلحه فى سلوكها بمقدار يتدارك به ما فات بسبب العمل بالأماره لا أزيد منه، فيختلف بحسب اختلاف الموارد شدّه و ضعفها و سعه و ضيقها، فإن فاتت بسبب العمل بها مصلحه فضيله الوقت فقط بأن انكشف

١- فرائد الأصول: ٤٣٩، كفايه الأصول: ٤٩٩-٥٠٠، أجود التقريرات ١: ٢٧١، فوائد الأصول ٤: ٧٥٨.

الخلاف فى الوقت و ظهر بعد إتيان الجمعه مثلا بمقتضى دليل أنّ الواجب الواقعى فى حقه هو الظهر، تتدارك مصلحه فضيله الوقت فقط، التى فاتت منه بسبب العمل بالأماره، فيجب عليه إتيان الظهر فى الوقت. و إن انكشف بعد مضى الوقت، فيتدارك ما فات من مصلحه الوقت بسببه لا أزيد، فيجب عليه قضاء الظهر، لعدم فوت مصلحه أصل الفعل بسببه حتى يلزم تداركها. و إن لم ينكشف الخلاف أصلا إلى آخر عمره، فتتدارك مصلحه الظهر بتمامها و كمالها.

و أخرى يراد منها السببىه الباطله التى التزم بها الأشاعره و المعتزله، و هى أنّ قيام الأماره موجب لصيروره متعلق المؤدى متعلقا للغرض، أو موجب لحدوث مصلحه فيه أو فى نفس الأمر بالعمل على طبق الأماره، و الجامع بين السببىه المعتزليه و السببىه الأشعريه أن يكون مؤدى الأماره هو حكما واقعا ناشئا عن ملاك مسبب عن قيام الأماره. و الفارق بينهما أنّ الأشعري ليس عنده حكم واقعى إلا ما أدت إليه الأماره، و المعتزلى يقول بانقلاب الحكم الواقعى بقاء بسبب قيام الأماره.

فإن كان المراد منها هو الأولى، فعدم الدخول فى باب التراحم واضح، فإنّ السببىه بهذا المعنى عين الطريقيه، إذ لها كاشفيه و طريقيه تحدث فى سلوكها مصلحه يتدارك بها ما فات، و من المعلوم أن لا كاشفيه للمتعارضين، لسقوط كاشفيتيهما بواسطه التعارض، كما عرفت، فلا موضوع لحدوث المصلحه حينئذ، فيدخل فى باب التعارض لا محاله.

و إن كان المراد منها هو الثانيه، فتاره يقال بأنّ قيام الأماره نظير العناوين الثانويه- كالأضطرار و السفر- يوجب تعنون الفعل أو الترك بعنوان يكون به متعلقا للغرض أو ذا مصلحه، و أخرى يقال بأنّه موجب لحدوث مصلحه فى نفس أمر المولى بالعمل على طبق الأماره بلا حدوث مصلحه فى نفس

المتعلق، إذ يمكن أن لا تكون مصلحه في العمل بقول العادل مثلا أصلا لكن تكون في أمر المولى بالعمل بقوله، فإنه احترام له و تجليل لشأنه، مثلا: إزام المولى عبده بالعمل بقول ضيفه، له مصلحه و لو أمر الضيف بما لا مصلحه له أصلا، إذ نفس الأمر بالعمل بقول الضيف تكريم و تعظيم لشأنه و خلافه إهانته به.

و على كل تقدير إيا تؤدى الأمارتان إلى الإزام بضدين لهما ثالث، كالقيام و القعود، أو ضدّين ليس لهما ثالث، كالحرکه و السكون، أو إلى حكيمين متناقضين، كإيجاب شىء و عدم إيجابه بعينه، أو حكيمين متضادّين، كإيجاب شىء و تحريم هذا الشىء بعينه، فهذه أربع صور.

فإن كان قيام الأماره نظير عنوان الاضطرار موجبا لحدوث مصلحه مثلا في نفس الفعل أو الترك، فصوره واحده من الصور الأربع - و هى صور الإزام بضدين لهما ثالث - تدخل في باب التراحم لا محاله، إذ المفروض حدوث المصلحه في القيام و القعود كليهما بسبب قيام الأماره على وجوبه، و لا - مانع من جعل كلا - التكليفين، غايه الأمر أنه لا يقدر المكلف على امتثال كليهما، فيقع التراحم في مقام الامتثال (١).

و أمّا باقى الصور فلا - يعقل فيه التراحم، إذ إيجاب ضدّين ليس لهما ثالث كليهما تكليف بما لا يطاق، و أحدهما تخيرا طلب للحاصل، لعدم خلوّ المأمور عن الحرکه و السكون، و هكذا جعل حكيمين متناقضين أو متضادّين يرجع إلى الإزام بالفعل و الترك معا، أو الإزام بالفعل و الرخصه في الترك، و جعل أحدهما تخيرا طلب للحاصل، و كلاهما محال في حقّ الحكيم تعالى،

١- رجع السيّد الأستاذ دام بقاؤه في هذه الدور و ذهب إلى التعارض في هذا الفرض أيضا، و هكذا فيما سيأتى من فرض حدوث مصلحه في عقد القلب من السببته. (م).

فلا مناص في هذه الصور الثلاث عن جعل أحدهما معينا، فيخرج عن باب التزاحم، و يدخل في باب التعارض الذي ملاكه هو التكاذب في مقام الجعل، فلا وجه لجعلها من باب التزاحم.

و هكذا لا وجه لما أفاده صاحب الكفايه في صورته قيام الأمارتين على حكيمين متناقضين - كالوجوب و عدم الوجوب - من أنه يؤخذ بما يقتضى الإلزام (١).

و ذلك لأن ما يدل على عدم الوجوب أيضا موجب لحدوث مصلحه معدمه لما يقتضى الوجوب من المصلحه حتى يصح جعل عدم الوجوب بسببه، فهنا مصلحتان: إحداهما مقتضيه لجعل الوجوب، و الأخرى لجعل عدم الوجوب، فيدخل جميع الصور الأربع إلا الأولى منها في باب التعارض.

نعم لو التزمنا بالسببيه الباطله و باطل آخر - و هو أن المجمعول في باب الأمارات هو وجوب عقد القلب و الالتزام بمؤدى الأماره و تصديقه قلبا المستلزم للعمل على طبقه خارجا - فجميع الصور تدخل في باب التزاحم، إذ الذى تحدث فيه المصلحه حينئذ هو الأمر القلبى من الالتزام و تصديق مؤدى الأماره، فكل من الالتزامين، له مصلحه مقتضيه لوجوبه، و لا مانع من إيجاب المولى كليهما، غايه الأمر أنه مشروط عقلا بالقدره، فيقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال، لكن هذا الالتزام التزام باطل في باطل.

و إن كان قيام الأماره موجبا لحدوث مصلحه في نفس إزام المولى، فيكون جميع الصور خارجه عن باب التزاحم الذى هو محل الكلام، إذ على ذلك يكون التزاحم في مقام الجعل، ففي الصورة الأولى يجعل كلا منهما

مشروطا بترك الآخر، فيستوفى بذلك كلتا المصلحتين، فيخرج عن باب التعارض أيضا، و في الباقي حيث لا يعقل جعل كلا التكليفين لا مطلقا و لا مشروطا، و لا يصحّ عدم جعل شىء منهما، لاستلزامه تفويت مصلحه يمكن المكلف استيفاؤها، فلا بدّ أن يختار إحدهما و يجعل على طبقها، و حيث لا يعلم أنّه اختار مصلحه الإيجاب أو مصلحه التحريم فلا محاله يدخل في باب دوران الأمر بين المحذورين.

و ليعلم أنّ ما يكون داخلا في باب التزاحم من الصور يكون الحكم فيه هو التخيير، و ليس موردا للرجوع إلى مرجحات باب التزاحم، لتساويهما في ملاك الحجّيه و ملاك إحداث المصلحه بلا تفاوت بينهما.

ثمّ لا يخفى أنّ التفصيل بين ما كان قيام الأماره سببا لحدوث المصلحه في فعل المكلف و بين ما كان سببا لحدوثها في نفس فعل المولى لم يوجد في كلام القائلين بالسببيه فيما رأيناه، و ذكرناه تنميما لأطراف الكلام و محتملاته.

ثمّ إنهم ذكروا لترجيح أحد المتزاحمين أمورا:

الأول: أن يكون أحد التكليفين موسعا كالصلاه، و الآخر مضيقا كالإزاله، فإنهم ذكروا أنّ المضيق - و لو كان أقلّ الواجبات كردّ السلام - يقدم على الموسع و لو كان بمرتبته لم يكن واجب أهمّ منه.

وفيه: أنّه لا يكون من باب التزاحم أصلا، إذ الموسع لا يكون موردا للإلزام في خصوص وقت المضيق حتى يقع التزاحم بينهما، فإنّ متعلق الأمر طبيعيا الصلاه لا خصوص الفرد المزاحم للإزاله، بل تقرّر في محلّه أنّه لا يكون من باب الترتب أيضا.

الثاني: أن يكون أحدهما تعيينيا و الآخر تخييريا، كما إذا أفطر عامدا في شهر رمضان فوجب عليه الإطعام مخيرا بينه و بين الصيام و العتق و كان مديونا

لمن يطالبه، و ما عنده من المال لا يفي إلا بالإطعام أو أداء الدين، فحينئذ يجب عليه أداء الدين و صرف القدره فيه.

و الجواب عنه ظهر ممّا مرّ آنفاً، فإنّ الإطعام ليس بالخصوص واجبا حتى يزاحم أداء الدين، بل الواجب أحد أمور ثلاثه، و المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين بلا تزاحم في البين، فيصرف المال في أداء الدين و يصوم شهرين متتابعين مثلاً.

الثالث: أن يكون أحدهما مشروطاً بالقدره شرعاً، كالصلاه مع الوضوء، و الآخر مشروطاً بالقدره عقلاً، كغسل البدن النجس، فيقدّم الثاني بحكم العقل لو كان عنده ماء لا يمكن إلاّ صرفه في أحدهما، فإنّ القدره فيما يكون مشروطاً بها شرعاً لها دخل في الملاك بحيث لا يصلحه للفعل أصلاً مع العجز، و فيما يكون مشروطاً بها عقلاً لا دخل لها في الملاك أصلاً، فالفعل له مصلحة حتى في حال العجز بحيث لو عجز عنه المكلف تفوته هذه المصلحه، و هذا كالصوم، فإنّّه ذو مصلحة حتى في حقّ المريض على ما يستفاد من بعض أدعيه شهر رمضان، فصرف القدره فيما هو مشروط بها شرعاً دون الآخر موجب لتفويت مصلحة الواجب المطلق، و هذا بخلاف العكس، فإنّ صرف القدره في المطلق معجز مولوى عن الآخر، و موجب لعدم صيروره الآخر ذا مصلحة و ذا ملاك، إذ المفروض هو دخل القدره في ملاكه.

و هذا المرجّح لا إشكال فيه إلاّ أنّ المثال المذكور لا ينطبق عليه، فإنّ غسل البدن أيضاً مشروط بالقدره شرعاً، إذ العاجز عن الصلاه مع البدن الطاهر تجب عليه الصلاه في البدن النجس، فالأولى هو التمثيل بما إذا وجب عليه صرف الماء لحفظ نفس أو دفع ضرر واجب الدفع، فيتعيّن صرفه فيه دون الوضوء.

الرابع: أن يكون أحدهما أهم من الآخر، كما إذا كان أحد الغريقين نبياً أو وصياً و الآخر مؤمناً، فإنَّ العقل مستقل حينئذ بصرف قدره في الأهم، و يكون أمر المهم ساقطاً على القول بعدم إمكان الترتب، أو إطلاقه ساقطاً، فيكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم على القول بمعقوليته الترتب.

الخامس: أن يكون أحدهما سابقاً زماناً، كما إذا دار الأمر بين إفطار أول الشهر و آخره، فيجب الصوم في الأول و الإفطار في آخره، لأنه أول الشهر لا يكون عاجزاً عن الصوم، و لا يحكم العقل بحفظ قدره للتكليف المتأخر في مثل المقام، فيبقى إطلاق الدليل على حاله، فأى عذر له في مخالفته التكليف الفعلي مع قدرته على امتثاله؟ و مجرد كونه معجزاً عن امتثال تكليف آخر في المستقبل لا يسوغ عصيان هذا التكليف.

نعم، لو كان التكليف الآتى أهم منه، و جب حفظ قدره له بعصيان السابق في الزمان، كما إذا أكره إماماً على قتل خادم المولى فعلاً أو نفس المولى بعد ساعه، فالعقل مستقل بلزوم قتل الخادم فعلاً لحفظ نفس المولى، و من هذا القبيل التوسط في الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق، فإنه سابق في الزمان على الإنقاذ و مع ذلك لا يحرم بل يجب، حفظاً للقدره على الإنقاذ.

و ليعلم أنَّ الكلام فيما إذا كان كلا التكليفين فعلياً، كمثال الصوم بناء على القول بوجوب صوم الشهر بأجمعه عند دخول الشهر بنحو الواجب التعليقي، لا ما إذا كان الوجوب المتأخر مشروطاً، فإنه خارج عن باب التراحم، كما لا يخفى.

ثم إنَّ جماعه - منهم: شيخنا الأستاذ (١) قدس سرّه - ألحقوا عدم قدره على

امتنال التكليفين الغيريين بعدم القدره على امتثال التكليفين المستقلين فى كونه من باب التراحم، ففما إذا دار أمر المكلف بين أن يصلّى قائما فلا يقدر على الركوع و السجود إلّا إيماء و أن يصلّى جالسا مع الركوع و السجود، أفتى بعضهم بوجوب الصلاه قائما مومنا للركوع و السجود، نظرا إلى سبق القيام فى الزمان على الركوع و السجود. و بعض بالعكس، نظرا إلى أهمّيه الركوع و السجود.

و صاحب العروه أفتى بالتخير و احتياط بتكرار الصلاه. و هذا الفرع مذكور فى العروه فى مقامين: فى مكان المصلّى و فى القيام(١).

و لشيخنا الأستاذ قدّس سرّه حاشيتان متناقضتان كلّ فى مقام، ففى إحداهما أفتى بوجوب الصلاه قائما مومنا، و فى الأخرى بوجوبها قاعدا مع الركوع و السجود.

و التحقيق: أنّ التكليفين غير المستقلين غير ملحقين بباب التراحم، و لا- تعمل فيهما مرجّحات باب التراحم بل داخلان فى باب التعارض.

توضيحه: أنّ القاعده الأوليه عند العجز عن إتيان شىء مما له دخل فى المركب الارتباطى هى سقوط الأمر المتعلّق به، لعدم القدره على المجموع الذى كان مأمورا به، و عدم كون ما هو المقدور مأمورا به، خرجنا عن هذه القاعده فى الصلاه بالإجماع و الضروره و «الصلاه لا تسقط بحال» المستفاد من بعض الروايات، فعلمنا أنّ العجز عن بعض أجزائها مثلا لا يوجب سقوط أصل التكليف بالصلاه، بل تجب الصلاه على العاجز أيضا، و لكن بعد سقوط الأمر المتعلّق بالمجموع لا بدّ من التماس دليل على كون صلاته هى ما عدا غير المقدور من الأجزاء، فإذا راجعنا الأدلّه، نرى أنّ ما دلّ على أنّ التكبيره جزء

١- العروه الوثقى: الشرط السادس من شرائط مكان المصلّى. و فصل فى القيام، المسأله ١٧.

للصلاة مطلق، و بإطلاقه يشمل كلّ صلاه، و هكذا ما دلّ على جزئيه القراءه و الركوع و السجود و التشهد إلى غير ذلك من أجزاء الصلاة و شرائطها مطلق، و مقتضاه جزئيه هذه الأمور و شرطيتها لكلّ صلاه بلا تفاوت بين الصلوات، فإذا عجز عن شيء خاصّ كالقراءه، يعلم بتقييد إطلاق ما دلّ على جزئيتها لكلّ صلاه، فيعلم بأنّ القراءه ليست بجزء لصلاه العاجز عنها، و يبقى إطلاق باقى أدلّه الأجزاء و الشرائط على حاله بالنسبه إليها.

فليس لأحد أن يقول: إنّ العاجز عن القراءه بأى دليل تجب عليه الصلاه بلا قراءه، مشتمله على سائر الأجزاء و الشرائط مع أنّ الأمر بالقراءه، الّذى سقط بالعجز، بعينه هو الأمر المتعلّق بالركوع و السجود و غيرهما، إذ الفرض وحده الأمر و انبساط هذا الواحد على جميع الأجزاء لأننا نقول: بعد ما علم أنّ عليه صلاه فى هذا الحال تكفينا إطلاقات أدلّه أجزاء الصلاه و شرائطها فى إثبات جزئيه غير القراءه لصلاته أيضا.

هذا إذا عجز عن أمر معيّن أو أمور كذلك، أمّا إذا عجز عن أحد أمرين أو أمور كالفرع المزبور، فحيث نعلم بأنّ كلّاً من القيام و الركوع و السجود لا يكون جزءاً لصلاته، إذ المفروض عجزه عن ذلك، فيعلم بسقوط أحد الإطالين إمّا إطلاق دليل القيام أو إطلاق دليل الركوع و السجود، فيتعارض الدليلان و يتكاذبان.

و بعبارة أخرى: نعلم بأنّ المجمعول فى حقّ هذا الشخص إمّا الصلاه جالسا مع الركوع و السجود أو الصلاه قائما مومثا لهما، فنعلم بكذب أحد الإطالين، فمقتضى القاعدة هو سقوطهما على ما يأتى إن شاء الله من عدم الرجوع إلى المرجّحات السنديّه فى العامّين من وجه، و أنّ الحكم فيهما فى مورد الاجتماع هو التسايط و الرجوع إلى الأصل العملى، و هو فى المقام

يقتضى البراءة عن جزئيه كل بخصوصه، و نتیجتها هی التخییر.

و لكن ما ذكرنا مختصّ بما إذا كان كلا الدليلين لفظيًا دالًا بالعموم الوضعي أو الإطلاقي، أمّا لو كان أحدهما لبيًا كدليل شرطيّه الاستقرار في الصلاه، و الآخر لفظيًا كدليل الركوع، يقدّم الدليل اللفظي، و هكذا إذا كان أحدهما بالعموم الوضعي و الآخر بمقدّمات الحكمه، يقدّم الوضعي.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الحقّ مع صاحب العروه في الفرع المذكور من أنّ الحكم هو التخيير، فلا يقاس المقام بتكليفين مستقلّين، لوضوح الفرق بينهما، فإنّ هنا أمرًا واحدًا متعلّقًا بشخص واحد لا يعلم متعلّقه في مقام الجعل، و أنّه هل هو الصلاه قائما أو جالسا؟ و في فرض العصيان يعاقب بعقاب واحد، و هناك تكليفين مستقلّين متعلّق كلّ منهما بشيء مقدور للمكلّف في نفسه، غاية الأمر أنّه يزاحم امتثال أحدهما امتثال الآخر، و في فرض العصيان يعاقب بعقابين بمعنى العقاب على الجمع في الترك.

فإذا كان المقام من باب التعارض لا التزاحم، فلا وجه لملاحظه مرجّحات باب التزاحم من السبق في الزمان أو الأهمّيّه أو غير ذلك، فيجوز للمكلّف اختيار أيّ منهما شاء، و لا وجه أيضا للاحتياط اللزومي في سعه الوقت كما في العروه.

نعم، وردت روايه في خصوص القيام من أنّه «إذا قوى فليقم»^(١) يستفاد منها أنّ أيّ زمان يكون فيه قادرا على القيام يجب، و إذا عجز يجلس، فعلى هذا لو دار الأمر بين القيام في الركعه الأولى و الجلوس في الثانيه و بين العكس،

١- الكافي ٣: ٤١٠-٣، التهذيب ٢: ١٦٩-٦٧٣، و ٣: ١٧٧-٤٠٠، الوسائل ٥: ٤٩٥، الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.

فلا بدّ من القيام في الأولى و الجلوس في الثانية بمقتضى الرواية.

ثم إنك عرفت أنّ ظهور القرينه مقدّم على ظهور ذبيها بالحكومه أو الورود، لأنّه رافع لموضوع أصاله الظهور في الآخر، و أنّ القرينه المتّصله مانعه عن أصل انعقاد الظهور، و المنفصله مانعه عن حجّيه ما انعقد له ظهور، و رافعه لموضوع أصاله انطباق ظاهر كلام المتكلم لمراده الواقعي، فكلّ ما يحسب عند العرف قرينه بوجوده المتّصل مانع عن انعقاد الظهور، و بوجوده المنفصل رافع لحجّيه الظاهر.

فربما يكون أحد المتعارضين بحسب قرائن شخصيّه - كلاميّه أو حاليّه - مقدّمًا على الآخر، لكونه كاشفا عمّا يراد من الآخر، و هذا لا يندرج تحت ضابط كلي، و ما يكون تحت ضابط أمور:

الأول: ما مرّ من أنّ الخاصّ قرينه على ما يراد من العامّ، و أنّ أصاله الظهور فيه رافعه لموضوع أصاله العموم.

الثاني: ما كانت دلالته على العموم بالوضع، ك «أكرم كلّ عالم» فإنّه مقدّم على العموم الإطلاقي، ك «لا تكرم الفاسق» سواء كانا شموليين أو بدليين أو مختلفين، لكونه قرينه على خلاف الإطلاق دون العكس، لأنّ حجّيه ظهور المطلق في الإطلاق مبنيه على تماميّه مقدّمات الحكمه، و منها: عدم نصب قرينه على الخلاف، و هذا بخلاف العموم الوضعي، فإنّه لا يتوقّف على شيء.

و بتعبير الشيخ قدّس سرّه: دلالة العامّ الوضعي على العموم تنجيزيّه، و دلالة المطلق الشمولي على الشمول تعليقيّه (١).

و مراده قدّس سرّه من التنجيز و التعليق على الظاهر - و الله العالم - هو عدم

التوقف على قرينه الحكمه، و عدم التوقف عليها.

و أورد صاحب الكفايه قدّس سرّه في كفايته و حاشيته على الشيخ قدّس سرّه بأنّ هذا يتمّ في المتّصل، حيث يمنع العموم الوضعي عن انعقاد الظهور للمطلق في الإطلاق، دون المنفصل، إذ بعد انعقاد الظهور للمطلق لا ينقلب عمّا هو عليه، فلا وجه لترجيح العموم الوضعي عليه مع كون كلّ منهما ظاهرا في العموم (١).

و الصحيح ما أفاده الشيخ قدّس سرّه، فإنّ انعقاد الظهور مع الانفصال مقام، و حجّيه هذا الظهور و كون ظاهره مطابقا للمراد الجدّي مقام آخر. و الأوّل ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الكلام في الثاني، حيث إنّ مجرد كون الكلام ظاهرا في معنى لا يفيد شيئا ما لم يكن حجّجه عند العقلاء، و هم لا يحكمون بحجّيه ما كان له ظهور عند نصب قرينه منفصله على الخلاف، فإنّ بناءهم على كون ظاهر الكلام مرادا للمتكلم، و كون مراده الاستعمالي مطابقا لمراده الجدّي معلق على عدم نصب قرينه على الخلاف إلى الأبد، و من المعلوم أنّ ما لم يكن الكلام ظاهرا في المراد الجدّي لم يكن حجّجه، و لذا لو قال المولى: «أكرم العلماء» و بعد مدّه علمنا من الخارج أنّه لا يريد إكرام العالم الفاسق أو صرّح هو بذلك، لا يشكّ أحد في سقوطه عن الحجّيه في العموم، فالمطلق الشمولي المنفصل و إن كان ظاهرا في العموم إلّا أنّ هذا الظهور مع وجود العموم الوضعي - الّذى هو بمنزله التصريح بإكرام كلّ واحد من أفراد العامّ - ليس بحجّجه، فإنّه يعدّ عرفا بيانا للمراد من المطلق، فيسقط عن الحجّيه بمقدار نصب القرينه على الخلاف، و هو الفاسق العالم، فيحكم بحرمة إكرام الفاسق غير العالم، و يبقى عموم «أكرم كلّ عالم» على حاله و يرتفع التعارض.

١- كفايه الأصول: ٥١٢-٥١٣، حاشيه فرائد الأصول: ٢٧٦.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أنّ المطلق الشمولى مقدّم على المطلق البدلى كـ «لا تكرم الفاسق» و «أكرم عالما» لوجوه:

أحدهما: أنّ تقديم المطلق البدلى مستلزم لإخراج فرد عن تحت حكم المطلق الشمولى دون العكس، فإنّه لا يوجب ذلك، إذ ليس له إلّا فرد واحد، غاية الأمر أنّه يوجب تضيق دائره هذا الفرد الواحد العدى يكون المكلف فى سعه من اختياره على أى صفة كان (١).

و يرد عليه أمران:

أحدهما: أنّ هذا وجه اعتبارى استحسانى لا يصحّ أن يعدّ مرجّحا، فإنّ إخراج الفرد كما يكون خلاف الظاهر كذلك تضيق ما يكون موسعا أيضا خلاف الظاهر، فأى مرجّح لأحدهما على الآخر؟

و ثانيهما: أنّ تقديم المطلق الشمولى أيضا يستلزم الإخراج الفردى، و ذلك لما مرّ فى بحث المطلق و المقيد من أنّ المطلق البدلى كـ «أكرم عالما» له ظهوران: أحدهما بالمطابقه، و هو وجوب إكرام عالم ما، و الآخر بالالتزام، و هو ترخيص تطبيق طبيعى العالم - العدى حكم بإكرام صرف وجوده - على أى فرد شاء المكلف، فتقديم المطلق الشمولى و إن كان لا يخرج فردا عن تحت الحكم الإلزامى إلّا أنّه موجب لخروج الفرد الفاسق من العالم عن تحت الحكم الترخيصى، و هو جواز تطبيق المأمور به على أى فرد يريد المكلف.

ثانيها: أنّ الإطلاق فى كلّ من البدلى و الشمولى و إن كان من جهة مقدّمات الحكمه إلّا أنّ البدلى له مقدّمه أخرى غير ما كان مشتركا مع الشمولى، و هو إحراز عدم تفاوت أفراد العالم فى «أكرم عالما» و تساويها فى حصول

الامتثال بأيّ فرد منها، و هذا بخلاف المطلق الشمولى، ك «لا تكرم الفاسق» فإنه ليس كالبدلى حكما واحدا على موضوع واحد يكون أمر تطبيقه بيد المكلف، بل متكفّل لأحكام عديده حسب تعدّد موضوعاته الخارجيه، فكلّ فرد من الفاسق محكوم بحكم مغاير لحكم الفرد الآخر، و من المعلوم أنّ أفراد الفاسق مختلفه من حيث مراتب الفسق، و الشارع حكم بمقتضى الإطلاق بحرمه إكرام جميع هذه الأفراد المختلفه فى المبعوضيه، كاختلاف مبعوضيه أخذ درهم من الرّبا أو درهمين منه، و اختلاف مبعوضيه قتل المؤمن و المسلم و الذمّي، ففى المطلق الشمولى حيث سرى الحكم إلى جميع الأفراد على اختلاف مراتبها لا وجه لإحراز تساوى الأفراد، و هذا بخلاف البدلى، إذ لا يصحّ إكرام العالم الفاسق إلّا بعد إحراز كونه مساويا للعادل فى حصول الامتثال به، و المطلق الشمولى يمنع عن هذا التساوى(١).

و هذا الّذى أفاده تامّ على تقدير كون التخيير فى المطلق البدلى عقلياً، أمّا على ما اخترناه من كونه شرعيّاً مستندا إلى كون المتكلم فى مقام البيان مع عدم بيان خصوصيه فلا يفرق بينهما من جهة تماميه مقدّمات الحكمه فى كلّ منهما، فالعالم الفاسق يكون مورداً للتعارض، فإنه مساو لغيره فى حصول الامتثال بمقتضى المطلق البدلى الدالّ على التخيير شرعاً، و لا يكون مساويا لغيره، لكونه محرّم الإكرام بمقتضى العموم المستفاد من المطلق الشمولى.

و ممّا يشهد على كون التخيير شرعيّاً أنّه لو لم يكن المطلق البدلى مبتلى بالمعارض، لا إشكال فى حصول الامتثال بأيّ فرد كان و لو احتملنا مدخلية شىء من خصوصيات الأفراد وجوداً أو عدماً فى الحكم، فلو كان إحراز

التساوى لازماً، لما صحَّ التمسك بالإطلاق مع هذا الاحتمال.

ثالثها: أنّ تقديم المطلق البدلى على الشمولى و بقاءه على إطلاقه متوقّف على عدم كون الشمولى بيانا لعدم تساوى الأفراد فى البدلى فى حصول الغرض، و هو متوقّف على عدم إرادته الإطلاق من الشمولى، و إلّا يكون بيانا، و هو متوقّف على بقاء المطلق البدلى على إطلاقه، فإطلاق المطلق البدلى توقّف على نفسه، و هو دور محال (١).

و هذا بعينه هو الوجه الثانى بتقريب آخر، و تماميته متوقفه على كون التخيير فى المطلق البدلى عقلياً، و قد عرفت أنه شرعى.

و من الموارد التى قدّم فيها أحد الظهورين المتعارضين لقرينته: ما إذا كان أحدهما عامّاً و الآخر خاصّاً، و دار الأمر بين أن يكون المتأخّر ناسخاً أو يكون الخاصّ مخصّصاً، سواء كان متقدّماً أو متأخّراً. و لا ثمره بالنسبة إلى ما بعد ورود المتأخّر إذا كان المتأخّر خاصّاً، فإنّه على كلّ تقدير يخرج عن حكم العامّ إمّا نسخاً أو تخصيصاً، فلو ورد «أكرم العلماء» ثمّ بعد ذلك ورد «لا تكرم زيدا العالم» لا يجب إلّا إكرام غير زيد من العلماء، سواء كان الثانى ناسخاً للعموم أو مخصّصاً له، و هذا بخلاف ما إذا كان الخاصّ متقدّماً، فإنّ العمل بعد ورود العامّ على طبق العامّ لو كان ناسخاً و على طبق الخاصّ لو كان مخصّصاً.

و كيف كان فذكروا لتقديم الخاصّ و تعيّن التخصيص أمورا:

منها: قلّه النسخ و شيوع التخصيص.

و منها: أنّ التعارض بين ظهور الخاصّ المتقدّم فى الاستمرار و ظهور العامّ المتأخّر فى الاستغراق، و الخاصّ قرينه منفصله على عدم إرادته الاستغراق

و أورد شيخنا الأستاذ قدس سره بأنّ الدليل الواحد لا يعقل أن يكون بنفسه متكفلاً لبيان الحكم و بيان استمراره، فإذا لا يكون الاستمرار إلّا مستفاداً من استصحاب عدم النسخ، و من المعلوم أن لا وجه للتقديم لو كان استمرار حكم الخاصّ مستفاداً من الاستصحاب، فإنّه أصل عملي، و ظهور العموم في الاستغراق حاكم عليه، فتقديم الخاصّ ليس من باب كونه ظاهراً في الاستمرار، بل من باب أنّه بنفسه قرينه منفصله على ما يراد من العامّ جدّاً، و معه لا يكون ظهور العامّ في الاستغراق حجّه حتى يكون ناسخاً له، كما أنّه لو كان الخاصّ متأخراً أيضاً يكون كذلك.

و لا- قبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان عن مصلحة في التأخير، ضروره أنّ قبحه ليس كقبح الظلم المذموم لا يقبل التخصيص، بل يكون كقبح الكذب ربّما يصير في بعض الموارد واجبا(١).

هذا، و لنا كلام في المقام لا نتعرّض له، لأنّ هذا البحث عندنا لغو من أصله، و لا تترتب عليه ثمره بمقدار ذره، و ذلك لأنّ موضوع هذا البحث هو مقام الإثبات، و النسخ و التخصيص راجعان إلى مقام الثبوت، بمعنى أنّ الدليل المتأخّر لو كان دالّاً على أنّ الشىء الفلاني من الآن حكمه كذا في الشريعة المقدّسه و لم يكن ناظراً إلى ما قبل زمان الورد، لكان لهذا البحث مجال، لكنّ الأمر ليس كذلك بالضرورة، فإنّ المعصوم عليه السّلام لا يبيّن إلّا حكم الشىء من أوّل جعله لا من حين بيانه، و لذا لو سأله أحد عن حكم الصلاة في غير المأكول، يجيب بأنّه «تجب إعادتها» و «يعيد صلاته» و لا يقول: إنّ هذا حكم ما سيأتي

لا ما مضى.

ثمّ - بعد التكلّم فى التنافى بين الدليلين، و الفرق بين التنافى من جهة التراحم و التنافى من جهة التعارض، و بيان ما تقتضيه القاعدة فى باب التراحم من الترجيح أو التخيير، و فى باب التعارض من الترجيح لو كان أحدهما أظهر، و التساقت لو لم يكن - يقع الكلام فى تعارض أكثر من دليلين، و أنّه هل لا بدّ من ملاحظه النسبه - لو كان بعضها عامًا و بعضها خاصًا - قبل العلاج أو بعده؟

و يسمّى هذا البحث ببحث انقلاب النسبه.

و صاحب الكفايه قدّس سرّه أنكره، نظرا إلى أنّ النسبه إنّما هى بملاحظه الظهورات، و تخصيص العامّ بمخصّص منفصل - و لو كان قطعيا - لا ينتلم به ظهوره و إن انتلمت به حجّيته (١).

و لنقدّم مقدّمه تهدم أساس هذا الإنكار، فنقول: إنّ للفظ دلالات ثلاثا:

الأولى: الدلاله التصوريّه المسماة عند القوم بالدلاله الوضعيه، و هى دلالة اللفظ على معناه و لو كان صادرا عن لافظ بلا شعور و اختيار، أو علم أنّه لم يكن قاصدا لمعناه، كما إذا قال: «الكلمه إمّا اسم كأسد، أو فعل كضرب، أو حرف كمن» فإنّه فى هذا المقام لم يقصد من ألفاظ «أسد» و «ضرب» و «من» إلّا ألفاظها و لم يرد معناها.

الثانيه: دلالة اللفظ على أنّ المتكلّم به فى مقام تفهيم معناه، المسماة عند القوم بالدلاله التصديقيه، و عندنا بالدلاله الوضعيه، لما قرّناه فى محلّه من أنّ الأولى دلالة أنسيه ناشئه من أنس المخاطب بالمعنى، فبمجرّد تصوّره أو سماعه ينتقل إلى معناه، و أمّا الدلاله الوضعيه فهى الدلاله الثانيه، لأنّ حقيقه

الوضع عندنا هو التعهد، و أنه متى ما تكلم بكلمه كذا أراد تفهيم معنى كذا.

الثالثه: دلالة اللفظ على أن ما قصد تفهيمه هو مراده الجدوى. و بعبارة أخرى: دلالته على مطابقه المراد الجدوى للمراد الاستعمالي. هذه أقسام الدلالات.

و لا ريب فى أن الأولى منها لا تتلم بالقرينه المتصله و لا بالمنفصله، كما لا ريب فى أن الثانية تتلم بالقرينه المتصله، فإذا قال: «أكرم العلماء إلّا زيدا» لا يدلّ العامّ فى هذا الكلام على العموم، و لا يكون كاشفاً مع احتفاه بقرينه «إلّا زيدا» عن قصد المتكلم تفهيم العموم، و حينئذ يرتفع موضوع الدلاله الثالثه، فلا تدلّ هذه الجملة على أن المتكلم أراد العموم جداً، فإنّ الثالثه متوقّفه على دلالة اللفظ على قصد المتكلم تفهيم العموم، فبدونها لا موضوع للدلاله الثالثه.

و أما بالقرينه المنفصله - بأن قال منفصلاً عن قوله: «أكرم العلماء»:

«لا تكرم زيدا» - فلا تتلم الدلاله الثانيه، و إنّما تتلم بذلك الدلاله الثالثه، و هى دلالة على أن ما قصد تفهيمه من العموم مطابق لمراده الجدوى - و ما يكون من بناء العقلاء هى هذه الدلاله الثالثه، و عند القوم الثانيه و الثالثه كلتاهما من بناء العقلاء، و ليس لنا شغل فى إثبات ذلك، لعدم دخله فيما يهّمنا - و حينئذ نقول:

إن كان المراد من القول المعروف: «إنّ الظهور لا يتلم بالقرينه المنفصله و إنّما تتلم بها حجّيته» أنّ الدلاله الثانيه لا تتلم، و إنّما تتلم الدلاله الثالثه، فالأمر كما ذكرنا، و لازم ذلك هو انقلاب النسبه.

و إن كان المراد أنّ شيئاً من الدلالات الثلاث لا يتلم حتى الثالثه منها، فهو غير صحيح، إذ لا وجه - بعد عدم انثلامها - لعدم الحجّيه، فإنّ الحجّيه هى بمعنى صحّحه احتجاج المولى على عبده، و العبد على مولاه، و من الواضح أنّ موضوعها هو الدلاله الثالثه، فهى دائره مدارها وجودا و عدما، فلو علم بقرينه

منفصله أنّ المولى لم يرد من كلامه العموم، لم يصحّ للعبد- عند العقلاء- أن يحتجّ على المولى عند إكرامه زياداً بـ «أنّك أتيت بكلام عامّ شامل له» وهكذا لا يصحّ للمولى أن يحتجّ على عبده بعموم كلامه لو لم يعمل به.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ اللازم في باب التعارض هو ملاحظه النسبه بين الدليلين أو الأدلّه بعد الفراغ عن دليئيه كلّ في نفسه، وإلا فلا معنى لملاحظه النسبه بين ما هو حجّه و دليل و ما ليس بهما، فإذا فرض العلم بعدم حجّيه العامّ في العموم بواسطة قرينه منفصله، فالعامّ و إن لم ينثلم ظهوره في العموم بذلك بمعنى أنّ الآن أيضا ظاهر في أنّ المتكلم كان في مقام تفهيم العموم و استعمال اللفظ في العموم إلّا أنّ دلالتة الثالثه و ظهوره في أنّ المراد الجدّى مطابق للمراد الاستعمالي زالت و ارتفعت بالقرينه المنفصله، و لا- يحكم العقلاء بحجّيته في العموم، فلا- معنى لملاحظه النسبه بين هذا العامّ الّذى لا يكون حجّه في العموم مع مجموع المخصّصات، بل لا بدّ من تخصيص العامّ أوّلا بالمخصّص القطعى ثمّ بعد العلاج ملاحظه النسبه. و لعمري هذا واضح لا ستره عليه.

و ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه في المقام و في بحث الترتّب من أنّ تصوّره ملازم لتصديقه كما أفاده.

ثمّ إنّ تعارض أكثر من دليلين - سواء استلزم انقلاب النسبه أو لا - له صور:

الأولى:

ما إذا كان هناك عامّ له مخصّصان، و هي على أقسام ثلاثه و لا رابع لها، إذ النسبه بين الخاصّين إمّا هي التباين أو العموم و الخصوص من وجه أو العموم و الخصوص مطلقا.

أمّا الأوّل: فكما إذا قال: «أكرم العلماء» و ورد أيضا «لا تكرم البصريين

منهم» و فى دليل آخر «لا تكرم البغداديين منهم» و لا بدّ فى هذا القسم من تخصيص العامّ بكليهما، و النسبه باقيه على حالها بعد التخصيص بكلّ منهما، فإنّ العالم غير البصرى أعمّ مطلقا من العالم البغدادى، و العالم غير البغدادى أيضا أعمّ مطلقا من العالم البصرى، فنسبه العامّ إليهما لا تنقلب، خصّص بأحدهما أو بكلّ منهما.

و لكن هذا إذا بقى للعامّ بعد تخصيصه بمجموع المخصّصين مقدار يمكن انتهاء التخصيص إليه، فلو لم يبق له مورد أو بقى بمقدار يقبح انتهاؤه إليه، تقع المعارضه بين الأدلّه الثلاثه، فإنّ كلّا منها نصّ فى بعض مدلوله، فيعلم إجمالا بكذب أحدها، مثلا: إذا وصل بطريق موثوق به إلى العبد أنّ المولى أمرك ببيع جميع كتبه، و أخبره ثقه آخر بأنّ المولى قال: «لا تبع كتب الأصول و اجعلها وفقا للطلّاب» و أخبره أيضا ثقه آخر بأنّه قال: «لا تبع كتب الفقه و ملكها الطلّاب مجاناً» و فرضنا أن ليس للمولى كتاب غير كتب الفقه و الأصول، أو إذا كان فهو كتاب واحد مثل «المنجد» فالعلم الإجمالى حاصل بكذب أحد هذه الأخبار الثلاثه، إذ صدور العامّ فقط ممكن، و صدوره مع أحد المخصّصين أيضا ممكن، و صدورهما بدون العامّ أيضا ممكن، فلا علم إلّا بكذب أحدها، فيعارض كلّ اثنين منها الثالث، فلا بدّ من طرح واحد منها لا محاله، فإن كان الجميع متساويه، فهو مخير فى طرح أىّ منها شاء، و إن كان أحدها أضعف من الآخرین، فلا بدّ من طرحه دونهما، و إن كان الاثنان منها متساويين و الثالث أقوى منهما، فلا بدّ من الأخذ بالأقوى، و مخير فى أخذ أحد المتساويين.

و بالجمله، لا مناص عن طرح واحد إمّا تعيّن لو كان أضعف من غيره و إمّا تخيرا بينه و بين ما يكون مساويا له.

و من ذلك ظهر عدم تماميه ما أفاده صاحب الكفايه فى حاشيته على الرسائل فى المقام من أنّ العامّ لو كان أقوى من أحد الخاصّين و أضعف من الآخر، فالحكم هو التخيير بين الأخذ به و الأخذ بهما، لمعارضته لهما و عدم أقوائته عن كليهما(١)، لما ذكرنا من أنّ المعارضه ليست بين العامّ و بين الخاصّين فقط، بل كما أنّ العامّ معارض لهما كذلك العامّ مع أحد الخاصّين أيضا معارض للآخر، فالتعارض بين كلّ اثنين منها و الثالث، فإذا كان أحد الخاصّين أضعف من العامّ و من الخاصّ الآخر، يتعيّن طرح الأضعف، و الأخذ بالعامّ و الخاصّ الأقوى من العامّ و الخاصّ الآخر.

و أمّا القسم الثانى: فهو كما إذا ورد «أكرم العلماء» و ورد أيضا «لا تكرم النحويين» و أيضا «لا تكرم الصرفيين» فإنّ النسبه بين العامّ و كلّ من الخاصّين عموم مطلق و لكنّها بين نفس الخاصّين عموم من وجه، و الحكم فى هذا القسم أيضا هو تخصيص العامّ بكلّ منهما، لعدم وجود مرجّح لتقديم أحدهما، ثمّ ملاحظه النسبه بين العامّ المخصّص و الخاصّ الآخر، فإنّ العامّ بحسب ظهوره فى أنّ المراد الجدّى مطابق للمراد الاستعمالى كان شاملا لجميع العلماء على اختلاف أنواعهم و أصنافهم و أشخاصهم، و كلّ من الخاصّين، له كاشفّيه عن عدم مطابقه الإراده الجدّيه للإراده الاستعماليه فى بعض مدلول العامّ، و لا مرجّح لأحدهما على الآخر.

فإن قلت: إذا ورد أحد الخاصّين أوّلا ثمّ الآخر، فالعامّ بعد ورود الخاصّ الأوّل لا يبقى له ظهور فى أنّ العموم مراد جدّى، فلا يكون حجّجه فى العموم، فلا بدّ من ملاحظه العامّ- بعد تخصيصه بالأوّل- و الخاصّ الآخر، لا قبل

ذلك، ضروره أنّ غير الحجّه لا يعارض الحجّه، و حينئذ ربّما تنقلب النسبه إلى عموم من وجه كما فى المثال، فإنّ العالم غير النحوى ربّما يكون صرفيّا و ربّما لا يكون، كما أنّ العالم الصرفى ربّما يكون نحوياً أيضاً و ربّما لا يكون.

قلت: تقدّم زمان الصدور لا يوجب ذلك بعد ما كان كلّ من المتقدّم و المتأخّر كاشفا عن ثبوت الحكم من حين صدور العامّ، فزمان الكاشف و إن كان مختلفاً إلّا أنّ زمان المنكشف واحد، و هذا كما إذا وصل كتاب من المولى إلى عبده أمره فيه ببيع جميع كتبه، ثمّ وصل كتاب آخر أمره بوقف ما كان جلده أحمر من كتبه، و كتاب آخر وصل إليه بعد ذلك الكتاب نهاه فيه عن بيع كتب الفقه، و فرض أنّ النسبه بين النوعين من الكتاب عموم من وجه، فإنّه لا يشكّ فى أنّ المولى لم يرد من العامّ جدّاً بيع جميع الكتب حتى كتب الفقه و ما كان أحمر الجلد بل أراد غير هذين النوعين.

نعم، لو كان التخصيص بمقدار يقبح انتهاؤه إليه، يقع التعارض، و يأتى الكلام السابق فى القسم الأوّل حرفاً بحرف.

و أمّا القسم الثالث: فهو كما إذا ورد أن «لا ضمان فى العاربه» و ورد أيضاً «فى عاربه الذهب و الفضة ضمان» و ورد أيضاً «فى عاربه الدينار و الدرهم ضمان» و الحكم فى هذا القسم أيضاً كسابقه هو تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين: الخاصّ الأعمّ، و الخاصّ الأخصّ بعين البيان السابق، و لا وجه لتقديم الخاصّ الأخصّ و تخصيص العامّ به أوّلاً، لخروجه عنه على كلّ تقدير، ثمّ ملاحظه النسبه بين العامّ و الخاصّ الأعمّ حتى تنقلب النسبه أحياناً كما فى المثال، لما عرفت من أنّ كلّاً منهما كاشف عن عدم مطابقه ظهور العامّ فى المراد الجدّى بالإضافه إليه و لا تنافى بينهما.

نعم، لو كان المخصّص الأخصّ متّصلاً بالعامّ، تصير النسبه بينه و بين

الخاصّ الأعمّ عموماً من وجه، مثلاً: نفرض أنّه ورد «لا ضمان في العاربه إلّا الدرهم و الدينار» و ورد أيضاً «أنّ في عاربه الذهب و الفضة ضماناً» فمورد الاجتماع هو الذهب و الفضة غير المسكوكين، و حينئذ يرجع إلى القاعده في العامّين من وجه من التساقط و الرجوع إلى الأصل العملي أو الرجوع إلى المرجّحات إذا لم يكن عامّ فوقهما.

و أمّا إن كان، كما إذا ورد «لا ضمان في العاربه» فشيخنا الأستاذ قدّس سرّه التزم بأنّه لا يصحّ تخصيصه بدليل «في عاربه الذهب و الفضة ضمان» بتقريبين:

أحدهما: أنّ العامّ أيضاً بعد ما علم - باستثناء الدرهم و الدينار منه في دليل آخر - عدم إرادته العموم منه يكون طرفاً للمعارضه و تكون النسبه بينه و بين «في عاربه الذهب و الفضة ضمان» عموماً من وجه، فلا وجه لتخصيصه به.

ثانيهما: أنّ المخصّص الأعمّ لكونه مبتلى بالمعارض لا يصلح لأن يخصّص العامّ، لعدم حجّيته بسبب المعارضه، فما لا يكون حجّه كيف يخصّص العامّ الّذى يكون حجّه في العموم ما لم تقم حجّه أقوى على خلافه؟! (١) و ما أفاده ثانياً و إن كان تامّاً إلّا أنّ ما أفاده أولاً من كون العامّ أيضاً طرف المعارضه غير تامّ، فإنّ «لا ضمان في العاربه» عامّ ورد عليه مخصّصان، فلو لم يكن تعارض بين المخصّصين، لكننا نخصّص العامّ بكليهما، و لكن في المقام حيث تكون بين الخاصّين معارضه لا يدخل في تلك الكبرى، فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعده في العامّين من وجه من التساقط أو تقديم ذى المزيّه إن كان، و التخيير إن لم يكن، على الخلاف الآتى عن قريب إن شاء الله.

فإن قلنا بالتساقط، يرجع إلى العموم الفوق، و يحكم بعدم الضمان في مورد الاجتماع، و إلّا فيخصّص العام بما قدّم تعيينا أو تخيرا. هذا ما تقتضيه القاعده في المقام.

و الأولى التكلّم في هذا الفرع- الذي ذكرناه مثلا- مختصرا، فنقول: ليس في روايات العاريه ما استثنى فيه الدرهم و الدينار معا، بل بعضهما مضمونه أن لا ضمان في العاريه إذا لم يكن فيها شرط إلّا الدرهم(١). و بعضها أن لا ضمان في العاريه إذا لم يكن فيها شرط إلّا الدينار(٢) و هما- بعد الجمع بينهما بتقييد إطلاق كلّ منهما بالآخر- بمنزله روايه واحده استثنى فيها الدرهم و الدينار معا.

و هنا روايه أخرى مضمونها أنّ في عاريه الذهب و الفضة ضمانا(٣).

و روايه ثالثة مضمونها أن لا ضمان في العاريه(٤). و على ذلك يكون المقام من صغريات تلك الكبرى.

و لكن شيخنا الأستاذ قدّس سرّه في دوره السابقه خصّص العام بالدليل المثبت للضمان في مطلق الذهب و الفضة مع جعله أيضا من أطراف المعارضه، لنكته هي: أنّ تقديم العام الذي تكون نسبتته- بعد عدم إرادته العموم منه بالقياس إلى الدرهم و الدينار- مع ما يدلّ على أنّ في عاريه الذهب و الفضة ضمانا عموما من

١- التهذيب ٧: ١٨٤-٨٠٨، الوسائل ١٩: ٩٦-٩٧، الباب ٣ من أبواب كتاب العاريه، الحديث ٣.

٢- الكافي ٥: ٢٣٨-٢، التهذيب ٧: ١٨٣-٨٠٤، الاستبصار ٣: ١٢٦-٤٤٨، الوسائل ١٩: ٩٦، الباب ٣ من أبواب كتاب العاريه، الحديث ١.

٣- الكافي ٥: ٢٣٨-٣، الفقيه ٣: ١٩٢-٨٧٤، التهذيب ٧: ١٨٣-٨٠٦ و ١٨٣-١٨٤-٨٠٧، الاستبصار ٣: ١٢٦-٤٥٠، الوسائل ١٩: ٩٦ و ٩٧، الباب ٣ من أبواب كتاب العاريه، الحديث ٢ و ٤.

٤- التهذيب ٧: ١٨٢-٧٩٨، الاستبصار ٣: ١٢٤-٤٤١، الوسائل ١٩: ٩٣، الباب ١ من أبواب كتاب العاريه، ذيل الحديث ٦.

وجه، و الحكم بعدم الضمان إلّا فى عاريه الدرهم و الدينار موجب لتقييد إطلاق الدليل الآخر- أى «فى عاريه الذهب و الفضة و الضمان»- بالفرد النادر، فإنّ عاريه الدرهم و الدينار نادره جدّاً، بخلاف عاريه غيرهما من الذهب و الفضة، فإنّها كثيره شائعته (١).

و فى دوره الأخير جعل المقام من قبيل ما إذا كان عامّ ورد عليه مخصّصان، و حكم بلزوم تخصيص العامّ بكليهما، و أنّ مقتضى القاعده هو الحكم بالضمان فى مطلق الذهب و الفضة و لو لم تكن تلك النكته أيضاً (٢).

و ما أفاده قدّس سرّه فى دوره السابقه من تقديم ما يثبت الضمان فى عاريه مطلق الذهب و الفضة، للنكته المذكوره فكما أفاده و إن كان ما ذكره من كون العامّ أيضاً من أطراف المعارضه ليس بوجيه كما عرفت.

و أمّا ما أفاده فى دوره الأخير فلا وجه له أصلاً، لوضوح الفرق بين المقام و بين ما كان عامّ ورد عليه مخصّصان بينهما عموم من وجه، و هو أنّ المخصّصين فى المقام بينهما تعارض فى المدلول، فيثبت أحدهما فى مورد الاجتماع ما ينفيه الآخر، بخلافهما هناك، فإنّ مورد الاجتماع- و هو النحوى الصرفى فى المثال السابق- له حكم واحد و هو حرمة الإكرام، فهو محكوم بحرمة الإكرام فى كلا- الخاصّين، فكم فرق بينه و بين المقام الذى يكون مورد الاجتماع فيه- و هو عاريه الذهب و الفضة غير المسكوكين- محكوما بالضمان فى أحدهما و بعدمه فى الآخر.

و المتحصّل ممّا استفدناه من روايه العاريه أنّ عاريه الذهب و الفضة فيها الضمان مطلقاً اشترط أو لم يشترط، كانا مسكوكين أو لا، و عاريه غيرهما فيها

١- فوائد الأصول: ٧٤٨-٧٥٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ٥٢٠-٥٢٢.

ضمان إن اشترط فيها و إلا فلا.

الصورة الثانية من صور تعارض أكثر من دليلين:

ما إذا كان هناك عامان بينهما عموم من وجه، و مخصّص، و هي أيضا على أنحاء:

الأول: أن يكون المخصّص مخرجا لمادّة الاجتماع، كما إذا كان أحد العامّين «لا تكرم الفسّاق» و العامّ الآخر «أكرم العلماء» و الخاصّ «يستحبّ - أو - يكره - أو - يجوز إكرام العالم الفاسق» فكلّ من العامّين يخصّص بهذا الخاصّ، فينحصر مورد «أكرم العلماء» بالعالم العادل، و مورد «لا تكرم الفسّاق» بالفاسق غير العالم، فيرتفع التعارض بينهما، و تنقلب النسبة إلى التباين.

الثاني: أن يكون المخصّص مخرجا لمادّة الافتراق في أحد العامّين بأجمعها، كما إذا كان أحد العامّين «يستحبّ إكرام العلماء» و العامّ الآخر «يحرم إكرام الفسّاق» و الخاصّ «يجب إكرام العالم العادل» فيخصّص «يستحبّ إكرام العلماء» و ينحصر مورده بالعالم الفاسق، فيصير أخصّ مطلقا من «يحرم إكرام الفسّاق» و تنقلب النسبة إلى العموم المطلق.

الثالث: أن يكون المخصّص مخرجا لبعض أفراد مادّة الافتراق لا مخرجا لها بتمامها و كمالها، كما إذا كان المخصّص في المثال السابق «يجب إكرام العالم العادل الهاشمي» فيخصّص «يستحبّ إكرام العلماء» به، و ينحصر مورده بالعالم الفاسق الهاشمي أو العادل غير الهاشمي أو الفاسق غير الهاشمي، فتصير نسبته مع «يحرم إكرام الفسّاق» عموما من وجه، و مادّة الاجتماع هي العالم الفاسق، هاشميّا كان أو غيره، فإنّه مستحبّ الإكرام بمقتضى أحدهما، و محرّم الإكرام بمقتضى الآخر.

الرابع: ما إذا أخرج المخصّص مادّتي الافتراق في كلا العامّين بأن كان أحد العامّين «يستحبّ إكرام العلماء» و العامّ الآخر «يكره إكرام الفسّاق»

و مخصّص ص دلّ على وجوب إكرام غير الفاسق من العلماء، و مخصّص ص آخر دلّ على حرمة إكرام غير العالم من الفسّاق، و حينئذ يكون مورد الاجتماع- و هو العالم الفاسق- محكوماً بحكمين متضادّين: استحباب إكرامه و كراهته.

و ظاهر كلام شيخنا الأستاذ قدّس سرّه في هذا القسم بل صريحه هو تخصيص العامّين، و معاملة التعارض في خصوص مادّه الاجتماع(١).

و لكنّ الصحيح وقوع المعارضه بين الجميع، للعلم إجمالاً بكذب أحد هذه الأربع، فيرجع إلى قاعده باب التعارض.

الصورة الثالثة: ما إذا كان عامّان بينهما التباين، و مخصّص.

و هي على قسمين:

أحدهما: أن يكون المخصّص مخصّصاً لأحد العامّين دون الآخر،

كما إذا كان أحد العامّين «أكرم البغداديين» و العامّ الآخر «لا تكرم البغداديين» و المخصّص ص «يجب إكرام العالم البغدادي» فيخصّص ص «لا تكرم البغداديين» به و ينحصر مورد البغداديّ غير العالم، فتقلب النسبه بعد هذا التخصيص إلى العموم المطلق، فيخصّص «أكرم البغداديين» بالعامّ الآخر الذي صار أخصّص مطلقاً منه، و كان مفاده بعد العلاج «لا تكرم البغداديين غير العالمين».

و من هذا القبيل إرث الزوجه من العقار، فإن طائفه من الروايات دلّت على أنّها لا ترث من العقار(٢)، و طائفه أخرى على أنّها ترث من العقار(٣)، و روايه مقطوعه لابن أذينة تدلّ على أنّها ترث إن كان لها ولد(٤)، فيخصّص

١- أجود التقريرات ٢: ٥٢٠.

٢- انظر الوسائل ٢٦: ٢٠٥-٢١٢، أحاديث الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج.

٣- الفقيه ٤: ٢٥٢-٨١٢، التهذيب ٩: ٣٠٠-١٠٧٥، الاستبصار ٤: ١٥٤-٥٨١، الوسائل ٢٦: ٢١٢-٢١٣، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.

٤- الفقيه ٤: ٢٥٢-٨١٣، التهذيب ٩: ٣٠١-١٠٧٦، الاستبصار ٤: ١٥٥-٥٨٢، الوسائل ٢٦: ٢١٣، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٢.

ما دلّ على أنّها لا ترث بها، و بعد ذلك يصير أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على أنّها ترث، و فى هذا الفرع خصوصيات ليس هنا محلّ ذكرها و الغرض مجرد التمثيل.

ثانيهما:

أن يكون مخصّصان كلّ منهما يخرج مقداراً من أحد العامّين غير ما يخرج الآخر بحيث يكون بينهما عموم من وجه، كما إذا كان أحد المخصّصين «لا يجب إكرام الفاسق البغدادى» و الآخر «لا يحرم إكرام البغدادى الفاسق الهاشمى» فيخصّص «أكرم البغداديين» بالأول و «لا تكرم البغداديين» بالثانى، و بعد التخصيص تصير النسبة عموماً من وجه، و مادّه الاجتماع هى الجاهل العادل البغدادى، فإنّه واجب الإكرام بمقتضى وجوب إكرام البغدادى غير الفاسق، و محرّم الإكرام بمقتضى حرمة إكرام البغدادى غير العالم، فيعمل على قاعده المتعارضين بالعموم من وجه.

و بالجمله، الميزان الكلّى فى تعارض أكثر من دليلين ابتداء هو أن ينظر، فإن علم بكذب أحدها، يقع التعارض بين الجميع، و إلّا فيجمع بينها جمعا عرفياً إن أمكن، سواء انقلبت النسبة أو لا، و تشعب من هذا فروع يظهر حكمها ممّا ذكر.

فصل:

إشارة

قد ذكرنا أنّ التعارض إنّما يكون فيما إذا لم يمكن الجمع العرفي، وهو إمّا أن يكون بنحو التباين أو العموم من وجه، لا إشكال في عدم سقوط المتعارضين بالعموم من وجه في مادّتي الافتراق عن الحجّية، و لم يقل أحد بذلك فيما نعلم، و ليس لأحد أن يقول به، فإنّ رفع اليد عن الدليل بالمرّه بعد حجّيته و عدم تعارضه بمجرد عدم إمكان العمل بمقدار من مدلوله بلا وجه.

و أمّا المتباينان فعلى أقسام:

الأول: ما يكون كلّ منهما مقطوع الصدور،

فالتعارض يقع بين الظهورين، مثلا: إذا علم بصدور كلّ من «أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء» أو «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببيع العذرة» يعلم إجمالا بإرادته خلاف الظاهر من أحدهما، فأصالة الظهور في كلّ منهما تعارض أصالة الظهور في الآخر، لعدم إمكان التبعّد بكلا الظهورين، فيصيران في حكم المجمع.

و لا يجوز التأويل و الجمع بينهما بحمل أحدهما على شىء، و الآخر على شىء آخر على ما هو ظاهر الشيخ (١) قدّس سرّه، فإنّ المراد غير معلوم، و لا بدّ في تعيينه من ظهور أو قرينه خارجيه، و لا يمكن تعيينه من عندنا، فإنّه افتراء على الله. و هذا الكلام المعروف من أنّ «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» كلام شكلي لا معنى له لو كان المراد منه الجمع التبرّعى أو التورّعى - كما في بعض

التعابير - بل الجمع بلا قرينه عرفيه، و حمل كلام الشارع على شىء، و تأويله من عندنا على خلاف الورع.

نعم، لو كان لأحد مقطوعى الصدور أو كليهما قدر متيقن يعلم إرادته من الخارج، يؤخذ به، و لكن هذا من جهة القطع الخارجى، و لا ربط له بدلاله اللفظ.

الثانى: أن يكون أحدهما مقطوع الصدور و الآخر مظنون الصدور،

فيقع التعارض بين ظهور مقطوع الصدور و سند مظنون الصدور بما له من الظهور لا مجرد السند، فإن السند الساذج لا معنى للتعبد به، و لا يمكن الأخذ لا بظهور مقطوع الصدور و لا بسند مظنون الصدور.

لكن هذا مجرد فرض، فإننا مأمورون بطرح ما خالف الكتاب و السنّه المتواتره أو القطعيه، و ضربه على الجدار، و القدر المتيقن من هذه الأخبار الأمره بالطرح هو ما كان مخالفا للكتاب و السنّه بنحو التباين.

الثالث: أن يكون كلاهما مظنون الصدور،

فالتعارض يقع بين سند كل منهما بما له من الظهور و سند الآخر كذلك، و القاعده فيه أيضا هي التساقت كما مرّ، فالقاعده الأوليه فى الدليلين المتعارضين بنحو التباين هي التساقت، لكنّه فى غير الخبرين المتعارضين، و أمّا فيهما فمضافا إلى عدم التساقت و وجوب الأخذ بأحدهما تعيينا أو تخيرا قد دلّت عليه الأخبار الكثيره، و هي - على ما فى الكفايه - على طوائف:

منها: ما دلّ على التخيير مطلقا، كخبر الحسن بن الجهم (١)، و خبر

١- الاحتجاج ٢: ٢٦٤-٢٣٣، الوسائل ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

الحارث بن المغيرة (١) و مكاتبه عبد الله بن محمد (٢) و مكاتبه الحميري (٣) و غير ذلك.

و منها: ما دلّ على التوقّف مطلقاً (٤).

و الظاهر: أنه إن أراد بذلك ما دلّ على وجوب التوقّف في الشبهه، فهي - على تقدير تسليم دلالتها - عامه للخبرين و غيرهما، فتخصّصها أخبار التخيير في الخبرين المتعارضين، بالشبهه في مورد غيرهما. و لم يكن لنا غير أخبار التوقّف في مطلق الشبهه خبر دلّ على التوقّف في خصوص الخبرين المتعارضين.

نعم، في مقبوله عمر بن حنظله بعد فرض السائل تساوى الخبرين من جميع الجهات أمر الإمام عليه السّلام بإرجاء الواقعه حتى يلقي إمامه (٥)، و لكنّه في مورد لا - بدّ من التوقّف فيه، إذ مورده مورد المخاصمه، و لا معنى للحكم بالتخيير في فرض التساوى بين الخبرين، فإنّه لا يرفع النزاع، بداهه أنّ كلّاً من المتخاصمين يختار ما يوافق ميله إذا كان مخيراً في الأخذ بأيّ الخبرين شاء.

و إن أراد بما دلّ على التوقّف ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعه بن

١- الاحتجاج ٢: ٢٦٤-٢٣٤، الوسائل ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

٢- التهذيب ٣: ٢٢٨-٥٨٣، الوسائل ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

٣- الاحتجاج ٢: ٥٦٩-٣٥٥، الوسائل ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

٤- انظر: الوسائل أحاديث الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٥- الكافي ١: ٦٧-٦٨-١٠، الفقيه ٣: ٥-٦-٢، التهذيب ٦: ٣٠١-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦-١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات

القاضي، الحديث ١.

مهران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، و الآخر ينهانا؟ قال عليه السلام: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل» قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال عليه السلام: «خذ بما خالف العامه» (١)، فيرد عليه أولا: أن هذا الخبر أمر أولا بالتوقف ثم بعد ما قال الراوى: «لا بد أن نعمل بواحد منهما» أمر بالأخذ بما خالف العامه، و هو مخالف لمقبوله عمر بن حنظله، حيث أمر فيها بالتوقف بقوله: «فأرجه حتى تلقى إمامك» بعد ذكر مرجحات، منها: مخالفه العامه. و العمل على المقبوله، لكونها معمولا بها عند الأصحاب.

و ثانيا: أنه مختص بزمان الحضور، و لا دلالة له على وجوب التوقف فى زمان الغيبه أيضا.

و من الغريب ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره فى المقام من تقييد مطلقات التخير بما دلّ على التوقف فى زمان الحضور (٢)، فإن بعض روايات التخير - كخبر الحارث بن المغيرة - مورده زمان الحضور، و القدر المتيقن من الباقي منها هو زمان الحضور، فكيف يمكن صرفه إلى زمان إلى الغيبه، المتأخر عن زمان سؤال الراوى بكثير!؟

و منها: ما دلّ على الأخذ بما هو موافق للاحتياط، و لا يكون فى أخبار الباب ما يدلّ على ذلك إلا خبر غوالى اللثالى، حيث أمر فيه - بعد ذكر مرجحات - بالأخذ بما فيه الحائطه (٣).

١- الاحتجاج ٢: ٢٦٥-٢٣٥، الوسائل ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.

٢- فوائد الأصول ٤: ٧٦٤-٧٦٥.

٣- غوالى اللثالى ٤: ١٣٣-٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

و قد خدش فى كتابه و مؤلفه. و ذكر الشيخ قدس سره أنه خدش فيه من ليس دأبه الخدشه فى الروايات (١). و الظاهر أنه أراد به صاحب الحدائق (٢).

و أمّا أخبار التوقّف فى مطلق الشبهه فلا ربط لها بالمقام.

و منها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصه، و هى روايات اقتصر فى بعضها على مرجح واحد، و فى بعضها على اثنين، و فى بعضها على أكثر.

و عمدتها و أجمعها هى المقبوله (٣) و المرفوعه (٤)، و هما مختلفتان فى ترتيب بعض المرجحات، ففى المقبوله قدّم الترجيح بصفات الراوى على الترجيح بالشهره، و بالعكس فى مرفوعه زراره.

و كيف كان فلا-ريب فى دلاله تلك الأخبار على التخيير فى الخبرين المتعارضين فى الجملة، و إنّما الكلام فى ثبوت التخيير مطلقا و من أوّل الأمر- و لو وجدت المرجحات المنصوصه- أو ثبوته بعد فقد المرجحات.

ذهب صاحب الكفايه إلى الأوّل، و حمل روايات الترجيح مع وجود المرجحات على الاستحباب، بل جعل بعض المرجحات- كمخالفه العامه و موافقه الكتاب- ممّا تمتاز به الحجّه عن غير الحجّه بدعوى أنّ ما خالف الكتاب- بمقتضى الروايات الآمره بطرحه و ضربه على الجدار، و ما دلّ على أنّه زخرف و باطل- ليس بحجّه و لو لم يكن له معارض، فإنّ هذه الروايات آبيه عن التخصيص، و أنّ أصله عدم الصدور تقيّه فى الخبر الموافق للعامه- مع الوثوق

١- فرائد الأصول: ٦٥-٦٦.

٢- الحدائق الناضره ١: ٩٩.

٣- الكافى ١: ٦٧-٦٨-١٠، الفقيه ٣: ٥-٢، التهذيب ٦: ٣٠١-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ٣٠١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

٤- تقدّمت الإشارة إلى مصدرها فى الهامش (٣) من ص ٣٤٤.

بصدوره كذلك أى تقيته لو لا القطع به - غير جاريه (١).

و ما أفاده غريب منه قدس سره.

أمّا الوثوق أو القطع بصدور الموافق للعامه تقيته فلا - أدري من أى سبب يحصل؟ و لو حصل فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنّ محلّ الكلام هو الخبران المتعارضان اللذان يحتمل صدق كلّ منهما و صدور كلّ منهما لبيان الحكم الواقعي بالطبع.

و ما أفاده من أنّ «ما يخالف الكتاب أو يوافق العامه فهو بنفسه غير حجّه» فهو خلط، و مخالف لصريح المقبوله و المرفوعه، حيث صرح فيهما بالأخذ بما خالف العامه و ما وافق الكتاب بعد ذكر مرجحات آخر، فلو كان ما يخالف الكتاب أو يوافق العامه بنفسه غير حجّه، فلما ذا أمر بالأخذ به إذا كان مشهورا أو كان راويه أعدل و أفقه و أوثق؟

و أمّا إباء تلك الروايات عن التخصيص فكذلك إلّا أنّها لا ربط لها بالمقام، فإنّها غير وارده فى باب التعارض.

و المراد من المخالفه فيها هو المخالفه التبايئه، فعدمها من شرائط قبول الخبر و لو لم يكن معارضا.

و المراد من المخالفه التى ذكرت فى روايات الباب هو المخالفه بنحو العموم و الخصوص، مثلا: إن وردت روايه «نهى النبى عن بيع الغرر» و أخرى «لا بأس ببيع الغرر» تكون الأولى مخالفه لعموم الكتاب، و الثانية موافقه له، و هو أحلّ الله التبيح فتقدم الثانية.

و بالجمله، تلك الأخبار ناظره إلى شىء غير ما نظرت إليه هذه الأخبار،

و المراد من المخالفه فى تلك غير المراد منها فى هذه، فلا ينبغى خلط إحداهما بالأخرى.

هذا، مضافا إلى أنه مخالف لصريح المقبوله أيضا، حيث صرح فيها بتقديم المجمع عليه و المشهور على غيرهما، و بعد التساوى من هذه الجهه رجح المخالف للعامه و الموافق للكتاب على غيرهما، فلو كان ذلك- أى عدم كون الخبر مخالفا للكتاب- من شرائط حجّيه الخبر فى نفسه لكان المخالف ساقطا من الأوّل.

و بالجمله، المقبوله دليل قطعى على أنّ المراد بمخالفه الكتاب ليس هو المخالفه التبايئيه، بل المخالفه بنحو العموم المطلق و شبهه ممّا نعلم بصدوره من الأئمه عليهم السّلام قطعا، و حيثئذ كما نحتمل كون الصادر من الخبرين ما يوافق الكتاب و يخالف العامه دون الآخر، كذلك نحتمل صدور المخالف له و الموافق لهم.

و أمّا وروده لبيان الحكم الواقعى دون الآخر- بأن لم يصدر أصلا أو أريد خلاف ظاهره على تقدير صدوره- فليس لنا قطع و لا اطمئنان بعدم صدور المخالف للكتاب و الموافق للعامه. هذا أحد الوجوه التى ذكرها قدّس سرّه لإبطال الترجيح.

و من الوجوه التى أفادها: أنّ حمل إطلاقات التخيير على مورد فقد المرجّحات، و تقييدها بما إذا لم يكن مرجّح فى البين لا يمكن، لكونها فى مقام الجواب عمّن سأل عن حكم المتعارضين و يكون موردا لحاجته(١).

و نضيف نحن إلى ما أفاده أنّ تقييد إطلاقات التخيير بما إذا فقدت

المرجحات موجب لأن لا يبقى لها مورد إلا نادرا، إذ قلما يتفق تساوى الخبرين و عدم ترجيح أحدهما بمرجح ما.

و فيه: أن دليل المقيّد بيان، و قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس كقبح الظلم، بل كقبح الذى ربما يرتفع بمصلحه فيه، و قد أفاد شيخنا الأستاذ قدّس سرّه أننا لم نجد إطلاقا أقوى من إطلاق قوله عليه السّلام: «لا يضّر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال»^(١) و مع ذلك نقيده.

و أما عدم بقاء المورد فيلزم على القول بالتعدّي عن المرجحات المنصوصه إلى مطلق ما يكون مرجحا لا على القول المختار من الاقتصار على ما فى الأخبار من المرجحات الثلاث: الشهره، و موافقه الكتاب، و مخالفه العامه، إذ ما يكون خاليا عن هذه الثلاث من الخبرين المتعارضين - ممّا لا يكونان بمشهورين و ليس مضمونهما فى الكتاب و يكون كلاهما موافقا أو مخالفا للعامه - فى غايه الكثره.

و من الوجوه التى أفادها: أن أجمع خبر للمزايا المنصوصه هو المقبوله و المرفوعه، و هما - مضافا إلى أن المرفوعه ضعيفه سندا - واردتان فى مورد الحكومه و التنازع و التخاصم، و التعدّي إلى مورد الفتوى - الذى هو محلّ الكلام - لا دليل عليه^(٢).

و فيه - مضافا إلى كفايه غيرهما ممّا يدلّ على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه، و مضافا إلى عدم ورود المرفوعه فى مورد الخصومه -: أن الإمام عليه السّلام فى المقبوله - بعد ما سقط حكم الحكمين بالتعارض و التساوى فى

١- الفقيه ٢: ٦٧-٢٧٦، التهذيب ٤: ٣١٨-٩٧١، الوسائل ١٠: ٣١، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢- كفايه الأصول: ٥٠٤-٥٠٥.

الصفات- أرجع المتخاصمين إلى الروایتين اللتين استند الحكّمين إليهما، و أمر بالأخذ بالمجمع عليه منهما، ثمّ بالأخذ بما وافق الكتاب و خالف العامّة. و هذا الظهور فى المقبوله- كما فهمه الأصحاب حتى الكليني قدّس سرّه، حيث إنّ عبارته التى نقلها الشيخ قدّس سرّه فى الرسائل ظاهره فى أنّه قائل بالتخيير بعد فقد المرّجحات الثلاث لا مطلقاً(١)- ممّا لا ريب فيه.

و لا يضّرّ بالمقصود أمر الإمام عليه السّلام فى ذيل الروايه بإرجاء الواقعه إلى لقاء الإمام عليه السّلام، لكونه فى مورد لا بدّ فيه من الترجيح.

نعم، ما أفاده- من أنّ المرفوعه ضعيفه- متين جدّاً، فإنّها منقوله فى كتاب غوالى اللّثالى عن العلّامه عن زراره، و نقل أنّها ليست فى شىء من كتب العلّامه أصلاً، لكونها روايه غير معلومه، فلا معنى لانجبارها بعمل الأصحاب.

و الحاصل: أنّها ضعيفه جدّاً، لعدم ثبوت روايه العلّامه، و على تقدير ثبوت نقله إيّاها عن زراره لا تعلم الواسطه بينه و بين زراره، فلو كانت موجوده فى كتبه، لم تكن نقلها فكيف إذا لم يثبت أصل وجودها.

و بالجملة، الّذى نستفيده من الروايات هو وجوب الترجيح، و لا نعرف فى ذلك مخالفاً إلّا صاحب الكفايه، لما عرفت من أنّ الكليني قدّس سرّه أيضاً قائل بالتخيير بعد فقد المرّجحات الثلاث، و السيّد الصدر شارح الوافيه أيضاً ليس من القائلين بالتخيير الّذى هو محلّ الكلام، و هو التخيير فى المسأله الأصوليه، بل هو- على ما يستفاد من كلامه- قائل بالتوقّف، و معناه الاحتياط فى المسأله الأصوليه و عدم الإفتاء لا- بالترجيح و لا بالتخيير و إن كان قائلاً به فى مقام العمل و فى المسأله الفرعيّه. هذا كلّه فى أصل وجوب الترجيح.

بقي الكلام في جهات آخر:

الأولى: في عدد المرجّحات،

و هو منحصر بالشهره، و مخالفه العامه، و موافقه الكتاب. و أما صفات الراوى من الأصدقيه و الأفقيه فليست من المرجّحات، لعدم كونها المذكوره فى شىء من الروايات إلّا المرفوعه، و قد عرفت أنّها فى نهايه الضعف.

و أمّا ما ذكر فى المقبوله فهو لترجيح حكم الحاكم الأفقه على غيره بما هو حاكم لا بما هو راو، و لم يذكرها الكلينى أيضا مع ذكره المقبوله فى كتابه بل لم يذكرها أحد من المشايخ الثلاث مع أنّ المقبوله مرويه عنهم.

و اعتذار الشيخ قدّس سرّه بأنّ عدم ذكرهم لها لعلّه من جهه وضوح اعتبارها(١) غريب، ضروره أنّ مخالفه العامه و موافقه الكتاب تكونان أوضح من صفات الراوى بمراتب فعدم ذكرهما أولى.

و هكذا لا يسمع إلى ما نقله الشيخ عن بعض المحدّثين من أنّ عدم ذكر الكلينى قدّس سرّه لها من جهه أنّ روايات الكافى كلّها صحيحه عنده(٢)، لأنّ دعوى أنّ روايات الكافى كلّها متساويه من جهه صفات رواته- بأن لم يكن تفاضل بينهم أصلا- دعوى غير معقوله.

نعم، جميع الروايات كانت معتبره فى نظره و لو كان بعضها صحيحا و بعضها موثقا، بل تقسيم الخبر إلى الصحيح و الموثق و الحسن و غير ذلك اصطلاح من العلّامه قدّس سرّه، و لم يكن ينظر من قبله إلى صفات الراوى، بل كان يعمل بما فى المجاميع المعتمره مع عمل الأصحاب كائنا ما كان.

فأتّضح أنّ صفات الراوى ليست من المرجّحات، لعدم الدليل على

١- فرائد الأصول: ٤٤٩.

٢- فرائد الأصول: ٤٤٩.

اعتبارها، بل نفس إطلاق المقبوله - حيث حكم بتقديم الأفقه و لو كان راوى الروايه التى تكون مستنده لحكم الحاكم غير الأفقه أفقه من راوى الروايه التى تكون مستنده للحاكم الأفقه - دليل على عدم اعتبارها كما لا يخفى، بل المرجحات منحصره بالثلاث المذكوره، كلها فى المقبوله، و غير الشهره منها فى غيرها أيضا.

الجهه الثانيه: فى ترتيب هذه المرجحات.

لا إشكال فى تقديم الشهره على غيرها، لكونها أولى المرجحات التى ذكرت فى المقبوله.

و لا معارضه للمقبوله مع المرفوعه فى ذلك، لما عرفت من أن الحكم بتقديم الأفقه فى المقبوله راجع إلى الحاكم من حيث هو حاكم لا - من حيث هو راو، فالشهره هى أولى المرجحات فى المقبوله و المرفوعه، ثم مخالفه العامه و موافقه الكتاب معا مرجحه - بعد فقدان المرجح الأول - بمقتضى المقبوله، ثم بعد ذلك أحد الأمرين منهما مرجح بلا ترتيب بينهما، و ذلك لأن الإمام عليه السلام و إن حكم بتقديم ما له كلتا المزيّتين بعد كون الخبرين كليهما مشهورين إلا أن الراوى حيث فرض بعد ذلك أنّهما كليهما عرفا الحكم من الكتاب و السنّه، و أمره عليه السلام بالأخذ بما يخالف العامه يعلم منه أن موافقه الكتاب أيضا - كمخالفه العامه - بنفسها بلا - انضمامها إلى مخالفه العامه مرجحه، و إلا لكان ضم موافقه الكتاب - مع كفايه مخالفه العامه بنفسها - من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان. هذا، مضافا إلى استفاده ذلك من غير المقبوله ممّا أمر بالأخذ بما يوافق الكتاب.

بقى ما إذا كان أحد الخبرين موافقا للكتاب، و الآخر مخالفا للعامه، و حكمه غير مذكور لا - فى المقبوله و لا فى غيرها من روايات الترجيح، فيبقى

تحت مطلقات التخيير، لكن مقتضى ما حكى عن رساله القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السّلام - «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فردّوه و ما خالف أخبارهم فخذوه»^(١) الحديث - أنه يتعيّن الأخذ بما يوافق الكتاب في هذه الصورة.

الجهه الثالثه:

لا- يكون توثيق أحد راويا من رواه روايه، و جرح آخر إياه داخلا في الخبرين المتعارضين، و هكذا تعارض أقوال اللغويين في معنى ألفاظ الروايه بأن قال الصحاح: إن معنى اللفظ الكذائي كذا، و قال القاموس على خلافه، لأنّ مورد أخبار علاج التعارض هو الخبران المرويان عن المعصوم لا مطلق الخبر.

الجهه الرابعه:

نقل الشيخ^(٢) قدّس سرّه روايات في المقام مفادها الأخذ بأحدث الخبرين، و مقتضاها أن تكون الأحديثه أيضا من المرجّحات. و لكن بعضها أجنبيّ عن المقام، لكونه في مورد القطع بالصدور، مثل ما^(٣) ما دلّ على وجوب الأخذ بأحدث الحديثين اللذين يسمعهما بلا واسطه من الإمام عليه السّلام، و معلوم أنّ الإمام عليه السّلام أعرف و أعلم بوظيفه كلّ وقت، فيجب أن يعمل بما عيّن من الوظيفه في الحال و لو كان مخالفا لما عينه قبل ذلك، كما في قضيه على بن يقطين. و هذا لا ربط له بمحلّ الكلام، الذي هو ورود خبرين متعارضين

١- كما في البحار ٢: ٢٣٥-٢٠ و الوسائل ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٢- انظر فرائد الأصول: ٤٤٧.

٣- الكافي ٢: ٢١٨-٧، الوسائل ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

يحتمل صدقهما و كذبهما.

نعم، بعضها لا يأبى عن ذلك، كروايه معلّى بن خنيس: إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟(١) إلى آخره، إلّا أنّها غير معمول بها، و مخالفه لجميع الروايات الواردة فى المقام من المقبوله و غيرها، فهى ساقطه عن الحجّيه.

الجهه الخامسه: هل التخيير فى المقام تخيير فى المسأله الأصوليه أو الفرعيه؟

بعض الأخبار لا- يأبى عن الثانى، كما عبّر بلفظ «بأيه عملت»(٢) لكن ظاهر غيره التخيير فى المسأله الأصوليه، حيث عبّر بلفظ «بأيّهما أخذت»(٣) و نحوه، و ظاهره أنّه مخيّر فى أخذ أيّهما حجّه و اختيار أحدهما دليلا له، و أخبار الترجيح أيضا شاهده على ذلك، حيث لا إشكال فى أنّها لترجيح أحدهما فى مقام الحجّيه و إسقاط الآخر، و ما يكون عند وجود المرجّح هو الوظيفه- و هو أخذ ذى المزيّه حجّه و إلغاء الآخر- يكون هو الوظيفه عند فقد المرجّح، غايه الأمر أنّه يكون تخييرا.

و الحاصل: أنّه بعد سقوط الخبرين عن الحجّيه بالتعارض و خروجهما عن تحت أدلّه الحجّيه بسقوطهما عن الطريقيه و الكاشفيه الفعلية تدلّ أخبار الترجيح على حجّيه موافق الكتاب مثلا، و كونه معينا طريقا و كاشفا، و أخبار التخيير على أنّ ما يختاره المكلف من المتساويين يكون هو طريقا و حجّه دون

١- الكافى ١: ٦٧- ٩، الوسائل ٢٧: ١٠٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٨.

٢- التهذيب ٣: ٢٢٨- ٥٨٣، الوسائل ٢٧: ١٢٢- ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٤.

٣- الاحتجاج ٢: ٢٦٤- ٢٣٣، الوسائل ٢٧: ١٢١- ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

الآخر، فاختيار المكلف يكون جزءا أخيرا لموضوع الحجّيه.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ النزاع فى كون التخيير ابتدائيا أو استمراريًا مبتن على ذلك، فإن قلنا بأنّ التخيير تخيير فى المسأله الفرعيه، فلا إشكال فى كونه استمراريًا، إذ معناه أنّ المكلف مخير- مثلا- فى القصر و الإتمام فى المورد الّذى جاءه حديثان مختلفان فى ذلك، و إن قلنا بأنّه تخيير فى المسأله الأصوليه، فلا إشكال فى كونه ابتدائيا، لأنّ معناه أنّ ما اختاره هو الحجّيه، و الآخر ساقط عن الحجّيه، و بعد سقوطه عنها عودها يحتاج إلى دليل.

و حيث استظهرنا من الأدلّه كونه تخييرا فى المسأله الأصوليه- بقرينه أخبار الترجيح أولا و ظهور نفس أخبار التخيير ثانيا من جهة أنّ الأخذ بالخبر ظهوره فى العمل بمضمونه و جعله سندا و مدركا و حجّه له- يكون التخيير ابتدائيا.

و قد ذكرنا أنّ ما عبّر بلفظ «بأى منهما عملت وسعك» مثلا غير آب عن التخيير فى المسأله الفرعيه، و الآن نقول: إنّ ظاهر العمل بالخبر أيضا هو الأخذ بمضمونه و الالتزام بمدلوله، و من الواضح أنّ معنى الأخذ بأحد الخبرين- اللذين مفاد أحدهما وجوب فعل، و مفاد الآخر إباحته- ليس هو إلّا الالتزام بمفاد أحدهما من الوجوب أو الإباحه، و هكذا معنى العمل بأحدهما ليس إلّا العمل بمضمونه من الالتزام بالوجوب أو الإباحه، فعلى ذلك مفاد جميع الأخبار متّحد، و هو جعل أحدهما دليلا و حجّه باختياره، و لا إشكال فى صحّحه جعل الشارع ما يكون فيه اقتضاء الطريقيه طريقا و لو بعد اختيار المكلف، فقبل اختيار المكلف لا يكون شىء منهما حجّه، و بعد اختياره يجعله الشارع طريقا، نظير ما إذا جعل الشارع الاستخاره طريقا إلى حكم، فإنّه ممّا لا محذور فيه أصلا، و لا يعقل جعل أحدهما طريقا قبل اختيار المكلف، فإنّ جعل الطريق

إلى المتناقضين غير معقول.

ثم إن صاحب الكفاية قدس سره أفاد في وجه استمراريته التخيير - بعد ما اختار كون التخيير تخييرا في المسألة الأصولية - وجهين:

أحدهما: إطلاق أخبار التخيير، لعدم التقييد فيها بالزمان الأول، فمقتضاه ثبوت التخيير في جميع الأزمنة.

و ثانيهما: استصحاب التخيير الثابت في الزمان الأول (١).

ولا يرجع شيء منهما إلى محصل.

أمّا الاستصحاب: فلأنه لو كان هناك استصحاب فهو استصحاب حجّيه ما اختاره و صار باختياره حجّيه فعليته، و استصحاب التخيير لازمه العقلي هو إلغاء حجّيه الآخر.

و أمّا الإطلاق: فهو مفقود في المقام، فإنّ خطاب «خذ بأيّهما شئت» مثلا خطاب بغير الآخذ بأحد الخبرين، و بعد الآخذ بأحدهما يرتفع الموضوع.

و توهم أنه بالنسبة إلى الزمان الثاني غير آخذ فاسد، فإنّ ما دلّ أحد الخبرين على وجوبه، و الآخر على إباحته إمّا واجب في جميع الأزمنة أو مباح كذلك، و معنى الآخذ بأحد الخبرين هو الآخذ بالوجوب في جميع الأزمنة أو الإباحه كذلك.

هذا، مضافا إلى أنّ ظاهر ما علّق الحكم فيه على مجيء الخبرين هو التخيير البدوي، فإنّ مجيء الخبرين ليس له تعدّد، بل هما جاء مرّة واحده، و بعد الآخذ بأحدهما ليس للخبرين مجيء آخر حتى يحكم بالتخيير.

ثمّ إنّ فاتنا من بحث الترجيح شيء ينبغي استدراكه،

و هو أنّهم - أي

القائلين بالترجيح - اختلفوا فى الترتيب و عدمه، و القائلون بالترتيب أيضا اختلفوا فى تقدّم المجمع عليه و غيره من المرجّحات بعضها على بعض.

فذهب صاحب الكفايه إلى أنه على القول بالترجيح لا ترتيب بين المرجّحات (١).

و المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتى إلى تقدّم مخالفه العامه على باقى المرجّحات، نظرا إلى أنّ موافق العامه ممّا يقطع أو يطمأنّ بعدم صدوره لبيان الحكم الواقعى (٢).

و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه إلى تقدّم المجمع عليه على مخالفه العامه، و هى على موافقه الكتاب، نظرا إلى أنّ المرجّحات تنقسم إلى أقسام ثلاثه بعضها مترتب على بعض: الصدورى، و الجهتى، و المضمونى، إذ لا بدّ أولا من إحراز صدور الخبر ثمّ جهته و أنّه لبيان الحكم الواقعى ثمّ مضمونه و أنّ ظاهره مراد جدّى أو لا. و المجمع عليه من الأوّل، و مخالفه العامه من الثانى، و موافقه الكتاب من الثالث (٣).

و كلّ ذلك انحراف عن جادّه الصواب، إذ الترجيح لو كان بأيدينا، لكان لما ذكر وجه، لكن استفدنا الترجيح و الترتيب من الروايات، فجعل المجمع عليه مقدّما على غيره فى المقبوله، و جعلت موافقه الكتاب مقدّمه على مخالفه العامه فى الصحيحه المذكوره فى كتاب القطب الراوندى.

و العجب من شيخنا الأستاذ حيث التفت إلى هذه الصحيحه و قال بأنّ العمل بها مشكل (٤).

١- كفايه الأصول: ٥١٨.

٢- بدائع الأفكار: ٤٥٥.

٣- فوائد الأصول ٤: ٧٧٩ - ٧٨٠.

٤- فوائد الأصول ٤: ٧٨٤.

فصل:

إشارة

على القول بالترجيح الذى هو المختار هو يقتصر فيه على المرجحات المنصوصه من المجمع عليه و موافقه الكتاب و مخالفه العامه، أو يتعدى إلى غيرها؟ الظاهر هو عدم التعدى، إذ لا مقيّد لإطلاقات التخيير إلّا هذه الروايات التى اقتصر فيها على هذه المرجحات، فلو كان شىء آخر مرجحاً أيضاً للزم ذكره و بيانه، فلما ذا بعد فرض السائل فى المقبوله تساوى الخبرين من الجهات التى رجح بها الإمام عليه السلام قال عليه السلام: «أرجه حتى تلقى إمامك»؟

و قد تعدى عنها الشيخ قدس سرّه إلى مطلق ما يكون موجبا لأقربيه أحد الخبرين من الآخر من حيث الصدور. و استند له إلى وجهين:

أحدهما: التعليل بأنّ المجمع عليه ممّا لا-ريب فيه. و تقريبه أنّ المراد من عدم الريب ليس هو عدم الريب حقيقه حتى يكون مقابله بين الغيى، لوضوح أنّ مقابله يحتمل صدوره، و ليس من بين الغيى، بل المراد هو ما لا ريب فيه بالإضافة إلى الآخر، و إذا كان أحد الخبرين، له مزيه توجب أقربيته من الآخر من حيث الصدور، يكون ممّا لا ريب فيه بالإضافة إلى الآخر (١).

و فيه: أنّ هناك شكّاً ثالثاً، و هو كون المراد ما لا ريب فيه عرفاً، و الروايه المشهوره المجمع عليها لا إشكال فى كونها يصدق عليها إنّها ممّا لا ريب فيها عرفاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ العامه لا يفهمون من «لا ريب» الإضافى منه، و يحتاج

إلى التقييد بأن يقال: فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه بالإضافة إلى الآخر.

هذا، مضافاً إلى أنَّ لازم ذلك التعدد إلى كلِّ ما يكون موجبا لأقربيه أحدهما من الآخر صدورا و لو كان من جهة أنَّ راوى أحدهما اثنان و الآخر واحد، أو أحد ينقل عن الآخر و يقول: سمعته قبل ساعه، و الآخر يقول:

سمعته قبل يوم، فإنَّ ما كان راويه اثنين و ما سمعه قبل ساعه أقرب صدورا من الآخر، لأنَّ احتمال الخطأ..(١). فيه أقلَّ من الآخر. و لا- يناسب في ذلك هذا التعبير، بل المناسب أن يقال:..(٢). ما كان راويه أكثر لا ريب فيه، إذ أيَّ خصوصيه..(٣). إذا كان المناط هو أقربيه أحدهما من حيث إنَّ راويه أكثر؟

و لا أظنَّ أن يلتزم الشيخ قدس سره بتقدّم ما كان راويه أكثر من الآخر..(٤).

ثانيهما: التعليل بأنَّ الرشد في خلافهم. و تقريبه أنَّ الموافق للعامه يحتمل صدوره بالوجدان، فليس المراد أنَّ المخالف لهم حقّ و رشد على الإطلاق و الموافق لهم باطل و ضلال على الإطلاق، بل المراد أنَّ المخالف فيه جهة ليست في الآخر، بها يكون أقرب من الآخر إلى الواقع، و هو حقّ بالإضافة إلى الآخر(٥).

وفيه: أنَّ هذا اللفظ لم يرد في روايه حتى يستدلّ به، و العجب من غفله الشيخ قدس سره و من بعده، عن ذلك! و المذى هو موجود في مرفوعه زراره قوله: «فإنَّ الحقَّ فيما خالفهم» و هو و إن كان مرادفا لما ذكروه إلّا أنّها ضعيفه السند، و ليست مدركا لهم في باب الترجيح، و في المقبوله قوله: «ما خالف العامه ففيه الرشاد» و هو بنفسه جواب

١- مكان النقاط مخروم في الأصل.

٢- مكان النقاط مخروم في الأصل.

٣- مكان النقاط مخروم في الأصل.

٤- مكان النقاط مخروم في الأصل.

٥- فرائد الأصول: ٤٥٠.

عن السؤال لا أنه عله للجواب- كما فى المرفوعه- حتى يتعدى منه إلى غيره.

هذا، مضافا إلى أن الخبرين بعد ما كانا كلاهما مشهورين كما فرضه السائل و كان أحدهما مخالفا للعامه يطمأن بصدورهما و أن الموافق صدر تقيته، فيصدق عرفا أن المخالف لهم هو حق و رشد و الموافق باطل و ضلال، فالمراد من كون الرشد فى الخبر المخالف لهم هو الرشد العرفى لا الإضافى.

مع أن المناط فى الترجيح لو كان أقربيه أحدهما من الآخر إلى الصدور، لم يبق مورد لإطلاقات التخيير إلا نادرا، إذ قلما يكون الخبران المتعارضان متساويين بحيث لا يكون فى أحدهما شىء يوجب ذلك و لو كان راوى أحدهما اثنين و الآخر واحدا، فإن الأول أقرب إلى الصدور من الآخر.

هذا، و لكن ما ذكرنا من أن الموافق يطمأن بصدوره تقيته قابل للمناقشه، إذ الاحتمالات كثيره، و نحتمل إرادته خلاف الظاهر من المخالف و صدور الموافق لبيان الحكم الواقعى، فالأولى أن يقال: إن حمل «الرشد» فى «فإن الرشد فى خلافهم»- على تقدير صدوره- على الرشد الإضافى- كما أفاده الشيخ- بعيد عن الأذهان، كما أن حمله على الحسن- بأن كان المعنى: فإن الحسن فى مخالفتهم- بعيد عن اللفظ، و ظاهر اللفظ أن المخالف لهم مطابق للواقع و حق، لكن من المعلوم أنه ليس دائما كذلك، فيعلم أن هذا التعليل لأجل الغلبه و أن الغالب هو موافقه الخبر الموافق لهم للتقيته، بل الغالب مخالفته للواقع إما لأجل أنه صدر تقيته فى موارد تعارض الخبرين، أو لأجل أن العامه يتعمدون الكذب على الله غالبا و لا يبالون به، فالخبر الموافق لهم بحسب الغالب غير مطابق للواقع، فالتعليل من جهه غلبه المطابقه فى الخبر المخالف، و لا بأس بالتعدى لو فرض العلم فى مورد بمثل هذه الغلبه إلا أنه ليس لنا طريق إلى ذلك فى غير ما أخبر به الإمام عليه السلام، و هو المخالف للعامه.

تذييل:

هل أخبار علاج التعارض شامله للعامة من وجه أو لا؟ فيه خلاف وإشكال.

و منشأ الإشكال أن تقديم أحد العامة من وجه تعيينا أو تخيرا موجب لإلغاء الحجج بلا حجة.

مثلا: تقديم «أكرم العلماء» على «لا- تكرم الفساق» موجب لإلغاء «لا تكرم الفساق» في مورد الافتراق- يعنى الفاسق غير العالم- بلا سبب و بلا حجة، إذ لا تعارض في مورد الافتراق.

و إن قدم في بعض مدلوله- و هو خصوص مورد التعارض- لا تمام مدلوله، فلازمه التفكيك في كلام واحد، و الالتزام بصدور بعضه دون بعض.

و من هذه الجهة ذهب شيخنا الأستاذ قدس سره إلى الرجوع إلى المرجحين الأخيرين: موافقه الكتاب، و مخالفه العامة، و ألغى المجمع عليه، نظرا إلى أنه مرجح صدوري، و الكلام الواحد إما صادر بتمامه أو ليس بصادر، فإذا لم يكن كونه مرجحا لأحد العامة من وجه بتمام مدلوله، يرجع إلى المرجحين الآخرين: الجهتي و المضموني (١).

و يرد عليه ما ذكرنا من أن الترجيح من جهة الصدور أولا ثم بالجهة ثم بالمضمون اجتهاد في مقابل النص، إذ هو أرجعنا في الخبرين المتعارضين إلى المجمع عليه أولا- ثم موافق الكتاب ثم مخالف العامة، فإن كان النص شاملا للعامة من وجه، فلا بد من الترجيح بكل من الثلاث على الترتيب، و إلا فلا بد من إلغاء الجميع لا الترجيح ببعض دون بعض.

فالتحقيق أن يقال: لا يخلو المقام عن ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون كلّ من دليلين بينهما عموم من وجه شاملا لمورد التعارض بنحو العموم الوضعي، كما إذا كان أحدهما «أكرم كلّ عالم» و الآخر «لا تكرم أيّ فاسق».

الثاني: أن يكون شمول كلّ له بنحو الإطلاق، مثل «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق».

الثالث: أن يكون أحدهما بنحو العموم و الآخر بنحو الإطلاق.

و هذا القسم خارج عن محلّ الكلام، و داخل فيما يكون أحدهما قرينه عرفيه على الآخر، كما مرّ.

و لنقدّم مقدّمتين لتوضيح الحال في القسمين الأولين:

الأولى: أنّ بعض الأحكام الشرعيّه حكم للدالّ و بعضها للمدلول.

فالأوّل: كحرمه الكذب، فإذا قال أحد: «جاءني في يوم كذا ألف عالم» و في الواقع لم يجئه أحد، فكلامه هذا و إن كان منحلا إلى ألف إخبار في الحقيقة بدالّ واحد إلّا أنّه كذب واحد لا ألف كذب، و هكذا إذا قال أحد: «كلّ زوج غير منقسم إلى متساويين» فهو كذب واحد و إن كان كلامه هذا منحلّا إلى الإخبارات غير المتناهيّه، لأنّ العدد الزوج غير متناه، و كلّها غير مطابق للواقع، و من الضروري أنّه لم يكذب بكلامه هذا بما لا يتناهي عددا و لم يعص بمعاص غير متناهيّه، بل كذب واحد و معصيه واحده.

و الثاني: كحرمه الغيبه فإنّها حكم على المدلول، فإذا فرضنا قال أحد:

«كلّ واحد من أهل هذا البلد فاسق» فقد اغتاب بعدد أفراد هذا البلد، و لكلّ أن يقول: لما ذا اغتبتني و لعلّي لم أكن فاسقا و لو كنت فاسقا لم أكن متجاهرا به؟

المقدّمه الثانيه: أنّ الدليل الواحد قابل للتبعض من حيث الحجّيه، و عليه بناء العقلاء أيضا، مثلا إذا قامت بينه على أنّ هذه الدار لزيد و أقرّ زيد بأنّ

نصفها لعمرو، فلا- ريب في سقوط حجّيه البيّنه في محاكم العرف و الشرع بالنسبه إلى النصف، فيحكم بمقتضاها بأنه مالك لنصفها.

و بعد ذلك نقول: إنّ الحجّيه ليست من آثار و أحكام الدالّ و الكاشف حتى يقال: إنّ الدليل الواحد الدالّ على العموم إمّا حجّيه أو ليس بحجّيه، بل من أحكام المنكشف و المدلول، فإذا كانت لدليل واحد كاشفيّه في بعض مدلوله دون بعض للعلم بخلافه أو للتعارض، يبقى على حجّيته بالقياس إلى ما له كاشفيّه كالمثال السابق و كما في محلّ الكلام، فإنّ سقوط كلّ من العامّين من وجه عن الكاشفيّه في مورد التعارض لا يضرّ بحجّيته في موردى الافتراق.

و يوضّح ذلك أنّه لو صرّح بالعموم بأن ورد «أكرم العالم بقسميه العادل و الفاسق» و ورد أيضا «لا تكرم الفاسق بقسميه العالم و الجاهل» فلا ريب في حجّيتهما في العالم العادل و الفاسق الجاهل.

و حينئذ نقول: إن كان شمول كلّ من العامّين من وجه لمورد التعارض بالعموم الوضعي، فلا إشكال في شمول أخبار علاج التعارض لهما في موردّه، لصدق الخبرين المتعارضين حقيقه في مورد الاجتماع، إذ الخبر ليس اسما لللفظ حتى يقال: إذا صدق يصدق في العامّين لا- في خصوص مورد الاجتماع، بل الخبر عباره عن نقل حكم عن المعصوم عليه السّلام، نظير نقل فتاوى المجتهدين، فحقيقه يصدق: جاءنا خبر على وجوب إكرام العالم الفاسق، و خبر على حرمة إكرامه، فيقدّم أحدهما بالترجيح أو التخيير.

و إن كان شمول كلّ له بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، فالقاعدته تقتضى التساقط و الرجوع إلى العموم الفوق إن كان، و إلّا فالرجوع إلى الأصول، و ذلك لأنّ راوى كلّ من الخبرين يخبر بأنّ الإمام عليه السّلام علّق الحكم على الطبيعه، و بهذا المقدار نصدّقه، و أمّا أنّ هذا الحكم سار في جميع أفراد الطبيعه فليس ذلك

ياخباره بذلك بل هو و نحن في ذلك سواء، فكما نحن نحكم بالسريان بإجراء مقدمات الحكمه كذلك هو يجرى المقدمات، و بمقتضاها يحكم بالسريان، و لذا لو اعتبر الراوى في مقدمات الحكمه ما لا نعتبره كما إذا اعتبر عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، و لم يحكم بالإطلاق لذلك، لحكمنا نحن بالإطلاق، و على هذا فكلّ من «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» له ظهور في نفسه في الإطلاق، و يتعارض الظهوران، للعلم بعدم إرادته أحدهما، أو عدم مطابقته للواقع، و حيث لا يكون هذا التعارض من تعارض الخبرين، لما عرفت من أنّ الراوى لا يخبر بالسريان، فلا تشمله أخبار علاج التعارض، و يتساقط الظهوران، و يرجع إلى العموم الفوق أو الأصل.

بقى شىء ظهر من تضاعيف كلماتنا، و هو معارضة الخبر للكتاب، فإن كان الخبر المعارض للكتاب مخالفا له بنحو التباين، يضرب على الجدار و يؤخذ بالكتاب. و إن كان مخالفا له بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد، فلو كان وحده بلا معارض، يخصّص أو يقيد الكتاب، و لو كان معارضا بما يوافق الكتاب يقدم ما يوافقه.

و لو كان مخالفا للكتاب بنحو العموم من وجه، فإن كان عموم كلّ بالوضع، يؤخذ بعموم الكتاب و يضرب الخبر على الجدار في خصوص مورد الاجتماع لا- مطلقا، حيث إنّه بمدلوله التضمينى يباين الكتاب في مورد الاجتماع، و أمّا في غيره فيؤخذ به، إذ الفرض أنّه لا معارضة له للكتاب فيه أصلا. و إن كان عموم كلّ بالإطلاق، يتساقط الظهوران في مورد الاجتماع، كما مرّ.

خاتمته: فيما يتعلّق بالاجتهاد والتقليد.

فصل: عرّف الاجتهاد بتعاريف:

منها: استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى.

و هذا التعريف من العامّة، و هو ساقط عندنا، للمنع عن العمل بالظنّ عموما و بالظنّ القياسى خصوصا.

و ليعلم أنّ لفظ «الاجتهاد» بالمعنى المصطلح لم يرد فى روايه موضوعا لحكم.

فالأولى تعريفه بما جعل به موضوعا للحكم الشرعى. و ما تعلّق بالمجتهد فى الروايات من الأحكام أحكام ثلاثه: حرمة تقليده الغير، و جواز تقليد الغير إيّاه، و القضاء.

أمّا حرمة تقليده الغير: فإن كان موضوعها من تكون له ملكه الاستنباط و لو لم يستنبط فعلا- كما نقل الشيخ دعوى الإجماع على ذلك عن صاحب الضوابط(١)- فنعرّف الاجتهاد- المذى هو موضوع لهذا الحكم- ب «ملكه استنباط الأحكام عن أدلّتها التفصيليه».

١- قال فى مصباح الأصول ٣: ٤٣٥: فادّعى شيخنا الأنصارى رحمه الله- فى رسالته الخاصّه بمباحث الاجتهاد و التقليد- قيام الإجماع على عدم جواز رجوعه إلى الغير. انتهى. و لم نعثر على تلك الرساله.

و إن كان موضوعها من يكون مستنبطاً للحكم فعلا- و عالما بالحكم فعلا- عن دليله التفصيلي، فلا- يجوز التقليد لمثل هذا الشخص، فإنه يرى خطأ غيره و جهله، فرجوعه إلى من رجوع العالم إلى الجاهل، فنعرّفه بأنه «العلم بالحكم عن دليله التفصيلي».

و أمّا جواز تقليد الغير إياه: فموضوعه بحسب الروايات و الآيات هو عنوان «الفقيه» و «أهل الذّكر» و «العالم بالأحكام» عن أخبار الأئمّه المعصومين عليهم السّلام و شبهها لا- عن الجفر و الرمل و نحوهما، فلا بدّ من تعريف الاجتهاد الّذي هو موضوع لهذا الحكم بما عرّف به الفقهاء الفقه، و هو العلم بالأحكام الشرعيّه عن أدلّتها التفصيليّة. فلو فرض أنّ أحدا لا يعرف من الأحكام إلّا حكما أو حكّمين أو مقداراً لا يكون به مصداقاً للفقيه و أهل الذّكر بالحمل الشائع، لا يجوز للغير تقليده، بل لا بدّ من معرفته بالأحكام بمقدار معتدّ به بحيث يصدق عليه عرفاً أنّه فقيه و عالم و من أهل الذّكر، و هكذا لا يجوز تقليد من يكون عالماً بالأحكام من طريق الرمل و الجفر و شبههما و إن كان علمه حجّجاً له، لكن هذا الشخص ليس موضوعاً لهذا الحكم- يعنى جواز تقليد الغير إياه- فى الأدلّه.

و أمّا القضاء: فموضوعه فى المقبوله هو «من روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا»^(١) فلا بدّ من صدق هذه العناوين بأن كان عارفاً بالأحكام بالمقدار المعتدّ به عن الطرق الشرعيّه لا عارفاً بحكم أو حكّمين، و لا عارفاً عن طريق الرمل و نحوه.

١- الكافي ١: ٦٧- ١٠ و ٧: ٤١٢- ٥، التهذيب ٦: ٢١٨- ٥١٤ و ٣٠٢- ٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٣٦- ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

نعم، فى بعض روايات القضاء «من عرف شيئاً من قضايانا»^(١).

و من هنا ظهر أنّ من يرى انسداد باب العلم - كالمحقق القمى - لا يجوز له القضاء، و لا يجوز أيضاً للغير تقليده.

أمّا على الحكومه: فواضح، فإنّ العمل بالظنّ على ذلك ليس عملاً بالطريق الشرعى، بل يكون نظير العمل بالظنّ فى مورد اشتباه القبله و ضيق الوقت عن الصلاه إلى أزيد من جهه واحده، فاللازم هو الصلاه إلى الطرف الذى يظنّ أنّ القبله فيه بمعنى أنّه امتثال ظنّى فى ظرف عدم التمكن من الامتثال العلمى، لحكم العقل بعدم وجوب أزيد من ذلك، و العامل بالظنّ الانسدادى ليس عالمًا لا- بالحكم الواقعى و لا- بالحكم الظاهرى، و هو بنفسه يعترف بأنّه جاهل، غايه الأمر أنّه لا يجوز له تقليد غيره، فإنّه يرى القائل بالانفتاح جاهلاً جاهلاً مرّكباً.

و أمّا على الكشف: فهو و إن كان عالمًا بالحكم، إذ الظنّ - على الكشف - طريق شرعى إلّا أنّه طريق لمن تمتّ عنده مقدمات دليل الانسداد، التى منها بطلان تقليد الغير، و المقلّد يجوز له تقليد الغير فكيف يصحّ له تقليد من لا يكون ظنّه حجّه إلّا لنفسه؟! فإنّ التقليد باطل فى حقّه لا المقلّد.

١- الكافى ٧: ٤١٢-٤، الفقيه ٣: ٢-١، التهذيب ٦: ٢١٩-٥١٦، الوسائل ٢٧: ١٣، الباب ١ من أبواب صفات القاضى، الحديث

فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزّي،

اشاره

فالمطلق ما لا يكون مقيّدا ببعض الأحكام دون بعض، بل يكون ساريا في جميع الأحكام، و التجزّي ما يكون مقيّدا بذلك. و الأولى التعبير بالاجتهاد المقيّد، و التعبير بالتجزّي مسامحه، فإنّ الاجتهاد - سواء عرّف بالعلم بالأحكام أو القدره على استنباطها عن مداركها - عرض غير قابل للتجزئه.

و قد مرّ الكلام في المطلق، و أنّه يحرم على المجتهد المطلق تقليده الغير، و يجوز له الإفتاء و القضاء على التفصيل المتقدّم،

و أما التجزّي ففيه مواضع من الكلام:

الأول: في إمكانه.

و اختلف في ذلك، فقبل باستحاله، نظرا إلى أنّ الاجتهاد عبارته عن الملكه، و هي بسيطه غير قابله للتجزئه. و قيل بكونه ضروريا - كما في الكفايه (١) - بدعوى أنّ الاجتهاد المطلق لا محاله مسبوق بالتجزّي، لاستحاله الطفره.

و الحقّ هو إمكانه و بطلان القول بالاستحاله أو الوجوب.

أما إذا عرّف بالعلم بالأحكام: فواضح، ضروره إمكان العلم ببعض المسائل دون بعض.

و أما إذا عرّف بملكه الاستنباط و القدره عليه: فلأنّ النزاع ليس في لفظ التجزّي حتى يقال: إنّ الاجتهاد ملكه و هي بسيطه غير قابله للتجزّي، بل

البحث في أنه هل يمكن أن يوجد أحد يكون قادرا على استنباط مسائل باب من أبواب الفقه، كباب الطهاره مثلا دون مسائل سائر الأبواب، أو لا؟ و من الواضح إمكان ذلك، فإنّ القدره على الاستنباط في كلّ مسأله مغايره لها في أخرى، فإذا فرض شخص لا- يعرف اللغه و ليس له اطلاع في النقليات أصلا لكنّه طويل الباع و كثير الاطلاع في العقليات و لمهارته فيها استنبط مسائل اجتماع الأمر و النهي و مقدّمه الواجب و اقتضاء الأمر بالشئ ء النهي عن الضدّ و الترتّب و غير ذلك من المسائل العقليه غير المربوطه بمعرفه اللغات و الروايات، فهو مجتهد في هذه المسائل دون غيرها.

و من ذلك ظهر الجواب عمّا في الكفايه، فإنّ الطفره و إن كانت مستحيله كما قرّر في محلّه إلّا أنّها غير متصوّره في مثل المقام الّذى لا- ترتّب بين المسائل، لتغاير كلّ قدره مع قدره أخرى متعلّقه باستنباط مسأله أخرى، فمن الممكن حصول القدره على استنباط مسألتين معا، كما يمكن حصول القدره على استنباط إحدهما دون أخرى أو قبل حصولها على استنباط المسأله الثانيه.

و بالجملة، حيث لا ترتّب بين المسائل فلا تتصوّر فيه الطفره، فإنّها مختصّه بما يكون متدرّجا في الوجود و لا يعقل وجوده دفعه واحده، كالمشي في المكانين.

نعم، الاستنباط الخارجى لا- محاله يكون متدرّجا في الوجود، و لا يعقل استنباط جميع المسائل دفعه واحده، و هذا بخلاف الملكه و القدره على استنباط جميع المسائل، حيث لا محذور في حصولها دفعه واحده أصلا.

الموضع الثاني: في أنه هل يحرم على المتجرّي تقليده الغير

فيما استنبطه من الأحكام أو لا؟ و لا ريب في حرمه ذلك، فإنّ رجوعه إلى غير مع علمه بخطئه من رجوع العالم إلى الجاهل و رجوع البصير إلى الأعمى، و كيف

يكون قول من يرى خطأه حجّه في حقّه!؟

الموضع الثالث: في جواز رجوع الغير إليه فيما استنبطه، و عدمه.

و لا ريب في جوازه لو كان مدرّك جواز التقليد بناء العقلاء، لجريان سيرتهم على ذلك، كما إذا كان طبيب متخصّصا في طبابه العين دون سائر الأعضاء، فإنّه يرجع إليه في ذلك و لو لم تكن له معرفه بحال سائر الأعضاء أصلا، بل ربّما يجب الرجوع إليه إذا كان أعلم من غيره في ذلك.

و أمّا إذا كان المدرّك هو الروايات و الآيات الممضيه للسيره مع اعتبار أمور آخر، فلا بدّ من صدق ما أخذ في الروايات موضوعا لهذا الحكم من عنوان «الفقيه» و «العالم» و «أهل الذّكر» و «العارف بالأحكام» و من المعلوم عدم صدق ذلك على العارف بحكم أو حكمين.

نعم، يصدق على العارف بالأحكام بالمقدار المعتدّ به و لو لم يكن عارفا بجميع الأحكام.

فصل: يتوقف الاجتهاد على معرفه اللغه و الصرف و النحو

بمقدار يتوقف فهم معنى الروايات و آيات الأحكام عليه، و لا يلزم أزيد من ذلك، كمعرفه الفرق بين الحال و التميز و البدل و عطف البيان و غير ذلك ممّا لا يوجب الجهل بها الجهل بمعنى الكلام، و على معرفه علم الرجال فى الجملة لمعرفة الزواه و تميز ثقاتهم عن غيرهم و لكنّ الاحتياج إليه قليل جداً، لما قرّر فى محلّه من كفايه كون الروايه موثوقا بها بأن تكون معمولاً بها عند الأصحاب، فإذا كانت كذلك، تكون حجّه و لو كان روايتها مجهولى الحال بل معلومى القدح، و عدم حجّيه الروايه التى أعرض عنها الأصحاب و لو كان جميع روايتها معدّلين بعدلين، فإذا لا ينظر إلى حال الزواه مع عمل الأصحاب أو إعراضهم، بل يعمل بها أو تطرح.

فلاحتياج إلى علم الرجال إنّما يختصّ بما إذا لم يثبت أحد الأمرين لا العمل و لا الإعراض بأن كان الفرع غير معنون فى كلام الأصحاب و وردت فيه روايه، أو كان معنونا و لكنّ الروايه الوارده فيه لم تكن موجوده فى المجاميع، فحينئذ لا بدّ من إحراز وثاقه رواه الروايه بالرجوع إلى علم الرجال، و من المعلوم أنّه فى غايه الندره.

نعم، لو قلنا بمقاله صاحب المدارك من اختصاص حجّيه الروايات بما إذا كان جميع روايتها معدّلين بعدلين، لكان الاحتياج إلى علم الرجال كثيراً جداً.

و هكذا لا بدّ من معرفه علم الأصول من مباحث الألفاظ و مباحث الحجج و الأصول العمليّه و التعادل و التراجيح، و هى العمده فى مقام الاستنباط، و لا بدّ من معرفه ذلك بالاجتهاد لا تقليدا عن الشيخ قدس سرّه أو غيره من علماء الأصول،

فإن استنباط الحكم عن مدرک تقلیدی حقیقته هی التقليد، و لیس من الاجتهاد فی شیء، إذ نتیجه تابعه لأخس المقدمتين.
و بالجمله، لا- مناص عن معرفه هذه المباحث عن دلیل و اجتهاد، و بما أنها لم تدوّن فی علم من العلوم دوّنھا الأصوليون علی حده، و سموها بعلم الأصول، كما أنّ صاحب الحدائق دوّنھا فی مقدمه كتابه، و تدوینها علی حده لا یوجب كونها بدعه.

فصل: لا ريب في ثبوت التخطئه في العقليات،

فإذا رأى أحد جواز اجتماع الأمر والنهي، و الآخر امتناعه، فلا محاله أحدهما مخطئ، إذ الأمر الواحد لا يمكن أن يكون ممتنعاً بالذات في حق أحد و ممكناً بالذات في حق آخر.

و أما النقليات: فأجمعت العدليه على التخطئه فيها أيضاً، و ادعى بعضهم تواتر الأخبار على أن له - تبارك و تعالى - في كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم به و الجاهل. و لو لم يكن في المقام إجماع و لم ترد الروايات أيضاً، لكان مقتضى القاعده الأوليه هو التخطئه، لأن أدله الأحكام مطلقه غير مقيده بالعالمين بها، فمقتضى إطلاقها هو ثبوتها في الشريعه المقدسه في حق جميع المكلفين:

العالمين بها و الجاهلين، و لا دخل للعلم و الجهل في ثبوت الأحكام و فعليتها.

نعم، صاحب الكفايه قدس سره قد تكرر في كلماته أن الأحكام قبل العلم بها أحكام إنشائية، و في بعض كلماته: أحكام فعليته من بعض الجهات، و بالعلم يصير فعلياً أو تتم فعليته (١). و قد ذكرنا ما فيه في محله.

و بالجملة، لا ريب في ثبوت التخطئه و لو على القول بالسببيه التي يقول بها بعض العدليه فراراً عن شبهه ابن قبه، بمعنى أن قيام الأماره سبب لحدوث مصلحه في سلوك الأماره. و قد ذكرنا في محله أنها عين الطريقه.

نعم، السببيه الأشعريه و المعتزليه ملازمه للتصويب، و لكن الأولى محال، و الثانيه مجمع على بطلانها، كما قرر في مقره.

فصل: إذا تبدل رأى المجتهد،

فلا كلام فيما انقضى إذا لم يكن له أثر فعلا، كما إذا ذبح ذبيحه بغير الحديد و أكلها، ثم رأى بعد ذلك حرمتها.

و هكذا لا إشكال في حرمه العمل على طبق الاجتهاد الأول إذا كان الموضوع باقيا، كما إذا ذبحها بغير حديد و لم يأكلها بعد، فإنه يحرم عليه أكلها حينما تبدل رأيه بالحرمة.

و إنما الإشكال فيما إذا لم يكن الموضوع باقيا و لكن له أثر فعلا، كما إذا صَلَّى بغير سوره ثم رأى في الوقت أو خارجه وجوب السوره، فهل تجب عليه إعادة الصلاه أو قضاؤها أو لا؟ و قد مرّ الكلام في ذلك مفصّلا في بحث الأجزاء، و قلنا هناك: إن مقتضى القاعدة الأوليه هو عدم الأجزاء في جميع الموارد: العبادات و المعاملات إلّا أن يدلّ دليل في مورد خاصّ على الأجزاء، كما في خصوص الصلاه، فإنّ حديث «لا تعاد» (١) دلّ على عدم وجوب الصلاه من غير ناحيه الإخلال بالخمسة المستثناه في الحديث، فبناء على ما اخترناه من شموله للجهل عن قصور أيضا مقتضاه هو عدم وجوب إعادة المجتهد الصلوات التي أتى بها بغير سوره بعد ما رأى وجوب السوره.

نعم، لو صَلَّى مدّه عند استتار القرص، ثم رأى أنّ وقت ذهاب الحمره هو المغرب، تجب عليه الإعادة أو القضاء، لأنّ الوقت من الخمسة المستثناه في الحديث.

١- الفقيه ١: ١٨١-٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢-٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١.

فصل: فى التقليد.**و قد عرّف بتعاريف:**

منها: ما فى الكفايه من أنّه أخذ قول الغير للعمل به فى الفرعيات أو للالتزام به فى الاعتقادات تعبداً(١).

و منها: ما هو أوسع من الأول، و هو أنّه مجرّد الالتزام بالعمل بقول الغير- و لو لا يعلمه تفصيلاً- فإذا التزم بالعمل على طبق رساله مجتهد، فهو تقليد و لو لم يتعلّم فتوى من فتاواه.

و منها: أنّه هو نفس العمل على طبق رأى الغير، و جعل الغير مسئولاً فى هذا العمل.

و الصحيح هو الأخير، و هو المناسب لمعناه اللغوى و العرفى الدارج فعلاً، يقال: «قلّد السيف زيدا» إذا جعله قلاده عليه. و معنى التقليد فى العمل جعل العمل على رقبه من يقلّده و على عهدته كالقلاده، فقد استعير لفظ القلاده للعمل كما أنّ تقليد الدعاء و الزياره، الّذى هو مستعمل فى اللسان الدارج المتعارف فعلاً فيقال: «قلّدتك الدعاء و الزياره» معناه جعلت الدعاء و الزياره على عهدتك و رقبتك، فادع لى وزر. و المستفاد من بعض الروايات أيضاً هو هذا المعنى، كما دلّ على أنّ «على المفتى وزر من عمل بفتياه»(٢) و ما ورد حينما سأل من استفتى أحداً فى مسأله فأفتى بفتيا ثلاث مرّات: «على رقبتك؟»

١- كفايه الأصول: ٥٣٩.

٢- الكافى ٧: ٤٠٩-٢، الوسائل ٢٧: ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

فلم يجبه المفتي، من أنه: «نعم على رقبتة قال نعم أو لم يقل»^(١).

و بالجمله، المعنى الأخير هو الموافق للغة و العرف و الروايات.

و أمّا ما فى الكفايه^(٢) من أنه لو كان التقليد عباره عن نفس العمل، للزم أن يكون العمل غير مسبوق بالتقليد فمن غرائب الكلام، إذ لم ترد آيه و لا روايه على وجوب التقليد قبل العمل حتى يعدّ عدم مسبقتيه به محذورا من المحاذير.

و الذى يسهّل الخطب أنّ هذا النزاع ليس له أثر عملى أصلا، إذ ليس التقليد بهذا اللفظ موضوعا لحكم من الأحكام فى الأدله و إن وقع بهذا اللفظ متعلّقا للحكم فى قوله عليه السلام فى بعض الروايات: «فللعوام أن يقلّدوه»^(٣).

ثمّ إنّ جواز التقليد - المساوق للوجوب التعينى فى بعض الموارد كمورد لا- يتمكّن فيه المكلف من الاجتهاد و لا- من العمل بالاحتياط، لعدم معرفته بموارده، أو لعدم كون المورد قابلا له، و المساوق للوجوب التخييرى بينه و بين أخويه أو بينه و بين أحد أخويه فيما إذا تمكّن من الاجتهاد و العمل بالاحتياط معا أو تمكّن من أحدهما فقط - ممّا لا ريب فيه و لا شبهه تعتريه، لجريان السيره القطعيه العمليه عليه من زمان النبى صلّى الله عليه و آله إلى زماننا هذا، ضروره أنه لم يكن المسلمون بأجمعهم حاضرين عند النبى صلّى الله عليه و آله أو الأئمه سلام الله عليهم، و لم يكن الطريق منحصرًا بالسؤال عن المعصوم و بنقل الروايات عنهم سلام الله عليهم، بل كانت سيرتهم على السؤال عن أحكام الدين عمّن تعلم من

١- الكافى ٧: ٤٠٩-١، التهذيب ٦: ٢٢٣-٥٣٠، الوسائل ٢٧: ٢٢٠، الباب ٧ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٢.

٢- كفايه الأصول: ٥٣٩.

٣- الاحتجاج ٢: ٥١١-٣٣٧، الوسائل ٢٧: ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

المعصوم عليه السّلام، و لم يكن بناء أصحاب الأئمّه- الذين تعلّموا منهم عليهم السّلام أحكام الدين- الاقتصار- عند سؤال العوام عنهم عن الأحكام- على نقل الروايات فى مقام جوابهم، بل كان يسأل السائل مثلاً عن السوره فى الصلاه، فيجاب بأنّها واجبه.

و هذا مضافاً إلى دلالة آيه النفر على ذلك بالتقريب الذى تقدّم فى بحث حجّيه الخبر، و إجماله أنّ الاستفادة من الآيه الشريفه و جوب قبول قول المنذر المتفقّه فى الدين عند إنذاره بما تفقّه من الأحكام، و تقييد و جوب القبول بصوره حصول العلم بالصدق بعيد و على خلاف الظاهر، و دلالة بعض الروايات، كما دلّ على و جوب اتّباع العلماء، و ما دلّ على أنّ للعوام تقليد الفقهاء، و مفهوم ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، و ما دلّ على إظهاره عليه السّلام المحبّه لأن يرى فى أصحابه من يفتى الناس، فإنّه بالمطابقه يدلّ على جواز الإفتاء، و بالملازمه العرفيه بين الحكمين-: جواز الإفتاء و جواز التقليد- يدلّ على جواز اتّباع المفتى و الأخذ بفتواه.

فهذه الأدلّه مخيّه لما دلّ على حرمة اتّباع غير العلم، و الذّم على التقليد من الآيات و الروايات لو لا المناقشه فى دلالة بعضها، كقوله تعالى: **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (١)**، فإنّ ذمهم إنّما كان على تقليدهم من كان مثلهم فى الجهل و الضلاله كما تكون لذلك قرينه فى نفس الآيه الشريفه.

ثمّ إنّ قياس الأحكام الفرعيه بالأصول الاعتقاديّه فى عدم جواز التقليد- مع كونه قياساً باطلاً- ليس من مذهبنا- مع الفارق، ضروره كفايه معرفه الأصول

الاعتقاديّـه عن دليل كلّ بحسب فهمه و لو كان مثل الدليل المعروف من العجوزه، و هذا في غاية السهوله، بخلاف المسائل الفرعيّـه التي يكون الاجتهاد فيها في غاية الصعوبه و أشدّ من طول الجهاد.

فصل: فى وجوب تقليد الأفضل و عدمه.

و الكلام يقع فى مقامين:

اشاره

الأول: فى وظيفه المقلد.

و الثانى: فيما يستفاد من الأدله.

أما المقام الأول:

فلا شك فى وجوب الرجوع إلى الأفضل، لكونه متعين الحجّيه، بخلاف غير الأفضل، حيث إنّه مشكوك الحجّيه، و الشكّ فى الحجّيه مساوق لعدم الحجّيه.

نعم، لو استقلّ عقله بتساوى الأفضل و غيره فى ذلك، أو قلّد الأعلم فى هذه المسأله و كانت فتواه جواز تقليد غير الأفضل، لصحّ الرجوع إلى غير الأفضل فى سائر المسائل.

و قد استشكل فى العروه (١) فى الرجوع إلى غير الأفضل حتى فيما إذا أفتى الأفضل بجوازه إلّا إذا استقلّ عقله بالتساوى.

و لا وجه للإشكال، فإنّه فى الحقيقه تقليد عن الأفضل.

و أمّا إذا أفتى الأفضل بعدم جواز تقليد المفضول و أفتى المفضول بجواز ذلك، فلا يصحّ الرجوع إلى المفضول فى ذلك، فإنّ حجّيه قوله هذا متوقّفه على جواز تقليده و عدم وجوب تقليد الأعلم، و هو متوقّف على حجّيه قوله و عدم وجوب تقليد الأفضل، و هو دور واضح.

و أما المقام الثانى: ففيه موضعان:

اشاره

١- العروه الوثقى، المسأله ٤٦ من أحكام التقليد و الاجتهاد.

الأول: فيما إذا علم تفصيلاً أو إجمالاً بمخالفتها

و علم أيضا بعدم موافقه فتوى المفضول للاحتياط. و لا إشكال في وجوب تقليد الأعلّم في هذه الصورة، لعدم شمول أدلّه جواز التقليد من السيره و غيرها لهذه الصورة.

أمّا السيره: فعلى الخلاف قطعاً.

و أمّا الآيات و الروايات: فلا يعقل شمولها لكليهما، و لا لأحدهما، كما مرّ في الخبرين المتعارضين، فيتساقطان، و بعد التساقط لا دليل على جواز تقليد المفضول، و لا على التخيير، و ينحصر الدليل حينئذ بناء العقلاء على اتّباع قول الأفضل.

الموضع الثاني: فيما إذا احتمل المخالفه احتمالاً بدوياً.

و الظاهر جواز تقليد المفضول في هذه الصورة، لشمول الأدلّه لها أيضا حتى السيره، فإنّ بناء العقلاء ليس على الرجوع إلى الأفضل من أرباب الصنائع بحيث يبقى غير الأفضل منهم قاعدين في دارهم لا يرجع إليهم أحد.

و أمّا توهم كون الشبهه مصداقيه، لأنّ الأدلّه اللفظيه لا تشمل صورته المخالفه فمع الاحتمال يحتمل عدم الشمول، فمدفوع: بأنّ هذا الاحتمال مدفوع بالأصل، فإنّ الأصل عدم حصول المخالفه بينهما.

هذا، و قد استدلّ على وجوب الرجوع إلى الأعلّم في هذه الصورة أيضا بوجه كلّها ضعيفه:

منها: المقبوله (١).

و فيه أوّلاً: أنّ موردها الحكومه، فالحكم على طبقها في مورد الفتوى قياس.

١- الكافي ١: ٦٧-٦٨-١٠، الفقيه ٣: ٥-٢، التهذيب ٦: ٣٠١-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦-١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

و ثانيا: أنه قدّم في المقبوله قول من لا يكون قوله مقدّما في باب الفتوى قطعاً كالأورع، فإنّ مقتضاها هو وجوب الرجوع إليه و لو كان غيره أعلم منه.

و ثالثا: أنّ مقتضاها هو وجوب الرجوع إلى الأفضل من الاثنين، و المدعى لزوم الرجوع إلى أفضل الناس جميعا.

و من ذلك ظهر الجواب عمّا يدلّ على ذمّ من يفتى و في المصر من هو أفضل منه. و هكذا ظهر الجواب عن المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» (١) فإنّ الكلام في وجوب الرجوع إلى الأفضل من جميع الناس لا الأفضل من علماء مصر من الأمصار.

هذا، مضافا إلى أنّ موردهما كمورد المقبوله مورد الحكومه، و التعديّ قياس مع الفارق.

و منها: أنّ قول الأفضل أقرب من غيره، فيلزم الأخذ به عقلا.

و فيه أوّلا: منع الصغرى على إطلاقها، إذ كثيرا ما يكون غير الأفضل قوله أقرب منه، لاعتضاد بعضهم ببعض، و هل يكون قول فقيه واحد يكون أعلم من مائه فقيه أقرب إلى الحقّ من قول هذا الجمّ الغفير الذين يفتون على خلاف الأعلم و يرون خلاف ما يراه؟!.

و ثانيا: أنّه لم يعلم أنّ تمام مناط حجّيه قول الأعلم هو أقربيته إلى الواقع.

نعم، لو كان المدرّك لوجوب التقليد بناء العقلاء أو السيره من دون تصرّف من الشارع، لكانت هذه الكبرى تامه.

بقي شيء،

و هو أنّهم ذكروا- فيما إذا علم إجمالا بأعلميه أحد الشخصين- أنّه يتعيّن الأخذ بأحوط القولين. و هذا كما ذكره. و فيما إذا لم يعلم

إجمالاً بذلك ذكروا أنه يتعين تقليد مضمون الأعلميّه أو محتملها، و يتخير إذا احتمل أعلميّه كلّ منهما.

و لنا فى جميع ذلك إشكال، لما عرفت من عدم شمول الأدلّه لمورد التعارض بين الفتويين، و عرفت أنّ مقتضى القاعده حينئذ هو التساقت و الرجوع إلى الأعلم ببناء العقلاء إن كان متعيناً، و أمّا عند الاشتباه كمورد الكلام فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل، و لا دليل على ما ذكروه، فإنّ الظنّ بالأعلميّه لا يغنى من الحق شيئاً فضلاً عن احتمالها، فالرجوع إلى مضمون الأعلميّه أو محتملها بلا وجه. و هكذا التخيير فى صورته احتمال أعلميّه كلّ منهما، فإنّه بلا دليل.

نعم، لو ثبت إجماع على عدم وجوب الاحتياط على المقلمد مطلقاً حتى فى مورد الكلام، لتّم جميع ما ذكروه، لكن دون إثباته خراط القتاد، فإنّ الثابت به عدم وجوب الاحتياط فى الأحكام لا مطلقاً حتى فى هذه الموارد، فالمتعين هو الرجوع إلى الاحتياط، أى الأخذ بأحوط القولين بعد قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط الكلى و إدراك الواقعيّات.

فصل: اختلفوا فى اشتراط الحياه فى المفتى

على أقوال عمدتها ثلاث:

الاشتراط مطلقا، و عدم الاشتراط مطلقا، و التفصيل بين التقليد الابتدائى فيشترط و الاستمرارى فلا يشترط.

و استدلّ القائل بعدم الاشتراط بالاستصحاب بتقريب أنه كان فى زمان حياته جائز التقليد قطعا و كان رأيه حجّه، و بموته يشكّ فى جواز بقائه، لاحتمال اشتراط الحياه فى ذلك فالآن كما كان.

و هذا الاستصحاب لا إشكال فيه من حيث اليقين السابق، لأنّ الحجّيه بأى معنى كانت - سواء كانت بمعنى المنجزيه و المعدريه، كما بنى عليه صاحب الكفايه (١)، أو بمعنى العلم و الطريقيه، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه، أو كان أمرا انتزاعيا مجعولا بتبع جعل منشأ انتزاعه كإيجاب العمل على طبق المؤدى، كما يستفاد من بعض كلمات الشيخ قدّس سرّه - حكم شرعى مجعول بنفسه أو بتبع جعل منشأ انتزاعه كان ثابتا قبل الموت يقينا.

و توهم أن لا- يقين بشيئته سابقا إلما بالنسبه إلى الموجودين فى زمانه فاسد، فإنّ فيه- مضافا إلى عدم تماميته فى التقليد الاستمرارى، و فى الابتدائى فى حقّ من بلغ فى زمان حياته و لم يقلّمده فيه:- أنّ هذا الإشكال ليس إلما إشكال استصحاب الأحكام الكلّيه. و الجواب هو الجواب. و الكلام متمخّص فعلا فى الإشكال من حيث احتمال اشتراط الحياه فى المفتى مع الفراغ عن سائر

١- كفايه الأصول: ٣١٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٧٥.

الجهات، و لا-ريب فى حجّيه رأى الميّت على الموجودين بالفعل لو كانوا فى زمان حياتة، و أزيد من هذا المقدار ليس فى استصحاب الأحكام الكلّيه.

و هكذا لا-إشكال من حيث الشكّ اللاحق، لأنّ موضوع الحجّيه فى الأدلّه ليس هو الفقيه و العالم حتى يرتفع بالموت عند العرف بنحو يعدّ عوده يوم القيامة عندهم من إعادته المعدوم و إن لم يكن كذلك فى الحقيقة، بل الموضوع هو الرأى، كما أنّ موضوع حجّيه الخبر و الشهاده هو الروايه و الشهاده، و ليست الحجّيه دائره مدار الرأى حدوثا و بقاء، بل الحجّيه ثابتة إلى الأبد بمجرد حدوث الرأى لو لا احتمال اشتراط الحياه.

و الحاصل: أنّ بعض موضوعات الأحكام يكون الحكم تابعا له وجودا و عدما، كالخمر، فإنّ زوال عنوان الخمرّيه مساوق لزوال حرمة، و لو كان بعد ذلك حراما، لكان بحسب الفهم العرفى حكما جديدا لموضوع جديد، و بعضها تكون الأحكام تابعه لحدوثه، و بمجرد الحدوث يبقى الحكم إلى الأبد، كما فى الروايه و الشهاده عند بعض، فإنّ مجرد حدوثهما موضوع لوجوب القبول إلى الأبد فيبقى و لو مات الراوى و الشاهد، فلو كان موضوع الحجّيه هو الفقيه و العالم مثلا، لكان الحكم مرتفعا بالموت قطعاً و لم يكن شكّ فى البقاء، لكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ الموضوع هو الرأى، و نشكّ فى حجّيته بحدوثه ما دام الحياه أو إلى الأبد.

و أمّا ما فى الكفايه من أنّ بقاء الرأى ممّا لا بدّ منه فى جواز التقليد، و لذا لو زال أو تبدّل لارتفعت الحجّيه قطعاً(١)، ففيه: أنّه لا فرق بين رأى المجتهد و روايه الراوى فى موضوعيتهما للحكم فى لسان الدليل، فكما أنّ الروايه

بحدوثها تكون موضوعا كذلك رأى المجتهد.

و أما زوال الحكم بتبدل الرأى فمن جهة أنه حكم ظاهري يزول بانكشاف الخلاف، و الروايه و الشهاده أيضا كذلك، فإذا رجع الراوى عن روايته و قال: «اشتبهت فى النقل» لارتفع حكمها. و هكذا الشاهد إذا رجع عن شهادته أو انكشف خطؤه.

و أما زوال الحكم بزوال الرأى بجنون و نحوه فأولا بالإجماع كما ادعى.

و ثانيا بالفرق بين الموت و غيره، فإن الموت يكون كمالات للإنسان، فالعرف و إن كان يرى الرأى زائلا بالموت إلا أنه لا يرى صاحبه جاهلا عاميا، بل يزور قبره و يقبل ضريحه مثلا، و هذا بخلاف ما إذا زال رأيه بالجنون، فإن تقليده عندهم تقليد للعامى بل لمن يلحق بالحيوانات.

و الحاصل: أن مقتضى الاستصحاب هو حججه الرأى إلما أن يدل دليل على خلافه من إجماع و نحوه، و لولاه لكان اللازم هو القول بحججه رأى من صار مجنونا أيضا.

فظهر أن الاستصحاب من حيث اليقين السابق و الشك اللاحق لا إشكال فيه، و لكن مع ذلك لا يجرى، لأمرين:

أحدهما: ما بنينا عليه سابقا من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه إذا نشأ الشك من سعه دائره الجعل و ضيقها.

ثانيهما: أن جريان الاستصحاب فى مورد لم يكن فيه دليل فى البين، و الدليل موجود فى المقام، و هو إطلاقات الأدله من الآيات و الروايات، فإن المنع عن كونها فى مقام البيان من هذه الجبهه بلا-وجه- و ليعلم أن المدعى وجود الإطلاق فيما لم تعلم المخالفه بين الميت و الحى فى الفتوى، و سيجىء الكلام فى مورد العلم بالمخالفه- فإنها فى مقام بيان المقلد و ما يعتبر فيه،

والمستفاد منها حجّيه قول «المقلّد» و «الفقيه» و «أهل الذّكر» و «المنذر» و «راوى الحديث» على اختلاف التعابير، سواء كان المقلّد حيّا بعد الرجوع إليه أو لم يكن.

و السيره المتشرّعه أيضا على ذلك، إذ لم يكن التوقّف بعد ممات المرجوع إليه معهودا ممّن رجع إلى أصحاب الأئمّه و أخذ منهم حكما.

و لو لم تكن السيره المتشرّعه على ذلك، لكان فى بناء العقلاء غنى و كفايه، و منكره منكر للأمر الضرورى، ضروره عدم توقّفهم فى أمورهم إذا راجعوا أهل الخبره بمجرد موت من رجعوا إليه، فإذا راجعوا طبيبا فكتب نسخه و عيّن دواء ثمّ مات، لم يراجعوا طبيبا آخر.

هذا، لكنّ الإطلاقات غير شامله لتقليد الميّت ابتداء، بل ظاهرها بحسب عناوينها و ما اعتبر فيها من القيود هو فعلية هذه العناوين و القيود عند الرجوع إليه و السؤال عنه، فلا بدّ من صدق عنوان «السؤال عن أهل الذّكر» و «الرجوع إلى رواه الحديث» و «النّظر إلى من عرف الأحكام» و «تقليد من يكون من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه» و أمثال هذه التعابير، و من المعلوم أن لا تصدق عرفا هذه العناوين بعد الموت.

نعم، السيره العقلايّه جاريه على الرجوع إلى رأى العالم مطلقا حتى ابتداء، فإنّهم كما لا يتوقّفون فيما رجعوا إلى الحيّ بعد موته كذلك يرجعون إلى الميّت ابتداء إذا كان من أهل الخبره، فنرى أنّهم يرجعون إلى قانون «أبو على سينا» فإذا رأوا أنّه عيّن فيه دواء لمرض خاصّ، يعالجون به مع تشخيصه.

لكن هذه السيره مردوعه إمّا بالإجماع- و الظاهر كفايه هذا الإجماع، إذ لم ينسب إلى أحد من الطبقة الأولى و الطبقة الوسطى جواز تقليد الميّت ابتداء، و القول بالجواز إنّما نشأ من بعض المتأخّرين بعد الشهيدين،

و المحققين من الأصوليين المحقق القمى فى القوانين، و من الأخباريين المحدث الأسترآبادى و الكاشانى، و لا يضّر خلافهم مع أنّ خلاف الأخباريين من جهه أنّهم لا يرون أصل التقليد جائزا، و يرون العمل بقول المفتى هو العمل بالروايه لا الفتوى.

و ممّا يؤكّد هذا الإجماع أنّه بناء على ما ذكرنا من أنّه مع العلم بالمخالفه لا تشمل الأدلّه شيئا من الفتاوى المختلف.. (١). و الدليل حينئذ منحصر بالسيره، و هى قائمه على تقليد الأعلم من غير فرق بين كونه حيا أو ميتا، و لازم ذلك هو الرجوع فى كلّ عصر إلى من يكون أعلم من الجميع كان حيا أو ميتا، ففى عصر الشيخ الطوسى مثلا، لا بدّ من الرجوع إليه فى زمانه و بعده حتى يأتى زمان يوجد فيه أحد أعلم منه، و هكذا إلى زماننا هذا، فينحصر مرجع التقليد بأشخاص مخصوصه، و هذا بعينه مذهب العامه الذين حصروا مراجع تقليدهم بالأربع، و بذلك تأخروا فى الفقه و الأصول عن الشيعه تأخرا فاحشا، و هو ممّا يقطع بأنّ الخاصه على خلافه، بل ادعى - و ليس ببعيد - أنّ بقاء العلم فى الشيعه إنّما هو من جهه عدم تجويز تقليد الميت و تجديد نظرهم يوما فيوما فى مدارك الأحكام - الذى ادّعاه الأكابر على عدم جواز تقليد الميت، أو بالأدلّه اللفظيه التى حصر جواز التقليد فيها بالعناوين التى قلنا: إنّ صدقها يتوقّف على حيا المفتى عند الرجوع إليه.

و بالجمله، من ضمّ بعضها - و هو ما له مفهوم، كقوله عليه السّلام: «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه» (٢) إلى آخره - إلى بعض يستفاد عدم جواز تقليد غير

١- مكان النقاط مخروم فى الأصل.

٢- الاحتجاج ٢: ٥١١ - ٣٣٧، الوسائل ٢٧: ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

المتّصف بالصفات المذكوره فيها.

هذا كلّه فيما إذا لم تعلّم مخالفه فتوى الميّت مع فتوى الحيّ، أمّا فيما إذا علم بالمخالفه، فلا ينبغي الشكّ في وجوب الرجوع إلى الحيّ إذا كان أعلم و كان قوله موافقا للاحتياط، إذ أمر الميّت لا يزيد عن الحيّ، و الرجوع من غير الأعلم إلى الأعلم واجب حتى في الحيّ.

و أمّا إذا كان الميّت أعلم و كان قول الحيّ مخالفا للاحتياط بأن أفتى الميّت بوجوب السوره، و الحيّ بعدم وجوبها، فالظاهر وجوب البقاء، لما مرّ من سقوط دليل حجّيته قول كلّ منهما بالمعارضه، و لا دليل على جواز التقليد إلّا بناء العقلاء، و هو على اتّباع قول الأعلم من غير فرق بين الحيّ و الميّت.

نعم، إذا كان قول الحيّ موافقا للاحتياط، لا يجب البقاء بل يتخير.

و أمّا إذا لم تحرز أعلميه أحدهما، فلو كان إجماع على عدم وجوب الاحتياط، يجوز البقاء، كما يجوز الرجوع إلى الحيّ، و إلّا- كما هو كذلك- يجب الاحتياط.

و الحاصل: أنّه لا بدّ من فرض الميّت حيّا، فيجرى جميع ما جرى في المجتهدين المخالفين في الفتوى، إذ لا خصوصيه للميّت بعد شمول إطلاق الدليل له، فتقع المعارضه بين فتواه و فتوى الحيّ، و يجرى فيه ما ذكرنا هناك.

بقي أمران:

الأوّل: أنّ التقليد و إن كان عباره عن نفس العمل كما ذكرنا إلّا أنّ جواز البقاء لا يحتاج إلى العمل، بل يكفي فيه التعلّم و السؤال و الأخذ للعمل، لشمول الأدلّه و جريان السيره العقلانيه، فإنّ السيره قائمه على العمل بمجرّد الأخذ و التعلّم.

و بالجملة، العقلاء بعد الرجوع إلى من هو من أهل الخبره فيما هو خبره

فيه يعملون بقوله و لو مات و لم يعملوا به فى زمان حياته.

و الموضوع فى الأدله هو «الرجوع إلى رواه الحديث» و «السؤال من أهل الذكر» و «النظر إلى من عرف الأحكام» و أمثال ذلك، فإذا راجعه أو سأله، يجوز له العمل بقوله، و يكون حججه عليه- و لو مات بعد ذلك- بمقتضى الإطلاق.

الثانى: أن معنى الأعلميّه و الأفقيّه بحسب لفظ «أعلم» و «أفقه» هو أكثر علما و فقهيا، فإذا كان أحد عالما بألف مسأله من الفقه أو غيره، و آخر بألفين، يكون الثانى أعلم و أفقه، و المراد من لفظ «أفقهما» فى مقوله عمر بن حنظله (١) أيضا هذا المعنى، فإنه هو معناه العرفى.

لكن هذا المعنى غير مراد فى المقام قطعاً، لما ذكرنا من أن الرجوع إلى الأعلم لا دليل له إلا السير، و من المعلوم أن السير غير قائمه على الرجوع إلى الأعلم بهذا المعنى، مثلا: إذا كان هناك طبيبان أحدهما طبيب العين فقط، و الآخر طبيب البدن بأجمعه، لا يرجع العقلاء فى مرض العين إلى خصوص من يكون طبيبا للعين و غيرها من أجزاء البدن دون من يكون طبيبا للعين فقط، بل يرجعون إليه أيضا إذا كان مساويا مع غيره فى الحداقه، بل المراد منه فى المقام هو من يكون أدق نظرا و أعرف بمزايا الكلام و قرائنه الداخليه و الخارجيه، كما هو كذلك فى جميع الصناعات، فنرى أن أحد الخياطين يخط ثوبا كأنه قالب البدن، و الآخر أيضا يخط لكنّه ليس بهذه الجوده، و هو الذى جرت سيره على الرجوع إليه مع الاختلاف، فإذا كان هناك مجتهدان أحدهما عارف بجميع الأحكام عن اجتهاد و نظر، و الآخر عارف بمقدار أقلّ منه بكثير لكنّه أدقّ نظرا منه- و المراد بالدقه هى الدقه التى إذا أطلع عليها العرف

١- الكافى ١: ٦٧-٦٨-١٠، الفقيه ٣: ٥-٢، التهذيب ٦: ٣٠١-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦-١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

يعدّونها في محلّها لا الدقّة الفلسفيّة، فإنّها ربّما تنافى الاجتهاد- و أعرف منه بمزايا الكلام، يكون الثاني أعلم منه، و لا بدّ من الرجوع إليه مع الاختلاف و لو كان الأوّل أكثر علما منه.

هذا تمام الكلام في الاجتهاد و التقليد. و الحمد لله خير ختام، و الصلاة على محمّد خير الأنام، و على آله البرره الكرام.

و قد تمّ في ليلة الاثنين، السادس و العشرين من شهر ذى الحجّه الحرام سنة ١٣٦٩ من الهجره.

٥- فهرس مصادر التحقيق

(١)

١- أجود التقريرات:

تأليف آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (تقرير أبحاث المحقق النائيني) المتوفى سنة ١٤١٣ هـ، نشر مكتبة المصطفوي- قم.

٢- الاحتجاج:

تأليف أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب من أعلام القرن السادس الهجري، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادرى و الشيخ محمد هادى به، انتشارات أسوه التابعه لمنظّمه الحجّ و الأوقاف و الشؤون الخيريّه.

٣- اختيار معرفه الرجال:

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تصحيح و تعليق حسن المصطفوي، نشر دانشگاه مشهد.

٤- الأربعون حديثاً:

تأليف الشيخ البهائى محمد بن الحسين العاملى، المتوفى سنة ١٠٣١ هـ. تحقيق و نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

ص: ٤٣٦

٥- الإرشاد:

تأليف الشيخ المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري، المتوفى سنة ٤١٣ هـ، تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى أئمة الشيعه المفيد.

٦- أساس البلاغه:

تأليف جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المتوفى سنة ٥٣٨ هـ، تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود.

٧- الاستبصار:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تحقيق و تعليق السيد حسن الموسوي الخراساني. نشر دار الكتب الإسلاميه ١٣٩٠ هـ.

٨- الأسفار الأربعة:

تأليف صدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ، المطبعه الحيدريه- طهران.

٩- الإشارات و التنبهات:

تأليف الشيخ أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، المتوفى سنة ٤٢٨ هـ، المطبعه الحيدريه- طهران.

١٠- الإقبال:

تأليف رضي الدين أبي القاسم علي بن موسى بن جعفر بن طاوس، المتوفى سنة ٦٦٤- أو ٦٦٨ هـ، الطبعة الثانيه، دار الكتب الإسلاميه- طهران.

ص: ٤٣٧

١١- الأمالى:

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، منشورات الأعلمى، بيروت- لبنان.

١٢- الأمالى:

تأليف الشيخ المفيد أبى عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبرى، المتوفى سنة ٤١٣ هـ.
تحقيق الحسين أستاذ ولى- على أكبر الغفارى، منشورات مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

١٣- الأمالى:

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تحقيق قسم الدراسات الإسلاميه- مؤسسه البعثه- نشر دار الثقافه.

١٤- الأنوار النعمائيه:

تأليف السيد نعمه الله الموسوى الجزائرى، المتوفى سنة ١١١٢ هـ، مطبعه شركه چاپ، تبريز- إيران.

١٥- أوائل المقالات (ضمن مصنفات الشيخ المفيد):

تأليف الشيخ المفيد أبى عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبرى، المتوفى سنة ٤١٣ هـ، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصارى، نشر المؤتمر العالمى لألفيه الشيخ المفيد.

١٦- إيضاح الفوائد:

تأليف فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامه الحلى، المتوفى سنة ٧٧١ هـ، تحقيق عدّه من العلماء، المطبعه العلميه، ١٣٨٧ هـ، قم- إيران.

(ب)

١٧- بحار الأنوار:

تأليف المولى محمد باقر بن محمد تقى العلامة المجلسى، المتوفى سنة ١١١٠ هـ، نشر مؤسسه الوفاء، بيروت- لبنان.

١٨- بصائر الدرجات:

تأليف المحدث أبى جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، المتوفى سنة ٢٩٠ هـ، تصحيح و تعليق الميرزا محسن كوچه باغى التبريزى، منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤ هـ، قم- إيران.

(ت)

١٩- تاريخ الأمم و الملوك (تاريخ الطبرى):

تأليف أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى، المتوفى سنة ٣١٠ هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار التراث، بيروت- لبنان.

٢٠- التبيان:

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تقديم البحاثة الشيخ آغا بزرك الطهرانى، نشر دار إحياء التراث العربى، بيروت- لبنان.

٢١- تجريد الاعتقاد (بشرح كشف المراد):

تأليف محمد بن محمد بن الحسن الطوسى الجهرودى القمى، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ، تحقيق عبد الله نورانى، منشورات مكتبه المصطفوى، قم- إيران.

٢٢- تحف العقول:

تأليف أبى محمد الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرانى من أعلام القرن الرابع الهجرى،

تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة- النجف الأشرف ٣٨٠ هـ.

٢٣- تذكّره الفقهاء:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي، المتوفّى سنة ٧٢٦ هـ، الطبعة الحجرية، منشورات المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة.

٢٤- تفسير العياشي:

تأليف محمد بن مسعود بن عياش السلمى السمرقندى من أعلام القرن الثالث الهجرى، تحقيق السيد هاشم الرسولى المحلّاتى، المكتبة العلميّة الإسلاميّة.

٢٥- تفسير القمّي:

تأليف أبى الحسن على بن إبراهيم القمّي من أعلام القرن الرابع الهجرى، تحقيق السيد طيب الموسوى الجزائرى، نشر دار الكتاب، قم- إيران.

٢٦- تلخيص المحضّل (المعروف بنقد المحضّل):

تأليف أبى جعفر نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى، المتوفّى سنة ٦٧٢ هـ، انتشارات مؤسسه مطالعات إسلامى دانشگاه مكّ گيل، شعبه تهران.

٢٧- تنقيح المقال فى أحوال الرّجال:

تأليف الشيخ عبد الله بن محمد حسن المامقانى، المتوفّى سنة ١٣٥١ هـ، الطبعة الحجرية، انتشارات جهان- تهران.

٢٨- التهذيب (تهذيب الأحكام):

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، المتوفّى سنة ٤٦٠ هـ، تحقيق و تعليق السيد حسن الموسوى الخراسانى، نشر دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠ هـ.

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تصحيح و تعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، مكتبة الصدوق، طهران ١٣٨٧ هـ.

(ث)

٣٠- ثواب الأعمال:

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تصحيح و تعليق علي أكبر الغفاري، نشر مكتبة الصدوق- طهران و كتاب فروشي كتيبي نجفي- قم.

(ج)

٣١- جامع أحاديث الشيعة:

ألف تحت إشراف آية الله العظمى السيد آغا حسين الطباطبائي البروجردي، المتوفى سنة ١٣٨٠ هـ.

٣٢- جامع المقاصد:

تأليف المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

٣٣- جواهر الكلام:

تأليف الشيخ محمد حسن النجفي، المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ. الطبعة السابعة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

(ح)

٣٤- حاشية الأسفار:

تأليف الحاج ملا هادي السبزواري، المتوفى سنة ١٢١٢ هـ. نشر مكتبة المصطفوي.

٣٥- حاشيه شرح المطالع:

تأليف السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة ٨١٢هـ، انتشارات كتبي نجفى.

٣٦- حاشيه فرائد الأصول:

تأليف الشيخ محمد كاظم الخراساني، المتوفى سنة ١٣٢٩هـ، منشورات بصيرتي، قم- إيران.

٣٧- حاشيه المكاسب:

تأليف السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي المتوفى سنة ١٣٣٧هـ، الطبعة الحجرية، مؤسسه إسماعيليان، قم- إيران.

٣٨- الحدائق الناضره:

تأليف الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، المتوفى سنة ١٢٤٥هـ، تحقيق و تعليق محمد تقى الإيرواني، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ، نشر دار الأضواء، بيروت- لبنان.

٣٩- حليه الأولياء:

تأليف الحافظ أبى نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، المتوفى سنة ٤٣٠هـ، نشر دار الكتب العلميه، بيروت- لبنان.

(خ)

٤٠- الخصال:

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة

٣٨١ هـ، تعليق على أكبر الغفاري، نشر مؤسسه النشر الإسلامي، قم - إيران.

٤١- خلاصه الأقوال في معرفه الرجال:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي، المتوفّي سنة ٧٢٦ هـ، تحقيق مؤسسه نشر الفقاهه، الطبعة المحقّقه.

(د)

٤٢- الدرّ المنثور:

تأليف عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، المتوفّي سنة ٩١١ هـ، نشر دار الفكر، بيروت - لبنان.

٤٣- دعائم الإسلام:

تأليف القاضي نعمان بن محمد التميمي المغربي، المتوفّي سنة ٣٦٣ هـ، تحقيق آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م، أفست مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

(ذ)

٤٤- ذخيره المعاد:

تأليف المولى محمد باقر السبزواري، المتوفّي سنة ١٠٩٠ هـ، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٤٥- الذريعة إلى أصول الشريعة:

تأليف أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى، المتوفّي سنة ٤٣٦ هـ، تحقيق أبو القاسم گرجي، جامعه طهران ١٣٦٣ هـ، ش.

«و»

٤٦- رساله الصلاه فى المشكوك:

تأليف الميرزا محمد حسين الغروى النائينى، المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

٤٧- رساله فى قاعده نفى الضرر المكاسب.

٤٨- روضه الناظر:

تأليف عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه المقدسى، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ، تحقيق و تعليق الدكتور عبد الكريم بن على بن محمد النمله، نشر مكتبه الرشد- الرياض.

(ز)

٤٩- زبده الأصول:

تأليف الشيخ البهائى محمد بن حسين العاملى، المتوفى سنة ١٠٣١ هـ، الطبعة الحجرية.

(س)

٥٠- السرائر:

تأليف أبى عبد الله محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّى، المتوفى سنة ٥٩٨ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

٥١- سلاسل الذهب:

تأليف الإمام بدر الدين الزركشى، المتوفى سنة ٧٩٤ هـ، تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطى، نشر مكتبه ابن تيميه- القاهرة.

٥٢- سنن ابن ماجه:

تأليف أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٥٣- سنن أبي داود:

تأليف الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، تعليق محمد محي الدين عبد الحميد، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٥٤- سنن البيهقي:

تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٥٥- سنن الترمذي:

تأليف محمد بن عيسى بن سوره الترمذي، المتوفى سنة ٢٩٧ هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٥٦- سنن الدار قطنى:

تأليف الحافظ علي بن عمر الدار قطنى، المتوفى سنة ٣٨٥ هـ، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٥٧- سنن النسائى:

تأليف أبي عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب النسائى، المتوفى سنة ٣٠٣ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٥٨- السيره النبويه:

تأليف أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، المتوفى سنة ٢١٣- أو ٢١٨ هـ، تحقيق مصطفى السقا- إبراهيم الأبياري- عبد الحفيظ شبلي، منشورات مصطفى، قم- إيران، ١٣٦٨ هـ.

(ش)

٥٩- شرائع الإسلام:

تأليف أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي المحقق الحلبي، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، تحقيق و تعليق عبد الحسين محمد علي البقال، الطبعة الثالثة، نشر مؤسسه إسماعيليان.

٦٠- شرح الكافية:

تأليف الشيخ رضى الدين محمد بن الحسن الأسترآبادي، المتوفى سنة ٦٨٦ هـ، نشر دار الكتب العلميه، بيروت- لبنان.

٦١- شرح المطالع:

تأليف قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهى، المتوفى سنة ٧٦٦ هـ، الطبعة الحجرية، انتشارات كتبي نجفى، قم- إيران.

٦٢- شرح المواقف:

تأليف المحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة ٨١٢ هـ، منشورات الشريف الرضى، قم- إيران.

ص

٦٣- الصحاح:

تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري من أعلام القرن الرابع الهجرى، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، نشر دار العلم للملايين، بيروت- لبنان.

٦٤- صحيح البخارى:

تأليف أبى عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخارى، المتوفى سنة ٢٥٦ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان، ١٤١١ هـ.

٦٥- صحيح مسلم:

تأليف أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري، المتوفى سنة ٢٦١ هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

ع

٦٦- عده الأصول:

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، الطبعة الحجرية، طبعه بمبئي.

٦٧- عده الداعي:

تأليف أحمد بن فهد الحلبي، المتوفى سنة ٨٤١ هـ، تصحيح و تعليق أحمد الموحدي القمي.

٦٨- العروه الوثقى:

تأليف السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ.

٦٩- العروه الوثقى:

تأليف السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، مطبعة العرفان، صيدا، سنة ١٣٤٨ هـ.

٧٠- علل الشرائع:

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ١٣٨٥ هـ.

٧١- عيون أخبار الرضا عليه السلام:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تصحيح السيد مهدي الحسيني اللاجوردى، نشر انتشارات جهان- طهران.

(غ)

٧٢- الغنيه (ضمن الجوامع الفقيهه):

تأليف السيد حمزه بن علي بن زهره الحسيني، المتوفى سنة ٥٨٥ هـ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفي، قم- إيران.

٧٣- غوالي اللثالي:

تأليف الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ، تحقيق الشيخ مجتبي العراقي، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ، مطبعة سيد الشهداء.

(ف)

٧٤- فرائد الأصول:

تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري، المتوفى سنة ١٢٨١ هـ، الطبعة الحجرية، نشر مطبوعات ديني، قم- إيران.

٧٥- الفصول الغرويّه:

تأليف الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم، المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ، نشر دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ، قم- إيران.

٧٦- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام:

تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد المقدسه.

٧٧- فوائد الأصول:

تأليف الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (تقرير أبحاث المحقق النائيني) المتوفى سنة ١٣٦٥ هـ، نشر مؤسسه النشر الإسلامي، قم- إيران.

٧٨- الفوائد الأصولية:

تأليف السيد محمد مهدي الطباطبائي العلامة بحر العلوم، المتوفى سنة ١٢١٢ هـ، الطبعة الحجرية.

٧٩- الفوائد المدنية:

تأليف المولى محمد أمين الأسترآبادي من أعلام القرن العاشر الهجري، الطبعة الحجرية، المطبعة أمير، نشر دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

(ق)

٨٠- قاعده لا ضرر ولا ضرار:

تأليف الشيخ فتح الله النمازي الشيرازي الشهير بشيخ الشريعة الأصفهاني، المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ، تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران، نشر دار الأضواء، بيروت- لبنان.

٨١- قرب الإسناد:

تأليف أبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمي، من أعلام القرن الثالث الهجري، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى المحققة ١٤١٣ هـ.

٨٢- قواعد الأحكام:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ، منشورات الرضي، قم- إيران.

٨٣- القواعد و الفوائد:

تأليف شمس الدين محمد بن مكّي العاملی (الشهيد الأول) المستشهد سنة ٧٨٦ هـ، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبه المفيد، قم- إيران.

٨٤- قوانين الأصول:

تأليف الميرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمي، المتوفى سنة ١٢٣١ هـ، الطبعة الحجرية.

(٥)

٨٥- الكافي:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، المتوفى سنة ٣٢٩ هـ، تصحيح و تعليق على أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ، نشر دار الكتب الإسلامية.

٨٦- الكامل في ضعفاء الرجال:

تأليف الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدى الجرجاني، المتوفى سنة ٣٦٥ هـ، الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٨٧- كتاب الصلاة:

تأليف الشيخ محمد تقى الآملى (تقرير أبحاث المحقق النائيني) المتوفى سنة ١٣٩١ هـ، مكتبه البوذرجمهرى- المكتبه الحيدريه- طهران.

٨٨- الكشاف:

تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المتوفى سنة ٥٣٨ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان- ١٣٩٧ هـ.

٨٩- كشف الغطاء:

تأليف الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناجى النجفى الحلى، المتوفى سنة ١٢٢٨ هـ، الطبعة الحجرية، طهران ١٣١٧ هـ.

٩٠- كفايه الأصول:

تأليف الشيخ محمد كاظم الخراسانى، المتوفى سنة ١٣٢٩ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه النشر الإسلامى - قم ١٤١٥ هـ.

٩١- كفايه الأصول (المحشى):

تأليف الشيخ محمد كاظم الخراسانى، تحقيق الشيخ سامى الخفاجى، و الحواشى للشيخ الميرزا أبى الحسن المشكينى، المتوفى سنة ١٣٥٨ هـ، نشر دار الحكمة، قم - إيران ١٤١٣ هـ.

٩٢- كمال الدين:

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم - إيران ١٣٩٠ هـ.

٩٣- كنز العمال:

تأليف علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندى، المتوفى سنة ٩٧٥ هـ، نشر مؤسسه الرساله ١٤٠٩ هـ.

(ج)

٩٤- لسان العرب:

تأليف جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصرى، المتوفى سنة ٧١١ هـ، نشر دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان ١٤٠٨ هـ.

٩٥- مجمع البحرين:

تأليف فخر الدين الطريحي، المتوفى سنة ١٠٨٥ هـ، تحقيق السيد أحمد الحسيني، نشر مؤسسه الوفاء، بيروت- لبنان.

٩٦- مجمع البيان:

تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، انتشارات ناصر خسرو، طهران.

٩٧- مجمع الفوائد و البرهان:

تأليف الشيخ أحمد بن محمد المحقق الأردبيلي، المتوفى سنة ٩٩٣ هـ، تحقيق الحاج آغا مجتبي العراقي و الحاج شيخ علي پناه الإشتهاردى و الحاج آغا حسين اليزدى الأصفهاني، نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

٩٨- المحاسن:

تأليف أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقى، المتوفى سنة ٢٧٤- أو- ٢٨٠، تصحيح و تعليق السيد جلال الدين الحسينى، الطبعة الثانية، نشر دار الكتب الإسلاميه.

٩٩- محاضرات فى أصول الفقه:

تأليف الشيخ محمد إسحاق فياض (تقرير أبحاث السيد الخوئى) نشر دار الهادى للمطبوعات، قم- إيران ١٤١٠ هـ.

١٠٠- مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّى، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ، تحقيق و نشر مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميه، قم- إيران.

١٠١- مدارك الأحكام:

تأليف السيد محمد بن علي الموسوي العاملي، المتوفى سنة ١٠٠٩هـ، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث فرع مشهد المقدسه.

١٠٢- المسائل الناصريه (ضمن الجوامع الفقيهيه):

تأليف أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦هـ، الطبعة الحجرية، نشر مكتبه آيه الله العظمى المرعشي، قم- إيران.

١٠٣- مستدرک الوسائل:

تأليف الشيخ ميرزا حسين المحدث النوري، المتوفى سنة ١٣٢٠هـ، الطبعة الأولى المحققة، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

١٠٤- مستمسك العروه الوثقى:

تأليف آيه الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم، المتوفى سنة ١٣٩٠هـ، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

١٠٥- مسند أبي عوانه:

تأليف أبي عوانه يعقوب بن إسحاق الأسفرايني، المتوفى سنة ٣١٦هـ، نشر دار المعرفه، بيروت- لبنان.

١٠٦- مسند أحمد:

تأليف أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني، المتوفى سنة ٢٤١هـ، الطبعة المحققة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

١٠٧- مشارق الشموس:

تأليف آغا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري، المتوفى سنة ١٠٩٩ هـ، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

١٠٨- مصباح الفقيه:

تأليف العلامة الحاج آغا رضا الهمداني، المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ، الطبعة الحجرية- منشورات مكتبة الصدر- طهران.

١٠٩- المصباح المنير:

تأليف أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المتوفى سنة ٧٧٠ هـ، نشر مؤسسه دار الهجرة، قم- إيران.

١١٠- المصنّف:

تأليف أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المتوفى سنة ٢١١ هـ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي في (سملك سورت) الهند.

١١١- مطارح الأنظار:

تأليف الشيخ أبي القاسم الكلانتری، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

١١٢- معالم الأصول (المعالم):

تأليف جمال الدين حسن بن زين الدين، المتوفى سنة ١٠١١ هـ، تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، نشر دار الحكمة، قم- إيران.

١١٣- معانى الأخبار:

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تعليق على أكبر الغفاري، نشر مكتبة الصدوق - طهران.

١١٤- المعتبر:

تأليف أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي المحقق الحلبي، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، تصحيح و تعليق ثله من الأفاضل، نشر مؤسسه سيد الشهداء، قم - إيران.

١١٥- مقالات الأصول:

تأليف الشيخ آغا ضياء الدين العراقي، المتوفى سنة ١٣٦١ هـ، تحقيق الشيخ محسن العراقي - السيد منذر الحكيم، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران.

١١٦- المكاسب:

تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري، المتوفى سنة ١٢٨١ هـ، الطبعة الحجرية، تبريز - إيران.

١١٧- من لا يحضره الفقيه (الفقيه):

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تحقيق و تعليق السيد حسن الموسوي الخراساني، نشر دار الكتب الإسلامية.

١١٨- المناقب:

تأليف رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب، المتوفى سنة ٥٨٨ هـ، تصحيح السيد هاشم الرسولي المحلّاتي، انتشارات علامه، قم - إيران.

١١٩- مناهج الأصول:

تأليف المولى أحمد بن محمد بن أبي ذر النراقى، المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ، الطبعة الحجرية.

١٢٠- منيه الطالب فى حاشيه المكاسب:

تأليف الشيخ موسى الخوانسارى النجفى، المتوفى سنة ١٣٦٣ هـ، الطبعة الحجرية، المطبعة المرتضوية فى النجف الأشرف ١٣٥٧ هـ.

١٢١- المهذب:

تأليف القاضى عبد العزيز بن البراج الطرابلسى، المتوفى سنة ٤٨١ هـ، إشراف الشيخ جعفر السبحانى، نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

(ن)

١٢٢- نجاه العباد:

تأليف الشيخ محمد حسن النجفى، المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ، الطبعة الحجرية ١٣٢٣ هـ.

١٢٣- النهايه:

تأليف مجد الدين المبارك بن محمد الجزرى ابن الأثير، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، تحقيق طاهر أحمد الزاوى- محمود محمد الطناحى، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

١٢٤- نهايه الأفكار:

تأليف الشيخ محمد تقى البروجردى (تقرير أبحاث آغا ضياء العراقى) المتوفى سنة ١٣٩١ هـ، نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

١٢٥- نهايه الدرايه:

تأليف المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني، المتوفى سنة ١٣٦١ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

١٢٦- نهاية النهايه:

تأليف المحقق الحاج ميرزا علي بن عبد الحسين الغروي الإيرواني، المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ، نشر دار الكتب الشقيه- طهران.

١٢٧- نهج البلاغه:

تأليف أبي الحسن الشريف الرضى محمد بن الحسين الموسوى، المتوفى سنة ٤٠٦ هـ.

(٥)

١٢٨- هدايه المسترشدين:

تأليف الشيخ محمد تقى الأصفهاني، المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ، الطبعه الحجرية، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

(و)

١٢٩- الوافى:

تأليف محمد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني، المتوفى سنة ١٠٩١ هـ، تحقيق و تعليق ضياء الدين الحسينى العلامه الأصفهاني، نشر مكتبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان- إيران.

١٣٠- الوافيه:

تأليف عبد الله بن محمد البشروي الخراساني الفاضل التوني، المتوفى سنة ١٠٧١ هـ، تحقيق السيد محمد حسين الرضوى الكشميري، نشر مجمع الفكر الإسلامى، قم- إيران.

١٣١- وسائل الشيعة:

تأليف محمد بن الحسن الحرّ العاملى، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

خانه کتاب

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹