



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية
عليه صلوات الله
وسلامه

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

لغات الأهل

بسم الله

في مباحث الأصول العملية

تأليف

عبدالله بن محمد بن عبدالمطلب

ابن محمد بن عبدالمطلب

الجزء الثامن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	لثالى الاصول القسم الثانى فى مباحث الاصول العمليه المجلد ٨
٩	اشاره
٩	اشاره
١٤	البحث عن حدود حجته الاستصحاب
٢٤	اقسام الأحكام المجعلوه
٣٤	حقيقه الأحكام المجعلوه فى باب الطهاره والنجاسه
٣٩	الجعل التأسيسى والإمضائى
٤١	بيان اختلاف الفقهاء فى جريان الاستصحاب
٤٤	التنبيه الأول: اشتراط فعليه الشك واليقين
٤٩	التنبيه الثانى: اشتراط احراز ثبوت المستصحب
٥٤	حكم ثبوت المستصحب بالأصول المحرزه
٤٤	الاستصحاب الاستقبالى
٤٥	البحث عن جواز البدار وعدمه
٤٧	التنبيه الثالث: بيان أقسام المستصحب
٧٩	الاستصحاب الكلى
٨٣	القسم الثانى من استصحاب الكلى
٨٧	المناقشات الوارده على جريان استصحاب الكلى
٩٤	شروط جريان الاستصحاب الكلى
٩٨	المناقشه الثانيه فى جريان استصحاب الكلى
١٠٠	المناقشه الثالثه فى جريان استصحاب الكلى
١٠١	المناقشه الرابعه فى جريان استصحاب الكلى
١٠٤	المناقشه الخامسه فى جريان استصحاب الكلى
١٠٧	الثمره المترتبه على جريان الاستصحاب الكلى

١٠٨	مناقشه المحقق النائيني في جريان الاستصحاب الكلى
١١٥	البحث عن الشبهه المعروفه بالعبائيه
١٢٦	القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى
١٢٩	بيان ايراد المحقق النائيني
١٣٧	جواب المحقق الخميني عن الاشكال
١٤٣	استعراض كلام الفاضل التوني
١٥٢	التنبيه الرابع: جريان الاستصحاب في الامور التدريجيته
١٥٨	مناقشه جواب المحقق الخراساني
١٦١	حكم الشبهه المفهوميه في الزمانيات
١٦٤	كيفيته جريان الاستصحاب في الواجبات الموقته
١٦٩	البحث عن جريان الاستصحاب في غير الزمانيات
١٧٧	كيفيته جريان الاستصحاب في الاحكام المقيده بالزمان
١٨٠	مناقشه المحقق الخميني لكلام الشيخ
١٨٤	مناقشه المحقق النائيني
١٨٨	مناقشه المحقق الحائري
١٩٠	مناقشه المحقق الخميني رحمه الله
١٩٤	البحث عن المثال الثاني من موارد تعارض الاستصحاب
١٩٧	التنبيه الخامس: البحث عن الاستصحاب التعليقي
٢٠٠	أقسام الموضوعات المأخوذه في الأحكام
٢٠٣	أقسام الحكم الشرعي المستصحب
٢٠٦	أقسام التعليق الوارد على لسان الشارع
٢١٦	تعارض الاستصحاب التعليقي مع التجيزي
٢١٧	مناقشه المحقق الخراساني
٢٢٢	التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقه
٢٢٧	نسخ أحكام الشرائع السابقه
٢٣٦	مناقشات حول استصحاب حكم الشرائع السابقه

٢٤٦	التنبیه السابع: عدم حجّیه مثبتات الأصول دون الأمارات
٢٥٢	فی الفارق بین الأمارات والأصول
٢٦٤	البحث عما يتعلّق بمثبتات الاصول
٢٦٥	مناقشه المحقق الخوئی
٢٦٩	حكم الأصل المثبت إذا كانت واسطته خفيّه
٢٧٥	حكم المتضايقين والآثار المترتبة عليهما
٢٧٦	الكلام حول الأمثله التي ذكرها الشيخ قدس سره
٢٩٦	موارد حجّیه الأصل المثبت
٣١٣	التنبیه الثامن: جريان الأصل في الشك في حدوث الحادث أو تأخره وتقدّمه
٣٣٨	حكم الاستصحاب في معلوم التاريخ ومجهوله
٣٤١	جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ
٣٥٥	التنبیه التاسع: جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقاديّه وعدمه
٣٦٤	استصحاب نبؤه الأنبياء السابقين
٣٦٩	التنبیه العاشر: موارد الرجوع إلى العموم أو الاطلاق أو حكم المخصّص
٣٧٣	استصحاب الموجودات الزمانيه
٣٨٢	بيان المحقق النائيني ومناقشته
٣٨٧	التنبیه الحادي عشر: جريان الاستصحاب في الواجبات الارتباطيه
٣٩٢	التنبیه الثاني عشر: البحث عن اركان الاستصحاب
٣٩٨	خاتمه: في ذكر ما يعتبر في الاستصحاب
٤٠٢	كفيّته جريان الاستصحاب الحكمي والموضوعي
٤٠٩	البحث عن ملاك الوحده في المتيقن والمشكوك
٤١٦	البحث عن لزوم فعليه المستصحب
٤٢٦	اشتراط جريان الاستصحاب بعدم قيام أماره معتبره
٤٣٤	مناقشه حول سبب تقدّم الأماره على الاستصحاب
٤٣٧	النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه
٤٤١	تعارض الاستصحابيين

٤٥٠	القسم الثانى من تعارض الاستصحابين
٤٥٧	حكم جريان الاستصحابين مع عدم لزوم المخالفه
٤٦٠	حكم جريان الاستصحابين المستلزم مخالفه العلم الاجمالى
٤٦٩	حكم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقهييه
٤٧١	حكم تعارض الاستصحاب مع قاعده الفراغ والتجاوز
٤٧٩	البحث عن وحده القاعدتين وتعددهما
٤٨٦	البحث عن دلالة الأخبار فى مقام الاثبات
٤٩١	شمول القاعدتين للشروط وعدمه
٤٩٥	حقيقه قاعدتى الفراغ والتجاوز
٥٠٠	الفرق بين الأصول المحرزه التنزيليه والحيثيه
٥٠٥	البحث عن انتماء القاعدتين
٥٠٧	شمول القاعدتين للطهاره وعدمه
٥١٧	جريان القاعده فى الشك فى الشروط
٥٢٠	البحث عن معنى المضى والتجاوز
٥٢٩	مناقشه المحقق الخوئى لجريان القاعده
٥٣٥	البحث عن معنى التجاوز وحقيقته
٥٤٢	المراد من الغير المعتبر الدخول فيه
٥٥٣	البحث عن خصوصيه الأجزاء التى يشترط الدخول فيها
٥٦٠	فهرس الموضوعات
٥٦٦	تعريف مركز

ثالثی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العملیه المجلد ۸

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : ثالثی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العملیه / تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج. ۳: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: ثالثی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : ثالثی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/۹۷۸۶۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

اشاره

تألیف:

سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى

السيد محمد على العلوى الكركانى الحسينى دام ظلّه

ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته،

سيدنا ونبينا أبي القاسم محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله

على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين .

البحث عن حدود حجته الاستصحاب

بعد ما ثبت أن الاستصحاب عبارته عن عدم نقض اليقين بالشك وصحة العمل بمقتضى اليقين السابق في زمن الشك، يقع البحث عن حدود إطلاق قوله عليه السلام: «لا تنقض» من حيث المورد، بعد ما سبق البحث في ذلك من جهة الشك في الرفع والشك المقتضى، وثبت إطلاق النصّ وشموله لكليهما، وأنه حجة فيهما، وعليه فلا بد لتكميل البحث من بيان تفصيلين آخرين في الاستصحاب.

أحدهما للمحقق السبزواري، وهو التفصيل بين الشك في الرفع فيكون الاستصحاب فيه جارياً وحجته، وبين الشك في رافعيه الموجود، فلا يكون فيه جارياً وحجته، فلا بأس بذكر دليله لكي نبحت عن تماميه وعدمه.

قال رحمه الله: - كما في «مصباح الأصول» للسيد الخوئي (١) - (إنّ الشك إذا كان في وجود الرفع، كان رفع اليد عن اليقين نقضاً لليقين بالشك، فمن كان متيقناً بالطهاره من الحدث وشك في تحقق النوم مثلاً، فرفع اليد عن الطهاره وعدمه.

ترتيب آثارها إنما هو للشك في النوم، ومستند إليه، فيصدق عليه نقض اليقين بالشك، فيكون مخالفاً لقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» وأما إذا كان الشك في رافعيه الموجود، فليس رفع اليد عن الطهاره مستنداً إلى الشك بل إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً، لأن المعلول يستند إلى الجزء الأخير من العله، فلا يكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين، سواءً كان الشك في رافعيه الموجود من جهه الشبهه الموضوعيه، كما إذا شك بعد الطهاره في أنّ الرطوبه الخارجه بعدها بول أو مذي، أو من جهه الشبهه الحكميه كما إذا شك في أنّ الرعاف ناقض للطهاره أم لا، فرفع اليد عن الطهاره في المثالين مستندٌ إلى اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً لا إلى الشك في رافعيه، لأننا لو فرضنا عدم تحقق اليقين المذكور، لا يكون مجرد الشك في رافعيه الرطوبه المرده أو في رافعيه الرعاف مثلاً ناقضاً لليقين بالطهاره، ورفع اليد عنها، فالموجب لرفع اليد عن الطهاره انما هو اليقين بوجود ما يحتمل كونه رافعاً انتهى كلامه.

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل، لوضوح أن الناقض في اليقين والشك ليس مجرد وجود اليقين والشك من دون ملاحظه متعلقه، لأن ما يصدق عليه الرافعيه هو تعلقها بما تعلق به اليقين الأول، تحصيلاً لإتحاد القضييه المتيقنه والمشكوكه حتى يصدق النقض، فحينئذٍ لا يصح التفريق بين الشك في وجود الرافع - حيث يلاحظ صدق النقض للشك منضمّاً إلى ما يليه من وجود الرافع - والشك في رافعيه الموجود، حيث لا يلاحظ معه إلا نفس اليقين من دون ما يليه.

من وجود ما يحتمل كونه رافعاً، فكما لا بدّ أن يلاحظ الشكّ في الأول مع ما يليه ناقضاً، كذلك لا بدّ أن يُلاحظ هنا اليقين مع تمام خصوصيات ما يليه من الشكّ في رافعيه الموجود.

بل اليقين بالوجود مع صرف النظر عن الشكّ في رافعيته لا يكون نقضاً. فتمام العله لصدق النقض إنّما هو الشكّ المتعلق برافعيه الموجود، بحيث يتعلّق بما تعلّق به اليقين الأوّل، فليس هذا إلّا من جهة تحقّق الوحده المعتبره بين القضيه المتيقنه والمشكوكه.

بل يمكن أن يقال: إنّ حقيقه الشكّ في رافعيه الموجود ليس إلّا- الشكّ في تحقّق الرفع، لأنه هو المثمر في تحقّق النقض، لا اليقين بوجود الشيء، فيؤول الأمر إلى كون الشكّ فيه أيضاً شكاً في الرفع وعدمه.

وأما توهم المحقق السبزواري: من إمكان الجمع بين اليقين بالطهاره والشكّ في كون الرعاف رافعاً، وهو ليس إلّا من جهة أن الناقض هنا يكون هو اليقين لا الشكّ.

فمندفع: بأنّ ما يمكن الجمع بينهما كان لأجل كبرى كلّى بين اليقين والشكّ في رافعيته، بمعنى أنّه يصح لمن يدعى اليقين بالطهاره مع الشكّ في كون الرعاف ناقضاً للطهاره - مع قطع النظر عن وجوده في الخارج، والذي لا يمكن أن يجمع بينهما - ملاحظه الموجود في الخارج، يعنى إذا تحقّق له الرعاف، وكان متيقناً بالطهاره، فإنه لا يمكن لهذا الشخص أن يجمع بين اليقين بها مع الشكّ بالرافعيه

الموجوده بقاءاً، وليس هذا إلا لصدق النقص كما لا يخفى؟

هذا هو التفصيل الأول الذى ثبت عدم تماميته.

ثانيهما: هو التفصيل فى جريان الاستصحاب وحجته بين كون الحكم تكليفاً فلا يجرى فيه الاستصحاب، وبين الأحكام الوضعيه حيث يجرى فيه، فلا بدّ أولاً البحث عن صحه أصل التفصيل وثانياً البحث عن صحه نسبه التفصيل إلى الفاضل التونى وعدمها، ولتوضيح المسأله يحتاج إلى تقديم أمورٍ نذكرها قبل الخوض فى أصل البحث لتأثيرها فى الحقّ المختار، فنقول:

الأمر الأول: إن تقسيم الأحكام إلى التكليفيه والوضعيه إنّما يصحّ عند من التزم بوجود هذين القسمين فى عالم الجعل والإنشاء من الشارع المقدس، وذلك لأنه قد وقع الخلاف بين الأعلام فى حقيقه الأحكام الشرعيه:

١- قيل: إنّها عبارته عن عده مجعولات شرعيه، وتنال جميع أقسامها يد الجعل والإنشاء، وعليه الأكثر.

٢- وقيل: ليس الحكم إلاّ العلم بوجود الصلاح والفساد الموجودين فى المتعلقات التى لا بد للعباد من تحصيلها أو الإجتنب عنها:

والداعى لهم إلى ذلك توهم أن الأحكام لو كانت مجعوله بواسطه الجعل والتشريع، يلزم أن يقال إنّ تلك الأحكام لا تتحقق ولا توجد إلاّ عن وجود الإراده والكراهه فى نفس المبدأ الأعلى حتى تتعلّق تلك الإراده والكراهه بما يكون فيه مصلحه للعباد أو المفسده، فتتعلّق الإراده بما فيه المصلحه والكراهيه بما

فيه المفسده، وتوهموا أنه لا- يمكن الالتزام بوجود مثل هذه الإرادة والكراهه فى ذاته تبارك وتعالى، لأن الله تعالى سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك، فلذلك التزموا بأن الأحكام ليست إلا العلم بالمصالح والمفاسد، هذا.

وفيه: التأمل والدقه يفيدان أن ذلك ممّا لا يصح الإلتزام به، لوضوح إن ذلك يقتضى أن يحمل كلّ الأوامر والنواهي الموجوده فى كتاب الله والسنه مثل قوله تعالى: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» والنواهي مثل قوله تعالى: «وَلَا يَغْتَبِ بَّعْضُكُم بَعْضًا» وقوله تعالى: «وَلَا تَنبَازُوا بِالْأَعْقَابِ» و «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا» و «لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ» ونظائرها تكون إخباراً عن وجود الصلاح فى تلك الأمور الأوليه، والفساد فى الأخرى، وهذا مما لا يمكن المساعده معه. إذ لا داعى لنا إلى الذهاب إليه، خصوصاً مع ملاحظه ورود تمام الألفاظ بصوره الأمر والنهى، ومن الواضح أن ايراد الألفاظ بصوره الأمر والنهى، وإرادته الإخبار عنها يكون مجازاً ممّا لا يصح الإلتزام به، بعد إمكان المصير إلى الحقيقه وكونها بصوره الإنشاء وحمل الألفاظ عليها، حتّى يصح فيه القول بوجود امتثال الأوامر، والنهى عن الترك والتخلف، فيترتب عليه الثواب من باب الامتثال والعقاب من جهه المعصيه.

وأما بيان إمكان الذهاب إلى المعنى الحقيقى دون المجازى:

أمّا يكون بالطريق الذى ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من عدم إمكان قيام الإراده والكراهه فى المبدأ الأعلى، لأنه يلزم منه أن يكون محلاً للحوادث، وهو تعالى منزّه عن ذلك علواً كبيراً، لكن هذا لا يلزم منه الذهاب إلى عدم وجود

الجعل والتشريع فى أصل الأحكام، لإمكان القول بوجود الإرادة والكراهه وقيامهما فى النفس النبويه صلى الله عليه وآله بعد ما يوحى إليه، أو يُلهم إليه اشتغال الفعل على المصحله والمفسده، فتتقدح فى نفسه الشريفه إرادته الفعل أو كراهته، فيأمر به أو ينهى عنه، ولازم ذلك امكان فرض وجود الجعل والتشريع من خلال الأوامر والنواهي، حتى فى بعض المبادئ العالیه.

أقول: هذا المبنى وإن هو أقل إشكالاً عن ما ذهب إليه قبل ذلك، إذ لا يلزم بناء عليه كون تمام الأوامر والنواهي فى القرآن مجازات، لأنهما قد استعملتا حينئذٍ فى مقام الإنشاء بمعناه الحقيقى المتحقق عن الإرادة والكراهه، كما لا يلزم بناء عليه إشكال عدم وجود إمتثال حتى يترتب عليه الثواب فى موافقته، والعقاب عن مخالفته، لوجود الأمر والنهى على هذا المسلك.

إلا- انه أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأن ظاهر الآيه والروايه هو أن القرآن مشتمل على كلام الله تعالى على نحو تكون الألفاظ والتركيبات وإن هى مستند - إلى النبىء لكنها مستنده إلى الله تعالى وواصله إليه من طريق الوحي، لأنه صلى الله عليه وآله (ما ينطبق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى) وقد أمره تعالى بالقراءه بقوله: «سَيُنقَرُوكَ فَلَا تَنْسَى» فقد أسند تعالى القرآن إلى نفسه والقراءه إلى الرسول صلى الله عليه وآله، وكذا ما نشاهد فى الآيات من أسناد الإنزال للذكر والقرآن إلى الله بصوره المتكلم مع الغير كما فى قوله تعالى: «نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» وقوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ مُبَارَكَةٍ» أو «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلِهِ الْقَدْرِ» حيث أن ظاهر هذه الآيات، بل

وكذلك الأخبار والروايات، كون الآيات بجملتها وأسرها من الله تبارك وتعالى، إلا انها صدرت بلسان نبيه صلى الله عليه وآله

هذا فضلاً عن إنا نشاهد في كثير من الآيات والروايات استناد الإرادة والكراهة إلى ذاته صلى الله عليه وآله كما في قوله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (١) وعليه فانصرفها إلى إرادة رسوله صلى الله عليه وآله مخالفاً لظاهر الآية جداً، وأيضاً قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا» (٢) الآية - وقوله تعالى: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (٣) - فاستناد الإرادة إلى الله مع كون المقصود هو إرادة النبي صلى الله عليه وآله ليس إلا - المجاز، والحال كذلك في لفظ (الكراهة)، حيث اسندت في الآيات إلى الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: «وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتِهِمْ» (٤) - وقوله تعالى: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْأَيِّمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» (٥) - ونظائر ذلك في القرآن، حيث اسندت الكراهة إلى الله تعالى حقيقةً، فلا يمكن صرفها إلى رسوله صلى الله عليه وآله . وعليه فالأولى أن يقال إن الإرادة والكراهة اللازمتين في الأوامر والنواهي ٧.

١- سورة يس: آية ٨٢ .

٢- سورة الاسراء: آية ١٦ .

٣- سورة النمل: آية ٤٠ .

٤- سورة التوبة: آية ١٦ .

٥- سورة الحجرات: آية ٧ .

موجودتان في الله تبارك وتعالى، لكن لا على النحو والصوره التي نتوهم وجودهما في الإنسان من قيامهما بالذات حتى يكون من افراد الكيف النفساني، فإنّ هذا المعنى محال في حقه سبحانه والله تعالى، بل الإراده والكراهه الموجودتان في الله ليس مثلنا، بل همان عين ذاته، كما أن علمه أيضاً ليس مثل وجود علمنا والذي عبّارة عن قيام الصوره الحاصله للإراداه والكراهه للأوامر والنواهي المضافه إلى الانسان بصوره الحقيقه والذي يثاب باطاعتها ويعاقب على مخالفتها وعدم الامثال لأوامره، والمعصيه في إرتكاب الأحكام الناهيه والمجعوله بجعل شرعى من قبل الشارع المقدس، فإن جميعها قابله للبحث والنقض والإبرام من جريان الاستصحاب فيه وعدمه.

الأمر الثاني: في بيان الفرق بين الأمور الإعتباريه والأمر الإنتراعيه.

يظهر من بعض الاعلام كونهما مترادفين، خلافاً لجماعه أخرى من اعتبارهما أمران متباينان لا علاقته بينهما.

توضيح ذلك: الاشياء على أقسام:

تاره: يكون تقرّره الشيء ووجوده في وعاء العين وظرفها بحيث يكون بنفسه من الثابتات في الأعيان الخارجيه، سواء كان من المجردات أو من الماديات.

وأخرى: يكون تقرير الشيء ووجوده في وعاء الاعتبار، فيكون تقرّره بيد من ينفذ اعتباره، فهو متأصل في عالم الإعتبار كتأصيل القسم الأول في الأعيان بالإراداه الإلهيه التكوينيّه، كما أن إعتبار الثاني يكون بيد المعبر كإعتبار السلطان

بسكه الدراهم والدنانير، فإن السكه المضروبه لا مالیه لها فى حدّ ذاتها، وإنما تكون ماليتها بنفس إعتبار السلطان لها، ولمكان نفوذ إعتباره تثبت لسكته المالىه.

وثالثه: لا يكون للشىء نحو تقررٍ ووجود لا فى وعاء اليقين ولا فى وعاء الإعتبار، بل يكون وجوده بانتزاعه من منشأ الإنتزاع، فهو بنفسه لا- تقرر له وإنما التقرر لمنشأ الإنتزاع، سواء كان منشأ الانتزاع من الأمور التى لها تقررٌ فى وعاء العين أو فى وعاء الإعتبار، فإنه يصح الانتزاع عن كلّ منهما.

فالأول: كإنتزاع العليه والمعلوله من ذات العله والمعلول الخارجى التكوينى.

والثانى: كإنتزاع السببيه من العقد الذى صار سبباً للملكيه والزوجيه فى عالم الإعتبار، إذ ليس العقد بنفسه سببٌ للملكيه تكويناً، لأنّ الملكيه لا وجود لها إلا فى وعاء الإعتبار، فسببها أيضاً يكون من الأمور الإعتباريه، وهذا بخلاف الأمور الإنتزاعيه، فهى إنما تكون من خارج المحمول، وليس لها ما بحذاء فى الخارج، سواء كانت انتزاعها من مقام الذات كالعليه والإمكان والوجوب والامتناع المنتزعه من ذات العله والممكن والواجب والممتنع بالذات، أو كان إنتزاعها من قيام أحد المقولات التسع محلّه كالفوقيه والتحتيه والقبلية والبعديه الزمانيه والمكانيه، فان الفوقيه ليست من مقتضيات ذات الفوق، بل لأجل قيام خصوصيه فى الفوق أوجب إنتزاع عنوان الفوقيه منه، وهذا بخلاف الأمور الإعتباريه، فإن لها فى نفس الأمر نحو تقررٍ وثبات، ويكون لها وجود فى الخارج، غايته إن تقرر النفس الأمري يتحقق بعين إعتبارها.

وبالجملة: فرق بين الملكيه والفوقيه، فإنه ليس للفوقيه وجودٌ إلا بوجود منشأ إنتزاعها، وأما الملكيه فلها وجود إعتبارى.

بل يمكن أن يقال: إن الملكيه الإعتباريه إنما تكون من سنخ الملكيه الحقيقيه التى هى احدى المقولات التسع المعبر عنها بالجده، فإن حقيقه الملكيه هى الواجديه والسلطنه والإحاطه على الشىء، وهى ذات مراتب: أقواها واتمها ملكيه السماوات والأرضين وما فوقهما وما بينهما وما تحتهما لله تعالى، لأنه يكون من جهه واجديه العله للمعلول، ولا واجديه أقوى من واجديته سبحانه وتعالى.

ثم دون ذلك واجديه أولى الأمر اللذين هم أولى بالمؤمنين من أنفسهم، لأن واجديتهم من مراتب واجديه الله عز اسمه.

ثم دون ذلك واجديه الشخص لما يملكه من أمواله، لأنه محيط بأمواله ومسأط عليها، وان لم يكن تحت يده وكان بعيداً عنه.

ثم دون ذلك الإحاطه الحاصله لشىء على شىء، مثل القميص المحيط بالبدن للبدن عند التتمص، والعمامه للرأس عند التعمم.

وعليه، فلا بد من تعميم الجده لجمع مراتبها، لا بأن يجعل فقط لأضعفها وهو الأخير كما تقدم، غايه الأمر قد تكون الجده:

تارة: حقيقته من افراد المقولات التسع.

وأخرى: تكون اعتباريه، وهى الملكيه التى يعتبرها العقلاء والعرف عند حصول أحد أسبابها.

وإن أبيت إلاّ عن كون الجِدّه إحدى المقولات، حتّى تكون هي المرتبه الأخيره من الواجديه، ولكنه لا- يضّرّ بالمقصود في المقام، حيث إنّ الملكيه ليست من الأمور الانتزاعيه، وكذا غيرها من سائر الاعتبارات كالحرية والرقيه والزوجيه ونحو ذلك.

فظهر مما ذكرنا أن الأمور الاعتباريه متأصّله بالجعل، وأن وعاء الاعتبار غير وعاء الانتزاع، فاستعمال أحدهما مكان الآخر كما يظهر من الشيخ قدس سره ليس على ما ينبغي، وسيأتى لاحقاً أن المجعولات الشرعيه كلها تعدّ من الأمور الاعتباريه، سواء كان من الأحكام التكليفيه أو الموضوعيه.

انتهى محصل كلام المحقق النائيني (١) في فوائده وبعض غيره.

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال.

أولاً: إن الأمور الاعتباريه قد يكون اعتباره بواسطه الانتزاع عن منشئه، لكن بقاء هذا الأمر الاعتباري بحاجه إلى سبب البقاء مثل السكه المضروبه أو بعض الصكوك الماليه التي تطبعها الدوله وتكون معتبره ونافذه عند الناس بقرار في الحكومه. وعليه فالأمور الاعتباريه على قسمين:

قد تكون وجودها بلحاظ اعتبارها في أول الوجود، مثل الأمور الانتزاعيه.

ومن الاعتباريات ما يعتبره المعبر ليس لمجرد الاعتبار بل لكي تبقى .٠

وتستمر عند الناس، مثل الملكيه والزوجيه، حيث إنّ الملكيه أمر اعتبارى ينشأ من العقد الواقع على مال، حيث جعله الشارع موضوعاً لهذا الاعتبار.

وعليه، فليس مرادهم من جعل الأمور الانتزاعيه من الأمور الاعتباريه أن انتزاعيته لا يكون إلا بالعقل والاعتبار، وان لم يكن بقاءً مثل الملكيه.

وكيف كان، فإنّ النسبه الموجوده بين الانتزاعيه والاعتباريه هي العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ كل انتزاعى هو اعتبارى أيضاً بخلاف عكسه، أو الإنتزاعى يكون فى وجوده الحدوثى قائماً بوجود منشأ انتزاعه مثل الفوقيه، وان لم يكن له بقاء وإستمرار، حيث لم يعتبره معتبراً كذلك هذا بخلاف الأمور الإعتباريه مثل الزوجيه والملكيه حيث يعتبرها المعترف ويُنشأها حدوثاً ويريد استمرارها بقاءً، ويشهد لذلك ملاحظه أنه قد يعتبره المعترف لمده معينه لا دوام له مثل الزوجيه فى الموقتات، أو انشاء الملكيه الدائمه فى الأمور التى لها بقاء مجدّد، فإذا أنشاء ملكيه الشىء أزيد من بقاء عمره عادةً فقد يقال بعدم صحه جعل ذلك ملكاً له، وأخذ العوض عليه، وكلّ هذه الأمثله دليل على أنّ اعتبار مثل هذه الأمور بيد المعترف وهو الشارع أو العقلاء.

وثانياً: إن ادراج الملكيه فى مقوله الجده أو الإضافه من المقولات التسع ليس على ما ينبغى، لأن تلك المقولات مربوطه بالأشياء الحقيقه من التكوينيات، ولا علاقته لها بالأمور التشريعيه فهذه ليست من تلك المقولات أصلاً. نعم، مفهوم الملكيه له تشابه مع الإضافه، لأن الملكيه من الأمور ذات إضافه، لا بدّ له من مالِك

ومملوك، كما له تشابه مع مقوله الجِدّه من جهه السلطنه، ولكن ليس منها حقيقهً، وعليه فجعله منها لكن مع اختلاف المراتب كما يظهر من النائينى قدس سره ليس فى محلّه.

وخلصه الكلام: ثبت مما ذكرنا إن هذا الأمر قد انعقد لبيان:

ان السببىه والجزئيه والشرطيه والمانعيه هل هى من الأمور الانتزاعيه التى لا وجود لها فلا استصحاب فيها؟

أم أنّها من الأمور الاعتباريه التى يكون لها بقاء حتّى يصح الاستصحاب فيها؟ وقد أخطأ المحقق العراقى - على ما نسبه إليه فى تقريراته - فى حمل كلام الفاضل التونى على أنه قصد التفصيل بين الأحكام التكليفيه بالجريان والوضعيه بعدم الجريان، لأجل كونها انتزاعيه، مع أنّ كلامه - كما نقله الشيخ، وفهمه المحقق الفيروزآبادى فى «نهايه الأصول» - هو التفصيل بين الأحكام من عدم الجريان فى التكليفيه والجريان فى الوضعيه عكس ما ذكره العراقى رحمه الله . ولعلّ ذلك من جهه اسناد بقاء الحكم التكليفى إلى الدليل الإجتهادى، فلا يبقى بعده مورد، للاستصحاب بخلاف الوضعى، فانظر كلامه.

أقسام الأحكام المجعوله

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أقسام الأحكام المجعوله.

أقول: لا- إشكال فى أنّ الحكم المجعول عبارته عن ما يصل إليه يد الجعل من الشارع كما أنّ اسمه عليه، وإلا لا وجه لعدّه من المجعولات، غاية الأمر ليس

المراد من الجعل هو التكويني، لأن الجعل بمعناه ينطبق ويساوق مع الخلق والايجاد كما وردت في الآيات والروايات من أن الله تبارك وتعالى جاعل السموات والأرض، وفي آيه «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا» (١) وفي آيه الخلقه قوله تعالى: «الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (٢).

فالجعل في مثل هذه الموارد من الأمور التكوينية عبارة أخرى عن الخلق، وهو غير مراد هنا قطعاً بل، المراد هي المقررات الجعليه الشرعيه وما كان مجعولاً شرعاً وجعلياً تشريعياً.

أقول: بناءً على ما ذكرنا يظهر بطلان ما يشاهد من صاحب «الكفايه» حيث جعل من أقسام الوضع (ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً، وان كان مجعولاً تكوينياً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك، مثل السببيه والشرطيه والمانعيه والرافعيه لما هو سبب التكليف وشرطه أو مانعه ورافعه) ثم قال إنه (لا يعقل انتزاع هذه العناوين من التكليف المتأخرين عنها ذاتاً حدوداً أو ارتفاعاً كما أن اتصالها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لذلك تكويناً، للزوم أن تكون العله بأجزائها ربط خاص به كانت مؤثراً في معلولها لا- في غيره ولا- غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك ٩.

١- سورة غافر: آيه ٤٠.

٢- سورة الزمر: آيه ٣٩.

الخصوصية لا توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين ومثل قول دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه انشاءً لا إخباراً ضروره بقاء الدلوك على ما هو قبل انشاء السببيه له من كونه واجداً لخصوصيه مقتضيه لوجوبها أو فاقداً لها... إلى آخره).

حيث يرد عليه أولاً: بما قد عرفت بأن الخصوصية الموجوده فيه ليس من المجعولات الشرعيه، بل هو مجعول تكويني، فلا وجه لعدّه من الوضعيات التي كنا بصدد بيانها.

وثانياً: إنّ وجود الخصوصية فيها لا- لها ربط بما جعله الشارع سبباً للوجوب باعتبار أن وصف السببيه للدلوك بلحاظ وجوب الظهر ليس إلاّ بعد جعل الشارع وانشائه له، ولذلك كان بعض الأحكام حادثاً، ولم يكن كذلك قبل تحققه، فالسببيه المجعوله تكون حادثه بعد الانشاء، برغم وجود أصل الخصوصية فيه، فقوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ» انشاءً لا أخبار، والسببيه حاصله بعد جعل الشارع ولا يترتب عليها تلك المحاذير التي ذكرها، كما لا يخفى.

أقول: إذا ثبت خروج هذا القسم من الأمور التي تعدّ من المجعولات، نقول:

إنّ الوضعيات على أقسام:

منها الأحكام التكليفية الخمسه فإنّ أربعه منها فيها بعث وزجر مع الرخصه في تركه أو فعله، فيصير منه الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهه، والخامسه هي الاباحه.

قد يقال: إنّها ليست من المجعولات باعتبار أن ما لا يدخل في البعث

والزجر يكون فيه التخيير عقلاً، فلا حكم للشرع فيه.

ولكن الأقرب كونها من الأحكام، أى من المجعولات الشرعية، وتناولها يد الجعل والتشريع.

وما عدا الأحكام التكليفية تصير أحكاماً وضعيه، وهى على أنحاء:

منها: ما يكون مجعولاً بتبع وضع التكليف، بمعنى انتزاعه منه، مثل الجزئيه والشرطيه والمانعيه للمكلف به، يعنى إذا اعتبر الشارع أمراً مركباً من أمور خارجيه مثل الصلاه التى فيها الركوع والسجود والقيام والقرائه والذكر، وجعل تكليفه على مجموع هذا المركب مجموع، ينتزع منه الجزئيه للركوع والسجود، والشرطيه للموالاة والترتيب والمانعيه للنجاسه، والقاطعيه للضحك والحدّث والبكاء، وأمثال ذلك.

ومنها: ما يكون مجعولاً بتبع جعل شىء، يكون دخيلاً فى تحقق شىء فى التكليف إذا كان اعتباره بصوره كون وجوده موجباً لوجوده وعدمه سبباً لعدمه، فهو السبب والسببيه للتكليف، وقد يقال له الشرطيه مثل الدلوک لوجوب الظهرين، والاستطاعه لوجوب الحج، والنصاب لوجوب الزكاه.

واحتمال كون الدلوک مثل الستر شرطاً للمكلف به كما قيل، مما لا ينبغى، لأن الستر شرط بعد تحقق الوجوب وبعبارة أخرى شرطيه على نحو شرط الصحه، أى لو لم يأت كان الواجب واجباً غايته لم يسقط وجوبه وتكليفه إلا مع وجود هذا الشرط إن كان عن عمد، هذا بخلاف الدلوک للوجوب حيث إنه سبب أو

شرط لأصل التكليف والوجوب، أى لولم يحصل الزوال لم تجب الصلاة، ولو أتى بها من غير توجه كان باطلاً لكونه قبل الوقت، إلا أن يصلحه دليل من أدرك.

وعليه فما احتمله سيدنا الخميني رحمه الله فى رسائله من أنه يمكن أن يكون الدلوكة من قيود المكلف به نظير الستر ليس فى محلّه.

ومنها: ما يكون مجعولاً أصاله واستقلالاً بلا واسطه فى التكوين ولا التشريع، وهو مثل الخلافه والنبوه والإمامه والقضاء والوكاله والنيابه والسببيه والشرطيه والمانعيه، ونظير ذلك مثل جعل المواقيت والموقفين والسعى بين الصفا والمروه والهدى من شعائر الله، فإنها مجعولات شرعيه ابتداءً، وان كان يمكن أن يكون بعضها حاصلًا ومنتزعاً من التكليف كالشرطيه والمانعيه، كما يمكن جعلها ابتداءً.

قال المحقق النائيني قدس سره : فى فوائده (نعم عدّ الولاية والقضاوه من الأحكام الوضعيه لا يخلو عن تعسفٍ خصوصاً الولاية والقضاوه الخاصه التى كان يتفضل بها الإمام عليه السلام لبعض الصحابه كولاية مالك الأشر، فإن الولاية والقضاوه الخاصه حكمها حكم النيابة والولاية، لا ينبغى عدّها من الأحكام الوضعيه، والأفبناء على هذا التعميم كان ينبغى عدّ الإمامه والنبوه أيضاً من الأحكام الوضعيه وهو كما ترى) انتهى كلامه (١).

أقول: ولعلّ وجه قوله: (كما ترى) أنه قدس سره يرى أنّ النبوه أو الولاية الثابته ٥.

للأشخاص مثل النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام من جهة كمال النفس الأبى عن كونها جعليه وكذلك الحال فى القضاء والولاية المتعارفه حيث لا يكون حالهما كالملكيه اعتباريه.

وفيه: كلامه لا- يخلو عن تأمّل، لأن معنى الجعليه ليس هو مجرد الاعتبار المحض من دون أن يكون لذلك الشىء تشخص وحقيقه، بل يمكن أن يكون بعض الاعتباريات مولوداً من بعض المقتضيات الموجوده فى الشىء، والمتحقق من جهة القابليه الشخصيه الموجوده فى ذات الشىء، ومن ذلك منصب الخلافه والنبوه والإمامه حيث إنّ هذه المناصب تفويض من الله عزوجل إلى الأنبياء والأولياء والأئمه عليهم السلام لا اعتباطاً بل بملاحظه لأجل قابليتهم والكمال الذى يتحلّى به أنفسهم، كما يدل بعض الآيات الشريفه على هذا الجعل والتفويض، مثل قوله تعالى: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»، أو خطابه تعالى لإبراهيم: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالاَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا- يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»: حيث يفهم أن تفويض هذا المنصب لم يكن اعتباطياً بلا وجه، بل كان لأجل وجود القابليه، لكن برغم ذلك لا ينافى كون الخلافه والنبوه والرساله والإمامه من المجعولات، ولذلك نرى استعمال لفظ الجعل فى الآيه والروايه كما فى قوله تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» أو قوله عزوجل: «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أُنْجُنِحِهِ»، ومن هذا القبيل جعل الحاكم والوالى ونصبهما كما فى الحديث: «جعلته عليكم حاكماً» أو ولياً أو نائباً. ومن المعلوم أنّ هذه الأمور جميعها تعدّ من المجعولات الشرعيه بلا واسطه فى التكوين والتشريع.

والفرق بين الملكيه والنبوه والإمامه والامامه هو أنّ الأوّل اعتبار محض ليس له وجود الآ في عالم الاعتبار، ويترتب عليه الآثار، بخلاف النبوه والإمامه فكلّ منهما أمرٌ تفويضى الهى وله واقعه خارجيه، بل قد تفوض إلى صاحبها قبل وجودهما فى الخارج مثل رساله رسول الله صلى الله عليه وآله وإمامه الأئمه، كما وردت الاشاره إلى ذلك بالنسبه إلى الأئمه عليهم السلام فى عدّه أحاديث منها الخبر المشهور: «كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين» وما ورد فى حقهم عليهم السلام: «كنتم نوراً فى الأصلاب الشامحه والأرحام المطهره».

وكيف كان، كون هذه المناصب مجعولات شرعيه لا ينافى مع تلك المراحل، بل تتوافق معها كمال الموافقه، والله العالم.

ومنها: ما يكون مجعولاً بواسطه أمر اعتبارى أو تكوينى كضمان اليد والاتلاف، وكحقّ السبق والتحجير والرهان فى باب السبق والرمايه، وكذلك الملكيه الحاصله عقب الإحياء والحيازه، ولعلّ من ذلك جميع ما ورد فى باب الحدودات الشرعيه وأحكام القصاص والديات.

ومنها: ما يكون مجعولاً بواسطه أمر تشريعى كضمان العهده عقب عقد الضمان، بل لعلّ منها العقود والايقاعات الموجهه لتحقيق الملكيه والزوجيه والفرقه والعهده فى الأيمان والندور والحريّه والرقيه فى ايقاع الوارد عليها، أو الإسترقاق. والمراد من المجعولات الشرعيه أعمّ من أن يكون تأسيساً كما هو الغالب أو إمضائياً كالمجعولات العرفيه فى باب المعاملات، كما يُشاهد الممضاه

شرعاً في أكثر المعاملات.

هذه هي أقسام المجعولات الشرعية.

ومنها: ما يكون مجعولاً ابتداءً من غير تخلُّل واسطه تكويني أو تشريعي، كالخلافه والنبوه والإمامه والقضاوه والسببيه والشرطيه والمانعيه والقاطعيه أحياناً، ومن ذلك جعل المواقيت والمواقف في الحج، مثل موقف عرفات والمشعر المزدودان من شعائر الله، وكذلك السعي بين الصفا والمروه.

ومنها: ما يكون منتزِعاً من الحكم التكليفي، لعدم امكان جعله مستقلاً بدون وجود الحكم التكليفي، وهو مثل الجزئيه واللكيه، حيث لا- يمكن انتزاع مثلهما إلا بعد تعلق التكليف على أمر مركب من الأمور، حيث تنتزع منه حينئذٍ الجزئيه لكل جزء منه، أو تنتزع الكليه للمجموع المركب منه.

ومنها: ما هو مختلف فيه أنه من المجعولات أو من الواقعيات أو فيه تفصيل، وهو الصحه والفساد حيث أن مفهومهما لا يكون إلا بمعنى مطابقه المأتي به للأمر به في باب العبادات والمعاملات، أو مطابقه الشيء مع مقتضياته وملاكاته المتوقع منه ترتب الأثر المتوقع، فإن كان مشتملاً على الوفاء بذلك الغرض يكون صحيحاً، والفساد في ما عداه في قبال ما قيل عن معنى الصحه، حيث ذهب بعض إلى أن المراد منها ما له حظ في الأمور الواقعيه، من إشمال الشيء لما هو المتوقع منه، فتكون الصحه على هذا من الأمور الواقعيه، وإن كان منتزِعاً عن الأمور المجعوله، المطابقه والتماميه لما أمر به يعدان من الأمور المجعوله، وعليه فتكون الصحه والفساد من الأمور المنتزعه ومن المجعولات الإنتزاعيه.

أقول: الإنصاف أن يقال إنّ الصّحة والفساد لا يعدان من الأمور المختلفه المعنى، بل لهما من حيث المفهوم معنى واحد وهو التماميه أو النقصان فى كلّ شىء بحسب حاله ومقتضاه، وأيضاً هما لا يعدان من الأمور المجمعوله، إذ ربما يمكن أن يقال إنّ تماميه كلّ شىء على حسب مقتضاه يكون صحيحاً عند العرف والعقلاء بحسب الواقع، غايه الأمر قد يكون المتعلق من الأمور الواقعيه، فيلاحظ تماميته فى ذلك الوعاء كالصّحة والفساد فى الفواكه والحبوب، وقد يلاحظ الصّحة فى الأمور الإعتباريه المجمعوله، كالصّحة والفساد فى مثل الصلاه والصوم والتعود والإيقاعات، فالصّحة فى هذه الأمور أيضاً من الأمور الواقعيه، إلا أن موردهما حيث كان من المجمعولات، يطلق الصّحة والفساد فى مثله على الصّحة والفساد الوضعيات، ولذلك يُعبر عنهما ويقال عنهما أنهما من الأحكام الوضعيه والجعليه، مع أنهما فى الحقيقه ليسا كذلك، بل هما أمران واقعان سواء جعل الجاعل الصّحة أم لا، ولعلّه لهذا السبب اضطر ذهاب مثل المحقق العراقى إلى التفصيل بينهما فى ما بين الأمور الواقعيه وبين الأمور المجمعوله.

حقيقه الأحكام المجمعوله فى باب الطهاره والنجاسه

بقى بعد ما ذكرنا آنفاً أن نبحت عن حكم الطهاره والنجاسه، وهل هما واقعيتان أو مجمعولتان أو فيه تفصيل؟

يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره جعلهما من الأمور الواقعيه الخارجيه، باعتبار أن

العرف والعقلاء يستقدرون بعض الأشياء وتكرهها طبعهم، مثل عذره الإنسان دون بعض آخر مثل لبن المرأه وما أشبه ذلك، فإنّ الطهاره والنجاسه بمعنى النظافه والقذاره كما ورد بهذا التعبير فى الروايات كثيراً، وقد أيدّه المحقق العراقى قدس سره فى نهايته فيما يدركه العرف والعقلاء من الطهاره الشرعيه باعتبار أنهما تعدّان من الأمور الواقعيه.

وأما فيما لا يُدرك، مثل ما حكم به الشرع بوجوب الإجتناّب عنه ولم يدرك سببه العرف مثل الخمر والكافر ونظائرهما، فهل هذا أيضاً من الأمور الواقعيه إلّا أنه كشفها الشارع بالحكم بوجوب الإجتناّب، أو أنّها من الأمور الإعتباريه الجعليه؟ رجّح رحمه الله الثانى وقال لا- يبعد جعلهما من الأمور الإعتباريه، حيث جعلها الشارع من افراد النجاسات إدعاءً بلحاظ ما يرى من المناط الموجود فيه، سواء كان فى طرف النجاسه أو الطهاره، بحيث لو أطلع العرف على المناط والملاك الحقيقى لحكم بما حكم به الشارع، كما أن العرف أيضاً يكون كذلك، حيث إنهم قد يستقدرون بعض الأشياء مع أنه ليس بذلك الاستقدار، مثل تنفّهم من أيدى غسال الموتى، وأيدى من شغله تنظيف البالوعه، وإخراج الغائط منها وإبائه طبعهم عن المؤاكله معهم فى إناء واحد، ولو كانت أيادهم حين الأكل فى كمال النظافه الظاهريه، ولا يستقدرون من أيدى مثل الفلاح وأضرابه ممن يعمل فى الحقل وتباشر يديه التراب والاسمده الحيوانيه، ومن المعلوم أن ذلك ليس إلّا- من جهه إدعائهم القذاره فى الأول دون الثانى، ولعلّ حكم الشارع

بالنجاسه فى مثل الخمر والكافر من هذا قبيل، وعليه فلا- وجه حينئذٍ لعدّ وقرض النجاسه والطهاره بصوره المطلق من الأمور الواقعيه.

نعم، على كل تقدير لا تكون من الأحكام الوضعيه حتى يأتى فيهما النزاع فى كونهما مجعوله أو منتزعه من التكليف، إذ لا يخلو حالهما: إمّا من الأمور الواقعيه أو من الأمور الإدعائيه، فالأوّل ليس من الوضع قطعاً، ولا مرتبط به، به كما أن الثانى وان كان مجعولاً إلا أنه مجعولاً بالجعل الإدعائى، لا الجعل الحقيقى كما هو مورد الكلام فى المقام) انتهى محصّل كلامه (١).

أقول: الانصاف أن يقال إنّه لا- إشكال فى وجود النظافه والقذاره الواقعيه العرفيه كما إدّعاها الشيخ رحمه الله لأن القذاره قد تلاحظها بعض النفوس فى بعض الأشياء بالذات ولولم يحكم الشارع بذلك، كما أن النظافه أيضاً تكون كذلك عند العرف ولولم نفرض وجود حكم الشارع كالماء والغذاء، فإنّهما مما تستلذهما الطباع، هذا بخلاف أشياء أخرى حيث أن نجاستها ليست إلاّ بحكم الشارع، غايه الأمر أن الأشياء على قسمين:

قد يكون للشىء نجاسه عينيه ذاتيه لم يدركها العرف والعقلاء، وحينئذٍ الشارع يحكم بذلك من النجاسه، لكنه ليس حكماً إدعائياً بل أخباره عن الواقع، ومعدودٌ من الأمور الواقعيه لكن بما أنه لم يدركه العرف كشف عنه الشارع غطائه، ٨.

ولعلّ منه الكلب والخنزير والخمر، إن قلنا بنجاستها كما عليه الأكثر وإلا ليس من هذا القبيل.

وقد يكون من الأمور التي جعلها الشارع نجساً وحكم بذلك، كما هو ظاهر قوله تعالى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» وظاهر ما ورد في الأحاديث من أنّ الناصب لأهل البيت عليهم السلام أنجس من الكلب، وأمثال ذلك حيث أن الشارع حكم بالنجاسة، وهي المسمّاه عند الفقهاء بالنجاسة الحكمية، أي ليس بدن الكافر متفاوتاً بل هو من حيث القذاره والساخه إلا كبدن المسلم، وليس الإسلام سبباً لزوالهما عن بدن المسلم إلا حكماً، ففي مثل ذلك لو التزمنا وادعينا أنّ النجاسة من المجعولات الحقيقه لم يكن هذا الادعاء بمجازفه، بل يقبله الذوق السليم، لولم نلتزم في الطهاره والنجاسه من الجعل أوسع من ذلك. والقول بمجعوليّه كلّ حكمٍ من النجاسه والطهاره الشرعيه، كما ذهب إليه عدّه من الأصوليين.

وأما العزيمه والرخصه: فقد جعلهما بعض من الأحكام الوضعيه المجعوله، مع أنّهما ليسا إلا من الأحكام التكليفيه، من الحكم بالسقوط تسهياً، أو الحكم بالحتم والالزام، وهما معدودان من الأحكام التكليفيه بصوره الجامع في الحكم الالزامي بالعزيمه في الفعل والترك أو الرخصه فيهما، وعليه فجعلهما من الأحكام الوضعيه ليس على ما ينبغي كما يظهر من بعض، فلا يحتاج هذين القسمين إلى مزيد بيان كما لا يخفى.

وأما الحجّيه: فقد يظهر من صاحب «الكفايه» كونها من المجعولات

كالقضاوه والخلافه والإمامه والملكيه، وخالفه جماعه من الأصوليين، وذهبوا إلى أنها ليست إلا من الأمور الواقعيه، سواءً أكانت الحجيه بمعنى منجزية التكليف للمكلف، أو كانت بمعنى المعذريه، لأن الحجية عباره عمّا هو حجه للشخص بحسب عقله إذا رأى تماميه البيان المتوجه إليه من ناحيه المولى، سواءً أكانت الحجيه فى القطع كما هو الحقيقه فيها، أو كانت فى الأمارات والطرق، حيث أنه بعد جعل الشارع أصل الأماره والطرق ووضعهما مقام العمل، تكون حجيتها محققه بالضروره، فتكون حينئذٍ مثل الصحه والفساد، فلا يحتاج إثبات الحجيه إلى وجود جعلٍ مستقل لها، ووجودها بعد جعل الطريقيه إنما هو بلحاظ تشخيص العقل والعرف والعقلاء، لا أن تكون أمراً موقوفاً ومنوطاً على جعل الشارع.

نعم، الذى يظهر من صاحب «الكفايه» حيث جعلها فى سياق أمورٍ مثل النبوه والخلافه، يفهم أن مقصوده كان بيان الحجيه فى الإمام ومن ينوب عنه وأنه كنصبه القاضى لأمر القضاء ونظائر ذلك.

أقول: إن كان هذا هو مقصوده، فهو ليس ببعيد كما قلنا فى النبوه والإمامه، لكن الظاهر أن مرادهم من الحجيه ليس بذلك المعنى كما هو معلومٌ كلماتهم فى كتبهم.

ومن ذلك يظهر أن الطريقيه والكاشفيه وأمثال ذلك ليس من الأمور المجعوله كما لا يخفى، كما أن المخترعات الشرعيه مثل الصلاه والصوم والحجّ ليس من الأحكام الوضعيه المجعوله كما توهم بعض الأصوليين.

الجعل التأسيسي والإمضائي

الأمر الرابع: ويدور البحث عن المجعولات الشرعية وهي على قسمين:

١- قد تكون تأسيساً، أى لم يكن لهذه المجعولات فى العرف عينٌ ولا- أثر، بل أوجدها الشارع وهو مثل الأحكام التكليفية الخمسة، حيث لا وجود لها فى العرف.

٢- وقد تكون من الأمور الإمضائية، أى كانت فى عرف العقلاء - لولا الشرع - موجوده على حسب مذاقهم، كالملكية والزوجيه ونظائرها، حيث أنّهما ليستا من المجعولات الشرعية المنتزعه عن التكليف، مثل انتزاع الملكيه من حرمة التصرف فيما انتقل عنه، أو انتزاع الزوجيه من جواز الوطء والاستمتاع، بل هى أمور إعتباريه عقلائيّه عملوا بها طويلاً فى معاشهم ومعاملاتهم من دون أن يكون عملهم مبيّناً على شرع من الشرائع.

وبما ذكرنا من التقسيم يظهر أنّ ما ذهب إليه الشيخ قدس سره من جعل الملكيه والزوجيه من الأمور المنتزعه من الأحكام التكليفية ليس على ما ينبغى، لأن الإلتزام بذلك يستلزم أن تصبح تلك المجعولات منحصره بعالم التشريع والشارع، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ لكل قوم معاملات ومناكحات، كما يمكن استفاده ذلك من لسان الروايات والأخبار الوارده، منها الخبر الذى ورد فيه قضيه اليهودى الذى سبّه أحدٌ فى مجلس الامام الصادق عليه السلام وقال له يابن الزنا، فاعترض عليه الإمام عليه السلام ونهره وأعرض عنه لأنه نسبه إلى الزنا فأجاب أنّه ليس بمسلم، فردّ

عليه عليه السلام بما مضمونه إنّ لكلّ قوم نكاح وزواج، حيث أنّه شاهدٌ على ما قلنا، بل يمكن استفاده ذلك من الأخبار الواردة في بيان قاعده الإلتزام بقوله عليه السلام: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم» الدالّ على أنّ لكلّ قوم اعتبارات عقلائيّه من الملكيه والزوجيه والمفارقة، فلا بدّ من الزامهم بما قد اعتبروا من دينهم ومذهبهم، فالإلتزام بأن الملكيه والزوجيه والرقيه أمور انتزاعيه انتزعت من الأحكام التكليفيه الواردة في موردهما - من حرمة التصرف في ما انتقل إليه، أو جواز الوطء للزوج بزوجته، ووجوب إطاعه العبد لمولاه وغيرهما - ممّا لا يمكن المساعده مع الشيخ رحمه الله فيه.

اللّهم إلّا- أن يراد من الانتزاع، انتزاع تلك الأمور من الأحكام التكليفيه في موردها على حسب الحكم التكليفي الموجود في كلّ قوم بحسب اعتقادهم، والإلتزام بذلك ليس بأولى من الإلتزام بكون هذه الأمور أمور اعتباريه على حسب إعتباريه المعتبر، وإن كان بحسب الشرع إمضائياً بحسب التقييدات الواردة منه كالنهى الشرعي عن بعض المعاملات كبيع الحصاه والمنايذه وبعض المناكحات كنكاح الشغار وأمثال ذلك. وعليه فما ذهب إليه المحقق النائيني وبعض المتأخرين هو الأولى، واللّه العالم.

أقول: بعد ما ثبت أن المجعولات الشرعيه على قسمين من التأسيسيّه والإمضائيه، فإنهما منحصران بالأحكام التكليفيه بل ثابتان في الأحكام الوضعيه أيضاً، إذ منها تأسيسيّه مثل تملك السادات والفقراء للخمس والزكاه حيث أنّ هذه

الملكيه تحققت تأسيسيه، إذ لولم يعتبر الشارع الملكي لهم في أموال الناس في الربح والنصاب لما تحققت الملكي لهم عند العرف والعقلاء، فاعتبارها لهم في الشرع اعتبار تأسيسى، وهذا بخلاف الملكي الحاصله بالسبق والرمايه أو بالحيازه والإحياء بالتحجير وما أشبهه، حيث أنّ العرف والعقلاء يعتبرون ذلك من عند أنفسهم دون ملاحظه رأى الشرع، إلا أن الشرع يتصرف فيه بزياده شرط وقيده فيه أو نقصانه، فمثل هذه الملكي تعدّ من الأحكام الوضعيه الإمضائيه، ويعتبر عمّا يوجب حصول الملكي بالسبب تاره أو بالموضوع أخرى أو بالشرط ثالثه، إلا أن التعبير بالموضوع في مثل التأسيس كما في مثل السادات والفقراء أصح وأولى من التعبير بالشرط والسبب، ولذلك يقال إنّ موضوع خمس ومورده هو السيد المستحقّ، ولا يقال إنّ سببه أو شرطه السيد. نعم استحقاقه وحاجته، فبذلك يفيد حسن التعبير في بعض تلك الثلاث في موردٍ دون الآخر وجود اختلافٍ فيها في الجملة.

بيان اختلاف الفقهاء في جريان الاستصحاب

أقول: بعد الوقوف على حقيقه الأمور الأربعة الآنفه، يقتضى المقام التعرّض للخلاف الواقع بين الاعلام حول جريان الاستصحاب في بعض الأقسام وعدم جريانه في آخر، فلا بأس بذكر كلام المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال:

(إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل في التكليف إذا شكّ في بقائه على ما كان عليه من الدخل، لعدم

كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعى، والتكليف وان كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعى، فافهم.

وأنه لا- اشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقلّ بالجعل، حيث أنه كالتكليف، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإن أمر وضعه ورفع ييد الشارع ولو بتبع منشأ إنتزاعه، وعدم تسميه حكماً شرعياً - لو سُيِّم - غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً. نعم لا مجال لإستصحابه لإستصحاب سببه ومنشأ إنتزاعه، فافهم) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال حيث أنّ القسم الأول من أقسامه الذى كان له دخلٌ فى ترتب التكليف مثل الدلوک لوجوب صلاه الظهر كيف لا يجرى فيه الإستصحاب مع أنّ مصبّه سببه السبب لا نفس السبب حتى يقال إنّ ترتب التكليف عليه قهرى كترتب المعلول على العله، لوضوح أن السببه مجعوله باراده الشارع، إذ لولاه لما وجب الظهر عند الدلوک، وهذا المقدار يكفى فى جريان الإستصحاب، مع أنّ أصل التكليف المترتب عليه إذا كان حكماً شرعياً - أى كان من الحوادث - فهو كافٍ فى صحّه جريانه، ولا- نحتاج إلى تصرّف آخر من الشرع فى ترتب ذلك على الدلوک، مضافاً إلى ما عرفت منا سابقاً من الإشكال عليه بأنه إذا لم يكن مجعولاً لا استقلالاً ولا تبعاً لما أمكن عدّه من أقسام الوضع. ٨.

هذا مع أنه من العجب جعله القسم الثالث الذى هو مجعول بالتبع كالجزيئيه من أفراد ما يجرى فيه الإستصحاب، مع أنه لا يُسمّى بالحكم الشرعى كما تنبّه إلى ذلك نفسه الشريفه ثم اعتذر عنه، فإنّ عدم صدق الحكم عليه غير ضائر إذا كان وضعه ورفعاه بعد الشارع، وتناله يده فنقول بمثل ذلك فى القسم الأول أيضاً، لأن التكاليف المترتب عليه الدلوک وإن ليس بحكم ولا موضوع ذى حكم، إلا أن إثباته ورفعاه بيد الشارع، لأنه تكليف قطعاً، ولعلّ لهذه الإشكالات أمر بالفهم فى كلا الموردین.

والتحقيق: الأقوى عندنا هو جریان الاستصحاب فى جميع أقسام الوضع حتّى ولو كان بصوره الإنتزاع كالجزيئيه، غايه الأمر جريان الاستصحاب فى الجزئيه منوط بعدم جريان الاستصحاب فى الكلّ والكليّه، لأجل معارضته بأصل آخر وتساقطه، فتصل النوبه إلى استصحاب الجزئيه، وإلا فمع جريان الأصل والاستصحاب فى المركّب والكلّى الذى يعدّ أصلاً سببياً لا تصل النوبه إلى الأصل المسببى، لأن ذلك الأصل السببى يرفع الشك عن المسبب كما هو واضح، بل الاستصحاب يجرى فى الأمور الواقعيه التى يتصرّف الشرع فيها بزياده شرط أو نقصانٍ كالطهاره والنجاسه، ففى مثله أيضاً يجرى الاستصحاب كما لا يخفى.

أقول: بعد الوقوف على الأمور الآنفه، يقتضى المقام التنبيه إلى أمور:

التنبه الأول: اشتراط فعلية الشك واليقين

فى أنه هل يعتبر فى صحه جريان الاستصحاب فعليه الشك واليقين، أم يكفى فى صحته وجود الشك التقديرى واليقين التقديرى؟

والذى يظهر من ظاهر كلمات القوم من الشيخ رحمه الله والمحقق الخراسانى فى كفايته هو التصريح بالإعتبار، حيث صرح فى التنبه الأول انه يعتبر فعليه الشك واليقين فيه، فلذلك التزم بأنه إذا أحدث متيقناً قبل الصلاة، ولم يعرض له الشك قبلها، بل غفل وصلى ثم بعد الصلاة عرض له الشك فى أنه هل كان متطهراً قبل الصلاة أم لا، فإنه لو كان قد التفت إلى شكه قبل الصلاة لكان مقتضى الاستصحاب بملاحظه يقينه بالحدث السابق والشك فى البقاء اللاحق، هو الحكم بالحدث، إلا أنه لم يلتفت إلى حاله إلى أن فرغ من الصلاة فعرض له الشك يحكم بصحة صلاته بواسطة قاعده الفراغ، لحدوث الشك فى الطهاره بعد الصلاة، وان كان فى الحقيقه والتقدير شاكاً قبل الصلاة وحينها إلا أنه لم يلتفت، فإنه يجب الحكم بصحة صلاته بواسطة قاعده الفراغ، حيث أن القاعده مقدمه على الاستصحاب الجارى بعد الصلاة التى تيقن الطهاره بدواً ثم شك فيها بعدها:

أمّا بالتخصيص، كما عليه المحقق الخراسانى قدس سره مستدلاً عليه بأن دليل قاعده الفراغ يُخصّص عموم دليل الاستصحاب الذى يقتضى فساد الصلاة هنا، فيحكم بصحة الصلاة.

أو يكون تقديم القاعده على دليل الاستصحاب من باب الحكومه، كما صرح بذلك الشيخ الأعظم في آخر التنبيه الثانى.

أو أنّ القاعده وارده على الدليل بحسب تفسير صاحب «عنايه الأصول» للحكومته الوارده فى كلام الشيخ بمعنى الورود، باعتبار أنّ دليل قاعده الفراغ يرفع الشك عن موضوع دليل الاستصحاب تعبدًا، فلا يبقى له شكّ إذ لم يكن دليل الفراغ ناظرًا لدليل الاستصحاب حتى يطلّق عليه عنوان الحكومه، بل المقصود منها هو الورود، كما يطلق لفظ الحكومه فى تقديم أصل السببى على الأصل المسببى مع أنه ورود واقعا لا حكومه.

أقول: لكن الحق هنا مع الشيخ رحمه الله وأنّ الصحيح هو الحكومه لا الورود ولا التخصيص، لأنّ النظر المعتمد فى الحكومه ليس إلاّ- عند العرف والعقلاء عند ملاحظتهم كلا الدليلين معًا لا أن يكون نفس دليل الحاكم ناظرًا أو شارحًا للآخر حتى لا يصح إطلاق الحكومه عليه هنا، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

فلنرجع إلى أصل المطلب فى الشك الحادث بعد الصلاه يحكم بالصحة لأجل قاعده الفراغ، هذا بخلاف ما لو كان الشك حادثًا قبل الصلاه، وغفل وصلى ثم بعد الصلاه التفت إلى شكّه، حيث يجب الحكم بفساد الصلاه، لعدم جريان قاعده الفراغ هنا، لأنّ هذا الشك الحادث بعد الصلاه كان مسبقًا بوجوده قبل الصلاه، فهو محكومٌ بالمحدثيه لأجل الاستصحاب، فتكون صلاته فاسده.

هذا إذا قطع بعدم حدوث التطهير بعد الشك فى الطهاره قبل الصلاه، وأمّا لو

احتمل تحقّق الطهاره بعده، لكن حدث الشك فيه بعد الصلاه، كان هنا مجرى الحكم بالصحه، لأن حاله لا يكون أسوأ ممّن تيقن بالحدث وَغَفَلَ ثم حدث له الشك بعد الصلاه، حيث يُحَكَم بالصحه لقاعده الفراغ، فعند الشك فى الطهاره قبل الصلاه كان الحكم بالصحه بالأولويه.

قال صاحب عنايه الأصول: إن قاعده الفراغ تحكم بالصحه لمن صار محكوماً بالحدثيه قبل الصلاه ثم غفل وصلّى ثم شك بعد الصلاه فى أنه تطهر بعد الشك أم لا، فقد حكم رحمه الله فى تعليقه ذيل كلام الخراسانى من قوله: (فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك...) - بقوله: (وإلا بأن احتمل تطهير بعد الشك قبل الصلاه، جرت قاعده الفراغ أيضاً، فإنه حين الشك وإن كان محكوماً بالحدث بمقتضى الاستصحاب، ولكن استصحاب الحَدَث ليس بأقوى من القطع بالحدث، فكما أنه إذا قطع بالحدث ثم غفل وصلّى واحتمل بعد الصلاه أنه تطهر بعد القطع بالحدث قبل الصلاه، صحّت صلاته لقاعده الفراغ، فكذلك فيما إذا استصحاب الحدث ثم غَفَلَ وصلّى واحتمل بعد الصلاه أنه تطهر بعد استصحاب الحدث قبل الصلاه، صحّت صلاته بطريق أولى) انتهى كلامه (١).

ربما يتوهم الإشكال عليه: أنه كيف تجرى قاعده الفراغ فى فرضه مع صيروره الشك فعلياً، وحكم الاستصحاب بلزوم تحصيل التطهير، حيث يقتضى خروج المورد عن تحت القاعده. ١.

لكن يمكن أن يُجاب عن هذا التوهم: بأنّ احتمال تحصيل التطهير بعد هذا الشك والاستصحاب، يوجب خروج الشك السابق الموجب للإستصحاب عن الفعلية والتنجز، وعليه فالشك الحادث بعد الصلاة ليس هو الشك الموجود في الاستصحاب الجارى قبل الصلاة، لاحتمال نقضه بواسطة التطهير، فهذا الشك حادث وجديد بالنظر إلى احتمال التطهير بعد الاستصحاب، وعليه تكون القاعده جاريه دون اشكال، والمثال الذى ذكره المحقق الخراسانى كان لأجل الفرق بين فعلية الشك وعدم فعليته، حيث تظهر ثمرته من خلال فى جريان قاعده الفراغ وعدمه، كما عليه الشيخ الأنصارى قدس سره أيضاً.

إلاّ صاحب «الكفايه» زاد شرطاً آخر، وهو لزوم فعلية اليقين، لكن لم يذكر له مثلاً، ويمكن أن نمثّل له بأن اليقين التقديرى لا ينفع، كما إذا شك فى الجنابه عند الزوال، وأجرى البرائه عنها وصلّى، ثم وجد فى ثوبه نجاسه وتيقن أنه قد أجنب عند الفجر، لكن احتمال الغُسل بعد الفجر، صحّت صلاته لقاعده الفراغ، لأنّه قبل الصلاة وإن شك فى الجنابه وبذلك تحقق أحد ركنى الاستصحاب، لكن لم يتيقن الجنابه السابقه ليستصحابها وتبطل صلاته، وإن كان بحيث لو رأى المنى فى ثوبه تيقن بها وجرى استصحابها وبطلت صلاته شرعاً، فتأمل جداً.

أقول: هذا ولكن قد يتوهم بأن الشك المتعلق بالجنابه عند الزوال هل هو الجنابه السابقه التى تيقن بوجودها بعد رؤيه المنى بعد صلاته، أو أنّها جنابه أخرى غير الجنابه السابقه؟

فإن فرض كونها غيرها، فبالنسبه إلى الجنابه السابقه لا يكون الاستصحاب

غير جارياً لأجل عدم فعلية اليقين فقط، بل لعدم فعلية الشك واليقين كليهما، فجعل العله لعدم جريان الاستصحاب هنا بعدم فعلية الشك، لم يكن دعوى مجازفه، وإن لم يكن اليقين أيضاً فعلياً، لكنه يكفى فى إنتفاء جريانه إنتفاء أحد ركنيه.

وإن كانت الجنابه المشكوكه هى الجنابه التى تيقن بعد ذلك رؤيه المنى فى ثوبه، فالشك حينئذٍ وإن كان فعلياً عند الزوال دون اليقين، إلا أن الصلاه تكون محكومہ بالصحة لأجل وجود استصحاب عدم تحقق الحدّث، لأنه كان متيقناً بالطهاره قبل ذلك، ثم شكّ فى الجنابه بعده، فاستصحاب عدم الحدّث حاكمٌ بعدم بطلان الصلاه المأتى بها، فلا وجه للحكم بالصحة لقاعده الفراغ المعارضه مع ما يدل ويقتضى البطلان، كما أنّ الأمر كذلك لولا قاعده الفراغ الجاربه كما مرّ ذكره فى المثال السابق فى عدم فعلية الشك قبل الصلاه، هذا.

وفيه: هذا التوهم لا يضرّ بالمطلوب، لوضوح أن الدليل لعدم جريان استصحاب الجنابه المحتملہ السابقه ليس لأجل عدم فعلية الشك فيها، بل لأجل عدم فعلية يقينها، لوضوح أنه لو التفت إلى وجود المنى فى ثوبه عند الزوال كان مقتضى الاستصحاب هو الجنابه والحكم ببطلان الصلاه، فالمثال لعدم فعلية اليقين صحيح.

اللهم إلا أن لا يعتبر فى الاستصحاب ألا يكون فى السابق يقينٌ بوجوده، ولعلّ الشيخ قدس سره لأجل ذلك لم يعتبر فيه فعلية اليقين، كما اعترض المحقق الخمينى على صاحب «الكفايه» فى الرسائل، وحيث أن هذا الإشكال متوجّه على مختاره رحمه الله فى التنبيه الثانى فالأولى تأخيره إلى موضعه فى التنبيه الثانى.

التنبیه الثانی: اشتراط احراز ثبوت المستصحب

ویدور البحث فی المقام عن أنه هل یعتبر فی صحه جریان الاستصحاب احراز ثبوت المستصحب حتی یحکم بالبقاء، أم یكفی فی صحته والحکم بالبقاء الحکم ببقائه علی تقدیر ثبوت المستصحب حتی مع عدم احرازه بالفعل؟
ففی «الكفایه» وجهان:

من جهه یعتبر إحرار الثبوت، إذ کیف یمكن الحکم بالبقاء مع عدم احرازه، لأنه لا یقین بل ولا شك فإنه علی تقدیر لم یثبت، فلا یمكن إجراء الاستصحاب.

ومن ناحیه أخرى اعتبار یقین إنما هو لأجل أن التعبد والتنزیل شرعاً إنما هو فی البقاء لا الحدوث، والثبوت، فیکفی الشك فیه علی تقدیر الثبوت، فیتعبد به علی هذا التقدير، فیرتب علیه الأثر فعلاً فیما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر.

ثم قال رحمه الله : (وبه یمكن أن یذب عمّا فی استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعبره علی مجرد الثبوت فیها، وقد شك فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الاشكال بأنه لا یقین بالحکم الواقعی، ولا یكون هناك حکم آخر فعلی، بناءً علی ما هو التحقیق من أن قضیه حجیه الأماره لیست إلا تنجز التكاليف مع الإصابه، والعذر مع المخالفه، كما هو قضیه الحجیه المعبره عقلاً كالقطع والظن فی حال الإنسداد علی الحکومه، لا إنشاء أحكام فعلیه شرعیه ظاهریه كما هو ظاهر الأصحاب.

ووجه الذب بذلك: أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجّة على بقاءه تبعداً للملازمه بينه وبين ثبوته واقعاً... واليقين الذي أُخذ في أخبار الباب أخذ كشافاً عن الواقع ومرأياً لثبوته ليكون التعبد في بقاءه، فأخذ اليقين ليس لأجل الثبوت بل لأجل التعبد بالبقاء وهذا موجود في ما قامت الحجّة على ثبوته لأجل التعبد ببقائه، فافهم) انتهى كلامه (١).

أقول: لعلّ الأمر بالتأمل إشاره إلى أنّه حسب مقتضى كلامه هنا يكون أحد اليقين في لسان أخبار الاستصحاب بما هو كاشف عن الواقع لا- بما هو صفة خاصه، فحينئذٍ تقوم الحجّة مقام هذا اليقين، فكما أن اليقين إذا تعلّق بالمستصحب يوجب الحكم بالبقاء لدى الشك في بقاءه، هكذا إذا أحرز بالحجّة وقد شك في بقاءه فينبى على بقاءه.

ويرد عليه أولاً: أنّ هذا التوجيه قد لا- يتناسب مختاره في بحث القطع، حيث أنكر قيام الحجّة والأمارات مقام القطع إذا أخذ موضوعاً بما هو كاشف، كما أنّها لا تقوم مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة. وعليه فكيف التزم هنا بقيام الحجّة مقامه بما هو كاشف عن الواقع، وهل هذا إلا رجوع عمّا اختاره سابقاً؟! فلعله لذلك أمر أخيراً بالتفهم بقوله: فافهم..

١- كفايه الأصول: ص ٤٠٤ - ٤٠٥ طبعه آل البيت عليهم السلام .

وأما الإشكال الثاني: الذى يرد عليه هو الذى ذكره المحقق الخمينى فى كتابه بأن ظاهر مقتضى كلام المحقق الخراسانى فى التنبية الأول، هو اعتبار فعلية اليقين والشك فى الاستصحاب بما أنهما أخذاً موضوعاً وركناً فيه، فمع عدم فعلية أحدهما لا يمكن إجراء الاستصحاب، مع أن مقتضى صدر كلامه فى التنبية الثانى، عدم لزوم فعلية اليقين فى المستصحب، وعدم الحاجة إلى إحرازه، بل يكفى فى صحه جريانه مجرد الشك فى البقاء على تقدير ثبوت المستصحب ولولم يحزره، مع أن مقتضى ذيل كلامه فى التنبية الثانى هو كفايه وجود الملازمه بين الشك فى البقاء مع ثبوته على تقدير، أى يكفى وجود الملازمه بين الكون السابق وبقائه من دون لزوم فعلية الشك واليقين، ولا- أقل من نفي اعتبار فعليته الثانى حتى ترجع نتيجته إلى مختار الشيخ فيقع التهافت بين كلامه فى التنبهين.

أقول: لكن الأولى والأحسن فى الجواب أن يقال:

إنّ المعبر فى الاستصحاب فعلية الشك واليقين لا- اليقين بما هو صفه خاصه، بل المراد من اليقين هنا هو الأعم من اليقين الوجدانى أو التنزيلي الذى كان حاصلًا بقيام الطرق والأمارات، إذ ما قامت الحجه على وجوبه أيضاً يقين لا يقين وجدانى، بل يقين تعبدى تنزيلي، أى يقين بالحجه، وهذا المقدار يكفى فى صحه جريان الاستصحاب، فلا- يلزم التهافت بين كلاميه فى الموردين.

نعم، نقول عن الإشكال الذى أورده وعدّه رجوعاً عن كلامه بعدم قيام الأماره مقام القطع بأننا نعتقد بالقيام ولا إشكال فيه، لأن اليقين الذى لا تقوم

الحجّه مقامه هو اليقين الوجدانى، وأمّا الذى يمكن إثباته بالطرق والأمارات هو الأعم من الوجدانى والتعبدى، ومثل هذا اليقين هو المراد من قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» وفى مثله يصح أن لا يشترط فى الاستصحاب إحراز ثبوت المستصحب بالإحراز الوجدانى، لأنّه لا- ينافى لزوم فعلية اليقين أى الأعم منه، فلا- تهافت بين كلاميه، ولا رجوع عن مختاره فى باب القطع كما لا يخفى.

وخلال- صه الكلام: ظهر ممّا ذكرنا بأن دليل «لا تنقض اليقين بالشك» كما يشمل من كان متيقناً بحكم جميع أقسامه فى زمان سابق بيقين وجدانى، فكذلك يشمل من قامت عنده حجه على ثبوت حكم من إيجابى أو تحريمى أو عدم حكم بكلا قسميه فى زمان سابق، فشكّ فى بقاءه، فإنّ له أن يستصحب مطلقاً بلا فرق فى ذلك بين أن نقول بأن معنى حجيه الأمارات والطرق هو تتميم الكشف للواقع والتوسعه فيه، كما عليه المحقّق النائنى والعراقى، أو بمعنى تنزيل المؤدّى منزله الواقع كما عليه بعض آخر، أو بمعنى جعل الحجيه من دون وجود حكم أصلاً كما عليه المحقّق الخراسانى قدس سره، لما قد عرفت فى تضاعيف كلماتنا بأن المراد من اليقين الوارد فى الأحكام والاستصحابات ليس هو الوجدانى منه، بل المراد هو وجود الحجيه والقطع بها كما ورد فى الحديث: «إذا علمت نجاسه شيء فلا تُصلّ فيه» فإنّه ليس المراد من العلم المذكور فى هذا الخبر خصوص الوجدانى الذى لا يشكّ فيه المشكك، بل المراد ما قام عليه الحجّه، فلو قامت البيئه على نجاسه الثوب لا يجوز الصلاه معه، مع أنه لا يكون له علم وجدانى. فاذن فما قامت

الأماره عليه هو علمٌ و يقينٌ تعبدًا - بأى معنى أُخذ في معنى الأماره من المسالك الموجوده فيها - والاستصحاب فيها جاريه بلا إشكال، كما أن اليقين الذى يكون ناقضاً، يكون حكمه كحكم المتيقن المنقوض، يعنى إذا جرى الاستصحاب فى حكم من الأحكام فلا بد من العمل، به إلا- أن ينقضه يقينٌ مثله، وهو أيضاً حجّه أخرى، مثل قيام الأماره على خلاف مفاد الاستصحاب، فتتقدم الأماره على خلاف مفاد الاستصحاب، وتقدم الأماره عليه لا يعدّ نقضاً بالشك، بل هو نقض لليقين باليقين، نظير ما لو نقضه بيقين وجدانى، ولذلك تكون الصور المتصوره فى اليقين - ناقضاً ومنقوضاً - بلحاظ اليقين الوجدانى والتعبدى إلى أربعه، لأنه:

قد يكون المنقوض وجدانياً والناقض كذلك، وقد يكون كلاهما تعبدياً، وقد يكونا متخالفين.

كما لا- فرق فيما ذكرنا بين جعل اليقين فى «لا- تنقض اليقين بالشك» بصورته العنوانيه كما عليه المحقق العراقى، أو بصورته المرأته الكاشفه عن المتيقن كما عن بعض آخر.

كما أنه لا تأثير فيما قلنا بين:

أن يوجب ذلك كون تقدم الأماره على الاستصحاب بصوره الورد، كما كان الحال كذلك بالنظر إلى اليقين الوجدانى.

أو أن يكون تقدمها عليه بصوره الحكومه، كما عليه الأ-كثر، بل هو الحق، إذ من المعلوم أنا لم نتعهد بحفظ ذلك فى تمام الموارد، إذ ربما يكون مقتضى التقديم

بلسان الشرع هو الورد وقد يكون بلسان الحكومه، فهو ثابت بحسب المبنى والمختار في الإستظهار من الدليل الوارد في الإستصحاب والدليل الوارد في اعتبار الأماره والطرق.

وأخيراً أقول: إذا عرفت واحطت بما أبلغناك، تعرف أنّ ما أتعب نفسه به بعض الأعظم - وهو المحقق العراقي قدس سره في نهايته -، وخلاصه: (إنّه رحمه الله فرّق بين تقديم الأماره على الاستصحاب أو إمكان جعل اليقين حتّى بالأماره موضوعاً لجريان الاستصحاب بين المسالك، وشرح ذلك بيان طويل، واختار إمكان التوسعه على مبنى الكاشفيه والطريقيه في الأمارات كما هو مختاره، حيث يصير يقينه حينئذٍ يقيناً تعبدياً قائماً مقام اليقين الوجداني فيصح جعله ناقضاً أو منقوضاً، بخلاف المسلكين الآخرين حيث إنّه على مسلك تنزيل المؤدى لو جعل اليقين في «لا تنقض» مرأتاً للمتيقن، ليكون المحرك الفعلى على حرمة النقض هو نفس الأماره لا حديث «لا تنقض» لما صحّ تطبيق الاستصحاب على المورد، كما يشكل الأمر حينئذٍ أيضاً كون تقديم الأماره على الاستصحاب بمناط الحكومه.

وان جعل اليقين في «لا- تنقض» عنوانياً بلا- نظر إلى المتيقن، أشكال الاكتفاء بالأماره السابقه في حجيه الاستصحاب، نظراً إلى انتفاء الكاشف، وعدم تحقق اليقين لا وجداناً ولا تعبداً.

وأشكل منه على المسلك الآخر، هو أنّ الأماره تفيد جعل الحجّيه من المنجزيه والمعذريه، لوضوح أنه على فرض كون اليقين بصوره المرأتيه، قام

الشك الوجداني في كون لمؤدى الأماره هو الواقع، وعدم تكفل الأماره - على الفرض - تنزيل المؤدى منزله الواقع، فلا يكون دليل حرمة النقص متوجهاً حيثئذٍ للمكلف. وأما على فرض كون اليقين بصوره العنوانيه، يكون الإشكال أوضح، إذ حيثئذٍ يقطع بعدم توجيه المكلف بالتكليف بحرمة النقص في الواقع ونفس الأمر، إلى آخر ما قاله رحمه الله انتهى ملخص كلامه (١).

والجواب: قد عرفت تفصيلاً عدم تأثير إختلاف المباني والمسالك المذكوره فيما هو المهم في المسئله، وأن الأماره قائمه مقام اليقين ناقضاً ومنقوضاً بلا إشكال في ذلك فلا نعيد، والله العالم.

*** ٤.

حكم ثبوت المستصحب بالأصول المحرزه

البحث فى المقام عن أنه هل يصح قيام المستصحب بواسطة الأصول المحرزه مقام الإحراز الوجدانى، وكفايه الحكم بالبقاء تعبدًا أم لا يكفى إلا من خلال احراز ثبوت المستصحب بالوجدان أو الأماره.

والذى يظهر من صريح بدايه كلام المحقق العراقى هو قيامه مقامه قال رحمه الله :

(التنبه الثانى: لا فرق فى صحه الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزًا باليقين الوجدانى أو بغيره من الطرق والأمارات، بل الأصول المحرزه أيضاً كالاستصحاب).

إلا انه رجع عن ذلك فى آخر كلامه.

أقول: ولعلّ المثال الذى يناسب ذلك هو أنه لو كان المكلف متيقناً بالطهاره ثم شك فى بقائها، فاستصحب بقائها والحكم بعدم حدوث حدث البول أو الريح مثلاً. يجعله متطهراً بالاستصحاب بحيث يجوز له الدخول فى الصلاه ومسّ القرآن، وحينئذٍ لو عرض له شك آخر لأجل حدوث النوم له بعد ذلك، فأراد إجراء الاستصحاب بعده باعتبار أنه كان متطهراً بسبب الاستصحاب السابق، فكان ثبوت المستصحب له محرزاً، والآن يشك فى بقائه فيصح حينئذٍ الحكم ببقاء الاستصحاب.

وأما لو اعتبرنا فى صحه جريان الاستصحاب ثبوت المستصحب وإحرازه باليقين أو كاليقين بمثل الأماره، ففى المثال المفروض لا يجرى الاستصحاب، ولا

مجال للحكم بالبقاء.

والظاهر فإنّ المراد من اليقين اللازم والضرورى لصحة جريان الاستصحاب، هو اليقين بوجود الحجّه على المتعلق، وهو الحقّ لأنّ الاستصحاب الثابت بدليل «لا تنقض اليقين بالشك» حجّه للمكلف، ويترتب عليه الآثار من الصلاه ومسّ القرآن وغيرهما ومن هذا الغير إمكان إستصحابه ثانياً للشك الطارى الثانى، إذ يصدق عليه أنه كان متيقناً بالطهاره تعبداً، فيصحّ له حينئذٍ الحكم بالبقاء.

هذا، مع إمكان أن يقال بإمكان جريان الاستصحاب هنا ثانياً حتى إذا لم يكن المستصحب ثابتاً بالأصول المحرزه، وذلك لأنّه يصح استصحاب الحاله الأولى حيث أثبت من خلال الاستصحاب تحقق اليقين الوجدانى بالطهاره الذى كان له ثابتاً إلى حين عروض الشك عليه ثانياً، فيحكم ببقاء طهارته بعد عروض الشك ثانياً بواسطه احتمال عروض النوم وغيره من سائر الأحداث، ففى مثل ذلك لا- تأثير مهمّ فى تجويز إجراء الاستصحاب فى المستصحب الثابت بالأصول المحرزه وعدم تجويزه، كما لا يخفى.

بل نظريه قال المحقق العراقى: التزم رحمه الله بأنّه لا مجال فى المقام لجريان الاستصحاب الثانى، لأنّ ناقض الاستصحاب الأول ليس إلّا اليقين بالخلاف ولم يحصل له، وعليه فالاستصحاب الأول باقٍ بحاله.

وليس مقصوده شرطيه اليقين بالخلاف فى جريان الاستصحاب الثانى، لوضوح أنّ زياده قوله عليه السلام: «بل انقضه بيقين آخر» غير موجوده فى كل الأخبار،

مضافاً إلى أنه لم يلتزم به أحدٌ، وعليه فمراده رحمه الله هو ما ذكرنا من أن حكم استصحاب الأول باقٍ، ومع بقائه لا وجه لإجراء استصحابٍ آخر حتى نبحت عن أنه هل يجوز احراز ثبوت المستصحب بالأخول المحرزه أم لا.

وبالجملة: لم تكن الأصول المحرزه كالاستصحاب وقاعده اليقين كافيه كذلك مع كون نظرها إلى الواقع، ففي الأصول غير المحرزه مثل أصاله الحليه أو الطهاره - سواءً قلنا بأنه حكم ظاهري أو ليس بحكم بل هو المنجزيه والمعدريه - يكون بطريق أولى، خصوصاً على القول بالحكم الظاهري في ظرف الشك، فيكون حينئذٍ هو القطع ببقاء الحكم الظاهري عند الشك، فلا يبقى شك حتى يستصحب، والثابت أن الشك يعدُّ أحد أركان الاستصحاب.

وخلاصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الاستصحاب لا يجرى إلا فيما إذا كان اليقين والشك فعلياً، وهذا غير متحقق إلا في اليقين الوجداني أو التعبدي بالأماره كما لا يخفى.

نظريه المحقق الخوئي: فقد تعرّض رحمه الله لمسأله شرطيه اعتبار فعليته اليقين والشك في التنبيه الثاني، ثم نقل الفرعين اللّعين ذكرناهما عن الشيخ وصاحب «الكفايه» من متفرعات اعتبار الفعلية للشك، حيث حكم بصحة الصلاه لمن كان مُحدّثاً وَغَفَلَ وصلّى ثم شك بعد الفراغ بناءً على عدم جريان استصحاب الحدث في حقه حال الصلاه الفعلية، بل حكم بالصحة استناداً إلى قاعده الفراغ، وهذا بخلاف ما لو التفت أولاً وشك ثم غفل، حيث حكم ببطلان الصلاه لجريان

استصحاب الحدث في حقه الحاكم بطلانها:

فأورد عليه: بأن في كلا فرعيه نظر:

أما في الأول: فلأن قاعده الفراغ لا يخلو حالها:

١- إما أن تكون من الأمارات العقلانيه كما هو الظاهر، لأن من كان في مقام الامتثال لا يترك الجزء أو الشرط إلا سهواً أو غفلةً وهما مخالفان للأصل والأصل عدم السهو والغفله، لأن مقتضى طبيعه الإنسان هو التنبيه في حال العمل، كما هو مشاهد في الأمور العاديه، فالفراغ عن العمل أماره كاشفه نوعاً عن عدم وقوع الغفله والسهو، ويؤيد هذا الظهور العقلاني قوله عليه السلام: (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك)، وكذا قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم الوارده في الشك في عدد ركعات الصلاه بعد الصلاه والفراغ: (أو كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك).

فعليه لا مجال للأخذ بالقاعده مع العلم بالغفله، كما هو المفروض، فعدم جريان الاستصحاب في حال الغفله ثابت لا نقاش فيه لعدم الشك الفعلي، إلا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب بعد الصلاه حتى بالنسبه إلى الصلاه التي أتى بها، لإختصاص قاعده الفراغ بصوره عدم العلم بالغفله، فلا- تجرى في المقام حتى تكون حاكمه أو مخصصه له ولأجل هذا الإختصاص لا تجرى القاعده أيضاً فيما لو شك في صحه العمل بعد الفراغ عنه، مع العلم بكيفيه وقوع العمل والشك في إنطباقه على الواقع، كما إذا شك بعد الوضوء في أنه توضأ بالماء أو بمائع آخر، مع علمه بأنه توضأ بهذا المايح الموجود، لكنه لا يدري أنه ماء أو مائع آخر، فحينئذ لا

مجال للحكم بصحة الوضوء اعتماداً على قاعده الفراغ، لعدم كون احتمال البطالان مستنداً إلى الغفله، بل مستنداً إلى عدم المصادفه مع الماء.

٢- وأما أن تكون القاعده من الأصول التعبدية الشرعيه، وعدم إختصاصها بموارد احتمال الغفله، لإطلاق بعض النصوص الداله على أن: «ما مضى فامضه» كما هو فتكون القاعده حاكمه على الاستصحاب، ولو قلنا بعدم اعتبار الشك الفعلى فى الاستصحاب، إذ لا إختصاص لحكومته القاعده على الاستصحاب الجارى بعد الصلاه، بل تكون حاكمه على الاستصحاب الجارى قبل الصلاه أيضاً.

وأما الفرع الثانى: ففيه أن بطلان الصلاه فى الفرض ثابت لا خلاف فيه، لكنه غير مستند إلى جريان الاستصحاب قبل الصلاه، بل استناده إلى عدم جريان قاعده الفراغ فى نفسها، لإختصاصها بما إذا حدث الشك بعد الفراغ، وهذا الشك الموجود بعد الفراغ هو عين الشك الموجود قبل الصلاه، كأنه متحدٌ معه، وان كان غيره بالدقه العقليه.

ومع قطع النظر عمّا ذكرناه، فإنّ الاستصحاب الجارى قبل الصلاه لا يقتضى البطلان، لأنه بعد الالتفات وتحقق الشك عرضت له الغفله ثانياً على الفرض، ومن المعلوم أنه بمجرد عروض الغفله لا- يجرى الاستصحاب، لأنه كما يعتبر فى الاستصحاب اليقين والشك حدوثاً، كذلك يعتبران بقاءً، فمادام له الشك يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، وبمجرد الغفله وطرو النسيان يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى.

فظهر مما ذكرناه اندفاع ما ذكره صاحب «الكفايه» من تعليل البطلان بأنه دخل في الصلاه مُحدثاً بالحدّث لاستصحابي، فإنّه لا استصحاب حين الدخول في الصلاه لكونه غافلاً، فينتفى الاستصحاب بانتفاء موضوعه، وهو الشكّ الفعلي.

انتهى ملخص كلامه في «مصباح الأصول»^(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه أوّلاً:

إنّ قاعده الفراغ سواء قلنا أنّها أماره نوعيه عقلاييه متخذة من أصاله عدم الغفله والسهوه، أو أنّها أصل تعبدي شرعي، فالمقام ليس مقام البحث عند، وأمرها موكول إلى محل بحثه، وإنّما الإشكال وارد على فرض كون القاعده من الأمارات، حيث أنّه كيف لا تجرى في المقام مع ان الغفله المعلومه قبل الصلاه كانت متعلقه بكونه محدثاً، أي بعد ما تحقّق من حدّثه غفّل عنه، وأمّا بالنسبه إلى تحصيل الطهاره بعده فالأمر مجهول له، أي لا يدري هل قام بتحصيل الطهاره حتى تكون صلاته مع الطهاره، أم لا، ولذلك فحكم جريان القاعده على حسب النوع يكون لمن كان في مقام الإمتثال وعلم أنّ الطهاره حاصله وصلّى ثم شكّ فعليه عدم الاعتناء بإحتمال الغفله، وإلّا لو علم غفلته عن الطهاره، وعلم تركه لها، فلا معنى حينئذٍ للشكّ في حصولها بعد الصلاه، لأنّ مع علمه بالغفله عن الإتيان بالطهاره يكون عالماً بتركها في الجملة، وليس الشكّ الحادث بعد الصلاه من قبيل ١.

الشك السارى حتى تكون من مصاديق قاعده اليقين، بل الشك المقدر ليس إلا أنه ليس فى خاطره تحقق الشك قبل الصلاه، ولم يعلم أنه هل أتى بالطهاره مع الغفله عن الحدث أم لا، وحينئذ تجرى قاعده الفراغ وتحكم بأنه قد أتى بها كما لا يخفى، وعليه فالحق يكون مع الشيخ الأعظم وصاحب «الكفايه» قدس سره .

ثانياً: كما يرد عليه من حكمه بعدم جريان القاعده فى مثل الوضوء الذى يشك أنه قد توضع بالماء أو بمائع آخر مردد بينهما، مع علمه بأنه قد توضع بهذا المائع الموجود فى الخارج، فإن شكّه حينئذ أيضاً مستند إلى احتمال الغفله من جهه تحصيل شرط حصول الطهاره، وهو كون المائع ماءً، حيث يشك فى رعايته الشرط المذكور وعدمها، فلا يدري هل راعى ذلك بأن يكون المائع ماءً حال الوضوء أم لا، فقاعده الفراغ حينئذ تحكم بأنه لم يكن غافلاً، وأتى بما هو شرط شرعى حين الامتثال.

نعم، يمكن أن يوجه الإشكال من جهه أخرى، وهو اختصاص جريان قاعده الفراغ بخصوص الصلاه، دون غيرها كما احتمله بعض المحققين، وحينئذ لا مجال لجريانها فى المورد، ولا بد من الحكم بالإعاده لأجل قاعده الإشتغال، لعدم حصول العلم بالبراءه لو صلّى مع هذا الوضوء المشكوك مائته، لكن هذا أمر آخر غير مرتبط بما نحن بصدده.

هذا كله على تقدير كون القاعده من الأمارات.

وأما على القول بكونها من الأصول: فإنه وإن صح جريان القاعده

وحكومتها على الاستصحاب، لكن الكلام حينئذٍ من جهة أنه لولا القاعده هل تكون الصلاه باطله من جهة جريان الاستصحاب وعدمه، فإن قلنا إنه مبنئ على ذلك بأنه إن اعتبر الفعلية في الشك فيه، فلا يحكم بطلانها بالاستصحاب، حتى ولو كانت باطله بواسطه أصلٍ آخر مثل قاعده الاشتغال، هذا بخلاف ما لولم نعتبر، وقلنا بجريان الاستصحاب ولو بالشك التقديرى، فيحكم بالبطلان هنا بالاستصحاب لولا حكومه القاعده، وهذا المقدار يكفى في وجه الافتراق كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبه إلى الفرع الأول.

وأما ما يرد عليه رحمه الله بالنسبه إلى الفرع الثانى: - وهو أن الشك في الطهاره إذا حدث قبل أداء الصلاه، كان بطلانها لأجل عدم جريان القاعده، لا كونه صلى مع الحدث الاستصحابى، لعدم وجوده بواسطه غفلته حال الصلاه - هو أنه لا يعتبر في حجتيه الاستصحاب الإلتفات والشك دائماً، بل حتى بعد الإلتفات وحصول الشك وإجراء الاستصحاب يكفى في ترتب الآثار ولو كان غافلاً حال ترتب الآثار، لوضوح أن من صلى باستصحاب الطهاره، تكون صلاته صحيحه حتى ولو لم يلتفت إلى استصحابه حال الصلاه، بل ويمكن أن يكون حكمه كذلك فيما لو التفت لكان شاكاً ومستصحباً للطهاره، وهذا كافٍ في صحه الصلاه، والحكم بالبطلان أيضاً كذلك، لأنّ السبب لعدم جريان القاعده هنا ليس إلا حدوث الشك قبل الصلاه، الموجب لجريان الاستصحاب مما يقتضى الحكم بالبطلان لعدم جريان القاعده، وعليه فما فاعتراضه رحمه الله على ليس بتمام، والله العالم.

الاستصحاب الاستقبالي

ثبت مما ذكرنا لزوم فعلية اليقين والشك في صحة جريان الاستصحاب، ولكن لا بد من الاشارة إلى أنه لا فرق في صحة جريانه:

بين أن يكون اليقين سابقاً والمشكوك فعلياً كما هو الغالب في موارد في جريان الاستصحاب، وهو مثل ما لو علمنا بعداله زيد سابقاً وشككنا في بقائها فعلاً.

أو يكون المتيقن فعلياً والمشكوك فيه إستقبالياً، كما إذا علمنا بعداله زيد اليوم، وشككنا في بقائها إلى الغد مثلاً، ويسمى هذا الاستصحاب الإستقبالي، فإنّ مورد بعض أدله الاستصحاب هو القسم الأول لما ورد فيها من قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» حيث يفهم أنه كان المتيقن سابقاً والشك فعلياً، إلاّ أن عموم التعليل الوارد في سائر الأدله مثل قوله: «إن اليقين لا ينتقض بالشك بل انقضه بيقين مثله» يفيد أن المناط في جريان الاستصحاب هو عدم نقض اليقين بالشك، سواء كان الشك فعلياً أو إستقبالياً، فلذلك قلنا بعدم الفرق في صحة جريانه بين القسمين.

نعم، الذي ينبغي أن نشير إليه هو أن ملاك صحة جريان الاستصحاب ليس إلاّ لأجل ترتيب ثمره عمليه فعلية في المستصحب، وهذه الثمره مترته كثيراً فيما إذا كان المتيقن سابقاً والشك فعلياً حالياً، كما هو الحال في كثير من الاستصحابات في الأحكام أو الموضوعات حيث أن الأثر مترتب من الحكم للحكم بالبقاء حال كون الشك فعلياً حالياً، وهذا بخلاف القسم الثاني، وهو ما لو

كان الشك استقبالياً والمتيقن واليقين حالياً، مثل عداله زيد بالنسبه إلى الغد حيث لا يترتب عليه الأثر حال إجرائه، وهو حال كون المتيقن حالياً، والشك بالنسبه إلى يوم القادم إن ترتب عليه الأثر كان في ذلك اليوم لا في الآن، فلا أثر للاستصحاب فعلاً حتى يجرى، وعليه فالشرط الأول لجريانه هو فرض وجود الأثر الشرعى على جريان الاستصحاب فعلاً.

البحث عن جواز البدار وعدمه

قد يقال: إنه من جمله تلك الموارد مسأله جواز البدار لذوى الاعذار، فمن كان عاجزاً عن بعض الأجزاء أو الشرائط في أول الوقت - كما لو كان عاجزاً عن القيام فى الصلاه مثلاً فى أول الوقت - فهل يجوز له الإتيان بها جالساً بدل القيام أم لا؟، وهكذا إذا كان عاجزاً عن الطهاره بالماء فى أول الوقت فهل يجوز البدار بالإتيان بالتميم بدل الوضوء والغسل أم لا؟

أقول: للمكلف بالنظر إلى ذاته له حالاته مختلفه:

تاره: يعلم ببقاء العذر إلى آخر الوقت ولا يرجى الزوال أصلاً، فلا إشكال حينئذٍ فى جوازه لأن المكلف حينئذٍ مخاطب بإتيان عمل فاقد لذلك الجزء أو شرط، وهو مخير فى الإتيان بذلك العمل بين أفراده العرضيه أو الطويله، لأنه فى أى وقتٍ جاء به لم يكن مكلفاً إلاً بالفاقد.

وأخرى: يعلم بالزوال فى آخره، ففى ذلك لا- يجوز البدار، بل يجب عليه الإنتظار والتأخير لأنه ليس مأموراً بإتيان العمل فى خصوص أول الوقت حتى

ينتقل إلى البديل منه، بل هو مأمور بطبيعي العمل، فليس له الإنتقال إلى البديل إلا بعد تعذر جميع أفراد المبدل منه، والمفروض هنا خلافه، إلا- في التيمم حيث ذهب بعض الفقهاء فيه إلى جواز البدار حتى مع العلم بالزوال، وهو كما عن السيّد في «العروه» حيث أفتى بالجواز فيه، ولعلّه كان لأجل بعض النصوص التي وردت بجواز التيمم في أول الوقت بدل الوضوء أو الغسل، مع إمكان وجود رجاء الزوال في آخر الوقت، وتحقيقه موكول إلى محلّه في الفقه.

هذا بخلاف سائر الأعذار والبديل الإضطرارى حيث لا يجوز البدار مع العلم بالزوال في آخر الوقت.

وأما في صورته الشك في الزوال مع كونه عاجزاً في أول الوقت، حيث أنه إذا شك في بقاء العذر إلى آخر الوقت فإن مقتضى الحكم الأولى هو عدم الجواز لأجل أنه لا علم له ببقاء العذر، فلا يتعين له بكونه مأموراً بالبديل، إلا أن يقال بإجراء استصحاب بقاء العذر إلى آخر الوقت، وترتب الأثر الشرعى عليه وهو جوار البدار، لأن اليقين التعبدى هنا كاليقين الوجدانى، فكما يجوز في الثانى البدار، كذلك هكذا يجوز فى الأول، فإذا أتى بالعمل الفاقد ولم يظهر الخلاف كان العمل كافياً صحيحاً، وان انكشف الخلاف تكون صحه العمل وكفايته مبنياً على القول باجزاء الإمتثال الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى، فإن قلنا بالإجزاء تصحّ ولا تجب الإعاده، وإلا وجبت كما هو الأقوى، والمفتى به عندنا عدم جواز البدار مع رجاء الزوال، وذلك لأجل الشبهه فى حجيه مثل هذا الاستصحاب، والله العالم.

التنبيه الثالث: بيان أقسام المستصحب

يقع البحث في بيان أقسام المستصحب، وما يمكن جريان الاستصحاب فيه وما لا يمكن إمّا لأجل فقد الأثر الشرعى فيه، أو لأجل الإختلال في أحد ركنى الاستصحاب من اليقين السابق والشك في البقاء اللاحق، فنبحث عن حكم هذه الصور ومن الله الاستعانه وعليه الاتكال.

فقول: إن المستصحب في الاستصحاب:

١- قد يكون شخصاً ٢- وقد يكون جزئياً ٣- وقد يكون كلياً.

ونقدّم فرض كون المستصحب شخصياً جزئياً على غيره لقلته ثم نتعرض للكلى لكثرة أقسامه ولتفصيل أحكامه.

القسم الأول: المستصحب الشخص والجزئى:

١- إما أن يكون فرداً معيناً قد شك في بقائه.

٢- أو يكون فرداً مردداً من طبيعه واحده أو طبيعتين أو طبائع.

ثم المستصحب الجزئى أيضاً قد يكون من الموضوعات الخارجيه، وقد يكون من الأحكام الشرعيه.

فإذا كان المستصحب شخصاً معيناً وكان متيقناً بوجوده أو بوجود حكمه، ثم شك في بقائها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، لتمايه أركانه من

اليقين السابق والشك اللاحق، إذا فرض كون الحكم بالبقاء له أثر شرعى مترتب عليه بالاستصحاب مثل هذا الشخص المُسمى بزيدٍ كان حيّاً الآن ثم شك في حياته فيستصحب، ويترتب جميع آثار الحياه عليه من حرمة تقسيم أمواله وتزويج زوجته وغير ذلك. وهكذا يكون في الحكم الشخصى المتعلق لشخص خاص، مثل أنّ الوقوف بالمسجد كان واجباً عليه في زمانٍ بالندر، والآن يشك في بقاءه لأجل احتمال تماميه مدته فيستصحب ويحكم بالبقاء بناء على جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى.

هذا كله إذا كان المستصحب شخصاً معيناً.

القسم الثانى: وأما إذا كان المستصحب شخصاً مردداً بين الشخصين كأحد الفردين أو أحد الأنائين في مثال العلم الإجمالى بوجوب أحدهما أو نجاسته:

فتاره: يكون الشك في بقاء المعلوم بالإجمال من جهه إرتفاع أحد الفردين أو خروج أحدهما عن مورد الإبتلاء.

وأخرى: في غير ذلك.

وأما الأول: أى إن كان الشك من جهه إرتفاع أحد الفردين وبقاء الآخر، ولم يعلم أيهما باقٍ وأيهما إرتفع، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

قد يقال: في عله عدم جريان الاستصحاب هو أن صحه جريان الاستصحاب إنّما يكون لأجل صحه الحكم بالتعبد بالبقاء للأثر الشرعى، فما ليس له أثر كذلك فلا يجرى فيه الاستصحاب، هكذا الحال في المقام لأن العنوان

الإجمالى من الصلاه المردده بين القصر والإتمام، أو بين الظهر والجمعه، أو نجاسه أحد الأنائين لا- يترتب على هذا العنوان الإجمالى بأحد الفردين أثر شرعى، فلا يفيد جريان الاستصحاب بأن الصلاه كانت واجبه فى أحد الفردين سابقاً فالآن كما كان بعد الإتيان بواحدٍ منها، لأن الأثر مترتبٌ على خصوص كل فرد الظهر أو الجمعه أو القصر أو الإتمام، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لذلك.

أقول: ولكن الانصاف أن يقال فى وجه عدم الجريان أنه إن فرض للجامع العرضى والعنوان الإنطباقي على الشىء أثراً شرعياً، مثل أحد الفردين فالاستصحاب جارٍ فيه بلا إشكال، لأن أركان الاستصحاب فيه تامه وهو كما لو ألزم المكلف على نفسه وجعل ذمته مشغوله بأمر جعلى من النذر أو الحلف على وجوب التصديق لو ثبت ذلك العنوان من وجوب أحد الفردين من الصلاتين من الجمعه أو الظهر فأتى بواحدٍ منهما وبقي الأخر، فحينئذٍ لو شك فى وجوب أحد الفردين بعد الإتيان بواحدٍ، فاستصحاب بقاء الوجوب يوجب ترتب أثره الشرعى، وهو وجوب التصديق.

وإن لم يترتب عليه الأثر لخصوص الفرد من الذى قطع بإرتفاعه وهو المأتى بها من الجمعه، ولا على المقطوع بالبقاء وهو الظهر، أى لا يثبت وجوبه بالخصوص لعدم تماميه أركان الاستصحاب فى الفردين من اليقين السابق والشك اللاحق.

ولعل وجه عدم جريان الاستصحاب فى الفرد المردد بين الفردين، هو ما عرفت من الفرد أمره دائر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، فلا شك فيه

حتى يُستصحب.

والمثال الذى قابل للانطباق بالنسبه إلى بالفرد المررد الذى لا يجرى فيه الاستصحاب وهو ما لو تردد المكلف فى زيد بأنه زيد بن عمرو أو زيد بن خالد، فمات زيد بن عمرو ثم شك فى ثبوت الأحكام وأن زيد الذى كان متعلقاً لمجموعه أحكام مثل حرمة تقسيم أمواله هل باق أم، فحينئذٍ لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، وإثبات حرمة التقسيم فى أمواله، وحرمة تزويج زوجته، لوضوح أن الفرد المررد من زيد ليس له أثر شرعى حتى يستصحب، وتلك الآثار المزبوره مختصه للفرد بخصوصه فى زيد بن عمرو قد مات، فيقسّم أمواله بلا إشكال، وزيد بن خالد حتى يحرم ذلك، وعليه بما أنه لا شك فلا يمكن الاستصحاب فيه.

وتوهم: أنه يمكن استصحاب العنوان الإجمالى بالبقاء حتى يترتب على الفرد، لأن العنوان الإجمالى وان لم يكن له بخصوصه وحياله أثر شرعى إلا أنه بما أنه يحكى ويشير إلى الفرد يكون له أثر فيستصحب.

فاسد: لوضوح أنه لا- يمكن إنطباقه بما انه حال على الفرد بعد زوال أحدهما المعين، لأنه بالنسبه إلى مقطوع الارتفاع قاطع و متيقن بارتفاع أثره، وبالنسبه إلى الباقي يقطع ببناء أثره، فكيف يمكن استصحابه بصوره الحكايه لمثل هذا الفرد، وعليه فعدم امكان جريان الاستصحاب وعدم فائدته واضح.

ولا يبعد أن يكون مثل مفهوم الرضاع المحرّم المررد بين كونه عشر

رضعات أو خمسة عشر من قبيل زيد المرّد، حيث إنّه بعد تحقّق عشر رضعات إذا شك في تحقّق الرضاع المحرّم وعدمه، فلا يجرى فيه الاستصحاب بأن يقال إنّ الرضاع المحرّم يرتب الأثر شرعاً على عشره رضعات أو خمسة عشره رضعة فعلى الأول قد تحقّق قطعاً، وعلى الثانى لم يتحقّق قطعاً، فلا شك فيه حتى يستصحب.

نعم، لو فرض وجود أثر لأصل الرضاع مع قطع النظر عن الرضعات، فالاستصحاب يكون جارياً.

وأما مثل مفهوم الكرية المرّد بين سبعة وعشرين شهراً أو ثلاثة وأربعين، بعد حصول الحدّ الأول لو شك في حصوله فإنه عدم حصوله. وهكذا الأمر بالنسبة إلى مفهوم الغروب حيث يكون مردداً بين ذهاب الحمره المشرقيه أو إستتار القرص، فإذا حصل الإستتار، وشككنا في زوال النهار وتحقق الغروب وعدمه، فإنه يستصحب بقاء النهار وعدم الغروب. وهذين الموردین يكونان مثل الكلّي الجامع بين الفرد الذى قد وهب قطعاً والفرد الباقي قطعاً، حيث أنّ الاستصحاب يكون جارياً لأجل أن الأثر الشرعى قد تعلق بوجود أصل العنوان لا- بخصوص الأفراد حتى يكون مثل الفرد المردد، إذ يجب عليه الإمساك والصيام إلى الليل، فاستصحب بقاء النهار يوجب حرمة الإفطار، فيصح بعد تحقّق الإستتار أن الصوم كان واجباً إلى الآن فالآن كما كان، نظير الحدث الكلّي الذى يكون منشأً للآثار، وهو عدم جواز الدخول فى الصلاة، وعدم جواز مسّ كتابه القرآن، فمثل هذا لو توضّأ يشك في أن حدثه باقٍ أم لا، يستصحب بقاءه على أنه لو كان الحدث الصادر

منه هو لأصغر فقد زال بالوضوء قطعاً، وإن كان هو الأكبر فهو باق قطعاً، فلا وجه حينئذٍ لجريان الاستصحاب، إلا إذا قلنا بوجود الأثر الشرعى للجامع العنوانى، فلا يُستبعد أن يكون النهار والكريه من هذا القبيل، ولكنه لا يخلو عن تأمل.

ولعل وجه التأويل أنّ الحدث يتحقق بأوّل وجود الأصغر، سواء تحقق الأكبر أم لا، فإذا تحقق الأكبر أيضاً فهو حدثٌ أيضاً مع زياده، وعليه فأصل الحدث متحققٌ بكل واحد منهما وبكليهما، هذا بخلاف ذهاب النهار والكريه حيث إنه لا يتحقق إلا بأحدهما لا بكليهما، لوضوح أنّ الكريه إذا كانت بثلاثه وأربعين شبحاً لم تكن الكريه متحققه بالحدّ الأول قطعاً، وهكذا فى النهار فإنه لو كان ذهابه بذهاب الحُمرة لم يتحقق بالاستتار قطعاً. نعم لو كان تحقق الغروب بمجرد الاستتار وفى صورته تحقق الذهاب يكون قد تحقق قبل ذلك.

وبعبارة أخرى: الحدث يتحقق بأى فرد منهما تحقق فى الخارج، بخلاف الكريه وذهاب النهار حيث لا يتحقق إلا بأحدهما الذى لا يدرى ظاهراً وإن كان معلوماً واقعاً، ولعله لذلك جعلوا الحَدَث من أفراد الكلى القسم الثانى من الاستصحاب بخلاف مثل النهار والكريه، وجعلوا الجامع فى الحدث ذاتياً وفى النهار والكريه والرضاع بعنوان أحدهما أو أحد الفردين جامعاً عرضياً.

أقول: ولكن مع ذلك إن أمكن تصوّر وجود الأثر الشرعى للجامع مثل الكريه والنهاريه وعدم الليليه فى قوله تعالى: «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» فإنه لا يمكن القول بجريان الاستصحاب فيها أيضاً كما يجرى فى مثل الحَدَث، ولا فرق

فيه بين كون الجامع ذاتياً أو عرضياً، والله العالم.

نظريه المحقق العراقي في استصحاب الفرد المردد: إذا كان المورد مررداً وتيقن في استصحاب الفرد المررد إذا تيقن بإرتفاع أحد الفردين، قال:

(ومن التأمل فيما ذكرنا ظهر الحال فيما لو كان الشك في بقاء الفرد المردد من غير جهة اليقين بإرتفاع أحد الفردين، كما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الأنئين، مع احتمال زوال نجاسته بورود مطهرٍ عليه من مطرٍ ونحوه، فإنه على ما ذكرنا لا يجرى فيه الاستصحاب أيضاً، لا- في العنوان الإجمالي لإعتبار قيد الأثر في متعلقه، ولا في كل واحدٍ من الأنئين، لإنتفاء اليقين بالنجاسه بالنسبه إليهما، لأن اليقين إنما تعلق بأحدهما إجمالاً المردد إنطباقه على هذا الإناء وذاك الآخر، وبعد احتمال طهاره كلا الأنئين فعلاً رجع فيها إلى قاعده الطهاره، بل استصحابها لإجتمع أركانها فيها من اليقين بالطهاره والشك في البقاء.

وإن أبيت إلا- عن جريان استصحاب النجاسه في هذه الصلاه، فليكن ذلك بإجرائه في كل واحد من الطرفين لا في العنوان الإجمالي الذي لا- أثر بتقريب إمتناع العلم الإجمالي المزبور لليقين بنجاسه كل واحدٍ منهما في فرض انطباق المعلوم عليه، فإنه مع هذا اليقين المنوط بكل واحدٍ منهما يتحد متعلق الشك واليقين فيها، فيجرى فيهما الاستصحاب، وبالعلم الإجمالي يتحقق المعلق عليه في أحدهما ويعلم بتنجز أحد الاستصحابين، فيترتب عليه الأثر، فتأمل.

ولكن مثل هذا التقريب لا يجرى في فرض اليقين بإرتفاع أحد الفردين، إذ

لا يعلم بتحقق المعلق عليه في طرف المشكوك الباقي كي يترتب عليه أثر عملي كما هو ظاهر) انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأن احتمال نجاسه واحدٍ من الأناثين يوجب العلم بوجود الإجتنب عنهما، مع أن استصحاب الطهاره في كل واحد من الأناثين موجود، ولكن هذين الاستصحابين يسقطان بالمعارضه أو بواسطة العلم الإجمالي بالنجاسه، فلا- مجال لجريانهما، فمثل هذا الكلام يجرى في صورته العلم بحصول الطهاره في أحدهما، كما لو ورد المطهر على النجس أو النجاسه باقيه بحالها لو ورود في الإناء الطاهر، فالعلم بالنجاسه وإن لم يكن في أحدهما بالخصوص لإحتمال زوال النجاسه عن أحدهما النجس، لكن برغم ذلك استصحاب وجوب الإجتنب يكون جاريًا فيزاحم هذا الاستصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، فكيف تمسكك بها لإثبات الطهاره، وعلى فرض تسليم جريان استصحاب النجاسه في كل واحدٍ منها، فإنه يتعارض ذلك الاستصحاب مع استصحاب الطهاره في كلٍ منهما، ويتساقطان والمرجع أصاله الاشتغال، فوجب الإجتنب عن كل واحدٍ منهما لولا القول بجريان قاعده الطهاره، والحكم بطهاره كليهما.

وتفريقه بين هذا المثال ومثال الفرد المرّد في عدم جريان الاستصحاب في الثاني دون الأول، ليس بواضح، فالإعتماد على قاعده الطهاره أو استصحابها، ٦.

والحكم بالطهاره فى الأنائين فى المثل دون قبله لا يخلو عن إشكال، ولعله لذلك أمر بالتأمل، مع أن استصحاب الطهاره الذى تمسّيك به غير تام، لأن الطهاره المتيقنه قبل حدوث النجاسه قد ذهبت بقيام العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، والطهاره الحادثه بورود المطر على أحدهما غير معلوم.

هذا مع أنه رحمه الله قد أثبت المناقشه أخيراً.

وأما جريان سائر الأصول فى الفرد المردد، فقد قال رحمه الله إنه ليس بمنحصرٍ بالاستصحاب فقط، فأورد مثلاً لقاعده الفراغ، وبين تفصيلاً فى جريانها فى موردٍ وعدم الجريان فى موردٍ آخر ومثّل لما يرد فيه القاعده بما اشبهت لو اشتبه قبله إلى أربع جهات، وأتى بتمامها، ثم بعد الفراغ عن الجميع علم بفساد وصلاه واحده فى جهه معينه، فإنه حينئذٍ لا يحصل الفراغ بالإكتفاء بالباقى اعتماداً على قاعده الفراغ، بل لابدّ لحصول الفراغ من اعاده خصوص ذلك الفرد الفاسد، ووجه ذلك هو عدم جريان قاعده الفراغ فى العنوان الإجمالى المردّد كالصلاه إلى قبله المردده، أو ما هو المأموريه بهذا العنوان الإجمالى، وعدم فائده جريان قاعده الفراغ فى البقيه لعدم العلم بأن قبله هى الجهه التى صلّى إليها.

هذا بخلاف ما لو علم بفساد واحده من الأربعة المردده بينها، فإنه لا تجب إعاده الصلاه لجريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى كلّ واحده من الصلوات المأنيه بها، لأنّ كلّ واحد منها فى فرض كونها إلى قبله مما يشكّ فى صحتها وفسادها بالشك الحادث بعد الفراغ فتجرى فيها القاعده، غايه الأمر يعلم إجمالاً بمخالفه

أحد هذه الأصول للواقع، وهو أيضاً غير ضائر، لإحتمال كون الفاسده هي المأتيه إلى غير القبلة وقال في توجيه ذلك بأن: (هذا من نتائج عدم جريان الأصل في الفرد المرّد بعنوانه الإجمالي، لعدم وجود أثر له، لإختصاص جريانه بالشك بماله الأثر بماله من العنوان التفصيلي، وإلا- لو قلنا بجريان الأصل في كل شك بإطلاقه ولو كان بالنسبه إلى العنوان الإجمالي، لا مجال لهذا التفصيل، بل اللازم في القول بجريان قاعده الفراغ حتى في ما يعلم بفساد واحده معينه إذ حينئذ يصدق الشك في حجه ما هو المأمور به وفساده بهذا العنوان الإجمالي بشكٍ حاصلٍ بعد الفراغ، مع أنه لا- يظن إلتزامه من أحدٍ، فلا- يتم التفصيل إلا بما ذكرناه) انتهى كلامه.

أقول: ما ذكره من الحكم بجريان قاعده الفراغ في الصلاتين، لو جعلنا مطلق حدوث الشك ملاكاً لجريان الأصل حتى ولو كان في العنوان الإجمالي، فالقاعده تكون جاريه في المثال الأول، كما هي جاريه في المثال، وإلا لزم انحصار جريانه بالثاني فقط، مع أن في كلا الموردین لنا إشكال:

أما في المثال: فلأن إتيان أربع صلوات إلى أربع جهات لمشتبه القبلة كان واجباً أولاً وبالذات على هذا القول، فإذا لم يحصل الفراغ من الأربع، لا معنى للحكم بحصول فراغ الذمه ولو مع إجراء قاعده الفراغ في العنوان الإجمالي وهو الصلاه إلى القبلة أو إلى المأمور به، لأن جريان قاعده الفراغ لا يوجب تحقق أربع صلوات، بل قد أتى بثلاث صلوات، والشك في الصحه والفساد في العباده إنما يكون محلاً لجريان قاعده الفراغ فيما إذا كان الشك بعد الفراغ عن العمل، حيث

نحكم بالصحة فى تلك الثلاثة فيما لو كان الشك فى صحتها، مع أنها كلها مقطوع الصّحة، عدا واحده منها مقطوعه الفساد، فكيف تحكم قاعده الفراغ بصحة فرد لم يمثله، فإنّ معنى الحكم بتحقيق المأمور به من خلال احدى الصلوات الثلاث يعنى الامتثال وحينئذٍ دعوى جريان القاعده فى المقام أن القاعده تحكم بالإتيان بما لم يأت به أصلاً، لأن العلم بالفساد فى واحده معينه يكون بمنزله عدم الإتيان بها، وهو أمر غير معقول، وعليه فلا إشكال بأن فراغ الذمه لا يحصل إلا بإتيان تلك الصلاه قطعاً.

نعم، لو شك فى أنها فاسده أو غيرها تجرى فيها قاعده الفراغ، ويدخل فى المثال الثانى كما سنتعرضه.

هذا بالنسبه إلى المثال الأول، بلا فرق بين القول بجواز إجراء الأصل فى العنوان الإجمالى وعدم القول به.

وأما الإشكال فى المثال الثانى: حيث أن الصلاه الفاسده من بين الصلوات الأربع غير معلومه، فكلّ واحده من الصلوات الأربع بعد الفراغ تجرى فيها القاعده، إلا أنه يوجب تعارض بعضها مع بعض مع وجود العلم الاجمالى بفساد واحده منها لكنه رحمه الله التزم بأن وجود مثل هذا العلم الاجمالى إنه غير ضائر، لاحتمال أن الفاسده هى التى وقعت إلى غير القبلة.

لكن هذا الجواب غير كافٍ للمطلوب، لأنه بناءً على القول بلزوم الإتيان بالأربع قطعاً حتى تفرغ الذمه، لم يحصل له هذا العلم بواسطه إجراء القاعده، لأنه

لا- يوجب الحكم بصرحه الإتيان بالأربع حتى تفرغ، لأنه يعلم أنه لم يأت إلا بثلاثه صلوات، وقاعده الفراغ تحكم بالصرحه لا بالإتيان، ففراغ الذمه لا يحصل فى المثال الثانى إلا بإعاده الصلاه فى كل جهه من الجهات الأربع، ان لم يظن الصرحه فى بعضها، وإلا يكتفى مما شك.

وبالجملة: فإجراء القاعده فى كلا- المثالين لا يخلو عن إشكال، سواء قلنا بعدم جريان الأصل فى العنوان الإجمالى، أو لم نقل بذلك والله العالم.

هذا البحث كله فى ما لو كان المستصحب جزئياً شخصياً، وعرفت أن الاستصحاب جارٍ فيه بلا إشكال، بل وكذا جارٍ فى الفرد المرّد إذا فرض وجود أثرٍ للقدر المشترك لهذا الفردين، بخلاف الآثار المختصّه، حيث لا- يترتب ذلك عليه من خلال استصحاب القدر المشترك، لما قد عرفت عدم تماميه أركان الاستصحاب بالنسبه إلى آثار الفرد من الفردين.

وأما إذا كان المستصحب من قبيل الفرد المنتشر: ومثّلوا لذلك بالكلّى الخارجى فى الفرد المعين، مثل صاعٍ من الصُّبره، فهل يجرى فيه الاستصحاب أم لا؟

الظاهر أنه يعدّ قسماً من أقسام الاستصحاب الكلّى، إذ الكلّى لا يخرج عن الملكيه بواسطه ورود بعض الخصوصيات عليه، وليس لنا واسطه بين الجزئيه والكلّيه، بل هو أيضاً كلّى، فيكون حكم الاستصحاب فى الكلّى جارياً فيه أيضاً.

وعليه فالأولى الرجوع إلى بحث الاستصحاب الكلّى، وبيان أقسامه، وملاحظه حاله فى الاستصحاب.

الاستصحاب الكلى

وأما القسم الثانى من أقسام المستصحب هو ما إذا كان المستصحب كلياً، وهو أيضاً على أقسام:

القسم الأول: ما لو كان المستصحب كلياً فى فردٍ خاصٍ ومحققاً فيه، وكان اليقين السابق والشك اللاحق متعلقين بالكلى للكلام لأجل الشك واليقين فى فرد واحد.

فالكلام هنا يقع فى مقامين:

المقام الأول: فى أن الاستصحاب هل يجرى فى كل واحدٍ من الكلى والفرد، أم يجرى فى واحدٍ منهما لا كليهما؟

المقام الثانى: ان قلنا بجواز جريانه فى كل منهما، هل يعنى جريانه فى واحد عن جريانه فى الآخر أم لا؟

أقول: قبل الورود فى البحث، لابد من الاشارة إلى أمرين:

١- إن البحث فى جريان الاستصحاب فى الكلى لا يتوقف على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج، إذ هو بحث فلسفى عقلى، والاستصحاب الذى يتعلق بالكلى إنما هو بلحاظ المفاهيم العرفيه التى هى الموضوعات فى الأحكام الشرعيه، ولا إشكال فى وجود الكلى فى الخارج بنظر العرف.

٢- كما أنه لا فرق فى جريان الاستصحاب فى الكلى بين أن يكون الكلى من الكليات المتأصّله فى الخارج، أو تكون من الكليات الإعتباريه ومنها

الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية، أو تكون من الكليات الإنتزاعية كالفوقيه والتحتيه وأمثال ذلك.

إذا عرفت هذه المقدمه يصل الدور إلى البحث عن المقامين المذكورين:

وأما المقام الأول: فهو عن جريان الاستصحاب فى الكلى إذا كان منحصراً فى ضمن فرد، كما يجرى فى فرده، مثل ما لو شك فى وجوده فى الدار بعدم العلم بوجوده فيها سابقاً، فكما يصح استصحاب نفس شخص زيد، فكذلك يصح استصحاب الإنسان الكلى فيها، إذ لا- وجه لعدم جريانه بعد تماميه أركان الاستصحاب فى كليهما من اليقين السابق والشك اللاحق، وترتب الأثر الشرعى عليه. وهذا واضح لا كلام فيه.

وأما المقام الثانى: فهو عن أنه هل يبنى جريان الاستصحاب فى كل من الفرد أو الكلى عن جريانه فى الآخر مطلقاً، أم لا يُبنى مطلقاً، أم يبنى التفصيل بين ما لو كان الكلى من قبيل صرف الوجود فلا- يُبنى، وبين ما لو كان الكلى بنحو الوجود السارى فيغنى، لأن الكلى بالنحو الثانى إعتبر متحداً مع الأفراد، فجريانه فى الفرد يُبنى عن جريانه فى الكلى، لإتحاده معه المستلزم لذلك.

أو يبنى التفصيل بتفصيل آخر بأن جريان الاستصحاب فى الفرد يُبنى عن جريانه فى الكلى، إذا كان استصحاب الكلى فى الأحكام دون الموضوعات، وإلا لا يكون مغنياً لأن الاستصحاب فى الأحكام ليس إلا بمعنى جعل حكم مماثل للأول فى زمن الشك، فإذا علمنا بوجود المطلب الكلى فى ضمن الوجوب سابقاً

فاستصحاب الفرد هنا عبارته عن جعل الشارع وجوباً مماثلاً للأول في زمن الشك، ومعلوم أن الوجوب متحدٌ مع الطلب خارجاً، فيترتب عليه آثار الطلب في زمن الشك أيضاً، هذا بخلاف الاستصحاب في الموضوعات حيث إنَّه عبارته عن التعبد بآثار الموضوع لا جعله، فاستصحاب الفرد فيها لا يغني عن استصحاب الكلي، لأن التعبد بآثار الزيدية في زمن الشك غير التعبد بآثار الإنسانية وان هما متحدان خارجاً.

ولكن الحق أن يقال: الظاهر أن استصحاب كل واحدٍ من الفرد والكلي موجبٌ لترتب آثار نفسه، ولا يغني كل واحدٍ منهما عن الآخر في ترتب أثره، إذ ربما يكون الأثر الشرعي فقط للكلي، وقد يكون للفرد، وثالثه لكليهما، فاستصحاب كل واحدٍ يوجب ترتب أثر نفسه، بلا فرق بين كون الاستصحاب جارياً في الأحكام أو في الموضوعات، وبلا فرق بين القول بكون الكلي بنحو صرف الوجود أو الوجود الساري، إذ إجراء الاستصحاب في واحدٍ منها من حيثته الكليه أو حيثته الشخصية وترتب الأثر على الآخر مثبتٌ عقلي، لأن حيثه الإتحاد أمر عقلي، ومعلومٌ أن ترتب اللوازم العقلية على المستصحب يوجب صيرورته أصلاً مثبتاً، فلا بد في الاستصحاب من ملاحظه الأثر الشرعي، فإن كان للكلي فيستصحب هو ويطرب عليه أثره كاستصحاب وجود كلي الحدث لترتيب أثره، وهو المنع عن الدخول في الصلاة، أو مس كتابه القرآن، ففي مثل ذلك كما يصح استصحاب كلي الحدث، كذلك يصح استصحاب الفرد من الحدث

الأصغر، حيث يترتب عليه ذلك الأثر، يعنى إن ثبت أنه كان محدثاً بالحدث الأصغر، فلا يجوز له الدخول فى الصلاة، فهذا الأثر كما يترتب على الحدث الكلى ويجوز إستصحابه، فكذلك يترتب على خصوص أثر الأصغر، ففى مثله يصح القول بالتخير فى جريان الاستصحاب إن تمت أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق.

وعليه، فدعوى اختصاص الأثر للكلى، وأن الاستصحاب مختص به دون الفرد، كما عن المحقق الخوئى فى هذا المثال ليس على ما ينبغى.

نعم، قد يتفق أن يكون الأثر فقط للكلى، ولم يعلم خصوصيته الفرديه، فحينئذ لا يجرى الاستصحاب إلا فى الكلى، مثل ما لو شك بين أحدى الفردين من الحدث، ولم يعلم أيهما هو، فإنه لا يصح الاستصحاب إلا فى خصوص أصل الحدث، كما قد يتفق أن لا يعلم، ولا أثر إلا لخصوص الفرد، كما لو علم الجنابه ثم شك فى بقائها وأراد الدخول فى المسجدين، أو المكث فى سائر المساجد، حيث لا يجرى الاستصحاب الذى فيه أثر ذلك إلا استصحاب خصوص الحدث الأكبر كما لا يخفى.

وعليه، فالأولى هو القول بعدم كفايه أحد الاستصحابين عن الآخر، إلا فيما إذا كان الأثر مترتباً على أى حال، فحينئذ يصح إجراء الاستصحاب فى كل منها، كما لا يخفى.

هذا كله فى استصحاب القسم الأول من الكلى، إذا كان الأثر المترتب الشرعى مترتباً على خصوص الكلى دون الفرد، أو على الفرد دون الكلى، أو

مترتباً على كل واحدٍ منهما منفرداً.

أقول: بقى هنا صورته رابعه، وهى ما لو كان الأثر مترتباً على المستصحب المركب من الفرد والكلى، بأن يكون كل واحدٍ منهما دخيلاً بصوره جزء الموضوع فى ترتب الأثر، فهل يكفى فى جريان الاستصحاب ترتب أثر كلٍ بخصوصه ولو بجزء الأثر، أم لا يجرى الاستصحاب إلا بعد تماميه أركان الاستصحاب فى كلٍ من الفرد والكلى، حتى يترتب عليه الأثر المترتب على المجموع؟ واحتمل المحقق العراقى قدس سره كفايه ترتب أثر الجزء فى صحه إجراء إستصحابه.

ولكن الإنصاف عدم صحه جريان الاستصحاب إلاّ- فيما إذا كان كلٍ من الفرد والكلى جارياً فيه الاستصحاب، إذا كان الأثر المنوط فى الاستصحاب هو الشرعى الذى قد أخذ فيه كلٍ من الجزئين دخيلاً فيه. هذا تمام الكلام فى الأقسام والوجوه المتصوره فى القسم الأول من استصحاب الكلّى.

القسم الثانى من استصحاب الكلّى

فيه أقسام:

١- قد يكون المستصحب بنفسه حكماً كلياً تكليفاً، مثل ما لو علم بوجوب صلاه ربايعه عند حدوث الزوال فى يوم الجمعة، ثم أتى بصلاه الجمعة ثم شكّ فى أن الواجب عليه كان الجمعة التى أتى بها وامثلها وسقط، أو كان الواجب هو الظهر

الباقى على وجوبه، ليستصحب الوجوب؟

٢- وقد يكون المستصحب موضوعاً لحكمٍ آخر، مع كونه حكماً نفسياً أو حكماً وضعياً أو كان من الموضوعات الخارجيه.

فالأول مثل الحَدَث الكلى المردد بين الأصغر والأكبر بعد ما توضّأ، حيث يشكّ فى نوع الحدث، إن كان هو الأصغر فقد ازال الوضوء فهو متطهر حينئذٍ، وإن كان الحدث هو الأكبر لا يرفعه الوضوء بل هو باقٍ حينئذٍ فيستصحب بقاء الحدث، فيترتب عليه أثر ذلك الحدث الكلى، وهو المنع عن الدخول فى الصلاه ومس آيه القرآن.

وقد يكون المستصحب من الموضوعات الخارجيه، مثل الحيوان المردّد بين كونه بقاً يكون قد مات يقيناً بعد مضى ثلاثه أيام، أو أنه فيلٌ يكون باقياً لكونه طويل العمر، فيستصحب البقاء لأصل الحيوان.

وكيف كان، لا- إشكال عند الاعلام فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الاستصحاب، لأن العلم بوجود أحد الفردين يوجب العلم بوجود القدر المشترك، وبعد زوال أحد الفردين إجمالاً- يوجب الشك فى بقاء ذلك الكلى، لأنه بزوال الفرد القصير الزائل يزول بتبعه الكلى والقدر المشترك، وأما لو كان الحادث هو الفرد الباقى والطويل، فيكون الكلى أيضاً باقياً، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون العلم الإجمالى بوجود أحدهما كان حاصلًا قبل العلم بزوال أحدهما أو حاصلًا بعده، كما لو شكّ فى حقيقه بين البلبل الحاصل بعد الوضوء أنه بولٌ أو منى فتوضّأ.

ثم حصل له العلم بأنّ الحدث الصادر إمّا بول أو منى، فإن كان بولاً قد

علم بزواله بالوضوء، وان كان متياً فالحدث يكون لا زال باقياً، فيستصحب بقاء أصل الحدث.

كما لا فرق في جريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلى بين أن يكون الكلى على نحو صرف الوجود، أو على نحو الوجود السارى وان أشكل بعض فى الأخير.

توهم: ذهب بعض الاعلام إلى خروج القسم الأول من هذين القسمين عن مورد البحث، لأن أثر المانع للحدث لأصل دخول الصلاة، أو مس كتابه القرآن كان مترتباً على العلم الإجمالى بوجود أحد الحدثين، وهذا العلم أوجب الحكم بالاشتغال بلزوم الإجتنا قبل تحقق الحكم بالمنع، بواسطة الاستصحاب المتحقق بعد زوال أحد الحدثين، خصوصاً على مبنى من يقول بكون العلم الإجمالى هو العلة لوجوب تحقق الموافقه القطعيه، ففي المرتبه السابقه قبل الاستصحاب حكم بالمنع فلا تصل النوبه إلى التمسك باستصحاب المنع لحصوله بواسطة العلم الإجمالى.

فأجيب عنه: - كما عن المحقق العراقى فى نهايته - (بأن مجرد عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، لا يوجب المنع عن جريان الاستصحاب الذى يعدّ هذا الأصل حاكماً على قاعده الاشتغال، فصحه بصحه جريان الاستصحاب يكون باقياً بحاله، ولو كان مقتضى قاعده الاشتغال والعلم الإجمالى هو الإجتنا، وعدم جواز الدخول فى الصلاة.

نعم، تظهر ثمره هذا الاستصحاب فى صورته تلف أحد الطرفين، حيث أن العلم

الإجمالى لا يمكن أن يؤثر إلا باعتبار سابقه، بخلاف الاستصحاب حيث إنه يجرى بعد تلف أحد الأطراف، ويحكم بالمنع عن الدخول فى الصلاه هذا) انتهى كلامه.

أقول: الإنصاف أن يقال إنه لا منافاه بينهما، لأن مورد جريان آثار العلم الإجمالى يكون قبل زوال أحد الفردين، وفى ذلك لا شكّ لديه فى أصل وجود الكلى حتى يرجع إلى الاستصحاب، وبعبارة أخرى وان كان الشك فى أصل وجود الفردين موجوداً إلا أنه لا يوجب الشك فى وجود الكلى حتى يوجب التمسك بالاستصحاب، وبعد زوال أحد الفردين بالاشتغال أو بالتلف أو بالخروج عن مورد الإبتلاء، توجب هذه الأمور حصول الشك الموجب للرجوع إلى الاستصحاب، وعليه فلا علم إجمالى حينئذٍ ببقاء الكلى حتى يقوم بالجمع بينهما، فكيف يمكن القول بحكومه الاستصحاب على العلم الإجمالى مع فرض عدم وجود العلم الإجمالى بعد زوال الفرد الزائل بالإمتثال أو التلف أو الخروج عن مورد الإبتلاء، وان فرض مثل زوال الفرد الزائل فهنا العلم الإجمالى بوجود أحد الحديشين موجود دون الاستصحاب، لعدم تماميه أركان الاستصحاب، وهو الشك المتعلق بما قد تعلق به اليقين، إذ قبل زوال أحد الفردين وان كان الشك موجوداً، حيث لا يعلم أيهما وجد، إلا أنه ليس له شكّ فى بقاء الكلى، فلا مورد للجمع بينهما إلا على القول ببقاء أثر التنجيز من العلم الإجمالى حتى بعد تلف أحد طرفيه، لكون العلم حاصلًا قبل التلف، فحينئذٍ يحكم بوجوب الإجتنب عن الدخول فى الصلاه، لأجل العلم الإجمالى والاستصحاب، وعليه فحينئذٍ يصح دعوى حكومته عليه. وبالجملة دعواه أن ثمرته تظهر فى ذلك ليس بتعبير حسن، كما لا يخفى.

المناقشات الواردة على جريان استصحاب الكلّي

ثبت مما ذكرنا تماميه أركان الاستصحاب في الكلّي القسم الثاني - من اليقين السابق الحاصل بالعلم بوجود أحد الفردين، ووجود الشكّ اللاحق الحاصل من العلم بزوال أحد الفردين، وأنه لا اشكال فمع أنّه يُستصحب ويترتب عليه الأثر الشرعي من عدم جواز الدخول في الصلاة - لكن ناقش بعضٌ في جريان هذا الأصل والاستصحاب، فلا بأس بالإشارة إليها والجواب عنها.

المناقشه الأولى: ما نقله المحقق العراقي في نهايته بقوله: (إنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّبٌ عن الشكّ في حدوث الفرد الباقي، وأصالة عدم حدوثه ترفع الشكّ عن الكلّي، لأنّ الأصل الجارى في السبب رافع ومزيل لموضوع الأصل الجارى في المسبب، ومع جريان الأصل فيه لا مجال لجريانه في الكلّي والقدر المشترك).

وجواب الشيخ قدس سره: بأنّ ارتفاع القدر المشترك إنّما هو من لوازم كون الحادث الفرد المقطوع الإرتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الفرد الباقي، وإنّما لازمه إرتفاع القدر المشترك الذي كان في ضمنه، لا إرتفاع القدر المشترك بين الأمرين، وبينهما فرق واضح.

ممنوعٌ: باعتبار أنه كما أن احتمال إرتفاع القدر المشترك يكون من لوازم كون الفرد الحادث هو الفرد الزائل، كذلك احتمال بقاء الكلّي يكون من لوازم كون الفرد الحادث هو الفرد الباقي، فلا وجه لجعل الشكّ في بقاء الكلّي من لوازم

خصوص احتمال كون الحادث هو الفرد الزائل.

قال المحقق العراقي في معرض جوابه: فالأولى في الجواب عن الشبهه منع السببيه والمسببيه بينهما، بدعوى أن الشك في بقاء الكلى وإرتفاعه إنما كان مسبباً عن العلم الإجمالى بأن الحادث هو الفرد الزائل أو الباقي، ولا أصل يصلح لتعيين ما هو الحادث، فإن أصله عدم كون الحادث هو الفرد الطويل بنحو مفاد ليس الناقصه، مع أنها لا مجرى في نفسها لإنتفاء ركنها الذى هو اليقين السابق، لا يثبت كون الحادث هو الفرد القصير ولا إرتفاع القدر المشترك.

وأما أصله عدم حدوث الفرد الطويل بنحو مفاد ليس التامه، فهى أيضاً غير مثبتة لإرتفاع القدر المشترك، ولو على فرض السببيه والمسببيه بينها، لأن الترتب بينها عقلى لا شرعى، بداهه عدم كون الترتب بين الكلى والفرد فى الوجود والعدم من المجعولات الشرعيه، وإنما هو عقلى محض حتى فى مثل الحدث والجنابه، لأن ما يترتب عليها إنما هو طبيعه الحدوث مهمله لا الطبيعه المطلقه والقدر المشترك بينها وبين غيرها، وترتب عدم هذه على عدم الجنابه عقلى لا شرعى، فتجرى حينئذٍ أصله بقاء الكلى والقدر المشترك بلا مزاحم.

نعم، لو أغمض النظر عن هذه الجبهه وقيل بشرعيه الترتب بين وجود الكلى ووجود الفرد إما مطلقاً أو فى بعض المقامات، فلا مجال لإشكال بعض الأعظم عليه بمعارضه الأصل فيه مع أصله عدم حدوث الفرد القصير، فيبقى استصحاب بقاء الكلى والقدر المشترك بحاله بعد تساقطهما، إذ فيه أنه مع خروج الفرد الزائل عن

مورد الإبتلاء لا يجرى فيه الأصل كى يعارض مع الأصل الجارى فى الفرد الطويل.

ودعوى: أنه بمجرد العلم بحدوث أحد الفردين والشك فيما هو الحادث تجرى أصاله عدم الحدوث فى كل منهما فيسقط بالمعارضه.

مدفوع: بأنه كذلك إذا كان العلم الإجمالى حاصلًا قبل خروج أحد الفردين عن مورد الإبتلاء، لا ما إذا كان حاصلًا بعد تلفه وخروجه عن الإبتلاء، وحينئذٍ لا معنى لجريان أصل العدم فى طرف التآلف والخارج عن الإبتلاء.

مع أن ثمره استصحاب الكلى إنما تظهر فى هذه الصوره، وإلا ففى الصوره الأولى تكفى قاعده الاشتغال لإثبات المطلوب، وإن لم نقل بجريان استصحاب الكلى كما هو واضح) انتهى كلامه (١).

أقول: الدقه والتأمل فى كلام الشيخ يعطينا القوه فى ردّ الشبهه من دون أن يكون المقام من قبيل أصل السبب والمسبب.

بيان ذلك: إن ملاحظه حيثه بقاء الكلى وإرتفاعه لا بدّ أن تلاحظ مع حيثه وجود الفرد لا عدمه، يعنى أن الكلى الذى لوحظ بعدم العلم بزوال أحد الفردين لا بدّ أن يلاحظ مع حيثه وجود الفرد القصير أو الطويل، فإن كان فى من القسم الأول فزائل قطعاً، وان لوحظ مع الثانى فباق قطعاً، وحيث لا يعلم فإنّه يوجب الشك فى البقاء، فعدم حدوث الفرد الطويل لا يوجب إثبات إرتفاع الكلى إلاّ ٤.

بالأصل المثبت، كما لا يثبت الفرد القصير إلا على هذا النحو، لأن ترتب عدم الكلى أو وجود الفرد القصير على عدم حدوث الفرد الطويل يكون مثبتاً، لكون الترتب عقلياً لا- شرعياً، فلا- تجرى أصاله العدم لا- فى الفرد القصير ولا- فى الطويل لإثبات المطلوب، فلا- يبقى مورد لهذا الأصلين، فىكون الأصل الجارى فى الكلى باقياً بلا- مزاحم، لتماميه أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق، وترتب الأثر الشرعى عليه، إذ لا أصل لنا يثبت كون الحادث أحد الفردين بالخصوص لإستلزامه المحذور. ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الأصل المنفى بصوره مفاد ليس الناقصه أو التامه، كما لا- فرق فيما ذكرنا بين أن يكون العلم الإجمالى حاصلًا قبل تلف أحد الفردين أو بعده.

وبالجملة: فما ذكره الشيخ قدس سره متينٌ وصحيحٌ وما ذهب إليه المحقق العراقى غير مفيد فى دفع المناقشه فى المقام.

وأما جوابه عن كلام بعض الأعاضم: من التمسك بالاستصحاب لأجل تساقط الأصلين الجارين فى عدم الفردين، بأنه كذلك قبل تلف التالف لا بعد كما فى المقام، إذ العلم الحاصل بعد تلفه لا أثر للأصل المربوط بهذا التالف، لأنه لا أثر له، فىكون أصل بقاء الفرد الطويل جاريًا بلا معارض ومزاحم مع الاستصحاب.

وفيه: لو لم نقل ببقاء أثر العلم الإجمالى حتى بعد تلف أحد الطرفين وخروجه عن مورد الإبتلاء، وإلا كان أثر العلم هو وجوب الموافقه القطعيه لآحرازه بالآخر الموجود، فالأصل الجارى فى كل واحدٍ من الطرفين يكون أثره

باقياً كما لا يخفى.

أقول: هذا الجواب الصادر من بعض الأعظم يكون جواباً ثانياً عن هذا الإشكال، إلا أنه قد عرفت كفايته على تقدير خاص لا تطلقاً، وهو كون العلم الإجمالي حاصلاً قبل التلف لا بعده مع العلم أو بعد التلف، وقلنا ببقاء أثر التنجيز بعده بحيث لا يبقى التنجيز إلا بواسطة تأثير العلم، وهو لا يؤثر إلا مع يعارض الأصلين وتساقطهما.

وقد ظهر مما ذكرنا من عدم جريان أصاله عدم الفرد الطويل، لإثبات نفى الكلى، أو الفرد القصير بعدم كون الترتب شرعياً، ظهر أنه لا فرق فيه بين القول بجريان الأصل العدم الأزلى، أو عدم جريانه، إذ نحن مع ذهابنا لجريان هذا الأصل في موطنه نقول هنا بجريان استصحاب الكلى دون أصل عدم حدوث الفرد الطويل والباقي، خلافاً للمحقق الخوئي في «مصباح الأصول».

قال المحقق الخوئي: يصح جريان الأصل العدم الأزلى دون الاستصحاب الكلى، وعليه بنى حكمه في موارد نفى فيها جريان استصحاب الكلى:

(منها: ما إذا شك في كون نجس بولاً أو عرق كافر مثلاً، فيتنجس به شيء، فغسله مره واحده، فلا محاله نشك في بقاء النجاسه وإرتفاعها على تقدير اعتبار التعدد في الغسل في طهاره المتنجس بالبول، إلا أنه مع ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب في كلى النجاسه، ووجوب الغسل مره ثانيه، لأنه تجرى أصاله عدم كون الحادث بولاً، فنحكم بكفايه المره للعمومات الداله على كفايه الغسل مره

واحد، وخرج عنها البول بأدله خاصه) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه:

أولاً: بأن إثبات نفى النجاسه الكلى بواسطه أصله عدم كون الحادث هو البول يكون مثبتاً، لأن ترتب الأثر عقلى لا شرعى، كما أن إثبات كون الحادث هو العرق الذى كان هو الفرد الآخر يكون مثبتاً.

وثانياً: أن جريان استصحاب بناء الكلى وهو النجاسه، وإثبات وجوب الغسل ثانيه كما يستفاد من كلامه لولا أصل عدم كون الحادث هو البول، ليس بجيّد، لوضوح أن وجوب الغسل ثانيه وعدم كفايه المرّه الواحده كان من أثر الفرد وهو البول لا من أثر الكلى الذى لا بدّ من ترتيب أثره فى الاستصحاب، لا- أثر الفرد بخصوصه حيث يوجب كون الأصل مثبتاً، ففى مثل المقام لا محاله لا بدّ أن يقال بعدم جريان استصحاب بقاء النجاسه لإثبات وجوب الغسل، لعدم وجود أثر لخصوص الكلى هنا حتّى يترتب فيدخل المورد تحت عمومات النجاسه من كفايه غسل المرّه فى الغسل، إلا أن يُحرز كون المتنجس بولاً، وهو هنا مفقود.

أمّا جواب النائينى: عن الإشكال ببيان تعارض الأصلين فى الطرفين وتساقطهما، والرجوع إلى استصحاب الكلى - حيث قد عرفت أن هذا الجواب يتم على تقدير لا مطلقاً - فممنوعٌ قد أشكل عليه تلميذه المحقق الخوئى فى مصباحه: ٦.

قال المحقق الخوئي: (إنّ هذا الجواب على أقسام، ففي قسم وان كانت الأصول متعارضه متساقطه، إلاّ أنّه لا- أثر لجريان الاستصحاب فى الكلى، لتنجز التكليف بالعلم الإجمالى، وفى قسم آخر يكون الأصل السببى حاكماً على استصحاب الكلى، ولا يكون له مطابق لعدم جريان الأصل فى الفرد القصير لعدم ترتب الأثر عليه.

توضيحه: إنّ دوران الأمر بين الفرد القصير والطويل يتصور على وجهين:

تاره: يفرض أن يكون للفرد القصير أثراً مختصاً للطويل كذلك، ولهما أثر مشترك بينهما، كما فى الرطوبه المردده بين البول والمنى، فإنّ للبول أثر مخصوص وهو الوضوء دون الغسل وللمنى غسل دون الوضوء، ولهما أثر مشترك وهو حرمة مسّ كتابه القرآن، والدخول فى الصلاه، ففى مثله يصحّ التعارض والتساقط، إلاّ أن استصحاب الكلى لا أثر له فى مورده، لوجوب الجمع بين الوضوء والغسل بمقتضى العلم الإجمالى، بلا فائده لإجراء استصحاب بقاء النجاسه حتى يتمسك به.

وفى قسم آخر: ما لو كان الأثر ثابتاً بصورة الإشتراك، ولل فرد الطويل فقط دون القصير، فىكون الأمر من قبيل الأقل والأكثر، هذا كما فى مثال البول وعرق الكافر، فإنّ وجوب الغسل مره ثانيه كان من أثر الفرد الباقي وهو البول، كما أن وجوب غسله مره واحده يكون أثراً مشتركاً بينهما، ففى مثله لو جرى استصحاب الكلى لزم الحكم بوجوب الغسل مره ثانيه، ولولم يجر كفى الغسل مره واحده، لكنه لا يجرى لحكومته أصل السببى وهو عدم حدوث البول أو عدم كون الحادث

بولاً، ولا تعارضه أصل عدم حدوث العرق، أو عدم كون الحادث عرقاً بعدم ترتب أثر عليه، إذ المفروض وجود العلم بوجود الغسل مرّه على كلّ تقدير، فاذا لا- يجرى الأصل فى القصير حتّى يعارض الأصل فى الطويل، وأما إثبات الفرد الطويل بعدم حدوث الفرد القصير، فهو مثبتٌ متوقف على حجّيته وهو غير ثابت) انتهى كلامه (١).

أقول: فى كلا وجهى كلامه إشكال:

أما فى الوجه الأوّل: لما قد عرفت بأن مع بقاء الطرفين وقبل تلف أحدهما لا مورد للإستصحاب حتى يقال إنّ جريانه يكون بلا فائده، لوضوح عدم تماميه أركان الاستصحاب فى هذا الفرض، لعدم وجود الشكّ له أحدهما قبل تلف أحدهما وترتب الأثر عليه، والذى يكون مورداً للاستصحاب وهو بعد حصول التلف لأحدهما كما لو توضع بهما فحينئذٍ يتحقق مورد الاستصحاب، ولا علم له إلا- باعتبار السابق، كما قد عرفت أنه يصحّ فرض حصول التعارض لو كان أثر العلم باقياً، غاية الفرق بينها أنّ مقتضى استصحاب بقاء العلم هو وجوب الغسل للمنى بخلاف الاستصحاب، حيث لا تثبت إلا أثر المشترك، وهو المنع عن الدخول فى الصلاة، فلازم كليهما هو لزوم الغسل حتّى يقطع بارتفاع المنع عن الدخول، وعليه فلا- يفيد جريانه الاستصحاب هنا أثر بخصوصه، غير العلم على ٦.

كلا الوجهين، أى سواء قلنا بعدم التنجز للعلم بعد التلف، حيث يكون المنع فى الدخول أثر الاستصحاب، وكذا على القول ببقاء أثر العلم، حيث أن مقتضى أثر كل شىء غير الآخر، إذ مقتضى العلم ايجاب الغسل، ومقتضى الاستصحاب هو المنع عن الدخول، وإن كان رفعه هنا يحصل بتحصيل الغسل كما لا يخفى.

كما يرد عليه على الوجه الثانى أيضاً: حيث قد جعل أصاله عدم الفرد الطويل حاكماً سببياً على أصاله بقاء النجاسه الكلى، مع أنك قد عرفت أن هذا الترتب عقلي لا شرعى، وقد ثبت أن استصحاب بقاء النجاسه هنا لا يجرى لعدم وجود أثر له، لأن الغسل مره ثانيه هو أثر الفرد الطويل دون الكلى، فحينئذ مقتضى العمومات الداله على لزوم الغسل مره فى كل نجس يشمله، وهو حاصل، وبالنسبه إلى البول الذى يجب فيه التعدد لابد من إثباته وإحرازه، وهو غير محرز، فلا يترتب على جريان هذا الاستصحاب أثر إلا إذا كان له أثر شرعى، والحكم بلزوم الغسل ثانيه لا يعد من آثار جريان هذا الاستصحاب، بل هو مقتضى وجود الفرد الآخر وهو البول وهو غير ثابت.

هذا مع أنه يمكن أن يقال بأنه لو سلمنا وجود استصحاب بقاء النجاسه الكلى، ولولم نقل بكونه محكوماً لأصاله عدم كون الحادث بولاً، فلازم هذا الاستصحاب لزوم الغسل مره أخرى، لا بما أنه بول حتى يكون مثبتاً للفرد، ويكون أصلاً مثبتاً، بل لأجل أن وجود النجاسه وثبوتها بنفسه يوجب الغسل، فإذا فرضنا وجود هذا الأصل وجريانه، فإنه يوجب ثبوت الغسل لأجله لا بما أن

النجاسه الواقعه بول، لكنه مخالف لظاهر الأدله، حيث أنّ النجاسه المستصحبه لا تكون إلا بأحد أمرين: وجود العرق لكنه زائلٌ بالغسل الواحد، أو البول الذى لم يثبت. وعليه فلا وجه لإثبات وجوب الغسل ثانيه.

شروط جريان الاستصحاب الكلى

وينبغى التنبيه على أمور:

الأول: لا يخفى عليك انه إذا عرفت ان الوجه فى جريان استصحاب الكلى، هو عدم كون المقام من قبيل الحكومه فى الأصل الجارى فى الفرد الطويل مع عدم وجود الكلى إمّا بإنكار أصل السببيه بينهما، بملاحظه عدم العيئيه بينهما بناءً على ما هو المعروف بين الاعلام بأنّ الحقّ أن وجود الكلى الطبيعى بعين وجود أفراده وأشخاصه، فالموجود بينهما هو العيئيه دون السببيه حتّى يقال بوجود الأصل السببى والمسببى، أو يقال إنّه على فرض قبول وجود السببيه، لكنه لا يكون الأصل الجارى فى الفرد الباقى هنا حاكماً على الأصل الجارى فى الكلى، لكون الترتّب بين الكلى والفرد وجوداً وعدمًا مترتباً ترتباً عقلياً لا شرعياً، فلا أثر شرعى لأصل العدم فى الفرد الباقى، فحيثُ الاستصحاب الكلى يكون جارياً بلا معارض، ويطرّب عليه الأثر.

الثانى: أنّ استصحاب الكلى من القسم الثانى يجرى فيما إذا لم يكن أحد الفردين مورداً لأصلٍ يوجب تعيينه، المستلزم لإنحلال العلم الإجمالى بالمتيقن

فى طرفٍ وشبهه بدويه فى الطرف آخر، وإلا لا يجرى فيه استصحاب الكلى.

ومثاله: لو كان الشخص محدثاً بالحدث الأصغر فرأى رطوبه مردده بين البول والمنى، حيث أنه كان متيقناً بالحدث الأصغر، ثم يشك فى الرطوبه، معناه الشك فى أنه هل تبدل حدثه الأصغر إلى الحدث الأكبر أم لا، فإنه حينئذٍ باستصحاب بقاء الحدث الأصغر يوجب الحكم ببقاء بناءً على أصاله عدم تبدله بالأكبر، فحينئذٍ لو توضحاً فإنه لا يبقى له علم إجمالى بوجود أحدهما، بل ينحلّ علمه إلى وجود الحدث الأصغر المتيقن بقائه إن كان بولاً، والشك فى الحدث الأكبر، والأصل عدمه، فلا يجرى هنا بعد الوضوء استصحاب بقاء الحدث، لانحلاله إلى الأصغر قطعاً وإلى الأكبر بالشبهه البدويه، والأصل عدمه، فيكفى له الوضوء، بلا فرق فيه بين أن تكون نسبه التقابل بين الأصغر والأكبر.

نسبه المتضادين حيث لا- يجتمعان فى مورد واحد مثل السواد والبياض، كما عليه قولٌ، أو أنها تكون بصوره الشده والضعف كالوجوب والاستحباب، بأن يكون الحدث الأكبر هو عين الأصغر لكن مع شدهٍ وزياده من باب تفاوت المرتبه بينهما كما عليه قول.

أو تكون النسبه بينهما على نحو المتخالفين كالسواد والحلاوه كما عليه قول ثالث.

ففى كلّ هذه الأقوال يكون الحكم هو كفايه الوضوء فقط، وعدم جريان استصحاب بقاء الحدث بعد الوضوء، لأن استصحاب بقاء الأصغر يعينه كما أنّ أصل عدم تبدله إلى الحدث بالأكبر ينفى الأكبر.

هذا بخلاف ما لو شاهد الرطوبة المردده في حال كونه متطهراً، حيث إنّه بعد خروج الرطوبة يعلم إجمالاً بحدوث أحد الحدثين، لكنه لا- يعلم أنه الأصغر أو الأ-كبر، فالعلم الإجمالي بذلك يحكم عليه بلزوم الفراغ، وهو لا يحصل إلاّ بإتيان الضوء والغسل كليهما، وهذا القسم هو مراد السيّد قدس سره، حيث حكم في «العروه» بوجود كليهما دون أحدهما كما في الصورة السابقه، وعلى ذلك يصحّ أن يقال باستصحاب بقاء الحدث حتّى بعد الضوء لو علم بالرطوبة المردّده، لجريان هذا الاستصحاب بلا معارض كما عرفت.

المناقشه الثانيه في جريان استصحاب الكلى

ومنها: أى من الإشكالات الوارده على جريان استصحاب الكلى في القسم الثانى، هو أنّ الكلى ليس له وجودٌ إلاّ بوجود منشأ انتزاعه، لأن الكلى ليس إلاّ- أمراً انتزاعياً من الفرد والأفراد، فلا- يقين ولا- وجود له إلاّ- بوجود فرده ومنشأ انتزاعه بوجود افراده حقيقيه، والمفروض أنّ فرد هذا الكلى بالنسبه إلى الفرد الزائل مقطوع الإرتفاع، ولا شك فيه، وبالنسبه إلى الفرد الباقي مقطوع البقاء ولا- شك فيه، فالقضيّه المتيقنه والمشكوكه ليست متحدّه، حيث لم يتعلّق الشكّ بما قد تعلّق به اليقين، فلا- يكون الاستصحاب جارياً هذا.

أقول: وفساد هذا الإشكال يظهر بالتأمل والدقه في المباحث السابقه، لوضوح الفرق بين الكلى الطبيعى والكلى العقلى والكلى المنطقى والكلى

الإعتبارى الإنتزاعى، إذ الكلى الطبيعى يكون وجوده بوجود أفراده، إلاّ أنه ليس بأن لا- يكون له وجود، بل له وجود بوجود أفراده، غايه الأمر إذا تحقّق الفرد كان تحقّقه موجباً لحصول العلم بتحقيق الكلى فى ضمنه، فيصحّ القول بأنّ العلم واليقين قد تعلقا بنفس وجود الكلى فى ضمن وجود الفرد، غايه الأمر إذا علم بعلم تفصيلى وجود فردٍ خاص وزواله، أوجب هذا العلم القطع بوجود الكلى فى ضمنه والقطع بإرتفاعه، إلاّ أنه إذا لم يعلم من أول الأمر أنه أى فردٍ قد تحصّل، هل هو الفرد القصير الذى زال وإرتفع حتّى يكون الكلى قد إرتفع بإرتفاعه، أو الفرد الطويل الباقى حتّى يكون الكلى باقياً ببقائه؟ فيصحّ حينئذٍ أن يقال إنّ الشكّ قد تعلق بالكلى المشترك بين الفردين - أى لا يعلم أنّ الكل هل هو باقى بعد زوال القصير ان كان موجوداً فى ضمنه، أو باقياً إن كان موجوداً فى ضمن الباقى - ففى ذلك يصحّ أن يقال إنّ الشكّ قد تعلق بما كان السابق متيقن الوجود، فيكون الاستصحاب فيه جارياً بلا إشكال.

والكلى الذى ذكره المتشكك بأنّه لا- وجود له يصحّ فى مثل الأمور الإنتزاعيه الذى لا يكون له وجود بخصوصه مثل الأمور الإعتباريه الإنتزاعيه، كالفوقيه والتحتيه والأبوه والنبوه وأمثال ذلك، لا- فى مثل المفاهيم الكليه التيتكون معرضاً للأحكام كالحدث والنجاسه وأمثالها، كما لا يخفى.

المناقشه الثالثه فى جريان استصحاب الكلى

ومنها: أن إحتمال كون الكلى فى ضمن الفرد القصير الذى قطع بإرتفاعه يوجب الإحتمال بإنتفاض اليقين السابق بوجود الكلى باليقين بإعدامه، بواسطه زوال فرد القصر، فالتمسك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» فى هذا المورد يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، لأنه لا يعلم كون رفع اليد عن اليقين السابق بوجود الكلى كان نقضاً لليقين بالشك، بل لعله كان نقضاً لليقين بالوجود بالزوال ان كان الكلى موجوداً فى ضمن الفرد القصير، والحال أنّ المعروف أنه لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه هذا.

أقول: لكنه توهم فاسد، لوضوح أن اليقين المتعلق بالكلى لم يكن هو الكلى المتحقق فى ضمن الفرد القصير فقط، بل ولا الفرد الطويل فقط، بل هو الكلى المشترك بينهما، أى ما يوجد بوجود أحدهما، فهكذا يكون فى طرف الانتفاض، إذ الكلى الذى يحتمل انتفاضه بزوال الفرد القصير هو الكلى الموجود فى الفرد القصير الذى لم يكن هو مورداً لليقين بالوجود أصلاً، فهكذا يكون فى إنتفاضه، فالكلى الذى يكون مورداً لليقين السابق والشك اللاحق ليس إلا الكلى الموجود المشترك بينهما، أى ما يوجد بوجود أحدهما، وهو مشكوك أيضاً، وعليه فيكون الاستصحاب فيه جارياً، لأنه مصداق لحرمة نقض اليقين بالشك، فالكلى هو الحدّ الذى قد تعلق به اليقين بوجوده بتحقق الرطوبه المرذده، لأنّ المكلف

قاطع بوجوده، وإن لم يعلم الفرد المتحقق من ذلك، وهذا الكلى إذا زال فرد الصغیر وهو الحدث الأصغر، يصبح وجوده مشكوكاً لأجل عدم علمه بوجوده في ضمن أحد الفردين، فيصدق في حق هذا الكلى لو رفع يده عنه أنه قد نقض اليقين بالشك، وهو حرام، فالكلى الذى قطع بعدمه يكون ما هو الموجود في الصغیر، كما أنّ ما هو المقطوع ببقائه يكون هو الكلى في ضمن الفرد الباقي، وهما لم يكونا متعلقاً لليقين حتى يقع الشك فيهما، وهو واضح لمن له أدنى تأمل، وعليه فلا يكون التمسك بحديث «لا تنقض اليقين بالشك» تمسكاً بالعام في الشبهه المصادقيه له.

المناقشه الرابعه في جريان استصحاب الكلى

ومنها: ما ذكره المحقق العراقي في نهايته من معارضة استصحاب بقاء الكلى مع أصله عدمه المتحقق في ضمن الفرد الطويل، بضميمه عدمه المحرز بالوجدان بالإضافة إلى الفرد القصير، حيث إنه بذلك يثبت عدم الكلى، فيترتب عليه نقيض الأثر المترتب على وجود الكلى، فيصير الموضوع المركب المحرز بعرضه بالوجدان وبعضه بالأصل فيتعارضان.

توضيح ذلك: إنّ وجود الكلى الطبيعي عين وجود افراده كذلك يكون عدمه عين عدم افراده، بحيث تتسع وتنضيق دائرته وجوداً عدماً بكثره الأفراد وقتها، غير أنه في طرف الوجود يوجد وجود فرد واحد، وفي طرف العدم يتحقق العدم

بعدم جميع الأفراد، فللعدم مراتب عديدة ويتعدد عدم الأفراد يتعدد، فيكون اتساع الاعدام وضيقها باتساع الأفراد وكثرتها وقتتها، فإذا حصل للاعدام مراتب عديدة، أصبح العلم متعلقاً ببعض الاعدام والشكك بالبعض الآخر، فإذا فرض للكلى فردان، فيكون عدمه حينئذٍ بعدم كلا الفردين، فإذا جرى أصل عدم الفرد الطويل، صار بواسطة جريان الأصل معدوماً لأجل وجود الشكك فيه، كما يكون طرف القصير معدوماً أيضاً بواسطة العلم بعدمه وزواله، فيحصل من مجموع المركب من العدمين العلم بعدم الكلى، فإذا حصل عدم الكلى، لم يترتب عليه الأثر، فإذا لم يترتب عليه الأثر، تعارض مع استصحاب بقاء الكلى، النافى لترتب الأثر، وهذا هو المطلوب. وعليه فأصالة العدم في طرف الفرد الطويل ليس المراد منه هو عدم الجامع، كى يشكل فى أنه كيف يجرى هذا الأصل مع كون الكلى معلوم التحقق بالعلم.

كما أنه ليس المراد من أصالة العدم عدم حدوث الفرد الطويل المترتب عليه عدم الكلى، كى يُشكل بأنه ليس من باب السبب والمسبب، أو ليس الترتب مترتباً عليه شرعاً، بل المراد من أصالة العدم، هو بيان عدم الفرد الذى يصير جزءاً للمجموع المركب من عدم هذا الفرد بضميمه عدم الفرد القصير بالوجدان، فيعلم حينئذٍ وبمقتضى ذلك عدم وجود الكلى فيتعارضان فى الأثر المترتب عليه، هذا.

ولكن أجاب عنه المحقق العراقى بما خلاصه: إنه نُسَلِّم حيث قد سلّم هذا الإشكال فى الكلى بنحو الوجود السارى أو الطبيعى المهملة، لأن عدم كل جزء

يكون بعين عدم الكلى، والذي له مراتب متفاوتة بمثل ما ذكره المستشكل، هذا بخلاف ما لو كان الكلى - الذى يقع محمولاً للأحكام بصوره الكلى - موجوداً على نحو صرف الوجود، كما الأمر كذلك فى الحدث، حيث أن الكلى صرف الوجود عبارته عن وجود الفرد الخاص الملازم سبق العدم لا عينه ولا عين الأفراد، فحيثُ العدم السابق ينعدم مع العلم بوجود الكلى، فليس له أفراد حتى تكون متفاوتة بالعلم والشك، حتى ينضم معاً ليوجب عدم الكلى، فأصالة عدم الفرد الطويل لا يوجب عدم الكلى فى صرف الوجود، فلا- ضميمة حتى يوجب عدم الكلى، والكلى الذى يقع معرضاً ومحمولاً- للأحكام يكون من هذا القبيل، فاستصحاب بقاء الكلى يصبح حينئذٍ لا معارض له. نعم لا يجرى ذلك فى الكلى بصوره الوجود السارى أو الطبيعه المهمله.

هذا خلاصه كلامه رحمه الله (١).

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لوضوح أن عدم الكلى إذا كان عين عدم الفرد، ولو على نحو صرف الوجود، لأن العينيه بين الكلى والفرد إذا كان فى ناحيه الوجود كذلك، فكما لا يمكن جعل الكلى ملازماً لوجود الفرد، فكذلك يكون فى ناحيه عدمه، لعدم معقوليه التفكيك بين حيثيه الوجود والعدم فإذا تحققت العيئيه فى ناحيه العدم فى صرف الوجود عاد المحذور، وهو أنه إذا أمكن ٦.

جريان أصاله العدم فى الفرد الطويل، جرى هذا الأصل فى عدم الكلى بالنسبه إليه، وترتب عليه الأثر ولو فى جزء المجموع المركب بضميمه عدم المعلوم بالوجدان فى ناحيه القصير، وهذا يوجب عوده المحذور، وهو كون الترتب عقلياً لا شرعياً إن كان بصوره السبب والمسبب، هذا مضافاً إلى معارضة هذا الأصل الجارى مع الأصل الجارى فى طرف القصير قبل زواله، وبقاء ذلك الأثر حتى فى حال العلم بزواله، فيقع التعارض بينهما ويتساقطان، والمرجع حينئذٍ إلى أصاله استصحاب بقاء الكلى، فلا فرق بين جريان استصحاب الكلى بين أن يكون من قبيل الوجود السارى أو من قبيل الوجود كما لا يخفى.

المناقشه الخامسه فى جريان استصحاب الكلى

ومنها: ما ذكره المحقق الخمينى قدس سره فى كتابه المسمى بـ«الرسائل»، فهو بعد تسليم جريان الاستصحاب فى كلى القسم الثانى لوجود الوحده المعتبره بين القضييه المتيقنه والمشكوكه عرفاً، لأنه بوجود أحد الفردين يعلم تفصيلاً بتحقق الكلى، فيصح أن يقال إنه قطع بوجود الكلى الطبيعى، وبعد زوال الفرد القصير يصح عرفاً أن يقال إنه يشك فى بقاء الكلى الطبيعى، لإحتمال كونه فى الفرد القصير وقد مضى، أو فى الفرد الطويل فكان باقياً، فيصح عرفاً إن يقال ان الكلى كان متيقن التحقق وهو الآن مشكوك البقاء، وهذا المقدار من الوحده كاف فى صحه جريان الاستصحاب، ولولا ذلك كان الإنصاف أنه لا يمكن التخلّص عن

الإشكال سواء أُريد إجراء استصحاب الكلى المعرّى واقعاً عن الخصوصية، أو استصحاب الكلى المتشخص بإحدى الخصوصيين، أو الكلى الخارجى مع قطع النظر عن الخصوصية، بدعوى أن الموجود الخارجى له جهتان: جهة مشتركة بينه وبين غيره من نوعه أو جنسه فى الخارج، وجهه غيره، والعلم بوجود أحد الفردين موجب لحصول علم تفصيلى بجهة مشتركة خارجيه بينهما، وذلك لإختلال ركنى الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أما على التقدير الأول: فللعلم بعدم وجود الكلى المعرّى واقعاً عن الخصوصية لإمتناع وجوده كذلك فيختل ركناه.

وأما على التقدير الثانى: فلأنّ ذلك عين العلم الإجمالى بوجود أحدهما، لأن الكلى المتشخص لكل خصوصيه يغير المتشخص بالخصوصيه الأخرى، فتكون القضية المتيقنه العلم الإجمالى بوجود أحدهما، وقضيه اعتبار وحدتها مع المشكوكه فيها أن يشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، وفى المقام لا- يكون الشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم فى الزمان الثانى إجمالاً إمّا ببقاء الطويل أو إرتفاع القصير، وإنّما يكون الشكّ فى البقاء إذا احتمل إرتفاع ما هو المعلوم طويل العمر كان أو قصيره، فاختل الركن الثانى فيه.

وأما على التقدير الثالث فلأنّ الجبهه المشتركه بما هى مشتركه غير موجوده فى الخارج إلا على رأى الرجل: الهمدانى الذى يلزم منه مفاسد كما حُقّق فى محلّه.

وعلى المسلك المنصور تكون الطبيعه فى الخارج طبيعتين، فكان علم

تفصيلي بأحد الخصوصيتين لا علم تفصيلي بإحدى الطبيعتين، لإمتناع حصول العلم التفصيلي إلا مع وحده الطبيعه المعلومه، فحيثُ يأتي فيه الإشكال المتقدم، فالتخلص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحده القضيتين عرفاً، وهي المعتبره في الاستصحاب، والدليل عرفيه القضييه ما ترى من عدم قبول النفوس خلافها إلا- بالبرهان، وحكم قاطبه أهل العرف ببقاء النوع المذكور وسائر الأنواع من بدو الخلقه إلى إنقراضها، واشتهار القول بأن المهمله يوجد بوجود ما، وينعدم بعدم جميع الأفراد وغيرها بما هي من لوازم قول الهمداني... إلى آخر كلامه) انتهى محلّ الحاجه(١).

أقول: لكن الحقّ والإنصاف أنّه عند التأمل يظهر عدم ورود الإشكال، حتّى على المسلك المنصور، والشاهد على ذلك أنّه قد صرح في ابتداء البحث بأنّ العلم بوجود أحد الفردين موجبٌ لحصول علم تفصيلي بوجود الكلّي المشترك بينه وبين غيره في الخارج، مع أنّه بالدقه يوجب الإشكال في أنه كيف يحصل العلم التفصيلي بالكلّي مع عدم وجود علم كذلك بالخصوص، فكما لا يضرّ عدم وجود هذا العلم بالنسبه إلى العلم التفصيلي بالكلّي، لا يضرّ أن لا يتعلّق الشكّ بنفس المعلوم بالإجمال، حيث أنّ إختلاف الخصوصيه من جهه فقدان المعلوم بالإجمال بعد العلم بزوال الفرد القصير لا يضرّ بحال وحده القضييه، من كون مركز العلم ٧.

والشك هو اليقين الكلي الذي يعدّ جهه مشتركه بين الفردين، فحينئذٍ يصحّ أن يقال إنّ الكلي قد وجد بوجود أحد الفردين، كما أنه يصحّ أن يقال إنّه يشكّ في وجود الكلي وبقائه بعد العلم بزوال الفرد القصير، حيث لا يلاحظ الكلي لا في الأول ولا في الآخر حال الخصوصية الموجوده معه حتّى يوجب ذلك الإشكال.

وبعبارة أخرى: وأوفى: حال الكلي والخصوصيه بالنسبه إلى أول وجوده وآخره متفاوتٌ، حيث أنّ الكلي يعدّ مركزاً لتحقيق العلم التفصيلي بوجود أحد الفردين، مع أن الخصوصية في الفرد كانت مشكوكه حيث لا يعلم عنّي وجوده وتحققه ضمن أي فرد كان، كما أنّ هذا الكلي بالنسبه إلى حال زوال الفرد القصير يكون عكس الأول، من كون بقاء الكلي مشكوكاً، ولكن الخصوصية متعلقه به وموجوده للعلم بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر، فكما لا يضرّ ذلك الاختلاف في أوله بالنسبه إلى الكلي، كذلك يكون في الآخر، وعليه فوحده القضيه المتيقنه والمشكوكه بالنظر إلى المسلك المشهور المنصور موجوده، ووجودها غير مبنيّه على التسامح العرفي كما ادّعاها.

الثمره المترتبه على جريان الاستصحاب الكلي

بعد الفراغ عن جواب جميع الإشكالات التي وردت على جريان استصحاب بقاء الكلي، ومهدنا الأرضيه لإجراء هذا الاستصحاب وفي الأمثله

المفروضه فى ذلك، وهى مثال استصحاب بقاء الحدث المرّد بين الأصغر والأ-كبر بعد مشاهدته الرطوبه المرده بينهما، وتحصيل الموضوع حتى يترتب عليه عدم جواز مسّ كتابه المصحف، وعدم جواز الدخول فى الصلاه، لكونهما من الآثار الشرعيه المشتركه المترتبه على القدر الجامع، وأيضاً مثال استصحاب بقاء الوجود المرده بين الظهر والجمعه بعد الإتيان بالجمعه فى عصر الغيبه، فيترتب عليه وجوب اتيان الصلاه الظهر أيضاً حيث يعدّ هو الأثر الشرعى للوجوب، وأيضاً مثال استصحاب بقاء الحيوان المرّد بين كونه فيلاً- طويل العمر أو بقاً قصير العمر لإثبات وجود أصل الحيوان فى الدار، فيترتب عليه أثره الشرعى ان كان له ذلك.

هذا، ولكن وجدنا فى كلمات المحقق النائينى فى فوائده من الإشكال فى كلّ واحد من الأمثله الثلاثه بما لا يخلو عن إشكالٍ، وان كان بعضه صحيحاً من حيث المبني، إلا أن مبناه مخدوشٌ عندنا بالنسبه إلى بعضها، وغير وارد بالنسبه إلى البعض الآخر من أساسه، فلا بأس بالإشاره إلى كلامه والجواب عنه.

مناقشه المحقق النائينى فى جريان الاستصحاب الكلى

قال رحمه الله فى تقريراته المسمّى ب-«فوائد الأ-صول» (لا- يخفى عليك أن استصحاب بقاء الكلى إنما يقتضى ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على نفس الكلى، لو فرض أنّه كان للكلى أثر شرعى كما فى مثال الحدث، فإنّ حرمه مسّ المصحف قد رتب شرعاً على نفس الحدث الأعم من الأصغر والأكبر، كما يدلّ

عليه قوله تعالى: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (١).

والظاهر انه ليس للحدث الأعم من الأصغر والأكبر أثر آخر رتب عليه شرعاً.

وقد يتوهم: أن عدم جواز الدخول في الصلاة أثر للأعم من الأصغر والأكبر، فاستصحاب بقاء الحدث عند العلم بوجود أحدهما، وفعل ما يوجب رفع أحدهما، يقتضى عدم جواز الدخول في الصلاة.

وفيه: إن عدم جواز الدخول في الصلاة في الفرض إنما هو لعدم إحراز الطهاره التي هي شرط للصلاه، لا لوجود المانع، فإن الحدث لم يؤخذ مانعاً عن الصلاة بل الطهاره أخذت شرطاً لها.

وعلى كل حال أثر أخذ الكلى موضوعاً له شرعاً، فاستصحاب بقاء الكلى يثبت ذلك الأثر، ولا يثبت به الآثار المترتبة على حدوث الفرد الباقي وان كان وجود الكلى يلازم كون الحادث هو الفرد الباقي إلا- على القول بالأصل المثبت، فكما يجرى استصحاب بقاء الكلى، كذلك يجرى استصحاب عدم حدوث الفرد الباقي، وينفى بذلك الآثار المترتبة على وجود الفرد، إلا إذا كانت الآثار طرفاً للعلم الإجمالى، بأن كان للفرد الزائل أيضاً آثار شرعيه، فيقع التعارض بين الأصول من الجانبين، ويبقى العلم الإجمالى على حاله، ويقتضى الإحتياط فى الآثار المترتبة على كل من الفردين، إلا إذا كان لأحد الفردين أثر زائد فلا يجب ٩.

الإحتياط فيه، لأنه منفي بالأصل، للشك في وجود موضوعه:

ففي مثال الحدث يحرم مسّ المصحف، لاستصحاب بقاء الحدث، ويجبُ الغُسل للعلم الإجمالي بوجود الوضوء أو الغُسل، والمفروض أنّ المكلف قد توضّأ، فبقى عليه الغُسل مقدّمه للعلم بفراغ الذمه عمّا اشتغلت به، ويجوز دخول المساجد وقراءة العزائم بلا غُسلٍ، لأنّ حرمة دخول المساجد وقراءة العزائم من الآثار المختصّه بالحدث الأ-كبر، وحيث لم يعلم به المكلف، فيجرى أصله العدم لنفي هذه الآثار الخاصه، وليس للحدث الأصغر أثر يختصّ به لتكون تلك الآثار المختصه بالحدث الأكبر طرفاً للعلم الإجمالي، بل الحدث الأكبر يشارك الحدث الأصغر في جميع الآثار، ويختصّ هو بأثر زائدٍ من حرمة الدخول في المساجد، وقراءة العزائم هذا كله في مثال الحدث المردد بين الأصغر والأ-كبر.

وأما مثال وجوب صلاه الظهر أو الجمعه فيما إذا علم المكلف وجوب احدهما وقد صلّى الجمعه باستصحاب بقاء الكلي، والقدر المشترك بين الوجودين وهو أصل الوجوب والإلتزام وإن كان في حدّ نفسه لا- مانع عنه، إلا- أنه لا- أثر لبقاء القدر المشترك في المثال وأثر بقاء الإشتغال، ولزوم تحصيل العلم بفراغ الذمه ليس من الآثار الشرعيه، بل هو من الآثار العقليه، وموضوعه نفس الشك بالفراغ بعد العلم بالإشتغال، فهو محرزٌ بالوجدان، ولا معنى للتعبيد، وقد تقدم ذلك شروحاً في مبحث الإشتغال.

وأما مثال الفيل والبقّ، فلا يجرى فيه استصحاب بقاء القدر المشترك عند

العلم بإنقضاء عمر البق، لأنه من الشك في المقتضى، وقد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: أنه كيف فُرق بين جواز مسّ المصحف حيث يكون الحدث مانعاً مستدلاً له بالآية الشريفة، وبين جواز الدخول في الصلاة بأن تكون الطهارة شرطاً فيه لا الحدث مانعاً، مع أنّ مدلول قوله تعالى: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» عبارته أخرى عن قوله: (لا صلاة إلا بطهور) فكما يستفاد من الثانيه الشرطيه فكذلك من الأولى، فكما يصحّ أن يقال إنّ من شرط جواز الدخول في الصلاة وجود، كذلك الطهارة يصحّ أن يقال شرط جواز مسّ المصحف هو الطهارة، فكما أنه يصحّ أن يقال بأن الحدث مانع عن جواز المسّ، فكذلك يصحّ أن يقال إنه مانع عن جواز الدخول فيها، فلا- غرو بأن يجعل عدم جواز المسّ والدخول من آثار استصحاب بقاء الحدث إمّا لإحراز وجود مانع يمنعه تعديداً، أو لأجل أن أصاله بقاء الحدث يوجب عدم إحراز وجود الشرط، وعليه فلا- يجوز المسّ ولا- الدخول بواسطه هذا الاستصحاب وهو المطلوب، فاذاً القول بالفرق بينهما، وجعل الأول من آثاره الشرعيه دون الثاني ليس بجيد.

وثانياً: إنّ ما ادّعه من أن استصحاب بقاء الحدث بعد تحصيل الوضوء وأنه ٩.

يُحَقِّق قيام العلم الإجمالى الموجب بوجوب الغُسل، لكنه لا يوجب إلا إيجاب الغُسل له، إلا أنه لا يوجب عدم جواز الدخول فى المساجد، أو عدم جواز قراءه سور العزائم إلا- مع الغُسل، فيجوز له الدخول والقراءة بلا غسل أيضاً، ممنوع إذ لا يخفى أنه قبل تحصيل الوضوء لم يقتضى العلم الإجمالى عدم جواز الدخول والقراءة لأجل العلم الإجمالى بل إنَّ وجوبه كان بمقتضى العلم الإجمالى، لأنه قد تنجز له الوضوء والغُسل، فكما لا- يجوز الدخول فى الصلاة أو مسَّ كتابه القرآن لإحتمال كونه محدثاً وبالأصغر، هكذا لا يجوز له الدخول فى المسجدين، ولا يجوز له قراءه السور المزبوره، لإحتمال كونه محدثاً بالحدث الأكبر، فنستصحب هذا الحكم الموجود قبل زوال العلم الإجمالى، أى نقول إنه كان لا- يجوز له الدخول والقراءة قبل زوال العلم، والحال بعد تحصيل الوضوء نشكك فى بقاء هذا الحكم، فالأصل هو البقاء، فلا- يجوز له الدخول ولا القراءة بمقتضى هذا الاستصحاب، لا بمقتضى استصحاب بقاء الحدث حتَّى يقال إنَّه يكون أثر الحدث الأكبر لا أثر مطلق الحدث، إذ الاستصحاب الذى ذكرنا كان استصحاب أثر العلم الإجمالى، حيث أن زوال العلم يوجب حدوث الشك فى بقاءه، كما هو الأمر كذلك فى جميع موارد العلم الإجمالى، حيث إنَّ أثره باقٍ حتى بعد خروج أحد الفردين عن مورد الإبتلاء، وإلا- يلزم منه ما لا- يلتزم به الخصم أيضاً من امكان افناء أحد الطرفين بالإختيار، وجعل الاخر مركزاً لجريان الأصل العدمى، لصيرورته شكاً بدوياً، فحينئذٍ لا يبقى للعلم الإجمالى موردٌ يجب العمل به بالموافقه القطيعه من

الإتيان بالطرفين في الواجب وتركهما في الحرام.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا إمكان القول والجمع بين أنّ استصحاب بقاء الحدث لا يفيد وجوب الغسل للجنابه لكونه بذلك أصلاً مثبتاً، إلاّ أنه لا يجوز دخول المسجدين وقراءه سور العزائم بلا غُسلٍ قضيةً لاستصحاب بقاء أثر العلم إن لم نقل بأنه من الآثار العقلية لذلك، أو كون أثر العلم هو الإتيان بكلا- فرديه حتّى بعد الإتيان بأحدهما إن قلنا بأن الأ-كثر وهو التنجيز في العلم الإجمالي كان عقلياً لا شرعياً، ولذلك لا يجوز لمثل هذا الشخص الدخول في الصلاة قبل الغُسل، مع أنّ الحدث الأصغر قد ارتفع قطعاً، والحدث الأكبر محكوم بالعدم بمقتضى الأصل الذي لا معارض له على مبناه، وبقاء الحدث بالاستصحاب ليس من آثاره على مسلكه عدم جواز الدخول كما تفوّه به رحمه الله آنفاً، وحينئذٍ لماذا لا يجوز له الدخول في الصلاة مع أنّه ثابتٌ حتى عند الخصم أنّه ليس إلاّ لأجل ما ذكرناه؟

وثالثاً: يرد عليه دعواه رحمه الله أنّه لا يجرى استصحاب بقاء وجوب القدر المشترك لإثبات الظاهر، باعتبار أن هذا الوجوب يعدّ من الآثار العقلية للعلم الإجمالي لا الأثر الشرعي حتّى يترتب عليه هذا الاستصحاب.

مع أنّه توهم غير جيّد، لوضوح أن مورد الاستصحاب ليس هذا الوجوب الحاصل من وجود العلم الإجمالي، بل المستصحب يمكن أن يكون هو وجوب أربع ركعات في كلّ يوم عند الزوال، ففي يوم الجمعة قبل الإتيان بالصلاة كان قاطعاً بالوجوب، ثم إذا أتى برباعيه يوجب له الشك في أنه هل أتى بذلك الواجب

عليه وفرغ عنه إن كان هو الجمعه، أو لم يأت به ان كان الواجب فى الواقع هو الظهر، وحينئذٍ نستصحب بقاء الوجوب الذى يعدّ أثراً شرعياً لا عقلياً للعلم حتّى يرد ما قاله كما لا يخفى، وعليه فاستصحاب الكلى فى مثله أيضاً جارٍ بلا إشكال ويعدّ حجّه كما لا يخفى، وان كان هذا الاستصحاب موافقاً لمقتضى العلم الإجمالى أيضاً.

نعم، ينفرد هذا الاستصحاب إذا حدث العلم الإجمالى بعد الامتثال بأحدهما وبقي الآخر، وإلاّ مع وجود العلم الإجمالى لا يكون له شكاً حتّى يحتاج إلى الاستصحاب، وبعد الامتثال بأحدهما مع وجود العلم الإجمالى قبله كان أثر الوجوب لإتيان الباقي أثراً للعلم والاستصحاب، كما عرفت.

ورابعاً: أن الاستصحاب فى الحيوان المرّد بين الفيل والبقر جارٍ ويكون حجّه، وقوله رحمه الله بأنّه من قبيل الشك فى المقتضى فلا حجّه فيه فاسدٌ من حيث المبني والبناء.

وأما المبني: فإنّه لو سلمنا كون المقام منه، فقد عرفت فى محلّه بحجيه الإستصحاب مطلقاً، أى أنّه حجّه سواءً كان الشك فى الرفع أو فى المقتضى.

وأما فساده من حيث البناء: فلاّنه على تسليم كون الاستصحاب غير حجّه فى الشك فى المقتضى، لكنه ليس فى مثل المقام إذ الشك فى المقتضى الذى لا يجرى فيه الاستصحاب كان فيما إذا كان إقتضاء ذلك الفرد المستصحب مشكوكاً، مثل الشك فى مثل السراج لأجل الشك فى بقاء ما يبقى الشغل به من الدهن، دون

ما لو شك فيه لأجل وجود الرفع، هذا بخلاف المقام حيث أن الشك في بقاء الكلبي كان لأجل أنه لا يعلم أنه هو الموجود في الفرد القصير حتى يكون مرتفعاً، أو في الفرد الطويل حتى يكون باقياً، فحينئذ لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، ولذلك ترى أن الشيخ الأعظم مع كونه ممن لا يقول بجريان الاستصحاب في الشك في المقتضى، مع ذلك يقول بحجبه الاستصحاب في الكلبي القسم الثاني كما لا يخفى على المتأمل المدقق.

البحث عن الشبه المعروفه بالعبأيه

وهي منسوبة إلى الفقيه الجليل السيد إسماعيل الصدر رحمه الله وهي على ما قرره إشكالاً يرد على القول باستصحاب الكلبي، ويبني على القول بطهاره الملاقي لأحد أطراف الشبهه.

خلاصتها: أنه لو علمنا إجمالاً بنجاسه أحد طرفي العبأيه ثم غسلنا طرفاً معيناً منه مثل الأسفل مثلاً، فلا إشكال بأنه لا يحكم بنجاسه الملاقي لهذا الطرف المغسول، للعلم بطهارته إمّا بقاءً لطهارته السابقه أو بطهاره حاصله من الغسل، وكذا لا يحكم بنجاسه الملاقي للطرف الآخر لأن المفروض عدم نجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره، ثم لو لاقى شيء مع الطرفين، فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً، لأنه لاقى طرفاً طاهراً يقيناً وأحد طرفي الشبهه التي قد عرفت

كون المفروض عدم نجاسته، والمفروض أنّ ملافاه شيء منهما لا توجب النجاسه، مع أنّ مقتضى استصحاب الكلّي هو الحكم بنجاسه الملاقي للطرفين، فلا بدّ من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلّي، أو القول بنجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره، لعدم إمكان الجمع بينهما فى المقام) انتهى كلامه على حسب نقل المحقّق الخوئى فى «مصباح الأصول».

وأجاب عن هذا الإشكال المحقّق النائنى بما فى فوائده: - وهو عبارته عن تقريرات دروسه الأصوليه فى الدوره الأولى - (بأنّ محلّ الكلام فى استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقن السابق بهويته وحقيقته مردداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء، كالأمثله المتقدمه، وأمّا إذا كان الاجمال والترديد فى محلّ المتيقن وموضوعه لا فى نفسه وهويته، فهذا لا يكون من الاستصحاب الكلّي، بل يكون كاستصحاب الفرد المرّد الذى قد تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند إرتفاع أحد فردى الترديد، فلو علم بوجود الحيوان الخاص فى الدار وتردد بين أن يكون فى الجانب الشرقى أو فى الجانب الغربى، ثم انهدم الجانب الغربى، واحتمل أن يكون الحيوان تلف يانهدامه، أو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثم ضاع أحد الدراهم، واحتمل أن يكون هو درهم زيد، أو علم بإصابه العباء نجاسه خاصه، وتردد محلّها بين كونها فى الطرف الأسفل أو الأعلى، ثم طهر طرفها الأسفل، ففى جميع هذه الأمثله استصحاب بقاء المتيقن لا يجرى ولا يكون من الاستصحاب الكلّي، لأن المتيقن

السابق أمر جزئى حقيقى لا ترديد فيه، وإنما الترديد فى المحلّ والموضوع، فهو الشبهه باستصحاب الفرد المردد عند إرتفاع أحد فردى الترديد، وليس من الاستصحاب الكلى، ومنه يظهر الجواب عن شبهه العبائيه المشهوره) انتهى كلامه (١).

وقد أجاب عن كلامه المحقق الخوئى بما لا يخلو عن مناقشه: بأن جوابه غير تام، لأن الإشكال ليس فى تسميه الاستصحاب الجارى فى مسأله العباء باستصحاب الكلى، بل الإشكال إنّما هو فى أن جريان استصحاب النجاسه لا تجتمع مع القول بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه، سواء كان الاستصحاب كلياً أو جزئياً، فكما لا إشكال فى جريان استصحاب حياه زيد فى المثال الأول، كذلك لا إشكال ولا مانع من جريان الاستصحاب فى مسأله العباء... إلى آخر كلامه (٢).

وجه المناقشه: أنه أراد نفى كونه من الاستصحاب الكلى، واعتبره من قبيل استصحاب الفرد المردد بعد إرتفاع أحد فرديه، حيث يختار عدم جريانه، كما لا يجرى الاستصحاب فى الفرد المردد، فإذا لم يجر الاستصحاب بنجاسه العباء بلا وجه للقول بأنه لا يجتمع حكم نجاسه العباء مع طهاره الملاقى لأحد الأطراف لعدم وجود تراحم حينئذٍ حيث لم يجر استصحاب نجاسه العباء، فطهاره الملاقى يبقى بلا مزاحم، هذا بخلاف ما لو قيل إنه كان من قبيل استصحاب الكلى، أى ١.

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٤٢١.

٢- مصباح الأصول: ج ٣ / ١١١.

يجرى استصحاب بقاء النجاسه حيث يصح حينئذٍ البحث والإشكال في كيفية الجمع.

أقول: الأولى في الجواب عنه رحمه الله هو ردّ ما قاله في عدّ المقام من قبيل استصحاب الفرد المرّدّد، حيث أن المستصحب فيه يكون مع حفظ ترديده وليس المقام كذلك، لأنه بعد تلف أحد طرفيه، أو طهاره أحد جانبيه، لا يبقى ترديدٌ حتى يستصحب.

وأيضاً: يرد على كلام المحقق النائيني القائل بأنّ المتيقن هنا جزئى حقيقى لا كلى بأنّ دعواه ليس على ما ينبغي، لوضوح أن نفس النجاسه أو نفس زيد أو الدرهم وان كان جزئياً حقيقياً، لكنه ليس بهذا الاعتبار داخلاً في المتيقن والمشكوك، بل الداخلى فى تحت هذين العنوانين هو ملاحظته فى أى محل من الدار فى زيد، أو أى محل من العباء، فهذا الاعتبار يلاحظ بصوره الكلى، أى يدخل تحت عنوان اليقين والشك، ويعدّ من قبيل استصحاب الكلى، فيصح جريان استصحابه، فإذا جرى وقع التعارض والتزاحم مع طهاره الملاقى كما عرفت، فلا بد من أن يهيا جوابٌ لذلك غير ما أُجيب عنه، وسيأتى الجواب عنه لاحقاً إن شاء الله.

ثم نقل المحقق الخوئى قدس سره: أنه أجاب عن الاشكال المذكور فى الدوره الثانيه بجواب آخر - أو كان عكس ذلك تقديماً وتأخيراً - وما هو حاصله فى «مصباح الأصول» نقلاً عن أستاذه:

(بأن الاستصحاب المُدعى فى المقام لا يمكن جريانه فى مفاد كان الناقصه بأن يشار إلى طرفٍ معين من العباء ويقال بأنه كان متيقن النجاسه وشك فيه،

فالاستصحاب يقتضى نجاسته، لأن أحد طرفي المعين كان مقطوع الإرتفاع والآخر مشكوكاً من أول الأمر، إذ ليس لنا يقين في طرف معين وشك فيه حتى يستصحب نجاسته.

نعم، يصحّ إجرائه بمفاد كان التامه، بأن يقال إن النجاسه فى العباء كانت موجوده وشك فى إرتفاعها، فالآن كانت إلا أنه لا يترتب عليه نجاسه الملاقى على هذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسه الملاقى يتوقف على نجاسه ما لاقاه، وتحقق الملاقاه خارجاً، ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسه فى العباء لا يثبت كون الملاقاه على النجس إلا بالأصل المثبت، ضروره أن الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليه، وعليه فلا تثبت نجاسه الملاقى للعباء، ونظير ذلك ما ذكره الشيخ فى استصحاب الكريه - فيما إذا غسلنا متنجساً بماءٍ يشك فى بقائه على الكريه - من أنه إن أجرى الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه بأن يقال إن هذا الماء كان كراً فالآن كما كان فيحكم بطهاره المتنجس المغسول به، لأن طهارته تتوقف على أمرين: كرىه الماء، والغسل فيه، وثبت الأول بالاستصحاب، والثانى بالوجدان، فيحكم بطهارته، بخلاف ما إذا جرى الاستصحاب فى مفاد كان التامه بأن يقال: كان الكر موجوداً والآن كما كان، فإنه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهاره المتنجس إلا - على القول بالأصل المثبت، لأن المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء، وكريته ليست من اللوازم الشرعيه لوجود الكر بل من اللوازم العقليه له).

أقول: لا- يخفى ما فى هذا الجواب من الإشكال، لأن اللازم من جريان الاستصحاب وترتيب الآثار الشرعيه ليس إلا أن يكون الشك بما تعلق به اليقين، وإلا لا يجرى:

فإن أريد من إجرائه بمفاد كان الناقصه من جعل اليقين بالنجاسه والشك فيها على هذويّه كّل طرفٍ من الطرفين من العباء، فمن الواضح عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ، لأجل فقدان أحد ركنى الاستصحاب وهو اليقين السابق، إذ لم يتعلق به اليقين بالنجاسه بالخصوص أصلاً، بل كان الأصل هنا من هذه الجبهه مسبقاً بيقين الطهاره لا- النجاسه وذلك الأصل جارٍ، إلا أنه يسقط بالتعارض أو بواسطه العلم الإجمالى، ولا ينحصر ذلك بالعباء، بل يكون فى كّل مورد من موارد استصحاب الكلى من القسم الثانى، مثل الحدث المرّد والحيوان المرّد، إذ كّل فرد من الفردين ليس فيه اليقين السابق حتى يستصحب.

وان أريد من مفاد كان الناقصه جعل مورده عنوان الكلى المتحقق بوجود أحدهما بلا إشكال فى جريان الاستصحاب بصحه الهذويّه بالنسبه إليه من اليقين السابق والشك اللاحق، فلا بد من ترتيب آثاره الشرعيه حتى بمفاد كان الناقصه، فإختصاص مفاد الناقصه إلى خصوص هذويه الشخصيه، والتامه إلى خصوص الكلى مما لا وجه له، فإذا جرى الاستصحاب ترتب على جريانه منها نجاسه الملاقى لكلا طرفيه، فيعود إشكال مره أخرى فيما إذا كان قد طهر فى طرفٍ خاص ولاتقى الشىء معه ومع الطرف الاخر، حيث أن لازم الاستصحاب بقاء

النجاسه الموجب لنجاسه الملاقى حتى فى المقام مع أنه يكون من قبيل ملاقى أحد الأطراف المحكوم بالطهاره، لأن الملاقاه مع الناحيه التى قد غسلت ليس تنجساً قطعاً لطهارته، وعليه فلا بد من تحصيل جوابٍ آخر.

أقول: ومما ذكرنا ينقدح عدم تماميه جواب سيدنا الخوئى قدس سره، حيث إنه قبل وسلّم لزوم الحكم بنجاسه الملاقى فى ما نحن فيه خروجاً عن عموم حكم ما قيل بأنّ الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره يعدّ طاهراً وان كانت تلك القاعده مسلّمه فى غير المقام، وجعل وجه خروجه أنّ ما يقتضى طهارته غير جارٍ فيما نحن فيه، إذ الموجب للحكم بطهارته يكون أحد الأمرين:

إمّا استصحاب طهاره الملاقى وهو محكومٌ لأصلٍ حاكم وهو استصحاب نجاسه العباء.

وإمّا جريان الاستصحاب الموضوعى وهو عدم ملاقاته للنجس، مع أنّ هذا الأصل أيضاً محكوم بأصل بقاء النجاسه فى العباء.

وعليه فالأصل الحاكم هنا يوجب رفع اليد عن طهاره الملاقى، لا أن أصل القاعده قد رفعت عنها اليد، بلا منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى لأحد الأطراف فى سائر المقامات والحكم بنجاسته فى المقام، ومثل هذا التفكيك فى الأصول كثير جداً، ولعلّه أراد بذلك الإشارة إلى مسأله الوضوء بالماء المشكوك للطهاره، حيث حكموا باستصحاب بقاء الحدث وعدم تحقق الطهاره والوضوء، باعتبار كون الماء نجساً مع الحكم بطهاره اليد المغسوله به المقتضى طهاره الماء.

ثم قال رحمه الله: (فتسميه هذه المسأله بالشبهه العبائيه مما لا ينبغي) انتهى كلامه (١).

وجه الانقداح: أولاً: أنه قد سلم المنافاه بين استصحاب بقاء النجاسه مع حكم طهاره الملاقى لأحد الأطراف، غايه الأمر بتلك العله، مع أن مراد السيد الصدر قدس سره هو عدم تخصيص تلك القاعده حتى فى المقام، كما هو كذلك، وسيأتى بيانه إن شاء الله.

وثانياً: إقتضاء استصحاب بقاء النجاسه فى العباء لنجاسه الملاقى حتى يكون حاكماً عليه إنما يصح إذا كان عدم طهارته من الآثار الشرعيه له وسيتضح قريباً أنه ليس الأمر كذلك.

وثالثاً: أن ما قاله بأن أصل بقاء النجاسه فى العباء حاكم على أصاله عدم ملاقاته للجنس، ويتنفى الحكم بنجاسه الملاقى أمر عجيب، إذ ليس مقتضى استصحاب بقاء النجاسه فى العباء كون الملاقاه حاصله مع النجس، أى وقوع التلاقى مع نفس النجس حتى يقتضى نجاسته، فكلامه مخدوش من جهات ثلاث كما عرفت توضيحه، فلا بد من تحصيل جواب آخر وهو الذى نذكره من خلال التحقيق.

التحقيق الحقيق للتصديق هو أن يقال: بأن استصحاب بقاء النجاسه فى العباء إنما هو من استصحاب الكلى القسم الثانى، والقاعده وهى طهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره باقيه على حالها حتى فى المقام، من دون ٢.

تخصيص ولا نقض.

توضيح ذلك: ما قيل من إن ملاقى مستصحب النجاسه متنجس ويجب إجتنابه، وكذا يجب الإجتنا ب عن الملاقى ل طرفى الشبهه المخصوصه، كلاهما حكمان صحيحان لا يرتبطان بالمقام، لأن النجاسه للملاقى المستصحب إنما تكون فيما إذا كان مشكوك النجاسه هو شخص شىء خاص، مثل ما لو علم فى زمانٍ نجاسه موضع معين من العباء ثم عرض له الشك فى بقائها فاستصحب النجاسه السابقه، فهذا الاستصحاب كما يحكم بوجوب الإجتنا ب عن نفس المستصحب، كذلك يحكم بوجوب الاجتنا ب عن ملاقيه، لأنه يكون من آثاره الشرعيه، ولا - كلام فيه، بخلاف المقام حيث أن فى نجاسه الملاقى ليس من استصحاب الكلى لا شرعاً بل ولا عقلاً، كما أن وجوب الإجتنا ب عن الملاقى للطرفين أيضاً صحيح، لكن لا لأجل جريان استصحاب النجاسه، إذ لا شك هنا فى بقاء النجاسه حتى يتمسك بالاستصحاب، بل العله فى وجوب الإجتنا ب هو العلم الإجمالى، حيث أنه كما يقتضى وجوب الإجتنا ب عن الطرفين، كذلك يقتضى وجوبه عمّا يلاقيه، وليس هذا الحكم مناقضاً لتلك القاعده المفيده على طهاره الملاقى لأحد الأطراف، لأنه خارج عنه موضوعاً، فهذان الموردان قد عرفت حكم وجوب الإجتنا ب عن الملاقى كان محفوظاً ولا مزاحمه لتلك القاعده، ولأجل ذلك يحكم فى مثل هذا المورد - أى مورد وجود علم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين بأنه لو لاقى الشىء مع أحد طرفيه لا يحكم بنجاسه الملاقى، إذ ليس

لعلمه إقتضاء وجوب الإجتنب عن مثله، لأن الشبهه فى نجاسه الملاقى تكون شبهه بدويه. وكذلك الحال عند العلم بملاقى الطرفين فى أنه إذا خرج أحد طرفيه عن موضوع النجاسه بواسطه تغسيله، حيث أن الملاقاه لهذا الطرف تصير كالعدم، فيبقى ملاقاه الطرف الأخر، وحكمه حينئذٍ مثل الملاقاه لأحد الطرفين، ويكون محكوماً بالطهاره.

وربما يتوهم: أن أثر استصحاب النجاسه فى العباء معناه تحقق النجاسه وعليه فلا بد من الحكم بنجاسه الملاقى.

والجواب: أن هذه الشبهه تندفع بالتدقيق فى أن استصحاب النجاسه ليس لخصوص كل طرفٍ حتى يقتضى نجاسه الملاقى له - كما هو الحال فى المورد الأول، - حيث ثبت أن كل طرفٍ ليس فيه استصحاب النجاسه، بل الأصل الأولى الجارى هو استصحاب الطهاره، إذ ليس لنا يقين سابق بالنجاسه فيه حتى يستصحب، فالاستصحاب الجارى حينئذٍ عباره عن جريانه لا فى الطرفين بل فى كل العباء الذى يمكن أن تكون النجاسه فى أحد موضعيه وليس من آثاره الملاقاه، لوضوح أن الملاقاه لم تحصيل إلا - مع أحد طرفيه الذى فيه أثر وليس فيه استصحاب، والأثر المذكور لا يقتضى النجاسه كما عرفت لأن التلاقى فى طرف الطهاره على الفرض لا أثر له، فإذا لم تكن نجاسه الملاقى من آثار ذلك الاستصحاب فحينئذٍ الشك فى نجاسه الملاقى لطرف المشكوك يجرى فيه استصحاب طهاره نفس الملاقى، كما يجرى فيه أصاله عدم ملاقاته لموضع

النجس بذلك الملاقاه.

والحاصل: أنّ استصحاب نجاسه العباء جارٍ من دون إستلزام نقض لتلك القاعده وهى طهاره الملاقى لأحد الأطراف، حتى ولو كانت الملاقاه هنا حاصله بكلا طرفيه، فإنّ حكم هذه القاعده محفوظه وجاريه حتى فى المقام، والله الهادى سبيل الرشاد.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب الكلى القسم الثانى.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي

البحث فيه يقع في مقامين:

تاره: في بيان أقسام مصاديقه.

وأخرى: في صحة جريان الاستصحاب في جميع أقسامه أو عدمه.

وأما الكلام في الأول: لا إشكال في أنّ هذا الاستصحاب صادق فيما لو فرض وجود العلم بتحقيق الكلّي في دارٍ مثلاً لأجل وجود مصداق وفردٍ فيها قطعاً، مثل وجود زيد في الدار حيث يوجب القطع بوجود الإنسان فيها، ثم نشك في أنه هل وجد مقارناً لوجوده وجود فردٍ آخر من افراد الانسان مثل عمرو معه أم لا، حيث هذا الشك يحتمل أن يكون:

تاره: مع العلم بخروج زيد عن الدار حيث نشك في عدم وجود الإنسان فيه لإحتمال عدم تقارن وجود عمرو مع خروجه.

وأخرى: نحتمل وجود الإنسان فيها لإحتمال وجود عمرو في الدار حين وجود زيد فيها، بحيث ويكون باقياً قطعاً هذا القسم مورد وفاق جميع العلماء بكونه من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي.

وثالثه: وهو أيضاً موضع اتفاق الجميع أنّه من افراد القسم الثاني موضوعاً وحكماً، وهو ما لو احتمل حدوث فردٍ آخر من الأفراد مقارناً لخروج ذلك الفرد من الدار.

ولكن يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره أنه جعل هذا القسم على صورتين:

تاره: كما قلنا أيضاً من تعدد الفرد من الزائل ومحمّل الحدوث.

وأخرى: ما لو لم يكن كذلك بل كان وجه تبدّله من جهه كونه ذا مراتب من الشده الضعف، مثل ما لو احتمل عند زوال السواد الشديد تبدّله إلى السواد الضعيف، أو إلى البياض أو من كثره الشك إلى ضعفها بواسطة وقوع الشبهه في المفهوم أو المصداق حيث تكون قلّه الشك مرتبه ضعيفه لكثرتها.

أقول: وقع الخلاف بين الأعلام في هذا القسم، حيث أنّ المحقق الخميني والخوئي ذهبوا إلى أنه ليس من القسم الثالث من الكلّي، بل هو من القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي لوحده أصل الكلّي، وكون الإختلاف في المراتب لا- يوجب الإختلاف في حقيقه الأفراد حتى يُدخله في القسم الثالث من الكلّي.

نعم ذكر المحقق الخميني قدس سره أنه يصحّ جعله منه، ومثّل له بالطلب بالنظر إلى الإيجاب والاستحباب والحرمة والكراهه، حيث إنّ العرف يرى الإيجاب من الطلب فرداً غير الندب منه، بخلاف مثل العَرَض كاللون حيث أنّ الشده والضعف لا يجعله متعدداً عرفاً.

هذا وقد ناقش المحقق العراقي في بعض مراتب اللون أيضاً، لأن مثل الحُمرة الشديده إذا أصبحت نتيجة حبّ الماء عليها ضعيفه حتى كادت أن تصير إلى الصفرة، فلا- يقال إنّه هو الحمره، فلا يصدق الوحده اللازمه في القضيّه المتيقنه والمشكوكه، لأنّه حينئذٍ فرد آخر منه، ويعدّ من افراد الكلّي ذات التشكيك بخلاف

مثل السواد الشديد والضعيف حيث انهما يعدان من افراد الكلى المتواطى، ولم يكن مراتبه من الأفراد المتباينه.

هذا كله الأقوال المذكوره فى هذه الأقسام.

ولكن الحق أن يقال: إنه لا إشكال فى أن القسمين الأولين من الاستصحاب الكلى القسم الثالث والثالث منه لا بد أن يلاحظ فيه نظر العرف وأنه يرى الوحده بين القضيتين فالاستصحاب فيه جارٍ، وان لم ير الوحده بل يرى المباينه بين أفراده فلا استصحاب، كما لا يبعد أن يكون الطلب بالنسبه إلى الوجوب والندب كذلك، حيث لا يرى العرف الوحده بينهما، إذ الطلب الوجوبى مباين عندهم مع الطلب الندبى، وان كان بالدقه العقليه واحداً كالسواد ونحوه.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

وأما المقام الثانى: حيث يقع البحث فيه عن جريان الاستصحاب وعدمه، وقد ذهب الشيخ قدس سره إلى جريانه فى القسم الأول، باعتبار أن الكلى قد تعلق اليقين بوجود فردٍ منه وقام احتمال وجود فردٍ آخر منه، فإذا زال ذلك الفرد المتيقن، شكَّ فى بقاء الكلى لإحتمال بقاء وجود الفرد الآخر معه وعدمه، ومثل هذا الشك يقتضى استصحاب البقاء.

أقول: أورد عليه بإيرادين:

الايراد الأول: أن المتيقن قد تعلق بفردٍ والمشكوك، فرد آخر فلا يكون متعلق اليقين والشك واحداً، إذ متعلق اليقين فى السابق هو زيد ومتعلق الشك هو

عمرو من أول الأمر، وعليه فلا وحده مما يقتضى عدم جريان الاستصحاب.

الإيراد الثانى: مقتضى كلامه أنه إذا قام الرجل وانتبه واحتمل الجناحه، فإذا توضحاً لابد من الحكم بأنه لا يجوز له الدخول فى الصلاه، وكل ما كان مشروطاً بالطهاره، حتى يغتسل لاستصحاب بقاء الحدث الذى يحتمل وجوده مع النوم فضلاً عن الحدث الأ-كبر، مع أن الفتوى هو عدم وجوب الغسل، ويجوز له الإتيان مما يشترط فيه الطهاره بعد الوضوء، حيث يستفاد منها عدم جريان الاستصحاب فى المقام.

بيان ايراد المحقق النائى

وقد أيد صاحب «فوائد الأصول» الإيراد الأول دون الثانى.

توضيح ذلك: قال رحمه الله: (إن العلم بوجود الفرد الخاص فى الخارج يلازم العلم بوجود حصّه من الكلى فى ضمن الفرد الخاص، لا- أنه يلازم العلم بوجود الكلى بما هو هو، بل للفرد الخاص دخل فى وجود الحصّه حدوثاً وبقاءً، وهذه الحصه الموجوده فى هذا الفرد تغاير الحصه الموجوده فى فردٍ آخر، ولذا قيل إن نسبة الكلى إلى أفراده كنسبه الآباء المتعدده إلى الابناء المتعدده، فالحصه التى تعلق بها اليقين فى فردٍ خاص كما علم حدوثها علم يارتفاعها، فالعلم يارتفاع الفرد يلازم العلم يارتفاع الحصّه الخاصه، والحصه الأخرى لا علم بحدوثها، كما لا علم بحدوث فرده، بل كان مشكوكاً من أول الأمر، فأين المتيقن حتى يستصحب،

وقياس المقام باستصحاب الكلّي في القسم الثاني في غير محله، إذ الشك قد تعلق بنفس الحصّه من الكلّي الذي تعلق به العلم واليقين في ضمن الفرد المردد، لإحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي، فتبقى الحصّه بعينها ببقائه فأين هذا من العلم بإرتفاع الحصّه المتيقن حدوثها والشك في حدوث حصّه أخرى كما في المقام، ما بينهما أبعد ممّا بين المغرب والمشرق، وفساد هذا التوهم بمكان يُغنى تصويره عن ردّه.

نعم، على فرض امكان قبول قول الرجل الهمداني والقول بعدم تغاير الكلّي بالنسبه إلى أفراده، وكون نسبه الكلّي إلى حجّيته كنسبه الأب الواحد إلى الابناء المتعدده، صح القول بوحده القضيه المتيقنه والمشكوكه عقلاً بالدقه، لأن مركز اليقين والشك هو نفس الكلّي، إلا أن ملاك تشخيص الإتحاد والتعدد بين القضيتين في باب الاستصحاب ليس العقل والدقه، بل الملاك هو العرف ومن الواضح أنهم يرون التعدد بين الكلّي المتحقق في زيد والمتحقق في عمرو، كما لا- يخفى، فلا- يمكن إجراء الاستصحاب فيه لفقدان الإتحاد عرفاً) انتهى ملخصه(١).

ويرد عليه: أنه لا- يخفى على المتأمل الدقيق، المطلع على حقيقه الكليات، عدم تماميه ما قاله في حقّ الكلّي على مسلك القوم من كون نسبه إلى الأفراد كنسبه الآباء إلى الابناء، إذ من الواضح أن الكلّي الطبيعي بحقيقته وعينيته يتحقق ٦.

فى كل فرد، لا أن يكون وجود الأفراد فى الخارج كوجود حصص كثيره من حصص الكلى، حتى يكون المراد من الكلى مجمع الحصص، بل وجود الكلى الطبيعى خارجاً هو عين وجود أفراده، كما هو عين وجود فرده، فزيد إنسان لا نصفه ولا جزئه ولا حصه منه، على أن تصوره يكفى ويغنى عن الرد عليه.

أقول: لكن الإنصاف بعد التأمل والدقه أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد قاس المقام بباب القسم الثانى من الكلى وقياسه ليس بفساد بين، فعلىنا البيان حتى يتضح الحال.

بيان المراد: بعد ما ثبت أن وجود الكلى الطبيعى يكون عين وجود أفراده بحسب الخارج لا بحسب تعلق العلم والشك به وبأفراده، لما ثبت فى البحث السابق بأن الكلى:

١- قد يكون متعلقاً لليقين دون أفراده، مثل ما لو علم وجود أحد فردى الإنسان فى الدار، حيث يتعلق العلم بوجود الكلى، بخلاف الفرد حيث يكون كل واحد منهما مشكوك الوجود.

٢- كما قد يكون الكلى مشكوك البقاء دون الفرد، حيث يكون أحدهما مقطوع الإرتفاع والآخر مقطوع البقاء على تقدير.

٣- وقد يكون الكلى والفرد كلاهما مقطوعى الوجود وهو كما فى وجود فرد معلوم حيث يكون الكلى فيه معلوماً.

٤- وقد يكون الكلى معلوماً بوجود أحد فرديه أو كليهما، مع كون أحد فرديه مقطوع الحدوث والآخر مشكوك، وهو كما فى الكلى القسم الثالث قبل

زوال ما يقطع إرتفاعه، حيث يكون الكلى معلوم التحقيق وكذلك فرده مثل زيد معلوم التحقق وفرد آخر منه وهو عمرو مشكوك الحدث.

٥- وقد يكون الكلى مشكوك البقاء مع كون أحد فرديه مقطوع الزوال والأخر مشكوك الحدوث إلا أنه لو كان حدث ووجد لكان باقياً قطعاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فى تقسيم حالات تعلّق العلم والشك بالكلى والفرد نقول: لا إشكال فى أن وجود الكلى الطبيعى يكون عين وجود أفراده، ويتحقق بوجود فردٍ ما، وكذلك يعدم الكلى بعدم الأفراد جميعاً، مع أن فى التناقض لا بد أن يلاحظ بصورة رفع الشىء، لأن نقيض كلّ شىء رفعه، فلا بد أن يقال إن النسبه بين الوجود والعدم بما أنّها نسبه التناقض، فلا بد أن يكون وجود الكلى الطبيعى بوجود فردٍ ما، وعدمه أيضاً بعدم وجود فردٍ ما، الملازم لعدم جميع الأفراد، فتعبيرهم فى ناحيه العدم بأن عدم الكلى يكون بعدم جميع الأفراد لا يخلو عن تسامح، بل قد يستأنس إلى الذهن بكونه متقارباً إلى دعوى الرجل الهمدانى، مع أنّه باطل قطعاً.

وكيف كان، فإن العيته بين وجود الكلى وأفراده وعدمه مع عدم أفراده ثابت لا غبار عليه، ولكن الغيبه والتوافق غير معتبره بين الكلى وأفراده فى العلم والشك كما عرفت توضيحه.

وبالجملة: هذه المقدمه، يمكن الوقوف على الحقيقه فى المقام، لوضح أن كلى الإنسان يكون متعلقاً للعلم، لتحققه وجود زيد، كما يتعلق هذا العلم بوجود نفس زيد الذى هو فرد الكلى، وهذا بخلاف حال الكلى بالنظر إلى عمرو، حيث

أنه مشكوك الوجود والحدوث، فإن الكلى من حيث ذاته المنطبق عليه وان كان مشكوكاً، لكن هذا الشك لا يوجب الشك فى أصل وجود الكلى، فالكلى فى هذا الزمان مقطوع الحدوث، لأجل كون فردة وهو زيد مقطوع الوجود، وهذا العلم ثابت إلى أن يزول هذا الفرد، وحينذاك يظهر الشك فى بقاء الكلى لأجل الشك فى وجود عمرو. وعليه فدعوى أن الكلى كان متيقن الوجود فى السابق والآن مشكوك فيه، ليست بدعوى مجازف فيها فىكون ذلك من قبيل الكلى القسم الثانى، من حيث أن المكلف مركزاً للعلم والشك كما لا يخفى.

ويرد عليه: أن الذى يبيد ذلك هو ملاحظه حال العرف ورأيهم فى المقام، حيث أنهم فى مثل هذا التبدل من فرد إلى فرد آخر يحكمون بالتعدد، وما قلنا من قيام الاتحاد فهو عقلى ودقى لا عبره به فى باب الاستصحاب كما لا يخفى، ولأجل ذلك لا نقول بجريان الاستصحاب فى الكلى القسم الثالث، وان كان بالدقة العقلية يعدّ كان الكلى مركزاً ومجمعاً للعلم والشك، كما هو الحال كذلك فى الكلى القسم الثانى، إذ تغاير الأفراد بعضها مع بعض لا يوجب التعدد فيما يتعلق به اليقين والشك عقلاً فى كلا الموردين، وان كان موجباً للتعدد هنا عرفاً دون الكلى فى القسم الثانى بحسب نظر العرف.

إذا عرفت هذا التغاير عند العرف فى القسم الأول من الكلى فى القسم الثالث، ففى القسم الثانى منه وهو ما إذا شك فى بقاءه لأجل الشك من قيام فرد آخر مقامه مقارناً لزوال الفرد المعلوم، حيث أن التغاير هنا أوضح خصوصاً مع

جريان أصاله عدم حدوث هذا الفرد المشكوك مقارناً لزوال الآخر، الذى يمتنع عن الحكم بالبقاء بالنسبه إلى الكلى، وان كان أصل هذا الأصل - وهو أصاله عدم حدوث الفرد المشكوك - موجوداً فى القسم الأول من أقسام الكلى فى القسم الثالث أيضاً كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الإعتراض الأول الذى أورد على الشيخ، وقد عرفت الدفاع عنه فى الجملة.

وأما الإيراد الثانى: الذى أوردته عليه من تنافى فتواهم بعدم وجوب غسل الجنابه لمن أراد الدخول فيما يشترط فيه الطهاره، مع جريان استصحاب الحدث لمن قام من النوم واحتمل الجنابه، فأجابوا عن هذا بأجوبه لا بأس بالإشاره إليها.

الجواب الأول: للمحقق النائى فى فوائده قال ما خلاصه: (الظاهر أنه يجوز للمكلف فى المثال فعل كلّ مشروط بالطهاره وان لم يغتسل، سواء قلنا بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلى أو لم نقل، لا لأن الاستصحاب فى المثال ليس من القسم الثالث، بل لأن فى المثال خصوصيه تقضى عدم وجوب الغسل وجواز فعل كلّ مشروط بالطهاره، ذلك لأن قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» إلى قوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُبَّاءَ فَطَهَّرُوا» يدل على وجوب الوضوء على من كان نائماً ولم يكن جنباً، فأخذ فى وجوب الوضوء النوم، وهو قيد وجودى، وعدم الجنابه قيد عدمى، وقيد الأخير وان لم يذكر فى الآية صريحاً، إلا أنه يفهم من مقابله الوضوء للغسل والنوم للجنابه، فإن التفصيل

بين النوم والجنابه والوضوء والغسل قاطع للشركه، بمعنى أنه لا يشارك الغسل للوضوء ولا العكس، كما يستفاد نظير ذلك من آيه الوضوء والتيمم، فإن قوله: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» يدلّ على أن وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء، وان لم يذكر في الآيه ناحيه الوضوء، إلا أنه يستفاد ذلك من مقابله التيمم للوضوء.

والحاصل: أنه يستفاد من الآيه في المقام أن الموضوع وجوب الوضوء مركب من الأمر الموجود بالوجدان وهو النوم وعدم الجنابه المحرز بالأصل، فيجب عليه الوضوء، ولا يجب عليه الغسل لما عرفت أنه لا يجتمع على المكلف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأن سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب الغسل لأن من أجزاء سبب وجوب الوضوء هو عدم الجنابه فلا يقبل أن يجتمع مع الجنابه التي هي سبب لوجوب الغسل، وإلا يلزم إجتماع النقضين، ففي المورد لا يجب على الملّكف إلا الوضوء، فإذا توفراً يجوز له فعل كلّ مشروط بالطهاره) انتهى كلامه (١).

أقول: ويرد على كلامه بأمور:

أولاً: أنه يستفاد من كلامه بذكر آيه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...» في المقام أنّ مناد كلمه «إِذَا قُمْتُمْ» هو القيام عن النوم والانتباه منه حتى يكون الوضوء وجوبه لذلك المورد، واستفاده التعميم لكلّ حدثٍ كان من خلال دلالة الروايات لا الآيه، ٧.

مع أنه يكون أحد المحتملات، إذ يمكن أن يراد من القيام هو الإبراده لقيام الفريضة، أى إذا أردتم القيام للصلاه فاغسلوا وجوهكم، حيث يمكن استفاده محبوبيه الوضوء وحسنه لخصوص الصلاه سواء كان الشخص محدثاً أو متوضئاً، ولأجل ذلك يلاحظ تمسك بعض الأجلاء - تبعاً لما ورد عن فعل بعض المعصومين عليهم السلام - على ما ببالي تحصيل الوضوء لكل صلاه ولو استحباباً، حتى يجامع مع وجوبه للمحدث، الأعم من النوم والبول وغيرهما، وعليه فليست الآيه لخصوص النوم حتى تختص بالمحدث الذى يوجب على نفسه بفعله وجوب الوضوء حتى يقال إنه مركب من النوم وعدم الجنابه.

كما أن قوله: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُبْنًا فَاطَّهَّرُوا» لا تختص بالنوم والاحتلام، بل تشمل جنابه شخص غير النائم، بل هى بنفسها ذكر سبب وجوب الغسل، كما أن إرادته القيام للصلاه سبب خاص لوجوب الوضوء إن كان عن حدث، أو سبب لاستحبابه إن اراد الكوفن على الظهر أو قلنا بإختصاصه للمحدث بأى حدث من النوم والبول وغيرهما.

وثانياً: إن التقابل بين الوضوء والغسل والنوم والجنابه لا يوجب أزيد من التفصيل فى السبب، وأن سبب وجوب الوضوء ليس إلا النوم على فرض التسليم، وسبب وجوب الغسل هو الجنابه، أو كون عدم أحدهما جزء سبب لوجوب الآخر غير مستفاد من الآيه، ولذلك حتى لو لم يرد دليل على كفايه الغسل عن الوضوء، لكن نقول عند إجتماع السببين بوجوب كليهما، كما هو مقتضى تعدد السبب

المقتضى لتعدد المسبب.

وثالثاً: أنّ ما قاله بأنه لو قلنا بوجود الغُسل لأجل استصحاب الحدث لزم إجتماع النقيضين غير وجيه، لوضوح أن إجتماع النقيضين مستحيلٌ في الأمور الواقعيه لا الإعتباريه، والا لزم وقوع هذا الإشكال في مثل استصحاب الحدث الجامع في الكلى القسم الثانى، مع أنه لم يترتب عليه حكم فرد الطويل، فهل هو إلاّ إجتماع النقيضين أو إرتفاعهما ولا محذور فيه، وهكذا يكون فى المقام، لأنه غير حاصل فى مثل التعبديات والمجعولات بلحاظ حال الجعل، حيث ربما يكون لأجل الإحتياط دون الإلتزام بأنه حكم واقعى، كما يشاهد مثله فى تحصيل الضوء بالماء المشكوك فى طهارته حيث يحكمون بعدم إرتفاع الحدث لأجل استصحابه، مع حكمهم بطهاره اليد وعدم تنجسه لاستصحابها، مع أنّ كل حكم إذا لوحظ مع لازم الحكم الآخر لزم منه التناقض وإجتماع النقيضين، فليس هذا إلاّ لأجل التعبد ظاهراً وان لم يكن الحكم فى الواقع كذلك.

وعليه فما أجابه المحقق النائنى عن هذا الإشكال غير تامّ.

جواب المحقق الخمينى عن الإشكال

أقول: أجاب عن هذا الإعتراض المحقق الخمينى قدس سره فى حاشيه رسائله بعد ذكر أصل الإشكال، قال:

(ولكنه يندفع بأن الجامع بين الحدثين لم يكن مجعولاً من قبل الشارع، ولم

يكن موضوعاً ذا أثر شرعى حتى يستصحب، ويترتب الآثار المشتركة بينهما عليه، بل كل ما يتصور إنما هو جامع انتزاعى عقلى، ولا يترتب عليه أثر شرعى، ومن هذا يدفع توهم استصحاب الوجوب الجامع بين وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة بعدم حكم الشارع وجوباً جامعاً بين الوجوبين، ولم يكن للجامع الانتزاعى أثر شرعى حتى يستصحب، كما لا يخفى.

وأما اشتراك الحدث الأصغر والأكبر فى بعض الأحكام، لا- يوجب الحكم بأن الحدث الجامع بين الحدثين موضوع للحكم الشرعى، ألا- ترى أن ما ورد فى روايات باب الوضوء من عدّ البول والغائط والريح والنوم عللاً أربع من اشتراكهم فى الأثر... انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، وهو أن الأثر الشرعى الذى يصح إجراء الاستصحاب فى موضوعه يكفى فيه كونه مجعولاً- ولو بجعل علله المشتركة فى ذلك الأثر، إذا لم يكن مستلزماً للأثر أزيد فى علّه خاصة، فيجوز الحكم ببقاء ذلك الموضوع بلحاظ ذلك الأثر المشترك، لأن تحقق علل متعددة فى الأثر المشترك لا يوجب شيئاً خاصاً، فيصح عند الشك استصحاب بقاءه مثل البول والريح والغائط، فإن جميعها مؤثره فى تحقق حدث مشترك فى الحكم، فيجوز فى بقاء استصحاب بقاء حدثه احتمال وجود سبب آخر فى جنبه، هذا بخلاف ما٥.

لو كان للعلّة والسبب أثراً زائداً باستصحاب أثر المشترك، فإنّه لا يؤثّر بترتيب ذلك الأثر المخصوص، فحينئذٍ إذا رتب الشارع عدم جواز مسّ كتابه المصحف للمُحدّث بحدّث الأصغر في دليل وكذلك للمحدّث بالحدّث الأكبر في دليل آخر، يفهم العقل من هذين الدليلين أن الشارع اعتبر الحدّث مانعاً للصلاه بأى قسم كان، ولذلك يجوز جعل ذلك الحدّث مركزاً للعلم والشك، بل قد يمكن تغيير العنوان وهو أن يقال إنّ كنتُ عالماً بوجود المانع للصلاه أو لمس الكتابه، والآن أشكّ في بقائه فيستصحب، ويترتب عليه حكم عدم جواز مسّ الكتابه.

وعليه فيظهر ممّا ذكرنا أن موضوع المستصحب لا يلزم أن يكون مجعولاً بعنوان الجامع حتى يترتب عليه الأثر، بل إذا استفيد الجامع من الدليلين في الموردین، وكانا مشتركين في الأثر، يفيد الفائدة الحاصله من جعل الجامع نفسه، فيجوز استصحابه وترتيب الأثر عليه بلحاظ وجود الموضوع والكلّي بوجود أحد فرديه، فلا نحتاج في ذلك إلى أن يكون الجامع بنفسه مجعولاً مستقلاً ولا أثره كذلك. ولأجل ذلك يلاحظ أن الأصحاب يجبرون استصحاب الحدّث في الكلّي القسم الثاني ويرتبون عليه حكم عدم جواز مسّ كتابه المصحف لفرض تحقّق الحدّث هنا ويكون كحكم الحيوان الكلّي المراد بين الطويل والقصير.

وثانياً: إنّ هذا الجواب ليس جواباً عن هذا الإشكال، بل هو إشكال لأصل الاستصحاب بهذه الكيفيه كما اشار قدس سره إلى هذا الإشكال في حاشيته على الكلّي القسم الثاني، والحال أنّه لا بدّ أن يناقشهم بحسب مبنى القوم والشيخ قدس سره، حيث

يلتزمون بجريان الاستصحاب على النحوين من الكلى القسم الثانى والقسم الثالث عند الشيخ أو خصوص الأول عندهم، فما ذكره قدس سره لا يمكن القبول منه فى باب الاستصحاب.

فالتحقيق أن يقال: فى الدفاع عن الشيخ أولاً: إن هذا النقض غير تام لما قد عرفت منا سابقاً بأن جريان استصحاب الكلى سواء كان بصوره الكلى القسم الثانى أو الثالث منوطاً بعدم تحقق الإنحلال للعلم الإجمالى بواسطة إجراء الأصل فى أحد طرفيه، وإلا يصير أحدهما متيقن الحدث والآخر مشكوكاً بالشبهه البدويه، ولذلك حكمنا بوجوب الوضوء والغسل معاً لمن يرى الرطوبه المشتبهه بين البول والمنى إذا كان متطهراً بمقتضى العلم الإجمالى، فإذا حصل له العلم بعد النقض قبل الإغتسال، فإن هذا المورد محلّ جريان استصحاب كلى الحدث حيث لم يقتض إلا وجود الحدث الذى أدخله الدليل الشرعى فى العنوان من أنه لا يجوز للمحدث مس كتابه القرآن، وأما أن إرتفاعه لا يكون إلا بالغسل فإنه ليس بمقتضى الاستصحاب، بل هو الحكم المستفاد من الخارج الدالّ على أنه إذا كان قد توضحاً برغم بقاء حدثه فإنه لا يجوز له المس، ولا يرتفع حدثه إلا بالغسل.

هذا بخلاف ما لو رأى تلك الرطوبه المشتبهه مع كونه محدثاً قطعياً كما هو الحال فى المقام حيث انتبه من النوم ورأى الرطوبه المشتبهه، أو ما يوجب شكّه بكونه جُنُباً، فإن استصحاب بقاء الحدث الأصغر المشكوك قيامه أو تبديله بالحدث الأكبر يقتضى بقاءه، منضمّاً إلى أصاله عدم تحقق الجنابه الذى كان

مشتبهاً بالشبهه البدويه، فيحكم ببقاء الأصغر ولا يجب عليه العُسل، ويكون خارجاً عن بحث استصحاب الكلى القسم الثالث، فلا يرد عليه نقضٌ.

وثالثاً: إنّه على فرض تسليم جريان الاستصحاب من تلك الناحيه، ولكن لا يمكن إجرائه هنا من جهه أخرى، وهى أنّ المقام من مصاديق الشبهه المندرجه تحت عموم حرمة النقض، والتمسك بعموم لا تنقض فى المقام يعدّ من مصاديق التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه له.

توضيح ذلك: أنه على فرض تسليم كلام الشيخ هنا من التفصيل بين جريان الاستصحاب فى القسم الأول من الثالث، وعدم جريانه فى القسم الثانى من الثالث، وهو ما إذا احتمل حدوث الفرد الآخر مقارناً لزوال الفرد الأول فيكون ذلك فى مسأله النوم واحتمال الجنابه بحسب النوع من أفراد ومصاديق المرّدّ والمشتبه بين هذين القسمين، حيث لا يعلم كثيراً بأن الجنابه ان حصلت هل كانت من أول النوم حتى يجرى فيه الاستصحاب ويكون من القسم الأول، أو أنها خرجت فى آخر اليوم حتى يكون من القسم الثانى منه، ولا- يجرى فيه الاستصحاب، فلا- يجوز حينئذٍ والحال هذه التمسك بعموم لا تنقض لإثبات كونه من القسم الأول منها، إذ هو حينئذٍ يصبح من قبيل التمسك بالعام الشبهه المصادقيه.

اللهم أن ينحصر فرض اشكاله لمن يعلم بأنّ عروض الجنابه ان كان من أول النوم، فلا اشكال فيه لولا الجواب الأول الذى ذكرناه، ولكن قد عرفت عدم تماميه الإشكال من رأسه.

وبالجملة: فليس الإشكال على مختار الشيخ إلا ما عرفت من التعدد عرفاً في مثل هذا التبدل، كما هو الأمر كذلك عند الشيخ أيضاً في القسم الثاني من القسم الثالث، فتدبر جيداً.

وأما القسم الثالث من الكلى القسم الثالث: وهو ما لو كان المستصحب هو المحتمل تبديل الفرد المتيقن الحدوث والإرتفاع إلى فردٍ آخر ولكن كان الثاني من مراتب متيقن الحدوث، فإنه لا اختلاف في جريان الاستصحاب فيه، فقد ذهب الأكثر منهم الشيخ والمحقق النائيني إلى جريانه، خلافاً لآخرين مثل المحقق العراقي والمحقق الخميني وغيرهما حيث ذهبوا إلى التفصيل بين الأقسام لإختلاف نظر العرف في تشخيص الوحده في القضية المتيقنه والمشكوكه بين الموارد، ولا يبعد كون الثاني أقرب، والشاهد على ذلك ما يرى العرف من التعدد في مثل الطلب المردد بين الإيجاب والاستحباب، فإن العرف يراهما نوعان من الطلب. ولو سلمنا الوحده بينهما من حيث حكم العقل لكون جنسهما هو الطلب الجامع، وهو رجحان الغصل وتغايرهما بحديهما من عدم الإذن في الترك في الوجوب، والإذن فيه في الاستحباب، ولكن كما هو ثابت فإن الملاك في باب الاستصحاب هو نظر العرف دون العقل، وعليه فلا يجرى الاستصحاب فيه.

وهذا بخلاف السواد والنور، حيث أن فيهما برغم وجود مراتب من الشده والضعف، لكن العرف لا يرى تفاوتاً بين المرتبتين، سواء علم بتبدله إلى مرتبه أخرى من الضعف أو احتمله، غايه الأمر في الأول ان قلنا بعدم التغير عرفاً

فالاستصحاب فيه جارٍ، وفي صورته الشك جارٍ بطريق أولى.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالتغاير، فعند قيام العلم بالتبدل فإنه لا شك فيه حتى يستصحب، بل عند الشك فيه أيضاً لا يجرى، ولكن حيث قد عرفت أنّ العرف هو حيث يرى الوحده، فلا يبعد جريان الاستصحاب فيه.

ولعلّه من هذا القبيل مسأله كثره الشك لمن كان كثير الشك، ثم علم بزوال تلك المرتبه من الكثره، ولكن يشك في أنه هل خرج عن الكثره العنوانيه التي وقعت مركزاً للأحكام، مثل عدم بطلان صلاته عند شكّه في عددها في الصلاه الثانيه، أو عدم البناء على الأكثر في الشك في الصلاه الثلاثه والرابعه، لمن لم يكن كثير الشك، فحينئذٍ استصحب بقائه يوجب الحكم بترتيب أثر الكثره عليه، وهو الأقرب، كما هو الحال كذلك في النور والسواد ومطلق الألوان إذا لم يتبدّل إلى فرد آخر من جنس تلك الألوان كالصفره بالنسبه إلى الحمرة، حيث إنه خارج عن الفرض، ولا يعدّ نقضاً كما توهمه المحقق العراقي، فتأمل جيداً.

استعراض كلام الفاضل التوني

حيث قد جرى الكلام عن استصحاب الكلّي في القسم الثالث، فلا بأس إلى التعرّض لما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره لأجل هذه المناسبه من مخالفه فاضل التوني قدس سره لحكم المشهور في الجلود واللحوم والشحوم المطروحه من ذهابهم وحكمهم بالنجاسه والحرمة مستدلاً على دعواه بأنّ القاعده بمقتضى عدم حجّيه استصحاب

الكلى فى القسم الثالث هو الحكم بالطهاره والحليه فيها، وعدم جريان أصاله عدم التذكيه، وإلا كان أصل بحث أصاله عدم التذكيه مذكورا فى باب البرائه تفصيلا.

أقول: يظهر عن بعض مثل المحقق العراقى كون الدليل على ما إدعاه الفاضل المذكور هو الأدله الثلاثه، خلافاً للمحقق النائينى حيث لم يذكر لمدعاه الدليلين والوجهين كما هو الأقرب، لامكان إرجاع الوجه الأول المذكور فى كلام العراقى بعد الدقه والتأمل إلى أحد الوجهين اللذين ذكراهما، وكيف كان فالوجه الأول المذكور فى كلام المحقق الأول هو أن عدم المذبوحيه لازمٌ لأمرين: من حياه الحيوان، والموت حنف الأنف، والموجب للنجاسه ليس هذا اللازم من حيث هو، ولا ملزومه الأول، بل الموجب هو الملزوم الثانى، فعدم المذبوحيه هو لازم أعم لموجب النجاسه، فعدم المذبوحيه اللازم للحياه مغايرٌ مع عدم المذبوحيه اللازم لموت حنف الأنف، والمعلوم ثبوته فى الزمان السابق هو الملزوم الأول لا الثانى، ولا يخفى أن هذا فى الحقيقه راجع إلى الوجه الثانى من الوجهين اللذين نذكرهما وليس شىء آخر ورائهما:

أحدهما: هو أن يقال بأن موضوع النجاسه والحرمه لم يحصل إلا- من عنوان الميته كما وردت الاشاره إليه فى قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ»، كما أنّ موضوع الحليه والطهاره هو الحيوان أو اللحم المذكى كما ورد فى قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» فإلهما أمران وجوديان ولا بد لإثبات الحكم فيهما من إحرازهما، فأصاله عدم كونه ميته لا يثبت كونه مذكى، كما أن أصاله عدم كونه مذكى لا يثبت

كونه ميتة وموته حنف الأنف، لأن نفى أحد الفردين لا يثبت الضد الآخر، إلا بالأصل المثبت، فعليه يكون كلا الأصلين جاريتين فيتعارضان ويتساقطان، والمرجع إلى أصل ثالث وهو أصالة الطهاره المستفاده من قوله: (كلّ شيء لك طاهر...)، وأصالة الحليه من قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال) فينتج خلاف ما ذهب إليه المشهور فيها من الحكم بالطهاره والحليه.

وثانيهما: على تقدير تسليم كون الموضوع للحرمة والنجاسة هو نفس عدم التذكية لا الموت حنف الأنف، إلا أنه لا اشكال في أنه ليس الموضوع مطلق عدم التذكية، بل هو في حال زهاق الروح، لأنّ عدم التذكية في حال الحياه ليس موضوعاً للحكم بالحرمة والنجاسة، بل الذى رتب عليه أثر النجاسة والحرمة هو عدم التذكية في حال خروج الروح، وعدم التذكية لهذا الحال ليس له حاله سابقه متيقنه لكى يستصحب، بداهه أنّ خروج الروح إمّا أن يكون عن تذكيه، وإمّا عن زهاق الروح، وعليه فلم يتحقّق زمان في الخارج كان فيه زهوق الروح ولم يكن فيه تذكيه حتّى يُستصحب.

والحاصل: أنّ عدم التذكيه له صورتان:

الأولى: حال الحياه فله حاله سابقه يقيته، إلا أنه ليس موضوع حكم النجاسة والحرمة.

والآخري: حال خروج الروح، فهو موضوع للنجاسة والحرمة، إلا أنه ليس له حاله سابقه حتّى يستصحب فإذا لم يكن هناك مجال لجريان هذا أى أصاله عدم

التذكية، جرى فيه أصاله عدم كونه ميتة بلا معارض، فيحكم بالطهاره والحليه من خلال هذا الأصل من دون حاجه إلى الرجوع إلى أصاله الطهاره والحليه، كما فرض في الوجه السابق.

وان أريد استصحاب أصاله عدم التذكية الكلى، المشترك بين الحالين لكى يثبت به الفرد الآخر وهو عدم التذكية فى حال خروج الروح، فإن هذا الاستصحاب يكون من قبيل استصحاب الكلى فى القسم الثالث، لأنه حينئذ يكون نظير ما إذا كان زيدا موجوداً فى الدار والمتصف بالضاحك، وأريد استصحاب وصف الضاحك الكلى وإثبات كونه هو عمرو الموجود فى الدار مع القطع بخروج زيد من الدار، فهكذا يكون الأمر فى المقام فإن عدم التذكية حال حياه الحيوان يكون قد ارتفع قطعاً، وعدم التذكية حال خروج الروح مشكوك التحقق، فلا يمكن اثباته بواسطة استصحاب كلى عدم التذكية، إلا على نحو الكلى فى القسم الثالث، وهو ليس بحجّه، فثبت أنّ كلام المشهور مما لا وجه له هذا.

وقد أجاب الشيخ الأعظم قدس سره بما ملخصه: (بأن رأى المشهور بأن الحرمة والنجاسه فى الشرع يترتبان على مجرد عدم التذكية كما يرشد إليه قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، وقوله تعالى: «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» حيث قد علقت الحرمة على عدمها، والحليه على التذكية وأيضاً ورد فى موثقه ابن بكير حيث قال عليه السلام: «إذا كان ذكياً قد ذكاه الذابح» وغيرها من الروايات الداله على ترتب الحرمة والنجاسه على عدم التذكية. ولا ينافى ذلك ما دلّ على كون حكم

النجاسه مرتباً على موضوع الميتة بمقتضى أدله نجاسه الميتة، لأن الميتة عباره عن كل ما لم يُذَكَّى، فإنَّ التذكيه أمر شرعى توقيفى فما عدا المذكى ميتة) انتهى كلامه.

ويرد عليه أولاً: أنه لعلَّ مراد الشيخ قدس سره هو بيان ما سنقول لك في ردِّ الوجه الأوّل، حيث قد جعل كلاً من الميتة والمذكى أمران وجوديان، لأنه قد فسّر الميتة بالموت حنف الأنف، مع إنه فاسد جدّاً، لوضوح أنّ الميتة له مصاديق متعدده، كما أنّ المذكى أيضاً كذلك، أنه يعدّ لأنّ الميتة كما أنه يعدّ موت حنف الأنف كذلك، يكون منه ما ذبح بدون التسميه عملاً، أو بدون مواجهه إلى القبلة كذلك، وكلّ ما لم يُراع فيه أحد الأمور الخمسه أو الستة من: فرى الأوداج الأربعة، والتسميت، واستقبال القبلة، وكون الذابح مسلماً، وكون الآله حديداً على فرض إعتباره، وكون الحيوان له القابليه للذبح، فتمام ذلك من أفراد الميتة، فعليه لا يمكن أن نعدّ الميتة أمراً وجودياً من جهه الشرع، لأنه عباره عن ما لم يراع فيه شرائط التذكيه، أو ما خرج روحه بدون التذكيه، وليس أسبابها منحصره فى الأمور الخمسه أو الستة المذكوره، لوضوح أنّ المذكى له صور متعدده مثل ما لو وقعت البقره فى البئر وعجزنا عن اخراجها، فضربها صاحبها بآله حاده فى فخده حتى تموت مع التسميه، مع أنه لا فرى فيه ولا القبلة، وكذا فى الصيد بالأسلحه مع شروطه الخاصه وأمثال ذلك، حيث يكون الجامع هو الحيوان الذى خرجت روحه باسباب أمر وجودى ولا بدّ من إحرازه، حيث أن الحليّه قد علقت على التذكيه وإلاّ يحرم، وكذلك الطهاره تكون فى المذكى دون غيره، فلا مورد حينئذٍ إلاّ اجراء أصاله عدم

التذكية الذى يعدّ أمراً وجودياً دون أصله الميتة التى يعدّ أمراً عديمياً، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ الميتة بموت حنف الأنف هى التى موضوع الحرمة والنجاسة فى الشرع، كما هو المستفاد من لسان الأخبار والآيات، ولكن لا- نسلم كون عدم المذكى أيضاً موضوعاً للحكم بالحرمة والنجاسة، حيث يستفاد ذكك من قوله تعالى: «أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» و «إِلَّا مَا ذُكِّتُمْ» منطوقاً ومفهوماً، والأصل الذى يثبت الحرمة والنجاسة فى ذلك العنوان ليس إلا عدم التذكية، حتى ولولم يثبت بهذا الأصل عنوان كونه ميتة.

وثالثاً: لو سلّمنا أن عنوانى (المذكى) و(الميتة) أمران وجوديان وكون الأصل بينهما هو عدم إحرازهما، فيتعارضان ويتساقطان، ولكن لا نسلم كون المرجع عموم قاعدتى الطهارة والحليه كما ذكره، بل اللزم حينئذ الرجوع إلى أصله الحرمة الموجوده فى حال حياه الحيوان وإلى أصله الطهارة، وحينئذ لو رأينا لحمًا مطروحاً، وشك فى حرمة وطهارته، فمقتضى أصله الحرمة واستصحابها كونه حراماً، كما أن مقتضى استصحاب الطهارة الموجوده فى حال حياته هو طهارته، إذ أنّ هذين الأصلين حاكمان على قاعدتى الطهارة والحليه، ولزوم ذلك التفكيك بين الحرمة والطهارة فى مشكوك التذكية غير ضائر فى الأحكام التعبدية الظاهرية، ولولم الأمر فى الواقع كذلك، هذا إذا قلنا بوجود التلازم بين الحرمة والنجاسة فى غير المذكى، وإلا إن قلنا بأن موضوع النجاسة هو الميتة بموت حنف الأنف، فجاوز التفكيك يكون أظهر كما لا يخفى.

أو يقال بالتفكيك بين الحرمة والنجاسة بتقريب آخر وهو أن يقال:

إنَّ الأصل عند الشك في التذكية وعدمها هو عدم التذكية، لأن الحرمة قد تعلق على عنوانين: أحدهما الميتة، والآخر غير المذكى، والذي خرج عن ذلك الحكم وحكم بحليته ليس إلا. ما أحرز كونه مذكى بحسب مقتضى مفاد قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، فإذا شك فيه كان الأصل هو عدم التذكية، وهذا بخلاف الطهارة والنجاسة حيث قد عقلت النجاسة على إحراز كونه ميتة أو غير المذكى، وهنا كلاهما غير محرزان فلا يكون موضوع النجاسة محرزاً، والمرجع حينئذٍ إلى أصالة الطهارة وقاعدتها، أى إلى: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى نَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» وقد اعتمد عليه جماعه من الفقهاء منهم سيدنا الخوئي حيث وجه كلام الفاضل إلى ذلك، بأنه أراد الإشكال على كلام المشهور لخصوص النجاسة لا الحرمة، لكنه لا يخلو عن تأمل، بل ظاهر كلامه هو الإشكال لكل من النجاسة والحرمة، كما ثبت ذلك، وعليه فالجواب الأول عندنا.

وأما الجواب عن وجه الثاني: فيمكن أن يقال:

أولاً: إن استصحاب عدم تذكية اللحم المطروح ونحوه ليس من قبيل استصحاب الكلى بالمعنى المعروف، إذ لا نسلم كون عدم التذكية له فردان أحدهما حال حياه الحيوان، والآخر حال زهاق الروح حتى يُستشكل بما قد قيل من عدم وجود حاله سابقه متيقنه فى فرض، وعدم ثبوت أثر شرعى فى فرض آخر، وذلك لأن تقابل التذكية وعدمها تقابل هو تقابل العدم والملكه أى فيما يقبل أحد

الوصفين يلاحظ ذلك، لا ما لا يقبل التذكية، والذي يقبل هو حال زهوق الروح، فهو الذى يمكن أن يتحقق مع التذكية إذا تحقق مع شرائطها، كما يمكن تحقيقه بلا تذكية إذا وقع فاقداً لشرائطها، وأما حال حياه الحيوان فإنه لا يصدق عليه شيءٌ منهما لا التذكية ولا عدمها، مثل الجدار وسائر الموضوعات، لعدم قابليتها بذلك الإنصاف، فهكذا هنا حيث أن قابليته لها تحقق حال زهوق الروح، فاستصحاب عدم التذكية هنا ليس إلا مثل سائر الأصول العدميه كعدم المانعيه وعدم الشرطيه وأمثال ذلك، حيث يكون هذا الأصل محققاً لموضوع الحكم من الحرمة والنجاسه، من دون أن يكون من قبيل استصحاب الكلى حتى يتوهم ورود الإشكال عليه من عدم حجته هذا الاستصحاب.

وثانياً: ولو سلّمنا صدق عدم التذكية لحال حياه الحيوان، ولكن نقول إن الإختلاف بين هذا المنطبق على حال الحياه والمنطبق على حال زهوق الروح ليس إختلافاً حقيقياً مصداقاً، بأن يكون فردان من مصاديق عدم التذكية حتى يوجب المحذور والإشكال، بل الإختلاف بينهما من قبيل إختلاف الحالات لموضوع واحد ومصادق فارد، فاستصحاب كلى عدم التذكية من حال للموضوع إلى حال خروج الروح، لإثبات موضوع حكم الحرمة والنجاسه ليس من قبيل استصحاب الكلى من فردٍ إلى فردٍ آخر، وعليه فيجوز التمسك باستصحاب عدم التذكية لحصول الشك في تحقيق التذكية وعدمها في زمان زهوق الروح، لأنه حينئذٍ يكون من قبيل الأمر المركب الذى أحد جزئيه حاصلًا بالوجدان وهو

خروج الروح، والجزء الآخر حاصلٌ بالأصل وهو عدم تذكّيه، حيث نحكم بالنجاسه والحرمه، ولا نحتاج فى إجراء هذا الأصل إلى إثبات ذلك فى حالتى زهوق الروح حتى يقال إنّه ليس له حاله سابقه يقيتته، لأنّ الزمان كان مركزاً وظرفاً لإجتماع الأمرين ليصحّ إجراء الاستصحاب، وعليه فلا- نحتاج إلى إحراز عدم التذكّيه حال زهوق الروح، لأنّ الزمان ظرف لإجتماع القيدين والجزئين، ولا خصوصيه فى الحالين المذكورين حتى يحتاج إلى الإحراز.

وثالثاً: لو سلّمنا كون الزمان مأخوذاً بصورة الحاله والقيديه لا- الظرفيه، ولكن مع ذلك نقول ان الحاله التى لا بدّ من إحرازها يكون الحكم فيها من الواقعى والظاهرى التبعدى، أى يكفى فى إحرازه الأعم من الواقع والظاهر، فكما أنه لو علمنا بالوجدان تحقق زهوق الروح بدون التذكّيه نحكم بالنجاسه والحرمه، كذلك يكون الحال عند إحراز ذلك بالأصل، فكانه يريد أن يقول إذا تحقق الجزءان فى الخارج بالوجدان والأصل، يتحقق الحالى بهما قهراً ولو تعبداً، وهو يكفى فى إثبات الحكم، وليس هذا من المثبتات والأصول المثبتة، بل من قبيل ما لو شكك فى الطهاره فى حال الصلاه فإنه بعد استصحاب الطهاره الموجوده قبلها يحكم بصحه صلاته، أى يثبت أنها وقعت مع الطهاره، وليس هذا بأصل مثبت، فكما أنّ إحراز القيد وهو الطهاره يثبت الأعم من الواقعى والظاهرى، كذلك الحال فى المقام فاستصحاب عدم التذكّيه جارٍ هنا ومن خلاله يثبت الحرمه والنجاسه، من دون أن يرد على كلام المشهور اشكال، والله الهادى إلى سبيل الرشاد.

التنبیه الرابع: جریان الاستصحاب فی الامور التدریجیه

البحث فی هذا التنبیه عن امکان جریان الاستصحاب فی الامور غیر القارّه وما یكون من التدریجیات كالزّمان والزّمانی، والبحث فیہ یقع فی عدّه مقامات، وقبل التعرّض لها ینبغی تقدیم مقدمه وهی:

أن الاستصحاب فی الامور القارّه جارٍ لأجل إستقرار المستصحب، فرفع الید عن الحكم بواسطه الشك فی البقاء یكون نقضاً لليقین بالشك، ویدخل تحت أدله لاستصحاب، هذا بخلاف الامور المتدرجه فی الوجود حیث إنها لم تكن لها قرار، إذ ما لم یصرم ولم ینتقض جزءٌ لم یوجد جزءٌ آخر، وهذا الانصرام والینقضاء یوجبان عدم تحقق الشك فی البقاء، ولا نقض یقین بالشك، لأن الجزء السابق الذی قد تعلق به یقین قد انصرم، ولا یعدّ الشك فی الجزء اللاحق شكاً فی البقاء كما أن الشك المتعلق للجزء اللاحق شك حادّ وليس نقضاً لليقین السابق، لأن یقین لم یعلق بهذا الجزء حتی یشك فیہ، حتی یصیر رفع الید عنه نقضاً لليقین بالشك، وفی الواقع الزمان والزمانی فی المقام مثل اللیل والنهار فی الأول، ونبع الماء والدم عن الأرض والرحم حیث أن جریان الماء والدم لا یكون إلا بانعدام جزءٍ من الماء والدم ومجیء جزءٍ آخر بلا بقاء فیہ ولا نقض، ففی مثل ذلك یأتی البحث عن أنه هل یكون عدم البقاء لأجل تبدل الموضوع أی تدرج الأجزاء

والآنات بعضها مع بعض، أم أنه لأجل تبدل المحمول كما فى الزمان على قول آخر، بأن يكون هو العنوان المنطبق على حركة الشمس، فىكون عدم الإستقرار لأجل تبدل المحمول مثل التكلم والمكاتبه والمشى، حيث أنها من الزمانيات، حيث ينطبق الأول على حركة اللسان، والثانى على حركة اليد، والثالث على حركة الرجلين؟

أكثر الأصوليين فرّقوا فى البحث بين الزمان والزمانيات ولكن فى الحقيقة يجب أن نقسّم البحث، على ثلاثة أقسام، فتارة يكون تبدل الموضوع، وأخرى بتبدل المحمول، وثالثه بتقيد العمل والفعل بالزمان، مثل إتيان الصوم بالإمساك المقيد من الطلوع إلى ذهاب الحمرة، فىصير الأمور التدريجية على ثلاثة أقسام، وعليه فىنبغى البحث عن فى كلّ واحدٍ منها، وان كان البحث فى الأول والثانى متفقان كما لا يخفى.

المقام الأول: إذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم أنّ الإشكال فى عدم جريان الاستصحاب كان لتدرج وجود الأجزاء والآنات، فكيف الخلاص من هذا الإشكال؟

بل قد نسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره أنه اختار عدم جريان الاستصحاب لأجل هذا الإشكال، ولكنه انصرف عنه وأجاب عنه:

بأنّ تعاقب الأجزاء والآنات بعضها مع بعض من المبدأ والمنتهى يرى فيه العرف وحده بين القضيتين من المتيقنه والمشكوكه، ولا المعترى فى الاستصحاب الوحده العرفيه لا العقلية. وعليه فالآنات وان لم تكن لها وحده بالدقه العقلية،

ولكن العرف يرى في مجموع الآنات في الليل والنهار وحده عرفيه، ولذلك يرى الشك فيه شكاً في البقاء ونقضه نقضاً لليقين بالشك، فيشملة دليل الاستصحاب.

جواب المحقق الخراساني قدس سره: فهو تبع الشيخ في حل الاشكال والجواب لكن بتقرير آخر، فقال: (إنّ الأمور الغير القاره وان كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزءٌ إلاّ بعد ما انصرم منه جزءٌ وانعدم، إلاّ أنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل وإن تخلل بما لم يخل بالإتصال عرفاً، وإن الفصل حقيقةً كانت باقيه مطلقاً أو عرفاً).

أقول: ولعله أراد بذكر الوجهين من عدم التخلل أو التخلل بما لا يضّر بالاتصال، الإشارة إلى إختلاف المحققين في الزمان من وجود تخلل عدم بين الآنات وعدمه، وكيف كان فجوابه كجواب الشيخ قدس سره .

جواب المحقق العراقي: فهو أيضاً اتفق مع مسلك الشيخ، وقال في بيان مراده بأنّ هذه الوحده عرفاً موجبٌ لصدق الشك في البقاء ونقض اليقين بالشك لو يرفع اليد عنه، وإنّ أبيت بالنسبه إلى الشك في البقاء من جهه صدقه عليه، فلا اشكال في صدق النقض، مع أنّ التفكيك بينهما في الصدق ممّا لا يرجع إلى محصّل، لوضوح أنه لولم يصدق الشك في البقاء لما يصدق النقض كما لا يخفى.

أقول: أجاب المحقق الخراساني عن هذا الإشكال بجواب آخر، وأراد بذلك إثبات كون الزمان والزمانيات من الأمور القاره باعتبار آخر، ليصدق عليه الشك في البقاء، كما يصدق على رفع اليد عن مثل هذا اليقين فيهما بالشك نقضاً، فيدخل تحت دليل الاستصحاب حقيقه لا بالمسامحه العرفيه، كما في الجواب الأوّل،

ولابدّ لتوضيح كلام المحقق المزبور من بيان مقدمه لا تخلو عن فائده، وهى:

إنّ تحقق الحركة لجسم لا بد لها من أمور سته ففى قول القائل: (خرج زيدٌ من البصره إلى الكوفه) فإن الخروج الذى يتحقق به الحركة يكون فيه أمور سته:

الأمر الأوّل: ما منه الحركة أى مبدئها وهو البصره فى المثال.

والثانى: ما إليه الحركة وهو المكان الذى تنهى فيه الحركة وهو الكوفه فى المثال.

الثالث: ما به الحركة أى سببها وعلتها الفاعليه، وهى نفس الشخص وهو زيد فى المثال المزبور.

الرابع: ما له الحركة، وهو الجسم الذى ثبت له الحركة من بدنه ورجليه.

الخامس: ما فيه الحركة، وهو المقوله التى يتحقق فيها الحركة كالأين والمكان وهى الأرض التى تتحقّق فيها الحركة والانتقال من جزء إلى جزء ومن حدّ إلى حدّ.

السادس: الزمان الذى فيه تقع الحركة من الصبح إلى الزوال مثلاً.

ثم المقوله التى تكون ما فيه الحركة تتصور على أربعة أقسام:

لأنه قد يكون من الكمّ أى حركة الجسم فى الكم والمقدار، وهى كما فى الأجسام المتحركة الناميه إذا أخذت فى النموّ أو الذبول.

وقد تكون حركة الجسم فى الكيف، مثل حركة الماء البارد البروده إلى الحراره، حركة ورق الشجر من الأخضر إلى الأصفر.

وقد تكون حركة الجسم فى الأين والمكان، وهى كحركة الإنسان من نقطه

إلى نقطه أخرى.

وقد تكون الحركة فى الجسم فى الوضع، وهى كحركة الإنسان من حال القيام إلى القعود، أو منه إلى الاضطجاع، وإن قيل إنَّ الحركة الوضعيه مشتمله على حركة الاثنيه أيضاً كما صرح بذلك العلامة فى علم الكلام.

ثم الحركة فى الاين تكون على قسمين:

قسم هو حركة القطعيه، وهى حركة الجسم من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، أو من حدٍّ إلى حدٍّ آخر.

وقسم آخر وهو حركة المتوسطيه، وهى لاحظه الحركة فيما بين المبدأ والمنتهى كالبصره والكوفه فى المثال المذكور.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول فى حلّ الإشكال الذى ذكره فى الأمور غير القاره من الزمان والزمنيات:

إنَّ التصرّم والتدرج فى هذه الموجودات إن لوحظت بلحاظ حال الحركة القطعيه - التى قد عرفت أنَّه عباره عن نقل الشىء من مكان إلى مكان، ومن حدٍّ إلى حدٍّ - فيجرى فيه الإشكال لأنَّ تصرمه يوجب أن لا يصدق عليه البقاء، كما لا يصدق لرفع اليد عن يقينه نقضاً، لعدم وجود ثابت مستقرٍ حتى يلاحظ له الشك فى البقاء، ويصدق عليه النقض، وعليه فلا محيض فى هذه الصوره من التمسك بالوحده المسامحيه العرفيه التى قد قلنا بكفائيتها فى صحه جريان الاستصحاب، وهذا بخلاف ما إذا لوحظت الحركة بالنظر إلى المتوسطيه، وهى ما بين المبدأ

والمنتهى - وهى الحركة من البصره إلى الكوفه، أو حركة الشمس من المشرق إلى المغرب فى النهار، ومن المغرب إلى المشرق فى الليل - فإن هذه الحركة بتلك الملاحظه تكون من الأمور القارّه المستمره حقيقهً فيصدق فيه الشك فى البقاء، كما يصدق فيه النقض.

وبالجملة: فرقُ بين الحركة القطيعه والحركة التوسطيه، ففى الأولى تكون الوحده المعتره فى الاستصحاب بالمسامحه العرفيه، حتى يجرى فيه الاستصحاب، لعدم كون الحركة فى هذا النظر من الأمور القارّه حقيقه، وأما بالنظر إلى التوسطيه حيث كان النظر فيه إلى أنه قد وصل إلى المنتهى أم لا، فالأصل عدم الوصول، ففى ذلك يكون من الأمور القارّه كالיום والليل والشهر ونحوها، حيث أنّ اللحاظ فيها إلى الحركة التوسطيه، فالاستصحاب فيه جارٍ حقيقه لأجل صدق الشك فى البقاء كما يصدق عليه النقض.

نعم، إذا كان الشك فى الكميّه والمقدار مثل جريان الماء من الماده والدم من الرحم، حيث نشك فى إستعداده للنبع والسيلان ويشك فى بقاءه، فلا يمكن حينئذٍ إجراء الاستصحاب فيه، لإمكان كون الشك لأجل الشك فى حدوث منبعٍ آخر أو دمٍ آخر غير ما نبع أولًا فلا- يجرى فيه الاستصحاب، لأنه شك فى المقتضى، إلا أن نتمسك بالمسامحه العرفيه، حيث أن العرف يرى جريان الماء وسيلان الدم هو هذا الماء والدم حسب ما يستفاد من تعريف الاستصحاب ودليله بأنه يصدق عرفاً أنه شكٌ فى نفس ذلك الجريان والسيلان.

هذا تمام الكلام المحقق الخراسانى قدس سره بتوضيح منا.

مناقشه جواب المحقق الخراسانى

ولكن يرد عليه أولاً: إنّ الحركة التوسطية التي تلاحظ فيه المبدأ والمنتهى - أي مجموع ما بين الحديد كالיום من أول الطلوع إلى الغروب - ليس من الحركة أصلاً وحقيقه، بل هو أمر انتزاعي ينتزعه العقل من حركة كره الأرض بالحركة الإنتقاليه حول الشمس، فالحركة حقيقه هي للأرض في ذلك أو للشمس في الفصول الأربعة، لا لليوم والليل والشهر، ولذلك لا يطلق على اليوم بأنه يوم جارٍ بل يقال الأرض دائره، وزعم الإنسان أن اليوم جارٍ يشابه تخيله عند حركة السيارة على الأرض حيث يتخيل الراكب أن الأرض هي التي تتحرك سريعاً، مع أن المتحرك هي السيارة دون الأرض، وهكذا في الدائره المشتعله فإنّ التي تدور وتتحرك ليس النار بل اليد والآله وكيف كان فإنّ حقيقه الحركة عباره عن الحركة القطعيه الثابته للزمان، وهو تعاقب الآنات بعضها مع بعض، لا- لحركة التوسطيه، إذ هي ليست بحركة أصلاً، بل أمر عنوانى إنتزاعى، فالاستصحاب الجارى في الزمان إنّما هو للحركة القطعيه، فيعود الإشكال، ولا مجال للفرار عند إلاّ من خلال الجواب الأول الذى أجاب به الشيخ ومن تبعه.

وثانياً: لو سلّمنا جدلاً وجود الحركة التوسطيه فالجواب غير نافع ورافع للإشكال، لأنّ الوصول إلى المنتهى وعدمه لا يكون إلاّ بلحاظ حركته من المبدأ إلى المنتهى، وبعد قبول الحركة وهي ليست إلاّ بأن يلاحظ وجود جزء بعد عدميه

جزء آخر، وتعاقب الأجزاء الموافيه للحركه التوسطيه الواصله إلى المنتهى، وعليه فلا- محيص في إثبات الشك في البقاء من التمسك بالمسامحه العرفيه، كما هو الأمر كذلك في الحركه القطعيه.

وثالثاً: إذا سلّم وجود الحركه، وسلّم لزوم المسامحه في صدق البقاء وحرمة النقص، فلا- فرق فيه بين كون سبب الشك هو الشك في الوصول وعدمه، أو الشك في الكميّه والمقدار والقوه والاستعداد، إذ في العرف يصدق انه شك في شخص ذلك الجريان والسيلان، كما يصدق عليه أن رفع اليد عن الجريان أو السيلان يكون نقضاً لليقين، فيدخل تحت عموم الدليل، كما يصحّ التمسك بالاستصحاب إذا كان جاء بسبب الشك احتمال وجود مانع عند الجريان والسيلان، أو المانع عن إدامه الحركه لصدق الشك حينئذٍ في البقاء، كما صدق النقص لو رفع اليد مما سبق، وعليه فكلام المحقق الخراساني لا يصحح جريان الاستصحاب في الزمان أو الزمانيات حقيقه.

بل ادعى الشيخ قدس سره أنّ حقيقه الشك في البقاء وصدق النقص في حقيقه، حيث الزمانيات إنّما هو لأجل وجود عنوان منطبق على الشىء المتحرك، فهو موجب لصدق ذلك، وهذا بخلاف الزمان حيث تكون فيه الحركه تتعاقب فيه الأجزاء، فليس الشك فيه شكاً في البقاء حقيقه، لأن ما تعلق به اليقين يُعدم ثم يحدث جزء آخر مشكوك، فلا بد في إجراء الاستصحاب فيه من تصوير البقاء بنظر العرف، كما هو الأمر المعتبر في الاستصحاب، ولذا قد الجأ هذا القسم من

الزمان من عدم كونه قاراً ومستمراً حقيقةً، وعدم صدق الشك في البقاء، بعض الأعلام مثل المحقق الحائري قدس سره إلى أتكار اعتبار الشك في البقاء في الاستصحاب، وذهب إلى أنه يكفي في صحة جريانه صدق نقض اليقين بالشك ولولم يصدق عليه الشك في البقاء، لأنه رأى أن رفع اليد عن الليل والنهار المتيقن البقاء بواسطه حدوث الشك، يعدّ نقضاً لليقين بالشك وهو غير جائز، وهذا القدر من الأمر كافٍ في جريان الاستصحاب دون الحاجه إلى ملاحظه المسامحه العرفيه لإثبات الشك في البقاء.

أقول: الإنصاف أن يقال إنّ الاستصحاب جارٍ في الزمان والزمانيات، ويعدّ الشك فيه شكاً في البقاء كما أنّ النقض فيه يعدّ نقضاً لليقين بالشك، لوضوح أن الحركة لها وجود حقيقي ومستمرّ متجددي ومتصرّمي، إذ وجود كلّ شيء يكون بحسبه، فوجود الثابت يكون حقيقه بثبوته، ولا يصحّ اسناد غير ذلك، كما أن الحركة القطعيه لها وجود حقيقي بالبقاء بوجود متصرّمي متجددي، فيصحّ اسناد وجوده ببقاء الحركة والجريان والسيلان، كما أن عدمه يكون بالسكون، فإذا قام شك في الحركة والجريان كان ذلك شكاً في بقاء الوجود المتصرّمي المناسب لوجوده، فيصحّ حينئذٍ الاستصحاب إذ يصدق فيه أنه شك في بقاء الحركة والجريان حقيقه، حيث أن العقل يحكم بوجود الحركة حقيقه، ولعلّ العرف يساعد مع هذا الارتكاز، حيث يحكم ببقاء اليوم إذا وجد وبقاء الليل إذا وجد ليلاً، لانهم يرون أن الحركة والزمان أيضاً باقياں وموجودان، فيصحّ تعلق اليقين والشك بهما.

ولا إشكال فى أنه يعتبر فى الاستصحاب أن يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، لما ترى أنه قد عُلِّل فى حديث زراره بقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، وعليه فلا مجال لدعوى أنه لا نحتاج فى الاستصحاب أو لا نستفاد من دليله كون الشك شكاً فى البقاء.

وبالجملة: فالحق أنه لا بد فيه من صدق الشك فى الحركة والزمان والجريان، وعليه يكون الاستصحاب جاريماً فى الزمان والزمانيات كسائر الوجودات الثابتة من دون تفاوتٍ فيه كما لا يخفى.

حكم الشبهه المفهوميه فى الزمانيات

أقول: بعد الوقوف على ملاك جريان الاستصحاب فى الأمور المتصرّمة، ينبغى الإشارة إلى أمرين لهما تعلق بالموضوع:

الأمر الأول: إن جريان الاستصحاب فى الزمان مثل الليل والنهار إنما يكون حجه إذا كان الشك والشبهه مصداقيه، أى لا يعلم الشاك أنه هل خرج النهار أم لا وكذلك فى الليل، وأما إذا كانت الشبهه مفهوميّه، أى لا يعلم فى أنّ انتهاء النهار هو غروب الشمس واستتار القرض أو ذهاب الحمرة المشرقيه، فالشك فى حدوث الليل ليس من جهه الشك فى مصداقه، لأنه يعلم فيما بين استتار القرص قبل ذهاب الحمرة أن القرص قد استتر والذهاب لم يتحقق، بل الشك إنما هو فى

ناحيه عدم تحقّقه وشكّه في مفهومي النهار والليل، ففي مثل ذلك قيل إنّه لا أثر لاستصحاب بقاء النهار، لأن الأثر الشرعي لم يترتب إلا على النهار المحرز، أما استصحاب النهار المشكوك احرازه فلا يعدّ مثبتاً ولا يترتب الأثر عليه.

نعم، لو كان الأثر مترتباً على النهار أو الليل بالأعم من الاستتار والذهاب، فباستصحاب بقاء النهار يترتب عليه ذلك الأثر، لكنه ممنوع.

الأمر الثاني: استظهر جماعه من كلمات الشيخ الأنصاري قدس سره أنه قد عدّ الاستصحاب في الأمور التدريجيّه مثل التكلم والكتابه والمشي من القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي، وأنّه لا يجري فيها إلا هذا الاستصحاب، ولكن المحقق الخراساني قدس سره قصد من خلال ذكره الأقسام الردّ على الشيخ قدس سره بأنه كما يصحّ إجراء استصحاب الشخصي أو القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي - مثل ما لو شك في إتمام سورة الحمد التي قرأها، حيث يجري فيه استصحاب شخص السوره المسماه بالحمد، كما يصحّ إجراء استصحاب كلّي السوره كما لو فرض السوره التي قد شك فيها سورة التوحيد، حيث إنّه كان الواجب عليه إتيان سورة من السور، فإذا شك في أنّ ما شرع في قراءتها هل هو أحد أفرادها وأنه قد أتمّ قراءتها أم لا، فحينئذٍ كما يصحّ له استصحاب شخص سورة التوحيد ويصحّ استصحاب كلّي السوره التي تتحقق في سورة التوحيد، كذلك يصحّ إجراء استصحاب الكلّي القسم الثاني، بأن يقال إنّه حينما شرع في القراءه شرع في السوره، والآن يشك في إتمامها، لأنه لا يدري هل السوره التي يجب عليه

قراءتها كانت من القصيره لتكون قد تمت قطعاً، أو من الطويله لتكون باقيه، فيستصحب كلى السوره، وكذا يجرى فيه القسم الثالث من استصحاب الكلى، كما لو أجزنا قران السورتين، فحيثُ لو شك بعد إتمامه السوره الأولى فى أنه هل شرع بقراءه سوره أخرى مقارنه لإتمام السوره الأولى أم لا، فيستصحب ان قلنا بحجيه، لكن عرفت سابقاً أنّ مثل هذا الاستصحاب يعدّ من الأصول المثبتة، والظاهر أنّ هذا الإختلاف فى إجراء مثل هذا الاستصحاب وعدمه قد نشأ من جهه ملاحظه ما قد عرفت من عدم وجود جزء هو متعلق لليقين والشك حتى تتحد بذلك القضيّه المتيقنه والمشكوكه، لتخيل أن الحركه والتدرج هما المانعان عن ذلك، ولذلك يجب التفريق فى إجراء الاستصحاب بين الأمور الثابته والأمور المتدرجه على حسب ما بيناه، وأمّا على المختار من كون وجود الحركه والزمان كوجود الثوابت من وحده حقيقه شخصيه بنحو خاص، إذ وجود كلّ شىء يكون بحسبه، إذ لولا ذلك كما إذا لوحظ كل جزء مستقلاً منضمه بعضها مع بعض لا تتحقّق حركه ولا يصدق عليه ذلك، فالحركه بهويّتها وحقيقتها لها وجود يتعلق بها اليقين بعين ما يتعلّق بها الشك وبالعكس، فيجرى فيها الاستصحاب مثل جريانه فى الثوابت، فلا وجه لهذا الاختلاف كما لا يخفى.

كيفية جريان الاستصحاب في الواجبات الموقته

بعد الوقوف على كيفية جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية، يصل الدور إلى البحث عن إشكال آخر في الأمور الزمانية المذكور في كلمات الأصحاب فلا بأس بذكره وبيان دفعه.

أما أصل الإشكال: فبعد الفراغ عن قبول جريان الاستصحاب في الزمان مثل الليل والنهار، وقد ثبت جريانه فيما إذا كان بحرمانه آثار شرعية مترتبة على نفس الليل أو النهار أو شهر رمضان وغيرها بمفاد كان التامه، أى كان بالنظر إلى وجود الليل والنهار وعدمها، مثل ما ورد في الليل من أنّ الليل حكمه كذا والنهار حكمه كذا وأمثال ذلك، حيث يصحّ حينئذٍ إذا شك في وجوده استصحاب عدمه وإذا شك في عدمه بعد اليقين بوجوده أن يستصحب وجوده، فهكذا في النهار وشهر رمضان إذا كان الأثر شرعاً مترتباً على نفس الليل والنهار، ولكن لا يخفى أن أكثر الواجبات الموقّات كالصلوات اليومية أو كصوم شهر رمضان ليس من هذا القبيل، إذ الأثر الشرعي في الموقّات مترتب على الليل أو النهار بما كون الفعل واقعاً في الليل أو في النهار، بحيث لو شك في الزمان الحاضر هل هو من الليل أو من النهار أو من شهر رمضان، وجب إثبات كون الوقت الحاضر من الليل أو من النهار يقيناً حتى يؤثر في إسقاط الواجب المأتي به، فحينئذٍ لو أريد إجراء استصحاب بقاء الليل أو النهار أو عدمهما بمفاد كان التامه، فجريانهما مما لا إشكال فيه، إلا أنه

لا يثبت كون الزمان الحاضر من الليل أو النهار إلا بالأصل المثبت.

وان أريد إجراء الاستصحاب بمفاد كان وليس الناقصه، فهو لو جرى كان مفيداً لكن بما أنه ليس للزمان الحاضر حاله سابقه يقينيه حتى يستصحب، لأن الزمان الحاضر الذى يشك فى ليلته أو نهاريته حدث إما من الليل ومن النهار، فلا يقين باتصافه بكونه من الليل أو النهار، فاستصحب الليل والنهار بمفاد كان التامه لا يفيد، ولا يثبت نهاريه الزمان الحاضر أو ليلته حتى يترتب عليه الأثر الخاص من وقوع متعلق التكليف أو موضوعه فى الزمن الذى أخذه الشارع ظرفاً لإمتثاله، ولأجل ذلك يشكل الأمر فى جريان الاستصحاب فى جميع الموقتات كالصلوات اليوميه نظراً إلى أن غايه ما يقتضيه استصحاب الليل أو النهار بمفاد كان التامه هو إثبات بقاء التكليف بالموقتات ووجوب الإتيان بها، وأما إثبات وقوعها فى الليل أو فى النهار أو فى رمضان الذى أخذ ظرفاً لامتثال الأمر والخروج عن عهده التكليف فلا، لأن صدق كون العمل واقعاً فى الوقت المضروب له حتى يصدق عليه الامتثال شرعاً مبنئى على إثبات نهاريه هذا الزمان الحاضر وليلته، فإذا لم يثبت ذلك فلا يترتب عليه الامتثال والخروج عن العهده، وهذا هو الأثر المهم فى الموقتات، فإذا لم يترتب عليه ذلك قلت فائده جريان الاستصحاب فى الموقتات، وهذا الإشكال هو العمده فى الزمانيات فى باب الاستصحاب.

أقول: هنا اشكال آخر فنقول: عن الشيخ الأعظم - كما كان الاشكال الأول منه أيضاً - وهو أنه يعتبر فى امتثال الموقتات إحراز وقوعها فى الزمان الذى أخذ

ظرفاً لامتثالها، فحينئذٍ على فرض تسليم كون استصحاب بقاء الليل أو النهار يثبت كون الزمان الحاضر من الليل أو النهار ولكنه لا يثبت كون الفعل واقعاً في الليل أو النهار بعنوان الظرفيه إلّا بالأصل المثبت، لأنّ كون الفعل واقعاً في هذا الزمان واثبات بقائه يوجب اثبات كون الفعل فيه معدوداً من اللوازم العقلية فيصير مثبتاً.

والجواب: إنّه يرد على الاشكال:

أولاً: قلنا على فرض تسليم إفاده الاستصحاب كون هذا الجزء من الزمان الحاضر من الليل أو النهار فلا يبقى مورد للإشكال الثاني، لوضوح أن الفعل قد وقع في هذا الزمان بالوجدان، إلّا أنه لا يعلم كونه واقعاً في الليل أو النهار، فإذا فرض إمكان إثبات ذلك بالأصل والاستصحاب تمّ المطلوب، لأنه يعدّ حينئذٍ من الأمور المركبة التي يثبت أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل والاستصحاب، فيكون هذا نظير ما لو أكرم شخصياً خارجياً ولكنه لا يعلم كون هذا الشخص عالماً الذي يجب اكرامه أم لا فإذا كان في السابق متيقناً بعالميته، واستصحب، فيصير قهراً الإكرام واقعاً للعالم، فلا نحتاج إلى إثبات هذا العنوان وأمثاله إلى الأصل المثبت، هذا أولاً.

وثانياً: إذا كانت الأحكام الشرعية متعلقه للموضوعات على نحو القضايا الحقيقية، يعنى متى ما وجد الشيء في الخارج وأحرز وجوده تعلق به الحكم، والمراد من الإحراز هو الأعم من الواقعي والظاهري، فإذا جرى الأصل والاستصحاب ولزم من جريانهما إحرازه، يتعلق به الحكم ويعدّ فعله امتثالاً

ويخرج عن العهد، وهكذا الحال فى المقام حيث أن الحكم المتعلق بالصلاه أو الصوم قد تعلق على ما يصدق عليه أنه ليل أو نهار وأحرز بذلك، فكما أنه لو علمنا بعلم وجدانى كون هذا الجزء من الزمان الحاضر من الليل أو النهار ترتب عليه الأثر الشرعى، فهكذا يكون الحال فيما لو أحرزناه بالاستصحاب، لما قد عرفت من أعميه المحرز من الواقع والظاهر، فلا يكون إثباته بالاستصحاب من الأصول المثبتة، وعليه فالاشكال مدفوع.

أقول: العمده هو الجواب عن الإشكال الأول الذى ذكره الشيخ الأعظم قدس سره ، وإن خفى على بعض الاعلام وعده الاشكال الآنف الذكر الذى أجبنا عنه، وكيف كان فإنه يمكن الجواب عن الإشكال الأول بأجوبه:

الجواب الأول: وهو جواب مبناى لا بنائى، وهو أنه ثبت من خلال البحث السابق فساد توهم تقطيع الزمان والحركة بقطعات من الأجزاء المتعارضة وآنات متواليه، لأنّ مثل هذا التوهم موجب لاتكار أصل الزمان والتدرج والتصرم، بل ثبت بما ذكرنا أنّ الحركة والزمان بذاتهما لهما هويّه شخصيه خاصه ونحو وجود خاص مستمر بين الحدين من الليل أو النهار، بحيث يراهما العرف والعقل شيئاً واحداً بسيطاً ممتداً، وهذا الشىء البسيط يكون متعلقاً لليقين والشك، فتعلق الشك هو عين متعلق اليقين، فإذا استصحبناه وحكمنا بكون هذا الجزء من الليل أو من النهار، ثبت كونه ليلاً ونهاراً، ويتحقق به الإمتثال والخروج عن العهد، نظير سائر الأشياء الثابته كما لا يخفى.

وثانياً: وهو جواب بنائي، وهو أنه على فرض كون الأجزاء في الزمان والزمانيات قطعاً وآناً متعاقبه متتاليه، فإنه مع ذلك نقول كما إن الزمان بنفسه يكون كذلك، فإن وصف الليله والنهاريه أيضاً كذلك، وعليه فإذا قام العرف باستصحاب الزمان على نحو الاستصحاب في الأمور التدريجيّه، فإنه كما يثبت به أصل وجود الزمان، كذلك يثبت به العنوان الثابت التدريجي للزمان من الليله والنهاريه، لأن العرف يرى اليقين والشك المتعلق بالزمان كاليقين والشك المتعلق بوصفه، وليس انطباق وصف المتعلق بمثل انطباق الكلي على الفرد، حيث لا يكون الأصل الجارى في الكلي ثابتاً على الفرد، بل هنا يرى العرف الوحده بين المعنوي والعنوان، وعليه فإثبات الزمان في الجزء يكون عند العرف عباره أخرى عن إثبات الليل والنهار لهذا الجزء، فليس هذا من قبيل الأصل المثبت، كما هو الحال بين الكلي والفرد.

وثالثاً: ويمكن أن نجيب عن الاشكال بإمكان جريان الاستصحاب التعليقي في المقام، والمراد منه التعليق في الموضوع، بأن يقال لو كنتُ صلّيت في الزمان السابق كانت صلّاتي واقعه في النهار أو الليل قطعاً لأنه كما كان، أى لو صلّيت كانت صلّاتي واقعه في الليل، فإيجادها بالوجدان في الخارج إذا انضم إليه الاستصحاب التعليقي، يثبت كونه واقعاً في الزمان المطلوب من النهار أو الليل.

هذا، ولكن الإشكال فيه هو عدم حجّيه هذا، والاستصحاب، لأن إثبات حجّيه الاستصحاب التعليقي خصوصاً الاستصحاب التعليقي في الموضوع لا

يخلو عن إشكال، كما سيجيء البحث عنه في محلّه.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا اندفاع الاشكالين المنسوبين إلى الشيخ قدس سره .

وأما الاستصحاب الحكمي فلم يتعرّضوا له في المقام لأنه لا يكون دخيلاً في البحث لأنّ الشك في المقام شك في الموضوع، ولا يوجب جريان الاستصحاب في الحكم إحرار الموضوع كما هو المقصود، ولعلّه لذلك عدّ الأصحاب البحث عنه خارجاً عن المورد.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل من الأمور المتصرّمة والمتدرجه من نفس الزمان أو ما ينطبق عليه ذلك مثل الليل والنهار وشهر رمضان، والواجب الذي جعل الزمان ظرفاً له بالنسبة إلى استصحاب نفس الزمان والوصف العنواني.

البحث عن جريان الاستصحاب في غير الزمانيات

المقام الثاني: والبحث فيه عن كيفية جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية المتصرمه غير الزمان والحركة، بل في مطلق الزمانيات، وهي أيضاً على أقسام:

الأوّل: ما يراه العرف ثابتاً ولكن في الحقيقة متصرمه ومتقضيه، ولكن لا يصل ذهنهم إلى هذا التصرم والتقضى، كشعله السراج التي يراها العرف في أوّل الليل ويخيّل أنه ثابت إلى آخر الليل من غير تصرّم وتغيّر، وهكذا شعاع الشمس الواقع على الجدار حيث يتصوّر العرف أنه ثابت إلى آخر وجوده مع أنه متغير دائماً.

الثانى: ما يرى العرف تصرمه وتغيره، لكن يكون نحو بقاءه ووحدته كبقاء نفس الزمان والحركه ممّا يكون واحداً عقلاً وعرفاً إلا أن وحدته وبقائه بعين تصرّمه وتغيره كالزمان، وهو كالصوت الممتدّ المستمرّ مثل الرّعد والصوت المهيب الذى يخرج من بعض الاسلحه الناريّه كالمسدس والبندقية والمدفع وأحزابهما.

الثالث: ما تكون وحدته وبقائه بنحو من الإعتبار حتى عند العرف، وهذا هو الذى اعتبره الشيخ الأعظم فى مطلق الزمان والزمانيات لإمكان إجراء الاستصحاب فيه، ولكن الذى يمكن ادراجه فى هذا القسم هو مثل التكلم والمشى والكتابه والجريان والسيلان وأمثالها لا الزمان ومطلق الزمانيات.

أقول: بعد الوقوف على هذه الأقسام الثلاثة نقول لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل، لأن العرف يرى واحداً وثابتاً حتى لو التزمنا بعدم جريان الاستصحاب فى الزمان والزمانيات، كما لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى لأن الإشكال فيه يكون كالإشكال فى نفس الزمان والزمانى، وقد عرفت دفع الإشكال عنه.

يبقى الكلام والإشكال فى القسم الثالث، وهو مثل التكلم أو دقات النبض والساعه حيث يرى العرف فيها الوحده الإعتباريه فى البقاء، ومثله جريان الماء فى البئر والدم فى الرحم، فيقع الكلام فى أنّه هل يجرى فيه الاستصحاب أم لا؟ وإن جرى كان أى قسم من أقسام الاستصحاب الكلى؟

ولا بأس أولاً بذكر الأقسام الذى يتصور عروض الشك فيه، فنقول:

إنَّ الشكَّ في بقاء الزماني:

تاره: يكون لأجل الشك في بقاء السبب الذي اقتضى وجود الزماني بعد إحراز إستعداده للبقاء، كما إذا أحرز وجود الداعي وإنقداحه في نفس المتكلم للتكلم مقدار ساعه، وشك في بقائه لأجل قيام احتمال وجود صارف عنه أوجب قطع كلامه، وكما لو أحرز مقدار إستعداد عروق الأرض أو الرحم للنبع والسيلان للماء والدم، وشك في بقائهما لإحتمال وجود مانع آخر لذلك.

وأخرى: يكون الشك في بقاء الزماني لأجل الشك في مقدار إقتضائه وإستعداد مبدئه لوجود الزماني، كما إذا شك في مقدار إنقداح الداعي للتكلم ومقدار إستعداده عروق الأرض وباطن الرحم لجريان الماء وسيلان الدم، بحيث يحتمل وجه إنقطاع التكلم والجريان والسيلان لعدم وجود الإقتضاء لا لوجود صارفٍ ومانع.

وثالثه: يكون الشك في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدأ آخر مقام المبدأ الأول بعد العلم بإرتفاعه، كما إذا شك في بقاء التكلم والماء والدم لأجل احتمال إنقداح داعٍ آخر في نفس المتكلم يقتضى التكلم بواسطته بعد القطع بإرتفاع الداعي الأول، وكذلك في الجريان والسيلان حيث يحتمل قيام مبدأ آخر للنبع والسيلان بعد القطع بإرتفاع المبدأ الأول.

هذه هي الوجوه الثلاثه التي يتصور فيها تحقق الشك في الأمور التدريجييه الزمانيه.

قال المحقق النائيني في «فوائد الأصول»: (أما الوجه الأوّل فلا ينبغي

الإشكال في جريان الاستصحاب فيه، فإن ما يتحقق من الكلام خارجاً عند إشتغال التكلم وان كان ذا أفراد متعاقبه، ولا يتحقق فرد إلا بعد إنعدام الفرد السابق، ويكون كل كلمه بل كل حرف فرداً مستقلاً من الكلام، إلا أنه عرفاً يعد فرداً واحداً من الكلام، وإن طال مجلس التكلم، وأن ما يوجد في الخارج بمنزله الأجزاء لكلام واحد، فيكون للكلام حافظ وحده عرفيه؛ فأوله أول جزء الكلام وإنتهائه إلى آخر كلامه في ذلك المجلس، فتحدّ القضية المشكوكة مع القضية المتيقنه.

وبالجملة: الشك في بقاء المتكلم وإن كان حقيقهً يرجع إلى الشك في وجود فردٍ آخر مقارن لإنعدام الفرد السابق، فيندرج في الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلى الذى قد تقدّم عدم جريانه فيه، إلا أنه لما كان جميع ما يوجد من الكلام في الخارج مع وحده الداعى ومجلس التكلم يعدّ عرفاً كلاماً واحداً، فالشك في بقائه يرجع بتقريب إلى القسم الأول أو الثانى من أقسام استصحاب الكلى، وبتقريبٍ آخر إلى الوجه الثالث من القسم الثالث من تلك الأقسام، وهو ما إذا كان الشك في بقاء القدر المشترك لأجل احتمال تبدل الحادث إلى مرتبه أُخرى من مراتبه بعد القطع بارتفاع المرتبه السابقه، وقد تقدّم أن الأقوى جريان الاستصحاب فيه، فالأقوى جريان الاستصحاب في الوجه الأول من الوجوه الثلاثه المتصوره في الشك في بقاء الزمانيات المتصرّمه.

ويلحق به الوجه الثانى ما إذا كان الشك في البقاء لأجل الشك في مقدار إستعداد بقاء المبدأ، فإن الشك في بقاء الزمانى فيه أيضاً يرجع إلى الشك في بقاء

ما وجد، فإنه لا فرق في صدق وحده الكلام والماء والدم بين أن يكون المبدأ يقتضى وجودها ساعه من الزمان أو ساعتين، فيجرى الاستصحاب في الساعه الثانيه عند الشك في إقتضاء المبدأ للوجود فيها، مع قطع النظر عن كونه من الشك في المقتضى الذى لا نقول بجريان الاستصحاب فيه.

وأما الوجه الثالث: وهو ما إذا كان الشك في بقاء الزمانى لأجل احتمال قيام مبدأ آخر يقتضى وجوده مقام المبدأ الأول الذى علم بإرتفاعه، فالأقوى عدم جريان الاستصحاب فيه، لأنه يرجع إلى الوجه الثانى من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، فإنّ وحده الكلام عرفاً إنّما يكون بوحده الداعى، فيتعدد الكلام بتعدد الداعى، فيشك في حدوث فردٍ آخر للكلام مقارن لإرتفاع الأول عند احتمال قيام داعٍ آخر في النفس بعد القطع بإرتفاع ما كان متقدماً في النفس أولاً، فلا يجرى فيه الاستصحاب، وكذا الحال في الماء والدم ونحو ذلك من الأمور التدريجيه، فتأمل (١) انتهى كلامه.

أقول: قد عرفت منا في أول البحث بأن مورد البحث هو ما يرى العرف فيه وحده إعتباريه مثل التكلم والمشى والكتابه وضربات النبض ونحوها، وقد عرفت منا سابقاً بأن الاستصحاب جارٍ عند الشك في وجود الصارف والمانع الذى سمّوه بالاستصحاب في الشك في الرافع، كما يجرى في الشك في المقتضى ٩.

إذا كان منشأ الشك في مقدار إستعداده، ففي هذين القسمين يأتي الشك مع اعتبار وملاحظه وحده المبدأ وعدم تبدله، إلا أنّ منشأ الشك كان لأجل إحتمال وجود المانع والرافع، أو لأجل عدم وجود المقتضى، وعليه فالاستصحاب فيها جارٍ بلا إشكال بحسب المبنى الثابت عندنا.

وأما أنّ استصحابه الجارى فيها من أى قسم من أقسام الكلّي، حيث قد عرفت من المحقق المزبور إعترافه بأنّه من القسم الثانى من الأقسام الثلاثه من الاستصحاب الكلّي، لما ترى من تعدد الكلمات والحروف حتى عند العرف، إلا أنّ المحقق المذكور أراد إخراجهم من هذا القسم وإدخاله فى القسم الأوّل أو الثانى من الأقسام الثلاثه للكلّي، بأن يجعل الوحده الإعتباريه عند العرف بمنزله العنوان الكلّي وموضوعاً للاستصحاب: أمّا فى الفرد الواحد فلاجل ملاحظه الوحده فيه بالمسامحه، وأمّا فى القسم الثانى فيما إذا كان بنحو الكلّي المرّدّد بين الفرد الطويل والقصير، بأن يجعل الداعى فى واحدٍ من الكلام طويلاً وفى الآخر قصيراً ولم يعلم أيهما المطلوب، أو يجعله من القسم الثالث أقسام من الكلّي من قبيل شدّه المرتبه فى الداعى وضعفه، فيقوم باستصحاب أصل الداعى. وعليه فما نسب للمحقق الخمينى قدس سره إلى المحقق المزبور تبعاً للشيخ من أنّه عدّه من القسم الأوّل من القسم الثالث ليس على ما ينبغى، بل عدّه من القسم الأوّل لأصل أقسام الكلّي، راجع كلامه.

وكيف كان، إنّ كون أصل حقيقه الكلام أمراً متعدداً بتعدد الكلمات والحروف ممّا لا إشكال فيه، كما لا إشكال بين الأعلام بأنّ العرف يلاحظ الوحده

فيها ويعتبرها إعتباراً وحدانياً، إلا أنّ الإختلاف بين الأعلام وقع فما يوجب الوحده بين الكلمات، وأنّ الموجب له:

هل هو الداعى كما أختاره المحقق النائنى، أو المبهمه كما أختاره المحقق الخمينى قدس سره ، أو العناوين المنطبقه على ذلك الكلام من قراءه القرآن أو الأدعيه أو الوعظ والخطابه وأمثال ذلك، حيث كانت تلك العناوين هى الموجبه للوحده فى الكلام؟

الأقوى عندنا هو الأخير، فإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الاستصحاب الجارى فى الشك فى الرافع والمقتضى بملاحظه هذه الوحده يكون من القسم الأوّل من الكلى حيث يجرى فيه الاستصحاب، ويعدّ حجه، فيكون المستصحب هو هذا الكلى من الخطابه أو القراءه وأمثال ذلك حيث يلاحظه العرف فيستصحب عند الشك فى وجود المانع أو تماميه المقتضى.

وأما لو كان الشك فى البقاء من جهه الشك فى تغيير العنوان، بأن يشك فى بقاء الكلام لأجل الشك فى قبول العنوان مع القطع بارتفاع العنوان الأوّل من القراءه أو الخطابه، ويحتمل قيام مبدأ آخر من العناوين الآخري مقامه، فالاستصحاب حينئذ لا يكون جارياً، لأنه يكون من قبيل القسم الثانى من القسم الثالث من استصحاب الكلى كما أختاره المحقق الخمينى وهو الحق، والله العالم.

أقول: ولا يبعد إجراء هذا المطلب فى الدم الخارج من الرحم إذا علم انقطاع ما هو المبدأ لترشحات دم الحيض، ولكن يحتمل قيام مبدأ آخر لسيلان الدم فاستصحاب جريان الدم فيه يصبح حينئذ مشكلاً، لأنه يكون فرد آخر، لأن

تغيير المبدأ يوجب تغيير الحكم، إلا أن يكون المقصود أصل وجود الدم وخروجه، فهو حينئذٍ يعدّ خارجاً عن مورد الفرض من تغيير الفرد وتبدّله، كما لا يخفى.

كما يكون من هذا القبيل - أي الخارج عن الفرض - نبع الماء من المادة وإحتمال قيام مبدأ آخر للنبع والجريان مقامه، أو في مثل عمود الخيمة حيث يحتمل قيام عمود آخر مقام الأول، حيث يستصحب بقاء هيئه الخيمة فهذين الموردان خارجان عن موارد البحث، لأن الفرض في أمثال ذلك هو عنوان الجريان والنبع ولا يلاحظ فيه خصوصية المادة، كما أنّ الأمر كذلك في عمود الخيمة، حيث أن الملاك في المستصحب في مثل ذلك هو الهيئه الكذائيه من دون مدخله للعمود فيها، فيكون استصحابهما من قبيل استصحاب الشخصي أو الكلي القسم الأول من الأقسام الثلاثة في الكلي، فتأمل جيداً.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني وهو جريان الاستصحاب في الزمانيات المتصرّمه، كما كان البحث في المقام الأول في الزمان والحركه من الأمور غير القاره والموجودات المتصرمه، وقد عرفت مختارنا في جريان الاستصحاب في كلا المقامين، كما ذكرنا أنّهما من أي قسم من أقسام الاستصحاب، كما بينا ما يكون الاستصحاب فيه جارياً وحجه وما لا يكون كذلك.

كيفية جريان الاستصحاب في الاحكام المقيدة بالزمان

المقام الثالث: ويقع البحث فيه عن كيفية جريان الاستصحاب فيما إذا كان الحكم مؤقتاً، بمعنى كون الزمان مَرَكِباً للحكم، بحيث يكون الزمان مذكوراً في الدليل لبيان الحكم، مثل ما لو قال المولى: (يجب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال) ثم شك في وجوبه لما بعد الزوال، فيأتي البحث عن أنه هل يجرى بعد الزوال استصحاب الوجوب أم لا، فلا بأس هنا أن نتعرض أولاً لكلام الشيخ الأنصاري قدس سره حيث ينقل هنا كلاماً من الفاضل النراقي ثم يرده، ويختار بنفسه في المسألة تفصيلاً في جريان الاستصحاب.

وأما كلام الفاضل النراقي قدس سره: على حسب ما نقله الشيخ والمحقق النائيني في فوائده - من القول بتعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم الأزلي في الأحكام - هو (لو علم بوجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، وشك في وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال يعارض استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي للجلوس بعد الزوال، فإن المتيقن من بعد إنتقاض العدم الأزلي هو وجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال، فكما يصح استصحاب بقاء الوجوب إلى ما بعد الزوال، كذلك يصح استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي إلى ما بعد الزوال، وليس الحكم ببقاء أحد المستصحبين أولى من الحكم ببقاء الآخر.

ثم أورد على نفسه بما حاصله: إنّ الشك في بقاء العدم الأزلي بعد الزوال ليس متصلًا باليقين، لفصل اليقين بالوجوب الثابت قبل الزوال بين اليقين بالعدم الأزلي وبين الشك في بقاءه بعد الزوال، وهذا بخلاف الشك في بقاء الوجوب بعد الزوال فإنه متصلٌ بيقينه.

وأجاب عن ذلك: بأنه يمكن فرض حصول الشك في يوم الخميس ببقاء عدم الوجوب بعد زوال يوم الجمعة، فيتصل زمان الشك بزمان اليقين، فإنه في يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الجلوس، وشك في جوبه بعد الزوال من يوم الجمعة، فيجتمع زمان اليقين والشك في يوم الخميس ويتصل أحدهما بالآخر.

ثم ذكر رحمه الله أمثله أخرى لتعارض الاستصحابين:

منها: ما إذا حصل الشك في بقاء وجوب الصوم والإمساك في أثناء النهار، كما إذا عرض للمكلف مرض أوجب الشك في وجوب الإمساك عليه، فيتعارض استصحاب بقاء وجوب الصوم الثابت قبل عروض المرض مع استصحاب بقاء عدم وجوب العدم الأزلي في الزمان الذي يشك في وجوب الصوم فيه.

ومنها: ما إذا شك في بقاء الطهاره بعد خروج المذي، أو بقاء النجاسه بعد الغسل بالماء مرّه واحده، فيعارض استصحاب بقاء الطهاره الحَدِيثِيه والخَبِيثِيه مع استصحاب عدم جعل الوضوء المَثْبُوت للمذَى موجباً للطهاره، وتشريع النجاسه عقيب الغسل مرّه واحده.

ففي جمع هذه الأمثله يقع التعارض بين استصحاب الوجود واستصحاب

العدم الأزلى.

نعم، فى خصوص مثال الوضوء والمذى يكون استصحاب عدم جعل الشارع المذى رافعاً للطهاره وحاكماً على استصحاب عدم جعل الوضوء المعقّب بالمذى موجباً للطهاره).

هذا مجموع ما حكاه الشيخ قدس سره عن الفاضل النراقى (١).

وقد نقل المحقق النائى ردّ الشيخ قدس سره لكلامه بقوله:

أولاً: أن الزمان قد يؤخذ قيماً لموضوع الحكم أو ظرفاً لأحدهما فى المثال المذكور، وهو وجوب الجلوس إلى الزوال يوم الجمعة، فعلى الأول يوجب التقييد تعدد الموضوع وتفردّه بالحكم المتقيّد بزمان خاص على نحو يكون هو فرد وغيره فرد آخر، فحينئذٍ لا يمكن إجراء استصحاب الوجود، لأنه بإجرائه يوجب نقل الحكم عن موضوع إلى موضوع آخر، وهو لا يجوز، وعليه فمع عدم جريان هذا الاستصحاب فيه، جرى فيه استصحاب العدم الأزلى من عدم وجوب الجلوس لما بعد الزوال.

ودعوى: أنّ عدم الوجوب الأزلى قبل يوم الجمعة قد انتقض بيقين وجوب الجلوس إلى الزوال، فكيف يجرى استصحاب ذلك العدم.

مدفوعه: بأنّ الإنتفاض حصل بحكم فى زمانٍ مقيد بزمان خاص، وهو إلى ٢.

الزوال، وهو لا يوجب إنتقاضه المطلق، فيستصحب عدم المطلق فيما بعد الزوال، من جهة بناء الشارع وحكمه على إبقاء ما كان من المتيقن على حسب ما استفيد من الأدله الوارده فى الاستصحاب.

وأما إن أخذ الزمان ظرفاً للحكم، فاستصحب العدم لا يجرى لإنتقاضه وتبدله إلى الوجود المطلق الغير المقيّد بزمان خاص، والشىء المنتقض لا- يمكن استصحابه بل لأبد حينئذٍ من استصحاب الوجود، فلا- يكون لنا مورد يقع فيه تعارض بين الاستصحابين، أما فى المقيّد فإن الجارى هو استصحاب العدم دون الوجود، وأما فى الظرف فإنه يجرى استصحاب الوجود دون العدم، فلا تعارض بينهما أصلاً.

مناقشه المحقق الخمينى لكلام الشيخ

وقد أورد المحقق الخمينى رحمه الله على الجواب الأول الصادر من الشيخ بايرادات:

الايراد الأول: وهو الذى ذكره بقوله:

(والإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لأن فرض قيده الزمان للجلوس أو الحكم ليس فى كلامه، ولا يكون دخيلاً فى مدّعه، لأن دعواه تعارض استصحاب الوجود بالعدم دائماً، لا جريان استصحاب الوجود دائماً حتى يرد عليه أنه قد لا يجرى استصحاب الوجود ذلك فيما إذا أخذ الزمان قيماً. وهذا نظير ادعاء أن استصحاب المسببى محكومٌ لإستصحاب السببى دائماً، فإنّ

المدعى ليس جريان الاستصحابين دائماً، بل المدعى أنه على فرض الجريان يكون أحدهما محكوماً.

وبالجملة: منظوره عدم جواز التمسك بالاستصحاب لإثبات الأحكام، لأنه على فرض جريانه معارض باستصحاب العدم الأزلى الثابت لعنوان مقيد بالزمان المتأخر عن ظرف الحكم، ففرض عدم جريان استصحاب الوجودى غير مناف لدعواه.

وأما على فرض ظرفيه الزمان، فجريان استصحاب العدم الأزلى للعنوان المتقيد مِمَّا لا- مانع منه، لأن الموضوع المتقيد غير الموضوع الغير المتقيد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال، لا يمكن أن يكون نفس الجلوس واجباً والجلوس المتقيد غير واجب.

وبالجملة: عنوان الجلوس بنحو الإطلاق غير الجلوس المتقيد بالزمان، فلا يكون الحكم المتعلق نقضاً للمقيد بما أنه مقيد) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: لا يخفى للمتأمل إشكال كلامه، لوضوح أن الشيخ لم يقصد بيان أن الاستصحاب قد لا يجرى حتى يكون جواباً لكلام الفاضل الذى يدعى جريانه دائماً، ليرد عليه ما أورد، بل مراد الشيخ دعوى عدم وقوع التعارض بين الاستصحابين أصلاً، لعدم وجود مورد يكون الزمان فيه مأخوذاً فى الحكم أو الموضوع وجرى فيه استصحاب الوجودى والعدمى الأزلى، لأن كيفية أخذ الزمان ٨.

لا- يخلو عن أحد الوجهين: إمّا على نحو القيدية فالعدمى يكون جارياً دون الوجودى وأمّا على نحو الطرفية فالجارى عكس ذلك، فليس هنا استصحابان ليتعارضا.

وقياس المقام بحكومته أصل السببى على المسببى يكون مع الفارق، لأن الأصل فى السبب قد يكون وقد لا يكون، فيصدق ويصحّ أن ينوّه بأنه إن كان فهو محكوم، بخلاف المقام حيث لا يكون الاستصحاب إلاّ فى أحدهما، ولا مجال للجمع بينهما أبداً حتى يُدعى تعارضهما، هذا بالنظر إلى كلامه الأوّل.

وأمّا قوله: (على فرض ظرفيه الزمان... إلى آخره) حيث أنّ حاصله هو امكان الجمع بين القول بوجوب الجلوس المطلق باستصحابه، وعدم وجوب جلوس المتقيد بقيد عدم الزوال، فهذا يكون جواباً للفاضل أيضاً، بأنه كيف يصحّ وجود الاستصحابين هنا بلا تعارض بينهما لعدم وجود التنافى أصلاً، وهذا لا يمكن عدّه ردّاً واشكالاً على الشيخ، لأن الدليل المتكفل للحكمين الكذائيين من الإطلاق والتقييد إن كان متعدداً صحّ على نحو يفهم الإطلاق من احد الدليلين والمتقيد من الدليل الآخر، وأما إذا كان الدليل واحداً فإنّه لا طريق إلاّ إثبات أحدهما، لأن الزمان المأخوذ فيه لا بد أن يستظهر إمّا بصوره القيدية أو الظرفية، فلا يمكن الجمع بينهما.

اللهم إلا أن يريد من كلامه أنّه لم نعهد كون الدليل واحداً، فحينئذ يكون إشكالاً على كلام الشيخ قدس سره كما لا يخفى.

الايراد الآخر: قاله الشيخ رحمه الله من تسليم بناء الشارع بأنّ المتيقن فى زمان

لابد من إبقائه، وجعل هذا الحكم دافعاً لاستصحاب العدم الأزلي (غريباً لأنّ هذا بيان الاستصحاب الوجود المعارض باستصحاب العدم الأزلي، فالتسليم لجريان استصحاب الوجود لا يوجب الحكم بتقدمه على استصحاب العدم الأزلي، اللهم إلا أن يكون مراده حكومه الاستصحاب الوجودى على العدمى لكنه خلاف ظاهر كلامه، لأن الحكومه إنّما هى بعد فرض جريان المحكوم فى نفسه، وهو يدعى عدم إتصال زمان الشك باليقين فى استصحاب العدم الأزلي.

هذا، مع أنه على فرض إنتفاض العدم لا- يجرى الاستصحاب ولو مع عدم تسليم حكم الشارع بأن المتيقن فى زمان لا بدّ من إبقائه. وعليه، فكلامه لا يخلو من خلل بل تناقض) انتهى كلام المحقق الخمينى قدس سره .

أقول: ظنّى أنه قدس سره قد اشتبه عليه الأمر، لأن الشيخ قدس سره لم يقصد من قوله: (إنّ المفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقن لا بدّ من إبقائه) إلا- بيان أصل دليل الاستصحاب، وبيان تماميه أركاناه فى ناحيه استصحاب الوجود فى صورته الظرفيه، وأنه يجرى فى الظرفيه دون العدمى، لإختلال أركاناه من عدم إتصال زمان الشك باليقين، لا أن كلاهما يجرى والوجودى حاكم على العدمى كما ادّعا، بل دعواه أنه مع انتفاض العدم الأزلى بالوجود المطلق لا مجال لجريان الاستصحاب من ناحيه وجود الاستصحاب الوجودى لمفروضيه تسليم حكم الشارع بالإبقاء للمتيقن، وعليه فبين كلمات الشيخ كمال الملائمه والمناسبه، وليس فيه خلل ولا- تناقض، وهو أجلّ شأناً من ينسب إليه التناقض. غفر الله لنا ولهم جميعاً بحقّ محمد وآله، وجزاهم الله عنا خير الجزاء، لعظم حقّهم علينا.

مناقشه المحقق النائيني

ناقش المحقق النائيني رحمه الله ما ردّ به الشيخ على الفاضل التراقي قدس سره ، وقال ما خلاصه: (إنا ننكر جريان استصحاب العدم الأزلي ولو أخذ الزمان قيدياً للموضوع أو الحكم، لأن مقتضى العدم الأزلي هو العدم المطلق الذي كان قبل حدوث الحادث، حدوثه لو تحقق عدم ليس هو العدم الأزلي، ففي المثال حيث أوجب الشارع الجلوس إلى الزوال في يوم الجمعة، وبما أنه قد حدث يكون قد انتقض العدم الوجوب المطلق الأزلي قطعاً، فإن كان عدم وجوب الجلوس المقيّد بعدم الزوال موجوداً كان عدماً، آخر غير العدم الأزلي المطلق، ومن أراد استصحابه لابد أن يستصحب هذا العدم المقيّد لا المطلق، واستصحاب عدم المقيّد لا يمكن إلاّ أن يفرض له وجودان بعد الزوال، ولم يثبت فيه الوجوب للجلوس قطعاً، ثم إذا شك في الآين الثاني يستصحب هذا الآين الأول لعدم الوجوب، مع أنّ المفروض كون آن الأول بعد الزوال مشكوكاً من حيث وجوب الجلوس، فكيف يمكن الاستصحاب، وعليه فليس لنا في مثل المقام الاستصحاب الوجودي فقط دون العدمي.

نعم، يصحّ ملاحظه عدم جعل الوجوب للموضوع المقيّد بعد الزوال، لأنّ الجعل واللاجعل أزليان، فإذا جعل الزمان قيدياً، فيكون جعل كل من الجلوس قبل الزوال وبعده بجعل مستقل، فيصحّ عند الشك لما بعد الزوال الرجوع إلى استصحاب عدم الجعل، لكن هذا الاستصحاب لا أثر له، لأنه إن أُريد فيه الأثر لا

يكون إلا في المجعول، وإثبات عدم المجعول بواسطة عدم الجعل مثبتٌ.

مضافاً إلى أنّ استصحاب البرائه الأصليه المعبر عنه باستصحاب حال العقل لا- يجرى مطلقاً، لأنّ العدم الأصلي عبارته عن اللا-حكميه واللا-حرجيه، وهذا المعنى بعد وجود المكلف وإجماع الشرائط فيه قد إنتقض قطعاً، ولو إلى الإباحه، وهذا لأنّ اللا-حرجيه فى الإباحه بعد وجود التكليف غير اللا-حرجيه قبل وجود الملكف، إذ الأول مستندٌ إلى الشارع دون الثانى حيث لا يستند إليه.

فتحصل مما ذكرنا أن كلام الشيخ من الرجوع إلى الأصل العدم الأزلى ان أخذ الزمان قيلاً غير تام، بل لابدّ من الرجوع حينئذٍ إمّا إلى البرائه أو إلى الإشتغال.

نعم، كلامه صحيح لو أخذ الزمان ظرفاً لإجراء استصحاب الوجود، وهو وجوب الجلوس لما بعدم الزوال.

ومما ذكرنا يظهر عدم تماميه الكلام الفاضل من وقوع التعارض بين الاستصحابين، لما قد عرفت أنه ليس فى المقام على تقديرٍ إلاّ استصحاب الوجوب، وعلى تقديرٍ وهو القيديه إلاّ البرائه أو الإشتغال، لا استصحاب العدم الأزلى حتى يتحقق فيه التعارض) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لأنه:

أولاً: إنّ أزيله عدم كل شىء يكون بحسب ذلك الشىء، فعدم وجوب ٥.

الجلوس المطلق يكون عدم المطلق، وعدم وجوب المقيّد بعد الزوال يكون بعدم المقيّد بذلك، إذ الإطلاق والتقيّد كما يأتى فى ناحيه الوجود كذلك يأتى فى ناحيه العدم، فعدم وجوب التقيّد وإن كان غير عدم وجوب المطلق، إلا أنه ليس بمعنى أنه إذا تحقّق وجوب الجلوس المطلق قد انعدم عدم المقيّد، بل هو نقضٌ لعدم المطلق، فنقض عدم المقيّد يكون بوجود وجوب الجلوس المقيّد بعدم الزوال، فما دام لم يتحقّق أصل الوجوب لا-المطلق ولا المقيّد، يكون كلا العدمين من المطلق والمقيّد أزيلان، فإذا تحقّق أحدهما فينتقض العدم المرتبط به، وإذا شكّ فى التحقق وعدمه يوجب ذلك الشكّ فى إنتقاصه، أى إنتقاص ذلك العدم من المطلق والمقيّد.

وفى المقام إن أخذ الزمان ظرفاً، كان عدم المطلق قد تبدل إلى الوجود وصار وجوب الجلوس المطلق واجباً، وعند الشكّ فيه لخروج الزوال نستصحب وجوده وهو وجوبه لانتقاض العدم المطلق بوجود الوجوب المطلق، فيجرى الاستصحاب. كما أنه لو أخذ الزمان قيّداً، فإنّه بعد خروج الزوال يشكّ فى أنه هل انقضى العدم المقيّد أم لا؟ فيستصحب ذلك العدم الأزلى المقيّد، يعنى قبل الزوال كان الانتقاض ثابتاً، أى لم يكن عدم وجوب المقيّد بعد الزوال منقوضاً، فإذا تحقّق الزوال وما بعده يشكّ فى أنه هل تبدّل العدم بالوجود أم لا، فيستصحب ذلك العدم المقيّد الذى كان متحققاً قبله، وكان أزيلاً.

وكيف كان، فكما أن استصحاب وجوب المطلق يكون نقضاً لعدم المطلق، كذلك يكون استصحاب عدم المقيّد نقضاً لوجوب المقيّد، فالاستصحاب كما

يجرى فى الوجود، كذلك يجرى فى العدم الأزلى أيضاً، فىصَحّ كلام الشيخ قدس سره من عدم وجود التعارض بين الاستصحابين لعدم إجتماعها فى مورد واحد.

وثانياً: ان ما قبله من استصحاب عدم الجعل إنّما كان بالنسبه إلى المتقيد، لكن ذهب إلى أنه لا أثر له وأنّ الأثر مترتب على المجعول، ولا يخفى أنه إن أُريد إثبات المجعول وعدمه عن طريق أصله عدم الجعل يكون مثبتاً لأنه يعدّ من لوازمه العقليه.

قلنا: إنّهُ غير تام، لأن التفاوت بين الجعل والمجعول وعدمه بعدمه يكون كتفاوت الإيجاب والوجوب والإيجاد والوجود تفاوتاً اعتبارياً لا حقيقياً، فإجراء الاستصحاب فى أحدهما وإثبات الآخر لا يعدّ من الأصول المثبتة المتعارفه، وعليه فلا مانع من جريان هذا الاستصحاب، ولكن قد عرفت استغنائنا عن هذا الأصل لجريان استصحاب عدم المتقيد ببعء الزوال بعدم الأزلى، وهو يُغنيننا عن إجراء أصل عدم الجعل، كما لا يخفى.

وثالثاً: إنّ ما ادّعه من عدم إجراء أصله البرائه المعبر عنه باستصحاب حال العقل من اللاحكميه واللاخرجيه للقطع بانتفاضه إلى الحكم والوجود بعد وجود المكلف، غير وجيه لأنّ تبدّله إلى الوجود والحكم غير منافٍ لعدم تحقّق الحكم لخصوص الموارد، إذ لم يرد من ذلك الاستصحاب نفى أصل الحكم والأحكام حتى يقال إنّهُ قد انتقض قطعاً، بل المراد هو نفى الحكم والجعل لخصوص الحكم فى ذلك الموضع.

هذا، مع أنه يمكن إجراء أصاله عدم الحكميه الذى كان ثابتاً قبل بلوغ هذا الشخص لا عدم الحكم والجعل من أول الأمر.

وأما مسأله أن اللاأحرجيه الموجوده فى الإباحه غير اللاأحرجيه الأصلية هو فرع معلوليه كون كل واقعه من الوقائع وفعل من الأفعال الثابته للمكلفين له حكم من الأحكام الخمسه، ولو على نحو حكم الإباحه، فحينئذ يصح أن يدعى أن اللاأحرجيه فى الإباحه هو غير اللاأحرجيه المطلقه، لكن أنكره بعض المحققين - كالمحقق الخمينى قدس سره تبعاً للآخرين - ولكن المسأله لا تخلو عن تأمل، إذ دعوى خلو بعض الأفعال والوقائع عن الحكم ولو على نحو العنوان الحكمى لا- يخلو عن تحكّم، والعلم عند أهله، فتأمل.

مناقشه المحقق الحائرى

أجاب الشيخ الحائرى رحمه الله - على حسب نقل تلميذه المحقق الخمينى قدس سره - عن هذا التعارض المدعى عن الفاضل النراقى بقوله: (إن أصاله عدم الأزلى فى ناحيه المتقيد محكومٌ بأصل وجوب الجلوس الذى يستفاد من استصحاب الوجوب، لأن الشك فى وجوب الجلوس لما بعد الزوال كان منشأ الشك فى بقاء وجوب الجلوس الذى كان قبل الزوال، فإذا استصحاب وحكم بوجوبه فيرفع الشك عنه. وأما أصاله عدم الوجوب للموضوع المقتيد مضاده لحكم الأصل الوجودى ورافعيته له للتضاد الواقع بينهما لا لرافعيته لشكه).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: إنَّ كلامه يصحّ على فرض عدم تسليم كلام الشيخ الذى فرق بين القيديه والظرفيه، لأنه بعد تسليم ذلك ليس لنا أصلان فى موضوع حتى يكون أحدهما حاكماً على الآخر، لأن على كل تقدير وفرض يجرى أصل دون الآخر، مع أنّ ظاهر ذيل كلامه ملاحظه القيديه.

وثانياً: لو سلّمنا جريان كليهما، فإنّ الشكّ فى وجوب الجلوس لما بعد الزوال ليس منشأه وجوب الجلوس قبل الزوال، بل منشأه أنّه لا يدرى كيفيه أصل الجعل، أى أنّ وجوب الجلوس هل مجعولٌ بنحو المطلق حتّى يشمل لما بعد الزوال، أم أنه مجعول لخصوص المقيد بالزوال فلا يجرى، فمنشأ الشكّ عدم معلوميه كيفيه الجعل لا وجوب الجلوس قبله.

وإن أريد من الشكّ فى وجوب الجلوس لما بعد الزوال، الشكّ فى أصل جعل الوجوب لما بعد الزوال وأنّه مجعول بنحو الاستقلال أم لا؟ فلا يكون استصحاب البقاء رافعاً لشكه قطعاً، كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّه لو سلّمنا كون منشأ الشكّ فى وجوب الجلوس فى المقيد هو وجوب الجلوس قبله وبقائه، ولكن مع ذلك نقول: إنّ إجراء استصحاب بقاء الوجوب لا يثبت إلاّ أصل وجوب الجلوس، لا وجوبه المقيد بعد الزوال، إذ إثبات وجوب المقيد بواسطه استصحاب أصل بقاء الوجوب يكون أصلاً مثبتاً كما لا يخفى.

مناقشه المحقق الخميني رحمه الله

أجاب المحقق الخميني رحمه الله عن المعارضه المدّعاء عن الفاضل النراقي قدس سره واعترف في آخر كلامه بأنه مستوحاه من كلام أستاذه العلامة الحائري في كتابه المسمّى بـ«درر الاصول» مع توضيح منه، قال قدس سره :

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه يلزم من فرض المعارضه بين الاستصحابين عدم المعارضه، لأن فرض المعارضه إنما يصحّ في موردٍ إذا كان موضوع الأصلين والحكمين واحداً، حتى يقتضى إجراء أحد الأصلين حكماً منافياً للآخر. نعم قد تكون المعارضه بالعرض كما في أطراف العلم الإجمالي، لكن المقصود هنا المعارضه بالذات، فلا بدّ فيه من وحده الموضوع، بل سائر الوحدات التي تتوقف عليها المعارضه، - فحينئذٍ نقول: إمّا أن يُفرض موضوع الاستصحابين واحداً أم لا؟

فعلى الأوّل: تاره يفرض ذلك الموضوع الواحد هو الجلوس، فيوجب من إجراء ذلك فيه سقوط أحد الأصلين وهو العدمي لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت له قبل الزوال، فلا يكون بين الشك واليقين إتصال.

أو يفرض ذلك الموضوع الواحد هو الجلوس المتقيد ببعده الزوال، فلا- يجرى فيه استصحابه الوجودي، لعدم اليقين بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال.

وعلى الثاني: وهو تعدد الموضوع بأن يكون مفاد أحد الأصلين ثبوت

الوجوب بنفس الجلوس، ومفاد الآخر عدم وجوبه المتقيد ببعء الزوال، فلا منافاه بينهما لإمكان القطع بوجوب الجلوس المطلق، فيكون واجباً ببعء الزوال بما أنه جلوس، بأن يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب، والجلوس المتقيد بما ببعء الزوال غير واجب، بحيث يكون الجلوس ببعء الموضوع وبعضه الآخر تقييده بكونه ببعء الزوال. كما يصح أن يقال إن الإنسان بما أنه إنساناً ناطق لا- بما أنه ماشٍ ومستقيم التامه، فيصح أن يقال فى المقام إن الجلوس بما أنه جلوس ببعء الزوال واجب لا بما أنه متقيد بما ببعء الزوال، بل هو غير واجب، ولا منافاه بينهما) انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: إن الدقه فى جوابه - الذى هو فى الحقيقه جواب أستاذه - ليس إلا مرجعه بالدقه إلى جواب الشيخ الأعظم قدس سره مع تفاوت بينهما من جهه جريان الإشكال فى ذلك كما سنشير إليه دون كلام الشيخ قدس سره .

أمّا وجه دعوى الأولى: فالأَنّ فرض وحده الموضوع فى الأصليين وتعدّده ليس إلا- بملاحظه كيفيه أخذ الزمان فى الحكم أو الموضوع، حيث يتعدد إن أخذ قيداً ويتحد إن أخذ ظرفاً، كما هو واضح.

وأما وجه دعوى الثانيه: فالأنّ إن أخذ الموضوع متعدداً، فالشك فى وجوب الجلوس المتقيد ببعء الزوال إن فرض بإحتمال جعل مستقلّ فى وجوبه، أوجب ٣.

ذلك الخروج عن فرض المسأله، لوضوح أن المفروض أنه ليس لنا دليل إلا دليل واحد وهو الأمر بوجود الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال، ولا يُدرى كيف أخذ الزمان في الحكم؟ فاحتمال وجوب الجلوس لما بعد الزوال إذ كان بواسطه هذا الدليل، أصبح عدم وجوب الجلوس المتقيد ببعء الزوال أمراً خارجاً عن الفرض، ومع فرض وحده الدليل ليس الشك في وجوب الجلوس لما بعد الزوال إلا مردداً بين الفرضين: إما الظرفيه فيصبح الجلوس واجباً بعد الزوال، أو القيديه فلا يكون واجباً لتعدد الموضوع، وعدم دليل للوجوب لما بعده لا من الخارج على الفرض ولا بمقتضى الدليل الموجود، لأنه يستلزم اسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر وهو في موانع جريان الاستصحاب.

وبالجملة: ظهر مما ذكرنا أن الأحسن ملاحظه وحده الموضوع وتعددده بالنظر إلى دليل واحد وجعل فارد، غايته كيفيه أخذ الزمان غير معلوم، فعلى فرض الظرفيه يكون الموضوع واحداً، فالاستصحاب الوجودى ثابت دون العدمى. وعلى فرض القيديه يكون الموضوع متعددداً، فاستصحاب العدمى ثابت دون الوجودى، وهذا هو كلام الشيخ قدس سره، وهو فى غايه المتانه.

كما أنّ عدم إمكان الجمع بين الاستصحابين، ليس لأجل عدم إمكان شموليته وعموميه دليل الاستصحاب لهما، لأنه لا يمكن الجمع بين اللحاظين المتنافيين وهما كون الزمان مأخوذاً بالظرفيه تارةً والقيديه أخرى، لكمال التنافى بينهما، - كما صدر هذا الإشكال والجواب عن المحقق الخراسانى قدس سره - وذلك لأنه:

أولاً: أن الفاضل النراقي قدس سره لم يبين جهه أخذ الزمان بالوجهين حتى يرد عليه بما قيل.

وثانياً: إن أريد أنه يستلزم ذلك ولم يقله، قلنا معنى الإطلاق في دليل الاستصحاب هو أن كل موردٍ يجمع عنوان اليقين السابق والشك اللاحق لا بد أن لا يُنقض من دون ملاحظه الخصوصيات والحيثيات والحالات من الظرفيه والقيديّه وسائر القيود الموجوده في المصاديق، لأنّ دليل الاستصحاب يشمل كلياً منهما ويحكم بحرمة النقض ان تمّ فيه شرائطه وأركانه.

نعم، يصحّ أن يقال بأن شرائطه تامه في أحدهما وذلك في فرض الظرفيه في الاستصحاب الوجودى بخلاف العدمى، كما هو ثابت في عكسه أى في فرض القيديه يكون الأمر عكس ذلك أى تكون شرائطه تامه في العدمى دون الوجودى لتعدد موضوعه كما عرفت.

هذا تمام الكلام في المثال الأوّل من كلام الفاضل النراقي رحمه الله وقد عرفت عدم تماميه كلامه.

كما أنّه على فرض ظرفيه الزمان يصحّ بيان وجود تعدد المطلوب، بأن يكون أصل الجلوس مطلوباً، وكونه قبل الزوال مطلوباً آخر، فيجوز مع هذا الاحتمال إجراء الاستصحاب، هذا بخلاف ما لو أخذ الزمان قيدياً الموجب لتعدد الموضوع، وحينئذٍ التمسك بالاستصحاب الوجودى بواسطه احتمال تعدد المطلوب، ودعوى قيام الوحده العرفيه في الموضوع مسامحةً - كما عن المحقق الخراسانى قدس سره - لا يخلو عن تأمل.

البحث عن المثال الثاني من موارد تعارض الاستصحاب

ثم نتعرض لسائر الأمثلة تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره ، مما فرضه الفاضل النراقي من تعارض استصحاب وجوب الإمساك وبقائه في الصوم لمن عرض عليه المرض، مع استصحاب عدم جعل الشارع وجوب إمساكه حتى مع عروض المرض الموجب إلى آخره ما قرره في توضيحه من تعارض الاستصحابين وتساقطهما، والرجوع إلى أصل حاكم، وعلى استصحاب العدم، وهو استصحاب عدم الرفع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافيعة رافعا، فأجاب عنه الشيخ بالنسبة إلى غير الصوم صراحةً، كما سنعرضه، بخلاف المحقق النائيني حيث انه أجاب عنه: (إن إجراء استصحاب الوجودى وهو بقاء وجوب الإمساك حتى بعد عروض المرض إنما يجرى لو كان المرض من الحالات الطارئة للمكلف لا- من القيود المأخوذة في الموضوع وإلا- لأصبح الموضوع متعدداً كالحاضر والمسافر في التمام والقصر، حيث لا يجرى فيه الاستصحاب، لكونه من إجراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر. ودعوى كون المرض من الحالات لا من القيود واضحة الفساد).

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه، لأن مقتضى دعواه عدم جريان استصحاب الوجوب، بل جريان استصحاب العدمى، مع أنه مخدوش:

أولاً: بعدم وضوح كون المرض من القيود عرفاً، بل هو من الحالات

العارضة للإنسان، كما أنه في الدليل أيضاً كذلك حيث قد أوجب العدم على الجميع، إلا أنه قد أخرج ما لو كان مريضاً كما وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» الآية، وليس مثل قوله عليه السلام: «الحاضر يتم والمسافر يقصر» حتى يكون من قبيل تعدد الموضوع.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن الجارى هنا استصحاب الوجوب لا العدم الأزلى، لأن عروض المرض يكون من قبيل الشك في الرفع أو رافعيه الموجود، فالأصل هنا هو عدم الرفع الأعم الشامل للرافعيه، وهذا الاستصحاب يكون موافقاً لاستصحاب الوجوب لا معارضاً، لأن جعل مثل الصوم ونحوه يبقى ثابتاً إلى أن يأتي ما يرفعه، فيكون من قبيل الشك في الرفع لا من الشك في المقتضى كما قرره.

وثانياً: إن المرجع عند تعارضهما - على فرض التسليم - هو استصحاب عدم الرفع إذا كان الشك في وجود الرفع، لا في رافعيه الموجود، إلا يكون المرجع بعد التعارض إلى شك المكلف في أنه بعد ذلك هل هو محكوم بالصوم أو بالافطار.

إذا ثبت هذا في مثال الصوم فيأتي مثل هذا الكلام في الطهارة بعد خروج المذى، حيث أن استصحاب وجود الطهارة يحكم بالبقاء، واستصحاب العدم الأزلى - وهو عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد خروج المذى - يحكم بالعدم، فيتعارضان والمرجع إلى أصل عدم وجود الرفع، وهكذا في الملاقاة للنجاسة التي قام المكلف بالغسل مَرَّةً واحدة، حيث أن استصحاب بقاء نجاستها

يفيد البقاء، وأمّا استصحاب عدم جعل الملاقاه سبباً للنجاسه حتى بالنسبه إلى ما غُسل مرّه واحده يفيد عدم النجاسه فيتعارضان ويتساقطان، والمرجع إلى أصله عدم وجود الرفع للنجاسه، فيجرى جوابنا السابق فيها بما قد عرفت من عدم كون الشك هنا شكاً في المقتضى حتّى يجرى فيه استصحاب عدم الأزلى، هذا أولاً.

ثم إنّ الشك هنا يكون في رافعيه الموجود لا- في وجود الرفع، فلا- مجال للرجوع إلى أصل حاكم بعدم الرفع، بل نتيجةه التعارض بقاء المكلف في الشك في أنّه هل هو محدث أم لا- في الطهاره الحديثه، أو صار نجساً بالملاقاه أم لا- في مثال النجاسه.

هذا، مضافاً إلى ورود إشكال آخر نقله المحقق النائيني وهو أنّ جعل المذى رافعاً أو غير رافع أمر متأخر رتباً عن أصل جعل الوضوء سبباً للطهاره، فكيف يُعقل أن يؤخذ ما هو متأخر رتباً قيماً في الجعل الذي يعدّ متقدماً رتباً على الرفع. وعليه فالقول بأن الأصل هو عدم جعل الوضوء سبباً للطهاره التي خرج بعدها المذى غير صحيح.

وكيف كان، الأقوى عندنا جريان الاستصحاب الوجودي في جميع تلك الأمثله دون العدمي، والله هو العالم بحقائق الأمور.

التنبیه الخامس: البحث عن الاستصحاب التعليقي

أقول: يقع البحث في مقامين:

الأول: في أصل جريانه.

والثاني: في بيان معارضته مع استصحاب آخر معه.

أمّا المقام الأول: فقد وقع الخلاف بين الأعلام في جريانه وعدمه، وأصل هذا البحث يعود - حسب نقل المحقق الفيروز آبادي في «عنايه الأصول» - أن العلامة الطباطبائي قد حكم بحرمة العصير من الزبيب إذا غلا تمسكاً بالاستصحاب، وادّعى تقديمه على استصحاب الإباحه الذي يعدّ استصحاباً فعلياً، فأشكل عليه صاحب «المناهل» تبعاً لوالده، وصرح بذلك في درسه بأنه لا مجال لجريان مثل هذا الاستصحاب، لأنه يشترط في جريانه وحجّيته ثبوت أمرٍ أو حكمٍ وضعي أو تكليفي في زمانٍ من الأزمنه قطعاً، ثم يحصل الشك في إرتفاعه بسبب من الأسباب، وعند ذاك يجرى الاستصحاب دون فرض مجرد قابليه الثبوت باعتبار من الاعبارات. وعليه يصبح حينئذٍ مثل هذا الاستصحاب استصحاباً تعليقياً وتقديرياً وهو باطل.

أجاب عند الشيخ قدس سره: بأنه يعتبر في الاستصحاب تحقّق المستصحب سابقاً ثمّ الشك في إرتفاع ذلك المحقق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك،

ومن المعلوم أنّ تحقّق كلِّ شيء بحسبه، فإذا قلنا: (العنب يحرم ماءه إذا غلا- أو سبب الغليان) فهنا لازم وملزوم وملازمه، أمّا الملازمه - وبعبارة أخرى سببيه الغليان لتحريم ماء العصير - فهي متحقّقة بالفعل من دون تعليق، وأمّا اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديرى أمر متحقّق فى نفسه فى مقابل عدمه.

أقول: قد استفاد بعض الاعلام من كلامه أنه أراد الردّ على عن صاحب «المناهل» بتصديقه عدم جريان الاستصحاب فى اللازم وهو الحرمة، لأجل عدم كونه متحققاً فى الخارج، وأنّه لا نحتاج إلى مثل هذا الاستصحاب حتى يرد علينا هذا الإشكال، بل نستصحب الملازمه التى كانت ثابتة بين الغليان والحرمة فى العصير العنبي، فيتحقّق عندنا أركان الاستصحاب، وهو ثبوت المستصحب يقيناً والشك فى بقائه، هذا كما عن المحقّق النائنى ومن تبعه.

خلافاً لبعض آخر مثل صاحب «عنايه الأصول» حيث استفاد من كلامه رحمه الله بيان جواز جريان الاستصحاب فى كلام الموردين من الملازمه واللازم، وهو حقٌّ، لما قد صرح الشيخ فيما قبله بأنّ تحقّق كلِّ شيء يكون بحسبه، ولم يقصد منه إلاّ جواز جريان الاستصحاب حتى فى اللازم أيضاً، كما لا يخفى، كما يؤمى إليه قوله فى آخر كلامه: (بأن هذا الوجود التقديرى أمرٌ متحقّق فى نفسه فى مقابل عدمه) حيث لا يساعد هذه العبارة مع الملازمه لأنها متحقّق بالفعل.

والتحقيق: يقتضى المقام أولاً التعرّض لجريان الاستصحاب فى اللازم أى

الحرمة، ثم التعرّض لكيفية جريان الاستصحاب في الملازمه، وتفصيل الكلام وتوضيح المرام في المقام موقوفٌ على تقديم أمور لا يخلو الإطلاع عليها عن فائده:

الأمر الأول: أنه لا إشكال في أنه يعتبر في جريان الاستصحاب الوجودى من ملاحظه وجود للمستصحب على حسب ما يناسبه من وجود فى وعاء العين أو الاعتبار، لأنه من الواضح أنّ ما لا وجود له أصلاً لا يمكن الحكم ببقاءه والتعبد بآثاره، وأما لزوم كون هذا الوجود وجوداً فعلياً متحققاً فى الخارج فلا، فكما يجوز إجراء الاستصحاب فى المستصحب الذى كان له وجودٌ بالفعل عيناً، كذلك يصح إجراء الاستصحاب فيما إذا كان للمستصحب وجوداً تقديرياً على حسب ما يناسبه، إذا كان للحكم بالتعبد به بقاءً له أثرٌ شرعياً. نعم إجراء الاستصحاب فى المستصحب الذى لم يكن له الوجود أصلاً لا فى العين ولا فى الاعتبار لا بالفعل ولا بالتقدير ممّا لا يعقل كما هو واضح.

وأيضاً يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى، حتى يصح التعبد ببقائه باعتبار حكمه، وأما الموضوعات التى لا يترتب على بقائها أثر شرعى فلا وجه للتعبد بآثاره، إذ لا أثر له حتى يتعبد به.

وهذان الأمران فى الاستصحاب من المسلّمات والواضحات التى لا يحتاج إلى مزيد بيان.

أقسام الموضوعات المأخوذة في الأحكام

الأمر الثاني: إنّ الموضوعات المأخوذة في الأحكام تكون على أنحاء مختلفه:

تاره: يكون الموضوع بوصفه العنوانى موضوعاً للحكم، بحيث لو زال منه الوصف العنوانى لما ترتب عليه الحكم، ولا بدّ من العلم بذلك إقياً من الدليل أو من أمر خارجى، فلا إشكال فى مثله أن الحكم يدور مدار ذلك الوصف والإسم، ومثل ذلك فى الأحكام كثيره فإنّ الحائض يحرم عليها الصلاه والدخول فى المسجدين وأمثال ذلك، حيث يحصل لنا العلم من الدليل بأن وصف الحيض هو الدخيل فى تحقّق حرمة الدخول فى الصلاه والمسجدين وجوداً وعدمًا، فإذا حاضت المرأة حرم عليها، وإذا طهرت جاز لها الصلاه والدخول، ومثل المسافر يقصّر والحاضر يتم، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الحكم معلقاً على الموضوع المستصحب بالوصف العنوانى كالأمثله المزبوره، أو يكون معلقاً على الموضوع بصوره الشرطيه والتقييده مثل ما ورد من أنّ المرأة إذا حاضت فعليها كذا وكذا، والإنسان إذا سافر حكمه كذا.

وأخرى: ما ليس الوصف العنوانى دخيلاً فى الحكم حدوثاً وبقاءً كالسابق، بل كان دخيلاً فى حدوث الحكم وتعلقه بذات الموضوع وحقيقته، بحيث كان الحكم بعد حدوثه باقياً حتى مع العلم بزوال وصفه، سواء كان حصول العلم بذلك من الدليل أو بواسطه أمر خارجى، وهو مثل ما لورود فى الدليل أنّ الحنطه

والشعير إذا لاقتا نجساً ينجسان، حيث نعلم أن وصف الحنطيه لا دخاله له في عروض النجاسه حدوداً وبقاءً، بل الموضوع حقيقه هو نفس الذات وحقيقه جسمه، فالنجاسه تبقى حتى إذا صار دقيقاً أو خبزاً، وهكذا الأمر في الحطب إذا صار نجساً، فإنه نجس مادام يصدق عليه أنه جسم حتى وإن صار فحمًا. نعم لو استحال وصار رماداً وتغيرت حقيقه ربما يوجب ذلك أن لا يبقى على نجاسته، كما هو الحال في الكلب إذا استحال وصار ملحاً وأمثال ذلك.

وهاتان الصورتان حكمها واضح من حيث بقاء الحكم وعدمه ببقاء موضوعه بوصفه العنوانى وعدم بقائه، ومن حيث عدم جريان الاستصحاب فيها لوقوع الخلل فى أركانه، من حيث أن الدليل أو الأمر الخارجى قد ازال الشك عن المكلف من حيث ثبوت الحكم وعدمه، فلا شك فى البين حتى نحتاج إلى الاستصحاب، كما لا يخفى.

وثالثه: ما لم يكن الأمر بهذين القسمين، أى لم يعلم من الدليل أو من الخارج بأن الوصف العنوانى هل هو على النحو الأول وكونه على محدثه ومُبقية للحكم، أو أنه على النحو الثانى بكونه على محدثه فقط دون المبقية، وشكنا فى ذلك عند زوال الوصف، وأن الحكم باق على حاله أم لا؟

قسّم المحقق النائنى قدس سره هذا النوع إلى قسمين:

تاره: تكون المراتب المتبادله والحالات الوارده على الحقيقه متباينه عرفاً حقيقه، بحيث يكون الواجد مبانياً للفاقد، وكان الوصف عرفاً من مقومات الحقيقه

والذات، ففي هذه الصورة لا- إشكال في لزوم الاكتفاء في الحكم على الواجد، ولا يجرى فيه الاستصحاب، لأنه يلزم تسريه الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وأخرى: ما لا يكون كذلك بل كان التغيير والتبدل من حالات الموضوع بحيث لا يضرّ التبدل في حقيقه الذات عرفاً، وكانت الذات عرفاً بآقيه ومحفوظه في جميع التبدلات والتقلبات الواردة عليها أو في بعضها، ففي مثل ذلك يجرى استصحاب بقاء الحكم ويثبت بقاءه في الحالات المتبادله.

انتهى خلاصه كلامه في «فوائد الأصول» (١).

أقول: ولكن بعد التأمل يظهر اندفاع تقسيمه الموضوع الأخير إلى قسمين، لأنه إذا فرض كون التغيير موجباً لتغير الحقيقه، وفرض التباين بين الحالتين موجباً لدخوله في الصورة الأولى - من الأقسام الذي قلنا إنه لا فرق في أن يكون طريق العلم بذلك من الدليل أو من أمر خارجي، وهذا هو الأمر الخارجي الذي فرض - فلا يكون حينئذٍ من أقسام صوره الشك التي هو ثالث الأقسام في المسألة. وعليه، فالصحيح أن يفرض في صوره الشك أنه لو علم كون الوصف من الحالات لكن شك في كيفية دخالته في الحكم بقاءً وأنه هل يكون وجوده علّه محدثه لحدوث الحكم فقط، أو هو مع بقاءه؟ فحينئذٍ ينبغي التمسك في صوره الشك بالاستصحاب، ومثاله ما لو قيل الماء المتغير بوصف النجاسه بأحد أوصافها٩.

نجس، فإذا زال تغيره وشككنا في بقاء النجاسه، فإن المرجع حينئذٍ إلى الاستصحاب، ويحكم بقاء النجاسه، وأمثال ذلك في أبواب الفقه كثيره جداً.

وبالجملة: فالاستصحاب إنَّما يجرى إذا لم يتكفل الدليل حكم المشكوك، ولكن كان المشكوك بنظر العرف عين المتيقن، سواء صدق عليه اسم المتيقن أو لم يصدق، مثل الحنطه المتنجسه إذا صارت دقيقاً أو خبزاً حيث أن اسمها يتغير، لكن تبقى حقيقتها كما هي، فعند الشك في بقاء النجاسه يستصحب، كما لا يخفى.

أقسام الحكم الشرعي المستصحب

الأمر الثالث: المستصحب إذا كان حكماً شرعياً يكون على قسمين:

١- قد يكون حكماً جزئياً، بأن يتعلق حكم خاص لموضوع خاص، مثل قول الشارع: (المستطيع يجب عليه الحج) فإذا صار الشخص مستطيعاً صار الحكم - وهو وجوب الحج - في حقه فعلياً، فالشك في بقاءه لا يتصور إلا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يوجب الشك في بقاء حكمه، ولا إشكال في إجراء الاستصحاب في الحكم الجزئي.

٢- وقد يكون حكماً كلياً في مقابل الجزئي، أي الحكم المنشأ على موضوعه يكون مجعولاً - بصوره الكلي، كجعل الشارع وجوب الحج على كل بالغ عاقل مستطيع، فالشك في بقاء مثل هذا الحكم يتصور على أحد وجوه ثلاثه:

الأول: من جهة الشك في تحقق النسخ وعدمه، حيث إنَّه لو حصل له شك

هذا وقلنا بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه كما هو المختار - خلافاً لبعض آخر مثل سيدنا الخوئى قدس سره حيث لا يقول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه، فلا يبقى لمثله مجال للورود فى هذا البحث إذا كان الشك فى الحكم الكلى - فحينئذٍ لو شك المكلف فى بقاء الحكم المتعلق على الموضوع، أو شك فى بقاء موضوعه الحكم - على إختلاف القولين فى المسأله - أى فيما هو المجمعول، فلا إشكال فى جريان استصحاب عدم النسخ والحكم ببقاء الوجوب.

الثانى: عن الشك فى بقاء الحكم من جهه تغير بعض حالات الموضوع، وهو مثل الشك فى بقاء النجاسه فى الماء المتغير الذى زال عنه التغير من قبل نفسه، فإنه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه أيضاً، وهذا القسم من الاستصحاب عام البلوى، ويحتاج إليه المجتهد فى الشبهات الحكيمه ولاحظ للمقلد فيها.

والفرق بين الاستصحاب فى الحكم الجزئى مع الاستصحاب فى هذين القسمين من الكلى، هو أنه يتوقف جريان الاستصحاب فى الحكم الجزئى على وجود الموضوع خارجاً، وفعليه الحكم فى الموضوع مع عروض الشك فى البقاء، هذا بخلاف القسمين الآخرين حيث أن الاستصحاب يجرى فيهما ولو مع فرض وجود الموضوع، ولو لم يتحقق الموضوع ولم يتبدل بعض حالاته.

كما أن الفرق فى جريان الاستصحاب فى القسمين من الكلى هو أنه لا يتوقف حصول الشك فى بقاء الحكم على فرض وجود الموضوع مع تبدل بعض

حالاته، لأن الشك كان فى نسخ الحكم لا من جهه حالات الموضوع، بخلاف الاستصحاب فى القسم الثانى حيث يتوقف على فرض وجود الموضوع وفرض تبدل بعض حالاته، وإن لم يكن فعلياً، كما كان فى الحكم الجزئى، فإنّ المستصحب فى القسمين من الحكم الكلى يكون فيه نحو من التقدير والتعليق، وهو تعلّق الحكم على فرض وجود الموضوع حتى إذ لم يكن فعلياً، بخلاف الحكم الجزئى حيث لا- تعليق فى موضوعه أصلاً، لما عرفت من لزوم فعلية موضوعه فى الخارج حتى يصحّ جريان الاستصحاب فيه.

الثالث: أن يكون وجه الشك فى بقاء الحكم الكلى هو الشك لأجل كون موضوعه مركباً من الجزئين أو أزيد عند فرض تبدل بعض حالات احد جزئيه وقبل فرض وجود جزئيه الآخر، كما لو شك فى بقاء الحرمة والنجاسة المترتبة على العنب على تقدير الغليان، عند فرض وجود العنب وتبدله إلى الزبيب قبل غليانه، والواجب حينئذ هو استصحاب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان، ويترتب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أن وصف العنبيه والزبيبه كان من حالات الموضوع لا- من مقوماته، فهذا القسم من الاستصحاب يُسمى بالاستصحاب التعليقى.

أقسام التعليق الوارد على لسان الشارع

الأمر الرابع: إنَّ التعليقات الواقعة في لسان الشرع مثل: (الماء إذا بلغ قدر كُرِّ لم ينجسه شيء) وقوله: (إذا نشَّ العصير العنبي أو غلا يحرم أو يتنجس) يقع ثبوتاً على أنحاء أربعة:

تاره: يجعل الشارع الحكم متعلقاً لموضوعه على تقدير شيء، فيكون المجعول في المثاليين هو الاعتصام على تقدير الكرية، والحرمة والنجاسة على تقدير الغليان.

وأخرى: يجعل الشارع الحكم على موضوعٍ مقيّد بعنوان، فيكون المجعول اعتصام الماء المتقيد ببلوغه كراً، والحرمة والنجاسة على العصير المتقيد بكونه مغلياً.

وثالثه: كون المجعول هو السبب من الكرية والاعتصام والغليان والحرمة والنجاسة.

ورابعه: كون المجعول هو ثبوت الملازمة بين الكرية والاعتصام والغليان والحرمة.

هذا كله من جهة احتمالات مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات: فلا إشكال في إمكان جعل القسمين الأولين، وأما الأخيران فهل يجوز أم لا، فهو متوقف على ملاحظته المبني حيث إنهما يعدّان من الأحكام الوضعية.

الترم بعضُ كالمحقق النائيني قدس سره بأنَّ مثل ذلك لا تنالها يد الوضع والرفع، فلا تكون السبب والشرط والملازمة ونحوهما من المجعولات، خلافاً لآخرين

ومنهم المحقق الخميني - كما هو الحقّ عندنا - من الالتزام بأنّ ما لا يمكن وقوع الجعل عليه هو السبب والشروط والملازمه التكوينيّ لا التشريعيه، لأنّ التشريعيه ليس إلاّ الاعتبار سنّ القانون وهو من المجعولات، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما مقام الإثبات والاستظهار: فلا بدّ من ملاحظه الأدله الوارده حيث تختلف باختلاف المقامات ومناسبات الأحكام والموضوعات.

أقول: ثم إنّ التعليق قد يقع في كلام الشارع: أما في الموضوع أو في الحكم، وقد لا يقع في كلام الشارع بل العقل يحكم بالتعليق تارة في الموضوع، وأخرى في الحكم، وعليه فلا بأس لإيراد المثال لكل واحد منها حتّى يتضح المراد والمرام:

فالمثال للتعليق الأوّل في كلام الشارع: هو ما لو قال: (الاناء إذا بلغ مساحته ثلاثه اشبار طولاً في الطول وثلاثه عرضاً في العرض وثلاثه عمقاً في العمق فهو كثر) فإنّ هذا تعليق في الموضوع وقع في لسان الشرع.

وقد يكون التعليق عقلياً وهو ما إذا صدر من الشارع بصوره التخيير مثل ما لو قال: (الكتر مساحته ثلاثه اشبار في ثلاثه اشبار في ثلاثه اشبار) حيث يحكم العقل في ذلك بصوره التعليق في الماء الناقص عن هذا الحدّ، كما يحكم العقل بأنّه لو زاد الماء عن هذا الحدّ كان كراً بالأولويه، والحكم العقلي في الموردين تعليقي بملاحظه الموضوع. ومثل هذين المثالين يجري في الحكم أيضاً، لأنّه:

١- قد يكون التعليق في الحكم وارداً على لسان الشارع مثل ما لو قال: (العصير العنبى إذا غلى يحرم).

٢- وقد يكون الصادر منه بلسان التنجيز، مثل: (العصير العنبى المغلّى حرام) حيث أنّ العقل يجعله بصورة التعليق فى الحكم، ويقول مراد الشارع هو أنّ العصير العنبى إذا غلى يحرم، فهذا التعليق عقلى لا- شرعى، لوضوح أنّ التنجيز والتعليق يعدّان من الحالات الطارئة على القضايا فى ظاهر اللفظ شرعاً أو عقلاً.

أقول: هذه هى الأمور الأربعة فى المقدمة، فنرجع إلى أصل المسألة ونتعرّض لقول من أنكر الاستصحاب مثل المحقّق النائينى قدس سره حتى نلاحظ الملاك الذى تمسّك به فى انكاره، ونحاول الجواب عنه، فنقول ومن الله الاستعانة:

لاحظ رحمه الله تفسير الاستصحاب التعليقى بأنّه الحكم المتعلق بالموضوع المركّب من الجزئين إذا وجد أحد جزئيه وتبدّل بعض حالاته قبل تحقّق الجزء الآخر، ولذلك اشكل عليه بعدّه إشكالات:

الاشكال الأول: بما أنّ الاستصحاب فى المثال المعروف: (العصير العنبى إذا غلا يحرم) من الاستصحابات الوجودية، فلا بدّ من وجود المستصحب قبل تعلّق الحكم، حتّى يصح إصدار الحكم التبعدى من الشارع فى حقّه كما قد عرفت ذلك فى المقدمة الأولى، وحيث لا وجود للمستصحب، كيف يُعقل إصدار الحكم والزام المكلف بالتعبّد به؟! ومن المعلوم فى المثال المذكور أنّه ليس للزبيب مجرداً حكم كما لم يكن للعنب بنفسه حكم أيضاً، ومن المعلوم أنّ نسبه الموضوع إلى الحكم تكون كنسبه العله إلى المعلول، فكما لا- يعقل تقدم المعلول مع على علته، فكذلك لا يُعقل تقدم الحكم على الموضوع، فكيف يمكن الحكم بالحرمة قبل تحقّق الجزء

الآخر للموضوع وهو الغليان، وعليه فلا معنى لاستصحاب ما لا يكون موجوداً وثابتاً إذ لا يعقل التعبد ببقاء وجود ما لا وجود له.

الاشكال الثانى: انه ليس للموجود من الجزئين أثر شرعى إلا إذا انضم إليه الجزء الآخر، فليس للعصير العنبى أثر إلا إذا انضم إليه الغليان، وهذا ممّا لا شك فيه، وعليه فلا معنى لاستصحابه، لعدم وجود الأثر حتى يستصحب.

الاشكال الثالث: إنّ التعليق هنا يعنى بأن يقال إذا انضم الغليان إلى العصير حرم بحكم العقل، ولا يخفى أنّ هذه القضية قضيه تعليقيه عقليه لا شرعيه، لأنه لازم جعل الحكم على الموضوع المركب.

هذا ملخّص كلامه رحمه الله بطوله فى فوائده.

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أولاً: إنّ البحث فى المقام عن القضايا التى ورد التعليق فيها فى لسان الشرع كما فى المثال المذكور، حيث قال الشارع: (العصير العنبى إذا نشّ وغلا- يحرم)، وعليه فجعل الموضوع فى مثل هذه تلك القضايا من المركبات لا- يخلو عن تأمّل، لوضوح أن الموضوع فى القضايا الشرطيه مثل: (إن جاءك زيدٌ فأكرمه) يعدّ عند العرف من الأمور التى لها موضوع واحد، وهو مجئ زيد حيث أخذ موضوعاً لوجوب الاكرام.

لا يقال: بأن زيداً أحد جزئى الموضوع والمجئ هو الجزء الآخر له.

لأنه يقال: إنّ قيود الموضوع أمر غير أجزاء الموضوع، ولذلك قيل فى

القيود والشروط: تقيّد جزءٌ وقيّدٌ خارجي، وهذا بخلاف حكم الوجوب المتعلق بالصلاه حيث يكون الموضوع - وهو الصلاه - من المركبات الشرعيه ومشمّله على أجزاء عديده، وكذلك الحج بخلاف الصوم حيث إنّ أمر بسيط لولم ندخل النيه في أجزاءه وإلا كان مركباً من الإمساك مع النيه القريبه، فإذا لم يصبح الموضوع في المقام إلا شيئاً واحداً وهو العنب المغلي، فإن انضمام قيد الغليان إليه حتى يترتب عليه الحكم يعدّ أمراً شرعياً لا عقلياً كما ادّعاه في الإشكال الثالث.

وعليه، فظهر مما ذكرناه في جوابه أنّه ليس الحكم بالحرمة عند الغليان من قبيل تقدم الحكم على بعض أجزاء الموضوع.

وثانياً: إنّ لا- يعتبر في الاستصحاب وجود المتيقن حال الاستصحاب، بل يكفي في صحه جريانه وجود اليقين والشك بالفعل بحيث كان في زمن الشك الحكم بالبقاء له أثر شرعي، ولولم يكن في ذلك - أي في زمن الشك - المتيقن موجوداً، وهكذا الأمر في المقام لوضوح أن اليقين بكون العصير العنب المغلي حرام موجودٌ ولولم يكن أصل العنب كذلك موجوداً، واستصحابه في حال صيرورته زيبياً مع الشك في تحقّقه له أثر شرعي، وهو الحكم بحرّمته حال غليانه، فيكفي هذا المقدار في تحقّق الاركان وجريان الاستصحاب لولم يكن فيه إشكال آخر. ودعواه رحمه الله أنّ جزء الموضوع لا وجود له في التعليق، ليس بأمرٍ مقبول، لوضوح أنه كيف لا- يكون موجوداً مع أن العنب قد عدّه الشارع موضوعاً للحرمة عند غليانه، وقد عرفت كفايه اعتبار الوجود وفرضه في صحه تعلق الحكم به، وأنّه

لا- نحتاج فى الأحكام الكليه من فرض الوجود فى الخارج، وبالتالى فالأقوى أن الاستصحاب جارٍ فى الأحكام التعليقيه لتماميه أركان الاستصحاب فيه من فعليه الشك واليقين، ويكون داخلاً تحت قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فالاستصحاب التعليقى فى ناحيه اللزم وهو الحرمة إذا عرض الشك فى بقائها بواسطه تبدل بعض حالات موضوع الحكم - أى صيروره العنب جافاً بحيث تغير حتى اسمه وصار زيبياً - جارٍ بلا إشكال من تلك الناحيه، كما عليه الشيخ رحمه الله على حسب ما استفدناه من كلامه - كما ورد التصريح به فى عنايه الأصول - خلافاً لما فهمه المحقق النائينى من كلامه من اختصاصه باستصحاب الملازمه.

وثانياً: يقع الكلام فى جريان الاستصحاب فى الملازمه الثابته بين العصير العنبى المغلى والحرمة، فهل يجوز استصحابها إلى حال الزبيبه أم لا؟ فقد أورد عليه المحقق النائينى بإشكالين، الأول مبناى والآخر بناى.

أما الأول: وهو أن الملازمه بحسب تصوره حيث تكون من الأحكام الوضعيه التى لا تنالها يد الجعل والتشريع تندرج فى الأمور العقلية، فإثبات الحكم فيه يوجب أن يكون أصلاً مثبتاً، إذ العقل يحكم بها بعد جعل الشارع الحكم على الموضوع المركب على حسب تصوره. لكن قد عرفت الإشكال فيه وبأنها قابله للجعل والوضع لأنها تشريعيه لا تكوينيه، فلا نعيد.

الإشكال الثانى: ادعى رحمه الله أن مرجع الشك فى الملازمه هنا إلى الشك فى نسخ الحكم، فيجرى استصحاب عدم نسخه بلا إشكال لكنه غير مفيد فى المقام.

وأما بيان وجه كون الشك هنا راجعاً إلى الشك في النسخ: هو أنّ الشك في بقاء الملازمه مرجعه إلى الشك في بقاء الملازمه بين تمام الموضوع والحكم، ولا يعقل ذلك - أي عروض هذا الشك - إلا أن يكون بواسطة الشك في نسخ الحكم من قبل الشارع، وهذا الاستصحاب - أي عدم النسخ - يكون مغايراً مع الاستصحاب التعليقي.

وفيه: هذا التوجيه غير تام أيضاً لوضوح أن ثبوت الملازمه بين الموضوع وهو العصير العنبي المغلّي وبين حكمه من الحرمة والنجاسة ثابت لا طريق للشك فيه، بل الشك إنّما يعرض من جهة الشك في تبدّل بعض حالات الموضوع، وهو تعنون العصير بكونه عصيراً للزبيب، مع كون الدليل المثبت للملازمه هو العنب، فيستصحب تلك الملازمه الثابته في العصير العنبي إلى زمان صيرورته زبيباً، فمثل هذا الشك لا يعدّ شكاً في النسخ كما لا يخفى.

ولكن الحق أن يقال: إنّ السببيّه والملازمه لو ثبت جعلهما من قبل الشرع بين العنب المغلّي والحرمة، وشككنا فيهما بعد صيرورته زبيباً، فحينئذٍ برغم أنّ وان كان الاستصحاب جارٍ مثل جريان استصحاب في سائر الأحكام الوضعيه، إلا أنه لا يعدّ حينئذٍ من الاستصحاب التعليقي الذي وقع فيه البحث، بل يكون هو استصحاب تنجيزي، فلا يوجب جريان مثل هذا الاستصحاب وإثبات الملازمه أو السببيه اندراجاً في الأصول المثبته، لأن المفروض كون المستصحب بنفسه من الأحكام المجعوله الشرعيه.

مناقشه المحقق الخميني: قال رحمه الله في رسالته (١) أنّ المشكله في جريان هذا الاستصحاب في المقام من جهه أخرى وهى أنّ جعل الملازمه والسببيه حتى ولو كان شرعياً لكن وجود اللازم والمسبب عند وجود صاحبهما أمرٌ عقلي فيكون مثبتاً، وإرجاعهما إلى جعل اللازم والمسبب عقيب صاحبهما أتكّار للمبنى.

أقول: لكنه مندفع بأنه ليس المقصود من إجراء الاستصحاب إلّا- إثبات الملازمه في حال تبدّل بعض حالات العنب، فيكون المستصحب هنا بنفسه حكماً شرعياً على الفرض، ولو فرض أنه سببٌ في ثبوت وابقاء وجود اللازم والمسبب عند وجود صاحبهما عقلاً، لكنه ليس بمقصود في الاستصحاب حتى يكون أصلاً مُثبتاً.

نعم، يرد عليه إشكال آخر: وهو أنه لو أجرينا الاستصحاب التعليقي وقلنا بجعل أصل اللازم وهو الحرمة على العصير العنبي المغلّي فهو يُغنينا عن إجراء استصحاب أصل الملازمه والسببيه، إلّا إذا التزمنا بعدم جواز إجراء استصحاب التعليقي أو عدم حجتيه فحينئذٍ يصحّ الرجوع إلى استصحاب الملازمه والسببيه لو ثبت أصل جعلهما شرعاً.

الاشكال الثالث: ثم إنّ المحقق النائيني قدس سره حيث أنكر الاستصحاب بما قد عرفت، أضاف في آخر كلامه إشكالين آخرين إلى جريان الاستصحاب في المقام وإلى الاشكال الأول وهو النقص بموارد لا يظن إلتزامه بجريانه فيه ٨.

مثل ما إذا كان اللباس مشكوكاً للشك في اتخاذه من مأكول اللحم وعدمه، فيستصحب ويحكم بصحة الصلاه معه، لأنه لو صلى قبل تلبسه به كان صلاته صحيحه، فحكم بصحة صلاته عند لبسه بمقتضى دلاله الاستصحاب التعليقى الدال على الصحه.

أقول: لكنه مخدوش لأن هذا الاستصحاب برغم امكان جريانه ولكن لا نحتاج إليه لوجود استصحاب تنجيزى يوجب رفع الشك عنه، وهو أصاله عدم المانع، أى عدم مانع الموجود، فمع وجود هذا الأصل نستغنى عن مثل هذا الاستصحاب التعليقى، وإن جعلنا عدم كون اللباس من غير المأكول شرطاً للساتر، فلازم إحراز الشرطيه للساتر يمنعنا عن الرجوع إلى الاستصحاب التعليقى، ولعلّ عدم إلتزامهم به كان لأجل ما ذكرناه، لا لعدم جريان الاستصحاب التعليقى كما ادّعاه رحمه الله .

الاشكال الرابع: الإشكال الثانى منه رحمه الله فى هذا المقام حيث ناقش فى أن جريان الاستصحاب فى خصوص مثال العنب والزبيب يعدّ من المناقشه فى الموضوع وقال فى توجيه مراده (بأنّ الذى ينجس بالغليان إنّما هو ماء العنب لا جرمه إلاّ تبعاً، فالموضوع للنجاسه هو الماء وقد انعدم بصيروره العنب زبيباً، والباقى فى الحالين إنّما هو الجرم وهو ليس موضوعاً للنجاسه والحرمه، والزبيب لا يغلى إلاّ إذا اكتسب ماءً جديداً من الخارج، وغليان الماء المكتسب من الخارج

ليس موضوعاً للنجاسه والحرمه، فالموضوع لهما قد ارتفع قطعاً انتهى(١).

أقول: ولا يخفى أنّ هذا الإشكال يرجع إلى دعوى تغيير الموضوع، بحيث لو أريد إجراء الاستصحاب فيه يكون من باب تسريه الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وعليه فلا يعدّ هذا الاشكال - إشكالاً لأساس الاستصحاب التعليقي، فلذلك يصحّ لمن أنكر هذا التغيير أن يقول إنّ الماء الذى جفّ فى الزبيب لم يكن موجباً لخروجه عن موضوعه، فيجرى فيه الاستصحاب، مضافاً إلى أنّ له أن يلتزم بجواز الغليان فى نفس العنب بجرمه بعد أخذ مائه، مع أنه لا يخلو عن إشكال.

وكيف كان، فإنّ مثل هذه المناقشات لا يوجب الوهن فى حجيه الاستصحاب التعليقي كما لا يخفى، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ لو سلّم إنتفاء الموضوع، واحراز تقديره وجود المستصحب فى الاستصحاب، وتمّ هذا المقال، فإنّه يوجب ذلك الاخلال حتى باستصحاب الأحكام المطلقة الفعلية الثابته على العنب، مثلاً ما لو نذر الرجل أن يتصدق بهذا العنب الذى أصبح زيبياً، حيث توجب تلك المناقشه أن لا يجرى فيه استصحاب حكم النذر المتعلق على العنب، بدعوى عدم بقاء موضوعه، مع أنّها غير صحيحه لوضوح أن التبدل إلى الجفاف ليس إلاّ من الحالات لا من مقومات الموضوع.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول وهو البحث عن جريان الاستصحاب ٢.

التعليقى فى اللازم (أى الحرمه) أو التنجيزى فى الملازمه.

تعارض الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى

وأما المقام الثانى: وهو البحث عن قيام التعارض بين الاستصحاب التعليقى مع استصحاب تنجيزى آخر، فلا بأس بالإشاره إليه، فنقول:

إنّ توهم المعارضه - على ما يظهر من كلمات القوم - أيضاً يكون على نحوين:

تارة: توهم معارضه هذا الاستصحاب التعليقى لحرمه الزبيب بعد الغليان مع استصحاب الحليه التى كانت ثابتة قبل غليان الزبيب، وهو المستفاد من ظاهر كلام الشيخ.

وأخرى: توهم المعارضه بين استصحاب الحليه الثابته للعب قبل الغليان لإثبات حليته بعد الغليان فى حال الزبيبه، فيقع التعارض بين استصحاب الحليه واستصحاب الحرمه للزبيب بعد غليانه.

قال النائنى عن التوهم الأخير: إنّه لا يمكن القول بحكومته استصحاب الحرمه التعليقى على استصحاب الحليه لأن هذين الشكين أى الشك فى حليه الزبيب قبل الغليان وحرمة ونجاسته بعده فى رتبته واحده، وليس أحد الشكين وهو الشك فى الحليه مسبباً عن الشك فى الحرمه والنجاسه حتّى يقال بحكومته الثانى على الأوّل، ولذلك عدل المحقق النائنى عنه إلى الإحتمال الأوّل بوقوع المعارضه بين استصحاب الحليه الثابته للعب قبل الغليان، وإجراء الحكم بالحليه إلى حال الزبيب بعد الغليان، وبين استصحاب الحرمه التعليقه للزبيب، ففى مثله

قال يصح أن ندعى حكومه استصحاب الحرمة على استصحاب الحليه، لأن الشك في الحليه بعد الغليان في الزبيب يكون مسبباً عن الشك في كيفيه الحكم المجعول على عصير العنب، لأنه لولا حفظنا الحكم بصوره المطلق حتى يشمل حال الزبيبه، فلا يبقى حينئذٍ شك في الحليه والطهاره كما هو مقتضى الاستصحاب التعليقى، مثل ما لو دلّ الدليل بلفظه على الإطلاق، فبذلك يظهر حكومه الاستصحاب التعليقى على الاستصحاب الجارى في الحليه، هذا.

مناقشه المحقق الخراسانى

يظهر من كلام المحقق الخراسانى أنه فهم من دعوى المعارضه فى كلام المستشكل أنها قائمه كانت بين الحليه الثابته للزبيبه من الحليه الثابته للعنب بصوره الإطلاق، وبين الحرمة المتعلقة بالغليان، ولذلك أجاب بأنه لا تنافى بين الحليه المطلقه الثابته للعنب الثابته للزبيب بالاستصحاب، وبين الحرمة المتعلقة على الغليان فى العنب بالدليل وفى الزبيب بالاستصحاب، لأن الحليه مغيايه بعدم الغليان، كما لا منافاه بين الحليه المغيايه بعدم الغليان على الحرمة المعلقه على الغليان فى الزبيب إذا كان بالقطع وبواسطه الدليل، وكذلك لا منافاه بين استصحابهما - أى استصحاب الحليه للزبيب قبل الغليان، واستصحاب الحرمة للزبيب بعد الغليان - إذ حال الاستصحاب لا يكون أولى من حال لسان الدليل، كما لا يخفى.

والتحقيق: الإنصاف هو قيام الحكومه عند التعارض المتوهم بين استصحاب الحرمة التعليقه للزبيب بعد الغليان وبين استصحاب الحليّه التي كانت ثابتة للزبيب باعتبار كونه عنباً وحلالاً، غايه الأمر قبل الغليان كان حلالاً قطعاً، وبعد الغليان يشك، والغايه التي توجب عدم التنافي بين الحليه والحرمة هي في العنب الذي وقع في لسان الدليل، لا في مثل الزبيب، إذ في الزبيب لا بد أن يظهر حال لسان الدليل الوارد إمّا بشموله بدليل لفظي إطلاقي، أو بواسطة الاستصحاب وهو الاستصحاب التعليقي، فإذا قلنا بجريان الاستصحاب التعليقي وحجيته لزم من ذلك رفع الشك عن الحليّه لما بعد الغليان في الزبيب، لما قد عرفت من أنّ الشك في الحليّه مسبب عن الشك في كيفية جعل الشارع وأنه لا يخلو إمّا لاحظه من خلال الدليل اللفظي فهو مفقود، أو الدليل الأصلي وهو الاستصحاب فهو هنا موجود، وهذا هو مراد الشيخ ظاهراً من الحليه الثابته للزبيب قبل الغليان وبيان الحكومه، وعليه فلا وجه حينئذٍ للحكم بقيام المعارضه بين الاستصحابين ثم الحكم بسقوطهما والرجوع إلى أصاله الطهاره أو الحليّه كما صرح بذلك المحقق النائيني.

أقول: وبهذا التوضيح الذي ذكرنا ظهر الجواب عمّا أورده المحقق الخوئي رداً على شيخه النائيني حيث يقول: (إنّ كلا الشكين في رتبه واحده وليس أحدهما مسبباً عن الآخر، بل كلاهما مسبب عن العلم الإجمالي الدال على أنّ المجعول في حق المكلف في هذه الحاله إمّا الحليه أو الحرمة، وحيث ان الشك في حرمة الزبيب بعد الغليان مسبوق بأمرين مقطوعين: أحدهما حليه هذا الزبيب قبل

الغليان، وثانيهما حرمة العنب على تقدير الغليان، فباعتبار الحليه قبل الغليان يجرى الاستصحاب التنجيزى، ويُحكم بحليته، وباعتبار حرمة على تقدير الغليان يجرى الاستصحاب التعليقى ويحكم بالحرمة، وحيث لا- يمكن إجتماعهما فيتساقطان بالمعارضه) انتهى.

وجه ظهور الجواب: أنه لولا- ورود دليل: (العنب إذا غلا- يحرم) لما عرض لنا شكٌ فى بقاء حليه الزبيب حتى لما بعد الغليان، فمن ذلك يظهر أن سبب الشك فى الحليه هو عدم ظهور لسان الدليل فى بدو الأمر، فإذا تمسك المدعى بالاستصحاب التقديرى وحكم بالحرمة، أوجب ذلك زوال ذلك الشك فى الحليه، فالسبب والمسبب ليس معناه إلا هذا، وهو حاصل.

أقول: كما يظهر من كلامنا الجواب عما ذكره المحقق الخوئى تأييداً لكلام المحقق الخراسانى حيث قال: (إن استصحاب الحليه غير موجود هنا، لوجود أصل حاكم عليه غير استصحاب التعليقى، لأن الحليه فى السبب كانت مغياه بالغليان، فلا تكون مطلقه للتنافى بين إطلاق الحليه والحرمة المتعلقة بعد الغليان فى العنب كما هو واضح، وأما الحليه فى الزبيب، فهى وإن كانت متيقنه، إلا- أنها مردده بين أنها هى الحليه التى كانت ثابتة للعنب بعينها حتى تكون مغياه بالغليان، أو أنها حادثه للزبيب بعنوانه، فتكون باقيه ولو بالاستصحاب، والأصل عدم حدوث حليه جديده، وبقاء الحليه السابقه المغياه بالغليان وهى ترتفع به، فلا تكون قابله للاستصحاب، فالمعارضه المتوهمه غير تامه) انتهى.

وجه ظهور الجواب: إنا نختار الشق الأوّل، أى كون حلّيه الزبيب هى الحلّيه الثابته للعنب، ولكن لا- تُسَلِّم كونها مغتياه بالغليان قطعاً، لأنّ التى كانت كذلك هى الحلّيه للعنب، وأما الحلّيه للزبيب فهى مشكوكه بكونها مغتياه، إلّا أن يتمسك بالاستصحاب التعليقى وهو المطلوب من القائل، والدفع يتحقق بالحكومته كما عرفت، فبذلك لا نحتاج إلى أصل عدم حدوث حلّيه جديده كما ادّعاه رحمه الله .

وأيضاً: ظهر الجواب فى كلامنا عن الإشكال فى أصل السببىة والمسببىة حيث قد انكروهما بتوهم أنّ كلا الشكين فى رتبه واحده، حيث قد عرفت خلافه، فلا نعيد.

وأخيراً: هنا إشكال آخر على القول بالسببىة وهو أن الأصل السببى إنّما يوجب ترتّب الآثار على المسبب إذا كانت الآثار شرعيه دون ما إذا كانت من اللوازم العقلية كما هو الحال فى المقام، إذ اعتبار تضاد الأحكام بين الحرمة والحليه - سواءً كانت بالذات وبالبدليل أو بالاستصحاب - يوجب الحكم بالحرمة التعليقيه بزوال الحلّيه بعد الغليان عقلاً، وليس هو من الآثار الشرعيه للحرمة المعلّقه، هذا.

أقول: ولكنه مندفع جداً، لوضوح أن وجه تقديم الأصل السببى على المسببى ليس إلّا إذا كان جريانه موجباً لرفع الشك فى السبب، فإذا زال الشك الذى هو بمنزله الموضوع للأصل والاستصحاب، فكيف يمكن إجراء الاستصحاب فى الحلّيه بعد عدم وجود الشك له، ونحن ندعى ذلك، فبعد إثبات الحرمة للزبيب المغلّى بواسطة الاستصحاب التعليقى لم يبق شك فى زوال الحلّيه

الثابته للزبيب، سواء قلنا بالحليه الجديده أو السابقه الموجوده للعنب، كما لا يخفى، وعليه فإذا تحقق الغليان بالوجدان للزبيب، وانضم إليه الاستصحاب التعليق بأنه إذا غلا يحرم، أصبح العصير حراماً ولا حليه له كما هو واضح.

وخلصه الكلام: ثبت من خلال ما ذكرناه أن الحق مع الشيخ الأعظم من قيام نسبه الحكومه بينهما وإن لم يتبين لنا وجه ذلك.

التنبیه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقه

البحث في هذا التنبیه يدور في المستصحب، في أنّ حكم المستصحب الذي أريد استصحابه هل لابد أن يكون من أحكام هذه الشريعة المقدسه، أو يجرى حتى ولو كان من أحكام الشرائع السابقه؟ مثلاً لو علم المجتهد حرمه شيء في شريعة اليهود كحرمه الخمر ولحم الخنزير وكان متيقناً بذلك فيها، ثم شك مثلاً في أنه هل بقي الحكم على حاله في شريعتنا أو أن الحكم نُسَخ بظهور شريعة الاسلام باعتبار أنها ناسخه للشرائع السابقه، فيستصحب بقائها.

أقول: وقع الخلاف بين الأعلام فيه، فذهب قوم إلى جريانه وعدم إختصاصه بهذه الشريعة، كما عليه الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني وصاحب «عنايه الأصول» وغيرهم، خلافاً لما يظهر من آخرين حيث انكروا جريانه، وتمسك كل واحد منهم بدليل غير ما تمسك به الآخر على ما يستفاد من كلماته وعليه فيقتضى المقام التعرض لادلتهم.

دليل القول الأول: إنّ المقتضى لجريان الاستصحاب موجود وهو اليقين السابق بالحكم والشك اللاحق، والمانع مفقود حيث لا مانع عدا ما يتوهم وجوده، حيث سيظهر اندفاعه وعليه فمع وارد المقتضى وعدم المانع لا مانع من جريان الاستصحاب، ولعل مراد المحقق الخراساني بقوله: (لعموم أدله الاستصحاب) ليس

إلا بيان ما ذكره الشيخ بكلام أخصر وأضبط.

وأما الموانع المتوهمه: التي أصبحت مدركاً للمانعين ليست إلا أمور:

المانع الأول: الثابت أنّ من أركان الاستصحاب هو الشك في البقاء بالنسبة إلى نفس حكم المستصحب، مع أنه ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى حكم الشريعة السابقة، لعدم اليقين بثبوتهم في حقّ اللاحقين الموجودين في هذه الشريعة بعد العلم بثبوتها سابقاً في حقّ الأمم السابقة، بل الشك كان في ثبوت مثلها كما لا يخفى، لأن المفروض كون هذه الشريعة ناسخه لتلك الشرائع، فلا يقين لنا بثبوت هذا الحكم في حقنا حتى يستصحب بقائه، بل الذى يشك في بقائه ان ثبت هو مثل هذا الحكم لا نفسه.

وهذا الاستدلال مستفاد من كلام صاحب «الفصول» قدس سره حيث ادعى من خلاله تغير موضوع المستصحب.

المانع الثانى: لليقين بارتفاع ذلك الحكم السابق لأجل وجود النسخ، فمع القطع بزوال الحكم لا معنى حينئذٍ للشك في البقاء حتى يتم أركان الاستصحاب.

أقول: كأنّ المستدل الثانى أراد القول بأنّ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا شك في وجود المستصحب بقاءً، لا فيما قطع بزواله بواسطة العلم بالنسخ، كما هو المفروض.

توضيحه: هذا التقرير يمكن أن يُقرّر بطريقتين:

تاره: بدعوى العلم التفصيلى بنسخ جميع الأحكام، فلا يبقى مورد حينئذٍ للشك في البقاء.

وأخرى: بدعوى العلم الإجمالي بنسخ جملته من الأحكام، فيصير المشكوك من أطراف المعلوم بالإجمال، وحينئذٍ يمكن إجراء الأصل والاستصحاب في أطرافه.

أقول: الأولى أن نتعرض أولاً للجواب عن هذه الإشكالات ثم نوجه الكلام إلى ذكر سائر الأدلة والموانع المتوهمه.

أجاب الشيخ قدس سره عن المانع الأول: - وتبعه المحقق الخراساني والنائيني والعراقي والخميني والخوئي وأكثر من تعرض لهذا الإشكال - :

بأن هذا الإشكال إنما يتم إذا كان موضوع متعلق الأحكام في الشرائع السابقه هو أفراد المكلفين وأشخاصهم في الخارج على نحو القضية الخارجيه، مثل ما لو تعلق حكم على (من في العسكر) أو (على من في البيت) حيث إنه بعد عدم هذه الأفراد وانتفاء الموضوع وتحقق وجودات أخرى يوجب تغاير الموضوع وتبدله، فلا يمكن إجراء الاستصحاب لثبوت الخلل في أركانه، وليس الأمر في تعلق الأحكام كذلك، بل تتعلق الأحكام بالأفراد على على نحو القضية الحقيقيه، أو بتعبير آخر بصوره الكلّيه مثل أن يقال: (من كان مستطيعاً فعليه الحج) أو (من بلغ غلاته قدر النصاب فعليه زكاتها) و (من بلغ حدّ البلوغ والتكليف فعليه كذا) ومن الواضح أن في القضية الحقيقيه لم يتعلق الحكم بالأفراد الموجوده في الخارج، بل يتعلق بالأفراد سواء كانت محققه الوجود أو غير محققه، كما هو الحال في حقّ الأحكام في هذه الشريعه للمعدومين زمان الجعل والتشريع، وإلا لولا ذلك لما انحصر الإشكال بخصوص استصحاب أحكام الشرائع السابقه، بل يجرى

حتى فى أحكامنا بالنظر إلى المعدومين حال جعل الحكم إذا شكَّ فى شموله لهم، لأنه قد يوجب تغاير الموضوع، إذ ليس هؤلاء كمثلهم بل هم غيرهم، ولكن سبق الجواب عن هذا الاشكال بالتفصيل فلا نعيد، هذا أولاً.

وثانياً: يمكن أن يثبت الحكم لأفراد الشريعة اللاحقه عن طريق فرض وجود شخصٍ مُدركٍ للشريعتين، وفرض شكّه فى بقاء الحرمة المتعلقة بشيء فى الشريعة السابقه بالنسبه إلى الشريعة اللاحقه، فيستصحب وعند ذاك يثبت الحكم فى حقه، ثم ينضم إليه - لإثبات هذا الحكم بالنسبه إلى سائر الأفراد المعدومين الذين لم يدركوا تلك الشريعة السابقه - قاعده قيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد فى الشريعة الواحده، فيثبت الحكم لجميع أفراد الشريعة اللاحقه.

وإحتمال عدم وجود شخصٍ مُدركٍ للشريعتين، وانقراض جميع أفراد الشريعة السابقه عند تجدد وجود أفراد الشريعة اللاحقه نادر بل غير واقع.

أقول: الظاهر من سياق الدليل أنّ هذا الجواب يساعد حتى مع تسليم كون التكليف مخصوصاً لجماعه سابقين، ولم يشمل تلك الخطابات بنفسها للاحقين، لوضوح أنّ تسريه الحكم للآخرين لا يكون إلا بمساعدته قاعده الاشتراك والإجماع، هذا.

أورد على جواب الشيخ: بأنه غير صحيح، لأن قاعده الاشتراك لا يثبت إلا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك، لا حكم الكلى ولو من لم يكن شاكاً بعد اليقين، فتسريه الحكم من مُدركٍ الشريعتين الذى كان متصفاً بصفه اليقين والشك إلى سائر الأفراد الذين لم يكونوا كذلك - أى ليس لهم يقين وشك - ممّا لا وجه له.

وبعبارة أخرى: قاعده الإشتراك إنما تفيد في التكاليف الواقعيه، وأما التكاليف الظاهريه التي تودى إليها الأصول العمليه، فليس محلُّ لتوهم الإشتراك فيها، فإن مؤديات الأصول إنما تختص بمن يجرى في حقِّه الأصل، فقد يجرى في حقِّ شخص لوجود شرائطه فيه، ولا يجرى في حقِّ شخصٍ آخر لعدم وجود شرائطه فيه، هذا.

أقول: ولكن يمكن أن يجاب عنه بأنه:

إن أريد من قاعده الإشتراك إثبات حكم الاستصحاب لسائر أفراد غير المدركين، كان للإشكال وجه وجيه، ولكنه ليس هذا بمراد الشيخ رحمه الله، بل مقصوده إثبات أصل المستصحب الذي ثبت في حقِّ المدرك للشريعيين، ثم يصبح حراماً له وللآخرين بقاعده الإشتراك في وحده الزمان من جهة الحكم، أى لا يمكن أن يكون الحكم لشخص في الشريعة اللاحقه ولو بالإدراك مخالفاً للآخر غير المدرك (١) للضروره والإجماع المذكورين، فهذا المعنى لا يحتاج إلى إثبات صفه اليقين والشك للآخرين، لأنه بالاستصحاب ثبت الحكم وأنه حكم الشريعة من دون أثر لتغيير الشريعة من السابقه إلى اللاحقه، فهذا المعنى إذا ثبت بهذا الاستصحاب فحينئذٍ لا فرق بين المدرك وغيره، إذ لا خصوصية في الإدراك إلا إمكان إثبات أصل الحكم، وهو حاصل، فيسرى إلى سائر الأفراد بواسطه قاعده الإشتراك، والله العالم.ف.

١- بأن كان الحكم غير منسوخ للمدرك ومنسوخاً للمدرك لأنه مخالف.

نسخ أحكام الشرائع السابقه

الجواب عن المانع الثاني: (دعوى القطع بعدم بقاء الحكم السابق، فتاره ندعى النسخ لجميع الأحكام لا لمجموع الأحكام - الذى يظهر من ظاهر كلام المحقق الخراسانى والنائنى والعراقى وأتباعهم - أما نسخ الجميع فهو الذى يظهر من صريح كلام المحقق الإصفهانى فى «نهايه الدرايه»^(١). وحاصله:

أن حقيقه الحكم المجعول إن كان له مقام غير الوحي، بحيث يكون بحقيقه مجعولاً، ويكون الوحي تبليغاً لذلك الحكم بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي صلى الله عليه وآله، ففى ذلك إذا أحرز أصل ثبوته بسبب الوحي به إلى نبي من الأنبياء وشك فى بقاءه بنفسه، صح لنا إستصحابه.

وأما إذا كان مقام ثبوت الحكم وجعله عين مقام الوحي على قلب النبي صلى الله عليه وآله بلسان جبرئيل عليه السلام، من دون سبقٍ للجعل حتى يصير الوحي تبليغاً له، فحينئذ يكون الباقي عين ذلك الموحى به إلى النبي صلى الله عليه وآله، فإذا بقى هذا الحكم فى شريعته أخرى كان ذلك النبي اللاحق تابعاً لذلك النبي السابق فى ذلك الحكم الخاص، وحيث أن نبينا صلى الله عليه وآله أفضل الأنبياء، ولا يكون تابعاً لنبي من الأنبياء فى حكم من الأحكام، كيف ولو كان موسى عليه السلام حياً لما وسعه إلا أتباعه صلى الله عليه وآله - كما فى الخبر المروى فى.

١- نهايه الدرايه: ج ٥ / ١٨١ بطبع مؤسسه آل البيت.

الإحتجاج (١) أنه صلى الله عليه وآله قال لليهودى: يا يهودى انّ موسى لو أدركنى ثم لم يؤمن بى وبنبوتى ما نفعه إيمانه شيئاً ولا نفعته - فلا محاله يكون المجعول فى شريعته صلى الله عليه وآله مماثلاً لما فى شريعته موسى عليه السلام ، فأتمته صلى الله عليه وآله و آله مأمورون بذلك الحكم من حيث إنه أوحى به إلى نبيهم صلى الله عليه وآله ، لا من حيث أنه أوحى به إلى موسى عليه السلام .

وعليه، فجميع أحكام هذه الشريعة المقدسه أحكام حادثه، وهى إمّا مماثله لما فى الشرائع السابقه أو مضاده أو مناقضه، فالشك دائماً يؤل إلى حدوث حكم مماثل أو غير مماثل، لا إلى بقاء ما فى الشريعة السابقه وعدمه ليجرى الاستصحاب، فالتعبير بعدم نسخ بعضها بلحاظ بقاء الحكم الكلى المنتزع من المماثلين، لا- بلحاظ شخص الحكم الموصى به إلى النبى السابق) انتهى خلاصه كلامه.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: إنه ينافى مع صراحه بعض الآيات بل صراحه بعض أخبارنا من أنّ بعض السنن المفروضه فى شريعتنا إنّما هى سنن جدنا إبراهيم عليه السلام وكان من دينه، بل وكذا الأمر فى بعض الأحكام الإلزاميه، وعليه فلا بأس بالإشاره إلى بعض الآيات وأيضاً الأحاديث ومنها ما ورد فى كتاب «الاثنى عشرية».

وأما الآيه: التى يظهر منها كون الرسول صلى الله عليه وآله تابعاً لمّله إبراهيم عليه السلام - من دون أن يكون ذلك توهيناً وتقليلاً لشأن ونزولاً فى مقام الرسول كما توهم - هى قوله ٥.

تعالى فى سورة آل عمران: «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ» (١) حيث يظهر منه كون النبى صلى الله عليه وآله بنفسه أولى من غيره باتباع سنه جدّه إبراهيم:

وتوهم كون ذكر النبى مستقلاً ليس لدفع توهم كونه متابعاً، بل لأجل التنويه إلى أهميه مقام رسولنا صلى الله عليه وآله وعظمته.

وإن أبى القائل إلا التأكيد على دعواه، فإنّ هناك آيه أخرى بأبى عن مثل هذا التوهم، وهى قوله تعالى فى سورة النمل ذيل قوله تعالى: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» إلى أن يقول: «ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (٢) حيث يظهر من هذه الآيه الشريفه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان مأموراً بالمتابعه، وليس فى ذلك حزازه كما زعمه المحقق، وهذا لا ينافى اكمليه ديننا وخاتمته وأن رسول الله صلى الله عليه وآله أشرف من جميع الأنبياء وأفضلهم، لأن دينه أكمل الأديان، وقد دلّت على ذلك آيات كثيره لو ذكرنا جميعها لخرجنا عمّا نحن بصدده.

وأما الأخبار: فهى أوضح دلالة من ذلك، خاصة بعض الأخبار الوارده فى كتاب «الإثنى عشرية» وكذلك ما ورد فى كتاب «وسائل الشيعة» حيث يستفاد مما ورد فى باب السنن والفرائض أنّ عندنا سنن كثيره كانت من سنن إبراهيم عليه السلام، ٣.

١- سورة آل عمران: الآية ٤٨.

٢- سورة النمل: الآية ١٢٣.

ومنه ما رواه عليّ عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في وصيته له: «يا علي إن عبدالمطلب سنّ في الجاهليه خمساً إجراها الله له في الإسلام: حرّم نساء الآباء على الأبناء فانزل الله عزّ وجلّ: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس وتصدّق به فانزل الله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» الآية، إلى أن قال: يا عليّ إن عبدالمطلب كان لا يستقسم بالأزلام، ولا يبعد الأصنام، ولا يأكل ما ذُبح على النصب، ويقول أنا على دين إبراهيم عليه السلام» (١).

فالإسلام الذي امضى سنن عبدالمطلب وفرائضه في النكاح والخمس والطواف وغيرها كان ذلك منه إمضاءً لدين إبراهيم على اسلام كما دلت عليه الآية.

لا- يقال: لعلّه كان ذلك من الأحكام لدينه صلى الله عليه وآله بالجعل المماثل لا التبعية لدينه عليه السلام ، لأن دين الرسول صلى الله عليه وآله كان ناسخاً لجميع أحكام أنبياء السلف منهم إبراهيم عليه السلام ، وهذه الروايه لا يفهم منها عدم النسخ وعدم جعل حكمٍ مماثل كما ادّعاها.

لأننا نقول أولاً: ظاهر الحديث إمضاء تلك الأحكام بنفسها لا- بجعل حكمٍ مماثلٍ لها، لأن الدقه في الكلمه الوارده في أوّل الحديث وهي (الإجراء) يثبت دعوانا.

وثانياً: لو سلّمنا ما قلتم فيه، فإنّ لنا في المقام حديثاً آخر اصرح منه ولا يأتي فيه هذا الإحتمال، وهو ما رواه صاحب «الوسائل» عن الفضل بن الحسن .^٥

الطبرسى فى تفسيره «مجمع البيان» نقلًا عن تفسير على بن إبراهيم، عن الصادق عليه السلام: «فى قوله تعالى: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ» - قال: إنَّه ما ابتلاه الله به فى نومه من ذبح ولده إسماعيل فأتمها إبراهيم وعزم عليها وسلّم لأمر الله، فلما عزم قال الله له ثواباً له... «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» ثم أنزل عليه الحنيفيّه، وهى عشره أشياء، خمسها منها فى الرأس، وخمسها منها فى البدن، فأما التى فى الرأس: فأخذ الشارب، واعفاء اللّحي، وطمّ الشعر، والسواك، والخلال، وأما التى فى البدن: فحلق الشعر من البدن، والختان، وتقليم الأظفار، والغسل من الجنابه، والطهور بالماء، فهذه الحنيفيه الظاهره التى جاء بها إبراهيم عليه السلام، فلم تُنسخ ولا تُنسخ إلى يوم القيامة، وهو قوله تعالى: «وَاتَّبَعَ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (١).

إذ دلالتة للتبعيّه لدين إبراهيم وعدم نسخ ذلك إلى زمانه صلى الله عليه وآله، بل إلى يوم القيامة، لا يناسب مع دعوى جعل حكم مماثل أو مضادّ أو متناقض فى جميعها كما صرّح قدس سره به، وعليه فالنسخ واقع فى مجموع الأحكام، فلا معنى للنسخ بلحاظ الحكم الكلى المنتزع من التماثلين لمنافاته مع التبعيّه.

وثانياً: نقول إنّ مجرد إمضاء حكم صدر فى الأديان بواسطة نبينا وشارعنا لا يستلزم التبعيّه الموجه للخفّه وتنزيل الدرجه كما توهم، وإلا لاستلزم سدّ باب التقرير والإمضاء لبناء العقلاء فى باب المعاملات، حيث اتفق الأصوليون والفقهاء ٥.

١- الوسائل: ج ٢ الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام من كتاب الطهاره، الحديث ٥.

بأنّ كلّ معاملة كانت في مرأى ومنظر الشارع، ولم يرده فهو دليلٌ على إمضاءه لها وللطريقه الموجوده في سيره العقلاء، ولا يخفى أن تأييد الشارع ذلك لا يستلزم كون الشارع تابعاً لمخلوقاته وسيرتهم مما يوجب نسبه الجهل إليه. أو نحمل امضاءه على امور أخرى أطال القائل الكلام حولها، وجميعها بعيده، وعليه فلا بد من الرجوع إلى أصل المطلب، وعليه فدعوى نسخ جميع الأحكام ممّا لا يمكن المساعدة إليه.

وثالثاً: لو سلّمنا أن المراد من عدم النسخ بمعنى عدم نسخ الحكم الكلى المنتزع من المماثلين، لا الحكم الشخصى، فكيف يجرى ذلك في المضاده والمناقضه؟ لأن معنى ذلك هو التفصيل في النسخ في جميع الأحكام بين المماثلين وغيره، إذ في الأول لا ينسخ إلا الحكم الشخصى دون الكلى، بخلاف الآخرين حيث يكون فيهما النسخ بمعناه الحقيقى، فعليه يصحّ أن يقال بعدم نسخ جميع الأحكام الشرعيه بحقيقتها إلا في المصاديق الشخصيه دون الكلى منها، إذ هو باقٍ في المماثلين، لكن الإلتزام بذلك لا يخلو عن تكلف من دون إلزام كما لا يخفى للمتأمل.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ دعوى نسخ جميع الأحكام دون المجموع من حيث المجموع غير وجيه، ولم نقف على من ذهب إليه عدا المحقق المزبور قدس سره، فالصحيح عندنا هو نسخ بعض الأحكام لا جميعها.

هذا كله بالنظر إلى الشق الأول من شقى الترديد في احتمال النسخ.

وأما الشق الثاني: وهو إرادته نسخ المجموع، فالمانع عن جريان استصحاب عدم النسخ حيثئذ يكون أن العلم الإجمالي بالنسخ يوجب عدم جريان الاستصحاب في أطرافه

السبب الثاني: لو سلمنا إمكان جريانه، فلا بدّ من إثبات إجراء الأصل في الأطراف من قيام دليل يدلّ على الإمضاء في هذه الشريعة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلاّ على القول بالأصل المثبت، هذا.

أقول: ولكن كلا الإشكالين مدفوع.

فأما الأوّل: لوضوح أنّ مانعيه العلم الإجمالي عن جريان الأصل والاستصحاب في أطرافه موقوفه على شرطين:

أحدهما: أن لا يكون العلم الإجمالي منحلّاً بالعلم التفصيلي والشبهه البدوي، وإلاّ يجرى، والمورد يكون من هذا القبيل لأن الأحكام المنسوخه بصوره التفصيل يكون على نحو يوجب كون الشك في باقى الأحكام شكاً بدوياً، فيخرج المشكوك عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي، لكثرة الأدله الوارده في بيان الأحكام المنسوخه، بحيث يوجب العلم التفصيلي بها والشك البدوي في غيرها، أو كون المشكوك في موارد ليس هو من أطراف المعلوم بالإجمال في تلك الأحكام، مثل أن يفرض إنحلال العلم في باب العبادات ولولم ينحلّ ذلك في باب المعاملات.

وخلاصه الكلام: جريان الأصل والاستصحاب في العبادات يكون بلا مانع إذ لا يمنع العلم الإجمالي بنسخ بعض الأحكام في باب المعاملات عن جريان

الأصل فى باب العبادات كما لا يخفى.

وأما عن الثانى: فلا نسلم كون جريان الأصل والاستصحاب فى إثبات الحكم فى الشريعة اللاحقه موجبا للمثبتيه، لأنه من الواضح أن الدليل لإثبات الإمضاء فى هذه الشريعة ليس إلا نفس دليل الاستصحاب، لأنه متّصف ومتضمن بما لأركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق، فدليل (لا تنقض) يشمل ويثبت الحكم، دون أن يصبح أصلاً مثبتاً، إذ لو قام الدليل على وجوب البناء على بقاء الأحكام الشريعه السابقه إلا فيما علم نسخه، فحينئذ لا إشكال فى وجوب التعبد به، وهكذا يكون الحال فى المقام بالنسبه إلى دليل الاستصحاب، إذ هو يقول بوجوب البناء على حاله السابقه اليقينيّه، سواءً كان الحكم من الأحكام الشريعه السابقه أو الشريعه اللاحقه أو من الموضوعات، فاذاً لا إشكال فى جريان استصحاب عدم النسخ من هذه الجهه.

وأما الشرط الثانى: لعدم جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، هو أنّ جريانه مستلزم للعلم بالمخالفه القطعيه العلميه، وهذا إنّما يكون فيما إذا علم إجمالاً بتبدل بعض الأحكام السابقه من الوجوب إلى الحرمة، أو من الحرمة إلى الوجوب، حيث أن هذا العلم يوجب انتهاء جريان الأصل والاستصحاب فى أطرافه العلم إلى تحقق المخالفه لقطعيه وأما لو فرضنا العلم الإجمالى بتبدل بعض الأحكام السابقه من الوجوب إلى عدم الوجوب، أو من الحرمة إلى عدمها، ففى مثل هذا لا يوجب جريان الأصل فى أطرافه تحقق القطع بالمخالفه القطعيه، لأنّ

جريان الأصل مع قيام العلم بنقض بعض الأحكام وتبدله لا يوجب محذوراً إلا من حيث المخالفة الإلزامية، وهو غير مانع في الأحكام الظاهرية، لكثرة موارد الإلتزام بمفاد الأصل الموجب للعلم بمخالفه للواقع، لكن يثبت في محله أنه لا محذور فيه مثل التوضي بالماء المشكوك طهارته، حيث أن مقتضى الأصل عدم رفع الحدث منه مع الحكم بطهاره الموضع، مع أننا نقطع بمخالفه أحدهما للواقع، كما لا يخفى.

وبالجملة: العلم الإجمالي بنسخ بعض الأحكام ولو كان في بعض الأطراف، إنما يمنع عن الاستصحاب إذا كان العلم بصوره الأولى دون الثانية، فإطلاق القول بأن العلم الإجمالي بالنسخ يمنع عن الأصل والاستصحاب ليس بتمام.

خلاصه الكلام: ظهر مما ذكرنا رفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في الأحكام الشريعة السابقة بالنسبة إلى أفراد الشريعة اللاحقة، حتى مع العلم الإجمالي بنسخ بعض الأحكام.

هذا كله إن تمسكنا بالاستصحاب التنجيزي.

أقول: مع أنه يمكن هنا التمسك باستصحاب آخر، وهو التعليق منه، بناءً على صحته كما هو المختار، تبعاً لجماعه من الأعيان وهو أن يقال بالنسبة إلى الموجودين في الشريعة اللاحقة إنهم لو وجدوا سابقاً في زمان تلك الشريعة لكانوا محكومين بتلك الأحكام، والآن برغم تخلفهم زماناً لكنهم محكومين بتلك الأحكام إلى أن يقوم الدليل ويثبت الخلاف، وحينئذٍ مرجع الشك في نسخ الحكم

السابق إلى الشك في بقاء القضية التكليفية والملازمه المزبوره، وبالاستصحاب المزبور نحكم عليهم بتلك الأحكام، وبناءً عليه لا نحتاج لإثبات الحكم بفرض وجود مدرك الشريعتين وإجراء الاستصحاب في حقه ثم إلحاق الباقيين به بقاعده الإشتراك من الضروره والإجماع، حتى يرد ما توهموا فيه من عدم إجراء هذه القاعده إلا في الأحكام الواقعيه دون الظاهريه مثل المقام، كما نصّ عليه المحقق النائيني قدس سره .

مناقشات حول استصحاب حكم الشرائع السابقه

بقي هنا إشكالان آخران أو ثلاث اشكالات ينبغي التعرّض لها:

الاشكال الأول: محقق النائيني قدس سره وهو: إنّه على فرض صحه جريان الاستصحاب في الأحكام الشريعه السابقه، لكنه بالنسبه إلينا لا جدوى في جريانه، لأنه على فرض بقاء تلك الأحكام في شريعتنا، لا بدّ في حجيتها بالنسبه إلينا من العلم بالإمضاء من ناحيه الشارع صلى الله عليه و آله ، على ما يدلّ عليه قوله صلى الله عليه و آله : «ما من شيء يُقرّيكم إلى الله وإلى الحجية، ويُبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به» فمع عدم العلم بالإمضاء لا جدوى للاستصحاب، فتأمل.

أقول: وفيه ما لا يخفى، إذ بعد الفراغ عن كون الأحكام السابقه في تلك الشرائع صادره عن المصالح، وتعدّ أحكاماً الهيئه، وفرضنا حجيه الاستصحاب بدليله لإجراء وإبقاء هذه الأحكام الثابته في تلك الشرائع، كان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء تلك الأحكام الالهيه إلى أن يثبت الخلاف بالدليل، فليس معنى

هذا إلا الإمضاء تلك الأحكام، الموجب للعلم بكون إبقاء تلك الأحكام في شريعتنا أيضاً يعدّ إبقاءً للحكم الصادر من الشارع، فيثبت على ذمتنا ما كان ثابتاً على ذمه مله الشريعة السابقة، كما لا يخفى.

الاشكال الثاني: للمحقق الخميني قدس سره في رسائله قال هو نصّه:

(لكن ههنا شبهه أخرى لا يدفعها هذا الجواب، وهو أنه من الممكن أن يكون المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقة عنوان على نحو القضية الحقيقيه، لا ينطبق هذا العنوان على الموجودين في عصرنا، كما لو أخذ عنوان اليهود والنصارى، فإنّ القضية وان كانت حقيقه، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففي قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا» (١) كانت القضية حقيقه، لكن إذا شك المسلمون في بقاء حكمهما لهم، لا يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشك الأغنياء في ثبوته لهم، لا يمكن إثباته لهم بالاستصحاب، وهذا واضح جداً.

ثم استشكل بالنقض: من اجراء الاستصحاب عن العنب إلى الزبيب، مع كون الحكم متعلقاً بعنوان العنب:

فأجاب: بالفرق بين المقام وبين العنب، حيث أن الزبيب كان قبل ذلك عنباً.

فلا بأس بإجراء الاستصحاب عن حال عنبيته، هذا بخلاف المقام إذ لم يمكن المسلمون يهوداً ولا نصارى حتى يستصحب، نعم لو كانوا كذلك لجرى في حقهم الاستصحاب كاستصحاب حكم العنب للزبيب، وبذلك ظهر الفرق بين استصحاب عدم النسخ في أحكام شريعتنا وعدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة.

ثم قال: (ولا يخفى أنّ مجرد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كافٍ في المنع للزوم إحراز وحده القضيتين، ولا رافع للاحتمال في حكم من الأحكام المشكوك في نسخها، لأن ظواهر الكتب المنسوخه الرائجه بينهم ليست قابله للتمسك بها مع ورود الدس والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغير ليس عندهم ولا- عندنا حتّى نعلم بأن الحكم ثابت للعنوان الكذائي، والقرآن المجيد لم يحك العناوين المأخوذه في موضوع أحكامهم الكليه كما يظهر بالتأمل فيما جعلوه ثمره للنزاع تبعاً للمحكي عن «تمهيد القواعد».

فتحصّل ما ذكرنا: عدم جريان استصحاب أحكام الشرايع السابقه) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: بأنه قد صرّح في القرآن بكون بعض الأحكام مختصّ بالملل السابقه بصوره القضيه الحقيقيه، من دون أخذ عنوان أصلاً، أو أنّ العنوان المأخوذ عنوان ٥.

قابلاً. للإنباط على المسلمين أيضاً مثل عناوين يا بنى آدم، أو يا أيها الناس، يا أيها الإنسان وأمثال ذلك، كما يستفاد وجود بعض الأحكام فى الشرائع السابقة أيضاً من بعض الآيات، مثل قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (١) حيث يستفاد منها أن عنوان (الذين هادوا) أو غيره لم يكن أخذه بصورة الموضوعية والخصوصية، بل كان واسطه للإبلاغ الحكم إليهم بما أنهم مكلفون، لا- لخصوصية فى دينهم من جهة التهود أو التنصير، ومن قبيل ذلك فى الآيات كثيرة، سواء فى الأحكام وغيرها، مثل قوله تعالى فى مورد الوعد والتذكير: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَيِّوتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢)، حيث يستفاد من لسان الآية أنه ليس لعنوان (هادوا) خصوصية فى ذلك، فكذلك يكون فى بعض الأحكام، فعليه يحصل لنا الشك فى بعض الموارد من الأحكام التى لا دليل فيها لإثبات أحد الطرفين من النفى والإثبات، فى أنه هل أخذ العنوان فى الدليل أم لا؟، وعلى فرض الأخذ هل أخذ بصورة الخصوصية والموضوعية مثل آية الظفر والشحوم، أو أنه مأخوذ على نحو يكون واسطه فى الإبلاغ لا الخصوصية فيه؟، فمع الشك فى ذلك الموجب لتاميه أركان الاستصحاب من وجود يقين سابق شك لاحق فيه جرى ٥.

١- السورة البقرة: الآية ١٨٢.

٢- السورة الجمعة: الآية ٥.

الاستصحاب فيه.

وأما ما ذكره من كفايه احتمال وجود العنوان المأخوذ في المنع لأجل لزوم إحراز وحده القضيتين.

فوجيه إذا لم يكن لنا دليلٌ دال على إمكان كون أخذ العنوان كان بنحو اللازم الأعم من حيث عدم الإتحاد بين القضيتين، لما قد عرفت من أن أخذ بعض العناوين غير منافٍ لانطباق الحكم على غير مصاديقه لأنَّ الأخذ ليس إلاّ طريقاً وواسطه لا بلاغ لا للخصوصية حتى يوجب اختلاف القضية المتيقنه والمشكوكه، فمثل هذا الشك لا يخلّ بوحده القضيتين، إلا أن يثبت كون العنوان مأخوذاً على نحو الخصوصية لا الإبلاغيه هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك في المقام، ولكن نقول في حقّ المُدرِك للشريعتين بعين ما قلتم في العنب والزبيب، فإنّ سلمان رضى الله عنه قد أدرك دين عيسى عليه السلام، فينطبق عليه عنوان «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى» ويثبت في حقّه حكم من الأحكام الثابتة في شريعته عيسى، ثم بعد المدخول في هذه مدلول الآيه وبخروجه عن بدین هذه المله، يشك بعد خروجه عن المسيحيه وهدايته بالاسلام ودخوله فيه أنه هل نسخ الحكم السابق في حقّه بخروجه عن العنوان ودخوله في الإسلام، أو أن الحكم باقٍ في حقّه فنقول في حقّه كما قيل في حقّ العنب من أنه كان متيقناً بتعلّق الحكم به لكونه من النصارى، فالآن يشك في بقاء الحكم وعدمه - لإختياره الإسلام - فحينئذٍ يشابه حكمه حكم صيروره العنب زبيباً، فيستصحب بقاء الحكم نظير استصحاب

نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره، فبعد ثبوت الحكم في حقه يلحق الباقيين من المكلفين به بقاعده الاشتراك من الضرورة والإجماع، حيث لا- يمكن أن يكون الحكم في زمان واحد لشريعته واحده منسوخاً لفرد دون فرد آخر، فيتم المطلوب، ويرتفع الإشكال.

الإشكال الثالث: عن المحقق الخميني والخوانساري وهو أنّ الشك في نسخ بعض أحكام الشرائع يكون كالشك في نسخ بعض أحكامنا من قبيل الشك في المقتضى، وعلى فرض عدم قبول صحته - كما عليه الشيخ والمحقق الخوئي - يوجب عدم صحه الأخذ بالاستصحاب هنا، وقد تعرّض المحقق الخوئي لتوجيه ذلك بالتفصيل في كتابه «مصباح الأصول» وإليك خلاصه كلامه:

قال رحمه الله بعد نقل كلام الشيخ بعدم كون المقام من قبيل الشك في المقتضى، وأنه يكون من قبيل الشك في الرفع، قال:

وفيه: إنّ النسخ في الأحكام الشرعية إنّما هو بمعنى الرفع وبيان أمد الحكم به، لأنّ النسخ بمعنى الرفع للحكم الثابت مستلزم للبداء المستجيب في حقه سبحانه وتعالى، وقد ذكرنا غير مرّة أن الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فالمجوعول إما الجعل بلا- تقييد بزمان بحيث يعتبره إلى الأبد، وإما أن يجعله ممتداً إلى وقتٍ معيّن، وعليه، فالشك في النسخ شك في سعه المجعول وضيقة، من جهة احتمال إختصاصه بالموجودين في زمان الحضور، وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة فإنّ الشك في نسخها شك في ثبوت التكلف بالنسبه إلى

المعدومين، لا شك في بقاءه بعد العلم بثبوت، فلا مجال لجريان الاستصحاب.

إلى أن قال: فإذا شككنا في أن المحرّم هو الخمر مطلقاً، أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبيل، فالشك في أن التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختصّ بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكاً في ثبوت التكليف لا في بقاءه) انتهى خلاصه كلامه (١).

قلنا: الظاهر أنّ الحق مع الشيخ قدس سره القائل بأنّ الشك في نسخ الأحكام يعدّ شكاً في الرفع لا في المقتضى، من دون أن يستلزم البداء المستحيل في حقّه سبحانه.

توضيح ذلك: إنّ للأحكام مقامان: مقام الثبوت ونفس الأمر، ومقام الإثبات والإحتجاج والإستظهار والحكم.

بالنظر إلى الأوّل: لا اشكال في كونه تابعاً للصالح والمفاسد، وهما في الواقع لا يخلوان عن أحد الوجهين: أمّا يكون الحكم مجعولاً إلى الأبد جعل أو يكون مجعولاً إلى أمد معين ومجدد، ففي الأول يدوم وفي الثاني يزول عند بلوغه إلى أمده.

وأما بالنظر الثاني: أي لحاظ الحكم بالنظر إلى مقام الإثبات والإحتجاج، ٨.

فإنه لا يكون منحصراً بهما بل يمكن أن يكون على ثلاثة أنحاء:

تاره: يدلّ الدليل بالدلالة المطابقية أو غيرها على الأبدية.

وأخرى: يدلّ على خلاف ذلك، أى على الأمد باحدى الداليتين من المطابقه أو الإلتزام.

وثالثه: أن لا يكون فى مقام الظاهر والإثبات إلا على إثبات أصل ثبوت الحكم، وأما إنتهائه فإن الدليل ساكت عنه، أى لم تكن الحججه قائمه وداله على أحد الطرفين، وحينئذٍ يشك المكلّف فى ذلك، أى لا- يعلم هل نسخ الحكم وارتفع فى عالم الحجّه والإثبات بواسطه عروض ما يوجب احتمال النسخ أم أنه باقٍ بحاله بعد عروض العارض، فحينئذٍ دليل الإثبات على ثبوت أصل الحكم موجود قطعاً، وأمّا دليل الرفع - أى رفع الحجيه والإثبات - فإنه يلاحظ بلحاظ حال دليل الإثبات والإحتجاج لا بلحاظ حال الثبوت والواقع حتى يقال إنه دفع لا رفع، إذ لا طريق لنا لإحراز الواقع والثبوت، إلا من خلال دليل الإثبات، وهو على ثلاثه أنحاء كما عرفت.

نعم، يكون الشك من قبيل المقتضى فيما إذا علمنا من الدليل كون الحكم له أميدٌ وإنتهاءً إلا- أنه نشك فى أنه بيوم مثلاً أو يومين، فحينئذٍ يكون الشك من قبيل الشك فى المقتضى، ولا يجرى فيه الاستصحاب عند من لا يقول بجريانه فيه كالشيخ قدس سره خلافاً لمن يرى حجّيته جريانه حتى فى الشك فى المقتضى كما هو المختار.

وكيف كان، فالشك فى نسخ الأحكام فى شريعتنا أو فى الشرائع السابقه

يكون من قبيل الرفع لا الدفع، من دون أن يستلزم البداء المستحيل في حقه تعالى كما لا يخفى.

وأخيراً: بقي هنا توهم إشكال في جريان الاستصحاب في حق أحكام الأمم السابقة، وتقريبه أن يقال:

إن العلم بثبوت حكم للأمم السابقة لا يرتبط بنا حتى يقال إنه نشك في بقاءه فتسحب، إذ الاستصحاب إنما يجرى فيما إذا كان متعلق اليقين والشك شخص المستصحب كما هو واضح بأن يقال كان هذا الشيء سابقاً متيقن النجاسه والآن كما كان، فكما يجب عليه الإجتنا ب عنه سابقاً يجب عليه ذلك بقاءً استناداً إلى الاستصحاب، وليس الأمر في المقام كذلك.

والجواب: هذا الاشكال ممنوع وقابل للاندفاع:

أولاً: بأنه لا يعتبر في الاستصحاب وجود الأثر في أصل الثبوت والبقاء كليهما، بل يكفي في صحه جريانه وجود الأثر في أحدهما ثبوتاً أو بقاءً، غاية الأمر وجوده فيهما هو الغالب، والشاهد على ذلك تمسك العلماء باستصحاب عدم حدوث غمس الرأس في الماء إذا كان الأثر مترتباً عليه بقاءً، كما لو بأن كان صائماً، حيث يقولون: كان قبل دخول الصبح لم يكن متحققاً منه، ثم الغمس متحققاً منه، ثم نشك في حدوثه بعد دخول الصبح عمداً حتى يوجب بطلان صومه، فيستصحب عدم تحققه، ونتيجه ذلك صحه صومه، مع أن عدم الغمس لا أثر فيه قبل دخول الفجر، والأمر في المقام كذلك إذ ثبوت الأحكام للأمم السابقة

يقيناً لا أثر له بالنسبة إلينا حدوثاً إلا أنه ذو أثر لنا بقاءً، حيث يفيد لزوم تعبدنا بتلك الأحكام بواسطة الاستصحاب، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا شرطيه لزوم ترتّب الأثر في كلا الموردین من الثبوت والبقاء، فنقول نفرض جريان الاستصحاب المشتمل على هذين الشرطين في حقّ مدرك الشريعتين، فإذا ثبت في حقّه لحقّ الباقيون به بقاعده الإشتراك من الضروره والإجماع، فثبت المطلوب.

وخلصه الكلام: تحصل من جميع ما حققناه صحّه جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقه استصحاباً تنجيزياً وتعليقياً، سواءً كان الشك في النسخ من قبيل الشك في الرفع أو من قبيل الشك في المقتضى، والله العالم بحقايق الأمور.

التنبیه السابع: عدم حجیه مثبتات الأصول دون الأمارات

المشهور بين المتأخرين من الأصوليين هو عدم حجیه مثبتات الأصول ومنها الاستصحاب دون الأمارات، بخلاف القدماء حيث أن المشهور بينهم هو حجیه المثبتات حتى في الأصول، كما هو المستفاد من بعض كلماتهم، وحيث أن تنقيح هذا المبحث متوقف على تقديم أمور يكون الإطلاع عليها مؤثراً ودخيلاً لوضوح المطلب، فمن الضرورة التعرض لها ليكون مختارنا في المسألة مبيناً على أدله واصله، نستعين به في تطبيقاتنا الفقيهيه.

الأمر الأول: في بيان معنى المثبتات والمراد منها؟

الذي يظهر من ظواهر كلمات القوم بل وتصريحهم أنّ المراد منها هو الأثر المترتب للشيء بالواسطه، سواء كانت الواسطه شرعياً أو عقلياً أو عادياً، وسواء كان الأثر المترتب على الشيء هو اللزوم لذلك الشيء، أو ملزومه أو ملازمه، ولا بأس لتوضيح المطلب بذكر المثال لكل واحد منها حتى يكون سراجاً لنا في المباحث الآتية، فنفرض المسألة في نفس الاستصحاب حيث يكون مرتباً بمبحثنا، فإنّ المستصحب إذ استصحب لا يخلو عن أحد أمرين:

١- أمّا أن يستصحب حكم المستصحب ويتعبد بحكم مماثل للحكم الموجود على المستصحب والتميقن، مثل أن يستصحب وجوب صلاه الجمعة في

حال الشك مثل زمان الغيبه، فمعنى الاستصحاب هنا هو جعل حكم تعبدى مماثل للحكم السابق - وهو الوجوب الذى كان ثابتاً يقينياً على صلاه الجمعه حال حضور الإمام عليه السلام - على الجمعه فى حال الشك وهو زمان الغيبه، وعليه فالأثر لجريان هذا الاستصحاب هو الوجوب والحكم، غايه الأمر الفرق بين هذا الوجوب فى ظرف الشك مع الوجوب فى حال اليقين هو أنّ الحكم الثابت حينئذٍ يعدّ حكماً ظاهرياً فى ظرف الشك، بخلافه فى السابق حيث يعدّ حكماً واقعياً، ومعنى الحكم الواقعى هو قيام الحجّه والدليل عليه بحيث يكون الحكم مستنداً إلى الحجّه، بخلاف الثانى حيث أنّ وجوبه تعبدى ثابت له فى ظرف الجهل والشك بعد فقد الحجّه الإجتهاديه.

٢- وإما أن يكون المستصحب هو الموضوع الخارجى، مثل استصحاب الخمرية، حيث أنّ معنى إجراء الاستصحاب فيه هو التعبد بحكمه الذى كان مناسباً لشأن الشارع، فمعنى لزوم التعبد بخمرية هذا الموجود هو التعبد بحكمه، وهو الحرمة والنجاسه كما هو الحال كذلك فى نفس المستصحب والمتيقن، فالأثر هنا عبارته عن جعل حكم على المشكوك بواسطه استصحاب الموضوع، فمثل هذا الأثر الشرعى يترتب على الاستصحاب والأصول قطعاً، كما يترتب مثل هذا الأثر فى الأمارات بعد قيام أدلتها، إذ لازم عدم ترتب هذا الأثر عليها هو اللغويه فى دليل التعبد فى كلا الموردین، وهذا أمرٌ ثابت لا كلام فيه.

أقول: البحث والكلام فى المقام فى الأثر المترتب على الشئ بواسطه

ترتب أثر آخر عليه، وهو على أقسام:

تاره: يكون الأثر مع الواسطه شرعياً كنفس الأثر المترتب بلا واسطه، مثل ما لو استصحب طهاره الماء حيث يترتب عليه صحه الوضوء ثم يتبعها يترتب صحه الصلاه التي صلاها بهذا الماء به، وهكذا الحال في سائر الوسائط الشرعيه وإن تعددت.

وأخرى: أن يكون الأثر المترتب على الأثر الشرعي أثراً عادياً بنحو اللازم والملزوم، بأن يجرى الاستصحاب في ملزومه، ويترتب عليه أثره الشرعي اللازم له، كما يترتب عليه أثره العادي اللازم له، وان كان لهذا الأثر العادي أثراً شرعياً آخر، وهو كما ما لو استصحب حياه زيد عند الشك في حياته في برهه من الزمان، فإنه لا إشكال أنه يترتب عليه حرمة تزويج زوجته، وحرمة تقسيم أمواله، حيث أن الأثر الثابت أثر شرعي، وأما ثبوت الأثر العادي المترتب على حياه الانسان وهو نبات لحيته وغيرها فممنوع، وعليه فلو نذر لنفسه أنه إذا نبتت لحيته كان عليه التصديق، فهل يثبت وجوب التصديق عليه حينئذ بمجرد استصحابه الحياه لو لم يجر الاستصحاب في نفس نبات اللحيه، أم ليس عليه التصديق، بل حكمه حكم الملزوم واللازم الشرعي؟

ذهب البعض إلى تحقق النذر وثبوت اللازم العادي إذا كان الدليل الدال على حكم الملزوم هو الأماره، بخلاف الأصل والاستصحاب حيث لا يمكن الإثبات به إلا الأثر الشرعي دون غيره، بل الأثر الشرعي بلا واسطه دون مع

الواسطه الشرعيه، كما عن الخميني قدس سره .

وثالثه: يكون الأثر المترتب على استصحاب الحياه مثلاً - مضافاً إلى الأثر الشرعي - أثراً عقلياً لازماً له، وفرض ثبوت حكم شرعي لهذا الأثر العقلي لو ثبت هذا الأثر العقلي مثلاً لو قُذَّ زيدٌ بالسيف نصفين وهو ملفوف في اللحاف ثم شك في حياته حال القطع والقَدِّ فإنه لا اشكال أنه عند جريان الاستصحاب يترتب أثره الشرعي - وهو حياه زيد - عليه كما عرفت، لكن البحث عن أنه هل يترتب عليه أثره العقلي، وهو تحقُّق القتل بالقَدِّ حتى يثبت به القصاص الذي هو حكمٌ شرعي للقتل أم لا؟

ذهب البعض إلى التفصيل المزبور هنا أيضاً وقالوا بأن المثبت للحياه حال القَدِّ إن كان أماره يثبت بها القصاص لثبوت القتل بها، بخلاف الأصل والاستصحاب حيث لا حجيه في مثبتهما.

ورابعه: لو سلّمنا جريان الأصل أو الاستصحاب أو الأماره في اللازم، فهل يثبت به الملزوم أم لا؟ ومثاله ما لو فرض جريان الاستصحاب في النهار فهل يثبت بجريانه ملزومه وهو طلوع الشمس.

نقول: إنَّ كان الدليل الجارى في اللازم هو الأصل أو الاستصحاب فإنه لا يثبت به الملزوم، ولو كان للملزوم أثراً شرعياً، وأما إن كان الدليل هو الأماره قيل إنه يثبت به الملزوم وآثاره الشرعيه، بمثل ما يثبت عند جريان الدليل في الملازم حيث يثبت به الملازم الآخر، مثل الضوء للعالم بالنسبه إلى النهار إذا كان الدليل

هو الأماره، وإلا فلا حتى ولو كان له أثر شرعى.

كلّ هذا كان يعدّ بياناً وأمثله للمطلب حتى يتضح ما ورد فى كلمات القوم من دعوى عدم ثبوت مثبتات الأصول من اللازم والملزوم والملزوم.

الأمر الثانى: البحث عن حججه مثبتات الأماره - دون الأصول ومنها الاستصحاب - إنّما يتمّ إذا فرضنا وسلّمنا كون حججه الاستصحاب ثابت من باب الأخبار أنّ الدليل القائم على حجيتها يفيد التعيّد بالبقاء فى الاستصحاب كما هو مختار الشيخ والمحقق الخراسانى وغيرهما من المحققين، وإلاّ إن قلنا بأنّ الاستصحاب معدودٌ من الأمارات وأنّ الحججه ثابتة له من باب الظن النوعى، فحينئذٍ يكون حال الاستصحاب حال الأمارات إن قلنا بحججه لوازمها ومثبتاتها حيث يثبت كلّ ذلك فى الاستصحاب أيضاً وهذا ما صرح به الشيخ قدس سره فى أواخر المسأله بقوله: (وقد عرفت ان الاستصحاب ان قلنا به من باب الظن النوعى - كما هو ظاهر أكثر القدماء - فهو كإحدى الأمارات الإجتهديه، يثبت به كلّ موضوع يكون نظير المستصحب فى جواز العمل فيه بالظن الاستصحابى، وأمّا على المختار من إعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعيه المترتبه على نفس المستصحب) انتهى كلامه.

ونحن نقول: لعلّ الوجه فى ذهاب القدماء إلى اثبات اللوازم فى الاستصحابات دون المتأخرين هو إختلاف مشاربهما حيث أن مبنى القدماء هى حججه الاستصحاب بملاك الظن النوعى كالبينه وخبر الثقه، وخلافاً لمبنى

للمتأخرين القائمه على حجيته من باب التعبد والأخبار، وإن استشكل بعض المعاصرين - مثل المحقق الفيروزآبادي والمحقق الخوئي في أصل هذا الفرق، وأنكر الكليته في الأمارات، وذهب الأوّل منهما إلى التفصيل في الأمارات من دلاله حجّيه بعضها على حجّيه أطرافها دون بعض آخر ومنه الاستصحاب حتى ولو قلنا بكونه من الأمارات، وادّعى أنه لو قامت البيئه على أن سنّ زيد في السنه الماضيه كان تسعه وأربعين، ومضى عليه سنه كامله، ثبت به دخوله في الخمسين، وجب عليه الوفاء بنذره والتصّدق إذا كان قد نذرهما بعد بلوغه الخمسين، بخلاف ما لو استصحب ذلك إلى الآن المشكوك بعد العلم بإنقضاء تسعه وأربعين، حيث لم يجب عليه التصّدق بشيء أصلاً، لكنه لم يذكر لهذه الدعوى برهاناً ودليلاً سوى دعواه وجود التفاوت في الحكايه عن المؤدى والأطراف في الأمارات بعضها مع بعض، مع أنه يبطل ذلك إذا قلنا بأن الملاك في حجّيه الأمارات ليس إلا حصول الظن النوعى بها بذلك المؤدى مع أطرافه، فإذا حصل ذلك فلا فرق فيه بين كون المورد هو البيئه أو الاستصحاب.

نعم، يصحّ دعوى الفرق إذا أنكرنا وحده ملاكهما كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

في الفارق بين الأمارات والأصول

الأمر الثالث: يدور البحث فيه عن وجه الفرق بين الأمارات والأصول من حجيه مثبتاتها بتمام أقسامها دون مثبتات الأصول، وقيل في ذلك بوجوه لا بأس بالإشارة إليها حتى يتضح ما هو صحيحها من سقيمها.

الوجه الأوّل: وهو قول المشهور من أن الفرق بينهما إنّما هو من جهة أن الجهل بالواقع والشك فيه مأخوذ في موضوع الأصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ في لسان أدله حجيتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل والشك، كما في قوله تعالى: «إِنْ حَيَاءُكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَبَيِّنُوا»، فان موضوع الحجية بمفاد المفهوم هو إتيان غير الفاسق بالبناء، من دون اعتبار الجهل فيه، وكذا قوله عليه السلام: «لا عذر لأحدٍ في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» فإن موضوع الحجية فيه هو روايه الثقة بلا تقييد بأمر آخر (١).

وناقش فيه المحقق الخوئي في مصباحه بقوله: (وللمناقشه فيه مجال واسع، لأنّ الأدله الداله على حجيه الأمارات وان كانت مطلقه بحسب اللفظ، إلّا- أنها مقيده بالجهل بالواقع بحسب اللبّ، وذلك لما ذكرناه غير مرّه من أن الإهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول، فلا- محاله تكون حجيه الأمارات إمّا مطلقه بالنسبه إلى العالم والجاهل، أو مقيده بالعالم، أو مختصّه بالجاهل، ولا مجال ١).

١- مصباح الأصول للخوئي: ج ٣ / ١٥١.

للإلتزام بالأول والثانى فإنه لا- يعقل كون العمل بالأماره واجباً على العالم بالواقع، وكيف يعقل أن يجب على العالم بوجود شىء أن يعمل بالأماره الداله على عدم الوجود مثلاً، فيبقى الوجه الأخير وهو كون العمل بالأماره مختصاً بالجاهل، وهو المطلوب، فدليل الحجيه فى مقام الإثبات وان لم يكن متقيداً بالجهل، إلا أن الحجيه مقيده به بحسب اللب ومقام الثبوت.

مضافاً إلى أنه فى مقام الإثبات أيضاً مقيدٌ به فى لسان بعض الأدله، كقوله تعالى: «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» فقد استدلل به على حجيه الخبر تارةً، وعلى حجيه فتوى المفتى أخرى، وكلاهما من الأمارات، وقيد بعدم العلم بالواقع، فلا فرق بين الأمارات والأصول من هذه الجهه، فما ذكروه من أن الجهل بالواقع مورد للعمل بالأماره وموضوع للعمل بالأصل ممّا لا أساس له) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما فى كلامه من الإشكال بعد التأمل والدقه، وهو أنّ دعوى المشهور ليس إلا لبيان أن الموضوع فى الأصل والاستصحاب ليس إلا- حال الشك، بحيث لو لم يكن للمكلف شك لما أمكنه إجراء الأصل فى حقه، لعدم تحقق موضوعه، فإذا لم يكن لشيء موضوع فلا- معنى للحكم بحجّيته وعدمها، هذا بخلاف حال الأماره حيث أن مورد الرجوع إليها يمكن أن يكون حال جهل المكلف بالواقع، إذ فى غير تلك الحاله من العلم أو الظن المتأخّر للعلم لا يحتاج ٢.

إليها، لا- أن لا- تكون حجّه بل هي حجّه في ذاته، وبعبارة أخرى خبر الثقة قابلٌ للاعتماد سواءً كان الشخص الذى يرجع إليه جاهلاً- أو عالماً، ولكن لم يؤخذ في موضوع حجّيته وجود الجهل بالواقع كأن يقال: (إن كنت جاهلاً فخبر الثقة حجّه) بل هي حجّه حتى للعالم، وإن كان هو غير محتاجٍ إليه لكونه عالماً بالحكم بحسب الفرض، وعليه:

فإن كان مراده من أنّ الأماره بُنًى للجاهل هو هذا المعنى، فهو لا يوجب التقييد في موضوع الحجّيه كما هو الملاك في الإمتياز بينهما.

وإن أريد من ذلك الكلام هو التقييد فيه، كما صرّح به في متن كلامه، فهذا ما ننكره أشدّ الإنكار، إذ من الواضح أن الموضوعات المتخذة للأحكام هي الموجبه للتمايز بين أقسام المسائل، بل قد يكون ذكر القيد في اللفظ بلحاظ إحتياج المادّه الواقع في ذلك الموضوع، لا- أن يكون له دخلٌ في أصل موضوع الحكم الذى هو العمده في جهه الفرق والإفتراق، ولعلّ من هذا القبيل ما هو وارد في آيه السؤال في قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، حيث أشار تعالى فيها إلى أمر إرتكازى عرفى، حيث أن سؤال من السائل لا يتحقّق غالباً في الخارج عند العقلاء إلا إذا كان السائل جاهلاً، لا أن تكون حجّيه خبر أهل الذكر مخصوصه للجهله، خصوصاً إذا لاحظنا تفسير الآيه بأن المراد من أهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام، بل قد ورد في الحديث الصحيح الذى رواه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «من عندنا يزعمون أنّ قول الله عزوجل «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

إنهم اليهود والنصارى.

قال: إذا يدعونكم إلى دينهم، ثم قال بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر، ونحن المسئولون»(١).

بل نقل صاحب «تفسير البرهان» روايات عديدة في هذا المضمار من الفريقين وهي تبلغ عنده إلى خمسة وعشرين.

وعليه، فإذا كانوا هم الأئمة عليهم السلام وهم أهل الذكر، فهل يصح دعوى حجته كلامهم لخصوص الجاهلين، أو أن كلامهم يعم جميع الناس من العالمين والجاهلين، إلا أن الجاهل هو المحتاج إلى السؤال عنهم وهو لا يوجب التقييد في الحجته.

فإذا فدعوى الفرق بين الأصول والأمارات بما ذكره المشهور في غايه المتانه، ولا يرد عليهم المناقشه المذكوره كما لا يخفى.

الوجه الثانى: ما ذكره صاحب «الكفايه» وهو: (إن الأدله على إعتبار الأمارات تدلّ على حجيتها بالنسبه إلى مدلولها المطابقى ومدلولها الإلتزامى، فلا قصور من ناحيه المقتضى فى باب الأمارات، بخلاف الاستصحاب فإنّ مورد التعبد فيه هو المتيقن الذى شكّ فى بقائه، وليس هذا إلاّ الملزوم دون لازمه، فلا يشمله دليل الاستصحاب، فإذا قدّ رجلٌ تحت اللحاف نصفين، ولم يعلم أنّه كان حياً، فباستصحاب الحياه لا يمكن إثبات الغسل، لأن مورد التعبد الاستصحابى ٥.

١- فى تفسير البرهان: ج ٢ / ٣٧٠، الحديث ٥.

هو المتيقن الذى شك فى بقاءه وهو الحياه دون القتل) انتهى ملخص كلامه على المحكى فى «مصباح الأصول».

ثم قال المحقق الخوئى فى توجيه كلام الكفايه: (بأنه لا يمكن الإلتزام بترتب الآثار الشرعيه المرتبه على اللوازم العقليه أو العاديه، لأجل القاعده المعروفه وهى أن أثر الأثر أثر على طريقه قياس المساواه، لأن هذه الكليه مسلّمه فيما إذا كانت الآثار الطويله من سنخ واحد، بأن كان كلّها آثاراً عقليه أو آثاراً شرعيه، كما فى الحكم بنجاسه الملاقى للنجس، ونجاسه ملاقى الملاقى وهكذا، فحيث أن لازم نجاسه الشىء نجاسه ملاقيه، ولازم نجاسه الملاقى نجاسه ملاقى الملاقى وهكذا، فكلّ هذه اللوازم الطويله شرعيه، فتجرى قاعده أثر الأثر أثر، بخلاف المقام فإنّ الأثر الشرعى لشىء لا يكون أثراً شرعياً لما يستلزمه عقلاً أو عاده، فلا يشمله دليل حجيه الاستصحاب) انتهى كلامه (١).

ويرد عليه أولاً: أن كلامه قدس سره مشتمل على دعويين:

الأولى: كون مقتضى دليل حجيه الأماره هو إعتبار مدلولى المطابقى والإلتزامى دون دليل حجيه الاستصحاب، حيث لا يقتضى إلا حجيه مدلوله المطابقى، وهو مورد المتيقن الذى شك فى بقاءه، ولم يذكر رحمه الله لدعواه الفرق دليلاً حتى يستدل به، أى لم يقل لماذا صار الأمر فى الأمارات فى الدلاله أوسع من ٢.

الأصل والاستصحاب، فليس ما ذكره إلا مجرد الدعوى بلا دليل، فيمكن أن لا يكون دليلاً إلا الذى ذكره المشهور على حسب ما عرفت.

وثانياً: إن ما إدّعه فى مقتضى دليل الاستصحاب من عدم دلالة إلا على المطابقى ينافى مع ما ذكره فى القاعده إذا كانت الآثار طوليه، حيث أجاز ترتيب أثر الأثر إذا كان من سنخ واحد وهو الشرعى، كما مثل بنجاسه الملاقى بالملاقى مع النجس، مع أن دلالة عليه تكون دلالة إلتزاميه لا مطابقيه بحسب مفاد الاستصحاب، فكيف يمكنه الجمع بين هذين الكلامين؟!

الدعوى الثانيه: هى دعوى إجراء القاعده فيما إذا كان من سنخ واحد شرعاً أو عقلاً أو عادته، مع أنه مخدوش:

أولاً: لمخالفه ذلك فى الأثر المترتب على الأثر العقلى فى الأمارات، حيث اعترفوا بترتيب الآثار على الأمارات حتى ولو كان الأثر الشرعى مترتباً على الأثر العقلى، كما عرفت مثاله فى الإنسان المقذور بنصفين إذا كانت البيئه قائمه على حياته إلى زمان القدّ والقطع، وحيث يترتب عليه القتل وهو أثر عقلى له، ويترتب عليه القصاص فى العمده وهو أثر شرعى مترتب على العقلى، والحال أن مقتضى القاعده بحسب ادّعائكم يوجب أن لا يترتب عليه، حيث لا يجرى فيه قياس المساواه.

اللهم إلا أن يدعى إنحصار ذلك فى خصوص دليل الاستصحاب كما هو ظاهر كلامه.

فيرد عليه: أنه مخالفٌ لمقتضى القاعده بحسب إطلاقها.

وعليه، فالأولى أن يقال إن هذه القاعده معتبره في حدّ ذاتها في سلسله العلل والمعاليل في التكوينيّات أو الشرعيّات، إلا أنه لا ترتبط بالمقام الذى كان الملاك فيه هو ملاحظه مقتضى دليل الإعتبار والحجيه في التوسعه والتضييق بين الأمارات والأصول في شمول الدليل لأثر الأثر - كما فى الأمارات - أو عدم الشمول - كما فى الأصول - حيث إن دليل الاستصحاب لا يحكم بالتعبد إلا بما هو مؤدّى الأصل، وهو الأثر الشرعى، بلا واسطه فى اليبين للمؤدى، بل لا يشمل أثر الأثر ولو كان شرعياً، كما يتضح لك إن شاء الله تعالى وهو العمده فى المسأله سواء كانت القاعده المقرونه موجوده أم لا.

وثانياً: عدم تماميه القاعده فى الأصل والاستصحاب بالنسبه إلى أثر الأثر الشرعى، لقصورٍ فى دلالة دليل حجّيه الأصل والاستصحاب، حيث لا يعتبر إلا خصوص الأثر الشرعى بلا واسطه، إلا أن يتحقق شك آخر فى خصوص أثر الأثر حتى يشمله عموم دليل الاستصحاب فى قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) ليصبح حينئذٍ خارجاً عن كونه أثر الأثر، بل هو حينئذٍ يعدّ أثراً لدليل الاستصحاب بلا واسطه، وهكذا يثبت أنّ القاعده أجنبيه عن المقام نفيّاً وإثباتاً، حيث لم يراع فى مثبتات الأمارات من حيث النفى - لما عرفت - من ترتيب أثر الأثر حتى ولو كان الأثر عقلياً أو عادياً، كما لم يراع ذلك فى مثبتات الأصول إثباتاً، حيث لم يترتب على أثر الأثر - بنفس دليل الاستصحاب الأوّل - الأثر، بل الحكم الثابت له هو

حكم ثابت باستصحاب آخر كما عرفت.

مع أنه لا بد أن يعلم أن الوجه لترتب أثر الأثر الشرعى ولو بألف واسطه ليس بواسطة دليل إعتبار الاستصحاب فى الأثر الأوّل كما توهم، بل هو لأجل أنه بعد جريان الاستصحاب والأصل فى المتيقن والحكم بالبقاء تعبدًا، يوجب ذلك ترتيب الأثر بلا واسطه، غايه الأمر قد يكون الحكم بالتعبد بالأثر موجباً لتحقيق موضوع دليل شرعى كبرى آخر يتعلق به مثل العداله المشكوكه إذا استصحب وصار زيدٌ محكوماً بالعداله، فهو يوجب كونه مصداقاً لدليل الكبرى الكلى الشرعى بأن العادل مقبوله شهادته، فترتب أثر جواز شهادته يكون أثر الأثر للاستصحاب، لكن لا بدليل الاستصحاب نفسه، بل بواسطة دليل تعبدى إجتهادى شرعى، فهو أمر صحيح ولو كان أثر الأثر من خلال الف واسطه كما لا يخفى.

الوجه الثالث: هو الذى اعتمده المحقق النائنى قدس سره وهو أنّ المجعول فى باب الأمارات حيث كان على نحو الطريقيه والكاشفيه، أى اعتبار قيام دليل الأماره على شىء تميمًا للكشف من جهه كونه بنفسه كاشفاً ناقصاً، فيجعله دليل الإعتبار كاملاً بمنزله العلم، فكما أن العلم الوجدانى إذا تعلّق بشىء يصير ذلك الشىء وتامم لوازمه وملزوم ملازمه معلوم التحقق، بلا فرق بين كون اللوازم شرعيه أو عقليّه أو عادّيه، هكذا تكون الأماره بعد قيام الدليل على اعتبارها، حيث تصبح حينئذٍ مثل العلم الوجدانى، ولذلك حكموا بحجيّه مثبتاتها، هذا خلاف دليل إعتبار الاستصحاب حيث أن المجعول فيه ليس إلا الجرى العملى على طبق اليقين

السابق، وحيث أنّ اللازم لم يكن متيقناً، فلا وجه للتعبّد به.

وبالجملة: فالفرق بين الأماره والأصول يكون من ناحيه المجعول.

هذا خلاصه كلامه رحمه الله في «فوائد الأصول».

وأورد عليه المحقق الخوئي: (بعدم تماميته ذلك، لأن مجعول الاستصحاب هو الطريقيه أيضاً كالأمارات، ومع ذلك لا يترتب عليه لوازمه، بل هو من الأمارات ولذلك ادعى عدم الفرق بين الأصول والأمارات في عدم حجّيه مثبتاتها إلاّ مثبتات الأماره، فهي حجّه في باب الأخبار فقط، لأجل قيام السيره القطعيه من العقلاء على ترتيب اللوازم على الأخبار بالملزوم ولو الوسائط الكثيره، ففي مثل الإقرار والبيّنه وخبر العادل يترتب عليه جميع الآثار ولو كانت بوساطه اللوازم التعليقه أو العاديه، وهذا مختص باب الأخبار وما يصدق عليه عنوان الحكايه دون غيره من الأمارات) انتهى كلامه (١).

وفيه: ما ذكره رحمه الله غير وارد عليه، لأنه إختلاف في المبني، إذ المجعول في باب الاستصحاب ليس الطريقيه حتى ولو اعتبرناه من الأصول المحرزه، بل هو الحكم بالتعبّد في ظرف الشك، من دون النظر إلى الحكم الواقعي إن التزمنا: بحجّيته من باب الأخبار كما هو الحقّ لا من باب الظن النوعي، وإلاّ لأصبح حكمه حكم سائر الأمارات، وعليه فدعوى عدم حجّيه مثبتاته أوّل الكلام، لأنه إذا صار ٤.

الاستصحاب مثل البينه التي يعدّ مدلولها طريقاً إلى الحكم وحاكياً عنه كالخبر، أصبح متضمناً لعنوان الحكايه، كما صرح بذلك في ذيل كلامه في قيام السيره على حجّيه لوازمها إذا صدق عليه عنوان الحكايه.

وكيف كان، فإنّ كلام المحقق النائيني في بيان الفارق بين الأماره والاستصحاب متين لا غبار عليه، إلاّ أنه كان الأولى أن يكمله باثبات قيام السيره القطعيه العقلانيه على ترتيب آثار الشىء ولوازمه، يعنى إذا اقرّ الرجل بشىء أو وقعت يده على شىء فإنّ العقلاء يعدون ذلك دليلاً على ترتيب آثار لوازمه العقليه والعاديه والشرعيه، لأنهم يجعلونه بمنزله العلم الوجدانى بالشىء، ولا فرق في ذلك عندهم بين أقسام الأمارات من كونها من قسم الأخبار أو غيرها مثل اليد وسوق المسلمين ودار الإسلام ونظائرها.

كما أنّ الأقوى عدم حجّيه مثبتات الأصول حتى ولو كان أثر الأثر شرعياً، لأجل وقوع الخلل في موضوعه، لأنّه يشترط في التعبد بأثر الأثر من وجود الشك واليقين أيضاً، فان وجد شمله عموم دليل الاستصحاب مستقلاً، لكن لا بلحاظ جريان الاستصحاب في ملزومه، وان لم يوجد فيه الشك واليقين فلا- يترتب عليه الأثر، إلاّ- أن يكون الاستصحاب محصّياً لموضوع الحكم الكبرى الموجود في الدليل الاجتهادى، وهو جواز الإقتداء بالعدل أو قبول شهادته، حيث نحكم بهما بواسطه إجراء استصحاب عداله زيد، فهذين الأثرين ليسا من باب حجّيه أثر الأثر حتى يوجب كون مثبتات الاستصحاب حجّه، بل ملاك

حجته لأجل الدليل الإجتهادى الذى يشمله بعمومه.

فتحصّل من جميع ما حقّقناه: أن ما ادّعاه المشهور من المتأخرين من حجّيه مثبتات الأمارات دون الأصول ومنها الاستصحاب فى غايه المتاننه، ومخالفه جماعه لهم ليس إلّا. لأجل إختلافهم فى أصل المبني، حيث يعتقدون أنّ حجيه تكون من باب الظن النوعى لا الأخبار - أى يدرجونه فى الأمارات - وعليه تكون مثبتاته حينئذٍ حجه كسائر الأمارات، والنتيجه المستفاده من جميع ذلك هى توافق جميع الأعلام (رفع الله درجاتهم فى الأموات) حجّيه مثبتات الأمارات، وعدم حجّيه مثبتات الأصول، خلافاً للمحقق الخوئى حيث فصل فى مثبتات الأمارات بين الأخبار وغيرها، ولم يوافقه على هذا التفصيل أحد من الاعلام.

والنتيجه: ظهر ممّا ذكرنا أنّ دليل التعيّد فى الأصل مثل: (لا تنقض اليقين بالشك) يدلّ على لزوم التعبد بالآثار الشرعيه المترتبه على نفس المتيقن فى زمان المشكوك، إذ أن موضوع هذه الآثار هو المتيقن، حيث يحكم به الاستصحاب بالبناء على الجرى العملى فى زمان الشك، فلا يشمل دليله لأثر الأثر، لأن موضوعه ليس هو المتيقن حتى يشمل دليل الاستصحاب، بل موضوعه نفس الأثر كالحياه مثلاً الذى هو أثر للاستصحاب فى المتيقن.

وعدم شموله لأثر الأثر ليس لأجل إنصراف دليل الاستصحاب عنه كما اختاره المحقق العراقى:

ولا لأجل عدم الإطلاق فى دليل الأصل حتى يشمل كما نقله المحقق

النائينى عن بعض.

ولا لأجل عدم التعقل لشموله لكونها تكويته، وكونها خارجاً عن شأن الشارع، كما فى الآثار العقلية والعادية، لما ثبت من عدم شمول دليل التعبد فى الأصل حتى لأثر الأثر الشرعى مع كونه مندرج فى شؤونه.

بل الوجه فيه هو ما عرفت من أنه يأتى من ناحيه المجمعول حتى ولو التزمنا بالتفاوت بين الأمارات والأصول، بل حتى وإن كان المأخوذ فى الموضوع متفاوتاً بين الأمارات والأصول كما عليه المشهور، إلا أن لب وجه عدم الشمول ليس هذه الأمور، بل العله فى الحقيقه هى أن مقتضى كل دليل هو التعيد بالأثر المترتب على نفس الموضوع، فإلحاق آثار أخرى تكون ثابتة بالواسطه يحتاج إلى قيام دليل آخر، ففى مثبتات الأمارات قد عرفت أن العله فى التعيد إلى الآثار حتى مع الواسطه هو قيام بناء العقلاء على ذلك، مع عدم ردع الشارع عن هذا البناء، ولذلك يلاحظ أن العقلاء يأخذون بلوازم الإقرار ولو لم يكن المقر ملتفتاً إلى تلك اللوازم، وعليه فوجه الحجية لتلك الآثار هو البناء الممضى من الشارع.

كما أن الدليل على حجيه الآثار الشرعيه مع الوسائط:

إمّا هو شمول الدليل الإجهادى له، لكون الاستصحاب الجارى فى الملزوم موجباً لتحقق اللازم ودخوله تحت مصاديق تلك الكبرى، كما عرفت مثاله فى مثل العدالة الثابته فى حق زيد بالاستصحاب، الموجب لإثبات موضوع جواز الإقتداء به وقبول والشهاده منه.

وإمّا كون نفس ذلك أثر الأثر مصداق لجريان الاستصحاب فيه، أى يصبح دليلاً استصحابياً آخر لا الاستصحاب الجارى فى الموضوع فإذاً مثبتات الأصول ليس بحجّه إلا أن تدخل تحت أحد العنوانين المذكورين، والله العالم.

البحث عمّا يتعلّق بمثبتات الاصول

أقول: هنا امران متعلقان بمثبتات الاصول ينبغى التعرض لهما:

الأمر الأوّل: فى أنه لو قلنا بحجّيه مثبتات الأصول تسليمياً للخصم، فهل يوجب ذلك القول برفع حجّيه المثبتات لأجل ابتلائه بالأصل المعارض من جنس الاستصحاب أم لا؟

قيل: نعم، لأنّ مقتضى حياه زيد تحقّق قتله بعد الضربه القاتله، ويعدّ ذلك أثرها العقلى، فإذا تحقّق القتل ترتب عليه أثره الشرعى وهو ثبوت القصاص على قاتله، وحينئذٍ لو أصبح القتل مشكوكاً والمفروض أن سابقه اليقين بعدم القتل، أى قبل تحقّق القدّ بالسيف كان الرحل حيّاً غير ميت وبعد الضربه نشك فى تحقّقه فاستصحابه يقتضى العدم، ولازمه عدم وجوب القصاص، فيقع حينئذٍ التعارض بين مقتضى الاستصحابيين مما يقتضى أن لا تكون فائده فى حجّيه مثبتات الأصل ولو من جهه إبتلائه بالمعارض دائماً، هذا.

ولكن أجاب عنه الشيخ قدس سره : بأنّ المعارضه غير متحققه، لأن الأصل الجارى

فى الملزوم حاكم على الأصل الجارى فى اللازم، فإذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الحياه وقلنا بحجيه الآثار واللوازم مطلقاً حتى بالوسائط العقليه والعاديه، فجريان الأصل فى الملزوم وهو الحياه يوجب رفع الشك عن اللازم وهو القتل، ويحكم بتحقيقه، فإذا تحقق دخل تحت عموم دليل حكم القصاص، ويكون من أحد مصاديقه، كما كان الأمر كذلك فى أثر الأثر الشرعى مثل استصحاب طهاره الماء المشكوك طهارته المغسول به الثوب المشكوك ببقاء النجاسه فيه، حيث أن الاستصحاب بعد جريانه فى الماء يجعله طاهراً، فيصير الغسل به غسلًا بماء طاهر، ويحكم بطهاره المغسول به وهو الثوب، فلا يبقى مجال لتوهم معارضه استصحاب نجاسه الثوب لاستصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب، لحكومته ذلك الأصل على الأصل الثانى، فينتج المطلوب.

مناقشه المحقق الخوئى

أقول: فإذا وقفت على كلام الشيخ وجوابه على إعتراض المستدلّ يقتضى المقام أن نتعرض إلى الإشكال الذى طرحه المحقق الخوئى قدس سره فى مصباحه على ردّ الشيخ، حيث قال بعد نقل كلام الشيخ:

(والصحيح فى المقام هو التفصيل:

الأول: أن نقول بإعتباره من جهه القول بأن حجيه الاستصحاب لأجل افادته الظن بالبقاء، وأن الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم لا محاله، وعليه فلا

معنى لمعارضه الاستصحابين لأنه بعد حصول الظن باللازم بجريان الاستصحاب فى الملزوم لا يبقى مجال لاستصحاب عدم اللازم، ولا يمكن حصول الظن بعدمه من الاستصحاب المذكور، لعدم إمكان الظن بوجود شىء لظن بعدمه، فما ذكره الشيخ صحيح على هذا المبنى.

الثانى: أن نقول بحجيه الأصل المثبت، لأجل أن التعبد بالملزوم بترتيب آثاره الشرعيه يقتضى التعبد باللازم بترتيب آثاره الشرعيه أيضاً، فتكون اللوازم كالملزومات مورداً للتعبد الشرعى، ولا معنى للتعارض على هذا المبنى أيضاً، ومعنى الحكومه حينئذٍ صحيح، إلا أن إثباته على القول بحجيه الأصل المثبت دونه خرط القتاد.

الثالث: أن نقول به من جهة أن التعبد بالملزوم - المدلول بأدله الاستصحاب - عبارته عن ترتيب جميع آثاره الشرعيه، حتى الآثار مع الواسطه، فإن هذه الآثار أيضاً آثار للملزوم، لأن أثر الأثر أثر، وعلى هذا المبنى يقع التعارض بين الاستصحابين، لأن اللازم على هذا المبنى ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجارى فى الملزوم، وحيث كان مسبوقاً بعدم، فيجرى فيه استصحاب العدم، ومقتضاه عدم ترتب آثاره الشرعيه، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجارى فى الملزوم فى خصوص هذه الآثار، فلنا هنا يقينان وشكّان: اليقين بوجود الملزوم سابقاً، واليقين بعدم وجود اللازم سابقاً، والشكّ فى البقاء فى كليهما، فيوجب جريان الاستصحاب فيهما، فنتيجتها هو ترتيب جميع الآثار

وعدمه فيتعارضان.

فتحصّل: أنّ استصحاب فى الأصل المثبت إمّا أن لا يكون له المقتضى، لما قد عرفت من عدم شمول أدله الاستصحاب للمثبتات، أو لأجل وجود المانع، أى إبتلائه بالمعارض لو سلّمنا شمول أدلته للآثار مع الواسطه، وسلّمنا وجود المقتضى له هذا.

أقول: ولكن یرد علیه: بأننا نفرض أن إجراء الاستصحاب فى الملزوم - المفروض حكمه بترتيب جميع الآثار الشرعيه حتى مع الواسطه - لا يخلو عن أحد أمرين:

إمّا أن يوجب رفع الشك عن اللازم تعبدًا فى مثل القتل عنه استصحاب الحياه، وإمّا أن لا يوجب الرفع؟

فعلى الأول: لا يبقى موردٌ لاستصحاب الملزوم حتى يوجب التعارض، للإخلال بأركانها، وهو عدم وجود الشك بالبقاء، بل صار بمقتضى الاستصحاب الجارى فى الملزوم مقطوع العدم، فيترتب عليه أثر القتل وهو القصاص، وهذا هو مختار الشيخ على فرض تسليم حجّيه أصل المثبت.

وأمّا على الثانى: وهو عدم رفع الشك عن وجود اللازم، فإنّه لم يقتض الأصل الجارى فى الملزوم الحكم بوجوده تعبدًا، بل غاية هو ترتيب الآثار عليه، فالازمه حينئذٍ إمكان إجراء الاستصحاب فى اللازم أيضاً، الذى يقتضى الحكم بعدم وجوده تعبدًا، وهذا لا يعارض مع ما لا يقتضى التعبد بالوجود، بل لسانه من

تلك الجبهه هو عدم الإقتضاء، ومن المعلوم أنه لا معارضه بين ما لا إقتضاء له مع ما فيه الإقتضاء، ونتيجه الجمع بينهما هي الحكم بترتيب الآثار حتى مع الواسطه فيما لا- مزاحمه له من الأصل المخالف، نظير أثر الأثر الشرعى الموافق له، دون ما عرفت من المثال فى الماء المشكوك طهارته المغسول به الثوب النجس، حيث ان الأصل الجارى فى الثوب يكون مخالفاً ومزاحماً للأصل الجارى فى طهاره الماء، لكنه يحكم بالطهاره فيه لأجل كونه مصداقاً للكبرى الكلى كما عرفت، بخلاف الأثر المترتب على حرمة تقسيم أموال من استصحب حياته مثل حرمة التصرف فى أمواله بدون إذنه، حيث إنه يكون أثر الأثر وموافق لاستصحاب الحياه، لأنه كان فى السابق أيضاً محرّم التصرف بدون إذنه فالآن كما كان بمقتضى استصحاب الملزوم واستصحاب نفسه أى اللازم، فيكونان متوافقين، ولازم ذلك هو التفصيل فى حجيه المثبتات فى الأصول:

بين كونه فيما لا معارض له، فيترب عليه جميع الآثار حتى مع الواسطه.

وبين ما له المعارض حيث يكون العمل على حسب الأصل الجارى فى نفس اللازم دون الملزوم، فلازم ذلك هو الحكم بعدم جواز القصاص فى مورد استصحاب الحياه لمن قُدد بالسيف نصفين، مع ترتيب الآثار المترتبه حتى مع الواسطه، لما لا يكون له أصلاً معارضاً له، فلا- يكون المطلب وهو ما افترض من عدم حجيه مثبتات الأصول - مطلقاً، إماً لأجل عدم المقتضى كما هو المختار، وإماً لأجل وجود المانع، وهو ابتلائه بالمعارض، إذ كليه الأخير ممنوعه كما عرفت، بل لا بد فيه من التفصيل المزبور.

حكم الأصل المثبت إذا كانت واسطته خفيه

الأمر الثاني: استثنى الشيخ قدس سره من عدم حجته الأصل المثبت ما إذا كانت الواسطه خفيه، بحيث يعد أثر الواسطه أثراً لذى الواسطه، ومثل لذلك باستصحاب عدم الحاجب في باب الغسل والوضوء، حيث أنّ صحتها وان كان أثر وصول الماء إلى بشره لا- أثر عدم الحاجب، إلا أن العرف بعد صب الماء على البدن بالاستعانة مع استصحاب عدم الحاجب يحكم بصحة الغسل، فكأنه يرى صحة الغسل أثراً لنفس عدم الحاجب والواسطه وهو وصول الماء للبشره، ولا يكون ذلك إلا لخفاء الواسطه عند العرف، والنتيجه هي ثبوت الحجته لمثل هذا الأصل المثبت.

أقول: زاد عليه صاحب «الكفايه» فردان آخران حتى مع كون الواسطه جليه، وقال المحقق الخوئي في توضيح مراد المحقق الخراساني في المقام: (وهو ما إذا كانت الواسطه بنحو لا يمكن التفكيك بينها وبين ذى الواسطه في التعبد عرفاً، كما أنّ بينهما الملازمه بحسب الوجود واقعاً، ومثل له في هامش «الرسائل» بالعلّه والمعلول تارةً وبالمتضائفين أخرى، بدعوى أن التفكيك بين العلّه والمعلول في التعبد ممّا لا يمكن عرفاً وكذا التفكيك بين المتضائفين:

فإذا دلّ دليلٌ على التعبد بأبوه زيدٍ لعمرو مثلاً، فيدل على التعبد ببنوه عمروٍ لزيدٍ كوجوب إطاعه زيد مثلاً، لأنه كما يجب على الأب الإنفاق للإبن كذلك يجب على الإبن إطاعه الأب، والأول أثر للأبوة والثاني أثر للبنوة مثلاً.

أو نقول: إن أثر البنوّه أثر للأبوّه أيضاً لوضوح الملازمه بينهما، فكما يصحّ إنتساب وجوب الإطاعه إلى البنوّه كذا يصحّ إنتسابه إلى الابوّه أيضاً، وكذا الكلام فى الأخوه فإذا دلّ دليل على التعيّد بكون زيد أختاً لهند مثلاً، فيدل على التعبد بكون هند أختاً لزيد، لعدم إمكان التفكيك بينهما فى التعبد عرفاً.

أو نقول: يصحّ إنتساب الأثر إلى كلّ منهما لشده الملازمه بينهما، فكما يصحّ إنتساب حرمه التزويج إلى كون زيد أختاً لهند، كذا يصحّ إنتسابها إلى كون هند أختاً لزيد، وهكذا سائر المتضائفات) انتهى (١).

وقد نقلنا توضيح مرام الشيخ رحمه الله عمّا ذكره المحقق الخوئى فى مصباحه، حيث وجدناه أخصر من نقل كلّ كلام من صاحبه، فحاصل الكلامين هو إستثناء الواسطه الخفيّه على ما يستفاد من كلام الشيخ، بل الواسطه الجليّه أيضاً فيما إذا كان الأثر عند العرف يعدّ أثراً لذى الواسطه، إمّا لعدم إمكان الإنفكاك بين ذى الواسطه والواسطه مثل العله والمعلول، أو لأجل شده الملازمه بينهما بحيث يوجب صحه إنتساب أثر كل واحد إلى الآخر كما فى المتضايقين، هذا.

مناقشه المحقق النائينى: أورد المحقق النائينى قدس سره على الشيخ وتبعه تلميذه المحقق الخوئى بقوله: (لا أثر لخفاء الواسطه فضلاً عن جلائها فى عدم حجيه مثبتات الأصول، لأن الأثر: ٧).

إن كان أثراً لذى الواسطه عرفاً حقيقهً بحسب إرتكاز العرف من مناسبه الحكم أو الموضوع، وإن احتمل ثبوتاً أن تكون للواسطه دخلٌ فى ترتب الأثر على مؤدى الأصل، فهذا لا يرجع إلى التفصيل فى عدم إعتبار الأصل المثلث، لأنه حقيقه لم يتخلل بين مؤدى الأصل والأثر الشرعى واسطه عقليه أو عاديه، فلا وجه لإستثناء الواسطه الخفيه من بين الوسائط، والقول بإعتبار الأصل المثلث فيها.

وإن كان الأثر أثراً للواسطه حقيقهً، والعرف يتسامح ويعده من آثار ذى الواسطه، فلا عبره بالمسامحات العرفيه فى شىء من الموارد، فإن نظر العرف يكون تبعاً فى المفاهيم لا فى تطبيقها على المصاديق، فقد يتسامح العرف فى تطبيق المفهوم على ما لا يكون مصداقاً له واقعاً، كما نشاهد فى إطلاق اسماء المقادير على ما هو الناقص عن المقدار أو الزائد عنه يسيراً).

أقول: فى كلامهما مواضع للنظر:

الموضع الأول: الملا-ك فى تشخيص المفاهيم وإنطباقه على الأفراد والمصاديق فى الأحكام الشرعيه هو العرف، لأن الشارع يتكلم ويواجه العرف فى الأحكام بحسب ما هو مصطلح عندهم، فلذلك لا محيص من لزوم ترتيب الحكم على ما يراه العرف مفهوماً ومصداقاً لذلك الحكم، كما هو الحال فى حكم النجس فى باب النجاسات حيث إنه متعلق بالدم العرفى لا ما هو دمٌ بالنظر الدقى والعقلى، إذ هو لوّن عند العرف لا دم فلا يحكم بنجاسته، بل وهكذا فى رائحه العذره الباقيه فى الثوب بعد غسله وازالتها منه، فإن العقل يحكم بأنها عذره،

لإستحاله إنفكاك العرض وهو الريح عن معروضه وهو العذره، إلا أن العرف لا يرى ذلك عذره، ولذلك يحكم بطهارته، ومن المعلوم تسامح العرف وتساهله فى تحديد المفاهيم دون العقل، والسبب فى لزوم متابعه العرف فى مسامحاته هو أن مسامحته مما لا يلتفت إليها، بخلاف الموارد التى تكون المسامحات التى ممنوعه ولا اعتبار بها مثل المسامحه فى الأحكام الشرعيه، وعليه لو كانت المسامحه العرفيه معتبره فهى معتبره مطلقاً، وعليه فكما أن فى تشخيص المفاهيم يكون نظر العرف متبعاً دون العقل، هكذا فى تطبيق المفاهيم على المصاديق يكون نظره متبعاً، ولذلك يقال متى صدق عنوان الماء بالوحد عرفاً على الماء المخلوط بالوحد أو الملح، صدق ماء المطلق عليه، ولازم إنطباق هذا المفهوم عليه كون الماء طاهراً ومطهراً عن الخبث والحدث، وإلا لما بقى طاهراً مع ملاقاته النجس عند عدم كريتته، ولا مطهراً له وللحدث.

وبالجملة: فما اشتهر من عدم العبره بالمسامحات العرفيه، فإن المراد منها المسامحات التى لا يلتفت إليها عادةً ويُغمض النظر عنها، لعدم أهميتها، وإلا ربما يلاحظ فى بعض الموارد ويقع موضع الاهتمام ولا يتسامح فيه، كما فى الذهب حيث يدقق العرف فى وزنه دقّه كامله حتى بمقدار الحمضه بل أقل منها، بخلاف مثل التبن أو الجصّ ونظائره حيث يتسامح فيهما لعدم أهميته العرف باختلاف المقادير البسيطة فيهما، فمثل هذه المسامحات ربما لا يعتنى بها فى الأحكام الشرعيه فى ناحيه المقادير، خلافاً لموارد أخرى حيث يعتنى بها أشدّ الاعتناء كما

فى نصاب والكنز وأمثال ذلك.

وبالجملة: فما ادّعه المحقق المزبور من عدم الرجوع إلى نظر العرف فى تطبيق المفاهيم على المصاديق ليس على ما ينبغى هذا أولاً.

الموضع الثانى: مراد الشيخ قدس سره من حجه مثبتات الأصول فى المقام إذا كانت الواسطه خفيّه، بيان أن المورد يكون من باب تشخيص المفاهيم الذى قبل أن فهم العرف هو المرجع والمتبع فيه لا من القسم الآخر - وهو تطبيق المفاهيم على المصاديق - الذى التزم بلزوم التدقيق فيه حتى يثبت فى حقّه الدعوى.

توضيح ذلك: مراد الشيخ قدس سره بيان أن الواسطه إذا كانت خفيّه عند العرف بحيث لا يرى الأثر إلا أثراً للونها دون الواسطه، فحينئذ لا بد أن يحكم اعتماداً على (لا تنقض اليقين بالشك) بترتيب أثر الواسطه الخفيّه على ذيه المستصحب، لأنه لو لم يترتب ذلك عليه لزم منه صدق النقض لليقين بالشك الموجود فى ذى الواسطه، لأنه انصرف بحسب مفهوم (لا تنقض) عن شموله لمثل ذلك الأثر المترتب على الواسطه الذى عدّ أثراً لذيها.

وعليه، فمختار الشيخ بعيد عن المناقشه حتى مع قبول كلامكم بعدم صحه الرجوع إلى مسامحات العرف فى تطبيق المفاهيم على المصاديق.

مثال ذلك على مبنى الشيخ قدس سره: هو ما لو قال الشارع (حرمت عليكم الخمر) وعلمنا أن العله فى حرمتها هو الاسكار، فالحرمة أولاً وبالذات تتعلق بالمسكر، وثانياً وبالعرض تتعلق بالخمر لغلبه وجود الاسكار فيها، وحينئذ شك فى بقاء

مايع على خمريته وعدمه، فيستصحب ونحكم بأنه حرام، مع أن الحرمة بحسب الواقع للاسكار، لأنّ الجهات العقلية هي الموضوعات الواقعية لدى العقل، لكنّ الواسطه وهي العله خفيه لدى العرف، فلذلك لو رفع اليد عن الخمر المشكوك لأجل أنّ الشك كان في الاسكار دون الخمر، فإنّ العرف يرى في ذلك أنه نقضٌ لليقين بالشك، لأنّ العرف يرى قيام الوحده بين القضية المتيقنه والمشكوكه في المايح الذي كان مسكراً قبل ذلك والآن مشكوك، ولا يجعل اسكاره مورداً للاستصحاب، بل يستصحب خمريته لملاحظه الوحده بينهما في الخارج، فمثل هذه الواسطه المسماة بالخفيه يمكن المساعدة معها كما لا يخفى، إذ في الحقيقه بحسب ما يراه العرف ليس من الأصل المثبت، لما قد عرفت بأنه يرى الأثر للمستصحب وهو ذو الواسطه، ولا يراه للواسطه حتى يكون مثبتاً، وعليه فما ذكره الشيخ قدس سره متين لا غبار عليه.

نعم، لا بدّ أن نلاحظ في الأمثله التي ذكرها الشيخ - تبعاً لبعض الأصحاب - أنّ الأمر فيها من قبيل خفاء الواسطه، أو أن ثبوت الحكم فيها لأجل أمر آخر، فلذلك يقتضى المقام أن نتعرض لهذه الأمثله بعد الجواب عن ما ذكره المحقق الخراساني في المتلازمين اللذين لا يرى العرف بينهما التفكيك.

وأما في مثل العله والمعلول، فنقول: ليس المراد في بحثنا هو ترتيب المعلول بنفسه على علته، إذ ترتبه عليها عقلياً، ولو فرض كون ترتبه عليها شرعياً فلا حاجه إلى فرض العله والمعلول، إذ يصح التعبد بالمشروط بواسطه التعبد

بشرطه إذ يكون هذا من قبيل ترتب الحكم على الموضوع.

بل المراد هو ما إذا كان لكل من العلة والمعلول أثراً شرعياً، حتى يكون التعبد بأحدهما تعبداً للآخر، فحينئذ لا يمكن ولا يُعقل أن تكون العلة مورداً للاستصحاب من جهة اليقين والشك، ولا يكون حال المعلول أيضاً كذلك، إذ لا يعقل أن يكون الشيء علة تامه لشيء بقاءً بواسطة الاستصحاب لا حدوثاً، فإنه لا محاله لمرور الزمان أو لما يقارنه دخل في تمامية العلة، فلا يقين في الزمان الأول بوجود العلة التامة، فحينئذ لا يكون التعبد بأثر المعلول بواسطة التعبد بأثر العلة، بل يكون كل واحد من العلة والمعلول مورداً للاستصحاب، ويترتب عليه الأثر المتعلق بنفسه بلا واسطه، وبالتالي فليس هو من الأصل المثبت، كما لا يخفى.

حكم المتضايين والآثار المترتبة عليهما

أقول: بعد الوقوف على حقيقته الأمر في مثل العلة والمعلول يمكن الجواب عن مثل المتضايين أيضاً، لأن المراد منهما:

١- أمّا يكون هو الوصف والعنوان من التضاييف، مثل الأبوة والنبوة والاخوة كما هو الظاهر من كلامه ومثاله، ولا يخفى أن نسبه التضاييف بين المتضايين نسبه التكافؤ قوة وفعلاً- خارجاً وعلماً، يعنى أن اليقين الفعلى المتعلق بالابوه الفعلية سابقاً يقيناً فعلياً سابقاً على النبوه الفعلية وكذلك فى الشك مثل العلة والمعلول، ولا يمكن التفكيك بينهما فى اليقين والشك، فكل واحد منهما

إذا وقع مورداً لأحدهما، يقع الآخر كذلك مورداً، فحينئذٍ يصبح حكمهما حكم العله والمعلول من جهة وقوع التعبد الاستصحابي لكل واحدٍ منهما مستقلاً، لا أن يكون أحدهما أثراً للتعبد في الآخر حتى يصير من قبيل الأصل المثبت كما توهم.

٢- وإقياً أن يراد منه ذات المتضايين، أى ذات الأب والإبن، فلا إشكال فى إمكان التفكيك بينهما من جهة الآثار، لوضوح أن ذات زيد إن كان هو الأب، وقع مورداً للتعبد الاستصحابي، فيقال كان قبل ذلك موجوداً ويحرم تقسيم أمواله، فالآن كما كان ويترتب عليه بواسطة بقائه إلى الآن وجود إبنه، فيترتب عليه أثره وهو وجوب الإنفاق عليه تعبداً بواسطة الاستصحاب الجارى فى الأب، فلا إشكال فى كونه مثبتاً قطعاً، لإمكان التفكيك بين وجود الأب إلى الآن مع عدم وجود الإبن له.

وعليه فما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من حجيه مثبتات الأصول إذا كانت الواسطه جليه، فيما إذا كان التلازم بين الشئيين عرفاً موجوداً، ممّا لا يرجع إلى محصل.

الكلام حول الأمثله التي ذكرها الشيخ قدس سره

المثال الأول: نُسب إلى الشيخ رحمه الله - كما يظهر من كلمات بعض المعاصرين فى مقام الرد على الشيخ - ردّ أصل المثبت حتى مع خفاء الواسطه، ومثّل له بأصالة عدم الحاجب لإثبات صحه الغسل والوضوء، أى وصول الماء إلى البشره، مع أنّ الوصول يعدّ أثر أصاله عدم الحاجب، والصحه أثر الوصول فهو أثر الأثر، فكيف

يترتب بواسطه أصل عدم الحاجب صحه الغسل والوضوء؟

مع أن كلام الشيخ في «الرسائل» صريح في بطلان النسبه المذكوره حيث يقول: (ربّما يتمسك في بعض موارد الأصول الميثبه لجريان السيره أو الإجماع على اعتباره هناك مثل إجراء أصاله عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محلّ الغسل أو المسح لإثبات غسل البشره ومسحها، المأمور بهما في الوضوء والغسل وفيه نظير) انتهى محلّ الحاجه. (١)

وهذا المقطع في كلامه صريح في ردّ النسبه المذكوره، بل عقب رحمه الله كلامه بقوله: (وفيه نظير) أي لم يتقبل حتى ما قيل من قيام السيره أو الإجماع على اعتباره، فضلاً عن كونه معتبراً بالاستصحاب الميثب، ولعله أراد أن حجّيته لأجل أمرٍ آخر وهو ما سيذكره لاحقاً.

قد يقال: كما عن المحقق العراقي قدس سره في نهايته، بعد ذكر أصل الدعوى - (إنّ بنائهم وإن كان على الأخذ بأصاله العدم في الفرض المزبور، ولكن نمنع كونه من جهه الاستصحاب، أو من جهه قاعده المقتضى والمانع، بل من المحتمل قوياً كون الأصل المزبور نظير أصاله عدم القرينه أصلاً عقلاً برأسه، غير مربوط بالاستصحاب، وإنّ مدركه هو الغلبه كما هو كذلك في أصاله عدم القرينه. فإذا كان الغالب خلوّ البشره عن وجود مانع عن وصول الماء إليها، فعند الشك في وجوده ٧.

فى محال الغسل أو المسح يلحق المشكوك بالغالب، ولذا نمنع بنائهم على الأخذ بالأصل المزبور فى موارد غلبه وجود الحاجب على البشره، كما فى بعض ذى الصنائع كالبناء المباشر للجصّ والطين والمستعمل للرفق والقيصر لاصلاح الحياض.

ومع الإغماض عن ذلك يمكن أن يقال: إنّه من استصحب بقاء الماء المصسوب على محالّ الوضوء أو الغسل على وصف الجريان على البشره، أو من باب اندراج مثله فى خفاء الواسطه، كما يؤيده عدم تعدّيهم إلى صوره الشك فى حاجيته الموجود، وإلا فعلى فرض كونه من باب العمل بالمسبب فلا يفرّق بين صوره الشك فى وجود الحاجب، وبين الشك فى حاجيته الموجود.

ولكن التحقيق ما ذكرناه أولاً من كون الأصل المزبور أصلاً عقلياً برأسه مدركه الغلبه النوعيه) انتهى كلامه (١).

أقول أولاً: الإنصاف عدم تماميه هذا الأصل العقلائي، نظير عدم تماميه دعوى قيام السيره القطعيه من المتديّنين على عدم الفحص، لأن إثبات وجود السيره أو الأصل بعنوان المدرك فى العقلاء بأنفسهم لولا الإيمان، أو العقلاء بما هم مؤمنون مشكّل فى غايه الإشكال، يعنى بأن يكون طريقه ودينهم العقلاء قائم على أنه إذا احتملوا فى مورد وجود المانع والحاجب بنفسه كان سكونهم فى المورد البناء على عدمه، دون الفحص غالباً، مع إنّنا نشاهد خلاف ذلك فى بعض ١.

الموارد، فإنهم عند احتمال وجود الحاجب لوصول الماء مع أن المطلوب استيعاب الماء، نلاحظ اهتمامهم بوصول الماء وعدم المانع، ولا يقتدون بسيره أرباب الصنائع الملازمه لوصول المانع مثل أهل الصبغ والبناء وغيرهما ممن يلصق المانع عادة بمواضع الوضوء من أجسامهم، ذلك الموضوع بل يفحصون ويحاولون خلّو أجسامهم من وجود الحاجب.

ودعوى كون الغالب فى تلك الموارد وجوده يردّه الدليل من جهه الفرق بين وجوده فيه دون المقام، مع عدم تفاوت فى أصل القضية، وكونهما يرتضعان من ثدى واحد.

وثانياً: إمكان تحقق هذه السيره والغلبه من فتوى الفقهاء بذلك، لا كونه أصلاً برأسه، مع أن إثبات عدم الردع أو التقرير من الشارع فى ذلك يحتاج إلى دليل شرعى مفقود فى المقام كما لا يخفى.

وعليه، فالأولى أن يقال فى وجه عدم الإعتناء بوجود الحاجب لما بعد العمل، أو عدم لزوم الفحص حال قبل العمل، أو فى حال احتمال وجوده، هو كون المورد فى الغسل والوضوء من المركبات التى وقع الأمر على الشىء المركب من جزئين أحدهما حاصل بالوجدان، والآخر بالأصل، فيتحقق بذلك موضوع الدليل.

أو يقال: إنه يكون من جهه وجود المقتضى فى التأثير، وإحتمال وجود المانع عن التأثير، فالأصل عدمه، لوضوح أن إيصال الماء إلى البشره واقع بالوجدان، والمقتضى فى تأثيره تام لولا المانع، فيجرى الأصل وهو استصحاب

عدم وجود المانع، بأن يقال لم يكن المانع موجوداً قبل ذلك، ونحتمل تحققه فالأصل العدم، وهو ينضم إلى المقتضى أو ينضم إلى جزئه الآخر المتحقق بالوجدان، فنحكم بصحة الغسل والوضوء، فلا يكون حكمهم بصحتها بواسطة أصل عدم الحاجب من الأصل المثبت لا بواسطة الخفيه ولا الجليه.

مضافاً إلى إمكان القول بأنه على فرض تسليم كونه من الأصل المثبت، ولكن سبق القول أن الاستصحاب عند القدماء حجه من باب الظن النوعى لا- التعييد بالأخبار، فإن خالفناهم فى ذلك وحكمنا بعدم حجه أصل عدم الحاجب وحكمنا بعدم وجوب الفحص عند الشك فى وجود المانع بعد العمل، لما كان ذلك مخالفاً لهم إلا فى المبنى، إلا أن يجاب عن ذلك بما سبق ذكره، فهو أمر آخر.

المثال الثانى: ما ذكره المحقق قدس سره وغيره من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين فى أول شعبان والآخر فى غزه رمضان، واختلفا، فادعى أحدهما موت المورث فى شعبان، والآخر موته فى أثناء رمضان، كان المال بينهما نصفين لأصالة بقاء حيوة المورث، مع أن الأصل المزبور لإثبات موضوع التوارث مثبت، باعتبار أن موضوعه هو موت المورث عن وارث مسلم، بحيث كان للإضافه الحاصله فى إجتماع موت المورث وإسلام الوارث فى زمانٍ دخل فى موضوع التوارث، ومثله لا- يثبت بأصالة بقاء حياه المورث إلى غره رمضان إلا على القول بالأصل المثبت.

ولكن أوجب عنه: بإمكان المنع عن أن يكون هذا من قبيل أصل المثبت، لأننا

لا تُسَلَّم دخاله إعتبار تحقق الاضافه فى التوارث حتى يوجب أصلاً مثبتاً لو أُريد إثباته باستصحاب حياه المورث، بل الدليل على التوارث ليس إلا- أن إجتماع إسلام الوارث مع حياه المورث فى الزمان يكفى فى لزوم التوارث، وهو حاصلٌ بالفعل، إذ هو أمر مركبٌ أحدهما محققٌ بالوجدان وهو إسلام الوارث، والآخر متحقق من خلال جريان الأصل وهو استصحاب حياه المورث، فإذا أُحرز هذين الجزئين فى غره رمضان يتحقق التوارث، ويكفى الحكم فى تنصيف المال فى زمان واحد.

كما يكفى فى عدم التوارث عدم إجتماع هذين فى زمان واحد، كما لو فرض عكس ذلك، أى كان الإختلاف فى زمان إسلام الوارث مع الإتفاق فى تاريخ موت المورث، فيجرى استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث، ويلزمه عدم التوارث، ولعل كلام المحقق رحمه الله إلى هذا لا إلى حجيه الأصل المثبت، والله العالم.

المثال الثالث: ما إذا شك فى يوم أنه آخر شهر رمضان أو أنه أول شهر شوال، فلا ريب فى أنه يجب صوم هذا اليوم بمقتضى استصحاب عدم خروج رمضان، أو استصحاب بقاءه، أو استصحاب عدم دخول شهر شوال، إذ نتیجه كل واحد من هذه الاستصحابات هو وجوب صومه، ولا ريب فيه كما هو الأمر كذلك فى عدم وجوب الصوم يوم الشك من آخر شهر شعبان، حيث يُحكم ببقاءه بمقتضى الاستصحاب أو بمقتضى أصاله عدم دخول رمضان، أو عدم خروج شعبان

والنتيجة عدم وجوب صومه، فلذلك ورد الأمر في الأخبار بلزوم النية إذا أراد أن يصومه بأن ينوى صوم آخر شعبان حتى يحتسب من رمضان إن صادف الواقع، لأن الحجته قائمه على عدم الوجوب، فلا يجوز إتيان الصوم بنية الواجب من رمضان، وهذا مما لا إشكال فيه ولا كلام.

أقول: إنما الكلام والإشكال يقع في ترتب الآثار لما بعد هذا اليوم المشكوك من وجوب دفع زكاة الفطره، واستحباب اداء صلاه العيد، وحرمة الصوم في الأوّل من شوال، وترتيب آثار وجوب الصوم الأوّل من رمضان، حيث أن ترتيب آثار الشرعيه للأوّل في شوال ورمضان يعدّ من الأصل المثبت، لأن الأوّل أمرٌ عقلي متخذٌ من اليوم المشكوك المحكوم بكونه رمضاناً أو شعباناً بالاستصحاب، ومن آثاره العقليه، حيث يحكم العقل بأنه إذا صار المشكوك آخر رمضان، فيصير فغداًه أوّل شوال ويوم العيد بالضرورة، وهكذا في المشكوك لآخر شعبان، فإذا كانت الواسطه حكماً عقلياً أصبح ترتيب آثاره الشرعيه من الأصل المثبت الممنوع.

وقد أجيب عنه: - كما عن بعض الأعظم، وهو المحقق النائيني قدس سره - أنّ هذا الإشكال إنّما يصح إذا كانت الأوّل امرأً منتزعاً من اليوم اللاحق على اليوم المشكوك المسبوق بعدم مثله قبله، أو بوجود ضده قبله، حيث أن الثابت بالاستصحاب في اليوم المشكوك إثبات منشأ الإنتزاع وهو أنّ اليوم الذي يليه عيد، فينزح منه الأوّل عقلاً، ويترتب عليه أثره الشرعي، وهو وجوب دفع زكاة الفطره، ومن المعلوم أن هذا أصل مثبت، لأن الأوّل معنى منتزع من اليوم الذي لم

يتحقق مثله في ما مضى، والأصل الجارى في منشأ الإنتزاع لم يثبت به الأحكام المترتبة على ما ينتزع منه، لأن الأمر الإنتزاعى ليس بنفسه مؤدى الأصل حتى يخرج عن الأصل المثبت، وهذا بخلاف ما لو جعلت الأوليه أمراً مركباً من الوجود المسبوق بعدم مثله، والوجود المسبوق بوجود ضده، فيكون الأوّل عبارته عن وجود اليوم مع عدم مثله أو مع وجود ضده فى الزمان السابق، فوجود اليوم من شوال بالنسبه إلى الغد ثابت بالوجدان، والآخر وهو عدم مضى مثله منه قبله أو استصحاب وجود ضده قبله يكون بالأصل، فتصبح الأوليه حينئذٍ من الأمور المركبه التى ثبت أحد جزئيهما بالوجدان والآخر بالأصل، فلا يكون مثبتاً.

أقول: وهذا وإن كان صحيحاً، إلا أنه خلاف للحق، لوضوح أن الأوليه أمر بسيط منتزع وليس بمركب، لأن المركب إنما يجرى ويعقل فى موضوعات الأحكام لا فى مداليل الألفاظ، إذ لا يمكن فرض معنى اللفظ المجرد مركباً من مفهومين ودعواه ممنوع، وعليه فلا بد فى الخلاص عن الإشكال من تحصيل طريق آخر.

فيمكن أن يجاب عنه: بأن الحكم بكون الغد يوم العيد أو يوم من أيام رمضان ليس بمقتضى هذا الاستصحاب الذى جرى فى اليوم السابق المشكوك، حتى يكون أصلاً مثبتاً، بل نحكم بذلك بمقتضى مدلول الأخبار والأحاديث الواردة الداله على أن الصوم والفطره مبتيان على الرؤيه كقوله عليه السلام: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فلذلك يقال بأن العيد متوقف على رؤيه هلال شوال أو مضى

ثلاثين يوماً من الرؤيه إذا حصلت الرؤيه فى أوّل رمضان، فلا يجوز الصوم إلاّ بعد العلم بدخول رمضان بالرؤيه، أو مضى ثلاثين يوماً من الشهر السابق، وهكذا الحال بالنسبه إلى دفع زكاه الفطره فإنّه لا يجوز إلاّ بالرؤيه، أو مضى ثلاثين يوماً من رمضان، فلا يكون هذا مرتبطاً بالاستصحاب الجارى فى اليوم السابق حتى يعدّ أصلاً مثبتاً.

أورد عليه: لو سلّمنا ذلك وأنّ إثبات حكم الأوّليه متحقق بواسطه النص، لكن ما هو حال سائر الأيام لو كان الحكم مترتباً عليه، مثل اليوم الثامن من ذى الحجه أو التاسع والعاشر منه حيث لم يرد فيه نصّ يوجب زوال الشك، فلا بدّ من الرجوع إلى استصحاب اليوم السابق المشكوك، فيوجب كونه أصلاً مثبتاً.

أجاب عنه المحقّق الخوئى: بأنّ لنا جواباً يغنى عن هذا الإشكال، بل عن الجواب عنه وذلك بالتمسك بعدم القول بالفصل إذ من يأخذ بالنص فى أوّل شهر شوال يأخذ به لخامسه وسادسه وسائر أيامه، حيث لا فصل فى الحكم فى تلك الأيام.

هذا فضلاً عن إمكان إجراء الاستصحاب فى الأوّليه من دون أن يلزم من جريانه المثبته، وهو أن يقال إنّه بعد مضى دقيقه من اليوم الذى نشك فى أوليته نقطع بدخول أوّل الشهر، لكن لا ندرى أنه هو هذا اليوم ليكون باقياً أو اليوم الذى قبله ليكون ماضياً، فنحكم ببقائه بالاستصحاب، وتترب عليه الآثار الشرعيه كحرمة الصوم مثلاً، ولا إختصاص لهذا الاستصحاب باليوم الأوّل بل يجرى فى الليله الأولى وفى سائر الأيام مثل يوم التاسع من شهر ذى الحجه أيضاً بعد مضى

دقيقه منه حيث يُحكم ببقائه باستصحاب البقاء ويترتب عليه أثره.

لا- يقال: إن إثبات كون اليوم يوم عرفه ليس ممّا يتعلق به اليقين والشك حتّى يحكم البقاء، فإثبات كونه عرفه بذلك الاستصحاب أى بقاء يوم التاسع وعدم مضيه يكون مثبتاً.

فإنه يقال: لا نحتاج إلى إثبات كون اليوم يوم عرفه فى ترتب آثار هذا اليوم.

انتهى كلامه فى «مصباح الأصول»(١).

أقول: الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب، لأنّ متعلق اليقين حدوثاً يختلف مع متعلقه بقاءً إذا أُريد إثبات كون يوم التاسع أو العاشر، لوضوح أن اليقين بدخول أوّل الشهر بعد مضى دقيقه والحكم ببقائه لا يثبت كون هذا اليوم اليوم الأوّل أو اليوم التاسع إلا من خلال حكم العقل الحاكم بعدم التفكيك بين حدوث أوّل الشهر أو اليوم التاسع وبين الحكم ببقائه وبين كون هذا اليوم يوم أوّل الشهر أو اليوم التاسع، وعليه فالواسطة العقلية بين العنوان وبين ما ينطبق عليه فى الخارج موجوده.

نعم، لو أمكن فرض كون هذا اليوم هو اليوم التاسع ومتعلقاً لليقين والحكم ببقائه لزم منه إثبات موضوع الحكم، لكنه غير متيقن على الفرض بخصوصيته، فلا ينحلّ الإشكال بذلك.

مضافاً إلى أن الموضوع المتخذ فى بعض الأدعيه والصلوات والأحكام هو ٥.

إثبات هذويه كون اليوم يوم عرفه لا يوم التاسع تيقن بدخوله على نحو مجملٍ مردد بين ما مضى وما بقى كما أشار إليه.

فالأحسن في الجواب هو أن يقال: إنَّ حكم الصوم والإفطار في اليوم المشكوك يعدّ يكون حكماً ظاهرياً يؤخذ بمضى ثلاثين يوماً من أوّل شهر ولو بالاستصحاب، فيجعل غده عيداً أو رمضاناً بدليل ما ورد في بعض الأخبار كلام الإمام عليه السلام .

١- منها ما ورد في الخبر الذي رواه محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام : إذا رأيتم الهلال فافطروا أو شهد عليه عدل من المسلمين.

إلى أن قال: وإن غمّ عليكم فعّدوا ثلاثين ليله ويوماً ثم افطروا»^(١).

حيث قد علّق حكم الإفطار على عدّ الثلاثين مطلقاً.

٢- ومنها ما ورد في الخبر الذي رواه عبيد بن زرار، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال:

«شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من الزيادة والنقصان، فإن تغمّت السماء يوماً فأتّموا العده»^(٢).

حيث يستفاد من هذين الحديثين - بل من غيرهما أيضاً - أنّ الحكم بالرمضان بعد ثلاثين يوماً من شعبان يعدّ حكماً ظاهرياً، كما هو حكم الفطر أيضاً كذلك، فيجعل الاستصحاب الجارى في اليوم السابق المشكوك لنا موضوعاً لحكم ١.

١- الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٠.

٢- الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

ظاهري أو إجتهادي بمقتضى ما ورد في الخبرين من لزوم الصوم والافطار بالرؤية الموجهة لحصول اليقين بدخول الشهر أو الخروج منه ولو حكماً، ولا فرق في ذلك - من جهة تنقيح المناط - بين الأشهر من شهر رمضان أو شعبان أو شهر ذى القعدة وذى الحجة، فيترتب على اليوم المشكوك في جميع هذه الشهور آثار اليوم بواسطة هذا الدليل لا الاستصحاب حتى يوجب صيرورته، وعليه مثبتاً فلا- نحتاج لإلحاقه ودخول سائر الأيام وسائر الشهور في اليوم الأول وفي شهر شوال ورمضان إلى القول بعدم الفصل كما قال به المحقق الخوئي قدس سره ، لما قد عرفت من أنّ ملاك الحكم عام يشمل جميع الشهور، بل يستفاد من بعض الأخبار وحده الملاك في يوم الأضحى مع يوم الفطر في الخفاء وعدم الظهور، ولزوم العمل بالظاهر لأجل ظلم الظالمين في حق أهل البيت والحسين بن علي عليهما السلام ، كما وردت الإشارة إلى ذلك في الخبر الذي رواه رزين، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام لما ضرب الحسين بن علي عليه السلام بالسيف فسقط ثم ابتدر ليقطع رأسه نادى منادٍ من بطنان العرش، ألا أيتها الأمة المتحيرة الضالّة بعد نبيّها لا وفقكم الله لأضحى ولا لفطر.

قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : فلا جرم والله ما وفقوا ولا يوفقون حتى يثار بثار الحسين عليه السلام» (١).

حيث يفيد أنّ الأمة لأجل ظلم بعضهم حرّموا من درك نعمه عيد الأضحى ٢.

١- الوسائل: ج ٧، الباب ١٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

والفطر، فلا يكشف ذلك عنهم إلا بقيام الحججه عليه السلام الآخذ بنثار الحسين عليه السلام .

المثال الرابع: ما إذا وقع الإختلاف بين ولى الميِّت والجانى، وأدعى الولي موته بالسرايه عن ناحيه الجنايه، وأدعى الضمان أو القصاص، والجانى موته بسببٍ آخر من شرب السُّم ونحوه، وكذا الحال فى القَدِّ فى الملفوف باللحاف الذى ادعى الولي حياته حين القَدِّ، والجانى موته قبل ذلك حتى يرتفع الضمان أو القصاص بإرتفاع القتل، فقد حكم العلامة فى «التحرير» بالضمان بتقديم استصحاب بقاء حياه المجنى عليه إلى حين الجنايه، أو أصاله عدم تحقّق سببٍ آخر ليوجب ثبوت منه الضمان لأنه يوجب الحكم بتحقّق القتل الذى يعدّ مثل هذا الحكم، من الأمور العقليه أو العاديه لجريان هذا الأصل فىكون مثبتاً، خلافاً للمحقق قدس سره حيث حكم بعدم الضمان تقديماً لأصل عدم تحقق القتل وعدم تحقق سبب الضمان، ونسب إلى الشيخ قدس سره التردّد ثم علّل التردّد بتساوى الإحتمالين، أى احتمال كون القتل بالسرايه، وإحتمال كونه بسببٍ آخر، وتساوى الأصلين يستلزم التعارض والتساقط.

والتحقيق: إنّ كلام المحقق بعدم الضمان أصحّ لعدم تحقّق التعارض هنا، لأنه إن كانت الجنايه إحدى جزئى المركب، بأن كان الموضوع للضمان والقتل أمراً مركّباً من الجنايه الواقعه المحرزه بالوجدان، ومن جزءٍ آخر هو عدم تحقق سببٍ آخر المحرز بالأصل، فلانزومه الحكم بالضمان كما عليه العلامة، ولكنه مخالف للواقع باعتبار أن الجنايه أمر بسيط لا مركب، وعليه فإثبات الضمان أو القتل عن

طريق استصحاب بقاء حياه المجنّى عليه إلى حال وقوع الجنايه لإثبات القتل يعدّ أصلاً مثبتاً، لأنه من لوازمه العاديه أو العقليه، فلا يكون هذا الأصل حجّه، فيكون أصله عدم الضمان وعدم القتل بالسرايه جارياً بلا معارضٍ، فيكون الحكم عدم الضمان كما عليه المحقق قدس سره .

أقول: ولعلّ وجه حكم العلّامه بالضمان فى المقام لأجل أن الاستصحاب عنده من الأمارات - أى حجّه من باب الظن النوعى لا الأخبار - فيكون ولا بدّ من الحكم فى حجّه فيكون ولا بد من الحكم بالضمان حينئذٍ لأجل حجّيه مثبتات الأصول المعدود، من الأمارات.

فالتردّد عن الشيخ رحمه الله فى «المبسوط»، بل وهكذا عن الشيخ لأجل تساوى الإحتمالين الذين كانا موردين للأصل غير وجيه، لأن الإحتمالين وان كانا متساويين بالذات، إلّا أن أحد الأصلين يكون نتيجه أصلاً مثبتاً وليس بحجّه، دون الآخر، فالحكم هنا ليس إلّا عدم الضمان كما عليه المحقق، لأجل عدم وجود معارض له، والله العالم.

المثال الخامس: ما إذا تلف مال أحدٍ فى يد شخص آخر، فأدعى المالك الضمان، وأدعى الآخر عدم الضمان. ثمّ الضمان المدعى من المالك:

تاره: يراد ضمان اليد، أى الضمان بالبدل من المثل أو القيمه.

وأخرى: ضمان المعاوضى أى بالبدل الجعلى المجعول ضمن المعاوضه.

فالأول: كما لو ادعى المالك أن المال كان فى يدك بلا إذن منى وتلف

فتكون ضامناً ببدله الواقعي، والآخر يدعى كونه أمانه.

وفي الثاني: لو ادعى المالك أنه قد بعثك مالي بكذا فأنت ضامن، وادعى الآخر أنك قد وهبتي إياه فلا ضمان له بإتلافه أو تلفه عنده.

والمعروف بين الفقهاء هو الضمان، لكن وقع الخلاف في بيان وجه ذلك، وذكر له وجوه لا بأس بالإشارة إليها:

الوجه الأول: أن الضمان مبنئ على حجتيه الأصل المثبت باعتبار أن أصله عدم الإذن يثبت كون اليد عادية، فيحكم بالضمان.

وفيه: إنه أصل مثبت غير معتبر عندنا، لعدم حجتيه، مضافاً إلى أنه يصح في المثال الأول دون الثاني، لأن الإذن فيه مقبول لهما.

الوجه الثاني: كونه مبنياً على قاعده المقتضى والمانع، حيث أن اليد مقتضيه للضمان، وإذن المالك مانع عنه وهو مشكوك، والأصل عدمه، فيحكم بالضمان.

وفيه: وهذا أيضاً يصح في المثال الأول دون الثاني، لتوافقها في أصل الرضا بالأخذ في أحد العنوانين من البيع أو الهبة، مضافاً إلى عدم قبول هذه القاعده عند كثير من الفقهاء، وعليه فيشكل الحكم بالضمان.

الوجه الثالث: كونه مبنياً على التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، لأن عموم: (على اليد ما أخذت حتى تؤدى) يقتضى ضمان كل يد، والخارج منه بالأدله هو المأخوذ بإذن المالك، وحيث كان ذلك مشكوكاً في المقام، فيحكم بالضمان تمسكاً بالعام في الشبهه المصدقيه له.

يرد عليه: أنه لا يجوز ذلك، لأن العام لا يجوز التمسك به إلا بعد إحراز مصداقه ولو تعبدًا، فإثبات الضمان بعموم على اليد قبل إحراز كونه يَدُ عدوانٍ يوجب التمسك بالعام، فما لم يُحرز كونه مصداقه، ومن الواقع أن الحكم لا يترتب إلا على موضوعه أى بعد إحرازه.

اللهم إلا- أن يقال: إنه يستفاد الضمان من عموم على اليد بعد التمسك بأصالة تحقق الإذن من المالك، حيث يوجب ذلك الأصل كونه داخلًا في مصداقه، فيترتب عليه الحكم قهراً، فلا يكون الحكم بالضمان من خصوص عموم العام حتى يستشكل كونه من التمسك بعموم العام في الشبهه المصداقيه، ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني والعراقي بكون الضمان أمراً مركباً من: تحقق اليد المُحرز بالوجدان، والإستيلاء على مال الغير بغير إذنه المُحرز بالأصل، وإلا إثبات كون اليد مستلزماً للضمان يحتاج إلى دليل، وهو ليس إلا مثل على اليد ونظائره هذا يصح في المثال ويرفع الإشكال.

إلا ان الإشكال يبقى في المثال الثانى، حيث إنهما متفقان على وجود الرضا في القبض والإذن فيه، إلا أن الاختلاف في ما يتعلق به الإذن، فإن الأصل في عدم كونه بيعاً وإن كان معارضاً مع أصل عدم كونه هبة فيسقطان، وبعد سقوطهما نشك في كون القبض سبباً للضمان وعدمه، فالأصل العدمى أى أصالة البراءه الجاريه في المقام يباين استصحاب عدم وجود الحادث الذى قد عرفت معارضه. والنتيجه هو التفصيل بين المثالين، والحكم بالضمان في المثال الأول كما عليه

الفقهاء حيث يظهر ذلك بمراجعته كلماتهم، وعدم الضمان في المثال الثاني، والله العالم.

المثال السادس: ما ذكره بعض الفقهاء في أنّ إثبات نجاسة الملاقى إذا كانت رطوبه النجس أو المتنجس مورداً للاستصحاب إلى حين الملاقاه هل هو من الأصل المثبت أم لا؟

قيل نعم كما عليه المحقق الخميني والنائيني قدس سره خلافاً لآخريين من التفصيل بحسب الموارد، كما يستفاد ذلك عن المحقق الخوئي قدس سره .

بيان ذلك: إنّ المسأله لا تكون منتجه إلاّ بعد الوقوف على مدلول الأدله الوارده في حكم الملاقات، وأنّ المعتبر في تنجس الملاقى بالنجاسه:

هل هو مجرد تلاقيه مع وجود الرطوبه في أحد المتلاقيين.

أو لابدّ في تنجسه أزيد من التلاقي مع الرطوبه حال الملاقاه، وهو تحقّق السرايه أى التأثير والتأثر والانتقال؟

إن كان الأوّل هو المدلول من الأدله، فلا يلزم من استصحاب بقاء الرطوبه إلى حال الملاقاه لإثبات النجاسه في الملاقى أصلاً مثبتاً، لأن الموضوع في تحقّق النجاسه بالملاقاه أمرٌ مرّكبٌ من جزئين: المحرز بالوجدان وهو التلاقي، والمحرز بالأصل وهو كونه على الرطوبه، والنتيجه هي ثبوت النجاسه من دون أن يستلزم اثباتها وجود أصل مثبت.

هذا بخلاف ما لو استظهرنا من الأدله أنّ مدلولها هو الثانى، فحينئذٍ إثبات النجاسه للملاقى بواسطة أصاله بقاء الرطوبه يكون أصلاً مثبتاً، إذ لا يثبت تحقّق

السرايه إلا- من خلال حكم العقل بعدم التفكيك بين التلاقي مع الرطوبه وتحقق السرايه، وحيث كان المستظهر المقبول عند الفقهاء، بل المستفاد من الأدله هو الثانى، فمجرد استصحاب بقاء الرطوبه لا- يثبت نجاسه الملاقى، مضافاً إلى وجود أصله الطهاره عند الشك فى زوالها واستصحابها كما لا يخفى، بل لو لم نستظهر ذلك من الدليل أصبح موكولاً إلى العرف، وهو لا يحكم بالنجاسه إلا- مع وجود السرايه لا- مطلقاً، وعليه فلا- يثبت النجاسه بالاستصحاب الجارى فى الشىء المرطوب إلى حين الملاقاه كما لا يخفى، هذا فى غير الحيوان.

وأما فى الحيوان: كما لو لاقى الذبابه النجس الرطب ثم طارت وأصابته الثوب الطاهر، فهل توجب ذلك نجاسته أم لا؟

اختلف الأصحاب فى حكم نجاسه الحيوان، فذهب جماعه إلى عدم تنجسه بوقوعه على النجس المرطوب، وأخرى إلى نجاسته إلا أنه بزوال النجاسه يطهر، كما نشاهد من حكمهم بطهاره الحيوانات مع وجود دم النفساء حين الولاده أو غير ذلك.

فعلى القول الأول: إن كانت الرطوبه باقيه حين الملاقاه، قال المحقق الخوئى إنه يصير الثوب والإناء نجساً لملاقاتهما هذه الرطوبه، لكن لا- لأجل ملاقاتهما الذبابه، وعليه فإذا شك فى وجود الرطوبه، فلا مجال حينئذٍ للتمسك باستصحابها لكونه من أوضح مصاديق الأصل المثبت حتى على القول بكون الموضوع مركباً من الملاقاه والرطوبه، لعدم إحراز ملاقاته النجاسه حينئذٍ لإحتمال

جفاف الرطوبة، فلا تكون هناك نجاسه حتى تتحقق ملاقاتها، واستصحاب الرطوبة لا يثبت ملاقاته النجاسه إلا على القول بالأصل المثلث.

ثم علّل رحمه الله في توضيحه: (بأن ملاقاته النجس غير محرز بالوجدان، لإحتمال جفاف الرطوبة، فلا تكون هناك نجاسه حتى تتحقق ملاقاتها) انتهى ملخص كلامه (١).

أمّا على القول الثاني: وهو أن الحيوان تنجس بالملاقاه لكنه يطهر بزوال النجاسه، فحينئذ لو كان الملاقى يابساً كان حكمه من جهه استصحاب الرطوبة وإثبات نجاسه ملاقيه مثل حكم غير الحيوان، حيث قد عرفت ثبوته عند فرض الموضوع مركباً ومثبتاً في الصوره الأخرى فلا نعيد.

وأما إن كان الملاقى له رطباً، كما لو وقعت الذبابه المذكوره في الماء أو على الثوب الرطب مثلاً، فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب حتّى على القول بكون موضوع التنجس هو السرايه، لأنّ الملاقاه مع رطوبه الملاقى محرز بالوجدان، والسرايه أيضاً محرز كذلك على الفرض، وفنحرز نجاسه الملاقى بالأصل، إذ المفروض أن الحيوان كان نجساً وشك في بقاء نجاسته لإحتمال طهارته بالجفاف، فنحكم ببقاء نجاسته للاستصحاب، ويترتب عليه الحكم بنجاسه الملاقى.

وبالجملة: وقال رحمه الله أخيراً: (وظهر مما ذكرناه أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من عدم الفرق بين القولين بعدم نجاسه الحيوان والقول بطهارته بزوال العين في ٢).

جريان الاستصحاب وعدمه ليس على ما ينبغي، بل التحقيق ما ذكرناه من عدم جريانه على القول الأول وجريانه على القول الثاني إذا كان الملاقي رطباً، وأما إذا كان يابساً فجريانه مبني على القول بكون الموضوع مركباً على ما تقدم تفصيله في غير الحيوان) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه الأخير من الإشكال، لوضوح أنّ مورد الاستصحاب هو فيما إذا كانت هو الرطوبه في اطراف الذبابه بحيث نحتمل جفافها وطهارتها بزوال النجاسه، وحينئذٍ استصحاب بقاء الرطوبه لا يوجب الحكم بنجاسه الملاقي إلا من خلال حكم العقل، بأنه إذا كانت الرطوبه باقيه، فإنّ معناه بقاء نجاسته، فعند الملاقاه مع جسم رطب بالوجدان يوجب نجاسته بالسرايه، ومن الواضح أنّ حصول السرايه ليس من آثار استصحاب الرطوبه إلا بالواسطه، وإن كان مورد الاستصحاب هو نفس نجاسه الحيوان كما هو ظاهر كلامه، حيث حكم ببقاء نجاسته بالاستصحاب، فملاقاته مع الرطوبه المحرز بالوجدان يوجب النجاسه إذا كان الموضوع مركباً، وأما إذا كان موضوع التنجس لزوم إثبات السرايه، فهي تثبت بأى وجه عدا حكم العقل، إذ لا فرق في الواسطه بين كون النجاسه بالخصوص مورداً للاستصحاب وأما الرطوبه والملاقاه فهما يثبتان بالوجدان لتكون السرايه من آثاره العقلية التي لا تنفك عنه، أو كانت الرطوبه/

مورداً للاستصحاب ولم تكن النجاسه منفكاً عنه خارجاً، فيثبت السرايه مع استصحاب بقاء الرطوبه، حيث يوجب تحقق السرايه،
فإثبات ذلك من خلال جريان الاستصحاب فى كلا الموردين يستلزم أصلاً مثبتاً إن كان موضوع التنجس فى الملاقى هو ثبوت
السرايه.

اللهم إلا- أن يريد بذلك بما يخرج عن مورد البحث، لأنه مع وجود الرطوبه فى الملاقى، وثبوت النجاسه التعديديه للملاقى
(بالفتح) نحكم بثبوت السرايه قطعاً، بل هو كذلك فى غير الحيوان أيضاً، كما ما لو لاقى الثوب الرطب بشيء مشكوك النجاسه
مع كونه سابقاً مقطوع النجاسه، فإن استصحاب بقاء النجاسه فى الملاقى يوجب القطع بنجاسه الملاقى قطعاً، من دون أن يوجب
جريانه يكون أصلاً مثبتاً وهذا مما لا كلام فيه، والأمر لا ينحصر فى الحيوان بل يجرى فى غيره مع الفرض المزبور، وعليه فلا بد
أن يفرض المسأله فى الحيوان أيضاً مورداً الاستصحاب الرطوبه الملازم لبقاء النجاسه، فيظهر أن الحكم مبنى على الأصل
المثبت، فيصح كلام المحقق النائينى قدس سره .

موارد حجيه الأصل المثبت

استثنى صاحب «الكفايه» من الأصول المثبتة التى ثبتت عدم حجيتها موارد ثلاثه.

المورد الأول: وهى الموارد التى عدّ الشيخ رحمه الله من الأصول المثبتة، وحكم

بعدم حجيتہ بناءً على مبناه حيث لم يفرق في عدم حجيتہ في اللازم العادى أو العقلى بين كونه مبائناً مع المستصحب رأساً، وبين كونه متحداً معه وجوداً، بحيث لا يتغايران إلاً مفهوماً، ومثل لذلك باستصحاب بقاء الكز في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه، حيث لا- تغاير بينهما إلاً- بالمفهوم، أما التغاير بين اللازم والملزوم وجوداً كما لو علم بوجود المقتضى لحادثٍ على وجهٍ لولا المانع لحادث، وشك في وجود المانع.

فهذا هو الأول من تلك الموارد التي قد استثناه المحقق الخراسانى، وذهب فيه إلى التفصيل بين اللازم العادى أو العقلى المتحد مع المستصحب وجوداً المحمول عليه بالحمل الشايح، وقال:

إن كان المستصحب عنواناً كلياً منتزِعاً عن مرتبه ذاته كما في الحيوان والإنسان، أو بملاحظه إتصافه بعرضى كان مبدأ إشتقاقه من الأمور الإنتزاعيه المحضه التي ليس بحدائها شىء في الخارج أصلاً سوى منشأ إنتزاعها، ويعبر عنه بخارج المحمول، فمثل هذا النحو من المستصحب حيث يكون العنوان الكلى متحداً معه وجوداً ممّا يثبت بثبوت المستصحب، ويترتب عليه أثره.

وأما إذا كان منتزِعاً بملاحظه إتصافه بعرضٍ من الأعراض التي كان مبدأ إشتقاقها من الأمور الحقيقيه المتأصله التي بحدائها شىء في الخارج غير معروضها وان كان وجودها في ضمن وجود لمعروضها ويعبر عنه بالمحمول بالضميمه، فهذا النحو من العنوان الكلى مع المستصحب وجوداً ممّا لا يثبت بثبوت

المستصحب ولا يترتب عليه أثره.

بيان وجه الفرق: إنّ الأثر في الصورتين الأوليين يكون لنفس المستصحب واقعاً، حيث لا- يكون بحذاء ذلك العنوان الكلى المتّحد مع المستصحب وجوداً شىء آخر في الخارج في غير المستصحب، لأن وجود الطبيعي عين وجود فردّه، والعرضى أيضاً لا- وجود له إلّا- من خلال منشأ إنتزاعه، فلذلك لا- يكون مثلها أصلاً مثبتاً، وهذا بخلاف الصورة الأخيره حيث أن الأثر ليس لنفس المستصحب واقعاً، بل لما هو من أعراضه وهو السواد والبياض والقيام والقعود ونحو ذلك.

وقد صدّقه في هذا التفصيل المحقّق الخوئي في مصباحه، ولم يتعرض المحققان النائيني والعراقي لهذه المسأله.

أقول: الإنصاف عدم تماميه ما ذكره خصوصاً التوجيه المذكوره في كلامه في وجه الفرق، لأنك قد عرفت منا سابقاً أن استصحاب الفرد لا- يغنى عن الكلى بما هو كلى ولا- العكس، فإذا تعلّق حكم بالانسان بما هو كلى، فباستصحاب بقاء زيد لا يمكن إثبات آثار الإنسان، وذلك ليس لأجل أن الفرد مقدمه للكلى كما قيل، فإنه مخالفٌ للتحقيق، بل لأن الحثيه الإنسانيه في عالم الإعتبار، وتقدير موضوعيه الموضوع للأحكام مغايرٌ للحثيه الفرديّه وان كان الفرد متحداً مع الطبيعي خارجاً، لكن لما كانت العناوين الطبيعيه عند العرف موجوده بوجود الفرد، فإذا تعلّق حكم على عنوان يسرى إلى مصاديقه الخارجيه، فإذا شك في بقاء العنوان للمتخصّص الخارجى، أمكن استصحابه وترتيب الأثر عليه، من دون

أن يعدّ ذلك من الأصل المثبت، وحينئذٍ لو شك مثلاً في بقاء عنوان الخمر المنطبق على الموجود الخارجى يستصحب بقائها ويترتب عليه أثره.

والحاصل: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى عليه حيث لا يجوز، وبين استصحاب نفس العنوان المنطبق عليه فى الخارج حيث يجوز ذلك ولا يعدّ أصلاً مثبتاً لأنه كاستصحاب نفس الكلى لترتيب نفس آثاره الذى لا يعدّ مثبتاً. وبعبارة أخرى: هنا أمور ثلاثة:

أحدهما: عنوان الكلى بما هو الكلى، فيجرى فيه الاستصحاب ولا كلام فيه.

وثانيها: استصحاب الفرد بما هو فرد الذى يتحد معه الكلى خارجاً ويختلف معه إعتباراً وحيثه، فيجرى فيه الاستصحاب، ويترتب عليه أثر نفسه لا أثر الكلى المتحد فيه.

وثالثها: استصحاب العنوان الكلى المتحقق فى الخارج المتشخص فى العين، ويجرى فيه الاستصحاب، فإذا تعلق حكم بعنوان الكر يكون هذا الحكم متعلقاً بكل ما هو كز فى الخارج بعنوان أنه كز، فترتيب آثار الكرى باستصحاب كرىه الماء الخارجى ممّا لا مانع منه.

وأما استصحاب وجود المايح الخارجى أو الوجود الخارجى المتحد مع الكر لترتيب آثار الكرىه، فلا يجرى إلا على القول بالأصل المثبت.

ومما ذكرنا ظهر حال حكم العناوين المتحدّه مع المستصحب فى الخارج ممّا هى من قبيل الخارج المحمول، أو من قبيل المحمول بالضميمه، حيث أن

إثبات الآثار للعنوان بواسطة استصحاب الوجود الخارجى والفرد يكون مثبتاً، لما قد عرفت تباير الحثيات والإعتبارات.

ودعوى التفريق بين مثل الأسود والأبيض، وبين الملكيه والزوجيه فى كون الأمول من المحمول بالضميمه، والثانى خارج المحمول - كما صرح بذلك المحقق الخراسانى - ليس بسديد، إذ لا فرق بين الموردین فى كونهما من قبيل المحمول بالضميمه إلاّ الأولین حيث يعدّان من الاعراض الخارجيه، وأما الأخيرین منهما معدودان من الإعتبارات العقلانيه، وكلاهما مشتركان فى أن جريان اثبات الحكم فيهما من خلال جريان الاستصحاب يعدّ أصلاً مثبتاً.

المورد الثانى: وهو أن الاستصحاب كما يجرى فى الأحكام التكليفيه التى هى مجعوله بالاستقلال، كذلك يجرى فى الأحكام الوضعيه التى هى مجعوله بالتبع - على القول بعدم إمكان وصول يد الجعل والرفع إليها إلاّ بتبع جعل الأحكام التكليفيه - فيأتى البحث عن أن الاستصحاب الجارى فى الجزء أو الشرط أو المانع هل يوجب ترتيب آثار الجزئيه والشرطيه والمانعيه التى تعدّ من الأحكام الوضعيه بمثل ما يترتب آثار نفس الجزء والشرط والمانع عليها، أم لا يترتب لكونها من الأصل المثبت؟

ادعى المحقق المذكور أنه يترتب عليه تلك الآثار لعدم الفرق بين ما كان المجعول مجعولاً بالاستقلال أو مجعولاً بالتبع فبمثل ما يترتب الآثار فى القسم الثانى كذلك يترتب فى الأحكام التكليفيه أيضاً.

قال المحقق الخوئي: في توجيه ما ذكره صاحب الكفايه لإخراج هذا المورد عن الأصل المثبت غير الحجج:

إنه رحمه الله أراد بذلك رفع الإشكال المعروف في جريان الاستصحاب في الشرط والمانع وهو:

إن الشرط والمانع ليسا بنفسهما مجعولان بالجعل التشريعي، لأنهما من الأمور التكوينية الخارجيه كالاستقبال والستر أو لبس غير المأكول والتنجس، ولا- يكون لها أثراً شرعياً، لأن جواز الدخول في الصلاة ليس من الآثار الشرعيه للإستقبال، بل هو من الأحكام العقلية، لأن المجعول الشرعي هو الأمر المتعلق بالصلاه المقيده بالاستقبال، بحيث يكون التقييد داخلياً والقيود خارجياً، وبعد تحقق هذا الجعل من الشارع يأتي دور العقل ويحكم العقل بجواز الدخول فيها مع الاستقبال، وعليه فليس الشرط بنفسه مجعولاً شرعياً ولا بما له أثر شرعي، فلا سبيل حينئذٍ إلا الحكم بعدم جريان الاستصحاب في الشرط ومثله الكلام في المانع.

فأجاب رحمه الله عن الاشكال: بأنه يكفي في ذلك كونه مجعولاً- بالتبع، فيجري فيها الاستصحاب كجريانه في المجعولات المستقله.

مناقشه المحقق الخوئي: دعواكم في كبرى المسأله جريان الاستصحاب باعتبار الأثر المجعول بالتبع، وأنه لا نحتاج إلى ما يكون بنفسه مجعولاً- أمر تام وصحيح ولا- غبار عليه، ولكن الاشكال في الصغرى أى تطبيق هذه الكليه على محل الكلام، وهو أن الشرطيه ليست من آثار وجود الشرط في الخارج حتى

تترتب الشرطيه على استصحاب وجود الشرط، بل هي منتزعه عن الأمر بالشىء مقيداً بقيد، بحيث يكون التقيد داخلياً والقيود خارجاً، فالشرطيه للاستقبال أو الطهاره للصلاه ثابتة لكون الأمر بها متقيداً بهما، سواء وجد الاستقبال فى الخارج أم لا، كما أنّ وجوب الصلاه ليس من آثار الصلاه الموجوده فى الخارج، بل الصلاه واجبه سواء أتى بها المكلف فى الخارج أم لم يأت بها، وهكذا الحال فى الشرط وعليه فلا تترتب الشرطيه على جريان الاستصحاب فى ذات الشرط.

وهذا بخلاف الحرمة والملكيه ونحوها من الأحكام التكليفيه أو الوضعيه والمترتبه على الوجودات الخارجيه، فإذا كان فى الخارج خمراً وشككنا فى انقلابها خلاً، تجرى استصحاب الخمرية، فنحكم بحرمتها ونجاستها بلا إشكال.

مما ذكرنا ظهر عدم جريان الاستصحاب فى نفس الشرطيه، إذا شك فى بقائها، لاحتمال النسخ أو لتبدل حاله من حالات المكلف، لأنها منتزعه من تعلق الأمر بالمقيد، فيجرى الاستصحاب فى منشأ انتزاعه، ولا تصل النوبه إلى جريانه فى نفس الشرطيه. هذا إذا قلنا بجريان الاستصحاب عند الشك فى النسخ وفى الأحكام الكليه، وإلا فلا مجال للاستصحاب عند الشك فى بقاء الشرطيه أصلاً، وما ذكره لا يندفع به الاشكال المعروف فى جريانه فى الشرط.

ثم تصدّى رحمه الله نفسه لدفع الاشكال: (بأنه لم يرد فى آيه ولا روايه لزوم كون المستصحب مجعولاً بالاستقلال، بل إذا كان قابلاً للجعل ولو بالتبع يكفى فى صحه

جريانه، والمفروض كون المستصحب - وهو وجود الشرط - قابلاً للتعبّد، ومعناه هو الاكتفاء بوجوده التعبدي وحصول الامتثال، فإن لزوم إحراز الامتثال وان كان من الأحكام العقلية، إلا أنه ما لم يتصرف الشارع فيه بقبوله كما تصرف في قاعدتي الفراغ والتجاوز عند الشك في الامتثال، فكان الاستصحاب المقبول من الشارع هنا مثل قبوله في تلك القاعدتين، فيكون حال الاستصحاب في وجود الشرط حال القاعدتين، غايه الفرق بينها أنّ الاستصحاب لا يختص بمقام الامتثال فقط، بل يجرى في ثبوت التكليف تارة، وفي نفيه أخرى، وفي مقام الامتثال ثالثة، بخلاف القاعدتين فإنهما مختصتان بمقام الامتثال) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى للمتأمل في كلامه من الاشكال:

أولاً: تارة: يقع في الشك في حكم الموضوع، أي في وجوبه وعدم وجوبه:

وأخرى: يكون الشك في وجوده وبقائه وعدم وجوده.

ففي مثل الأول يرجع الشك إلى أنا لا ندرى هل أمر المولى كان متعلقاً بشيء مع هذا القيد أم لا؟ وبعد العلم بكونه متعلقاً به سابقاً بصورة الشرطية، فممنشأ الشك في هذا الفرض يكون احتمال النسخ أو احتمال تأثير اختلاف حالات المكلف في ذلك، ففي هذا الفرض لا فرق عند من يصحّ ويجرى الاستصحاب في الأحكام الكلية لا فرق بين جريانه في أصل الأحكام، أو في جزئيات الأحكام ٢.

وقيودها، ولو كانت منتزعةً عن تعلق التكليف إلى أمر مركّب من أجزاء أو مركّب من قيودٍ، لولا- اشكال أصل المثبت الذى نبحت عنه، حيث أنّ إثبات الشرطيه من خلال إجراء الاستصحاب فى الشرط، يوجب كونه مثبتاً، فانتظر جوابه الذى سيأتى إن شاء الله.

وأخرى: يقع فيما لو شك فى وجود الشرط خارجاً وعدمه، أى كان الموضوع سابقاً موجوداً قطعاً، فعرض له الشك فى وجوده، فباستصحاب بقائه هل يتحقق حصول الصلاه مع الشرط خارجاً ليكون حاله كحال الشك فى الحرمة والملكيه، الذى قد اعترف بصحة جريان الاستصحاب فيهما أم لا؟ فإنّ تفصيله فى ذلك بين أخذ الاستصحاب فى الشرط عند الشك فى الجعل والتشريع وبين الحرمة والملكيه الخارجيه لا يخلو عن خلط ووهن ومسامحه.

وثانياً: جوابه بأنّ حال الاستصحاب هنا كحال قاعدتى الفراغ والتجاوز وكونه من قبيل التصرف من ناحيه الشارع فى كفايه إحراز التبعدى فى الامتثال، لا يُغنى لدفع الإشكال المشهور، لأنّ هذا الجواب إنّما يصحّ بعد الفراغ عن صحة جريان الاستصحاب فى مثل وجود الشرط، والحال أن الاشكال جارٍ فى أصل ذلك، لأن جريانه وإثبات الشرطيه للصلاه مستلزم للأصل المثبت، وعليه فمقارنته فضلاً عن عدم صحته عاجزٌ عن دفع الاشكال.

أقول: الحقّ فى جواب الإشكال أن يقال:

أولاً: هذا الإشكال مبنئ على من اعتقد عدم إمكان جعل الأحكام الوضعيه

مستقلاً، أو عدم كفايتها - على فرض كونها مجعولاً بالتبع - فى صحه جريان الاستصحاب فيها، وأما من أنكر كلا الأمرين وقال بصحه جعلها مستقلاً - كما هو مختارنا فى محلّه، - وعلى فرض تسليم عدم صحته يكفى فى صحه جريانه إمكان جعله ولو بالتبع فإنه يصحّ منه أن يجعل مصبّ الاستصحاب نفس الشرطيه والمانعيه، لأن رفعهما ووضعهما بيد الشارع ومن المعلوم أنه لا نحتاج فى صحه جريان الاستصحاب إلّا ذلك، فإذا جعلنا هما مصب الاستصحاب ورتبنا أثر المستصحب - وهو صحه الصلاه أو بطلانها - لا لما استلزم من ذلك كونها أصلاً مثبتاً، كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا عدم كفايه ذلك فى صحه جريانه، ولكن قبول أنّ الحق صحه جريانه سواء كان فى وجود الشرط أو عدم المانع أو وجود المانع، يختلف مع عدم وجود الشرط بعدم ترتب الأثر عليه كما سيظهر لك.

بيان التفصيل: إنّ الأدله اللفظيه وردت لبيان شرطيه الطهاره حدثاً وخبثاً كما فى قوله عليه السلام: «لا صلاه إلّا بطهور» وأيضاً وردت الأخبار لبيان وجود المانع ومانعيه النجاسه وغير المأكول كما فى قوله عليه السلام: «لا تصلّ فى النجس أو وبر ما لا يؤكل» فحينئذٍ لو لا ورود دليل الاستصحاب كان مقتضى الحكم الأولى هو لزوم إحراز الشرط وعدم المانع بحسب الواقع، إلّا أنه بعد ورود دليل الاستصحاب فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ثبت لنا أن الشارع قد قبل منا الاحراز التبعدى مكان الاحراز الواقعى، فحينئذٍ بعد جريان الاستصحاب فى وجود الوضوء وهو

الشرط، أو فى وجود النجاسه فى ثوب أو غير المأكول وهو المانع، أو فى عدم لبس غير المأكول، فإنه بمقتضى الدليل الدال أن الشرط إذا وجد والمانع إذا فقد صحَّ العمل المأتمى به المستفاد من إطلاقات أمر الصلاة وغيرها مع ملاحظه سائر أوامر الشرطيه والمانعيه، فإن مجموع ذلك يفيدنا وقوع الصلاة صحيحه، لكن لا- من باب كون الصلاة موضوعاً للصحيح لوجب تحقق الموضوع بتلك الكبرى الكليه الشرعيه بل باعتبار أن الصلاة الواقعه مصداق لدليل: «لا صلاة إلا بطهور» ودليل: «لا تصل فى النجس، وفى ثوب ما لا يؤكل»، ودليل صحه الصلاة الواجده للشرائط والفاقد للموانع فيترتب عليه أثره وهو صحه صلاته، ولا يكون ذلك أصلاً مثبتاً وهو المطلوب. ومجرد أن لازم هذا الاستصحاب إثبات عنوان الحكم الوضعى من الشرطيه وعدم المانعيه أو المانعيه - التى لا تكون دخيله فى موضوع استصحابنا - لا يوجب المنع عن جريانه.

نعم، يبقى هنا أصل عدم وجود الشرط، حيث أن جريانه لا يستلزم دخوله فى الكبرى الكليه من الأحكام الشرعيه، إلا أنه يستلزم صيروره الصلاة فاسده، لأن لازم جريان هذا الأصل عدم انطباق تلك الكبرى عليه، فلا أثر إثباتى لجريان هذا الأصل كما لا يخفى، بل ترتب الحكم بوجود الإعاده على فساد صلاته بواسطه هذا الأصل يوجب صيرورته أصلاً مثبتاً، هذا بخلاف استصحاب وجود الشرط أو وجود المانع أو عدم وجود المانع فإن جريانه لا يستلزم صيروره ترتب الآثار مثبتاً.

وبالجملة: ظهر أن الحق هو التفصيل بين تلك الثلاثة وبين أصل عدم وجود الشرط.

لا- يقال: كيف حكمتم بعدم جريان الاستصحاب في عدم وجود الشرط لكونه أصلاً مثبتاً، لأنه يستلزم فساد صلاته ووجوب الإعادة، مع أن ذلك أيضاً مقتضى جريان أصاله وجود المانع، حيث يوجب فساد الصلاة، الموجب للحكم بوجوب الإعادة فتكون مثبتاً، فكيف حكمتم بجريان الاستصحاب فيه ومنعتم عن جريانه في عدم الشرط.

لأننا نقول: الفرق بينهما واضح بوجود دليل شرعى فى المانع، وهو قوله: «لا- تصلّ فى النجس» فإذا استصحب وجوده صارت الصلاة موضوعاً لذلك الدليل، فإذا ترتب عليه حكم الفساد لزم منه الحكم بوجوب الإعادة من دون الحاجة لاثبات ذلك إلى الحكم العقلى مع وجود النهى الشرعى.

ومما ذكرنا ظهر عدم تماميته كلام المحقق الخمينى قدس سره حيث التزم بجريانه فى الشك فى خصوص وجود الشرط ووجود المانع، بخلاف صورته عدم وجود المانع حيث التزم بعدم الجريان، وقد عرفت صحه جريانه حتى فى الثالث بمثل جريانه فى الأولين، والله العالم بحقائق الأمور.

المورد الثالث: من الموارد المستثناه عن الأصول المثبته، هو دعوى أنه لا- فرق فى جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا حكم شرعى حدوداً وبقاءً، كما لا- فرق فى الجريان بين كون المستصحب هو ثبوت التكليف ووجوده أو نفيه وعدمه، إذ لا يتوقف صحه جريان الاستصحاب

على أن يكون أثر المستصحب أمراً وجودياً، بل الملاك أن يكون المستصحب أو أثره أمراً قابلاً للتعبّد، وأن يكون ثبوته ونفيه بيد الشارع، لاستواء قدره بالنسبة إلى طرفيه من الوجود والعدم، فكما يصح للشارع أن يعبدنا بالبقاء في ناحيه الوجود فكذلك يصحّ في ناحيه العدم أيضاً، فعلى هذا يجرى في المورد ما يدلّ على عدم جواز نقض اليقين بالشك ولو بنفى الحكم، فعدم صحه إطلاق الحكم عليه لا يوجب عدم صحه جريان الاستصحاب فيه.

أقول: كلام المدّعى متين في ذلك إذ لا دليل لنا على لزوم كون المستصحب أو أثره أمراً يصح إطلاق الحكم عليه، بل يجرى حتى إذا كان الأثر ممّا يصحّ التعبّد ببقائه من ناحيه الشارع.

وأما إشكال الشيخ على جريان استصحاب البراءه وعدم المنع عن الفعل، كان بلحاظ الشك في أنه بعد إجراء الاستصحاب في مورد البراءه والقيام بالفعل هل يستحق العقوبه أم لا يستحقّها من جهه القطع بعدم العقوبه نتيجة جريان الاستصحاب؟

وعلى الأوّل: الواجب على المكلف هو الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، فهي المرجع من أوّل الأمر بلا حاجه إلى إجراء الاستصحاب، إذ يعدّ الرجوع إليها حينئذٍ لغو محض.

وعلى الثاني: فإن التمسك بالاستصحاب غير صحيح، لأن عدم الإستحقاق لا يعدّ من الأحكام المجعوله الشرعيه حتى يصح ترتيبه على الاستصحاب، بل هو من الأحكام العقلية فلا يترتب على الاستصحاب.

لا يقال: من خلال جريان استصحاب عدم المنع يترتب الرخصه والإذن، وهما من الأحكام الشرعيه.

لأننا نقول: إن المنع عن الفعل والإذن فيه متضادان، فلا يمكن إثبات أحدهما بنفى الآخر إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا غاية ما استدلل به الشيخ قدس سره .

ورد المحقق الخراساني على استدلال الشيخ بجوابين:

أحدهما: بما ذكره رحمه الله قبل الدخول في التنبيه التاسع وهو إن عدم إستحقاق العقوبه وان كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الإستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل).

الجواب الثاني: وهو ما ذكره في التنبيه التاسع لتوضيح كلامه الأخير والذي كان هو بمنزله جواب ثان له، ولأجله يصدق استثناء المورد من الأصل المثبت، حيث أنه أراد بيان أن ما قيل من أن الاستصحاب لا يترتب عليه أثر غير الشرعي أو أثر شرعي بواسطة غير شرعيه من العادى أو العقلى كان هذا بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعاً، لا بالنسبه ما كان للأثر الشرعي مطلقاً، أى الأعم من الواقعى والظاهرى، مثل عدم الإستحقاق هنا المترتب على المستصحب بعد الاستصحاب، حيث إن هذا الأثر يترتب على الاستصحاب ولو كان الأثر عقلياً، لأنه ثابت للخطاب الاستصحابى فيكون خارجاً عن الأصل المثبت غير الحجّه.

أقول: هذا ملخص كلام المحقق الخراساني، والملاحظ فيه أنه لم يرد منه

نقض على الشيخ من جهة أن الشيخ ناقش في استصحاب البراءة وعدم المنع بكونه أصلاً عديمياً - كما توهمه المحقق الخوئي قدس سره من كلام الخراساني، ثم أورد عليه - بل المستفاد من كلامه ليس إلا ما ذكرنا من الإشكال على الشيخ حيث يقول بعدم كون عدم الإستحقاق حكماً شرعياً كما عرفت، فلا نعيد.

أقول: الحقّ الحرّي بالتصديق، هو عدم ورود الإشكال على الشيخ، لأنّه يدّعى عدم إمكان جريان الاستصحاب في البراءة وكلامه متين لا غبار عليه، لأنّه أراد بيان أن المورد إذا كان من موارد الشك في أصل وجود التكليف ومورداً لجريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان، فلا- يبقى حينئذٍ مع وجود هذه القاعده وجريانها شك في بقاء التكليف حتى يحتمل العقوبه ليمسك بعده بالاستصحاب، لأن المراد من التمسك به في المقام هو نفي التكليف، مع أنّه منفيّ بالقاعده، فالرجوع إلى الاستصحاب لغو محض.

ثم ما قاله في الشق الثاني من التردد بأنه لو سلّمنا إجراءاته:

فإن كان أثره عدم إستحقاق العقوبه، فهو ليس بمجوعول شرعي، إذ العقل يحكم بالعدم ولو لأجل الاستصحاب بمقتضى حكم أصله وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان. فلا نسلم كون هذا الأثر للظاهري، بل هو أثر للمستصحب واقعاً، لأن الأحكام الظاهرية إنّما هي مجعولة على نحو المنجزية والمعدريّة، أي بالنظر إلى الحكم الواقعي، وعليه فالعقوبه ان كانت تكون للواقع، نعم قد تثبت العقوبه للتجري، والثواب للانقياد وعليه فاخراج المورد من الأصل المثبت، وجعله حجّة كما ادّعاه المحقق الخراساني ليس على ما ينبغي، وإن كان أصل الدعوى وهو صحة جريان

الاستصحاب لأجل نفي التكليف كجريانه فى ثبوته صحيح متين كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر من تضاعيف كلامنا:

١- عدم صحه ما ذكره المحقق الخراسانى فى التنبيه التاسع من القول بالفرق فى عدم ترتب الأثر غير الشرعى أو الشرعى مع الواسطه:

بين ما كان الأثر للمستصحب واقعاً حيث لا يترتب لكونه مثبتاً.

وبين ما يكون الأثر للمستصحب مطلقاً، الأعم من الواقعى والظاهرى، أى ما يكون الأثر لنفس الاستصحاب أو غيره من الأحكام والخطابات الظاهريه، حيث يترتب مثل هذا الأثر على الاستصحاب.

أو ما يكون للمستصحب سواء كان الأثر شرعياً أو غير شرعى، لتحقق موضوعها، فيترتب عليه الآثار من وجوب الموافقه وحرمة المخالفه وإستحقاق العقوبه ولو كانت هذه الآثار غير شرعيه.

٢- كما قد عرفت من كلامنا فيما سبق عدم صحه كلامه، لأن الآثار المذكوره من وجوب الموافقه أو حرمة المخالفه أو إستحقاق العقوبه إنما يكون من آثار المستصحب الواقعى لا- الظاهرى، لأن الأحكام الظاهريه عندنا لا- تكون إلا على نحو المنجزيه والمعدريه، بمعنى أنه إذا صادف الواقع يكون منجزاً وإلا يكون معدراً، فلا معنى لحججه آثاره الغير الشرعيه كما ادّعاه المحقق المزبور، والنتيجه هى أنّ الحق مع الشيخ قدس سره القائل بعدم كون إستحقاق العقوبه من الآثار الشرعيه، فترتبه على شىء بواسطه استصحاب نفي التكليف يوجب كونه أصلاً مثبتاً، وان كان أصل الاستصحاب فى نفي التكليف جارياً كما عرفت.

٣- وأيضاً ظهر من بحثنا السابق المناقشه فيما أورده المحقق الخراسانى فى التنبيه العاشر بأن صحه جريان الاستصحاب لا يكون متوقفاً على كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى حدوثاً وبقاءً، بل يكفى كونه كذلك بقاءً لا حدوثاً، بل قد عرفت آنفاً أنه يصح حتى لو لم يكن حكماً شرعياً بل كأن الأثر مما يقبل التعبد بقاءً أو نفيًا، فضلاً عما كان حكماً أو موضوع ذى حكم، بقاءً، لصدق نقض اليقين بالشك الذى هو بمنزله الصغرى لتلك الكبرى الكليه، فيصح جريان الاستصحاب فى عدم التكليف بقاءً، وان لم يكن مجعولاً فى الأزل، لعدم كونه بالغاً، لكنه قابل للتعبد بقاءً حيث أن ثبوت التكليف بقاءً يكون حكماً وقابلاً للجعل الشرعى، فكذلك نفيه لاستواء القدره فى الطرفين.

وكذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى موضوع لم يكن له الأثر فى مرحله الحدوث، مع كونه ذا أثر فى مرحله البقاء، كما إذا علمنا بموت الوالد وشككنا فى حياه الولد، فلا مانع حينئذٍ من جريان استصحاب حياهه، وان لم يكن لحياته أثرٌ حال حياه والده، لكن الأثر يترتب على تقدير حياهه بعد موت الوالد، وهو إنتقال أموال الوالد إليه بالإرث، فما ذكره رحمه الله متين غايه المتان، لأن أدله الاستصحاب من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ناظره إلى حال البقاء، فلو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً لا يجرى فيه الاستصحاب حتى ولو كان قابلاً للتعبد حدوثاً، لأن الاستصحاب يجرى فيما هو قابل للتعبد بقاءً ولو لم يكن قابل له حدوثاً، والله العالم.

التنبیه الثامن: جریان الأصل فی الشك فی حدوث الحادث أو تأخره وتقدمه

بدواً ينبغي الاشارة إلى أن المحقق الخراساني تحدّث عن هذا الأمر فی التنبیه الحادى عشر ونحن نبحت عنه فی المقام فنقول:

لا إشكال ولا ريب فى صحه جريان الاستصحاب:

١- فيما إذا شك المكلف فى أصل تحقّق الحكم أو موضوعه.

٢- كما لا إشكال فى صحه جريانه إذا كان الشك فى إرتفاع الحكم أو الموضوع بعد العلم بتحقيقه.

٣- أمّا إذا كان الشك فى تقدمه وتأخره بعد العلم بتحقيقه، أو شك فى تقدم الإرتفاع وتأخره بعد العلم بأصله، فالكلام فيه:

تاره: يلاحظ من حيث التقدم والتأخر إلى أجزاء الزمان.

وأخرى: يلاحظ بالنسبه إلى حادثٍ آخر.

المقام الأول: وهو ملاحظه التقدم والتأخر بالنسبه إلى الزمان، وهو مثل ما لو علمنا بوجود زيد يوم الجمعة، وشكنا فى حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فيجرى فيه استصحاب عدم حدوثه فى يوم الخميس، ويترتب كلّ أثر ثابت لذلك العدم، ولا فرق فى جريان هذا الاستصحاب بين أن يكون المستصحب مشكوك البقاء والإرتفاع رأساً، وبين أن يكون مشكوك البقاء والإرتفاع فى جزءٍ من

الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلك، فلا يترتب على هذا الاستصحاب إلا الآثار المتعلقة لعدم حدوثه ووجوده يوم الخميس، دون الآثار المترتبة على حياته يوم الجمعة أو الآثار المترتبة على عنوان تأخر حياته عن يوم الخميس، لأن تأخره عن يوم الخميس وكذا حدوثه في يوم الجمعة يعدّان من اللوازم العقلية لعدم حدوثه يوم الخميس، فإثبات ذلك اللازم بواسطة الاستصحاب يكون أصلاً مثبتاً كما قد عرفت حاله في المباحث السابقة.

نعم، لو كان الحدوث أمراً مركباً من الوجود يوم الجمعة، وعدم حدوثه في يوم الخميس، لترتب عليه آثار حدوث يوم الجمعة، لأن أحد الجزئين ثابت بالوجود وهو حدوثه يوم الجمعة، والجزء الآخر هو عدم حدوثه في يوم الخميس ثابت بالأصل، فيترتب عليه الآثار.

ولكن الواقع خلاف ذلك، لأن الحدوث ليس أمراً مركباً، بل هو أمر بسيط، وهو عبارته عن الوجود المسبوق بالعدم، فلا يمكن ترتب الأثر عليه بواسطة استصحاب عدم الحدوث يوم الخميس.

أقول: إذا عرفت هذا الأصل في ناحية عدم الحدوث، يستفاد الحكم عند الشك في تقدم الارتفاع وتأخره مع العلم بأصل تحققه، فحينئذ لا مانع من جريان أصاله عدم الارتفاع إلى زمان العلم به، ولا يمكن إثبات تأخر الارتفاع ولا حدوثه بهذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا كله بملاحظه حدوث الحادث أو ارتفاعه بالنظر إلى أجزاء الزمان.

وأما المقام الثاني: وهو ملاحظه حال حادثه بالنظر إلى حادثٍ آخر، وكان الشك في تقدم أحدهما على الآخر وتأخره، كما لو علمنا بموت الوالد وإسلام الولد، وشككنا في أن إسلام الولد متقدم على موت الوالد حتى يرث ولده منه أو كان متأخراً حتى لا يرث منه.

أقول: حيث أن لهذه المسألة أهميه ولها صور وشقوق عديده من جهة جريان الاستصحاب وعدمه، بل ومن جهة وجود الاختلاف في بعض صورها التي حكم فيها الاعلام بعدم جريان الاستصحاب، الجئنا كل ذلك إلى تقديم مقدمه نوضح من خلالها مقصودنا في أقسامها، وجهه الحكم بالجريان وعدمه، فلذلك نقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

وقد عرفت بما ذكرنا آنفاً بأن الموضوع في المستصحب إذا كان بسيطاً لا يمكن ترتيب أثره من خلال استصحاب ملزومه، لصيرورته حينئذٍ أصلاً مثبتاً، بخلاف ما لو كان الموضوع أمراً مركباً من الجزئين، حيث إثباته بإثبات أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل، كما مثلنا لذلك بموضوع الإرث حيث إنه مركب من أمرين: أحدهما موت الوالد وهو متحقق بالوجدان، والآخر حياه الولد حين موت والده وهو محرز بالأصل، فيحرز بالاستصحاب تعلق الإرث بولده لا محاله، وكذا الحال في موضوع جواز التقليد عن زيد إذا علم عدالته بالأصل في بقائها عند الشك فيه مع علمه بالوجدان بصيرورته عالمياً، حيث يترتب عليه جواز تقليده، وكذلك يجرى هذا الكلام في متعلق الحكم مثل الصلاه إذا علمنا بالوجدان وجود

جميع شرائطها من الاستقبال والستر، وشككنا في وجود الطهاره بعد استصحابها، فإن الاستصحاب يفيد جواز الإكتفاء بهذه الصلاه مع هذا الإمتثال.

اشكال وتوهم: وهو دعوى قيام المعارضه بين هذا الاستصحاب والأصل مع استصحاب عدم تحقق المجموع المركب، ففي مثل الصلاه نستصحب عدم تحقق الصلاه مع وجود الطهاره التي كانت شرطاً لها، فيتعارضان ويتساقطان، فكيف يمكن حينئذٍ ترتيب الآثار على الموضوعات المركبه في المستصحابات مع وجود هذه المعارضه في جميعها.

فأجاب عنه المحقق النائيني قدس سره: بأن أصله عدم تحقق المجموع المركب الذي كان بسبب الشك في تحققه مسبباً عن الشك في تحقق جزء الموضوع وهو الطهاره، فإذا ثبت تحققه بالأصل، أوجب ذلك رفع الشك عن مسببه وهو الشك في تحقق المجموع، فيكون الأصل الجارى في الجزء حاكماً على الأصل الجارى في المجموع، فلا معارضه بينها.

أورد عليه المحقق الخوئي: بأن الشك السببي والمسببي والحكوميه إنما يصحّ فيما إذا كانت السببيه شرعيه كما في مثل الثوب المغسول بماء مشكوك الكريه أو مشكوك الطهاره، فاستصحب طهارته أو كريتته، حيث يوجب طهاره الثوب المتنجس المغسول به، هذا بخلاف المقام حيث أن تحقق المجموع بإثبات جزء المشكوك أو عدمه بعدمه تكون سببيه عقليه لا شرعيه، فلا حكمه لأحد

الأصلين على الآخر (١).

والتحقيق: الإنصاف عدم تماميه كلامه كما أشرنا إلى جوابه في المباحث السابقه، حيث إنَّ الحكومه لا تدور مدار كون السببيه شرعيه أو غير شرعيه، بل ملاك الحكومه هو كون إجراء الأصل في طرف السبب موجباً لرفع الشك عن المسبب، فإذا تحقق هذا الموضوع لم يبق حينئذٍ وجهٌ لجريان الأصل في المسبب للإخلال بأركانه بعدم وجود الشك فيه حينئذٍ بعد جريان الأصل في السبب، ولا فرق في ذلك بين كون السببيه عقليه أو شرعيه.

أقول: ولكن تصدّى المحقق المذكور رحمه الله للجواب عن الأشكال بما لا يخلو عن تأمل قال ما هو نصّه:

(والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه إذا كان المجموع المركب موضوعاً لحكم، فهو لا- محاله عنوان بسيط لا- يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزئين، مع قطع النظر عن المعارضه كما تقدم، وهو خارج عن محل الكلام وأما إذا كانت ذوات الأجزاء دخيله في الحكم، ولم يكن لعنوان المجموع دخل فيه، فليس لنا شك في موضوع الحكم، إذ المفروض أن أحد الجزئين محرز بالوجدان والآخر محرز بالأصل) انتهى كلامه.

وجه التأمل: أنه كيف فرض الاستصحاب في الطهاره للصلاه مع وجوده ٩.

سائر الشرايط من الستر والإستقبال من ذوات الأجزاء مع أنّها ليست من ذوات أجزاء بالنظر إلى الشرائط، حيث أنّ الشرط جزئيته عقلي لا- خارجي حتى يطلق على مركبه ذوات أجزاء. نعم لحاظهما مع الركوع والسجود والقيام والقعود وأمثال ذلك يكون من قبيل الموضوع ذات الأجزاء ولذلك اعترف قدس سره فيما قبله بصحة جريان الاستصحاب فيها وإثبات الصلاه مع الشرط في جواز الإكتفاء في الإمتثال، هذا أولاً.

وثانياً: هناك فرق بين عنوان البسيط غير المركب الذي لوحظ بنحو المجموع موضوعاً لأنّ حقيقه البساطه هي في وجود شيء لا أجزاء له حقيقه وواقعاً بحسب تحققه، مثل الحدوث الذي مرّ بحثه، وهذا بخلاف غير المركب ذي الأجزاء إذا لوحظ فيه الوحده إعتباراً حتى يصبح موضوعاً للحكم، فإنّه لا يطلق عليه أنه بسيط، بل هو مركّب واقعاً قد اعتبره المعتمد واحداً بالعرض، لأجل ترتّب الآثار، حيث لا يترتب على كلّ واحدٍ واحدٍ مستقلاً، فحينئذٍ يصحّ القول إنّّه عند الشك في تحقق المركب بسبب الشك في جزء من أجزائه، لا بدّ من القول بالحكومه وتقديم الأصل الجارى في السبب على الأصل الجارى في المسبّب كما عرفت.

إذا تمّهدت هذه المقدمه - فنقول: إن حصل لنا شك في تقدم حادث وتأخره بالنسبه إلى حادثٍ آخر، فالأقسام المتصوره فيه ثمانيه:

لأنّ الحادثين قد تكونان مجهولى التاريخ، وقد يكون أحدهما معلوم التاريخ دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين:

إمّا أن يكون الأثر مترتباً على وجود خاص من السبق والحق والتقارن، أو على العدم.

وعلى التقادير الأربعة:

إمّا أن يكون الأثر مترتباً على الوجود والعدم بمفاد كان وليس التامتين، أو على الوجود والعدم بمفاد كان وليس الناقصتين.

هذه هي الصور المتصوّره ثبوتاً.

ثم يقع الكلام فى بيان مقام الإثبات: والذى هو العمده فى المقام:

الصوره الأولى: صورته مجهولى التاريخ فيما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامه، وهو كما إذا فرض أن الإرث مترتب على تقدم موت المورث على موت الوارث ففى ذلك إذا فرض أن الأثر ثابت لخصوص سبق موت المورث دون الحادث الآخر، أى لم يكن لسبق موت الوارث عليه أثر، فحينئذ لا مانع من التمسك بأصالة عدم السبق لموت المورث والحكم بعدم تحقق الإرث، إذ لا مزاحم لجريان هذا الأصل، وكان استصحابه محققاً لموضوع الأثر الشرعى من دون أن يستلزم محذوراً من الأصل المثبت ولا التعارض ولا الإخلال بأركانه من عدم اليقين السابق والشك اللاحق، أو من عدم إتصال اليقين بالشك، كما يتحقق أحد هذه المحاذير فى الفروض الآتية.

الصوره الثانيه: مثل الصوره الأولى فى جريان الأصل بلا محذور فيه،

وذلك فيما إذا فرض الأثر لسبق كل منهما على الآخر، فيتمسك أيضاً بأصالة عدم السبق في كل منهما، إذا لم يكن لنا علماً إجمالياً بسبق أحدهما، فحينئذٍ يجوز إجراء أصاله عدم السبق لكل منهما، ولا معارضه بينهما لأجل احتمال التقارن في موتهما، فالأثر المترتب على عدم السبق لهما يترتب بذلك الأصليين من دون قيام تعارض بينهما أصلاً.

نعم، لو فرض في الفرض المزبور وجود العلم الإجمالى بوجود سبق بينهما، ولكن لا ندرى أيهما، فحينئذٍ لا يمكن إجراء أصاله عدم السبق في كل منهما لأجل وجود المعارض بمثله في الآخر، إذ جريان الأصل فيهما معاً وترتب الأثر بذلك يوجب قيام المخالفه القطعيه المحرّمه، كما أنّ فرض جريانه في أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح وهو باطل.

الصوره الثالثه: لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر، ولتأخيره عن الآخر أيضاً أثر، فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب في عدم السبق، فيترتب عليه أنه لم يتحقق موضوع الأثر، كما يجرى أصاله عدم التأخير عن الآخر ويترتب عليه أنه لم يتحقق موضوع أثره، ولا يكون هذان الأصلان متعارضين لأجل احتمال وجود التقارن بينهما.

نعم، في هذا الفرض لو فرض وجود علم إجمالى بسبق أحدهما على الآخر، فحينئذٍ لا مجال للرجوع إلى أصاله عدم السبق، لمعارضته مع أصاله عدم تأخره.

هذا تمام الكلام في وجود أحد الأوصاف بمفاد كان التامه.

وبما ذكرنا ظهر حال ما لو كان للتقارن والتقدم والتأخر أثراً، حيث يكون استصحاب كل واحد منها معارضاً لاستصحاب الآخر في الثالثة، إذا كان الاستصحاب بمفاد كان التامه، أى عدم التقدم كان موجوداً فالآن كما كان، وكذا الأمر في التأخر والتقارن لوجود حاله العدميه سابقاً، فحينئذ يكون لازم جريان الأصل في كل منهما هو التعارض.

أمّا القسم الثالث: وهو فيما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان الناقصه، كما إذا فرض أن الإرث مترتب على كون موت المورث متصفاً بالتقدم على موت الوارث.

فهذا القسم من الأقسام قد وقع الخلاف بين الأعلام في صحه جريان الاستصحاب فيه وعدمه:

اختار صاحب «الكفايه» قدس سره : عدم جريانه، بدعوى عدم كون الوجود بمفاد كان الناقصه متعلقاً لليقين والشك، أى لم يكن في زمانٍ كان الموت للمورث محققاً وكان متصفاً بالتقدم أو بعدمه، لأن المفروض عدم وجود علم لنا بإتصاف أحدهما بالسبق على الآخر، ولا بعدم إتصافه به حتى يكون مورداً للاستصحاب، ووافقه على ذلك المحقق النائيني قدس سره .

٢- اختار المحقق الخوئي والخميني: جريان الاستصحاب - وهو الحقّ عندنا - لوضوح الفرق بين سلب الإتصاف عن شىء وبين إتصاف السلب عن الشىء، لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، أى ما لم يكن المثبت له ثابتاً

وموجوداً لم يمكن حمل شيء عليه وأسناد الإتيان إليه، وهذا بخلاف نفي شيء عن شيء فإنه لا يحتاج إلى وجود شيء المنفي عنه قبله، فإذا أردنا نفي الإرث عن المورث إلى الوارث الخاص، صحَّ سلبه بحسب إنتفاء موضوعه، بأن يقال: موته لم يكن مقدماً على وجود الوارث وحادثٍ آخر، حتَّى وإن كان عدم تقدم موته لأجل إنتفاء موضوع الموت، أى لم يكن ميتاً، والآن نريد إثبات عدم تقدمه لأجل إنتفاء المحمول أى تحقق الموت غير متَّصف بالتقدم، وهذا هو الأصل المعروف بالأصل العدم الأزلئ.

وهكذا نقول فى مثل المرأ المشكوكه كونها قرشئيه، حيث لا- يمكن دخولها تحت عموم (المرأ تحيض إلى خمسئن إلآ القرشئيه) لأن التمسك بالعام لإثبات عدم كونها قرشئيه يعدّ من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، هذا بخلاف ما إذا أدخلناه فى العام بواسطه الأصل - وهو أصاله عدم القرشئيه - بأن نقول حيث إنَّها لم تتصف بالقرشئيه ما لم تكن موجوده أصلاً بالسلب وإنتفاء الموضوع، فنشك فى أنَّها هل وجدت قرشئيه حينما ولدت أم لا، فيستصحب ويقال إنَّها لم تتصف بهذه الصفه، إذ لا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالقرشئيه سوى وجودها فى زمانٍ فى الخارج ولم تكن متصفه حتى يستصحب، باعتبار أن هذا المعنى شرط فى استصحاب اتصاف شيء موجود بشئ آخر، لما قد عرفت أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وعليه يكون الاستصحاب الجارى فى موردنا من عدم السبق لأحدهما على الآخر والحادث جارىاً ولو بمفاد كان الناقصه، ولا

يتحقق المعارضه بين الاستصحاب الجارى فى الحادث الآخر بالنسبه إلى الأول إلا- مع قيام العلم الإجمالى بوجود السبق لأحدهما، وإلا- يمكن إجراء كليهما وترتيب أثر الأصل عليهما بلا معارضه، لإحتمال التقارن فيه، كما قلنا مثله فى القسم الأول، وهو ما كان بمفاد كان التامه.

هذا تمام أقسام الأربعه فى مجهولى التاريخ فيما إذا كان الأثر للوجود بمفاد كان التامه أو بمفاد كان الناقصه.

وأما إذا كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان وجود الآخر:

فتاره: يكون الأثر لعدم بمفاد ليس التامه، الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى.

وأخرى: يكون الأثر لعدم بمفاد ليس الناقصه المعبر عنه بالعدم النعتى.

أما بالنسبه إلى القسم الثانى: فقد قيل حيث إنّ العدم النعتى بمفاد ليس الناقصه، يتوهم أن يصير من قبيل قضيه معدوله المحمول، فلا بدّ فيه من إثبات وجود الموضوع أوّلاً حتى يعرض له نعتُ العدم ثم البحث عن مدلوله، ولذلك لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم على مسلك صاحب «الكفايه» قدس سره، لأنّ القضيه إن كانت سالبه مثل: (ليس زيدٌ بقائم) صحّ سلبه حتى مع إنتفاء موضوعه لعدم إحتياجه إلى ثبوت الموضوع، هذا بخلاف الموجهه المعدوله المحمول مثل: (زيد ليس بقائم) إذ لا بدّ فيه من إثبات الموضوع أوّلاً، فإذا كان المفروض فى المقام هو عدم أحدهما فى زمان وجود الآخر، فلا يكون للموضوع هنا تحقّق يتصف بالعدم النعتى، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، لأنّ مفاد القضيه السالبه هو سلب الربط

فلا يحتاج إلى وجود الموضوع، ومفاد القضية المعدوله المحمول هو ربط السلب فلزم فيه وجود الموضوع لا محاله.

أقول: الحقّ عندنا عدم منع ذلك عن جريان الاستصحاب، لأن الأثر:

إن أريد ترتيبه على الإتصاف بعدم الوصف النعتى باستصحاب عدم ذلك الوصف، فإنه غير ممكن لأنه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتياً.

وأما إن أريد ترتيب الأثر على عدم الاتصاف بذلك الوصف من خلال إجراء الاستصحاب فى ذلك العدم، فإنه يجرى، لأن الاتصاف كان مسبقاً بالعدم ولو بعدم الموضوع، وهو كافٍ فى صحه جريان الاستصحاب فيه، فلا يحتاج إلى إثبات الموضوع كما توهم، إلا أنه يسقط إما بالمعارضه، أو ترتيب أثر ضده يستلزم صيرورته أصلاً مثبتاً.

أما القسم الأول: إذا كان الأثر لعدم أحد الحادثين فى زمان الحادث الآخر بنحو مفاد ليس التامه، المعبر عنه بالعدم المحمولى، فيجرى فيه الاستصحاب على مسلك الشيخ الأعظم قدس سره وجماعه من المحققين، ولكن ذهب البعض إلى أنه يسقط بالمعارضه إن فرض وجود الأثر الشرعى لعدم كل واحد منهما فى زمان وجود الآخر، لكننا الصحيح أنه يجرى فيه الاستصحاب بلا وجود معارضه ولا محذور فيه، كما هو مختارنا ومختار أكثر المحققين تبعاً للشيخ، وأمثله كثيره:

منها: ما لو علمنا بموت أخوين لأحدهما ولدٌ دون الآخر، وشككنا فى تقدّم أحدهما على الآخر لأنّ الأثر وهو ثبوت ارث الاخوه لأخيهم إنما يترتب إن كان

موت من لا ولد له متقدماً على موت من له ولد، حيث أن استصحاب عدم موت من له ولد إلى زمان موت من لا ولد له يوجب الارث، هذا بخلاف الآخر إذ استصحاب عدم موت من لا ولد له إلى زمان موت من له الولد لا أثر له للارث، لأن الوارث له هو ولده لا أخوه، فالأثر يكون للعدم في طرف واحدٍ دون الآخر فلا معارضة، فيجوز الاستصحاب على مسلك الشيخ قدس سره .

مناقشه صاحب الكفايه: فقد استشكل في هذا القسم وقال: (حتى لو كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر فإنه لا مجال لجريان الاستصحاب لأن جريانه في كل مورد يحتاج إلى اتصال زمان الشك بزمان اليقين، أنه المستفاد من كلمه (فاء) في قوله عليه السلام: لأنك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت» فلا تشمل أدله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل ولا موارد احتمال الانفصال، وأما موارد اليقين بالانفصال فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح لا ستره فيه، فإنه إذا تيقن المكلف بالطهاره ثم بالحدث، ثم شك في الطهاره، لا مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب في الطهاره مع وجود اليقين والشك بالنسبه إليها، وليس هذا إلا لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بل يجرى فيه استصحاب الحدث لوجود الاتصال فيه.

وأما موارد احتمال الانفصال، فالعلّه في عدم جريانه أن الشبهه فيها مصداقيه، فلا يمكن الرجوع مع الشك إلى عموم: (لا تنقض) حتى على القول بجواز التمسك به فيها، لأن القائل به إنما يدعى ذلك فيما إذا انعقد للعام ظهور

وكان المخصّص منفصلاً، كما إذا دلّ دليل على وجوب إكرام العلماء، ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب إكرام الفسّاق منهم، وشككنا في أنّ زيدا عادل أو فاسق، وهذا بخلاف هذا ما إذا كان المخصّص متّصلاً ومانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أوّل الأمر، كما إذا قال المولى (أكرم العالم العادل) وشككنا في عداله زيد، فلم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه.

والمقام من هذا القبيل، لأنّ الحادثين مسبوقان بالعدم، ويشك في المتقدم منهما، مع العلم بحدوث كلّ منهما، فلم نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، هذا ولا بأس بذكر مثالٍ لتوضيح المُدعى فنقول:

إذا فرض العلم بعدم موت كلّ من الأخوين - في المثال المذكور آنفاً - يوم الأربعاء، وعلما بتحقق الموت لكل منهما أحدهما في يوم الخميس والآخر يوم الجمعة، ولا يُعلم المتقدم منهما:

فإن لوحظ الشك في حدوث كلّ من الحادثين بالنسبة إلى عمود الزمان، كان زمان الشك متّصلاً بزمان اليقين، لأن زمان اليقين بالعدم يوم الأربعاء، وزمان الشك في حدوث كلّ منهما - أي من الحادثين - يوم الجمعة متّصلاً، فلا مانع من جريان الاستصحاب بعدم تحقق الموت لكل منهما في يوم الخميس، ولكن لا أثر له مع الآخر، مع أنّ عدم إرث الأخ عن أخيه لا يكون أثراً لعدم موت الأخ الذي لا ولد له يوم الخميس، بل يكون الأثر مترتباً على حياه الأخ الذي له ولد في يوم موت أخ الذي لا ولد له، ولم يتحقق هذا، إذ زمان موت الأخ الذي لا ولد له مردد

بين يوم الخميس ويوم الجمعة، فإن كان حدوثه يوم الخميس فزمان الشك متصل بزمان اليقين، وأما إن كان حدوثه يوم الجمعة فزمان الشك غير متصل بزمان اليقين، لأن زمان اليقين على فرض كان يوم الأربعاء وزمان الشك يوم الجمعة، فيوم الخميس فاصلٌ بين يوم الأربعاء ويوم الجمعة، ومع احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين لا مجال للتمسك بدليل حجته الاستصحاب، لما عرفت من أن الشبهه كانت مصداقيه).

هذا حاصل كلامه رحمه الله في «الكفايه» والهامش مع توضيح منّا لكلامه.

أقول: لا يخفى ما في كلامه، لما قد عرفت منا سابقاً من عدم لزومه اتصال سبق زمان اليقين على زمان الشك، لصحة جريان الاستصحاب حتى مع حدوثهما معاً، لأن المعتبر في الاستصحاب هو وجود اليقين والشك، غاية الأمر لا بد في السابق والتأخر أن يلاحظ زمان المتيقن مع زمان المشكوك، أي بأن يكون المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً، وهذا الملاك حاصل في المقام، لأنه لا إشكال في وجود اليقين يوم الأربعاء بعدم موت كالا- الأخوين، وأما بالنسبة إلى يوم الخميس ويوم الجمعة مشكوك بالنسبة إليهما فهو نعم، إذا كان الشك حادثاً بعد اليقين، فإنه يعتبر حينئذٍ أن يكون الشك حادثاً بعد اليقين في جريان الاستصحاب، حتى لا يكون اليقين منحلاً بين اليقين والشك وإلا لم يصدق نقض اليقين بالشك، بل يكون من مصاديق نقض اليقين باليقين، وعليه ليس في المقام مانع من جريان الاستصحاب، لأنه يوم الأربعاء كان عدم موتهما مسلماً، وفي يوم الخميس يشك

فى موت أحدهما، غايه الأمر يقال إنَّ كلَّ واحد من موت الأخ مشكوك بالنسبه إلى موت الآخر فى ذلك اليوم، فلم يتخلل بين اليقين بعدم الموت مع الشك فى موت أحدهما يقين آخر حتى يصير نقضاً لليقين باليقين. وعليه فالشك حاصل للإنسان فى يوم الخميس سواءً لوحظ إلى أجزاء الزمان أو إلى المشكوك أى الحادث الآخر، إذ لا يتصور الترييد والشك والشبهه المصداقيه فى الأمور والادراكات الوجدانيه، إذ لا معنى للشك فى حصول اليقين له، أو أيضاً لا معنى للشك فى حصول الشك وعدمه له، إلا أن يلاحظ ذلك بالنسبه إلى زمان آخر حيث يصح أن يقال: إتنى لا أدرى فى أن لى فى الصبح قد حصل لى اليقين أم لا، أو حصل لى الشك أم لا، وأما تصوّر الشبهه فى تحقق أحدهما حال حصولهما فممنوع ولا يُعقل ذلك، إذ الأمر دائر بين وجوده وعدمه، نعم يصحّ ملاحظه ذلك بالنسبه إلى حال المتعلق والأمر الخارجيه مثل عداله زيد أو فسقه، وأمثال ذلك، فلا معنى حينئذٍ للشك فى أنّ زمان الشك كان يوم الخميس حتى يكون متصلاً مع زمان اليقين، أو زمان يوم الجمعة حتى يكون منفصلاً عنه، بل الشك متعلق بموت هذا الأخ يوم الخميس بالنسبه إلى ملاحظه موت الأخ الآخر فى ذلك اليوم، مع العلم الإجمالى بوجود أحدهما، ومثل هذا التردد لا يضرّ بالاستصحاب، وإلا لجرى هذا فى سائر المقامات من الاستصحابات.

فاذاً توهم عدم اتصال زمان الشك باليقين حتى ينتج عدم جريان الاستصحاب إذا كان الأثر لأحد الطرفين، أى لعدم أحدهما بمفاد ليس التامه أى

العدم المحمولى لعدم تماميه أركانه، غير تمام، بخلاف ما لو قلنا بصحة استصحابه وتماميه أركانه، حيث يجرى الاستصحاب فيه، إلا أن يسقط بالمعارض، وهو ما إذا كان الأثر للطرفين أى لعدمها حيث أنّ الواجب حينئذٍ رفع اليد عن الاستصحاب لأجل المعارضه، كما عليه الشيخ قدس سره .

وقد يقال: ما ورد فى توجيه كلام المحقق الخراسانى بقوله: (إنّ زمان الشك مشكوك الاتصال بزمان اليقين) أراد بذلك انه لا يتحقق الشك إلا بعد اليقين بالانتقاض، لأنّ الشك فى حدوث موت الأخ الذى لا ولد له فى يوم الجمعة إنّما يكون بعد العلم بتحقق موت الأخ الذى له ولد فى يوم الخميس، لكونه مصداقاً للعلم الإجمالى، حيث يقطع بتحقق الموت إلى يوم الجمعة فلا يتحقق له العلم بوجود موت الأخ الذى له ولد إلا ذلك اليوم، فحصول العلم بنقض اليقين بعدم الموت فى يوم الأربعاء إلى اليقين بالموت بالنسبه إلى موت الآخر الذى له ولد، يفصل بين ذلك اليقين فى يوم الأربعاء وبين الشك فى الموت يوم الجمعة، فيكون المقام من موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين يقيناً، لا ممّا يحتمل الانفصال حتّى يقال إن الشبهه المصداقيه غير متصوّره فى الأمور الوجدانيه الإدراكيه.

فإنه يقال: إنه توجيه غير وجيه، لأنه:

أولاً: لو كان مراده هذا لكان ينبغى أن يعلّل عدم جريان الاستصحاب بوجود الانفصال بين الشك واليقين، لا بعدم إحراز الإتصال كما وقع فى كلامه.

وثانياً: إنه غير تام فى نفسه، لما قد عرفت من عدم لزوم كون اليقين سابقاً

والشك لاحقاً، بل يكفي حدوثهما في زمان واحد إذا تعلّق اليقين بالحدوث والشك بالبقاء، والمقام من هذا القبيل لأنّ ما له الأثر وهو الشك في موت الأخ الذي لا ولد له يوم الخميس حاصلٌ فيستصحب، ويترتب عليه الأثر، لأن يوم الجمعة يومٌ قد تعلّق به اليقين بحصول الموت لهما بالفعل، كما أن لنا يقين آخر حدوثاً بعدم كليهما يوم الأربعاء، وهذان اليقينان لا- يوجبان المزامه، لعدم تعلّق اليقين الثانى بالحدوث بخلاف اليقين الأول حيث قد تعلّق بالحدوث، ومتعلّق الشك هو بقاء عدم موت الأخ الذى لا ولد له، حيث يكون الأثر المترتب هو عدم إرث الأخ منه، وهذا الشك متّصل بزمان اليقين بعدم الموت له، والعلم الإجمالى بوجود أحدهما لا- يكون نقضاً لليقين بعدم الموت يوم الأربعاء، لأنه لو كان هذا العلم مضراً لزم منه عدم جريان الاستصحاب فى كلّ مرددٍ بين الشئيين الذين لا- يُعلم المتقدّم منها، بلا فرق بين مفاد كان التامه أو الناقصه، أو ليس التامه أو الناقصه، ولا أظنّ أن يلتزم به القائل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما إذا كان الأثر لأحدهما بمفاد ليس التامه، ويسقط بالمعارضه لو كان الأثر متعلقاً لكليهما - كما عليه الشيخ قدس سره - وحيث أنّ الأثر هنا - وهو عدم تحقق الإرث - لخصوص عدم موت أخ لا- ولد له فإن الاستصحاب يجرى بلا معارض، ولم يتخلّل بين اليقين بعدم الموت هذا الأخ يوم الأربعاء والشك لحصول الموت فى يوم الخميس يقينٌ آخر لخصوص هذا اليوم.

نعم، حصول العلم الإجمالي بأحدهما بلا- تعلقه بخصوص يوم لا- يوجبُ المزاحمة للاستصحاب، وعليه فالاتصال هنا حاصل والاستصحاب جار بلا مشكله فيه.

نعم، إذا حصل علمٌ مخالف لليقين السابق وضدّه فيما بين ذلك اليقين والشك، كما لو علم عدم وجوب الجلوس قبل الصبح، وعلم بوجوب الجلوس إلى الزوال، وشك في وجوبه بعد الزوال، فحينئذٍ لا يجرى استصحاب عدم وجوب الجلوس الثابت قبل الصبح لما بعد الزوال، إذا كان الزمان قيدياً خلافاً للفاضل النراقي قدس سره حيث أجاز الاستصحاب بالعدم الأزلي في هذا القسم أيضاً، لكن خالفه في ذلك الشيخ رحمه الله وذهب إلى جريان حيث الاستصحاب في العدم إذا كان الزمان ظرفاً لا قيدياً، خلافاً للمحقق النائيني حيث ذهب إلى عدم جريان استصحاب العدم الأزلي في كلتا الصورتين، أي سواء أخذ الزمان قيدياً أو ظرفاً، لأجل تخلل اليقين بالضدين السابق والشك اللاحق.

والمختار عندنا هو ما اختاره الشيخ رحمه الله كما مرّ ذكره في بابه فراجع.

أقول: بقي شيء ينبغي التنبيه عليه في المقام وهو بيان أن هذا الانفصال مختلف من حيث الخارج إذ قد يكون واضحاً معلوماً كالمثال المتقدم، وقد يكون خفياً فأوجب الخلاف بين الأعلام في مثله من جريان الاستصحاب وعدمه، فلا بأس بذكر مثال لذلك وهو:

لو فرضنا وجود إنائين أحدهما شرق الدار والآخر في غربها، وعلمنا

بنجاسه كليهما، ثم علمنا باصابه المطر أو المطهر لأحدهما.

فتاره: نعلم تفصيلاً أنهما أصابا الاناء الشرقي.

وأخرى: لا نعلم ذلك بل نعلم اجمالاً بطهاره أحدهما بالاصابه.

ثم تاره: يكون الاناء المتطهر هو الشرقي بنظر الشخص حال الاصابه، ثم اشتبه وتردد بينه وبين الغربي.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، أى لم يكن الاناء المصاب متميزاً من أول الأمر.

وبالجملة: الفروض ثلاثه:

تاره: لا- يعلم الشرقي من الغربي منهما من أول الأمر، أى لا يعلم أى الانائين كان فى الشرق والآخر فى غرب الدار، ففى هذه الحاله يكون قد علم بطهاره أحدهما بعد علمه بنجاسه كليهما.

وأخرى: ما لو كان العلم بطهاره أحدهما معلوماً له باليقين تفصيلاً، ثم طرء عليه الاشتباه بينهما، وصار مردداً بينهما.

وثالثه: ان يكون متعلق العلم مجملاً- من جهه ومبيناً من جهه أخرى، وهو ما إذا علم ما إصابه المطر بخصوص الاناء الشرقي، إلا أنه غير مميز عما فى الغرب.

أقول: لا إشكال فى كون الانائين كليهما مورد الشك فى بقاء النجاسه وعدمه، إلا أنه فرق بين الفروض الثلاثه:

أما الفرض الأول: حيث لا يعلم الشرق من الغرب، يصبح المورد من موارد الشك فى كون أحدهما مورد اليقين بالطهاره حتى يكون مثل الفرض الثانى، أو لا

يكون كذلك لأجل الاجمال في طهاره أحدهما، فيصير كالفرض الأول، غايه الأمر أنّ الشك في الفرض الأول متصل باليقين بالنجاسه، فيجرى فيه الاستصحاب، بخلاف الفرض الثاني حيث ان اليقين بالنجاسه في الفرد المعين قد تبدل باليقين بالطهاره، فلا يكون الشك بالنجاسه متصلاً باليقين بالنجاسه الثابت قبل اليقين بالطهاره.

هذا النسبه إلى الفرض الأول والثاني حيث جرى الاستصحاب بالنجاسه في الأول دون الثاني على مسلك المحقق النائيني.

وأما في الفرض الثالث: يقول رحمه الله (الأقوى فيه عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، كما في غير الفرض الأول وهو الثاني، لأن قبل اجتماع الانائين وتردده كان الاناء الشرقي مقطوع الطهاره، ففصل هذا اليقين بالطهاره بين العلم بالنجاسه مع الشك فيها، فلا يمكن اجراء الاستصحاب فيهما، لأن ما يعلم طهارته كان استصحابه هو الطهاره دون النجاسه، هذا بخلاف الآخر حيث كان الشك متصلاً بزمان اليقين بالنجاسه، فيجرى فيه الاستصحاب.

وهذا مخالف لما أفتى به السيد اليزدي في «العروه» في المسأله الثانيه من طرق ثبوت الطهاره في المطهّرات، حيث قال: (إذا علم بنجاسته شيئين، فقامت البنيه على تطهير أحدهما الغير المعين أو المعين، واشتبه عنده، أو طهر هو أحدهما ثم اشتبه، حكم عليها بالنجاسه عملاً بالاستصحاب) انتهى.

ولكن ذكر في «حاشيه فوائد الأصول» (١) بعد ذكر كلام المحقق صاحب «العروه» قال: وظاهره جريان الاستصحاب في جميع الفروض الثلاثة. ولشيخنا الاستاذ (مد ظله) حاشيه يمنع فيها عن جريان الاستصحاب والحكم بالنجاسه في جميع الفروض الثلاثة، ولكن لا- بمناط واحد، بل في الفرض الأول لا يجرى الاستصحاب لكونه من الأصول المحرزه، وهى لا تجرى في أطراف العلم الاجمالى مطلقاً، لزم منها المخالفه العمليه أو لم يلزم، وفي الفرضين الأخيرين الاستصحاب لا يجرى لعدم اتصال الشك باليقين فتأمل جيداً): انتهى.

أقول: والتحقيق الحقيقي للتصديق هو أن يقال:

أما القسم الأول: من الفروض الثلاثة - وهو ما علم بطهاره أحدهما مجملاً من أول الأمر لا بعينه - فإن الحكم فيه هو وجوب الاجتناب عن كليهما، لأن العلم التفصيلى السابق فى كليهما كان هو النجاسه، والآن يعلم ويدرى بنقض أحدهما، ولكن لا يدرى أيهما هو، فاستصحاب النجاسه فى كلّ منهما بخصوصه جارٍ، لتماميه أركانها من اليقين السابق والشك فى اللاحق، ولازم جريانهما وإن كان متناقضاً لعلمه بطهاره أحدهما، إلا أنه حيث لا يمكن تعيين ذلك فى شىء منهما، فلا بد من الحكم بنجاسه كليهما تعديداً، وبتبعه نحكم بنجاسه ملاقى كل واحد منهما تعديداً، حتى ولو لاقى أحد الطرفين، لأن اجراء الاستصحاب هنا لا توجب ٥.

المخالفه العمليه القطعيه.

وأما القسم الثانى: وهو ما لو علم بطهاره واحد منهما بعينه:

ثم طرأ التردد بعد العلم تفصيلاً، بحيث أخرجه عن التعيين.

أو كانت الطهاره متعينه تفصيلاً إلا أن العنوان - مثل كونه إناء زيد أو الاناء الواقع فى المشرق - كان مشكوكاً غير معلوم.

ففى الأول منهما: حيث إنه قطع بطهارته تعيناً ثم طرأ التردد، فإنه يشكل الحكم بالنجاسه فى كل منهما لأن ما هو الطاهر يقيناً كان الاستصحاب الجارى فى حقه مفيداً الطهاره، فلا يصح أن يقال فى حق كل منهما أنه كان عالمياً بنجاسته وشكاً فيكون مدلول الاستصحاب فى أحدهما هو الطهاره وفى الآخر النجاسه، وحيث لا يعلم أيهما هو المحكوم بالطهاره والآخر بالنجاسه، فلا بد من الاجتناب عن كليهما استجابةً للعلم الاجمالى، لأن التكليف بالاجتناب منجز، وحينئذ إذا لاقى الملقى أحد الطرفين، لا يُحكم بنجاسته والاجتناب عنه لعدم وجود العلم الاجمالى فى حقه، فعند الشك يجرى فى حقه استصحاب الطهاره وقاعدتها.

نعم، لو لاقى كليهما وجب الاجتناب عنه أيضاً لصيرورته داخلاً فى اطراف العلم الاجمالى كأصل الملقى بالفتح.

أقول: من اشكال عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين الذى ذكره صاحب «الكفايه» وعرفت أن الاتصال موجود، وعرفت موارد الانفصال جلياً وخفياً، يقتضى التعرض لاشكال آخر وهو:

مناقشه المحقق الحائري: قال صاحب «الدرر» بعدم جريان الأصل والاستصحاب في مجهولى التاريخ لكن لا لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين - كما قاله صاحب «الكفايه» - بل لأجل عدم احراز كونه من نقض اليقين بالشك، بل يحتمل كونه من مورد نقض اليقين باليقين.

وبعبارة أخرى: التمسك بأدله الاستصحاب من قوله عليه السلام: (لا- تنقض) في المورد يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه وهو ممنوع، ولذلك نسب إليه تلميذه المحقق الخمينى أنه اختار في درسه عدم جريان الاستصحاب في مجهولى التاريخ، فلا بأس من نقل كلامه حتى يتضح جوابه.

فنقول: قال رحمه الله: (لو فرضنا قيام اليقين بعدم الكريه والملاقاه فى أوّل النهار، ثم علمنا بتحقق أحدهما فى وسطه وتحقق الآخر فى الجزء الأول من الليل، فالجزء الأوّل من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما، وظرف احتمال حدوث كلّ منهما، للعلم الاجمالي بحدوث كلّ منهما إمّا فى وسط النهار أو فى أوّل الليل، فاستصحاب عدم كلّ منهما إلى زمان الوجود الواقعي للآخر يحتمل أن يكون من نقض اليقين باليقين، لاحتمال حدوثه فى الجزء الأوّل من الليل، وهو ظرف العلم بتحقق كليهما إمّا سابقاً وإمّا فى الجزء الأول من الليل، فاستصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الوجود الواقعي للكريه يحتمل أن يجرى إلى الجزء الأول من الليل الذى هو ظرف احتمال حدوث الكريه، لأنها يحتمل أن تكون حادثه فى وسط النهار أو أوّل الليل، ويعدّ الجريان إلى الليل من نقض اليقين باليقين، لأن ذلك

الجزء ظرف اليقين بعنوان الملاقاه إِمّا فيه وإمّا قبله، وكذا الحال بالنسبه إلى الحادث الآخر، وقد ثبت في محله أنّ من شرائط جريان الاستصحاب احراز كون المورد من نقض اليقين بالشك، وهو غير محرز هنا، كما لا يخفى (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الاشكال، لأنه قد لاحظ عدم أحد الحادثين بالنسبه إلى الزمان حيث جرّ عدم المستصحب إلى زمانٍ هو أوّل جزء من الليل، ومع هذا قال بأنّه في ذلك كان متيقناً بتحققهما، مع كونه بالنسبه إلى وجود أحدهما عالمًّ اجمالاً، والحال أنّه ليس الأمر كذلك إذ لا بدّ أن يلاحظ حال أحد الحادثين مع الآخر، فبالنظر إلى ذلك يصحّ جرّ المستصحب في كلّ منهما إلى زمان أوّل الليل، إذ يصحّ أن يقال بإمكان عدم الملاقاه إلى حدوث الكريه بالنسبه إلى أوّل الليل، كما يصحّ استصحاب عدم الكريه إلى أوّل الليل من جهة عدم تحقق الحادث الآخر، ولذلك لو قلنا بحجّيه الأصل المثبت في المستصحب، كان لازم جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الكريه هو وقوع الملاقاه بعد الكريه، كما أنّ استصحاب عدم الكريه إلى زمان الملاقاه يوجب الحكم بتقدّم الملاقاه عليها، وهذا مؤيّد لما ذكرنا، وإلّا لوحظ مع مثل العلم بتحقق كليهما في أوّل الليل، وتحقق أحدهما بالنسبه إلى الآخر، لزم منه القول بوجود العلم بتحقق أحدهما في وسط النهار أيضاً، لأنه كما لا يضّرّ هذا العلم بالنسبه إلى الشك المتعلق بكلّ واحد ٧.

منهما، كذلك لا- يضرّ العلم بتحقق كليهما في كون ذلك نقض لليقين بالشك في أول الليل، وبما ذكرنا ظهر أنّ المورد لا يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه له، بل يكون من مصاديق العمل بمقتضى (لا تنقض اليقين بالشك) فيجربى الاستصحاب في كلّ من مجهولى التاريخ، فإن كان الأثر لكليهما لزم منه التعارض، وإن كان الأثر لواحدٍ منها ترتب عليه الحكم بلا اشكال.

هذا تمام الكلام فى الصور الأربع من مجهولى التاريخ.

حكم الاستصحاب فى معلوم التاريخ ومجهوله

وأما الكلام فى الحادثين إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهولاً، فهو أيضاً يتصوّر على وجوه أربعة:

تاره: يكون الأثر مترتباً على وجود أحد الحادثين بمفاد كان التامه.

وأخرى: بمفاد كان الناقصه.

ففى هاتين الصورتين يجرى الاستصحاب فى كلّ منهما، سواء كان بمفاد كان التامه أو الناقصه، أى إذا كان متصفاً بأحد العناوين من التقدّم والتأخر والتقارن فالأصل يجرى فيه إذا كان الأثر لواحد منهما، وإلا يسقط بالمعارضه لو كان الأثر لكليهما أو لأحدهما مع العلم الاجمالى بكون الوصف لواحدٍ فقط، كما عرفت تفصيل ذلك فى مجهولى التاريخ.

وأما إذا كان الأثر للعدم: وهو:

تاره: يكون بالعدم المحمولي، وهو بمفاد ليس التامه.

وأخرى: بمفاد ليس الناقصه.

فإن كان الأثر للأول: فالأصل يجرى في مجهول التاريخ قطعاً، لأن الزمان فيه مردّد بين تقدمه على المعلوم وتأخّره، فيصحّ استصحاب عدمه، ويترتب عليه الأثر، غايه الأمر قد علّل ذلك صاحب «الكفايه» بأنّ زمان الشك فيه متصل بزمان اليقين وأورد عليه المحقّق الخميني بأنّ المراد لو كان المانع في الاتصال هو العلم الاجمالي بوجود أحدهما في زمانٍ فهو موجود هنا أيضاً، فكيف لا يكون زمان الشك متصلاً في مجهولي التاريخ دون المقام.

وكيف كان، قد عرفت الاشكال في أصل اشكاله فلا بحث في جريان الاستصحاب في المجهول.

وأما في معلوم التاريخ: مثل ما لو علم بموت المورث في غُره رمضان ولا يعلم أن اسلام وارثه كان قبل رمضان حتى يرث أو بعده فلا يرث:

فعن الشيخ والمحقّق النائيني وصاحب «الكفايه» أنّه لا يجرى فيه الاستصحاب، لعدم وجود الشك في زمان حدوث الموت، فلا معنى لجرّ المستصحب تبعداً لزمان الشك.

لكن نقل رحمه الله في فوائده عن بعضٍ أنّه قال بجواز اجراء الاستصحاب فيه بالنظر إلى حدوث حادثٍ آخر لا إلى الزمان حتى يقال إنّ لا شك فيه، فبالنظر إلى حدوث اسلام الوارث يشكّ في أنه كان الموت قبله أو بعده، فلا منافاه بين كون

الموت من حيث الزمان معلوماً ومن حيث العنوان من التقدم والتأخر مشكوكاً.

فأجاب بنفسه عنه: إن أخذ الزمان لحدوث معلوم التاريخ بالنظر إلى زمان حدوث الآخر لحاظه مقتيداً بزمان حدوث الآخر، فهو وإن كان مشكوكاً إلا أن عدم الوجود في زمان حدوث الآخر بقيد كونه في ذلك الزمان لم يكن متيقناً، سابقاً، فلا يجرى فيه الأصل وإن أخذ الزمان في لحاظ معلوم التاريخ لزمان حدوث اسلام الوارث ظرفاً لا قيداً، فيرجع حينئذٍ إلى ملاحظه حال الزمان وهو غير مشكوك في معلوم التاريخ.

فأجاب عنه المحقق الخوئي في مصباحه: (وفيه أن الموت وإن كان معلوم الحدوث يوم السبت، إلا أن الأثر لا يترتب عليه، فإن الأثر لعدم حدوث الموت في زمان الاسلام وحدثه - حين الاسلام - مشكوك فيه، ولا منافاه بين كونه معلوماً باعتبار ذاته، ومشكوكاً فيه باعتبار وجوده حين الاسلام، فإنه لا تنافي بين كون شيء معلوماً بعنوانٍ ومشكوكاً فيه بعنوان آخر) انتهى كلامه.

أقول: الانصاف أن منشأ الشك في التقدم والتأخر ليس إلا الجهل بتاريخ حدوث مجهول التاريخ، حيث لا يُدري كان قبله أو بعده، فالشك في الحقيقه حاصلٌ له لا لمعلوم التاريخ، فباستصحاب الجارى في مجهول التاريخ نرفع الابهام، فلا يبقى شك حتى نرجع إلى الأصل في معلوم التاريخ وعليه فالحق مع الشيخ رحمه الله ومن تبعه.

ومما ذكرنا يظهر وجه عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ في

العدم النعتى ومفاد ليس الناقصه أيضاً بخلاف مجهول التاريخ، حيث يجرى فيه الاستصحاب على مختارنا من كفايه استصحاب العدم الأزلى ولو بأصالة عدم الاتصاف وعليه فما اختاره النائينى وغيره من عدم الجريان، لعدم وجود حاله سابقه متيقنه، ليس فى محلّه كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى مجهولى التاريخ أو مجهول التاريخ فى أحدهما دون الآخر إذا كان الشك فى الحدوث، غاية الأمر كان الأثر تارةً مترتباً على حدوث أحدهما أى بوجوده مع تمام أقسامه الأربعة، أو على عدم حدوث أحدهما مع تمام أقسامه الأربعة، والحمد لله أولاً وآخراً.

جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ

يقع البحث عن الشك فى بقاء أحد الحادثين فى ظرف الشك بعد العلم واليقين بوجودهما، وقد اشتهر مثاله بين الفقهاء بأنه لو علم المكلف أنه صدر منه حدثٌ وطهاره من أول النهار إلى الزوال، ولكن لا يدري أيهما كان متقدماً، وهو أيضاً:

تاره: يكون تاريخ صدور كليهما مجهولاً.

وأخرى: أحدهما مجهولاً فقط دون الآخر.

أقول: هذه المسألة هى التى تحدّث عنها كلام صاحب «الكفايه» بعد فراغه عن حكم الحدوث وبيان التفصيل فى جريان الاستصحاب وعدمه بين مجهول التاريخ فيجرى، وبين معلومه فلا يجرى، إذا كان الأثر مترتباً على العدم بمفاد

ليس التامه، قال ما نصّه في «الكفايه»:

(كما انقذح أنّه لا- مورد للاستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهاره والنجاسه، وشكّ في ثبوتهما وانتفائهما للشك في المقدّم والمؤخر منهما، وذلك لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله بزمان الشك في ثبوتهما، وتردّدهما بين الحالتين، وأنّه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق) انتهى(١).

أقول: لكنه ذكر رحمه الله في توضيح هذا الكلام بما لا- يناسب ذلك، حيث عقب كلامه الأنف بقوله: (الفرق بين الحادثين المعلوم تحقّقهما بالاجمال وبين الحالتين المتعاقبتين أنّ الحادثين لا يعرضان لمحلّ واحد كموت المتوارثين ونحوه، والحالتان المتاقبتان تعرضان لمحلّ واحد كما إذا علم أن ثوبه كان طاهراً في ساعه حين ملاقاته للكزّ وكان نجساً في ساعه أخرى حين ملاقاته للبول، ولم يعلم أي الحالتين كان سابقاً وأيّهما كان لاحقاً، أو علم أنه كان متطهراً في ساعه حين ما توضّأ، وكان محدثاً في ساعه أخرى حين ما بال، ولم يعلم أي الحالتين كان مقدماً وأيّهما كان مؤخراً) انتهى(٢).

وفيه: لا يخفى ما في كلامه من الاشكال، إذ ليس المراد من التعاقب بين ٦.

١- الكفايه: ج ٢ / ٣٣٨.

٢- كفايه الأصول: ج ٥ / ١٩٦.

الحالتين المتضادتين في كلام المحقق صاحب «الكفايه» هو التعاقب بين الحالتين المتساويتين من الطهارتين والنجاستين إذا تعاقبتا معاً أحدهما تلو الأخرى كما قال به، بل المراد هو تعاقب نفس الحالتين المتضادتين كما هو الظاهر من كلمات القوم، ولم أر من تفوّه بذلك من الفقهاء والأصوليين، ولعلّ منشأ دعواه ملاحظه ما في ورد في «شرح من اللّمعه» من أنّه قد يكون الحال مكشوفاً بإتحادهما وتعاقبهما، فيبنى عليه، حيث أنّ مقصوده بيان ما يوجب رفع الابهام في بعض الموارد، وكيف كان فإنّ تعاقب الحالتين المتحدتين لا تأثير له في مسألتنا كما لا يخفى.

وعلى كل حال، الأقوال في المسأله متعدده:

١- قول بعدم جريان الاستصحاب في شيء من الحادثين، بلا فرق بين كونهما مجهولي التاريخ، أو أحدهما معلوماً، لأجل عدم اتصال زمان اليقين بزمان الشك كما عليه صاحب «الكفايه».

٢- وقول آخر للشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب في كليهما، إلا أنه يسقط بالمعارضه، مثل الشك في حدوث أحد الحادثين، بلا فرق بين كونهما مجهولي التاريخ أو أحدهما معلوماً، ولعلّه المشهور بين الأصحاب.

٣- وقول ثالث وهو المنسوب إلى المحقق الثاني وجماعه، وإلى المحقق الأوّل أيضاً في «المعتبر» وهو الأخذ بضدّ الحاله السابقه على الحالتين، إذا كان عالماً بتلك الحاله.

٤- وقول رابع وهو الأخذ بوفق الحاله السابقه على الحالتين لو كانت

معلومه، وهو الذى اختاره العلامه فى «المختلف»، وصرّح بذلك فى أكثر كتبه.

٥- وقول خامس وهو المنسوب إلى بعض متأخرى المتأخرين، وإلى منظومه العلامه الطبائى وهو التفصيل بين مجهولى التاريخ فكالمشهور، وبين ما لو علم تاريخ أحدهما فيحكم بتأخر الحاله المجهوله عن المعلومه، وذلك لأصالة تأخير الحادث.

٦- وقول سادس لصاحب «العروه» وهو كالفوق بالنسبه إلى مجهولى التاريخ، وأما بالنسبه إلى كون أحدهما معلوماً أن يحكم باجراء الاستصحاب فى المعلوم تاريخها دون المجهوله لعدم اتصال الشك فيها باليقين.

أقول: ولكن التحقيق الحقيق للتصديق هو التفصيل فى المسأله بين:

مجهولى التاريخ ومعلوم التاريخ، إذا كانت حاله المعلوم ضدًا للحاله السابقه قبل الحالتين، فى هاتين الصورتين يكون قول المحقق فى «المعتبر» صحيحاً، وهو الأخذ بضدّ الحاله السابقه على الحالتين.

وبين ما لو كانت حاله معلوم التاريخ مماثلاً لحاله المتيقنه قبل الحالتين، حيث أنّ الاستصحاب الجارى فى كلّ من مجهول التاريخ ومعلومه معارضٌ فيسقطان، فإن كان الشك فى مثل الطهاره عن الخبث، فلا بدّ من تحصيل القاعده وهى فى المقام الاشتغال لرجوع الشك حينئذٍ فى صدق الامتثال مع عدم تحصيل الطهاره، والقاعده تقتضى لزوم التحصيل.

وأما إن كان الشك فى مثل الطهاره عن الخبث، فالمرجع إلى قاعده

الطهاره، وهو قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» ففي هذه الصوره يكون قول المشهور صحيحاً.

توضيح ذلك:

١- أمّا فى مجهولى التاريخ: كما لو فرض أنه كان محدثاً فى أوّل النهار لأجل حدث النوم، وزمان شكّه كان فى ساعه الزوال، وهو يعلم بتحقيق طهاره وحدث بين أوّل النهار إلى ساعه الزوال، ففي هذه الصوره قيل بأنّ عليه أن يأخذ بضدّ الحاله السابقه فى أوّل النهار، لأنه يعلم نقض الحدث الواقع فى أوّل النهار، سواء كان حدثاً نوعياً فقط أو هو مع حدث البول، إذ لا أثر فى السبب الثانى من حيث السببيه الفعلية، بل له سبب اقتضائى، بمعنى أن البول كان سبباً لتحقيق الحدث لو كان متطهراً، فحيث كان المقام مشكوكاً فى كونه حال حدوث البول متطهراً حتّى تكون سببته فعليّه، أو كان محدثاً حتّى تكون سببته البول اقتضائياً، ولكن على كلّ حال أصل وجود الحدث المتيقن فى ساعه أوّل النهار قد انتقض بالوضوء المتحقق فى الوسط قطعاً، فالعلم بثبوت الطهاره حاصلٌ جزماً، كما أنّ العلم بوجود الحدث قبل الوضوء قطعى، فعند الشك ظهراً بأنّ هذا الوضوء المسلم الوجود هل ارتفع بالحدث البولى أم لا، يستصحب ذلك الوضوء، ويحكم بأنّه متطهراً، أمّا حدوث حدث بالبول بعده فهو مشكوكٌ والأصل عدم حدوثه، إذ نحن لا نريد إثبات الخصوصيه الفعلية للبول حتّى يقال إنه مشكوك لتردده بين قبل الوضوء وبعده حتّى يؤخذ بعلمه الاجمالى بتحقيقه بأحدهما ويجعل ذلك مركزاً

للاستصحاب، ويجعله معارضاً لاستصحاب الطهاره والوضوء، إذ لا- أثر لتلك الخصوصية، لأن الملا-ك هنا ليس إلا أصل الحدث، سواءً اسند إلى النوم إن كان البول حادثاً بعد الوضوء، أو إلى البول إذ كان البول حادثاً قبل الوضوء وعليه فالعلم التفصيلي بأصل الحدث كان ثابتاً قبل الوضوء، ولو من جهة حدث البول وهو أحد طرفي العلم الاجمالي، والعلم بالنقض لذلك الحدث حاصلٌ إلى الظهر، وبالنسبه إلى حدوث حدث البول إلى الظهر مشكوكٌ بالشك البدوي، والأصل عدمه، مما يعني أنه متطهرٌ قطعاً عند الزوال.

هذا إذا كان علمه في أول النهار بالحدث.

٢- أمّا الصورة الأخرى لمجهولي التاريخ، وهي ما إذا كانت الطهاره متحققه في الحاله قبل الحالتين إلى الظهر، فيؤخذ بالضد لتلك الحاله، فيكون محدثاً بعين ترتيب ما تقدم في الصورة الأولى، لأنّ الطهاره بعد الطهاره لا يكون مؤثراً في تحقق الطهاره إلا بالسببيه الاقتضائيه لرفع الحدث، بخلاف الطهاره الواقعه بعد الحدث حيث أنّ سببيتها تكون فعليته، ولكن قد عرفت أن ليس المقصود إثبات فعليتها حتى يقال إنّها غير معلومه ومجمله، هذا بخلاف مطلق السببيه أي الأعمّ منهما، فهو متعلق بالعلم التفصيلي في الساعه الأولى من النهار، بخلاف الحدث حيث أنّه غير مشكوك الحدوث حتى يكون الأصل العدم، لأنه كان متيقن الوجود، فالطهاره الأولىه يكون قد انتقضت قطعاً بالحدث اللاحق، وتحققها بعده مشكوكٌ، فالأصل يقتضى العدم.

٣- بل يظهر وجه جريان ذلك فى معلوم التاريخ إذا كانت حاله المعلوم ضدًا للحاله السابقه الأوليه، مثلًا إذا كان حاله أول النهار هو الحدث ثم فى ساعه الوسط فى وقت معين هو الطهاره، فبذلك يقطع بزوال الحدث أول الصبح إمّا لتعاقب الحداث أو لتعاقب الطهاره المعلومه للحدث، فعلى كل هو منقوض، غايه الأمر تحقّق الحدث بعد هذه الطهاره المعلومه فى الساعه مشكوك، والأصل العدم، ولازمه وجود الطهاره له، ولا يكون المورد من موارد تعارض الاستصحابين كما كان الحال كذلك فى مجهولى التاريخ إذا كانت حاله السابقه على الحالتين معلومه.

٤- هذا بخلاف ما لو كانت حال معلوم التاريخ مماثلًا للحاله السابقه على الحالتين، حيث إنّه يكون من موارد تعارض الاستصحابين وتساقطهما كما عليه المشهور.

توضيح ذلك: إذا فرض كون ساعه وسط النهار بالنسبه إلى ما قبل الزوال ساعه معلومه للحدث، فحينئذ لا اشكال فى نقض الحدث الواقع أول النهار الذى كان معلومًا، لأنه قد انتقض إمّا بالطهاره المتوسطه بين الحداث، أو بالطهاره الواقعه بعد الحدث الثانى، لكن الحدث الثانى فى الوسط الذى قد علم تحقّقه لم يُعلم انتقاضه، بل محتمل الانتقاض، وعليه فالحدث معلوم التحقق وإلى الزوال مشكوك البقاء فيستصحب، كما أنّ الطهاره وجودها معلوم التحقق وإلى الزوال مشكوك البقاء فيستصحب، ويتعارضان ويتساقطان والمرجع حينئذ قاعده الاشتغال فى الطهاره عن الحدث، لكونه شكًا فى امتثال المكلف به والبراءه فى الطهاره عن الخبث لكونه شكًا فى التكليف.

هذا إذا كانت الحالة السابقة على الحالتين معلومه.

٥- وأما إذا فرضنا عدم العلم بالحالة السابقة، أى لا يدري بأنه كان فى أوّل النهار متطهراً ثم وقع له العلم بوجود الحادثين بينه وبين الزوال، أو كان مُحدثاً؟

ففى ذلك أيضاً يكون الحقّ مع المشهور، لوجود العلم بحدوث الحادثين والشك فى البقاء فيها، فىكون حكمه أيضاً حكم معلوم التاريخ إذا كان مماثلاً للحالة السابقة على الحالتين من تعارض الاستصحابين وتساقطهما، والرجوع إلى ما هو مقتضى القاعده فى كلّ مورد من الاشتغال والبراءه.

أقول: يثبت من مجموع ما ذكرنا عده أمور وهى:

الأمر الأوّل: جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ هنا دون مثل التوارث فى موت الأب واسلام الابن، لأنّ الشك هناك كان فى حدوث أحد الحادثين، وحيث كان تاريخ أحدهما معلوماً فلا شك فى حدوثه حتى يُستصحب، هذا بخلافه هنا فإن الشك حينئذٍ فى بقاء أحد الحادثين حيث كان بقاء كلّ من معلوم التاريخ ومجهوله مشكوكاً، فيجرى فيه الاستصحاب فيما ذكرنا جريانه وهو كون حاله معلوم التاريخ موافقاً للحاله السابقة على الحالتين دون غيره، لما قد عرفت توضيحه فلا نعيد.

الأمر الثانى: أنّ الاستصحاب الجارى فى معلوم التاريخ شخصى، لأنه معلوم من حيث متعلق العلم وتاريخه فيستصحب، هذا بخلاف ما هو المجهول حيث إنّه يستصحب قبل الشئ من الطهاره والحدث من دون تعيين زمانه من

كونه قبل الآخر أو بعده، فلذلك يكون هذا من قبيل استصحاب الكلّي الذي كان أحدهما من حيث المتعلق مقطوع الزوال، والآخر مشكوك الحدوث، إلا أن أصل الكلّي إذا لوحظ كان متعلقاً للعلم بالحدوث والشك في البقاء، نظير سائر الموارد من هذا القبيل من الاستصحابات، وهذا المقدار من العلم والشك كافٍ لصحة جريان الاستصحاب فيما يصحّ جريانه في معلوم التاريخ كما عرفت.

الأمر الثالث: ظهر مما ذكرنا عدم تماميّة كلام الشيخ الأعظم حيث جعل المسألتين - أي التوارث ومسأله الطهاره والحدث - من وادٍ واحد من جهه تعارض الاستصحابين وتساقطهما، مع أنّه قد ثبت التفاوت بينهما في معلوم التاريخ، حيث لا- يجرى الاستصحاب في الشك في الحدوث في الحادثين، ويجرى في الشك في البقاء فيما يصح إجرائه فيه، كما مرّ بيانه بالتفصيل.

الأمر الرابع: ظهر مما ذكرنا عدم تماميّة كلام المحقّق النائيني وبتبعه المحقق الخوئي قدّس سرهما حيث جعل مسألتنا في مطلق أقسامها - من مجهولى التاريخ ومعلومه ومن كونه عالماً بضدّ الحاله السابقه بالمماثل لها أو عدم العلم أصلاً - من قبيل تعارض الاستصحابين وحكم بتساقطهما والرجوع إلى الأصل المناسب للمقام، مع أنه ثبت من خلال البحث السابق خلاف ذلك تفصيلاً باختصاص التعارض في خصوص معلوم التاريخ المماثل للحاله السابقه على الحالتين، وكذلك مجهولى التاريخ الذى لا يُعلم الحاله السابقه على الحالتين، دون سائر الصور.

وهنا أقوال وآراء وتفصيلات أخرى لا يقتضى التعرض لها وبيان النقض

والإبرام فيها لأن ذلك يوجب التطويل من غير فائده متناسبه للمقام.

أقول: ذكرنا في الموضوعين:

الأول: في الشك في حدوث أحد الحادثين مقدماً على الآخر، أو مؤخراً بعدم جريان الاستصحاب فيه، إلا في مجهولى التاريخ، أو مجهول التاريخ في أحدهما دون معلوم التاريخ.

الثاني: وعند الشك في بقاء أحد الحادثين اللذين لا يُعلم المقدم منهما على المؤخر.

قلنا في هذين الموضوعين بجريان الاستصحاب في مجهولى التاريخ ومعلومه، وأنه بالتعارض قد يسقط، وهذا هو الأصل في تمام موارد الاستصحابات في مجهولى التاريخ ومعلومه.

ولكن طرح المحقق النائيني قدس سره دعوى وجود موردٍ ثالث لا يجرى فيه الاستصحاب مطلقاً، سواء كان مجهول التاريخ أو معلومه، فلا بأس بنقل صريح كلامه المذكور في «فوائد الأصول»، قال:

(الفرض الثالث: عدم جريان الأصل في مجهول التاريخ ومعلومه، كما إذا علم بكريه الماء وملاقاته للنجاسه، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فإنه لا تجرى أصاله عدم الملاقاه إلى زمان الكريه، ولو مع العلم بتاريخ الكريه والجهل بتاريخ الملاقات، لأن الظاهر من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كِرٍ لا ينجسه شيء» هو أنه يعتبر في العاصميه وعدم تأثير الملاقات سبق الكريه ولو آناماً، كان الظاهر

منه كون الكريه موضوعاً للحكم بعدم بتنجس الملاقات، وكلّ موضوع لا بدّ وأن يكون مقدماً على الحكم، فيعتبر في الحكم بعدم تأثير الملاقات من سبق الكريه، ولذلك بيننا على نجاسه المتمم للكّر لأنه يتحد فيه زمان الكريه والملاقات، فلا محيص عن القول بنجاسه الماء مطلقاً، سواء جهل تاريخ الملاقات والكريه أو علم تاريخ أحدهما، وسواء كانت الطهاره معلومه التاريخ أو الكريه.

أمّا في صوره الجهل بتاريخهما: فلأنّ أصاله عدم كلّ منهما في زمان الآخر لا تقتضى سبق الكريه، وكذا إذا علم بتاريخ الملاقات، فإن أصاله عدم الكريه إلى زمان الملاقات تقتضى عدم تحقّق موضوع الطهاره.

وأما إذا علم بتاريخ الكريه: فأصاله عدم الملاقات إلى زمان الكريه لا تثبت تأخر الملاقات عن الكريه، ومع عدم إثبات ذلك لم يحرز موضوع الطهاره، مع أنّه لا بد منه فإنّ تعليق الحكم على أمر وجودى يقتضى احراز وجوده في ترتب الحكم عليه، ومع الشك في وجوده يُبنى على عدم الحكم، من غير فرق بين الشك في أصل وجود الموضوع، وبين الشك في وجوده في الزمان الذى يعتبر وجوده فيه، كما فيما نحن فيه، فإنه وإن كان قد علم بالكريه، إلاّ أنّه يشكّ في وجودها قبل الملاقات للنجاسه، فظهر أنه لا بد من الحكم بالنجاسه في المثال مطلقاً.

نعم، لولا- كون التعليق على الأمر الوجودى يقتضى احرازه، لكان ينبغى في المثال الرجوع إلى قاعده الطهاره عند العلم بتاريخ الكريه، وكان مبنى شيخنا الاستاذ (مد ظله) قبل هذا على طهاره الماء عند العلم بتاريخ الكريه، وعلى ذلك

جرت فى رسالته العلميه المسماة بالوسيله وفى حاشيته «العروه»، ولكن فى المقام عدل عن ذلك، وبنى على النجاسه مطلقاً حتى مع العلم بتاريخ الكريه.

نعم، لو كان الماء مسبوفاً بالكريه، ثم طرد عليه القلّه، فاستصحب بقاء الكريه إلى زمان الملاقات يجرى ويحكم عليه بالطهاره فتأمل جيداً) انتهى كلامه (١).

قلنا: هذه المسئله المذكوره فى «العروه» فى المسأله ٨ فى ماء الكز، وقد اختار السيد الطهاره فى مجهول تاريخهما وفى مجهول التاريخ فى الملاقات ومعلوم التاريخ فى الكريه والنجاسه فى عكسه، أى فيما إذا كانت الكريه مجهوله التاريخ والملاقات معلومه، ونحن وافقناه فى الأولتين وفى الأخيره بالاحتياط لا الفتوى، فيصير هذا هو القول الثانى فى المسأله، القول الثالث فيها هو الحكم بالطهاره فى جميع الفروض، كما عليه المحقق الخوئى من القول بجريان الاستصحاب فى جميع الفروض والتساقط والرجوع إلى قاعده الطهاره، ولا يبعد أن يكون الحكم هو هذا على حسب مقتضى القواعد والأصول، حتى فى الأخيره، إلا أن الاحتياط فيه حسن كما سنشير إليه إن شاء الله.

والسرّ فى كونه موافقاً للقواعد، هو ما عرفت منّا سابقاً من أنّ هذه المسأله من قبيل حدوث أحد الحادثين الذين لا يدرى المتقدم منهما على المتأخر، وقد ذكرنا فى ذلك بجريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ وتساقطهما والرجوع ٨.

إلى قاعده الطهاره، وعدم جريان الأصل فى معلوم التاريخ دون مجهوله، فحينئذٍ إذا كانت الكريه تاريخها مجهولاً، فتجرى أصاله عدم الكريه إلى زمان الملاقات، كما أنّ عكسه يجرى فيه أصاله عدم الملاقات إلى زمان حصول الكريه، فإذا لم يكن الملاقات فى زمان عدم الكريه فإنه لا يحكم بنجاسه الماء، لأن المستفاد من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لا ينجسه شىء» هو حصول النجاسه بالملاقات ظرف عدم الكريه، فاستصحاب عدم الملاقات فى ظرف عدم الكريه إلى زمان حصول الكريه يوجب الحكم بالطهاره، ولا- نحتاج حينئذٍ إلى اثبات أنّ الكريه سابقه على الملاقات، بل يكفى فى الحكم بالطهاره أن لا- تكون الملاقات فى زمان عدم الكريه، وهو أيضاً كذلك بواسطه أصاله عدم الملاقات إلى زمان الكريه.

نعم، فى صورته عكس ذلك، وهو أن يكون تاريخ الملاقات معلوماً دون الكريه، فإنّ أصاله عدم الكريه إلى زمان الملاقات ربما توجب كون الملاقات متحققه فى ظرف عدم الكريه الموجه للنجاسه، لكن خالفنا الأصحاب فى هذا الحكم:

إمّا باعتبار ملاحظه أنّ الأصل فى عدم الملاقاه أيضاً جارٍ ولو كان تاريخه معلوماً، كما هو مختار السيد الخوئى بدعوى أنّ عنوان التقدم والتأخر حيث كان مشكوكاً يوجب جريان الأصل كالمجهول، وإن كان تاريخه معلوماً فبالتعارض والتساقط رجع إلى قاعده الطهاره.

وإمّا باعتبار أن أصاله العدم وإن كان لا- يجرى إلا- فى المجهول الموجب فى المقام كون الأصل جارياً فى الكريه المجهوله التاريخ إلى زمان الملاقات، إلا أنه

لا يوجب نجاسته، لأن الحكم بها لا بد أن يكون مع احراز كون الملاقات حاصله قبل الكريه وهو غير محرز بواسطة هذا الأصل، فإذا لم يثبت يكون المرجع عند الشك في نجاسته إلى قاعده الطهاره، ولكن حيث أن اثبات القبليه غير لازم لا في حصول الطهاره ولا- في النجاسه، بل يكفي في طهاره الماء اثبات أن الملاقات لم تحصل في حال عدم الكريه، وأصالة عدم الملاقات إلى زمان الكريه يثبت ذلك، وتفيد أنه لم يحصل الملاقات في ظرف عدم الكريه كما أنّ عكسه أى أصالة عدم الكريه إلى زمان الملاقات كافٍ في حصول النجاسه، لأنه من خلال جريان هذا الأصل نحرز عدم تحقق الكريه إلى زمان الملاقات، فلا نحتاج إلى اثبات وقوع الملاقات قبل الكريه حتى يقال إنّه لا- يثبت ذلك بهذا الأصل إلا على القول بالأصل المثبت، ولهذا الاشكال والتردد من كونه من مواضع الرجوع إلى قاعده الطهاره، أو من موارد الحكم بالنجاسه، ذكرنا لزوم الاحتياط فيه.

وبالجملة: فما ذكره المحقق النائيني من عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم، - أى في المجهول ولا- في المعلوم - ليس بتمام، والحق هو الحكم بالطهاره في مجهولى التاريخ، وفي مجهول التاريخ في الكريه، دون الملاقات التى كان تاريخها معلوماً، والاحتياط والحكم بالنجاسه في صورته عكسه، والله العالم.

التنبيه التاسع: جريان الاستصحاب فى الأمور الاعتقاديّه وعدمه

يقع البحث فى هذا التنبيه عن امكان جريان الاستصحاب فى الأصول الاعتقاديّه وعدمه.

أقول: بعد ما عرفت أن الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا كان الأثر إمّا حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى، فلا اشكال فيما إذا كان المستصحب من الأحكام الفرعيّه أو الموضوعات الصرفه الخارجيه أو اللغويه إذا كانت ذات أحكام شرعيّه.

وأما الأمور الاعتقاديّه التى محتواها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها، فقد نوقش فى جريان الاستصحاب فيها حكماً أو موضوعاً وعدمه؟

والتحقيق: إنّ الأمور الاعتقاديّه التى يكون المطلوب فيها عمل الجوانح من الانقياد والتسليم على قسمين، كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره :

تاره: يكون ما يجب فيه أولاً بحكم العقل تحصيل العلم اليقين به، ثم يجب بحكم العقل بعده الاعتقاد والانقياد والتسليم به وعقد القلب عليه، وهو كما فى التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، أى لا يجب فيه بحكم العقل ولا بحكم الشرع

تحصيل العلم واليقين به، ولكن إذا حصل العلم واليقين به ولو بطبعه وجب فيه بحكم العقل والشرع جميعاً الاعتقاد به والانقياد والتسليم له، كما فى تفاصيل حالات البرزخ والقيامه من سؤال النكيرين ، والصراط والحساب والكتاب والميزان، والحوض والجنه والنار، وغير ذلك لولم نقل رجوع بعضها إلى الاعتقاد بأصل الأ-صول وهو القيامه، وإلا- يندرج فى الأول فيجب فيه تحصيل العلم واليقين.

أما القسم الأول: فهل يجرى فيه الاستصحاب حكماً أو موضوعاً أم لا؟ فيه أقوال:

القول الأول: وهو الذى يظهر من صاحب «الكفايه» فأنه التزم بجريان الاستصحاب موضوعاً وحكماً فى القسم الثانى الذى جعله أول البحث، وقال:

(فكذا لا- اشكال فى الاستصحاب فيها حكماً وكذا موضوعاً فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق بصحة التنزيل وعموم الدليل، وكونه اصلاً عملياً، إنما هو بمعنى أنه وظيفه الشاك تعبداً قبلاً للأمارات الحاكيه عن الواقعيات، فيعمّ العمل بالجوانح كالجوارح).

دون القسم الأول حيث قال فى «الكفايه» ما خلاصه: إنه يجب التفصيل بين الموضوع بعدم الجريان فيه بخلاف الحكم حيث التزم بجريان الاستصحاب فيه، لأنّ الشك فى حياه إمام زمانه لا يُستصحب، لأنه يجب أولاً على المكلف معرفه إمام زمانه، بل يجب عليه تحصيل اليقين بموته وحيوته مع إمكانه، ولا يكاد يُجدى فى مثل وجوب معرفه عقلاً أو شرعاً إلا إذا كان حجباً من باب

افادته الظن، وكان المورد ممّا يكتفى به أيضاً، فالاعتقادات كسائر الموضوعات لابدّ في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعى يمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح:

أقول: لا يخفى بعد التأمل ما يرد عليه من الاشكال:

أولاً: بأنه قد جعل القسم الأول وهو وقوله: (وأمرًا التي كان المهّم فيها شرعاً وعقلاً- هو القطع بها ومعرفتها، فلا- مجال له موضوعاً.... إلى آخره) من ما يجب فيه تحصيل المعرفة شرعاً وعقلاً، مع أنه حقيقة ليس مثل التوحيد والنبوه من وجوب معرفتها شرعاً، بل يكون بحكم العقل لولم تكن الإمامه والمعاد أيضاً كذلك، لأن الانسان ما لم يقرّ بالالوهيّة والنبوه، ولم يعتقد بهما لا يندرج تحت حكم شرع حتى يتوجه إليه خطاب بأنه يجب عليك كذا شرعاً، وإن سلّمنا ذلك بالنسبه إلى الإمامه والمعاد، لأنهما يصحان في حق من قبل وتسلم ربوبيته الرب ونبوه النبي فيقال له حينئذٍ يجب عليك قبول الوصي والمعاد شرعاً، كما يجب ذلك له عقلاً، وعليه فالصحيح أن لا يستعمل كلمه (شرعاً) بصوره الاطلاق، إلا إذا كان قاصداً استعماله بصوره المسامحه وملاحظه الحال بالنسبه إلى حال القبول، فيجب عليه الاعتقاد بوجود واجب الوجود ونبوه النبي صلى الله عليه وآله ، وإمامه الوصي، وقيام القيامه فله وجه، ولهذا قيل إنّه لا يجب التقليد في أصول الدين بل لابدّ فيها من الاجتهاد والتحصيل والفحص، ولا يكون ذلك ابتداءً إلا بالعقل لأنّ الانسان من خلال الفحص

يصل إلى الحق، كما اشار إليه تعالى «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (١).

وثانياً: إنّ ما مثّل به من أنه لو شك في حياه إمام زمانه عليه السلام مثلاً فإنه لا يمكنه الاستصحاب بقوله: ترتب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب عليه تحصيل اليقين بموته أو حياته مع امكانه.

لا- يخلو عن مسامحه: لأنّ تحصيل اليقين بحياه الإمام ليس بأعظم من حياه النبي، مع أنّ القطع بحياه النبي صلى الله عليه وآله ليس بواجب فضلاً عن حياه الإمام عليه السلام، بل الذي يجب على المكلف تحصيله هو إمامه الإمام ونبوّه النبي صلى الله عليه وآله، فلعلّ مقصوده رحمه الله ذلك، أي تحصيل أنّ امامه الإمام باقيه بقاء حياته، وبموته تنتقل إلى غيره، فاراد من خلال الاستصحاب اثبات بقاء حياته وبتبعها اثبات بقاء واستمرار إمامته، هذا.

ولكنه ليس الأمر كذلك، لأنّ موت الامام لا يعنى خروجه عن والمسئوليه بل يبقى اماماً لكن لا مسئوليه له، وعليه فالاستصحاب لا يجرى في موضوع الإمام والنبي صلى الله عليه وآله من جهتي الإمامه والنبوّه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أن القسم الأوّل من الأمور الاعتقاديّه من النبوّه والإمامه وغيرهما لا يجرى فيهما الاستصحاب، لأنه لا بد فيهما من الاعتقاد وعقد القلب والقطع، فبالشك في النبوّه والإمامه يخرج عن كونه معتقداً به، لما ثبت أنه قد ٩.

أُخذ في الأمور الاعتقادية القطع والجزم، فإذا ورد فيه الشك خرج عن موضوع الاعتقاد، وبعدم إمكان عروض الشك اللاحق لا يتحقق أركان الاستصحاب حتى يجرى فيه، فإذا لم يجد في موضوعهما الشك لكونه مساوفاً لعدم الاعتقاد، فلا يرد في حكمه أيضاً شك، لأنّ الحكم تابع للموضوع، فإذا تحقّق العلم واليقين على الموضوع، يتعلّق ذلك على الحكم أيضاً. ولعلّه لذلك لم يتعرّض الشيخ رحمه الله لجريان الاستصحاب وعدمه في الحكم في القسم الثاني فضلاً عن الأول دون الاستصحاب الموضوعي، حيث صرّح - على ما حُكي عنه - بعدم جريان الاستصحاب في موضوع القسم الثاني وسكت عن جريانه فيه بالنسبة إلى الحكم الثاني، فكأنّه أراد بيان هذه النكته وهي أنه إذا فرضنا عدم إمكان الشك في موضوعه ولو من جهة المنافاه مع القطع والاعتقاد، فإنه غير جارٍ في حكم ذلك بذلك الموضوع أيضاً.

أللّهم إلّا أن يراد اثبات الاعتقاد ولو تعبداً لا الاعتقاد الجزمي والقطعي الثابت وجوده دون الموضوع، لكنه لا يخلو عن اشكال.

القول الثاني: وهو الذي يظهر من كلام المحقق العراقي قدس سره في نهايته، من اختياره جريان الاستصحاب موضوعاً وحكماً في فرض تحقّق أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق فلذلك قال ما لفظه: (فلو شك في نبوّ شخص أو إمامته بعد اليقين بثبوتها له سابقاً، يجرى فيهما الاستصحاب، ويترتب على استصحابهما الآثار المزبوره من لزوم الانقياد وعقد القلب، بناءً على

كونها من آثار النبوة الواقعية، لا من آثار النبوه المعلومه بوصف معلوميتها، وإلا فلا مجال للاستصحاب، وإن فرض تماميه أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق كما تقدّم في التنبيه السابق.

إلى أن قال: هذا ولكن من البعيد جداً كون تلك الآثار من لوازم النبوة المعلومه، إذ لم يساعده الدليل ولا الاعتبار، بل الظاهر كونها آثاراً لنفس النبوه الواقعيه الثابته في ظرف العلم والجهل بها، لأنها من مراتب شكر المنعم ووسائل النعم الحاكم به العقل السليم والذوق المستقيم، ولازمه بعد الفحص واليأس امكان ترتيبها ببركه الأماره أو الأصل المنقح لموضوعها، لولا دعوى عدم تمشى التسليم والانقياد الحقيقي لنبى أو إمام مع التزلزل فى نبوته أو إمامته، وإن امكن رفعه بأن ما لا يتمشى مع الشك إنما هو التسليم والانقياد الجزمى، وأما التسليم والانقياد له بعنوان كونه نبياً أو إماماً ظاهراً بمقتضى الأماره أو الأصل المنقح فلا بأس به) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى عليك لأنّ (اجراء الاستصحاب فى مثل النبوه والإمامه، بل فى كلّ ما يكون فيه الاعتقاد والمعرفه لازماً حتى مثل تفاصيل القيامه والبرزخ مشكلاً جداً، لا لأجل أن الاستصحاب مرتبط بالوظيفه العمليه التى يختص بالجوارح بحسب الظاهر، ولا يشمل مثل ما يكون من عمل الجوانح ١).

والجنان كما توهم حتى يُجاب عنه بأن الملاك لصحة جريانه ليس إلا وجود أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق، وأركان التعبد بآثاره، بلا فرق فيه بين الجوارح والجوانح، بل من السرّ في عدم جريانه ناشٍ من أمر آخر وهو ما سبق وأن ذكرنا بأن القسم الأوّل لا بدّ فيه من تحصيل المعرفة عقلاً، فيجب الاعتقاد وعقد القلب عليه، وهذا المعنى لا يساعد مع الشك فيه، يعنى إذا حصل فيه الشك زال الاعتقاد، ولا يمكن الحكم ببقائه من خلال الأصل، لأن التعبد بالبقاء: أولاً ليس باعتقادٍ وانقيادٍ حقيقيين، وثانياً على فرض امكانه لا يكفي في مثل التوحيد والنبوه والإمامه والمعاد التعبد بالبقاء.

ولا يبعد أن نقول أن الأمر في القسم الثاني أيضاً كذلك بعد حصول المعرفة إن قلنا بلزوم وجود المعرفة بعد تحقّقه، ولم نقل إنه ليس من الضروريات حتى يوجب الشك والترديد فيه الارتداد، فلو شك ولم يتيقن فلم يعتقد بوجوده لما ضرّ باسلامه وإلا كان كالقسم الأوّل.

وأما النبوه والإمامه فهي عباره عما يحصل للأوحدى من البشر من الكمال في نفسه وبلوغه إلى مرتبه عاليه ساميه بحيث يوحى إليه، ويعدّ هذه الحاله الحاصله من الصفات الحقيقيه الوجوديه الخارجيه، والملكات الواقعيه الالهيه، فحينئذ الشك في بقائها لا بدّ أن يكون لأحد أمور:

١- أمّا انحطاط نفسه المقدسه عن هذه الدرجه، وهو محال وغير معقول، لأن هذه الملكه ليس من الملكات والصفات القابله للزوال بعد الثبوت، بل لها

درجه التحقق والثبوت الالهي التي لا تزول أبداً.

٢- أو كان زوالها لأجل حصول حدث الموت، فهو أيضاً غير معقول لأنّ المعرفة الشهوريه وما ينشأ منها لا زوال لها، فإنّه لا يزول سائر الملكات الراسخه الالهيّه، فضلاً عن مثل هذه الملكة الشامخه، إذ من الواضح أن النفوس العاليه لا تفقد هذه الملكات والمقامات بالموت، بل تبقى كافيّه في ذاتها إلى يوم القيامه، بل تزداد علوّاً وقوّه بما يشاهدونه في عالم البرزخ.

٣- أو زوالها بواسطه مجئ امام لاحق يسلبه تلك الملكات، وفساده من البديهيّات، لأنّ كمال شخصٍ أو امامته لا يوجبان زوال كمال شخص آخر أو نقصان ملكاته النفسيه.

وعليه، فإنّه لا مجال لامكان تصوّر حصول الشك في مثل النبوه والإمامه بهذا المعنى.

ولو سلّمنا امكان حصول الشك في بقاء النبوه والإمامه، فالأثر الذي يمكن أن يترتب عليه لا بدّ أن يكون أحد أمور ثلاثه:

١- إمّا التعبد بوجوب الاعتقاد بنبوّته وإمامته، وقد عرفت أنّه لا يفيد في الاعتقاد التعبد بالبقاء، لأنّه لا يزول الشك بذلك إلّا ظاهراً وهو مضرّ بدينه واعتقاده، لأنّ اللازم في تدوين المسلم - بل التابع لكلّ دين - هو القطع واليقين بالنبوه والإمامه حقيقه لا تعبداً.

٢- وإمّا يكون أثره تصديقه بما أتى أو يأتي به، ومن الواضح أنّه من يكون

آثار نبوته وإمامته حياً لا من آثار نبوته بعد موته، خصوصاً فيما يأتي فإنه لا يعقل تصوره بعد موته، كما لا يخفى.

٣- وإمّا بقاء شريعته، وهو ليس من آثار بقاء نبوته حياً لوضوح أنّ نبوه نبي وشريعته لا تزولان بموته ولا بمجئ من بعده قطعاً، إلا أن يأتي نبئاً صاحب شريعته ناسخه، فليس بقاء شريعته من آثار نبوته كي يترتب على استصحاب نبوته.

أقول: هذا كله إن اعتبرنا النبوه من الأمور الواقعيه والحقيقه، وعليه فما ذهب بعض الاعلام من الحكم بجواز جريان الاستصحاب فيه - كما عن صاحب «كفايه الأصول» - لترتيب آثاره العقليه عليه ليس بجيد كما لا يخفى.

وأما إن اعتبرنا النبوه من المناصب المجعوله، وأن موضوع وجوب الاعتقاد على المكلفين هو الاعتقاد بهذا المعنى وهو نبوه النبي وإمامه الولي كما التزم بهذا المعنى بعض المحققين مثل صاحب «نهاية الدرايه» حيث اعتبر منصب النبوه حينئذ كالولاية، واستفاد ذلك من قوله تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (١)، واستظهر أنّ الامامه مثل النبوه، فالنبوه القابله للاعتبار ليس إلا النبوه بالمعنى الفاعلي، أي المبلّغ والمُخبر عن الله، وسفيراً تشريعياً إلى خلقه، فإنّ مثل هذه النبوه قابله للاعتبار لا النبوه بالمعنى المفعولي وهو من أنبأه الله تعالى بمعارفه وأحكامه، فإنه واقعي لا اعتباري، وقال رحمه الله: إن النبوه بهذا المعنى تفارق الرساله بالاعتبار، ٤.

فإن كونه مبعوثاً من قبله تعالى لكونه مبلغاً عنه لا عينه، إلا أن النبوه حينئذٍ تختصّ بمن أعدّ لتبليغ الأحكام الأصوليه والفرعيه، مع أنّ أنبياء السلف سلام الله عليهم من لم يكن كذلك، ومع ذلك يجب الاعتقاد بنبوته، لأنه يجب لجميع الأنبياء سواءً أعدّ للتبليغ أم لا (١).

ثم أضاف رحمه الله: بأن النبوه بهذا المعنى تزول بالموت، لأن التبليغ هو فرع الحياه، إذ لا يعتبر للميت المبلغيه عادةً، فلاعتقاد بنبوته بهذا المعنى لا يكون إلاّ الأخذ بنبوته مادام كونه حياً، كما هو الحال كذلك بالنسبه إلى تصديق ما أتى به، كما أن بقاء شريعته يجامع مع القطع بموته، كما يجامع مع اتيان نبي بعده، والتعبد ببقاء شريعته في حال الحياه لجميع الناس لا يمكن أن يجتمع مع وجود نبي آخر صاحب الشريعه، فلا بد أن يكون الآخر ناسخاً له.

ولقد اجاد فيما أفاد قدس سره .

استصحاب نبوه الأنبياء السابقين

أقول: بعد وضوح الأمر حول استصحاب نبوه نبينا صلى الله عليه وآله ، يقتضى المقام البحث عن الشك في النبوه للنبي السابق كموسى وعيسى على نبينا وآله وعليهما السلام بالنظر إلى نبينا صلى الله عليه وآله ، حيث وقع البحث بين بعض الساده من الفضلاء - وهو ٥.

السيد محمد باقر القزويني - في بلده ذى الكفل مع أحد أبحار اليهود حيث تمسك اليهودى بنبوه نبيه بالاستصحاب وقال في تقريب استدلاله على ما في «القوانين»:

(إن المسلمين قائلون بنبوه نبينا فنحن وهم متفقون على حقيقه موسى ونبوته من أول الأمر، فعلى المسلمين أن يثبتوا بطلان دينه.

فأجابه السيد بما هو المشهور، بل بما قد أجاب به الإمام علي بن موسى الرضا في جواب جاثليق: من أنا لا نعترف ولا نعتقد نبوه نبي من موسى وعيسى الذين قد أقرّا واعترافاً بمجيء نبوه نبينا إلا بواسطه نبينا، فلا نعتقد بمن لا يقول بنبوه محمد صلى الله عليه وآله .

ثم أجابه الكتابي: بأن عيسى بن مريم المعهود الذى لا يخفى على أحد حاله وشخصه، وكذا موسى بن عمران الذى لم يشتهه على أحد من المسلمين ولا أهل الكتاب جاء بدين، وأرسله الله نبياً، وهذا القدر مسلم للطرفين، ولا يتفاوت بثبوت رساله هذا الشخص واتيانه بدين بين أن يقول بنبوه محمد صلى الله عليه وآله أم لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باقٍ بحكم الاستصحاب، فعليكم ابطاله.

قال المحقق فى قوانينه: إن اليهودى أفحم السيد بجوابه هذا) انتهى كلامه بتلخيص منا.

فأجاب عنه صاحب «الكفايه» من الأعلام:

أولاً: إن الاستصحاب هنا غير جارٍ، وعدم جريانه يكون لأجل أحد أمور: منها ما عرفت بأن نبوه النبي صلى الله عليه وآله لا يمكن إثباته به، لأنه أمر اعتقادى، فإن أراد اثبات نبوه النبي وبقائه إلى الآن، فهو يريد اثبات بقاء شريعته، وسيأتى جوابه.

وثانياً: إذا اعتقد المسلم بنبوه موسى وعيسى الذى قد أقرّ بنبوه نبينا ومجيئه، فمعناه أنه اعترف وأقرّ بنسخ شريعتهما إلى زمان مجئ ذلك، فلا يبقى له شك حينئذٍ فى البقاء حتى يستصحب.

والاشكال: الذى أورده بعض عليه بأن موسى وعيسى ليس كلياً منوعاً حتى يقيد بهذا القيد، وهو أن نُسلم موسى وعيسى اللذين أخبراً وبشراً لمجيئه، دون من لم يخبراً بذلك، وعليه فهما جزئيان خارجيان.

ليس بتمام، لأن ما ذكر من الخصوصيه ليس للتقيد حتى يقال بذلك، بل هو من المعرفات للفرد الخارجى، مثل أن يقال: (الذى كان طوله كذا هو أسمر اللون) وأمثال ذلك المتعارف فى الخارج، وهو صحيح.

وعليه، فمع تسليم هذا الجواب، لا يبقى حينئذٍ شكٌ لأحد من المسلم والكتابى، ولذلك يقال إن الاستصحاب لا يفيد لكتابى فى الجواب لا الزاماً ولا إقناعاً.

وأما الأول الذى كان للمسلم، فلعدم شكّه فى بقاء نبوه عيسى وموسى، كما لا شك له فى نسخ شريعتهما، ومن الواضح أن الاستصحاب حجّه لمن كان شاكاً ومتحيراً لا متيقناً، مضافاً إلى ما عرفت من أن النبوه نفسها من القسم والأول لا يجرى فيه الاستصحاب، إذ لا بدّ فى تحصيل المعرفه وازاله شكه فى الشخص وذلك من خلال الفحص والنظر إلى معجزاته والتصديق بنبوته جزماً، لا تعبداً بحكم العقل كما لا يخفى.

وعليه فلا يكون هذا الاستصحاب جواباً اقناعياً له لا عقلاً كما عرفت ولا

شرعاً لو سلمنا امكان وجوبه شرعاً.

هذا إن أراد الكتابي الزام المسلم بالاستصحاب في النبوه أو الشريعة.

وإن أراد اثبات شريعته بالاستصحاب اقناعاً الزاماً، فلا يمكن ذلك إلا أن يكون الاستصحاب حججه لعمل نفسه لا للمسلم الذي لا شك له ولا تحير، وحجيته لعمل نفسه لا يكون إلا مع علمه بحجيه الاستصحاب في الشريعتين اجمالاً، مع فرض وجود شك في الشريعة لنفس الكتابي المفروض عدمه، لأن نتيجة هذا العلم الإجمالي هو حصول العلم للكتابي إما ببقاء الشريعة السابقه واقعاً، أو بكونه باقياً بحكم الاستصحاب، وإلا مع فرض عدم وجود هذا العلم لا يجدى لأنه حجته على الشريعة السابقه دورى، لأن حجيه الشريعة متوقفه على حجيه الاستصحاب، وحجيه الاستصحاب متوقفه على بقاء الشريعة حجه كما أن علمه بحجيه الاستصحاب في الشريعة اللاحقه أيضاً غير مجد له، لجزمه بمخالفه الاستصحاب حينئذٍ للواقع، بلحاظ ملازمه الحجيه في الشريعة اللاحقه لنسخ الشريعة السابقه، فلا يحصل له العلم الاجمالي ببقاء الشريعة السابقه إما واقعاً أو استصحاباً كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن حجيته في الشريعة اللاحقه لا يفيد في حق الكتابي، لأن المفروض عدم قبوله حجيه الشريعة اللاحقه على تسليم حجيه استصحابها موجب للخلف.

ومما ذكرنا ظهر عدم جدوى العلم الاجمالي بحجيه الاستصحاب في الشريعتين لاثبات حجيه عمل نفسه، لتوقف حجيه الاستصحاب على اثبات البقاء

أو الوجود لاحدى الشريعتين، مع أنّ حجيه الاستصحاب باحدى الشريعتين تمسكاً بشريعتهم مساوٍ لافناء نفس تلك الشريعه مثل اللاحقه، فلا يمكن اثبات حجيه الشريعه السابقه بحجيه الاستصحاب فى اللاحقه، وعليه فلا يبقى له حينئذ العلم الاجمالى بحجيته فى الشريعتين حتّى فى مثل بقاء الشريعه بالاستصحاب، إذ يلزم من وجوده عدمه، فتأمل فإنه دقيق.

التنبیه العاشر: موارد الرجوع إلى العموم أو الاطلاق أو حكم المخصّص

هذا التنبیه متكفّل لبيان تشخيص الموارد التي يجب الرجوع فيها إلى عموم العام أو اطلاق المطلق، أو إلى استصحاب حكم المخصّص.

تقرير محلّ البحث: البحث في المقام عمّا إذا ورد عام افرادى يتضمّن العموم الأزمانى مثل (أوفوا بالعقود) وعلمنا خروج بعض أفراد العام عن الحكم في زمانٍ، غايه الأمر نشكّ في خروجه عنه في جميع الأزمنه أو بعضها، فإن حكم وجوب الوفاء بالعقد حكمٌ يعمّ كلّ عقد، كما أنّه مشتمل لوجوب الوفاء في كلّ زمان، وقد خرج عنه المعامله الغبنيه فإنّه لا يجب الوفاء بها، ولكن نشكّ في أنها خرجت عن العموم مطلقاً في جميع الأزمنه، أو في خصوص زمن الظهور إلى ما يقدر فيه الفسخ. وبعبارة أخرى أى تردّد بين كون أمر الخيار في الغبن على الفور أو التراخى، فيقع البحث حينئذٍ في أنّه هل المرجع عموم عام (أوفوا بالعقود) بعد زمان الفور، ليلزم كون الخيار فورياً، والمرجع في غيره إلى عموم العام، وهو قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» كما عليه المحقق الكركى حسبما نُسب إليه.

وقيل: إنّ يجب الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص، فيكون الخيار على التراضى.

أقول: اضطربت كلمات بعض الأعلام في ذلك، فلا بأس هنا أن نرجع أولاً

إلى كلمات الشيخ، ثم صاحب الكفايه، ليثبت ما هو الحق عندنا:

فنقول: إنَّ البحث هنا ليس من جهه ملاحظه حال تعارض الاستصحاب لعموم العام واطلاق المطلق أم لا؟ لوضوح أنَّ الاستصحاب ليس إلاَّ أصلاً عملياً، والعام والاطلاق دليلان اجتهاديان، ولا يجوز الرجوع إلى الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي قطعاً، وعليه فالمسأله من حيث الكبرى؟ من وجوب الرجوع إلى عموم العام واطلاق المطلق دون الأصل من الاستصحاب الذى كان من الأصول المحرزه أو غيره من البراءه والاشتغال من الأصول غير المحرزه - مسلّمه عند الكلّ بلا اشكال، والبحث انما يكون فى تعيين موارد الرجوع إلى العموم أو الاطلاق وتمييزها عن موارد التمسك بالاستصحاب، فالاشكال والخلاف إنّما يكون فى الصغرى بعد اتفاق الكل فى الكبرى، فمع التوجه إلى ذلك نرجع إلى نقل كلام الشيخ قدس سره، حيث قال ما خلاصه:

إن العموم الأزمانى:

تاره: يكون بنحو العموم الاستغراقى، أى يكون الحكم متعدداً بتعدد الأفراد طولاً، بحيث يكون حكم كل واحد غير مرتبط بالآخر من حيث الامتثال والعصيان كوجوب الصوم ثلاثين يوماً على نحو الاستقلال كما فى القضاء منه لا الكفاره العمديه، كما أنّ الأمر فى الأفراد العرضيه مثل (أكرم العلماء) يكون كذلك، أى يكون الحكم متعدداً بتعدد أفراد العلماء الموجودين فى زمان واحد، ولكل واحدٍ منهم حكم من الطاعه والمعصيه والامتثال والمخالفه.

وأخرى: يكون العموم الأزمانى بصوره العموم المجموعى، ويكون هناك حكم واحد مستمر كوجوب الامساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنه لا- يكون وجوب الامساك تكليفاً متعدداً بتعدد آتات اليوم، بل هو تكليفاً واحداً مستمر من أول اليوم إلى آخره.

فإن كان العموم من القسم الأول، فالمرجع بعد الشك ومضى برهه من الزمان هو العموم، لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم، لا مانع من الرجوع إليه لاثبات الحكم بها فى الأفراد، لكونه حكم مستقل غير مرتبط بما قبله.

وإن كان من القسم الثانى، فالمرجع إلى الاستصحاب، لأن الحكم واحد على الفرض وقد انقطع يقيناً، فاثباته لما بعده يحتاج إلى دليل، ومقتضى الاستصحاب بقاء هذا الحكم المخصّص.

هذا ملخص كلام الشيخ رحمه الله على المحكى عنه.

أورد عليه المحقق الخراسانى فى «الكفايه»: وهو إن مجرد كون عموم العام الأزمانى بصوره العام المجموعى لا- يكفى فى الرجوع إلى الاستصحاب، بل لابد حينئذٍ من ملاحظه دليل المخصّص أيضاً:

١- فإن أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفيه كما هو كذلك بطبعه لما يقع فيه كالمكان، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، لامكان جرّ حكم المستصحب فيه إلى زمان المشكوك.

٢- وأما إن أخذ الزمان بصوره القيدىه فى المخصّص، فلا يمكن التمسك

بالاستصحاب، لأنه مع فرض كون الزمان قيداً للموضوع، يكون اثبات الحكم في زمانٍ آخر من قبيل اسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوعٍ آخر، وهو غير جائز. فلا بدّ من الرجوع حينئذٍ إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام.

وأما إذا كان عموم العام بصوره الاستغراق، الشامل لجميع الأفراد في جميع الأزمنة، فالمتعين حينئذٍ الرجوع إلى العام إن لم يكن له معارض، وإلاّ- فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان في الدليل المخصّص مأخوذاً بنحو الظرفيه، وإن كان مأخوذاً بنحو القيديه لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، بل يرجع إلى أصلٍ آخر من الأصول العمليه.

فثبت أنّ العام المجموعى لا يرجع إليه سواءً كان الزمان المأخوذ في المخصّص بصوره الظرفيه أو القيديه، إذا كان التخصيص من الأوّل كخيار المجلس مع قطع النظر عن النصّ الدال بلزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع»، فيصحّ الرجوع في مثله إلى عموم العام، لعدم كون التخصيص في هذه الصوره قاطعاً لاستمرار الحكم حتّى يكون اثباته بعده محتاجاً إلى الدليل فيرجع إلى استصحاب حكم الخاص، بل التخصيص يوجب استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعين الرجوع إلى العام بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص في الوسط كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدأه زمان الالتفات إلى الغبن، فإنّ التخصيص قاطعٌ للاستمرار، واثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل.

هذا ملخص كلامه، ثم قال في آخر كلامه:

(إنّ اطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفيًا واثباتًا في غير محلّه، أي ليس كلّ مورد إذا كان العام عمومه استغراقياً قابلاً للرجوع إليه مطلقاً، لامكان وجود المعارض له، فيرجع في صورهِ إلى استصحاب حكم المخصّص وهو ما إذا كان الزمان مأخوذاً بنحو الظرفيه، وإلى أصلٍ غيره إذا كان مأخوذاً بصوره القيديه.

كما أنّه ليس كلّ مورد إذا كان عموم العام بصوره المجموعى غير قابل للرجوع إليه، لما قد عرفت من صحّه الرجوع إليه إذا كان التخصيص من الأوّل.

نعم لا يصحّ إذا كان التخصيص من الوسط، فحينئذٍ قد يرجع إلى الاستصحاب في صورهِ الظرفيه أو إلى أصلٍ غيره في صورهِ القيديّه).

أقول: إذا عرفت كلام هذين العاملين، لا بدّ أن نلاحظ ما هو الحقّ عندنا، وهو موقوف على تقديم أمورٍ من باب المقدمه:

استصحاب الموجودات الزمانيه

المقدمه الأولى: لا- اشكال في أنّ الموجودات الزمانيه - سواء كانت من الأعيان والموضوعات الخارجيه أو من مقوله الأفعال ومتعلقات التكليف، أو من مقوله الأحكام، تكليفيه كانت أو وضعيه - محتاجه إلى الزمان، ومقتضى طبع القضيه لولا قيام الدليل هو كون الزمان بالنسبه إلى الزماني كمثل نسبه المكان

بالنسبه إلى المكين، وهو أن يكون ظرفاً له لا قييداً، فالظرفيه لا تحتاج إلى الدليل، بل القيديه مخالف للطبع واثباته يحتاج إلى الدليل، فإذا كان الزمان ظرفاً لوجود شيء، فحينئذٍ يصح إجراء الاستصحاب بالنسبه إلى الزمان المشكوك، لأن الحكم حينئذٍ قابل للجر، إذ ليس حكم كل زمانٍ مباين لحكم زمانٍ آخر، بخلاف صوره القيديه حيث أنها توجب تفرد أجزاء الحكم بأجزاء الزمان المقيّد به، فلا- يمكن التمسك بالاستصحاب لأنّه حينئذٍ يكون التمسك به من قبيل اسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وهو غير صحيح، لعدم انحفاظ وحده القضييه المتيقّنه والمشكوكه، وهذا هو العله لا لكونه قياساً محرّم، كما وقع في كلام المحقّق الخوئي نقلاً عن كلام الخراساني، مع عدم وجود هذا الكلام في المنقول عنه في «الكفايه» فراجع، فإنّه ليس بصحيح إذ ليس هو بقياس لولا عدم تماميه أركان الاستصحاب، وكان الدليل الوارد وافياً لمثله، فلا يوجب كونه قياساً محرّماً كما لا- يخفى، لأنّ القياس إنّما يتحقق إذا تكفّل الدليل اثبات الحكم لموضوع واحد وأريد الحاق موضوعٍ آخر إليه في ذلك الحكم، من دون دلالة للدليل بالنسبه إلى الموضوع الثاني.

المقدمه الثانيه: انه إذا علم كون الزمان مأخوذاً في الحكم أو في متعلقه بصوره القيديه، فهو أيضاً يلاحظ:

تاره: على نحو الارتباطي، بحيث تكون آتات الزمان في تلك القطعه والمقدار مرتبطه بعضها مع بعض، بحيث لو تخلف الحكم في آن من الآتات في تلك القطعه

لبطل الحكم فى جمعيتها كالمسالك فى الصوم من أول الفجر إلى آخر النهار، حيث أن العصيان يتحقق بتخلف الامسالك فى آن من الآتات، والامتثال لا يتحقق إلا بحفظه فى جميعها، كما هو الحال كذلك فى العام المجموعى وفى العام الأفرادى كما لو حكم بوجوب اكرام عشره من العلماء بصوره الارتباط فالعام المجموعى كما يتصور فى العموم الأفرادى وكان عصيانه بعصيان فردٍ من أفرادها، وامتناله بامتثال جميع أفرادها، هكذا يكون فى العموم الأزمانى إذا كان بصوره الارتباط.

وأخرى: يلاحظ الزمان قيده للحكم أو المتعلق بصوره الاستقلال، فحينئذٍ يصبح العام بصوره العام الاستقلالى والاستغراقى والأصولى كما كان الأمر فى العموم الأفرادى أيضاً كذلك، ولازم هذا القسم هو أن الاطاعه فى العصيان فى كل آن مختص بنفس الفعل من دون أن يكون مرتبطاً بغيره، كما هو الأمر فى العموم الأفرادى مثل: (أكرم كل عالم) فى أن عليه اكرام العالم فى كل آن، بحيث لو تخلف عن اكرام فرد منه مثل زيد العالم لم يستلزم ذلك التخلف فى اكرام عمرو، وهكذا تخلف اكرامه فى آن لا يوجب تحقق العصيان فى الآتات الأخر لعدم ارتباط بعضها مع بعض، إذ كل آن فيه طاعه وعصيان، ولا فرق فى ذلك - أى فى الاستقلال والارتباط - بين سعه دائره العموم الأزمانى بأن يقول: (اكرم العالم إلى آخر العمر) أو يقيدده بمدته معينه كالיום والشهر والسنه أو أقل من ذلك أو أكثر.

المقدمه الثالثه: فى أن الزمان المأخوذ قيده فى الحكم المتعلق فى العموم الأزمانى لا يبدل له من دليل يدل على أحد الوجهين من الاستقلال أو الارتباط،

وذلك الدليل:

١- قد يكون هو نفس دليل الحكم، أى كما أن الحكم قد استفيد من ذلك الدليل، كذلك كيفيه أخذ الزمان أيضاً قد استفيد منه، كما لو ورد: (أكرم كل عالم فى كل زمان على نحو الاستقلال) أو يقال: (أكرم كل عالم دائماً على نحو الارتباط)، هذا فى العموم الأفرادى الاستغراقى والأصولى، كما يجرى هذين القسمين فى العموم بالعام المجموعى كما لو قيل: (أكرم مجموع العشره) تارة فى كل زمان وآن، وأخرى دائماً بصوره الارتباط.

٢- وقد يكون المتكفل لبيان حال الزمان دليل لفظى خارجى غير الدليل النفسى للحكم، وهو نظير قوله عليه السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١)، حيث لوحظ مع الأدله المتكفله لحكم حرمه شرب الخمر وحليه شرب التتن وأمثال ذلك، وهو أيضاً فيه القسمان المذكوران من الارتباط والاستقلال فى العموم الاستغراقى الأفرادى أو المجموعى الأفرادى.

٣- وقد يكون الدليل المتكفل لذلك غيرهما، كما لو استفيد أحد الوجهين من الارتباط أو الاستقلال فى الزمان المأخوذ قيداً من مقدمات الحكمه أو دليل الاطلاق، كما قد يكون الأمر كذلك لاثبات عموم الأفرادى على نحو الاستغراق أو المجموعى، يعنى قد يكون الأمر فى مورد يكون الزمان فيه مأخوذاً على نحو ٩.

١- أصول كافي: كتاب فضل العلم باب البدع والرأى والمقاييس، الحديث ١٩.

الاستغراق والاستقلال أو الارتباط بحيث لولا ذلك اللغوي في التشريع، كما هو الحال في تحصيل العموم من العام بأحد الوجهين من الاستغراق أو المجموع في الأفراد الحاصلين من مقدمات الاطلاق والحكمه، كما في مثل قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حيث حكم سبحانه وتعالى بحلّيه كلّ بيع، لا حلّيه بيع ما في الجملة، هذا فضلاً عن أنّه يستفاد منه أنّ هذه الحلّيه ثابتة في كلّ زمان لا في زمان ما في الجملة، وذلك لأنّه لم يقيد بها بزمان خاص.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمات الثلاث، لابدّ من صرف عنان الكلام إلى ما هو الحقّ في المقام، فنقول: الصور أربعة:

قد يكون العام من العموم والاستغراقى، سواء كان في الأفراد أو في الأزمان، وهو عبارته عن دلالة الدليل الاجتهادى على الحكم والزمان في كلّ فردٍ وزمان مستقلاً، سواء استفيد الاستغراقى في الأزمان من نفس الدليل الدال على الحكم، أو استفيد ذلك من دليل لفظى خارجى، أو من مقدمات الحكمه ومقدمات الاطلاق، فيكون معناه أنّ كلّ فردٍ وزمان لهما حكم مستقل بمقتضى دلالة الدليل الاجتهادى، فيكون الزمان حينئذٍ مأخوذاً بصورة القيديه.

فعند الشك في أصل التخصيص، المرجع هو عموم العام، كما يرجع إليه لدى الشك في مقداره، سواء كان التخصيص وارداً عليه من أوّل الأمر وكان مشكوكاً فعلاً، أو من الوسط، ففي جميع هذه الصور المرجع هو عموم العام كما صرّح بذلك الشيخ الأنصارى قدس سره، ولا مجال فيه للرجوع إلى الاستصحاب أصلاً، لا استصحاب

أصل حكم العام، ولا استصحاب حكم المنخص، سواءً كان مصبّ العموم الزماني نفس الحكم أو متعلقه.

وأما فرض المحقق الخراساني بعدم الرجوع إلى عموم العام بواسطة ابتلائه بالمعارض وسقوطه لا يكون ذلك إلا فرضاً خارجاً عن محطّ البحث، بل كلام الشيخ رحمه الله هو المعتمد عليه في هذا المقام.

تفصيل المحقق النائيني: قال رحمه الله لا يجوز الرجوع إلى عموم العام إذا كان مصبّ العموم الزماني هو نفس دليل الحكم، لأنّ الشك في التخصيص يرجع إلى الشك في أصل وجود الحكم، لأنّ الزمان بالنسبة إلى الحكم من قبيل العرض والمعروض، حيث لا وجود للعرض إلاّ - بعد وجود المعروض، وعليه فلا بد من اثبات أصل وجود الحكم أولاً بدليله، ثم اثبات عموم زمانه بدليل آخر، هذا بخلاف ما لو كان مصبّ العموم الزماني هو متعلق الحكم، حيث يصح الرجوع إلى عموم العام في الاستغراق كما قاله الشيخ، لأنّ الحكم يكون فوق المتعلق مع تمام قيوده ومنه الزمان، وعليه محلّ كلام الشيخ بالرجوع إلى عموم العام لا في الفرض السابق.

أقول: والسّر في عدم تماميه تفصيله هو أنّه لا فرق بين العموم الأفرادى والأزمانى:

في امكان أن يكون المتكفل به هو نفس دليل الحكم أو دليل خارجي لفظي أو غير لفظي.

وبين أن يكون المتكفل مصبّ العموم الزماني الدال على نفس الحكم أو المتعلق، لأنّ الدليل كما هو قادر على بيان أفراد العام من جهة الحكم، كذلك قادر

على بيان أزمانه فى الحكم كما هو الحال فى المتعلق، ولا نعرف لهذا التفصيل وجهاً وفارقاً فى المرام، والمثال لذلك واضح، وهو كما ما لو قال: (أكرم كلّ عالم).

فتاره: فى نفس الدليل مذئلاً بذيل (فى كلّ زمان).

وأخرى: يستفاد ذلك من دليل منفصل خارجى، بأن يقال: (هذا الاكرام واجب فى كل زمان).

وثالثه: يستفاد من مقدمات الحكمه إن فرض دلالتها فى مورد لولا دلالتها على وجود الحكم فى كلّ زمان لاستلزم اللغويه فى التشريع، مع فرض عدم بيان الوقت المعين فيه.

ففى جميع هذه الحالات عند الشك فى التخصيص - فى أصله أو مقداره، من أول الأمر أو من الوسط - يكون المرجع عموم العام لا الاستصحاب، ولولا وجود العام لأجل المعارض يكون المرجع أحد الأصول العمليه غير الاستصحاب، فى هذه الصوره.

هذا فى الصوره الأولى إن كان الزمان مأخوذاً فى المخصص بالقيديه لا الظرفيه، وإلا فإنّ المرجع إلى استصحابه.

الصوره الثانيه: وهى ما لو كان العموم فى الأفراد مجموعياً، وفى الأزمان استغراقياً، سواء كان الاستغراق مأخوذاً من نفس دليل الحكم كان يقال: (أكرم مجموع العشره فى كلّ زمان) أو من دليل خارجى لفظى كما لو انفصل حكم الأزمان، على نحو يقال هذا الوجوب كان فى كلّ زمان، أو فهم ذلك من مقدمات

الحكمه وعلما خروج فرد من مجموع العشره من جهه الإكرام فى برهه من الزمان قطعاً، فشككنا فى قلته وكثرته فحينئذ لا بأس من القول بالرجوع إلى العموم الأزمانى الاستغراقى فى المشكوك، دون استصحاب حكم المخصّص.

نعم، لو حصل لذلك العموم الأزمانى مانع عن الرجوع إليه، ولو لأجل المعارض، فحينئذ يلاحظ حال دليل المخصّص من جهه الزمان بما يوجب الشك، فالمرجع حينئذ إلى استصحابه إن كان الزمان مأخوذاً فيه على نحو الظرفيه، وإلا إلى أحد الأصول العمليه فى القيديه.

أقول: وفى هذه الصوره لا فرق بين كون التخصيص من أول الأمر أو من الوسط، لامكان التفكيك فى التخصيص أو التقييد بين العموم الأفرادى والأزمانى، أو كما يمكن أن يخرج فرداً من حكم مجموع العشره فى كلّ الأزمان، كذلك يمكن اخراجه فى زمانٍ دون زمان، ففى مورد الشك يؤخذ بعموم نفس دليل الزمان لا الأفراد.

والصورتان حكمهما واضحه فى الجمله.

الصوره الثالثه: ما لو كان دليل أصل الحكم استغراقياً، ودليل الزمان على نحو الاستمرار والدوام، سواءً كان المتكفل لذلك:

هو نفس دليل الحكم، كما لو ورد: (أكرم كلّ عالم دائماً ومستمراً).

أو كان بواسطه دليلٍ خارجى منفصل كما لو ورد: بأنّ الوجوب الثابت لكلّ عالمٍ مستمرٍّ إلى يوم القيامه أو إلى سنهٍ أو شهر.

أو علمنا ذلك من مقدمات الحكمه، وعلما من دليل خارج - كالأجماع

وغيره - خروج زيد العالم عن وجوب الاكرام في برهه من الزمان وشككنا في الزائد، ففيه وقع الخلاف:

ذهب الشيخ وصاحب «الكفايه» إلى عدم امكان الرجوع إلى دليل العام لحصول الانقطاع، فاثبات الحجّه لما بعد زمان المتقين يحتاج إلى دليل.

أمّا المحقق الخميني والخوئي فقد ذهبا إلى امكان الرجوع إلى نفس دليل عموم الزمان ولو بصوره الاستمرار، لأن التقطيع حاصل في الأقل قطعاً، ففي الزائد يكون دليل عموم الزمان بقوله (مستمراً) هو المرجع عند العرف والعقلاء، فلا مجال حينئذ للرجوع إلى استصحاب حكم المخصص، بلا- فرق بين كون التخصيص من أوّل الأمر أو من الوسط، إلا أن يفرض أن يكون المخرج من الأوّل غير داخل في العموم، بحيث كان المستفاد من الدليل أمرين: أحدهما وجوب الاكرام لغير زيد دائماً، والآخر عدم وجوب الاكرام لزيد دائماً.

ولو شك في أصل الاخراج من جهة الزمان قلّه وكثره، فلا- يبعد كون ظهور حكم الاستمرار حجّه حتّى بالنسبه إلى الزائد المتيقن.

الصوره الرابعه: ومما ذكرنا يظهر حكم الصوره الرابعه، وهى ما لو كان دليل أصل الحكم والزمان كليهما مجموعياً، وعلمنا خروج فردٍ منه في برهه من الزمان، وشكّ في الزائد.

فالكلام فيه كما في الصوره الثالثه، فما اختاره العَلَمين المحققين ليس ببعيد.

نعم، لو حصل لنا مانع مالرجوع إلى العموم الأزمانى لأجل المعارض - بل

حتى لو كان من جهه اختيار مبنى الشيخ - فحينئذ تصل النوبه إلى ملاحظه حال دليل المخصص:

فإن كان الزمان مأخوذاً فيه بصوره القيديه فلا مجال للرجوع فيه إلى الاستصحاب.

وأما إن كان مأخوذاً فيه بنحو الظرفيه كما هو المتعارف الأكثر، فيؤخذ بالاستصحاب.

وأما كلّ مورد لا استصحاب فيه ولا عموم، فالمرجع إلى أحد الأصول العمليّه، والله العالم.

بيان المحقق النائيني ومناقشته

ثبت مما ذكرنا عدم الفرق في جواز الرجوع إلى العموم الأزمانى بين العام الاستغراقى والمجموعى، كما ثبت أيضاً جواز كون مصبّ العموم الزمانى على الحكم بنفس دليل الحكم أو بدليل منفصل خارجى، كما جاز أن يكون مصبّه متعلق الحكم بواسطه نفس دليل المتعلق أو من دليل خارجى وهنا قول للمحقق النائيني ينبغي أن نتعرّض له لاختلافنا معه فى النتيجة بل حتّى فى تأسيس الأصل عند الشك فى مصبّ العموم، قال رحمه الله أولاً ما خلاصه:

(بعد ما تبين أن مورد التمسك بالعام كان فيما إذا كان مصبّ العموم هو المتعلق، ومورد التمسك بالاستصحاب إذا كان مصبّ العموم هو نفس الحكم، فيقع الكلام حينئذٍ فى تشخيص المورد، وقبل ذلك ينبغي تأسيس الأصل عند الشك فى مصبّ العموم، فنقول إنه:

تاره: يشك في أصل العموم الزمانى للحكم أو المتعلق وعدمه، وفرض حصول الشك في العموم الزمانى إنما هو فيما إذا لم يلزم لغويه تشريع الحكم مع عدم العموم الزمانى بأحد الوجهين، وإلا فلا يمكن حصول الشك فيه، كما لا يخفى.

وأخرى: يعلم بوجود العموم الزمانى ويشك في مصبّه.

فإن كان الشك في أصل العموم الزمانى، فلا اشكال في أن الدليل يقتضى عدمه، لأن أخذ العموم الزمانى قيلاً للحكم أو للمتعلق يتوقف على لحاظه ثبوتاً وبيانه اثباتاً، فلو قال: (أكرم العلماء) وشك في استمرار الوجوب في جميع الأيام، أو شك في كون الاكرام في جميع الأيام، واجباً ففي ما عدا اليوم الأول لا يجب الاكرام لأصاله البراءة عنه وذلك واضح) انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى عليك بعد التأمل ما في كلامه من الاشكال، فإنه إذا فرضنا صحه بيان الحكم بعد ذكر العموم الزمانى فيه، دون أن يلزم منه اللغويه، فحينئذ إذا ورد: (أكرم العلماء) ولم نعلم أن الاكرام واجب مستمراً في كل الأيام أم لا؟ فالأصل يقتضى عدم الوجوب، وهذا لا يعنى أن مقتضاه وجوب اكرمهم ليوم واحد وعدم وجوبه في غيره، بل مقتضى الدليل هو كفايه الاكرام لمزّه واحده التى هي أقل مقدار الامتثال، لا اكرام تمام اليوم الأول.

اللهم إلا أن فرض علمنا بلزوم الاكرام ليوم واحد، والشك في الزائد فحينئذ.

يكون لما ذكره وجه، ولكن ليس في ظاهر كلامه ما يدل عليه.

ثم قال رحمه الله ثانياً: (وإن كان الشك في مصب العموم الزماني بعد العلم به، فلا اشكال في أن الأصل اللفظي يقتضى عدم كون المتعلق مصب العموم، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في التقييد الزائد في المتعلق، وأصالة الاطلاق في المتعلق يقتضى عدم التقييد، وليس العموم الزماني من القيود التي لا يمكن أخذه في المتعلق حتى لا يصح التمسك بالاطلاق، لما قد عرفت أنه ممّا يصح أن يتكفله نفس دليل الحكم، فإذا جرت أصالة الاطلاق في المتعلق فتعين حينئذٍ أن يكون مصب العموم هو نفس الحكم الشرعي بعد فرض العلم بوجود العموم الزماني، لأن دليل الحكمه يقتضى ذلك.

وتوهم: اطلاق الحكم يقتضى عدم أخذه.

مدفوع: بأنّ الدليل نفسه لا يمكن أن يتكفل لبيان أزمنه وجوده، فلا بد أن يكون المتكفل دليل منفصل آخر، فإذا لم يتم دليل لفظي على اعتباره في المتعلق، فدليل الحكمه يقتضى اعتباره في ناحيه الحكم، والتقييد في أحدهما يُغني عن التقييد في الآخر من حيث النتيجة.

نعم، تظهر الثمره في جواز التمسك بالعام لو تعلق بالمتعلق، وجواز التمسك بالاستصحاب لو تعلق بالحكم، فيلزم مع ملاحظه وجود أصالة الاطلاق في المتعلق دون الحكم، أن يكون عند الشك في المصّب أن يقال بجواز التمسك بالاستصحاب لتعلقه بالحكم لا إلى العموم لعدم تعلقه بالمتعلق) انتهى كلامه.

أقول: ويرد عليه بنائياً ومبنائياً.

أمّا الاشكال المبنائي: قد عرفت منا امكان تكفل نفس دليل الحكم لبيان العموم الزماني كالمتعلق، ولا محذور فيه، فحينئذٍ كما يجرى أصاله الاطلاق في المتعلق، يجرى أصاله الاطلاق في الحكم أيضاً عند ما لا يعلم بأن العموم بأيّهما قد تعلّق، فلا محيص عن تعلقه بأحدهما اجمالاً، وهو غير معلوم، فينتج الشك في الجواز من الرجوع إلى عموم العام أو الاستصحاب. لكن قد عرفت في هذه المسألة جواز الرجوع إلى العام حتّى ولو كان مصبّ العموم نفس الحكم، ولا مجال للرجوع إلى الاستصحاب أبداً، إلاّ أن يكون العام مورداً للابتلاء بالمعارض.

وأمّا الاشكال على البناء: هو إنّه إذا لم يعلم تعلّق العموم الزماني بأى من الحكم أو المتعلق، ولم يرد دليل على أنّه منفصل بتعلّقه إلى الحكم، ومع ملاحظه علمنا اجمالاً- بوجوده وتعلّقه بأحدهما، فإن مجموع ذلك يوجب على الشك في جواز الرجوع إلى الاستصحاب، كما يوجب الشك في جواز الرجوع إلى عموم العام، وحينئذٍ لا محيص عن الرجوع إلى سائر الأصول العمليه، لأنّ الاستصحاب كما ادّعاه، لأنّ أصاله الاطلاق في المتعلّق لا يوجب رفع الشك عن وجود العلم الاجمالي بتعلّقه إلى أحدهما، والمفروض عدم وجود ما يدلّ على بيان كيفية تعلقه من الحكم أو المتعلق.

وبالجملة: فما اختاره من الأصل في هذا الفرض ليس بتمام، كما لا يخفى، لأنّ الشك في كونه من موارد الرجوع إلى الاستصحاب يوجب التشكيك في

الأخذ به، لأنه يعدّ تمسكاً بالعموم في الشبهه المصداقيه له على حسب مختاره.

هذا كله على فرض تسليم التفصيل الذي ذكره من رجوع القيد إلى المتعلق، الموجب لجواز الرجوع إلى العام في المشكوك أو إلى الحكم، ليوجب الرجوع إلى الاستصحاب.

وأما على المختار من جواز الرجوع إلى العام، بلا فرق في ذلك بين العموم الاستغراقى والمجموعى في الزمانى، فإنه لا اشكال في جواز الرجوع إليه، بلا فرق بين الصورتين اللتين قد ذكرهما كما لا يخفى.

التنبیه الحادی عشر: جریان الاستصحاب فی الواجبات الارتباطیه

ویدور البحث فی هذا التنبیه عن بیان استصحاب وجوب باقی الأجزاء فی الواجبات الارتباطیه، إذا تعذّر بعض أجزائها.

أقول: بما أن تفصیل هذا البحث قد مرّ فی باب الأقل والأكثر، فقد أعرض عن بحثه بعض الفحول كالمحقق الخراسانی والخمینی والخوئی وجماعه أخرى، خلافاً للشیخ الأعظم قدس سره من تبعه كالمحقق النائینی والعراقی، ولذلك نقتصر نذكره إجمالاً دون أن نتوسّع فيه: فنقول:

إذا تعذّر بعض الأجزاء فی الواجب الارتباطی:

فقد یرد دلیل یدلّ علی وجوب الباقي، أو یدلّ علی عدم وجوب الباقي لكون الجزء المتعذّر من الأركان، فلا اشكال فيه ولا كلام، والدلیل فی الاثبات والنفي هو المتبع.

وأما إذا لم یرد دلیل یدلّ علی ذلك، وشككنا فی وجوب تبعیه الأجزاء وعدم وجوبها مثل الصلاه لا تعذّر الاثبات بالسوره مع الالتزام بعدم ورود دلیل یدلّ علی أنه - لا تسقط حتى مع العجز عن الاجزاء كما ورد فی حق الصلاه من (أنّ الصلاه لا تسقط بحال) وإلا لا یصل الدور إلى البحث عنه - فيقع البحث عن أنه هل یمکن اثبات وجوب الباقي بواسطه الاستصحاب أم لا؟

قال الشيخ قدس سره : إن المورد من موارد جريان الاستصحاب وذكر لذلك وجوهاً ثلاثة:

الوجه الأول: استصحاب الوجوب الجامع بين النفسى المتعلق بالمركب الكل مع الجزء، والغيرى الذى يتعلق بتبعيه الأجزاء فى ضمن الكل، فيقال إن بقيه الأجزاء كانت واجبه بوجوب غيرى مقدمى فى ضمن الكل الواجد، فالآن أيضاً واجب بوجوب نفسى مستقلاً، وكون صفة الوجوب متغيراً من المقدمى والنفسى لا يمنع عن استصحاب القدر المشترك بين النفسى والمقدمى، هذا.

والاشكال فيه: أن وجوب الأجزاء ليس بمقدمى وغيرى حتى يوجب التغير فى الصفة بل وجوبه هو عين وجوب الكل، أى ليس لنا وجوبات عديده بتعدد الأجزاء، بل الوجوب أمر وجدانى يتعلق بالمركب، فإذا تعدد جزء فإن أثبات الوجوب للباقي يكون وجوباً نفسياً أيضاً، فلا بد بالاستصحاب ابقاء ذلك الوجوب عرفاً.

الوجه الثانى: هو استصحاب شخص الوجوب النفسى الذى كان متعلقاً بالأجزاء المتمكن منها، بدعوى أن الجزء المتعدّد يعدّ عرفاً من حالات متعلق الوجوب النفسى لا من أركانه ومقدماته، فلا تضرّ تعدّره بالباقي المتمكن، فيكون هذا نظير نقص مقدار من الكثر الموجب للشك فى كريتته فيستصحب.

أورد عليه المحقق النائينى: بأن ذلك يصحّ فى الموضوعات العرفيه والمركبات الخارجيه التى كان تمييز ذلك بيد العرف دون المركبات الشرعيه حيث لا يكون تمييزها إلا بيد الشرع.

وفيه: إنَّ تشخيص الموضوعات في جميع الموارد بيد العرف فيكون نظرهم حجّه، إلّا- أن يمنع دليل عن ما هو نظرهم، لأنَّ الأحكام متعلقه بالموضوعات العرفيه ولو في المركّبات الشرعيه، والمقام من هذا القبيل حيث إنَّ العرف يفهم بأن الصلاه المركبه من الأجزاء إذا تعذّر جزء منها يوجب الشك في أن سائر الأجزاء هل تبقى على وجوبها النفسى المتعلّق بهذا المركب أم لا فيستصحب مادام يصدق كون الباقي هو المركب، وكون الجزء من الأركان أو غيرها لا دخل له في ذلك، لأنَّ الجزء ربما لا يكون دخيلاً- ولكن فقدّه يوجب الاخلال، مثل ما لو كان الأجزاء المتعذّره تشكل معظم أجزاء المركب بحيث ربما يوجب الاشكال في صدق الموضوع وبقائه، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

وكيف كان، فإنَّ دعوى شيخ هو الصحيح عندنا ويراد النائينى ممنوع والأقوى جريان الاستصحاب في المقام ولعلّ إلى ذلك يمكن ارجاع الوجه الثالث مع توجيه وهو:

الوجه الثالث: إنَّ استصحاب الوجوب النفسى المرّدّد بين كونه متعلقاً سابقاً بالواجد للجزء المتعذّر مطلقاً حتى مع تعذره يُسقط التكليف عن الفاقد للجزء المتعذّر، وبين كونه متعلقاً بالواجد له مقيداً بحال التمكن منه ويبقى التكليف بالفاقد فيستصحب بقاء التكليف، ويثبت به اختصاص جزئيه الجزء المتعذّر بحال التمكن منه.

أمّا التوجيه: فهو أن يقال إنّه لا نلتزم اثبات جزئيه الجزء المتعذّر لخصوص

المتمكن حتى يقال إنه يثبت بالأصل المثبت، بل يكفي اثبات أصل التكليف المتعلق بسائر الأجزاء التي كان ثابتاً ضمن الجزء المتعذر، حتى نحكم ببقائه لما بعد التعذر أيضاً، فالمستصحب هو نفس الوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء، إلا أنه في الواقع كان مردداً بين كونه لخصوص الأجزاء المتمكنه، أو هي مع الجزء المتعذر، فبالاستصحاب نحكم ببقاء الوجوب لبقية الأجزاء ولولم يثبت منه كون جزئيه الجزء المتعذر لخصوص حال التمكّن منه، كما لا يخفى.

أقول: هنا وجه راع طرحه المحقق النائيني وهو أن يكون التكليف المتعلق بالفاقد عين التكليف المتعلق بالواجد، من دون أن يرتفع ذلك ويحدث تكليف آخر يتعلق بخصوص الأجزاء المتمكن منها، بل هو ذلك غايةه كان قبل التعذر لهذا الجزء دائرته أوسع لانبساط التكليف عليه، وبعد تعذر الجزء تتضيّق دائره متعلق التكليف، ويخرج الجزء المتعذر عن سعه دائرته مع بقاء الباقي على حاله، نظير البياض الذي كان منبسطاً على الجسم الطويل فصار قصيراً، فلا اشكال أن البياض الباقي في القصير هو عين البياض الذي كان في الطويل، فالتكليف في الباقي يكون عين التكليف في الواجد، لا بأن يرتفع ويحدث تكليف آخر، فالتعذر يوجب الشك في ذلك فيستصحب.

والتحقيق: لا يخفى على المتأمل أن الذي قاله يناسب مع الوجه الثاني، حيث كان الشاك يقوم باستصحاب عين التكليف الذي كان في الأجزاء قبل التعذر، فيحكم ببقائه لما بعد التعذر، بحيث لا يؤثر فقدان بعض الأجزاء في تغيير

التكليف، وهو المطلوب. والعجب منه رحمه الله أنه يستشكل على كلامه بأن لا يزم ذلك جواز جريان الاستصحاب ولو كان الباقي مثل التشهد فقط لا معظم الأجزاء، مع أنّ الاصحاب تسالموا على عدم الجواز إلا إذا كان الباقي معظم الأجزاء، فردّ عليهم بأنّ العرف يرى المباينة بين التشهد الباقي مع وجوب الكلّ، بخلاف ما إذا بقي معظم الأجزاء، حيث إنه كأنه هو، والحال أنّه لم يُسلم كون العرف قاضياً في المركبات الشرعيه، فكيف تمسك به هنا؟!

التنبیه الثانی عشر: البحث عن ارکان الاستصحاب

ويدور البحث فيه عن ما هو المراد من أركان الاستصحاب من اليقين والشك.

أقول: قد حَقَّقنا في المباحث السابقه بكون المراد من اليقين في صحيحتي زرارته: «لا- تنقض اليقين بالشك» هو اليقين بمعنى الحجَّه المنطبق على كلِّ ما يصح إطلاق ذلك عليه، مثل اليقين الوجداني، واليقين التعبدي كالأمارات، حيث قد يطلق عليه أيضاً الظن المعبر أو الظن الخاص، فحينئذٍ لو رفع اليد عن اليقين بحاله السابقه بالظن المعبر كالأمارات، لم يكن عمله هذا من قبيل نقض اليقين بالشك بل هو عبارته عن نقض الحجَّه بالحجَّه، كما أنه يصحَّ استصحاب الحاله السابقه إذا كانت مورداً لليقين التعبدي بواسطه الأماره والبيئه على نجاسه شيء ثم شك، فيجرى فيه الاستصحاب، لأنَّه يصدق عليه أنه الحجَّه، فلا يجوز رفع اليد عن مثل هذه الحجَّيه بالشك.

هذا بالنسبه إلى اليقين.

أمَّا كلمه (الشك) الواقع في الحديث فهل المراد هو المتساوى طرفاه كما هو الشائع في الاصطلاح عند أهل الحديث والمنطقيين في مقابل الظن والوهم، أو أنّ المراد منه هو خلاف اليقين والحجَّه حتَّى يدخل فيه الظن الذي دل الدليل على عدم اعتباره كالقياس والاستحسان، أو الظن الذي لم يقد دليل على اعتباره، الذي

قد يطلق عليه الظن المطلق، فلا يجوز رفع اليد عن اليقين السابق بمثل هذا، فضلاً عما كان الظن على وفاق الحاله السابقه؟

أقول: الظاهر كون الثانى هو المراد، والوجه فى ذلك:

١- مضافاً إلى ما قد مرّ منّا سابقاً لمناسبات فى بعض الموارد مثل مورد الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى، بأنّ الشك قد أخذ موضوعاً للأصول العمليه من جهه كونه موجباً للحيره، ولم يكن موصلاً إلى الواقع، ولا محرزاً له - لا من جهه كونه صفه قائمه فى النفس فى مقابل الظن واليقين هذا عند الأصوليين، خلافاً لنظر المنطقيين والفلاسفه حيث يلاحظ هذه الصفات من جهه كونها قائمه فى النفس وحالات لها، ولذلك جعلوا كلّ واحد منها فى مقابل الآخر من الشك والظن والوهم - وعليه الثابت عند الأصوليين أنّ كل ما لا يكون موصلاً ومحرزاً للواقع، فهو ملحق بالشك حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً، كما أنّ كل ما يكون موصلاً للواقع ومحرزاً له ملحقّ بالعلم حكماً وإن لم يكن ملحقاً به موضوعاً. وعليه فالظن الذى قام الدليل على عدم اعتباره، أو لم يقد دليل على اعتباره، فإنّ حكمه حكم الشك لاشتراكهما فى عدم احراز الواقع وعدم ايصالها إليه، هذا بخلاف العلم والظن والشك عند المنطقيين والفلاسفه، حيث ينظرون إليها بما أنّها صفات قائمه بالنفس (١).هـ.

١- فلذلك يفارق كلّ واحد من العلم والظن والوهم والشك الآخر بالدقه.

٢- إنه قد يساعده العرف واللغة كما ذكره صاحب «الصَّحاح» من أنَّ المراد من الشك هو الذى خلاف اليقين.

٣- بل يمكن اقامه الدليل عليه من أخبار الاستصحاب أيضاً، وهما صحيحتا زراره بوجهين:

الوجه الأول: بترك الاستفصال فى قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام بعد سؤاله بقوله: «فان حُرِّك فى جنبه شىء وهو لا يعلم» حيث أنَّ المراد من قوله: (لا-) أى لا يجب عليه الوضوء، بلا استفصال بأنَّه كان شاكاً فى النوم أو ظاناً به، مع أن الغالب أن الانسان إذا حُرِّك فى جنبه شىء ولم يتوجه إليه يحصل له الظن بالنوم لا الشك، وان لم نقل بذلك غالباً، لكنه كثيراً يقع ذلك، فيخرج بذلك عن كونه نادراً، فلا يقال إنَّ عدم الاستفصال إنَّما هو لندرته.

الوجه الثانى: هو قوله: (حتى يتيقن) إذ جعل اليقين بالنوم غايةً لعدم وجوب الوضوء فيدخل الظن بالنوم أيضاً فى المغنى، أى فى عدم وجوب الوضوء، فلا يجب إلا مع اليقين بالنوم وهو المطلوب.

وبالجملة: المسألة واضحة جداً، مضافاً إلى صراحه جملة: (بل انقض اليقين باليقين).

نعم، ذكر الشيخ قدس سره تأييداً لذلك وجهين آخرين وهما:

الوجه الأول: الاجماع عليه عن القائلين بحجيه الاستصحاب من الأخبار تعبداً.

لكنه مخدوش أولاً: بأنَّ الاجماع فى المسألة الأصوليه غير وجيه.

وثانياً: غير كاشفٍ عن قول المعصوم عليه السلام أو عن دليل معتبر غير الذى كان

هو في أيدينا، وإن كان فيصير مدركيًا.

مع امكان التشكيك في أصل تحقق الاجماع، لأن من جمله الأقوال في حجه الاستصحاب هو القائل بالتفصيل بين الشك بالارتفاع عن حاله السابقه فيصير من الاستصحاب، وبين الظن بالارتفاع فلا حجه، مع كون المفصيل ممن يقول بحجه الاستصحاب من باب الأخبار تعبدًا.

اللهم إلا أن يريد الشيخ قيام الاجماع والاتفاق في ذلك إخباراً عنه لا دليلاً وحجّة أخرى في المقام.

الوجه الثاني: إن الظن بالارتفاع بالنسبه إلى حاله السابقه.

إن كان ممّا دل الدليل على عدم اعتباره كالظن القياسى، فوجود مثل هذا الظن يكون كالعدم، لقيام الدليل الشرعى التعبدى عليه، فيكون ممّا لا دليل عليه، إلى الاستصحاب لأنه من الآثار المترتب على عدم الظن، وهو الحكم بالبقاء بالنظر إلى حاله السابقه بمقتضى الاستصحاب.

وان كان ممّا لم يدل الدليل على اعتباره كالظن الحاصل من الشهره عند بعض مثلاً، فحيث أنّ اعتباره مشكوك فيه، يكون رفع اليد عن اليقين السابق بواسطه هذا الشك من نقض اليقين بالشك، ومصادقاً لدليل الاستصحاب، هذا.

أورد عليه: إن الكلام هنا في وجود أصل المقتضى وبيان مقدار دلاله أدله حجه الاستصحاب وأنها هل تشمل صوره الظن بالخلاف أم لا، والحال أنّ ما ذكره الشيخ كان في بيان عدم المانع، مع أنه لا فائده لبيانه مع عدم وجود المقتضى

حتى وإن أحرز وجوده وقلنا بشمول الأدله لمثله، فلا- مجال لتوهم مانعيه غير الحججه - وهو الظن غير المعبر - لدليل الاستصحاب:

وفيه: إن مراد الشيخ من بيان ذلك ليس بصدد بيان عدم وجود المانع عن العمل باليقين السابق، بل مقصوده توسعه مفاد دليل المقتضى لكى يشمل مثل الظن غير المعبر، أى يجعله من أفراد الشك، فيصير دليل الاستصحاب شاملاً له بظاهر دليله وهو قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» وإلا- فإنّ عدم مانعيه مثل القياس أو الظن غير المعبر عند الشارع خصوصاً مع وجود أصاله عدم الحجّيه واضح لا خفاء فيه حتّى يتضح بذلك.

أقول: ومن ذلك يظهر عدم تماميه ما أورد عليه المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول» بقوله: (إنّ مجرد كون الظن غير معتبر لا يوجب شمول أدله الاستصحاب لموارد الظن).

لما قد عرفت أنّ المقصود دخوله فيه بلحاظ كونه من مصاديق الشك فيشملة دليله، لا- لأجل عدم الدليل عليه حتى يوجب دخوله فى دليل الاستصحاب، كما لا يخفى.

الاشكال الأخير على قول الشيخ رحمه الله: هو ما أوردته عليه المحقق الخراسانى والنائينى والخوئى بأنّ رفع اليد عن اليقين للظن المشكوك اعتباره يكون من مصاديق نقض اليقين بالشك، باعتبار أنّه لا بدّ فى صدق نقض اليقين بالشك كون متعلق الشك واليقين واحداً وفى المقام ليس كذلك، فإنّ اليقين متعلق بحدوث

شئ والظن بإرتفاعه، أمّا الشك فهو متعلق بحجيه هذا الظن، فليس الشك متعلقاً بما تعلق به اليقين، وهذا ظاهر بل هو نقض لليقين بالظن لا بالشك:

وفيه: لا يخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ ليس مراده إلا بيان أن متعلق اليقين والشك يرجع بالأخره إلى ما هو الملاك في ترتيب الأثر من العمل بالموضوع أو الحكم، لأن الشك في الظن الذى دل الدليل على عدم اعتباره فصار وجوده كعدمه يكون متعلقاً مستقيماً بالمستصحب، أى كأن لم يكن الظن موجوداً وهو واضح. وأمّا الظن غير المعتمد شرعاً فيكون عند الشارع كحكم الشك، فيصير الانسان من خلاله شاكاً في الحكم بالنظر إلى الشرع، فيدخل في موضوع دليل الاستصحاب.

وكيف كان، فإنّ هذا الوجه لا يخلو عن حُسن مع التوجيه المزبور، والله العالم.

خاتمته: فى ذكر ما يعتبر فى الاستصحاب

ويقع البحث عن عدّه أمور يعتبر وجودها فى الاستصحاب وهى:

الأمر الأول: يعتبر فى جريان الاستصحاب اتحاد القضيّه المتيقنه والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً، لأنّ المستفاد من أدله الاستصحاب هو وجوب المضى على اليقين السابق وعدم جواز النقض بالشك، وهما لا يصدقان إلاّ مع اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً، لوضوح أنّه لو كنا على يقين من عداله زيد ثم شككنا فى عداله عمرو، لا يكون الجرى العملى على طبق عداله عمرو صدق مضى على اليقين السابق، وهو اليقين بعداله زيد، كما أنّ عدم الجرى على عداله عمرو لا يوجب صدق النقض لليقين بعداله زيد، حتّى يندرج تحت دليل الاستصحاب.

هذا فى اختلاف الموضوع.

وهكذا لا يصدق المضى ولا النقض لو اختلف المحمول دون الموضوع، مثل ما لو حصل اليقين بعداله زيد ثم شككنا فى علمه مثلاً، فترتيب آثار العلم على زيد لا يعدّ مضياً وجرياً على اليقين السابق وهو اليقين بعدالته، ولا عدم الترتيب فى آثار العلم نقضاً لليقين السابق، وهذا ظاهر ممّا لا يكاد يُنكر. وعليه فالمعتبر فى الوحده بين القضيتين ليس إلاّ الموضوع وحده وبقائه فقط، وإنّ اختلف المحمول كما هو المتوهّم من كلمات القوم، حيث يقولون إنّ الشرط فى

صححه جريان الاستصحاب هو وحده القضيتين فى الموضوع وبقائه، من دون ذكر لزوم وحده المحمول، مع أنك قد عرفت لزوم وحدته أيضاً.

ولعلّ الوجه فى اقتصارهم على ذكر الموضوع دون المحمول أحد أمور ثلاثه:

- ١- إما لأهميه الموضوع فى البقاء ولذلك يكتفون به، وإلا فإنّ مقصودهم لزوم بقاء كليهما.
- ٢- أو أنّ المراد من الموضوع الإشاره إلى الموضوع المتّصف بوصف الموضوعيه للمحمول فى الخارج، فكأنّه قد جعل وحده المحمول مفروغاً منه، إذا لا يتصوّر بقاء الموضوع مع وصف الموضوعيه إلاّ مع وجود المحمول.
- ٣- أو أنّ المراد من الموضوع هو الموضوع المأخوذ فى أدله الاستصحاب من وجوب المضىّ وحرمة النقص فيه، حيث إنّ بقاء هذا الموضوع المشتمل على هذين العنوانين لا يكون إلاّ بقاء الموضوع والمحمول، إذ لولا ذلك لما صدق المضىّ والنقص حتى يكون واجباً وحرماً.

أقول: وكيف كان، قيل إنّ لا اشكال فى اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، ولكن الكلام إنّما يكون فى أمور ثلاثه:

الأول: فى معنى الموضوع.

والثانى: فى معنى بقاء الموضوع.

والثالث: فى بيان وجه اعتبار البقاء فى الموضوع.

أمّا الأول: فإنّ الموضوع عباره عن المستصحب الذى يكون متعلقاً لليقين والشك.

رأى الشيخ رحمه الله : يظهر من كلامه أنه قد جعل المستصحب العارض الذى يعرض على الموضوع المتقوم به، ولذلك استدلّ على لزوم بقاء الموضوع واحرازه فى المستصحب بأنّه لولا اتحاد المتعلقين، لزم:

إمّا بقاء العَرَضِ بلا موضوعٍ ومحلٍّ وهو محال.

وإمّا أن ينتقل إلى موضوع آخر، وهو أيضاً محالٌ لاستحاله انتقال العَرَضِ من موضوعٍ إلى موضوعٍ آخر.

وإمّا أن يحدث مثله فى موضوعٍ آخر، وهذا ليس بابقاء، فيخرج عن الاستصحاب:

يرد عليه: بأنّ المعتبر فى الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه لا احراز بقاء الموضوع أو المحمول أو النسبه، والوجه فى وجه ذلك أنّ اليقين والظن والشك لا يمكن أن تتعلق بالأمر التصوريه، إذ لا معنى لتعلق اليقين بتصوير زيد والقيام وأمثال ذلك، بل وهكذا بالنظر إلى النسبه بمعانيها التصوريه، بل متعلق تلك الأمور عبارته عن القضايا التصديقيه، فمعنى اليقين بالطهاره ليس إلاّ اليقين بأن الطهاره موجوده، كما أنّ معنى اليقين بوجود زيد ليس إلاّ اليقين بأنّ زيداً موجود، فلا بدّ فى الاستصحاب من قضيه يتعلّق بها اليقين والشك، ولا بدّ فى الاستصحاب من أن يتعلّق الشك بعين ما تعلّق به اليقين من القضيه التصديقيه، فإذا تعلّق اليقين بوجود زيد تكون القضيه المتصفه هو زيدٌ موجود، فإذا شك فى أنّ زيداً موجود فى الزمان اللاحق، يستصحب نفس القضيه المتيقنه، لوحده الموضوع والمحمول، وإذا تعلّق بقيامه فيمكن أن يكون الموضوع للأثر هو أنّ زيداً قائم وهو متعلق

اليقين، كما هو متعلق للشك في الزمان اللاحق فيستصحب، فكونه قائماً تكون بصوره الهيئه المركبه، فإذا كان المستصحب هو القضية التصديقيه المتيقنه لا الموضوع ولا المحمول، فلا يبقى لكلام الشيخ رحمه الله واستدلاله بكون المستصحب هو عارض الموضوع والموضوع معروضه وجهه، كما لا وجه لما ذكره من لزوم احراز بقاء الموضوع في المستصحب: لأنه:

أولاً: إن متعلق اليقين ليس هو الموضوع ولا العارض حتى نحتاج إلى احراز بقاءه، بل المستصحب عبارته عن القضية التصديقيه التي كانت متيقنه في السابق والآن مشكوكه فيستصحب، ولعل السر في تعبير القوم في الاستصحاب من لزوم الاتحاد في القضيتين لأجل افهام ما ذكرناه.

وثانياً: أنه لا يمكن احراز بقاء الموضوع في بعض القضايا مثل (زيدٌ موجود) إذا أريد استصحابه في زمان الشك في وجوده، إذ لا يمكن احراز بقاء موضوعه في زمان الشك، لأن معناه أن زيداً باقٍ في حال الشك يقيناً، وهو كما ترى لعدم امكان وجود اليقين في حال الشك.

وربما يتوهم: أن المحرز هو بقاءه في التقرّر الذهني.

لكنه فاسد: لأن المقرّر في الذهن لا يمكن أن يوجد في الخارج، فالموضوع في مثل هذه القضايا هو نفس زيد عارياً عن لحاظه وغير متقيد بالتقرّر الخارجي أو الذهني، وهو لا يتصف بالاحراز والبقاء إلا بتبع وجوده من الذهني أو الخارجي.

وبالجملة: بناءً على ما ذكرنا - تبعاً لاستاذنا المحقق الخميني - يظهر أنه إننا

لا نحتاج لصحة جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع، بل يكفي في صحة جريانه وحده القضييه المتيقنه والمشكوكه، وهى صادقه حتى مع الشك في بقاء الموضوع الموجب للشك في بقاء المحمول.

كيفية جريان الاستصحاب الحكيمى والموضوعى

فنقول: لا فرق في ما ذكرنا من صحة جريان الاستصحاب مع وحده القضيتين:

بين الاستصحابات الحكيميه والموضوعيه، كما لا- فرق بين كون المحمول من المحمولات الأوليه - بأن يكون الموضوع نفس الماهيه المعرّاه عن لحاظ الوجود والعدم، فيترتب عليها الوجود في الموجودات والعدم في العدميات، وقد عرفت أن المحمول لا يكون للماهيه بمالها تقررّ لا في الذهن ولا في الخارج، بل يحمل عليها مع قطع النظر عن لحاظ الوجود في أى وعاء كان أو كان المحمول من الأمور المترتبه على الأمور المتقيده مع الوجود، مثل القيام والقعود إن كان بلا واسطه، أو مع الواسطه كحركه الأصابع المحمول على الانسان بواسطه الكتابه، حيث أنّ المحمول معدودٌ من الموجود الخارجيه.

فلا فرق على مسكلنا لو شكّ في عداله زيد:

بين كونه من حيث الحياه متيقناً وعدالته مشكوكه بقاءً فيستصحب.

وبين ما إذا كان الشك في عداله لأجل الشك في حياته.

حيث إنّه يصحّ استصحاب عدالته أيضاً، لأجل كون القضييه المتيقنه هو

حياته مع العدالة متحده مع القضييه المشكوكه، وهو الشك في عدالته، ولو لأجل الشك في حياته فيستصحب عدالته، ويترتب عليه أثره.

نعم، لو أريد ترتب الأثر على احراز حياته تعبدًا، فحينئذٍ لا بد من استصحاب الحياه مستقلاً.

هذا إذا لم يكن الشك في المحمول مسبباً عن الشك في الموضوع، وإلاّ- ربما يكون الأصل الجارى في الموضوع كافياً لرفع الشك عن المحمول، مثل ما لو شك في مطهره الماء لأجل الشك في اطلاقه، حيث إنه بواسطه استصحاب الاطلاق يوجب رفع الشك عن مطهريته، وكذلك لو شك في نجاسه الماء لأجل الشك في بقاء تغيره، حيث إنه بواسطه الاستصحاب في التغيير يرفع الشك عن النجاسه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا إلى هنا وجه الفرق بين مسلكتنا ومسلك المحقق النائيني قدس سره حيث التزم بأنه لا يجرى في الشك في المحمول إذا كان منشأ الشك الشك في بقاء موضوعه.

كما يظهر ثمره الاختلاف فيما إذا كان الشك في المحمول مسبباً عن الشك في حقيقه الموضوع، كما إذا شك في أنّ موضوع النجاسه في الكلب الذي صار ملحاً هو ذات الكلب بماله من ماده الهيولانيه المحفوظه في جميع التبدلات، أو الكلب بصورته النوعيه الزائله عند انقلابه ملحاً، قال النائيني قدس سره إنه لا يجرى الاستصحاب لا في الموضوع ولا في المحمول:

وأما الأول: فلاجل أنّ الشك في بقاء النجاسه كانت لأجل مباينه الموجود

فى الحال مع الموجود فى السابق، لأنه فى الحال ملخّ وفى السابق كلب، فلا ىجرى الاستصحاب لا فیه - لتغیر الموضوع حقیقه - ولا فى المحمول أى النجاسه، وذلك لأجل وجود الشك فى الموضوع.

ولكن نقول: قام الدلیل فى هذه المسأله على عدم بقاء النجاسه بعد الاستحاله، وهو كافٍ فى رفع الشك بكون وصف النجاسه على الكلب بصورته النوعیه لا مطلقاً، وإلاّ لو فرض عدم تمامیه الدلیل فیه، وكنا نشك فى ذلك، لكان الاستصحاب فى النجاسه جارياً، قطعاً، كما لو شككنا فى بقاء نجاسته لأجل الشك فى صيرورته ملخاً وعدمه، الذى يعدّ هو أيضاً شكاً فى الموضوع، وان كان الاستصحاب فى الموضوع فى هذا الفرض جارياً أيضاً، وهو ىوجب رفع الشك عن النجاسه أيضاً، ولكن نحن ندعى وجود الاستصحابین هنا، وتظهر الثمره فیمما لو تعارض الاستصحاب فى الموضوع مع أصلٍ آخر، فحینئذ نرجع إلى الأصل الحکمی وهو النجاسه، هذا بخلافه على مسلك المحقق المزبور.

أقول: ثم ما لو كان من الموضوع والمحمول متعلقاً للشك فى عرض واحد.

فتارة: ىكون الموضوع ممّا یتوقف علیه وجود المحمول عقلاً كتوقف العداله على حياه زید.

وأخرى: ما ىكون وجود المحمول متوقفاً علیه شرعاً كتوقف الكریه العاصمه على اطلاق الماء، حیث أنّ الشارع اعتبر عاصمیه الكرّ مع الاطلاق دون الاضافه.

قال المحقق النائینی: (ىجرى فى الثانى الاستصحاب فى كلّ من الموقوف

عليه وهو الاطلاق والموقوف وهو الكريه العاصمه، ويترتب على استصحاب كل واحد منهما أثره، فيترتب على استصحاب اطلاقه أنه رافع للحدث، وعلى استصحاب كريته أنه رافع للخبث، وهذا المقدار من الدخل الشرعي يكفي في صحه الاستصحاب، ولا اشكال في بقاء الموضوع واتحاد القضيتين في الكريه والاطلاقيه، وادعى رحمه الله أنه يكفي استصحاب الجارى فى الاطلاق ترتيب آثار الكريه أيضاً لكونه شرعياً، كما يكفي فى ترتيب آثار الاطلاق من رفع الحدث.

لكن يرد عليه: أنه لم تكن الكريه مشكوكه بل عاصمته بالنسبه إلى الاطلاق فى الكثر تكون مسببه عن الشك فى الاطلاق، فإذا جرى الاستصحاب فى الاطلاق رفع الشك عن العاصميه أيضاً.

نعم، إن كان الشك فى أصل الكريه لم يكن الأصل الجارى مُغنياً وكافياً عن الآخر، ولذلك فإن قوله بكفايته عن الاستصحاب الجارى فى الكريه غير صحيح، لأن رفع الشك عن الاطلاق لا يوجب رفع الشك فى الكريه، كما أن الأصل الجارى فى الكريه لا يُغنى عن الاستصحاب الجارى فى الاطلاق، لعدم ارتفاع الشك عنه بواسطة ذلك الاستصحاب، هذا أولاً.

وبعبارة أخرى: لا يبقى فى المسبب شك حتى نحتاج إلى استصحابه بخصوصه.

وثانياً: إنه على مسلكه من لزوم احراز الموضوع وهو الاطلاق، كيف يجرى الاستصحاب فى الكريه العاصمه إن أراد اجراء الاستصحاب مع الوصف، إذ لا يوجب رفع الشك عن الاطلاق لو أراد استصحاب نفس الكريه، مع أنه لم

يكن مشكوكاً، وبالتالي فما ذكره هنا لا يخلو عن اشكال.

هذا إذا كان التوقف شرعياً بحسب تقسيمه قدس سره .

وأما إذا لم يكن توقيفه شرعياً كالحياه والعداله، فقد استشكل في جريان استصحاب الحياه والعداله:

وأما في العداله: فللشك في موضوعها، وأما في الحياه فلعدم كون دخله في العداله شرعياً، لأن توقف العداله على الحياه عقلياً لا شرعي.

فأجاب عنه: بأن الانصاف أنه لا- وقع لهذا الاشكال، فإن استصحاب الحياه إنما يجرى من حيث أن للحياه دخل في الحكم الشرعي المترتب على الحي العادل بجواز تقليده والاقتداء خلفه، ونحو ذلك من الأحكام الشرعيه المترتبه على حياه الشخص وعدالته، ولا- حاجه إلى استصحاب الحياه من حيث دخله في العداله حتى يقال إن دخله في العداله عقلي، فإنه لا ملزم إلى استصحاب الحياه من هذه الحثيه.

وبالجملة: بعد ما كان الموضوع لجواز التقليد مركباً من الحياه والعداله، وهما عَرَضَان لمحل واحد، فلا بد من احراز كلا جزئي المركب إما بالوجدان وإما بالأصل:

فإذا كانت الحياه محرزه بالوجدان، فالاستصحاب إنما يجرى في العداله ويلتزم الموضوع المركب من ضم الوجدان بالأصل.

وان كانت الحياه مشكوكه، فالاستصحاب يجرى في كل من الحياه والعداله، ويلتزم الموضوع المركب من ضم أحد الأصلين بالآخر، لأن كلا منهما

جزء الموضوع، فكل واحدٍ منهما له دخل في الحكم الشرعي.

وإن كان دخل أحدهما في الآخر عقلياً، فلا مانع من استصحاب الحياه واستصحاب العدالة.

نعم، لا يجرى استصحاب عداله الحيّ لعدم احراز الحياه، وإنما يجرى استصحاب العدالة على تقدير الحياه، وهذا التقدير يحرز بالاستصحاب في الحياه، وليس المقصود اثبات الحياه من استصحاب العدالة على تقدير الحياه، بل في نفس الحياه يجرى الاستصحاب لبقاء الموضوع واتحاد القضييه المشكوكه مع القضييه المتيقنه في كل من استصحاب الحياه واستصحاب العدالة، لأن الموضوع في كل منهما هو الشخص، فيثبت كلا جزئي الموضوع لجواز التقليد) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه لما عرفت أنه يجوز جريان الاستصحاب حتى في مورد الشك في بقاء الموضوع.

ولو سلمنا ذلك وقلنا بمقولته من لزوم احراز الموضوع في صحه جريان الاستصحاب، فيأتي الكلام في أنه:

هل يكفي احرازه بالأصل ليكون مثل جريان الاستصحاب لصحه جريان الاستصحاب في المحمول أم لا؟ فيرجع هذا البحث إلى أنّ الوحده اللّازمه بين القضييين واحرازهما هل يكفي ولو كانت القضييه المستصحبه موضوعها ثابتة ٩.

بالاستصحاب فى قضيه اخرى أم لا يكفى ذلك؟

ذهب المحقق الخمينى إلى أنه لا يكفى ذلك، لأن المفروض أن الموضوع قد أخذ فى القضيه الثانيه مفروض الوجود كما هو محلّ الكلام، لأن الاستصحاب لا يحرز الموضوع وجداناً، ولا تكون وحده القضيتين من الآثار الشرعيه حتى يترتب عليه باستصحاب كون زيد حياً، فلا يترتب عليه إلا آثاره الشرعيه المترتبه على كونه حياً كنفقه زوجته، وأما صيروره الشك فى عداله زيد شكاً فى أن زيدا الحى عادل حتى تتحد القضيه المتيقنه والمشكوك فيها، فليست أثراً شرعياً، بلا فرق فى ذلك بين كون التسبب شرعياً أو عقلياً، ففى جميع ذلك لا يمكن احراز موضوع المستصحب بإجراء الاستصحاب فى القضيه الأولى.

أقول: الظاهر أن ما قاله الشيخ فى احراز الموضوع بواسطه الاستصحاب حتى يصح الاستصحاب فى المحمول، ينطبق على ما قاله المحقق الخمينى قدس سره دون مقوله النائينى قدس سره، والظاهر أن العله لعدم امكان الاحراز بواسطه الاستصحاب، هو عدم كون الأثر المترتب عليه شرعياً، وإلا لا مانع من احرازه بالأصل إن أمكن ترتيب الأثر مطلقاً عليه، فاستصحاب الحياه لاحراز الموضوع فى القضيه الثانيه - وهى العداله المشكوكه - مشكلاً جداً، فلا بدّ فى الأمور المركبه من كون أحد جزئيه معلوماً بالوجدان والآخر بالأصل حتى يصح اثبات الحكم على مثل ذلك الموضوع المركب، كما لا يخفى.

البحث عن ملاك الوحده فى المتيقن والمشكوك

إذا عرفت لزوم وحده القضييه المتيقنه والمشكوك، يقع البحث فى أنه هل الموضوع الذى لابد أن يكون واحداً ومحرزاً فى القضيتين، تلاحظ وحدته بميزان العقل أو من الدليل أو من العرف؟

وبعبارة أخرى: المعيار فى تشخيص الوحده فى موضوعهما هل هو العقل أو الدليل أو العرف؟

أقول: قبل الورود فى ذلك لابد من تقديم مقدمه مركبه من عده أمور:

الأمر الأول: قد يقال إن هذا الترديد الذى ذكره الشيخ فى فرائده بين الثلاث إنما يصحّ فى الاستصحابات الحكميه دون الموضوعات الخارجيه، لأن الموضوع فى الشبهات الموضوعيه هى الأمور الجزئيه الخارجيه التى قد يرد الشك فيها، فمثل ذلك لا يكون الدليل الشرعى متكفلاً لبيانها، إذ من الواضح أن الدليل الدالّ على حرمه الخمر مثلاً لا يدلّ على أن هذا المايح المشكوك خمر أو ليس بخمر، فلا يمكن أخذ الموضوع فى الشبهات الموضوعيه من الدليل الشرعى، فالترديد فيها لا يكون إلا بين العقل والعرف، هذا بخلاف الشبهات الحكميه حيث يصح اجراء هذا الترديد فيها لوجود الدليل الشرعى المتكفل لذلك فيها، كما لا يخفى، فحيث أنّ الشيخ رحمه الله ذكر الثلاث يستكشف كون مورد النزاع والبحث هو الشبهات الحكميه لا الموضوعيه.

مع أنّ الأمر ليس كذلك إذ يجرى هذا البحث في الشبهات الموضوعية أيضاً بالنسبة إلى الاثنين، اللهم إلا أن يكون المقصود بيان أصل مقدار التردد في الجملة، حتى يقبل الانطباق على كلا الموردين، وهو غير بعيد.

الأمر الثاني: هناك خلاف في الآثار المترتبة على الالتزام بأنّ المميّز والمشخص لوحده الموضوع في القضيتين هو العقل:

قال الشيخ رحمه الله: إنه حينئذٍ يختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجية، ولا يجرى في الأحكام إلا في النسخ وإلا في الحكم عند الشيخ إذا شك في البقاء من جهة تغيير الزمان المجعول ظرفاً للحكم كالخيار، قال صاحب عنايه الأصول: إنه لا يجرى في الموضوعات كما لا يجرى في الأحكام الشرعية، لأنه إذا شكنا في بقاء اجتهاد زيد لانعزاله عن البحث والتدريس مده مديده، أو شك في بقاء عداله عمرو لمجالسته مع أهل الفسق والمعصيه زمناً طويلاً، لم يستصحب اجتهاد زيد في الأول ولا عداله عمرو في الثاني. نعم إذا شك في بقاء وجود الموجودات كالشك في حياه زيد مثلاً، فيجرى فيه الاستصحاب مع كونه من الموضوعات.

قال للمحقّق الخميني قدس سره: لو كان الملا-ك في ذلك هو العقل، يوجب ذلك عدم اجراء الاستصحاب في الأحكام الشرعيه، لأن الحكم إذا تعلّق بالموضوع لا يمكن أن يشك فيه إلا إذا فقدت خصوصيه عن الموضوع، أو حدثت فيه أخرى، وإلا لو كان الموضوع من جميع الخصوصيات الزمانية والمكانيه وغيرهما غير متغيره، لا يوجب الشك في بقاء حكمه، والسرّ في ذلك أن الجهات التعليقه في

الأحكام العقلية ترجع إلى الحثيات والجهات التقيدية.

قال المحقق النائيني: بالتفصيل فى الأحكام بين النسخ والشك فى الرفع أو الشك فى الغايه فىجربى فيها الاستصحاب، حيث لا ينافى كون الموضوع باقياً قطعاً مع ذلك يأتى الشك فى بقاء الحكم. نعم إذا كان الشك فى بقاء الحكم لأجل فقد خصوصيه أو حدوث أخرى فى الموضوع، فلا يمكن اجراء الاستصحاب فيه.

ونتيجه كلامه رحمه الله هو التفصيل كما عرفت.

أورد على الشيخ قدس سره: أنه برغم أنه يرى انحصار حجتيه الاستصحاب فى الشك فى الرفع، كيف لا يجرى الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه إذا كان تشخيص بقاء الموضوع بحكم العقل الرقى، مع أنه لا منافاه بين الشك فى البقاء مع حكم العقل ببقاء الموضوع قطعاً كما عرفت.

أجاب عنه المحقق النائيني: بأن الرفع قد يستعمل مقابل المقتضى، وهو الأعم من أن يكون شيئاً وجودياً يرفع الحكم عن الموضوع، أو عدمياً يوجب زوال الحكم عن موضوعه بواسطه عدميه قيد مثلاً، بخلاف الرفع المقابل للمانع، حيث إنه أمر وجودى يوجب رفع الحكم عن الموضوع فى مقابل المانع، وهو عبارته عمياً يمنع عن حدوث شىء، فالرفع على هذا المعنى الأخير يكون أخص من الرفع من المعنى الأول، لأنه منحصر فى الأمر الوجودى الذى يوجب رفع شىء عن صفحه الوجود، فمراد الشيخ فى انحصار الاستصحاب فى الشك فى الرفع هناك هو الرفع فى مقابل المقتضى، والرفع الذى نقول هنا إن كان المميّز هو

العقل يكون هو الرافع بالمعنى الثانى.

ولكن الحق أن يقال: إنَّ مقصود الشيخ رحمه الله من الرافع هنا فى مقابل المانع حتى لا يشمل ما لو كان الشك فى رفع الحكم من جهه تحقّق ما يمنع عن حدوث شىء، وكذا لو كان الشىء مقيداً بعدم تحقّق شىء حتى يوجب مع احتمال وجوده رفع الحكم لولم يرجع ذلك إلى الشك فى الغايه.

أمّا دعوى الشيخ رحمه الله : من أنه يلزم فى فرض كون المميّز هو العقل انحصار حجيه الاستصحاب فى الشك فى الرافع فى الأحكام، ففى غايه المتان، وان كان مذهبه حجّيته فيه فقط، إلا أنه حجّه فى الموضوعات، مع أنه بصدد بيان حجّيته حتى على مسلك القوم حيث يجرون الاستصحاب فى كلّ من الشك فى الرافع والمقتضى، فيفهم من كلامهم وأنهم لا يأخذون الموضوع واتحاده من العقل، وإلا لما اختاروا هذا التعميم.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أنه لا- نحتاج إلى مثل هذا التوجيه الذى ذكره المحقق النائينى فى كلام الشيخ، وظهر بما ذكرنا أنّ المميز والمشخص للوحده والبقاء ليس العقل، فيدور الأمر حينئذٍ بين كونه الدليل الشرعى أو النظر العرفى، وعليه فلا بدّ من البحث عن أمرين:

١- بيان الفرق بينهما.

٢- ثم بيان ما هو الحقّ منهما.

أمّا الأول: فنقول يختلف الحكم بحسب اختلاف الأدله، فقد يكون الدليل

دليلاً شرعياً، وقد يكون الدليل هو العرف.

أما الدليل الشرعي: فلسانه على أقسام: إن لسان الدليل في بيان الأحكام في الموارد مختلفه:

فتاره: يكون الدليل الوارد مثل قوله: (المسافر يقصر).

وأخرى: يكون لسان الدليل مثل: (المكلف إذا سافر قصر).

فمفاد هذين الكلامين وان كان في اللَّب والواقع واحداً، وهو وجوب القصر على المسافر، إلا أنه يختلف في مقام الاثبات، فإن الموضوع في الأوّل هو عنوان المسافر، أو عنوان المتغيّر في قوله: (الماء المتغيّر نجس) فلو سافر الشخص في أوّل الوقت ودخل وطنه في آخره، وشك في أن الواجب عليه هل هو القصر أو التمام، فعلى هذا التعبير يجب عليه التمام، لأنه ليس بمسافرٍ فعلاً، والقصر قد تعلق بعنوان المسافر، فهو دخيلٌ في ثبوت الحكم ونفيه بنفيه، فلا- يجرى فيه الاستصحاب، هذا بخلاف ما لو قال: (المكلف إذا سافر قصر) حيث إن الموضوع المأخوذ في الحكم هو المكلف، وهذا العنوان باقٍ في ظرف الشك، وهكذا الحال في المثال الثاني من قوله: (الماء إذا تغيّر تنجس) حيث أن الموضوع الذي تعلق به الحكم هو الماء مع كون وصف التغيّر واسطه في الثبوت، ولو شك فيه بأنه هل هو واسطه في الثبوت فقط فلازمه نجاسه الماء حتى بعد زوال التغيّر، وهنا وجوب القصر حتى لمن أصبح مقيماً وحاضراً في آخر الوقت، أو كان الوصف عنواناً لتعلق الحكم ثبوتاً وبقاءً، فيمكن فيه الاستصحاب، فيثبت النجاسه في الماء حتى

بعد زوال المتغير.

هذا إذا كان المرجع فى التشخيص هو الدليل الشرعى.

وأما إذا كان المرجع هو العرف: فلا فرق عنده بين هذين الكلامين، لأن الملاك عنده هو أنه عند الشك فى أن رفع اليد عن حكم السابق هل هو نقض للحكم السابق والبقاء مضى عليه أم لا، فيجرى فيه الاستصحاب، سواء كان التعبير بالنحو الأول من تعلق الحكم على الموضوع العنوانى، أو كان على النحو الثانى، إذ فى كلا الموردین قد يصدق فى رفع اليد نقض فى بعضٍ وقد لا يصدق، فكل مورد صدق ذلك فيه جاز فيه التمسك بالاستصحاب، وكل ما لا يصدق عليه ذلك لا يحكم فيه بالبقاء.

والتحقيق: إذا عرفت وجه الفرق بين الموردین فى المرجعيته، فنقول:

الظاهر كون المرجع هو رأى العرف دون الدليل الشرعى، لما قد عرفت فى صحىحتى زواره بيان ملاك جريان الاستصحاب، وهو صدق النقض وعدمه، وهو لا يكون إلا بنظر العرف وأنه المقدم على الدليل الشرعى.

قد يقال: بأنه لا وجه لجعل العرف مقابلاً للعقل أو الدليل الشرعى، لأنه من الواضح أنّ العرف مرجع فى تحديد مفاهيم الألفاظ وتشخيص مداليلها بعد مدخله للعقل فى ذلك، كما أنه لا عبره بالمسامحات العرفيه فى باب التطبيقات، ولزوم كون التعويل فيها على النظر العقلى الدقى. ولذلك نقول:

١- إن أريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه فى معرفه معنى موضوع

الدليل وتشخيص مفهومه فهو صحيح، إلا أنه لا يختص بباب الاستصحاب، لأن العرف مرجع في تشخيص المفاهيم وتحديد مداليلها في القضايا الشرعية مطلقاً، لا خصوص الاستصحاب.

٢- وان أريد من المرجوع إليه هو الرجوع إليه فيما يتسامح فيه، ويراه من مصاديق موضوع الدليل في مقام التطبيق، مع عدم كونه بالنظر الدقي من مصاديقه، نظير اطلاق مفهوم الكر والفرسخ على ما ينقض أو يزيد بقليل على المقدار أو الوزن المحدود، فمن الواضح أنه لا عبره بالمسامحات العرفية في باب التطبيقات بعد تشخيص المفاهيم.

والجواب عنه: إن الرجوع إلى العرف يكون على معنيين:

أحدهما: إنه مرجع في تشخيص أصل موضوع الدليل الأول ومفاهيمه، فلا اشكال أنه هو المرجع في عموم الموارد، ولا اختصاص له بباب الاستصحاب، ولكن المراد هنا ليس تشخيص موضوع الدليل الأول، بل المقصود هو تشخيص وحده القضية موضوعاً وحكماً بالنظر إلى صدق النقض وعدمه، لأن الأوصاف بالنسبة إلى الموضوعات تكون على قسمين:

تاره: تكون على نحو يكون وجود الوصف من مقدماته، بحيث لو انتفى الوصف ينتفى الموصوف، فيرفع اليد عن الحكم السابق في مثله ما لو يكون نقضاً للحكم السابق، مثل وصف الكليته القائم على الجسم الخارجى الواقع فى الملح.

وأخرى: ما لا يكون الوصف من مقومات الموضوع، بل كان من حالاته

بحيث لو رفع اليد عن حكمه السابق في ظرف الشك، كان ذلك نقضاً لليقين بالشك، ولعل وصف التغير عرفاً لو رفع اليد عن نجاسته المتيقنه السابقه يكون ذلك نقضاً لليقين وعليه فالمراد بكون العرف هو المرجع أى مرجع في تشخيص الوحده بلحاظ الدليل الثانى وهو البقاء وعدمه، لا في تشخيص الموضوع ولا في المسامحات العرفيه في التطبيقات حتى يقال بعدم حجيه.

وبالجملة: يثبت من جميع ما ذكرنا أنّ المرجع في صدق الوحده في القضيتين وعدمه هو العرف لا العقل ولا الدليل الشرعى، والله العالم.

البحث عن لزوم فعليه المستصحب

الأمر الثانى: - من الأمور المعتره في الاستصحاب - هو كون اليقين بالقضيه المستصحبه حال اجراء الأصل متيقناً فعلياً لوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكّه في البقاء.

وهذا ممّا لا اشكال فيه ولا كلام، لكن الذى ينبغى أن يبحث فيه هو أنّ الأخبار الوارده في حجيه الاستصحاب هل هي مختصه بالاستصحاب فقط، أو يعمّ فيشمل غيره من قاعده اليقين التى هي عبارته عن سرايه الشك إلى نفس اليقين السابق في زمانه حتى زال اليقين الذى كان ثابتاً في ذلك الزمان، والذى قد يُسمّى بالشك السارى، فليس الشك في القاعده شكاً في البقاء، بل هو شك في الحدوث الموجب لزوال اليقين في ظرفه، وهو مثل ما لو تيقن بعداله زيد في يوم الجمعة، ثم

شك في يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة. بل ويشمل غير قاعده اليقين وهو مثل ما لو شك في الحدوث والبقاء كليهما، كما في المثال المفروض، إلا- أنه شك في عدالته في يوم الجمعة في يوم السبت، حيث أن لازم شمول الأخبار لمثلها هو وجوب ترتيب الأثر لليقين، سواء كان الشك في الحدوث فقط ممّا في القاعده، أو في البقاء فقط كالاستصحاب، أو في كليهما كما في الأمر الثالث من اشتماله لوجه الاستصحاب ولوجه القاعده.

أقول: والكلام في ذلك يقع في مقامين:

تاره: في أصل امكان الجمع بين اللحاظين أو اللحاظات في الأخبار حتى يشمل لهما أولهما.

وأخرى: بعد الفراغ عن الامكان هل الاخبار في مقام الاثبات والاستظهار شامله لذلك أو أنّها مختصه بالاستصحاب.

البحث في المقام الأول: فقد ادّعى الاستحاله في الجمع بين القاعدتين أو ازيد على تقريرات متفاوتة، فلا بأس بذكر كل واحدٍ منهما، وملاحظه دليله من الصحه والسقم، وبيان المختار في ذلك.

التقرير الأول: وهو ما ذكره الشيخ قدس سره في فرائده، قال ما خلاصه: (إنّه لا يمكن الجمع بين القاعدتين في جمله: (لا تنقض اليقين بالشك) لأنّ المناط في القاعدتين مختلف غير ممكن الجمع في لحاظ واحد، لأنّ المناط في الاستصحاب اتحاد متعلق اليقين والشك مع قطع النظر عن الزمان، ومناط القاعده اتحاد

متعلقهما من جهة الزمان، ولا يمكن الجمع بينهما في مثل قوله: (فليمض على يقينه) لأنّ المضيّ في الاستصحاب يكون بمعنى ترتيب آثار البقاء من غير نظرٍ إلى الحدوث، وفي القاعده بمعنى ترتيب آثار الحدوث من غير نظرٍ إلى البقاء، وهما نظران مخالفان ومتعينان غير مجتمعين في الاراده واللحاظ.

فإن قيل: بأنّ المضيّ معنى واحد وهو فرض الشك كعدمه، ويختلف باختلاف المتعلق، فالمضيّ مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث، ومع الشك في البقاء هو الحكم بالبقاء.

قلنا: هذا يصحّ إذا كان فردان من اليقين يكون أحدهما متعلقاً بالحدوث والآخر بالبقاء، وليس الأمر كذلك لأنّ اليقين بعداله زيد يوم الجمعه ليس فردين من اليقين بل هو يقين واحد، ويكون تعدده بالاعتبار، ويكون عموم أفراد اليقين حقيقه باعتبار الأمور الواقعيه كعداله زيد وفسق عمرو، لا باعتبار ملاحظه اليقين بشيء واحد حتى ينحلّ اليقين بعداله زيد إلى فردين، يتعلّق بكلّ واحدٍ منهما شك، فحينئذٍ إن اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعه، فالمضيّ على اليقين حكّم باستمراره، وإن اعتبر مقيداً فالمضيّ هو الحكم بالحدوث، من غير تعرّض للبقاء، وهذان لا يجتمعان في الاراده انتهى كلامه حسب ما جاء في رسائل المحقق الخميني.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الاشكال.

التقرير الثاني: وهو للمحقق النائيني لاثبات كون اليقين في الاستصحاب

والقاعده واحداً غير متعدد، بأن تعدد اليقين إنما يحصل بتعدد ما تعلق به من الأمور الحقيقيه والواقعيه مثل عداله زيد وفسق عمرو وقيام بكر، وأما إذا كان المتعلق في الموردین شيئاً واحداً مثل عداله زيد فاليقين هنا في الموردین واحد، وان كانت الخصوصيه في كل موردٍ متفاوتاً مع الآخر، حيث أن اليقين بعداله الرجل محفوظ في الاستصحاب بعد تحقق الشك، هذا بخلاف اليقين الحاصل في القاعده حيث لا- ينحفظ بعد حصول الشك، ومجرد هذا الاختلاف لا يوجب التعدد في اليقين، وكونه فردين منه حتى يشملهم عموم: (لا- تنقض اليقين بالشك) أو عموم دليل: (ما كنت على يقين فامضه كما هو) فإذا صار اليقين واحداً، فلا بد أن يشملهم الدليل بعنوان واحد، وهو ليس إلا- باليقين المحفوظ حال تحقق الشك، وهو ليس إلا- الاستصحاب، فلا يشمل القاعده.

التقرير الثالث: وهو للمحقق المزبور بعدم الامكان بأمر آخر وهو إن التعبد في الاستصحاب ناظرٌ إلى البقاء في ظرف الشك بعد كون الحدوث محرزاً، والتعبد في القاعده ناظرٌ إلى الحدوث بعد فرض كونه غير محرز، وفرض الاحراز في الحدوث وعدمه مما لا يمكن اجتماعهما في دليل واحد ولحاظ فارد.

التقرير الرابع: وهو للمحقق العراقي حيث أشار إلى ذلك بأن اليقين في القاعده كان نفسه موضوعاً لترتيب الأثر عليه، فكان اليقين فيه بذاته مطلوباً، بخلاف اليقين في الاستصحاب حيث إنه طريقه للمتقين، إذ الأثر كان للمتقين ويحكم بالبقاء عند الشك، فطريقته محفوظه حتى بعد حصول الشك بخلاف

اليقين، فكيف يمكن الجمع في اللحاظ بين ما يبقى حال وجود الشك وما لا يبقى، وكيف يمكن الجمع بين ما يكون ملحوظاً بالذات وبالطريقه، فلا- يمكن الجمع بين ما فيه يُنظر وما به يُنظر من الآلى والاستقلالى، فلا- يكون المرجع فى الضمير فى الاستصحاب إلا- بالمسامحه بعدم الوحده فى المتعلق بخلاف القاعده حيث أنّ متعلق اليقين والشك يكون واحداً بالحقيقه، فكيف يمكن الجمع بين المسامحي والحقيقى.

بل قد يؤيد الامتناع أيضاً بالتفاوت بين اليقين حيث إنّ اليقين فى القاعده قد أخذ الزمان قيدهً له، أى كان عداله زيد يوم الجمعه محفوظاً فيه، فالشك يوجب زوال القيد، هذا بخلاف اليقين فى الاستصحاب حيث أنّ الزمان فى اليقين والشك متفاوت، والوحده كان فى المتعلق وهو عداله زيد، إلا أنه أحدهما كان فى يوم الجمعه والآخر يوم السبت، فالاختلاف فيه كان من حيث الزمان، فكان الزمان فى الاستصحاب ظرفاً له لا قيدهً، فكيف يمكن الجمع بين ما يؤخذ الزمان قيدهً لليقين والظرف له.

هذا كما عن المحقق الحائرى.

وأما الجواب عن جميع ذلك: هو أن يقال:

أولاً: إنّ الكبرى الموجوده فيما بأيدينا من قضيه (لا تنقض اليقين بالشك) أو (من كان على يقين فامضه كما هو) ليست بصوره الكبرى الكليه ذات الأفراد حتى يقال بأن اليقين فى الموردین ليس بفردین منه بل هو فردٌ واحد، والاطلاق شموله لكل ما يصدق عليه عنوان اليقين والشك يكون أسهل لانطباقه عليه لما

يصدق عليه أنه يقين وشك، فلا مانع ثبوتاً لو ساعده الاثبات أن يشمله الدليل مثل لفظ «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» حيث يشمل حليته كل ما يصدق عليه أنه مبيع كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا كون الكبرى بصوره الكليه مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فمع ذلك نقول إنَّ المأخوذ في الكبرى ليس إلا عنوان اليقين والشك، والنقض ورفع اليد عن الأول بالثاني بأى وجه اتفق، إذ له مصاديق ثلاثه:

تاره بصوره القاعده، وأخرى بصوره الاستصحاب لخصوص البقاء، وثالثه بصوره البقاء والحدوث.

فيصح الخطاب بمن كان له يقينٌ وعَرَضَ له الشك أن يقال له عليك أن لا تعتنى بشكك مطلقاً، أى سواء كان لترتيب آثار البقاء أو لآثار الحدوث أولهما، إذ الاعتناء بالشك في رفع اليد عن اليقين وآثاره، يصدق عليه أنه قد رفع اليد عن اليقين، والاختلاف الموجود في المتعلقات والأفراد لا- يؤثر في عنوان المأخوذ في الدليل، إذ لا نظر في المأخوذ في الكبرى إلا أصل عنوان اليقين والشك من دون توجه إلى الكثرات الموجوده في الخارج والحالات المتفاوته في الواقع، حتى يستلزم الاستحاله التي قد ادعت بما قد عرفت بيانه مفصلاً.

وبالجملة: الجواب عن الجميع هو جواب واحد ويخلصنا عن تلك المحاذير، فثبت من جميع ما ذكرنا عدم وجود محذورٍ ثبوتاً لدعوى شمول الدليل للاستصحاب والقاعده، إلا أن الكلام في مقام الاثبات.

وأما الكلام في المقام الثانى: وهو مقام الاثبات والاستظهار فنقول:

لا اشكال فى أن الأخبار تحوم حول الاستصحاب لا القاعده ولا كليهما ولا مع ثالث، وذلك:

أولاً: إن الأحكام الفعلية تتعلّق بالموضوعات الفعلية، سواء كانت الأحكام واقعية أو ظاهريه، لوضوح أنه إذا قيل (الخمير حرام) أو إذا قيل (كلّ شيء مشكوك الطهاره والنجاسه ظاهر) فإنه ليس المراد إلا ما كانت خمراً بالفعل ومشكوكاً كذلك لا ما كان كذلك مسابقاً، إذ إرادته ذلك يحتاج إلى دليل مستقل وقرينه خاصه، فهكذا الحال فى المقام إذا ورد أنه (لا تنقض اليقين بالشك) أى لا تنقض اليقين الفعلى بالشك الفعلى، لا ما كان يقيناً سابقاً بالشك الفعلى حتى يشمل مثل القاعده.

نعم، قد يتوهم: كون المراد هو القاعده فى روايه الخصال، لأنّ قوله: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» كان ظاهراً فى أن اليقين كان متحققاً فزال وقام مقامه الشك.

لكنه أيضاً غير مقبول: لأن هذا التعبير يكون مثل ما فى صحيحه زراره من قوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» حيث كان المراد هو المتقدم فى اليقين على الشك، وكون الشك فى البقاء لا فى الحدوث. مضافاً إلى أنّ ذيله تدل على كون المورد هو الاستصحاب، حيث جاء فى ذيل قوله: «الشك لا ينقض اليقين» أو «إنّ اليقين لا يُرفع بالشك».

وعليه، فإن سلّمنا امكان ظهور الصدر فى القاعده يتعارض مع ظهور الذيل فى الاستصحاب فيتساقطان، فلا يبقى ظهور للخبر لا على الاستصحاب ولا على

القاعده، فالمرجع حينئذٍ إلى سائر الأخبار الداله على الاستصحاب.

وثانياً: إنَّ ظهور لفظ (النقض) يكون في البقاء، أى ما يقتضى البقاء لولا النقض، وهو لا يناسب إلا مع الاستصحاب، لأن اليقين الموجود في القاعده يزول بواسطه الشك، ولا ينتقض به فإنَّ ظهور الجملة يكون في الاستصحاب فقط، كما هو واضح.

وثالثاً: إنَّ الصحيحه مشتمله على ما يوجب اليقين في الاستصحاب، حيث قد فرض السائل أنه: «لو حُرِّك في جنبه شيءٌ وهو لا يعلم» ممّا يبيّن أن اليقين كان متعلقاً بالطهاره السابقه الموجوده، والشك قد تعلق بالطهاره بعد التحريك، وبرغم ذلك أجابه الامام بأنَّ عليه العمل باليقين، فهو لا ينطبق إلا على الاستصحاب، فالأخبار لا يمكن الاستدلال بها إلا على الاستصحاب فقط دون القاعده ولا غيرها من قاعده المقتضى والمانع، لعدم وحده المتعلق في هذه القاعده، لأن اليقين قد تعلق بوجود المقتضى والشك بوجود المانع، وهما أمراً متغايران بخلاف الاستصحاب حيث أنّ متعلق اليقين والشك فيه يكون شيء واحد وهو عداله زيد، إلا أن الاختلاف في الزمان كما لا يخفى.

بل ورابعاً: قد يُدعى، كما عن المحقق الخوئي في مصباحه حيث قال: (لا تشمل الأخبار للقاعده، ولا يمكن ذلك لأنه يقتضى وقوع التعارض للقاعده مع الاستصحاب دائماً، إذ الشك في موارد القاعده مسبوقٌ بيقين يكون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب وهو اليقين بعدم عداله زيد قبل يوم الجمعة، فإذا

حصل الشك في عدالته يوم الجمعة، فالاستصحاب يحكم بمقتضى حجته بعدم العدالة، مع أنّ مقتضى قاعده اليقين هو الحكم بوجود عدالته يوم الجمعة، فلا- محاله يقع التعارض بينهما دائماً، فلا- يمكن اجتماعهما في الحجته في دليل واحد، لأنّ جعل الحجته لمتعارضين بجعل واحد غير معقول.

نعم، يصحّ بدليلين ولو من باب تخصيص دليل الاستصحاب بغير مورد القاعده، حيث يصحّ ذلك في الدليلين بخلاف ما لو كان دليلاً واحداً كما لا يخفى.

نعم، يمكن فرض جريان القاعده في مورد لا- يكون فيه معارضاً بالاستصحاب، ولكنه فارد لا يمكن حمل الأخبار عليه. بل قد ظهر من ذلك أنه لا يمكن أن تشمل الأخبار لحجته الاستصحاب وقاعده المقتضى والمانع لوجود المعارضه بينهما دائماً انتهى كلامه بتقرير منا (١).

أقول: ولا يخفى عليك أنّ مسأله اقتضاء حجته القاعدتين وقوع التعارض بينهما ورد في كلام الشيخ قدس سره ، وذكره المحقق الخوئي قدس سره تبعاً له ولكن أورد عليه.

أورد عليه صاحب عنايه الأصول: بقوله: (يرد عليه - مضافاً إلى أنه لا- يقين دائماً بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة كي يحصل التعارض بين القاعدتين على التقريب المذكور - أنّ قاعده اليقين وارده على قاعده الاستصحاب، ورافعه لموضوعها وهو الشك في البقاء ولو تبعداً، فإنه إذا أخذنا في المثال بقاعده اليقين ٦).

وبيننا بمقتضاها على حدوث عدالته فى يوم الجمعة وثبوتها فيه، لم يبق شك فى بقاء عدالته المطلقة إلى يوم الجمعة كى يستصحب العدم. وهذا بخلاف ما إذا أخذنا فيه بالاستصحاب، واستصحبنا عدم عدالته المطلقة إلى يوم الجمعة، فقد رفعنا اليد عن قاعده اليقين بلا مخصص لها، وهذا باطل جداً) انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً: إنه لو قلنا بكفايه عدم العدالة المطلقة السابقه الذى كان لكل أحد قبل البلوغ وقبل احراز العدالة، واكتفينا بذلك اليقين السابق، وقبلنا صدق عدم العدالة لمثل هذه الأفراد، ولم نقل بوجود صفه ثالثه غير العدالة والفسق، ففى ذلك كان حكم الاستصحاب مقدّم لتماميه أركانه من اليقين السابق والشك اللاحق، الحاصل بعد تخلل اليقين بالعدالة، فلزوم تقدم الاستصحاب وحجتيه ولو بسبب أخبار أخر، هو رفع الشك عن البقاء، والحكم بعدم العدالة، فلا يبقى مورد لقاعده اليقين فى مثل المورد أبداً، لوجود مثل هذا اليقين دائماً، فمجرد عروض الشك يوجب الحكم بمقتضى الاستصحاب وان قلنا بعدم كفايه ذلك، بل لابد من وجود حاله من العلم بوجود الفسق وعدم العدالة كما قد يعرض، وقد يكون بصوره الشك كما كان تاره بصوره العلم بالعدالة بالنسبه إلى يوم الخميس، فحينئذ لا يقع التعارض أصلاً إلا مع العلم بعدم العدالة ففى ذلك يقتضى ما ذكره.

وثانياً: لو كان الأمر كما قاله لزم منه القول بالاستحاله ثبوتاً كما عليه .

الشيخ قدس سره ، فكيف اثبتتم قبل ذلك بعدم الاستحاله، ثم ادعيتم عدم امكان ذلك كما هو ظاهر كلامكم؟!

وثالثاً: يمكن القول بالجواز من حيث مقتضى لسان الأخبار المستلزم لحجيه الاستصحاب فيما لا قاعده فيه، وحجيه القاعده فيما لا استصحاب فيه، ففي مورد التعارض يتساقطان والمرجع إلى أصلٍ آخر غيرهما، لا أن لا يكون مفيداً لحجيتها أصلاً كما توهم.

خلاصه الكلام: ما ذكرهما لا يخلوان عن اشكال، فالأولى في وجه عدم الاستظهار هو ما عرفت منا من اشتمال الأخبار على ما لا تدلّ إلا على حجيه الاستصحاب، كما أنّ الأخبار لا تشمل حجيه قاعده المقتضى والمانع لعدم وجود متعلقى اليقين والشك.

اشتراط جريان الاستصحاب بعدم قيام أماره معتبره

الأمر الثالث: أن لا يكون المورد ممّا قامت فيه الأماره المعتبره، وإلاّ تقدم الأمارات على الاستصحاب بلا اشكال ولا كلام، والذي ينبغي أن يبحث عنه في المقام هو بيان وجه التقديم، وتوضيح ذلك موقوفٌ على بيان مقدمه. وهى:

إنّ العقلاء إذا لاحظوا نسبه أحد الدليلين مع الآخر:

١- قد لا يُقدّم أحدهما على الآخر بحيث إذا عرض على العقلاء يشاهدون لسانهما متعارضين، ولا يقدّمون أحدهما على الآخر، فحينئذٍ لا بد من التساقط

والرجوع إلى أمر آخر سيجيء بيانه في مبحث التعادل والتراجع.

٢- وقد يرى العقلاء تقديم أحدهما على الآخر، ويلاحظ حال أحدهما مع الآخر وينطبق عليها النسبه بأحد العناوين المشهوره على الألسن وهو التخصيص والتخصيص ص والورود والحكومه، أو التوفيق الواقع فى كلام المحقق الخراسانى قدس سره حيث إن الظاهر أن مراده من التوفيق هو التخصيص كما يظهر من آخر كلامه، وإلا لولا ذلك فإن التوفيق العرفى يتحقق فيما إذا كان الدليلان على نحو لو عرضا على العرف وفق بينهما بحمل أحدهما على الاقتضاء والآخر على العليه التامه ورجع ذلك إلى أقوائه مناط أحد الدليلين على الآخر، وأهميه مقتضيه على الآخر، وذلك لا يكون إلا فى المتزاحمين كما سيجيء بحثه ان شاء الله فى مبحث التعادل والتراجع.

وكيف كان، فالنسب الموجوده فى الدليلين إذا لوحظ بعضها مع بعض يكون بأحد الأمور الأربعة:

الأول: التخصيص، وهو عبارته عن خروج بعض الأفراد عن تحت الدليل موضوعاً بلا حاجه إلى ما يخرجها، وهو مثل خروج زيد الجاهل عن حكم عموم (أكرم العلماء) حيث لا يحتاج عدم وجوب اكرامه إلى دليل (لا تكرم زيد الجاهل) لأنه لم يكن داخلياً تحت العلماء حتى يشملهم الحكم فنحتاج لخروجه إلى دليل مخرج كما هو واضح.

الثانى: التخصيص، وهو عبارته عن اخراج بعض الأفراد عن حكم دليل الآخر مع حفظ فرديته ومصداقيته كما إذا قال: (أكرم العلماء) وكان زيداً عالمياً

فاسقاً وأراد اخراجه، فلا بد من اخراجه بقوله: (لا- تكرم زيد الفاسق) أو (العالم الفاسق) بحيث لولا دليل الاخراج لكان عموم دليل (اكرم العلماء) شاملاً له، فالخروج في التخصيص حكمي لا- موضوعي، بخلاف التخصيص حيث يكون الخروج فيه موضوعياً لا حكماً.

الثالث: الورود، وهو عبارة أن يكون أحد الدليلين معدماً ورافعاً لموضوع الدليل الآخر، غايه الأمر هذا الاعدام يكون على قسمين:

تاره: يكون حقيقته كما في تقدم الأمارات على الأصول العمليه كالبرائه العقليه والاحتياط والتخير العقليين، فإن الأماره إذا قامت على حكم أو موضوع ذي حكم، فلا- يبقى معها موضوع لقبح العقاب بلا بيان الذي هو ملاك جريان أصله البرائه العقليه، إذا الأماره حينئذ بيان فيرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان، فينقلب اللابيان إلى البيان، وكذلك الموضوع في الاحتياط هو احتمال العقاب وعدم الترجيح، فإذا قامت الأماره يكون قد حصل المؤمن عن العقاب، وصار راجحاً فلا يبقى للاحتياط مورد، وكذلك في أصله التخير فإن موضوعه التخير، فإذا حصل مرجحٌ بواسطه قيام الأماره فلا يبقى تحيّر حينئذٍ، فيقدم عليه فيكون التقدم حينئذٍ بالورود.

وأخرى: يكون بصوره التعبد، كما في تقديم الأمارات على الأصول الشرعيه كالبرائه أو الاستصحاب على احتمالٍ إن قلنا بأنه أصل عملي لا أماره وإلا كان حكمه حينئذ كسائر الأمارات، ولعل وجه ما ذهب بعض المتقدمين إلى

وقوع التعارض بين الأمارات والاستصحاب كان من جهه أنهم قد جعلوا حججه الاستصحاب من باب الأماره الظنيه لا الأصل العملي، ولكن قد عرفت في موضعه بطلان هذا الاحتمال، وأن الاستصحاب حجّه من باب التعبد والأخبار لا من باب بناء العقلاء حتى يصير أماره.

وكيف كان، فوجه تقدم الأماره على الأصول الشرعيه يكون بصوره الورود تعبدًا، لأن العمل بالأماره لا يوجب زوال الشك في مورد حقيقه ووجداناً بل الحكم بعدم الشك تعبدى، فالعمل بالأماره لا يكون ممّا لا يعلمون أو ليس هو الحكم بنقض اليقين بالشك إن قلنا به على احتمال.

وأما الحكومه: فهي ما إذا كان أحد الدليلين إذا لوحظ مع دليل آخر كان عند العرف على نحو يجعل أحدهما مفسّراً وناظراً للدليل الآخر ومتصرفاً فيه، غايه الأمر قد يكون التصرف والنظر:

تاره: في موضوعه مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال في دليل آخر: (العالم الفاسق ليس بعالم).

وأخرى: في حكمه كما إذا قال: (أكرم العلماء) ثم قال (لا وجوب لآكرام العالم الفاسق).

والفرق بين المخصّص والحاكم، هو:

أنّ المخصّص يتصرف في الحكم، ويخرج الفرد عن حكم العالم من دون أن يكون في نفس الدليل نظراً وتصرفاً في العالم، بل العرف يُقدّم ظهور الخاص في

الدلالة على مدلوله من ظهور العالم فى الدلالة، ولذلك يقدم حكمه عليه ويُخرج ذلك الفرد عن حكم العام.

هذا بخلاف دليل الحاكم، حيث أنه لولا دليل المحكوم لما يبقى لدليل الحاكم وجهٌ ولسانٌ، لأنه حيث يكون ناظراً ومتوجهاً إلى دليل المحكوم هذا بخلاف الخاص حيث إنه يتم فى دلالاته ولولم يكن فى البين دليل العام.

وثالثه: كان التصرف فى متعلق دليل المحكوم، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (التسليم عليه ليس باكرام) وأمثال ذلك.

ثم التصرف فى الموضوع: على قسمين:

١- قد يكون بصوره التضييق، مثل ما لو قال بعد (أكرم العلماء)، (إنّ زيدا العالم الفاسق ليس بعالم).

٢- أو كان بصوره التوسعه والتعميم، مثل أن يقول بعد قوله: (أكرم العلماء) (إنّ ولد العالم عالم).

ثم لا- فرق فى الحكومه بين كون الحكم من الأحكام الواقعيه من الوجوب والحرمة المتعلقان بالأشياء بحسب الحكم الأوّلى، أو كان بصوره الأحكام الظاهريه، مثل أن يكون الحكم من الشارع هو الطهاره فى كلّ مشكوك الطهاره والنجاسه، فورد دليل أنّ هذا الحكم الظاهرى إنّما يصحّ عمّن لا يكون كثير الشك والسهو، ففيه لا يحكم بالطهاره، حيث لا اعتبار بشكّه أصلاً، كما قد يفعل ذلك فى الأحكام الواقعيه حيث ورد قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» بالنسبه إلى الدليل

الوارد فى الشكوك أو أنه عند الشك يبنى على الأكثر لولم يكن هذا حكماً ظاهرياً، أو: «لا سهو لمن أقرّ على نفسه بالسهو» بالنظر إلى حكم القراءه والأجزاء.

وبالجملة: لا فرق فى التضييق والتعميم فى الموضوع أو الحكم أن يكون فى الأحكام الواقعيه أو فى الأحكام الظاهريه.

ومن أفراد الحكومه على نحو التضييق حكومه لا- ضرر ولا- حرج والعسر وغير ذلك بالنسبه إلى الأحكام الأوليه من الوجوب والحرمة فى كلّ موردٍ، حيث إنّ تلك الأدله ناظره إلى تلك الأحكام، لأنها من العناوين المنطبقه على تلك الأحكام إذ لولا الأحكام لما كانت لتلك العناوين مورد كما لا يخفى.

كما أنّ النظاره اللازمه فى دليل الحكم لا يعتبر أن يكون لفظياً، بل قد تكون النظاره لبيئاً، أى العقلاء إذا لاحظوا الدليل مع دليل الحاكم يفهمون منه الحكومه والنظاره، فهو أيضاً كافٍ فى الحكومه، فلا تحتاج الحكومه إلى التفسير بمثل اداه التفسير ونحوها.

إذا عرفت هذه المقدمه، فنقول: إنّ أكثر الأصوليين تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره - وهم مثل المحقق النائيني والعراقي والخوئي وغيرهم، بل وكذلك المحقق الخميني - ذهبوا إلى الحكومه إلاّ الأخير قال بأنّ نتيجهها الورود، خلافاً للمحقق الخراساني قدس سره والفيروزآبادي وبعض آخر بالورود فقط، وعله الاختلاف هو ملاحظتهم حال دليل الاستصحاب مع دليل الأماره، حيث إنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

إن كان المقصود منه هو الحجّة واللاحجّه، أو كالشك مثل الظن غير المعبر، فحينئذٍ إذا قامت الأماره وهى الحجّه فرفع اليد عن الحاله السابقه بواسطه الأماره يكون من باب رفع اليد عن الحجّه بالحجّه، فيصير حينئذٍ نقضاً لليقين باليقين لا بالشك، فحينئذٍ يكون وجه التقدم بهذا التقريب هو الورود لكن بلسان الأماره حيث لا يوجب زوال الشك حقيقه بل يزول تعييداً، فبالنظر إلى ذلك يطلق عليه الحكومه، وقد عرفت منّا سابقاً بأنه لا يعتبر فى دليل الحاكم أن يكون ناظراً بدليل لفظى بل يكفى ذلك ثباً أى حتى إذا كان العرف يفهم ذلك منه، ولعلّ الشيخ قدس سره حيث يتردد فى ذلك ويقرّر تاره بالحكومه وأخرى بالورود وكان لاحاطته بذلك.

وكيف كان، الحق على ذلك المبني كونه وروداً بالنتيجه، إلا انه يعدّ بصوره الحكومه من حيث الجمع بين الدليلين، لأن العمل بالأماره وفقاً أو خلافاً ليس عملاً بالشك بل هو عمل بالحجّه، فاحتمال اعتبار لزوم صفه اليقين حتى لا يكون وجه تقدمها عليه إلاّ بالتعبد والحكومه فقط - كما نقله بعض - إن كان المراد هو المتقين، فيعتبر كون النقض بمثله وليست الأماره محصّيه له، فلا بد من كون تقديمها عليه بصوره الحكومه لا يناسب مع ما قدّمناه سابقاً من أنّ الظن غير المعبر حكمه حكم الشك، كما أنّ الدليل المعبر القائم على شىء يكون بمنزله اليقين، حيث لا يناسب ذلك إلاّ جعل اليقين كفايه عن الحجّه والشك عمّا لا حجّه، فلا يساعده إلاّ مع الورود فى النتيجه بطريق الحكومه، أى نظاره دليل الأماره ثباً عند العقلاء على الدليل المحكوم وهو الاستصحاب، وهذا المبني يتحد مع مسلك

المحقق الخميني، ولعلّه هذا هو المراد من كلام المحقق الخراساني من الورود بحيث لا- يزاحم صدق الحكومه عليه بلحاظ النظاره الموجوده في دليل الأماره ولو بالملازمه العرفيه أو العقليه، حيث يُسمّى بالنظاره اللبّيه.

نعم، لو كان قصد المحقق الخراساني قدس سره من الورود بيان شرطيه النظاره اللفظيه في دليل الحاكم على المحكوم، كان مخالفنا لمسلكتنا.

كما أنّ مختارنا قد يتفق مع مسلك المحقق الخميني من كون تقديم الأماره على الاستصحاب والأصول الشرعيه يكون الحكومه ونتيجه الورود، إلا- أنه قد يخالفه في بيان الضابطه في لسان دليل الحاكم والمحكوم، حيث جعل الضابط كون دليل الحاكم متعرّضاً لحثيه من حيثيات دليل المحكوم، في حال أن لا يكون دليل المحكوم متعرّضاً له من التعرّض في الموضوع أو المحمول أو المتعلق أو المراحل السابقه على الحكم أو اللاحقه له، مثل أن يقول دليل الحاكم: (إنّ فلاناً عالم) أو (ليس بعالم) لللاحق وعدمه في مثل: (أكرم العلماء) المسمّى بدليل المحكوم، ثم جعل منه تقديم دليل الحرج على الأدله الأوليه وأمثال ذلك.

خلافاً لمسلكتنا في الدليل وبيان الملاك في الحكومه، حيث ذكرنا آنفاً أنّ دليل الحاكم على نحو لا مورد له لولا دليل المحكوم عند عرضهما على العرف والعقلاء، فمثل هذين الدليلين لا تلاحظ النسبه بينهما، ولا أقوائيه الظهور في الدلاله لأحدهما، كما هو الحال في التخصيص والعموم، أو التقييد والاطلاق ونظائر ذلك:

أقول: والسرّ في عدولنا عن كلامه، عدم تماميه كليّه كلامه قدس سره ، لوضوح أنّ دليلي الحرج ولا ضرر مقدمان على الأدله والأحكام الأوليه، وليس فيهما تلك الضابطه لوضوح أنّ مقتضى اطلاق الأدله الأوليه هو شمول الحكم لجميع أفراد الموضوع في تمام حالاته بمقتضى أصاله الاطلاق، وجريان مقدمات الحكمه بالنظر إلى الأحوال، فحينئذٍ وجه تقدّم دليل لا حرج ولا ضرر عليها ليس بملاك أنّه لم يكن دليل المحكوم متعرّضاً لما يتعرض له دليل الحاكم، ولذلك عدلنا إلى ما قلناه، إذ يصحّ أن يقال إنّ لا مورد لدليل الحاكم - وهو دليلي لا حرج ولا ضرر - لولا دليل المحكوم وهو الحكم الأوّلي.

فإذا تمّ ذلك في الاستصحاب يظهر وجه حكم تقدّم الأمارات على سائر الأصول الشرعيّه من البراءه وأصاله الاحتياط في الموافق والمخالف لوحده المناط، كما لا يخفى.

مناقشه حول سبب تقدّم الأماره على الاستصحاب

اشكال: قد يُستشكل في وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب بالورود، بأنّه لا- يبقى موردٌ للاستصحاب مع جريان الأماره وتقدمها، وعليه فلماذا لا نعمل بمقتضى القاعده ونأخذ بالاستصحاب أوّلاً ونحكم بالبقاء بالنسبه إلى الحاله السابقه ووجوب العمل بها مع عدم اليقين بارتفاعها، سواءً كان هناك الأماره الفلانيه أم لا؟ فإنّه بهذه الطريقه نحكم بالبقاء ونرفع الشك فلا يبقى مورد للأماره

حتى لتقدّم على الاستصحاب.

هذا كما نقله الشيخ رحمه الله بصورة قد يقال.

جواب المحقق الخراساني قدس سره : إنّ المرجح هو تقديم جانب الأماره على الاستصحاب، لأننا لو أخذنا بالأماره فلا يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع الاستصحاب وهو الشك، فيكون حينئذٍ نقض اليقين باليقين التعبدى، وهذا ليس فيه محذور، بخلاف ما لو أخذنا بجانب الاستصحاب، ورفعنا اليد عن الأماره:

فان كان ذلك بدون خروج الأماره عن دليل الاعتبار لزم من هذا تخصيصاً بلا مخصّص، لأنّ دليل الاعتبار يلزمنا بتقديم الأماره، فبأى وجه رفعنا اليد عنه ومخصّصنا فى المورد، فلم يكن ذلك هذا إلاّ تخصيصاً بلا مخصّص.

وان كان لأجل الاستصحاب وكونه مخصصاً لأدله اعتبارها، فهذا يستلزم الدور، لأنّ مخصّصه الاستصحاب للأماره موقوفه على اعتبار الاستصحاب حتّى مع وجود الأماره، واعتبار الاستصحاب مع الأماره موقوف على مخصّصته لها، وإلاّ فلا- مورد للاستصحاب مع الأماره، وهو دور.

والنتيجه: فى مورد الاجتماع لا بدّ من الأخذ بالأماره لا الاستصحاب لئلا يلزم محذور التخصيص بلا مخصّص، أو التخصيص على وجهٍ دائر.

دفاع الشيخ رحمه الله : الفرار من هذا الاشكال موقوفٌ على القول بحكومته دليل الأماره على الاستصحاب، وحيث أنّها ناظره له فلا وجه لتوهم تقدّم جانب الاستصحاب على الأماره.

أورد عليه المحقق الخراساني بايرادين:

الاييراد الأول: أنه لا بد في الحكومه من وجود صفه النظر والشرح في الدليل الحاكم، ولا نظر لدليل الأماره على مدلول دليل الاستصحاب اثباتاً، وإن فيه النظر ثبوتاً لدلالته على الغاء الاستصحاب ثبوتاً وواقعاً، لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل بالاستصحاب لو كان على خلافها:

وفيه: قد عرفت جوابه بأنّ النظر لا يلزم أن يكون لفظياً بل يكفي حتى ولو كان لبيّاً، أي كان الأمر عند العرف والعقلاء كذلك، وهو موجود.

وثانياً: إنّه لو كانت الحكومه ثابتة - على ما ذكره الشيخ في الأماره - على الاستصحاب، لزم أن تختصّ بما إذا كان الاستصحاب مخالفاً للأماره، دون ما إذا كان موافقاً لها، وذلك لعدم منافاه وجوب العمل بها حينئذٍ مع وجوب العمل به، ولا أظنّ أن يلتزم به الشيخ قدس سره في المقام.

وفيه: جوابه يظهر مما ذكرنا، لأنّه بعد قيام الأماره على وفق الحاله السابقه، وحكمت بأنه باقٍ عليها، فلا يبقى حينئذٍ شك للمكلف حتى يقال إنّه كان متيقناً بالحاله السابقه والآن هو شك، إذا لا شك له حينئذٍ بل له يقين، غايه الأمر كان اليقين السابق حقيقياً والآن تعبدى، وهذا لا يوجب الاشكال كما لا يخفى.

النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه

يقع البحث فى المقام عن ثلاثه أمور:

١- الوقوف على النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه من البراهه والاحتياط والتخير من النقليه والعقليه.

٢- ثم بيان التعارض بين الاستصحابيين.

٣- ثم بيان حال تقدّم القواعد الفقهيه من قاعدتى الفراغ والتجاوز وأصاله الصحه والقرعه على الاستصحاب.

البحث الأوّل: فى ملاحظه النسبه بين الاستصحاب والأصول العمليه:

فالعقليه منها غير مشتبه لأحدٍ بأنّ التقدم فيه يكون بالورود، لوضوح أنّ ملاك البراهه العقليه هو قبح العقاب بلا بيان، وحيث أنّ الحكم بالبقاء والعلم التبعدى فى الاستصحاب هو حجه وبيان لاستمرار الحكم، فيكون الاستصحاب ارداداً عليها لكونه بياناً وحجّه على الحكم.

وهكذا تقديمه على الاحتياط أيضاً لا خلاف فيه، لأنّ ملاك احتمال الضرر، والاستصحاب هو حجّه ومؤمّن عن العقاب، فلا يبقى للاحتمال حينئذٍ محلاً مع وجود الاستصحاب، لأنه مؤمّن.

وهكذا الحال إذا جرى الاستصحاب فى أحد طرفى التخير، فإنّه لا يبقى

معه تحيّر لترجيحه به، فيخرج بذلك عن التخيير.

وبالجملة: تقديم الاستصحاب على الأصول العمليه العقلية بالورود أمرٌ ثابت ولا خلاف فيه.

وأما تقدمه على الأصول النقلية: ففي البراءة الشرعيه مثل قوله: «رُفِعَ عن أمتي ما لا يعلمون» قد يقال إنّه يكون بصوره الحكومه إن كان دليل الاستصحاب فى قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» ناظراً بلفظه إلى الغاء الشك فى رفع ما لا يعلم، فيكون معنى (لا تنقض) الغاء احتمال الخلاف الذى كان فى البراءة.

هذا كما عليه من ذهب إلى الحكومه فى تقديم الأمارات على الاستصحاب، خلافاً لصاحب «الكفايه» حيث ذهب إلى ما تقدم الأمارات على الاستصحاب بنحو الورود باعتبار أنّ تقدّم الاستصحاب عليها لا يستلزم إلّا عدم موردٍ لها فى موضع الاستصحاب، لأنّ غايه البراءة الشرعيه هو العلم، وهو أعم من الوجدانى التعبدى حيث أنّ الاستصحاب معدودٌ من الأصول المحرزّه، بخلاف البراءة التى هى ليس إلّا- بيان وظيفه الجاهل ومن لا- حجّه له على الحكم، فإذا بلغ إليه الحجّه بالاستصحاب، يحصل له العلم التعبدى بالحكم، ويرتفع عند عنوان عدم العلم وعدم الحجّه، فيكون وارداً، فمثل ذلك يجرى فى أصاله الاحتياط، إذ بواسطه الاستصحاب يحصل العلم بالمؤمن، وهكذا فى أصاله التخيير، إذ بواسطه جريانه يخرج الشخص عن التحيّر ويترجّح ما قام به من خلال الاستصحاب.

هذا إذا بنينا الاستصحاب عليها.

وأما لو عكسنا الأمر بأن قدمنا الأصول الشرعيه على الاستصحاب فإنه يلزم أحد المحذورين: إما تخصيص بلا مخصص، أو تخصيص على وجه دائر.

بيانه: إن رفع اليد عن العمل بالاستصحاب فيما كان في مورده البراءة أو الاحتياط أو التخيير، إن كان من دون دخل تلك الأصول في رفع اليد عن الاستصحاب، لزم منه تخصيص بلا مخصص، لأن ترك العمل بعموم خطاب (لا تنقض) في مورد الأصول يكون بلا وجه، وهو تخصيص بلا وجود مخصص، وإن كان بواسطه تخصيص تلك الأصول هذا العموم، لا بد أن يكون تخصيصها له من وجود اعتبار الأصول مع وجود الاستصحاب، ووجود الاعتبار للأصول موقوف على تحقق تخصيص العموم في خطاب (لا تنقض) وإلا يمنع عن اعتبارها، فاعتبارها موقوف على تخصيصها للاستصحاب، وتخصيصها موقوف على بقاء اعتبارها مع الاستصحاب، وهذا دور باطل، كما عرفت شبيهه في تقدم الأمارات على الاستصحاب.

أقول: لكن قد عرفت منا في تلك المسأله أن الحاصل هو الحكومه بنتيجه الورود، هكذا يكون الحال فيما نحن فيه كما عليه المحقق الخميني، لأن مفاد (لا تنقض) يدل على أن اليقين باقٍ ولم ينتقض بالشك، ولا أهميه للشك من نقضه، فبقاء اليقين في ظرف الشك لا يكون حقيقياً حتى يكون وروداً حقيقه، بل يكون بقاءه تعديداً ومن ناحيه أن غايه الأصول هو تحصيل الحجّه والعلم ولو تعبداً على الحكم، وبالأستصحاب يحصل ذلك، فيكون وروداً. ومفاد الأصول ليس إلا تعيين

الوظيفه عند عدم قيام الحججه، فحيث قامت الحججه وهو الاستصحاب فلا يبقى لها موضوع كما لا يخفى.

هذا إذا قلنا بأن حججه الاستصحاب ثابتة من باب الأصل والتعبد بالأخبار، وأمّا قلنا بأنّ اعتباره من الأمارات كما عليه بعض المتقدمين، فتقدمه على الأصول النقلية يكون كتقدم الأمارات على الاستصحاب الذي قد عرفت بحثه فيما سبق إذا كان أصلاً، لأنّ تقدم الأمارات على الأصول يكون بالحكومه بنتيجه الورود، كما سبق بيانه ولا حاجه حينئذٍ إلى مزيد بحث ونقض واطرام.

تعارض الاستصحابين

البحث الثانى: ويقع الكلام فيه عن تعارض الاستصحابين.

أقول: إنّ الشك فى بقاء أحد المستصحبين يتصور على أنحاء:

تاره: يكون التنافى بين الاستصحابين بحسب مقام الامتثال لا مقام الجعل، وهو الأوّل الذى ينبغى أن يبحث عنه دون الثانى، لأن التنافى فى الثانى يرجع إلى التنافى الذاتى مثل جعل أمرٍ يوجب اجتماع النقيضين أو الضدين كجعل وجوب شىء مع جعل حرمة، أو مع جعل عدم وجوبه، وهو ليس مورد البحث.

وأخرى: يكون التنافى بين الاستصحابين من حيث الجعل إذا كان بالعرض، مثل ما لو علم المكلف اجماً أنه لم يجب عليه يوم الجمعة إلاّ- أحد التكليفين من صلاة الجمعة أو الظهر، فاستصحاب وجوبها يوجب التعارض بينهما بواسطة وجود هذا العلم الاجمالي، لعدم امكان الوجود إلاّ- لأحدهما، وإلاّ- لولا- ذلك لم يكن تنافياً وجوبهما ذاتاً، وهو أيضاً خارج عن محل الكلام والنقض ولا ابرام.

وثالثه: يقع التعارض والتنافى بين الاستصحابين فى مقام الامتثال، أى التعارض لم يكن ذاتياً بل كان لأجل عجز المكلف عن امتثالهما والعمل بهما، كما إذا شك فى بقاء نجاسة المسجد وارتفاعها بالمطر مثلاً مع الشك فى اتيان الصلاة وهو فى الوقت، حيث يزاحم جريان هذين الاستصحابين للمكلف فى وقت واحد، حيث لا- يقدر على امتثال كلٍ من تطهير المسجد والاتيان بالصلاة فى

الوقت الواحد، إذ التكليف ههنا ليس إلا الأخذ بالأهم منهما.

توهم: عدم جواز اجراء تقديم الأهم على غيره هنا، لأن شمول خطاب (لا تنقض) لكل من وجوب الازاله ووجوب الصلاه يكون على السواء، فلا يجوز تقديم الأول على الثاني.

ممنوع: لأن جوابه يظهر لمن كان له أدنى تأمل لأن الاستصحاب لا يحكم إلا بما حكم به الدليل الأولي، فإذا كان الوجوب في الازاله فيه أهم فالاستصحاب يحكم ببقاء ذلك الوجوب بتلك الخصوصيه، فكما أنه لو كان عالماً وجداناً بذلك الوجوب تقدّم على وجوب اتيان الصلاه، هكذا يكون في الوجوب المستفاد من الاستصحاب، كما هو واضح ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

ومثل هذا التنافي أيضاً خارجٌ عن محل الكلام، لأن التنافي بينهما ليس من جهة عدم كون الملاك إلا في أحدهما، بل الملاك موجود في كليهما في عالم الثبوت والجعل، غايه الأمر المكلف عاجزٌ عن اتيانهما في مقام الامتثال، فيصير حينئذٍ من المتزاحمين لا المتعارضين كما لا يخفى.

ورابعه: ما يكون تعارض الاستصحابين بلحاظ الجعل ومقام التشريع، إلا أن الشك في بقاء أحد المستصحين مسببٌ عن شيء آخر، وهو يتصور على قسمين:

تاره: يكون الشك في بقاء أحدهما مسبباً عن الشك في بقاء السبب.

وأخرى: ما يكون الشك في بقاء كل من المستصحين مسبباً عن أمر ثالث.

وأما توهم: كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر - كما قيل -

من باب الشك في عموم كل من العامين من وجه مسبب عن الشك في عموم الآخر.

فاسدٌ جداً: إذ لا يمكن أن تكون علة الشيء معلوله، لأن مقتضى كون هذا الشك مسبباً عن الآخر هو كون الآخر علة وهو معلول، مع أن مقتضى فرض عكسه كون الآخر معلولاً، وهو غير معقول.

وما سمعت في الشك في عموم أحد العامين من وجه، وأنه مسبب عن العلم الاجمالي بعدم اراده العموم إلا في أحدهما لامتناع اراده العموم في كل منهما ثبوتاً في مقام التشريع، فهذا العلم يوجب الشك فيهما، لا أن يكون شك كل منهما مسبباً عن الشك في عموم الآخر.

ثم على فرض كون الشك في أحدهما - أي أحد المستصحين - مسبباً عن الشك في الآخر، فإنه يكون على قسمين:

أحدهما: ما كانت السببية بينهما عقلياً لا شرعياً فهذا أيضاً خارج عن مورد البحث، أي لا يكون الاستصحاب الجارى في السبب موجباً لاعدام الاستصحاب في المسبب، لأن السببية ليست شرعية، ولأجل ذلك قلنا بجريان الاستصحاب في الكلى القسم الثانى إذا شك في بقاءه لأجل الشك في حدوث الفرد الباقي، مع أن الدليل والاستصحاب الجارى في الفرد يفيد عدم تحقق الفرد الباقي، وهو لا يوجب عدم جريان استصحاب الكلى فيه وليس إلا من جهة أن السببية وان كانت مسلّمه، إلا أنها عقليه لا شرعية ذلك، ودليل (لا تنقض) في الاستصحاب لا يشمل إلا ما كان الأثر المترتب عليه شرعياً لا عقلياً وعرفياً، وعليه فهذا القسم خارج

عن مورد الكلام، بخلاف القسم الثانى وهو ما لو كانت السببىه شرعيه كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

الآخر: ما لو كان الشك فى أحدهما لأجل الشك فى الآخر إلا ان رفع الشك فى أحدهما لم يوجب زوال الشك ورفعاه عن الآخر، وهو كما لو شك فى جواز الصلاه فى جلد حيوانٍ لأجل الشك فى كونه من مأكول اللحم وعدمه، فإن الشك فى جواز الصلاه مسببٌ عن الشك فى كونه من مأكول اللحم، وجواز الصلاه فيه يكون من آثار حليته لحمه، إلا أنه إذا حرزت حليه لحمه بالأصل أى بأصالة الحل لا يترتب عليه الحكم بجواز الصلاه فيه.

وتوهم: أنه يترتب عليه جواز الصلاه يعدّ توهمًا فاسدًا.

وجه الفساد: أن أصالة الحل لا يفيد إلا الترخيص الفعلى بمعنى عدم العقاب، وعلى تقدير حرمة واقعاً وجواز الصلاه فيه، فهو ليس من الآثار المترتبة على الحليه الفعلية، بل آثار الحليه الفعلية جواز أكله كما لو اضطرّ إلى أكل لحم الأسد مثلاً فإن الأصل يحكم بحليه أكله للاضطرار، إلا أنه لا يفيد جواز اتيان الصلاه فيه، كما أن حرمة لحم الغنم لانسانٍ لأجل اضراره عليه، لا يوجب عدم جواز اتيان الصلاه فما يتطّلع به أو فى جلده.

نعم، لو كان حيوان مميّا حلياً لحمه بطبعه، وشك فى بقاء حليه للشك فى عروض ما يوجب حرمة كالجمل ووطء الانسان له، جرى فيه استصحاب عدم عروض ما يوجب حرمة، ويحكم ببقاء الحليه الأصلية، ويترتب عليه جواز

الصلاه فى جلده أيضاً.

وهذا القسم أيضاً ليس مما نبحت عن حكمه فى المقام لوضوح أمره.

وبالجملة: وكيف كان، فالتعارض بين الاستصحابين الذى يكون الشك فى أحدهما مسبباً عن الشك فى الآخر بحيث كان الشك فى الآخر من الآثار المترتبة على الشك فى السبب، بحيث لو زال الشك عن السبب أوجب زوال الشك من المسبب، هو مورد البحث والكلام فى المقام لا غيره من أفراد السبب والمسبب، فنقول:

إنّ تقدم الأصل السببى على المسببى فى هذا المورد مورد وفاق بين المتأخرين من الأصوليين، ولم يلتزم أحد منهم على وقوع التعارض بينهما، إلا أن الكلام فى بيان وجه التقديم، فقد سئل فى ذلك كل إلى مسلك، فلا بأس بذكره حتى نبحت عن كل واحد ثم نبين المختار عندنا.

المسلك الأول: وهو للمحقق النائى حيث التزم أن الأصل الجارى فى السبب - مثل استصحاب الكرىه فى الماء المغسول به الثوب النجس، أو استصحاب الطهاره فى الماء المزبور مع تلك الخصوصيه - يوجب كونه داخلاً فى عموم (لا تنقض اليقين بالشك)، فبعد شمول الدليل لمثله يوجب كون الحكم فيه هو وجوب ترتيب الأثر وأثر الأثر عليه، ومن هذا الأخير الأثر المسبب الشرعى لذلك السبب، فشموله له يوجب زوال الشك عن المسبب، فىكون الأصل الجارى فى السبب حاكماً له.

هذا كما صرح به المحقق النائى فى فوائده، ثم طرح اشكالاً فقال:

(وتوهم: أن الحكومه متوقفه على تعدد الدليل ليكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر ومفسيراً لمدلوله، فلا يعقل الحكومه فى دليل واحد، لأنه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، وكون الدليل الواحد شارحاً ومفسيراً لنفسه، وعليه فالأصل السببى لا يمكن أن يكون حاكماً على الأصل المسببى مع اتحاد دليل اعتبارهما).

ممنوع: وفساده غير خفى لأن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» عام انحلالى ينحل إلى قضايا متعددة حسب تعدد أفراد اليقين والشك فى الخارج، فهو بالنسبه إلى الشك السببى والمسببى بمنزله دليلين متغايرين، كما إذا كان لكل منهما دليل يخصه من أول الأمر، فيكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل الآخر وحاكماً عليه، وأما حديث اعتبار الشرح والتفسير فى الحكومه فقد عرفت ما فيه، وسيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، لأن دليل (لا تنقض اليقين بالشك) لا يتعرض إلا للحكم بالبقاء تعديداً، يعنى أنه يعامل مع اليقين استمراراً كاليقين سابقاً بحيث لا يكون المستفاد منه إلا بلحاظ التعيد بالبقاء، من دون أن يكون لسانه ترتيب الأثر على المستصحب، سواء كان الأثر شرعياً أو عقلياً أو عادياً كما مر تفصيله فى بحث أصل المثبت.

كما قد يؤيد ذلك بل يدل عليه: أن جريان الاستصحاب فى الأحكام ٦.

والموضوعات يكون على حدّ سواء وبلسان واحد، مع أنّ ترتيب الآثار يناسب مع الاستصحاب فى الموضوع لا- فى الحكم، لوضوح أنه لا يصحّ أن يقال فى الأحكام رتب عليها الآثار، وعليه فليس الاستصحاب فيه إلّا بما فى الموضوعات من أن جريانه فيه كما يوجب تنقيح الحكم ومثبّاً له تعبّداً، فكذلك فى استصحاب الموضوعات، فىكون معناه تحقّقه تعبّداً، وبعد تحقّقه يترتب عليه أثره.

وبالجملة: لا بد أن يكون وجه التقدم غير ما ذكره المحقّق المزبور من شمول دليل (لا تنقض) للأصل المسبّبى، لزوال الشك من المسبّب الذى كان داخلاً فى حديث الاستصحاب، إلّا- أنه لا يبقى له شك بعد جريان الأصل فى السبب حتّى يشمله دليل الاستصحاب لأجل الحكومه.

المسلك الثانى: وهو الذى اختاره المحقّق الخراسانى فى وجه تقدم الأصل فى السبب على الأصل فى المسبّب، وهو الحكومه بنتيجة الورود، وإنّ عبّر قدس سره عنها بالورود فقط.

بيان مراده: يقول رحمه الله إنّ الثوب النجس المغسول بالماء المشكوك الطهاره، فإنّه بعد استصحابها إن حكم بتقديم ذلك الاستصحاب على استصحاب النجاسه، فلا يوجب شيئاً إلّا عدم بقاء المورد للمستصحب فى ناحيه المسبّب، هذا بخلاف ما لو أخذنا باستصحاب النجاسه فى المسبّب، فلو أخذ به وحكم بنجاسه الماء صار من الأصل المثبت، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو حكما بذلك يوجب السؤال عن وجه ترك الأخذ باستصحاب

طهاره الماء:

فان كان رفع اليد منه بلا وجه، فيوجب تخصيصاً بلا مخصص.

وإن كان مع ملاحظه الاستصحاب الجارى فى المسبب، يوجب ذلك التخصيص على وجه دائر، لأن تخصيصه بذلك موقوف على اعتبار ذلك الاستصحاب مع وجود الأصل فى السبب، مع أن اعتباره موقوف على تخصيص الأصل فى المسبب بواسطة الأصل الجارى فى المسبب، والحال أن تخصيصه به موقوف على اعتباره، وهو دور باطل.

فلم يكن هذا إلا من جهة عدم الحكم بتقديم الأصل الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبب، كما لا يخفى.

هذا خلاصه كلامه رحمه الله بتقرير منّا.

أقول: ولكن الانصاف أن وجه تقديم الأصل السببى على المسببى إنما هو من باب الحكومه لكن لا بالطريقه التى ذكرها المحقق النائنى، ولا بما تكلف به المحقق الخراسانى، بل بواسطة حكومه الأمارات على الأصول لأجل أن جريان الاستصحاب فى السبب يوجب أن يتحقق وينقح موضوعاً لكبرى كليه وهى التى تكون الأحكام مترتبه عليها مثل سائر الموارد التى تجرى فيها الموجب لإثبات الموضوع تعبداً، ويدخله تحت عموم الحكم الوارد من ناحيه الشرع، فكما أنه لو شككنا فى خمريه مايع مع كون حالتها السابقه معلوم الخمريه، فإجراء الاستصحاب فيه يوجب كونها مصداقاً للكبرى الكلى، وهو قوله: (كل خمير حرام)

أو (نجس) ولا- تتكفل الأصل إلا اثبات الموضوع لتلك الكبرى، فهكذا يكون الحال في جريان الأصل في ناحيه السبب، فإنه يوجب بذلك أن ينقح موضوعاً لتلك الكبرى، وهي طهاره الماء الذى كان كزاً، فإذا استصحنا كرىه ماءٍ فلازم ذلك تحقّق موضوع ما ورد في الحديث بأنّ (كلّ نجس إذا غُسل بماء الكرى يطهر) بالاستصحاب الجارى في السبب الحاكم على ذلك الدليل من باب حكمه وجود الموضوع لاثبات الحكم عليه، فإذا ثبت حكم الطهاره والكرىه عليه كان ذلك بمعنى حكمه هذا الدليل الاجتهادى - وهو ما ورد في الحديث - على الأصل المسببى، وهو استصحاب نجاسه الثوب، فلسان الاستصحاب ليس ترتيب الأثر على المستصحب، ولا- أثر الأثر حتى ولو كان شرعياً كما قرّرناه تفصيلاً في باب الأصل المثبت، بل لسان الاستصحاب ليس إلا التعبد بالبقاء بالنسبه إلى اليقين، يعنى اراد الشارع افهامنا بأنه إذا كان الشخص عالماً وجداناً بخمريه شىء أو بكرىه ماءٍ، عليه أن يحكم بالنجاسه والحرمة في الأولى والطهاره والمطهرىه في الثانى، وكلّ ذلك من آثار جريان الاستصحاب، فبناء على ما قرّرناه لا يكون الأصل السببى بنفسه حاكماً على الأصل المسببى، بل هو حاكم على الدليل الاجتهادى من باب حكمه الموضوع على الحكم باعتبار أنه لولا- الموضوع محققاً لما يكون للحكم عينٌ ولا أثر، ثم بعد تحقّق موضوع الدليل الاجتهادى وثبوت الحكم به، يكون الدليل الاجتهادى حاكماً على الأصل المسببى، وهكذا يثبت ويقرّر لأثر الأثر الشرعى بسلسله المراتب، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقّق

الخميني قدس سره ، بل قد يظهر من كلمات سيدنا الخوئي في مصباحه.

هذا كله تمام الكلام في الأصل السببي والمسببي إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر.

القسم الثاني من تعارض الاستصحابين

وهو ما إذا كان الشك فيهما مسبباً عن أمرٍ ثالثٍ، وهو العلم الاجمالي بعدم مطابقه أحدهما للواقع، الموجب للتناقض بينهما، لأن مطابقه أحدهما للواقع يوجب مخالفه الآخر له، فهو يتصور على قسمين:

تاره: ما يلزم من جريان الاستصحاب في الطرفين وقوع المخالفه العمليه القطعيه، وهو مثل ما إذا علمنا بطهاره الانائين، ثم علمنا بالاجمال بوقوع النجاسه في أحدهما، فإنّ اجراء استصحاب الطهاره فيها يستلزم القطع بالمخالفه العمليه القطعيه للوقوع في المعصيه حينئذٍ قطعاً، وهو لا يجوز، ففي مثل هذا يسقط الاستصحابين عن الحجيه، ولا يمكن التمسك بشيء منهما، لأنّ العمل بهما فيه محذور المخالفه العمليه القطعيه، وجريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وفي أحدهما المختير يحتاج إلى دليل وليس، وإن لم يكن فيه محذور عقلي، فسقوط كليهما هو المتعين.

وجه التساقط: إنّ الدليل الدالّ على حجيه الاستصحاب كان بالنسبه إلى جميع الأفراد على حدّ سواء، وكان شموله لها شمولاً واحداً على التعيين، لأنه أعمّ

من التعيين والتخيير حتى يكون شمولها لفردٍ مرتين أو مرّات غير محصوره مرّةً متعیناً ومرّةً مخيّراً، والثاني أيضاً تارةً بين اثنين اثنين، ومرّةً بين ثلاثه وثلاثه وهكذا، أو في حال معيّناً والمفروض أنه غير ممكن، لاستلزامه المخالفه العمليه القطعيه، وشموله لها بصوره التخيير لم يثبت الشمول كذلك للدليل، وبصوره التعيين لأحدهما لا مرجح له، فلا بدّ من الالتزام بالسقوط.

كما أنّ الوجه الذي يمكن أن يقال للتخيير في العمل بأحد الاستصحابين غير صحيح هنا، وهو يكون على قسمين ووجهين:

أحدهما: أن يقال إنّه بعد سقوط الاستصحابين بالتعارض يستكشف العقل خطاباً تخييراً لوجود الملاك التام في الطرف الآخر، كما في باب التزاحم حيث إنّ قوله: (انقذ الغريق) يشمل وجوب الانقاذ لكلّ من الغريقين، وحيث أنّ المكلف عاجزٌ عن انقادهما معاً في زمان واحد، يستكشف العقل خطاباً تخييراً للانقاذ بعد سقوط الخطاب النفسى المتوجّه إلى كلّ واحدٍ منهما، فبعد سقوط الهيئه عن الدلاله لتمسك باطلاق ماده، ونستكشف الخطاب التخييري.

واحتمال سقوط الاستكشاف للملاك بعد سقوط الهيئه لتردد أنّ السقوط إذا كان بحكم العقل لا يوجب تقييد ماده ولا سقوط الملاك، هذا.

لكنه فاسد: لأنّ هذا الاستكشاف في مثل (انقذ الغريق) تام، لأنّ الملاك في وجوب الانقاذ تام، ولذلك لو كان المكلف قادراً على الجمع بينهما ولو بعلاجٍ كان ذلك هو الواجب عليه، ولكن حيث لا يقدر على الجمع، فلا بد من امتثال واحدٍ منهما

تخييراً حيث لا مزية لأحدهما على الآخر، ويعدّ التخيير عقلياً كما لا يخفى، هذا بخلاف التكليف الموجود في المستصحب، إذ هو ليس تكليفاً واقعياً بل كان لأجل حفظ الواقع بترتيب الأثر عليه، فإذا لم يكن الجمع بينهما لأجل استلزام المخالفه العمليه، ولم يعين أحدهما لعدم المرجح، فلا دليل لنا لاثبات التخيير لأحدهما بملاك تامّ يدلّ عليه، فبعد التعارض لا يكون إلا التسايط لا الحكم بالتخيير.

الثانى من وجهى التخيير فى الاستصحابين المتعارضين هو أن يقال:

إنّ اطلاق دليل: «لا تنقض اليقين بالشك» الشاكل لكلّ واحدٍ من المتعارضين يحكم بعدم نقض اليقين بالشك فى كلّ واحدٍ منهما، سواء نقض اليقين بالشك فى الآخر أم لم ينقض، كما أنّ اطلاق أدله الترخيص فى ما يعلم بوجود أحد الشئين بتركه أو فيما يعلم بحرمه أحد الشئين بفعله، يقتضى ترخيص كلّ واحدٍ منهما بالترك أو الفعل، سواء ترك الآخر أم لا، وسواء أتى بالآخر أم لا، وكذلك اطلاق وجوب الانقاذ فى (انقذ الغريق) يحكم بوجود انقاذ كلّ واحدٍ من الغريقين، سواء أنقذ الآخر أم لا، فهذا الاطلاق لا بد أن يحفظ إلاّ فيما يحكم العقل بامتناعه، من جهة استلزامه الترخيص فى المعصيه، أو الخروج عن القدره، فيلزم التكليف بما لا- يطاق، ولازم ذلك هو حكم العقل بلزوم الأخذ بأحد الطرفين لا رفع اليد عن أصل الدليل، لأنّ الذى يوجب حدوث المحذور هو اطلاق كلّ واحدٍ لا أصل الدليل، فلا معنى لرفع اليد عن أصل الدليل دون اطلاقه، فلازم ذلك هو الأخذ ب- (لا تنقض) بصوره التخيير، وكذلك الحال فى الترخيص فى الترك فى

الشبهات الوجوبية فى أطراف العلم الاجمالى، أو الترخيص فى الفعل بصورة التخيير فى الشبهات التحريمية فى أطرافه، وهكذا فى المتزاحمين، وهو انقاذ أحدهما، فهذا هو وجه التخيير كما قد قُرّر فى محلّه.

وقد أورد على هذا التقرير: بأنه يلزم على الترخيص فى كلّ طرفٍ مشروطاً بترك الآخر، أو عدم جواز نقض اليقين فى كلّ واحدٍ مشروطاً بترك ذلك فى الآخر، أنّه لو تركهما ولم يعزم على الاثيان فى شىء منهما، تحقّق الشرط فى كلّ منهما، فالترخيص فى كلّ منهما أو جواز النقض فى كلّ منهما يكون حاصلًا، لأنّ الشرط إذا تحقّق فى التكليف المشروط يتحقّق شرطه ويلزم منه أن يكون وجوب الانقاذ واجباً عليه، إذا فى كليهما عليه، إذا لم يقصد الانقاذ فى شىء منهما، مع أنّه يلزم التكليف بما لا يطاق، أو الترخيص فى المعصية، أو فى ترك ما لا يجوز، وهذا يعدّ نقضاً لليقين بالشك، وهو باطل.

ولكن أُجيب عنه: بأنّ الأحكام لا تتعلق حال وجود متعلقاتها ولا حال عدمها، لأنّ الشىء المفروض الوجود ليس قابلاً لأن يتعلق به حكم لا حال وجوده الفعلى ولا حال عدمه، لأن بعد هذا الفرض يكون خارجاً عن تحت قدره العبد.

أقول: هذا الجواب لا يكفى عن مثل هذا الاستدلال، مع أنّ أصل كلامه لا يخلو عن اشكال ليس هنا موضع ذكره.

جواب المحقّق الخمينى قدس سره: قال فى الرسائل: (إنّه ليس فى المقام قضيتان شرطيتان حتى يقال مع تحقّق شرطهما يلزم المحذور المتقدم، بل رفع اليد عن

الاطلاق إنما هو بحكم العقل فيما يلزم منه محذور التكليف بالمحال أو الترخيص في المعصية، أى الفعل يحكم لمن أراد الانقاذ أنه إذا اشتغل به يكون معذوراً فى ترك الآخر، أو غير مكلف به على اختلاف المسلكين، لأن فى حال صرف قدرته لأحدهما عاجز عن الآخر، لا أن التكليف بكل واحد منهما مشروط بعدم الآخر، فإذا تركهما لا يكون معذوراً فى واحد منهما، ويكون مكلفاً بكل واحد منهما، وليس هذا تكليفاً بالمحال، لأنه غير مكلف بالمجموع، لعدم تعلق التكليف إلا بالمغياه والمجموع ليس مورداً للتكليف، وهكذا يقزّر فى الأدله المرخصه).

ثم قال فى أدله الترخيص بتقرير آخر:

(ويمكن أن يقال إنه بعد فرض اطلاق أدله الترخيص يحكم العقل برفعه فى كل واحد مع الاثيان بالآخر، فمع فرض الاثيان بهما لا- يكون مرخصاً فى واحد منهما، وان فرض أنه لو ترك واحد منهما يكون غير الحرام، فالترخيص فى كل واحد على فرض ترك الآخر لا ينتهى إلى الانقاذ فى المعصيه، كما هو واضح، هذا.

ولكن الشأن فى اطلاق أدله الاستصحاب، ويمكن دعوى الفرق بين أدله الترخيص وبين أدله الاستصحاب، بأن الأولى مطلقه دون الثانية، لأن الاستصحاب بما أنه مجعول بملاحظه الواقع والتحفظ عليه كالاحتياط فى الشبهات البدويه، لو فرض جعله يمكن منع اطلاق أدلته بالنسبه إلى أطراف العلم

الاجمالي بالانتقاض فتأمل) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال وهو أنه:

وإن صح ما قال بأنه إذا صرف قدرته فى أحدهما يكون عاجزاً عن اتيان الآخر، وليست القضية على نحو الشرطيه، إلا أن ما ادّعاه من كون تركه للطرفين موجباً لكونه مكلفاً بكل واحدٍ منهما وبالنتيجه معاقباً لتركهما ممّا لا يقبله الذوق السليم، بل لا يكون مساعداً مع حكم العقل، لأن التكليف وآثاره إنما يتعلق بما كان فى قدره العبد لا بما هو خارج عن قدرته لو فعل، كما الأمر فى المتراحمين كذلك، لوضوح أنه لو أراد الانقاز ما كان قادراً إلا لأحدهما، فلم يحكم عليه باستحقاق العقوبه مرتين وضعفين لأجل ترك انقازهما، بحيث لو قلنا بوجوب الديه عليه فى ترك الانقاز مثلاً - لو سئل صدق الاستناد إليه - لم يكن على ذمته ديتان بل الواجب عليه ليس إلا ديه واحده وعقوبه واحده.

هذا كله لو سلمنا كون الاستصحاب بحسب اعتبار دليله فى المتعارضين مثل اعتبار دليل وجوب الانقاز فى المتراحمين، مع أنه ليس الأمر كذلك كما سنشير إليه تفصيلاً إن شاء الله.

وبالجملة: فإن المورد حيث كان يلزم من العمل بهما مخالفه قطعيه عمليه على الفرض، يُعلم أن فى ترك أحد الطرفين وجود المخالفه للواقع ومحدور ٦.

الوقوع فى المعصيه، وحيث لا يعلم، فلا بد لنا من اثبات دليلٍ مرخص من ناحيه الشرع حتى يجيزنا ذلك، مع أنّ مقتضى حكم العقل هو الاجتناب عن كليهما، لثلا- يقع فى ما يوجب العقوبه، وحيث أنّه ليس لنا دليلٌ يدلّ على الترخيص إلاّ أحد الدليلين وهما: أمّا الأدلّه المرخصه فى الشبهات البدويه، مثل (رفع ما لا يعلمون) و(كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) وأمثال ذلك، أو دليل الاستصحاب من حديث زراره وغيره ب- (لا تنقض اليقين بالشك) مع أنّ شيئاً منهما لا يجرى فى المقام.

فأمّا الأوّل منهما: لأجل وجود العلم الاجمالى بوجود النهى فى الشبهه المحصوره الذى أخذ غايه لتلك الأصول وهو العلم، وهو يحكم بالتنجّز إلاّ فى الشبهات غير المحصوره، حيث قد اجيز فيها المخالفه لأجل أمرٍ آخر من العناوين المنطبقه عليها من العسر والخرج أو اختلال النظام والسوق وأمثال ذلك المفقود جميعها فى المقام.

وأمّا الثانى منهما: فهو أيضاً لا- يجرى لأنّ دليل (لا- تنقض اليقين بالشك) ليس لسانه إلاّ الترخيص لا العزيمه، إذ ليس ترك العمل بالاستصحاب حراماً حتى فيما لا معارض له، فلسانه ترخيص لا إلزامى، فعليه:

اجراءه فى كلّ منهما فيه محذور المخالفه العمليه، وهو غير جائز.

واجراءه فى أحدهما المعين ممّا لا مرجح له كما سيأتى إن شاء الله الاشاره إلى عدم امكان ذلك.

والأخذ بأحدهما لا بعينه يوجب الترخيص فيما يحكم العقل بالتخير فى

الاجتناب عنه، وعليه فشمول اطلاق خطابه حتى لمثل ما يلزم فيه المخالفه العمليه الاحتماليه مع عدم كون الحكم فى أطراف التجويز الزامياً حتى يستلزم التخيير، لأجل وقوع المكلف بين المحذورين، مشكلاً جداً، بل لا يخلو عن منع قطعاً، كما ترى ذلك فى حكم العقلاء باجتنابها فى مشابه ذلك إذا دار أمر البعيد بين الشئين المرذدين:

فى كون أحدهما سماً مهلكاً وهو واضح لا غبار فيه وهذا هو القسم الأول من التعارض فى الاستصحابات.

نعم، إن أريد التكلم فى البحث الاستصحابيين المتعارضين من جريانه فى الطرفين من العلم الاجمالى أو فى أحدهما، لابد أن يفرض فيما لا- يلزم منه محذور المخالفه العمليه القطعيه، ولا- المخالفه الاحتماليه العمليه، بل الأثر المترتب على العمل بهما لم يلزم منه إلا المخالفه الالتزاميه، وهو قابل للبحث وفيه النقض والابرام.

حكم جريان الاستصحابيين مع عدم لزوم المخالفه

بعد الفراغ عن صور تعارض الاستصحابيين الآنفه، يصل الدور إلى البحث عن الاستصحابيين الذين لا يلزم منه مخالفه عمليه قطعيه، وهو أيضاً على أقسام:

تاره: يقوم دليل من الخارج من اجماع وغيره على عدم امكان الجمع بين المستصحيين، مثل تميم الماء النجس كراً بماء طاهر، حيث قام اجماع على لزوم اتحاد حكم المائين المجتمعين إذا لم يكن متصفاً بصفه النجاسه فى بعض

الماء من اللون وغيره، ولولا هذا الاجماع لكانت القاعده تقتضى بقاء ماء الطاهر على طهارته والنجس على نجاسته، فمع قيام هذا الاجماع على الاتحاد يوجب الشك:

فى أن لازمه هو الحكم ببقاء طهاره الماء على طهارته وصيروره الماء النجس طاهراً، أو يمكن أن يكون بالعكس والاجماع لا يفيد أزيد من حصول الشك فى بقاء الحاله السابقه لكل من الانائين؟

فموضوع الاستصحاب فى كل منهما ثابت إلا أنه لا يجريان معاً من جهه مخالفته مع الاجماع، فمعنى هذا الاجماع ليس إلا بيان ثبوت التلازم واقعاً وظاهراً بين ثبوت حكم ماء مع الحكم فى ماء آخر مختلط به لأجل الدليل، فعدم جريان الاستصحاب هنا ليس لأجل لزوم المخالفه القطعيه العمليه، بل لأجل الفرار عن مخالفه الدليل الدال على عدم صحه الجمع بين المستصحين.

فهذا هو القسم الثانى من الاستصحابين المتعارضين.

وأخرى: ما يكون جريان الاستصحابين المتخالفين فى المؤدى الذى يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين ظاهراً، مع أنه لا تفكيك بينهما واقعاً، بلا- فرق بين كون المتلازمين شرعيين أو عاديين، ومثالهما مثل ما لو توضع بمائع مردد بين البول والماء، حيث مقتضى استصحاب طهاره البدن الحكم بأن المائع كان ماءً، مع أن اجراء استصحاب بقاء الحدث يحكم بكونه بولاً، حيث أن مؤدى نفس المستصحين لا يلزم العلم التفصيلى بمخالفه ما يؤديان إليه، لأنهما لم يتخدا فى المؤدى، إلا أن لازم كل منهما يخالف مع لازم الآخر، المستلزم جريانهما التفكيك

بين المتلازمين الشرعيين ظاهراً، أى يحكم ظاهراً بطهاره البدن وبقاء الحدث مع أنه ليس كذلك فى الواقع، إذ نحن نعلم اجمالاً فى الواقع أنه ليس إلاً بواحد منهما، وهكذا فى العاديين مثل استصحاب بقاء الحياه مع استصحاب عدم نبات اللحيه، حيث إنه على حسب اقتضاء الطبيعه العاديه لا ينفك بقاء الحياه إلى الآن مع وجود نبات اللحيه معه، ولكن مقتضى جريان الاستصحاب فى كل منهما استلزام التفكيك بينهما ظاهراً.

والظاهر كما هو المتسالم بين الأصحاب، هو الالتزام بمثل هذا، حيث يحكمون بجريان الاستصحاب فى كليهما، ويلتزمون بالتفكيك بينهما ظاهراً، لأنه لا ملازمه بين وجود التلازم بينهما واقعاً والتلازم ظاهراً، وتسليمهم بذلك هو أقوى شاهد على أن الاصحاب لا يعتقدون فى الاستصحاب إلاً البناء فى العمل ظاهراً لا تنزيل المؤدى بمنزله الواقع، وكونه كأنه هو الواقع، إذ لو كان مؤدى الاستصحاب هو هذا لزم منه القول بعدم وجود التلازم بين المتلازمين الشرعيين واقعاً، مع أنه ليس كذلك قطعاً.

فظهر أنه لو قيل بأن الاستصحاب معدودٌ من الأصول المحرزه، فإنه ليس مقصودهم كونه كالأمارات، ولأجل ذلك يفرق عندهم بين مثبتات الأمارات والأصول من الحجيه فى الأولى وعدمها فى الثانيه.

وكيف كان، فالتعبد بجريان الاستصحابيين فى هذا القسم الذى يعدّ قسماً ثالثاً فى المقام ممّا لا اشكال فيه بخلاف القسمين السابقين.

القسم الرابع: من الاستصحابين هو ما يجرى الاستصحاب في طرفٍ واحدٍ دون الآخر، لا لأجل استلزامه المخالفه العمليه كما في القسم الأول، ولا لأجل وجود الدليل على عدم صحه الجمع بين مؤداهما كما في القسم الثاني، بل ولا كالقسم الثالث الذى قد جرى فيه الاستصحابان بلا اشكال.

بل عدم جريان الاستصحاب في أحد طرفيه دون الآخر لأجل أنّ الأثر الشرعى المترتب للمستصحب في زمان الشك كان لأحدهما دون الآخر، ومن المعلوم أن الاستصحاب إنّما يجرى باعتبار الأثر، فإذا لم يكن في طرفٍ له أثر شرعى لا يجرى الاستصحاب فيه، بل يجرى في طرفٍ فيه الأثر، وعليه فذكره لبيان تمام أقسام تعارض الاستصحابين.

أقول: هذه الأربعة من الأقسام ممّا لا اشكال فيها في الجمله وقد اتفق الاعلام على جريانه فيها وعدمه.

حكم جريان الاستصحابين المستلزم مخالفه العلم الاجمالى

القسم الخامس: والمذى ينبغى أن يبحث فيه هو القسم الخامس الذى وقع فيه البحث، والنقض والابرام، وهو ما لو كان من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالى لا يلزم مخالفه عمليه، ولا التفكيك بين المتلازمين، ولا ما قام الدليل على عدم صحه الجمع في المستصحبين، بل يلزم من جريانه في طرفيه مخالفه للعلم الاجمالى، أى يعلم بأن أحدهما لا يكون مطابقاً للواقع، ويلزم التعبّد بهما

المخالفه الالتزاميه دون العمليه، مثل ما لو علم سابقاً بنجاسه الانائين، ثم علم بعده بطهاره أحدهما قطعاً، فاستصحاب النجاسه فى كلاً منهما والحكم بالاجتناب عنهما لا يلزم إلا ما عرفت من منافاته مع العلم الاجمالى بطهاره أحدهما، وهذا الالتزام بهما مستلزم للمخالفه الالتزاميه للحكم الشرعى فى البين، ففى مثل ذلك قد وقع الخلاف بين الشيخ - وتبعه المحقق النائينى - من عدم الجريان، وبين المحقق الخراسانى من الجريان فيهما، فلا بأس بذكر دليلهما والنظر إلى ما هو الحق عندنا.

رأى الشيخ رحمه الله : وقد استدللّ الشيخ لعدم الجريان باجمال دليل الاستصحاب بالنسبه إلى المقام، لأن مقتضى اطلاق الشك فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو شموله للشك المقرون بالعلم الاجمالى، وجريان الاستصحاب فى طرفيه، ومقتضى اطلاق اليقين فى قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» هو شموله أيضاً للعلم الاجمالى وعدم جريان الاستصحاب فى أحدهما، ولا يمكن الأخذ بكلا الاطلاقين، لأن مقتضى الاطلاق الأول هو الايجاب الكلى وجريان الاستصحاب فى الطرفين، ومقتضى الاطلاق الثانى هو السلب الجزئى وعدم جريانه فى أحدهما، ولا خفاء فى مناقضه السلب الجزئى مع الايجاب الكلى، ولا قرينه على تعيين الأخذ بأحدهما، وعليه فالدليل مجمل ولا يجوز التمسك به.

ولا يخفى رجوع كلام الشيخ إلى أن وجه عدم الأخذ به فيهما هو المانع الموجود فى مقام الاثبات لا الثبوت.

وقد أُجيب عنه أولاً: إنّ هذا الدليل غير موجود في جميع أخبار الاستصحاب، فيجوز التمسك بما ليس في ذيله هذه الجملة: «بل انقضه بيقين آخر» فاجمال الدليل الموجود في ذيله لا- يوجب اجمال ما ليس فيه ذلك، لأن الاجمال عباره عن عدم الدلاله لا الدلاله على العدم.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأن مقتضى الجمع بين الدليلين هو اخراج الشك في اطراف العلم الاجمالي بواسطه التقييد.

وثانياً: الظاهر كون المراد من اليقين في قوله: «بل انقضه بيقين آخر» هو اليقين بالعلم التفصيلي، لأنه يتعلّق بما تعلق به اليقين السابق الأوّل، فليس المراد هو الأعم من التفصيلي حتى يشمل العلم الاجمالي أيضاً، لأن متعلق هذا العلم هو عنوان أحدهما لا ما تعلق به اليقين السابق، فلا- مانع حينئذٍ من التمسك باطلاق دليل الشك الشامل لأطراف العلم الاجمالي، فيجرى في كلّ واحدٍ منهما، فيكون هنا هو الايجاب الكلي دون السلب الجزئي.

وهذا الجواب يرجع إلى انكار أصل الاجمال، بل يكون في الحقيقه كلاهما مؤيداً لاطلاق الآخر من اليقين والشك، فالمقام أيضاً يعدّ مصداقاً لدليل الاستصحاب أيضاً، فهذا المانع الاثباتي قد ارتفع، مع أنّ صدق النقض حقيقه لا يكون إلاّ بما تعلق به الشك، وهو كلّ واحدٍ منهما لا أحدهما.

نعم، قد ادّعى المحقق النائيني قدس سره هنا بالمانع الثبوتى، وإليك مجمل كلامه.

قال المحقق النائيني: (إنّ الاستصحاب إنّ كان من قبيل الأصول غير

المحرزه كأصالة الاحتياط، حيث لا يكون ناظراً إلى الواقع، جاز جريانه في أطراف العلم الاجمالي، ولا يلزم منه العلم بالمناقضه مثل العلم بحليته النظر إلى إحدى المرأتين لكونها من المحارم، لا يمنع عن جريان أصاله الاحتياط فيهما، إذ معنى الاحتياط هو ترك الحلال مقدمه لترك الحرام، فلا- تنافى بين العلم الاجمالي وأصاله الاحتياط، بخلاف ما إذا كان الأصل من الأصول المحرزه الناظره إلى الواقع كالأستصحاب، فإن جريانه في الطرفين مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع غير معقول، فإن التعبد بالبناء العملى على نجاسه كلا الانائين لا يجتمع مع العلم بطهاره أحدهما، فإطلاق دليل الاستصحاب وان كان ظاهراً فى الشمول للشك المقرون للعلم الاجمالي، إلا- أنه لابد من رفع اليد عن هذا الظهور لأجل المحذور الثبوتى التى قد عرفت فيه) انتهى ملخص كلامه بتقرير منا.

أقول: لا يخفى للمتأمل من الاشكال فيه:

أولاً: بما قد عرفت منا أن كون الأصل من الأصول المحرزه ليس معناه أن مؤداه هو الواقع حقيقة حتى ينافى ويناقض مع العلم بالخلاف فى أحد الطرفين كما توهمه، بل معناه هو البناء العملى من جهة ترتيب آثار الواقع عليه، وهذا لا ينافى كون الحكم فى الواقع هو الطهاره وفى الظاهر ومقام ترتيب الأثر هو النجاسه والاجتناب كما قلنا مثل ذلك فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى، بل وقد عرفت أنه لأجل ذلك يفرق بين الأصول المحرزه والأمارات من جهة حجيه مثبتات الثانيه دون الأولى، مع أنه لو كان مؤدى تلك الأصول هو ترتيب أثر

الواقع بما أنه هو الواقع، كان اللازم القول بحجتيه مثبتاتها كما لا يخفى، هذا أولاً.

وثانياً: لو كان الأمر كما قاله، لزم أن لا يجرى الاستصحاب في القسم الثالث - الذى كان مؤدى الاستصحابين متخالفاً - ولكن لازم كل معارض مع لازم الآخر حيث يستلزم من جريانه فيهما التفكيك بين المتلازمين الشرعيين من طهاره البدن وبقاء الحدث باستصحابهما، مع وجود العلم الوجدانى بمخالفه أحدهما للواقع. والعجب أن الشيخ قدس سره والمحقق النائى قدس سره ملتزمان بجريانه فيها مع أنهما لم يشير إلى المانع الاثباتى ولا- الثبوتى فى جريانهما فيه، مع اشتراكه مع غيره فى هذين المحذورين، كما لا يخفى.

وثالثاً: لو كان مؤدى الاستصحاب والأصول المحرزه بيان أنه هو الواقع، فكما أنه يلزم محذور عدم امكان التعبد بكلا الاستصحابين المتعارضين لأجل حصول المناقضه مع العلم الوجدانى بخلاف أحدهما للواقع، كذلك لا بد أن يحصل هذه المناقضه مع مخالفه الاستصحابين مع مؤدى الظن الغير المعبر إذا كان الظن غير المعبره دالاً لأحدهما، وكذلك يحصل التقويه بما هو مؤدى الظن غير المعبر إذا كان مؤداه موافقاً لأحدهما، مع أنه لم يُسَلِّموا الترجيح بموافقه أحد الاستصحابين للظن غير المعبر، كما سنذكره لاحقاً إن شاء الله.

وعليه، فالالتزام بالتناقض فى العلم الوجدانى بالمخالفه لأحد الاستصحابين، مع الالتزام بعدم ترجيح أحدهما إذا وافق الظن الغير المعبر، لا يخلو عن تهافتٍ على هذا القول.

ورابعاً: إنّ قاعده الفراغ لا- تخلو: إمّا تكون من الأمارات أو من الأصول المحرزه، ومع ذلك يحكم فيمن إذا كان جنباً وأتى بالصلاه، وشك بعد الفراغ عنها في أنه قد اغتسل قبل الصلاه أم لا، بصحة صلاته لقاعده الفراغ، ووجوب الغسل عليه للصلوات الآتية وسائر الواجبات المشروطه بالطهاره من الحدث الأكبر، كلّ ذلك بمقتضى بقاء الحدث الأكبر بالاستصحاب، مع العلم الاجمالي بمخالفه أحد الأصلين للواقع، مع كونهما من الأصول المحرزه.

وبالجملة: فحلّ المشكله لا يتم إلاّ بما قلنا من عدم التنافى بين الالتزامين من حيث الواقع والظاهر كما لا يخفى.

خلاصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أنه لا- مجال للاشكال في جريان الاستصحاب في المتعارضين بما لا يوجب مخالفه عمليه، بل غايته لزوم المخالفه الالتزاميه ومثلها لا تضّر.

ثمره القولين من الجريان وعدمه: بعد اشتراك القولين في وجوب الاجتناب عن الانائين الذين نعلم بنجاسه أحدهما وطهاره الآخر بعد العلم بنجاسه كليهما سابقاً إمّا لأجل الاستصحابين، أو لأجل تنجز العلم الاجمالي بذلك بعد تساقطهما في الملاقى لأحد الانائين، إذ يحكم بنجاسته على القول بالجريان، لأنه بعد الحكم بنجاسه الملاقى (بالفتح) يوجب التعبد بنجاسه الملاقى (بالكسر) أيضاً، هذا بخلاف الملاقى لبعض الأطراف من العلم الاجمالي، حيث لا يكون محكوماً بالنجاسه، لعدم كون الملاقى من أطراف العلم الاجمالي، نعم يجب الاجتناب عن

الملاقى أيضاً إذا اجتمع هذا الملاقى مع ملاقٍ آخر لطرفٍ آخر من اطراف العلم الاجمالي، حيث يجيء العلم فى الملاقين أيضاً فيجب الاجتناب عنهما.

اللهم إلا- أن يقال: إنه لا يجب الاجتناب عن الملاقى لطرفٍ واحدٍ حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الانائين أيضاً، لأن نتيجة الجريان هو التساقط، ولازم التساقط سقوط أثر الاستصحابين حتى بالنسبه إلى أثر الأثر، فيرجع إلى العلم الاجمالي المنجز، وهو لا يفيد إلا الاجتناب عما هو واقع فى أطراف العلم الاجمالي، دون ما لم يكن كذلك كالملاقى لأحدهما.

وعليه، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى على كلا المسلكين، فلا ثمره لهذا الاختلاف من جهه العمل، فتأمل فإنه دقيق.

نعم، على القول بالجريان وعدم التساقط فى الحكم لا فى نفس المستصحبين ولا فى آثارهما، يصح هذه الثمره التى قد عرفت، ولعلّ هذا هو مقصود صاحب «الكفايه» من الذهاب إلى الجريان كما يظهر فهم ذلك منه من كلام المحقق الخوئى فى «مصباح الأصول» فى بيان وجه الفرق بين القولين.

أقول: قد عرفت من جميع ما ذكرنا:

١- إن تعارض الاستصحابين يوجب التساقط إذا فرض وجود علم إجمالى بمخالفه أحدهما للواقع، سواء لزم منه الوقوع فى المخالفه العمليه القطعيه، أم لم يلزم ذلك منه.

٢- كما قد عرفت أنه لا يمكن الالتزام بالتخير وقد ذكرنا وجهه تفصيلاً.

٣- كما لا يمكن الالتزام بتقديم أحدهما المعين وترجيحه بالمرجحات، لأنّ المرجح الذي يريد أن يرجح لابد أن يكون أحد أمور من الدليل الاجتهادى، أو الأصول العقلائية المعتره، أو الأصول الشرعيه أو العقليه المعتره، أو غير المعتره، أو الدليل الظنى غير المعتر.

ولا- سبيل إلى الترجيح بالأول والثانى لحكومتها على الاستصحاب، ولا معنى للترجيح بما يكون وجوده حاكماً على ذلك الأصل، كما لا- سبيل إلى الترجيح بالثالث والرابع مثل أصاله البراءه والاحتياط والبراءه العقليه، لأنّ الاستصحاب يقدم عليهما. كما لا معنى لمزيه شىء كان ذى مزيه مع وجود ما يعدمها، إذ لا مجال للترجيح بالشىء المفقود. ومن ذلك يعلم أنه لا مجال لترجيح ما كان الاستصحاب حاكماً عليه مثل أصاله الطهاره بالنسبه إلى استصحابها، كما لا ترجيح فى عكسه، أى لا يترجح أصاله الطهاره مع استصحابها لحكومه عليها.

أقول: بقى البحث عن الترجيح بدليل ظنى غير معتبر - مثل العدل الواحد - لو قلنا بعدم اعتباره عند فقد البينه، فهل يرجح الاستصحاب به أم لا؟

الأقوى عدم امكان الترجيح به أيضاً، لعدم توافق مضمونهما ولا رتبتيهما، لأن:

مفاد الاستصحاب ليس إلا ترتيب آثار اليقين فى زمان الشك، أو ترتيب آثار الواقع فى زمان الشك.

ومفاد الدليل الظنى هو ترتيب آثار الواقع بما أنه هو الواقع، لكونه طريقاً إلى الواقع، بخلاف الاستصحاب حيث لا يكون طريقاً.

نعم، لابد أن يرجح به على مسلك من اعتبر الاستصحاب من الأصول المحرزه بما أنه هو الواقع، كما ظهر من كلام المحقق النائني قدس سره، وقد عرفت الاشكال فيه وأنه غير صحيح، فإذا لم يمكن أن يكون ترجيحاً فلا- محيص من التساقت عند التعارض، وهو المطلوب.

هذا تمام الكلام في الاستصحابين المتعارضين.

حكم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقيهيه

البحث الثالث: وهو عن حكم التعارض بين الاستصحاب ومع واحد من القواعد الفقيهيه المشهوره وهى ثلاثه:

١- قاعده الفراغ والتجاوز لعمل نفسه.

٢- وقاعده أصاله الصحه فى عمل الغير.

٣- وقاعده اليد والقرعه.

وحيث أنّ الشروع فيه موقوفٌ على بيان مقدمه تفيد لجميعها فلا بدّ من الشروع بها، فنقول:

قد عرفت أنّ تعارض المباحث السالفه وجه الفرق بين الأماره والأصل، فلا بأس بذكر ما به يمتاز أحدهما عن الآخر حتى يتّضح فى أنّ القواعد المذكوره من أى قسمٍ منهما، فنقول ومن الله الاستعانه والتوفيق.

إنّه يعتبر فى الأماره أمران:

أحدهما: أن تكون لها جهه كشفٍ ناقص فى حَيْد ذاته ولولم يعتبره الشارع كخبر العادل، خصوصاً إذا كان متعدداً والمسّمى بالبيّنه، حيث إنّ خبر لولا- اعتبار الشارع له جهه كشفٍ عن الواقع، وإلا لولا ذلك لا يمكن للشارع أن يخلق ويجعل له الكشف المعبر بحسب الظاهر - مع صرف النظر عن قدره الله التى لا اشكال فى أنه قادرٌ على كلّ شىء ولا شك فيه ولا ريب يعتريه - إذ الكلام هنا بحسب ظاهر العرف والعقلاء.

ثانيهما: أن يكون الشارع قد تمّ كاشفيتها وطريقتها للواقع، وإلا لما صارت أماره للواقع.

فإذا تحقق هذا الأمران في شيء يكون قابلاً للأماريه، فإذا فقد أحد الأمرين مثل جهه الكشف مثلاً مثل أصاله البراءه والجلّ أو لم يعتبره الشارع من جهه كشفه، ولا- يكون عند الشارع معتبراً من تلك الناحيه، فلا يكون أماره مثل الاستصحاب على ما هو المختار، خلافاً لمن ذهب إلى كونه من الأمارات فيصير أصلاً عملياً.

هذا، وعرفت أن الأصل على قسمين:

تاره: يكون في صدد بيان التعبد بالأحراز وترتيب أثر اليقين في ظرف الشك، فيكون الأصل من الأصول المحرزه كالاستصحاب.

وأخرى: ما لا- يكون كذلك بل المقصود بيان وظيفه المتحيّر والجاهل من دون نظر إلى ما هو الموجود له في الحاله السابقه، وهذا القسم معدود من الأصول غير المحرزه كالبراءه والاحتياط.

هذان القسمان من الأمارات والأصول مما لا كلام فيهما في الجملة.

وهنا قسم ثالث: حيث قد يشتبه فيه من حيث أنه أماره أو أصل، وجهه الشك تكون من جهه عدم العلم بجهه الاعتبار، وأنه هل كان من جهه تتميم الكشف بعد الفراغ عن وجود جهه كشف ناقص فيه بلا- اشكال، أو أن اعتباره شرعاً من حيث كونه من الأصول المحرزه والأصول الفقهييه وهي التي وقع فيها تلك القواعد المذكوره، ولا بد أن نلاحظ كل واحد منها مستقلاً برأسه، فلذلك نشرع في تحقيقها.

حكم تعارض الاستصحاب مع قاعده الفراغ والتجاوز

اختلف الأعلام فيهما اختلافاً شديداً في أنه:

هل المستفاد من الأدله اعتبارها من باب الطريقيه، بمعنى أن الشارع جعل الظن الحاصل نوعاً من غلبه عمل الفاعل المختار المرید افراغ ذمته بما هو وظيفته من العمل، أماره على اتيانه والغاء احتمال خلافه، لتكون القاعده حينئذٍ أماره تأسيسيه شرعيه.

أو أنهما أماره عقلائييه أي إنّ العقلاء يعدّون حصول الظن من الغلبه الحاصله في عمل العاملين المختارين اللذين في صدد افراغ ذمتهم، يعدّون ذلك أماره على اتيان تلك الأجزاء والشرائط أو العمل، فتكون حينئذٍ القاعده أماره عقلائييه، وتكون الروايات في صدد امضاء ما لدى العقلاء، أو تكون القاعده إمّا أصلاً عملياً وهو التعبد الشرعي، أو بناءً عقلائياً على الاتيان بالجزء المشكوك أو الشرط المشكوك أو العمل المشكوك صحته، وأن المكلف الشاك يكون قد أتاه صحيحاً، وعليه تكون القاعده أصلاً عملياً.

فإذا صارت أصلاً فقد يناقش في أنه أصل عملي محرز ومعدود من الأصول المحرزه، أو ليست منها بل هي من غير المحرزه.

هذا كله إن جعلنا القاعدتين واحده.

وأمّا على فرض التعدّد واعتبار قاعده الفراغ غير قاعده التجاوز، فتأتي في

كل واحد منهما تلك الاحتمالات بصوره الاتحاد أو الاختلاف، فتصبح الفروض كثيره، لكن لا حاجه إلى ذكرها تفصيلاً الموجب لاطاله الكلام بما لا ضروره لها، إذ باستطاعه السيب الوقوع على حكم فروض المسأله.

أقول: بيان الحق والرأى المختار يتوقف على الرجوع إلى الأخبار الوارده فيها، وملاحظه مدلولها حتى يلاحظ ما يمكن أن يستفاد منها، وأخبارها متشته في أبواب مختلفه من كتب الفقه والحديث، فنشير إليها تفصيلاً مع ذكر مصادرها، حتى يسهل لمن أراد الرجوع إليها، فنقول ومن الله التوفيق.

الأخبار في المقام على طائفتين:

الطائفه الأولى: الأخبار التي لسانها لسان الفراغ عن العمل أى يكون الشك حاصلاً بعد الفراغ من العمل، حيث يأمر الإمام عليه السلام بعدم الاعتناء والحكم بالصحه:

١- صحيحه محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجلٌ شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاه؟ قال: يمضى على صلاته ولا يعيد»^(١).

٢- وروايته الأخرى، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا اعاده عليك فيه»^(٢).

٣- والروايه الثالثه الصحيحه عنه عليه السلام: «في الرجل يشك بعد ما ينصرف من ٦.

١- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء الحديث ٥.

٢- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء الحديث ٦.

صلاته؟ قال: فقال: لا يعيد ولا شيء عليه» (١).

٤- والرواية الرابعة الصحيحة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد» (٢).

٥- والرواية الخامسة عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدرأ ثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم، لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (٣).

٦- صحيحه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث قال: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا وجب الله عليك فيه وضوئه، لا شيء عليك فيه الحديث» (٤).

أقول: ظاهر هذه المجموعه من الأخبار يفيد قاعده الفراغ، وهي في دلالتها إلى هذه القاعده أقرب من قاعده التجاوز، مثل ما يأتي في موثقه ابن بكير حيث يحتمل كونه لقاعده الفراغ أقرب من قاعده التجاوز.

الطائفة الثانيه: ما يظهر منها قاعده التجاوز، أي الشك كان في الأجزاء في عمل واحد قد جاوزه: ١.

١- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

٣- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

٤- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

١- الخبر الصحيح الذى رواه زراره، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «رجل شك فى الأذان وقد دخل فى الاقامه؟ قال: يمض.

قلت: رجل شك فى الأذان والاقامه وقد كبر؟ قال: يمضى.

قلت: رجل شك فى التكبير وقد قرأ؟

قال: يمضى.

قلت: شك فى القراءة وقد ركع؟ قال: يمضى.

قلت: شك فى الركوع وقد سجد؟ قال: يمضى على صلاته.

ثم قال: يا زراره إذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء» (١).

٢- وحديث مصحح ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» (٢).

٣- وحديث على بن جعفر فى الصحيح عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر أو قال شيئاً فى ركوعه وسجوده، هل يعتد بتلك الركعه والسجده؟ قال إذا شك فليمض فى صلاته» (٣).

يحتمل أن يكون مراد المسائل من التكبير هو تكبيره الاحرام الواجب، كما يحتمل أن يراد منه تكبيره المندوب أو الواجب قبل الركوع. ٩.

١- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٣.

٣- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٩.

٤- ومصححه عبدالله بن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، أما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (١).

٥- وموثقه بكير بن أعين، قال قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟

قال هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٢).

وقد عرفت أن مدلول هذا الخبر أقرب إلى لقاعده الفراغ من كونه لقاعده التجاوز.

٦- حديث حماد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أشك وأنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: امض» (٣).

٧- وحديثه الآخر، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أشك وأنا ساجد، فلا أدري أركعت أم لا؟ فقال: قد ركعت امضه» (٤).

٨- حديث فضيل بن يسار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: استتم قائماً فلا أدري أركعت أم لا؟

قال: «بلى قد ركعت فامض في صلاتك فإنما ذلك من الشيطان» (٥). ٣.

١- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ١.

٤- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

٥- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٩- وحديث اسماعيل بن جابر، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إنَّ شكَّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإنَّ شكَّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلُّ شيء شك فيه ممَّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» (١).

١٠- حديث محمد بن مسلم، عن أحدهما، قال: «سألته عن رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع؟ قال يمضى في صلاته» (٢).

١١- حديث عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجلٌ أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع» (٣).

١٢- حديث آخر لمحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع؟ فقال: يمضى في صلاته حتى يستيقن إنه لم يركع، الحديث» (٤).

هذه جملة ما وجدناها من أخبار القاعدتين في «الوسائل» في أبواب مختلفه من الفقه، ولعلَّ المتتبع يقف على أزيد منها، خصوصاً إذا أضفنا إليها ما في غير «الوسائل».

وبعد ما عرفت الطائفتين من الأخبار، وإن كان في بعضها ما يمكن استفاده كلِّ من القاعدتين منه مثل الخبر المروى عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ٧.

١- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

٢- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٥.

٣- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

٤- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٧.

بقوله: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» فهذا الخبر قابل للانطباق باطلاقه على القاعدتين إذ يصدق على كلّ واحد منهما إنّهُ (ممّا قد مضى) إمّا عن نفس العمل بتمامه أو جزئه المشكوك فيه، إلّا أنه متفرّع على كونهما قاعدتين، والا لا واقع لذلك.

أقول: يقع البحث هنا في مواضع:

الموضع الأوّل: في بيان أنّ قاعده الفراغ والتجاوز هل هما قاعدتان مستقلتان، أو أنّهما قاعده واحده.

الذى يظهر من أوّل كلام الشيخ الأنصارى في الموضوع السادس بقوله: (إنّ الشك في صحه المأني به حكمه حكم الشك في الاتيان، بل هو هو، لأن مرجعه إلى الشك في وجود الشىء الصحيح) أنّهما قاعده واحده، لأن قاعده التجاوز على مسلكه عبارته عن الشك في وجود الشىء بعد التجاوز عن محلّه، وقاعده الفراغ هو الشك في وصف صحته بعد الفراغ عن وجوده، فبهذا التأويل يرجع القاعدتين إلى قاعده واحده.

الموضع الثانى: هل هي مختصّه بباب الصلاة، أو يأتى في كلّ الأبواب من الفقه؟

والذى يظهر من القوم ومورد تسالمهم هو أن قاعده الفراغ قاعده عامه سيّاله في جميع الأبواب حتى في المعاملات، بخلاف قاعده التجاوز حيث إنّهُ كثيراً يدعى اختصاصها بباب الصلاة، إلّا المحقق الخمينى قدس سره حيث ادعى أنه قاعده عامه سيّاله تأتي في جميع الأبواب، وفصّل في ارجاع قاعده الفراغ إلى التجاوز:

بين ما لو كان المراد من الفراغ هو الشك في الصحة، فأورد عليه اشكالات، وأنه ليس المستفاد من الأخبار إلا قاعده التجاوز.

وبين ما لو كان المراد من قاعده الفراغ هو الشك بعد العمل، لأجل الشك في وجود الجزء والشرط واثباتهما وعدمه، فهما قاعدتان إلا أنه قال أخيراً:

(مع وجود عموم قاعده التجاوز لجميع الأبواب، كان جعل قاعده الفراغ لغواً) وكأنه أراد بذلك أنه ليس لنا إلا قاعده واحده، وهي قاعده التجاوز، وهي سياله في جميع أبواب الفقه.

أقول: الانصاف - بعد التأمل والدقه في أخبار الباب - أن قاعده الفراغ هي بنفسها شيء يكون جارياً بعد الفراغ عن اتمام العمل، ثم حصل بعده الشك، سواء تعلق من جهة الشك في اتيان شيء مانع للصحة وقاطع للصلاه والعمل فيما إذا كان وضعه كذلك، أو كان الشك من جهة ترك شيء كان اللازم اتيانه.

وبعبارة أخرى: سواء كان الشك في الصحة لأجل ترك ما يعتبر اتيانه، أو فعل ما يعتبر تركه، فيشمل جميع الحالات كما عرفت ذلك من لسان مدلول الطائفة الأولى من الأخبار، فلا وجه لاختصاص الشك بعد الفراغ إلى خصوص الشك في الصحة حتى يرد عليه بأن الصحة والفساد ليسا من الأوصاف المجعوله الشرعيه حتى يعتبرهما الشارع، بل يعدان من الأمور المتشريعيه من مطابقيه المأتي به للمأمور به.

وبالجملة: ارجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز وجعل تمام الملاك

والكلام فى قاعده التجاوز، ثم جعل قاعده الفراغ لغواً بجهتين: أولاً من عدم امكان جعل وصف الصحه تارةً، وثانياً من عدم الاحتياج إليها مع وجود قاعده التجاوز. أخرى، ليس على ما ينبغي، فما ذهب إليه استاذنا الأعظم وما يستفاد من كلامه لا يمكن المساعده معه.

البحث عن وحده القاعدتين وتعددتهما

بعد الفراغ عمّا ذكرنا يقع البحث عنهما فى مقامين هما مقام الثبوت ومقام الاثبات، يعنى:

هل يمكن أن يعطينا الشارع عنواناً واحداً بأن يجعل أمراً واحداً جامعاً للقاعدتين على فرض كون الكبرى المجعوله متعدده ثبوتاً، أم يلزم الاستحاله بذلك إن أريد منهما اعطاء قاعدتين؟ وإن نعم يصحّ لو كانت الكبرى المجعوله شيئاً واحداً.

ثم على فرض عدم الاستحاله فى مقام الثبوت ننقل الكلام إلى ملاحظه مقام الاثبات، وإلا فإنه على فرض الاستحاله لا تصل النوبه إلى ملاحظه حال الاستظهار كما لا يخفى.

أقول: الذى قيل فى مقام توجيه دعوى الاستحاله فى مقام الثبوت عدّه أمور:

الأمر الأوّل: إنّ متعلق الشك فى قاعده التجاوز إنّما هو وجود الشىء بمفاد كان التامه، وفى قاعده الفراغ إنّما هو فى صحه الموجود بمفاد كان الناقصه، ولا جامع بينهما، فلا يمكن اندراجهما فى كبرى واحده هذا.

فأجاب عنه الشيخ قدس سره : - حيث يُنسب إليه أنه مدّع الوحده بين القاعدتين، وأراد ارجاع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز - بأنّ الشك في قاعده الفراغ يرجع إلى الشك في وجود الصحيح بمفاد كان التامه، لا مطلق الوجود، فيصحّ ضرب عنوان واحد بصوره الشك في الشيء، أى في وجوده مطلقاً، فى الأعم من كونه شكاً فى أصل وجوده أو فى وجود فردة الصحيح، فليس لنا عنوانان مختلفان بمفاد كان التامه والناقصه حتّى يُدعى استحاله.

أورد عليه المحقق النائيني: (إنّ التعيّد بقاعده الفراغ إنّما هو لاثبات صحّه الموجود لا- لاثبات وجود الصحيح، واثبات الأول بالثاني يكون من الأصل المثبت، هذا أولاً).

وثانياً: لو سلّمنا ذلك فى التكاليف باعتبار أنّ المهم فيها هو الخروج عن عهدته التكليف، وهو يحصل بوجود فرد صحيح، ولا حاجه إلى اثبات صحه الفرد الموجود، لكن قاعده الفراغ غير مختصّه بباب التكاليف، بل تعمّ الوضعيات، والمهم فيها اثبات صحه الموجود، فإن الأثر مترتب عليه لا على وجود العقد الصحيح).

وفيه: لا- يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لأنّه إن أراد بأنّ ظاهر الأدله هو القاء صحه الموجود لا الحكم بوجود الصحيح، فهو أمر متين يتّضح ذلك بعد الرجوع إلى ظاهر الأخبار بقوله: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو» حيث إنّ الحكم بصحه ما مضى لا- الحكم بوجود الصحيح، لكن دعواه الفرق بين العبادات والمعاملات فى ذلك بجعل الأول حاكماً بوجود الصحيح لكونه

محصلاً للفراغ، والثانية لصحة الموجود، لا يرجع إلى محصل لأنه من الواضح أن الشارع إذا حكم بتحقق عقد صحيح، فإن معناه ليس إلا- ترتيب الأثر عليه إذ لا- يمكن التفكيك بين حكم الشارع بتحقق عقد صحيح، وبين أن لا يترتب عليه الملكية، فإذا لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه لا- مانع بأن يجعل الشارع قاعده كليته شامله لجميع موارد الشك، من الشك في الوجود المسمى بقاعده التجاوز، أو الشك في الصحة المسمى بقاعده الفراغ عن طريق وضع الحكم على عنوان الشك في الشيء بمعناه العام المعدود من الأمور الكلية العامة، بأن يجعل الشارع يوجد ويتحقق في العالم من الآن إلى الأبد، فهو محكوم بهذا الحكم (١)، فالحكم عام برغم أن أفراد غير متناه، لأنّ الجعل متحد مع المجمعول وإنما يختلفان بالاعتبار، ونسبتهما نسبة المصدر واسمه، فيصح من خلال جعل واحد فرض الحكم المجمعول على أفراد متعدده.

الجواب الثالث: إن هدف الوضع وغايته هو الاستعمال، فالوضع علامه للاستعمال، ولولا الاستعمال لكان الوضع لغواً وباطلاً، ولا يخفى أن الاستعمال متناه في كل الأحوال، ولا يتصف بعدم التناهي، لأنه من الأفعال الخارجيه، ومثلها.

١- بشرط أن يكون الحكم لمطلق الوجود - لا صرف الوجود مثل صل - مثل يحرم شرب الخمر حيث يتعدد الحكم بالضروره وتتعدد الاطاعه.

متناه، وجعل الألفاظ غير المتناهية للاستعمالات المتناهية باطل، ولذلك يعدّ الاشتراك بهذا البرهان باطلاً. الشك في شيء بصوره الاطلاق، لأبان يلاحظ فيه الاطلاق، بل بما للفظ اطلاق ذاتي الذي يشمل كل شيء، كما كان متعلق الشك أيضاً مطلق كاطلاق الشيء، بأن يشمل الشك في الوجود أو الشك في الصحة موضوعاً للحكم بالمضي وعدم الاعتناء به، بلا فرق فيه حينئذ بين كون الشك في أثناء العمل ومتعلقاً للجزء أو بعد تمام العمل وفراغه والشك في صحته، وإن كان الشك في صحته مسبباً عن الشك في ايجاد ما يعتبر عدمه، أو فقد ما يعتبر وجوده، فتصوير ذلك بعباره واحده شامله للقاعدتين بالتقريب الذي ذكرناه، لا يستلزم محذوراً في مقام الثبوت.

أقول: وبما ذكرنا تندفع عدّه توهمات:

الأول: إن وصف الصحة ليس بمجوعول شرعى بل هو من الأمور المتشرعه الحاصله من مطابقه المأتى به للمأمور به، فكيف يمكن جعله بما ليس جعله ووضع في يد الشارع.

وجه الاندفاع: بعد تسليم ذلك - أى كونه غير مجعول ولم نقل بأنه من الأحكام الوضعيه التى تنالها يد الجعل ولو بالواسطه بأن يقول الشارع صحّت صلاته أو بطلت وفسدت كما نشاهد تعبير ذلك فى الأخبار، وحمل جميع ذلك على الإخبار والحكايه دون الانشاء والعنايه ممّا لا يخلو عن مسامحه - إنه لم يقصد الشارع جعل نفس الصحة بلا واسطه حتى يوجب الاشكال، بل يحكم

الشارع بالمضى وعدم الاعتناء بالشك الراجع ذلك إلى الحكم بالاتيان بالجزء أو الشرط المشكوك فيه الحكم، أو بعدم الاتيان بالمانع والقاطع المشكوك بعدم تمام العمل وفراغه حيث تكون نتيجه الصحه، وهو ليس بمحال.

التوهم الثانى: بأن الجمع بين القاعدتين بلفظ واحد وجعل فارد يستلزم الجمع بين اللحاظين وهما الاستقلالى والآلى التبعى فى الجزء، بأن يقال إنَّ الشك فى وجود الجزء يعنى أن يلاحظ الجزء بحيال ذاته مستقلاً فى الرتبته السابقه على الكل، مع أن معنى لحاظ المركب والكل وهو الفراغ: لحاظ الجزء منداً وتبعاً للكل وأن لا يلاحظه إلاً تبعاً، فكيف يمكن الجمع بين اللحاظين فى لحاظ واحد؟ فلا بد أن يلاحظ: إما خصوص الجزء فتختص الروايه بقاعده التجاوز، أو يلاحظ خصوص الكل فتختص بقاعده الفراغ.

وجه الاندفاع: ثبت مما مضى أنه إذا لاحظ الشارع عنوان الشك المتعلق بالشىء بأى وجه كان، وحكم بعدم الاعتناء بذلك الشك، ولزوم بالمضى فيه فلا يحتاج حينئذٍ إلى ملاحظه الخصوصيات مع هذا اللحاظ حتى يستلزم ما ذكر، لأنه إن اعتبرنا فى لحاظه ملاحظه جميع الخصوصيات فى المتعلق، لتوجه علينا مثل ما قيل، ولكن إذا قلنا بعدم لزوم ذلك فى لحاظ مثل تلك المطلقات، فلا يستلزم حينئذٍ مثل تلك المحذورات كما لا يخفى.

التوهم الثالث: أنَّ الجمع بين القاعدتين فى جعل واحد يلزم التناقض فى مدلول قوله عليه السلام: «انما الشك فى شىء لم تجزه» لو كان الشك يعم الجزء والكل،

فإنه لو شك المصلّي في الحمد وهو في الركوع، فباعتبار أنه شك في الحمد بعد التجاوز فلا يجب عليه العود، وباعتبار أنه شك في الأثناء قبل الفراغ ولم يتجاوز فلا بدّ عليه العود، والتناقض بين القول بوجود العود في الشك في الحمد وعدم وجوبه فيه واضح، ولم يحصل ذلك إلا بواسطة الالتزام بجعل واحد للقاعدتين.

وجه الاندفاع: أن التناقض في المدلول إنّما يلزم لو صدق في الشك في الجزء وهو الحمد الشك في الكل إذا كان في الأثناء، وهو ممنوع، لوضوح أنّ الشك في الكل لا يصدق إلا إذا كان حدوث الشك بعد الفراغ وتمام العمل، وهو مفقود في الفرض المزبور، فلا يلزم حينئذ في المثال المذكور إلا الحكم بعد التجاوز عنه بالمضى عنه بلحاظ قاعده التجاوز لا الفراغ، كما لا يخفى.

التوهم الرابع: بأنّ التجاوز في قاعده التجاوز إنّما يكون بالتجاوز عن محلّ الجزء المشكوك فيه، بخلاف التجاوز في قاعده الفراغ حيث يكون تجاوزاً عن نفس المركّب والكلّي لا عن محلّه، فكيف الجمع بين هذين الأمرين المتفاوتين من محلّ المشكوك ونفسه؟

وجه الاندفاع: إن الشك مطلقاً كان بعد التجاوز عن محلّ المشكوك، سواء كان الشك متعلقاً بالجزء في الأثناء أو متعلقاً به بعد الفراغ، الموجب للشك في صحه الكل، والتفاوت بينهما لا يكون إلا لوجود الواسطه وعدمها، وهو غير مانع في المسأله كما لا يخفى.

أقول: فبعد ما عرفت دفع التوهّمات المانعه ثبوتاً لجعل القاعدتين في جعل

واحد، وعرفت امكانه، لا بدّ أن يلاحظ لسان الأدله والأخبار فى مرحله الاثبات، هل هى:

يدلّ على كونهما قاعدتين، بأن تكون قاعده التجاوز قاعده برأسه، والفراغ أُخرى؟

أو هما يكونان شيئاً واحداً، وهو كون الأصل هو التجاوز والفراغ يكون من فروعه كما صرّح بذلك المحقّق الخمينى، وينسب إلى أنّه مقصود الشيخ وصاحب الجواهر؟

أو الأمر بالعكس بأن يكون الأصل هو الفراغ والتجاوز من فروعه، غايه الأمر كان هو بالتعبّد والتنزيل فى خصوص الصلاة، وهو ما صرّح به المحقّق النائينى؟

فيه وجهان وقولان بل أقوال ثلاثه بالاتّحاد قولان وبالتعدّد قول واحد كما ذهب إليه المحقّق العراقى والبيجنوردى وصاحب «عنايه الأ-صول»، بل والمحقّق الهمدانى على ما قيل، فعليه تكون قاعده الفراغ قاعده عامه سيّاله فى جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات وفى العبادات فى الصلاة وغيرها، وقاعده التجاوز فى خصوص الصلاة بواسطة النصوص، لولم نقل بعموميّته أيضاً فى غيرها لعدم صحه ما قاله المحقّق النائينى بأن التجاوز عن المشكوك الموجب لعدم الاعتناء تكون شيئه الكل وجدانيه قطعيه، وأما انطباقها على الجزء لا يمكن إلّا بعد عنايه أُخرى، وهو تنزيل الجزء منزله الكل فى هذا الأثر كى يصير الجزء بواسطة هذا التنزيل فرداً ومصدّقاً تعديداً لمفهوم الشىء فى تلك الكبرى المجعوله، وهذا التنزيل لا يكون إلّا فى خصوص الصلاة للنصوص، فخرج الطهارات الثلاث من الوضوء والتيمم والغسل من قاعده التجاوز يكون بالتخصّص لا التخصيص الذى

قاله الشيخ الأعظم قدس سره بخروجها لجهه أخرى مثل الاجماع وغيره.

وجه عدم صحه كلامه: هو ما عرفت من أنه لا فرق في صدق التجاوز عن الشيء بكونه عن الجزء إذ هو شيء قد مضى عنه وشك فيه، أو كان الشك في الجزء بعد الفراغ عن الكل المسمى بقاعده الفراغ. ولا يحتاج دخول الأوّل في الشك بعد التجاوز - الموجب لعدم الاعتناء - إلى التنزيل التعبدى، فيشمل عمومه تمام الموارد إلا ما خرج بالدليل مثل طهارات الثلاث.

البحث عن دلالة الأخبار في مقام الاثبات

وأما مقام الاثبات والإستظهار: ففي بعض الأخبار ما يدلّ على كونه وارداً في مورد قاعده التجاوز، حيث صرح بمورد الشك في خصوص الجزء مثل الأخبار المرويّه عن زراره، وعلى بن جعفر، وحماد بن عثمان، وفضيل بن يسار، واسماعيل بن جابر، ومحمد بن مسلم المتعدده، حيث لا تفيد هذه الطائفة قاعده الفراغ، كما أنّه في بعض الأخبار ما يدلّ على الفراغ دون التجاوز مثل الخبر الذى رواه محمد بن مسلم: «رجلٌ شكّ في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاه».

أو قوله فيه: «فكلّ ما شككت فيه بعد ما فرغت من صلاتك فامض ولا تعد».

وغيره من أخبار الطائفة الأولى، ففي مثل هاتين الطائفتين كفايه وغنى للدلاله على التعدّد، وإن كان في بعض الأخبار ما يمكن انطباقه على كلّ واحدٍ منهما مثل الخبر الذى رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم فى قوله: «كلّ ما شككت

فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» حيث يمكن أن يراد من (المضى) لنفس الجزء باعتبار محلّه أو المضى عنه باعتبار الكل، فمع فرض وجود طائفتين من الأخبار كلّ واحد تدل على قاعده مستقله، كيف يمكن جعل القاعدتين قاعده واحده كما ادعى؟!!

أقول: الأولى عندنا هو اختيار كون الكبرى المجعوله هي قاعدتين مستقلتين احدهما قاعده التجاوز الجاربه في خصوص الشك في الأثناء بلحاظ الأجزاء أو ادخال الشرط فيه، أى لو مضى عن محلّ شيء مشكوك ثم شك في اتيانه أو شك في اتيان الأجزاء السابقه سواء كانت مع الشرط أم لا، فإن حكم الشارع هو لزوم المضى.

وأمّا شمول هذه القاعده للشك في وجود المانع أو القاطع بالنسبه إلى الأجزاء السابقه لا يخلو عن تأمل، لأن لسان الأخبار الوارده فيها هي لسان الحكم بالاتيان، وعدم الاعتناء بالنظر إلى الأجزاء، أو ما يكون بمنزله الجزء مثل الأذان والاقامه، فالحكم بالمضى عند الشك في تحقّق المانع أو القاطع والحكم بعدمهما من تلك الأخبار مشكل.

اللهم إلا أن يتمسك في ذلك بمصححه ابن أبى يعفور حيث ورد فيها: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» باطلاق (الشك في الشيء) الشامل لكلّ شيء من وجود ما يعتبر وجوده، ولا يدري أنه أتى به أم لا، أو من عدم وجود ما يعتبر عدمه ولا يدري أنه قد تحقّق أم لا، وكان الشك أيضاً في الأثناء.

مع أنّ الشيخ قدس سره قد استبعده، بل ادّعى عدم صحه هذه الدعوى بالنسبه إلى هذه الروايه لكون الشك فيها فى الأثناء، بل حملها على صورته الشك فى الصحه بعد الفراغ وتمام العمل، باعتبار أنّ اجماع الفقهاء قائم على لزوم الاعتناء بالشك فى أثناء طهارات الثلاث منها الوضوء، فأرجع الضمير فى قوله: «وقد دخلت فى غيره» إلى الوضوء، أى قد دخل فى غير الوضوء من الحالات، لا إلى الشىء حتى يكون داخلاً فى الشك فى الأثناء.

والحاصل: إن قاعده التجاوز مختصّه بالشك فى الأجزاء أو مع الشرط، غايته أنها لا تشمل صورته الشك فى وجود المانع والقاطع فى الأثناء، فتكون هذا ماده افتراق لقاعده التجاوز فقط دون الفراغ.

وهذا بخلاف النصوص الوارده فى قاعده الفراغ، حيث تكون وارده فى الشك فى الصحه بمفاد كان الناقصه، وتشمل باطلاقها كلّ أفراد الشك فيها ولو كان من حيث الشك فى وجود المانع والقاطع، حيث أنّ ذلك مختصه بقاعده الفراغ فقط دون التجاوز إذا كان حدوث الشك بعد الفراغ وتمام العمل، فتكون هذه ماده افتراق لقاعده الفراغ فقط دون التجاوز.

يبقى هنا مادّه اجتماع كلتا القاعدتين حتى تصير النسبه بينهما العموم والخصوص من وجه، وهى الشك فى الصحه بعد الفراغ وتمام العمل، إذا كان منشأ الشك فى الصحه هو الشك فى الأجزاء فقط، أو مع الشرائط أيضاً، حيث يكون هذا مورد اجتماع القاعدتين، لأنّه كما تجرى فيه قاعده الفراغ لكون الشك

بعد اتمام العمل كذلك تجرى فيه قاعده التجاوز لكون الشك في الأجزاء، حيث أن اطلاقه يشمل حتى ما كان الشك في غير الأثناء لكنه في الأجزاء، مضافاً إلى أن الشك في الصحه مسبب عن الشك في الأجزاء، فجريان قاعده التجاوز في الجزء يُغنيا عن قاعده الفراغ، إلا أنه يصحّ اجراء كلّ واحدٍ منهما في هذا المورد.

نعم، لو ادّعى أنّ قاعده التجاوز مختصه بالشك في الأجزاء أو الشرائط لكن في الأثناء فقط، وقاعده الفراغ مختصه بالشك في الأجزاء أو الشرائط والموانع أو القواطع لما بعد الفراغ من العمل، تصبح النسبه بينهما من حيث المورد التباين. ولكن لم نقف على من ادّعى ذلك، أي ذلك اختصاص قاعده التجاوز لخصوص الأثناء فقط، إلاّ النائينى وذلك في خصوص باب الصلاه.

نعم، قد ادّعى قيام النسبه بينهما على نحو العموم المطلق اعتماداً على اطلاق قاعده التجاوز الشامل لتمام الموارد التي تجرى فيها قاعده الفراغ بخلاف عكسه.

لكن ظهر بالتقريب الذى ذكرنا عموم قاعده التجاوز للصلاه والطهاره وغيرهما، إلاّ أن الطهارات الثلاث خارجه بالتخصيص على مبنى الشيخ، لشمول القاعده لها، والدليل المخرج هو الاجماع أو النصّ أو غيرهما.

هذا بخلاف قاعده الفراغ، حيث قد يُدعى عدم اختصاصه ببابٍ دون باب، فيجرى في تمام الأبواب حتى الطهارات، فتصير النسبه حينئذٍ بينهما من هذه الجبهه أيضاً العموم والخصوص المطلق من دون وجه لاجراء قاعده الفراغ في جميع الأبواب دون قاعده الفراغ، بل هو مختص بباب الصلاه فقط.

والتحقيق: نعتقد أن هنا قاعدتان مستقلتان:

إحداهما: قاعده التجاوز وهي جاريه في جميع أبواب الفقه كالحج وغيره، والطهارات الثلاث خارجه بالتخصيص لا بالتخصيص.

وثانيتها: قاعده الفراغ وهي أيضاً عامه لجميع الأبواب في الفقه، بل تشمل حتى مثل الوضوء لو شك فيه بعد الفراغ عنه، فبالنسبه إلى ذلك تكون النسبه بينهما العموم المطلق لاجراء قاعده الفراغ في الطهارات دون التجاوز، فبذلك يكفي في حصول تلك النسبه.

كما قد عرفت وجود النسبه بينهما بالعموم من وجه بالنظر إلى مواردتهما من حيث الشك، حيث أن قاعده التجاوز مختص بالشك في الأجزاء فقط أو مع الشرائط إن قلنا بشمولها لها، وإلا فقد ناقش المحقق العراقي في شمولها لها لانكاره صدق (الشيء) على مثل الترتيب والمولات وادّعى اختصاص صدق (الشيء) لخصوص الجزء.

لكنه لا يخلو عن تأملٍ. - كل ذلك إذا كان الشك في الأثناء - .

هذا بخلاف قاعده الفراغ حيث أنها تجرى في الشك في شيء من ناحيه الصحه بعد الفراغ، فتشمل ما لو كان الشك في الأجزاء أو الشرائط أو الشك في ايجاد المانع أو القاطع بعد تمام العمل، فقد عرفت أن لهما مورد تصادقٍ وموردى تفارق فلا نعيد.

وأخيراً: بقى هنا شيء وهو أنه لو شككنا في أثناء العمل في تحقق المانع أو

القاطع، ولم يجر فيه قاعده التجاوز، فما تكليفنا من حيث العمل، هل يحكم بصحة العمل أو يحكم بفساده؟

قلنا: نرجع فيه إلى الأصول العمليه الموجوده فيهما، والأصل الجارى حينئذٍ أصاله عدم تحقق المانع والقاطع، فلا نحتاج إلى قاعده التجاوز في الحكم بالصحة كما لا يخفى.

والنتيجه: تحصيل الصّحه في الشك:

في الأثناء: في جميع موارد الشك من الأجزاء والشرائط والموانع والقواطع وذلك بالاستعانه إمّا بالقاعده أو الأصل.

وفيما بعد العمل والفراغ نستطيع الحكم بالصّحه من خلال الاستعانه بقاعده الفراغ.

نعم، يرد الاشكال على المحقّق العراقي في الشك في الشرائط في الأثناء أو بعد الفراغ، فيلزم على مسلكه الحكم ببطلان العباده، لأنّ جريان الأصل حينئذٍ يقتضى العدم، والقاعدتان لا تشملانها وهو مخالف للفتاوى والعمل كما لا يخفى.

شمول القاعدتين للشروط وعدمه

لا يخفى أنّ حكم شمول قاعده التجاوز للشروط في الأثناء متفاوت مع شمول قاعده الفراغ لها، وذلك لأنّ الشروط تعدّ شرطاً لجميع أجزاء العمل، فلا بدّ من احرازها للأجزاء المستقبله بمثل ما يجب احرازها للأجزاء الماضيه، فالطهاره والمولات وغيرهما كما هما شرطٌ لما مضى من الأجزاء كذلك يعدّان شرطاً لما

يأتي من الأجزاء، وعليه فاجراء قاعده التجاوز لا يصحح العمل بالنظر إلى الشرط إلا بالنسبه إلى الأجزاء السابقه المشروطه، وأما بالنظر إلى الأجزاء القادمه فلا بد من تحصيل وجودها واحرازها. نعم في مثل الموالات لا يستلزم الاشكال، لامكان تحصيلها واحرازها بعد تصحيح العمل بقاعده التجاوز لما مضى، ولكن يُشكل الأمر في مثل شرطيه طهاره الحدث في صوره الشك في الأثناء، حيث أنّ القاعده المزبوره على فرض اجرائها لا- تفيد إلا حصولها بالنسبه إلى الأجزاء السابقه، وأما بالنظر إلى الأجزاء اللاحقه فهي غير مفيده، ومع وجود الشك في حصول الطهاره لا يمكن الاستمرار في الصلاه مع هذا الشك، فلذلك يحكم ببطلان الصلاه.

هذا بخلاف قاعده الفراغ الشامله لمثل الشرائط، حيث يحكم بصحه العمل بتمامه، لأنها محصّله للشرط لجميع العمل تعبدًا. نعم هي أيضاً تكون مثل قاعده التجاوز في عدم افادتها بالنظر إلى سائر الأعمال المشروطه بهذا الشرط إذا لم يأت بها، أي لا بد من تحصيل الطهاره لسائر الصلوات الآتية، ولا يفيد اجراء قاعده الفراغ اثبات الطهاره تعبدًا لسائر الصلوات.

أقول: وبالجمله: ظهر مما ذكرنا التفاوت بين القاعدتين في أمرٍ آخر وهو الصحه في الفراغ بالنظر إلى الطهاره مع الحدث، إذا كان الشك في حصولها بعد الفراغ، بخلاف قاعده التجاوز بالنسبه إلى الشك في الطهاره في الأثناء، حيث لا يفيد اجرائها الصّحه.

وجه البطلان: هو عدم صدق التجاوز في مثل تلك الشروط في الأثناء،

فالشك في وجود هذا الشرط في أثناء الصلاة، شك قبل التجاوز عن المحل، لأن تجاوزه لا يتحقق إلا بعد الفراغ، لأن نسبه الشرط إلى جميع أجزاء المشروط نسبه واحده، فكأنه كان شكاً في الشيء قبل تجاوزه.

نعم، يصح ذلك في مثل الموالاة والترتيب والطمأنينه لامكان التفكيك فيما بين الأجزاء لهذا الشرط، وامكان تحصيله لما يأتي في الأجزاء، فلا يتفاوت في مثل هذا الشرط بين قاعده التجاوز والفراغ.

ويؤيد ما ذكرنا: من لزوم اعاده الصلاة في الشك في الطهاره، هو ما إذا كان الشك في الأثناء وقبل الفراغ الخبر الذي رواه على بن جعفر في الصحيح عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل يكون على وضوئه ويشك على وضوءه هو أم لا؟»

قال: إذا ذكر وهو في صلاته انصرف فتوضأ وأعادها، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزاء ذلك» (١).

وهذا الخبر دليل على أنه لا يكون التفاوت المذكور صحيحاً وملاًكاً بين القاعدتين.

كما لا يصح أن يتوهم متوهم بأن قاعده التجاوز لا تشمل الشرائط لأنها منقوضه بمثل الطهاره إذا كان الشك في الأثناء، لما قد عرفت من أنه لا تجاوز حتى تجرى فيه القاعده. ٢.

أقول: بل قد يقال إنّ لسان قاعده التجاوز لا يفيد الحكم بالصحة وعدم الاعاده فى جميع الجهات، بل يفيد فيما يرتبط بها مثل ما لو شك فى أثناء صلاه العصر أنه هل أتى بالظهر الذى هو شرطٌ مقدّمٌ على العصر أم لا، فاجراء القاعده لا يحكم إلا بعدم وجوب العدول إلى الظهر فى أثناء العصر، لا الحكم بعدم وجوب اعادتها، لامكان القول بوجوب اعاده صلاه رباعيه ولو على نحو ما فى الذمه، عملاً بمقتضى أصاله الاشتغال بالظهر، واحتمال امكان كون الصلاه المتقدم ظهراً والآخر عصرًا كما يحتمل كون الآخر الذى يأتيه ظهراً.

خلاصه البحث: ثبت مما ذكرنا أن كلّ واحده من القاعدتين قاعده مستقله ولا علاقته لها بالآخر، والداد على استقلالهما الأخبار والروايات فضلاً عن موارد تطبيقهما وعملهما، والله العالم.

حقيقه قاعدتى الفراغ والتجاوز

بعد الفراغ من بحث قاعدتى الفراغ والتجاوز، واثبات كونهما قاعدتين مستقلين دون قاعده واحده، وأنهما من جهه لسان الأخبار والروايات مختلفه، كما أن موردهما أيضاً متفاوتة، يقتضى المقام الرجوع حينئذٍ إلى أمور من المباحث التى نحتاج إليها فى المقام، ونذكر جميعها من خلال جهات عديده:

الجهه الأولى: فى أنهما هل من الأمارات الشرعيه أو العقلانيه أو من الأصول؟

ثم على تقدير كونهما من الثانيه، هل هى من الأصول المحرزه التعبيديه، أو غير محرزه؟

وجوه وأقوال:

القول الأول: قيل إنهما من الأمارات العقلانيه كما يظهر ذلك من كلمات المحقق البجنوردى فى كتابه المسمى بـ«القواعد الفقيهيه» حيث قال:

(إنّ الانسان إذا أراد ايجاد عملٍ مركب فى الخارج، فارادته تتعلق بايجاد تمام أجزائه وشرائطه كلّ فى محلّه إن كان له محل، وترك جميع موانعه، وإلاّ لمن يكن فى مقام الامتثال، وهو خلاف للفرض. فالعمل لابدّ أن يصدر على طبق تلك الاراده، سواء كانت الاراده كليّه واحده لجميع الأجزاء فبقية الأجزاء متحقق بلا اراده مستقله، أو كانت الاراده لكلّ جزءٍ موجود بارادات جزئيه المتولده من تلك الاراده الكليه، فحينئذٍ إذا شك فى ذلك حيث لا يكون ذلك إلاّ بالغفله أو النسيان

التي هما حالتين تعرضان للانسان، فبناء العقلاء على عدم الغفله والنسيان عند الشك فيهما، لأنهما خارجان عن مقتضى طبع الأولى للانسان، وإن صاراً كالطبيعه الثانيه للانسان، فبناء على كون حجيتهما من باب بناء العقلاء على صحه المركب الذي صدر منه إذا شكوا في اتيانه كاملاً- بعد الفراغ عنه، أو إذا شكوا في اتيان جزء بعد التجاوز عن محلّه إذا كان للجزء محلّ، فتكون القاعدتان من الأمارات يقيناً انتهى ملخص كلامه (١):

بل يمكن الوقوف على توضيح هذا المبني في المركب من كلمات المحقق النائيني أيضاً.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه:

أولاً: بما قاله بكون الاراده المتعلقه بالمركب اراده كليّه لجميع الأجزاء، بحيث أنّ صدور كلّ جزء من الأجزاء في محلّه سببه تلك الاراده الكليه، أو من ارادات جزئيه متولده من تلك الاراده الكليه، بأنّ كل جزء من المركب بنفسه شيءٌ وفعل، وكلّ فعلٍ يحتاج إلى اراده مستقلة بنفسه غير مرتبطه بالاراده المتعلقه بالمركب، ضروره من يريد الصلاه يريد اتيان كلّ واحدٍ من أجزائها باراده مستقلة، وإن كانت مبادئ اراده بعض أجزائها يتحقّق سريعاً بحيث يزعم الانسان أنه لا اراده له، والحال أنه ليس الأمر كذلك، إذ كلّ جزء لا بدّ له من اراد مستقلة ٦.

غير مربوطه باراده المركب، ولكن الغالب في الانسان أن يأتي المركب بتمام أجزائه وشرائطه ودفع موانعه مع الاراده والالتفات، وكون الأصل في كل شيء عدم الغفله والخطأ أنه أصل عقلائي مما لا اشكال فيه، لكنه غير قاعدتي التجاوز والفراغ التي نبحت عنهما في المقام.

ثانياً: إن أراد دعوى كون هذه الغلبه أصل عقلائي وأماره عقلائي على تلك القاعده ففسادها واضح، إذ ليس عند العقلاء عنوان اسمه قاعده الفراغ أو التجاوز، بل حتى لو التزمنا بوجود أماره عقلائي عليه، فإنه ليس ذلك إلا لأجل أن الفاعل المرید لفراغ ذمته يأتي بما هو وظيفته في محلّه، وليس دخيلاً عندهم في ذلك اتيان سائر الأجزاء، ولا اتيان جميع المركب، ولا الفراغ منه، فدعوى كونهما من الأمارات العقلائيّه حتى يترتب عليها الآثار التي يريد الفقيه استنتاجها منهما غير صحيحه، كما لا يخفى.

القول الثاني: دعوى كونهما من الأمارات الشرعيّه كالبينه، وللوقوف على حقيقه هذا القول لابد من النظر إلى لسان الأدله وهو متفاوت:

١- ففي بعضها ليس إلا الأمر بالمضى مثل حديث محمد بن مسلم بتعده وعلى بن جعفر وحماد بن عثمان، وفضيل بن يسار واسماعيل بن جابر.

٢- وفي بعضها الأخرى يكون المفاد نفي الشك، والتعبد بعدم الاعتناء به كموثقه أو صحيحه ابن أبي يعفور بقوله: «فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه».

٣- وبعضها قد جمع بين التعبيرين مثل صحيحه زراره صدرأ حيث ورد فيها الحكم بالمضئ، وذيلها صرح بصوره الكبرى الكليه للمذكور فى الصدر بقوله:

«يا زراره إذا خرجت من شئ ثم دخلت فى غير فشكك ليس شئ».

ففى هذه الروايات لا يستفاد منها إلا التعبء بتحقق المشكوك فى ظرف الشك، فتصبح مثل سائر الأصول حيث أن الشارع جعل من جعله الحكم للمكلف فى ظرف الشك وتعيينه وظيفه الشاك فيه من الرفع أو الحكم بالأتیان أو العمل باليقين السابق فى البراءة والاشتغال والاستصحاب، وهكذا فى المقام حيث ورد فى الخبر الحكم بأن المشكوك قد أتى فى محلّه، أو أن عمله محكوم بالصحة فيما يعتبر وجوده بالوجود وعدمه بالعدم فى قاعده الفراغ، فليس فى مفاد هذه الأخبار ما يستفاد منه كونها أماره.

٤- بقى هنا طائفه أخرى من الأدله مشتمله على ما يقرب الفكر إلى كونها أماره، وهى:

موثقه بكير بن أعين، قال: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك».

وروايه محمد بن مسلم حيث جاء فى ذيلها بعد حكمه بعدم الاعاده للصلاه المشكوكه التى لا يدرى صلاها ثلاثاً أم أربع، قال: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك».

حيث إنهما مشتملان على ما يُستثم منه الطريقيه، حيث علل وجه عدم

الاعاده بالأذكريه والأقريبه بل هما.

وهكذا الحال فى مفاد صحيح حمّاد بن عثمان حيث أجاب عليه السلام : «قد ركعت امضه» أو «قد ركع» فى موثقه عبدالرحمن. فهذه الأخبار - ليس المقصود منها إلا- أفهام حكمه التشريع من الحكم باتيان المشكوك، لا- جعل الأذكريه والأقريبه ملاكاً للأماره بحصول الظنّ، وجعل الغلبه طريقاً إلى الواقع.

أقول: لا- يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار الكثيره التى دلت على حكمه عليه السلام بعدم الاعتناء بالشك لأجل المضى عنه، وكونه شكاً بعد التجاوز والفراغ فإن خطاب هذه الأخبار ومدلوله يفيد أن الشارع من خلال هذه الخطابات بصدد تأسيس الأصل الشرعى فى ظرف الشك، غايه الأمر أن المجعول يكون من الأصول التنزيليه المحرزه، حيث - يحكم بأن المكلف قد أتى بالجزء وعليه أن لا- يعتنى بشكه، نظير الحكم باليقين السابق فى حال الشك فى الاستصحاب، حيث أنه يعدّ أيضاً من الأصول المحرزه، وعليه فالمجعول فى القاعده ليس من قبيل أصاله البراهه التى هى من الأصول غير المحرزه.

وبعباره أخرى: فرق واضح بين الحكم بالغاء احتمال الغفله الموجود والمستفاد من هذه الأخبار، وبين الحكم بالغاء احتمال الخلاف الذى هو مقابل للظن المفيد للأماره، وما يناسب الطريقيه هو الثانى لا الأول.

أقول: ولعلّ بعد ما ثبتت هذه التفصيلات يظهر أن اعتبار كون القاعدتين من الأصول المحرزه التنزيليه أقرب من كونهما من الأمارات كما لا يخفى، واتفق فى

ذلك مع ما التزم به المحقق الخميني قدس سره والمحقق البجنوردى فى صورته استفادته حجيه حكمهما من الأخبار، حيث قال فى كتابه المسمى بـ«القواعد الفقهيّه»: (والانصاف أن هذه العبارات على اختلافهما لا تدلّ على أكثر من الجرى العملى ولا يمكن اثبات الأماريه بها).

نعم يظهر من المحقق النائيني الميل إلى ذلك، لكن صريح المحقق الخوئي كونهما من الأمارات.

الفرق بين الأصول المحرزه التنزيليه والحيثيه

الوجه الثانيه: أنه على فرض كونهما من الأصول المحرزه التنزيليه، لكنهما ليسا من الأصول المحرزه الحيثيه التى تحكم بوجود المشكوك فى موضوع خاص، أى بالنسبه إلى الذى قد تجاوز عنه وفرغ منه لا أن يحكم بوجود المشكوك فى محلّه مطلقاً.

وتظهر ثمره ذلك فى مثل ما لو صلى المكلف عصرًا وشك فى أثنائه أنه هل أتى بالظهر أم لا.

فعلى القول بكونهما من الأصول المحرزه المطلقه، فإن لازم ذلك الحكم بتحقيق الظهر مطلقاً، فلا يجب عليه اتيان صلاه رابعية بعد هذه الصلاه، لأنه قد حكم بتحقيق الظهر.

هذا بخلاف ما لو كان حينئذ، حيث إنه يحكم بأنه قد أتى بالظهر، مما يقتضى

عليه عدم وجوب العدول إليه في أثناء الصلاة، وأمّا كون المأتي بها وقعت قبل العصر أم لا، مع كون مقتضى أصاله عدم الاتيان هو الاشتغال، فلا بد حينئذ من الاتيان بصلاه رابعيه أخرى بتيه ما في الذمه أو بما هو عصر.

والظاهر أنّ قاعدتي الفراغ والتجاوز لا يثبتان إلاّ بأنّه قد فرغ وتجاوز عنه لا مطلقاً، ولذلك يجب تحصيل الوضوء لسائر الصلوات، مع عدم لزوم ذلك بالنسبه إلى الصلاه التي قد فرغ منها.

وعليه ثبت أنهما أصلان محرزان حيثيتان لا من الأصول المحرزه المطلقه.

أقول: بعد الوقوف على ما قلنا:

فتاره: يثبت لنا كونهما من الأمارات أو من الأصول جزماً، فيترتب عليهما جميع الآثار المربوطه بذلك.

وأخرى: نشك في ذلك ولم نحرز أنهما من الأمارات أو من الأصول، فما هو العمل؟

قيل: مقتضى القاعده عدم ترتيب آثار الأماره عليهما، فلا يترتب عليها إلاّ آثارهما الشرعيه دون اللوازم العقليه، لأن مثبتات الأمارات حجّه دون الأصول، فمع الشك في كونهما أماره يوجب الشك في كون الآثار غير الشرعيه حجّه أم لا. فالشك في الحجيه مساوق لعدم الحجيه.

وأما حجيه أصل المؤدى فلا فرق فيها بين كونهما من الأمارات أو من الأصول في كونه حجّه قطعاً.

أقول: هذا المعنى صحيح لمن ذهب إلى كون مثبتات الأمارات حجه دون

الأصول، وأما من لا يقول بحجيه المثبتات مطلقاً - كالمحقق الخميني - فلا يترتب هذا الأثر في حقه.

نعم، يفيد عند من مسلكت هذا المسلك أنه لو ثبت كونهما بين الأمارات تقدم القاعدتان على سائر الأصول مطلقاً من باب تقديم الأماره على الأصول بالحكومه أو الورود - على الخلاف المتقدم - وأما لولم يثبت ذلك وشككنا فيه، فلا بد في وجه تقديمهما على غيرهما من بيان وجه آخر في غير ذلك.

البحث عن ثمره النزاع:

نوقش في ثمره هذا النزاع في المقام، وينبغي لبيان ذلك من التعرض لكلام سيدنا الخوئي في «مصباح الأصول» فإنه بعد الفراغ عن اثبات كونهما من الأمارات، قال:

(ولكنه لا يترتب ثمره على هذا النزاع، إذ لا اشكال في تقدمها على الاستصحاب، وإن قلنا بكونها من الأصول، ولا في تأخرها عن الأمارات وإن قلنا بكونها منها، فإذا شككنا بعد الفراغ من صلاه المغرب مثلاً بين الثلاث والأربع، وقامت بينه على كونها أربع، فلا اشكال في تقديم البيه على قاعده الفراغ، والحكم بفسادها فإذا لا ثمره بين القول بكونها من الأصول والقول بكونها من الأمارات.

وتوهم: ظهور الثمره بينهما بالنسبه إلى اللوازم، لحجيه مثبتات الأمارات دون الأصول، فإن شككنا بعد الفراغ من الصلاه في اتيان الوضوء قبلها، يحكم بصحة الصلاه المأتى بها لقاعده الفراغ، وبوجوب الوضوء للصلاه الباقيه على

القول بكونها من الأصول، بخلاف القول بكونها من الأمارات فإنه لا يجب الوضوء حينئذ للصلاه الآتية أيضاً، إذ لازم صحه الصلاه المأتى بها كونه متطهراً.

مدفوع: بما ذكرناه فى بحث الأصل المثلث من أنه لا- فرق بين الأمارات والأصول من هذه الجبهه أصلاً، ولا حجته لمثبات الأمارات أيضاً إلا فى باب الألفاظ، لاستقرار سيره العقلاء على الأخذ باللوازم فى الاقرار ونحوه من الألفاظ...

إلى أن قال: (فالمحصّل مما ذكرناه فى المقام أنه لا ثمره بين القول بكون القاعده من الأصول والقول بكونها من الأمارات) انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه، لأنه:

أولاً: من الواضح أنه خلاف فتاوى الفقهاء بل مخالف لمختاره فى حق البيئه، حيث حكم فى مثاله الأخير - فى قيام العدلين لا يدرى فى حال الفراغ من الصلاه أو فى أثنائها وأنه قد توضعاً قبلها أم لا - بأنه قد توضعاً حيث يحكم بذلك كونه متطهراً فيجوز له الدخول فى كلّ ما يشترط فيه الطهاره من الصلاه ومسّ كتابه القرآن والطواف وغيرها، ولا يكون ذلك إلا أن مؤدى الأماره حجه ويثبت كلّ ما يترتب على ذلك المؤدى أيضاً، وليس هذا إلا لأجل كونه أماره وآثارها حجه.

اللهم أن يقال: إنه ليس إلا نفس مؤدى البيئه من حصول الطهاره، فيترتب عليه آثاره الشرعيه، كما كان الأمر كذلك بالنسبه إلى استصحاب الطهاره، فإنه ٨.

برغم كونه من الأصول مع ذلك يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة والطواف ومس كتابه القرآن، وكل هذا لا- يوجب صيرورتها أماره.

نعم، يترتب على قيام البينه على الوضوء والصلاه معه تحقّق الوفاء بالنذر لمثل تلك الصلاه.

وثانياً: أنّ الثمره بين كونها من الأمارات أو من الأصول تظهر في وجه تقديمها على سائر الأصول، حيث أنّها لو كانت من الأمارات فتقدمها على سائر الأصول حتى الاستصحاب واضح لأجل الحكومه أو الورود، هذا بخلاف ما لو كانت من الأصول حيث يمكن أن يكون وجه تقدمها على الاستصحاب هو أنه لو قلنا بتقدم الاستصحاب على القاعدتين أوجب ذلك عدم بقاء المورد لهما، فيستلزم اللغويه في جعلهما، لأنّ الأصل في أكثر موارد هما هو العدم، هذا بخلاف ما لو قلنا بتقدم القاعدتين على الاستصحاب، حيث لا يستلزم إلاّ التخصص في حجّيته فيما توجب المخالفه معه، وعليه فتكفي هذه الثمره لاثبات أحد الأمرين، ففي مثل ذلك أيضاً لو شككنا في ذلك ولم نحرز كونها من الأمارات، فلا- يمكن الحكم بتقديمها على سائر الأصول بخصوص الحكومه أو الورود، كما لا يخفى.

وبالجملة: فالمتحصّل من جميع ما قرّناه، هو كون قاعده التجاوز قاعده مستقله برأسها كقاعده الفراغ، وأنّهما معدودان من الأصول المحرزه التنزيليه الحثيه لا المطلقه.

البحث عن انتماء القاعدتين

الجهة الثالثة: ويدور البحث في هذه الجهة عن أن قاعدتي التجاوز والفراغ هل هما معدودتان من المسائل الأصولية أو من المسائل الفقهية، أو هما من القواعد الفقهية؟

أقول: وضوح الجواب عن هذا السؤال موقوفٌ على بيان الفرق بين كل واحدٍ من الثلاثه، فنقول:

أما المسألة الأصولية: فهي عباره عن الكبرى الكليه التي تقع واسطه لاثبات محموليه مسائل الفقيهه على موضوعاتها لكي ينتج حكماً فرعياً كلياً، مثل البحث عن حجيه الخبر الواحد أو حجيه الخبر حيث إذا ثبت حجيته أوجب ذلك تطبيق الكبرى على الصغرى فيقال هذا الشيء مما دلّ الخبر على وجوبه مثلاً، وكلّ خبرٍ حجه، فهذا الشيء يكون واجباً، لوضوح أنّه ليس كلّ قضيه ومسأله ثبوت محمولها لموضوعها بديهاً ومبيناً في نفسه، بل يحتاج اثبات ذلك من دليل، وهذا الدليل لا يحصل إلاً بالاجتهاد والاستنباط خصوصاً في عصر الغيبه، لولم نقل أنه كذلك في عصر الحضور أيضاً، كما يستظهر من بعض الأخبار من أمرهم لبعض أصحابهم بالجلوس والافتاء بين الناس، كما أمر الإمام عليه السلام ذلك لأبان بن تغلب في قوله عليه السلام: «يا أبان اجلس في المسجد وافت بين الناس».

أولاً هي مخالفه للقاعده الأصوليه.

أمّا القاعده الفقهيّه: إذ لا ينتج من ضم الصغرى إلى تلك القاعده والكبرى إلاّ اثبات حكم فرعى جزئى، مثل ما لو قلنا: (الماء المطلق طاهر ومطهر) فهى ليست إلاّ-قاعده فقهيّه حيث ينتج بضميمه أنّ هذا الماء الخارجى مطلق أنّه طاهر ومطهر من جهه تطبيق الكبرى على هذه الصغرى، فتكون هذه مسأله فقهيّه وقاعده فقهيّه.

وثانياً: أنّ تطبيق المسائل والقواعد الأصوليه على المصاديق والصغريات لا يكون إلاّ بيد المجتهد، وليس للمقلد فيه حظُّ أصلاً، هذا بخلاف تطبيق القواعد الفقهيّه على المسائل والمصاديق فهو بيد كلِّ من المجتهد والمقلد، بل قد يوجب الاختلاف فى رأيهما حيث أنّ المجتهد فى موضوع خارجى يرى أنه ليس بخمر فلا- حرمة، بخلاف المقلد الذى يرى أنه خمر فيجب عليه الاجتناب.

هذا هو الفرق بين المسائل الأصوليه والقواعد الفقهيّه.

وأما الفرق بين المسائل الفقهيّه والقواعد الفقهيّه:

فقد يقال: إنه مجرد اختلاف فى التعبير وليس إلاّ صرف اصطلاح، وإلاّ فليس بينهما فرق جوهرى.

وفيه: فليكن فى ذكرك منك أنّ الفرق بينهما قد يحصل ويبين عند بيان النسبه بينهما، حيث أن النسبه بينهما هى بصوره العموم المطلق، حيث يطلق عنوان المسأله على كلِّ من القاعده الكليه الفقهيّه التى تكون تحتها مسائل ومصاديق، كما تطلق المسأله على مسأله فقهيّه جزئيه، هذا بخلاف القاعده حيث لا تطلق إلاّ على

الكبريات التي تكون تحتها صغيريات ومصاديق.

إذا عرفت هذين الأمرين تعرف أنّ قاعدتي التجاوز والفراغ تكون نسبتهما إلى القاعده الفقهيّه أنسب وأصحّ من نسبتهما إلى المسائل الأصوليّة أو إلى المسائل الفقهيّه حيث أنها كبريات تنطبق على كلّ مورد وقع فيه خلل من جهه الشك في الجزء أو الشرط بعد التجاوز عنه، أو في كلّ مورد وقع فيه خلل من جهه الشك فيهما، أو الشك في عروض المانع أو القاطع بعد الفراغ عن العمل، لا- أنها واسطه في اثبات الأحكام الفرعيه الكليه لجزئياتها، ولا كونها مسأله جزئيه فقهيّه في مورد خاص حتى يقال إنّهما مسألتان فقهيّتان.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أنّهما معدودتان من القواعد الفقهيّه لا من المسائل الأصوليه، والله العالم.

شمول القاعدتين للطهاره وعدمه

الجهه الرابعه: بعد ما عرفت تعدد القاعدتين وجريانها في عموم أبواب الفقه، وعدم اختصاص القاعدتين أو قاعده التجاوز بخصوص الصلاه - خلافاً لمن زعم ذلك - تصل نوبه البحث إلى دعوى أنّ قاعده الفراغ هل تختصّ بالصلاه أم تعمّ الطهارات الثلاث من الوضوء؟ والغسل والتيمّم البديل منهما، لعدم قصور في شمولها لها، بعد انطباق عنوان الفراغ عليها، وصدق الشك بعده، وبعد الاستظهار عن الأدله المربوطه بعدم انحصارها لخصوص الصلاه خلاف من زعم ذلك.

أقول: يقع البحث في المقام:

أولاً: عن امكان شمول قاعده التجاوز بالنسبه إلى الوضوء وعدمه.

وثانياً: هل يلحق بالوضوء الغسل والتيمم أم لا؟

فتتعرض أولاً لحال الوضوء، فنقول: المعروف من فتوى الأصحاب وما في كتبهم الفتوائية حكمهم بأنه يجب الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء في الأثناء، ولزوم أن يأتي بالمشكوك، مع أن مقتضى قاعده التجاوز عدم الاعتناء فيما لو شك في الغسل بعد ما دخل في المسح فلماذا؟

أجاب عنه الشيخ قدس سره: (يمكن أن يقال إنَّ الشارع جعل الوضوء بتمامه فعلاً واحداً وعملاً فardاً باعتبار وحده مسببه وهي الطهاره، فلا يلاحظ كل فعل منه بحاله حتى يكون مورداً لتعارض الخبر مع الأخبار السابقه التي تدلّ على عدم الالتفات، فلا يكون حكم الوضوء حينئذٍ مخالفاً للقاعده لأنَّ الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ ليس إلا شكاً واقعاً في شيء قبل التجاوز عنه.

والقرينه على هذا الاعتبار أنّ القاعده دلت على ضابطه لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ، وهي أنه لو شك قبل الفراغ عليه الاعتناء والاتبان، وأما لو شك بعده فلا يلتفت، فمرجع الضمير في (غيره) في روايه ابن أبي يعفور بقوله:

«إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككتك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» هو الوضوء لا الشيء المشكوك حتى لا يكون الوضوء مخالفاً للاجماع والقاعده والأخبار.

ولا- تكون القاعده مخصّيه بهذه الروايه، بل قد ألحق بالوضوء الغُسل والتيمم كما نصّ بذلك جمعٌ ممّن تأخر عن المحقق كالعلامه منهم والشهيدين والمحقق الثاني بالنسبه إلى الغُسل، ونصّ غير واحدٍ من هؤلاء على كون التيمم أيضاً كذلك. ونسب اللاحق في آخر كلامه إلى المشهور) انتهى ملخص كلامه (١) رفع مقامه.

أقول: لا يخفى ما في كلام الشيخ قدس سره، حيث أنّ بساطه الأثر وهو الطهاره لا توجب بساطه مسببه، كما لا يكون كذلك في غير باب الطهارات مثل الصلاه والمعاملات والعقود، حيث إنّ كون الصلاه ناهيه عن الفحشاء أو معراج المؤمن أو قربان كلّ تقى لا يوجب عدم تركب نفس العمل خارجاً، لوضوح أنّ الصلاه تعدّ من المركبات الشرعيه والمخترعات ذات أجزاء وكذلك الحال في سائر المنهيات المركبه كالعقود حيث توجد الملكيه وأمثال ذلك، فالالتزام ببساطه الوضوء والغُسل والتيمم لأجل بساطه مسببها وأثرها وهو الطهاره، لا يخلو عن غرابه.

فالأولى والأحسن أن يقال: إنّ حال الطهارات الثلاث أيضاً مثل سائر المركبات الشرعيه بكونها ذات أجزاء وشرائط وداخله تحت عموم قاعده التجاوز المستفاده من مضمون حديث إسماعيل بن جابر بقوله: «كلّ شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، وكذلك داخله ذيل موثقه ابن أبي ٢.

يعفور: «إتْمَا الشك في شيء إذا كنت في شيء لم تجزه».

هذا ومن جهة أخرى لم نقل باختصاص قاعده التجاوز بالصلاه فقط كما أختار ذلك المحقق النائيني، وإلا لما احتاج إلى ذلك البيان، لأن قاعده التجاوز حينئذٍ تصبح منحصره بالصلاه ولا يكون الوضوء داخلاً إلاّ تحت قاعده الفراغ، فيصير حينئذٍ معنى كون المراد من الشك في شيء من الوضوء هو الشك بعد الفراغ، كما كان المراد من الحصر في الذيل أيضاً هو الشك بعد الفراغ دون الشك في الأثناء، حيث إنّه يجب الاعتناء على هذا المسلك بكونه شكاً قبل الفراغ، فلا تعارض بين صدر الروايه وذييل الموثقه، ولا نقضاً لقاعده التجاوز بعمومها لاختصاصها بباب الصلاه فقط، كما لا مانع لمن ردّ قاعده التجاوز إلى الفراغ لعدم وجود التجاوز في الأثناء.

أقول: أصل المبنى غير مقبول عندنا لما قد عرفت منا تفصيلاً عموم قاعدتي الفراغ والتجاوز وتعددتهما وشمولهما لجميع أبواب الفقه ومنها الطهارات الثلاث، فحينئذٍ يرد اشكالاً وهو:

كيف لم يعمل المشهور بهذه القاعده في الوضوء - بل في الغُسل والتيمم على قول - فلا بد من بيان وجهٍ لذلك؟

والجواب الأول: كان من عرفت الوجه أن الوجه الذي ذكره الشيخ لا يخلو عن مناقشه.

الجواب الثاني: وهو القول بتخصيص قاعده التجاوز المستفاد من موثقه ابن أبي

يعفور بالنسبة إلى الوضوء، والحكم بأنه يجب الاعتناء بالشك إذا كان في أثناء الوضوء.

ممنوعٌ ويوجب الاستهجان، لأنَّ صدر الحديث كان في مورد الوضوء والشك في أثناءه، فكيف يمكن استثناء مورده، فأخراج المورد من عموم القاعده من ذيل الموثقه بمفهوم الحصر وعموم المنطوق في روايه إسماعيل بن جابر يكون من قبيل تخصيص المورد المستهجن وهو غير جائز، فلا بد من تحصيل طريق آخر الخلاص من هذه المحاذير.

والتحقيق الجدير للتصديق هو أن يقال:

إنَّ موثقه ابن أبي يعفور بحسب اطلاق مفهوم الحصر في ذيله بقوله: «إنَّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» حيث يكون مفهومه عدم الاعتناء بالشك في شيء قد جاوزه، فإن اطلاقه يشمل لمورد الصدر وهو الوضوء، الدال على أنه لا يعتنى بالشيء الذي جاوزه سواءً في الوضوء أو في غيره، فلا بد من رفع اليد عن اطلاق مفهوم الذيل بالنسبه إلى الصدر بعد ورود دليل شرعي يدلّ على ذلك، وإلا فاطلاقه يشمل الصدر، وتقييد هذا الاطلاق بواسطه الدليل الخارجى لا استهجان فيه، كما الأمر كذلك في اطلاق مفهوم آيه النبأ، حيث إنّه باطلاقه يدلّ على لزوم قبول خبر العدل الواحد، سواءً كان في الأحكام والإخبار أو في الموضوعات، لكن بما أنه قد ورد دليل خارجى من ناحيه الشرع على أنه لا بد في قبول خبر العدل في الموضوعات من التعدد بالعدلين أو أزيد، حيث إنّه يوجب التقييد في اطلاق مفهوم الآيه دون أن يوجب هذا التقييد الاستهجان، هكذا يكون الأمر في

المقام، لكن يجب اتيان دليل خارجي يدل على هذا التقييد في اطلاق المفهوم في ذيل الحديث هنا، وليس الدليل سوى صحيحه زراره الوارده في خصوص الشك في أجزاء الوضوء من الحكم بالاعتناء والرجوع وإليك نصها:

محمد بن الحسن، عن المفيد، عن أحمد بن محمد، عن أبيه عن أحمد بن إدريس، وسعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«إذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدر اغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله لما أوجب الله عليك فيه وضوئه، لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فاصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك، فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك، وامض في صلاتك، وإن تيقنت أنك لم تتم وضوئك فاعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء، الحديث» (١).

فإن هذا الحديث صريح بلزوم الاعاده في الشك في الأثناء في قوله: «إذا كنت قاعداً على وضوئك... إلى قوله: فاعد عليها فيما لا تدرى أغسلت ذراعيك ١.

أم لا» بل أضاف إليه (جميع ما شككت فيه من الغسل أو المسح ممّا سمّى الله) مع تصريح آخر وهو أن يكون الشك في الأثناء بقوله: (ما دمت في حال الوضوء)، وفي قبالة جعل الشك بعد الفراغ عن العمل مورداً لعدم الاعتناء، مع التعليل والتذكير يكون المشكوك ممّا سمّى الله فكأنّه أراد أن ما فرضه الله في الكتاب هنا من الغسل والمسح يكون مثل فريضه الله في الصلاة وهي الركعتان الأوليان، فكما أنّ الشك في الأوليين في الأثناء في الصلاة يوجب البطلان ولا يقبلان الشك ولا يمكن الجبران فيها، فلا محيص فيهما إلا البطلان، هكذا في المقام حيث أنّ الغسل والمسح يكونان ممّا فرضهما الله تعالى ولا يقبلان الشك، لكن حيث يمكن جبرانه، ولا يلزم من اعدتهما زياده ركنيه يلزم هناك، ولذا حكم بالأتیان والاعتناء بالشك، فكما لا يوجب الشك العارض على الركعتين الأوليين بعد الصلاة بطلاناً ولا أثر له، فكذلك هنا في الشك فيهما بعد الفراغ من الوضوء، فإنّه لا يوجب الحكم بالعود، وهذا هو الدليل المقيّد لذلك الاطلاق المستفاد من مفهوم الحصر في الموثقه وعموم المنطوق في حديث اسماعيل بن جابر.

هذا، وقد عرفت دلالة صحیحه زراره على أن الوضوء عند الشرع يعدّ أمراً مركباً من الغسل والمسح وليس بسيطاً، غايه الأمر أنّ جهه عدم قبول الشك في الأثناء ليس إلا لأجل كونهما من ما فرض الله، فليس الشك في غيرهما من الشرائط والموانع ممّا لم يكن داخلياً في التسميه مثل الشك فيهما، بل لا يعتنى به ولو كان في الأثناء، فأخراج ذلك القسم من الشك في الأثناء دون غيره لا يستلزم

الاستهجان، خصوصاً مع دعوى بعض بندره هذا الشك بالنسبة إلى الشك في غيره في الأثناء وهو غير معلوم.

أقول: ولعلّ منشأ قيام الاجماع على الاعتناء في الوضوء هذا الخبر الشريف، ولذلك لم نشاهد مخالفاً من الاصحاب في ذلك، فبناء على ما ذكرنا يكون عموم القاعده شامله للوضوء، واطلاقه في المفهوم إلا أنه خرج هذا القسم بالنص، فيكون المراد من اطلاق قوله: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء» شمول الحكم للغسل والمسح وغيرهما من الشرائط والموانع، فيخرج منه الغسل والمسح، فيمكن حينئذٍ ارجاع الضمير في (غيره) إلى الشيء المشكوك، - غاية الأمر يجعل متقيداً بغير الشك في أصل غسل الوجه والذراعين والمسح على الرأس والقدمين من سائر الشكوك، - دون الوضوء لأنه خلاف للظاهر كما لا يخفى.

ومن ذلك يعلم أنه لا وجه لاجراء غسل الجنابه عن عموم قاعده التجاوز حتى يوجب الاعتناء بالشك في الأثناء، لأنه ليس مثل الوضوء بكون غسل البدن ممياً سمّاه الله في الكتاب بالخصوص، بل الوارد في الآيه ليس إلا الطهاره بصوره المطلق في قوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُبْنًا فَأَطَهَّرُوا» (١) وكذلك آيه الغسل «حَتَّى ٩.

تَعْتَسِلُوا»^(١)، فلم يكن شكه كسائر الشكوك، ومما يؤيد ذلك ما ورد في ذيل الصحيحه التي رواها «الكافي» و«الوافي» و«مرآة العقول» وهي الخبر الذي رواه الكليني رحمه الله باسنادين:

١- عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام ...

٢- محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً عن حماد، عن حريز، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال:

«قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه؟»

فقال: إذا شك وكانت به بله وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله، فإن دخله الشك وقد دخل في حال أخرى (وفي نقل «الوسائل» عن الشيخ: وقد دخل في صلاته) فليمض في صلاته ولا شيء عليه، وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء، وإن رآه وبه بله مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان، وإن كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء فليمض في صلاته»^(٢).

حيث إنه على حسب نقل الكليني و«الوافي» و«مرآة العقول» يكون الشك ٢.

١- سورة النساء: الآية ٤٢.

٢- الوسائل: ج ١، الباب ٤١ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.

فى غُسل بعض البدن بعد الدخول فى حال أُخرى، حيث ىشمل عمومه لما قد جاوز المشكوك وكان فى أثناء الغسل، فحكم عليه السلام بعدم الاعتناء من خلال الحكم بالمضى فى صلاته، بأن يُصلّى ولا يعتنى بشكه، هذا بخلاف نقل الشيخ رحمه الله حيث جاء فى أنه دخل فى الصلاة فىكون ظرف الشك بعد الفراغ، فلا يكون مربوطاً بما نحن بصدده.

وبالرغم من أن العبارة وبنقل الشيخ أقرب حيث ىساعد مع حكمه بالمضى فى صلاته، بكون ظرف حدوث الشك أيضاً كان فى صلاته، إلا أنه إذا دار الأمر فى التعارض بين النقلين يكون «الكافى» مقدماً لكونه أضبط، حيث جمع رحمه الله أخبار كتابه خلال عشرين سنة مع الدقه فى ذلك، بخلاف الشيخ رحمه الله ، ولذلك قال المحقق الخمينى قدس سره : (الظاهر صحه ما فى الكافى والوافى ومرآه العقول).

ومن ذلك يُعرف أنّ وجه الحاق المشهور للغسل أو التيمم البدل منه ومن الوضوء إلى الوضوء لىس إلا اعتبار عدم جريان قاعده التجاوز فى غير الصلاة كما عن السيد الاصفهانى، أو لما ذكره الشيخ الأعظم من بساطتها باعتبار بساطه مسببها وهو الطهاره، مضافاً إلى أنه مقتضى بدليه التيمم عن الوضوء.

أقول: قد عرفت ضعيف كلا المبنيين، وعرفت أنّ ملاك خروج الوضوء كان لأجل أجزاء فىه ممّا سمّاه الله، فلو شك فيها لابد من الاعتناء دون ما لا يكون كذلك كالغسل كما عرفت، خلافاً للتيمم بكلا قسميه حيث لم يكن مثل الغسل الذى بىان كىفئته فى سورتى النساء والمائده بقوله: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

فَامْسُحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» (١) وعليه فلا بدّ من كونه مثل الوضوء في لزوم الرجوع عند الشك في الأثناء لكن بالنسبة إلى مسح الوجه والأيدي دون غيرهما من الشرائط والموانع، فالحاق ذلك إلى الغسل كما وقع في كلام السيد الخميني صحيحّ مبناءً، لكنه ممنوع بحسب مبنانا لعدم تطابقه مع مدلول الآية الشريفه.

والظاهر أنّه لا فرق في ذلك بين التيمم بدل الوضوء أو الغسل لكونهما على نسقٍ واحد من جهة مسح هذين العضوين، وان كان هناك فروق بينهما في الجملة من الضربه والتعدد، ولأجل هذه الأمور حكمنا بالاحتياط الوجوبي بالحاق كلّ من الغسل والتيمم بالوضوء في لزوم الاعتناء بالشك في الأثناء دون الفراغ منه، والله العالم.

جريان القاعده في الشك في الشروط

ومما ذكرنا ظهر عدم جريان قاعده التجاوز عند الشك في نفس الأجزاء - مثل غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين - في الوضوء، لكونهما ممّا سمّاه الله.

وأما الشك في بعض شرائطه من جهة الصحه والفساد لا من حيث الوجود، مثل الشك في كون الماء الذي توضع منه مطلق أم مضاف، أو الشك في وجوده.

١- سورة النساء: الآية ٤٣، وسوره المائده: الآية ٦.

الحاجب على ظاهر الوجه واليد بعد الفراغ عن غسل ذلك العضو وعدمه، فقد نوقش في جريان القاعده فيه وأنه هل تجرى فيه قاعده الفراغ - لو قلنا بكونها في مورد الشك في الصحه مطلقاً لا- في خصوص الشك بعد اتیان مجموع العمل - أو قاعده التجاوز بعمومها، حيث خرج منها خصوص الشك في أصل وجود الأجزاء التي سمّاها الله من الغسل والمسح دون غيرهما من الشرائط والموانع؟

والظاهر جريان القاعده حتى في الوضوء، نعم قد يشكّ في جريان القاعده لو شك في اطلاق الماء، حيث إنّه مما سمّاه الله تعالى لورود اسمه في الآيه في قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، منضمّاً إلى آيه أخرى في التيمم وهي قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا»، فكان صدق الماء المطلق ممّا قد سمّاه الله، فلا بدّ أن لا يعرضه الشك، ولا أقلّ من الشك فيه لاحتمال كونه كذلك، وحينئذٍ يشكل جريان القاعده فيه لكونه شكّاً في المصدق، وهو غير بعيد، ولازمه الاعتناء بالشك فيه، بل وهكذا في التيمم إذا شكّ فيما يصدق عليه الصعيد وهو التراب الخالص، أو ما يصحّ عليه اطلاق وجه الأرض - على الاختلاف الواقع فيه المذكور في محله - فحيث أنّه مذکور في القرآن فيندرج تحت عنوان ممّا قد سمّاه الله فلا مجال للشك فيه.

وهذا بخلاف ما إذا كان الشك في الصحه ولو في الأثناء، فإن القاعده غير مختصه بالفراغ لما بعد إتمام العمل، سواء كان الشك في الوجود أو في الصحه، والنتيجه هي أنه في الوضوء أيضاً لو شك في الأثناء من جهه الشك في صحه غسل

الأعضاء من الوجه واليدين - لا- من جهة الشك في أصل الوجود الذى كان مورداً لجريان قاعده التجاوز وفرغنا عن عدم جريانها فيه - أى كان منشأ الشك صحه غسلهما من جهة احتمال عدم وقوع الغسل من الأعلى إلى الأسفل - الذى اعتبره الشارع بواسطه الروايات الداله على أن المرفق يجب أن يكون غايهً للمغسول لا للغسل، كما هو الحال فى المسح الوارد حكمه فى قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» بناءً على جواز المسح منكوساً أى من الكعبين إلى الاصابع كما ذكره بعض الأصحاب - فإنَّ قاعده الفراغ تكون جاريه فيه، وتحكم بعدم لزوم الاعتناء بالشك.

وأما لو قلنا باختصاص قاعده الفراغ لما بعد تمام العمل وكمالها، وقلنا بعدم وجود قاعده التجاوز فى مثل تلك الشكوك فى الأثناء، بواسطه تخصيص القاعده لمطلق الشك فى أثناء الوضوء، فحينئذٍ لا بد من الرجوع والاعتناء بمثل هذا الشك لأجل وجود أصاله عدم تحقق ما يعتبر وجوده المقتضى للحكم بوجود الاشتغال وعدم فراغ الذمه.

والظاهر أنَّ الحكم بعدم الرجوع فى مثل هذه الشكوك مخالفٌ للاحتياط، لاطلاق كلمات المشهور والمجمعين فى الاعتناء بالشك فى أثناء الوضوء لجميع تلك الموارد، فإذا ظهر أنَّ الحكم بالاحتياط هو الأولى، والله العالم بحقائق الأمور.

البحث عن معنى المضى والتجاوز

الجهة الخامسة: يقع البحث فيها عن عدّه أمور:

الأمر الأول: فى بيان ما يصدق عليه التجاوز والمضى عن المشكوك، هل المراد منه هو التجاوز عن نفس المشكوك الذى هو فى نفسه مشكوك التحقق، فكيف يصدق عليه حينئذٍ عنوان التجاوز؟! فلا بدّ أن نلاحظ شىء آخر حتى يصدق عليه ذلك فنقول:

المراد من التجاوز والمضى ليس إلّا- المحلّ الذى وقع فيه الشك، أى محلّ المشكوك، مثل الفاتحة التى محلّها قبل السوره ومحلّ السوره بعد الفاتحة قبل الركوع، وهكذا فيقال إنّه تجاوز عن محلّ الفاتحة ثم شك فيها، فيحكم بالمدى، أو يشك فى السوره بعد الدخول فى الركوع.

وبالجملة: المنصرف من كلمتى المضى والتجاوز يكون إلى محلّ المشكوك لا نفسه.

الأمر الثانى: الكلام فى أنّه لم يرد قيد (المحلّ)، ولذلك قيل إنّه لا بدّ أن يقدر لفظ (المحلّ)، وهذا يستلزم المجاز، فيصير المقام مثل آيه «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ» حيث يكون التقدير وأسألوا أهل القرية.

والنتيجة: أنّه كلّ شىء شككت فيه ممّا قد مضى عن محلّه أو تجاوز عن محلّه، فشككت ليس بشىء، وذلك صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه بدلاله الاقتضاء.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنه لا حاجة إلى التقدير، إذ يمكن أن نلاحظ

كلمتى المضى والتجاوز بواحد من التقديرين:

١- أماً بما قاله المحقق النائى قدس سره بأنه بعد ما نزل الشارع الشك فى الجزء بمنزله الشك بالكل، كان نسبه التجاوز إلى الجزء يكون بصوره الحقيقه بتنزيل التجاوز عن المحل بمنزله التجاوز عن نفسه، فأضاف التجاوز إلى نفس الجزء حقيقه، كما هو مسلك السكاكى فى باب الاستعاره.

٢- أو يقال إنه ليس هنا عنوان تنزيل الشك فى الجزء بمنزله الشك فى الكل، لعدم وجود دليل اثباتى لهذا التنزيل، بل يكون التوسع والمجاز فى أنه كأنه ادعى وجود الجزء هنا وشك فيه ادعاءً، كما هو الأمر كذلك فى آيه السؤال عن القريه، إذ حسن التعبير ليس إلا بأن يسند السؤال إلى نفس القريه كأنها يمكن أن تجيب كما كان الأمر كذلك فى مثل (زيد أسد) إذ الحسن فى ادعائه أسد لا كالأسد، وكم فرق بينهما فى البلاغه والحسن، فلا حاجه لنا إلى دعوى الاضمار والتقدير حتى يخرج عن الحسن، فالاسناد بعد هذا الادعاء - أى ادعاء أن المشكوك كأنه موجود - يكون حقيقياً، أى يصدق حقيقه أنه قد مضى عن الشىء أى عن محله.

فإذا صار المضى والتجاوز ملحوظاً بلحاظ المحل صح حينئذ أن يقال إنه ليس المراد من المحل المناسب لذلك الشىء إلا المحل الذى قرره نفس الجاعل والمقنن لذلك الشىء، لأن كل مقنن يتكلم على طبق قانونه وجعله، ولا يفهم العرف والعقلاء منه إلا ما هو المحل المقرر الجعلى، لا ما صار عادة للأشخاص أو

النوع، فإن العاده تحصل بكثره العمل وتداومه، وهي لا توجب أن يصير محلاً للشىء بالنظر إلى ذلك الجاعل والشارع، فلا يطلق لمثل هذا المحل محلاً للشىء بصوره المطلق حتى يوجب الاختلاف فيه باختلاف الأزمنه والأحوال واختلاف الأشخاص. وعليه فإسراء حكم المضى والتجاوز فى قاعده التجاوز للتجاوز عن المحل العادى للشىء شخصاً أو نوعاً، مثل أنه لو كان عاده الشخص تحصيل الوضوء بعد كل حدث أصغر، أو تحصيل الغسل بعد الحدث الأكبر، فلو شك فى زمان أنه هل توضعاً أو اغتسل بعد الحدث أم لا ويتمسك بقاعده التجاوز ويحكم بأنه توضعاً و اغتسل، وهذا حكم بعدم الرجوع إلى أصل العدم وقاعده الاشتغال.

أقول: قبول هذا يكون فى غايه الاشكال، بل لا يمكن الالتزام به لوجهين:

أولاً: لما ثبت آنفاً أنه لم يرد فى لسان الدليل لفظ (المحل) لا ظاهراً ولا تقديراً حتى يقال إنه لفظ مطلق يشمل المحل الأعم من المحل الشرعى ليدخل تحت القاعده، والمحل العادى أيضاً، بل قد عرفت أن الاسناد إلى المحل كان لأجل المناسبه الموجوده بين المشكوك والتجاوز، وعليه فليس فى الكلمه إطلاق لفظى بل مجرد أمر لى، ومن المعلوم أنه فى الأدله اللبىه لا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن المناسب، وهو المحل الشرعى.

وثانياً: قد عرفت أن المناسب للشارع أن يلاحظ محل المشكوك بلحاظ ما قرره من المحل للأجزاء فى المركبات والمخترعات الشرعيه دون غيره، كما

عرفت أنه المساعد مع فهم العرف والعقلاء، وعليه فما ذهب إليه بعض الأعلام من اجراء قاعده التجاوز حتى بالنسبه إلى المحلّ العادى تمسكاً باطلاق صدق التجاوز والمضى بالنسبه إليه أيضاً ليس على ما ينبغى.

وبالجملة: بناءً على ما ذكرنا ظهر أنّ التجاوز والمضى لا بد أن يلاحظ بالنظر إلى محلّ المشكوك شرعاً لاعاده شخصيه ولا نوعيه وإلاّ ربما يستلزم تأسيس فقه جديد، ألا ترى أنه لا يتمسك بقاعده التجاوز لمن كانت عادته أداء الديون بعد الاستقراض، فلو شك في أداء دينه لزوم على هذا المبنى يقال إنّه شك بعد التجاوز عن المحلّ المعتاد في الأداء، فلا يجب عليه أداء الدين، وهذا أمر بديهى البطلان.

الأمر الثالث: إذا عرفت أنّ الملاك في صدق التجاوز هو المضى عن المحلّ المشكوك شرعاً، يأتي الكلام في أنّ الشك:

١- قد يكون في الجزء غير الأخير منه، فلا اشكال في صدق التجاوز عنه كما عرفت.

٢- وقد يكون الشك في الجزء الأخير من المركّب، مثل التسليم في الصلاة، أو غسل جانب الأيسر من الغسل، أو مسح الرجل اليسرى في الوضوء، وأمثال ذلك، ففي مثل هذه الأمور كيف يمكن اجراء قاعده التجاوز أو قاعده الفراغ مع كونه شكاً في التجاوز والفراغ، إذ لا ترتب شرعاً من حيث المحلّ بين ما يفعله بعد الوضوء أو الغسل أو الصلاة على مثل تلك الأمور أو بعده، فكيف يصدق التجاوز بلحاظ المحلّ شرعاً؟

أقول: لا يخفى أنّ الشك في الجزء الأخير من المركب يتصوّر على وجوه شتى:

تاره: يكون في المركب الذي أخذ الشارع الموالاه شرطاً فيه مثل الوضوء أو الصلاة.

وأخرى: ما لا يكون الموالاة بين أجزائها معتبره شرعاً كالغسل.

فأمّا الذي لا يعتبر فيه الموالاة كالغسل فلو شك في غسل جانبه الأيسر.

قال المحقق البجنوردى: (إنّه لا وجه لجريان قاعده التجاوز ولا الفراغ فيه:

أمّا الأول: لأنّه لم يتحقق بالنسبه إليه تجاوزاً لا عن نفس وجوده لأنّ المفروض أنّه مشكوك الوجود، ولا عن محلّه الشرعى لأنّ المفروض عدم اعتبار الموالاة فيه، ففي أيّ وقت أتى به يكون في محلّه.

وأمّا الحاق محلّ العادى بالمحلّ الشرعى فقد عرفت الحال فيه.

وأمّا بالنسبه إلى قاعده الفراغ: فجرانها أيضاً لا- يخلو عن اشكال، لأنّ المفروض أنّ الجزء الأخير مشكوك الوجود، فكيف يصدق الفراغ عن ذلك العمل والمضى عنه؟!

نعم، ربما يصدق الفراغ عرفاً إذا شك في جزءٍ يسير من الجزء الأخير في المثال المذكور، كما أنّه لو شك في غسل إصبعٍ من الجانب الأيسر مع القطع بغسل ذلك الجانب إلّا هذا المقدار اليسير منه.

والحاصل: أنّ المناط في جريانها هو صدق عنوان الفراغ عن العمل ومضى

المركب عرفاً) انتهى كلامه (١).

وفيه: الانصاف أنّ مثل هذا الغسل وما هو مجراه كالتوصليات لا يبعد جريان قاعده التجاوز والفراغ في حقه، لأنّ التجاوز عن الشيء ومحله ليس إلاّ باعتبار ما يأتيه الشخص بحسب الغالب على حسب أداء وظيفته الشرعيه ولو استحباباً وإنّ الشارع لم يعتبر الموالاته والتوالى بين الأجزاء شرطاً للصحة، إلاّ أنه لا ينافى كون اجراء القاعده بحسب ما يلاحظه المكلف من الترتيب بين الأجزاء امتثالاً لأمر المولى، وإن كان بلحاظ كونه أضبط وأحفظ من الآنات، فله أن يجرى تلك القاعده على فعله إذا شك بعد ما تجاوز عن محلّ شيء كان يأتيه بحسب العمل على الوظيفه الشرعيه المجعوله، كما أنّه يمكن له اجراء قاعده الفراغ فيه أيضاً فيما إذا كان يصدق على حسب عمله المعمول لأداء الوظيفه إنّه قد فرغ عن العمل، حيث إنّه لا يؤخّر اجرائه إلى ذلك ولو عملاً لأمر محبوب شرعى، فيكون محلّ غسل الأيسر بعد غسل الأيمن ولو استحباباً، ولعل مراد بعض الأعلام من صدق التجاوز والفراغ بالنسبه إلى محل العادى هو هذا القسم.

نعم، يجرى الاشكال فيمن لم يكن بحسب عمله كذلك، أى لم تكن من عادته العمل بالغسل إلاّ بالتفريق بين الأجزاء، دون مراعاة الاستحباب من التوالى، فحينئذٍ لو شك في الجزء الأخير منه، يمكن الاشكال فيه بعدم وجود شيء ١.

فى حقه لىصدق عليه التجاوز والفراغ حتى بالنظر إلى المحلّ الشرعى المحبوب والمستحب، فلا بدله حينئذٍ من الاعتناء بشكه، والاتيان بالمشكوك، وإن كان الأحوط - كما سبق أيضاً - من الاتيان بغسل ذلك العضو احتمالاً لتقديم قاعده الاشتغال وأصالة العدم فى المورد، باعتبار عدم احراز اطلاق قاعده التجاوز لمثله.

هذا على القول المشهور من لزوم الترتيب فى غسل الأيمن والأيسر، وكون الثانى بعد الأوّل، وإلاّ فإنّه على القول الآخر من عدم وجوب الترتيب - كما عليه سيدنا الخوئى قدس سره - يجرى جميع ما قلنا فى غسل الطرفين لا خصوص الأيسر، كما لا يخفى.

هذا فيما لو شك فى الجزء الأخير فيما لم تكن الموالاه شرطاً فيه.

وأما القسم الآخر: وهو ما لو كانت الموالاه شرطاً فيه مثل الوضوء والصلاه، فقد يقال بعدم تحقق صدق التجاوز عن ذلك والفراغ لأجل الشك فى أصل وجود المشكوك.

لكنه مندفع فى كلا الموردين:

أمّا فى الوضوء: فلأنّ الشك فى مسح الرجل اليسرى إن كان قبل فوت الموالاه يكون شكاً فى المحلّ فعليه الاعتناء به، وإن كان الشك بعد فوتها يصدق حينئذٍ شرعاً أنه قد تجاوز ومضى عن محلّه، لأنه عاجز عن الرجوع إلى تداركه بخصوصه بعد فوت الموالاه، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون فى حاله أخرى من الأعمال والأفعال أو لا، لعدم دخاله الدخول فى حاله أخرى فى صدق التجاوز والفراغ ذاتاً، كما لا دخل له تبعداً فى الفراغ قطعاً وفى التجاوز احتمالاً وهو ما

سند كره عنقريب إن شاء الله.

فعلية، لو شكَّ الرجل في مسح رجله اليسرى بعد فوت الموالاه وقبل أن يخرج من حال الاشتغال بالوضوء، ولكن بعد مضي مدّه في تلك الحاله لولم نقل بتعميم الدخول في الحاله الأخرى لمثل المورد، كان مقتضى قاعده التجاوز أو الفراغ هو عدم الاعتناء بالشك، ولا مجال للحكم باعاده الوضوء برأسه، هذا في الوضوء.

وأما في الصلاة: فلو شك في التسليم، فهو يتصوّر على وجود شتى:

تاره: يشكّ فيه بعد الدخول في التعقيب، فيجرى في حقه قاعده التجاوز والفراغ، لأن المحلّ الشرعى للتعقيب كان بعد التسليم والفراغ، وكان وجه الحكم بالتجاوز والفراغ أذكريته وأقربيته للحقّ حال الاشتغال وهو ثابت في حقه.

لا يقال: إنّ التعقيب أمر استحبابى لا ترتب شرعاً والزاماً بينه وبين الصلاة، وليس هو مثل أجزاء الصلاة التى أخذها الشارع مترتباً للصلاه، إذ لها محلّ فيها.

لأننا نقول: لا- فرق في صدق التجاوز والفراغ كون الشىء أمراً مستحباً وله محلّ عند الشرع، أو واجباً كذلك، والشاهد عليه صحيحه زراره حيث جعل الشك بعد التكبير فى الأذان والإقامه اللذان كانا مستحبين وتحملهما قبل الصلاة، ملاكاً لجريان قاعده التجاوز، وهكذا الأمر فى التعقيب والتسليم يكون متفاوتاً لتقدم الواجب على المستحب عكس الأذان والإقامه.

وأخرى: يشك في التسليم بعد فعل ما ينافى الصلاة، سواء كان ما ينافيه عمدياً كالتكلم أو ما ينافيه مطلقاً كالحدث، كما لا فرق بين أن يكون المنافى أمراً

وجودياً كالحدث والتكلم، أو عديمياً كالسكوت الطويل الماحى لصوره الصلاة.

وثالثه: قد يكون الشك فيه قبل صدور فعل المنافى.

أقول: إذا كان الشك بعده بجميع أقسامه، فالظاهر جريان كلتا القاعدتين:

أما التجاوز فلأن محل التسليم شرعاً كان قبل صدور فعل المنافى، فيكون الشك بعده شكاً بعد التجاوز عن المحل.

وأما قاعده الفراغ فلصدقه بعد الاشتغال بالمنافى ولو كان أمراً عديمياً كالسكوت الطويل.

لا يقال: إن الشارع لم يجعل للمنافية محل بعد العمل حتى يقال إنه شك بعد التجاوز عن المحل الشرعى للمشكوك، بل جعله الشارع من المبطلات، فكيف يجرى فيه قاعده التجاوز والفراغ؟

لأننا نقول: إن الشارع وان لم يجعل للمنافية محلاً خاصاً، إلا أنه قد جعل للتسليم محلاً قبل المنافية، فإذا دخل فى المنافية يصدق عليه عرفاً أنه قد مضى وتجاوز عن المحل الشرعى للتسليم، لأن التسليم هو التحليل، والحكم الشرعى المجعول للأعم من الوضعى والتكليفى هو عدم وقوع فعل المنافية قبل التسليم، وهو يكفى فى اجراء القاعده، ومن هذه الجبهه لا فرق بين المنافية العمدى والسهوى، وإن لم يكن المنافية السهوى كالكلام مبطلاً للصلاه، إلا أنه لا ينافى كون محله بعد التسليم لا قبله، كما لا يخفى.

وأما إن كان الشك فى التسليم قبل صدور المنافية كالسكوت غير الماحى

والإ- يدخل فى التسليم السابق، فلا بد حينئذٍ من الاعتناء بالشك، لكونه شكاً فى المحل، إذ المفروض أنه لم يكن خارجاً عن محلّ المشكوك، وقابل لتداركه، فيجب عليه التسليم، هذا.

مناقشه المحقق الخوئى لجريان القاعده

ناقش المحقق الخوئى قدس سره فى الموردین، أى فى الشك فى التسليم بعد الدخول فى التعقيب، وفى الشك فيه بعد صدور المنافى العمدى أو السهوى، والتزم بعدم جريان قاعده التجاوز فيهما - دون الفراغ حيث التزم بأنه لا تجرى فى الأوّل وتجرى فى الثانى - فلا بأس بذكر كلامه ثم ملاحظه ما قد یرد علیه، فهو رحمه الله .

بعد نقل كلام المحقق النائنى من جريان قاعده التجاوز فى الشك فى التسليم بعد الدخول فى التعقيب، استناداً إلى صحیحه زراره بالتجاوز عن الأذان بالدخول فى الاقامه، مع كونهما مستحبين لعدم الفرق بين الاقامه والتعقيب، قال ما حاصله:

(وللمناقشه فيه محال، لعدم الملازمه بين المقامين فى جريان القاعده، إذ هو منوط بمضى المحل، وهو لا يصدق إلا فيما إذا كان محلّ المشكوك فيه بحسب الجعل الشرعى سابقاً على الغير الذى وقع الشك بعد الدخول فيه، وكان محلّ ذلك الغير مؤخراً عن المشكوك فيه، ولو باعتبار كونه أفضل الأفراد. وهذا المعنى موجود فى الأذان بعد الدخول فى الاقامه، لأنه مقدم بحسب جعل الشرعى عليها، بحيث لو لم يأت بالاقامه بعد الأذان لم يأت بوظيفته الاستجابيه، وكذا محلّ

الاقامه مؤخرً عن الأذان، بمعنى أن أفضل الأفراد فى الاقامه هى الواقعه بعد الأذان، وإن كانت بنفسها مستحبه ولو بدون الأذان، فىكون الشك فىه بعد الدخول فىها شكاً بعد مضى المحل والتجاوز عنه.

وهذا بخلاف الشك فى التسليم مع الاشتغال فى التعقيب، فإنه وإن جعل استحبابه مؤخرً عنه، إلا أنه لم يعتبر كون التسليم مقدماً على التعقيب، إذ من المعلوم أنه لا- يعتبر فى التسليم وقوعه قبل تسييح الزهراء عليها السلام ، ومثل التسليم والتعقيب مثل الظهر والعصر، فإن صلاه العصر قد اعتبرت فى الشريعة كونها بعد الظهر، ولكن لم يعتبر فى الظهر تقدمه عليه، فلا يكون الشك فى التسليم إلا بعد الاشتغال بالتعقيب شكاً بعد مضى المحل، لبقاء محل التدارك، ولذا من تذكّر حال التعقيب أنه لم يأت بالتسليم، يجب عليه التدارك، ولم يلزم منه اخلال أصلاً، ولا شىء عليه حتى سجده السهو.

ويؤيد ذلك: أنه لو شك فى الاتيان بأصل الصلاه مع الاشتغال بالتعقيب، لا تجرى قاعده التجاوز قطعاً، ولا أظنّ أحد من الفقهاء يلزم بجريانه، فيجب عليه الاعتناء بالشك والاتيان بالصلاه، لكون الشك فى الوقت، ولا- فرق بين الشك فى أصل الصلاه والشك فى التسليم على الاشتغال فى التعقيب فى جريان قاعده التجاوز وعدمه.

ثم قال: وكذا لا- تجرى قاعده الفراغ أيضاً، إذ مع الشك فى الجزء الأخير لم يحرز الفراغ من العمل حتى يكون مورداً لقاعده الفراغ إلا فى باب الوضوء، فإنه

لو شك في مسح الرجل بعد الاشتغال بالصلاة أو الدعاء لأجل صحيحه زرارته، حيث قال: «إذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك وضوئه لا شيء عليك» حيث لا فرق فيه بعدم الاعتناء بين كون الشك في الجزء الأخير منه أو غيره. وحيث كان الحكم على خلاف القاعدة، يجب الاقتصاد في مورده وهو الوضوء، فلو شك في الجزء الأخير من الغسل مع الاشتغال بشيء آخر كالصلاة، لا مجال لجريان قاعده الفراغ، بل لا بدّ من الاعتناء بالشك.

ثم أضاف إليه الشك في الجزء الأخير بعد الاتيان بالمنافى العمدي والسهوى كما إذا شك في التسليم بعد الحدث والاستدبار أو السكوت الطويل أنه لا يجرى فيه قاعده التجاوز، لما ذكرناه.

نعم، تجرى فيه قاعده الفراغ، لأن الصلاة قد مضت حقيقه، وشك في صحتها وفسادها، فيحكم بصحتها لقاعده الفراغ.

هذا على القول بفساد الصلاة بوقوع الحدث والاستدبار بعد التشهد قبل التسليم كما اختاره المحقق النائيني.

وأما على فرض صحتها كما هو مختار السيد في «العروه» وليس ببعيد، فلا ثمره لجريان قاعده الفراغ لصحة الصلاة مع قطع النظر عن القاعدة على الفرض، فلا بدّ على هذا فرض الشك بعد وقوع الحدث في السجدين وما بعدهما من

التشهد والسلام) انتهى ملخص كلامه بتصرف منا(١).

أقول: وللمناقشه فى مواضع كلامه مجال:

أولاً: لا دليل لنا على لزوم كون جعل المحل شرعاً بصورتين من التقدم والتأخر، إذ لم يرد ذلك فى آيه ولا روايه، بل يكفى فى جريان القاعده كون محلّ الشىء شرعاً بعد شىء آخر، أو يقال إن محلّ الشىء المشكوك بحسب الشرع قبل فعل شىء آخر، لأن التجاوز والمضى الذى اعتبر فى المركبات الشرعيه ليس أمراً تعديداً، أى لم يجعل الشارع فى صدقه كيفيه خاصه من عند نفسه، بل هو محالّ إلى تشخيص العرف من جهه أنه يصدق التجاوز بالنظر إلى محلّ الشىء المشكوك، حتى ولو لم يكن للفعل الآخر محلّ مجعول مجعولاً شرعاً وعدمه.

وثانياً: أنه لو سلّمنا ذلك، فلا نسلم أن لا يكون للتسليم محلاً معيناً شرعاً، لوضوح أن أفضل أفراد الصلاه هى التى كانت الصلاه قبل التعقيب والتعقيب بعده، بحيث لو أتى بالتعقيب قبل الصلاه لم يأت بوظيفته الاستجابيه، كما أنه لو لم يأت بالتعقيب بعد الصلاه لم تكن الصلاه بالنسبه إلى ما عقّيبها ذلك ذا مزيه، فإذا كانت الصلاه لها محلاً بملاحظه مجموع العمل، كان لها محلاً بالنسبه إلى أجزائها ومنه التسليم، كما لا يخفى، وهو يكفى فى اجراء قاعده التجاوز.

وثالثاً: ما ذكره فى الفراغ من عدم جريانه فى الشك فى الجزء الأخير إلآ٤.

فى الوضوء لأجل النص القائم لىس على ما ىنبغى؁ لأن الظاهر أن حكم الإمام علىه السلام بالفراغ بعد الدخول فى حال أخرى من الصلاة كان لأجل صدق الفراغ عرفاً وواقعاً؁ لا ىكون تعبداً؁ ولذلك عبّر عنه بقوله: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فى حال أخرى» فجعل الفراغ فراغاً تعبدياً فى الوضوء دون غيره؁ بل التبعض فىه بكون الفراغ حقيقياً فى الوضوء ان كان الشك فى غير الجزء الأخير؁ وتعبدياً إن كان فى الجزء الأخير مع وحده الجملة والكلمة لا ىخلو عن غرابه جداً؁ إذ لا ضروره فى الالتزام بمثل ذلك كما لا ىخفى.

أقول: وأعجب من ذلك أنه ىقبل الفراغ فى الشك فى الجزء الأخير إذا كان بعد الدخول فى فعل المنافى العمدى أو السهوى فى الصلاة؁ مع أنه لم ىقم لمدّعاة دليلاً مقنعاً؁ سوى قوله إنه قد مضت صلاته حقيقه؟!!

فنقول: أى فرق من جهه الشك فى حصول الفراغ بين المورد والمقام وبين صوره الدخول فى التعقيب والشك فى التسليم حيث كان فراغاً قطعاً فى الأول دون الثانى.

وعليه فلىس الصحيح إلا ما ذكرنا من أن الفراغ عرفى ولا ىتفاوت فىه بين الموردين من حصول الفراغ بعد الدخول فى التعقيب وفعل المنافى.

وأيضاً: ما ذكره من التأييد: بأنه لو التفت حال التعقيب أنه لم يأت بالتسليم لابد له من التدارك؁ ولا شىء علىه؁ وهذا دليل على صدق عدم التجاوز.

مخدوش جداً: لأنه ىرد علىه نقضاً بأنه لو كان فى الصلاة والتفت إلى أنه لم

يأت بالاقامه لزمه الرجوع والتدارك برغم عدم صدق التجاوز عند شكه فيها، مع كونه مورد النصّ في صدق التجاوز كما في صحيحه زراره.

كما أنّ ما ذكره من التأييد لكلامه لعدم جريان قاعده التجاوز أنه لو شك في حال التعقيب أنه لم يأت بالصلاه، لا أظن أن يلتزم أحد بعدم وجوب الاتيان لأجل قاعده التجاوز، لأنه شك في الوقت فلا بد من اتيانها.

لا- يخلو عن غرابه جداً، لوضوح أنه قد قبل جريان قاعده التجاوز فيما لو شك في غير التسليم بعد فعل المنافى العمدى أو السهوى، وحكم بعدم لزوم اتيانه، مع أنه في هذا المورد لو شك في أصل اتيان الصلاه بعد الحدث، فلا يُعقل أن يحكم بأنه قد أتى بالصلاه، بل عليه أن يحكم بلزوم الاتيان للصلاه لأجل كونه شكاً في الوقت، مع أنه في صوره الشك في التسليم في ذلك يحكم بالفراغ والتجاوز، فلا يكون مجرى هذين مجرى واحد حتى يوجب التأييد أو النقص، فكذلك الحال في قاعده التجاوز حيث أن التجاوز يجرى بالنسبه إلى الشك في التسليم، ولا يجرى بالنسبه إلى أصل الصلاه لبقاء محلّ الثاني وهو الوقت بخلاف الأوّل.

خلاصه الكلام: الأقوى عندنا هو امكان اجراء قاعده التجاوز والفراغ في الموردين كما عليه المحقّق النائيني، بل قد يستفاد من سائر الأعلام أيضاً موافقتهم لذلك، وكيف كان الأحسن والأولى احتياطاً اتيان التسليم في حال التعقيب دون ما لو شك بعد فعل المنافى.

البحث عن معنى التجاوز وحقيقته

الجهة السادسة: فى أنه بعد ما عرفت تعدد القاعدتين، فهل يعتبر فى صدق التجاوز والفراغ الدخول فى الغير أم لا؟

ثم على فرض الاعتبار هل هو معتبرٌ فى تحقق عنوان التجاوز والفراغ حقيقةً مطلقه بحيث لو شك فى شىء قبل الدخول فى الغير لا- يتحقق التجاوز والفراغ موضوعاً، حتى يترتب عليه الحكم، أو لم يكن معتبراً فى صدقهما حقيقةً مطلقاً، بل يعتبر فيهما تعديداً بواسطة الأدلة الداله عليه، أو يجب التفصيل بين قاعده التجاوز باعتباره فيه حقيقه وبين الفراغ كونه معتبراً فيه تعديداً أو عدم اعتباره فى الفراغ مطلقاً لا حقيقةً ولا تعديداً؟

أو يجب أن نفضل بتفصيل آخر وهو: أن الدخول فى الغير معتبر فى صدق التجاوز حقيقةً إذا كان الجزء المشكوك غير الجزء الأخير، ولا يكون معتبراً فيه حقيقه إذا شك فى الجزء الأخير.

هذا بالنسبه إلى قاعده التجاوز.

وأما بالنظر إلى قاعده الفراغ فلا- يكون دخيلاً فى صدقه حقيقةً، بل لو كان معتبراً بحسب دلالة الأدله كان تعديداً لأجل حمل المطلق على المقيد، بلا فرق بين كون الشك فى الجزء الأخير أو فى غيره؟

وجوه وأقوال، فلا بأس بذكر الأقوال والأدله حتى يتضح ما هو الحق عندنا:

القول الأول: وهو للمحقق الخميني قدس سره ، فقد ذهب إلى عدم اعتبار الدخول في الغير مطلقاً حتى في قاعده التجاوز، بلا فرق في ذلك عنده بين كون الشك في الجزء الأخير أو غيره، فضلاً عن قاعده الفراغ، فلا يكون معتبراً تعبداً، فضلاً عن اعتباره في صدقه حقيقه، فلا بأس بذكر دليله والنظر إليه، قال قدس سره في رسائله بعد ذكر المحتملات:

(أوجهها عدم الاعتبار مطلقاً إلا- إذا كان محققاً للتجاوز، لكن اعتباره حينئذٍ ليس لأجل دخالته في موضوع الحكم، بل لأجل ملازمته مع الموضوع، وإلا فالموضوع هو نفس التجاوز والدليل على عدم اعتباره يتضح بعد مقدمه، وهي أن المستفاد من أخبار الباب أن السرّ في جعل قاعده التجاوز ليس هو مجرّد التسهيل على العباد لكثرة وقوع الشك بعد العمل، بل نكته الجعل أن الانسان لما كان حين العمل أقرب إلى الحق وأذكر في اتيان العمل على وجهه، تعيّد الشارع بالبناء على اتيان العمل المشكوك فيه في محلّه، وأن الفاعل لم يتجاوز عن المحل إلا وقد أتى بما هو وظيفته.

ثم أشار إلى ما هو الوارد في حديثي بكير بن أعين ومحمد بن مسلم، ثم قال: ويكون هذا نكته التعبد بعدم الاعتناء بالشك.

ثم قال: وبعد التنبيه بما ذكرنا علم أنه لا- يفهم القيدية من قوله في صحيحتي زراره وإسماعيل بن جابر: «دخلت أو دخل في غيره» فيكون ذكر الدخول في الغير لتحقق التجاوز نوعاً به لا لدخالته في موضوع الحكم.

ثم أيد كلامه بذيل موثقه ابن أبي يعفور في مقام اعطاء القاعدة بقوله عليه السلام: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» مع ذكر الدخول في الغير في صدرها، فإن الظاهر من ذيلها أنه بصدد اعطاء كبرى كليته، ويكون الصدر مصداقاً لها، فحصر لزوم الاعتناء بالشك فيما إذا كان متشاعلاً بالشيء ولم يجزه دليل على أن الموضوع للحكم نفس الخروج عن المحل والتجاوز عنه، ولا دخاله لشيء آخر فيه) انتهى ملخص كلامه (١).

وفيه: إن التأمل في كلامه يوفقنا على مواضع الخلل في استدلاله:

أولاً: فرق رحمه الله بين عنوان المضى والتجاوز وبين عنوان الفراغ، باعتبار أنه في الثاني عرفاً يصدق ويتحقق ذلك ولو قبل الدخول في الغير، إذ يصدق لمن تم سلام صلاته ولم يدخل في شيء ولم يطل سكوته أنه قد فرغ من العمل، إذا كان الشك في غير الجزء الأخير قطعاً وفي الأخير باعتبار تنزيل المحل بمنزلة نفس الجزء حيث يقال ويطلق أنه قد فرغ من جهة مجموع العمل، هذا بخلاف المضى والتجاوز حيث أنه لا يستند إلى مجموع العمل، بل ولا إلى نفس ذلك الشيء والجزء لكونه مشكوكاً بل إلى محله، فتحقق هذا العنوان منوط بالدخول في الغير، بمعنى أنه إذا دخل فيه صح أن يقال إنه قد مضى وتجاوز عن المشكوك أو عن محله، فما لم يدخل فيه يصدق في حقه أنه لم يمض ولم يجزه، فلا بد من الاتيان. ٩.

وعلى هذا البناء لا يكون الصدر والذيل في الموثقه إلا مبيّناً لشيء واحد، وهو تحقق التجاوز وعدمه غاية الأمر في الصدر لما مضى وتجاوز فلا يقين، والذيل لخلافه فيعتنى به، فتصوير الانقضاء عن محلّ الشيء والمضى عنه بدون الدخول في الغير لا يخلو عن غرابه، وعليه فدعوى التعارض بين الصدر والذيل ثابتة عند من زعم التفكيك بينهما لا عندنا.

وثانياً: والعجب منه حيث قال (إنّ ذكر الدخول في الغير لأجل تحقق التجاوز نوعاً لا لدخاله في موضوع الحكم) فإنّه مع فرض أن الموضوع لا- تحقق إلا- به، كان ذلك بمعنى أن وجوده دخيلاً في موضوع الحكم، لأنّ الدخاله ليس معناه إلاّ عدم ترتب الحكم عليه لأجل عدم تحقق الموضوع.

وثالثاً: ما ذكر من السرّ في الجعل كلام متين غاية المتان، إلاّ أنه لا يضرّ بما ادّعيناه من أنه لا فرق فيما قلنا بين كون الجعل لأجل التسهيل أو لأجل الأذكريه والأقربيه كما لا يخفى للمتأمل الدقيق.

وبالجمله: ظهر مما ذكرناه أمور:

أولاً: الفرق بين الفراغ والتجاوز من عدم الاعتبار في الأوّل دون الثاني، ولعلّه لذلك ادّعى عدم دخالته فيه، حيث أن الأمر كذلك في الفراغ لكن بما أنه قدس سره مدّع للوحده بين العنوانين أوجب ذلك، مع أن مقتضى جعلهما تحت قاعده التجاوز لزوم أن يدعى خلاف ذلك من الاعتبار لا عدمه.

وثانياً: أن دخاله الدخول في الغير في صدق التجاوز والمضى حقيقى لا

تعيدي كما يظهر عن بعض، فدعوى الاطلاق في التجاوز والتقييد بخصوص الدخول في الغير اعتماداً على مدلول الخبرين المذكورين غير واضحة حتى يصحّ البحث بأنه كان القيد مورد الغالب كقيد «في حُجُورِ كُمْ» في آية الربيه حيث لا يكون قيداً احترازياً، أو لم يكن القيد إلا كونه قيداً لنفس الاطلاق حيث لا يتحقق إلا بذلك، يعني أنه ليس للفظ ظهور في الاطلاق لأجل انصرف كلمه (التجاوز) غالباً إلى ما بعد الدخول في الغير، حتى يكون لازمه عدم وجود اطلاق حتى يستلزم التقييد بالخبرين المشتملين على عنوان الدخول في الغير.

وجه عدم صحه ذلك البحث هو ما عرفت أن التجاوز والمضى لا يتحقق حقيقةً إلا بذلك، فلا اطلاق له أصلاً.

أقول: وعلى ما ذكرنا يظهر عدم تماميه كلام المحقق النائيني في فوائده (١) من دعوى حمل المطلق على المقيد، الذي جعله مقتضى الجمع بين الأدله، لما قد عرفت من عدم وجود المطلق في التجاوز حتى يحمل على المقيد وهو الدخول في الغير.

كما ظهر ثالثاً: فساد كلامه أيضاً في قاعده الفراغ من لزوم الدخول في الغير فيها، ولكن مع التوسعه في الغير حتى يشمل مثل الدخول في حاله أخرى مغايره لحال الاشتغال بالمركب (٢). ٢.

١- فوائد الأصول: ج ٤ / ٦٣٢.

٢- فوائد الأصول: ج ٤ / ٦٣٢.

لما قد عرفت أنّ صدق الفراغ عرفاً وحقيقهً غير موقوف على الدخول فى الغير حتى الموسّع منه، لما نشاهد صدقه ولو قبل الدخول فى حاله أخرى غيره. وكونه كذلك تعبدًا لا مانع ثبوتًا، إلا أنه لا دليل عليه اثباتًا لولم نقل بوجود الدليل على خلافه.

وأما ما يشاهد فى صحيحه زواره من قوله عليه السلام: «فإذا قمت عن الوضوء وفرغت عنه وقد صرت فى حاله أخرى فى الصلاة أو غيره فشككت... إلى آخره» لولم نقل أنه دليل على خلاف المطلوب - حيث أنه قد استعمل الفراغ قبل ذكر الدخول فى حاله أخرى - انه أراد بيان رفع توهم حظر كون الشك فى الأثناء الذى أوجب الاعتناء فى الوضوء بخصوصه، لكونه ممّا سمّاه الله للاطمينان بذلك، وتحصيل اليقين بالخروج عنه، فقد بين ذلك حتى يوجب عدم الاعتناء به، لا أنّ يكون الدخول فى الغير دخيلٌ فى الفراغ ذاتاً حقيقهً أو تعبدًا ولو فى غير الوضوء كما هو المدعى.

ورابعاً: ظهر ممّا ذكرنا أنه لا فرق فى اعتبار الدخول فى الغير فى التجاوز حقيقه وعدم اعتباره فى الفراغ حقيقهً ولا تعبدًا:

بين كون الشك فى الجزء الأخير من المركّب أو غيره، لوحده الملاك بين الموردين من عدم صدق التجاوز إلا بالدخول فى الغير، ولو عمّنا الغير بالحاله الأخرى غير حاله ذلك العمل ونحو ذلك، وكون صدق الفراغ غير موقوف على ذلك، سواء كان الشك فى الجزء الأخير أو غيره كما لا يخفى.

وعليه فما ادّعه العلامة البجنوردى فى قواعد الفقهيّه من التفصيل فى قاعده التجاوز بين الجزء غير الأخير حيث قال:

(لا يتحقق التجاوز وما شابهه من العناوين إلا بعد الدخول فى الجزء المترتب عليه، أى المشكوك، إلى أن قال: وبين الجزء الأخير حيث قال:

وأما بالنسبه إلى الجزء الأخير كالتسليم فى باب الصلاه يمكن أن يقال إن التجاوز لا يصدق إلا بعد الدخول فى شىء غير الصلاه من تعقيب أو فعل ما هو مناف للصلاه

ثم رجع عن هذا الكلام وقال: يمكن التحقيق أن السكوت الطويل هاهنا يوجب تحقق عنوان التجاوز، وتجرى قاعده التجاوز من دون أن يكون الدخول فى الغير فى البين، فما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره من اعتبار الدخول فى الغير فى قاعده التجاوز مطلقاً ليس كما ينبغي) انتهى محلّ الحاجه (١).

ليس بوجيه، لوضوح أن التجاوز حيث لا يكون عن نفس الشىء حتى يمكن تحقّقه بدون الدخول فى الغير، بل يكون عن محلّ الشىء، وهو لا يكون إلا بعد الدخول فى الغير: غايه الأمر يكون المراد من الغير ما يصدق أنه قد خرج وتجاوز عن محلّ تدارك المشكوك ولو كان بسكوتٍ طويلٍ ماح للصلاه، لأنه أيضاً غير بالنسبه إلى حاله الصلاه، فلا نحتاج إلى فعلٍ من الأفعال الوجوديه كما ٢.

توهم من كلامه.

وأيضاً: ظهر من كلامنا عدم الفرق في لزوم الدخول في الغير:

بين كون الغير من الأجزاء المترتبة الشرعيه كأجزاء الصلاة أو كان غيرها من الأمور الوجوديه أو العدميه.

وبين كون الأجزاء المترتبة من الأجزاء الواجبه كالركوع والسجود، أو المستحبيّه كالتنوت وغيرها، لأن الملاك في الجميع شيء واحد، وهو صدق الدخول في الغير.

المراد من الغير المعتبر الدخول فيه

الجهه السابعه: في أنّ الغير المعتبر دخوله في صدق التجاوز ما هو؟ هل يشمل مثل الدخول في مقدمات الأجزاء مثل الهوى للركوع والسجود والنهوض للقيام، أم لابد أن يكون من الأجزاء المستقله للشيء مثل نفس الركوع والسجود والقيام وأمثالها؟

ثم هل يشمل جزء الجزء وأبعض الأجزاء مثل الدخول في أول السوره وآخرها، حيث أن الشك الحادث في آخرها يكفي في الحكم بالتجاوز بالنسبه إلى أولها، بل الدخول في آخر الآيه لأولها، بل الدخول في آخر الكلمه والحرف للشك في أولها، أو يختصّ بما يكون جزءً مستقلاً بأن اعتبره الشارع كذلك للعباده.

فعليه لا يصدق التجاوز إلاّ بعد الفراغ عن القراءه والدخول في الركوع أو

القنوت، فالشك في القراءه من أولها إلى آخرها لا بد فيه من الرجوع والاعاده لعدم صدق التجاوز.

أقول: والمحتملات ثبوتاً واثباتاً تكون أربعه:

الاحتمال الأول: تاره يدعى اختصاصه بخصوص الأجزاء التي قد وردت في النصوص مثل روايه زراره وإسماعيل بن جابر، فعليه ينحصر جريان القاعده بخصوص الصلاه وفي خصوص الركوع والسجود والقيام والأذان والاقامه والتكبره، وكل ما ورد في ذكره الأحاديث، فعليه لا يشمل مثل التشهد إذا شك في السجود بعد الدخول في التشهد، أو الدخول في السوره إذا شك في الحمد، لعدم ورود ذكر من هذين الأمرين في النصوص.

وهو فاسد، بل لا- يقول به إلا- من ذهب إلى اختصاص قاعده التجاوز لخصوص الصلاه، بل القائل به أيضاً يعتم القاعده لغير المذكور في النصوص من سائر أجزاء الصلاه، وإن خص القاعده بها فقط، ولكن على مسلكنا من التعميم في القاعده للصلاه وغيرها لا وجه لهذه الدعوى كما لا يخفى، كما لا وجه لدعوى اختصاصه بالمذكور في النصوص كما يتضح ذلك إن شاء الله.

الاحتمال الثاني: هو أن يدعى عموميتها لكل ما يصدق عليه جزء استقلالي، أى اعتبره الشارع جزءً للصلاه ولولم يكن مذكوراً في النصوص، فيكون هذا القول أوسع من الأول، ويمكن دعوى اختصاصه لخصوص الصلاه دون غيرها لأجل دعواه باختصاص القاعده بها.

أقول: هذا القول ينسب إلى المحقق النائيني من أنه ادعى: (عدم جريان القاعده إلا- فيما رسم بالتبويب لكل من الأجزاء عند تدوين كتاب الصلاة لتكبيره الاحرام والقراءه والركوع والسجود والتشهد ونحو ذلك، فلا يعمّ المقدمات ولا أجزاء الأجزاء، فلو شك المصلّي في أول السوره وهو في آخرها، يلزمه الرجوع إليها واعاده السوره من أولها.

ثم قال: هذا هو الأقوى، ثم استدل لمقالته بأن شمول قوله عليه السلام: «كلّ شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه) للشك في الأجزاء إنما كان بعنايه التعبد والتنزيل، ولحاظ الأجزاء في المرتبه السابقه على التركيب، فإنه في تلك المرتبه يكون كلّ جزء من أجزاء الصلاة وأجزاء أجزائها من الآيات والكلمات بل الحروف شيئاً مستقلاً في مقابل الكلّ، والثاني مرتبه التأليف والتركيب لا يكون الجزء شيئاً مستقلاً في مقابل الكل، بل شيئه الجزء تندك في شيئه الكل كما تقدم، فدخول الأجزاء في عموم الشيء في عوض دخول الكل لا يمكن إلا بعنايه التعبد والتنزيل، وحينئذ لا بد من الاقتصار على مورد التنزيل، والمقدار الذي قام الدليل فيه على التنزيل هو الأجزاء المستقله بالتبويب فإن عمده ما ورد فيها لعدم الاعتناء عند الشك في أجزاء الصلاة هو صحيحتي زراره وإسماعيل، ولم يذكر فيها إلا الأجزاء المستقله كالأمثله المذكوره، فلا سبيل إلى دعوى عموم الشيء المذكور فيها للمقدمات ولا أجزاء الأجزاء، فإن الصدر يقتضى تضيق دائره مصبّ عموم الشيء، واطلاق (الغير) المذكور في الدليل، فلا

يَعْمُ أَوَّلُ السُّورَةِ وَآخِرُهَا، أَوْ أَوَّلُ آيَةٍ وَآخِرُهَا، وَإِلَّا كَانَ يَنْبَغِي تَعْمِيمُهُ لِأَوَّلِ الْكَلِمَةِ وَآخِرُهَا، مَعَ أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ لَا قَائِلَ بِهِ) انْتَهَى
كَلَامُهُ بِتَلْخِصِ مَنْ (١).

أَقُولُ: وَفِيهِ مَا لَا يَخْفَى فَإِنَّ كَلَامَهُ مَبْنِيٌّ عَلَى مَبْنَاهُ مِنْ أَرْجَاعِ قَاعِدِهِ التَّجَاوُزِ إِلَى قَاعِدِهِ الْفِرَاقِ، حَيْثُ كَانَتِ الثَّانِيَةُ مَخْتَصَةً بِالشَّكِّ
فِي الْكَلِّ، فَلَا بَدَّ فِي الْحَاقِقِ إِلَيْهَا مِنَ التَّنْزِيلِ فِي الْجُزْءِ إِلَى الشَّكِّ فِي الْكَلِّ حَتَّى يَصْدُقَ عَلَيْهِ عُنْوَانُ الْفِرَاقِ، وَالْحَالُ أَنَّهُ ثَبِتَ سَابِقًا
فَسَادَ كَلَامُهُ وَمَبْنَاهُ، وَأَنَّ قَاعِدَهُ التَّجَاوُزَ شَيْءٌ مُسْتَقِلٌّ فِي قِبَالِ قَاعِدِهِ الْفِرَاقِ، فَلَا نَحْتَاجُ إِلَى التَّنْزِيلِ الْمَذْكُورِ.

مَعَ أَنَّهُ عَلَى فَرْضِ تَسْلِيمِ الْمَبْنِيِّ الْعَبْرَةَ بَعْمُومٍ مَا وَرَدَ فِي صَحِيحِهِ زَرَارُهُ وَالْمَوْثُوقَةَ بِقَوْلِهِ: «كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَدَخَلَ
فِي غَيْرِهِ فَلِيْمُضٍ عَلَيْهِ»، وَكَذَا إِطْلَاقُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا زَرَارُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ»
وَكَانَ ذِكْرُ الْأَمْثَلِ فِي الصِّدْرِ بَيَانًا لِمَصَادِيقِ تِلْكَ الْكِبْرَى الْكَلِيَّةِ، لَا لِبَيَانِ التَّنْزِيلِ كَمَا لَا يَخْفَى، حَيْثُ أُطْلِقَ عُنْوَانُ (الشَّيْءِ) عَلَى
الْأَجْزَاءِ وَالْكَلِّ فِي عَرْضٍ وَاحِدٍ حَقِيقَةً مِنْ دُونَ عُنَايَةٍ وَادْعَاءٍ، وَاسْتَعْمَلَهُ فِي الْجَامِعِ بَيْنَهُمَا مِنْ دُونَ مَلَا حِظِهِ الْخُصُوصِيَّةِ.

أَقُولُ: قَدْ يَسْتَفَادُ مِنْ كَلَامِ الْمُحَقِّقِ الْخَوْنِيِّ نَسْبَهُ الْإِحْتِمَالِ الْأَوَّلِ إِلَى الْمُحَقِّقِ النَّائِنِيِّ، حَيْثُ قَالَ: (فَلَا وَجْهَ لِلْإِقْتِصَارِ عَلَى الْأَمْثَلِ
الْمَذْكُورِ فِيهِمَا) مَعَ أَنَّ صَرِيحَ ٤.

كلام المحقق النائيني حيث ذكر في الأمثله مثل التشهد الذى لم يذكر فى النصوص - أى فى الروايتين - يقتضى اختياره للاحتمال الثانى لا- الأول، وإن كان مقتضى كلامه من الاقتصار على التنزيل الوارد فى الروايتين يوجب صحه انتساب احتمال الأول إليه، ولعله لذلك نسب ذلك إليه.

الاحتمال الثالث: أن يدعى عموميه القاعده لمطلق الأجزاء المستقله، بل حتى تشمل أجزاء الأجزاء كالحمد والسوره من القراءه، بل الآيه بالنسبه إلى آيه أُخرى، دون المقدمات مثل السهوِّ إلى السجده، والنهوض إلى القيام، وهذا القول قد ذهب إليه المحقق الخوئي قدس سره فى مصباحه وقال فى توضيح مراده: (يصدق التجاوز بالنسبه إلى الأول، كما يصدق لكل من الحمد والسوره، بل لكل آيه أنه جزء للصلاه، فيشمله عموم ذيل الموثقه واطلاق صحيحه زراه، فالتجاوز يصدق لمن دخل فى التشهد وشك فى السجود، وكذا فى السوره وشك فى الحمد، بل وفى آيه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» وشك فى «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» فيحكم بعدم الاعتناء، ولا- منافاه بين قولنا بجريان القاعده فى الشك فى الحمد بعد الدخول فى السوره مع ما فى الصحيحه، حيث قد أجرى القاعده فى الشك فى القراءه بعد الدخول فى الركوع، لأن المفروض فى الصحيحه كون هو هذا، وليس فى صدر نفى الآخر.

هذا بالنسبه إلى الشك فى الأجزاء وأجزاء الأجزاء.

وأما المقدمات: فلا فرق بين كون الشك للسهوى أو النهوض، إذ التجاوز

والمضى والخروج عن محلّ الشىء المشكوك غير صادق فيهما حتى مع قطع النظر عن النصوص، وأن السهوى والنهوض ليسا من الأجزاء حتّى يدخلتا تحت ذلك العموم والاطلاق، بل لا يعقل كونهما من الأجزاء وتعلق الأمر بهما، إذ بعد الأمر بالسجود يكون السهوى حاصلًا لا محاله، لامتناع الطرفه، وعلى تقدير امكانها فى نفسها لا تكون مقدوره للمكلف، فيكون الأمر به لغوًا، فكذا القول فى النهوض أيضًا.

هذا بالنظر إلى غير النصوص، وأمّا بالنظر إلى النصوص فسيجئ إن شاء الله هذا ملخص كلامه (١).

أقول: كلامه بالنسبة إلى أجزاء الأجزاء فى غاية المتانة، مع أنا لم نعهد فى اجراء قاعده التجاوز أن يكون الدخول فى الغير غير صادق عليه الجزء، بل ما يصدق عليه الغير يكفى فى صدق التجاوز، ولولم يمكن جزءًا للصلاه، فبذلك يظهر فساد كلامه فى المقدمات أيضًا، لما نشاهد صدق التجاوز لمن دخل فى الهوى أو النهوض وشك فى الركوع أو السجود فإنه بذلك يكون داخلًا فى عموم الحديث واطلاقه.

نعم، إذا ورد دليل على خلاف ذلك، فيرفع اليد عن القاعده بواسطته، وهذا أمر آخر. ٨.

الاحتمال الثالث: هو التفصيل - المنقول عن صاحب «المدارك» - بين الهوى حيث قال بجريان القاعده فيه، وبين النهوض بعدم الجريان بالنظر إلى أصل صدق التجاوز.

وفيه: ثبت مما ذكرنا بطلان ذلك. نعم بالنظر إلى النصوص يمكن الذهاب إلى هذا التفصيل، فلا بد من ملاحظتها، ولعلّه لذلك ذهب إلى التفصيل لا لأجل دعوى عدم صدق التجاوز في النهوض.

أمّا النصوص:

١- ما رواه الشيخ باسناده عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال قد ركع» (١).

فإنه حكم بقاعده: «التجاوز مؤيداً لما ادّعيناه، بل قد حكى عن بعض أنه بواسطة هذا الحديث حمل ما ورد في حديث إسماعيل بن جابر من قوله: «إنه شك في الركوع بعد ما سجد» على أنه قد هوى إلى السجود ولم يدخل السجده حتى يرتفع التنافي المتوهم بين الحديثين، مع أنه لا تنافي بينهما، إذ هما في مقام بيان موردين من مصاديق القاعده، ولعلّ ذكر هذا في حديث إسماعيل كان لأجل أن الأقرب عادة عدم عروض الشك إلا بعد الدخول في السجده أو بعد الدخول في القيام، لا لأجل الاحتراز عن مثل الهوى والنهوض، مضافاً إلى وضوح البعد ٦.

١- الوسائل: ج ٤، كتاب الصلاة، الباب ١٢ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

فى ذلك الحمل لكمال الفرق بين السجده والهوى كما لا يخفى.

كما لا اشكال ولا ستره فى التبعء أيضاً بما ذكره المحقق النائنى من جعل الهوى ذا مراتب، وحمله على المرتبه الأخيره المنتهيه إلى السجده، حتى يساعد مع حديث إسماعيل، لوضوح أنه إذا بلغ حدّ السجده خرج عن الهوى لولم نقل بظهوره فى أوله كما لا يخفى.

وبالجملة: الأقوى والأولى هو ما ذكرنا من دخول المورد تحت القاعده لصدق التجاوز عرفاً بالدخول فى الهوى والنهوض.

٢- نعم، يشكل الأمر فى النهوض بملاحظه حديث آخر لعبدالرحمن بن أبى عبداللّه عليه السلام، قال: «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوى جالساً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال عليه السلام: يسجد.

قلت: رجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوى قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد»(١).

حيث حكم عليه السلام بالرجوع مع الدخول فى الغير وهو النهوض إلى الجلوس أو القيام، ولعله المذكور فى هذا الخبر كان مستند كلام المشهور حيث قد نقل الشيخ الأعظم عنهم جزمهم بعدم اجراء القاعده فيه، ولزوم الاعتناء بشكّه بالرجوع والاعاده، فلا محاله نذهب إلى التخصيص فى القاعده فى حق النهوض إذا كان قبل الدخول ٦.

١- الوسائل: ج ٤، كتاب الصلاه، الباب ١٥ من أبواب السجود، الحديث ٦.

فى الجلوس أو قبل القيام لأجل هذا النصّ الصحيح، وذلك لا يوجب رفع اليد عن عموم القاعده واطلاقها فى جميع موارد المقدمات مع صدق التجاوز عرفاً.

الاحتمال الرابع: وهو دعوى العموم فى جميع الموارد إلاّ ما خرج بالنص، أو ما لا يصدق عليه التجاوز كأول الكلمه وآخرها، حيث أن صدق التجاوز فى مثله عرفاً مشكل كما لا يخفى.

أقول: هذا الاحتمال هو الأقوى عندنا، مع امكان بيان الفرق ما بين الهوىّ إلى السجود - حيث حكم الإمام عليه السلام فى الشك فى الركوع بعدم الاعتناء فيه - وبين النهوض للجلوس أو القيام، وهو أنّ الهوىّ عباره عن توجه المكلف والمصلّى بعد رفع رأسه عن الركوع بالقيام إلى حال السجود، فيصدق فى حقّه المضىّ والتجاوز عمياً كان داخلياً - فى تحقّق الركوع من الانحناء إلى الركوع والرفع عنه إلى القيام الذى قد حصل وتمّ، ثم شرع بالهوىّ إلى السجده فعرض له الشك، فيصحّ القول بأنه قد تجاوز ومضى عن المحلّ المشكوك، هذا بخلاف عروض الشك فى حال رفع الرأس عن السجده، والشروع بالنهوض للجلوس أو القيام، حيث يكون الشك حينئذٍ فيما يتعلق بالسجده.

نعم، إذا جلس واستوى فى الجلوس أو فى القيام ثم شك كان مثل النهوض للركوع فى صدق التجاوز، ولذلك ترى أنّ الإمام - روى له الفداء - قيده بأن يكون قبل أن يستوى جالساً أو قائماً.

كما أنه كان حكم مثل النهوض لو شك فى الركوع حال رفع رأسه قبل أن

يستوى قائماً، فلا يبعد أن لا يجرى فيه أيضاً قاعده التجاوز.

وعلى هذا التقرير ليس الفرق بينهما فرقاً في المقدمات، بل فرقاً ماهوياً. فدعوى عموم القاعده لجميع المقدمات كالأجزاء وأجزاء الأجزاء تامه بلا تخصيص في عمومها، بل خروجها كان بالتخصيص، والعلم عند الله.

وبالجملة: دعوى التفصيل بينهما المنقول عن صاحب «المدارك» يعدّ تفصيلاً حقيقياً بالنظر إلى أصل صدق التجاوز وعدمه، لا تفصيلاً تعبدياً بالنظر إلى الأخبار كما اعترضنا عليه في أول البحث.

مع أن القول بالفرق بينهما من جهة أن الحكم باعاده الركوع يوجب احتمال البطلان لأجل زياده الركن، كما يحتمل نقصه لولا القاعده بخلاف السجده الواحده، إلا أن الشك في السجدين فيكون مثل الركوع، بعيداً جداً.

ثم لا فرق في (الغير) الذي يشمل الأجزاء بين كونها من الأركان كالركوع والسجدين وبين غيرها، لما قد عرفت من صدق عنوان التجاوز والمضي والدخول في الغير في مثل أجزاء القراءه أو في التشهد والتسليم وغيرها، ردّاً على من زعم أنه لا بدّ في جريان القاعده من الدخول في الغير من لزوم كون الغير من الأركان حتى لا يمكن تدارك المشكوك، لأنه يستلزم زياده الركن ويوجب البطلان ولو احتمالاً، هذا بخلاف غير الركن حيث إنه قابل للتدارك دون اشكال في تداركه، ولعلّ القائل لاحظ ما ورد في الحديث الذي رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر أو

قال شيئاً في ركوعه وسجوده، هل يعتد بتلك الركعة والسجدة؟ قال: إذا شك فليمض في صلاته» (١).

حيث أنه لو أراد الالتفات والإعاده لزم منهما زيادة الركن، سواء كانت الزيادة في أصل المشكوك المتدارك مثل الرجوع لتدارك الركوع المشكوك، أو استلزم التدارك زيادة الركن بعد التدارك، مثل الاتيان بالركوع بعد تدارك القراءة المشكوكه، ولذلك حكم بالمضى والتجاوز.

هذا، بل الأمر كذلك في أكثر ما ذكر في أحاديث قاعده التجاوز، فارجع تجد صدق كلامنا.

ولكن لا- يخلو ذلك عن نقاش، أولاً: بالنقض بما في صدر حديث زراره حيث سئل الإمام عليه السلام: «عن رجل شك في الأذان وقد دخل في الاقامه؟ قال: يمضى، الحديث».

فإنه قد حكم بالتجاوز مع أن استيناف الأذان لا يستلزم زيادة الركن.

مضافاً إلى عموم حديث محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (٢).

فكان ينبغي للإمام عليه السلام لكونه في مقام البيان أن يقول هذا العموم مختصاً بما ٣.

١- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١ - ٩.

٢- الوسائل: ج ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

يوجب الرجوع والاعتناء زياده ركنيه ولو احتمالاً، فعدم الذكر وبيان الاطلاق والعموم وترك الاستفصال دليل على ما ادّعيناه.

وثانياً: أنّ ظاهر حديث على بن جعفر عليه السلام أنّ الحكم بالمضى كان لأجل الشك، وأن ظاهر قوله: «إذا شك فليمض في صلاته» أن الامضاء لقاعده التجاوز وإن كان العدول إلى السجود والركوع غير جائز على فرض العلم بعدم الاتيان، لاستلزامه زياده الركن، فتبطل الصلاه، لكن لا ينافي ذلك جريان القاعده فيه، فيحكم بما هو أثر القاعده، وهو عدم وجوب سجده السهو إن قلنا بوجوبها لكل زياده ونقيصه، أو عدم استحبابها لولم نقل بوجوبها لكل زياده ونقيصه، مع أنّ مقتضى استحباب عدم الاتيان - لولا القاعده - هو الوجوب أو الاستحباب لسجده السهو كما لا يخفى.

البحث عن خصوصيه الأجزاء التي يشترط الدخول فيها

المشهور أنّه لا فرق في الدخول في الغير إذا كان هذا الغير من الأجزاء بين كونه من المستحبات أو الواجبات، - خلافاً لسيدنا الخوئي -، وعليه لو شك في القراءة بعد ما دخل في القنوت فقد حكم السيّد في «العروه» بالتجاوز وقرّره المحشون، بل قال الخوئي رحمه الله لم نجد التصريح بخلافه، كما هو مختارنا وقد أشرنا إليه فيما سبق.

ولكن خالفهم المحقق الخوئي وقال في مصباحه:

(وللمناقشه فيه مجال واسع، لما ذكرناه سابقاً من أن جريان القاعده تتوقف على صدق المضى والخروج عن محل المشكوك فيه، والتجاوز عنه، ولا يصدق إلا فيما إذا اعتبر المشكوك فيه سابقاً على الغير كالقراءه بالنسبه إلى الركوع، وهذا المعنى مفقود فى المقام، إذ لم يعتبر فى القراءه ونوعها سابقاً على القنوت وإن كان المعبر فى القنوت تأخره عنها، فمثل القنوت بالنسبه إلى القراءه مثل التعقيب بالنسبه إلى التسليم.

توضيح ذلك: إن الجزئيه والاستحباب ممّا لا يجتمعان، ولا يعقل كون شىء جزءاً للواجب ومستحباً، إذ الاهمال فى مقام الثبوت غير متصور:

فإما أن تكون الطبيعه المأمور بها مطلقه بالنسبه إلى الخصوصيات.

أو تكون مقيداً بوجود خصوصيه على نحو يكون التقييد والقييد كلاهما داخلين فى المأمور به، أو على نحو يكون التقييد داخلًا والتقييد خارجاً، فيكون جزءً على الأول وشرطاً على الثانى.

أو تكون مقيداً بعدم شىء، فيكون مانعاً، ففيها إذا لم تكن الطبيعه المأمور بها مقيداً بوجود خصوصيه ولا- بعدمها، يكون المكلف مخيراً فى تطبيقها فى ضمن أى خصوصيه من الخصوصيات، غايه الأمر كون الخصوصيه تارةً راجحه وأخرى مرجوحه، وثالثه بلا رجحان ولا مرجوحه كإيقاع الصلاه فى المسجد أو فى الحمام أو فى الدار، وكالصلاه مع القنوت أو بدونه.

فجميع هذه الخصوصيات غير داخله فى المأمور به، ومعنى كون القنوت

مثلاً- جزءً مستحباً للصلاه، أنه قد أمر به استقلالاً، غايه الأمر كون الصلاه ظرفاً لوقوعها، وأنّ وقوعها فى الصلاه موجب لكثيره ثوابها، وبهذا يفترق عن الدعاء المأثور فى شهر رمضان، فإنّ الصوم وإن كان ظرفاً لوقوعه أيضاً إلا أن الدعاء المذكور عباده بنفسه، ويترتب الثواب عليه كما يترتب على الصوم، لا أنه يوجب كثيره ثواب الصوم.

فتلخص بما ذكرناه: أن اطلاق الجزء على الأمور المستحبه مسامحه فى التعبير، وليست بأجزاء حقيقه، ولا مجال لجريان قاعده التجاوز عند الشك فى جزء من المركب بعد الدخول فى أمر مستحب، كالشك فى القراءه مع الدخول فى القنوت، وكذا الشك فى التكبير بعد الدخول فى الاستعاذه، ويعرف ممّا ذكرناه حكم جمله من الفروع التى ذكرها السيد فى «العروه» فى الختام المتعلق بالعلم الإجمالى، فراجع (١).

أقول: فى كلامه مواقع للنظر:

أولاً- بما عرفت بأننا لا- نحتاج إلى اثبات الجزئيه لكى نجرى قاعده التجاوز، بل يكفى فى اجرائها صدق الغير فى حق القنوت ولولم يكن جزءاً كما عرفت، وما التزم به رحمه الله ضرورى على مسلكه حيث ذهب إلى من عدم جريان القاعده إلا فى الأجزاء دون المقدمات وغيرها..

وثانياً: لا تُسَلَّم في لزوم جريان القاعده من الجعل الشرعى للجزء وغيره من المحلّ للسابق بالسابقته واللاحق باللاحقته، بل يكفى في جريانها جعل المحلّ شرعاً للاحق فقط مثل القنوت بعد القراءه، هذا.

ولو سلّمنا عدم جعل الشارع للقراءه محلاً- قبل القنوت، مع أنه كذلك أى لها محلّ بالنسبه إلى الأمر الاستجابى كما ذكرنا تفصيله فى التسليم قبل التعقيب راجع.

وثالثاً: بما ذكره من انكاره الجزئيه الاستجابيه فى المركبات الشرعيه عقلاً، مع أنا نختار الشق الأول من الشقوق التى ذكرها، ونقول إن التقيد والقيد داخلان فى المأمور به، إلا أنه على قسمين:

تاره: تكون داخلًا فى أصل تحقق الطبيعه بحيث لولاه لم تتحقق أصلاً.

وأخرى: بكون داخلًا- فى تحقق الطبيعه مع المرتبه الكماليه المقرره لمثل تلك الطبيعه مع ذلك الشىء، غايه الأمر ايجاد الطبيعه بتلك الخصوصيه ليست الزاميه بل اختياريه، فيصير مستحبه، وذلك الشىء عند ايجاده يصير جزءً للطبيعه العاليه فى قبال استحباب اتيان بعض الأشياء فى الصلاه كالصلوات على النبى صلى الله عليه و آله الوارده استحبابها فى الركوع والسجود، حيث أنها يستحب اتيانها فيها إلا أنه ليست بصوره الجزئيه بل الصلاه تكون ظرفاً لها، فلا يصح ما قيل أن اتيانها بقصد الجزئيه والورود فى الركوع والسجود لا يخلو عن اشكال كما فى «العروه».

وكيف كان فرق بين القنوت الذى ورد فيه الأمر بصوره الجزئيه الندييه، وبين الصلوات على النبى صلى الله عليه و آله التى قد ورد الأمر بها لتحصيل ثواب أزيد مرتبط

بنفس ذلك لا للصلاه، فانكار الأجزاء المستحبه فى المركبات الشرعيه من العجائب الصادره عنه رحمه الله ، ولهذا اعترف بأنه لم يجد من صرّح بكلامه فى المورد، والعلم عند الله.

فرع: لو قام عن الانحناء وشك فى أنه هل وصل إلى حَدِّ الركوع الشرعى ثم قام أم لا؟ فهل يجرى فيه قاعده التجاوز أم لا؟ قولان:

لصاحب «الحدائق» حيث التزم بعدم الجريان تمسكاً بالنصوص الداله على وجوب الاتيان بالركوع فى الشك فيه حال القيام، مثل:

١- روايه عمران الحلبي، قال: قلت: «الرجل يشك وهو قائم فلا يدرى أركع أم لا؟ قال عليه السلام: فليركع» (١).

٢- وروايه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل شك وهو قائم فلا يدرى أركع أم لم يركع؟ قال عليه السلام: «يركع ويسجد» (٢).

القول الثانى: لسيدنا الخوئى فى مصباحه حيث التزم بجريان قاعده التجاوز فى المورد، وحمل الخبرين المذكورين على صورته ما لم يعلم أصل الانحناء للركوع بخلاف ما نحن فيه حيث يعلم الانحناء وشك فى إتمامه تمسكاً بحديث (٣) المفضل بن يسار، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: استتم قائماً فلا أدري ٣.

١- الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب الركوع، الحديث ١.

٢- الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

٣- الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت فامض في صلاتك فانما ذلك من الشيطان».

وهذا الحديث يحكم بالتجاوز في حال استتمام القيام، فلا بد أن يحمل بإحدى صورتين:

إمّا استتمام القيام في الركعة اللاحقه، أى بعد السجدين، بان كان الشك بعد اتمام الركعة الأولى، فلا اشكال في التجاوز هذا، وهذا المعنى هو الذى الشيخ الطوسى الخبر عليه، فلا يعارض هذين الحديثين السابقين.

أو يحمل في القيام بعد الانحناء لو شك في أنه هل انحنى إلى حدّ الركوع أم لا، فحكم بالتجاوز، وهذا هو المقبول عند السيد الخوئى وعليه فتواه.

قلنا: الحمل عليه لا بد أن يرفع التعارض بينهما، بأن لا يشمل اطلاق الحديثين لمثل هذا القيام، وإلا لوقع التعارض بينهما، ورفع ذلك موقوف على ظهور الحديث بهذا القيام، لا القيام بالنسبه إلى الركعة الثانية، وإلا يحكم في المورد أيضاً بالرجوع استناداً إلى الحديثين، أو غايه الأمر وقوع التعارض بينه باطلاقه وبين الحديثين باطلاقه، والتساقط والرجوع إلى القاعده ان كانت، وإلا فالى الأصل، فمقتضى الأولى هو التجاوز وعدم الرجوع، ومقتضى الثانى هو الندم الرجوع، حيث أنّ مبنى كلامنا صدق التجاوز في مثل ذلك، فيحكم عليه، إلاّ أن اتفاق الفقهاء بصوره الاطلاق في المسأله هو الرجوع، ولعله لاستظهارهم الاطلاق من الحديثين وحملهم حديث الفضيل على ما ذكره الشيخ، أو على كثير السهو تأييداً بذيله في قوله «فإنما ذلك من الشيطان».

وبالجملة: فما ذكره صاحب «الحدائق» هو الأقوى، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى هذا المجلد وسيأتى فى المجلد القادم تتمه البحث عن القاعدتين. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين.

فهرس الموضوعات

- البحث عن حدود حجئه الاستصحاب ٥٠٠ ٥
- أقسام الأحكام المجعوله ١٧٠٠٠ ١٧
- حقيقه الأحكام المجعوله فى باب الطهاره والنجاسه ٢٥٠٠٠ ٢٥
- الجعل التأسيسى والإمضائى ٣٠٠٠٠ ٣٠
- بيان اختلاف الفقهاء فى جريان الاستصحاب ٣٢٠٠٠ ٣٢
- التنبیه الأول: اشتراط فعليه الشك واليقين ٣٥٠٠٠ ٣٥
- التنبیه الثانى: اشتراط احراز ثبوت المستصحب ٤٠٠٠٠ ٤٠
- حكم ثبوت المستصحب بالأصول المحرزه ٤٧٠٠٠ ٤٧
- الاستصحاب الاستقبالى ٥٥٠٠٠ ٥٥
- البحث عن جواز البدار وعدمه ٥٦٠٠٠ ٥٦
- التنبیه الثالث: بيان أقسام المستصحب ٥٨٠٠٠ ٥٨
- الاستصحاب الكلى ٧٠٠٠٠ ٧٠
- القسم الثانى من استصحاب الكلى ٧٤٠٠٠ ٧٤
- المناقشات الوارده على جريان استصحاب الكلى ٧٨٠٠٠ ٧٨
- شروط جريان الاستصحاب الكلى ٨٧٠٠٠ ٨٧
- المناقشه الثانیه فى جريان استصحاب الكلى ٨٩٠٠٠ ٨٩

- ٩١ ... المناقشه الثالثه فى جريان استصحاب الكلّى
- ٩٢ ... المناقشه الرابعه فى جريان استصحاب الكلّى
- ٩٥ ... المناقشه الخامسه فى جريان استصحاب الكلّى
- ٩٨ ... الثمره المترتبه على جريان الاستصحاب الكلّى
- ٩٩ ... مناقشه المحقق النائنى فى جريان الاستصحاب الكلّى
- ١٠٦ ... البحث عن الشبهه المعروفه بالعبائيه
- ١١٧ ... القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى
- ١٢٠ ... بيان ايراد المحقق النائنى
- ١٢٨ ... جواب المحقق الخمينى عن الاشكال
- ١٣٤ ... استعراض كلام الفاضل التونى
- ١٤٣ ... التنبيه الرابع: جريان الاستصحاب فى الامور التدريجيّه
- ١٤٩ ... مناقشه جواب المحقق الخراسانى
- ١٥٢ ... حكم الشبهه المفهوميه فى الزمانيات
- ١٥٥ ... كيفيه جريان الاستصحاب فى الواجبات الموقّته
- ١٦٠ ... البحث عن جريان الاستصحاب فى غير الزمانيات
- ١٦٨ ... كيفيه جريان الاستصحاب فى الاحكام المقيده بالزمان
- ١٧١ ... مناقشه المحقق الخمينى لكلام الشيخ
- ١٧٥ ... مناقشه المحقق النائنى

مناقشه المحقق الحائري ... ١٧٩

مناقشه المحقق الخميني؛ ... ١٨١

البحث عن المثال الثاني من موارد تعارض الاستصحاب ... ١٨٥

التنبيه الخامس: البحث عن الاستصحاب التعليقي ... ١٨٨

أقسام الموضوعات المأخوذه في الأحكام ... ١٩١

أقسام الحكم الشرعي المستصحب ... ١٩٤

أقسام التعليق الوارد على لسان الشارع ... ١٩٧

تعارض الاستصحاب التعليقي مع التجيزي ... ٢٠٧

مناقشه المحقق الخراساني ... ٢٠٨

التنبيه السادس: استصحاب أحكام الشرائع السابقه ... ٢١٣

نسخ أحكام الشرائع السابقه ... ٢١٨

مناقشات حول استصحاب حكم الشرائع السابقه ... ٢٢٧

التنبيه السابع: عدم حجتيه مثبتات الأصول دون الإمارات ... ٢٣٧

في الفارق بين الإمارات والأصول ... ٢٤٣

البحث عما يتعلّق بمثبتات الاصول ... ٢٥٥

مناقشه المحقق الخوئي ... ٢٥٦

حكم الأصل المثبت إذا كانت واسطته خفيته ... ٢٦٠

حكم المتضايقين والآثار المترتب عليهما ... ٢٦٦

الكلام حول الأمثله التي ذكرها الشيخ قدس سره ... ٢٦٧

موارد حجيه الأصل المثبت ... ٢٨٧

التنبيه الثامن: جريان الأصل في الشك في حدوث الحادث أو تأخره وتقدمه ... ٣٠٤

حكم الاستصحاب في معلوم التاريخ ومجهوله ... ٣٢٩

جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ... ٣٣٢

التنبيه التاسع: جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقاديه وعدمه ... ٣٤٦

استصحاب نبوه الأنبياء السابقين ... ٣٥٥

التنبيه العاشر: موارد الرجوع إلى العموم أو الاطلاق أو حكم المخصّص ... ٣٦٠

استصحاب الموجودات الزمانيه ... ٣٦٤

بيان المحقق النائيني ومناقشته ... ٣٧٣

التنبيه الحادى عشر: جريان الاستصحاب في الواجبات الارتباطيه ... ٣٧٨

التنبيه الثانى عشر: البحث عن اركان الاستصحاب ... ٣٨٣

خاتمه: في ذكر ما يعتبر في الاستصحاب ... ٣٨٩

كيفية جريان الاستصحاب الحكمى والموضوعى ... ٣٩٣

البحث عن ملاك الوحده في المتيقن والمشكوك ... ٤٠٠

البحث عن لزوم فعليه المستصحب ... ٤٠٧

اشتراط جريان الاستصحاب بعدم قيام أماره معتبره ... ٤١٧

مناقشه حول سبب تقدّم الأماره على الاستصحاب ... ٤٢٥

النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه ... ٤٢٨

تعارض الاستصحابيين ... ٤٣٢

القسم الثاني من تعارض الاستصحابيين ... ٤٤١

حكم جريان الاستصحابيين مع عدم لزوم المخالفه ... ٤٤٨

حكم جريان الاستصحابيين المستلزم مخالفه العلم الاجمالي ... ٤٥١

حكم تعارض الاستصحاب مع القواعد الفقيهيه ... ٤٦٠

حكم تعارض الاستصحاب مع قاعده الفراغ والتجاوز ... ٤٦٢

البحث عن وحده القاعدتين وتعددتهما ... ٤٧٠

البحث عن دلالة الأخبار في مقام الاثبات ... ٤٧٧

شمول القاعدتين للشروط وعدمه ... ٤٨٢

حقيقه قاعدتي الفراغ والتجاوز ... ٤٨٦

الفرق بين الأصول المحرزه التنزيليه والحيثيه ... ٤٩١

البحث عن انتماء القاعدتين ... ٤٩٦

شمول القاعدتين للطهاره وعدمه ... ٤٩٨

جريان القاعده في الشك في الشروط ... ٥٠٨

البحث عن معنى المضى والتجاوز ... ٥١١

مناقشه المحقق الخوئي لجريان القاعده ... ٥٢٠

ص: ٥٥٦

البحث عن معنى التجاوز وحقيقته ... ٥٢٦

المراد من الغير المعتبر الدخول فيه ... ٥٣٣

البحث عن خصوصيه الأجزاء التي يشترط الدخول فيها ... ٥٤٤

فهرس الموضوعات ... ٥٥١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

