

أوضح المقول

في

علم الأصول

أوضح المقول في علم الأصول

تأليف

الشيخ حسن الرّميتي المجادلي العاملي

الأصول العمليّة
(الاستصحاب)

١٤٣٤ - ١٤٣٥ هـ

(المجلد السادس)

الحوزة العلميّة

معهد الإمام الرضا عليه السلام

تتمّة المقصد السابع الأصول العمليّة

(الاستصحاب)

وفيه مباحث :

- المبحث الأوّل: الاستصحاب.
- المبحث الثاني: تنبيهات الاستصحاب.
- المبحث الثالث: تنبيه وفيه مقامان.
- المبحث الرابع: النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول.

المبحث الأول الاستصحاب

وفيه أمور:

- الأمر الأول: أقسام الاستصحاب والأقوال فيه.
- الأمر الثاني: تعريف الاستصحاب.
- الأمر الثالث: الاستصحاب مسألة أصولية أم قاعدة فقهية.
- الأمر الرابع: أركان الاستصحاب.
- الأمر الخامس: استصحاب الكلّي والعدمي.
- الأمر السادس: أدلة حجّة الاستصحاب مطلقاً.
- الأمر السابع: تفصيل الكلام في الأحكام الوضعيّة.

الأمر الأول

أقسام الاستصحاب، والأقوال فيه

قال صاحب الكفاية: «فصل في الاستصحاب: وفي حجّيته إثباتاً ونفيّاً أقوال للأصحاب... الخ».

ذكرنا سابقاً، أنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا؟ وعلى الثاني، فإمّا أن لا يعلم بالتكليف أصلاً ولو بجنسه، وإمّا أن يعلم؟

وعلى الثاني، فإمّا أن يمكن فيه الاحتياط أو لا؟

فالأول، مجرى الاستصحاب.

والثاني، مجرى البراءة.

والثالث، مجرى الاحتياط، كما في مورد الأمر بين القصر والتمام.

والرابع، مجرى التخيير، كما في مورد دوران الأمر بين المحذورين.

وإنّما قيّدنا مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة، ولم نكتفِ بمجرد وجودها، لأنّ مجرد وجودها بلا لحاظها لا يكفي في كونها مجرى الاستصحاب، إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلّية أو في خصوص الأحكام الكلّية أو في خصوص الشكّ في المقتضي على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، فالمنكر يدّعي أنّ وجود الحالة السابقة كعدمها لا يكون مجرى الاستصحاب.

وهذا، بخلاف ما إذا لوحظت فيه الحالة السابقة، فإنّ لحاظها إنّما يكون لأجل جريان الاستصحاب، ويكون الشكّ الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرى الاستصحاب على جميع الأقوال.

ثمّ إنك قد عرفت أيضاً، أنّ الاستصحاب له جهة كشف وحكاية عن الواقع، إلّا أنّ الشارع المقدّس لم يعتبره من هذه الجهة. بخلاف الأمانة، فإنّها مجعولة من هذه الجهة.

وحاصل الفرق بينهما، هو أنّ دليل الأمانة متكفلّ لنفي الشكّ وإلغاء احتمال الخلاف. بخلاف دليل الاستصحاب، فإنّه ناظر إلى إبقاء اليقين السابق مع حفظ أصل الشكّ والاحتمال.

ومن هذه الجهة، يكون الاستصحاب برزخاً بين الأصول والأمارات، فإنّه من جهة انحفاظ الشكّ والاحتمال في موضوعه كان شبيهاً بالأصول، وتكون الأمارات مقدّمة عليه بنحو الحكومة.

ومن جهة اقتضائه لبقاء اليقين السابق كان شبيهاً بالأمارات، ويقدم على سائر الأصول الشرعية والعقلية، ويقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة كما تقدّم في محله.

ثمّ إنّ هناك أقوال عديدة في الاستصحاب، قيل تبلغ الأقوال في المسألة نيفاً وخمسين على ما في أوثق الوسائل.

أقول: إنّ منشأ الأقوال في المقام، هو الانقسامات اللاحقة للاستصحاب، إذ تارة، يكون الانقسام باعتبار المستصحب. وأخرى، باعتبار الدليل عليه. وثالثة، باعتبار منشأ الشكّ في بقاءه.

أقسام الاستصحاب

أما أقسامه باعتبار المستصحب : فهي أنّ المستصحب إمّا أن يكون أمراً وجودياً، وإمّا أن يكون عدمياً .

وعلى كلا التقديرين، فإمّا أن يكون حكماً شرعياً، وإمّا أن يكون موضوعاً ذا حكم .

وعلى الأول، فإمّا أن يكون حكماً كلياً، وإمّا أن يكون حكماً جزئياً .

وعلى كلا التقديرين، فإمّا أن يكون من الأحكام التكميلية، وإمّا أن يكون من الأحكام الوضعية .

وأما أقسامه باعتبار الدليل : فهي أنّ الدليل الدالّ على ثبوت المستصحب، إمّا أن يكون هو الكتاب والسنة، وإمّا أن يكون هو الاجماع، وإمّا أن يكون هو العقل .

وأما أقسامه باعتبار منشأ الشك في بقائه : فهي أنّ الشكّ في بقاء المستصحب إمّا أن يكون لأجل الشكّ في المقتضي، وإمّا أن يكون لأجل الشكّ في وجود الرافع أو الغاية، وإمّا أن يكون لأجل الشكّ في رافعية الموجود .

الأقوال في الاستصحاب

أقول : إنّ بسبب هذه الأقسام كثرت الأقوال في المسألة :

الأول : القول بالحجية مطلقاً . قال في الأوثق : عزاه الشهيد الثاني رَحِمَهُ اللهُ إلى أكثر المحققين .

الثاني : عدم الحجية مطلقاً . قال في الأوثق : ذهب إليه السيّدان وصاحب المدارك والمعالِم (رحمهما الله) .

الثالث : التفصيل بين العدمي والوجودي ، فيعتبر في الأوّل دون الثاني .

قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ : «أمّا التفصيل بين العدمي والوجودي بالاعتبار في الأوّل وعدمه في الثاني ، فهو الذي ربّما يستظهر من كلام التفتازاني ، حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف : أنّ خلاف منكري الاستصحاب إنّما هو في الإثبات دون النفي» . انتهى

الرابع : التفصيل بين الحكم الشرعي فيعتبر الاستصحاب فيه ، وبين الأمور الخارجية فلا يعتبر الاستصحاب فيها . وهذا التفصيل ممّا يحكى عن المحقّق الخونساري في حاشية شرح الدّروس وغيره .

الخامس : التفصيل بين الأحكام الشرعية الكلّية وبين غيره ، فلا يعتبر الاستصحاب في الأوّل إلّا في عدم النسخ دون الثاني فيعتبر الاستصحاب فيه . وهذا التفصيل منسوب إلى الأخباريين .

السادس : التفصيل بين الأحكام التكاليفيّة والوضعيّة بالاعتبار في الثاني دون الأوّل . حكاه الشيخ عن الفاضل التّوني رَحِمَهُ اللهُ .

السابع : التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره ، فلا يعتبر في الأوّل ويعتبر في الثاني . وهذا التفصيل منسوب إلى الغزالي .

الثامن : التفصيل بين الشكّ في المقتضي - المراد به كما سيأتي إن شاء الله تعالى - الشكّ من حيث استعداد المستصحب وقابليّته في حدّ ذاته للبقاء ، كالشكّ في بقاء الليل والنهار ، وخيار الغبن بعد الزمان الأوّل فلا يكون الاستصحاب حجة فيه - وبين الشكّ في وجود الرافع ، كالشكّ في حدوث الناقض للطهارة القابلة للبقاء لولا الرافع لها فيكون حجة فيه .

وهذا التفصيل نسبه الشيخ رَحِمَهُ اللهُ إلى ظاهر المعارج واختاره هو أيضاً .

التاسع : التفصيل بين الشك في المقتضي ، والشك في رافعية الموجود ، كالشك في رافعية المذي فلا يعتبر الاستصحاب فيهما ، وبين الشك في وجود الرافع وتحققه في الخارج فيكون حجة فيه .

وهذا التفصيل نسه الشيخ رَحِمَهُ اللهُ إلى ظاهر المحقق السبزواري رَحِمَهُ اللهُ .

العاشر : التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في رافعية الموجود بنحو الشبهة الحكمية ، كما في مثال المذي المتقدم فلا يعتبر الاستصحاب فيهما ، وبين الشك في وجود الرافع وفي رافعية الموجود بنحو الشبهة المصداقية ، كما إذا خرجت رطوبة مرددة بين البول والوذى فيعتبر الاستصحاب فيهما .

وهذا التفصيل نسه الشيخ رَحِمَهُ اللهُ إلى المحقق الخونساري رَحِمَهُ اللهُ .

إلى غير ذلك من الأقوال الكثيرة ، ولا يهمنّا التعرّض بالتفصيل إلى كلّ هذه الأقوال ، لعدم الفائدة في ذلك ، بل سوف نتعرّض للمهمّ منها ، ونبيّن - إن شاء الله تعالى - ما هو الصحيح من هذه الأقوال . والله العالم

الأمر الثاني

تعريف الاستصحاب

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ولا يخفى أنَّ عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى، إلاَّ أنَّها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم، أو موضوع ذي حكم شكَّ في بقاءه . . . الخ» .
أقول: أعلم أنَّ الاستصحاب له تعاريف مختلفة .

قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ : «وهو لغةً (يعني الاستصحاب) أخذُ الشيء مُصاحِباً، ومنه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة . وعند الأصوليين عُرف بتعاريف أسدّها وأخصرّها «إبقاء ما كان» . والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء . . .» .

إلى أن قال: «وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بأنّه: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل»، بل نسبه شارحُ الدروس إلى القوم، فقال: إنَّ القوم ذكروا أنَّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه «وأزيفُ التعاريف (يعني به تعريف المحقق القميّ) تعريفه بأنّه: «كونُ حكم أو وصفٍ يقينيّ الحصول من الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق» . إذ لا يخفى أنَّ كون حكم أو وصف كذلك، هو محققٌ مورد الاستصحاب ومحلّه لا نفسه . . . الخ» .

وقال في الفصول: «الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما علم ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق . . . الخ» .

وقال في المعالم: «ومحلّه يعني محلّ الاستصحاب أن يثبت حكم في وقت ثمّ يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك، فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دليل... الخ».

ومنها، ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ في حاشيته على الرسائل حيث قال: «إنّ الأولى أن يعرف الاستصحاب بأنّه إلزام الشارع ببقاء ما لم يقم على بقاءه دليل... الخ».

ومنها، ما ذكره الشيخ النائيني رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: «فالأولى في تعريفه هو أن يقال: إنّ الاستصحاب عبارة عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلّق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر والجري العملي بالشكّ في بقاء متعلّق اليقين... الخ».

ثمّ إنّه، قد أشكل على قول صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: - «أنّ عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى إلّا أنّها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد... الخ» - أنّ هذا غير صحيح، فإنّه بناءً على كون الاستصحاب من الأمارات لا من الأصول، فكيف يصحّ تعريفه بأنّه حكم الشارع بالبقاء في ظرف الشكّ مع أنّ الأمانة ممّا ينكشف الحكم بها، فكيف يعرف بالحكم؟!.

والانصاف: أنّ هذه التعاريف كلّها تعاريف لفظيّة ليست بالحدّ ولا بالرسم، بل هي من قبيل شرح الاسم، مثلها مثل قولك في تعريف السعدانة بأنّها نبت. فلا ينبغي الإشكال عليها بعدم الطرد تارةً، وعدم العكس أخرى، إذ مورد هذه الإشكالات، هي التعريف الحقيقي المبين لمطلب «ما» الحقيقية دون التعريف اللفظي المبين لمطلب «ما» الشارحة.

ومع ذلك، فإنّ أسلم التعاريف وأخصرها هو تعريف الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ: «إبقاء ما كان».

أما أخصريته، فواضحة.

وأما أسلميته، فلكونه جامعاً لجميع المسالك في الاستصحاب، لأن الإبقاء عبارة عن مطلق الحكم بالبقاء، والتصديق به أعم من حكم الشارع وتعبده بالبقاء أو حكم العقل وتصديقه الظني به أو حكم العقلاء، إذاً الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان من حيث إنه كان.

وعليه، فبناءً على التعبد وأخذه من مضامين الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك يكون عبارة عن الحكم الإنشائي من الشارع في مرحلة الظاهر، وتعبده ببقاء ما علم حدوثه سابقاً وشك في بقائه لاحقاً.

وبناءً على أخذه من العقل، فهو عبارة عن إدراك العقل وتصديقه الظني ببقاء ما كان، للملازمة الغالبية في الأشياء بين ثبوتها في زمان وبقائها في زمان لاحق عليه.

وبناءً على أخذه من بناء العقلاء، فيكون عبارة عن التزامهم على الجري العملي على بقاء ما كان بملاحظة كينونته في السابق ما لم يظهر لهم ارتفاعه.

وقد اتضح لك، أنه على جميع المسالك ينطبق تعريف الشيخ رحمته الله على الأصل المذكور.

نعم، بناءً على كون الاستصحاب مأخوذاً من الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فتعريفه بما ذكره الشيخ رحمته الله يكون تعريفاً باللائم، لأنه يلزم من النهي عن نقض اليقين بالشك هو إبقاء ما كان، ولكن هذا لا يضر بالمطلب.

الإشكالات على التعريف

وأما الإشكال بأنّ هذا التعريف غير سليم، لعدم اشتماله على اليقين السابق والشكّ اللاحق؛ وهما ركنان في الاستصحاب.

فجوابه: أمّا بالنسبة للشكّ اللاحق، فإنّ التعريف مشتمل عليه، وذلك لأنّ حكم العقل ببقاء الشيء استناداً إلى وجوده سابقاً، وكذا حكم الشارع وتعبّده في الظاهر أو بناء العقلاء وجريهم عملاً على وجوده لا يكون إلّا من جهة كونه مشكوك البقاء في الزمان اللاحق، وإلّا لما كان لحكم الشارع ولا لحكم العقل به ظنيّاً، ولا لبناء العقلاء على الجري العملي على طبق الحالة السابقة مجال، كما لا يخفى.

وأما بالنسبة لليقين السابق، فهو أيضاً يستفاد من التعريف، فإنّ ما كان عبارة عن الكينونة السابقة، وهي ملازمة لليقين السابق، بل يستفاد ذلك أيضاً من لفظ الابقاء، باعتبار كونه إثباتاً للآزم الشيء، لأنّ الجزم بثبوت اللازم ملازم للجزم بثبوت الملزوم.

نعم، يبقى في المقام إشكال لا يمكن دفعه، وهو أنّ الاستصحاب بناءً على أخذه من العقل يكون عبارة عن إدراك العقل وتصديقه الوجداني الظني ببقاء ما ثبت تعويلاً على ثبوته سابقاً للملازمة الغالبية في الموجودات بين الحدوث والبقاء، ومرجعه إلى كون اعتباره من باب الظنّ الشخصي لا الظنّ النوعي.

ومن لوازم ذلك عدم صحّة إطلاق التعارض في الاستصحابات المتعارضة، ولا حكومة الاستصحاب السببي على المسببي، لاستحالة تحقّق التعارض بين دليلين يكون حجيتهما من حيث وصف الظنّ الفعلي،

لأن اجتماع الظنّين الفعليّين بالمتنافيين محال، فلا يمكن حصول الظنّ
الفعلّي بعدم اللازم في فرض حصوله بالملزوم وبالعكس.

وهذا، بخلاف القول باعتباره من باب الأخبار، فإنّه بناءً عليه يصحّ
إطلاق التعارض في الاستصحابات المتعارضة والمصير إلى الحكومة في
الاستصحابات السببيّة.

وكذا، يصحّ ذلك بناءً على اعتباره من باب الظنّ النوعي - أي من بناء
العقلاء - فإنّه لا محذور فيه.

ولكن مع ذلك يبقى تعريف الشيخ رَحِمَهُ اللهُ هو الأسلم، وإن لم يسلم من
بعض الإشكالات. والذي يهوّن الخطب أنّ كلّها تعاريف لفظيّة.

الأمر الثالث

الاستصحاب مسألة أصولية أم قاعدة فقهية؟

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ثم لا يخفى أن البحث في حجته مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه... الخ».

توضيحه: هل أن الاستصحاب من المسائل الأصولية أو القواعد الفقهية؟

أقول: قد ذكرنا سابقاً في أوائل أبحاث علم الأصول الضابطة لكون المسألة أصولية أم لا، حيث عرفنا المسألة الأصولية بأنها كل مسألة داخلية في طريق الاستنباط، أو ينتهي إليها في مقام العمل وكانت عنصراً مشتركاً سيّلاً في أغلب الأبواب الفقهية، وإن كانت تحتاج إلى كبرى أصولية أخرى.

خلافاً للشيخ النائيني رحمته الله، حيث عرّف علم الأصول بالكبريات التي إذا انضمت إلى صغرياتها لانتجت حكماً فرعياً كلياً.

وذكرنا سابقاً، أن هذه الضابطة للعلم التي ذكرها الميرزا رحمته الله منخرمة بخروج العديد من المسائل الأصولية، فراجع ما ذكرناه.

وأما الفرق بين القاعدة الفقهية والمسألة الأصولية، فقد ذكرنا هناك عدة

فوارق بينهما:

الفارق الأول: هو أنّ المسألة الأصولية كحجّة خبر الثقة إذا ضممنها لصغرها - كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(١) - لأننتجت حكماً فرعياً كلياً، وهو عدم إعادة كلّ صلاة يحصل فيها خلل في غير هذه الخمسة.

وأما القاعدة الفقهية مثل قاعدة لا تعاد، فهي قاعدة كلية أيضاً، إذا طبّقناها على صلاة زيد التي حصل فيها خلل في غير المذكورة في صحيحة زرارة لأننتجت حكماً فرعياً جزئياً، وهو صحّة صلاة زيد.

الفارق الثاني: هو أنّ نتيجة المسألة الأصولية الواقعة كبرى في قياس الاستنباط تغاير الحكم المستنبط منها، كحجّة خبر الثقة، فإنّها مغايرة لعدم إعادة كلّ صلاة يحصل فيها خلل في غير الخمسة في المثال السابق.

وأما نتيجة القاعدة الفقهية، فهي مطابقة لمضمونها، فإنّ مضمون صحيحة زرارة المتقدّمة مطابق لصحّة صلاة زيد وعدم إعادتها، لفرض أنّ الخلل حاصل في غير الخمسة.

وبهذا يتضح الفرق بين الاستنباط والتطبيق.

الفارق الثالث: هو ما ذكره الميرزا رحمته الله من أنّ نتيجة المسألة الأصولية إنّما تنفع المجتهد ولا حظّ للمقلّد فيها.

ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، ولا يجوز له أن يفتي في الرسائل العملية بحجّة خبر الواحد القائم على الأحكام الشرعية مثلاً،

(١) وسائل الشيعة. باب ٤ من أبواب الوضوء، ح ٨.

لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلّد، بل هو من وظيفة المجتهد.

وأما النتيجة في القاعدة الفقهية، فهي تنفع المقلّد ويجوز للمجتهد الفتوى بها، ويكون أمر تطبيقها بيد المقلّد، كما يفتي بقاعدة التجاوز، والفراغ، والضرر، والخرج، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وبالعكس، وغير ذلك من القواعد الفقهية.

وبالجملة، فإنّ المسألة الأصولية لا يمكن إلقاؤها إلى المكلف ليستنبط منها بخلاف القاعدة الفقهية مثل قاعدة التجاوز، فإنّه يمكن للمكلف أن يطبقها على مواردّها.

وفيه: أنّ هذا الفارق غير مطّرد، فإنّا نجد بعض القواعد الفقهية ممّا يصعب على المكلف أن يطبقها على مصاديقها، مثل قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وقاعدة كلّ شرط خالف كتاب الله فاطرحه، فإنّه يصعب على المكلف تمييز الشرط الموافق للكتاب من الشرط المخالف له، وكذا غيرها من الفوارق.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

الانصاف: هو التفصيل بين الاستصحابات الجارية في الشبهة الحكمية - أي الحكم الكلّي - والاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية والأحكام الجزئية.

ففي الأوّل، يكون الاستصحاب من المسائل الأصولية.

وفي الثاني، من القواعد الفقهية.

وتوضيحه: إنّ الاستصحاب الجاري في الحكم الكلّي نتيجه حكم كلّّي لا يتعلّق بعمل آحاد المكلفين إلّا بعد تطبيقها على الأفعال أو الموضوعات

الخارجية، ولا عبرة بيقين المقلد وشكّه في ذلك، بل العبرة بيقين المجتهد وشكّه، وهو الذي يجري الاستصحاب، ولا يتوقف إعمال الاستصحاب على تحقق الموضوع خارجاً، بل يكفي فيه فرض الوجود، كما إذا شك في بقاء نجاسة الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه، فإنه يجري استصحاب النجاسة فيه، ولو لم يوجد في العالم متغير.

وبالجملة، فإنه ينطبق عليه الضابطة للمسألة الأصولية في الفوارق المتقدمة بينها وبين القاعدة الفقهية.

وأما الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية والأحكام الجزئية، فإن النتيجة فيه حكم جزئي عملي له تعلق بعمل آحاد المكلفين ابتداءً، فإن اليقين والشك من كل مكلف - مقلداً كان أو مجتهداً - يكون موضوعاً مستقلاً لجريان الاستصحاب، كالشك المعتبر في قاعدة التجاوز والفراغ. فالذي يجري الاستصحاب في الموضوعات الخارجية والأحكام الجزئية إنما هو آحاد المكلفين، ولا تكون النتيجة إلا الحكم الجزئي المتعلق بعمله الخاص، كطهارة ثوبه، ونجاسة بدنه، وغير ذلك.

وعليه، فينطبق عليه الضابطة للقاعدة الفقهية في الفوارق المتقدمة بينها وبين المسألة الأصولية.

والخلاصة: إنه لا بدّ من القول بالتفصيل بين الأحكام الكلية وبين الموضوعات الخارجية والأحكام الجزئية، فالاستصحاب في الأوّل يكون من المسائل الأصولية، وفي الثاني من القواعد الفقهية.

وأما الإشكال بأنّه لا يمكن ذلك مع وحدة الدليل على حجّية الاستصحاب، وهو قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، فإنّ نتيجة

الدليل الواحد لا يمكن أن تختلف وتكون تارة مسألة أصولية، وأخرى قاعدة فقهية.

ففيه: أن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، ينحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد أفراد اليقين والشكّ، فلا محذور في اختلاف النتيجة حسب اختلاف مقامات الشكّ واليقين، وأنّه في مقام الحكم الكلّي تكون النتيجة مسألة أصولية، وفي مقام الشبهة الموضوعية والحكم الجزئي تكون النتيجة قاعدة فقهية، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في معنيين.

ولكن الذي يهوّن الخطب، أنّ الاستصحاب عندنا لا يجري في الأحكام الكلية - كما سيّضح لك إن شاء الله تعالى - بل يجري في الشبهات الموضوعية والأحكام الجزئية فقط.

وعليه، فالاستصحاب عندنا قاعدة فقهية، وهو أصل محرز، مثل قاعدة التجاوز والفراغ، وهما أصلان محرزان. والله العالم.

مغايرة الاستصحاب لقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع

ثمّ إنّ ينبغي التنبيه على أمر، وحاصله: أنّه لا إشكال في مغايرة الاستصحاب لقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع، كما أنّه لا إشكال في مباينة كلّ منهما للآخرى.

وتوضيحه: إنّ هناك عدّة أمور:

الأوّل: اليقين.

الثاني: الشكّ.

ويعبر عنهما بالوصفين أو الصفتين.

الثالث: المتيقّن.

الرابع : المشكوك .

ويعبر عنهما بالمتعلقين وبالموصوفين وبمعروض الوصفين .

الخامس : زمن اليقين والشك .

السادس : زمن المتيقن والمشكوك .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : لا إشكال في اختلاف متعلق اليقين والشك في قاعدة المقتضي والمانع ، بحيث يكون المتيقن غير المشكوك ، إذ اليقين يتعلق بالمقتضي بالكسر ، والشك يتعلق بالمانع .

وبيانه : أنّ المراد من هذه القاعدة أحد أمرين :

الأول : إمّا أن يراد من المقتضي ما يقتضي وجود الأثر التكويني في عالم التكوين ، كإقتضاء النار للإحراق .

وإمّا المانع ، فيراد منه ما يمنع عن تأثير المقتضي ، كمانعية الرطوبة الغالبة عن تأثير النار في إحراق الثوب المجاور لها .

وعليه ، فمن يعتبر هذه القاعدة - أي قاعدة المقتضي والمانع - يقول : إنّ يجب البناء على تحقّق المقتضى بالفتح عند العلم بوجود المقتضي بالكسر مع الشك في وجود المانع .

الثاني : أنّ يراد من المقتضي ما يقتضي الأثر الشرعي ، ويراد من المانع ما يمنع عن ترتّب الأثر الشرعي ، كما يقال : إنّ المستفاد من أدلة النجاسات أنّ الشارع جعل ملاقة النجاسة للماء مقتضية لنجاسته ، وكريّة الماء مانعة عنها .

وعليه ، فمن يقول باعتبار قاعدة المقتضي والمانع ، يقول : إنّ يجب البناء على تحقّق الأثر الشرعي ، كنجاسة الماء عند العلم بالملاقة للنجاسة إلى أن يثبت المانع ، وهو كريّة الماء .

والخلاصة: إنَّ متعلّق اليقين والشكّ في هذه القاعدة مختلف، ولم يعرف أنّ من يقول باعتبار القاعدة إلى أيّ من هذين الأمرين ترجع دعواه.

وهل هذه القاعدة حجة يصحّ الاعتماد عليها أم لا؟

فالمعروف أنّه لا دليل عليها، وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى.

وأما بالنسبة للاستصحاب وقاعدة اليقين، فالمائز بينهما بعد اشتراكهما في كون متعلّق اليقين والشكّ فيهما واحداً، هو أنّ في الاستصحاب يكون زمن المتيقّن فيه مغايراً لزمن المشكوك، سواء اتّحد زمن اليقين والشكّ أم اختلف، فلو علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، ثمّ شككنا بعدالته يوم الخميس، فيكون هذا مورداً للاستصحاب، لأنّ زمان المتيقّن يوم الأربعاء وزمن المشكوك يوم الخميس.

وأما زمن اليقين والشكّ، فهو متّحد في هذا المثال.

وقد يكون مختلفاً أيضاً، كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالته يوم الأربعاء، وشككنا يوم الجمعة بعدالته فيه.

فكما أنّ زمن المتيقّن مختلف عن زمن المشكوك، أيضاً زمن اليقين مختلف عن زمن الشكّ، إذ زمن اليقين يوم الخميس وزمن الشكّ يوم الجمعة.

وأما قاعدة اليقين، فهي بعكس الاستصحاب، أي أنّ زمن المتيقّن فيها متّحد مع زمن المشكوك مع الاختلاف بين زمن اليقين والشكّ، كما لو علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، ثمّ يوم الجمعة شككنا بعدالته يوم الأربعاء، لاحتمال أن يكون علمنا السّابق جهلاً مركّباً، بحيث سرى الشكّ إلى نفس ما تعلّق به اليقين، فيتبدّل يقينه بالشكّ.

ومن هنا، يسمّى بالشكّ الساري، لأنّه يسري إلى متعلّق اليقين .

وهل قاعدة اليقين حجة أم لا؟

فالمعروف أنّه لا دليل قوي عليها، وهذا ما سيأتي بحثه إن شاء الله تعالى .

وقد اتّضح ممّا ذكرناه، أنّه لا يمكن أن يجتمع الاستصحاب مع قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع، كما لا تجتمع إحدى القاعدتين مع الأخرى .

وقد اتّضح أيضاً، أنّ المراد بالمقتضي في قاعدة المقتضي والمانع، غير المقتضي عند من يقول بعدم اعتبار الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي - مقابل الشكّ في الرفع - إذ المراد من المقتضي عند من يقول بعدم اعتبار الاستصحاب عند الشكّ فيه ما له استعداد للبقاء في حدّ ذاته في عمود الزمان، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى .

وقد تبين أيضاً ممّا ذكرناه، أنّ زمن المتيقّن في الاستصحاب سابق على زمن المشكوك، فلو انعكس، بأن كان زمن المشكوك سابقاً على زمن المتيقّن، فلا تشمله أدلة الاستصحاب، لأنّ قوله ﷺ : «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت» - كما سيأتي - صريح في تقدّم زمن المتيقّن على زمن المشكوك .

نعم، في مورد واحد يكون الاستصحاب حجة فيه، وهو ما إذا كان معنى اللفظ متيقّناً في هذا الزمن ومشكوكاً في زمن صدور الرواية، فيحكم حينئذٍ بأنّ معناه كذلك في زمن صدور الرواية، لأصالة عدم النقل .

ويسمّى هذا الاستصحاب باستصحاب القهقري، وهو حجة فقط في باب اللغة، لقيام بناء العقلاء على ذلك . والله العالم .

الأمر الرابع أركان الاستصحاب

قال صاحب الكفاية رحمته الله : «وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شيء، والشك في بقاءه، ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول... الخ».

توضيحه: لا إشكال في اعتبار الأمرين في الاستصحاب؛ وهما اليقين السابق والشك اللاحق، كما بيّنا سابقاً.

كما أنّه يعتبر فيه اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً ومحمولاً، فإنّ من تيقّن باجتهاد زيد لا يصحّ استصحاب عدالته، فإنّه محمول آخر، كما أنّ من تيقّن باجتهاد زيد لا يصحّ له استصحاب اجتهاد عمرو، لتغاير الموضوع.

والسرّ في اعتبار اتحادهما موضوعاً ومحمولاً، هو أنّه لا يصدق الشك في البقاء مع الاختلاف المزبور، فإنّ من تيقّن باجتهاد زيد وشك في عدالته، فلا يكون الشك في العدالة شكّاً في البقاء، وبالتالي لا يكون رفع اليد عن اليقين في محلّ الشك نقضاً لليقين بالشك حتّى تشمله الأخبار ويحرم النقض حينئذٍ.

ثمّ المراد من اتحاد الموضوع والمحمول اتحادهما بحسب الوجود لا بحسب الذات والماهية، إذ الاتحاد في الماهية مع تغاير الوجود لا يكفي

في صدق البقاء عرفاً، ولذا لا يكون وجود عمرو مقارناً لعدم وجود زيد بقاءً، لوجود الإنسان مع اتّحادهما ذاتاً.

ومن هنا، لم يجز الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الشك في وجود الكلّي، كما سيأتي إن شاء الله.

ثم إن ما ذكرناه، واضح بالنسبة للموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية الجزئية، إذ مع الشك في تبدل قيود الموضوع يمكن أن يستصحب بقيوده، فيكون الاستصحاب مثبتاً لقيده، كما يكون مثبتاً لذاته، ومع العلم بتبدل قيود الموضوع على تقدير بقاء الذات، فلا يكون اختلاف الحالات وتبادلها على الذات موجباً لاختلاف الذات، فلا ينخرم الشك في بقاء الذات فيها.

وأما الأحكام الشرعية الكلية، فقد يشكل الاستصحاب فيها، لأن موضوع الأحكام الكلية نفس المفاهيم الكلية لا الموجودات الخارجية.

ومن الواضح أنّ اختلاف القيود فيها موجب لاختلاف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم، فلا يصدق على الشك في الحكم أنّه شك في بقاء الحكم، لأن صدقه يتوقف على وحدة الموضوع لذلك الحكم، ومع اختلافه يكون الشك في حدوث حكم لموضوع آخر لا في بقاء ذلك الحكم لموضوعه، وبالتالي، لا يحرز بقاء الموضوع حتّى يصحّ استصحاب الحكم.

ولتوضيح ذلك، نضرب مثالين:

الأول: ما إذا ثبتت النجاسة للماء المتغيّر بأحد أوصاف النجاسة.

الثاني: وجوب صلاة الجمعة في زمان حضور الإمام عليه السلام.

فإذا زال التغيّر للماء بنفسه في المثال الأول، فإنّ الشك في بقاء

النجاسة حينئذٍ يستند إلى الشك في بقاء الموضوع، لاحتمال دخل التغير في موضوع النجاسة، فلا يحرز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

وكذا إذا غاب الإمام عليه السلام في المثال الثاني، فإن الشك في بقاء وجوب صلاة الجمعة يستند إلى الشك في بقاء الموضوع، لاحتمال دخل الحضور في موضوع الوجوب، فلا يحرز حينئذٍ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

وهذا التفصيل بين الشبهات الحكمية الكلية، وبين الموضوعات الخارجية والأحكام الجزئية، حكى عن المحدث محمد أمين الاسترآبادي، وصرح به صاحب الحقائق (رحمهما الله).

وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله : «ويُحكى عن الإخباريين اختصاص الخلاف بالثاني (يعني به: الشك في بقاء الحكم الشرعي الكلي) كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره، أو طهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ونحو ذلك».

ثم قال الشيخ رحمته الله : «وهو الذي صرح به المحدث البحراني، ويظهر من كلام المحدث الاسترآبادي، حيث قال في فوائده: «إعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأمة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين».

أحدهما: أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى أن يجيء ناسخه.

الثانية: أننا نستصحب كل أمر من الأمور الشرعية (مثل: كون الرجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل، وكونه على وضوء، وكون الثوب طاهراً أو نجساً، وكون الليل أو النهار باقياً، وكون ذمة

الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف) إلى أن يُقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور». انتهى

ويظهر من كلام الاسترآبادي، أنّ الاستصحاب حجة في الشبهات الموضوعية والأحكام الشرعية الجزئية. وفي صورة واحدة في الشبهات الحكمية الكلية، وهي استصحاب عدم النسخ عند الشك فيه.

ثم قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ : «وأما القول الخامس (وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول) فهو المصرح به في كلام المحدث الاسترآبادي، لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الإجماع، بل الضرورة على اعتباره.

قال في محكي فوائده المكيّة - بعد ذكر أخبار الاستصحاب - ما لفظه : لا يقال : هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى - كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا، والشافعية قاطبة - وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به.

لأننا نقول : هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء، وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية : (تارة)، بما ملخصه : أنّ صور الاستصحاب المختلف فيها - عند النظر الدقيق - راجعة إلى أنّه إذا ثبت حكمٌ بخطابٍ شرعيٍّ في موضوع في حالٍ من حالاته، نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه. ومن المعلوم، أنّه إذا تبدّل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متّحدٍ معه في الذات مختلفٍ معه في الصفات. ومن المعلوم عند الحكيم أنّ هذا المعنى غير معتبر شرعاً،

وأن القاعدة الشريفة المذكورة (يعني بها قاعدة الاستصحاب المستفادة من الأخبار) غير شاملة له.

(وتارة)، بأن استصحاب الحكم الشرعي، وكذا الأصل - أي الحالة السابقة التي إذا حُلِّي الشيء ونفسه كان عليها - إنما يُعمل بهما ما لم يظهر مُخَرِّجُ عنهما، وقد ظهر في محل النزاع، لتواتر الأخبار: بأن كل ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه خطابٌ وحكمٌ حتى أرش الخدش، وكثير مما ورد مخزونٌ عند أهل الذكر عليه السلام، فعلم أنه ورد في محل النزاع أحكاماً لا نعلمها بعينها، وتواتر الأخبار بحصر المسائل في ثلاث: بين رَشْدِه، وبين غِيَه - أي مقطوع منه ذلك، لا ريب فيه -، وما ليس هذا ولا ذاك، وبوجوب التوقف في الثالث». انتهى.

وبالجملة، فإنَّ حاصل الإشكال: هو أنَّه مثلاً، إذا علمنا بنجاسة الماء المتغيَّر حال تغيُّره، وشككنا في بقائها بعد زوال التغيُّر، فيشكل الحكم بجريان الاستصحاب، من جهة أنَّ الموضوع في الأحكام الكلية ليس كالأحكام الجزئية أمراً شخصياً وموجوداً خارجياً خاصاً حتى يكون وجوده الخارجي الخاص رابطاً بين الحالتين وموجباً لاتِّحاد القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة بحسب الموضوع والمحمول، بل الموضوع فيها صرف المفاهيم والعناوين الكلية، ولا شك أنَّ الماء المقيَّد بالتغيُّر مغاير للماء غير المتغيَّر، فاستصحاب حكم أحد العنوانين والحالين في زمان تحقُّق العنوان والحال الآخر إسرائاً حكم من موضوع إلى موضوع آخر، ومجرد كون العنوانين مندرجين تحت عنوان جامع - وهو الماء في المثال السابق - لا يوجب اتِّحاد القضيتين، لما عرفت، من أنَّ الكليَّ المقيَّد بقيد مغاير للمقيَّد بغيره.

والجواب :

أمّا دليله الأوّل، فيرد عليه : أنّ المناط في بقاء الموضوع وعدم بقائه هو فهم العرف وليس الدّقة العقلية .

ومن المعلوم، أنّ نظر العرف مختلف في ذلك، فقد يكون القيد عند العرف من مقوّمات الموضوع، بحيث إذا ذهب ذهب الموضوع معه، كما في قولك : «صلّ خلف العادل»، فإنّ العدالة بنظر العرف من مقوّمات الموضوع، فإذا صار فاسقاً، فيرى العرف أنّ الموضوع قد تغيّر، وكما في قولك : «قلّد العالم»، فإذا صار جاهلاً، فيكون الموضوع بنظرهم قد تبدّل وتغيّر .

وقد يكون القيد عندهم من الحالات الطارئة على الموضوع، بحيث إذا ذهب بقي الموضوع، ولا يرونه قد تغيّر وتبدّل، كما في قولك : «إذا أردت أن تعرف المسألة فاسأل هذا الجالس» فإنّ الجلوس بنظر العرف من الحالات الطارئة، وليس من مقوّمات الموضوع، بحيث إذا صار قائماً لا يُسأل عن المسألة، وكذا غيرها من الحالات الطارئة على الموضوع .

وعليه، ففي مقامنا هذا، إذا شكّ في بقاء وجوب صلاة الجمعة مثلاً، بعد زمن الحضور جرى الاستصحاب، لعدم كون الحضور والغيبة إلّا من الحالات الطارئة على الموضوع لا من القيود المقومة له، وكذا إذا شكّ في بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره بنفسه، أو شكّ في بقاء طهارة المكلف بعد خروج المذي منه جرى الاستصحاب فيهما، لعدم كون التغيّر وعدمه بالنسبة إلى الماء أو خروج المذي وعدمه بالنسبة إلى المكلف إلّا من الحالات الطارئة لا من القيود المقومة للموضوع، فلا مانع حينئذٍ من الاستصحاب، لصدق الشكّ في البقاء .

وأما دليله الثاني ، ففيه :

أولاً: أنّ الأخبار الآمرة بالتوقّف عند الشبهة يحتمل فيها ثلاثة أمور .
ذكرناها بالتفصيل عند القول بالاستدلال لوجوب الاحتياط . فراجع فإنّه مهمّ .

وثانياً: أنّ الاستصحاب أصل محرز حاكم على باقي الأصول الشرعيّة ،
ووارد على الأصل العقلي ، فكيف يجب التوقّف؟

والخلاصة: إنّ ما ذكره هذا القائل ومن تبعه بإحسان ليست بتام . والله
العالم .

الأمر الخامس

استصحاب الكلي والعدمي

أقول: نعم، لا يجري الاستصحاب في الأحكام الكلية، لا لما ذكر من عدم بقاء الموضوع، بل لأنّ استصحاب الحكم المجعول معارض باستصحاب عدم الجعل، لأنّ الشكّ في بقاء الحكم المجعول يرجع للشكّ في دائرة المجعول سعة وضيقاً من قبل الشارع المقدّس، كما إذا شككنا في أنّ المجعول من قبل الشارع عند ملاقة الماء للنجاسة هل هو النجاسة للماء القليل غير المتّم كراً، أم أنّ المجعول مطلقاً يشمل ما لو تّم الماء كراً، فيكون الشكّ في السعة والضيق، والشكّ في سعة المجعول وضيقه يستلزم الشكّ في الموضوع، فإنّا لا ندري أنّ الموضوع للنجاسة هو الماء غير المتّم كراً أو مطلقاً، (أي حتّى القليل المتّم كراً)!

وعليه، فإذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتّم كراً. قلنا: يقين متعلّق بالمجعول وهو النجاسة، ويقين متعلّق بعدم الجعل - أي عدم جعل النجاسة قبل الإسلام - فبالنظر إلى المجعول يجري استصحاب النجاسة لكونها متيقّنة الحدوث مشكوكة البقاء، وبالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة، لكونه أيضاً متيقّناً، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم التّميم، والقدر المتيقّن منها إنّما هو جعلها للقليل غير المتّم، أمّا جعلها مطلقاً حتّى للقليل المتّم مشكوك فيه، فيستصحب عدمه.

وعليه، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل.

وكذا الملكية، فإذا شككنا في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبايعين في المعاطاة، فباعتبار المجعول (وهي: الملكية) يجري استصحاب بقاء الملكية، وباعتبار الجعل يجري استصحاب عدم الملكية.

والخلاصة: إنّ السبب الرئيسي في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية هو ما ذكرناه من المعارضة.

نعم، هناك صورة يصحّ فيها استصحاب الحكم الكلي، وهي استصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي إذا شكّ في النسخ، بل في الواقع هناك تسالم على استصحابه حتّى من المنكرين لحجية الاستصحاب مطلقاً، بل هو من ضرورة الدين على ما ذكره المحدث الاسترآبادي رَحِمَهُ اللهُ.

والانصاف: أنّ هذه المسألة خارجة عن محلّ الكلام، (وهو الاستصحاب)، لأنّ المسلمين تسالموا على عدم النسخ في حال الشكّ فيه.

ويكفي في الحكم في المقام صحيحة زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام. فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره، وقال: قال عليّ عليه السلام: ما أحد ابتدّع بدعة إلّا ترك بها سنة»^(١).

فإنّ هذه الصحيحة تشمل المقام، ولنا بحاجة للاستصحاب.

ثمّ إنّ مورد استصحاب عدم النسخ، هو ما إذا علمنا بجعل الشارع

(١) الكافي، باب البدع والرأي والمقائيس، ح ١٩.

لحكم من الأحكام في الشريعة الإسلامية كالجهاد مثلاً، ثم شككنا في بقاء هذا الجعل في الشريعة وأنّ الجهاد لا زال مشرعاً من المولى أم ارتفع حكمه في الشريعة، فيستصحب عدم النسخ، والتعبير بالرفع مسامحة، وإلاّ فهو في الواقع دفع لا رفع.

وقد عرّفنا النسخ سابقاً، بأنّه عبارة عن انتهاء الحكم بانتهاء أمدّه، أي أنّ الحكم لم يجعل من أوّل الأمر إلى الأبد، وإنّما جعل إلى فترة زمنيّة محدودة حسب اقتضاء المصلحة، فإذا انتهى الأمد انتفى الحكم.

ومن هنا، كان التعبير بارتفاع الحكم بانتهاء أمدّه تعبيراً مجازياً، إذ لا يوجد في الواقع رفع، بل هو دفع.

نعم، هو بحسب مقام الاثبات يكون رفعاً، حيث ظاهر الأدلة ذلك.

ومن هنا يتّضح لك، أنّ ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه لا يكون نسخاً، فإذا لم يوجد مستطيع للحج في الخارج لا يكون الوجوب فعليّاً، ويكون مرتفعاً عن المكلفين، ولكن هذا الحكم لا زال موجوداً في الشريعة الإسلامية ولم ينسخ عن دفتر التشريع، وكذا غيره من الأمثلة.

ثمّ لا يخفى عليك، أنّ ما ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب في الحكم الكلّي، إنّما هو مختصّ بالأحكام الإلزاميّة من الوجوب والحرمة. وأمّا غير الإلزامي، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الإباحة، لما عرفت من أنّ الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، فإنّ الأشياء كلّها على الإباحة ما لم يجعل الوجوب والحرمة.

ومن المعلوم، أنّ الشريعة الإسلامية، إنّما جاءت بالإلزاميّات، وإلاّ فالأشياء باقية على إباحتها الأصليّة ولا تحتاج إلى جعل.

وعليه، فلا يصحّ استصحاب عدم جعل الإباحة لكون الإباحة قبل الإسلام متيقّنة، فإذا شكّ في بقائها، فيجري استصحاب بقاء الإباحة بلا معارض، بل يكون استصحاب عدم جعل الحرمة موافقاً له.

ومثل ما ذكرنا في الإباحة، نقول في الطهارة، فإنّ الأصل في الأشياء أن تكون طاهرة، فالطهارة لا تحتاج إلى جعل، بل المحتاج إلى الجعل هو النجاسة، فإذا شككنا في انفعال الماء العالي بملاقاة النجاسة السافلة، فنجري استصحاب الطهارة، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة لما عرفت أنّ الطهارة نظير الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، بل الأشياء على الطهارة ما لم تجعل النجاسة فيها من قبل الشارع المقدّس، بل استصحاب عدم جعل النجاسة يكون معاضداً لاستصحاب بقاء الطهارة. والله العالم.

استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً. أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ الحكم الشرعي المستكشف به عند طرؤ انتفاء ما احتمل دخله في موضوعه، ممّا لا يرى مقوّمًا له، كان مشكوك البقاء عرفاً... الخ».

ولتوضيحه نقول: هل يجوز استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أم لا؟

في الواقع هذا التفصيل للشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ، حيث فصل في جريان الاستصحاب بين ما لو كان الحكم الشرعي مستفاداً من الكتاب المجيد والسنة النبوية الشريفة، وبين ما لو كان مستفاداً من العقل، فذهب إلى جريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني.

قال رَحِمَهُ اللهُ في الرسائل: «الثاني: من حيث إنّه قد يثبت - (أي

المستصحب) - بالدليل الشرعي وقد يثبت بالدليل العقلي . ولم أجد من فصل بينهما ، إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي - وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي - تأملاً ، نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبيّنة مفصلة من حيث مناط الحكم ، والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم ، لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف ، الذي هو الموضوع .

فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلا للشك في موضوعه ، والموضوع لا بدّ أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب ، كما سيجيء .

ولا فرق فيما ذكرنا ، بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع ، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم ، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه ، فيرجع الأمر بالأخيرة إلى تبدل العنوان ، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار ، فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضارّ حرام ، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً ، لأن قولنا : «المضرّ قبيح» حكمٌ دائمي لا يحتمل ارتفاعه أبداً ، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر .

ولا يجوز أن يقال : إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه ، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق ، بل عنوان المضرّ ، والحكم له مقطوع البقاء ، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية ، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ، ولا يُعلم أن المناط الحقيقي فيه باقٍ في

زمان الشكّ أو مرتفع [إما من جهة جهل المناط أو من جهة الجهل ببقائه مع معرفته] فيستصحب الحكم الشرعي».

إلى أن قال: «ومما ذكرنا يظهر: أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية، ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها، سواء كانت وجودية أم عدمية . . . الخ».

أقول: إنّ هناك دعويان في كلامه:

الأولى: عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية.

الثانية: عدم جريان الاستصحاب في نفس الأحكام العقلية.

أمّا الدعوى الأولى: فإنّ كان إشكال عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية هو عدم إحراز بقاء الموضوع، بدعوى أنّ القيود في الأحكام العقلية بأجمعها راجعة إلى نفس الموضوع الذي هو فعل المكلف، فالشكّ في إبقاء الحكم المستكشف من الحكم العقلي يرجع إلى الشكّ في بقاء الموضوع.

فيرد عليه: أنّه لا فرق بين الأحكام الشرعية المستفادة من الكتاب المجيد والسنة النبوية الشريفة، وبين الأحكام الشرعية المستفادة من العقل، بناءً على ما هو الانصاف من أنّ الحاكم بوحدة الموضوع في القضية المتيقّنة والقضية المشكوكة هو العرف، فإنّه كما يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الدليل حتّى فيما كان الموضوع مأخوذاً في لسان الدليل على نحو التقييد كالماء المتغيّر، فإنّ العرف يرى أنّ التغيّر من قبيل الواسطة في الثبوت، فإنّ التغيّر واسطة لثبوت النجاسة للماء، والموضوع هو الماء لا التغيّر، فإنّه يقال عرفاً: إنّ الماء تنجّس لتغيّره.

وعليه، فلا إشكال في جريان الاستصحاب، فيحكم بنجاسة الماء بعد زوال التغير لعدّهم خصوصيّة التغير المأخوذة في لسان الدليل من الحالات غير المقوّمة للموضوع، كذلك يجري في الحكم المستكشف من الدليل العقلي، لإمكان دخل بعض القيود في الأحكام العقلية من باب الوساطة في الثبوت أيضاً، وأنها جهة تعليلية لطروّ الحسن أو القبح على نفس الذات، كما لعلّه من هذا القبيل عنوان المضرة للصدق والنافعية للكذب في الحكم عليهما بالقبح والحسن، فإنّ الظاهر من مثل هذه العناوين كونها من الجهات التعليلية لطروّ الحسن والقبح على نفس الذات لا من الجهات التقييدية المأخوذة في الموضوع. نظير عنوان المقدمة التي هي جهة تعليلية لطروّ الوجوب على ما هو مصداق المقدمة من دون أن يكون لعنوان المقدمة دخل في موضوع الحكم.

وعليه، فيجري استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، لأنّ موضوع الحكم حينئذٍ عبارة عن نفس الذات، وهو باقٍ في زمان الشكّ.

نعم، لو كان المدار في اتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقّنة على نظر العقل، واعتبرنا في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عقلاً، لكان للمنع عن جريان الاستصحاب عند انتفاء بعض القيود مجال، إلّا أنّ ذلك لا يختصّ بالحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، بل يطرد في جميع الأحكام الشرعية.

وأما الجزم بانتفاء الحكم العقلي لانتفاء القيد المأخوذ في موضوع الحكم العقلي، فلا يضرّ بجريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف منه، لما سيأتي - إن شاء الله تعالى - من أنّ استتباع الحكم

الشرعي للحكم العقلي إنما هو في مقام الكشف، بمعنى، أنه إذا استقلّ العقل بحكم فيحكم الشارع أيضاً على طبقه، ولا يستتبعه في مقام الثبوت، بل هو في هذا المقام تابع لتحقيق ملاكه واقعاً، فيمكن بقاء الحكم الشرعي ثبوتاً ببقاء مناطه، وإن انتفى كاشفه، الذي هو الحكم العقلي.

والخلاصة: إنه ليس كلما لم يستقلّ العقل بحكم لطرؤ انتفاء ما احتمل دخله فيه لم يحكم الشرع به أيضاً.

هذا كله، إذا كان الإشكال في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية من جهة عدم إحراز بقاء الموضوع.

وأما إذا كان الإشكال من جهة عدم تطرّق الشكّ فيها من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية، كما يظهر من بعض كلامه من أنّ الأحكام العقلية كلّها من حيث المناط والموضوع مبيّنة ومفصلة، فلا يكاد يتطرّق الإهمال والاحمال فيها، فإنّ العقل لا يستقلّ بقبح شيء أو حسنه إلّا بعد الالتفات إلى الموضوع بجميع ما يعتبر فيه من القيود والخصوصيات، فكلّ قيد اعتبره العقل في حكمه، فلا بدّ وأن يكون له دخل في الموضوع، ومعه لا يمكن الشكّ في بقاء الحكم العقلي بعد انتفاء شيء من هذه القيود.

وعليه، فإذا انتفى أحد هذه القيود، فينتفي الحكم العقلي يقيناً، والمفروض أنّ الحكم الشرعي في المقام مستفاد من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة - أي كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع - ولا عكس.

وعليه، فبانتفاء الحكم العقلي ينتفي الحكم الشرعي، فلا يبقى لنا شكّ في بقاء الحكم الشرعي حتّى يرجع إلى الاستصحاب، بل هو مقطوع بعدم.

وبعبارة أخرى: لما كان مناط الحكم الشرعي وموضوعه، هو المناط

والموضوع في الحكم العقلي ، فلا يتصور فيه الشك أيضاً حتى يجري فيه الاستصحاب .

فيرد عليه : أولاً : أنه لا دليل على أن كل قيد اعتبره العقل في موضوع حكمه لا بد وأن يكون له دخل في مناط الحكم واقعاً ، إذ من المحتمل جداً أن العقل لا يدرك دخل القيد في مناط الحسن والقبح واقعاً ، وإنما اعتبره في الموضوع ، لأجل أن الموضوع المشتمل على ذلك القيد هو القدر المتيقن في قيام مناط الحسن والقبح فيه ، مع احتمال أن لا يكون له دخل في المناط . وهذا الاحتمال واقعي ، ليس من باب أنياب الأغوال .

مثلاً ، يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار الذي لا يترتب عليه نفع للكاذب ولا لغيره ، إنما هو لأجل أن الكذب المشتمل على هذه القيود هو القدر المتيقن في قيام مناط القبح فيه ، مع أنه يحتمل أن لا يكون لقيد عدم ترتب النفع دخل في القبح ، بل يكفي في القبح مجرد ترتب الضرر عليه ، وإن لزم منه حصول النفع للكاذب أو لغيره . والحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل إنما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح واقعاً .

وعليه ، فيمكن بقاء الحكم الشرعي مع انتفاء بعض القيودات التي اعتبرها العقل في الموضوع من باب القدر المتيقن ، لاحتمال أن لا يكون لذلك القيد دخل فيما يقوم به الملاك واقعاً .

وفي هذه الحالة ، وإن ارتفع الحكم العقلي فيه بالقبح ، بل نجزم بارتفاعه فعلاً ، لأن الحكم العقلي منوط بوجود جميع ما له دخل في العلم بوجود الملاك اجمالاً ، إلا أنه ليس المقصود من الاستصحاب هو استصحاب الحكم العقلي كي ينافيه الجزم المزبور ، بل المقصود منه استصحاب الحكم الشرعي المستكشف منه بقاعدة الملازمة - أي كلما

حكم به العقل حكم به الشرع - والجزم بانتفاء الحكم العقلي لا يضرّ بجريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف منه، لأنّ بقاء الحكم الشرعي واقعاً تابع لبقاء مناط القبح واقعاً وليس تابِعاً لبقاء نفس الحكم العقلي، والملازمة بينهما إنّما تكون في مقام الكشف فقط، لا في الواقع، بحيث يدور الحكم الشرعي حدوثاً وبقاءً قدر الحكم العقلي بالحسن والقبح.

وعليه، فإذا كان الشكّ في بقاء المناط العقلي مستتبِعاً للشكّ في بقاء الحكم الشرعي واقعاً، فلا محالة يجري فيه الاستصحاب، كما يجري في الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب المجيد والسنة النبوية الشريفة.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ كلّ قيد اعتبره العقل في موضوع حكمه له دخل في مناط الحكم بنظر العقل، ويكون به قوام الموضوع، إلّا أنّه يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعي قائماً بالأعمّ من الواجد لبعض القيودات والفاقد له، فإذا حكم العقل بقبح الكذب الضار غير النافع، فليس له مفهوم حتّى ينفي ملاك الحكم الشرعي عمّا عدا ما استقلّ به، فيمكن أن يكون لقيد الضرر دخل في مناط حكم العقل بقبح الكذب من دون أن يكون له دخل في مناط الحكم الشرعي بحرمة الكذب، إذ من الممكن أن يكون موضوع الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أوسع من موضوع الحكم العقلي، ولا غرابة في ذلك، بل يحتمل قيام مناط آخر مقام المناط الأوّل عند انتفائه الموجب لبقاء شخص الحكم الأوّل مع عدم اقتضاء تغيير المناط تغييراً لشخص الحكم.

وعليه، فيجري الاستصحاب في الحكم الشرعي لا في الملاك حتّى يكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

وخلاصة البحث : أنّ كلّ قيد من القيود المأخوذة في موضوع الحكم العقلي ، إذا انتفى ينتفي بسببه الحكم العقلي بلا إشكال ، إلّا أنّه لا يلزم من انتفائه انتفاء ملاكه ومناطه ، إذ يحتمل أن يكون الشيء ممّا له دخل في حصول القطع بوجود الملاك ، ولا يكون له دخل في وجود الملاك واقعاً ، بحيث لا يحرز العقل وجود ملاك حكمه إلّا في ظرف القيد وإن لم يكن لوجود القيد دخل واقعاً في نفس وجود الملاك ، ولازم ذلك أن لو انتفى مثل القيد المذكور ينتفي حكم العقل جزماً ، ويكون ملاكه محتمل البقاء ، واحتمال بقاء الملاك معناه احتمال بقاء الحكم الشرعي ، لأنّه تابع له ، فيصدق على الشكّ في الحكم حينئذٍ أنّه شكّ في بقاءه ، فيشمّله دليل الاستصحاب .

مضافاً إلى أنّه لو سلّم أنّ ارتفاع القيد موجب لارتفاع الملاك واقعاً ، لكن لا مانع من احتمال وجود ملاك آخر للحكم الشرعي لم يطلع عليه العقل ، فيحتمل لأجله بقاء الحكم ، غاية الأمر أنّ الحكم الشرعي بحدوثه يستند إلى الجامع بين الملاكين ، وبقائه يستند إلى الملاك الآخر ، الذي لم يرتفع بارتفاع القيد ، وهذا لا محذور فيه . والله العالم

الدعوى الثانية : وهي عدم جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي بالحسن أو القبح عند الشكّ في بقاء مناطه لشبهة حكمية أو موضوعية ، وعدم جريان الاستصحاب فيه ممّا اتفق عليه جميع الأعلام ، لا من باب عدم ترتّب الأثر العملي عليه لكونه من الأصل المثبت ، باعتبار أنّه يلزم من استصحاب الحكم العقلي الحكم الشرعي ، وهو لازم عقلي له ، بل من باب القطع بانتفاء الحكم العقلي وعدم امكان تطرّق الشكّ في الأحكام العقلية الوجدانية .

قال الشيخ ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ : « . . . التي منها باب التحسين والتقبيح العقليين ، فإنَّ حقيقة الحسن العقلي ليس إلا عبارة عن ملائمة الشيء لدى القوَّة العاقلة ، كسائر ملائمت الشيء لدى سائر قواه من الذائقة والسماعة ونحوهما ممَّا هو في الحقيقة من آلات درك النفس ، قبال ما ينافر لدى القوة العاقلة المسمَّى بالقبح ، (ومن الواضح) امتناع تطرُّق الشكِّ في مثل هذه الادراكات الوجدانية ، إذ هي تدور مدار حصول صفة الانبساط والاشمئزاز ، نظير سائر الحالات الوجدانية كالفرح والحزن ، فإذا انبسط العقل من شيء لكونه ملائماً لديه يحكم بحسنه ، كما أنَّه باشمئزازه عنه لمنافرته لديه يحكم بقبحه ، ولا يمكن فيه تطرُّق الشكِّ والاحتمال ، لامتناع خفاء الوجدانيات على الوجدان .

نعم ، ما هو المشكوك إنَّما هو مناط حكمه من المصالح والمفاسد النفس الأمرية ، ولكنه أجنبي عن الأحكام العقلية الوجدانية ، كما أنَّ ما هو القابل لتطرُّق الشكِّ والاحتمال فيه في العقليات ، هو الأحكام العقلية الاستكشافية في باب الملازمات ونحوها من الأمور الواقعية ، كحكمه بثبوت الملازمة بين الشيئين ، وحكمه باستحالة اجتماع النقيضين والضدَّين ، وامتناع التكليف بغير المقدور ، فإنَّ درك العقل فيها لما كان طريقاً إلى الواقع لا مقوِّماً لحكمه ، كأحكامه الوجدانية التي منها التحسين والتقبيح كان المجال لتطرُّق الشكِّ والاحتمال فيها ، كالشكِّ في استحالة الشيء ، أو الشكِّ في الملازمة بين الشيئين ، بخلافه في أحكامه الوجدانية التي يكون دركه وتصديقه مقوِّم حكمه ، فإنَّه يمنع تطرُّق الشكِّ والاحتمال ، لاستحالة خفاء الوجدانيات على الوجدان .

وبهذه الجهة نفرِّق بين سنخي الحكم العقلي في باب التخطئة والتصويب أيضاً ، حيث نقول : إنَّ باب التحسين والتقبيح العقليين الناشئين من ادراك

العقل لما يلائمه وينبسط منه وما ينافره ويشمئز منه ليس ممّا يتطرق إليه التخطئة كالأحكام العقلية الاستكشافية، بل لا بدّ فيه من الالتزام بالتصويب المحض، بخلاف الأحكام العقلية الاستكشافية في باب الملازمات ونحوها، فإنّ درك العقل وتصديقه فيها لمّا كان طريقاً إلى الواقع لا مقوماً لحكمه كان لتطرق التخطئة إليها مجال، بل لا محيص من القول بها، لأنّ الملازمة الواقعية بين الشئيين، وكذا الاستحالة الواقعية للشئ قد يدركها العقل، فيحكم بها، وقد لا يدركها أو يدرك عدمها، وكذا المصلحة والمفسدة الواقعية والحسن والقبح الواقعيان قد يدركها العقل وقد لا يدركها أو يخطئ عنها فيحكم بعدمها . . . الخ».

أقول: إنّ الحُسن والقبح بمعنى الملاءمة للنفس والمنافرة لها ليس مورداً للخلاف بين الأشاعرة والعدلية، وليس المراد من التحسين والتقييح العقليّين هو هذا المعنى، إذ قد يطلق الحسن والقبح العقلي ويراد منه الملاءمة للنفس والمنافرة لها، كما يقال: (الأكل عند الجوع حسن) (والشرب عند العطش حسن)، بمعنى أنّ النفس تلتذّ بهذه الأشياء وتذوّقها لملائمتها لها.

وبالمقابل، يقال: (النوم على الشبع قبيح)، وهذا المنظر قبيح، بمعنى أنّ النفس تتألّم وتشمئز من ذلك، و(هذا الحسن والقبح) ليس له في نفسه بإزاء في الخارج يحاذيه ويحكي عنه.

وقد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص، فيقال: (العلم حسن والتعلّم حسن).

وبالمقابل، يقال: (الجهل قبيح وإهمال التعلّم قبيح) أي أنّ العلم والتعلّم كمال للنفس، والجهل وإهمال التعلّم نقصان فيها.

وهما بهذا المعنى أمران واقعيّان خارجيّان لا يختلفان باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقّفان على وجود من يدركهما.

وهذا، بخلاف الحسن والقبح بمعنى الملائمة وعدمها، فهما ليسا أمرين واقعيين، إذ ليس لهما ما بإزاء الخارج يحاكيه ويحاذيه.

وعلى العموم، فليس المراد من الحسن والقبح العقليّين الكاشفين عن الحكم الشرعي هو ذلك، بل المراد منهما شيء آخر، وهو الحسن بمعنى ما ينبغي أن يفعل عند العقل، والقبح ما ينبغي تركه، وهو الذي يكون محلّ النزاع بين الأشاعرة والعدلية. وهذا ليس له واقعية إلا إدراك العقل.

وذهبت الأشاعرة إلى أنّه لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدين إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل أنّ ما حسّنه الشارع فهو حسن، وما قبحه الشارع فهو قبيح. وقد أبطلنا هذا الكلام في أكثر من مناسبة.

ومهما يكن، فإنّ المراد من الحسن والقبح في الأحكام العقلية الكاشفة عن الأحكام الشرعية، هو الحسن بمعنى ما استحقّ فاعله عليه المدح والثواب، والقبح ما استحقّ عليه فاعله الذم والعقاب، وليس المراد من الحسن عبارة عن ملائمة الشيء لدى القوّة العاقلة، كما ذهب إليه الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ.

وأما الأحكام العقلية الاستكشافية في باب الملازمات، فهي ليست من المستقلّات العقلية، ولكن الأمر كما ذكره رَحِمَهُ اللهُ بالنسبة للتخطئة فيها. والله العالم.

استصحاب الأمور العدمية:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ثمَّ إِنَّه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً، وعدم حجّيته كذلك، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام، أو بين ما كان الشكّ في الراجع وما كان في المقتضي، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها . . . الخ» .

ذكرنا في أوّل مبحث الاستصحاب أنّ الأقوال كثيرة . وقد تعرّضنا لبعض الأقوال، كتفصيل الأخباريين بين الأحكام الشرعية الكلّية، وبين غيرها . كما تعرّضنا لتفصيل الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في الأحكام الشرعية الكلّية، بين ما كان مدركها العقل أو النقل، وبينما ما هو الإنصاف في المسألة في كلا التفصيلين .

وهناك بعض الأقوال نتعرّض لها تبعاً لتعرّض صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ .

نعم، هناك قول قد تقدّم، وهو التفصيل بين الأمور الوجوديّة والعدميّة، ولا يهمننا التعرّض له، إلّا لدفع بعض الشبهات، حيث إنّ بعض الأعلام ذكر أنّ الخلاف في جريان الاستصحاب وعدمه، إنّما هو في الأمور الوجوديّة .

وأما في الأمور العدميّة، فهناك تسالم بينهم على جريانه، ولعلّ منشأ الشبهة، هو ملاحظة تسالم الأعلام على بعض الأصول العدميّة، كأصالة عدم القرينة، وأصالة عدم الحائل، وأصالة عدم النقل، ونحوها ممّا جرت سيرة العقلاء على الأخذ بها، فتخيّل أنّ ذلك من جهة اتّفاقهم على حجّية الاستصحاب في مطلق الأمور العدميّة، وأنّ أصالة عدم القرينة وعدم الحائل من موارد استصحاب الأمر العدمي .

ولكن الانصاف: أن تلك الأصول لا ترتبط بالاستصحاب، وإنما هي أصول عقلائية مستقلة في مواردها الخاصة.

أمّا أصالة عدم القرينة، فقد جرت سيرة العقلاء على الأخذ بها في خصوص باب الألفاظ في مقام اثبات ظهور الكلام عند احتمال احتفائه بقرينة متصلة حين صدوره، ممّا يوجب عدم ظهوره في معناه الموضوع له، وهو أصل مستقلّ برأسه.

وممّا يدلّ على أنّه لا ربط له بالاستصحاب، هو أنّه اعتمد عليه من لا يقول بالاستصحاب أصلاً، ومن لا يرى حجّة مثبتات الأصول، بل ينكرها أشدّ الإنكار، مع أن أصالة عدم القرينة لو كانت داخلة في الاستصحاب، لكان اثبات ظهور الكلام من اللوازم العادية لاستصحاب عدم القرينة، وهو لا يصحّ إلّا على القول بالأصل المثبت.

وعليه، فتسالم الأعلام على الأخذ بأصالة عدم القرينة لإثبات ظهور اللفظ مع ذهاب أكثرهم إلى رفض مثبتات الأصول، وذهاب بعضهم إلى إنكار حجّة الاستصحاب مطلقاً، هو أكبر دليل على كون أصالة عدم القرينة أصلاً عقلائياً مستقلاً برأسه لا ربط له بالاستصحاب.

هذا كلّّه بالنسبة للقرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور اللفظ.

وأما بالنسبة للقرينة المنفصلة المانعة عن حجّة ظهور اللفظ بعد انعقاده، فالأمر فيها أوضح - بعد أن كان موضوع الحجّة فيها نفس ظهور اللفظ في المعنى، كما هو الصحيح، وليس متوقفاً على أصالة عدم القرينة على إرادة خلاف الظاهر منها - إذ رفع اليد عن الحقيقة والعموم والاطلاق عند قيام دليل منفصل على التجوّز والتخصيص والتقيد، إنّما هو بمناط الأخذ بأقوى الحجّتين، لا بمناط خروج العموم والاطلاق عن موضوع الحجّة.

بدليل أنه قد يقدّم العام على الخاص والمطلق على المقيّد، إذا كان ظهورهما في العموم والاطلاق أقوى من ظهور دليل الخاص والمقيّد في التخصيص والتقييد.

وعليه، فيخرج مفروض البحث عن مجرى أصالة العدم رأساً، فلا مورد للكلام أنه من باب الاستصحاب أو من باب كونه أصلاً عقلاً، إذ ليس وجوب رفع اليد عن العموم والاطلاق حينئذٍ من لوازم قيام القرينة الواقعية على التخصيص أو التقييد، وإنما هو من لوازم وصول حجة أقوى على خلافه، فمع عدم العلم بذلك يكون المُتَّبَع هو العموم والاطلاق بلا احتياج إلى إحراز عدمها بالأصل.

وأما أصالة عدم الحائل التي تمسّك بها الأعلام في باب الموضوع والغسل في وجود ما يمنع عن وصول الماء إلى البشرة من جصّ أو قير أو دم برغوث أو قمل ونحو ذلك. فيمكن أن يقال بعدم كونها أيضاً من باب الاستصحاب، بل هي برأسها أصل عقلائي مدركها الغلبة - أي أنّ الغالب هو خلوّ البشرة عن مثل هذه الموانع - فعند الشكّ يلحق المشكوك بالغالب، ولذلك يمنع عن جريان الأصل المزبور في الموارد التي تكون الغلبة على الخلاف، وكما في بعض ذي الصنائع المباشر للجصّ ونحوه، كالبناء، وإلاّ فلو كان ذلك من باب الاستصحاب والتعبّد بعدم نقض اليقين بالشكّ للزم الإشكال في المقام، وهو أنّ استصحاب عدم الحائل والمانع يلزمه عقلاً وصول الماء إلى البشرة، وهو أصل مثبت، وهو غير حجة.

وإنّ أبيت إلّا عن كونه من باب الاستصحاب، فيمكن تصحيحه بأن يقال: إنّّه بصبّ الماء على المرفق مثلاً يعلم باتّصافه بالجريان على البشرة، ومن جهة الشكّ في وجود الحائل في عضو خاص يشكّ في بقاء جريانه

على البشرية، فيستصحب بقاءه، وبذلك يتم الحكم المزبور، ويندفع إشكال المثبتية أيضاً، ولكن يدخل حينئذٍ في الاستصحاب الوجودي لا العدمي، الذي هو محلّ الكلام.

أضف إلى ذلك، أنّ لازمه الالتزام بجريان الأصل المزبور حتّى في موارد غلبة وجود الحاجب على البشرية، وهو أيضاً مشكل.

والخلاصة: إنّ هذه الأصول العدمية التي ذكرناها، وغيرها ممّا لم يذكر، ليست من باب الاستصحاب، بل هي أصول عقلائية مستقلة. والله العالم.

الأمر السادس

أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً

الدليل الأول: سيرة العقلاء:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها، وهو الحجية مطلقاً، على نحو يظهر بطلان سائرهما.

فقد استدلل عليه بوجوه. الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء من الإنسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنها كان ماضياً... الخ».

أقول: إنه قد استدلل لحجية القول بالاستصحاب مطلقاً ببعض الأدلة، منها:

الدليل الأول لحجية الاستصحاب مطلقاً: سيرة العقلاء

قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ : «ومنها: (أي ومن الوجوه التي احتج بها للقول بالاستصحاب مطلقاً) بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم، كما ادّعاه العلامة رَحِمَهُ اللهُ في النهاية وأكثر من تأخر عنه، وزاد بعضهم: أنه لولا ذلك لاختل نظام وأساس عيش بني آدم.

وزاد آخر: أن العمل على الحالة السابقة أمر مركوز في النفوس حتى الحيوانات، ألا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت

فيها الماء والكأ، والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، ولولا البناء على (إبقاء ما كان على ما كان) لم يكن وجه لذلك». انتهى

وتوضيحه: أنه قد استقرت سيرة العقلاء على العمل بالحالة السابقة، وعدم الاعتناء بالشك في ارتفاعها، كما يشاهد ذلك في مراسلاتهم ومعاملاتهم، بل لولا ذلك لاختل النظام، فإن النيل إلى المقاصد والوصول إلى الأغراض يتوقف غالباً على البناء على بقاء الحالة السابقة، ضرورة أن الشك في بقاء الحياة لو أوجب التوقف في ترتيب آثار بقاء الحياة لانسدت أبواب المراسلات والمواصلات.

هذا، وقد ناقش الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ في ثبوت سيرة العقلاء في مطلق الأمور حتى الرجعة إلى معادهم وما يتدبنون به من أحكام دينهم، قال: «بل المتيقن منه كونه في الأمور الرجعة إلى معاشهم وأحكامهم العرفية. (كيف) وثبت هذا البناء الارتكازي منهم حتى في الأمور الدينية ينافي هذا الخلاف العظيم بين الأعظم من الأعلام خلفاً عن سلف وذهاب جمع منهم إلى عدم الحجية، إذ المنكرين للحجية أيضاً من العقلاء، بل كل واحد منهم بمثابة ألف عاقل، فثبت هذا الخلاف العظيم بينهم قديماً وحديثاً يكشف عن عدم ثبوت بنائهم على الأخذ بالحالة السابقة تعبداً في الأمور الدينية والأحكام الشرعية... الخ».

أقول: أولاً: إن من جعل السيرة العقلانية دليلاً على حجية الاستصحاب، إنما جعلها من باب أن الأخذ بالحالة السابقة من حيث كونه على طبق الحالة السابقة، فيكون عندهم أصلاً تعبدياً، لا من جهة الظن بالبقاء ليكون أمانة. وإلا لا تحدد هذا الدليل مع الدليل الآتي.

وثانياً: إن القول بأن العمل على الحالة السابقة أمر مركوز في النفوس

حتى الحيوانات، باعتبار رجوعها إلى أوكارها، فيه ما لا يخفى، بداهة أنّ ما جرى عليه ديدن الحيوانات من الرجوع إلى أوكارها إنّما هو من جهة العادة الناشئة من تكرّر العمل ما لم تتبدّل بعادة أخرى على خلافها، وليس من جهة الاستصحاب والبناء على الجري العملي على طبق الحالة السابقة مع الالتفات والشك في انتقاضها.

وهذا واضح لا يحتاج إلى التوضيح أكثر من ذلك.

وثالثاً: إنّهُ على فرض العمل بالسيرة، فلا فرق في العمل فيها بين أمور المعاش والمعاد، ووقوع الخلاف لا يوجب انكار بناء العقلاء، وإلاّ لأوجبه في خبر الواحد، حيث وقع الخلاف في حجّيته مع قيام السيرة على العمل به.

ورابعاً: إنّهُ يرد على الاستدلال بالسيرة العقلية، إشكالان:

الإشكال الأوّل: قد ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّه لا معنى للتعبّد في عمل العقلاء، فلا يمكن أن يكون عملهم على طبق الحالة السابقة من باب التعبّد، وكفاية نفس الوجود السابق بما هو متيقّن لترتيب آثاره عليه في ظرف الشكّ، بل لا بدّ أن يكون عملهم له منشأ عقلائي. وهو لا يخلو من أحد أمور ثلاثة:

الأوّل: أن يكون منشأ الاحتياط، كما إذا كان لشخص ولد في بلد آخر، وجرت عادة الأب على الانفاق عليه، فإنّه لو شكّ الوالد في حياة ابنه أرسل إليه الأموال رجاءً واحتياطاً، حذراً من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير بقائه حيّاً.

الثاني: أن يكون منشأ الاطمئنان بالبقاء أو الظنّ به، وذلك كالتاجر

الذي يرسل البضائع إلى تاجر في بلدة أخرى، فإنه وإن لم يبحث عن حياته في كل مرة، ولكنه يطمئن ببقائه حيًا أو يظنّ، ولذا يرسلها إليه، بحيث لو علم بموت جماعة من أهل تلك البلدة واحتمل كون وكيله منهم لم يرسل إليه الأموال الخطيرة لزوال اطمئنانه أو ظنه بالبقاء.

الثالث: أن يكون منشأ الغفلة عن شكّه الفعلي في بقاء ما كان، بل الغالب هو الغفلة عمّا يوجب زوال الحالة السابقة.

والخلاصة: إنّ عملهم على طبق الحالة السابقة ليس تعبدًا، فلا يصحّ الاستدلال حينئذٍ بالسيرة العقلية. هذا بالنسبة للإشكال الأول.

الإشكال الثاني: لو سلّمنا أنّ السيرة قائمة على العمل بالحالة السابقة تعبدًا، إلّا أنّ الشارع المقدّس نهى عنها على ما أفاده صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، حيث ذكر أنّ الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم تصلح أن تكون رادعة عن السيرة العقلية فيما نحن فيه.

وأشكل عليه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ بأنّ هذا ينافي ما تقدّم منه في حجية الخبر الواحد، من أنّ تلك الآيات لا يمكن أن تكون رادعة عن الطريقة العقلية، مع أنّ بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة لو لم يكن أقوى من بنائهم على العمل بالخبر الواحد، فلا أقلّ من التساوي بين المقامين. فكيف كانت الآيات رادعة عن بناء العقلاء في المقام ولم تكن رادعة عنه في ذلك المقام؟

فالأقوى، أنّه لا فرق في اعتبار السيرة العقلية في كلا المقامين، وذلك لأنّ جميع موارد السيرة العقلية خارجة عن العمل بما وراء العلم بالتخصّص، ولكن القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في الرفع، ولم يظهر أنّ بناء العقلاء على ترتيب آثار وجود

المتيقن حتى مع الشك في المقتضي، بل الظاهر أن بناءهم عند الشك في المقتضي على التوقف والفحص إلى أن يتبين الحال.

هذا حاصل ما ذكره الميرزا رحمه الله.

أقول: الإشكال الذي يرد على صاحب الكفاية رحمه الله، هو أنه هناك في حجية خبر الواحد جعل مورد الآيات الناهية عن اتباع غير العلم هو خصوص أصول الدين، فيكون النهي عن اتباع الظن في أصول الدين إرشاداً إلى حكم العقل بعدم كفاية الظن فيها، ولا ربط لها بمحل الكلام.

ولو قطعنا النظر عن ذلك، فيكون كلام الميرزا النائيني رحمه الله هنا في غير محله، بل ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله من أن الآيات تصلح للردعية هو الصحيح.

وأما كون كلام الميرزا رحمه الله في غير محله، فلا يخرج موارد السيرة العقلانية عن العمل بما وراء العلم بالتخصص إنما هو مخصوص بباب الطرق والأمارات، كظواهر الألفاظ وخبر الواحد ونحوها، حيث إنها باقتضاءها لتتميم الكشف وإثبات العلم بالواقع تكون واردة أو حاکمة على الآيات الناهية ومخرجة لموردها عن موضوع تلك النواهي، لا في مثل المقام، الذي هو من الأصول المعمولة عند العقلاء في ظرف استتار الواقع والجهل به، فإن بناءهم حينئذٍ على الأخذ بالحالة السابقة لا يخرج موردَه عن كونه عملاً بغير العلم، إلا إذا قلنا: إن عملهم بالاستصحاب من باب أنه أمانة، كظواهر الألفاظ وخبر الواحد، لا من باب أنه أصل عملي، فيصح القول حينئذٍ أن السيرة واردة أو حاکمة على الآيات الناهية لخروج موردَها عن موضوعها.

ولكنك عرفت، أن الاستصحاب ليس داخلياً في الأمارات، بل هو أصل عملي باعتراف الميرزا النائيني رحمه الله.

وعليه، فمع قطع النظر عن كون الآيات موردها أصول الدين، يكون كلام صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ فِي محله، من حيث كونها رادعة عن السيرة. فما أفاده حينئذٍ من التفكيك بين المقامين في صلاحية الآيات الناهية للرادعية عن السيرة العقلية في المقام دون هناك في غاية الصحة والمتانة. والخلاصة: أولاً: إنه لا يمكن الاستدلال بالسيرة، إذ لا تعبد في عمل العقلاء.

وثانياً: على فرض ثبوت ذلك منهم، إلا أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم تصلح أن تكون رادعة عنها. والله العالم.

الدليل الثاني: إنَّ الثبوت السابق موجب للظن بالبقاء:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الوجه الثاني: إنَّ الثبوت في السابق موجب للظنَّ به في اللاحق. وفيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظنَّ بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنَّه لا وجه له أصلاً... الخ».

قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ: «مع أنَّ مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي وغيره من أنَّ ما تحقَّق وجوده ولم يظنَّ عدمه أو لم يعلم عدمه، فهو مظنون البقاء». انتهى

وقد أورد على هذا الدليل بعدة إيرادات:

منها: أنَّه لا دليل على أنَّ مجرد الثبوت يقتضي الظنَّ بالبقاء، فإن كان المراد الظنَّ الشخصي، فهو واضح البطلان، لعدم الملازمة بالوجدان. نعم، لا نمانع حصوله أحياناً. وأمَّا حصوله دائماً، فهو ممنوع أشدَّ المنع.

وإن كان المراد الظنَّ النوعي، فهو أيضاً في محلَّ المنع، لا سيَّما مع

اختلاف استعداد مشكوك البقاء من حيث الأفراد، وكون الغالب فيما ثبت أن يدوم لا دليل عليه، إذ يمكن أن لا يدوم، إذ الممكن كما يحتاج إلى العلة في حدوثه أيضاً يحتاج إليها في بقاءه، ولا يمكن أن يستغني عنها، وإلا لانقلب إلى الواجب.

وبناءً عليه، فإذا لم يقدّم دليل على البقاء، فلا موجب للظنّ به.

ومنها : أنّه لو سلّمنا ثبوت الظنّ بالبقاء، فلا دليل على حجّيته، بل ما دلّ على عدم العمل بالظنّ من الآيات الشريفة والروايات، يشمل هذا المورد.

لا يقال : إنّ بناء العقلاء كافة على العمل على طبق الحالة السابقة، فيما أفاد الظنّ بالبقاء، كما هو المفروض.

ومن المعلوم، أنّ جميع موارد السيرة العقلانيّة خارجة عن العمل بما وراء العلم بالتخصّص، فلا تكون الآيات الناهية عن العمل بغير العلم شاملة له.

فإنّه يقال : أولاً : إنّ الكلام في الأخذ بالظنّ بالبقاء لا من باب بناء العقلاء، بل من باب حكم العقل النظري، حيث إنّّه يذعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق.

وثانياً : إنّ موارد السيرة العقلانيّة، إنّما تكون خارجة عن العمل بما وراء العلم بالتخصّص، إنّما هو فيما إذا ثبت امضاؤها من قبل الشارع المقدّس، لأنّ سيرة العقلاء بما هي سيرة، ليست حجة بنفسها، فتحتاج إلى امضاء من قبل الشارع، ولم يثبت الامضاء في هذا المورد.

الدليل الثالث: الاجماع

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «الوجه الثالث: دعوى الاجماع عليه، كما عن المبادئ حيث قال: الاستصحاب حجة، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، انتهى. وقد نقل عن غيره أيضاً... الخ».

وقد نقل الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ عن النهاية: «من أن الفقهاء بأسرهم - على كثرة اختلافهم - اتفقوا على أننا متى تيقنا حصول شيء وشكنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن، وهو عين الاستصحاب، لأنهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث... الخ».

أقول:

إنّ الاجماع المحصّل غير حاصل، إذ كيف يمكن احراز رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام مع اختلاف المباني في حجّة الاستصحاب، إذ لعلّ من ذهب إلى حجّيته استند إلى بناء العقلاء أو إلى الظنّ بالبقاء.

ومع هذا الاحتمال، يكون الاجماع محتمل المدركيّة، وليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام.

وأما الاجماع المنقول بخبر الواحد، فهو:

أولاً: ليس بحجّة، كما عرفت.

وثانياً: أنّ نقله هنا موهون بذهاب جماعة كثيرة إلى عدم حجّة الاستصحاب، إمّا مطلقاً، أو في الجملة. والله العالم.

الدليل الرابع: الأخبار

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «الوجه الرابع وهو العمدة في الباب ، الأخبار المستفيضة . منها : صحيحة زرارة . (قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال : يا زرارة ، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن ، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء ، قلت : فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ، قال : لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمرين ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، ولكنه ينقضه بيقين آخر . . . الخ»^(١) .

هذا الدليل الرابع وهو العمدة ، وهو الروايات المستفيضة : قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ : «وأول من تمسك بهذه الأخبار - فيما وجدته - والد الشيخ البهائي (قدس سره) فيما حكى عنه في العقد الطهماسبي ، وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس ، وشاع بين من تأخر عنهم . نعم ، ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار ، حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه ، بـ : (عدم نقض اليقين إلا باليقين) وهذه العبارة ، الظاهرة أنها مأخوذة من الأخبار» . انتهى

أقول :

من جملة الروايات التي استدلل بها لحجية الاستصحاب هي صحيحة زرارة التي ذكرها صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ، وهي من حيث السند لا إشكال فيها ، فإن الشيخ الطوسي رَحِمَهُ اللهُ رواها في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد ، عن حريز ، عن زرارة ، قال : «قلت له : . . . الخ» .

(١) وسائل الشيعة ، باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١ .

فإنَّ إسناده الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح. كما أنَّ باقي رجال السند من الثقات الأجلاء، غير أنَّها مضمرة.

ولكن ذكرنا في أكثر من مناسبة أنَّ مضمرة زرارة مقبولة، إذ لا يروي عن غير المعصوم عليه السلام.

ثمَّ إنَّ الرواية وإن كانت مضمرة في التهذيب، إلَّا أنَّ صاحب الحقائق رحمته الله أسندها إلى الإمام الباقر عليه السلام، وكذا في محكي القوانين، وفوائد العلامة الطباطبائي، وفوائد الوحيد البهبهاني، ومفاتيح الأصول، والوافية.

ويحتمل قوياً أنَّ اسناد هؤلاء الأعلام الرواية إلى المعصوم عليه السلام، يكشف عن ظفرهم بأصل زرارة المشتمل على الرواية مسندة إلى الإمام عليه السلام.

ومهما يكن فلا إشكال في سند الرواية.

وأما دلالتها على المطلوب، فيتوقف على إلغاء خصوصية تعلّق اليقين بالوضوء، وأنَّ إضافة اليقين إلى الوضوء في قوله: «وإلَّا فإنه على يقين من وضوئه»، ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرد بيان أحد مصاديق ما يتعلّق به اليقين، واختيار هذا المصداق بالذكر، لكونه مورد السؤال لا لخصوصية فيه.

وعليه، فتكون (اللام) في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» للجنس لا للعهد.

ولكن قبل بيان وجه الاستدلال بهذه الصحيحة، نتعرّض لبيان فقه الرواية الشريفة على نحو الاختصار.

فنقول: يظهر من السؤال الواقع في الفقرة الأولى من كلام الراوي، هو

كونه سؤالاً عن مفهوم النوم الناقض ، وأنه هل يشمل بمفهومه الخفقة - التي هي حركة الرأس بسبب النعاس - والخفتين أو لا يشملهما؟! فيكون من قبيل دوران الشيء بين الأقل والأكثر .

وأما احتمال كونه سؤالاً عن ناقضية الخفقة والخفتين مستقلاً ، فيظهر أنه بعيد ، ولا يناسب قوله : «الرجل ينام» ، ولذا أجابه الإمام عليه السلام بخروجهما عن مفهوم النوم الناقض ، ببيان أن النوم الناقض هو خصوص نوم القلب والأذن لا مطلق مراتب النوم الشامل لنوم العين فقط ، بل المستفاد من جوابه عليه السلام أن المدار في الناقضية على خصوص نوم القلب ، وأن نوم الأذن إنما اعتبر لكونه أمانة على نوم القلب لا لخصوصية فيه .

نعم ، يظهر من بعض الروايات أن الإمام عليه السلام أعرض عن الجواب حين سأله السائل عن مفهوم الخفقة والخفتين ، وأجاب عليه السلام بأنه إذا وجد طعم النوم فقد وجب الوضوء ، كما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفقة والخفتين؟ فقال : ما أدري ما الخفقة والخفتان إن الله (تعالى) يقول : ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾^(١) . إنَّ علياً عليه السلام كان يقول : من وجد طعم النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء»^(٢) .

وأما السؤال الثاني في صحيحة زرارة المتقدمة ؛ «وهو قوله : فإن حرَّك في جنبه شيء... الخ» ، فالظاهر أنه سؤال عن الشبهة الموضوعية بناءً على ما فهمه السائل من كون نوم الأذن أمانة وعلامة على نوم القلب الذي عليه

(١) سورة القيامة ، الآية : ١٤ .

(٢) الكافي . باب ما ينقض الوضوء وما لا ينقضه ، ح ١٥ .

المدار في الناقضية، حيث إنه يشكّ في تحقّق نوم القلب بهذه المرتبة من النوم الغالب على الأذن، فأجابه عليه السلام بأنّه لم يتحقّق النوم، حيث قال عليه السلام: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام».

ويحتمل أن يكون السؤال عن حكم الشبهة المصدّقية، أي أنّه مع الشكّ في تحقّق النوم هل يجب عليه الوضوء أم لا!

ويحتمل بعيداً، أن يكون السؤال عن الشبهة المفهومية، بناءً على ما فهمه السائل من أنّ نوم الأذن ليس أمانة ولا علامة لنوم القلب، بل له موضوعيّة، فيكون السؤال عن حدّ النوم الناقض، وهل يشمل تلك المرتبة من نوم الأذن، نظير سؤاله الأوّل عن شمول مفهوم النوم للخفقة والخفتين، التي هي نوم العين فقط.

إذا عرفت ذلك، فنقول: يقع الكلام في أمرين: الأوّل: ما هو الجزاء في قوله عليه السلام: «وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً؟»

الثاني: هل الاستدلال على حجّة الاستصحاب يتوقّف على تعيين جزاء الشرط؟

أما بالنسبة للأمر الأوّل: فهناك احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الجزاء محذوفاً، وأقيمت العلة - وهي قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» - مقامه، وأدخلت عليها فاء الجزاء، فمعنى الحديث: أنّه إن لم يستيقن أنّه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين من وضوئه، فهو نظير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَجْهَر بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾^(١).

(١) سورة طه، الآية: ٧.

فإنَّ قوله تعالى : ﴿فَإِنَّهُ يَعْلَمُ...﴾ ليس هو الجزاء ، فإنه تعالى يعلم السرَّ وأخفى ، سواء جهر بالقول أم لا .

وأما الجواب ، فهو محذوف ، وأقيمت علته مقامه ، وأدخلت عليها فاء الجزاء .

وبالمناسبة : فقد رُوي عن الصادقين عليهما السلام : «أنَّ السرَّ ما أخفّيته في نفسك ، وأخفى ما خطر ببالك ثم أنسيته»^(١) ، وكذا قوله تعالى : ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾^(٢) ، فليس الجواب هو قوله تعالى : ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾ لأنَّ الله سبحانه غنيٌّ عنكم ، سواء كفرتم ، أم لم تكفروا ، بل الجواب محذوف ، وكذا غيرها من الآيات الشريفة .

وهذا الاحتمال قد ضعفه الميرزا النائيني رحمته الله ، لأنَّه على هذا الاحتمال ، يلزم التكرار في الجواب ، وبيان حكم المسؤول عنه مرتين بلا فائدة ، فإنَّ معنى قوله عليه السلام : «لا حتى يستيقن» عقيب قول السائل : «فإن حرك في جنبه شيء» هو أنَّه لا يجب عليه الوضوء ، فلو قدر جزاء قوله «وإلا» بمثل «فلا يجب عليه الوضوء» يلزم التكرار في الجواب من دون أن يتكرّر السؤال ، وهو لا يخلو من حزازة ، فاحتمال أن يكون الجزاء محذوفاً ضعيف غاية .

أقول :

سوف يتّضح لك ، أنَّ هذا الاحتمال هو المتعيّن ، وإنَّما حُسن هنا حذف الجواب ، لأنَّه تقدّم ما يدلّ عليه ، وهذا ليس عيباً في الكلام ، كما نصّ عليه النحويّون .

(١) بحار الأنوار ، ج ٨٨ - ص ٢٨ .

(٢) سورة الزمر ، الآية : ٧ .

الاحتمال الثاني: أن يكون الجزاء نفس قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه» لا علة الشرط المحذوف، ويكون قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» بمنزلة عطف تفسير.

وعليه، فيكون قوله: «فإنه على يقين» هو الجواب، بجعل الجملة إنشائية وأن المقصود منها جعل أحكام اليقين بالوضوء في حال الشك فيه، فيكون المعنى: إن لم يستيقن أنه قد نام فليبن على يقين من وضوئه في مقام الجري العملي.

وقد اختار هذا الاحتمال الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال: «مع أنه لا ينبغي الإشكال في كون الجزاء هو نفس قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الانشائية، فمعنى قوله ﷺ (فإنه على يقين من وضوئه) هو أنه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء... الخ».

وفيه ما لا يخفى: حيث ذكرنا في مبحث الاخبار والانشاء في أوائل مبحث علم الأصول، أنه لم يعهد استعمال الجملة الإسمية في مقام انشاء الطلب، بأن يقال: (زيد قائم) مثلاً ويراد منه وجوب القيام.

وأما الجملة الخبرية الفعلية فقد استعملت في مقام الطلب كثيراً:

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ: «في رجل لم يدر ستة طاف أو سبعة، قال: يستقبل»^(١).

وفي صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله ﷺ: «في الرجل يحلق رأسه بمكة، قال: يرد الشعر إلى منى»^(٢).

(١) وسائل الشيعة، باب ٣٣ من أبواب الطواف، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب الحلق والتقصير، ح ١.

وفي معتبرة أديم بن الحر، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان أبداً»^(١).

وفي موثقة علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى عليه السلام: «في الرجل يسافر في شهر رمضان، أيفطر في منزله؟ قال: إذا حدث نفسه في الليل بالسفر أفطر إذا خرج من منزله، وإن لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه أتم صومه»^(٢).

وكذا غيرها من الروايات الكثيرة.

نعم، الجملة الإسمية تستعمل في الانشاءات غير الطلبية، كما في الطلاق، حيث يقال: «أنت طالق» في مقام انشاء الطلاق و«أنت حرّ لوجه الله» في مقام انشاء الحرية.

والخلاصة: إنّ هذا الاحتمال الثاني الذي اختاره الميرزا النائيني رحمته الله ليس بتام. والله العالم.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء هو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» ويكون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه»، توطئة للجزاء، فالمعنى إن لم يستيقن بالنوم، فحيث إنّه كان على يقين من وضوئه، فلا ينقض اليقين بالشك.

ولكن هذا الاحتمال في غير محلّه، لكون الواو مانعة عن كونه جواباً.

وعليه، فيتعيّن الاحتمال الأوّل، وهو كون الجزاء محذوفاً وأقيمت العلة مقامه. والله العالم

(١) وسائل الشيعة، باب ١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٥٥ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ١٠.

الأمر الثاني: ذهب الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية (رحمهما الله) وبعض من تبعهما بإحسان، إلى أنّ الاستدلال بالرواية يتوقف على تشخيص الجزاء، وهو الاحتمال الأول الذي اختاره صاحب الكفاية، تبعاً للشيخ الأنصاري (رحمهما الله).

ووجه الاستدلال على هذا الاحتمال: أنّ الإمام عليه السلام في مقام تعليل الحكم بعدم لزوم إعادة الوضوء، حيث علّله باليقين بالوضوء المقرون بالشكّ في انتقاضه، فيدخل تحت كبرى كلىّة ارتكازية، وهي عدم نقض اليقين بما هو يقين بالشكّ أبداً، فتدلّ الرواية الشريفة على ثبوت الكبرى الكلىّة المذكورة بلا اختصاص لها بموردها، وهي عين الاستصحاب.

ومن المعلوم، أنّ القضية الارتكازيّة - وهي لا ينقض اليقين بالشكّ - لا تختصّ بباب دون باب، بل تعمّ جميع الأبواب، فلا بدّ حينئذٍ من تعميم الحكم، إذ، لو بني على تخصيصه بباب الوضوء لما كان التعليل وهو «فإنّه على يقين من وضوئه» مبنياً على قضية ارتكازيّة.

هذا، وقد ذكر بعض الأعلام - وهو على حقّ - أنّه ليس المراد من كونها ارتكازيّة بناء العقلاء عليها حتّى يكون منافياً لما تقدم من عدم ثبوت بنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة، بل المقصود أنّه ارتكز في أذهانهم مناسبة العلة للتعليل كسائر التعليلات الارتكازيّة مقابل التعليلات التعبدية، مثلاً إذا قال: «أكرم زيداً لأنّه عالم»، فهو تعليل بأمر ارتكازي، وإذا قال: «أكرم زيداً لأنّه طويل» فالتعليل لا يناسب الارتكاز، لأنّ صفة الطول لا تناسب ولا تصلح في نظر العقلاء علة لوجوب الاكرام.

بخلاف صفة العلم، فحيثية اليقين الذي يطرأ على موضوعه الشكّ ممّا يرتكز في ذهن العرف والعقلاء صلاحيته للحكم بعدم جواز النقض.

وأما على الاحتمالين الأخيرين، فلا تدلّ الرواية على حجية الاستصحاب في غير موردّها، إذ الظاهر من اليقين فيها هو اليقين بالوضوء، فالتّعدي إلى غيره يحتاج إلى قرينة، أو إلغاء خصوصية المورد عرفاً، وكلاهما في محلّ منع.

والانصاف: أنّ الاستدلال بالرواية لا يتوقّف على تشخيص جزاء الشرط، بل يتوقّف على إلغاء خصوصية إضافة اليقين إلى الوضوء، بجعل إضافة اليقين إلى الوضوء لمجرّد بيان أحد المصاديق لما يتعلّق به اليقين، لا لبيان تقييد اليقين به.

وعليه، فإذا ألغيت خصوصية الإضافة تكون اللام في اليقين في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» للجنس لا للعهد.

وبذلك يستنتج قاعدة كلّية في الوضوء وغيره، وهي أنّ اليقين بما هو يقين بأيّ شيء تعلّق لا ينقض بالشك.

وذكر جمع من الأعلام، أنّه مع عدم تجريده عن الخصوصية المزبورة تكون النتيجة قاعدة كلّية في الوضوء فقط لكون اللام للعهد.

ولكن الانصاف: أنّ كون اللام للعهد لا يفيد قاعدة كلّية حتّى في باب الوضوء، لأنّ المعهود في السؤال شخص خاص من اليقين - وهو اليقين بالوضوء الخارجي الحاصل - فالحمل عليه يوجب كون القضية شخصيّة.

وبما أنّه لا يمكن القبول بكون القضية شخصيّة هنا، لأنّه من الواضح أنّ المراد - بناءً على كون اليقين مقيّداً بالوضوء - هو الحكم على كلّ يقين بالوضوء ملحق بالشكّ به، لا خصوص اليقين المتعلّق بالوضوء الخارجي، فيمتنع حينئذٍ حمل اللام على العهد - على جميع الأحوال، بل هي للجنس؛ إمّا لجنس الوضوء، أو مطلق اليقين بالوضوء وغيره.

ونظير ما ذكرنا من كون اللام للعهد هو قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۖ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ (١٦). فإن المراد بالرسول الثاني هو الرسول الذي أرسل.

وبالجملة، فإنّ المهمّ في استفادة القاعدة الكلية هي تجريد اليقين عن خصوصية إضافته إلى الموضوع، وإلا - فبدونه - فلا يجدي في استفادة القاعدة الكلية مجرد كون الألف واللام في اليقين للجنس، إذ قد يراد منه جنس الموضوع، كما عرفت، فيكون قاعدة كلية في باب الموضوع.

والخلاصة: إنّّه إذا كان قوله من وضوئه في الصحيحة قيداً لليقين، فلا يستنتج إلا قاعدة كلية في باب الموضوع، لأنّ شرط الانتاج في الشكل الأول هو أن يكون المحمول في صغرى القياس بما له من القيود موضوعاً في كبرى القياس.

ومن الواضح، أنّه لو كان المحمول في الصغرى هو اليقين المضاف إلى الموضوع لا مطلق اليقين مجرداً عن الإضافة المزبورة للزم اختصاص الموضوع في الكبرى أيضاً باليقين المتعلّق بالموضوع، وتكون النتيجة قاعدة كلية في باب الموضوع فقط.

وعليه، نستطيع القول بضرر قاطع أنّ اليقين مجرد عن التقييد بقوله: «من وضوئه» ويكون ذكر متعلّق اليقين في الرواية لكون اليقين من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، فلا بدّ وأن يكون له إضافة إلى شيء، وإنّما أضيف إلى خصوص الموضوع من جهة كونه مورداً لسؤال الراوي لا من جهة خصوصية فيه، لظهور الصحيحة حسب ما يفهمه العرف في كونها في مقام

(١) سورة المزمل، الآيتان: ١٥، ١٦.

الاستدلال على نحو الشكل الأول من القياس، لإعطاء قاعدة كلية لمطلق اليقين بالشيء، الذي يكون مورد السؤال في الصحيحة من مصاديقه.

ومما يشهد لما ذكرناه من كون المراد هو مطلق اليقين، هو وقوع هذه جملة - أعني قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» - كبرى لصغريات متعددة في الروايات الآتية وتطبيقها على مثل الطهارة الخبيثة تارةً، وركعات الصلاة أخرى، والصوم ثالثة، فإنّ ذلك قرينة على عدم اختصاص الكبرى بباب دون باب.

ويشهد لذلك أيضاً، مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ اليقين من جهة إبرامه واستحكامه هو المناسب لأن يضاف إليه النقض، فإنّ القابل للنقض وعدمه هو اليقين من دون دخل لتعلقه بالوضوء، وبذلك يتّضح لك أنّه لا مجال لتوهم اختصاص الكبرى باليقين المتعلّق بالوضوء.

هذا، وقد ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أنّه يمكن أيضاً استفادة القاعدة الكلية في الوضوء وغيره، بدعوى قوة احتمال أن يكون «من وضوئه» متعلّقاً بالظرف لا بـ «اليقين»، فيكون المعنى: «أنّه من طرف وضوئه على يقين، ولا ينقض اليقين بالشك»، فتكون الصغرى، نفس اليقين، لا اليقين المتعلّق بالوضوء، وتكون النتيجة: هو عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشيء بالشك في بقاءه.

أقول: لا يخفى أنّ المراد من تعلق وضوئه بالظرف، هو في الظرف المستقرّ، أي هو من وضوئه كائن على يقين.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ قوة الاحتمال لا تجدي ما لم يبلغ الظهور المعتقد به، إذ لولاه لكان الكلام مجملاً ساقطاً عن الحجّة.

وثانياً: أنه لم يظهر الفرق بين أخذه قيداً لليقين، وأخذه قيداً للظرف، إذ لو كان قيداً لليقين، لكان من الجهات التقييدية، ولو كان قيداً للظرف لكان من الجهات التعليية، وعلى الحالتين لا يكون اليقين المأخوذ في الصغرى مطلقاً.

أما لو كان قيداً لليقين، فواضح، كما عرفت.

وأما لو كان قيداً للظرف، فلأنّ اليقين الناشئ من قبل الموضوع لا إطلاق فيه، بحيث يشمل اليقين المتعلق بغير الموضوع، بل يكون المراد باليقين الحصّة الملازمة للتعلق بالموضوع، ومثله لا يفيد، لأنّه بالنتيجة يكون المراد من اليقين الذي لا يجوز نقضه بالشكّ، هو اليقين الذي يكون المكلف من وضوئه عليه لا مطلقاً.

وثالثاً: أنّ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ذكر في مبحث المطلق والمقيد، أنّ من جملة مقدّمات الحكمة أن لا يكون قدر متيقّن في مقام التخاطب، وإلاّ فلا يثبت الاطلاق.

وعليه، فإنّ قوله: «وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه» هو القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فيمنع من الاطلاق في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وهذا الإشكال وارد عليه.

والخلاصة: إنّ ما ذكرناه هو الأقوى لاستفادة القاعدة الكلية.

بقي في المقام شيء، ذكره الميرزا رَحِمَهُ اللهُ، وحاصله: إنّ الرواية تدلّ على سلب العموم لا عموم السلب، فلا يستفاد منها عدم جواز نقض كلّ فرد من أفراد اليقين بالشكّ، بل أقصى ما يستفاد منها هو عدم جواز نقض مجموع أفراد اليقين بالشكّ، وهذا لا ينافي جواز نقض بعض الأفراد.

وجوابه: أنّ سلب العموم يتوقّف على لحاظ العموم معنى إسمياً ليصحّ

سلبه ، وهذا إنّما يكون فيما إذا كان العموم مستفاداً من مثل لفظة كلّ ، وأجمع ، ونحو ذلك .

وأما العموم المستفاد من المفرد المحلّي باللام ، فلا يمكن فيه سلب العموم ، لأنّ العموم فيه متأخّر رتبة عن ورود الحكم ، لأنّه إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمة بعد ورود الحكم على المفرد ، لأنّ المفرد المحلّي باللام ليس موضوعاً للعموم حتّى يمكن ورود الحكم عليه .

ففي مثل (لا تنقض اليقين بالشكّ) لا يمكن فيه سلب العموم ، بل لا بدّ وأن يكون المراد منه عموم السلب إلى آخر ما ذكره .
والانصاف : أنّ ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ في غاية الصحّة والامتانة .

التفصيل بين الشكّ في المقتضي والرافع

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ثمّ لا يخفى حسن إسناد النقض - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين ، ولو كان متعلّقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار ، لما يتخيّل فيه من الاستحكام بخلاف الظنّ ، فإنّه يظنّ أنّه ليس فيه إبرام واستحكام . . . إلخ» .

توضيحه : إنّ هذا القول ، هو التفصيل بين الشكّ في المقتضي فلا يجري فيه الاستصحاب ، وبين الشكّ في الرافع فيجري فيه .

وأول من ذهب إليه المحقق الخونساري وارتضاه الشيخ الأنصاري وقوّاه الميرزا النائيني (رحمهم الله) .

وقبل ذكر الدليل على هذا التفصيل ، نقول : إنّ الضابط للشكّ في المقتضي ، هو أن يكون الشكّ في بقاء الموجود لأجل الشكّ في مقدار قابليّته للوجود واستعداده للبقاء في عمود الزمان .

كما أنّ الضابط في الشكّ في الرفع، هو أن يكون الشكّ في بقاء الموجود لأجل الشكّ في حدوث زمني أو جبّ إعدام الموجود في أثناء استعداده للبقاء، كما إذا احتل طرّ مرض أو قتل أو تخريب أو نحو ذلك من الأسباب الموجبة لرفع الموضوع الخارجي.

وتوضيح ذلك: هو أنّ كلّ موجود وحادث في العالم لا بدّ وأن يكون له (بحسب طبعه) مقداراً من القابلية والاستعداد لبقائه في سلسلة الزمان، بحيث لو خلّي الشيء وطبعه ولم يلحقه عارضة زمنية لكان يبقى في عمود الزمان بمقدار ما يقتضيه استعداده بحسب ما جرت عليه مشيئة الله تعالى.

ولا إشكال في اختلاف الموجودات في مقدار القابلية والاستعداد، كما يشاهد بالوجدان اختلاف استعداد ذوات النفوس في بقائها في سلسلة الزمان، فإنّ منها ما تبقى مئة سنة، ومنها ما يزيد عن ذلك، ومنها ما ينقص عنه، ومنها ما لا يعيش إلّا ساعة، وكذا الحال في غير ذوات النفوس من الموضوعات الخارجية، فإنّ الفواكه والحبوب لها مقدار من استعداد البقاء على ما بينها من الاختلاف، وكذا الأبنية، فإنّ البناء الواقع في ساحل البحر أقلّ بقاء من البناء الواقع في مكان آخر.

وعليه، فإذا كان المستصحب موضوعاً خارجياً:

فتارةً، يعلم مقدار استعداد بقاءه في الزمان، ويشكّ في حدوث زمني أو جبّ رفع الموضوع وإعدامه عن صفحة الوجود في أثناء عمره واستعداد بقاءه.

وأخرى، لا يعلم مقدار عمره واستعداد بقاءه، كما لو شكّ في أنّ البقّ يعيش ثلاثة أيام أو أربعة.

(فالأول)، يكون من الشك في الرفع، (والثاني) يكون من الشك في المقتضي.

هذا، إذا كان المستصحب موضوعاً خارجياً.

وأما إن كان المستصحب حكماً شرعياً:

فتارة، يعلم إرسال الحكم في الزمان، بحيث يعم جميع الأزمنة، كما في الملكية والزوجية والطهارة والنجاسة، حيث لها قابلية البقاء في عمود الزمان، فالشك في بقاءه يكون دائماً من الشك في الرفع، فإن الشك في بقاء الحكم المرسل كالملكية والزوجية ونحوهما لا يمكن إلا من جهة الشك في حدوث أمر زمني يقتضي رفع الحكم مع اقتضائه للبقاء، كالشك في حدوث الطلاق بالنسبة للزوجية، والشك في حدوث البيع أو الهبة بالنسبة للملكية.

وأخرى، لا يعلم إرسال الحكم في الزمان، كما إذا تحققت زوجية بين رجل وامرأة، ولم يعلم كونها دائمة أو منقطعة، فهذا يكون من الشك في المقتضي.

وثالثة، يكون الحكم مغياً:

فتارة، يشك في مقدار الغاية من جهة الشبهة الحكمية، كما إذا شك في أن غاية وجوب صلاة المغرب، هل هي ذهاب الحمرة المغربية، أو أن غايته انتصاف الليل؟!

وأخرى، يشك في مقدار الغاية من جهة الشبهة المفهومية، كما إذا شك في أن الغروب الذي أخذ غاية لوجوب صلاة الظهر، هل هو استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقية؟!

وثالثة، يشك في الغاية من جهة الشبهة الموضوعية، كما إذا شك في

طلوع الشمس الذي أخذ غاية لوجوب صلاة الصبح، فإن شك في مقدار الغاية من جهة الشبهة الحكمية، فالشك في بقاء الحكم فيما وراء القدر المتيقن من الغاية يكون من الشك في المقتضي.

وكذا إذا كان الشك في مقدارها من جهة الشبهة المفهومية، فإن الشك في بقاء وجوب صلاة الظهرين إلى ما بعد استتار القرص يرجع إلى الشك في أخذ الحكم ومقدار استعداد بقاءه في الزمان، لاحتمال أن يكون الغروب هو استتار القرص، فيكون قد انتهى عمر الحكم.

وعليه، فيكون من الشك في المقتضي.

وإن كان الشك في حصول الغاية من جهة الشبهة الموضوعية، فالشك في ذلك يرجع إلى الشك في الرافع حكماً لا موضوعاً، لأن الشك في الرافع هو ما إذا شك في حدوث أمر زمني، والشك في المقام يرجع إلى حدوث نفس الزمان الذي جعل غاية للحكم، فالشك في حصول الغاية ليس من الشك في الرافع حقيقة، إلا أنه ملحق به حكماً، فإن الشك في طلوع الشمس لا يرجع إلى الشك في مقدار استعداد بقاء الحكم في الزمان للعلم بأنه يبقى إلى الطلوع. وإنما الشك في تحقق الطلوع، فيكون الشك في حدوث ما يرفع الحكم.

ومما ذكرنا، يتضح لك أن مسألة انتقاض التيمم بوجدان الماء في أثناء الصلاة من موارد الشك في الرافع، فإن الطهارة من الحدث التي تحققت بالتيمم، باقية ما لم يطرأ وجدان الماء.

وكذا الشك في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبايعين في المعاطاة من الشك في الرافع.

وأما الشك في بقاء الخيار في الآن الثاني من ظهور الغبن، فهو من

الشك في المقتضي ، لاحتمال كون الخيار مجعولاً في الآن الأول فقط ، فلا يكون له استعداد البقاء بنفسه .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : قد ذكر لتخصيص الحجية بالشك في الرفع دون الشك في المقتضي عدة وجوه ، تقتصر منها على الوجهين المهمين :

الوجه الأول : ما ذكره الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ ، حيث قال : «إن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية ، كما في نقض الحبل . والأقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الأمر الثابت . وقد يُطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء - ولو لعدم المقتضي له - بعد أن كان آخذاً به ، فالمراد من (النقض) عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده .

إذا عرفت هذا ، فنقول : إن الأمر يدور : بين أن يراد بـ (النقض) مطلق ترك العمل وترتيب الأثر - وهو المعنى الثالث - ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين . وبين أن يراد من النقض ظاهره - وهو المعنى الثاني - فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار والاتصال المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى .

ولا يخفى رجحان هذا (المعنى الثاني) على الأول ، لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام ، كما في قول القائل : لا تضرب أحداً ، فإن الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء ، ولا يكون عمومته للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات . . . الخ .

وحاصله : إن حقيقة النقض ، هو رفع الهيئة الاتصالية ، كما في نقض الحبل ، وكما في قوله تعالى : ﴿ كَأَنِّي نَقَضْتُ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا ﴾^(١) .

(١) سورة النحل ، الآية : ٩٢ .

وعليه، فيختص متعلّقه بما كان له أجزاء مبرمة ومفتولة كخيوط الغزل، ولمّا كان هذا المعنى هنا غير ممكن، فيدور الأمر بين حمله على رفع اليد عن الأمر الثابت لوجود مقتضيه، وبين حمله على مطلق رفع اليد عن الشيء، ولو لعدم مقتضى البقاء فيه في عمود الزمان.

ولا يخفى، أنّ الأوّل أقرب إلى المعنى الحقيقي، لأنّه من جهة اقتضاء البقاء فيه يشبه خيوط الغزل وأجزاء الحبل من حيث الاتصال والاستمرار.

فالنقض في الحقيقة يكون متعلّقاً بنفس المتيقّن، بأن يكون المراد من اليقين المتيقّن، بحيث استعير للمتيقّن لفظ اليقين، ويكون قد أطلق اليقين وأريد منه المتيقّن مجازاً، والمصحح لاستعارته في المقام، هو حيثية استمراره وبقائه.

ويرد عليه، أولاً: أنّه لا علاقة بين اليقين والمتيقّن، فاستعمال أحدهما في محلّ الآخر في غير محلّه، إذ نمنع كون العناية المصحّحة لإطلاق النقض في المقام هي جهة اتصال المتيقّن الحاصل من استمراره في عمود الزمان حتّى يكون ذلك هو المنشأ لأقربيّة اعتبار النقض من غيرها، ولو كان ذلك هو المنشأ، للزم صحّة استعارته في الأمور المبنيّة على الثبوت والدوام، ولو لم تكن ذات أجزاء مبرمة، فيلزم حينئذٍ صحّة إطلاقه في مثل: نقضت الحجر من مكانه، وصحّة صدق نقض القيام والعود، ونحو ذلك من الأمور التي نقطع ببقائه ما لم يرفعه رافع، مع أنّ ذلك غير صحيح.

بل المصحح لإطلاقه في المقام، هو ما في نفس اليقين من الإبرام والاستحكام الذي لا يزول بالشكّ، مثل الإبرام الحاصل في عقد الحبل، فإنّ عنوان اليقين منتزع من مرتبة الجزم الراسخ الذي لا يزول بالتشكيك، ولهذه الجهة اختصّ اليقين من بين مراتب الجزم بخصوصية موجبة لصحّة

إضافة النقص إليه، ولذا لا يضاف النقص إلى غيره من مثل عنوان القطع أو العلم، فضلاً عن الظن والشك.

وما يرى من إطلاقه أحياناً في مورد الشك، كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «ولكن ينقض الشك باليقين» - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - فإنما هو من باب المشاكلة المستحسنة في علم البديع، لا من باب استحقاق الشك لصحة إضافة النقص إليه.

وعليه، فبعد أن كان المصحح لإطلاق النقص في المقام، كونه متعلقاً بنفس اليقين على وجه الحقيقة الذي هو من قبيل الأمر المبرم لا من حيث اتصال المتيقن، فلا يفرق حينئذٍ فيه بين أن يكون اليقين متعلقاً بما فيه اقتضاء الثبوت والبقاء، وبين أن يكون متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء، إذ لا قصور حينئذٍ في شمول إطلاق أخبار الباب لكل من مورد اليقين بوجود مقتضى البقاء في المتيقن، ومورد الشك فيه.

وعليه، فلا مجال لاعتبار استعداد المتيقن للبقاء تصحيحاً للنقص، لأنَّ حيثية استعداده للبقاء لا دخالة لها في صحة الاستعمال.

كما أنه لا قصور أيضاً في شمول إطلاقها لمطلق الآثار العملية المترتبة على اليقين لأعم من كونها من آثار نفس اليقين، كاليقين المأخوذ تمام الموضوع أو جزئه أو من آثار الواقع المترتبة عليه لأجل اليقين، فإنه لما امتنع إرادة النقص الحقيقي كان مرجع النهي المستفاد من قوله : «لا تنقض اليقين بالشك» إلى الأمر بالبناء على بقاء اليقين بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال، أي أنَّ المكلف مأمور بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة اليقين الباقي، فكل عمل يجب في حال اليقين بالشيء، يجب في حال الشك في بقاءه، سواء كان العمل من آثار نفس اليقين، كاليقين الموضوعي، أم من آثار المتيقن المترتب عليه بسبب اليقين، كاليقين الطريقي المحض، وبذلك

نلتزم بقيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي على الوجه الطريقي لا الصفتي، كما نلتزم بحكومته على سائر الأصول المأخوذ فيها المعرفة غاية للحكم بنحو تمام الموضوعي.

كما أنّ عدم نقضه إنّما هو من جهة أنّ يقينه غير قابل للتشكيك، من دون فرق بين كون وجه التشكيك من ناحية المقتضي أو المانع.

والخلاصة: أولاً: إنّّه ليس مفاد أخبار الاستصحاب هو حرمة نقض اليقين بالشكّ، بحيث يكون المجعول فيه حكماً تكليفاً، بداهة أنّ الحكم الاستصحابي يعمّ التكاليف غير الالزامية والوضعيات وغير ذلك، مع أنّه لا يحرم فيها نقض اليقين بالشكّ، فلا يمكن أن يكون المراد من النهي في قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ» النهي التكليفي، بل المراد منه الأمر بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة اليقين الباقي، ولذا يجري الاستصحاب في الوضعيات وفي التكاليف غير الالزامية.

وثانياً: إنّ دليل الاستصحاب غير منحصر في الأخبار المشتملة على لفظ النقض حتّى يختصّ بالشكّ بالرافع، بل هناك بعض الروايات لا تشتمل على لفظ النقض، فتشمل حينئذٍ موارد الشكّ في المقتضي.

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، قال: «سأل أبي أبا عبد الله ﷺ وأنا حاضر: إنّني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصليّ فيه؟ فقال أبو عبد الله ﷺ: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه»^(١).

(١) وسائل الشيعة، با ٧٤ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ١، ص ١٠٩٥.

وهي دالة على حجية الاستصحاب مع عدم اشتغالها على لفظ النقض .
وأما دلالتها على الاستصحاب لا على قاعدة الطهارة ، فلأجل التعليل ،
حيث ذكر أنّ الوجه في عدم وجوب غسله ، هو سبق طهارته وعدم العلم
بارتفاعها بعد إعارته إيّاه ، لا أنّه من جهة قاعدة الطهارة ، وإلاّ لم يكن
للتعليل المزبور مجال ، لأنّ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم
بالطهارة والنجاسة .

لا يقال : إنّ موردها إعارة الثوب للذمي ، وأيضاً موردها هو الشكّ في
الرافع ، لأنّ الطهارة ممّا لها دوام في نفسها لولا الرافع .

فإنّه يقال : إنّ لا خصوصية للمورد بحسب الفهم العرفي ، وإنّما كانت
من باب المثال . انظر إلى التعليل الوارد فيها . والله العالم

وثالثاً : قد أورد عليه نقضاً باستصحاب عدم النسخ في الحكم الشرعي ،
فإن الشيخ الأنصاري رحمته الله قائل به ، مع أنّ الشكّ فيه من قبيل الشكّ في
المقتضي ، لأنّه لم يحرز فيه من أوّل الأمر جعل الحكم مستمراً أو محدوداً
إلى غاية .

وقد ذكرنا سابقاً ، أنّ النسخ عبارة عن انتهاء الحكم بانتهاء أمده .

ولكن الانصاف : أنّ هذا الإشكال غير وارد ، لما ذكرناه من التسالم بين
جميع الأعلام على عدم النسخ عند الشكّ فيه ، بحيث خرجت المسألة عن
كونها من الاستصحاب ، بل قد ذكر المحدث الاسترآبادي رئيس الإخباريين
أنّ هذه المسألة من ضرورة الدين .

ورابعاً : أنّ الشيخ الأنصاري رحمته الله قائل بجريان الاستصحاب في
الموضوعات فيما لو كان الشكّ فيها في الرافع ، مع أنّ الظاهر أنّ الشكّ في
الموضوعات هو من الشكّ في المقتضي ، لعدم إحراز الاستعداد فيها ، إذ لا

سبيل لنا لإحراز استعداد أفراد الموضوعات الخارجية، وهي تختلف اختلافاً شديداً فيما بينها، من حيث استعداد بعض أفرادها للبقاء في عمود الزمان أطول من بعض الأفراد الأخرى على ما هو المشاهد بالعيان.

وهذا، بخلاف الأحكام الشرعية، فإنه قد استفدنا كون بعضها مرسلاً ومطلقاً في عمود الزمان من جهة الدليل، وكون بعضها الآخر مغياً من جهة الدليل أيضاً.

والخلاصة: إن ما ذكره الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ من الدليل لاختصاص حجّة الاستصحاب بالشك في الرفع ليس بتام.

الوجه الثاني: ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ. وحاصله:

إن إضافة النقص إلى اليقين، إنما تكون باعتبار ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقن والعمل على وفقه، وليست إضافة النقص إلى اليقين باعتبار صفة اليقين والحالة المنقذة في النفس بما هي هي، بداهة أن اليقين من الأمور التكوينية الخارجية، وقد انتقض بنفس الشك، فلا معنى للنهي عن نقضه، وليس المراد من عدم نقض اليقين، عدم نقض الآثار والأحكام الشرعية المترتبة على وصف اليقين، فإنه لم يترتب حكم شرعي على وصف اليقين بما هو هو.

وعلى فرض أن يكون لليقين أثر شرعي، فليس المراد من قوله رَحِمَهُ اللهُ في أخبار الباب: «لا تنقض اليقين بالشك» نقض أثر اليقين، فإن ذلك أجنبي عن معنى الاستصحاب، فإضافة النقص إلى اليقين لا يمكن أن تكون بلحاظ نفس وصف اليقين، بل إنما تكون بلحاظ ما يستتبع اليقين من الجري على ما يقتضيه المتيقن حكماً كان أو موضوعاً.

لا بمعنى كون الاستعمال مجازياً، بحيث أطلق لفظ اليقين وأريد منه

المتيقن مجازاً، فإنّ ذلك واضح الفساد، إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن، فاستعمال أحدهما في مكان الآخر كاد أن يلحق بالأغلاط.

وبالجملة، فإنّ أخبار الاستصحاب تختصّ بما إذا كان المتيقن ممّا يقتضي الجري العملي على طبقه، بحيث لو خلّي وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقن.

وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء في عمود الزمان ليتحقّق الجري العملي على طبقه، فإنّه في مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن، ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به.

بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء البقاء في سلسلة الزمان، فإنّ الجري العملي بنفسه ينتقض، ولا يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن، لأنّ المتيقن لا يقتضي الجري العملي حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكّ، والشكّ في اقتضاء المتيقن للبقاء يوجب الشكّ في صدق النقض عليه، فلا يندرج في عموم قوله ﷺ : «لا تنقض اليقين بالشكّ». هذا حاصل ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ.

ويرد عليه : كما ذكره بعض الأجلّاء : أنّ كلامه مبنيّ على أنّ اليقين في قوله ﷺ : «لا تنقض اليقين بالشكّ» ملحوظ في توجيه النقض إليه طريقاً لتوجيه التنزيل إلى المتيقن بلحاظ خصوص الآثار المترتبة عليه، وليس ملحوظاً مستقلاً على وجه العنوانية.

وهو في غير محله : لأنّه خلاف ما يقتضيه ظهور القضية في كون اليقين المأخوذ فيها ملحوظ في إضافة النقض إليه مستقلاً، كما هو الأصل المعوّل عليه في جميع عناوين الألفاظ المأخوذة في القضايا، من حيث ظهور كلّ عنوان في الحكاية عن إرادة معناه مستقلاً.

أضف إلى ذلك، أنّ ما ذكره مستلزم لعدم قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي ولو على وجه الطريقية بنحو تمام الموضوع أو جزئه، وعدم حكومته على سائر الأصول المأخوذ فيها المعرفة غاية تمام الموضوع للحكم بالحليّة والطهارة، إذ من المعلوم أنّ قيامه مقام العلم المأخوذ تمام الموضوع أو جزئه إنّما هو من لوازم ثبوت العلم بالتنزيل بالواقع، وهو متفرّع على كون نظر التنزيل في القضية إلى نفس اليقين مستقلاً لا مرآة إلى المتيقّن كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله، ولا طريقاً إلى الواقع كما عن الميرزا النائيني رحمته الله، كي يختصّ بخصوص آثار الواقع المترتب عليه لأجل اليقين، ولا يعمّ آثار نفس اليقين.

والخلاصة: إنّ المصحّح لإطلاق النقض في المقام هو تعلّقه بنفس اليقين الذي هو من قبيل الأمر المبرم، وإنّ اليقين في القضية مع كونه مأخوذاً على وجه الطريقية لا الصفية ملحوظ في تعلّق النقض به استقلالاً بما هو هو بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال لا مرآة لمتعلّقه ليكون محطّ التنزيل حقيقة هو المتيقّن، ولا طريقاً لإيصال التنزيل إلى متعلّقه ليكون مرجع النهي عن نقضه إلى الأمر بترتيب خصوص آثار الواقع المترتبة عليه لأجل اليقين ولا يشمل آثار نفسه، فإنّ لازم ما ذكرناه هو المصير إلى عموم الحجّية لموارد الشكّ في الرافع والمقتضي، كما أنّ لازمه هو الأخذ بإطلاق التنزيل لمطلق ما يترتب على اليقين، من الأعمال حتّى بالنسبة إلى ما يترتب عليه من جهة أحكام نفس اليقين لرجوع النهي عن نقضه حينئذٍ إلى الأمر بالبناء على بقاء اليقين ووجوب العمل حال الشكّ في البقاء عمل حال اليقين به، كما لو كان متيقّناً بالبقاء وجداناً كان العمل مستنداً إلى أثر شرعي لنفس اليقين، أو كان مستنداً إلى أثر شرعي للمتيقّن. والله العالم.

ومن جملة الروايات التي استدللّ بها لحجّة الاستصحاب مطلقاً :
صحيحة زرارة الثانية ، وقد رواها صاحب الوسائل مقطّعة في أبواب مختلفة
من أحكام النجاسة . وهي تشتمل على ست فقرات :

الأولى : قال : قلت : أصاب ثوبي دُم رعا في أو غيره أو شيء من مَنِي
فعلّمت أثره إلى أن أُصيب له الماء فأصبّت ، وحضرت الصلاة ونسيت أن
بثوبي شيئاً وصلّيت ، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك . قال ﷺ : تعيد الصلاة
وتغسله .

الثانية : قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه ، فطلّبه
ولم أقدر عليه ، فلمّا صلّيت وجدته ، قال ﷺ : تغسله وتعيد .

الثالثة : قلت : فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك ، فنظرت ، فلم أرَ
شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه ، قال ﷺ : تغسله ولا تعيد الصلاة . قلت : لم
ذلك ؟ قال ﷺ : لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ، فليس
ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً .

الرابعة : قلت : فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ، ولم أدري أين هو فأغسله ؟
قال ﷺ : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها ، حتّى تكون
على يقين من طهارتك .

الخامسة : قلت : فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء ، أن أنظر
فيه ؟ قال ﷺ : لا ، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في
نفسك .

السادسة : قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة . قال ﷺ : تنقض
الصلاة ، وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته ، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته

رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّ شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»^(١).

وقد عرفت، أنّ مضمّرات زرارة معتبرة.

وقد رواها الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة^(٢).

ورواها الشيخ الصدوق (في العلل)^(٣) عن أبيه عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن حماد، عن حريز عن زرارة.

وهي بهذا الطريق حسنة حيث لا يوجد فيها اضمّار.

ومهما يكن، فإنّ علامات الصدق ظاهرة عليها. وهي قد تضمّنت جملة من الأحكام:

منها: ما في السؤال الأوّل من وجوب إعادة الصلاة فيما لو صلّى بالنجاسة ناسياً. وقد دلّت على هذا الحكم جملة من الروايات وردت في مناسبات متعدّدة.

ولا يخفى، أنّ هذه الروايات مخصّصة لحديث: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»، فلا يقال: إنّهُ يمكن تصحيح الصلاة بحديث لا تعاد، باعتبار أنّ النجاسة الخبيثة ليست من الخمس المستثناة، وليكن هذا على ذكر منك، فإنّه ينفعك.

ومنها: ما في السؤال الثاني، حيث دلّ على وجوب الإعادة، وأنّه لا فرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي بالنجاسة.

(١) تهذيب الأحكام، ج ١، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، ح ٨.

(٢) الاستبصار ج ١ باب الرجل يصلي في ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، ح ١٣.

(٣) العلل باب علة غسل المني إذا اصاب الثوب ج ١ ص ٣٦١.

لكن قد يستشكل بأنه كيف يتصوّر في حقّ زرارة الإقدام على الدخول في الصلاة مع العلم الاجمالي بنجاسة ثوبه؟ وهل يحتمل في حقّه أنّ العلم الاجمالي غير منجز عنده؟!

والانصاف: أنّ ذلك بعيد جداً في حقّه، كما يبعد حمله على صورة حصول القطع له بعدم النجاسة بعد الفحص، والأقرب حمله على أنّه غافل عن النجاسة حين الدخول في الصلاة.

ثم إنّ الاستدلال على حجّة الاستصحاب بهذه الصحيحة من جهتين: الأولى: في الفقرة الثالثة، حيث قال عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً».

الثانية: في الفقرة السادسة وهي الأخيرة، حيث قال عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ».

أمّا بالنسبة للفقرة الثالثة، فإنّ الاستدلال بها للاستصحاب مبنيّ على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين الحاصل قبل ظنّ الإصابة، ويكون المراد بالشكّ هو الشكّ الحاصل أثناء الصلاة لاحتمال الإصابة، بأن يكون قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً... الخ»، بمعنى لم أعلم بالإصابة.

وعليه، فتكون هذه الفقرة دالّة على الاستصحاب لاختلاف متعلّقي اليقين والشكّ زماناً.

وأما إذا احتملنا أن يكون المراد باليقين هو اليقين بالطهارة الحاصل من الفحص عن النجاسة بعد الظنّ بالإصابة، بأن يحمل قوله: «فلم أر شيئاً» على معنى علمت بعدم الإصابة، ويكون المراد بالشكّ هو الشكّ الحاصل بعد ذلك حال الصلاة، بأن يكون قد شكّ حال الصلاة في وجود النجاسة حال النظر وعدم الرؤية، بمعنى سريان الشكّ إلى زمن المتيقّن، فلا تكون

دالة حينئذٍ على الاستصحاب، بل تكون مفادها قاعدة اليقين، لسريان الشك إلى زمن المتيقن، فيتحد زمن متعلقهما.

ولكن هذا الاحتمال بعيد، لأنه خلاف الظاهر، لا سيما أن الراوي لم يفرض حصول اليقين بالطهارة من الفحص بعد ظن الإصابة، بل المذكور في الصحيحة هو أنه لم ير شيئاً بعد النظر في الثوب والفحص عن النجاسة، وعدم الرؤية لا يدل على حصول اليقين بالطهارة، إذ لا ملازمة بينهما.

والخلاصة: إن هذه الفقرة الثالثة دالة على الاستصحاب، وأجنبية عن قاعدة اليقين.

ثم إنه قد أشكل على الاستدلال بهذه الفقرة الثالثة بأنه كيف يصح أن يعلل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الالتفات والعلم بوقوعها في الثوب النجس بقوله ﷺ: «لأنك كنت على يقين من طهارتك... الخ» مع أن إعادة حينئذٍ لا تكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين. نعم، يصح تعليل جواز الدخول في الصلاة بذلك، لأن الظن بالنجاسة مع عدم حصول اليقين بها لو اقتضى عدم جواز الدخول في الصلاة لكان ذلك من نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها.

وأما إعادة الصلاة بعد إتمامها وتبين وقوعها في النجاسة، فلا تكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين.

وقبل الجواب عن هذا الإشكال. نقول:

إن أصل هذا الإشكال مبني على كون النجاسة المرئية بعد الصلاة هي النجاسة المظنونة التي خفيت عليه قبل الصلاة، فإنه حينئذٍ يتوجه الإشكال.

وأما لو كانت النجاسة المرئية مما احتمل وقوعها بعد الصلاة، بحيث لم يعلم وقوع الصلاة فيها، فلا يرد الإشكال حينئذٍ، لأنه يصح تعليل عدم

وجوب الإعادة بعدم نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها ، إذ إعادة الصلاة باحتمال وقوعها في النجاسة عين الاعتناء باحتمال نجاسة الثوب حال الاشتغال بالصلاة ، وهي نقض لليقين بطهارته بالشك فيها .

ولكن احتمال وقوع النجاسة بعد الصلاة بعيد عن سياق هذه الفقرة ، لا سيّما بملاحظة سؤال السائل .

ومهما يكن ، فقد أجيب عن هذا الإشكال بعدة وجوه :

منها : ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله ، حيث قال : «وربّما يتخيّل : حسن التعليل لعدم الإعادة ، بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ، فتكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها . وفيه : أنّ ظاهر قوله : (فليس ينبغي) يعني ليس ينبغي لك الإعادة لكونه نقضاً» . انتهى

وحاصله : أنّ الراوي لمّا كان مستصحباً للطهارة حال الدخول في الصلاة إلى حين الفراغ منها ، كانت صلاته مجزية عن الإعادة ولو بعد تبين الخلاف .

وفيه : كما أشار إليه هو رحمته الله أنّه خلاف ظاهر الرواية ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ينبغي تعليل عدم الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ، لا بعدم نقض اليقين بالشك .

وأما القول بأنّ عدم التعليل بذلك من جهة كونه مرتكزاً في ذهن الراوي ، فمن هذه الجهة لم يتعرّض لبيان وجود الأمر الظاهري باستصحاب الطهارة .

ففيه : أولاً : أنّه يبعد جداً كون ذلك مرتكزاً في ذهن زارّة حتّى لا يحتاج إلى التنبيه عليه ، لأنّ مسألة اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء وعدم

اقتضائه لم تكن معنونة بهذا الشكل في زمان أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإن علم الأصول لم يكن متطوراً في ذاك الوقت، بل حكى بعض الأعلام أنّ علم الأصول كان في زمن الفضل بن شاذان بمقدار ورقة فقط.

أضف إلى ذلك، أنّ هناك خلافاً عظيماً في المسألة، وقد ذهب معظم الأعلام إلى عدم الاجزاء.

وعليه، فكيف يكون ذلك مرتكزاً في ذهن زرارة، بحيث لا يحتاج إلى التنبيه!

ثانياً: لو سلّمنا بأنّه مرتكز في ذهن زرارة، إلّا أنّه مع ذلك لا يحسن التعليل بعدم نقض اليقين بالشكّ، وذلك لأنّ معنى لا تنقض اليقين بالشكّ هو الأمر بالبناء على بقاء اليقين بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال، أي أنّ المكلف مأمور بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة اليقين الباقي، فكلّ عمل يجب في حال اليقين بالشيء يجب في حال الشكّ في بقاءه، سواء كان العمل من آثار نفس اليقين أم من آثار المتيقّن المترتب عليه بسبب اليقين، كاليقين الطريقي المحض، وليس معنى «لا تنقض اليقين بالشكّ» وجوب ترتيب آثار الاستصحاب، كعدم الإعادة التي هي من آثار ولوازم الاستصحاب وليست من لوازم وآثار المستصحب.

وعليه، فحسن التعليل بعدم نقض اليقين بالشكّ إنّما يصحّ لو كانت عدم الإعادة من لوازم المستصحب لا الاستصحاب.

ومن هنا، فيبقى الإشكال على ما هو عليه، وهو أنّ الإعادة مع انكشاف الخلاف تكون من نقض اليقين باليقين لا بالشكّ.

لا يقال: إنّ الاجزاء وعدم الإعادة إنّما هو من اللوازم الشرعية للطهارة المستصحبة حال الصلاة، إذ لازم الطهارة المستصحبة هو جواز الدخول في

الصلاة وعدم الإعادة بعدها ، وليس من لوازم الاستصحاب حتى يرد إشكال عدم حسن التعليل .

فإنه يقال : إن هذا الكلام في غير محله ، لأن الأجزاء ليس من المجعولات الشرعية ، وبالتالي ليس هو لازم شرعياً للمستصحاب ، بل هو من اللوازم العقلية لفعل متعلق الأمر ، فإن الأجزاء في الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري إنما هو من لوازم نفس الجعل الظاهري عقلاً ، فإن دلالة الاقتضاء تقتضي اكتفاء الشارع بالصلاة مع استصحاب الطهارة ما لم ينكشف الخلاف ، وإلا كان جعل الاستصحاب لغواً ، فالعقل يستقل بأن من لوازم جعل الشارع حجية الاستصحاب ، هو اكتفاؤه بالطهارة المستصحية .

ولكن حكم العقل بالأجزاء في ذلك يدور مدار بقاء الجعل الشرعي ، فما دام الاستصحاب جارياً يكون الحكم العقلي بالأجزاء محفوظاً ، فإذا انكشف الخلاف وتبين مخالفة الاستصحاب للواقع كما في مورد الرواية ، فلا يمكن بقاء حكم العقل بالأجزاء ، لأن الاستصحاب مجعول على نحو الطريقة لا الموضوعية .

وعليه ، فالطهارة المستصحية بنفسها لا تقتضي الأجزاء بعد انكشاف الخلاف ، حتى يقال : إن عدم وجوب الإعادة في مورد الرواية مما تقتضيه الطهارة المستصحية ، بل عدم وجوب الإعادة من آثار الاستصحاب نفسه .

والخلاصة : إنه لا يحسن تعليل عدم وجوب الإعادة بقوله ﷺ : «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» .

ومنها : ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ مِنْ أَنَّ حَسْنَ التَّعْلِيلِ بِالِاسْتِصْحَابِ ، إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْطَ فِي بَابِ الطَّهَارَةِ الْخَبَثُ حَالٌ

الالتفات إليها مجرد إحراز الطهارة ولو بالأصل لا نفسها، فالحكم بصحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها إنما هو من جهة أن الراوي كان محرزاً للطهارة باستصحابها حال الاتيان بالصلاة وواجداً لما هو شرط صحتها واقعاً.

ثم إن الوجه في تقييد الشرط، وهو إحراز الطهارة بالالتفات إليها، هو أنه لو صلى في النجس غافلاً صحت صلاته، ولو كان الشرط هو إحراز الطهارة مطلقاً كان اللازم البطلان، لأنه لا إحراز لها في حالة الغفلة.

إن قلت: إذا كان إحراز الطهارة ولو بالأصل كافياً في صحة الصلاة، لم يتوقف عدم وجوب الإعادة على حرمة نقض اليقين بالشك، بل يكفي فيه قاعدة الطهارة.

قلت: إن قاعدة الطهارة لا تجري في مورد يجري فيه الاستصحاب، لأنه أصل محرز، فهو حاكم على باقي الأصول العملية.

وعليه، فإذا كان المورد مورداً لجريان الاستصحاب، فلا تجري حينئذ قاعدة الطهارة.

ثم إنه يرد على القول بأن الشرط هو إحراز الطهارة لا نفسها: هو أنه لو كان كذلك لكان ينبغي تعليل عدم الإعادة بنفس إحراز الطهارة حال الاتيان بها لا بالطهارة المحرزة بالاستصحاب في ظرف انكشاف الخلاف، كما هو ظاهر الرواية، لأن قوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت... الخ» ظاهر في أن العلة هي الطهارة المحرزة بالاستصحاب لا إحرازها به.

وأما الجواب عن هذا الإشكال بأن التعليل بالطهارة المستصحية، إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الخلاف، أعني حال الاتيان بالصلاة، لا أنه بلحاظ حال بعد انكشاف الخلاف، وذلك لنكتة التنبيه على حجية

الاستصحاب، وأنّ العلة في الواقع لعدم الإعادة هي أنّ الاستصحاب أخذ على نحو الموضوعية لا الطريقية المحضة غير المفيدة للاجزاء.

وعليه، فإذا كان مأخوذاً على نحو الموضوعية، فيكفي حينئذٍ مجرد إحراز الطهارة بالأصل ولو في خصوص المورد في صحّة العمل وفي الشرطية واقعاً.

ففيه: أنّ ذلك إنّما يوجب حسن التعليل إذا كانت موضوعيّة الاستصحاب مركوزة في ذهن الراوي من الخارج، بنحو يوجب تحذير مثله بقوله عليه السلام: «فليس لك... الخ»، وإلاّ فعلى ما هو مرتكز في الأذهان من طريقيّة الاستصحاب وعدم اقتضائه الاجزاء، فلا يفيد التعليل حينئذٍ شيئاً، ولو كان ذلك بلحاظ حال قبل انكشاف الخلاف، فإنّه مع انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة يتوجّه الإشكال بأنّ الإعادة تكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك.

والخلاصة: إنّ بعد أن كان المغروس في الأذهان طريقيّة الاستصحاب وعدم اقتضائه الاجزاء لا موضوعيّة، فلا بدّ في الحكم بعدم الإعادة من التنبيه على موضوعية الاستصحاب في المورد. وبما أنّ التنبيه غير حاصل، فيبقى الإشكال على حاله.

ثمّ إنّّه يرد اشكال آخر على كون الشرط إحراز الطهارة لا نفس الطهارة الواقعيّة، وهو أنّه لو كان الأمر كذلك، فكيف نستصحب الطهارة ونحرزها بالاستصحاب؟

فإنّ الطهارة على هذا، لا حكم ولا موضوع ذو حكم بعد فرض كون الشرط هو إحراز الطهارة لا نفسها.

ومن المعلوم، أنّه لا بدّ أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً

لحكم شرعي، والطهارة ليست واحداً منهما، وإذا امتنع جريان الاستصحاب لإثباتها لم يتحقق إحراز الطهارة الذي هو شرط، فاللزام بطلان الصلاة ولزوم الإعادة، فيشكل تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب في الرواية.

ثم إن هذا الإشكال مبني على عدم أثر شرعي للطهارة غير شرطيتها للصلاة، وإلا كفى ثبوته في جريان الاستصحاب، ويتم التعليل.

هذا، وقد أجاب صاحب الكفاية رحمته الله عن إشكال عدم ترتب أثر شرعي على الاستصحاب، بوجهين:

الأول: أن نفس الطهارة شرط اقتضائي، وإحرازها حين الالتفات إليها شرط فعلي، أي أنه ليس المقصود من قولنا «شرط صحة الصلاة إحراز الطهارة لا نفسها» أن الأمر كذلك مطلقاً، بل المقصود أن الشرط الواقعي الأولي هو نفس الطهارة الواقعية، غاية الأمر أنه لو أخطأ الاستصحاب ولم يصادف ثبوتها واقعاً كان الشرط الفعلي حينئذ هو إحرازها لا نفسها، وإذا كانت الطهارة الواقعية شرطاً جاز جريان الاستصحاب لإثباتها.

والداعي إلى الالتزام بذلك، أنه وجه جمع بين ما دلّ بظاهره على اعتبار الطهارة نفسها مثل: «لا صلاة إلا بطهور» - بناءً على شموله للطهارة الخبيثة -، وما دلّ على صحة الصلاة بفقدائها إذا كانت مجرى للاستصحاب، كهذه الصحيحة.

وفيه: أن مجرد الشرطية الإقتضائية، غير كافية في جريان الاستصحاب ما لم تبلغ إلى مرحلة الفعلية، لأن الاستصحاب وظيفة عملية، ولا بد في جريانه من ترتب أثر عملي على المستصحب.

الثاني: أنه يكفي كون الطهارة من قيود الشرط، أي أنه يكفي في صحة

جريان الاستصحاب في شيء كونه من قيود الشرط وإن لم يكن بنفسه شرطاً، إذ لا ريب في صحّة جريان استصحاب طهارة الماء المتوضّأ به، مع أنّ طهارة الماء قيد لشرط الصلاة وهو الوضوء.

فكذا في المقام، فإنّه إذا كان الشرط إحراز الطهارة كانت الطهارة قيداً للإحراز، ويكفي ذلك في صحّة جريان الأصل لإثباتها.

وفيه: أنّ قيود الشرط التي يجري الأصل فيها هي التي يكون بوجودها الواقعي قيداً للشرط، مثل طهارة الماء للوضوء.

والمفروض أنّ الأمر هنا ليس كذلك، لأنّ الطهارة الواقعية هنا ليست موجودة، فيلزم بطلان الصلاة. وعلى جميع الأحوال لا مجال لتصحيح التعليل المزبور بالبيان المذكور، فما ذهب إليه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ليس بتمام. والله العالم.

ومنها: ما ذكره بعض الأعلام أنّ حسن التعليل إنّما هو من جهة أنّ المانع عن صحّة الصلاة هو العلم بالنجاسة، باعتبار أنّ العلم بها يكون منجزاً لأحكامها.

وعليه، فيكون المقصود من التعليل بالطهارة في قوله ﷺ: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك... الخ». هو التوطئة والتمهيد لذكر العلة، وهي عدم تنجز أحكام النجاسة عليه لأجل يقينه السابق بالطهارة، وعدم تبدّله باليقين بالنجاسة ولو على نحو العلم الاجمالي حتّى يتنجز عليه أحكامها.

وفيه: أنّه وإن كان يظهر من هذه الصحيحة أنّ المانع من صحّة الصلاة هو إحراز النجاسة، وأنّ الطهارة ليست شرطاً في صحّتها، إلّا أنّه لو كان حسن التعليل من جهة أنّ المانع هو العلم بالنجاسة، لكان المناسب تعليل

عدم الإعادة بعدم إحراز النجاسة حال الدخول في الصلاة لا باستصحاب الطهارة.

أضف إلى ذلك، أنه بناءً على ذلك لا يوجد أثر شرعي للطهارة حتى يصحّ التعبد بوجودها، لأنها ليست شرطاً ولا حكماً، والمستصحب لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

وعليه، فلا استصحاب حينئذٍ حتى يصحّ التعليل به، ولو للتوطئة لذكر علة أخرى.

ثم إنه يظهر من بعض الروايات: أن الطهارة الواقعية شرط في صحة الصلاة، كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلا بطهور، ويجزئك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنة من رسول الله ﷺ، وأما البول، فإنه لا بد من غسله»^(١).

والمراد بالظهور ما يطهر به، فتدلّ الرواية على اشتراط الصلاة بالطهارة من الخبث أيضاً، لما في ذيلها من التفصيل بين موضع البول وموضع الغائط.

كما أنه يظهر من بعضها الآخر كفاية عدم العلم بالنجاسة في صحة الصلاة واقعاً، كما في هذه الصحيحة المستدلّ بها للاستصحاب. وكذا غيرها من الروايات.

وهناك وجوه للجمع بين ما دلّ على اشتراط صحة الصلاة بالطهارة الواقعية، وبين ما دلّ على كفاية عدم العلم بالنجاسة، وإن كانت نجسة في الواقع.

(١) وسائل الشيعة، باب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح ١.

وأحسن تلك الوجوه، هو أن يُقال: إنَّ الاجزاء وعدم الإعادة في موارد ثبوت النجاسة واقعاً مع عدم العلم بها، هو قناعة الشارع عن المأمور به بما يقع امتثالاً له، فيكون الفعل المأتي به بعنوان امتثال الواقع بدلاً عن الواقع المأمور به، ومما يقوم به الغرض من الأمر الواقعي في هذا الحال.

وعليه، ففي هذا الوجه، جمع بين الأدلة وينطبق على ظواهرها، فإنَّ لازم هذا الوجه، هو أن يكون الشرط بحسب الجعل الأولي نفس الطهارة الواقعية، وأنَّه لا بدَّ من إحراز الطهارة بوجه حال الاشتغال بالعمل عند الالتفات إليها، فإنَّه مع عدم إحراز الطهارة لا يمكن الاتيان بالعمل امتثالاً للأمر الواقعي، ولا يكفي الشكَّ فيها من دون أن يكون له مزيل شرعي، وينطبق أيضاً على ظواهر الأخبار من عدم وجوب الإعادة عند عدم العلم بالنجاسة، فإنَّ عدم العلم بالنجاسة لا يخلو إمَّا لكون المكلف غافلاً عن نجاسة ثوبه أو بدنه، وإمَّا لكونه شاكاً في ذلك، وعلى كلا التقديرين يمكن للمكلف الاتيان بالعمل امتثالاً للأمر الواقعي.

أمَّا في صورة الغفلة، فواضح. وأمَّا في صورة الشكَّ، فلجريان استصحاب الطهارة أو قاعدتها على فرض عدم جريان الاستصحاب، فيكون المكلف محرزاً للطهارة.

وهناك بعض الوجوه للجمع بينها لا تخلو عن إشكال، فالأولى الاعراض عنها.

ثمَّ إنَّ ما ذكرناه من الوجه للجمع بينهما، لا يحلَّ إشكال كيفية تطبيق الاستصحاب على المورد وتصحيح تعليل عدم وجوب الإعادة بعد العلم بوقوع الصلاة في الثوب النجس بعدم نقض اليقين بالشكَّ، إذ الإعادة بعد انكشاف الخلاف تكون من نقض اليقين باليقين بالنجاسة لا بالشكَّ فيها.

والانصاف: أنه لا يوجد وجه صحيح لكيفية التطبيق على المورد، ولكن هذا لا يضرّ بدلالاتها على حجّة الاستصحاب، فإنّ دلالتها عليه واضحة، فهما كيفية تطبيق الكبرى على المورد أم لا!

هذا كلّ في الفقرة الثالثة من الصحيحة.

أمّا الجهة الثانية للاستدلال بهذه الصحيحة على حجّة الاستصحاب مطلقاً، فهي الفقرة السادسة: «قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة، قال ﷺ: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت، وإن لم تشكّ ثمّ رأيت ربطاً قطعت الصلاة وغسلته، ثمّ بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّ شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ».

ويقع الكلام أولاً، في فقه هذه الفقرة، ثمّ في وجه الاستدلال بها للاستصحاب، فنقول:

إنّ قوله ﷺ: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه، ثمّ رأيت... الخ»، فيحتمل أن يكون المراد منه الشكّ البدوي، بمعنى أنه إذا شككت في إصابة النجس لموضع من الثوب ورأيت النجاسة في الأثناء فتعيد الصلاة.

ولكن على هذا الاحتمال يرد إشكال: أنه لا موجب للإعادة طالما أنّ الشكّ بدوي، حيث لم يحرز النجاسة فما المانع من الصحّة؟ بل يكون قد أحرز الطهارة بالاستصحاب أو بقاعدتها، فالإعادة يكون نقضاً لليقين بالشكّ.

ومن هنا، يقوى في النظر الاحتمال الثاني، وهو أن يكون الشكّ في المواضع كناية عن العلم الاجمالي بإصابة النجاسة للثوب، لكنّه يشكّ في موضع الإصابة، وأنّه في هذه الناحية أو في تلك.

ومن هنا ، يكون الحكم بالإعادة لأجل العلم بالنجاسة قبل الصلاة ، فلا يكون نقضاً لليقين بالشك .

وأما كيف دخل زرارة في الصلاة مع علمه إجمالاً بالنجاسة ، والعلم الاجمالي منجز لأحكامها؟

فجوابه قد مرّ . وحاصله : أنّه يكون قد غفل عنها حين الشروع بالصلاة ، وهذا أمر ممكن .

والخلاصة : إنّ الحكم بالإعادة ، لعلمه بالنجاسة قبل الصلاة ، وللشك في موضعها ، ثمّ رآها في الأثناء .

وأما إذا لم يعلم بها قبل الصلاة ، بل علم بها في الأثناء ؛ فتارةً ، يحتمل حدوث النجاسة في الأثناء حين العلم بها . وأخرى ، لا يحتمل ذلك ، بل يعلم حين العلم بها أنّها كانت قبل الصلاة .

فعلى الاحتمال الأوّل ، لا يجب عليه نقض الصلاة ، بل يزيل النجاسة في الأثناء ، ويبني على الصلاة بلا استئناف : «لأنّه لا يدري لعلّه شيء أوقع عليه فليس ينبغي له أن ينقض اليقين بالشك» .

وعليه ، فحكم هذه الصورة المذكور في متن الرواية .

وأما الاحتمال الثاني ، وهو أنّه يعلم حين العلم بها أنّها كانت قبل الصلاة . وهذه الصورة لم يصرح بها في الرواية ، بل المذكور فيها هو الاحتمال الأوّل ، وهو احتمال حدوث النجاسة في الأثناء حين العلم بها . ومهما يكن ، فما حكم مَنْ يعلم حين العلم بالنجاسة أنّها كانت قبل الصلاة؟

أقول : اختلف الأعلام في ذلك ، فالمعروف عن الشيخ الأنصاري رحمته الله أنّه لا تجب الإعادة ولا موجب لاستئنافها ، لأنّ الحكم

بعدم الإعادة فيما لو وقعت الصلاة بتمامها في النجاسة وعلم بها بعد الصلاة، يدلّ بالأولوية على عدم الاستئناف فيما لو رآها في الأثناء.

وذهب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ نَقْضُ الصَّلَاةِ وَاسْتِنْفَاها بعد إزالة النجاسة.

وهذا الفرض وإن لم يكن مذكوراً في الرواية صريحاً، إلا أَنَّهُ يَسْتَفَادُ منها ذلك، لأنَّ ما حكم فيها بعدم نقض الصلاة هو ما إذا احتمل حدوث النجاسة في الأثناء. كما يدل عليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَأَنَّكَ لَا تَدْرِي لَعَلَّهُ شَيْءٌ أَوْقَعَ عَلَيْكَ... الخ»، فيستفاد منه أَنَّهُ لو لم يحتمل وقوعها في الأثناء يجب قطع الصلاة واستئنافها بعد الإزالة النجاسة.

أقول: إنَّ ما ذهب إليه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ هو الأشبه بالقواعد.

وأما ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ من عدم الاستئناف للأولوية، فلا يخلو من إشكال، لعدم العلم بالملاكات، والحكم بعدم وجوب الإعادة فيما لو وقعت الصلاة بتمامها في النجاسة وعلم بها بعد الصلاة، جاء من قبل الشارع المقدّس ولا يعلم ملاكه حتّى نجرّيه إلى ما لو علم بها في الأثناء، وأنها كانت قبل الصلاة.

وليس هذا من باب: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾^(١) حتّى يستفاد منه حرمة الشتم والضرب بالأولوية، لأنَّ هذا متوقّف على فهم ذلك من ظهور القضية.

وما نحن فيه ليس كذلك، إذ لعلّه كانت خصوصية تقتضي عدم وجوب الإعادة فيما لو وقع جميع أجزاء الصلاة مع النجاسة وعلم بها بعد الصلاة، وكانت تلك الخصوصية مفقودة فيما لو رآها في الأثناء.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

وهذا، نظير ما ورد في صحيحة أبان بن تغلب، حيث حكم الإمام عليه السلام بدفع ثلاثين من الإبل فيما لو قطع الرجل ثلاثة أصابع من أصابع المرأة، وحكم بدفع عشرين منها فيما لو قطع أربعة من أصابع المرأة، وذلك لخصوصية اقتضت دفع العشرين في قطع الأربعة أصابع، هذه الخصوصية غير موجودة فيما لو قطع ثلاثة أصابع منها.

وقد بين الإمام عليه السلام هذه الخصوصية، بقوله عليه السلام في الصحيحة: «إن المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الديّة، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف... الخ»^(١).

والخلاصة: إنّ ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله أوفق بالقواعد.

وأما وجه الاستدلال بهذه الفقرة للاستصحاب، فهو قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

والاستدلال بهذه الفقرة أوضح من الاستدلال بالفقرة الثالثة، لأنّه هناك أشكل بأنّه كيف يصحّ أن يعلّل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الالتفات والعلم بوقوعها في الثوب النجس بقوله عليه السلام «لأنّك كنت على يقين من طهارتك... الخ». مع أنّ الإعادة حينئذٍ لا تكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين. وهذا الإشكال غير موجود هنا.

كما أنّها أوضح من الاستدلال بصحيحة زرارة الأولى، لأنّ قوله عليه السلام في الصحيحة الأولى: «وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً... الخ». كان فيه كلام من حيث دلالتها على حجّية الاستصحاب في خصوص باب الوضوء من الطهارة لمكان تقييد اليقين في

(١) وسائل الشيعة، باب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١.

الصغرى بالوضوء، حيث قال عليه السلام: «على يقين من وضوئه». وهذا الاحتمال غير موجود هنا.

ومهما يكن، فهذه الصحيحة الثانية لزارة دالة على حجّة الاستصحاب مطلقاً كالصحيحة الأولى.

ومن جملة الروايات التي استدللّ بها على حجّة الاستصحاب مطلقاً صحيحة ثالثة لزارة.

هذه الصحيحة رواها الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زارة، عن أحدهما عليه السلام ^(١).

ولا يخفى، أنّ الطريق الأول حسن، بإبراهيم بن هاشم.

وأما الطريق الثاني، فهو ضعيف، لأنّ محمد بن إسماعيل الذي يروي عنه الكليني ليس هو ابن بزيع الثقة، لأنّ ابن بزيع من أصحاب الأئمة الثلاثة عليهم السلام الكاظم والرضا والجواد عليهم السلام. فكيف يروي عنه الكليني مباشرة؟

وعليه، فيدور أمره بين البرمكي أو النيشابوري، والظاهر أنّه النيشابوري المجهول، تلميذ الفضل بن شاذان، وتوثيق بعض المتأخرين له لا يفيد، كما ذكرنا في علم الرجال.

ورواها صاحب الوسائل مقطّعة، بعض في باب «من شكّ بين الاثنين والأربع» في الباب الحادي عشر من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، وبعضها في باب «من شكّ بين الثلاث والأربع» في الباب العاشر من أبواب الخلل في الصلاة.

(١) الكافي باب السهو في الثلاث والأربع ج ٣ ص ٣٥١ ح ١.

وتمامها هكذا، عن أحدهما عليه السلام : «قال : قلت له من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال : يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(١).

والشاهد هو قوله عليه السلام : «ولا ينقض اليقين بالشك»، أي اليقين بعدم الاتيان بالرابعة لا ينقضه بالشك في إتيانها، بل يبني على عدم الاتيان، ثم يقوم فيضيف إليها ركعة.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله : «وقد تمسك بها في الوافية، وقرره الشارح وتبعه جماعة ممن تأخر عنه.

وفيه تأمل : لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام : «قام فأضاف إليها... الخ».

أقول : إنَّ حاصل ما ذكره من التأمل مع توضيح منّا : هو أنَّ المراد من الركعة في قوله عليه السلام : «قام فأضاف إليها أخرى»؛ إمَّا الركعة الموصولة بالركعات الثلاث، وإمَّا المفصولة عنها بتكبير وتسليم.

(فعلى الأوّل) ينطبق قوله عليه السلام : «ولا ينقض اليقين بالشك» على الاستصحاب، ويكون المعنى أنَّ اليقين بعدم فعل الركعة الرابعة لا ينقض بالشك في فعلها، بل يبني على عدمها، ويأتي بها متصلة بالركعات السابقة،

(١) صدرها في الباب الحادي عشر من الوسائل، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، وذيلها في الباب العاشر من أبواب الخلل، ح ٣.

ولكنّه يخالف ما استقرّ عليه مذهب الإمامية من البناء على الأكثر وإتيان ركعة أخرى منفصلة عنها بتكبير وتسليم، بل يخالف أيضاً صدر الصحيحة: «قلت له من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين قال: يركع بركعتين وأربع سجّدت وهو قائم بفاتحة الكتاب... الخ»، حيث يظهر منها بقرينة تعيين فاتحة الكتاب أنّه أراد ركعتين منفصلتين، (أعني: صلاة الاحتياط)، وإلا كان مخيراً بين الفاتحة والتسيّحات، بل لعلّ الأفضل الإتيان بالتسيّحات.

(وعلى الثاني) - أي إذا أراد من الركعة الركعة المفصولة بتكبير وتسليم - فهي وإن كانت موافقة لمذهب الإمامية، إلّا أنّها لا تنطبق على الاستصحاب، إذ يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بتحصيل البراءة من البناء على الأكثر والالتيان بركعة الاحتياط مفصولة.

وقد جرى اصطلاح الأئمة عليهم السلام على تسمية الوظيفة المقرّرة في الشكّ في عدد الركعات من البناء على الأكثر والالتيان بالركعة المشكوكة مفصولة بالبناء على اليقين، فإنّه قد ورد التعبير بذلك في عدّة من الأخبار كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين»، فإنّ المراد من البناء على اليقين هو البناء على الأكثر والالتيان بركعات الاحتياط مفصولة.

وعلى هذا، لا تنطبق الرواية على الاستصحاب، ولا يصحّ الاستدلال بها، بل لو سلّم ظهور الرواية في كون المراد من الركعة هي الركعة المتّصلة على طبق مفاد الاستصحاب، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بظاهرها، لأنّ ذلك يخالف مذهب الإمامية فلا بدّ؛ إمّا من الحمل على الركعة المفصولة، وإمّا الحمل على التقيّة، وهي خلاف الأصل، فإنّ أصالة الجهة فيها تقتضي

صدورها لبيان الحكم الواقعي، فيتعيّن الأوّل، (أي: الحمل على الركعة المفصولة).

إلا أن يقال: إنّ التقيّة إنّما هي في تطبيق الاستصحاب على المورد، فيحمل قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» على بيان الحكم الواقعي، ولكن تطبيق العمل بالاستصحاب على المورد كان للتقيّة، فالتقيّة تكون في التطبيق فقط.

ولكن هذا أيضاً خلاف الظاهر، مضافاً إلى أنّه ينافي ما في صدر الرواية من الظهور في لزوم الفصل في الشكّ بين الاثنين والأربع، فيكون هذا على خلاف مذهب العامة.

وعليه، فيتعيّن حمل اليقين في الصحيحة على اليقين بالبراءة والاثبات بالوظيفة المقرّرة في الشريعة للشكّ في عدد الركعات. هذا حاصل ما ذكره رحمه الله بتوضيح منّا.

ويرد عليه: أنّ حمل اليقين في الصحيحة على اليقين بالبراءة والأخذ بالوظيفة المقرّرة في الشكّ، خلاف الظاهر جداً.

وتوضيحه: أنّ الامام عليه السلام علّمنا كيفية اليقين بالبراءة والأخذ بالوظيفة المقرّرة، بقوله عليه السلام في موثقة عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه: «قال له: يا عمار أجمع لك السهو كلّ في كلمتين، متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتمّ ما ظننت أنّك نقصت»^(١).

وفي رواية أخرى لعمار بن موسى الساباطي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة فقال: ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته

(١) وسائل الشيعة، باب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة، ح ١.

ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى، قال: إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»^(١).

وكذا غيرها من الروايات.

وعليه، فاليقين بالبراءة يكون بالبناء على الأكثر ثم الاتيان بركة أخرى منفصلة، فإنه حينئذ يتيقن ببراءة ذمته، إذ على تقدير الاتيان بالثلاث تكون هذه الركعة متممة لها، ولا تقدح زيادة التكبيرة والتشهد والتسليم. وعلى تقدير الاتيان بالأربع تكون هذه الركعة نافلة.

بخلاف ما إذا بنى على الأقلّ وأضاف ركعة متصلة، فإنه يحتمل حينئذ الاتيان بخمس ركعات، أو بنى على الأكثر ولم يأت بركة منفصلة لاحتمال النقصان، فلا يقين له بالبراءة.

وعليه، فقد علّمنا الإمام عليه السلام طريق الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ حمل اليقين في الرواية على اليقين بالبراءة خلاف الظاهر جداً، لأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ظاهر في اليقين الفعلي، ومثله لا يناسب إلا الاستصحاب، ولا يتناسب مع اليقين المستفاد من أدلة الشكوك، لأنّ مثل هذا اليقين غير فعلي، بل يجب تحصيله بإتيان الوظيفة المقررة من صلاة الاحتياط بعد البناء على الأكثر، خصوصاً بعد ملاحظة التعبير

(١) وسائل الشيعة، باب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة، ح ٣.

بالنقض، الذي لا يناسب إلا مع الاستصحاب، وملاحظة ورود هذه الجملة في الروايات السابقة الظاهرة في الاستصحاب.

وأما ما جرى عليه اصطلاحهم عليه السلام «من: التعبير عن الوظيفة المقررة في الشك في عدد الركعات»، فإنما هو بعنوان البناء على اليقين، أو العمل على اليقين، لا بعنوان عدم نقض اليقين بالشك كما في المقام، وبين العناوين فرق شاسع.

وأما ما ذكر من منافاة الحمل على التقيّة حتّى في مقام التطبيق، لأجل ظهور صدر الصحيحة في إرادة صلاة الاحتياط، وهي على خلاف مذهب العامة

ففيه: أنّه لا ظهور في صدر الرواية في خلاف التقيّة بنحو تمنع عن حمل هذه الفقرة عليها، إذ يمكن للمصلّي فيما إذا شك بين الثالثة والرابعة وقد أحرز الثالثة أن يسلم بدون ذكر مستحبات التشهد والتسليم، ثم يقوم ويكبّر للركعة بلا رفع اليدين، ويقرأ فاتحة الكتاب كما يقرؤون، ويكمل حينئذ.

وعليه، فلا يكون الصدر مخالفاً للتقيّة.

ثم لو سلم ذلك، فلا يكون الحمل على التقيّة في مقام التطبيق أبعد من الحمل على الوظيفة المقررة في الشك في عدد الركعات، بل يكون الحمل على التقيّة في تطبيق القاعدة على المورد، أقرب من حمل اليقين فيها على تحصيل اليقين بالبراءة، بإتيان الوظيفة المعهودة في الشك في عدد الركعات، إذ لا يلزم منه التصرف فيما يقتضيه ظهور قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، لأنّ التصرف إنّما يكون ممحّضاً في التطبيق على المورد لا في أصل كبرى حرمة النقص، وله نظائر كثيرة في الفقه.

منها: مرسلة رفاعه عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا، وإن أفطرت أفطرنا. فقال: يا غلام عليّ بالمائدة فأكلت معه وأنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله»^(١).
ولكنّها ضعيفة بالإرسال، وبسهل بن زياد.

ومن هنا، أخذ جماعة من الأعلام بقوله عليه السلام: «ذاك إلى الإمام» وحملوه على بيان الواقع، واستدلّوا به على اعتبار حكم الحاكم بالهلال مع أنّ الإمام عليه السلام اتقى بقوله ذلك، حتّى أنّه أفطر بعد عرض العباسي عليه الإفطار مخافة ضرب عنقه، وليس ذلك إلّا من جهة كون التقيّة في تطبيق هذه الكبرى على المورد، وليست التقيّة في أصل الكبرى، والله العالم.

ولكن الانصاف في المقام: أنّه يصحّ الاستدلال بهذه الحسنة (حسنة زرارة) على حجّة الاستصحاب بلا حاجة للحمل على التقيّة، حتّى في حالة تطبيق الاستصحاب على المورد، وذلك لأنّ الاستصحاب لا يقتضي الاتيان بالركعة موصولة، فإنّ مدلول الاستصحاب هو البناء العملي على عدم الاتيان بالركعة المشكوكة.

وعليه، فإنّ نقض اليقين بالشكّ، إنّما يلزم إذا بنى على الاتيان بالركعة المشكوكة، فعدم نقضه بالشكّ (الذي: هو مفاد الاستصحاب) إنّما يكون بالبناء على عدم الاتيان بها.

وأما الوظيفة بعد ذلك من الاتيان بها موصولة فهو ممّا لا يقتضيه الاستصحاب الذي هو عدم نقض اليقين بالشكّ.

(١) وسائل الشيعة، باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، ح ٥.

نعم، خصوصية المورد تقتضي الاتيان بها موصولة، لأنّ الحكم الأوّلي المجعول في الشريعة هو الاتيان بركعات الصلاة موصولة، إلّا أنّ النصوص الواردة في باب الشكوك بالبناء على الأكثر وإتيان ركعة الاحتياط، تُعيّن الوظيفة الفعلية بكونها على الكيفية المعهودة عند الإمامية.

وفي الواقع، إنّ هذه النصوص مخصّصة للحكم الواقعي المجعول في الشريعة، حيث إنّ قبل الشكّ يكون الحكم الواقعي هو الاتيان بجميع الركعات متّصلة بعضها ببعض الآخر، ولكن انقلب هذا الحكم في حال الشكّ، وصارت الوظيفة هي الاتيان بالركعة المشكوكة منفصلة عن الركعات السابقة.

وأما الاستصحاب، فلا يقتضي إلّا الاتيان بركعة أخرى.

وأما كونها موصولة، فهو خارج عن مقتضى الاستصحاب، وقد دلّت الروايات على الاتيان بها مفصولة. وقد أشار الإمام عليه السلام إلى ذلك بقوله: «ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر»، فإنّ المراد (من: عدم إدخال الشكّ في اليقين وعدم خلط أحدهما بالآخر) هو عدم وصل الركعة المشكوكة بالركعات المتيقّنة، فإنّ إدخال المشكوك في المتيقّن وخلط أحدهما بالآخر إنّما يكون بوصل المشكوك في المتيقّن وعدم الفصل بينهما.

إن قلت: إنّ هناك إشكالاً في جريان الاستصحاب سواء كان المقصود بالإتيان بالركعة هو الإتيان بها موصولة أم مفصولة، وذلك لأنّ محلّ التشهد والتسليم مترتب على الركعة الرابعة التي هي بمفاد كان الناقصة - أي المتّصفة بكونها رابعة - لا على وجود الرابعة بمفاد كان التامة، ومن المعلوم أنّ استصحاب عدم الاتيان بالرابعة بمفاد ليس التامة لا يثبت

اتصاف الركعة المأتية بعد ذلك بكونها رابعة إلا بناءً على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة: إن الاستصحاب بالنسبة إلى مفاد كان الناقصة وهو ثالثه الموجود أو رابعته، لا يكون له حالة سابقة حتى يجري فيه الاستصحاب.

وأما بالنسبة إلى ليس التامة، وهو عدم وجود الثالثة أو الرابعة، وإن كان يجري، إلا أنه لا يترتب عليه أثر شرعي، لأن الأثر الشرعي من وجوب التشهد والتسليم مترتب على مفاد كان الناقصة، وهو لا يثبت إلا على القول بالأصل المثبت.

قلت: إن أصل الإشكال مبني على ترتب التشهد والتسليم على الركعة المتصفة بأنها الرابعة، ولكن هذا لا دليل عليه من الأخبار، وإنما الموجود في النصوص هو الترتيب بين أفعال الصلاة، وقد دلت على أن التسليم آخر فعل منها، والتشهد قبله، ولا يستفاد من الأخبار كونهما بعد الركعة المتصفة بالرابعة.

وعليه، فإذا شك المكلف بين الثلاث والأربع، وبنى على الثلاث للاستصحاب فأتى بركعة أخرى، فهو متيقن بالإتيان بالرابعة، فيجوز له حينئذ الإتيان بالتشهد والتسليم.

غاية الأمر، أنه أتى بالأربع فقط أو مع زيادة ركعة، وهو لا يضر في وقوع التشهد والتسليم بعد أن وجدت الركعة الرابعة، وأنهما آخر أجزاء الصلاة.

والخلاصة: إن تم هذا الجواب، فيها ونعمت، وإلا فيمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب بوجه آخر.

وحاصله : إنّا على يقين باشتغال الذمّة بالصلاة ، ونشكّ في ارتفاع التكليف بها بالاكْتفاء بالركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة .

وعليه ، فيكون قوله ﷺ « قام فأضاف إليها أخرى » للتنبيه على حجّية الاستصحاب ، وعدم جواز الاكتفاء بالأقل في مرحلة الفراغ ، للشكّ في أنّه مفرغ للذمّة من عهدة التكليف .

وعليه ، فلا بدّ من الاتيان بركعة أخرى حتّى يحصل الجزم بالفراغ ونخرج عن عهدة التكليف .

ولكن لمّا كان في المورد اقتضاء التقيّة ، وكان المغروس في ذهن السائل أيضاً هو الاتيان بالركعة موصولة ، لم يتمكّن الإمام ﷺ من التعرّض لكيفية الاتيان بها تفصيلاً حذراً من المخالفين . ومع ذلك لم يدع السائل أيضاً أن يأخذ بما هو المغروس في ذهنه ، أو ما يقتضيه إطلاق الفتوى من جواز الاتيان بالركعة موصولة ، بل تكفّل لبيان حكم المسألة للسائل على نحو الإيماء والإشارة بقوله ﷺ : « لا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر » .

إيماءً (بالأوّل) إلى عدم مفرغيّة الاكتفاء بما في يده من الركعة ، لاحتمال النقيصة . (وبالثاني) إلى عدم مفرغيّة الركعة الموصولة لاحتمال الزيادة . وغرضه من هذا التكرار التشكيك على من حضر في المجلس من المخالفين ، وتلبّيس الأمر عليهم ، كي لا يفهم من كلامه ﷺ ما هو مذهبه .

ولكن السائل لمّا كان من أهل الدراية فهم من كلامه ﷺ حكم المسألة ، وقنع بما أفاده بنحو الإيماء ، فكان الإمام ﷺ جمع بما أفاده من البيان بين التقيّة وغيرها .

والخلاصة: إنه لا إشكال في دلالة الرواية على حجّية الاستصحاب.
ومن جملة الروايات التي استدلّ بها على حجّية الاستصحاب مطلقاً:
ما عن الخصال بإسناده عن عليّ عليه السلام (في حديث الأربعمئة)، قال:
«من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه، فإنّ الشك لا ينقض
اليقين... الحديث»^(١).

وهي ضعيفة بالقاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد، فإنّهما غير
موثّقين.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «وفي رواية أخرى عنه عليه السلام «من كان
على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك»^(٢).
وهي ضعيفة أيضاً.

ثم إنّ الشيخ رحمته الله بعد أن ذكر الروایتين، أشكل عليهما بما حاصله:
أنّه يعتبر في قاعدة اليقين اختلاف زمان اليقين والشك، بأن نتيقن أولاً
بعدالة زيد، مثلاً في يوم الجمعة، ثم نشك بعد ذلك في نفس عدالته يوم
الجمعة.

وأما في الاستصحاب، فلا يعتبر ذلك قطعاً، إذ من الجائز أن نتيقن
ونشك في زمان واحد، كما إذا تيقنا يوم السبت أنّ زيدا كان عادلاً في يوم
الجمعة، وفي نفس الوقت - أي يوم السبت - شككنا أيضاً في بقاء
عدالته.

والسرّ فيه: أنّ الشك في الاستصحاب متعلّق ببقاء ما تيقن به، فيتعدّد

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٦. ص ١٧٥، ١٧٦.

(٢) المستدرک ١: ٢٢٨ الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، ح ٤.

متعلّق اليقين والشكّ بحسب الدقّة، فلا بأس باجتماع الوصفين في زمان واحد.

بخلاف قاعدة اليقين، فإنّ الشكّ فيها متعلّق بأصل ما تيقّن به، فيتّحد متعلّق اليقين والشكّ، فلا يجتمع الوصفان في زمان واحد.

ثمّ لا إشكال في ظهور الروايتين جميعاً بمقتضى قوله عليه السلام : «من كان على يقين فشكّ أو أصابه شكّ» في اختلاف زمان اليقين والشكّ، وأنّ اليقين فيهما سابق والشكّ فيهما لاحق.

وعليه، فيتعيّن حملهما على قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

هذا حاصل ما أورده الشيخ رحمته الله بتوضيح منّا

وفيه: أنّه قد ذكرنا سابقاً في أوّل مبحث الاستصحاب الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب بعد اشتراكهما في كون متعلّق اليقين والشكّ فيهما واحداً: وهو أنّ في الاستصحاب قد يكون زمان المتيقّن فيه مغايراً لزمان المشكوك، سواء اتّحد زمان اليقين والشكّ أم اختلف، فلو علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، ثمّ شككنا بعدالته يوم الخميس، فيكون هذا مورداً للاستصحاب، لأنّ زمن المتيقّن يوم الأربعاء، وزمن المشكوك يوم الخميس، وأمّا زمن اليقين والشكّ فهو متّحد في هذا المثال.

وقد يكون مختلفاً أيضاً - كما هو الغالب -، كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالته يوم الأربعاء، وشككنا يوم الجمعة بعدالته فيه، فإنّ زمن اليقين متقدّم على زمن الشكّ، وهكذا.

وأما قاعدة اليقين، فهي بعكس الاستصحاب، أي أنّ زمن المتيقّن فيها متّحد مع زمن المشكوك مع الاختلاف بين زمن اليقين والشكّ، كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، ثمّ يوم الجمعة شككنا بعدالته

يوم الأربعاء، لاحتمال أن يكون علمنا السابق جهلاً مركّباً، بحيث سري الشك إلى نفس ما تعلّق به اليقين، فيتبدّل يقينه بالشكّ.

ومن هنا، يسمّى بالشكّ الساري، لأنّه يسري إلى متعلّق اليقين.

وعليه، فنقول: إنّ الروائتين لا ظهور لهما في قاعدة اليقين، ولا يوجد فيهما ما يدلّ على اتّحاد زمن المتيقّن والمشكوك، وغاية ما هنالك ظهورهما في سبق زمن اليقين على زمن الشكّ بقرينة اشتمالهما على لفظ «كان» الظاهر في اختلاف زمن الوصفين وتعاقبهما، إلّا أنّ ذلك لأجل كون الغالب في موارد الاستصحاب هو سبق زمن اليقين، بل يمكن أن يقال بظهور الروائتين في خصوص الاستصحاب، فإنّ قوله ﷺ: «فليمض على يقينه» ظاهر في المضى على اليقين بعد فرض وجوده وانحفاظه في زمن العمل.

وهذا، لا ينطبق إلّا على الاستصحاب، فإنّ الذي يكون اليقين بالحدوث فيه محفوظاً في زمن العمل هو الاستصحاب.

وأما القاعدة، فاليقين فيها ينعدم، إذ لا بقاء لوصف اليقين في القاعدة في ظرف الشكّ الذي هو ظرف المضى على اليقين.

وعليه، فلا بدّ من حمل الروائتين على خصوص الاستصحاب.

ومن جملة الروايات التي استدلّ بها على حجّية الاستصحاب مطلقاً: مكاتبة علي بن محمد القاساني، وقد رواها الشيخ في التهذيب بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد القاساني، قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب ﷺ: اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(١).

(١) وسائل الشيعة، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٣.

وطريق الشيخ رحمته الله إلى الصفار صحيح، وله عدة طرق إليه، كلها صحيحة.

قال الشيخ رحمته الله في الفهرست: «محمد بن الحسن الصفار، قمّي. له كتب مثل كتب الحسين بن سعيد، وزيادة كتاب بصائر الدرجات وغيره، وله مسائل كتب بها إلى أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام. أخبرنا بجميع كتبه وروايته ابن أبي الجيد، عن ابن الوليد عنه.

وأخبرنا بذلك أيضاً جماعة، عن ابن بابويه، عن محمد الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن رجاله، إلا كتاب بصائر الدرجات، فإنه لم يروه عنه ابن الوليد.

وأخبرنا به الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن الصفار»^(١). انتهى

وابن أبي الجيد من مشايخ النجاشي ومشايخه ثقات، كما ذكرنا في علم الرجال، وأحمد بن محمد بن يحيى من المعاريف الكاشف ذلك عن وثاقته، ومحمد بن الحسن الصفار من الأجلاء، قال عنه النجاشي: «كان وجهاً في أصحابنا القميين، ثقة، عظيم القدر، راجحاً، قليل السقط في الرواية...»

إلى أن قال: توفي محمد بن الحسن الصفار بقم سنة تسعين ومائتين رحمته الله»^(٢). انتهى

وأما علي بن محمد القاساني «القاشاني»، فهو غير موثق، بل ضعفه

(١) الفهرست، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) رجال النجاشي، ص ٣٥٤.

الشيخ رحمته الله ^(١)، وهو غير علي بن محمد بن شيرة القاساني «القاشاني» الموثق أو الممدوح جداً.

قال النجاشي: «علي بن محمد بن شيرة القاساني «القاشاني» أبو الحسن كان فقيهاً، كثيراً من الحديث، فاضلاً . . . الخ» ^(٢).

ودعوى الاتحاد في غير محلّها.

والخلاصة: إنّ الرواية ضعيفة بالقاساني (القاشاني).

وأما الإضمار في قوله: «كتبت إليه . . .»، فقد فسّره بقوله في الجواب: «فكتب عليه السلام»، كما في نسخة التهذيب، فهذه شهادة بأنّ المكتوب إليه هو المعصوم عليه السلام.

هذا بالنسبة لسند الرواية.

أمّا دلالتها على الاستصحاب، فهي مبنية على أنّ المراد من اليقين فيها هو اليقين بأنّ اليوم الماضي كان من شعبان، أو اليقين بعدم دخول رمضان، وقد جعلها الشيخ رحمته الله أظهر الروايات في الدلالة على حجّة الاستصحاب.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «والانصاف: أنّ هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أنّ سندها غير سليم». انتهى

وذكر في تقريب ذلك: «فإنّ تفريع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤية هلال رمضان وشوال لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، يعني به جنس اليقين السابق مدخولاً بالشكّ اللاحق، ومنه اليقين بشعبان واليقين بشهر رمضان». انتهى

(١) رجال الطوسي، ص ٣٨٨.

(٢) رجال النجاشي، ص ٢٥٥.

وأشكل عليه صاحب الكفاية رحمته الله : بأنه ليس المراد من اليقين هو اليقين السابق ، بل المراد هو اليقين بدخول شهر رمضان ، وأنه لا يجب الصوم إلا مع اليقين وهذه عبارته : «وربما يقال : إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان ، وأنه لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه ، وأين هذا من الاستصحاب؟ . . . الخ» .

وحاصل ما ذكره : هو أنّ اليقين بدخول رمضان الذي يعتبر في صحة الصوم ، لا يدخله الشك في دخوله .

ومعنى أنّه لا يدخله الشك ، هو أنّه لا يجوز صوم يوم الشك بعنوان أنّه رمضان ، وقد تواترت الروايات على اعتبار اليقين بدخول رمضان في صحة الصوم :

منها : موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنّه قال : في كتاب عليّ عليه السلام : صم لرؤيته ، وأفطر لرؤيته ، وإياك والشك والظنّ ، فإن خفي عليكم فأتّموا الشهر الأوّل ثلاثين»^(١) .

ومنها : صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام : «قال إذا رأيتم الهلال فصوموا ، وإذا رأيتموه فأفطروا ، وليس بالرأي ولا بالتظنّي ولكن بالرؤية . الحديث»^(٢) .

ومنها : صحيحة أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «قلت له : كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال : إن شهر

(١) وسائل الشيعة ، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ١١ .

(٢) وسائل الشيعة ، باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، ح ٢ .

رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني، وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقلّ من شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علّة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»^(١).

أقول: إنّ قوله ﷺ: - «ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقلّ من شهادة خمسين» - وقع فيه الخلاف بين الأعلام، فبعضهم ذهب إلى عدم حجّة البيّنة في هذه الصورة - أي هذه مخصّصة لحجّة البيّنة -، واحتمل آخر أنّه لا يوجد في الأقلّ من الخمسين عدول.

والانصاف: أنّ البيّنة إذا شهدت بالرؤية مع عدم وجود علّة في السماء ومع وجود عدّة قالوا لم نره، يطمئنّ بخطئها حينئذٍ. وتفصيل المسألة في الفقه، وإنّما كان الغرض مجرد الإشارة.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ: «في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال: عليه قضاؤه وإن كان كذلك»^(٢).

وكذا غيرها من الروايات الكثيرة.

وبناءً على ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، تكون الرواية أجنبيّة عن باب الاستصحاب، لأنّها تكون مثل الروايات الدّالة على عدم جواز صوم يوم الشكّ بعنوان أنّه من رمضان.

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١٠، ص ٢٠٩.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيته، ح ١.

وقد وافقه جماعة من الأعلام، منهم الشيخ النائيني رحمته الله، فالرواية عند هؤلاء الأعلام ليست ظاهرة في الاستصحاب فضلاً عن أن تكون من أظهر روايات الباب.

أقول: إن مقتضى الانصاف: هو ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله، لأن قوله عليه السلام: «وأفطر للرؤية» يدل على وجوب صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان، إذا شك في دخول شهر شوال، مع أنه يوم مشكوك في كونه من رمضان.

وبالجملة، فلو كان المراد من قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان. فكيف أدخل صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان فيه؟

ومن هنا، يتضح أن المراد من قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو اليقين بأن اليوم الماضي كان من شعبان، أو اليقين بعدم دخول رمضان، أو اليقين بعدم وجوب الصوم في شعبان، فيستصحب عدمه إذا شك في دخول شهر رمضان، أو اليقين بوجوب الصوم في شهر رمضان، فيستصحب بقاءه إذا شك في دخول شهر شوال.

ومن هنا، صحّ التفريع بالنسبة إلى قوله عليه السلام: «صم للرؤية، وأفطر للرؤية».

وأما الروايات المتواترة الدالة على عدم صحّة الصوم في يوم الشك أنه من شعبان أو رمضان، إذا صامه بعنوان أنه من رمضان، فهذه لا تكون قرينة على كون هذه الرواية أيضاً لبيان هذا المعنى.

وأما الإشكال بأن وجوب الصوم، وكذا الإفطار إنما يكون مترتباً على

ثبوت كون النهار المشكوك من رمضان أو شوال بنحو مفاد كان الناقصة، أي النهار المتّصف بأنّه من رمضان والنهار المتّصف بأنّه من شوال. ومن المعلوم، أنّه بهذا الشكل لا يجري فيه الاستصحاب، لعدم الحالة السابقة له.

وعليه، فالاستصحاب الجاري في المقام وجوديّاً كان أو عدميّاً، إنّما يكون بمفاد كان وليس التامّتين، كأصالة بقاء رمضان وأصالة عدم دخول شوال، وهو بهذا الشكل لا يترتب عليه أثر شرعي، لأنّ الأثر الشرعي من وجوب الصوم إنّما يترتب على اتّصاف النهار بأنّه من رمضان، لا على مجرد بقاء رمضان في العالم.

والأثر الشرعي من وجوب الإفطار إنّما يترتب على اتّصاف النهار بأنّه من شوال، لا على مجرد عدم دخول شوال في اليوم المشكوك فيه الذي يلزمه عقلاً بعد ذلك اتّصاف النهار بأنّه من شوال.

وبالجملة، جريان الاستصحاب بمفاد كان وليس التامّتين لإثبات ما كان مترتباً على مفاد كان وليس الناقصتين يكون من الأصل المثبت، وهو غير حجّة.

ولكن - سيأتي إن شاء الله تعالى - دفع هذا الإشكال في بعض تنبيهات الاستصحاب، بإجراء الاستصحاب في نفس الحكم لا في الموضوع حتّى يلزم الإشكال، أو أنّه يجري في نفس الزمان من دون تقييده بشيء، كما سيتضح لك إن شاء الله تعالى.

والذي يهوّن الخطب في المقام، أنّ الرواية ضعيفة السند.

ومن جملة الروايات التي استدلّ بها على حجّية الاستصحاب، صحيحة عبد الله بن سنان، قال: «سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إنّي أعير

الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه»^(١).

وهي تدلّ على حجّية الاستصحاب.

وأما دلالتها على الاستصحاب لا على قاعدة الطهارة، فلأجل التعليل، حيث ذكر أنّ الوجه في عدم وجوب غسله، هو سبق العلم بطهارته، وعدم العلم بارتفاعها بعد إعارته إيّاه، لا أنه من جهة قاعدة الطهارة، وإلا لم يكن للتعليل المزبور مجال، لأنّ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

لا يقال: إنّ موردها إعارة الثوب للذمي، كما أنّ موردها هو الشكّ في الرفع، لأنّ الطهارة ممّا لها دوام في نفسها لولا الرفع.

فإنّه يقال: إنّ لا خصوصية للمورد بحسب الفهم العرفي، وإنّما كان ذلك من باب المثال. انظر إلى التعليل الوارد فيها. والله العالم.

ومن جملة ما استدللّ به على حجّية الاستصحاب ثلاث روايات أيضاً:

الأولى: ما رواها الكليني عن علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعلّه (وهو) سرقة... الحديث»^(٢).

(١) وسائل الشيعة، باب ٧٤ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

وهي ضعيفة، لأن مسعدة بن صدقة غير موثق.

الثانية: ما رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث): «قال كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»^(١).

وهي موثقة لوجود جملة من الفطحية في السند.

الثالثة: ما رواها الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أبي داود المنشد، عن جعفر بن محمد، عن يونس، عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر»^(٢).

ورواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين مثله.

وهي ضعيفة بطريق الشيخ والكليني (رحمهما الله) بجهالة جعفر بن محمد، فإنه مشترك بين عدة أشخاص.

ورواها الشيخ أيضاً بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي، عن أبي داود المنشد، عن جعفر بن محمد، عن يونس، عن حماد بن عيسى مثله.

وهي ضعيفة بجهالة جعفر بن محمد.

ورواها الكليني أيضاً عن محمد بن يحيى وغيره، عن محمد بن أحمد، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي بإسناده له، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام وذكر الحديث».

(١) وسائل الشيعة، باب ٣٨ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب الماء المعلق، ح ٢.

وهي ضعيفة بالإرسال .

ووجه الاستدلال بهذه الروايات على حجّية الاستصحاب ، هو ظهور صدرها في الدلالة على ثبوت الحليّة والطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولى، وبلا استمرار المدلول عليه في ذيلها بحثي على حجّية الاستصحاب ، بقرينة جعل الغاية هو العلم بالحرمة والقذارة الظاهر في الحكم الظاهري ، إذ الحكم الواقعي لا يكون مغياً بالعلم بالحرمة والقذارة ، فكان المستفاد من تلك الروايات حكمان مجعولان :

أحدهما : الحكم الواقعي بالحلّ ، والطهارة للأشياء بعناوينها الأولى .

وثانيهما : الحكم الظاهري باستمرار المحكوم به في القضية من الحليّة والطهارة إلى زمان العلم بالخلاف .

والأوّل ، مدلول عليه فيها بالمغيّ .

والثاني ، بما في ذيلها من الغاية المدلول عليها بحثي .

هذا ، ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ في متن الكفاية ، وكذا جماعة من الأعلام .

ولكن جماعة أخرى من الأعلام ، منهم الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ منعوا من دلالة تلك الروايات على الاستصحاب وعلى الطهارة الواقعية والظاهريّة ، بل هي إمّا دالّة على الاستصحاب أو القاعدة .

وذهب صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ إلى دلالتها على اعتبار قاعدة الطهارة والحليّة واستصحابهما معاً .

وذهب المحقق النائيني رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ أخبار أصالة الحلّ والطهارة لا دلالة لها على اعتبار الاستصحاب ، بل ليس مفادها إلّا قاعدة الحلّ والطهارة ، ولا مساس لها بالطهارة والحليّة الواقعية فضلاً عن استصحابهما .

وذهب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ فِي حاشيته على الرسائل إلى إمكان استفادة القواعد الثلاثة منها، أعني الحلية والطهارة الواقعية والحلية والطهارة الظاهرية التي هي مفاد القاعدة واستصحابهما.

أقول: إنَّ هناك سبعة احتمالات متصورة في تلك الأخبار:

الأول: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، في المتن، وهو دلالة الأخبار على الحلية والطهارة الواقعية والاستصحاب، أي أنَّ كلَّ شيء بعنوانه الأولي طاهر وحلال، وهو مستمرٌّ إلى زمان العلم بالنجاسة.

الثاني: ما ذهب إليه رَحِمَهُ اللهُ في الحاشية على الرسائل، وقد عرفته.

الثالث: ما ذهب إليه المحقق النائيني رَحِمَهُ اللهُ وجماعة من الأعلام، وهو الحكم بالطهارة الظاهرية للشيء المشكوك في طهارته ونجاسته، وكذا الحكم بالحلية الظاهرية للشيء المشكوك، فيكون المعنى كلَّ شيء لم يعلم نجاسته فهو طاهر، وكلَّ شيء لم يعلم حرمة فهو حلال.

الرابع: أن يكون المراد منها الحكم بالطهارة والحلية الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية، بأن يكون العلم المأخوذ غايةً وطريقاً محضاً، والغاية في الحقيقة هو عروض النجاسة والحرمة، فيكون المراد أنَّ كلَّ شيء بعنوانه الأولي طاهر حتّى تعرضه النجاسة، وأنَّ كلَّ شيء بعنوانه الأولي حلال حتّى تعرضه الحرمة.

الخامس: أن يكون المراد منها الاستصحاب فقط، بأن يكون المعنى أنَّ كلَّ شيء طهارته وحليته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة والحرمة، أي كلَّ شيء تثبت طهارته وحليته الواقعية أو طهارته وحليته الظاهرية فهي مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة والحرمة.

السادس: أن يكون المراد بها الأعم من الطهارة والحلية الواقعية والظاهرية، بأن يكون المعنى أن كل شيء معلوم العنوان كالماء والحنطة، أو مشكوك العنوان كالمايع المردّد بين الماء والبول، فهو طاهر وحلال بالطهارة والحلية الواقعية في الأوّل، والطهارة والحلية الظاهرية في الثاني إلى زمان العلم بالنجاسة والحرمة.

السابع: ما عن صاحب الفصول رحمته الله من أن المراد منها الطهارة والحلية الظاهرية والاستصحاب بأن يكون المعنى أن كل شيء مشكوك العنوان طاهر وحلال، وطهارته وحليته مستمرة إلى زمان العلم بالنجاسة والحرمة، فيكون المغي، وهو قوله: «طاهر وحلال» إشارة إلى الطهارة والحلية الظاهرية.

والغاية إشارة إلى استصحاب تلك الطهارة والحلية إلى زمان العلم بالنجاسة والحرمة.

ثم إن صاحب الكفاية أفاد في تقريب ما ذكره في حاشيته على الرسائل بما حاصله: أن قوله: «كل ماء طاهر» مثلاً، دالّ على ثبوت الطهارة لكل ماء بمقتضى العموم الافراي المستفاد من «كل»، وعلى ثبوتها في كل حال بمقتضى الاطلاق الأحوالي لمفهوم الماء.

ومن المعلوم، أن من تلك الأحوال حال الشك في الطهارة والنجاسة، فيدلّ الكلام المذكور على ثبوت الطهارة لكل ماء في كل حال، حتّى حال كونه مشكوك الطهارة والنجاسة.

ثم إن الطهارة الثابتة لكل ماء في كل حال عدا الحال المذكور، هي الطهارة الواقعية والطهارة الثابتة لكل ماء في الحال المذكورة، (أعني: حال كونه مشكوك الطهارة)، هي الطهارة الظاهرية.

هذا كلّ مدلول المغيّا، (أعني: نفس كلّ شيء طاهر).

وأما الغاية، فيدلّ على استمرار الطهارة المذكورة إلى زمان العلم بالنجاسة، ولمّا كان هذا الاستمرار ليس استمراراً واقعياً، إذ الطهارة الواقعية مستمرة إلى زمان النجاسة واقعاً لا إلى زمان العلم بها، إذ جعل الغاية العلم بالنجاسة دليل على كون الاستمرار للطهارة الظاهرية كان الاستمرار المذكور عين استصحاب الطهارة، فتدلّ الرواية بالمغيّي والغاية على قاعدة الطهارة الواقعية وقاعدة الطهارة الظاهرية والاستصحاب.

ولعلّ السبب في عدول صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ عَمَّا قاله في الحاشية، إلى ما في متن الكفاية من دلالتها على الطهارة الواقعية والاستصحاب وعدم دلالتها على الطهارة الظاهرية، هو أنّ مجرد الاطلاق الأحوالي لمفهوم الماء الشامل لحال كونه مشكوك الطهارة والنجاسة لا يقتضي جعل الطهارة الظاهرية، إذ جميع الأحكام الواقعية ثابتة في حال الشكّ فيها، كما أنّها ثابتة في حال الجهل وحال العلم بالأحكام، ولا تخرج بذلك عن كونها أحكاماً واقعية.

والسرّ في ذلك: أنّ الحكم الظاهري هو ما يثبت لعنوان مشكوك الحكم، لا ما يثبت في حال الشكّ بالحكم.

فالطهارة الثابتة للماء في جميع الحالات التي منها حال الشكّ فيه، هي عين الطهارة الواقعية المشكوك، لا طهارة ظاهرية متيقّنة.

وبالجملة، فلا يدلّ المغيّي إلّا على ثبوت الطهارة الواقعية، وبضمنية الغاية يدلّ المجموع على الطهارة الواقعية والاستصحاب معاً. وهذا هو ما ذكره في المتن.

والانصاف: أنّه لا يستفاد من تلك الأخبار إلّا الطهارة الظاهرية والحلية كذلك، ولا يستفاد منها أكثر من ذلك.

وتوضيحه : أنه قد ذكرنا في أكثر من مناسبة ، أن الحكم الظاهري متأخر في الرتبة عن الحكم الواقعي ، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي . والشك في الحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي ، كما أن الحكم الواقعي متأخر عن موضوعه .

وعليه ، فالحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن المراد من الشيء في قوله ﷺ : «كل شيء نظيف أو لك حلال . . . الخ» .

إما أن يكون هو الشيء بعنوانه الأولي الذي يعرض عليه الحكم الواقعي .

وإما أن يكون هو الشيء بوصف كونه مشكوك الطهارة أو الحلية .

وعليه ، فإن كان المراد منه ذات الشيء بعنوانه الأولي ، فحتماً يكون المجعول وهو قوله : «نظيف أو حلال» لبيان الحكم الواقعي ، فيكون المراد كل شيء بعنوانه الأولي طاهر حتى يتنجس ، وكل شيء بعنوانه الأولي حلال حتى تعرض عليه الحرمة لسبب من الأسباب .

وأما إن كان المراد منه هو الشيء المشكوك الطهارة والنجاسة أو الحلية والحرمة ، فحتماً يكون المراد من المحمول هو الحكم الظاهري .

ولا يصح أن يكون المراد منه الحكم الواقعي ، لأن موضوع الحكم الواقعي هو الشيء بعنوانه الأولي ، لا الشيء بوصف كونه مشكوك الطهارة والنجاسة أو مشكوك الحلية والحرمة ، فموضوع الحكم الواقعي لا يجتمع مع موضوع الحكم الظاهري ، فإن الشيء بوصف كونه مشكوكاً متأخر في الرتبة عن الشيء بعنوانه الأولي ، كما أن الحكم الظاهري متأخر في الرتبة عن الحكم الواقعي ، كما تقدّم ، فلا يجتمعان .

ومن هنا، يتّضح أنّه لا يمكن إيجادهما معاً في إنشاء واحد، إذ كيف يلحظ في آنٍ واحد شيئان أحدهما في طول الآخر؟ وكيف يستعمل اللفظ فيهما في آنٍ واحد؟ وهل يصحّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى؟ وعليه، فلا يكون الانشاء إلّا لحكم واحد، إمّا الحكم الواقعي أو الظاهري.

وظاهر صدر تلك الروايات وإن كان هو الحكم الواقعي لدلالته بحسب فهم العرف على ثبوت الحكم للشيء بعنوانه الأولي، إذ ثبوته له بعنوان كونه مشكوك الطهارة والنجاسة يحتاج إلى مؤونة زائدة وإلى قرينة، فلو كانت النصوص المتقدمة خالية عن الذيل، بأن كانت هكذا: «كلّ شيء نظيف». وكلّ شيء لك حلال» لكانت دالّة على الحكم الواقعي بلا إشكال.

ولكن الغاية المذكورة في الذيل تكون قرينة على أنّ المراد من الصدر هو الحكم الظاهري، لأنّ الحكم الواقعي لا يكون مغيّ بالعلم بالخلاف، بل غاية الحكم الواقعي إنّما هي انتهاء زمانه بحسب الجعل الشرعي، كالغروب الذي أخذ غاية لوجوب الصوم وصلاة الظهرين، أو تبدّل موضوعه عمّا كان عليه، كما إذا صار الخلّ خمراً مثلاً.

وهذا، بخلاف الحكم الظاهري، فإنّه يكون مغيّ بالعلم بالخلاف، بداهة أنّ غاية الحكم الظاهري إنّما هي انكشاف الخلاف.

وعليه، فبسبب هذه القرينة تكون النصوص المتقدمة دالّة على الحكم الظاهري، ويصبح مفادها هكذا: هو أنّ كلّ مشكوك الطهارة والنجاسة أو كلّ مشكوك الحليّة والحرمة فهو محكوم بالطهارة والحليّة ظاهراً إلى أن ينكشف الخلاف ويعلم بالنجاسة والحرمة. وهذا المعنى لا ينطبق إلّا على قاعدة الطهارة والحلّ.

نعم، يمكن أن يجعل قوله ﷺ : «حتّى تعلم أنّه قذر أو حرام» غاية للحكم الواقعي، ولكن يحتاج إلى التصرف في ظاهره، وذلك بجعل العلم في الغاية كاشفاً وطريقاً إلى ما هو الغاية في الواقع، وهي عروض النجاسة والحرمة، أي كلّ شيء بعنوانه طاهر حتّى تعرضه النجاسة، وكلّ شيء بعنوانه الأوّلي حلال حتّى تعرضه الحرمة.

ولكن هذا التصرف بلا موجب، ولا يمكن التصرف بظاهر النصوص بلا قرينة.

وقد اتضح ممّا ذكرنا أنّ الاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدّمة في غير محلّه، وكذا الاحتمال السادس، لما عرفت من عدم امكان جعل كلّ من الحكم الواقعي والظاهري في إنشاء واحد.

كما لا يمكن حمل النصوص المتقدّمة على الاحتمال الخامس، وهو أن يكون المراد منها الاستصحاب فقط، لأنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم باستمرار ما علم حدوثه وشكّ في بقاءه، والروايات لا يستفاد منها ذلك.

إن قلت: إنّ كلمة «حتّى» تدلّ على استمرار حكم ما قبلها إلى ما بعدها، فيكون مفادها هو أنّ كلّ شيء طاهر أو حلال وتستمرّ طهارته وحليّته ظاهراً إلى أن يعلم بالقذارة والحرمة، فالغاية تدلّ على استمرار الحكم السابق إلى أن يعلم بالخلاف.

قلت: إنّ جعل الغاية جملة مستقلة بتقدير كلمة «ويستمرّ طهارته أو حرمة» ظاهراً لا دليل عليه، ويحتاج إلى تصرف في الظاهر، وكلمة «حتّى» لا تدلّ على ذلك، فإنّ أقصى ما تدلّ عليه كلمة «حتّى» هو استمرار تلك الطهارة والحليّة المذكورة في صدر الرواية.

وأما جعل تلك الطهارة والحليّة مفروضة الوجود والحكم باستمرارهما

إلى زمان العلم بالخلاف، كما هو معنى الاستصحاب، فهو لا يستفاد من كلمة «حتى».

ومما ذكرنا أيضاً يتّضح عدم إمكان حمل النصوص المتقدمة على الاحتمال الأول والثاني اللذين ذهب إليهما صاحب الكفاية رَحِمَهُمُ اللَّهُ في المتن وفي حاشيته على الرسائل، وعدم إمكان حملها أيضاً على الاحتمال السابع الذي ذهب إليه صاحب الفصول رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

وحاصل الكلام: أنه لا يوجد عندنا إلا حكم واحد، وأن الغاية لا يستفاد منها حكم، بل هي لا تدلّ إلا على تحديد المغيِّ ورفع الإبهام عنه من حيث طول الأمد وقصره، فالمحدّد إن كان حكماً واقعياً فهو على واقعيتته مستمرّ إلى وجود الغاية، وإن كان ظاهرياً فهو على ظاهريته مستمرّ إلى وجود الغاية، فالكلام المشتمل على الغاية يدلّ على وجود حكم واقعي مستمرّ إلى وجود الغاية أو ظاهري كذلك، ويمتنع أن يكون المغيّا مفيداً لحكم واقعي والغاية مفيدة لحكم ظاهري، فلا يمكن استفادة الحكمين معاً فضلاً عن استفادة الاستصحاب معهما.

وعليه، فقد عرفت أنّ الذيل قرينة على إرادة الحكم الظاهري، فتكون تلك النصوص دالة على قاعدة الطهارة الظاهرية والحلية كذلك، وتكون أجنبية عن الاستصحاب. والله العالم

ثمّ إنّه قد اتضح ممّا تقدّم حجّية الاستصحاب مطلقاً، إلا فيما إذا كان الشكّ في الأحكام الكلية الإلزامية، كما عرفت.

وبقي عندنا تفصيلان:

أحدهما: تفصيل المحقق السبزواري رَحِمَهُمُ اللَّهُ حيث فصل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في رافعية الوجود، فلا يكون الاستصحاب حجّة فيهما، وبين الشكّ في وجود الرفع، فيكون الاستصحاب حجّة فيه.

الثاني: تفصيل الفاضل التوني رَحِمَهُ اللهُ بين التكليف والوضع بحجّة الاستصحاب في الأوّل دون الثاني أو بالعكس، كما نسب إليه بعض الأعلام.

أمّا التفصيل الأوّل: فحاصل ما ذكره: أنّ نقض اليقين بالشك المنهني عنه في الروايات المتقدمة، إنّما يعقل في الشك في وجود الرافع، كالشك في وجود البول الناقض للوضوء.

وأمّا عند الشك في رافعية الموجود بنحو الشبهة الحكمية كالشك في رافعية المذي، أو بنحو الشبهة الموضوعيّة، كالشك في أن الخارج بول أو مذي غير ناقض، فالنقض يكون باليقين بوجود ما شك في رافعيته، فلا يكون منهياً عنه، بل يكون مأموراً به بمقتضى صحيحة زرارة الأولى المتقدمة، حيث ورد فيها: «وإنّما ينقضه بيقين آخر».

وفيه: أنّ المراد من اليقين والشك في الأخبار، هو اليقين والشك المتعلّقان بشيء واحد.

وعليه، فنقض اليقين باليقين إنّما يكون إذا كان اليقين الثاني متعلّقاً بضدّ ما تعلّق به اليقين الأوّل أو بنقيضه، كما إذا حصل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة.

وأمّا اليقين بوجود ما يشك في رافعيته، فليس هذا من نقض اليقين باليقين، بل هو من نقض اليقين بالشك، لأنّ الشك في رافعية الموجود يوجب الشك في ارتفاع المتيقّن به، فلا معنى لنقض اليقين مثلاً بالوضوء باليقين بوجود المذي المشكوك رافعيته أو بوجود السائل المشكوك كونه بولاً أو مذياً، وذلك لعدم تعلّق اليقين الثاني الناقض بعين ما تعلّق به اليقين الأوّل المنقوض، وإلاّ يجري عين ذلك، حتّى في الشك في الرافع، فينقض

اليقين بالوضوء مثلاً باليقين بوجود ما شكّ معه في خروج البول، فإنّ لكلّ شكّ في الخارج منشأ موجود لا محالة.

وأما بالنسبة للشكّ في المقتضي، فقد تقدّم الكلام عنه بالتفصيل. وقلنا: لا فرق بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع.

وأما التفصيل الثاني: فقد قال الفاضل التوني رَحِمَهُ اللهُ - حسب ما نقله عنه الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ - : «ولتحقيق المقام لا بدّ من إيراد كلام يتّضح به حقيقة الحال، فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستّة أقسام:

الأوّل والثاني: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب.

والثالث والرابع: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك، وهو الحرام والمكروه.

والخامس: الأحكام التخييرية الدالة على الإباحة.

والسادس: الأحكام الوضعية، كالحكم على الشيء بأنّه سببٌ لأمر أو شرطٌ أو مانعٌ له...».

إلى أن قال: «إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمرٌ بطلب شيءٍ، فلا يخلو إمّا أن يكون مؤقتاً أم لا.

وعلى الأوّل، يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كلّ جزءٍ من أجزاء الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتّمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنصّ، لا بالثبوت في الزمان الأوّل حتّى يكون استصحاباً، وهو ظاهرٌ.

وعلى الثاني، أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار، وإلاّ فذمّة المكلّف مشغولة حتّى يأتي به في أي زمان كان. ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبةٌ واحدة في كونه أداءً في كلّ جزءٍ منها، سواء قلنا بأنّ الأمر للفور أم لا».

إلى أن قال : «وكذا الكلام في النهي، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه، لأنّ مطلقه يفيد التكرار. والتخييري أيضاً كذلك. فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأما الأحكام الوضعية: فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة (كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاع في الملك والنكاح، وفيه لتحريم أم الزوجة، «يعني الإيجاب والقبول في النكاح لتحريم أم الزوجة» والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة، إلى غير ذلك) فينبغي أن ننظر إلى كيفية سببية السبب...» إلى آخر ما ذكره.

أقول: لعلّ منشأ توهم عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية، هو أنّ الأحكام الوضعية أكثرها أمور عقلية إنتزاعية، لا تكون بنفسها أثراً مجعولاً ولا موضوعاً لأثر كذلك حتّى يجري فيها الاستصحاب.

ولكن هذا التوهم في غير محلّه، لأنّ المعتبر في الاستصحاب هو أن يكون الأثر المصحح لجريانه ممّا أمر رفعه ووضع به الشارع ولو بتوسط منشأ انتزاعه.

وعليه، فلمّا كانت الأحكام الوضعية كلّها - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - ممّا ينتهي أمرها إلى الشارع وتنالها يد الجعل والرفع التشريعي ولو بتوسط مناشئها، فلا محالة يجري فيها الاستصحاب لعموم أدلّته القاضي بعدم اختصاصه بما هو أثر شرعي بنفسه بلا واسطة.

نعم، يمكن القول بأنّ الحكم الوضعي المجعول بالتبع، كالشرطيّة والسببية والمانعية بناءً على أنّها مجعولة بالتبع لا تصل النوبة إلى جريان

الاستصحاب فيها، بل يجري الاستصحاب في منشأ انتزاعها، فإذا شككنا في بقاء شرطية الطهارة للصلاة مثلاً لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب في نفس الشرطية، بأن يقال الشرطية كانت متيقّنة والآن كما كانت، لجريان الاستصحاب في منشأ انتزاعها، وهو كون الصلاة مقيّدة بالطهارة.

فنقول: الصلاة كانت مقيّدة بالطهارة، والآن كما كانت، فنحكم بكون الطهارة شرطاً ظاهرياً للصلاة للاستصحاب، فإن الشرطية الواقعية منتزعة من الأمر الواقعي بالمقيّد، والشرطية الظاهرية منتزعة من الأمر الظاهري بالمقيّد، ولعلّ من ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي أراد هذا المعنى الذي ذكرناه، فيقع التصالح بين الأعلام. والله العالم.

الأمر السابع

تفصيل الكلام في الأحكام الوضعية

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع وأنه حكم مستقلّ بالجعل كالتكليف، أو منتزِع عنه وتابع له في الجعل، أو فيه تفصيل، حتّى يظهر حال ما ذكر ههنا بين التكليف والوضع من التفصيل فنقول وبالله الاستعانة: لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً واختلافهما في الجملة مورداً... الخ».

أقول يقع الكلام في عدّة أمور:

الأوّل: المعروف بين الأعلام أنّ الحكم الشرعي فعل اختياري للمولى سبحانه وتعالى، وليس الحكم عبارة عن العلم باشمال الأفعال على المصالح والمفاسد، من دون أن يكون في البين جعل يقتضي الإرادة والكراهة لا في المبدأ الأعلى - وهو الله سبحانه وتعالى - ولا في المبادئ العالية - أي النبي ﷺ - وبالجملة، فإنّ احتمال أن لا يكون في البين إلّا العلم بالمصلحة والمفسدة من دون أن يستتبع العلم بذلك الجعل والتشريع في غير محلّه أصلاً، لأنّه يلزم على هذا أن تكون الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة كلّها أخباراً عن المصلحة والمفسدة، وهذا غير صحيح أصلاً.

وهل يعقل أن يكون قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُتِلُوا إِلَى

الصَّلَاةَ فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ^(١) إخباراً عن المصلحة وليس إنشاءً للحكم؟

وهل يعقل أن يكون قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٢) إخباراً عن المفسدة وليس إنشاءً للحكم؟

وكذا غيرهما من الآيات الشريفة المشتملة على الأوامر والنواهي؟ ولعلّ السرّ في احتمال كون الحكم الشرعي هو عبارة عن العلم باشتغال الأفعال على المصالح والمفاسد، هو عدم إمكان قيام الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى، وإلا يلزم أن يكون محلاً للحوادث، ولكنّه مع أنّه فاسد في نفسه كما تقدّم في مبحث الطلب والإرادة، لا يلزم منه عدم الجعل والتشريع وإنكار أصل الإرادة والكراهة، ولا أقلّ من قيام الإرادة والكراهة في المبادئ العالية - أي النبي ﷺ - بعدما يوحى إليه أو يُلهم اشتغال الفعل على المصلحة والمفسدة، فينقذ في نفسه الشريفة إرادة الفعل أو كراهته، فيأمر به أو ينهى عنه.

وقد التزم به صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، فأنكر قيام الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى، وقال: «إنّ الإرادة والكراهة إنّما تكون في بعض المبادئ العالية».

ومهما يكن، فإنّ الحكم عبارة عن اعتبار نفساني يوجده بالانشاء وهو على ثلاثة أقسام:

إذ تارة، يكون بنحو الثبوت، أي أنّ المولى يثبت شيئاً في ذمّة المكلف، بحيث يكون ملزماً بالإتيان به، ويعبر عنه بالوجوب، وقد يسمّى

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

مجازاً أنه دين الله على العباد، كما في رواية الخثعمية، أنها سألت رسول الله ﷺ، فقالت: «يا رسول الله ﷺ إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زماً لا يستطيع أن يحجّ إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته، أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحقّ بالقضاء»^(١).

وهي نبوية ضعيفة مأخوذة من كتب العامة. وقد أطلق فيها الدين على بعض الواجبات كالحجّ، ولكن هذا الإطلاق على نحو المجاز. وأخرى، يكون الاعتبار النفساني بنحو الحرمان، فيكون المكلف محروماً منه، ويعبر عن الحكم بالحرمة.

وثالثة، يكون بنحو الترخيص، وهو الإباحة بالمعنى الأعم، فيشمل الاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخص.

هذا كله بالنسبة للحكم التكليفي الذي هو عبارة عن المجعول الشرعي المتعلّق بأفعال العباد أولاً وبالذات وبلا واسطة.

وأما الحكم الوضعي، فهل يرجع إلى الحكم التكليفي أم لا؟

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «المشهور - كما في شرح الزبدة - بل الذي استقرّ عليه رأي المحققين - كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين - أنّ الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي، وأنّ كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا: «إتلاف الصبي سببٌ لضمّانه» أنّه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب

(١) المحدث النوري، مستدرك الوسائل، باب ١٨ من أبواب وجوب الحج مجلد الثالث. وهذه الرواية مأخوذة من سنن البيهقي. وهي نبوية عامية.

الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «أغرم ما أتلفته في حال صغرك»، انتزع من هذا الخطاب معنى يُعبّر عنه بسببيّة الاتلاف للضمان، ويقال: إنّه ضامن، بمعنى أنّه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف.

ولم يدع أحد إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص، حتّى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين: من أنّه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبهها... .

إلى أن قال: «والعجب ممّن ادّعى بدهاة بطلان ما ذكرنا، مع ما عرفت من أنّه المشهور الذي استقرّ عليه رأي المحققين.

فقال قدّس في شرحه على الوافية - تعريضاً على السيد الصدر - : وأمّا من زعم أنّ الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي (على ما هو ظاهر قولهم: «إنّ كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك الشيء») فبطلانه غنيّ عن البيان». انتهى

أقول: لا إشكال في مغايرة الحكم الوضعي للحكم التكليفي، إذ لا يوجد في الحكم الوضعي لا بعث ولا زجر، ولا يتعلّق الحكم الوضعي بأفعال العباد ابتداءً أولاً وبالذات، وإن كان له تعلّق بها باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية.

وأمّا الكلام عن تعداد الأحكام الوضعية ومقدارها، فسيأتي - إن شاء الله تعالى - في ضمن البحث الآتي.

الأمر الثاني: في حقيقة الحكم الوضعي وأنّه مجعول مستقلّ أو منتزع من الحكم التكليفي، أو فيه تفصيل كما عن صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال: «والتحقيق أن ما عدّ من الوضع على أنحاء:

منها : ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً ، لا استقلالاً ولا تبعاً ، وإن كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك .

ومنها : ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف .

ومنها : ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه ، وتبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه ، وإن كان الصحيح انتزاعه من انشائه وجعله ، وكون التكليف من آثاره وأحكامه . . . الخ» .

وسيتضح حال هذه الأحكام الثلاثة من خلال تحقيق معنى الحكم الوضعي .

أقول : لما اختلف الأعلام في تعداد الأحكام الوضعية ، واختلفوا أيضاً في أنها مجعولة شرعاً بالاستقلال أو بالتبع ، أو أنها منتزعة من الحكم التكليفي ، أو لا هذا ولا ذاك ، فكان الأنسب إفراد كل ما عدّ كونه من الحكم الوضعي بالبحث عنه مستقلاً ، حتى يتضح كونه مجعولاً بالاستقلال أو بالتبع ، أو أنه منتزع من الحكم التكليفي ، إذ الأحكام الوضعية تختلف من هذه الجهة ، وليست كلها على نسق واحد .

وخير ما نبدأ به «الجزئية» ، حيث جعلوها من الأحكام الوضعية .

فنقول : إن الجزئية للواجب ، هي أمر انتزاعي ، منتزعة من التكليف المتعلق بعدة أمور ، حيث إن عنوان الجزئية للشيء في المركبات الاعتبارية ، كعنوان الكلّي ينتزع من الأمور الكثيرة المرتبط بعضها ببعض الآخر ، الحاصل هذا الارتباط من حدوث وحدة اعتبارية عليها ، كوحدة التكليف أو الغرض ، حيث إنه بحدوث هذه الوحدة يحصل نحو ارتباط بين تلك الأمور ، فينتزع بسببه عنوان الجزئية لكل واحد منها ، وعنوان الكلية للمجموع ، وإلا فمع قطع النظر عن حدوث هذه الوحدة الاعتبارية على الأمور المتكثرة ، فلا كلية حينئذٍ ولا جزئية .

والخلاصة: إنّ منشأ اعتبار الجزئية للواجب، إنّما هو بالوحدة الطارئة على المتكثرات بسبب وحدة التكليف أو وحدة الغرض فيما بينها، فالجزئية منتزعة من التكليف، فلا هي مجعولة بالجعل الاستقلالي، ولا بالجعل التبعية.

ومنها: أي من الأحكام الوضعية الشرطية، وهي على قسمين؛ إذ تارة يكون الشيء شرطاً للواجب، وأخرى للحكم.

أمّا إذا كان شرطاً للواجب، فقد اتفقت كلمة الأعلام على عدم كون الشرطية من المجعولات لا بالجعل الاستقلالي ولا التبعية.

وهو واضح، وإنّما وقع الخلاف بينهم في أنّها منتزعة من التكليف أم لا؟

فذهب كثير من الأعلام على أنّها من الأمور الانتزاعية، ومنهم الميرزا النائيني رحمته الله، باعتبار أنّ المولى إذا اعتبر في الواجب شيئاً، كالاستقبال بالنسبة إلى الصلاة مثلاً، فينتزع منه الشرطية، ويقال: إنّ الاستقبال شرط للصلاة. وكذا الطهارة ونحوها من شرائط الواجب.

وذهب المحقق ضياء الدين العراقي رحمته الله إلى أنّها ليست منتزعة من التكليف، بل هي أمر واقعي منتزعة من الإضافة والربط بين الشيء وذات الواجب في المرتبة السابقة على وجوبه.

وتوضيحه: (مع مزيد البيان ممّا)، إنّ المراد من كون الحكم الوضعي منتزعاً من التكليف، هو كون الحكم الوضعي المنتزع عبارة عن خصوصية مترتبة على التكليف، بحيث لولا التكليف لا تكون هذه الخصوصية موجودة، لا أنّ المراد من الانتزاع مجرد إضافة شيء إلى التكليف.

وعليه، فالشرطية للواجب لا تنتزع إلّا عن مرحلة التقيّد المأخوذ في

موضوع التكليف، فجهة القيدية - أي الشرطية - للشيء موجودة في الرتبة السابقة على التكليف، وهو متأخر عنها، فالتكليف قائم بالتقيّد كقيامه بنفس الواجب، وليس التكليف مقوماً وموجداً للقيدية، إذ هي من الأمور الواقعية والمحافظة بذاتها قبل التكليف.

نعم، التكليف منشأ لإضافة القيد إلى الواجب، فالتكليف مقوم لإضافة القيد إلى الواجب.

وقد عرفت، أنّ هذه الإضافة أجنبية عن مقام انتزاعية الشيء من التكليف، وإنّما التكليف كما ذكرنا يوجب إضافة الشيء المحفوظ في نفسه إلى الواجب كإضافة الزمان والمكان إليه، فليست الشرطية إلّا كذات المقيّد من الأمور الواقعية، لا أنّها بحقيقتها منتزعة من التكليف، بل يستحيل تحقّقها من قبل التكليف المتأخّر عنها رتبة.

وهكذا الكلام في المانع، حيث إنّها كالشرطية منتزعة من تقيّد الشيء بعدم الأمر الفلاني، كتقيّد الصلاة بعدم كونها مشتملة على أجزاء ما لا يؤكل، أو كتقيدها بعدم القهقهة ونحوها، ولا دخل للتكليف إلّا في إضافتها للواجب كالشرطية طابق النعل بالنعل.

وبما تقدّم يتّضح الفرق بين الجزئية وبين الشرطية والمانعية، فإنّ الجزئية بحقيقتها منتزعة من الوحدة الاعتبارية الطارئة على الأمور المتعدّدة من قبل تعلّق تكليف واحد بها، فالتكليف بالنسبة إليها محقّق للجزئية، بحيث لولاه لا يكون منشأ لاعتبار أصل الجزئية للواجب.

وهذا، بخلاف الشرطية والمانعية، فإنّ حقيقة الشرطية والمانعية إنّما نشأت من كون الشيء طرفاً للإضافة المحافظة بذاتها قبل التكليف وبعده، والتكليف إنّما هو منشأ لمجرّد إضافة الشرط إلى الواجب.

أقول: إنّ النزاع بين الأعلام لفظي، فمن ذهب إلى أنّ الشرطيّة للواجب، وكذا المانع من الأمور الانتزاعيّة، نظر إلى أنّ معنى الانتزاع هو مجرد إضافة شيء إلى التكليف.

وبناءً عليه، فلا إشكال في كونهما من الأمور الانتزاعيّة.

وأما من ذهب إلى عدم كونهما من الأمور الانتزاعيّة، فقد فسّر انتزاع الحكم الوضعي بأنّه عبارة عن خصوصية مترتبة على التكليف، بحيث لولاه لما وجدت.

وبناءً عليه، فلا تكون الشرطيّة ولا المانع من الأمور الانتزاعيّة، لأنّ هذه الخصوصية محفوظة قبل التكليف، فكيف تنشأ منه؟

وبذلك يقع التصالح بين الطرفين.

وإن كان الانصاف: أنّ المراد من الانتزاع هو مجرد إضافة شيء إلى التكليف، فينتزع منه العقل الشرطيّة. وقس عليها المانع، فلا فرق حينئذ بين الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة.

هذا كلّ في الشرطيّة والمانعيّة للواجب.

وأما الشرطية والمانعية والسببية للحكم، فقبل الكلام عن كونها مجعولة شرعاً بالأصالة أو بالتبع، أو أنّها منتزعة من التكليف، أو أنّها من الأمور الحقيقيّة الخارجيّة غير القابلة للجعل.

نقول: إنّ لا فرق بين سبب الحكم وشرطه، إذ مرجعهما في باب التكاليف وفي باب الوضعيّات إلى معنى واحد، وهو الأمر الذي رتب الحكم عليه. فقد يعبر عنه بالسبب، وقد يعبر عنه بالشرط، مثلاً:

عقد البيع الذي يترتب عليه ملكيّة المال؛ تارة، يعبر عنه بالسبب،

وأخرى، بالشرط، كما أنه يجوز أن يعبر عن دلوك الشمس بأنه شرط لوجوب صلاة الظهر أو سبب لها.

نعم، جرى الاصطلاح عند الفقهاء أن يعبر عن الأمر الذي رتب الحكم الوضعي عليه بالسبب، فيقال: إن العقد سبب للملكية والزوجية، وأن يعبر عن الأمر الذي رتب الحكم التكليفي عليه بالشرط، فيقال: إن البالغ العاقل المستطيع شرط لوجوب الحج، ويعبر عنه بالموضوع أيضاً وأن دلوك الشمس شرط لوجوب الصلاة.

وبالجملة، فإن هذا مجرد اصطلاح، وإلا في الواقع إن الشرط يرجع إلى السبب، والسبب يرجع إليه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ذهب جماعة من الأعلام - إلى أن الشرطية والممانعة هي كالجزيئة أمور متزعة لا تنالها يد الجعل التأسيسي والامضائي لا استقلالاً كجعل وجوب ذي المقدمة، ولا تبعاً كجعل وجوب المقدمة - كالميرزا النائيني رحمته الله ومن تبعه بإحسان، حيث سلم أن الجزيئة والشرطية والممانعة أمور انتزاعية بلا إشكال.

قال رحمته الله: «وإنما الخلاف وقع في جعل السببية، فعن بعض: أن السببية بنفسها مما تنالها يد الجعل، بل هي المجعلولة في باب الوضع والتكاليف وإنما الوضع والتكليف ينتزع عنها، والمجعلول الشرعي تأسيساً أو امضاءً إنما هو سببية العقد للملكية وسببية الدلوك لوجوب الصلاة والاستطاعة لوجوب الحج، وغير ذلك من أسباب الوضع وموضوعات التكاليف.

وحكي عن بعض: استقلال كل من السبب والمسبب بالجعل، فللشارع جعلان: جعل تعلق بسببية العقد والدلوك للملكية ووجوب الصلاة، وجعل آخر تعلق بالملكية والوجوب عقيب العقد والدلوك.

ولا يخفى استحالة ذلك، فإنَّ أحد الجعلين يغني عن الجعل الآخر، فيلزم لغوّة أحدهما، بل التحقيق استحالة جعل السببية مطلقاً، سواء قلنا بجعل المسبب معها أو لم نقل، وإنّما المجعول الشرعي هو نفس المسبب وترتبه على سببه، سواء كان المجعول من مقولة الوضع أو التكليف، وإلا يلزم أن لا يكون الوجوب فعلاً اختيارياً للشارع، بل كان الوجوب وغيره من التكاليف والوضعيات يحصل قهراً بلا إنشاء من الشارع، فإنَّ ترتّب المسبب على سببه وحصول المعلول عقيب علته أمر قهري لا يعقل فيه التخلف ولا يمكن أن يدخله الاختيار والإرادة، فلو كان المجعول هو سببية الدلوک للوجوب لزم عدم كون الوجوب من المنشآت الشرعيّة، وهو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به.

هذا، مضافاً إلى أنّ السببية لا تقبل الجعل لا تكويناً ولا تشريعاً لا أصالة ولا تبعاً، بل الذي يقبل الجعل هو ذات السبب ووجوده العيني، وأمّا السببية فهي من لوازم ذاته، كزوجية الأربعة، فإنَّ السببية عبارة عن الرشح والإفاضة القائمة بذات السبب التي تقتضي وجود المسبب، وهذا الرشح والإفاضة من لوازم الذات لا يمكن أن تنالها يد الجعل التكويني فضلاً عن الجعل التشريعي، بل هي كسائر لوازم الماهية، تكوينها إنّما يكون بتكوين الماهية وإفاضة الوجود إلى الذات، فعليّة العلة وسببية السبب - كوجوب الواجب وإمكان الممكن وامتناع الممتنع - إنّما تكون من خارج المحمول تنتزع عن مقام الذات ليس لها ما بحذاء لا في وعاء العين ولا في وعاء الاعتبار، فالعلية لا تقبل الإيجاد التكويني، فضلاً عن الإنشاء التشريعي...».

إلى أن قال: «وحاصل الكلام: أنّ السببية لا يمكن أن تكون مجعولة لا

تكويناً ولا تشريعاً لا أصالة ولا تبعاً، وإنّما هي تنتزع من ذات العلة التكوينية في التكوينيات، ومن ترتّب المسبب الشرعي على سببه في التشريعات، فمن قول الشارع: (تجب الصلاة عند الدلوک) و(تحقق الملكية عند العقد) تنتزع سببية الدلوک والعقد للوجوب والملكية.

انتهى كلامه رفع مقامه، وإنّما نقلناه بطوله لما فيه من الفوائد.

ولكن الانصاف: أنّ ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ من عدم قابلية السببية للجعل لا تكويناً ولا تشريعاً، إنّما هو فيما كانت السببية تقتضي الرشح والإفاضة في الخارج، كالإحراق بالنسبة إلى النار، فهذه السببية الحقيقية التي هي عبارة عن مؤثرية الموجود الخارجي في الشيء لخصوصية ذاتية فيه اقتضت إفاضة وجود المسبب.

وعليه، فهذا المعنى من السببية لا يقبل الجعل التكويني، لأنّه لازم ذاتي للماهية، ولوازم الذاتية للشيء توجد معه، كما عرفت.

وأيضاً لا تقبل الجعل التشريعي، إذ الجعل التشريعي لا يوجب إلّا إحداث أمر اعتباري لا يكون وعاءه إلّا الذهن، ومثله يستحيل أن يغيّر الوجود الخارجي عمّا عليه من الخصوصية الذاتية.

ولكن الكلام في السببية هنا إنّما هو بمعنى آخر، وهو الشيء الذي يرتّب على شيء آخر اعتباراً كالملكية والزوجية المترتبان على العقد، وكالملكية أيضاً المترتبة على الحياة، نحو قوله: «من حاز ملك»، بحيث يكون هذا الترتّب بينهما جعلياً إمّا تأسيسياً أو إمضائياً، وبدون هذا الجعل لا توجد سببية، ومثله وجوب صلاة الظهر المعلق على الدلوک، بحيث لو لم يقل الشارع المقدّس: «إذا زالت الشمس فصل»، لا يكون هناك ربط وملزمة وسببية بينهما.

ومحلّ الكلام هنا، هو هذا المعنى من السببية، لا المعنى الأول من السببية، فهو خارج عن محلّ النزاع.

وبناءً عليه، تكون السببية مجعولة بعين جعل الملكية المعلّقة على الحياة، لا بجعل آخر مغاير لجعل الملكية، ولا مجال حينئذٍ لدعوى انتزاعيتها من التكليف - كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله - وذلك لأنّه عندنا اعتباران مترتبان على جعل واحد، وهما في مرتبة واحدة لا أنّ أحدهما منشأ لاعتبار الآخر.

والخلاصة: إنّها ليست منتزعة من التكليف.

نعم، يمكن أن يكون مورد الجعل بدوياً هو التكليف، وتكون السببية والملازمة ملحوظة في مقام الجعل تبعاً للوجوب.

كذلك، يمكن أن يكون مورد الجعل بدوياً نفس السببية والملازمة، فيما إذا لوحظت معنى إسمياً على نحو يكون النظر إليها في مقام الجعل استقلالياً، ويكون النظر إلى التكليف تبعياً.

وبهذين الاعتبارين تكون السببية قابلة للجعل التبعي والاستقلالي.

وأما معرفة كون السببية مجعولة تبعاً للتكليف، أو مجعولة مستقلاً والتكليف تابع لها، فلا بدّ أن يرجع في ذلك إلى كيفية القضية، فإن كانت القضية بلسان جعل التكليف المنوط بالدلوك، فتكون السببية مجعولة تبعاً، كما في قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فصل»، وإذا كانت بلسان جعل الملازمة والربط بين الدلوك والتكليف، فتكون السببية مجعولة بالاستقلال.

وقد عرفت سابقاً، أنّه لا يوجد عندنا جعلان مستقلان.

وممّا ذكرنا، يتّضح لك ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، حيث قسم الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام، وكان القسم الأول منها الذي لا يكاد

يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً.

ثم قال صاحب الكفاية رحمه الله : «أما النحو الأول : فهو كالسببية والشرطية والمانعية والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً، حدوثاً وارتفاعاً، كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص، به كانت مؤثراً في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه... الخ».

وحاصل ما ذكره : أن سببية مثل دلوك الشمس لوجوب الصلاة ليست إلا لأجل ما فيه من الخصوصية المستدعية لذلك، للزوم أن يكون بين العلة والمعلول ربط خاص به تؤثر العلة في المعلول لا في غيره، وتلك الخصوصية لا تكاد توجد بإنشاء عنوان السببية له مثل قول : «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة» كي يصح أن يقال : إن السببية قابلة للجعل التشريعي الاستقلالي، ولا من إيجاب الصلاة عنده، مثل قول الشارع : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١) كي يصح أن يقال : إن السببية قابلة للجعل التشريعي التبعية.

نعم، لا بأس باتّصاف الدلوك بالسببية المجازية من إيجاب الصلاة عنده بقوله : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ أو من قوله : «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» بدل إيجاب الصلاة عنده لا اتصافه بالسببية الحقيقية.

وعليه، فالسببية لا يمكن انتزاعها من التكليف أو الوضع، فإنهما متأخران عن وجود السبب، بداهة أنه لولا العقد أو الدلوك لا يكاد يتحقق

(١) سورة الإسراء، الآية : ٧٨.

وجوب الصلاة أو الملكية، لأنّ المفروض أنّ العقد والدلوك سبب لهما، ولا يمكن تقدّم المسبّب على السبب، فالتكليف أو الوضع المتأخّر عن وجود السبب لا يعقل أن يكون منشأ لانتزاع السببية، فسببية العقد للملك والدلوك لوجوب الصلاة إنّما تنتزع من ذات العقد والدلوك، لخصوصية تكوينية في الذات تقتضي السببية.

وقد أشكل عليه الميرزا النائيني والسيد أبو القاسم الخوئي (رحمهما الله)، بأنّ هذا خلط بين علل التشريع وموضوعات التكليف، فإنّ الدلوك والعقد وإن كان فيهما خصوصية ذاتية تكوينية اقتضت تشريع الوجوب وإمضاء الملكية، إلّا أنّ تلك الخصوصية إنّما تكون سبباً لنفس التشريع والإمضاء، لئلا يخلو التشريع والامضاء عن الداعي الذي يتوقّف عليه كلّ فعل اختياري، ولكن هذا ليس محلّ الكلام، بل محلّ الكلام إنّما هو في المجعول والممضى، وهو نفس الوجوب والملكية.

ومن المعلوم، أنّ سببية الدلوك والعقد للوجوب والملكية، إنّما تنتزع من ترتّب الوجوب والملكية على الدلوك والعقد، إذ لولا أخذ الدلوك والعقد موضوعاً للوجوب والملكية لم يكن الدلوك والعقد سبباً لهما.

أقول: يظهر من كلام صاحب الكفاية رحمته الله أنّ محطّ نظره، هو أنّ السببية الحقيقية التي هي عبارة عمّا يترشّح الأثر منها خارجاً، ليست مجعولة.

وهو على حق في ذلك، كما أشرنا إليه، وليس نظره إنكار الجعل للسببية مطلقاً، بل السببية المنتزعة من ترتّب الحكم التكليفي أو الوضعي عليها في الخطابات الشرعية، مثل: «من حاز ملكاً» أو «إذا زالت الشمس فصل»، فهي مجعولة شرعاً، ولكنّها ليست سببية حقيقية، بل هي ادّعائية،

وإن كان الانصاف عندنا أنّها أيضاً سببيّة حقيقيّة، ولا موجب لكونها ادّعاءية .

والحاصل : أنّ اتهامه بأنّه يخلط بين علل التشريع وموضوعات التكاليف في غير محلّه .

ومنها الملكية والزوجيّة والرقية ونحوها من منشآت العقود والإيقاعات .

ومن المعلوم، أنّ هذه كلّها أمور اعتباريّة ثابتة عند عامّة الناس قبل الشرع والشرعية، والشارع المقدّس قد أمضاها بمثل قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) و﴿بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ﴾^(٢) و«الصلح جائز بين المسلمين» ونحو ذلك من الأدلّة الواردة في الكتاب والسنة .

وليست الملكية المنشأة بالبيع، والزوجيّة المنشأة بالنكاح، والتسالم المنشأ بالصلح من المخترعات الشرعيّة، بل هي من الأمور الاعتباريّة العرفيّة التي أمضاها الشارع بزيادة بعض القيود والخصوصيّات .

وتوضيحه : إنّ هذه العناوين، وكذا غيرها من عناوين العقود والإيقاعات، مثل البيع، والصلح، والرهن، والعطيّة، والهبة، والإجارة، والنكاح، والطلاق، والرجوع، وغيرها من العناوين؛ تارة، تنشأ حقيقة بفعلها في الخارج، مثل إيجاد العطاء الخارجي في الهبة، والعطيّة، والأجر في الإجارة، والعين المرهونة في الرهن، والصلح الحقيقي في الصلح، وهكذا . . .

وأخرى، تنشأ ادّعاءً، كما في باب العقود والإيقاعات الإنشائيّة، فمعنى

(١) سورة البقرة، الآية : ٢٧٥ .

(٢) سورة المائدة، الآية : ١ .

صالحات، وأعطيت، ووهبت، أوجدت الصلح والعطاء والهبة بمفاهيمها الحقيقية ادعاءً لا حقيقة، وهكذا الحال في بقية العناوين المذكورة وغيرها، والمصحح لهذا الادعاء غالباً تعلق إرادة الجاعل المؤدية في الجملة إلى حصولها في الخارج، فترى من يريد الاعطاء الخارجي لشخص يقول له: «أعطيتك» إنشاءً، وهكذا فإنشاء هذه الأمور ليس إنشاءً اعتبارياً، كإنشاء الأغوال، بل إنشاءً لأمر حقيقي ادعاءً لا حقيقة.

وبالجملة، فإن هذه الأمور مجعولة من الشارع إمضاءً لا تأسيساً، خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته الله حيث التزم بأن هذه الأمور كلها منتزعة عن التكاليف التي في موردها، فالملكية تنتزع من حرمة تصرف الغير في المال، والزوجية تنتزع من جواز وطئ الزوج وحرمة نكاح الغير لها، والرقية تنتزع من وجوب إطاعة الرق للمولى وهكذا...

ويرد عليه: أولاً: أن ما ذكره يخالف ظواهر الأدلة، إذ المستفاد من النبوي الشريف المشهور: «الناس مسلطون على أموالهم»^(١)، أن جواز التصرف مسبوق بالملكية ومن أحكامها، لا أن الملكية منتزعة من جواز التصرف، فإن الحكم بجواز التصرف يستفاد من قوله ﷺ: «مسلطون»، والملكية مستفادة من الإضافة في قوله ﷺ: «أموالهم»، فظاهر الرواية أن الملكية متقدمة على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم، وكذا عدم جواز التصرف في مال الغير الذي يستفاد من الروايات الكثيرة، مثل قولهم عليه السلام: «لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه»^(٢)، حيث إنه ظاهر في أن عدم جواز التصرف من آثار الملكية والمتأخر عنها رتبة تأخر الحكم عن

(١) عوالي اللآلي، ج ١، ص ٢٢٢، ح ٩.

(٢) نيل الأوطاء، ج ٥، ص ٣٣٤.

موضوعه، لا أنها منتزعة من عدم جواز تصرف الغير، وهكذا الحال في الزوجية والرقية ونحوها.

وثانياً: أنه لو كانت الزوجية منتزعة من التكليف للزم عدم صحة اعتبارها إلا بملاحظة ذلك التكليف، كجواز النظر إلى الزوجة، مع أنه لا شبهة في صحة اعتبار الزوجية من إنشاء مفهومها بقوله: «زوّجتك هندا»، مثلاً من دون ملاحظة جواز النظر ووجوب الانفاق وغيرهما من الأحكام التكليفية، بل قد لا يكون في مورد الوضع تكليف أصلاً، كما في ملكية الصبي والمجنون لما انتقل إليهما بمثل الإرث، وليس لهما إباحة التصرف حتى تكون هذه الإباحة هي منشأ انتزاع الملكية.

وانتزاع الملكية الفعلية لهما من جواز تصرفها بعد البلوغ والإفاقة في غير محله، ضرورة أن ملكيتها للمال هي قبل البلوغ والإفاقة بالاتفاق.

وأما ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله (من انتزاع ضمان الصبي لما أتلّفه من خطاب تعليقي مثل: «إذا بلغت فادفع بدل ما أتلّفته حال صباك»).

فهو ليس بتام، لاقتضاء فعلية الضمان لفعلية منشأ انتزاعه، مع أنه قد يتحقق الضمان فعلاً ولا فعلية للتكليف أصلاً، كما إذا مات الصبي قبل البلوغ.

وقد أتعّب نفسه المحقق الآشتياني للتخلص من هذا الإشكال، حيث جعل خطاب الولي بدفع بدل ما أتلّفه الصبي هو المنشأ لانتزاع الضمان.

وهذه عبارته: «على أنه يمكن فرض وجود خطاب وتكليف في حال الصغر أيضاً لكن لا بالنسبة إلى الصبي، بل بالنسبة إلى وليّه، ولا ريب في اكتفاء هذا المقدار أيضاً».

ولا يخفى، أنّ هذا تبعيد للمسافة، بل هو في غير محلّه، لأنّ خطاب الولي لا يصلح لأن ينتزع منه ضمان الغير.

وثالثاً: يلزم أن لا يقع ما قصد ووقع ما لم يقصد - بناءً على انتزاع الملكية من التكليف - فإنّ المقصود من قوله: «بعتك داري» مثلاً هو إنشاء مفهوم البيع، أعني به التملك دون التكاليف المترتبة على الملكية، كجواز التصرف ونحوه.

والمفروض أنّ التملك لا يتحقّق بمجرد الجعل والانشاء، بل يتبع الأحكام، فاللزام حينئذٍ أن يكون الواقع بقوله: «بعت» هو التكليف ولم يتعلّق به القصد حسب الفرض، إذ المقصود هو إيجاد الملكية، والمفروض عدم حصولها لكونها تابعة للتكاليف، فيلزم تخلف قاعدة تبعيّة العقود للمقصود.

أقول: هذه القاعدة وإن كانت مسلّمة - أي أنّ العقود تابعة للمقصود - إلا أنّ الفقهاء ذكروا خمسة موارد تخلفت فيها هذه القاعدة:

الأوّل: في المبيع المعاطاتي، حيث قالوا بأنّه لا يفيد الملكية، وإنّما يفيد الإباحة فقط. والإباحة غير مقصودة فكيف تحقّقت؟

ولكن على مبنانا أنّه لا تخلف، لأنّ البيع المعاطاتي عندنا يفيد الملكية.

الثاني: لو نسي ذكر الأجل والمدة في عقد الانقطاع، حيث ذهب المشهور إلى انقلابه دواماً، مع أنّ الدوام غير مقصود، واستدلّوا على الانقلاب بالإجماع.

واستدلّ بعضهم بأنّ الانقطاع والدوام ليسا نوعين وحقيقتين مختلفتين،

بل كلاهما عبارة عن العلاقة الخاصة مع بعض الفروقات الخارجة عن حقيقة النكاح .

ولكن على مبنانا لا يوجد تخلف ، لأنه إذا نسي ذكر الأجل يبطل العقد .

الثالث : ما لو تخلف الوصف ، حيث قالوا بصحة المعاملة ، غاية الأمر أن تخلف الوصف مثل تخلف الشرط يوجب الخيار ، فلو قال : «بعتك» هذا العبد الكاتب ، فظهر أنه ليس بكاتب لصح البيع ، ويثبت الخيار ، مع أن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع .
وما ذكره هو الصحيح .

الرابع : إذا طلق خُلعيًا وكانت شرائط الخلع غير متوفرة ، فقالوا ينقلب رجعيًا إذا أمكن كونه رجعيًا ، مع أن الطلاق الرجعي غير مقصود .
وقد يقال : إن الطلاق حقيقة واحدة وليس هما نوعين .
ومهما يكن ، فإنه عندنا ينقلب رجعيًا ، وهذا من جملة موارد تخلف القاعدة .

الخامس : إذا طلق رجعيًا ، ثم وطأها بقصد عدم الرجوع ، فقالوا بتحقيق الرجعة بذلك مع أن الرجوع غير مقصود .

أقول : هذا هو الصحيح ، وذلك لصحيحة محمد بن القاسم ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «من غشى امرأته بعد انقضاء العدة جلد الحدّ ، وإن غشيتها قبل انقضاء العدة كان غشيانه إياها رجعة»^(١) .

ومقتضى الاطلاق تحقق الرجوع بالوطء وإن قصد العدم .

(١) وسائل الشيعة ، باب ٢٩ من أبواب حدّ الزنا ، ح ١ .

والحاصل: أن ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله ليس بتمام، إذ لا مانع من كون تلك العناوين متأصلة بالجعل في وعاء الاعتبار، ويكون وجودها التكويني بعين وجودها الاعتباري.

ومما يدل على ذلك أيضاً، هو أن مثل هذه الاعتباريات متداولة عند من لم يلتزم بشرع وشريعة كالدهرية، مع أنه ليس عنده إلزام وتكليف يصح انتزاع هذه الأمور منه. والله العالم

ومنها الصحة والفساد: وقبل البحث عن كونهما مجعولتين أو ليستا مجعولتين، أو يفصل بين العبادات والمعاملات بالالتزام بعدم الجعل في الأولى والجعل في الثانية، نقول:

ذكرنا في مبحث الصحيح والأعم أن صاحب الكفاية رحمته الله استظهر من كلام الأعلام أن الصحة لديهم بمعنى واحد، وهو تمامية الأجزاء والشرائط، وخلافه الفساد.

أما تعريف الصحة بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء، وموافقة الأمر والشريعة كما عن المتكلمين، فهو تعريف باللائم.

وبيّنا في محله، أنه لما كان غرض الفقهاء من تصحيح فعل المكلف، هو إثبات عدم وجوب الإعادة والقضاء، فعرفوها باللائم الملائم لغرضهم، وهو إسقاط القضاء.

وأما المتكلمون، فلما كان غرضهم من تصحيح فعل المكلف، هو إثبات موافقته لأمر الشارع، بحيث يترتب عليه الثواب، كما أن عدم الموافقة يترتب عليه العقاب، فعرفوا الصحة باللائم الملائم لغرضهم.

والنسبة بين معنى الصحة عند الفقهاء وعند المتكلمين هو العموم والخصوص من وجه، يجتمعان في صلاة المختار، فإنها صحيحة عند

الفقهاء لعدم وجوب القضاء، كما أنّها صحيحة عند المتكلمين لموافقتها للشريعة.

وقد تكون صحيحة عند الفقهاء وليست صحيحة عند المتكلمين، كما لو جهر المكلف نسيّاً أو جهلاً في الصلاة الاخفائية، أو أخفى في الصلاة الجهرية كذلك، فهي صحيحة عند الفقهاء، لعدم وجوب الإعادة، لصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام : «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار به وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته»^(١).

وأما المتكلمون، فالصحة عندهم غير منطبقة في المقام، لأنّها غير موافقة للأمر.

وقد يكون العمل صحيحاً عند المتكلمين وفاسداً عند الفقهاء، كما في موارد مبحث الإجزاء، فلو قامت الأمانة على عدم وجوب السّورة فصلّي المكلف بمقتضاها، ثمّ انكشف الخلاف، فهنا تصحّ الصلاة عند المتكلمين، لأنّها جاءت وفق الأمر (أي: وفق الأمانة)، بينما لا تصحّ عند الفقهاء، لانكشاف الخلاف في الواقع.

هذا مع قطع النظر عن صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة. الحديث».

وإلا فبناءً عليه، فالصلاة صحيحة عندهم، فلا تجب إعادتها ولا قضاؤها.

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

ثمَّ إنّ الصّحّة والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحّة وفساداً بحسب الحالات، فصلاة المسافر صحيحة للمسافر، وفسادة للحاضر، وكذا الصلاة من جلوس، صحيحة للعاجز عن القيام، وفسادة للقادر عليه، وهكذا.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

تارة، يكون الصحيح بمعنى كون الشيء واجداً للخصوصية التي ينبغي أن يكون واجداً لها بحسب طبعه الأصلي. كما يقال: «إنّ هذا الخلّ صحيح» بمعنى كونه واجداً للخصوصية التي يقتضيها طبع الخلّ، ويقابله الفاسد، وهو الفاقد لتلك الخصوصية.

وكذا يقال: إنّ هذه الصلاة صحيحة، أي كونها واجدة للخصوصية التي ينبغي أن تكون الصلاة واجدة لها من الملاك والمصلحة القائمة بها. ويقابلها الفاسدة، وهي كون الصلاة فاقدة لتلك الخصوصية.

والصحّة والفساد بهذا المعنى ينتزعان عن مقام الذات قبل تعلّق الأمر بها، وتكون تلك الخصوصية منشأ لتعلّق الأمر بالذات.

وعلى هذا، تكون الصحّة من الدّواعي وعلل التشريع غير منتزعة عن التكليف المتأخّر عنها، والصحّة والفساد بهذا المعنى خارجان عن محلّ النزاع، وليستا من الأحكام الوضعية الشرعيّة، ولا ينطبق عليهما تعريف الفقهاء ولا تعريف المتكلّمين. وهما من الأمور المجعولة بتبع جعل الذات تكويناً.

وأخرى، يراد من الصحيح كون الشيء موافقاً لما تعلّق به التكليف أو الاعتبار. فيقال: «إنّ هذه الصلاة صحيحة»، أي أنّها موافقة للمأمور به. «وهذا العقد صحيح» أي أنّه موافق لما اعتبر في موضوع الملكية مثلاً.

ويقابله الفاسد وهو عدم كونه موافقاً للمأمور به أو لموضوع الأمر الاعتباري. وهما بهذا المعنى داخلان في محلّ الكلام.

والانصاف: أن الصّحة والفساد الواقعيّتين ليستا من المجعولات الشرعيّة.

وهذا، بخلاف الصّحة والفساد الظاهريّتين، فإنّهما من المجعولات الشرعيّة.

أمّا الصّحة والفساد الواقعيّتان، فإنّ المتّصف بهما هو الفرد الخارجي - لا الطبيعة الكلّية المجعولة، فإنّها لا تتّصف بالصّحة والفساد - فيقال: «إنّ هذا البيع الفلاني صحيح»، أي أنّه واجد للشرائط المعتبرة فيه، أو أنّه فاسد، لعدم كونه واجداً لها.

وعليه، فالصّحة والفساد من أوصاف الفرد الخارجي.

وكذا يقال: «هذه الصلاة صحيحة» أي أنّها واجدة للشرائط المعتبرة فيها، وفاسدة لعدم كونها واجدة لها. فكلّ فرد يكون مطابقاً للطبيعة المجعولة، فهو صحيح. وكلّ فرد لم يكن من مصاديقها يكون فاسداً بلا فرق بين العبادات والمعاملات.

وعليه، فالصّحة والفساد الواقعيّتان في العبادات والمعاملات منتزعتان من انطباق الطبيعة المجعولة على الفرد الخارجي وعدمه، وليستا مجعولتين شرعاً، ولا هما من الأمور الواقعيّة.

وأمّا الصّحة والفساد الظاهريّتان، فهما من المجعولات الشرعيّة، لأنّ موضوعها الفرد المشكوك فيه، فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه، وأن يحكم بعدمه، فنراه قد حكم بالصّحة الظاهرية في بعض الموارد، كما في الشكّ بعد تجاوز المحلّ - في قاعدة التجاوز -، أو بعد الفراغ - كما في

قاعدة الفراغ - ، وحكم بالفساد في موارد أخرى، كما في بعض الشكوك في ركعات الصلاة، كما لو شك في العدد قبل إكمال السجدة الثانية من الركعة الثانية في الصلاة الرباعية وفي الشائبة والثلاثية مطلقاً.

وحكم بالصحة في العقود والإيقاعات، فإذا شك في صحة عقد، أو إيقاع، أو فساده، فالأصل هو الصحة، وإذا كانت هناك دعوى، فالأصل هو الصحة مع يمين مدعي الصحة إذا لم يوجد للطرف الآخر بيّنة، ومورد أصالة الصحة ما لو شك في وجود مانع أو اختلال شرط.

وأما إذا كان الشك في المقتضي، فقد ذهب بعض الأعلام إلى أنّ الشارع قد حكم بالفساد وتفصيله في محله.

ومهما يكن، فالصحة والفساد الظاهريّتان مجعولتان شرعاً، حيث رتب الشارع الأثر في بعض الموارد، ولم يرتبه في البعض الآخر. والله العالم.

ومنها الطهارة والنجاسة: وقد جعلهما الشيخ رحمته الله من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع المقدّس.

أقول: حتّى يتّضح الحال، لا بدّ من معرفة المراد من الطهارة والنجاسة؟

فإن كان المراد منهما النظافة والقذارة الخارجيّة المحسوسة، مثل قذارة الغائط والبول ونحوهما، فلا إشكال في كونهما من الأمور الواقعية غير المجعولة، وليستا حينئذٍ من الأحكام الوضعيّة، وحكم الشارع بهما يكون من باب الإخبار عن وجودهما في النجس والطاهر.

ولكن لا يخفى عليك، أنّ كثيراً من الأمور التي حكم فيها الشارع بالنجاسة والطهارة ليست من هذا القبيل، كما في حكمه بنجاسة الكافر وبنجاسة ولده للتبعية ونحو ذلك، إذ لا يوجد قذارة خارجيّة محسوسة،

بحيث يدركها العرف والعقلاء، وعلى فرض وجودها، فكيف تبدّل هذه القذارة الخارجيّة بالنظافة إذا أسلم الكافر، لا سيّما بالنسبة لولده؟

وهل يعقل تبدّل الواقعيّات بمجرد التلقّظ بالشهادتين؟

وأما إن كان المراد منهما هو اشتمال الطاهر والنجس على خصوصيّة لأجلها حكم الشارع بالطهارة والنجاسة.

فيرد عليه: أنّ هذا لا يختصّ بالطهارة والنجاسة، بل جميع الأحكام التكليفية من هذا القبيل، لما عرفت، من أنّ الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد موجودة في المتعلّقات أو الموضوعات.

وعليه، فلم يتّضح مراده من كونهما من الأمور الواقعية.

والانصاف: أنّ الطهارة والنجاسة بمعنى النظافة والقذارة غير المحسوستين عرفاً، مثل نجاسة الكافر وولده للتبعية ونحوهما من الأحكام المجعولة شرعاً، فإنّ للشارع أن يحكم بنجاسة بعض الأمور لوجود ملاك النجاسة فيه، كما أنّه يحكم بطهارة البعض الآخر لوجود ملاك الطهارة فيه، ولو حكماً امضائياً، وإن كانت هذه الأمور بنظر العرف طاهرة، بحيث لا يستقذرونها، إذ الشارع المقدّس يخطئ العرف في موارد كثيرة.

مثلاً: إنّ العرف لا يرى في الخمر أو الكافر قذارة، ولكن الشارع خطأ العرف فيها وفي غيرهما، وحكم بنجاستهما لوجود القذارة فيهما غير المحسوسة للعرف، ولو اطلع العرف على الملاك والمناطق لرتّب آثار النجاسة عليهما.

وبالمقابل أيضاً، فإنّ العرف قد يرى قذارة بعض الأمور ويتجنّبها، ولكن الشارع خطأه فيها.

مثلاً: نرى جملة من الناس يستقذرون أيادي من يُغسل الموتى، وأيادي

من ينظف البالوعة ويخرج الغائط بيده، ويأبى طبعهم أن يأكل معهم في إناءٍ واحد ولو كانت أيديهم حين الأكل في غاية الطهارة والنظافة.

وبالجملة، فإنّ الطهارة والنجاسة غير المحسوستين عرفاً من الأمور الاعتبارية حكم الشارع فيهما، كما في الملكية والزوجية وباقي الأمور الاعتبارية.

ومما يؤكّد ما قلناه: هو حكم الشارع بالطهارة الظاهرية لمشكوك الطهارة والنجاسة، مع أنّه في الواقع قد يكون نجساً قدرّاً، فكيف تكون الطهارة مطلقاً من الأمور الواقعية؟

والخلاصة: إنّ الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعية المجعولة شرعاً. والله العالم.

ومنها العزيمة والرخصة: والمراد بالعزيمة هو السقوط على وجه الحتم والالزام، أي سقوط الأمر بجميع مراتبه، كما في سقوط صوم شهر رمضان في السفر، فإنّه سقوط عزيمة.

والمراد بالرخصة، هو السقوط على وجه التسهيل، كما إذا أمر المولى بشيء ثم سقط وجوبه وبقي رجحانه، فيكون حينئذٍ مرخصاً فيه. أو أمر بشيء على نحو الاستحباب المؤكّد، ثم سقط تأكّده وبقي أصل رجحانه، كما في بعض موارد سقوط الآذان، مثل سقوط الآذان عصر يوم الجمعة، ونحو ذلك.

ومهما يكن، فإنّ العزيمة والرخصة ليستا من الأحكام الوضعية، بل مرجعهما إلى التكليف، فإن سقط بجميع مراتبه فيكون عزيمة، وإن سقط ببعض مراتبه فيكون رخصة.

ومنها القضاة والولاية: وقد ذكر الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُمَا ليستا من

الأحكام الوضعية حيث قال رَحِمَهُ اللهُ : «خصوصاً الولاية والقضاة الخاصة التي كان يتفضل بهما الإمام عَلِيٌّ لِبَعْضِ أصحابه كولاية مالك الأشر، فإنَّ الولاية والقضاة الخاصة حكمها حكم النيابة والوكالة لا ينبغي عدّها من الأحكام الوضعية، وإلاّ فبناءً على هذا التعميم كان ينبغي عدّ الإمامة والنبوة أيضاً من الأحكام الوضعية، وهو كما ترى». انتهى

أقول: أمّا القضاة والولاية فبماذا يختلفان عن الملكية والزوجية؟ إذ كلّ منها متأصلّ بالجعل، وليستا منتزعتين من التكليف، ولا هما من الأمور الواقعية.

هذا، وقد ذكر الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ النبوة والإمامة لا تقاسان بالولاية والقضاة الجعليتين، لأنّ النبوة والإمامة الثابتة لبعض الأشخاص ناشئة من أقصى مراتب كمال النفس، وهي تأبى عن الجعل.

وفيه: أنّ كمال النفس داعٍ لجعل النبوة والإمامة كبقية الدواعي لتشريع الأحكام، وليستا من الأمور الواقعية، ولا منتزعتان من الحكم التكليفي، ولا غرابة في كونهما من الأحكام الوضعية.

الأمر الثالث: حكي عن الشهيد الأوّل رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ قال: «الماهيات الجعلية كالصوم والصلاة لا يطلق على الفاسد إلاّ الحج لوجوب المضى فيه». انتهى

قال السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ : «وهو أوّل من قال بالماهيات الجعلية، ووافقه جماعة منهم المحقق النائيني رَحِمَهُ اللهُ».

ثم رَحِمَهُ اللهُ أَشْكَلَ عَلَيْهِم «أَنَّهُ لا يتعلّق معنى لجعل الماهيات تشريعاً، فإنّها غير قابلة للجعل التشريعي، وذلك لأنّ معنى جعل الماهية على ما

ذكروه هو تصوّر أمور متعدّدة مجتمعة ومنضمّاً بعضها مع بعض، ثمّ الأمر بها بعنوان أنّها شيء واحد. ومرجع هذا المعنى إلى شيئين: (الأوّل) تصوّر الأمور المتعدّدة كالتكبير والقيام والقراءة مثلاً بتصوّر واحد.

(الثاني)، الأمر بهذه الأمور المتعدّدة، ولا يصلح شيء منهما لأن يكون جعلاً للماهية.

أمّا الأوّل، فهو عبارة عن إيجاد الماهيّات المتعدّدة في الذهن، فإنّ الوجود الذهني للأشياء هو عين تصوّرها لا جعل الماهيّات تشريعاً، فيكون تصوّرها جعلاً تكوينياً لها في الذهن بتبع ايجادها فيه. كما أنّ الجعل التكويني الخارجي لماهية إنّما تكون بتبع ايجادها في الخارج...». إلى أن قال: «وأمّا الثاني، فهو عبارة عن التكليف فهو المجعول تشريعاً دون الماهية... الخ».

والانصاف: أنّه ليس مراد الشهيد رَحِمَهُ اللهُ ومن وافقه من كون الماهيّات المخترعة الشرعيّة من الأحكام الوضعيّة هو كون الصلاة، مثلاً بما هي حكماً وضعيّاً، والصوم بما هو من الأحكام الوضعيّة، وكذا الحج وغيرها من المخترعات، بل المراد من كونها من الأحكام الوضعيّة إنّما هو باعتبار تركّبها من الأجزاء والشرائط وعدم المانع، وحيث كانت الجزئيّة والشرطيّة وعدم المانعيّة من الأحكام الوضعيّة، فيصحّ حينئذٍ عدّ المركّب منها من الأحكام الوضعيّة. والله العالم

هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعيّة.

المبحث الثاني

تنبيهات الاستصحاب

وفيه

- التنبيه الأول: اعتبار فعلية الشك واليقين.
- التنبيه الثاني: استصحاب مؤديات الامارات.
- التنبيه الثالث: استصحاب الكلّي.
- التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية.
- التنبيه الخامس: الاستصحاب التعليقي.
- التنبيه السادس: استصحاب عدم النسخ.
- التنبيه السابع: الأصل المثبت.
- التنبيه الثامن: موارد توهم كون الأصل فيها مثبتاً.
- التنبيه التاسع: ترتّب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل.
- التنبيه العاشر: اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاء لا حدوثاً.

- التنبيه الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث.
- التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقاديّة.
- التنبيه الثالث عشر: استصحاب الحكم المخصّص.
- التنبيه الرابع عشر: في جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف.

التنبيه الأول (اعتبار فعلية الشك واليقين)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ثُمَّ إِنَّ ههنا تنبيهات :

الأول : إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين ، فلا استصحاب مع الغفلة ، لعدم الشك فعلاً . ولو فرض أنه يشك لو التفت ، ضرورة أن الاستصحاب وظيفة الشاك ، ولا شك مع الغفلة أصلاً ، فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة ، لقاعدة الفراغ . . . » .

أقول : لقد أشرنا فيما سبق إلى أنه يعتبر اليقين والشك الفعليان ، ولا يكفي التقديري من كل منهما ، وذلك لأمرين :

الأول : أن ظاهر الأدلة بشكل عام كون العناوين المأخوذة موضوعاً للأحكام الشرعية هي العناوين الفعلية ، فإذا قال الشارع المقدس : «أطعم الفقير» مثلاً ، فالمراد من كان فقيراً بالفعل . وهكذا في قوله ﷺ : «صل خلف العادل» ، فالمراد من كان عادلاً بالفعل . وكذا الحال بالنسبة لليقين والشك .

الثاني : قد ذكرنا في أكثر من مناسبة ، أن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي ، أي الشك الفعلي لا التقديري ، لأن التقديري في حكم العدم . وبذلك اختلفت الأحكام الواقعية عن الأحكام الظاهرية ، إذ

فعليّة الأحكام الواقعيّة لا تتوقّف على العلم بالحكم أو الموضوع، بل فعليّتهما تدور مدار وجود الموضوع خارجاً ولو مع جهل المكلف به .

وهذا، بخلاف الأحكام الظاهريّة، فإنّها بوجوداتها الواقعيّة لا أثر لها، وإنّما يترتب عليها الأثر بعد العلم، ولا يكفي العلم بأنّ الاستصحاب حجة في ترتيب الأثر من المنجزية والمعدريّة .

نعم، بعد العلم بقيام الاستصحاب على وجوب شيء، فيترتب الأثر حينئذٍ .

والخلاصة: إنّ جريان الاستصحاب يتوقّف على فعليّة الشكّ الذي أخذ موضوعاً فيه، ويترتب على ذلك ثمرة مهمّة، وهي أنّه لو كان محدثاً ثم غفل عن حاله وصلّى غافلاً وبعد الفراغ من الصلاة شكّ في تطهره قبل الصلاة، فيجري استصحاب الحدث بالنسبة إلى الأعمال الآتية .

وأما بالنسبة إلى الصلاة التي أتى بها، فبناءً على اعتبار فعليّة الشكّ في جريان الاستصحاب، فلا بدّ من القول بصحّتها وعدم وجوب إعادتها، لأنّه يكون من الشكّ بعد الفراغ، فتجري في الصلاة قاعدة الفراغ، ولا أثر لاستصحاب بقاء الحدث الجاري بعد الصلاة عند الالتفات إلى حاله، لأنّ قاعدة الفراغ حاکمة عليه أو مخصّصة له .

وأما بناءً على كفاية الشكّ التقديري في الاستصحاب، فقد ذكر الأعلام أنّ الصلاة تبطل، ولا يمكن تصحيحها بقاعدة الفراغ، إذ المفروض جريان الاستصحاب قبل الصلاة القاضي بوقوع الصلاة مع الحدث .

ومن المعلوم، بطلان الصلاة مع الحدث الاستصحابي، كبطلانها مع الحدث القطعي، فكما لا تجري قاعدة الفراغ مع الحدث القطعي، فكذلك لا تجري مع الحدث الاستصحابي .

هذا كله، إذا تيقّن بالحدث، ثم غفل عن حاله وصلى غافلاً.

وأما لو التفت قبل الصلاة، ثم غفل وصلى، فالمعروف بين الأعلام أنّ صلاته محكومة بالبطلان، لتحقق الشكّ الفعلي قبل الصلاة، ولا تجري قاعدة الفراغ، لاختصاصها بالشكّ الحادث بعد الفراغ، ولا تشمل ما إذا حدث الشكّ قبل الصلاة.

هذا، وقد ذكر الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ : «أنّه بناءً على كفاية الشكّ التقديري، وإن كان يجري استصحاب الحدث في ظرف الغفلة قبل الصلاة، ولكنّه لا يترتب عليه إلّا بطلان الصلاة سابقاً، وأما وجوب الإعادة أو القضاء في ظرف بعد الفراغ فلا يترتب على الاستصحاب المزبور، لأنّه من آثار الاستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ لا من آثار استصحاب الحدث الجاري في ظرف الغفلة قبل الصلاة، وإنّما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول في الصلاة وجواز قطعها في فرض دخوله فيها غفلة، فإذا كان الاستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ محكوماً بالقاعدة فمن حين الفراغ لا بدّ من الحكم بالصحة للقاعدة لا البطلان لعدم جريان الاستصحاب من ذلك الحين، ولا أثر للحكم بالبطلان سابقاً بعد كون العمل محكوماً بالصحة من الحين بمقتضى القاعدة.

نعم، لو كانت القاعدة في جريانها منوطة بعدم كون المصلي محكوماً بالمحدثيّة سابقاً، كان لأخذ الثمرة مجال، ولكن الأمر ليس كذلك قطعاً، لعدم كون هذا القيد شرطاً في القاعدة، وإنّما الشرط فيها مجرد كون الشكّ في الصحة حادثاً بعد الفراغ من العمل.

ومن هنا، لا تجري فيما لو حدث الالتفات والشكّ قبل الفراغ، ولو لم يجر استصحاب الحدث، ولا كان المكلف محكوماً بالمحدثيّة حين الشروع

في الصلاة، كما في موارد توارد الحاليتين التي لا يجري فيها الاستصحاب، إمّا لعدم جريانه في نفسه مع العلم الاجمالي، أو من جهة سقوطه بالمعارضة . . . الخ».

وفيه: بناءً على كفاية الشكّ التقديري - يكون الاستصحاب الجاري قبل الصلاة حاكماً على قاعدة الفراغ، لأنّ المكلف بعد جريان الاستصحاب في حقّه يكون محدثاً، فيصدق عليه أنّه دخل في الصلاة وهو محدث، وإذا صدق عليه ذلك، فيرتفع موضوع قاعدة الفراغ وهو الشكّ في الصّحة والفساد بعد العمل، إذ لا شكّ تعبدّاً بعد جريان الاستصحاب قبل الصلاة.

ومن هنا، تعيّن تقيّد موضوع قاعدة الفراغ، بعدم محكوميّة المصلّي بالمحدثيّة قبل الصلاة، ويكون حال الشكّ التقديري حينئذٍ حال الشكّ الفعلي، فكما أنّه في الشكّ الفعلي قبل الصلاة لا تجري قاعدة الفراغ، لأنّ استصحاب الحدث قبلها موجب لانعقادها فاسدة، فلا موضوع لها حينئذٍ، كذلك في الشكّ التقديري بناءً على اعتباره.

وأما عدم جريان القاعدة في موارد توارد الحاليتين قبل الصلاة، فلاجل انتفاء شرطها، وهو الشكّ بعد الفراغ، وهنا الشكّ موجود قبل العمل.

وممّا ذكرنا يتّضح لك عدم صحّة ما ذكره السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله، حيث ذكر: «أنّ قاعدة الفراغ حاكمة على الاستصحاب ولو قلنا بعدم اعتبار الشكّ الفعلي في الاستصحاب، إذ لا اختصاص لحكومة القاعدة على الاستصحاب الجاري بعد الصلاة، بل تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري قبلها أيضاً». انتهى

ووجه عدم صحّة ما ذكره، هو ما بيّناه من أنّ الاستصحاب الجاري قبل الصلاة رافع لموضوع القاعدة وهو الشكّ في الصّحة والفساد.

وعليه، فالأمر بعكس ما ذكره.

نعم، لا إشكال في كونها حاكمة على الاستصحاب الجاري بعد الصلاة أو مخصصة له. والله العالم

نعم، يبقى إشكال في المقام، وهو أنه كيف تكون قاعدة الفراغ حاكمة على استصحاب الحدث الجاري بعد الصلاة عند الالتفات إلى حاله، مع أنه دخل في الصلاة غافلاً عن حاله؟ لأنّ الفرض، أنه تيقن بالحدث، ثم غفل وصلى غافلاً.

ووجه الإشكال: هو أن قاعدة الفراغ مختصة بصورة عدم العلم بالغفلة. فكيف جرت هنا مع أنه غافل؟

والخلاصة: إن اعتبرنا أن قاعدة الفراغ أمانة نوعية على عدم وقوع الغفلة والسهو - كما ذهب إلى ذلك السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْأَعْلَامِ - فلا مجال للأخذ بها مع العلم بالغفلة، كما هو المفروض في المقام.

وعليه، فعدم جريان الاستصحاب في حال الغفلة مسلّم، لعدم الشكّ الفعلي، إلا أنه لا مانع من جريانه بعد الصلاة حتّى بالنسبة إلى الصلاة التي أتى بها، لاختصاص قاعدة الفراغ بصورة عدم العلم بالغفلة، فلا تجري في المقام حتّى تكون حاكمة على الاستصحاب أو مخصصة له.

ولكن الانصاف: هو ما ذكرناه في أكثر من مناسبة، من أن قاعدة الفراغ، وكذا قاعدة التجاوز من الأصول المحرزة كالاستصحاب. وكون القاعدتين يحكيان عن الواقع غالباً وإن كان ذلك أمراً مسلماً - كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في حسنة بكير بن أعين: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين

يشك^(١) - إلا أن مجرد ذلك لا يجعلهما من الأمارات ما لم يحرز اعتبار الشارع إياهما من جهة تتميم الكشف، واستفادة ذلك من الأخبار ممنوعة، بل المستفاد من الأخبار المأخوذ في موضوعهما الشك خلاف ذلك، فإن قوله ﷺ في صحيحة زرارة: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره، فشكك ليس بشيء»^(٢).

وقوله ﷺ في موثقة إسماعيل بن جابر: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه فليمض عليه»^(٣)، ينادي بإلغاء جهة الكشف.

وعليه، فالقاعدتان تجريان حتى في صورة العلم بالغفلة حين العمل، كما فيما نحن فيه، فتكون قاعدة الفراغ حاکمة على الاستصحاب الجاري بعد الفراغ وبعد الالتفات، أو مخصصة له، ولعله الأقرب، لما عرفت أنها أصل محرز، والاستصحاب كذلك.

وعليه، فهما متحدان رتبة، فكيف تكون القاعدة حاکمة عليه؟ بل هي مقدمة على الاستصحاب ومخصصة له، من باب أنها غالباً تجري في مورد الاستصحاب، فلو أخذنا به وقدمناه على القاعدة لبقيت بلا مورد إلا نادراً، كما في صورة تعاقب الحالتين، حيث لا يجري الاستصحاب، إما لعدم جريانه في نفسه مع العلم الاجمالي، أو من جهة سقوطه بالمعارضة.

هذا كله فيما لو كان محدثاً ثم غفل عن حاله وصلى غافلاً.

وأما لو التفت قبل الصلاة، وشك ثم غفل وصلى.

فقد ذكرنا أن المعروف بين الأعلام هو الحكم ببطلان الصلاة، لتحقيق

(١) وسائل الشيعة، باب أن من شك في شيء من أفعال الوضوء ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٤.

الشكّ الفعلي قبل الصلاة، ولا تجري قاعدة الفراغ لاختصاصها بالشكّ الحادث بعد الفراغ، ولا تشمل ما إذا حدث الشكّ قبل الصلاة.

أقول: إنّ ما ذكره (من عدم جريان قاعدة الفراغ) هو في محله، إلّا أنّ بطلان الصلاة ليس من جهة استصحاب الحدث قبلها، لأنّ الاستصحاب وظيفة عمليّة للشاكّ بما هو شاكّ، فيكون متقوّماً بالشكّ حدوثاً وبقاءً، فمن حين طرؤ الغفلة يرتفع الحدث الاستصحابي بارتفاع شكّه، فلا استصحاب حين الشروع في الصلاة يقتضي محكوميّة المصلّي بالمحدثيّة.

وبالجملة، فإنّ استصحاب الحدث إنّما يجري على فرض بقائه ملتفتاً إلى حين الشروع في الصلاة، وإلّا فمع زواله بطرؤ الغفلة قبل الشروع في الصلاة، فلا استصحاب حينئذٍ.

وأما الوجه في بطلان الصلاة مع عدم جريان الاستصحاب قبل الصلاة، ومع عدم جريان قاعدة الفراغ المقتضية للصحة - لأنّ موردها الشكّ بعد الفراغ لا الشكّ قبل الصلاة، كما هو المفروض - هو استصحاب الحدث بعد الفراغ من الصلاة، إذ لا معارض له ولا شيء مقدم عليه.

وعلى فرض عدم جريانه، فوجوب الإعادة حينئذٍ إنّما هو من باب أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، والله العالم.

التنبيه الثاني

(استصحاب مؤديات الأمارات)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إنَّه هل يكفي في صحَّة الاستصحاب الشكَّ في بقاء شيء على تقدير ثبوته، وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟

إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه، بل ولا شك، فإنَّه على تقدير لم يثبت . . . الخ».

أقول: أعلم أنَّه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب محرزاً باليقين الوجداني، بل هذه الصورة هي القدر المتيقن .
وأما إذا لم يكن الحكم الشرعي أو الموضوع للحكم ثابتاً بالوجداني، بل كان ثبوته بقيام الأمانة عليه، فهل يجري الاستصحاب عند الشكَّ في بقائه؟

فقد يستشكل في المقام، بأنَّه لا يقين بالثبوت، مع أنَّه يعتبر في الاستصحاب اليقين بالثبوت، بل يمكن أن يقال: إنَّ الشكَّ في البقاء أيضاً، لا يتحقَّق في مؤديات الأمانة، لأنَّ الشكَّ في البقاء فرع العلم بالثبوت، فالشكَّ في البقاء يكون تقديريةً لا فعلياً، فينتفي كلُّ من اليقين والشكَّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب.

وقد أجاب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ عن هذا الإشكال بما حاصله: إنَّ

أدلة الاستصحاب ليس موضوعها الشك في البقاء الفعلي حتى يتوقف على اليقين بالثبوت، بل البقاء التقديري، أي البقاء على تقدير الثبوت، فهي تجعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه ولو علم بعدم الثبوت، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها.

وبالجملة، فحقيقة الاستصحاب إنما هو التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، أي جعل الملازمة الظاهرية بين ثبوت الشيء وبقائه، وجعل الملازمة لا يتوقف على ثبوت المتلازمين، فإذا ثبتت الملازمة المذكورة بالاستصحاب، وقامت الأمانة على الثبوت، كانت حجة عليه وعلى البقاء، لأن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر.

هذا حاصل ما أجاب به صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، مع توضيح مّا.

أقول: إن منشأ هذا الإشكال، هو ما التزم به صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ من عدم قيام الأمارات مقام القطع الطريقي، باعتبار أن المجعول فيها المنجزية والمعدريّة، وليس المجعول فيها تميم الكشف وإثبات الاحراز.

وبناءً على ما ذكره، يكون مؤدى الأمانة غير محرز. فكيف يجري فيه

الاستصحاب؟

فالإشكال على مبناه محكم، ولذا اضطر إلى الجواب عنه: بأن حقيقة الاستصحاب هي التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، أي جعل الملازمة الظاهرية بين ثبوت الشيء وبقائه إلى آخر ما ذكره.

وفيه: أمّا أصل المبنى، فقد ذكرنا سابقاً أن المجعول في الطرق والأمارات هو تميم الكشف والاحراز.

وبعبارة أخرى، إن المجعول فيها نفس الطريقيّة والوسطية في الإثبات، فتكون الأمانة من أفراد العلم تعبدًا، بمعنى أن الشارع المقدّس تمّم كاشفيّة

الأمارات الناقصة بسبب احتمال الخلاف، وعدم اصابتها للواقع، بأن نفخ فيها صورة العلم لاغياً احتمال الخلاف تعبدًا، فكأنه صار للعلم فردان، فرد متعارف وهو العلم الوجداني، وفرد آخر غير متعارف وهو العلم التعبدّي.

وبناءً على ذلك، لا إشكال في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي بنفس أدلة اعتبارها، وتكون بذلك واجدة للجهة الثانية من العلم وهي الكاشفيّة، فلا فرق حينئذٍ في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً باليقين الوجداني، أو بغيره من الطرق والأمارات.

والمراد من اليقين في أخبار الاستصحاب ليس هو اليقين الوجداني، بل كلّ ما يكون محرزاً للمستصحب ولو بالطرق والأمارات.

وعليه، فلو قامت الأمانة على ثبوت حكم أو موضوع ذي حكم، ثم شكّ في بقاء الحكم أو الموضوع الذي أدّت إليه الأمانة، فيستصحب بقاء مؤدّى الأمانة، لأنّ المستصحب قد أحرز بقيام الأمانة.

ومما يؤكّد أنّ المراد من اليقين ليس هو اليقين الوجداني، بل كلّ ما يكون محرزاً للمستصحب، هو ما ورد في صحيحة زرارة الأولى المستدلّ بها على حجّية الاستصحاب، حيث قال عليه السلام في ذيلها: «ولكنّه ينقضه ييقين آخر»، إذ ليس المراد من اليقين الناقض هو اليقين الوجداني فقط، بل كلّ ما يكون ناقضاً تعبدًا، كالأمانة، فإنّه إذا كان متيقنًا بشيء كالطهارة مثلاً، ثمّ قامت اليقينة على نجاسته، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عنه.

والخلاصة: إنّ المراد من اليقين المنقوض واليقين الناقض في الاستصحاب ما يعمّ الوجداني والتعبدّي، وبذلك يكون المستصحب عند قيام الأمانة أو الطريق عليه محرزاً باليقين التعبدّي، فمع الشكّ في بقاءه يجري فيه الاستصحاب.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أن المجعول في الطرق والأمارات المنجزية والمعدرية.

فقد ذكرنا سابقاً، أن هذا غير صحيح، إذ التنجيز والتعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفة التكليف مع قيام الحجة عليه وعدمه مع عدمه هما من الأحكام العقلية، وليس ذلك من المجعولات الشرعية، بل بعد جعل الشارع شيئاً طريقاً واعتباره علماً تعبداً، وبعد قيام ما اعتبره الشارع علماً على التكليف يترتب عليه التنجيز والتعذير عقلاً لا محالة.

هذا تمام الكلام، بناءً على أصل المبنى.

وأما جواب صاحب الكفاية رحمته الله عن الإشكال، فقد أشكل عليه السيد الخوئي رحمته الله بما حاصله: «أن الملازمة المدعاة بين الثبوت والبقاء في كلامه إن كان المراد منها الملازمة الواقعية، بأن يكون مفاد أدلة الاستصحاب هو الأخبار عن الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، فهو - مع كونه مخالفاً للواقع، لعدم الملازمة بين الحدوث والبقاء في جميع الأشياء لكونها مختلفاً في البقاء، غاية الاختلاف، فبعضها آني البقاء، وبعضها يبقى إلى ساعة، وبعضها إلى يوم، وهكذا - مستلزم لكون أدلة الاستصحاب من الأمارات الدالة على الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء...».

إلى أن قال: «وإن كان المراد من الملازمة هي الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، فلازمه الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يمكن الالتزام بها، إذ في موارد العلم الاجمالي بالحرمة مثلاً يكون التكليف منجزاً، ثم لو قامت بينة على حرمة بعض الأطراف بالخصوص ينحل العلم الاجمالي، وبإحلاله يرتفع التنجيز، فإنه تابع للمنجز ومقدّر بقدرة، فلا ملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه... الخ».

وفيه : أنّه لا إشكال في كون المراد من الملازمة هي الظاهرية، ولم يحتمل أحد أن يكون مراده الملازمة الواقعية، وكلامه رَحِمَهُ اللهُ واضح جداً في الملازمة الظاهرية، حيث فسّر الاستصحاب بأنّه التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، وهو أصل عملي. وأين هذا من الملازمة الواقعية؟

وأما إشكاله على الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، بأنّه يلزم الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه.

فهو في غير محله أيضاً، إذ لا ملازمة بين الأمرين أصلاً، إذ مردّ الملازمة الأولى إلى جعلها شرعاً بين الحدوث والبقاء، فلولا الجعل الشرعي لما وجدت.

وهذا بخلاف التنجيز، فهو من الأحكام العقلية، كما عرفت، وهو تابع خارجاً وواقعاً لوصول التكليف، فمع وصول التكليف يتنجّز عليه، وإذا لم يصل أو سقط التكليف أو انحلّ وما شابه ذلك، فلا معنى لبقاء التنجيز.

والخلاصة : إنّ ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ ليس بتمام.

ومما ذكرنا، يتّضح أيضاً عدم صحّة إشكال الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ على جواب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، حيث أشكل عليه : «بأنّه لا معنى للتعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، فإنّ الملازمة كالسببية ممّا لا تنالها يد الجعل الشرعي، بل الذي يقبل الجعل الشرعي هو التعبد بوجود شيء على تقدير آخر، فينتزع من ذلك السببية والملازمة . . . الخ».

ووجه عدم صحّة إشكاله : هو أنّ كلامه يتمّ في الملازمة الحقيقية الواقعية بين حدوث الشيء وبقائه واقعاً.

وأما الملازمة الظاهرية بين ثبوت الشيء وبقائه التعبدية، فيمكن جعلها بلا محذور.

نعم، الذي يرد على صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أَنْ صَحَّةَ التَّعَبُّدِ بِالْبَقَاءِ متوقِّفة على إحراز المستصحب، ولا معنى لصحَّةِ التَّعَبُّدِ ببقاء ما شكَّ في حدوثه. والله العالم.

هذا كلُّه في استصحاب مؤدِّيات الطرق والأمارات.

وأما الاستصحاب في مؤدِّيات الأصول المحرزة، كاستصحاب ما كان محرزاً بالاستصحاب، إذا شكَّ في بقاء المستصحب، وكذا استصحاب مؤدِّيات الأصول غير المحرزة، كقاعدة الحلية وقاعدة الطهارة. فالإنصاف: أنه لا يجري.

أمّا عدم جريانه في مؤدِّيات الأصول المحرزة كالاستصحاب، فلأنَّه لا أثر لجريانه، لأنَّ المجعول في الأصول المحرزة بنفسه يستمرُّ إلى انكشاف الخلاف والعلم بضدِّ المؤدّي أو نقيضه، فإنَّ العلم بالخلاف إنَّما أُخِذَ غاية لمطلق الأصول، فالشكُّ في بقاء مؤدّي الأصل قد ألغاه الشارع بنفس التَّعَبُّدِ بالأصل، ولا معنى لاستصحابه، مثلاً: إذا استصحب الحكم في زمان، ثمَّ شكَّ في بقاء الحكم المستصحب، فالتَّعَبُّدُ ببقاء المستصحب في زمان الشكِّ قد ثبت من الزمان السابق وهو زمان جريان الاستصحاب، لأنَّ الحكم الاستصحابي كان غايته العلم بانتقاض الحالة السابقة، فلا معنى للتَّعَبُّدِ باستصحاب بقاء المستصحب ثانياً.

وبعبارة أخرى: إنَّ معنى الاستصحاب هو بقاء الحكم واستمراره إلى حين اليقين بالانتقاض - لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ولكن انقضه بيقين آخر - فمع عدم اليقين بالخلاف لا وجداناً ولا تعبُّداً كان الحكم المجعول بالاستصحاب باقياً، ومع بقاءه لا يبقى المجال لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى مؤدِّياتها، لأنَّ الغرض من استصحابها إنَّما هو إثبات الحكم الظاهري، وهو حاصل بالاستصحاب السابق الجاري أولاً.

هذا هو السر في عدم جريان الاستصحاب في مؤديات الأصول المحرزة، وليس عدم جريانه من جهة عدم إحراز ثبوت المستصحب فيها، إذ لا قصور في قيامه مقام القطع الطريقي كما تقدّم، فلا مجال للتوهم من هذه الجهة.

وأما عدم جريان الاستصحاب في مؤدى الأصول غير المحرزة كقاعدة الطهارة وقاعدة الحلّ ونحوهما - وإنّما كانتا غير محرزتين بلحاظ عدم كون مؤدياتها إلّا مجرد إثبات الطهارة والحليّة الظاهريّة للشيء في ظرف الشكّ فيهما بلا نظر فيهما إلى إثبات أنّ المؤدى هو الواقع - فواضح، لانتفاء الشكّ للقطع ببقاء الحكم الظاهري المجعول في موارد ما دام الشكّ باقياً، وعدم حصول الغاية التي هي العلم بالخلاف.

وإن شئت قلت: إنّ في كلّ زمان يشكّ في الطهارة والحليّة، فأصالة الطهارة والحلّ تجري، ولا تصل النوبة إلى استصحابها. وبالجملّة، فإنّ مؤدى أصالة الطهارة والحلّ ليس إلّا البناء على طهارة الشيء وحليّته في مرحلة الظاهر مع الشكّ فيها.

وهذا المعنى لا يمكن استصحابه، لأنّ الطهارة الظاهريّة موضوعها نفس الشكّ في الطهارة ولا يمكن استصحاب الأثر - أي الطهارة - المترتب على نفس الشكّ، فإنّه لا معنى لإحراز ما هو محرز بالوجدان أو بالتعبّد فمع جريان أصالة الطهارة والحليّة لا تصل النوبة إلى استصحابها، وهذا لا ينافي حكومة الاستصحاب على هذه الأصول، لأنّ الاستصحاب إنّما يكون حاكماً عليها إذا جرى، والمفروض في المقام أنّه غير جارٍ، لعدم الأثر له. والله العالم

التنبيه الثالث

(استصحاب الكلّي)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إنّه لا فرق في المتيقّن السابق بين أن يكون في خصوص أحد الأحكام، أو ما يشترك بين الاثنين منها، أو الأزيد من أمر عام. فإن كان الشكّ في بقاء ذاك العام من جهة الشكّ في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ».

التنبيه الثالث : وهو معقود للكلام عن استصحاب الكلّي، إذ المستصحب إمّا أن يكون شخصياً أو كلياً :

وعلى الأوّل، إمّا أن يكون فرداً معيّناً قد شكّ في بقائه، أو يكون فرداً مردّداً من طبيعة واحدة أو طبيعتين أو طبائع.

وعلى الثاني، فهو على أربعة أقسام :

القسم الأوّل : أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد المعيّن أو الفرد المردّد، ويشكّ في بقائه للشكّ في بقاء ذلك الفرد، كأن يعلم مثلاً بوجود زيد في الدار، فيعلم بوجود الإنسان فيها، ثمّ يشكّ في بقاء الإنسان للشكّ في بقاء زيد.

ولا يخفى عليك، أنّه قد ذكرنا سابقاً، أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفرادهِ.

وقد عرفت أيضاً، أنّ الكلّي الطبيعي بعروض التشخيصات عليه يتحصّن في الخارج بحصص متعدّدة، بحيث يصير مع كلّ شخص حصّة من الطبيعي غير الحصّة الأخرى مع شخص فرد آخر.

كما اشتهر بأنّ مع كلّ فرد أب من الطبيعي، لأنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الآباء إلى الأولاد لا كالأب الواحد.

ثمّ إنّ الأثر الشرعي قد يكون للكلّي بلا دخل للخصوصيّة فيه، كحرمة مسّ كتابة القرآن، وعدم جواز الدخول في الصلاة بالنسبة إلى الحدث الأكبر أو الأصغر.

وقد يكون الأثر للخصوصيّة لا للكلّي، كحرمة المكث في المسجد، والعبور عن المسجدين الشريفين؛ (المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف)، فإنّهما من آثار خصوص الجنابة، والحيض، والنفاس، لا مطلق الحدث.

وعليه، فجريان الاستصحاب تابع للأثر، فإذا كان الشخص جنباً، ثمّ شكّ في ارتفاع الجنابة، وهو يريد الدخول في الصلاة أو مسّ كتابة القرآن، فلا يصحّ له استصحاب الجنابة، لعدم ترتّب الأثر على خصوصيّتها، بل يجري استصحاب الحدث الكلّي الجامع بين الأكبر والأصغر.

وإن أراد الدخول في المسجد والبقاء فيه، فلا معنى لاستصحاب الحدث، لعدم ترتّب الحرمة على الحدث الكلّي، بل لا بدّ من استصحاب خصوصيّة الجنابة أو الحيض.

نعم، إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على كلّ من الفرد والكلّي، فيجري الاستصحاب في كلّ منهما.

القسم الثاني: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد مردّد بين فردين يعلم

بزوال أحدهما بعينه على تقدير حدوثه وببقاء الآخر على تقدير حدوثه، فيشكّ لأجل ذلك في بقاء الكلّي، لاحتمال حدوثه في طويل العمر، كأن يعلم بوجود الحيوان في فرد مرّد بين البقّة والفيل، ثمّ يعلم بعد ثلاثة أيام بأنّه إن كان الموجود هو الفيل فهو باقٍ، وإن كان البقّة فهو زائل، فحينئذٍ يشكّ في بقاء الحيوان.

ومثاله في الحكم الشرعي: ما إذا رأينا رطوبة مشتبهة بين البول والمني فتوضّأنا، فنعلم أنّه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، ولو كان هو الأكبر فقد بقي.

وكذا لو اغتسلنا في المثال، فنعلم أنّه لو كان الحدث هو الأكبر فقد ارتفع، وإن كان هو الأصغر فقد بقي، لعدم ارتفاعه بالغسل، فنجري الاستصحاب في الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر، ونحكم بترتب الأثر، كحرمة مسّ الكتاب المجيد، وعدم جواز الدخول في الصلاة.

القسم الثالث: أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد بعينه، ويعلم بزوال ذلك الفرد، ويحتمل حدوث فرد آخر للكلّي مقارناً لزواله أو لوجوده باقٍ بعد زواله، كأن يعلم بوجود الإنسان في زيد، ثمّ يعلم بزوال زيد، ويحتمل وجود عمرو مقارناً لزوال زيد أو مقارناً لوجوده مع بقائه بعد زواله، فيكون بقاء الكلّي المحتمل في فرد آخر غير الفرد المتيقّن وجوده.

وهذا يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون الحادث المحتمل فرداً آخر مبايناً في الوجود للفرد المعلوم، وإن اشتركا في النوع، كالمثال المتقدم.

الثاني: أن يكون للحادث المحتمل مرتبة أخرى من مراتب المعلوم الذي ارتفع، كما إذا احتمل قيام السّود الضعيف مقام السّود الشديد،

وكما إذا احتمل قيام مرتبة أخرى من الشك الكثير مقام المرتبة التي كان المكلف واجداً لها وزالت عنه .

القسم الرابع : على ما ذكره السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله وحاصله : أنه إذا علمنا بوجود فرد معين وعلمنا بارتفاع هذا الفرد، ولكن علمنا بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه، ويحتمل انطباقه على فرد آخر، فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع، فقد ارتفع الكلّي، وإن كان منطبقاً على غيره فالكلّي باقٍ .

مثاله : ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، وعلمنا بوجود متكلم فيها، ثم علمنا بخروج زيد عنها، ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر .

ومثاله في الأحكام الشرعية : ما إذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس واغتسلنا منها، ثم رأينا المني، في ثوبنا يوم الجمعة، مثلاً، فنعلم بكوننا جنباً حين خروج هذا المني ولكن يحتمل أن يكون هذا المني من الجنابة التي اغتسلنا منها وأن يكون من غيرها . . . الخ . انتهى

إذا عرفت ذلك، فنقول : أمّا إذا كان المستصحب أمراً شخصياً معيناً، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه .

وأمّا إذا كان مردداً بين أمرين كصلاة الظهر والجمعة والقصر والتمام أو نجاسة هذا الإناء أو ذاك الآخر :

فتارةً، يكون الشك في بقاء المعلوم بالاجمال من جهة ارتفاع أحد الفردين أو خروجه عن محلّ الابتلاء .

وأخرى، من غير جهة اليقين بارتفاع أحد الفردين، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين مع احتمال زوال نجاسته بورود مطهر عليه من مطر

ونحوه، فإن كان الشك في البقاء من جهة ارتفاع أحد فردي الترديد، فلا يجري فيه الاستصحاب، لعدم تعلق اليقين والشك بعنوان ذي أثر شرعي، فما تعلق به اليقين والشك وهو العنوان الاجمالي العرضي كعنوان أحد الفردين أو الفرد المردّد ونحوه من العناوين العرضيّة لا أثر لها شرعاً، إذ لم يترتب أثر شرعي في الأدلة على شيء من هذه العناوين العرضية، فلا معنى لجريان الاستصحاب حينئذٍ.

وما كان له أثر شرعي وهو مصداق الفرد بما له من العنوان التفصيلي كخصوص صلاة الظهر، أو خصوص صلاة الجمعة، وكخصوص نجاسة هذا الإناء أو خصوص نجاسة ذاك الإناء، فلا يجري فيه الاستصحاب لاختلال ركنين من أركان الاستصحاب:

أحدهما: اليقين، إذ لا يقين بكل واحد من أطراف العلم الاجمالي.

الثاني: هو الشك، إذ لا شك في البقاء لكونه - بعد ارتفاع أحد الفردين أو خروجه عن محلّ الابتلاء - بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع.

ومما ذكرنا، يتّضح الفرق بين الفرد المردّد، وبين القسم الثاني من الكلّي، كالحديث المردّد بين الأصغر والأكبر، فإن صحّة الاستصحاب في القسم الثاني من الكلّي، إنّما هو من جهة أنّ لنفس الكلّي أثراً شرعياً، وهو المانع عن الدخول في الصلاة مثلاً، أو المانعة عن مسّ الكتاب المجيد، فإن هذا أثر لكلّي الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر.

وهذا، بخلاف الفرد المردّد، فإنّ الأثر الشرعي فيه إنّما يكون للشخص لا لعنوان أحد الشخصين أو لعنوان الفرد المردّد، وهذا هو المناط الرئيسي في الفرق بين المقامين، لا لأجل كون الجامع المتعلّق للشك واليقين ذاتياً

في القسم الثاني من الكلّي وعرضياً في الفرد المردّد. ولذا لو فرض ترتّب أثر شرعي على عنوان أحد الفردين أو الفرد المردّد لجري الاستصحاب فيه .

كما أنّ في القسم الثاني من الكلّي لو كان الأثر الشرعي لنفس الحصّة أو الفرد لا للكلّي والجامع الذاتي بين الفردين لما جرى الاستصحاب في الكلّي، كما لو كان الأثر هو حرمة المكث في المسجد للجنب أو الحائض .

ففي هذه الحالة، إذا كان متيقّناً بالجنابة، ثم شكّ في البقاء، فإنّه يستصحب خصوص الجنابة، لا الحدث الكلّي، أي الجامع، لأنّه لا أثر له هنا، إذ الأثر مترتب على خصوص الجنابة .

هذا كلّّه، فيما لو كان الشكّ في بقاء الفرد المردّد من جهة ارتفاع أحد الفردين أو خروجه عن محلّ الابتلاء .

وأما إذا كان من غير هذه الجهة، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين مع احتمال زوال نجاسته بورود مطهر عليه من مطر ونحوه، فأيضاً لا يجري فيه الاستصحاب لا في العنوان الاجمالي، لعدم الأثر له، ولا في كلّ واحد من الإنائين، لانتفاء اليقين بالنجاسة بالنسبة إليهما، لأنّ اليقين إنّما تعلّق بأحدهما إجمالاً المردّد انطباقه على هذا الإناء وذاك الآخر .

وممّا ذكرنا، يتّضح لك عدم صحّة ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال: «لا إشكال في استصحاب الفرد المردّد عند الشكّ في بقاءه إذا لم يكن منشأ الشكّ في البقاء ارتفاع أحد فردي الترديد وخروجه عن مورد الابتلاء، وإلا فلا يجري استصحاب الفرد المردّد، فإنّ استصحاب الفرد المردّد معناه بقاء الفرد على ما هو عليه من الترديد، ولازم ذلك هو

ترتيب آثار بقاء كلّ من الفردين، وهذا ينافي العلم بارتفاع أحد الفردين... الخ».

ووجه عدم صحّة ما ذكره: هو أنّ ما ذكره يتمّ على فرض سراية اليقين والشكّ من متعلّقه الذي هو العنوان الاجمالي إلى عنوان الأطراف التفصيليّة، وإلاّ ففي فرض عدم سرايتهما إلى العناوين التفصيليّة ولا إلى المعنونات الخارجيّة - كما هو الصحيح على ما ذكرناه سابقاً في مبحث البراءة والاشتغال بشهادة اجتماع اليقين والشكّ في العلوم الإجماليّة - فلا مجال لهذا الكلام، لأنّه كما أنّ اليقين الاجمالي بالعنوان المردّد لا ينافي الشكّ التفصيلي بكلّ واحد من الأطراف، كذلك الشكّ الإجمالي ببقاء العنوان المزبور لا ينافي اليقين التفصيلي بارتفاع بعض الأطراف وبقاء البعض الآخر.

وعليه، فمن هذه الجهة لا مانع من استصحاب العنوان المردّد لاجتماع أركانه فيه من اليقين السابق والشكّ اللاحق، فإنّ الشكّ في بقاء ما تعلّق به اليقين السابق إنّما هو من جهة احتمال انطباقه على الفرد الزائل، فيجري فيه التعبد بالبقاء من دون اقتضائه التعديّ إلى العناوين التفصيليّة كي يلزم التعبد بما هو معلوم الوجود وما هو معلوم العدم.

والخلاصة: إنّ لا مانع من استصحاب العنوان المردّد من هذه الجهة.

نعم، المانع عنه ما ذكرناه من عدم الأثر الشرعي لاستصحاب العنوان المردّد. والله العالم.

هذا تمام الكلام في استصحاب الفرد المعين والفرد المردّد.

وأما استصحاب الكلّي، فقد عرفت أنّه على أقسام أربعة:

أما القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه إذا كان له أثر

شرعي، فلو علم بوجود زيد في الدار وشك في بقاءه فيها، فكما يجوز استصحاب بقاء زيد في الدار، كذلك يجوز استصحاب بقاء الإنسان فيها. وقد عرفت سابقاً، أنّ الأثر الشرعي، تارة يكون لكلّ من الفرد والكلّي. وأخرى، لخصوص الكلّي دون الفرد. وثالثة، بعكس ذلك. فعلى الأوّل، يجري الاستصحاب في كلّ من الفرد والكلّي، ويترتب على استصحاب كلّ منهما أثره الخاص. وعلى الثاني، يجري الاستصحاب في خصوص الكلّي دون الفرد. وعلى الثالث، بالعكس.

وأما القسم الثاني: أي استصحاب الكلّي المتيقّن وجوده في ضمن أحد الفردين عند العلم بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر، كالحدث المردّد بين الأصغر والأكبر، والحيوان المردّد بين قصير العمر كالبق، وطويله كالفيل، حيث إنّّه بارتفاع أحد الفردين يشكّ في بقاء الكلّي المتيقّن وجوده في ضمن أحدهما. ولا ريب في جريان الاستصحاب فيه، لتحقيق ركنيه من وجود المتيقّن والشكّ في بقاءه.

وقد ذكرنا سابقاً، أنّ العلم بوجود الفرد يلازم العلم بوجود الكلّي، فاليقين بحدوث أحد الفردين لا على التعيين يلازم اليقين بحدوث القدر المتيقّن بينهما، والعلم بارتفاع أحد فردي التردد يوجب الشكّ في بقاء القدر المشترك، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي الذي يلازم بقاءه بقاء الكلّي ضمنه.

وعليه، فإذا كان الكلّي بنفسه أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي، كالحدث المردّد بين الأصغر والأكبر، فيجري فيه الاستصحاب ويترتب عليه أثره، كالمانعيّة من الدخول في الصلاة، والمانعيّة من مسّ الكتاب المجيد.

نعم، لا يترتب على استصحاب الحدث الكلّي الآثار الشرعيّة المترتبة على خصوصيّة الفرد، من نحو حرمة الدخول في المسجد، والمكث فيه، وحرمة قراءة العزائم، لأنّها من آثار كون الحادث هو الحدث الأكبر، والأصل الجاري في الكلّي لا يثبت ذلك.

ثمّ إنّّه أشكل على استصحاب الكلّي بعدّة إشكالات :

منها : أنّ الشكّ في بقاء الكلّي، إنّما يكون مسبّباً عن حدوث الفرد الباقي، إذ لولا حدوث الفرد الباقي لكان يعلم بارتفاع القدر المشترك، فبقاء الكلّي إنّما يكون معلولاً لحدوث الفرد الباقي، فيجري فيه استصحاب عدم الحدوث، ويرتفع بذلك الشكّ في بقاء الكلّي، لأنّ الأصل الجاري في السبب رافع لموضوع الأصل المسببي، ومع جريان الأصل في السبب لا مجال حينئذٍ لجريانه في الكلّي والقدر المشترك.

وأجاب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ عَنْهُ عن هذا الإشكال بثلاثة أجوبة :

أحدهما : ما حاصله مع توضيح ممّا : إنّ احتمال بقاء الكلّي وإن كان من لوازم حدوث الفرد الطويل العمر، إلّا أنّ احتمال ارتفاعه ليس من لوازم عدم حدوثه، إذ لا اقتضاء لعدم حدوثه في ارتفاع الكلّي، وإنّما المقتضي له حدوث الفرد القصير العمر وارتفاعه، فيكون سبب الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه الشكّ في كون الحادث هو طويل العمر وقصيره.

ومن المعلوم، أنّه لا أصل يصلح لتعيين الحادث، فإنّ أصالة عدم كون الحادث هو الفرد الطويل بنحو مفاد ليس الناقصة لا تجري، إذ لا حالة سابقة له.

وعليه، فينتفي الركن الأساسي في الاستصحاب، وهو اليقين السابق. وأمّا أصالة عدم حدوث الفرد الطويل بنحو مفاد ليس التامة - بناءً على

جريان استصحاب العدم الأزلي - فهي وإن كان لها حالة سابقة، إلا أنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل لا يثبت كون الحادث هو القصير إلا بناءً على الأصل المثبت، فإنّ كون الحادث هو القصير من الملازمات الاتفاقية لعدم حدوث الفرد الطويل من جهة العلم الاجمالي بحدوث أحدهما المقتضي لملازمة وجود كلّ منهما لعدم الآخر.

ثانيها : ما أشار إليه بقوله : «أنّ بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه، لا أنّه من لوازمه».

وحاصله : أنّ بقاء القدر المشترك عين بقاء الفرد الطويل وليس من اللوازم حتّى يصحّ دعوى السببية والمسببية بينهما.

وفيه : أولاً : أنّ العينية أقرب إلى الإشكال من السببية والمسببية.

ثانياً : أنّ دعوى السببية إنّما كانت بين بقاء القدر المشترك وحدث الفرد، لا بين حدوث القدر المشترك وحدث الفرد حتّى تندفع بما ذكر. والله العالم.

ثالثها : أي الجواب الثالث لصاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ وهو ما أشار إليه بقوله : «على أنّه لو سلّم أنّه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً» إلخ . . .

وتوضيحه : إنّّه يعتبر في الأصل السببي والمسببي أن يكون اللزوم بينهما شرعياً، فليس كلّ أصل سببي يكون حاكماً على الأصل المسببي إلا إذا كان الترتب بينهما شرعياً، بمعنى أنّ الشارع المقدّس حكم بترتب المسبب على سببه، كما حكم بترتب طهارة الثوب النجس على طهارة الماء المغسول به الثوب.

وعليه، فإذا استصحبنا طهارة الماء المشكوك طهارته كان من لوازمه الشرعية طهارة الثوب المغسول به، ولا يصح حينئذٍ استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، إذ لا موضوع له لارتفاع الشك في نجاسته وطهارته بعد جريان الأصل السببي.

ومن هنا، تعرف أنه لا يكفي أن يكون بين الأصل السببي والأصل المسببي ترتباً شرعياً إذا لم يكن الأصل السببي رافعاً لموضوع الأصل المسببي، كما لو شك في كون اللباس متخذاً من مأكول اللحم أو من غيره، فإن جريان أصالة الحل في الحيوان المتخذ منه اللباس، لا يرفع الشك في جواز الصلاة فيه، مع أن الشك في جواز الصلاة في اللباس وعدمه مسبب عن حلية الحيوان المتخذ منه وعدمه، والترتب بينهما شرعي.

والسبب في أن أصالة الحل لا ترفع الشك في جواز الصلاة في اللباس، هو أن أصالة الحل من الأصول غير المحرزة، فلا تكون ناظرة إلى الواقع، لأن غاية ما يستفاد من أصالة الحل هو الرخصة الفعلية في المشكوك بما هو مشكوك الحكم، ولا يستفاد منها إلغاء الشك فيه، والبناء على أنه الحلال واقعاً على ما هو مقتضى الأصول التنزيلية، كالاستصحاب.

وبناءً عليه، فإن أصالة الحل لا تثبت كون الحيوان المتخذ منه اللباس من الأنواع التي خلقها الله تعالى مأكولة اللحم، بل غاية ما تثبته أصالة الحل هو حلية أكله في الظاهر، ومجرد حلية الأكل لا ينفع في جواز الصلاة في أجزائه ما لم يحرز كونه من محلل الأكل.

وهذا، بخلاف استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس عند الشك في طهارته ونجاسته، فإن استصحاب طهارة الماء يكون رافعاً للشك

في نجاسة الثوب ورافعاً لموضوع استصحاب النجاسة فيه ، لأنّ التعبد بطهارة الماء يقتضي التعبد بطهارة ما غسّل به .

وأما ما نحن فيه ، فليس كذلك ، لأنّ الشكّ في بقاء الكلّي وإنّ كان مسبباً عن الشكّ في حدوث الفرد الباقي وعدمه ، إلّا أنّ الترتّب في الوجود بين الكلّي والفرد عقلي وليس شرعياً ، إذ من المعلوم أنّ وجود الكلّي بوجود الفرد ، إنّما هو عقلي ، وكذا ارتفاعه بارتفاع الفرد .

هذا ، وأجاب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ عَنْ أَصْلِ الْإِشْكَالِ بِجَوَابٍ آخَرَ : وهو أنّه لو سلّم الترتّب الشرعي بين وجود الكلّي ووجود الفرد في بعض المقامات ، كترتب الحدث على الجنابة ، ولكن سقوط الأصل المسببي فرع جريان الأصل السببي .

وفيما نحن فيه ، لا يجري الأصل في ناحية السبب ، لأنّ أصالة عدم حدوث الفرد الباقي معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل ، فيبقى استصحاب بقاء الكلّي والقدر المشترك بلا مزاحم .

وتوهم عدم جريان الأصل في الفرد الزائل لخروجه عن مورد الابتلاء بامتنال أو تلف أو نحو ذلك ، فلا معارض لأصالة عدم حدوث الفرد الباقي .

فاسد ، فإنّه بمجرد العلم بحدوث أحد الفردين والشكّ فيما هو الحادث تجري أصالة عدم حدوث كلّ منهما ، وتسقط بالمعارضة وخروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء بعد ذلك لا يوجب رجوع الأصل في الفرد الباقي . . . الخ .

ولكن يرد عليه : أنّ هذا الكلام إنّما يتمّ إذا كان العلم الاجمالي حاصلاً قبل خروج أحد الفردين عن مورد الابتلاء ، لأنّه مع وجود هذا العلم يمتنع

جريان الأصل النافي في كلّ من الطرفين، لما فيه من المخالفة العملية القطعية، وجريانه في أحدهما بعينه دون الآخر ترجيح بلا مرجح. وعليه، فيتعارضان ويتساقطان، فيرجع حينئذٍ إلى الأصل المسببي ويجري الاستصحاب فيه.

وأما إذا كان العلم الاجمالي حاصلًا بعد تلفه وخروجه عن محلّ الابتلاء، فلا يتمّ هذا الكلم، كما لو خرج منه بلل تخيل كونه بولاً فتوضاً، ثمّ بعد ذلك حصل له العلم الاجمالي بأنّ البلل بول أو مني. ففي هذه الصورة، لا معنى لجريان الأصل في طرف التالف والخارج عن محلّ الابتلاء، إذ لا أثر له شرعاً، ويشترط في جريان الأصل أن يكون له أثر.

وعليه، فيبقى الإشكال وارداً في صورة كون الترتّب بين الكلّي وفرده شرعياً، كترتب الحدث على الجنابة، ويصبح الجواب الأوّل لصاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ هو الأقوى.

ثمّ إنّ يبقى شيء في المقام. وحاصله: أنّه قد يستشكل في صورة حصول العلم بوجود الكلّي المرّدّد بين الفردين قبل العلم بارتفاع أحد فردي التردد.

وحاصل الإشكال: أنّه لا أثر لجريان استصحاب الكلّي - أي استصحاب الحدث في المثال المتقدّم - لأنّ أثر المانع عن الدخول في الصلاة وعدم جواز مسّ كتابة القرآن مترتب على نفس العلم الاجمالي بالحدث المرّدّد بين الأصغر والأكبر في المرتبة السابقة على تحقّق موضوع الاستصحاب، وهو الشكّ في بقاء الحدث، خصوصاً على القول بعليّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

وعليه، فإذا كان الأثر مترتباً على نفس العلم الاجمالي، فلا معنى لجريان استصحاب الحدث، بل لا تصل النوبة إليه.

ولكن يجاب عن هذا الإشكال، بأن مجرد علّة العلم الاجمالي لحكم العقل بالاشتغال ووجوب الموافقة القطعية لا يمنع عن جريان استصحاب الحدث بعد حكومة الأصل المزبورة على قاعدة الاشتغال.

نعم، ثمرة الاستصحاب تظهر في صورة حدوث العلم الاجمالي بعد تلف أحد الفردين، ولكن هذا لا يقتضي تخصيص جريان الاستصحاب في هذه الصورة فقط. والله العالم.

ومن جملة الإشكالات على استصحاب الكلّي من القسم الثاني: هو أنّ الكلّي الطبيعي لا وجود له في الخارج حتّى يتعلّق العلم بوجوده ويترتب عليه الأثر، إذ الكلّي الطبيعي منتزع عن الفرد، والموجود في الخارج هي الأفراد التي يترتب عليها الأثر، وهي المنشأ لانتزاع الكلّي.

وعليه، فالكلّي بما هو كلي لا يجري الاستصحاب فيه.

وفيه: أنّ هذا الإشكال غير وارد أصلاً، لما ذكرناه سابقاً من أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفرادهِ وليس منتزِعاً منها.

وبعبارة أخرى: أنّ الكلّي الطبيعي من العناوين الذاتية، وليس من العناوين الانتزاعية.

وعليه، فيجري فيه الاستصحاب كما يجري في الأفراد.

نعم، إذا لوحظ الكلّي مجرداً عن التشخيصات الخارجية الفردية، ففي هذه الحالة لا وجود له إلّا الذهن، فهو موطنه، وحينئذٍ يكون من الكلّي المنطقي، ولا يجري فيه الاستصحاب، ولكن ما نحن فيه من الكلّي الطبيعي، وهو قسيم للكلّي المنطقي، فلا إشكال أصلاً.

ومن جملة الإشكالات : هو أنّ وجود الكلّي لمّا كان بوجود فرد من أفرادهِ، كان عدمه بعدم تمام الأفراد، فإذا علم بعدم كلّ فرد للكلّي غير الفرد الطويل العمر، فبضميمة أصالة عدم الفرد المذكور، يثبت عدم تمام الأفراد، فيثبت عدم الكلّي، فيكون موضوع الأثر قد أحرز بعضه بالوجدان - وهو عدم الفرد القصير -، وبعضه بالأصل - وهو عدم الفرد الطويل - . وعليه، فيكون استصحاب وجود الكلّي معارضاً باستصحاب عدم الكلّي .

وتوضيحه : إنّ وجود الطبيعي يتحقّق بأوّل الوجود، أي بصرف الوجود، وعدمه يكون بانعدام جميع الأفراد، بنحو يكون لهذا العدم مراتب متفاوتة بحسب قلة الأفراد وكثرتها .

وعليه، فبعد أن كان لعدم الطبيعي مراتب متفاوتة حسب تكثر الأفراد وقتلّها، فإذا شكّ في تحقّق مرتبة منه مع العلم بقيّة المراتب يكون كالمركّب المحرز بعضه بالأصل وبعضه بالوجدان، فيجري فيه أصل العدم بالإضافة إلى المرتبة المشكوكة، وبضميمة الجزم بانتفاء الفرد القصير يثبت عدم الكلّي في قبال استصحاب بقاء الكلّي .

وعليه، فالمقصود من عدم الطبيعي، هو العدم الملقّ من الارتفاع ببعض المراتب ومن عدم الحدوث ببعض المراتب الأخر، وبهذين العدمين يثبت عدم الطبيعي الذي هو نقيض الكلّي، فيترتب عليه نقيض الأثر المترتب على وجود الكلّي، وبعد عدم امكان الجمع بين التعبدّين في طرفي النقيض يقع بينهما التعارض، فيتساقطان .

ولكن الانصاف : أنّ وجود الطبيعي الذي يكون بأوّل الوجود، أي بصرف الوجود، يكون نقيضه هو عدم الخاص، لا مطلق العدم، فإنّ نقيض

كلّ شيء رفعه، فإذا كان صرف الوجود عبارة عن الوجود الخاص، أي أوّل الوجود للماهية، فنقيضه ليس إلّا برفع هذا المعنى، ولا يكون ذلك إلّا العدم الخاص الملازم لعدم الأفراد لا عينها.

نعم، مطلق الوجود نقضه هو العدم المطلق.

والمراد بمطلق الوجود، ما له قابليّة الانطباق عرضياً على كلّ واحد من وجود الأفراد المتعاقبة، كالطبيعة السارية.

والمراد من صرف الوجود، كما عرفت، هو الذي ليس له قابليّة الانطباق إلّا على أوّل وجود الطبيعي لا ثانيه.

والخلاصة: إنّ عدم الطبيعي ليس عين عدم جميع الأفراد، بل عدم الطبيعي ملازم لعدم جميع الأفراد، وحينئذٍ فإذا كان الأثر الشرعي مترتباً على صرف الوجود، كالمانعيّة من الدخول في الصلاة، وعدم جواز مسّ كتابة القرآن المجيد في مثال الحدث، يكون نقیض الأثر مترتباً على نقیض صرف الوجود، الذي هو العدم الخاص، ومثله ممّا لا يمكن إثباته بأصالة عدم حدوث الفرد الطويل بضميمة الجزم بزوال الفرد القصير حتّى يكون حكمه حكم المركّب المحرز بعضه بالوجدان وبعضه بالأصل.

والسرّ في ذلك: هو أنّ إثبات عدم الطبيعي، أي العدم الخاص، بإثبات عدم الأفراد بعضها بالوجدان وبعضها بالأصل، يكون من الأصل المثبت، لما عرفت، أنّ العدم الخاص ملازم لعدم جميع الأفراد وليس عينها.

وعليه، فيبقى استصحاب بقاء الكلّي بلا معارض.

وبعبارة أخرى: إنّ ما يمكن إثباته من ضمّ الوجدان إلى الأصل، إنّما هو العدم المطلق الذي له مراتب، وهو من جهة عدم كونه نقیضاً لصرف الوجود لا يكون موضوعاً للأثر الشرعي، وما يكون موضوعاً للأثر الشرعي

وهو العدم الخاص الذي هو نقيض صرف الوجود لا يمكن إثباته بأصالة عدم حدوث الفرد الطويل بضميمة الجزم بارتفاع الفرد القصير، لكونه من الأصل المثبت.

وعليه، فتجري أصالة بقاء الكلّي حينئذٍ بلا معارض. والله العالم

بقي شيء في المقام، وهو أنّ جريان الاستصحاب في القسم الثاني، إنّما هو فيما إذا لم يوجد شيء يعيّن أحد الفردين، وإلاّ فينحلّ العلم الاجمالي، ولا يجري الاستصحاب حينئذٍ إلاّ في الفرد لا في الكلّي، كما لو فرض أنّ زيداّ محدثاً بالأصغر، ثمّ خرجت منه رطوبة مردّدة بين البول والمنّي، ثمّ توضّأ فشكّ في بقاء الحدث، فلا يجري الاستصحاب في الكلّي وهو الحدث، لأنّ الحدث الأصغر كان متيقّناً، وبعد خروج البلل المرّدّد بين البول والمنّي يشكّ في تبدّله بالأكبر، فمقتضى الاستصحاب بقاء الأصغر وعدم تبدّله بالأكبر.

وقد قلنا سابقاً عند الكلام عن أصالة الاشتغال: إنّ العلم الاجمالي إذا كان مسبوقاً بمنجّز، فلا أثر له.

وعليه، فلا يجري الاستصحاب في الكلّي، بل يستصحب الحدث الأصغر ويكتفي بالوضوء. والله العالم

ومن جملة الإشكالات الواردة في المقام، هو الإشكال المنسوب إلى السيد إسماعيل الصدر رحمته الله. وهو الإشكال المعروف بالشبهة العبائيّة.

وقبل ذكر الإشكال، نقول: إنّ السيد إسماعيل الصدر رحمته الله ولد بأصفهان سنة ١٢٥٨ للهجرة، وأصل أبيه من جبل عامل، هاجر أبوه في فتنة الجّرّار إلى العراق، ثمّ إلى أصفهان، وتوفّي أبوه بها وعمره خمس سنين.

ثمّ إنّّه بعد أن قرأ المقدّمات وشرح اللمعة وبعض الأصول توجه إلى

النجف الأشرف بقصد حضور درس الشيخ مرتضى الأنصاري رحمته الله ، فلمّا وصل كربلاء جاء خبر وفاة الشيخ مرتضى ، فدخل النجف في أيام فاتحته .

وفي سنة ١٣٠٧ للهجرة ، طلبه أهل جبل عامل للذهاب إليهم بعد وفاة الشيخ موسى آل شرارة ، فأبى ، ثمّ انقطع إلى الميرزا السيد محمد حسن الشيرازي الكبير الذي هو تلميذ الشيخ مرتضى الأنصاري رحمته الله ، وهاجر إلى سامراء بعد مهاجرة الميرزا إليها ، فكان بها إلى سنة ١٣١٤ للهجرة .

بعد وفاة الميرزا بسنتين ، ثمّ هاجر إلى كربلاء ، ثمّ عاد في أواخر عصره إلى الكاظمية ، حتّى توفي بها سنة ١٣٣٨ للهجرة ، ودفن في الرواق الشريف بجوار مرقد الأمامين الجوادين عليهما السلام في الكاظمية ، وكان الميرزا النائبني رحمته الله من تلامذته .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إنّ السيد إسماعيل الصدر أشكل في بعض مجالسه في النجف الأشرف .

وحاصل الإشكال : أنّه لو علم بنجاسة أحد جانبي العباءة الأسفل أو الأعلى ، ثمّ غسّل منها الأعلى مثلاً أو الأسفل ، حيث يحتمل كونه هو الجانب المتنجّس ، ثمّ لاقى بدن المصلّي مع الرطوبة كلاً من جانبيها المطهّر وغير المطهّر .

وبناءً على صحّة جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني يلزم منه الحكم بنجاسة الملاقى لجانبي العباءة المطهّر وغير المطهّر ، لأنّ ملاقي مستصحب النجاسة كالملاقى للنجس محكوم بالنجاسة ، مع أنّه لا يصحّ الحكم بالنجاسة قطعاً ، إذ لا إشكال في أنّه لا يحكم بنجاسة الملاقى للطرف المغسول للعلم بطهارته بعد الغسل إمّا بالطهارة السابقة أو بالطهارة الحاصلة بالغسل ، وكذا لا يحكم بنجاسة الملاقى للطرف الآخر غير

المغسول للشك في ملاقاته مع النجس، ولذا قيل بطهارة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة.

وقد أجيب عن هذا الإشكال ببعض الوجوه:

منها: ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ «من أن محلّ الكلام في استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السابق بهويّته وحقيقته مردّداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، كالأمثلة المتقدمة.

وأما إذا كان الأجمال والترديد في محلّ المتيقّن وموضوعه لا في نفسه وهويّته، فهذا لا يكون من استصحاب الكلّي، بل يكون كاستصحاب الفرد المردّد الذي تقدّم المنع عن جريان الاستصحاب فيه عند ارتفاع أحد فردي الترديد، فلو علم بوجود الحيوان الخاص في الدار، وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي، ثمّ انهدم الجانب الغربي، واحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه، أو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثمّ ضاع أحد الدراهم، واحتمل أن يكون هو درهم زيد، أو علم بإصابة العباءة نجاسة خاصة، وتردّد محلّها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى، ثمّ طهر طرفها الأسفل، ففي جميع هذه الأمثلة استصحاب بقاء المتيقّن لا يجري، ولا يكون من الاستصحاب بالكلّي، لأنّ المتيقّن السابق أمر جزئي حقيقي لا ترديد فيه، وإنّما الترديد في المحلّ والموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المردّد عند ارتفاع أحد فردي الترديد، وليس من الاستصحاب الكلّي، ومنه يظهر الجواب عن الشبهة العبائية المشهورة». انتهى

وفيه: أن أصل الإشكال غير مبني على استصحاب الكلّي حتّى يشكل عليه بهذه الأمور، بل الإشكال وارد حتّى لو كان الاستصحاب من استصحاب الفرد المردّد.

وقد ذكرنا سابقاً، أنه لا مانع من استصحاب الفرد المردّد إذا ترتّب الأثر الشرعي على العنوان المردّد.

وما ذكرناه سابقاً من عدم جريان الاستصحاب فيه لا لأجل عدم اجتماع أركان الاستصحاب فيه، بل لأجل عدم الأثر في العنوان المردّد.

وعليه، فإذا ترتّب الأثر هنا، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، وحينئذٍ، فلا حاجة للنزاع في أنّ هذه الأمور التي ذكرها الميرزا النائيني رحمته الله من استصحاب الكلّي أو استصحاب الفرد المردّد، بل لو كانت من استصحاب الفرد تبقى الشبهة التي ذكرها السيد إسماعيل الصدر رحمته الله واردة.

أمّا في المثال الأوّل، فالشكّ في المحلّ بعد ما كان موجّباً للشكّ في بقاء ما هو معلوم الهوية، فالاستصحاب يجري فيه، فهو نظير ما لو علم بوجود زيد في الدار، وقد علم أنّه شرب مايعاً مردّداً بين كونه ماءً أو سمّاً قاتلاً من حيث اقتضاء الترديد في المشروب الترديد في حياته، فكما يجري فيه الاستصحاب ويترتب على بقاءه في الزمان المتأخّر آثاره الشرعية من حرمة تزويج زوجته، وعدم جواز تقسيم أمواله، ونحو ذلك.

كذلك الأمر في المثال الأوّل، ومجرد عدم كونه من باب الاستصحاب الكلّي لا يضرّ بالمقصود، لأنّ المهمّ جريان الاستصحاب، وإن لم يكن من استصحاب الكلّي.

وأمّا المثالان الأخيران، فالاستصحاب فيهما أيضاً يجري، فإنّ الترديد في المحلّ بعدما كان موجّباً للترديد في بقاء ما هو المتيقّن سابقاً بشخصيّته وهويّته، فلا قصور في استصحابه لتماهيّة أركانه فيه من اليقين السابق بالوجود والشكّ في البقاء، فيستصحب بقاء شخص الدرهم الذي كان لزيد،

وبقاء شخص تلك النجاسة التي أصابت العباءة بعد غسل الجانب الأسفل منها ، فيترتب على بقائها في الزمان المتأخر آثارها الشرعية من المانعية عن صحة الصلاة معها .

وعليه ، فيتوجه إشكال الشبهة العبائية ، إذ هذا الإشكال غير مبني على كون الاستصحاب من استصحاب الكلّي ، بل يجري وإن كان الاستصحاب من استصحاب الفرد المردّد كما هو معلوم .

والخلاصة : إنّ ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ ليس بتام . والله العالم .

ومنها ، وهو أهمّها ، ولكنّه يتوقّف على تقديم مقدّمتين :

الأولى : وحاصلها : أنّ الطهارة والنجاسة من سنخ الأعراض الخارجية التي لا توجد في الخارج إلّا في ضمن موضوع ، ولا توجد خارجاً مستقلة عن الموضوع ، وليست الطهارة والنجاسة من سنخ الأحكام التكليفية المتعلقة بالطبيعة الصرفة القابلة للانطباق على الخارجيات .

الثانية : أنّ نجاسة الملاقي بالكسر مترتبة على نجاسة الملاقي بالفتح ، بنحو مفاد كان الناقصة لا التامة ، كما سيّضح لك .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إنّ الاستصحاب هنا بمفاد كان الناقصة لا يجري لعدم اليقين السابق ، إذ كلّ واحد من طرفي العباءة من الأسفل والأعلى مشكوك النجاسة من أوّل الأمر ، فلا يقال : إنّ هذا الطرف كان نجساً والآن كما كان .

وأما القدر الجامع بين الأسفل والأعلى ، فلا تتعلّق به النجاسة ، لما عرفت ، أنّها من سنخ الأعراض الخارجية ، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع في الخارج ، فلا تتعلّق بالكلّي .

وأما الاستصحاب بمفاد كان التامة ، بأن يقال : إنّ النجاسة في العباءة كانت موجودة ، وقد شكّ في بقائها ، فالآن كما كانت .

فهو وإن كان جارياً لتامة أركانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق، ولكنه لا يجدي في الحكم بنجاسة الملاقي بالكسر، إلا على القول بالأصل المثبت، إذ يلزم عقلاً من وجود النجاسة ثبوت الملاقة.

نعم، قد يقال: هناك أثر شرعي للاستصحاب بمفاد كان التامة، وهو المانعية عن الدخول في الصلاة بالنجاسة، بناءً على ما يستفاد من الأخبار أنّ المانعية من الدخول في الصلاة بالنجاسة هي من آثار وجود النجاسة في ثوب المصلّي أو بدنه بمفاد كان التامة، وليس من آثار اتّصاف الثوب بها أو البدن.

وعليه، فيجري الاستصحاب بلحاظ هذا الأثر فقط، لا بلحاظ أثر نجاسة الملاقي بالكسر، ولا مانع من التفكيك بين الآثار بحسب ما يقتضيه الدليل.

والخلاصة: إنّ الحكم بنجاسة الملاقي بالكسر متوقّف على جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصة.

وقد عرفت عدم جريانه هنا، لعدم الحالة السابقة له.

وأما جريانه بمفاد كان التامة، وإن كان تاماً لتامة أركانه، إلا أنّه لا يترتب عليه نجاسة الملاقي بالكسر، إلا على القول بالأصل المثبت.

ومما ذكرنا، تندفع الشبهة العبائية، ونحكم بعدم نجاسة الملاقي. والله العالم

هذا تمام الكلام في القسم الثاني من الكلّي.

وأما القسم الثالث من استصحاب الكلّي. وهو ما إذا كان الشكّ في بقاءه لأجل احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الذي كان الكلّي في ضمنه مع القطع بارتفاعه.

وهو على قسمين :

الأول : ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي لاحتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم ، كما إذا احتمل وجود عمرو في الدار في حال وجود زيد فيها .

الثاني : ما إذا كان الشك في بقاءه لأجل احتمال وجود فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المعلوم ، كما إذا احتمل وجود عمرو في الدار مقارناً لخروج زيد منها ، بحيث لم يجتمع وجودهما في الدار .

وقلنا سابقاً : إنّ هذا يتصوّر على وجهين :

أحدهما : أن يكون الحادث المحتمل فرداً آخر مبيناً في الوجود للفرد المعلوم ، وإن اشتركا في النوع ، كالمثال المتقدم .

ثانيهما : أن يكون الحادث المحتمل مرتبة أخرى من مراتب المعلوم الذي ارتفع ، كما إذا احتمل قيام السّواد الضعيف مقام السّواد الشديد عند ارتفاع السّواد الشديد .

هذه هي الأقسام والوجوه المتصورة في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي .

وفي جريان الاستصحاب في الجميع ، أو عدم جريانه في الجميع ، أو التفصيل بين الوجه الثاني من القسم الثاني فيجري فيه الاستصحاب - كما هو الانصاف على حسب ما يأتي إن شاء الله تعالى - ، وبين القسم الأول والوجه الأول من القسم الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب أقوال ووجوه .

وقبل أن نبين هذه الأقسام والوجوه ، نقول :

إنّ الشيخ الأنصاري رحمته الله اختار جريان الاستصحاب في القسم الأول ، وهو ما كان احتمال وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم .

قال ما لفظه : «وأما الثالث (وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه) فهو على قسمين، لأنّ الفرد الآخر : إمّا أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، وإمّا أن يحتمل حدوثه بعده، إمّا بتبدّله إليه وإمّا بمجرد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد. وفي جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين، نظراً إلى تيقّنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه، وإنّ علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداها، لأنّ ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي، كما تقدّم نظيره في القسم الثاني.

أو عدم جريانه فيهما، لأنّ بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقّن سابقاً، وهو معلوم العدم، وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني، حيث إنّ الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقّن سابقاً.

أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأوّل؛ لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً، فيتردّد الكلّي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقة إنّما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يُثبت تعيين استعداد الكلّي.

وجوه، أقواها الأخير». انتهى

والانصاف: أنّه لا يجري الاستصحاب في القسم الأوّل، ولا الوجه الأوّل من القسم الثاني.

أمّا عدم جريانه في القسم الأوّل، فلاّنه لا منشأ لتوهم جريان الاستصحاب فيه إلّا بتخيّل أنّ العلم بوجود الفرد الخاص في الخارج يلزم

العلم بحدوث الكلّي خارجاً، فبارتفاع الفرد الخاص يشكّ في ارتفاع الكلّي، لاحتمال قيام الكلّي في فرد آخر مقارناً لوجود الفرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه، فيجري فيه الاستصحاب.

وفيه: أنّه في غير محلّه، لأنّ العلم بوجود الفرد الخاص في الخارج، إنّما يلزم العلم بوجود حصّة من الكلّي في ضمن الفرد الخاص، لا أنّه يلزم العلم بوجود الكلّي بما هو هو، بل للفرد الخاص دخل في وجود الحصّة حدوثاً وبقاءً، والحصّة من الكلّي الموجودة في ضمن الفرد الخاص تغاير الحصّة الموجودة في ضمن فرد آخر. ولذا قيل: إنّ نسبة الكلّي إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة، فلكلّ فرد حصّة تغاير حصّة الآخر، والحصّة التي تعلّق بها اليقين السابق، إنّما هي الحصّة التي كانت في ضمن الفرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه، ويلزمه العلم بارتفاع الحصّة التي تخصّه أيضاً، ولا علم بحدوث حصّة أخرى في ضمن فرد آخر. فأين المتيقّن الذي يشكّ في بقاءه ليستصحب؟

وقياس المقام بالقسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي في غير محلّه. بداهة، أنّه في القسم الثاني يشكّ في بقاء نفس الحصّة من الكلّي التي علم بحدوثها في ضمن الفرد المردّد، لاحتمال أن يكون الحادث هو الفرد الباقي، فتبقى الحصّة بعينها بقاءه.

وأين هذا من العلم بارتفاع الحصّة المتيقّن حدوثها والشكّ في حدوث حصّة أخرى كما في القسم الثالث؟

وبالجملة، فإنّه في القسم الثاني نفس المتيقّن الحادث مشكوك البقاء، وفي القسم الثالث المتيقّن الحادث مقطوع الارتفاع، وإنّما الشكّ في حدوث حصّة أخرى مغايرة للحصّة الزائلة.

وعليه ، فما ذكره الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ من جريان الاستصحاب في هذا القسم ليس بتام .

مضافاً إلى أنّ الشكّ في بقاء الكلّي هنا يكون دائماً من الشكّ في المقتضي ، وقد عرفت أنّه رَحِمَهُ اللهُ لا يقول به .

وأيضاً ، قد يشكل على الشيخ رَحِمَهُ اللهُ - بناءً على قوله بصحة جريان الاستصحاب في هذا القسم - بأنّه لو قام أحد من النوم واحتمل أن يكون قد أجنب أثناء النوم ثمّ توضأ .

فبناءً على ما ذهب إليه الشيخ رَحِمَهُ اللهُ لم يجز للمكلف الدخول في الصلاة بهذا الوضوء ، بل يستصحب الحدث ، لاحتمال الجنابة أثناء النوم ، مع أنّه يجوز له الدخول في الصلاة بهذا الوضوء باتّفاق جميع الأعلام حتّى الشيخ نفسه . وهذا يكشف عن عدم صحة جريان الاستصحاب في هذا القسم .

ولكن الانصاف : أنّ هذا الإشكال لا يرد على الشيخ رَحِمَهُ اللهُ ، بل يكتفي المكلف بالوضوء ولا يحتاج معه إلى الغسل ، وذلك لخصوصية في هذا المثال يقتضي ذلك ، سواء قلنا بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي أم لم نقل .

وهذه الخصوصية هي قوله تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ﴾^(١) ، حيث يظهر من الآية الشريفة أنّها فصلت بين أمرين :

(١) سورة المائدة ، الآية : ٦ .

فقد دلّت على وجوب الوضوء على من قام من النوم وغيره من الأحداث الموجبة للوضوء، وعلى وجوب الغسل لمن كان مجنباً، والتفصيل قاطع للشركة، فيفهم منها أنّ الوضوء وظيفة من قام من النوم بشرط عدم الجنابة، وأنّ الغسل وظيفة من كان جنباً.

ومعنى كون التفصيل قاطعاً للشركة، هو أنّه لا يكون الغسل مشاركاً للوضوء، ولا الوضوء مشاركاً للغسل، بل إذا كان المورد مورداً للوضوء فلا غسل، وإذا كان المورد مورداً للغسل (كما في الجنابة) فلا وضوء.

والخلاصة: إنّ يستفاد من الآية الشريفة أنّ الموضوع لوجوب الوضوء هو مركّب من النوم وعدم الجنابة، والنوم محرز بالوجدان، وعدم الجنابة بالأصل، فيجب عليه الوضوء، وإذا وجب عليه الوضوء لا يجب عليه الغسل لما تقدم.

هذا هو السبب في الاكتفاء بالوضوء فقط، (سواء جرى الاستصحاب في القسم الأوّل من استصحاب الكلّي من القسم الثالث كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله، أم لم يجر). والله العالم.

ثم إنّ ممّا ذكرنا، يتّضح لك عدم صحّة جريان الاستصحاب في الوجه الأوّل من القسم الثاني، وهو ما إذا احتمل حدوث فرد آخر مقارناً لارتفاع الفرد المتيقّن مع كون الفرد المحتمل حدوثه مبيّناً في الوجود للفرد المعلوم ارتفاعه وإن اشتركا في النوع، بل لعلّ عدم جريان الاستصحاب فيه أولى، لأنّه لو فرضنا أنّ الكلّي لا يتغيّر وجوده بتغيّر وجود الأفراد، فإنّما هو في الأفراد المجتمعة في الوجود، كما في القسم الأوّل.

وأما في الأفراد المتعاقبة في الوجود، كما في الوجه الأوّل من القسم الثاني، فلا إشكال في أنّ الكلّي يتغيّر وجوده بتغيّر وجود الأفراد المتعاقبة،

فالقضية المشكوكة تغاير القضية المتيقنة، فلا مجال لتوهم جريان الاستصحاب فيه. والله العالم.

وأما الوجه الثاني من القسم الثاني، وهو ما إذا كان للحادث المحتمل مرتبة أخرى من مراتب المعلوم ارتفاعه، كما إذا احتل قيام السواد الضعيف مقام السواد الشديد عند ارتفاع السواد الشديد.

فالانصاف: أن الاستصحاب يجري فيه، لأن العرف يعد الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، فلو علم السواد الشديد في محل شك في تبدله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فيستصحب السواد.

وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك، ثم شك في زوالها أو تبدلها إلى مرتبة دونها، فيجري استصحاب بقاء الكثرة، ويترتب عليه أحكام كثير الشك من عدم بطلان الصلاة إذا كان الشك في الصلاة الثنائية، أو الثلاثية، أو الأوليين من الرباعية، ومن البناء على الأكثر إن كان في الأخيرتين من الرباعية.

وبالجملة، فالعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق، ولو كان اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة العقلية للفرد السابق.

بل الانصاف: أن الأمر اللاحق ليس مغايراً للأمر السابق حتى بالدقة العقلية، فإذا كان للحادث مرتبة خاصة من السواد الشديد، ثم زالت تلك المرتبة ولكن احتمل أن تكون قد خلفتها مرتبة أخرى من السواد، فلا مانع من جريان استصحاب الكلّي، لأن تبادل المراتب لا يوجب اختلاف الوجود والماهية، لانحفاظ الوحدة النوعية ماهية ووجوداً في جميع

المراتب، والتبادل إنما يكون في الحدّ الذي يوجب تشخيص المرتبة، وإلاّ فالمرتبة القويّة واجدة للمرتبة الضعيفة مسلوقة الحدّ والتشخيص.

وعليه، فالقضيّة المشكوكة متّحدة مع القضية المتيقّنة عرفاً وعقلاً.

نعم، الذي يرد هنا، أنّ هذا الاستصحاب ليس من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، فإنّه بعد كون الفرد اللاحق هو الفرد السابق عقلاً وعرفاً وكون الشدّة والضعف من الحالات يكون الاستصحاب من الاستصحاب الجاري في الفرد أو القسم الأوّل من استصحاب الكلّي إذا كان الأثر له لا للفرد. والله العالم.

بقي في المقام كلام للفاضل التوني رَحِمَهُ اللهُ : نقله الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ في الرسائل، قال: «ثمّ إنّ للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام - مؤيداً لبعض ما ذكرناه - وإن لم يخلُ بعضه عن النظر، بل المنع. قال في ردّ تمسّك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية: إنّ عدم المذبوحية لازم لأمرين: الحياة، والموت حتف الأنف.

والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني، أعني: الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحية لازمٌ أعمّ لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغايرٌ لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه. والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأوّل لا الثاني، وظاهرٌ أنّه غير باقٍ في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب، إذ شرطه بقاء الموضوع، وعدمه هنا معلوم.

قال: وليس مثّل المتمسّك بهذا الاستصحاب إلّا مثّل من تمسّك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود زيد في الدار في الوقت الأوّل. وفساده غنيٌّ عن البيان... الخ». انتهى

أقول: قد استدلل على ما ذكره الفاضل التوني رَحِمَهُ اللهُ من عدم جريان استصحاب عدم التذكية بوجهين:

الأول: أنّ الموضوع لكلّ من حرمة لحم الحيوان ونجاسته وحليّته وطهارته أمر وجودي، فموضوع الحرمة والنجاسة هي الميتة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾^(١)، والتي هي عبارة عن الحيوان الذي مات حتف أنفه.

كما أنّ موضوع الحليّة والطهارة عبارة عن المذكي، فهما أمران وجوديان ولا بدّ من إحرازهما، وأصالة عدم التذكية لا تثبت كون الحيوان مات حتف أنفه، لأنّ نفي أحد الضدّين لا يثبت به وجود الضد الآخر إلّا على القول بالأصل المثبت.

وعليه، فيتعارض الأصلان، ويتساقطان، فأصالة عدم التذكية تعارض أصالة عدم الموت حتف الأنف، لأنّ كلّاً منهما مسبوق بالعدم، وبعد تساقط الأصلين يرجع إلى أصالة الحلّ والطهارة.

الوجه الثاني: أنّه على تقدير كون الموضوع للحرمة والنجاسة هو عدم التذكية لا الموت حتف أنفه الذي هو عنوان وجودي، إلّا أنّه لا إشكال في أنّه ليس الموضوع مطلق عدم التذكية، بل هو عدم التذكية في حال زهوق الروح، أي العدم المقيّد في حال زهوق الروح، لأنّ عدم التذكية في حال الحياة ليس موضوعاً للحكم، بل الذي ربّ عليه أثر النجاسة والحرمة هو عدم التذكية المقيّد في حال خروج الروح، وعدم التذكية في ذلك الحال ليس له حالة سابقة لكي يستصحب، لأنّ خروج الروح من أوّل الأمر، إمّا

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٣. سورة النحل، الآية: ١١٥.

أن يكون عن تذكية، وإما لا عن تذكية، فلم يتحقق زمان كان فيه خروج الروح ولم يكن عن تذكية، والآن نشكّ فيه حتّى يستصحب.

وأما عدم التذكية في حال حياة الحيوان بمفاد ليس التامة - باعتبار أنّ تذكية الحيوان من الأمور الحادثة المسبوقة بالعدم الأزلي وهو مستمرّ إلى زمان وجود الحيوان، فهو وإن كان على يقين منه سابقاً، إلّا أنّه لا أثر لاستصحابه، لأنّ الموضوع للحرمة والنجاسة هو العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة.

واستصحاب العدم الأزلي لإثبات العدم النعتي من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

وعليه، فينتهي الأمر حينئذٍ إلى أصالة الحلّ والطهارة.

أقول:

أما الوجه الأوّل: فيرد عليه، وعلى السيد أبي القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، حيث وافقه في كون الميتة عبارة عمّا مات حتف أنفه: هو أنّه يلزم أن يكون هناك واسطة بين الميتة والمذكي، وهي ما لو مات بسبب غير شرعي ولم يكن حتف الأنف، كما إذا قتل الحيوان أو ذُبَح بدون تسمية، أو لم يكن مواجهاً للقبلة، ونحو ذلك من الأمور التي لا يصدق عليها الموت حتف الأنف ولا التذكية، فلو كان الموضوع للنجاسة هو عنوان الميتة، فيلزم أن تكون تلك الأمثلة المتقدمة طاهرة ولا يمكن الالتزام بذلك.

ومن هنا، كان مقتضى الانصاف: أنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، وأنّ الميتة كما ذكر أغلب الأعلام وأغلب اللغويين منهم العلامة الراغب الأصفهاني في مفردات ألفاظ القرآن الكريم: «ما زال روحه بغير تذكية»، إذ من الواضح أنّه لو لم تجتمع في الحيوان شرائط التذكية من فري

الأوداج الأربعة بالحديد، مع التسمية مواجهاً للقبلة، مع كون الذابح مسلماً، كان الحيوان ميتة، وإن لم يصدق عليه الموت حتف الأنف. كما إذا اجتمعت فيه الشرائط ما عدا التسمية، فإن الحيوان ميتة، مع أن موته ليس حتف الأنف، فالميتة عبارة عن غير المذكي لا الموت حتف الأنف.

نعم، التقابل بينهما وإن كان تقابل العدم والملكة، إلا أنه ليس المراد من العدم هو العدم المحض، بل عدم خاص وله حظ من الوجود.

فليس العمى مثلاً، هو مجرد عدم البصر عمّن شأنه ذلك، بل المراد منه الاتّصاف بعدم البصر، كما أن الكفر هو الاتّصاف بعدم الإسلام، لا مجرد عدم الإسلام.

وعليه، فالميتة عبارة عن الاتّصاف بعدم التذكية لا مجرد عدمها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: يظهر من الأدلة أن موضوع جواز الأكل هو التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١)، فالمحرّم هو الحيوان الذي لم تقع عليه التذكية.

كما أنه يظهر من الأدلة أن موضوع جواز الصلاة فيه هو التذكية، كما في موثقة ابن بكير التي ذكرناها في أكثر من مناسبة، حيث ورد في ذيلها: «إذا علمت أنه ذكي وقد ذكّاه الذابح»^(٢).

وأما موضوع النجاسة، فيظهر من جميع الأخبار أن موضوعها هو الميتة إلا رواية قاسم الصيقل، حيث ورد في ذيلها: «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»^(٣).

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢ من أبواب لباس المصلي، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة، باب ٣٤ من أبواب النجاسات، ح ٤.

وظاهرها، أنّ موضوع الطهارة هو التذكية، ولكنها ضعيفة السند بالقاسم الصيقل فإنه مجهول، وبمعلّى بن محمد فإنه غير موثق.

ولكن بما أنّك عرفت أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فيكون المراد من الميتة هو المتّصف بعدم التذكية، ويصبح موضوع الطهارة وجواز الأكل وجواز الصلاة هو التذكية.

بقي في المقام شيء، وهو أنّه إن أحرزنا التذكية فيها، وإلا فهل يصحّ استصحاب عدم التذكية لإثبات النجاسة.

قد يقال: لا يصحّ لأنّ موضوع النجاسة هو الميتة، أي المتّصف بعدم التذكية، لا مجرد عدم التذكية.

واستصحاب عدم التذكية لإثبات الاتصاف بالعدم يكون من الأصل المثبت وهو غير حجة. ورتّب على ذلك أنّ الجلود الآتية من البلاد غير الإسلامية إن شكّ في تذكيتها، فلا يمكن الحكم بالنجاسة، لأنّ استصحاب عدم التذكية لا يثبت الاتصاف بالعدم، بل تكون محكومة بالطهارة الظاهرية على ما هو مقتضى الأصل.

وسأتي تحقيقه في الوجه الثاني إن شاء الله تعالى.

أمّا الوجه الثاني، فأجاب عنه الميرزا النائيني رحمته الله بما حاصله: إنّ لا فرق بين عدم التذكية في حال حياة الحيوان وبين عدم التذكية في حال زهوق الروح، باعتبار أنّ نفس عدم التذكية في حال حياة الحيوان مستمرة إلى حال خروج الروح، وليس حال الحياة وحال زهوق الروح قيّداً للعدم لينقلب العدم في حال الحياة إلى عدم آخر، بل الحياة وخروج الروح من حالات الموضوع لا القيود المقومة له، فمعروض عدم التذكية هو الجسم، وهو باقٍ في كلتا الحالتين.

ومن المعلوم، أنّ التذكية من الأمور الوجودية الحادثة المسبوقة بالعدم الأزلي، وهو مستمرّ إلى زمان خروج الروح.

غايته، أنّ عدم التذكية قبل وجود الحيوان من العدم المحمولي، لعدم وجود معروضه، ويكون بمفاد ليس التامة، وبعد الحياة صار نعتياً، لوجود موضوعه، وبمفاد ليس الناقصة.

وقد عرفت، أنّ العدم الأزلي ليس موضوعاً للحرمة والنجاسة، بل الموضوع لهما هو العدم النعتي، ويستمرّ العدم النعتي في الحيوان إلى انتهاء عمره من دون أن يحصل تغيير في ناحية العدم، ومن دون أن يحصل اختلاف في ناحية المنعوت وهو الحيوان.

والخلاصة: إنّ القول (بأنّ عدم التذكية في حال الحياة يغير عدم التذكية في حال خروج الروح، وأنّ الأثر إنّما رتب على الثاني وهو مشكوك الحدوث) لم يكتب له التوفيق، لما عرفت من أنّ الأثر رتب على استمرار عدم التذكية إلى زمان زهوق الروح، فعند الشكّ في التذكية يجري استصحاب عدمها الثابت حال الحياة.

هذا حاصل ما أجاب به الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ .

وفيه: أنّ هذا الكلام، إنّما يتمّ لو كان «في حال زهوق الروح» ظرفاً لعدم التذكية لا قيداً له، فحينئذٍ على القول بالظرفية لا يختلف العدم ويبقى الموضوع واحداً.

وأما لو كان قيداً له - أي عدم التذكية المقيّد بحال زهوق الروح -، فيختلف الموضوع حينئذٍ.

والظاهر من الأدلة، أنّ الموضوع للنجاسة والحرمة هو الحيوان المتّصف بعدم التذكية، أي عدم التذكية المقيّدة بحال زهوق الروح.

وبعبارة أخرى: ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّ الموضوع إن كان مركّباً من العرض ومحله يكون العرض قيداً ونعتياً كما هنا، إذ موضوع الحلية والطهارة هو الحيوان المذكّي، وموضوع الحرمة والنجاسة الحيوان غير المذكّي، أي (في الأوّل) يكون الموضوع الحيوان المتّصف بالتذكية، (وفي الثاني) الحيوان المتّصف بعدم التذكية.

وعليه، فالعدم الأزلي يغيّر عدم النعتي.

وقد عرفت، أنّه لا يمكن استصحاب النعتي لعدم الحالة السابقة. وأمّا عدم الأزلي، فهو وإن كان جارياً، إلّا أنّه لا أثر له، واستصحاب عدم الأزلي لإثبات عدم النعتي يكون من الأصل المثبت.

وبالنتيجة، إنّ لا يصحّ استصحاب عدم التذكية لإثبات النجاسة.

وعليه، فالجلود الآتية من البلاد غير الإسلامية إن شكّ في تذكيتها لا يمكن الحكم بنجاستها، لأنّ استصحاب عدم التذكية بالعدم النعتي لا يجري، لعدم الحالة السابقة، واستصحاب عدمها بالعدم الأزلي وإن كان جارياً، إلّا أنّه لا يثبت الاتّصاف بالعدم، إلّا على نحو الأصل المثبت، وهو غير حجة.

وبالنتيجة: تكون الجلود محكومة بالطهارة الظاهرية على ما هو مقتضى

الأصل. والله العالم

وأما القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلّي، كما لو علمنا بوجود زيد في الدار، وبوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد وعلى غيره، فلا مانع من جريان استصحاب وجود الكلّي فيها، فيما لو خرج زيد من الدار. ومثاله في الشرع، كما إذا علمنا بالجنابة ليلة الجمعة مثلاً، ثمّ اغتسلنا منها، ثمّ رأينا منياً في الثوب يوم الجمعة، فنعلم بكوننا جنباً حين خروج

هذا المنّي، ولكن نحتمل أن يكون هذا المنّي من الجنابة التي اغتسلنا منها وأن يكون من غيرها، فنستصحب كلّ الجنابة مع إلغاء الخصوصية.

لكن قد يستشكل في جريان هذا الاستصحاب باعتبار أنّ الجنابة المتيقنة قد ارتفعت يقيناً، والجنابة الأخرى مشكوكة الحدوث من أوّل الأمر.

وبعبارة أخرى: إنّه لا علم لنا إلّا بوجود فرد من الجنابة، وهو متيقّن الارتفاع، والفرد الآخر مشكوك الحدوث، والأصل عدمه، فالشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في حدوث الفرد الآخر، وهو مدفوع بالأصل، فلا مجال لاستصحاب الكلّي.

ولكن يندفع هذا الإشكال بأنّ منشأ الشكّ في بقاء الكلّي ليس هو الشكّ في حدوث الفرد الآخر، بل منشأ هو الشكّ في أنّ الحادث بهذا العنوان هل هو الفرد المرتفع يقيناً أو غيره؟

فالشكّ في بقاء الجنابة في المثال ينشأ من الشكّ في أنّ الجنابة الموجودة حال خروج المنّي المرئي في الثوب هل هي الجنابة التي قد ارتفعت، أو أنّها غيرها؟

نعم، في خصوص هذا المثال يكون استصحاب الكلّي من القسم الرابع معارضاً باستصحاب الطهارة الشخصية، فإنّنا على يقين بالطهارة حين ما اغتسلنا من الجنابة، ولا يقين بارتفاع الطهارة، لاحتمال كون المنّي المرئي من تلك الجنابة المحتملة، فيقع التعارض بينه وبين استصحاب كلّ الجنابة، فيتساقطان، ولا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر.

هذا تمام الكلام في استصحاب الكلّي بأقسامه الأربعة، وبه ينتهي الكلام عن التنبيه الثالث. والله العالم

التنبيه الرابع

(استصحاب الأمور التدريجية)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إنَّه لا فرق في المتيقَّن بين أن يكون من الأمور القارَّة أو التدريجيَّة غير القارَّة، فإنَّ الأمور غير القارَّة وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقَّق منه جزء إلَّا بعدما انصرم منه جزء وانعدم، إلَّا أنَّه ما لم يتخلَّل في البين العدم، بل وإن تخلَّل بما لا يخلِّ بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقة، كانت باقية مطلقاً أو عرفاً . . . الخ».

أقول: يقع الكلام في ثلاثة أمور:

الأوَّل: في الزمان، وما يعرضه من العناوين الطارئة، كالיום، والليل، والشهر، والسنة ونحوها من العناوين المنتزعة من مجموع الأزمنة المتعاقبة المحدودة بين الحدَّين.

الثاني: في الزمانيَّات التي لا استقرار لوجودها، بل تتجدَّد شيئاً فشيئاً على التدريج، كالتكلم، والكتابة، ونبع الماء، وسيلان الدم، ونحو ذلك من الأمور المبنية على التقضي والتصرُّم.

الثالث: الأمور المقيَّدة بالزمان، كما لو وجب الجلوس إلى الزوال مثلاً، أو كالصوم المقيَّد بيوم الجمعة مثلاً.

أمَّا الأمر الأوَّل: فقد يستشكل في جريان الاستصحاب فيه، لاختلال بعض الأركان فيه، وهو الشكُّ في البقاء، إذ لا يتصوَّر البقاء في الزمان،

لأنّ بقاء الشيء عبارة عن استمرار وجود الشيء بجميع حدوده في الآن الثاني بعين وجوده في آن حدوثه، وهو غير متصوّر في الزمان، لأنّ القطعة الموجودة من الزمان سابقاً انعدمت في الآن الثاني، والموجود في الآن الثاني قطعة أخرى غير الأولى.

وهذا، بخلاف الأمور القارّة، وهي التي تجتمع أجزاؤها في الوجود في زمان واحد، مثل زيد وعمر ونحوهما.

ولكن الانصاف: هو جريان الاستصحاب في الزمان، لأنّ الأزمنة المتعاقبة وإن كانت في الحقيقة وجودات متعدّدة، ولكنّها بنظر العرف هي وجود واحد مستمرّ، وبهذا الاعتبار يعدّ الموجود اللاحق بقاء لما حدث أولاً، فيصدق عليه الشكّ في بقاء ما حدث، وتتحدّ القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة، وإن لم يكن كذلك بحسب الدقّة العقلية.

لكنك عرفت، أنّ المدار في وحدة الموضوع على نظر العرف.

وعليه، فيجري الاستصحاب في الزمان، كجريانه في الأمور القارّة.

هذا، مع أنّ الانصرام والتجدّد المانع عن الاستصحاب، كما عن صاحب الكفاية رحمته الله، إنّما هو في الحركة القطعية دون التوسّطية.

وتوضيحه: إنّ الحركة - التي هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجياً أو فقل هي تغير الشيء تدريجياً - على قسمين: قطعية، وتوسّطية.

والأولى: عبارة عن كون الشيء في كلّ آن في مكان إذا كانت الحركة كحركة السائر، فإنّه في كلّ آن يكون في مكان غير ما كان فيه في الآن السابق أو في حدّ إذا كانت الحركة في غير المكان، كحركة الطفل والشجرة في النموّ، فإنّهما ما داما في النموّ يكون نموّهما في كلّ آن بحدّ خاص.

وأما الثانية: وهي التوسّطية، فهي عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، كالنهار الذي هو عبارة عن كون الشمس بين المشرق والمغرب، والليل الذي هو عبارة عن كونها بين المغرب والمشرق.

وعليه، فالتدرّج والتصرّم إنّما هو في القسم الأوّل، (أي: الحركة القطعية)، لا الثاني، فإنّه من القارّ، فيصدق عليه البقاء حقيقة.

ولكن الانصاف: أنّ الفرق بين القسمين اعتباري محض. وأما في الواقع فلا فرق بينهما، إذ لا وجه لدعوى صدق القارّ على الحركة بمعنى التوسّط، حتّى يتصوّر فيها البقاء الحقيقي، لما عرفت من أنّ البقاء الحقيقي للشيء عبارة عن استمرار وجوده في الزمن الثاني بما له من الحدود والمراتب، ومثله غير متصوّر في الحركة التوسّطية في مثل الزمان، بدهاه أنّ الحركة ليست بحقيقتها إلّا عين التجدد والانقضاء والخروج من القوّة إلى الفعل، فالموجود المتحقّق منها في الخارج، إنّما هو الحصول في حدّ معيّن، وهو أمر آني لا قرار له. فهي بهذا الاعتبار عين الوجودات المتعاقبة.

وعليه، فكيف يمكن التفكيك بين الحركتين؟!!

فلا محيص حينئذٍ من دفع شبهة البقاء بما ذكرناه من كفاية الوحدة العرفية في صدق البقاء، سواء كانت الحركة بمعنى القطع أم التوسّط.

ثمّ إنّّه تميماً للفائدة. نقول: ذكر الفلاسفة أنّ الحركة تتوقّف على أمور ستّة:

الأوّل والثاني: ما منه الحركة وما إليه الحركة، وهما المبدأ والمنتهى.

الثالث: ما به الحركة، وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها.

الرابع: ما له الحركة، وهو الجسم المتحرّك الثابت له الحركة.

الخامس : ما فيه الحركة ، وهي المقولة التي تكون حركة الجسم في تلك المقولة .

السادس : الزمان الذي يقع فيه الحركة .

ثم إنّ المقولة التي تكون حركة الجسم في تلك المقولة هي أربع : الكم ، والكيف ، والآين ، والوضع .
فحركة الجسم في الكم ، كالأجسام النامية إذا أخذت في النمو أو الذبول .

وحركته في الكيف ، كالماء البارد إذا صار حاراً ، أو ورق الشجر الأخضر إذا صار أصفر .

وحركته في الآين ، كانتقال الشيء من مكان إلى مكان .

وحركته في الوضع ، كالقائم إذا صار قاعداً ، أو القاعد إذا صار نائماً .
هذا ما أردنا بيانه في هذه الفائدة .

والخلاصة : إنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في نفس الزمان . وكذا الكلام فيما يعرضه من العناوين الطارئة المنتزعة من مجموع الأزمنة المتعاقبة المحدودة بين الحدين ، كالיום والليلة ونحوهما ، فإنه بهذا الاعتبار يكون كلّ آن جزء من الليل والنهار ، فيكون وجود الليل والنهار عرفاً بوجود أول جزء منهما ، وبقاؤهما بتلاحق بقيّة الآنات المحدودة كونها بين الحدين ، فإذا شكّ في بقائهما ، يجري فيهما الاستصحاب ، لاجتماع أركانه من اليقين بالوجود والشكّ في البقاء واتحاد القضيتين .

ثم لا يخفى عليك ، أنّ ما ذكرناه من جريان الاستصحاب عند الشكّ في حدوث الزمان أو بقائه من الليل أو النهار أو الشهر ونحوها ، إنّما هو إذا كان الأثر الشرعي مترتباً عليه بنحو مفاد كان أو ليس التامة ، أي أنّ الشكّ

في أنّ النهار وجد أو لم يوجد، أو الشكّ في أنّه ارتفع أو لم يرتفع، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، فإنّ الليل والنهار وإن كان اسماً لمجموع ما بين الحدين، فالليل من الغروب إلى الطلوع، والنهار من الطلوع إلى الغروب، فكان الليل والنهار عبارة عن مجموع الآنات المتصلة المتبادلة، ويكون وجود الليل والنهار عرفاً بوجود أوّل جزء منهما، ويبقى مستمراً إلى آخر جزء منهما، فبلحاظ هذه الوحدة الاتصالية العرفية التي تكون لليل والنهار يصحّ استصحابهما عند الشكّ في الارتفاع.

فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب عند الشكّ في حدوث الزمان أو بقاءه بمفاد كان وليس التامّتين، ويترتب عليه كلّ أثر شرعي مترتب على وجود الليل أو النهار. والله العالم

وأما إذا كان الأثر مترتباً عليه بمفاد كان أو ليس الناقصة، أي الشكّ في أنّ الزمان الحاضر هل هو من الليل أو من النهار، فهل يجري فيه الاستصحاب؟

قد يقال: بعدم جريانه، لأنّ المتّصف بمفاد كان أو ليس الناقصة ليس له حالة سابقة حتّى يستصحب، لأنّ الزمان الحاضر الذي يشكّ في ليليّته أو نهاريّته حدث؛ إمّا من الليل وإمّا من النهار، فلا يقين باتّصافه بكونه من الليل أو النهار، واستصحاب بقاء الليل والنهار بمفاد كان التامّة لا يثبت نهارية الزمان الحاضر أو ليليّته حتّى يترتب عليه أثره الخاص.

وتوضيحه: إنّّه يعتبر في الموقّعات إحراز وقوعها في الزمان الذي أخذ ظرفاً لامثالها.

وبناءً على ذلك، فيعتبر في الصلاة اليوميّة وقوعها في اليوم، وفي

الصلاة الليلية وقوعها في الليل ، ويعتبر في الصوم وقوعه في رمضان ، وهكذا .

فإذا استصبحنا وجود الليل والنهار ، فلا يمكن إثبات الظرفية ، كما إذا استصبحنا النهار ، فإنه لا يثبت وقوع الامساك في النهار إلا على القول بالأصل المثبت ، فإن وقوع الامساك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار . وبالجمله ، فإن استصحاب الزمان لا يقتضي أزيد من وجود الزمان ليلاً كان أو نهاراً .

وأما كون هذا الزمان الحاضر من الليل أو النهار ، فلا يثبته الاستصحاب ، ومع عدم إثبات ذلك ، لا يصدق على الفعل كونه واقعاً في الليل أو النهار الذي أخذ ظرفاً لوقوعه .

نعم ، إذا أخذ الزمان شرطاً للتكليف فيترتب الأثر ، إذ يكفي إحراز وجود الوقت ولو بالأصل ، فيترتب عليه الوجوب ، كما في وجوب الامساك وغيره من الأحكام المشروطة بأوقات خاصة ، فلو شك في بقاء شهر رمضان يجري فيه الاستصحاب ، ويترتب عليه وجوب الامساك ، وإن لم يثبت كون الامساك واقعاً في رمضان ، بل يكفي في وجوب الامساك مجرد العلم بوجود رمضان ، فإنه متى تحقق شهر رمضان ، وجب الامساك ، ولا يحتاج إلى إحراز معنى الظرفية .

وهذا ، بخلاف ما إذا كان الزمان شرطاً للواجب ، فإن الظاهر من أخذ الزمان قيداً للامتنال هو اعتبار الظرفية .

وقد عرفت ، أنه باستصحاب وجود الزمان لا يمكن إثبات الظرفية .

ومن هنا ، وقع الكلام في استصحاب بقاء وقت الظهريين ، فإن استصحاب بقاء الوقت وإن كان يترتب عليه وجوب الصلاة ، إلا أنه لا

يتحقق الامتثال لو أوقع المكلف الصلاة في الوقت المستصحب، لعدم إحراز الظرفية، وعدم إحراز كون الصلاة واقعة في الوقت المخصص لها، لما تقدّم من أنّ استصحاب بقاء الوقت لا يثبت الظرفية.

ومن هنا، عدل الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ عَنْ جريان الاستصحاب في الزمان إلى جريانه في الحكم، بأن نقول بعد الشك في بقاء النهار: إنّ وجوب الامساك مثلاً الواقع في النهار كان ثابتاً قبل هذا الوقت، والآن كما كان.

ولكن الانصاف: أنّ هذا العدول لا ينفع، لأنّه إن أراد من استصحاب الحكم إثبات بقاء نفس الحكم، فاستصحاب بقاء وقت الحكم يجري حينئذٍ، ويترتب عليه بقاء الحكم، فلا حاجة إلى استصحاب نفس الحكم.

وإن أراد من استصحاب الحكم إثبات أنّ الصلاة واقعة في الزمان المخصص لها، فهذا ممّا لا يثبت استصحاب بقاء وقت الوجوب، فضلاً عن استصحاب بقاء نفس الوجوب.

وعليه، فلا فائدة في الرجوع إلى استصحاب الحكم.

كما لا فائدة في الرجوع إلى استصحاب فعل المكلف المقيّد بالزمان، كما عن صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، بأن يقال بعد الشك في بقاء النهار: إنّ الامساك - الذي هو فعل المكلف - قبل هذا الوقت كان واقعاً في النهار، والآن كما كان.

إذ يرد عليه: أنّ هذا الاستصحاب لا يمكن أن يجري في جميع الموقّعات، فإنّه وإن تمّ في مثل الامساك، إلّا أنّه لا يتمّ بالنسبة للصلاة، فإنّ من آخر صلاة الظهرين حتّى شك في بقاء النهار، فلا يمكنه إجراء الاستصحاب في الفعل بأن يقال: الصلاة قبل هذا كانت واقعة في النهار

والآن كما كانت، إذ المفروض أنّ الفعل - أي الصلاة - لم يكن موجوداً إلى الآن، فكيف يستصحب بقاؤه؟

نعم، على القول بالاستصحاب التعليقي يجري الاستصحاب، بأن يقال: لو أتى بالصلاة قبل هذا الوقت لكانت واقعة في النهار، والآن كما كانت.

ولكن الانصاف: كما سيّضح قريباً إن شاء الله تعالى - أنّ الاستصحاب التعليقي ليس بحجة.

وعليه، فيبقى الإشكال على حاله وهو أنّه كيف يصحّ استصحاب بقاء وقت الوجوب المثبت لوجوب الصلاة؟

ومع ذلك لا يتحقّق الامتثال عند إيقاع الصلاة في الوقت المستصحب، لعدم إحراز الظرفيّة وكون الصلاة واقعة في الوقت المخصّص لها، إذ استصحاب بقاء الوقت لا يثبت الظرفيّة إلّا على القول بالأصل المثبت.

وهناك محاولتان للتخلّص من هذا الإشكال:

الأولى: أنّ أدلّة التوقيت لا تدلّ على اعتبار الظرفيّة، ووقوع الفعل في الزمان المخصّص له، بل غاية ما يستفاد منها اعتبار وقوع الفعل عند وجود وقته، وإن لم تتحقّق معنى الظرفيّة، ولم يصدق على الفعل كونه واقعاً في الزمان الذي أخذ ظرفاً له شرعاً، بل يكفي مجرد صدق وقوع الفعل عند وجود وقته.

وتوضيحه: إنّ الموضوع المركّب على قسمين:

الأوّل: أن يكون الموضوع مركّباً من العرض ومحلّه، كالماء الكرّ، فإنّ موضوع عدم الانفعال بالنجاسة هو كرية الماء، فلا بدّ في ترتّب الحكم على

هذا الموضوع من إثبات العارض ومعرضه بمفاد كان الناقصة، فإذا شككنا في بقاء كرية الماء، فيجري الاستصحاب حينئذٍ، بأن يقال: هذا الماء كان كراً، والآن كما كان، فيجري استصحابه بمفاد كان الناقصة.

الثاني: أن يكون الموضوع مركباً من شيئين على نحو اجتماعهما في الوجود من دون أن يكون أحدهما وصفاً للآخر، كما إذا أخذ الموضوع مركباً من جوهرين أو من عرضين، سواء كان أحدهما قائماً بموضوع والآخر قائماً بموضوع آخر، كما في صلاة الجماعة، فإن الموضوع لصحة الجماعة اجتماع ركوعين في زمان واحد، أحدهما قائم بالإمام والآخر قائم بالمأموم، أو كانا قائمين بموضوع واحد، كالاجتهاد والعدالة المأخوذان في موضوع جواز تقليد زيد مثلاً، أو مركباً من جوهر وعرض قائم بموضوع آخر.

ففي جميع هذه الصور، يكون الموضوع هو مجرد اجتماع الأمرين في الوجود، فلا بدّ في ترتب الحكم على مثل هذا الموضوع المركب من إحراز كلا الأمرين، فإذا شكّ في أحدهما، فيكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة، بلا احتياج إلى جريانه بمفاد كان الناقصة، بل لا يصحّ جريانه فيه، لعدم معقوليّة اتّصاف أحدهما بالآخر.

إذا عرفت ذلك، فما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ معنى وجوب الصوم في نهار شهر رمضان المبارك هو اجتماع الامساك مع النهار في الوجود، إذ النهار موجود من الموجودات الخارجيّة، والامساك عرض قائم بالمكلف، فلا معنى لاتّصاف أحدهما بالآخر، فإذا شكّ في بقاء النهار، فيكفي جريان الاستصحاب فيه بنحو مفاد كان التامة، ولا يكون من الأصل المثبت في شيء.

ولكن الانصاف : أنَّ هذه المحاولة ليست تامّة . لأنّ أدلّة التوقيت دالّة على اعتبار الظرفيّة ووقوع الفعل في الزمان المخصّص له .
انظر إلى قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾^(١) .
وكذا الروايات الكثيرة :

كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر قال عليه السلام : «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»^(٢) .

فإنّه لا يمكن انكار دلالة هذه الأدلّة على اعتبار الظرفيّة، وأنّها مقتضية لكون وقوع الفعل في الوقت المضروب لها شرطاً شرعياً، وليست دالّة على مجرد لزوم وقوع المأمور به صلاة أو صوماً عند تحقّق أوقاتها، بحيث تكفي المقارنة بين الفعل والوقت، حتّى يقال : إنّه باستصحاب بقاء الليل أو النهار أو شهر رمضان يترتب وجوب الاتيان بالصوم أو الصلاة، ويترتب عليه تحقّق الامتثال والخروج عن عهدة التكليف بإتيان المأمور به في الوقت المستصحب، بل الصحيح هو ما ذكرناه، من أنّ المستفاد من الروايات الكثيرة الواردة في باب المواقيت هو اعتبار الظرفيّة ووقوع الفعل في الزمان المضروب له .

المحاولة الثانية للأغا ضياء الدين العراقي رحمته الله :

وهو أنّه يمكن إثبات نهاريّة الزمان الحاضر، أو ليليّته، أو رمضانيّته بنحو مفاد كان الناقصة .

وحاصل هذه المحاولة، هو أنّ ذوات الآنات المتعاقبة كما تكون

(١) سورة الإسراء، الآية : ٧٨ .

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ١ .

تدرجيّة، كذلك وصف الليليّة والنهاريّة الثابتة لها تدرجيّة أيضاً، فهي حادثة بحدوث الآنات وباقية ببقائها، فإذا اتّصف بعض هذه الآنات بالليليّة أو النهاريّة، وشكّ في اتّصاف الزمان الحاضر بالليليّة أو النهاريّة، فكما يجري الاستصحاب في نفس الزمان، كذلك يجري الاستصحاب في وصف الليليّة أو النهاريّة الثابتة للزمان، لأنّ صدق البقاء في الزمان كما يكون بتلاحق بقيّة الآنات بالآنات السّابقة ولحاظ المجموع من جهة كونها متّصلة وجوداً واحداً ممتدّاً، كذلك بقاء وصف الليليّة يكون بتلاحق القطعة من الوصف الثابت للزمان الحاضر بقطعات الوصف الثابت للآنات السّابقة، فلو شكّ حينئذٍ في ليليّة الزمان الحاضر، فلا مانع من استصحاب الليليّة الثابتة للآنات السّابقة، وجرّها إلى الزمان الحاضر. فيقال: إنّ هذا الزمان الممتدّ كان متّصفاً بالليليّة أو النهاريّة سابقاً والآن كما كان، فيثبت بذلك اتّصاف الآن المشكوك ليليّته أو نهاريّته بالليليّة أو النهاريّة.

هذا حاصل ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ، وهو في غاية الصّحّة والمتانة، ويصدق حينئذٍ وقوع الفعل في زمان كان ذلك الزمان ليلاً أو نهاراً، فوقوع أصل الفعل في زمان محرز بالوجدان، واتّصاف ذلك الزمان بالليليّة أو النهاريّة محرز بالأصل، فيترتب عليه الامتثال، والخروج عن عهدة التكليف. والله العالم

الأمر الثاني، أي استصحاب الزمانيّات، وهي الأمور المبنية على التقضيّ والتصرّم، كالحركة، والتكلّم، وجريان الماء، وسيلان الدم ونحوها.

ولكي يتّضح الحال نقول: إنّ الشكّ في بقاء الزماني على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون الشكّ في بقاء الزماني للشكّ في بقاء المبدأ الذي

اقتضى وجود الزماني بعد إحراز مقدار استعداد بقائه في عمود الزمن ، بحيث يكون الشك فيه راجعاً للشك في الرفع ، كما إذا أحرز انقذاح الدّاعي في نفس المتكلم للتكلم مقدار ساعة ، وشك في بقاء التكلم لاحتمال وجود صارف زماني عن الداعي أوجب قطع الكلام .

وكما لو أحرز مقدار استعداد عروق الأرض أو باطن الرحم لنبع الماء وسيلان الدم ، وشك في بقاء النبع والسيلان لاحتمال وجود مانع عن ذلك .

الثاني : أن يكون الشك في بقاء الزماني لأجل الشك في مقدار اقتضاء استعداد المبدأ لوجود الزماني ، كما إذا شك في مقدار انقذاح الدّاعي للتكلم ، ومقدار استعداد عروق الأرض وباطن الرحم لجريان الماء وسيلان الدم ، بحيث احتمل أن يكون انقطاع التكلم والماء والدم ، لأجل عدم اقتضاء المبدأ لبقاء ذلك ، لا لوجود صارف أو مانع زماني .

وبعبارة أخرى : يكون الشك فيه من باب الشك في المقتضي .

الثالث : أن يكون الشك في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدأ آخر مقام المبدأ الأوّل مع العلم بارتفاعه ، كما لو شك في بقاء التكلم من جهة احتمال انقذاح داعٍ آخر للمتكلم يقتضي التكلم بعد القطع بارتفاع الدّاعي الأوّل .

وكما لو شك في جريان الماء لاحتمال قيام منبع آخر مقام المنبع الأوّل الذي علم بنفاد مائه .

وهذا ، يتصوّر على وجهين :

الوجه الأوّل : أن يكون المبدأ الآخر الذي احتمل قيامه مقام المبدأ الأوّل على نحو يوجب تغييراً في عنوان المستصحب أو في الخصوصية المقومة لفرديته عرفاً ، بحيث يُعدّ معه الموجود اللاحق فرداً مغايراً مع

الموجود السابق، نظير تغيير عنوان التكلّم من مثل القرآن إلى الأدعية، أو الخطبة، أو الزيارة، أو تغييره من فرد إلى فرد آخر.

الوجه الثاني: أن يكون المبدأ الآخر الذي احتمل قيامه مقام المبدأ الأول على نحو آخر لا يوجب ذلك، كما في تبدّل عرق الأرض الجاري منه الماء إلى عرق آخر غير موجب لتغيير الماء وجريانه.

وبعبارة أخرى: لا يوجب تغييراً في عنوان المستصحب عرفاً أو في الخصوصيّة المقوّمة له بنحو يُعدّ الموجود اللاحق مغايراً مع الموجود السابق عرفاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه. والكلام فيه هو الكلام في جريان الاستصحاب في نفس الزمان، فإنّ ما يتكلّم به الإنسان وإن كان له أفراد تحصل على التعاقب، بحيث لا يتحقّق منه فرد إلاّ بعد انعدام الفرد السابق، إلّا أنّه عند العرف يعتبر كلّ فرداً واحداً من الكلام، وأنّ ما يوجد منه في الخارج بمنزلة الأجزاء لكلام واحد، فوجوده يكون بأوّل جزء منه، ويبقى مستمراً إلى انقطاع الكلام.

ومن هنا، تتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة.

وأمّا القسم الثاني: فأيضاً يجري فيه الاستصحاب، وإن كان الشكّ فيه من باب الشكّ في المقتضي، لما عرفت، أنّ أخبار الاستصحاب تشمل ما كان فيه من الشكّ في المقتضي، فلو حصل الشكّ في مقدار استعداد بقاء المبدأ، كما لو كان المبدأ يقتضي وجود الماء ساعة من الزمان أو ساعتين، فيجري الاستصحاب في الساعة الثانية عند الشكّ في اقتضاء المبدأ للوجود فيها.

وأما القسم الثالث : فقد منع الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ من جريان الاستصحاب فيه ، لأنه يرجع إلى الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي على حسب تقسيم الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ ، فإنّ وحدة الكلام عرفاً إنّما تكون بوحدة الدّاعي ، فيتعدّد الكلام بتعدّد الدّاعي ، فيشكّ في حدوث فرد آخر للكلام مقارن لارتفاع الأوّل عند احتمال قيام داعٍ آخر في النفس بعد القطع بارتفاع ما كان منقّداً في النفس أولاً ، فلا يجري فيه الاستصحاب .

وكذا الحال في الماء والدم ونحو ذلك .

ولكن الانصاف : أنّ هذا القسم على صورتين كما ذكرنا سابقاً :

الأولى : أن يكون المبدأ الآخر الذي احتمل قيامه مقام المبدأ الأوّل على نحو يوجب تغييراً في عنوان المستصحب عرفاً ، بحيث يُعدّ معه الموجود اللاحق فرداً مغايراً مع الموجود السابق . نظير تغيير عنوان التكلّم من مثل القرآن إلى الأدعية أو الزيارة ونحو ذلك .

ففي هذه الحالة ، يكون الحقّ مع الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ ، فلا يجري فيه الاستصحاب ، لكونه من استصحاب الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام الكلّي ، وعلى حسب تقسيمنا سابقاً يدخل هذا عندنا في الوجه الأوّل من القسم الثاني .

وأما الصّورة الثانية : وهي ما كان المبدأ الآخر الذي احتمل قيامه مقام المبدأ الأوّل على نحو آخر لا يوجب ذلك تغييراً في عنوان المستصحب ، كما في تبدّل عرق الأرض الجاري منه الماء إلى عرق آخر غير موجب لتغيير الماء وجريانه ، ولا يُعدّ العرف الموجود اللاحق مغايراً مع الموجود السابق ، فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب فيه ، لبقاء الوحدة العرفيّة

بين القضيتين، فتتم أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق واتحاد متعلق الوصفين.

والخلاصة: إن كل مورد اقتضى تعدد المبدأ اختلافاً في المستصحب على وجه لا يصدق عليه البقاء عرفاً لا يجري فيه الاستصحاب، وكل مورد لا يقتضي تعدد المبدأ اختلافاً في المستصحب ولا تشكيكاً في صدق البقاء عرفاً على الموجود السابق فيجري فيه الاستصحاب. والله العالم

الأمر الثالث الذي هو عبارة عن الأمور المقيّدة بالزمان، بأن يكون الفعل بنفسه غير منصرم وله ثبات، ولكنه من حيث تقيّده بالزمان غير قارّ الذات، فكونه غير قارّ الذات إنما هو باعتبار قيده وهو الزمان.

كما إذا أمر المولى بالقيام إلى الظهر أو الجلوس إلى الزوال، ثم شك في وجوب الجلوس بعد الزوال. فهل يجري فيه الاستصحاب أم لا؟

وقد جزم الشيخ الأنصاري رحمته الله بعدم جريان الاستصحاب فيه. قال رحمته الله: «وأما القسم الثالث وهو ما كان مقيّداً بالزمان، فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه». انتهى

أقول:

ما ذكره رحمته الله إنما يتم لو كان الزمان قيداً للجلوس، بحيث كان الجلوس بعد الزوال مغايراً للجلوس قبله، إذ القيدية توجب تكثر الموضوع وتعدده.

وأما لو كان الزمان ظرفاً للجلوس لا قيداً، فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب، لعدم تعدد الموضوع.

ومن المعلوم، أن مجرد أخذ الزمان في دليل الحكم لا يقتضي القيدية.

ثم إن تفصيل المسألة، أن يقال: إن الشك في ثبوت الحكم الشرعي

المقيّد بالزمان؛ تارةً، يكون من جهة الشكّ في بقاء القيد، كالشكّ في بقاء النهار، والشكّ في بقاء القيد.

وأخرى، يكون من جهة الشبهة المصداقيّة، كما لو شكّ في بقاء النهار من جهة الغيم الموجود في السماء.

وثالثة، من جهة الشبهة المفهوميّة، كما لو شكّ بانتهاء النهار بغياب القرص لتردّد النهار بين كونه منتهياً بغياب القرص أم بذهاب الحمرة المشرقيّة.

ورابعة، يكون الشكّ في ثبوت الحكم للشكّ في ثبوت نفسه مع العلم بانتهاء الزمان الذي أخذ قيداً لموضوعه، كما لو وجب الجلوس إلى الزوال، فبعد تحقّق الزوال، يشكّ في بقاء وجوب الجلوس، لاحتمال كون زمان الظهر موجباً لمصلحة فيه ملزمة، أو كون الجلوس مطلوباً بنحو تعدّد المطلوب، بأن يكون في ذاته مصلحة ملزمة، وبخصوصيّة كونه إلى الزوال مصلحة أخرى غير المصلحة القائمة به بذاته.

وعليه، فإذا كان الشكّ في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشكّ في بقاء القيد من حيث الشبهة المصداقيّة، فلا إشكال في أنّه يجري الاستصحاب في نفس القيد الذي هو الزمان الخاص، كالنهار الذي قيد به الصوم، فيترتب عليه وجوب الامساك وعدم جواز الإفطار، فإنّه باستصحابه يثبت المقيّد، فيترتب عليه حكمه، كما أنّه يجري الاستصحاب في المقيّد، أي فيما لو كان الشكّ في ثبوت الحكم للشكّ في ثبوت نفسه بلا فرق بينهما.

هذا، إذا كان الأثر الشرعي لوجود القيد أو المقيّد بمفاد كان التامّة. وأمّا لو كان الأثر لوجوده بمفاد كان الناقصة، ففيه الإشكال السابق من عدم

إحراز الحالة السابقة لهذا المعنى ، وعدم اقتضاء الأصل في الوقت المستصحب أو المقيّد بمفاد كان التامّة ، لإثبات نهارية الزمان الحاضر أو رمضانيتها إلّا على القول بالأصل المثبت .

ولكن دفعنا الإشكال سابقاً بالمحاولة الثانية ، وأثبتنا نهارية الزمان الحاضر بمفاد كان الناقصة ، فراجع .

وأما إذا كان الشكّ في الحكم الشرعي ناشئاً من الشكّ في القيد من جهة الشبهة المفهومية ، كتردّد النهار بين كونه منتهياً إلى غياب القرص أو إلى ذهاب الحمرة المشرقية .

كما لو شكّ في وجوب الامساك في النهار بعد غياب القرص ، فلا يجري الاستصحاب ، لعدم إحراز الموضوع وهو النهار ، ولا بدّ من اتحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة في صحّة الاستصحاب .

وعليه ، فتجري البراءة عن الوجوب بعد سقوط القرص .

إن قلت : لم لا نستصحب الموضوع نفسه ؟

قلت : إنّما يجري الاستصحاب ، لو كان هناك شكّ ، ولا شكّ لدينا فيما يتعلّق بالموضوع ، لأننا نقطع بسقوط القرص ، كما نقطع ببقاء الحمرة المشرقية ، فلا شكّ لدينا من جهة الحادث الزمني ، وإنّما الشكّ في مفهوم الغروب .

ثم إنّ الشيخ رحمه الله حكى عن بعض معاصريه ، وهو الفاضل النراقي رحمه الله القول بتعارض استصحاب الوجوب مع استصحاب العدم الأزلي في الأحكام .

وحاصله : أنّه لو علم بوجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال ،

وشكّ في وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل الزوال يعارض استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي للجلوس بعد الزوال، فإنّ المتيقّن من انتقاض عدم الأزلي هو وجوب الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال. فكما يصحّ استصحاب بقاء الوجوب إلى ما بعد الزوال، كذلك يصحّ استصحاب بقاء عدم الوجوب الأزلي إلى ما بعد الزوال، وليس الحكم ببقاء أحد المستصحبين أولى من الحكم ببقاء الآخر.

ثمّ أورد النراقي على نفسه بما حاصله: أنّ الشكّ في بقاء عدم الأزلي بعد الزوال ليس متّصلاً باليقين، لفصل اليقين بالوجوب الثابت قبل الزوال بين اليقين بعدم الأزلي، وبين الشكّ في بقاءه بعد الزوال. وهذا، بخلاف الشكّ في بقاء الوجوب بعد الزوال، فإنّه متّصل بيقينه.

وأجاب عن ذلك، بأنّه يمكن فرض حصول الشكّ في يوم الخميس وقت ملاحظة أمر الشارع ببقاء عدم الوجوب بعد الزوال يوم الجمعة، فيتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين، فإنّه في يوم الخميس يعلم بعدم وجوب الجلوس ويشكّ في وجوبه بعد الزوال من يوم الجمعة، فيجتمع زمان اليقين والشكّ في يوم الخميس، ويتّصل أحدهما بالآخر... الخ.

ثمّ أشكل عليه الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ، بقوله: «الظاهر التباس الأمر عليه. أمّا أولاً: فالأنّ الأمر الوجودي المجعول، إن لوحظ الزمان قيّداً له أو لمتعلّقه - بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً، والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب - فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشكّ في حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل: «صم يوم الخميس» إذا شكّ في وجوب صوم يوم الجمعة.

وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّدّد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد، والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن في زمان لا بدّ من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

وما ذكره قُدُّس: من أنّ الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس، مدفوع: بأنّ ذلك أيضاً - حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال - مهملٌ بحكم الشارع بإبقاء كلّ حادث لا يُعلم مدّة بقاءه، كما لو شكّ قبل حدوث حادثٍ في مدّة بقاءه.

والحاصل: أنّ الموجود في الزمان الأوّل، إن لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأوّل، فلا مجال لاستصحاب الموجود، إذ لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوماته.

وإن لوحظ متّحداً مع الثاني لا مغايراً لها إلّا من حيث ظرفه الزماني، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود، لأنّه انقلب إلى الوجود.

وكأنّ المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشكّ، وفي دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود، وجعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم.

وملخص الكلام في دفعه: أنّ الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلّا

استصحاب وجوده، لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب.

وإن أخذ قيداً له فلا يجري إلّا استصحاب العدم، لأنّ انتقاض عدم الوجود المقيّد لا يستلزم انتقاض المطلق، والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره... إلخ» انتهى.

وقد أشكل الميرزا النائيني على الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ بما حاصله: «وهو عدم جريان استصحاب العدم الأزلي مطلقاً، وإن أخذ الزمان قيداً للحكم أو الموضوع، لأنّ العدم الأزلي هو العدم المطلق الذي يكون كلّ حادث مسبقاً به، وانتقاض هذا العدم بالنسبة إلى كلّ حادث، إنّما يكون بحدوث الحادث وشاغلتيه لصفحة الوجود، فلو ارتفع الحادث بعد حدوثه، وانعدم بعد وجوده، فهذا العدم غير العدم الأزلي، بل هو عدم آخر حادث بعد وجود الشيء.

وعليه، فإذا وجب الجلوس إلى الزوال، فالعدم الأزلي انتقض إلى الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذ الزوال قيداً للوجوب، فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون هو العدم الأزلي، لأنّه مقيّد بكونه بعد الزوال، والعدم المقيّد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلي، فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقيّد بما بعد الزوال، فإنّه لو قطعنا النظر عن قيد كونه بعد الزوال، ولاحظنا العدم المطلق، فهو مقطوع الانتقاض، لوجوب الجلوس قبل الزوال، فلا بدّ وأن يكون المستصحب هو العدم بعد الزوال، والعدم المقيّد بما بعد الزوال، كالوجود المقيّد به قوامه وتحقّقه إنّما يكون بما بعد الزوال، ولا يكون له تحقّق قبل الزوال، فلا يمكن استصحاب العدم بعد

الزوال، إلّا إذا صار وقت الزوال ولم يثبت الوجود، ففي الآن الثاني يستصحب العدم.

وأما إذا فرض أنّه في أوّل الزوال شكّ في الوجود والعدم، كما هو مفروض الكلام، فلا مجال لاستصحاب العدم، بل لا بدّ من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال.

نعم، جعل الوجوب بعد الزوال وإنشاؤه إنّما يكون أزليّاً، كعدم الجعل والإنشاء، فإنّه لا مانع من إنشاء وجوب الجلوس يوم الجمعة من يوم الخميس أو قبله، بل إنشاء الأحكام الشرعيّة كلّها أزليّة، فإذا شكّ في جعل وجوب الجلوس بعد الزوال أوّلاً، فالأصل عدم الجعل، لأنّ كلّ جعل شرعي مسبوق بالعدم من غير فرق بين أخذ الزمان قيّداً أو ظرفاً، غايته أنّه إن أخذ الزمان قيّداً لوجوب الجلوس لم يعلم انتقاض عدم الجعل بالنسبة إلى ما بعد الزوال، لأنّه بناءً على القيدية يحتاج وجوب الجلوس بعد الزوال إلى جعل آخر مغاير لوجوب قبل الزوال، وحيث أنّه يشكّ في جعل الوجوب بعد الزوال، فالأصل عدمه.

ولعلّ مراد الشيخ قدس من استصحاب العدم الأزلي بعد الزوال إذا كان الزمان قيّداً هو عدم الجعل، لا عدم المَجْعُول، لما عرفت من أنّ عدم المَجْعُول بعد الزوال لا يكون أزليّاً بخلاف عدم الجعل.

ولكنّك عرفت، أنّه لا أثر لاستصحاب عدم الجعل إلّا باعتبار ما يلزمه من عدم المَجْعُول، وإثبات عدم المَجْعُول باستصحاب عدم الجعل يكون من الأصل المثبت.

فتحصّل ممّا ذكرنا، أنّه لا مجال لما أفاده الشيخ قدس من استصحاب

العدم الأزلي، إذا كان الزمان قيداً لوجوب الجلوس قبل الزوال، بل لا بدّ في ذلك من الرجوع إلى أصالة البراءة أو الاشتغال.

نعم، لا إشكال فيما أفاده من استصحاب الوجوب الثابت قبل الزوال، إذا كان الزمان ظرفاً للموضوع أو الحكم.

وعلى كلّ تقدير، لا يستقيم ما ذكره الفاضل رَحِمَهُ اللهُ من تعارض استصحاب الوجود والعدم في مثال وجوب الجلوس قبل الزوال مع الشكّ في وجوبه بعده، فإنّه إن أخذ الزمان ظرفاً، فلا يجري إلّا استصحاب الوجوب.

وإن أخذ قيداً، فلا يجري استصحاب الوجوب ولا استصحاب عدم الوجوب، بل لا بدّ من الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال.

هذا حاصل ما ذكره الميرزا رحمه الله برحمته الواسعة التي وسعت كلّ

شيء.

والانصاف: أنّ ما أشكل به على الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ من عدم جريان استصحاب العدم الأزلي، فيما إذا كان الزمان قيداً لوجوب الجلوس قبل الزوال في غير محله، لأنّ مرجع أخذ الزمان قيداً مفرداً للموضوع بعد أن كان إلى تعدّد الموضوع، وكون الوجوب الثابت للذات مع القيد غير الوجوب الثابت مع عدم القيد، فلا محالة يجري فيه استصحاب العدم، لليقين بالعدم سابقاً، والشكّ في البقاء لاحقاً، لأنّ ما علم بانتقاضه بالوجود، إنّما هو عدم شخص الحكم المختصّ بالموضوع المقيّد، لا عدم طبيعي الحكم الجامع بينه وبين غيره.

وبعبارة أخرى: لمّا كان مرجع كون الزمان قيداً للموضوع ومفرداً له إلى تعدّد الموضوع بحسب الأزمنة واختصاص كلّ موضوع بحكم شخصي

مستقلّ غير الحكم المختصّ بالآخر، فلا جرم يكون المجعول في المقام فردين من الوجوب الثابت، أحدهما للمقيّد بما قبل الزوال، والآخر للمقيّد بما بعد الزوال.

وعليه، فإذا كان الفردان من الحوادث المسبوقّة بالعدم، وكان مرجع الحدوث في كلّ شيء إلى سبقه بعدم نفسه، لا بعدم الطبيعي الجامع بينه وبين غيره، ويكون الفرد الثاني أيضاً حادثاً مسبوقاً بعدم نفسه الراجع إلى سبقه بالعدم المضاف إلى المقيّد، فلا يكون حينئذٍ من باب استصحاب العدم النعتي حتّى يقال: إنه لا يجري، لعدم الحالة السابقة له، بل يجري استصحاب العدم المحمولي بالنسبة للفرد الثاني.

نعم، ما ذكره من أنّ الزمان إذا أخذ قيداً فلا يجري فيه استصحاب الوجوب، في محلّه، لأنّ أخذه على وجه القيدية يقتضي تعدّد الموضوع بحسب الوقت وخارجه، فلا يمكن حينئذٍ استصحاب الحكم وإثباته لذات الموضوع بعد انقضاء الوقت لمغايرة الموضوع مع عدم القيد للموضوع المقيّد، فلا يكون إثبات الحكم له حينئذٍ إبقاء للحكم الأوّل الثابت للمقيّد، لأنّه ممّا قطع بارتفاعه بارتفاع موضوعه المقيّد بزوال قيده، بل هو إحداث له في موضوع آخر.

بقي الكلام، فيما أفاده رَحِمَهُ اللهُ مِنَ المنع عن استصحاب عدم الجعل لعدم ترتب أثر شرعي عليه في نفسه، وعدم إثباته لعدم المجعول لكون الترتّب فيه عقلياً لا شرعياً.

فيرد عليه: ما أشرنا إليه في بعض المناسبات، من أنّ الجعل والمجعول نظير الإيجاد والوجود، هما حقيقة واحدة، ولا فرق بينهما إلّا بالاعتبار.

وعليه، فلا يكون استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم المجعول من الأصل المثبت.

والخلاصة إلى هنا : إنّه بعد الزوال يجري استصحاب العدم، ولا تصل النوبة إلى البراءة أو الاشتغال.

ومن هنا، يتّضح لك عدم صحّة ما ذكره الفاضل النراقي رحمته الله من التعارض، لأنّه إن أخذ الزمان قيداً، فلا يجري إلّا استصحاب العدم، كما عرفت.

وإن أخذ الزمان ظرفاً، فلا يجري إلّا استصحاب الوجود، فلا تعارض.

خلافاً لما ذكره الآغا ضياء الدين العراقي رحمته الله من تعارض استصحاب الوجود والعدم، فيما إذا كان الزمان ظرفاً، وكان المطلوب على نحو الطبيعة السارية في ضمن كلّ فرد، التي لازمها انحلال الحكم المتعلّق بها إلى أحكام متعدّدة واختصاص كلّ فرد بحكم شخصي مستقلّ غير مرتبط بالآخر في مقام الإطاعة والمعصية.

ثمّ ذكر رحمته الله الوجه في جريان الاستصحاب في الوجود، ولا كلام لنا معه فيه. وإنّما الكلام فيما ذكره من استصحاب العدم، حيث قال:

«وأما جريان استصحاب العدم، فباعتبار أشخاص حصص الحكم المختصّة بالافراد الحادثة بعد الوقت المضروب، حيث إنّ كلّ واحد منها تبعاً لموضوعاتها المقدّرة وجودها كان مسبوقةً بالعدم الأزلي، وبعد وجود موضوعاتها يشكّ في انقلابه إلى الوجود، فيستصحب، فيقع التعارض بين الاستصحابين، كما ذهب إليه النراقي قدّس سرّه . . . الخ».

وفيه: ما عرفته، من عدم جريان استصحاب العدم الأزلي، لانتقاض

العدم إلى الوجود المطلق غير المقيّد بزمان خاص، لأنّ الفرض أنّ الزمان أخذ ظرفاً لا قيّداً، والشئ المنتقض لا يمكن استصحابه، بل يستصحب الوجود فقط، فلا تعارض. والله العالم

وقع الفراغ منه عصر يوم الإثنين في الثالث عشر من شهر شعبان المعظم سنة ١٤٣٩ للهجرة، الموافق لـ ٣٠ نيسان سنة ٢٠١٨ للميلاد، وذلك في بيروت حارة حريك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني، والراجي شفاعة المعصومين عليهم السلام، الأقل حسن بن علي الرميتي العاملي، عامله الله بلطفه الخفيّ والجلّي.

التنبية الخامس (الاستصحاب التعليقي)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إنَّه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقَّن حكماً فعلياً مطلقاً، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً، فلو شكَّ في مورد لأجل طروء بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما (فكما) صحَّ استصحاب أحكامه المطلقة صحَّ (أيضاً) استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشكَّ بقاءً... الخ».

أقول:

قبل الشروع في حجية هذا القسم من الاستصحاب وعدمها، ينبغي تقديم ستّة أمور:

الأوّل: أنّ الحكم (تارة) يكون فعلياً من جميع الجهات، ويتّصف بالحكم المنجز. (وأخرى) يكون فعلياً من بعض الجهات دون بعض، ويسمّى بالحكم التعليقي، ويعبّر عنه أيضاً بالحكم التقديري.

وعليه، فالحكم الفعلي من جميع الجهات هو ما كان مطلقاً غير معلق على شيء، حتّى بالنسبة إلى وجود موضوعه، بحيث يقتضي وجوب تحصيله مهما أمكن بما له من القيود المعتبرة فيه، نظير الأمر بشرب الدواء.

وأما الحكم التعليقي، فهو ما كان معلقاً على شيء، كوجود موضوعه أو قيوده وحالاته، أو على أمر خارج عن حدود موضوعه.

والحكم التعليقي على قسمين :

لأنّه (تارة) يكون التعليق وارداً في لسان الدليل ، كقوله : «يحرم ماء العنب إذا غلى» .

(وأخرى) يكون منتزعاً من كيفية جعل الحكم الشرعي لعنوان مخصوص بنحو التنجيز ، كقوله : «يجب إكرام العالم» ، حيث إنّ العقل ينتزع من مثل هذا الحكم المنشأ قضيةً تعليليةً ، بأنّه لو وجد إنسان وكان عالماً لوجب إكرامه ، ولا يحكم بوجوب تحصيله مقدّمة للإكرام الواجب ، ولا فرق في اعتبار الاستصحاب على القول به في القضايا التعليقية بين القسمين المزبورين ، إذ لا وجه لتخصيص اعتباره بالأوّل دون الثاني . إلّا توهم أنّ القضية المستصحة في مثله ليست شرعية ولا لها أثر شرعي ، بل عقلية محضة .

ولكنّك عرفت ، أنّه يكفي في شرعية الأثر في باب الاستصحاب مجرد كون الشيء ممّا أمر رفعه ووضع بيد الشارع ولو بالواسطة ، فإذا كان منشأ انتزاع هذه القضية العقلية التعليقية قضية شرعية يجري فيها الاستصحاب .

وأيضاً ، الحكم التعليقي المستصحب (تارة) يكون تكليفاً ، كما إذا قيل : «يحرم ماء العنب إذا غلى فيشكّ في حرمة الزبيب إذا غلى» . (وأخرى) يكون وضعياً ، كما إذا قيل : «يتنجّس ماء العنب إذا غلى فيشكّ في نجاسة الزبيب إذا غلى» .

الأمر الثاني : أنّ الحكم المستصحب (تارة) يكون جزئياً . (وأخرى) ، يكون كلياً .

ونعني بالحكم الجزئي ، هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقّق الموضوع خارجاً ، الموجب لفعليّة الحكم ، باعتبار أنّ فعليّة الحكم إنّما

يكون بوجود موضوعه في الخارج، فعند وجود زيد المستطيع خارجاً يكون وجوب الحج في حقه فعلياً، وهو المراد من الحكم الجزئي في مقابل الحكم الكلي، وهو الحكم المنشأ على موضوعه المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقية، كوجوب الحج المنشأ على البالغ العاقل المستطيع.

الأمر الثالث: من المعلوم أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب شاغلاً لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له من وعاء العين أو وعاء الاعتبار، إذ لا يعقل التعبد ببقاء وجود ما لا وجود له.

الأمر الرابع: أن الكلام في جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي، إنما هو بعد الفراغ عن جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية التنجيزية، لأنه إذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب فيها - كما هو الصحيح على ما تقدّم - فلا يجري الاستصحاب حينئذٍ في الأحكام التعليقية، كما هو واضح، لأنه من استصحاب الأحكام الكلية.

ومن هنا، تعلم أن البحث في حجية استصحاب الحكم التعليقي، إنما هو على مبنى المشهور القائل بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

الأمر الخامس: أن الأسماء والعناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على ثلاثة أقسام:

الأول: هو كون العنوان المأخوذ في لسان الدليل لمجرد الإشارة إلى حقيقة المعنوي، بحيث يستفاد من الدليل أو من الخارج أنه ليس للوصف العنوان دخل في الحكم، بل الحكم مترتب على نفس الحقيقة والذات المحفوظة في جميع التغيرات والتقلبات الواردة على الحقيقة التي توجب تبدل ما كان لها من العنوان إلى عنوان آخر مع انحفاظ الحقيقة.

وذلك كعنوان الحنطة، فإنه يفهم من الدليل الدال على حلية الحنطة أن

الحلّية ثابتة لحقيقة الحنطة ولو مع تبدّل عنوان الحنطة إلى عنوان آخر، كالدقيق والعجين والخبز، فإنّه يفهم من الدليل أنّ الحلّية ثابتة في جميع التبدّلات.

وعليه، فإذا صارت الحنطة دقيقاً أو عجينةً أو خبزاً، فلا نحتاج إلى الاستصحاب، لعدم الشكّ في الحكم.

الثاني: هو ما يستفاد من الدليل أو من الخارج أنّ للعنوان دخلاً في موضوع الحكم، بحيث يدور مدار بقاء العنوان ويرتفع الحكم بارتفاعه ولو مع بقاء الحقيقة، كما في قولك: «صلّ خلف العادل»، فإنّه يفهم من الخارج أنّ للعدالة دخلاً في موضوع الحكم، بحيث يدور الحكم مدارها. وكما في قولك: «الخمّر نجس»، فإنّ الحكم يدور مدار العنوان، فإذا تبدّل العنوان إلى عنوان آخر، بحيث صارت الخمّر خلّاً، فإنّ الحكم يرتفع.

الثالث: هو أنّه لا يستفاد أحد الأمرين من نفس الدليل ولا من الخارج، بل يشكّ في مدخليّة العنوان في ترتّب الحكم عليه.

وهذا القسم، هو محلّ الكلام في جريان الاستصحاب، لأنّ التغيّرات الواردة على الحقيقة إن كانت متباينة عرفاً، بحيث تكون الذات الواجدة لعنوان خاص تباين الذات الفارقة له، بحيث يكون الوصف العنواني بنظر العرف مقوّمًا للحقيقة، فلا إشكال حينئذٍ في وجوب الاقتصار على ما أخذ في الدليل عنواناً للموضوع، ولا يجوز التعديّ عنه، ولا يصحّ جريان الاستصحاب فيه، لأنّه يلزم تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وأما إذا لم تكن التغيّرات موجبة لتغيّر الحقيقة والذات عرفاً، بل كانت من الحالات التي لا يضرّ تبادلها في صدق بقاء الحقيقة، فلا إشكال حينئذٍ في جريان استصحاب بقاء الحكم.

ومما ذكرنا، يتّضح لك أنّ تمثيل الفقهاء للاستصحاب التعليقي، بأنّه يحرم ماء العنب إذا غلى - فإذا صار العنب زيباً قبل الغليان، فيستصحب الحرمة المعلقة على الغليان - في غير محلّه، لأنّ المأخوذ في لسان الدليل هو العصير، (أي: ماء العنب)، كما في حسنة عبد الله بن سنان وحسنة حماد بن عثمان الآيتين في آخر المطلب، وكذا غيرهما من الروايات، وليس المأخوذ في الروايات نفس العنب، وبعد الجفاف وصيرورة العنب زيباً لا يبقى ماؤه الذي كان موضوعاً للحرمة بعد الغليان.

وأما عصير الزبيب، فليس هو إلّا ماء آخر خارج عن حقيقته وضع عليه وصار حلوّاً بمجاورته.

وبالجملة، فالموضوع غير باقٍ حتّى يستصحب.

الأمر السادس: أنّ منشأ الشكّ في بقاء الحكم الجزئي لا يتصوّر إلّا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يشكّ في بقاء الحكم معه، ولا إشكال في استصحابه.

وأما الشكّ في بقاء الحكم الكلّي، فهو يتصوّر على أحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يكون منشأ الشكّ في بقاءه من جهة احتمال النسخ، كما إذا شكّ في نسخ الحكم الكلّي المجمعول على موضوعه المقدر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلّي المترتب على الموضوع، فإذا شككنا في بقاء حكم القصاص لاحتمال النسخ، فيجري فيه استصحاب عدم النسخ.

وعليه، فالمستصحب هو المجمعول الشرعي والمنشأ قبل وجود الموضوع خارجاً، إذا فرض الشكّ في بقاءه وارتفاعه لأجل الشكّ في النسخ وعدمه.

وهذا مستثنى من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، بل في

الواقع هناك تسالم بين جميع المسلمين على أصالة عدم النسخ عند الشك فيه .

الثاني : أن يكون منشأ الشك في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدّر وجوده هو فرض تغير بعض حالات الموضوع ، كما لو شك في بقاء النجاسة في الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه .

وقد ذهب المشهور إلى جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً .
ولكنك عرفت سابقاً ، أن الانصاف عدم جريان الاستصحاب فيه ،
لابتلائه بالمعارض ، فإن استصحاب المجعول يتعارض مع استصحاب عدم
الجعل ، فراجع ما ذكرناه .

والفرق الموضوعي بين هذا القسم من الاستصحاب والقسم الأول -
أي استصحاب عدم النسخ - هو أنه في القسم الأول لا يتوقف حصول
الشك في بقاء الحكم الكلي على فرض وجود الموضوع خارجاً وتبدل
بعض حالاته ، لأن الشك في القسم الأول إنما كان في نسخ الحكم
وعدمه ، ونسخ الحكم عن موضوعه لا يتوقف على فرض وجود الموضوع .
وأما الشك في بقاء الحكم الكلي في هذا القسم ، فهو لا يمكن إلا بعد
فرض وجود الموضوع خارجاً وتبدل بعض حالاته ، بداهة أنه لولا فرض
وجود الماء المتغير بالنجاسة والزائل عنه التغير بنفسه لا يعقل الشك في بقاء
نجاسته .

نعم ، لا يتوقف الشك فيه على فعلية وجود الموضوع خارجاً ، فإن فعلية
وجود الموضوع إنما يتوقف عليه حصول الشك في بقاء الحكم الجزئي .

الثالث : هو أن يكون منشأ الشك في بقاء الحكم الكلي ، هو الشك في
بقاء الحكم المترتب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد

جزئيه، وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما في المثال المعروف بين الأعلام - وقد ناقشنا فيه - وهو ما إذا شك في بقاء الحرمة المترتبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء الحرمة للعنب على تقدير الغليان، ويترتب عليه حرمة الزبيب عند غليانه.

وهذا القسم هو المصطلح عليه بين الأعلام بالاستصحاب التعليقي تارةً، والاستصحاب التقديري أخرى.

إذا عرفت ذلك، فنقول: هل يجري الاستصحاب التعليقي أو لا؟

أمّا على مبنانا، فقد عرفت أنه لا يجري، لأنه من استصحاب الحكم الكلّي المعارض باستصحاب عدم الجعل، مع بعض الإشكالات التي ترد على خصوص الاستصحاب التعليقي، وسنذكرها إن شاء الله تعالى.

وأمّا على مبنى المشهور القائل بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، فقد اختلف الأعلام فيه.

فذهب العلامة الطباطبائي رحمته الله فيما حكي عنه في رسالته المعمولة في حكم العصير العنبي إلى جريانه، ووافقه جماعة من الأعلام، منهم والمحقق الأنصاري، وصاحب الكفاية، والشيخ ضياء الدين العراقي (رحمهم الله).

وبالمقابل، ذهب كثير منهم إلى عدم جريانه، منهم صاحب الرياض وولده صاحب المناهل، وصاحب الفصول، والشيخ النائيني، والسيد أبو القاسم الخوئي (رحمهم الله).

هذا، وقد حكى الشيخ الأنصاري رحمته الله عن صاحب المناهل أنه قال: «في ردّ تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا

غلى بالاستصحاب. ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة: إنه يشترط في حجّة الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثمّ يحصل الشكّ في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابليّة الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديري باطل، وقد صرّح بذلك الوالد العلامة (قدس سره) في الدرس، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة... الخ.

ثمّ أجاب عنه الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ، بقوله: «أقول لا إشكال في أنّه يعتبر في الاستصحاب تحقّق المستصحب سابقاً، والشكّ في ارتفاع ذلك المحقّق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك.

ومن المعلوم أنّ تحقّق كلّ شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلى أو بسبب الغليان، فهناك لازم، وملزوم، وملازمة.

أمّا الملازمة (وبعبارة أخرى: سببيّة الغليان لتحريم ماء العصير) فهي متحقّقة بالفعل من دون تعليق.

وأمّا اللازم (وهي الحرمة) فله وجودٌ مقيّدٌ بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمرٌ متحقّق في نفسه في مقابل عدمه. انتهى كلام الشيخ رَحِمَهُ اللهُ

أقول: إنّ كلام الشيخ رَحِمَهُ اللهُ يرجع إلى أمرين:

الأوّل: أنّه لا مانع من استصحاب الملازمة بين الغليان والحرمة، فإنّها أمر متحقّق بالفعل.

وهذا، ليس من الاستصحاب التعليقي، بل من الاستصحاب التنجيزي، فالغليان حال العنبيّة كان سبباً للحرمة، فالاستصحاب يقتضي بقاء السببيّة حال الزبيبيّة أيضاً، وهذه السببيّة لم تكن معلّقة على تحقّق الغليان في

الخارج، حتّى يقال: إنّ استصحاب السببية أيضاً من الاستصحاب التعليقي، وذلك لأنّ السببية مستفادة من القضية الشرطية التي حكم بها الشارع المقدّس، وهي أنّ العنب يحرم ماؤه إذا غلى. ومن المعلوم أنّ صدق القضية الشرطية لا يتوقّف على صدق طرفيها.

الأمر الثاني: الذي يرجع إليه كلام الشيخ رَحْمَهُ اللهُ هو أنّه لا مانع من استصحاب اللازم، أي الحرمة على تقدير الغليان، فإنّ الحكم التقديري سواء كان حرمة أم وجوباً، كما في قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»، هو ممّا له نحو وجود متحقّق في نفسه في قبال العدم المحض، فيستصحب أيضاً إذا شكّ في بقاءه.

هذا حاصل ما يستفاد من كلام الشيخ رَحْمَهُ اللهُ.

أقول:

أمّا الأمر الأوّل: المستفاد من كلام الشيخ رَحْمَهُ اللهُ، فقد أشكل عليه الميرزا النائيني رَحْمَهُ اللهُ:

أولاً: بأنّ الملازمة بين غليان العنب ونجاسته وحرمة وإن كانت أزليّة تنتزع من جعل الشارع وإنشائه النجاسة والحرمة على العنب المغلي أزلاً ويكون انقلاب العنب إلى الزبيب منشأ للشكّ في بقاء الملازمة، إلّا أنّه قد عرفت في الأحكام الوضعيّة أنّ الملازمة والسببية لا يعقل أن تنالها يد الجعل الشرعي، فلا يجري استصحاب بقاء الملازمة والسببية في شيء من الموارد، لأنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

وثانياً: أنّ الملازمة على تقدير تسليم كونها من المجعولات الشرعيّة، فإنّما هي مجعولة بين تمام الموضوع والحكم، بمعنى أنّ الشارع جعل

الملازمة بين العنب المغلي وبين نجاسته وحرمته والشك في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم لا يعقل إلا بالشك في نسخ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ، ولا إشكال فيه، وهو غير الاستصحاب التعليقي المصطلح عليه.

وفيه: أن ما ذكره رحمته الله ليس بتام.

أما دعوى أن الملازمة ليست شرعية، لأنها عبارة عن الملازمة بين وجود الشيء ووجود الحكم، فهي اعتبار عقلي منتزع من جعل الشارع وإنشائه الحرمة والنجاسة على العنب المغلي.

ففيه: أنه يكفي في الشرعية في باب الاستصحاب مجرد كون المستصحب ممّا أمرُ رَفَعِه ووضعُه بيد الشارع ولو بتوسط منشأ، فإذا كانت الملازمة المزبورة منتهية إلى كيفية إرادة الشارع وجعله على نحو خاص، بحيث لولا الجعل الشرعي لما يعتبر العقل تلك الملازمة، فلا محالة يجري فيها الاستصحاب والتعبد بعدم نقض اليقين بالشك بعد انتهائه إلى الأثر العملي.

نعم، ما لا يكون جعلياً إنما هي الملازمة والسببية في الأمور الواقعية التكوينية التي لا يكون لها مساس بالجعل الشرعي ولو بالواسطة، لا مثل هذه الملازمة التي عرفت أنها منتهية بالأخير إلى الجعل الشرعي.

وأما دعوى أنه لا يعقل الشك في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم إلا بالشك في نسخ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ، وهو غير الاستصحاب التعليقي.

فيرد عليها: أن عدم الشك إنما هو في الحكم الثابت للذات في حال العينية لا مطلقاً حتى في حال الزبيبية، إذ هو في هذا الحال مشكوك لا

مقطوع، والمستصحب هو هذا الحكم الضمني الفرضي الثابت للذات في حال العنبيّة، وبقاؤه مشكوك لا مقطوع.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل الذي يرجع إليه كلام الشيخ رَحِمَهُ اللهُ .

وأما الأمر الثاني الراجع إليه كلامه، فقد يقال إنه صحيح، إذ لا قصور في جريان الاستصحاب التعليقي فيه قبل حصول المعلق عليه في الخارج لعموم أدلّة الاستصحاب الشاملة لمثل الفرض، لأنّه لا يحتاج في الاستصحاب إلّا إلى اليقين بوجود المستصحب سابقاً والشكّ في بقاءه لاحقاً، وهما متحقّقان هنا، فإذا علم بترتب الحرمة والنجاسة على العنب في ظرف غليانه أو على العنب المغلي فشكّ بعد تبدّله بالزبيب قبل غليانه في بقاء تلك الحرمة والنجاسة الثابتين للعنب على تقدير غليانه يجري فيهما الاستصحاب، سواء أخذ بالغليان وصفاً للموضوع، كقوله: «العنب المغلي يحرم أم ينجس» أم شرطاً للحكم، كقوله: «العنب يحرم وينجس إذا غلا».

ولكن أشكل عليه جماعة من الأعلام منهم الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ، بأنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركّباً من جزئين العنب والغليان من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله: «العنب المغلي يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس»، لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى

لاستصحاب بقاءه، لما تقدّم من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئي الموضوع المركّب كعدمه، لا يترتب عليه الحكم الشرعي.

نعم، الأثر المترتب على أحد جزئي المركّب، هو أنّه لو انضم إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر.

وهذا المعنى، مع أنّه عقلي، هو مقطوع البقاء في كلّ مركّب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه.

وعليه، ففيما نحن فيه ليس للعنب المجرد عن الغليان أثر، إلّا كونه لو انضم إليه الغليان لثبتت حرمة وعرضت عليه النجاسة. وهذا المعنى ممّا لا شك في بقاءه، فلا معنى لاستصحابه.

ولكن الانصاف: أنّ هذا الإشكال غير وارد، لأنّ ما ذكره من أنّ الأثر المترتب على أحد جزئي المركّب أمر عقلي.

وقد عرفت سابقاً، أنّ المنشأ هو الشارع، ويكفي أن يكون الأثر شرعياً ولو بتوسّط المنشأ. وقد ذكرنا أنّه لولا الشارع لما انتزع العقل هذه الملازمة.

وأما قوله رَحِمَهُ اللهُ: «بأنّه مقطوع البقاء».

ففيه: أنّ ذلك ليس مطلقاً، وإنّما هو مقطوع البقاء على تقدير العنبيّة، والكلام أنّه تبدّل إلى الزبيب، فشكّ في أنّه لو صار زيبباً، فهل إذا انضم إليه الجزء الآخر وهو الغليان تبقى الحرمة أم لا؟ فيستصحب بقاء الحرمة المعلّقة؟

وقد عرفت، أنّ وجود كلّ شيء بحسبه، ولم يفرض وجود الحكم قبل فرض الغليان حتّى يشكل عليه بما ذكره.

نعم ، الحكم التنجيزي متوقف على وجود الموضوع بتمام أجزائه وقيوده .

والخلاصة : إنه على مبنى المشهور القائل بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية يجري استصحاب الحكم التعليقي قبل وجود المعلق عليه خارجاً .

هذا كله مع قطع النظر عما أشرنا إليه سابقاً من المناقشة في خصوص مثال العنب والزبيبة ، فإن الذي يحرم بالغليان إنما هو ماء العنب - أي العصير الوارد في الروايات - لا ذات العنب .

ففي حسنة عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه »^(١) .

وفي حسنة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « لا يحرم العصير حتى يغلي »^(٢) .

وعليه ، فالموضوع للحرمة هو الماء ، أي العصير ، وقد انعدم بصيرورة العنب زيباً ، والباقي إنما هو الجرم والذات ، وهو ليس موضوعاً للحرمة . والزبيب لا يغلي إلا إذا اكتسب ماءً جديداً من الخارج ، وغليان الماء المكتسب من الخارج ليس موضوعاً للحرمة ، فالموضوع لها قد ارتفع . والله العالم .

(١) وسائل الشيعة ، باب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة ، ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة ، باب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة ، ح ١ .

الوجه الثاني الذي احتجّ به المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إن قلت: نعم، ولكنّه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليّته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شكّ في بقاء حكم المعلق بعده... الخ».

توضيحه: كان الكلام فيما سبق راجعاً إلى وجود المقتضي لحجية الاستصحاب التعليقي وعدم وجوده.

ويقع الكلام هنا في وجود المانع عن الحجية بعد فرض وجود المقتضي لها.

وحاصله: إنّ الاستصحاب التعليقي، كما يقتضي حرمة الزبيب ونجاسته بعد الغليان، كذلك استصحاب حلية الزبيب الفعلية وطهارته الثابتة له قبل الغليان يقتضي حليّته وطهارته بعد الغليان، وليس الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر، فإنّ الشكّ في بقاء الطهارة والحلية يلازم الشكّ في بقاء النجاسة والحرمة، وبالعكس، فهما في رتبة واحدة، والاستصحابان يجريان في عرض واحد، فيتعارضان، ويتساقطان، ويرجع إلى أصالة الطهارة والحلية.

وأجيب عن هذا المانع بعدة أجوبة:

الجواب الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، وحاصله مع توضيح

منّا:

أنّ العنب قبل أن يصير زبيباً، كان له حرمة معلقة على الغليان، ويلزم ثبوت هذه الحرمة المعلقة ثبوت حلية فعلية مغيّاة بالغليان، لتضاد الحكمين

الموجب لتلازم إناطة أحدهما بشيء وإناطة الآخر بنقيضه، فإذا كانت للعنب حرمة منوطة بالغليان، كان له حلّية منوطة بعدمه، فإذا صار العنب زبيباً وشكّ في بقاء الحرمة المنوطة بالغليان، شكّ أيضاً في بقاء الحلّية المنوطة بعدم الغليان، أعني المغيّاة بالغليان، وكما أنّه يصحّ استصحاب الحرمة المذكورة يصحّ أيضاً استصحاب الحلّية المذكورة، ولا تعارض بين الاستصحابين، لعدم العلم بمخالفة أحدهما للواقع. وكيف يكون بينهما تعارض مع تلازم مؤداهما؟

إن قلت: لا ريب في تضاد الحلّية والحرمة. فكيف لا يكون استصحاب أحدهما معارضاً لاستصحاب الأخرى؟

قلت: التضاد إنّما يكون بين الحلّ والحرمة المطلقين أو المشروطين بأمر واحد وجودي أو عدمي.

وأما الحلّ المشروط بأمر وجودي والحرمة المشروطة بنقيضه أو العكس، كما في المقام، فلا تضاد بينهما، فالعنب له حلّية منوطة بعدم الغليان، وحرمة منوطة بالغليان بلا تنافٍ بينهما، فلا تعارض بين استصحابهما.

ويرد عليه: أنّ القطع بالحلّية المغيّاة بالغليان وإن كان يجتمع مع الحرمة المنوطة بالغليان، حيث كان العنب دائماً له حلّية منوطة بعدم الغليان وحرمة منوطة بالغليان، فلا يرجع مثله إلى اجتماع الحكمين الفعليين في زمان، باعتبار أنّ الغليان الذي هو غاية للحلّية وشرط للحرمة إذا وجد انتفى الأوّل وثبت الثاني، إلّا أنّ القطع بالحلّية المغيّاة قبل حصول الغاية، كما كان يلزم القطع بالحلّية الفعلية للعنب، فمهما شكّ في ارتفاعها ولو من جهة احتمال بقائها في الزمان اللاحق، فيجري استصحاب تلك الحلّية الفعلية

لما لو شكّ في ارتفاعها بمثل مواجهة الشمس أو الحرارة أو نحوها من محتمل الرافيّة.

فالمعارض لاستصحاب الحرمة التعليقيّة، هو هذا الاستصحاب، لا استصحاب الحليّة المنوطة بعدم الغليان، كي يقال: إنّ القطع ببقائها لا يضرّ، فضلاً عن استصحابها.

الجواب الثاني: ما عن الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ، وحاصله:

إنّ الشكّ في حليّة الزبيب وطهارته الفعلية بعد الغليان وإن لم يكن مسبباً عن الشكّ في نجاسته وحرمة الفعلية بعد الغليان، وإنّما كان الشكّ في أحدهما ملازماً للشكّ في الآخر، بل الشكّ في أحدهما عين الشكّ في الآخر، إلّا أنّ الشكّ في الطهارة والحليّة الفعلية في الزبيب المغلي مسبّب عن الشكّ في كون المجعول الشرعي هل هو نجاسة العنب المغلي وحرمة مطلقاً، حتّى في حال كونه زيبباً، أو أنّ المجعول الشرعي خصوص نجاسة العنب المغلي وحرمة، ولا يعمّ الزبيب المغلي؟

فإذا حكم الشارع بالنجاسة أو الحرمة المطلقة بمقتضى الاستصحاب التعليقي يرتفع الشكّ في حليّة الزبيب المغلي وطهارته.

ثمّ أشكل بما حاصله: أنّ الأصل الجاري في الشكّ السببيّ إنّما يكون رافعاً لموضوع الأصل السببيّ، إذا كان أحد طرفي المشكوك فيه في الشكّ السببيّ من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشكّ السببيّ، كما في طهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، فإنّ طهارة الثوب من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الماء، فإنّ معنى حكم الشارع بطهارة الماء، هو طهارة الثوب المغسول به، ولأجل ذلك كان استصحاب

طهارة الماء أو قاعدة الطهارة رافعاً للشك في نجاسة الثوب، فما لم يكن أحد طرفي المشكوك فيه بالشك المسببي من الأحكام والآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي لا يمكن أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعاً لموضوع الأصل الجاري في المسبب.

وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك، فإنّ الشك في حلية الزيب المغلي وطهارته وإن كان مسبباً عن الشك في كيفية جعل النجاسة والحرمة للعنب المغلي، إلّا أنّ عدم حلية الزيب وطهارته ليس من الآثار الشرعية المترتبة على حرمة العنب المغلي ونجاسته، بل لازم جعل حرمة العنب ونجاسته مطلقاً، حتّى مع تبدّله إلى الزيب، هو عدم الحلية والطهارة عقلاً، وإلّا لزم اجتماع الضدين، فاستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقية لا يثبت عدم حلية الزيب المغلي وطهارته، لأنّ إثبات أحد الضدين بالأصل لا يوجب رفع الضد الآخر، إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت.

وأجاب عن ذلك: بأنّ هذا الإشكال، إنّما نشأ من الخلط بين الأصول السببية والمسببية الجارية في الشبهات الحكمية والجارية في الشبهات الموضوعية، فإنّه في الشبهات الموضوعية لا بدّ وأن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالشك السببي، مع قطع النظر عن التعبد بالأصل الجاري في السبب، فعند ذلك يكون الأصل السببي رافعاً لموضوع الأصل المسببي.

وأما في الشبهات الحكمية، فلا يعتبر فيها أن يكون أحد طرفي المشكوك فيه بالشك المسببي من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك فيه بالأصل السببي، مع قطع النظر عن التعبد بالأصل الجاري في السبب، بل نفس التعبد بالأصل السببي يقتضي رفع الشك المسببي شرعاً، لأنّ المسبب

يصير أثراً شرعياً للسبب بالتعبد بالأصل الجاري فيه، إلى آخر ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ .

ويرد عليه: إن إطلاق الحرمة المشروطة بالغليان لحال الزيبيّة مع ثبوت ضده في هذه الحالة من المتضادين الملازم لكونهما في مرتبة واحدة، من دون أن يكون لوجود أحدهما تقدّم على عدم الآخر، ولا لعدم أحدهما تقدّم على وجود الآخر، ومعه لا سببيّة ولا مسببيّة بينهما، بل قد يقال بأنّ الأمر منعكس، فإنّه كما أنّ التعبد ببقاء الحرمة المطلقة الشامل لحال الزيبيّة ملازم لارتفاع الحليّة السابقة عقلاً في هذا الحال، كذلك التعبد ببقاء الحليّة السابقة في هذا الحال ملازم عقلاً للتعبد بارتفاع الحرمة التعليقيّة في هذا الحال.

وأما ما أجاب به من الفرق بين السببيّة والمسببيّة في الموضوعات والأحكام.

فيرد عليه: أولاً: أنّه لا فرق في شرعيّة ترتّب المسبّب بين الأصول الموضوعيّة والحكميّة.

وثانياً: وهو الأهم، أنّه نمنع السببيّة والمسببيّة بينهما، لما هو المعلوم من المضادة بين الحكمين عقلاً، المستتبع لملازمة وجود أحدهما لعدم الآخر، فلو كان هذا المقدار كافياً في الحكم بارتفاع الحليّة والطهارة الفعلية باستصحاب الحرمة والنجاسة التعليقيّة للعنب بما له من المراتب التي منها المرتبة الزيبيّة فلم لا نعكس الأمر؟

لأنّ التعبد بالحرمة التعليقية، كما يقتضي التعبد بعدم الحليّة الفعلية بعد الغليان، كذلك التعبد ببقاء الحليّة الفعلية الثابتة للعنب بعد الغليان في هذا الحال يقتضي التعبد بارتفاع الحرمة التعليقيّة في هذا الحال، لأنّ لازم تضاد

الحكمين إنما هو ملازمة وجود أحدهما لعدم الآخر، ومع إمكان العكس لا يبقى مجال لتقديم الاستصحاب التعليقي وترتيب لازمه ظاهراً من نفي الحلية والطهارة.

والخلاصة: إنَّ ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ ليس بتمام.

الجواب الثالث: وهو الصحيح، وحاصله:

أنَّ المعارضة بين الاستصحابين إنما تصحَّ فيما لو كان دليل الغليان يدلّ على مجرد سببته للحرمة والنجاسة من دون أن يكون غاية للطهارة والحلية الثابتين للعنب قبل الغليان، بحيث يكون ارتفاع الحلية والطهارة الثابتة قبل الغليان عند فعلية الحرمة والنجاسة المشروطة بالغليان من أجل المضادة بينهما.

وأما إذا كان دليل الغليان يدلّ أيضاً على كونه غاية شرعاً للحلية والطهارة الفعلية الثابتين قبل الغليان، فلا معنى حينئذٍ لتوهم المعارضة بين الاستصحابين، وذلك لحكومة الاستصحاب التعليقي حينئذٍ على الاستصحاب التنجزي للحلية والطهارة، فإنه لما كانت الحلية والطهارة مغية شرعاً بعدم طروء الغليان الذي هو سبب النجاسة والحرمة، فلا محيص حينئذٍ عن كون الاستصحاب التعليقي رافعاً للشك في الحلية والطهارة، وينتفي موضوع استصحابهما.

والخلاصة: إنَّ الغليان إذا كان غاية للحلية والطهارة مضافاً إلى كونه شرطاً للحرمة والنجاسة، فلا محيص حينئذٍ عن حكومة الاستصحاب التعليقي، وإن قلنا: إنه شرط فقط للحرمة والنجاسة.

وأما غائيته للحلية والطهارة، فهي بحكم العقل محضاً نظراً إلى مضادة الحكمين وامتناع تحقق أحدهما في ظرف تحقق الآخر، فلا محيص حينئذٍ

عن استقرار المعارضة بين الاستصحابين ، لأنّ الحكمين حينئذٍ عرضيّان ، كما أنّ الشرطيّة والغائيّة أيضاً عرضيّتان .

وأصبحت النتيجة إلى هنا ، أنّه لا مانع من الاستصحاب التعليقي على فرض وجود المقتضي له .

هذا كلّ على مبنى المشهور القائل بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية .

وأما على ما ذهبنا إليه من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية ، فلا شبهة حينئذٍ في عدم جريان الاستصحاب التعليقي ، لكونه من الأحكام الكلّية . والله العالم

التنبيه السادس

(استصحاب عدم النسخ)

قال صاحب الكفاية رحمته الله : « لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة، إذا شك في بقاءه وارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة، لعموم أدلة الاستصحاب . . . الخ ».

أقول: إن المعروف بين الأعلام، أنه لا إشكال في استصحاب الحكم الشرعي عند الشك في النسخ، إذا كان المستصحب من أحكام هذه الشريعة المطهرة.

وأما إذا كان المستصحب من أحكام الشرائع السابقة، فقد ذكر جماعة من الأعلام أنه يجري أيضاً، لعموم أدلة الاستصحاب.

وقد استدلل له الشيخ الأنصاري رحمته الله بوجود المقتضي وفقد المانع، حيث قال: «إنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشرائع السابقة، إذا المقتضي موجود - وهو جريان دليل الاستصحاب - وعدم ما يصلح مانعاً . . . الخ ».

هذا، وقد حكى عن صاحبي القوانين والفصول (رحمهما الله) إنكار استصحاب عدم النسخ في الشرائع السابقة.

ومهما يكن، فقد يُمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ في الشرائع السابقة لوجهين:

أحدهما : ما حكاه الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ عَنْ بعض معاصريه - والظاهر أنه صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ - من أَنَّ الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين ، لتغاير الموضوع ، فإنَّ ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه ، ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالاجماع والأخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب . . . الخ» .

وحاصل الإشكال : أنه يشترط في الاستصحاب اتّحاد الموضوع في القضية المتيقّنة والمشكوكة ، وهو هنا مختلف ، لأنَّ المكلّف بأحكام كلّ شريعة إنّما هو المدرك لتلك الشريعة ، والمدرك للشرائع السابقة قد انقرضوا ، فلا يجري الاستصحاب في حقّ من أدرك هذه الشريعة ولم يدرك الشرائع السابقة ، إذ لم يعلم كون من أدرك هذه الشريعة مشمولاً للعمومات الثابتة في الشرائع السابقة .

ثمّ لا يخفى ، أنّ هذا الإشكال لو تمّ لمنع من جريان استصحاب أحكام هذه الشريعة عند الشكّ في نسخها بالنسبة إلى الموجودين في الأزمنة المتأخرة .

وقد أجيب عن هذا الإشكال ، بجوابين :

الأوّل : ما ذكره الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ ، حيث قال : «وفيه : أولاً : أنّا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين ، فإذا حرم في حقّه شيء سابقاً ، وشكّ في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة ، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً ، فإنّ الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى . . . الخ» .

وحاصله : أنّ الشخص المدرك للشريعتين إذا استصحب الحكم الشرعي

بالنسبة إلى نفسه يتم الأمر في حق غيره من المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة.

ولكن يشكل عليه : بأن ذلك إنما يتم فيمن أدرك الشريعتين ، وأما من لم يدرك الشريعة السابقة ، فلا يتم الأمر في حقه ، ولا يصح التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف ، لأن الاشتراك إنما هو في التكاليف الواقعية ، وأما التكاليف الظاهرية التي تؤدي إليها الأصول ، فليس محل لتوهم الاشتراك فيها إلا مع حفظ الموضوع للحكم الظاهري .

مثلاً ، إذا ثبت الحكم بالبراءة لأحد عند الشك في التكليف يحكم لغيره أيضاً بالبراءة إذا شك في التكليف ، لقاعدة الاشتراك ، ولا يعقل إثبات الحكم بالبراءة لغير الشاك بقاعدة الاشتراك ، فإن مؤديات الأصول إنما تختص بمن يجري في حقه الأصل ، فقد يجري في حق شخص لوجود شرائطه فيه ، ولا يجري في حق شخص آخر لعدم وجود شرائطه فيه .

وبالجملة ، فقاعدة الاشتراك إنما تجري في الأحكام الظاهرية مع حفظ الموضوع ، فتقتضي ثبوت الحكم لكل من يتقن بالحكم ثم شك في بقاءه ، ولا تقتضي ثبوت الحكم لجميع المكلّفين حتى من لم يكن متيقناً بالحكم وشاكاً في بقاءه .

والخلاصة : إن ما ذكره الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ ليس بتام .

الجواب الثاني : عن هذا الإشكال ، وحاصله : إن اختلاف الموضوع مبني على أن يكون الحكم الثابت في الشريعة السابقة بنحو القضايا الخارجية المتكفلة للحكم على الأفراد المحققة الوجود في زمان خاص ، إذ حينئذ لا يقين بثبوت الحكم من الأوّل للأفراد الموجودة في الأزمنة

المتأخرة، وإنما المتيقن بثبوتها بالنسبة إلى الأفراد الموجودة في الزمان السابق.

ولكن لا يخفى عليك، أن الأحكام الشرعية لم ترد على نحو القضايا الخارجية، بحيث تكون أحكاماً جزئية، بل لا يمكن الالتزام بذلك، إذ يلزم منه أن تكون الأدلة الواردة في الكتاب والسنة النبوية الشريفة كلها أخباراً عن إنشاءات لاحقة عند وجود آحاد المكلفين بعدد أفرادهم، وهو باطل، بل المنشآت الشرعية كلها من قبيل القضايا الحقيقية التي يفرض فيها وجود الموضوع في ترتب الحكم عليه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾^(١) أو ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيطغَى﴾^(٢) أن رآه استغنى^(٣) ونحو ذلك، فيما كان الحكم شاملاً لجميع الأفراد، أي المحققة والمقدرة بتمامها، فإن كان الفرد موجوداً كان الحكم الثابت له فعلياً، وإن كان مقدراً مفروضاً كان الحكم الثابت له تقديرية، أي كلما وجد إنسان في الخارج، فهو في خسر أو يطغى إلى إنتهاء الدنيا.

والحاصل: أنه في القضايا الحقيقية يؤخذ للموضوع عنوان كلي يكون مرآة لما ينطبق عليه من الأفراد عند وجودها، كالبالغ العاقل المستطيع الذي أخذ عنواناً لمن يجب عليه الحج، فالموضوع ليس آحاد المكلفين لكي يتوهم اختلاف الموضوع باختلاف الأشخاص الموجودين في زمان هذه الشريعة والموجودين في زمان الشرائع السابقة، فإذا كان الموضوع لوجوب الحج هو عنوان البالغ العاقل المستطيع، فكل ما ينطبق عليه هذا العنوان من مبدأ إنشاء الحكم إلى آخر الدنيا يجب عليه الحج، سواء أدرك الشرائع

(١) سورة العصر، الآية: ٢.

(٢) سورة العلق، الآيتان: ٦، ٧.

السابقة أم لم يدرك، فإذا فرض أنه أنشأ حكماً كلياً لموضوع كلي، ثم شك المكلّف في بقاء الحكم ونسخه، فيجري استصحاب بقاءه سواء أدرك الشرائع السابقة أم لم يدرك، إلا هذه الشريعة المقدسة.

والخلاصة: إنّه لو كان الحكم في القضايا الشرعية لخصوص الأفراد الموجودين في الخارج بنحو القضايا الخارجية لم يصحّ استصحاب عدم النسخ حتّى في شرعنا.

هذا بالنسبة للأفراد الموجودة في الأزمنة المتأخّرة، نظراً إلى تغاير الموضوع، بل لم يصحّ نسخ الحكم أيضاً بالنسبة إلى غير الموجودين في زمان صدور الحكم، نظراً إلى تغاير الموضوع، فإنّ المكلّف الفعلي ممّن لم يكلف بذلك الحكم حتّى يصحّ نسخه في حقّه.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الإشكال، وجوابه، إنّما هو في فرض إجراء استصحاب عدم النسخ في الحكم التنجيزي.

وأما الاستصحاب التعليقي - بناءً على صحّته - فلا إشكال في جريانه بالنسبة إلى الموجودين في الشريعة اللاحقة، فيقال: هذا المكلّف كان بحيث لو وجد لوجب عليه كذا، فهو إلى الآن على ما كان، فلو وجد الآن لوجب عليه كذا، فإنّ مرجع الشكّ في نسخ الحكم إلى الشكّ في بقاء القضية التعليقية، والملازمة المزبورة بالاستصحاب المزبور يحكم عليهم بوجوب كذا.

والنتيجة إلى هنا: إنّ هذا الجواب الثاني عن إشكال اختلاف الموضوع في غاية الصحّة والمتانة.

هذا تمام الكلام عن الوجه الأوّل للمنع عن استصحاب عدم النسخ في الشرائع السابقة.

وأما الوجه الثاني للمنع عنه، هو ما اشتهر بين الأعلام من أن هذه الشريعة المقدسة ناسخة لغيرها من الشرائع، فإنه لو لم نقل بأن هذه الشريعة قد نسخت جميع أحكام الشرائع السابقة، فلا أقل من كونها ناسخة لكثير من الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة.

وهذا العلم الاجمالي بالنسخ يمنع عن جريان الأصل النافي للتكليف في أطرافه.

وعليه، فلا يصح استصحاب عدم النسخ.

أقول - قبل الجواب عن هذا الوجه للمنع - : إنه ثبت بالأدلة، أن بعض أحكام الشرائع السابقة لم تنسخ، ويؤكد هذا الأمر ما رواه في مجمع البيان نقلاً من تفسير علي بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾^(١). قال: إنه ما ابتلاه الله به في نومه من ذبح ولده إسماعيل فأتمها إبراهيم وعزم عليها وسلّم لأمر الله فلما عزم قال الله تعالى له ثواباً له إلى أن قال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾^(٢). ثم أنزل عليه الحنيفية وهي الطهارة وهي عشرة أشياء: خمسة منها في الرأس، وخمسة منها في البدن، فأما التي في الرأس فأخذ الشارب، وإعفاء اللحية، وطم الشعر^(٣)، والسواك، والخلال. وأما التي في البدن فحلق الشعر من البدن، والختان، وتقليم الأظفار، والغسل من الجنابة والطهور بالماء. فهذه الحنيفية الظاهرة التي جاء بها إبراهيم عليه السلام فلم تنسخ ولا تنسخ إلى

(١) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٣) وطم الشعر: هو تفريقه. والخلال هي المضمضة والاستنشاق.

يوم القيامة، وهو قوله: ﴿وَاتَّبَعَ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^(١) «(٢)».

ولكنّها ضعيفة بالإرسال.

وعليه، فلا موجب للقول بأنّ جميع الأحكام السابقة نسخت، بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة لا بقاء له، كإباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع. وبالجمله، فلا موجب للقول بذلك.

إذا عرفت ذلك، فنقول في حلّ الإشكال المتقدم: وهو أنّ العلم الاجمالي بنسخ جملة من الأحكام ينحلّ بالظفر بمقدار من الأحكام المنسوخة التي يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليها، فتكون الشبهة فيما عدا ذلك بدويّة، ويجري الأصل بلا مزاحم.

ثمّ إنّ الإشكال من ناحية العلم الاجمالي، قد استشكل فيه في بعض الموارد السابقة:

منها: أنّه كيف يمكن العمل بالعام مع العلم الاجمالي بالتخصيص؟

ومنها: أنّه كيف يصحّ الأخذ بالبراءة مع العلم الاجمالي بالتكاليف

الملزمة الكثيرة؟

والجواب في الجميع واحد وقد تقدّم.

ثمّ إنّّه ينبغي التنبيه على أمر، وحاصله: أنّ العلم الاجمالي بالنسخ إنّما

يمنع عن جريان الأصل إذا كان الأصل نافياً للتكليف، كما إذا علمنا بتبدّل

الوجوب إلى الحرمة والحرمة إلى الوجوب.

(١) سورة النساء، الآية: ١٢٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، ح ٥.

وأما إذا كان العلم الاجمالي بتبدل الوجوب إلى عدم الوجوب والحرمة إلى عدمها، بحيث لا يوجد نفي للتكليف، فلا إشكال في المقام حينئذٍ، بناءً على أن المانع من جريان الأصل في جميع الأطراف، هو استتباعه لمحذور المخالفة العملية.

وعليه، فيجري الأصل المثبت للتكليف في أطراف العلم الاجمالي بلا احتياج إلى دعوى الانحلال، إذ مع فرض انتفاء هذا المحذور - وهو المخالفة العملية - يكون وجود العلم الاجمالي كعدمه، فتجري الأصول المثبتة في جميع الأطراف.

نعم، بناءً على القول بأن العلم الاجمالي بذاته مانع عن جريان الأصل في جميع الأطراف ولو لم يلزم المخالفة العملية، فلا فرق في عدم جريان الأصل بين الأصل النافي والأصل المثبت.

بقي في المقام إشكال أخير على استصحاب عدم النسخ، وهذا الاشكال ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ قَالَ: «نعم يمكن أن يقال: إنه لا جدوى لاستصحاب حكم الشريعة السابقة، فإنه على فرض بقاء الحكم في هذه الشريعة، فإنما يكون بقاءه بإمضاء من الصادع بها، كما يدل عليه قوله ﷺ: «ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به» الخبر. فمع عدم العلم بالامضاء لا جدوى لاستصحاب بقاء حكم الشريعة السابقة، فتأمل»، انتهى كلامه.

أقول: إن الوجه عنده في عدم جدوى استصحاب بقاء حكم الشريعة السابقة مع عدم العلم بالامضاء، هو أنه من الأصل المثبت، إذ يلزم عقلاً من استصحاب بقاء الحكم السابق الامضاء.

أقول: إن ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى

الإمضاء، فهو صحيح، كما تدلّ عليه، موثقة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: خطب رسول الله ﷺ في حجة الوداع فقال: «يا أيّها الناس ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه ألا وأنّ الروح الأمين نفث في روعي أنّه لا تموت نفس حتّى تستكمل رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ولا يحملنكم استبطاء شيء من الرزق أن تطلبوه بمعصية الله... الخ»^(١).

وأما ما ذكره، من أنّه مع عدم العلم بالإمضاء لا فائدة من جريان الاستصحاب، لأنّه من الأصل المثبت، فهو ليس بتام. وذلك، لأنّ نفس دليل الاستصحاب دليل على الامضاء، والمستصحب هو بقاء ما هو ممضى في الشريعة اللاحقة.

وتوضيحه: هو أنّه لمّا كان كلّ حكم شرعي من - أي شريعة فرضت - ناشئاً عن مصلحة تامّة في الفعل أو مفسدة، كذلك فبقاؤه في الشريعة اللاحقة ملازم لامضائه في تلك الشريعة، لأنّ بقاءه كاشف عن تماميّة ملاكه، ومعه يستحيل عدم إمضائه، لأنّ عدم الامضاء مساوٍ لعدم تماميّة ملاكه في الشريعة اللاحقة، وهو خلف، لأنّ المفروض كونه على تقدير بقاءه واجداً للملاك.

وعليه، فيكون مرجع الشكّ في بقاء الحكم الثابت في الشريعة السابقة إلى الشكّ في بقاء ما هو ممضى في الشريعة اللاحقة، وبالاستصحاب المزبور يثبت بقاؤه.

والخلاصة: أنّه ليس من باب الأصل المثبت، فما ذكره رحمته الله ليس بتام.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من ابواب مقدمات التجارة، ح ١ - ٢.

التنبيه السابع (الأصل المثبت)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : « لا شبهة في أنَّ قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، ولأحكامه في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية . . إلخ ».

توضيحه: هذا التنبيه معقود للبحث عن حجية الأصل المثبت، وقد اختلف الأعلام في اعتبار مثبتات الأصول وعدم اعتبارها على قولين: والمشهور بين المتأخرين العدم، خلافاً لما يظهر من بعض المتقدمين.

وقد نقل المحقق الآشتياني عن الشيخ الأنصاري (رحمهما الله) أنَّ أول من عنون عدم حجية الأصل المثبت هو الشيخ الكبير رَحِمَهُ اللهُ في كشف الغطاء، وتبعه الفقهاء من بعده.

ثمَّ إنه قبل الخوض في المسألة، لا بدَّ من التنبيه على أمرين:

الأوّل: ذهب المشهور من الأعلام منهم الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية (رحمهما الله) إلى أنَّ قضية أخبار الاستصحاب كقوله رَحِمَهُ اللهُ : « لا تنقض اليقين بالشك »، هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، كما لو وجب الجلوس في المسجد في ساعة معيّنة من النهار وشكَّ في وجوب الجلوس بعدها، فإنَّ مفاد « لا تنقض اليقين بالشك »

وجوب الجلوس أيضاً، مثل الوجوب السابق المتيقن، هذا في استصحاب الحكم الشرعي .

وأما في استصحاب الموضوع، كما لو علم بعدالة زيد في زمان وشك فيها في زمان بعده، فإن معنى «لا تنقض اليقين بالشك» هو جعل مثل أحكام العدالة في حال الشك، فيجوز الإلتزام به وقبول شهادته .

وأما جعل أحكام العدالة حقيقة، فلا يعقل، لأن موضوعها نفس العدالة الواقعية لا العدالة المشكوكة .

والخلاصة: إنه على رأي المشهور يكون معنى وجوب إبقاء المتيقن في قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك» هو جعل مثله من الآثار الشرعية إن كان المتيقن بنفسه حكماً شرعياً، أو جعل مثل أحكامه إن كان المتيقن موضوعاً ذا أثر شرعي، كالعدالة ونحوها .

وأما الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ، فقد ذكر أن المجعول في باب الأصول العملية مطلقاً، هو مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل - أي مجرد العمل على طبق المؤدى -، فهي لا تقتضي أزيد من ذلك، سواء كان الأصل من الأصول المحرزة أم كان من الأصول غير المحرزة، فإنه ليس معنى الأصل كونه طريقاً إلى المؤدى، بل معناه هو البقاء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر .

وأما الأصول غير المحرزة، فالمجعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك - أي العمل على طبق أحد طرفي الشك - من دون البناء على أنه هو الواقع .

وعن المحقق الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ أن قضية أخبار الاستصحاب هو الأمر بالبناء على أن المشكوك هو الواقع، بلحاظ ما

يترتب عليه من الأعمال المتمشية من المكلف، بلا نظر إلى جعل الأثر أو المماثل أصلاً، فيكون مرجع حرمة النقض في الاستصحاب إلى وجوب المعاملة مع اليقين أو المتيقن السابق معاملة بقاءه، من حيث الجري العملي على طبقه حركة أو سكوناً، الراجع في الحقيقة إلى نحو ادعاء منه لبقاء اليقين أو المتيقن السابق، وتوسعته بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال المقصودة، لا بلحاظ جعل الأثر الشرعي... الخ

وسيتضح لك - إن شاء الله تعالى - الفرق بين هذه التعاريف من حيث إمكان تصحيح الأصل المثبت وعدم امكانه.

الثاني: أنه لا إشكال بين الأعلام في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية.

أمّا الشرعية، كما لو فرضنا أن لوجوب الجلوس في المسجد بعد الزوال أثراً شرعياً بعنوان ثانوي، كوجوب صلاة ركعتين فيه بسبب النذر أو الحلف مثلاً، فإذا ثبت بالاستصحاب وجوب الجلوس ترتب على هذا الوجوب وجوب صلاة ركعتين فيه.

ومن هنا، يظهر أنه لو كان للمستصحب آثار شرعية طويلة ترتبت على استصحابه أيضاً، فالاستصحاب الجاري في الموضوع لما كان بعناية أنه الموضوع الواقعي ترتب عليه أثره الواقعي ظاهراً، فيترتب على أثره آثاره الواقعي ظاهراً أيضاً، ويترتب على أثر آثاره الواقعي ظاهراً أيضاً وهكذا...

فلو نذر أن يصلي ركعتين يوم الجمعة على تقدير حياة ولده يوم الجمعة، ونذر أيضاً أن يتصدق بدرهمين على تقدير وجوب الصلاة عليه يوم الجمعة، وهكذا، فباستصحاب حياة ولده يوم الجمعة ترتب هذه الآثار الشرعية.

وهذه الآثار الطولية تترتب باستصحاب نفس موضوع الأثر الأوّل، فتكون مجعولة، بدليل الاستصحاب على الترتيب المطابق لترتيبها واقعاً، وليست مجعولة في عرض واحد، لامتناع جعل اللاحق ظاهراً بلا جعل موضوعه السابق، وإلا كان حكماً في قبال الحكم الواقعي.

وأما الآثار العقلية المترتبة على المستصحب، فهي وجوب موافقته، وحرمة مخالفته، واستحقاق العقوبة على عصيانه، ونحو ذلك.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

هل الأصل المثبت حجة أم لا؟

أي هل تترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية أم لا؟

فمثلاً إذا شكّ في حياة زيد واستصحبنا حياته، فكما يثبت بالاستصحاب حياته ويترتب عليها آثارها الشرعية، من حرمة التصرف في أمواله، وحرمة العقد على زوجته، نحو ذلك من الآثار. هل يثبت به أيضاً اللوازم العادية من نبات لحيته ونحو ذلك، ويترتب عليها أثرها الشرعي من حرمة حلقها واستحباب تسريحها أو وجوب التصدّق بدرهمين المترتب بعنوان النذر على عنوان نبات لحيته؟

هذا في اللازم العادي.

وأما اللازم العقلي، فمثلاً إذا كان زيد تحت اللحاف وقطع بالسيف نصفين، نحن نشكّ في أنّه كان حياً حين القطع أم لا؟

فإذا استصحبنا حياته إلى تلك الحال، فهل يثبت بذلك لازمها العقلي وهو القتل، ويترتب عليه أثره الشرعي من القصاص أو الدية أم لا؟

والخلاصة: إنّ محلّ النزاع في الأصل المثبت، هو أنّ الاستصحاب

كما يثبت به الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بلا واسطة، كحرمة تقسيم أموال زيد مثلاً، وحرمة تزويج زوجته، وغيرها من الأحكام المترتبة على حياته، يثبت به أيضاً الآثار الشرعية المترتبة على لوازم الحياة عادة أو عقلاً كالمثاليين المتقدمين أم لا؟

وهذا هو النزاع المعروف بالأصل المثبت، والمشهور بين المتأخرين عدم حجّيته.

ولكي يتّضح الحال، نقول:

إنّ التنزيلات الشرعية سواء في الأصول أم الأمارات على قسمين:

(تارة)، يكون التنزيل من الشارع المقدّس، بمعنى جعل الأثر الثابت للمنزل عليه وإعطائه للمنزل، كما في النبويّ المشهور: «الطواف بالبيت صلاة»^(١)، حيث ﷺ نزل الطواف منزلة الصلاة وأعطاه أحكامها، من حيث الطهارة الحديثية ونحوها، وكما في موثقة عمار قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الفقاع فقال: هو خمر»^(٢)، حيث نزل منزلة الخمر، بمعنى جعل الأثر الثابت للخمر للفقاع، فيصبح حكمه حكم الخمر.

(وأخرى)، يكون التنزيل بمعنى الأمر بالبناء على أنّ المشكوك هو الواقع بلحاظ ما يترتب عليه من إعمال المكلف بلا نظر إلى جعل الأثر أصلاً، فيكون مرجع قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» إلى وجوب المعاملة مع اليقين أو المتيقّن السابق معاملة بقاءه من حيث الجري العملي على طبقه، الراجع في الحقيقة إلى نحو ادّعاء منه لبقاء اليقين أو المتيقّن السابق، وتوسعته بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال لا بلحاظ جعل الأثر الشرعي.

(١) سنن الدارمي ج، كتاب المناسك باب الكلام في الطواف.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٢٨٨، ح ٤.

وعليه، فإذا كان التنزيل بالمعنى الأول الراجع إلى جعل الأثر من الشارع المقدّس، فلا مجال حينئذٍ لتصحيح الأصل المثبت، وذلك لعدم شمول إطلاق التنزيل لغير الآثار الشرعيّة، لوضوح أنّ التنزيل من كلّ شخص لا بدّ وأن يكون بلحاظ الآثار المتمشّية من قبله، والآثار المتمشّية من الشارع المقدّس في تنزيلاته الواردة في مقام التشريع لا تكون إلّا الآثار التي تنالها يد الجعل والرفع التشريعي، فلا يمكن شمولها لغيرها من الآثار العقلية أو العادية.

وعليه، فالممكن من حكم الشارع وتعبّده بحياة زيد في استصحاب الحياة إنّما هو إثبات وجوب الانفاق من ماله على زوجته، وعدم جواز تقسيم ماله على ورثته، ونحوهما من الآثار الشرعيّة الثابتة لعنوان المستصحب، لا ما يلازمه من الأمور العقلية أو العادية، كنبات لحيته، لعدم كون هذه من الأمور القابلة للجعل والرفع التشريعي، ولا الآثار الشرعيّة المترتبة عليه بتوسّط الأمور العادية أو العقلية، كحرمة حلق اللحية، واستحباب تسريحها، أو وجوب التصدّق بدرهمين المترتب بعنوان النذر على عنوان نبات لحيته، لأنّ ترتّب هذه لا بدّ وأن يكون بتوسّط جعل الواسطة، وقد فرضنا أنّ جعلها غير معقول.

وبعبارة أخرى: لا بدّ من الاقتصار على ما هو المتعبّد به، والمتعبّد به هنا هو حياة زيد فقط، فيترتب عليه الأثر، وهو حرمة تقسيم أمواله، ووجوب الانفاق من ماله على زوجته.

وأما الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة عقلية أو عادية، فهو غير متعبّد به، فإنّ المستصحب والمتعبّد به نفس الحياة لا نبات اللحية. والمفروض أنّ الأثر الشرعي، وهو حرمة حلق اللحية مثلاً، لم يترتب على

الحياة مباشرة ليكون التعبد بالحياة بلحاظ ذلك الأثر، بل الأثر مترتب على نبات اللحية، فالأصل الجاري في الحياة لا يمكن أن يثبت الحكم الشرعي المترتب على نبات اللحية، لأنّ الحكم الشرعي لا بنفسه هو المستصحب ولا موضوعه، إذ المفروض أنّ موضوعه إنّما هو نبات اللحية، والأصل لم يؤدّ إليه، بل أدّى إلى الحياة.

فكيف يمكن إثبات حكم لموضوع بقيام الأصل على موضوع آخر؟

إن قلت: هذا إذا أريد من جعل تلك الآثار جعلها بتوسط جعل الواسطة. وأمّا لو أريد جعلها بلا توسط جعل الواسطة، فهو أمر معقول في نفسه، فإنّ للشارع في استصحاب حياة زيد جعل ما يترتب عليها من الآثار الشرعيّة أعمّ من كونه بلا واسطة أو معها، ومع إمكانه في نفسه يتمسك بإطلاق التنزيل لإثبات تلك الآثار.

قلت: إنّ ذلك وإن كان ممكناً في نفسه، ولكن المنصرف منه هو خصوص الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطة أو بواسطة شرعيّة، كما لو نذر أن يصلي ركعتين يوم الجمعة على تقدير حياة ولده يوم الجمعة، ونذر أيضاً أن يتصدق بدرهمين على تقدير وجوب الصلاة عليه يوم الجمعة، فإنّ هذه الآثار تثبت باستصحاب حياة ولده.

إن قلت: إنّ الحكم الشرعي أثر لنبات اللحية، ونبات اللحية أثر للحياة، فيكون الحكم الشرعي أثراً للحياة أيضاً، فإنّ أثر الأثر أثر بقياس المساواة.

قلت: لقد أجاب بعض الأعلام بمنع قياس المساواة، لأنّ قياس المساواة إنّما يكون في العلل والمعلولات التكوينيّة، أو في العلل والمعلولات الشرعيّة، بحيث تكون سلسلة الوسائط والعلل والمعلولات كلّها شرعيّة.

وأما إذا تخلّل بين سلسلة الآثار الشرعيّة واسطة عقليّة أو عاديّة، فلا يأتي فيها قياس المساواة، فإنّ الآثار الشرعيّة تدور مدار مقدار التعبد بها، فقد يكون التعبد بالنسبة إلى خصوص الأثر الذي لا يتوسّط بينه وبين موضوعه واسطة عقليّة أو عاديّة.

وعليه، فكون أثر الأثر أثراً لا ربط له بباب التعبديّات، وقد عرفت أنّ المتعبد به هو خصوص مؤدّى الأصل أو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقليّة أو عاديّة.

أقول: لا وجه لمنع قياس المساواة هنا، بل الممنوع هو شمول «لا تنقض اليقين بالشك» لإثبات التعبد بالأثر مع الواسطة العقلية والعادية.

وبعبارة أخرى: إنّ قياس المساواة، إنّما يجري في سلسلة الآثار الواقعيّة تمهيداً لإجراء قاعدة التعبد بالشيء تعبدً بأثره. وقد عرفت أنّ التعبد بالشيء ليس تعبدّاً بأثره مطلقاً، بل بخصوص الأثر الشرعي المترتب عليه بلا واسطة عقليّة أو عاديّة.

والخلاصة: إنّ بناءً على كون التنزيل الشرعي هو جعل الأثر، فلا بدّ من القول بعدم حجّية الأصل المثبت.

وأما بناءً على أنّ التنزيل هو عبارة عن وجوب المعاملة مع المتيقّن السابق معاملة بقائه بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال بلا نظر إلى جعل الأثر - كما لا يبعد، بل هو الأقوى - فقد يقال حينئذٍ: إنّ من الممكن القول بحجّية الأصل المثبت، لأنّ مرجع التعبد بالبقاء في استصحاب الموضوع إلى التوسعة الصوريّة للمتيقّن من حيث موضوعيّته للأثر بلحاظ الأعمال المترتبة عليه، لا بلحاظ جعل الأثر للمتيقّن أو لأثره، فلا قصور في شمول التنزيل والتعبد ببقاء المتيقّن - وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تنقض اليقين

بالشكّ» - لمطلق ما يترتب عليه من العمل و لو بواسطة أثر عقلي أو عادي، فإنه من الممكن حينئذٍ التعبد ببقاء الحياة وتوسعتها بلحاظ أثره الشرعي أو العقلي والعادي، والتعبد به أيضاً بلحاظ التعبد بأثره إلى أن ينتهي إلى العمل ولو بوسائط عديدة، لأنّ التعبد بالشيء بلحاظ موضوعيته للأثر عين التعبد بأثره، ووجود محموله أو ما يلزمه بملازمة عرفية موجبة للانتقال من التعبد به إلى التعبد بأثره ووجود محموله، وهكذا التعبد بوجود المحمول من حيث موضوعيته إلى أن ينتهي إلى العمل وبعد كفاية مجرد الانتهاء إلى الأثر العملي في صحّة التعبد بالشيء، فلا بأس بالتمسك بإطلاق دليل التنزيل - وهو لا تنقض اليقين... الخ - لمطلق ما يترتب عليه من الأثر الشرعي ولو بوسائط عديدة، ولا مجال حينئذٍ للتمسك في نفي الأصول المثبتة بما تقدّم من أنّ التعبد بالشيء لا بدّ وأن يكون بلحاظ التعبد بأثره الشرعي لا العقلي والعادي، لعدم كونهما ممّا تناله يد الجعل والرفع التشريعي.

ووجه عدم المجال، هو أنّ ما ذكره إنّما يصحّ إذا كان التنزيل في المقام راجعاً إلى إنشاء جعل الأثر، كما هو المسلك الأوّل، لا إلى مجرد التعبد بوجود المتيقّن الراجع إلى التوسعة الصوريّة لوجوده بلحاظ ما يترتب عليه من العمل، فإنّ مثل هذا النحو من التوسعة في الآثار العقلية والعادية بلحاظ ما يترتب عليها من العمل أمر ممكن ويكون من شؤون الشارع المقدّس نظير توسعة الموضوعات الخارجية.

ولكن الانصاف: أنّه لا يمكن القول بحجّة الأصل المثبت حتّى على هذا المعنى من التنزيل، وذلك لانصراف هذه التنزيلات إلى تطبيق القضايا الشرعية وتوسعة موضوعاتها، ومع هذا الانصراف، لا يمكن القول حينئذٍ بشمول دليل التنزيل لغيرها من القضايا العقلية والعادية.

ومن هنا ، يُفَرَّق بين أن يكون الأثر الشرعي المترتب على المتيقن بتوسط أمر شرعي مترتب عليه بالاستصحاب الجاري في أول السلسلة ، وبين أن يكون مترتباً عليه بتوسط أمر غير شرعي ، فلا يترتب عليه باستصحابه ، وذلك لما ذكرناه من الانصراف المزبور ، والله العالم

ثم إنه لو لم نقل بانصراف التنزيلات إلى خصوص تطبيق القضايا الشرعية ، وقلنا بالنتيجة بحجية الأصل المثبت . فهل يكون معارضاً باستصحاب عدم تلك اللوازم العقلية والعادية لكونها مسبقة بعدم؟

حكي ذلك عن كاشف الغطاء رحمته الله ، وحاصله : إن الاستصحاب لو اقتضى ثبوت اللازم غير الشرعي لعارضه أصالة عدم ذلك اللازم ، فيتعارضان ، ويتساقطان .

وأجاب الشيخ الأنصاري رحمته الله عن ذلك : أنه بناءً على جريان الأصل بالنسبة إلى الملزوم المثبت للآزمه ، لا معنى حينئذٍ لإجراء أصالة عدم بالنسبة إلى اللازم ، لأنه حاكم عليه ، فبإجراء الأصل في الملزوم يرتفع الشك في اللازم ، نظير الشك في طهارة الثوب المتنجس إذا غسل بماء مشكوك الطهارة والنجاسة مع كونه طاهراً سابقاً ، فإن استصحاب طهارته حاكم على استصحاب نجاسة الثوب ، إذ مع استصحاب طهارة الماء لا يبقى شك في طهارة الثوب ونجاسته حتى تستصحب نجاسته السابقة .

والانصاف : أن ما ذكره الشيخ رحمته الله من الجواب هو في محله ، بناءً على ما ذكرناه ، من أن مفاد هذه التنزيلات مجرد التعبد بوجود الشيء وتوسعته من حيث موضوعيته للتعبد بأثره بلا واسطة ، وكذا التعبد به من حيث موضوعيته لأثر آخر إلى أن ينتهي إلى الأثر الشرعي العملي .

ووجه صحة ما ذكره ، هو أن الشك في وجود الأثر العقلي ، الذي هو

أحد الوسائط ، بعد أن كان مسبباً عن الشك في وجود موضوعه وسببه وهو الحياة مثلاً ، فلا محالة يكون الأصل الجاري فيها من حيث موضوعيته للأثر حاكماً على الأصل الجاري في نفس الأثر ورافعاً للشك عن وجوده ، فيخرج بذلك عن عموم «لا تنقض اليقين بالشك» ، فلا يجري فيه أصل العدم حتى يعارض استصحاب الحياة .

وقيل أيضاً : يصح كلام الشيخ رحمته الله ، إذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الظن ، باعتبار أن الظن الملزوم مستلزم للظن باللائم ، فإذا كان الملزوم مظنوناً من جهة غلبة بقاء ما كان ، فهذه الغلبة التي صارت منشأ للظن به تصير منشأ للظن باللائم أيضاً ، فلا يمكن التفكيك بأن يحصل الظن بالملزوم دون اللازم .

وعليه ، بعد حصول الظن باللائم بجريان الاستصحاب في الملزوم ، لا يبقى مجال لاستصحاب عدم اللازم ، ولا يمكن حصول الظن بعدمه ، لعدم امكان اجتماع الظن بوجود شيء مع الظن بعدمه .

ولكن الانصاف : أنه لما كان العمل بالظن وحجتيه متوقفاً على إمضاء الشارع وعدم الردع عنه ، فيمكن أن يمضى العمل بالظن الناشئ من جهة الغلبة بالنسبة إلى الملزوم ، ويردع عنه بالنسبة إلى اللازم ، لإمكان التفكيك بينهما .

وبالجملة ، فلا بد من ملاحظة ما دلّ على حجية الظن ، فتارة ، يدلّ على حجية مطلق الظن . وأخرى ، يدلّ على حجية ظن مخصوص ، فلا بد من الاقتصار على مؤدى الدليل .

والصحيح ، هو أنه إذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الظن ، لا من باب الإخبار ، فالدليل دلّ على حجية مطلق الظن ، فيتم ما ذكره الشيخ رحمته الله أيضاً .

ولكن ذكرنا سابقاً، أنّ العمدّة في حجّة الاستصحاب هي الأخبار، وبالأخصّ صحاح زرارة.

نعم، بناءً على اطلاق التنزيلات الشرعيّة، بحيث تشمل الآثار الشرعيّة وغيرها، إذ لا قصور في اطلاق التنزيل، وقطعنا النظر عن القول بأنّ التنزيل من كلّ شخص لا بدّ وأن يكون بلحاظ الآثار المتمشّية من قبله، فيقع التعارض حينئذٍ، لأنّ معنى اطلاق التنزيل - والذي هو عبارة عن التعبد بالملزوم مطلقاً دون التعبد بلازمه - هو ترتيب جميع آثاره الشرعيّة حتّى الآثار مع الواسطة العقليّة والعاديّة، فيتعارض استصحاب الملزوم مع استصحاب عدم اللازم، لأنّه مسبوق بالعدم، حيث إنّ استصحاب الملزوم يقتضي ترتيب جميع آثاره، واستصحاب عدم اللازم يقتضي عدم ترتيب تلك الآثار، فيحصل التناقض.

الفرق بين الأصول العملية وبين الطرق والأمارات

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثمّ لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والأمارات، فإنّ الطريق أو الأمانة حيث إنّه يحكي عن المؤدّي ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها، كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيّته حجّة المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنّه لا بدّ من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوت، ولا دلالة له إلّا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، حسبما عرفت، فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه، كسائر الأصول العملية... الخ».

أقول: إنّ المعروف بين الأعلام أنّ مثبتات الأمانة حجّة، بخلاف

الأصول العملية التعبدية، فإنه يقتصر في ترتيب الأثر فيها على مورد التعبد والتنزيل .

ولكي يتّضح الفرق بينهما لا بدّ في بيان أمرين :

الأوّل في الفرق الموضوعي بينهما .

الثاني في الفرق الحكمي .

أمّا الأمر الأوّل، فإنه وإن كنّا ذكرنا الفرق بينهما سابقاً، إلّا أنّ الإعادة لا تخلو من فائدة .

ونقول بشكل مختصر :

إنّ الفرق بينهما يكون من ثلاث جهات :

الجهة الأولى، إنّ الشكّ لم يؤخذ في موضوع الأمانة، وقد أخذ في موضوع الأصل، فإنّ التعبد بالأصول العملية إنّما يصحّ، إذا شكّ المكلف في الحكم الواقع، فالشكّ في الحكم الواقعي قد أخذ موضوعاً في أدلّة الأصول العملية، بخلاف الأمارات، فإنّ الشكّ لم يؤخذ موضوعاً في أدلّة اعتبارها، بل هي مطلقة من هذه الجهة .

نعم، مورد التعبد بالأمانة والعمل بها إنّما يكون في حال الشكّ، إذ لا يعقل التعبد بها، وجعلها طريقاً للواقع مع انكشاف الواقع والعلم به، ولا يخفى الفرق بين كون الشكّ موضوعاً لشيء، أو مورداً لشيء آخر .

الجهة الثانية، إنّ الأمانة لها جهة الكشف عن الواقع مع قطع النظر عن التعبد بها .

نعم، كشفها عن الواقع ليس تامّاً، كالعلم، بل هو ناقص يجامعه احتمال الخلاف، فكلّ أمانة ظنيّة تشارك العلم من حيث الاحراز والكشف عمّا تحكي عنه .

والفرق بينهما إنّما يكون بالنقص والكمال، فإنّ كاشفيّة العلم تامّة لا يجتمع معها احتمال الخلاف، بخلاف كاشفيّة الأمانة.

نعم، التّعبد بها يوجب تتميم كشفها بإلغاء احتمال الخلاف. وأمّا أصل الكشف والاحراز الناقص، فليس ذلك بالتعبد.

وأمّا الأصول العملية غير المحرزة، فهي ليست كاشفة عن الواقع أصلاً حتّى كشفاً ناقصاً.

وعليه، فليست هي طريقاً إلى الواقع، بل هي وظائف تعبديّة للمتحرّر والشاكّ، لا تقتضي أزيد من تطبيق العمل على المؤدّي.

نعم، الأصول العملية المحرزة، كقاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدة الصّحة، بل الاستصحاب في وجه لها جهة الكشف الناقص، وتمتاز حينئذٍ عن الأمارات بالجهة الثالثة للفرق بينهما: وهي أنّ الشارع المقدّس إنّما اعتبر الأمانة - ولو إمضاء - من حيث كشفها وحكايتها - عن الواقع، فالشارع لاحظ جهة كشفها حين اعتبارها.

وهذا، بخلاف الأصول العملية المحرزة، فالشارع لم يلاحظ حين اعتبارها جهة كشفها، بل ألغى هذه الجهة.

ومن هنا، جعلناها من الأصول العملية، مع أنّ لها في نفسها حيثيّة الكشف الناقص.

وأمّا الأمر الثاني، وهو الفرق الحكمي بينهما، فيكون بوجهين أحدهما ما عن الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ.

وحاصله: إنّ الأمانة لما كانت محرزة للمؤدّي وكاشفة عنه كشفاً ناقصاً وأنّ الشارع المقدّس بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها صارت الأمانة ببركة دليل اعتبارها كاشفة عن الواقع ومحرزة له كالعلم الوجداني، وبعد

انكشاف المؤدّي، يترتب عليه جميع ما للمؤدّي من الخواص والآثار على قواعد سلسلة العلل و المعلولات واللوازم والملزومات .

وبالجملة، فكما أنّ العلم الوجداني بشيء، كحياة زيد مثلاً، يترتب عليه جميع ما للمعلوم من اللوازم والآثار، كذلك بقيام الأمانة عليه، فإنّه بعد أن كان المجعول فيها هو الطريقيّة والكاشفيّة تصير الأمانة ببركة دليل تتميم كشفها كاشفة عن الواقع، كالعلم الوجداني، فإذا قامت على حياة زيد، فبنفس إثباتها للحياة تثبت قهراً جميع ما لها من الخواص والآثار ولو بألف واسطة عقلية أو عادية على قاعدة سلسلة العلل والمعلولات .

وهذا، بخلاف الأصول العملية، فإنّ المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على المؤدّي، إمّا بالبناء على أنّه هو الواقع كالأصول المحرزة، أو بدونه كما في الأصول غير المحرزة، فلا يمكن المصير فيها إلى حجّة المثبتات، لعدم اقتضاء أدلتها أزيد من اثبات نفس المؤدّي أو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية .

هذا حاصل ما افاده رحمته الله، ثمّ قال: «ونظير الحكم الظاهري المجعول في باب الأصول العملية - من حيث عدم إثبات اللوازم والملزومات - الحكم الواقعي المجعول في باب الرضاع وفي باب إجازة العقد الفضولي بناءً على الكشف الحكمي فيها، فإنّ قوله عليه السلام في أخبار الرضاع: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب». إنّما يقتضي اختصاص الحرمة بما إذا تحقّق من الرضاع أحد العناوين المحرّمة بالنسب: كالأم، والأخت، والعمة، والخالة .

ولا يعمّ تحریم الرضاع ما إذا تحقّق منه أحد العناوين الملازمة للعناوين المحرّمة بالنسب. كما إذا فرض أنّه تحقّق من الرضاع عنوان: «أمّ الأخ»،

فإنَّ أمَّ الأخ لم تكن من العناوين المحرَّمة إلَّا باعتبار كونها أمًّا أو زوجة أب، ولكن هذا يختصَّ باب النسب التكويني .

وأما الرضاع : فيختصَّ نشره للحرمة بما إذا تحقَّق أحد العناوين المحرَّمة بالنسب أوَّلًا وبالذات بلا تَوَسُّط عنوان ملازم، إلَّا بناءً على عموم المنزلة، فالقول بعموم المنزلة في باب الرضاع نظير القول بالأصل المثبت في باب الأصول العملية .

وكذا الكلام في باب الإجازة، بناءً على الكشف الحكمي، فإنَّ معنى الكشف الحكمي هو ترتيب خصوص الآثار المترتبة على تحقُّق الملكية أو الزوجية من زمان العقد دون ما يلزم تلك الآثار، فلا يرجع الزاني بالمرأة قبل الإجازة بدعوى أنه يكون من الزنا بذات البعل، لأنَّ الإجازة تكشف عن كون المرأة كانت زوجة للمجيز من حين العقد، فإنَّ الإجازة بناءً على الكشف الحكمي لا تقتضي أزيد من ترتيب آثار الزوجية من زمان العقد .

وأما كون المرأة ذات بعل - ليكون الزنا بها زنا بذات البعل - فهو ممَّا لا تقتضيه الإجازة، إلَّا على القول بالكشف الحقيقي، فتأمل جيِّداً. انتهى

ويرد عليه : أنه بعد ما كانت حقيقة الطريقيَّة والكاشفيَّة والمحرزيَّة بالنسبة للإمارة من الأمور التكوينيَّة الخارجيّة، لأنَّها بذاتها لها جهة الكشف والاحراز الناقص، وليس التام كالعلم، فيكون مرجع جعل الطريقيَّة والكاشفيَّة لها - تأسيساً أو امضاءً كما هو الأقرب - إلى الجعل، بمعنى الادِّعاء والتنزيل، أي : ادِّعاء ما ليس بكاشف كشفاً تامًّا، انه كاشف كشفاً تامًّا، نظير جعل الحياة لزيد بالجعل التشريعي .

ومرجع ذلك - بعد احتياج التنزيل إلى الأثر الشرعي المصحَّح له - إلى

الأمر بالمعاملة مع ما أدّت إليه الأمانة معاملة الواقع في الجري العملي على طبقه، وعدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع.

وعليه، فلا يمكن ترتّب تلك اللوازم والآثار بمحض التعبد بانكشاف المؤدّي والبناء على أنّه هو الواقع.

بداهة عدم اقتضاء التعبد المزبور، إلّا تطبيق عنوان الكشف والاحراز على مورده، لا تطبيقه على لوازمه وآثاره مع الشكّ الوجداني فيها، وعدم العلم بها لا وجداناً ولا تعبدًا.

ومن هنا، يتّضح لك عدم صحّة مقايسة المقام بالعلم الوجداني بالشيء، فإنّ ترتّب تلك اللوازم في مورد العلم الوجداني، إنّما هو من جهة ملازمة العلم بالشيء - كالحياة مثلاً - للعلم بلوازمه، كنبات اللحية، لا أنّه من جهة اقتضاء مجرد العلم بالملزوم مع قطع النظر عن استتباعه للعلم باللازم.

ولذا لو فرض في مورد عدم استتباع العلم بالملزوم للعلم بلازمه، فلا يحكم حينئذٍ بترتّب اللازم عليه بمحض الملازمة الواقعيّة.

وبالجملة، فإذا لم يكن العلم الوجداني بالملزوم مقتضياً لترتّب لوازمه وآثاره إلّا من جهة استتباع العلم به للعلم بلازمه، فكيف يقتضيه مجرد العلم التعبدي بالملزوم مع الشكّ الوجداني في اللازم وعدم العلم به لا وجداناً - كما هو واضح - ولا تعبدًا، لأنّ العلم التعبدي تابع لدليل التعبد، وهو مختصّ بالملزوم دون لازمه؟

والخلاصة: إنّ ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ ليس بتام.

نعم، ما ذكره من تنظير الحكم الظاهري المجعول في باب الأصول العمليّة - من حيث عدم إثبات اللوازم - بالحكم الواقعي المجعول في باب الرضاع، في محله.

ففي صحيحة بريد العجلي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أن رسول الله ﷺ قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١).

وقد أوتي رسول الله ﷺ من جوامع الكلم ما أوتي. وهذا الحديث المستفيض، بل لعله المتواتر منه.

ودلالته على اختصاص الحرمة بما إذا تحقق من الرضاع أحد العناوين المحرمة بالنسب واضحة.

نعم، خرجت عن القاعدة المسألة المعروفة، وهي: أن أبا المرتضع لا ينكح في أولاد صاحب اللبن ولادة ورضاعاً، ولا في أولاد المرضعة ولادة لا رضاعاً، فإن أولاد المرضعة وأولاد صاحب اللبن إنما صاروا أخوة لولده، وأخوة الولد ليست من العناوين المحرمة بالنسب، كالأم والأخت والعمّة والخالة والبنّت إلى آخر ما ورد في الآية الشريفة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٢).

وعليه، فأخوة الولد من حيث هم أخوة لا يحرمون بالنسب مطلقاً، وإنما يحرمون من حيث البنوة، وهي منتفية هنا.

ومع ذلك ذهب الأعلام إلى التحريم لورود النصوص الصحيحة الدالة على التحريم، فكانت مستثناة لذلك.

ومن جملة الروايات الصحيحة، صحيحة أيوب بن نوح قال: «كتب علي بن شعيب إلى أبي الحسن عليه السلام: امرأة أرضعت بعض ولدي هل يجوز لي أن أتزوج بعض ولدها؟ فكتب عليه السلام لا يجوز ذلك لأن ولدها صارت بمنزلة ولدك»^(٣).

(١) العلامة الحر العاملي، وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٣) وسائل الشيعة باب ٦، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ١.

والمسألة فقهية، من أراد التفصيل، فليراجع الأبحاث الفقهية.

وأيضاً، ما ذكره من تنظير الحكم الظاهري المجعول في باب الأصول - من حيث عدم إثبات اللوازم بالحكم الواقعي المجعول في باب إجازة العقد الفضولي، بناءً على الكشف الحكمي فيها - في محله أيضاً، والكشف الحكمي في البيع عبارة عن ترتيب آثار الملكية من قبل مع عدم حصول نفس الملكية.

وبعبارة أخرى: هو عبارة عن ترتيب كل أحكام الملك سابقاً، غير أن العين ليست بملك.

والكشف الحكمي منسوب إلى المحقق شريف العلماء أستاذ الشيخ الأنصاري (رحمهم الله).

وأما ما ذكره من كون المرأة ذات بعل - ليكون الزنا بذات البعل - بناءً على القول بالكشف الحقيقي، فهو في محله.

وقد عُرّف الكشف الحقيقي في البيع بأن الملكية حاصلة حين العقد، وأثر العقد فيها من دون أن يكون تأثير العقد مراعى إلى زمان الإجازة. وعليه، فالإجازة معرفة لكون ذلك العقد مؤثراً تمام التأثير وكاشفة عنه.

وبالجملة، فبناءً على الكشف الحقيقي والكشف الحكمي يجوز التصرف في المبيع والتمن، إذا علم أن المجيز يجيز العقد، لتحقيق شرطه واقعاً، فيحكم بالجواز ظاهراً وواقعاً، ومع عدم العلم بالإجازة، فيحرم التصرف في الظاهر، ويجوز في الواقع، ويكون حلالاً على تقدير أن يجيز المالك، وإلا فيحرم في الظاهر والواقع.

نعم، هناك كشف حقيقي بمعنى آخر غير المعنى الأول، وقد قبله أكثر الأعلام، وهو الصحيح.

وفي الواقع هو برزخ بين الكشف والنقل ، وهو عبارة عن النقل في الملكية والكشف في المملوك ، بأن يكون اعتبار الملكية بعد الإجازة والمعتبر قبلها ، فبالإجازة يزول سلطان المالك الأصلي ، ويأتي سلطان المشتري ، لكن المسلط عليه ، وهو المبيع من زمان العقد ، فالملكية لاحقة للإجازة ، وبهذا الاعتبار صحّ التعبير بالنقل ، والمملوك سابق .

وبهذا الاعتبار أيضاً صحّ التعبير بالكشف ، ويرتب فعلاً تمام آثار مملوكية المبيع من زمان سابق ، ويحكم بملكية المنافع للمشتري ، بعد أن كانت محكومة بأنها للمالك .

وبناءً على هذا المعنى للكشف الحقيقي ، لا يجوز التصرف في الظاهر والواقع ، حتّى مع العلم بالإجازة ، فإنّ الفرض أنّ الملكية تحصل بالإجازة ، فلا معنى لجواز التصرف في مال الغير قبل الإجازة .

ومنه تعرف أنّه على هذا المعنى للكشف الحقيقي لا يكون الزنا بالمرأة زنا بذات البعل ، بل يحرم مباشرتها للعائد عليها ، حتّى لو علم بالإجازة بعد ذلك .

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل للفرق الحكمي بينهما . وقد عرفت أنّه غير تامّ .

الوجه الثاني : هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ، وتبعه عليه جماعة من الأعلام .

وحاصله : إنّ الوجه في اعتبار مثبتات الأمانة دون الأصول العملية ، هو أنّ الأمانة كما تحكي عن المؤدّي بالمطابقة ، فكذلك تحكي عن اللازم والملازمة بالالتزام ، فالأمانة لها حكايات متعدّدة مطابقة والتزاميّة ، فدلّل اعتبارها يشمل تلك الحكايات ، فتكون الأمانة الواحدة باعتبار تعدّد

حكايته بمنزلة أمارات متعدّدة قائمة بعضها على المؤدّي، وبعضها على لوازمه، وبعضها على ملزوماته وملازماته.

وعليه، فباشتمالها على كلّ حكاية تكون مشمولة لدليل الاعتبار مستقلاً بلحاظ التعبّد بآثره في عرض الحكاية الأخرى.

وهذا، بخلاف الأصول العمليّة، فإنّها من جهة عدم كشفها عن المؤدّي ولوازمه يكون التنزيل فيها مقصوداً على خصوص المؤدّي بلحاظ التعبّد بآثره الشرعي بلا واسطة عقليّة أو عاديّة، فلا يكون المتعبد به في استصحاب الحياة مثلاً، إلّا عنوان المتيقّن من حيث تيقّنه به بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر الشرعي بلا واسطة دون غيره ممّا هو لازمه.

هذا، وقد أشكل على هذا الوجه من التفرقة بينهما بأنّه منعد الحكاية في الأمانة، بل هي لا تحكي إلّا عن خصوص المؤدّي دون لوازمه وملازماته، وذلك لأنّ المخبر عن الشيء كالحياة مثلاً، قد لا يلتفت إلى لوازمه من نبات اللحية، ونحو ذلك فضلاً عمّا يستتبعه من اللوازم الشرعيّة. مع أنّه من المعلوم أنّ حكاية الخبر عن الشيء إنّما هي فرع التفات المخبر إليه، وبدونه لا يمكن الحكاية.

ولكن الانصاف: أنّ هذا الإشكال ليس بتمام، وذلك لأنّ هذا الإشكال، إنّما يتمّ في الحكاية التصديقيّة الموجبة للإذعان بكون المؤدّي مراداً للمتكلم، لا مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى الحكاية تصوّرية.

وعليه، فبعد إحراز الحكاية التصديقيّة بالنسبة إلى المؤدّي والممدلول المطابقي يكفي في صحّة الأخذ بلوازمه مجرد حكاية الخبر عنها، ولو تصوّرية التي تجتمع مع القطع بعدم التفات المخبر إليها، ولأجل ذلك ترى

بناء العرف والعقلاء في محاوراتهم وفي باب الإقرار، وغيره على الأخذ بلوازم الكلام الصادر من الغير، وإلزامهم إياه بما يقتضيه كلامه من اللوازم، حتى مع قطعهم بعدم التفات المخبر إلى تلك اللوازم وغفلته عنها.

ثم إنه لو سلم اعتبار الحكاية التصديقية حتى بالنسبة إلى لوازم المؤدى.

فالانصاف: أنه يكفي في تلك الحكاية مجرد التفات المخبر إلى لوازم المؤدى، ولو بنحو الاجمال بأن لكلامه لازم وملزوم ولا يحتاج إلى الالتفات التفصيلي بالنسبة إليها.

والخلاصة: إن ما ذهب إليه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، ومن تبعه من الأعلام من التفرقة بين حجية مثبتات الأمانة دون الأصول العملية هو الصحيح. والله العالم

ثم اعلم أنه استثنى جماعة من الأعلام منهم الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ من عدم حجية الأصل المثبت في الأصل العملي ما إذا كانت الوساطة خفية، بحيث يُعد الأثر عند العرف أثراً لذي الوساطة، أي المستصحب، وإن كان في الواقع هو أثر للوساطة.

قال الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ: «نعم هنا شيء: وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي هو من الوسائط الخفية، بحيث يُعد في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب.

وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف (منها) ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته (يعني: الحكم بنجاسة الآخر الجاف) مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية

رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث توجد في الثوب رطوبة متنجسة... الخ».

وقد ذكر لذلك عدّة أمثلة سوف نناقشها مع هذا المثال الذي ذكره - إن شاء الله تعالى - في الفروع التي توهم ابتناءها على حجّة الأصل المثبت، والآتية بعد هذه المسألة.

والانصاف: أن يقال في الرد على ما ذهب إليه الشيخ وجماعة من الأعلام:

أنّه لا أثر لخفاء الواسطة، فإنّه إن كان الأثر أثراً لذي الواسطة حقيقة، فهو خارج عن محلّ الكلام، إذ لم يتخلل حقيقة بين مؤدّى الأصل والأثر الشرعي واسطة عقلية أو عادية، فلا معنى لاستثناء الواسطة الخفية.

وأما إن كان الأثر أثراً للواسطة حقيقة، ولكن العرف يتسامح ويعدّه من آثار ذي الواسطة، فالجواب عنه: أنّه لا عبرة بالمسامحات العرفية، فإنّ نظر العرف إنّما يكون متّبعاً في تحديد المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق. مثلاً، المسافة الشرعية التي توجب التقصير في الصلاة هي ثمانية فراسخ، ولكن العرف يتسامح ويطلقها على الأقلّ من ذلك بقليل.

ومن المعلوم، أنّه لا يعتدّ شرعاً بتسامحه، وكذا غيره من الأمثلة الكثيرة.

والخلاصة: إنّ لا عبرة بالمسامحات العرفية في شيء من الموارد، فإن كان الحكم الشرعي مترتباً على نفس الواسطة، حقيقة وكانت هي الموضوع له واقعاً، فلا يمكن إثباته بالأصل الجاري في ذي الواسطة، وإن فرض أنّ العرف يتسامح ويرى الموضوع للحكم هو نفس مؤدّى الأصل لخفاء الواسطة، وإن كان الحكم الشرعي مترتباً في الواقع على ذي الواسطة

وكانت الوساطة العقلية أو العادية علة لثبوت الحكم لمؤدى الأصل، فهذا لا يرجع إلى الأصل المثبت.

وأجاب عن ذلك صاحب الكفاية رحمته الله في الحاشية، بأنه نمنع أن تكون المسألة هنا من باب المسامحات العرفية في التطبيق، بل هي راجعة إلى تحديد المفهوم.

وحاصله: أن ما ذكر من الإشكال، إنما يتم لو فرض كون المستفاد من الدليل كون التنزيل بلحاظ الأثر بلا واسطة حقيقة.

أما لو كان المستفاد منه كون التنزيل بلحاظ الأثر بلا واسطة عرفاً، فلا يكون خطأ في التطبيق أصلاً، بل هو تشخيص للمفهوم من الدليل.

وتوضيح ذلك، أن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، بعد أن كان مسوقاً بالنسبة إلى ما كان نقضاً له بالنظر العرفي لا بحسب الحقيقة والدقة، فلا محالة تصير المسامحة العرفية مرجعاً في تحديد مفهوم حرمة النقض والتعبد ببقاء المتيقن لا في تطبيق الكبرى المستفادة من لا تنقض على المورد، فإذا كان الأثر من جهة خفاء الوساطة مما يُعدّ كونه بنظر العرف أثراً للمستصحب لا للواسطة وإن كان أثراً لها بحسب الدقة والحقيقة، فلا بد من ترتبه عليه بمقتضى حرمة النقض المسوقة بالنسبة إلى ما يُعدّ كونه نقضاً بالنظر العرفي.

ويرد عليه: أن المستفاد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ليس إلا تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في مقام العمل.

ومن المعلوم، أن المصحح للتنزيل المذكور، هو جعل الأحكام للمتيقن بلا واسطة أو بواسطة شرعية، كما ذكرنا سابقاً فيما لو كان له آثار شرعية طولية.

وعليه، فهذا هو المستفاد من دليل التنزيل .

أمّا تشخّص أنّ هذا من أحكام المتيقّن أو من أحكام غيره، فليس ممّا يرجع فيه إلى العرف، لأنّه من التطبيق الذي لا يكون من وظائفه . والله العالم

ثمّ إنّ صاحب الكفاية رحمه الله : أضاف صورتين أخريين لاعتبار الأصل المثبت :

الأولى : أن تكون الوسطة بنحو لا يمكن التفكيك عرفاً بين التعبد بها والتعبد بالمستصحب . ومثّل له في الحاشية بالمتضائفات كالأبوة والبنوة، فإنّ التعبد بأبوة زيد لعمرو ملازماً عرفاً للتعبد ببنوة عمرو لزيد، فكما يترتب أثر أبوة زيد لعمرو كوجوب الانفاق على عمرو مثلاً، كذلك يترتب أثر بنوة عمرو لزيد كوجوب إطاعته، لأنّه كما يجب على الأب الانفاق على ولده، كذلك يجب على الابن إطاعة الأب في شؤونه الخاصة .

الثانية : أن تكون الوسطة لوضوح لزومها للمستصحب تعد آثارها عرفاً آثاراً للمستصحب .

ويرد عليه : في الصورة الأولى : أنّه لا إشكال فيه كبروياً، إلّا أنّ الكلام في الصغرى وهي غير ثابتة .

وما ذكره إنّما يتمّ في المتضائفات فقط، لأنّ كلاّ منهما مورد للتعبد كما لا يخفى . فقلوله : زيد أب لعمرو يلزمه كون عمرو ابناً له .

وأما لو كان التنزيل بلسان العموم . كما في مقامنا حيث قال عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك »، فلا يتمّ ما ذكره .

ويرد عليه، في الصورة الثانية : ما ذكرناه في صورة خفاء الوسطة .

والخلاصة : إنّ ما من مورد إلّا ويمكن فيه دعوى كون الوسطة خفية أو

جليّة، فلو كان ذلك موجباً لحجّة الأصل المثبت لما بقي مورد خارجاً عن ذلك.

وأما الفروع التي توهم ابتناؤها على حجّة الأصل المثبت فهي كثيرة:

منها: ما ذكره بعضهم من استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر لاثبات نجاسة الطاهر منهما، حيث إنّ نجاسة الملاقي بالفتح إنّما تكون من لوازم سراية الرطوبة من الملاقي بالكسر إليه، وإثباته بالأصل يكون من الأصل المثبت، لأنّ النجاسة مترتبة على السراية، وهي من اللوازم العادية لبقاء الرطوبة، ولم تكن متيقّنة حتّى تستصحابها.

وعليه، فاستصحاب الرطوبة لاثبات السراية التي هي موضوع النجاسة تكون من الأصل المثبت.

ثمّ إنّّه ينبغي أن يعلم قبل الردّ على هذا الكلام، أنّ المراد بالرطوبة المسرية التي يحصل بها التنجيس بالملاقاة، هي التي يكون لها وجود ممتاز ينتقل من أحد المتلاقيين إلى الآخر بمجرد الملاقاة.

وأما الرطوبة التي لا تكون مسرية وقد تسمّى بالرطوبة السارية، فهي التي لا تعدّ بالنظر العرفي ماءً، وليس لها وجود ممتاز بالنظر العرفي، وإن كانت ذات وجود بالدقّة العقلية، إذ لا يعقل وجود العرض بلا جسم.

وبالجملة، فإنّها بالنظر العرفي عرض لا تقبل النجاسة ولا تؤثر في نجاسة الملاقي، كالرطوبة التي تكون في الأرض النديّة التي تنتقل إلى الفراش الموضوع عليها وليس لها وجود ممتاز، بل تكون منبثة في الجسم، فمثل هذه الرطوبة لا تكون منجّسة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن استظهرنا من الأدلّة الواردة في باب النجاسات أنّه يكفي في الحكم بالنجاسة مجرد ملاقة النجس الرطب

للجسم الطاهر، وإن لم تكن هناك سراية، فالمورد يخرج عن الأصل المثبت، ولا إشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب، ويكون موضوع النجاسة مركباً من جزئين؛ (أحدهما) ثابت بالوجدان، وهو الملاقات. (والآخر) ثابت بالتعبد الاستصحابي، وهو بقاء الرطوبة في الجسم النجس.

والخلاصة: إنه باستصحاب بقاء الرطوبة، وإن لم تكن مسرية، تثبت النجاسة، لحصول موضوعها، وهو الملاقاة مع رطوبة أحدهما.

وأما إن استظهرنا من الأدلة أن الحكم بالنجاسة لا يكفي فيه مجرد الملاقاة مع الرطوبة، بل لا بد من السراية، أي انتقال النجاسة من النجس إلى الطاهر. ففي هذه الحالة يكون من الأصل المثبت، لأن استصحاب بقاء الرطوبة يلزمه عادة السراية - التي هي موضوع النجاسة - وبما أنه لا نقول بحجية الأصل المثبت، فلا يمكن الحكم بالنجاسة.

ومثله، استصحاب بقاء الماء في الحوض لإثبات طهارة الثوب المغسول به، فإنه من الأصل المثبت باعتراف الجميع. وليس ذلك إلا لأجل أن لازم بقاء الماء في الحوض هو انغسال الثوب به عقلاً.

وهكذا، فيما نحن فيه، فإن لازم بقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين هو السراية عرفاً، فلا فرق بين استصحاب بقاء الماء في الحوض وبين استصحاب بقاء الرطوبة في أحد المتلاقيين.

فكما أنه في الأول لا يحكم بطهارة الثوب المغسول في الحوض بالاتفاق، فكذلك لا يحكم بنجاسة المحل الذي لاقاه النجس الرطب.

وأما ما يقال، بأن الواسطة هنا خفية، فيكون مستثنى من عدم حجية الأصل المثبت، إذ العرف لا يفهم من بقاء الرطوبة المسرية في أحد المتلاقيين إلى حين الملاقاة إلا سراية النجاسة إلى الطاهر منهما، لكونها -

أي السراية - بنظر العرف عين بقاء الرطوبة المسرية إلى حين الملاقاة بلا نظر منه إلى أمر ثالث، وهو الوساطة.

ففيه : ما تقدّم، فلا حاجة للإعادة.

ومنها : ما ذكره جماعة من الأعلام منهم المحقق الحلّي رَحِمَهُ اللهُ مِنْ أَنَّهُ لَوْ اتَّفَقَ الْوَارِثَانِ عَلَى إِسْلَامِ أَحَدِهِمَا الْمَعْيَّنِ فِي أَوَّلِ شَعْبَانَ وَالْآخَرِ فِي غُرَّةِ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَاخْتَلَفَا، فَادَّعَى أَحَدُهُمَا مَوْتَ الْمَوْرَثِ فِي شَعْبَانَ، وَالْآخَرِ مَوْتَهُ فِي أَثْنَاءِ شَهْرِ رَمَضَانَ. كَانَ الْمَالُ بَيْنَهُمَا نَصْفَيْنِ، لِأَصَالَةِ بَقَاءِ حَيَاةِ الْمَوْرَثِ، مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ الْمَزْبُورَ مِنَ الْأَصْلِ الْمَثْبُتِ، لِأَنَّ مَوْضُوعَ التَّوَارِثِ هُوَ مَوْتَ الْمَوْرَثِ فِي حَالِ كَوْنِ الْوَارِثِ مُسْلِمًا.

فهذه الإضافة - أي حال كون الوارث مسلماً - لها دخل في حصول الإرث، وهي من اللوازم العقلية لاستصحاب بقاء حياة المورث إلى زمان إسلام الوارث، فاستصحاب حياة المورث إلى زمان إسلام الوارث يلزمه عقلاً أَنَّ مَوْتَهُ كَانَ فِي حَالِ إِسْلَامِ الْوَارِثِ.

وبالجملة، فإن غاية ما يثبت بالاستصحاب، هو مجرد اجتماع حياة المورث وإسلام الوارث في الزمان، من دون حكاية الحال التي لها دخل في موضوع الإرث.

ولكن الانصاف : أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ مِنَ الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي بَابِ الْإِرْثِ كَوْنُ الْمَوْضُوعِ هُوَ مَوْتَ الْمَوْرَثِ فِي حَالِ إِسْلَامِ الْوَارِثِ، بَلِ الْمُسْتَفَادُ مِنْهَا أَنَّ الْمَوْضُوعَ هُوَ مُجَرَّدُ اجْتِمَاعِ حَيَاةِ الْمَوْرَثِ وَإِسْلَامِ الْوَارِثِ فِي الزَّمَانِ. وَهَذَا يَثْبُتُ بِالْإِسْتِصْحَابِ، وَلَا يَكُونُ مِنَ الْأَصْلِ الْمَثْبُتِ.

وعليه، فيكون موضوع التوارث مركباً من جزئين :

أحدهما ثابت بالوجدان، وهو إسلام الوارث في غرة شهر رمضان.

والآخر ثابت بالتعبّد، وهو حياة المورث إلى غرة شهر رمضان، فإذا تحقّق الموضوع، فيثبت التوارث، وهو تنصيف المال بين الوارثين.

ومنها: ما إذا تلف مال الغير تحت يد شخص، فادّعى المالك أنّ تلف المال عنده يوجب الضمان، وادّعى الآخر عدم الضمان، فقال المالك: «إنّ مالي كان في يدك بلا إذن منّي». وادّعى الآخر كونه أمانة في يده.

والمعروف بين الأعلام هو الحكم بالضمان، ولكنّه اختلف في وجهه. فقد يقال: إنّ الحكم بالضمان مبني على القول بالأصل المثبت، لأنّ موضوع الضمان هو اليد العادية، والعدوان لازم لأصالة عدم إذن المالك.

ولكنك عرفت، أنّ الاستصحاب لا يثبت اللوازم غير الشرعيّة.

وعليه، فأصالة عدم إذن المالك لا تثبت كون اليد عادية.

وقد يقال: إنّ الحكم بالضمان مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، فإنّ عموم قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»^(١)، يقتضي ضمان كلّ يد، والخارج منه هو اليد الأمانة، وحيث إنّ إذن المالك مشكوك فيه، فيكون الحكم بالضمان هنا تمسكاً بالعام بالشبهة المصداقيّة.

وقد عرفت في محلّه، أنّه لا يصحّ التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة.

وعليه، فما هو الوجه الصحيح لحكم الأعلام بالضمان هنا؟

نقول: إنّ الحكم بالضمان هنا، ليس مبنياً لا على الأصل المثبت، ولا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، بل الموضوع مركّب من جزئين:

(١) سنن البيهقي، ح ٦، ص ٩٠٠. كنز العمال، ج ٥، ص ٢٥٧.

أحدهما ، وضع اليد على مال الغير .

الثاني ، عدم إذن صاحب المال .

وأحدهما ثابت بالوجدان ، وهو وضع اليد على مال الغير .

والثاني ثابت بالأصل ، وهو عدم إذن صاحب المال ، فيتحقق الضمان .

ثم إنه تنميماً للفائدة ، نقول : - وإن كان ليس محله هنا - هو أن حديث على اليد ما أخذت حتى تؤديه ، ضعيف جداً ، رواه سمرة بن جندب عن النبي ﷺ .

ومن المعلوم ، أن سمرة بن جندب ، هذا الرجل المضار ، كان من شرطة ابن زياد في الكوفة ، وكان يحرض الناس على قتال الحسين عليه السلام أيام مسيره إلى الكوفة ، ولكن الأصحاب عملوا بهذا الحديث كغيره من الأحاديث الضعيفة التي عمل بها المشهور . ولنا كلام في ذلك ليس محله هنا ، وقد تقدم .

ومنها : ما ذكره العلامة رحمه الله في التحرير من أنه لو اختلف ولي الميت والجاني في سراية الجناية ، فادّعى الولي أن المجني عليه مات بالسراية ، وادّعى الجاني موته بسبب آخر كشرب السم مثلاً .

وكذا الحال في الملفوف باللحاف الذي قد نصفين ، فادّعى الولي أنه كان حياً قبل القد . وادّعى الجاني موته قبل ذلك . وقد حكم العلامة رحمه الله بالضمان ، وحكي عن المحقق رحمه الله عدمه ، لإصالة عدم الضمان .

والذي ينبغي أن يعلم ، أنه لا يمكن تصحيح القول بالضمان إلا على القول بالأصل المثبت ، لأن المفهوم من الآيات الشريفة والروايات أن الدية مترتبة على القتل الخطئي ، والقصاص على القتل العمدى .

وعليه ، فموضوع الضمان هو القتل .

ولا يخفى، أنه يلزم من وقوع الجناية مع أصالة عدم سبب آخر، هو القتل، وهو لازم عقلي.

وكذا يلزم من استصحاب بقاء حياته تحت اللحاف إلى حين القدّ القتل، وهو لازم عقلي أيضاً.

نعم، لو كان الموضوع للضمان مرگباً من الجناية وعدم سبب آخر في المثال الأول، أو من الجناية والحياة في المثال الثاني، لاندرج حينئذ في الموضوعات المركبة المحرزة بعضها بالوجدان وبعضها بالأصل، فيثبت الضمان.

فيقال في المثال الأول: الجناية ثابتة بالوجدان، وعدم سبب آخر ثابت بالأصل، أو الأصل عدم سبب آخر من شرب السمّ ونحوه، فيثبت الضمان.

وكذا يقال في المثال الثاني، فإنّ الجناية ثابتة بالوجدان، وبقاء حياته إلى حين القدّ ثابتة بالاستصحاب، فيثبت الضمان.

ولكنّك عرفت، أنّ الموضوع ليس مرگباً، بل هو بسيط، وهو القتل على ما يفهم من الآيات الشريفة والروايات.

وعليه، فلا سبيل للحكم بالضمان إلّا على القول بالأصل المثبت. ولعلّ العلامة رَحِمَهُ اللهُ القائل بالضمان في هذا المثال ممّن يرى حجّة الأصل المثبت، أو أنّه يعتبر الاستصحاب من الأمارات لإفادته الظنّ النوعي.

والخلاصة: إنّ ما حكى عن المحقّق رَحِمَهُ اللهُ من عدم الضمان في المقام هو الصحيح، لأصالة عدمه. والله العالم

ومنها: استصحاب عدم دخول هلال شوال في يوم الشكّ لإثبات كون الغد هو أوّل الشهر أي يوم العيد، وترتيب أحكامه عليه من الصلاة والغسل

ودفع الفطرة ونحو ذلك، مع أنّ إثبات ذلك مبني على القول بالأصل المثبت.

وتوضيحه: إنّ أوّل الشهر إن كان معنى مركّباً من الوجود المسبوق بعدم مثله أو الوجود المسبوق بضدّه في الزمان السابق، فيجري استصحاب عدم هلال شوال في اليوم الذي يشك فيه أنّه من شوال، ويثبت به كون الغد أوّل الشهر، وبعده ثاني الشهر.

وهكذا، ولا يكون من الأصل المثبت، لأنّ الموضوع لتلك الأحكام إنّما هو اليوم الأوّل من شوال، والمفروض أنّ اليوم الأوّل مركّب من جزئين:

(أحدهما)، كون اليوم من شوال.

(وثانيهما)، عدم كون اليوم السابق عليه منه، أو كونه من رمضان.

والجزء الأوّل، محرز بالوجدان، للعلم بأن الغد من شوال.

والجزء الثاني، محرز باستصحاب عدم هلال شوال أو بقاء شهر رمضان في يوم الشكّ، فيكون الغد أوّل شوال، لأنّه يوم مسبوق بعدم مثله أو بوجود ضدّه، ويترتب على الغد أحكام اليوم الأوّل، وفيما بعده أحكام اليوم الثاني، وهكذا.

هذا كلّه إذا كان أوّل الشهر معنى مركّباً.

وأما إذا كان أوّل الشهر معنى انتزاعياً، بأن يكون منتزعاً من الوجود المسبوق بعدم مثله أو وجود ضدّه - كما هو الأقوى - إذ لا يمكن أن يكون معنى الأوّل مركّباً من وجود الشيء وعدم سبق مثله أو وجود ضدّه، لأنّ التركيب إنّما يعقل في موضوعات الأحكام لا في مداليل الألفاظ، فإنّ مداليل الألفاظ كلّها تكون بسائط.

ومن هنا، أنكرنا سابقاً الدلالة التضمنية، إذ المعنى لا يتجزأ.

وبالجملة، إنَّ مدلول لفظ اليوم الأوّل معنى بسيط منتزع من وجود الشيء المسبوق بعدم مثله أو وجود ضده، فاستصحاب عدم هلال شوال أو بقاء شهر رمضان في يوم الشكّ لا يثبت كون الغد أوّل شوال إلّا على القول بالأصل المثبت، لما عرفت من أنّ الأوّل معنى منتزع من اليوم الذي لم يتحقّق مثله فيما مضى، فالأمر الانتزاعي، (وهو: أوّل الشهر)، ليس بنفسه مؤدّي الأصل حتّى يترتب عليه الأثر الشرعي من الصلاة والغسل وغيرها.

ومؤدّي الأصل الذي هو منشأ الانتزاع ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي.

وعليه، فيشكل الأمر في الأحكام الشرعيّة المترتبة على أيام الشهر إذا لم يحرز اليوم الأوّل بوجه شرعي.

ولكن الانصاف: إنّ تلك الأحكام المترتبة على أيام الشهر، ليست متوقّفة على الاستصحاب حتّى يمنع ترتّبها، بل هي ثابتة بالقاعدة المعروفة بين الأعلام، والتي دلّت عليها الروايات، وهي: «صم للرؤيا وافطر للرؤيا» أو بمضيّ ثلاثين يوماً، فأوّلية الشهر (الذي هو موضوع لتلك الأحكام) عبارة عن اليوم الذي ليلته ليلة رؤية الهلال، أو الذي سبقه من الشهر الماضي ثلاثون يوماً.

كما أنّ آخر الشهر عبارة عن اليوم الذي ينتهي إلى ليلة رؤية الهلال أو اليوم الثلاثين من ذلك الشهر، فعند الشكّ في الهلال لا نحتاج إلى الاستصحاب، بل يعدّ من الشهر الماضي ثلاثين يوماً، فيكون اليوم الواحد والثلاثون أوّل الشهر، ويترتب عليه الأحكام.

وهذا لا يختصّ بشهر شوال، بل مضي الثلاثين يوماً، قاعدة عامة في كلّ الأشهر. والله العالم

ومنها: استصحاب عدم الحاجب عند الشكّ في وجوده على محلّ الغسل لإثبات غسل البشرة، حيث تمسّك الأعلام بأصالة عدم الحاجب، وعدم الاعتناء باحتمال وجوده.

وبالنتيجة، حكموا بصحة الغسل والوضوء، مع أنّ صحة الغسل والوضوء مترتب على وصول الماء إلى البشرة، ووصول الماء إلى البشرة من اللوازم العقلية لاستصحاب عدم الحاجب.

وعليه، فالحكم بالصحة مبني على القول بالأصل المثبت.

ولكن الانصاف: أنّ البناء على عدم الحاجب، وإن كان ثابتاً، لكن ليس من باب الاستصحاب حتّى يستشكل فيه أنّه من الأصل المثبت، بل البناء على عدم الحاجب أصل عقلائي لا ربط له بالاستصحاب، فالعقلاء يبنون على عدم الحاجب عند الشكّ فيه، من باب أنّ الغالب خلّو البشرة عن وجود المانع عن وصول الماء إليها.

وعليه، فعند الشكّ في وجوده في محلّ الغسل يلحق المشكوك بالغالب.

ومن هنا، لو كان الغالب بالعكس، أي كان الغالب وجود الحاجب على البشرة، كما في البناء المباشر للجص والطين، وكما في الدهان والمستعمل للزفت والقيز في بعض الأعمال، فلا بناء لهم على الأخذ بعدم الحاجب، بل يعتنون بذلك. كما في الشكّ في حاجيّة الموجود، فإنّهم يفحصون عن ذلك حتّى يطمئنّوا بعدمه.

وممّا يؤيّد ما قلناه - من أنّ البناء على عدم الحاجب عند الشكّ فيه هو

أصل عقلائي برأسه لا ربط له بالاستصحاب - هو قيام سيرة المتدينين على عدم الفحص عن وجود القمل في الرأس عند الغسل في الأزمنة السابقة، بل قد يُعدّ الفحص عنه من وسوسة الشيطان.

وإنما جعلنا ذلك مؤيِّداً لا دليلاً، لاحتمال كون بنائهم على ذلك هو لغفلتهم عنه حين الغسل، لا مع التفاتهم إلى ذلك قبل العمل أو في أثناءه. ثمّ إنّه لو أبيت عن ذلك، وأصرّيت على أنّ أخذهم بأصالة عدم الحاجب إنّما هو من باب الإستصحاب.

فيمكن أيّ يُصحّح بأن يقال: إنّه حين وضع الماء على محلّ الغسل المتيقّن عدم وجود الحاجب فيه كتّا على يقين بجريان الماء على البشرة، فإذا شككنا في وصوله على البشرة لأجل احتمال وجود الحاجب، فنستصحب بقاء الماء الموضوع على محلّ الغسل على وصف الجريان، وبذلك يتمّ الاستصحاب، ولا يكون من الأصل المثبت. والله العالم ومنها: غير ذلك من الموارد التي يتوهّم ابتناؤها على القول بالأصل المثبت، ولا حاجة لسردها، ومن أراد المزيد فليرجع إلى المطوّلات.

التنبيه الثامن

(موارد ثلاثة توهم كون الأصل فيها مثبتاً)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إنَّه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب، بين أن يكون مترتباً عليه بلا واسطة شيء، أو بواسطة (وساطة) عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً، كان منتزعا عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه ممّا هو خارج المحمول لا بالضميمة، فإنَّ الأثر في الصورتين إنّما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، لا لغيره ممّا كان مبايناً [مبائناً] معه، أو من عوارضه . . . الخ».

أقول: ينبغي أن يكون هذا التنبيه تابعاً للتنبيه السابق، لأنّه أشار فيه إلى موارد قد يتوهم كون الأصل الجاري فيها مبنياً على القول بالأصل المثبت: منها: استصحاب الفرد لترتيب الأحكام المترتبة على الكلي الطبيعي، ومنشأ التوهم أحد أمرين:

الأوّل: توهم مغايرة الكلي مع أفراد وجوداً، فالأصل الجاري في الفرد لإثبات أثر الكلي يكون من الأصل المثبت، لأنَّ الكلي لازم عقلي للفرد.

وجوابه واضح، وهو أن الكلي الطبيعي عين الفرد خارجاً، ومتحد معه وجوداً، لا أنّه لازم له حتّى يتوهم كونه من الأصل المثبت.

الثاني : توهم أنّ أثر الكلّي إنّما يترتب على الفرد بجميع مشخصاته الخارجية، التي ليس لها مدخلية في وجود الكلّي .

ومن المعلوم، أنّ الفرد بجميع مشخصاته يغير الكلّي .

ويندفع هذا التوهم، بأنّ الآثار المترتبة على الفرد بتوسط الكلّي الطبيعي إنّما تكون مترتبة عليه بما هو فرد للكلّي، لا بما هو مقارن مع مشخصاته الخارجية، حتّى يقال : إنّ الفرد بجميع مشخصاته يغير الكلّي، فإنّه لا يوجد عندنا في الأحكام الشرعية ما هو مترتب على الفرد الخارجي بجميع مشخصاته .

ومنها : استصحاب منشأ الانتزاع لترتيب الأثر المترتب على الأمور الإنتزاعية، وهي الأمور التي ليس بحذائها شيء في الخارج، كالغصبية، والملكية، ونحوهما .

ووجه توهم كونها مبنية على الأصل المثبت، هو ما تقدّم من توهم مغايرة الكلّي لأفراده وجوداً .

مثاله في الغصب، استصحاب عدم رضا المالك ببقاء ماله في يد الأجنبي ليرتب عليه ضمانه، مع أنّ الضمان من آثار الغصب، والغصب عنوان كلي وأمر انتزاعي، وهو مغاير لفرده الذي هو منشأ الانتزاع أي كون المال بيد الأجنبي مع عدم رضا صاحبه .

والجواب : إنّ أثر الغصب إنّما يثبت حقيقة لنفس المستصحب، لأنّ الغصب ليس له ما يحاذيه خارجاً، حتّى يكون موضوعاً للأثر، بل هو منتزع من نفس وضع اليد على مال الغير بدون إذنه ورضاه، فعدم الرضا سبب للضمان .

وعليه، فلا مانع من استصحابه لترتيب أثره وهو الضمان .

ومثاله في الملكية، ما لو نذر زيد أن يتصدق بدرهمين على تقدير حياة ولده، فإنَّ وجوب التصدق مترتب على الملكية، فإذا استصحبنا حياة الولد لإثبات الملكية المنتزعة من النذر بالتصدق يكون ذلك من الأصل المثبت.

وجوابه: هو ما ذكرناه في بعض المناسبات، من أنَّ معنى قولك: «الله عليَّ أن أتصدق بدرهمين»، هو أنك ملكت الله سبحانه وتعالى الدرهمين في ذمتك، لأنَّ اللام في قولك: «الله عليَّ»، هي للملك.

ومن هنا، اشترط الفقهاء كون متعلِّق النذر راجحاً، لأنَّ ما كان لله لا بدَّ أن يكون راجحاً، وإلا فلا توجد رواية تدلُّ على اشتراط كون المتعلِّق راجحاً.

وعليه، فإذا كان مفاد النذر، هو تمليك الله سبحانه وتعالى نفس الصدقة بالدرهمين، كان حينئذٍ تمليكه للصدقة من آثار الحياة التي هي موضوع للتصدق، فاستصحاب حياة الولد استصحاب لموضوع ذي أثر يترتب عليه التملك، ولازمه وجوب التصدق بدرهمين، فلا يكون من باب الأصل المثبت.

ومنها: استصحاب وجود الجزء أو الشرط لإثبات الجزئية والشرطية. فقد يتوهم أنه من الأصل المثبت، لأنَّ الجزئية والشرطية ليستا من الآثار الشرعية، فاستصحاب وجود الجزء والشرط لترتبهما يكون من الأصل المثبت.

ولكن الانصاف: أن يقال: إنَّ الشكَّ (تارةً)، يكون في الجزئية والشرطية. (وأخرى)، يكون في وجود الجزء والشرط الراجع إلى الشكَّ في الموضوع الخارجي.

فإن كان الشكَّ في الجزئية والشرطية، فمرجه حينئذٍ إلى الشكَّ في بقاء

الأمر التكليفي الأولي بحاله وعدم بقاءه، لأن الجزئية والشرطية منتزعان من الأمر بمرتب ذي أجزاء في انتزاع الجزئية، أو من الأمر بمقيد بشيء على نحو دخول التقيّد وخروج القيد في انتزاع الشرطية.

وعليه، فالشك في جزئية جزء كان سابقاً جزءاً، أو شرطية شيء كان سابقاً شرطاً، يرجع إلى الشك في بقاء الأمر التكليفي بحاله وعدم بقاءه، فإذا لم يجر الاستصحاب في الأمر الأولي من جهة عدم جريانه في الأحكام الكلية - كما هو مختارنا - فلا معنى حينئذٍ لجريان الاستصحاب عند الشك في الجزئية والشرطية.

هذا كله إذا كان الشك في الجزئية والشرطية.

وأما إذا كان الشك في وجود الجزء أو الشرط الراجع إلى الشك في الموضوع الخارجي، فالاستصحاب فيهما لا يجري، إلا إذا كان للموضوع أثر عملي، لأن الاستصحاب الجاري في الموضوعات ليس كالاستصحاب الجاري في الأحكام، وذلك لأن الاستصحاب الجاري في الأحكام لا يلزم أن يكون له أثر عملي آخر، بل نفس الحكم هو أثر عملي، حيث يجب على المكلف امتثاله والعمل على طبقه، فاستصحابه يوجب التضييق على المكلف إن كان وجودياً، والتوسعة إن كان عدمياً.

بخلاف الاستصحاب الجاري في الموضوعات، فإنه لا بد أن يكون له أثر عملي، وإلا فلا معنى لاستصحاب وجود شيء يكون وجوده وعدمه سيان، ولا يترتب عليه أثر عملي، كما لا معنى لاستصحاب عدم شيء لا يترتب على عدمه أثر عملي، وإذا كان الأمر كذلك، فالأثر العملي في استصحاب وجود الجزء أو الشرط هو إحراز الامتثال، أي انطباق المأتي به على المأمور به، وانطباق المأتي به على المأمور به وإن كان عقلياً، إلا أنه

يمكن للشارع المقدس أن يتصرف في كيفية الامتثال وكيفية التطبيق، ويحكم بأن إتيان العمل بهذه الكيفية المبنية على الاستصحاب محرز ومخرج عن العهدة، كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز، فإنه لولا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلّف فيما إذا كان الشك بعد الفراغ أو بعد التجاوز لحكم العقل بوجوب الإعادة لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنّه بعد تصرف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبنياً على دفع الضرر المحتمل، وبعد هذا التصرف لا يكون هناك احتمال الضرر.

وكذا الحال في المقام، فإنّ معنى جريان الاستصحاب في وجود الجزء أو الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالي في مقام الامتثال بالتعبّد الشرعي، ولولا ذلك لحكم العقل بوجوب الإعادة لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل.

وبالجملة، فحال استصحاب وجود الجزء أو الشرط حال قاعدة الفراغ والتجاوز في كون كلّ منهما تصرفاً من الشارع.

وهذا، بخلاف الاستصحاب الجاري في الأحكام - بناءً على جريانه - فإنّ أثره ثبوت التكليف وكون المكلّف ملزماً بإتيانه.

والمتحصّل إلى هنا: أنّه لا إشكال في استصحاب وجود الجزء أو الشرط، وإنّما الإشكال في استصحاب وجود الجزئية أو الشرطية، كما تقدّم. والله العالم

التنبيه التاسع

(ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ «إنَّه لا يذهب عليك أنَّ عدم ترتب الأثر غير الشرعي ولا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب، إنَّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة، أو بواسطة أثر شرعي آخر، حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب... الخ».

حاصل هذا التنبيه، مع توضيح ممّا: إنَّ عدم اعتبار الأصل المثبت، إنَّما هو بالنسبة إلى الآثار العقلية الواقعية للمستصحب، وما يترتب عليها من الآثار الشرعية.

وأما الآثار العقلية المترتبة على ما يعمّ الواقع والظاهر، فهي ممّا تترتب قهراً، لثبوت موضوعها وجداناً، كوجوب الإطاعة في الأحكام، واستحقاق العقاب على المخالفة، فإنّ ذلك من الأحكام العقلية.

وعليه، فإذا كان المستصحب حكماً شرعياً، يترتب باستصحابه جميع ما له من الأثر شرعياً كان أم عقلياً، كوجوب الإطاعة، ووجوب تحصيل مقدّمته، وحرمة ضده وفساده إذا كان عبادة، بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عند ضده.

وبعبارة أخرى: إنَّ ما نحن فيه خارج موضوعاً عن مسألة الأصل

المثبت، لأنّ الكلام في الأصل المثبت، إنّما هو في اللوازم العقلية المترتبة على وجود المستصحب واقعاً، وبما أنّ المستصحب لم يثبت واقعاً، لأنّنا لم نعلم به وجداناً، ولم تقم أمانة على ثبوته، فلا معنى حينئذٍ لثبوت لوازمه الواقعية العقلية.

نعم، يثبت المستصحب ظاهراً بالاستصحاب.

ومن المعلوم، أنّ أخبار الاستصحاب دلّت على التعبد بالمستصحب وحده بلحاظ ما له من الأثر الشرعي دون العقلي أو العادي.

وعليه، فلا يوجد شيء يثبت اللوازم العقلية الواقعية للمستصحب. وهذا، بخلاف اللازم المطلق للمستصحب ولو ظاهراً، فإنّه يثبت ولو بمجرد التعبد بالملزوم، فإنّه لما كان الملزوم عبارة عن وجود المستصحب مطلقاً ولو في الظاهر، فإنّ آثاره الشرعية والعقلية من وجوب الإطاعة ونحوها تترتب قهراً لوجود موضوعها.

ومن هنا، قلنا: إنّ لا ربط لهذه المسألة بالأصل المثبت أصلاً. والله

العالم

التنبيه العاشر

(اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاء لا حدوثاً)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إنَّه قد ظهر ممَّا مرَّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنَّه لا يخفى أنَّه لا بدَّ أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكماً أو ذا حكم - يصحَّ استصحابه... الخ».

أقول: إنَّ المعروف بين الأعلام الأصوليين أنَّه يعتبر في صحَّة الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي حين توجيه الخطاب بعدم النقض إلى المكلف الذي هو ظرف التنزيل، لأنَّه الذي يقتضيه التعبُّد ببقاء الشيء عملاً، فلا بدَّ في صحَّة هذا التنزيل من لحاظ الأثر الثابت للشيء حين التعبُّد بالبقاء، وإلَّا فلا يكفي في صحَّة الاستصحاب مجرد كون المستصحب ذا أثر في الحدوث ما لم يكن ذا أثر عملي في بقاءه.

وقد مثَّل صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ لكون المستصحب حكماً شرعياً بقاءً وإن لم يكن كذلك حدوثاً باستصحاب عدم التكليف، فإنَّه وإن كان غير مجعول في الأزل، وغير قابل للتعبُّد به، لكنَّه قابل للتعبُّد به بقاءً، لأنَّ ثبوت التكليف في الحال قابل للجعل، فنفيه أيضاً كذلك، لاستواء نسبة القدرة إلى الطرفين.

وبعبارة أخرى: إنّ للشارع إبقاء العدم على حاله، وله نقضه بالوجود.
ومن هنا، يتّضح لك أنّ الملاك في شرعية الحكم هو كون المورد قابلاً
لأن تناله يد التشريع.

وقد يمثل لاستصحاب الموضوع بعدم التذكية من الأزل المستصحب،
هذا العدم إلى زمان الموت، فإنّ حال الحياة لا أثر له، وإنّما يكون أثره
بعد الموت.

وكما إذا علمنا بموت المورث وشككنا في حياة الوارث، فنستصحب
حياته وإن لم يكن لحياته أثر حال حياة المورث، وإنّما الأثر - وهو انتقال
أموال المورث إليه بالإرث - مترتب على تقدير حياته بعد موت المورث.
وكذا غيره من الأمثلة.

التنبيه الحادي عشر (أصالة تأخر الحادث)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : « لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع . وأما إذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه في زمان : فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان ، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول ، وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه ، لكونه بالنسبة إليها مثبتاً إلا بدعوى خفاء الواسطة . . . الخ » .

أقول : أعلم أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب إذا شك في أصل حدوث الحادث حكماً كان أو موضوعاً ذا حكم ، لأن الأصل عند الشك في حدوث كل حادث هو عدمه ، إذا كان الشك في أصل الحدوث .
وأما إذا كان الشك في تقدم الحدوث وتأخره مع العلم بأصل الحدوث ؛

(فتارة) ، يكون الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان ، كما إذا شك في موت زيد يوم الخميس مع العلم بموته يوم الجمعة .

(وأخرى) ، يكون الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى حادث زمني آخر قد علم بحدوثه ، كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب ، ولم يعرف المتقدم منهما على المتأخر .

وأما إذا كان الشك في التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى حادث زمني آخر، فسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى .

وأما إذا كان الشك في التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فلا إشكال في أنّ الاستصحاب يقتضي عدم الحدوث في الزمان المشكوك حدوثه فيه، فإذا علم يوم الجمعة بموت زيد، وشك في أنّه مات يوم الجمعة أو فيما قبله، يجري فيه استصحاب عدم في الأزمنة المشكوك حدوثه فيها إلى زمان اليقين بأصل الحدوث، ويترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على عدم حدوثه فيها، ولا يصحّ ترتيب آثار تأخّره لو كان لتأخّره عن يوم الخميس آثار شرعية إلاّ من باب الأصل المثبت، لأنّ صفة التأخّر التي هي موضوع للآثار الشرعي صفة وجودية، ومن العناوين الانتزاعية، واللوازم العقلية لعدم وجوده يوم الخميس، فإثباتها باستصحاب عدم يكون من الأصل المثبت .

وكذا لا يترتب آثار حدوثه يوم الجمعة باستصحاب عدمه يوم الخميس لو كان للحدوث أثر شرعي، لأنّ الحدوث صفة وجودية وعنوان انتزاعي، وهو عبارة عن أوّل الوجود .

وعليه، فهو ملازم عقلاً لعدم الحدوث يوم الخميس، فإثباته باستصحاب عدم، يكون من الأصل المثبت .

نعم، إذا قلنا بأنّ الحدوث ليس هو أمراً بسيطاً وانتزاعياً، بل يكون مركّباً من الوجود يوم الجمعة وعدم الوجود يوم الخميس فيترتب الأثر حينئذٍ، ولا يكون من الأصل المثبت، بل يندرج في الموضوعات المركّبة المحرزة بعضها بالوجدان (وهو: الوجود يوم الجمعة)، وبعضها بالأصل (وهو: عدم الحدوث يوم الخميس).

ولكنك عرفت سابقاً، أنه ليس مركّباً، بل هو أمر بسيط، إذ لا تركيب في المفاهيم، بل كلّها بسائط.

هذا كلّه إذا كان الشكّ في التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى أجزاء الزمان. وأما إذا كان الشكّ في التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى حادث زمني آخر، فالكلام فيه يقع في مقامين:

الأوّل: ما إذا كان كلّ من الحادثين مجهول التاريخ.

الثاني: ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهوله.

والكلام الآن في المقام الأوّل، وفيه صور متعدّدة، لأنّ كلّ حادث أضيف إلى حادث آخر بالقياس إلى الزمان؛ إمّا أن يكون متقدّماً عليه، أو متأخراً عنه أو مقارناً له في الزمان. وعليه، فالأثر الشرعي:

(تارة)، يكون لتقدّم أحدهما أو لتأخّره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامة.

(وأخرى)، يكون للحادث المتّصف بالتقدّم أو التأخّر أو التقارن بنحو

مفاد كان الناقصة.

(وثالثة)، يكون للعدم النعتي، أي للحادث المتّصف بعدم التقدّم أو

عدم التأخّر أو عدم التقارن في زمان حدوث الآخر، بنحو مفاد ليس الناقصة.

(ورابعة)، يكون للعدم المحمولي، أي: عدم أحدهما في زمان حدوث

الآخر بنحو مفاد ليس التامة.

فهذه أربع صور، وقبل ذكر أمثلتها وأحكامها، نقول:

توضيحاً للفرق بين كان وليس التامّتين، وبين كان وليس الناقصتين -

وإن كان تقدّم الفرق بينهما بالتفصيل في مبحث العام والخاص - إنّ العرض

كالموت مثلاً، وإن كان له وجود نفسي، لأنّه بنفسه من الماهيّات الامكانيّة

التي لها تقرّر في وعاء الخارج، إلّا أنّ وجوده النفسي قائم بالغير .
ومن هنا، قيل : إنّ وجود العرض لنفسه وبنفسه عين وجوده لغيره
وبغيره .

وعليه، فيمكن أن يلاحظ العرض من حيث وجوده النفسي بمفاد كان
التامة - أي وجد الموت - وليس التامة - أي لم يوجد الموت - أي يحمل
عليه الوجود والعدم المطلق، ويمكن أن يلاحظ من حيث وجوده الغيري
وكونه قائماً بالغير بمفاد كان الناقصة - أي زيد متّصف بالموت - وليس
الناقصة - أي زيد يتّصف بعدم الموت . وبالنتيجة، يحمل عليه الوجود
والعدم النعتي .

إذا عرفت ذلك، فنقول :

أما الصورة الأولى : أي ما يكون الأثر لتقدّم أحدهما أو لتأخّره أو
لتقارنه بنحو مفاد كان التامة، كما إذا فرض أنّ الأثر مترتب على تقدّم
موت المورث على إسلام الوارث .

ففي هذه الحالة يجري استصحاب عدم تقدّم موت المورث، فلا يرث
الوارث حينئذٍ . هذا إذا لم يكن لتقدّم الحادث الآخر - وهو إسلام الوارث
- أثر على هذا الحادث .

وأما إذا كان الأثر الشرعي لتقدّم كلّ منهما على الآخر، فإن علمنا
اجمالياً بتقدّم أحدهما على الآخر - كما لو كان حدوث أحدهما يوم
الخميس والآخر يوم الجمعة - ولم يعلم المتقدم منهما، فاستصحاب عدم
تقدّم موت المورث يتعارض مع استصحاب عدم تقدّم إسلام الوارث
ويتساقطان، ونرجع إلى الأصول العملية الأخرى .

وأما إذا لم يكن لنا علم اجمالي بتقدّم أحدهما على الآخر، واحتملنا

التقارن في حدوثهما، فلا مانع من استصحاب عدم التقدّم في كلّ منهما، ولا توجد معارضة بين الأصلين لاحتمال التقارن.

ومما ذكرنا، يتّضح حكم ما لو كان الأثر لتقدّم الحادث الآخر فقط، فيجري استصحاب عدمه بلا معارض.

وكذا لو كان الأثر لكلّ من تقدّم الحادث الأوّل، كموت المورث وتأخّره، فتقع المعارضة بين استصحاب عدم تقدّم الحادث الأوّل واستصحاب عدم تأخّره، لأنّ الفرض أنّ الأثر لكلّ منهما، وكذا تقع المعارضة لو كان الأثر لكلّ من تقدّم الآخر وتأخّره.

ومنه يتّضح أيضاً حال ما لو كان الأثر لتأخّر كلّ منهما، فتقع المعارضة بين استصحاب عدم تأخّر أحدهما مع استصحاب عدم تأخّر الآخر.

وكذا غيرها من شقوق المسألة. وبالجملّة، فشقوق هذه الصورة كلها واضحة.

الصورة الثانية: ما لو كان الأثر للحادث المتّصف بالتقدّم أو التأخّر أو التقارن بمفاد كان الناقصة.

كما لو فرضنا أنّ الأثر مترتب فقط على كون موت المورث متّصفاً بالتقدّم على إسلام الوارث.

ففي هذه الحالة لا يجري الاستصحاب، لعدم وجود الحالة السابقة للوجود النعتي، فإنّه لم يكن لنا علم باتّصاف موت المورث بالتقدّم على الآخر ولا الاتّصاف بعدم التقدّم. ومنه يعلم جميع شقوق هذه المسألة.

الصورة الثالثة: وهي ما كان الأثر للحادث بعدم المتّصف بالتقدّم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة.

والانصاف: أنّ الاستصحاب لا يجري، وذلك لعدم الحالة السابقة، إذ لم يكن لنا علم باتّصاف موت المورث بعدم التقدّم.

وأما استصحاب عدم تقدّم موت المورث بالعدم المحمولي لإثبات اتّصافه بعدم التقدّم، فلا يصحّ، لكونه من الأصل المثبت، نظير ما ذكرناه في مبحث العام والخاص، حيث ورد في مرسل ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش»^(١). ثم شككنا في كون امرأة قرشية، فلا يصحّ التمسك بهذا العام، لكون الشبهة مصداقية.

وذكر بعضهم، أنّه يمكن ادخالها في العموم باستصحاب العدم الأزلي، حيث إنّ قبل أن يخلق الله سبحانه العالم كلّه وقبل أن يخلق آدم وحواء لم تكن هذه المرأة ولم تكن متّصفة بالقرشية، فلما خلقها الله سبحانه وتعالى نشكّ في اتّصافها بالقرشية، فنستصحب عدم اتّصافها بها.

وفيه: ما ذكرناه أولاً: من الإشكال على استصحاب العدم الأزلي بشكل عام.

وثانياً: - مع قطع النظر عن أصل الإشكال على العدم الأزلي -، إنّ استصحاب عدم اتّصافها بالقرشية لإثبات اتّصافها بالعدم يكون من الأصل المثبت.

وهنا، نقول هكذا: إنّ استصحاب عدم اتّصاف موت المورث بالتقدّم على إسلام الوارث بالعدم المحمولي، باعتبار أنّه لم يتّصف بالتقدّم من الأزل، لا يثبت اتّصافه بعدم التقدّم إلا على القول بالأصل المثبت.

(١) وسائل الشيعة، باب ٣١ من أبواب الحيض، ح ٢.

ثمَّ إنَّه لسنّا بحاجة لبيان الشقوق في هذه الصورة، كما كانت الحاجة في بيان الشقوق المتقدّمة في الصورة الأولى .

والسرّ في عدم جريان الاستصحاب في جميع هذه الشقوق، هو عدم الحالة السابقة للعدم النعتي .

الصورة الرابعة: ما كان الأثر لعدم تقدّم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامّة .

فالانصاف: أيضاً جريان الاستصحاب في كلّ منهما، فيما إذا ترتّب الأثر على كلّ من الأصليين، ويسقطان بالمعارضة، فكما أنّ الأصل عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث، أيضاً الأصل عدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث .

وممّا ذكرناه سابقاً، يتّضح حال شقوق المسألة، فلا حاجة للإعادة .

ومنع صاحب الكفاية رحمته الله من جريان الاستصحاب لا لأجل المعارضة، بل لأجل عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين فيه، إذ أدلّة الاستصحاب لا تشمل موارد انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين، فإنّه إذا علمنا بوجوب الجلوس من الصبح إلى الزوال، وشكّ في وجوبه بعد الزوال، فإنّه لا يتّصل اليقين بعدم وجوب الجلوس قبل الصبح بالشكّ في وجوبه بعد الزوال، لتخلّل اليقين بوجوب الجلوس من الصبح إلى الزوال بينهما .

فهذه القطعة من الزمان، وهي ما بين الصبح والزوال، قد أوجبت انفصال اليقين بعدم الوجوب عن شكّ في الوجوب، فلا مجال حينئذٍ لجريان استصحاب عدم وجوب الجلوس قبل الصبح، لعدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين .

وكذا الحال في موارد احتمال الانفصال، فإنه لا يجري الاستصحاب في موارد احتمال انفصال زمان الشك عن زمن اليقين، لأن الشبهة حينئذ تكون مصداقية، إذ نشك في هذه الحالة في أن رفع اليد عن المتيقن هل هو نقض لليقين بالشك أم نقض لليقين باليقين؟

فلا يمكن الرجوع إلى العموم، وهو قوله ﷺ : «لا تنقض اليقين بالشك».

وبالجملة، فإن حاصل ما ذكره ﷺ، بتوضيح منا: هو أن العلم بحدوث الحادثين والشك في المتقدم والمتأخر منهما يقتضي فرض أزمنة ثلاثة، زمان عدم كل منهما، ولنفرضه يوم الخميس، وهو عدم موت المورث، وعدم إسلام الوارث. وزمان حدوث أحدهما بلا تعيين، وهو يوم الجمعة، وزمان حدوث الآخر كذلك وهو يوم السبت، فإنه لولا فرض هذه الأزمنة الثلاثة لا يمكن حصول الشك في المتقدم والمتأخر منهما، فلا بد من فرض هذه الأيام الثلاثة ليكون اليوم الأول - وهو الخميس - موطن العلم بعدم حدوث كل من الحادثين، واليوم الثاني موطن العلم بحدوث أحدهما، واليوم الثالث موطن العلم بحدوث الآخر منهما.

وقد ذكرنا سابقاً، أن الشك في حدوث كل من الحادثين؛ تارة، يلاحظ بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان. وأخرى، يلاحظ بالإضافة إلى زمان الحادث الآخر، فإن لوحظ بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان، فالشك في كل منهما يتصل بيقينه، لأن الشك في كل منهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان، إنما يحصل من اليوم الثاني لا من اليوم الثالث، فإنه في اليوم الثاني الذي هو موطن حدوث أحدهما يشك انتقاض عدم في كل منهما بالوجود، للعلم الاجمالي بحدوث أحدهما، والشك فيما هو الحادث.

ففي اليوم الثاني يشكّ في موت المورث أو إسلام الوارث، ويبقى هذا الشكّ مستمراً إلى اليوم الثالث الذي هو موطن وجود الآخر، فالشكّ في حدوث كلّ منهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان إنّما يكون متّصلاً باليقين.

وأما الشكّ في كلّ منهما بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر، فلم يحرز فيه اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، إذ قد عرفت أنّ الزمان الأوّل وهو يوم الخميس مثلاً، زمان اليقين بعدمهما، والزمان الثاني زمان العلم بحدوث أحدهما فيه إجمالاً، إمّا إسلام الوارث، وإمّا موت المورث، والزمان الثالث زمان اليقين بتحقيق الإسلام والموت فيه مع اليقين الإجمالي أنّه ظرف لحدوث أحدهما، إمّا إسلام الوارث، وإمّا موت المورث.

وبالجملة، فإنّه عندنا زمانان إجماليتان؛ (أحدهما)، زمان إسلام الوارث المحتمل انطباقه على كلّ من الزمان الثاني والثالث على البديل.

(والثاني)، زمان موت المورث المحتمل انطباقه أيضاً على كلّ واحد من الزمانين على البديل، بحيث لو انطبق أحدهما على الزمان الثاني كان الآخر منطبقاً على الزمان الثالث، وحينئذٍ فبعد احتمال كون الزمان الثاني (أعني: يوم الجمعة، مثلاً) زماناً لحدوث الإسلام أو الموت لا مجال لاستصحاب عدم إسلام الوارث المعلوم يوم الخميس إلى زمان موت المورث، لاحتمال أن يكون زمان موت المورث يوم السبت الذي هو الزمان الثالث، ويكون زمان الإسلام يوم الجمعة الذي هو زمان انتقاض يقينه باليقين بالخلاف.

ومع هذا الاحتمال لا يمكن جريان الاستصحاب، إذ يحتمل أن يكون من باب نقض اليقين باليقين، لا نقض اليقين بالشكّ، فقله ﷺ: «لا

تنقض اليقين بالشك» ، لا يشمل هذه الصورة المشتبه فيها الحال ، إذ هي شبهة مصداقية ، فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

وعليه ، فلا يمكن جرّ المستصحب ، (وهو : عدم إسلام الوارث) من زمان يقينه إلى زمان الآخر وهو موت المورث يوم السبب المحتمل كونه بعد زمان اليقين بارتفاعه ، أي ارتفاع اليقين السابق ، وهو عدم الإسلام بالإسلام يوم الجمعة ، فيكون نقضاً لليقين باليقين .

وهكذا استصحب عدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث ، فإنه مع احتمال كون زمان الإسلام بعد زمان موت المورث يحتمل انتقاض يقينه باليقين بالخلاف ، فلا يمكن التمسك حينئذ بقوله ﷺ : « لا تنقض اليقين بالشك » ، لأنّ الشبهة مصداقية .

هذا حاصل ما ذكره بتوضيح منّا .

وفيه : إنّ ما ذكره ليس بتام ، لما ذكرناه في أوائل مبحث الاستصحاب من أنّه لا يعتبر في الاستصحاب سبق اليقين على الشك ، لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معاً ، وإنّما المعتبر تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك فيه .

وإذا كان الأمر كذلك ، فنقول :

لما كانت ملاحظة وجود أحد الحادثين إلى زمان وجود الآخر باعتبار أخذ زمان وجود الآخر ظرفاً لوجوده - كما هو الصحيح - ، فالشك في وجود كلّ منهما بهذا الاعتبار إنّما يكون متّصلاً باليقين ، فإنّ معنى أخذ زمان أحدهما ظرفاً لوجود الآخر هو لحاظ زمان وجود أحدهما من جملة الأزمنة التي يمكن فرض وجود الآخر فيها .

ومن المعلوم، أنّ الأزمنة التي يمكن فرض وجود كلّ من الحادثين فيها، هي اليوم الثاني، واليوم الثالث، فزمان الشكّ هو كلّ من اليومين.

فالشكّ في كلّ من الحادثين يتّصل بيقينه، ويجري استصحاب عدم كلّ منهما من زمان الشكّ في وجوده إلى زمان وجود الآخر، أي من اليوم الثاني إلى اليوم الثالث، فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم كلّ منهما في زمان وجود الآخر، فاستصحاب عدم كلّ منهما في زمان وجود الآخر يجري ويسقط بالمعارضة، وإن كان الأثر الشرعي مترتباً على عدم أحدهما في زمان وجود الآخر فقط، فاستصحاب العدم يجري، ويترتب عليه الأثر بلا مزاحم.

والخلاصة: إنّ لا وجه للمنع عن الاستصحاب، فإنّه من بعد اليوم الأوّل الذي هو ظرف اليقين بعدم كلّ من إسلام الوارث وموت المورث يكون كلّ من إسلام الوارث وموت المورث مشكوك الحدوث في كلّ آن من آتات اليوم الثاني واليوم الثالث، ومنها أنّ حدوث إسلام الوارث، أو أنّ حدوث موت المورث، فإنّ أنّ حدوث كلّ منهما إنّما يكون من آتات اليومين، فيجري استصحاب عدم حدوث إسلام الوارث في أنّ حدوث موت المورث، واستصحاب عدم حدوث موت المورث، في أنّ حدوث إسلام الوارث، فالشكّ في كلّ منهما متّصل بيقينه، لأنّه لم يتخلّل بين اليقين بعدم إسلام الوارث في اليوم الأوّل والشكّ في حدوثه في زمان موت المورث يقين آخر يضاد اليقين السابق.

ومن المعلوم، أنّه ما لم يتخلّل اليقين بالخلاف، لا يمكن أن ينفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين، وليس اتّصال الشكّ باليقين من الأمور الواقعيّة التي يدخلها الشكّ، بل هو من الأمور الوجدانيّة التي يعرفها كلّ

أحد، فإنّ الأمور الوجدانيّة تتبع الوجدان، فكلّ شخص يعرف أنّ شكّه متّصل بيقينه أو منفصل عنه.

والنتيجة في نهاية المطاف : إنّ ما ذكره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ليس بتام. والله العالم.

المقام الثاني وهو ما إذا كان أحد الحادّين معلوم التاريخ والآخر مجهوله، كما إذا علم موت المورث في اليوم الأوّل من شهر محرّم الحرام، وشكّ في تقدّم إسلام الوارث على موت المورث ليرث منه، أو تأخّره عنه ليمنع عن الإرث، فالصور أيضاً أربع :

لأنّ الأثر (تارة)، لتقدّم أحدهما أو لتأخّره أو لتقارنه بمفاد كان التامّة .
(وأخرى)، يكون للحادث المتّصف بالتقدّم أو التأخّر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة .

(وثالثة)، يكون للعدم النعتي، أي : الحادث المتّصف بعدم التقدّم أو عدم التأخّر أو عدم التقارن في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة .
(ورابعة)، يكون للعدم المحمولي، أي : عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامّة .

ثمّ إنّ الاستصحاب ؛ (تارة) في مجهول التاريخ .

(وأخرى)، في معلومه .

أمّا في مجهول التاريخ، ففي الصّورة الأولى يجري استصحاب عدم إسلام الوارث إلى اليوم الأوّل من شهر محرّم الحرام - في المثال المتقدّم - الذي هو زمان موت المورث .

وبالجملة، فالكلام فيه، هو الكلام في الصّورة الأولى في مجهولي التاريخ .

نعم، هنا لا توجد معارضة لعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

وأما الصورة الثانية، أي ما كان الأثر للحادث المتّصف بالتقدّم أو التأخّر أو التقارن بمفاد كان الناقصة.

وكذا الصورة الثالثة، أي ما كان الأثر للحادث المتّصف بالعدم بمفاد ليس الناقصة، فالاستصحاب لا يجري، لعدم الحالة السابقة، واستصحاب عدم الاتصاف بالعدم المحمولي لإثبات الاتصاف بالعدم - أي العدم النعتي - لا يصحّ، لأنّه من الأصل المثبت، فراجع ما ذكرناه في مجهولي التاريخ.

وأما الصورة الرابعة، أي ما كان الأثر للعدم المحمولي بنحو مفاد ليس التامة، فالاستصحاب يجري فيه، فيستصحب عدم إسلام الوارث إلى اليوم الأوّل من شهر محرّم الحرام - في المثال المتقدّم - الذي هو زمان موت المورث ويثبت الموضوع بعد ضمّ الوجدان، وهو موت المورث في اليوم الأوّل من شهر محرّم الحرام إلى الأصل، وهو عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث، إذا كان لهذا الموضوع أثر شرعي.

ولو انعكس الأمر، بأن كان إسلام الوارث معلوم التاريخ وموت المورث مجهول التاريخ، فيستصحب عدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث ويثبت به الموضوع، وهو اجتماع إسلام الوارث وعدم موت المورث في الزمان.

وذكرنا سابقاً، أنّ موضوع الإرث هو مجرد اجتماعهما في الزمان.

وأما إذا قلنا بأنّ هذا المقدار من الاجتماع لا يكفي في التوارث، بل لا بدّ من موت المورث في حال إسلام الوارث، فاستصحاب عدم موت

المورث إلى زمان إسلام الوارث لا يثبت موته في حال الإسلام، إلا على القول بالأصل المثبت.

هذا تمام الكلام في مجهول التاريخ.

وأما الكلام في معلوم التاريخ، كما إذا علم موت المورث في اليوم الأول من شهر محرّم الحرام، وشكّ في تقدّم إسلام الوارث على موت المورث ليرث منه، أو تأخّره عنه ليمتنع من الإرث.

فالانصاف: أن الاستصحاب لا يجري فيه، لانتفاء الشكّ اللاحق بالنسبة إليه، فإنّه قبل اليوم الأول من شهر محرّم الحرام كان عدم الموت معلوماً، وفي اليوم الأول من الشهر كان معلوم التحقق، فلا يتصور الشكّ فيه في زمان حتّى يجري فيه استصحاب العدم.

وقد يستشكل بأنّ العلم بالتاريخ، إنّما يمنع عن حصول الشكّ في بقاء المستصحب بالإضافة إلى أجزاء الزمان، ولا يمنع عن حصول الشكّ في البقاء بالإضافة إلى زمان وجود الحادث الآخر الذي هو محلّ الكلام، فإنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في تقدّم أحد الحادثين على الآخر، فيحصل الشكّ في وجود كلّ من الحادثين بالإضافة إلى زمان وجود الآخر.

وبهذا الاعتبار يجري عدم حدوث كلّ منهما في زمان حدوث الآخر، فيتعارضان، ويتساقطان، ونرجع حينئذٍ إلى باقي الأصول العملية.

وقد اختار هذا المطلب السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، حيث ذكر أنّه لا منافاة بين كونه معلوماً باعتبار ذاته ومشكوكاً فيه باعتبار عنوان آخر.

وإن شئت فقل: إنّّه لا تنافي بين كون الشيء معلوماً بعنوان ومشكوكاً فيه بعنوان آخر، فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب في المقام، بلا فرق بين معلوم التاريخ ومجهوله، غاية الأمر سقوطه بالمعارضة.

وفيه: أنّ هذا الكلام ليس بتمام، لأنّه إن أريد من لحاظ معلوم التاريخ وهو موت المورث بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر وهو إسلام الوارث على وجه يكون زمان الآخر - وهو زمان حدوث الإسلام - قيداً لوجوده، فلا حالة له سابقاً حتّى يستصحب، لأنّ عدم الوجود في زمان حدوث الآخر بقيد كونه في ذلك الزمان لم يكن متيقّناً سابقاً حتّى نستصعبه.

وأما إن أريد من لحاظه بالإضافة إلى زمان الآخر لحاظه على وجه يكون الآخر ظرفاً لوجوده، فهو عبارة أخرى عن لحاظه بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان.

وقد عرفت، أنّه مع العلم بتاريخ حدوثه لا يحصل الشكّ في وجوده حتّى يستصحب.

نعم، سوف يأتي - إن شاء الله تعالى - جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ فيما لو كان الشكّ في بقاء أحد الحادثين في زمان حدوث الآخر لا الشكّ في حدوث أحدهما في زمان حدوث الآخر.

كما إذا علم بالحدث والوضوء، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما.

وكما إذا علم بنجاسة الثوب وطهارته، وشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر، فإنّه في مثل ذلك يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ، كما سنوضحه - إن شاء الله - في المسألة الآتية، وهي مسألة تعاقب الحادثين المتضادين، وهذه تختلف عن مسألة إسلام الوارث وموت المورث، حيث إنّّه لا يجري فيها الاستصحاب في معلوم التاريخ، لأنّ الشكّ في تلك المسألة إنّما كان في الحدوث، وفي مسألة الوضوء والحدث إنّما كان في البقاء، فالفرق بينهما واضح.

ثمَّ إنَّه بقي الكلام في مسألة تعاقب الحادثين المتضادَّين، كالطهارة والحدث مع الشكِّ في المتقدِّم منهما والمتأخِّر.

وبما أنَّ المسألة فقهية وأصولية، فلا بأس بالتعرُّض لها من الجهتين، لكي نكون على بصيرة من أمرنا.

فنقول: يقع الكلام في ثلاثة أمور:

الأوَّل: فيما إذا جهل تاريخهما، بحيث تيقَّن المكلف بالطهارة والحدث، وجعل تاريخ كلِّ منهما.

الثاني: فيما إذا علم تاريخ الحدث، وجعل تاريخ الوضوء.

الثالث: فيما إذا علم تاريخ الوضوء، وجعل تاريخ الحدث.

أمَّا الأمر الأوَّل: فالمعروف بين الأعلام خصوصاً المتقدِّمين منهم أنَّه إذا تيقَّن الطهارة والحدث وشكَّ في المتأخِّر منهما، فيجب عليه الوضوء. وقد استدللَّ لذلك بثلاثة أدلَّة:

الدليل الأوَّل: قاعدة الاشتغال، فإنَّ العقل يحكم بوجوب القطع بتفريغ الذمَّة من التكاليف المشروطة بالطهور، ولا يتمُّ ذلك إلَّا بالوضوء.

وهذا الذي ذكرناه، لا يفرِّق فيه بين كون الطهارة شرطاً للغايات المشروطة بها، وبين كون الحدث مانعاً.

لا يقال: إذا كانت الطهارة شرطاً، فلا بدَّ من إحرازها بدليل فيما إذا شكَّ فيها.

وهذا، بخلاف ما لو كان الحدث مانعاً، ففي حال الشكِّ يكتفي بالأصل، أي أنَّ الأصل عدم وجود المانع، باعتبار أنَّ عدم المانع يحرز غالباً باستصحاب العدم الأزلي.

وأما الشرط الوجودي فبما أنه مسبوق بالعدم، فلا بدّ من الدليل لإحرازه.

فإنّه يقال: إنّ ما ذكر وإن كان صحيحاً في حدّ ذاته، إلّا أنّه هنا لا يتمّ، وذلك للقطع بانقطاع العدم الأزلي ووجود الحدث قبل زمان الشكّ، فيمكن استصحابه لولا معارضته باستصحاب الطهارة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، فإنّ العقل يستقلّ بوجود القطع بتفريغ الذمّة من التكاليف المعلومة، سواء قلنا إنّ الطهارة شرط أم الحدث مانع.

الدليل الثاني: استصحاب الحدث، باعتبار أنّه الحالة الأصليّة للإنسان.

وفيه: أولاً: عدم تسليم ما ذكر، بل قد يقال: بأنّ الحالة الأصليّة في الإنسان هي الطهارة.

وثانياً: أنّه سواء قلنا بأنّ الحالة الأصليّة في الإنسان هي الحدث أم الطهارة، فلا أثر له في المقام، وذلك للعلم بانقلاب الحالة الأصليّة، لأنّ الفرض أنّه تيقّن بالحدث والطهارة، فتبدّلت الحالة الأصليّة بالحالة الطارئة.

وعليه، فاستصحاب الحدث معارض باستصحاب الطهارة، وبعد التساقط نرجع إلى قاعدة الاشتغال.

الدليل الثالث: فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^(١).

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

وبصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلا بطهور»^(١).

وبموثقة ابن بكير، عن أبيه، قال : قال لي أبو عبد الله عليه السلام : «إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضاً، وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت»^(٢).

وبما في الفقه الرضوي من قوله : «وإن كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري أيهما أسبق، فتوضاً»^(٣).

والجواب عن هذا الدليل الثالث، ولنبدأ من الأخير، فنقول :

إنه لا يخفى عليك، حيث قد ذكرنا في أكثر من مناسبة أن كتاب الفقه الرضوي لم تثبت نسبته للإمام عليه السلام، إن لم يكن الثابت هو العكس. نعم، ما كان فيه بعنوان «رؤي» يكون رواية مرسلة.

وأما الآية الشريفة وصحيح زرارة، فمخصّصان بغير المتطهّر بلا إشكال، والشك فيما نحن فيه، إنما هو في الصغرى، وهو أن هذا المكلف متطهّر حتى يكون داخلاً في الخاص، أو أنه محدث كي يكون داخلاً تحت العام، إذن فالشبهة مصداقية.

ومن المعلوم، أنه لا يصحّ التمسك بالعام بالشبهة المصداقية.

وعليه، فلا بدّ في المقام من الرجوع إلى الأصول، كاستصحاب الحدث والطهارة، ومع التساقط للتعارض تصل النوبة إلى قاعدة الاشتغال.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٧.

(٣) مستدرک الوسائل، باب ٣٨ من أبواب الوضوء، ح ١.

وأما موثقة ابن بكير، فهي ظاهرة في أنه لا يجب الوضوء إلا بعد اليقين بالحدث .

وهذا أمر مسلم لا نزاع فيه، وإنما الكلام في صورة الشك، ولا تدلّ الموثقة على أنه يجب عليه الوضوء مطلقاً، سواء كان متيقناً بالحدث أم شاكاً فيه، وإلا فلو استفيد منها ذلك لكان صدرها معارضاً لذيلها، حيث قال عليه السلام : «وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت» .

ثم إن في المسألة قولين آخرين :

أحدهما : ما عن المعبر وجامع المقاصد من التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة على الحالتين، فكالمشهور في وجوب الطهارة على المكلف، وبين صورة العلم بها، فيؤخذ بضدّها، ونسب إلى المشهور بين المتأخرين .

واحتج عليه في المعبر، بأنه إن كان سابقاً محدثاً، فقد تيقن رفع ذلك الحدث بالطهارة المتيقنة مع الحدث الآخر، لأنها إن كانت بعد الحدثين أو بينهما، فقد ارتفعت الأحداث السابقة بها، وانتقاضها بالحدث الآخر غير معلوم، للشك في تأخره، فيكون متيقناً بالطهارة شاكاً في الحدث، وإن كان متطهراً، فقد تيقن أنه نقض تلك الطهارة بالحدث مع الطهارة ورفعها بالطهارة الأخرى غير معلوم، لجواز تقدّمها عليه تجديداً للطهارة السابقة أو مع الذهول عنها، فيكون متيقناً للحدث شاكاً في الطهارة .

ثم لا يخفى، أن كلام المحقق في المعبر متوقف على تقدير تجويز أن يكون حدثه واقعاً بعد الحدث في الصورة الأولى .

وأما إذا تيقن أن حدثه المعلوم لم يكن بعد الحدث، فيبني حينئذٍ على الحدث قطعاً .

وكذا الحال في الصورة الثانية، فإنّه متوقّف على تقدير تجويز التجديد في الموضوع.

وأما على تقدير عدمه، كما إذا تيقّن أنّ طهارته المعلومة كانت طهارة رافعة للحدث، فيبني على الطهارة قطعاً، وهو واضح. ولعلّ عدم التنبيه على ذلك، إنّما هو لأجل وضوحه.

ومهما يكن، فقد أشكل جماعة من الأعلام على كلام المحقق رحمته الله في المعتبر، منهم صاحب المدارك رحمته الله، وحاصله:

إنّ الحدث السابق في الصورة الأولى وإن ارتفع قطعاً بالطهارة المعلومة، إلّا أنّ الحدث المفروض مع الطهارة متحقّق الوقوع أيضاً، فلا بدّ من العلم برافعه، وهو غير معلوم، لجواز تقدّم الطهارة عليه.

وكذا الطهارة السابقة في الصورة الثانية، وإن انتقضت بالحدث المعلوم، إلّا أنّ الطهارة المفروضة مع الحدث متيقّنة الوقوع، فلا بدّ من العلم بناقضها، وهو غير معلوم، لجواز تقدّم الحدث عليها.

والخلاصة: إنّ استصحاب الحدث يعارضه استصحاب الطهارة.

إن قلت: إنّ مجرد العلم بحدوث الحدث لا يكفي في جواز استصحاب أثره ومعارضته لاستصحاب الطهارة المتيقّنة، لأنّه إنّما يصحّ استصحاب أثره (أي: المنع من الدخول في الغايات المشروطة بالطهارة)، إذا علم بكونه مؤثراً في ذلك، وهو غير معلوم، لاحتمال وقوعه عقيب الحدث السابق.

وعليه، فيكون استصحاب الطهارة سالماً عن المعارض، إذ لم يعلم للحدث المعلوم بالإجمال أثر حتّى يستصحب.

وبعبارة أخرى: اليقين بوقوع الحدث نفسه بدون أثره لا يجدي نفعاً، إذ الاستصحاب إنّما هو في الأثر لا في نفس الحدث.

وقد عرفت أنّه لا علم بالأثر حتى يستصحب.

قلتُ: إنّ المستصحب ليس خصوص الأثر الحاصل من الحدث الثاني حتّى يقال: إنّ كونه مؤثراً غير معلوم، بل المستصحب هو الأثر الموجود حال حدوث الحدث الثاني وإن لم يعلم بكونه مسبباً عنه.

وبعبارة أخرى: إنّ الحدث المفروض ثانياً وإن لم نعلم تأثيره، لكننا قطعاً نعلم تحقق الحدث بمعنى الأثر حال حدوثه، لأنّه إمّا بعد الحدث الأوّل بلا فصل، فأثر الأوّل باقٍ وقت حدوث الثاني، وإمّا بعد الطهارة المفروضة، فهو حينئذٍ يؤثّر بنفسه، فعلى التقديرين يتحقّق أثر الحدث حال حدوث الثاني قطعاً، ولا بدّ من يقين آخر في رفعه وهو غير موجود، إذ الطهارة المفروضة يجوز أن تكون متوسطة بين الحدثين.

إن قلت: إنّ الأثر المعلوم تحقّقه عند حدوث الحدث الثاني مردّد بين كونه معلوم الارتفاع إذا كان أثراً للحدث الأوّل، وبين كونه مشكوك الحدوث إذا كان أثراً للحدث الثاني، فالشكّ في بقائه مسبّب عن الشكّ في حدوثه، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه ارتفع الشكّ في المقام.

قلتُ: إنّ هذا الإشكال بعينه أشكل به على استصحاب الكلّي في القسم الثاني.

والجواب هو الجواب. وحاصله: إنّ المعلوم، هو الأثر المتعيّن واقعاً، لا بما له من التعيّن الخاص بالحدث الأوّل أو الحدث الثاني، أي المعلوم هو القدر المشترك بينهما.

وعليه، ففي الوقت الذي هو فيه معلوم الحدوث هو مشكوك البقاء، إذ لا علم بارتفاعه ولا تعبد بارتفاعه أيضاً، بل لأجل القطع بزوال التعيين الخاص - وهو الحدث الأول - يشك في ارتفاعه وبقاءه، لاحتمال كون تعيينه هو التعيين الباقي، أي الحدث الثاني، أو التعيين الزائل وهو الحدث الأول، وارتفاع الحدث الأول لا يقتضي إلا ارتفاع أثره الخاص وهو الحصّة المتعيّنة به.

وقد عرفت أنّ المستصحب هو الأثر المتعين واقعاً، لا بما له من التعيين الخاص، وليس المستصحب الحصّة الخاصة المتعيّنة بالحدث الأول حتّى يقال بأنّها معلومة الإرتفاع.

وبالجملة، فإنّ ما هو متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء هو الأثر، أي ذات الحصّة، لا بما لها من التعيين الخاص.

القول الثاني: ما عن العلامة رحمته الله في أكثر كتبه من التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة فكالمشهور، وبين العلم بها فيني عليها.

قال في المختلف: «ونحن فصلنا ذلك في أكثر كتبنا. وقلنا: إن كان في الزمان السابق على زمان تصادم الاحتمالين محدثاً وجب عليه الطهارة، وإن كان متطهراً لم تجب، ومثاله أنّه إذا تيقّن عند الزوال أنّه نقض طهارة وتوضّأ عن حدث، وشك في السابق فإنّه يستصحب حال السابق على الزوال، فإن كان في تلك الحال متطهراً فهو على طهارته، لأنّه تيقّن أنّه نقض تلك الطهارة وتوضّأ ولا يمكن أن يتوضّأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة، ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه، فلا يزول عن اليقين بالشك، وإن كان قبل الزوال محدثاً فهو الآن محدث لأنّه تيقّن أنّه انتقل عنه إلى طهارة، ثم نقضها، والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها».

وأشكل عليه جماعة من الأعلام، منهم المحقق الكركي رَحِمَهُ اللهُ فِي جامع المقاصد، بأنّه يجوز توالي الطهارتين وتعاقب الحدثين، فلا يتعيّن تأخّر الطهارة في الصّورة الأولى، والحدث في الثانية.

وفيه: أنّ هذا الإشكال في غير محلّه، لأنّ عبارته صريحة بكون الحدث ناقضاً والطهارة رافعة، فلا معنى حينئذٍ لاحتمال التوالي والتعاقب.

وكلامه في المختلف يشبه ما قاله في القواعد، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «ولو تيقّنهما متّحدين متعاقبين وشكّ في المتأخّر فإن لم يعلم حاله قبل زمانهما تظاهر وإلا استصحاب».

ومراده بالاتّحاد، تساوي أعداد الطهارات والأحداث، وبالتعاقب، وقوع الطهارة بعد الحدث وبالعكس.

ولا يخفى عليك، أنّه بناءً عليه تخرج المسألة من باب الشكّ وتدخل في باب اليقين، كما ذكره الشهيد رَحِمَهُ اللهُ فِي الذكري: «من أنّ مرجع هذه المسألة إلى تيقّن أحدهما والشكّ في الآخر والأصحاب لا ينازعون في ذلك».

وقال رَحِمَهُ اللهُ أيضاً: «وهو إذا تمّ ليس من الشكّ في شيء الذي هو موضوع المسألة، لأنّها أمور مترتبة علم ترتيبها، غايته أنّه يلتبس السابق لعدم لحظ الذهن الترتيب، فهو كالشكّ في المبدأ في السعي وهو يعلم الزوجيّة والفرديّة، فإنّه متى لحظه الذهن علم المبدأ، ولا يُسمّى استصحاباً عند العلماء، وقد نقل عنه أنّه أراد به لازم الاستصحاب وهو البناء على السابق». انتهى كلام الشهيد في الذكري.

أقول: يمكن أن يكون مراده تجويز حدث آخر غير الحدث المتيقّن، أو

طهارة أخرى غير الطهارة المتيقنة، فيأخذ حينئذٍ بمثل حالته السابقة على زمان الشك، فلو كان محدثاً سابقاً، فيعلم تفصيلاً بارتفاع هذا الحدث بالطهارة المتيقنة.

وكذا يعلم تفصيلاً بانتقاض تلك الطهارة الرافعة للحدث الأول، لأنّ الفرض أنّ الحدث مؤثر، فلا يكون إلّا بعد الطهارة الأولى، وارتفاع هذا الحدث الجديد غير معلوم، وإنّما يشكّ في ذلك لاحتمال طهارة أخرى بعده، فيستصحب الحدث، كما أنّه في الفرض الآخر وهو فيما لو كان متطهراً، فيعلم تفصيلاً بانتقاضها بالحدث المعلوم تفصيلاً، كما أنّه يعلم بارتفاع الحدث بالطهارة المعلوم تفصيلاً، لأنّها حسب الفرض مؤثرة ولا يقين بارتفاعها، وإنّما يحتمل وجود الحدث بعدها فنستصحبها.

وإنّما جوّزنا أن يكون مراد العلامة رَحِمَهُ اللهُ ذلك، لأنّه قد فرض التعاقب في كلامه في المختلف، ولم يفرض الاتحاد.

نعم، هذا الكلام لا يسري إلى ما ذكره في القواعد، لأنّه فرض فيها التعاقب والاتحاد.

هذا كلّ فيما إذا جهل تاريخهما.

الأمر الثاني: فيما إذا علم تاريخ الحدث وجعل تاريخ الوضوء.

كما إذا علم الحدث في الساعة العاشرة صباحاً وجعل تاريخ الوضوء، فهل كان قبل العاشرة أو بعدها؟

وحينئذٍ، فإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب فيما جهل تاريخه، كما ذهب إليه بعض الأعلام - وسيأتي بحثه مفصلاً إن شاء الله تعالى في الأمر الثالث -، فلا إشكال حينئذٍ، إذ يجري الاستصحاب في الحدث من غير معارض.

وأما إن قلنا بجريانه في المجهول، كما يجري في المعلوم - وهو الإنصاف - فيسقطان حينئذٍ بالمعارضة، وتصل النوبة إلى قاعدة الاشتغال.

الأمر الثالث: فيما إذا علم تاريخ الموضوع وجهل تاريخ الحدث، وقد ذهب جماعة من الأعلام منهم صاحب العروة رحمته الله إلى أنه يبني على الطهارة، للاستصحاب، ولا يعارضه استصحاب الحدث، لعدم اتصال الشك باليقين به.

وعليه، فيجري الاستصحاب فيما علم تاريخه دون ما جهل تاريخه. وفي الواقع، إن هذه المسألة، - أي عدم جريان الاستصحاب في المجهول تاريخه لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين به - حدثت مؤخراً بين الأعلام.

ويقال: إن أول من ذكرها الميرزا الشيرازي الكبير رحمته الله.

وقيل أيضاً: إن أول من بحثها العالم الجليل الشيخ الراضي أستاذ صاحب العروة رحمته الله.

ومهما يكن، فقد ذكرت عدة وجوه لبيان كيفية عدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين به.

منها: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله. وحاصله: أنه لو علم حين الزوال بالطهارة وعلمنا بالحدث، ولكن لا ندري أن هذا الحدث حصل قبل الزوال أم بعده؟

فإذا شككنا في الساعة الثالثة من بعد الزوال في الحدث، فإذا كان الحدث بعد الطهارة في الساعة الثانية منه مثلاً، فقد أحرز حينئذٍ اتصال زمان الشك باليقين به.

وأما إذا فرضنا حصوله قبل الزوال، فلم نحرز حينئذٍ الاتصال، لتخلل

الطهارة بين زمان اليقين والشكّ، فلا يكون رفع اليد عن الحدث من باب نقض اليقين بالشكّ، بل يكون من باب نقض اليقين باليقين.

وعليه، فبما أنّه لم يعلم أيّهما بالخصوص، فيكون التمسك باستصحاب الحدث من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، حيث لم يحرز العنوان.

وفيه: أنّه ليس من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، بل أركان الاستصحاب كلّها موجودة، من وحدة متعلّق اليقين والشكّ، وتعدّد زمان المتيقّن والمشكوك، واجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد، وسبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك، وفعليّة الشكّ واليقين. فإذا فرض في المثال المتقدّم حصول الحدث قبل الزوال أو بعده وحصل الشكّ في الساعة الثالثة من بعد الزوال، فعندنا في هذا الوقت يقين بالحدث وشكّ في بقاءه، باعتبار أنّ الطهارة حصلت في أوّل الساعة من الزوال، فرفع اليد عن الحدث لا يكون نقضاً لليقين باليقين، بل نقضاً له بالشكّ.

ولو كان ما ذكر مانعاً من جريان الاستصحاب لجرى مثل ذلك في معلوم التاريخ، كما في المثال المتقدّم، حيث لم نعلم أنّ الحدث حصل قبل الطهارة أم بعدها، فيحتمل أن يكون رفع اليد عن الطهارة حين الشكّ في بقاءه من قبيل نقض اليقين باليقين، لاحتمال حصوله في الساعة الثانية من بعد الزوال، فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ باليقين به.

ومنها: ما اختاره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أيضاً على ما يظهر من كلامه.

وحاصله: أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يتعلّق اليقين بشيء والشكّ في بقاءه في الأزمنة التفصيليّة المتأخّرة، بحيث لو رجعنا القهقري لكان لا بدّ أن ننهي إلى زمان نعلم فيه تفصيلاً أو اجمالاً بوجود الشيء المشكوك فيه

لاحقاً، وإلا لم يتصل زمان الشك باليقين به، كما فيما نحن فيه، لأنّ الفرض أنّه في الساعة الأولى من الزوال هو متطهر، فلو كان الحدث المفروض هو الحاصل قبل الزوال لكان مرتفعاً يقيناً، فلا معنى لاستصحابه.

والحدث بعد الزوال مشكوك فيه، فلا علم لنا بحصوله بعده، لا تفصيلاً، ولا اجمالاً.

وبعبارة أخرى: هو في الساعة الثالثة من بعد الزوال شك في الحدث، كما أنّه في الساعة الثانية منه شك فيه أيضاً، فإذا لم يوجد علم ولو اجمالاً بوجوده بعد الزوال، فماذا يستصحب؟

وعلى العموم، فلم ينته الشك إلى زمان نعلم فيه بوجود الشيء، فلم يحرز اتصال زمان الشك باليقين به.

وفيه: أنّ ما ذكره رحمته الله إنّما يتم لو كان المراد من استصحاب الحدث هو استصحاب الحدث الشخصي، ففي هذه الحالة لا محيص عمّا ذكره، لأنّ الحدث لو كان قبل الزوال لكان متيقن الارتفاع، حيث نعلم بالطهارة في الساعة الأولى من الزوال. وإن كان بعده، فلا علم لنا به ولو اجمالاً، فماذا يستصحب؟

ولكن مرادنا من استصحاب الحدث في هذا المثال، هو كليّ الحدث الجامع ما بين قبل الزوال وما بعده على نحو استصحاب الكليّ من القسم الثاني، وهو متحقق في المقام، لأننا نعلم بكليّ الحدث الجامع بينهما ونشك في بقاءه في الأزمنة التفصيليّة المتأخّرة، فلا مانع من استصحابه، ويكون معارضاً لاستصحاب الطهارة الحاصلة في الساعة الأولى من الزوال.

وأما الإشكال على هذا الاستصحاب، بأنّ المتيقّن يدور أمره بين الفرد المرتفع قطعاً، وهو الفرد القصير، كالحادث قبل الزوال في المثال المتقدّم، وبين الفرد الطويل، وهو مشكوك الحادث من الابتداء، كالحادث بعد الزوال في المثال المتقدّم، والأصل عدمه، فلا معنى لجريان الاستصحاب حينئذٍ.

فجوابه يتّضح بما تقدّم عند الكلام عن استصحاب الكلّي من القسم الثاني في التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب، فراجع.

ومنها : ما ذكره الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ مِنْ أَنَّهُ يَظْهَرُ مِنْ أَدَلَّةِ الاستصحاب أَنَّ الزمان الذي يشكّ فيه في البقاء هو عينه الزمان الذي يحتمل فيه الارتفاع. وفيما نحن فيه ليس الأمر كذلك، لأنّ الحادث في المثال المتقدّم لا يحتمل ارتفاعه في الساعة الثالثة من بعد الزوال، وإنّما يحتمل ارتفاعه في الساعة الأولى منه، لأنّه إن كان قد حصل قبل الزوال، فقد ارتفع في الساعة الأولى منه، وإن كان قد حصل بعده، فهو باقٍ في الساعة الثالثة من بعد الزوال.

وبالجملة، فإنّ الشكّ في البقاء هو في الساعة الثالثة.

وأما احتمال الارتفاع، فهو في الساعة الأولى من الزوال، فلم يكن زمان احتمال الارتفاع هو زمان الشكّ في البقاء.

ويرد عليه : أنّه لا يفهم من أدلّة الاستصحاب هذا الشرط، بل قوام الاستصحاب ما عرفته قبل قليل، وبما أنّ الشكّ في البقاء هنا متّصل باليقين به، فلا مانع من جريان الاستصحاب.

ثمّ إنّّه لو تمّ ما ذكر لامتنع جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ

أيضاً، وذلك لأنّ الشكّ في بقاء الطهارة في المثال المتقدم إنّما هو في الساعة الثالثة من بعد الزوال، واحتمال ارتفاعها في الساعة الثانية من بعده، فلم يكن زمان احتمال الارتفاع هو زمان الشكّ في البقاء، مع أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب.

ومنها: ما ذكره أيضاً الآغا ضياء الدين رَحِمَهُ اللهُ من أنّ قوام الاستصحاب أن يكون الشكّ في امتداد المستصحب، والأمر هنا ليس كذلك، لأنّ الحدث المجهول التاريخ إن كان قبل الزوال فهو مرتفع قطعاً ولا امتداد له، وإن كان بعده فهو باقٍ قطعاً.

وعليه، فالشكّ في التقدّم والتأخّر لا في الامتداد وعدمه.

ويرد عليه: أنّ الشكّ في التقدّم والتأخّر وإن كان حاصلاً، إلّا أنّه يتسبّب منه الشكّ في امتداد مجهول التاريخ.

وبالجملة، لا إشكال في حصول الشكّ في امتداد مجهول التاريخ وإن كان سببه الشكّ في التقدّم والتأخّر.

والخلاصة إلى هنا: إنّ الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ، ويتعارض مع استصحاب الطهارة، فيتساقطان، ونرجع إلى قاعدة الاشتغال، فلا فرق حينئذٍ بين كون كلّ منهما مجهول التاريخ، وبين كونه معلوماً في أحدهما، فالنتيجة واحدة.

وأما الإشكال المتقدم، وهو أنّ الاستصحاب لا يجري في معلوم التاريخ، كما في مسألة إسلام الوارث وموت المورث.

ففيه: أنّه لا يقاس بما نحن فيه، لأنّ الشكّ في تلك المسألة إنّما كان في الحدوث، وفي مسألة الوضوء والحدث إنّما يكون في البقاء، ففرق بين المسألتين.

هذا كلّ في الطهارة الحديثة .

وكذا الكلام في الطهارة الخبثية، فلو غسل الثوب في مائين،
(أحدهما): طاهر، (والآخر): نجس، فاستصحب بقاء الطهارة والنجاسة
في الثوب يجري، ويسقط بالمعارضة.

التنبيه الثاني عشر

(استصحاب الأمور الاعتقادية)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إنَّه قد عرفت أنَّ مورد الاستصحاب لا بدَّ أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك . . .

إلى أن قال : وأمَّا الأمور الاعتقادية التي كان المهمُّ فيها شرعاً هو الانقياد والتسليم والاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبية الاختيارية، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً وكذا موضوعاً، فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق، لصحة التنزيل وعموم الدليل . . . الخ» .

أقول : إنَّ المعروف بين الأعلام أنَّه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وبين أن يكون المستصحب من الأمور الاعتقادية التي كان المطلوب فيها عمل الجوانح من نحو التسليم والانقياد والاعتقاد بمعنى عقد القلب على نبوة أو إمامة إمام، فيجري فيها الاستصحاب موضوعاً وحكماً، إذا توفرت فيه شرائطه من اليقين السابق والشك اللاحق وغيرهما من الأركان.

ولكي يتضح الحال، نقول :

إنَّ الأمور الاعتقادية على قسمين :

القسم الأوَّل : أن يكون المطلوب فيها عقلاً أو شرعاً عقد القلب عليها، ومجرد الالتزام بها من دون لزوم تحصيل اليقين، كتفصيل عالم

البرزخ، والبعث، والجنة، والنار، وسؤال منكر ونكير، ونحو ذلك. فإنّ الواجب علينا في هذه الأمور ونحوها هو التسليم بها، والاعتقاد بها على ما هو عليه، وإن كنّا لا نعرفها بالتفصيل.

القسم الثاني: ما كان المطلوب فيها نفس المعرفة واليقين.

وبعبارة أخرى: أن يكون الاعتقاد بها عن يقين ومعرفة، كوجود الصانع وما يرجع إليه من صفاته، والتوحيد، والنبوة، والمعاد، ولا يكفي في الاعتقاد بها مجرد وجودها واقعاً وإن لم يحصل له اليقين بها.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أما القسم الأوّل، فيجري فيه الاستصحاب موضوعاً وحكماً.

أما الاستصحاب الموضوعي، فكما إذا شكّ في بقاء سؤال منكر ونكير، أو ضغطة القبر في بعض بقاع الأرض لكرامة من دُفن فيها من نبيّ أو إمام عليه السلام، فيجري استصحاب بقاء الموضوع، ويترتب عليه وجوب الاعتقاد به.

وأما الاستصحاب الحكمي، فكما إذا شكّ في بقاء وجوب الاعتقاد بسؤال منكر ونكير، أو ضغطة القبر، مع اليقين السابق بوجوب الاعتقاد به، فيستصحب وجوب الاعتقاد.

ومن المعلوم، أنّه لا فرق في الأثر الشرعي المترتب على الاستصحاب بين أن يكون وجوب الاعتقاد ووجوب غيره، كما لا فرق في العمل بين عمل الجوارح وعمل الجوانح.

إن قلت: كيف يجري الاستصحاب في الأمور الاعتقادية؟ وهل الاعتقاد غير اليقين حتّى يكفي فيها التعبد الاستصحابي وإن لم يحصل اليقين بها وجداناً؟

قلتُ: إنّ المعروف عن جماعة كثيرة من المتكلمين أنّ الاعتقاد فعل اختياري للقلب غير اليقين، إذ اليقين يقابله الجهل، والاعتقاد يقابله الجحود والانكار.

وعليه، فقد يتيقّن الإنسان بشيء ولا يعتقد به، إذ الاعتقاد أمر اختياري له لا قهري.

ويدلّ على مفارقة الاعتقاد لليقين، قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ ءَايُنَا مُبْصَرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ ۚ وَحَدُّوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلُوًّا ۚ﴾^(١).

وكذا غيرها من الآيات والروايات.

وأيضاً الوجدان شاهد على ذلك، فإنّ عقد القلب على شيء، كالالتزام بنبوّة أو إمامة شخص غير اليقين بنبوّته أو إمامته، فقد يتيقّن الإنسان بإمامة شخص، ولكن لا يلتزم بها، بل يعاند إمامته وينكرها لغاية في نفس يعقوب، كما حصل ذلك في زمن النبي ﷺ حيث إنّ جماعة من الناس مع تيقّنهم بنبوّته وصدق ما جاءهم من الآيات البيّنات والمعجزات، ومع ذلك أنكروا نبوّته ﷺ وجحدوها ولم يلتزموا بها، بل حاربوه.

وكذلك الأمر حصل مع الأئمة عليهم السلام، حيث إنّ جماعة من الناس مع علمهم وتيقّنهم بأنّهم هم الأهل للإمامة، وأنّهم عليهم السلام مقدّمون على غيرهم، ومع ذلك أنكروا إمامتهم وحاربوهم.

والخلاصة: إنّ الاعتقاد هو شيء آخر غير اليقين، إذا الاعتقاد فعل اختياري للنفس لا تُقهر عليه.

(١) سورة النمل، الآيتان: ١٣، ١٤.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا إشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب في القسم الأول من الأمور الاعتقادية.

وأما القسم الثاني: (فتارة)، يتكلّم فيه عن استصحاب الحكم فيها. (وأخرى)، عن استصحاب الموضوع.

أما بالنسبة لاستصحاب الحكم، كوجوب معرفة الله تعالى، ووجوب شكر المنعم، أو وجوب الاعتقاد بالنبوة أو الإمامة، ووجوب الالتزام بذلك، فلا مانع منه، فلو شكّ في بقاء وجوب المعرفة أو وجوب الاعتقاد بعد اليقين بالوجوب، فيجري الاستصحاب، لاجتماع أركانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق.

وأما استصحاب الموضوع، فما كان منه لا يقبل الزوال، بل هو أبدي سرمدي، كالذات الإلهية المقدسة وصفاته الذاتية، فلا معنى للاستصحاب حينئذٍ.

وأما ما كان قابلاً للزوال كالنبوة والإمامة، فإن قلنا بأن الآثار المترتبة على النبوة والإمامة، كعقد القلب عليهما ولزوم الانقياد لهما هي آثار لليقين بالنبوة والإمامة، أي آثار للنبوة والإمامة المعلومتين بوصف معلومتيهما، فلا يجري الاستصحاب، وإن فرض تمامية أركانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق.

والسرّ في عدم جريان الاستصحاب هو عدم الأثر له، لأن الآثار المتقدمة من عقد القلب ولزوم الانقياد، والالتزام بذلك هي آثار للعلم واليقين بالنبوة والإمامة، وهذه لا تثبت بالاستصحاب التعبدي.

وأما إذا كانت هذه الآثار آثار للنبوة الواقعية لا النبوة المعلومة المتيقّنة بوصف معلومتيها وتيقّنها، وكذا الإمامة، فلا مانع من جريان الاستصحاب

حينئذٍ إذا وجدت أركانه، فلو شكّ في نبوءة شخص أو إمامته بعد اليقين بثبوتها سابقاً، كما لو شكّ مثلاً ببقاء نبوءة النبي عيسى عليه السلام، أو نبوءة النبي موسى عليه السلام - بناءً على حصول الشكّ فيها -، فيجري فيه الاستصحاب، ويترتب عليه الآثار المزبورة من عقد القلب ولزوم الانقياد والالتزام بذلك، لأنّ المفروض أنّها آثار للنبوءة الواقعية لا المعلومة بوصف معلوميّتها.

وما ذكرناه من جريان الاستصحاب لا يفرّق فيه بين أن تكون النبوءة وكذا الإمامة من المناصب الجعلية الإلهية أو من الأمور الواقعية الناشئة من كمال نفسه الشريفة وبلوغها مرتبة عالية جداً بسببها صار متّصلاً بين الخالق والمخلوق وواسطة في تبليغ الأحكام الإلهية، فإنّه على كلّ تقدير يمكن تصوّر الشكّ في بقاء النبوءة والإمامة، لإمكان تطرّق الشكّ فيهما عقلاً على فرض الجعلية، لاحتمال كونهما محدودتين في الواقع إلى وقت خاص.

وكذا يمكن تطرّق الشكّ فيهما عقلاً على فرض كونهما من الأمور الواقعية الناشئة من كمال النفس، لاحتمال الانحطاط عن تلك المرتبة، لأنّ النفس كما أنّها قابلة للوصول والترقيّ إلى تلك المرتبة، قابلة للانحطاط عن تلك المرتبة.

والخلاصة: إنّّه إذا فرضنا ترتّب الأثر العملي على الاستصحاب، كما إذا كانت تلك الآثار من عقد القلب ولزوم الانقياد من آثار النبوءة والإمامة الواقعية لا المعلومة، فيجري الاستصحاب وترتب تلك الآثار، ومتى لم تكن تلك الآثار مترتبة على واقع النبوءة، بل هي مترتبة على النبوءة المعلومة بوصف معلوميّتها، فلا فائدة حينئذٍ في جريان الاستصحاب، وإن فرض تامة أركانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق، وذلك لما عرفت من أنّ تلك الآثار لا تثبت بالاستصحاب.

هذا كله فيما لو فرضنا حصول الشك في بقاء النبوة أو الإمامة .

إلا أن الانصاف : هو انتفاء الشك الذي هو ركن ، وذلك لأن المسلم المتدين بالإسلام لا يكون شاكاً في بقاء نبوة النبي موسى ونبوة النبي عيسى - على نبينا وآله وعليهما السلام - ، بل هو قاطع بانقطاع نبوتهما ونسخ شريعتهما بمجيء نبينا ﷺ .

كيف ، ولا طريق له إلى اليقين بنبوة عيسى ﷺ إلا من طريق القرآن الكريم ، وأخبار نبينا ﷺ ؟ وإلا فمع قطع النظر عن ذلك لا يقين لنا بأصل نبوة النبي عيسى ﷺ . مثلاً لأجل تدين النصاري بدينه ، بل لو حصل لنا العلم بنبوته من غير طريق القرآن والأخبار ، إلا أنه من المعلوم أن القرآن الكريم وكذا الأخبار الواردة عن النبي ﷺ وأهل البيت ﷺ أخبرا بانتهاء نبوته ونسخ شريعته .

وعليه ، فلا يمكن للمسلم المتدين بدين الإسلام والمعتقد بنبوة النبي ﷺ أن يحصل له الشك في بقاء نبوة النبي السابق وبقاء شريعته حتى ينتهي الأمر إلى الاستصحاب ، كما أن المتدين بدين النصاري قاطع ببقاء شريعة عيسى ﷺ ، ولا شك له في المقام .

ومما ذكرنا يتضح لك أن تمسك الكتابي بالاستصحاب في مناظرته مع السيد العالم الجليل السيد باقر القزويني رَحِمَهُ اللهُ في غير محله .

وتوضيحه ، إن استدلال الكتابي ؛ إما أن يكون لأجل اقناع نفسه في عمله بالشريعة السابقة ، وإما أن يكون إلزاماً للمسلمين على التدين بدين اليهودية .

(فعلى الأول) إن كان التمسك بالاستصحاب إقناعاً لنفسه عند الشك في بقاء نبوته واحتمال صدق النبي اللاحق الذي يدعي نسخ الشريعة السابقة ،

فلا يصحّ ذلك ، لأنّه بمجرد دعوة النبيّ اللاحق للنبوة واحتمال صدقه يجب بحكم العقل - من باب وجوب دفع الضرر المحتمل - النظر في معجزته وصدقه .

وعليه ، فلو كان مدرك حجّية الاستصحاب عنده حكم العقل وبناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة ، فهذا الحكم والبناء العقلاني محكوم بالحكم العقلي بوجوب النظر في معجزات النبيّ اللاحق ، ولو كان مدرك حجّية الاستصحاب حكم النبيّ السابق بالحجّية ، فالأخذ بقوله فرع بقاء نبوته وشريعته . فكيف يمكن إثبات نبوته في حال الشكّ بقوله وهذا دور واضح؟

وإن كان مدرك حجّية الاستصحاب حكم النبيّ اللاحق بالحجّية ، فهو أيضاً غير ممكن ، إذ يلزم من وجوده عدمه ، وهو محال .

هذا كلّه في استصحاب النبوة .

وأما استصحاب بقاء أحكام شريعته السابقة ، فلا يجري الاستصحاب ، إلّا فيما إذا ثبت حجّية الاستصحاب في الشريعتين ، لأنّه إن كان الاستصحاب حجّة في الشريعة السابقة فقط ، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لبقاء أحكام الشريعة السابقة ، إذ حجّية الاستصحاب من جملة تلك الأحكام ، فيلزم من التمسك به إثبات بقاء نفسه ، وهو دور واضح .

وإن كان الاستصحاب حجّة في الشريعة اللاحقة فقط فصحة التمسك بالاستصحاب لإثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة فرع أحقيّة الشريعة اللاحقة ، وبعد الالتزام بأحقيّة الشريعة اللاحقة لم يبق مجال حينئذٍ للاستصحاب ، لليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقة .

هذا كله ، إذا كان الاستصحاب لإقناع نفسه .

(وعلى الثاني): إن كان الاستصحاب لأجل إلزام المسلمين على التدين بدين اليهودية ، فهو باطل ، لأن المسلمين وإن كانوا معترفين بنبوّة النبي موسى ﷺ حسب أخبار نبينا الصادق الأمين ﷺ بذلك وتصديقهم إياه في كلّ ما قال ، إلّا أنّهم عالمون بانقطاع نبوّته ونسخ شريعته ، فلا شكّ عندهم في ذلك كي تصل النوبة إلى إلزامهم بالالتزام بالشرعية السابقة بمقتضى الاستصحاب .

وإلى ما ذكرنا ، يرجع جواب السيد الجليل - قدّس سره - في مجلس المناظرة مع الكتابي - من أنّا نؤمن ونعترف بنبوّة كلّ من موسى وعيسى ﷺ أقرّ بنبوّة نبينا ﷺ ، إلّا أنّ ذلك لا يلزمنا البقاء على شريعتهما ، لأنّا كما قطع بثبوتهما سابقاً ، كذلك قطع بنسخ شريعتهما ، بل وباعترافهما بنبوّة نبينا ﷺ حسب تصديقنا إياه بكلّ ما قال ، الذي منها إخباره بأخبارهما بمجيء نبي بعدهما اسمه أحمد ، بل وجوب البشارة عليهما لأمتهم بمجيء نبينا ﷺ .

وعليه ، فالمقصود من ذكر القيد - وهو إقرارهما بنبوّة نبينا ﷺ عند اعترافنا بنبوتهما ﷺ - هو أخذه معرّفاً للشخص الخارجي بموسى وعيسى ﷺ كسائر معرّفات من كونه طويلاً أو أسمر اللون ونحو ذلك ، لا أنّ المقصود أخذه منوعاً قد جيء به تضييقاً لدائرة الكلّي كي يتوجّه الإشكال بأنّ موسى وعيسى ﷺ موجود واحد جزئي ، اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوتهم .

والخلاصة إلى هنا : إنّ اعتراف المسلمين بنبوّة هذا الشخص المبشّر لا يضرّهم ، ولا ينفع الكتابي ، لأنّهم قاطعون بارتفاع نبوّته ونسخ شريعته . والله العالم .

التنبيه الثالث عشر

(استصحاب الحكم المخصص)

قال صاحب الكفاية عليه السلام : «إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام، لكنه ربما يقع الإشكال والكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تارة يكون - بملاحظة الزمان - ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار والدوام، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذاك العام. وكذلك مفاد مخصصه تارة يكون... الخ».

أقول: إن من المعلوم عند الأعلام، أن الاستصحاب لا يجري في مورد إذا كان هناك دليل اجتهادي يدلّ عليه، كالعام، لأن الاستصحاب من الأصول العملية المتأخر رتبة عن الأدلة الاجتهادية، إذ مع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي، لأن الأمانة حاکمة عليه، ورافعة لموضوعه تعبدًا.

وعليه، فما معنى قول الأعلام في عنوان هذا التنبيه، وهو أنه هل يجب الرجوع إلى عموم العام، أو أنه يجب استصحاب حكم المخصص، كما لو ورد عام افراي يتضمن العموم الزماني، وخرج بعض أفراد العام عن

الحكم بالتخصيص في بعض الأزمنة، وشك في أن خروجه هل هو في تمام الأزمنة أو في بعضها؟

كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، فإن له عموم أفرادى بالنسبة إلى جميع أفراد العقود، وله عموم أزمانى أيضاً لوجوب الوفاء بكل عقد في كل زمان، وقد خرج عنه المعاملة الغبنية، فإنه لا يجب الوفاء بها، ولكن يشك في أنها خرجت عن العموم مطلقاً وفي جميع الأزمنة، أي من زمن ظهور الغبن وما بعده من الأزمنة، حتى يكون الخيار على التراخي، أو في خصوص زمان ظهور الغبن، فإن لم يفسخ في هذا الوقت لا يكون له الخيار حينئذ، فيكون الخيار فورياً.

وقد وقع الكلام بين الأعلام في أنه هل يجب الرجوع إلى عموم العام فيما عدا القدر المتيقن من زمان الخروج، أو أنه يجب استصحاب حكم المخصص، بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية فيما إذا كان حكم الخاص حكماً الزامياً، كما قد يتفق في بعض الصور وليس كلها، كما يعرف ذلك من الأمثلة التي يذكرها الأعلام.

وقد يوهم هذا الكلام، أن رتبة الاستصحاب الذي هو أصل عملي في رتبة الأمانة، وأن هناك تعارضاً بينهما في هذه المسألة ونحوها، كما في مسألة خروج الحائض عن عموم وجوب الصلاة، حيث إنها يحرم عليها الصلاة في أيام الحيض، ولكن شككنا في أيام الاستظهار هل هذه الأيام يشملها عموم وجوب الصلاة، أم أن المرجع فيها استصحاب حكم الخاص وهو الحرمة؟

ولكن الانصاف: أنه لا مجال لحصول هذا التوهم، وأنه لا إشكال في

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

عدم جريان الأصل العملي مع وجود الأمانة، وأنها حاکمة عليه، ورافعة لموضوعه تعبدًا.

ولكن الكلام بين الأعلام في الصغرى، وأنّ هذا المورد هل هو من موارد الأمانة كالعالم مثلاً؟ أم من موارد الاستصحاب؟

وإن شئت فقل: إنّ الكلام إنّما هو في تشخيص المسألة، وإلا فأصل الكبرى، وهو حكومة الأمانة على الأصل العملي لا نزاع فيه بينهم.

والظاهر، أنّ هذه المسألة لم تكن معروفة قبل المحقق الكركي رَحِمَهُ اللهُ، وإنّما أوّل ما حدثت في زمانه رَحِمَهُ اللهُ، عندما تعرّض لمسألة فورية خيار العُبن وعدم فوريّته، وأنّ المرجع في الزمن الثاني بعد ظهور العُبن هل هو عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أم استصحاب الخيار؟

وقد حكم المحقق الكركي رَحِمَهُ اللهُ على ما حكى عنه بوجوب الرجوع إلى عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، فيكون الخيار فورياً.

وعن جماعة من الأعلام، أنّه يجب الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص فيكون الخيار على التراخي.

وقبل ذكر الأعلام وأدلّتهم، ينبغي التنبيه على عدّة أمور:

الأوّل: من المعلوم عند الأعلام أنّ الأصل في باب الزمان أن يكون ظرفاً للوجود الزماني، إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على كونه قيداً أكثرًا للموضوع ليكون وجود الشيء في زمان غير وجوده في زمان آخر، ومع عدم قيام الدليل على ذلك، لا يكون الزمان إلّا ظرفاً لوجود الشيء.

الثاني، إذا كان الزمان قيداً للحكم أو المتعلّق:

(فتارة)، يكون مجموع آتات الزمان ملحوظة على وجه الارتباطيّة قيداً واحداً، نظير العام المجموعي، بحيث لو خلا آن واحد عن وجود المتعلّق

أو الحكم لارتفع المتعلّق والحكم من أساسه، كما في باب الصوم، فإنّ حقيقة الصوم هو الامساك من الطلوع إلى الغروب، فقد قيّد الامساك بكونه في مجموع آتات النهار من حيث المجموع، فيتحقّق العصيان إذا خلا آن من آتات النهار عن الامساك.

(وأخرى)، يكون ملحوظاً على نحو كون كلّ آنٍ من آتات الزمان قيّداً مستقلاً بنحو يتكثّر المتعلّق أو الحكم بتكثّر آتات الزمان، فيتعدّد المتعلّق أو الحكم بتعدّد الآتات، ويكون لكلّ آنٍ حكم أو متعلّق يخصّه لا ربط له بالحكم أو المتعلّق الموجود في الآن الآخر، نظير العام الاستغراقي. كما لو ورد في الخطاب: يجب إكرام زيد في كلّ زمان، أو أنّ إكرام زيد واجب في كلّ زمان، فإنّ تقسيم العام إلى المجموعي والاستغراقي كما يجري في الافراد كذلك يجري في الأزمان.

نعم، الارتباط والاستقلال بالنسبة إلى الأزمان يلحظان بالنسبة إلى أجزاء الزمان وآتاته، من غير فرق بين سعة دائرة الزمان بكونها ما دام العمر أو محدودة بالسنة أو الشهر أو اليوم.

والفرق بين كون الزمان ملحوظاً على نحو العموم المجموعي أو الاستغراقي، هو أنّه على الأوّل تكون الإطاعة أو المعصية واحدة، بخلافها على الثاني، فإنّها تتعدّد بتعدّد الآتات.

هذا كلّّه إذا كان الزمان قيّداً للحكم أو المتعلّق.

وأما إذا كان الزمان ظرفاً لهما، فالمعروف بين الأعلام أنّ مفاد العام حكم واحد شخصي مستمرّ، ويكون هذا الحكم الواحد ثابتاً لمجموع آتات الزمان على نحو غير قابل للتكثّر، ويترتّب على ذلك، أنّه لو ورد دليل على نفي الحكم عن فرد في زمان معيّن، ثمّ شكّ في ثبوت الحكم له بعد زمان

التخصيص، فلا مجال حينئذٍ للتمسك بدليل العموم لإثبات حكمه بعد زمان التخصيص، لأن الدليل لم يتكفل إلا لإثبات حكم شخصي مستمرّ زماناً لموضوع شخصي مستمرّ، وقد انقطع بالدليل المخصص.

الأمر الثالث : إنّ اعتبار العموم الزماني، سواء أكان العموم عموماً مجموعياً أم إستغراقياً :

(تارة)، يدلّ عليه دليل الحكم بنفسه، كقوله : أكرم العلماء في كلّ زمان أو في كلّ يوم - هذا بالنسبة للعموم الاستغراقي - أو دائماً أو مستمرّاً - في العموم المجموعي .

(وأخرى)، يستفاد العموم الأزماني من دليل لفظي آخر، كما في صحيحة زرارة، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن الحلال والحرام؟ فقال عليه السلام : حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره . الحديث . . .»^(١).

(وثالثة)، يستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة، وذلك فيما إذا لزم من عدم العموم الأزماني لغوية الحكم، كما في قوله تعالى : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، فإنّه لو لم يجب الوفاء بالعقد في كلّ زمان يلزم لغوية تشريع وجوب الوفاء بالعقود، لأنّه لا فائدة في وجوب الوفاء بها في الجملة وفي آنٍ ما .

الأمر الرابع : أنّ اعتبار العموم الأزماني بنحو القيدية لنفس الحكم أو لمتعلّقه لا بدّ وأن يكون بقيام الدليل عليه، فإن كان العموم الأزماني قيداً للمتعلّق، فيمكن أن يتكفل اعتباره نفس دليل الحكم، كقوله : أكرم العلماء في كلّ زمان أو دائماً .

(١) أصول الكافي، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقاييس، ح ١٩.

وأما إذا كان العموم الأزمانى قيداً للحكم، فلا يمكن أن يتكفل بيانه نفس دليل الحكم، بل لا بدّ من بيانه بدليل منفصل، فإنّ استمرار الحكم ودوام وجوده إنّما هو فرع ثبوت الحكم ووجوده، لأنّ نسبة الحكم إلى عموم أزمنة وجوده نسبة الموضوع إلى الحكم، والمعروض إلى عرضه فإنّ مصبّ العموم الأزمانى ومحلّه ومعرضه إنّما يكون هو الحكم. ففي قضية قولنا الحكم مستمرّ يكون الحكم موضوعاً ومستمرّ محمولاً، فلا يمكن أن يكون دليل الحكم متكفلاً لبيان أزمنة وجوده.

وبالجملة، فإنّ دليل الحكم إنّما يتكفل بيان أصل ثبوت الحكم، وأما استمراره ودوامه، فلا بدّ أن يكون بدلالة دليل آخر.

وإن شئت فقل: إنّ العموم الأزمانى كان وارداً على الحكم وواقعاً فوق دائرته، فلا يمكن أن يكون الدليل المثبت لأصل ثبوت الحكم متكفلاً لبيان أزمنة وجوده، بل لا بدّ من دليل آخر منفصل يكون هو المتكفل لبيانه.

وهذا، بخلاف ما لو كان العموم الأزمانى قيداً للمتعلّق، فإنّه يمكن أن يكون المتكفل لبيانه نفس دليل الحكم، لأنّ العموم الأزمانى حينئذٍ يكون تحت دائرة الحكم، ويكون الحكم وارداً عليه، كوروده على المتعلّق.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو شكّ في أصل التخصيص أو في مقداره، فيجوز التمسك بعموم العام الأزمانى فيما كان العموم الأزمانى قيداً للمتعلّق.

بخلاف ما لو كان قيداً لنفس الحكم، فإنّه لا يجوز التمسك بدليل الحكم، لعدم إمكان تكلفه لأزمنة وجوده، كما لا يصحّ التمسك بما دلّ من الخارج على عموم أزمنة وجوده، باعتبار أنّ الشكّ في أصل التخصيص الزمانى أو في مقداره مستتبع للشكّ في وجود الحكم، وحيث إنّ وجود

الحكم بمنزلة الموضوع للعموم الأزمانى، فلا يمكن تكفل ما دلّ على العموم الأزمانى لوجود الحكم مع الشكّ فيه، لأنّه يكون بمنزلة إثبات الموضوع بالحكم، وهذا غير ممكن.

ثمّ لا يخفى عليك، أنّ كون العموم الأزمانى قيداً للحكم أو المتعلّق وإن اختلفا فيما ذكرناه من حيث امكان التمسك وعدم امكانه، إلّا أنّهما يتحدان بحسب النتيجة، إذ لا فرق بين قوله الشرب في كلّ آنٍ حرام، وبين قوله الشرب حرام والحرمة ثابتة له في كلّ آنٍ، فإنّ النتيجة في كلّ منهما إنّما هي دوام الحكم واستمراره في جميع الجهات.

الأمر الخامس : أنّ ما ذكر من التفصيل في دليل العام يجري أيضاً في دليل المخصص، لأنّه : (تارة)، يكون الزمان مأخوذاً في دليله قيداً للمتعلّق أو الحكم على نحو المفردية، بنحو يقتضي تكثّر الحكم والمتعلّق حسب تكثّر الأزمنة. كقوله : لا تكرم زيدا في كلّ يوم أو كلّ زمان، بعد قوله : أكرم العلماء في كلّ يوم أو زمان. (وأخرى)، يكون الزمان مأخوذاً على نحو الظرفيّة للمتعلّق أو الحكم بنحو موجب لإثبات حكم مستمرّ لموضوعه المستمر.

إذا عرفت هذه الأمور، فلنرى ماذا قال الأعلام فيها :

أمّا الشيخ الأنصارى رحمته الله، فقد تعرّض لهذه المسألة في رسائله وفي مكاسبه. وملخص ما ذكره في المكاسب :

هو أنّ الزمان إن أخذ في العام على نحو الظرفيّة، فالمرجع بعد الزمان المتيقّن تخصيصه إلى استصحاب حكم الخاص إن تمّت أركان الاستصحاب، ولا يجوز الرجوع إلى العام ولو لم يجر الاستصحاب، بل لا بدّ من الرجوع إلى العمومات والقواعد الآخر.

وإن أخذ الزمان فيه بنحو القيدية، فالمرجع بعد التخصيص إلى عموم العام، لا استصحاب حكم الخاص.

وتوضيحه كما أفاده هو رَحِمَهُ اللهُ، هو أنه إذا أخذ الزمان بنحو الظرفية وخصص العام وخرج منه بعض الأفراد في بعض الأزمنة وشك في حكمه بعد ذلك، فيكون المرجع إلى استصحاب حكم الخاص، وعدم جواز الرجوع إلى العام، لأن العام قد انقطع حكمه بالنسبة إلى هذا الفرد.

وأما إذا أخذ الزمان فيه بنحو القيدية، فلا بد من الرجوع إلى عموم العام بعد التخصيص، لأنه كما أن كل فرد من أفراد الموضوع يكون موضوعاً مستقلاً للحكم، يكون أيضاً كل فرد في كل زمان موضوعاً مستقلاً، فإذا خرج فرد من العموم في زمان، وشك في خروج ذلك الفرد في زمان آخر، فلا بد من الرجوع إلى عموم العام.

وبالجملة، فإنه بناءً على الظرفية، ليس للعام عموم زمني، بحيث يصير كل فرد موضوعاً مستقلاً لحكم العام، فإذا خصص في بعض الأزمنة، فقد انقطع العام، ويرجع حينئذٍ إلى استصحاب حكم الخاص.

وأما بناءً على القيدية، فيصير كل فرد في كل زمان موضوعاً مستقلاً للحكم، ويرجع بعد التخصيص إلى ذلك العام، ولا يصح الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص.

هذا حاصل ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ.

وقد أشكل عليه: بأن الزمان، كما يمكن أن يكون في طرف العام ظرفاً أو قيداً، فكذا في طرف الخاص قد يكون ظرفاً أو قيداً، فإذا أخذ الزمان قيداً في الخاص، فلا يصح الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، وإن كان الزمان مأخوذاً في العام على نحو الظرفية، لأن الرجوع إلى استصحاب

حكم الخاص في هذه الحالة يكون من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر.

هذا، وقد ذكر جماعة من الأعلام كلاماً يشبه كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله ولا يخلو أيضاً من الإشكالات.

والانصاف: - بناءً على ما ذكرناه من الأمور الخمسة - هو أن الدليل المتكفل للعموم الأزمانى على قسمين:

أحدهما: ما يكون الزمان فيه ملحوظاً على وجه العموم الاستغراقي، بحيث يكون كل فرد من أفراد النسبة إلى كل قطعة من قطعات الزمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل، على وجه لو خرج فرد في قطعة من الزمان عن حكم العام كان العام وافياً لإثبات حكمه في بقية القطعات، أي يكون العموم الأزمانى استغراقياً، نظير العموم الاستغراقي بالنسبة للأفراد.

ثانيهما: ما يكون الزمان فيه ملحوظاً على نحو الاستمرار والدوام، أي ما يكون فيه العموم الأزمانى بنحو العموم المجموعى، نظير العموم المجموعى بالنسبة للأفراد.

والتعبير عن العموم الأزمانى إذا كان على نحو العموم الاستغراقي يكون بلسان كل يوم أو كل زمان، كقوله: أكرم العلماء في كل يوم، أو في كل زمان. والتعبير عن العموم المجموعى يكون بلسان الدوام والإستمرار، كقوله أكرم العلماء دائماً أو مستمراً، ونحو ذلك.

أمّا القسم الأول، أي ما كان على نحو العموم الاستغراقي، فلا إشكال في أنه إذا خصص بعض أفراد هذا العام في بعض الأزمنة وشك في خروجه في الباقي، فيكون المرجع فيه بالنسبة إلى الأزمنة المشكوكة هو العموم

الأزماني، كمرجعية العموم الاستغراقي في الأفراد فيما لو شكّ في أصل التخصيص أو في زيادة التخصيص.

هذا، فيما إذا كان الزمان ملحوظاً في دليله على وجه القيدية للمتعلق من غير فرق بين أن يكون الزمان مأخوذاً في دليل المخصّص على نحو القيدية أو على نحو الظرفية، ومن غير فرق أيضاً بين أن يكون خروج الخاص من وسط الأزمنة، كما في خيار الغبن، فإنّه يكون عند ظهور الغبن ولا يكون خارجاً من عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ من أوّل أزمنة العقد - أو من أوّل الأزمنة - كما في خيار المجلس، فإنّه خارج عن عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ من أوّل أزمنة العقد -.

وعليه، فإنّ المرجع عند الشكّ، هو العموم الأزماني المتكفّل لنحو ثبوت الحكم في كلّ قطعة من قطعات الزماني لبقائه على حجّيته في غير ما دلّ عليه المخصّص، ومعه لا مجال لجريان استصحاب حكم الخاص مع وجود العموم الأزماني، الذي هو من الأدلّة الاجتهادية، بل لا مورد لجريان الاستصحاب ولو مع قطع النظر عن وجود هذا العام فيما إذا كان الزمان في طرف الخاص ملحوظاً على نحو القيدية، لأنّه يكون من إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، كما عرفت في الأمر الخامس.

نعم، يجري الاستصحاب إذا أخذ الزمان في طرف المخصّص ظرفاً محضاً بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية فيما إذا كان حكم الخاص حكماً إلزامياً.

هذا كلّّه، فيما إذا كان الزمان في العام ملحوظاً في دليله على وجه القيدية للمتعلق.

وأما إذا كان مأخوذاً على وجه القيدية للحكم، فقد عرفت أنه لا يصحّ

أن يكون دليل الحكم متكفلاً لبيان العموم الأزمانى، بل لا بد من التماس دليل آخر يدل على عموم أزمنة وجود الحكم.

وعليه، فعند الشك في التخصيص أو في مقداره، لا يجوز التمسك بما دلّ على العموم الأزمانى، لأنّ الدليل إنّما كان متكفلاً لعموم أزمنة وجود الحكم، فلا يتكفل أصل وجود الحكم، والشك في التخصيص أو في مقداره يستتبع الشك في وجود الحكم، فلا يصحّ التمسك بما دلّ على العموم الأزمانى.

وفي هذه الحالة يرجع إلى استصحاب حكم الخاص فيما إذا أخذ الزمان في طرف الخاص ظرفاً محضاً بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

وأما إذا كان مأخوذاً فيه على وجه القيدية، فلا يجري الاستصحاب أيضاً، لأنّه من إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وعليه، فيكون المرجع حينئذ البراءة أو الاشتغال على حسب اختلاف الموارد.

وأما القسم الثانى، وهو ما كان الزمان ملحوظاً في العموم الأزمانى على وجه الاستمرار والدوام - أي على نحو العموم المجموعى - كقوله أكرم العلماء دائماً أو مستمراً، فإن كان العموم الأزمانى ملحوظاً في المتعلّق وتعلّقه يكون على نحو الظرفية، كما لا يخفى لا القيدية، إذ لا يجتمع العموم المجموعى مع القيدية، فلا يصحّ الرجوع إلى العموم حينئذ، لارتفاع ما تكفّله دليل العام من الحكم الشخصى المستمرّ بالتقطع في بعض الأزمنة وعدم تكفلها أيضاً لإثبات حكم آخر له بعد التقطيع المزبور، إذ

حينئذٍ لا محيص من الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص فيما إذا كان الزمان مأخوذاً فيه على نحو الظرفيّة لا القيدية .

وبالجملة ، فلا يصحّ الرجوع إلى عموم العام للقطع بعدم امكان بقائه على وحدته الشخصية بعد انقطاعه وتخلّل العدم في البين .

ولكن ذلك في فرض كون التقطيع من الوسط ، وإلا ففي فرض كونه من الأوّل ، فيصحّ الرجوع إلى دليل العام .

والوجه فيه : أنّ العام بالإضافة إلى كلّ فرد يدلّ على أمرين :

أحدهما ، ثبوت حكم واحد مستمرّ .

والآخر ، كون مبدأ ثبوته أوّل وجود الموضوع .

والخاص إذا كان مخصّصاً في أوّل الأزمنة إنّما ينافي دلالة العام على

الثاني دون دلالته على الأوّل ، فيجب الأخذ بدلالة العام على الأوّل .

هذا تمام الكلام فيما لو كان العموم الزماني ملحوظاً في المتعلّق ، وكان

تعلّقه على نحو الظرفيّة لا القيدية ، كما عرفت .

وأما إذا كان ملحوظاً في الحكم ، أي كان العموم الأزماني وارداً على

الحكم وواقعاً فوق دائرة الحكم ، فعند الشكّ في التخصيص أو في مقداره

لا يجوز التمسك بما دلّ على العموم الأزماني - سواء كان التقطيع من

الوسط أم من الأوّل - وقد عرفت الوجه في عدم جواز التمسك به ، فلا

حاجة للإعادة .

وفي هذه الحالة ، يكون المرجع عند الشكّ هو استصحاب حكم

الخاص في فرض كون الزمان مأخوذاً في الخاص على نحو الظرفيّة لا

القيدية ، وإلا فيكون المرجع هو البراءة أو الاشتغال على حسب اختلاف

الموارد .

والخلاصة: إنه في جميع الموارد التي يصحّ التمسك بها بالعموم لسبب من الأسباب، لا يصحّ عندنا الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص فيما إذا كان حكم الخاص حكماً الزامياً، لأنّه من استصحاب الحكم الكلّي. وقد عرفت الإشكال فيه في محله، فراجع.

ثمّ إنّّه ينبغي التنبيه على أمر مهمّ، وهو أنّه ما هو الأصل عند الشكّ في العموم الأزمانى وفي مصبّ العموم الأزمانى بعد العلم بأصل وجوده؟

وبعبارة أخرى: تارة، نشكّ في أصل وجود العموم الأزمانى، كما في قوله: أكرم العلماء، ونشكّ في استمرار وجوبه في جميع الأيام، سواء كان العموم المشكوك فيه من قبيل العموم الاستغراقي أم المجموعي.

وأخرى، نشكّ في مصبّ العموم الأزمانى بعد العلم بوجوده، أي هل العموم الأزمانى قيد للمتعلّق أو للحكم؟

ولا يخفى عليك، أنّ الشكّ في أصل العموم الأزمانى إنّما هو إذا لم يلزم من عدم العموم الأزمانى لغويّة التشريع، وإلا فلا مورد للشكّ كما في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، فإنّه لا معنى للقول بوجوب الوفاء بالعقد أنا ما، وفي بقيّة الآيات لا يجب عليه وبإمكانه الفسخ، فإنّه لا يبقى في العقود حجر على حجر.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إن كان الشكّ في أصل العموم الأزمانى، (سواء كان على نحو العموم الاستغراقي أم المجموعي، كما في قوله: أكرم العلماء)، فعندنا صورتان:

الأولى، ما لو علم بوجوب الاكرام في اليوم الأوّل وشكّ في وجوبه في بقيّة الأيام.

ففي هذه الصورة لا إشكال في أنّ الأصل يقتضي عدم العموم، لأنّ

أخذ العموم الأزمانى - ببقية الأيام - قيداً للحكم أو المتعلق يتوقف على لحاظه ثبوتاً وبيانه إثباتاً، ففي ما عدا اليوم الأول لا يجب الاكرام لأصالة البراءة.

الصورة الثانية، أن يُعلم وجوب الاكرام لصرف الطبيعة الجامعة بين أفراد الأيام، وكان الشك في وجوب كل فرد بحسب الأزمنة.

ففي هذه الصورة يعلم اجمالاً بوجوب إكرام واحد في الأيام التدريجية، ويشك في وجوب الاكرام لكل فرد بحسب الأزمنة.

ومقتضى القاعدة هي وجوب الاحتياط بإكرام العلماء في جميع الأيام مع الامكان ما لم يؤد ذلك إلى الحرج أو العسر.

ثم إنه لو شككنا في كون العموم الأزمانى بعد العلم بوجوده، هل هو على نحو العموم الاستغراقي أو المجموعي؟

ذكرنا سابقاً في مبحث العام أنه إذا دار الأمر بين العموم الاستغراقي - بالنسبة للأفراد - وبين المجموعي، فالأصل اللفظي الاطلاقي يقتضي الاستغرافية، لاحتياج المجموعة إلى مؤنة زائدة، وهي لحاظ جميع الأفراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً.

وكذا هنا، نقول:

فإن العموم المجموعي يحتاج إلى مؤنة زائدة، وهي لحاظ جميع الأزمنة على وجه الاجتماع وجعلها موضوعاً واحداً.

هذا كله إذا كان الشك في أصل العموم الأزمانى.

وأما إذا كان الشك في مصبه، أي هل هو قيد لنفس الحكم أو المتعلق بعد العلم بأصل وجوده، سواء كان على نحو العموم الاستغراقي أم المجموعي؟

فقد عرفت سابقاً، أنّ الأصل اللفظي يقتضي عدم كون المتعلّق مصبّ العموم الأزماني، فإنّ الشكّ في ذلك يرجع إلى الشكّ في تقييد المتعلّق بقيد زائد، وأصالة الاطلاق يقتضي عدم التقييد، ويتعيّن حينئذٍ أن يكون مصبّه نفس الحكم الشرعي، للعلم باعتبار العموم الأزماني، فإذا كان الأصل عدم اعتباره في المتعلّق، فيتعيّن اعتباره حينئذٍ في الحكم.

لا يقال: إنّ اطلاق الحكم يقتضي عدم أخذ العموم الأزماني قيداً له.

فإنّه يقال: إنّ دليل الحكم لا يمكن أن يتكفّل لبيان أزمنة وجوده.

وعليه، فلا إطلاق حتّى يقال: إنّ إطلاق الحكم يقتضي عدم أخذ العموم الأزماني قيداً له، ويترتب على ذلك عدم جواز التمسك بالعموم عند الشكّ في أصل التخصيص أو في مقداره، بل لا بدّ من الرجوع إلى استصحاب حكم العام فيما إذا كان الشكّ في أصل التخصيص، أو إلى استصحاب حكم المخصص إذا كان الشكّ في مقداره، بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية.

هذا كلّ في الأحكام التكليفية.

وأما الأحكام الوضعية: فما كان منها متعلّقاً بالأعيان الخارجية، كالملكيّة، والزوجيّة، والطهارة، والنجاسة، يكون مصبّ العموم الأزماني فيها نفس الحكم الوضعي دون الموضوع، لعدم قابليّة الأعيان الخارجية عرفاً للتقطيع بحسب الزمان ودون المتعلّق، لأنّه ليس لها متعلّق حتّى يمكن أخذه مصبّاً للعموم الأزماني، لأنّ المتعلّق عبارة عن الفعل الذي تعلّق به التكليف أمراً أو نهياً.

وأما هذه الأحكام الوضعية، فليس لها متعلّقات حتّى يبحث فيها عن مصبّ العموم الأزماني.

وعليه، فيكون مصبّ العموم الأزمانى فيها نفس الحكم الوضعى،
ويترتب على ذلك، أنّ المرجع عند الشكّ فى التخصيص الأزمانى أو فى
مقداره هو الاستصحاب.

ومن هنا، يظهر عدم جواز التمسك بعموم قوله تعالى : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾
لإثبات فورية الخيار فى المعاملات الغبنية.

وقد ذكر جماعة من الأعلام أنّه لا بدّ من استصحاب بقاء الخيار فى كلّ
زمان شكّ فيه بعد العلم بثبوته عند ظهور الغبن، لأنّ مفاد قوله تعالى :
﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ ليس وجوب الوفاء به تكليفاً وحرمة التصرف فيما انتقل عن
المتعاقدين، بل هو إرشاد إلى اللزوم، وأنّ الفسخ لا يؤثر شيئاً، فيكون
مدلوله حكماً وضعياً، وهو لزوم العقد، ويكون مصبّ العموم الأزمانى هو
لزوم العقد، وفى مثله لا مجال للتمسك بالعموم.

أقول:

كون مفاد الآية الشريفة هو الارشاد إلى لزوم العقد، وأنّه لا يصحّ
التمسك بالعموم فيها وإن كان متيناً، إلّا أنّه أيضاً لا يصحّ الرجوع إلى
الاستصحاب ولو مع قطع النظر عن عدم جريانه فى الأحكام الكلية، وذلك
لوجود خصوصية فى المقام تقتضى عدم جريان الاستصحاب هنا، وهى أنّ
مدرك خيار الغبن؛ إمّا أن يكون الشرط الضمنى، وهو عبارة عن أنّ بناء
العقلاء على أنّ المعاملة مشروط فيها تساوى القيمتين، فلو زاد الثمن على
قيمة المثلّ أو زادت قيمة المثلّ على الثمن ثبت الخيار للآخر - وتفصيله
فى علم الفقه -.

وإمّا أن يكون مدركه قاعدة نفى الضرر أو الاجماع، فإن كان مدركه
الشرط الضمنى، فلا يجزى الاستصحاب عند الشكّ فى ثبوته فى الآن

الثاني، لأنّ هذا الخيار إنّما جعل في فرض التخلّف عن المرتكز عند العقلاء - وهو تساوي القيمتين - .

وهذا الارتكاز، إنّما هو موجود في الآن الأوّل دون الآن الثاني المشكوك، لأنّه في الآن الثاني يعلم بالتفاوت، فلا يكون خلاف المرتكز عند العقلاء، فإثبات الحكم في الآن الثاني يكون من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، وهو قياس محرّم، إذ لم يحرز موضوع الخيار في الآن الثاني، وهو خلاف المرتكز.

وأما إذا كان مدركه قاعدة نفي الضرر، فأيضاً لا يجري الاستصحاب، لأنّ الضرر إنّما يحصل بدوام اللزوم، فإذا ارتفع لزوم العقد في آن فقد ارتفع الضرر أيضاً، فإثبات الحكم لغير المتضرّر قياس، لأنّ لزوم العقد في الآن الثاني مثلاً ليس بضرري.

ومن هنا، يظهر الحال لو كان مدرك الخيار هو الاجماع، فإنّ الاجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو في حال الضرر فقط.

على أنّك عرفت حال الاجماع من حيث الحجّة وعدمها.

والخلاصة إلى هنا: أنّه لا يمكن التمسك بعموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ إذا شكّ في التخصيص أو في مقداره، كما أنّ الاستصحاب لا يجري.

وفي هذه الحالة يرجع إلى القواعد الأخرى، ولكن بما أنّ هناك تسالم على صحّة المعاملة ولزومها، والمقدار المتيقّن خروجه عن أصالة اللزوم هو أوّل ظهور الغبن، فيقتصر عليه، ويبقى الباقي على أصالة اللزوم.

وبالنتيجة: يكون الخيار فورياً. كما ذهبنا إليه في الفقه.

هذا كلّّه، إذا كانت الأحكام الوضعيّة متعلّقة بالأعيان الخارجيّة.

وأما ما كان منها متعلّقاً بغير الأعيان، كالمنافع في مثل سكنى الدار ونحوه، فحيث إنّها قابلة للتقطيع في الزمان عرفاً، فلا قصور في جعل مثلها مصبّاً للعموم الأزمانى، ولكن أقصى ما يلزم منه هو إمكان أن يكون مصبّ العموم الأزمانى فيها متعلّق بالحكم، ولكن مجرد إمكان ذلك لا يقتضى كونه مصبّ العموم الأزمانى ما لم يقدّم دليل على أخذه في ناحية المتعلّق، لما عرفت من أنّ الأصل فيما لم يقدّم دليل على ذلك هو أن يكون مصبّ العموم الأزمانى نفس الحكم الشرعى.

ومن المعلوم، أنّه لم يقدّم دليل على أخذ العموم الأزمانى قيداً في ناحية المتعلّق في باب الأحكام الوضعيّة.

وعليه، فيكون مصبّ نفس الحكم الوضعى . والله العالم .

التنبيه الرابع عشر

(في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف)

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الظاهر أنَّ الشكَّ في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظنَّ بالخلاف فضلاً عن الظنَّ بالوفاق يجري الإستصحاب، ويدلُّ عليه - مضافاً إلى أنَّه كذلك لغة كما في الصحاح وتعارف استعماله فيه في الأخبار في غير باب - قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في أخبار الباب (ولكن تنقضه بيقين آخر) حيث إنَّ ظاهره أنَّه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنَّه ليس إلا اليقين . . . الخ».

أقول: هل يعتبر في حجّة الاستصحاب عدم الظنَّ بالخلاف أم لا؟
وبعبارة أخرى: ما المراد من الشكَّ الذي أخذ موضوعاً في باب
الأصول العمليّة ومورداً في باب الأمارات؟

هل خصوص ما تساوى طرفاه، أم يشمل الظنَّ بالخلاف، الذي لا
يكون حجّة، فضلاً عن الظنَّ بالوفاق، الذي هو غير معتبر؟

فإنَّه إذا كانت حجّة الاستصحاب من باب إفادته الظنَّ الشخصي، كما
هو محتمل كلام بعض الأعلام، كالشيخ البهائي رَحِمَهُ اللهُ، في زبدة الأصول،
فلا إشكال في أنَّ الظنَّ غير المعتبر بالخلاف مضرّاً بحجّيته، بل لا يجتمع
الظنَّ الشخصي بالوفاق مع الظنَّ بالخلاف.

وإن كانت حجّيته من باب الظنَّ النوعي، فالظاهر أنَّ الظنَّ الشخصي

غير المعتبر بالخلاف لا يضرّ بحجّيته، كما أنّه لا يضرّ بحجّيته بناءً على أنّ حجّيته بالأخبار الدالة على التعمّد ببقاء المستصحب في عمود الزمان، كما هو الصحيح، لأنّ المراد من الشكّ في قوله ﷺ : «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو خلاف اليقين، كما نسب ذلك إلى أهل اللغة وأصحاب التفسير، واطلاق الاصحاب له على هذا المعنى في غير باب، كباب الشكّ في عدد الركعات ونحوه.

ومما يدل أيضاً على أنّ المراد به غير اليقين، أي ما يشمل الظنّ غير المعتبر بالخلاف، صحيحة زرارة الأولى المستدلّ بها على حجّية الاستصحاب وقد تقدّمت. قال: «قلت: له الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء...»

إلى أن قال: قلت: فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال: لا حتّى يستيقن أنّه قد نام...»^(١).

ودلالتها على ذلك من جهتين:

الأولى، قوله ﷺ : (لا). أي لا يجب عليه الوضوء مطلقاً إذا حرّك في جنبه شيء، وهو لا يعلم سواء شكّ بالنوم أم حصل له ظنّ به.

الثانية، قوله ﷺ : (لا حتّى يستيقن)، حيث جعل اليقين بالنوم غاية لعدم وجوب الوضوء، أي لا يجب الوضوء ما لم يحصل اليقين وإن حصل الظنّ غير المعتبر بالنوم.

وقد استدللّ الشيخ الأنصاري رحمه الله على أنّ المراد بالشكّ هو غير اليقين بعدّة أدلة:

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

منها: الاجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار ولو مع الظن بالخلاف.

وفيه: أنه لو علم اتفاق الأصحاب على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، إلا أنه اجماع مدركي، أو لا أقل أنه يحتمل المدركية، إذ يحتمل استنادهم إلى الأدلة الأخرى، كالأخبار، فلا يكون اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام.

ومنها: أن الظن غير المعتبر، إما أن يقوم دليل على عدم اعتباره، كالظن الحاصل من القياس والإستحسان.

وإما أن لا يقوم دليل على اعتباره ولا على عدم اعتباره، كالظن الحاصل من الشهرة.

(والأول)، بعد نهى الشارع المقدس عن العمل به يصير وجوده كعدمه، فكما أنه لو لم يكن هذا الظن لكننا نعمل بالاستصحاب، فكذلك مع وجوده.

(والثاني)، حيث إن اعتباره مشكوك فيه، فيكون رفع اليد عن اليقين السابق بهذا الظن من باب نقض اليقين بالشك.

وفيه: أن عدم اعتبار الظن - سواء كان من جهة الدليل على عدم اعتباره أم من جهة عدم الدليل على اعتباره - معناه عدم ثبوت مؤداه، لا لزوم ترتيب آثار الشك المتساوي الطرفين عليه، فإذا فرض أن الاستصحاب من آثار الشك المتساوي الطرفين، فلا يترتب شيء حينئذٍ على الظن الحاصل من القياس الذي دلّ الدليل على عدم اعتباره، أو الظن الحاصل من الشهرة الذي لا دليل على اعتباره، إذ لا يصحّ العمل بهذا الظن، لما

عرفت، ولا بالاستصحاب لانتفاء موضوعه، وهو الشكّ المتساوي طرفاه، لأنّ الموجود هو الظنّ بالخلاف، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى سائر الأصول العمليّة من البراءة أو الاشتغال حسب اختلاف الموارد. والله العالم.

المبحث الثالث

تتمّة

وفيها مقامان:

- المقام الأوّل: تقوّم الاستصحاب بوحدة القضيتين.
- المقام الثاني: ورود الأمانة على الاستصحاب.

المقام الأوّل

تقوم الاستصحاب بوحدة القضيتين

قال صاحب الكفاية رحمه الله : «تتمّة: لا يذهب عليك أنّه لا بدّ في الاستصحاب من بقاء الموضوع، وعدم أمارّة معتبرة هناك ولو على وفاقه، فهذا هنا مقامان :

المقام الأوّل: إنّ لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتّحاد القضية المشكوكة مع المتيقّنة موضوعاً، كاتّحادهما حكماً، ضرورة أنّه بدونه لا يكون الشكّ في البقاء بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محلّ الشكّ نقض اليقين بالشكّ، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان... الخ».

أقول: يقع الكلام في عدّة أمور:

الأمر الأوّل: قد عرفت في أوائل الاستصحاب، أنّه يعتبر فيه كون القضية المشكوكة عين القضية المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً، حتّى يكون الشكّ في البقاء ورفع اليد عن اليقين السّابق، نقضاً لليقين بالشكّ.

وعليه، فالبناء العملي على بقاء المتيقّن يقتضي اتّحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً، وإلا لا يصدق قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشكّ»، إذا لم تتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة، فإذا تيقنّا بعدالة زيد مثلاً، ثم شككنا في عدالة عمرو، لا يكون عدم البناء

العملي على طبق عدالة عمرو نقضاً لليقين بالشك وكذا في صورة اختلاف القضيتين في المحمول، كما إذا تيقناً بعدالة زيد، ثم شككنا في علمه مثلاً، فلا يكون حينئذٍ عدم البناء العملي على ترتيب آثار العلم نقضاً لليقين بالشك.

وهذا واضح، إذ حقيقة الاستصحاب هي اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين. وهذه من القضايا التي لا تحتاج إلى الاستدلال عليها، لأن قياساتها معها.

ومن هنا، عيب على الشيخ الأنصاري رحمته الله، حيث استدلل على اشتراط اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً بقوله: «ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً، فإذا أُريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به: فإما أن يبقى في غير محل وموضوع، وهو محال. وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق.

ومن المعلوم، أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنما هو حكم بحدوث عارضٍ مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده... الخ».

ويرد عليه: أن المراد بالابقاء: إن كان هو البقاء الحقيقي التكويني، فما ذكره رحمته الله إنما يتم لو كان المستصحب من الأعراض القائمة بالموضوعات الخارجية، ولا يتم فيما لو كان المستصحب من الجواهر، أو فيما لو كان من الأمور العدمية.

وأما لو كان المراد منه الابقاء التعبدى، الذي هو عبارة عن مجرد لزوم ترتيب الآثار في مقام الظاهر، فلا استحالة فيه مع الشك في الموضوع.

الأمر الثاني: إعلم أنه لا دليل على اعتبار أزيد من الاتحاد بين القضيتين موضوعاً ومحمولاً، فلا يعتبر حينئذ في جريان الاستصحاب احراز بقاء الموضوع خارجاً، بل يكفي مجرد الشك في بقاء المحمول والعارض، ولو مع الشك في بقاء موضوعه ومعروضه خارجاً.

نعم، قد يحتاج إلى احراز وجود الموضوع أحياناً فيما إذا كان الأثر ممّا يحتاج في ترتبه إلى وجوده خارجاً.

ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى احراز حياته لأجل البقاء على جواز تقليده، وإن كان محتاجاً إلى احراز الحياة في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه، فإذا كان زيد مجتهداً حياً عادلاً جازئ التقليد والاقتداء به أو واجب إكرامه، فإذا شك في جواز البقاء على تقليده من جهة الشك في بقاء عدالته، فيجوز حينئذ استصحاب عدالته، وترتيب هذا الأثر عليه ولو لم يحرز حياته خارجاً، لأنّ هذا الحكم لا يتوقف على حياته.

وأما إذا شك في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه والإنفاق عليه من جهة الشك في بقاء عدالته، فلا يجوز استصحاب عدالته لترتيب أثر جواز الاقتداء به أو إكرامه والإنفاق عليه إذا لم يحرز حياته خارجاً، لأنّ هذه الأحكام تتوقف على حياته في الخارج.

والخلاصة: إنّ حقيقة الاستصحاب لا تقتضي أكثر من اتحاد المتيقن والمشكوك في الموضوع والمحمول، ولا تحتاج إلى احراز بقاء موضوع المستصحب خارجاً إلا في بعض الأحيان، كما عرفت، لخصوصية فيه.

نعم، على القول باختصاص حجية الاستصحاب بصورة اليقين باستعداد

المستصحب للبقاء في عمود الزمان والشك في الرفع - كما هو مختار الشيخ الأنصاري رحمته الله ومن تبعه - ، فلا بد في جريان الاستصحاب في الأعراض والمحمولات الثانوية من احراز بقاء الموضوع في الخارج ، لأنه مع الشك في بقاءه يشك في استعداد العرض المتقوم به للبقاء ، ومع الشك في استعداده للبقاء لا يجري فيه الاستصحاب ، كما تقدّم سابقاً .

ولكنك عرفت ، أن هذا القول ليس بتمام ، فراجع ما ذكرناه سابقاً .

الأمر الثالث : أن الشك ، (تارة) ، يكون في المحمولات الأولية من الوجود والعدم .

(وأخرى) ، في المحمولات الثانوية من القيام والقعود والعدالة ونحو ذلك من المحمولات التي لا يصح حملها على الماهية إلا بعد وجودها . فإن كان الشك في المحمول الأولي ، فالموضوع في القضية المشكوكة والقضية المتيقنة ، نفس الماهية المجردة عن الوجود والعدم ، فتفرض الماهية موضوعاً بما لها من التقرر الذهني معرّاة عن الوجود والعدم ، فإذا أردنا أن نستصحب المحمول - وهو الوجود أو العدم - فتلاحظ الحالة السابقة ، فإن كان الشيء مسبوقاً بالوجود ، فيستصحب وجوده ، وإن كان مسبوقاً بالعدم ، فيستصحب عدمه ، ولا إشكال حينئذ في بقاء الموضوع واتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة في استصحاب المحمول الأولي ، (أي : الوجود والعدم) وإن كان الشك في المحمول الثانوي ، كالشك في بقاء عدالة زيد ، فالمحمول الأولي كالوجود يكون جزء الموضوع - كما لا يخفى - ولا بد من احرازه في مقام استصحاب المحمول الثانوي ، فإن كان الموضوع محرزاً بالوجدان وكان الشك متمحّضاً في بقاء المحمول الثانوي ، كما إذا علم بوجود زيد وشك في بقاء

عدالته، فلا إشكال في جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين .

وإن لم يكن الموضوع محرزاً بالوجدان، بل تعلّق الشكّ بكلّ من الموضوع والمحمول الثانوي، كما إذا شكّ في وجود زيد وعدالته؛ (فتارة)، يكون الشكّ في المحمول الثانوي مسبباً عن الشكّ في الموضوع، بحيث إذا أحرز الموضوع كان المحمول الثانوي محرزاً أيضاً، كما إذا شكّ في مطهرية الماء لأجل الشكّ في بقاء اطلاقه .

(وأخرى)، لا يكون الشكّ في المحمول الثانوي مسبباً عن الشكّ في الموضوع، بل كان كلّ منهما متعلّقاً للشكّ، بحيث كان منشأ الشكّ في كلّ منهما مستقلاً عن الآخر، كما إذا شكّ في حياة زيد لاحتمال موته، وعدالته لاحتمال فسقه، بحيث لو كانت الحياة محرزة كانت عدالته مشكوكة أيضاً، فإن كان الشكّ في المحمول الثانوي مسبباً عن الشكّ في الموضوع، فلا إشكال في أنّ جريان الأصل في الموضوع يغني عن جريانه في المحمول الثانوي، لأنّه رافع لموضوعه .

وأما إن كان كلّ من الموضوع والمحمول متعلّقاً للشكّ في عرض واحد؛ (فتارة)، يكون الموضوع ممّا يتوقّف عليه وجود المحمول عقلاً، كتوقّف العدالة على الحياة .

(وأخرى)، ممّا يتوقّف عليه شرعاً، كتوقّف الكريّة العاصمة على اطلاق الماء، فإنّ الكريّة لا تتوقّف على كون الماء مطلقاً لتحقق الكريّة مع إضافة الماء .

نعم، الكريّة العاصمة متوقّفة على إطلاق الماء، حيث الشارع المقدّس اعتبر ذلك .

وعليه، فإن كان التوقف شرعياً، جرى الاستصحاب في كل من الموقوف والموقوف عليه، ويثبت بالاستصحابين الأحكام الشرعية المترتبة على وجود المستصحبين.

ففي المثال المتقدم، يجري استصحاب كل من اطلاق الماء وكريته، ويثبت به كون الماء عاصماً لا يحمل خبثاً، فإن استصحاب اطلاق الماء كما يجدي في الآثار المترتبة على اطلاق الماء من كونه رافعاً للحدث والخبث، كذلك يجدي في دخله في الكرية، لكونه شرعياً، وإن لم يكن التوقف شرعياً، كالحياة والعدالة، فقد يستشكل في استصحاب الحياة والعدالة. أمّا في العدالة، فللشك في موضوعها.

وأما في الحياة، فلعدم كون العدالة أثراً شرعياً للحياة، فاستصحاب الحياة لإثبات العدالة يكون من الأصل المثبت، وإن كان الاستصحاب يجري في الحياة من حيث الآثار الشرعية المترتبة على نفس الحياة، كحرمة تزويج زوجته، وعدم تقسيم أمواله ونحو ذلك، ولكن الكلام ليس فيه، وإنما الكلام في استصحاب الحياة من حيث ترتب العدالة عليه، مع أن ترتب العدالة على الحياة عقلي.

هذا حاصل الإشكال في استصحاب الحياة والعدالة.

ولكن الانصاف: أن هذا الإشكال ليس بتام، لأن استصحاب الحياة على قسمين: (تارة)، نستصحب الحياة لإثبات العدالة، وهذا لا يصح، لكونه من الأصل المثبت.

(وأخرى)، نستصحب الحياة، لأن للحياة دخالة في الحكم الشرعي، كما لو كان موضوع جواز تقليد الحي العادل، بحيث كانت الحياة جزء الموضوع، والجزء الآخر العدالة.

وعليه، فيكون الموضوع لجواز التقليد مركباً من الحياة والعدالة، وهما عرضان لمحل واحد، فإن كانت الحياة محرزة بالوجدان، فالاستصحاب إنما يجري في العدالة، ويلتزم الموضوع المركب من ضم الوجدان إلى الأصل. وإن كانت الحياة مشكوكة، فالاستصحاب يجري في كل من الحياة والعدالة، ويلتزم الموضوع المركب من ضم أحد الأصلين إلى الآخر، لأن كلاً منهما جزء الموضوع، فكل منهما دخل في الحكم الشرعي. والله العالم

الأمر الرابع: أعلم أن الاستصحاب: (تارة)، يكون من استصحاب الموضوع. (وأخرى) من استصحاب الحكم.

ولا كلام في استصحاب الموضوعات، لأن الغالب فيها اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً، سواء قلنا بأن تحديد الموضوع فيها راجع إلى النظر العقلي أم النظر العرفي بحسب ما يفهمه من دليل الحكم أم النظر العرفي المبني على التسامح بحسب ما هو مرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم والموضوع، فإن للعرف نظرين:

أحدهما، من حيث كونه من أهل المحاورة، وبهذا النظر يحدّد الموضوع الوارد في القضية ولو بواسطة القرائن الحافّة بالكلام، فيفرّق بين قوله: (الماء المتغيّر ينجس)، وبين قوله: (الماء إذا تغيّر ينجس) من حيث فهمه الموضوع في القضية الأولى هو الماء المتغيّر بما هو متغيّر.

وفي القضية الثانية يكون الموضوع فيها ذات الماء، ويكون التغيّر جهة تعليلية لثبوت النجاسة للماء.

ثانيهما، هو أنه ينظر إلى القضية بما هو المرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم والموضوع، ولو على خلاف ما هو المتفاهم من الكلام، من حيث

كونه من أهل المحاورة، فيرى أنّ الموضوع للنجاسة في مثل قوله : (الماء المتغيّر ينجس) هو ذات الماء، وأنّ التغيّر واسطة في ثبوت النجاسة لما هو المرتكز في ذهنه من أنّ النجاسة من عوارض الماء لا من عوارض الماء المتغيّر، وإن كان بحسب نظره من حيث كونه من أهل المحاورة وفهم الكلام خلاف ذلك، حيث يفهم أنّ موضوع النجاسة في المثال هو الماء المتغيّر بوصف كونه متغيّراً، وسيّضح لك - إن شاء الله تعالى - أنّ المتّبع هو نظره بحسب ما هو المرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم والموضوع.

وأما الاستصحابات الحكميّة، فإنّ الغالب فيها اختلاف القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة من حيث الموضوع، لأنّ الشكّ في بقاء الحكم مع بقاء الموضوع على ما كان عليه من الخصوصيّات لا يمكن إلّا في باب النسخ.

وأما في غير النسخ، فالشكّ في بقاء الحكم غالباً يستند إلى انتفاء بعض خصوصيّات الموضوع، فيحصل الاختلاف بين القضية المشكوكة مع القضية المتيقّنة.

وقد يكون الشكّ في بقاء الحكم لأجل احتمال وجود الرفع أو حصول الغاية له، فيشكّ في بقاءه، وسنتكلّم عنها بالتفصيل - إن شاء الله تعالى - قريباً.

الأمر الخامس : إعلم أنّه قد ذكرنا في بعض المناسبات أنّ المرجع في مفاهيم الألفاظ إنّما هو العرف العام، سواء وافق عرف اللغة أم خالفه، ولا عبرة باللغة إذا كان العرف العام على خلافها، فإنّ الألفاظ تنصرف إلى مفاهيمها العرفيّة بحسب ما ارتكز في أذهان أهل المحاورات، فعند تعارض العرف واللغة في مفهوم اللفظ يحمل على المفهوم العرفي، سواء كان أعّم من المفهوم اللغوي أم أخصّ منه، بل ولو كان مбайناً معه لو اتّفق ذلك.

وذكرنا أيضاً، أنّه لا عبرة بالمسامحات العرفيّة بعد تشخيص المفهوم، فلا يرجع إلى العرف في تطبيق المفهوم على المصداق، لأنّ العرف قد يتسامح في استعمال الألفاظ وتطبيقها على ما لا يكون مصداقاً لمعانيها الواقعيّة، فإنّه كثيراً ما يطلق لفظ الكرّ والفرسخ وغيرها من الألفاظ على ما ينقص عن المقدار أو يزيد عنه بقليل، فالتعويل على العرف إنّما يكون في باب المفاهيم.

وأما تطبيق المفهوم على المصداق، فليس بيد العرف، بل يدور مدار الواقع، فإن كان الشيء مصداقاً للمفهوم ينطبق عليه قهراً، وإن لم يكن مصداقاً له، فلا يمكن أن ينطبق عليه، ولو فرض أنّ العرف يتسامح في التطبيق.

نعم، قد يشكّ في صدق المفهوم على بعض الأفراد، فالمرجع حينئذ هو العرف، فلو شكّ في صدق مفهوم الحطب على القصب يرجع فيه إلى العرف، فإن صدق عليه عنوان الحطب عرفاً، فيثبت له آثار الحطب، وإن لم يصدق عليه عنوان الحطب عرفاً، فإن صدق عليه عنوان آخر، فهو، وإن استقرّ الشكّ فالمرجع هو الأصول العمليّة.

وعليه، فإنّ الرجوع إلى العرف في الصّدق غير الرجوع إليه في المصداق، فإنّ مورد الرجوع إليه في المصداق، إنّما هو بعد تبين المفهوم وتشخيص المعنى، وهذا هو الممنوع منه، لأنّه لا عبرة بنظر العرف في المصداق، بل لا بدّ من احراز المصداق بعد أخذ المفهوم من العرف.

وأما الرجوع إليه في الصّدق، فهو إنّما يكون في مورد اجمال المفهوم وعدم تشخيص المعنى، فإنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني النفس الأمريّة، إلّا أنّه قد يشكّ في صدق المعنى على بعض ما له من المراتب

والأفراد، لأنه قد يكون المعنى معلوماً بالتفصيل بجميع حدوده وقيوده لدى العرف، وقد لا يكون معلوماً لديهم بالتفصيل، وإن كان أصل المعنى على سبيل الاجمال مرتكزاً في ذهنه، ألا ترى أنّ مفهوم الماء مع أنّه من أوضح المفاهيم العرفيّة ولكن كثيراً ما يحصل الشكّ في صدقه على بعض الأفراد، كالماء المخلوط بمقدار من التراب على وجه لا يلحقه إسم الطين، وكماء الكبريت ونحو ذلك.

ومن المعلوم، أنّ المرجع عند الشكّ في صدق المفهوم على بعض المراتب والأفراد إنّما هو العرف.

الأمر السادس : قد يتوهم أنّه بعد الجزم بمرجعيّة العرف في تحديد مفاهيم الألفاظ وتشخيص مدلولها بلا مدخليّة للعقل في ذلك وعدم العبرة بالمسامحات العرفيّة في باب التطبيق، فلا وجه حينئذٍ للترديد بين أخذ الموضوع من العقل أو العرف بحسب ما هو مرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم والموضوع، أو العرف بحسب ما يفهمه من الدليل في القضية.

وعليه، فلا وجه للمقابلة، لأنّه إنّ أريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه في معرفة معنى موضوع الدليل وتشخيص مفهومه، فهو صحيح، إلّا أنّه لا يختصّ بالمقام، بل تشخيص معنى اللفظ ومفهومه إنّما يرجع فيه إلى العرف مطلقاً، فلا معنى لجعل الموضوع العرفي - أي ما يفهمه العرف بحسب ما هو المرتكز في أذهانهم - مقابلاً لموضوع الدليل - أي ما يفهمه العرف لكونهم من أهل المحاوراة - في خصوص باب الاستصحاب.

وإن أريد من الموضوع العرفي ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل مع أنّه ليس منها حقيقة، فقد عرفت أنّه لا عبرة بالمسامحات العرفيّة.

ولكن يندفع هذا التوهم : بأنَّ الترديد بين العقل والدليل والعرف إنما يكون من جهة بقاء الموضوع واتِّحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقَّنة لا من جهة تعيين أصل الموضوع .

وبعبارة أخرى : إنَّ عموم (لا تنقض اليقين بالشك) بأيّ نظر سيق ، هل سيق بلحاظ النظر الدقيّ العقلي حتّى يشكل أمر الاستصحاب في كلّ مورد احتمال رجوع القيد إلى الموضوع ، لأنّه مع هذا الشك لا يجزم باتِّحاد القضية المتيقَّنة مع القضية المشكوكة ، أم أنّه سيق بلحاظ النظر الدليلي ، فلا بدّ حينئذٍ من لحاظ لسان الدليل ؟

فهل القيد فيه أخذ في الموضوع كقوله : (الماء المتغيّر ينجس) أو أنّه أخذ شرطاً للحكم كقوله : (الماء ينجس إذا تغيّر) فيجري الاستصحاب في الثاني دون الأوّل ، أم أنّه سيق بلحاظ النظر العرفي أي ما هو مرتكز في ذهنه من جهة مناسبة الحكم والموضوع ؟

فلو اعتبرنا في اتِّحاد القضيتين بقاء الموضوع عقلاً يختصّ الاستصحاب بما إذا كان الشك في بقاء الحكم الشرعي من جهة احتمال وجود الرفع أو حصول الغاية للحكم ، ولا يجري الاستصحاب إذا كان الشك لانتفاء بعض الخصوصيّات التي كان الموضوع واجداً لها ، بداهة أنّ كلّ خصوصيّة كان الموضوع واجداً لها يحتمل عقلاً أن يكون لها دخل في الموضوع ، فلا يمكن احراز بقاء الموضوع ، بل يشكّ في بقائه ، فلا يجري استصحاب الحكم ، لما عرفت من أنّه لا بدّ في الاستصحاب من احراز بقاء الموضوع واتِّحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقَّنة .

وعليه ، فإن كان منشأ الشك في بقاء الحكم انتفاء بعض الخصوصيّات ينسبّ باب الاستصحاب إذا كان المعبر فيه بقاء الموضوع عقلاً ، لأنّ انتفاء

الخصوصية عن الموضوع وإن لم يلزم العلم بارتفاع الموضوع عقلاً، إلا أنه يلزم الشك في بقاءه، ومع الشك في البقاء لا يجوز الاستصحاب، وينحصر الاستصحاب بما إذا كان الشك في بقاءه لأجل احتمال وجود الرفع أو الغاية لبقاء الموضوع فيهما حقيقة، فإن عدم الرفع والغاية ليس من قيود الموضوع وحدوده ليرجع الشك في وجودهما إلى الشك في بقاء الموضوع، بل ينعدم الموضوع بوجود الرفع والغاية قهراً، فالرفع ما يكون وجوده معدماً للموضوع، لا أن عدمه قيد فيه.

هذا كله، إذا كان المعتبر في اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة بقاء الموضوع عقلاً.

وأما إذا كان المعتبر في الاتحاد بقاء الموضوع بحسب ما يقتضيه ظاهر الدليل، فجريان الاستصحاب حينئذٍ وعدمه يدور مدار ما يستفاد من ظاهر الدليل.

ففي قوله: (الماء المتغير ينجس) فإن ظاهر الدليل أن التغير قيد للماء، فيكون موضوع الحكم مجموع الماء والتغير.

وعليه، فالاستصحاب لا يجري إذا زال التغير، لعدم احراز بقاء الموضوع.

وأما إذا قلت: (الماء ينجس إذا تغير)، فإن ظاهره أن التغير علة لثبوت النجاسة على الماء، فيكون الموضوع ذات الماء، فيجري الاستصحاب حينئذٍ لبقاء الموضوع.

وأما إذا كان المعتبر في اتحاد القضيتين بقاء الموضوع عرفاً، فينبغي أن لا يُفرّق في جريان الاستصحاب في المثال المتقدم بين الوجهين، لبقاء الموضوع عرفاً، فإن العرف بحسب ما هو المرتكز في ذهنه من مناسبة

الحكم والموضوع يرى موضوع النجاسة نفس الماء والتغير علة لعروضها عليه، فتتحد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة، ويكون عدم ترتيب آثار النجاسة على الماء الذي زال عنه التغير من نقض اليقين بالشك في نظر العرف.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

لا بدّ من اتّباع نظر العرف فيما يستفاد من القضايا، لأنّ المعتبر في الجمل، هو ظهور الجملة في المعنى بحسب ما يفهمه العرف ولو بمناسبة الحكم والموضوع، فلا بدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص مدلول الجملة، من غير فرق في ذلك بين القضايا الشرعية وغيرها، فكما يرجع إلى العرف فيما يستفاد من القضايا العرفية المستعملة في مقام اظهار مقاصدهم، كذلك يرجع إلى العرف فيما يستفاد من القضايا الشرعية المستعملة في مقام اظهار الأحكام الواقعية أو الظاهرية.

ففي قوله ﷺ في صحيحة زرارة المتقدمة: «لا تنقض اليقين بالشك»، لا بدّ من الرجوع إلى العرف في أنّه متى يصدق نقض اليقين بالشك، ومتى لا يصدق، لأنّه قد يكون رفع اليد عن اليقين السابق بالشكّ اللاحق نقضاً لليقين بالشكّ عرفاً، وقد لا يكون نقضاً عرفاً، وقد يحصل الشكّ عند العرف في صدق النقض وعدمه.

وهذا الاختلاف، إنّما ينشأ من اختلاف الموضوعات والأحكام بحسب ما يراه العرف من مناسبة الحكم والموضوع، فربّ عنوان يكون بنظر العرف مقوماً للموضوع لمناسبة الحكم والموضوع، فيدور الحكم مدار وجود العنوان، كقوله مثلاً: (يجب اعطاء الزكاة للفقير)، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون لعنوان الفقر دخل في وجوب إعطاء الزكاة،

فيرتفع موضوع الحكم عرفاً، إذا صار الفقير غنياً، لأن الغني يباين الفقير عرفاً، وربّ عنوان يكون بنظر العرف من الوسائط الثبوتية لعروض الحكم على موضوعه من دون أن يكون له دخل في الموضوع عرفاً لمناسبة الحكم والموضوع، كالمثال السابق: (الماء المتغيّر ينجس)، فإنّ النجاسة بنظر العرف من الأعراض القائمة بذوات الأشياء، فيكون موضوع النجاسة ذات الماء لا الماء المتغيّر، بل التغيّر عند العرف علّة لعروض النجاسة على الماء، من غير فرق بين قوله: (الماء المتغيّر ينجس)، وبين قوله: (الماء ينجس إذا تغيّر)، فإنّ اختلاف العبارة لا يوجب الاختلاف عند العرف، لما يراه من مناسبة الحكم والموضوع بحسب ما هو المرتكز في ذهنه.

والخلاصة: إنّهُ يعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً، وصدق ذلك يتوقّف على أن يكون العنوان بنظر العرف علّة لثبوت الحكم ليكون المشكوك فيه عين المتيقّن عرفاً، فإنّه لو كان العنوان مقوّمًا للموضوع لا علّة، لكان المشكوك فيه مبايناً للمتيقّن، فيكون من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشكّ، فلا يجري فيه الاستصحاب.

وكذا لو شكّ في كون العنوان مقوّمًا للموضوع أو علّة لثبوت الحكم، فإنّه لا يجري الاستصحاب أيضاً للشكّ في صدق النقض وعدمه، فيكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة، فالاستصحاب إنّما يجري في مورد عُلِمَ من مناسبة الحكم والموضوع كون العنوان من العلل.

إن قلت: إنّهُ مع العلم بكون العنوان علّة للحكم لا نحتاج إلى الاستصحاب لبقاء الموضوع، فيكفي نفس دليل الحكم في إثباته عند ارتفاع العنوان.

قلت: إنّ مجرد كونه من العلل لا يكفي في بقاء الحكم بعد زواله،

لا احتمال أن يكون العنوان علّة حدوثاً وبقاءً، فيرتفع الحكم بارتفاع علّته، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا التمسك بالاستصحاب.

والنتيجة في نهاية المطاف: إنه لا عبرة بظاهر الدليل بعدما كان المرتكز العرفي بحسب مناسبة الحكم والموضوع على خلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل ابتداءً، فإنه بعد الالتفات إلى المرتكز العرفي وما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، لم يبقَ للدليل ظهور على خلاف المرتكز العرفي.

ولهذا ذكر جماعة من الأعلام، أنه لا وجه للمقابلة بين الدليل والعرف، فإن مفاد الدليل يرجع بالنتيجة إلى ما يقتضيه نظر العرف، لأن المرتكز العرفي ومناسبة الحكم والموضوع يكون قرينة صارفة عما يكون الدليل ظاهراً فيه ابتداءً، فلو كان الدليل ظاهراً بدوّاً في قيديّة العنوان، وكانت مناسبة الحكم والموضوع تقتضي عدمه، فاللّازم هو العمل على ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، لأنها بمنزلة القرينة المتّصلة، فلم يستقرّ للدليل ظهور على الخلاف. والله العالم.

المقام الثاني ورود الأمانة على الاستصحاب

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «المقام الثاني : إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة في مورده، وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه.

والتحقيق أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين . . . الخ».

أقول: إنَّ المعروف بين الأعلام قاطبة، أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب مشكوك البقاء.

وعليه، فلو دلَّ دليل اجتهادي على بقاء المستصحب أو على ارتفاعه، فلا معنى حينئذٍ لجريان الاستصحاب، ولكن يظهر من بعضهم (في بعض المسائل الفقهية) إعمال المعارضة بين الأمارات والأصول، ويمكن أن يكون ذلك منهم بناءً على كون الاستصحاب من الأمارات الظنية، كما يشهد له استدلالهم للاستصحاب بكونه مفيداً للظن بالبقاء وحكم العقل بالأخذ بالراجح، وإلا فبناءً على أخذه من الأخبار، وكونه من الأصول العملية - كما هو الانصاف، والمعروف بين الأعلام - فلا إشكال حينئذٍ في تقديم الأمانة وعدم جريان الاستصحاب معها.

وإنما وقع الإشكال بينهم في وجه تقديم الأمانة.

هل هو بمناط الورود، كما ذهب إليه صاحب الكفاية ومن تبعه كالسيد

أبو الحسن الأصفهاني وغيره (رحمهم الله)، أو الحكومة كما ذهب إليه أغلب الأعلام، أو التخصيص؟

ولكي يتّضح الحال، لا بأس ببيان الفرق بين الورد والحكومة والتخصيص والتخصّص، ثم نرى ما هو الانصاف في المسألة؟

فنقول: أمّا الورد، فهو عبارة عن كون أحد الدليلين رافعاً لموضوع دليل المورد وجداناً وحقيقة، ولكن بعناية التعبد بالدليل الوارد، بحيث لولا التعبد من الشارع لكان المورد جارياً، وذلك كما في الطرق والأمارات المعتبرة بالنسبة إلى الأصول العقلية، كالبراءة والاحتياط والتخيير، فإنّه بالتعبد بالأمارات المعتبرة والطرق يتمّ البيان، فلا يبقى موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، الذي هو موضوع البراءة العقلية، كما أنّه يتحقّق المؤمن عند قيام الأمارات والطرق على الإباحة، فيرتفع احتمال الضرر الذي هو موضوع حكم العقل بالاحتياط، كما أنّه بقيام الأمارات والطرق يرتفع التحير الذي هو موضوع حكم العقل بالتخيير.

وبالجملة، فببركة التعبد بالأمارات والطرق يرتفع موضوع الأصل العقلي، ولولا التعبد بها لجرى الأصل العقلي، لبقاء موضوعه.

وأما التخصّص، فهو خروج بعض الأفراد عن تحت الدليل موضوعاً بلا حاجة إلى ما يخرجهم، وبذلك افترق عن الورد، فإنّه بعد اشتراكهما في كون الخروج في كلّ منهما على وجه الحقيقة، لكن يمتاز التخصّص عن الورد بأنّ الخروج فيه يكون بذاته تكويناً بلا عناية التعبد، كخروج الجاهل عن موضوع قوله: (أكرم العلماء). وأمّا الورد، فالخروج فيه بعناية التعبد، أي أنّ المورد يكون خارجاً عن تحت دليل المورد بالعرض، حيث

نشأ عن تصرف من الشارع المقدس بالتعبد بدليل الوارد، بحيث لولا عناية التعبد لكان دليل المورد جارياً وشاملاً للمورد.

والخلاصة: إنَّ الورود يشارك التخصّص في النتيجة، فإنَّ ورود أحد الدليلين على الآخر إنّما هو باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة.

وأما التخصيص، فهو إخراج بعض الأفراد عن تحت الحكم من دون أن يتصرف المخصّص في الموضوع أو المحمول، كقوله: (لا تكرم زيدا) بعد قوله: (أكرم العلماء).

وأما الحكومة، فهي عبارة عن كون أحد الدليلين متعرّضاً لحال مفاد الدليل الآخر: إمّا بعناية التصرف في عقد الوضع، أي يتصرف في موضوع دليل المحكوم توسعة أو تضيقاً بإدخال ما يكون خارجاً عنه، أو إخراج ما يكون داخلاً فيه كقوله: (زيد عالم) أو (ليس بعالم). عقيب قوله: (أكرم العلماء). وإمّا بعناية التصرف في عقد الحمل، أي يتصرف في محمول دليل المحكوم بتضييق دائرة الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١)، وكقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، فإنّه حاكم على الأدلة الأولية، ويكون مضيقاً للحكم الشرعي الثابت للأفعال بعناوينها الأولية، فوجوب الوضوء بالعنوان الأولي مطلق، ولكن إذا صار الوضوء ضرورياً فيرتفع عنه الحكم، فبعد أن كان الحكم بمقتضى الدليل الأولي يشمل الوضوء الضروري وغيره، أصبح بعد مجيء «لا ضرر» مختصاً بالوضوء غير الضروري. وهكذا بالنسبة لقاعدة «لا حرج» ونحوها.

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

وقد تكون الحكومة بمعنى أنّ دليل الحاكم رافع لموضوع دليل المحكوم في عالم التشريع مع بقاءه في عالم التكوين، فإنّ قيام الأمانة على خلاف مؤدّى الأصل لا يوجب رفع الشكّ خارجاً لاحتمال مخالفة الأمانة للواقع، فموضوع الأصل محفوظ تكويناً، ولكن لما كان المجعول في باب الإمارات هو الاحراز وإلغاء احتمال الخلاف، كانت الأمانة رافعة للشكّ في عالم التشريع، لأنّ المكلف يكون محرراً للواقع بالمتعبّد به - لا بنفس التعبّد - فلا يبقى موضوع للأصل.

ثمّ إنّ الحكومة بحسب النتيجة، وإن كانت تشارك التخصيص من حيث كون خروج المورد عن تحت دليل الآخر حكماً، إلّا أنّ الفرق بينهما، هو أنّ في التخصيص يكون خروج المورد عن تحت العام بلا تصرف من المخصّص في عقد الوضع العام أو عقد حملة، كما في قوله: (لا تكرم زيداً)، بعد قوله: (أكرم العلماء)، وفي الحكومة يكون ذلك بعناية تصرف من الحاكم في عقد وضع المحكوم ادخالاً أو اخراجاً أو في عقد حملة، كما تقدّم.

وتفصيل معنى الحكومة بشكل مختصر، هو أنّه قد ذكرنا سابقاً أنّ الحكومة على قسمين:

الأوّل: هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسّراً للدليل الآخر ومتعرّضاً لبيان حاله وشرحه للدليل.

إمّا أن يكون بلفظ أعني، أو أردت، أو قصدت ونحو ذلك. وإمّا أن يكون بمدلوله الالتزامي.

أمّا الأوّل، فوجوده نادر، إذ قلّما يوجد في الأخبار ما يكون بلفظ أعني ونحوها، وذلك كما في موثقة عمار الساباطي قال: «كنّا جلوساً عند أبي

عبد الله ﷺ بمنى ، فقال له رجل : ما تقول في النوافل ؟ قال : فريضة ، ففزعنا وفزع الرجل ، فقال أبو عبد الله ﷺ : إنما أعني صلاة الليل على رسول الله ﷺ ، إن الله يقول : ﴿ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ (١) .

وأما الثاني ، وهو ما يكون شارحاً بمدلوله الالتزامي ، فهو كثير ، لأنه (تارة) ، يكون ناظراً إلى عقد الوضع ، أي موضوع الحكم . (وأخرى) ، يكون ناظراً إلى عقد الحمل ، أي الحكم الشرعي .

وأما إذا كان ناظراً إلى عقد الوضع ، فيكون حينئذٍ موسّعاً للموضوع أو مضيقاً له .

ومثال التوسعة ، الحديث النبوي الضعيف السند : «الطواف بالبيت صلاة» (٢) ، حيث وسّع موضوع الصلاة ، بحيث يشمل الطواف ، فيعطى أحكام الصلاة إلا ما استثني .

ومثاله أيضاً ، موثقة عمار قال : «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الفقاع فقال : هو خمر» (٣) ، حيث وسّع موضوع الخمر ، بحيث يشمل الفقاع ، فيعطى حكمه حينئذٍ .

ومثال التضييق ، كما في حسنة منصور بن حازم عن أبي جعفر ﷺ قال : قال رسول الله ﷺ : «لا رضاع بعد فطام ، ولا وصال في صيام ، ولا يتم بعد احتلام ، ولا صمت يوماً إلى الليل ، ولا تعرب بعد الهجرة ، ولا

(١) وسائل الشيعة ، باب ١٦ من أبواب اعداد الفرائض ونوافلها ، ح ٦ . الآية الشريفة في سورة الإسراء ، الآية : ٧٩ .

(٢) غوالي اللآلي ، ح ١ ، ص ٢١٤ .

(٣) وسائل الشيعة ، باب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة ، ح ٤ .

هجرة بعد الفتح، ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك، ولا يمين للولد مع والده، ولا للمملوك مع مولاه، ولا للمرأة مع زوجها، ولا نذر في معصية، ولا يمين في قطيعة^(١).

انظر إلى قول: «لا رضاع بعد فطام»، فإنَّه ضيق موضوع الرضاع وأخرج منه الرضاع بعد انقطاع الولد، أي بعد مضي السنتين من ولادته، والتي هي مدَّة الرضاع.

وعليه، فلا يعطى حكم الرضاع لهذا الفرد. وهكذا في بقية الفقرات.

هذا إذا كان ناظراً إلى عقد الوضع.

وأما إذا كان ناظراً إلى عقد الحمل، فيكون مضيّقاً للحكم الشرعي الثابت للأفعال بعناوينها الأولية مثل، أدلة «لا ضرر» وأدلة «لا حرج»، فإنَّها ليست ناظرة إلى عقد الوضع، وإنَّما هي ناظرة إلى عقد الحمل، أي الحكم الشرعي، كما عرفت.

وأما القسم الثاني من الحكومة: فهو مثل حكومة الإمارات على الأصول الشرعيّة - كما سيّضح لك إن شاء الله تعالى - أي ما كان دليل الحاكم رافعاً لموضوع دليل المحكوم وليس ناظراً إليه، لا بتوسعة ولا بتضييق.

وعليه، فضابطة الحكومة بالقسم الأوّل - وهو الذي لو لم يكن المحكوم مجعولاً لكان دليل الحاكم لغوياً - لا ينطبق على هذا القسم من الحكومة، إذ لا يوجد لغو في جعل الإمارات إذا لم تكن الأصول العمليّة الشرعيّة مجعولة.

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من كتاب الأيمان، ح ١.

وهذا بخلاف القسم الأوّل، إذ لا معنى لقولك: «لا رضاع بعد فطام» إذا لم يكن للرضاع حكم.

وكذا لا معنى لقولك: «لا ربا بين الوالد وولده» إذا لم يكن للربا حكم.

ومما ذكرنا يندفع الإشكال على الحكومة، حيث أشكل أنّ ضابط الحكومة لا ينطبق على ما ذكرنا، إذ ليس للدليل نفي الضرر شرح وتفسير للأدلة الأولى، والحال أنّ معنى الحكومة هو أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسراً للدليل الآخر.

ووجه الاندفاع: أنّ أدلة نفي الضرر ناظرة إلى عقد الحمل، كما عرفت، وينطبق عليه ضابط الحكومة بالقسم لأوّل، وهو الذي لو لم يكن المحكوم مجعولاً لكان دليل الحاكم لغواً.

وعليه، فلو لم يكن الحكم مجعولاً للشيء بعنوانه الأوّل لكان نفي الحكم الضري عنه لا معنى له.

إذا عرفت ذلك، فقد اتّضح من خلال ما ذكرناه من التفرقة بين الورود والحكومة و التخصيص والتخصّص، أنّ تقديم الأمارات والطرق على الاستصحاب ليس من باب التخصّص، كما لا يخفى على أحد، ولا من باب التخصيص، بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض موارد من دون أن يتصرّف المخصّص في عقد الوضع أو الحمل.

وهذا لا ينطبق على ما نحن فيه، لأن هناك تصرّفاً في عقد الوضع أو الحمل - كما سيّضح لك - لأنّ موضوع الاستصحاب مرتفع بعد قيام الأمانة على مورده؛ إمّا ارتفاعاً حقيقياً كما في الورود، أو تعبدياً كما في الحكومة.

وأما في التخصيص، فالموضوع غير مرتفع، إذ التخصيص يقتضي رفع الحكم عن بعض أفراد الموضوع من دون التصرف في الموضوع.

أضف إلى ذلك، يعتبر في التخصيص أن تكون النسبة بين العام والخاص عموماً مطلقاً، وليست النسبة بين الأمانة والاستصحاب كذلك، بل النسبة بينهما هي العموم من وجه، فقد تكون الأمانة ولا استصحاب، وقد يكون الاستصحاب ولا أمانة، وقد يجتمعان.

والخلاصة: إنَّ تقديم الأمانة على الاستصحاب، إمَّا أن يكون من باب الورد، أو الحكومة.

وقد استدللَّ لكونه من باب الورد بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: دعوى كون المراد من اليقين في قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ بل تنقضه بيقين آخر»، هو الحجّة، سواء كانت عقلية كالعلم أم شرعية كالأمارات، وليس المراد من اليقين خصوص العلم الوجداني.

وعليه، فذكر اليقين في الصحيحة ليس من باب كونه صفة خاصة، بل لكونه أعلى أفراد الحجّة، باعتبار أنَّ حجّيته ذاتية وغير مجعولة، فقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ بل تنقضه بيقين آخر»، أي لا تنقض الحجّة بغير الحجّة، بل تنقضها بالحجّة.

وعليه، فتكون الأمانة واردة على الاستصحاب وعلى سائر الأصول العملية، ورافعة لموضوعها حقيقة ووجداناً، لكونها حجّة كورودها على الأصول العقلية.

وفيه: أنَّ هذا المعنى، وإن كان ممكناً ولا محذور فيه ثبوتاً، إلَّا أنَّه لا شاهد عليه في مقام الاثبات، بل الظاهر من لفظ اليقين هو خصوص

الاعتقاد الذي لا يجمعه احتمال الخلاف، مع أنّ هذا البيان لو تمّ، فإنّما يتمّ في خصوص الأمارات.

وأما في الأصول العملية، فلا يتأتّى فيها هذا التقريب، لأنّ الشكّ أخذ موضوعاً في مطلق الأصول، والعلم بالخلاف أخذ غاية في الجميع. وعليه، فلا وجه لتقدّم الأصول المحرزة على غيرها. فلماذا تقولون: إنّها حاكمة على الأصول غير المحرزة؟

فكما أنّ رفع اليد عن الأصل غير المحرز، بالأصل المحرز يكون من رفع اليد عن الحجّة بالحجّة، كذلك رفع اليد عن الأصل المحرز بالأصل غير المحرز، يكون من رفع اليد عن الحجّة بالحجّة على الخلاف.

الدليل الثاني: هو كون المراد من اليقين هو خصوص اليقين الوجداني، ولكن متعلّقه أعمّ من الحكم الواقعي والظاهري.

وعليه، فرفع اليد عن المتيقّن السّابق لقيام الأمانة على ارتفاعه لا يكون إلّا لأجل اليقين بحجّة الأمانة، فتكون الأمانة واردة على الاستصحاب للقطع بحجّيتها فيقطع بالحكم الظاهري.

وفيه: أنّه إن أريد من الحكم الظاهري مؤدّى الأمانة، فالمؤدّى مشكوك، لاحتمال مخالفة الأمانة للواقع. وإن أريد من الحكم الظاهري حجّة الأمانة، فهو وإن كان متيقّناً للعلم بحجّة الأمارات، إلّا أنّ العلم بالحجّة لم يتعلّق به اليقين في قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين آخر»، بل اليقين الثاني متعلّق بارتفاع ما تعلّق به اليقين الأوّل وهو الأحكام الواقعيّة وموضوعاتها لكون اليقين الثاني ناقضاً لليقين الأوّل.

وعليه، فالعلم بحجّة الأمانة أجنبى عن العلم بالحكم الواقعي.

الدليل الثالث : إنّ المراد من اليقين في قوله ﷺ : «بل انقضه بيقين آخر»، ليس خصوص اليقين الوجداني، بل مطلق اليقين الصالح للناقضية عملاً، فيشمل اليقين الوجداني والتعبدّي.

وعلى هذا، تكون الأمارات واردة على الاستصحاب، لأنّ الورود عبارة عن انتفاء الموضوع بالوجدان بنفس التعبد لا بثبوت المتعبد به.

وهنا، فبعد قيام الأمانة على خلاف الاستصحاب تكون الأمانة رافعة لموضوع الاستصحاب حقيقة، لأنّ المفروض أنّ المراد من اليقين مطلق اليقين الصالح للناقضية.

وفيه : أنّ هذا خلاف ظواهر أدلة الاستصحاب، فإنّ ظاهرها أنّ المراد من اليقين في قوله ﷺ : «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين آخر»، هو خصوص اليقين الوجداني المتعلّق بالحكم الواقعي أو موضوع الحكم الواقعي، وكون الأمانة حكمها حكم اليقين لا يعني أنّها واردة، بل بمعنى أنّ الشارع المقدّس تمّم كشفها الناقص تعبدّاً وجعلها بمنزلة القطع من حيث اثبات المؤدّي، فتكون مؤدّيات الأمانة ثابتة تعبدّاً.

وكيف تكون الأمانة واردة على الاستصحاب بعد بقاء الشكّ الوجداني على حاله، ويشترط في الورود انتفاء موضوع الاستصحاب بالوجدان بثبوت التعبد بالأمانة، مع أنّ موضوع الاستصحاب وهو الشكّ بعد قيام الأمانة ثابت بالوجدان.

نعم، هو مرتفع تعبدّاً بثبوت مؤدّي الأمانة، المعبر عنه بثبوت المتعبد به، فينطبق على الأمانة معنى الحكومة بالمعنى الثاني لها، وهو انتفاء موضوع الأصل بثبوت المتعبد به، فإنّه بعد ثبوت المتعبد به - أي مؤدّي الأمانة - لا يبقى موضوع الأصل وهو الشكّ، فإنّه قد ارتفع تعبدّاً، وإن

كان باقياً وجداناً، لعدم كون الأمانة مفيدة للعلم، إذ احتمال الخلاف قائم.

ومن هنا، افتقرت عن الورود، لأنّه يعتبر في الورود أن تكون الأمانة رافعة لموضوع الأصل وجداناً بنفس التعبد بالأمانة لا بثبوت التعبد به.

ثم لا يخفى عليك، أنّه لا توجد منافاة بين دليل الحاكم ودليل المحكوم، كما أنّه لا تلحظ النسبة بينهما، فلا يقال: إنّ كيف يقدّم الدليل الحاكم مع أنّ النسبة بينهما هي العموم من الوجه.

فالانصاف: أنّ دليل الحاكم يقدّم على دليل المحكوم بلا ملاحظة النسبة بينهما، وبلا ملاحظة الترجيحات الدلالية والسندية، بل الدليل الحاكم يقدّم على المحكوم وإن كان أضعف دلالة وسنداً.

والسر فيه: هو أنّ الدليل الحاكم: إمّا أن يكون ناظراً إلى عقد الوضع أو ناظراً إلى عقد الحمل.

فإن كان ناظراً إلى عقد الوضع بالتوسعة أو التضييق، فالوجه في عدم ملاحظة النسبة عند تقديم الدليل الحاكم واضح، لأن القضية الحقيقية المتكفلة لإثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع لا تتعرض لبيان وجود الموضوع نفيّاً وإثباتاً، فإنّ مفاد قولنا: (الخمير حرام) إثبات الحرمة على تقدير وجود الخمير.

وأما كون هذا المائع خمراً أو ليس بخمر، فهو أمر خارج عن مدلول الكلام، وحيث إنّ دليل الحاكم شأنه التصرف في الموضوع، فلا منافاة بينه وبين الدليل المحكوم الدال على ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاة بين الدليل الدال على حرمة الخمير والدليل الدال على أنّ هذا المائع ليس بخمر.

وكذا، لا منافاة بين قوله تعالى : ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) ، وبين قوله ﷺ :
«لا ربا بين الوالد وولده» ، إذ مفاد الأول ثبوت الحرمة على تقدير وجود
الربا ، ومفاد الثاني عدم وجوده ، وبعد انتفاء الربا بينهما تنتفي الحرمة .

هذا كله ، إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلى عقد الوضع .
وأما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلى عقد الحمل ، فالوجه في تقديمه
عليه ، هو أن حجية الظهور ثابتة ببناء العقلاء ، فإن السيرة العقلية قد
استقرت على كون الظاهر هو المراد الجدّي ، ومورد هذا البناء هو الشك
في المراد ، وبعد ورود الدليل الدال على بيان المراد لا يبقى شك حتى
يعمل بالظهور ، فيكون الدليل الحاكم مبيّناً للمراد من الدليل المحكوم وبه
يرتفع الشك .

وعليه ، فلم يبقَ مورد للعمل بأصالة الظهور .
وهذا هو السرّ في تقديم الحاكم على المحكوم من دون ملاحظة النسبة
والترجيح بينهما . والله العالم .

(١) سورة البقرة ، الآية : ٢٧٥ .

المبحث الرابع

وفيه أمران :

- الأمر الأوّل: ورود الاستصحاب على الأصول العقليّة والنقليّة، وتعارض الاستصحابين .
- الأمر الثاني: النسبة بين الاستصحاب والقواعد:
- قاعدة اليد) قاعدة الفراغ والتجاوز) (أصالة الصّحة) (القرعة).

الأمر الأوّل

ورود الاستصحاب على الأصول العقلية والنقلية

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «خاتمة لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الأصول العملية، وبيان التعارض بين الاستصحابين. أمّا الأوّل فالنسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمانة وبينه، فيقدّم عليها ولا مورد معه لها . . . الخ».

أقول: إنّ المعروف بين الأعلام، هو تقدّم الاستصحاب على جميع الأصول الشرعية والعقلية.

وقد وقع الكلام عند الأعلام في وجه تقدّمه عليها، فقد ذهب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ومن تبعه إلى أنّه من باب الورود.

وحاصل ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ في الحاشية مع توضيح لكلامه: هو أنّ مشكوك الحكم إذا جرى فيه الاستصحاب يكون معلوم الحكم بعنوان كونه قد شكّ في بقاء حكمه، ومع هذا العلم لا مجال لجريان سائر الأصول، فإنّ موضوعها مشكوك الحكم من جميع الجهات مثلاً، إذا شكّ في حلية شيء قد علم حرمة سابقاً، فباستصحاب الحرمة يكون معلوم الحرمة بعنوان كونه قد شكّ في بقاء حرمة، وإذا صار معلوم الحرمة كذلك لا مجال لجريان أصالة الحلّ، لأنّ موضوعها مشكوك الحلّ والحرمة من جميع الجهات.

هذا، غاية ما يمكن أن يقال في توضيحه.

أقول: أمّا بالنسبة إلى الأصول العقلية، فلا إشكال في أنّ الاستصحاب وارد عليها، لأنّ حكم العقل بالبراءة العقلية إنّما يكون في ظرف عدم وجود البيان على التكليف وجوداً وعدمًا، والاستصحاب بيان شرعي على وجود التكليف أو عدمه، فيرتفع موضوع حكمه وجداناً.

كما أنّ موضوع الاحتياط هو عدم وجود المؤمن من العقوبة المحتملة من قبل الشارع والاستصحاب مؤمن شرعي من العقوبة، فيرتفع حكمه بوجوب الاحتياط.

وكذا الحال بالنسبة للتخيير، فإنّ موضوعه هو التخيير، والاستصحاب رافع وجداناً له.

وأما بالنسبة إلى الأصول الشرعية، فالانصاف: أنّ حال الاستصحاب معها هو حال الأمارات مع الاستصحاب، فيكون تقدّمه عليها من باب الحكومة لا الورود.

وقد ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّ الاستصحاب أصل محرز متكفّل للتنزيل، فيكون رافعاً لموضوع الأصول الشرعية بالمتعبّد به لا بنفس التعبّد بالاستصحاب.

وأما توهم الورود، فهو مدفوع بما تقدّم من توهم كون الأمانة واردة على الاستصحاب، فراجع ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة للقول بالورود.

والخلاصة: إنّ لا مورد للعمل بالأصول مع وجود الاستصحاب. والله العالم.

تعارض الاستصحابيين:

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وأما الثاني فالتعارض بين الاستصحابيين: إن كان لعدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة

السَّابِقَة في أحدهما، كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد في زمان الاستصحاب، فهو من باب تزاحم الواجبين... الخ».

قد ذكرنا سابقاً في بعض المناسبات الفرق بين التعارض والتزاحم:

فالتعارض، عبارة عن تنافي الحكمين في مقام الجعل بحسب مقام الثبوت، فيكون بين دليليهما التكاذب في مقام الاثبات، كما إذا دلّ دليل على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه أو على حرمة.

وأما التزاحم، فهو عبارة عن تنافي الحكمين بحسب مقام الفعلية دون مقام الجعل، فلا يكون بين دليليهما تكاذب، ولكن فعلية أحدهما مانعة عن فعلية الآخر، لانتفاء موضوعه وهو القدرة، مثلاً وجوب إزالة النجاسة عن المسجد لفوريّتها يوجب عجز المكلف عن الاتيان بالصلاة، فينتفي وجوب الصلاة فعلاً لانتفاء موضوعه وهو القدرة.

إذا عرفت ذلك، فنقول في تعارض الاستصحابين: إنّ التعارض بينهما؛ إمّا أنّ يكون لأجل أنّ الشكّ في بقاء أحد المستصحبين مسبّب عن الشكّ في بقاء الآخر. وإمّا أن يكون الشكّ في كلّ منهما مسبباً عن أمر ثالث وهو العلم الاجمالي الموجود في البين ولا ثالث لهما، لأنّ كون الشكّ في كلّ منهما مسبباً عن الشكّ في الآخر غير معقول، إذ لا يمكن أن يكون علّة الشيء معلولاً له، فإذا كان الشكّ في بقاء أحد المستصحبين علّة للشكّ في بقاء المستصحب الآخر، فكيف يكون معلولاً له؟

وعليه، فإذا كان الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر؛ (فتارة)، يكون ترتّب المسبّب على السبب عقلياً. (وأخرى)، يكون شرعياً.

فإن كان عقلياً، كما في الشكّ في بقاء الكلّي، لأجل الشكّ في كون

الحادث هو الفرد الباقي، إذ من الواضح أنّ بقاء الكلّي ببقاء فردة عقلي، فلا يقدّم أحد الاستصحابين على الآخر، ولا يكون استصحاب عدم حدوث الفرد الباقي حاكماً على استصحاب بقاء الكلّي، بل يجري استصحاب بقاء الكلّي في عرض استصحاب عدم حدوث الفرد الباقي، ولا معارضة بينهما. فراجع ما ذكرناه في استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

وأما إذا كان ترتّب المسبّب على السبب شرعياً، كالشكّ في نجاسة الثوب المغسول بماء علم طهارته سابقاً مع كونه مشكوك الطهارة حال التطهير به، فلا إشكال حينئذٍ في حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي، لأنّ التعبد بمؤدّي الأصل السببي يقتضي إلغاء الشكّ المسببي، بدهاة أنّ التعبد بطهارة الماء المغسول به الثوب النجس بنفسه يقتضي التعبد بطهارة الثوب، لأنّ طهارته من الآثار الشرعية لطهارة الماء، إذ لا معنى لطهارة الماء، إلّا كونه مزيلاً للحدث والخبث، سواء كانت طهارة الماء مؤدّي الاستصحاب أم مؤدّي قاعدة الطهارة، فيرتفع الشكّ في بقاء نجاسة الثوب، ومع ارتفاع الشكّ، فلا يعقل أن يجري الاستصحاب في المسبّب، لأنّ الأصل المسببي إنّما يجري إذا بقي موضوعه وهو الشكّ.

وقد عرفت، أنّ الأصل السببي يكون رافعاً له. وهذا، بخلاف التعبد بنجاسة الثوب، فهو بنفسه لا يقتضي التعبد بنجاسة الماء المغسول به.

نعم، لازم بقاء النجاسة في الثوب هو نجاسة الماء عقلاً، فإنّه لو كان الماء طاهراً، لم تبقّ النجاسة في الثوب.

وعليه، فإثبات نجاسة الماء المغسول به الثوب باستصحاب بقاء نجاسة الثوب يتوقف على أمرين:

أحدهما: بقاء الشك في نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهارة والنجاسة.

ثانيهما: حجية الأصل المثبت.

وكلّ منهما غير ثابت.

أمّا الأوّل، فلما عرفت من انتفاء الشك بعد جريان الأصل السببي.

وأمّا الثاني، فلما تقدّم من عدم حجية الأصل المثبت.

والخلاصة: إنّ هناك تسالماً بين الأعلام على تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، فيما إذا كان الأصل السببي رافعاً للشك المسببي. وأمّا إذا لم يكن رافعاً له، فيكون خارجاً عن محلّ الكلام، وذلك كما إذا شكّ في جواز الصلاة في جلد حيوان للشكّ في كونه مأكول اللحم، فإنّ الشكّ في جواز الصلاة في جلده مسبّب عن الشكّ في حلّية لحمه، ومع ذلك فإنّ الأصل السببي لا يرفع الشكّ المسببي، فإنّ أصالة الحلّ الجارية في الحيوان لا تقتضي جواز الصلاة في الثوب المتّخذ من جلد هذا الحيوان، لبقاء الشكّ في جواز الصلاة فيه على حاله، لأنّ أصالة الحلّ لا تثبت كون الثوب متّخذاً من الأنواع المحلّلة.

وبعبارة أخرى: أصالة الحلّ إنّما تفيد الترخيص الفعلي، بمعنى عدم العقاب عليه على تقدير حرمة واقعاً، وجواز الصلاة في الثوب المتّخذ من جلده ليس مترتباً على الحلّية الفعلية، بل على حلّية لحم الحيوان بطبعه، أي الحلّية الأصلية.

ومن هنا، لو اضطرّ إنسان إلى أكل لحم الأسد مثلاً، فيحلّ له أكله، ومع ذلك لا تجوز الصلاة في جلده حتماً.

نعم، لو كان حيوان بطبعه حلال، كالغنم، ثمّ شكّ في بقاء حلّيته للشكّ

في عروض ما يوجب حرمة، كالجلل، ووطىء الإنسان، فيجري فيه استصحاب عدم عروض ما يوجب حرمة، ويحكم ببقاء حليته الأصلية، ويترتب عليه جواز الصلاة في جلده أيضاً.

بقي الكلام، في أنّ تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، هل هو بنحو الحكومة، كما عليه أغلب الأعلام، أم أنّه بنحو الورود، كما يظهر من صاحب الكفاية رحمته الله ومن تبعه؟

وقد أفاد في تقريب الورود ما حاصله: «إنّ الاستصحاب الجاري في السبب، كالمثال المتقدم والحكم بطهارة الماء المشكوك موجب لليقين بطهارة الثوب المغسول به، لكونه من آثاره، فيوجب خروج المسبب حقيقة من أفراد عموم حرمة نقض اليقين بالشك، إذ يكون رفع اليد عن بقاء نجاسة الثوب المغسول به من باب كونه نقضاً لليقين باليقين، لا من باب نقض اليقين بالشك، بخلاف الاستصحاب في المسبب الذي هو نجاسة الثوب، فإنّه موجب لتخصيص دليل الاستصحاب في طرف السبب وجواز نقض اليقين به بالشك بعدم ترتيب أثره الشرعي بلا وجه يقتضيه».

أقول: ما ذكره إنّما يتمّ لو كان الشكّ في المسبب مرتفعاً حقيقة، ولكن الواقع غير ذلك، فإنّ الشكّ باقٍ بالوجدان، لأنّ الشكّ إنّما ارتفع بالمتعبد به لا بنفس التعبد حتّى يكون مرتفعاً حقيقة، فراجع ما ذكرناه في تقديم الأمانة على الاستصحاب وتقديم الاستصحاب على باقي الأصول العملية الشرعية، فإنّ المسألة من باب واحد، ولسنا بحاجة للتكرار.

هذا كلّه إذا كان الشكّ في أحد المستصحبين مسبباً عن الشكّ في الآخر.

وأما إذا كان الشكّ في كلّ من المستصحبين مسبباً عن أمر ثالث، وهو

العلم الاجمالي، فهو على قسمين:

(تارةً)، يلزم من إجراء الاستصحابين مخالفة عملية قطعية .
(وأخرى)، لا يلزم من ذلك مخالفة عملية قطعية، وإنما يلزم مخالفة التزامية فقط .

أما القسم الأول، وهو الذي يلزم من جريانهما مخالفة عملية قطعية - كما إذا علمنا بطهارة إنائين، ثم علمنا بنجاسة أحد الطاهرين، فالكلام فيه يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأولى، فيما لو قلنا بأن العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة إلى كل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية .

الجهة الثانية، فيما لو كان علة تامة بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية .

الجهة الثالثة، لو قلنا بالاقتضاء حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية .

أما الجهة الأولى، وهي كون العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة إلى كل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية - كما هو الانصاف عندنا - فلا إشكال في سقوط الأصول عن الجريان ولو في بعض أطراف العلم الاجمالي حتى مع خلوه عن المعارض، لأن مرجع عليّة العلم الاجمالي حتى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، إنما هو إلى حكم العقل تنجيلاً بثبوت التكليف في العهدة ولزوم التعرض للامتنال بتحصيل الجزم بالفراغ عن عهدة ما يتنجز عليه من التكليف .

ومقتضى ذلك بعد تردد المعلوم بالاجمال من حيث الانطباق ومساواة احتمال انطباقه على كل طرف، لاحتمال وجود التكليف المنجّز في مورده المستتبع لاحتمال العقوبة على ارتكابه، هو استقلال العقل بلزوم الاجتناب

عن كلّ ما يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه من الأطراف، وعدم جواز القناعة بالشكّ في الفراغ والموافقة الاحتمالية، لعدم الأمن من العقوبة عند مصادفة ما ارتكبه مع الحرام المنجّز عليه، فتجري فيه قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، ولازمه أيضاً أنّ العقل يمنع عن مجيء الترخيص الشرعي على خلاف المعلوم بالاجمال ولو في بعض الأطراف، من جهة كونه من الترخيص في محتمل المعصية الذي هو مستحيل من الشارع المقدّس، كاستحالة الترخيص في مقطوع المعصية.

ومن هنا، تعلم أنّ سقوط الأصول النافية للتكليف عن الجريان في أطراف العلم الاجمالي، إنّما هو لما ذكرناه من امتناع العقل عن مجيء الترخيص على خلاف المعلوم بالاجمال ولو في بعض الأطراف، وليس السقوط من جهة التعارض بين الأصلين.

وأما الجهة الثانية، أي القول بأنّ العلم الاجمالي علّة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضي بالنسبة إلى الموافقة القطعية.

وهذا الاقتضاء يستتبع تعليليّة حكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية على عدم مجيء ترخيص شرعي على خلافه في بعض المحتملات.

وعليه، فلا إشكال أيضاً في عدم جواز اجراء كلا الأصلين المشتملين على الترخيص، لما يلزمه من الوقوع في محذور المخالفة العملية القطعية للتكليف المعلوم في البين.

وإنّما الكلام في جواز اجراء أحد الأصلين ولو على نحو التخيير.

والمعروف بين جماعة من الأعلام، هو عدم جواز اجراء أحد الأصلين، لأنّ جريانه في أحدهما المعيّن ترجيح بلا مرجّح، وفي أحدهما تخييراً لا دليل عليه.

أقول: ما ذكر من عدم جريانه في أحدهما المعين لكونه ترجيحاً بلا مرجح وإن كان صحيحاً، إلا أنه قد يقال: إنه لا مانع من جواز التخيير في اجراء أحد الأصلين المتعارضين، وذلك لأن مقتضى اطلاق أدلة الأصول هو ثبوت الترخيص في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي، وقد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل، لاستلزامه الترخيص في المعصية، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أصل الترخيص في جميع الأطراف، ورفع اليد عن اطلاقه بأن يقيّد الترخيص في كل طرف بما إذا لم يرتكب الطرف الآخر، والمتعين هو الثاني، إذ لا موجب لرفع اليد عن أصل الترخيص في كل منهما، إذ الضرورات تقدّر بقدرها، وتكون النتيجة حينئذ هي التخيير في تطبيق الترخيص على أي طرف من الأطراف.

وبالجملة، فإن المانع من اجراء الأصلين معاً هي المخالفة العملية القطعية، وهي لم تلزم من نفس حجّة الأصلين، بل من اطلاق حجّيتها لحال اجراء الأصل الآخر وعدمه، فلا بدّ من تقييد حجّة كل من الأصلين بحال عدم اجراء الآخر، كتقييد الأمر بالعمل بكلّ من الأمرتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالأخرى، من غير فرق بينهما، سوى أنّ الموجب للتقييد في الأمرتين المتعارضتين هو عدم القدرة على العمل بهما معاً جمعاً، وفي الأصلين المتعارضين هو لزوم المخالفة العملية القطعية من جريانهما معاً.

هذا غاية ما يمكن توجيهه بشكل مختصر على القول بالتخيير، ومن أراد الاطلاع على هذه المسألة بالتفصيل، فليراجع ما ذكرناه في مبحث الاشتغال، فإنّه وافٍ بالمطلب^(١).

(١) المجلد الخامس من أوضح المقول في علم الأصول، المقصد السابع في الأصول العملية، أصالة الاشتغال، ص ٢٠٥.

وخلاصة ما ذكرناه هناك، أنه لا مهرب عن إشكال القول بالتخيير، إلا بالتزام بالعلية التامة لمنجزية العلم الاجمالي بالنسبة للموافقة القطعية أيضاً، كما اخترناه سابقاً، إذ عليه لا مجال لجريان الأصول ولو في بعض الأطراف، حتى مع فرض الخلو عن المعارض. وأما على القول بالمقتضي بالنسبة للموافقة القطعية، فإشكال التخيير في اجراء أحد الأصلين المتعارضين يبقى وارداً.

وأما الجهة الثالثة، وهي القول بالاقتضاء حتى بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية، فلا إشكال في أن لازمه جواز اجراء كلا الأصلين في طرفي العلم، لأن مرجع اقتضاء العلم الاجمالي حينئذ إلى تعليقية حكم العقل في عدم جواز ارتكاب المشتبهين على عدم ورود ترخيص شرعي على الخلاف، وبجريان الأصول المرخصة يرتفع حكم العقل.

هذا تمام الكلام في القسم الأول، وهو الذي يلزم من اجراء الاستصحابين في الطرفين مخالفة عملية قطعية.

وأما القسم الثاني، وهو الذي لا يلزم من اجراء الاستصحاب في الطرفين مخالفة عملية قطعية، وإنما تلزم المخالفة الالتزامية فقط، كما إذا علمنا بنجاسة إنائين تفصيلاً، ثم علمنا بطهارة أحدهما اجمالاً، فإنه لا يلزم من اجراء استصحاب النجاسة في كليهما - وهو المعبر عنه بالاستصحاب المثبت للتكليف - مخالفة عملية، فالظاهر أنه لا مانع من جريان استصحاب النجاسة في الإنائين، إذ لا يلزم من جريانهما محذور المخالفة العملية.

وأما المخالفة الالتزامية، فهي وإن كانت لازمة، إلا أن المعروف عند الأعلام أنها لا تضر، ولكن مع ذلك، فقد ذهب بعض الأعلام إلى عدم

جريان الاستصحاب فيهما، منهم الشيخ الأنصاري والشيخ النائيني (رحمهما الله) ولكلّ منهما سبب في عدم جريان الاستصحاب في الطرفين:

أمّا الشيخ الأنصاري رحمّه الله، فالمانع عنده إثباتي.

وأمّا الميرزا النائيني رحمّه الله، فالمانع عنده ثبوتي.

ولنبداً بما ذكره الميرزا رحمّه الله. وتوضيحه يتوقّف على تمهيد هذه المقدمة: وهي أنّ المجعول في الأصول العمليّة، (تارةً)، يكون هو البناء العملي على ثبوت الواقع في أحد طرفي الشكّ وتنزيله عملاً منزلة الواقع، ويعبّر عنه بالأصل المحرز أو الأصل التنزيلي، كالاستصحاب، وقاعدة الفراغ والتجاوز، وأصالة الصحّة.

(وأخرى)، يكون المجعول مجرد تضيق العمل على أحد طرفي الشكّ، من دون أن يكون الجعل متكفلاً لثبوت الواقع في أحد الطرفين، ويعبّر عنه بالأصل غير المحرز، كأصالة البراءة، والاحتياط، وأصالة الحلّ والطهارة، فإنّ المجعول في هذه الأصول مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ، من دون أن تكون متكفلة لثبوت الواقع.

إذا عرفت ذلك، فيقول الميرزا النائيني رحمّه الله ما حاصله: إنّ الأصول المحرزة لا تجري في أطراف العلم الاجمالي مطلقاً، سواء كان مؤدّاها نفي التكليف المعلوم بالاجمال، ولزم من جريانها مخالفة عملية، أم كان مؤدّاها ثبوت التكليف المعلوم بالاجمال ولم يلزم من جريانها مخالفة عملية، فإنّ التعبد ببقاء الواقع في كلّ واحد من أطراف العلم الاجمالي ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدها.

وكيف يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلاً في كلّ واحد من الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما، ومجرّد أنّه لا يلزم من الاستصحابيين مخالفة عملية

لا يقتضي صحّة التعبد ببقاء النجاسة في كلّ منهما، فإنّ الجمع في التعبد ببقاء مؤدّي الاستصحابين ينافي ويناقض العلم الوجداني بالخلاف؟

وهذا، بخلاف الأصول غير المحرزة، فإنّه لما كان المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ، فلا مانع من التعبد بها في أطراف العلم الاجمالي إذا لم يلزم منها مخالفة عمليّة.

أقول: أمّا بالنسبة للأصول غير المحرزة، فما ذكره رحمته الله هو الصحيح، لأنّ كلّ واحد من الإنائين الذين علم بحرمة أحدهما أو بنجاسته ممّا يصدق عليه بعنوانه الخاص أنّه شيء لا يعلم حرمة أو نجاسته، فيشمّله حديث الرفع، ودليل الحليّة والطهارة، فإنّ جريان الأصول إنّما كان في كلّ واحد من المشتبهين بعنوانه الخاص، ومع تغاير متعلّق كلّ من اليقين والشكّ في العلم الاجمالي، وعدم سراية العلم من نفس عنوان معروضه من الصور الاجمالية إلى الخارج ولا إلى العناوين التفصيليّة، فلا قصور حينئذٍ في شمولها لكلّ واحد من الأطراف بخصوصه، حيث إنّ كلّ واحد منها ممّا يصدق عليه بعنوانه الخاص أنّه ممّا لا يعلم حرمة أو نجاسته لا تفصيلاً ولا اجمالاً، فيكون حلالاً أو طاهراً بمقتضى عموم دليل الحليّة والطهارة، وكان مرفوعاً عن الناس بمقتضى حديث الرفع، فإنّ الذي علم حرمة أو نجاسته إنّما هو العنوان الاجمالي المعبر عنه بأحد الأمرين.

نعم، لو كان مفاد تلك الأصول هو نفي الالتزام في كلّ واحد منضمّاً مع الآخر لا تتجه المنع عن جريانها، لمكان العلم الاجمالي بحرمة أحدهما أو نجاسته، ولكنّه ليس كذلك، بل إنّما مفادها هو عدم حرمة أو نجاسة هذا بخصوصه وذاك بخصوصه، وبعد عدم تعلّق العلم الاجمالي بحرمة شيء أو نجاسته منهما بعنوانه الخاص، لا يكاد يمنع العلم الاجمالي عن شمول العمومات لكلّ واحد منهما بعنوانه الخاص.

وأما الأصول التنزيلية، كالأستصحاب ونحوه، ممّا كان ناظراً إلى الواقع.

فالانصاف: أنّ ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ لل منع من جريانها في أطراف العلم الاجمالي - وإن لم يلزم المخالفة العمليّة - ليس بتمام، إذ لا وجه لدعوى المضادة بين الاحراز التعبدي في كلّ من الطرفين بخصوصه مع الاحراز الوجداني بنحو الاجمال بالخلاف، فإنّ موضوع الابقاء التعبدي فيهما لا يكون إلّا المتيقّن أو اليقين بنجاسة كلّ من إناء زيد مثلاً وإناء عمرو بخصوصه، وبالعلم المزبور لم ينقلب اليقين السّابق في شيء منهما إلى اليقين بالخلاف، إذ كلّ واحد بعنوانه الخاص ممّا يشكّ وجداناً في بقاء طهارته بعد كونه مسبوقاً باليقين بها.

نعم، لو قيل بسرّاية اليقين من متعلّقه - الذي هو العنوان الاجمالي - إلى الخارج، لكان لما أفيد وجه، ولكنّه ممنوع جداً، لما عرفت.

وبالجملة، لا نعرف وجهاً لإنكار الجمع بين الاحراز التعبدي في كلّ من الطرفين، مع الاحراز الوجداني بالخلاف في أحدهما بنحو الاجمال.

أضف إلى ذلك: أنّه يلزم إشكال نقضي على ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ، لأنّه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين، كطهارة البدن، وبقاء الحدث عند الوضوء غفلة بمايع مردّد بين البول والماء، لأنّ استصحاب بقاء الحدث واستصحاب طهارة البدن ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لأنّه إن كان المايع ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن، فالتعبّد بالجمع بينهما لا يمكن حينئذٍ، لأنّه ينافي العلم الوجداني بعدم بقاء الواقع في أحدهما. مع أنّه قائل بجريان الاستصحاب فيهما كالمشهور.

ثم إنه قد أجاب رَحِمَهُ اللهُ عن هذا الإشكال النقضي، بأنه (تارة): يلزم من التعبد بمؤدى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤديان إليه، لأنهما يتفقان على نفي ما يعلم تفصيلاً ثبوته أو على ثبوت ما يعلم تفصيلاً نفيه، كما في استصحاب نجاسة الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإن الاستصحابين يتوافقان في نفي ما يعلم تفصيلاً من طهارة أحدهما أو نجاسته.

(وأخرى): لا يلزم من التعبد بمؤدى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤديان إليه، بل يعلم اجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا على ثبوت ما علم تفصيلاً نفيه أو نفي ما علم تفصيلاً ثبوته، بل لا يحصل من التعبد بمؤدى الأصلين إلا العلم بمخالفة أحدهما الواقع، كما في الأصول الجارية في الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين، فإنه لا يلزم - من استصحاب طهارة البدن بقاء الحدث عند الوضوء بما يعمر رد بين البول والماء أو من استصحاب الحياة وعدم نبات اللحية - العلم التفصيلي بمخالفة ما يؤديان إليه، لأنهما لم يتحدا في المؤدى، بل كان مؤدى أحدهما غير مؤدى الآخر.

غايته، أنه يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، بخلاف استصحاب النجاسة أو الطهارة في كل من الإنائين، فإن الاستصحابين متحدان في المؤدى مع العلم التفصيلي بالخلاف... الخ.

ومقصوده رَحِمَهُ اللهُ من العلم التفصيلي هنا مجرد العلم بشيء ولو بعنوانه الاجمالي مثل عنوان أحدهما.

وفيه: أن ما ذكره ليس بتام، لأنه كما أن استصحاب النجاسة في الطرفين ينافي العلم بطهارة أحدهما، كذلك بقاء الأمرين تعبدًا - أي بقاء

طهارة البدن وبقاء الحدث - ينافي العلم بعدم بقاء أحدهما في الواقع، لأنّه إن كان المايح ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن، ومجرّد التخالف في مؤدّى الأصلين لا يكفي في رفع الإشكال بين بقاء طهارة البدن وبقاء الحدث مع العلم بعدم بقاء أحدهما بالجملة، فإنّ العقل كما يرى المضادة بين العلم بطهارة أحد الأمرين واقعاً، وبين التعبد بنجاستهما، كذلك يرى المضادة بين التعبد ببقاء طهارة البدن وبقاء الحدث مع العلم بعدم بقاء أحدهما.

ثمّ إنّّه بقي شيء لا بدّ من التنبيه عليه :

وهو أنّ ما ذكره المشهور (من امكان التعبد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين في المؤدّى الذي يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، باعتبار أنّ التلازم بحسب الواقع لا يلزم التلازم بحسب الظاهر، لأنّه يجوز التفكيك الظاهري بين المتلازمين الواقعيين، كما في المثال السابق) صحيح.

وبالجملة، فإنّ ما ذكره المشهور وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ مورده إذا لم يقدّم دليل من الخارج على ثبوت التلازم واقعاً وظاهراً.

وأما مع قيام الدليل على ذلك، فلا يصحّ حينئذٍ الجمع بين الاستصحابين، كما في تتميم الماء النجس كراً بماء طاهر، فإنّه لولا قيام الاجماع على اتحاد حكم المائين المختلطين لكانت القاعدة تقتضي بقاء الطاهر على طهارته والنجس على نجاسته، إلّا أنّ الاجماع قام على عدم تبعض الماء الواحد في الحكم بالنجاسة أو الطهارة، فيسقط الاستصحابان وينتهي الأمر فيه إلى أصالة الطهارة.

هذا تمام الكلام في المانع الثبوتي عند الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ.

وأما ما ذكره الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ مِنْ المانع الإثباتي. فقد قال رَحِمَهُ اللهُ فِي آخر مبحث الاستصحاب عند تعارض الاستصحابيين : «الثانية : أنه إذا لم يكن مرجح فالحقّ التساقط دون التخيير، لا لما ذكره بعض المعاصرين . . .».

إلى أن قال : «بل لأنّ العلم الاجمالي هنا بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول «لا تنقض»، لأنّ قوله : (لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين مثله) يدلّ على حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنّه مستلزم ل طرح الحكم بنقض اليقين بمثله . . . الخ».

وحاصل ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ - (من محذور مناقضة الصدر والذيل في قوله رَحِمَهُ اللهُ : «لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن انقضه بيقين آخر») - هو أنّ مقتضى اطلاق الشكّ في قوله رَحِمَهُ اللهُ : «لا تنقض اليقين بالشكّ»، هو شموله للشكّ المقرون بالعلم الاجمالي، ومعنى ذلك هو جريان الاستصحاب في الطرفين .

ومقتضى اطلاق اليقين في قوله رَحِمَهُ اللهُ : «ولكن انقضه بيقين آخر»، هو شموله للعلم الاجمالي .

ومعنى ذلك عدم جريان الاستصحاب في الطرفين، ولا في أحدهما المعيّن، لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا أحدهما غير المعيّن، لعدم كونه من أفراد العام، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المشخصين .

ويرد عليه : أنّ المفهوم من اليقين الوارد في الذيل هو اليقين الذي يكون متعلّقه عين متعلّق الشكّ واليقين السّابق، أي العلم التفصيلي .

وأما العلم الاجمالي، فهو غير رافع للشك، لأنّ متعلّقه هو الجامع بين الأطراف، بينما متعلّق الشكّ كلّ طرف بخصوصه.

وعليه، يكون نظر الذيل إلى العلم التفصيلي، فلا يلزم من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الاجمالي المناقضة بين الصدر والذيل.

ثمّ إنّّه لو سلّمنا وجود المناقضة بين الصدر والذيل، إلّا أنّ أقصى ما هنالك أنّ هذه الرواية لا تصلح للاستدلال، لكونها مجملة، ولكن يمكن الاستدلال ببقية أدلة الاستصحاب التي لا يوجد فيها هذا الذيل الذي أوجب المناقضة. والله العالم.

الأمر الثاني

النسبة بين الاستصحاب والقواعد

قال صاحب الكفاية رحمه الله : «تذنب : لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل ، وقاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه ، وأصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة في الشبهات الموضوعية . . .» .

كان الكلام فيما سبق في تعارض الاستصحابين ، وبقي الكلام في نسبة الاستصحاب إلى بعض القواعد المجعولة في المقام ، مثل قاعدة اليد وقاعدتي التجاوز والفراغ وأصالة الصحة . كما أنه نذكر أخيراً تعارض الاستصحاب مع القرعة .

وقد ذكرنا سابقاً الضابطة الأساسية للفرق بين الأمانة والأصل .

وحاصلها : أن كل ما كان له جهة كشف عن الواقع واعتبره الشارع من هذه الجهة يكون أمانة ، وكل ما لم يكن له جهة كشف عن الواقع كالبراءة والاحتياط والتخيير ، أو كان ولم يعتبره الشارع من هذه الجهة كالاستصحاب ، فيكون أصلاً عملياً .

وقد وقع الخلاف في بعض القواعد ، هل هي أمانة أو أصل ؟ وذلك لخفاء وجه اعتبارها .

فهل اعتبرها الشارع المقدس من جهة كشفها عن الواقع أم لا ؟ مثل

قاعدة اليد وقاعدتي التجاوز والفراغ نحوها .

ولكي نعرف ما هي نسبة الاستصحاب إلى هذه القواعد، وهل هي من الأمارات أو الأصول، لا بدّ من التكلّم عن هذه القواعد بالتفصيل . وخير ما نبدأ به قاعدة اليد .

١ - قاعدة اليد

لا إشكال عند الأعلام في اعتبار هذه القاعدة في الجملة، إذ لم ينسب انكارها إلى أحد من الأعلام.

كما أنه لا إشكال في تقدّمها على الاستصحاب وإن وقع الخلاف في وجه التقدم.

ولا إشكال أيضاً في الحكم لصاحب اليد بالملكيّة في الجملة، من غير فرق بين يد المسلم والكافر، إلّا في بعض الموارد بالنسبة ليد الكافر، كما في اللحم، فإنّه لا عبرة ليد الكافر فيها، ولا يحكم له بالملكيّة؛ إمّا لكون يده أمانة على كون اللحم من الميتة كما قيل. وإمّا لأصالة عدم التذكية، وكلّ منهما غير قابل لأن يملك.

ثمّ اعلم أنّ أقوى دليل على اعتبار كون اليد أمانة على الملك هي السيرة العقلائيّة، بل هي العمدة في المقام، فإنّ سيرة العقلاء قد استقرّت على ذلك، سواء كان العقلاء من أهل الأديان، أم لا، حتّى الملحدين، فإنّهم لا يتوقّفون في ترتيب آثار الملكيّة على ما في أيدي الناس، والشارع المقدّس لم يردع عن هذه السيرة، بل أمضاها، كما هو مفاد جملة من الروايات.

ومن هنا تعلم، أنّ قاعدة اليد لم يثبت اعتبارها بتأسيس من الشارع المقدّس، بل هي ممّا استقرّت عليها طريقة العقلاء، وكانت موجودة قبل

الشريعة المقدسة. والشارع المقدس أمضاها، فهي تشبه المعاملات من هذه الجهة، حيث إن المعاملات كانت موجودة قبل الشريعة وقد أمضاها الشارع بتصرف ما.

وبالجملة، فإنّ هذا لا كلام فيه، وإنّما وقع الكلام في أنّها من الأمارات أو من الأصول العملية.

والانصاف: أنّها من الأمارات الكاشفة نوعاً عن الواقع، لأنّ الظاهر من طريقة العقلاء على الأخذ باليد إنّما هو لكشفها الناشئ عن غلبة ما في اليد لصاحبها بنحو يوجب ركون النفس إليها، لأنّ الغالب في موارد كون ذي اليد مالكا لما في يده، وليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد بالملكية لصاحب اليد، فإنّه لا يوجد تعبد عند العقلاء، وإنّما التعبد هو عند الشارع المقدس.

وعليه، فطريقة العقلاء على الأخذ باليد لكونها كاشفة نوعاً عن الملكية، لأنّ الغالب في موارد كون ذي اليد مالكا لما في يده، فإنّ استيلاء غير المالك على ملك الغير وتصرّفه فيه، هو خلاف العادة، واحتمال كونه غاصباً وإن كان وارداً، إلّا أنّ العقلاء لا يلتفتون إلى هذا الاحتمال، بل يعاملون مع اليد معاملة الكاشف عن الملكية.

لا يقال: إنّ الروايات الواردة في الباب مفادها تأسيس أصل عملي، بحيث لم يلحظ الشارع المقدس حين اعتبارها جهة كشفها عن الواقع، كما في قوله عليه السلام في رواية حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يد رجل يجوز لي أن أشهد أنّه له؟

قال عليه السلام: نعم.

قال الرجل: أشهد أنّه في يده ولا أشهد أنّه له ففعله لغيره.

فقال أبو عبد الله عليه السلام : أفحلّ الشراء منه؟

قال : نعم .

فقال أبو عبد الله عليه السلام : فلعلّه لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك؟ ثمّ تقول بعد الملك : هو لي وتحلف عليه ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام : لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق^(١) .

فإنّ قوله في الذيل : «لو لم يجز هذا لم يقيم... الخ»، يدلّ على التعلّد بها ، لا أنّها من باب أنّها كاشفة .

وفيه : أولاً : أنّها ضعيفة بالقاسم بن يحيى ، كما أنّها ضعيفة بطريق الصدوق بالقاسم بن محمد الأصبهاني .

وثانياً : أنّها لا تدلّ على التعلّد بها؟ بل يستفاد من الذيل بيان حكمة امضاء ما عليه العقلاء ، فإنّه لولا اعتبار اليد لاختلّ النظام .

وبالجملة ، فإنّ ما ورد من الشارع المقدّس من الروايات في اعتبار اليد إنّما هو إمضاء لما عليه طريقة العقلاء ، وليس تأسيساً كما تقدّم .

والخلاصة : إنّّه لا إشكال في كونها من الأمارات ، ولا إشكال في تقدّمها على الاستصحاب بمناط الحكومة ، لما عرفت سابقاً من حكومة الأمارات على الاستصحاب ، مع أنّه لو سلّم أنّها من الأصول المحرزة ، ومع ذلك ، فهي مقدّمة على الاستصحاب ومن باب التخصيص ، وإن كان هو من الأصول المحرزة ، لأنّها واردة في مورد الاستصحاب غالباً ، فإنّه قلّما يوجد مورد لم يكن الاستصحاب على خلاف اليد ، فلو قدّم

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ٢.

الاستصحاب عليها للزم لغوية اعتبارها، إذ لا فائدة منها حينئذٍ، وهذا خلاف الانصاف.

ثم إنه بقي الكلام، في أنّ اليد على الشيء؛ (تارة)، يعلم عنوانها عند حدوثها من كونها يد عادية أو أنّها يد أمينة بإجارة ونحوها، إلا أنه يحتمل انتقالها بقاءً إلى يد مالكية بشراء ونحوه.

(وأخرى)، لا يعلم عنوانها من حين حدوثها، بل يحتمل أن يكون قد انتقل إلى ذي اليد من أول حدوث يده عليه.

وعلى الثاني، (فتارة)، تكون اليد على ما كان وقفاً قبل وضع اليد عليه، واحتمل انتقاله إليه بأحد مجوزات بيع الوقف.

(وأخرى)، تكون اليد على ما كان ملكاً للغير واحتمل انتقاله إليه بناقل شرعي من بيع ونحوه.

(وثالثة)، لا يعلم ذلك، بل يحتمل ملكية ما في اليد بالحيازة. فهذه أربعة أقسام.

أما القسم الأول، وهو ما إذا علم عنوان اليد، وأنّها حدثت على وجه الغصب أو الأمانة بإجارة ونحوها، ثم احتمل انتقاله إليه بناقل شرعي. فالمعروف عند جماعة من الأعلام عدم شمول دليل اعتبار اليد لمثل هذا، لأنّ عمدة الدليل على اعتبار اليد وحجيتها إنّما هي السيرة العقلية، كما تقدّم، وهي من الأدلة اللبّية، فلا إطلاق لها.

وعليه، فيقتصر على القدر المتيقّن منها، وهو ما عدا هذا الفرض.

وأما الأخبار الواردة في هذا المقام، فقد تقدّم أنّها في مقام تقرير سيرة العقلاء من الأخذ باليد وترتيب آثار الملكية لصاحبها، وليست في مقام التأسيس حتّى يؤخذ بإطلاقها وشمولها لهذا القسم.

هذا، وقد ذهب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ إِلَى تقديم استصحاب حال اليد عليها، فَإِنَّ اليدَ إِنَّمَا تكون أمانة على الملك، إذا كانت مجهولة الحال غير معنونة بعنوان الإجارة أو الغصب ونحوهما، واستصحاب حال اليد تعنونها بعنوان الإجارة أو الغصب، فلا تكون كاشفة عن الملكية، ولا سبيل إلى دعوى حكومة اليد على الاستصحاب بتوهم أَنَّ اليد أمانة على الملكية، فيرتفع موضوع الاستصحاب، لأنَّ موضوعه اليد العادية. واليد تقتضي الملكية، فلا يبقى موضوع الإستصحاب.

ووجه عدم السبيل هو أَنَّ اليدَ إِنَّمَا تكون أمانة على الملكية، إذا لم يعلم حالها والاستصحاب يرفع موضوع اليد.

هذا حاصل ما ذكره.

ويرد عليه: أَنَّ هذا الكلام إِنَّمَا يتم إذا كان الجهل بالعنوان مأخوذاً في موضوع اليد، وليس الأمر كذلك، بل الجهل بالعنوان أخذ على نحو الموردية لا الموضوعية.

وعليه، فبعد فرض أمارية اليد واحتمال انقلابها بقاءً إلى يد مالكية، لا مجال لجريان الاستصحاب المزبور، لأنَّ لازم أمارية اليد هو كونها بدليل اعتبارها رافعة للجهل عن ملكية ما في اليد لصاحبها.

ولازم الأمارية أيضاً، أَنَّها مثبتة للملكية، وبذلك يرتفع عنوان الغصب أو عنوان الأمانة، فيرتفع موضوع الأصل من جهة حكومتها عليه، مع أَنَّ لازم ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ من كون الجهل مأخوذاً في موضوعها أن تكون اليد من الأصول العملية، لأخذ الجهل - أي الشك - في موضوعها، مع أَنَّهُ قائل بِأَنَّها من الأمارات.

والخلاصة: إِنَّ العمدة في المنع عن حجّة مثل هذه اليد في هذا القسم

الأول، هو أنّ دليل اعتبارها لا يشمل هذا القسم، لا أنّها تكون بنفسها مشمولة لدليل الاعتبار وأنّ استصحاب حال اليد مانع عن حجّيتها.

نعم، الاستصحاب له أثر هنا من جهة أخرى، وهي أنّه يوجب الضمان، إذ باستصحاب عنوان غصبيّة اليد يكون الغاصب ضامناً للعين، كما أنّه باستصحاب أمانية اليد بإجارة ونحوها لا يكون ضامناً إذا لم يكن مفرطاً، ولكن هذا بحث آخر لا ربط له بما نحن فيه.

وأما القسم الثاني، وهو ما إذا كان المال وقفاً قبل استيلاء ذي اليد عليه، واحتمل حدوث بعض مسوّغات بيع الوقف، فاشتراه ذو اليد.

وبعبارة أخرى: ما كانت اليد على ما لا يكون قابلاً للنقل والانتقال إلّا بأحد المجوّزات كالوقف، فهل تكون اليد في هذه الحالة أمانة على الملك أم لا؟

ذهب جماعة من الأعلام إلى أنّها تفيد الملك، باعتبار أنّ العلم بكون العين وقفاً قبل استيلاء ذي اليد عليها كالعلم بكونها ملكاً للغير قبل ذلك، فلا أثر له في مقابل اليد، إذ لا يوجد عندنا إلّا استصحاب بقاء الوقفية، وهو كاستصحاب بقاء المال على ملك الغير يكون محكوماً باليد.

ومن جملة من ذهب إلى ذلك السيد الطباطبائي اليزدي رَحِمَهُ اللهُ فِي كتاب القضاء، حيث حكم بأماريّة مثل هذه اليد للملكيّة، وعدم انتزاع العين من صاحبها وتسليمها إلى أصحاب الوقف.

نعم، لو علم أنّ اليد حدثت على ما كان وقفاً، بأن غصبها غاصب، أو كانت أمانة في يده، ثمّ احتمل بعد ذلك حدوث بعض مسوّغات بيع الوقف.

ففي هذه الصورة لا تكون اليد أمانة على الملك، كما ذكرنا في القسم الأول، ولكن الكلام إذا لم يعلم ذلك، بل احتملنا أن تكون اليد حدثت بعد بطلان الوقف، وقد عرفت أن جماعة من الأعلام منهم صاحب العروة رحمته الله ذهبوا إلى أنها أمانة على الملك، وخالف في ذلك بعض الأعلام منهم الميرزا النائيني رحمته الله، حيث قال:

«اليد إنما تكون أمانة على أن المال انتقل من مالكه الأول إلى ذي اليد بأحد أسباب النقل والانتقال على سبيل الاجمال بلا تعيين سبب خاص، وذلك إنما يكون بعد الفراغ عن أن المال قابل للنقل والانتقال، والوقف ليس كذلك، فإن الانتقال فيه إنما يكون بعد طرؤ ما يوجب قابلية النقل فيه من عروض أحد مسوغات بيع الوقف، ففي الوقف لا بد من عروض المجوز للبيع أولاً، ثم ينقل إلى الغير، وأما اليد إنما تتكفل للجهة الثانية، وهي النقل إلى ذي اليد، وأما الجهة الأولى، فلا تتكفل لإثباتها اليد، بل لا بد من اثباتها بطريق آخر، بل الجهة الأولى تكون بمنزلة الموضوع للجهة الثانية، فاستصحاب عدم طرؤ ما يجوز معه بيع الوقف يقتضي سقوط اليد، فإنه بمدلوله المطابقي يرفع موضوع اليد».

ثم أشكل على نفسه، بقوله: «إن قلت: ما الفرق بين الوقف والأراضي المفتوحة عنوة؟ مع أنه لو كان ما في اليد من الأراضي المفتوحة عنوة وادعى الملكية تقرّ يده عليه، ولا يجري استصحاب بقائها على الحالة السابقة».

قلت: الفرق بينهما، هو أن الأراضي المفتوحة عنوة تكون ملكاً للمسلمين وتقبل النقل والانتقال فعلاً، غايته أن المتصدّي لنقلها هو الوليّ العام حسب ما اقتضته المصلحة النوعية. وهذا، بخلاف الوقف، فإنه وإن

قلنا بأنه ملك للموقوف عليه، إلا أنه محبوس فعلاً وغير قابل للنقل والانتقال إلا بعد طرؤ المسوّغ». هذا ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ.

أقول: ما ذكره الميرزا رَحِمَهُ اللهُ من عدم كون اليد أمانة على الملك في هذه الحالة وإن كان صحيحاً، إلا أنه ليس لما ذكره، إذ لا مانع من الأخذ باليد، والحكم بالملكيّة مع الشكّ المزبور، ولا يجري استصحاب عدم طرؤ ما يجوز معه بيع الوقف حتّى يرفع موضوع اليد، بل اليد بمقتضى دليل اعتبارها ترفع الشكّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب، فتكون حاکمة عليه، بل لما ذكرناه سابقاً من أنّ عمدة دليل اليد هي السيرة العقلية، وهي دليل لبّي، لأنّ الأخبار الواردة في البين قد عرفت أنّها واردة في مقام تقرير سيرة العقلاء من الأخذ باليد وترتيب آثار الملكيّة لصاحبها، وليست في مقام التأسيس.

وعليه، فالدليل اللبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، ولا اطلاق له حتّى يتمسّك فيه في حال الشكّ.

ومن هنا، نقول: إنّ مجرد الشكّ في ذلك يكفي في عدم الأخذ باليد.

نعم، لو كان دليل اعتبارها هو اطلاق الروايات لأمكن التمسّك بالاطلاق في حال الشكّ، ولكنك عرفت ما هو الانصاف.

القسم الثالث، ما كانت اليد على ما يقبل النقل والانتقال بطبعه، واحتمل انتقال المال إلى صاحب اليد من حين حدوثها، وهذا القسم هو القدر المتيقّن من موارد اعتبار اليد وحكومتها على استصحاب بقاء الملك في ملك مالكة وعدم انتقاله إلى ذي اليد.

وبالجملة ، فلا ينبغي الإشكال في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم ، وإلا تبقى اليد بلا مورد .

ثم إنه عندنا في هذا القسم عدة صور :

الأولى : ما إذا لم يكن في مقابل ذي اليد من يدعي الملكية ، ولم يكن اعتراف من ذي اليد بأن المال كان في السابق ملكاً للمدعي ، ولم تقم بينة على ملكية ما في اليد للغير .

ففي هذه الصورة ، لا إشكال في الأخذ باليد ووجوب ترتيب آثار الملكية لذي اليد ، ولا يعتنى باستصحاب بقاء المال على ملك المالك الأول ، لحكومة اليد على الاستصحاب .

الصورة الثانية : ما إذا كان في مقابل ذي اليد من يدعي ملكية المال ، وثبت أن المال كان ملكاً للمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه .

فهنا ، (تارة) : يكون ثبوت المال بعلم الحاكم .

(وأخرى) : بالبينّة .

(وثالثة) : بإقرار من ذي اليد بالملكية السابقة للمدعي .

فعلى الأول ، لا إشكال في عدم انتزاع المال من ذي اليد ، لأنه لا أثر لعلم الحاكم بأن المال كان ملكاً للمدعي قبل استيلاء ذي اليد عليه بعد احتمال انتقاله إليه بناقل شرعي ، وأما استصحاب بقاء المال في ملك المدعي ، فقد عرفت أن اليد حاکمة عليه .

وعلى الثاني ، فالمحكي عن بعض الأعلام أنه ينتزع المال من ذي اليد بقيام البينة على الملكية السابقة للمدعي ، إلا أن يقيم ذو اليد البينة على انتقال المال إليه .

وحكي عن آخر انتزاعه من يده إذا ضمّ الشاهدان إلى شهادتهما بالملكيّة السابقة عدم العلم بالانتقال إلى ذي اليد.

ولكن الانصاف، هو عدم انتزاع المال من ذي اليد مطلقاً، لوضوح أنّ البيّنة على الملكيّة السابقة لا يزيد حكمها عن علم الحاكم بذلك، مع احتمال انتقال المال إلى ذي اليد بناقل شرعي، إذ أقصى ما يلزم في المقام، هو التثبيت باستصحاب بقاء الملكيّة السابقة للمدّعي.

وقد عرفت أنّه محكوم باليد التي هي أمانة على الملكيّة الفعلية لذي اليد، وبذلك ظهر أنّه لا أثر لضمّ الشاهد إلى شهادته عدم العلم بالمزِيل، بل نقول أكثر من ذلك: وهو أنّه لو شهدا بالملكيّة الفعلية للمدّعي بمقتضى الاستصحاب كان ذلك من التدليس في الشهادة، فإنّهما قد أعملا الاستصحاب في مورد لا يجوز أعماله فيه، لكونه محكوماً باليد، فلا يجوز للشاهد الشهادة بالاستصحاب إلّا في مورد لم يكن المال في يد أحد المتداعيين، كما إذا كان المال في يد ثالث لا يدّعيه، وتداعيا عليه شخصان، وكان المال ملكاً لأحدهما سابقاً، ففي ذلك يجوز الشهادة بالاستصحاب. وأمّا إذا كان المال في يد من يدّعيه، فلا تجوز الشهادة بالاستصحاب.

وأما على الثالث، وهو ما إذا قرّر ذو اليد بالملكيّة السابقة للمدّعي:

(فتارة): ينضمّ إلى إقراره دعوى انتقال المال إليه.

(وأخرى): لا ينضمّ إلى إقراره ذلك، بل يدّعي الملكيّة الفعلية مع إقراره بأنّ المال كان للمدّعي.

فإن لم ينضمّ إلى إقراره دعوى الانتقال، فقد ذهب جماعة من الأعلام إلى أنّه بإقراره ينتزع منه المال ويسلّم إلى المدّعي، لأنّه بإقراره يكون قد

كذب نفسه بدعواه الملكية الفعلية، فإنه لا يمكن خروج المال عن ملك من كان المال ملكاً له، ودخوله في ملك ذي اليد بلا سبب، فدعواه الملكية الفعلية تكون مناقضة لإقراره، ومقتضى الأخذ بإقراره بطلان يده وعدم سماع دعواه.

وفيه: أن مجرد إقراره بالملكية السابقة للمدعي لا يقتضي تكذيب نفسه في دعواه الملكية الفعلية، ولا بطلان يده في الكاشفة عن الملكية الفعلية، إذ لا تنافي بين إقراره بالملكية السابقة للمدعي، وبين أمارية يده على الملكية الفعلية بعد احتمال انتقال المال إليه حين وضع اليد عليه بنقل شرعي، ومجرد عدم ضم دعوى الانتقال إلى إقراره لا يقتضي تكذيب دعواه في الملكية الفعلية، وإنما المكذب لها هو دعوى عدم الانتقال إليه، لا عدم دعوى الانتقال، وحينئذ، فبعد احتمال انتقال المال إليه واقعاً وعدم التنافي بين إقراره وبين ما تقتضيه اليد من الملكية الفعلية، فلا وجه لانتزاع المال من يده وتسليمه إلى المدعي.

هذا كله إذا لم ينضم إلى إقراره دعوى الانتقال إليه.

وأما إذا انضم إلى إقراره دعوى الانتقال إليه، فالمعروف بين الأعلام أنه ينقلب ذو اليد في دعواه إلى كونه مدعياً والمدعي منكرًا، لأن الميزان في تشخيص المدعي من المنكر، هو أن المدعي ما كان قوله مخالفاً للأصل، وأيضاً هو الذي لو ترك ترك. وهذان ينطبقان على ذي اليد، فإن الأصل عدم الانتقال إليه، كما إذا ترك دعواه وأعرض عنها ترك وارتفعت الخصومة.

وعليه، فإن ذا اليد إذا ترك دعوى الانتقال إليه بعد إقراره بأن المال كان للمدعي ترتفع الخصومة، وكان المرجع بعد الإقرار أصالة عدم الانتقال

إليه، ولا يجوز التعويل على اليد لسقوطها بالإقرار، فينتزع المال من يده ويسلم إلى المدعي.

وبذلك يفترق هذا الفرض المقرون بدعوى الانتقال عن السابق، فإنّ بناءهم على الانقلاب في هذا الفرض، يستدعي حجّة أصالة عدم الانتقال، ومثله يلزم ارتفاع حكم اليد بخلاف الفرض السابق، فإنّه من جهة عدم اقتران الأصل فيه بدعوى الانتقال تبقى اليد على حجّيتها بالنسبة إلى الملكيّة الفعلية، ولازم حجّيتها هو عدم جريان الأصل المزبور، لانتفاء الشكّ بمقتضى حكومة اليد عليه.

ومّا ذكرنا، يتّضح لك حال القسم الرابع، وهو ما إذا لم يعلم ذلك، بل يحتمل ملكيّة ما في اليد بالحيازة.

ثمّ إنّ ينبغي التنبيه على شيء، وهو أنّ المرء مأخوذ بإقراره ولو مع العلم بمخالفته للواقع، كما إذا أقرّ بعين لاثنين على التعاقب، فإنّه تدفع العين للمقرّ له الأوّل، ويغرم قيمة العين للثاني.

وبالجملة، فإنّه بإقراره أوّلاً، يوجب الحكم بكون العين للأوّل، ولا أثر لإنكاره ثانياً، لأنّه إنكار بعد الإقرار.

ثمّ إنّ بإقراره ثانياً بأنّ العين للآخر، يوجب الحكم بكونها له، وحيث أنّه ألتفها عليه بإقراره للأوّل، فلا بدّ من أن يغرمه المثل أو القيمة لقاعدة «من ألتف مال الغير فهو له ضامن». والعلم بمخالفة الواقع - لأنّها إن كانت للأوّل، فلا معنى لإغرامه المثل أو القيمة للثاني. وإن كانت للثاني، فلا معنى لإعطائها للأوّل - لا يضّرّ هنا، إذ التلازم الواقعي لا يلزم التلازم الظاهري، كما لو توضّأ غفلة بماء مردّد بين الماء والبول، فإنّه يستصحّب

بقاء الحدث وبقاء طهارة البدن، مع أنّه في الواقع إن كان المايح ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن. والله العالم

هذا، وقد ذكرنا في بعض المناسبات، أنّ يد المسلم أمانة على التذكية أيضاً، فيحكم على ما في يد المسلم بالتذكية إذا كان من اللحوم والجلود ولو مع عدم إحراز معاملة ذي اليد المسلم معه معاملة المذكي، بأن كنّا نحن ونفس اليد بما هي، مع قطع النظر عن اقترانها بإخبار ذي اليد بالتذكية، أو اقترانها بتصرّفه فيه على الوجه الممنوع كونه في الميتة.

٢ - ٣ - قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز

وأما قاعدة الفراغ والتجاوز.

والأولى - قاعدة الفراغ - عند المشهور عبارة عن الحكم بصحة الفعل الموجود في ظرف الشك في صحته، والمستفادة من جملة الروايات الآتية إن شاء الله تعالى. والتي منها، موثقة ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»^(١).

والثانية - أي قاعدة التجاوز -، فهي عند المشهور عبارة عن الحكم بوجود الشيء المشكوك بعد الدخول في غيره مما ترتب عليه.

ويدل عليه جملة من الروايات الآتية - إن شاء الله تعالى - والتي منها، صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال عليه السلام: يمضي. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال عليه السلام: يمضي. قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ، قال عليه السلام: يمضي. قلت: شك في القراءة وقد ركع، قال عليه السلام: يمضي. قلت: شك في الركوع وقد سجد. قال عليه السلام: يمضي على صلاته، ثم قال يا زرارة: إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(٢).

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

ولا إشكال عند الأعلام في تقدّمهما على الاستصحاب، وإنّما الكلام في وجه تقدّمهما عليه، هل هو بنحو الحكومة أو التخصيص؟

والمعروف عند جماعة من الأعلام، أنّ تقدّمهما على الاستصحاب، إنّما هو بمناط الحكومة، باعتبار أنّهما من الأمارات الكاشفة عن الواقع، فإنّ الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز ناشئ من احتمال الغفلة والسهو، وأصالة عدم الغفلة من الأصول العقلائيّة النازرة إلى الواقع، فإنّ سيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، والأخبار الواردة في قاعدة الفراغ والتجاوز أيضاً دالة على كونها من الأمارات لا من الأصول المقرّرة للشكّ في مقام العمل، فإنّ قوله ﷺ في صحيحة الفضيل بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: «أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا». قال: بلى قد ركعت فامض في صلاتك فإنّما ذلك من الشيطان»^(١). أخبار عن الواقع.

وكذا قوله ﷺ في حسنة بكير بن أعين، قال: قلت له: «الرجل يشكّ بعدما يتوضّأ؟ قال: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»^(٢).

فإذا كانت القاعدة من الأمارات الكاشفة عن وقوع الفعل المشكوك فيه في الخارج، تكون حاکمة على الاستصحاب، أي أصالة عدم وقوع الفعل المشكوك فيه.

وقد ذكرنا سابقاً كيفية حكومة الأمارات على الأصول العملية، فلا حاجة للإعادة.

وفيه: أنّ قاعدة الفراغ والتجاوز وإن كانت كاشفة عن الواقع، ولكن

(١) وسائل الشيعة، باب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٧.

مجرد ذلك لا يجعلها من الأمارات ما لم يحرز اعتبار الشارع إيّاها من جهة تتميم كشفها، واستفادة ذلك من الروايات ممنوعة، بل المستفاد من الروايات المأخوذ في موضوعها الشكّ خلاف ذلك، فإنّ قوله ﷺ في صحيحة زرارة المتقدمة: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء».

وقوله ﷺ في موثّق ابن مسلم المتقدمة: «كل ما شككت فيه ممّا قد مضى، فامضه كما هو». تدلّ بوضوح على إلغاء جهة الكشف لظهورها في عدم جعل الشكّ الموجود مانعاً عن المضي في العمل، وليست ظاهرة في إلغاء الشكّ وتتميم كشفها.

وبذلك تكون الروايات ظاهرة في كون القاعدة من الأصول العملية المحرزة المجعولة في ظرف الشكّ، لا من الأمارات الكاشفة عن الواقع. وأمّا ما ورد من التعليل «بالأذكريّة» في حسنة بكير بن أعين، فهو محمول على بيان حكمة الجعل والتشريع.

وكذا ما ورد في صحيحة الفضيل: «بلى قد ركعت».

وكذا غيرها ممّا كان بهذا اللسان، فإنّه محمول على بيان حكمة الجعل، بقريّة ما عرفت من الروايات الظاهرة في كونها في مقام التعبد بوجود المشكوك فيه - بالنسبة لقاعدة التجاوز - أو صحّته في ظرف الشكّ - بالنسبة لقاعدة الفراغ - لمكان أظهيّة تلك النصوص في أصليّة القاعدة من النصوص الظاهرة في أماريتها.

ومع تساوي الظهورين، فيسقطان عن الاعتبار، ويجري حكم الأصليّة عليها، لأنّه مع الشكّ في كون الشيء أمانة أو أصلاً يبيّن على كونه أصلاً.

بمعنى أنّ النتيجة العمليّة تقتضي أن يكون أصلاً، فإنّه وإن لم يكن في

البين ما يعين كونه أمانة أو أصلاً، إلا أن الأمانة تشارك الأصل في اثبات المؤدى وتختص بإثبات اللوازم والملزومات، وحيث لم يعلم كونه أمانة لم يثبت اثباته للوازم والملزومات والأصل عدمها.

والخلاصة: إنه لا مجال لتقديمها على الاستصحاب بمناط الحكومة.

والانصاف: أن تقديم القاعدة على الاستصحاب، إنما هو من باب التخصيص، فإن النسبة بين الاستصحاب وتلك القاعدة هي العموم والخصوص من وجه، إذ قد يجري الاستصحاب دون تلك القاعدة، كما لو كان شك في الصحة والفساد في أثناء العمل من جهة الشك في واجديته لبعض الشرائط المعتبرة فيه.

مع كون الحالة السابقة عدم تحققه، فهنا يجري استصحاب عدم تحقق الشرط، ولا تجري قاعدة الفراغ، لأنها عند المشهور مخصوصة ببعد العمل، والشك هنا في أثناء العمل.

وقد تجري القاعدة دون الاستصحاب، كما لو شك في صحة الصلاة من جهة الشك في أنه هل صلى مع الطهارة أو بدونها مع عدم العلم بالحالة السابقة؟ فإنه من جهة عدم علمه بالحالة السابقة لا يجري استصحاب عدم الطهارة.

وكذا لا يجري الاستصحاب لو كان قبل الصلاة محدثاً ومتوضئاً وشك في المتقدم منهما والمتأخر، فلا يجري الاستصحاب للتعارض والتساقط. ولكن قاعدة الفراغ تجري، لأنه عمل شك في صحته وفساده بعد العمل.

وقد يجري الاستصحاب والقاعدة معاً وهو كثير، كما لو علم بأن حالته السابقة عدم الطهارة، ثم صلى غفلة، ثم شك في أنه صلى مع الطهارة أو بدونها، فإنه يجري الاستصحاب والقاعدة وتكون القاعدة مقدمة على

الاستصحاب، وذلك لتخصيص أدلة الاستصحاب بأدلة القاعدة، وإلا يلزم حمل القاعدة على الفرد النادر وهو بحكم اللغو.

وبالجملة، فإنّه يجب إدخال مورد الاجتماع تحت دليل القاعدة وإخراجه عن دليل الاستصحاب، لأنّه لو بنى على العكس، لم يبقَ لدليلها إلا مورد نادر يمتنع عند أهل اللسان سوقه لبيان حكمها فقط.

مضافاً إلى الاجتماع على عدم الفصل بين موارد الموجب لدوران الأمر بين طرح دليلها بالمرّة وتخصيص دليل الاستصحاب به، ولا ريب أنّ الثاني متعيّن.

وكذا الحال بالنسبة لقاعدة التجاوز، إذ لو لم تقدّم على الاستصحاب للزم أن يكون جعلها لغواً، إذ قلّ ما يوجد مورد لها لا يكون الاستصحاب على خلافها، فإنّ الشكّ في إتيان الشيء وعدمه في أثناء العمل بعد التجاوز عن محلّ ذلك المشكوك يكون مجرى لاستصحاب عدم الاتيان به، فلو لم تكن قاعدة التجاوز مقدّمة عليه للزم أن يكون جعل القاعدة لغواً.

ثمّ إنه يقع الكلام في عدّة أمور:

الأوّل: هل قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدة واحدة، أم أنّهما قاعدتان مستقلتان لا ترتبط إحداهما بالأخرى. فقاعدة الفراغ مجعولة للشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ منه، وقاعدة التجاوز مجعولة للشكّ في الشيء بعد التجاوز عن محله؟

يظهر من جماعة من الأعلام، أنّهما قاعدة واحدة، منهم الشيخ الأنصاري رحمته الله، حيث قال في الموضع السادس: «أنّ الشكّ في صحّة الشيء المأتي به، حكمه حكم الشكّ في الاتيان، بل هو هو، لأنّ مرجعه إلى الشكّ في وجود الشيء الصحيح». انتهى

وحاصله: أنه أرجع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز، لأنّ الشكّ في قاعدة التجاوز متعلّق بوجود الشيء، وفي قاعدة الفراغ متعلّق بوجود الشيء الصحيح، والجامع بينهما هو الشكّ في وجود الشيء بمفاد كان التامّة. لأنّه (تارة): يكون تعلّق الشكّ في الشيء بمفاد كان التامّة بلحاظ الشكّ في أصل وجوده.

(وأخرى)، بلحاظ الشكّ في بعض ما اعتبر فيه من القيود، كالشكّ في وجود الصحيح، فإنّ الشكّ في قيد الشيء شكّ في وجود المقيّد بنحو كان التامّة.

والخلاصة، عند الشيخ رحمته الله إنّ الكبرى المجعولة في مورد هما كبرى واحدة، وهي التعبّد بوجود ما شكّ في وجوده بعد التجاوز عنه، سواء كان الشكّ في أصل وجوده أم في صحّته وتمايّه، لأنّ الشكّ في الصّحة راجع إلى الشكّ في وجود الصحيح.

أقول: لكي يتّضح الحال لا بدّ من التكلّم في مقامين:

المقام الأوّل، في مقام الثبوت: وأنّه هل يمكن جامع قريب بين القاعدتين؟

المقام الثاني، في مقام الاثبات: وأنّه ماذا يستفاد من الروايات الواردة في المقام.

هل يستفاد منها قاعدة واحدة أم قاعدتين؟

أمّا المقام الأوّل، فقد قيل: إنّ لا يمكن تصوّر جامع قريب يجمع بين القاعدتين، وذلك لعدّة أسباب:

منها: أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو وجود الشيء بمفاد كان التامّة.

وفي قاعدة الفراغ إنّما هو صحّة الموجود بمفاد كان الناقصة، ولا جامع بينهما، فلا يمكن اندراجهما في كبرى واحدة.

وأما ما أجيب عنه، بأنّ المراد من الشكّ في الشيء إنّما هو الشكّ في وجود الشيء بمفاد كان التامّة، والمشكوك فيه في قاعدة الفراغ أيضاً وجود الكلّ بمفاد كان التامّة، غايته أنّ الشكّ في وجود الكلّ يكون مسبباً عن الشكّ في وجود الجزء أو الشرط، فلم يختلف متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ.

فيرد عليه: أنّ مجرد كون منشأ الشكّ في وجود الكلّ، هو الشكّ في وجود الجزء أو الشرط لا يخرجّه عن الشكّ في صحّة الشيء بمفاد كان الناقصة إلى الشكّ في أصل وجود الشيء بمفاد كان التامّة، وإن كان يلزمه خارجاً، نظير ملازمة الشكّ في وجود الكرّ مع كرية الموجود.

وعليه، فلمّا كان الغرض من قاعدة التجاوز هو اثبات أصل وجود الشيء، وفي قاعدة الفراغ اثبات صحّة الموجود بمفاد كان الناقصة لا اثبات وجود الصحيح بمفاد كان التامّة، فلا مجال حينئذٍ لإرجاع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز، ولا لترتيب الآثار المترتبة على صحّة الموجود بإثبات الوجود الصحيح، لأنّه من الأصل المثبت، لأنّ صحّة الموجود لازم عقلي للوجود الصحيح.

ولذا لا يحكمون بترتيب آثار كرية الموجود باستصحاب وجود الكرّ.

إن قلت: إنّ المهمّ في باب التكليف، إنّما هو وجود الصلاة الصحيحة من المكلف، ولا حاجة إلى اثبات صحّة الصلاة المأتي بها، لأنّ همّ العقل هو إفراغ الذمّة من التكليف، وهو حاصل بالتعبّد بوجود الصلاة الصحيحة.

قلت: نعم، وإن كان المهمّ في باب التكليف هو اثبات وجود متعلّق

التكليف صحيحاً ولو مع عدم اثبات صحّة المأتي به، إلا أنّ قاعدة الفراغ لا تختصّ بباب التكليف، بل تشمل الوضعيات، والمهمّ في باب الأحكام الوضعيّة هو اثبات صحّة الموجد، فإنّ الأثر مترتب على صحّة العقد الصادر عن المتعاقدين، ولا أثر لوجود العقد الصحيح بمفاد كان التامّة، بل لا بدّ من اثبات صحّة العقد الموجد في مقام ترتيب الأثر.

والخلاصة: إنّ هذا أقوى سبب لعدم امكان تصوّر جامع قريب يجمع بين القاعدتين.

ومنها: أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز، إنّما هو أجزاء المركّب، وفي قاعدة الفراغ يكون المتعلّق نفس المركّب بما له من الوحدة الاعتبارية، ولفظ الشيء في موثقة ابن أبي يعفور: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»^(١). لا يمكن أن يعمّ الكلّ والجزء في مرتبة واحدة بلحاظ واحد، فإنّ لحاظ الجزء شيئاً بحيان ذاته، إنّما يكون في الرتبة السابقة على تأليف المركّب، لأنّه في مرتبة التأليف لا يكون الجزء شيئاً بحيان ذاته في مقابل الكلّ، بل شيء الجزء تندكّ في شيء الكلّ، ويكون لحاظه تبعياً، ففي مرتبة لحاظ الكلّ شيئاً لا يمكن لحاظ الجزء شيئاً آخر، لأنّ الكلّ ليس إلاّ الأجزاء، فلا يمكن أن يراد من لفظ الشيء في الرواية ما يعمّ الجزء والكلّ، بل إمّا أن يراد منه الجزء، فتختصّ الرواية بقاعدة التجاوز. وإمّا أن يراد منه الكلّ فتختصّ بقاعدة الفراغ.

وبالجملة، إنّ الجزء في قاعدة التجاوز يكون ملحوظاً على نحو الاستقلال. وفي قاعدة الفراغ يكون الجزء ملحوظاً تبعياً بتبع لحاظ الكلّ، وإرادتهما من لفظ الشيء مستلزم لاجتماع اللحاظين في الجزء وهو محال،

(١) وسائل الشيعة، باب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٢.

فلا بدّ من أن يراد من الشيء في الرواية؛ إمّا خصوص قاعدة التجاوز أو خصوص قاعدة الفراغ.

والانصاف: أنّ هذا الإشكال غير وارد، لأنّه إنّما يرد في فرض إرادة الكلّ والجزء من الشيء، بحيث استعمل لفظ الشيء فيهما.

وأما لو اريد من الشيء في الموثقة معناه الكلّي العام الجامع بين مصاديقه، فلا إشكال حينئذٍ، لأنّه استعمل في معنى واحد، وهذا المعنى يشمل جميع مصاديقه بلا لحاظ خصوصيّة الكلّ والجزء.

وعليه، فيكون المراد من الشيء في الموثقة مطلق الشيء، مركّباً كان أو غير مركّب، ولا يشمل الكلّ بما هو كلّ، ولا الجزء بما هو جزء، فيمكن الجمع بين قاعدة التجاوز والفراغ بمثل هذه الموثقة، بدعوى عموم الشيء لكلّ من المركّب وجزئه، ولكن سيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّ هذه الموثقة محمولة على قاعدة الفراغ، وسنبيّن السبب في ذلك.

ومنها: أنّ التجاوز في قاعدة التجاوز إنّما يكون عن محلّ الجزء المشكوك فيه، إذ لا يمكن أن يكون التجاوز عن نفس الجزء، لأنّ الفرض أنّه غير محرز. فكيف يكون التجاوز عنه؟

وفي قاعدة الفراغ إنّما يكون التجاوز عن نفس المركّب لا عن محلّه، فيلزم على القول بإرجاع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز استعمال التجاوز في معنيين، وهو باطل.

وفيه: أنّ المراد من التجاوز، إنّما هو التجاوز عن محلّ المشكوك فيه مطلقاً، فإنّ الشكّ في قاعدة الفراغ أيضاً يكون بعد التجاوز عن محلّ الجزء المشكوك فيه الذي كان سبباً للشكّ في وجود الكلّ، فلم يستعمل في معنيين، بل استعمل في معنى واحد له مصداقان.

ومنها : أنَّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو نفس الجزء .
وأما قاعدة الفراغ فمتعلّق الشكّ فيها ليس وجود الكلّ لأنّه أحرز وجوده ، وإنّما متعلّق الشكّ هو الصّحّة ، ووجود الكلّ ظرف للشكّ .
وعليه ، فلا يمكن أن يجمعهما كبرى واحدة .

وفيه : أنَّ الجواب قد اتّضح ممّا تقدّم ، وهو أنَّ الشكّ في قاعدة الفراغ أيضاً يتعلّق بوجود الجزء ، باعتبار أنَّ منشأ الشكّ في وجود الكلّ هو الشكّ في وجود الجزء أو الشرط ، وعليه ، فلم يختلف متعلّق الشكّ في القاعدتين .

والخلاصة : إنّ السبب الرئيسي لعدم امكان تصوير جامع قريب يجمع بين القاعدتين ، هو ما ذكرناه أولاً من أنَّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز إنّما هو وجود الشيء بمفاد كان التامّة . وفي قاعدة الفراغ إنّما هو صحّة الموجود بمفاد كان الناقصة ، ولا جامع بينهما ، فلا يمكن اندراجهما في كبرى واحدة .

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت .

وأما مقام الاثبات : فالظاهر من الروايات أنَّ هناك قاعدتين :
الأولى : تدلّ على حكم الشكّ في الوجود بمفاد كان التامّة ، والمعبر عنها بقاعدة التجاوز .

والأخرى : تدلّ على حكم الشكّ في صحّة الموجود بنحو مفاد كان الناقصة ، المعبر عنها بقاعدة الفراغ .

أما الروايات الدالّة على حكم الشكّ في الوجود بمفاد كان التامّة والمعبر عنها بقاعدة التجاوز :

فمنها : صحيحة زرارة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : «رجل شك في الآذان وقد دخل في الإقامة . قال عليه السلام : يمضي .

قلت: رجل شك في الآذان والإقامة وقد كبر؟

قال عليه السلام: يمضي.

قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟

قال عليه السلام: يمضي.

قلت: شك في القراءة وقد ركع.

قال عليه السلام: يمضي.

قلت: شك في الركوع وقد سجد.

قال عليه السلام: يمضي على صلاته. ثم قال عليه السلام: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء^(١).

ومنها: موثقة اسماعيل بن جابر أو صحيحته، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض وإن شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(٢).

وكذا غيرها من الروايات.

وهذه الروايات ظاهرة في كونها في مقام إعطاء قاعدة عامّة للشك المتعلّق بأصل وجود الشيء بمفاد كان التامّة، لظهور الشك فيها في الشك المتعلّق بأصل وجود الشيء.

إن قلت: إنّ لفظ «قد جاوزه» ظاهر في التجاوز عن نفس الشيء، لا عن محله، فيكون المراد من الشك هو الشك في وجود المركّب التام، أي

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٤.

أنّ متعلّق الشكّ في الواقع هو الصّحة، لأنّ الكلّ قد أحرز وجوده، فيكون الكلّ ظرفاً للشكّ بلحاظ الشكّ في بعض ما يعتبر فيه جزءاً أو شرطاً، فتكون دالة على حكم الشكّ في صحّة الموجود بنحو مفاد كان الناقصة المعبر عنها بقاعدة الفراغ.

قلتُ : إنّ لفظ «قد جاوزه» وإن كان ظاهراً في ذلك، إلّا أنّه محمول على التجاوز عن المحلّ لا عن نفس الشيء، بقرينة الفقرات المذكورة في الرواية، فإنّ قوله ﷺ : «إنّ شكّ في الركوع وقد سجد . . . الخ». ظاهر جداً في الشكّ في وجود الركوع بمفاد كان التامة.

وكذا قوله : «وإن شكّ في السجود بعدما قام . . . الخ». فلاجل ذلك يحمل التجاوز على التجاوز عن المحلّ لا عن نفس الركوع، إذ لا يصدق الخروج حقيقة عن الركوع مع فرض الشكّ في وجوده. وكذا الحال في السجود.

وممّا ذكرنا، يتّضح لك عدم امكان استفادة الجامع بين الشكّ في أصل وجود الشيء بمفاد كان التامة والشكّ في صحّة الشيء الموجود بمفاد كان الناقصة، لأنّه يؤدّي إلى اجتماع اللحاظين في إضافة التجاوز إليه، فلا بدّ حينئذٍ من حمل الروايات المتقدّمة على خصوص الشكّ في أصل وجود الشيء بمفاد كان التامة.

وأما موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله ﷺ : «قال : إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكّ بشيء إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه».

فقد استدللّ بها لقاعدة التجاوز، ولكن سيّضح لك، - إن شاء الله تعالى في الأبحاث الآتية - أنّها دليل لقاعدة الفراغ.

هذا كلّ في الروايات الدالة على حكم الشك في الوجود بمفاد كان التامة .

أما الروايات الدالة على حكم الشك في صحّة الوجود بنحو كان الناقصة، المعبر عنها بقاعدة الفراغ:

فمنها: موثقة محمد بن مسلم أو صحيحته عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»^(١).

ومنها: روايته الأخرى، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه»^(٢). وهي ضعيفة بعدم وثاقة موسى بن جعفر البغدادي الواقع في السند.

ومنها: غير ذلك من الروايات الواردة في الموارد الخاصة.

ومن الواضح جدّاً، أنّ قوله عليه السلام: «ممّا قد مضى فامضه كما هو» صريح في أنّ المشكوك فيه هو صحّة الشيء بمفاد كان الناقصة الذي هو مفاد قاعدة الفراغ.

وعليه، فبعد تباين الروايات السابقة من حيث الدلالة مع هاتين الروائتين، لا مجال للقول بأنّ جميع الروايات تدلّ على شيء واحد، وهو بيان حكم الشك في الشيء بمفاد كان التامة بإرجاع هاتين الروائتين إلى بيان حكم الشك في وجود الصحيح، كما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله، إذ لا داعي لارتكاب هذا التأويل في مفاد تلك الروايات بعد ظهور الروايات السابقة في قاعدة التجاوز، وظهور هاتين الروايات في قاعدة الفراغ، بل يؤخذ بظهور ما تقتضيه تلك الروايات المتقدمة وظهور ما تقتضيه هاتين الروائتين.

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٦.

وعليه ، فيستفاد منهما قاعدتان مستقلتان :

أحدهما ، متكفلة لبيان حكم الشك في الشيء بمفاد كان التامة ، المعبر عنها بقاعدة التجاوز .

والأخرى ، لبيان حكم الشك في صحة الشيء بمفاد كان الناقصة ، المعبر عنها بقاعدة الفراغ ، مع الذهاب إلى اعتبار الدخول في الغير في الأولى دون الثانية .

وعليه ، فلا معارضة بين هذه الروايات ، إذ المعارضة إنما تكون في فرض اتحاد القاعدتين ، واستفادة كبرى واحدة من تلك الروايات ، وهي حكم الشك في الشيء بمفاد كان التامة .

وإلا فبناءً على تعدد القاعدة وتعدد الكبرى المستفادة منها ، فلا تعارض بين تلك الروايات ، لأن ما كان منها متكفلاً لاعتبار الدخول في الغير في الحكم بالمضي ، إنما هو صحيحة زرارة ، وصحيحة اسماعيل بن جابر أو موثقته ، وهما متمحضتان في الاختصاص بكبرى قاعدة التجاوز .

وما كان منها غير متكفل لاعتبار الدخول في الغير ، إنما هو موثقة محمد بن مسلم وروايته الأخرى ، وموردهما إنما هو الشك في صحة الشيء وتماميته الذي هو مفاد قاعدة الفراغ ، لا الشك في أصل وجود الشيء الذي هو مفاد كان التامة .

وعليه ، فلا معارضة بين الروايات حتى يحتاج إلى العلاج فيما بينها ، وإلى التكلف بإرجاع الروايات المختلفة إلى مفاد واحد وبيان كبرى واحدة ، وهي حكم الشك في الشيء بمفاد كان التامة .

هذا تمام الكلام في الأمر الأول .

الأمر الثاني : المعروف بين الأعلام بلا خلاف بينهم ، هو جريان قاعدة

الفراغ في جميع الأبواب من العبادات والمعاملات، كما أنّ الروايات الواردة في المقام يستفاد منها العموم.

منها: موثقة ابن مسلم المتقدمة: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى، فامضه كما هو».

وأما قاعدة التجاوز، فالمشهور بين الأعلام أنّها لا تختصّ بباب الصلاة، بل تشمل الحج ونحوه، وكذا الطهارة، إلّا الوضوء، فإنّها لا تجري فيه. وبعضهم ألحق بالوضوء الغسل والتميم.

وعن جماعة من الأعلام منهم صاحب الكفاية والمحقق الهمداني (رحمهم الله) أنّهم خصّصوا قاعدة التجاوز بباب الصلاة.

أقول: قد استدللّ المشهور القائل بعدم الاختصاص بباب الصلاة بصحيفة زرارة المتقدمة، حيث ورد في ذيلها: «يا زرارة إذا خرجت من شيء، ثم دخلت في غيره، فشكّك ليس بشيء».

وكذا استدّلوا بصحيفة إسماعيل بن جابر المتقدمة، قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شكّك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شكّك في السجود بعدما قام فليمض، كلّ شيء شكّك فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».

ووجه الاستدلال: هو الاطلاق في صحيفة زرارة: «إذا خرجت من شيء»، فإنّ المراد منه مطلق الشيء ولا يختصّ بالصلاة.

وكذا قوله عليه السلام في صحيفة إسماعيل: «كلّ شيء شكّك فيه ممّا قد جاوزه... الخ»، فإنّه عام يشمل الصلاة وغيرها.

وقد عرفت، أنّ صاحب الكفاية رحمّه الله خصّها بالصلاة.

وكذا المحقّق الهمداني رحمّه الله، حيث قال في مصباحه: «وكيف كان

فالظاهر أنّ هذه القاعدة مخصوصة بالصلاة لا أنّها كقاعدة الصحة جارية في جميع أبواب الفقه لقصور الروايتين - (أي صحيحة زرارة وصحيحة إسماعيل) - عن اثبات عمومها ، حيث إنّ سوق هذه القاعدة بعد ذكر الشكوك المتعلقة بجملة من أجزاء الصلاة خصوصاً في جواب سؤال السائل ، حيث سئل عن حكم الأجزاء واحداً بعد واحد يوهن ظهورها في العموم ، بل يصلح أن يكون قرينة لإرادة أجزاء الصلاة من اطلاق الشيء ، بل لعلّ هذا هو المتبادر من اطلاقه في مثل المقام . . . الخ» .

وفيه : ما ذكرناه في مبحث المطلق والمقيّد من أنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يضرّ بالاطلاق ، وبذلك يرد على صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أيضاً ، حيث جعل مقدّمات الحكمة في مبحث المطلق والمقيّد أربعة الثلاثة المعروفة . والرابعة ، عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب . وبيّنا هناك عدم صحّة هذا الكلام .

وعليه ، فالقدر المتيقّن في الصحيحتين لا يضرّ بالاطلاق .

الأمر الثالث : المعروف بين الأعلام أنّ قاعدة التجاوز لا تجري في الوضوء ، فيجب الاتيان بالمشكوك فيه فيما إذا كان على حال الوضوء - أي مشغلاً بأفعاله - وإن كان في آخره وقد شكّ في أوّله .

وعليه ، فإذا شكّ في شيء من أفعال الوضوء وهو على حاله أتى بما شكّ فيه ، ثمّ بما بعده .

وفي المدارك بلا خلاف بين الأصحاب . وكذا في الحدائق . وفي كشف اللثام أنّه اجماع على الظاهر .

أقول : لا يخفى عليك ، أنّ الاجماع المدّعى في هذه المسألة من الاجماع المنقول بخبر الواحد .

وقد عرفت ما فيه، مضافاً إلى احتمال كونه مدركياً، إذ نحتمل أن يكون مستند المجمعين صحيحة زرارة الآتية إن شاء الله تعالى.

والانصاف: أنّ العمدة في عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله، أو تمسحه ممّا سمّى 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 سمّى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوئه لا شيء عليك فيه فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه، وعلى ظهر قدميك، فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشكّ وامض في صلاتك وإن تيقنت أنّك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً حتّى تأتي على الوضوء. الحديث»^(١).

وهي واضحة جداً في الدلالة على المطلوب، ولكن هذه الصحيحة معارضة بموثقة عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»^(٢).

بناءً على أنّ الضمير في غيره راجع إلى «الشيء» الذي فيه لا إلى الوضوء، كما عن جماعة من الأعلام منهم صاحب الحقائق رحمته الله، حيث قال: «أنّه - أي رجوعه إلى الشيء - الأقرب بحسب السياق».

ومنهم السيد محسن الحكيم رحمته الله، حيث ذكر: «أنّ الضمير راجع إلى

(١) وسائل الشيعة، باب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٢.

الشيء، لأنّه متبوع، لا إلى الموضوع، لأنّه تابع، باعتبار أنّه جار ومجرور وجهة التابعية والمتبوعية أولى عرفاً بالملاحظة من جهة القرب والبعد... الخ».

وعليه، بمقتضى الجمع العرفي بين الموثقة والصحيحة هو حمل الصحيحة على الاستحباب.

ولكن الانصاف: هو رجوع الضمير في غيره إلى الموضوع، لأنّه الظاهر، ووجهه أنّه أقرب من الشيء، وهذا بحسب العرف مناط للتقديم، ولا يلتفت إلى جهة التابعية والمتبوعية، إذ لا دليل على الالتزام بذلك عرفاً. وعليه، فتكون الموثقة موافقة للصحيحة لا معارضة.

ومما يؤيد رجوعه إلى الموضوع هو ذيل الموثقة، حيث ورد فيها «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»، فإنّ ظاهره أن المراد بالشيء هو العمل المركّب، أي إذا كنت متشاعلاً في عمل ذي أجزاء وشرائط فشككت في بعض أجزائه وشرائطه ولم تتجاوزه فشككت حينئذٍ معتبر ويجب الاعتناء به. وبالجمله، فإنّ هذا التعبير وهو قوله: «إذا كنت في شيء... الخ»، ظاهر بنفسه في كون المراد من الشيء هو العمل المركّب.

ثمّ إنّه لو فرضنا أنّ صدر الموثقة مجمل، من حيث عدم وضوح مرجع الضمير في غيره، فيمكن حينئذٍ أن تكون الصحيحة رافعة لجماله، لظهورها ظهوراً قوياً في عدم جريان قاعدة التجاوز في الموضوع، فيكون الضمير راجعاً إلى الموضوع، وتكون الموثقة دليلاً لقاعدة الفراغ.

والنتيجة إلى هنا: أنّ قاعدة التجاوز لا تجري في الموضوع، وذلك للصحيحة المتقدّمة، وبذلك تكون قاعدة التجاوز قد خصّصت بالصحيحة.

إن قلت: إن منطوق الحصر في ذيل موثقة ابن أبي يعفور مطلق، فيدلّ على وجوب الاعتناء بالشك في كل عمل إذا شك في إتيانه ولم يدخل في مركب آخر، وإن تجاوز عن المحلّ بالدخول في جزء آخر، سواء في ذلك الوضوء وغيره، ويكون معارضاً لما دلّ على جريان قاعدة التجاوز في غير الوضوء، كصحيحة زرارة المتقدمة، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة. قال: يمضي... الحديث». وكصحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة أيضاً، حيث يستفاد من هاتين الصحيحتين عدم الاعتناء بالشك في وجود شيء عند تجاوز محله، فتكونان دالّتين على قاعدة التجاوز في الصلاة وغيرها.

والانصاف في الجواب عن هذه المعارضة: هو أن يقيّد الإطلاق في منطوق الحصر في ذيل الموثقة.

فيقال: إن مقتضى إطلاق منطوق الحصر هو الاعتناء بالشك طالما لم يتجاوز عن المشكوك فيه، أي العمل المركب، سواء تجاوز عن محل المشكوك بالدخول في الجزء الآخر أم لم يتجاوز عن محله ولم يدخل في شيء آخر، ويعبر عنه بالشك في المحلّ.

وعليه، فيقيّد إطلاقه بما دلّ على جريان قاعدة التجاوز، ونُخرج صورة ما لو تجاوز عن محلّ المشكوك بالدخول في غيره، عن تحت إطلاق منطوق الحصر.

ونقول:

بأنه في هذه الصورة تجري قاعدة التجاوز في غير الوضوء، وتبقى الصورة الثانية تحت إطلاقه، وهي ما لم يتجاوز عن محله ولم يدخل في شيء آخر، وهي المعبر عنها بقاعدة الشك في المحلّ.

الأمر الرابع : يظهر من الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ المشهور على إلحاق الغسل بالوضوء في عدم جريان قاعدة التجاوز .

ويظهر من جماعة من الأعلام إلحاق التيمم أيضاً .

ولكن صاحب الجواهر رَحِمَهُ اللهُ نسب القول بإلحاق الغسل في الوضوء في هذا الحكم إلى صاحب الرياض رَحِمَهُ اللهُ . ثُمَّ تعجّب منه ، حيث قال في الجواهر : «ومن العجيب ما وقع للفاضل في الرياض من جريان حكم الوضوء في الغسل فيلتفت إلى كلّ جزء وقع الشكّ فيه مع بقاءه على حال الغسل ، ولم أعثر على مثل ذلك لغيره . . . الخ» .

أقول : إذا قلنا باختصاص قاعدة التجاوز بخصوص الصلاة - كما ذهب إليه صاحب الكفاية والمحقق الهمداني والشيخ النائيني (رحمهم الله) - فالأمر واضح ، إذ لا بدّ من الاعتناء بالشكّ في الغسل والتيمم . وبالنتيجة ، يكون الحكم في الوضوء والغسل والتيمم واحداً .

وأما إذا قلنا بعدم الاختصاص - كما هو الصحيح - ، وأنّ قاعدة التجاوز تجري في كلّ الأبواب ما عدا الوضوء - كما عرفت - فلا دليل حينئذٍ على إلحاق الغسل والتيمم بالوضوء في هذا الحكم ، بل يبقيان تحت إطلاق صحيح زرارة المتقدم : «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» .

وذكر صاحب الجواهر رَحِمَهُ اللهُ : «أنّ منشأ الوهم في إلحاق هو ما في بعض عبارات الأصحاب من ذكر لفظ الطهارة الشاملة للوضوء وغيره» .

ثمّ قال : «وهو مع أنّ الظاهر إرادة الوضوء منه لذكرهم ذلك في بابه لا يصلح لأن يكون ذلك بمجرد حجة مخصّصاً للقاعدة المتقدّمة الشاملة للصلاة وغيرها . . . الخ» .

وهو جيد.

الأمر الخامس: ما المراد من الغير الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز؟

فهل المراد منه مطلق الغير، سواء كان من الأجزاء أم من المقدمات، كالهوي إلى السجود، والنهوض إلى القيام؟
وأيضاً، هل يعتبر خصوص الأجزاء المستقلة، أم يشمل جزء الجزء، كآخر السورة عند الشك في أولها، وككل آية بالنسبة إلى آية أخرى؟
وأيضاً، هل يشمل الغير الأجزاء المستحبة، كالقنوت ونحوه، أم يختص بالأجزاء الواجبة؟

إذا عرفت ذلك، فنقول: عندنا ثلاث مسائل:

الاولى: ذهب الميرزا النائيني رحمته الله إلى عدم شمول القاعدة لجزء الجزء، وأنها مختصة بالأجزاء المستقلة بالتبويب التي رسم لكل منها باب على حدة عند تدوين كتاب الصلاة، كتكبيرة الإحرام، والقراءة، والركوع، والسجود، والتشهد ونحو ذلك، فلو شك المصلي في أول السورة وهو في آخرها يلزمه الرجوع إليها وإعادة السورة من أولها.

والسرّ فيما ذهب إليه، هو أنه أرجع قاعدة التجاوز إلى قاعدة الفراغ، وقاعدة الفراغ مختصة بالشك في الكل، أي إنما تجري بعد الانتهاء من العمل المركّب.

ومقتضى ذلك، أنه لا تجري قاعدة التجاوز في الأجزاء أصلاً.

نعم، خرجنا عن ذلك في الأجزاء المستقلة في باب الصلاة لدليل خاص - صحيحة زرارة المتقدمة وصحيحة إسماعيل بن جابر - حاكم بتنزيل الجزء منزلة الكل في جريان القاعدة، ويبقى الباقي تحت القاعدة.

وحاصل ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ : أنَّ شمول قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ مِمَّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، للشك في الأجزاء إنما كان بعناية التعبد والتنزيل ولحاظ الأجزاء في المرتبة السابقة على التأليف، فإنه في تلك المرتبة يكون كل جزء من أجزاء الصلاة وأجزاء أجزائها من الآيات والكلمات بل الحروف شيئاً مستقلاً في مقابل الكل.

وأما في مرتبة التأليف والتركيب لا يكون الجزء شيئاً مستقلاً في مقابل الكل، بل شيء الجزء تندك في شيء الكل.

وعليه، فدخول الأجزاء في عموم الشيء في عرض دخول الكل لا يمكن إلا بعناية التعبد والتنزيل، ولا بد من الاقتصار على مورد التنزيل، والمقدار الذي قام الدليل فيه على التنزيل هو الأجزاء المستقلة بالتبويب، فإن عمدة ما ورد في عدم الاعتناء عند الشك في أجزاء الصلاة، هو صحيحة زرارة ورواية إسماعيل بن جابر، والمذكور فيهما هو الأجزاء المستقلة بالتبويب، كتكبيرة الإحرام، والقراءة، والركوع، والسجود ونحو ذلك.

وبالجملة، بعدما كان الظاهر من صدر الروایتين هو الأجزاء المستقلة، فلا سبيل إلى دعوى عموم الشيء المذكور في الذيل لأجزاء الأجزاء، فإن الصدر يقتضي تضيق دائرة مصب عموم الشيء، وإطلاق (الغير) المذكور في الذيل، فلا يعم أول السورة وآخرها، أو أول الآية وآخرها، وإلا كان ينبغي تعميمه لأول الكلمة وآخرها، مع أن الظاهر أنه لا قائل به، فالقدر الثابت من الدليل هو جريان قاعدة التجاوز في خصوص الأجزاء المستقلة بالتبويب، ولا تجري القاعدة عند الشك في أول السورة مع كون المكلف في آخرها، فضلاً عن الشك في أول الآية، وهو في آخرها، أو أول الذكر وهو في آخره. هذا حاصل ما ذكره.

ولكن الانصاف: أنه لا فرق في شمول القاعدة للجزء المستقل وغير المستقل، فلو شك المصلي في آية بعد الدخول في آية أخرى من المحل أو السورة لا يجب العود إلى تدارك المشكوك فيه، فضلاً عما لو شك في أول السورة وهو في آخرها.

ومجرد عدم ذكر هذه الأمور في الصحيحتين لا يقتضي المنع عن شمول القاعدة لأجزاء الأجزاء بعد صدق الشك في الشيء بعد التجاوز عن محله بالدخول في غيره في قوله ﷺ: «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه». وكذا قوله ﷺ في صحيحة زرارة: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء».

وإلا لو كان مجرد عدم ذكر هذه الأمور في الصحيحتين مانعاً عن شمول القاعدة لها، لاقتضى المنع عن جريان القاعدة فيما لو شك في قراءة الفاتحة بعد الدخول في السورة، إذ المذكور في الصحيحة: «قلت: شك في القراءة وقد ركع». مع أنه ليس كذلك.

نعم، الصحيحتان منصرفتان عن الشك في أبعاض آية بعد الدخول في البعض الآخر منها. وكذا لو شك المصلي في جزء من الكلمة بعد الدخول في الجزء الآخر فيها.

وبالجملة، فدعوى انصراف الشيء، وكذا الغير في الصحيحتين عما ذكر قربة جداً.

وأما ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ من ارجاع قاعدة التجاوز إلى قاعدة الفراغ، فليس بتام. وقد عرفت أنهما قاعدتان مستقلتان، فلا حاجة للإعادة.

المسألة الثانية: لو شك في الركوع حال الهوي إلى السجود، أو شك في السجود حال النهوض إلى القيام، فهل تجري قاعدة التجاوز؟

وبعبارة أخرى: لو كان الغير الذي دخل فيه هو من المقدمات، لا من الأجزاء، فهل تشمله القاعدة؟

حكى عن بعض الأعلام جريان القاعدة في المقدمات، كجريانها في الأجزاء.

وذهب الأكثر إلى عدم الجريان، لأن جريان القاعدة مشروط بصدق التجاوز والخروج عن المحل المشكوك فيه، ولا يصدق هذا المعنى عند الدخول في المقدمات، لعدم كونها من أجزاء الصلاة.

وبعبارة أخرى: يظهر من الروايات اختصاص الغير الذي اعتبر الدخول فيه في الحكم بالمضي، هو خصوص ما رتب على المشكوك فيه شرعاً.

ومما يشهد لذلك: قوله عليه السلام في صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة: «وإن شك في السجود بعدما قام فليمض»، فإنه لو كان يكفي الدخول في المقدمات لم يكن وجه للتحديد بالقيام عند الشك في السجود.

ولماذا لم يحدّد بالنهوض عند الشك في السجود، مع أن النهوض إلى القيام أقرب من السجود إلى القيام، ويصدق على النهوض أنه غير السجود؟ وعليه، فالتحديد بالقيام يدلّ على عدم كفاية الدخول في المقدمات.

إن قلت: يظهر من صحيحة عبد الرحمان بن أبي عبد الله عدم الالتفات إلى الشك في الركوع بعد الهوي إلى السجود.

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع. قال عليه السلام: قد ركع»^(١).

وهذه تدلّ على كفاية الدخول في المقدمات في جريان قاعدة التجاوز.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٣ من أبواب الركوع، ح ٦.

وقد أجاب بعض الأعلام عن ذلك، بأنّ للهوي إلى السجود عدّة مراتب، فإنّه من مبدأ التقوّس إلى وضع الجبهة على الأرض يكون كلّ هويّاً، فيحمل الهوي في الصحيحة على آخر مراتبه الذي يتحقّق به السجود، فلا إشكال حينئذ.

وفيه: أنّه إذا تحقّق السجود، فلا يصدق الهوي.

وبعبارة أخرى: لا يجتمع الهوي إلى السجود مع السجود، فهذه المرتبة الأخيرة إن صدق عليها السجود، فلا يصدق عليها الهوي، وإن صدق عليها الهوي، فلا يصدق عليها السجود.

والانصاف: أن يقال: إنّ الصحيحة لا تدلّ على جريان قاعدة التجاوز في الشكّ في الركوع حين الهويّ إلى السجود، لأنّ الموجود في الصحيحة هو لفظ «أهوى» بصيغة الماضي، وهو يدلّ على تحقّق الهويّ إلى السجود وحصوله، فيكون موردها الشكّ في الركوع بعد الوصول إلى السجود.

نعم، لو كان الموجود في الصحيحة هو لفظ «يهوي» بصيغة المضارع، لكانت دالّة على جريان القاعدة عند الشكّ في الركوع حال الهويّ ولو لم يصل إلى السجود.

ولكنّك عرفت، أنّ الموجود هو بصيغة الماضي.

ثمّ إنّّه لو قطعنا النظر عمّا ذكرنا وعملنا بالصحيحة، فلا بدّ من الاختصار على موردها - وهو الشكّ في الركوع عند الهويّ إلى السجود - وعدم التعدّي منه إلى غيره من المقدمات.

المسألة الثالثة: المعروف بين الأعلام، أنّه لا فرق في الغير المترتب على الجزء المشكوك فيه بين أن يكون من الأجزاء الواجبة أو المستحبة، بل لا فرق بين أن يكون جزءاً مستحبّاً، كالقنوت على أحد الوجهين، أو كان

مستحباً في حال الصلاة، وإن كان خارجاً عن حقيقتها، كالقنوت على الوجه الآخر، ولا بين كونه من المستحبات الداخلية والمستحبات الخارجية، كالتعقيب ونحوه. فلو شك المصلي في الجزء الأخير وهو في حال التعقيب تجري فيه القاعدة.

ويدل على ذلك صحيحة زرارة المتقدمة، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل شك في الآذان وقد دخل في الإقامة. قال: يمضي... الحديث». فإن الآذان والإقامة من المستحبات الخارجة عن الصلاة المتقدمة عليها، فالمستحبات الداخلية أولى بذلك.

مضافاً، إلى أنه يصدق عليه قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء». والله العالم.

الأمر السادس: قد عرفت فيما سبق أن الفرق بين قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ، هو أن الشك في الأولى شك في وجود الشيء وعدمه، وفي الثانية، شك في الصحة والفساد بعد الفراغ عن وجوده.

وعليه، فيقع الكلام هنا في المراد من الفراغ في قاعدة الفراغ. وهو على صورتين، لأنه:

(تارة): يقع الكلام في معنى الفراغ، فيما لو شك في الصحة والفساد بعد احراز اتيانه الجزء الأخير.

(وأخرى): في معنى الفراغ إذا كان الشك في الجزء الأخير.

أمّا الصورة الأولى، فالمعروف بين الأعلام أن الفراغ يتحقق بمجرد فعل الجزء الأخير، وإن لم يدخل في شيء آخر.

وعن بعضهم، أن الفراغ إنما يتحقق بالقيام عن محله ولو تقديرًا، كما لو أطل القعود بعد الوضوء في محله.

والمراد بالقيام الانتقال عن المحلّ.

وقد ذهب - إلى أنّ الفراغ يتحقّق بالقيام عن محلّه ولو تقديرًا - الشهيد الأوّل رَحِمَهُ اللهُ في الدروس والذكرى.

وقال المحقق الخونساري رَحِمَهُ اللهُ في مشارق الشموس: «الأولى رعاية القيام عن المحلّ أو ما في حكمه».

كما أنّ المحقّق الهمداني رَحِمَهُ اللهُ بعد أن اختار المعنى الأوّل - أي المشهور بين الأعلام - جعل الثاني احتياطاً.

والانصاف: هو المعنى الأوّل، ويدلّ عليه موثقة ابن مسلم وحسنه ابن بكير المتقدمان، حيث إنّ ظاهرهما أنّ الفراغ يتحقّق بمجرد الانتهاء من العمل، ويظهر ذلك أيضاً من رواية ابن مسلم الأخرى.

إن قلت: إنّ صحيحة زرارة المتقدمة تدلّ على المعنى الآخر، لقوله ﷺ: «إذا قمت من الوضوء وفرغت وصرت إلى حال أخرى في الصلاة أو غيرها... الخ».

قلت: إنّ التقييد بالقيام والصيرورة إلى حال أخرى إنّما خرج مخرج الغالب، حيث إنّ المتوضّئ إذا فرغ من وضوئه، فالغالب أنّه يقوم من محلّه، أو يتشاغل بحالة أخرى.

إن قلت: إنّ موثقة ابن أبي يعفور المتقدمة تعارض موثقة ابن مسلم وحسنه بكير بن أعين المتقدمين، لقوله ﷺ في الموثقة: «وقد دخلت في غيره». أي في غير الوضوء، فتدلّ على عدم كفاية مجرد الانتهاء من العمل في تحقّق الفراغ.

قلت: إنّ قوله ﷺ في ذيل الموثقة: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم

تجزه»، يدلّ بوضوح على كفاية الانتهاء في تحقّق الفراغ، فإنّ التجاوز هنا عبارة أخرى عن الفراغ.

وعليه، فيكون الذيل مسوقاً لبيان الضابطة والقاعدة لعدم الاعتناء بالشكّ، وهي مجردّ التجاوز عن الشيء من غير تقييد بالدخول في الغير، فيكون صدرها من جزئيات هذه القاعدة، ويكون قوله ﷺ: «وقد دخلت في غيره»، كناية عن مجردّ الفراغ.

هذا تمام الكلام في الصورة الأولى.

وأما الصورة الثانية: أي في تحقّق الفراغ فيما إذا كان الشكّ في الجزء الأخير؛ ففيها خلاف بين الأعلام.

وقد عرفت أنّ الفراغ عند الشهيد الأول رَحِمَهُ اللهُ في الدروس والذكرى يتحقّق بالانتقال عن محله ولو تقديرًا، ولم يفرّق بين ما لو كان الشكّ في الجزء الأخير أو في غيره.

وفي كشف اللثام: «وعندي أنّ الانتقال وحكمه - كطول القعود - يعتبر في الشكّ في آخر الأعضاء دون غيره». انتهى

وفي الحقائق: «لكن يبقى في المقام إشكال أشار إليه السيد السند في المدارك فيما إذا تعلّق الشكّ بالعضو الأخير، لعدم تحقّق الاكمال الموجب لإلغاء الشكّ، وربما يدفع بأنّ الظاهر تحقّق الاكمال والفراغ بمجرد أن يجد نفسه غير مشغول بأفعال الوضوء بعد تيقّن التلبّس به فحينئذٍ لو طرأ الشكّ لم يعتدّ به».

وقال النراقي رَحِمَهُ اللهُ في مستنده: «وأما إذا كان فيه (أي الشكّ في الجزء الأخير) فعدم الالتفات إليه إنّما هو بالإعراض عن الوضوء أو الدخول في

فعل آخر غير الوضوء، فإنه لا يلتفت حينئذٍ، لصدق الفراغ والخروج والدخول في الغير والمضي. انتهى

وذكر المحقق الخونساري رَحِمَهُ اللهُ : «أنَّ الفراغ إنما يتحقق بأن لا يجد نفسه مشغولاً بأفعال الوضوء، فعند ذلك لو طرأ الشك لم يعتد به، وإن كان الأحوط التدارك ما لم يحصل القيام أو ما هو في حكمه». انتهى
وأما صاحب الجواهر رَحِمَهُ اللهُ : فاختار تحقق الفراغ بأحد أمرين :

«الأول، اشتغاله بفعل آخر وانتقاله إلى حال أخرى ولو بطول الجلوس.

الثاني، حصول اليقين له بالفراغ آنأ ما» انتهى.

وقال المحقق الهمداني رَحِمَهُ اللهُ : «ولو رأى المتوضئ نفسه فارغاً من الوضوء قبل انتقاله من حاله، ثم شك فيه وهو قاعد على وضوئه، فمقتضى الأدلة المتقدمة وجوب تدارك المشكوك والالتفات إلى شكّه، لأنّ عدم الالتفات موقوف على احراز الفراغ وهو مشكوك. ومجرد الاعتقاد لا ينفع في ذلك». انتهى

وتبعه السيد أبو القاسم الخوئي، خلافاً للسيد محسن الحكيم (رحمهما الله) حيث اكتفى بمجرد الاعتقاد بالفراغ.

أقول: يظهر ممّا تقدّم أنّ المعتبر في قاعدة الفراغ، هو عنوان الفراغ أو المضي ونحوهما.

وعليه، فالمراد من الفراغ؛ إمّا الفراغ الحقيقي أو الإدّعائي أو الاعتقادي والبنائي.

أمّا الأول: فلا يمكن أن يكون هو المراد، إذ تبقى قاعدة الفراغ بلا

معنى ، لأنه كلما شك في الجزء الأخير فقد شك في الفراغ الحقيقي ، ومع الشك فيه لا تجري القاعدة حينئذ .

وأما الثاني : فلا يمكن القبول به أيضاً ، لأن الفراغ الإدعائي يحصل بفعل معظم الأجزاء .

ومن المعلوم ، عدم جريان القاعدة حينئذ ، بل قام الدليل على عدم كفاية حصول الفراغ بتحقيق معظم الأجزاء ، وهي صحيحة زرارة المتقدمة ، حيث دلّ على لزوم الاعتناء بالشك ما دام قاعداً على وضوئه ، مع أنه أتى بمعظم الأجزاء .

وعليه ، فيتعيّن أن يكون المراد هو الفراغ الاعتقادي ، فإذا بنى في نفسه واعتقد الفراغ ، ثم حصل له شك في فعل الجزء الأخير ، فيبني حينئذ على الصحة لقاعدة الفراغ .

وقد استدلل على كفاية الفراغ الاعتقادي بثلاثة أدلة :

الدليل الأول : بعض الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك :

منها : ما في الخصال باسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة ، قال : «من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه ، فإن الشك لا ينقض اليقين»^(١) .

ومنها : ما في إرشاد المفيد رحمته الله ، قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه ، فإن اليقين لا يدفع بالشك»^(٢) .

(١) وسائل الشيعة ، باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، ح ٦ .

(٢) الإرشاد ، ج ١ ، ص ٢٠٣ .

حيث يظهر من هاتين الروایتين عدم جواز رفع اليد عن اليقين السابق بمجرد زوال الاعتقاد وصيرورة المتيقن مشكوكاً، فمفادهما اعتبار قاعدة اليقين.

وقد ذكرنا سابقاً، أنّ قاعدة اليقين هي بعكس الاستصحاب، أي أنّ زمن المتيقن فيها متّحد مع زمن المشكوك مع الاختلاف بين زمن اليقين والشك.

كما لو علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، ثمّ يوم الجمعة شككنا بعدالته يوم الأربعاء، لاحتمال أن يكون علمنا السابق جهلاً مركّباً، بحيث سرى الشك إلى نفس ما تعلّق به اليقين، فتبدّل يقينه بالشك.

ومن هنا، يسمّى بالشك السّاري، لأنّه يسري إلى متعلّق اليقين، فتنطبق قاعدة اليقين على محلّ البحث، لأنّه كان يعتقد الفراغ ثمّ شك.

وفيهما: أنّهما ضعيفتا السند: (الأولى): بالقاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد، فإنّهما غير موثّقين. (والثانية) بالإرسال.

وثانياً: بما أنّه ثبت عندنا على نحو الجزم عدم حجّية قاعدة اليقين، فلا بدّ من ارتكاب التأويل في هاتين الروایتين، بحيث يكون مفادهما قاعدة الاستصحاب، أي أنّ الشيء الذي تيقّن بوجوده سابقاً، لا يرفع اليد عنه بالشك لاحقاً، فاختلف زمان المتيقن والمشكوك.

الدليل الثاني: هو حصول الظنّ النوعي بمطابقة يقين المتيقن مع الواقع، وهو أمانة على الفراغ.

وفيه: أنّه لا دليل على حجّية الظنّ الشخصي بهما فضلاً عن الظنّ النوعي.

الدليل الثالث : هو ما دلّ على إلغاء الشكّ بعد الفراغ .
ولا يخفى ، أنّ هذا الدليل إنّما يتمّ بعد حمل الفراغ فيه على الفراغ
الاعتقادي .
وقد عرفت ، أنّه لا بدّ من حمله على ذلك بعد بطلان الحمل على الفراغ
الحقيقي والادعائي .
وعليه ، فيتعيّن الأخذ بهذا الدليل .
والنتيجة إلى هنا : أنّ الفراغ المعتبر ، هو الفراغ الاعتقادي البنائي .
وعليه ، فالقيام وطول الجلوس والاشتغال بحالة أخرى لا دخل لها في
تحقّق الفراغ ، وإنّما هي دخيلة في احرازه فقط ، فإذا أحرز الفراغ بأيّ
شيء ، وجب ترتيب الحكم عليه . والله العالم .
الأمر السابع : من المعلوم أنّه لو احتمل ترك شيء نسياناً أو غفلة ، فلا
إشكال في جريان قاعدة الفراغ .
وأما لو احتمل ترك شيء جهلاً بالحكم أو الموضوع :
فالأوّل ، كما لو أتى الجاهل بعمل ما مدّة من الزمن ، ثمّ شكّ في كيفية
عمله وأنّه كانت صلاته مثلاً مع السورة أو بلا سورة لجهله بذلك . وكما لو
شكّ في أنّه غسل المرفقين مع الذراعين أم لا ، لعدم علمه بوجوبه .
والثاني ، كما لو شكّ في غسل المرفقين مع الذراعين ، لعدم تعيّن
موضوعه - فهل تجري قاعدة الفراغ أم لا ؟
ومثله في الإشكال ، أن يشكّ في صحّة العمل مع الجزم بغفلته حين
العمل ، بحيث لو كان ملتفتاً حين الاشتغال لشكّ في صحّة ما يأتي به .
كما لو قطع بأنّه لم يحرك الخاتم في يده الذي قد يمنع من وصول الماء
إلى البشرة ، فشكّ في منعه بعد الوضوء .

ذهب السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله وبعض تلامذته الأجلاء إلى عدم جريانها في صورة العلم بالغفلة.

وفي المقابل، ذهب كثير من الأعلام منهم المحقق الهمداني والآغا ضياء الدين العراقي والشيخ النائيني (رحمهم الله) إلى جريانها في صورة العلم بالغفلة، أو احتمال الترك جهلاً بالحكم أو الموضوع، وذلك لعدة أدلة:

منها: إطلاقات الأدلة اللفظية، كما في موثقة ابن مسلم المتقدمة، حيث ورد فيها: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»، وكموثقة ابن أبي يعفور المتقدمة أيضاً.

وأجاب السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله عن هذا الاستدلال، بأنّه على تقدير تسليم إطلاق هذه النصوص يكون التعليل الوارد في بعض الأدلة مقيداً له، وهو قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشك»، فإن مقتضى هذا التعليل هو الاقتصار على موارد يكون المكلف فيها أذكر وأقرب إلى الواقع حين العمل منه حين الشك، فلا مجال لجريانها مع العلم بالغفلة، لعدم كونه أذكر.

وفيه: أنّ الأذكريّة حين العمل ليست علّة منحصرة للحكم بعدم الاعتناء بالشك، بل يمكن القول أنّ ذلك من باب الحكمة لا العلّة، باعتبار أنّ الغالب كون المكلف حين العمل أذكر منه حين الشك، مع أنّه لو سلّمنا بالعلّة، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يقتضي المفهوم، وهو عدم جريانها إذا لم يكن أذكر، كما لو كان جازماً بالغفلة.

والسرّ فيه: أنّ الذي يقتضي المفهوم هو العلّة الانحصارية، ولا دليل على الانحصار هنا، بل غايته أنّه عليه السلام علّل عدم الاعتداد بالشك بكونه

أذكر حين العمل ، ولا يفهم منه عدم وجود علة أخرى لعدم الاعتداد بالشك .

وبالجملة ، إنّ مجرد العلية لا يقتضي المفهوم ، إلّا في فرض ثبوت الانحصار ، وفي فرض كون الحكم المعلق عليه حكماً سنخياً كلياً لا شخصياً ، وهو غير ثابت ، ولا أقلّ من الشك في ذلك .
وعليه ، فاطلاق الأخبار المتقدمة محكم .

ومن جملة الأدلة الدالة على جريانها ، حتّى في صورة العلم بالغفلة حين العمل ، حسنة الحسين ابن أبي العلاء ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت ؟ قال : حوله من مكانه . وقال : في الوضوء تُدرّه (تديره) فإن نسيت حتّى تقوم في الصلاة فلا أمرّك أن تعيد الصلاة »^(١) .

ودلالاتها واضحة على الجريان في صورة العلم بالغفلة والنسيان .

ومع ذلك ، فقد ذكر السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله أنّها غير ظاهرة في المدعى ، أذ لا يوجد فيها ما يدلّ على أنّ السؤال إنّما كان من جهة الشك في وصول الماء ، وأنّ الحكم بالتحويل والإدارة إنّما كان من هذه الجهة ، بل هي ظاهرة في كون التحويل والإدارة مطلوبين في نفسيهما لا لرفع الشك في وصول الماء ، وإلّا لم يكن لذكر خصوص التحويل في الغسل والإدارة في الوضوء وجه لكفاية العكس أيضاً في إيصال الماء .

وفيه : أنّه من البعيد جدّاً أن يكون التحويل والإدارة مطلوبين في نفسيهما ، بل من المطمئن إليه ، أنّ ذلك لأجل رفع الشك في وصول الماء .

(١) وسائل الشيعة ، باب ٤١ من أبواب الوضوء ، ح ٢ .

كما يرشد إلى ذلك صحيحة علي بن جعفر قبلها، بل لعلّه لا يخطر على بال أحد أن يكون التحويل والإدارة لمصلحة في نفسيهما.

وأما وجه ذكر خصوص التحويل في الغسل والإدارة في الوضوء، فلعلّه للحرص والمشقة، باعتبار كثرة الوضوء في اليوم، فلو حوّل الخاتم كلّما توضّأ لكان فيه من المشقة ما لا يخفى، لا سيّما إذا كان الخاتم ضيقاً ومتعددّاً. وأما الغسل، فلا يوجد مشقة في تحويل الخاتم حاله، سواء أكان ضيقاً ومتعددّاً أم لا، نظراً لقلّته.

ومنها: السيرة القطعية القائمة على صحّة الأعمال الماضية، إذ لا يوجد أحد إذا التفت إلى أعماله السابقة، سواء كانت العبادات أم المعاملات، إلّا وشكّ في صحّة أكثرها، لأجل الجهل بأحكامها أو للقطع بالغفلة حين العمل وما أشبه ذلك، ولولا هذه السيرة لا ختلّ نظام العباد في البلاد، ولم يقدّم للمسلمين سوق، ولا يخفى أنّ هذه السيرة من أحسن الأدلّة. والله العالم

الأمر الثامن: ذهب جماعة من الأعلام منهم المحقق الهمداني والآغا ضياء الدين العراقي (رحمهما الله) إلى جريان قاعدة الفراغ، فيما لو احتمل ترك الجزء أو الشرط عمداً واختياراً لإطلاق الأدلّة.

وذهب جماعة أخرى من الأعلام إلى عدم جريانها في تلك الصورة، منهم المحقق النائيني والسيد أبو القاسم الخوئي (رحمهما الله)، وهو الصحيح، وذلك لانصراف تلك الروايات عن صورة ما لو احتمل الترك عمداً واختياراً، لا سيّما قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، فإنّ مقابل الأذكريّة النسيان لا العمد والاختيار.

وبالجملة، فإنّ هذا التعليل، وإن كان من قبيل الحكمة، إلّا أنّه يساعد على ما ذكرناه.

الأمر التاسع : ذهب جماعة من الأعلام إلى اختصاص قاعدة الفراغ بالشك في صحّة الكلّ دون الجزء، إذا لم يكن عند العرف مستقلاً.

وأما إذا كان عندهم عملاً مستقلاً، كما إذا فرغ المكلّف من العمل الذي يُعدّ عند العرف عملاً مستقلاً ثمّ شكّ في صحّته وفساده بنى على صحّته، وإن كان هذا العمل بنظر الشارع جزءاً من عمل آخر أو شرطاً له، كالسعي، والطواف وغيرهما من أعمال الحج، وكالوضوء، والغسل، والتميم، التي هي مقدّمة للصلاة.

والسرّ في اختصاص قاعدة الفراغ بالشكّ في صحّة العمل المركّب دون الجزء، هو ما يستفاد من أدلّتها، فإنّ الدليل عليها هو السيرة والأخبار. أمّا السيرة، فهي دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو الشكّ في صحّة الكلّ.

وأما الأخبار، فهي ظاهرة في كون الشكّ في صحّة العمل المركّب. أمّا خبر ابن مسلم المتقدّم الذي ورد فيه: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه»، فظاهر في اختصاصه بالشكّ في صحّة العمل المركّب.

وكذا الحال في حسنة بكير بن أعين التي ورد فيها: «الرجل يشكّ بعدما يتوضأ»، فإنّها ظاهرة في العمل المركّب.

وأما موثقة ابن أبي يعفور، فهي أيضاً كذلك، سواء صدرها أم ذيلها: أمّا صدرها، وهو: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره» أي غير الوضوء، فواضح في كون الشكّ في صحّة الوضوء وفساده بعد الفراغ منه، والوضوء عمل مركّب.

وأما الذيل فيها : «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»، فقد عرفت ،
أن المراد من الشيء هو العمل المركب دون الأجزاء والشرائط .

ولكن الانصاف : أن قاعدة الفراغ تشمل الكلّ والجزء ، وذلك لموثقة
محمد بن مسلم المتقدمة : «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما
هو» ، فهي ظاهرة في إرادة كلّ عمل قد مضى ، سواء كان كلّاً أم جزءاً ،
فيجري في أثناء العمل الواحد إذا شكّ في صحّته وفساده .

الأمر العاشر : المشهور بين الأعلام ، بل لعلّه لا خلاف فيه ، هو أن
المضيّ على المشكوك فيه في قاعدة التجاوز عزيمة لا رخصة ، فلا يجوز
الاتيان بالمشكوك فيه ، خلافاً للشهيد الأوّل رحمته الله في الذكرى ، حيث
احتمل أن يكون ذلك من باب الرخصة .

وقد يستدلّ للمشهور بظهور الأمر في وجوب المضيّ في الروايات
وعدم الالتفات إلى الشكّ ، وأنّه يجب البناء على وجود المشكوك فيه . كما
في قوله عليه السلام : «بلى قد ركعت» ، فإنّه مع هذا الأمر وهذا البناء لا يجوز
العود إلى المشكوك فيه .

وأما وجه احتمال كونه من باب الرخصة ، هو امكان دعوى ورود الأمر
بالمضيّ مورد توهم الحظر ، فلا يفهم منها أزيد من الجواز ، ولكنّه خلاف
الظاهر جدّاً .

ومن هنا ، لم ينسب الخلاف صريحاً إلى أحد على الإطلاق .

نعم ، كونه عزيمة لا يتوقّف على كون الأمر بالمضيّ للوجوب ، بل
يكفي في ذلك كونه متفرّعاً على حكم الشارع بأنّ شكّه ليس بشيء . كما في
صحيحة زرارة التي ورد فيها الأمر بالمضيّ متفرّعاً على هذه القاعدة ، فإنّ

مفادها أنّ الاتيان بالمشكوك فيه بقصد المشروعية يكون تشريعاً وملحقاً بالزيادة العمدية .

نعم ، لو كان ذلك الشيء مثل القراءة والتشهد ونحوه ، ممّا يجوز فعله في أثناء الصلاة مطلقاً ما لم ينو به التشريع ، جاز الاتيان به برجاء المطلوبة ، أو بنية القرية المطلقة برجاء إصابة الواقع ، وإن لم يكن أمره منجّزاً عليه .

بخلاف مثل الركوع والسجود الذي لا تجوز زيادته عمداً ، حتّى مع نية الاحتياط .

الأمر الحادي عشر : قد ذكرنا سابقاً جريان قاعدتي التجاوز والفراغ في الجزء ، وجزء الجزء ، فهل تجريان أيضاً في الشرط أم لا ؟

وقبل البحث عن ذلك ، نقول : إنّ الشرط على أربعة أقسام :

الأوّل : ما يكون شرطاً عقلياً في تحقّق عنوان المأمور به ، كاليّة بمعنى قصد العنوان ، وهي من الأمور المعتمدة عقلاً ، مثل قصد عنوان الظهر أو العصر ، أو قصد الصلاة ، فإنّ هذه العناوين باعتبار كونها أموراً قصدية لا تتحقّق عقلاً إلّا بقصدها ونيتها .

وأما النية بمعنى قصد القرية ، فسيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّها من الشرائط المعتمدة شرعاً في العبادات .

الثاني : ما يكون شرطاً شرعياً لصحة المأمور به بعد الفراغ عن أصل تحقّق عنوانه من الصلاتية أو الظهرية والعصرية ونحوها ، كالطهور ، والستر ، والاستقبال ونحوها .

ثمّ إنّ ما يكون شرطاً شرعياً على صورتين :

الصورة الأولى، ما يكون شرطاً للصلاة، بمعنى أنه يعتبر تحققه حال وجود الأجزاء دون غيرها من الأكوان المتخلّلة، مثل الاستقرار في الصلاة، إذ المعتبر هو الاتيان بالأجزاء مع الاستقرار، ولا يعتبر في الأكوان المتخلّلة. وكذا النية، سواء كان المراد منها قصد عنوان الفعل من الصلاة والظهر والعصر ونحوها، أم كان المراد منها قصد التقرب، فإنّ المعتبر من النية بكلا قسميها هو اقتران الأجزاء بها، فلا يضرّ فقدانها في الأكوان المتخلّلة، لعدم الدليل على اعتبارها، إلّا في حال وجود الأجزاء، فمن اشتغل بالوضوء، ثمّ بدا له في أثناءه عدم اتمامه، بحيث عزم على عدم الاتمام، ثمّ رجع إلى العزم على الاتمام قبل فوات الموالاة، صحّ وضوءه، وكذا الكلام في الصلاة.

الصورة الثانية، أن يكون شرطاً للصلاة مطلقاً، حتّى في حال الأكوان المتخلّلة بين الأجزاء، كالستر، والاستقبال، والطهارة الحديثة.

فالاستقبال معتبر من أوّل الصلاة إلى آخرها حتّى في الأكوان المتخلّلة، فالاستدبار ولو في الأكوان المتخلّلة قاطع لاتصال الأجزاء اللاحقة بالأجزاء السابقة، فتبطل الصلاة.

وكذا الطهارة من الحدث، فإنّ طرؤ الحدث ولو في الأكوان المتخلّلة موجب لبطلان الصلاة.

ثمّ إنه على كلتا الصورتين؛

(تارة): يكون الشرط الشرعي له محلّ مقرر شرعي، كأن يكون قبل الدخول في المشروط، كصلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر على ما قيل، وصلاة المغرب بالنسبة لصلاة العشاء، حيث إنّ يستفاد من أدلة الترتيب في

قوله ﷺ : «إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ»، كما في رواية عبيد ابن زرار، قال سألت أبا عبد الله ﷺ عن وقت الظهر والعصر، فقال ﷺ : إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ»^(١).

وهي ضعيفة بعدم وثاقة القاسم بن عروة. وكذا غيرها من الروايات.

وكما في الطهارة الحديثية، بناءً على أنها عبارة عن نفس الغسل والمسح، كما يستفاد ذلك من قوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^(٢).

فإنها بناءً على ذلك، يكون محلّ الطهارة قبل الصلاة.

وأما على القول بأنّ الطهارة عبارة عن الحالة النفسانية المسببة عن الغسل والمسح، فتكون من الشروط المقارنة للصلاة، ولا محلّ مقرر لها.

(وأخرى)، لا يكون للشرط الشرعي محلّ مقرر شرعي، كالستر، والاستقبال، والطهارة الحديثية، بناءً على أنها مسببة عن الغسل والمسح.

القسم الثالث : ما يكون شرطاً عقلياً لنفس الجزء، بمعنى كونه ممّا يتوقّف عليه وجود الجزء عقلاً، كالموالاتة بين حروف الكلمة، فإنه لا يكاد يصدق على الحروف المنفصلة عنوان الكلمة.

القسم الرابع : ما يكون شرطاً شرعياً للجزء، كالجهر والاختفات، بناءً على القول بكونهما شرطاً للقراءة، لا شرطاً للصلاة في حال القراءة، كما هو الظاهر المستفاد من قوله تعالى : ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا﴾^(٣)، حيث إنّها ظاهرة في كونهما شرطاً للصلاة.

(١) وسائل الشيعة، باب ٤ من أبواب المواقيت، ح ٥.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ١١٠.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أما القسم الأول: وهو ما يكون شرطاً عقلياً في تحقق عنوان المأمور به كالنية بمعنى قصد العنوان.

والانصاف: أنه لا تجري فيها قاعدة التجاوز، وذلك: أولاً: لاختصاص جريان القاعدة بما إذا كان المشكوك أمراً شرعياً له محلّ مقرر شرعي، والنية بمعنى قصد العنوان ليست كذلك.

وثانياً: أن كون الأفعال، كصلاة الظهر وصلاة العصر عن قصد ونية، من اللوازم العقلية لوجود القصد والنية، فلا يمكن أن تتحقق بالتعبد بوجود القصد الذي هو مفاد قاعدة التجاوز.

وعليه، فمع الشك في كون المأتي به عن مثل هذا القصد يشك في تعونه من أول شروعه فيه بعنوان الظهريّة أو القصديّة.

كما أنه مع هذا الشك لا تجري قاعدة الفراغ أيضاً في المشروط، لاختصاصها بما إذا كان العمل محرراً بعنوانه وكان الشك متمحّضاً في صحته وفساده، ومن غير فرق أيضاً بين أن يكون الشك في النية في أثناء العمل، وبين أن يكون بعد الفراغ منه، فإنه على كلّ تقدير لا تجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الشرط، ولا قاعدة الفراغ بالنسبة إلى المشروط، فلو شك المكلّف في أن ما بيده صلاة أو غيرها بطل ويجب الاستئناف، لأجل قاعدة الاشتغال.

كما أنه لو شك في أن ما بيده ظهر أو عصر يبطل أيضاً إذا علم أنه قد صلى الظهر، لأنه لا يعلم كونه من حين الشروع عصراً.

نعم، لو علم أنه لم يصل الظهر أو شك في الاتيان بها عدل إليها وصحت صلاته.

وأما النية بمعنى قصد القربة، فهي من الشرائط الشرعية للصلاة، ويأتي الكلام فيه في الأمر الثاني.

وحاصله: أن المكلف لو شك في النية أثناء الصلاة، فلا تجري فيها قاعدة التجاوز، لعدم كونها ممّا لها محلّ مقرر شرعي، فلا يصدق عليها عنوان التجاوز عن المحلّ والدخول في الغير.

وأما قاعدة الفراغ، فتجري في الأجزاء التي شك في اقترانها بقصد القربة.

وأما القسم الثاني: وهو ما يكون شرطاً شرعياً لصحة المأمور به، سواء كان شرطاً للصلاة حال وجود الأجزاء دون غيرها من الأكوان المتخللة، أم كان شرطاً للصلاة مطلقاً حتّى في حال الأكوان المتخللة بين الأجزاء.

وهو على صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا لم يكن للشرط محلّ مقرر شرعي بكونه قبل الدخول في الصلاة، وإنّما المعتبر شرعاً مجرد وقوع الصلاة في حال وجود الشرط كالستر والاستقبال.

فالمعروف بين الأعلام، أنّه لا تجري قاعدة التجاوز فيه، لعدم صدق عنوان التجاوز عن المحلّ بالنسبة إليه بالدخول في المشروط. ومجرد حكم العقل بوجوب تحصيله قبل الصلاة مقدّمة ليكون افتتاح الصلاة بالتكبير في حال وجوده غير مجدي في جريان القاعدة فيه، فلا يندرج في قوله ﷺ في صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة: «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»، لما عرفت، من أنّ العبرة في جريان قاعدة التجاوز إنّما هو التجاوز عن المحلّ الشرعي للمشكوك فيه، ولا عبرة بالمحلّ العقلي أو العادي.

ومن هنا، التزم الأعلام بعدم جريان قاعدة التجاوز فيما إذا كان الشكّ بعد التجاوز عن المحلّ العادي، كمن كانت عادته أن يستنجي في بيت الخلاء مثلاً، وشكّ فيه بعد تجاوزه عن محلّه العادي، فلا تجري قاعدة التجاوز فيه.

وكذا من كانت عادته الاتيان بالصلاة في أوّل الوقت، وشكّ فيه بعد تجاوزه، لم يكن مجال لجريان قاعدة التجاوز في حقّه.

وعليه، فما يحكى عن صاحب المدارك رحمته الله وغيره من الأعلام - من أنّ الشكّ في الشروط عند الدخول في المشروط أو الكون على هيئة الداخل حكمه حكم الشكّ في الأجزاء في عدم الالتفات، فلا اعتبار بالشكّ في الوقت والقبلة واللباس والطهارة وأمثالها بعد الدخول في الغاية والمشروط - ليس بتامّ.

ثم إنّ ما ذكرناه من عدم جريان قاعدة التجاوز، لا فرق فيه بين أن يكون الشكّ في الشرط في أثناء المشروط، وبين أن يكون الشكّ فيه بعد الفراغ منه.

نعم، تجري قاعدة الفراغ في المشروط إذا كان الشكّ في الشرط بعد الفراغ منه، فإنّه يشكّ حينئذٍ في صحّته وفساده، والقاعدة تقتضي الصحّة.

وأما إذا كان الشكّ فيه في أثناء المشروط، فتجري أيضاً قاعدة الفراغ في الأجزاء الماضية، ويحكم بصحّة الصلاة مع احرازه للشرط فعلاً.

وبالجملة، فشكّه في تحقّق الشرط في الأجزاء السابقة مورد لقاعدة الفراغ، ووجود الشرط حين الاشتغال بالأجزاء اللاحقة محرز بالوجدان، فلا مانع حينئذٍ من الحكم بصحّة الصلاة.

فإذا شكّ في وقوع الركعة الأولى مع الاستقبال مع احرازه حين

الاشتغال بالركعة الثانية، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الركعة الأولى، وأمّا الاستقبال في الركعة الثانية، فهو محرز بالوجدان، فيحكم بصحة الصلاة.

نعم، إذا شكّ في تحقّق الشرط حتّى بالنسبة إلى ما بيده من الأجزاء المستقبلية، فلا تجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الأجزاء الماضية، لعدم ترتّب أثر عملي على جريانها فيها، لأنّه فعلاً شكّ في صحة الجزء الذي هو مشغول به ولم يفرغ منه، فلا بدّ من الاعتناء بالشكّ، واستئناف العمل، لقاعدة الاشتغال، فمن شكّ في الطهارة من الحدث في أثناء الصلاة، فلا تجري قاعدة الفراغ في الأجزاء الماضية، لعدم ترتّب الأثر العملي، لأنّه شكّ في تحقّق الطهارة فعلاً في الجزء الذي بيده ولم يفرغ منه، فلا بدّ من الاعتناء بالشكّ واستئناف العمل، لقاعدة الاشتغال.

وأما القول بجريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الأجزاء السابقة ووجوب الوضوء للأجزاء اللاحقة مع التمكن منه وعدم فوات الموالاة.

ففي غير محلّه، لأنّ الطهارة من الشرائط المعتبرة في الأكوان المتخلّلة بين الأجزاء، فهو شكّ في تحقّق الطهارة في الآن الذي هو مشغول بتحصيل الطهارة الجديدة، ولا تجري فيه قاعدة الفراغ، لعدم تحقّق الفراغ بالنسبة إليه، فلا بدّ من استئناف العمل لقاعدة الاشتغال.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا كان للشرط محلّ مقرر شرعي كصلاة الظهر والمغرب بالنسبة إلى صلاة العصر والعشاء، وكالطهارة الحديثة، بناءً على أنّها الغسل والمسح، كما قد يستفاد من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١).

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

وهناك قول ولعلّه المشهور هو أنّ الطهارة عبارة عن الأثر الحاصل من الغسل والمسح، أي هي المسبّب.

وبناءً عليه، لا يكون للطهارة محلّ مقرر شرعي، بل هي من الشروط المقارنة مثل الاستقبال والستر ونحوهما.

وبالجملة، فإذا كان للشرط محلّ مقرر شرعي، فهل تجري قاعدة التجاوز في الشرط عند الشكّ فيه في أثناء المشروط أو لا تجري؟

ثمّ إنّّه على تقدير الجريان، فهل تترتب جميع آثار وجود الشرط حتّى بالنسبة إلى مشروط آخر لم يدخل فيه، أو يجب الاقتصار على ترتيب آثار وجود الشرط بالنسبة إلى خصوص ما بيده من المشروط؟

وعليه، فلو قلنا بعدم جريان قاعدة التجاوز، كان اللازم في مثال الطهارة قطع الصلاة واستئنافها بعد تجديد الطهارة لو شكّ فيها في أثناء الصلاة. وفي مثال صلاة الظهر والعصر العدول بالنية وإتمامها ظهراً لو شكّ في صلاة الظهر في أثناء صلاة العصر.

وإن قلنا بجريان القاعدة، فبناءً على وجوب ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً حتّى بالنسبة إلى غير ما بيد المكلّف، كان اللازم جواز فعل كلّ مشروط بالطهارة بلا تجديد الوضوء في مثال الطهارة، وعدم وجوب الاتيان بصلاة الظهر بعد إتمام العصر ولو مع بقاء الوقت.

وأما بناءً على وجوب الاقتصار على خصوص ما بيده، فغاية ما يلزم جواز إتمام ما بيده من الصلاة مع الشكّ في الطهارة، وجواز إتمامها عسراً مع الشكّ في الظهر.

وأما بعد الاتمام، فيجب تجديد الطهارة للصلوات الأخر، ويجب فعل الظهر مع بقاء الوقت.

قد يقال : إنّ مقتضى كون قاعدة التجاوز من الأصول المحرزة، هو وجوب ترتيب جميع آثار وجود الشرط مطلقاً، فلا يجب تجديد الطهارة للصلوات المستقبلية، كما لو كان مستصحب الطهارة. ولا يجب فعل الظهر بعد إتمام العصر، كما لو فرض أنّه قام أصل محرز على فعل صلاة الظهر.

وقد اختار الميرزا النائيني تبعاً للشيخ الأنصاري (رحمهما الله) جريان القاعدة بالنسبة إلى خصوص ما بيد المكلف من الصلاة، ففي المثالين المتقدمين، يمضي على صلاته ولو مع الشك في الطهارة ويتمّ صلاته عصرًا، وبعد الصلاة يجب عليه تجديد الوضوء للصلوات الأخر، ويجب عليه فعل الظهر مع بقاء الوقت.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله : « لا إشكال في أنّ معناه البناء على حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقاً، فلو شك في أثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان أنّه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول إليه، لا على تحققه مطلقاً، حتّى لا يحتاج إلى إعادتها بعد فعل العصر، فالوضوء المشكوك فيه فيما نحن فيه إنّما فات محله من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقق، لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل . . . الخ ».

ولكن الانصاف : هو المنع أصلاً من جريان قاعدة التجاوز في الشرط عند الشك فيه في أثناء المشروط، فلا تترتب جميع آثار وجود الشرط ولا خصوص ما بيد المكلف من الصلاة.

أمّا في مثال الظهر والعصر، فإنّه يظهر من أدلّة تشريع العدول في الأثناء كون الشرطيّة ملحوظة بالنسبة إلى جميع أجزاء المشروط على وجه يكون كلّ جزء من أجزاء العصر مشروطاً مستقلاً، لا أنّه اعتبر العصر بأجزائه أمراً

واحداً مشروطاً باشتراط واحد، فإنّ لازم ما ذكرنا هو عدم إلغاء الشكّ في الشرط بمجرد الدخول في المشروط، إلّا بالنسبة إلى الجزء المدخول فيه، لا مطلقاً حتّى بالنسبة إلى تمام المشروط به أي صلاة العصر.

وعليه، فبعد بقاء الشكّ في الشرط بالنسبة إلى الأجزاء الآتية لا بدّ من العدول إلى الظهر وإتمام ما بيده ظهراً، ثمّ الاتيان بالعصر.

إن قلت: إنّ أدلّة تشريع العدول مختصّة بصورة العلم بعدم الاتيان بالظهر، ولا تشمل صورة الشكّ في الاتيان به كي يستفاد منها الشرطيّة لكلّ جزء من أجزاء العصر.

قلت: تشريع العدول هو لازم لعدم الاتيان بالظهر واقعاً والعلم بعدم الاتيان طريق إليه.

وعليه، فعند الشكّ يستصحب عدم الاتيان بالظهر، ويكون مثله مثل العلم بعدم الاتيان لحجّية الاستصحاب، ويترتب عليه وجوب العدول إليه ظاهراً.

لا يقال: أنّه مع تقدّم قاعدة التجاوز على الاستصحاب من باب الحكومة أو التخصيص ينتفي موضوع العدول.

فإنّه يقال: إنّ عدم جريان قاعدة التجاوز في المقام ليس لأجل الاستصحاب حتّى يقال هي متقدّمة عليه، وإنّما ذلك لقصورها في نفسها عن الجريان في المقام لانتفاء شرطها الذي هو التجاوز عن المحلّ بالنسبة إلى الأجزاء الآتية، لما عرفت أنّ أدلّة تشريع العدول في الأثناء دلّت على شرطيّة تقدّم صلاة الظهر بالنسبة إلى كلّ جزء من أجزاء صلاة العصر، وإن لم يكن هناك استصحاب، ولا أمر فعلي بالعدول.

هذا إذا كان الشكّ في الظهر في أثناء العصر.

وأما لو كان الشكّ فيه بعد الفراغ منه، فلا إشكال في جريان قاعدة الفراغ فيه، والحكم بصحّة المأتي به عصراً، لأنّ الترتيب بينهما شرط ذكري لا شرط واقعي.

هذا كلّ في مثال الظهر والعصر.

وأما في مثال الشكّ في الطهارة في أثناء الصلاة، فأيضاً لا تجري فيه قاعدة التجاوز، لأنّ الشرط هو الوضوء السابق، وهو معتبر في كلّ جزء من أجزاء الصلاة على نحو الاستقلال، لا أنّ الصلاة لوحظت بأجمعها أمراً واحداً بنحو لم يلحظ كلّ جزء مشروطاً مستقلاً، بل لوحظت بنحو يكون كلّ جزء منها مشروطاً بالطهارة على نحو الاستقلال.

وعليه، فلا يكفي في إلغاء الشكّ في الوضوء مجرد الدخول في المشروط حتّى بالنسبة إلى الأجزاء الآتية، بل لا بدّ من احراز الشرط بالنسبة إلى الأجزاء الآتية، وبدونه لا بدّ من قطع الصلاة واستئنافها بعد تجديد الوضوء، لأنّ نسبة الشرط حينئذٍ إلى جميع أجزاء المشروط نسبة واحدة.

ومن المعلوم، أنّ تجاوز محلّه باعتبار كونه شرطاً للأجزاء الماضية لا يكفي بالنسبة إلى الأجزاء الآتية، لعدم صدق تجاوز المحلّ بالنسبة إليها.

هذا كلّ بناءً على أنّ الطهارة هي الغسل والمسح، فيكون الشرط هو الوضوء قبل الصلاة، أي أنّ الشرط له محلّ مقرر شرعي وهو قبل الصلاة.

وأما بناءً على أنّ الشرط هو الطهور المسبّب عنه، فيدخل حينئذٍ في الشروط المقارنة للعمل، كالستر والاستقبال، ولا يكون له حينئذٍ محلّ مقرر شرعي.

وبناءً عليه، فيكون عدم جريان قاعدة التجاوز فيه واضحاً.

نعم، لو كان الشكّ فيه بعد الفراغ من الصلاة يحكم حينئذٍ بصحة الصلاة لقاعدة الفراغ، لأنّه يشكّ حينئذٍ في صحة الصلاة وفسادها، فتجري فيه قاعدة الفراغ.

أمّا القسم الثالث: وهو ما يكون الشرط عقلياً للجزء، كالموالة بين حروف الكلمة، وبما أنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ في وجود الكلمة، فتجري فيها قاعدة التجاوز، ونحرز الوجود بها.

ثمّ إنّّه لا يخفى عليك، الفرق بين الموالة في حروف الكلمة، وبين الموالة في كلمات الآية، فإنّ الموالة بين حروف الكلمة ممّا يتوقّف عليها وجود الكلمة عقلاً.

بخلاف الموالة بين كلمات الآية، فإنّه لا يتوقّف عليها وجود الآية عقلاً مطلقاً، فإنّه لا يكاد يشكّ في تحقّق الآية عقلاً ولو مع الفصل الطويل بين كلماتها، فالموالة بين كلمات الآية إنّما تكون من الشرائط الشرعيّة لا العقليّة.

هذا، مضافاً إلى أنّ الموالة بين كلمات الآية، إنّما تكون من شرائط الصلاة كالستر والاستقبال، وليست من شرائط الآية.

بخلاف الموالة بين حروف الكلمة، فإنّها من شرائط نفس الكلمة.

وأما حكم الشكّ في الموالة بين كلمات الآية، فهو يرجع إلى الشكّ في عروض المبطل، لأنّ الفصل الطويل الماحي للصورة من المبطلات مطلقاً، ولو وقع عن نسيان.

وبالجملة، يكون الشكّ المذكور شكّاً في وجود المانع، وهو الفصل الطويل، والأصل عدمه، فيحكم حينئذٍ بصحة الصلاة لأجل الاستصحاب، لا لقاعدة التجاوز.

ومما ذكرنا، يتّضح لك الخلط الواقع في كلام السيد أبي القاسم الخوئي رحمته الله، حيث جعل الموالاة بين الكلمات في كلام واحد من الأمور المعبرة عقلاً، لا من الشرائط الشرعية.

قال رحمته الله : «وأما الموالاة بين الكلمات في كلام واحد أو بين الحروف في كلمة واحدة، فهي من الأمور المعبرة عقلاً، لا من الشرائط الشرعية، لأنها - أي الموالاة - مما لا بدّ منه في صدق الكلام والكلمة عرفاً، فإنّه لو تكلم بكلمة من كلام، ثم تكلم بكلمة أخرى منه بعد فترة طويلة مانعة عن صدق الكلام عرفاً لا يكون كلاماً مفهماً للمعنى... الخ».

وفيه: أنّ عدم الصدق عرفاً لا يمنع من الصدق عقلاً، فعدم الموالاة بين الكلمات لا يتوقّف عليه وجود الآية عقلاً.

وأما القسم الرابع: وهو ما يكون شرطاً شرعياً للجزء، كالجهر والاختفات، بناءً على أنّهما شرط للقراءة لا للصلاة في حال القراءة، ولم نعر على مثال آخر.

ومهما يكن، فالبحت في هذا المثال وهو الجهر والاختفات لا فائدة فيه لورود النصّ الصحيح على عدم وجوب العود عند نسيانها أو تركها سهواً أو جهلاً.

ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : «في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الاختفاء فيه. فقال: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»^(١).

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

فإذا كان الأمر كذلك مع النسيان، فعدم وجوب العود إلى القراءة مع الشكّ فيهما من باب أولى.

مضافاً، إلى أنّه لا تجري قاعدة التجاوز فيه، لعدم صدق الشيء على مثل الجهر والاختفات حتّى تجري فيه القاعدة.

ثمّ إنّّه مع قطع النظر عن هذا المثال، فما هو حكم الشكّ في هذا القسم الرابع؟

فنقول:

إذا شكّ المكلف في فوات ما يكون شرطاً شرعياً للجزء، فإن كان الشكّ بعد الدخول في الركن، فلا إشكال في الصحّة، لأنّ العلم بفواته نسياناً بعد الدخول في الركن لا أثر له فضلاً عن الشكّ في الفوات.

وإن كان الشكّ قبل الدخول في الركن وبعد الدخول في الغير المترتب على الجزء المشروط بالمشكوك فيه، فيجري فيه قاعدة التجاوز.

والخلاصة: إنّّه لا فرق في جريان قاعدة التجاوز بين الشكّ في الشرط العقلي للجزء، كالموالة بين حروف الكلمة، وبين الشكّ في الشرط الشرعي للجزء، والله العالم.

هذا تمام الكلام في قاعدتي التجاوز والفراغ.

٤ - «أصالة الصّحة»

وأما أصالة الصّحة؛ فيقع الكلام فيها في عدّة أمور:

الأمر الأوّل: أنّ الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ، هو أنّ قاعدة الفراغ إنّما تجري بالنسبة إلى العمل الصادر من نفس المكلّف، فإذا أتى المكلّف بعمل كالصلاة مثلاً، ثم شكّ في صحّة صلاته أو فسادها، لاحتمال ترك جزء منها أو شرط ونحو ذلك، فيصحّ صلاته بقاعدة الفراغ.

وأما أصالة الصّحة، فموردها عمل الغير، كما إذا عقد زيد مثلاً عقداً ما، كبيع، أو نكاح، أو صلح ونحو ذلك، ثم شككنا في صحّة عقده، لاحتمال عدم استجماعه للشرائط، فنحمل عمله على الصّحة ونرتّب آثار العقد الصحيح.

وهناك فرق آخر بينهما، وهو أنّ قاعدة الفراغ لا تجري إلّا بعد الانتهاء من العمل، سواء كان العمل كلّاً أم جزءاً، كما لو كان في أثناء الصلاة وشكّ في صحّة قراءته وهو في الركوع، فتجري قاعدة الفراغ بالنسبة للقراءة.

وأما أصالة الصّحة فتجري مطلقاً، أي بعد انتهاء العمل أو في أثناءه، كما لو كان زيد مشغولاً بجريان عقد البيع، وشككنا في صحّة ما يعمل، لاحتمال عدم استجماعه للشرائط، فنحمله على الصّحة.

الأمر الثاني: أنّ الحمل على الصّحة على قسمين:

(الأول): هو بمعنى ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير، والذي هو محلّ الكلام هنا. وسيأتي بحثه بالتفصيل.

(الثاني): هو بمعنى عدم ترتيب آثار القبيح على الفعل أو القول الصادر من الأخ المؤمن عند الظنّ به بعد إمكان الحمل على الوجه الحسن. ومرجع ذلك، إلى حسن الظنّ بالأخ المؤمن فيما يصدر منه من الأفعال والأقوال، وعدم التسرع في ترتيب آثار القبيح عليه عند احتمال له أو الظنّ به مهما أمكن.

وأصالة الصّحّة بهذا المعنى، قد يستدلّ لها بالكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة:

أمّا الكتاب العزيز، فقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^(١)، بناءً على تفسيره بما في الكافي، كما في صحيحة معاوية بن عمار أو موثقته عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾. قال: قولوا للناس حسناً ولا تقولوا إلا خيراً حتّى تعلموا بما هو^(٢). وقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(٣).

وأمّا السنة النبوية الشريفة:

فمنها: رواية الحسين بن المختار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتيك ما يغلبك منه، ولا تظنّ بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً»^(٤).

(١) سورة البقرة، الآية: ٨٣.

(٢) وسائل الشيعة، باب فعل المعروف، كتاب الجهاد والأمر بالمعروف، ح ٢.

(٣) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

(٤) وسائل الشيعة، باب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة، ح ٣.

ولكنّها ضعيفة بالإرسال .

ومنها : حسنة إبراهيم بن عمر اليماني ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال :
«إذا اتّهم المؤمن أخاه إنمات الإيمان في قلبه كما ينمات الملح في الماء»^(١).

ومنها : رواية محمد بن الفضيل ، عن أبي الحسن موسى عليه السلام ، قال :
«قلت له : جعلت فداك الرجل من أخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه ،
فأسأله عنه ، فينكر ذلك ، وقد أخبرني عنه قوم ثقات . فقال لي : يا محمد
كذب سمعك وبصرك عن أخيك ، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك
قولاً فصدّقه وكذبهم . . . الحديث»^(٢).

وهي ضعيفة بسهل بن زياد ، وبجهالة يحيى بن المبارك .

وكذا غيرها من الروايات .

والمراد من قوله عليه السلام : «فصدّقه» أي احمله على الأحسن لا على
القبیح ، وليس المراد من التصديق ترتيب آثار الواقع على قوله ، إذ لا يمكن
ترتيب آثار الواقع على خبره ، وعدم ترتيبه على خبر الخمسين .

وبالجملة ، فلا دلالة لشيء من هذه الروايات على الصّحة بمعنى ترتيب
الأثر الصحيح على الفعل أو القول الصادر من الغير ، فلو دار الأمر بين
كون الكلام الصادر من الغير سلاماً أو شتماً ، فلا يجب ردّ السلام ، بل
المراد هو حسن الظنّ بالأخ المؤمن وعدم حمل كلامه على القبيح .

الأمر الثالث : في الدليل على أصالة الصّحة في عمل الغير ، والذي هو

(١) وسائل الشيعة ، باب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة ، ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة ، باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة ، ح ٤ .

محلّ الكلام، إذ الكلام في ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير سواء كان هذا الغير مؤمناً أم لا .

أقول:

لا إشكال في اعتبار أصالة الصّحة في عمل الغير في الجملة، بل هناك تسالم بين المسلمين وغيرهم في أصل اعتبارها في جميع الموارد من العقود والإيقاعات والعبادات والطهارة والنجاسة ونحو ذلك .

وقد استدللّ لذلك بعدّة أدلّة:

منها: الاجماع .

وفيه: أنّ الاجماع على اعتبارها في الجملة، ممّا لا إشكال فيه، بل قلنا هناك تسالم، وهو أعلى من الاجماع بكثير .

وأما الإجماع على اعتبار أصالة الصّحة في جميع الموارد، بحيث انعقد الاجماع على عنوان كلّ كي يلزمه الأخذ باطلاق معقد الاجماع في حال الشكّ في بعض الموارد، فهذا ممّا لم يثبت .

ثمّ إنّّه على فرض ثبوته، فيحتمل أنّه اجماع مدركي منشأ الأدلّة الآتية، ومع هذا الاحتمال لا يكون حينئذٍ اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام .

ومنها: السيرة القطعية من المسلمين، بل من كلّ ذي دين في جميع الأعصار والأعصار على حمل الأفعال الصادرة من الغير وإن كان غير مسلم على الصّحة .

والانصاف: أنّه لا إشكال في ثبوت هذه السيرة، إلّا أنّها دليل لبّي، فيقتصر فيها على القدر المتيقّن، ولا تشمل الموارد التي شكّ في الحمل فيها على الصّحة . كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

ومنها : لزوم العسر والخرج مع عدم البناء على الصحة، بل يلزم من عدم البناء على الصحة اختلال النظام، بل اختلال النظام اللازم من عدم البناء على الصحة أزيد من اختلال النظام الحاصل من ترك العمل بقاعدة اليد - حيث ورد في رواية حفص بن غياث المستدل بها على قاعدة اليد: «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»^(١) - لأعمية موارد أصالة الصحة من قاعدة اليد، لجريانها في جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات في العقود والإيقاعات، بخلاف قاعدة اليد، كما لا يخفى.

والانصاف: أن هذا الدليل أيضاً قوي، إلا أنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن.

والحاصل إلى هنا: إنه لا يوجد دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة، بل دليلها لبي. والله العالم

الأمر الرابع: المعروف بين الأعلام أن المراد من الصحة في المقام هي الصحة الواقعية.

وذهب بعض الأعلام إلى أن المراد منها الصحة عند الفاعل، كما عن السيد أبو الحسن الأصفهاني رحمته الله. وحكي ذلك أيضاً عن المحقق القمي رحمته الله.

وأما الصحة عند الحامل، فقد ذكرها بعضهم بعنوان الاحتمال.

ومهما يكن، فإن الانصاف: أن المراد منها الصحة الواقعية كما عليه المشهور، ولا اعتبار بالصحة عند الفاعل، فإن اعتقاد الفاعل كاعتقاد الحامل، هو مجرد طريق إلى الواقع الذي عليه مدار الصحة في مقام ترتيب الآثار.

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ٢.

نعم، لو كان الدليل على أصالة الصّحة ظهور حال المسلم في أنّه لا يقدم على الفاسد في العبادات والمعاملات لكان المراد منها حينئذٍ هي الصّحة باعتقاد الفاعل، ولكن هذا يختصّ بصورة علمه بالصحيح والفساد.

وأما مع جهله بذلك، فلا معنى حينئذٍ لحمل فعله على الصّحة عنده.

أضف إلى ذلك، أنّ هذا خلاف الانصاف، إذ المستفاد من أدلة أصالة الصّحة هي الصّحة الواقعية.

وبناءً عليه، فلا فرق حينئذٍ بين علم الفاعل بالصّحة وجهله بها.

كما لا فرق بين علم الحامل بمخالفة اعتقاده لمعتقد الفاعل في صحيح الفعل وفاسده في بعض الصور الآتية، وبين عدم علمه بذلك، فإنّ مناط الحمل على الصّحة هو مجرد احتمال مطابقة العمل الصادر من الغير للواقع.

نعم، يبقى الكلام في صورة علم الحامل بمخالفة اعتقاده اجتهداً أو تقليداً لمعتقد الفاعل كذلك على نحو التباين، كأن يكون الصحيح عند الفاعل فاسداً عند الحامل وبالعكس، كما لو كان معتقد الفاعل وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الاخفائية ووجوب الجهر بالقراءة في يوم الجمعة، وكان معتقد الحامل وجوب الاخفات فيهما. ففي هذه الحالة لا يمكن الحمل على الصّحة الواقعية، إذ ليس لنا دليل لفظي في أصالة الصّحة حتى نتمسك باطلاقه.

نعم، لو كان المدرك لأصالة الصّحة هو الدليل اللفظي الذي يقتضي الحمل على الصّحة عند الشكّ في الصّحة والفساد، ولو كان احتمال الصّحة من جهة وقوع الفعل مطابقاً للواقع اتفاقاً، فلا مانع حينئذٍ من الحمل على الصّحة لو شكّ في صحّته وفساده.

ومما ذكرنا، يتّضح لك ما لو كان علم الحامل بمخالفة اعتقاده لمعتقد الفاعل على نحو العموم والخصوص من وجه، فإنّه أيضاً لا يمكن الحمل على الصّحة.

وأما لو كان التخالف بينهما بالعموم والخصوص المطلق، كأن يعتقد أحدهما مثلاً جواز العقد باللغة العربية واللغة الفارسية ويعتقد الآخر جوازه باللغة العربية فقط، فلو صدر العقد ممّن يرى جوازه باللغتين، فهل يمكن للآخر الذي لا يرى جوازه إلا باللغة العربية أن يحمله على الصّحة الواقعية؟ والانصاف: أنّه لا يمكن ذلك، لعدم وجود الاطلاق اللفظي الذي يمكن التمسك به.

وقد عرفت، أنّ دليل أصالة الصّحة لبي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو صورة اليقين بالتوافق، أو عدم العلم بالتخالف إلا في بعض الصور.

وأما لو صدر العقد ممّن لا يرى جوازه إلا باللغة العربية، فلا إشكال حينئذٍ في جواز حمله على الصّحة، فإنّ من يرى جواز العقد باللغتين، إذا أراد حمل فعل الآخر على الصّحة، فلا مانع حينئذٍ، لأنّ العقد باللغة العربية صحيح عندهما. وهذا واضح، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - تمة لهذا المبحث.

الأمر الخامس: من المعلوم عند الأعلام، أنّه لا تجري أصالة الصّحة إلا بعد احراز صدور العمل بعنوانه الذي تعلّق به الأمر أو ترتّب عليه الأثر، فإذا شكّ في صدور العمل من الغير بالعنوان الذي تعلّق به الأمر أو العنوان الذي ترتّب عليه الأثر، فلا مجال لجريان أصالة الصّحة، كما قلنا ذلك في قاعدة الفراغ، فإنّها لا تجري أيضاً في عمل المكلف إلا بعد احراز أصل صدور العمل منه بالعنوان المأمور به أو العنوان المترتب عليه الأثر.

فقاعدة الفراغ تشترك مع أصالة الصحة من هذه الجهة. ويترتب على ما ذكرنا أن موضوع الأثر إذا كان من العناوين القصدية، كالوضوء، والصلاة وصلاة الظهر، وصلاة العصر، والبيع، والإجارة، والصلح، والنكاح ونحوها، فلا بدّ في جريان أصالة الصحة من احراز عنوان العمل بأي طريق كان، سواء بالعلم الوجداني، أم بما يقوم مقامه من الأمارات المعتبرة، أو الأصول العقلية، وإلا فلا يكفي في جريان أصالة الصحة مجرد صدور ذات العمل مع الشك في عنوانه الذي تعلّق به الأمر أو ترتّب عليه الأثر.

فلو رأينا شخصاً يأتي بصورة عمل من وضوء، أو صلاة، أو زكاة، أو بيع، أو إجارة، أو صلح ونحو ذلك، وشككنا في أنّه قصد بهذا العمل عنوان الوضوء، أو الصلاة، أو النكاح، أو لم يقصد، فلا يمكن حمل فعله على الصحة بعد عدم احراز العمل بالعنوان المأمور به أو المترتب عليه الأثر.

وبالجملة، فلا يكفي في جريان أصالة الصحة مجرد احراز ذات العمل مع الشك في تعنونه بالعنوان المأمور به أو المترتب عليه الأثر.

نعم، إذا كان موضوع الأثر من العناوين غير القصدية، كغسل الثوب من النجاسة مثلاً، فيكفي حينئذ في الحمل على الصحة مجرد احراز العمل بعد تحقّق الغسل العرفي، فلو رأينا شخصاً يصبّ الماء على ثوبه، بحيث تحقّق عنوان الغسل العرفي وشك في صحّته وفساده من جهة الشك في بعض ما اعتبره الشارع في حصول الطهارة - كالعصر والتعدّد - تجري فيه أصالة الصحة، ويترتب عليه أثر الطهارة، وإن لم يحرز كون الفاعل بصبّ الماء على الثوب قاصداً للتطهير الشرعي، بل احتمل كونه قاصداً لإزالة الوسخ فقط.

نعم، إذا لم يتحقق عنوان الغسل العرفي، كما إذا شككنا في تحقق الغسل العرفي بغمس الثوب في الماء، فلا تجري أصالة الصحة، فإن غمس الثوب في الماء بنفسه لا يتصف بالصحة والفساد، بل الذي يتصف بهما هو الغسل بالماء، فلا بد من احراز صدق الغسل العرفي على غمس الثوب في الماء، لكي يشك في صحته وفساده شرعاً.

وكذا الحال في أفعال العبادات، فلا تجري أصالة الصحة إلا بعد إحراز العمل بالعنوان المأمور به أو المترتب عليه الأثر، فلو شك في كون انحناء المصلي كان بعنوان الركوع أو بعنوان قتل الحية، فلا تجري فيه أصالة الصحة، فإن الانحناء بنفسه لا يتصف بالصحة والفساد، بل الذي يتصف بهما هو الركوع.

وقد اتضح ممّا ذكرناه، أنّه لو استأجر الوصي عن الميت أو الولي له أحداً لإتيان الصلاة أو الصوم عن الميت، فأتى الأجير بعمل لا يدري الوصي أو الولي أنّه قصد به النيابة عن الميت أم لا؟

فلا تجري أصالة الصحة لإفراغ ذمة الميت ولاستحقاق الأجير للأجرة، إذ لا بدّ في الحكم بالصحة وترتيب الأثر من إفراغ ذمة المنوب عنه، واستحقاق الأجير للأجرة من احراز وقوع الفعل من النائب على وجه النيابة عن المنوب عنه، لأنّ النيابة من العناوين القصدية لا بدّ من احرازها في جريان أصالة الصحة.

فبعد احراز قصد النيابة، لو شك في صحة العمل المأتي به عن الميت لاحتمال اختلال بعض الأجزاء أو الشرائط، تجري حينئذ أصالة الصحة، ونحكم حينئذ بفراغ ذمة المنوب عنه.

ومع الشك في قصد النيابة لا يمكن اثباتها بأصالة الصحة، إذ من

المعلوم أنّ أصالة الصّحة في العمل المأتي به لا تثبت أنّ الاتيان بالعمل كان بذلك العنوان القصدي .

ثمّ إنّ بقي الكلام : في كيفية احراز هذا القصد من العامل ، فهل يكفي إخباره في اثبات كون العمل المأتي به كان واجداً للعنوان ، أو أنّه لا بدّ من العلم الوجداني به ، أو قيام البيّنة عليه ، أو يكفي خبر الثقة ؟ أقول :

يقع الكلام في جهتين :

الأولى ، في كيفية احراز العناوين القصديّة من العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات المتقوّمه بالقصد .

الثانية ، في كيفية احراز قصد النيابة عن المنوب عنه .

أمّا الجهة الأولى ، فقد ذكر المحقق الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ أنّه يكفي في احراز عناوينها ، كون الإنسان متلبساً بصورة هذه الأعمال من صلاة أو زيارة ، فيحمل حينئذٍ على الصّحة ، ولا يعتنى باحتمال كونها مجرد صورة قصد بها التعمّد أو غيره من الدواعي العقلانيّة .

ولذا لا يتوقّف أحد في الأخبار عمن شوهد كونه متلبساً بصورة هذه الأعمال من صلاة أو زيارة أو نسك ، بأنّه يصليّ ويزور ، فلو شوهد من يأتي بصورة الصلاة على ميّت ، وشكّ في صحّتها من جهة احتمال كونها مجرد صورة قصد بها التعليم ، يحمل على كونها صلاة ، فيسقط عنه التكليف بالصلاة عليه .

وكذا من يأتي بصورة عقد في مقام المعاملة من بيع ونحوه ، حيث يحمل على كونه صادراً عن قصد التسبّب به إلى المعاملة ، بحيث يقدّم قول

من يدّعي الصّحة إذا تنازعا في صحّة العقد وفساده، لأجل التنازع في القصد وعدمه .

والعمدة في ذلك، هي السيرة العرفيّة، وبرهان اختلال النظام، حيث إنّهما يقتضيان بالحمل على الصحيح في نحو هذه الأمور من حيث اقترانها بالقصد ما لم يعلم كونها مجرد صورة خالية عن قصد عناوينها، ومن حيث اشتمالها على الشرائط الشرعيّة المعتبرة في صحّتها وإن لم يكن اخبار من الفاعل باقترانها بالقصد المقوم لعناوينها». انتهى

وفيه: أنّ احراز هذه العناوين إنّما هو من حيث حصول الاطمئنان غالباً، ولعلّ منشأ السيرة هو الاطمئنان بذلك، فإنّ الإنسان إذا رأى شخصاً يأتي بصورة الصلاة على ميّت، لا سيّما إذا كان معه جماعة من الناس، فيحصل له الاطمئنان، فإنّ ذلك من باب الصلاة عليه حقيقة، لا أنّه من باب تعليم الآخر .

وكذا غيره من الأمثلة. كما أنّه في كثير من الموارد يمكن احراز العنوان بقاعدة «من ملك شيئاً ملك الاقرار به» الثابتة بالاجماع، بل بالتسالم عليها بين جميع الأعلام قديماً وحديثاً.

وعليه، فإذا كان شخص مالكاً لفعل من الأفعال بأن يكون مسلّطاً على ذلك الفعل شرعاً، بمعنى أنّ له إيجاداً وإيقاعه، فيملك الاقرار به مثلاً، لو كان شرعاً مالكاً لبيع مال، أو مالكاً لشرائه، أو هبته، أو وقفه، أو عتقه، أو غير ذلك من أنحاء التصرفات، أو كان مالكاً لتزويج امرأة أو طلاقها، أو أي تصرف كان مشروعاً له، فيملك الاقرار بهذه الأمور، أي إذا أخبر أنّه باع ماله فيصدّق، أو وهب ماله أو وقفه فيصدّق، وإن لم يكن عدلاً ولا ثقة ولم يوجب قوله الوثوق .

وكذا إذا أخبر أنه طلق زوجته، فيصدق من باب «من ملك شيئاً ملك الاقرار به».

والخلاصة إلى هنا: إن احراز هذه العناوين يكون غالباً بحصول الاطمئنان بذلك، أو من باب «من ملك شيئاً ملك الاقرار به» لا من باب السيرة العرفية، ولا من باب اختلال النظام.

وأما الجهة الثانية: فالمعروف بين الأعلام أنه يكفي الوثوق من قوله، فإذا أخبر بأنه صلى عن فلان أو حج عنه وحصل الوثوق منه كفى ذلك في المقام.

منهم، الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ حيث قال: «إذا حصل الوثوق من قوله يقبل قوله، لأن الاقتصار في إثبات مثل هذه الموضوعات على العلم والبيّنة يوجب العسر والخرج، بل ينسب باب النيابة في العمل مع كثرة الحاجة إليها وعموم البلوى بها، فلا مجال لدعوى اعتبار العلم أو البيّنة، بل الظاهر كفاية مطلق الوثوق وإن لم يكن المخبر عادلاً... الخ».

وأما السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، فقد اكتفى بخبر الثقة، لأنه حجة في الموضوعات أيضاً.

وأما المحقق الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ، فقد ذكر أنه لا طريق إلى احراز قصد النيابة إلا إخبار العامل بعمله من كونه قاصداً به عن المنوب عنه، ولا إشكال في قبول قوله، لكونه ممّا لا يعلم إلا من قبله.

وهل يعتبر فيه العدالة أو يكفي فيه الوثوق، أو لا يعتبر فيه العدالة ولا الوثوق فيه؟

وجوه: أظهرها الأخير، لكونه ممّا لا يعلم إلا من قبله، فيكتفى بإخباره في الحكم بفراغ ذمته، واستحقاق الأجرة وفراغ ذمة المنوب عنه.

هذا، إذا كان العمل بصورته أو بعنوانه محرراً بالوجدان.

وأما لو كان الشك في أصل وجود العمل وتحققه، فالظاهر أنه لا طريق إلى احرازه إلا العلم أو البينة، من غير فرق بين العناوين القصدية وغيرها، فلو استأجر شخصاً لتطهير ثوباً أو للصلاة عن الميت، فشك في أصل صدور الغسل المزيل للخبث منه، أو اتيانه بالصلاة، فلا بد من احراز أصل العمل؛ إما بالعلم أو بالبينة، ولا يكتفى بإخباره في احراز العنوان وإن كان عدلاً أو مّمن يحصل الوثوق من قوله، إذ لا دليل على حجّة إخباره إلى آخره ما ذكره رحمته الله.

أقول:

أما احراز قصد النيابة، فيكفي إخباره بذلك إن كان ثقة، وإن لم يوجب قوله الوثوق (أي: الاطمئنان)، لكفاية حجّة الثقة في الموضوعات، كما ذكرنا ذلك في مبحث حجّة خبر الواحد، إلا ما دلّ الدليل بالخصوص على اعتبار التعدّد، كما في إثبات الزنا، واللواط، وثبوت الهلال ونحو ذلك. وعليه، فما ذكره الميرزا رحمته الله من اشتراط حصول الوثوق بقوله ليس بتام.

وأما ما ذكره الآغا ضياء الدين العراقي رحمته الله من كفاية قبول قوله مطلقاً، لكونه ممّا لا يعلم إلا من قبله.

فيرد عليه: أنه لا يوجد عندنا كبرى كلية، وهو أنه كلّما لا يعلم الشيء إلا من قبل مخبره، فيقبل قوله.

نعم، ورد عندنا ذلك في خصوص المرأة إذا ادّعت الحيض أو انقضاء العدة، كما في حسنة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «العدة والحيض للنساء إذا ادّعت صدّقت»^(١).

(١) وسائل الشيعة، باب ٤٧ من أبواب الحيض، ح ١.

وقد يوجد بعض الموارد أيضاً لدليل خاص .

وأما هنا ، فلا دليل على اعتبار قوله مطلقاً ، وإن لم يكن المخبر ثقة أو لم يحصل الوثوق من قوله .

وأما ما ذكره من أن الشك إذا كان في أصل وجود العمل ، فلا طريق إلى احرازه إلا العلم أو البيّنة . فليس بتام أيضاً ، لما عرفت من أن خبر الثقة حجة في المقام ، كما في الأحكام للسيرة العقلانيّة ، فيكفي حينئذ إخباره بذلك إذا كان ثقة أو حصل الاطمئنان من قوله ، ولا يشترط العدالة ولا التعدّد . والله العالم

الأمر السادس : المعروف بين جميع الأعلام جريان أصالة الصّحة في أبواب العقود والإيقاعات وتقدّمها على أصالة الفساد .

وقد عرفت سابقاً ، جريانها في العبادات والمعاملات بشتّى أشكالها ، وبما أن أصالة الصّحة في العقود من المسائل المهمّة التي يعمّ بها البلوى ، خصوصاً في باب الترافع والتخاصم ، لأنّ من يدّعي الصّحة في العقد يكون قوله هو المقدم ، فإذا لم يكن لمدّعي الفساد بيّنة على دعواه ، فيكون القول قول مدّعي الصّحة مع يمينه ، إذا طلبها الطرف الآخر ، لأنّ اليمين حقّ له .

إذا عرفت ذلك ، فنقول :

هل تجري أصالة الصّحة في العقود مطلقاً ، وتكون مقدّمة على جميع الأصول الموضوعيّة المقتضية لفساد العقد أم لا ؟

وتنقيح هذه المسألة يتوقّف على بيان الشرائط المعتبرة في العقد ، فإنّها على أقسام :

منها : ما يرجع إلى العقد بما هو عقد ، كالعربيّة والماضويّة ، بناءً على اعتبارهما ، والتنجز والموالاتة بين الإيجاب والقبول ونحو ذلك ، فإنّ هذه الشرائط ترجع إلى العقد .

ومنها : ما يكون شرطاً للمتعاقدين ، كالبلوغ ، فلا يصح عقد الصبي في ماله ، والعقل ، والاختيار المقابل للاكراه ، والقدرة على التصرف ونحو ذلك .

ومنها : ما يكون شرطاً للعوضين ، كمعلومية الثمن والمثمن ، والمالية ، أي يعتبر كون الثمن والمثمن مالاً ، وأن لا يكون البيع غررياً ولا ربوياً ونحو ذلك .

ومن تتبّع كلام الأعلام يجد أنّ الأقوال في المسألة ثلاثة :

الأول : جريان أصالة الصحة في العقود مطلقاً ، سواء كان الأصل جارياً في شرائط العقد أم في شرائط المتعاقدين أم في شرائط عوضين ، فلو اختلف المتعاقدان في كون العقد واجداً لشرائط الصحة من العربية والماضوية ، والتنجزية ، والترتيب بين الإيجاب والقبول ، والموالة ، ونحو ذلك ، أو في بلوغ العاقد ورشده ، وكونه قادراً على التصرف ، أو في قابلية أحد عوضين للنقل والانتقال ، ككونه مالاً ، وعدم كونه خمرأ ، أو عدم كونه وقفأ ، ونحو ذلك .

ففي هذه الحالة ، يقدم قول من يدّعي الصحة مع يمينه ، ولا تجري أصالة عدم بلوغ العاقد ، أو عدم كون المال قابلاً للنقل والانتقال لو فرض في البين وجود أصل موضوعي يقتضي عدم قابلية المال للانتقال ، فتكون أصالة الصحة حاکمة على جميع الأصول السببية والمسببية المقتضية لفساد العقد . ونسب هذا القول للشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ وجماعة من الأعلام .

القول الثاني : جريان أصالة الصحة مطلقاً ، إلا إذا كان الشك في الصحة والفساد مسبباً عن الشك في الشرائط العرفية للعوضين أو المتعاقدين ، كمالية عوضين ورشد المتعاقدين .

وبالجملة، فلو كان الشك في الصحة والفساد مسبباً عن الشك في فقد بعض الشرائط العرفية للسبب أو المسبب، كالشك في التوالي المعتبر عرفاً بين الإيجاب والقبول ومطلق المالية في العوضين، فلا مجرى لأصالة الصحة لا في السبب ولا في المسبب، لرجوع الشك المزبور إلى الشك في مجرى أصالة الصحة.

وقد عرفت، أنه لا بدّ في جريان هذا الأصل من احراز عنوان موضوعه عرفاً، وإلا فمع الشك فيه لا تجري أصالة الصحة. وأما إذا كان الشك في الصحة والفساد مسبباً عن الشك في فقد بعض الشرائط الشرعية، فهو على قسمين:

لأنه (تارة): يكون الشرط المشكوك فيه من الشرائط الراجعة إلى العقد كالتنجيز، والعربية، والماضوية، بناءً على اعتبارها والترتيب بين الإيجاب والقبول، فتجري حينئذ أصالة الصحة في العقد، لأنه عقد عرفي شك في صحته وفساده شرعاً.

و(أخرى)، يكون من الشرائط الراجعة إلى المسبب، وهو البيع مثلاً، كالشك في كون المبيع أو الثمن خمرًا أو خنزيرًا، أو الشك في بلوغ البائع أو المشتري، أو الشك في كون المعاملة ربوية أو غررية، فتجري أصالة الصحة في عنوان المسبب، وهو البيع مثلاً، وتترتب عليه آثار الصحة بعد احراز عنوانه عرفاً، لأنه بيع عرفي قد أحرز عنوانه وشك في صحته وفساده شرعاً من جهة الشك في صدوره من البالغ، أو الشك في المالية الشرعية في الثمن أو المثل، فتجري فيه أصالة الصحة.

وقد ذهب إلى ذلك الآغا ضياء الدين العراقي رحمته الله، حيث قال: «فالتحقيق حينئذ بالنظر إلى الأدلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم في جميع ما يتصور له الصحة والفساد، بعد احراز مجريها عرفاً

ولازمه التفصيل في جريان هذا الأصل بحسب الموارد باجرائه، تارةً في خصوص السبب إذا كان الشك في الصحة مسبباً عن الشك في بعض ما اعتبر فيه شرعاً.

وأخرى، في المسبب دون السبب إذا كان الشك في الصحة مسبباً عن الشك فيما اعتبر فيه شرعاً في قابليته للترتب على السبب.

وثالثة، في كل من السبب والمسبب، إذا كان الشك في الصحة وترتب الأثر ناشئاً من الجهتين من غير فرق بين أن يكون الشرط المشكوك فيه ممّا محلّه العقد أو المتعاقدين أو العوضين، أو نفس المسبب فإن جميع هذه الصور راجعة:

إمّا إلى السبب أو المسبب لاستحالة تمامية السبب وقابلية المسبب مع عدم الأثر، فلا بدّ في جريان هذا الأصل من ملاحظة مجريه بعد احراز عنوانه عرفاً في كونه هو السبب أو المسبب أو كليهما». انتهى

القول الثالث: ما ذهب إليه جماعة كثيرة من الأعلام، منهم الشيخ النائيني والسيد أبو القاسم الخوئي (رحمهما الله)، وهو جريان أصالة الصحة في خصوص الشرائط الراجعة إلى العقد، كالعربية والماضوية، بناءً على اعتبارهما، والتنجز والترتيب بين الإيجاب والقبول ونحوها، فلو كان الشك متمحّضاً في تأثير السبب وكونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه كان الأصل فيه الصحة.

وأما لو كان الشك في الصحة والفساد مسبباً عن الشك في شرائط المتعاقدين أو شرائط العوضين، فلا تجري فيه أصالة الصحة.

نعم، استثنى الميرزا النائيني رحمته الله من عدم جريان أصالة الصحة في الشرائط الراجعة إلى العوضين صورة ما إذا لم يكن للشرط دخالة في المالية كمعلومية العوضين ونحو ذلك. كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

واستثنى أيضاً من عدم جريان أصالة الصحة في الشرائط الراجعة إلى المتعاقدين ما لو كان الشرط لا يضر بأهلية المالك، كالاختيار مثلاً، المقابل للاكراه، وسيأتي توضيحه أيضاً.

والانصاف: هو القول الثالث الذي ذهب إليه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ وجماعة من الأعلام، وذلك لأنّ الدليل على أصالة الصحة لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، ولا يوجد دليل لفظي يمكن التمسك به عند الشكّ. وذكرنا أيضاً، أنّه لو صحّ التمسك بالاجماع، إلّا أنّه ليس لمعقد الاجماع اطلاق يعمّ جميع موارد الشكّ في الصحة والفساد. وعليه، فالقدر المتيقّن من السيرة القائمة على العمل بأصالة الصحة، هو ما إذا كان الشكّ في الصحة والفساد مسبباً عن الشكّ في الشرائط الراجعة إلى العقد من حيث هو عقد.

وأما الشرائط الراجعة إلى المتعاقدين أو العوضين، فلا تجري أصالة الصحة فيها إذا شكّ في شيء منها، إذ لم يحرز قيام السيرة على العمل بها في هذه الموارد، إلّا ما استثناه الميرزا رَحِمَهُ اللهُ من الشروط العائدة إلى العوضين، والتي لا دخالة لها بمالية العوضين وقبولهما للنقل والانتقال، وذلك كالعلم بهما أو التساوي بينهما إن كانا من جنس المكيل والموزون، فإنّ السيرة قائمة على العمل بأصالة الصحة، لأنّ الجهل بجنس العوضين أو بمقداره أو زيادة أحد العوضين عن الآخر لا دخل له في المالية، ولا يقتضي عدم القابلية للنقل والانتقال.

ومن هنا، صحّ هبة المجهول والمصالحة عليه، وكذلك يصحّ التفاضل بين المالين في غير عقود للمعاوضة.

وهذا، بخلاف الوقف والخمر ونحوهما، فإنّ مثل هذه الأمور لا تقبل النقل والانتقال، ولا تصلح للمعاوضة عليها.

ومن هنا، لم تجرِ أصالة الصحة فيها إذا كان الشك في صحة العقد وفساده مسبباً عن الشك في كون المبيع خلاً أو خمرًا، أو كونه وقفاً أو ملكاً، لأن الشك في جميع ذلك يرجع إلى الشك في قابلية المعقود عليه للنقل والانتقال، فلم يحرز قيام السيرة على العمل بأصالة الصحة في أمثال هذه الأمور.

وكذا الحال في الشك في الشروط الراجعة إلى المتعاقدين، فإن السيرة قد جرت على العمل بأصالة الصحة في بعضها التي لا يضر بأهلية المالك للنقل والانتقال، وذلك كالاختيار مثلاً، فإنه من شروط المتعاقدين الاختيار المقابل للاكراه، فإذا شككنا في تحقق هذا الشرط، فقد جرت السيرة على الأخذ بأصالة الصحة.

وهذا، بخلاف الشروط التي تعتبر عرفاً أو شرعاً في أهلية المالك للنقل والانتقال، فأصالة الصحة لا تجري فيها عند الشك في تحققها، وذلك كالبلوغ والعقل ونحوهما.

والحاصل: أن الدليل على أصالة الصحة بما أنه دليل لبي لا اطلاق فيه ولا عموم، فكل مورد أحرزنا فيه قيام السيرة على العمل بأصالة الصحة عند الشك في تحققه، فتأخذ به، وكل مورد لم يحرز فيه قيام السيرة على ذلك فهو متروك.

وقد ثبت أن أهلية العاقد لإيجاد المعاملة، وقابلية المعقود عليه للنقل والانتقال، لا بد من احرازها عند جريان أصالة الصحة.

وأما الأغا ضياء الدين العراقي رحمته الله فقد أجاب عن إشكال المنع من جريان أصالة الصحة في جميع الموارد بمنع انحصار الدليل بالاجماع المدعى في المسألة كي يقال بأنه ليس لمعقد الاجماع اطلاق يعم جميع

الموارد، بل العمدّة في الدليل على المسألة هو برهان اختلال النظام الذي جعل مناطقاً لا اعتبار اليد في رواية حفص المتقدّمة، ولازمه التعميم لجميع موارد الشكّ في الصّحة سبباً كان أو مسبباً من غير فرق بين أنحاء القيود الشرعيّة للسبب أو المسبّب.

ويرد عليه: أنّ برهان اختلال النظام وإن كان من جملة الأدلّة المتقدّمة، إلّا أنّه لم يختلّ النظام على الناس في الموارد التي منعنا فيها من جريان أصالة الصّحة، إذ ليست هي بهذه الكثرة التي يلزم من عدم جريان أصالة الصّحة فيها اختلال النظام على الناس، ولا أقلّ من الشكّ في صدق عنوان الاختلال.

وأما ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله من قيام السيرة على ترتيب الآثار على المعاملات الصادرة من الناس في الأسواق مع عدم احراز قابليّة الفاعل، أي ملكيّة الثمن أو المثلّث.

فيرد عليه: أنّ أهليّة العاقد لإيجاد المعاملة محرزة بقاعدة اليد، فهو في هذه الحالة أهل لإجراء المعاملة، لأنّ قاعدة اليد تثبت الملكية، ولا يحتاج حينئذٍ إلى أصالة الصّحة.

وأما في الموارد التي يشكّ فيها في أهليّة العاقد، فلا تجري أصالة الصّحة فيها، فإذا باع زيد دار عمرو وشكّ في أنّه وكيل عن عمرو أم لا، فلا يحكم بصّحة البيع وترتيب الأثر من النقل والانتقال.

وكذا إذا طلق زيد زوجة عمرو مثلاً، وشكّ في كونه وكيلًا عنه في الطلاق أم لا، أي شكّ في كونه أهلاً للطلاق أم لا، فلم يحرز قيام السيرة على جريان أصالة الصّحة فيها.

ومن هنا، لو أنكر عمرو الوكالة وادّعى أنّ زيداً طلق زوجته من دون وكالته، فالأصل معه، وكان على زيد اثبات الوكالة بالبيّنة، ومع عدمها، فيحلف عمرو عند الحاكم الشرعي على عدم اعطائه الوكالة، ويحكم الحاكم الشرعي بفساد الطلاق، ولو كانت أصالة الصّحة، جارية في هذا المورد لكان قول مدّعي الصّحة وهو زيد مقدماً مع يمينه، وكان على عمرو (الذي هو الزوج) اثبات عدم اعطاء الوكالة.

ففي هذه الحالة، إذا لم يُثبت عمرو عدم اعطائه الوكالة، فيحلف زيد على كونه وكيلاً عنه بالطلاق، ويحكم الحاكم الشرعي بصّحة الطلاق. والله خير الحاكمين

الأمر السابع: إعلم أنّ صّحة كلّ شيء بحسبه، فصّحة الايجاب عبارة عن كونه واجداً للشرائط المعتبرة فيه من كونه بصيغة الماضي والعربية، بناءً على اعتبارهما، ونحو ذلك.

وأما تحقّق القبول بعده، فهو ليس ممّا يعتبر في صّحة الايجاب، بل الايجاب إن وقع واجداً لما يعتبر فيه، فهو صحيح، تعقّبه القبول أو لم يتعقّبه، فإنّ صّحة الايجاب عبارة عن أنّه وقع على ما ينبغي أن يقع عليه، بحيث لو تعقّبه القبول لكان مؤثراً في النقل والانتقال، وليس معنى صّحة الايجاب وقوع القبول عقيبته، كما أنّه ليس معنى صّحة القبول وقوع الايجاب قبله.

وقد اتّضح ممّا ذكرناه، أنّ صّحة العقد المركّب من الايجاب والقبول، غير صّحة كلّ من الايجاب والقبول منفرداً.

وعليه، فأصالة الصّحة في الايجاب لا تثبت وقوع القبول.

ومن هنا، يظهر المنافاة في بعض عبارات الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ، حيث

يظهر منه في بعضها أنّ أصالة الصّحة في فعل أحد الطرفين تثبت صّحة الفعل في الطرف الآخر.

وفي بعضها الآخر، يظهر منها أنّ أصالة الصّحة في فعل الموجب لا تثبت فعل القابل.

ويرد عليه: ما عرفته من أنّ صّحة كلّ شيء بحسبه، وصّحة الجزء عبارة عن كونه قابلاً للجزئية، ولا يثبت بأصالة الصّحة في الجزء وجود الجزء الآخر ولا صّحته، فصّحة الإيجاب تأهّلية، بمعنى أنّه لو انضم إليه القبول لكان العقد المركّب منهما مؤثراً، فجريان أصالة الصّحة في الإيجاب لا تثبت وجود القبول ولا صّحته.

ويترتب على هذا الكلام، أنّه لو شكّ في صّحة الهبة أو بيع الصرف والسلم من جهة الشكّ في تحقّق القبض، فلا يمكن اثبات القبض بجريان أصالة الصّحة في الهبة وفي بيع الصرف والسلم، لأنّ صّحة العقد ليس إلّا عبارة عن تماميّة العقد بما هو عقد من حيث اقتضائه للتأثير.

وهذا المعنى متحقّق ولو مع اليقين بعدم حصول القبض في المجلس في بيع الصرف والسلم ونحوهما.

وبعبارة أخرى: إنّ الصّحة في العقد ليست إلّا تأهّلية، معناها كون العقد بحيث لو تعقّبه ما يتوقّف عليه الصّحة الفعلية من القبض ونحوه لكان مؤثراً فعلياً في النقل والانتقال، لا أنّ الصّحة فيه بمعنى المؤثرية الفعلية حتّى يقال: إنّ القبض لمّا لم يكن من أجزاء السبب، بل من شرائط نفوذه وتأثيره، فالصّحة الفعلية فيه حينئذ تكون مشكوكة بلحاظ الشكّ في تحقّق ما هو شرط نفوذه وتأثيره، فلا مانع من اجراء أصالة الصّحة الفعلية فيه، والحكم بترتب النقل والانتقال في بيع الصرف والسلم.

فإنه يقال : إنَّ القبض وإن لم يكن من أجزاء السبب ، إلاَّ أنه لا تجري فيه أصالة الصَّحة الفعلية مع الشكِّ في تحقُّق القبض ، لأنَّ العقد حين حدوثه مع الشكِّ في تحقُّق القبض لا تكون الصَّحة فيه إلاَّ تأهليَّة لا فعلية .

هذا كله ، بناءً على ما هو المشهور بين الأعلام من كون القبض في الهبة والصرف والسلم ناقلاً من حين حدوثه لا كاشفاً عن تحقُّق الملكية والنقل والانتقال من حين العقد بالكشف الحقيقي ، كما قيل به في إجازة المالك في عقد الفضولي ، وإلاَّ لو كان القبض في الهبة والصرف والسلم من قبيل الشرائط المتأخِّرة كاشفاً عن تحقُّق الملكية والنقل والانتقال من حين العقد لكان للتمسك بأصالة الصَّحة الفعلية عند الشكِّ في تحقُّق القبض في عقد الهبة والصرف والسلم وجه وجيه .

ولكن لا يخفى عليك ، أنَّ القبض في الهبة وبيع الصرف والسلم ليس من قبيل الشرائط المتأخِّرة ، كما يظهر ذلك بوضوح من مراجعة الأدلَّة .

ومما ذكرنا ، يتَّضح الحال أيضاً في بيع الراهن - أي صاحب العين المرهونة عند استدانتها للمال مثلاً ، من الدائن الذي هو المرتهن - مع الشكِّ في إذن المرتهن أو مع الشكِّ في تقدُّم البيع على رجوع المرتهن عن إذنه وتأخُّره ، فإنَّ أصالة الصَّحة في بيع الراهن لا تثبت إذن المرتهن أو تقدُّم البيع على الرجوع ، بل مقتضى ما ذكرناه سابقاً ، هو عدم جريان أصالة الصَّحة في بيع الراهن في المثال ، للشكِّ في صدوره ممَّن له الولاية والسلطنة على البيع ، أي شكِّ في قابلية الفاعل وأهليَّته .

وبالجملة ، فلم يحرز قابليَّة البائع حين بيع الرهن ، لاحتمال عدم إذن المرتهن ، أو احتمال كون الرجوع عن الإذن قبل البيع ، فلا يكون الراهن مأذوناً من قبل المرتهن ، وأيضاً لا يصحَّ التمسك باستصحاب بقاء الإذن إلى

زمان وقوع البيع، لأنّه معارض باستصحاب عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع، فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى أصل آخر، وهو أصالة بقاء ملكيّة الراهن وعدم الانتقال إلى المشتري، فيحكم بفساد البيع حينئذٍ.

وممّا ذكرنا، يتّضح لك أيضاً الحال في بيع الوقف، عند الشكّ في عروض ما يسوّغ معه بيعه، ولو كان البائع هو الوليّ، فإنّ بيع الوقف لو خلّي وطبعه لما كان مبنياً على الفساد، لامتناع طبع الوقف بعنوانه الأوّل عن قابلية النقل والانتقال، فاحتجنا حينئذٍ إلى صحّة بيعه إلى طرؤ ما يسوّغ معه البيع.

ومع الشكّ في ذلك، فلا تجري أصالة الصحّة، لأنّ الشكّ راجع إلى قابليّة المعقود عليه للنقل والانتقال.

وقد ذكرنا سابقاً، أنّه إذا كان للشرط دخل في قابليّة النقل والانتقال، فلا تجري فيه أصالة الصحّة. والله العالم

الأمر الثامن: إعلم أنّه لا يثبت بأصالة الصحّة إلّا خصوص الآثار الشرعيّة المترتبة على العمل الصحيح، دون اللوازم والملزومات العقلية والعاديّة والآثار الشرعيّة المترتبة عليهما بالواسطة، لأنّ أصالة الصحّة من الأصول العمليّة المحرزة، وليست من الأمارات.

وعليه، فلو شكّ في صحّة عقد من جهة العربيّة أو الماضويّة بناءً على اعتبارهما، فيحمل على الصحّة بلحاظ ما يترتب عليها من تحقّق الملكيّة والنقل والانتقال، دون الآثار المترتبة على ما يلازمها، فلا يثبت بها عربيّة العقد ولا ماضويّته.

وكذا لو طلق زيد امرأته أمام رجلين لا نعلم بعدالتهما فنحمل فعله على الصحّة، وهو صحّة الطلاق. ويترتب عليه آثار الطلاق الصحيح، من جواز

تزويج هذه المرأة، ولا يثبت بها ما يلزم الصحة وهو عدالة الشاهدين، بحيث يترتب عليهما آثار العدالة من جواز الصلاة خلفهما وقبول شهادتهما، ونحو ذلك من آثار العدالة.

وبالجملة، فبما أنّ أصالة الصحة ليست من الأمارات، فلا يترتب عليها إلّا ما يترتب على الأصول العملية، وبالأخصّ أنّ دليلها لبّي، وهو الاجماع والسيرة واختلال النظام، فلا بدّ من الاقتصار على ما هو المتيقّن منها، وهو ما عرفته دون ما يلزمها.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ ذكر تفريعاً على هذه المسألة، ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: قال: «فلو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك - كالخمر - أو بعين من أعيان ماله، فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته، بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه». انتهى

أقول: إنّ ظاهر كلامه يشمل صورتين:

الأولى: ما إذا كان المبيع عيناً معيّنة قد شكّ شكّاً بدوياً في كونها خلاّ أو خمرّاً.

الثانية: تردّد ما وقع عليه الشراء ما بين فردين؛ أحدهما الخلّ، والآخر الخمر.

أمّا الصورة الأولى، فبناءً على جريان أصالة الصحة فيها، كما هو مبناه - وإلّا فعلى مبناها، فإنّ الشكّ في قابليّة العوضين للنقل والانتقال مانع من جريان أصالة الصحة - فكما يحكم بصحة الشراء وانتقال الثمن إلى البائع، كذلك يحكم أيضاً بانتقال العين المعيّنة خارجاً إلى ملك المشتري، لأنّ

الحكم بصحة الشراء الصادر ليس إلا الحكم بانتقال كل من الثمن والمثمن من ملك صاحبه إلى ملك الآخر.

وأما الصورة الثانية، فأيضاً على ما ذهبنا إليه من عدم جريان أصالة الصحة فيما لو كان الشك في قابلية العوضين للنقل والانتقال، فالأمر واضح.

نعم، على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من جريان أصالة الصحة في المقام، فقد أشكل عليه الميرزا النائيني رحمه الله «أنه لا معنى للحكم بصحة الشراء مع القول بعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع، لأنه؛ إما أن نقول بانتقال المبيع من البائع إلى المشتري. وإما أن لا نقول بذلك.

فعلى الأول، يلزم الحكم بدخول المبيع في ملك المشتري من دون أن يدخل في ملك البائع ما يقابله من الثمن، وهو كما ترى.

وعلى الثاني، لا أثر لأصالة الصحة في شرائه، لأن كلاً من الثمن والمثمن بعد باقي على ملك مالكة، فأبي أثر يترتب على أصالة صحة الشراء». انتهى

وفيه: أنه بناءً على مبنى الشيخ رحمه الله يمكن الالتزام بالشق الأول، وهو القول بانتقال المبيع من البائع إلى المشتري وعدم انتقال شيء من تركته إلى البائع، وذلك لأن عدم الحكم بانتقال عين من أعيان ماله مما له المالية الشرعية كالخل مثلاً، فإنما هو من جهة كونه من لوازم تطبيق العنوان المعلوم بالاجمال الذي وقع به الشراء على خصوص الخل وأصالة الصحة لا يثبت هذا اللازم، لأن غاية ما تثبته أصالة الصحة، إنما هو التعبد بانتقال العوض المعلوم بالاجمال المردّد بين الخمر والخل إلى البائع.

وأما كونه هو الخل بالخصوص، فلا، وإن كان ذلك ممّا يلزم الصحة

واقِعاً، ولا تنافي بين الحكم بصحة الشراء وانتقال المبيع إلى المشتري ظاهراً، وبين عدم الحكم بانتقال شيء من تركته إلى البائع، لأنّ مثل هذا التفكيك في الأحكام الظاهرية غير عزيز.

نعم، ما ينافي الحكم بصحة الشراء إنّما هو الحكم بعدم انتقال شيء إلى البائع، ولو بالعنوان الاجمالي المردّد بين الفردين.

ولكنّك عرفت، أنّ أصالة الصحة - على مبنى الشيخ رحمته الله - اقتضت انتقال المعلوم بالاجمال المردّد بين الفردين إلى البائع، غير أنّه لا يوجد ما يشخص أنّه الخلّ، إلّا على القول بالأصل المثبت.

نعم، قد يشكل على الشيخ رحمته الله بإشكال آخر، وهو أنّه يلزم من الحمل على الصحة - أي صحة الشراء وعدم الحكم بانتقال شيء من تركة المشتري إلى البائع - الوقوع في محذور مخالفة العلم الاجمالي في مجموع التركة، فيما لو جمع بعض الورثة بين المبيع والعوض الذي حكم ببقائه على ملك المشتري كالخلّ مثلاً.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ الوقوع في محذور مخالفة العلم الاجمالي أحياناً لا يرتبط بصحة الشراء من حيث الشراء، في الحكم بانتقال المبيع إلى المشتري تعبداً. والله العالم.

الأمر الثاني: ما نقله عن العلامة، وهو ما إذا اختلف المؤجّر والمستأجر، فقال المؤجّر: آجرتك الدار كلّ شهر بدرهم.

وقال المستأجر: آجرتني سنة بدينار.

فالمؤجّر يدّعي فساد الإجارة لعدم تعيين المدّة، والمستأجر يدّعي صحتها.

وهذه عبارة العلامة رحمته الله في القواعد: «لو قال: آجرتك كلّ شهر

بدرهم من غير تعيين، فقال: بل سنة بدينار. ففي تقديم قول المستأجر نظر، فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول هنا.

وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجره مدة معلومة أو عوضاً معيناً وأنكر المالك التعيين فيهما، والأقوى التقديم فيما لا يتضمن دعوى». انتهى

ومحلّ استشهاد الشيخ رحمه الله هو قول العلامة رحمه الله: (ففي تقديم قول المستأجر نظر).

قال المحقق الثاني رحمه الله في جامع المقاصد على ما حكى عنه: «وجه النظر: هو أنّ المستأجر لما كان يدعي صحة عقد الإجارة - لأنّ بناء العلامة على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم من حيث جهالة مدة الإجارة - فكان القول قول المستأجر، لموافقة قوله لأصالة الصحة.

ولكن لما كانت أصالة الصحة لا تثبت وقوع العقد على السنة، لأنّ أصالة الصحة في عقد الإجارة إنّما تجري بعد احراز مدة الإجارة التي هي ركن في عقد الإجارة - كالعوضين في عقد البيع - فصار ذلك منشأ توقّف العلامة في تقديم قول المستأجر، وحيث إنّ بناء المحقق الثاني على عدم جريان أصالة الصحة في العقود، إلّا بعد احراز استكمالها للأركان، اختار في الفرع المذكور عدم تقديم قول المستأجر، فإنّه لا منشأ لتقديم قول المستأجر إلّا كون قوله موافقاً لأصالة الصحة، وهي لا تجري لأنّها لا تثبت وقوع العقد على السنة، فإنّ ذلك أمر خارج يلزم صحة عقد الإجارة، وأصالة الصحة لا تثبت اللوازم والملزومات» انتهى.

وهذا، هو محلّ استشهاد الشيخ رحمه الله من كلام العلامة رحمه الله على عدم حجّية مثبتات أصالة الصحة، ولا يخفى أنّ كلمة «هنا» في قول

العلامة رَحِمَهُ اللهُ : «فإن قدّمنا قول المالك صحّ في الشهر الأوّل هنا» ساقطة في كلام الشيخ رَحِمَهُ اللهُ ، ولكنها موجودة في القواعد.

وقد ذكر المحقّق الثاني رَحِمَهُ اللهُ في جامع المقاصد وجه التقييد بـ «هنا» . ما حاصله : أنّ العلامة رَحِمَهُ اللهُ وإن كان بناؤه على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم ، إلّا أنّ في هذا الفرع خصوصية تقتضي صحّة الإجارة في الشهر الأوّل ، فإنّ النزاع بين المستأجر والمالك في كون عقد الإجارة وقع على السنة بدينار أو على كلّ شهر بدرهم ، يستلزم الاتفاق بينهما على أنّ ثمن الإجارة في الشهر الأوّل هو الدرهم .

ثمّ قال المحقّق الثاني رَحِمَهُ اللهُ : «إنّ الاتفاق على ذلك مبني على أن تكون قيمة الدينار اثني عشر درهماً ، فلو كانت قيمته عشرة دراهم لم يحصل منهما الاتفاق» .

وقد يرد على المحقّق الثاني رَحِمَهُ اللهُ : أنّه لو فرض أنّ قيمة الدينار كانت تساوي اثني عشر درهماً ، إلّا أنّه لا يحصل الاتفاق بينهما على الشهر الأوّل ، لأنّ المستأجر يدّعي أنّ ثمن الإجارة في مجموع السنة هو الدينار لا الدرهم .

نعم ، دعواه ذلك تتضمّن أن يكون ثمن الإجارة في الشهر الأوّل جزءاً من اثني عشر جزءاً من الدينار ، وهذا الجزء يساوي قيمته درهماً ، والمالك يدّعي أنّ ثمن الإجارة خصوص الدرهم . ومجرّد كون الجزء من اثني عشر جزءاً من الدينار تساوي قيمته درهماً ، لا يقتضي الاتفاق بينهما على كون ثمن الإجارة في الشهر الأوّل هو الدرهم .

ومن هنا ، لو قال المالك : أجرتك بدرهم .

وقال المستأجر : بل أجرني بثوب يساوي قيمته درهماً .

لم يكن ذلك اتفاقاً منهما على كون ثمن الإجارة هو الدرهم.

الأمر الثالث: ما نقله الشيخ رحمته الله أيضاً عن العلامة رحمته الله. وهو ما إذا ادّعى المستأجر أجره مدّة معلومة أو عوضاً معيّناً، وأنكر المالك التعيين فيهما. وقد قوى العلامة رحمته الله تقديم قول المستأجر إذا لم يتضمّن دعوى.

وعن جامع المقاصد في شرح قوله: «والأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى»: ما حاصله: أنّ المستأجر، (تارة): يدّعي أجره تساوي أجره المثل. (وأخرى): يدّعي أجره أنقص من أجره المثل. فعلى الأول، يقدم قول المستأجر، لأنّ دأوه لا يتضمن دعوى على مالك. وعلى الثاني، لا يقدم قول المستأجر، لأنّ دأوه يتضمن عدم استحقاق المالك أجره المثل.

والخلاصة: إنّ المستأجر إن ادّعى تعيين المدّة أو الأجره بأجره المثل أو أزيد منها، لم يتضمن قوله دعوى شيء سوى صحّة الإجارة، فيقدم قوله بمقتضى أصالة الصحّة، وإن ادّعى التعيين بأقلّ من أجره المثل يكون مدّعياً لشيء زائد على صحّة الإجارة يكون ضرراً على المؤجر، فلا وجه لتقديم قوله، إذ الزائد المذكور يكون من لوازم صحّة الإجارة، وليست أصالة الصحّة حجة بالنسبة إلى اللوازم.

وهذا، هو محل نظر الشيخ رحمته الله، ولكن لا يخفى عليك، أنّ هذا مردود، إذ لا فائدة في تقديم قول المستأجر لو كان يدّعي أجره تساوي أجره المثل، ولا أثر لجريان أصالة الصحّة في عقد الإجارة، فإنّه على التقديرين لا يطالب أكثر من أجره المثل، سواء قلنا بصحّة عقد الإجارة أم فسادها.

ومهما يكن، فإنّه يستفاد من قول العلامة رحمته الله: «والأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى» عدم اثبات أصالة الصحّة في العقود اللوازم والملزومات.

الأمر التاسع : في نسبة أصالة الصّحة مع الاستصحاب ، وتقدّمها عليه في الاستصحابات الحكميّة والموضوعيّة ، وهذه هي الغاية المقصودة في البحث عن أصالة الصّحة .

والمعروف بينهم ، أنّ أصالة الصّحة في العقود حاکمة على أصالة الفساد وعدم النقل والانتقال في الاستصحاب الحكمي .

وتوضيحه : إنّ الشكّ في الصّحة والفساد ، إنّ كان منشأ اختلال شرط من شروط العقد كالعربيّة والماضويّة ، مثلاً ، بناءً على اعتبارهما . فالمعروف بين الأعلام ، أنّ الاستصحاب هنا استصحاب حكمي ، (أي : استصحاب عدم النقل والانتقال المعبر عنه بأصالة الفساد) ، ولا إشكال عند الأعلام في تقديم أصالة الصّحة على استصحاب الحكمي ، سواء قلنا بأنّ أصالة الصّحة من الإمارات - كما ذهب إلى ذلك بعض الأعلام - أم من الأصول المحرزة - كما هو الإنصاف عندنا وعند جماعة كثيرة من الأعلام - ، فإنّه على الحالتين تكون أصالة الصّحة مقدّمة على الاستصحاب الحكمي المقتضي لفساد المعاملة ، أي عدم النقل والانتقال ، فإن قلنا بأنّ أصالة الصّحة من الإمارات الكاشفة ، فتكون حاکمة على الاستصحاب الحكمي ، لأنّه بمقتضى دليل تتميم كشفها تكون رافعة للشكّ في ترتّب النقل والانتقال المأخوذ في موضوع الاستصحاب الحكمي .

وكذا على القول بكون أصالة الصّحة من الأصول المحرزة ، فإنّها تكون حينئذٍ محرزة لشرائط العقد ووقوعه بالعربيّة والماضويّة .

وأما لو قلنا بأنّ أصالة الصّحة من الأصول غير المحرزة ، فهي أيضاً تقدّم على الاستصحاب الحكمي ، أي أصالة الفساد وعدم النقل والانتقال ، وذلك بالتخصيص لا بالحكومة ، فإنّه لو قدّم أصالة الفساد لم يبقَ لأصالة الصّحة مورد .

وإن شئت فقل: إنه لا يوجد مورد يمكن أن يجري فيه أصالة الصحة، إلا وفيه أصل يقتضي الفساد وعدم ترتب النقل والانتقال، فلو لا تقديم أصالة الصحة على تلك الاستصحابات الحكمية للزم لغوية جعلها. بخلاف العكس، فإنه لا يلزم من تقديم أصالة الصحة على الأصول الحكمية محذور اللغوية، لأن لها موارد كثيرة لا تجري فيها أصالة الصحة.

والخلاصة: أنه لا مجال للأصل الحكمي مع أصالة الصحة التي هي من الأصول المحرزة.

وقد ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنه لا يكفي في أمارية الشيء وجود جهة فيه كاشفة عن الواقع ما لم يعلم أن التعبد بها كان من باب تتميم كشفها، فإذا لم يحرز أن التعبد بها كان من باب تتميم الكشف - كما فيما نحن فيه -، فلا يمكن القول حينئذ أنها أمارة.

هذا كله في تقديمها على الاستصحاب الحكمي.

وأما تقديمها على الاستصحابات الموضوعية، كاستصحاب عدم البلوغ أو استصحاب خمريّة شيء كان سابقاً خمرأً، ثم شككنا في انقلابه خلاً.

وبالجملة، فإن كان مؤدى هذا الاستصحاب الموضوعي عدم تحقق الشرائط الراجعة إلى سلطنة المالك أو قابليّة المال للنقل والانتقال، فقد ذكرنا سابقاً، أن أصالة الصحة لا تجري عند الشك في هذه الشرائط، بل قلنا سابقاً، أن الشك في الصحة والفساد، وإن كان مسبباً عن الشك فيما يعتبر في سلطنة المالك أو قابليّة المال للنقل والانتقال، لم تجر فيه أصالة الصحة، ولو لم يكن في البين أصل موضوعي آخر غير أصالة الفساد التي هي أصل حكمي. كما لو شك في كون المبيع غنماً أو خنزيراً، فإنه ليس في مورد الشك أصل موضوعي يقتضي كون المبيع خنزيراً.

ومع ذلك لا تجري أصالة الصحة في العقد، للشك في قابلية المبيع للنقل والانتقال.

هذا كله إذا كان مؤدى الاستصحاب الموضوعي عدم تحقق الشرائط الراجعة إلى سلطنة المالك أو قابلية المال للنقل والانتقال.

وأما إذا كان مؤدى الأصل الموضوعي ما عدا الشرائط الراجعة إلى سلطنة المالك أو قابلية المال للنقل والانتقال.

كما إذا كان الشك في صحة العقد وفساده مسبباً عن الشك في بلوغ الوكيل العاقد - مع احراز قابلية المالك أي بلوغه - فأصالة الصحة تجري مع وجود الأصل الموضوعي، وهو استصحاب عدم بلوغ الوكيل العاقد.

لا يقال: كيف تجري أصالة الصحة مع عدم احراز قابلية الفاعل، وقد عرفت، أنه لا بد من احراز قابلية الفاعل في اجراء أصالة الصحة؟

بل نقول:

ليس المراد من الفاعل الذي اعتبرنا قابليته هو العاقد، بل المراد منه في البيع، مثلاً هو مالك المبيع، فإنه هو الذي ينتقل منه المبيع وينتقل إليه الثمن، فإذا شك في صحة البيع من جهة الشك في قابلية الوكيل العاقد، لاحتمال كونه غير بالغ مع احراز قابلية المالك، فتجري أصالة الصحة مع وجود الأصل الموضوعي، وهو استصحاب عدم بلوغ الوكيل، ولا تجري أصالة الصحة في عكس هذه الصورة، وهو ما إذا شك في كون المالك قابلاً مع احراز قابلية الوكيل العاقد.

وكذا تجري أصالة الصحة إذا كان الشك في صحة العقد وفساده راجعاً إلى العوضين القابلين للنقل والانتقال، وكان الشك متمحّضاً في مقدار العوضين أو العلم بهما ونحو ذلك، ممّا لا يؤثر في قابلية النقل والانتقال،

فإن أصالة الصّحة تجري كما تقدّم مع وجود الأصل الموضوعي، وهو استصحاب عدم العلم بالعوضين أو بمقدارهما.

والخلاصة، في نهاية المطاف: أنّه ما من مورد يشكّ في صحّة عمل وفساده في أبواب العقود وغيرها، إلّا وكان الشكّ في بعض ما يعتبر فيه وجوداً وعدمًا ممّا كان في نفسه مجرى الاستصحاب، فلو قيل حينئذٍ بسقوط أصالة الصّحة في تلك الموارد، لأجل الأصول الجارية فيها لم يبقَ لجريانها إلّا الموارد النادرة، فيلزم من جعلها محذور اللغوّة.

فالانصاف هو تقديم أصالة الصّحة على الاستصحاب مطلقاً، سواء في الاستصحابات الحكمية أم الموضوعية، إلّا ما عدا الشرائط الراجعة إلى سلطنة المالك أو قابليّة المال للنقل والانتقال، فإنّ أصالة الصّحة لا تجري حينئذٍ. والله العالم.

هذا تمام الكلام في أصالة الصّحة.

الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعة والنسبة بينهما

وأما تعارض الاستصحاب مع القرعة : فيقع الكلام فيها في أربعة أمور :
الأول : في أدلة القرعة .

الثاني : هل هي أمانة أو أصل عملي ؟

الثالث ، في مقدار دلالة دليلها وموارد جريانها .

الرابع : في بيان نسبتها مع الاستصحاب .

أما الأمر الأول : فيدلّ عليها الكتاب المجيد والسنة النبوية الشريفة .

أما الكتاب العزيز : فقوله تعالى في قضية النبيّ يونس - على نبينا وآله
وعليه السلام - : ﴿ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴾^(١) ، والمراد من المساهمة هو
القرعة أي أنّ النبيّ يونس عليه السلام اقترح معهم فكان من المغلوبين ، والقضية
معروفة .

ومنها : قوله تعالى في قضية تكفل مريم عليها السلام : ﴿ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ
يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ﴾^(٢) الآية .

(١) سورة الصافات ، الآية : ١٤١ .

(٢) سورة ال عمران ، الآية : ٤٤ .

فقد اختلف القوم في تكفل مريم. قال لهم زكريا عليه السلام: أنا أحق بها. قالوا: لا حتى نقرع عليها.

والقصة معروفة، حيث انطلقوا إلى النهر فألقوا فيه أقلامهم التي كانوا يكتبون بها الوحي على أن من ارتفع قلمه فوق الماء فهو أحق بها، فألقوا أقلامهم ثلاث مرات، وفي كل مرة يرتفع قلم زكريا عليه السلام وترسب أقلامهم.

وأما الروايات الواردة فيها، فهي متواترة اجمالاً.

منها: حسنة محمد بن حكيم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء. فقال لي: كل مجهول ففيه القرعة. قلت له: إن القرعة تخطيء وتصيب. قال: كلما حكم الله به فليس بمخطيء»^(١).

وهي وإن كانت ضعيفة بطريق الشيخ الطوسي رحمته الله بجهالة علي بن عثمان، واشتراك موسى بن عمر بين الثقة والمجهول، إلا أنها بطريق الشيخ الصدوق رحمته الله حسنة، فإن محمد بن حكيم ممدوح.

ومنها: مرسلة الفقيه، قال: وقال الصادق عليه السلام: «ما تنازع قوم ففوضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلا خرج سهم المحق، وقال: أي قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله، أليس الله يقول: فساهم فكان من المدحضين»^(٢). أي سأله بعض أصحابنا وأنا حاضر. وفي رواية ابن طاووس عن منصور بن حازم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وقد سأله بعض أصحابنا وذكر مثله.

ومنها: مرسلة الشيخ في النهاية، قال: روي عن أبي الحسن موسى بن

(١) وسائل الشيعة، باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ١١.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ١٣.

جعفر عليه السلام وعن غيره من آبائه وابنائهم عليهم السلام من قولهم : «كل مجهول ففيه القرعة . فقلت له : إن القرعة تخطيء وتصيب . قال : كل ما حكم به الله فليس بمخطيء»^(١) .

وهي ضعيفة بالارسال ، وقد وردت القرعة أيضاً في موارد مختلفة .

ومنها : حسنة أبي بصير ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «بعث رسول الله ﷺ علياً إلى اليمن . فقال له حين قدم : حدثني بأعجب ما ورد عليك . فقال : يا رسول الله ، أتاني قوم قد تباعوا جارية فوطئوها جميعهم في طهر واحد ، فولدت غلاماً وفاحتجوا فيه كلهم يدعيه ، فأسهمت بينهم (و) فجعلته للذي خرج سهمه ، وضمنته نصيبهم . فقال رسول الله ﷺ : (إنه) ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق»^(٢) .

ورواها الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر عليه السلام نحوها إلا أنه قال : «ليس من قوم تنازعوا» .

وهي ضعيفة بطريق الشيخ بالارسال .

وكذا غيرها من الروايات الكثيرة الواردة في قضايا متعددة سيأتي بعضها - إن شاء الله تعالى - في ضمن الأبحاث الآتية .

الأمر الثاني : أعلم أنه قد ذكرنا في أكثر من مناسبة أن الأمانة الظنية متقومة بشيئين :

الأول : أن يكون فيها جهة كشف عن الواقع .

(١) وسائل الشيعة ، باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ١٨ .

(٢) وسائل الشيعة ، باب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد والاماء ، ح ٤ .

الثاني: أن يعتبرها الشارع المقدّس من هذه الجهة بأن يتمّ كشفها ويعتبرها كشفاً تامّاً تنزيلاً، أي ينزلها منزلة العلم.

وهذا، بخلاف الأصل العملي، لأنّه إمّا أن لا يكون فيه جهة كشف أصلاً كالأصل غير المحرز، مثل أصالة البراءة والاحتياط والتخير وأصالة الطهارة وأصالة الحلّ.

وإمّا أن يكون فيه جهة كشف عن الواقع، ولكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة، كالأستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز وأصالة الصّحة.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

إنّ قاعدة القرعة من الأمارات الكاشفة عن الواقع، حيث اعتبرها الشارع المقدّس من هذه الجهة. انظر إلى قوله عليه السلام في حسنة أبي بصير المتقدمة لعلّي عليه السلام: «ليس من قوم تقارعوا...».

وفي رسالة عاصم بن حميد: «ليس من قوم تنازعوا... ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحقّ».

وقول أبي الحسن عليه السلام في حسنة محمد بن حكيم «كل ما حكم الله به فليس بمخطيء»، بعد قول الراوي أي محمد بن حكيم «إنّ القرعة تخطيء وتصيب»، فإنّهما ظاهرتان جدّاً في كشفهما عن الواقع، وأنّ اعتبارهما من هذه الجهة، بل حسنة محمد بن حكيم تنادي أنّ جعل القرعة من باب تتميم الكشف حيث ردع الراوي، حينما قال: «إنّ القرعة تخطيء وتصيب».

الأمر الثالث: في مقدار دلالة أخبار القرعة، والظاهر من تتبّع روايات القرعة وموارد جريانها، هي أنّه لا تجري في الشبهات الحكميّة قطعاً، سواء البدوية منها أم المقرونة بالعلم الاجمالي، لأنّ الشبهة الحكميّة إذا لم يكن

في موردها أمانة، فإن كانت لها حالة سابقة وقد لاحظها الشارع، فالمرجع فيها هو الاستصحاب.

وإن لم يكن لها حالة سابقة أو كان ولم يلاحظها الشارع، فإن كان الشك في التكليف فالمرجع هو البراءة، وإن كان الشك في المكلف به فالمرجع هو قاعدة الاحتياط.

وأما التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فهو راجع في الحقيقة إلى البراءة، لأن التخيير هو البراءة عن الوجوب والحرمة.

كما أنها لا تجري في الشبهات الموضوعية البدوية بالاتفاق، لأن الشبهة فيها إنما تكون في انطباق عنوان ما هو موضوع الحكم، كالخمر ونحوها على الموضوع الخارجي، والمرجع فيها أصالة الحل أو أصالة الطهارة.

ولعل السر في ذلك، هو أن المستفاد من الروايات الواردة في الباب، أن موردها اشتباه الموضوع الخارجي بين شيئين أو الأشياء، فإنه وإن لم يوجد في الروايات ما اشتهر في الألسنة من أن «القرعة لكل أمر مشتبه» إلا أن المتحصّل من مجموعها أن موردها الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي الذي لا يمكن فيه الاحتياط.

نعم، قد جرت القرعة في بعض الموارد مع امكان الاحتياط، وذلك للنص الخاص، كما في رواية محمد بن عيسى عن الرجل عليه السلام : «أنه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة. قال: إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سايرها»^(١).

(١) وسائل الشيعة، باب ٣٠ من أبواب ما يحرم من الذبيحة وما يكره منها، ح ١.

وهي ضعيفة، لجهالة محمد بن عيسى، إذ لم يعلم أنه ابن عبيد اليقطيني الثقة. وإن كان المظنون ذلك، إلا أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً، فإن هذه الرواية دلّت على أن القطيع يجعل نصفين، ثم يقرع بينهما فما جاءت به القرعة يجعل نصفين أيضاً، ثم يقرع بينهما. وهكذا إلى أن يتعين الموطوء، فيجتنب عنه، وينجو الباقي.

ولولا النصّ الخاص الوارد في ذلك، لكان مقتضى القاعدة هو الاجتناب عن الجميع.

كما لو وقعت نجاسة مثلاً، في إناء فيه زيت أو سمن أو خلّ واشتبه في عدّة أواني منها، فإنه يجب عليه الاجتناب عن الجميع، ولا فرق بين هذه الصورة وبين مثال الشاة الموطوءة إلا النص.

كما أنه في بعض الموارد وإن كان مقتضى القاعدة فيها هو القرعة، إلا أنه يعمل فيها بقاعدة العدل والانصاف، وذلك في موردين للنصّ الخاص:

المورد الأول: ما ورد في موثّق السكوني، عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام: «في رجل استودع رجلاً دينارين، فاستودعه آخر ديناراً، فضاع دينار منها. قال: يعطى صاحب الدينارين ديناراً، ويقسم الآخر بينهما نصفين»^(١).

وكذا ما كان من هذا القبيل من الدراهم ممّا اقتضت التثليث.

المورد الثاني: فيما لو تداعى شخصان دابة أو بعيراً، وأقام كلّ منهما بيّنة على مدّعه، ولم تكن العين في يد أحدهما، أو كانت في أيديهما معاً، بل كانت في يد ثالث.

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب أحكام الصلح، ح ١.

وقد وردت بذلك ، روايات كثيرة .

منها : موثقة اسحاق بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «إنّ رجلين اختصما إلى أمير المؤمنين عليه السلام في دابة في أيديهما ، وأقام كلّ واحد منهما البيّنة أنّها نتجت عنده ، فأحلفهما علي عليه السلام ، فحلف أحدهما ، وأبى الآخر أن يحلف ، ففضى بها للحالف .

ف قيل له : فلو لم تكن في يد واحد منهما وأقاما البيّنة؟

فقال : أحلفهما فأَيُّهما حلف ونكل الآخر جعلتها للحالف ، فإن حلفا جميعاً جعلتهما بينهما نصفين .

قيل : فإن كانت في يد أحدهما وأقاما جميعاً البيّنة؟

قال : أقض بها للحالف الذي هي في يده»^(١) .

والرواية معتبرة ، فإنّ الخشاب - أي حسن بن موسى الخشاب - ممدوح مدحاً معتدّاً به ، كما أن غياث بن كلوب ، ثقة .

وقد اقتضت قاعدة «العدل والانصاف» التنصيف في هذا المورد وفي غير هذين الموردين ، فيرجع إلى القرعة .

وأما القول بأنّ السيرة العقلائية جرت على الأخذ بقاعدة «العدل والإنصاف» في كلّ مال مردّد بين شخصين من غير مرجّح في البين ، إذ فيه إيصال للمال إلى مالكة ولو في الجملة ، فيعطى النصف مثلاً ، لغير المالك مقدّمة للعلم لوصول النصف الآخر إلى المالك .

ففي غير محله ، إذ لم يثبت سيرة من العقلاء على ذلك ، حتّى تكون ممضاة من الشارع - اللهم - إلا اذا تصالحا وتراضيا على التقسيم على

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من ابواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، ح ٢.

وجه التصنيف أو التثليث أو التربيع، فإنه أمر آخر، وإلا فجريان السيرة على ذلك استناداً إلى ما يسمّى بقاعدة «العدل والانصاف» لا أساس له من الصحة، وإن كان التعبير حسناً مستحسنًا.

ومما ذكرنا، تعرف أنّ ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ وبعض آخر من الأجلاء، حيث قالوا: «والانصاف: أنّ تشخيص موارد القرعة عن موارد الاحتياط والتخير وقاعدة العدل والانصاف في غاية الإشكال، ولذلك قيل: إنّ العمل بالقرعة إنّما يكون في مورد عمل الأصحاب ولا يجوز الأخذ بعموم أخبارها».

ففي غير محلّه أصلاً، بل لا مانع من العمل بالقرعة في مواردّها، وإن لم يعمل بها المشهور إلا في الموارد التي ورد فيها النصّ.

ثمّ لا يخفى عليك، أنّ القرعة وإن كان أغلب مواردّها المشتبه الذي له تعيّن في الواقع ونفس الأمر وطراً عليه الاشتباه، ولم يعلم كونه هذا أو ذاك، فتكون القرعة بالنسبة إليه من قبيل الواسطة في الاثبات، حيث يتعيّن بها ما هو المجهول والمشتبه، إلاّ أنّها لا تختصّ بذلك، بل تجري في المبهمات المحضة التي لا تعيّن لها في الواقع ونفس الأمر، فتكون القرعة بالنسبة إليها من قبيل الواسطة في الثبوت، حيث يستخرج بها ما هو الحق، كما في باب العتق والطلاق فيما لو أعتق أحد عبده لا على التعيين، أو طلق إحدى زوجاته كذلك، بناءً على صحّة هذا الطلاق، فإنّه يستخرج ذلك بالقرعة.

ففي صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر رَحِمَهُ اللهُ عن رجل يكون له المملوكون فيوصي بعتق ثلثهم. قال: كان عليّ رَحِمَهُ اللهُ يسهم بينهم»^(١).

(١) وسائل الشيعة، باب ٦٥ من أبواب كتاب العتق، ح ١٦.

والانصاف عندنا : أنه لا يصحّ طلاق إحدى زوجاته لا على التعيين ، وقد ذكرنا ذلك في محلّه .

الأمر الرابع : في بيان النسبة بينها وبين الاستصحاب ، ومن الواضح أنّه لا يمكن اجتماعهما في مورد حتّى تلاحظ النسبة بينهما ، لأنّه بناءً على ما ذكرناه من اختصاص القرعة بالشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي وعدم جريانها بالشبهات الحكمية البدوية والمقرونة بالعلم الاجمالي وعدم جريانها أيضاً بالشبهات الموضوعية البدوية ، فالأمر واضح ، فإنّ هذه الصور الثلاث ، إذا جرى فيها الاستصحاب فالقرعة لا تجري فيها ، فلا تعارض بينهما .

وأما الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي ، فقد عرفت أنّها مورد لجريان القرعة ، ولكن لا يجري الاستصحاب فيها ، لما عرفت ، من أنّ العلم الاجمالي علّة تامّة للتنجيز ، فيجب الاحتياط إن أمكن .

وكذا على القول الآخر ، فإنّ الاستصحاب لا يجري ، للتعارض والتساقط .

ثمّ إنّّه لو فرضنا وجود مورد يجتمعان فيه ، فيكون الاستصحاب مقدّماً على القرعة بالحكومة ، باعتبار أنّ الاستصحاب رافع لموضوعها ، إذ بجريان الاستصحاب لا يبقى شبهة ولا مشكلة ولا يكون جهالة .

وهذه العناوين الثلاثة ، هي موضوع القرعة ، بل يقدّم على القرعة أدنى الأصول ، وهو الاحتياط فيما إذا أمكن الاحتياط في الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالي ، فضلاً عن الاستصحاب الذي هو من أقوى الأصول باعتبار أنّه محرز .

لا يقال : كيف يقدّم الأصل (أي : الاستصحاب) على الأمانة (أي :

القرعة)، مع أنه من المعلوم حكومة الإمارات على الأصول العملية التنزيلية، وغيرها؟

فإنه يقال: إن الاستصحاب رافع لموضوع القرعة كما تقدّم، إذ بعد جريانه حسب الفرض لا يبقى عندنا جهالة ولا مشكلة ولا شبهة ونحو ذلك. والله العالم

هذا تمام الكلام في الاستصحاب.

وقد وقع الفراغ منه صبيحة يوم السبت في ١٧ جمادى الآخرة سنة ١٤٤٠ للهجرة الموافق لـ ٢٣ شباط سنة ٢٠١٩ للميلاد، وذلك في بيروت حارة حريك.

وأنا العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني، حسن بن علي الرميتي العاملي المجادل، عامله الله بلطفه الخفي والجلّي، فإنه أكرم المسؤولين، وأجود المعطين، وأرحم الراحمين، وخير الموفقين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الفهرس

الصفحة

الموضوع

تتمة المقصد السابع: الأصول العملية المبحث الأول: (الاستصحاب)

الأمر الأول: أقسام الاستصحاب والأقوال فيه

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٩
- كلامنا في مجرى الاستصحاب، وسبب تقييده بـ (لحاظ الحالة السابقة) ٩
- كلامنا في أن الاستصحاب برزخ بين الأصول والأمارات، وبيانه أقسام الاستصحاب: ١٠
- أقسامه باعتبار المستصحب، تعريفها ١١
- أقسامه باعتبار الدليل، تعريفها ١١
- أقسامه باعتبار منشأ الشك في بقاءه ١١
- الأقوال في الاستصحاب:
- القول بالحجية مطلقاً ١١
- القول بعدم الحجية مطلقاً ١١
- القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي ١٢

- القول بالتفصيل بين الحكم الشرعي وبين الأمور الخارجية ١٢
- القول بالتفصيل بين الأحكام الشرعية الكلية وبين غيرها ١٢
- القول بالتفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية ١٢
- القول بالتفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره ١٢
- القول بالتفصيل بين الشك في المقتضي وبين الشك في وجود الرفع ١٢
- القول بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في رافعيّة ١٢
- الموجود ١٣
- القول بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في رافعيّة الموجود ١٣
- بنحو الشبهة الحكميّة ١٣

الأمر الثاني: تعريف الاستصحاب

- ما ذكره صاحب الكفاية في تعريف الاستصحاب ١٤
- ما ذكره الشيخ الأعظم رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ في تعريفه ١٤
- ما ذكره صاحب الفصول رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ في تعريفه ١٤
- ما ذكره صاحب المعالم رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ في تعريفه ١٥
- ما ذكره صاحب الكفاية رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ في حاشيته على الرسائل في تعريفه ١٥
- ما ذكره الميرزا النائيني رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ في تعريفه ١٥
- الانصاف في المسألة ١٥
- قولنا بأنَّ أسلم التعاريف هو تعريف الشيخ الأعظم وذكرنا للسبب ١٥
- الإشكال على التعريف بأنه غير سليم لعدم اشتماله على اليقين السابق ١٥
- والشك اللاحق، وجوابه ١٧
- إشكال آخر على التعريف لا يمكن دفعه، وبيان ١٧
- قولنا بأن تعريف الشيخ الأعظم هو الأسلم وإن لم يسلم من ١٧
- الإشكالات ١٨

الأمر الثالث:

الاستصحاب مسألة أصولية أم قاعدة فقهية

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ١٩
- ما ذكرناه سابقاً من الضابطة لكون المسألة أصولية أم لا ١٩
- ما ذكرناه سابقاً من الفرق بين القاعدة الفقهية والمسألة
الأصولية ١٩
- قولنا بالتفصيل بين الاستصحابات الجارية في الشبهة الحكمية فتكون
من المسائل الأصولية، وبين الاستصحابات في الشبهات
الموضوعية فتكون من القواعد الفقهية، وتوضيحه ٢١
- الخلاصة في المسألة ٢٢
- الإشكال بأن التفصيل غير ممكن مع وحدة الدليل على حجية
الاستصحاب، وجوابنا عنه ٢٢
- قولنا بأنه لا إشكال في مغايرة الاستصحاب لقاعدة اليقين وقاعدة
المقتضي والمانع، توضيحه، والخلاصة ٢٣
- ذكرنا للمآثر بين الاستصحاب وبين قاعدة اليقين ٢٥
- استصحاب القهقري، تعريفه، ومجراه ٢٦

الأمر الرابع: أركان الاستصحاب

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٢٧
- الإشكال في استصحاب الأحكام الشرعية الكلية، وتوضيحه
بمثالين ٢٨
- ما ذكره الشيخ الأنصاري من التفصيل الذي يظهر من كلام المحدث
الاسترآبادي، توضيحه، ومناقشته، والخلاصة في المسألة ٢٩

الأمر الخامس: استصحاب الكلّي والعدمي

- قولنا في سبب عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية،
والخلاصة في المسألة ٣٤
- الصورة التي يصح فيها استصحاب الحكم الكلّي (استصحاب عدم
النسخ)، والانصاف في أنها خارجة عن محلّ الكلام ٣٥
- ذكرنا لمورد استصحاب عدم النسخ ٣٥
- قولنا بأنّ عدم جريان الاستصحاب في الحكم الكلّي مختص
بالأحكام الالزامية دون غيرها ٣٦
- كلام صاحب الكفاية في استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من
الحكم العقلي ٣٧
- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من عدم جريان الاستصحاب لو كان
مستفاداً من العقل ٣٧
- إيرادنا على الدعوى الأولى في كلام الشيخ الأعظم (عدم
جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستندة إلى
الأحكام العقلية) ٣٩
- الدعوى الثانية في كلام الشيخ الأعظم عدم جريان الاستصحاب في
نفس الأحكام العقلية ٤٤
- ما ذكره الآغا ضياء الدين العراقي من التفريق بين سنخي الحكم
العقلي في باب التخطئة والتصويب. ومناقشته ٤٥
- كلام صاحب الكفاية في استصحاب الأمور العدمية ٤٨
- منشأ التوهم في جريان الاستصحاب في الأمور العدمية،
ومناقشته ٤٨
- الخلاصة في المسألة ٥١

الأمر السادس: أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً

الدليل الأول: سيرة العقلاء

- ٥٢ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٥٢ - ما ذكره الشيخ الأعظم في المسألة، وتوضيحه
- مناقشة الآغا ضياء الدين العراقي في ثبوت سيرة العقلاء في مطلق الأمور
- ٥٣ - قولنا في المسألة
- ٥٣ - الإشكال الأول على الاستدلال بالسيرة العقلية (أن عملهم على طبق الحالة السابقة ليس تعبدًا)، وخلاصته
- ٥٤ - الإشكال الثاني (لو سلمنا أن عملهم على طبق الحالة السابقة تعبدًا إلا أنه منهي عنه)
- ٥٥ - إشكال الميرزا النائيني على صاحب الكفاية بأن هذا ينافي ما ذكر في حجية خبر الواحد، وإيرادنا عليه
- ٥٥ - الخلاصة في الدليل الأول

الدليل الثاني: أن الثبوت السابق موجب للظنّ بالبقاء

- ٥٧ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٥٧ - إيرادات الشيخ الأنصاري على هذا الدليل، وتوضيحها

الدليل الثالث: الإجماع

- ٥٩ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ما نقله الشيخ الأنصاري عن النهاية من أن الفقهاء بأسرهم اتفقوا على أنه متى تيقنا حصول شيءٍ وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن
- ٥٩ - قولنا بعدم حجية الإجماع هنا

الدليل الرابع: الأخبار

- كلام صاحب الكفاية في المسألة، وذكره لصحيحة زرارة عمدة الروايات ٦٠
- ما ذكره الشيخ الأعظم في المقام ٦٠
- كلامنا في سند صحيحة زرارة ٦٠
- كلامنا في دلالتها على المطلوب ٦١
- الاحتمالات الثلاثة للجزاء في قوله (وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً): ٦٣
- ١ - أن يكون الجزاء محذوفاً، وتضعيفه من الميرزا النائيني، وتعيينه عندنا ٦٣
- ٢ - أن يكون الجزاء نفس قوله (فإنه على يقين من وضوئه)، وهو ما اختاره الميرزا، وإيرادنا عليه ٦٥
- ٣ - أن يكون الجزاء هو قوله (ولا ينقض اليقين بالشك)، وهو في غير محله ٦٦
- ذهب الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية إلى أن الاستدلال بالرواية يتوقف على تشخيص الجزاء، ووجه الاستدلال على الاحتمال الأول ٦٧
- عدم دلالة الرواية على حجية الاستصحاب على الاحتمالين الأخيرين ٦٨
- الإنصاف: أن الاستدلال بالرواية لا يتوقف على تشخيص جزاء الشرط بل يتوقف على إلغاء خصوصية إضافة اليقين إلى الموضوع ٦٨
- ما ذكره بعض الأعلام من أنه مع عدم تجريده من الخصوصية تكون النتيجة قاعدة كلية في الموضوع فقط، وإيرادنا عليهم ٦٨

- ما ذكره صاحب الكفاية من إمكانية استفادة القاعدة الكلّية في
الوضوء وغيره، وإيرادنا عليه ٧٠
- ما ذكره الميرزا النائيني من أن الرواية تدل على سلب العموم لا على
عموم السلب وهذا لا ينافي جواز نقض بعض الأفراد، توضيحه،
والانصاف في المسألة ٧١
- كلام صاحب الكفاية في التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع،
وتوضيحه ٧٢
- ما ذكره الشيخ الأنصاري من وجه تخصيص الحجية بالشك في
الرافع دون الشك في المقتضي، توضيحه، والإيراد عليه ٧٦
- الخلاصة في المسألة ٧٩
- حاصل ما ذكره الميرزا النائيني من وجه تخصيص الحجية بالشك في
الرافع دون الشك في المقتضي، إيراد بعض الأجلاء عليه، وإيرادنا
عليهم ٨١
- الخلاصة في المسألة ٨٣
- من جملة الروايات التي استدل بها على حجية الاستصحاب مطلقاً:
- ١ - صحيحة زرارة الثانية وهي تشتمل على ست فقرات ٨٤
- مناقشتنا لسندها ٨٥
- ذكرنا لما تضمنته هذه الصحيحة من الأحكام ٨٥
- الاستدلال فيها على حجية الاستصحاب من جهتين (الفقرة الثالثة)
و(الفقرة السادسة) ٨٦
- توقف الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في الفقرة الثالثة على
كون المراد من اليقين هو اليقين الحاصل قبل ظن الإصابه ٨٦
- الخلاصة في كون الفقرة الثالثة دالة على الاستصحاب ٨٧

- الإشكال على الاستدلال بالفقرة الثالثة ، والجواب عنه بعدة وجوه ،
ومناقشتها ٨٧
- الكلام في فقة الفقرة السادسة ٩٧
- ذكرنا لاحتمالين لقوله (تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع
منه ثم رأيته ...) :
الأول : أنه شك بدوي ، وهو بعيد ، والثاني أنه علم إجمالي وهو
قوي ٩٧
- الجواب عن أنه كيف دخل زرارة في الصلاة مع علمه إجمالاً
بالنجاسة ؟ ٩٨
- اختلاف الأعلام في حكم من يعلم حين العلم بالنجاسة أنها كانت
قبل الصلاة ؟ وقلنا في المسألة ٩٨
- الكلام في وجه الاستدلال بالفقرة السادسة للاستصحاب قوله (فليس
ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) ١٠٠
- السبب في كون الاستدلال بها أوضح من الاستدلال بالفقرة
الثالثة ١٠٠
- السبب في كون الاستدلال بها أوضح من الاستدلال بصحيفة زرارة
الأولى ١٠٠
- ٢ - صحيفة زرارة الثالثة ١٠١
- المناقشة في سندها ١٠١
- الشاهد فيها قوله (ولا ينقض اليقين بالشك) ١٠٢
- ما ذكره الشيخ الأنصاري من تمسك صاحب الوافية بها ، ثم تأمل في
ذلك ١٠٢
- حاصل ما ذكره الشيخ الأعظم من التأمل مع توضيح منا ، وإيرادنا
عليه ١٠٢

- قولنا بأن حمل اليقين في الرواية على اليقين بالبراءة خلاف الظاهر ١٠٥
- ما ذكر من منافاة الحمل على التقية في مقام التطبيق، والإيراد عليه ١٠٦
- جواب آخر في ما لو سلّمنا بالتقية ١٠٦
- الانصاف صحة الاستدلال بهذه الصحيحة على الاستصحاب بلا حاجة للحمل على التقية، وذلك لأن الاستصحاب لا يقتضي الاتيان بالركعة موصولة ١٠٧
- الإشكال بأن جريان الاستصحاب غير ممكن، لأن محلّ الشاهد هو الركعة الرابعة، ولو تم استصحاب عدم الاتيان بالرابعة، فإنه لا يثبت كون الركعة المأتي بها هي الرابعة، والجواب عنه ١٠٨
- وجه آخر للاستدلال على حجية الاستصحاب، حاصله ١١٠
- الخلاصة في أن الرواية دالة على حجية الاستصحاب ١١١
- ٣ - ما في حديث الأربعمأة ١١١
- مناقشة الرواية سنداً ١١١
- رواية أخرى ذكرها الشيخ الأنصاري عن الإمام علي عليه السلام، وهي ضعيفة ١١١
- أشكال الشيخ الأعظم رحمته الله على الروايتين، وإيرادنا عليه ١١١
- ٤ - مكاتبة علي بن محمد القاساني ١١٣
- المناقشة في سندها ١١٤
- الخلاصة في ضعف سند هذه الرواية ١١٥
- الكلام في دلالة الرواية على الاستصحاب ١١٥
- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أن هذه الرواية لو سلم سندها لكانت من أظهر الروايات في هذا الباب ١١٥
- إشكال صاحب الكفاية على الشيخ الأعظم بأن المراد من اليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان لا اليقين السابق، وتوضيحه ممّا ١١٦

- الانصاف هو ما ذكره الشيخ الأعظم، وتوضيحه ١١٨
- ٥ - صحيحة عبد الله بن سنان ١١٩
- قولنا بأنّ الصحيحة دالة على حجية الاستصحاب، وبيانها ١٢٠
- من جملة الروايات التي استدل بها على حجية الاستصحاب:
- ١ - رواية مسعد بن صدقة، عن الصادق عليه السلام ١٢٠
- ٢ - موثقة عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام ١٢١
- ٣ - رواية حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام ١٢١
- وجه الاستدلال بهذه الروايات الثلاث على ما ذكره صاحب الكفاية
- ذهاب الشيخ الأعظم إلى أنها إما دالة على الاستصحاب أو القاعدة
- ذهاب صاحب الفصول إلى دلالتها على الاستصحاب والقاعدة معاً
- ذهاب الميرزا النائيني أنّ مفادها قاعدة الحلّ والطهارة ١٢٢
- ذهاب صاحب الكفاية في الحاشية إلى إمكان استفادة القواعد الثلاثة
- منها ١٢٣
- قولنا أن في المسألة سبع أقوال، وذكرها مع توضيح منا ١٢٣
- سبب عدول صاحب الكفاية عما قاله في الحاشية إلى ما في متن
- الكفاية ١٢٥
- الانصاف أن هذه الأخبار لا يستفاد منها إلا الطهارة الظاهرية
- والحليّة، وتوضيحه ١٢٥
- الاحتمالات في المراد من الشيء في قوله عليه السلام (كل شيء
- نظيف...)، وقولنا فيها ١٢٦
- تفصيل المحقق السبزواري بين الشك في المقتضي والشك في رافعية
- الموجود، وتوضيحه، والإيراد عليه ١٣٠
- تفصيل الفاضل التوني بين التكليف والوضع، وتوضيحه، ومناقشته ١٣١

الأمر السابع

تفصيل الكلام في الأحكام الوضعية

- ١٣٤ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- كلامنا في عدة أمور:
- الأمر الأول: أن المعروف بين الأعلام أن الحكم الشرعي فعل اختياري للمولى تعالى لا أنه عبارة عن العلم باشتغال الفعل على المصلحة أو المفسدة
- ١٣٤ - السر في احتمال كون الحكم الشرعي عبارة عن العلم باشتغال الفعل على المصلحة أو المفسدة
- ١٣٥ - إنكار صاحب الكفاية قيام الإرادة والكراهة في المبدأ الأعلى ..
- أقسام الحكم التكليفي:
- ١٣٥ - الاعتبار النفساني بنحو الثبوت، وتوضيحه
- ١٣٦ - الاعتبار النفساني بنحو الحرمان، وتوضيحه
- ١٣٦ - الاعتبار النفساني بنحو الترخيص، وتوضيحه
- مسألة في أنه هل يرجع الحكم الوضعي إلى الحكم التكليفي؟
- ١٣٦ - كلام الشيخ الأنصاري في المسألة، وقلنا فيها
- الأمر الثاني: في حقيقة الحكم الوضعي هل هو مجعول مستقل أو منتزع من الحكم التكليفي
- ١٣٧ - ذهب صاحب الكفاية إلى التفصيل في المسألة
- قلنا في أن الأحكام الوضعية تختلف من جهة كونها مجعولة بالاستقلال أو التبع، وذكرنا لهذه الأحكام:
- ١٣٨ - الجزئية، وكلامنا فيها، والخلاصة

- الشرطية، واتفاق الأعلام على عدم كونها من المجعولات لو كانت
شرطاً للواجب ١٣٩
- اختلاف الأعلام في أنها منتزعة من التكليف أم لا ١٣٩
- ذهاب الميرزا إلى أنها من الأمور الانتزاعية ١٣٩
- ذهاب الآغا ضياء الدين إلى عدم كونها من الأمور الانتزاعية،
وتوضيحه ١٣٩
- قولنا بأن النزاع بين الأعلام لفظي ١٤١
- قولنا أنه لا فرق بين سبب الحكم وشرطه ١٤١
- ذهاب جماعة من الأعلام إلى أن الشرطية والمناعية هي أمور منتزعة
لا تنالها يد الجعل لا تأسيساً ولا استقلالاً ١٤٢
- كلام الميرزا النائيني في المسألة، ومناقشته ١٤٢
- الخلاصة في أنها ليست منتزعة من التكليف ١٤٥
- كلام صاحب الكفاية في أن السببية والشرطية والمناعية والرافعية لا
يعقل انتزاعها من التكليف المتأخر عنها، وتوضيحه ١٤٦
- إشكال الميرزا النائيني والسيد الخوئي على صاحب الكفاية بأن ما
ذكره خلط بين علل التشريع وموضوعات التكليف ١٤٧
- قولنا في المسألة، والانصاف ١٤٧
- الكلام في أن الملكية والزوجية والرقية وغيرها من عناوين العقود
والبيع هل تنشأ حقيقة أم تنشأ ادعاءً ١٤٨
- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أن هذه العناوين منتزعة عن التكليف
التي في موردها، وإيرادنا عليه ١٤٩
- موارد خمسة تخلفت فيها قاعدة (العقود تابعة للقصور)، ومناقشتها ١٥١
- الكلام في أن الصحة والفساد مجعولتان أو ليستا مجعولتين،
وحاصله ١٥٣

- الإنصاف في المسألة ١٥٦
- الكلام في أن الطهارة والنجاسة هل هي من الأمور الواقعية ١٥٧
- ذهاب الشيخ الأعظم إلى كونها من الأمور الواقعية التي كشف عنها
الشارع ١٥٧
- قولنا في المراد من الطهارة والنجاسة ١٥٧
- الخلاصة أنهما من الأحكام الوضعية المجعولة شرعاً ١٥٩
- الكلام في أن العزيمة والرخصة من الأحكام الوضعية أم مرجعهما
إلى التكليف ١٥٩
- تعريفنا لمعنى الرخصة والعزيمة ١٥٩
- الانصاف هو أنّ مرجعهما إلى التكليف ١٥٩
- الكلام في أن القضاة والولاية هل هي من الأحكام الوضعية أم هي
منتزعة من التكليف ١٥٩
- ما ذهب إليه الميرزا النائيني من أنهما ليستا من الأحكام الوضعية ١٥٩
- قولنا بأنهما متأصلان بالجعل ، فلا هي منتزعة من التكليف ولا من
الأمور الواقعية ١٦٠
- ما ذكره الآغا ضياء الدين من أن النبوة والإمامة لا تقاسان بالولاية
والقضاة الجعليتين ، وإيرادنا عليه ١٦٠
- الأمر الثالث : ما ذكره الشهيد الأوّل من أن الماهيات الجعلية لا
تطلق على الفاسد إلاّ الحج لوجوب المضّيّ فيه ١٦٠
- إشكال السيد الخوئي في أن الماهيات غير قابلة للجعل التشريعي ١٦٠
- الإنصاف في مراد الشهيد الأوّل ١٦١

المبحث الثاني: تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول: اعتبار فعليّة الشك واليقين

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ١٦٥
- قولنا في سبب عدم كفاية اليقين والشك التقديرين ١٦٥
- الخلاصة أن جريان الاستصحاب يتوقف على فعليّة الشك الذي أخذ موضوعاً فيه، وبيان الثمرة من ذلك ١٦٦
- ما ذكره الآغا ضياء الدين بناءً على كفاية الشك التقديري في المسألة، وإيرادنا عليه ١٦٧
- وجه عدم صحة ما ذكره السيد الخوئي من أن قاعدة الفراغ حاکمة على الاستصحاب حتى لو قلنا بعدم اعتبار الشك الفعلي ١٦٨
- الإشكال في كيفية حكومة قاعدة الفراغ على استصحاب الحدث والفرض أنه متيقن بالحدث، ومناقشته ١٦٩
- ما ذهب إليه الأعلام من بطلان الصلاة لو التفت قبل الصلاة وشكّ ثم غفل وصلّى، وقولنا في المسألة ١٧٠

التنبيه الثاني: استصحاب مؤدّيات الأمارات

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ١٧٢
- ما قد يستشكل في مقام جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء الحكم لو كان ثابتاً بقيام الأمارّة عليه ١٧٢
- توضيح جواب صاحب الكفاية عن الإشكال ١٧٢
- ذكرنا لمنشأ الإشكال، وجواب صاحب الكفاية، وإيرادنا عليه .. ١٧٣

- الخلاصة في أن اليقين المنقوض والناقض في الاستصحاب يراد
بهما ما يعمّ الوجداني والتعبدى ١٧٤
- ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ المجعول في الطرق والأمارات
المنجّزية والمعدرية، وإيرادنا عليه ١٧٥
- إشكال السيد الخوئي على جواب صاحب الكفاية، وإيرادنا عليه ١٧٥
- إشكال الميرزا النائيني على جواب صاحب الكفاية، وإيرادنا عليه ١٧٦
- الإنصاف في عدم جريان الاستصحاب في مؤدّيات الأصول
المحرزة، وغير المحرزة، وبيانه ١٧٧

التنبية الثالث: استصحاب الكلي

- كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه ١٧٩
- القسم الأول: أن يعلم بوجود الكلي في فرد معيّن أو مردد ويشك في
بقائه للشك في بقاء ذلك الفرد، وتوضيحه ١٧٩
- القسم الثاني: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد مردد بين فردين
يعلم بزوال أحدهما بعينه وبقاء الآخر على تقدير حدوثهما ويشك
في بقاء الكلي، وتوضيحه ١٨٠
- القسم الثالث: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد بعينه ويعلم
بزواله ويحتمل حدوث فرد آخر للكلي مقارناً لزواله، وتصوير
هذا القسم ١٨١
- القسم الرابع: أن يعلم بوجود فرد معيّن ويعلم بارتفاعه ولكن نعلم
بوجود فرد معنون بعنوان نحتمل انطباقه على الذي ارتفع أو على فرد
آخر، وتوضيحه ١٨٢
- قولنا بجريان الاستصحاب فيما لو كان المستصحب أمراً شخصياً
معيّناً ١٨٢

- ١٨٢ - قولنا فيما لو كان المستصحب أمراً مردداً بين أمرين
- ١٨٣ - قولنا في الفرق بين الفرد المردد وبين القسم الثاني من الكلي ...
- قولنا في عدم جريان الاستصحاب فيما لو كان الشك في بقاء الفرد المردد من غير جهة ارتفاع أحد الفردين أو خروجه عن محلّ الابتلاء
- ١٨٤ - وجه عدم صحة ما ذكره الميرزا النائيني في المسألة
- ١٨٥ - الخلاصة أنّ المانع من جريان الاستصحاب في العنوان المردد هو عدم وجود أثر شرعي له
- ١٨٥ - قولنا في جريان الاستصحاب في القسم الأول من أقسام استصحاب الكلي، وتفصيله
- قولنا في جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، وتفصيله
- ١٨٦ - إشكالات على استصحاب الكلي القسم الثاني :
- الإشكال الأول، وأجوبة ثلاثة لصاحب الكفاية عليه، توضيحها ومناقشتها
- ١٨٧ - جواب الميرزا النائيني عن أصل الإشكال، وإيرادنا عليه
- ١٩٠ - إشكال في صورة حصول العلم بوجود الكلي المردد قبل العلم بارتفاع أحد فرديه، توضيحه، والجواب عنه
- ١٩١ - الإشكال الثاني: وهو عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج حتى يتعلق العلم بوجوده، والإيراد عليه
- ١٩٢ - الإشكال الثالث: وهو أن وجود الطبيعي يتحقق بصرف الوجود، وعدمه يكون بانعدام جميع الأفراد، توضيحه، والانصاف في المسألة
- ١٩٣ - الإشكال الرابع: المنسوب إلى السيد إسماعيل الصدر (الشبهة العبائية) ١ - ترجمة السيّد. ٢ - حاصل إشكاله
- ١٩٥

- جواب الميرزا عن إشكال السيد الصدر، وإيرادنا عليه ١٩٧
- جواب آخر، وتوضيحه ١٩٩
- الخلاصة ٢٠٠
- قولنا في بيان القسم الثالث من استصحاب الكلي، وبيان أقسامه ووجوهه: ٢٠٠
- القسم الأول: ما لو كان الشك في بقاء الكلي لاحتمال وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم ٢٠١
- القسم الثاني: ما لو كان الشك في بقاء الكلي لاحتمال وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم ٢٠١
- تصوّر القسمين على وجوه:
- الوجه الأول: أن يكون الحادث فرداً آخر مبيناً في الوجود للفرد المعلوم ٢٠١
- الوجه الثاني: أن يكون الحادث المحتمل مرتبة أخرى من مراتب المعلوم الترفع ٢٠١
- ذهب الشيخ الأعظم إلى جريان الاستصحاب في القسم الأول . ٢٠١
- الانصاف في عدم جريانه في القسم الأول ولا في الوجه الأول من القسم الثاني، وتوضيحه ٢٠٢
- الانصاف في جريان الاستصحاب في الوجه الثاني من القسم الثاني، وتوضيحه ٢٠٦
- ما ذكره الفاضل التوني من عدم جريان استصحاب عدم التذكية . ٢٠٧
- ذكرنا لوجهين قد يستدل بهما لقول الفاضل التوني ٢٠٨
- إيرادنا على الوجه الأول ٢٠٩
- جواب الميرزا النائيني على الوجه الثاني، وإيرادنا عليه ٢١١
- الخلاصة في عدم صحة استصحاب عدم التذكية لإثبات النجاسة ٢١٣

- قولنا في بيان القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلي والمناقشة في مثال (لو علم بالجنابة واحتمل أن الخارج منه من جنابة قد اغتسل منها)؟؟ ٢١٣

التنبية الرابع: استصحاب الأمور التدريجية

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٢١٥
- مقدمة لنا من ثلاثة أمور: ١ - في الزمان. ٢ - في الزمانيات. ٣ - الأمور المقيّدة بالزمان ٢١٥
- الأمر الأول: استصحاب الزمان:
- ما أشكل على جريان الاستصحاب في الزمان، والانصاف جريانه فيه، وتوضيحه ٢١٥
- ما ذكره الفلاسفة من أنّ الحركة تتوقف على أمور ستة ٢١٧
- الخلاصة في أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في نفس الزمان ٢١٨
- ما قد يقال من عدم جريان الاستصحاب فيما لو كان الأثر مترتباً على الزمان بمفاد كان أوليس الناقصة، توضيحه ٢١٩
- عدول الشيخ الأعظم عن جريان الاستصحاب في الزمان إلى جريانه في الحكم، وإيرادنا عليه ٢٢١
- إيرادنا على ما ذهب إليه الشيخ الآخوند من استصحاب فعل المكلف المقيّد بالزمان ٢٢١
- محاولتان للتخلص من إشكال أنه كيف يصحّ استصحاب بقاء وقت الوجوب المثبت لوجوب الصلاة:
- المحاولة الأولى، توضيحها، والإيراد عليها ٢٢٢
- المحاولة الثانية للآغا ضيا الدين، توضيحها ٢٢٤

- الأمر الثاني: استصحاب الزمانيات
- تقسيمنا للشك في بقاء الزماني على ثلاثة أقسام:
- القسم الأول: أن يكون الشك في بقاء الزماني للشك في بقاء المبدأ ٢٢٥
- القسم الثاني: أن يكون الشك في بقاء الزماني لأجل الشك في مقدار
- استعداد المبدأ ٢٢٦
- القسم الثالث: أن يكون الشك في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام
- مبدأ آخر مع العلم بارتفاع الأوّل ٢٢٦
- قولنا أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول،
- وتوضيحه ٢٢٧
- قولنا في جريان الاستصحاب في القسم الثاني، وتوضيحه ٢٢٧
- ما ذهب إليه الميرزا النائيني من عدم جريان الاستصحاب في القسم
- الثالث، وإيرادنا عليه ٢٢٨
- الأمر الثالث: الأمور المقيّدة بالزمان
- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من عدم جريان الاستصحاب فيها،
- وإيرادنا عليه ٢٢٩
- القول بالتفصيل في المسألة فيما لو كان الأثر الشرعي لوجود القيد أو
- المقيّد بمفاد كان التامّة، وبينما لو كان الأثر لوجوده بمفاد كان
- الناقصة ٢٣٠
- ما حكاه الشيخ الأعظم عن النراقي من القول بتعارض استصحاب
- الوجوب مع استصحاب العدم الأزلي في الأحكام، توضيحه ... ٢٣١
- ما أورده النراقي على نفسه، وجوابه عن الإيراد ٢٣٢
- إشكال الشيخ الأعظم على النراقي ٢٣٢
- إشكال الميرزا النائيني على الشيخ الأعظم، والإنصاف في المسألة ٢٣٤
- الخلاصة في المسألة، وما يتضح منها ٢٣٨

- ما ذكره الآغا ضياء الدين من تعارض استصحاب الوجود والعدم
 ٢٣٨ فيما لو كان الزمان ظرفاً، وإيرادنا عليه

التنبية الخامس: الاستصحاب التعليقي

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٢٤٠
 - تقديمنا لستة أمور:
 - الأمر الأول: أن الحكم قد يكون فعلياً من جميع الجهات
 (الحكم المنجز، وقد يكون فعلياً من بعض الجهات (الحكم
 ٢٤٠ التعليقي)
 - تقسيم الحكم التعليقي إلى قسمين ٢٤١
 - الأمر الثاني: أن الحكم المستصحب قد يكون جزئياً أو كلياً،
 ٢٤١ وتوضيحه
 - الأمر الثالث: أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون
 ٢٤٢ المستصحب شاغلاً لصفحة الوجود في الوعاء المناسب له
 - الأمر الرابع: أن الكلام في جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي
 ٢٤٢ يكون بعد الفراغ عن جريانه في الأحكام الكلية التنجزية
 - الأمر الخامس: أن الأسماء والعناوين المأخوذة في موضوعات
 ٢٤٢ الأحكام على ثلاثة أقسام، وذكرها:
 ١ - العنوان المأخوذ في لسان الدليل لمجرد الإشارة إلى حقيقة
 ٢٤٢ المعنون
 ٢ - ما يستفاد من الدليل أو الخارج أن العنوان دخلاً في موضوع
 ٢٤٣ الحكم
 ٣ - الشك في مدخلية العنوان في ترتب الحكم عليه (وهو محل الكلام
 ٢٤٣ في جريان الاستصحاب)، وتوضيحه

- قولنا في عدم صحّة تمثيل الفقهاء للاستصحاب التعليقي بأنه يحرم ماء العنب إذا غلى ٢٤٤
- الأمر السادس: تصوّر وجوه الشك في بقاء الحكم الكلي على أحد وجوه ثلاثة ٢٤٤
- قولنا في عدم جريان الاستصحاب التعليقي على مبنانا ٢٤٦
- ذهاب العلامة الطبطبائي إلى جريان الاستصحاب التعليقي ٢٤٦
- ذهاب الميرزا النائيني والسيد الخوئي إلى عدم جريان الاستصحاب التعليقي ٢٤٦
- ما حكاه الشيخ الأعظم عن صاحب المناهل في رد تمسك السيد الطبطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب ٢٤٦
- جواب الشيخ الأعظم عن كلام صاحب المناهل ٢٤٧
- قولنا في رجوع كلام الشيخ إلى أمرين:
الأمر الأوّل: أنه لا مانع من استصحاب الملازمة بين الغليان والحرمة ٢٤٧
- الأمر الثاني: هو أنه لا مانع من استصحاب اللازم ٢٤٨
- إشكال الميرزا النائيني على الأمر الأوّل، وإيرادنا عليه ٢٤٨
- إشكال الميرزا النائيني على الأمر الثاني، وإيرادنا عليه ٢٥٠
- الخلاصة في المسألة ٢٥٢
- كلام صاحب الكفاية في الوجه الثاني الذي احتجّ به المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي، وتوضيحه ٢٥٣
- الجواب الأوّل لصاحب الكفاية، وتوضيحه، وإيرادنا عليه ٢٥٣
- الجواب الثاني للميرزا النائيني، وإيرادنا عليه ٢٥٥
- الجواب الثالث: الذي نذهب إلى صحّته ٢٥٨

- النتيجة في هذا التنبيه ٢٥٩

التنبيه السادس: استصحاب عدم النسخ

- كلام صاحب الكفاية في المسألة، مع توضيح منّا ٢٦٠
- وجهان للمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ في الشرائع السابقة:
- الوجه الأول: ما حكاه الشيخ الأعظم عن بعض معاصريه، وتوضيحنا للإشكال ٢٦١
- جواب الشيخ الأعظم عن هذا الإشكال، وتوضيحه، والإيراد عليه ٢٦١
- جواب آخر عن الإشكال، وتوضيحه، وذهابنا إلى صحته ٢٦٢
- الوجه الثاني: وهو المشهور بين الأعلام، وتوضيحه ٢٦٥
- قولنا في أنّه قد ثبت بالأدلة عدم نسخ بعض أحكام الشرائع السابقة ٢٦٥
- قولنا في حلّ الإشكال الثاني ٢٦٦
- تنبيهنا على أن العلم الاجمالي بالنسخ إنّما يمنع عن جريان الأصل إذا كان نافياً للتكليف، وتوضيحه ٢٦٦
- إشكال الميرزا النائيني على استصحاب عدم النسخ، وتوضيحه، وإيرادنا على جزء منه ٢٦٧

التنبيه السابع: الأصل المثبت

- كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه ٢٦٩
- تنبيهنا على أمرين:
- الأول: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية من أن قضية (لا تنقض اليقين بالشك) هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام ٢٦٩

- ما ذهب إليه الميرزا النائيني من أن المجعول في باب الأصول العملية
هو مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل ٢٧٠
- ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين من أن قضية أخبار الاستصحاب هو
الأمر بالبناء على أن المشكوك هو الواقع ٢٧٠
- الثاني: لا إشكال بين الأعلام في ترتيب ما للحكم المنشأ
بالاستصحاب من الآثار الشرعية والعقلية، وتوضيح المسألة ... ٢٧١
- هل الأصل المثبت حجة أم لا؟ ٢٧٢
- الخلاصة في تحرير محل النزاع في الأصل المثبت، توضيحه،
والمناقشة في المسألة ٢٧٢
- كلام صاحب الكفاية في بيان الفرق بين الأصول العملية والطرق
والأمارات ٢٨٠
- كلامنا في الفرق الموضوعي والفرق الحكمي بين مثبتات الأمانة
والأصول العملية التعبدية ٢٨١
- الفرق الموضوعي بينهما من ثلاث جهات ٢٨١
- الفرق الحكمي الأول بينهما كما ذكره الميرزا النائيني، وإيرادنا عليه
الفرق الحكمي الثاني بينهما كما ذكره صاحب الكفاية،
وتوضيحه ٢٨٨
- ما أشكل به على الفرق الثاني، وإيرادنا على الإشكال ٢٨٩
- الخلاصة في الفرق الحكمي ٢٩٠
- إستثناء الشيخ الأعظم من عدم حجية الأصل المثبت في الأصل
العملي ما إذا كانت الوسطة خفية، توضيحه، والانصاف في الرد
عليه، والخلاصة في المسألة ٢٩٠
- جواب صاحب الكفاية في الحاشية بأن المسألة راجعة إلى تحديد
المفهوم، توضيحه، والإيراد عليه ٢٩٢

- إضافة صاحب الكفاية لصورتين لاعتبار الأصل المثبت :
- الأول : أن تكون الوسطة بنحو لا يمكن التفكيك عرفاً بين التعبد بها وبالمستصحب ، والإيراد عليه ٢٩٣
- الثانية : أن تعد آثار الوسطة عرفاً أثراً للمستصحب ، والإيراد عليه ٢٩٣
- الخلاصة في المسألة ٢٩٣
- ذكرنا لفروع توهم ابتناؤها على حجّة الأصل المثبت ، والمناقشة فيها ٢٩٤

التنبيه الثامن:

موارد ثلاثة توهم كون الأصل فيها مثبت

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣٠٤
- قولنا بأنّ هذا التنبيه تابعاً للتنبيه السابع ٣٠٤
- الموارد التي وقع التوهم فيها :
- المورد الأوّل : استصحاب الفرد لترتيب الأحكام المترتبة على الكلي الطبيعي ، وذكرنا لمنشأ التوهم ٣٠٤
- المورد الثاني : استصحاب منشأ الانتزاع لترتيب الأثر المترتب على الأمور الانتزاعية ، وذكرنا لوجه التوهم ٣٠٥
- مثال هذا المورد في الغصب ، والجواب عنه ٣٠٥
- مثال هذا المورد في الملكية ، والجواب عنه ٣٠٦
- المورد الثالث : استصحاب وجود الجزء أو الشرط لإثبات الجزئية والشرطية ٣٠٦
- الانصاف في أن الشك تارة يكون في الجزئية والشرطية ، وأخرى في وجود الجزء والشرط ، توضيحه ، والخلاصة ٣٠٦

التنبية التاسع:**ترتب بعض الآثار العقلية والعادية على الأصل**

- كلام صاحب الكفاية في المسألة، مع توضيح منّا ٣٠٩
- الخلاصة في أنّه لا ربط لهذه المسألة بالأصل المثبت ٣١٠

التنبية العاشر:**اعتبار موضوعية المستصحب للأثر بقاء لا حدوثاً**

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣١١
- قولنا في أن المعروف بين الأصوليين أنه يعتبر في الاستصحاب كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له ٣١١
- ما مثّل به صاحب الكفاية لكون المستصحب حكماً شرعياً، وتوضيحه ٣١١
- ما قد يمثل لكون المستصحب موضوعاً لحكم شرعي، وتوضيحه ٣١٢

التنبية الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣١٣
- قولنا أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب إذا شك في أصل حدوث الحادث ٣١٣
- قولنا في أنه لو كان الشك في تقدّم حدوث وتأخره، فهو على قسمين:
- كون الشك فيهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان ٣١٣
- كون الشك فيهما بالإضافة إلى حادث زمني آخر ٣١٣

- كلامنا فيما لو كان الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان ٣١٤
- كلامنا في أربع صور فيما لو كان الشك في التقدم والتأخر بالإضافة إلى حادث زمني آخر ٣١٥
- الفرق بين كان وليس التامتين والناقصتين ٣١٥
- الصورة الأولى : لو كان الأثر لتقدم أو تأخر أحدهما بمفاد كان التامة ٣١٦
- الصورة الثانية : لو كان الأثر للحادث المتصف بالتقدم والتأخر بمفاد كان الناقصة ٣١٧
- الصورة الثالثة : لو كان الأثر للحادث المتصف بعدم التقدم في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة ٣١٧
- الصورة الرابعة : لو كان الأثر لعدم تقدم أحدهما في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس التامة ٣١٩
- منع صاحب الكفاية من جريان الاستصحاب لأن العلم بحدوث الحادثين يقتضي فرض أزمنة ثلاثة، توضيحه، ومناقشته، والإيراد عليه ٣١٩
- الخلاصة في المسألة ٣٢٣
- الكلام فيما لو كان أحد الحادثين معلوم التاريخ والآخر مجهوله وتصوير المسألة في أربع صور، والتفصيل فيها بين مجهول التاريخ ومعلومه : ٣٢٤
- الكلام في مجهول التاريخ
- الصورة الأولى : كون الأثر لتقدم أحدهما أو تأخره بمفاد كان التامة ٣٢٤
- الصورة الثانية : كون الحادث المتصف بالتقدم أو التأخر بمفاد كان الناقصة ٣٢٥

- الصورة الثالثة: كون الحادث المتصف بعدم التقدم أو التأخر في زمان حدوث الآخر بنحو مفاد ليس الناقصة ٣٢٥
- الصورة الرابعة: كون الحادث المتصف بعدمهما في زمان حدوث الآخر بمفاد ليس التامة ٣٢٥
- الكلام في معلوم التاريخ:
- الانصاف عدم جريان الاستصحاب فيه ٣٢٦
- ما اختاره السيد الخوئي من عدم المنافاة بين كونه معلوماً باعتبار ذاته ومشكوكاً فيه باعتبار عنوان آخر، توضيحه، والإيراد عليه ٣٢٦
- الكلام في مسألة تعاقب الحادثين المتضادين، وفيه أمور:
- الأمر الأول: فيما إذا جهل تاريخهما، فالمعروف أنه إذا تيقن الطهارة والحدث وشك في المتأخر، فإنه يجب الوضوء ٣٢٨
- الأدلة الثلاثة على وجوب الوضوء، والإيراد عليها ٣٢٨
- قولان آخران في المسألة:
- الأول: ما في المعتبر، وهو التفصيل بين الجهل بالحالة السابقة والعلم بها، توضيحه، وبيان ما قد يرد عليه من إشكالات ٣٣١
- الثاني: ما عن العلامة رحمته الله، وهو التفصيل بين الحالتين، توضيحه، وبيان ما قد يرد عليه ٣٣٤
- الأمر الثاني: فيما إذا علم تاريخ الحدث وجهل تاريخ الوضوء . ٣٣٦
- الأمر الثالث: فيما إذا علم تاريخ الوضوء وجهل تاريخ الحدث . ٣٣٧
- ذهب صاحب العروة رحمته الله إلى البناء على الطهارة للاستصحاب ٣٣٧
- ذهب الميرزا الشيرازي الكبير رحمته الله إلى عدم الجريان لعدم إحراز اتصال زمن الشك باليقين به ٣٣٧

- ما ذكر من وجوه لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين :
- الأول : ما ذكره صاحب الكفاية ، توضيحه ، والإيراد عليه ٣٣٧
- الثاني : ما اختاره صاحب الكفاية ، توضيحه ، والإيراد عليه ٣٣٨
- الثالث : ما ذكره الآغا ضياء الدين العراقي ، توضيحه ، والإيراد عليه ٣٤٠
- الرابع : ما ذكره الآغا ضياء الدين أيضاً ، والإيراد عليه ٣٤١
- الخلاصة في المسألة ٣٤١
- إيرادنا على إشكال عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ كما
- في مسألة إسلام الوارث وموت المورث ٣٤١

التنبية الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣٤٣
- تقسيم الأمور الاعتقادية إلى قسمين :
- الأول : أن يكون المطلوب فيها عقد القلب عليها ومجرد الالتزام بها ٣٤٣
- الثاني : أن يكون المطلوب فيها نفس المعرفة واليقين ٣٤٤
- قولنا في جريان الاستصحاب موضوعاً وحكماً في القسم الأول . ٣٤٤
- قولنا في جريان استصحاب الحكم في القسم الثاني ٣٤٦
- قولنا في عدم جريان استصحاب الموضوع في القسم الثاني ، لعدم وجود الأثر له ٣٤٦
- الخلاصة في المسألة ٣٤٧
- توضيحنا لمسألة تمسك الكتابي بالاستصحاب في مناظرته مع السيد
- القزويني ٣٤٨

التنبية الثالث عشر: استصحاب الحكم المخصص

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣٥١

- المعلوم عند الأعلام عدم جريان الاستصحاب في مورد كان فيه دليل
اجتهادي ٣٥١
- الكلام بين الأعلام في رجوع عموم العام فيما عدا القدر المتيقن من
زمان الخروج ٣٥٢
- ما يتوهم من كلام الأعلام أن رتبة الاستصحاب في رتبة الأمانة،
والانصاف في المسألة ٣٥٢
- الكلام بين الأعلام في تشخيص المسألة، هل هي من موارد الأمانة
أم من موارد الاستصحاب؟ ٣٥٣
- تنبيهنا على عدة أمور قبل الخوض في أدلة الأعلام ٣٥٣
- ما ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل عن المسألة، توضيحه، وما
أشكل عليه، والانصاف في المسألة ٣٥٧
- الخلاصة في المسألة ٣٦٣
- تنبيهنا على ما هو الأصل عند الشك في العموم الأزمانى وفي مصب
العموم الأزمانى بعد العلم بأصل وجوده، توضيحنا للمسألة،
والتفصيل بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية ٣٦٣
- ما ذهب إليه جماعة من لا بدية استصحاب بقاء الخيار في كل زمن
شك فيه بعد العلم بثبوتها، وقولنا في المسألة ٣٦٦
- الخلاصة في ما ذهب إليه الأعلام في المسألة ٣٦٧

التنبيه الرابع عشر:

في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣٦٩
- كلامنا في أنه هل يعتبر في حجية الاستصحاب عدم الظن بالخلاف أم
لا؟ ٣٦٩

- ما ذهب إليه الشيخ البهائي من أن حجية الاستصحاب من باب إفادته
الظن الشخصي وأنه يضرّ بحجيته ٣٦٩
- القول بأن حجية الاستصحاب من باب الظن النوعي وأن الظن
الشخصي لا يضرّ بحجيته، والدليل على صحة هذا القول ٣٦٩
- ما يدلّ على أن المراد من اليقين ما يشمل الظنّ غير المعتمد (صحيحة
زرارة) ٣٧٠
- الاستدلال بالصحيحة من جهتين ٣٧٠
- استدلال الشيخ الأعظم على أن المراد بالشك هو غير اليقين بعدّة
أدلة، وإيرادنا عليه ٣٧٠

المبحث الثالث: تنمّة

المقام الأول: تقوّم الاستصحاب بوحدة القضيتين

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣٧٥
- قولنا بأن الكلام يقع في عدّة أمور:
- الأمر الأوّل: أن البناء العملي على بقاء المتيقّن يقتضي اتحاد القضية
المشكوكه مع القضية المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً ٣٧٥
- الأمر الثاني: أن حقيقة الاستصحاب لا تقتضي أكثر من اتحاد
المتيقّن والمشكوك في الموضوع والمحمول ٣٧٧
- الأمر الثالث: أن الشك قد يكون في المحمولات الأولى وقد يكون
في المحمولات الثانويّة، وتوضيح ذلك ٣٧٨
- الأمر الرابع: أن الاستصحاب تارة يكون من استصحاب الموضوع
وأخرى من استصحاب الحكم، وتوضيح الفرق بينهما ٣٨١
- الأمر الخامس: أن المرجع في مفاهيم الألفاظ هو العرف، بخلاف
تطبيق المفهوم على المصداق فهو ليس بيده ٣٨٢

- الأمر السادس: ما يتوهم من أن التردد بين العقل والدليل والعرف
٣٨٤ إنما هو من جهة تعيين أصل الموضوع، ودفع هذا التوهم
- قولنا في لا بدّية اتباع نظر العرف فيما يستفاد من القضايا ٣٨٧
- الخلاصة أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك
٣٨٨ عرفاً عرّف
- إيرادنا على إشكال ما لو علم بكون العنوان علّة للحكم فلا حاجة
٣٨٨ للاستصحاب لبقاء الموضوع لأنّ نفس دليل الحكم يثبته
- النتيجة في المسألة ٣٨٩

المقام الثاني: ورود الأمانة على الاستصحاب

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣٩٠
- ما يظهر من بعض الأعلام من إعمال المعارضة بين الأمارات
٣٩٠ والأصول بناءً على كون الاستصحاب من الأمارات الظنية
- الخلاف بين الأعلام في وجه تقديم الأمانة:
٣٩٠ ذهب صاحب الكفاية إلى أن وجه التقديم هو الورود
- قولنا في بيان الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص
٣٩١ والتخصص
- قولنا في أن تقديم الأمارات والطرق على الاستصحاب ليس من باب
٣٩٦ التخصص ولا التخصيص
- الخلاصة في أن تقديم الأمانة على الاستصحاب هي من باب الورود
٣٩٧ أو الحكومة؟
- الأدلّة على كون التقديم من باب الورود:
- الدليل الأوّل: أن المراد من اليقين في الرواية هو الحجة، والإيراد
٣٩٧ عليه

- الدليل الثاني : أن المراد من اليقين في الرواية هو اليقين الوجداني ،
والإيراد عليه ٣٩٨
- الدليل الثالث : أن المراد من اليقين في الرواية مطلق اليقين
(الوجداني والتعبدى) ، والإيراد عليه ٣٩٩
- الإنصاف في أن الدليل الحاكم يقَدِّم على المحكوم وإن كان أضعف
سنداً ودلالةً ، وبيانه ٤٠٠

المبحث الرابع

الأمر الأول: ورود الاستصحاب على الأصول العقلية

والنقلية وتعارض الاستصحابين

- كلام صاحب الكفاية في ورود الاستصحاب على الأصول العقلية
والنقلية ٤٠٥
- المعروف عند الأعلام تقدم الاستصحاب على جميع الأصول
الشرعية والنقلية ٤٠٥
- ذهب صاحب الكفاية في الحاشية إلى أن تقدّمه من باب الورود
قولنا في أنّ الاستصحاب وارد على الأصول العقلية ٤٠٦
- قولنا في أنّ الاستصحاب حاكم على الأصول الشرعية ٤٠٦
- الخلاصة في المسألة ٤٠٦
- كلام صاحب الكفاية في تعارض الاستصحابين ٤٠٦
- ذكرنا للفرق بين التعارض والتزاحم ٤٠٧
- قولنا في تعارض الاستصحابين ٤٠٧
- الكلام في أنّ تقديم الأصل السببي على المسببي هل هو من باب
الورود أو الحكومة؟ ٤١٠

- ذهاب أغلب الأعلام إلى أن تقديمه من باب الحكومة ٤١٠
- ذهاب صاحب الكفاية إلى أن تقديمه من باب الورود، توضيحه،
- ٤١٠ وإيرادنا عليه
- كلامنا فيما لو كان الشك في كل من المستصحين مسبباً عن العلم الإجمالي، وتقسيمه إلى قسمين:
- القسم الأول: أنه يلزم من إجراء الاستصحابين مخالفة عملية قطعية وفيه ثلاث جهات: ٤١١
- الجهة الأولى: لو كان العلم الاجمالي علّة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وتوضيحه ٤١١
- الجهة الثانية: لو كان العلم الاجمالي علّة تامة بالنسبة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضى النسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وتوضيحه ٤١٢
- الجهة الثالثة: لو قلنا بالافتضاء حتى بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، وتوضيحه ٤١٤
- القسم الثاني: أنه لا يلزم من إجراء الاستصحاب مخالفة عملية قطعية، بل تلزم المخالفة الالتزامية ٤١٤
- منع الميرزا النائيني من جريان الاستصحاب فيهما (مانع ثبوتي)، توضيحه، ومناقشته ٤١٤
- منع الشيخ الأعظم من جريان الاستصحاب فيهما (مانع إثباتي)، توضيحه، ومناقشته ٤٢٠

الأمر الثاني: النسبة بين الاستصحاب والقواعد

١ - (قاعدة اليد) ٢ و ٣ - (قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز)

٤ - (أصالة الصحّة) ٥ - (القرعة)

- ٤٢٢ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٤٢٢ - ذكرنا للضابطة الأساسية للفرق بين الأمانة والأصل

١ - قاعدة اليد

- ٤٢٤ - قولنا بأن هذه القاعدة لم ينكرها أحد من الأعلام
- ٤٢٤ - قولنا في عدم الخلاف في كونها مقدمة على الاستصحاب، ولكن الخلاف في وجه التقديم
- ٤٢٤ - قولنا في عدم الإشكال في الحكم لصاحب اليد بالملكية
- ٤٢٤ - قولنا أن أقوى دليل على القاعدة هي السيرة العقلائية
- ٤٢٤ - الانصاف في أن قاعدة اليد هي من الأمارات الكاشفة نوعاً ما عن الواقع
- ٤٢٥ - إيرادنا على إشكال أن الروايات الواردة في الباب لم يلحظ فيها الشارع جهة كشفها عن الواقع
- ٤٢٦ - الخلاصة في المسألة

الكلام في أقسام:

- ٤٢٧ - القسم الأول: أن اليد على الشيء يعلم عنوانها عند حدوثها من كونها عادية أو أمينة ولكن يحتمل انقلابها إلى يد مالكية بشراء
- ٤٢٨ - ذهاب الميرزا النائيني إلى تقديم استصحاب حال اليد عليها، والإيراد عليه

- القسم الثاني : إذا كان المال وقفاً قبل استيلاء ذي اليد عليه واحتمل حدوث مسوِّغ لبيع الوقف ٤٢٩
- ذهاب جماعة من الأعلام إلى إفادتها الملك ٤٢٩
- ذهاب صاحب العروة إلى أنها أمانة على الملك ٤٣٠
- مخالفة الميرزا النائيني لصاحب العروة، وقولنا في المسألة ٤٣٠
- القسم الثالث : ما كانت اليد على ما يقبل النقل والانتقال واحتمل انتقال المال إلى صاحب اليد من حيث حدوثها ٤٣١
- عدة صور في القسم الثالث، ذكرها ومناقشتها ٤٣٢
- القسم الرابع : وهو إذا ما احتمل ملكية ما في اليد بالحيازة ٤٣٥
- تنبيهنا على أن المرء مأخوذ بإقراره ولو مع العلم بمخالفته للواقع ٤٣٥
- ما ذكرناه في أكثر من مناسبة من أن يد المسلم أمانة على التذكية ٤٣٦

٢ - ٣ قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز

- تعريف القاعدتين ٤٣٧
 - قولنا بأنه لا إشكال عند الأعلام بتقدم القاعدتين على الاستصحاب، ولكن الخلاف في وجه التقدم ٤٣٨
 - ذهاب جماعة من الأعلام إلى أنّ تقدّمها على نحو الحكومة، وإيرادنا عليهم ٤٣٨
 - الانصاف في أن تقديمها على الاستصحاب هو من باب التخصيص ٤٤٠
- الكلام في عدة أمور :
- الأمر الأوّل : هل أن قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدة واحدة؟ ٤٤١
 - ما يظهر من كلام الشيخ الأعظم من أنهما قاعدة واحدة، ومناقشة كلامه ٤٤١
 - قولنا أنه هل يستفاد منها قاعدة واحدة أو قاعدتين في مقام الثبوت ٤٤٢

- قولنا أنه هل يستفاد ذلك في مقام الإثبات ٤٤٦
- الأمر الثاني: المعروف بين الأعلام جريان قاعدة الفراغ في جميع الأبواب بخلاف قاعدة التجاوز فإنها لا تجري في الوضوء ٤٥٠
- تخصيص صاحب الكفاية لقاعدة التجاوز بباب الصلاة ٤٥١
- ما يستدل به للمشهور القائل بعدم الاختصاص بباب الصلاة، ووجه الاستدلال ٤٥١
- ما ذهب إليه المحقق الهمداني من تخصيصها بالصلاة، والإيراد عليه ٤٥١
- الأمر الثالث: المعروف بين الأعلام عدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء، فلا بد بالإتيان بالمشكوك فيه ٤٥٢
- ما استدل به صاحب المدارك على عدم جريانها في الوضوء بالإجماع، وإيرادنا عليه ٤٥٢
- الانصاف أن الدليل على عدم جريانها في الوضوء هو صحة زرارة ٤٥٣
- النتيجة في المسألة ٤٥٤
- إشكال على منطوق الحصر في ذيل الرواية، والجواب عنه ٤٥٥
- الأمر الرابع: ما يظهر من الشيخ الأعظم أن المشهور على إلحاق الغسل بالوضوء في عدم جريان قاعدة التجاوز ٤٥٦
- ما نسبته صاحب الجواهر لصاحب الرياض من إلحاق الغسل بالوضوء، وتعجبه منه ٤٥٦
- قولنا في أنه لو قلنا باختصاص القاعدة بالصلاة فلا بد من الإعتناء بالشك في الغسل والتيمم ٤٥٦
- قولنا بأنه لو قلنا بعدم الاختصاص فلا دليل على إلحاق الغسل والتيمم بالوضوء ٤٥٦
- ما ذكره صاحب الجواهر من أن منشأ توهم الإلحاق هو ما في بعض كلمات الأعلام للفظ الطهارة الشامل للوضوء والتيمم، وموافقتنا له ٤٥٦

- الأمر الخامس: ما هو المراد من الغير الذي يعتبر الدخول فيه في قاعدة التجاوز؟ فيها مسائل ثلاث: ٤٥٧
- الأولى: ذهاب الميرزا النائيني إلى عدم شمول القاعدة لجزء الجزء، وتوضيحه ٤٥٧
- الإنصاف في عدم الفرق بين شمول القاعدة للجزء المستقل وشمولها للجزء غير المستقل ٤٥٩
- الثانية: لو شك في الركوع حال الهوي أو شك في السجود حال القيام فهل تجري قاعدة التجاوز؟ ٤٥٩
- ما يظهر من الروايات باختصاص الغير بما رتب على المشكوك فيه شرعاً ٤٦٠
- ما قيل بأن صحيحة عبد الرحمن ظاهرة في عدم الالتفات إلى الشك في الركوع بعد الهوي إلى السجود، وما أجاب به بعض الأعلام، وإيرادنا عليه ٤٦٠
- الانصاف في ما يستفاد من الصحيحة من عدم دلالتها على جريان قاعدة التجاوز في الشك في الركوع حال الهوي ٤٦١
- الثالثة: أن المعروف لدى الأعلام عدم الفرق بين ما لو كان الجزء المشكوك واجباً أو مستحباً ٤٦١
- الأمر السادس: أن الفرق بين قاعدتي التجاوز والفراغ هو أن الشك في الأولى شك في وجود الشيء وعدمه، وفي الثانية شك في الصحة والفساد ٤٦٢

صورتين للمراد من الفراغ:

- الصورة الأولى: في معنى الفراغ فيما لو شك في الصحة والفساد بعد إحراز اتيانه الجزء الأخير، وتوضيحها، والمناقشة فيها ٤٦٢

- الصورة الثانية: في معنى الفراغ إذا كان الشك في الجزء الأخير،
توضيحها، ومناقشتها ٤٦٤
- ما ذهب إليه الشهيد الأوّل من أن الفراغ يتحقق بالانتقال عن محلّه
ولو تقديرًا ٤٦٤
- ما ذهب إليه صاحب الحقائق في المسألة ٤٦٤
- ما ذهب إليه النراقي في المسألة ٤٦٤
- ما ذهب إليه المحقق الخونساري في المسألة ٤٦٥
- اختيار صاحب الجواهر بأن الفراغ يتحقق إما باشتغاله بفعل آخر أو
بحصول اليقين ٤٦٥
- ما ذهب إليه المحقق الهمداني ووافقه عليه السيد الخوئي من أن
مجرّد الاعتقاد لا ينفع في إحراز الفراغ ٤٦٥
- ما ذهب إليه السيد محسن الحكيم من الاكتفاء بمجرّد الاعتقاد
بالفراغ ٤٦٥
- قولنا بأن المراد من الفراغ إما الفراغ الحقيقي، أو الادعائي، أو
الاعتقادي والبنائي ٤٦٥
- الاستدلال على كفاية الفراغ الاعتقادي بثلاثة أدلة:
- الأول: حديث الأربعمئة، وما في إرشاد المفيد عن علي عليه السلام،
وإيرادنا على الروايتين ٤٦٦
- الثاني: أن حصول الظن النوعي بالمطابقة أمانة على الفراغ،
وإيرادنا عليه ٤٦٧
- الثالث: هو ما دلّ على إلغاء الشك بعد الفراغ ٤٦٨
- النتيجة: في أن الفراغ المعتبر هو الفراغ الاعتقادي البنائي ٤٦٨
- الأمر السابع: فيما لو احتمل ترك شيء جهلاً بالحكم أو الموضوع
فهل تجري قاعدة الفراغ؟

- ٤٦٨ - لو احتمل ترك شيء جهلاً بالحكم، فهل تجري قاعدة الفراغ؟ ..
- ٤٦٩ - ذهاب السيد الخوئي إلى عدم جريانها في صورة العلم بالغفلة ..
- ذهاب الآغا ضياء الدين العراقي والميرزا النائيني إلى جريانها في صورة العلم بالغفلة، واستدلالهم بموثقة ابن مسلم ..
- ٤٦٩ - جواب السيد الخوئي عن هذا الاستدلال، وإيرادنا عليه ..
- استدلال الآغا والميرزا على جريانها بحسنة الحسين ابن أبي العلاء ..
- ٤٧٠ - جواب السيد الخوئي بأن الحسنة غير ظاهرة في المدعى، وإيرادنا عليه ..
- ٤٧٠ - الاستدلال على جريان قاعدة الفراغ في المسألة بالسيرة القطعية ..
- ٤٧١ - الأمر الثامن: هل تجري قاعدة الفراغ فيما لو ترك الجزء أو الشرط عمداً أو اختياراً؟
- ذهاب المحقق الهمداني والآغا ضياء الدين إلى جريانها لإطلاق الأدلة ..
- ٤٧١ - ذهاب الميرزا النائيني والسيد الخوئي إلى عدم جريانها، وموافقتنا لهما ..
- ٤٧١ - الأمر التاسع: ذهاب جماعة من الأعلام إلى اختصاص الفراغ بالشك في صحة العمل المركب دون الجزء، وتوضيحه، والاستدلال عليه ..
- ٤٧٢ - الانصاف عندنا هو جريان قاعدة الفراغ في الكلّ والجزء ..
- ٤٧٣ - الأمر العاشر: المشهور هو أنّ المضيّ على المشكوك في قاعدة التجاوز عزيمة لا رخصة ..
- ٤٧٣ - ذهاب الشهيد الأوّل في الذكرى إلى احتمال كونه رخصة ..
- ٤٧٣ - ما قد يستدل به لقول المشهور ..

- الأمر الحادي عشر: هل تجري قاعدتا الفراغ والتجاوز في الشرط أم لا ؟ ٤٧٤
- تقسيمنا للشرط إلى أربعة أقسام:
- القسم الأول: ما يكون شرطاً عقلياً في تحقق عنوان المأمور به . ٤٧٤
- القسم الثاني: ما يكون شرطاً شرعياً لصحة المأمور به بعد الفراغ وهو على صورتين:
- الصورة الأولى: ما يكون شرطاً للصلاة ٤٧٥
- الصورة الثانية: ما يكون شرطاً للصلاة مطلقاً ٤٧٥
- الكلام في الصورتين ما لو كان الشرط الشرعي له محلّ مقرر شرعاً ٤٧٥
- الكلام في الصورتين ما لو لم يكن الشرط الشرعي له محلّ مقرر شرعاً ٤٧٦
- القسم الثالث: ما يكون شرطاً عقلياً لنفس الجزء ٤٧٦
- القسم الرابع: ما يكون شرطاً شرعياً للجزء ٤٧٦
- الإنصاف في عدم جريان قاعدة التجاوز في القسم الأول ٤٧٧
- المعروف بين الأعلام عدم جريان قاعدة التجاوز في الصورة الأولى من القسم الثاني ٤٧٨
- الكلام في الصورة الثانية من القسم الثاني ٤٨٠
- ما ذهب إليه الميرزا النائيني والشيخ الأعظم من جريان القاعدة بالنسبة إلى خصوص ما يبد المكلف من الصلاة، وإيرادنا عليهما ٤٨٢
- الكلام في القسم الثالث، وبيان الفرق بين الموالاة في حروف الكلمة وبين الموالاة في كلمات الآية ٤٨٥
- ذهاب السيد الخوئي إلى أن الموالاة بين الكلمات في كلام واحد من الأمور المعتمدة عقلاً، وإيرادنا عليه ٤٨٦

- ٤٨٦ - الكلام في القسم الرابع
- ٤٨٧ - الخلاصة في المسألة

٤ - أصالة الصّحة

- الكلام فيها في عدة أمور:
- ٤٨٨ - الأمر الأول: الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ
- ٤٨٨ - الأمر الثاني: تقسيم الحمل على الصحة إلى قسمين:
- ٤٨٩ - القسم الأول: بمعنى ترتيب الأثر على العمل الصادر من الغير ..
- القسم الثاني: بمعنى عدم ترتيب آثار القبيح على الفعل الصادر من
- ٤٨٩ - المؤمن
- ٤٨٩ - الاستدلال على القسم الثاني بالكتاب والسنة
- الأمر الثالث: في الدليل على أصالة الصحة في عمل الغير سواء كان
- ٤٩٠ - الغير مؤمناً أم لا
- ٤٩١ - قولنا بأنه لا إشكال في اعتبار الصّحة في عمل الغير في الجملة .
- الاستدلال على اعتبار الصّحة في جميع الموارد بـ:
- ٤٩١ ١ - الإجماع، والإيراد عليه
- ٤٩١ ٢ - السيرة القطعية، والإيراد عليها
- ٤٩٢ ٣ - لزوم العسر والحرج
- ٤٩٢ - الانصاف أن الأدلة لبيّه يقتصر فيها على القدر المتيقن
- الأمر الرابع: المراد من الصحة هل هو الصحة الواقعية أم الصحة
- عند الفاعل؟
- ٤٩٢ - المعروف بين الأعلام أن المراد منها الصحة الواقعية
- ٤٩٢ - ذهاب البعض إلى أن المراد منها الصّحة عند الفاعل
- ٤٩٢ - قولنا بأن الانصاف في المراد منها هو الصحة الواقعية

- الأمر الخامس: المعلوم عند الأعلام عدم جريان أصالة الصّحة إلّا بعد إحراز صدور العمل بعنوانه الذي تعلق به الأمر، وتوضيحه . ٤٩٤
- الكلام في كيفية إحراز هذا القصد من العامل ٤٩٧
- كلامنا في كيفية الإحراز من جهتين:
- الجهة الأولى: في كيفية إحراز العناوين القصدية ٤٩٧
- الجهة الثانية: في كيفية إحراز قصد النيابة ٤٩٧
- ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين (في الجهة الأولى)، من أنه يكفي في الإحراز تلبّس الإنسان بصورة العمل، وإيرادنا عليه ٤٩٧
- الخلاصة في الجهة الأولى ٤٩٩
- المعروف لدى الأعلام (في الجهة الثانية) أنه يكفي الوثوق من قوله كما عند الميرزا النائيني ٤٩٩
- ذهاب السيد الخوئي في المسألة إلى الاكتفاء بخبر الثقة ٤٩٩
- ذهاب المحقق العراقي إلى أن السبيل للإحراز هو إخبار العامل . ٤٩٩
- الكلام في أنه هل يعتبر في العامل العدالة أو يكفي الوثوق؟ ٤٩٩
- قولنا في المسألة مع مناقشة ما ذهب إليه الأعلام ٥٠٠
- الأمر السادس: هل تجري أصالة الصّحة في العقود مطلقاً؟
- توضيحنا للشرائط المعتبرة في العقد لبيان المسألة ٥٠١
- أقوال العلماء في المسألة ثلاثة:
- ١ - جريان أصالة الصّحة في العقود مطلقاً سواء كان الأصل جارياً في شرائط العقد أم المتعاقدين أم العوضين، وتوضيحه ٥٠٢
- ٢ - جريان أصالة الصّحة مطلقاً إلّا إذا كان الشك في الصّحة والفساد متولّداً عن الشك في شرائط العوضين العرفية ٥٠٢
- ٣ - جريان أصالة الصّحة في خصوص الشرائط الراجعة إلى العقد ٥٠٤

- ٥٠٥ - الإنصاف عندنا هو القول الثالث، وبياننا للسبب
- جواب الآغا ضياء الدين عن إشكال المنع من جريان أصالة الصحة
- ٥٠٦ - في جميع الموارد، وإيرادنا عليه
- ما ذكره الشيخ الأعظم من قيام السيرة على ترتيب الآثار على
- ٥٠٧ - المعاملات مع عدم إحراز قابلية الفاعل، وإيرادنا عليه
- ٥٠٨ - الأمر السابع: أن صحة كل شيء بحسبه
- ما يظهر من بعض عبائر الشيخ الأعظم أن أصالة الصحة في فعل أحد
- ٥٠٨ - الطرفين تثبت صحة الفعل في الطرف الآخر، وإيرادنا عليه
- الأمر الثامن: أن أصالة الصحة لا تثبت إلا خصوص الآثار الشرعية
- المرتبة على العمل دون اللوازم العقلية ودون الآثار الشرعية المترتبة
- ٥١١ - عليه بالواسطة، وتوضيحه
- ثلاثة أمور فرّعها الشيخ الأنصاري على هذه المسألة، توضيحها،
- ٥١٢ - والإيراد عليها
- الأمر التاسع: نسبة أصالة الصحة مع الاستصحاب
- المعروف أن أصالة الصحة في العقود حاکمة على أصالة الفساد في
- ٥١٨ - الاستصحاب الحكمي، وتوضيحه
- الكلام في تقديم أصالة الصحة على الاستصحابات الموضوعية .
- ٥١٩ - الانصاف في تقديم أصالة الصحة على الاستصحاب مطلقاً
- ٥٢١

٥ - القرعة

- الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعة في أربعة أمور:
- ٥٢٢ - الأمر الأول: أدلة القرعة
- الأمر الثاني: هل القرعة أمانة أم أصل عملي؟
- ٥٢٤ - قولنا بأن هذه القاعدة من الأمارات الكاشفة عن الواقع، وبيانه .
- ٥٢٥

- الأمر الثالث: في مقدار دلالة دليلها وموارد جريانها ٥٢٥
- ذكرنا لموردين يعمل فيهما بقاعدة العدل والإنصاف مع أن مقتضى القاعدة فيها هو القرعة ٥٢٧
- إيرادنا على ما ذكره الميرزا النائيني من أن تشخيص موارد القرعة عن الاحتياط والتخيير وقاعدة العدل والإنصاف في غاية الإشكال .. ٥٢٩
- قولنا بأن القرعة تجري في المبهمة المحضة ٥٢٩
- الأمر الرابع: في بيان نسبتها مع الاستصحاب ٥٣٠