

وأما الجهة الثالثة : فالحقّ عدم اختصاص القاعدة بواحدة من الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ؛ فإنّ عمدة ما أفاده المحقّق القميّ رحمته الله في وجه الاختصاص هو : أنّ موضوع الحكم بالطهارة في الشبهات الموضوعيّة هي الأفراد الخارجيّة ، وأمّا في الشبهات الحكميّة فالموضوع فيها هي العناوين العامّة ، كالحديد وغيره ، ولا يمكن أن يكون عموم قوله عليه السلام : «كلّ شيء طاهر» بلحاظ الأفراد والعناوين معاً ، فلا بدّ من الاختصاص بأحدهما^(١).

ويظهر جوابه رحمته الله ممّا ذكرناه في بحث العامّ والخاصّ من أنّ العموم في أيّ دليل فرض - كان متكفلاً للحكم الواقعي أو الظاهري - إنّما هو بلحاظ الأفراد الخارجيّة لا العناوين ؛ فإنّه يحتاج إلى عناية زائدة ، فعموم قولنا : «أكرم كلّ عالم» إنّما هو بلحاظ أفراد لا بلحاظ أنواعه من الفاسق والعاقل وغيرهما ، وعلى ذلك فكما أنّ العموم في الشبهات الموضوعيّة بلحاظ الأفراد - كما أفاده رحمته الله - فكذلك الأمر في الشبهات الحكميّة ، غاية الأمر أنّ منشأ الشكّ تارة يكون هو الجهل بالحكم المجعول الشرعي ، وأخرى من جهة الأمور الخارجيّة ، وهذا لا يوجب اختلافاً في ناحية العموم.

فتلخص من جميع ما ذكرناه اختصاص الروايات بخصوص قاعدة الطهارة أو الحليّة أعمّ من الشبهات الحكميّة والموضوعيّة.

نعم ، في شمول قوله عليه السلام : «كلّ شيء فيه حلال وحرام»^(٢) للشبهات الحكميّة إشكال تعرّضنا له في مبحث البراءة ، فراجع .

ثمّ إنّ شيخنا العلامة الأنصاريّ رحمته الله - بعد ما منع من دلالة قوله عليه السلام : «كلّ

(١) قوانين الأصول ٢ : ٦٣.

(٢) الكافي ٥ : ٣٩٣/٣ ، الفقيه ٣ : ١٠٠٢/٢١٦ ، التهذيب ٧ : ٩٨٨/٢٢٦ ، و ٩ :

٣٣٧/٧٩ ، الوسائل ١٧ : ٨٧ - ٨٨ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

شيء طاهر»^(١) أو «حلال»^(٢) على الاستصحاب ، وبني على اختصاص الروايتين بقاعدة الطهارة والحلية - سلم دلالة قوله عليه السلام : «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس»^(٣) على الاستصحاب ؛ وذلك لأن الاشتباه في نجاسة الماء لا يكون إلا من جهة احتمال عروض النجاسة غالباً ؛ لأن طهارة الماء في حد ذاته مما هو مرتكز في الأذهان ، وهذا بخلاف الروايتين السابقتين ؛ فإن الموضوع فيهما لكونه هو عنوان «الشيء» فاحتمال نجاسته لا يلزم العلم بالطهارة سابقاً ، كما هو ظاهر^(٤).

ولا يخفى أن هذه التفرقة وإن كانت في محلها إلا أن مجرد وجود حالة سابقة للشيء خارجاً وكونه مرتكزاً في الأذهان لا يوجب حمل الرواية على الاستصحاب ؛ إذ الحكم الاستصحابي يحتاج إلى عناية ملاحظة البقاء حتى يكون متعلق الحكم هو استمرار ما ثبت وجوده ، وإلا فالحكم بنفس الطهارة في ظرف الشك ولو لأجل احتمال عروض النجاسة من دون مراعاة الحالة السابقة بل لأجل نفس الشك لا يكون استصحاباً ، كما هو واضح .

ومنها : رواية عبدالله بن سنان فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ، قال : فهل علي أن أغسله ؟ قال عليه السلام : «لا ، لأنك أعرتة إياه وهو طاهر»^(٥).

ولا يخفى أن الرواية ظاهرة في أن مدرك الحكم بعدم وجوب الغسل هو

(١) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في الهامش (٣) من ص ٥٧ .

(٢) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في الهامش (٤) من ص ٥٧ .

(٣) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في الهامش (٥) من ص ٥٧ .

(٤) فرائد الأصول : ٣٣٦ .

(٥) التهذيب ٢ : ١٤٩٥/٣٦١ ، الاستبصار ١ : ١٤٩٧/٣٩٢ ، الوسائل ٣ : ٥٢١ ، الباب

٧٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

العلم بالطهارة سابقاً والشك في عروضها^(١) لاحقاً، ومع إلغاء خصوصية المقام - من كون مورد السؤال هو خصوص الثوب المعار، وخصوصية الطهارة التي تعلق بها اليقين والشك - يستدل بها على حجية الاستصحاب مطلقاً. هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حجية الاستصحاب.

ولا يخفى أن الأقوال في حجتيه وإن كانت كثيرة إلا أنه لا ينبغي التعرض لها ولما يرد عليها بعد عموم الأدلة وعدم اختصاصها بخصوصية. وقد تعرضنا سابقاً للتفصيل الذي أفاده في المقام شيخنا العلامة الأنصاري رحمته من عدم حجية الاستصحاب فيما إذا كان مدرك الحكم المتيقن بثبوته هو العقل دون النقل^(٢).

ولا بأس بالتعرض للتفصيل الذي أفاده المحقق السبزواري رحمته عند الشك في الرفع.

وحاصل ما أفاده هو: أن الشك في بقاء الحكم السابق إما أن يستند إلى احتمال وجود الرفع، وإما أن يستند إلى الشك في رافعية الشيء الموجود المتحقق، وعلى الأول يجري الاستصحاب؛ لأن رفع اليد عن اليقين السابق إنما هو لأجل الشك في تحقق الرفع، وهو نقض لليقين به.

وأما الشك في رافعية الموجود - كالشك في رافعية المذي للطهارة مثلاً - فهو لا يعقل أن يكون ناقضاً لليقين السابق؛ بدهاة أنه كان موجوداً قبل تحقق المذي ولم يكن موجباً لرفع اليد عن اليقين السابق، فرفع اليد عنه مستند إلى اليقين بتحقيق ما هو مشكوك الرافعية، وهذا ليس من نقض اليقين بالشك^(٣).

(١) أي عروض النجاسة. ويحتمل أن تكون العبارة: «والشك في زوالها».

(٢) فرائد الأصول: ٣٢٥ و ٣٧٨.

(٣) ذخيرة المعاد: ١١٥ - ١١٦.

ويرد عليه : أن سبق الشك في الرافعية على اليقين بتحقق ما هو مشكوك الرافعية لا يكون سبباً لاستناد النقض إلى اليقين دون الشك بتوهم أن المعلول يستند إلى الجزء الأخير من العلة ؛ وذلك لأن اليقين بتحقق المذني - مثلاً - يستحيل أن يكون ناقضاً لليقين بالطهارة مع قطع النظر عن الشك في رافعيته ؛ لعدم الربط بين متعلقي اليقينين ، كما هو ظاهر ، فرفع اليد عن اليقين السابق لا محالة يستند إلى الشك المقارن مع القطع بتحقق المذني ، وهو الشك في رافعيته ، فيصدق على رفع اليد عن اليقين السابق به أنه نقض لليقين بالشك . والحاصل : الناقض لليقين السابق لا بد وأن يكون يقيناً آخر متعلقاً بضد الحكم السابق أو نقيضه . وبالجمله ، اليقين بارتفاعه ، وإلا فلا بد وأن يكون كل يقين ناقضاً لكل يقين ، وهو بديهي الفساد .

فالحق هو حجّة الاستصحاب في تمام أقسام الشك في الرافع وبعض أقسام الشك في الغاية الملحق به .

وأما الشك في المقتضي وما يلحقه من أقسام الشك في الغاية - على ما بيّناه سابقاً - فالتحقيق عدم حجّيته فيه ، وفقاً لشيخنا العلامة الأنصاري والمحقق الخوانساري^(١) ، وقد بيّنا المراد من إحراز المقتضي الذي نعتبره في المقام ، فراجع .

فنقول - وبالله الاستعانة - : لا ريب أن المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك ليس هو النهي عن نقض صفة اليقين - بما هي كذلك - بصفة أخرى ؛ ضرورة أنه خارج عن الاختيار وغير قابل لتعلق التكليف به ، مع أن صفة اليقين منتقضة في باب الاستصحاب بالشك لا محالة ، فكيف يكون قابلاً لتعلق النهي

به؟! كما أنه ليس المراد منه النهي عن عدم ترتيب آثار نفس صفة اليقين حال الشك؛ وذلك لأن صفة اليقين لم يترتب عليها أثر في الشريعة حتى يحكم بترتيبه في ظرف الشك. وعلى فرض تحققه فمورد الأخبار أب عن حملها عليه.

وكذا لا ريب في أن المراد من النهي ليس هو التكليف الإلزامي التحريمي؛ وذلك لجريان الاستصحاب في الأحكام غير الإلزامية وفي الأحكام الوضعية، فالمراد منه إثبات حكم شرعي بالجري العملي على طبق الحالة السابقة المتيقنة في ظرف الشك، نظير ما ذكرناه في بحث البيع من أن مفاد ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١) هو بنفسه لزوم العقد وعدم انفساخه بالفسخ، لا أنه يفيد حكماً إلزامياً يترتب عليه اللزوم، لا بمعنى أن يراد من اليقين المتيقن - كما يوهمه ظاهر كلام شيخنا العلامة الأنصاري رحمته - حتى يقال: إن استعمال لفظ «اليقين» في المتيقن لو لم يكن من الأغلاط، فلا محالة يكون من المجازات البعيدة، ولا بد في ذلك من قرينة، والمفروض انتفاؤها في المقام، بل بمعنى أن اليقين بشيء حيث إنه يقتضي الجري العملي على طبقه، سواء كان موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعياً، كلياً أو جزئياً، تكليفاً أو وضعياً، إلزامياً أو غير إلزامي من جهة الإبرام الملحوظ فيه في مقابل العلم الملحوظ فيه نفس الانكشاف فقط، أو القطع الملحوظ فيه عدم التردد الموجود في الشك والظن أسند إليه النقض الذي هو عبارة عن حل الأمر المبرم، كالحبل ونحوه، ولعلّه لذلك لا يسند النقض إلى صفة القطع أو العلم، فلا يقال: انتقض العلم أو القطع، وهذا بخلاف اليقين، فإنه يصح إسناد النقض إليه بلا مؤونة.

فما يتوهم - من كون هذه الألفاظ مترادفةً ، كتوهم الترادف في جملة أخرى من الألفاظ - ناشٍ عن عدم التدبر في خصوصيات المعاني ، التي بها تختلف موارد الاستعمالات .

وبالجملة ، لا ريب في أنَّ اليقين إنما أسند إليه النقض باعتبار اقتضائه للجري العملي على طبقه بما أنَّه طريق إلى المتيقن ، لا بما هو هو وأنَّه صفة نفسانية في حدِّ ذاتها ، وعليه لا بدَّ أن يحمل كلام شيخنا العلامة الأنصاري رحمته . وعلى ذلك فإن كان متعلِّق اليقين غير محدود في عمود الزمان بغاية ، فلا محالة يكون تعلِّق اليقين به مقتضياً للجري العملي على طبقه على الإطلاق ، ولا موجب لرفع اليد عنه حينئذٍ إلاَّ الشكُّ في الرفع ، فيصدق عليه نقض اليقين بالشكِّ بحسب الجري العملي .

وأما إذا لم يكن كذلك بل احتمال كون المتيقن مغيِّ بغاية ، فلا محالة يكون المقدار المتيقن هو ما قبل الغاية المحتملة غائيته ، وبالنسبة إلى ما بعدها لا مقتضي للجري العملي من أوَّل الأمر ، فعدم الجري بعدها ليس مستنداً إلاَّ إلى قصور المقتضي وانتقاض اليقين بنفسه بحيث لو فرضنا عدم الشكِّ فعلاً ، لم يكن هناك مقتضٍ للجري .

والحاصل : أنَّ اليقين بحكم إذا كان مرسلًا في عمود الزمان ولم يحتمل كونه محدوداً بزمان ، فلا محالة يكون رفع اليد عنه في الزمان المتأخَّر مستنداً إلى احتمال تحقُّق الرفع ، فيصدق عليه أنَّه من باب نقض اليقين بالشكِّ . وأما إذا كان مهملاً من حيث عمود الزمان - لتردّد متعلِّقه بين أن يكون محدوداً أو مرسلًا - فالزائد على المقدار المحدود لم يتعلَّق به يقين في زمان كي يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكِّ ، فالأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكِّ لا تشمل موارد الشكِّ في المقتضي بهذا المعنى ، وتختصَّ بمراد الشكِّ في الرفع .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن المراجعة إلى الموارد التي منع العلامة الأنصاري رحمته فيها من التمسك بالاستصحاب تورث اليقين بأن مراده رحمته ما ذكرنا ، وتنحل بذلك جملة من الإشكالات التي أوردت عليه رحمته في موارد تمسكه بالاستصحاب من أنه من باب الشك في المقتضي .

وحاصل ما ذكرناه هو : أن المراد من الشك في المقتضي هو الشك في مقدار عمر المتيقن من حيث عمود الزمان الذي هو عبارة أخرى عن الشك في كونه مرسلأ أو مغيباً بغاية ، وقد ذكرنا أنه يلحق بذلك حكماً ما لو علم كونه مغيباً بغاية وشك في حصول الغاية من جهة الشبهة المفهومية أو الحكمية ؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشك على عدم الجري العملي بعد حصول ما يحتمل غائيته .

فظهر ممّا ذكرناه أن ما نسب إلى بعض الأساطين قدّس الله أسرارهم - من تصحيحه شمول الأخبار لموارد الشك في المقتضي بأن المنع عن الشمول مبني على أن يكون إسناد النقض إلى اليقين باعتبار المتيقن ؛ نظراً إلى ما يوهمه ظاهر عبارة العلامة الأنصاري رحمته ، وهو ممنوع ، بل الظاهر أن الإسناد باعتبار ما في نفس اليقين من الإبرام والاستحكام ، فيشمل موارد الشك في المقتضي والشك في الراجع في عرض واحد - لا يرجع إلى محصل ؛ فإن إسناد النقض إلى اليقين وإن كان باعتبار نفسه لما فيه من الإبرام المقتضي للجري العملي إلا أن صدق النقض فرع تحقق اليقين حتى يكون مقتضياً للجري العملي حتى يكون رفع اليد عنه بالشك نقضاً له ، وقد عرفت أنه في موارد الشك في المقتضي لم يتعلّق اليقين إلا بزمانٍ محدود ، فكيف يكون رفع اليد عنه بعده من نقضه بالشك ؟! فما أفاده رحمته - من أن الإسناد إنّما هو بلحاظ نفسه - وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يترتب عليه التعميم الذي أراد إثباته ، كما عرفته بما لا مزيد عليه .

فإن قلت : سلّمنا أنّ الأخبار المشتملة على لفظ «النقض» لا تشمل موارد الشك في المقتضي ، ولكنه ما المانع من التمسك بغيرها غير المشتمل عليه - كروايتي محمد بن مسلم وعبدالله بن سنان - في تلك الموارد ؟

قلت : أمّا رواية محمد بن مسلم : فهي وإن لم تكن مشتملةً على لفظ «النقض» إلاّ أنّها مشتملة على لفظ المضيّ ، وهو عبارة عن الجري على طبق اليقين ، وقد عرفت أنّ الجري على طبق اليقين لا يكون إلاّ في موارد الشك في الرافع .

وأما رواية عبدالله : فهي واردة في قضية خاصّة خارجيّة ، وليس فيها إطلاق حتى يتمسك به ، فغاية الأمر التعديّ عن موردها إلى كلّ ما كان مشتركاً معه في كون الشك في الرافع ، وأمّا التعديّ إلى موارد الشك في المقتضي فيحتاج إلى دليل آخر مفقود على الفرض .

ثمّ إنّّه بعد تنقيح الحال في مفاد الأخبار لاحاجة إلى بيان سائر الأقوال والنقض والإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال ، إلّا أنّه لا بأس بصرف الكلام إلى تحقيق حال الأحكام الوضعيّة ، وأنّها مجعولة بالاستقلال أو بالتبع ، أو غير قابلة للجعل أصلاً ، أو أنّ فيها تفصيلاً حتى يظهر الحال فيما ذكر في المقام من التفصيل بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة .

فنقول - ومن الله التوفيق - : إنّ تحقيق المقام يتوقّف على تقديم مقدّمات :

الأولى : أنّا قد بيّنا مراراً أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما هي من قبيل المحمولات الكلّيّة المجعولة على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها بنحو القضايا الحقيقيّة ، ولا ريب في صدور الجعل من الشارع ، وأنّ الأحكام مجعولات تشريعيّة ، ولا يهمنّا التكلّم في إثبات الإرادة التشريعيّة للمبدأ تعالى أو للمبادئ

النازلة - بناءً على عدمها في المبدأ الأعلى ، كما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية^(١) - ولا في أن إرادة المبدأ الأعلى جلّت عظمتها - تكوينيّة كانت أو تشريعيّة - هل هي بمعنى العلم بالنظام الأصلح في الأولى ، وبالمصالح في الأفعال في الثانية ، كما ذهب إليه جمهور الحكماء ، أم لا ؟ فإنّ إنكار الإرادة في المبدأ الأعلى وجعلها بمعنى العلم إنّما نشأ من تخيّل أن ثبوت الإرادة بمفهومها له تعالى يستلزم كونه محلّاً للحوادث ، وإلا فلم يقدّم برهان على ما صاروا إليه ، ولا على ما التجأوا إليه من تأويل الأحاديث الواردة المصرّحة بإثبات الإرادة الحادثة له سبحانه .

والحاصل : أنّ الأحكام المجعولة في الشريعة إنّما هي مجعولة على طبق الإرادة التشريعيّة في عالم الظاهر ، ولها مرتبة عليا في مرتبة اللوح المحفوظ ، والأخبار الماثورة عنهم - صلوات الله عليهم - مصرّحة بثبوت هذا الجعل وثبوت الإرادة التشريعيّة ، وبهذا الاعتبار يصحّ تقسيم الحكم إلى تكليفيّ ووضعيّ ، وإلا فالعلم بالمصلحة ليس إلّا علماً بالمصلحة ، فلا تكليف ولا وضع .

الثانية : أنّ الموجود إمّا أن يكون موجوداً في العين أو في عالم الاعتبار ، وعلى كلّ منهما فإمّا أن يكون من الموجودات المتأصّلة أو الانتزاعيّة ، فتكون الأقسام أربعة :

الأوّل : الموجود المتأصل في العين ، كالجواهر والأعراض القائمة بها التي بإزائها شيء في الخارج ، وبهذا الاعتبار يطلق عليها المقولة حيث إنّها تحمل على شيء في الخارج .

الثاني : الموجود الانتزاعي في العين ، ونعني به ما لا يكون بإزائه شيء في الخارج ، وإنما يكون الوجود لمنشأ انتزاعه من دون فرق بين أن يكون الانتزاع من مقام الذات كالعليّة ونحوها ، أو من قيام عرض بموضوعه ، كالفوقيّة والتحتيّة والقبليّة والبعديّة أو غير ذلك .

الثالث : الموجود المتأصل في عالم الاعتبار ، كالوجوب والحرمة ، والملكيّة والزوجيّة وغيرها من الأمور الاعتباريّة .

والفرق بينه وبين القسم الثاني أنّ هذا القسم موجود بنفسه وبإزائه شيء يقال عليه حقيقة ، غاية الأمر أنّ وعاء وجوده هو عالم الاعتبار دون الخارج ، وهذا بخلاف القسم الثاني ؛ فإنّ وعاء وجوده هو الخارج دون الاعتبار ، إلّا أنّ نحو وجوده بنحو الانتزاع دون التأصل ، فكم فرق بين كون الشيء موجوداً متأصلاً في عالم الاعتبار وكونه موجوداً في الخارج غير متأصل .

الرابع : الموجود الانتزاعي في عالم الاعتبار ، كالسبيّة للملكيّة ونحوها ، فإنّ ما له وجود متأصل في عالم الاعتبار إنّما هو نفس الملكيّة ، وأمّا سبيّة شيء لها فلا وجود لها بنفسها إلّا بنحو الانتزاع ، كالعليّة المنتزعة من الموجودات الخارجيّة .

فتحصل : أنّ الأحكام الشرعيّة من قبيل الموجودات الاعتباريّة المتأصلة أو الانتزاعيّة .

وما ربما يقال - من أنّ الطهارة والنجاسة أمران واقعيان قد كشف عنهما الشارع - لم نعرف له محصلاً .

فإن أريد منه أنّ حكم الشارع بنجاسة شيء أو طهارته إخبار عن الواقع ، فهو خلاف ظواهر أدلتهم .

وإن أريد منه كونهما أمرين عرفيين المعبر عنهما بالنظافة والقذارة وقد

أمضاهما الشارع ، فالملكيّة والزوجيّة وغيرهما من الاعتبارات العرفيّة أيضاً كذلك .

وإن أريد أنّ اعتبارهما لأجل ما في موضوعيهما من الخصوصيّة الموجبة للاعتبار ، فكلّ حكم شرعيّ من هذا القبيل ؛ إذ لا يمكن جعل الحكم إلّا مع وجود الملاك في متعلّقه لا محالة .

وبالجملة ، لا خصوصيّة لخصوص النجاسة والطهارة من بين بقيّة الأحكام أصلاً .

الثالثة : أنّ المجعولات الشرعيّة تنقسم إلى أحكام تكليفيّة ووضعيّة وماهيّات اختراعيّة ، ولا وجه لإرجاع الثالث إلى الثاني ؛ فإنّه تعسّف لا موجب للمصير إليه ، كما لا وجه للالتزام بأنّ الوضعيّات كلّها انتزاعيّة من أحكام تكليفيّة في مواردّها ، كما ذهب إليه العلامة الأنصاري ^(١) ، ضرورة أنّ منها ما يقبل تعلّق الجعل والاعتبار بنفسه ، كالملكيّة والزوجيّة ونحوهما ، فكما أنّ الوجوب والحرمة أمران جعليّان يوجدان بجعل الشارع ، فكذلك الملكيّة والزوجيّة ونحوهما . والالتزام بكونها منتزعةً من حكم تكليفي مطلقاً شعر بلا ضرورة بعد قابليّة أنفسها للجعل والاعتبار .

هذا ، مع أنّ أيّ حكم تكليفيّ فرض يكون مشتركاً بين موارد الحكم الوضعي وغيرها ، فكيف يمكن انتزاعه منه؟! وفرض انتزاعه من مجموع أحكام تكليفيّة تكلف في تكلف . مع أنّ تصوّر حكم تكليفيّ يصلح لانتزاع بعض الأحكام الوضعيّة منه كالحجّة والطريقة ربما يلحق بالمستحيل ؛ فإنّ كلّ حكم تكليفي لا محالة يكون ساقطاً في فرض العصيان ، مع أنّ الحجّة لا تكاد

تسقط به. وقد ذكرنا بعض ما ينفع في المقام في بحث جَعْل الطرق، فراجع.
وبالجملة، الحكم الوضعي لا يغير التكليفي في استقلاله بالجعل.
نعم، بينهما فرق من جهة، وهي: أَنَّ الأحكام التكليفية تكون مجعولاتٍ
استقلاليةً دائماً، وهذا بخلاف الوضعيات؛ فإنها مجعولات عرفية، وجعلها في
الشرعية من جهة الإمضاء، ولم نعر على حكم وضعيٍّ مجعول ابتدائيٍّ، إلاَّ أَنَّ
ذلك أجنبيٌّ عما نحن فيه من كونها مجعولاتٍ استقلاليةً أو انتزاعيةً.

ثمَّ إنَّه قد ظهر ممَّا ذكرنا - من أَنَّ الأحكام المجعولة في الشريعة لا بدَّ
وأن تكون من قبيل القضايا الحقيقية المجعولة على موضوعاتها المقدَّرة
وجوداتها - أَنَّ الماهيات الجعلية لا تكون من الأحكام الوضعية، كما أنَّه
ليس منها إعطاء الولاية والقضاة لشخصٍ خاصٍّ في زمان الحضور؛ إذ
الجعل فيه ليس بنحو القضية الحقيقية، كما هو ظاهر، فيكون الحكم
الوضعي عبارةً عن كُلِّ مجعولٍ تشريعيٍّ^(١) بنحو القضية الحقيقية غير
الأحكام الخمسة التكليفية، فتوهم اختصاصها بخصوص الجزئية والشرطية
والمانعية أو بإضافة بعضٍ آخر إليها بلا موجب.

ثمَّ إنَّ ما ذكرناه - من كون الأحكام الوضعية كلها إمضائيةً غير تأسيسية -
إنَّما هو بالقياس إلى أنفسها، وأمَّا بالقياس إلى موضوعاتها فقد تكون تأسيسيةً
وقد تكون إمضائيةً، مثلاً: اعتبار الملكية بنفسه أمر إمضائيٍّ، ولكن اعتبار الفقير
أو السيّد موضوعاً لها فهو تأسيسيّ لا إمضائيٍّ؛ إذ ليس من هذا الاعتبار عند
العقلاء عين ولا أثر، وهذا بخلاف الملكية في مورد البيع، فإنَّ اعتبار البيع
موضوعاً للملكية - كاعتبار نفس الملكية - إمضائيٍّ لا تأسيسيّ، غاية الأمر

(١) أي: مجعول إمضائي.

تصرّف الشارع فيه بإضافة قيد وجودي أو عديمي ، وهذا لا ينافي كون الاعتبار إمضائياً ، كما هو ظاهر .

الرابعة : إنّنا قد ذكرنا مراراً أنّ الحكم المجعول على نحو القضية الحقيقية تستحيل فعليته عند عدم فعليّة موضوعه بتمام ما له من القيود المعتبرة فيه ، كما أنّه يستحيل عدم فعليته مع وجود موضوعه كذلك ، وإلاّ لزم الخلف ، وكون ما فرض كونه موضوعاً للحكم غير موضوع له في الفرضين ، وهذا ظاهر لا ستره فيه ، وعلى ذلك بنينا رجوع كلّ موضوع إلى الشرط ، وكلّ شرط إلى الموضوع ، إلّا أنّهم اصطالحوا على التعبير عن القيود المأخوذة في الأحكام التكميلية بالشرائط ، وعن القيود المأخوذة في باب الأحكام الوضعية بالأسباب ، فتراهم يعبرون عن الزوال بأنّه شرط الوجوب ، وعن البيع بأنّه سبب الملك ، وإلاّ فالبيع كالزوال ليس إلّا موضوعاً للحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية ، فالسبب للحكم الشرعي هو عين موضوعه وشرطه .

وقد ذكرنا في بحث الشرط المتأخّر أنّ الشرط المبحوث عنه إنّما هو شرط المجعول - أعني به القيد المأخوذ فيه - وأمّا شرائط الجعل - أعني بها الأمور الداعية إلى جعل الحكم على موضوعه - فهي أجنبيّة عن محلّ البحث ، ولا بدّ من مقارنتها مع الجعل حتّى تكون مؤثّرة فيه ، وخفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفاية قدّره أو جب إرجاعه شرائط الحكم إلى الالتزام بشرطيّة اللحاظ ، وقوله بجواز الشرط المتأخّر^(١) ، وقد ذكرنا توضيح ذلك في محله ، فراجع .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إنّ من الأحكام الوضعية ما يكون مستقلاً في الجعل والاعتبار ، كالملكيّة والزوجيّة ، وقد عرفت حديث انتزاعهما من

الأحكام التكليفية الثابتة في موارد هما .

ومنها : ما يكون منتزعا من مجعولٍ استقلاليٍّ اعتباريٍّ كالسببية والشرطية والمانعية والجزئية .

أما الشرطية والمانعية والجزئية : فكونها منتزعة من تكليف أو وضع متعلق بما هو مركب من أمور ، ومقيّد بقيدٍ وجوديٍّ أو عدميٍّ في غاية الوضوح ، فإذا أمر الشارع بالمركب ، فلا محالة ينتزع من كلّ جزء من أجزائه أنّه جزء المأمور به ، كما أنّه إذا أمر بالمقيّد ، فتنتزع الشرطية من كلّ ما اعتبر وجوده ، والمانعية من كلّ ما اعتبر عدمه .

وهكذا الأمر في الوضعيات ، فإنّ اعتبار الملكية عند تحقّق العقد المركب من الإيجاب والقبول يوجب اتّصاف كلّ من القبول والإيجاب بأنّه جزء المملّك ، كما أنّ تقيّده بوجود شيء - كماضيوية العقد مثلاً - أو بعدمه - كالإكراه - يوجب اتّصاف الأوّل بالشرطية ، والثاني بالمانعية .

وبالجملة ، الأحكام الشرعية - وضعيّة كانت أو تكليفية - متّحدة ملاكاً مع غيرها في أنّ الجزئية والشرطية والمانعية تنتزع من نحو تعلّقها بمتعلقاتها ، فما لم يؤخذ شيء في المأمور به - مثلاً - بنحو ، يستحيل اتّصافه بشيء منها ، ومع أخذه فلا مناص عنه ، فتكون هي أموراً انتزاعية غير مستقلة في الجعل بالضرورة .

وأما السببية : فالتحقيق أنّها منتزعة عن الحكم التكليفي أو الوضعي المستقلّ في الجعل أيضاً أو أنّها غير قابلة للجعل أصلاً .

بيان ذلك : أنّ السببية قد تلاحظ بالنسبة إلى المجعول التشريعي ، أعني به الحكم المجعول على موضوعه المقدّر وجوده ، سواء كان تكليفيّاً أو وضعيّاً ، مثلاً : إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة عند الدلوک ، أو بالملكية عند

تحقق الإيجاب والقبول ، فيتَّصف كلُّ من الدلوك أو العقد أنَّه سبب للوجوب أو الملكية .

وقد تلاحظ بالنسبة إلى نفس الجعل ، فإنَّ جَعْلَ الوجوب أو الملكية على شيءٍ مسبَّب عن سبب لا محالة ، فيتكلَّم في أنَّ سببَ ذلك السبب للجعل هل هي مجعولة أم لا ؟

أمَّا السببُ بالقياس إلى الحكم المجعول فهي بمعناها الحقيقي مستحيلة ، فإنَّه لو ترشَّح الوجوب الشرعي - مثلاً - عن أمرٍ تكوينيٍّ ، لانقلب المجعول التشريعي تكوينيًّا ، وهو خُلِفَ محال .

ولو سلَّمنا إمكانها وقابليَّة ترشَّح الحكم الشرعي من موجودٍ تكوينيٍّ ، فهي لا محالة تكون من لوازم ذات السبب ، فإنَّ علَّة العلة من لوازم ذاتها ، وغير قابلة لتعلُّق الجعل بها لا تكويناً ولا تشريعاً .

نعم ، ذات العلة قابلة للجعل التكويني ، وأمَّا وصف علَّته فغير قابل لتعلُّق الجعل به أصلاً .

وأمَّا بمعناها المسامحي - أعني به مجرَّد ترتَّب الحكم على موضوعه خارجاً - فقد عرفت أنَّ السببَ بهذا المعنى عين الشرطيَّة والموضوعيَّة للحكم ، والاختلاف في التعبير ، وعليه تكون السببُ متزعةً من جَعْلَ الحكم على موضوعه ، كالشرطيَّة بعينها ، فمتى جعل الوجوب على تقدير الدلوك خارجاً ، أو الملكية على تقدير تحقق العقد ، فلا محالة تتزع الشرطيَّة والموضوعيَّة والسببُ من الدلوك أو العقد للوجوب أو الملكية .

وقد ذكرنا سابقاً أنَّ القوم اصطَلَحُوا على التعبير عن موضوعات التكليف بالشرائط ، وعن موضوعات الوضعيات بالأسباب ، وإلا فلا فرق بينهما أصلاً ، وحيث إنَّه خفي ذلك على المحقِّق صاحب الكفاية فَتَخَيَّلَ أنَّ إطلاق السبب

على الدلوك بمعناه الحقيقي ، التزم بكون السببية له غير قابلة للجعل التشريعي لا استقلالاً ولا تبعاً^(١).

وأنت بعد ما أحطت خُبراً بما ذكرناه تعرف أن السببية للدلوك - مثلاً - تكون منتزعة من جَعْل الحكم على تقدير الدلوك لا محالة .
هذا كله في السببية بالقياس إلى الحكم المجعول ، وأما السببية بالقياس إلى جَعْل الحكم على موضوعه المقدر وجوده فهي غير قابلة للجعل أصلاً ، وليست من الأحكام الوضعية .

توضيح ذلك : أن جَعْل الحكم على موضوع مقدر الوجود حيث إنه فعل اختياري للجاعل فلا محالة يكون صادراً عنه بالاختيار ، كبقية أفعاله الاختيارية ، والفعل الاختياري لا بد فيه من داع مقتضٍ له ، وذلك الداعي إنما يكون مقتضياً لوجوده بوجوده اللحظي ، ومرتّباً عليه بوجوده الخارجي ، ومن الضروري أن ما هو تحت اختيار الجاعل هو نفس فعله وجَعْلُه ، وأما الأمور السابقة عليه فكلّها أمور تكوينية غير مجعولة ، واقتضاؤها للجعل والاختيار من لوازم ذاتها ، غير المنفكّة عنها ، فلا يكون قابلاً لتعلّق الجعل التشريعي أو التكويني به أصلاً . فكم من فرق بين شرائط الجعل - أعني بها ما يقتضي جعل الحكم على موضوعه - وبين شرائط المجعول - أعني بها القيود المأخوذة في موضوع التكليف - فما هو قابل للجعل ومنتزع من التكليف أو الوضع هي الشرطيّة المتّصّفة بها شرائط المجعول ، وما هو من الأمور الواقعية التكوينية هي الشرطيّة المتّصّفة بها شرائط الجعل ، وقد أشرنا إلى أن خفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفاية قدّره أوقعه في الخلط بينهما في كثير من الموارد .

فتحصّل ممّا ذكرناه : أنّ السببيّة كالشرطيّة في أنّهما إذا قيستا إلى الحكم المجعول ، فهما من الأمور الانتزاعيّة من التكليف أو الوضع ، وإذا قيستا إلى نفس الجعل ، فهما من الأمور الواقعيّة اللازمة لذات ما هو سبب أو شرط ، وحيث إنّ الكلام في المقام في شرائط المجعول دون الجعل صحّ أن يقال : إنّ الأحكام الوضعيّة إمّا أن تكون مجعولة بنفسها أو منتزعةً من المجعول كذلك .
بقي الكلام في أنّ الطهارة والنجاسة ، والصحة والفساد ، والرخصة والعزيمة هل هي من الأحكام الوضعيّة أو لا ؟

فنقول : أمّا الطهارة والنجاسة فقد اختار العلامة الأنصاري رحمته كونهما من الأمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع^(١).

وقد عرفت في المقدّمة الثالثة عدم استقامة ذلك ، وأنّ حالهما حال الملكيّة والزوجيّة ونحوهما ممّا هي مستقلّة في الجعل .

وأما الصحة والفساد ففي كونهما من الأحكام الوضعيّة أقوال ، ثالثها : التفصيل بين العبادات والمعاملات ، ورابعها : التفصيل بين الصحة الواقعيّة والظاهرية ، فيلتزم بالمجعوليّة في الثانية دون الأولى .

والحقّ هو القول الرابع .

بيان ذلك : أنّ الحكم الكلّي المجعول على موضوعه المقدّر وجوده - وضعياً كان أو تكليفيّاً - يستحيل كونه منشأً لآتصاف متعلّقه أو موضوعه بالصحة أو الفساد مع قطع النظر عن الوجود الخارجي ، فالتصّف بالصحة أو الفساد هو الموجود الخارجي كالصلاة أو العقد - مثلاً - باعتبار انطباق موضوع الحكم أو متعلّقه عليه وعدم انطباقه ، وحيث إنّ الانطباق وعدمه واقعاً ليسا من

الأمر الجعليّ بل من الأمور الواقعيّة التكوينيّة لا محالة لا يكون الصّحة والفساد مجعولين تشريعاً.

وتوهم أنّ الصّحة إنّما تنتزع من ترتّب الأثر على موضوعه ، وترتّب الأثر في المعاملات جعليّ ، فتكون الصّحة كالفساد مجعولةً شرعاً مدفوع : بأنّ جعل الأثر على كلّ المعاملة وإن كان بيد الشارع إلّا أنّ الصّحة لا تنتزع من الجعل الكلّي ، بل من الانطباق الخارجي ، وقد عرفت أنّ الانطباق أمر تكوينيّ لا تشريعيّ .

ومن هنا يُعلم أنّ الصّحة في موارد الأوامر الواقعيّة الثانويّة غير قابلة للجعل التشريعي أيضاً ، فإنّا قد ذكرنا في بحث الإجزاء أنّ الأمر بغير المقيد مع بقاء قيدتيه واقعاً غير معقول ، فلا محالة يكشف الأمر بالفاقد عن سقوط القيديّة في هذا الحال ، فيكون انطباق المأتيّ به على المأمور به قهرياً ومن الأمور التكوينيّة ، فالصّحة لا تكون مجعولة أبداً .

هذا كلّ في موارد الأحكام الواقعيّة ، وأمّا في موارد الأحكام الظاهريّة فحيث إنّهُ يصحّ للشارع الحكم بانطباق المأمور به الواقعي على المأتيّ به خارجاً بمقتضى أصل أو أمانة - وبعبارة أخرى : اعتباره للموجود الخارجي مصداقاً له في هذا الحال - لا محالة تكون الصّحة كعدمها قابلةً لتعلّق الجعل الشرعي بها ، فيكونان من الأحكام المجعولة . وقد ذكرنا شطراً من الكلام في ذلك في بحث النهي عن العبادة ، فراجع .

وأما الرخصة والعزيمة فالظاهر كونهما من الأحكام التكليفيّة ، كما لا يخفى وجهه على المتأمل .

وينبغي التنبيه على أمور :

الأوّل : أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب فعليّة الشكّ ، فلا يجري في

فرض الغفلة ولو كان المكلف على نحو لو التفت إلى الحالة السابقة ، لشك في بقائها . وقد تعرضنا لذلك سابقاً ، فلا نعيد .

الثاني : لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الحكم الثابت قبل الشك ثابتاً بالعلم الوجداني أو بالأمانة المعتبرة والطرق غير العلمية ؛ وذلك لما ذكرناه في محله من أن المجعول في باب الطرق والأمارات ليس إلا صفة المحرزية والوسطية في الإثبات ، فكما يكون العلم الوجداني محرراً للواقع وجداناً ، فكذلك تكون الطرق والأمارات أيضاً بالحكم الشرعي .

وبعبارة أخرى : معنى جعل حجّة الطرق ليس إلا إفاضة العلم تشريعاً ، وجعل ما ليس بمحرز محرراً . وقد ذكرنا هناك أنه بذلك تقوم الأمارات مقام القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة ؛ لأن آثار الواقع إنما تترتب عند قيام الأمانة ؛ لكون الواقع محرراً بالأمانة ، فآثار نفس الإحراز أحق أن تترتب ؛ لكون الأمانة إحرازاً ، وحيث إنّ اليقين في أخبار الاستصحاب أخذ موضوعاً لحرمة النقض بما أنه طريق إلى الواقع ومقتضٍ للجري العملي لا محالة تقوم مقامه الطرق والأمارات في ذلك .

وتوهم لزوم الجمع بين اللحاظين من قيام الأمارات مقام القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على الطريقيّة قد تعرضنا لدفعه في محله ، كما أنه قد بينّا هناك أن توهم أن المجعول في باب الأمارات والطرق ليس إلا صفة المنجزية والمعدرية مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المجهولية فاسد من أصله ، فإنّ صفتي المنجزية والمعدرية من اللوازم العقلية لوصول التكليف وعدمه ، وليستا بقابلتين لتعلق الجعل بهما بأنفسهما ، بل الجعل إنما يتعلّق بصفة المحرزية ، فيكون الحكم منجزاً على تقدير وجوده ، ويكون المكلف معذوراً عند مخالفته وخطئه لا محالة .

والحاصل : أنَّ منشأ الإشكال في جريان الاستصحاب في موارد الطرق والأمارات إنما هو توهم عدم إمكان قيام الأمارات بدليل حجَّيتها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيَّة ، وبعد إثبات تكفُّل دليل الحجَّية لقيامها مقامه يرتفع الإشكال من أصله إلَّا على توهم كون اليقين مأخوذاً في أخبار الاستصحاب على جهة الصفتيَّة ، وهو من البطالان بمكان لا يحتاج إلى البيان .

هذا كلُّه بالقياس إلى جريان الاستصحاب في موارد الطرق والأمارات ، وأمَّا بالقياس إلى موارد الأصول ففي جريان الأصول فيها وعدمه تفصيل ؛ إذ الحكم الثابت في موارد الأصول إذا شكَّ في بقاءه ولم يكن دليل ذلك الأصل متكفلاً لبقائه ، فيجري فيه الاستصحاب ؛ لوجود أركانه .

وأمَّا إذا كان دليل ذلك الأصل متكفلاً للبقاء كالحديث ، فلا مجال لجريان الاستصحاب أصلاً ؛ وذلك كالحكم الثابت في موارد الاستصحاب أو قاعدتيَّ الحلِّ والطهارة ، فإذا كان الشيء محكوماً باستصحاب الطهارة ثم شكَّ في عروض النجاسة له ، فلا مجال لاستصحاب الطهارة الثابتة بالاستصحاب ؛ وذلك لأنَّ الشكَّ في عروض النجاسة فعلاً ليس إلَّا عبارة عن الشكَّ في بقاء الطهارة الواقعيَّة الثابتة قبل الشكَّ الأول ، ودليل الاستصحاب - الملغي للشكَّ في عروض النجاسة - يقتضي بقاء الطهارة الواقعيَّة إلى هذا الحال ، فليس هناك يقين وشكَّ غير اليقين والشكَّ المتعلِّقين بالواقع حدوثاً وبقاءً ، فليس هناك إلَّا استصحاب واحد حدوثاً وبقاءً ، غاية الأمر أنَّ منشأ الشكَّ في الآن الأول أمر واحد ، وفي الآن الثاني أمران .

وبعبارة واضحة : دليل الاستصحاب في أنَّ الشكَّ في عروض النجاسة أولاً اقتضى الجري العملي على طبق الطهارة إلى زمان اليقين بالنجاسة ، كما هو

مقتضى قوله عليه السلام : «ولكن تنقضه بيقين آخر» فما لم يعلم نجاسته محكوم بالجري العملي على طبق الطهارة بنفس الاستصحاب الأول ، فلا مجال لتوهم جريان استصحاب آخر غيره .

ومنه يُعلم الحال في قاعدتي الطهارة والحليّة ؛ فإنّ المشكوك طهارته أو حليّته محكوم بالطهارة والحليّة شرعاً ما لم يعلم نجاسته أو حرمة ، فنفس الدليل الدالّ على الحليّة والطهارة في الآن الأول دالّ على بقائهما أيضاً إلى زمان العلم بارتفاعهما ، فليس هناك شكّ في بقاء الحكم الظاهري حتى يجري الاستصحاب فيه ، بل شكّ واحد متعلّق بالطهارة أو الحليّة الواقعتين ، وقد حكم في مورده بالطهارة أو الحليّة ما لم يُعلم ارتفاعهما .

وتوهم أنّ الاستصحاب لحكومته على قاعدتي الطهارة والحليّة يكون مانعاً عن جريانهما ، ويكون الحكم بالطهارة بعد عروض ما يحتمل رافعيّته لها في الآن الثاني مستنداً إلى الاستصحاب دون القاعدتين مدفوع : بأنّ حكومة الاستصحاب على القاعدتين فرع تحقّق أركانه وجريانه ، والكلام فعلاً في ذلك ، ولا يعقل أن تكون حكومته عليهما موجبةً له ، كما هو واضح .

فتلخص : أنّ المانع من جريان الاستصحاب في موارد الأصول ليس هو [إلا] عدم وجود اليقين السابق المعتبر فيه ، ولذا لا مانع من جريانه في كلّ مورد لم يكن دليل الأصل متكفلاً للبقاء ، بل كان متمخّضاً في الحدوث ، ولذا لو حكمنا بطهارة شيء متنجّس مغسول بالماء إمّا بقاعدة الصّحة أو بقاعدة الفراغ ، ثمّ شكّ في عروض النجاسة له ، فلا مانع من التمسّك بالاستصحاب ؛ لما ذكرناه سابقاً من أنّ اليقين في باب الاستصحاب إنّما أخذ في الموضوع من حيث إنّ مقتضى للجري العملي ، فلا مانع من قيام الأصول - فضلاً عن الأمارات - مقامه ، إلا أنّ ذلك مشروط بوجود اليقين والشكّ في نفس هذا

الحكم الظاهري ، ففي الموارد التي يكون دليل الأصل متكفلاً لحال البقاء كالحديث لا مجال للتمسك بالاستصحاب في الآن الثاني أصلاً.

ثم إنَّ المحقِّق صاحب الكفاية قضى حيث منع من قيام الأمارات والأصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيَّة بدليل حجَّتِها - زعماً منه أنَّ تنزيل الأمانة - مثلاً - منزلة القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيَّة بدليل واحد مستلزم لتعدّد اللحاظ حيث إنَّ تنزيلها منزلة القطع الطريقي يستلزم لحاظ المؤدّي والواقع استقلالاً المستلزم للحاظهما آلياً ، كما أنَّ تنزيلها منزلة القطع الموضوعي يستلزم لحاظهما استقلالاً وبفسيهما ، فيلزم من التنزيلين بدليل واحد الجمع بين اللحاظين في آنٍ واحد ^(١) - وحيث التزم في باب حجّة الطرق بأنَّ المجعول في باب الأمارات وجملة من الأصول هي صفة المنجزية والمعدّرية من دون كون الأمانة أو الأصل محرزاً للواقع ، فقد وقع في إشكال جريان الاستصحاب في موارد الأمارات والأصول ؛ لعدم اليقين فيها بالواقع المعبر في جريانه ، بل ولا شك ؛ فإنّه على تقدير لم يثبت .

وحيث إنَّ جريانه في تلك الموارد كان ضرورياً فقد تمحّل لذلك تمحّلاً لطيفاً .

وحاصل ما ذكره هو : أنَّ دليل الاستصحاب لا يتكفّل إلّا لحكم البقاء دون الحديث ، فهو إمّا يُثبت الملازمة بين الحديث والبقاء ، ولذا لو لم يكن الحديث موضوعاً لحكم شرعيّ ولكنّه كان البقاء موضوعاً له ، فلا محالة يجري الاستصحاب ، فيستكشف من ذلك أنّه لا نظر لدليل الاستصحاب إلّا لحال البقاء بإثبات الملازمة بينه وبين الثبوت ، ومن الضروريّ أنَّ ثبوت الملازمة

لا يتفرّع على ثبوت طرفيها ، فكما أنّ دليل الأمانة يوجب ترتيب آثار الواقع وتنجزها بقيامها من دون ثبوت الواقع وإحرازه ، فكذلك دليل الاستصحاب المثبت للملازمة يوجب ترتيب تلك الآثار وتنجزها في ظرف البقاء وإن لم يكن الواقع محرراً في ظرف الثبوت .

والحاصل : أنّ دليل الاستصحاب يشترك مع الأمانة السابقة في أنّه ينجز الواقع على تقدير الثبوت ، غاية الأمر أنّ الأمانة تُنجزه حدوثاً والاستصحاب ينجزه بقاءً^(١) .

هذا ملخص ما أفاده **تتويك** في المقام .

وقد ظهر لك ممّا بيّناه في المقام وفي باب حجّة الطرق أنّ المجموع في باب الأمارات والأصول ليس هي صفتي المنجزية والمعدّرية ؛ لاستحالة تعلّق الجعل بهما بأنفسهما ؛ لأنّهما من اللوازم العقلية لوصول التكليف وعدمه ، بل المجموع إنّما هي صفة المحرزية والوسطية في الإثبات ، وبذلك يصحّ قيامها مقام القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة من دون تكفّل الدليل للتنزيل حتّى يلزم الجمع بين اللحاظين ، وعلى ذلك لا يتوجّه إشكال على جريان الاستصحاب في تلك الموارد حتّى يحتاج إلى هذا التمهّل والتكلف .

هذا ، مضافاً إلى أنّه يرد على ما أفاده :

أولاً : أنّ دليل الاستصحاب لو كان متكفلاً لإثبات البقاء على تقدير الحدوث ، فبماذا يكون الاستصحاب من الأحكام الظاهرية ؟ بل هو على ذلك حكم واقعي معلّق على ثبوت موضوعه ، نظير بقية الأحكام الواقعية الثابتة على

تقدير وجود موضوعاتها ، ولذا أشكلنا سابقاً على شيخنا العلامة الأنصاري رحمته حيث عرّفه بـ «إبقاء ما كان»^(١) بأنّ لازمه كون الاستصحاب من الأحكام الواقعية .

والحاصل : أنّه لو لم يؤخذ الشكّ في البقاء في موضوع الاستصحاب ، لما كان حكماً ظاهريّاً ، ومع أخذه لا بدّ من إحراز الحدوث حتى يتحقّق الشكّ المذكور ، والمفروض على ما أفاده عدم إحرازه ، فلا يجري الاستصحاب .

وثانياً : أنّ دليل الاستصحاب أخذ في موضوعه اليقين بالحدوث ولو على نحو الطريقة ، فالغاؤه عن موضوعه وجعل الملازمة بين نفس الواقع حدوثاً وبقاءً خلاف ما هو ظاهر فيه .

وبالجملة ، إنّ ما أفاده رحمته لا ينطبق على أدلّة الاستصحاب في مقام الثبوت والإثبات .

فالحقّ في المقام هو ما ذكرناه من كون المجعول في باب الطرق والأصول هي صفة المحرزية والوسطية في الإثبات ، وصحة قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة .

ثمّ إنّ رحمته نسب إلى المشهور في هامش الكفاية ذهابهم إلى جعل أحكام ظاهريّة في موارد الأمارات والأصول ، واستظهر ذلك من قولهم : إنّ ظنيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم ، وجعل الالتزام بذلك - الراجع إلى السببيّة - موجباً لاندفاع الإشكال المتوهم في المقام^(٢) .

ولا يخفى أنّ القول بالسببيّة وإن كان موجباً لرفع الإشكال من أصله إلّا أنّ المشهور لم يلتزموا بذلك ، وقد ذكرنا في بحث الإجزاء أنّ القول بذلك مستلزم

(١) فرائد الأصول : ٣١٨ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٦٠ (الهامش) .

للتصويب المجمع على بطلانه .

وقد بيّنّا في بحث الطرق أنّ الحكم الظاهري ليس إلّا الحكم بثبوت الواقع في ظرف الشكّ ، لا أنّه حكم آخر في قبالة حتى يكون هو متيقّن الثبوت دونه .

وكيف كان ففيما ذكرناه في مقام دفع الإشكال غنيّ وكفاية من دون احتياج إلى تمحّلات وتكلفات أخرى .

التنبيه الثالث : أنّ المستصحب إمّا أن يكون فرداً خارجياً أو كليّاً جامعاً بين فردين أو أفراد متّفقة الحقيقة أو مختلفتها ، سواء كان ذلك الكلّي من الكلّيات الذاتيّة أو العرضيّة ، وعلى تقدير كون المستصحب فرداً خارجياً فإمّا أن يكون فرداً معيّناً شخصياً أو فرداً مردّداً بين فردين أو أفراد ، وسيظهر لك الفرق بين هذا القسم وبين استصحاب الكلّي إن شاء الله تعالى .

ثمّ إنّ استصحاب الكلّي على القول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج - كما هو المختار عندنا على ما بيّناه في بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد - في غاية الوضوح .

وأما بناءً على عدم وجوده في الخارج وكونه منتزعا عن أفراده فربما يقع الإشكال في جريان الاستصحاب فيه ؛ نظراً إلى اعتبار اليقين والشكّ في جريانه ، والكلّي - بعد البناء على كونه انتزاعياً - لا يكون متعلّق اليقين والشكّ ، بل المتعلّق لهما هو الفرد الخارجي ليس إلّا ، فينحصر جريان الاستصحاب بالفرد فقط .

ولكنّك خير بأنّ المعتبر في جريان الاستصحاب هو صدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً ، والنزاع في وجود الكلّي الطبيعي وعدمه عقليّ ، فلو فرضنا عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج بالنظر الدقيق العقلي ، لكنّه موجود فيه بالنظر

المسامحي العرفي المصحح لصدق نقض اليقين بالشك عرفاً، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب قطعاً.

وأما ما ربما يقال - من أن الموجود في الخارج حتى على القول بوجود الكلّي الطبيعي هي الحصّة ، أي الطبيعة المقيّدة بقيود خارجية ، وأما نفس الكلّي فهو غير موجود فيه ، فلا يجري فيه الاستصحاب - ففي غاية السقوط ؛ إذ معروض التشخيصات الخارجية والوجود هو نفس الطبيعة الكلّيّة ، وهي ما لم تتشخص لم توجد ، كما أنها ما لم توجد لم تتشخص ، وعنوان الحصّة إنّما ينتزع بعد التشخص والتقيّد الذي هو في مرتبة الوجود . والفرق بين الطبيعة والحصّة إنّما هو لحاظ الشيء بما هو موجود أو بما هو معروض الوجود ، وإلا فلا معنى لكون الموجود هي الحصّة دون الطبيعة .

فظهر أن جريان الاستصحاب في الكلّي في الجملة ممّالاً ينبغي الارتياح فيه .

وأما تفصيل الحال : فهو أن الشك في بقاء الكلّي إمّا أن يكون ناشئاً من الشك في بقاء الفرد المعين المعلوم تحقّقه . وإمّا أن يكون ناشئاً من تردّد الفرد الحادث بين ما يكون مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء . وإمّا أن يكون ناشئاً من احتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المتيقّن ارتفاعه ، فهذه أقسام ثلاثة .

أما القسم الأوّل : فلا ينبغي الارتياح في جريان الاستصحاب فيه ؛ فإنّ وجود الفرد الخارجي المعين كما أنّه كان متيقّناً سابقاً ومشكوكاً فيه لاحقاً ، فكذا وجود الكلّي الموجود في ضمنه ، فإذا كان كلّ منهما موضوعاً لحكم شرعيّ ، فكما يجري الاستصحاب في الفرد لترتيب أثره ، فكذاك يجري في الكلّي أيضاً .

مثلاً : إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأكبر وشك في بقاءه وارتفاعه ،

فكما يجوز استصحاب بقاء ذلك الحدث لترتيب عدم جواز المكث في المساجد عليه ، فكذاك يجوز استصحاب بقاء كلّي الحدث لترتيب عدم جواز مسّ كتابة المصحف . والميزان في جريان الاستصحاب هو كون الشيء متعلّقاً لليقين والشكّ ، وكونه بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعيّ ، وهذا لا يفرق فيه بين استصحاب الكلّي واستصحاب فرده .

وأما القسم الثاني : ربما يشكل في جريان الاستصحاب فيه تارة من جهة أنّ أمر الكلّي دائر بين أن يكون موجوداً في ضمن الفرد الطويل أو القصير ، والمفروض أنّ الفرد القصير متيقّن الارتفاع ، والفرد الطويل مشكوك الحدوث ، فلا يكون هناك ما يحتمل بقاءه مع اليقين بحدوثه الذي هو معتبر في جريان الاستصحاب .

وأخرى : بأنّ الكلّي وإن سلّمنا تعلّق اليقين والشكّ به إلا أنّ الشكّ في بقاءه ناشٍ من الشكّ في حدوث الفرد الطويل وعدمه ، فإذا جرت أصالة عدم حدوث الفرد الطويل ، فيكون هذا الأصل حاكماً على استصحاب الكلّي ورافعاً لموضوعه .

ولا يذهب عليك فساد كلا الإشكاليين .

أما الأول : فلأنّ اليقين بارتفاع الفرد القصير وعدم اليقين بحدوث الفرد الطويل إنّما يضرّ باستصحاب كلّ من الفردين ، وأما استصحاب الكلّي الجامع بينهما مع قطع النظر عن خصوصيّة كلّ منهما فلا ريب في كونه متيقّن الوجود ومشكوك البقاء .

ودعوى أنّ الموجود في الخارج ليس إلّا هو الحصّة ، وأمرها دائر بين متيقّن الارتفاع ومشكوك الحدوث قد عرفت ما فيها .

وأما الثاني : فيرد عليه :

أولاً: أن الشك في بقاء الكلّي وارتفاعه ناشٍ من الشك في كون الحادث هو الفرد القصير أو الطويل ، وإلا فعدم حدوث الفرد الطويل لا يترتب عليه ارتفاع الكلّي ، فإن ارتفاعه مسبّب عن ارتفاع الفرد القصير لا عن عدم حدوث الطويل إلا من جهة ملازمته لوجود القصير ، فأصالة عدم حدوث الطويل لا تثبت ارتفاع القدر المشترك إلا بعد إثبات حدوث الفرد القصير ، ولا يثبت ذلك إلا على القول بالأصول المثبتة .

وثانياً: أن مسببة شك عن شك آخر لا توجب حكومة الأصل الجاري في السببي على [الأصل الجاري في] الشك المسببي مطلقاً ، بل تشترط الحكومة بأمرين آخرين كلاهما مفقود في المقام .

الأول: أن يكون ترتب أحد المشكوكين على الآخر شرعياً حتى يكون الأصل الجاري في المشكوك السببي رافعاً لموضوع الأصل الجاري في المشكوك المسببي ، كما إذا شك في طهارة الثوب المتيقّنة نجاسته ، المغسول بماء مشكوك النجاسة مسبوق بالطهارة ، فإن معنى استصحاب طهارة الماء هو ترتب تمام الآثار المترتبة على الماء الطاهر شرعاً عليه ، ومن المعلوم أن من جملة آثاره طهارة الثوب المتنّجس المغسول به ، فترتب عليه ، ويرتفع بذلك الشك في نجاسة الثوب ، الموضوع لاستصحابها .

الثاني: أن يكون جريان الأصل في الشك السببي بنفسه رافعاً لموضوع الأصل الآخر ، مضافاً إلى ترتب أحد المشكوكين على الآخر شرعاً ، كما في المثال المزبور ، فلو فرضنا الترتب الشرعي في موردٍ ولكن لم يكن الأصل الجاري في الشك السببي رافعاً لموضوع الآخر بنفسه ، كما إذا شك في جواز الصلاة في لباس من جهة الشك في كونه متّخذاً من الحيوان المأكول اللحم ، فلا تكون أصالة الحلّيّة في الحيوان مثبتة لجواز الصلاة في شعره مثلاً ؛ وذلك

لأنَّ جواز الصلاة مترتب في الأدلة على كون الحيوان من الأصناف التي يحلّ لحمها في مقابل الأصناف الأخر، وأصالة الحليّة لا ترفع الشكّ عن كون اللباس المعين مأخوذاً من تلك الأصناف أو من غيرها، فهذا الشكّ الموجب للشكّ في جواز الصلاة فيه قبل جريان الأصل وبعده على حدّ سواء.

ففي المقام لو سلّمنا كون الشكّ في بقاء الكلّي مسبباً عن الشكّ في حدوث الفرد الطويل إلا أنّ ترتّب ارتفاع الكلّي على عدم حدوثه ليس شرعيّاً، بل عقليّ محض، فإنّ بقاء الكلّي ببقاء فردّه، وارتفاعه بارتفاعه من الأمور النفس الأمرية التي لا مدخلية للجعل الشرعي فيها.

ولو سلّمنا كون الترتّب شرعيّاً أيضاً، لكنّ الشكّ في بقاء الكلّي لا يرتفع بأصالة عدم حدوث الفرد الطويل؛ فإنّها معارضة بأصالة عدم حدوث القصير، فيتعارض الأصلان فيرجع إلى استصحاب الكلّي.

وتوهّم عدم جريان أصالة عدم حدوث القصير؛ للقطع بارتفاعه على تقدير وجوده في زمان الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه مدفوع: بأنّ الميزان في تعارض الأصلين إنّما هو لحاظ حال حدوثهما لا بقائهما، ففي أول زمان وجود الكلّي المردّد بين القصير والطويل قد حصل التعارض بين الأصلين وتساقطاً، فلا تصل النوبة بعد ذلك إلى أصالة عدم حدوث الطويل أبداً، وهذا نظير ما إذا خرج أحد المعلومين بالإجمال عن مورد الابتلاء بعد تعارض الأصلين وتساقطهما.

فتحصّل: أنّ استصحاب الكلّي في هذا القسم كالقسم الأوّل ممّا لا ينبغي الارتياح فيه لكن بشرط كون الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى الشكّ في وجود الرافع، فلو شكّ فيه من جهة الشكّ في المقتضي - كما إذا شكّ في بقاء الحيوان المردّد بين الحيوانين في الدار من جهة الشكّ في مقدار عمره

واستعداده - لما يجري الاستصحاب بناءً على ما قدّمناه من عدم شمول الأدلة لما إذا كان الشك في البقاء من جهة المقتضي ، وعدم إحراز وجوده في عمود الزمان .

ثم لا يخفى عليك فساد ما توهمه بعض الأساطين ممن عاصرناهم - قدس الله تعالى أسرارهم - من التمسك في هذا القسم باستصحاب الفرد المردّد من دون احتياج إلى استصحاب الكلّي ؛ فإنّ المراد من استصحاب الفرد المردّد إن كان هو استصحاب نفس الموجود الخارجي مع قطع النظر عن كلّ من الخصوصيّتين ، فهذا بعينه هو استصحاب وجود الكلّي الجامع لأمر مغاير له . وإن كان المراد منه هو استصحاب الفرد على كلّ تقدير ، فهذا باطل قطعاً ؛ لعدم احتمال بقاء الفرد على كلّ تقدير قطعاً ، وإنّما المحتمل هو بقاء الكلّي الجامع ببقاء الفرد الطويل ليس إلّا ، فكيف يعقل إجراء الاستصحاب في الفرد على كلّ تقدير ؟!

ثم إنّ استصحاب الكلّي إنّما يترتب عليه خصوص ما هو مترتب شرعاً على وجود القدر المشترك بين الفردين ، كعدم جواز مسّ كتابة القرآن ، المترتب على كلّّي الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر ، وعدم جواز الدخول في الصلاة بناءً على كون حرمة ذاتيّة ، كما ربما يستفاد من بعض الروايات .

وأما الآثار المترتبة على أحد الفردين بالخصوص - كعدم جواز المكث في المساجد مثلاً - فغير مترتب على استصحابه ، بل مقتضى الأصل عدمها .

نعم ، لو كان لكلّ من الفردين أثر مترتب عليه بالخصوص ، لوجب ترتيب كلا الأثرين من جهة العلم الإجمالي ، وهذا الذي ذكرناه هو الضابط الكلّي في جريان استصحاب الكلّي .

ومنه يظهر فساد توهم جريان الاستصحاب في جملة من الموارد التي

يشكّ فيها في بقاء الكلّي وارتفاعه .

منها : ما إذا علم إجمالاً بوجوب أحد الشئيين ثمّ أتى بأحدهما ، فقد توهّم أنّ المقتضي لوجوب الإتيان بالآخر هو استصحاب كلّي الوجوب الجامع بين الوجوبين .

وجه الفساد : أنّ وجوب كلّ شيء إنّما يقتضي الإتيان بخصوص ذاك الشيء ليس إلّا ، والوجوب الجامع لا يقتضي شيئاً أصلاً ، فكيف يترتب لزوم الإتيان بالآخر على الوجوب الجامع مع أنّه ليس من مقتضياته؟! وعلى تقدير تسليم كونه كذلك أيضاً فنفس الشكّ في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالإجمال يقتضي لزوم الإتيان ، فيكون التمسك بالاستصحاب في مورده من باب تحصيل ما هو حاصل بالوجدان بالتعبّد ، وهو من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل .

ثمّ إنّ في المقام شبهةً تسمّى بالشبهة العباييّة في لسان بعض المتأخّرين .
وحاصلها : أنّه إذا علم نجاسة أحد أطراف العباء فغسل طرفه الأعلى مثلاً ، فلا إشكال في عدم نجاسة ما يلاقي الطرف الأعلى ؛ للعلم بطهارته ، وكذا ما يلاقي الطرف الأسفل بناءً على ما هو المعروف والمختار من عدم نجاسة ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة ، فلو فرضنا ملاقة شيء للطرفين معاً ، فلا بدّ من الحكم بالنجاسة ؛ لاستصحاب وجود كلّي النجاسة الموجودة في العباء ، المردّدة بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء .

ولكنّ التحقيق عدم جريان استصحاب النجاسة في المثال أصلاً ؛ لعدم أثر شرعيّ مترتب عليها ؛ إذ عدم جواز الدخول في الصلاة وأمثاله إنّما يترتب على نفس الشكّ بقاعدة الاشتغال ، ولا يمكن التمسك بالاستصحاب في موردها ، كما أشرنا إليه .

وأما نجاسة الملاقي فهي مترتبة على أمرين : أحدهما : إحراز الملاقة .
 وثانيهما : إحراز نجاسة الملاقي - بالفتح - ومن المعلوم أن استصحاب النجاسة
 الكليّة المرددة بين الطرف الأعلى والأسفل لا يثبت تحقق ملاقة النجاسة ، الذي
 هو الموضوع لنجاسة الملاقي ، والمفروض أن أحد طرفي العباء مقطوع
 الطهارة والآخر مشكوك الطهارة والنجاسة ، فلا يحكم بنجاسة ملاقيهما .

وأما القسم الثالث : فهو على أقسام ثلاثة :

الأول : أن يحتمل بقاء الكلي بعد العلم بارتفاع الفرد المتيقن الحدوث ؛
 لاجتمالك مقارنة فرد آخر معه حتى يكون بقاء الكلي ببقائه .

الثاني : أن يحتمل بقاءه ؛ لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد الزائل حتى
 يكون حدوث الكلي مستنداً إلى فرد ، وبقاؤه مستنداً إلى فرد آخر من دون تبدل
 بين الفردين بحيث يكون أحد الفردين مرتبة أخرى من مراتب الكلي .

الثالث : أن يكون احتمال البقاء لاحتمال التبدل في الفرد الأول ، فالكلي
 وإن لم يحتمل بقاءه بتلك المرتبة التي كان عليها إلا أنه يحتمل بقاءه في ضمن
 مرتبة أخرى منه .

أما القسم الثالث : فالحق هو جريان الاستصحاب فيه ؛ لأن شخص
 الوجود الذي كان متيقن الحدوث هو الذي يشك في بقاءه بعينه ، فإن اختلاف
 المراتب بالشدة والضعف لا يوجب تعدداً في شخص الوجود ، فإذا علم وجود
 السواد - مثلاً - بالمرتبة القويّة ثم علم زواله بتلك المرتبة ولكن احتمل بقاءه ولو
 في ضمن المرتبة الضعيفة ، فلا محالة يصدق على رفع اليد عن ترتيب آثار
 السواد في ظرف الشك أنه نقض لليقين بالشك ، وهذا هو الملاك في جريان
 الاستصحاب وجوداً وعدمًا .

وأما القسم الأول : فقد ذهب شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله إلى جريان

الاستصحاب فيه ؛ نظراً إلى أن العلم بوجود فردٍ من الكلّي وإن كان واسطه في الثبوت للعلم بوجود الكلّي إلا أن نسبة وجود الكلّي إلى كلّ واحد من أفرادها على حدّ سواء ، فلو احتمل وجود فردٍ آخر منه في الخارج ، فالمقطوع هو وجود الكلّي في الخارج من دون أن يعلم اختصاصه بفردٍ ، فلو علم بارتفاع ذلك الفرد ، فلا محالة يحتمل بقاء الكلّي ؛ لاحتمال مقارنة فردٍ آخر معه ، فيستصحب وجوده ، ويترتب عليه آثاره^(١).

ولكنّه لا يخفى : أن ما أفاده فِيهِ لم يكن مترقّباً منه ، لا لأنّ الموجود في الخارج ليس نفس الكلّي بما هو ، بل حصّه ، والحصّة المعلوم وجودها مقطوعة الارتفاع ، والحصّة الأخرى مشكوكة الحدوث ، فليس هناك ما يشكّ بقاؤه حتّى يتمسك فيه بالاستصحاب ؛ لما عرفت من أن القول بوجود الحصص في الخارج دون نفس الكلّي من الموهومات ؛ فإنّ الحصّة إنّما تنتزع بعد إضافة الوجود إلى الكلّي لا قبلها ، فذات الموجود هو نفس الكلّي وإن كان الموجود بما هو كذلك حصّة ، بل لأنّ الكلّي إنّما يوجد في الخارج بوجوداتٍ متعدّدة ، وليس مجموع الوجودات وجوداً واحداً شخصياً له ، بل هو موجود في كلّ وجود بوجود على حدة ، فما هو المتيقّن من الوجودات متيقّن الارتفاع ، وما هو مشكوك البقاء مشكوك الحدوث .

ولو تنزّلنا عن ذلك وبنينا على وحدة الوجود الشخصي للكلّي في الخارج ، فلا ريب أن ذلك إنّما هو بالنظر الدقيق العقلي ، وإلاّ فبالنظر العرفي تعدّد الوجودات من أوضح البديهيّات ، فعدم ترتيب الأثر على وجود الكلّي بعد ارتفاع ما هو متيقّن من الوجود لا يكون من باب نقض اليقين بالشكّ عرفاً ،

ومع عدمه لا يجري الاستصحاب ، كما سيجيء بيانه .

وأما القسم الثاني : فعدم جريان الاستصحاب فيه أوضح ؛ لعدم جريان التوهم الذي كان جارياً في القسم الأول في هذا القسم ، فلا حاجة إلى إطالة الكلام فيه .

ثم إنه ربما يتوهم أنه على القول بجريان الاستصحاب في القسم الأول من أقسام القسم الثالث من أستصحاب الكلّي - كما اختاره العلامة الأنصاري^(١) - لا بدّ من القول بعدم جواز الدخول في الصلاة لمن احتمل الجنابة في حال النوم بعد الوضوء ؛ فإنه وإن كان الحدث الأصغر الثابت بالنوم مرتفعاً بالوضوء إلا أنه يحتمل مقارنته مع الحدث الأكبر الباقي بعد الوضوء ، فيستصحب بقاء كلّي الحدث ، فتترتب عليه آثاره .

ولكنه لا يخفى فساد ذلك ؛ فإن وجوب الوضوء لم يترتب في الشريعة على نفس الحدث الأصغر بما هو ، بل عليه مع عدم الجنابة ؛ فإن قوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢) وإن لم يكن دالاً على اعتبار عدم الجنابة في وجوب الوضوء إلا أن قوله تعالى بعد ذلك : ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ وَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٣) يستفاد منه أمران :

أحدهما : اعتبار وجدان الماء في وجوب الوضوء شرعاً ، فيكون اعتبار القدرة في وجوبه شرعياً .

وثانيهما : أدّ التكليف بالوضوء مختصّ بغير من كان جنباً ، وذلك لأنّ التفصيل قاطع للشركة ، فمن كان مكلفاً بغسل الجنابة لا يكون مكلفاً بالوضوء

(١) فرائد الأصول : ٣٧٢ .

(٢) والمائدة : ٦ .

لا محالة ، وكذلك العكس ، فيكون موضوع وجوب الوضوء مركباً من أمرين : أحدهما وجودي ، وهو : النوم . وثانيهما عدمي ، وهو : عدم الجنابة ، فإذا أحرز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل ، فلا محالة يتحقق موضوع وجوب الوضوء شرعاً الراجع للحدث والمبيح لكل ما هو مشروط بالطهارة ، فالشك في بقاء الحدث ناشٍ من الشك في تحقق الجنابة المأخوذ عدمها في موضوع التكليف بالوضوء ، فمع إحرازه بضم الوجدان إلى الأصل يكون التكليف الفعلي هو وجوب الوضوء الراجع للحدث شرعاً ، فلا يبقى مجال لاستصحابه . وهذا هو السر في عدم التزام العلامة الأنصاري رحمته بوجوب الغسل في المقام تحصيلاً لليقين بالطهارة ، مع التزامه بجريان الاستصحاب في هذا القسم^(١) ، وليس ذلك إلا من جهة أخذ عدم الجنابة في موضوع التكليف بالوضوء ، كما عرفته .

تفريع : إن للفاضل التوني رحمته كلاماً تعرض له العلامة الأنصاري^(٢) رحمته في المقام بمناسبة ما .

وحاصله : المنع من التمسك بأصالة عدم التذكية في الحيوان - الذي يشك في وقوع التذكية عليه من غير جهة الشك في القابلية لها - التي تمسك بها المشهور في إثبات الحرمة والنجاسة . وقد تمسك في ذلك بأمرين :

الأول : أن الحرمة والنجاسة في عنوان الأدلة مترتبان على عنوان الميتة ، الذي هو من العناوين الوجودية ، فإثباتها بأصالة عدم التذكية يكون مبنياً على القول بالأصول المثبتة ، مضافاً إلى أن أصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم الموت حتف الأنف الذي هو مقوم كون الحيوان ميتة ، فإن عنوان التذكية كما أنه

(١) فرائد الأصول : ٣٧٢ و ٣٧٣ .

(٢) فرائد الأصول : ٣٧٢ - ٣٧٣ ، وانظر : الوافية : ٢١٠ .

من العناوين الوجودية المسبوقة بالعدم ، فكذلك عنوان الميتة أيضاً .
ويرد على هذا الوجه : أنَّ عنوان الميتة ليس من العناوين الوجودية ، بل الميتة شرعاً هو عبارة عن غير المذكى ، ولذا لو قطعنا بعدم تذكية حيوانٍ ؛ لفقد شرط من شرائطه ، فلا ريب في صدق عنوان الميتة عليه وإن لم يكن موته بحتف أنفه .

ولو سلمنا كون عنوان الميتة أمراً وجودياً ، فلم تترتب الحرمة والنجاسة في الشريعة على خصوص ذلك العنوان ، بل عليه وعلى غير المذكى على ما يستفاد من قوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾^(١) فأصالة عدم التذكية تترتب عليها الحرمة والنجاسة بنفسها من دون لزوم إثبات عنوان الميتة ، كما هو ظاهر .

الثاني : أنَّ الموضوع للحرمة والنجاسة وإن سلم كونه هو عدم التذكية إلا أنه على إطلاقه ليس موضوعاً له قطعاً ، وإلا لحكم بالنجاسة في حال الحياة أيضاً ، بل لا محالة يكون الموضوع هو عدم التذكية حال زهوق الروح ، فما هو موضوع الأثر ليس له حالة سابقة ، وما هو متيقن سابقاً لا يكون بموضوع له ، فلا يجري الاستصحاب .

وبالجملة ، عدم التذكية له فردان : أحدهما حال الحياة ، والآخر حال زهوق الروح ، والفرد الأول وإن كان متيقن الحدوث إلا أنه قطعي الارتفاع ، ولا يترتب عليه الأثر ، والفرد الآخر الموضوع للأثر مشكوك الحدوث من أول الأمر ، فالتمسك بالاستصحاب في جامع عدم التذكية لإثبات بقاءه إلى حال زهوق الروح مبني على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث الذي لا نقول به .

ويرد على هذا الوجه : أنَّ عدم التذكية الذي هو موضوع الأثر وإن كان هو العدم المقارن لخروج الروح إلاَّ أنَّه لا يوجب كون العدم ذا فردين حتى نحتاج إلى استصحاب الكلِّي ، بل العدم المضاف إلى التذكية عدمٌ واحدٌ مستمرٌّ ، غاية الأمر أنَّ الحياة والممات من حالاته ، وسيجيء - إن شاء الله تعالى - أنَّ المعبر في جريان الاستصحاب هو كون المستصحب ذا أثر في ظرف التعبد الاستصحابي ، وهو ظرف البقاء دون الحدوث ، فعدم التذكية في حال الحياة وإن لم يكن موضوعاً للأثر الشرعي حال حدوثه إلاَّ أنَّه موضوع له في ظرف البقاء باعتبار تركب الموضوع من جزئين : أحدهما - وهو زهوق الروح - محرز بالوجدان ، والجزء الآخر - وهو عدم التذكية - محرز بالأصل ، فنفس ما هو جزء للموضوع كان محرزاً سابقاً فيستصحب ، لا أنَّ موضوع الأثر فرد آخر مغاير له مشكوك الحدوث حتى نحتاج إلى استصحاب الكلِّي .

فإن قلت : إنَّ الموضوع للأثر إنما هو العدم النعتي دون المحمولي ، وقد مرَّ في بعض مباحث العموم والخصوص أنَّ التمسك باستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي يبتني على القول بالأصول المثبتة ؛ فإنَّ العدم النعتي وإن لم يكن عدماً آخر غير العدم المحمولي المستمر إلاَّ أنَّه محقق إضافة إلى الموضوع غير مسبوقة بالحالة السابقة ، ولذا قلنا : إنَّ أصالة عدم القرشية - محمولاً - لا تثبت كون المرأة الخارجية غير قرشية ، الذي هو موضوع الحكم ، ففي المقام ما هو متيقن سابقاً إنما هو عدم التذكية بعنوان العدم المحمولي ، وهو لا يثبت كون الحيوان الزائل عنه حياته غير مذكئ الذي هو موضوع للحرمة والنجاسة .

قلت : ليس الأمر كذلك ؛ فإنَّ العدم النعتي إنما يلاحظ بالإضافة إلى العَرَض ومحلّه ؛ إذ الموضوع للعَرَض بعد وجوده يكون متصفاً بنعت لا محالة ،

أما وجود العَرَض فيكون الوجود نعتاً له ، وأما عدمه فيكون العدم كذلك .
 ففيما إذا كان الموضوع مركباً من العَرَض ومحله لا يمكن إحرازه بضمّ الوجدان إلى أصالة العدم الأزلي ؛ لأنها لا تثبت عنوان النعتية ، وأما في غير ذلك من صور التركب فلا محالة يلتزم الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل ، كما في المقام ؛ فإنّ الموضوع للنجاسة والحرمة هو عدم التذكية ، المجتمع في الزمان مع زهوق الروح من دون اعتبار نعتية لأحدهما بالقياس إلى الآخر ، بل كلّ منهما مأخوذ نعتاً لموضوعهما ، ومن البديهي أنّ العدم النعتي بالقياس إلى الموضوع - وهو الحيوان - مسبوق بالحالة السابقة ، فإنّه كان موجوداً متصفاً بعدم التذكية ، فيستصحب بقاء هذا العدم النعتي له إلى زمان زهوق الروح ، المأخوذ نعتاً له أيضاً ، فيجتمع كلا جزئي موضوع الأثر في زمان و يترتب عليه الأثر ، فقياس المقام بأصالة عدم القرشيّة غير المثبتة للعدم النعتي في غير محله .
 نعم ، إذا كان الموضوع مركباً من غير العَرَض ومحله ولكن أخذ فيه عنوان وجودي كعنوان الحال - مثلاً - مع قيام الدليل على اعتباره بما هو لا بما أنّه مرآة لاجتماع الجزئين في الزمان ، لما ترتّب على ضمّ الوجدان إلى الأصل إحراز ذلك العنوان إلّا على القول بالأصل المثبت ، كما لا يبعد أن يكون الموضوع لإدراك الجماعة هو ركوع المأموم حال كون الإمام راعياً بحيث كان لهذا العنوان البسيط دخّل في الموضوع ، فإذا أحرز ركوع نفسه وشكّ في رفع الإمام رأسه من الركوع قبله ، لما ترتّب على استصحاب بقائه في الركوع أثر ؛ لعدم إحراز عنوان الحال لا بالوجدان ولا بالأصل ، ولكن من المعلوم أنّه ليس في الأدلة في المقام ما يوهّم اعتبار ذلك ، بل اللازم في الحكم بالنجاسة والحرمة هو نفس اجتماع عدم التذكية مع زهوق الروح في زمان واحد ، وبكفي في إحراز هذا الموضوع ضمّ الوجدان إلى الأصل ، فيترتب عليه أثره ، فالحقّ

هو ما عليه المشهور من الحكم بالنجاسة والحرمة مع الشك في وقوع التذكية خارجاً.

نعم ، إذا كان منشؤ الشك في التذكية هو الشك في قابلية المحل ، لما كان مجال لأصالة عدم التذكية ، وقد تعرّضنا لوجهه في بعض تنبيهات البراءة ، فراجع .

التنبيه الرابع : لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون المتيقّن من الأمور القارّة أو من الأمور التدريجيّة غير القارّة ، كالزمان والزمانيّات التي لا تجتمع أجزاؤها في زمان واحد ، كالحركة مثلاً ، فيقع الكلام في مقامين :

الأوّل : في جريان الاستصحاب في نفس الزمان .

والثاني : في جريانه في الزمانيّ .

أمّا المقام الأوّل : فربما يقال فيه بعدم جريان الاستصحاب ؛ نظراً إلى أنّ المقدار المتيقّن من الزمان قد انصرم وانقضّى يقيناً ، والمقدار المشكوك مشكوك الحدوث ، فليس هناك ما يكون متيقّن الوجود مشكوك البقاء .

ولكنّه غير خفيّ أنّ الزمان وإن كان بنفسه منقضيّاً ومتصرّماً بنفسه إلا أنّ تصرّمه مقومٌ لحقيقته وذاته ، فإنّ كلّ آن من الآنات المنقضيّة إنّما هو من أجزاء الأمر الواحد الموجود ، لا جزئيّ من جزئياته ، فكلّ قطعة من الزمان فرضت - يوماً أو شهراً أو سنة أو غير ذلك - فهي موجودة واحدة مستمرّ بقاؤها ببقاء أجزائها ، فما دام يكون جزء منها باقياً يصدق بقاء تلك القطعة عقلاً ، فإنّ الزمان وإن لم يكن مركّباً من المادّة والصورة حقيقةً إلا أنّ ذوات الآنات المتّصلة كأنّها مادّة لها ، والهيئة الاتّصاليّة كأنّها صورة لها ، فالهيئة الاتّصاليّة هي حافظة وحدتها عقلاً ، فإذا شكّ في انقضائها ، فالشكّ حقيقةً إنّما هو في بقاء ذاك الأمر الواحد المتيقّن حدوثه ؛ إذ المفروض أنّ اليوم أو الشهر أو السنة موضوع عرفاً

لمجموع قطعة من الزمان حادثة بحدوث أول جزء منها وباقية ببقاء آخر جزئها ، وبعد وحدة هذا المعنى العرفي يكون المشكوك هو بقاء ذاك المتيقن شخصاً لا غيره .

وليس المقام من باب التسامحات العرفية في التطبيقات - كتسامحهم في إطلاق لفظ «المن» على ما كان أقل منه بمثاقيل - حتى يقال : إنه لا اعتبار بمسامحاتهم ، بل من باب تشخيص المفهوم بالرجوع إليهم ، ولا ريب في اتباع نظرهم في ذلك ، وبعد فرض وحدة المفهوم وكون الشك متعلقاً بشخص ما تعلق به اليقين فلا ريب في جريان الاستصحاب عند الشك في الوجود حدوثاً أو بقاءً ، فيرجع في الأول إلى استصحاب العدم وفي الثاني إلى استصحاب الوجود بنحو مفاد «كان» أو «ليس» التامتين ، فيثبت به وجود النهار أو عدمه . وأما الجزء المشكوك كونه من الليل أو النهار فلا يمكن أن يثبت بالاستصحاب ؛ لعدم الحالة السابقة المتيقنة فيه حتى تستصحب ، واستصحاب وجود النهار أو عدمه - مثلاً - لا يكاد يثبت به كون الجزء المشكوك من النهار أو عدمه إلا على القول بالأصل المثبت .

وبالجملة ، الاستصحاب لا يجري إلا في مفاد «كان» أو «ليس» التامتين ، وإثبات مفاد «كان» و«ليس» الناقصتين به يبتني على القول بالأصل المثبت . وعلى ذلك فإن كان الزمان الجاري فيه الاستصحاب متمخضاً في كونه شرطاً للحكم فقط من دون أن يكون قيداً للواجب - إما من جهة كون الواجب موسعاً ، أو من جهة كون وقوع الفعل فيه قهرياً ولو كان مضيقاً من دون أن يؤخذ الزمان فيه قيداً - فلا إشكال في جريان الاستصحاب ، وإثبات الحكم المترتب عليه شرعاً .

وأما إذا كان الزمان قيداً للواجب - كما في الصلوات اليومية المعتبر

وقوعها في زمانٍ مخصوص - فيشكل التمسك باستصحاب الزمان في إحراز وقوعه في الزمان الذي أخذ قيداً فيه .

مثلاً : إذا شككنا في بقاء النهار ، الملازم للشك في بقاء وجوب الظهرين ، فغاية ما يترتب على استصحاب بقاء النهار هو إثبات بقاء وجوبهما ، وأما إحراز أنّ الصلاة الواقعة في الخارج واقعة في النهار بضمّ الوجدان إلى الأصل فغير ممكن ؛ إذ غاية الأمر هو إحراز ذات الصلاة وذات النهار ، وأما إحراز وقوعها في النهار - أعني إحراز التقيد - فغير متحقق لا بالأصل ولا بالوجدان .

وبذلك يشكل في أصل استصحاب وجود النهار المترتب عليه وجوب الصلاة ؛ إذ جريان الاستصحاب فرع ترتب الأثر العملي عليه ، وهو مفقود في المقام على الفرض ؛ ولذلك عدل شيخنا العلامة الأنصاري رحمته عن إجراء الاستصحاب في الزمان إلى إجرائه في نفس الحكم الشرعي ، فتمسك في المثال باستصحاب وجوب الصلاة وبقاء التكليف^(١) .

وقد أوردنا عليه في الدورة السابقة بإيرادين :

الأول : أنّ التمسك بالاستصحاب الحكمي مع الشك في بقاء موضوعه - وهو الزمان في المثال المزبور - ممّا منع عنه رحمته ، وسنبرهن عليه فيما يأتي إن شاء الله تعالى ، فإذا لم يمكن إجراء الاستصحاب في نفس الموضوع ، لا يمكن إجراء الاستصحاب في الحكم أيضاً .

الثاني : أنّ استصحاب وجوب الصلاة - مثلاً - إن ترتب عليه إحراز وقوعها في النهار الذي أخذ قيداً في الواجب ، فيكفي في إثباته جريان

الاستصحاب في نفس الزمان الذي أخذ شرطاً وموضوعاً للوجوب. وإن لم يترتب عليه ذلك، فما الفائدة فيه؟ لأن المفروض عدم إحراز تحقق الامتثال على كل تقدير، وعلى ذلك فينحصر موارد جريان الاستصحاب في الزمان بما إذا كان مأخوذاً شرطاً للحكم من دون أن يكون له دَخْل في متعلق التكليف أصلاً، فتقل فائدة جريانه فيه جداً^(١).

ولكنه لا يخفى أنه لو أغمضنا عما سنبين في مقام الجواب عن الشبهة المذكورة، فلا يرد على الاستصحاب الحكمي شيء من الإيرادين المزبورين. أمّا الأول: فلأن الشك في بقاء الموضوع الذي يمنع عن الرجوع إلى الأصل الحكمي هو الشك في بقاء ما يكون نسبة الحكم إليه نسبة العرض إلى محله، كوجود المكلف مثلاً، ومن المعلوم أن الزمان وإن كان من قيود الواجب إلا أن نسبة الحكم إليه ليست نسبة العرض إلى محله، فإذا ثبت الحكم في زمان فشك في بقائه للشك في بقاء الزمان الذي أخذ قيداً فيه، فلا مانع من استصحابه والتعبد ظاهراً ببقائه، وأين هذا من التعبد ببقاء حكم لموضوع مشكوك الوجود الذي هو كالتعبد بوجود العرض من دون إحراز موضوعه؟ وسيتضح هذا في محله إن شاء الله تعالى.

وأمّا الثاني: فلأن استصحاب الزمان وإن لم يترتب عليه إحراز وقوع الفعل في النهار مثلاً إلا أن استصحاب الوجوب يكفي في ذلك؛ وذلك لأن استصحاب الزمان لا يترتب عليه إلا ما هو أثره شرعاً، ومن المفروض أن ليس له أثر إلا بقاء وجوب الصلاة، وأمّا وقوع الصلاة في النهار فهو من آثار بقاء عقلاً لا شرعاً، وهذا بخلاف استصحاب وجوبها؛ فإن معنى التعبد ببقاء

الوجوب فعلاً هو التعلّد ببقائه بجميع خصوصيّاته التي كان عليها ، ومن المفروض أنّ الوجوب السابق إنّما كان متعلّقاً بما إذا أتى به كان واقعاً في النهار فالآن يستصحب ذلك الوجوب على النحو الذي كان سابقاً.

وبالجملة ، خصوصيّة الظرفيّة إنّما تنتزع من وقوع العبادة في زمانٍ ، فإذا أدرجنا منشأ الانتزاع - الذي هو متعلّق الوجوب - في المستصحب ، فلا نحتاج إلى إحراز الظرفيّة بأمرٍ آخر ، بل يكفي في إثبات التقيّد استصحاب نفس الوجوب المتعلّق بالعبادة على النحو الذي كان متعلّقاً بها سابقاً.

ولكنّ التحقيق عدم ورود الإشكال من أصله ، وصحّة جريان الاستصحاب في نفس الزمان .

بيان ذلك : أنّه بعد ما عرفت - من أنّ استصحاب الزمان إنّما يجري فيما إذا لوحظ الزمان بنحو مفاد «كان» أو «ليس» التامّتين دون الناقصتين - نقول : إنّ الزمان إذا كان متمخّصاً في الشرطيّة للحكم ، فلا محالة يكون مأخوذاً بنحو مفاد «كان» التامّة ؛ إذ اعتبار وقوع العبادة في زمانٍ مخصوص - الذي هو مفاد «كان» الناقصة - إنّما يكون متأخراً عن التكليف وواقعاً في مرتبة الامتثال ، فكيف يعقل أن يكون شرطاً للتكليف المتقدّم عليه رتبة؟! وعليه فلا إشكال في استصحابه وترتيب أثره الشرعي عليه .

وأما إذا كان مأخوذاً في متعلّق التكليف ، فيمكن أن يؤخذ بنحو مفاد «كان» التامّة ، كما في غيره من الزمانيات التي نعبر فيها عن ذلك بـ «اعتبار مجرد اجتماعهما في الزمان» من دون اعتبار عنوانٍ آخر من حال ونحوه ، ولكنّ التعبير عنه [بـ] «في الزمان» ضيق ؛ لعدم كون الزمان واقعاً في زمانٍ آخر حتّى يعبر عنه بـ «اجتماعهما في الزمان» فلنعبّر عنه بـ «اعتبار وقوع العبادة ووجود الزمان في الخارج» .

ويمكن أن يؤخذ بنحو مفاد «كان» الناقصة بأن تُعتبر الظرفية وحيثية وقوع العبادة فيه. ومن المعلوم أنَّ الأخذ على النحو الثاني غير ملازم لأخذ الزمان قيداً في الواجب، بل هو محتاج إلى مؤونة أخرى؛ إذ ليس الزمان والعبادة من قبيل العرض ومحله حتى يقال: إنَّ التركيب فيهما لا بدَّ وأن يرجع إلى مفاد «كان» الناقصة على ما سيحيي توضيحه وأشرنا إليه في مباحث العموم والخصوص، فلا يستفاد من التقييد به إلا مجرد اجتماعهما في الوجود الذي هو مفاد «كان» التامة، ومن المعلوم أنَّ الاستصحاب بعد ضمّه إلى الوجدان يكفي في إثبات ذلك، والمفروض من الأوّل هو إجراء الاستصحاب فيما هو من هذا القبيل، فكأنَّ المستشكل خلط بين القيدية والظرفية، فأخذ فيما هو المفروض - من جريان الاستصحاب في مفاد «كان» التامة - ما يرجع إلى أخذ الزمان بنحو مفاد «كان» الناقصة، وقد ظهر أنّه غير لازم لأخذه قيداً في الواجب، فارتفع الإشكال بحذاقيره؛ ضرورة أنَّ الإشكال إنَّما كان لأجل أنَّ استصحاب الزمان لا يترتب عليه إحراز وقوع العبادة فيه إلا على القول بالأصل المثبت، وبعد ما اتّضح أنَّ أخذه قيداً غير ملازم لاعتبار وقوع العبادة فيه الذي هو مفاد «كان» الناقصة، بل غاية ما تقتضيه القيدية هو اعتبار اجتماع الزمان مع العبادة في الوجود خارجاً، وهذا المقدار يثبت بالاستصحاب بعد ضمّه إلى الوجدان، فلا إشكال من أصله حتى نحتاج إلى الرجوع إلى الأصل الحكمي، فتدبره واغتم.

وأما المقام الثاني: فتوضيح الحال فيه أنَّ الشكّ في بقاء الزماني - الذي تتقوّم حقيقته بالانصرام والتقصّي كالحركة والتكلم وجريان الماء أو الدم - إنَّما ينشأ من أمور ثلاثة:

الأوّل: أن يشكّ في بقاءه؛ لاحتمال وجود الرافع بعد إحراز المبدأ الذي

اقتضى وجوده من أول الأمر ، كما إذا أحرز أن المتكلم له داع إلى التكلم مقدار ساعة ، ولكن شك في بقاءه ؛ لاحتمال وجود الصارف في البين ، وكما إذا أحرز وجود المبدأ المقتضي لسيلان الماء أو الدم مقداراً ، ثم احتمل وجود مانع عنه .

الثاني : أن يشك في بقاءه ؛ لعدم إحراز مقدار المبدأ المقتضي لوجوده ، كما إذا شكنا أن المبدأ للتكلم أو السيلان اقتضى وجودهما بمقدار ساعة أو أزيد .

الثالث : أن يعلم انتهاء اقتضاء المبدأ الأول ولكن احتمل وجود مبدأ آخر مقتضى للوجود ثانياً ، كما إذا علم أن المبدأ الأول إنما اقتضى وجودهما بمقدار ساعة ليس إلا ولكن احتمل وجود مبدأ آخر مقتضى للوجود بعد تلك الساعة .

لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول ، كجريانه في نفس الزمان شخصياً ، وإن كان بينهما فرق من جهة ، وهو : أن الموجب للوحدة المساوقة للشخصية في الزمان إنما كان هو وحدة المفهوم عرفاً ، المستلزمة للبقاء عقلاً ، حيث إن أجزاء الزمان بعد اتحاد المفهوم العرفي إنما كانت بمنزلة المادة الهيولائية ، والهيئة الاستمرارية لها بمنزلة الصورة النوعية لها ، وهذا المعنى مفقود في الزمانيات ، وحافظ الوحدة فيها إنما هو وحدة المبدأ المقتضي لها وتعددّه ، فإذا كان المقتضي للسيلان أو الحركة أو التكلم واحداً ، فلا محالة يكون كل ما يوجد في الخارج معلولاً له واحداً ، قصيراً كان أم طويلاً .

وأما إذا كان المبدأ المقتضي لها محدوداً بزمان ، فلا محالة يكون الموجود بعده بمبدأ آخر مغاير له وجوداً ، وعلى ذلك فإذا كان الشك في البقاء مستنداً إلى الشك في الرافع بعد إحراز المقتضي لاستمراره ، فلا محالة يكون مشمولاً للأخبار ، ومورداً للاستصحاب الشخصي .

وتوهم رجوع هذا القسم إلى استصحاب الكلّي بعد فرض وحدة الوجود الخارجي واضح الفساد.

وأما القسم الثاني : فجرى ان الاستصحاب وعده فيه مبني على ما تقدّم من اعتبار إحراز المقتضي في جريانه وعده.

وأما القسم الثالث : فهو من صغريات القسم الثالث من استصحاب الكلّي . والكلام فيه هو الكلام فيه بعينه .

ثم إنّ الواجب أو الوجوب إمّا أن لا يعتبر فيه الزمان أصلاً ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه ، وإمّا أن يكون معتبراً فيه إمّا على نحو القيدية المكثرة للطبيعة ، أو على نحو الظرفية ، فإن اعتبر على نحو القيدية ، فلا إشكال في عدم جريان استصحاب المتيقّن السابق .

مثلاً : إذا وجب الجلوس مقيداً من طلوع الشمس إلى الزوال ، فلا إشكال في أنّه فرد مغاير للجلوس فيما بعد الزوال ، فيكون إثبات الحكم - الثابت لما قبله - له من باب إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر ، لا من باب إبقاء الحكم السابق الثابت له ، فلا معنى للتعبّد الاستصحابي فيه .

وأما لو أخذ الزمان بنحو الظرفية : فقد أفاد شيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله صحة التمسك بالاستصحاب فيه ^(١) .

ولكنّه لا يخلو عن إشكال بل منع بناء على ما اخترناه من عدم جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي ؛ فإنّ الشكّ في بقاء الحكم السابق فيما بعد ذلك الزمان المأخوذ ظرفاً لا قيداً لا ينفكّ لا محالة عن احتمال كونه مغيّ بالجزء الأخير من الزمان المأخوذ ظرفاً ، ومع الشكّ في كون الحكم

الثابت مغيباً بغاية أو مرسلأ لا يمكن التمسك بالاستصحاب كما عرفت مفصلاً، فكل حكم أخذ فيه الزمان بنحو القيدية أو الظرفية لا يمكن التمسك فيه بالاستصحاب إماً لتعدد متعلقي اليقين والشك، وإماً لرجوع الشك في البقاء إلى الشك في المقتضي الذي عرفت عدم شمول أدلة الاستصحاب لموارده. ومما ذكرناه يظهر فساد ما حكاه شيخنا العلامة المتقدم عن الفاضل النراقي رحمته من تعارض استصحاب الوجود مع استصحاب العدم في أمثال المقام.

قال رحمته: إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنه واجب إلى الزوال، ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشك، فهنا شكّ ويقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك، وهو اليقين بالجلوس. قلنا: إن الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع، فشك في يوم الخميس - مثلاً - حال ورود الأمر في أن الجلوس غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أو لا؟ واليقين المتصل به هو عدم التكليف، فيستصحب ويستمر ذلك إلى وقت الزوال.

ثم إنه رحمته أجرى تعارض الاستصحابين في مثل ما إذا شك في بقاء الطهارة بعد المذي مثلاً، فعارض استصحاب الطهارة باستصحاب عدم سببية

الوضوء للطهارة بعد المذي^(١).

وأنت بعدما أحطت خبراً بما ذكرناه يظهر لك فساد ما ذكره فِيهِ أولاً؛ فإن استصحاب الوجود لا يجري فيما اعتبر فيه الزمان ظرفاً أو قيداً. وستعرف عدم جريان استصحاب العدم أيضاً.

وأما ما ذكره - من حديث اتصال زمان الشك بزمان اليقين بفرض الشك يوم الخميس - فيرد عليه: أن المعتبر هو اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، لا نفس صفة اليقين والشك، ففرض الشك يوم الخميس لتصحيح الاتصال من الغرائب.

وأما ما ذكره أخيراً - من فرض التعارض في مثال الشك في بقاء الطهارة - فيرد عليه ما أورده شيخنا العلامة الأنصاري رَحِمَهُ، وستعرض له.

ثم إن شيخنا العلامة رَحِمَهُ أورد على ما حكاه من الفاضل المتقدم بأن الزمان إما أن يؤخذ قيداً للوجود أو الواجب حتى يكون المقيد فرداً مغايراً لغيره، فلا ريب في عدم جريان استصحاب الوجود، بل لا مناص عن الرجوع إلى استصحاب العدم؛ لأن انتقاض عدم وجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق، والأصل عدم الانتقاض. وإما أن يؤخذ ظرفاً فيه حتى لا يكون الواجب والوجود بعد ذلك الزمان مغايراً لما قبله، فليس هناك إلا عدم واحد انتقض بالوجود، فلا مناص عن الرجوع إلى استصحاب الوجود، فكأن الفاضل المتقدم خلط بين الظرفية والقيدية، فعند تمسكه باستصحاب الوجود لاحظ الزمان بنحو الظرفية، وعند تمسكه باستصحاب العدم لاحظته بنحو القيدية المكثرة للطبيعة، فوقع في الالتباس^(٢). هذا حاصل ما أفاده فِيهِ في مقام

(١) فرائد الأصول: ٣٧٦، وانظر: مناهج الأصول: ٢٤٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٧٧.

الجواب أولاً.

ويرد على ما ذكره فتاوى أولاً : أن ما أفاده - من التمسك باستصحاب الوجود فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً - غير مستقيم ؛ لما عرفت من رجوع الشك فيه إلى الشك في المقتضي .

نعم ، لا يجري استصحاب العدم أيضاً ؛ لما ذكره فتاوى من أنه ليس هناك إلا عدم واحد متيقن انتقض قطعاً ، وليس كل قطعة من الزمان فرداً مغايراً للقطعة الأخرى .

وثانياً : أن عدم جريان استصحاب الوجود فيما إذا أخذ الزمان قيداً وإن كان صحيحاً إلا أن ما أفاده فتاوى من الرجوع حينئذٍ إلى استصحاب العدم ليس بصحيح ؛ فإن الوجود المشكوك بعد القيد وإن كان مسبوقاً بالعدم إلا أن المتصف بالعدم المستصحب ليس هو الوجود قطعاً ؛ لاستحالة اتّصاف أحد النقيضين بالآخر ، بل المتصف بكلّ من الوجود والعدم هو نفس الماهية المعرّاة عن الوجود والعدم ، والمستصحب إنّما هو خلوّ صفحة الوجود عنها .

ثم إنّ التقييد بالزمان إنّما هو بالقياس إلى الوجود والعدم ، وأمّا نفس الماهية - التي هي جامعة بين الوجود والمعدم - فيستحيل أن تتقيّد بزمان ، بل التقيّد الناشئ عن اعتبار معتبر لا بدّ وأن يرجع إلى أحد الوصفين لا محالة .

ثم إنّ المتيقّن في المقام إنّما هو نفس عدم الماهية ، وأمّا الوجوب المقيّد بما بعد الزوال - مثلاً - المغاير للوجوب السابق لتقيّد نفسه أو تقيّد متعلّقه - وهو الجلوس مثلاً - فليس وجوده ولا عدمه متيقّناً ؛ فإنّ ظرف وجوده وعدمه هو ما بعد الزوال ، وأمّا قبله فلا يكون الوجوب المقيّد معدوماً إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، فما هو المتيقّن - وهو عدم الوجوب المطلق - انتقض يقيناً ، وما هو المشكوك - وهو الوجوب المقيّد بما بعد الزوال - ليس له حالة سابقة .

نعم ، لو كفى في الاستصحاب نفس المسبوقية بالعدم من دون اتصافه به ، لأمكن أن يقال في المقام بجريانه ؛ لسبق الوجود المقيد المشكوك بالعدم الأزلي لا محالة ، لكنّه بمراحل عن الواقع ؛ إذ لا بدّ في جريانه من إبقاء المتيقّن ، ومن المفروض أنّه عدم الماهية لا عدم الوجود ، فتدبر ذلك ؛ فإنّه دقيق .

نعم ، لو قلنا بإثبات عدم المَجْعول باستصحاب عدم الجعل ، لأمكن التمسك به في المقام أيضاً ؛ وذلك لأنّه بعد فرض مغايرة الوجوب فيما بعد الزوال للوجوب قبله فالقدر المتيقّن هو جَعْل الثاني دون الأوّل ، فيستصحب عدمه ، ويثبت به عدم الوجوب بعده .

ولكنّه قد ذكرنا مراراً أنّ إثبات عدم المَجْعول باستصحاب عدم الجعل يبتني على القول بالأصول المثبتة .

فتلخص أنّه سواء كان الزمان أخذ قيداً في الواجب أو ظرفاً له فلا يمكن التمسك بعده لا باستصحاب الوجود ولا باستصحاب العدم ، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من اشتغال أو براءة .

ثمّ إنّهُ ﷺ أورد عليه ثانياً بما حاصله : أنّ ما أفاده - من تعارض الاستصحابيين عند الشكّ في بقاء الطهارة بعد المذي - غير مستقيم ؛ فإنّ الشكّ في بقائها تارة يكون لأجل الشكّ في مقدار المَجْعول ، كما إذا شككنا في أنّ الشارع جعل الوضوء الصادر عن تقية سبباً للطهارة مطلقاً أو ما دام التقية موجودة . وأخرى يكون لأجل الشكّ في جَعْل شيء رافعاً لها مع عدم تقيد مقدار سببته ، ومورد توهم التعارض هو الأوّل وإن كان الحقّ فيه هو جريان استصحاب الوجود ليس إلّا ؛ إذ المتيقّن السابق بالإضافة إلى المَجْعول - وهي الطهارة الفعلية - هو الوجود دون العدم ، وبالإضافة إلى الجعل وإن كان العدم متيقناً إلّا أنّه لا يثبت به عدم المَجْعول .

وأما مورد الشك في الرفع فلا يرجع الشك فيه إلى مقدار السببية أصلاً حتى بالإضافة إلى الجعل حتى يتوهم فيه المعارضة ، بل المتعين فيه هو الرجوع إلى استصحاب الطهارة فقط ، فجعل هذا من موارد التعارض من الغرائب^(١).

التنبيه الخامس : قد أشرنا سابقاً إلى أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً شرعياً مستفاداً من دليل العقل أو من غيره ، والمفصل في ذلك هو العلامة المحقق الأنصاري^(٢) رحمته الله . والظاهر أنه لم يسبقه في ذلك أحد ، وقد ذكرنا سابقاً ما يمكن أن يستدل به على هذا التفصيل مع جوابه إلا أنه نزيده توضيحاً.

فنقول : إن عمدة ما أفاده رحمته الله في المقام هو : أن الأحكام العقلية إنما تثبت لموضوعاتها بعد إحراز جميع خصوصياتها الوجودية والعدمية ، فكل خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه تكون من مقوماته ويرتفع الموضوع بارتفاعها ، وحيث إن الحكم الشرعي تابع للحكم العقلي فيكون موضوعه متحداً مع موضوعه ، فلا يجري الاستصحاب مع انتفاء بعض الخصوصيات التي يشك مع انتفائها في بقاء الحكم الشرعي .

وجوابه : أن الأحكام العقلية كما يمكن أن تكون موضوعاتها مبنية من جميع الجهات فيستقل بعدم الملاك مع انتفاء جهة منها ، كذلك يمكن أن تكون مجملة من بعض الجهات ، فيأخذ العقل بالمقدار المتيقن ، ويكون الحكم بقبحه أو حسنه من باب القطع بوجود الملاك فيه دون غيره وإن احتمل فيه ، فإذا انتفى بعض الخصوصيات ، الموجب للشك في الحسن أو القبح ، وفرضنا

(١) فرائد الأصول : ٣٧٧ .

(٢) فرائد الأصول : ٣٧٨ .

أَنَّ تلك الخصوصية ليست من مقومات الموضوع عرفاً - كما هو محلّ الكلام في المقام ؛ إذ لو كانت من مقوماته عرفاً أو كان الملاك هو اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة عقلاً ، لما جرى الاستصحاب في حكم من الأحكام الشرعية ولو كانت مستفادة من الدليل الشرعي - فلا محالة يكون الحكم المتيقّن الثابت لموضوعه بعينه مشكوكاً فيه ، فيجري فيه الاستصحاب ، بل لا مانع من جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي من الحسن أو القبح أيضاً ؛ لعين ما ذكر إلا من جهة أنّه لا أثر شرعيّ لهما ، وإثبات الحرمة والوجوب الملازمين لهما يتبني على القول بالأصول المثبتة ، ومع قطع النظر عن ذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي أيضاً ، بل قد ذكرنا سابقاً أَنَّ الخصوصية المفروض انتفاؤها ولو سلّمنا كونها دخيلة في ملاك حكم العقل واقعاً إلا أَنَّ دَخْلَهَا في ملاك الحكم الشرعي المستكشف به مشكوك فيه ، وإلا فلا معنى للشك في بقاء الحكم الشرعي مع انتفائها ، ومعه لا بدّ من الرجوع إلى استصحابه ؛ لوجود أركانه ، وفيما ذكرناه سابقاً في هذا المقام غنّى وكفاية ، وسيجيء بيان أَنَّ الاستصحاب في أمثال المقام هل هو من قبيل استصحاب الأحكام الكلّية أو الشخصية ؟

هذا كلّه في استصحاب نفس الحكم الشرعي . وأمّا استصحاب بقاء موضوعه ؛ لاحتمال انتفاء بعض الخصوصيات التي لها دَخْلٌ في الملاك عقلاً وشرعاً ، كما إذا فرضنا أَنَّ الحكم العقلي والشرعي ثبتا للكذب الضارّ ، وشككنا في بقاء هذا العنوان مع ثبوته سابقاً ، فربما يستظهر من كلام شيخنا العلامة الأنصاري رحمته المنع عنه أيضاً إلا في مثل عنوان الضرر الذي يكفي في ثبوته شرعاً مجرد كونه مظلوناً على القول بكون الاستصحاب حجة من باب إفادته

الظن^(١).

ولا يخفى أن كلامه **تَوَيَّرَ** في المقام في غاية الاضطراب والتشويش ، ولا يمكننا نسبة شيء إليه ، إلا أن القدر المعلوم منه هو تجويزه للرجوع إلى الاستصحاب في الصورة المفروضة ، ولكنه غير سديد صغري وكبرى .

أما الصغرى : فلأن الظن بخصوصه لم يؤخذ طريقاً شرعياً إلى الضرر في باب من الأبواب أصلاً ، بل الموضوع للحكم بالحرمة هو الخوف المجتمع مع الاحتمال الناشئ عن مدرك عقلائي ، فالتخصيص بخصوص الظن لا وجه له .
وأما الكبرى : فلأن الظن لو سلمنا كونه طريقاً إليه ، فلا ريب في أنه مختص بالظن الشخصي ، ومن المعلوم أن الاستصحاب على تقدير حجتيته من باب الظن إنما يكون معتبراً من باب الظن النوعي ، فلا يكفي في ثبوته جريانه .
والتحقيق في المقام أن يقال : إن الأحكام العقلية الثابتة لموضوعاتها إما أن يكون ثبوتها لها بملاك واحد مشترك بين صور العلم والظن والشك والوهم ، وإما أن يكون بملاك مختص بوجودها الواقعي ، ولا بد أن يكون له حكم طريقي آخر في موارد الشك في وجودها على ما سنبين .

مثال القسم الأول : حكم العقل بقبح التشريع ؛ فإن حكمه بذلك إنما هو من جهة أنه تصرف في سلطان المولى بغير إذنه ، وهو ملاك مشترك بين ما لو علم عدم الحكم الشرعي أو شك فيه ، فتمام الموضوع له هو عدم إحراز الحكم الشرعي ، والوجود الواقعي أو العدم الواقعي أجنيبان عن موضوع حكمه بالكلية .

ويمكن أن يكون قبح الكذب من هذا القبيل أيضاً ، قلو فرضنا أن المبطل

للمصوم هو الكذب الذي يحكم العقل بقبحه ، لكان الإخبار عن الله وأوليائه عليه السلام مع عدم إحراز وجود المخبر به مبطلاً له ولو كان مصادفاً للواقع من باب الاتفاق .

ولا يخفى أن ذلك أجنبى عن تعيين ما وضع له لفظ الكذب لغةً ، كما هو ظاهر .

ومثال الثاني : حكم العقل بقبح التصرف في أموال الغير عدواناً ؛ فإن حكمه بذلك ناش عن ملاكٍ مختص بصورة تحقق كون المال لغير المتصرف ، ولكنه يحكم بقبح التصرف في المال المشكوك أيضاً ؛ حفظاً لعدم الوقوع في القبح الواقعي ، فحكمه هذا ناش عن ملاكٍ طريقي مغاير لحكمه الأول الناشء عن الملاك الواقعي ، وفي كل مورد كان حكم العقل من هذا القبيل فلا بد وأن يكون له حكم آخر طريقي أيضاً في الموارد المشكوكة .

والوجه في ذلك هو : أن حكم العقل بحسن شيء أو قبحه - حيث إنه ناش عن ملاكٍ واقعي - غير مأخوذ في موضوعه العلم ، فلا محالة لا بد للعقل من الحكم بقبح الافتحام فيما لا يؤمن معه من الوقوع فيه بحكمٍ طريقي ، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية الناشئة عن المصالح والمفاسد ؛ فإن المصالح أو المفاسد ربما تكون من الأهمية بمكان موجب لجعل المتمم في ظرف الجهل ، كموارد النفوس والأعراض والأموال في الجملة ، وربما لا تكون كذلك ، فيرخص الشارع في اقتحامها ، كأغلب موارد الشبهات الموضوعية ، والكاشف عن كون الملاك من القسم الأول أو الثاني هو حكم الشارع بوجوب الاحتياط أو البراءة ، وقد ذكرنا في بعض المباحث السابقة تفصيل ذلك ، وأن جعل المتمم يترتب عليه تارة أثر الوجوب النفسي ، وأخرى أثر الوجوب الغيري ، وثالثة أثر الوجوب الطريقي ، فراجع .

والغرض في المقام هو بيان أنَّ الأحكام العقلية إذا كانت من القسم الثاني ، فليس حالها حال الأحكام الشرعية من هذه الجهة ، بل لا محالة يحكم العقل في الموارد المشكوكة بحكم آخر طريقي .

ومنه يظهر أنَّه لا مجال في هذه الموارد للرجوع إلى أصالتي البراءة والحلية ؛ فإنَّ الحكم العقلي بالقبح في تلك الموارد المشكوكة طريقيًا يكون مخصصاً لأدلة البراءة والحلية ، بل يكون حاكماً عليها ؛ إذ لا يبقى مع حكم العقل بالقبح مجال للشك في الحلية حتى يكون مورداً لها .

وأما عدم جواز الرجوع إليهما في موارد القسم الأول من الحكم العقلي : فهو أظهر من أن يخفى .

وأما الرجوع إلى الاستصحاب في موضوعات^(١) الأحكام العقلية : فيفصل فيه بين القسمين ، فإنَّ القسم الأول لا يجري فيه الاستصحاب أيضاً ؛ فإنَّ جريان الاستصحاب فرع أن يكون هناك أثر للمتيقن السابق ، والمفروض أنَّه لا أثر له ، بل الأثر إنما هو مترتب على نفس عدم الإحراز ، وهو تمام الموضوع له ، فما هو الموضوع له باقي بعينه ، وما شك في بقائه ليس بموضوع للأثر أصلاً .

ولو سلمنا ترتب الأثر على نفس الواقع أيضاً في عرض عدم الإحراز - بأن كان للعقل حكمان : أحدهما ثابت للواقع ، والآخر لعدم إحرازه - لما جرى الاستصحاب أيضاً ، فإنَّ ما يترتب على الاستصحاب من الأثر بالتعبد محرز تحقّقه وجداناً ؛ لأنَّ المفروض أنَّ موضوعه - وهو عدم الإحراز - محرز وجداناً ، فإجراء الاستصحاب لإحرازه بالتعبد تحصيل للحاصل بل من أردأ

(١) الظاهر : «موارد» بدل «موضوعات» .

أنحائه ، كما هو واضح .

فما في إفادات بعض المحققين - من جريان الاستصحاب فيه وحكومته على الحكم العقلي ، كما في موارد الشك في الحجية - فاسد من جهات ثلاث :
الأولى : من جهة أن عدم الحجية واقعاً لا أثر له حتى يستصحب .

الثانية : من جهة أن إحراز عدم الحجية بالأصل تحصيل للحاصل بل من أردأ أنحائه .

الثالثة : من جهة عدم تعقل حكومة الإحراز التعبدية على الإحراز الوجداني .

وأما القسم الثاني : فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، وإحراز الواقع وجوداً وعدمًا ، فيترتب عليه أثره ، ولا يبقى معه موضوع للحكم الطريقي العقلي الحاكم على قاعدتي الحلية والبراءة .

التنبيه السادس : قد يطلق على بعض الاستصحابات التعليقية مرة ، والتقديرية أخرى . وتوضيح الحال في حجيتها وعدمها يتوقف على بيان أمور :
الأول : أن جريان الاستصحاب مطلقاً يتوقف على ثبوت المستصحب في الوعاء المناسب له من وعاء الخارج أو الاعتبار ؛ ضرورة أن اعتبار اليقين بالحدوث في جريانه مفروغ عنه في محل الكلام .

الثاني : أنه ربما ورد في كلماتهم أن الأحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات الخارجية تختلف باختلاف الأسماء والعناوين . وربما ورد أنها لا تختلف باختلافها ، فربما يتوهم التناقض بين القضيتين ، وقد جعل في كتاب «العناوين»^(١) عنواناً مستقلاً لتحقيق ذلك وبيان المراد من كل منهما .

(١) أنظر : العناوين ١ : ١٧٨ .

وتوضيح الحال في دفع التهاات بينهما هو : أنَّ الأحكام المتعلقة بالعناوين تختلف باختلاف القرائن الخارجيّة والداخلية ، ومنها مناسبة الأحكام مع موضوعاتها ، فقد تقتضي القرينة ثبوت الحكم - الثابت لعنوان خاص - لذات المعنون ولو مع زوال عنوانه ، كما في الحليّة الثابتة لعنوان الحنطة مثلاً ؛ حيث إنَّ العرف يفهم من الدليل الدالّ عليها حليّة الدقيق والخبز من دون التماس دليل آخر ، فلا يكون الحكم تابعاً للعنوان ، ولا يدور مداره بقاء .

وقد تقتضي ثبوته للمعنون بما هو كذلك ، فيحكم بارتفاعه عند ارتفاعه ، كما في النجاسة الثابتة للعذرة ؛ فإنَّ العرف يراها ثابتةً لنفس العذرة ، فلا يحتملون بقاءها عند تبدّلها حيواناً ، وفي مثل ذلك يدور الحكم مدار تحقّق عنوان موضوعه .

وقد يشكّ في ذلك ، فلا يُعلم بقاء الحكم بعد زوال عنوان موضوعه ، ولا عدّمه بعد الفراغ عن سكوت الدليل الأوّل عنه إثباتاً ونفيّاً ، وحينئذٍ فإن كان العرف يرون الوصف الزائل من مقوّمات الموضوع حسب نظرهم - بحيث لو كان الحكم ثابتاً له أيضاً بدليل آخر ، لكانوا يحكمون بحدوث حكم جديد لموضوع كذلك - فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب ؛ لعدم اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكّوكة ، وأمّا إن كانوا يرون ذلك من حالاته وأوصافه - بحيث لو دلّ دليل على ثبوته في هذا الحال ، ليرون ذلك إبقاءً للحكم الأوّل في موضوعه وإن كان الدليل الأوّل ساكناً عنه - فهذا هو مورد الاستصحاب .

فتلخّص أنَّ جريان الاستصحاب موقوف على سكوت الدليل الأوّل عن إثبات الحكم في الحالة الثانية وجوداً وعدماً ، وعلى كون القضية المشكّوكة في الآن الثاني متّحدةً مع القضية المتيقّنة ، وسيجيء توضيح ذلك في محله إن شاء الله تعالى .

ثم لا يخفى أن مناسبة الحكم والموضوع ربما تختلف باختلاف الموارد ، فقد يكون عنوان واحد مأخوذاً في موضوعات أحكام متعددة ، لكن العرف يرى دخله في موضوع بعضها ، فيحكم بارتفاعه عند ارتفاعه ، ولا يرى دخله في موضوع بعضها الآخر .

مثلاً : ورد في خيار العيب جواز ردّ المعيب إذا كان قائماً بعينه . وورد في التفليس أن الغريم يرجع إلى ماله إذا كان قائماً بعينه . وورد في الهبة جواز رجوع الواهب إذا كانت العين قائمة بعينها ، مع أن الفقهاء - كما ترى - حكموا في بابي الخيار والهبة أن مجرد تغير العين - ولو بأدنى تغير - يوجب المنع عن الردّ والرجوع . وهذا بخلاف التفليس ؛ فإنهم حكموا فيه بجواز الرجوع ولو مع تغيرها بتلك التغيرات ، وليس الاختلاف في الأبواب إلا من جهة اختلاف مناسبات الأحكام مع موضوعاتها .

الثالث : قد ذكرنا مراراً أن جعل الأحكام على موضوعاتها إنما هو من قبيل القضايا الحقيقية المفروضة فيها وجودات موضوعاتها ، فقد يكون الشك في بقائها من جهة الشك في النسخ وانتهاء الحكم بانتهاء أمده ، وهذا مما لا ريب في صحة الاستصحاب فيه ؛ فإنّ للأحكام في مرتبة جعلها ثبوتاً إنشائياً غير متوقف على وجود موضوع لها في الخارج أصلاً ، فهي متيقنة ثبوتاً في الوعاء المناسب لها ، مشكوكة بقاءً كذلك .

ومن هذا القبيل الشك في لزوم العقود التعليقية ، كالجمالة ونحوها ، فإنّ المنشأ فيها في عالم الاعتبار هي الملكية على تقدير ، وللمنشأ نحو وجود اعتباري بعد تمام العقد بشرائطه ، فإذا شككنا في بقاءه وارتفاعه من جهة الفسخ ، فلا محالة يكون المتيقن ثبوته مشكوك البقاء ، فيجري فيه الاستصحاب ، كما في موارد العقود التنجيزية ، كالبيع ونحوه .

وبالجملة، المعيار في صحّة الاستصحاب هو كون المشكوك متيقّن الثبوت في زمان بنحو من الثبوت، واختلاف أنحاء الثبوت لا يكون بضائر في جريان الاستصحاب أصلاً.

ومن الغريب إنكار العلامة الأنصاري رحمته جريان الاستصحاب في تلك الموارد في بعض^(١) تحقيقاته، مع أنّه يرى صحّة الاستصحاب التقديري^(٢). والأمر على خلاف ما اختاره رحمته في المقامين.

وقد يكون الشكّ في بقاء الحكم لا من جهة احتمال النسخ، بل من جهة تغيير ما في الموضوع بزوال بعض ما هو عليه من أوصافه، كما إذا شكّ المجتهد في زوال النجاسة - الثابتة للماء المتغير - وعدمه عند زوال التغير عنه من قبل نفسه.

وهذا القسم ممّا لا ريب في جريان الاستصحاب فيه أيضاً؛ فإنّ الماء المتغير وإن لم يكن موجوداً في ظرف الشكّ أصلاً فضلاً عن زوال تغييره إلا أنّ المجتهد الناظر إلى استنباط الأحكام يقدر ما هو كذلك، فيشكّ في بقاء حكمه بعد فرض ثبوته، فيفتي بالنجاسة من جهة الاستصحاب.

وبالجملة، مشكوك البقاء مفروض الثبوت سابقاً، والاستصحاب إنّما هو بلحاظ ظرف فعليّته.

وقد يكون الشكّ في البقاء لا من جهة احتمال النسخ، ولا من جهة تغيير بعض حالات الموضوع، بل من جهة الأمور الخارجيّة، كما إذا كان الحكم فعلياً بفعلية موضوعه وشكّ في ارتفاعه برفع خارجي، كالشكّ في بقاء الطهارة والحدث ونحوهما.

(١) لم نتحقّقه.

(٢) فرائد الأصول : ٣٨٠.

وهذا القسم ممّا لا ريب في جريان الاستصحاب فيه أيضاً، إنّما الإشكال فيما إذا لم يمكن الاستصحاب فيه لا بحسب مقام الجعل والإنشاء، ولا بحسب مقام الفعلية والتحقّق، كما إذا رُتبت الحرمة على العصير المغليّ، فشكّ في حرمة الزبيب بعد الغليان، فإنّ الحكم المجعول لا يحتمل نسخه حتى يستصحب، كما هو المفروض، وليس الشكّ في ارتفاعه بعد فعليّته بتحقيق موضوعه؛ إذ المفروض عدم تحقّق الغليان حال العنبيّة كي تكون الحرمة فعليّة فتستصحب بعد ذلك بعد الشكّ في بقائها، وحينئذٍ فكيف يمكن في مثله الاستصحاب؟! وغاية ما قيل في صحّته في مثل المقام وجهان :

الأوّل: أن يقال: إنّ الحرمة الفعلية وإن لم تكن ثابتة حال العنبيّة من جهة عدم الغليان المأخوذ في موضوعها إلّا أنّ الحرمة على تقدير الغليان كانت ثابتة في تلك الحال لا محالة، وكما أنّ الأحكام الفعلية قابلة للتعبّد ببقائها في ظرف الشكّ، فكذلك الأحكام التقديرية أيضاً، وحيث إنّ الحرمة على تقدير الغليان كانت متيقّنة حال العنبيّة، مشكوكة حال الزبيبيّة، فيستصحب بقاؤها.

ويرد عليه: أنّ ثبوت الحرمة على تقدير الغليان للعنب ليس ثبوتاً شرعيّاً وحكماً على موضوعه، بل هو من جهة حكم العقل بأنّه متى وجد جزء الموضوع المركّب فلا محالة تكون فعلية الحكم متوقّفة على ثبوت جزءٍ آخر. توضيح ذلك: أنّا قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط أنّ كلّ شرط يكون لا محالة مأخوذاً في موضوع الحكم، كما أنّ كلّ موضوع يكون شرطاً في الحقيقة، فقولنا: «يحرّم العنب إذا غلى» عبارة أخرى عن قولنا: «العنب المغليّ حرام» وبالعكس، ولهذا الحكم ثبوتان حقيقيّان تشريعاً:

أحدهما: ثبوته في مرحلة الجعل والإنشاء مع قطع النظر عن وجود عنب في الخارج أصلاً، والرافع للحكم في هذه المرحلة هو النسخ ليس إلّا.

وثانيهما: ثبوته الخارجي بفعليّة تمام موضوعه، أعني به وجود العنب وغلِيانِه؛ إذ مع انتفاء أحد قيود الموضوع تستحيل فعليّة الحكم، وإلّا لزم الخلف وعدم دُخُل ذلك القيد في موضوعه، والمفروض في المقام عدم الشكّ في بقاءه في مرحلة الإنشاء، وعدم فعليّة موضوعه في الخارج، فأين الحكم الشرعي المتيقّن حتى يستصحب وجوده؟.

نعم، حيث إنّ الحكم الشرعي مترتب على الموضوع المركّب، فالعقل يحكم عند وجود جزء منه بكون الحكم متوقّفاً على ثبوت الجزء الآخر، وهذا الثبوت عقليّ محض وغير قابل للاستصحاب أصلاً. وبالجملة، الاستصحاب لا بدّ وأن يكون ناظراً إلى مرحلة البقاء بعد الفراغ عن الثبوت، وفي المقام ليس للحكم المشكوك يقين سابق حتى يمكن التعبّد ببقائه.

الثاني: أن يقال: إنّ الحرمة حال العنبيّة وإن لم تكن فعليّة إلا أنّ ملازمة الحرمة للغليان حالها - أعني بها سببيّة الغليان للحرمة - كانت فعليّة، فإنّ صدق القضية الشرطيّة لا يستلزم صدق طرفيها، كما هو ظاهر، وحيث إنّ هذه السببيّة مشكوكة حال الزبيّة فيستصحب وجودها، ويترتب عليه الحكم بحرمة الزبيب بعد الغليان، وبهذا الوجه تمسك العلامة الأنصاري^(١) قوّة لصحة الاستصحاب التقديري.

ويرد عليه أولاً: أنّ ذلك مبنيّ على إمكان جعل السببيّة، وقد عرفت استحالة، وأنّ المجعول إنّما هو الحكم على تقدير وجود موضوعه، والعجب أنّه قوّة مع إنكاره لجعل السببيّة^(٢) كيف تمسك باستصحابها في المقام؟!.

(١) فرائد الأصول : ٣٨٠.

(٢) فرائد الأصول : ٣٥١.

وثانياً : أنَّ السببَ ولو سلَّمنا كونها من الأحكام المجعولة إلا أنَّ لها
نحوين من الثبوت أيضاً :

أحدهما : الثبوت الإنشائي في مقام الجعل ، وبقاؤه في المقام غير
مشكوك فيه .

وثانيهما : الثبوت الفعلي الخارجي ، وهو متوقَّف على ثبوت تمام
موضوعه في الخارج ، والمفروض عدم تحقُّقه في المقام ، وإنَّما المتحقَّق في
الخارج هو جزء السبب ، والحكمُ بسببِيته للحرمة على تقدير الجزء الآخر إنَّما
هو عقلي ليس إلّا .

والحاصل : أنَّ كلَّ حكمٍ مجعول شرعي مترتَّب على موضوعه إنَّما تكون
فعليته بفعليَّة موضوعه ، وأمَّا قبلها فليس له تحقُّق وثبوت إلّا في مرحلة الجعل
والإنشاء ، والمفروض في محلِّ الكلام عدم الشكِّ في بقائه ، بل إنَّما الشكُّ في
سعة دائرة الجعل وضيقها ، وقد عرفت أنَّ الاستصحاب فرع تحقُّق الحكم
وثبوته حتَّى يكون الشكُّ في البقاء لا في الحدوث .

تتميم : لا يخفى أنَّ الاستصحاب التعليقي على تقدير جريانه إنَّما
يختصُّ بما إذا كان الموجود في الزمان السابق هو الجزء الركين للموضوع ،
وكان الجزء الآخر غير المتحقَّق ممَّا يعدُّ من حالاته حتَّى يصحَّ أن يقال : إنَّ
الموجود في الزمان السابق كان محكوماً بحكمٍ تقديري فيستصحب ، وأمَّا إذا
انعكس الأمر وكان الموجود سابقاً ممَّا يعدُّ من حالات الموضوع ، وكان الجزء
الركين معدوماً ، فلا موجب لتوهم ثبوت الحكم التقديري أصلاً حتَّى يجري
فيه الاستصحاب .

ومن هنا يظهر عدم جواز الحكم بصحَّة الصلاة الواقعة في اللباس
المشكوك ؛ نظراً إلى استصحاب الصحَّة التقديرية الثابتة للصلاة على تقدير

وجودها قبل لبس المشكوك ، فإن الموضوع للصحة إنما هي الصلاة المقيدة بعدم وقوعها في غير المأكول ، والركن الركن لهذا الموضوع نفس الصلاة ، وهي لم تكن موجودة سابقاً كي تستصحب صحتها التقديرية .

وأوضح من ذلك عدم جريان الاستصحاب في خصوص مثال العنب إذا صار زبيباً ، فإن الموضوع للحكم هو العصير العنبي ، ومن المعلوم انتفاء هذا الموضوع عند تبدل زبيباً ، فإن الغليان حينئذٍ لا محالة يكون عارضاً لماء خارجي منضم إلى الأجزاء الزبيبية ؛ ضرورة أن نفس الرطوبة الزبيبية غير قابلة للغليان ، فما هو الموضوع للحكم غير باقٍ يقيناً ، وما هو متصف بالغليان فعلاً لم يكن الحكم ثابتاً له سابقاً .

وَهُمْ وَدَفَع :

ربما يتوهم أن الاستصحاب التعليقي على تقدير جريانه معارض باستصحاب الحكم الفعلي الثابت قبل حصول المعلق عليه ، فكما يصح التمسك باستصحاب الحرمة التعليقية قبل الغليان ، فكذلك يصح التمسك باستصحاب الحلية الفعلية قبله ، فيسقط بالمعارضة دائماً .

ولكنه ناشٍ من الغفلة عن حكومة الاستصحاب في الحكم التعليقي على الاستصحاب في الحكم الفعلي ؛ ضرورة أن الشك في الحلية والحرمة بعد حصول المعلق عليه ناشٍ عن الشك في اختصاص الحرمة التعليقية بحالٍ مخصوص ، أو عمومها لغيره أيضاً ، فإذا جرى الاستصحاب وثبت عموم الحكم لما بعد زوال الحال الأول أيضاً ، فلا محالة يرتفع الشك في الحلية الفعلية ، فلا يبقى موضوع لاستصحابها .

مثلاً : الشك في حرمة الزبيب بعد الغليان وحليته إنما يكون ناشئاً من الشك في أن الحرمة المعلقة على الغليان ، الثابتة للعنب هل كانت مختصة

بخصوص حال العينية أو كانت عامةً لحال الزبينية أيضاً؟ ضرورة أنه لا موجب للشك في الحرمة الفعلية غير ذلك، وإذا أحرز العموم بالاستصحاب، فلا محالة يرتفع الشك، ويحكم على الحرمة الفعلية بعد الغليان كالغلب بعينه، وهذا هو المعيار في حكومة أحد الدليلين على الآخر من دون فرق بين كون الأصل الحاكم أصلاً حكماً أو موضوعياً.

التنبيه السابع: لا فرق في جريان استصحاب عدم النسخ بين كون الشاك موجوداً في زمان حدوث الخطاب أو معدوماً؛ لما عرفت غير مرة من أن الأحكام المجعولة إنما هي من قبيل القضايا الحقيقية المفروضة فيها وجودات موضوعاتها، فلا اختصاص لها بخصوص الموجودين في ذلك، وعليه فكل مكلف شك في بقاء حكم من الأحكام فشكه فيه شك في البقاء بعد اليقين بالحدوث.

ومنه يظهر اندفاع ما قيل من عدم صحة جريان الاستصحاب في حق المعدومين؛ لعدم العلم بثبوت الحكم في حقهم، فيكون إثبات الحكم في حقهم من باب إسراء الحكم من موضوع إلى آخر، لا من باب إبقاء الحكم في الموضوع الثابت له.

وأما ما أفاده العلامة الأنصاري رحمته في المقام - من إجراء الاستصحاب في حق المدرك للزمانين وإثبات الحكم لغيرهم بقاعدة الاشتراك في التكليف ^(١) - فيرد عليه: أن جريان الاستصحاب في حق من تمت أركانه بالقياس إليه لا يستلزم ثبوت الحكم الظاهري في حق غيره، والتفكيك في الأحكام الظاهرية في الشريعة غير عزيز.

(١) لم تتحققه.

نعم ، مقتضى الاشتراك في التكليف عدم اختصاص جريان الاستصحاب بجماعة مخصوصين ، بل هو حكم مشترك لكل مَنْ وجد فيه أركانه ، وأين ذلك من إثبات الحكم الثابت بالاستصحاب في حق جماعة لغيرهم بقاعدة الاشتراك ، كما هو محلّ البحث في المقام ؟

ومما ذكرناه يظهر جواز استصحاب الأحكام الثابتة في الشريعة السابقة ولو بالنسبة إلى غير المدرك للشريعتين .

وما يقال - من أنّ العلم الإجمالي بنسخ جملة من الأحكام في الشريعة اللاحقة يمنع من التمسك بالاستصحاب في شيء منها ؛ لكونه من أطراف العلم الإجمالي - خروج عن محلّ الكلام ؛ فإنّه فيما إذا كان العلم منحلّاً بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال بل بالأكثر .

هذا ، ولكنّ التحقيق يقتضي عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الثابتة في الشريعة السابقة .

وهذا بناءً على كون كلّ حكم ثابت في الشريعة اللاحقة مجعولاً بجعلٍ جديد في غاية الوضوح ؛ إذ عليه يكون كلّ حكم ثابت في الشريعة السابقة منسوخاً لا محالة ، والشكّ إنّما يكون راجعاً إلى جعل مثل الحكم السابق في الشريعة اللاحقة أو ضده ، فلا شكّ في بقاء الحكم السابق حتى يستصحب .

وأما بناءً على عدمه وكون جملة من الأحكام السابقة ممضأة في شريعتنا : فلائ استصحاب الحكم السابق لإثبات تعلق الإمضاء به يكون من الأصول المثبتة التي لا نقول بحجّيتها .

التنبيه الثامن : لا إشكال في أنّ مقتضى الأخبار الدالة على حجّية الاستصحاب هو التعلّد بنفس الحكم المستصحب - إذا كان المتيقّن حكماً مجعولاً - وبأحكامه المجعولة له شرعاً إذا كان موضوعاً ، إنّما الإشكال في

دالتها على التعبد باللوازم العادية أو العقلية للمستصحب باعتبار ترتب الآثار الشرعية عليها.

والتحقيق : أنها لا تدلّ إلا على ما ذكر ، فاللوازم العقلية أو العادية كالملزومات والملازمات - عقلية كانت أو شرعية - خارجة عن مورد التعبد بالكلية .

ولتوضيح الحال لا بدّ لنا من تقديم بيان ما به تفرق الأمانة عن الأصل .
فنقول : إنّ الأمانة تفرق عن الأصول بأمور :

الأوّل : أنّ الأمانة من جهة حكايتها عن الحكم الواقعي النفس الأمريّ لا محالة يكون موضوعها متحدّاً مع موضوع الحكم الواقعي ، غاية الأمر أنّ التعبد بها حيث إنّ لا يمكن في ظرف العلم بالواقع وانكشافه فلا محالة تكون حجّيتها في ظرف الشكّ ، وهذا بخلاف الأصل ؛ فإنّه يثبت حكماً آخر في طول الواقع ومرتّباً عليه ؛ ضرورة أنّ موضوعه هو الشكّ في الحكم الواقعي ، فلا نظر له إلى الواقع أصلاً .

الثاني : أنّ كلّ أمانة لا محالة يكون فيها جهة كشف عن الواقع في الجملة ، غاية الأمر حيث إنّها ناقصة في حدّ ذاتها فليلل الحجّية يكون متّماً لها ، وهذا بخلاف الأصل ؛ فإنّه غير مشتمل على الكشف أصلاً ، كما هو الغالب ، أو أنّ دليل الحجّية غير ناظر إلى تتميم جهة كشفه ، كما في قاعدة الفراغ بناءً على ما سيجيء من أنّ اعتبارها غير ملحوظ فيه جهة الكشف ، وإنّما اعتبرت أصلاً لا أمانة .

الثالث : أنّ المجعول في الأمارات - على ما عرفت في بحث جعل الطريق - إنّما هو نفس صفة المحرزية والوسطية في الإثبات ، وبعبارة أخرى : جعل فرد تشريعي من العلم ، وهذا بخلاف الأصل ؛ فإنّ المجعول فيه هو

الجري العملي مطلقاً، غاية الأمر أنه في الأصول المحرزة إنما يكون بمؤونة البناء على أحد طرفي الشك وفي غيرها بدونها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: حيث إن المجعول في باب الأمارات نفس صفة المحرزية والوسطية في الإثبات، فعند قيامها على شيء يكون الوجود الواقعي لذلك الشيء محرزاً بالتعبد؛ إذ المفروض أنها فرد من العلم الطريقي بجعل الشارع، وحيث إن العلم بالشيء وإحرازه وجداناً يستتبع العلم بلوازمه وملزوماته مع الالتفات إليها، فكذلك يكون العلم التشريعي؛ إذ المفروض عدم الفرق بينهما إلا بالوجدانية والتعبدية، فإذا كان دليل حجية الأمانة متكفلاً لحجيتها وإعطاء صفة الطريقة لها من غير تقييد بجهة خاصة - كما هو المفروض - فلا محالة يكون مؤدى الأمانة بوجوده الواقعي ثابتاً بالتعبد، ويلزمه ثبوت لوازمه وملزوماته مطلقاً ولو كانت عقلية أو عادية، فلو ترتب أثر شرعي على أحد لوازمه أو ملزوماته، فلا بد من ترتبه؛ لأن المفروض تحقق إحراز ما يترتب عليه ببركة الجعل الشرعي، وجعل ما ليس بعلم وجداناً علماً بالتعبد.

وهذا بخلاف الأصول؛ فإن المجعول فيها من جهة كونه الجري العملي لا يكون ناظراً إلى الواقع، بل الثابت إنما هو الجري بالمقدار الثابت من التعبد، فإذا فرضنا تعلق اليقين والشك بحياة زيد دون اللوازم وملزوماتها، فلا بد من الجري العملي بهذا المقدار، وترتيب الآثار الشرعية المترتبة على نفس المتيقن، وأما آثار لوازمه غير المتيقنة سابقاً فهي خارجة عن مورد التعبد؛ إذ المفروض عدم تعلق اليقين والشك - المأخوذ من موضوعين للجري العملي - بأنفسها ولا بموضوعاتها.

ومن هنا يفرق بين قيام الأمانة على حلية لحم وبين ثبوت حليته بالأصل، فإنه في الأول يكون المحرر هي الحلية الواقعية، فيحرز كون الحيوان

من الأقسام المحلّلة ، فيجوز الصلاة في أجزائها ، وأمّا في الثاني فلا يكاد يثبت إلاّ الجري العملي على طبق الحليّة الظاهرية ، وأمّا جواز الصلاة في أجزاء الحيوان المتخذ منه اللحم فلا ؛ فإنّ جواز الصلاة على الفرض مترتب على كون الحيوان من الأقسام المحلّلة ، كالشاة والبقر ونحوهما ، ومن المعلوم أنّ الأصل غير ناظر إلى إثبات ذلك أصلاً.

ولقد أجاد العلامة الأنصاري رحمته فيما أفاده من تنظير المقام بباب الرضاع^(١) ، حيث إنّ الدليل الدالّ على أنّه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب لا يقتضي إلاّ حرمة العناوين التي حكم عليها بالحرمة ابتداءً ، كالأمّ والأخت ونحوهما ، وأمّا العناوين الملازمة للعناوين المحرّمة فليس في أدلّة الرضاع ما يدلّ على تحريمها .

مثلاً : أمّ الأخ وإن كان في النسب ملازماً لعنوان الأميّة أو لعنوان زوجة الأب إلاّ أنّه لم يدلّ دليل على تحريم هذا العنوان بما هو ، بل العنوان المحرّم هو العنوان الملازم ، فإذا أرضعت امرأةً أحدَ الأخوين ، فلا موجب لحرمتها على الأخ الآخر .

وبالجملة ، المتحصّل من دليل الأصل ليس إلاّ الجري العملي بالمقدار الثابت من التبعّد ، فلا يثبت به اللوازم والملزومات للوجود الواقعي أصلاً .
نعم ، إذا ورد الأصل في مورد بالخصوص ولم يكن له أثر شرعي إلاّ باعتبار لوازمه العقلية مثلاً ، فلا بدّ من ترتيبها بدلالة الاقتضاء صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية ، ولكن أين ذلك من العمومات غير المختصّة بمورد دون مورد ؟ وقد ذكرنا غير مرّة أنّ شمول الدليل لمورد إذا كان محتاجاً إلى مؤونة

زائدة ، فمقتضى القاعدة عدم شمول الدليل ، لا أنه يحكم بالشمول ويثبت به تلك المؤونة .

فإن قلت : سلمنا أن الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية لم تقع مورد التعبد من جهة الجري العملي من جهة أنفسها ، ولا من جهة موضوعاتها - أعني بها نفس اللوازم - إلا أنها من جهة كونها آثاراً لما هو موقع للتعبد - كالحياة في مفروض المثال - فلا بد من ترتيبها أيضاً ؛ فإن أثر الأثر أثر لا محالة ، فإذا كان معنى التعبد بالحياة لزوم الجري على طبقها بترتيب آثارها ، فأى فرق بين الآثار بلا واسطة والآثار مع الواسطة ؟

قلت : الأثر المترتب على الأثر إذا كان من سنخه - كما إذا كان كلاهما تكوينياً أو تشريعياً - فلا ريب في أن الأثر الأخير أثر لما يترتب عليه الأثر الأول أيضاً .

أما في التكوينيات : فظاهر من جهة أن معلول المعلول معلول للعللة الأولى لا محالة .

وأما في التشريعات - كما إذا ترتب على ملاقة البول نجاسة اليد وترتب على ملاقاتها نجاسة الثوب وهكذا - : فلأن هذه الآثار الطولية كلها مترتبة على الملاقة الأولى ومن أحكامها ، فإذا جرى الاستصحاب وثبت به نجاسة شيء ، فيترتب عليه نجاسة ملاقيه ولو بألف واسطة ، فإن كل واسطة يكون موضوعاً شرعاً لنجاسة ملاقيه ، وهكذا .

وأما إذا لم يكونا من سنخ واحد - كما إذا ترتب حكم شرعي على معلول تكويني لشيء - فلا يصح أن يقال : إن أثر الأثر أثر ؛ ضرورة أن الأحكام الشرعية ليس ترتبها على موضوعاتها ترتب المعاليل على عللها ، فكيف يكون الحكم الثابت للمعلول حكماً شرعياً ثابتاً لعلته ؟! وهذا ظاهر بأدنى تأمل .

ومن جميع ذلك يظهر أن الفارق في حجّة المثبتات من الأمانة دون الأصل هو ما ذكرناه ، لا ما ربما يتوهم من أنه من جهة الإطلاق في أدلة الأمارات دون الأصول ؛ وذلك فإنّ الإطلاق وعدم تقييد الحجّة بجهة دون جهة وإن كان ممّا لا بدّ منه في حجّة الأمانة مطلقاً إلا أن الإطلاق في أدلة الأصول لا يقصر عن الإطلاق في أدلة الأمانة ، وأي إطلاق أقوى من إطلاق قوله عليه السلام في أدلة الاستصحاب : « وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك »^(١) وفي أدلة قاعدة التجاوز : « بلى قد ركعت »^(٢) ؟ فلو لا أن المجعول في أدلة الأصول قاصر عن شموله للوآزم والملزومات فلا قصور من ناحية الإثبات أصلاً .

وأما ما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته في المقام - بما هذه عبارته : « ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية ، وبين الطرق والأمارات ، فإنّ الطريق والأمانة حيث إنه كما يحكي عن المؤدّي ويشير إليه ، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها كأن مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها ، وقضيته حجّة المثبت منها ، كما لا يخفى ، بخلاف مثل دليل الاستصحاب ، فإنّه لا بدّ فيه من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته »^(٣) إلى آخر ما أفاده رحمته - ففيه : أن الحكاية من الأمور القصديّة ، فيختصّ موردها بما إذا كان الحاكي ملتفتاً إلى اللوازم والملزومات ، كما في موارد اللزوم البين بالمعنى الأخصّ ، فلا وجه لحجّة المثبت مطلقاً .

(١) التهذيب ١ : ٤٢١ - ١٣٣٥/٤٢٢ ، الاستبصار ١ : ١٨٣/٦٤١ ، الوسائل ٣ : ٤٨٢ -

٤٨٣ ، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

(٢) التهذيب ٢ : ٥٩٢/١٥١ ، الاستبصار ١ : ١٣٥٤/٣٥٧ ، الوسائل ٦ : ٣١٧ ، الباب ١٣

من أبواب الركوع ، الحديث ٣ .

(٣) كفاية الأصول : ٤٧٣ .

ثمَّ إنَّه على تقدير حجَّية الأصل المثبت فهل يعارض به الأصول العدمية الجارية في لوازمها العقلية - مثلاً - أم لا؟ قولان ، ذهب جماعة تبعاً لكاشف الغطاء رحمته إلى الأول ، فحكم بالتعارض بين استصحاب الحياة في مفروض المثال لترتيب آثار نبات اللحية ، واستصحاب عدم نبات اللحية ، المتيقن سابقاً^(١).

وأورد عليه العلامة الأنصاري رحمته بحكومة الأصل الجاري في الملزوم على الأصل الجاري في لازمه^(٢).

والتحقيق أن يقال : إنَّ حجَّية الاستصحاب إن كانت من جهة بناء العقلاء وإفادته الظنَّ بالبقاء ولو نوعاً ، فلا ريب في أنَّ الظنَّ بالملزوم يلازم الظنَّ باللازم ، فيمتنع الظنُّ بعدمه ، فيكون الاستصحاب في طرف الملزوم حاكماً على الاستصحاب في طرف اللازم لا محالة ، نظير حكومة ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة من جهة منعه عن تحقُّقه.

وأما إذا كانت من جهة الأخبار ، فإن قلنا بحجَّية الأصل المثبت من جهة أنَّ الأصل الجاري في الملزوم يثبت لازمه تعبداً - كما في الأمارات - فالأمر كما ذكر أيضاً ، فإنَّ استصحاب الملزوم يرفع الشكَّ عن اللازم ، فلا يجري فيه الاستصحاب . وإن قلنا بحجَّيته من جهة أنَّ آثار اللوازم تترتب على استصحاب الملزومات من دون احتياج إلى إثبات نفس اللوازم ؛ لما توهم من أنَّ الجري العملي يقتضي ترتيب الآثار مطلقاً ولو كانت مع الوساطة ، فالمعارضة بحالها ؛ وذلك فإنَّ استصحاب الملزوم كما يقتضي ترتيب الأثر المترتب على الوساطة ، فكذلك استصحاب عدم اللازم يقتضي عدمه ؛ فإنَّ المفروض أنَّ الأثر أثر لهما ،

(١) كشف الغطاء : ٣٥ .

(٢) فرائد الأصول : ٣٨٤ .

وليس استصحاب الملزوم مثبتاً لازماً حتى يكون رافعاً للشك في طرفه .
تتميم : قد استثنى العلامة الأنصاري رحمته من عدم حجّة الأصل المثبت ما لو كانت الوساطة خفيةً بنظر العرف بحيث يرى العرف الأثر المترتب على الوساطة مترتباً على ذي الوساطة^(١) .

وتبعه في ذلك جملة من أعظم تلامذته ، بل الحق بعض المحققين صورة وضوح الوساطة وجلاتها - بحيث تكون الملازمة بين الوساطة وذيها جليّة عند العرف - بصورة خفاء الوساطة في حجّة الأصل المثبت فيها .
والحق عدم حجّة الأصل المثبت مطلقاً ، ولا أثر لخفاء الوساطة فضلاً عن جلالتها .

وتحقيق ذلك : أن الحكم الثابت لموضوع قد يكون بنظر العرف بحيث يكون الحكم الثابت له ثابتاً للأعمّ منه أو الأخصّ منه بحسب متفاهمهم من الدليل ، فيكون الظهور الفعلي التركيبي على خلاف الظهور الوضعي الإفرادي ، وفي هذه الصورة لا ريب في أن المتبع هو الظهور الفعلي في تعيين مفاد الدليل ، خلافاً لجملة من القدماء ، فيكون الرجوع إلى العرف حينئذٍ لأجل تعيين مفاد الدليل . وأخرى يكون المدلول العرفي موافقاً للمدلول الوضعي ، لكنّ العرف بحسب مناسبات الحكم والموضوع يرون بعض خصوصيات الموضوع من مقوماته ، وبعضها الآخر من علل الحكم ومن قبيل الوساطة في الثبوت ، فيكون ثبوت الحكم بعد انتفاء الخصوصية على الأوّل من باب ثبوت الحكم لموضوع آخر بنظرهم ، لا من باب بقاء ما ثبت ، بخلاف الثاني ، ولا إشكال في اتباع نظر العرف في ذلك أيضاً باعتبار رجوع ذلك إلى تعيين مفاد لفظ «النقض» من أدلة

حجّة الاستصحاب ، كما سيّضح ذلك فيما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وأما في غير هذين الموردين فلا محالة يرجع نظر العرف إلى مسامحاتهم في التشخيصات والتطبيقات التي لا وجه للرجوع إليهم فيها ، كما ترى مسامحاتهم في المقادير والأوزان غير المتّبعة من دون خلاف ولا إشكال ، وعلى ذلك فإن كان معنى خفاء الواسطة أنّ العرف بحسب المستفاد من الدليل أو بحسب ما ارتكز في أذهانهم من مناسبات الحكم والموضوع يفهمون من الدليل أنّ الحكم ثابت لذي الواسطة ، ويرون الواسطة من علل الحكم بحيث لا يكون لها دخل في قوام الموضوع ، فهذا يرجع إلى إنكار الواسطة حقيقةً ، وثبوت الحكم لنفس ذي الواسطة . وإن كان معناه أنّ الحكم بحسب متفاهمهم ثابت للواسطة ومع ذلك يعتبرون الحكم مترتباً على ذي الواسطة من باب المسامحة ، فلا ريب أنّ الرجوع إليهم في ذلك يستلزم اتّباع مسامحاتهم في التطبيقات المتسالم عدمه عندهم .

وبالجملة ، الموضوع بحسب فهم العرف إن كان هو ذا الواسطة ، ففرض الواسطة ودعوى خفائها خلّف واضح . وإن كان هو الواسطة فدعوى خفائها بحسب الفهم العرفي من الدليل لا بلحاظ مسامحاتهم التي لا اعتبار بها خلّف كذلك ، فدعوى فرض الواسطة بحسب الفهم العرفي وكونها خفيةً غير معقولة ، فإمّا أن لا تكون واسطة في البين ، أو تكون جليّة لا محالة .

هذا كلّه على تقدير أن يكون عدم حجّة الأصل المثبت من جهة القصور في نفس المجعول في باب الأصول ، كما هو الصحيح على ما عرفت تفصيله . وأما إذا كان ذلك لأجل القصور في الدليل - كما ذهب إليه المحقّق صاحب

الكفاية^(١) - فدعوى قصور الأدلة عن الشمول في فرض عدم كون الواسطة خفية وإن كانت ممكنة إلا أن عهدة إثباتها على مدّعيها.

وكيف كان فقد ظهر بما ذكرناه عدم حجّة الأصل المثبت مطلقاً، ولكنه مع ذلك لا يمكن إنكار تمسك القدماء بالأصول المثبتة على الإطلاق إما لأجل ذهاب جملة منهم إلى كونه حجّة من باب الظن لا من باب التعبد بالأخبار، وإما لأجل عدم عنوان لبحث الأصل المثبت إلا عند المتأخرين، ولا بأس بالإشارة إلى جملة من الفروع في المقام.

منها : مسألة ملاقة الطاهر مع النجس المسبوق بالرطوبة المشكوك بقاؤها إلى زمان الملاقة، فإنّ كيفة التنجيس وعنوان الملاقة وإن لم تكن مذكورة في لسان الأدلة بل لا بدّ من استفادتها من معاهد الإجماعات أو من الرجوع إلى المرتكزات العرفية من كيفة التقذّر من القذارات العرفية إلا أنّه إذا بنينا على أنّ الموضوع للتنجيس هو مجرّد الملاقة مع النجس أو المتنجّس مع رطوبة أحد المتلاقيين، فلا ريب في الحكم بالنجاسة مع إحراز الملاقة واستصحاب الرطوبة السابقة، فيكون من جملة موارد إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل.

وأما إذا بنينا على أنّ الموضوع له هو انتقال الأجزاء المائية من أحد المتلاقيين إلى الآخر المعبر عنه بالسراية في كلمات الفقهاء : فالحكم بالنجاسة يتوقّف على القول بحجّة الأصول المثبتة ؛ إذ المفروض عدم ترتّب الأثر إلا على ما هو لازم للمستصحب عقلاً لا لنفسه.

هذا كلّه في غير الحيوان المتلطّخ ببعض أجزائه بالرطوبة النجسة أو

المتنجّسة ، وأمّا فيه فقد يقال بالتفصيل بين ما إذا كانت الرطوبة في الملاقي معه كالبدن مثلاً ، أو فيه - بناءً على القول بتنجّس الحيوان بملاقاة النجاسة وإن طهر بعد ذلك بالجفاف وزوال العين - فيلتزم بنجاسة الملاقي مع الشكّ في بقاء الرطوبة في الجزء المتنجّس من الحيوان في الصورة الأولى دون الثانية .

ووجه ذلك : أنّ الرطوبة إذا فرضت في الحيوان - كالذباب مثلاً - فلا محالة يكون الحكم بالنجاسة المترتبة على السراية موقوفاً على إحرازها ، ومن المعلوم أنّ استصحاب بقاء الرطوبة فيه أو استصحاب بقاء نجاسته لا يفيد شيئاً مع عدم إحرازها . وأمّا إذا كان الجسم الملاقي له رطباً حال الملاقاة ، فالسراية وجدانية ، ويكفي حينئذٍ استصحاب نجاسة الحيوان المعلومه نجاسته سابقاً المشكوك بقاؤها للشكّ في بقاء رطوبته . وأمّا على القول بعدم نجاسة أجزاء الحيوان بالملاقاة مع النجس أو المتنجّس - وإنّما المنجّس للملاقي هو نفس الرطوبة المتنجّسة أو النجسة فيه - فاستصحاب الرطوبة لا يترتب عليه أثر شرعيّ بنفسه فلا يكون جارياً .

ولكن يمكن أن يقال - على تقدير عدم تنجّس أجزاء الحيوان - بجريان الاستصحاب مع فرض تركّب الموضوع من الملاقاة وبقاء كون أحد المتلاقيين رطباً ؛ إذ بقاء الرطوبة حينئذٍ يكون هو الجزء الأخير المتمم للموضوع ، فيكفي إحرازه بالأصل مع إحراز الجزء الآخر - وهو الملاقاة - بالوجدان .

نعم ، لو قلنا باعتبار السراية في الموضوع ، لما يكفي استصحاب الرطوبة في إحرازها ، فلا فرق بين ما إذا قلنا بتنجّس أجزاء الحيوان وعدمه في الحكم بالنجاسة فيما إذا كان الموضوع مركّباً من الملاقاة وبقاء نفس الرطوبة في الجسم الحامل للرطوبة النجسة ، والحكم بالطهارة فيما إذا كان بسيطاً لازماً لبقاء الرطوبة عقلاً ، فالمدار على إحراز الموضوع ليس إلّا .

ومنها : استصحاب بقاء الشهر السابق وعدم دخول الشهر اللاحق لإثبات الأوليّة لما بعد اليوم المشكوك كونه من الشهر السابق ، والثانويّة لما بعده وهكذا ؛ فإنّه إذا قلنا بأنّ أوّل الشهر - مثلاً - عبارة عن كون يوم من شهر مع عدم كون سابقه منه حتى يكون من الموضوعات المركّبة ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب ، وإحراز جزء من الموضوع بالأصل مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان .

وإن قلنا بأنّه مفهوم بسيط لازم لهذين الأمرين - كما هو الصحيح ؛ لما ذكرناه مراراً من أنّ المفاهيم والمدركات العقليّة بسيطة في أعلى مراتب البساطة ، وليس شيء منها مركّباً من مفهومين متغايرين - فيتوقّف إثبات عنوان الأوليّة أو الثانويّة - مثلاً - بالاستصحاب على القول بالأصول المثبتة .

ولكنّ التحقيق : أنّ الاستصحاب وإن لم يكن مثبتاً لذلك على ما هو المحقّق من عدم حجّيّة الأصول المثبتة إلّا أنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار الرؤية في ثبوت الشهر أو مضيّ ثلاثين من الشهر السابق تكفي في إثبات ذلك ، فإنّه إذا لم يرَ الهلال في اليوم المشكوك كونه من رمضان مثلاً ، فلا محالة يكون مبدأ الشهر بحكم الشارع هو اليوم الذي بعده ؛ لأنّ المفروض أنّ ثبوت الشهر مع عدم الرؤية يتوقّف بحكم الشارع على مضيّ ثلاثين يوماً من شعبان ، فهذه الأدلّة تكون حاكمّة على الأدلّة المثبتة للأحكام على اليوم الأوّل والثاني والثالث وهكذا ، ومثبتة لموضوعاتها ، فالالتزام بهذه الأحكام لا يكشف عن القول باعتبار الأصول المثبتة كما توهّم .

ومنها : استصحاب عدم الحاجب في موضع الغسل في أعضاء الوضوء أو الغسل ، فإنّه ربما يدعى السيرة على عدم الاعتناء باحتمال وجوده ، فيكشف ذلك عن اعتبار الأصل المثبت ؛ فإنّ انغسال البشرة ووصول الماء إليه - الذي هو

المعتبر في مقام امتثال التكليف - لازم عقلي لعدم الحاجب ، فالحكم بتحقيقه مع الشك في وجود الحاجب لا يستقيم إلا على القول بالأصول المثبتة .

ولكن التحقيق : عدم ثبوت سيرة المتدينين على ذلك ، وإنما المسلم هو قيام السيرة على عدم الفحص في مقام الامتثال ، ولعله لعدم التفاتهم إلى احتمال وجوده ، أو لاطمئنانهم بعدم وجوده . وأما دعوى عدم الاعتناء مع فرض الاحتمال والالتفات فهي في حيز المنع .

وعلى تقدير التسليم فيمنع عن ثبوت حكم شرعي بقيام السيرة عليه في الأعصار المتأخرة غير المعلوم اتصالها بزمان الأئمة عليهم السلام مطلقاً .

وعلى تقدير التسليم بقيام السيرة في مورد خاص يكون دليلاً في ذلك المورد ، كورود النص الخاص في مورد مخصوص على اعتبار أصل مثبت فيه ، وأين ذلك من الاستفادة من عموم « لا تنقض اليقين بالشك » كما هو محل الكلام في المقام ؟

ومنها : ما في الشرائع والتحرير^(١) تبعاً للمحكى عن المبسوط^(٢) من أنه لو ادعى الجاني أن المجني عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ وادعى الولي أنه مات بالسراية ، فلاحتمالان فيه سواء . وكذا الملفوف في الكساء إذا قدّه نصفين فادعى الولي أنه كان حياً ، والجاني أنه كان ميتاً ، فلاحتمالان متساويان .

ولا ريب أن أصالة عدم شرب السمّ في المثال الأول ، وأصالة بقاء الحياة إلى زمان وقوع الجناية في الثاني لا يترتب عليهما الأثر حتى يعارض بهما أصالة عدم موجب الضمان إلا على القول باعتبار المثبت من الأصول حتى يثبت بهما عنوان السراية أو القتل اللذين أخذوا موضوعين للضمان .

(١) شرائع الإسلام ٤ : ٢٢٦ ، تحرير الأحكام ٢ : ٢٦١ .

(٢) المبسوط ٧ : ١٠٦ - ١٠٧ .

والمحكّي^(١) عن المبسوط هو التردّد في الترجيح. وعن المحقّق^(٢) ترجيح أصالة عدم الضمان^(٣). والظاهر من التحرير^(٤) ترجيح أصالة بقاء الحياة، أو عدم شرب السمّ على استصحاب عدم الضمان من جهة كون الشكّ في الضمان ناشئاً من الشكّ في وجود سببه، فإذا ثبت ذلك بالاستصحاب، فلا محالة يكون مقدّماً على الاستصحاب الحكمي.

ومن ذلك يظهر أنّه لو كان موضوع الضمان مركّباً من نفس الجزئين - اللذين هما محقّقاً عنوان السراية أو القتل من دون دخّل لهذين العنوانين البسيطين بما هما - فلا محالة يندرج المقام في كبرى الموارد التي يحرز فيها الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل؛ فإنّ الموت في المثال الأوّل إذا كان محرزاً بالوجدان، وكان عدم شرب السمّ محرزاً بالأصل، أو الجناية كانت محرزةً بالوجدان في المثال الثاني، وكانت الحياة محرزةً بالأصل، فلا تصل الدورة إلى الأصل الحكمي، وهو أصالة عدم الضمان أبداً، لكنّ الشأن في تركّب الموضوع، والظاهر أنّ الموضوع للضمان هو المتولّد من الأمرين، وعليه فيكون الجاري في محقّقه من الأصول المثبتة.

وقد أشرنا آنفاً إلى أنّه لا مجال لإنكار عمل القدماء - بل وجملته من المتأخّرين - بالأصول المثبتة مطلقاً بحيث لا يوجد مورد لا يكون الأصل الذي اعتمدوا عليه من الأصول المثبتة، بل توجد موارد كثيرة اعتمدوا فيها على الأصل مع كونه مثبتاً إمّا لأجل ذهابهم إلى اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ أو

(١) كما في فرائد الأصول: ٣٨٥، وانظر: المبسوط ٧: ١٠٧.

(٢) الحاكي عنه هو الشيخ الأنصاري^(٥) في فرائد الأصول: ٣٨٥، وانظر: شرائع الإسلام ٤: ٢٢٦.

(٣) أنظر: تحرير الأحكام ٢: ٢٦١.

من جهة عدم تنقيح بحث الأصل المثبت عندهم. ومن راجع كتب الفقه خصوصاً موارد التداعي يجد صدق ما ادّعيناه.

ومنها: موارد دعوى المالك أن اليد على المال كانت يد ضمان، ودعوى ذي اليد أنها كانت غير مضمّنة، كما إذا ادّعى المالك أنه باع العين، وادّعى الآخر أنه وهبه له، أو ادّعى المالك أنه أجره إياها، وادّعى الآخر أنه أعارها، والمشهور بينهم هو: أن القول قول المالك؛ لأن الأصل في اليد كونها مضمّنة إلا أن يثبت الخلاف، ولم يخالف في المسألة إلا بعض الفروع، فقد يتوهم أن هذا التسالم منهم مبني على اعتبار الأصول المثبتة، كما توهم ابتناؤه على اعتبار قاعدة المقتضي والمانع، وقد توهم بعضهم ابتناؤه على جواز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية، وقد ذكرنا في بحث العموم والخصوص فساد كل هذه التوهمات، وأن الموضوع للضمان هو الاستيلاء على الشيء مع عدم رضا المالك بالمجانبة، فأحد جزئي الموضوع - وهو اليد - محرز بالوجدان، والآخر محرز بالأصل، فالحكم بالضمان على القاعدة، فراجع هناك.

التنبيه التاسع: لا فرق فيما ذكرناه - من جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء المتيقن - بين ما إذا لم يعلم ارتفاع الحالة السابقة أصلاً، وبين ما إذا علم ارتفاعها في زمان، فإنه يجري الأصل إلى زمان العلم بالارتفاع، فإذا علم موت زيد يوم السبت وشك في حدوثه في ذلك اليوم أو اليوم السابق عليه فتستصحب الحياة إلى يوم السبت، ولكن لا يثبت بذلك عنوان الحدوث يوم السبت على ما عرفت في التنبيه السابق من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا اللوازم الشرعية المترتبة على نفسه دون الآثار المترتبة على لوازمه أو ملزوماته عقلاً أو عادةً.

هذا إذا كان الشك في البقاء بالنسبة إلى أجزاء الزمان ، وأما إذا كان بالإضافة إلى حادثٍ آخر - كما إذا علم بحدوث موت المورث وإسلام وارثه وشك في تقدّم أحدهما على الآخر أو مقارنتهما - ففي جريان الاستصحاب في كلّ منهما ، أو عدم جريانه كذلك ، أو التفصيل بين ما إذا علم تاريخ أحدهما فلا يجري الاستصحاب فيه ويجري في مجهول التاريخ ، فيحكم بعدم تحقّق موضوع الإرث - عند معلوميّة تاريخ الموت والشك في تقدّم الإسلام عليه وتأخّره - وتحقّقه فيما إذا علم تاريخ الإسلام وشك في تقدّم الموت عليه ، وبين ما إذا جهل تاريخهما معاً فلا يجري الاستصحاب فيهما بالتعارض وجوه ، والحقّ هو : التفصيل ، وفقاً لشيخنا العلامة الأنصاري ^(١) .

وقبل الخوض في المقصود لا بدّ من تنقيح محلّ النزاع حتّى يتّضح الحال إن شاء الله تعالى .

فنقول : قد ذكرنا في بحث العموم والخصوص أنّ الموضوع المركّب من جزئين إمّا أن يكون مركّباً من العرض ومحلّه ، أو من عرضين لمحلّ واحد أو لمحلّين ، أو من جوهرين ، أو من جوهر وعرض غير قائم به .

أمّا في الصورة الأولى : فحيث إنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه ، فلا محالة يكون أحد الجزئين مأخوذاً نعتاً للآخر إمّا بنحو مفاد «كان» الناقصة أو بنحو مفاد «ليس» الناقصة ، والعرض بنفسه وإن كان من الموجودات الخارجيّة ويمكن اعتبار وجوده النفسي موضوعاً لحكم إلّا أنّه إذا أخذ جزءاً للموضوع كان جزؤه الآخر ما هو محلّ العرض ، فلا بدّ وأن يؤخذ العرض في الموضوع بوجوده النعتي ليس إلّا .

مثلاً: إذا أخذ العالم وعدالته موضوعاً لوجوب الاقتداء به ، فلا محالة يكون اتّصاف العالم بالعدالة هو الدخيل في الموضوع ، لا نفس العدالة بوجودها النفسي ؛ إذ لو كان نفس العدالة دخيلةً في الموضوع ، فجزؤه الآخر - وهو محلّها - حيث إنّهُ في نفسه ينقسم إلى العادل والفاسق ، وقد ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّ كلّ موضوع ينقسم إلى قسمين في مرتبة سابقة على ورود الحكم عليه فلا بدّ وأن يكون أخذه موضوعاً لذلك الحكم في مقام الجعل والثبوت بنحو الإطلاق أو بنحو التقييد ؛ إذ لا يعقل الإهمال في الواقعيّات من الملتفت إلى الانقسام [بل] إمّا أن يؤخذ مقيّداً بكونه عادلاً أو مقيّداً بضدّه أو مطلقاً بالإضافة إليهما ، والأوّل هو المطلوب - من أنّ لازم أخذ العرض جزءاً للموضوع هو أخذه بنحو مفاد «كان» الناقصة إذا كان الجزء الآخر هو محلّه - والثاني والثالث غير معقولين ، ومنافيان لأخذ العدالة في الموضوع.

وأما في بقيّة الصور : فأخذ أحد الجزئين نعتاً للآخر غير متصوّر ؛ إذ لا معنى لكون جوهرٍ نعتاً لجوهرٍ آخر ، أو العرض نعتاً لعرضٍ آخر حتّى فيما إذا كانا عرضين لمحلٍّ واحد فضلاً عمّا إذا كانا في محلّين ، فأخذ شيء بنحو مفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين ينحصر في العرض ومحلّه ، وأما في غير ذلك فلا . نعم ، يمكن أن يكون ما هو الموضوع للحكم عنواناً بسيطاً منتزِعاً من الجزئين كعنوان الحال أو القبليّة والبعديّة ، ففي الحقيقة لا يكون الموضوع مركّباً من جزئين بل الجزآن محقّقان للموضوع ، فهما أجنبيّان عن ترتّب الحكم عليهما بالكلّيّة . والمتّبع في ذلك هو دلالة الدليل مع مساعدة الفهم العرفي أيضاً ؛ إذ قد يكون أخذ العنوان البسيط في الموضوع معرّفاً ومرآةً لنفس تحقّق الجزئين في الخارج ، كما اختار ذلك شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره في

بعض^(١) تحقيقاته في مسألة ركوع المأموم والإمام راعٍ حيث ذهب إلى أن محقق الجماعة هو اجتماع ركوع الإمام والمأموم في زمانٍ واحد ، وأخذ عنوان الحال في الموضوع إنما هو لمجرد المعرفة ليس إلّا.

وكيف كان فلا ريب في أن الموضوع إذا أخذ فيه ما هو مفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين ، فلا يمكن إحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل ، فإنّ جريان الاستصحاب في نفس العرض الذي هو مفاد «كان» أو «ليس» التامتين لا يترتب عليه ما هو مترتب على مفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين ، وذلك واضح من دون فرق بين العلم بتاريخ أحد الحادثين أو الجهل بتاريخهما بالكلية ، كما أنّه إذا كان المأخوذ في الموضوع عنواناً بسيطاً منتزعاً ومتولداً من الأمرين ، فلا يمكن إحرازه بضمّ الوجدان إلى الأصل بناءً على ما عرفت في التنبيه السابق من عدم حجّة الأصول المثبتة ، فينحصر مورد جريان الأصل والقيام الموضوع من ضمّ الوجدان إليه بما إذا كان الموضوع مركباً من نفس الجزئين بلا اعتبار أمر بسيط فيه منتزع عنهما.

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إذا كان الموضوع مركباً من نفس الجزئين بنحو اجتماعهما في الوجود زماناً - الذي هو منشأ انتزاع عنوان المقارنة - أو بنحو يكون منشأ لانتزاع عنواني التأخر أو التقدم من دون دُخُل لأحد هذه العناوين في الموضوع ، فإنّما أن يكون كلاهما مجهول التاريخ ، أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً والآخر مشكوكاً ، فيحتمل مقارنته معه وجوداً وتقدمه عليه أو تأخره عنه .

كما إذا علمنا بموت المورث وإسلام وارثه من دون علم بتاريخ أحدهما

أصلاً، أو مع العلم به. وعلى الثاني فإن كان تاريخ الإسلام معلوماً وكان الشك في تقدّم الموت عليه وتأخره عنه، فباستصحاب عدم الموت إلى زمان تحقّق الإسلام يتحقّق موضوع الإرث، الذي هو مركّب من إسلام الوارث مع تحقّق حياة مورثه، كما أنّه إذا كان تاريخ الموت معلوماً، فباستصحاب عدم الإسلام إلى ذلك التاريخ يحكم بعدم الإرث، فإنّ جريان الأصل لا يعتبر فيه ترتّب الأثر على نفس المجري، بل يكفي فيه ترتّب الأثر الشرعي على نقيضه أيضاً، وحيث إنّ الأثر الشرعي في المثال مترتب على اجتماع حياة المورث وإسلام وارثه زماناً فيكفي ذلك في جريان الأصل في طرف العدم أيضاً، وقد أوضحنا ذلك في بعض المباحث السابقة، فراجع.

فإن قلت: الاستصحاب في طرف مجهول التاريخ وإن كان جارياً في نفسه لكنّه معارض بجريان الاستصحاب في طرف معلوم التاريخ أيضاً؛ فإنّ العلم بالتاريخ إنّما يمنع عن جريانه بالإضافة إلى عمود الزمان، وأمّا بالإضافة إلى الحادث الآخر فلا مانع عن جريانه؛ لتحقّق أركانه.

مثلاً: العلم بتاريخ الإسلام وأنّه تحقّق يوم السبت - مثلاً - يمنع عن جريان الاستصحاب فيه من حيث الزمان؛ لعدم الشكّ بالإضافة إليه الذي هو الموضوع له، وأمّا بالنسبة إلى الزمان الواقعي - الذي وقع فيه الموت المحتمل تقدّمه على الإسلام وتأخره - فلا محالة يكون حدوثة مشكوكاً فيه، فيجري فيه الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: الإسلام المقارن للحياة لم يكن متحقّقاً سابقاً يقيناً، وهو مشكوك الوجود لاحقاً وإن كان نفس الإسلام - بما هو - معلوم التحقّق، فيجري فيه الأصل، ويعارض به أصالة عدم الموت إلى زمان الإسلام.

قلت: وجود الإسلام المقارن للحياة وإن كان مشكوكاً وجداناً وكان

مسيوقاً بالعدم لا محالة إلا أنه عبارة أخرى عن الشك في وجود تمام الموضوع للإرث بعد العلم بعدم تحققه في زمان ، والأصل الجاري فيه لا يمكن أن يعارض به الأصل الجاري في ناحية الجزء الذي هو مجهول التاريخ في المقام ، فإن الشك في تحقق تمام الموضوع إنما يكون مسبباً عن الشك في وجود الجزء وعدمه ؛ ضرورة أنه لو كانت الحياة في زمان الإسلام معلومة ، لما كان يشك في وجود تمام الموضوع أصلاً ، وحينئذ يكون الأصل الجاري في طرف الجزء - بعد ضم الوجدان إليه - حاكماً على الأصل الجاري في طرف الكل ، ولولا ذلك لما كان يجري الأصل في الجزء في شيء من الموارد أصلاً.

مثلاً : إذا كانت الحالة السابقة للمكلف هي الطهارة وشك في بقائها فاستصحاب الطهارة وصلّى ، فكما أن مقتضى ضم الوجدان إلى مؤدى الأصل هو تحقق الصلاة المقرنة بالطهارة بمعنى اجتماعهما في الوجود فلا يجري استصحاب عدم الصلاة المقرنة بها ، فكذلك مقتضى استصحاب عدم الموت إلى زمان الإسلام المعلوم تاريخه هو تحقق موضوع الإرث ، ولا يعارض باستصحاب عدمه ، والملاك فيهما هو : أن الشك في تحقق المركب إذا كان منشؤه الشك في تحقق أحد أجزائه ، بعد إحراز الجزء الآخر ، فلا محالة يكون الأصل المحرز لتحقيق ذلك الجزء حاكماً على أصالة عدم تحقق المركب ، وذلك واضح بأدنى تأمل .

فإن قلت : إذا كان زمان حياة المورث عند الإسلام مأخوذاً في موضوع الإرث على نحو الظرفية ، فالأمر كما ذكرت من حكومة الأصل في ناحية الجزء على الأصل الجاري في ناحية المركب . وأما إذا كان أخذه فيه بنحو القيدية ، فالأصل الجاري في طرف الحياة التي هي أحد الجزئين معارض بالأصل الجاري في الجزء الآخر لا محالة ، لا بالأصل الجاري في ناحية المركب حتى

يقال بحكومة الأصل الجاري في طرف الجزء عليه ؛ وذلك فإن ما هو معلوم الوجود خارجاً هو نفس الإسلام ، وأما الإسلام المقيد بكونه في زمان الحياة فهو مشكوك فيه بالضرورة ، والأصل عدمه حتى بالقياس إلى عمود الزمان .

قلت : لا معنى لتقييد جزء الموضوع بشيء إلا أخذه في الموضوع وترتيب الحكم عليه ، فإن أريد من التقييد أخذ الزمان بنحو يرجع الأمر إلى أخذ العنوان البسيط في الموضوع حتى يكون الإسلام وحياة المورث محققين له في الخارج ، فالأصل لا يجري في شيء من الجزئين حتى تصل النوبة إلى التعارض ، سواء علم تاريخ واحد منهما أم لم يعلم التاريخ أصلاً ؛ وذلك لما عرفت من دخول الأصل حينئذ في أقسام الأصول المثبتة التي لا نقول باعتبارها ، بل مقتضى الأصل حينئذ هو عدم تحقق ذلك العنوان البسيط ليس إلا .

وإن أريد منه أخذ الزمان بنحو لا يكون الموضوع إلا مركباً من نفس الجزئين ، فلا ريب أن أحد جزئيه - وهو الإسلام - معلوم التحقق ، والشك في تحقق الموضوع إنما هو من جهة الشك في تحقق الجزء الآخر ، والمفروض إحرازه بالأصل ، فأين أصل آخر جارٍ في طرف الجزء المعلوم تاريخه حتى يعارض به الأصل في الطرف الآخر ؟

وبالجملة ، الأمر دائر بين عدم جريان الأصل بالكيفية إن كان الموضوع عنواناً بسيطاً منتزعا من الأمرين ، وبين جريانه في طرف مجهول^(١) التاريخ فقط فيما إذا كان مركباً من نفس الجزئين ، فلا موضوع للتعارض أصلاً .
هذا كله مع العلم بتاريخ واحد منهما ، وأما مع الجهل بتاريخ كل منهما

فلا محالة يكون الأصل في كلٍّ من الجزئين معارِضاً بمثله في الجزء الآخر ، وليس الشكُّ في أحدهما مسبباً عن الشكِّ في الآخر كما هو واضح ، فيتساقطان بالمعارضة ، فكما أنَّ استصحاب الحياة إلى زمان إسلام الوارث يقتضي تحقُّق موضوع الإرث ، فكذلك استصحاب عدم إسلام الوارث إلى زمان موت المورث يقتضي عدمه ، وقد أشرنا آنفاً إلى أنَّه لا يشترط في جريان الأصل ترتب الأثر على نفس مؤداه ، بل يكفي فيه ترتبه على نقيضه أيضاً .

ثمَّ إنَّ هنا كلاماً للمحقِّق صاحب الكفاية رحمته حيث منع في المقام عن جريان الاستصحاب لا من جهة المعارضة ، بل من جهة عدم اتِّصال زمان اليقين بالشكِّ ^(١) ، كما أنَّه منع لذلك عن جريان الاستصحاب في توارد الحالتين ، كالحدث والطهارة مع الجهل بتاريخهما ، إلَّا أنَّه فرَّق بينهما بعدم إحراز اتِّصال زمان الشكِّ بزمان اليقين في المقام ، وبعدم إحراز اتِّصال زمان اليقين بزمان الشكِّ هناك ^(٢) .

ولا بدَّ لنا من توضيح مرامه أولاً ثمَّ بيان ما يرد عليه ثانياً .

فنقول : إنَّ غاية ما يمكن أن يقال في توضيح مرامه رحمته هو : أنَّه لا ريب في أنَّ المستفاد من قولهم عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشكِّ » هو المنع عن ناقضيَّة الشكِّ لليقين المتَّصل به بحيث يكون أحد الزمانين هو زمان اليقين ، والزمان الذي بعده هو زمان الشكِّ ، فكلُّ ما أحرز فيه هذا المعنى فلا بدَّ فيه من الحكم بجريان الاستصحاب والبناء فيه على الحالة السابقة ، وكلُّ ما شكَّ فيه أو قطع بعده فلا يجري الاستصحاب .

أمَّا على الثاني : فواضح .

(١) أي : بزمان الشكِّ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٧٨ - ٤٧٩ .

وأما على الأول : فلأن الاتصال إذا كان معتبراً في جريانه ، فلا محالة يكون الشك في تحققه شكاً في تحقق موضوعه ، فالتمسك به حينئذ يكون تمسكاً بالعموم في الشبهة المصداقية ، وعلى ذلك لا بد في جريان الاستصحاب من إحراز اتصال زماني اليقين والشك ، فإذا علم بتحقق حادثين ، كالموت وإسلام الوارث - مثلاً - مترتباً بأن علم أن يوم الجمعة هو زمان تحقق^(١) أحدهما ويوم السبت هو زمان تحقق^(٢) الآخر ، فتحقق الموت والإسلام في يوم السبت معلوم لا محالة إلا أنه لم يعلم أن أيّاً منهما حدث في ذلك اليوم أو في اليوم السابق عليه ، فإن كان الأثر مترتباً على عدم واحد منهما في يوم الجمعة أو على وجوده فيه ، فلا ريب في جريان استصحاب العدم حينئذ في إثبات الأثر الشرعي أو رفعه ، كما أنه إذا كان الأثر مترتباً على وجود كل منهما في يوم الجمعة أو العدم كذلك ، فلا ريب في سقوط الأصلين بالمعارضة ؛ للعلم الإجمالي بتحقق أحدهما فيه .

وأما إذا كان الأثر مترتباً على عدم واحد منهما في زمان الآخر ، فزمان الشك حينئذ هو الزمان الذي وقع فيه الآخر واقعاً وفي نفس الأمر ؛ إذ المفروض أنه الموضوع للأثر ، وهو المشكوك ، ففي طرف استصحاب عدم الموت يكون زمان الشك هو الزمان الواقعي الذي وقع فيه الإسلام ، وحيث إن المفروض عدم كل من الحادثين في يوم الخميس الذي هو زمان اليقين فإن كان زمان الإسلام واقعاً هو يوم الجمعة ، فقد اتصل زمان الشك - الذي هو يوم الجمعة - بيوم الخميس الذي هو زمان اليقين ، وأما إذا كان زمانه هو يوم السبت ، فلا محالة يكون زمان الموت هو يوم الجمعة ، فقد انفصل زمان الشك - الذي

هو زمان حدوث الحادث الآخر المفروض كونه يوم السبت - من زمان اليقين الذي هو يوم الخميس بزمان وقوع الموت الذي هو يوم الجمعة ، وحيث إنّه لم يحرز زمان الحادث الآخر - وهو الإسلام - الذي هو زمان الشك فلم يحرز اتصال زمان الشك - المرّدّد بين كونه يوم الجمعة أو السبت - بزمان اليقين الذي هو يوم الخميس .

وأما في توارد الحالتين كالطهارة والحدث - مثلاً - بعد طلوع الشمس مع الشك في تقدّم أحدهما على الآخر فزمان الشك وإن كان محرّزاً وجداناً كأوّل الزوال المرّدّد فيه المكلف بين كونه محدثاً أو متطهراً إلاّ أنّه غير محرّز لاتّصاله بزمان اليقين ؛ إذ كلّ ما يفرض قبله من الساعات إلى أوّل الشمس يحتمل كونه زمان اليقين بالطهارة أو زمان اليقين بالحدث ، فلا الشك في الطهارة محرّز الاتّصال بزمان يقينها ، ولا الشك في الحدث ، فلا يجري الاستصحاب في شيء منهما ولو مع عدم التعارض .

هذا ، ولا يخفى عليك أنّ ذلك إنّما يتمّ لو كانت قضية « لا تنقض » مسوقةً لبيان المنع عن انتقاض المتيقّن بالمشكوك حتّى يقال في أمثال المقام بعدم إحراز اتّصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن ؛ لما عرفت .

وأما إذا كان سوق القضية لبيان المنع عن نقض اليقين - حيث إنّّه صفة مبرمة - بالشك الذي لا إبرام فيه ، بل هو مجرد التردّد والتخيّر ، فلا يعقل الشك في الاتّصال وعدمه حتّى تكون الشبهة مصداقيّةً ، فإنّ اليقين والشك لكونهما من الصفات الوجدانيّة فلا بدّ إمّا من إحراز اتّصالهما أو إحراز انفصالهما ليس إلاّ .

مثلاً: إذا قطع المكلف بوجوب الجلوس في المسجد قبل طلوع الشمس ثمّ قطع بعدم وجوبه بعده ثمّ شك في وجوبه عند الزوال ، فلا ريب في أنّ هذا

الشك منفصل عن اليقين بالوجوب قبل طلوع الشمس بيقين آخر بعده ، فلا يكون هذا الشك شكاً في بقاء المتيقن السابق، بل هو أجنبي عنه .

وهذا هو الضابط في الاتصال والانفصال بمعنى أن الشك إن كان شكاً في بقاء ما هو المتيقن قبله ، فلا محالة يكون الشك متصلاً باليقين ، وإلا فلا . هذا بالنسبة إلى العلم التفصيلي، وأمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالي ففيه

صور :

الأولى : أن يعلم إجمالاً بارتفاع إحدى الحالتين السابقتين من دون تعيين لهما في علم المكلف أصلاً ، كما إذا علم أن أحد الإناءين المعلومه نجاستهما قد طهر يقيناً من دون تمييز وتعيين .

الثانية : أن يعلم بطهارة خصوص ما هو واقع في خارج السقف لإصابة المطر له مع تمييزه في علم المكلف عن الإناء الواقع تحته بمميزات وخصوصيات ولكن اشتبه الإناءان بعد ذلك .

الثالثة : الصورة بحالها ولكن مع عدم تمييز الإناء الواقع في خارج السقف عن الآخر إلا بهذه الإشارة الإجمالية ، أعني وقوعه في خارج السقف بحيث لو أراد تمييزه خارجاً ، لتمكّن منه ، فتكون هذه الصورة واسطة بين الصورة الأولى التي لا امتياز للمعلوم بالإجمال فيها أصلاً ، وبين الثانية المتميّز فيها الطاهر عن غيره بمميزات خارجية قبل الالتباس والاشتباه .

أمّا في الصورة الأولى : فلا ريب في اتصال اليقين بنجاسة كل من الإناءين بالشك في طهارته ، فإن العلم الإجمالي وإن كان منافياً وناقضاً للعلم بعدم الطهارة في البين المتولد من العلم بنجاسة كل منهما إلا أنه غير ناقض للعلم بنجاسة كل من الإناءين ، بل العلم الإجمالي بالطهارة موجب للشك في بقاء نجاسة كل منهما ، وليس هناك بين زمان اليقين بنجاسة كل منهما وزمان

الشك في بقائها زمان آخر فاصل بينهما ، فإنه قبل زمان العلم الإجمالي بالطهارة كانت نجاسة كل منهما متيقنة ، وزمان العلم الإجمالي بالطهارة بعينه هو زمان الشك في البقاء ؛ ضرورة أن العلم الإجمالي إنما هو العلة والموجب للشك في بقاء نجاسة كل من الإناءين ، والعلة وإن كانت متقدمة على المعلول بالرتبة إلا أنها مقارنة له زماناً ، فليس هناك فاصل زمني بين اليقين بنجاسة كل من الإناءين والشك في نجاسته ، فلا محالة يكون كل من الاستصحابيين في حد نفسه جارياً ، ويكون ساقطاً بالتعارض إما لأجل لزوم المخالفة القطعية من جريانها معاً ، كما إذا كانت الحالة السابقة لهما هي الطهارة ، وعلم إجمالاً بنجاسة أحدهما ، أو لأجل كون الاستصحاب من الأصول المحرزة التي يمنع العلم الإجمالي بالخلاف عن جريانها معاً ولو لم يكن هناك مخالفة قطعية على ما أوضحنا الحال فيه في بعض المباحث السابقة .

ومن هذا القبيل إسلام الوارث وموت المورث المعلوم بتحقق أحدهما يوم الجمعة والآخر يوم السبت ، فإن العلم الإجمالي بتحقق أحدهما يوم الجمعة هو الموجب للشك في انتقاض^(١) كل من الحياة وعدم إسلام الوارث يوم الجمعة .

وقد ظهر بالبيان المذكور اتصال زمان اليقين بالشك في مثل هذا الفرض ، وعلى ذلك فالمانع عن جريانها إلى زمان اليقين بتحقق الموت والإسلام هو التعارض بين الأصلين ليس إلا .

وأما الصورة الثانية : فلا ريب فيها أن اليقين بنجاسة الإناء الواقع خارج السقف المتميز عن غيره بمميزات خارجية قد انتقض باليقين بطهارته وسقط

(١) أي : انتفاء .

فيه الاستصحاب لحصول غايته ، وإذا اشتبه الإناءان بعد ذلك وحصل الشك في نجاسة كل واحد منهما ، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بالنجاسة فيه بالشك فيه ؛ لاحتمال تخلل اليقين بينهما .

وبعبارة واضحة : بعد اشتباه الإناءين نعلم إجمالاً بسقوط الاستصحاب في أحدهما المعين غير المتميز عندنا المشتبه بالآخر ، فيكون التمسك به في كل منهما من التمسك بالعموم في الشبه المصادقية ، فكم فرق بين هذه الصورة وسابقتها ؛ فإن العلم الإجمالي في هذه الصورة إنما تحقق بعد الاشتباه ، والعلم التفصيلي بطهارة أحدهما المعين القاطع للاستصحاب والناقض لليقين السابق ، وهذا بخلاف الصورة السابقة التي لم يكن فيها علم تفصيلي ، وإنما كان المعلومة طهارته هو أحدهما لا بعينه ، وهو بنفسه غير مناقض للعلم بنجاسة كل منهما ، وإنما يوجب الشك بالإضافة إلى كل منهما المقارن للعلم الإجمالي زماناً ، فزمان الشك في كل منهما متصل بزمان يقينه لا محالة .

وأما الصورة الثالثة : فهي وإن كانت ذات جهتين فيمكن إلحاقها بالصورة الأولى ، كما يمكن إلحاقها بالصورة الثانية إلا أن التحقيق هو الإلحاق بالثانية ؛ إذ المفروض أن اليقين بنجاسة ذلك الإناء - المعين الشخصي الواقع في خارج السقف [الذي] قد طهر يقيناً بإصابة المطر - انتقض بيقين آخر ، فبعد اشتباهه بالإناء الآخر وإن كانت نجاسة كل منهما مشكوكاً فيها مع العلم بنجاسته سابقاً إلا أنه انفصل زمان في البين بين الشك واليقين بالنجاسة ، كانت الطهارة في ذلك الزمان في أحدهما المعين متيقنة ، والشك فعلاً إنما هو في تعيين ذلك المعين ، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بالشك في شيء منهما .

وهذا بخلاف الصورة الأولى ؛ فإن المفروض فيها عدم تعلق العلم إلا بالجامع بين الأطراف ، وقد عرفت أنه لا يوجب انتقاض اليقين في كل واحد

واحد من الأطراف بيقين آخر ، بل يوجب الشك في الانطباق الموجب للشك في البقاء في كل واحد واحد ، وأن تأخر الشك من العلم الإجمالي إنما هو بالرتبة لا بالزمان ، فاليقين بنجاسة كل من الأطراف وإن ارتفع بالعلم الإجمالي وجداناً إلا أنه تبدل في كل واحد منهما بالشك في البقاء الذي هو الموضوع للاستصحاب ، فلولا معارضة الاستصحاب في كل من الأطراف بجريانه في الطرف الآخر ، لكان جارياً فيه بلا مانع .

فظهر ممّا ذكرناه فساد ما أفاده فقيه عصره في عروته من جريان استصحاب النجاسة في جميع الصور الثلاث حيث قال : إذا علم نجاسة الشيئين وقامت البيّنة على طهارة أحدهما غير المعين أو المعين فاشتبه عنده ، أو هو طهر أحدهما ثم اشتبه ، حكم عليهما بالنجاسة عملاً بالاستصحاب^(١) ؛ إذ قد عرفت سقوط الاستصحابين في الصورة الأولى بالمعارضة ، وعدم جريانهما في الأخيرتين ؛ لعدم اتصال زمان اليقين بالشك .

ويتفرّع على ذلك أنه إذا تردّد أمر القطرة الواقعة في الثوب ، المردّدة بين كونها من الدم المتخلّف المعلومه طهارته بالذبح - بناءً على نجاسة مطلق الدم حتى ما كان في الباطن قبل الذبح - وكونها من الدم المسفوح المعلومه نجاسته ، لما جرى فيه استصحاب النجاسة ، بل لا بدّ من الرجوع إلى قاعدة الطهارة ؛ وذلك فإنّ دم الحيوان المذبوح بعد ذبحه انقسم إلى قسمين : فقسم منه حكم بالطهارة إمّا متميّزاً عن القسم الآخر بالميّزات الخارجيّة كما في القسم الثاني من الصور المتقدّمة ، أولاً مع ذلك بل مع تعينه بمعرفيّة بقائه في الباطن كما في القسم الثالث ، وعلى كلّ حال فقد مضى زمان علم تفصيلاً بطهارة مقدار خاصّ

(١) العروة الوثقى ، فصل في طريق ثبوت النجاسة ، المسألة ٢ .

من الدم المفروضة نجاسة كلّ سابقاً ، وإنّما وقع الاشتباه بعد ذلك ، فقد انفصل زمان اليقين بالنجاسة عن زمان الشك فيها بزمان اليقين بالطهارة في بعض المصاديق المحتمل كون هذه القطرة منها ، فلم يحرز فيها اتصال زمان اليقين بزمان الشك ، كما في مثال الإناءين .

وهكذا الحال فيما إذا دار الأمر بين كون الدم من الدم المنتقل إلى جوف البقّ المعلومة طهارته بالانتقال ، أو الخارج من بدن الإنسان ، والحكم في جميع ذلك هو الطهارة ، ولا موقع لجريان استصحاب النجاسة ؛ لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشك .

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ المانع من جريان الأصل في مجهولي التاريخ إنّما هو تعارض الأصلين في الطرفين ، فلو كان الأثر الشرعي مترتباً على أحدهما دون الآخر ، لجري الأصل فيه بلا معارض ؛ إذ المفروض عدم ترتب الأثر على الطرف الآخر حتى يعارض به الأصل الجاري فيما له أثر .

فإن قلت : إذا علم بتحقيق إسلام الوارث وموت مورثه مع الجهل بتاريخهما ، فلا بدّ هناك من فرض أزمنة ثلاثة :

أحدها : زمان اليقين بعدم تحقّق شيء منهما .

والثاني : زمان العلم بتحقيق أحدهما المشكوك فيه حدوث الموت في

عمود الزمان وحدث الإسلام كذلك .

والثالث : زمان العلم بحدوث كلّ منهما الذي هو زمان الشك في حدوث كلّ منهما عند عدم تحقّق الآخر ؛ إذ لولا العلم بحدوث كلّ من الموت والإسلام ، لما كان الشك في عدم كلّ منهما في زمان الآخر متحقّقاً ؛ إذ المفروض عدم إحراز تحقّق الآخر حتى يستصحب الحالة السابقة المتيقّنة ، فلولا العلم بوجود الموت - مثلاً - كيف يمكن استصحاب عدم الإسلام إلى

زمانه؟! كما أنه لولا العلم بتحقيق الإسلام كيف يمكن استصحاب عدم الموت إلى زمانه؟! فزمان الشك في عدم كل منهما في زمان حدوث الآخر لا بد وأن يكون مع العلم بتحقيقهما خارجاً مع الشك في تقدم أحدهما على الآخر.

وبالجملة، الأثر المهم إن كان مترتباً على نفس عدم الموت أو الإسلام، فلا محالة يكون ظرف هذا الشك هو زمان العلم بتحقيق أحدهما الذي هو الزمان الثاني من الأزمنة المفروضة، وهو متصل بزمان اليقين، وأما إذا كان مترتباً على عدم في زمان تحقق الآخر، فلا بد من إحراز تحقق الآخر حتى يشك في بقاء الحالة السابقة إلى ذلك الزمان، فإذا كان زمان الشك هو الزمان الثالث من الأزمنة المفروضة - والمفروض أن زمان اليقين بعدم حدوث كل منهما إنما هو الزمان الأول منها - فقد انفصل زمان اليقين من زمان الشك، فاحتمال وجود كل منهما في الزمان الثاني - الذي هو زمان العلم بتحقيق أحدهما - مانع عن إحراز اتصال زمان اليقين بعدم في كل منهما - الذي هو الزمان الأول - بزمان الشك الذي هو الزمان الثالث، ولعل هذا هو مراد المحقق صاحب الكفاية^(١) من عدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك في مفروض المقام.

قلت: قد ذكرنا مراراً أنه لا يعتبر في الاستصحاب تقدم زمان اليقين على زمان الشك، فلو شك في عدالة زيد يوم الجمعة ثم علم يوم السبت بعدالته يوم الخميس، فلا ريب في جريان الاستصحاب، كما أنه لو حصل اليقين والشك في زمان واحد مع تقدم زمان المتيقن على المشكوك، يجري الاستصحاب أيضاً، فإذا لم يكن تقدم زمان اليقين على الشك معتبراً في جريانه، فأى وقع

(١) كفاية الأصول: ٤٧٨ - ٤٧٩.

لعدم اتّصال زمان حدوث الشكّ بزمان حدوث اليقين؟

نعم ، انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ باليقين بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأزمنة مانع عن جريانه ، ولكنّه غير متحقّق في المقام كما عرفت ، فزمان حدوث الشكّ في المقام وإن سلّمنا كونه هو الزمان الثالث من الأزمنة المفروضة إلّا أنّ متعلّقه هو بقاء عدم الموت - مثلاً - إلى زمان إسلام الوارث ، المعلوم حدوثه في الزمان الثاني أو الثالث ، فاحتمال حدوث كلّ منهما في الزمان الثاني - الذي هو زمان العلم بحدوث أحدهما - هو الموجب لاتّصال زمان اليقين بالشكّ بالمعنى الذي ذكرناه ، لا أنّه مانع منه كما توهم .

وعلى كلّ حال فقد ظهر ممّا ذكرناه عدم الفرق في جريان الاستصحابين - مع قطع النظر عن تعارضهما - بين ما إذا علم بتقدّم أحد الحادثين على الآخر ، أو لم يعلم ذلك بأن احتمل مقارنتهما ؛ فإنّ وجود كلّ منهما في ظرف تحقّق الآخر يكون مشكوكاً فيه لا محالة ، فيستصحب عدمه ، ويلتزم الموضوع المركّب منه ومن وجود الآخر بضمّ الوجدان إلى الأصل .

هذا كلّّه فيما إذا شكّ في بقاء الحالة السابقة على العلم بحدوث كلّ واحد من جزئي الموضوع المركّب ، وأمّا إذا علم حدوث أمرين وارتفاع الأوّل منهما بالثاني ، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما - كما في الطهارة والنجاسة أو الطهارة والحدث - فهل يلحق ذلك بالموضوعات المركّبة ، فيجري الأصل في مجهول التاريخ دون معلومه أولاً؟ وجهان ، ظاهر كلام شيخنا العلامة الأنصاري رحمته هو الإلحاق^(١) . والمختار عندنا عدمه .

وتوضيح المقام هو : أنّ الحادثين المتضادّين إمّا أن يكون تاريخ أحدهما

معلوماً دون الآخر ، أو يكون تاريخ كليهما مجهولاً.

أمّا مع الجهل بتاريخهما فربما يقال بعدم جريان الاستصحاب في شيء منهما ؛ نظراً إلى عدم إحراز اتّصال زمان اليقين بالشكّ بالتقريب المتقدّم ، وقد عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه ، فلا مانع من جريانه في كلّ منهما في حدّ نفسه مع قطع النظر عن تساقطهما بالتعارض.

وأمّا مع العلم بتاريخ أحدهما فلا ريب في جريان الاستصحاب فيه بالقياس إلى المعلوم ، فإذا شكّ في بقاء الطهارة المعلوم تاريخها مع العلم بوقوع حدثٍ مردّد بين سبقه عليها وتأخّره عنها ، فلا مانع من جريان استصحاب الطهارة في ظرف الشكّ.

وتوهّم جريان استصحاب عدم تحقّق الحدث قبل الطهارة فيثبت بذلك تأخّره فلا يبقى معه مجال لاستصحاب الطهارة مدفوع : بأنّ استصحاب العدم قبل الطهارة لا يترتب عليه تأخّر الحدث عنها حتّى يثبت به كون المكلف في ظرف الشكّ محدثاً إلّا على القول بالأصل المثبت ، وقد عرفت أنّ الشكّ في المقام إنّما هو بلحاظ البقاء دون الحدوث.

وأمّا بالنسبة إلى المجهول تاريخه - وهو الحدث في المثال - فربما يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه تارة من جهة عدم إحراز اتّصال زمان اليقين بالشكّ فيه ، وأخرى من جهة أنّ أمره مردّد بين ما هو مقطوع الارتفاع ، كما إذا كان قبل الطهارة ، وما هو مشكوك الحدوث من جهة احتمال حدوثه بعدها المحكوم بالعدم بالأصل.

ولكنك قد عرفت حديث شرطية إحراز اتّصال زمان اليقين بالشكّ ، وأنّ دوران أمر الحادث بين كونه مقطوع الارتفاع أو مشكوك الحدوث إنّما يضرّ باستصحاب الفرد دون الكلّي ، فلا مانع من جريان الاستصحاب في مجهول

التاريخ أيضاً بنحو استصحاب الكلّي، فلا محالة تقع المعارضة بينهما، ولا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى أصلٍ آخر.

ومن هنا يظهر الحال في المغسول بماءين مشتبّهين بالنجاسة ولو كان الغسل ثانياً بماء قليل، فإنّ نجاسة المغسول عند ملاقة الماء الثاني وإن كانت معلومة تفصيلاً - إمّا من جهة تنجّسه بملاقاته أو من جهة بقاء نجاسته السابقة من جهة ملاقة الماء الأول - ومشكوكه الارتفاع بانفصال الغسالة عنه إلا أنّ غاية ذلك هو جريان الاستصحاب في طرف النجاسة شخصياً، وهذا لا ينافي جريان الاستصحاب في طرف الطهارة كلياً؛ ضرورة أنّ وجود الطهارة - مع قطع النظر عن خصوصيّة كونه بعد الغسل بالماء الثاني أو قبله - معلوم تفصيلاً، ومشكوك بقاؤه وجداناً، فغاية الأمر هو وقوع المعارضة بين استصحاب الكلّي والشخصي، لا أنّه لا يجري الاستصحاب إلّا في طرف معلوم التاريخ.

وربما يقال في المقام بوجوب الأخذ بضدّ الحالة السابقة المعلومة؛ نظراً إلى أنّ الحالة السابقة قد ارتفعت بحدوث ما يضادّها، والشكّ إنّما هو في ارتفاعه، فيستصحب وجوده.

مثلاً: إذا كانت الحالة السابقة للمكلف هو الحدث، وعلم بوجود حدث ووضوء بعدها، وشكّ في المتأخّر منهما، فالحدث السابق قد ارتفع بالوضوء بعده قطعاً، وكلّي الحدث وإن كان مشكوك البقاء فعلاً إلا أنّه ناشٍ عن وجود فردٍ آخر له بعد ارتفاع الفرد الأوّل، فلا يكون الاستصحاب جارياً فيه. وما نحن فيه من هذا القبيل.

ومنه يُعلم حال الغسل بالماءين المشتبّهين فيما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة أو النجاسة.

ولكنّه ناشٍ من الخلط بين استصحاب الكلّي الجامع بين الفردين وبين

استصحاب الكلّي بين الزمانين ، وما هو ممنوع الجريان في المقام إنّما هو الأوّل دون الثاني .

توضيح ذلك : أنّ الحدث السابق في مفروض المثال وإن كان قد ارتفع قطعاً ولا يمكن إجراء الاستصحاب من جهته لا شخصاً ولا كلياً إلا أنّ وجود الحدث الأعمّ من البقاء والحدوث عند تحقّق موجبهِ ثانياً معلوم وجداناً ومشكوك الارتفاع كذلك ، غاية الأمر أنّ منشأ الشكّ في بقائه إنّما هو الشكّ في تقدّمه على الوضوء وتأخّره عنه ، فالمستصحب إنّما هو شخص الحدث المعلوم وكليّته من جهة عدم العلم بزمانه ، فكم فرق بينه وبين استصحاب الكلّي المتوهّم .

فتحصل ممّا ذكرناه أنّ الوصفين المتضادّين إذا علم تحقّقهما وشكّ في المتأخّر منهما ، فلا محالة يكون الاستصحاب في كلّ منهما جارياً من غير جهة التعارض من دون فرق بين العلم بتاريخ أحدهما أو الجهل بتاريخهما ، غاية الأمر أنّه في صورة العلم بتاريخ أحدهما يكون الاستصحاب في طرف المعلوم شخصياً وفي طرف المجهول كلياً ، ومن المعلوم أنّه لا ينفع ذلك في دفع المعارضة ، كما هو ظاهر .

بقي هناك قسم آخر قد ظهر حكمه ممّا ذكرناه في الموضوعات المركّبة من أنّ جريان الاستصحاب فيها في مجهول التاريخ في طرف أو طرفين مشروط بما إذا لم يؤخذ في الموضوع أمر بسيط ملازم لوجود الجزئين ، وإلاّ فالأصل لا يجري في شيء من معلوم التاريخ ومجهوله ، ويترتب على ذلك أنّه لو علم كُرّيّة ماء وملاقة النجاسة وشكّ في التقدّم والتأخّر ، فلا مجال لجريان استصحاب عدم الملاقة قبل الكُرّيّة مطلقاً ، علم بتاريخه أم لا ؛ وذلك فإنّ

المستفاد من قوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء»^(١) أنّ الموضوع لعاصميّة الماء هو كُرّيّته السابقة على الملاقاة حتى تكون الملاقاة واردةً على الكُرِّ ، ولذا بيننا على عدم كفاية تميم المتنّجس كُرّاً ، فإذا كان الماء مسبوقاً بالقلّة وعلم بحدوث الكُرّيّة وملاقاته للنجاسة وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر ، فلا يمكن التمسك باستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكُرّيّة ، سواء علم تاريخه أم لا .

أمّا مع العلم بتاريخه : فلما عرفت من أنّ الاستصحاب إنّما هو الحكم بجزّ المتيقّن السابق في عمود الزمان ، فلا معنى له مع عدم الشكّ فيه بالقياس إلى الزمان .

وأمّا مع الجهل بتاريخه : فلعدم ترتّب الأثر عليه ؛ ضرورة أنّ الأثر المطلوب - وهو الحكم بعدم تنجّس الماء - مترتب على ورود الملاقاة على الكُرّ بعد فرض تحقّقه الملازم عقلاً مع عدم الملاقاة قبل الكُرّيّة ، وإثبات ذلك بالأصل موقوف على القول بالأصول المثبتة .

وأمّا استصحاب عدم الكُرّيّة إلى زمان الملاقاة فيدور جريانه وعدمه مدار الجهل بتاريخها وعدمه ، فلو كان تاريخها معلوماً ، فلا يجري فيه ؛ لما عرفت من اشتراطه بالجهل به ، وأمّا مع الجهل فلا مانع من جريانه وإثبات النجاسة به ؛ لإحراز الموضوع حينئذٍ ، وهو ملاقاته النجاسة مع القليل أو مع عدم الكُرّيّة - على الكلام في اشتراط التنجّس بالقلّة أو مانعيّة الكُرّيّة عنه - بضمّ الوجدان إلى الأصل .

(١) الكافي ٣ : ١/٢ ، التهذيب ١ : ٣٩ - ١٠٧/٤٠ و ١٠٩ ، و ٦٥١/٢٢٦ ، الاستبصار

١ : ١/٦ - ٣ ، الوسائل ١ : ١٥٨ - ١٥٩ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الأحاديث ١

فظهر أنه مع الجهل بتاريخهما لا مناص عن الرجوع إلى استصحاب عدم الكُرَيَّة إلى زمان الملاقاة والحكم بالنجاسة ، كالعلم بتاريخ الملاقاة والجهل بتاريخ الكُرَيَّة .

وأما مع العلم بتاريخ الكُرَيَّة والشك في تاريخ الملاقاة فلا يجري الاستصحاب في الطرفين .

أما في طرف الكُرَيَّة : فلعدم الشك فيه في عمود الزمان .

وأما في طرف الملاقاة : فلعدم ترتب الأثر الشرعي عليه إلا على القول بالأصل المثبت .

ولكنه مع ذلك لا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة ، بل لا بدّ من الحكم بالنجاسة ؛ لما مرّ في بعض المباحث السابقة من أنّ تعلّق الحكم على أمرٍ وجوديٍّ - كالكُرَيَّة في المثال - يقتضي لزوم إحرازه ، فإذا قال المولى : « لا تأذن في دخول داري إلا للعلماء » يفهم منه عرفاً عدم جواز الإذن إلا لخصوص معلوم العالمية ، ولا يمكن التمسك بالبراءة معه في ظرف الشك ، فالحكم بالطهارة في المقام لا بدّ وأن يكون مع إحراز الكُرَيَّة ، ومع عدمه فلا مناص عن الحكم بالنجاسة .

ومنه يظهر حال الماء غير المعلوم حالته السابقة مع العلم بملاقاته للنجاسة واتّصافه بالكُرَيَّة في زمان .

نعم ، لو علم كُرَيَّته سابقاً ثم طرأ عليه القلّة والملاقاة وشك في التقدّم والتأخّر ، فاستصحاب الكُرَيَّة إلى زمان الملاقاة يكون محكماً لا محالة ، ولا يعارض ذلك باستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلّة ، فإنّه لا يثبت بذلك تأخّر الملاقاة من القلّة حتى يترتب عليه الانفعال .

هذا مع الجهل بتاريخهما أو مع العلم بتاريخ الملاقاة ، وأما مع العلم

بتاريخ القلة فاستصحاب عدم الملاقة إلى زمان القلة وإن لم يثبت به تأخره عنها إلا أن استصحاب الكُرَيَّة إلى زمان الملاقة غير جارٍ أيضاً؛ لما عرفت من اشتراط الجريان بكون المتيقن مشكوكاً في عمود الزمان، والمفروض عدم الشك في الكُرَيَّة في عمود الزمان في المثال، فلا بد من الحكم بالنجاسة بناءً على ما قويناه من اقتضاء تعليق الحكم على الأمر الوجودي لإحرازه، وإلا فلا مناص عن الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه: أن التفصيل في جريان الاستصحاب بين مجهول التاريخ ومعلومه مختص بخصوص الموضوعات المركبة غير المأخوذ فيها عنوان آخر، كإسلام الوارث وموت مورثه، وأما فيما إذا أخذ عنوان آخر - كما [إذا] أخذ سبق الكُرَيَّة في موضوع عدم الانفعال - فلا يجري فيه الأصل مطلقاً، كان معلوم التاريخ أم لا، كما أن الشك إذا كان راجعاً إلى البقاء دون الحدوث - كما في الأوصاف المتضادة - فالأصل يجري في معلوم التاريخ ومجهوله على حد سواء.

التنبيه العاشر: ربما يتمسك باستصحاب الصحة فيما لو عرض في أثناء العمل ما يحتمل معه بطلانه، فيقال: إن العمل قبل تحقق هذا الأمر الطارئ كان صحيحاً والأصل بقاؤه على ما كان، وبذلك قيل بصحة العمل مع الزيادة العمدية في غير ما دلّ الدليل على إبطالها له، كما في الصلاة.

وأورد عليه شيخنا العلامة الأنصاري رحمته بما حاصله: أن احتمال فساد العمل قد ينشأ من وجود ما يحتمل دُخْلَ عدمه في الواجب أو عدم ما يحتمل دُخْلَ وجوده فيه. وقد ينشأ من وجود ما يحتمل معه ارتفاع أمرٍ آخر معتبر فيه قطعاً من دون دُخْلَ نفسه في الواجب وجوداً وعدمًا.

أما الأول: فلا يجري فيه الاستصحاب، فإن الصحة المستصحية إن أريد

منها صحّة مجموع العمل - المتوقّعة على إتيان تمام أجزاء الواجب وقيوده - فمن الظاهر أنّها مشكوكة غير متيقّنة. وإن أُريد منها صحّة الأجزاء السابقة - أعني بها قابليّتها لانضمام الأجزاء الباقية إليها بحيث لو انضمّ إليها الباقي لتمّ - فهي وإن كانت متيقّنة سابقاً إلا أنّ الشكّ ليس من جهة ارتفاعها بل هي على ما كانت، والشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، بل من جهة فعليّة الانضمام وعدمها، ومن المعلوم أنّه ليس هذا المشكوك ممّا له حالة سابقة أصلاً فضلاً عن كونها معلومة.

وبعبارة واضحة: مع الزيادة العمديّة - مثلاً - نقطع ببقاء الأجزاء السابقة على ما كانت عليها من أنّها وقعت بحيث لو ضمّ إليها بقية الأجزاء والقيود، لتمّ الواجب وكمل، إلا أنّ الشكّ في فعليّة الانضمام بعد الزيادة من جهة احتمال دُخْل عدمها فيه، وهذا الشكّ لا يرتفع ببقاء الصحّة وجداناً فضلاً عن إحرازها بالتعبّد.

وأما الثاني: فيجري فيه الاستصحاب، فإنّ عدم الطارئ بنفسه غير معتبر في الواجب على الفرض، بل احتمال الفساد إنّما نشأ من ارتفاع الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة جزءاً صورياً للواجب، فمع الشكّ فيه يتعبّد ببقائها بالاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّ الأعدام المعتبرة في الصلاة - مثلاً - على قسمين: منها: ما يكون نفسه معتبراً فيها ولو باعتبار مانعيّة الوجود، وهذا الذي لا يمكن الرجوع فيه مع الشكّ إلى الاستصحاب، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر من براءة أو اشتغال على الكلام في الأقلّ والأكثر.

ومنها: ما لا يكون نفسه معتبراً فيها، بل إنّ الصلاة حيث إنّها عبادة خاصّة واعتبرت فيها الهيئة الاتّصاليّة على خلاف جملة من الواجبات غير

المعتبر فيها إلا ذوات الأجزاء والشرائط ؛ لما ورد في جملة من الأدلة إطلاق القاطعية على جملة من الأمور ، كاستدبار القبلة ، ونحوه ، فتلك الأمور القاطعة لها يكون عدمها معتبراً فيها لا محالة ، لكن لا باعتبار أن نفس العدم معتبر فيها شرطاً أو جزءاً ، بل من جهة ارتفاع الهيئة الاتصالية مع الوجود ، فإذا شك في بقاء الهيئة وعدمه من جهة احتمال وجود القاطع أو القاطعية ، فلا مانع عن الرجوع إلى الاستصحاب وإحراز تحقق الجزء الصوري به ، كما يجري الأصل في إحراز بقية الأجزاء والشرائط .

فملخص ما أفاده هو الفرق بين الشك في المانعية والشك في القاطعية ، فيتمسك بالاستصحاب في الثاني دون الأول^(١) .

ولكن مقتضى التحقيق أن يقال : إنه لم يظهر لنا بُعد أن اعتبار المانعية يغير اعتبار القاطعية ، بل الظاهر من الأدلة هو اعتبار نفس الأعدام في الصلاة مطلقاً من جهة مانعية الوجودات ، غاية الأمر أن بعض الأعدام معتبر في خصوص الأفعال والأذكار ، وبعضها معتبر فيها مطلقاً ولو في حال السكنات وعدم الاشتغال بشيء منها . ومجرد تسمية القسم الثاني بالقاطع لا يكشف عن اعتبار الهيئة الاتصالية حتى لا يكون العدم معتبراً إلا من جهة الإخلال بها . على أن اعتبار الهيئة الاتصالية على تقدير تسليمه لا ينافي تعلّق الطلب الغيري بنفس الأعدام أيضاً ، كبقية الأجزاء والشرائط ، فاستصحاب الهيئة الاتصالية وإن كان يحرز به وجودها إلا أنه لا يحرز بذلك انضمام بقية القيود - التي يحتمل كون عدم هذا الأمر الطارئ المحتمل قاطعته منها - إليها ؛ فإن بقاء الهيئة الاتصالية لا يرتفع به الشك في اعتبار عدم ما يحتمل قاطعته إلا على القول بالأصل

المثبت ، فلا مناص حينئذٍ عن الرجوع إلى أصلٍ آخر من براءة أو اشتغال .
وبالجملة ، إن ما أفاده **فَقِيْهُ** من التفصيل مبني على أمرين كلٌّ منهما في
حيز المنع .

الأول : اعتبار الهيئة الاتصالية في الواجب زائداً على اعتبار بقية الأجزاء
والشروط .

الثاني : عدم تعلّق الطلب إلا بنفس الهيئة من دون أن يتعلّق بتلك الأعداد
طلب أصلاً .

التنبيه الحادي عشر : لا ريب في أنّ جريان الاستصحاب مشروط
بوجود أثر قابل لترتيبه في ظرف الشكّ ، سواء كان المستصحب من الأحكام
الشرعية أو الموضوعات اللغوية أو الخارجية .

ومنه يُعلم عدم جريانه في الأمور الاعتقادية المطلوب فيها اليقين
والاعتقاد ؛ لعدم إفادته القطع بل الظنّ غالباً .

ومن ذلك يظهر عدم جواز تمسّك الكتابي بعدم نسخ شريعته
بالاستصحاب ؛ حيث إنّ المطلوب في النبوة هو تحصيل الاعتقاد ، وعدم ترتبه
على الاستصحاب في غاية الوضوح .

هذا ، مضافاً إلى أنّ حجّيته ليست ضروريةً ، بل لا بدّ من إقامة الدليل
عليها ، فإن كان من الشريعة السابقة ، فإثباتها يتوقّف على بقائها ، وهو يستلزم
الدور . وإن كان من الشريعة اللاحقة ، فحجّيته تتوقّف على نسخ الشريعة
السابقة ، فإثباتها به مستلزم للخلف .

وكيف كان فعدم جواز التمسّك به في الأمور الاعتقادية في غاية
الوضوح ، ولا مقتضي لإتعاّب النفس فيه بأزيد من ذلك ، كما فعّله العلامة

الأنصاري^(١)، وقد صدر من قلمه الشريف في المقام ما ليته لم يصدر منه ، فراجع .

التنبيه الثاني عشر: لا ريب في أن الأصول العملية - ومنها الاستصحاب - إنما يتوقف جريانها على عدم وجود دليل اجتهادي في مواردنا ؛ ضرورة أنه معه لا يبقى لها الموضوع ، وهو الشك في الحكم الواقعي ؛ فإن الدليل الاجتهادي - ولو كان هو العموم - يكون رافعاً للشك لا محالة ، فلا يبقى مجال لجريانها من دون فرق بين كون العموم على وفقها أو على خلافها ، إلا أنه ربما يشكل في بعض الموارد باعتبار عدم تميز كون المورد من موارد التمسك بالعموم أو الاستصحاب ، كما إذا خصص العام المفيد للعموم الزماني - زائداً على عمومته الأفرادي - في بعض الأزمنة ، فيشك فيما بعد ذلك الزمان في أن مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى العام أو التمسك باستصحاب حكم المخصص . ولا بد لتوضيح المرام من تقديم مقدمات :

الأولى : أن كل ما هو موجود في عالم الكون والفساد فله إضافة إلى الزمان والمكان ، وباعتبار إضافته إلى الزمان يكون معروضاً لمقولة «متى» وباعتبار إضافته إلى المكان يكون معروضاً لمقولة «ال أين» فالزمان والمكان ظرفان لوقوع الموجود في العالم ، ومن الضروري أن طبع الزمان لا يقتضي أزيد من ذلك ، وأما اعتبار الزمان قيداً أكثر فهو محتاج إلى عناية زائدة ودليل مخصوص ، وعلى ذلك يبتني جريان الاستصحاب ؛ لما عرفت من أنه إذا أخذ قيداً أكثر للوجوب أو الواجب ، فلا محالة يكون ما هو المتيقن مغايراً للمشكوك ، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب ؛ لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع

المشكوكه.

الثانية : أنَّ الزمان حيث إنَّه مقدَّر للحركات فلا محالة يكون معتبراً في ناحية الحكم أو المتعلِّق ، وأمَّا الموضوع للحكم - الذي هو من قبيل الجواهر - فلا معنى لاعتباره في ناحيته أصلاً.

ثمَّ إنَّ اعتباره في أحدهما إمَّا أن يكون بنحو الظرفية أو القيدية ، وعلى كلا التقديرين فإنَّما أن يكون العموم استغراقياً بحيث يكون كلُّ زمان موضوعاً للحكم مستقلاً ، وإمَّا أن يكون مجموعياً بحيث يكون مجموع الأزمنة محكوماً بحكم واحد ، فمع العصيان في آن واحد يسقط الحكم بالكلية ، كما هو الحال في العموم المجموعي في غير الزمان أيضاً.

ثمَّ إنَّه على تقدير أخذه في المتعلِّق ظرفاً أو قيداً استغراقياً أو مجموعياً فيمكن أن يكون الدالُّ على عمومته نفس الدليل المتكفَّل لجعل الحكم بالمطابقة ، فإنَّ الحكم كما يرد على المتعلِّق يرد على جميع القيود المعتبرة فيه أيضاً. ويمكن أن يكون دليلاً آخر متصلاً به أو منفصلاً عنه . وعلى كلِّ حال يكون العموم الزماني في مرتبة سابقة على الحكم .

وهذا بخلاف ما أخذ في ناحية الحكم ، فإنَّه عليه يستحيل كون الدليل المتكفَّل لجعل الحكم متكفلاً لبيان استمراره ، فإنَّ العموم الوارد على الحكم يكون من قبيل الأحكام الثابتة لموضوعاتها ، فيكون الحكم في مرتبة سابقة عليه ، فلا بدَّ وأن يكون مفروض الوجود حين الحكم بعمومه ، فيستحيل كونه مجعولاً عند جفله ، فلا بدَّ من كون الدالُّ عليه أمراً مغايراً لما يدلُّ على نفس الحكم من مقدّمات الحكمة أو الإجماع أو دليل منفصل .

الثالثة : قد عرفت أنَّ أخذ الزمان قيداً في الحكم أو المتعلِّق إنَّما يغيّر أخذه ظرفاً فيهما في جواز التمسُّك بالاستصحاب عند الشكِّ وعدمه ، وأمَّا

أخذه في ناحية المتعلق فإنما يفترق عن أخذه في ناحية الحكم في أنه متى علم التخصيص في زمان وشك فيما بعده ، فيتمسك بالعموم على الأول دون الثاني .

توضيح ذلك : أن الزمان إذا أخذ في ناحية المتعلق ظرفاً أو قيداً استغراقياً أو مجموعياً ، فقد عرفت أن الحكم يرد عليه ، والعموم الزماني كالأفرادي يكون في مرتبة سابقة عليه ، فكما أن خروج بعض الأفراد لا يضرّ بالتمسك به في غيره ، فكذلك خروج بعض الأزمنة لا يضرّ بالتمسك به في غيره ، فإن المفروض أن كل زمان مشمول للحكم كالأفراد ، فإذا خرج بعض الأزمنة عن العموم - كما في مورد خيار الغبن - فلا مانع عن التمسك في غيره بالعموم . ولو فرضنا مانعاً عن التمسك به ، فلا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً في الآن الثاني فيما كان الزمان مأخوذاً قيداً ، فإن الشك حينئذ لا يكون في البقاء بل في حدوث حكم آخر لفرد آخر ، كما هو ظاهر .

وأما إذا أخذ الزمان في ناحية الحكم ، فحيث إن العموم ورد على الحكم فلا يمكن أن يكون الدليل المتكفل له متكفلاً لأصل ثبوته ، بل لا بدّ وأن يكون ثبوت أصله مفروغاً عنه ومفروض الوجود حتى يكون الدليل متكفلاً لبيان استمراره ، وحيث إن أصل الحكم بعد ثبوت تخصيصه في زمان يكون مشكوك الوجود فلا يمكن التمسك بدليل العموم لإثبات استمراره .

وبعبارة واضحة : العموم الثابت للحكم من قبيل العرض الثابت للموضوع ، والدليل المثبت للعرض لموضوعه على تقدير وجوده يستحيل أن يكون متعرضاً لحال وجود موضوعه وعدمه ، بل غايته هو إثبات العرض له عند تحققه ووجوده ، فقوله عليه السلام : «حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة» ^(١) غير

ناظر إلّا إلى إثبات استمرار الحليّة على تقدير ثبوتها ، فكما أنّه لا يُثبت حلّيّة الشيء عند الشكّ فيها مطلقاً ، فكذلك لا يثبت حلّيّته عند الشكّ فيها بعد التخصيص في زمان ، فلا مناص في أمثال هذه الموارد عن التمسك بالاستصحاب .

ومنه يظهر أنّه لو لم يمكن التمسك به أيضاً - كما في موارد أخذ الزمان قيداً - لما أمكن التمسك بالعموم أيضاً .

فتحصّل أنّ موارد التمسك بالعموم مغايرة بالذات لموارد التمسك بالاستصحاب .

كما ظهر أنّ التفرقة بينهما بأخذ الزمان قيداً أو ظرفاً - على ما توهم من ظاهر عبارة العلامة الأنصاري^(١) - في غير محلّها ، بل الفارق هو ما ذكرناه من أنّه إذا أخذ الزمان في ناحية الحكم ، فلا مجال للتمسك بالعموم ، كما أنّه إذا أخذ في ناحية المتعلّق ، فلا مناص عن التمسك به .

وعبارة شيخنا العلامة [الأنصاري] رحمته وإن كانت قاصرة عن إفادة ذلك في المقام إلّا أنّ عبارته في بحث خيار الغبن من المكاسب^(٢) ظاهرة فيه . وبذلك تندفع الإشكالات الكثيرة التي أوردت عليها ، فراجع وتأمل في فهم مرامه رحمته . هذا فيما [إذا] علم أنّ الزمان أخذ في ناحية الحكم أو المتعلّق ، وأمّا إذا شكّ في ذلك ، فتارة يكون الشكّ في أصل اعتباره ، وأخرى في محلّ اعتباره من الحكم أو متعلّقه بعد العلم بأصل الاعتبار . ومورد الشكّ إمّا الأحكام الوضعيّة أو التكليفيّة الوجوبية أو التحريميّة .

أمّا الأحكام الوضعيّة : فلا ريب في أصل اعتبار الاستمرار فيها ، وإلّا لزم

(١) أنظر : فرائد الأصول : ٣٥٥ - ٣٥٦ .

(٢) المكاسب : ٢٤٢ - ٢٤٣ .

اللغوية من تشريعها ؛ ضرورة عدم ترتب أثر على تشريع اللزوم في العقد آنأماً مثلاً ، كما أنه لا ريب في اعتباره في نفس الحكم دون متعلقه ، فإن الأحكام الوضعية - كما عرفت - أمور مستقلة بالجعل ، وليست متعلقة بأفعال المكلفين ، القابلة لأخذ الزمان فيها ، بل متعلقاتها أمور خارجيّة غير متقدّرة بالزمان ، فلا مناص - بعد العلم بالاستمرار - عن اعتباره في نفس الحكم .

مضافاً إلى أن اعتباره في ناحية المتعلق على تقدير صحته أيضاً يحتاج إلى دليل يدل عليه ، وإلا فإطلاق المتعلق في مقام الإثبات يستكشف منه عدم التقييد في مقام الثبوت ، فإن أخذ الاستمرار في ناحية المتعلق قد عرفت أنه ممكن بنفس الدليل الدالّ على التشريع ، فيدور الأمر بين أخذه في ناحية نفس الحكم غير الموجب لتقييد إطلاقه ؛ لما عرفت من عدم إمكان لحاظ استمراره عند التشريع ، وبين أخذه في ناحية المتعلق الموجب لتقييده ، ولا ريب أن إطلاق المتعلق حينئذٍ يثبت أخذه في ناحية الحكم نفسه حذراً من اللغوية .

ومن هنا يظهر أن الأمر كذلك في كلّ ما إذا شكّ في كون الاستمرار مأخوذاً في ناحية الحكم أو في ناحية متعلقه من دون اختصاص بخصوص الأحكام الوضعية ، ولازم ذلك عدم جواز التمسك بالعموم بعد التخصيص في بعض الأزمنة ، بل لا بدّ من الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص ليس إلّا ، ويطرّب على ذلك أنه متى ما شكّ في كون الخيار فورياً أو استمرارياً ، فلا يمكن التمسك بعموم قوله تعالى : ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١) كما صدر عن المحقّق الثاني^(٢) .

وأما الأحكام التكليفية الوجوبية فما كان منها متعلقاً بالأمور الاعتقاديّة ،

(١) المائدة : ١ .

(٢) جامع المقاصد ٤ : ٣٨ .

كوجوب معرفة الله ، ومعرفة أوليائه صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، فلا يمكن الشك في أصل استمراره . وكونه راجعاً إلى نفس الحكم أو متعلقه ليس له أثر مهم في المقام ؛ ضرورة عدم إمكان ورود التخصيص إليه حتى يتكلم في جواز التمسك بعده بالعموم وعدمه ، وعلى فرض إمكان وقوعه فعدم جواز التمسك بالاستصحاب بعده مفروغ عنه في محل البحث ، كما عرفت في محله ، فيتمخض الكلام في جواز التمسك بالعموم وعدمه ، وقد عرفت عدم جواز التمسك به ما لم يحرز لحاظ الاستمرار في ناحية المتعلق ، فإن إطلاقه في مقام الإثبات يكشف عن عدم التقييد في مقام الثبوت .

وأما ما كان منها متعلقاً بالأعمال الجوارحية فهو على ثلاثة أقسام :

الأول : ما لم يكن هناك من نفس الدليل أو من خارجه دليل على اعتبار الاستمرار في الحكم أو متعلقه ، ومقتضى القاعدة فيه هو الحكم بعدم الاستمرار وعدم ثبوت الحكم إلا بالمقدار المتيقن ، فلا يبقى موضوع للبحث عن قيديّة الاستمرار للحكم أو متعلقه ، فيكون متعلق الوجوب حينئذ هو صرف الوجود ، وبعده يسقط الطلب بالكلية .

الثاني : ما إذا كان هناك دليل خارج دلّ على الاستمرار ، كلزوم اللغوية من تشريعه إذا لم يكن مستمراً مثلاً ، وفي مثله وإن كان ترتفع اللغوية بأخذه في ناحية الحكم أو المتعلق إلا أنك قد عرفت أن إطلاق المتعلق في مقام الإثبات يعين أخذه في ناحية نفس الحكم لا محالة ، فلا يمكن التمسك بالعموم حينئذ بعد العلم بالتخصيص في بعض الأزمنة .

مثلاً : إذا قصد المسافر الإقامة عشرأ في أثناء سفره ثم خرج إلى ما دون المسافة ، أو عزم [على] المعصية في الأثناء ثم عدل عنه ولم يكن الباقي مسافةً ، فعلى القول بكون الاستمرار مأخوذاً في ناحية الحكم لا بد من الرجوع

إلى استصحاب حكم المخصّص ، وأمّا على القول بكونه مأخوذاً في ناحية المتعلّق ، فلا بدّ من الرجوع إلى العموم .

نعم ، لو بنينا على كون قصد الإقامة قاطعاً لموضوع السفر دون حكمه - كما هو المختار - لما أمكن الرجوع إلى العموم على كلّ حال ، كما هو ظاهر .
والمسألة محرّرة في الفقه .

وقد يقال : إنّ اعتبار الاستمرار في ناحية الحكم الوجوبي أو متعلّقه يستلزم استغراق أوقات المكلف في الاشتغال به وعدم اشتغاله بغيره ، فلا يكون معتبراً فيه قطعاً .

ويدفعه : أنّ الاستمرار في كلّ واجب بحسبه ، مثلاً : استمرار وجوب الحجّ عبارة عن وجوبه في كلّ سنة ، واستمرار وجوب الصلاة عبارة عن وجوبها في كلّ يوم في وقتها ، وهكذا ، فلا يلزم من اعتبار الاستمرار فيه محذور أصلاً .

الثالث : ما إذا كان الاستمرار إلى زمان معيّن أو مطلقاً مستفاداً من نفس الدليل ، كما في قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾^(١) واستظهار رجوع القيد في مثله إلى الوجوب أو الواجب موكل إلى نظر الفقيه ، وعلى تقدير عدم الظهور فيه وإجمال الكلام فلا يمكن فيه التمسك بإطلاق المادّة لإثبات اعتبار الاستمرار في ناحية نفس الحكم ، كما هو ظاهر .

ويترتّب على كون الزمان في المثال مأخوذاً في ناحية الحكم أو المتعلّق ثمرة أخرى قد تعرّضنا لها في بحث الواجب التعليقي .

وحاصلها : أنّ الزمان إذا كان مأخوذاً في ناحية المتعلّق ، فلا محالة يكون

مجموع أفراد الإمساك عن المفطرات من الفجر إلى الغروب واجبةً بوجوب واحد بنحو العموم المجموعي ، فلو علم المكلف بطرؤ العذر في الأثناء ، لما وجب عليه الإمساك من الأول إلا بدليل خاص ، فيكون ترتب الكفارة حينئذٍ على المخالفة على خلاف القاعدة .

وهذا بخلاف ما إذا كان مأخوذاً في نفس الحكم ولم يكن هناك تقييد في المتعلق ، فإن سقوط الحكم في الأثناء لعارض لا ينافي ثبوته واستمراره إلى زمان طرؤه ، فيكون ثبوت الحكم والكفارة على مخالفته على القاعدة .

وأما التكاليف التحريمية فلا ريب في أصل اعتبار الاستمرار فيها في الجملة ؛ ضرورة لزوم اللغوية من عدمه ؛ فإن ترك أي محرّم فرض فهو حاصل قهراً ، فيكون طلبه طلباً للحاصل ، إلا أن الإشكال إنما هو في اعتباره في ناحية الحكم أو في ناحية متعلّقه .

ربما يقال : إن إطلاق المتعلق فيها كما يقتضي شمول النهي لكل فرد من أفراد العرضية ، كذلك يقتضي شموله لكل فرد من أفراد الطولية ، فيكون الاستمرار مستفاداً من إطلاق المتعلق ، فيكون معتبراً فيه لا محالة ، مضافاً إلى أن التحريم في كل فرد إنما ينشأ من اشتماله على المفسدة الموجبة له ، فإذا كانت الأفراد الطولية كالعرضية في اشتمالها على المفسدة ، فلا محالة يكون استمرار الحكم من جهة اعتبار الاستمرار في المتعلق ، ولحاظ الأفراد الطولية كالعرضية عند تشريع الحكم لها .

ولكنه لا يخفى أن الحكم وإن كان تابعاً لملاك متعلّقه ثبوتاً إلا أن استفادة اشتمال الأفراد الطولية على الملاك فرع استفادة الاستمرار من الحكم ، وإلا فالقدر المتيقن هو اشتمال الأفراد العرضية عليه ليس إلا .

ومنه يظهر أن إطلاق المتعلق بالنسبة إلى الأفراد الطولية فرع استفادة

الاستمرار من الحكم أيضاً، فإنَّ القدر الجامع بين الأفراد العرضية والطولية يستحيل أن يكون محكوماً بحكم غير مستمرّ، فالظاهر أنَّ الاستمرار في التكاليف التحريمية إنما يعتبر في ناحية نفس الحكم، فلا يمكن التمسك بعمومها بعد العلم بالتخصيص في بعض الأزمنة. وعلى تقدير الشك في ذلك وعدم إحراز اعتباره في المتعلق أو الحكم فلا مجال للتمسك بالعموم أيضاً، كما عرفت.

التنبيه الثالث عشر: قد عرفت في بحث الأقل والأكثر أنَّ جزئية شيء للمركب أو شرطية شرط له إذا كانتا مطلقتين وغير مقيدتين بحال الاختيار، فلازم ذلك هو سقوط الأمر بالمركب أو المقيد بالكلية عند تعذر الجزء أو الشرط، كما أنَّهما إذا كانتا مختصتين بحال الاختيار، فبالتعذر تسقط الجزئية أو الشرطية، ويبقى الأمر متعلقاً بغير المتعذر من الأجزاء والشروط.

وإذا شك في ذلك ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين من إطلاق دليل الجزئية أو الشرطية أو إطلاق دليل الواجب مع إجمال دليلهما، فربما يتمسك باستصحاب وجوب الباقي.

وتقريبه - على ما في رسائل^(١) شيخنا العلامة الأنصاري رحمته - بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: استصحاب الجامع بين الوجوب الغيري والنفسي بتقريب أنَّ الوجوب المتيقن للأجزاء الباقية - وهو الوجوب الغيري المقدمي - وإن كان مرتفعاً قطعاً بارتفاع الوجوب النفسي المتعلق بالمركب بالتعذر، والوجوب المشكوك هو الوجوب النفسي المتعلق بخصوص الباقي إلا أنَّ الجامع بين

الوجوبين كان متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً لا محالة ، فيجري الاستصحاب فيه .
ويرد عليه أولاً : أنه مبني على القول باتّصاف المقدّمة الداخلية - وهي الأجزاء - بالوجوب الغيري ، وقد عرفت في بحث مقدّمة الواجب فسادها ، وأن الأجزاء إنّما تجب بنفس الوجوب المتعلّق بالمركب لا بغيره ، فإنّ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر لا غيرها .

وثانياً : أنه مبني على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، فإنّ الوجوب الغيري مبين للوجوب النفسي حقيقةً وأثراً ، فالمتيقّن مرتفع قطعاً ، والمشكوك لم يكن متيقناً .

وثالثاً : أنّ وجوب الإطاعة وحرمة المعصية إنّما يترتبان على خصوص الوجوب النفسي دون الغيري على ما عرفت الحال فيه في بحث وجوب المقدّمة . فالجامع بين الوجوبين على تقدير جريان الاستصحاب فيه لا يترتب عليه أثر ، وإثبات خصوص الوجوب النفسي بإجراء الاستصحاب في الجامع يبتني على القول بالأصول المثبتة .

الثاني : استصحاب بقاء الوجوب النفسي مع قطع النظر عن متعلّقه ، فإنّ الوجوب النفسي المتعلّق بالمركب وإن كان مرتفعاً قطعاً والوجوب النفسي المتعلّق بالباقي مشكوك الحدوث إلّا أنّ كلّيّ الوجوب النفسي مع قطع النظر عن متعلّقه متعلّق اليقين والشك لا محالة ، فيجري فيه الاستصحاب .

وفيه - مضافاً إلى ابتناؤه على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث - : أنّ إثبات وجوب الباقي به من أوضح أنحاء المثبت ، كإثبات كُرَيّة الماء الموجود في الحوض باستصحاب بقاء الكرّ فيه .

الثالث : استصحاب خصوص الوجوب النفسي المتعلّق بالمركب فيما إذا كان المتعدّر من الأجزاء غير الركنيّة ، فيقال : كانت الصلاة واجبةً عند التمكن

من السورة ، فيستصحب وجوبها مع تعذرها أيضاً ، نظير استصحاب كُرَيَّة الماء الباقي في الحوض فيما إذا أخذ منه مقدار يكون الموضوع معه باقياً بنظر العرف .

وهذا الوجه وإن كان أحسن ما يمكن أن يقال في المقام ، ولا يحتاج معه إلى إثبات القيدية الاختيارية حتى يقال : إن الاستصحاب بالقياس إليه يكون مثبتاً ، فإنَّ المهمَّ في المقام إنَّما هو إثبات وجوب الباقي ليس إلّا ، إلّا أنَّه إنَّما يصحَّ التمسُّك به في الموضوعات العرفية التي يمكن فيها تشخيص الجزء الركني عن غيره ، وأمَّا في الموضوعات الشرعية - كالصلاة - فالشك في وجوب الباقي وعدمه بعينه شك في كون الجزء المتعذَّر جزءاً ركنياً وعدمه ، ولا يمكن معه التمسُّك بالاستصحاب ؛ لعدم إحراز اتِّحاد القضية المتيقَّنة مع المشكوكَة ، وهذا نظير الإشكال الذي أوردها على التمسُّك بقاعدة الميسور في محلّه .

ولكنَّه يمكن أن يقال : إذا كان الباقي هو معظم أجزاء العبادة وكان المتعذَّر غيره ، فيصدق عرفاً أنَّ رفع اليد عن وجوبه نقض لليقين بالشك ، فيحرم بمقتضى قوله ﷺ : «ولا تنقض اليقين بالشك»^(١) فيثبت بذلك وجوب الباقي .

نعم ، لو كان المتعذَّر معظم الأجزاء وكان الباقي غيره ، فلا يمكن التمسُّك بالاستصحاب ، كما هو ظاهر .

ثمَّ إنَّه على تقدير جريان الاستصحاب لإثبات وجوب الباقي لا يختصَّ بخصوص ما إذا طرأ التعذَّر في الأثناء بعد التمكن من تمام الأجزاء قبله ، بل يجري فيما إذا تعذَّر الجزء أو الشرط من أوَّل الأمر أيضاً ؛ وذلك فإنَّ

(١) التهذيب ١ : ١١/٨ ، الوسائل ١ : ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ١ .

المستصحب ليس خصوص الحكم الشخصي حتى يقال بعدم الحالة السابقة له ، بل الحكم الكلّي المجعول في الشريعة على نحو القضايا الحقيقيّة ، نظير استصحاب نجاسة الماء المتغيّر الزائل تغيّره من قبّل نفسه ، فيفرض المجتهد وجود مكلف بالغ عاقل تعذّر عليه بعض أجزاء المركّب بعد وجوبه ، فيستصحب وجوبه ويفتي بذلك بعدم اختصاص الوجوب بخصوص صورة التمكن منه ، فيثبت الوجوب في فرض التعذّر من أول الأمر أيضاً.

ومنه يظهر أنّ جريان الاستصحاب في فرض التعذّر الابتدائي لا يتوقّف على القول بحجّة الاستصحاب التعليقي ، كما لعلّه يظهر من كلام العلامة الأنصاري^(١) تَوَيَّرَ في المقام ، فراجع .

التنبيه الرابع عشر : قد عرفت أنّ حجّة الاستصحاب متقوِّمة بالشكّ في البقاء ، فلا يجري مع اليقين بالارتفاع أو البقاء وجداناً أو تعبدّاً ، كما في موارد الظنون المعتمدة .

وأما الظنّ غير المعتمد فهو ملحق بالشكّ حكماً لو لم يكن منه حقيقة ؛ وذلك لما عرفت في بحث حجّة الطرق من أنّ الشكّ إنّما يؤخذ في موضوع الأصول بما أنّه موجب للحيرة ، لا بما أنّه صفة خاصّة ، كما أخذ كذلك في باب الصلاة ، فكلّ ما فرض عدم كونه موجباً لإحراز الواقع ووصوله يكون مورداً لجريان الأصل لا محالة .

هذا ، مع أنّ صريح الأخبار حصر ناقضيّة اليقين بخصوص اليقين بالخلاف ، فتكون صورة عدم اليقين بالخلاف محكومةً بحرمة النقص ولو مع الظنّ بالخلاف أيضاً .

(١) أنظر فرائد الأصول : ٣٩٨ .

خاتمة يذكر فيها أمور :

الأول : يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك ليصدق على رفع اليد عن اليقين السابق أنه نقض اليقين بالشك ؛ ضرورة أنه مع اختلافهما موضوعاً أو محمولاً لا يكون عدم ترتيب الأثر مع الشك نقضاً لليقين السابق ، وهذا هو المراد من اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب ؛ فإنه مع عدم بقاءه تكون القضيتان متغايرتين لا محالة ، ومعه لا وجه لما أتعب به شيخنا العلامة الأنصاري - قدّست نفسه الزكية - من الاستدلال عليه بأنه لولا ذلك لزم انتقال العرض أو قيامه بغير موضوع^(١) ؛ فإنه - على تقدير صحّته - تباعد للمسافة مع وضوح المطلوب ، كما عرفت .

ثم إنّ المحمول المشكوك قد يكون من المحمولات الأولى العارضة لنفس الماهية ، كالوجود والعدم حيث إنّ المعروض لهما هو نفس الماهية غير المقيّدة بالوجود والعدم . وقد يكون من المحمولات الثانوية مع واسطة واحدة ، كالمُدركية العارضة للإنسان المتّصف بالوجود ، أو بواسطتين وأكثر ، كأغلب الأعراض اللاحقة له من التعجّب والقيام ونحوهما .

والمحمول المترتب قد يكون من الأحكام الشرعية ، كجواز التقليد المترتب على اجتهد الإنسان وعدالته . وقد يكون من غيرها . وعلى الثاني فإمّا أن يكون الشك ناشئاً ومسبباً عن الشك في بقاء ما يترتب عليه ، كالشك في العدالة إذا كان ناشئاً عن الشك في الحياة ، أو لا يكون ناشئاً عنه بل عن الأمور الأخر ، كالشك فيها من جهة احتمال عروض موجب الفسق .

أمّا المحمولات الأولى : فلا ريب في جريان الاستصحاب فيها ؛ فإنّ

(١) فرائد الأصول : ٣٩٩ وما بعدها .

الموضوع فيها ليس إلا نفس الماهية ، فإذا شك فيما يلحقها من الوجود والعدم بعد العلم بتحقيقه ، فلا محالة يصدق على رفع اليد من المتيقن السابق في ظرف الشك نقض اليقين بالشك .

وأما المحمولات المترتبة : فما كان منها من قبيل الأحكام الشرعية ، فإن كان الشك فيها لا من جهة الشك في بقاء موضوعها ، فجريان الاستصحاب فيها من جهة اتحاد القضيتين في غاية الوضوح . وإن كان الشك فيها من جهة الشك في بقاء موضوعها ، فتارة يكون الموضوع أمراً مبيئاً معلوماً شك في بقاءه ، كالعدالة المأخوذة في موضوع جواز التقليد ، وأخرى أمراً مردداً بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع ، كالنجاسة المترتبة على الكلب ؛ فإنه عند تبدله ملحاً تكون النجاسة مشكوكاً فيها من جهة الشك في أن الموضوع لها هل هو الجسمية الموجودة حال الكلبية حتى تكون باقية ، أو الصورة النوعية الكلبية الزائلة بالتبدل إلى الملحية ؟

أما القسم الأول : فلا يجري الاستصحاب فيه حكماً ؛ فإن جريان الاستصحاب في موضوعه لا يبقى مجالاً لجريانه في نفسه ؛ ضرورة أنه مع إحراز الموضوع بحكم الشارع لا يبقى الشك في ثبوت الحكم له ، فيرتفع موضوع الاستصحاب بالتعبد .

وأما القسم الثاني : فلا يجري الاستصحاب فيه لا حكماً ولا موضوعاً . أما الاستصحاب الحكمي : فلعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوك الذي يدور مداره صدق النقض ، ومع عدم الإحراز يكون التمسك بعموم حرمة النقض من باب التمسك به في الشبهة المصداقية .

وأما الاستصحاب الموضوعي : فلعدم معلوميته ، وتردده بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع .

وأما استصحاب بقاء الموضوع بوصف موضوعيته : فهو عبارة أخرى عن بقاء الحكم الثابت له ؛ ضرورة أن ثبوت الحكم للموضوع وكونه موضوعاً له متضايقان ، واستصحاب أحدهما عبارة أخرى عن استصحاب الآخر ، ففي مثله لا بدّ من الرجوع إلى الأصول الآخر غير الاستصحاب .

وأما المحمولات المترتبة في غير الأحكام الشرعية ، كالعدالة المترتبة على الحياة : فجرى الاستصحاب فيها مع إحراز موضوعها - كوجود الإنسان وحياته في مفروض المثال - فهو في غاية الوضوح ، وكذا مع الشك فيه ، سواء كان الشك في المحمول ناشئاً عن الشك في موضوعه أم لا ، فيستصحب وجود الحيّ العادل ، ويترتب عليه أثره الشرعي .

والوجه في ذلك هو ما ذكرناه مراراً من أن الاستصحاب كما يجري في تمام الموضوع ، فكذلك يجري في كلّ ما له دخل فيه جزءاً أو شرطاً ، وحيث إنّ العدالة لها دخل في موضوع جواز التقليد - مثلاً - كالحياة والمفروض تعلّق الشك بكلّ منهما بعد تعلّق اليقين فيجري الاستصحاب ، ويحرز به موضوع جواز التقليد .

وبعبارة واضحة : إذا كان الموضوع لجواز التقليد وجود الحيّ العادل ، فتارة تكون الحياة محرزةً وجداناً فتستصحب العدالة ، وأخرى يكون كلّ منهما مشكوكاً ، سواء كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر أم لا ، فيجري الاستصحاب في كلّ منهما في عرض واحد ، كما في بقية الموضوعات المركبة . وإلى ما ذكرناه يرجع كلام شيخنا العلامة الأنصاري حيث عبّر في مفروض المثال باستصحاب العدالة على تقدير الحياة^(١) ، فإنّ غرضه تبيّن هو

جريان الاستصحاب في العدالة مع إحراز الجزء الآخر بالاستصحاب أيضاً ، فإن جزء الموضوع إنما يصحّ التعبد به في ظرف الشكّ بلحاظ أثر المركّب إذا كان الجزء الآخر محرزاً بالوجدان أو بالتعبد في عرضه .

ومعنى التقدير في عبارته هو بعينه التقدير المأخوذ في كلّ قضية حقيقية ، فلا يرد عليه ما قيل من أنّ الموضوع لجواز التقليد هو وجود الحيّ العادل ، فأَيّ فائدة تترتب على استصحاب العدالة على تقدير الحياة ؟

الثاني : قد عرفت أنّ اتّحاد القضية المتيقّنة مع المشكوكة ممّا لا ريب في اعتباره في جريان الاستصحاب وصحّة التعبد بالبقاء . وعليه فربما يشكل بعدم صحّة الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة الكلّيّة مطلقاً ، فإنّ الشكّ في بقاء الحكم الشرعيّ إنّما ينشأ من تغيّر وتبدّل في موضوعه لا محالة ، وإلّا فكيف يمكن الشكّ في بقاءه إلّا بنحو البداء المستحيل في حقّه تعالى !؟

ولتحقيق الحال في المقام لا بدّ من تقديم مقدّمة ، وهي : أنّ الاتّحاد بين القضيتين قد يكون بنظر العقل ، فيرى القضية المتيقّنة بعينها هي القضية المشكوكة من دون فرق بينهما إلّا في أنّها كانت متعلّقة لليقين في زمانٍ وصارت متعلّقة للشكّ في زمانٍ آخر^(١) .

وقد يكون بلحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل ، فإذا كان محفوظاً في ظرف الشكّ ، فيجري الاستصحاب ، وإلّا فلا .

مثلاً: إذا ورد في الدليل أنّ الماء المتغيّر ينجس ، فلا محالة يكون الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغيّر ، فإذا زال تغيّره ، فهو موضوع آخر مغاير لما أخذ في الدليل ، فلا يمكن الحكم بنجاسته بالاستصحاب عند الشكّ

(١) كذا وردت العبارة في الأصل .

في بقاء نجاسته وعدمه ، وأما إذا ورد فيه أنَّ الماء إذا تغيّر ينجس ، فلا محالة يكون الموضوع هو نفس الماء ، وهو محفوظ في ظرف الشك أيضاً .

وقد يكون بلحاظ نظر العرف ، فكل قيد لا يكون له دخل في الموضوع بنظرهم فزواله لا يمنع من جريان الاستصحاب ، والحكم ببقاء الحكم السابق المتيقن . وكل قيد يكون له دخل فيه فزواله يوجب تبدل الموضوع وعدم اتحاد القضيتين ، ففي المثال السابق لا يفرق العرف في بقاء الموضوع بين القضيتين ، بل لو ورد في لسان الدليل أنَّ المتغيّر نجس من دون ذكر لفظ «الماء» أيضاً ، لحكموا بكون الموضوع للنجاسة هو نفس الماء دون وصف التغيّر ، فإنّ النجاسة في نظرهم من قبيل الأعراض القائمة بالأجسام ، فلا تكون قائمة بوصف التغيّر ، غاية الأمر أنّه علّة لثبوت النجاسة لذات الماء . والشك في البقاء من جهة الشك في كونه علّة لها حدوثاً وبقاءً ، أو حدوثاً فقط ، فيجري الاستصحاب في مفروض المثال على كلّ تقدير .

فاتّضح من ذلك أنَّ الإشكال المزبور مبتنٍ على اعتبار الاتحاد بنظر العقل ؛ إذ عليه لا يمكن إجراء الاستصحاب إلّا في موارد الشك في الرفع بعد إحراز بقاء الموضوع بتمامه ، كما أفاده العلامة الأنصاري^(١) .

ولا يرد عليه ما قيل - من أنَّ عدم حجّية الاستصحاب عند الشك في المقضي مفروغ عنه عنده قَوِيٌّ على كلّ حال ، فما معنى تفرّيعه له على اعتبار الاتحاد بنظر العقل ؟ - فإنّ مراده من الرفع في المقام غير الرفع في البحث المتقدّم في اختصاص الحجّية بموارد الشك في الرفع دون الشك في المقضي .

توضيح ذلك : أنَّ المتيقَّن السابق قد يكون بحيث لا يبقى بنفسه في عمود الزمان مع قطع النظر عن حدوث شيء أو ارتفاعه من الزمانيات ، كخيار الغبن ، المرّد بين كونه فورياً أو استمرارياً ؛ فإنّه في الآن الثاني من الالتفات إلى الغبن يكون مشكوكاً لا محالة بنفسه ولو مع عدم تغيّر في شيء من الزمانيات أصلاً.

وقد يكون بحيث يكون له البقاء بحسبه ، ولا بدّ في ارتفاعه من حدوث أمرٍ معدوم أو انعدام أمرٍ موجود ، وهذا كالنجاسة مثلاً ، فإنّها متى وجدت لا ترتفع إلّا برفع من حدوث مطهر أو زوال ما كان علّة لها .

فالقسم الأوّل هو الذي منع العلامة الأنصاري رحمته عن جريان الاستصحاب فيه ، وخصّ جريانه بالقسم الثاني المعبر عنه بالشكّ في الرفع .
وأما مراده من الشكّ في الرفع في المقام فليس ذلك ، بل خصوص ما إذا كان الشكّ في بقاء الحكم ناشئاً من حدوث أمرٍ خارجيّ غير معتبر في الموضوع ، كما إذا شكّ في بقاء النجاسة في مفروض المثال للشكّ في عروض المطهر من جهة شبهة حكميّة أو موضوعيّة ، فالشكّ في بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبيل الشكّ في الرفع المقابل للشكّ في المقتضي ، وليس من قبيل الشكّ في الرفع الذي خصّ جريان الاستصحاب به بناءً على اعتبار الاتحاد بنظر العقل .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : أمّا اعتبار الاتحاد بنظر العقل فلا مسرح له بعد وضوح أنَّ المتبع في مقام تعيين المرادات إنّما هو فهم العرف دون غيره ، ومن هنا ربما يقال : إنّ لا معنى للمقابلة بين الموضوع الدليلي والعرفي ؛ فإنّ العرف ليس بنبيّ مشرّع وإنّما شأنه فهم المرادات من ظواهر الأدلّة ولو بملاحظة الظهورات التصديقيّة الناشئة عن ملاحظة مجموع الكلام .

فإن كان المراد من الموضوع الدليلي هو ما يفهمه العرف من الكلام ولو باعتبار لحاظ المجموع وضمّ بعضه إلى بعض ، فما معنى اعتبار الاتحاد بنظر العرف المقابل للموضوع الدليلي بعد عدم الاعتناء بمسامحاتهم في التطبيقات ؟ فإنّ نظر العرف إنّما يتّبع فيما إذا كان الشكّ في الصدق من جهة عدم إحراز سعة المفهوم وضيقه ، لا في التطبيقات والشبهات المصادقية بعد تبين المفهوم ووضوحه .

وإن كان المراد من الموضوع الدليلي هو خصوص ما يستفاد من الكلام باعتبار الظهور التصوّري من دون ملاحظة خصوصيّاته الموجبة لانعقاد الظهور التصديقي على خلافه ، فلا معنى لاحتمال اعتبار الموضوع الدليلي بعد ما ثبت في محلّه من تقدّم الظهور التصديقي على الظهورات التصوّرية . وكيف كان فلم يعرف وجه محصّل للتقابل بينهما .

هذا ، ولكنّ التحقيق أن يقال : إنّ الحكم الثابت على موضوعه - سواء كان مدركه العقل أو النقل - تارة ينظر إليه بلحاظ حدوثه وأنه ثابت لأيّ شيء ؟ فقد يكون الموضوع له بنظر العرف مبيّناً ومشخصاً بحيث لا يحتمل بقاء الحكم عند تغير بعض خصوصيّاته ، كجواز التقليد الثابت للمجتهد ، فإنّ الموضوع له بنظر العرف إنّما هو الرجل المتّصف بصفة الاجتهاد ، فإذا زال الوصف ، فيرتفع الحكم قطعاً ، ولو فرضنا دلالة دليل على بقاءه ، لكان من قبيل ثبوت الحكم لموضوع آخر لا بقاء الحكم الأول . وقد يكون الموضوع غير مبيّن عندهم ، فعند ارتفاع خصوصيّة من خصوصيّاته يكون الدليل الأول ساكتاً عن ثبوته وعدمه لا محالة ، فيحتاج في الحكم بالثبوت والعدم إلى دليل آخر .

وأخرى ينظر إلى بقاءه بعد الفراغ عن عدم شمول الدليل الأول له ، وهذا على قسمين ؛ إذ ربما تكون الخصوصيّة الزائلة بنظرهم من قبيل العلل الموجبة

لَجَعْلَ الحكم على موضوعه ، فيكون الشك في البقاء من جهة الشك في كون العلة محدثة أو مبقية ، وهذا كالتغير المأخوذ في لسان دليل نجاسة الماء المتغير حيث إن النجاسة عند العرف من قبيل الأعراض العارضة للأجسام ، وصفة التغير لا تكون معروضة للنجاسة ، بل هي علة لعروض النجاسة للماء ، والشك في بقائها بعد زوالها من جهة احتمال كونها علة مبقية أيضاً مع القطع بعدم شمول الدليل لها بعد زوالها . وقد تكون الخصوصية الزائلة مرددة بين كونها من قيود الموضوع كالاتجاهاد ، أو من قبيل العلة كالتغير ، فلا محالة يكون الحكم في الآن الثاني مشكوكاً أيضاً .

أمّا القسم الأول : فهو الذي يرجع فيه إلى الاستصحاب ، فإن رفع اليد عن اليقين السابق يكون نقضاً له بالشك .

وأمّا القسم الثاني : فلا ؛ لعدم إحراز صدق نقض اليقين بالشك بعد احتمال كون الخصوصية الزائلة من مقومات الموضوع ، الموجب زوالها للتغاير بين الموضوعين .

فتحصّل من ذلك أنّ جريان الاستصحاب يتوقف على إحراز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن المتيقّن في ظرف الشك ، وهو لا يكون إلا عند إحراز كون الخصوصية الزائلة من قبيل العلة لثبوت الحكم على موضوعه ؛ لا من قبيل القيود المقومة له ، فلا يجري مع عدم إحراز ذلك فضلاً عن إحراز عدمه .

ومن ذلك يظهر أنّ المراد من اعتبار الاتحاد بنظر العرف هو الرجوع إلى ما هو المستفاد من قضية « لا تنقض » عرفاً ، فإنّها أيضاً قضية متكفلة للحكم يجب الرجوع في استفادة المراد منها إلى العرف ، فكلّ ما صدق النقض فيه عندهم يجب التعبد بالبقاء ، وإلا فلا .

كما أنّ المراد من اعتباره بلحاظ موضوع الدليل هو الرجوع إلى ما هو المستفاد من الدليل الأول ، فإن كانت الخصوصية المأخوذة فيه مقومةً - كما إذا ورد في الدليل أنّ الماء المتغيّر أو المتغيّر ينجس - فلا يجري الاستصحاب ؛ لتغاير الموضوعين بحسبه . وإذا ورد فيه أنّ الماء ينجس إذا تغيّر ، فيجري ، لا ما توهم من أنّ الرجوع إلى الموضوع العرفي في مقابل الدليلي يستلزم الاعتناء بالمسامحات العرفيّة بعد تشخيص المفاهيم بنظرهم ، وحيث ظهر لك التقابل بينهما فيظهر لك أنّ الصحيح هو أخذ الموضوع من العرف ؛ لما عرفت من أنّ المرجع في ظرف الشكّ ليس هو الدليل الأول ، بل خصوص قضية «لا تنقض» ولا بدّ في تشخيص موضوعها من الرجوع إلى العرف من دون فرق بين أخذ الخصوصية في الدليل الأول مقوماً أو غير مقوم ، فكلّ ما صدق النقض فيه عندهم يجري الاستصحاب ، وإلا فلا .

ثمّ لا يخفى أنّ التقابل بين الاعتبارين والترديد بينهما إنّما هو في الشبهات الحكميّة ، وأمّا في الشبهات الموضوعيّة فحيث إنّ لا معنى للرجوع فيها إلى الموضوع الدليلي ؛ لعدم كون الدليل ناظراً إلى المصاديق الخارجيّة فلا محالة يكون الترديد بين الاعتبار العقلي والاعتبار بنظر العرف ، وحيث عرفت أنّ العقل لا مسرح له في تعيين المفاهيم ، فالمتّبع هو النظر العرفي ليس إلّا .

الثالث : قد عرفت فيما مرّ أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الشكّ في البقاء مع إحراز الحدوث في ظرف الشكّ ، فلو شكّ في الحدوث بعد اليقين به ، لما كان من الاستصحاب في شيء .

وهل يمكن شمول الأخبار له أيضاً أم لا ؟ وجهان ، بل قولان ، أقواهما :

الثاني ؛ لوجوه :

منها: أن التعبد في مورد الاستصحاب إنما هو بلحاظ طريقة اليقين من حيث الجري العملي بقاء، ووجوب ترتيب الآثار في ظرف الشك، وأما التعبد في مورد الشك الساري فهو بلحاظ التعبد بالحدوث وترتيب آثاره من عدم الإعادة وغيره، وبين النظريين بون بعيد لا يمكن الجمع بينهما بلحاظ واحد.

ومنها: أن لفظ «اليقين» وإن كان عاماً في نفسه لكل يقين إلا أن عمومته إنما يكون باعتبار أفراد المتعددة بتعدد المتعلقات من قيام زيد، وحياة عمرو، ووجوب شيء، وغيرها، ومن المعلوم أن اليقين في مورد الاستصحاب ومورد قاعدة اليقين ليسا فردين من اليقين؛ فإن اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة فرد واحد من اليقين، سواء كان الشك بعده متعلقاً بالحدوث - كما هو مورد قاعدة اليقين - أو بالبقاء، كما هو مورد الاستصحاب، فتوهم أن عموم اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين»^(١) يقتضي الشمول لهما باطل من أصله.

فإن قلت: سلمنا عدم تعدد اليقين في مورد القاعدة والاستصحاب إلا أنه لا يمنع من الشمول باعتبار أن اليقين الواحد له حالتان مختلفتان باعتبار عروض الشك فيما بعده، فكما يصح التمسك باعتبار عمومته الأفرادي يصح التمسك به باعتبار عمومته الأحوالي أيضاً، فيكون اليقين في مورد القاعدة أيضاً محكوماً بحرمة نقضه بالشك.

قلت: الحكم بحرمة النقض لا بد وأن يكون في ظرف فعلية اليقين^(٢) لا محالة، ومن الضروري أنه لا يقين في ظرف الشك في مورد القاعدة حتى يشمل حرمة نقضه بالشك، لا حقيقة؛ لأن المفروض زواله بالشك.

(١) التهذيب ١: ١١/٨، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

(٢) في الأصل: «الشك» بدل «اليقين» والظاهر ما أثبتناه.

ولا مجازاً؛ لما مرّ في بحث المشتقّ من أنّ استعماله عند انقضاء المبدأ مجازاً إنّما يختصّ بخصوص المشتقات العرضيّة غير المنتزعة من مقام الذات كالضارب والقائم ونحوهما، وأمّا ما كان منتزعاً عن الذات كالإنسان ونحوه فاستعماله في حال الانقضاء من الأغلاط؛ لعدم بقاء المتّصف في حال انقضاء الوصف أيضاً، ومن الضروري أنّ اليقين من هذا القبيل دون الأوّل.

فإن قلت: سلّمنا عدم صحّة الاستعمال بلحاظ الانقضاء ولكنه لا يمنع من جوازه بلحاظ حال التلبّس، فيصحّ أن تكون قضية «لا تنقض» ناطرةً إلى حال التلبّس لا بلحاظ الحال.

قلت: نعم، إلّا أنّه إنّما يصحّ إذا كان اليقين ملحوظاً بلحاظ الموضوعيّة دون الطريقيّة، وحيث إنّ اليقين في مورد القاعدة أيضاً ملحوظ بلحاظ الطريقيّة؛ إذ التبعّد إنّما هو بآثار المتيقّن دون اليقين، والمفروض زوال طريقيّته بعد عروض الشكّ، فلا مجوّز للاستعمال بلحاظ حال التلبّس أيضاً.

ومنها: أنّ حرمة النقض حيث إنّها ملحوظة بالإضافة إلى آثار المتيقّن؛ لما عرفت من أنّ اليقين إنّما أخذ طريقيّاً في الموردين ففي مورد الاستصحاب لا بدّ من أخذ المتيقّن مرسلأً وغير مقيّد بالزمان حتّى يكون الاعتناء بالشكّ في البقاء نقضاً له، وهذا بخلاف مورد القاعدة فإنّه لا بدّ من أخذ المتيقّن فيه مقيّداً بالزمان حتّى يلاحظ النقض بالإضافة إليه، ومن الضروري أنّه لا يمكن الجمع بين اللحاظين في استعمال واحد.

ومما ذكرناه - من لزوم اتّحاد متعلّقي اليقين والشكّ حتّى يصدق نقض اليقين بالشكّ عند ترتيب آثار المتيقّن - تعرف أنّه لا مجال لتوهم شمول الأخبار لموارد الشكّ في قاعدة المقتضي والمانع؛ فإنّ اليقين في تلك الموارد لم يتعلّق إلّا بمجرّد وجود المقتضي، والشكّ إنّما تعلّق بوجود المانع عنه، فالمتيقّن غير

مشكوك ، والمشكوك غير متيقن .

فاتّضح من جميع ذلك اختصاص مفاد الأخبار بخصوص موارد الاستصحاب دون غيرها .

الرابع : قد مرّ سابقاً صحّة جريان الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب ثابتاً بأمانة معتبرة ، وأنه لا يشترط فيه خصوص اليقين السابق ، بل يكفي فيه مطلق الثبوت ولو كان بالأمانة ، فكذا الحال في طرف النقض بمعنى أنّه كما يسقط الاستصحاب باليقين على خلاف الحالة السابقة ، فكذلك يسقط بقيام الأمانة على خلافها ، وهذا ممّا لا إشكال فيه .

إنّما الإشكال في أنّ تقدّم الأمانة على الاستصحاب هل هو بالحكومة أو الورود أو التخصيص ؟ وقد تقدّم في أوّل بحث البراءة الفرق بين التخصّص والورود والحكومة والتخصيص ، وأنّ الورود يشارك التخصّص في ارتفاع الموضوع في مورده واقعاً ، ويميزه في أنّ الارتفاع في التخصّص وجدائيّ ، كارتفاع موضوع أدلّة الأصول بقيام الدليل القطعي على ثبوت الحكم ، وفي الورود من جهة ثبوت التعبد بثبوت الحكم ، كارتفاع موضوع أدلّة الأصول العقلية بورود التعبد والبيان من قبل الشارع .

كما أنّ الحكومة تشارك التخصيص في أنّها توجب ارتفاع الحكم عن موضوعه إلّا أنّها تغيّره في أنّ التخصيص يوجب ارتفاع الحكم مع عدم التصرّف في عقد الوضع المنحلّ إلى قضيّة شرطيّة - كما هو الشأن في تمام القضايا الحقيقية - ولا في عقد الحمل ، وهذا بخلاف الحكومة ، فإنّها في الغالب توجب التصرّف في عقد الوضع ، وقد توجب التصرّف في عقد الحمل .

مثلاً : إذا ورد الدليل في أنّ الشاكّ بين الثلاث والأربع يبنى على الأربع ، فهو ينحلّ إلى قضيّة شرطيّة مقدّمها وجود شاكّ بين الثلاث والأربع ، وتاليها

وجوب البناء على الأربع ، فإذا ورد في الدليل أنّ الشاكّ بين الثلاث والأربع إذا كان مأموماً لا يعتني بشكّه ، فنسمّي هذا بالتخصيص ؛ لأنّه موجب لرفع الحكم الثابت لموضوعه لولا الدليل الخاصّ ، وأمّا إذا ورد في الدليل أنّه لا شكّ لكثير الشكّ ، فهو في الحقيقة وإن لم يوجب ارتفاع الشكّ عن كثير الشكّ وجداناً بل هو رفع للحكم الثابت له لولا هذا الدليل فيكون في الحقيقة تخصيصاً إلاّ أنّه موجب للتصرّف في عقد الوضع بإلغاء الشكّ ، وفرض كثير الشكّ أنّه ليس بشاكّ .

والفرق بين الحكومة والورود - مع كون كلّ منهما موجباً للتصرّف في عقد الوضع في غير باب الحكومة بالتصرّف في عقد الحمل - أنّ الورد يوجب ارتفاع الموضوع بنفس التعبد وجداناً ، فإنّ المتعبد به وإن كان ثبوته بالتعبد إلاّ أنّ ثبوت التعبد وجدانيّ ، وهو رافع للموضوع في مورد الورد ، فمثل قيام الأمانة بحرمة شيء وثبوت التعبد بها مع قطع النظر عن ثبوت الحرمة بهذا التعبد - وإن كان لا ينفكّ عنه عقلاً - يكون بنفسه رافعاً لموضوع الأصول العقلية من عدم البيان وما شابهه ؛ لفرض وجود البيان وتحقّقه ، ولكنّه لا يكون رافعاً لموضوع الأصول الشرعية - وهو الشكّ بما أنّه مأخوذ طريقاً ، أي بما أنّه موجب للتحرّير في الواقع - إلاّ بعناية ثبوت الواقع بالتعبد ، فيشترك كلّ منهما في رفع الموضوع إلاّ أنّه في الأوّل باعتبار ثبوت نفس التعبد ، وفي الثاني باعتبار ثبوت المتعبد به ، وإلاّ فلا وجه لتقديم الأمارات على الأصول ، ولا لتقدّم بعض الأصول على بعض ؛ لاشتراك الجميع في ثبوت التعبد في مواردّها .

فظهر من جميع ما ذكرناه أنّ تقدّم الأدلّة القطعية على الأصول مطلقاً بالتخصّص ومن باب ارتفاع موضوعها بالوجدان من دون عناية تعبد ، وتقدّم الأدلّة غير القطعية على الأصول العقلية من جهة الورد ومن باب ارتفاع

الموضوع وجداناً بعد ثبوت التعبد ، وتقدمها على الأصول الشرعية - المأخوذ في موضوعها الشك - بالحكومة ومن باب ارتفاع الموضوع بثبوت المتعبد به .
فإن قلت : إن دليل الأصل الشرعي - كالاستصحاب مثلاً - إنما حكم فيه بعدم جواز نقض اليقين بالشك ، ولا ريب في عدم صدق هذا العنوان مع الأمانة المعتمدة ؛ فإن النقض حينئذ يكون بالحجة المعلومة حجيتها لا بالشك ، فيتحقق الورود .

وبتقريب آخر : المراد من اليقين المعلق عليه جواز النقض هو مطلق قيام الحجة على الخلاف ، ومع وجود الأمانة على الخلاف يرتفع هذا الموضوع وجداناً .

قلت أولاً : أن ظاهر الدليل انحصار الناقض باليقين ، بخلاف ما تعلق اليقين به سابقاً ، لإرادة مطلق الحجة من اليقين أو تعميم متعلقه بما كان حكماً واقعياً أو ظاهرياً المعبر عنه باليقين بالحجة خلاف الظاهر ، وقد ذكرنا سابقاً أن المراد من الشك في الرواية خلاف اليقين ، فكلما لم يتحقق يقين بخلاف اليقين فهو داخل في عنوان نقض اليقين بالشك .

وثانياً : أن ارتفاع الموضوع إن كان بلحاظ ثبوت خلاف اليقين السابق بالأمانة - الذي اصطللنا عليه بثبوت المتعبد به ، وأن نفس ثبوت التعبد لا يكفي في الرفع - فهو الذي ذكرنا أنه عبارة عن الحكومة في قبال الورود . وإن كان بلحاظ ثبوت نفس التعبد مع قطع النظر عن ثبوت المتعبد به ، فلا ريب في أن الشك في البقاء لا يرتفع به وجداناً ، فكما يصلح التعبد بالأمانة للتقدم عليه ، فكذلك العكس ، فلا مناص عن القول بالحكومة وأن الأمانة من جهة نظرها إلى الواقع يثبت الحكم الواقعي بالتعبد ، فيرتفع موضوع الشك بما أنه موجب للحريرة في الواقع المأخوذ في أدلة الأصول ، لا بما أنه صفة خاصة حتى يقال

ببقائها بعد التعبد أيضاً، ومن الواضح أن الاستصحاب لا يصلح لرفع موضوع الأمانة، فيكون التقدم بالحكومة.

ثم إن الحكومة على قسمين: واقعية وظاهرية، والفرق بينهما - بعد اشتراكهما في رفع الموضوع بالتقريب المتقدم في غير موارد التصرف في عقد الحمل، كما في موارد نفي الضرر وغيره على تفصيل قد تقدم في بحث البراءة - أن الحكومة الواقعية لا تكون رافعة للموضوع إلا في عالم التشريع والجعل بالتصرف في عقد الوضع، وإلا فهو تخصيص حقيقة، وموجب لاختصاص الحكم المجعول ببعض أفراد الموضوع، كما عرفت في مثل «لا شك لكثير الشك» وهذا بخلاف الحكومة الظاهرية كحكومة الإمارات على الأصول، فإنها موجبة لارتفاع الموضوع وجداناً بعد ثبوت المتعبد به بالتعبد، فإن موضوع الأصل - كما عرفت - هو الشك بما أنه فاقد للطريقة وموجب للوقفة لا بما أنه صفة خاصة، ومن المعلوم أنه مع ثبوت المتعبد به بحكم الشارع بالأمانة لا يبقى هناك تحير وموجب للتوقف أصلاً.

ثم إن تعبير الحكومة في كلمات بعضهم بما يكون من قبيل الشارح بمثل كلمة «أعني» وأشباهاها؛ اغتراراً ببعض ظواهر كلمات شيخنا العلامة الأنصاري^(١) غلط محض؛ فإن الحكومة بهذا المعنى لا مورد لها في الأخبار إلا القليل جداً، فكيف يصح أن يعقد لها بحث بهذه الأهمية؟ بل الظاهر أن مراده **تَيَقُّنٌ** هو ما ذكرنا أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرناه حكومة الإمارات - بما أنها ناظرة إلى الواقع - على الأصول المأخوذ في موضوعها الشك، والمقصود في المقام من التعرّض لحال

الحكومة والورود هو بيان ذلك .

وأما تقدّم بعض الأمارات على بعض - كتقدّم الإقرار على حكم الحاكم ،
المقدّم على البيّنة المقدّمة على غيرها - فسيأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله
تعالى .

ثم إن أمارية الأمانة الموجبة للتقدّم متقوّمة بأمرين :
الأول : كون الدليل ناظرًا إلى الواقع ، وكاشفًا عنه كشفًا ناقصًا .

الثاني : إمضاء الشارع له بما هو كذلك بتتميم جهة كشفه ، فلو كان اعتبار
الشارع له لا من تلك الجهة بل كانت جهة الأمارية ملغاةً في نظره ، فلا يكون
حجّةً بما أنه أمانة ، وهذا واضح لا ريب فيه .

ثم إنّه إذا علّمت أمارية شيء أو أصليّته ، فلا إشكال . وإن شكّ في ذلك ،
فمقتضى القاعدة كونه أصلاً لا أمانةً ، لا بمعنى ترتيب آثار الأصليّة عليه بهذا
العنوان حتّى يقال : إنّه لا أصل لهذا الأصل ، بل بمعنى نفي آثار الأمارية من
حجّية لوازمه وملزوماته وتقدّمه على الأصول ، فإنّ القدر المعلوم الجامع بين
الأصليّة والأمارية هو حجّية الشيء في نفسه بالنسبة إلى لوازمه الشرعيّة ، وأمّا
الزائد عليه فهو مشكوك يرجع فيه إلى أصالة عدم الحجّية .

ثم إنّ ما وقع التكلّم في كونه أصلاً أو أمانةً أمور لا بأس بالتعرّض لها .
منها : قاعدة اليد . والحقّ كونها أمانةً ؛ لأنّ الاستيلاء على الشيء حيث إنّه
بالقياس إلى الملكيّة من لوازمها الطبيعيّة ، فلا محالة تكون فيها جهةً كاشفيّةً
ناقصة ، ولا ريب أنّ اعتبارها عند العقلاء من جهة كاشفيّتها ؛ لما ذكرناه في
بحث الاستصحاب من عدم وجود تعبدٍ لا من جهة الكاشفيّة عندهم .

والظاهر من أدلة حجّة اليد - كرواية حفص^(١) وغيرها - كون اعتبارها بما لها من الشأن عند العقلاء ، فتكون أمانة.

فإن قلت : ظاهر رواية حفص أنّ اعتبار اليد من جهة لزوم اختلال النظام من عدمه ، كما هو ظاهر قوله عليه السلام : «لولا ذلك لما بقي للمسلمين سوق»^(٢) وأين ذلك من اعتبارها بما لها من الشأن عند العقلاء ، فتكون بذلك مشكوكة الاعتبار من جهة الأمانة لا محالة .

قلت : ذيل الرواية وإن لم تكن له دلالة على الأمانة كما ذكرت إلا أنّ صدرها ظاهر فيها ؛ فإنّه عليه السلام قرّر السائل على ما يفعله بارتكازه من الشراء بمجرد اليد ، وجعل ذلك مقدّمه لحكمه عليه السلام بجواز الشهادة بمجرد اليد ، وقد عرفت أنّ بناء العقلاء على اعتبارها إنّما هو من جهة الأمانة لا غير ، فالحكمة إنّما هي حكمة لما أفاده عليه السلام من إمضاء جهة الأمانة .

هذا ، مع أنّ في بقية أدلتها - مثل قوله عليه السلام : «من استولى على شيء فهو له»^(٣) وغيره - كفاية .

ثمّ إنّ لا ثمره مهمّة في تحقيق ذلك ؛ فإنّ قاعدة اليد لا إشكال في تقدّمها على الاستصحاب وعلى ما كان في مرتبة متأخرة عنه ، سواء كان اعتبارها من جهة الأمانة أو الأصلية .

أمّا تقدّمها على الاستصحاب : فلاشكّ النسبة بين دليلها ودليله وإن كانت بالعموم من وجه إلا أنّه يلزم من تقديم دليل الاستصحاب على دليلها عدم بقاء

(١) والكافي ٧ : ٣٨٧/١ ، الفقيه ٣ : ٩٢/٣١ ، التهذيب ٦ : ٢٦١ - ٢٦٢/٦٩٥ ، الوسائل

٢٧ : ٢٩٢ - ٢٩٣ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ٢ .

(٣) التهذيب ٩ : ١٠٧٩/٣٠٢ ، الوسائل ٢٦ : ٢١٦ ، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج ، الحديث ٣ .

مورد له إلا نادراً ، بخلاف العكس ، وسيجيء في محله - إن شاء الله تعالى - أن هذا من جملة المرجحات في باب المعارضة ، وعليه فتكون قاعدة اليد مقدّمة على الاستصحاب . وتتقدّم على الأصول المتأخّرة عنه رتبة بالأولوية .
ثم إنّه بعد الفراغ عن تقدّم قاعدة اليد على الاستصحاب يقع الكلام من جهات :

الأولى : في أنّ حجّة اليد وكاشفيّتها عن الملكية هل تختصّ بما إذا لم تُعلم الحالة السابقة لها بأن احتمل حدوث اليد في الملك ، كما هو الغالب ، أو تكون حجةً فيما إذا علم حالها سابقاً أيضاً بأن علم أنّ اليد حال حدوثها لم تكن يد ملك ، كما في موارد اليد العادية أو الإجارة أو العارية ونحوها ، ولكنه يُحتمل تبديلها بقاءً وكونها يد ملك ؟ وجهان بل قولان ، أقواهما : الأول ؛ فإنّ اليد المعترية إنّما اعتبرت بما أنّها كاشفة عن الملكية نوعاً ؛ لما عرفت من أنّ الاستيلاء على الشيء من اللوازم الطبيعية المترتبة على الملك ، ولا ريب أنّ الكاشفيّة النوعيّة إنّما تتحقّق فيما إذا لم يعلم حال اليد من حيث حدوثها ، ومع العلم بكونها حادثّة على غير الملك لا تكون لها هذه الكاشفيّة قطعاً ، فمجرد احتمال التبدّل لا يحدث لها الكاشفيّة بعد معلوميّة حالها سابقاً .

هذا ، مع أنّه على تقدير أماريّتها في هذا الحال أيضاً إنّما تكون أمارّة بما أنّها مشكوكة الحال ، واستصحاب عدم تبدّل حالها وبقائها على ما كانت عليه يكون حاكماً عليها ومثبتاً لعدم كونها يد ملك ، فيخرجها عن كونها مشكوكة الحال .

وبالجملة ، قاعدة اليد وإن كانت حاكمّة على الاستصحاب إلا أنّ حكومتها إنّما هي فيما إذا كان الاستصحاب جارياً بالقياس إلى مؤدّي اليد ومقتضاها ، فإذا علم عدم كون ما في اليد ملكاً لذّي اليد سابقاً واحتمل حدوث

اليد المالكيّة عليه ، فلنا شكّان : أحدهما : الشكّ في بقاء الحالة السابقة وعدمه بالقياس إلى عدم الملكية. الثاني : الشكّ في أنّ اليد الحادثة هل حدثت على الملك أولاً؟ ولا ريب أنّ استصحاب عدم الملكية قاصر بنفسه عن إثبات عدم حدوث اليد على الملك ، بل تكون اليد المثبتة للملكيّة مقدّمةً على الاستصحاب ورافعةً للشكّ في مورده ؛ ضرورة أنّ الشكّ في بقاء عدم الملكية ناشئ عن الشكّ في كيفيّة حدوث اليد ، وأنّها كانت عاديةً - مثلاً - أولاً ، فإذا ثبت باليد - سواء كانت أصلاً أو أمانةً - عدم كونها عاديةً مثلاً ، فلا محالة يرتفع الشكّ في بقاء الحالة السابقة بالقياس إلى عدم الملكية. وأمّا إذا كان الاستصحاب متعرّضاً لحال اليد ومبيّناً لها ، فكيف يمكن أن يقال بتقدّمها عليه؟! فإذا علمنا كون اليد عاديةً وشكّ في انقلابها إلى اليد المالكيّة بعد ساعة مثلاً ، فلا محالة يكون الشكّ في الملكية ناشئاً عن الشكّ في حال اليد ، فإذا جرى استصحاب حال اليد وثبت كون اليد عاديةً بحكم الشارع ، فلا يثبت بها الملكية لا محالة. **فإن قلت :** ألسنا بنينا على أماريّة اليد ، وكونها مثبتةً للواقع ومحركةً له بحكم الشارع ، ومعه كيف يقدّم عليها الاستصحاب مع كونه من الأصول العمليّة؟!

قلت : إنّما تتقدّم الأمانة على الأصل فيما إذا كان الاختلاف في المؤدّي وإثبات كلّ منهما ما يضادّ مؤدّي الآخر ، وأمّا إذا كان الأصل ناظرّاً إلى موضوع الأمانة ومبيّناً له بإخراج مورده عن موضوعها ، فلا محالة يتقدّم الأصل على ما هو الميزان في تقدّم الحاكم على المحكوم كليّة.

فتلخص ممّا ذكرناه عدم حجّية اليد فيما إذا علم حالها السابق من كونها حادثةً على غير الملك بإجارة أو عارية ونحوهما ؛ لعدم أماريّتها على الملك في نظر العقلاء أولاً ، وحكومة الاستصحاب عليها ثانياً ، وعلى ذلك جرت سيرة

العقلاء في أخذ السجلات من المستأجرين وغيرهم لقبول الإجارة ونحوها ، وليس ذلك إلا لأجل إسقاط أمارية اليد وإثبات أن حدوث اليد على المال لم يكن بعنوان المالكية ، فيحتاج المستأجر - مثلاً - إلى إثبات الملكية إن ادّعاها .

الثانية : أن حجّة اليد هل تختصّ بما إذا علم قابلية المال للنقل والانتقال ، ولا شكّ في فعلية الانتقال ، أو تعمّ ما إذا علم عدم القابلية أيضاً ، ولكن احتمال تبدّله إلى القابلية ، كما في موارد الأوقاف ؟ الظاهر هو الأوّل .

بيان ذلك : أن الأموال بحسب طبعها قابلة للسير والتبدّل ، فمالية الحنطة - مثلاً - تكون عند البيع محفوظة في الدراهم أو الدينار ، كما أن مالية الدراهم تكون محفوظة عند اشتراء اللحم بها ، وهكذا ، فكلّ مال من الأموال في حدّ ذاته قابل للسير ، وللمالك أن يقفه ويمنع عن سيره فيسقط عن قابلية التبدّل والمسير .

فإذا وجد مال في يد واحد واحتمل حدوثها بعنوان المالكية - كما ذكرنا أنه المورد لقاعدة اليد - فتارة تكون الحالة السابقة على اليد معلومة من حيث عدم القابلية للسير ، كما إذا علم كونه وقفاً غير قابل للانتقال في زمان ، ولكن احتمال عروض عنوانٍ محدثٍ للقابلية بعد عدمها . وأخرى لا يعلم ذلك ، كما هو الغالب في موارد اليد .

أمّا القسم الثاني : فهو القدر المتيقّن من موارد حجّة اليد وثبوت الملكية بها .

وأمّا القسم الأوّل : فلا دليل على حجّة اليد فيه ؛ فإنّ القدر المتيقّن من دليل حجّيتها هو كونها أمارّة على فعلية الانتقال فيما إذا لم يحرز عدم قابلية

متعلّقها لعدم الانتقال^(١)؛ فإنّ مجرد إمكان القابليّة - لاحتمال طرؤ ما يوجبها - لا يكفي في الحكم بالانقلاب، بل استصحاب بقاءه على ما كان - من عدم القابليّة للسّير - يكون مخرجاً له عن موضوع قاعدة اليد، فتكون دعوى الملكيّة حينئذٍ محتاجةً إلى الإثبات بيّنة ونحوها.

فإن قلت: أليست اليد أمانةً على الملكيّة وتثبت بالأمانة للوازم والملزومات ولو كانت عقليّة، فلم لا يثبت في المقام بحكم اليد عروض القابليّة وإن كان ملزوماً لحدوث اليد على الملك عقلاً؟

قلت: نعم، إنّ دليل الحجّية على تقدير شموله للمقام لا ريب في صحّة التمسك به لإثبات اللوازم والملزومات، إلّا أنّ الشّأن في شموله له؛ فإنّ عمدة دليل حجّية اليد هي رواية^(٢) حفص، ورواية أخرى تقرب منها في الدلالة، ولا إطلاق لهما لمثل المقام؛ ضرورة أنّ احتمال الانقلاب إن كان لازماً غالباً لموارد الشكّ في الملكيّة، أمكن أن يقال: إنّ دليل الحجّية ناظر إلى هذه الجهة أيضاً.

وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل كانت موارد الشكّ في الملكيّة غالباً غير مسبوقه بالعلم بعدم القابليّة للمسّير سابقاً، فلا يمكن إثبات الحجّية في غير تلك الموارد مع عدم ثبوت إطلاق له من تلك الحيثيّة.

نعم، إذا علم انقلاب الحال في الأوقاف بطرؤ ما يجوز نقلها، ولكن شكّ في الملكيّة الفعلية لذي اليد لاحتمال عدم حدوث النقل عليها، فلا ريب في حجّية اليد حينئذٍ وإثبات الملكيّة بها.

ومن ذلك يظهر حال الأراضي المفتوحة عنوةً، وأنها لا تقاس بالأوقاف

(١) كذا.

(٢) تقدّمت الإشارة إلى مصادرها في ص ١٩٦، الهامش (١ و ٢).

غير القابلة للانتقال بحسب طبعها ؛ فإن تلك الأراضي قابلة للمسير فعلاً وإن كانت ملكاً للمسلمين ، غاية الأمر أن فعلية النقل فيها مشروطة بتصدّي ولي الأمر له ، فإذا وجدت في يد أحد واحتمل انتقالها إليه بتصرّف من ولي الأمر ، فيحكم عليها بالملكية ، وأين هذا من الأوقاف غير القابلة للمسير في حدّ نفسها ؟

ومما ذكرنا ظهر بطلان قياس الأوقاف بالإنسان الموجود في يد أحد بعنوان الرقبة مع احتمال كونه حرّاً ؛ فإنّه لا إشكال في كون اليد في مورده أمانة على الملكية على ما هو مقتضى الفتوى والنصوص مع عدم إحراز القابلية فيه ؛ لاحتمال كونه حرّاً غير قابل للانتقال رأساً .

وجه البطلان : أن الممنوع عن شمول دليل هو ما إذا أحرز عدم القابلية سابقاً واحتمل انقلابها إلى القابلية ، فإن قاعدة اليد في مثله لا تثبت الانقلاب بمجرد الاحتمال ، بل يكون الاستصحاب جارياً ومخرجاً لمورده عن قابلية الملكية ، وأين هذا من مثل الإنسان غير المعلوم له الحالة السابقة ؟ فإن نفس اليد فيه أمانة على الملكية ومثبتة للرقبة ما لم تثبت الحرية بدليل أقوى .

فقد تحضّل ممّا ذكرناه أن حجّة اليد كما أنّها مقيدة من حيث الكشف بما احتمل حدوث اليد على الملك فلا تكون حجة مع احتمال الانقلاب بعد العلم بعدم حدوثها على الملك ، فكذلك مقيدة من حيث المنكشف بما إذا لم تحرز له الحالة السابقة غير القابلة للمسير مع احتمال الانقلاب بطرؤ المجوّز .

الثالثة : أنّه قد ذكرنا أن قاعدة اليد حاکمة على الاستصحاب الجاري في متعلّق اليد ، وأنّ ثبوت الحالة السابقة في موردها كعدم ثبوتها في اعتبار اليد وكونها أمانة على الملكية ، وهذا ممّا لا إشكال فيه في الجملة ، إلّا أن الكلام يقع

في بعض الموارد باعتبار مدرك ثبوت الحالة السابقة .

وتفصيل الحال في المقام : أنَّ ثبوت الحالة السابقة المخالفة لمقتضى اليد إما أن يكون بالعلم أو بقيام البيّنة أو من جهة إقرار ذي اليد عليه ، وعلى كلّ تقدير فإمّا أن يكون هناك مدّع للخلاف أو لا ، وعلى الأول فإمّا أن تكون الحالة السابقة الثابتة هي الملكيّة المدّعاة للمدّعي أو الملكيّة لشخص آخر ، فهذه أقسام تسعة .

لا ريب في اعتبار اليد فيما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالعلم في غير مورد الترافع والدعوى ، فإذا رأينا مالاً في يد زيد ، وعلمنا كونه ملكاً لآخر قبل حدوث يده عليه ، فنحكم عليه بالملكيّة من جهة اليد ، بل تجوز الشهادة على طبق اليد حينئذٍ ، كما هو مقتضى رواية^(١) حفص ، الواردة في المقام .

وأما في مورد الترافع : فإن كانت الملكيّة السابقة المعلومة ثابتة لغير المدّعي ، فالأمر - من ترتيب آثار الملكيّة ، وكون غير ذي اليد محتاجاً إلى الإثبات - كذلك ، بل لا يبعد الحكم بجواز الشهادة في هذا الفرض أيضاً ، عملاً بإطلاق الرواية المتقدّمة .

وأما إذا كانت ثابتة للمدّعي - كما إذا علم الحاكم بكون المال الثابت في يد زيد ملكاً للمدّعي سابقاً - فلا ريب في عدم جواز ترتيب الأثر على علمه ، بل لا بدّ من مطالبة البيّنة من المدّعي ، فإنّ متعلّق علمه إذا كان هي الملكيّة السابقة على حدوث اليد ، فلا يفيد ذلك في الحكم بملكيتّه له بعد حدوث اليد إلّا من جهة الاستصحاب غير الجاري في مورد اليد ، كما عرفت .

وأما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالبيّنة ، فلا ريب في لحوقه بما إذا ثبت

(١) تقدّمت الإشارة إلى مصادرها في ص ١٩٦ ، الهامش (١ و ٢) .

بالعلم في غير مورد الترافع ، وفيه إذا كانت البيّنة قائمة على ملكيّة غير المدّعي .
وأما إذا كانت قائمة على ملكيّة ، فالأقوال فيه وإن كثرت إلّا أنّ التحقيق
لحوقه بالثبوت العلمي أيضاً ؛ فإنّ البيّنة لا تزيد في كشفها عن الواقع على العلم
الوجداني ، فكما أنّ ثبوت الملكيّة السابقة للمدّعي بالعلم الوجداني لا يوجب
قلبه منكرًا ، فكذلك الثبوت بالبيّنة أيضاً .

وأما قوله ﷺ : «إنّما أحكم بينكم بالإيمان والبيّنات»^(١) فهو أجنبٍ عن
محلّ الكلام ؛ إذ البيّنة إذا كانت قائمة على الملكيّة الفعلية ، فلا ريب في تقدّمها
على اليد والحكم على طبقها ، ومحلّ الكلام هو ما إذا كانت البيّنة قائمة على
الملكيّة السابقة ، فجرّها إلى زمان حدوث اليد لا يكون إلّا بالاستصحاب
الساقط مع اليد ، بل لو أخبرت البيّنة عن الملكيّة الفعلية ولكن علم أنّ مدرّكها
هو الاستصحاب ، لكان اليد مقدّمة عليها ؛ إذ شهادة البيّنة على الملكيّة الفعلية
من جهة التمسك بالاستصحاب مع وجود أمانة على الخلاف - وهو اليد - غير
جائزة ، فتكون ساقطة ، فيكون المدّعي للملكيّة محتاجاً إلى الإثبات بإقامة بيّنة
أخرى على الملكيّة الفعلية .

وأما إذا كان ثبوت الحالة السابقة بالإقرار ، فلا ريب في لحوقه أيضاً
بالثبوت العلمي في غير مورد الترافع ، وكذلك في مورده إذا كان الإقرار بملكيّة
غير المدّعي ، فإنّ الإقرار وإن كان يوجب ثبوت ملكيّة المقرّ له في ظرف إقرار
المقرّ إلّا أنّ المفروض أنّه غير المدّعي ، فليس له إلزام ذي اليد على إثبات انتقاله
منه إليه بناقل شرعي .

وأما إذا كان الإقرار بملكيّة المدّعي : فالحقّ هو انقلاب الدعوى ، وكون

(١) الكافي ٧ : ١٤١٤ ، التهذيب ٦ : ٥٥٢/٢٢٩ ، الوسائل ٢٧ : ٢٣٢ ، الباب ٢ من أبواب كيفيّة الحكم ، الحديث ١ .

ذي اليد هو المدعي المحتاج إلى الإثبات أو تسليم المال إلى المقر له وفقاً للمشهور ، وذلك فإن المقر بملكية المدعي قد ادعى باعتباره بالملكية السابقة انتقال المال من المدعي إليه ، فلا بد له من إثبات الانتقال أو تسليم المال .

ولا يتوهم أن سقوط اليد حينئذٍ من جهة جريان الاستصحاب في موردها وتقدمه عليها ، بل جريان الاستصحاب إنما هو لسقوط اليد عن الحجية حينئذٍ . بيان ذلك : أن الإقرار بعد نفوذه في حق المقر يكون متبعا في لوازم نفسه وإن لم يثبت به المقر به ، فإذا أقر بفسق الحاكم بملكية المال له في مورد الترافع ، يؤخذ منه المال ، ويسقط الحكم في حقه ، مع احتمال كون المال له واقعاً وجواز تصرفه فيه كذلك ؛ فإن لازم نفس الإقرار هو سقوط الحكم في حقه ، ففي المقام ملكية المقر له فعلاً وإن كانت لا تثبت بالإقرار ؛ لأنه متفرع على جريان الاستصحاب المحكوم بقاعدة اليد إلا أنه يثبت به كون الانتقال إليه - على تقدير ثبوته - بناقل شرعي ، فيكون المقر مدعياً له ، فتسقط أمارية اليد على الملكية بالإقرار الملازم لدعوى الانتقال ، فيكون قول مدعي بقاء الملكية السابقة بعد سقوط اليد على طبق الأصل ، فيكون منكراً ، فيحتاج ذو اليد إلى الإثبات أو التسليم .

وتوهم أن الإقرار بملكية المدعي كالإقرار بملكية الأجنبي من جهة ملازمتهم لدعوى الانتقال ، فيما أن يكون ذو اليد في كليهما محتاجاً إلى الإثبات فيكون مدعياً ، أولاً يكون محتاجاً إليه في كلا الفرضين فيبقى على منكرته ، قد ظهر جوابه مما ذكرناه ؛ فإن الإقرار للأجنبي وإن كان لازمه دعوى الانتقال منه إليه إلا أن المدعي ليس له إلزام المقر بإثبات الانتقال بعد كونه أجنبياً عن المقر له .

نعم ، إذا كان المدعي وارثاً للمقر له وقائماً مقامه ، لكان الإقرار لملكية

المورث مفيداً للوارث في أن له الإلزام بإثبات الانتقال ، فينقلب المنكر مدعياً أيضاً.

فحصل أن فتوى المشهور بأن اعتراف ذي اليد بملكية المدعي أو مورثه يوجب انقلاب الدعوى ، ويلزم المعترف بالإثبات أو التسليم مما لا مناص عن الالتزام بها.

وهم ودفع :

أما الوهم : فهو أن فتوى المشهور بانقلاب الدعوى باعتراف ذي اليد بملكية المدعي أو مورثه ، المستلزم لدعوى الانتقال تنافي ما ورد في رواية الاحتجاج من اعتراض أمير المؤمنين عليه السلام لأبي بكر في قضية فدك حيث طالب البيّنة من الصديقة - سلام الله عليها - لإثبات دعواها الانتقال إليها من رسول الله صلى الله عليه وآله نحلة بقوله عليه السلام : «تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟» قال : لا ، قال عليه السلام : «فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه ، من تسأل البيّنة؟» قال : إياك كنت أسأل على ما تدّعيه ، قال : «فإذا كان في يدي شيء فادّعي فيه المسلمون تسألني البيّنة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده ، ولم تسأل المؤمنين على ما ادّعوا عليّ كما سألتني البيّنة على ما ادّعت عليهم»^(١) الخبر ؛ فإنّه إذا كان اعتراف ذي اليد بملكية المورث موجباً لانقلاب الدعوى وسقوط اليد عن الأماريّة ، فلا محالة يكون اعتراف الصديقة - سلام الله عليها - بملكية رسول الله صلى الله عليه وآله ، الموجبة للانتقال إلى المسلمين بمقتضى الرواية - التي ادّعى سماعها منه صلى الله عليه وآله - من النبي صلى الله عليه وآله : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» إلى قوله : «وما تركناه صدقة» موجباً لانقلاب

(١) علل الشرائع : ١٩١ ، الباب ١٥١ ، الحديث ١ ، تفسير القمّي ٢ : ١٥٦ ، الوسائل ٢٧ : ٢٩٣ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ٣.

الدعوى ، فتحْتَاج في إثباتها إلى إقامة البينة ، ومع عدم الإثبات يكون المال منتقلاً إلى المسلمين ، نظير انتقاله من المورث إلى وارثه ، ويكون لوليّهم حقّ المطالبة من ذي اليد .

وأما الدفع : فيحتاج إلى بيان مقدّمة يظهر به حال المقام ، فنقول : إنّ الملكية وإن كانت إضافةً خاصّة قائمة بين طرفين : المالك والمملوك إلّا أنّها تختلف في طرف التبدّل باعتبار موارده :

ففي مثل البيع وغيره من العقود المعاوضيّة يكون التبدّل في ناحية المملوك ، فكأنّ العلقه الرابطة بين المالك والمال قد حلّ أحد طرفيها - وهو الطرف المربوط بالمال - وجعل مكانه المال الآخر ، فالمبادلة بين المالين ، والإضافة باقية بحالها ، فكلّ من المالين يحفظ علقته الملكية بتبديل طرفها من حيث الخصوصية الموجبة لاختلاف رغبات الناس .

وفي الإرث يكون التبدّل في طرف المالك مع بقاء الطرف المربوط بالمال ، فكأنّ العلقه المذكورة قد حلّ طرفها المربوط بالمالك ، ورُبط بالوارث ، فيكون التبدّل في طرف المالك .

وفي مثل الهبة والوصيّة التملكيّة يكون التبدّل في نفس العلقه بإعدام إضافة وإيجاد إضافة من دون تصرّف في طرفيها ، فالواهب يُعَدِم إضافة المال إلى نفسه ، ويوجد إضافةً أخرى للموهوب له ، والوصيّة التملكيّة - الموجبة لانتقال المال إلى الموصى له بعد الموت - تكون من هذا القليل ؛ فإنّ الموصي بوصيّته يُعَدِم إضافة نفسه في ظرف موته ، ويوجد إضافةً أخرى للموصى له .

وأما الوصيّة العهديّة غير الموجبة للانتقال - بل غاية الأمر هو تعيين المصرف في جهة خاصّة - فهي خارجة عن تمام الأقسام المذكورة ، كما هو ظاهر .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إن الاعتراف بملكيّة المورث حيث إنّه بنفسه اعتراف بملكيّة الوارث ؛ لعدم التبدّل فيها - كما عرفت - فلا محالة يكون كالاعتراف بملكيّة نفس المدّعي ابتداءً في انقلاب الدعوى به وكون المقرّ محتاجاً إلى الإثبات ، ومن المعلوم في المقام أنّ المسلمين لم يكونوا وارثين للنبي ﷺ حتى يكون الانتقال إليهم بسبب الإرث ، بل غاية الأمر كون الانتقال إليهم كالانتقال بالوصيّة ، الذي عرفت أنّه بإعدام إضافة وإيجاد إضافة ، فكيف يكون الاعتراف بثبوت الإضافة الأوليّة الأجنبية عن المدّعي بالكلّيّة موجباً للانقلاب؟! وهل هذا إلّا كالاعتراف بملكيّة الأجنبي غير الموجب لانقلاب الدعوى ، كما عرفت؟

هذا ، مع أنّ كون المقام من قبيل الوصيّة التملكيّة ممنوع أيضاً ، بل الظاهر أنّه من قبيل العهديّة ، فدعوى المسلمين إنّما كانت في مصرفيّتهم لما تركه النبي ﷺ من غير أن تكون هناك شائبة الملكية لهم ، فالاعتراف بملكيّة الموصي - المرتفعة يقيناً مع عدم الانتقال إلى المدّعي ، كما هو المفروض - كيف يعقل كونه موجباً لدعوى الانقلاب ، وسقوط اليد عن الاعتبار حتى يطالب ذو اليد بالبيّنة؟!

فنتحصّل : أنّ الاعتراف المسقط لليد عن الاعتبار يختصّ بموارد الإرث ، ولا يجري في موارد الوصيّة ، لا سيّما إذا لم تكن تملكيّةً ، كما هو المفروض في مورد الرواية ، فعلى تقدير تسليم الرواية - المجعولة في عدم ثبوت الإرث من الأنبياء وأنّ ما تركوه صدقة - وتسليم كون أبي بكر وليّاً للمسلمين ، لم يكن له مطالبة البيّنة من الصديقة سلام الله عليها ولو مع اعترافها بملكيّة رسول الله ﷺ ، بل كان له مطالبة البيّنة من المسلمين المدّعين لها بعد كون المال في يدها وأماريّتها على الملكية .

والعجب من العلامة الأنصاري رحمته في المقام كيف غفل عن ذلك واحتمل كون الرواية الشريفة دليلاً على عدم سقوط اليد عن الاعتبار حتى مع الاعتراف بملكيّة المورث أيضاً؟^(١) وقد عرفت أنّ مورد الرواية أجنبي عن مورد الاعتراف بملكيّة المورث بالكلية.

ومنها : قاعدة الفراغ والتجاوز ، وقد وقع البحث في كونهما قاعدتين تختصّ إحداهما بالفراغ عن العمل ، والأخرى بالتجاوز عن محلّ الجزء ، أو أنّهما قاعدة واحدة ؟

وعلى كلّ حال فهي أمانة أو أصل ؟ لا يبعد كونها أمانة إلى أنّ الإرادة المتعلقة بالشيء المركّب حيث إنّها هي المحركة لكلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء في محله ولو كان الجزء حين الإتيان به مغفولاً عنه وغير ملتفت إليه تفصيلاً ، فإنّ الإرادة التفصيليّة المتعلقة بإتيانه وإن كانت مشروطةً بالالتفات إليه تفصيلاً ولا تكاد توجد مع الغفلة إلّا أنّ الإرادة الإجماليّة الكامنة في خزانة النفس تكون محرّكةً له في ظرفه لا محالة ، ألا ترى أنّ المريد للحركة إلى مكان يصدر منه أجزاء تلك الحركة في الخارج في محالّها ، ولو كان المريد غافلاً عن كلّ جزء حين الإتيان به ومشتغلاً بالتفكير في أمرٍ آخر دنيويٍّ أو أخرويٍّ ، فلا محالة يكون الشكّ في تحقّق بعض أجزاء المركّب بعد الفراغ عنه أو بعد تجاوز محله مع إحراز تعلّق الإرادة بإتيانه إجمالاً حين الشروع في المركّب ملازماً للظنّ بوجوده نوعاً ، وحيث إنّ الشارع قد اعتبر هذه القاعدة بما لها من الكشف النوعي - كما يدلّ عليه قوله عليه السلام - بعد السؤال عن الشكّ في صحّة الوضوء بعد الفراغ - : « هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ »^(٢) وقوله عليه السلام - بعد السؤال عن

(١) فرائد الأصول : ٤٠٩.

(٢) التهذيب ١ : ١٠١ / ٢٦٥ ، الوسائل ١ : ٤٧١ ، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ٧.

الشك في الركوع بعد الدخول في السجدة - : « بلى قد ركع »^(١) وغيرهما من الأخبار الدالة على اعتبارها أمانة على الواقع - فلا محالة تتقدم على الاستصحاب بالحكومة ، كما هو الحال في تقدم بقية الأمارات عليه .

نعم ، لو كان دليل الاعتبار منحصراً بما دل على صحة العمل من دون تعرض له لإثبات المشكوك - نظير قوله عليه السلام : « كل ما مضى من صلاتك وطمهورك فأمضه كما هو »^(٢) - لكان للقول بعدم الأمانية وكونها من الأصول مجال واسع .

لكنك عرفت عدم انحصار المدرك به ، بل في بقية الأخبار ما يكون دالاً على اعتبارها من جهة الكاشفية ، فتكون أمانة لا محالة .

هذا ، مع أنه لو قلنا بعدم الأمانية وكون القاعدة من الأصول المعتمدة في ظرف الشك ، لكانت مقدمة على الاستصحاب من جهتين :

الأولى : من جهة أن القاعدة أخص مورداً من الاستصحاب أو في حكم الأخص ، فتتقدم عليه من جهة الأظهرية ؛ فإنه ما من مورد تجري فيه القاعدة إلا وهناك استصحاب مخالف ، وإن وجد غيره ، فهو نادر جداً ، فيلزم من تقديم الاستصحاب على القاعدة عدم بقاء مورد للقاعدة أو انحصارها بموارد نادرة ، وهذا بخلاف ما إذا قدمنا القاعدة عليه ، فتبقى موارد عدم جريان القاعدة تحته .

الثانية : من جهة حكومة القاعدة على الاستصحاب وإن سلمنا عدم كونها أخص موردّاً من الاستصحاب ؛ وذلك فإنه ربما يكون أحد الأصلين

(١) التهذيب ٢ : ٥٩٢ / ١٥١ ، الاستبصار ١ : ١٣٥٤ / ٣٥٧ ، الوسائل ٦ : ٣١٧ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع ، الحديث ٣ ، وفيها : « بلى قد ركعت » .

(٢) التهذيب ١ : ١١٠٤ / ٣٦٤ ، الوسائل ١ : ٤٧١ ، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ٦ .

حاكماً على الآخر وإن كانا في مرتبة واحدة ، كما يستفاد ذلك من بعض كلمات شيخنا العلامة الأنصاري ^(١) رحمته الله .

وتحقيق الحال في هذا المقام أن يقال : كما أنه لا ريب في تقدّم بعض الأمارات وحكومته على البعض مع اتّحاد رتبتهما كتقدّم الظهور في القرينة على الظهور في ذي القرينة ، مع كون كلّ منهما أمانة كاشفة عن المراد الواقعي ، فلا بأس في تقدّم بعض الأصول على بعضها أيضاً ولو مع اتّحاد الرتبة ؛ لوحدة الملاك ، فإنّ تقدّم الظهور في القرينة ، كظهور «يرمي» في رمي النبال على الظهور في ذي القرينة ، كظهور «الأسد» في الحيوان المفترس إنّما هو لأجل أنّ لفظ «يرمي» بعد فرض كونه فضلةً في الكلام جيء به لبيان المراد ، فهو بمدلوله اللفظي ناظر إلى بيان أنّ المراد من الأسد هو الرجل الشجاع ، وهذا بخلاف الظهور في لفظ «الأسد» فإنّه غير ناظر بنفسه إلى بيان المراد من لفظ «يرمي» بل لازم إرادة الحيوان المفترس منه عقلاً هو إرادة رمي التراب منه ، والأمانة وإن كانت مثبتةً للوازم إلا أنّ إثبات اللازم فرع إثبات ملزومه ، والقرينة مانعة عن إثباته ، وبذلك يكون الظهور في القرينة حاكماً على الظهور في ذي القرينة .

وكذلك الحال في المقام ؛ فإنّ دليل القاعدة ، الناظر إلى إثبات حكم مخالف للحالة السابقة بنفسه ينظر إلى سقوط الاستصحاب وعدم بقاء الحالة السابقة ، وهذا بخلاف الاستصحاب ؛ فإنّه لا ينظر إلى سقوط القاعدة إلاّ بالملازمة ، فإنّ الحكم ببقاء الحالة السابقة في مورد القاعدة يلازم عقلاً عدم جريان القاعدة ، والاستصحاب مع قطع النظر عن عدم إثباته للوازم في حدّ

نفسه يكون محكوماً للقاعدة ، فإن إثباته للوآزم فرع إثباته لملزومه ، والقاعدة مانعة عنه بإثبات خلافه ، ففي المرتبة التي تكون القاعدة مانعة عن جريان الاستصحاب لا يكون الاستصحاب مانعاً عنها ، فلا محالة تكون هي حاكمةً عليه ، وهذا هو الميزان الكلّي في تقدّم الأمارات أو الأصول بعضها على بعض كليّةً ، فإذا كان أحد الدليلين بنفسه نافياً للدليل الآخر ولم يكن الآخر كذلك وإنّما كان نفيه له بالملازمة ، فلا محالة يكون الأوّل مقدّماً عليه بالحكومة .

وكيف كان فلا ريب في تقدّم القاعدة على الاستصحاب ، وإنّما الإشكال في جهات فقهية ينبغي التعرّض لها وتنقيحها :

الأوّل : هل الكبرى المجعولة في قاعدة الفراغ تغاير الكبرى المجعولة في قاعدة التجاوز بحيث كانتا قاعدتين مجعولتين في الشريعة تتعرّض إحداها لحال العمل بعد الفراغ عنه ، والأخرى لحاله في الأثناء ، أو أنّهما قاعدة واحدة مجعولة بجعل واحد ، والاختلاف - بعروض الشك في الأثناء مرّة ، وفي خارج العمل أخرى - إنّما هو من اختلاف الصغريات ؟ الظاهر هو الأوّل وإن كان المتراءى من كلام شيخنا العلامة الأنصاري^(١) قدّس سرّه هو الثاني .

ويدلّ على ما ذكرناه من تعدّد القاعدة وجوه :

الأوّل : أنّ متعلّق الشك في مورد قاعدة التجاوز هو وجود الجزء وعدمه بنحو مفاد «كان» التامة ، ومتعلّقه في قاعدة الفراغ هو صحّة العمل وعدمها بنحو مفاد «كان» الناقصة ، فمتعلّق التعبد في كلّ منهما يغاير ما هو المتعلّق في الآخر فكيف يمكن جعلهما بلسان واحد في إنشاء واحد؟! بل لا بدّ في كلّ جعل منهما^(٢) من إنشاء مستقلّ غير ما يكون في الآخر .

(١) أنظر : فرائد الأصول : ٤١٠ و ٤١٤ .

(٢) الظاهر : في جعل كلّ منهما .

فإن قلت : نمنع كون المجعول في قاعدة الفراغ هو صحة العمل الموجود بنحو مفاد «كان» الناقصة ، بل يمكن كون المجعول فيها هو وجود العمل الصحيح ، كما هو الظاهر من كلام العلامة الأنصاري^(١) : «إذ لا ريب في أن همّ العقل هو الإتيان بما هو متعلق أمر المولى ، وتحققه في الخارج ، وأما إحراز صحة الموجود فهو غير لازم في حكمه ، كما هو ظاهر ، فإذا كان المجعول فيها أيضاً هو التعبد بوجود العمل الصحيح ، فيمكن جعلهما بلسان واحد من دون الاحتياج إلى جعلين وإنشاءين .

قلت : أولاً : أن ظاهر دليل قاعدة الفراغ هو الحكم بصحة الموجود بمقتضى قوله عليه السلام : «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فأمضه كما هو»^(٢) . فإرجاع التعبد فيها إلى التعبد بوجود العمل الصحيح ربما يشبه الأكل من القفا .
وثانياً : أن ذلك لو تمّ فإنما يتمّ في باب الأحكام التكليفية التي لا همّ للعقل فيها إلا إحراز وجود الصحيح خارجاً - ولو فرض الانفكاك محلاً بينه وبين صحة الموجود خارجاً - إلا أنه لا يتمّ في باب المعاملات ؛ فإنّ الأثر يترتب فيها على صحة العقد الموجود ، ومجرّد التعبد بوجود عقد صحيح من دون التعبد بصحة العقد الموجود لا يترتب عليه أثر خارجاً .

الثاني : أن المركّب حيث إنّه مؤلف من الأجزاء بالأسر فلا محالة تكون ملاحظة كلّ جزء بنفسه سابقة في الرتبة على لحاظ المركّب بما هو ؛ إذ في مرتبة لحاظ المركّب يكون الجزء مندكاً فيه في اللحاظ ، ويكون الملحوظ الاستقلالي هو المركّب لا غير ، فلحاظ كلّ حرف بنفسه سابق على لحاظ الكلمة بما هي ، كما أن لحاظ الكلمة في نفسها سابق في الرتبة على لحاظ

(١) أنظر : فرائد الأصول : ٤١٠ .

(٢) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢٠٩ ، الهامش (٢) .

الآية ، وهو سابق على لحاظ السورة ، السابق على لحاظ الصلاة المركبة من السورة وغيرها ، فإذا كان لحاظ كل من الأجزاء سابقاً على لحاظ المركب في الرتبة وكان لحاظه في ضمن المركب اندكائياً ، فكيف يمكن أن يريد من لفظ «الشيء» الواقع في القاعدة الجزء والكُل معاً بحيث يكون الكل بنفسه ملحوظاً حتى يتحقق به مورد قاعدة الفراغ ، ويكون الجزء بنفسه ملحوظاً في عرضه حتى يتحقق به مورد قاعدة التجاوز؟!

الثالث : أنه يلزم التدافع - بناءً على اتحاد الكبرى - فيما إذا شك بعد التجاوز عن محلّ المشكوك ، فإنه باعتبار لحاظ الجزء بنفسه - كما هو مورد قاعدة التجاوز - يصدق أنه تجاوزَ عن محلّه ، فلا يعتني بالشك ، وباعتبار لحاظ المركب بما هو يصدق أنه لم يتجاوزه ، فيجب عليه التدارك ، فيلزم التدافع من جهة الاعتبارين .

فإن قلت : إذا كان كل من قاعدتي التجاوز والفراغ مغايرة للأخرى ، يلزم التدافع أيضاً ؛ إذ بمقتضى قاعدة التجاوز قد تجاوز عن محلّ الجزء المشكوك ، وبمقتضى قاعدة الفراغ لم يتجاوز عن المركب ، فلزوم التدافع من آثار جعل القاعدتين ، سواء كان بجعل واحد أو بجعلين .

قلت : إذا كان جعل قاعدة التجاوز مغايراً لجعل قاعدة الفراغ ، فلا محالة تكون قاعدة التجاوز حاکمةً على قاعدة الفراغ ؛ فإنّ الشك في صحّة العمل وفساده في مفروض الكلام مسبب عن الشك في وجود الجزء المشكوك وعدمه ، فإذا حكم بمقتضى قاعدة التجاوز بوجود الجزء ، فلا يبقى شك في صحّة العمل وفساده ، فالتدافع بوحدّة الجعل ليس إلّا .

فإن قلت : لا فرق في حكومة أحد الأصلين على الآخر بين ما إذا كانا مجعولين - كحكومة الاستصحاب على البراءة - وبين ما إذا كانا مجعولين بجعل

واحد، كما في حكومة أحد الاستصحيابين على الآخر، فإذا كان شمول القاعدة لمورد التجاوز عن الجزء موجباً لعدم التدافع من جهة حكومتها على قاعدة الفراغ، فلا يفرق بين الجعل الواحد والجعلين.

قلت: حكومة أحد الأصليين - المجمعولين بجعل واحد - على الآخر تتوقف على كون المورد في حد ذاته قابلاً لجريان كل منهما وكون فعلية الجريان في أحدهما مانعة عن الجريان في الآخر؛ لارتفاع موضوعه به، كما في موارد الأصل السببي والمسببي ولو كانا من سنخ واحد، ومحل الكلام ليس من هذا القبيل؛ إذ جريان قاعدة الفراغ فرع الفراغ عن العمل، وهو غير متحقق في مفروض المثال، فقبل الفراغ لا موضوع لجريان القاعدة حتى يتكلم في حكومة قاعدة التجاوز عليها، بل المتحقق فيه هو عكس القاعدة، ولا ريب أنه مع اتحاد الكبرى المجعولة ولحاظ الجزء أمراً مستقلاً عند لحاظ المركب بما هو، يندرج مفروض المثال في القاعدة وعكسها باعتبارين، وأين هذا من حكومة أحد الأصليين على الآخر؟

وبالجملة، حكومة بعض أفراد الأصل على البعض الآخر وإن كانت ممّا لا ينكر إلا أنه ليس في المقام فردان من الأصل، بل اعتباران في مورد واحد يكون المورد داخلاً في نفس القاعدة باعتبار، وفي عكسه باعتبار آخر، ولا معنى لدعوى حكومة أحد الاعتبارين على الآخر، وهذا بخلاف ما إذا كان هناك قاعدتان مجعولتان على نحو الاستقلال، فإن الشك في مفروض المثال داخل في كل من القاعدتين في حد ذاته، لكن شمول قاعدة التجاوز له يمنع عن شمول القاعدة الأخرى له باعتبار عكسه بالحكومة، فدعوى الحكومة تنحصر بصورة تعدد القاعدتين ليس إلا.

الرابع: أن الميزان في جريان قاعدة التجاوز هو التجاوز عن محل الجزء

المشكوك ، كما إذا دخل في التشهد وشك في وجود الجزء السابق عليه كالسجدة. والميزان في جريان قاعدة الفراغ هو التجاوز عن نفس المركب ، فكيف يمكن إرادة التجاوز عن المحلّ والتجاوز عن نفس الشيء من لفظ «التجاوز» الوارد في الرواية معاً؟!

ولكنّ التحقيق : أنّ روايات الباب آية عن حملها على جَعْل قاعدتين مستقلّتين ، فإنّ الرجوع إليها يشرف الفقيه على القطع بكون المجعول فيها أمراً واحداً ينطبق على موارد الشك في الأجزاء والشك بعد العمل ، فإنّ اتّحاد التعبير في موارد الأخبار الواردة في موارد التجاوز عن الأجزاء والفراغ عن العمل يكاد يوجب القطع بوحدة القاعدة المجعولة ، فالمقصود هو ضرب قاعدة كلّية ، وهو عدم الاعتناء بالشك في تحقّق المشكوك بعد تجاوز محلّه من دون فرق بين كون المشكوك وجود الجزء بعد تجاوز محلّه أو الكلّ بعد الفراغ عنه ، فلا بدّ من الالتزام بالاتّحاد وعدم التباين بين القاعدتين من حيث المجعول الشرعي .

وأما الإشكالات المتقدّمة اللازمة للقول بالاتّحاد : فعمدتها هو الإشكال الثاني والثالث ؛ إذ الأوّل منها يندفع بأنّ المشكوك بعد التجاوز عنه - الذي هو الموضوع للقاعدة - أعمّ من أن يكون وجود الشيء - كما في موارد قاعدة التجاوز - أو صحّته ، كما في موارد قاعدة الفراغ ، والجامع بينهما هو عدم الاعتناء بالمشكوك بعد التجاوز عنه ، فالاختلاف في الصغريات لا في نفس الكبرى المجعولة .

وإن شئت قلت : كما أنّ المشكوك في قاعدة التجاوز هو الموجود بنحو مفاد «كان» التامة ، فكذلك المشكوك في قاعدة الفراغ ، فإنّ الشك في صحّة العمل وفساده بعد الفراغ مسبّب عن الشك في تحقّق ما اعتبر فيه شرطاً أو جزءاً

لا محالة ، فما هو المشكوك بالأخرة هو الوجود بنحو مفاد «كان» التامة من دون فرق بين موارد الشك في أثناء العمل وبين موارد بعد الفراغ عنه .

وكيف كان فلا موقع لهذا الإشكال بعد ظهور الروايات في الاتحاد .

وأما الإشكال الرابع : فيندفع بأن المراد من التجاوز الوارد فيها هو التجاوز عن نفس الشيء مطلقاً ، غاية الأمر أنّ التجاوز عن محلّ المشكوك بعد تعيين وقوعه فيه يوجب صدق التجاوز عن المشكوك ، فمحققّ التجاوز عن الشيء أمران :

أحدهما : التجاوز عنه بالفراغ عنه .

الثاني : التجاوز عنه بتجاوز محله المتعين وقوعه فيه ، كما في موارد قاعدة التجاوز .

وأما الإشكال الثاني والثالث : فالذي يسهّل الخطب فيهما هو : أنّ الشك في الأجزاء لو كان ملحوظاً في جعل القاعدة مثل ما لوحظ نفس العمل فيه ، لكان لهما مجال واسع ، لكنّ الأمر ليس كذلك ، بل المجهول ابتداءً هو عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز عن العمل ، فلو كنّا نحن وهذه الإطلاقات ، لقلنا باختصاصها بمراد الشك بعد الفراغ ، ولم نقل بجريانها في شيء من موارد الشك في موارد قاعدة التجاوز ، لكنّ الأدلة الخاصة دلّت على اعتبارها في موارد الشك في الأجزاء أيضاً ، فهي دالة بالحكومة على لحاظ الجزء سابقاً على لحاظ التركيب أمراً مستقلاً بنفسه ، فإنّ قوله عليه السلام في رواية زرارة - بعد حكمه عليه السلام بالمضيّ عند الشك في الأذان مع الدخول في الإقامة ، وعند الشك فيهما مع الدخول في التكبير ، وعند الشك في القراءة مع الدخول في الركوع ، وعند الشك في الركوع مع الدخول في السجود - : « يا زرارة إذا خرجت من

شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١) أقوى شاهد على أن المراد هو إعطاء ضابطة كلية ، غاية الأمر أن الأجزاء غير الملحوظة بأنفسها أشياء مستقلة قد اعتبرت في خصوص باب الصلاة ملحوظة بما هي أمور مستقلة ، فيصدق على الشك في بعضها بعد الدخول في الآخر أنه شك بعد الدخول في غيره .

والحاصل : أن المراد من لفظ «الشيء» الوارد في الروايات ليس هو العمل وأجزائه حتى يرد ما ذكر ، بل المراد منه هو خصوص العمل المشكوك فيه بعد التجاوز عنه ، فيستفاد منها قاعدة كلية تجري في أبواب العبادات والمعاملات وغيرها ، ولا تشمل شيئاً من موارد الشك بعد تجاوز محل الجزء المشكوك فيه ، لكن الروايات الخاصة حكمت على تلك الأدلة بإدخال أجزاء الصلاة في موضوعها بعد ما لم تكن كذلك ، فلا يلزم الجمع بين اللحاظين ، ولا التدافع في الشمول بعد حكومة الأدلة الخاصة عليها .

ومما ذكرنا - من اختصاص القاعدة بأجزاء الصلاة من جهة الأدلة الخاصة التي لم ترد إلا فيها - يظهر ما في كلام العلامة الأنصاري رحمته من الحكم بخروج الطهارات الثلاث من تحت القاعدة ؛ للأخبار أو للإجماع^(٢) ، فإنها لم تكن داخلية تحتها حتى يحكم بخروجها بالتخصيص ، بل الداخل هي أجزاء الصلاة من جهة الأدلة الخاصة ليس إلا .

فإن قلت : سلمنا أن دخول أجزاء الصلاة في عموم قوله عليه السلام : «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^(٣) إنما هو بالحكومة لكنه مع ذلك لا يمكن

(١) التهذيب ٢ : ١٤٥٩/٣٥٢ ، الوسائل ٨ : ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل ، الحديث ١ .

(٢) فرائد الأصول ٤١٢ .

(٣) التهذيب ١ : ٢٦٢/١٠١ ، الوسائل ١ : ٤٦٩ - ٤٧٠ ، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ،

شمول العموم المذكور لها في مقام الإثبات ؛ إذ لحاظ الأجزاء في مرتبة سابقة على التركيب - كما هو مقتضى الأدلة الخاصة الواردة في باب الصلاة - إنما يُخرج شمول القاعدة لها عن حد الاستحالة إلى الإمكان ، ولكن ملاحظة الأجزاء مستقلة في عرض ملاحظة المركب من لفظ «الشيء» الوارد في الرواية يترتب عليها محذور الجمع بين اللحاظين لا محالة ، فلا يفرق في عدم إمكان فعلية الشمول لكلا الموردین بجعل واحد بين ما إذا كان دخول الأجزاء غير محتاج إلى ورود أدلة خاصة ، وبين ما إذا كان محتاجاً إليه .

قلت : لو كان جعل الحكم في القاعدة من قبيل الجعل الثابت في موارد القضايا الخارجية التي يثبت الحكم فيها ابتداءً لنفس الأفراد الخارجية ، لكان للإشكال المزبور مجال واسع ؛ فإنه كيف يعقل إرادة الجزء مستقلاً من لفظ «الشيء» مع إرادة المركب منه ، المستلزمة للحاظ الجزء منداً فيه في عرض واحد؟! لكننا قد ذكرنا مراراً أنَّ القضايا المتكفلة لجعل الأحكام في الشريعة كلها من قبيل القضايا الحقيقية غير النازرة إلى الأفراد أصلاً ، وإنما المجموع فيها هو ثبوت الحكم للموضوع المفروض وجوده بنحو الكبرى الكلية من دون نظر إلى الانطباق على فرد من الأفراد الخارجية أصلاً ، فقله عليه السلام : «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^(١) يثبت حكماً كلياً على عنوان الشيء من دون نظر إلى أفرادهِ حتى يكون لحاظ اندراج الجزء فيه في عرض اندراج المركب فيه مستلزماً للجمع بين اللحاظين ، فالانطباق على الأفراد خارج عن جعل الحكم في القضية بالكلية ، وعليه فالإشكال المذكور مندفع عن أصله ؛ إذ حكومة الأدلة الخاصة إنما تقع في مرتبة الانطباق ، وجعل ما ليس بفرد للعام في حد نفسه

(١) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢١٧ ، الهامش (٣) .

فرداً له بالتعبّد والتنزيل ، فيكون لقاعدة الفراغ فرد تكويني خارجي ، وهو الشك في صحّة العمل بعد الفراغ عنه حقيقةً ، وفرد جعلي تنزيلي ، وهو الشك في وجود الجزء بعد التجاوز عن محله .

وبالجملة ، إشكال الجمع بين اللحاظين إنّما يتوجّه إذا كان الجزء والمركّب ملحوظين في عرض واحد عند جعل القاعدة ، وهذا إنّما يكون مع كون القضية خارجيّة ، وأمّا إذا كانت حقيقةً ، فالأفراد الخارجيّة لا تكون ملحوظة في جعل الحكم أصلاً ، فأين الجمع بين اللحاظين ؟

ومما ذكرنا يظهر اندفاع إشكال التدافع أيضاً ؛ فإنّه إذا كان انطباق الكبرى المجعولة على مواردّها أجنبيّاً عن جعل الحكم في الكبرى ، وكانت الأدلّة الخاصّة الواردة في باب الصلاة ناطرةً إلى مرحلة الانطباق وتنزيل الأجزاء منزلة العمل المركّب ، فلا محالة يكون الحال كما إذا كانت هناك قاعدتان مجعولتان في أنّ شمول القاعدة من جهة صدق التجاوز عن الجزء يكون موجباً لعدم شمول العكس من جهة كون الشك في أثناء العمل ، فإنّه بعد حكم الشارع في مقام الانطباق بأنّ هذا الشك شك في العمل بعد التجاوز كيف يمكن انطباق عكس القاعدة عليه المأخوذ في موضوعه عدم كون الشك بعد التجاوز؟! فلا فرق في الحكومة بين كون القاعدتين قاعدةً واحدةً وبين كونهما قاعدتين بعد كون الحكومة في مقام الانطباق .

الثانية : قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ محقق التجاوز في مورد قاعدة التجاوز إنّما هو التجاوز عن محلّ الشيء ، وفي مورد قاعدة الفراغ هو التجاوز عن نفس الشيء ، وبذلك يشكل على اتّحاد القاعدتين من حيث الكبرى المجعولة . وقد أجبنا عنه آنفاً بأنّ المراد من التجاوز هو التجاوز عن نفس الشيء مطلقاً ، غاية الأمر أنّ التجاوز عن محلّ الجزء يوجب صدق التجاوز عن نفس الجزء .

ومحصّل ما ذكرناه يرجع إلى أنّ التجاوز عن محلّ الجزء يوجب صحّة إسناد التجاوز إلى نفس الجزء من باب المسامحة وإسناد الشيء إلى غير ما هو له ، فلا محالة يكون المراد من لفظ «التجاوز» الوارد في القاعدة هو التجاوز عن نفس الشيء أعمّ من أن يكون الإسناد حقيقياً أو مجازياً ، ولولا ورود الأدلّة الخاصّة على إلحاق التجاوز عن المحلّ بالتجاوز عن نفس الشيء ، لم يكن لنا دليل على إرادة العموم ، ولكنّها بعد ما وردت تكون كاشفة عن إرادة الأعمّ لا محالة .

ومنه يظهر أنّ تعميم المحلّ للمحلّ العاديّ في قاعدة التجاوز لا وجه له ؛ فإنّ الدليل الوارد فيها الموجب لإرادة التعميم من جهة الإسناد المجازي مختصّ بالتجاوز عن المحلّ الشرعي ، فالحاق التجاوز عن المحلّ العاديّ به يحتاج إلى ورود دليل خاصّ مفقود في المقام .

ولكنّ التحقيق : أنّ تصوير الجامع بين القاعدتين غير محتاج إليه أصلاً بل غير ممكن ؛ لما ذكرناه من أنّ جعل القاعدة الكلّيّة إنّما هو من باب جعل الحكم في القضايا الحقيقيّة التي لا نظر فيها إلى خصوصيّة الأفراد الخارجيّة ، فلو لم يكن هناك دليل التنزيل ، كانت القاعدة مختصّة بموارد قاعدة الفراغ ، إلّا أنّ ورود الأدلّة الخاصّة وتطبيق القاعدة على موارد الشكّ في الأجزاء أيضاً أوجب جريان القاعدة فيها بالحكومة ، فالحكومة إنّما هي في مقام التطبيق وتحقّق الصغرى ، ومعه كيف يمكن تصوير الجامع في مقام الجعل ؟!

وبعبارة واضحة : تصوير الجامع إنّما يمكن فيما إذا كان دخول أحد الفردين في الكبرى المجعولة في عرض دخول الفرد الآخر ، ولكنّه خلاف المفروض ؛ فإنّ دخول موارد قاعدة التجاوز في طول دخول موارد قاعدة الفراغ وبالحكومة ، فلا معنى لتصوير الجامع حينئذٍ ، بل هو خُلّف فرض الطوليّة .

وكيف كان فلا ريب في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز ، فإن مقتضى الدليل الحاكم هو اعتبار التجاوز عن المحل فيها ، ومن المعلوم أنه لا يتحقق إلا مع الدخول في الغير المترتب عليه ، كما هو مورد النصوص .
 وهل يعتبر الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أيضاً أم لا ؟ وجهان ، الحق هو الأول ، لا لما قيل من أن لازم الاعتبار في مورد قاعدة التجاوز هو الاعتبار في مورد قاعدة الفراغ أيضاً بناءً على اتحاد القاعدتين في الكبرى المجعولة ؛ فإنه إذا اعتبر ذلك في أحد الفردين ، كشف ذلك عن الاعتبار في نفس الكبرى المنطبقة عليه .

ولكنه قد عرفت أن وحدة الكبرى لا تستلزم دخول موارد قاعدة التجاوز فيها في عرض موارد قاعدة الفراغ ، بل ذلك مستحيل ، ودخول موارد قاعدة التجاوز فيها من جهة وجود الدليل الحاكم ، وعليه فلا ملازمة بين اعتباره في دليل الحاكم وبين الاعتبار في نفس الكبرى المجعولة ؛ إذ من الجائز أن يكون الشك في الجزء منزلاً منزلة الشك في المركب في حالة خاصة ، وهي حالة الدخول في الغير ، لا مطلقاً ، فالاعتبار في المنزل غير ملازم للاعتبار في المنزل عليه .

بل لأن في الأدلة الدالة على حجية القاعدة ما أخذ فيه ذلك ، كقوله عليه السلام في رواية زرارة : « إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء »^(١) . وفيها ما لم يعتبر فيه إلا التجاوز والمضي ، كقوله عليه السلام في موثقة ابن بكير : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو »^(٢) وقوله عليه السلام في موثقة

(١) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢١٧ ، الهامش (١) .

(٢) التهذيب ٢ : ١٤٢٦/٣٤٤ ، الوسائل ٨ : ٢٣٧ - ٢٣٨ ، الباب ٢٣ من أبواب الخلل ،

ابن أبي يعفور : «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^(١) فيدور الأمر بين حمل المطلق على الفرد الغالب ، لكون الغالب في موارد الشك هو الدخول في الغير ، وبين كون القيد في الروايات المقيدة لوروده مورد الغالب ، فلا يكون ظاهراً في وروده مورد الاحتراز ، ولا ريب في أن الأول هو المتعين ، لا من جهة اقتضاء الدليل المأخوذ فيه القيد للمفهوم أو لحمل المطلق عليه ، بل من جهة انصراف المطلق في حد ذاته إلى الفرد الغالب ؛ فإن غلبة الوجود وإن لم توجب الانصراف - كما حققناه في محله - إلا أنه فيما إذا كانت الغلبة لأمر خارجي . وأما إذا كانت من جهة قصور الماهية ونقصها في الفرد النادر وكانت الماهية تشكيكية بحيث كان شمول الطبيعة له خفياً في نظر العرف ، فلا محالة يوجب ذلك انصراف المطلق إليه ، ولا أقل من كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب ، ومحل الكلام من هذا القبيل ؛ فإن صدق التجاوز عن الشيء مع الدخول في الغير أظهر من صدقه مع عدم الدخول ، فالمطلق في حد ذاته قاصر عن الشمول مع عدم الدخول في الغير ولو لم يكن هناك دليل المقيّد أيضاً .

الثالثة : أن الغير - المعتبر دخول الشاك فيه في مورد قاعدة الفراغ - لا يعتبر فيه شيء إلا كونه مباحيناً للعمل المشكوك فيه ؛ لإطلاق أدلته . وأما في مورد قاعدة التجاوز فلا بد فيه من كونه مرتباً شرعياً على المشكوك ؛ لاختصاص أدلته بذلك .

وعليه فإن شك في الجزء الأخير من العمل كالتسليمة ، فإما أن يكون الشك مع عدم الدخول في الغير أو معه ، وعلى الأول لا ريب في وجوب التسليمة ؛ لكون الشك حينئذ في المحل ، وعلى الثاني فإما أن يكون الدخول

(١) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢١٧ ، الهامش (٣) .

في التعقيب المترتب على الصلاة شرعاً ، أو في أمرٍ مباح ، أو مستحبٍ غير مرتب عليه ولا منافٍ للصلاة ، أو في أمرٍ منافٍ من منافياتها ، سواء كان من المنافيات المطلقة أو المنافيات العمدية . ويدخل في هذا القسم الشك الحادث بعد السكوت الطويل الماحي لصورة الصلاة ؛ فإنه من المنافيات أيضاً .

أما الدخول في التعقيب فلا ينبغي الريب في جريان قاعدة التجاوز معه ؛ إذ بعد إلحاق الإمام عليه السلام الأذان والإقامة بأجزاء الصلاة^(١) في جريان القاعدة فيهما ، وربما يحصل القطع للفقهاء بعدم اختصاص الحكم بهما ، بل يجري في كل ما كان ملحقاً بالصلاة ، سواء كان من المقدمات أو من التوابع كالتعقيب ، فالتعقيب من جهة كونه مرتباً شرعاً على الصلاة يصدق مع الدخول فيه أنه تجاوزَ عن محلّ التسليم .

وأما الدخول في غيره من الأمور غير المنافية فلا ريب في عدم صدق قاعدة التجاوز معه ؛ لعدم كونه من الأمور المرتبة على التسليم ، وقد عرفت اختصاص القاعدة بموارد الشك مع الدخول في الغير المرتب .

وأما الدخول في المنافي بقسميه فربما يقال بجريان القاعدة معه ؛ نظراً إلى ترتب المنافي على التسليمة شرعاً من جهة كونها محللة لما كانت التكبير محرمة له ، فمن جهة ترتب المحلل - بالفتح - على المحلل - بالكسر - يصدق التجاوز عنه مع الدخول فيه .

وهذا الوجه هو الذي بنينا عليه في الدورة السابقة^(٢) ، ولكن الحق فساده ؛ فإنّ القدر المتيقن من أدلة قاعدة التجاوز هو الدخول في الغير المرتب

(١) التهذيب ٢ : ١٤٥٩ / ٣٥٢ ، الوسائل ٨ : ٢٣٧ ، الباب ٢٣ من أبواب الخل ، الحديث ١ .

(٢) راجع فوائد الأصول ٤ : ٦٢٦ .

الذي هو من أجزاء المركّب أو من ملحقاته ، وأمّا الدخول في مطلق الغير المرتّب فلا نظنّ بشمول «الغير» المأخوذ في دليل الحاكم فضلاً عن القطع به . وبالجمله ، إنّ قاعدة التجاوز - بعد ما ظهر كونها ثابتةً بدليل الحاكم الوارد في موارد خاصّة - فلا بدّ من الاقتصار بتلك الموارد ، والتعميم عنها إلى غيرها يحتاج إلى دليلٍ مفقود في المقام .

لكنّ الذي يسهّل الخطب هو عدم الاحتياج في تلك الموارد إلى قاعدة التجاوز ؛ فإنّه يكفي فيها جريان قاعدة الفراغ ، الموجبة للحكم بصحة العمل . بيان ذلك : أنّ المعتبر في قاعدة الفراغ - على ما عرفت في الجهة الثانية - أمران : أحدهما : التجاوز عن الشيء والفراغ عنه . وثانيهما : الدخول في الغير المباین معه . وكلا الأمرين متحقّق في تلك الموارد .

أمّا تحقّق الدخول في الغير : فظاهر حتّى في صورة الدخول في الأمر المستحبّ أو المباح غير المنافي للصلاة فضلاً عن صورة الدخول في المنافي . وأمّا تحقّق التجاوز عن الشيء : فالظاهر أنّه يكفي فيه تحقّق معظم الأجزاء ، وليس لإحراز الجزء الأخير مدخلية فيه أصلاً ، وحيث إنّ المفروض في المقام تحقّق معظم الأجزاء ولو مع الشكّ في الجزء الأخير فيكون مقتضى قاعدة الفراغ هو عدم الاعتناء بالشكّ المذكور .

ومن هذا البيان يظهر أنّه لا فرق في جريان قاعدة الفراغ بين ما إذا كان الشكّ في الجزء الأخير موجباً للشكّ في بطلان العمل كالشكّ في الجزء الأخير من الوضوء مع فوات الموالاة ، وبين ما لم يوجب ذلك ، كالشكّ في غسل الجانب الأيسر من الغسل مع جريان العادة بغسل جميع الأجزاء مرّة واحدة ؛ فإنّ جريان العادة بغسل الجميع في زمانٍ واحد يوجب صدق التجاوز عن العمل عند الشكّ في الجزء الأخير مع القطع بتحقّق معظم الأجزاء ، فيكون

مورداً لجريان القاعدة.

لا أقول : إنَّ القاعدة تجري في موارد التجاوز عن المحلِّ العاديِّ ، فإنَّه - مضافاً إلى عدم الدليل عليه ؛ إذ الأدلَّة الدالَّة على اعتبارها دلَّت على اعتبار تحقُّق التجاوز عن نفس الشيء لا عن محلِّه ولو كان شرعيّاً فضلاً عمّا إذا كان عادياً - يلزم من إجراء القاعدة في موارد التجاوز عن المحلِّ العاديِّ تأسيس فقهِ جديد ، كما هو ظاهر .

بل أقول : إنَّ التجاوز عن المحلِّ العاديِّ مع تحقُّق معظم الأجزاء يوجب صدق التجاوز عن نفس الشيء ؛ إذ لا فرق في صدق مفهوم التجاوز في نظر العرف بين تعلُّق الشكِّ بالجزء الأخير أو بغيره من أجزاء العمل المركَّب بعد الفراغ عنه والدخول في غيره ، فمن اغتسل في أوَّل النهار وكان من عادته غسل تمام الأعضاء في مجلسٍ واحد واتفق أنَّه شكَّ في غسل الجانب الأيسر عند الغروب يصدق عليه أنَّه شكَّ في العمل بعد التجاوز عنه .

هذا كلُّه فيما إذا كان الشكُّ في التسليم الذي هو الجزء الأخير للصلاة ، وأمّا الشكُّ في غيره من الأجزاء فقد وقع الخلاف فيما يعتبر الدخول فيه .

فبعضهم عمَّمه إلى المقدمات وأجزاء الأجزاء أيضاً ، فبنى على جريان القاعدة عند الشكِّ في السجود مع الدخول في النهوض الذي هو من مقدمات القيام ، وعند الشكِّ في الآية مع الدخول في آية أخرى ، بل يظهر من بعضهم التعميم بالنسبة إلى الكلمات .

واعتبر بعضهم الدخول في الأجزاء دون المقدمات ، ولكن عمَّم الأجزاء إلى أجزاء الأجزاء أيضاً .

واختار جملة من المحققين - منهم الشهيد الثاني ^(١) - اعتبار الدخول في الأجزاء المستقلة المعنونة ^(٢) ، فمنعوا عن جريانها عند الدخول في أجزاء الأجزاء فضلاً عن المقدمات . وهو الأقوى .

أمّا عدم كفاية الدخول في المقدمات فإنّ قوله عليه السلام في رواية إسماعيل : «فإن شك في الركوع بعدما سجد فليمض ، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض ، كلّ شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» ^(٣) قد أسقط كفاية الدخول في المقدمات من الهويّ والنهوض ؛ فإنّه لو كان الدخول فيها كافياً في جريان القاعدة ، لما كان وجه لاعتبار الدخول فيما بعدهما من السجود والقيام ، لتحديد جريان القاعدة بما إذا تحقّق الدخول في السجود أو القيام مع كونهما متأخرين عن الهويّ والنهوض زماناً يدلّ على عدم الاعتبار بالدخول في المقدمات .

وتوهّم شمول ذيل الرواية للدخول في كلّ «غير» يكون مبيناً مع المشكوك ، غاية الأمر يلتزم بتخصيصه بغير موارد الشك في الركوع والسجود فاسد ؛ فإنّ ذيل الرواية ، الوارد في مقام بيان الكبرى الكلية قد ورد في مقام التطبيق على ما بيّنه الإمام عليه السلام من الماضي عند الشك في الركوع بعدما سجد ، وعند الشك في السجود بعدما قام ، فكيف يمكن الالتزام بالتخصيص وخروج المورد؟!

وبعبارة واضحة : لو كان المراد من «الغير» - الذي يعتبر الدخول فيه - هو

(١) مسالك الأفهام ١ : ٢٩٣ .

(٢) سيأتي التعبير عن «المعنونة» بـ «المبوبة» .

(٣) التهذيب ٢ : ١٥٣/٦٠٢ ، الاستبصار ١ : ١٣٥٩/٣٥٨ ، الوسائل ٦ : ٣١٧ - ٣١٨ ،

الباب ١٣ من أبواب الركوع ، الحديث ٤ .

مطلق الغير الشامل للمقدمات ، فلا بدّ من الاكتفاء بالدخول في الهويّ والنهوض عند الشكّ في الركوع والسجود الذي هو مورد الرواية ؛ إذ لا يمكن إخراج المورد عن القاعدة الواردة فيه ، وحيث لا يكتفى فيهما به بل لا بدّ من الدخول في القيام والسجود فلا محالة يكشف ذلك عن أنّ المراد من الغير هو خصوص الأجزاء دون مطلق الغير الشامل للمقدمات .

فإن قلت : إنّ الرواية المذكورة معارضة برواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله ، الدالة على كفاية الدخول في الهويّ حيث قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع ، قال عليه السلام : « قد ركع »^(١) ومع معارضتها بها لا يبقى لها حجّة بالنسبة إلى إلغاء الدخول في المقدمات ، فيرجع إلى إطلاق قوله عليه السلام في رواية زرارة : « إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء »^(٢).

قلت : إنّ رواية عبد الرحمن ليست ظاهرة في كفاية مطلق الدخول في الهويّ إلّا بالإطلاق ، فهي قابلة للحمل على الهويّ المنتهي إلى السجود بمقتضى رواية إسماعيل ، الدالة على اعتبار الدخول في السجود ، فلا معارضة بينهما .

هذا إذا قلنا : إنّ السجود والركوع الواجبين في الصلاة من الهيئات ، وأمّا إذا قلنا بأنّهما من الأفعال - كما هو المختار عندنا - فلا بدّ من اعتبار آخر مرتبة الهويّ المتّصل بالهيئة الساجدية في حقيقة السجود ، كما أنّه لا بدّ من اعتبار آخر المرتبة المتّصلة بالهيئة الراكعة ، أو تمام الهويّ المتّصل بالقيام بعد الركوع

(١) التهذيب ٢ : ٥٩٦/١٥١ ، الاستبصار ١ : ١٣٥٨/٣٥٨ ، الوسائل ٦ : ٣١٨ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع ، الحديث ٦ .

(٢) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢١٧ ، الهامش (١) .

في حقيقة الركوع أيضاً ، وعليه يكون الدخول في بعض مراتب الهويّ محققاً للدخول في السجود حقيقةً ، المعبر في رواية إسماعيل ، فيتحمل رواية عبد الرحمن - المكتفية بالدخول في الهويّ - على هذه المرتبة من دون لزوم الدخول في الهيئة الساجدية ، ويترتب على ذلك أنه لو شك في القراءة بعد الهويّ وقبل الوصول إلى الهيئة الراكعة ، فلا يعتني بالشك ؛ لأنه بذلك يتحقق الدخول في الركوع الواجب حقيقةً .

نعم ، لو كان الركوع الواجب هيئةً وكان الهويّ من مقدّماته ، لوجب العود لتداركها ؛ لعدم تحقق الدخول في «الغير» الواجب ، والمسألة محرّرة في الفقه . وأما عدم كفاية الدخول في جزء الجزء في جريان القاعدة عند الشك في جزئه الآخر - كما إذا شك في الآية الأولى من الحمد وهو داخل في الآية الثانية :- فلما عرفت من أن مقتضى القاعدة الأولى هو اختصاص الكبرى المجعولة بموارد الشك بعد الفراغ ، وأنها لا تشمل شيئاً من موارد الشك في الأثناء ، إلا أنه خرجنا عن ذلك بمقتضى الأدلة الواردة في خصوص موارد الشك في الأثناء ، فصارت حاکمةً على الأدلة الأولى بتنزيل الخروج عن محلّ الجزء الواجب منزلة الخروج عن أصل الواجب ، فإن كان في الأدلة الحاکمة ما يدلّ على كفاية الدخول في جزء الجزء أيضاً ، فهو ، وإلا فمقتضى القاعدة عدمها ، وليس في تلك الأدلة ما يوهم كفاية ذلك إلا ذيل روايتي زارة وإسماعيل ، المتقدّمتين^(١) المتوهّم شمولهما للشك في بعض السورة مع الدخول في بعضها الآخر .

ولكنّه غير خفيّ أنّه لا عموم فيهما بعد سبق الأمثلة المذكورة فيهما

بالقياس إلى ما لا يكون من قبيل تلك الأمثلة ، فإنّ الظاهر أنّه عليه السلام بصدد بيان الكبرى الكلّية المنطبقة على ما ذكر فيهما من الأمثلة وعلى غيرها ممّا يكون نظيرها في أنّ الشكّ يكون متعلّقاً بجزءٍ مستقلٍّ بعد الدخول في جزءٍ آخر مثله ، فالقدر المتيقّن من الروایتين هو جريان القاعدة عند الشكّ في تحقّق جزء بعد الدخول في غيره من الأجزاء المبوّبة ، كالركوع والسجود والقراءة ونحوها ، ولم يقدّم في غير ذلك دليل يحكم على الأدلّة الأولى ، ويدلّ على الجريان عند الدخول في جزء الجزء أيضاً .

ويؤيّد ذلك أنّه لو بني على العموم وكفاية مطلق الدخول في الغير ، لاكتفي بالدخول في بعض أجزاء الكلمة مع الشكّ في بعضها المتقدّم ، والظاهر أنّه ممّا لم يلتزم أحد بجريان القاعدة فيه ، فيستكشف منه أنّه لا عموم في القاعدة إلّا بالقياس إلى الأمثلة المذكورة في الروایتين وما يكون من قبيلها ، فلا يكون لمطلق الدخول في الغير أثر في الجريان .

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكرناه جريان القاعدة فيما إذا شكّ في القراءة وهو مشغول بالسورة ، فإنّ القراءة والسورة جزءان مستقلّان في الاعتبار ، لكنّ الظاهر من رواية زرارة ، المتقدّمة^(١) هو اعتبار الدخول في الركوع في عدم الاعتناء بالشكّ في القراءة ، إلّا أن يقال بأنّ مفروض السؤال في الرواية هو الشكّ في مجموع القراءة ، المركّب من الحمد والسورة ، ولا ريب أنّ المعبر حينئذٍ في عدم الاعتناء هو الدخول في الركوع ، وفرض الشكّ في خصوص الحمد خارج عن مفروض السؤال ، فيبقى داخلياً في عموم قوله عليه السلام : « إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء »^(٢) وهذا هو الأقوى .

(١) في ص ٢١٦ .

(٢) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢١٧ ، الهامش (١) .

ثمَّ إنَّه قد يقال بعدم شمول القاعدة للشك في السجدة حال التشهد ؛ نظراً إلى اعتبار الدخول في القيام في عدم الاعتناء بالشك في السجود في رواية إسماعيل .

ولكنه لا يخفى بُعد التخصيص في عموم القاعدة المذكورة مع كون التشهد من الأجزاء المستقلة المبوبة ، فالظاهر أنه عليه السلام فرض الشك في السجدة في الركعة الأولى ، ولا ريب أنَّ المعبر فيه هو الدخول في القيام المتأخر عنه ، وأمّا الشك في السجدة في الركعة الثانية فهو خارج عن مورد المثال ، فيبقى تحت القاعدة من عدم الاعتناء بالشك فيها بعد الدخول في التشهد الذي هو الجزء الأخير من الصلاة المترتب عليها .

ومنه يظهر الحال في عدم الاعتناء بالشك في القراءة عند الدخول في القنوت المترتب عليها وإن كان من الأجزاء المستحبة ؛ فإنَّ الظاهر من رواية (١) زرارة - التي اعتبرت الدخول في الركوع في عدم الاعتناء بالشك في القراءة - هو فرض الشك في الركعة الأولى ، فلا يبقى لها دلالة على إلغاء الدخول في القنوت في الركعة الثانية ، فيبقى تحت العموم المذكور .

فَتَحْصُلُ من جميع ما ذكرناه أنَّ الشك في بعض أجزاء الصلاة بعد الفراغ عنها يكون مورداً لقاعدة التجاوز مطلقاً في غير ما إذا كان الشك في الجزء الأخير منها ، وإذا كان الشك في الجزء الأخير ، فتجري القاعدة بعد الدخول في التعقيب المرتب عليه شرعاً ، لا في غيره من الأفعال غير المرتبة عليه .

نعم ، تجري في تلك الموارد قاعدة الفراغ ، كما عرفت .
وأمّا الشك في الأثناء فيعتبر في عدم الاعتناء به الدخول في الجزء الآخر

(١) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢١٧ ، الهامش (١) .

المستقل المرتب عليه .

الرابعة : لا إشكال في جريان قاعدة الفراغ عند الشك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ عنه من جهة احتمال فقدانه لما أخذ فيه بنحو الشرطية .
وأما إذا كان الشك في صحة العمل وفساده من تلك الجهة في أثناء العمل - كما إذا شك في أثناء الصلاة في أنه تطهر قبل الصلاة أم لم يتطهر - ففي جريان قاعدة التجاوز حينئذٍ وعدمه وجهان بل قولان .

وتفصيل الكلام في هذا المقام أن يقال : إن الشرط المشكوك تحققه في أثناء الصلاة إما أن يكون شرطاً للصلاة ، وإما أن يكون شرطاً لنفس الجزء ، والأول تارة يكون من قبيل الأفعال ، وأخرى من قبيل الكيفيات .

أما ما كان شرطاً للصلاة وكان من قبيل الكيفيات والهيئات - كالتوجه إلى القبلة وكون المصلي مستتراً - فلا ريب في عدم جريان قاعدة التجاوز بالقياس إليه ؛ ضرورة أن معنى اعتبار شيء شرطاً للصلاة مع عدم كونه من قبيل الأفعال هو اشتراط مجموع العمل به مع عدم جعل محل له شرعاً ، غاية الأمر أنه لا بد من إحرازه قبل العمل عقلاً حتى يكون مجموع العمل مقترناً بالشرط ، فالشك فيه في الأثناء يكون شكاً قبل تجاوز المحل .

وبعبارة واضحة : لا تجري في مثل الفرض قاعدة التجاوز ، لا بالإضافة إلى نفس الشرط ، ولا بالإضافة إلى المشروط به .

أما الثاني : فلعدم تجاوز محله الذي هو مجموع الصلاة .

وأما الأول : فلعدم جعل محل له شرعاً ، مع ما عرفت من اشتراط جريان القاعدة بالتجاوز عن المحل الشرعي .

وأما ما كان شرطاً للصلاة وكان من قبيل الأفعال كالوضوء بالقياس إلى الصلاة ، الذي محله الشرعي قبل العمل بمقتضى قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى

الصلاة فاغسلوا وجوههم وأيديكم إلى المرافق»^(١) فلا ريب في عدم جريان القاعدة فيه بالإضافة إلى المشروط ؛ لما عرفت .

وأما جريانها بالإضافة إلى الشرط ففيه خلاف ينشأ من أن الشرط للصلاة [هل] هو الحالة الحاصلة من الوضوء - مثلاً - المعبر عنها بالطهارة حتى يكون من قبيل الكيفيات المعتبرة في مجموع العمل ، وليس لها محلّ معيّن شرعاً ، والأمر به قبل الصلاة من جهة التوقّف العقلي بعد اعتبار تلك الحالة شرطاً لها ، أو أن الشرط حقيقةً هو نفس الفعل المأمور به قبل العمل ؟ فعلى الأول لا تجري القاعدة ؛ لعدم محلّ شرعي لها حتى يكون الشك في الأثناء بعد التجاوز عن المحلّ الشرعي . وعلى الثاني تجري لا محالة ، ويثبت بذلك تحقّق الشرط في ظرفه ، وهو قبل العمل . وحيث إنّ الظاهر من الآية المباركة هو شرطية نفس الوضوء دون الحالة الحاصلة منه فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز بالقياس إليه .

ويظهر من ذلك جريان القاعدة فيما إذا شك في وجود صلاة الظهر في أثناء صلاة العصر ؛ فإنّه لا ريب في أن الشرط في صحّة صلاة العصر ليس إلّا نفس صلاة الظهر ، وحيث إنّ محلّها المقرّر لها الشرعيّ هو قبل صلاة العصر فيكون الشك فيه في أثناء صلاة العصر شكّاً بعد التجاوز .

وهل يترتب على الجريان خصوص صحّة العمل الواقع فيه الشك ، فيجب الوضوء في المثال الأوّل بعد الفراغ لكلّ ما يشترط بالطهارة ، ويجب الإتيان بصلاة الظهر بعد الفراغ من العصر في المثال الثاني ، أو يترتب عليه جميع ما يترتب على وجود الشرط واقعاً ، فلا يجب الوضوء بعد الفراغ لصلاة

أخرى ، ولا يجب الإتيان بصلاة الظهر بعد الفراغ عن العصر ؟ وجهان ، الأقوى هو الثاني ؛ لما عرفت من أمارية القاعدة ، وكونها محرزةً للواقع ؛ لما ذكرنا من أن الإرادة المتعلقة بإيجاد المركّب تقتضي تعلّق إرادات جزئية بكلّ واحدٍ واحد ممّا اعتبر فيه في ظرفه ، فعدم الإتيان بجزء أو شرط في محلّه يكون على خلاف مقتضى الطبيعة من تعلّق الإرادة بإيجاده بجميع ما اعتبر فيه ، وقد ذكرنا أن الظاهر من أدلتها هو اعتبارها بما لها من الكاشفة ، فتكون أمانة . وعلى تقدير التنزّل فلا أقلّ من كونها من الأصول المحرزة ، فيترتب على جريانها من جهة الشكّ في وجود الشرط جميع ما له من الأثر الشرعي .

وتوهم أن القاعدة من الأصول غير المحرزة ، فلا يترتب عليها إلا صحة العمل الواقع فيه الشكّ ، لا مجال له بعدما عرفت .

هذا ، مع أنّه على تقدير كونها من الأصول غير المحرزة لا موجب لعدم ترتيب بقية الآثار على وجود الشرط بعد كونه مجرى الأصل ولو كان غير محرز ، فكما أنّه إذا أحرزت طهارة الماء بأصالة الطهارة يترتب عليها جميع ما رتب على الطهارة شرعاً ، فكذلك إذا أحرز وجود الشرط - وهو الوضوء أو صلاة الظهر - في محلّ الكلام ، يترتب عليه جميع ما رتب عليه شرعاً .

نعم ، إذا جرت القاعدة بالإضافة إلى المشروط ، وأحرز بها أن العمل وقع مع الشرط من دون تعرّض له لوجود نفس الشرط في حدّ ذاته ، فلا يثبت به إلا صحة العمل الواقع فيه الشكّ ليس إلا ؛ فإنّه على تقدير أماريته أيضاً لم تثبت أماريته إلا بالقياس إلى صحة العمل المشكوك لا غير .

ومن هنا يفرق بين ما إذا جرت قاعدة الفراغ بالإضافة إلى نفس الوضوء ، فيترتب حينئذٍ جميع آثار الطهارة بعد حكم الشارع بصحّته ، وبين ما إذا جرت بالإضافة إلى الصلاة المشروطة به بعد الفراغ عنها ، فإنّه لا يحرز حينئذٍ إلا صحة

الصلاة ، ويحتاج في صحّة صلاة أخرى إلى إحراز الطهارة بتجديدها .

فتحصّل : أنّه لا فرق في ترتيب جميع الآثار وعدمه بين قاعدتي الفراغ والتجاوز في أنّهما إن جرتا في نفس الشرط ، فلا بدّ من ترتيب الآثار ، وإن جرتا في المشروط ، فلا يترتب عليه إلا صحّة العمل المشكوك فيه لا غير ، وحيث إنّ المفروض في المثالين المتقدّمين هو جريان القاعدة بالإضافة إلى نفس الشرط - وهو الوضوء وصلاة الظهر - فلا بدّ من ترتيب جميع الآثار ، فلا يجب الإتيان بصلاة الظهر بعد الفراغ عن العصر ، كما أنّه لا يجب تجديد الطهارة لصلاة أخرى بعد الفراغ عمّا بيده .

اللّهمّ إلا أن يقال : إنّ أدلّة قاعدة التجاوز قاصرة عن الشمول لأمثال المقام ، فإنّها إنّما تجري فيما إذا كانت الإرادة المتعلّقة بالمركبّ هي الباعثة على إرادة المشكوك كالأجزاء المؤتلف منها المركّب .

وأما صلاة الظهر فهي وإن كانت شرطاً لصحّة صلاة العصر لترتّبها عليها إلا أنّ إرادة صلاة الظهر لا تنشأ عن إرادة صلاة العصر ؛ ضرورة كونها بنفسها واجبةً بوجوبٍ مستقلّ ، فمجرد اشتراط واجبٍ آخر بها لا يوجب جريان قاعدة التجاوز بالإضافة إليها ما لم تكن الإرادة المتعلّقة بها ناشئة عن إرادة المشروط بها .

وأما الوضوء المشروطة به الصلاة فإنّ إرادته وإن كانت قابلةً لأن تنشأ عن إرادة الصلاة إلا أنّها [لا] تتمحّض لذلك ، بل كثيراً ما يقع في الخارج قبل الوقت أو بعده لا بداعي الصلاة ، فلا تكون إرادته ناشئة عن إرادتها . والظاهر من الأدلّة هو كون إرادة المشكوك ناشئة عن إرادة الواجب حتّى يكون التحرك له من قبّل التحرك لنفس الواجب ، وعلى ذلك فمقتضى القاعدة عند الشكّ في فعل الظهر في أثناء العصر هو العدول إلى الظهر ، وعند الشكّ في الوضوء في أثناء الصلاة

هو قطع الصلاة وتحصيل الطهارة.

فإن قلت : إذا لم يكن الشك فيما لا يلزم نشأ إرادته من إرادة الواجب مورداً لقاعدة التجاوز ، فلا بدّ وأن لا يكون مورداً لقاعدة الفراغ بعد العمل أيضاً ، فإذا شككنا في صحّة الصلاة بعد الفراغ عنها من جهة الشك في اقترانها بالطهارة ، فلا بدّ من الحكم بإعادة الصلاة ووجوب الاعتناء بالشك ؛ وذلك لما ذكرت من اختصاص القاعدة بما إذا كانت إرادة المشكوك ناشئة عن إرادة الواجب ، وعدم عمومها لغيرها .

قلت : اختصاص قاعدة التجاوز بذلك لا يوجب اختصاص قاعدة الفراغ به ، فإن أدلة قاعدة الفراغ لم يعتبر فيها إلا التجاوز عن العمل والدخول في غيره على ما عرفت ، ومقتضى إطلاق أدلتها هو عدم اعتبار كون الشك في العمل ناشئاً عن الشك في تحقق ما تكون إرادته ناشئةً من إرادته .

وأما أدلة قاعدة التجاوز فقد عرفت أنّها لا عموم فيها إلا بالقياس إلى ما يكون من قبيل الموارد التي ورد الدليل فيها بالخصوص ؛ وذلك لما عرفت من أنّ جريان القاعدة في غير مجموع العمل على خلاف القاعدة ، ومن جهة الأدلة الخاصّة الحاكمة على العناوين العامّة ، فلا بدّ من الاقتصار فيها على موارد ما يكون من قبيلها ، ولذلك منعنا عن جريانها بالقياس إلى أجزاء الأجزاء أيضاً ، وعليه فيبقى الشك في الأثناء من جهة الشك في الطهارة أو من جهة الشك في فعل الظهر على طبق القاعدة الأولى من لزوم الاعتناء بالشك بقطع الصلاة وتحصيل الطهارة ، وبالعُدول إلى صلاة الظهر .

هذا فيما إذا كان الشك في الأثناء في شرط الصلاة ، سواء كان اعتباره في مجموع حالات الصلاة كالاستقبال والتستّر أو كان اعتباره في حال الاشتغال بشيء من أجزائها كالاستقرار ، وسواء كان له محلّ مقرر شرعيّ أم لا . وأما إذا

كان الشك في شرط الجزء كما إذا شك في الموالاة - على تقدير اعتبارها - بين الكلمات أو الآيات ، فتجري فيه قاعدة التجاوز بعد تجاوز المحل الشرعي بلا إشكال .

توضيح ذلك : أن الموالاة قد تلاحظ بالإضافة إلى أجزاء الكلمة الواحدة ، وقد تلاحظ بالإضافة إلى الكلمات ، وقد تلاحظ بالإضافة إلى الآيات ، وقد تلاحظ بالقياس إلى أجزاء الصلاة بعضها إلى بعض ، كالموالاة بين التكبيرة والقراءة ، وبين القراءة والركوع ، وهكذا .
أما الموالاة بين الأجزاء فهي من شرائط الصلاة دون الأجزاء ، كما هو ظاهر .

وأما الموالاة بين أبعاد الكلمة الواحدة فهي معتبرة عقلاً ، وتخلّفها يوجب عدم تحقّق الكلمة الواحدة رأساً .
وأما الموالاة بين الكلمات أو الآيات فهي بمرتبة يوجب تخلّفها عدم صدق الآية أو السورة على غير المتوالي .

وبعبارة واضحة : ما يوجب تخلّفها محو الصورة فلا إشكال في كون اعتبارها عقلياً أيضاً . وأما الزائد على ذلك فعلى تقدير اعتباره يكون شرعياً ، وهو وإن لم يكن ثابتاً بحسب الأدلة إلا أنه على تقدير الاعتبار لا مانع من جريان القاعدة فيه بعد التجاوز والدخول في الغير الذي اعتبرنا الدخول فيه عند الشك في نفس الجزء من دون فرق بين ما كان اعتباره عقلياً أو شرعياً ؛ إذ مرجع الشك في وجود شرط الجزء إلى الشك في وجود الجزء الصحيح ، فتشمله الأدلة الدالة على إلغائه بعد التجاوز عن محله .

فتوهم اختصاص القاعدة بما إذا كان الشرط شرعياً دون غيره في غير محله .

ولشيخنا العلامة الأنصاري رحمته في المقام كلام لا يخلو عن تشويش واضطراب ، فراجع ^(١) لعلك تقف على حقيقة مرامه .

الخامسة : أن الشك المحكوم في القاعدة بعدم الاعتناء به إنما هو الشك الحاصل بعد العمل من جهة الشك في انطباق المأتي به على المأمور به ، وأما إذا كان الشك في انطباق المأمور به على المأتي به - بأن كانت صورة العمل محفوظة خارجاً ، ولكنه يشك في كونه مصداقاً للمأمور به وعدمه - فلا موقع لجريان القاعدة أصلاً .

توضيح ذلك : أن الشك في صحة العمل وفساده تارة يكون بعد الفراغ عنه ، وأخرى قبل الشروع فيه ، وعلى الثاني فإما أن يكون هناك مصحح للدخول في العمل شرعاً أو لا يكون .

فإن كان هناك مصحح له - كما إذا قامت البيئة على كون القبلة في طرف معين من الجهات فصلّى نحوها ثم ظهر له بعد العمل فسق الشاهدين مثلاً - فلا تجري قاعدة الفراغ ؛ لأن المفروض علم المصلّي بوقوع صلاته إلى طرف معين مخصوص ، ولا حجة له فعلاً على كونه قبلة ؛ فإن حجة البيئة بالنسبة إلى عدم وجوب الإعادة سقطت بظهور الفسق ، وقاعدة الفراغ لا تثبت كون هذا الطرف قبلة ، فإن الشك ليس في وقوع الصلاة إلى القبلة بعد إحرازها حتى تكون القاعدة مثبتة للانطباق على المأمور به ، بل في كون الطرف المعين المعلوم وقوع الصلاة إليه قبلة ، وهي غير متكفلة لإلغاء هذا الشك وإثبات تعلق الأمر بها ، بل غاية ما يستفاد من أدلتها إلغاء الشك في الانطباق عند الشك فيه ، كما هو ظاهر .

وإن لم يكن هناك مصحح له قبل العمل - كما إذا كان مستصحب الحدث قبل الصلاة فغفل ودخل فيها - فإن لم تكن صورة العمل محفوظة عنده - بأن احتمل بعد العمل تحقق الوضوء منه قبله حتى تكون صلاته قد وقعت عن طهارة سابقة عليه^(١) - فلا مانع عن جريان القاعدة ؛ لما سنبين من جريان القاعدة في فرض الغفلة مع احتمال المطابقة حتى مع القطع بكونه محدثاً قبل الصلاة ؛ إذ لا يزيد الدخول في الصلاة غفلة - مع كونه قبله بزمان محكوماً بالحدث من جهة الاستصحاب - على الدخول فيها كذلك مع قطعه بكونه محدثاً قبله بزمان قطعاً ، فإذا جرت القاعدة فيه وثبت انطباق المأتي به على الأمور به ، فيجري فيه أيضاً ، وإن لم يحتمل ذلك بعد العمل بل قطع بعدم ارتفاع حدثه الاستصحابي إلى حال الصلاة ، فلا مجال لجريان القاعدة ؛ إذ القاعدة إنما تكون حاكمة على الاستصحاب الجاري بعد العمل ، وأما الاستصحاب السابق عليه المثبت لفساد العمل من حين الاشتغال به من جهة سبق الشك عليه وكونه محكوماً بوجوب التطهير فلا تكون القاعدة حاكمة عليه ، وقد تعرضنا لذلك سابقاً ، فراجع .

وأما الشك الحادث بعد العمل فإما أن تكون صورة العمل محفوظة معه ، أو لا ، وعلى الثاني إما أن تكون لشبهة حكمية أو موضوعية ، فهناك صور .
الأولى : أن لا تكون صورة العمل محفوظة في ظرف الشك مع كون الشبهة موضوعية .

والتحقيق جريان قاعدة الفراغ فيها ، سواء كان المكلف عالماً بكونه محرراً للمأمور به قبل العمل من تمام الجهات ، أو شاكاً في ذلك أو عالماً بغفلته

عنه .

أما في فرض العلم بالإحراز حتى يكون الشك في الاختلال متمحّضاً في كونه من جهة الغفلة حين الاشتغال فإنه القدر المتيقّن من مواردها .

وأما مع الشك في الإحراز - كما إذ صلّى إلى ناحية وشكّ بعد العمل في كونها قبله مع عدم تعيينها في نظره فعلاً واحتمال كونه محرّزاً للقبلة قبل العمل ، وكما إذا شكّ بعد الوضوء في وصول الماء إلى تحت الخاتم مع احتمال الالتفات إليه حين العمل وتحريكه له - فلشمول الأدلة له أيضاً حتى بالنظر إلى قوله عليه السلام : «فإنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»^(١) .

وأما في فرض العلم بالغفلة قبل العمل - كما إذا صلّى غافلاً عن الطهارة أو القبلة واحتمل بعد الصلاة وقوع صلاته إلى القبلة مع عدم إحراز تلك الجهة التي صلّى إليها فعلاً أو كونه متطهراً قبلها - فمقتضى قوله عليه السلام : «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فأَمْضِه كما هو»^(٢) هو الاعتبار ، ولا ينافيه التعليل المذكور في بعض الروايات بقوله عليه السلام : «فإنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»^(٣) فإنه أقرب إلى كونه حكمةً غالبيةً من كونه علّة واقعةً موقع الكبري الكليّة .

الثانية : الصورة بحالها ولكن كان الشكّ من جهة الشبهة الحكميّة ، كما إذا شكّ الجاهل بالحكم بعد مضيّ برهة من الزمان في مطابقة أعماله لمقتضى تكليفه من جهة عدم انحفاظ صورة عمله .

وفي هذه الصورة إن كان الشكّ في مطابقة أعماله لفتوى مجتهدة الذي تحقّق منه تقليده ، فالظاهر هو جريان القاعدة أيضاً ؛ لأنّ الشكّ إنّما هو في

(١ و ٣) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢٠٨ ، الهامش (٢) .

(٢) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢٠٩ ، الهامش (١) .

مطابقة العمل لما تعيّن كونه مأموراً به من جهة انحلال علمه الإجمالي بثبوت أحكام واقعية له بالتقليد ، فالشك إنّما هو في الانطباق بالنسبة إلى المأمور به المعيّن بالتقليد ، فيكون الحال فيه كما في الشبهة الموضوعية .

وإن كان الشك من جهة احتمال الانطباق على الواقع مع عدم صدور تقليد ، فالظاهر هو عدم الجريان ، فإنّ التكاليف الواقعية مع عدم انحلالها بالتقليد تكون منجزةً في حقّه على ما هي عليها ، والمفروض أنّه شاكّ في انطباق عمله على الواقع غير المحرز عنده والمنجز عليه على واقعه ، فيجب الخروج عن عهده إمّا بإحراز إتيانه أو بإتيان ما هو بدل عنه في الظاهر ، كما في صورة الانحلال بالتقليد ، وقاعدة الفراغ لا تثبت انطباق الأمر غير المحرز - ولو بوجه - على المأتي به في الخارج وإن لم تكن صورته محفوظةً .

الثالثة : ما إذا كانت صورة العمل محفوظةً . وفي هذه الصورة لا تجري القاعدة في شيء من الموارد ، سواء كانت الشبهة حكميةً ، كما إذا صلّى بلا سورة واحتمل بعد الصلاة مطابقته للواقع ؛ لاحتمال عدم كون السورة جزءاً بفتوى مقلّده ، أو كانت موضوعيةً ، كما إذا صلّى إلى جهة خاصّة محرراً لكونها قبلّةً ، أو غافلاً عنه فشكّ بعد الصلاة في كونها قبلّةً مع تعيّن تلك الجهة فعلاً في نظره ، وكما إذا شكّ بعد الوضوء في وصول الماء إلى تحت الخاتم مع القطع بعدم التفاته له حين العمل وعدم تحريكه له ، فإنّ الشكّ في جميع ذلك ليس متمحّضاً في انطباق المأتي به على المأمور به الذي هو مورد الروايات ، بل الشكّ إنّما هو في كون هذا الموجود الخارجي مأموراً به ، والروايات أجنبية عن إثبات الأمر بما هو الموجود خارجاً بالكلية .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه : أنّ الشكّ في صحّة العمل وفساده بعده يكون ملغىً فيما إذا كانت صورة العمل غير محفوظة ، إلّا فيما إذا كان الشكّ من

جهة الشبهة الحكمية قبل انحلال التكاليف الواقعية بالتقليد ، وأما إذا كانت محفوظة ، فلا يكون الشك ملغى مطلقاً ، بل لا بد من الاعتناء به وإحراز صحة العمل بالإعادة أو بطريق آخر غير قاعدة الفراغ .

ثم لا يخفى اختصاص أدلة القاعدة بما إذا كان احتمال البطلان غير مستند إلى احتمال ترك جزء أو شرط عن عمد ؛ لانصراف الأدلة إلى غير صورة احتمال الترك العمدي خصوصاً قوله عليه السلام : « فإنه حينما يتوضأ أذكر منه حين يشك »^(١) فإنه وإن لم يكن ظاهراً في التعليل بل الظاهر كونه حكماً غالبية إلا أنه يستظهر منه الاختصاص بغير صورة الترك العمدي .

ومنها : أصالة الصحة . ويقع الكلام فيها في جهات :

الأولى : أنه لا إشكال في اعتبارها في الجملة وتقدمها على الاستصحاب الجاري في موردها ، سواء كان اعتبارها من جهة كونها أمانة أو أصلاً ، كما أنه لا ريب في اختصاصها بفعل الغير . وأما بالنسبة إلى فعل نفس الشخص فالمتمتع فيه هو قاعدة الفراغ ، فليس هناك أصل آخر يسمى بأصالة الصحة غير تلك القاعدة .

وقد استدلل على اعتبارها بوجوه غير خالية عن النظر بل المنع . والأخبار الدالة على حمل فعل المسلم على الصحيح ظاهرة في الحمل على الصحيح من حيث الحكم التكليفي ، ولا ربط لها بما هو محل البحث في المقام ، فالعمدة في المقام إنما هو ثبوت الإجماع التحقيقي ، وسيأتي بيان معقد الإجماع من حيث العموم والخصوص .

الثانية : أن الثابت بأصالة الصحة ليس هي الصحة باعتقاد الفاعل ؛ إذ

(١) تقدّمت الإشارة إلى مصدره في ص ٢٠٨ الهامش ٢ .

لا يترتب عليها فائدة مهمة ، مع أنها خلاف ظواهر كلمات المجمعين ، بل هي الصحة الواقعية المشكوكة في موارد العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات . وحيث إن المعاملات التي تجري فيها أصالة الصحة قد اختلف فيها من حيث السعة والضيق فلا بد من تحقيق ذلك وبيان الوجوه المحتملة فيه ، وهي ثلاثة :

الأول : أن يكون الموضوع لأصالة الصحة هو صورة العقد الصادر من المتعاملين ، سواء كان الشك في صحته من جهة الشك في تحقق شرائط الصيغة أو شرائط العوضين أو شرائط المتعاقدين .

وهذا الوجه يبعد الالتزام به غايته ؛ فإن الموضوع في كلمات المجمعين إنما هو العقد ، فلا يشمل صورة الشك في تحقق ما يكون قوامه به .

الثاني : أن يكون الموضوع هو العقد العرفي ، فكلما رجع الشك إلى تحقق ما يعتبر في العقد عرفاً كالشك في قابلية العوضين للعوضيّة من جهة الشك في مآلته العرفيّة لا تكون أصالة الصحة جارية ، وإذا رجع الشك إلى تحقق الشرائط الشرعيّة بعد العلم بتحقيق العقد العرفي ، فيرجع إلى أصالة الصحة .

وبعبارة واضحة : الموضوع لأصالة الصحة في الشبهات الموضوعيّة هو الموضوع للحكم بالصحة من جهة الشبهة الحكميّة لأجل الشك في اعتبار شيء فيها شرعاً ، فكما أنه إذا شك في صحة عقدٍ لاحتمال شرطية شيء لها شرعاً فيحكم بالصحة بدونه وعدم شرطيته تمسكاً بإطلاق وجوب الوفاء بالعقد ، فكذاك يحكم بصحة العقد العرفي الخارجي عند الشك في تحقق ما اعتبر فيها شرعاً زائداً على الشرائط العرفيّة ، والموضوع في كلا المقامين هو العقد العرفي لا غير .

ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الثاني عليه السلام من جعل جريان أصالة الصّحة مشروطاً بتحقّق أركان العقد^(١)، وإن كان يحتمل إرادته الوجه الثالث أيضاً. وهذا الوجه وإن كان وجيهاً بالقياس إلى الوجه الأوّل إلّا أنّه لا يصحّ الاعتماد عليه من جهة أنّ عقد الوضع في كلمات المجمعين عبارة عن العقد المشكوك في صحّته وفساده، فلا بدّ وأن يكون متعلّق الشكّ هو الصّحة والفساد ابتداءً من جهة نفس العقد، فمع عدم إحراز تماميّة العقد في حدّ نفسه -ولو من جهة الشكّ في تحقّق الشرائط الشرعيّة المعتبرة في العوضين أو المتعاقدين - لا يكون متعلّق الشكّ هو صّحة العقد وفساده ابتداءً، بل الشكّ يتعلّق أولاً وبالذات بأمرٍ آخر وإن كان لازم الشكّ فيه هو الشكّ في صّحة العقد إلّا أنّه من باب الوصف بحال متعلّق الموصوف، وإلّا فالعقد بما هو لا قصور فيه، بل القصور من جهة المتعلّق أو العاقد.

وقياس المقام بباب التمسك بالإطلاق مع الفارق، فإنّ موضوع الحكم هناك ليس إلّا العقد العرفي الذي يطلق عليه لفظ العقد في مقام التخاطب، وأين ذلك من وقوعه في كلمات المجمعين، الظاهرة في اعتبار لزوم كون الشكّ في صّحة العقد وفساده من حيث هو عقد لا من جهة أخرى؟

لا أقول: إنّ الإجماع دليل لُبّي لا يمكن التمسك به إلّا في الموارد المتيقّنة؛ فإنّه إنّما يتمّ في غير المقام ممّا لم يكن الإجماع على لفظٍ مطلق، وإلّا فلا مانع من التمسك بإطلاقه، كما في الأدلّة اللفظيّة، بل أقول: إنّ لا إطلاق في معقد الإجماع بالنسبة إلى ما لم تحرز الجهات الآخر الأجنبيّة عن صّحة العقد وفساده بما هو عقد، فيقتصر في جريان أصالة الصّحة على صورة إحراز بقيّة

الجهات ، ولا يمكن التمسك بها مع الشك في تحققها ، وعلى ذلك فلا بد من إحراز تمام شرائط العوضين والمتعاقدين عند التمسك بها ، فينحصر التمسك بها بموارد الشك في تحقق شرائط الصيغة .

نعم ، ما كان - من شرائط العوضين أو المتعاقدين - راجعاً إلى اعتباره في صحة العقد بما هو لا إلى اعتباره في مالية المال أو قابلية المتعاقدين للتصرف يصح التمسك عند الشك في تحققه بأصالة الصحة ، فإذا شك في كون منشي الصيغة بالغاً مع إحراز كون المتعاقدين بالغين ، يصح التمسك بها ، فإن اعتبار البلوغ في المنشئ يرجع إلى اعتبار خصوصية في الصيغة .

نعم ، اعتبار البلوغ في المتعاقدين أجنبي عن اعتبار أمر في العقد بما هو ، بل هو نظير اعتبار المالية في العوضين في كونه مأخوذاً في عقد الوضع ، ولا بد من إحرازه عند الشك في الصحة ، كما أنه إذا شك في جهالة العوضين في كون المعاملة ربوية ، يصح التمسك بها ، فإن معلومية العوضين أو عدم كون أحدهما زائداً على الآخر إنما اعتبرا في صحة العقد لا في مالية المال ، وإلا لما صحّت المعاملة مع الجهالة أو الزيادة ولو في غير البيع من العقود المعاوضية ، مع أنه يصح الصلح مع الجهالة بلا إشكال ، ومع الزيادة على قول ، فيستكشف من ذلك أن المعلومية وعدم الزيادة من شرائط العقد ليس إلا .

فتحصل من جميع ما ذكرناه صحة الوجه الثالث ، وهو اعتبار إحراز تمام ما يعتبر في العوضين والمتعاقدين - فيما لا يرجع اعتباره فيهما إلى الاعتبار في العقد بما هو - في الحكم بالصحة عند الشك ، فلو شك في قابلية المبيع للملكية وعدمها - سواء كانت عرفية أو شرعية - أو في قابلية المتعاقدين للعاقبة وعدمها ، لا يمكن التمسك بأصالة الصحة في إثبات تلك القابلية .

ومن هنا يظهر أنه لا وقع للتمسك بأصالة الصحة عند الشك في عروض

ما يجوز معه بيع الوقف لإثبات صحّة بيع المتولّي له ؛ فإنّها غير متكفّلة لإثبات قابليّة الوقف للبيع وخروجه عمّا هو عليه من عدم قبوله للسّير بالنقل والانتقال ، فلا يحكم بملكيّة المشتري له من جهة أصالة الصحّة .

وتوهّم جواز الحكم بها من جهة قاعدة اليد مدفوع : بأنّ قاعدة اليد وأصالة الصحّة من هذه الجهة متساويتان ، فإنّه كما لا يمكن التمسك بأصالة الصحّة عند الشكّ في قابليّة المحلّ للنقل والانتقال ، كذلك لا يمكن التمسك بالقاعدة عنده ؛ وذلك لما بيّناه عند البحث عن القاعدة من أنّها إنّما تتكفّل للحكم بالملكيّة الفعلية بعد الفراغ عن إحراز قابليّتها ، فمورد الشكّ في القابليّة خارج عن تحت القاعدة والأصل كليهما .

ثمّ إنّّه يظهر من شيخنا العلامة الأنصاريّ رحمته في المقام الفرق بين ما إذا كان الشكّ في بلوغ العاقد مع إحراز صدور فعل من البالغ ، وبين غيره ، فحكم بجريان أصالة الصحّة في الأوّل دون الثاني ^(١) ، فإذا شكّ في كون الموجب أو القابل بالغاً مع إحراز كون الآخر بالغاً ، حكم بصحّة العقد ؛ نظراً إلى أنّ أصالة الصحّة في فعل البالغ يثبت بها صحّة العقد بتمامه ، فيثبت بلوغ الآخر أيضاً ، وأمّا إذا لم يحرز بلوغهما ، فلا يمكن التمسك بها ؛ لعدم إحراز صدور فعل من البالغ حتّى يحكم بصحّته ، ولأجله فرّق فيما إذا شكّ في بلوغ الضامن وعدمه بين ما إذا وقع التماس من بالغ للضمان وعدمه ، فحكم بصحّة الضمان في الأوّل دون الثاني ^(٢) .

وأنت خبير بأنّ معنى صحّة الإيجاب شرعاً ليس إلّا كونه بحيث لو تعقّب قبول صحيح ، لترتب عليه الأثر ، كما أنّ معنى صحّة القبول كونه بحيث لو

تقدّمه إيجاب صحيح ، لكان مؤثراً ، وهذا المعنى من الصحة لا يلزمه تحقّق قبول في الفرض الأوّل ، وتحقّق إيجاب في الثاني أصلاً.

وعلى تقدير تسليم اللزوم فغاية ما يثبت بأصالة الصحة هو الحكم بصحة الموجود من حيث نفسه ، أعني بها الصحة التأهليّة ، وأمّا إثبات اللوازم والملزومات فلا ، وقد اعترف هو وَقَدْ أيضاً بذلك في الأمر الرابع^(١) في هذا المقام ، فراجع .

ومما ذكرناه يظهر الحال عند الشكّ في بلوغ الضامن الموصي أو المبرئ أيضاً ، وأنّ أصالة الصحة لا تجري في شيء من هذه الموارد أصلاً.

الجهة الثالثة : أنّ الثابت بأصالة الصحة ليس إلّا ترتّب الأثر المقصود منه^(٢) بما هو ، فصحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث إذا تعقّبه القبول ، يترتّب عليه النقل والانتقال ، وليس صحة الإيجاب ملازمةً لترتّب النقل والانتقال بما هي ، وكذا صحة القبول عبارة عن كونه بحيث لو كان تقدّمه إيجاب صحيح ، ترتّب عليه النقل والانتقال ؛ إذ ليس النقل والانتقال من آثار خصوص القبول أو الإيجاب ، فلا يمكن الحكم بتحققهما بمجرد العلم بتحقّق الإيجاب أو القبول مع الشكّ في تحقّق الآخر .

ومن ذلك يظهر أنّه لا معنى للتمسك بأصالة الصحة لإثبات النقل والانتقال عند الشكّ في تحقّق الإجازة في البيع الفضولي ، والقبض في المجلس في بيع الصرف والسلم ؛ فإنّ صحة العقد - بمعنى كونه بحيث إذا تعقّب بالإجازة أو القبض - هي التي ترتّب عليه بأصالة الصحة عند الشكّ في تحقّق بعض شرائطه ، وأمّا فعليّة النقل والانتقال فهي ليست من آثار نفس

(١) فرائد الأصول : ٤١٩ - ٤٢٠ .

(٢) أي : من العمل الصحيح .

الصحة بهذا المعنى ، بل من آثار الصحة وأمر آخر ، ولا تكفي أصالة الصحة في إثباته ، وهذا المعنى ما ذكرناه من أنه لا يثبت بأصالة الصحة إلا الصحة التأهيلية ، فلو علم صدور الإذن من المرتهن في بيع الراهن ورجوعه عنه وشك في تقدم البيع على الرجوع وتأخره عنه ، فلا يمكن التمسك بأصالة الصحة في الإذن وإثبات تحقق البيع قبل الرجوع ، كما أنه لا يمكن التمسك بها في الرجوع وإثبات تحققه قبل البيع ؛ فإن معنى صحة الإذن كونه بحيث إذا كان البيع واقعاً بعده ، لكان مؤثراً ، كما أن معنى صحة الرجوع أنه بحيث لو لم يكن البيع واقعاً قبله ، لما كان مؤثراً بعده ، وأما وقوع البيع خارجاً وعدمه فأجنبي عن صحة الإذن والرجوع بالمعنى المتقدم.

وتوهم جواز الرجوع إلى أصالة الصحة في نفس البيع قد عرفت ما فيه في الجهة الثانية من عدم جريانها عند الشك في الصحة من غير جهة الشك في تحقق شرائط الصيغة ، والمفروض أن الشك في المقام ليس من هذه الجهة ، بل من جهة أهلية البائع وعدمها ، فلا بد من الرجوع إلى أصالة عدم تحقق النقل والانتقال في تمام هذه الموارد ، ولا يمكن التمسك بأصالة الصحة في شيء منها .

الجهة الرابعة : قد ذكرنا في بحث التعبدية والتوصلي أن الأفعال التي تكون متعلقات التكليف على قسمين :

الأول : ما يكون عنواناً لا يتوقف تحققه في الخارج على قصده ، كالضرب والقتل ونحوهما .

الثاني : ما يتوقف حصوله على القصد ، وبدونه لا يتحقق في الخارج ، كالتعظيم والتوهين ونحوهما ، وهذا القصد المعتبر في تحقق العنوان غير قصد التقرب المعتبر في خصوص العبادات ، كما هو واضح ، ويدرّب على ذلك أنه

إذا كان المشكوك في صحّته وفساده من العناوين القصديّة ، فلا بدّ من إحراز تحقّق القصد في الخارج ؛ ضرورة أنّه لا بدّ من إحراز العمل في الخارج حتى يحكم بصحّته بأصالة الصحّة ، فإذا شكّ في صحّة الصلاة على الميّت ، المتحقّقة من الغير ، فيحكم بصحّتها بمجرد العلم بتحقيّقها ، وأمّا إذا شكّ في صحّة صلاة النائب عن الميّت ، فلا بدّ في الحكم بالصحّة من إحراز قصد النيابة عن الميّت ، فإنّ النيابة من الأمور القصديّة التي لا تتحقّق إلّا بالقصد ، فإجراء أصالة الصحّة في نفس الصلاة لا يوجب الحكم بفراغ ذمّة الميّت ؛ لعدم إحراز الموضوع ، وهو تحقّق النيابة .

نعم ، لو علم تحقّق قصد النيابة من النائب وشكّ في صحّة العمل وفساده ، فيحكم بالصحّة وفراغ ذمّة المنوب عنه بأصالة الصحّة .

هذا ، وقد أفاد شيخنا العلامة الأنصاري رحمته في المقام ما عبارته : إنّ لفعل النائب عنوانين :

أحدهما من حيث إنّ فعل من أفعال النائب ، ولذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط . وبهذا الاعتبار يترتّب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه ، مثل استحقاق الأجرة ، وجواز استئجاره ثانياً بناءً على اشتراط فراغ ذمّة الأجير في صحّة استئجاره ثانياً .

والثاني من حيث إنّ فعل للمنوب عنه حيث إنّ بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو الآلة ، وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدليّة قائماً بالمنوب عنه . وبهذا الاعتبار يراعي فيه القصر والإتمام في الصلاة ، والتمتّع والقران في الحجّ ، والترتيب في الفوائت . والصحّة من الحيثيّة الأولى لا تثبت الصحّة من هذه الحيثيّة الثانية ، بل

لا بدّ من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبب^(١). انتهى.

وهذا الذي أفاده قَيُّمٌ لا يرجع إلى محصّل؛ فإنّه - مضافاً إلى ما ذكرناه في بحث التعبدّي والتوصلي من عدم رجوع حقيقة النيابة إلى الفعل التسببي، بل هي عبارة عن الفعل بقصد فراغ ذمّة الغير، سواء كانت تبرّعية أو معاوضة - [يرد عليه] أنّه إذا أحرز قصد النائب فراغ ذمّة الغير من عمله، فالفعل بهذا العنوان أمر مشكوك في صحّته وفساده، فيحكم بالصحة من جهة أصالة الصحة، وإن لم يحرز ذلك، فلا موضوع لها حتى يحكم بصحّته.

فما أفاده قَيُّمٌ من التفكيك بين الآثار والحكم باستحقاق النائب للأجرة وعدم فراغ ذمّة المنوب عنه عند الشكّ في صحّة العمل وفساده من الغرائب؛ إذ مع إحراز قصد النيابة في العمل يحكم بصحة العمل بالأصل، ويطرّب عليه استحقاق الأجرة وفراغ ذمّة المنوب عنه؛ لأنّ موضوع الفراغ كموضوع الاستحقاق ليس إلّا صدور الفعل الصحيح من النائب بما هو كذلك، ومع عدم إحرازه لا يحكم بشيء من الاستحقاق والفراغ؛ لعدم إحراز موضوعهما حتى يحكم بصحّته بالأصل.

ثمّ لا يخفى أنّه وإن صحّ الاعتماد على إخبار النائب عن قصده بل عن مطلق فعله بلا إشكال ولا خلاف إلّا أنّه وقع الإشكال في أنّه مشروط بالوثوق أو بالعدالة أو غير مشروط بشيء بل يصحّ الاعتماد على خبره مطلقاً؟ الذي ينبغي أن يقال هو: أنّه لا دليل على حجّة قول النائب على إطلاقه، كما أنّه لا دليل على اعتبار خصوص العدالة من حيث موضوعيّتها؛ بل لم يثبت اعتبارها في شيء من الموارد إلّا من حيث الطريق في غير البيّنة، ولذا اكتفينا بالوثوق في

الأخبار الحاكية عن الأحكام الكلّية أيضاً ، فيكون المدار على تحقّق الوثوق ، سواء كان المخبر متّصفاً بصفة العدالة أم لم يكن ، فإذا أحرز أصل العمل وقصد النائب بالإخبار وشكّ في صحّته من جهات أخرى ، فيحكم بالصحة من جهة الأصل .

الجهة الخامسة : في بيان أنّ أصالة الصحة هل هي من الأمارات أو من الأصول؟ وعلى الثاني فهل هي من الأصول المحرزة أو لا؟

ربما يقال بأنّ أصالة الصحة في فعل الغير بإزاء قاعدة الفراغ في عمل الشخص ، فكما أنّ قاعدة الفراغ قد استظهر أماريتها من بعض أدلّتها على ما تقدّم ، فكذلك تكون أصالة الصحة .

وأنت خبير بأنّ الشكّ في الصحة في مورد القاعدة إنّما كان من جهة الشكّ في تحقّق الإيرادات الجزئية على طبق الإرادة الكلّية المتعلقة بالعمل حين الشروع ، وقد ذكرنا أنّ مقتضى تعلّق الإرادة بشيء هو تعلّق الإرادة الجزئية بكلّ من أجزائه في ظرفه ، وهذا هو جهة أماريتها .

وأما أصالة الصحة فليس في موردها ما يوجب أماريتها إلّا ظهور حال المسلم في أنّه لا يأتي بالفاسد ، ومن الواضح أنّ غاية ما يترتّب على هذا الظهور هو إحراز الصحة عند الفاعل دون الصحة الواقعية التي هي محطّ البحث في المقام ، فتكون متمخّضة في الأصلية . وأما بالنسبة إلى كونها محرزة أو غير محرزة فسيأتي التكلّم فيها إن شاء الله تعالى .

فظهر بذلك أنّه لا يترتّب بأصالة الصحة إلّا الآثار الشرعية المترتبة عليها دون اللوازم والملزومات ، وقد استشهد العلامة الأنصاري^(١) لذلك بفرعين

نقلهما عن القواعد ، فإن كان غرضه من التعرّض لهما لما فيهما من الأهميّة ، وإلا فالمطلب أوضح من أن يستشهد له بمثل الفرعين وغيرهما .

وكيف كان فنحن نفتي أثره في التعرّض لهما .

قال العلامة قضى : لو قال : أجرتك كلّ شهر بدرهم ، فقال : بل سنة بدينار ، ففي تقديم قول المستأجر نظر ، فإن قدّمنا قول المالك ، فالأقوى صحّة العقد في الشهر الأوّل هنا^(١) .

قال في جامع المقاصد ما حاصله : وجه النظر أنّ المستأجر لما كان يدعي صحّة عقد الإجارة - لأنّ العلامة قضى بنى على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم - فيكون قوله موافقاً لأصالة الصحّة في العقد ، وحيث إنّها لا تثبت وقوع الإجارة على سنة ؛ لعدم كونه من اللوازم الشرعيّة المترتبة على صحّة العقد ، فصار ذلك منشأ لتوقّف العلامة قضى في تقديم قول المستأجر^(٢) .

ثمّ إنّ قضى بعد بئانه على عدم تقدّم قول المستأجر ؛ لعدم موافقة قوله لأصالة الصحّة بعد المنع عن جريانها في المقام وجّه قول العلامة قضى بصحّة الإجارة في الشهر الأوّل هنا بما حاصله : أنّ العلامة قضى وإن بنى على بطلان إجارة كلّ شهر بدرهم ؛ نظراً إلى جهالة مدّة الإجارة إلا أنّ المالك والمستأجر متفقان في المقام على استحقاق المالك للدرهم في الشهر الأوّل بناءً على كون الدينار اثني عشر درهماً ، فإنّ كلّاً منهما حينئذٍ معترف باستحقاق المالك للدرهم في الشهر الأوّل ، فصحّة الإجارة في الشهر الأوّل في محلّ الكلام لخصوصيّة فيه ، كما هو ظاهر كلام العلامة قضى من تقييده الحكم بالصحّة بلفظة

(١) قواعد الأحكام ١ : ٢٣٦ .

(٢) أنظر : جامع المقاصد ٧ : ٣٠٩ .

«هنا» على ما في القواعد^(١)، وإن كانت هذه اللفظة ساقطة في العبارة المنقولة في كلام العلامة الأنصاري رحمته الله.

والغرض من هذا التطويل هو بيان أن غرض الشيخ رحمته الله من ذكر الفرعين هو الاستشهاد بكل منهما، لا ما توهمه بعض المحققين من انحصار محل الاستشهاد بخصوص الفرع الثاني.

هذا، والتحقيق في المسألة عدم صحة الإجارة في المقام ولو في الشهر الأول.

أما عدم صحتها في مجموع السنة حتى يتقدم قول المستأجر: فلما عرفت من عدم جريان أصالة الصحة عند الشك فيها من غير جهة الشك في خصوصيات العقد.

وأما عدم الصحة في الشهر الأول: فلعدم الاتفاق على استحقاق الدرهم في الشهر الأول ولو كان الدينار اثني عشر درهماً فضلاً عن كونه عشرة دراهم، فإن المستأجر يدعي استحقاق المالك في الشهر الأول جزءاً من اثني عشر جزءاً من الدينار. ومجرد موافقة ذلك الجزء مع الدرهم في المالية لا يوجب الاتفاق على استحقاق الدرهم، كما هو ظاهر.

فإذا اختلف المالك والمستأجر في مال الإجارة فقال المالك: أجرتك سنة بدينار، وقال المستأجر: بل بثوب، وفرضنا أن قيمة ذلك الثوب هو الدينار، فهل يوجب ذلك اتفاقهما على استحقاق المالك للدينار؟

ثم قال العلامة رحمته الله: وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجرة مدة معلومة أو عوضاً معيناً وأنكر المالك التعيين فيهما، والأقوى التقديم

فيما لم يتضمّن دعوى^(١).

قال في جامع المقاصد ما حاصله : أنّ المستأجر إذا ادّعى أجره معينة تساوي أجره المثل ، فيقدّم قوله على قول المالك ؛ لأصالة الصحة ، وإذا ادّعى أجره أنقص منها ، فلا يتقدّم قوله ؛ لاستلزامها دعوى أخرى ، وهي عدم استحقاق المالك أجره المثل ، وهي لا تثبت بأصالة الصحة^(٢).

وأنت خير بآئه لا فائدة تترتب على تقديم قول المستأجر في الصورة الأولى بعد اتّفاقهما على استحقاق مقدار أجره المثل إمّا بعنوان كونها أجره المثل على فرض بطلان الإجارة ، أو بعنوان كونها الأجرة المسماة على تقدير صحتها.

وكيف كان فالغرض هو تنبيه العلامة رحمته على عدم حجّة أصالة الصحة في مثبتاتها ، وقد بيّنا أنّ المطلب أوضح من أن يستشهد له بمثل هذين الفرعين .

الجهة السادسة : في بيان تعارض أصالة الصحة مع الاستصحابات الموضوعيّة التي في مواردّها.

قد بيّنا سابقاً أنّ الشكّ في صحة العقد وفساده ينشأ تارة من الشكّ في اتّصاف العقد بالشروط المعتمدة فيه من العربيّة والماضيّة ونحوهما . وأخرى من الشكّ في اتّصاف المتعاقدين بالشروط المعتمدة في أهليّتهما للمعاقدة أو العوضين بالشروط المعتمدة في قابليّتهما للعوضيّة . وثالثة من الشكّ في تحقّق شرائط المتعاقدين أو العوضين ، التي لا دخل لها في أهليّة العاقد أو قابليّة العوضين ، وإنّما كان اعتبارها في صحة العقد كالبلوغ في العاقد الوكيل ، ومعرفة

(١) قواعد الأحكام ١ : ٢٣٦ .

(٢) جامع المقاصد ٧ : ٣١٠ .

وزن المبيع أو كيله ونحوهما .

أمّا القسم الأول : فلا ريب في جريان أصالة الصحة في مورده وتقدّمها على أصالة عدم تحقّق النقل والانتقال ، سواء كانت أصالة الصحة من الأمارات أو من الأصول المحرزة أو غير المحرزة ، غاية الأمر أنّ تقدّمها عليها على الأولين يكون بالحكومة وإحراز موضوع الصحة ، وهو العقد العربيّ مثلاً ، وعلى الأخير يكون من جهة التخصيص ؛ لأخصّيّة دليلها من دليل الاستصحاب ، فإنّه لو قدّم دليل الاستصحاب وحكم بعدم حصول النقل ، لما بقي مورد لأصالة الصحة أصلاً .

وأمّا القسم الثاني : فلا ريب في عدم جريان أصالة الصحة في موارده ، لا من جهة تقدّم الاستصحابات الموضوعيّة التي قد تكون فيها حتى يناقش في تقدّم تلك الاستصحابات عليها ، بل من جهة قصور الدليل للشمول لتلك الموارد ، فإنّك قد عرفت أنّ عمدة المدرك لها هو الإجماع ، وقد عرفت أنّه لا إطلاق فيه بالقياس إلى تلك الموارد ، فلو فرضنا عدم وجود أصل موضوعيّ في تلك الموارد أيضاً - كما إذا شكّ في مالّيّة المبيع المعيّن وعدمها حيث إنّّه لا أصل يحرز كونه مالاً أو غير مال - لما كان مجال للرجوع إلى أصالة الصحة فيها ، فعدم الجريان مستند إلى قصور نفس الدليل ، لا إلى معارضته مع الدليل الآخر ، وعليه فلا يفرق أيضاً في هذا القسم بين كونها أمانة أو أصلاً محرزاً أو غير محرز .

وأمّا القسم الثالث : فلا ريب في تقدّم أصالة الصحة على الاستصحابات الموضوعيّة الجارية في مواردها بناءً على كونها من الأمارات ، فإذا شكّ في بلوغ العاقد الوكيل مع إحراز بلوغ البائع المالك ، فإنّ إحراز بلوغه بالأمانة - أعني بها أصالة الصحة - يكون رافعاً للشكّ فيه من جهة الحكومة ، فلا يبقى موضوع

لجريان الأصل الموضوعي ، كما أنه لا ريب في تقدّم تلك الاستصحابات عليها بناءً على كونها من الأصول غير المحرزة ؛ لحكومة الاستصحاب على تلك الأصول ، كحكومة الأمارات عليه .

وأما إذا بنينا على كونها من الأصول المحرزة ، فهل هي تتقدّم على الاستصحابات ، أم الاستصحابات تتقدّم عليها ، أو تقع المعارضة بينهما فيرجع إلى أصالة عدم الانتقال ؟ وجوه ، يظهر من شيخنا العلامة الأنصاري ^(١) قَيُّمٌ اختيار الأخير منها ، وكلامه قَيُّمٌ في المقام وإن كان مشوّشاً غاية التشويش حسب اختلاف النسخ إلا أنّ شيخنا الأستاذ - دام ظلّه - نقل عن نسخة الأصل أنّ عبارة الشيخ قَيُّمٌ هي العبارة المختصرة التي رُفِعت في بعض نُسخ الكتاب في الهامش ، والعبارة المفصلة المتضمّنة لبيان الإشكالات ودفعها هي عبارة سيّد أساتيدنا العلامة الشيرازي قَيُّمٌ التي كتبها بخطّه الشريف حينما كان مشغولاً بتصحيح الكتاب بأمر الشيخ قَيُّمٌ .

ولا بُدّ لنا من توضيح المرام من العبارة أولاً ، ثمّ تحقيق الحال في المقام ثانياً .

فنقول : إنّ محصل مرامه قَيُّمٌ : أنّ أصالة الصّحّة إن كانت من الأصول المحرزة ، فهي وإن كانت تحرز بلوغ العاقد عند الشكّ فيه إلا أنّ استصحاب عدم بلوغه إلى زمان صدور العقد منه يحرز صدور العقد عن غير البالغ فيتعارضان ؛ إذ ما يكون محرزاً وجوده بأصالة الصّحّة يكون هو بعينه محرزاً العدم بالاستصحاب ، فيكون كلّ من الأصلين في عرض الآخر .

فإن قلت : أصالة الصّحّة يحرز بها وقوع العقد الخارجي عن البالغ ،

(١) أنظر : فرائد الأصول : ٤٧١ .

فترتب عليه الأثر، وأمّا الاستصحاب وإن كان يحرز به عدم صدور هذا العقد عن البالغ إلا أن عدم النقل والانتقال لا يترتبان على عدم صدور هذا العقد عن البالغ أو على صدوره عن غير البالغ، بل هو مترتب على عدم وجود سبب النقل والانتقال بنحو مفاد «ليس» التامة، ومن الضروري أن استصحاب عدم البلوغ إلى زمان صدور العقد لا يحرز به إلا عدم صدور هذا العقد عن البالغ بنحو مفاد «ليس» الناقصة، ويحتاج إثبات عدم وجود السبب بنحو مفاد «ليس» التامة إلى ضمنية القطع بعدم صدور عقد آخر في الخارج، ومن الضروري أن ترتب العدم الذي هو مفاد «ليس» التامة على العدم النعني الذي هو مفاد «ليس» الناقصة في ظرف القطع بعدم وجود سبب آخر يبتني على القول بالأصول المثبتة.

وبالجملة، مجرى الاستصحاب في محلّ البحث هو العدم النعني، وموضوع الأثر هو العدم المحمولي، ولا يمكن إحراز الثاني بالأول، فلا يعارض به أصالة الصحة التي يحرز بها وجود السبب الناقل، وهو صدور العقد عن البالغ.

قلت : إذا كان الأثر الشرعي - كالنقل والانتقال في المقام - مترتباً على وجود العقد الصحيح بنحو القضايا الحقيقية - كما هو الأصل في القضايا المتكفلة لجعل الأحكام الشرعية - فكما يصحّ جريان الأصل في إحراز مفاد «كان» التامة - وهو وجود الموضوع - كاستصحاب وجود الخمر مثلاً، فكذلك يصحّ جريانه في إحراز مفاد «كان» الناقصة، كاستصحاب خمرية الموجود الخارجي، و يترتب عليه الأثر المجعول بنحو القضية الحقيقية.

والسرّ في ذلك أن الكلّي الطبيعي لما كان عين أفراده في الخارج لا أمراً آخر يغيّره فالأثر المترتب على كلّ منهما يترتب بعينه على الآخر، فإذا رتب أثر في الشريعة على وجود الخمر مثلاً، فيكون شخص ذلك الأثر مترتباً على

وجود ما يحكم عليه بالخمريّة بحكم الشارع ، وليس هذا من الأصول المثبتة في شيء ، وعليه يكون الأصل الجاري في طرف العدم مناقضاً للأصل الجاري في طرف الوجود المناقض له ، فإذا كان الأصل الجاري في طرف الوجود محرزاً له بنحو مفاد «كان» التامة ، فالأصل الجاري في طرف العدم المحرز له بنحو مفاد «ليس» التامة يكون مناقضاً له ومعارضه ، وإذا كان الجاري في طرف الوجود يحرز به مفاد «كان» الناقصة كما في المقام ، فالأصل المعارض له يكون هو الاستصحاب المحرز به العدم بنحو مفاد «ليس» الناقصة ، فكما أنّ أصالة الصّحة يحرز بها صدور العقد عن البالغ ، فيترتب عليه النقل والانتقال ، فكذلك الاستصحاب يحرز به عدم صدوره عن البالغ ، فيحكم عليه بعدم ترتب النقل والانتقال .

فإن قلت : سلّمنا أنّ الأثر إذا كان مترتباً على مفاد «كان» أو «ليس» التامتين فيكفي في ترتبه جريان الأصل في مفاد «ليس» أو «كان» الناقصتين إلّا أنّ ذلك لا يكفي في المعارضة في المقام ، فإنّها فرع جريان الاستصحاب في حدّ نفسه ، وهو لا يجري فيه ، فإنّ جريانه مشروط بكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم ، وحيث إنّ الأثر الشرعي - الذي هو المجمعول في المقام - ليس إلّا النقل والانتقال الثابتين لوجود العقد الصحيح فأصالة الصّحة تكون جارية ، ويحرز بها موضوعهما ، وأمّا الاستصحاب فلا يحرز به إلّا عدم صدور العقد الخارجي عن البالغ ، وهو بنفسه ليس بحكم شرعي ولا موضوع للأثر الشرعي ؛ فإنّ عدم النقل والانتقال ليس إلّا عدم الأثر ، لا أنّه بنفسه أثر مجمعول ، وعدم الأثر لا يكون أثراً مجمعولاً ، كما هو واضح .

وبالجملة ، جعل الحكم الشرعي على الوجود - سواء كان بنحو مفاد «كان» التامة أو الناقصة - لا يكفي في جريان الاستصحاب في طرف العدم ، بل

لا بدّ أن يكون العدم بنفسه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً له ، كما في الموانع
المعتبر عدمها في الأمور به مثلاً ، فإنّ تلك الأعدام يصحّ التعلّد بها في ظرف
الشكّ بالاستصحاب ، ويحرز به وجود الأمور به خارجاً .

قلت : قد ذكرنا في بعض المباحث السابقة أنّ اشتراط جريان
الاستصحاب بكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعياً شعر
بلا ضرورة ، بل اللازم هو كون المستصحب بنفسه أو بأثره قابلاً للتعلّد
الشرعي ، ومن الضروري أنّ وجود الشيء إذا كان قابلاً للتعلّد به ، فلا محالة
يكون عدمه قابلاً له أيضاً ، فكما أنّ استصحاب عدم المانع يحرز به تحقّق
الأمور به خارجاً ، فكذلك استصحاب وجوده يحرز به عدمه ، ففي المقام إذا
كان تحقّق العقد من البالغ لترتب أثر الملكية قابلاً للتعلّد ، فكذلك عدم تحقّقه
منه لعدم ترتّب الملكية قابل له أيضاً ، وهذا معنى ما ذكرناه مراراً من أنّ ترتّب
الأثر على أحد النقيضين يكفي في جريان الأصل في المناقض الآخر أيضاً .

فإن قلت : سلّمنا كفاية ترتّب الأثر على أحد النقيضين في جريان الأصل
في الطرف الآخر ، إلّا أنّه لا يكفي في المعارضة في المقام ، فإنّ الاستصحاب
الجاري فيه لا يكون إلّا من الأصول الحكميّة ، وقد بينّا سابقاً تقدّم أصالة الصحّة
عليها على كلّ تقدير .

بيان ذلك : أنّ سببيّة العقد للملكيّة إن كانت قابلةً للجعل بنفسها ، فيمكن
أن يقال حينئذٍ بمعارضة أصالة الصحّة مع الاستصحاب المحرز لعدم سببيّة
العقد الخارجي تعلّداً ، وأمّا إذا لم تكن مجعولة بل كان المجعول هي الملكية
عند صدور العقد الصحيح ، فلا يترتب على الاستصحاب إلّا عدم الملكية ،
وبعد إحراز الملكية بأصالة الصحّة لا يبقى مجال للرجوع إلى الاستصحاب
أصلاً .

قلت : قد أجاب فِيهِ عن هذا الإشكال بأن استصحاب عدم البلوغ إذا كان مرجعه إلى الحكم بعدم تحقق النقل والانتقال حتى يكون من الأصول الحكمية من جهة عدم كون السببية مجعولة ، لكانت أصالة الصحة أيضاً كذلك ، فيكونان في مرتبة واحدة يعارض أحدهما الآخر^(١).

ولكنَّ حقَّ الجواب أن يقال : إنَّ عدم قابلية السببية للجعل لا ربط له بكون استصحاب عدم البلوغ من الأصول الحكمية ؛ فإنَّ المحرز بالاستصحاب لو كان هو عدم سببية العقد الخارجي للنقل ، لكان للإشكال المذكور مجال واسع ، وأما إذا كان المحرز به عدم تحقق ما هو الموضوع للنقل كما أنَّ المحرز بأصالة الصحة هو تحقق موضوعه ، فالإشكال المذكور مندفع من أصله .

هذا محصل ما أفاده فِيهِ في معارضة أصالة الصحة مع الاستصحاب الموضوعي وكونهما في مرتبة واحدة .

ولكنَّ التحقيق في المقام أن يقال : إنَّ أصالة الصحة إذا كان مدرکہا هو لزوم حمل فعل المسلم على الصحة ، فلا ينبغي الريب في كونه من الأصول الحكمية المحضة ، فتقدّم عليها الاستصحابات الموضوعية لا محالة ، لكنَّك عرفت فيما تقدّم عدم كون المدرك ذلك .

كما أنه إذا كان المدرك لها هو الإجماع القولي ، فلا بدَّ حينئذٍ من التمسك بإطلاق معقد الإجماع ، ولا ريب في شموله لموارد الاستصحابات الموضوعية فيما لا يرجع الشكُّ إلى أهلية المتعاقدين أو قابلية العوضين ، فتكون أصالة الصحة متقدّمةً عليها كتقدّمها على الاستصحابات الحكمية .

لكنَّ الظاهر عدم ثبوت الإجماع القولي كما يظهر ذلك لمن راجع

كلماتهم ، فينحصر المدرك في الإجماع العملي المستفاد من تمسّكهم بها في الموارد المتفرقة ، ولا ريب أنّ القدر المتيقّن منه وإن كان عدم وجود أصل موضوعي مخالف لمقتضى أصالة الصحة إلاّ أنّه من المظنون قوياً بمرتبة تطمئنّ بها النفس هو تحقّق الإجماع في موارد الأصول الموضوعيّة أيضاً ، فينحصر مورد الخروج بما إذا كان الشكّ في الصحة من جهة الشكّ في أهليّة المتعاقدين أو قابليّة العوضين ، وكلّما كان الشكّ من غير هاتين الجهتين يرجع فيه إلى أصالة الصحة ، سواء كان الأصل المخالف لها من الأصول الحكميّة أو الموضوعيّة.

نعم ، لو لم يكن تحقّق الإجماع في موارد الأصول الموضوعيّة محرراً ، لما كان مناص عن الرجوع إلى تلك الأصول ؛ لعدم ثبوت حجة أخرى على خلافها. وكيف كان فلا تصل النوبة إلى المعارضة أصلاً.

الأمر الخامس : في بيان النسبة بين الاستصحاب والقرعة ، وسائر الأصول العمليّة.

أمّا القرعة : فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب عليها ، سواء كان في الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة.

أمّا الشبهات الحكميّة : فلائ الرجوع إلى القرعة فيها - مع قطع النظر عن كونه خلاف الضرورة ، ومن المضحكات - إنّما يصحّ فيما إذا تردّد الواقع بين أمرين أو أمور ، لا فيما كان الترديد بين الوجود والعدم ، ففيما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وعدمه مثلاً ، لا معنى للرجوع إلى القرعة في تعيين الاحتمال المصيب عن الآخر أصلاً.

ومنه يظهر الحال في الشبهات الموضوعيّة التي يدور الأمر فيها بين

الاحتمالين في موضوع واحد ، سواء كان المورد من موارد الرجوع إلى الاستصحاب أو أصالة البراءة ، فالرجوع إلى القرعة ينحصر بالشبهات الموضوعية التي يدور الموضوع فيها بين أمرين أو أمور .

وهل يختصّ بما إذا كان له واقع مجهول ، كاشتباه الغنم الموطوء الذي أرسله الراعي في قطع الغنم على ما ورد في الرواية^(١) ، أو يعمّ ما إذا لم يكن هناك واقع مجهول أيضاً ، كما في موارد طلاق إحدى الزوجتين أو عتق أحد العبدین ؟

ربما يقال : إنّ ظاهر قوله عليه السلام : «القرعة لكل أمر مشتبّه»^(٢) هو الاختصاص ، ولكن ورود القرعة في بعض موارد عدم تحقّق الواقع المجهول يعيّن الثاني ، فيرجع إليها في كلا الموردين ، لكنّ القرعة لمّا وردت عليها مخصّصات كثيرة فلا بُدّ في العمل بها من انجبارها بعمل المعظم من الأصحاب ، كما تراهم يعملون بها في موارد اشتباه الموطوء في قطع الغنم ، ولا يعملون بها في بقية موارد اشتباه الحرام بغيره .

والسرّ في ذلك أنّ كثرة التخصيص لمّا كانت مستهجنةً فلا محالة يكشف ذلك عن تقييد الموضوع بقيد مجهول لنا يُستكشف وجوده من عمل المعظم ، وقد مرّ نظير ذلك في قاعدة الميسور .

ثمّ إنّّه لا ريب في الانجبار إذا كان عمل المعظم واصلاً إلى حدّ الإجماع ، وأمّا إذا لم يبلغ إليه ، ففي كفايته في الانجبار وعدمها إشكال .

(١) تحف العقول : ٣٥٧ .

(٢) الفقيه ٣ : ١٧٤/٥٢ ، التهذيب ٦ : ٥٩٣/٢٤٠ ، الوسائل ٢٧ : ٢٥٩ - ٢٦٠ ، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث ١١ بمعناه .

وكيف كان فلا ينبغي الريب في عدم صحّة الرجوع إلى القرعة مع وجود أصلٍ حكميٍّ أو موضوعيٍّ، عقليٍّ أو شرعيٍّ في المسألة ما لم يثبت العمل بها من المعظم.

وأما سائر الأصول العمليّة من البراءة والاحتياط والتخيير، وقاعدتي الحلّ والطهارة فتقدّم الاستصحاب عليها ظاهر؛ فإنّ العقليّة منها يرتفع موضوعها حقيقةً بالتعبّد الاستصحابي، فيكون تقدّمه عليها بالورود. وأما الشرعيّة منها: فلائها من الأصول غير التنزيليّة، فيكون الاستصحاب المتكفّل للتنزيل رافعاً لموضوعها بثبوت المتعبّد به شرعاً، فيكون حاكماً عليها، وقد مرّ بيان الفارق بين الورد والحكومة وسيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى. وكيف كان فلا ريب في تقدّم الاستصحاب على تلك الأصول بأجمعها.

الأمر السادس: في تعارض الاستصحابين.

قد تقدّم منّا سابقاً أنّ تقدّم الأصول بعضها على بعض ربما يكون بالورود، وربما يكون بالحكومة، وثالثةً بالتخصيص.

أما الحكومة: فهي في الغالب تنشأ من سببّة أحد الشكّين للآخر، ويعتبر في تقدّم الأصل الجاري في ناحية السبب على الأصل الجاري في ناحية المسبّب - زائداً على كون أحدهما معلولاً ومسبّباً عن الآخر - أمران آخران:

الأوّل: أن تكون السببّة شرعيّةً بأن يكون أحد المشكوكين من الآثار الشرعيّة للمشكوك الآخر، وإلا فلا يعقل أن يكون الجاري في ناحية السبب رافعاً تشريعياً لموضوع الأصل الجاري في ناحية المسبّب، وهو ظاهر.

الثاني: أن يكون الأصل السببي رافعاً لموضوع الأصل المسببي، فلو كان الترتّب شرعيّاً ولكن لم يكن الأصل الجاري في السبب رافعاً للشكّ في

المسبب ، لما تحقّق الحكومة ، كما إذا شكّ في جواز الصلاة في وبر حيوان -مثلاً- من جهة الشكّ في حلّيّة لحمه ، فإنّ الشكّ في جواز الصلاة فيه وعدمه وإن كان مسبباً عن الشكّ في حلّيّة لحمه وعدمها والترتب شرعيّ إلا أنّ أصالة الإباحة لا ترفع الشكّ في جواز الصلاة ؛ فإنّه مترتب في الأدلّة على العناوين المحلّلة - كالغنم والبقر ونحوهما - في قبال العناوين المحرّمة ، كالأرنب ونحوه ، وأصالة الإباحة لا يحرز بها كون اللحم من الغنم ونحوه ، كما هو ظاهر . وبالجملّة ، إذا تحقّقت شرائط السببيّة ، فلا محالة يكون الأصل الجاري في السبب مقدّماً بالحكومة على الأصل الجاري في المسبب من دون فرق بين أن يكونا من جنس واحد أو من جنسين ، ولا بين أن يكونا تنزيليّين أو يكون أحدهما تنزيليّاً والآخر غير تنزيليّ ، فإذا كان الأصل المسببيّ تنزيليّاً والأصل السببيّ غير تنزيليّ - كما في الثوب المتنجّس المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة - كان الأصل غير التنزيليّ مقدّماً على التنزيليّ ورافعاً لموضوعه .

وتوهم عدم إمكان الحكومة فيما إذا كان الأصلان فردين من جنس واحد ، كالاستصحاب مثلاً ، فإنّ الحكومة إنّما تكون بنظر أحد الدليلين إلى توسعة موضوع الآخر أو تضيقه ، وهذا لا يعقل في دليل واحد ، كدليل الاستصحاب مثلاً ، فإنّه كيف يعقل أن يكون ناظراً إلى توسعة موضوع نفسه أو تضيقه؟! ناشٍ من خلط الحكومة الواقعيّة بالظاهريّة ؛ فإنّ الحكومة إذا كانت واقعيّة - كحكومة أدلّة إلغاء شكّ كثير الشكّ بالقياس إلى أدلّة المشكوك - فلا مناص عن تعدّد الدليل حتى يكون أحدهما مخصّصاً للآخر لُبّاً بعنوان الحكومة ، وأين هذا من الحكومة الظاهريّة التي لا يعتبر فيها إلا كون الحاكم رافعاً لموضوع الآخر في عالم التشريع ؟ فإنّ الدليل الواحد إذا كان له أفراد كثيرة

بعضها في طول الآخر ومسبب عنه ، فلا محالة يكون شمول هذا الدليل للسبب رافعاً لما هو في طوله تشريعاً.

لا أقول : إنّ الدليل الواحد ينحلّ باعتبار أفراده إلى قضايا متعدّدة ، ويكون بعضها بمدلوله ناظراً إلى الدليل الآخر حتى يقال : إنّ لا معنى لنظر أحد الدليلين إلى الآخر في القضايا الانحلالية ، بل أقول : إنّ شمول الدليل الواحد لفردٍ إذا كان رافعاً تشريعياً للفرد الآخر يستحيل أن يكون الفرد الآخر محكوماً بحكمه في عرضه ، وهذه الحكومة هي المدّعاة في المقام دون الحكومة الواقعية المعتر فيهما نظر أحد الدليلين بمدلوله اللفظي إلى الدليل الآخر .
ومن هنا يظهر تقدّم أحد الاستصحابين على الآخر إذا كان الشك فيه رافعاً للشك في الآخر .

والسرّ في ذلك هو : أنّ أحد الشكّين إذا كان علّة للآخر ، فلا محالة يستحيل كونه معلولاً له ، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه .

وتوهم كون الشكّ في تخصيص كلّ من العامّين من وجه ناشئاً عن الشكّ في عموم الآخر فلا استحالة في علّية كلّ من الشكّين للآخر مدفوع : بأنّ الشكّ هناك ناشٍ من العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما ، واحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ منهما ، وليس بين الشكّين علّية ومعلوليّة هناك أصلاً ، وكيف يعقل علّية الشيء لما فرض علّة له؟! واستحالة ذلك من البديهيّات الأوّليّة .

وعليه فإذا فرض سلسلة شكوك يتقدّم بعضها على الآخر بالعلّية ، فلا محالة يكون شمول الدليل لما فرض علّة رافعاً شرعياً للآخر ، وحيث إنّ القضايا الحقيقيّة المجعولة في الشريعة إنّما هي أحكام مجعولة على

موضوعاتها المقدّرة وجوداتها، فكلّ حكم تتوقّف فعليّته على فعليّة موضوعه، ويستحيل أن يكون الحكم محدثاً لموضوعه أو مانعاً عمّا يرفعه، فلا محالة يكون الأصل الجاري في ناحية السبب جارياً بلا مانع، فإنّ المفروض أنّه لا مانع عنه إلّا الأصل الجاري في ناحية المسبّب، وهو يستحيل أن يكون محدثاً لموضوعه ومانعاً عمّا يرفع موضوعه، فإنّ المفروض أنّ الأصل الجاري في السبب رافع لموضوعه ولا عكس، فكيف يعقل مانعيّته عن جريان ما يرفع موضوعه؟!

وبالجملة، المانع من جريان الأصل المسبّبي هو عدم تحقّق موضوعه المتوقّف عليه جريانه لا محالة.

ومن هنا يظهر أنّه لو قلنا بحجّيّة الأصول المثبتة أو فرضنا الكلام في الأصول اللفظيّة، لكان الأصل السببي مقدّماً بالحكومة على الأصل المسبّبي أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ الأصل الجاري في المسبّب وإن كان مثبتاً للازمه أيضاً على تقدير جريانه إلّا أنّ جريانه متوقّف على تحقّق موضوعه، ويستحيل أن يكون هو المثبت لموضوعه، فإذا فرضنا أصلاً سببياً رافعاً لموضوعه، فلا يعقل معارضته له.

مثلاً: أصالة الظهور في القرينة حيث إنّها بنفسها ملغية للظهور عن ذي القرينة وقد أتى بها في الكلام لبيان المراد منه، فالشكّ في إرادة الظهور من ذي القرينة ناشٍ عن الشكّ في إرادة الظهور في القرينة، فإذا جرى الأصل في ناحية القرينة، ارتفع موضوع الأصل في طرف ذي القرينة، فلا يجري الأصل في ناحيته.

ومن هنا لا يجعل المعارضة بين ظهور لفظ «الأسد» في الحيوان المفترس وظهور لفظ «يرمي» في رمي النبل - بتوهم أن أصالة الظهور في لفظ «يرمي» كما أن لازمها إرادة الرجل الشجاع من لفظ «الأسد» فكذلك أصالة الظهور في لفظ «الأسد» لازمها إرادة رمي النبل من لفظ «يرمي» - فإن أصالة الظهور في لفظ «يرمي» - من جهة كونه فضلةً في الكلام ، وقد أتى به من جهة بيان المراد بنفسها - تلغي الظهور من لفظ «الأسد» الذي هو ذو القرينة ، وهذا بخلاف العكس ، فإن إرادة رمي النبل من لفظ «يرمي» من جهة ظهور الأسد في الحيوان المفترس ليس إلّا بالملازمة ، إذ المفروض تعين ما هو فضلة في الكلام في القرينية ، وإثبات هذا اللازم يتوقف على ثبوت ملزومه ، والأصل الجاري في القرينة مانع عن تحقيقه .

وملخص الكلام أن معارضة الأصل المسببي مع الأصل السببي مستلزمة لتقدم الشيء على نفسه ، فإن الشك السببي علة للشك المسببي ، والحكم المترتب على المسبب في مرتبة متأخرة عنه ؛ لتأخر كل حكم عن موضوعه ، والحكم في الشك السببي من جهة كونه رافعاً للشك المسببي يكون في مرتبة سابقة عليه ، فإذا فرض كون الحكم في الشك المسببي معارضاً له في هذه المرتبة ، يلزم تقدم الشيء على نفسه الذي هو ملاك استحالة الدور .

ويمكن تقريب المقصود بوجه آخر دوري بأن يقال : إن جريان الأصل المسببي يتوقف على وجود موضوعه ، وهو يتوقف على عدم جريان الأصل السببي ؛ إذ المفروض ارتفاعه به ، فلو استند عدم جريانه إلى جريان الأصل السببي ، للزم الدور ، وهذا بخلاف الأصل السببي ؛ فإن موضوعه محرز الوجود ، فلا محالة يكون هو الجاري ، ولا يمكن أن يكون الأصل المتوقف

جريانه على عدمه جاريًا في عرضه .

وهذا نظير ما ذكرناه في بحث الترتب من أن الخطاب بالمهم حيث إنه متفرع على عصيان خطاب الأهم فلا يمكن أن يكون محرّكاً في عرضه بتوهم أنه مع تحقق العصيان يكون كل من الخطابين محرّكاً في عرض الآخر ، وقد ذكرنا هناك أن خطاب المهم لا ينقلب بعد تحقق شرطه إلى الإطلاق بل هو كما كان حكم على تقدير العصيان فكيف يعقل محرّكته في ظرف محرّكية الأهم؟! والعجب أن المنكرين للترتب قد صرح جملة منهم بذلك في بحث الواجب المشروط ، وأنه لا ينقلب إلى الإطلاق بعد تحقق شرطه ، ومع ذلك قد أنكروا الترتب ؛ زعماً منهم عرضية الخطابين بعد تحقق شرط خطاب المهم . وكيف كان فتقدّم الأصل السببي على المسببي لعلّه يلحق بالضروريات في أعصارنا وإن كان من جملة النظريات في الأعصار السابقة في الجملة ، وكلماتهم في وجه التقدّم وإن كانت مختلفة إلا أن حقيقتها ترجع إلى ما ذكرناه . هذا كله فيما إذا كان هناك سببية ومسببية . وأمّا في غيره فتحقيق الحال فيه يتوقف على تقديم أمرين :

الأول : أن الأصل ينقسم إلى تنزيلي وغير تنزيلي ، ونعني بالأول ما يكون الدليل الدالّ على اعتباره مع أخذ الشك في موضوعه ملغياً له في عالم التشريع ، كالاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز ونحوها ، فإن مقتضى أدلتها أن الشاك في البقاء أو بعد الفراغ أو بعد تجاوز محلّ المشكوك ليس بشاك ، بل هو محرز للواقع . وبالثاني ما يحكم فيه على الشك بشيء من دون تعرّض لإلغائه ، كما في قاعدتي الاحتياط والبراءة ونحوهما .

الثاني : مقتضى القاعدة عند تعارض الأصول هو التساقط دون الترجيح

أو التخيير ؛ وذلك فإننا إذا بنينا على أنَّ الترجيح أو التخيير إنما ثبت في تعارض الأخبار بالتعبد وعلى خلاف القاعدة - لما هو المختار عندنا من كون اعتبارها لمجرد الطريقة المحضة من دون تحقق مصلحة في مؤدى الأمانة إذا أدت إلى خلاف الواقع - فالأمر واضح ، فإنَّ مورد الأدلة العلاجية الدالة على الترجيح أو التخيير هو تعارض الأخبار ، ولا يتعدى منه إلى غيره .

وأما إذا بنينا على كونهما على طبق القاعدة من جهة الالتزام بالسببية غير المستلزمة للتصويب ، أعني بها المصلحة السلوكية بتوهم أنَّ المصلحة العامة - وهي التسهيل على المكلفين - لا تقاوم فوت المصالح الشخصية التي تفوت عند خطأ الأمارات ، فلا بدَّ من الالتزام بالمصلحة السلوكية بمقدار خطأ الأمانة حتى يتدارك بها المصلحة الفائتة ، فيكون المتعارضان بذلك داخلين في باب التزاحم فلأنَّ الالتزام بالمصلحة السلوكية على تقدير الالتزام بها يختص بصورة الانفتاح ، التي يتمكن فيها من إصابة الواقع ، ومن المعلوم عدم جريان الأصول العملية عند التمكن من الوصول إليه ، ففي فرض جريان الأصول الذي هو فرض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع لا موجب للالتزام بالمصلحة السلوكية أصلاً .

هذا ، مع أنَّ الترجيح في الأصول باطل من أصله ؛ فإنَّ الترجيح إمَّا أن يكون من جهة كثرة الأصول في طرفٍ وقتلتها في طرفٍ آخر ، أو من جهة موافقة مؤدى أحد الأصلين مع ظنٍّ غير معتبر ، وكلاهما لا يمكن الترجيح بهما .

أما الأول : فإنَّ موافقة أصلٍ مع أصلٍ آخر لا توجب تقويته ، فإنَّ كلاً منهما حكم على موضوع الشكِّ ، وما به يكون أحدهما معارضاً للآخر يكون الثاني معارضاً له أيضاً ، وهذا بخلاف الطرق ؛ فإنَّ تعاضد بعضها ببعض ربما يوجب

القطع بالواقع ، فكثرتها توجب قوّة في أحد الطرفين لا محالة .

وأما الثاني : فلأنّ الظنّ بثبوت الحكم في الواقع على طبق أحد الأصلين أجنبيّ عن مؤدّى الأصل الذي هو الحكم على الشكّ ، فكيف تتحقّق تقوية مؤدّى أحد الأصلين المتعارضين بالظنّ بثبوت الحكم واقعاً؟

فتحصّل أنّ مقتضى القاعدة عند تعارض الأصلين هو التساقط ليس إلا ، سواء قلنا بأنّ الترجيح أو التخيير في باب تعارض الأخبار على خلاف القاعدة أو على وفقها .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إنّ التعارض بين الأصلين إمّا أن يكون من جهة العلم بالحكم المخالف لهما أو من جهة أخرى ، وعلى الأوّل فيما أن يلزم مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم في البين من جريان الأصلين أولاً ، فهناك أقسام .

القسم الأوّل : ما إذا لزم من جريان الأصلين مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم في البين ، ولا ريب في سقوط الأصلين حينئذٍ ، سواء كان الأصلان تنزيليّين أو لا ، وقد بيّنا ذلك في بحث العلم الإجمالي مفصّلاً .

والقسم الثاني : ما إذا لم يلزم من جريان الأصلين مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم ، كما إذا علم بطهارة أحد الإناءين المعلومه نجاستهما سابقاً ، وكما إذا علم بزوجة إحدى امرأتين من غير تعيين ، فإنّه لا يلزم من جريان استصحاب النجاسة في الإناءين ومن الرجوع إلى الاحتياط في كلّ من المرأتين مخالفة للتكليف المعلوم أصلاً .

والحقّ في هذا القسم التفصيل بين الأصول التنزيليّة وغيرها ؛ وذلك لما بيّناه في بحث العلم الإجمالي من أنّ الأصول التنزيليّة - من جهة كونها محرزة

للواقع بمرتبة ولذا تقوم مقام القطع الطريقي - لا تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة فيها في أطراف العلم الإجمالي، وهذا بخلاف الأصل غير التنزيلي، فإنه حيث ليس فيه نظر إلى الواقع أصلاً بل هو حكم على الشك بما هو، فلا مانع من جريانه في كل من أطراف العلم الإجمالي، وقد ذكرنا توضيح ذلك في بحث العلم الإجمالي، فراجع.

والعجب من العلامة الأنصاري رحمته حيث لم يعتمد في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم بما ذكرناه من عدم انحفاظ الحكم الظاهري ووجود المانع في عالم الثبوت، بل تمسك بالمانع الإثباتي، وقصور أدلة الاستصحاب عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي من جهة أن الشك في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»^(١) وإن كان شاملاً للشك البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي إلا أن قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر»^(٢) يشمل اليقين الإجمالي، فيكون دليل الاستصحاب بذلك مجعلاً من حيث الشمول لأطراف العلم الإجمالي^(٣)، فإنه إذا فرض عدم المانع من جعل الأصل التنزيلي في تمام الأطراف، فلا مانع من الشمول من جهة الأدلة؛ إذ اليقين الناقض بمقتضى المقابلة لا بد وأن يكون متعلقاً بخلاف ما تعلق به اليقين السابق، ومن الواضح أن اليقين السابق في مثال الإناءين إنما كان متعلقاً بنجاسة كل واحد من الإناءين بخصوصه، فلا بد وأن يكون الناقض هو اليقين بطهارته، وأما اليقين الإجمالي فليس متعلقاً بطهارة كل منهما، كما هو ظاهر.

هذا، مضافاً إلى عدم اختصاص دليل الاستصحاب بما كان فيه هذا الذيل

(١) التهذيب ١: ٨/١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء،

الحديث ١.

(٢) فرائد الأصول: ٢٤١.

الموجب لإجماله ، فيتمسك في الجريان بغيره من الأدلة ، فإن إجمال أحد الدليلين لا يكاد يسري إلى الآخر .

وكيف كان فالصحيح هو ما ذكرناه من عدم إمكان الجعل في الأصول التنزيلية .

وأما القسم الثالث - وهو ما إذا لم تكن المعارضة من جهة العلم الإجمالي - فلا بد وأن يكون لأجل التلازم بين مؤدى كل منهما وعدم الآخر ، ومقتضى القاعدة فيه هو جريان الأصلين في كل من الطرفين من دون أن يترتب عليه لازمه ، ففي فرض التوضؤ بالماء - المردّد بين البول والماء - غفلة لا بد من الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث ، عملاً بالاستصحاب في كل منهما ، فإن بقاء الحدث وإن كان ملازماً عقلاً لنجاسة البدن كما أنّ طهارة البدن ملازمة لارتفاعه إلا أنّه لا مانع من التفكيك في مؤدى الأصول غير المثبتة للوازمها .

ولا يقاس هذا القسم بالقسم الثاني الذي يكون جريانهما فيه مخالفاً للعلم الوجداني المتحقّق في البين .

نعم ، إذا قام إجماع أو دليل آخر من الخارج على عدم جواز العمل بكلا الأصلين ، فلا بد من الحكم بالتساقط أيضاً ، ففي مثال الماء المتنجّس المتمم كراً بطاهرٍ حيث إنّ الإجماع قام على عدم اختلاف الماء الواحد في الحكم فلا يمكن الرجوع إلى استصحاب النجاسة في الماء الأول واستصحاب الطهارة في الماء الثاني ، فلا محالة يتساقطان فيرجع إلى أصل آخر .

وبالجملة ، إذا لم يكن هناك دليل على الملازمة بين الحكمين حتى في مرتبة الظاهر ، فلا يكون مجرد الملازمة الواقعية مانعاً عن التفكيك في مقام الظاهر حتى في الأصول التنزيلية ، وإنّما منعنا عن جريان الأصول التنزيلية في القسم الثاني من جهة وجود العلم التفصيلي المتعلّق بالجامع المانع عن تحقّق

مرتبة الحكم الظاهري المتكفل للتنزيل ، وأمّا في هذا القسم فليس فيه علم تفصيلي بالخلاف ، بل غاية ما هناك هو ملازمة مؤدّى كلّ من الأصلين لعدم الآخر في الواقع ، ومجرّد ذلك لا يكون مانعاً عن جريان الأصل بعد انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في كلّ من الطرفين .

ثم إنّ ما ذكرناه من تحقّق المعارضة بين الأصلين في بعض الصور إنّما هو مع ترتّب الأثر على كلّ منهما ، فإذا فرضنا عدم الأثر في أحد الطرفين ، فلا مانع من جريان الأصل في الطرف الآخر ، كما هو واضح .

فتحصل من جميع ذلك أنّ المانع من جريان الأصل أمور ثلاثة :

الأول : لزوم المخالفة العمليّة من جريانهما ، وهذا المانع لا يختصّ بموردٍ دون مورد .

الثاني : عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري من جهة وجود العلم التفصيلي في البين المتعلّق بالجامع ، وهذا يختصّ بموارد الأصول التنزيلية دون غيرها .

الثالث : قيام الدليل الخارجي على عدم جواز الجمع بينهما ، كما في مورد استصحاب الطهارة والنجاسة في الماء المتنجّس المتمم كراً بطاهر ، وفي غير هذه الموارد لا مانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي إمّا في تمامها إذا كان لكلّ منها أثر في ظرف الشكّ ، كاستصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن عند التوضؤ بالمائع - المرّدّد بين البول والماء - غفلةً ، أو في بعضها إذا كان الأثر مترتباً على بعض الأطراف دون بعض ، كما في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء وغيره ، فالأقسام خمسة قد عرفت حكم كلّ واحد منها .

خاتمة : في التعادل والتراجع

وفيه مباحث :

الأول : لا إشكال في كون هذه المسألة من المسائل الأصولية بل من أهمها ؛ فإنه عليها يدور الاستنباط والاجتهاد ، وقد ذكرنا مراراً أنَّ الميزان في كون المسألة أصولية هو وقوع نتيجة البحث في طريق استنباط الحكم الشرعي بحيث لو انضم إليها صغراها ، لأنتجت مسألةً فقهيةً ، ولا ريب في كون نتيجة البحث في المقام كذلك ، فاحتمال كونها من المسائل الفقهية أو من المبادئ ساقط من أصله .

الثاني : أنَّ التعارض بين الدليلين إنما يتحقق مع منافاة مدلول أحد الدليلين لمدلول الآخر بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً إمَّا للزوم التناقض من الاجتماع ، أو التضاد من دون فرق بين أن يكون ذلك في تمام مدلوليهما كما في المتباينين ، أو في بعضهما من الطرفين كما في العامين من وجه ، أو من طرف واحد كما في العموم والخصوص ، فإنَّ التنافي في بعض المدلول موجب للتعارض لا محالة .

فإذا «ورد أكرم العلماء» ثمَّ ورد «لا تكرم فُسَّاق العلماء» فلا محالة يتحقق التنافي بينهما في خصوص الفُسَّاق ، فإنَّ العالم - من جهة انقسامه في مرتبة سابقة على جعل الحكم إلى العادل والفاسق - يشمل بعمومه للفاسق أيضاً ، فيحكم بوجوب الإكرام بمقتضى العموم ، والمفروض كونه محكوماً بالحرمة بمقتضى الدليل الخاص ، فيتحقق التنافي بينهما ؛ فإنَّ الإيجاب الكلِّي ينافي السالبة الجزئية بالضرورة .

ومن ذلك يظهر عدم إمكان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بتغير موضوعيهما - بدعوى أن موضوع الحكم الواقعي هو ذات الشيء بما هو ، وهذا بخلاف الحكم الظاهري ، فإن موضوعه المشكوك بما هو فيتغيران - فإن الحكم الواقعي وإن كان موضوعه ذات الشيء إلا أنه عام لحال الشك أيضاً بنتيجة الإطلاق ، فإن المكلف لما كان منقسماً إلى العالم والجاهل ، فلا بد من اختصاص الحكم في الواقع إما بأحدهما أو التعميم ، وحيث إن الاختصاص باطل من جهة الإجماع على بطلان التصويب فلا بد من التعميم ، واستحالة لحاظ التعميم حال الجعل من جهة كون الانقسام مترتباً عليه لا تستلزم الإهمال مطلقاً ، بل لا بد من نتيجة الإطلاق أو التقييد ، وحيث إن التقييد باطل بالإجماع فيثبت الإطلاق بالضرورة ، وإذا ثبت الإطلاق لحال الشك أيضاً ، فيكون جعل حكم آخر مضاد له في هذه المرتبة منافياً له لا محالة ، وقد ذكرنا في مباحث الظن ما يدفع به التنافي بين الحكمين ، فراجع .

ثم إنه لا فرق في التعارض بين الدليلين بين أن يكون التنافي بينهما بالذات أو بالعرض ومن جهة الدلالة الالتزامية ، ففي مثل الدليلين الدال أحدهما على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة وثانيهما على وجوب صلاة الجمعة يتحقق التعارض بينهما ؛ فإن وجوب صلاة الظهر وإن لم يكن منافياً بالذات لوجوب صلاة الجمعة ؛ لإمكان اجتماعهما معاً في عالم التشريع إلا أنه لما قام الإجماع على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد وأن المجعول هو وجوب واحد فالدليل الدال على وجوب الظهر ينفي بالملازمة وجوب صلاة الجمعة ، وكذلك العكس ، فيتنايان ، وسيجيء توضيح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى .

فتحصّل أن الميزان في التعارض هو عدم إمكان اجتماع مدلولي الدليلين في الوعاء المناسب لهما من التكوين أو التشريع من دون فرق بين خصوصيات

الموارد أصلاً.

الثالث : أنَّ التعارض والتزاحم وإن كانا يشتركان في عدم إمكان اجتماع

الحكمين في التحقق في موردتهما إلا أنَّهما يختلفان من جهات عديدة :

الأولى : أنَّ مورد التصادم والتنافي في مورد التعارض هو مقام الجعل

والتشريع ، فإنَّ جَعْلَ الوجوب - مثلاً - لشيء ينافي جَعْلَ الإباحة أو حكم آخر له في حدِّ نفسه ، وهذا بخلاف باب التزاحم ، فإنَّ التصادم والتنافي فيه ليس في مقام الجعل والتشريع ، بل هو في مقام الفعلية .

بيان ذلك : أنَّ جَعْلَ الأحكام الشرعية حيث إنَّه بنحو القضايا الحقيقية

فلا محالة تتوقَّف فعلية كلِّ حكم على فعلية موضوعه بتمام قيوده ، ومن جملة القيود المأخوذة في موضوع الأحكام هي القدرة على متعلقاتها ، فإذا فرض عدم قدرة المكلف على إيجاد واجبين - مثلاً - كإنقاذ غريق مع إنقاذ غريق آخر ، فلا منافاة بين جَعْلَ الوجوبين في كلِّ منهما على تقدير وجود موضوعه الذي من جملة قيوده قدرة المكلف على إيجاد متعلَّقه ، بل المنافاة إنَّما هي في مقام الفعلية ، فإنَّ صرف القدرة في كلِّ من الواجبين يوجب عجز المكلف عن الآخر ، فلا يعقل فعليتهما معاً ، فالتنافي إنَّما هو في مقام الفعلية ليس إلّا .

ومن ذلك يظهر أنَّ التزاحم إنَّما يتحقَّق في موارد عدم القدرة غالباً ، وتحقُّقه لا من جهة عدم القدرة نادر جداً ، وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى .

الثانية : أنَّ الحاكم بالتراجيح أو التخيير في باب التزاحم هو العقل ، فإنَّ

التزاحم إنَّما هو في مقام الامتثال لا الجعل ، كما عرفت ، وهذا بخلاف باب التعارض ؛ فإنَّ مقتضى القاعدة فيه - على المختار من كون الحجية من باب الطريقة - هو التساقط ، كما ستعرف ، فيكون التخيير أو التعيين من جهة التعبد الشرعي .

الثالثة : أنَّ التقديم في باب التعارض مع انحفاظ موضوع الآخر كما في تعارض دليل وجوب إكرام العلماء مع دليل حرمة إكرام العالم الفاسق ، فإنَّ تقديم الثاني على الأول لا يوجب رفع الموضوع ، بل يكون العالم الفاسق - بما هو كذلك - خارجاً عن دليل الوجوب ومحكوماً بحرمة الإكرام ، وهذا بخلاف باب التزامهم ؛ فإنَّ تقدّم أحد الحكمين على الآخر يوجب عدم تحقّق موضوع الآخر ؛ لما عرفت من أنَّ صرف القدرة في أحدهما يوجب سلب القدرة عن الآخر ، فيكون عدم الحكم من جهة عدم القدرة المأخوذة في موضوعه .

الرابعة : أنَّ الترجيح في باب التعارض إنَّما يكون بأقوائية السند أو الدلالة ، كما ستعرف ، وهذا بخلاف باب التزامهم ، فإنَّ الترجيح فيه يكون بأمر خمسة مترتبة أجنبية كلّها عن مرجّحات باب التعارض :

الأوّل : أن يكون أحد الواجبين موسّعاً والآخر مضيقاً ، فإنَّ المضيق يتقدّم على الموسّع لامحالة ، فإنَّ الموسّع بالنسبة إلى خصوص فرد المزامح مع المضيق بلا اقتضاء ، وهذا بخلاف المضيق ، فإنَّه مقتضى النسبة إلى خصوص هذا الفرد ، ومعلوم أنَّ ما لا اقتضاء فيه لا يصلح للمزامحة مع ما فيه الاقتضاء ، فيكون ما فيه الاقتضاء معجزاً مولوياً عن غيره ، ويلحق به ما إذا وقع التزامهم بين أحد أفراد الواجب التخييري مع واجبٍ تعينيّ ، فيقدّم فيه الواجب التعينيّ فيخرج الفرد المزامح عن أفراد التخيير .

الثاني : أن تكون القدرة المعتبرة في أحد الحكمين عقليّةً وغير معتبرة في الملاك - وإنَّما كان اعتبارها في الخطاب من جهة حكم العقل بقبح خطاب العاجز - وفي الآخر شرعيّةً ودخيلةً في ملاكه ، فإنَّ ما اعتبر القدرة فيه عقلاً يتقدّم على ما اعتبر فيه شرعاً .

والوجه فيه ظاهر ؛ فإنَّ تماميّة الملاك في الثاني تتوقّف على تحقّق القدرة

الشرعية فيه ، والخطاب غير المشروط بالقدرة شرعاً صالح لرفع القدرة عنه ، فيكون معجزاً مولوياً عنه لا محالة .

الثالث : أن يكون أحد الواجبين ممّا له البدل دون الآخر ، فإذا وقعت المزاخمة بين الوضوء وواجب آخر لا بدل له ، يتقدّم ما ليس له البدل على ما له البدل .

والسرّ فيه واضح ؛ فإنّ ما له البدل بمقتضى جعل البدلية يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً ، فيقدّم عليه ما ليس بمشروط بها كذلك .

والوجه في جعل هذا المرجّح قسماً آخر - مع أنّه داخل في القسم الثاني - هو : أنّ هذا القسم فيه ملاك آخر للتقدّم مع قطع النظر عن كون القدرة في أحدهما شرعيةً وفي الآخر عقليةً ، وهو : أنّ ما ليس له البدل يكون أهمّ ممّا له البدل ، فيكون التقدّم من جهتين .

وربما يتوهم أنّ هذا المرجّح يكون مرجحاً في باب المعارضة أيضاً ؛ فإنّ العموم الشمولي يتقدّم على العامّ البدلي في مورد المعارضة ، فيتحدّ التعارض والتزاحم من جهة هذا المرجّح .

ولكنّه توهم فاسد ؛ فإنّ العامّ الشمولي وإن كان مقدّماً على العامّ البدلي في مورد المعارضة إلّا أنّه ليس بملاك التقدّم في باب المزاخمة ، بل من جهة قوّة الدلالة وصلاحيّة كون العموم الشمولي بياناً للعموم البدلي ، وقد مرّ بيان ذلك ، وسيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى .

الرابع : أن يكون أحد المتزاحمين - من دون أن يكون هناك شيء من المرجّحات السابقة - أهمّ من الآخر ، فإنّ ما فيه الأهميّة يتقدّم على غيره ، ويكون معجزاً مولوياً عنه .

الخامس : أن يكون أحد الحكمين - المفروض تزاحمهما وتساويهما

في مقدار الأهميّة - سابقاً في الزمان على الآخر ، فإنّ السابق منهما يأخذ محلّه ويكون معجزاً مولوياً عن الآخر ، فإذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأولى أو الثانية بحيث لا يتمكّن المكلف من الجمع بينهما ، فلا محالة يكون القيام في الركعة الأولى هو المتعيّن ، وبذلك يكون المكلف عاجزاً عن القيام في الثانية ، فيسقط .

نعم ، لو كان الأمر المتأخّر أهمّ ، فلا محالة يكون حفظ القدرة بالقياس إليه مزاحماً مع التكليف الفعلي ومتقدّماً عليه ، فالترجيح بالسبق متأخّر عن الترجيح بالأهميّة أيضاً .

ثمّ إنّ التزاحم إنّما يتحقّق غالباً من جهة عدم القدرة ، وقد يتحقّق لا من جهته بل من جهة أخرى ، كما إذا كان المكلف مالكاً لخمس وعشرين من الإبل - التي يجب فيها خمس شياه - ثمّ بعد مضيّ ستّة أشهر ملك إبلاً أخرى فحصل النصاب السادس الذي يجب فيه بنت مخاض ، فلولاً الدليل على أنّ المال الواحد لا يزكّي في سنة مرّتين ، لكان الواجب هو دفع خمس شياه بعد تمام الحول بالإضافة إلى خمس وعشرين ، ودفع بنت مخاض بعد مضيّ حول ستّ وعشرين ، لكنّ الدليل الدالّ عليه أوجب المزاحمة بين الحكمين . وهذا القسم من التزاحم في غاية الندرة .

وأما التزاحم من جهة عدم القدرة فيتحقّق في خمسة مواضع :

الأوّل : فيما إذا كان عدم القدرة اتّفاقياً ، كما إذا عجز المكلف عن الجمع بين القيام في الركعة الأولى وبينه في الركعة الثانية .

الثاني : في باب الضدّين إذا كان التضادّ اتّفاقياً ، كما إذا اتّفق نجاسة المسجد في وقت الصلاة . وأمّا إذا كان التضادّ دائماً ، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين ؛ لكون التنافي حينئذٍ في مقام الجعل والإنشاء دون الامتثال

الثالث : في باب اجتماع الأمر والنهي بناءً على كون التركيب بين المتعلّقين انضماميّاً. وأمّا إذا كان اتّحاديّاً ، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين . وقد مرّ توضيح ذلك في بحث اجتماع الأمر والنهي ، فراجع .

الرابع : فيما إذا كان الحرام - مثلاً - مقدّمةً لواجبٍ اتّفاقاً ، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في أرض الغير .

الخامس : في موارد المتلازمين اتّفاقاً إذا كان أحدهما محكوماً بالوجوب والآخر محكوماً بالحرمة . وأمّا إذا كان التلازم دائميّاً ، فلا محالة يقع التعارض بين الدليلين . وقد ذكرنا توضيح ذلك كلّهُ في بحث الترتّب ، فراجع .

ثمّ إنّ التقديم في باب التعارض يوجب خروج المورد عن تحت الدليل الآخر رأساً ، فإذا قدّمنا دليل حرمة إكرام العالم الفاسق على وجوب إكرام العلماء ، لما يتحقّق الامتثال بإكرام العالم الفاسق ولو في ظرف الجهل . وأمّا التقديم في باب التزام فلا يوجب إلّا عدم فعليّة الحكم الآخر في فرض فعليّة الحكم المزام ، فإذا فرض الجهل به ، فلا مانع من فعليّة الآخر أصلاً .

والسرّ فيه : أنّ المزام إنّما يكون معجزاً وشاغلاً عن الآخر من جهة شاغلّيته لمتعلّقه غير المجتمع معه في الوجود ، فإذا فرض عدم شاغلّيته لمتعلّقه من جهة الجهل به ، فلا يصلح لكونه شاغلاً عن غيره أيضاً بالضرورة . نعم ، التزام لا من جهة القدرة يلحق بالتعارض من هذه الجهة ، فإذا فرض تقدّم الحكم بوجوب دفع بنت مخاض على الحكم بوجوب دفع خمس شياه ، فلا يجزئ دفع خمس شياه عنها ولو مع الجهل بوجوبها .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ باب التعارض يغيّر باب التزام بالكلّيّة ، ويستحيل تصادقهما على موردٍ واحد ، فما يقال - من أنّ الأصل في

التصادم هل هو كونه من باب التعارض أو التزاحم ؟ - لا معنى له أصلاً.
ثم إنَّ ما ذكرناه إنَّما هو حال التزاحم الواقع في الأحكام. وأمَّا التزاحم في باب الملاكات ، الراجع إلى التزاحم في مقام التشريع والجعل فهو أمر ممكن لكنَّه أجنبيٌّ عن تزاحم الحكمين في مقام الامتثال والإطاعة ، الذي هو محطُّ الكلام في المقام ، وقد أوضحنا الحال في الفرق بين التزاحمين في باب اجتماع الأمر والنهي ، فراجع.

الرابع : يعتبر في التعارض أن لا يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر ، فإنَّ المحكوم يثبت حكماً على تقدير غير متعرِّض لثبوت ذلك التقدير ونفيه ، وأمَّا الدليل الحاكم فهو ناظر إلى إثبات ذلك التقدير أو نفيه ، فلا يعقل المعارضة بينهما ، وهذا ظاهر لا ستره فيه .

وإنَّما الكلام في ضابط الحكومة الجامعة بين أقسامها من الواقعية والظاهرية .

فنقول : ربما يتوهم أنَّ الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين شارحاً ومفسراً للآخر بمثل كلمة «أعني» و«أردت» وأشباه ذلك .

وهذا التوهم إنَّما نشأ من عبارة العلامة الأنصاري رحمته في المقام حيث عبّر بعبارة التفسير ^(١) ، فتوهم أنه رحمته أراد منه ما هو ظاهره من لزوم كون الدليل الحاكم بلسان التفسير ، مع أنه رحمته صرح بعد ذلك بجريان الحكومة في الأصول العقلانية ^(٢) أيضاً ، مع أنه ليس فيها لفظ حتى يتوهم كونها بلسان التفسير أو غيره .

هذا ، مع أنَّ الحكومة بهذا المعنى - مضافاً إلى أنَّ الالتزام بها شعر

بلا ضرورة - تكاد تلحق بأنياب الأغوال ؛ فإنه ليس في الأدلة منها عين ولا أثر ، وعلى تقدير الوجود فهو في غاية القلة والندرة .

فإن قيل : إن قرينة المجاز تكون مفسرةً للمراد ومبيّنةً له بمدلوله اللفظي ، فلا يكون تفسير الحكومة بذاك المعنى موجباً لقصر الحكومة على الموارد النادرة .

قلنا : لو سلّم ذلك ، يلزم خروج أكثر موارد الحكومة أيضاً ؛ فإن الخاص والمقيد - على ما بيّنا في محلّه - لا يكونان موجبين لإرادة غير الموضوع له من العام والمطلق ، فليس فيهما أثر من شرح اللفظ ، كما في قرينة المجاز ، مع أنه لا ريب [في] أن أحد الدليلين إذا كان مدلوله المطابقي نتيجة ما يتحقّق في تقديم الخاص على العام ، لكان حاكماً على الدليل الآخر لا محالة .

مثلاً : إذا ورد « أكرم العلماء » ثمّ ورد « لا تكرم فسّاق العلماء » فلا ريب [في] أن الثاني لا يوجب إرادة غير الفاسق من لفظ « العلماء » حتى يكون الاستعمال مجازياً ، بل غاية ما هناك أن دليل التخصيص - بعد تحكيمه على العام - يكشف عن أن العالم لم يكن تمام الموضوع لوجوب الإكرام ، بل كان له قيد آخر ، وهو أن لا يكون فاسقاً ، فإذا فرض أن هذه النتيجة كانت مدلولاً مطابقاً لدليل كما إذا ورد أن الفاسق ليس بعالم ، فلا محالة يكون حاكماً على الأول ، فإن وجوب الإكرام فيه كان مترتباً على عنوان العالمية المفروض انتفاؤها في الفاسق بمقتضى هذا الدليل .

وبالجملة ، الالتزام بالحكومة بالمعنى المذكور - مع أنه يستلزم خروج أكثر أفرادها - لا موجب له أصلاً .

بل التحقيق أن الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله المطابقي موجباً للتصرّف في عقد وضع الآخر بإثبات أو نفي ، أو التصرف في عقد حمله

بإعطاء لون له موجب لتضييقه .

مثال الأول : قوله عليه السلام : « كل مسكر خمر » ^(١) فإنه بمبدلولة المطابقي يثبت موضوعاً قد ثبت له أحكام في الشريعة ، فالدليل الدال على ثبوت أي حكم لعنوان الخمر يكون محكوماً له .

ومثال الثاني : قوله عليه السلام : « لا شك لكثير الشك » ^(٢) فإنه بمبدلولة المطابقي ينفي الشك عن كثير الشك ، فيكون حاكماً على الأدلة المثبتة للأحكام على الشكوك . ومن هذا القبيل حكومة الأمارات على الأصول ؛ فإن دليل الأمانة يوجب ارتفاع موضوع الأصل الذي هو الشك .

ومثال الثالث : قوله عليه السلام : « لا ضرر في الإسلام » ^(٣) فإنه بمبدلولة اللفظي يدل على أن الأحكام المجعولة في الشريعة غير ضرورية ، فيوجب اختصاص الأحكام المجعولة في الشريعة بغير موارد الضرر من دون تصرف في عقد الوضع أصلاً .

ثم إن الدليل الحاكم قد يكون في مرتبة الدليل المحكوم ، فتكون الحكومة واقعية ، كما في حكومة قوله عليه السلام : « لا شك لكثير الشك » على أدلة الشكوك ، فتوجب اختصاص الأحكام المجعولة للشك بغير كثير الشك واقعاً . وأخرى لا يكون في مرتبته ، بل يكون موضوع الدليل الحاكم متأخراً في الرتبة عن موضوع الدليل المحكوم ، فتكون الحكومة ظاهريّة ، كما في حكومة

(١) الكافي ٦ : ٣ / ٤٠٨ ، التهذيب ٩ : ٤٨٢ / ١١١ ، الوسائل ٢٥ : ٣٢٦ ، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة ، الحديث ٥ .

(٢) لم نثر عليه بنصّه في مظانّه ، وانظر : الوسائل ٨ : ٢٢٧ ، الباب ١٦ من أبواب الخل الواقع في الصلاة .

(٣) المعجم الأوسط - للطبراني - ٥ : ٥١٩٣ / ٣٨٢ ، الفقيه ٤ : ٧٧٧ / ٢٤٣ ، الوسائل ٢٦ : ١٤ ، الباب ١ من أبواب موانع الإرث ، الحديث ١٠ .

الأمارات على الأدلة الواقعية ؛ فإنها لا توجب اختصاص الأحكام الواقعية بغير من قامت عنده الأمانة على خلافها ، بل غايتها هو الاختصاص في مقام الظاهر . فمن هنا يظهر أن حكومة الإمارات على الأصول ، وبعض الأصول على البعض - حيث إنها باعتبار حكومتها على الواقع - تكون ظاهرة أيضاً .

وقد ظهر بما ذكرناه أن ما توهمه بعض - من أن تشريع دليل الحاكم لا بد وأن يكون بعد تشريع المحكوم ومتفرعاً عليه - لا أساس له أصلاً ؛ فإن من أوضح موارد الحكومة موارد الحكومة الظاهرية ، كحكومة الإمارات على الأصول مع أنه لا يعتبر في صحة تشريع الأمانة تشريع الأصل أصلاً .

نعم ، الغالب في موارد الحكومة الواقعية لا يبعد أن يكون هو السبق ، لكنه غير معتبر فيها ، بل يصح جعل الحاكم أولاً ثم جعل المحكوم بعده .

وكيف كان فقد ظهر أنه لا يعتبر في الحكومة إلا ما عرفت من كون دليل الحاكم بمدلوله المطابقي موجباً للتصرف في عقد وضع الدليل المحكوم أو في عقد حمله ، فتكون نتيجتها هو التخصيص ، كما أن نتيجة الورد هو التخصيص . وقد بينّا في أول بحث البراءة الفرق بين الورد والتخصيص ، والحكومة والتخصيص ، فراجع لعلك تنتفع به في المقام .

ثم إنه بما ذكرنا - من عدم المعارضة بين دليل الحاكم ودليل المحكوم - يظهر لك وجه عدم لحاظ النسبة بينهما ، فيقدم الحاكم ولو كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ، بل ولو كانت دلالة المحكوم أقوى من دلالة الحاكم ، فإذا كانت دلالة المحكوم بالوضع ودلالة الحاكم بالإطلاق ، فمع ذلك يقدم دلالة الحاكم على دلالة ؛ لما عرفت من أن دليل المحكوم يثبت حكماً على تقدير يكون دليل الحاكم رافعاً لذلك التقدير ، فلا يكون الحكمان في مرتبة واحدة حتى يقع التعارض بينهما ، فتلاحظ المرجحات الدلالية أو السندية .

الخامس : لا إشكال في أنَّ العامَّ والخاصَّ المتخالفين في الحكم وإن كانا متعارضين بحسب ما لهما من الدلالة على المراد النفس الأمريِّ إلا أنَّهما غير متعارضين بحسب ما لهما من الحجَّة باعتبار أصالة الظهور في كلِّ منهما، فإنَّ أصالة الظهور في طرف الخاصَّ تكون حاكمَةً على أصالة الظهور في طرف العامَّ أو واردةً عليها على ما سيَتَّضح الحال إن شاء الله تعالى .

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم مقدِّمة ، وهي : أنَّ الظهور على ثلاثة أقسام :

الأوَّل : الظهور التصوُّري الناشئ من وضع اللفظ لمعنىٍّ مخصوص . وهذا تابع للعلم بالوضع ، سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أم لم تكن .

الثاني : الظهور التصديقي الناشئ من ظهور الكلام من حيث مجموعه بحيث يكون قابلاً للترجمة بلفظٍ آخر لبيان ما قاله المتكلِّم . وهذا متوقَّف على عدم قرينة متَّصلة على خلاف الظهور .

الثالث : الظهور التصديقي المعين لما أراده المتكلِّم في نفس الأمر . وهذا يتوقَّف على عدم القرينة على خلاف الظهور مطلقاً ، سواء كانت متَّصلة أو منفصلة ؛ ضرورة أنَّ القرينة المنفصلة وإن لم تكن هادمةً للظهور بالمعنى الثاني إلا أنَّها هادمة له بهذا المعنى ؛ إذ مع وجود القرينة المنفصلة لا يمكن ظهور كلام المتكلِّم في خلاف ما قامت القرينة عليه بحسب المراد النفس الأمري .

ثمَّ إنَّ حجَّة الظهور قد اختلف فيها أنَّها من باب بناء العقلاء على حجَّة الظهور ابتداءً أو من جهة بنائهم على أصالة عدم القرينة بعد الاتفاق على أنَّها من جهة الكاشفيَّة عن المراد لا من جهة التبعُّد المحض ؛ لعدم تبعُّد من العقلاء على حجَّة شيء من دون جهة كاشفيَّة فيه أصلاً .

وقد بينّا في محلّه أنّ الحقّ عندنا التفصيل ؛ فإنّ اتّباع الظهور تارة يكون في مقام الاحتجاج ، وبعبارة أخرى : في مقام المولويّة والعبوديّة . وأخرى في مقام كشف المراد النفس الأمريّ .

ففي المقام الأوّل يكون الظهور بنفسه حجّةً على المراد الواقعي ، فيعاقب على مخالفته ، ولا يلتفت إلى اعتذار العبد عنها بعدم الظنّ على كونه مراداً أو بوجود الظنّ بعدم إرادته . وهذا بخلاف المقام الثاني ؛ فإنّ المعبر فيه هو ثبوت عدم القرينة ، ولا يكتفى فيه بنفس الظهور ، ولذا لو وقع مكتوب من أحد التجّار إلى بعض عمّالهِ بيدٍ ثالث وكان فيه تعيين أسعار أموال التجارة ، لما ترتّب عليه أثرٌ ما لم يثبت من الخارج عدم قرينة بين ذلك التاجر وعامله في مكاتبتهم ، فمجرّد الظهور إنّما يكون حجّةً في مقام الامتثال والعصيان دون غيره ممّا تعلّق الغرض بكشف المراد النفس الأمري ، وقد ذكرنا توضيح ذلك في بحث حجّة الظواهر ، فراجع .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : يقع الكلام تارة في أنّ تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ من جهة الأقوائيّة حتّى يقتصر على موردها ، كما يستفاد من كلمات شيخنا العلامة الأنصاري^(١) ، أو يتقدّم ظهور الخاصّ عليه مطلقاً ؟ وأخرى في أنّ تقدّمه عليه هل هو من جهة الوجود أو الحكومة ؟

أمّا الكلام من الجهة الأولى : فالحقّ هو تقدّم ظهور الخاصّ على ظهور العامّ مطلقاً ولو كان أقوى من ظهور الخاصّ ؛ وذلك فإنّ الخاصّ قرينة على بيان المراد من العامّ بحسب الظهور التصديقي بالمعنى الثاني ، وقد تقدّم ممّا تقدّم ظهور القرينة على ظهور ذي القرينة وإن كان أضعف منه بحسب المرتبة ،

وقد مرّ في محلّه أنّ الميزان في معرفة كون أحد الأمرين قرينةً على الآخر وعدمه هو فرض أحدهما متصلاً بالآخر في كلام واحد، فإن كان أهل العرف لا يتوقفون في معرفة المراد منه بجعل أحدهما شارحاً للآخر من جهة تعيين المراد، فهو القرينة، وإلا فلا، ولا ريب [في] أنّ الخاصّ إذا اتّصل بالعامّ في الكلام الواحد، كان مبيّناً وشارحاً له، فيكون هو المتعيّن في القرينة، فيكون ظهوره مقدّماً على ظهور العامّ مطلقاً، كما هو الحال في كلّ قرينة مع ذي القرينة.

وأما الكلام من الجهة الثانية: فتوضيح الحال فيه أنّ الخاصّ المعارض للعامّ إمّا أن يكون قطعيّ السند والدلالة، أو يكون ظنيّاً من الجهتين، أو يكون قطعياً من جهةٍ وظنيّاً من جهة.

أما إذا كان قطعياً من الجهتين، فلا ريب في تقدّمه على العامّ وتخصيصه به؛ فإنّ موضوع أصالة العموم - وهو الشكّ في مراديته - يكون مرتفعاً وجداناً؛ للعلم بصدور الخاصّ وإرادة مدلوله، فيكون وارداً عليه.

بل التحقيق أنّ الخاصّ القطعيّ من الجهتين كما لا يعقل الحكومة فيه، لا يعقل الورد فيه أيضاً؛ لما عرفت من أنّ الورد يشترك مع الحكومة في أنّ ارتفاع الموضوع في مواردما يتوقّف على ثبوت تعبدٍ في الجملة. والفرق هو: أنّه في الورد يكون ارتفاع الموضوع بثبوت نفس التعبد، وفي الحكومة بثبوت المتعبد به، ومن المعلوم أنّه لا تعبد في مورد الخاصّ القطعيّ بوجه، فلا محالة يكون التقدّم بالتخصّص لا غير.

وأما إذا كان الخاصّ ظنيّاً ولو من جهة، فربما يتوهّم أنّ تقدّمه على العامّ من جهة الورد مطلقاً؛ نظراً إلى أنّ حجّة الظهور إنّما هي من باب بناء العقلاء، ولا ريب في أنّ بناءهم على حجّيته فيما إذا لم يكن هناك تعبد بالخلاف، ففي

فرض وجود التعبد بالخلاف يرتفع موضوع أصالة الظهور .

ولكنه توهم فاسد ؛ فإن بناء العقلاء على حجّة الظهور بناءً كلي غير مقيد في حد ذاته بشيء ، غاية الأمر أنها مشروطة بوجود موضوعها ، وهو الشك في مراد المولى ، فإذا فرضنا بناءً آخر منهم على حجّة الخاصّ الكاشف عن الإرادة الواقعية ، فلا محالة يرتفع موضوعها بثبوت الخلاف - الذي هو المتعبد به - في طرف الخاصّ ، وقد ذكرنا مراراً أنّ الرافع لموضوع الأصل إن كان هو التعبد بما هو تعبد ، فيكون وارداً ، وإن كان ثبوت المتعبد به ولو من جهة التعبد ، فيكون حاكماً ، ولا ريب [في] أنّ المقام من قبيل الثاني دون الأول .

وبالجملة ، نسبة الخاصّ إلى العام - كما عرفت - نسبة القرينة إلى ذي القرينة ، فتقدّم أصالة الظهور في طرف الخاصّ يكون من جهة ثبوت القرينة ببناء العقلاء لا من جهة ارتفاع موضوع أصالة الظهور في العام بعد ورود المخصّص وجداناً ، فكأنّ المتوهم تخيل أنه ليس من العقلاء إلّا بناء واحد على العمل بالعمومات مقيداً بعدم وجود المخصّص ، فعند تحقّقه يرتفع موضوعه . وقد عرفت أنّ الأمر ليس كذلك ، بل بناؤهم على العمل بالعموم من جهة ارتفاع موضوعه ببنائهم على ثبوت القرينة بالتخصيص ، فيكون التقدّم بالحكومة .

ثمّ إنّ الخاصّ إذا كان ظنيّاً من جهة الدلالة والسند ، فيكون تقدّمه على أصالة العموم بالحكومة من جهتين : الأولى : من جهة السند ، والأخرى : من جهة الدلالة ؛ فإنّ قرينة الخاصّ تتوقّف على حجّيته من الجهتين ، فالحكومة تكون من جهتين .

وأما إذا كان ظنيّاً من جهة واحدة ، فالحكومة من جهة واحدة ، كما هو

ظاهر .

ثمَّ إِنِّي لَا أَظُنُّكَ أَنْ تَتَوَهَّمَ وَقُولَ : إِنَّ تَقَدَّمَ أَصَالَةَ الظُّهُورِ فِي طَرَفِ الْخَاصِّ عَلَى أَصَالَةِ الظُّهُورِ فِي طَرَفِ الْعَامِّ إِنْ كَانَ بِالْحُكُومَةِ ، فَتَقَدَّمَ الْخَاصُّ عَلَى الْعَامِّ بَلْ تَقَدَّمَ الْمُقَيَّدُ عَلَى الْمَطْلُوقِ دَائِمًا يَكُونُ بِالْحُكُومَةِ ، فَأَيُّ مُورِدٍ يَبْقَى لِلتَّخْصِصِ أَوْ التَّقْيِيدِ ؟ وَمَاذَا يَكُونُ فَارِقًا بَيْنَ التَّخْصِصِ وَالْحُكُومَةِ ؟ فَإِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ فِيمَا تَقَدَّمَ أَنَّ تَعَارُضَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ بِحَسَبِ مَدْلُولِيهِمَا أَمْرٌ ، وَكَوْنُ الْأَصْلِ فِي أَحَدِهِمَا حَاكِمًا عَلَى الْأَصْلِ فِي الْآخَرِ أَمْرٌ آخَرٌ ؛ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ فِي الثَّانِي غَيْرُ مُنَافِيَةٍ لِلتَّخْصِصِ فِي الْأَوَّلِ ، وَالْحُكُومَةُ النَافِيَةُ لِلتَّخْصِصِ هِيَ أَنْ تَكُونَ فِي نَفْسِ الْمَدْلُولِ دُونَ مَقَامِ الْحُجَّةِ .

ثمَّ إِنَّ الْعَلَامَةَ الْأَنْصَارِيَّ تَقُولُ ذَكَرَ فِي وَجْهِ تَقَدَّمَ الْخَاصِّ الظَّنِّي عَلَى الْعَامِّ تَفْصِيلًا .

وحاصله : أَنَّ حُجَّةَ الظُّهُورِ إِنْ كَانَتْ مِنْ جِهَةِ الظَّنِّ النُّوعِيِّ ، فَيَكُونُ تَقَدَّمَ الْخَاصِّ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ الْوُرُودِ ، وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ مِنْ جِهَةِ أَصَالَةِ عَدَمِ الْقَرِينَةِ ، فَيَكُونُ التَّقَدُّمُ بِالْحُكُومَةِ . وَيَحْتَمِلُ كَوْنُ التَّقَدُّمِ بِالْوُرُودِ أَيْضًا . ثُمَّ أَمْرٌ تَقُولُ - بَعْدَمَا أَفَادَ مِنْ احْتِمَالِ الْوُرُودِ - بِالتَّأَمُّلِ ^(١) .

وقد أَشْكَلْتُ هَذِهِ الْعِبَارَةَ عَلَى جُمْلَةٍ مِنَ الْأَعْلَامِ ، وَلَا بَدَّ لَنَا أَوَّلًا مِنْ بَيَانِ مَرَامِهِ تَقُولُ ثُمَّ تَعْقِيبِهِ بِمَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا .

فَنَقُولُ : إِنَّ حَاصِلَ مَا أَفَادَهُ هُوَ : أَنَّ حُجَّةَ الظُّهُورِ إِذَا كَانَتْ مِنْ جِهَةِ الظَّنِّ النُّوعِيِّ ، فَلَا مُحَالَةَ يَتَقَيَّدُ مَوْضُوعُهَا بِمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ كَاشِفٌ عَنْ عَدَمِ إِرَادَةِ الظُّهُورِ الرَّافِعِ لِلظَّنِّ نَوْعًا ، فَمَعَ وَجُودِ الْكَاشِفِ عَنْهُ - سِوَاءِ كَانَ قِطْعِيًّا أَوْ بِالتَّعَبُّدِ - يَرْتَفِعُ مَوْضُوعُ الْحُجَّةِ ، وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ الْحُجَّةُ مِنْ جِهَةِ أَصَالَةِ عَدَمِ

القرينة ؛ فإنّ الظاهر أن يكون الواقع حينئذٍ هو ثبوت القرينة على الخلاف ، فإن كان بالعلم ، يكون وروداً أو تخصّصاً على ما عرفت الحال فيه . وإن كان بالتعبد ، يكون حكومةً .

وقد ذكرنا مراراً أنّ الرافع للموضوع إن كان هو نفس التعبد بما هو ، فهو الوارد ، وإن كان ثبوت المتعبد به ، فهو الحاكم .

ويحتمل كون الموضوع مقيداً من أول الأمر بعدم ثبوت القرينة على الخلاف ولو بالتعبد ، فمع فرض التعبد بثبوت القرينة يتحقّق الورود أيضاً .

وأنت خير بما فيه ؛ إذ قد عرفت أولاً أنّ الحقّ في المقام هو التفصيل بين موارد أصالة الظهور بما إذا كان المطلوب هو الإطاعة والامتثال أو كشف المراد النفس الأمري ، فالظهور حجّة بما فيه من الكشف والظنّ النوعي على الأول دون الثاني .

ومع الإغماض عمّا ذكرناه فإن بنينا على كون الحجّة من باب أصالة عدم القرينة ، فلا ريب [في] أنّ الرافع لموضوعها هو ثبوت القرينة على الخلاف ، لا نفس التعبد بعدم الثبوت بما هو تعبد ؛ ضرورة أنّ الموجب لإرادة خلاف الظاهر هو نفس وجود القرينة لا التعبد به ، فتكون الرافعية من جهة ثبوت المتعبد به ليس إلّا ، فلا يكون لاحتمال الورود مجال أصلاً .

وأما إذا بنينا على كون الحجّة من باب الظنّ النوعي ، فاحتمال تقيّد الموضوع من أول الأمر مبنيّ على التوهّم المذكور أولاً من كون أصالة الظهور في طرف الخاصّ واردةً على أصالة الظهور في طرف العامّ ، وقد عرفت فساده ؛ لما ظهر من أنّ الرافع للموضوع وما يكون كاشفاً عن المراد الواقعي على خلاف الظهور النوعي هو نفس وجود القرينة ، فالتعبد به تعبد بما هو رافع له ، لا أنّ التعبد بنفسه يكون رافعاً ، فكم فرق بين التعبد بثبوت الرافع أو كون نفس التعبد

رافعاً، والذي يعتبر في الورد هو الثاني، وما هو متحقق في المقام هو الأول.
فتلخص : أنَّ احتمال الورد في باب الأصول اللفظية ساقط من أصله .
 وأما الأصول العملية فما كان منها شرعياً يكون تقدّم الأمانة أو بعض
 الأصول عليها أيضاً بالحكومة .

نعم ، ما كان منها عقلياً ، يكون تقدّم الأمانة أو الأصل الشرعي عليه
 بالورد ، فينحصر مورد الورد بها ، ولا يتحقق في غيرها على ما عرفت
 الضابط في الحكومة والورد .

والشيخ قده وإن لم يتعرّض للفارق بين الحكومة والورد تفصيلاً إلا أنَّ
 الظاهر أنَّ الملاك عنده قده هو الملاك عندنا ؛ لعدم معنى آخر معقول لهما غير
 ما ذكرناه .

السادس : لا ريب في أنَّ حجّة الدليل تتوقّف على تماميته من جهات
 ثلاث : الصدور ، والدلالة ، ووجه الصدور . والتعارض بين الأدلة إمّا أن يكون
 مع وجود مزية في أحد المتعارضين على الآخر أو لا ، والمزية إمّا أن تكون من
 جهة الدلالة أو من غيرها .

ثم إنّ التعارض إمّا أن يكون بين دليلين ليس إلا ، كما إذا دلّ أحد الدليلين
 على الوجوب والآخر على الحرمة . وإمّا أن يكون بين أكثر ، كما إذا كان دليل
 آخر دلّ على الإباحة أيضاً .

أما التعارض بين أكثر من دليلين فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى ،
 كما أنَّ التكلم في المزايا من غير جهة الدلالة سيأتي في بحثٍ مستقلّ ، فالتكلم
 في المقام متمحّض في التعارض بين دليلين مع وجود المزية في أحدهما من
 جهة الدلالة على الآخر .

فنقول : ربما يقال : إنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح .

وهذا الكلام بظاهره ممّا لا يمكن المساعدة عليه ؛ إذ مضافاً إلى أنّه لا دليل على لزوم الجمع بهذا المعنى المعبر عنه بالجمع التبرّعي أنّه لا يبقى على ذلك مورد للأخبار العلاجيّة الأمره بأخذ أحد الخبرين ترجيحاً أو تخييراً ؛ ضرورة أنّه ما من خبرين متعارضين إلّا ويمكن حمل كلّ منهما على مورد يرتفع التعارض بينهما ، فنفس تلك الأخبار تكون دليلاً على بطلان هذا النحو من الجمع .

ولا يبعد حمل هذا الكلام على موارد الإمكان العرفي بأن يكون أحد الدليلين قرينةً على التصرف في الآخر بأن يكون أحدهما نصّاً في مورد دون الآخر ، أو كان أظهر منه بحيث لو كانا في كلام واحد ، لتعيّن في كونه قرينةً على الآخر . وأمّا مجرد الأظهرية من دون أن يكون صالحاً للقرينة فلا يوجب التقدّم وحمل الآخر على خلاف ظاهره ؛ إذ لا يخرج الجمع بهذا النحو من الجمع التبرّعي الذي قد عرفت أنّه لا دليل عليه ، بل الدليل على خلافه ، فلا بدّ وأن يعتبر أحد الدليلين قرينةً على الآخر بحيث لا يتحيّر أهل العرف في استفادة المراد منهما إذا انضمّ أحدهما إلى الآخر .

ولا بأس بذكر جملة من المرجّحات الدلالية التي توجب تقدّم أحد الدليلين على الآخر والتصرّف فيه بحمله على خلاف ظاهره :

منها : ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر مدلولاً ؛ فإنّه يتقدّم الخاصّ على العامّ سواء كان قطعيّ الدلالة أو لم يكن ؛ لما عرفت من أنّ ظهور الخاصّ يتقدّم على ظهور العامّ مطلقاً حتّى فيما إذا كان ظهور العامّ في العموم أقوى من ظهور الخاصّ ؛ فإنّ ظهور القرينة يتقدّم على ظهور ذي القرينة مطلقاً بالحكومة أو الورد .

ومنها : ما إذا كان أحد الدليلين وارداً في مقام التحديد دون الآخر ، فإنّ

النسبة بين الدليلين المتعارضين وإن لم تكن بالعموم والخصوص إلا أن ما ورد في مقام التحديد يتقدّم على غيره ويكون قرينةً على التصرف فيه .

ومنها : ما إذا كان لأحد الدليلين قدرٌ متيقّنٌ في مقام التخاطب ؛ فإنّه يكون كالنصّ فيه ، فيوجب التصرف في معارضه .

مثلاً : الأدلة الدالة على عدم إرث الزوجة من الدار وإن كانت معارضةً بالأدلة الدالة على إرثها منها إلا أن القدر المتيقّن من أدلة عدم الإرث هي الزوجة غير ذات الولد ، كما أن القدر المتيقّن من أدلة الإرث هي الزوجة ذات الولد ، فيجمع بينهما بحمل كلّ منهما على المتيقّن من مورده وإن كانت النسبة بينهما بالتباين ، كذا قيل .

ولكنّك عرفت في بحث المطلق والمقيّد أن وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب إذا لم يكن بحيث يكون اللفظ ظاهراً فيه - كما في موارد الانصرافات - لا يوجب تقييد الإطلاق بنفسه ، وعليه فلا يكون مثل هذا النحو من القدر المتيقّن قابلاً للقرينة في كلّ من الطرفين ؛ فإن غاية الأمر حينئذٍ هو وجودُ القدر المتيقّن بالنسبة إلى مقام ثبوت الحكم واقعاً لأجل المناسبات والاستحسانات - كما قيل من أن إرث غير ذات الولد من الدار يوجب تسلّط الزوجة على إتيانها برجلٍ آخر على الورثة - ووجودُ القدر المتيقّن في الحكم كيف يمكن أن يكون رافعاً للتعارض بين الدليلين في مقام الدلالة مع كون النسبة بينهما هو التباين كما هو المفروض !؟ فالحقّ سقوط هذا المرجّح عن المرجّحية من أصله .

نعم ، لو كان كلّ من المطلقين منصرفاً في مقام الإثبات إلى غير ما ينصرف إليه الآخر ، لما تحقّق التعارض بينهما ، كما هو ظاهر ؛ ضرورة أنّه لو لم يكن هناك معارض أيضاً ، لما كان المطلق حجةً لإثبات الإطلاق في حدّ نفسه .

ومنها : ما إذا كان أحد الدليلين وارداً في موردٍ خاصّ ؛ فإنّ وروده فيه يوجب نصوصيّته بالقياس إليه ، فلا يجوز إخراجه عنه وتخصيصه بغير موردّه ، فيقدّم على معارضه وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه .

ومنها : ما إذا لزم من تخصيص أحد الدليلين استهجان التخصيص ، كما إذا لم يبق له مورد أصلاً أو بقي بمقدار لا يجوز التخصيص إلى ذلك المقدار ، بخلاف الآخر ؛ فإنّ ذلك يوجب تقدّمه عليه وإن كانت النسبة عموماً من وجه .

ومنها : ما إذا كانت دلالة أحد الدليلين بالوضع والآخر بالإطلاق ، فإنّ ما بالوضع يتقدّم على غيره ويكون بياناً له ، فإذا ورد «أكرم العالم» ثمّ ورد «لا تكرم الفسّاق» فيقدّم الثاني على الأوّل ، فيحكم بحرمة إكرام العالم الفاسق ، فإنّ شمول الأوّل له يتوقّف على جريان مقدّمات الحكمة فيه التي من جملتها عدم البيان ، وشمول الثاني له بالوضع يصلح أن يكون بياناً له ، فيقدّم عليه . ومنه يظهر أنّه لو وقعت المعارضة بين مفهوم الغاية - الذي هو بالوضع - ومفهوم الشرط - الذي هو بالإطلاق - لتقدّم مفهوم الغاية عليه .

ويلحق بهذا القسم ما إذا كان التعارض بين العموم الشمولي والبدلي ولو كان كلاهما بالإطلاق ؛ فإنّ المطلق الشمولي يتقدّم على المطلق البدلي ؛ فإنّ التخيير بين أفراد المطلق البدلي يتوقّف على كون الأفراد متساوية الأقدام في الدخول تحته ، ولا ريب [في] أنّ شمول المطلق الشمولي له يخرجّه عن التساوي مع بقية الأفراد ، فيختصّ المطلق البدلي بغيره ، وقد بيّنا توضيح ذلك في بحث الواجب المشروط ، فراجع .

ومنها : ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ ، فيقدّم التخصيص عليه ، سواء كان الدوران في دليل واحد - كما إذا كان العامّ متقدّماً على الخاصّ زماناً ، فيدور الأمر في العامّ بين كونه منسوخاً بالنسبة إلى حكم الخاصّ وكونه

مخصّصاً به من أوّل الأمر - أو في دليلين ، كما إذا كان الخاصّ متقدّماً عليه ، فيدور الأمر بين منسوخية الخاصّ المتقدّم وتخصيص العامّ المتأخّر ، وعلى كلّ حال يتقدّم التخصيص على النسخ ؛ فإنّ ناسخية الخاصّ المتأخّر للعامّ المتقدّم تتوقّف على تمامية أصالة العموم في طرف العامّ ، ومن الضروريّ أنّه بعد ورود الخاصّ المتأخّر - مع فرض جريان ديدن المتكلّم على الاعتماد على القرائن المنفصلة ، وعلى عدم بيان تمام مراده في مجلس واحد - لا يبقى ظهور تصديقيّ للعامّ في كشفه عن المراد الواقعي ، ومعه لا يبقى مجال لاحتمال النسخ أصلاً.

وبعبارة أخرى : احتمال النسخ فرع بقاء أصالة العموم على حالها ، ومع وجود الخاصّ المتأخّر لا يمكن أن تكون أصالة العموم حافظةً لنفسها ، فتسقط ، فيتعيّن التخصيص .

وكذلك الكلام في الخاصّ المتقدّم ؛ فإنّ اعتماد المتكلّمين على القرائن السابقة - كما هو ديدنهم - يمنع من انعقاد الظهور التصديقي في العامّ حتّى يكون ناسخاً للخاصّ المتقدّم ، بل يكون الخاصّ المتقدّم قرينةً على العامّ وصارفاً له عن ظهوره ، كما هو ظاهر .

ومنه يظهر الحال في مجهولي التاريخ أيضاً ، وأنّ الحكم مطلقاً هو التخصيص دون النسخ .

وأما ما توهّم - من أنّ جهة التقديم هي كثرة التخصيص وقلة النسخ - ففيه : أنّ الكثرة بنفسها لا تكون قرينةً على التخصيص ما لم يكن هناك موجب آخر له .

فإن قلت : إنّ أصالة عدم النسخ تقتضي التخصيص وأصالة عدم التخصيص وإن كانت معارضةً له إلا أنّ أصالة عدم النسخ تتقدّم عليها من جهة

كثرة التخصيص وقلة النسخ.

وبعبارة أخرى: ظهور الدليل في الاستمرار والدوام بقرينة ندرة النسخ يكون أقوى من ظهور العام في العموم، فيتقدم عليه.

قلت: ظهور الدليل في الاستمرار والدوام إما أن يكون من جهة نفسه أو من جهة دليل خارجي.

أما الظهور من جهة نفسه - لأجل الإطلاق ومقدمات الحكمة - فهو ممنوع جداً؛ إذ من الظاهر أن الدليل على ثبوت حكم لموضوع لا يكون متعرضاً لإلثبات الحكم لذلك الموضوع، وأما أن هذا الحكم له أمد أو ليس له أمد فهو محتاج إلى دليل آخر يحكم فيه بالاستمرار لهذا الحكم حتى يكون الحكم الثابت للموضوع في القضية الأولى موضوعاً للحكم بالاستمرار في قضية أخرى، ولا يمكن أن يكون الدليل المثبت لأصل الحكم متعرضاً لاستمراره أيضاً.

لا يقال: إذا لم يمكن تعرض الدليل المثبت للحكم لاستمراره، فكيف بنيتم على استفادة الاستمرار من قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١) بمقدمات الحكمة!

فإنه يقال: فرق بين استمرار الحكم المقابل للنسخ، وبين استمراره المقابل لتقييده بزمان.

مثلاً: الحكم بلزوم العقد قد يكون استمرارياً بمعنى أنه غير مختص بزمان، فكما أنه يكون العقد الصادر في زمانٍ لازماً، فكذلك العقود الصادرة فيما بعده. وبعبارة أخرى: الحكم المجعول على موضوعه المقدر وجوده قد

يكون بنفسه استمرارياً، وأخرى يكون لزومه استمرارياً بمعنى أنه إذا وجد العقد وحكم عليه باللزوم، يكون اللزوم استمرارياً في مقابل اللزوم في ساعة واحدة مثلاً، والاستمرار بهذا المعنى لا ينافي عدم الاستمرار بالمعنى الأول، كما أن الاستمرار بذلك المعنى لا ينافي عدمه بهذا المعنى، والاستمرار غير الممكن تعرّض الدليل المثبت للحكم له هو الاستمرار في نفس القضية الحقيقية المجعولة، وأمّا الاستمرار بالمعنى الثاني المقابل للتقييد فتعرّض الدليل له بمكان من الإمكان.

وأما الظهور من جهة الدليل الخارجي فهو ممنوع أيضاً؛ فإنّ عمدة ما يمكن أن يتوهم دلالة على استمرار كلّ حكم ثابت في الشريعة هو قوله عليه السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١) ولا ريب [في] أن المراد منه هو استمرار نفس الشريعة في مقابل نسخها، وأين ذلك من كون الحكم غير منسوخ في نفس الشريعة المقدّسة؟ فلم يبق دليل على استمرار كلّ حكم شخصي في الشريعة إلا الاستصحاب، ومن الواضح أنّه أصل عملي لا يمكن أن يكون معارضاً لأصالة العموم فضلاً عن أن يتقدّم عليها.

هذا، مضافاً إلى أنّ الاستصحاب في فرض تأخر الخاصّ عن العامّ -الذي هو العمدة في محلّ الكلام- غير جارٍ في نفسه من جهتين:

الأولى: أنّ الخاصّ بعد وروده لا محالة يكون العمل على طبقه، ويرتفع حكم العامّ عن مورده، سواء كان من جهة النسخ أو من جهة التخصيص، فأصالة عدم النسخ لا أثر لها بعد ورود الخاصّ، وإنّما أثره باعتبار

الأزمنة السابقة، فإنه على التخصيص يكون الفرد خارجاً من أول الأمر، وعلى النسخ يكون الخروج من حين ورود الخاص، ولا ريب [في] أن الاستصحاب لا بدّ في جريانه من وجود الأثر في ظرف البقاء دون الحدوث.

الثانية: أن جريان الاستصحاب فرع اليقين بالحدوث والشك في البقاء، والمفروض أن ثبوت الحكم في المقام للخاص مشكوك من أول الأمر؛ لفرض دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فكيف يمكن أن يجري الاستصحاب مع الشك في أصل الحدوث؟!

فتحصل: أن الحكم بالتخصيص في فرض تقدّم الخاص أو تأخره لما ذكرناه، لا لتقدّم أصالة عدم النسخ على أصالة العموم.

بقي هنا أمران لا بأس بالتعرّض لهما:

الأول: أنهم ذكروا أن الخاص إذا ورد قبل زمان العمل بالعام، تعيّن في التخصيص، ولا يكون لاحتمال النسخ مجال أصلاً؛ لاستحالة النسخ - قبل حضور وقت العمل - بالخاص، ولا يخفى عليك أن أصالة عدم التخصيص وإن لم تكن جارية مع وجود الخاص - كما عرفت - إلا أنه لا مانع من النسخ قبل حضور وقت العمل في حدّ ذاته.

توضيح ذلك: أن النسخ تارة يكون من جهة انتهاء أمد الحكم بانتهاء المصلحة الكامنة في متعلّقه. وأخرى يكون من جهة أن جعل الحكم كان لأجل مصلحة في نفس الإظهار من امتحان ونحوه، فانتهى أمدها. وثالثة يكون من جهة أن جعل الحكم كان لأجل غرض آخر قد تحقّق في الخارج فارتفع، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾^(١)

الذي نُسخ بعد امتثال أمير المؤمنين عليه السلام لهذا الحكم قبل نجواه مع رسول الله صلّى الله عليه وآله (١)، فكان الغرض منه هو إظهار شرافة مقام أمير المؤمنين عليه السلام.

ثم إن القضية على ما بيّنا مراراً قد تكون حقيقيةً، وأخرى خارجيةً، والقضية الحقيقية قد تكون في الموقّعات، وقد تكون في غيرها.

أمّا القضية الحقيقية غير الموقّعة فلا معنى لحضور وقت العمل فيه أصلاً؛ فإنّها متكفّلة لثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه من دون توقّف على ثبوت موضوعه في الخارج أصلاً، وقد ذكرنا أنّ أكثر الأحكام المجعولة في الشريعة من هذا القبيل، فيصحّ فيها النسخ بكلّ الوجوه المتصورة في النسخ. وأمّا القضايا الخارجية أو القضايا الحقيقية الموقّعة قبل حضور وقت العمل بها فالنسخ على الوجه الأوّل وإن لم يكن معقولاً فيها إلاّ أنّه لا مانع من النسخ على الوجهين الآخرين، فلا يفرق في جواز النسخ بين أن يكون قبل حضور وقت العمل أو بعده؛ إذ استحالة قسم واحد من النسخ قبل حضور وقت العمل لا تستلزم استحالة مطلقاً.

الثاني: أنّهم - بعد خلافهم في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، والتكلم بما له ظاهر وإرادة خلافه - اتفقوا - على ما قيل - على قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولأجله وقع الإشكال في المخصّصات الواردة من الأئمة المتأخّرين عليهم السلام بالإضافة إلى العمومات الصادرة عن النبيّ أو أمير المؤمنين صلوات الله عليهما وآلهما الطاهرين، فذهب كلّ إلى طرف.

فمنهم: من ذهب إلى كون تلك المخصّصات كلّها ناسخة لتلك العمومات؛ لاستحالة التخصيص بعد حضور وقت العمل.

وقد أورد عليه بعدم إمكان النسخ بعد النبي ﷺ ؛ لانقطاع الوحي .
وفيه [أولاً] : أنه قد تضافرت الأخبار والآثار المروية عنهم صلوات الله وسلامه عليهم في الأدعية والزيارات على تفويض دين الله إليهم ، فلا مانع من صدور النسخ منهم .

وثانياً : أن انقطاع الوحي بعد النبي ﷺ لو سلم أنه يمنع عن تحقق النسخ بعده ، فغايته هو عدم إمكان النسخ بعده من الأئمة عليهم السلام ، وأما بيانهم عليهم السلام لأمد الحكم المنتهي إلى الإخبار عن رسول الله ﷺ فلا مانع عنه .
نعم ، الإنصاف أن الالتزام بالنسخ في جميع هذه الموارد - بحيث يؤول الأمر إلى نسخ أغلب الأحكام الثابتة في الشريعة المقدسة - بعيد جداً ، ولا يمكن الالتزام به .

ومنهم : من ذهب إلى أن تلك المخصّصات المتأخّرة يستكشف منها اقتران العمومات المتقدّمة بها وإن اختفت علينا من الجهات الموجبة للاختفاء .
والإنصاف : أن هذه الدعوى وإن كانت معقولة في الجملة ؛ نظراً إلى وجود جملة من تلك المخصّصات في الكتب المروية بطرق العامة وجملة من أسانيدھا معتبرة ومنتھية إلى خيار الصحابة رضي الله عنهم - كعبادة بن صامت وغيره - إلا أن دعوى وجود كلّ مخصّص صادر عن الأئمة المتأخّرين - صلوات الله عليهم أجمعين - في زمان صدور العمومات السابقة لا تخلو عن الجفاف ، كما هو ظاهر .

وقد أجاب العلامة الأنصاري قدس سره عن الإشكال - على ما في تقريراته - بما حاصله : أن بناء الإشكال على أن العمومات الصادرة سابقاً إنّما صدرت لأجل بيان الأحكام الواقعية ، فيكون تأخير البيان عن وقت العمل بها قبيحاً .
ولكنّه لا موجب للالتزام بذلك ، بل يجوز أن يكون صدور تلك

العمومات لأجل بيان الأحكام الظاهرية ضرباً للقانون والقاعدة ، فلا يلزم قبج في تأخير البيان بالنسبة إلى المراد الواقعي النفس الأمري^(١).
وتبعه على ذلك المحقق صاحب الكفاية رحمته ، فالتزم بكون المراد الاستعمالي في العمومات مغايراً للمراد الجدّي ، وعليه بنى حجّة العام في المقدار الباقي بعد التخصيص^(٢).

وقد ذكرنا في بحث العام والخاص فساد ذلك ، وأن العمومات يستحيل أن تكون ناظرة إلى مرحلة إثبات الحكم الظاهري ، فإن أصالة العموم في ظرف الشك في المراد وإن كانت مثبتة لحكم ظاهري إلا أنه فرع صدور العام لأجل بيان المراد الواقعي ، ولا يمكن أن يكون نفس العام متعرضاً لإثبات حكم مترتب على الشك فيه ، وفيما ذكرناه هناك غنى عن الإعادة ، فراجع .

والتحقيق في الجواب أن يقال : إن تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً في حد ذاته إلا أنه لا مانع من عروض عنوان آخر عليه موجب لارتفاع قبحه بل لا تصافه بالحسن ، نظير بقية العناوين القبيحة لولا عروض عنوان آخر عليها ، فإذا فرض اقتضاء الحكمة من تقيّة أو غيرها تأخير البيان ، فلا بدّ من التأخير ، وإلا لزم العمل على خلاف الحكمة ، فالإشكال المذكور إنّما نشأ من تخيل أنّ القبح في المقام نظير القبح الثابت للظلم غير الممكن تخلفه عنه ، مع أنّه من الضروري أنّ الأمر ليس كذلك ، بل هو تابع لتحقيق ملاكه ، فإذا اقتضت الحكمة تأخير البيان لمصلحة أقوى ، فلا مناص عن التأخير حفظاً لتلك المصلحة .

السابع : إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين ، فقد يكون تقدّم بعضها

(١) مطارح الأنظار : ٢١٢ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٥٥ - ٢٥٦ .

على الآخر موجباً لانقلاب النسبة.

وتوضيح ذلك : أنك قد عرفت في الأمر الخامس أن الظهور التصوري الناشئ عن الوضع لا يتقلب عما هو عليه بوجود قرينة صارفة عن إرادته ، سواء كانت متصلة أو منفصلة ، ولكن مثل هذا الظهور لا يكون موضوعاً للحجبة في نظر العقلاء ، كما أن الظهور التصديقي بالمعنى الأول - أعني به ظهور الكلام فيما قاله المتكلم ، المتوقف على عدم القرينة في الكلام - لا يكون له حجة في نظرهم إلا مع عدم القرينة المنفصلة حتى يتحقق الظهور والكاشفة عن مراد المتكلم واقعاً ، ولذا بنينا على عدم حجة العموم والإطلاق قبل الفحص عن المخصص والمقيد .

وبالجملة ، ما لم يكن الكلام كاشفاً نوعياً عن مراد المتكلم بلحاظ القرائن الخارجية والداخلية لا يكون له حجة في مقام الإطاعة والعصيان .
ثم إن التعارض لا بد وأن يلاحظ بين كل واحد من الدليلين أو الأدلة بما له من الكاشفة عن المراد ؛ ضرورة أن ما ليس له الحجبة في حد ذاته كيف يمكن أن يعارض به الدليل الآخر ؟

فمن هنا يظهر وجه انقلاب النسبة فيما إذا كان أحد الدليلين المتعارضين مقروناً بقرينة منفصلة موجبة لانقلاب ظهوره التصديقي الكاشف عن المراد النفس الأمري عما هو عليه مع عدم القرينة .

ولعمري أن ما ذكرناه واضح بأدنى تأمل في موضوع الحجبة ، وأن المعارضة لا بد وأن تلاحظ بين الدليلين بمالهما من الظهور الموضوع لها .

وليت شعري كيف يعقل ملاحظة النسبة بين ما لا حجة له في نفسه مع قطع النظر عن المعارض حتى يكون الملاك هو ملاحظة النسبة بين الظهور الكلامي ولو لم تكن له كاشفة وحجة .

إذا عرفت ذلك ، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى صور تعارض أكثر من دليلين حتى يتضح ما ينقلب فيه النسبة عن غيره .

فنقول : إن التعارض بين أكثر من دليلين يتحقق في صور :

منها : ما إذا ورد عام وخاصان ، فقد تكون النسبة بين الخاصين التباين ، وقد تكون عموماً من وجه ، وقد تكون عموماً وخصوصاً مطلقاً .

أمّا في فرض التباين - كما إذا ورد «أكرم العلماء» ثم ورد «لا تكرم البغداديين منهم» وورد «لا تكرم البصريين منهم» فلا ريب في تخصيص العام بكل منهما ؛ ضرورة أن نسبة كل من الخاصين إلى العام على حد سواء ، فلا وجه للتخصيص بأحدهما أولاً ثم ملاحظة النسبة بين الباقي والخاص الآخر ، فلا بد من التخصيص بهما .

نعم ، إذا لم يبق للعام مورد بعد التخصيص بهما ، فلا محالة تكون المعارضة بين العام وبين مجموع المخصّصات بالتباين ، فلا بد من ملاحظة الترجيح أو التخيير .

ومنه يظهر الحال فيما إذا كانت النسبة بين الخاصين العموم من وجه أيضاً ، فلا بد من التخصيص بالمجموع إلا مع عدم بقاء المورد للعام ، فيلاحظ الترجيح أو التخيير .

وأمّا إذا كانت النسبة بين الخاصين العموم والخصوص المطلق - كما إذا كان المخصّصان قوله : «لا تكرم البغداديين منهم» و«لا تكرم العالم الفاسق البغدادى» - فربما يتوهم فيه أن العام يخصّص أولاً بأخص الخاصين ثم تلاحظ النسبة بين الباقي والخاص الآخر ، فربما تنقلب النسبة إلى العموم من وجه .

ولكنّه توهم فاسد ؛ فإنّ كون النسبة بين الخاصين عموماً وخصوصاً مطلقاً مع اتّحاد نسبتهما إلى العام لا يوجب تقدّم أحدهما في مقام أخذ النسبة ،

وبيان أخصّ الخاصّين في مقابل الآخر لا يوجب حصر التخصيص به ، بل يمكن أن يكون بيانه مستقلاً لأجل الاهتمام به أو لخصوصيات أخر .

وبالجملة ، حيث إنّ نسبة العموم إلى كلّ منهما على حدّ سواء ، فلا تكون كاشفيته نوعيّة إلّا فيما عداهما ، فلا بدّ من التخصيص بكلّ منهما .

نعم ، لو كان أخصّ الخاصّين متّصلاً بالعامّ وموجباً لتعنون العامّ بغيره في مقام الظهور التصديقي ، فلا محالة تلاحظ النسبة بينه بماله من الظهور وبين الخاصّ الآخر ، وقد تكون النسبة هو العموم من وجه .

والفرق بين المخصّص المتّصل والمنفصل هو : أنّ المخصّص المتّصل يوجب انعقاد الظهور التصديقي فيما قاله المتكلّم في غير العموم من أوّل الأمر ، ويتوقّف انعقاد الظهور فيما أراده على عدم ورود المخصّص وغيره من القرائن المنفصلة عليه ، ومن المفروض أنّ المخصّص الآخر لا يصلح للقرينيّة بنفسه ؛ لعدم كون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً ، وهذا بخلاف المخصّص المنفصل ؛ فإنّ المفروض فيه انعقاد الظهور التصديقي في العموم ، ويتوقّف انعقاد الظهور في المراد على عدم ورود المخصّص عليه ، وكلّ من الخاصّين صالح للقرينيّة وموجب لانقلاب الظهور عمّا كان عليه إلى غيره .

ومن هنا يظهر أنّه لا فرق في انقلاب النسبة في فرض اتّصال المخصّص بالعامّ بين ما إذا كان هناك عامّ آخر غير متّصل به الخاصّ وبين عدمه ؛ ضرورة أنّ العامّ الآخر بعد وجود العامّ المخصّص بالمتّصل لا يكون حجّة في غير ما يكون العامّ المتّصل حجّة فيه ، فلا محالة يكون الظهور فيه منقلباً قبل ملاحظة التعارض بينه وبين المخصّص الآخر ، فلا بدّ من ملاحظة التعارض بينه بعد التخصيص بالمتّصل وبين الخاصّ الآخر ، فتقلب النسبة إلى العموم من وجه ، كما هو ظاهر .

وإن شئت قلت : إنّ نسبة المخصّص غير المتّصل إلى العامّ الفوق وإن كانت هي العموم والخصوص المطلق إلّا أنّه لا يصلح لكونه مخصّصاً له ؛ فإنّ المفروض معارضته بالعموم من وجه مع العموم المتّصل به المخصّص ، والخاصّ المبثلي بالمعارض لا يصلح للتخصيص ، فيكون العامّ الفوق من أطراف المعارضة أيضاً .

ومنها : ما إذا ورد عامّان من وجه وورد مخصّص لأحدهما أو لكليهما ، فإن كان المخصّص أخرج مورد الاجتماع بينهما - كما إذا ورد : «يجب إكرام العلماء» و«يحرم إكرام الفاسق» و«يكره إكرام الفاسق» - فلا محالة يكون المخصّص مخصّصاً لهما ، فتتقلب النسبة بين الدليلين إلى التباين من دون معارضة .

وإن أخرج مورد الافتراق من أحدهما ، فلا محالة تنقلب النسبة بينهما إلى العموم والخصوص المطلق ، فيخصّص العامّ منهما بالآخر .

وإن أخرج مورد الافتراق منهما ، فتتقلب النسبة بينهما إلى التعارض التبايني في مورد الاجتماع .

ومنها : ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين ، فقد يرد دليل ثالث يوجب انقلاب النسبة بينهما إلى العموم والخصوص المطلق ، كما في إرث الزوجة من العقار ، فإنّ الروايات اختلفت فيه بالتباين ، فبعضها حكم بالإرث مطلقاً^(١) ، وبعضها بعدم الإرث كذلك^(٢) ، وبعضها دلّ على الإرث في خصوص ذات الولد^(٣) ، فأوجب تخصيص الأدلّة الدالّة على عدم الإرث بإطلاقها بغيرها ،

(١) الفقيه ٤ : ٨١٢/٢٥٢ ، التهذيب ٩ : ١٠٧٥/٣٠٠ ، الاستبصار ٤ : ٥٨١/١٥٤ ،

الوسائل ٢٦ : ٢١٢ - ٢١٣ ، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج ، الحديث ١ .

(٢) راجع الوسائل ٢٦ : ٢٠٥ - ٢١٢ ، أحاديث الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج .

(٣) الفقيه ٤ : ٨١٣/٢٥٢ ، التهذيب ٩ : ١٠٧٦/٣٠١ ، الاستبصار ٤ : ٥٨٢/١٥٥ ،

فانقلبت النسبة بينها وبين الأدلة الدالة على الإرث مطلقاً إلى العموم المطلق .
وقد يرد هناك دليلٌ رابع ، فيوجب انقلاب النسبة بينهما إلى العموم من وجه ، كما إذا ورد «أكرم البغداديين» وورد في دليلٍ آخر «لا تكرم البغداديين» ثم ورد دليلٌ ثالث على وجوب إكرام العالم البغدادي ، الموجب لتخصيص حرمة إكرام مطلق البغدادي ، ثم ورد أيضاً دليلٌ رابع على حرمة إكرام الفاسق البغدادي ، الموجب لتخصيص وجوب إكرامهم ، فلا محالة تنقلب النسبة بينهما إلى العموم من وجه ؛ ضرورة أنَّ دليل الوجوب بعد تخصيصه بغير الفاسق ، ودليل الحرمة بعد تخصيصه بغير العالم تكون النسبة بينهما العموم من وجه ، فيتعارضان في البغدادي الجاهل العادل .

ومما ذكرناه يظهر الحال في بقية صور تعارض الأكثر من دليلين ، وأنَّ الانقلاب إنما يكون باعتبار قيام دليلٍ آخر موجب لانقلاب الظهور التصديقي في المراد الذي هو الموضوع للحجّة ، ولا بدّ من ملاحظته في كلّ دليل مع قطع النظر عن المعارض .

ثمَّ إنّه لا بأس بالتكلّم في أدلة ضمان العارية ، وبيان النسبة بينها تفريعاً على ما بيّناه من انقلاب النسبة في بعض الموارد ، وعدمه في بعضها الآخر .
فنقول : إنَّ أدلة العارية منها : ما دلّ على عدم الضمان فيها مطلقاً^(١) . ومنها : ما دلّ على عدم الضمان مع عدم اشتراطه إلّا في الدراهم^(٢) . ومنها :

الوسائل ٢٦ : ٢١٣ ، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج ، الحديث ٢ .
(١) التهذيب ٧ : ٧٩٨/١٨٢ ، الاستبصار ٣ : ٤٤١/١٢٤ ، الوسائل ١٩ : ٩٣ ، الباب ١ من أبواب كتاب العارية ، ذيل الحديث ٦ .
(٢) التهذيب ٧ : ٨٠٨/١٨٤ ، الوسائل ١٩ : ٩٦ - ٩٧ ، الباب ٣ من أبواب كتاب العارية ، الحديث ٣ .

٣٠٦ أجود التقارير/ج ٤

ما دلّ على عدم الضمان مع عدم الاشتراط إلا في الدنانير^(١). ومنها: ما دلّ على عدم الضمان إلا في الذهب والفضة^(٢) على الإطلاق، سواء كانا من قبيل الدنانير والدرهم أم لا.

والمتحصّل من الروايات بعد عرض بعضها على الآخر هو الضمان في مطلق العارية مع الاشتراط، وعدم الضمان في غير الذهب والفضة بدونه، والضمان في خصوص الدرهم والدينار اشترط أو لم يشترط؛ فإن الطائفة الثانية وإن كانت بعقدها السلبي تنفي الضمان عن غير الدرهم وذلك يشمل بإطلاقه للدينار أيضاً إلا أنّه لا مناص عن رفع اليد عن هذا الإطلاق بنصوصيّة العقد الإيجابي من الطائفة الثالثة، كما أنّ الطائفة الثالثة بعقدها السلبي تنفي الضمان عن غير الدينار، وذلك يشمل بإطلاقه للدرهم أيضاً، إلا أنّه لا بدّ من رفع اليد عنه بنصوصيّة الطائفة الثانية في ضمان الدرهم، فتكون الروايتان في حكم رواية واحدة في الحكم بضمان الدرهم والدينار، اشترط أو لم يشترط، لكن مقتضاهما اختصاص الضمان بخصوص الدرهم والدينار، فيكونان أخصّ من دليل إثبات الضمان في مطلق الذهب والفضة، فتكون النتيجة ورود خاصين على العام، والنسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق، وقد بيّنا أنّ الحكم في ذلك هو التخصيص بكلّ منهما، فتكون النتيجة الحكم بالضمان في مطلق الذهب والفضة من دون خصوصيّة للدرهم والدينار، هكذا أفيد.

ولكن نظّرنا فيه في الدورة السابقة^(٣) بما حاصله: أنّ الروايتين المثبتتين

(١) الكافي ٥: ٢/٢٣٨، التهذيب ٧: ١٨٣/٨٠٤، الاستبصار ٣: ٤٤٨/١٢٦، الوسائل ١٩: ٩٦، الباب ٣ من أبواب كتاب العارية، الحديث ١.

(٢) الكافي ٥: ٣/٢٣٨، الفقيه ٣: ٨٧٤/١٩٢، التهذيب ٧: ١٨٣ - ١٨٤/٨٠٦ و٨٠٧، الاستبصار ٣: ٤٥٠/١٢٦، الوسائل ١٩: ٩٦ و٩٧، الباب ٣ من أبواب كتاب العارية، الحديث ٢ و٤.

(٣) راجع فوائد الأصول ٤: ٧٥١.

للضمان في الدرهم والدينار ، اللتين هُما في حكم رواية واحدة حيث إنّ المخصّص فيهما متّصل بالعامّ ، فلامحالة يكون موجباّ لتعنون العامّ في مقام الظهور التصديقي بغير الدرهم والدينار ، فتقلب النسبة مع رواية ضمان مطلق الذهب والفضّة إلى العموم من وجه ، فتعارضان في الذهب والفضّة غير المسكوكين ، ولا بدّ من ملاحظة الترجيح بينهما بتقييد الذهب والفضّة بالمسكوكين ، أو بتخصيص رواية عدم ضمان ما عدا الدرهم والدينار بغير الذهب والفضّة .

وحديث الرجوع إلى العامّ الفوق - الذي دلّ على عدم الضمان في مطلق العارية - قد عرفت ما فيه من أنّه يكون من أطراف المعارضة في أمثال المقام ، كما مرّ توضيحه .

وإذا وصلت النوبة إلى الترجيح ، فلا بدّ من ترجيح رواية مطلق الذهب والفضّة والأخذ بإطلاقها وتخصيص الآخر ؛ وذلك فإنّ التقييد وإن كان مقدّماً على التخصيص في مقام المعارضة في حدّ نفسها إلاّ أنّه لا بدّ من تقديم التخصيص في المقام بملاحظة أنّ تقيّد رواية الذهب والفضّة بخصوص الدرهم والدينار بعد رعاية أنّ عارية الدرهم والدينار في غاية الندرة يوجب حمل المطلق على الفرد النادر ، وهو خارج عن قانون المحاورة ، فلا بدّ من التخصيص في العقد السلبي من رواية الدرهم والدينار لئلاّ يلزم المحذور .

ولكنّ التحقيق أنّ ما ذكرناه من انقلاب النسبة غير تامّ أيضاً ؛ فإنّه إنّما يكون فيما إذا كان أحد الخاصّين متّصلاً والآخر منفصلاً ، والأمر في المقام ليس كذلك ، بل كلّ من الخاصّين متّصل بالعامّ ، والنسبة بينهما عموم من وجه من أوّل الأمر ؛ فإنّ العقد السلبي في رواية الدرهم والدينار ينفي الضمان في غيرهما ذهباً كان أو فضّة أو غيرهما ، والعقد الإيجابي في رواية الذهب والفضّة يوجب الضمان في مطلق الذهب والفضّة ولو في غير الدينار والدرهم ،

والظهور التصديقي في كلّ منهما منعقد بنحو العموم من وجه ، وقد مرّ أنّ الخاصّين إذا كان بينهما العموم من وجه ، فمقتضى القاعدة تخصيص العموم بكلّ منهما إذا لم يلزم محذور ، كما في المتباينين ، فلا حاجة حينئذٍ إلى ملاحظة المعارضة بين الخاصّين وتقديم أحدهما على الآخر بالتقريب المتقدّم .

إلى هنا انتهى بحث حضرة شيخنا الأستاذ العلامة - أدام الله ظلّه - في هذه الدورة التي نسبتها إلى ما تقدّمها من دورات بحثه نسبة الشمس إلى غيرها من الكواكب المضيئة ، وكم عدل فيها عمّا كان بانياً عليه سابقاً ، وقد بقيت أبحاث طفيفة لم يعتدّ بها ، ولعلّ أنظاره المقدّسة فيها تظهر ممّا أفاد في ضمن المباحث السابقة .

وقد تمّت هذه الدورة في شهر رجب من شهور سنة ألف وثلاثمائة واثنين وخمسين بعد الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف التحيّة والسلام ، والحمد لله أولاً وآخراً .

تنبيه : قد تقدّم الاستدلال في صفحة (٢٢٥) من الجزء الأوّل على شرطيّة القدرة المطلقة بالقياس إلى وجود الماء بالرواية الصحيحة الدالة على وجوب إبقائه قبل الوقت ، ثمّ تتبّعنا في محلّ الحاجة فلم نظفر بها في كتب الروايات ، فراجعنا حضرة الأستاذ العلامة أدام الله ظلّه ، فانكشف أنّ التمسكّ بها كان من سهو اللسان ، وأنّه ليس في الروايات ما يدلّ على ذلك ، وإنّما العصمة لأهلها^(١) .

(١) ورد في الأصل : وقد تمّ - والله الحمد - بحسن توفيقه تعالى هذا الجزء الثاني* من التقارير في الأدلّة العقلية التي جادت بها أنامل حضرة السيّد العلامة الجليل والحبر المعتمد

المغتبط النبيل المشتهر بالفضل والتقوى بين العلماء الأعلام والمشار إليه بالبنان في مركز العلم - النجف الأشرف - عند الفضلاء الكرام ، أعني به سيدنا الأجل ملاذ الأنام وحجة الإسلام حضرة الحاج السيد «أبو القاسم» نجل حجة الإسلام والمسلمين حضرة الحاج السيد علي أكبر الخوئي دامت بركاتهما ، وقد تلقاها من مباحث مولانا المعظم قبله المسلمين وآية الله تعالى في العالمين حضرة آية الله الثاني متع الله الإسلام والمسلمين بدوام بركاته وأيام إفادته .

ولعمري إنها «أجود التقريرات» كما سُميت به ، ويشهد لذلك التأمل في مضامين التقرير الذي زين الكتاب به أستاذة الجليل آية الله المعظم - دام ظلّه - في صدرالصفحة الأولى منه* بخطه وخاتمه الشريف ، وما حواه من الدرر الزاهرة والبيانات الباهرة ، والثناء الجميل للمؤلف والمؤلف والابتهاج بهما ، والدعاء لجنابه مع غاية التزام المولى المعظم والأستاذ المكرّم - دام ظلّه - بعدم المبالغة في عباراته وعدم الثناء لمن لا يستوجبه ، وتمام مراعاته لإعطاء كلّ ذي حقّ حقه بمقدار أهليّته من غير زيادة ولا نقصان ، فنحن نشكر الله تعالى ونحمده على التوفيق لإكمال طبعه وبذل الجهد حسب المقدور في تصحيحه ومقابلته ، ونسأله سبحانه من فضله الأجر الجزيل والثواب الجميل على هذه الخدمة الدينيّة والتوفيق لأمثال ذلك من الوظائف الإسلاميّة ، إنّه وليّ حميد .

وكان الفراغ من التصحيح والطبع في اليوم الآخر من العشر الثاني من الشهر الأوّل من السنة الرابعة بعد العشرات الخامسة بعد المائة الثالثة من الألف الثاني من الهجرة المباركة النبويّة - ٢٠ محرّم الحرام ١٣٥٤ هـ - على مهاجرها وآله الطاهرين آلاف سلام وتحية على يد الفقير إلى رحمة ربّه الغني الراجي رحمته ووعده الوفي حسن بن محمد الحسيني اللواساني النجفي أعطاه الله تعالى كتابه بيميناه وأحسن خاتمته وعقباه بحقّ محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

سنة الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم وافضل صلواته وبحمده على اشرف رسله محمد وآله الأئمة الطاهرين
فان قرءة معنى العالم العاقل والفاضل الخليل عماد الانبلاء وثقة الاسلام صاحب الفريجة
القومية والسيف المستقيم والنظر الصائب والفكر الثاقب المؤيد المسدد النقي الرفيع
جناب الآغا السيد ابوالقاسم الخفي الخوف آدم اسم الله تعالى تابعدا فدا على ما
تقدم منه في الفهرست الاول من كتابه بما اودعته في هذه المراسل ولقد احسن راجعا
في ضبط ما استفاد وحفظه وتخريجه باحسن عبارة خالصة من الاجازات النحل
والاطناب المثل فسر تعالى دونه وعليه سبحانه احوه واقر عينه كما اقر عين الاسلام
وله الحمد على نعمه والائمة وافضل صلواته على رسوله وآله الطاهرين واللفظة الدائمة على اعداء
ابناء الابدن وحوره بمناء الدائرة افر البؤرة الى دمه رب محمد حسين الغروي الثاني



٢٢ شوال ١٣٥١

الفهارس العامة

- ١ - فهرس الآيات القرآنية
- ٢ - فهرس الأحاديث
- ٣ - فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام
- ٤ - فهرس الأعلام
- ٥ - فهرس مصادر التحقيق
- ٦ - فهرس الموضوعات



١ - فهرس الآيات القرآنية

سورة الفاتحة « ١ »

الآية	الرقم	الجزء	الصفحة
إِيَّاكَ نَعْبُدُ	٥	١	٤٧

سورة البقرة « ٢ »

مثلهم كمثل الذي استوقد	١٧	١	٤٨
خلق لكم ما في الأرض جميعا	٢٩	٣	٢٨٩
لا ينال عهدي الظالمين	١٢٤	١	١٢٢، ١٢١، ٨٢
ثُمَّ أَتَمَّوُا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ	١٨٧	٤	١٧٤
لا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ	١٩٥	٣	٥٧
وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ	٢٢٨	٢	٣٦٩
أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ	٢٢٨	٢	٣٧٣
أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا	٢٧٥	١	٧٢
		٢	٢٩٥
		٣	٤٦٩

الآية	الرقم	الجزء	الصفحة
سورة آل عمران «٣»			
وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون	١١٧	١	١٤٢
فإن كذبوك فقد كُذِّبَ رسل من قبلك	١٨٤	٤	٣٢
سورة النساء «٤»			
وأُمَّهَاتِ نِسَائِكُمْ	٢٣	١	٨٢
سورة المائدة «٥»			
أوفوا بالعقود	١	١	١٦٠، ٧٥، ٧٢، ٧١، ١٦١
		٣	٣٩٥، ٣٤٧، ١٩٥
		٤	٢٩٥، ١٧٢، ٦٨
إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ	٣	٤	٩٩
فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ	٤	٢	٤٣٠
أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ	٥	٣	٣٤٠
إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا	٦	١	٢٤٦
		٤	٢٣١، ٩٧
وإن كنتم جُنُبًا فاطَّهَرُوا	٦	١	٥٨
سورة الأنعام «٦»			
وهو الذي خلق السموات والأرض	٧٣	٣	٢٩٤
قل لا أجد في ما أوحي إليَّ	١٤٥	٣	٢٩٥
ما لكم ألا تأكلوا ممَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ	١٩٩	٣	٣٩٦

الآية	الرقم	الجزء	الصفحة
سورة الأنفال « ٨ »			
الآن خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ...	٦٦	٢	٤٠٩
سورة التوبة « ٩ »			
فلولا نفر من كل فرقة منهم ...	١٢٢	٣	١٩٢، ١٩١
سورة يونس « ١٠ »			
حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازَّيَّنَتْ	٢٤	٢	٤٠٩
سورة هود « ١١ »			
ليبلوكم أيكم أحسن عملاً	٧	٢	٤٠٩
سورة الرعد « ١٣ »			
يمحو الله ما يشاء ويثبت...	٣٩	٢	٤٠٦ - ٤٠٨
سورة الإسراء « ١٧ »			
فلا تقل لهما أف	٢٣	٢	٣٧٩
سورة الكهف « ١٨ »			
لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا ...	١٢	٢	٤٠٩
سورة الحجّ « ٢٢ »			
ما جعل عليكم في الدين ...	٧٨	١	٢٩٦

الآية	الرقم	الجزء	الصفحة
والذين يرمون المحصنات ثم	٤	٢	٣٧٥
سورة النور « ٢٤ »			
تنهى عن الفحشاء والمنكر	٤٤	١	٦٥
سورة العنكبوت « ٢٩ »			
فيها يفرق كل أمر حكيم	٤	٢	٤٠٦
سورة الدخان « ٤٤ »			
إن جاءكم فاسق بنبأ ...	٦	٣	٣٦١
سورة الحجرات « ٤٩ »			
إن الظن لا يغني من الحق شيئاً	٢٨	٢	٣٨٤
سورة النجم « ٥٣ »			
إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي ...	١٢	٤	٢٩٧
سورة المجادلة « ٥٨ »			
ما آتاكم الرسول فخذوه	٧	٣	٢٩٢
سورة الحشر « ٥٩ »			
ومن قدر عليه رزقه فلينفق	٧	٣	٢٩٢
لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها	٧	٣	٢٩٢
سورة الطلاق « ٦٥ »			

الآية	الرقم	الجزء	الصفحة
سورة المدثر « ٧٤ »			
وثيابك فطهر	٤	١	٣٢٠ ، ٥٨
والرجز فاهجر	٥	٣	٤٤٢
سورة البينة « ٩٨ »			
لم يكن الذين كفروا من أهل ...	١	١	١٧١
وما أمروا إلا ليعبدوا الله ...	٥	١	١٧١



٢ - فهرس الأحاديث

(أ)

الصفحة	الجزء	الحديث
٥٣٥	٣	إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
٣٨٦، ٢٥٦، ٢٥٥	٢	إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه ...
٤٤٤	٣	
١٦٢	٤	
٢٢٩، ٢٢٧، ٢٢١	٤	إذا خرجت من شيء ثم دخلت...
٥٣	٤	إذا شككت فابن على اليقين
٣١٨	٣	إذا كان بجهالة فيتزوَّجها بعد...
٥٤٢	٣	إذا كان بنيتة صالحة يريد بها...
٤٠٦	٢	إذا كان ليلة القدر نزلت...
١١٨	١	إذا كان الماء قدر كُرٍّ لا ينجسه...
٦٩	٣	اسكتوا عمَّا سكت الله عنه...
١٤٥	١	اغتسل للجنابة والجمعة
٣١٩، ٥٨	١	اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل...
١٩٦	١	إقضى ما فات كما فات
٤٠٩	٢	أما إنه لم يوقَّت لنا فيه وقت...

الحدیث	الجزء	الصفحة
أمن أجل مكان واحد يجعل فيه...	٣	٤٧٣
إِنَّ الله تبارك وتعالى جعل اسماً له...	٢	٤٠٣
إِنَّ الله لم يحرم الخمر لا ستمه...	٢	٣٨٠
إِنَّ الله يحتج على العباد بما آتاهم...	٣	٣١٧
إِنَّ الْأُمَّةَ لَا تَجْتَمِعُ عَلَى الْخَطَا	٣	١٧٠
إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ يَقُول: العلم...	٢	٤٠٦
إِنَّ الله عز وجل علمين علماً مخزوناً....	٢	٤٠٥
إِنَّ المجاهد إن جاهد الله فالعمل ...	١	١٧٢
إِنَّ المجمع عليه لا ريب فيه	٣	١٧٥
إِنَّمَا أَحْكَم بَيْنَكُمْ بِالْإِيمَانِ وَالْبَيِّنَاتِ	٤	٢٠٣
إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْإِيمَانِ وَالْبَيِّنَاتِ	٣	١٦٤
إِنَّمَا أَمْرٌ بِالْوُسْوءِ وَبَدَأَ بِهِ لِيَكُونَ...	٣	٢٠٨
إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ...	٤	٢١٧، ٢١٨، ٢٢٢
إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ الله	٢	٢٣١
أَوْرَعَ النَّاسَ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشَّبْهَةِ	٣	٣٥٢
أَيُّمَا امْرَأَةٍ رَكِبَ أَمْرًا بِجَهَالَةٍ...	٣	٣١٦
الاسم ما أنبأ عن المسمى	١	٣٣
الأعمال بالنيّات	١	١٧١

(ب)

بطلت صلاته	١	٦٥
بلى قد ركع	٤	٢٠٩
بلى قد ركعت	٤	١٣٣
بمثل هذا فاشهد أو دَعُ	٣	٢٩
البيعان بالخيار ما لم يفترقا	١	١٥٣

الحديث الجزء الصفحة

(ت)

٢٠٥	٤	تحكم فينا بخلاف حكم الله...
٣٧	٤	تعيد الصلاة وتغسله
٥٧٠	٣	تمّت صلاته
٢٥٤	١	التيّم أحد الطهورين

(ج)

٤١٦	٣	حتى تعرف أنّه حرام بعينه
٤٠١	٢	حلال محمد حلال إلى يوم القيامة...
٢٩٦، ١٧٠	٤	
٣٣	١	الحرف ما أنبأ عن معنى ليس...
٣٢	١	الحرف ما أوجد معنى في غيره

(خ)

١٧٤	٣	خُذ بما اشتهر بين أصحابك...
٣٨٦	٢	خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه...

(د)

٦٥	١	دعي الصلاة أيام أقرائك
----	---	------------------------

(ذ)

٥٢	٤	ذلك إلى إمام المسلمين إن...
----	---	-----------------------------

(ر)

٢٩٦	٣	رفع عن أمّتي تسعة أشياء...
-----	---	----------------------------

الحديث	الجزء	الصفحة
(س)		
سأخبرك عن الجبن وغيره...	٣	٣٢١
سين بلال شين	٣	٣٧٧
(ص)		
صلّ عن طهارة	١	١٩٧
صلّوا كما رأيتموني أُصلّي	١	٦٩
الصلاة خير موضوع من شاء استقلّ...	٢	٤٤٧
الصلاة معراج المؤمن	١	٦٥
الصلاة لا تسقط بحال	٣	٥٣٥
(ط)		
الطواف بالبيت صلاة	٣	٣٠، ٢١
(ع)		
على اليد ما أخذت	٢	٣٢٥
(ف)		
فإن شك في الركوع بعدما سجد...	٤	٢٢٦
فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا...	٢	٣٤٣
فإنه حين يتوضأ أذكر منه...	٤	٢٤١، ٢٣٩
الفقاع خمر استصغره الناس	٣	٢٢ - ٢١
(ق)		
قد ركع	٤	٢٢٧

الحدِيث	الجزء	الصفحة
القرعة لكل أمر مشكل	٤	٢٦١
(ك)		
كان علي بن الحسين عليه السلام يقول: لولا آية...	٢	٤٠٦-٤٠٧
«كفر» في جواب مَنْ قال: هلكت وأهلك...	٢	٢٤٤
كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام	٤	٥٧
كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر	٣	٣٢٠
	٤	٥٧، ٥٩، ٦٢، ٦٤
كل شيء فيه حلال وحرام...	٣	٩٩
	٤	٦٤
كل شيء لك حلال حتى تعلم...	٣	٣١٩
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى	٣	٣١٧
كل شيء يكون فيه حرام وحلال...	٣	٣٢٢
كل ما شككت فيه ممّا قد مضى...	٤	٢٢١
كل ما مضى من صلاتك وطهورك...	٤	٢٠٩، ٢١٢، ٢٣٩
كل مسكر خمر	٤	٢٨٣

(ل)		
«لا» في جواب السؤال عمّن لم يعرف شيئاً	٣	٣١٥
«لا تأكله» في جواب السؤال عن فأرة وقعت...	٣	٤٤٢
لاتعاد الصلاة إلّا من خمس	٣	٥٢٣، ٥٢٨
لا تنقض اليقين بالشك	٤	١٤٩، ١٨٩، ٢٧٠
لا شك لكثير الشك	١	٢٨٨
	٣	٢١
	٤	٢٨٢

الحدث	الجزء	الصفحة
لا صلاة إلا بطهور	٢	٣٢٢
	٣	٥٣٠
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب	١	٦٥
	٣	٥٢١، ٤٨٣
	٤	٥٠
لا ضرر	١	٢٦٩
لا ضرر في الإسلام	٤	٢٨٢
لا، على الله البيان	٣	٢٩٤
لا لأتلك أعرته إياه وهو طاهر	٤	٦٥
لا ورع كالوقوف عند الشبهة	٣	٢٥٢
لا يعيد الصلاة من سجدة ...	٣	٥٢٩
لعن الله بني أمية قاطبة	٢	٣٤٥
لولا أن أشق على أمتي ...	٣	٦٩
لولا آية في كتاب الله لأخبرتكم ...	٢	٤٠٦
لو يعلم الناس ما في القول بالبداء ...	٢	٤٠٤

(م)

ما بعث الله نبياً حتى يقرّ بالبداء	٢	٤٠٤
ما حجب الله علمه عن العباد فهو ...	٣	٣١٤
ما خالف قول ربنا لم نقله	٣	١٧٩
ما خالف كتاب الله فلم نقله ...	٢	٣٩١
ما عبد الله بشيء مثل البداء	٢	٤٠٤
ما لا يدرك كله لا يترك كله	٣	٥٣٥
ما عظم الله بمثل البداء	٢	٤٠٤
ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم ...	٣	٦٧
الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس	٤	٧٥، ٦٥

الحدِيث	الجزء	الصفحة
من استولى على شيء فهو له	٤	١٩٦
من الأمور أمور محتومة كائنة ...	٢	٤٠٦
مَنْ بلغه شيء من الثواب فعمله...	٣	٣٦٣
مَنْ ترك ما اشتبه عليه من الإثم ...	٣	٣٥٥، ٣٥٢
مَنْ حام حول الحمى يوشك أن ...	٣	٣٣٣
مَنْ حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً	٣	١٩٤
مَنْ زاد في صلاته فعلية الإعادة	٣	٥٢٧
مَنْ كان على يقين فأصابه شك	٤	٥٤
مَنْ كان على يقين فشك فليمض ...	٤	٥٤

(ن)

الناس في سعة ما لا يعلمون	٣	٣١٦، ٣١٥
---------------------------	---	----------

(هـ)

هَلَّا علمت؟ ... هَلَّا تعلّمت؟	٣	٥٦٣
هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك	٤	٢٠٨

(و)

وإذا استيقن أنّه زاد في المكتوبة...	٣	٥٢٧
وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله	٣	٣٦٢
وكان عمله بنّية صالحة يقصد...	١	١٦٣
والله لولا آية في كتاب الله لحدّثناكم...	٢	٤٠٧
ولا ينقض اليقين بالشك	٤	١٧٨
ولا ينقض اليقين بالشك	٤	٣٤

الحدث	الجزء	الصفحة
ولكن تنقضه بيقين آخر	٤	٨٤
ولولا ذلك لما بقي للمسلمين سوق	٤	١٩٦
وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين...	٤	١٣٣
ويحك وما يؤمنك أن أقول: نعم...	٣	٥٣٦

(ي)

يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت...	١	١٤١
يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم...	٤	٢١٦ - ٢١٧
يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب...	٤	٣١
يركع ركعتين وأربع سجادات	٤	٤٩
يعيد الصلاة	١	٦٥
يقدر الله كل أمر من الحق والباطل	٢	٤٠٦
اليقين لا يدخله الشك ضم للرؤية...	٤	٥٦



٣ - فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام

المعصوم	الجزء	الصفحة
النبي محمد رسول الله صلوات الله عليه وآله	١	٢٥٣، ٦٩، ٥٠، ٤٩
	٢	٢٩٥، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٩٦، ٤٠٦، ٤٠٧
	٣	٩٥، ١٧٠، ٣٥٩، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٩، ٤٠٧
		٥١٩، ٥٧٥، ٥٧٧
	٤	٢٠٥، ٢٠٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٩
الإمام أمير المؤمنين عليه السلام	٢	٢٩٣، ٤٠٦، ٤٠٨
	٣	١٧٠
	٤	٥٤، ٢٠٥، ٢٩٨
الصديقة فاطمة عليها السلام	٤	٢٠٥، ٢٧٠
الإمام الحسن عليه السلام	٢	٤٠٧
الإمام الحسين عليه السلام	٢	٣٨، ٤٠٧
	٣	٣٦١
الإمام علي بن الحسين عليه السلام	٢	٤٠٦، ٤٠٧
الإمام الباقر عليه السلام	١	٤٩
	٢	٤٠٦ - ٤٠٨
	٣	٣٢١، ٣٦٣، ٤٤٢

الصفحة	الجزء	المعصوم
٤٩	١	الإمام الصادق عليه السلام
٤٠٥ - ٤٠٧	٢	
٣٦٣، ٣١٥، ١٧٩	٣	
٢٢٧، ٥٤	٤	
٤٠٦	٢	الإمام الكاظم عليه السلام
٥٣	٤	
٤٠٧، ٤٠٦	٢	الإمام الرضا عليه السلام
٥٠	١	النبي إبراهيم عليه السلام
٥٠	١	النبي عيسى عليه السلام

٤ - فهرس الأعلام

(أ)

الصفحة	الجزء	العَلَم
٢٦٩، ١٨	٣	أبان (بن تغلب)
٢٢٢	٤	أبن أبي يعفور
١٨٠	٣	أبن إدريس
٢٢١	٤	أبن بكير
١٠٩	٣	أبن قبه
٤٠٥	٢	أبو بصير
٢٢٠	١	أبو هاشم (الجبائي)
١٨٧، ١٨٦، ٧٥	٢	
٥٣	٤	إسحاق بن عمّار
٢٣٠، ٢٢٨، ٢٢٦	٤	إسماعيل (بن جابر)
١٦١، ١٤٦	٢	الأشعري (أبو الحسن علي)
٤٩٩	٣	
٤٠٦	٢	أصيف

العلم	الجزء	الصفحة
(ب)		
بعض الأساطين	١	٣٠٥
	٣	٧٤
	٤	٩٣، ٧٠
بعض الأعاض	٢	٣٣٣
بعض الشافعية	٢	٢٧٦
بعض العدالة	٣	٤٩٩، ٦٦
بعض المحققين	١	٣٣٨، ٢٣٤، ٢٢٠، ١٠٧
	٢	٤٣٥، ٤٣٢، ١١١
	٣	٢٠٢
	٤	٢٥٢، ١٣٥، ١١٩
(ت)		
التفتازاني	٢	٤١٣
(ح)		
الحاجبي	٢	١٠
	٣	٢١٥
حسن بن محمد الحسيني	٤	٣٠٩
الحسن بن محمد النوفلي	٢	٤٠٦
حفص (بن غياث)	٣	٢٩
	٤	٢٠٢، ٢٠٠، ١٩٦
حماد (بن عيسى)		
	١	١٧٥، ٦٨، ٦٧

العَلَم	الجزء	الصفحة
(ز)		
زراعة	٢	٣٩٠
	٣	١٧٤
	٤	٣١، ٣٢، ٣٧، ٤٩، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٧ - ٢٣٠
(س)		
السكاكي	١	٨٩، ٨٨، ٤٤
سلطان العلماء	١	١٦٩
	٢	١١، ٤١٦، ٤٢٧، ٤٣٩
	٣	٤٩٥
سليمان المروزي	٢	٤٠٥، ٤٠٦
السيد أبو القاسم الخوئي	٤	٣٠٩
السيد الطباطبائي اليزدي	١	٢٦٢
	٢	٤٠، ٩١
السيد علي أكبر الخوئي	٤	٣٠٩
السيد المحقق العلامة الشيرازي	١	١٠٠، ١٦٥، ١٩٤، ٣٠٢، ٣٣٤، ٣٤٢
	٢	٣٦، ٥٥، ٧٥، ٩٠
	٣	١٩، ٤٠، ٥١، ٨٤، ١٣٦، ٢٤١، ٢٦٩، ٣٥٨
		٥٤٩
	٤	٢٥٥، ٥٥
السيد المرتضى	١	٣١٨، ٢٥٣
	٣	٢٠٠
(ش)		
شارح المطالع	١	١٠١

العلَم	الجزء	الصفحة
الشهيد الأول	١	٧٥، ٧١
	٣	٣٦٨، ٣٣٢، ٢٥٨، ١١٩
الشهيد الثاني	٣	٣٦٨، ٣٤٠
	٤	٢٢٦
الشيخ الأنصاري	١	٣٩، ٥٩، ٦٣، ٧٠، ٩٥، ١١٥، ١٥٣، ١٦٨، ١٨٥، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٥، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٦، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٨٦، ٢٩٤، ٣١٢، ٣٢٠، ٣٣٨، ٣٤٠ - ٣٤٢، ٣٥٠، ٣٥١
	٢	١٧، ١٩، ٥٥، ٥٧، ٦٤، ٩٠، ١٠٦، ١٦٥، ١٧٢، ١٧٣، ١٨٦، ٢٠٧، ٣١١، ٣١٩، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٤، ٣٤٢، ٣٨٤، ٤١٦، ٤١٧
	٣	٩ - ١١، ١٨ - ٢٠، ٢٦، ٣٠، ٣٥، ٤٠، ٤١، ٧٥، ٧٧، ٧٩، ٨٤، ٨٥، ٩٨، ١٠٤، ١١٢، ١١٩، ١٢٢، ١٢٣، ١٣١، ١٤١، ١٤٩، ١٥٨، ١٦١، ١٦٥، ١٦٩، ١٧٧، ١٩٤، ١٩٧، ٢٠٢ - ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٥ - ٢٢٧، ٢٣٩، ٢٤١ - ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٩ - ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٧، ٢٩٣، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣١٧، ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٥، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦٢، ٣٦٥، ٣٧١، ٣٧٤، ٣٨٦، ٤١٥، ٤٢٥، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٨ - ٤٣٩، ٤٤٣، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٧٢ - ٤٧٦، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٩٠، ٤٩٦، ٥٠٠، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥١١، ٥١٢.

العَلَم	الجزء	الصفحة
		٥١٦، ٥١٨، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٤، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٧١، ٥٧٨
	٤	١٦، ٢٠، ٢٣، ٣٢، ٣٣، ٤٤، ٤٦، ٤٩، ٥٣، - ٥٥، ٥٧، ٥٨، ٦٤، ٦٦، ٧٠، ٧٤، ٨٠، ٨٧
		٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٤، ١٠٩ - ١١١، ١١٤، ١١٥، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٧، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٨، ١٦٤، ١٦٧ - ١٦٨، ١٧١، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤، ١٩٤، ٢٠٨، ٢١٠ - ٢١٢، ٢١٧، ٢٣٧، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٧٠، ٢٨٠، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٩
الشيخ البهائي	٢	٧
	٤	٦
الشيخ الرئيس ابن سينا	١	٣١، ٤٦، ٨٦
	٢	٤٢٦
الشيخ الصدوق	٢	٤٠٥، ٤٠٦
الشيخ الطوسي	٣	١٨٠، ١٨٥ - ١٨٨، ٢٠٠
الشيخ المفيد	١	٢٥٠
	٣	١٨٥ - ١٨٨، ٢٠٠
الشيخ النائيني	١	١١، ١٠٢، ١٣٦، ٢٠٢، ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٨، ٢٩٦، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣١٣، ٣٣٠، ٣٣٤، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٨، ٣٦٢
	٢	١٢، ٢٣، ٢٤، ٣٠، ٤٤، ٥٤، ٨٥، ٩٢، ٩٧، ١٠٩، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٢، ١٥٦، ١٦١، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٠، ١٩٠، ١٩٢

العلم	الجزء	الصفحة
		٢٠٧، ٢١٢، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٠، ٢٤٤،
		٢٥٦، ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٥، ٢٩٧،
		٣٠١-٣٠٣، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٦٠،
		٣٦١، ٣٧٣، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٦، ٣٨٨، ٤٠٣،
		٤٢٣
	٣	١٥٩، ٢٠٩، ٢٦٩، ٤٦٣، ٥٤٠
	٤	٢٥٥، ٣٠٨، ٣٠٩
		(ص)
صاحب الإشارات	١	١٦٨
صاحب التقارير	١	٧٢، ١٧٢
	٢	٩٦
صاحب الجواهر	١	١٦٢، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٨٣، ٢٣١، ٣٠٢
	٢	٣٨، ٤١، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢١٦
	٣	٤٩٨
صاحب الحاشية	١	٢٩، ٣٩، ١٣٧، ٢٣٩، ٣١٥
		٣٥١، ٣٥٢
	٢	١١، ٤٥، ١٠٧، ١١٤
	٣	١٣٢، ٢١٤، ٢٤٤، ٢٤٨، ٣٩٢، ٤٨٩
صاحب الحقائق	٣	٣٥٣
صاحب الفصول	١	٣٩، ٤٥، ١٠٨، ١٢٥، ٢٠١، ٢٩٧، ٣١٢
		٣٣٨، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥١-٣٥٣، ٣٥٥
	٢	١٠١، ١٠٦، ١٤٥، ١٨٦، ١٨٨
	٣	٦١، ٦٨، ٢١١، ٢٤٤-٢٤٨، ٣٣٤، ٤٨٩
	٤	٥٨، ٦٢

العلَم	الجزء	الصفحة
صاحب الكفاية	١	١٥، ٢٢ - ٢٤، ٤٠، ٤٩، ٥٠، ٨٠، ٨٤، ٨٥ ١٢٦، ١٤٣، ١٦٤، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٢ - ٢٤٥، ٢٥٥، ٢٦٩، ٢٧٦، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٤٨ ٣٥٤
	٢	٥٥، ١٤٦، ١٥٥، ١٦٠، ١٦١، ١٨٦ - ١٨٨، ١٩٥، ١٩٦، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٥٣، ٣٢٨، ٣٣٩ - ٣٤١، ٣٩١، ٣٩٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٣٢
	٣	٩، ٢٦، ٣١، ٩٩، ١٢٥، ١٣١، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٣١، ٣٤٩، ٣٥١، ٤٤٤، ٤٥٢، ٤٥٨، ٤٦١، ٤٩٣، ٤٩٥، ٥٠٨، ٥٦٩
	٤	٣٠، ٤٢، ٥١، ٥٨، ٧٢، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٥ ١٣٣، ١٣٦ - ١٣٧، ١٥٧، ٣٠٠
صاحب المدارك	٣	٥٦٠
صاحب المعالم	١	٣٣٨، ٥٧
صاحب الروافية	٤	٥٨
صدر المتألهين	١	١٤٠
الصفار	٣	١٨٧
		(ط)
الطبرسي	٣	١٨٠
		(ع)
عبادة بن صامت	٤	٢٩٩
عبد الأعلى	٣	٢٩٢، ٣١٥
عبد الرحمن بن أبي عبد الله	٤	٢٢٧، ٢٢٨

المَلَم	الجزء	الصفحة
عبد الرحمن بن الحجاج	٣	٣١٨
عبد الله بن سليمان	٣	٣٢١
عبد الله بن سنان	٣	٣٢٢
	٤	٧١، ٦٥
عبد الله بن مسكان	٢	٤٠٦
العضدي	٢	١٠
العلامة الحلّي	٢	٢٧١
	٣	٥٢٧، ١٧٢
	٤	٢٥٣-٢٥١
علي بن إبراهيم	٢	٤٠٨، ٤٠٦
علي بن بابويه	٣	٣٦٩
علي بن محمد القاسمي	٤	٥٦
عمر بن حنظلة	٢	٣٩٠
عمرو بن الحمق	٢	٤٠٨
العياشي	٢	٤٠٨، ٤٠٦

(ف)

الفارابي	١	٨٦
الفاضل التونسي	٣	٥٧٩
	٤	٩٨
الفاضل التراقي	٤	١١٠
الفخر الرازي (رئيس المشكّكين)	١	١٣٩، ١٢١
	٣	٦٧
فخر المحقّقين	١	٨٢، ٨٠، ٣٣٠
	٣	٣٧٦

العَلَم	الجزء	الصفحة
فضل بن شاذان	٣	٣٠٨
الفضيل	٢	٤٠٦

(ك)

كاشف الغطاء	٢	٩١، ٨٥
الكعبي	٢	٢٠
الكلباسي	١	١٦٩

(م)

محمد بن الفضيل	٢	٤٠٨
محمد بن مروان	٣	٣٦٣
محمد بن مسلم	٤	٧١، ٥٤
المحدث الاسترابادي	٣	٢٥٣
المحدث الميرزا حسين النوري	٣	١٥٩
المحقق الأردبيلي	١	٢٣٢
	٣	٥٦٠
المحقق الثاني	٢	٣٢٥، ١٧٧، ١٢٦، ٩٧، ٥٥، ٢٦، ٢٤، ٢٢
	٤	٢٤٣، ١٧٢
المحقق الحلّي	٣	١٧٢
	٤	١٤١
المحقق الخوانساري	٢	١٩، ١٧، ١٥، ١٤، ١١
	٣	٥٣١، ٤٨٣، ٤٧٧
	٤	٦٧، ٢٧
المحقق الدواني	٢	١٧
المحقق الرشتي	١	٤٣
	٢	٤٥

العلم	الجزء	الصفحة
المحقق الرضي	١	٣٩، ٢٢
المحقق السبزواري		
(صاحب الذخيرة)	٤	٦٦
المحقق السبزواري		
(صاحب شرح المنظومة)	١	١٠٢
	٢	٤٢٥، ٤٢٢
المحقق السيد العلامة الاصفهاني	١	٣٤٢
المحقق الشريف	١	١٠٥، ١٠٤، ١٠١
المحقق شريف العلماء	٣	٢٤٣
	٤	١٧
المحقق الطوسي	١	٤٦
	٢	٤٢٦
المحقق القمي	١	١٣، ٦٠-٦١، ١٤٥، ٢٥١، ٣١١، ٣٣٦
	٢	١٥٠-١٥٢، ١٨٦، ٢١١، ٢٣٤، ٣٦٦، ٣٦٧
	٣	٨٦، ١٥٤، ١٥٧، ٢٢٢، ٢٥٥، ٤٧٧، ٤٨٣
		٤٨٤، ٥٣١، ٥٣٣، ٥٤٨
	٤	٦٤، ٦٢
المحقق المير داماد	١	٨١
مسعدة بن صدقة	٣	٣١٩، ١٦٩
(هـ)		
هشام بن سالم	٣	٣٦٣
(و)		
الوليد (بن عقبة)	٣	١٨٢، ١٨٤، ١٩٠

٥ - فهرس مصادر التحقيق

(أ)

١ - الاحتجاج:

تأليف أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي من أعلام القرن السادس الهجري، تحقيق الشيخ إبراهيم البهاري والشيخ محمد هادي به، انتشارات أسوة التابعة لمنظمة الحج والأوقاف والشؤون الخيرية.

٢ - الإحكام في أصول الأحكام:

تأليف أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدي (ت ٦٣١ هـ) الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ، نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٣ - اختيار معرفة الرجال:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تصحيح وتعليق حسن المصطفوي، نشر دانشگاه مشهد.

٤ - الأربعون حديثاً:

تأليف الشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، المستشهد سنة ٧٨٦ هـ، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام ١٤٠٧ هـ، قم - إيران.

٥ - الإرشاد:

تأليف الشيخ المفيد أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣ هـ) تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٦ - إرشاد الأذهان:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ) تحقيق الشيخ فارس الحسّون، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٧ - الاستبصار:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان. نشر دار الكتب الإسلامية.

٨ - إشارات الأصول:

تأليف العلامة الشيخ محمد إبراهيم الكرباسي (ت ١٢٦١ هـ) الطبعة الحجرية ١٢٤٥ هـ.

٩ - الأمالي:

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ (ت ٣٨١ هـ) منشورات الأعلمي، بيروت - لبنان.

١٠ - الأمالي:

تأليف الشيخ المفيد أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣ هـ) تحقيق الحسين إستاند ولي - علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الاسلامي، قم - إيران.

١١ - أمالي الزجاجي:

تأليف أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت ٣٤٠ هـ) تحقيق عبد السلام هارون،

الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ، نشر دار الجيل، بيروت - لبنان.

١٢ - أوائل المقالات (ضمن مصنفات الشيخ المفيد):

تأليف الشيخ المفيد أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣ هـ) تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

١٣ - إيضاح الفوائد:

تأليف فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٧١ هـ) تحقيق عذّة من العلماء، المطبعة العلمية، ١٣٨٧ هـ، قم - إيران.

(ب)

١٤ - بحار الأنوار:

تأليف المولى محمد باقر بن محمد تقي العلامة المجلسي (ت ١١١٠ هـ) نشر مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.

١٥ - بدائع الأفكار:

تأليف الشيخ الميرزا حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢ هـ) نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

١٦ - البرهان في أصول الفقه:

تأليف إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨ هـ) تحقيق وتقديم الدكتور عبد العظيم محمود الديب.

١٧ - بصائر الدرجات:

تأليف أبي جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار (ت ٢٩٠ هـ) تصحيح وتعليق الميرزا محسن كوجه باغي التبريزي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ،

قم - إيران .

(ت)

١٨ - التبيان :

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق أحمد حبيب قصير
العالمي ، نشر دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان .

١٩ - تجريد الاعتقاد :

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) تحقيق
محمد جواد الحسيني الجلالى ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ ، نشر مركز النشر - مكتب الإعلام
الإسلامي ، قم - إيران .

٢٠ - تحرير الأحكام :

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ) نشر مؤسسة
آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، قم - إيران .

٢١ - تحف العقول :

تأليف أبي محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني من أعلام القرن الرابع الهجري ،
تقديم السيّد محمد صادق بحر العلوم ، منشورات المكتبة الحيدريّة - النجف الأشرف
١٣٨٠ هـ .

٢٢ - تفسير العياشي :

تأليف أبي نصر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي من أعلام القرن الثالث
الهجري ، تحقيق السيّد هاشم الرسولي المحلاتي ، المكتبة العلميّة الإسلاميّة .

٢٣ - تفسير القمي :

تأليف أبي الحسن علي بن إبراهيم القمي من أعلام القرن الرابع الهجري ، تحقيق السيّد طيّب

الفهارس العامة / فهرس مصادر التحقيق ٣٤٣

الموسوي الجزائري، نشر دار الكتاب، قم - إيران.

٢٤ - التفسير الكبير:

تأليف فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) الطبعة الثالثة.

٢٥ - تفريرات آية الله المجدد الشيرازي:

تأليف العلامة المحقق المولى علي الروزدری (ت حدود ١٢٩٠ هـ) الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٢٦ - التمهيد:

تأليف أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي (ت ٤٦٣ هـ) تحقيق الأستاذ مصطفى بن أحمد العلوي والأستاذ محمد عبد الكبير البكري، طبع سنة ١٣٨٧ هـ.

٢٧ - تهذيب الأحكام (التهذيب):

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ هـ.

٢٨ - تهذيب المنطق:

تأليف مسعود بن عمر بن عبدالله سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١ هـ).

٢٩ - التوحيد:

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ) تصحيح وتعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، نشر مكتبة الصدوق، طهران ١٣٨٧ هـ.

(ج)

٣٠ - جامع الشتات:

تأليف المحقق الميرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمي (ت ١٢٣١ هـ) الطبعة الحجرية،

منشورات شركة الرضوان ، طهران - إيران .

٣١- جامع المقاصد :

تأليف المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (ت ٩٤٠ هـ) تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، قم - إيران .

٣٢- جواهر الكلام :

تأليف الشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦ هـ) تحقيق الشيخ عباس القوجاني ، الطبعة السابعة ، نشر دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان .

٣٣- الجواهر النضيد :

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ) طبع سنة ١٣٦٣ هـ ش ، نشر - انتشارات بيدار .

(ح)

٣٤- حاشية فرائد الأصول :

تأليف الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ) . منشورات مكتبة بصيرتي ، قم - إيران .

٣٥- حاشية المكاسب :

تأليف الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ) تصحيح وتعليق السيد مهدي شمس الدين ، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ .

٣٦- الحقائق الناضرة :

تأليف الشيخ يوسف بن أحمد البحراني (ت ١٢٤٥ هـ) تحقيق محمد تقی الإيرواني ، نشر دار الأضواء ، بيروت - لبنان .

٣٧ - حلية الأولياء:

تأليف الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله الاصفهاني (ت ٤٣٠ هـ) نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٣٨ - حواشي على مختصر منتهى الأصول:

تأليف القاضي عضد الملة والدين (ت ٧٥٦ هـ) الطبعة الأولى بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣١٦ هـ.

(خ)

٣٩ - الخصال:

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ) تعليق علي أكبر الغفاري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٤٠ - خلاصة الأقوال في معرفة الرجال:

تأليف جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ) تحقيق الشيخ جواد القيومي، الطبعة الأولى، نشر مؤسسة نشر الفقهة.

(ذ)

٤١ - ذخائر العقبى:

تأليف الحافظ محب الدين أحمد بن عبدالله الطبري (ت ٦٩٤ هـ) نشر مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.

٤٢ - ذخيرة المعاد:

تأليف المولى محمد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ) الطبعة الحجرية، نشر مؤسسة آل

البيت عليه السلام لإحياء التراث ، قم - إيران .

٤٣ - الذريعة إلى أصول الشريعة :

تأليف أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) تحقيق أبو القاسم كرجي ، جامعة طهران ١٣٦٣ هـ ، ش .

٤٤ - ذكرى الشيعة :

تأليف الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي الجزيني ، المستشهد سنة ٧٨٦ هـ ، الطبعة الأولى ، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، قم - إيران .

« ر »

٤٥ - رجال النجاشي :

تأليف أبي العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي (ت ٤٥٠ هـ) تحقيق الحجة السيد موسى الشيرازي الزنجاني ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي ، قم - إيران .

٤٦ - رسائل الشريف المرتضى :

تأليف أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦ هـ) تقديم وإشراف السيد أحمد الحسيني ، إعداد السيد مهدي الرجائي ، نشر دار القرآن الكريم ، قم - إيران .

٤٧ - رسائل فقهية :

تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ .

٤٨ - رسالة اللباس المشكوك :

تأليف آية العظمى الله السيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣ هـ) طبع المطبعة العلمية في

النجف الأشرف سنة ١٣٦١ هـ.

(ز)

٤٩ - زبدة الأصول:

تأليف الشيخ البهائي محمد بن الحسين العاملي (ت ١٠٣١ هـ) الطبعة الحجرية.

٥٠ - الزهد:

للحسين بن سعيد الكوفي الأهوازي، تحقيق ميرزا غلام رضا عرفانيان، طبع المطبعة العلمية
بقم سنة ١٣٩٩ هـ.

(س)

٥١ - السرائر:

تأليف أبي عبدالله محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨ هـ) تحقيق ونشر
مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٥٢ - سنن ابن ماجه:

تأليف أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (ت ٢٧٥ هـ) تعليق محمد فؤاد عبد
الباقي، نشر دار الفكر، بيروت - لبنان.

٥٣ - سنن أبي داود:

تأليف الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ) تعليق محمد محي
الدين عبد الحميد، نشر دار الفكر، بيروت - لبنان.

٥٤ - سنن البيهقي:

تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) نشر دار الفكر، بيروت - لبنان.

٥٥ - سنن الترمذي:

تأليف محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٩٧ هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٥٦ - سنن الدار قطني:

تأليف الحافظ علي بن عمر الدار قطني (ت ٣٨٥ هـ) نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٥٧ - سنن الدارمي:

تأليف الحافظ عبدالله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي (ت ٢٥٥ هـ) تحقيق فواز أحمد زمرلي - خالد السبع العلمي، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ، نشر دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

(ش)

٥٨ - شرائع الإسلام:

تأليف أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي المحقق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ) تحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي البقال، الطبعة الثالثة، نشر مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران.

٥٩ - شرح الإشارات:

تأليف الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) طبع المطبعة الحيدرية سنة ١٣٧٧ هـ.

٦٠ - شرح البداية في علم الدراية:

تأليف الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد الشامي العاملي المستشهد سنة ٩٦٥ هـ،

الفهارس العامة / فهرس مصادر التحقيق ٣٤٩

تحقيق السيّد محمد رضا الحسيني الجلاّلي ، منشورات الفيروزآبادي ، قم - إيران .

٦١ - شرح تجريد العقائد :

تأليف علاء الدين علي بن محمد القوشجي (ت ٨٧٩ هـ) منشورات: رضي - بيدار - عزيزي .

٦٢ - شرح الكافية :

تأليف الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي (ت ٦٨٦ هـ) نشر دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان .

٦٣ - شرح المطالع :

تأليف قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهّي (ت ٧٦٦ هـ) الطبعة الحجرية ، انتشارات كتبي نجفي ، قم - إيران .

٦٤ - شرح المنظومة :

تأليف المولى هادي بن مهدي السبزواري (ت ١٢٨٩ هـ) الطبعة الحجرية .

٦٥ - الشفاء :

تأليف الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا (ت ٤٢٧ هـ) تحقيق سعيد زائد ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، قم - إيران ، ١٤٠٥ هـ .

٦٦ - شوارق الإلهام :

تأليف المولى عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي (ت ١٠٥١ هـ) الطبعة الحجرية .

(ص)

٦٧ - صحيح البخاري :

تأليف أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت ٢٥٦ هـ) الطبعة

الأولى ١٤١١ هـ، نشر دار الفكر، بيروت - لبنان.

٦٨ - صراط النجاة:

الرسالة العملية للشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) نشر المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.

(ع)

٦٩ - عدة الداعي:

تأليف أحمد بن فهد الحلبي (ت ٨٤١ هـ) تصحيح وتعليق أحمد الموحدي القمي.

٧٠ - العدة في أصول الفقه:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

٧١ - العروة الوثقى:

تأليف السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت ١٣٣٧ هـ).

٧٢ - علل الشرائع:

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ) تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ١٣٨٥ هـ.

٧٣ - العناوين:

تأليف السيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي (ت ١٢٥٠ هـ) الطبعة الأولى سنة ١٤١٧ هـ، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٧٤ - عوائد الأيام:

تأليف المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي (ت ١٢٤٥ هـ) تحقيق ونشر مركز الأبحاث

والدراسات الإسلامية، التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧ هـ.

٧٥ - عيون أخبار الرضا عليه السلام :

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ)
تصحیح السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، نشر انتشارات جهان - طهران.

(غ)

٧٦ - الغنية (غنية النزوع) :

تأليف السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥) تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، نشر مكتبة التوحيد، قم - إيران.

٧٧ - غوالي اللآلي :

تأليف الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الإحساني المعروف بابن أبي جمهور (ت ٩٤٠ هـ)
تحقيق الشيخ مجتبی العراقي، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ، مطبعة سيد الشهداء.

٧٨ - الغيبة :

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق الشيخ عباد الله
طهراني - الشيخ علي أحمد ناصح، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ، نشر مؤسسة المعارف الإسلامية،
قم - إيران.

(ف)

٧٩ - فرائد الأصول :

تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ)، الطبعة الحجرية، نشر مطبوعات ديني، قم -
إيران.

٨٠ - الفصول الغروية :

تأليف الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم (ت ١٢٥٠ هـ) الطبعة الحجرية ١٤٠٤ هـ، نشر

دار إحياء العلوم الإسلامية قم - إيران.

٨١ - الفقيه (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه):

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)
تحقيق وتعليق السيد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الخامسة، نشر دار الكتب الإسلامية،
طهران - إيران.

٨٢ - فوائد الأصول:

تأليف الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (تقرير أبحاث المحقق النائيني) (ت ١٣٦٥هـ)
نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

٨٣ - الفوائد المدنية:

تأليف المولى محمد أمين الاستربادي من أعلام القرن العاشر الهجري، الطبعة الحجرية،
المطبعة أمير، نشر دار النشر لأهل البيت عليه السلام.

(ق)

٨٤ - قرب الإسناد:

تأليف أبي العباس عبدالله بن جعفر الحميري القمي من أعلام القرن الثالث الهجري، تحقيق
ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى المحققة ١٤١٣هـ.

٨٥ - قواعد الأحكام:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي (ت ٧٢٦هـ) منشورات
الرضي، قم - إيران.

٨٦ - القواعد والفوائد:

تأليف الشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكّي العاملي المستشهد سنة ٧٨٦هـ، تحقيق

السيد عبد الهادي الحكيم ، منشورات مكتبة المفيد ، قم - إيران .

٨٧- قوانين الأصول :

تأليف الميرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمي (ت ١٢٣١ هـ) الطبعة الحجرية .

(ك)

٨٨- الكافي :

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ) تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري ، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ ، نشر دار الكتب الإسلامية .

٨٩- الكافي في الفقه :

تأليف أبي الصلاح الحلبي (ت ٣٧٤ هـ) تحقيق الشيخ رضا أستاذي ، نشر مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامة ، اصفهان - إيران .

٩٠- الكامل في ضعفاء الرجال :

تأليف الحافظ أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني (ت ٣٦٥ هـ) الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ ، نشر دار الفكر ، بيروت - لبنان .

٩١- كتاب الصلاة :

تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) الطبعة الحجرية ، انتشارات الرسول المصطفى ، قم - إيران .

٩٢- كتاب الطهارة :

تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) الطبعة الحجرية ، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، قم - إيران .

٩٣ - كشف الخفاء:

تأليف الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت ١١٦٢ هـ) تصحيح وتعليق أحمد القلاشي، الطبعة الرابعة ١٤٠٥ هـ، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.

٩٤ - كشف الغطاء:

تأليف الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناحي النجفي الحلبي (ت ١٢٢٨ هـ) الطبعة الحجرية، طهران ١٣١٧ هـ.

٩٥ - كفاية الأصول:

تأليف الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ) تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١٥ هـ.
وكذا منشورات المطبعة العلمية الإسلامية، طهران - إيران.

٩٦ - كمال الدين:

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ) نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران ١٣٩٠ هـ.

٩٧ - كنز العمال:

تأليف علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥ هـ) نشر مؤسسة الرسالة ١٤٠٩ هـ.

٩٨ - كنز الفوائد:

تأليف أبي الفتح الشيخ محمد بن علي الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)، الطبعة الحجرية.

(ل)

٩٩ - اللعة الدمشقية:

تأليف الشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكّي العاملي المستشهد سنة ٧٨٦ هـ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ، تحقيق محمد تقّي مرواريد وعلي أصغر مرواريد، نشر مؤسسة فقه الشيعة، بيروت - لبنان.

(م)

١٠٠ - المباحث المشرقية:

تأليف فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) نشر مكتبة الأسد، طهران - إيران.

١٠١ - المبسوط:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) تصحيح وتعليق السيّد محمد تقّي الكشفي، نشر المكتبة المرتضوية طبع المطبعة الحيدرية، طهران ١٣٨٧ هـ.

١٠٢ - مجمع البيان:

تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ) انتشارات ناصر خسرو، طهران.

١٠٣ - مجمع الفائدة والبرهان:

تأليف الشيخ أحمد بن محمد المحقّق الأردبيلي (ت ٩٩٣ هـ) تحقيق الحاج آغا مجتبي العراقي والحاج شيخ علي پناه الاشتهاردی والحاج آغا حسين اليزدي الاصفهاني، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

١٠٤ - المحاسن:

تأليف أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ - أو - ٢٨٠ هـ) تحقيق السيّد

مهدي الرجائي، الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ، نشر المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام.

١٠٥ - المحاضرات في أصول الفقه:

تأليف الشيخ محمد إسحاق فياض (تقرير أبحاث السيّد الخوئي) نشر دار الهادي للطبوعات، قم - إيران ١٤١٠ هـ.

١٠٦ - مختلف الشيعة:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ) تحقيق ونشر مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم - إيران.

١٠٧ - مدارك الأحكام:

تأليف السيّد محمد بن علي الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩ هـ) تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث فرع مشهد المقدّسة - إيران.

١٠٨ - مسالك الأفهام:

تأليف الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي المستشهد سنة ٩٦٥ هـ، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.

١٠٩ - المستدرک على الصحيحين:

تأليف الحافظ أبي عبدالله محمد بن محمد الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ) إشراف الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشي، نشر دار المعرفة، بيروت - لبنان.

١١٠ - مستدرک الوسائل:

تأليف الشيخ ميرزا حسين المحدث النوري (ت ١٣٢٠ هـ) الطبعة الأولى المحقّقة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

١١١ - مسند أبي عوانة:

تأليف أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الاسفرائيني (ت ٣١٦ هـ) تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، الطبعة الأولى المحققة سنة ١٤١٩ هـ، نشر دار المعرفة، بيروت - لبنان.
وكذا طبعة أخرى من غير تاريخ الطبع.

١١٢ - مسند أحمد:

تأليف أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبدالله الشيباني (ت ٢٤١ هـ) الطبعة المحققة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

١١٣ - مشارق الشموس:

تأليف آغا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (ت ١٠٩٩ هـ) الطبعة الحجرية، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

١١٤ - المشتق:

تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.

١١٥ - مصباح الأصول:

تأليف السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي (تقرير أبحاث السيد الخوئي) مطبعة النجف ١٣٧٦ هـ.

١١٦ - مصباح المتجهد:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) الطبعة الأولى ١٤١١ هـ، نشر مؤسسة فقه الشيعة، بيروت - لبنان.

١١٧- مطارح الأنظار:

تأليف الشيخ أبي القاسم الكلاتري، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

١١٨- المطوّل:

تأليف مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني (ت ٧٩١ هـ) الطبعة الرابعة سنة ١٤١٦ هـ، نشر مكتبة الداوري، قم - إيران.

١١٩- معالم الأصول:

تأليف جمال الدين حسن بن زين الدين (ت ١٠١١ هـ) تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، نشر دار الحكمة، قم - إيران.
وأيضاً الطبعة الحجرية بمطبعة رشديّة بالأفست، طهران سنة ١٣٧٨ هـ.

١٢٠- معاني الأخبار:

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ) تعليق علي أكبر الغفاري، نشر مكتبة الصدوق - طهران.

١٢١- المعتبر:

تأليف أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي المحقق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ) تصحيح وتعليق ثلثة من الأفاضل، نشر مؤسسة سيّد الشهداء، قم - إيران.

١٢٢- المعجم الأوسط:

تأليف الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ) تحقيق وتخريج أيمن صالح شعبان وسيد أحمد إسماعيل، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧ هـ، نشر دار الحديث، القاهرة.

١٢٣ - المعجم الكبير:

تأليف الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ) تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

١٢٤ - مفاتيح الأصول:

تأليف السيد محمد الطباطبائي المجاهد (ت ١٢٤٢ هـ) الطبعة الحجرية، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

١٢٥ - مفتاح العلوم:

تأليف أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي (ت ٦٢٦ هـ) انتشارات كتابخانه آرومية، قم - إيران.

١٢٦ - المكاسب:

تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ) الطبعة الحجرية، تبريز - إيران.

١٢٧ - المناقب:

تأليف الموفق بن أحمد بن محمد المكي الخوارزمي (ت ٥٦٨ هـ) الطبعة الثانية، تحقيق الشيخ مالك المحمودي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.

١٢٨ - المناقب:

تأليف رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨ هـ) تصحيح السيد هاشم الرسولي المحلاتي، انتشارات علامه، قم - إيران.

١٢٩ - مناهج الأصول:

تأليف المولى أحمد بن محمد بن أبي ذر النراقي (ت ١٢٤٥ هـ) الطبعة الحجرية.

١٣٠- منتهى المطلب:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ) تحقيق قسم
الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ، نشر مجمع البحوث الإسلامية،
مشهد - إيران.

١٣١- منتهى الوصول والأمل:

تأليف أبي عمرو عثمان بن عمرو بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ) الطبعة
الأولى ١٤٠٥ هـ، نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

١٣٢- المنخول:

تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو،
نشر دار الفكر، دمشق - سوريا.

(ن)

١٣٣- نجات العباد:

تأليف الشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦ هـ) الطبعة الحجرية ١٣٢٣ هـ.

١٣٤- نهاية الدراية:

تأليف الشيخ محمد حسين الاصفهاني (ت ١٣٦١ هـ) تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام
لإحياء التراث، قم - إيران.

١٣٥- نهج البلاغة:

تأليف أبي الحسن الشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي (ت ٤٠٦ هـ) بشرح الشيخ
محمد عبده.

١٣٦ - النوادر:

للشيخ أبي جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي من أصحاب الإمامين الرضا والجواد عليه السلام، المتوفى في عصر الغيبة، الأولى ١٤٠٨ هـ، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم - إيران.

(هـ)

١٣٧ - الهداية في الأصول:

تأليف العلامة الشيخ حسن الصافي الاصفهاني (تقرير أبحاث السيد الخوئي) (ت ١٤١٦ هـ) الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر (عج) قم - إيران.

١٣٨ - هداية المسترشدين:

تأليف الشيخ محمد تقي الاصفهاني (ت ١٢٤٨ هـ) الطبعة الحجرية، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

(و)

١٣٩ - الوافي:

تأليف محمد محسن المشتهر بالفيز الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ) تحقيق وتعليق ضياء الدين الحسيني العلامة الاصفهاني، نشر مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان - إيران.

١٤٠ - الوافية:

تأليف عبدالله بن محمد البشروي الخراساني الفاضل التوني (ت ١٠٧١ هـ)، تحقيق السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، نشر مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران.

١٤١ - الوسائل:

تأليف محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ) تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.



٦- فهرس الموضوعات - ج ٤

- المبحث الرابع: في الاستصحاب
- ٥ الجهة الأولى: في تعريف الاستصحاب
- في أن البحث عن حجّة الاستصحاب وكلّ أصل عمليّ لا كبرويّ
- ٥ ولا صغرويّ بل برزخ بينهما
- في أن الاستصحاب أمانة أو أصل وعدم اختلاف تعريفه بناءً على أمارته عن تعريفه
- ٦ بناءً على أصليّته
- ٦ في عدم الوجه لإيراد الشيخ الأنصاري على التعريف المبنيّ على أمارته
- ٧ في الكلام حول تعريف الشيخ الأنصاري للاستصحاب وأنه مع أخصريّته ليس بسديد
- في التعريف المختار وهو الحكم الشرعي ببقاء الإحراز السابق من حيث أثره
- ٧ وهو الجري العملي على طبقه
- في أن التعريف المذكور مانع عن دخول قاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع
- ٧ والشكّ في المقتضي في المعرّف
- ٨ الجهة الثانية: في أن الاستصحاب من أيّ المسائل؟
- في أن المحمول في المسألة الفقهيّة من عوارض فعل المكلف بلا واسطة
- ٨ واحتياج الوصول إلى النتيجة الشخصيّة إلى تشكيل قياس أو قياسين

- ٨ في أن المسألة الأصولية ما تقع نتائجها كبرى قياس الاستنباط
- ٨ في أن مسائل بقية العلوم الدخيلة في الاستنباط حتى مباحث الألفاظ ومسائل علم الرجال خارجة عن المسائل الأصولية
- ٩ في إمكان الفرق بين مباحث الألفاظ ومباحث علم الرجال مع كونهما مما ينفج به موضوع المسألة الأصولية
- ٩ في دخول البحث عن الاستصحاب في الشبهات الحكمية في المسائل الأصولية ودخول البحث عنه في الشبهات الموضوعية في القواعد الفقهية
- ٩ في بيان ملاك آخر لتشخيص المسألة الفقهية عن المسألة الأصولية
- ١٠ في بيان ملاك ثالث لتشخيص المسألة الفقهية عن المسألة الأصولية
- ١٢ في دفع إشكال عن كون مفاد دليل واحد حكماً فرعياً وحكماً أصولياً وأن هذا الاختلاف نشأ عن ناحية الاختلاف في متعلق اليقين والشك
- ١٣ **الجهة الثالثة:** في الفرق بين الاستصحاب وقاعدتي اليقين والمقتضي والمانع واختصاص أدلة حرمة نقض اليقين بالشك بالاستصحاب
- ١٥ في إطلاقات المقتضي والمانع، وهي أربعة
- ١٦ **الجهة الرابعة:** في شرائط جريان الاستصحاب، الثلاثة
- ١٦ **الأول:** اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، وبه يفترق عن قاعدة اليقين
- ١٧ **الثاني:** تقدم المتيقن على المشكوك زماناً
- ١٧ في حقيقة الاستصحاب القهقري وعدم حجتيته
- ١٨ **الثالث:** فعلية اليقين والشك وعدم كفاية التقديري منهما
- ١٩ في بيان الثمرة بين اعتبار فعلية اليقين والشك وكفاية التقديري منهما
- ٢٠ **الجهة الخامسة:** في أن للاستصحاب تقسيمات من حيث متعلق اليقين والشك ومن حيث منشأ اليقين والشك
- ٢٠ في الإشارة إلى تفصيل الشيخ الأنصاري بين كون دليل الحكم هو العقل وكونه غيره
- ٢٠ في دليل تفصيل الشيخ الأنصاري وأنه مركب من مقدمتين
- ٢٠ **المقدمة الأولى:** أن حكم العقل يدور مدار كون موضوع حكمه ميبناً عنده حدوثاً وبقاءً
- ٢٠ **المقدمة الثانية:** أن الحكم الشرعي تابع للحكم العقلي

٣٦٥	الفهارس العامة / فهرس الموضوعات
٢١	في تزييف التفصيل المذكور
٢٢	الجهة السادسة: في بيان المراد من الشك في المقتضي والشك في الرفع
	في أن إحراز المقتضي بمعنى الملاك وبمعنى سببية الموضوع على نحو الإطلاق
٢٤	ممّا لا يمكن تحقّقه أولاً ولا دليل على اعتباره ثانياً
٢٧	في أن المراد من المقتضي في كلام الشيخ الأنصاري هو استعداد المتيقّن للبقاء
	في تفسير الغاية وأقسامها وفرقها من المقتضي وأنه تارة ملحق بالشك في المقتضي
٢٨	وأخرى بالشك في الرفع
	أدلة حجّة الاستصحاب
٢٩	الأول: بناء العقلاء واعتمادهم على المتيقّن وترتيب آثاره عليه مع إمضاء الشارع
٣٠	في أن الشك في المقتضي خارج عن مورد بناء العقلاء
	في أن الآيات المانعة عن العمل بالظن لا تكون مانعة عن ذلك البناء
٣٠	خلافاً لصاحب الكفاية
٣١	الثاني: الإجماع من العلماء على حجّة الاستصحاب
٣١	في أن هذا الإجماع - لو سلّم وجوده - مدركي لا حجّة فيه
٣١	الثالث: الأخبار المستفيضة
٣١	منها: صحيحة زرارة، الأولى الواردة في الموضوع
٣٢	في أن الاستدلال بالصحيحة يتوقّف على إلغاء خصوصيّة المورد
٣٢	في التعرّض لكيفيّة استدلال الشيخ الأنصاري بالصحيحة على حجّة الاستصحاب
	في الخدشة على كيفيّة استدلال الشيخ الأنصاري بالصحيحة وأن الاستدلال يتوقّف
٣٢	على إلغاء خصوصيّة المورد لا على حذف الجزاء وإقامته مقامه
	في أن في الرواية قرائن ثلاثاً على كون «من وضوئه» مورداً لا قيداً فلا يختصّ
٣٣	الاستصحاب بباب الموضوع
	القرينة الأولى: كون اليقين ممّا يحتاج إلى ذكر المتعلّق فذكر المتعلّق كعدم ذكره
٣٣	في عدم قابليته للتقييد
	القرينة الثانية: كون اليقين أمراً مستحكماً والشك أمراً غير مستحكّم
٣٤	وهذه العلّة عامّة

القرينة الثالثة: كون حرمة نقض اليقين بالشك قضية ارتكازية فهي لا تختص بباب

دون باب ٣٥

في دفع كون «لا ينقض اليقين» على نحو سلب العموم واختصاص حرمة النقض

بمجموع أفراد اليقين، بل هو على نحو عموم السلب ٣٥

ومنها: صحيحة زرارة، الثانية الواردة في دم رعا ٣٧

في ذكر الأحكام التي تستفاد من الرواية ومنها حجية الاستصحاب ٣٨

في وجه دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب وهو كون المراد من «اليقين» اليقين

قبل الفحص ٣٩

في الإشكال على الصحيحة بأن الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً

لليقين باليقين فكيف التطبيق؟! ٣٩

في حل الإشكال المذكور ببيان أمور ٤٠

الأول: أن الصلاة الواقعة مع النجاسة الواقعية صحيحة في حال الغفلة

وكذا مع الطهارة الظاهرية، وأن إحراز الطهارة أو عدم النجاسة واجب مع الالتفات ٤٠

الثاني: أن شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة تختص بحال الالتفات وأن كفاية إحراز

الطهارة مع عدمها واقعاً دليل على أن الشرط أحد الأمرين من الطهارة الواقعية وإحرازها ٤٠

الثالث: أن الإحراز - الذي هو أحد فردي الشرط - يقوم مقامه الأصل المحرز

- كالأستصحاب - وغير المحرز ٤١

الرابع: أنه يستكشف من الصحة فيما نحن فيه أن الشرط أعم من الطهارة وإحرازها ٤٣

في أن التعليل بلحاظ حال قبل انكشاف الخلاف، فتكون الإعادة نقضاً لليقين

بالشك لا باليقين حتى يرد الإشكال ٤٣

في جوابين آخرين عن الإشكال المذكور ذكرهما الشيخ الأنصاري ولم يرتضهما ٤٤

الأول: أن عدم الإعادة لأجل الإجزاء من جهة الاستصحاب ٤٤

صحة الجواب الأول وعدم إيراد ما أورده عليه الشيخ الأنصاري ٤٥

في الجواب الثاني غير المرضي للشيخ الأنصاري عن الإشكال ٤٥

في إيراد الشيخ الأنصاري على الجواب الثاني بأن الإجزاء والصحة وعدم

الإعادة كلها من الأحكام العقلية ٤٦

- في إيراد محسني الفرائد على إيراد الشيخ الأنصاري على الجواب الثاني بأن الإجزاء
مجعل شرعي في بعض الموارد ٤٦
- في توضيح الإيراد ودفعه عن الشيخ الأنصاري ٤٦
- تعميم: في إثبات أن الشرط أحد الأمرين من الطهارة الواقعية وإحرازها من طريق آخر
حكم ما لو صلى في أطراف العلم الإجمالي بالنجاسة ثم انكشفت نجاسة
جميع الأطراف ٤٧
- ومنها: صحيحة زرارة، الثالثة الواردة في الشك بين الأربع والثنتين ٤٩
- في إيراد الشيخ الأنصاري، الأول على الاستدلال بالصحيحة بأن دلالتها على
الاستصحاب تتوقف على حمل اليقين على اليقين بعدم إتيان الرابعة وحيث إنه فاسد
فيحمل على اليقين بالبراءة ٤٩
- في تزييف ما قاله الشيخ الأنصاري بأن الصحيحة ظاهرة في إتيان الركعة منفصلة
ولا منافاة بين اليقين بعدم إتيان الرابعة ولزوم إتيانها منفصلة والبناء على الأكثر ٥٠
- في أن حمل اليقين في الصحيحة على اليقين ببراءة الذمة لا وجه له ٥٢
- في أن حمل الصحيحة على التقية لا يوجب إسقاطها عن صلاحية الاستدلال بها على
حجية الاستصحاب بل لازمه هو التقية في التطبيق ٥٢
- ومنها: موثقة إسحاق بن عمار ٥٣
- في أن حمل الشيخ الأنصاري الموثقة على وجوب البناء على الأكثر أو
التقية غير صحيح ٥٣
- ومنها: رواية محمد بن مسلم وفي معناها رواية أخرى ٥٤
- في أن رواية محمد بن مسلم بقرينة ذيلها ظاهرة في الاستصحاب وإن كان صدرها
محتماً له ولقاعدة اليقين ٥٤
- في الإشارة إلى مفاد حاشية في الرسائل يحتمل كونها من العلامة الشيرازي وعدم
صحة المفاد ٥٥
- ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني وليس فيها ظهور في حجية الاستصحاب خلافاً
للشيخ الأنصاري في جعله إياها من أظهر الروايات في المقام ٥٦
- ومنها: روايات أصالة الحل والطهارة، الثلاث ٥٧

- ٥٨ في اختلاف الأساطين في مفاد تلك الروايات
- ٥٩ في ذكر الاحتمالات السبعة الموجودة في الروايات الثلاث وذكر الأقوال الأربعة فيها
- في أن الروايات الثلاث مختصة بالقاعدة وأجنبية عن الحكم الواقعي
- ٥٩ والظاهري الاستصحابي
- في أن ما ذهب إليه صاحب الفصول - من إرادة القاعدة والاستصحاب
- ٦٢ من الروايات - لا يمكن الالتزام به
- ٦٣ في أن المستفاد من الروايات هو القاعدة دون الاستصحاب
- في أن قاعدتي الطهارة والحلّة المستفادت من الروايات الثلاث لا تختصان
- ٦٤ بالشبهات الحكمية أو الموضوعية خلافاً للمحقق القمي
- في تقريب استدلال الشيخ الأنصاري على الاستصحاب بقوله عليه السلام: «الماء
- ٦٤ كله طاهر» وتزييفه
- ٦٥ ومنها: رواية عبدالله بن سنان
- في تفصيل المحقق السبزواري بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية
- ٦٦ الموجود، وتزييفه
- ٦٧ في إثبات عدم حجّة الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي
- ٦٨ في أن النهي عن نقض اليقين بالشك ليس نهياً تحريمياً مولوياً
- في أن المراد من الشك في المقتضي هو الشك في مقدار عمر المتيقن من حيث
- ٧٠ عمود الزمان
- ٧١ في تحقيق الحال في الأحكام الوضعية وأنها مجعولة أو لا؟ وفيه مقدمات
- ٧١ المقدمة الأولى: في أن الأحكام الشرعية مجعولة ومنقسمة إلى تكليفية ووضعية
- المقدمة الثانية: في أن الموجود على أقسام أربعة: إما في العين أو في عالم الاعتبار
- ٧٢ وكلّ منهما إما متأصل أو منتزع والأحكام إما من قبيل الاعتبارية وإما من قبيل الانتزاعية
- ٧٣ في أن ما يقال من كون النجاسة والطهارة أمرين واقعيين لا محصل له
- المقدمة الثالثة: في انقسام المجعولات الشرعية إلى أحكام تكليفية ووضعية
- وماهيات اختراعية وعدم صحّة إرجاع بعضها إلى البعض وانتزاع كلّ وضعي
- ٧٤ من التكليفي كما عن الشيخ الأنصاري

في أن بعض الوضعيات قابل للجعل بنفسه فلا داعي للالتزام بانتزاعته

٧٤ عن التكليف

في الاستدلال على بطلان انتزاعية كل وضعي عن التكليف بوجهين: لزوم الترجيح

٧٤ بلا مرجح ولزوم تحقق المعلول بلا علة

في أن الوضعيات مجعولات عرفية استقلالية أمضاها الشارع بخلاف التكليفات

٧٥ فإنها مجعولات مستقلة شرعاً

٧٥ في أن الماهيات الجعلية ليست من الأحكام الوضعية وكذا إعطاء الولايات وغيرها

في أن امضائية الوضعيات تختص بأنفسها وأما موضوعاتها فهي تارة

٧٥ امضائية وأخرى تأسيسية

المقدمة الرابعة: في أن فعلية الحكم المجعول على نحو الحقيقة وعدمها تدور

مدار فعلية موضوعه وعدمها وفي أن قيد التكليف يعبر عنه بالشرط وقيد الوضع

٧٦ يعبر عنه بالسبب

في أن شرط المجعول غير شرط الجعل وخفاء ذلك على صاحب الكفاية أوجب التزامه

٧٦ بشرطية المحاذ في شرائط الحكم

٧٦ في تقسيم الأحكام الوضعية إلى ما هو مجعول مستقلاً ومجعول بالتبع

في أن السببية إما منتزعة عن الحكم التكليفي أو الوضعي وإما غير قابلة للجعل

٧٧ أصلاً وسببية سبب المجعول من قبيل الأول وسببية سبب الجعل من الثاني

٨٠ هل الطهارة والنجاسة والصحة والفساد والرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعية أو لا؟

تنبيهات الاستصحاب

٨١ الأول: اعتبار فعلية الشك في جريان الاستصحاب

الثاني: عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين ثبوت المستصحب بالعلم الوجداني أو

٨٢ الأمانة والطرق غير العلمية

٨٢ في دفع توهم عدم جريان الاستصحاب فيما إذا ثبت الحكم بالأمانة

في أن في جريان الاستصحاب فيما إذا ثبت المستصحب بالأصل تفصيلاً

٨٣ بين الأصل المتكفل للبقاء وغيره بالجريان في الأول دون الثاني

- في أن لازم ما ذهب إليه صاحب الكفاية - من عدم قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي - هو عدم جريان الاستصحاب فيما إذا ثبت المستصحب بالأمانة أو الأصل ٨٥
- في تمحل صاحب الكفاية لجريان الاستصحاب في موارد ثبوت المستصحب بالأمانة أو الأصل ٨٥
- في إشكال مبنائي على صاحب الكفاية وأن الأمارات تقوم مقام القطع الموضوعي ٨٦
- في تزييف تمحل صاحب الكفاية وأن مفاد دليل الاستصحاب ليس ببيان ٨٦
- الملازمة بين الحدوث والبقاء ٨٦
- عدم صحة ما نسبته صاحب الكفاية إلى المشهور من جعل حكم ظاهري في موارد الأمارات ٨٧
- الثالث: في استصحاب الكلّي وأقسامه ٨٨
- في أن جريان استصحاب الكلّي لا ينوط بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج ٨٨
- بل ينوط بصدق نقض اليقين بالشك عرفاً ٨٨
- في الفرق بين الطبيعة والحصة وعدم صحة القول بأن الموجود هو الحصة دون الطبيعة ٨٩
- أقسام استصحاب الكلّي، الثلاثة ٨٩
- القسم الأول: هو ما إذا علم بالكلّي في ضمن فرد معين خارجي ولا إشكال في جريان الفرد والكلّي إذا كان لهما أثر شرعاً ٨٩
- القسم الثاني: هو ما إذا علم بالكلّي في ضمن فرد مردّد بين الطويل والقصير وفي جريانه إشكالان ٩٠
- الأول: عدم ما يكون متعلّقاً لليقين والشك ٩٠
- الثاني: أن استصحاب الكلّي محكوم باستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل ٩٠
- في دفع الإشكاليين المذكورين ٩٠
- في أن القطع بارتفاع القصير لا يوجب عدم جريان أصالة عدم حدوث القصير باعتبار الحدوث ٩٢
- في عدم الإشكال في استصحاب الكلّي في القسم الثاني ٩٢
- في أن استصحاب الفرد المردّد في القسم الثاني لا وجه له لو لم يرجع إلى استصحاب الكلّي ٩٣

٣٧١	الفهارس العامة/ فهرس الموضوعات
٩٣	في أن المترتب على استصحاب الكلّي هو الأثر المشترك بين الفردين
٩٣	عدم جريان استصحاب الكلّي في موارد التي منها مورد العلم الإجمالي
	في الشبهة العبائيّة الواردة على استصحاب الكلّي في القسم الثاني ولزوم القول
٩٤	بنجاسة ملاقي أحد الأطراف من القول بجريانه فيه
٩٤	في الجواب عن الشبهة العبائيّة
	القسم الثالث: وهو على أقسام ثلاثة: احتمال المقارنة معه واحتمال القيام مقامه
٩٥	واحتمال التبدّل إلى مرتبة أخرى
٩٥	جريان استصحاب الكلّي في القسم الثالث من القسم الثالث
	عدم جريان استصحاب الكلّي في القسم الأول من القسم الثالث خلافاً
٩٥	للشيخ الأنصاري رحمته الله
٩٧	عدم جريان الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث
	في دفع إشكال عن الشيخ وعن جريان استصحاب الكلّي في القسم الأول من القسم
٩٧	الثالث
	في تعرّض كلام الفاضل التوني في المنع عن التمسك بأصالة عدم التذكية
٩٨	في الحيوان والجواب عنه
	الرابع: في عدم الفرق بين كون المستصحب من الأمور القارّة وكونه من الأمور
١٠٢	التدرجيّة وفيه مقامان
١٠٢	المقام الأوّل: في جريان الاستصحاب في نفس الزمان
	المقام الثاني: في جريان الاستصحاب في الزماني وأنّ الشكّ في بقائه ينشأ
١٠٧	من أمور ثلاثة
١٠٩	عدم جريان الاستصحاب في المقيّد بالزمان ظرفاً أو قيداً
١١٠	في تزييف ما نقله الشيخ الأنصاري عن الفاضل التراقي
١١١	في إيراد الشيخ الأنصاري على ما حكاه عن الفاضل التراقي، وتزييفه
	الخامس: في دليل التفصيل بين كون المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي
١١٤	وكونه ثابتاً بالدليل النقلّي، والجواب عنه
١١٦	في أنّ الحكم العقلي على قسمين

- في أن الرجوع إلى الاستصحاب في موارد الأحكام العقلية تفصيلاً بين القسمين
 ١١٨ من الحكم العقلي
- في أن في جريان الاستصحاب في القسم الأول من الأحكام العقلية وحكومته
 ١١٩ على الحكم العقلي ثلاثة مفاصد
- السادس: في حجية الاستصحاب التعليقي أو التقديري وعدمها
 ١١٩ في بيان الأمور التي يتوقف عليها توضيح حال الاستصحاب التعليقي من حيث
 ١١٩ الحجية وعدمها
- الأول: في أن ثبوت المستصحب ممّا لا بدّ منه في جريان الاستصحاب
 ١١٩ الثاني: في أن الأحكام المتعلقة بالموضوعات تارة تثبت لذات المعنون
 ١١٩ وأخرى للمعنون بما هو وذلك بالقرينة وقد يشكّ
- في أن جريان الاستصحاب وعدمه في صورة الشكّ تابع لحكم العرف بأنّ الزائل
 ١٢٠ من المقومات أم لا؟
- في اختلاف نظر العرف في عنوان واحد مأخوذ في موضوعات أحكام متعدّدة بحمله
 ١٢١ إياه في بعضها على التقويم والدّخل وفي بعضها على المقارنة
- الثالث: في مناشئ الشكّ في بقاء الحكم وهي خمسة وعدم الإشكال في جريان
 ١٢١ الاستصحاب في أربعة منها والخامس هو مورد الاستصحاب التعليقي
- في أن الشكّ في لزوم العقود التعليقية كالشكّ في بقاء الحكم من ناحية احتمال
 ١٢١ النسخ فمع احتمال الفسخ يجري الاستصحاب
- في أن الجمع بين صحة الاستصحاب التقديري وإنكار الجريان في العقود التعليقية
 ١٢٢ - كما عن الشيخ الأنصاري - من الغرائب وأنّ الحقّ في المقامين على خلافه
- في تصوير الاستصحاب التعليقي وتعيين مرده
 ١٢٣ في ذكر وجهين لجريان الاستصحاب التعليقي
- الأول: أن المستصحب هو الحرمة التقديرية - مثلاً - في مثل الزبيب، والإيراد عليه
 ١٢٣ الثاني: أن المستصحب هو الملازمة بين الحرمة والغليان وهي فعلية، والإيراد عليه
 ١٢٤ بإيرادين
- تتميم: في أن بقاء الموضوع والركن الركين شرط في الاستصحاب التعليقي، وعليه
 ١٢٥ يחדش في بعض الأمثلة

- في أن الاستصحاب التعليقي على تقدير جريانه ليس بمعارض باستصحاب الحكم
 ١٢٦ الفعلي الثابت قبل حصول المعلق عليه بل التعليقي حاكم
- السابع: في استصحاب عدم النسخ وعدم اختصاصه بمن يكون موجوداً في زمان
 ١٢٧ حدوث الخطاب
- في أن الثابت باستصحاب المدرك للزمانين لا يثبت لغير المدرك لأجل قاعدة
 ١٢٧ الاشتراك خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته
- في أن الحكم المشترك هو نفس جريان الاستصحاب لا الحكم الثابت بالاستصحاب
 ١٢٨ في أن التحقيق يقتضي عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الثابتة في الشريعة
 السابقة
- الثامن: في الأصل المثبت
 ١٢٨
- في الفرق بين الأمانة والأصل ببيان أمور
 ١٢٩
- الأول: أن موضوع الأمانة متحد مع موضوع الحكم الواقعي بخلاف الأصل
 ١٢٩
- الثاني: أن الأمانة كاشفة عن الواقع ودليل حجيتها متمم لكشفها بخلاف الأصل
 ١٢٩
- الثالث: أن المجعول في الأمانة هو المحرزية وجعل فرد تشريعي من العلم بخلاف
 الأصل فإن المجعول فيه هو الجري العملي
 ١٢٩
- في ترتب جميع آثار العلم الوجداني على الأمانة
 ١٣٠
- في أن ما أفاده الشيخ الأنصاري من تنظير المقام بباب الرضاع جيد
 ١٣١
- في أن أثر الأثر المترتب على المستصحب أثر للمستصحب إذا كانا متحدين من حيث
 السنخ لا مطلقاً
 ١٣٢
- في أن حجية المثبت من الأمارات دون الأصول ليست لأجل إطلاق دليل الأولى
 ١٣٣ دون الثانية كما قيل
- في أن التفريق بين الأمانة والأصول بحكاية الأمانة عن المؤدى والأطراف دون
 ١٣٣ الأصول - كما عن صاحب الكفاية - لا يثبت حجية مثبتات الأمانة مطلقاً
- في معارضة الأصل المثبت - على تقدير حجتيه - بالأصل العدمي في ناحية اللازم،
 ١٣٤ وعدمها
- في ذهاب الشيخ الأنصاري إلى حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم
 ١٣٤ خلافاً لكاشف الغطاء

- في أن الحق في المقام هو التفصيل وابتناء الحكومة على كون الاستصحاب حجة من
 ١٣٤ جهة بناء العقلاء وإفادته الظن
- في استثناء الشيخ الأنصاري عن عدم حجية الأصل المثبت ما لو كانت الواسطة حفية
 ١٣٥ عرفاً وتزييفه بأن كون الشيء واسطة عند العرف مع خفائها خلف
- في توجيه تمسك القدماء بالأصول المثبتة وذكر الموارد التي تمسكوا فيها بها
 ١٣٧ التاسع: في جريان الاستصحاب في كل من الحادثين اللذين شك في المتقدم منهما
 ١٤٢ وعدمه وأن الحق هو التفصيل
- في تحرير محل النزاع ببيان أقسام الموضوع المركب، وهي أربعة
 ١٤٣ في أن الموضوع إذا كان مركباً من العرض ومحلّه يكون اتصاف المحلّ بالعرض
 دخيلاً في الموضوع وأن العرض بعنوان النعت يكون جزءاً للموضوع بخلاف سائر
 ١٤٣ الصور
- في أن الموضوع في موارد أخذ غير العرض ومحلّه يمكن أن يكون عنواناً بسيطاً
 ١٤٤ منتزعا من المأخوذين
- في أن الموضوع إذا كان مركباً من العرض ومحلّه أو كان بسيطاً منتزعا فلا يفيد
 ١٤٥ إحراز أحد الجزئين الاستصحاب ولو كان الآخر معلوماً وجداناً
- في أن الموضوع في مثال موت المورث وإسلام الوارث لمّا كان مركباً من نفس
 الجزئين على نحو مفاد «كان» التامة دون الناقصة فيلتزم الموضوع من ضمّ الوجدان
 ١٤٥ إلى الأصل
- في أن جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لا يعارض بجريانه في معلوم التاريخ
 ١٤٦ في نظير حكومة الأصل في مجهول التأريخ على الأصل في معلوم التأريخ بمثال
 ١٤٧ آخر...
- في أن الأصل في طرف المجهول التأريخ لا معارض له لا في ناحية الكلّ والمركب
 ١٤٧ ولا في ناحية المعلوم التأريخ
- في أن الاستصحابين في مجهولي التأريخ يتساقطان بالتعارض خلافاً لصاحب الكفاية
 ١٤٨ حيث ذهب إلى عدم جريانهما لفقدان الشرط
- في بيان مراد صاحب الكفاية من شرطية اتصال زمنيّ اليقين والشك
 ١٤٩

- في أن الشك في تحقق اتصال زماني اليقين والشك مما لا يعقل خلافاً لصاحب
 ١٥١ الكفاية سواء فيه العلم التفصيلي والإجمالي
- في صور العلم الإجمالي، الثلاث وأن الاستصحابيين في إحداها ساقطان بالتعارض
 ١٥٢ وفي الاثنتين غير جاريين
- في الإشارة إلى ما في كلام صاحب العروة من الإشكال في ذهابه إلى جريان
 ١٥٥ الاستصحاب في جميع صور العلم الإجمالي، الثلاث
- في ذكر فرعين متفرعين على لزوم اتصال زماني اليقين والشك
 ١٥٥ في توجيه مسلك صاحب الكفاية من الشك في اتصال زمان اليقين بزمان الشك
- ١٥٦ في الجواب عن التوجيه المذكور
- ١٥٧ في أن صورة احتمال تقارن الحادثين في حكم العلم بتقدم أحدهما على الآخر
- ١٥٨ في جريان الاستصحابيين
- في حكم صورة العلم بحدوث أمرين وارتفاع الأول بالثاني كالعلم بحدوث الطهارة
 والحدث والشك في المتقدم وأنه ملحق بالموضوعات المركبة وجريان الأصل في
 ١٥٨ مجهول التاريخ دون معلومه أم لا؟
- ١٦٤ العاشر: في استصحاب الصحة مع احتمال مبطلية العارض في أثناء العمل
- في إشكال الشيخ الأنصاري على إطلاق استصحاب الصحة وأنه مختص بما إذا كان
 ١٦٤ الشك في قاطعية العارض وعدم جريانه فيما إذا كان الشك في مانعيته
- ١٦٦ في الإبراد على تفصيل الشيخ الأنصاري بين الشك في المانع والشك في القاطع
- ١٦٧ الحادي عشر: في الاستصحاب في الأمور الاعتقادية
- في عدم جواز تمسك الكتابي بعدم نسخ شريعته لاعتبار القطع والاستصحاب لا يوجب
 ١٦٧ القطع وأيضاً يستلزم الدور أو الخلف
- ١٦٨ الثاني عشر: في استصحاب حكم المخصص أو التمسك بعموم العام
- في مقدمات ثلاث لتعيين موارد التمسك بالعموم وموارد التمسك باستصحاب
 ١٦٨ حكم المخصص
- المقدمة الأولى: في أن الأصل في الزمان والمكان هو ظرفيتهما وكونهما قيداً لشيء
 ١٦٨ يحتاج إلى مؤونة زائدة
- المقدمة الثانية: في أن ما يعتبر فيه الزمان قيداً أو ظرفاً منحصر في الحكم ومتعلقه
 ١٦٩ ولا يقيد الموضوع به

- في أن الزمان المأخوذ في ناحية الحكم أو المتعلق إما ظرف أو قيد والعموم إما
- ١٦٩ استغراقي أو مجموعي
- في أن الدال على العموم في ناحية المتعلق يمكن أن يكون نفس الدليل أو دليل آخر
- بخلاف الاستمرار في ناحية الحكم فإن الدال عليه لا بد وأن يكون دليلاً غير دليل
- ١٦٩ الحكم
- المقدمة الثالثة: في أن الزمان إذا أخذ في الحكم فعند الشك بعد التخصيص لا يتمسك
- ١٦٩ بالعموم ويتمسك باستصحاب حكم المخصص
- في أن المناط للتمسك بالعموم هو أخذ الزمان في المتعلق والمناط للتمسك
- ١٧١ باستصحاب حكم المخصص هو أخذه في الحكم
- ١٧١ في حكم ما إذا شك في أن الزمان هل هو مأخوذ في الحكم أو المتعلق؟
- في أن الاستمرار المعتبر في موارد الأحكام الوضعية راجع إلى الحكم دون المتعلق
- ١٧١ فعند الشك بعد التخصيص يتمسك باستصحاب حكم المخصص
- في أن الشك في استمرار الأحكام التكليفية الوجوبية الراجعة إلى الاعتقادات
- ١٧٢ لا وجه له فلا بحث
- في أن الأحكام التكليفية الراجعة إلى الأعمال الجوارحية ثلاثة أقسام
- ١٧٣ الأول: فيما إذا لم يكن دليل على الاستمرار فلا يتمسك بالعموم ولا باستصحاب
- ١٧٣ حكم المخصص بل يؤخذ بالقدر المتيقن
- الثاني: فيما إذا دل دليل على الاستمرار مع إطلاق المتعلق فلا يتمسك بالعموم بل
- ١٧٣ يتمسك باستصحاب حكم المخصص
- ١٧٤ في أن أخذ الاستمرار في الحكم أو المتعلق ليس معناه الاشتغال بالعمل دائماً
- الثالث: استفادة الاستمرار المطلق أو المقيد من نفس الدليل واختلاف الحكم
- ١٧٤ باختلاف الموارد
- في أن الاستمرار في التكاليف التحريمية قطعي ويدور التمسك بالعموم أو
- ١٧٥ الاستصحاب مداركون الاستمرار المعلوم مأخوذاً في الحكم أو المتعلق
- في أن الحق هو التمسك باستصحاب حكم المخصص من أجل أن الاستمرار راجع
- ١٧٥ إلى الحكم

الثالث عشر: في استصحاب وجوب الباقي من الأجزاء بعد تعذر شرط أو جزء

١٧٦ بوجوه ثلاثة

١٧٦ الأول: استصحاب الوجوب الجامع بين النفسي والمقدماتي

١٧٧ في الإيرادات الثلاثة الواردة على الوجه الأول

الثاني: استصحاب الوجوب النفسي الجامع بين المتعلق بالمركب والمتعلق بالباقي

١٧٧ والإيراد عليه

١٧٧ الثالث: استصحاب خصوص الوجوب النفسي المتعلق بالمركب

في توقف الوجه الثالث على تشخيص كون المتعذر غير ركن ونفس الشك

١٧٨ في وجوب الباقي هو الشك في كون المتعذر ركناً

في أن الاستصحاب - على تقدير جريانه - لا يختص بطريان التعذر في الأثناء

١٧٨ بل يجري حتى في التعذر الابتدائي

١٧٩ الرابع عشر: في جريان الاستصحاب مع وجود الظن غير المعتبر

خاتمة فيها أمور:

١٨٠ الأول: اعتبار اتحاد القضية المتينة والمشكوك في الاستصحاب

١٨٠ في تقسيم المحمول المشكوك وتعيين موارد بقاء الموضوع وعدمه

١٨٠ في أن بقاء الموضوع في المحمولات الأولية قطعي ويجري الاستصحاب

في أن المحمول المشكوك إذا كان من قبيل الأحكام الشرعية وشك في بقاءه

١٨١ من غير ناحية الموضوع فالاستصحاب جارٍ

في أن الحكم المشكوك من ناحية الشك في بقاء الموضوع المبين ليس مجزئ

١٨١ للاستصحاب بل مجراه موضوع الحكم

في عدم جريان الاستصحاب مطلقاً لا موضوعاً ولا حكماً فيما إذا كان الشك في الحكم

١٨١ ناشئاً من الشك في موضوعه المردد

١٨٢ في جريان الاستصحاب في المحمولات المشكوك البقاء مع إحراز الموضوع

الثاني: في أن المراد من اعتبار اتحاد القضيتين هو اتحادهما عرفاً لا عقلاً وإلا

١٨٣ فلا يجري الاستصحاب في الأحكام

١٨٨ الثالث: في وجوه عدم شمول الأخبار لقاعدة اليقين

٣٧٨	اجود التقريرات / ج ٤
١٩٠	في عدم شمول الأخبار لقاعدة المقتضي والمانع أيضاً
١٩١	الرابع: في كيفية تقدّم الأمانة على الأصول
١٩١	في الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص والتخصّص
١٩٢	في أنّ رفع الموضوع في الحكومة بثبوت المتعبد به وفي الورود بنفس التعبد
	في أنّ تقدّم الأدلة القطعية على الأصول مطلقاً بالتخصّص وغير القطعية على العقلية
١٩٢	بالورود وعلى الشرعية بالحكومة
١٩٤	في تقسيم الحكومة إلى الظاهرية والواقعية
١٩٤	عدم صحّة تفسير الحاكم بالشارح بمثل «أعني»
١٩٥	في معيار كون حجة أمانة
١٩٥	حكم ما لو شك في أمانة شيء وأصليته
	في ذكر ما يشك في كونه أمانة أو أصلاً ومنه قاعدة اليد وأنّ الحقّ كونها أمانة
١٩٥	وأنّ الاستيلاء يكشف إنّاً - بالكشف الناقص - عن الملكية
١٩٦	في عدم ثمرة مهمة في إثبات كون قاعدة اليد أمانة أو أصلاً
١٩٧	في الكلام في جهات راجعة إلى قاعدة اليد
	الجهة الأولى: في أنّ حجّة اليد مطلقة أو مقيدة بعدم معلومية حدوثها واحتمال
١٩٧	حدوثها في الملك؟ والحقّ هو التقييد
	في أنّ استصحاب حال اليد - إذا كانت مسبوقاً بعدم الملك - يوجب إسقاط اليد
١٩٧	عن الحجّة
	الجهة الثانية: في أنّ حجّة اليد هل هي منوطة بقابلية المال للنقل أم لا؟ والحقّ
١٩٩	هو الأوّل
٢٠١	الجهة الثالثة: في الحالات السابقة التي ليست قاعدة اليد معها حجة
٢٠٥	وهنّ ودفع
٢٠٨	في أنّ ممّا يشك في كونه أمانة أو أصلاً قاعد الفراغ والتجاوز
	في أنّ قاعدة الفراغ والتجاوز متقدمة على الاستصحاب - ولو كانت أصلاً -
٢٠٩	من جهتين: أخصّيتها وحكومتها على الاستصحاب
٢١١	في جهات فقهية في قاعدة الفراغ والتجاوز

٣٧٩	الفهارس العامة / فهرس الموضوعات
٢١١	الجهة الأولى: في أن الفراغ والتجاوز هل هما قاعدتان أو قاعدة واحدة؟
٢١١	في وجوه تعددهما، الأربعة
٢١١	الأول: أن تغاير المجعولين فيهما يمنع عن وحدتهما
٢١٢	الثاني: استلزام كونهما قاعدة واحدة إرادة الجزء والكُل من لفظ «الشيء»
	الثالث: أن وحدة القاعدة تستلزم التدافع واجتماع صدق التجاوز وعدم صدقه
٢١٣	وهو اجتماع النقيضين
	الرابع: أنه يلزم من وحدة القاعدة استعمال لفظ «التجاوز» في التجاوز عن المحلّ
٢١٤	والتجاوز عن ذي المحلّ
٢١٥	في أن التحقيق هو إباء ظاهر الروايات عن حملها على قاعدتين
٢١٥	في الجواب عن الوجوه الأربعة المتقضية للتعدّد
٢١٩	الجهة الثانية: في محقّق مفهوم الفراغ والتجاوز
٢٢٠	في أن المراد من المحلّ هو المحلّ الشرعيّ دون العاديّ
٢٢١	في أن الدخول في الغير معتبر في مفهوم التجاوز عن المحلّ
٢٢١	هل يعتبر الدخول في الغير في قاعدة الفراغ؟
	الجهة الثالثة: في المراد من الغير الذي يعتبر الدخول فيه في تحقّق مفهوم التجاوز
٢٢٢	والفراغ
٢٢٢	في حكم الشكّ في التسليمه والجزء الأخير للعمل
٢٢٥	في أن الدخول في مقدّمات الغير وأجزائه هل هو دخول في الغير أم لا؟
٢٢٦	في وجه عدم شمول الدخول في «الغير» الدخول في مقدّماته
٢٢٨	في وجه عدم شمول الدخول في «الغير» الدخول في أجزائه
	الجهة الرابعة: في شمول الفراغ الشكّ في الصلّة أثناء العمل وعدمه وأن الحقّ
٢٣١	هو التفصيل بين الشرائط
٢٣٢	في حكم الشكّ في وجود صلاة الظهر أثناء صلاة العصر
	في أن ما يترتّب على جريان قاعدة التجاوز حين الشكّ في أثناء العمل هو جميع
٢٣٢	آثار الشرط الواقعي
٢٣٣	في وجه ترتّب آثار الشرط الواقعي
	في أن أدلّة قاعدة التجاوز قاصرة عن الشمول لما إذا كان المشكوك شرطاً للصلاة

- ٢٣٤ وكان من قبيل الأفعال
- ٢٣٧ **الجهة الخامسة:** في أن الشك المحكوم بعدم الاعتناء به هو الشك في انطباق المأتي به على الأمور به دون العكس
- ٢٣٧ في صور الشك في صحة العمل قبل الفراغ
- ٢٣٨ في صور الشك في صحة العمل بعد الفراغ
- ٢٤١ في أن مما يشك في أماريته وأصليته أصالة الصحة، وفيها جهات من البحث
- ٢٤١ **الجهة الأولى:** في اعتبارها وتقدمها على الاستصحاب واختصاصها بفعل الغير
- ٢٤١ في أن الأخبار الدالة على حمل فعل المسلم على الصحيح لا ربط لها بالمقام
- ٢٤١ **الجهة الثانية:** في أن الصحة الثابتة هي الصحة الواقعية لا في نظر الفاعل
- ٢٤٢ في أن المعاملات التي تجري فيها أصالة الصحة هي التي يشك في تحقق شرائط الصيغة بعد إحراز شرائط العوضين والمتعاقدين
- ٢٤٦ **الجهة الثالثة:** في أن المترتب على أصالة الصحة هو الأثر المقصود منه بما هو، وبعبارة أخرى: هو الصحة التأهيلية
- ٢٤٧ **الجهة الرابعة:** في أن جريان أصالة الصحة في الأفعال القصدية منوط بإحراز تحقق القصد
- ٢٥٠ **الجهة الخامسة:** في أن أصالة الصحة هل هي أمانة أو أصل؟ وعلى الثاني فهل هي محرزة أو لا؟
- ٢٥٣ **الجهة السادسة:** في تعارض أصالة الصحة مع الاستصحابات الموضوعية التي في مواردها
- ٢٥٩ في أن الإجماع القولي غير قائم على اعتبار أصالة الصحة
- ٢٦٠ **الخامس:** في النسبة بين الاستصحاب والقرعة وسائر الأصول
- ٢٦٠ في أن الاستصحاب مقدّم على القرعة في الشبهات الحكمية والموضوعية كليهما
- ٢٦٢ في نسبة الاستصحاب إلى البراءة والاحتياط والتخير وغيرها
- ٢٦٢ **السادس:** في تعارض الاستصحابين

التعادل والتراجع

- ٢٧٣ خاتمة في التعادل والتراجع وفيها مباحث

٣٨١	الفهارس العامة / فهرس الموضوعات
٢٧٣	الأول: في أن مسألة التعادل والتراجيح من المسائل الأصولية
٢٧٣	الثاني: في تحقّق التعارض بتنافي مدلولي الدليلين
٢٧٤	عدم صحّة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي بتغاير الموضوع
٢٧٥	الثالث: في الجهات الفارقة بين التزاحم والتعارض
٢٧٥	الجهة الأولى: في أن التعارض مورده في مقام الجعل والتزاحم في مقام الفعلية
٢٧٥	وأن تحقّق التزاحم في غير عدم القدرة نادر جداً
٢٧٥	الجهة الثانية: في أن الحاكم بالتزجيج أو التخيير في التزاحم هو العقل
٢٧٥	وفي التعارض هو التعبد الشرعي
٢٧٦	الجهة الثالثة: في أن تقديم أحد المتعارضين على الآخر مع انحفاظ موضوع الآخر
٢٧٦	بخلاف التزاحم فإن موضوع الآخر يرتفع بالتقدّم
٢٧٦	الجهة الرابعة: في أن موجب التزجيج في التعارض هو أقوائية السند أو الدلالة بخلاف
٢٧٦	التزاحم فإن التقديم فيه بأحد أمور خمسة
٢٧٦	بيان مرجّحات باب التزاحم، الخمسة
٢٧٨	في أن التزاحم من غير ناحية عدم القدرة قليل
٢٧٨	في أن التزاحم من ناحية عدم القدرة يتحقّق في خمسة مواضع
٢٧٩	في أن التقديم في باب التعارض يوجب خروج المورد عن تحت المتأخّر رأساً حتى
٢٧٩	في حال الجهل بخلاف التقديم في باب التزاحم
٢٨٠	في أن التزاحم في الملاك - الذي يرجع إلى التزاحم في مقام التشريع - لا ربط
٢٨٠	له بالمقام من تزاحم الملاكين
٢٨٠	الرابع: في عدم كون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر
٢٨٠	في ضابط الحكومة الجامعة بين أقسامها من الواقعية والظاهرة
٢٨٤	الخامس: في أن الخاصّ والعام ليسا بمتعارضين، وفيه التعرّض لأقسام الظهور، الثلاثة
٢٨٤	أو الدلالات الثلاث
٢٨٥	في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ وهل أنّه عبارة عن أقوائية الخاصّ أو قريبيته؟
٢٩٠	وهل يقدّم عليه حكومة أو وروداً؟
٢٩٠	السادس: فيما يعتبر في تمامية الدليل من الصدور ووجه الصدور والدلالة

بقي أمران:

- ٢٩٧ الأول: في أن النسخ قبل حضور وقت العمل جائز في حدّ نفسه
- ٢٩٨ الثاني: حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة
- ٣٠٠ السامع: في انقلاب النسبة وهو فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين
- ٣٠٢ في صور التعارض بين أكثر من دليلين
- ٣٠٥ في النسبة بين أدلة ضمان العارية تفريعاً على انقلاب النسبة

الفهارس العامة

- ٣١٣ ١- فهرس الآيات القرآنية
- ٣١٩ ٢- فهرس الأحاديث
- ٣٢٧ ٣- فهرس أسماء المعصومين عليهم السلام
- ٣٢٩ ٤- فهرس الأعلام
- ٣٣٩ ٥- فهرس مصادر التحقيق
- ٣٦٣ ٦- فهرس الموضوعات



منشورات مؤسسة صاحب الأمر

- ١- التّشريف بالمنن (الملاحم و الفتن) : للسيد بن طاووس
- ٢- الهداية في الأصول : للعلامة آية الله الحظّاج الشيخ حسن الصافي
الاصفهاني ج١-٤.
- ٣- كشف الالتباس عن موجز أبي العباس : للشيخ مفلح بن حسن الصيمري ج١.
- ٤- اجود التقريرات : للعلامة آية الله العظمي السيد أبو القاسم الخوني ج١-٤.
- ٥- رسالة في العدالة : لآية الله العظمي السيد محمد شريف التقوي الشيرازي
- ٦- شوق وصال: مجموعة دروس في الأخلاق و المعارف لآية الله الحاج الشيخ حسن الصافي اصفهاني ج١-٢.
- ٧- مجموعة من الأقراص المضغوطة: المتضمنة لدروس بحث الخارج في الأصول لآية الله الحاج الشيخ حسن الصافي اصفهاني
- ٨- سعود الايام : تأليف منصور الجشي.
- ٩- مناقب عرشيّان : ترجمة كتاب مائة منقبة - لابن شاذان - بالفارسية.
- ١٠- مدارك العروة الوثقى : تأليف آية الله السيد محمد باقر الخوانساري (دام ظله) ج٣.